

**CLAUDE
MOSSÉ**

Η ΓΥΝΑΙΚΑ ΣΤΗΝ ΑΡΧΑΙΑ ΕΛΛΑΣΑ



CLAUDE MOSSÉ

*Καθηγήτριας της αρχαίας ελληνικής ιστορίας
στο Πανεπιστήμιο VIII του Παρισιού
(Vincennes - Saint-Denis)*

Η ΓΥΝΑΙΚΑ
ΣΤΗΝ
ΑΡΧΑΙΑ ΕΛΛΑΔΑ

*Με εισαγωγή στην ελληνική έκδοση
και συμπληρωματική βιβλιογραφία από την συγγραφέα*

Μετάφραση: ΑΘΑΝ. Δ. ΣΤΕΦΑΝΗΣ

ISBN 960-206-210-X

Τίτλος του πρωτότυπου:

LA FEMME DANS LA GRECE ANTIQUE

**© Editions Albin Michel S.A., 1983
22, rue Huyghens, 75014 Paris**

**© Αποκλειστικότητα για την Ελλάδα
ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΔΗΜ. Ν. ΠΑΠΑΔΗΜΑ Αθήνα 1991**

Φωτοστοιχειοθεσία: Ελένη Γκολέμα

Μεσολογγίου 2 — Τηλ.: 36.13.349 — Αθήνα

Εκτύπωση: Μαρία Σπύρου, Βερατίου 58, Ν. Λιόσια

Επιμέλεια εξωφύλλου: Γιάννης Λεκκός

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΕΙΣΑΓΩΓΗ ΣΤΗΝ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΕΚΔΟΣΗ.....	9
ΠΡΟΛΟΓΟΣ.....	11
ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟ: Η κατάσταση της γυναίκας.....	17
ΜΕΡΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟ: Οι αναπαραστάσεις της γυναίκας στο φαντασιακό επίπεδο των Ελλήνων	99
ΕΠΙΛΟΓΟΣ.....	153
ΠΑΡΑΡΤΗΜΑΤΑ.....	159
ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ.....	187
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ.....	199
ΕΥΡΕΤΗΡΙΟ	205

ΕΙΣΑΓΩΓΗ ΣΤΗΝ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΕΚΔΟΣΗ

Από το 1983, που για πρώτη φορά εκδόθηκε αυτό το βιβλίο, οι μελέτες για τις γυναίκες στην αρχαία Ελλάδα πλήθυναν. Πράγματι σήμερα η ιστορία των γυναικών έγινε ένας τελείως ξεχωριστός τομέας της Ιστορίας. Και, στο βαθμό που γνωρίζουν τώρα κάποια καμπή τα «φεμινιστικά» ρεύματα, τα οποία στη δεκαετία του εξήντα είχαν συμβάλει στο να της προσδώσουν μεγάλη σπουδαιότητα, αυτή η ιστορία τείνει να αποβάλει τη μαχητική πλευρά που πρόβαλλε φτάνοντας συχνά στην υπερβολή, με αποτέλεσμα να ενσωματωθεί πιο στενά στη γενική ιστορία των κοινωνικών σχέσεων όπου ουσιώδες μέρος κατέχει η σχέση των δύο φύλων. Πραγματικά οι πλέον πρόσφατες εργασίες στη Γαλλία, στην Ιταλία ή στις αγγλοσαξωνικές χώρες μάλλον στρέφονται περισσότερο προς την εξερεύνηση της έννοιας του *gender* (=γένος), που εμφανίζεται ως το προϊόν ενός κοινωνικού σχήματος κι όχι ως απλό φυσικό γεγονός, αιώνιο και ανεπανάληπτο. Όσον αφορά την Αρχαιότητα, και πιο συγκεκριμένα την ελληνική Αρχαιότητα, παρόλο που συνεχίζονται οι μελέτες που αναφέρονται στη νομική θέση της οικογένειας και του γάμου, με ιδιαίτερη έμφαση στην ανθρωπολογική διάσταση, στο εξής άλλοι τομείς προσεγγίζονται όπως η σεξουαλικότητα, το σώμα, η ιατρική, η θρησκεία κι ιδιαίτερα ο μόθος, κλπ. Το οικονομικό στοιχείο έχει εξίσου τη θέση του σ' αυτή την προβληματική, όχι μόνον επειδή είναι αδύνατο να αποκρύψει κανείς αυτή την πλευρά της κατάστασης της γυναικας, αλλά επίσης επειδή επιτρέπει ν' αναρωτηθούμε σχετικά με το χώρο της γυναικας στα πλαίσια του «τεχνικού» πολιτισμού της πόλης.

Αυτές οι καινούριες κατευθύνσεις υπερέχουν στο ότι επαναποθετούν, με την ίδια προβληματική, την ιστορία των αρχαίων Ελληνίδων στο γενικό πλαίσιο της ιστορίας των αρχαίων ελληνικού κόσμου. Γράφοντας αυτό το βιβλίο προσπάθησα να παρουσιάσω μια σύνθεση των ερευνών που είχαν γίνει μέχρι τότε για την κατάσταση της γυναικας στην πόλη μέσα από τις παραστάσεις που έδιναν οι λογοτεχνικές πηγές.

Αναμφίβολα θα μπορούσα σήμερα να παραθέσω κάποιες ανεπαίσθητες διαφοροποιήσεις, σχετικά με το πρώτο μέρος, το οποίο όμως στην ουσία του εξακολούθει να ισχύει. Αντιθέτως, το δεύτερο μέρος, αν και εκθέτει τον προβληματισμό τη στιγμή της εμφάνισης του βιβλίου, θα έπρεπε να λάβει υπόψη εργασίες που δημοσιεύθηκαν στη συνέχεια καθώς και τις καινούριες κατευθύνσεις της έρευνας τις οποίες ανέφερα παραπάνω. Ελπίζω αυτό να γίνει μια μέρα. Και στη τωρινή του μορφή, νομίζω πως αυτό το βιβλίο προσφέρει τουλάχιστον χρήσιμη πληροφόρηση, και η μετάφρασή του στην ελληνική γλώσσα μου δίνει ιδιαίτερη χαρά.

Οι ευχαριστίες μου απευθύνονται στον εκδότη, κ. Δημήτριο Παπαδήμα, και στον μεταφραστή, Αθανάσιο Στεφανή, στον οποίο ανήκει η πρωτοβουλία αυτής της μετάφρασης.

Claude Mossé
Δεκέμβριος 1990

Η επιλογή δόκιμων λογοτεχνικών μεταφράσεων για την απόδοση των αρχαιοελληνικών κειμένων του βιβλίου αυτού έγινε με κριτήριο την ακρίβεια και τη συμφωνία τους προς το νόημα που θέλει να προσδώσει η συγγραφέας. Οι ελάχιστες τροποποιήσεις που επέφερα σκοπεύονταν κυρίως στη γλωσσική εξομάλυνση. Τέθηκαν επίσης ορισμένες υποσημειώσεις, που δηλώνονται με αστερίσκο, στις ελάχιστες περιπτώσεις που θεώρησα πως χρειάζεται επεξήγηση σχετικά με τη χρήση κάποιων όρων.

Η συγγραφέας, κυρία Claude Mossé, αντιμετώπισε εξαρχής με ενδιαφέρον την ελληνική μετάφραση του βιβλίου της και μάλιστα ετοίμασε για την έκδοση αυτή μια εισαγωγή όπου παρουσιάζει τις κατευθύνσεις της έρευνας σ' αυτό το θέμα, και συνέταξε συμπληρωματική βιβλιογράφια που αφορά το χρονικό διάστημα που ακολουθεί την πρώτη (γαλλική) έκδοση (1983 ως σήμερα). Την ευχαριστώ θερμά.

Θα ήθελα επίσης να ευχαριστήσω τη φίλη Μαρία Ανδρόνικου για τις πολύτιμες υποδείξεις και τη βοήθειά της στην ακρίβη απόδοση πολλών σημείων του κειμένου. Η συμβολή εξάλλου της Αναστασίας Μεθενίτη σ' αυτό το πόνημα υπήρξε ουσιαστική.

Εκφράζω τέλος την ευγνωμοσύνη μου στον καθηγητή κ. Νικ. Κονομή ο οποίος διάβασε ολόκληρο το χειρόγραφο της μετάφρασης.

A.S.

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Οι γυναίκες έχουν γίνει εδώ και μερικά χρόνια αντικείμενο της προσοχής κοινωνιολόγων και ιστορικών. Πρώτα στις Ήνωμένες Πολιτείες και σε σύνδεση με το Κίνημα για την Απελευθέρωση των Γυναικών έγιναν συστηματικές έρευνες, επικεντρωμένες πιο συγκεκριμένα στη θέση και το ρόλο των γυναικών στην κοινωνία. Η Ευρώπη ακολούθησε και, ταυτόχρονα με την ανάπτυξη μιας καθαρά «φεμινιστικής» λογοτεχνίας, άφρισαν να γράφονται μελέτες με στόχο να εξηγήσουν, να δικαιολογήσουν ή να καταπολεμήσουν την κατώτερη θέση που κατείχε πάντοτε το «δεύτερο φύλο» στην πορεία της ιστορίας της ανθρωπότητας, από τότε τουλάχιστον που δημιουργήθηκε η «οικογένεια» πατριαρχικού τύπου, η οποία αποτελεί τη μια από τις βάσεις του δυτικού πολιτισμού, μεσογειακού και ευρωπαϊκού. Καθώς δεν είμαι ανθρωπολόγος, δεν θα ριψοκινδυνεύσω μια περιπλάνηση στο αδιέξοδο πεδίο των υποθέσεων για την καταγωγή αυτής της οικογενειακής δομής· θα ξαναθυμήσω όμως απλώς –κι επειδή όσον αφορά την αρχαία Ελλάδα ορισμένοι το έθεσαν– το πρόβλημα μιας υποθετικής μητριαρχίας, η οποία στην εξέλιξη των ανθρώπινων κοινωνιών θα είχε προηγηθεί της πατριαρχίας. Η ύπαρξη πρωτόγονων γυναικείων θεοτήτων, οι Αιμαζόνες, η μητρογραμμική διαδοχή, αποτελούν γεγονότα που αποδεικνύουν με βεβαιότητα την ύπαρξη σύνθετων σχέσεων, τις οποίες δεν είναι πάντοτε εύκολο να φωτίσουμε. Άλλα ένα γεγονός παραμένει: με την εμφάνιση των ελληνικού πολιτισμού στα όρια του ιδιαίτερου πλαισίου που τον χαρακτηρίζει, αυτό της πόλης*, η πατριαρχική οικογένεια

αποτελεί μια ουσιαστική συνισταμένη. Και βέβαια, από τον Ὄμηρο ως τον Μένανδρο, διαμέσου του έπους, της λυρικής ποίησης, του θεάτρου, της φιλοσοφίας ή της πολιτικής ρητορείας, βρισκόμαστε απέναντι σε μια κοινωνία που κυριαρχείται απ' τους άνδρες.

Στους κόλπους αυτής της κοινωνίας, οι γυναίκες έχουν προφανώς τη θέση τους. Πρώτα, επειδή εξασφαλίζουν την αναπαραγωγή των είδους. Έπειτα, διότι η φροντίδα του σπιτιού πρέπει επάνω τους και με αυτή την ιδιότητα διατηρούν το ρόλο τους στην παραγωγή και διαφύλαξη των υλικών αγαθών. Τέλος, επειδή, παρ' όλη τη σπουδαιότητα που μπορεί να είχε ο «αρχαίος δωρικός έρωτας» στη ζωή των ανδρών, η γυναίκα παραμένει εξίσου ένα ερωτικό αντικείμενο: στην αρχή του πολέμου της Τροίας βρίσκεται η Αφροδίτη που βάζει σε πειρασμό τον Πάρη...

Μιλώντας δμως για τη γυναίκα στην αρχαία Ελλάδα, διαπιστώνυμε πόσο εύκολα θα μπορούσε κανείς να υποπέσει –και υπέπεσαν– στην παραδοσιακή παρανόηση του «αναχρονισμού»: οπωσδήποτε η Ελένη είναι «η μοιχαλίδα γυναίκα», η Πηνελόπη «η πιστή γυναίκα», η Αντιγόνη «η νέα επαναστάτρια», η Σαπφώ «η διανοούμενη» που στον έρωτα προτιμά τις γυναίκες απ' τους άνδρες, η γυναίκα του Σωκράτη «η μέγαιρα», η Ασπασία «η εταίρα υψηλού επιπέδου» κι η Νικαρέτη «η μαστρωπός». Τίποτε το καινούριο λοιπόν στο φως του ήλιου, το αιώνιο θηλυκό υπήρχε ήδη στην αρχαία Ελλάδα, και το Κίνημα για τη Απελευθέρωση των Γυναικών δεν θ' αλλάξει τίποτε!

Κατά συνέπεια, αν είναι αλήθεια πως στην αρχαία ελληνική κοινωνία που, όπως η σημερινή, ήταν πρώτα μια ανδροκρατούμενη κοινωνία, οι γυναίκες κράτησαν στην ιστορία ένα μικρό ή περιθωριακό ρόλο ως προς εκείνον των ανδρών, φτάνοντες πολύ εύκολα, ξεκινώντας από κάποιες μιορφές απομονωμένες από το πλαίσιό τους, στο συμπέρασμα της αιωνιότητας αυτού των ρόλουν και των φυσικού του, ακόμη και βιολογικού, χαρακτήρα. Επιπλέον ακόμη, καθώς πρόκειται για μια άλλη κοινωνία που στηρίζεται σε διαφορετικές υλικές και ιδεολογικές βάσεις, μπορεί να είναι ενδιαφέρουσα η κατάδειξη των μηχανισμών αυτής της υποβάθμισης: να υπολογίσουμε για παράδειγμα σχετικά με την «πίστη» της Πηνελόπης το μερίδιο που αναλογεί στην ουσία της εξουσίας του Οδυσσέα και στις συνθήκες της μεταβίβασής του, η

ακόμη το ρόλο των ταφικών πρακτικών και της ιδεολογίας στην «εξέγερση» της Αντιγόνης. Διαπιστώνουμε έτσι πως δεν μπορούμε να μελετήσουμε την κατάσταση των γυναικών στην αρχαία Ελλάδα προχωρώντας σε μια αφαίρεση των κοινωνιών στις οποίες έζησαν. Αν προτιμώ περισσότερο τον όρο «κοινωνίες» και όχι «κοινωνία» είναι γιατί η αρχαία ελληνική κοινωνική πραγματικότητα, στη διάρκεια των πέντε αιώνων της αρχαίας ελληνικής ιστορίας (8ος έως 4ος), για να μιλήσω με ακρίβεια, της ιστορίας των ελληνικών πόλεων, δεν παρουσίασε μια ομοιομορφία. Στην αυγή του 8ου αιώνα, δταν εμφανίζεται με τα ομηρικά έπη η πρώτη ελληνική «λογοτεχνία», μόλις που αφήνουμε πίσω μας τους «σκοτεινούς» αιώνες: στην αριστοκρατική πόλη ο οίκος, ο οικογενειακός χώρος, αποτελεί ακόμη τη βασική μονάδα. Μετά την κρίση που στα τέλη του 7ου και στη διάρκεια του δου αιώνα κλονίζει αυτή την αριστοκρατική κοινωνία, ισχυροποιείται, συχνά σε βάρος των οικογενειακών δομών, η οργάνωση της πόλης. Ακόμη κι αν στη δημοκρατική Αθήνα του 5ου και 4ου αιώνα, αυτές οι οικογενειακές δομές διατηρούν ένα σημαντικό ρόλο, ωστόσο καλύπτονται εν μέρει από τη νέα πολιτική οργάνωση που μετατρέπει την πόλη σε μια «λέσχη ανδρών», ισόνομων, παρόλο που στην πραγματικότητα αυτό συμβαίνει από τη στιγμή που ενηλικιωθούν**· μια «λέσχη ανδρών» απ' όπου αποκλείονται όχι μόνον οι γυναίκες –αυτό είναι αυτονόητο– αλλά επίσης άλλοι άνδρες που η κοινωνική τους θέση τους καταδικάζει στην αιώνια κατάσταση των ανηλίκου, οι δούλοι και οι ξένοι.

Βλέπουμε λοιπόν σε ποια προοπτική οφείλει να τοποθετηθεί μια μελέτη για τη γυναίκα στην αρχαία Ελλάδα. Η γυναίκα, φύλακας του οϊκου, κρατούσε στην αρχαϊκή αριστοκρατική κοινωνία μια θέση πιο σημαντική και πιο ζηλευτή απ' ό,τι στην κοινωνία της πόλης στην κλασική εποχή: ‘Η αντίθετα, η επεξεργασία ενός συστήματος απονομής του δικαιώματος του πολίτη βασισμένου σε συγκεκριμένες διατάξεις έδωσε στη νόμιμη σύζυγο, στα πλαίσια της μονογαμίας, ένα προνομιούχο καθεστώς σε σχέση μ’ εκείνο της Κλυταιμνήστρας, χλευασμένης συζύγου κι οδηγημένης στο έγκλημα από φόβο μήπως διωχθεί απ' το σπίτι της: Κι απ' την άλλη πλευρά, έχουμε το δικαίωμα να μιλάμε με τον ίδιο τρόπο για τη νέα γυναίκα του Ισχόμαχου, του συνομιλητή του Σωκράτη στον Οικονομικό του Ξενοφώντα, αληθι-

νής βασίλισσας στο σπίτι της, και για τη μητέρα του Ευριπίδη, η οποία πήγαινε να πουλήσει στο παζάρι των μαϊντανό που μάζευε απ' τον κήπο της: 'Η για την Ασπασία, τη λαμπρή παλλακίδα του Περικλή και για τη φτωχή δούλη πόρνη που εξασκούσε το «επάγγελμά» της σε μια τρώγλη του Πειραιά:

Αυτά τα ερωτήματα δείχνουν ήδη την κατεύθυνση που θέλησα να δώσω σ' αυτή την έρευνα: πρώτα και κύρια να μην ξεχωρίσω τη μελέτη της θέσης των γυναικών στην αρχαία Ελλάδα από τα οικονομικά, κοινωνικά, πολιτικά και πολιτιστικά πλαίσια, το περίγραμμα των οποίων δεν είναι πάντα εύκολο να καθοριστεί: αλλά μέσα σ' αυτά τα πλαίσια είναι προφανές πως η ανάδειξη της πόλης εισάγει ένα στοιχείο ρήξης. Έπειτα, απέφυγα να παρεμβάλω κάθε είδους προσχεδιασμένη αξιολόγηση σχετικά με τον «θετικό» ή «αρνητικό» χαρακτηρισμό της θέσης της γυναικάς. Δεν πρόκειται να μάθουμε αν η γυναίκα διέθετε περισσότερη ελευθερία, περισσότερη ευτυχία, περισσότερη ισχύ στην αρχαία Ελλάδα απ' ό, τι στην εποχή μας, αλλά να υπολογίσουμε τη θέση που παραχωρήθηκε στις γυναίκες σε μια συγκεκριμένη μορφή κοινωνίας.

Γι' αυτό επιβάλλεται μια διπλή μεθοδολογία. Να προσπαθήσουμε πρώτα, με τα ποικίλα στοιχεία που βρίσκονται στη διάθεση του ιστορικού, να οικοδομήσουμε μια συγκεκριμένη πραγματικότητα, νομική, κοινωνική, της καθημερινής ζωής. Κατόπιν να επιχειρήσουμε να αποκρυπτογραφήσουμε τον τρόπο με τον οποίο οι ίδιοι οι Έλληνες αντιλήφθηκαν αυτή την πραγματικότητα, την εικόνα που επεξεργάστηκαν ξεκινώντας απ' αυτήν και προβάλλοντας πάνω της. Δύσκολο διάβημα, γιατί συχνά τα ίδια κείμενα επιτρέπουν την εξαγωγή αντιτιθέμενων συλλογισμών.

Σταμάτησα αυθαίρετα αυτή τη μελέτη εκεί που αρχίζει η ελληνιστική εποχή. Όχι επειδή οι κατακτήσεις του Αλέξανδρου σημειώνουν μια ολοκληρωτική ρήξη με το παρελθόν: στην Αθήνα, η κατάσταση των γυναικών παρέμεινε ουσιαστικά η ίδια, όπως το αποδεικνύει η λεγόμενη *Νέα Κωμωδία*. Και θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε το ίδιο για πολλές ελληνικές πόλεις. Την περιπέτεια όμως του Αλέξανδρου θα τη διαδεχόταν η εγκαθίδρυση αυτών των ελληνο-ανατολικών μοναρχιών, οι οικονομικές, κοινωνικές και πολιτικές δομές των οποίων

διέφεραν από αυτές που ήσχαν στην πόλη. Σ' αυτό το σύστημα, επρόκειτο να παιξουν έναν πρωταρχικό ρόλο γυναίκες σαν τη Βερενίκη, τη Λαοδίκη, την Αρσινόη, την Κλεοπάτρα, που πρόβρχονται από έναν τελείως διαφορετικό κόσμο, ακόμη κι όταν συμβαίνει να θεωρούνται ως βασίλισσες της τραγωδίας, κι οι οποίες με τον σπουδαίο ρόλο τους κρύβουν πιο ταπεινές πραγματικότητες. Και από τη στιγμή που η αρχαία Ελλάδα βρίσκεται στην καρδιά αυτής της μελέτης, θα προσπαθήσω να κάνω μια αποτίμηση αυτού που υπήρξε η κατάσταση της γυναικάς στη διάρκεια των πέντε αιώνων που η αρχαία Ελλάδα βρισκόταν στο απόγειό της.

* Ο όρος (πόλις) χαρακτηρίζει το ελληνικό κράτος της κλασικής περιόδου: πρόκειται γενικώς για μια εδαφική κοινότητα η οποία περιβάλλει ένα αστικό κέντρο και ορίζεται από τα όρη, τη θάλασσα και το έδαφος των γειτονικών πόλεων.

** Στα δεκαοκτώ τους χρόνια οι έφηβοι εγγράφονται στον κατάλογο των δημοτών και υπηρετούν διετή στρατιωτική θητεία στα σύνορα της Αττικής. Μετά απ' αυτό θεωρούνται κανονικοί πολίτες (βλ. Αριστοτέλης, *Αθηναίων Πολιτεία*, 42, 1).

ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟ

Η ΚΑΤΑΣΤΑΣΗ ΤΗΣ ΓΥΝΑΙΚΑΣ

1.

Η ΓΥΝΑΙΚΑ ΣΤΑ ΠΛΑΙΣΙΑ ΤΟΥ *OIKΟΥ*

Ο αρχαιοελληνικός όρος *oīkos* καλύπτει μια πολύ πλούσια και σύνθετη έννοια. Η μετάφρασή του δεν αποδίδει τελείως αυτόν τον σύνθετο χαρακτήρα του. Γιατί, αν πράγματι ο *oīkos* είναι πρώτα ένα αγρόκτημα, μια παραγωγική μονάδα κατ' ουσίαν γεωργική και ποιμενική —όπου όμως η οικιακή χειροτεχνία μπορεί ακόμη να διατηρεί μια σημαντική θέση— αποτελεί επίσης, κι ίσως σε ακόμη μεγαλύτερο βαθμό, μια ομάδα ανθρώπων δομημένη με περισσότερο ή λιγότερο σύνθετο τρόπο, σε μεγαλύτερη ή μικρότερη έκταση ανάλογα με τις εποχές. Εδώ, κατά συνέπεια, η θέση των γυναικών εγγράφεται σε σχέση με την ίδια τη δομή της κοινωνίας, βασική μονάδα της οποίας είναι ο *oīkos*.

Τον όρο τον συναντούμε στα ομηρικά ποιήματα και κυρίως στην *Οδύσσεια*. Η *Ιλιάδα* πράγματι έχει κυρίως διηγήσεις μαχών, κι η «αδιατάρακτη» ζωή του καιρού της ειρήνης σπάνια αναφέρεται. Αντίθετα, η *Οδύσσεια* παρασύρει τον αναγνώστη, όχι μόνο να ακολουθήσει τον Οδυσσέα σ' αυτόν τον «κόσμο του πουθενά» όπου τον οδηγεί το μίσος του Ποσειδώνα, αλλά επίσης στην Ιθάκη στον *oīko* της Πηνελόπης, στη Σπάρτη στόν *oīko* της Ελένης, που επέστρεψε στο κατάλυμά της και την έχουν συγχωρήσει, στη *Σχερία*, κοντά στην Αρήτη, γυναίκα του βασιλιά Αλκίνοου

και στην κόρη του Ναυσικά. Έτσι, αυτές οι γυναίκες που μόλις ανέφερα τα ονόματά τους, είναι σύζυγοι ή θυγατέρες βασιλιάδων. Ο οίκος δηλαδή στη συγκεκριμένη περίπτωση είναι επίσης το κέντρο μιας εξουσίας.

Τέσσερις αιώνες αργότερα, ο Αθηναίος Ξενοφών, εξόριστος σε σπαρτιατικό έδαφος ύστερα απ' την καταδίκη του από τους συμπολίτες του για προδοσία, επειδή πολέμησε στο πλευρό των εχθρών της πατρίδας του, συγγράφει ένα διάλογο όπου παρουσιάζει το δάσκαλό του Σωκράτη κι ένα συνομιλητή, κάτοχο ενός μεγάλου αγροκτήματος, που θ' αποδείξει στον φιλόσοφο ότι η οἰκονομία, η τέχνη της σωστής διαχείρισης του οἴκου (απ' όπου προέρχεται κι ο νεότερος όρος «οικονομία») αποτελεί ικανότητα κάθε συνετού ανθρώπου. Στον οἴκον του Ισχόμαχου η εργασία στο εσωτερικό του σπιτιού βρίσκεται υπό τον έλεγχο της συζύγου, της οικοδέσποινας· αυτός ο έλεγχος, αυτή η επιστασία, προέρχεται από μια αυθεντία «βασιλικής» φύσης, που είναι η αυθεντία του αρχηγού που ξέρει να κυβερνά και να επιβάλλει πειθαρχία. Η γυναίκα βέβαια του Ισχόμαχου δεν είναι μια βασίλισσα, κι ο Ισχόμαχος μ' όλα τα πλούτη και την εκτίμηση που απολαμβάνει, δεν είναι παρά ένας απ' τους τριάντα χιλιάδες Αθηναίους πολίτες που κατέχουν συλλογικά την κυριαρχία στην πόλη, μια κυριαρχία που επιτελείται στα πλαίσια των λαϊκών συνελεύσεων, εκτός του οἴκου. Ανάμεσα στην Πηνελόπη και τη Ναυσικά απ' τη μια και τη νεαρή σύζυγο του Ισχόμαχου απ' την άλλη, υπάρχει συνέχεια και ρήξη· συνέχεια στη λειτουργία μέσα στα πλαίσια μιας παραγωγικής μονάδας, ρήξη σε διατάξεις που αντιπροσωπεύει η λειτουργία αυτή στα πλαίσια μιας καθορισμένης κοινωνίας. Για την αποτίμηση λοιπόν της μιας και της άλλης περίπτωσης, πρέπει να συμβουλευτούμε απευθείας τα κείμενα.

A) Η γυναίκα στην ομηρική κοινωνία

Πηνελόπη, Ελένη, Ναυσικά, αλλά επίσης Κλυταιμνήστρα, Ανδρομάχη, Εκάβη, είναι πρώτα βασίσισσες ή πριγκίπισσες, οι γυναίκες των ηρώων που θα συγκρουσθούν σ' αυτόν τον άγριο πόλεμο που διαρκεί δέκα χρόνια. Τι μας μαθαίνουν σχετικά με τη θέση της γυναίκας στην ομηρική κοινωνία; Αφήνουμε κατά μέρος τη συζήτηση που φέρνει σε αντίθεση εκείνους που πιστεύουν στην ιστορικότητα της κοινωνίας που περιγράφεται από τον ποιητή, κι εκείνους που τη μεταθέτουν στο φαντασιακό επίπεδο. Απευθυνόμενος σε μια αριστοκρατική κοινωνία, ο αοιδός που πάει από «οίκο» σε «οίκο» για να τραγουδήσει τα κατορθώματα των ηρώων, τους κάνει να ζήσουν αυτή τη ζωή που ο ίδιος κι οι ακροατές του φαντάζονται πως ζούσαν σ' εκείνα τα μακρινά χρόνια, όταν ο Αγαμέμνων ήταν ο «βασιλιάς των βασιλιάδων». Άλλα αν, καθετί που αφορά στους ήρωες κινεί την προσοχή με μια ένδειξη υπεροχής —αφθονία χρυσού, μεγαλοπρέπεια των παλατιών, λαμπρότητα των γευμάτων—, μόλις περάσουμε στις σκηνές της καθημερινής ζωής, μόλις μπούμε στο σπίτι, ακόμη κι αν ονομάστηκε παλάτι, συναντούμε μια συγκεκριμένη πραγματικότητα, η οποία είναι εξαιρετικά πολύτιμη για τον ιστορικό, κι αυτή η πραγματικότητα αφορά πρώτα τις γυναίκες.

Απ' αυτές τις γυναίκες δεν γνωρίζουμε παρά δύο κατηγορίες κοινωνικά διαφοροποιημένες: τις συζύγους ή τις κόρες των ηρώων απ' τη μιά, τις υπηρέτριες απ' την άλλη. Εντούτοις πρέπει να διακρίνουμε αυτή την αμφίλογη κατηγορία που αποτελούν οι αιχμάλωτες. Αυτές προέρχονται γενικά από βασιλική γενιά, τουλάχιστον από αίμα ευγενών. Άλλα οι τύχες του πολέμου τις έριξαν στα χέρια των εχθρών των συζύγων και των πατεράδων τους. Με το

να γίνουν μέρος της λείας, είναι καταδικασμένες πολύ συχνά να μοιραστούν το κρεβάτι εκείνου που αποφεύγουν, σπρωγμένες από αυτό ακριβώς στην ταπείνωση, εκτός αν τις ενώνει με τον νικητή τους ένα αίσθημα στοργής ή αγάπης. Για γυναίκες του λαού καμιά αναφορά, σαν να έλειπαν οι γυναίκες από πολεμιστές σαν τον Θερσίτη και τους άλλους άνδρες του πλήθους οι οποίοι αποτελούν τη μάζα του στρατού. Είναι ολοφάνερο πως ούτε ο ποιητής, ούτε οι ακροατές του ενδιαφέρονταν. Κι εξάλλου, αν εξαιρέσει κανείς τη βασιλεία, δεν έπρεπε να διαφέρουν αισθητά από τις γυναίκες των ηρώων στο ρόλο τους στα πλαίσια του οίκου και της κοινωνίας. Άλλα αυτές οι τελευταίες εκπλήρωναν μια τριπλή λειτουργία: ήταν σύζυγοι, βασίλισσες και οικοδέσποινες. Ήταν σύζυγοι πρώτα, ή μελλοντικές σύζυγοι αν πρόκειται για τη νεαρή Ναυσικά, κι αυτό υπονοεί ότι φωτίζονται δυο όψεις του γάμου: η κοινωνική όψη και αυτή που θα ονομάζαμε συναισθηματική. Επιβάλλεται μια πρώτη παραδοχή: στον κόσμο των ποιημάτων, ο γάμος είναι ήδη μια παγιωμένη κοινωνική πραγματικότητα. Εντούτοις σε μια κοινωνία προδικαιική, όπως αυτή του Ομήρου, αυτή η πραγματικότητα παίρνει διάφορες μορφές τις οποίες υπογράμμισαν δύο αυτοί οι οποίοι προσπάθησαν να την ορίσουν. Όπως παρατηρεί ο J.-P. Vernant, βρίσκουμε «... διάφορες γαμήλιες πρακτικές που μπορούν να συνυπάρχουν η μια με την άλλη επειδή ανταποκρίνονται σε πολλαπλούς σκοπούς και στόχους, καθώς το παιγνίδι των γαμήλιων ανταλλαγών υπακούει σε κανόνες πολύ απλούς και ελεύθερους, στα πλαίσια ενός κοινωνικού εμπορίου ανάμεσα σε μεγάλες οικογένειες ευγενών εμπόριο στους κόλπους του οποίου η ανταλλαγή των γυναικών εμφανίζεται ως ένα μέσο δημιουργίας δεσμών αλληλεγγύης και εξάρτησης, απόκτησης γοήτρου, βεβαίωσης μιας υποταγής εμπόριο, όπου οι γυναίκες παίζουν ένα ρόλο πολύτιμων αγαθών, συγκρίσιμες με τα δγάλματα, των οποίων τη σπουδαιότητα στην κοινωνική πρακτική και στους τρόπους σκέψης των Ελλήνων της αρχαϊκής εποχής έδειξε ο Louis Gernet!».

Η πιο διαδεδομένη πρακτική εγγράφεται στο σύστημα ανταλλαγών που οι ανθρωπολόγοι ορίζουν ως αυτό του δώρου - επι-

στροφή δώρου. Αν δηλαδή ο σύζυγος «αγοράζει» τη σύζυγό του από τον πατέρα της, αυτή η «αγορά» δεν μπορεί να υποβιβασθεί σε μια συναλλαγή του είδους «μια γυναίκα απέναντι σε τόσα κεφάλια ζώα». Ο πατέρας της νέας κοπέλας μπορεί να διαλέξει τον μελλοντικό του γαμπρό για λόγους διάφορους από καθαρά υλικούς, κι αν είναι αλήθεια πως ανάμεσα σε πολλούς μνηστήρες θα διαλέξει αυτόν, τα έδνα του οποίου έχουν την μεγαλύτερη αξία, μπορεί επίσης ν' αποτολμήσει να δώσει την κόρη του χωρίς έδνα σ' έναν άνδρα του οποίου το γόητρο και η τιμή θα προσφέρουν αντανάκλαση πάνω στη δική του γενιά. Το παράδειγμα μιας κόρης που μνηστεύεται χωρίς έδνα, που αναφέρεται πολύ συχνά, είναι αυτό του Αγαμέμνονα που προσφέρει στον Αχιλλέα, για να τον τραβήξει στη μάχη, όχι μόνο τρίποδες, χρυσά αντικείμενα που αστραποβολούν, άλογα, αιχμάλωτες, αλλά επίσης τη μια απ' τις τρεις θυγατέρες που του 'δωσε η Κλυταιμνήστρα:

Ποια θέλει απ' δέλες; αξαγόραστη να μου την πάρει,
να 'χει ταίρι ακριβό να πάει στον κύρη του.²

Αλλά διαπιστώνουμε πως εδώ ο εξαιρετικός χαρακτήρας του Αχιλλέα, συνδεδεμένος με τις εξίσου εξαιρετικές συνθήκες της μάχης, εξηγεί την χωρίς αντάλλαγμα παραχώρηση της κόρης του από τον Αγαμέμνονα. Και σ' ένα διαφορετικό πλαίσιο, είναι επίσης ο κάπως εξαιρετικός χαρακτήρας του βασιλείου του Αλκίνου, απομονωμένο ανάμεσα στον αληθινό κόσμο και στον άγριο κόσμο των «αφηγήσεων», που εξηγεί πως μπορεί να προσβλέπει στο να δώσει την κόρη του Ναυσικά στον ήρωα, στερημένο από όλα, ριγμένο στην όχθη του.³ Ταυτόχρονα η δύναμη και η φήμη του Οδυσσέα απ' τη μια κι ίσως η δυσκολία του να βρεθεί ένας ντόπιος σύζυγος άξιος της κόρης του βασιλιά, εξηγούν αυτή την ανωμαλία. Πάντως αν είναι σωστό να υπογραμμίσουμε, όπως το έκανε ο M. I. Finley κι επίσης ο J.-P. Vernant, ότι ο γάμος δεν προέρχεται από μια απλή και καθαρή αγορά και «... εγγράφεται σε μια κυκλοφορία παροχών ανάμεσα σε δύο οικογένειες», αυτές οι παροχές, που προσφέρονται από τον μελλοντικό γαμπρό στον μελλοντικό πεθερό με τη μορφή των έδνων, δεν αποτελούν καθόλου την «ομαλή» μορφή που καλύπτουν οι γαμήλιες πρακτικές.

Απ' αυτή την άποψη μπορούμε να συγκρατήσουμε το παράδειγμα της Πηνελόπης, παρόλο που σ' ένα άλλο επίπεδο παρουσιάζει ένα χαρακτήρα κάπως ειδικό στον οποίο θα επανέλθουμε. Αν είχε βεβαιωθεί ο θάνατος του Οδυσσέα, ο Τηλέμαχος γινόταν κάτοχος της κληρονομιάς του, κι η Πηνελόπη δεχόταν να επιστρέψει στο σπίτι του πατέρα της, απ' αυτόν οι μνηστήρες θα προσπαθούσαν να την πάρουν «... προσφέροντας δώρα. Στη συνέχεια, η Πηνελόπη θα παντρευόταν αυτόν που θα έδινε τα πιο πολλά».⁴

Η ανταλλαγή δώρων, η προσφορά των έδνων, αποτελεί λοιπόν όχι τον μοναδικό τρόπο, αλλά τον πιο διαδομένο, για έναν ευγενή στο να προμηθευτεί μια γυναίκα. Η γυναίκα γίνεται τότε η νόμιμη σύζυγος, *ἄλοχος*, η σύντροφος του κρεβατιού, απ' την οποία περιμένουν να κάνει παιδιά. Πρέπει να σημειώσουμε πως εδώ ακόμη οι γαμήλιες πρακτικές παρουσιάζουν αποκαλυπτικές διαφοροποιήσεις ενός σταδίου κοινωνικών σχέσεων που δεν έχει ακόμη διαμορφωθεί σωστά. Πράγματι, κανονικά η σύζυγος έρχεται να εγκατασταθεί στο οίκημα του συζύγου της ή του πατέρα του αν βρίσκεται ακόμη στη ζωή: έτσι, όταν ο Αγαμέμνων προσπαθεί να τραβήξει τον Αχιλλέα στο στρατόπεδο των Αχαιών, του προτείνει να οδηγήσει «στο οίκημα του Πηλέα» αυτήν από τις κόρες του που θα του αρέσει. Επίσης η Πηνελόπη άφησε το σπίτι του πατέρα της για να ζήσει με τον Οδυσσέα στο δικό του σπίτι. Είναι επίσης η περίπτωση της Ανδρομάχης, της γυναίκας του Έκτορα, η οποία ζει στο παλάτι του Πρίαμου. Άλλα ακριβώς στο παλάτι του Πρίαμου ζουν όχι μόνο οι γιοι του βασιλιά με τις συζύγους τους, αλλά επίσης οι κόρες του βασιλιά με τους συζύγους τους. Ο Οδυσσέας, αν παντρευόταν τη Ναυσικά, θα κατοικούσε στο παλάτι του Αλκίνοου. Εδώ όμως πρόκειται για μια περίπτωση κάπως ειδική που προέρχεται απ' τις μάλλον εξαιρετικές καταστάσεις που αναφέραμε πιο πάνω. Χρειάζεται να επεκταθούμε καὶ, ξαναπαίρνοντας την ορολογία των εθνολόγων, να μιλήσουμε για ένωση πατροτοπική και μητροτοπική^{*}; Διαπιστώνεται πράγματι πως, εκτός από

* Οι όροι αναφέρονται σε τόπους διαμονής του ζευγαριού, η οποία προσδιορίζεται από την κατοικία του πατέρα του συζύγου (*patrilocal*) ή της μητέρας της συζύγου (*matrilocal*).

ειδικές περιπτώσεις, η γυναίκα κανονικά ερχόταν να κατοικήσει στο σπίτι του συζύγου της ή του πατέρα του, και αυτή η συγκατοϊκηση ήταν που θεμελίωνε τη νομιμότητα του γάμου, τόσο όσο κι η ανταλλαγή των έδνων καθώς και η γαμήλια τελετή.

Αυτό μας οδηγεί στην αναφορά του προβλήματος της μονογαμίας: φυσιολογικά για μια φορά ακόμη, είναι η πρακτική που κυριαρχεί στα ποιήματα. Οι ήρωες έχουν μια και μόνη σύζυγο, είτε είναι Έλληνες (Αγαμέμνων, Οδυσσέας, Μενέλαος), είτε Τρώες (Πάρης, Έκτωρ). Άλλα υπάρχουν και περιπτώσεις που ξεφεύγουν απ' τον κανόνα: η περίπτωση του Πρίαμου είναι η πιο εύγλωττη, γιατί αν η Εκάβη είναι πράγματι η σύζυγος περιωπής, οι άλλες «σύζυγοι» του βασιλιά του έδωσαν παιδιά εξίσου νόμιμα και δεν θα μπορούσαν να θεωρηθούν απλές παλλακίδες. Άλλα το παράδειγμα της Ελένης είναι ίσως ακόμη πιο αξιοσημείωτο, γιατί αποκαλύπτει τον απροσδιόριστο ακόμη χαρακτήρα των γαμήλιων πρακτικών. Η Ελένη εμφανίζεται ως ο ίδιος ο τύπος της μοιχαλίδας που εγκατέλειψε το κατάλυμα του συζύγου της, και ως τέτοια έχει καταδικαστεί από τους άλλους αλλά και από τον ίδιο τον εαυτό της. Ταυτόχρονα όμως απολαμβάνει στο κατάλυμα του Πρίαμου τη θέση της νόμιμης συζύγου του Πάρη. Η συζήτηση που έχει με τον πεθερό της στη ραψωδία της *Ιλιάδας* είναι από αυτή την άποψη κατατοπιστική: ο Πρίαμος την μεταχειρίζεται σαν κόρη του κι αυτή δείχνει απέναντί του σεβασμό και φόβο που οφείλει κανείς σ' έναν πατέρα. Αυτή η διπλή κατάσταση ξαφνιάζει ακόμη περισσότερο, τη στιγμή που η Ελένη παραμένει επίσης η σύζυγος του Μενέλαου και επιθυμεί να επιστρέψει στο σπίτι του συζύγου της.

Άλλα κι εδώ ακόμη πρόκειται για μια οριακή περίπτωση, και φυσιολογικά ο άνδρας έχει μια μόνο σύζυγο, ακόμη κι αν πλαγιάζει με άλλες γυναίκες. Όσο για τη γυναίκα που, όπως η Ελένη ή η Κλυταιμνήστρα, προδίδει τον νόμιμο σύζυγό της, αυτή είναι καταδικασμένη. Η μοιχεία της γυναίκας είναι ασυγχώρητη στο μέτρο που πρέπει να διαφυλαχθεί η νομιμότητα των παιδιών. Άλλα εδώ πρόκειται περισσότερο για έθιμο παρά δικαστική επιταγή, σε διαφορά μ' αυτό που θα γίνει το ύστερο ελληνικό δίκαιο.⁵

Γιατί η έννοια της νομιμότητας είναι ακόμη πολύ αμβλυμένη. Κι αν η μοιχεία της γυναίκας καταδικάζεται, η ανδρική απιστία αντίθετα ούτε καν απασχολεί την κοινωνία. Εντελώς φυσιολογικά ο άνδρας έχει παλλακίδες, δούλες ή αιχμάλωτες που ζουν στο σπίτι του και που τα παιδιά τους γίνονται μέλη του οίκου, μερικές φορές ελάχιστα διακρινόμενα απ' τα νόμιμα παιδιά. Είναι τουλάχιστον η περίπτωση του Μεγαπένθη, το γιο που απέκτησε ο Μενέλαος με μια δούλη παλλακίδα και που τον πάντρεψε με την κόρη ενός ευγενή Σπαρτιάτη. Είναι σχεδόν σίγουρο πως ο Μεγαπένθης θα γίνει ο κληρονόμος του πατέρα του καθώς ο ποιητής προσδιορίζει πως απ' την Ελένη ο Μενέλαος δεν είχε παρά μια κόρη και πως

... οι θεοί ἄλλο παιδί δεν δίναν στην Ελένη,
απ' τον καιρό που απόχτησε πανώρια θυγατέρα,
πούχε τα κάλλη της χρυσής θεάς της Αφροδίτης.⁶

Αυτή η κόρη, η Ερμιόνη, εγκατέλειψε την κατοικία του πατέρα της για να γίνει η σύζυγος του γιου του Αχιλλέα, του Νεοπτόλεμου. Αν η παράτυπη νομιμότητα του Μεγαπένθη μπορούσε να εξηγηθεί απ' την απουσία αρσενικού κληρονόμου, δεν συμβαίνει το ίδιο με το πρόσωπο που καμώνεται πως είναι ο Οδυσσέας κατά την επιστροφή του στην Ιθάκη: ο νόθος γιος ενός ευγενή Κρητικού που είχε από τη σύζυγό του πολλά αγόρια.

Ωστόσο... όμοια με τ' άλλα παιδιά, τα γνήσια, μ' αγαπούσε,

λέει ο ψευτο-Κρητικός, που διηγείται με ποιο τρόπο μετά το θάνατο του πατέρα του απογυμνώθηκε απ' τα μισαδέλφια του που δεν του άφησαν παρά ένα σπίτι⁷. Αυτά τα δύο παραδείγματα μαρτυρούν τον ακόμη ελάχιστα καθορισμένο χαρακτήρα του γάμου ως κοινωνικού θεσμού. Αλλά αυτή η διαπίστωση δεν πρέπει να οδηγήσει στην ιδέα ενός κόσμου όπου η γυναίκα δεν ήταν παρά αντικείμενο ανταλλαγής ή ένδειξη γοήτρου. Ο πλούτος των ποιημάτων μας επιτρέπει να υπολογίσουμε τη θέση που διατηρούσε αυτό που ελλείψει καλύτερου όρου ονομάζουμε στοργή στις συζυγικές σχέσεις. Θα μπορούσαμε να πολλαπλασιάσουμε τα παραθέματα όπου οι ήρωες βεβαιώνουν τον πόθο τους να ξαναδούν το

σπιτικό και τη σύζυγό τους. Ο Οδυσσέας στη ραψωδία Β της Ιλιάδας διακηρύσσει:

Τι κι ένα μήνα από το ταίρι σου μακριά να λείψεις μόνο, βαρυγκομίζεις στο πολύκουπο καράβι σου, που το 'χουν φουρτούνες κλείσει χειμωνιάτικες και θάλασσα αγριεμένη,⁸

όπου απαντούν οι θρήνοι του Αχιλλέα στη ραψωδία I.

Οι Ατρειδες μόνο στις γυναίκες τους απ' δόλους των ανθρώπους έχουν αγάπη; Ποιος καλόγυνωρς και μυαλωμένος άντρας δε νιώθει αγάπη και δε γνοιάζεται το ταίρι του; Και τούτη όμοια κι εγώ περίσσια αγάπησα, κι ας ήταν σκλαβοπούλα.⁹

Αλλά το ζευγάρι - πρότυπο της *Ιλιάδας*, είναι αναμφισβήτητα το ζευγάρι 'Εκτωρ-Ανδρομάχη, κι αν ο ποιητής νιώθει ευχαρίστηση να υπογραμμίζει απέναντι στην επιβλητική ψυχή και στο κουράγιο του 'Εκτωρα την αδυναμία της Ανδρομάχης, η αγάπη που αισθάνεται ο ήρωας για τη σύζυγό του γίνεται ωστόσο ολοφάνερη καθώς θυμίζει την μοίρα που θα της λάχει αν η Τροία πέσει στα χέρια των εχθρών:

Μα τόσο για των Τρώων δεν νοιάζομαι τα πάθη οπού 'ναι να 'ρθουν,
κι ουδέ για την Εκάβη νοιάζομαι και για τον Πρίαμο τόσο
και για τ' αδέρφια μου, που κάποτε περίσσια κι αντρειωμένα
θα κυλιστούν στη σκόνη, πέφτοντας απ' των οχτώρων τα χέρια -
όσο για σένα, όταν χαλκάρματος κάποιος Αργήτης πάρει
τη λευτεριά σου και ξοπίσω του σε σέρνει δακρυσμένη.¹⁰

Στο ζευγάρι 'Εκτορα-Ανδρομάχης αντιστοιχεί το ζευγάρι Πρίαμος-Έκαβη. Οι απιστίες του Πρίαμου, το γεγονός πως έχει στο παλάτι του τις παλλακίδες του και τα παιδιά τους δεν τον εμποδίζει, τη στιγμή που πρέπει να πάρει την απόφαση να πάει να εξαγοράσει το πτώμα του 'Έκτορα απ' τον Αχιλλέα να ζητήσει τη συμβουλή της ηλικιωμένης συζύγου του, μια συμβουλή που άλλωστε δεν ακολουθεί!

Αλλά προφανώς στην Οδύσσεια, γύρω από τη μορφή της Πηνελόπης, η πραγματικότητα του συζυγικού έρωτα βεβαιώνεται με τον πιο ισχυρό τρόπο. Όχι πως ο Οδυσσέας αποτελεί έναν σύζυγο - πρότυπο: γεύτηκε βέβαια τις χάρες της Καλυψώς, μέχρι που, όπως το λέει τόσο κομψά ο ποιητής, «οι πόθοι του δεν ανταποκρίνονται πλέον στους δικούς της».¹¹ Αλλά στο εξής θέλει να γυρίσει

σπίτι του και να ξαναδεί τη σύζυγο για την οποία η νύμφη τον κατηγορεί πως

... αναστενάζει χωρίς σταματημό ατέλειωτες μέρες.¹²

Και την ώρα που εγκαταλείπει το νησί των Φαιάκων, εκφράζει σαν σύζυγος - πρότυπο την ελπίδα να βρει στο γυρισμό

... την πιστή γυναίκα μου στο σπίτι

κι άβλαφους όσους ποθεί η καρδιά μου.

Εντούτοις εύχεται στους φίλους του να μπορέσουν «...να δώσουν χαρά στις γυναίκες και στα παιδιά τους»¹³. Άλλα προφανώς στη σκηνή της αναγνώρισης των συζύγων εκφράζεται με την μεγαλύτερη ισχύ η πραγματικότητα των αισθημάτων που ενώνουν τον Οδυσσέα με την Πηνελόπη. Δεν υπάρχει αμφιβολία πως εδώ ο ποιητής θέλησε να παρουσιάσει τη δύναμη ενός αισθήματος το οποίο δικαιολογούσε όλη η ιστορία της Πηνελόπης με τα χίλια τεχνάσματά της για να ξεφύγει απ' τους μνηστήρες.

Οι γυναίκες των ηρώων στα ποίηματα δεν ήταν λοιπόν μόνο η χειροπιαστή ένδειξη μιας συμμαχίας ανάμεσα σε δύο οικογένειες. Μπορούσαν επίσης να αποτελούν αντικείμενο πόθου: να σκεφτούμε μόνο τη σκηνή της «απάτης» από την Ήρα η οποία αν και θεά μεταχειρίζεται εξίσου όλες τις χάρες της για να αποπλανήσει τον Δία: να θυμηθούμε επίσης το ξανασμίξιμο του Οδυσσέα και της Πηνελόπης στο τέλος της Οδύσσειας, και την παρέμβαση της Αθηνάς που επιμηκύνει την ερωτική νύκτα των δύο συζύγων. Οι γυναίκες απολάμβαναν τη στοργή των συζύγων τους και σ' έναν ορισμένο βαθμό, όταν αυτοί κρατούσαν τη βασιλική εξουσία, συμμετείχαν σ' αυτή τη βασιλεία.

Προσεγγίζουμε εδώ ένα δύσκολο πρόβλημα. Δύσκολο πρώτα γιατί η «ομηρική» βασιλεία δεν αφήνεται να γίνει εύκολα διακριτή, κι επειδή ξανασυναντούμε το ερώτημα της ιστορικής διάστασης των ποιημάτων.¹⁴ Οι «βασιλιάδες» της *Ιλιάδας* και της *Οδύσσειας* είναι οι απόγονοι των κυρίαρχων Μυκηναίων που τη δύναμή τους αποκάλυψαν οι αρχαιολογικές ανασκαφές κι η ανάγνωση των πινακίδων που βρέθηκαν στα ερείπια των παλατιών, ή οι «βασιλίσκοι», η εξουσία των οποίων μόλις ξεπερνάει τα όρια του οίκου τους και που οφείλουν να λαμβάνουν υπόψη τους τις

συμβουλές των ομοίων τους, στις σκοτεινές αρχές της πόλης; Το βιβλίο του M.I. Finley, κλασικό σήμερα, έφερε σ' αυτή την τελευταία άποψη επιχειρήματα πειστικά και ιστορικά θεμελιωμένα, που έγιναν αποδεκτά από πολλούς επιστήμονες, παρόλο που ορισμένοι παραμένουν ακόμη διστακτικοί. Άλλα αν οι βασιλιάδες της *Ιλιάδας* και της *Οδύσσειας*, παρόλο τον πλούτο τους που βεβαιώνει ο ποιητής, είναι πρώτα πολεμιστές, κύριοι ενδέ μεγάλου οίκου, διατηρούν εξίσου μια φυσική εξουσία, ουσιαστικά θρησκευτική, η οποία συμβολίζεται από το σκήπτρο, απέναντι στο πλήθος των μαχητών, αλλά επίσης κι απέναντι σ' ορισμένους ήρωες. Σ' αυτή την εξουσία, λοιπόν, θεωρείται βέβαιο πως συμμετέχει σ' έναν ορισμένο βαθμό η νόμιμη σύζυγός τους. Θα συγκρατήσουμε τέσσερα παραδείγματα: της Εκάβης στην *Ιλιάδα*, της Ελένης, της Αρήτης και φυσικά της Πηνελόπης στην *Οδύσσεια*.

Ας πάρουμε πρώτα την περίπτωση της Εκάβης: στη ραψωδία Ζ, τη στιγμή που οι Αχαιοί πέρασαν στην επίθεση κι απειλούν να διασπάσουν τις γραμμές των Τρώων, ο 'Ελενος, ένας απ' τους γιους του Πριάμου, που είναι επίσης μάντης, προσκαλεί τον αδελφό του 'Έκτορα να μεσολαβήσει στη μητέρα τους:

'Έκτορα, ωστόσο εσύ στο κάστρο μας για ανέβα, στα δυνώ μας να πεις στη μάνα, τις αρχόντισσες μες στο ναό να μάσει της Αθηνάς της γαλανόματης, πα στην κορφή του κάστρου, και της θεάς τον οίκο ανοίγοντας με τα κλειδιά τον άγιο, το ανυφαντό, που πιο της φαίνεται πανώριο και μεγάλο απ' όλα όσα φυλάει στο σπίτι μας, το πιο της αρεσκιάς της, να το πιθώσει στης ωριόμαλλης της Αθηνάς τα γόνα, και να της τάξει ακόμα, δώδεκα δαμάλες στο ναό της μονοχρονιάρες, αβουκέντρωτες, να σφάξει, αν ίσως θέλει τώρα την Τροία και τις γυναίκες μας και τα μωρά παιδιά μας να σπλαχνιστεί.¹⁵

Επομένως, η Εκάβη, ως σύζυγος του βασιλιά, έχει εξουσία να συγκαλεί τις γυναίκες της Τροίας, κι είναι αυτή που θα προσφέρει στη θεά μια θυσία για την προστασία της πόλης, των γυναικών και των παιδιών. Σωστά λοιπόν πρόκειται όχι μόνο για τη γυναίκα του βασιλιά, αλλά για τη βασίλισσα. Προφανώς είναι βασίλισσα επίσης η Ελένη στην *Οδύσσεια*, στη ραψωδία δ, όταν υποδέχεται τον Τηλέμαχο που έρχεται στο σπίτι του Μενέλαου να πάρει

πληροφορίες για την τύχη του πατέρα του. Η Ελένη επέστρεψε για να ζήσει κοντά στον σύζυγό της και ξαναβρήκε δύλα τα δικαιώματά της. Η είσοδος της στη σάλα του συμποσίου όπου ο Μενέλαος περιποιείται τους φιλοξενουμένους του είναι πράγματι η είσοδος μιας βασίλισσας, τόσο απ' τη μεγαλοπρέπεια της συμπεριφοράς της όσο κι από τον πλούτο των αντικειμένων που την περιβάλλουν, αντικείμενα —τό γεγονός οφείλει να σημειωθεί— που της δόθηκαν απ' τη γυναίκα του πρίγκιπα τών Θηβών της Αιγύπτου, στα πλαίσια μιας ανταλλαγής δώρων που εγγράφεται στο διπλό παράλληλο Μενέλαος / Πόδλυβος, Ελένη / Αλκανδρη. Γεγονός ακόμη πιο αξιοσημείωτο, η Ελένη δεν διστάζει να πάρει τον λόγο, κι είναι αυτή που αναγνωρίζει τον Τηλέμαχο ως το γιο του Οδυσσέα. Βέβαια, τα στοιχεία που την χαρακτηρίζουν είναι αυτά μιας γυναίκας, η ρόκα, το πανέρι για το μαλλί, όμως αυτή η γυναίκα είναι αποδεκτό να βρίσκεται ανάμεσα στους άνδρες, να συνομιλεί μαζί τους, όπως αρμόζει σε μια βασίλισσα.

Βασίλισσα ακόμη είναι κι η Αρήτη, η σύζυγος του Αλκίνου. Σημειώθηκε συχνά η συμβουλή της Ναυσικάς στον Οδυσσέα να απευθυνθεί πρώτα στη μητέρα της, σαν να εξαρτιόταν απ' αυτήν η φιλοξενία που θα του δινόταν. Η Αρήτη, όπως η Ελένη, κάθεται στη μεγάλη σάλα του παλατιού, όπου συνεδριάζουν οι αρχηγοί των Φαιάκων, δίπλα στο θρόνο του συζύγου της. Συμμετέχει στο συμπόσιο των ανδρών, όπως κι η Ελένη στη Σπάρτη.

Αλλά από αυτές τις βασίλισσες, η πιο πòλυπλοκή είναι βεβαίως η Πηνελόπη. Η αμφιλογία στην περίπτωσή της είναι προφανώς συνδεδεμένη με το γεγονός ότι στην Ιθάκη αγνοούν την τύχη του Οδυσσέα και η θέση του Τηλέμαχου δεν είναι ακόμη προσδιορισμένη. Αν ο θάνατος του Οδυσσέα ήταν βεβαιωμένος, αν το πτώμα του είχε μεταφερθεί στο νησί του για να δεχτεί μια αξιοπρεπή ταφή, η κατάσταση θα ήταν πιο ξεκάθαρη. Η Πηνελόπη θα επέστρεφε στο κατάλυμα του πατέρα της ο οποίος θα της εύρισκε έναν καινούριο σύζυγο, εκτός κι αν ο Τηλέμαχος φτάνοντας στην ενηλικίωση αναλάμβανε ο ίδιος να προμηθεύσει στη μητέρα του ένα καινούριο σπιτικό. Αλλά αυτή η αμφιλογία δεν εξηγεί από μόνη της τη συμπεριφορά των μνηστήρων. Αν προ-

σπαθούν να αποκτήσουν την Πηνελόπη και την προτρέπουν να επιλέξει ανάμεσά τους έναν σύζυγο, ο λόγος είναι πως αυτός, με το να πλαγιάζει με τη βασίλισσα, θα γινόταν ο κύριος της Ιθάκης, με τον ίδιο τρόπο που ο Αίγισθος μετά τη δολοφονία του Αγαμέμνονα κυριάρχησε στις Μυκήνες με το να γίνει ο σύζυγος της Κλυταιμνήστρας. Η βασίλισσα —κι ο ποιητής χρησιμοποιεί χωρίς δισταγμό αυτόν τον όρο— συγκεντρώνει λοιπόν στο πρόσωπό της ένα μέρος αυτής της εξουσίας που ξεχωρίζει το βασιλιά απ' τους άλλους ευγενείς, κι έχει επίσης τη δυνατότητα να την μεταβιβάσει. Αυτή η εξουσία, όπως διαπιστώσαμε, είναι στην ουσία θρησκευτικής φύσης. Άλλα στην Οδύσσεια κυρίως, είναι επίσης αποτέλεσμα καλής διαχείρησης. Η διαχείριση της γυναικας λοιπόν συνίσταται στη φροντίδα των αγαθών που περικλείει ο οίκος. 'Οπως λέει ο Οδυσσέας στην Πηνελόπη μετά το ξανασμίξιμό τους, καθορίζοντας τους αμοιβαίους ρόλους των δύο συζύγων:

τώρα που εσμιξαμε ξανά στην ποθητή μας κλίνη,
θέλω το σπιτικό μου βιος εσύ να διαφεντεύεις;
μα για τα γιδοπρόβατα, που οι δολεροί μνηστήρες
μου καταλύσαν κι' ἐσφαξαν είναι δική μου η ἔγνοια.
Πλήθια απ' τα ξένα, μόνος μου, θα κάμω για δικά μου,
κι οι Αχαιοί για χάρισμα άλλα θα κουβαλήσουν,
ως να γιομίσουνε ξανά οι μάντρες μου άκρη σ' άκρη.

Η οικοδέσποινα, αυτή είναι πράγματι η τρίτη κατηγορία κάτω από την οποία εμφανίζονται οι σύζυγοι των ηρώων στα ποιήματα. Μόλις είδαμε πως ο Οδυσσέας, έτοιμος για νέες περιπέτειες για την ανάκτηση της διασκορπισμένης απ' τους μνηστήρες περιουσίας του, εμπιστεύεται την φύλαξη του σπιτιού του στην Πηνελόπη. Τα ποιήματα παρουσιάζουν συχνά γυναίκες στην εκπλήρωση των οικιακών τους καθηκόντων. Την Ελένη στην Τροία, που υφαίνει

σκουτί στον αργαλειό της
διπλόφαρδο, άλικο, και ξύμπλιαζε
παλικαριές, οι Αργίτες
που 'χανε κάνει οι χαλκοθώρακοι κι οι Τρώες οι αλογατάδες.¹⁷

Την Ανδρομάχη, στην οποία ο σύζυγός της συμβουλεύει:

Μόν' τώρα εσύ στο σπίτι πήγαινε και τις δουλειές σου κοίτα,
τον αργαλειό, την αλακάτη σου, και πρόσταξε τις βάγιες
να πάνουνε δουλειά.¹⁸

Να γνέθει μαλλί, να υφαίνει, να διευθύνει την εργασία των υπηρετριών, τέτοια εμφανίζεται η ουσία της οικιακής δραστηριότητας της γυναίκας. Είναι αυτή επίσης που υποδέχεται τους ξένους επισκέπτες και ασχολείται με την άνετη διαμονή τους. Έτσι η Ελένη όταν φτάνει ο Τηλέμαχος στη Σπάρτη

επρόσταξε να στρώσουνε κρεβάτια στον ξενώνα,
προσκέφαλα ώρια κόκκινα να ρίξουν και φλοκάτες
να καλοστρώσουν και κρουστές ν' απλώσουν μαντανίες,
να σκεπαστούν.¹⁹

Η έκφραση ξαναβρίσκεται σχεδόν ίδια όταν η Αρήτη υποδέχεται τον Οδυσσέα στη Σχερία. Άλλα το επεισδόιο στο νησί των Φαιάκων προσθέτει μια νέα πλευρά στην περιγραφή των οικιακών δραστηριοτήτων της οικοδέσποινας: στην παρούσα περίσταση είναι η κόρη του βασιλιά αυτή που εξασφαλίζει, με τη βοήθεια των υπηρετριών της, το πλύσιμο των ρούχων δύλου του σπιτιού. Τέλος, ένα από τα καθήκοντα της οικοδέσποινας είναι επίσης η παροχή λουτρού στον ή στους φιλοξενούμενους της: έτσι η Πολυκάστη, η κόρη του Νέστορα, ετοιμάζει το λουτρό για τον Τηλέμαχο:

Κι ως του Οδυσσέα εκείνη²⁰
τον ἄξιο γιο απόλουσε, με μυρωμένο λάδι
τον ἀλειψε, και του 'βαλε πανέμορφη χλαμύδα
κι ώριο χιτώνα.

Ακόμη, όταν ο Οδυσσέας φεύγει απ' το νησί των Φαιάκων η Αρήτη του ετοιμάζει το λουτρό. Κι η σκηνή ανανεώνεται κάθε φορά που ένας φιλοξενούμενος από μακριά φτάνει στην κατοικία ενός ήρωα.

Άλλα η κατ' εξοχήν οικοδέσποινα είναι η Πηνελόπη, η οποία σ' όλη τη διάρκεια του ποιήματος προσφέρει την τέλεια εικόνα. Φύλακας της εστίας και του σπιτιού του Οδυσσέα, αρνείται να παραχωρήσει στους μνηστήρες δι, τι της εμπιστεύθηκε ο σύζυγός της. 'Οπως η Ελένη κι η Αρήτη, περνάει τις μέρες της γνέθοντας κι ετοιμάζοντας πολύτιμα υφάσματα. Και ξέρουμε πως, συμμετέ-

χοντας στην μῆτιν, στον δόλο του συζύγου της, κάνει χρήση αυτής της ιδιαίτερα γυναικείας δραστηριότητας για να περιπαίξει τους μνηστήρες, με το να καταστρέψει τη νύχτα το έργο που δημιούργησε τη μέρα. Αυτή επίσης επιφορτίζεται με την υποδοχή των επιφανών φιλοξενουμένων, την προετοιμασία του λουτρού και του καταλύματός τους για τη νύχτα. Άλλα κυρίως, είναι αυτή που φυλάει το ταμείο όπου συσσωρεύονται τα αγαθά του οίκου. Έτσι, όταν, αποκαμωμένη να μάχεται συνεχώς, αποφασίζει να προτείνει στους μνηστήρες έναν άγωνα, ο νικητής του οποίου θα γίνει ο σύζυγός της

Ανέβηκε την υψηλή του αρχοντικού του σκάλα
και πήρε ώριο, χαλκό κλειδί κι ομορφογυρισμένο,
που 'χε λαβή από φίλντισ, και κίνησε να πάει,
ανάμα με τις δούλες της, στο θάλαμο, που μέσα
βαθιά στο σπίτι βρίσκοταν κι' εκεί ήτανε του ρήγα
απιθωμένοι οι θησαυροί, χαλκώματα, χρυσάφι,
σίδερο, που τ' αργάστηκαν με κάματο περίσσιο.
Εκεί και τόξο ευλύγιστο κειτόταν, και φαρέτρα,
—που σκέπαζε και φύλαγε απείραχτα τα βέλη—
με πλήθιες πολυώδυνες σαγίττες φορτωμένη,

Κι ως έφτασε στο θάλαμο η αρχοντογυναίκα
και πάτησε το δρύινο κατώφλι, που τεχνίτης
πιδέξια το πελέκησε, το στράφνισε με τέχνη
και παραστάσιες ταίριασε πάνω και φεγγοβόλες,
πόρτες, ζελύνει το λουρί γοργά απ' το κρικέλλι,
αρμόζει μέσα στο κλειδί και σπράχνει ευθύς τους σύρτες
πίσω να παν στη θέση τους: σημάδεψε ίσια αντίκρυ.
Πώς σε λιβάδι βόσκοντας μουγγρίζει ο ταύρος, έτσι
τρίζαν βαρεία κι' ανάτριχα, οι ώριες πόρτες γύρω,
σαν άνοιξαν με το κλειδί, κι ολόγορα μεριάσαν
πα' στο ψηλό τότε κι' αυτή σανίδωμα ανέβη,
που βάσταγεν απάνω του κασέλλες φορτωμένες,
μ' όλο σκουτιά ευωδιαστά, κι' απλώνοντας, εκείθε,
το χέρι της ξεκρέμασε ψηλά απ' το ξυλοκάρφι
το τόξο, με τη θήκη του π' άστραφτε, κι' απ' ολούθε
το σκέπαζε.²¹

Φύλακας του σπιτιού, η Πηνελόπη είναι επίσης η κυρία των υπηρετριών και των υπηρετών. Η σχέση με τις υπηρέτριες, φυσικές ακόλουθες της οικοδέσποινας, είναι προφανής. Άλλα αφού ο

Οδυσσέας απουσιάζει, η Πηνελόπη όφειλε όπως φαίνεται να ασχολείται επίσης με την καλή διαχείριση του οἴκου. Είναι τουλάχιστον αυτό που προκύπτει από έναν συλλογισμό του Εύμαιου, του χοιροβοσκού που παραπονείται στον Οδυσσέα, τον οποίο δεν αναγνώρισε ακόμη, για την Πηνελόπη που μέσα σ' όλη τη θλίψη της αδιαφορεί για τους υπηρέτες της:

Μα οι δούλοι με λαχτάρα

πάντα προσμένουν τη στιγμή, να πάνε στην κυρά τους
και να σταθούν αγνάντια της, μαζί της να μιλήσουν,
να οκουσούν και να μάθουν, το κάθε τι να πούνε,
να φαν, να πιουν, κι ως θα γυρνούν, σ' αμπέλι ή στο χωράφι
κάτι κι' αυτοί να πάρουνε απ' τα καλούδια εκείνα,
που ευφραίνουν πάντα την καρδιά του δύστυχου του δούλου.²²

Αν τα ποιήματα μας προσφέρουν μ' αυτόν τον τρόπο μια εικόνα πλούσια και σύνθετη για τις συζύγους των ηρώων, αυτές τις εξαιρετικές γυναίκες, όπως είναι για διάφορους λόγους η Ανδρομάχη κι η Κλυταιμνήστρα, η Πηνελόπη κι η Αρήτη, κι ακόμη η Ελένη που προσθέτει στην ομορφιά της τη γνώση μαγικών πρακτικών, απεναντίας για το πλήθος των υπηρετιών δεν γνωρίζουμε πολλά πράγματα. Εμφανίζονται πάρα πολύ συχνά ανώνυμες στη σκιά της οικοδέσποινας, προετοιμάζοντας το μαλλί ή φέρνοντας τη ρόκα, μεταφέροντας το νερό για το λούσιμο των φιλοξενουμένων, για τους οποίους φρόντιζαν όπως στη σκηνή που περιγράφεται στην αρχή της ραψωδίας δ της Οδύσσειας, όταν ο Τηλέμαχος φτάνει με τους συντρόφους του στη Σπάρτη:

σε σκαλιστά κι' ώρια λουτρά μπήκαν για να λουστούνε.
Κι' οι δούλες, σαν τους έλουσαν και τους αλείψαν μύρα,
τους ντύσαν με δασμαλλές φλοκάτες και χιτώνες
και τους καθίσαν σε θρονιά, σιμά στο γιο του Ατρέα.
Μια ψυχοκόρη του σπιτιού σ' ώριο χρυσό λαγήνι
νερό τους έφερε, κι' ευθύς μέσ' σ' αργυρή λεκάνη
τους έρριχνε, για να νιφτούν στερνά, σιμά τραπέζι
γναλιστερό τους έστρωσε. Ψωμί τότε μπροστά τους
κι η σεβαστή η κελάρισσα τους έβαλε και πλήθια,
πασίχαρη, έφερε φαγιά απ' όσα είχαν στο σπίτι.²³

Πράγματι τοποθετημένη πάνω από τις υπηρέτριες, η «σεβαστή οικονόμος» εμφανίζεται ως ένα ουσιαστικό πρόσωπο. Την ξαν-

βρίσκουμε στο παλάτι του Αλκίνου, την ξαναβρίσκουμε ακόμη στης Κίρκης και φυσικά στην Ιθάκη, στο σπίτι του Οδυσσέα. Άλλα, καθώς οι άλλες υπηρέτριες εμφανίζονται να επιδίδονται κυρίως, εκτός από το έργο της ύφανσης, σε καθαρά οικιακές δραστηριότητες, να στρώνουν τα κρεβάτια, να προετοιμάζουν το λουτρό των φιλοξενουμένων και να φροντίζουν για την καθαριότητά τους, η οικονόμος, φύλακας των αποθεμάτων τροφίμων, φαίνεται περισσότερο να έχει στις λειτουργίες της την προετοιμασία και το σερβίρισμα του φαγητού.

Μια άλλη απ' τις υπηρέτριες έχει ένα σημαντικό ρόλο: η τροφός. Κι αυτή η σπουδαιότητα επιβεβαιώνεται στη θέση που έχει η Ευρύκλεια στην Οδύσσεια. Πρέπει να σημειώσουμε πρώτα πως δεν βρίσκεται στην ανωνυμία: χαρακτηρίζεται ακόμη με τα ονόματα του πατέρα και του παππού της. Και τέλος, απ' το γεγονός πως συμμετέχει με άμεσο τρόπο στη δράση. Οι λειτουργίες της είναι αυτές μιας οικονόμου, με προορισμό την φύλαξη του θησαυρού. Υπήρξε όμως η τροφός του Τηλέμαχου, και πριν απ' αυτόν, του Οδυσσέα, αγορασμένη απ' τον Λαέρτη «στην τιμή των είκοσι βοδιών». Ο ποιητής διευκρινίζει πως ο πατέρας του Οδυσσέα την τιμούσε «εξίσου με την ευγενική του σύζυγο» αν και ποτέ δεν πλάγιασε μαζί της. Είναι αυτή που πρώτη αναγνωρίζει τον Οδυσσέα, και κρατά μαζί του το μυστικό αυτής της αναγνώρισης. Μετά τη σφαγή των μνηστήρων, αυτή υποδεικνύει στον Οδυσσέα ποιες απ' τις υπηρέτριες πρόδωσαν τον αφέντη τους. Κι αυτό της παρέχει μια ευκαιρία να υπενθυμίσει το ρόλο της στο σπίτι: να μάθει στις υπηρέτριες τη δουλειά, να ξαίνουν το μαλλί, να εκπληρώνουν με υπομονή τις υποχρεώσεις της δουλείας: ρόλος που απαιτούνται από τη μεριά των υπηρετριών ένα σεβασμό για την οικονόμο ανάλογο μ' αυτόν που όφειλαν στην οικοδέσποινα.

Μια άλλη τροφός εμφανίζεται στο ποίημα, η Ευρυνόμη, η τροφός της Πηνελόπης, που φαίνεται να εκπληρώνει κι αυτή επίσης τις λειτουργίες της οικονόμου, αλλά και τις έμπιστης της Πηνελόπης. Υπήρχε μια κατανομή ανάμεσα στις δικαιοδοσίες της Ευρύκλειας και σ' αυτές της Ευρυνόμης; Είναι δύσκολο να αποφανθεί κανείς πάνω σ' αυτό το σημείο. Άλλα και οι δύο

εμφανίζονται σ' ένα καθαρά ψηλότερο επίπεδο από τις πενήντα υπηρέτριες του σπιτιού του Οδυσσέα.

Αυτές οι υπηρέτριες ωστόσο δεν είναι δλες ανώνυμες. Η μια απ' αυτές, η Μελανθώ, επεμβαίνει επίσης στην υπόθεση, πρόσωπο τυφλά αιφοσιωμένο στους μνηστήρες, και θα υπομείνει μαζί με ένδεκα συντρόφισσές της την ολέθρια τύχη τους. Αυτό το τελευταίο επεισόδιο είναι δηλωτικό του ρόλου που μπορούσαν να έχουν οι υπηρέτριες στο σπίτι: προσηλωμένες στις οικιακές εργασίες, καλούνται επίσης να μοιραστούν το κρεβάτι του κυρίου ή των φιλοξενουμένων του. Από 'δω προκύπτει η τιμωρία που επιβάλλει ο Οδυσσέας σ' αυτές που είχαν συνάψει σχέσεις με τους μνηστήρες.

Μένει να θυμίσουμε ένα τελευταίο πρόβλημα που είναι η νομική θέση αυτών των υπηρετριών. Πολλές απ' αυτές ήταν αναμφίβολα αιχμάλωτες που πιάστηκαν στη μάχη ή που πουλήθηκαν ως λεία κάποιας επιδρομής. Άλλα δεν πρέπει να λησμονούμε πως οι γυναίκες εμφανίζονταν ανάμεσα στα δώρα που αντάλλασσαν οι ισχυροί: έτσι ο Αγαμέμνων προσφέρει στον Αχιλλέα «επτά γυναίκες επιδέξιες σε έργα άψογα» τις οποίες είχε αιχμαλωτίσει στη Λέσβο. 'Άλλωστε, τουλάχιστον στην Οδύσσεια, δίπλα στις γυναίκες που αποτελούν τμήμα λείας ή δώρων που έχουν ανταλλαγεί, υπάρχουν επίσης οι αγορασμένες γυναίκες και πρώτα η ίδια η Ευρύκλεια, αγορασμένη απ' τον Λαέρτη στην τιμή είκοσι βοδιών. Μήπως η Ευρύκλεια είχε προηγουμένως αιχμαλωτισθεί από πειρατές που ασχολούνταν μ' αυτό το εμπόριο; Δεν ξέρουμε τίποτε αλλά ότι ένα τέτοιο εμπόριο υπήρξε, αποκαλύπτεται απ' την περίφημη διήγηση του χοιροβοσκού Εύμαιου, ο οποίος αναφέρει πως παραδόθηκε σε Φοίνικες ναυτικούς από μια υπηρέτρια του πατέρα του, μια Φοίνισσα απ' την Σιδώνα, που είχαν αρπάξει οι Τάφιοι και που την πούλησαν σε καλή τιμή στον πατέρα του Εύμαιου. Χωρίς να μπορούμε ακόμη να μιλούμε για εμπόριο δούλων, υπήρχαν επομένως ήδη άλλοι τρόποι προμήθειας γυναικών πέρα απ' τον πόλεμο και τις αρπαχτικές επιδρομές, και δεν μας ξαφνιάζει που βρίσκουμε Φοίνικες και νησιώτες ανάμεσα στους τεχνίτες αυτού του εμπορίου.

Τα ομηρικά ποιήματα λοιπόν μας προσφέρουν μια αρκετά συγκεκριμένη εικόνα της κατάστασης της Ελληνίδας στην αυγή της πρώτης χιλιετίας. Ως οικοδέσποινα, σύζυγος και «βασίλισσα», κυβερνούσε τις υπηρέτριες και μοιραζόταν με τον σύζυγό της τη φροντίδα να επαγρυπνεί για την ασφάλεια των αγαθών τους. Άλλα αυτές οι λειτουργίες ήταν αυστηρά καθορισμένες κι αν είχε τη δυνατότητα να συμμετέχει στα συμπόσια, πιο συχνά καθόταν στο δωμάτιό της περιτριγυρισμένη απ' τις υπηρέτριες της γνέθοντας και υφαίνοντας. Κι αν αυτές οι «βασίλισσες», παρ' όλες τις τιμές που απολάμβαναν, τολμούσαν να κάνουν να ακουστεί η φωνή τους ή να θρηνήσουν τη μοίρα τους, θα είχαν πολύ γρήγορα σταλεί στις κανονικές τους δραστηριότητες. Σαν τον 'Έκτορα που απευθύνεται στην Ανδρομάχη και την συμβουλεύει να επιστρέψει στο σπίτι της: σαν τον Τηλέμασχο που βεβαιώνοντας την τελείως πρόσφατη είσοδό του στην ανδρική ηλικία λέει στη μητέρα του:

Μα γύρνα απάνω σπίτι σου, και γνοιάσου τις δουλειές σου,
τον αργαλειό, τη ρόκα σου· και πες στις παρακόρες
να τρέξουν στη δουλειά κι αυτές. Τα λόγια, είν' αντρίκια
δουλειά, μαθές, και ξέχωρα, δική μου εδώ. Γιατί σίμαι
αφέντης μέσ' στο σπίτι μου.

Κι αν ο ποιητής σημειώνει πως απ' αυτά τα λόγια η Πηγελόπη έχει εκπλαγεί, ο λόγος είναι ότι προέρχονταν απ' το γιο της, τον οποίο θεωρούσε ακόμη παιδί. Απ' τον Οδυσσέα, θα τα είχε αποδεχτεί.

B) Η γυναίκα στον Οικονομικό του Ξενοφώντα

Μπορεί εκ των προτέρων να θεωρηθεί αυθαίρετο να προσπεράσουμε τέσσερις αιώνες που ήταν από τους πιο πλούσιους της ιστορίας της ανθρωπότητας και που είδαν το απόγειο του ελληνικού πολιτισμού. Άλλα αν, όπως θα διαπιστώσουμε παρακάτω, η εικόνα της πόλης έδωσε στη γυναίκα μια θέση στην ελληνική κοινωνία και μια ειδική λειτουργία, η επιμονή εντούτοις ορισμένων δομών που συνδέονται με την οικογένεια και τον οίκο είναι προφανής. Και κανένα κείμενο δεν αποδίδει καλύτερα αυτή την εμμονή από τον Οικονομικό του Ξενοφώντα.

Ο Οικονομικός παρουσιάζεται σαν ένας διάλογος, του οποίου το κεντρικό πρόσωπο είναι ο φιλόσοφος Σωκράτης που έζησε στην Αθήνα το δεύτερο μισό του 5ου αιώνα. Αυτός είναι που μεταφέρει μια συζήτηση που είχε μ' έναν πλούσιο Αθηναίο, τον Κριτόβουλο, ανήσυχο να πληροφορηθεί για τον καλύτερο τρόπο διαχείρισης της περιουσίας του, του οίκου του. Ο ίδιος ο Σωκράτης όντας φτωχός δεν μπορεί να διαφωτίσει τον Κριτόβουλο σχετικά με την οίκονομία, (την καλή διαχείριση του οίκου), παρά δίνοντάς του για παράδειγμα έναν πλούσιο ιδιοκτήτη, τον Ισχόμαχο, με τον οποίο είχε πρόσφατα την ευκαιρία να συνομιλήσει. Στο δεύτερο θέμα (μέσα στο διάλογο) σχετικά με την καλή διαχείριση του οίκου ο Ισχόμαχος έρχεται να μιλήσει στον Σωκράτη για το ρόλο που επιφυλάσσεται στη σύζυγό του. Στον Σωκράτη που τον ρώτησε αν έμενε κλεισμένος σπίτι του για να διαχειρίζεται τα αγαθά του, ο Ισχόμαχος απάντησε: «... και σου λέω, πως δεν περνώ τον καιρό μου μες στο σπίτι ποτέ. Γιατί τα οικιακά μου, φυσικά, μπορεί και τα κανονίζει και μοναχή της η γυναίκα μου μια χαρά» (VII, 3, μετάφραση Κ. Καιροφύλα - Στ. Τζουμελέα - Ευ. Μώρου, εκδόσεις Ι. Ζαχαρόπουλος).

Κι όμως, αυτή την «επιστήμη», δεν την κατείχε όταν ο Ισχόμαχος την πήρε απ' τα χέρια του πατέρα της. «Και πώς μπορούσα να την πάρω έμπειρη, Σωκράτη, που όταν ήρθε σπίτι μου δεν ήταν ακόμα δεκαπέντε χρόνων, και που τον προηγούμενο χρόνο ζόσσε με πολλή φροντίδα των δικών της, να δει, ν' ακούσει και να ρωτήσει κατά το δυνατό λιγότερα; Δεν φθάνει που ήρθε ζέροντας μονάχα να φτιάνει ενδύματα από μαλλιά, που πήρε μαζί της απ' το πατρικό κι έχοντας και μια ιδέα για τον καταμερισμό της υφαντικής δουλειάς στις δούλεις του σπιτιού;» (VII, 5-6).

Δεν υπάρχει τίποτε λοιπόν εδώ εκ των προτέρων που διακρίνει τη γυναίκα του Ισχόμαχου από τις βασιλισσες του έπους. Όπως κι η Πηνελόπη, εγκατέλειψε το σπίτι του πατέρα της για να πάει στο σπίτι του συζύγου της. Κι εκεί το κύριο καθήκον της θα ήταν να γνέθει και να υφαίνει, περιτριγυρισμένη από τις υπηρέτριες της. Άλλα ο Ισχόμαχος σκοπεύει επίσης να την αναδείξει σε μια καλή διαχειρίστρια των αγαθών του. Πράγματι ο γάμος δεν εγγράφεται πλέον τον 5ο αιώνα στην πρακτική της ανταλλαγής δώρων.²⁴ Σε έναν κόσμο όπου η οικονομική πραγματικότητα δέχθηκε μια νέα αντίληψη, τα κίνητρα της συμμαχίας άλλαξαν. Άλλα πρόκειται πάντα για μια συμμαχία ανάμεσα σε δύο οικογένειες.. «Γιατί ζέρω, κι αυτό είναι και σε σένα ολοφάνερο», λέει ο Ισχόμαχος στη νεαρή του γυναίκα, «πως ο λόγος που παντρευτήκαμε δεν είναι γιατί είχαμε έλλειψη από πλαγιάσματα· μα γιατί ψάχναμε, εγώ βέβαια για τον εαυτό μου κι' οι γονιόι σου για σένα, να βρούμε τον καλύτερο συνεργάτη του σπιτιού και των παιδιών, γι' αυτό εγώ διάλεξα σένα, κι' οι γονιόι σου, κατά τις δυνάμεις τους, εμένα» (VII, 11). Ο στόχος αυτής της συμμαχίας είναι να «κοιτάζουν πώς θα κρατήσουν τα υπάρχοντά τους σε πιο καλή, κατά το δυνατό, κατάσταση και πώς θα προσθέσουν κι' άλλα, όσο το δυνατό πιο πολλά, με τιμιότητα και δικαιοσύνη» (VII, 15).

Είναι λοιπόν σημαντικό πρώτα να αποκτήσει κανείς απογόνους για να έχει κληρονόμους στους οποίους να κληροδοτήσει την περιουσία, και να εξασφαλίσει στηρίγματα στα γεράματά του· ενδιαφέρει έπειτα, να κατανέμει τα καθήκοντα σύμφωνα με τη «φύση» που έδωσαν οι θεοί στον άνδρα και στη γυναίκα. Στον

άνδρα οι εξωτερικές δουλειές: «και το ζευγάρι, κι' η σπορά και το φύτεμα κι' οι βοσκές». Στη γυναίκα, οι εσωτερικές: «Μέσα στη στέγη θα πρέπει να μεγαλώσουν και τα μικρά, μες στη στέγη θα πρέπει να γίνει κι' η δουλειά για την παρασκευή των τροφών απ' τον καρπό. Μες στη στέγη θα πρέπει να γίνει ακόμα κι η δουλειά τ' αργαλειού» (VII, 20-21). Θα επανέλθουμε, στο δεύτερο μέρος αυτής της μελέτης, στα «φυσικά» θεμέλια αυτού του καταμερισμού καθηκόντων, όπως τα ορίζει ο Ξενοφών. Αλλά διαπιστώνουμε κιόλας αρκετά καλά πως οι ιδεολογικές αιτιολογίες καλύπτουν εδώ μια πραγματικότητα που εκφράζει μια διάρκεια: η γυναίκα στην Αθήνα της εποχής του Ξενοφώντα, όπως στα «βασίλεια» του έπους, είναι προσηλωμένη πρώτα στην οικιακή εργασία.

Αλλά, σ' αυτή την οικιακή δραστηριότητα, η οικοδέσποινα, επειδή πρέπει να διευθύνει την εργασία των υπηρετριών κι ορισμένων υπηρετών, κατέχει μια ορισμένη εξουσία. Και ανάλογα με τον τρόπο που κάνει χρήση αυτής της εξουσίας, διακρίνεται η καλή από την κακή οικοδέσποινα, αυτή που είναι προικισμένη με «βασιλικές» ιδιότητες απ' αυτήν που είναι στερημένη απ' αυτές. Δεν είναι τυχαίο αν ο Ξενοφών, με τα λόγια που αποδίδει στον Ισχόμαχο, συγκρίνει τη λειτουργία της γυναίκας στα πλαίσια του οίκου μ' αυτήν της βασίλισσας στις μέλισσες. 'Οπως αυτή, η οικοδέσποινα οφείλει: «... να μένει και μες στο σπίτι, και να στέλνει έξω στη δουλειά τους, όλους τους δούλους που έχουν έξω δουλειά, και να επιτηρεί αυτούς που θα δουλεύουν μέσα και να «παραλαμβάνει» όσα φέρνει ο καθένας, και να μοιράζει απ' αυτά όσα είναι ανάγκη να ξοδεύει, και να «προϋπολογίζει» όσα θα πρέπει να περισσέψουν, και να προσέχει να μη δαπανηθεί στο μήνα μέσα ό, τι έχει «προϋπολογισθεί» για ένα χρόνο» (VII, 35-36).

Η άσκηση αυτής της εξουσίας συνίσταται λοιπόν στο να γνωρίζει πρώτα να διατάξει, να διοικεί έπειτα το σπίτι. Ο καλός αρχηγός είναι πρώτα εκείνος που ξέρει να παίρνει το μέγιστο απ' αυτούς που διατάξει.²⁵ Για να είναι λοιπόν καλός αρχηγός η οικοδέσποινα θα πρέπει να γνωρίζει να επιλέγει αυτούς κι αυτές που έχει στην εξάρτησή της και να παίρνει απ' αυτούς το καλύτερο μέρος: «... αν πάρεις μια που δεν ξέρει να γνέσει και τη μάθεις, ή

αν πάρεις μια που δε νοιώθει τίποτα από διαχείριση σπιτιού και τη μάθεις και την κάμεις έμπιστη και δουλεύτρα κι' άξια για το καθετί, ή αν έχεις τις δυνατότητες να αμείβεις τους φρόνιμους κι αφέλιμους στο σπιτικό σου και να τιμωρείς τους τεμπέληδες...» (VII, 41). Η επιλογή της οικονόμου είναι ιδιαίτερα σημαντική: «Οικονόμο πάλι κοιτάζαμε και διαλέξαμε κείνη που φαινόταν πως είναι περισσότερο κρατημένη στο φᾶς και στο κρασί και στον ύπνο και στις συντροφίες με τους άντρες, και που φαινόταν πως έχει περισσότερο θυμητικό και το νου της να μην τιμωρηθεί για αμέλεια και τη δυνατότητα να καταλαβαίνει τι πρέπει να κάνει για να την αμείψουμε... Τη δασκαλεύαμε ακόμα νάναι πρόθυμη, για να προκόψουμε μαζί το σπιτικό μας, κάνοντάς την ενήμερη της περιουσιακής μας κατάστασης, και κολλήγα της ευτυχίας μας» (IX, 11-12). Αλλά, για να μπορέσει να ασκήσει αποτελεσματικά αυτή την εξουσία που κατέχει η οικοδέσποινα, άμεσα ή με τη μεσολάβηση της οικονόμου, πρέπει να επικρατεί στο σπίτι μια τάξη ανάλογη με εκείνη που πρέπει να επικρατεί στο πεδίο της μάχης ή στο εσωτερικό ενός καραβιού: «Κι αν θέλεις να μπορείς να κανονίζεις με ακρίβεια τις δουλειές σου και να χρησιμοποιείς, όποιο πράμα θέλεις στη στιγμή, βρίσκοντάς το εύκολα, κι αν θέλεις να μου δίνεις δ, τι πράγμα σου ζητώ με γρηγοράδα, πρέπει να διαλέξουμε το χώρο τον κατάλληλο που θάχει το καθένα· ύστερα, αφού τοποθετήσουμε το καθένα στη θέση του ας δασκαλέψουμε τη δούλα να παίρνει, το καθετί που θα χρειασθεί, από κει που είναι και να το ξαναβάζει πάλι στην ίδια θέση. Έτσι θα ξέρουμε κιόλας τι έχουμε στην αποθήκη μας και τι δεν έχουμε» (VIII, 10). Ο Ισχόμαχος υπενθυμίζει τότε πως έδειξε στη γυναίκα του κάθε δωμάτιο του σπιτιού και τη χρήση για την οποία προορίζοταν το καθένα. Έτσι, ο θάλαμος, όπως στον Όμηρο, θα κρύβει τα πιο πολύτιμα αγαθά, αίθουσες έχουν προβλεφθεί για την εναποθήκευση του σιταριού και του κρασιού, για την τακτοποίηση των πιατικών, καθημερινών και εκείνων, πιο πολύτιμων, για τις γιορτινές μέρες. Σ' όλα αυτά τα δωμάτια η οικοδέσποινα θα έχει την εξουσία μιας βασίλισσας, ακόμη κι αν αυτή η βασιλεία εξασκούμενη πάνω σε δούλους και υπηρέτριες δεν θα μπορούσε να συγκριθεί με κείνη που εξασκεί ένας αρχηγός ή ένας βασιλιάς πάνω σε ελεύθερους ανθρώπους.

Ανάμεσα στη γυναίκα του Ισχόμαχου και στην Πηνελόπη η απόσταση εμφανίζεται λοιπόν μικρή, λες κι οι τέσσερις αιώνες δεν είχαν σε τίποτε μεταβάλει την κατάσταση της γυναίκας, ούτε άλλωστε εκείνη των υπηρετριών στις οποίες ασκούσε την εξουσία της. Όπως την Πηνελόπη, τη γυναίκα του Ισχόμαχου την είχαν παντρέψει οι γονείς της με έναν άνδρα που είχαν επιλέξει οι ίδιοι. Όπως η Πηνελόπη ακόμη, αυτή περνάει τις μέρες της γνέθοντας και υφαίνοντας περιτριγυρισμένη από τις υπηρέτριες της. Τέλος, όπως η Πηνελόπη, έχει το κλειδί του δωματίου όπου είναι κλεισμένα τα πολύτιμα αντικείμενα, κι είναι αυτή που κανονίζει τις εργασίες που οι υπηρέτριες κι οι υπηρέτες εκτελούν καθημερινά.

Αλλά εδώ σταματάει η σύγκριση. Ο Ισχόμαχος δεν είναι ένας ήρωας του έπους, αλλά ένας Αθηναίος πολίτης. Ενδέχεται να υποχρεωθεί να εγκαταλείψει την Αττική για μια πολεμική εκστρατεία. Αλλά, πιο συχνά, αν ζει «εκτός» σπιτιού, αυτό γίνεται για να παίρνει μέρος στις συζητήσεις της άγορᾶς ή στη συνεδρίαση της Πνύκας όπου αποφασίζονται οι υποθέσεις της πόλης. Δεν δίνει καμιά πληροφορία πάνω στην προσωπική του ζωή. Δεν πρέπει να ξεχνούμε πως απ' την άποψη του Σωκράτη ο Ισχόμαχος είναι ο κατ' εξοχήν καλὸς κάγαθός, ο σωστός άνδρας που ζει σύμφωνα με τις επιταγές του παρελθόντος, σε αντίθεση με τον πρώτο συνομιλητή του φίλο σόφου, τον Κριτόβουλο, ο οποίος αντίθετα κατασπαταλάει την περιουσία του διάγοντας μια κοσμική ζωή. Σε τι συνίστατο όμως αυτή η κοσμική ζωή το γνωρίζουμε από άλλες σύγχρονες πηγές: να οργανώνει συμπόσια, να συντηρεί εταίρες. Σ' αυτή τη ζωή, οι νόμιμες σύζυγοι δεν συμμετέχουν. Μια σεβάσμια γυναίκα δεν έπαιρνε μέρος σε ένα συμπόσιο, ακόμη κι αν γινόταν στο ίδιο της το σπίτι. Ακόμη περισσότερο δεν έπρεπε να παίρνει το λόγο δημόσια, πράγμα που έκαναν οι ηρωίδες του Ομήρου. Η πόλη, αυτή η «λέσχη ανδρών», τις είχε κλείσει οριστικά στο γυναικωνίτη.

2.

Η ΓΥΝΑΙΚΑ ΣΤΗΝ ΠΟΛΗ

Η ελληνική πόλη συγκροτήθηκε ως πρωτότυπη μορφή του Κράτους στις αρχές περίπου του 8ου αιώνα. Άλλα χρειάσθηκαν δύο αιώνες για να αναπτυχθούν οι θεσμοί που θα έδιναν στον κόσμο των πόλεων τους ιδιαίτερους χαρακτήρες τους, δύο αιώνες που σημαδεύτηκαν ουσιαστικά από τρεις σειρές γεγονότων, ανάμεσα στις οποίες δεν είναι πάντοτε εύκολο να τεθούν άμεσες σχέσεις. Η πρώτη είναι συνδεδεμένη με την εδαφική εξάπλωση του ελληνικού κόσμου, αυτό που ονομάζουμε συνήθως αποικισμό. Η δεύτερη προέρχεται από την ανάπτυξη της παραγωγής και των ανταλλαγών, η οποία μεταφράζεται με τη διάδοση αντικειμένων ελληνικής κατασκευής σε όλη την περιοχή του μεσογειακού κόσμου. Η τρίτη, τέλος, παίρνει τη μορφή μιας μεγάλης κοινωνικής κρίσης, γενικά συνδεδεμένης με το πρόβλημα της άνισης κατανομής της γης, κι η οποία κάνει να γεννηθούν για ένα διάστημα περισσότερο ή λιγότερο μεγάλο δεσποτικά συστήματα, οι τυραννίες. Στο τέλος αυτής της περιόδου και ενώ εξαφανίζονται οι τελευταίοι τύραννοι εγκαθιδρύεται μια ορισμένη ισορροπία η οποία, μετά την κρίση των Μηδικών πολέμων, γίνεται συμπαγής στην ηγεμονία που εξασκεί η Αθήνα πάνω στον κόσμο του Αιγαίου για περισσότερο από έναν αιώνα.

Αυτή η ηγεμονία εμπεριέχει εντούτοις τον κίνδυνο να ξεγελάσει την κρίση του ιστορικού. Αν η αθηναϊκή δημοκρατία παρουσιάζει την κατάληξη και την πιο ολοκληρωμένη μορφή της εξέλιξης της ελληνικής πόλης, βρίσκεται μακριά απ' το να αποτελεί τη μοναδική έκφραση, ούτε ακόμη, τουλάχιστον ως τον 4ο αιώνα, το παράδειγμα-πρότυπο. Το να περιορίσουμε τη μελέτη της κατάστασης της γυναικας στην πόλη στο μοναδικό παράδειγμα της Αθήνας, όπως συνήθως γίνεται λόγω της αφθονίας των πηγών, θα έπρεπε βεβαίως να παραβλέψουμε την πραγματικότητα. Υπάρχουν σπωδήποτε κοινά στοιχεία και σταθερές. Άλλα, ανεξάρτητα από την πολιτική εξέλιξη την οποία δεν θα μπορούσαμε να μη λάβουμε υπόψη, είναι προφανές ότι αυτή η κατάσταση δεν είναι η ίδια στον κόσμο των αποικιών και στον παλαιό ελληνικό κόσμο, σ' Ανατολή και σε Δύση, στη Σπάρτη και στην Αθήνα. Δεν ήταν ακόμη η ίδια στις αγροτικές περιοχές και στις πόλεις, στους πλούσιους και στους φτωχούς, στις οικογένειες όπου συνεχίζονταν αρχαίες παραδόσεις και στους πολίτες που μόλις αποκτούσαν αυτό το δικαίωμα. Εντούτοις παντού επαναβεβαιώνταν η ίδια μαρτυρία: σ' αυτά τα Κράτη, μικροσκοπικά κάποτε, όπου η κυριαρχία είχε την έδρα της στο σώμα εκείνων που σχημάτιζαν την πόλη, τους πολίτες, κι αν ακόμη όπως στην Αθήνα κανείς δεν παραμεριζόταν λόγω φτώχειας ή επειδή εξασκούσε ένα εξευτελιστικό επάγγελμα, οι γυναίκες στο σύνολό τους θεωρούνταν αιώνιες ανήλικες. Στον ίδιο βαθμό με τα παιδιά, τους ξένους και τους δούλους, έμεναν στο περιθώριο της κοινότητας, απαραίτητες βέβαια για να εξασφαλίζουν την αναπαραγωγή, αλλά χωρίς κανένα δικαίωμα.

Στη δημοκρατική Αθήνα, όπως αναφέραμε ήδη, έχουμε τη δυνατότητα, από το γεγονός της αφθονίας των πηγών, να υπολογίσουμε καλύτερα το μέγεθος αυτού του αποκλεισμού, και τις διάφορες μορφές με τις οποίες αυτός εκφραζόταν στο νομικό πεδίο και στο καθημερινό επίπεδο. Άλλα, επειδή πρόκειται για μια κατάληξη, είναι ενδιαφέρον να εξετάσουμε πρώτα τις μορφές μετάβασης που συναντούμε, αλλού και προηγουμένως στον απέραντο κόσμο των ελληνικών πόλεων.

A) Η αρχαϊκή εποχή

Αυτήν που συνηθίζουν να ονομάζουν οι ιστορικοί αρχαϊκή εποχή, είναι η περίοδος που εκτείνεται από τις αρχές του 8ου ως τα τέλη του 6ου αιώνα. Περίοδος σημαντική γιατί τότε είναι που διαμορφώνονται οι δομές της πόλης, καθώς ο ελληνικός κόσμος αρχίζει να εξαπλώνεται από τη μια ως την άλλη όχθη της Μεσογείου. Άλλα επίσης περίοδος την ανέλιξη της οποίας δεν είναι πάντοτε εύκολο να ανιχνεύσουμε, στο μέτρο που πρέπει να βασίσουμε το συλλογισμό μας ξεκινώντας από μεταγενέστερες πηγές, όταν πρόκειται για φιλολογικές ή ιστορικές πηγές, η σιωπηλές όταν πρόκειται για αρχαιολογικές πηγές. Όχι πως δεν υπήρξε μια λογοτεχνική παραγωγή στη διάρκεια αυτής της περιόδου. Αντιθέτως πρόκειται γι' αυτό που ένας ιστορικός ονόμασε «η λυρική εποχή» της Ελλάδας, η εποχή όπου αναπτύσσεται μια ποίηση εξαιρετικά ποικίλη η οποία είναι μια από τις πιο πλούσιες μαρτυρίες του ελληνικού πολιτισμού και στην οποία θα επανέλθουμε στο δεύτερο μέρος αυτής της μελέτης. Άλλα για τον ιστορικό της κοινωνίας, αυτή η ποίηση αποτελεί μόνο μια ισχνή βοήθεια, κι η μελέτη της επιτρέπει την παραμονή σ' αυτό το πεδίο πολλών σκοτεινών σημείων ανακινώντας πολιυάριθμα προβλήματα!

Για την αξιολόγηση αυτής της κοινωνίας, μεταχειρίζόμαστε γενικά έναν όρο αρχαιοελληνικής ρίζας, την ονομάζουμε «αριστοκρατική», για να τονίσουμε πως στις πόλεις οι οποίες κάνουν την εμφάνισή τους, η εξουσία ανήκει σ' αυτούς που ονομάζονται «οι καλύτεροι» (ἀριστοί) λόγω γέννησης και τρόπου ζωής. Η ισχύς αυτών των αριστοκρατιών είναι ταυτόχρονα θρησκευτική, πολιτική και συνδεδεμένη με την κατοχή γης. Αυτό συνεπάγεται πως δίπλα σ' αυτούς τους ἀρίστους, υπάρχουν στα πλαίσια των κοινο-

τήτων, που είναι οι πόλεις, άνθρωποι που δεν κατέχουν ούτε πολιτική εξουσία, ούτε γη, ή ελάχιστη, κιοι οποίοι βρίσκονται σε μια περισσότερο ή λιγότερο στενή εξάρτηση από τους πρώτους. Για τις γυναίκες δεν γνωρίζουμε πολλά πράγματα. Αν ανήκουν στην αριστοκρατία, η ζωή τους στον οίκο ήταν αυτή που έχουμε περιγράψει προηγουμένως. 'Οσο για τις άλλες, τις γυναίκες αυτών των φτωχών ή εξαρτημένων χωρικών, όφειλαν να περνούν δίπλα στον σύζυγό τους τη σκληρή ζωή που περιγράφει ο ποιητής Ησίοδος στα 'Έργα και Ήμέρες. Φυσικά, σ' αυτόν τον ελληνικό κόσμο που σχηματίζοταν υπήρχαν μεγάλες διαφορές ανάμεσα στις πόλεις κι ο ρυθμός ανάπτυξής τους ήταν άνισος. Οι πόλεις της δυτικής ακτής της Μικράς Ασίας και των νησιών, σε επικοινωνία με τον κόσμο της Ανατολής, ήταν, αν όχι οι πιο πλούσιες, τουλάχιστον οι πιο λαμπρές. Εδώ είναι που θα αναπτυχθούν τα διάφορα ποιητικά είδη. Και δεν είναι περίεργο που εδώ βρίσκουμε φωτεινά πνεύματα όχι μόνο ανάμεσα στους άνδρες, αλλ' ακόμη σε μερικές γυναίκες, όπως η πολύ ξακουστή Σαπφώ, που καταγόταν απ' την Μυτιλήνη της Λέσβου, ποιήτρια μεγάλης φήμης.²

Αυτή η αριστοκρατική κοινωνία, της οποίας διαβλέπουμε το σύστημα αξιών μέσα από την λογοτεχνική παραγωγή, αλλά επίσης μέσα από την μυθική σκέψη, δεν ήταν παρ' όλα αυτά μια παγιωμένη κοινωνία. Την διέτρεχαν ρεύματα που δεν είναι πάντα εύκολο να αναγνωρίσουμε, αλλά που τις συνέπειές τους διαβλέπουμε μέσω δύο φαινομένων που σημαδεύουν αυτή την αρχαική περίοδο: τον αποικισμό και την τυραννία, που και των δύο η ανάλυση επιχειρείται από την άποψη που μας αφορά, δηλαδή των γυναικών.

Ο αποικισμός

Αυτό που ονομάζουμε, ακατάλληλα άλλωστε, ελληνικό αποικισμό είναι μια ευρεία μεταναστευτική κίνηση των Ελλήνων στις περιοχές της Μεσογείου, που αρχίζει στα μέσα του 8ου αιώνα π.Χ. για να διαρκέσει δύο περίπου αιώνες. Στο τέλος αυτής της περιό-

δου, βρίσκουμε ελληνικές πόλεις αποίκων απ' τις στήλες του Ηρακλή (πορθμό του Γιβραλτάρ) ως τις ακτές της Μαύρης θάλασσας, πόλεις ανεξάρτητες η μιά απ' την άλλη, κι οι οποίες συχνά διατήρησαν με την μητρόπολη (την πόλη που ίδρυσε την αποικία) πολύ χαλαρούς δεσμούς, θρησκευτικής γενικώς φύσης. Η μορφή αυτών των εγκαταστάσεων, ή καλύτερα του μεγαλύτερου αριθμού απ' αυτές, δηλώνει πολύ καθαρά πως αυτό που οι μετανάστες έψαχναν πρώτα και κύρια ήταν οι εδαφικές εκτάσεις. Και πως η αρχή της κίνησης ήταν ακριβώς αυτή η στενοχωρία, αυτή η έλλειψη γης που υποχρέωντες τους πιο φτωχούς, ή τους δευτερότοκους στερημένους από κληρονομιά, να αναζητήσουν αλλού ό,τι δεν είχαν πλέον στα μέρη τους. Οι σχετικές με την ίδρυση αποικιών διηγήσεις, συχνά επεξεργασμένες δεκαετίες μετά τη σύσταση της νέας πόλης, οι οποίες όμως μεταφέρουν παραδόσεις προφορικά διατηρημένες, επιτρέπουν να σχηματίσουμε μιαν ιδέα των συνθηκών κάτω από τις οποίες γινόταν η αναχώρηση: επιλογή των μελλοντικών αποίκων, καθορισμός του οίκιστού, του αρχηγού της αποστολής, χρησμοδότηση του μαντείου των Δελφών, κλπ. Άλλα αυτό που πρέπει να συγκρατήσουμε, είναι πως σ' αυτές τις αποστολές, δεν γίνεται σχεδόν ποτέ μνεία γυναικών.³ Οι άνδρες φεύγουν, και φαίνεται πως πολύ συχνά φεύγουν χωρίς να πάρουν μαζί τους γυναίκες, πράγμα που συνεπάγεται πως για να εξασφαλίσουν την αναπαραγωγή της κοινότητας, θα πρέπει να βρουν γυναίκες επί τόπου. Απ' αυτή την άποψη αποτελεί παράδειγμα η πολύ καλά γνωστή παράδοση της ίδρυσης της Μασσαλίας: η ένωση ανάμεσα στην κόρη του ντόπιου αρχηγού και του νέου Έλληνα, αρχηγού της αποστολής της Φώκαιας, εξηγεί ένα φαινόμενο που πρέπει να αναπαράχθηκε πολλές φορές: είτε πως πράγματι οι τοπικοί αρχηγοί παραχώρησαν τις κόρες τους κι ένα τμήμα των εδαφικών εκτάσεων που είχαν υπό τον έλεγχό τους, είτε πως οι νεοφερμένοι, απέναντι σε εχθρικούς πληθυσμούς, επιδόθηκαν σε αρπαγές γυναικών. 'Ο,τι κι αν συμβαίνει σχετικά με τις συνθήκες των εγκαταστάσεων τους, μπορούμε, επομένως, να δεχθούμε πως σ' αυτές τις νεοϊδρυμένες πόλεις, οι γυναίκες έχουν συχνά βρεθεί επί τόπου. Η σιωπή ακόμη των πηγών μας όσον

αφορά αυτό το πρόβλημα, εξηγεί ικανοποιητικά πως ο σκοπός αυτών των ενώσεων ήταν η εξασφάλιση της αναπαραγωγής της πόλης, και πως δεν παρενέβαινε σ' αυτή την υπόθεση το πρόβλημα της επιμιξίας με τους ντόπιους πληθυσμούς. Τα παιδιά που γεννιούνταν απ' αυτές τις ενώσεις θα ήταν 'Ελληνες και γιοί ή κόρες πολιτών.⁴ Από τη δεύτερη γενιά τα προβλήματα τοποθετούνται πλέον μόνο με πολιτικούς όρους, σε ένα χώρο δηλαδή απ' όπου οι γυναίκες ήταν αποκλεισμένες. Πρέπει εντούτοις να υπενθυμίσουμε εδώ την κάπως ειδική περίπτωση των Επιζεφυρίων Λοκρών⁵ που συχνά αναφέρεται. Οφείλουμε στον Πολύβιο την διήγηση της ίδρυσης αυτής της αποικίας της νότιας Ιταλίας. Ή πιο σωστά, ο ιστορικός μας αναφέρει τις δύο αντιτιθέμενες παραδόσεις σχετικά μ' αυτή την ίδρυση. Η πρώτη, που διασώθηκε απ' τον Αριστοτέλη, θεωρούσε τους πρώτους αποίκους «δούλους», ή απόγονους δούλων, οι οποίοι είχαν συνάψει σχέσεις με τις γυναίκες των Λοκρών, στη διάρκεια της απουσίας των συζύγων τους που κρατήθηκαν μακριά εξαιτίας ενός μακροχρόνιου πολέμου. Η δεύτερη, που παραδίδει ο Τίμαιος, ένας Σικελός ιστορικός, αρνούνταν απεναντίας να αποδεχθεί αυτή τη δουλική καταγωγή των αποίκων. Θα επανέλθουμε σ' αυτές τις παραδόσεις που συχνά έχουν αναφερθεί για να στηρίξουν τη θεωρία της ύπαρξης μιας ελληνικής μητριαρχίας, για τις οποίες ο Vidal-Naquet απέδειξε πως εγγράφονταν σ' ένα σύνολο όπου δουλεία και γυναικοκρατία απέδιδαν την αντιστροφή των αξιών της πόλης. Αυτό που παραμένει σημαντικό για την μελέτη μας είναι πως, και στη μια και στην άλλη παράδοση, γυναίκες των καλύτερων οικογενειών των δωρικών Λοκρών συντρόφευσαν τους μετανάστες που πήγαιναν να εγκατασταθούν στην Ιταλία. Αποτελεί το παράδειγμα των Λοκρών εξαίρεση, ή πρέπει να σκεφτούμε πως παρά την σχεδόν καθολική σιωπή των πηγών μας υπήρχαν κάποτε γυναίκες στα καράβια που μετέφεραν τους μετανάστες σε μακρινές χώρες; Οι συγκρίσεις που μπορούμε να επιχειρήσουμε με άλλα φαινόμενα μετανάστευσης ή αποικισμού υποβάλλουν την υπόθεση πως ο ελληνικός κόσμος πρέπει να γνώρισε και τις δυο εμπειρίες: άνδρες που φεύγουν μόνοι στην περιπέτεια, μετανάστες που παίρνουν

μαζί τους γυναίκες, παιδιά και θεότητες της Εστίας. Στην πρώτη περίπτωση, έβρισκαν επί τόπου γυναίκες, ειρηνικά είτε καταφεύγοντας στη βία, αλλά, όπως ήδη τονίσαμε, από τη δεύτερη γενιά τα παιδιά που προέρχονταν απ' αυτούς τους γάμους θεωρούνταν 'Ελληνες. Στη δεύτερη περίπτωση, αναπαρήγαν στο έδαφος της νέας πόλης τις δομές της παλαιάς: η γυναίκα που ερχόταν απ' την Ελλάδα γινόταν φύλακας του οίκου. Ακόμη και το παράδειγμα των γυναικών απ' τους Λοκρούς δεν αντιτίθεται στον κανόνα. Πράγματι οι απόγονοι των ευγενών αυτών γυναικών αποτέλεσαν την αριστοκρατία των νέων Λοκρών, σε σχέση με τους άλλους, οι πατέρες των οποίων αναγκάστηκαν να βρουν εκεί ντόπιες γυναίκες. Αυτό δεν συνεπαγόταν καθόλου μια ζηλευτή θέση αυτών των γυναικών, ή γενικότερα των γυναικών στη νέα πόλη.

Το φαινόμενο λοιπόν του αποικισμού, γεννημένο από την ανάγκη νέων εδαφικών εκτάσεων κι αναμφίβολα επίσης από την ανάγκη που είχαν οι 'Ελληνες να εξασφαλίσουν την κατοχή ενός ορισμένου αριθμού απαραίτητων αγαθών ιδρύοντας εμπορικούς σταθμούς, δεν επέφερε μετατροπή της θέσης της γυναικας στην κοινωνία, ακόμη κι αν αυτές οι νέες πόλεις κατάφεραν συχνά να είναι πολιτικά «πειραματικά εργαστήρια». Πάρα πολύ συχνά, αναπαρήγαν τις δομές της κοινωνίας απ' την οποία είχαν προέλθει, κι οι γυναίκες, που ήλθαν από την μητρόπολη ή πολύ πιο συχνά βρέθηκαν επί τόπου, παρέμεναν αυτό που ήταν πάντα: φύλακες της εστίας του σπιτιού και επιφορτισμένες να εξασφαλίσουν την αναπαραγωγή της κοινότητας με την τεκνοποίηση.

Η τυραννία

Ο αποικισμός, δηλαδή η μετανάστευση και η ίδρυση των νέων πόλεων, ήταν ένα μέσο για την επίλυση των μεγάλων δυσκολιών που έθετε στον κόσμο των ελληνικών πόλεων η στενοχωρία, η έλλειψη εδαφικών εκτάσεων, συνδεδεμένη αναμφίβολα με μια δημογραφική αύξηση, αλλά επίσης με φαινόμενα ελάχιστα γνωστά των οποίων μαντεύουμε μόνο την κατάληξη, την ανισομερή

κατανομή του εδάφους, αυτό που οι ιστορικοί ονομάζουν αγροτική κρίση, που ταρακουνάει τον ελληνικό κόσμο από το δεύτερο μισό του 7ου αιώνα.⁶ Η από μέρους μας έλλειψη γνώσης των οικονομικών μηχανισμών που βρίσκονται στην αρχή αυτής της ανισορροπίας δεν επιτρέπει να καταφύγουμε σε εξηγήσεις που θα έκαναν εφαρμογή στην αρχαϊκή ελληνική κοινωνία των σχημάτων της σύγχρονης οικονομίας. Η «αγροτική κρίση» δεν θα μπορούσε με κανέναν τρόπο να συνδεθεί με την μαζική άφιξη σιταριών από τον κόσμο των αποικιών, με την ανάπτυξη της νομισματικής οικονομίας ή με οποιονδήποτε άλλον παράγοντα που ταιριάζει σε μια οικονομία αγοράς. Οφείλουμε να περιοριστούμε στην ομολογία πως σε ορισμένες πόλεις, στη Σπάρτη, στην Αθήνα, στην Κόρινθο αναμφίβολα, υψώνονταν φωνές που απαιτούσαν μια ίση διανομή, μια νέα κατανομή του εδάφους της πόλης. Και πως αν στη Σπάρτη το πρόβλημα λύθηκε με την εγκαθίδρυση μιας νέας τάξης, στην οποία θα επανέλθουμε, και στην Αθήνα με την διαιτησία του Σόλωνα που έθεσε τέλος στην εξάρτηση των χωρικών αλλά αρνήθηκε την ίση διανομή, αλλού τα προβλήματα που ήλθαν στο προσκήνιο με την «αγροτική κρίση» κατέληξαν στην εγκαθίδρυση της τυραννίας.⁷

Δεν έχουμε πληροφορίες για τις τυραννίες της αρχαϊκής περιόδου παρά από πηγές, στην καλύτερη περίπτωση μεταγενέστερες από τα γεγονότα που εκθέτουν κατά έναν αιώνα (Ηρόδοτος), ή περισσότερο. Αυτές οι διηγήσεις ύστερα από την αντιπαράθεσή τους με ορισμένα αρχαιολογικά ή νομισματικά δεδομένα, επέτρεψαν στους ιστορικούς να ανασυνθέσουν την ιστορία μερικών απ' αυτούς τους τυράννους οι οποίοι εμφανίζονται στα μέσα του 7ου αιώνα: ο Κύψελος κι ο Περίανδρος ο Κορίνθιος, ο Ορθαγόρας κι ο Κλεισθένης ο Σικυώνιος, ο Θρασύβουλος ο Μιλήσιος, ο Πολυκράτης ο Σάμιος, ο Πεισίστρατος κι οι γιοι του στην Αθήνα. Όλοι καμώνονται ότι είναι οι υπερασπιστές του λαού ενάντια στην αριστοκρατία την οποία απογυμνώνουν από τα αγαθά της για να τα αποδώσουν στους οπαδούς τους, ή την εξευτελίζουν. Άλλα για όλους αναφέρονται επίσης διηγήσεις, που αποτελούν ένα είδος «φολκλόρ» όπου ανευρίσκονται ο χρη-

σμός που αναγγέλλει την μελλοντική εμφάνιση του τυράννου, η σκοτεινή γενικά καταγωγή του, οι θηριωδίες στις οποίες επιδίδεται από τη στιγμή που γίνεται κύριος της εξουσίας. Το σύνολο σκιαγραφεί ένα είδος αντεστραμμένου κόσμου, όπου οι αξίες της πόλης που γεννιέται αναιρούνται, αλλά όπου διακρίνονται επίσης κατά κάποιον τρόπο την εκ νέου επένδυση αρχαιότερων αξιών. Η γυναίκα δεν απουσιάζει απ' αυτό το σύνολο και οι διαφορετικές θέσεις που κατέχει στις εικόνες που άφησε η παράδοση από την τυραννία της αρχαϊκής εποχής, αξίζει να εξεταστούν πιο προσεκτικά.

Μια πρώτη ομάδα αποτελείται από τις γαμήλιες πρακτικές των τυράννων. Αυτές οι πρακτικές έχουν μελετηθεί από τον Louis Gernet σε ένα άρθρο αρκετά παλαιό, που τα συμπεράσματά του όμως τραβούν την προσοχή: οι γαμήλιες πρακτικές των τυράννων αναπαρήγαν τη γαμήλια συμπεριφορά των «μυθικών χρόνων», ακόμη κι αν με την καταγωγή τους ή με τη νεοτεριστική τους πολιτική, σημειώνουν μια ρήξη με το παρελθόν.⁸ Ο L. Gernet για να στηρίξει την επιχειρηματολογία του αναφέρει τους γάμους ανάμεσα σε οικογένειες τυράννων που συναντούμε στον ίδιο βαθμό στη Σικελία (οι τύραννοι των Συρακουσών και του Ακράγαντα) καθώς και στον κόσμο του Αιγαίου· τους διπλούς γάμους που παραπέμπουν σε μια κοινωνία όπου η μονογαμία δεν είχε ακόμη επιβληθεί· τέλος, τη «δωρεά» μιας κοπέλας ως επιβεβαίωση της ισχύος που διαθέτει κάποιος. Αυτό συμβαίνει όταν ο τύραννος της Συκυώνας, ο Κλεισθένης, προσκαλεί στην αυλή του τους νέους όλης της ελληνικής αριστοκρατίας και τους συντηρεί επί ένα χρόνο για να βρει έναν σύζυγο για την κόρη του Αγαρίστη.⁹ Ή όταν ο Μεγακλής ο Αθηναίος δίνει την κόρη του σε γάμο στον Πεισίστρατο (ο οποίος εξάλλου διέθετε ήδη δύο άλλες συζύγους) με την πρόθεση να ευνοήσει την επανόρθωση της τυραννίας του γαμπρού του.¹⁰ Γαμήλιες συμμαχίες και δώρα που θυμίζουν τους ήρωες του έπους, των οποίων αυτοί οι τύραννοι, παρά την κάποτε σκοτεινή καταγωγή τους, θεωρούνται οι απόγονοι. Αυτή η φροντίδα επανασύνδεσης με το μυθικό παρελθόν εξηγεί ίσως ακόμη τη θέση που κατέχουν ορισμένες γυναίκες τυράννων σ' αυτό το

ανεκδοτολογικό λαογραφικό υλικό. Τέτοια είναι η Μέλισσα, η σύζυγος του Περίανδρου του Κορίνθιου, ο οποίος σύμφωνα με την μαρτυρία του Ηρόδοτου, θα εξαναγκάσει τις Κορίνθιες να αποχωριστούν τα κοσμήματα και τα πολυτελή ρούχα τους για να τα κάνουν δώρο στη γυναίκα του που υψώνεται μ' αυτόν τον τρόπο στην τάξη μιας θεότητας.¹¹

Μ' αυτές τις πρακτικές οι τύραννοι, πέρα από τις αξίες της πόλης που γεννιέται, επανασυνδέονταν λοιπόν με το μυθικό παρελθόν. Άλλα ένα άλλο σύνολο πρακτικών, που είναι αλήθεια πως γνωρίζουμε μόνο διαμέσου μεταγενέστερων κι αποσπασματικών μαρτυριών, παρουσιάζονται ως αληθινές αντιστροφές των αξιών της πόλης: είναι αυτές που συνδέουν, στην ανατροπή που προκαλεί ο τύραννος, γυναίκες και δούλους. Για την αρχαϊκή εποχή, το μοναδικό «ιστορικό» παράδειγμα, αν αφήσουμε κατά μέρος την περίπτωση που κιόλας μνημονεύσαμε, των γυναικών που ιδρύουν τους Λοκρούς, είναι αυτό του τυράννου Αριστόδημου της Κύμης, ο οποίος ξεσήκωσε στα τέλη του βου αιώνα το λαό εναντίον της αριστοκρατίας αυτής της ιταλιωτικής πόλης κι ελευθέρωσε για την επιτυχία αυτού του σκοπού τους δούλους, τους οποίους πάντρεψε με τις γυναίκες των παλαιών κυρίων τους.¹² Άλλα η ιστοριούλα ξαναβρίσκεται με ελάχιστες παραλλαγές στον Ηρακλείδη τον Ποντικό τον 4ο αιώνα, στη Σπάρτη με τον Νάβη (Νάρβις) στα τέλη του 3ου αιώνα¹³, λες και η αντιστροφή των αξιών που συνδέεται με την τυραννία συνεπαγόταν την αναγκαστική ένωση αυτών που η κανονική πόλη κρατούσε παράμερα, των γυναικών και των δούλων. Άλλα ταυτόχρονα, κι αυτό παραπέμπει στις γαμήλιες πρακτικές που έχουν αναφερθεί προηγουμένως, λες και ήταν μέσω των γυναικών που η γη, η οποία κατασχέθηκε από τους νόμιμους ιδιοκτήτες της και ξαναμοιράστηκε στους οπαδούς του τυράννου, μεταφερόταν κατά κάποιον τρόπο νόμιμα. Δεν είναι δυνατόν να μη σκεφτούμε το πρόβλημα, που έχουμε κιόλας ανακινήσει, της Πηνελόπης, μέσω της οποίας αποκτούνταν η βασιλεία στην Ιθάκη. Όπως σημειώνει ακόμη ο Louis Gernet σχετικά με το γάμο του Πεισίστρατου: «Η γυναίκα που παίρνει κάποιος για σύζυγο του παρέχει την εξουσία», εξουσία παραχωρημένη από

τον Μεγακλή στον γαμπρό του. Στην ιστορική πόλη, στη διάρκεια της επανάστασης που προκαλεί ο τύραννος, η γυναίκα που παίρνει κάποιος για σύζυγο του παρέχει την κατοχή της γης, και νομιμοποιεί μ' αυτό το γεγονός την απόκτηση του δικαιώματος του πολίτη.

Η εποχή των τυράννων δεν τελειώνει με την αρχαϊκή περίοδο, ακόμη κι αν η τυραννία στη Σικελία από τη μια μεριά και οι επαναστάτες τύραννοι του 4ου αιώνα και της ελληνιστικής περιόδου από την άλλη, εμφανίζονται με διαφορετικά χαρακτηριστικά και με τα ιδιαίτερα γνωρίσματά τους. Άλλα η αντιστροφή των αξιών που συμβολίζει ο τύραννος, εξηγεί πως με την εξουσία του συνδέεται μια πτυχή της γυναικάς που άλλοτε παραπέμπει στον υπερ-ανθρώπινο κόσμο των ηρώων κι άλλοτε στον υπο-ανθρώπινο κόσμο των δούλων. Με την ελληνική πόλη, που τοποθετεί τον 'Ελληνα, τον πολίτη, στο κέντρο του ανθρώπινου και που την χαρακτηρίσαν ως «λέσχη ανδρών», η θέση της γυναικάς που θα επιχειρήσουμε τώρα να ορίσουμε, παγιώνεται, ταυτόχρονα ενσωματωμένη και περιθωριοποιημένη.

**Β) Το αθηναϊκό πρότυπο:
η κατάσταση της γυναικείας στην Αθήνα κατά
την κλασική εποχή**

Έχουμε κιόλας αναφέρει ό,τι θα έπρεπε να σκεφτούμε για την παραδειγματική περίπτωση της Αθήνας. Ωστόσο, αυτό ακριβώς το πρότυπο πρέπει να μεταχειριστούμε στην προσπάθειά μας να ορίσουμε την κατάσταση της γυναικείας στην ελληνική κοινωνία. Επί δύο αιώνες η Αθήνα κυριαρχεί πολιτικά και στρατιωτικά στον ελληνικό κόσμο. Η ηγεμονία που εξασκεί στο Αιγαίο χάρη στον στόλο της, της επιτρέπει να εξασφαλίζει στον δῆμο, στο πλήθος των πολιτών, μια αξιοπρεπή ζωή και να μισθοδοτεί τη συμμετοχή του στις πολιτικές υποθέσεις. Ταυτόχρονα, η Αθήνα γίνεται το αδιαφιλονίκητο κέντρο της πνευματικής και καλλιτεχνικής ζωής του ελληνικού κόσμου, η Σχολή της Ελλάδας* για να χρησιμοποιήσουμε τη περίφημη έκφραση του Θουκυδίδη, ή πιο σωστά αυτήν που ο Θουκυδίδης αποδίδει στον Περικλή. Σ' αυτή την κυριαρχία καταφέρνει ένα φοβερό κτύπημα ο πελοπονησιακός πόλεμος, ο οποίος αντιθέτει τη Σπάρτη και τους συμμάχους της στην αθηναϊκή αυτοκρατορία. Αν όμως η Αθήνα δεν κατορθώνει τον 4ο αιώνα να επανασυγκροτήσει μια δύναμη συγκρίσιμη με εκείνη του «αιώνα του Περικλέους», γνωρίζει με την ίδια ένταση ακόμη τρία τέταρτα του αιώνα ευημερίας και έντονης πνευματικής ζωής μέχρις ότου, το 322, η εγκατάσταση μιας μακεδονικής φρουράς στον Πειραιά έρχεται να θέσει οριστικά τέρμα στα ηγεμονικά

της όνειρα. Σ' αυτούς τους δύο αιώνες, η Αθήνα γνώρισε βέβαια εσωτερικές διαμάχες. Άλλα εκτός από μια σύντομη περίοδο που εκτείνεται από το 411 ως το 404-403, αυτές οι διαμάχες δεν έθεσαν ποτέ σε αμφισβήτηση το καθεστώς που είχε σιγά σιγά διαμορφωθεί στα τελευταία χρόνια του δου αιώνα και στις πρώτες δεκαετίες του 5ου, δηλαδή αυτή τη δημοκρατία που καθιστούσε τον δῆμο στο σύνολό του κύριο της τύχης του χωρίς διάκριση καταγωγής ή περιουσίας¹⁵.

Εντούτοις στους κόλπους αυτού του δήμου, υπήρχαν ελάχιστες ανισότητες για τις οποίες απόδειξη αποτελεί η διαίρεση των πολιτών σε τέσσερις τιμοκρατικές τάξεις, που η παράδοση απέδιδε στον νομοθέτη Σόλωνα. Γνωρίζουμε πως τον 4ο αιώνα η πρώτη τιμοκρατική τάξη αριθμούσε περίπου 1200 πρόσωπα σ' ένα σύνολο από 25 ως 30 χιλιάδες πολίτες. Είναι πιο δύσκολο να υπολογίσουμε τον αντίστοιχο αριθμό των πολιτών για τις άλλες τάξεις, αλλά μια ένδειξη, που είναι αλήθεια πολύ αβέβαιη, επιτρέπει να σκεφτούμε πως οι θήτες, οι πολίτες της τελευταίας τάξης, αποτελούσαν λίγο παραπάνω από το μισό αυτού του συνόλου.¹⁶ Επρόκειτο γι' αυτούς οι οποίοι, στερημένοι εδαφικών εκτάσεων ή κατέχοντας κτήματα πολύ μικρού μεγέθους, ήταν αναγκασμένοι να δουλεύουν για να ζουν, είτε νοικιάζοντας την εργατική τους δύναμη είτε κρατώντας μαγαζί ή εργαστήριο σε διάκριση κατ' αυτόν τον τρόπο από τον ευκατάστατο μικροκτηματία που είχε τη βοήθεια μερικών δούλων, κι απ' τον ιδιοκτήτη εργαστηρίου που ήταν αρκετά πλούσιος για να αφιερώνει ένα τμήμα του χρόνου του στις δημόσιες υποθέσεις.

Δεν συζητιέται καν να εισέλθουμε στα προβλήματα που θέτει η δομή αυτής της αθηναϊκής πολιτικής κοινωνίας. Άλλα διαπιστώνουμε αμέσως πως όταν θέλουμε να μελετήσουμε την κατάσταση της γυναικείας στην αθηναϊκή κοινωνία, πρέπει να λάβουμε υπόψη αυτές τις διαφορές, που στην πραγματικότητα επέφεραν υπολογίσιμες αλλοιώσεις στην ξεχωριστή νομική θέση της Αθηναίας.

Άλλα ενδιαφέρει εξίσου να μη λησμονούμε πως, όπως οι πολίτες αποτελούσαν ένα τμήμα μόνο του πληθυσμού της Αττικής, το ίδιο κι οι γυναικείς «πολίτιδες» δεν αντιπροσώπευαν ολόκληρο

* ...τὴν τε πᾶσαν πόλιν τῆς Ἑλλάδος παίδευσιν εἶναι (Θουκυδ. 2,41,1).

τον γυναικείο πληθυσμό. Υπήρχαν ξένες, υπήρχαν επίσης δούλες, κι αν για τις ξένες γυναίκες ο αριθμός τους πρέπει να ήταν αισθητά κατώτερος απ' τον αριθμό των ανδρών, τα πράγματα σίγουρα διέφεραν για τις δούλες. Η πραγματική θέση των δούλων στην παραγωγή ισοδυναμούσε αναμφίβολα με τη θέση, το ίδιο πραγματική, των γυναικών στις οικιακές εργασίες.¹⁷

Προέχει λοιπόν μια σωστή διάκριση ανάμεσα σ' αυτές τις κατηγορίες, αν θέλουμε να κάνουμε μια προσπάθεια για τον προσδιορισμό της θέσης της γυναικάς στην αθηναϊκή κοινωνία της κλασικής εποχής.

Η Αθηναία

Πρέπει αμέσως να προσδιορίσουμε τι εννοούμε με τον όρο Αθηναία: αυτήν που είναι κόρη ή σύζυγος Αθηναίου πολίτη. Πρέπει πράγματι να χρησιμοποιούμε με προσοχή τον όρο της «πολίτιδος», παρόλο που υπάρχει. Άλλα εμφανίζεται στο λεξιλόγιο μόνο στο τέλος της περιόδου που μελετάμε, στον Αριστοτέλη, στον Δημοσθένη και στους ποιητές της Νέας Κωμῳδίας, κι η χρήση του παραμένει πολύ περιορισμένη.¹⁸ Πράγματι η ιδιότητα του πολίτη συνεπαγόταν την άσκηση μιας λειτουργίας, που ήταν ουσιαστικά πολιτική, τη συμμετοχή στις συνελεύσεις και στα δικαστήρια απ' όπου οι γυναίκες αποκλείονταν, όπως αποκλείονταν από το σύνολο των εκδηλώσεων της πόλης με την εξαίρεση ορισμένων θρησκευτικών τελετών.

Αν επιχειρήσουμε να ορίσουμε νομικά τη θέση της Αθηναίας, ο πρώτος όρος που έρχεται στο νου είναι αυτός της «ανήλικης». Πράγματι η Αθηναία είναι μια αιώνια ανήλικη, κι αυτή η αδυναμία ενηλικίωσης επιβεβαιώνεται από την ανάγκη να έχει σ' όλη τη ζωή της έναν κηδεμόνα, έναν κύριο, τον πατέρα της πρώτα, έπειτα τον σύζυγό της, κι αν αυτός πεθάνει πρώτος, το γιο της η, σε απουσία του γιου της, τον πιο κοντινό συγγενή. Η ιδέα μιας ανύπαντρης γυναικάς, ανεξάρτητης, που διαχειρίζεται την πρωταπική της περιουσία, είναι αδιανότητη.

Ο γάμος αποτελεί λοιπόν την ίδια τη βάση της θέσης της γυναικάς. Κι όμως, κατά παράδοξο τρόπο, δεν υπάρχει στην αρχαία ελληνική γλώσσα ειδικός όρος για την απόδοση ενός θεσμού στον οποίο εντούτοις στηρίζοταν η αναπαραγωγή της κοινωνίας. Η πράξη βάσει της οποίας ένας άνδρας και μια γυναίκα ενώνονται νόμιμα ονομάζεται έγγυη. Είναι κατά κάποιον τρόπο ένα συμβόλαιο ανάμεσα σε δύο οίκους, μια προφορική υπόσχεση που δίνεται μπροστά σε μάρτυρες, με την οποία ο πατέρας ή ο κηδεμόνας της κοπέλας την παραδίδει στον μελλοντικό σύζυγο. Αυτή η εγγύηση είναι μια ιδιωτική υπόθεση, στην οποία η πόλη δεν παρεμβαίνει, κι ούτε καταγράφεται σε κάποια ληξιαρχική πράξη. Άλλωστε, για να θεωρηθεί ο γάμος νόμιμος, η έγγυη δεν είναι αρκετή. Η συγκατοίκηση είναι απαραίτητη για να μεταβάλει την κοπέλα σε μια γαμετή γυνή, μια νόμιμη σύζυγο. Πολύ συχνά θεωρείται αυτονότητο ότι την αμοιβαία εγγύηση ακολουθούσε αμέσως η τελετή της εισδοχής της κοπέλας στο σπίτι του συζύγου της. Υπάρχουν όμως περιπτώσεις όπου η συγκατοίκηση δεν επακολουθούσε αν η μέλλουσα σύζυγος ήταν ακόμη ένα παιδί, διότι υπήρχε η περίπτωση της αδελφής του Δημοσθένη, που την υποσχέθηκε ο πατέρας της την παραμονή του θανάτου του, ενώ ήταν μόλις πέντε ετών,¹⁹ ή αν ορθωνόταν κάποια αμφισβήτηση για το γάμο, ιδιαίτερα όταν επρόκειτο για μια έπικληρο, μοναδική δηλαδή κληρονόμο της πατρικής περιουσίας, ή ακόμη για μια γυναίκα για την οποία μπορούσε να αμφισβητηθεί το αν ήταν Αθηναία, για παράδειγμα για μια ξένη.

Οι δικανικοί λόγοι των ρητόρων του 4ου αιώνα μας παρέχουν μια πλούσια σοδειά πληροφοριών σχετικά με τις γαμήλιες πρακτικές των Αθηναίων, απ' όπου προκύπτει πως αυτές αναπτύχθηκαν με βάση τις πρακτικές της αρχαικής εποχής, χωρίς ποτέ να φτάσουν σε ένα νομικό καθεστώς ξεκάθαρα προσδιορισμένο. Ένα γεγονός όμως παραμένει προφανές: ο γάμος δεν είναι ποτέ μια ελεύθερη επιλογή εκ μέρους της νέας γυναίκας. Είναι ο πατέρας της ή ο νόμιμος κηδεμόνας της αυτός που επιλέγει τον οίκο στον οποίο θα την οδηγήσει, κι η τύχη της αποφασίζεται ανάμεσα σε δύο άνδρες. Αυτή η ελευθερία είναι ακόμη πιο περιορισμένη

στην περίπτωση της ἐπικλήρου, καθώς αυτή είναι υποχρεωμένη να παντρευτεί τον πιο κοντινό της συγγενή από την πατρική γενιά. Κάτι που δημιουργεί μερικές φορές λεπτά προβλήματα, αν είναι κιόλας παντρεμένη, ή αν συμβαίνει το ίδιο και με τον πιο κοντινό συγγενή της.

Μια ολόκληρη νομοθεσία σε αφάνταστο βαθμό πολύπλοκη διακανόνιζε αυτές τις υποθέσεις.²⁰ Εύκολα μαντεύουμε την αιτία. Ο σκοπός του γάμου ήταν η γέννηση νόμιμων γιων προορισμένων να κληρονομήσουν την πατρική περιουσία. Ήταν λοιπόν στενά συνδεδεμένος με το καθεστώς της ιδιοκτησίας και της διαδοχής των κληρονομικών αγαθών. Η ανταλλαγή όμως των αγαθών που επικρατούσε στο γάμο των ηρωικών χρόνων παραχώρησε τη θέση της στην πρακτική της προίκας, τη συνεισφορά της νέας γυναίκας στη συγκρότηση της οικογενειακής περιουσίας. Δεν διαθέτουμε καμιά απόδειξη πως η προίκα ήταν υποχρεωτική, ούτε πως αποτέλεσε το τεκμήριο του νόμιμου χαρακτήρα του γάμου²¹ προμήθευε εξάλλου ένα θέμα επιλογής σε κάποιον που βρισκόταν μπλεγμένος σε μια δικαστική υπόθεση: το να προκίσει πλουσιοπάροχα την κόρη του αποτελούσε μια απόδειξη εντιμότητας. Παράλληλα, ένας νόμος που διασώζει ο ρήτορας Δημοσθένης προσδιορίζει πως αν ένας Αθηναίος από την τάξη των θητών άφηνε μια κόρη ως μοναδική κληρονόμο της ευτελούς περιουσίας του, ο πιο κοντινός συγγενής της δεν ήταν υποχρεωμένος να την παντρευτεί όφειλε όμως να της προμηθεύσει μια προίκα, το ύψος της οποίας ποίκιλλε ανάλογα με την προσωπική του περιουσία και την τιμοκρατική τάξη στην οποία ανήκε.²²

Η προίκα αποτελούνταν γενικώς από πολύτιμα σκεύη, νομίσματα, αλλά καμιά φορά επίσης κι από ακίνητα κτήματα που ο πατέρας της κοπέλας εμπιστεύσταν στον μελλοντικό γαμπρό του· πάνω σ' αυτά όμως διατηρούσε ένα δικαίωμα εποπτείας μέσω μιας ειδικής μορφής υποθήκης η οποία λεγόταν *ἀποτίμημα*.²³

Έπρεπε φυσικά να προβλέψει κανείς μια πιθανή διακοπή του γάμου. Αν το διαζύγιο διευθετούνταν κοινή συναινέσει, η προίκα επέστρεφε αυτομάτως στον πατέρα ή στον κηδεμόνα της γυναίκας και μπορούσε να χρησιμοποιηθεί για ένα δεύτερο γάμο.²⁴ Το ίδιο

συνέβαινε αν ο σύζυγος πέθαινε πρώτος, κι αν η γυναίκα του ήταν ακόμη αρκετά νέα, δηλαδή ικανή για τεκνοποίηση, επομένως μπορούσε να ξαναπαντρευτεί. Αν είχε παιδιά και διέμενε στο σπίτι του άντρα της, η προίκα παρέμενε υπέρ των παιδιών. Άλλα ήταν δυνατόν επίσης να υπάρχει μονομερής διάσταση, γεγονός που μπορούσε ν' αποτελέσει πηγή διενέξεων. Τις περισσότερες φορές η απόφαση διακοπής μιας ένωσης προερχόταν από τον σύζυγο. Σε αυτή την περίπτωση, έστελνε πίσω στον πεθερό του τη γυναίκα και την προίκα κι ήταν πλέον αυτός που αναλάμβανε να ξαναπαντρέψει την κόρη του. Αυτό φυσικά δεν γινόταν χωρίς δυσκολίες και συχνά επιβαλλόταν, στην περίπτωση που η προίκα είχε κατασπαταληθεί ή είχε πέσει σε κακό διαχειριστή, η προσφυγή σε μια δίκη.

Τι γινόταν όμως αν η απόφαση διακοπής του γάμου προερχόταν από τη γυναίκα; Εκ των προτέρων και παίρνοντας υπόψη ότι έχουμε πει προηγουμένως, η υπόθεση φαίνεται απίθανη, καθώς το διαζύγιο δεν μπορούσε εξ ορισμού, σ' αυτή την περίπτωση, να αποφασισθεί, παρά μόνον από τον κηδεμόνα της, τον κύριο της, δηλαδή τον... σύζυγο. Στην πραγματικότητα, γνωρίζουμε τουλάχιστον τρία παραδείγματα που δείχνουν πως μεταξύ κανόνων και πραγματικότητας υπήρχε θέση για εξαιρέσεις. Το πρώτο παραδειγμα είναι της γυναίκας του Αλκιβιάδη, του φημισμένου και λαμπρού Αθηναίου πολιτικού του τέλους του 5ου αιώνα. Στον Πλούταρχο οφείλουμε αυτή την πληροφορία: «Ἐπειδὴ ἡ Ἰππαρέτη ἦταν σεμνὴ καὶ αγαπούσε τὸν ἄνδρα τῆς, ἦταν δυστυχισμένη στη συμβίωσῃ μαζὶ του, λόγω των σχέσεών του με ξένες καὶ Αθηναίες ἑταίρες· γι' αὐτό ἐφυγε από το σπίτι και πήγε στον ἀδελφό της. Ἐπειδὴ ὁ Αλκιβιάδης εξακολούθουσε να αδιαφορεῖ καὶ να ακολασταίνει, παρέστη ανάγκη να παραδώσει την ἔγγραφη αίτηση διαζυγίου στον ἀρχοντα αιτοπροσώπως καὶ δι' αὐτιπροσώπου. Ὄταν λοιπόν πήγε σύμφωνα με τὸ νόμο γι' αυτή την υπόθεση, κατέφθασε ο Αλκιβιάδης, την ἀρπαξε και ἐφυγε μεταφέροντάς την διαμέσου της αγοράς στο σπίτι του, χωρίς να τολμήσει να εναντιωθεί ἢ να του την πάρει κανείς από τα χέρια» (Βίος Αλκιβιάδη, 8, μετ. Θ. Παπακωνσταντίνου, εκδ. Ι. Ζαχαρόπουλος). Ο Πλούταρχος γράφει πέντε αιώνες μετά τα

γεγονότα που αφηγείται, κι ακόμη κι αν η πληροφορία του μπόρεσε να αντληθεί από αξιόπιστη πηγή, αισθανόμαστε πως επικρίνει τη συμπεριφορά του Αλκιβιάδη, γεγονός που τον τοποθετεί σ' ένα σύνολο δυσμενών κρίσεων για τον Αθηναίο πολιτικό. Είναι πράγματι εύκολο να ανακαλύψουμε την παράδοση απ' την οποία εμπνέεται: έναν δικανικό λόγο που αποδίδεται στον ρήτορα Ανδοκίδη και εγγράφεται σε μια πολεμική που θα πρέπει να αναπτύχθηκε στις αρχές του 4ου αιώνα γύρω από το πρόσωπο του Αλκιβιάδη. Άλλα ακριβώς επειδή πρόκειται για μια παράδοση που είναι κοντά στα γεγονότα, μπορούμε να την θεωρήσουμε αξιόπιστη. Ο Ψευδο-Ανδοκίδης αφηγείται την ιστορία με τους ίδιους περίπου όρους, αλλά για να καταλήξει σε διαφορετικά συμπεράσματα. Ο Πλούταρχος πράγματι ισχυρίζεται πως ενεργώντας κατ' αυτόν τον τρόπο ο Αλκιβιάδης συμπεριφερόταν βέβαια με βία, αλλά τουλάχιστον δεν παραβίαζε το νόμο: «γιατί φαίνεται πως ο νόμος υπαγορεύει στη γυναίκα που θέλει να εγκαταλείψει τον άνδρα της να παρουσιαστεί η ίδια στον άρχοντα, για να δώσει την ευκαιρία στον σύζυγο να συνδιαλλαγεί μαζί της και να την κρατήσει». Οπότε ο Αθηναίος ρήτορας κλείνει τη διήγησή του για τη βίαιη μεταφορά της Ιππαρέτης κατηγορώντας τον Αλκιβιάδη «πως έκανε σ' όλους φανερή την περιφρόνηση που ένιωθε για τους άρχοντες, τους νόμους και όλους τους πολίτες». (*Kat' Αλκιβιάδη*, 14). Ο αθηναϊκός νόμος επέτρεπε επομένως στη γυναίκα να ενεργήσει ως ενήλικη όταν ήθελε να πάρει διαζύγιο, κι έπρεπε να παρουσιάσει αυτόπροσώπως την αίτησή της ενώπιον του άρχοντα.

Τα δυο άλλα παραδείγματα προέρχονται από δικανικούς λόγους του 4ου αιώνα και αφορούν άτομα με μικρότερη «κοινωνική επιφάνεια» απ' τον Αλκιβιάδη και τη σύζυγό του. Πάντως η υπόθεση για την οποία γίνεται λόγος στον πρώτο λόγο *Kat' Ονήτορος Εξούλης* του Δημοσθένη είναι αρκετά πολύπλοκη, και το υποτιθέμενο διαζύγιο φαίνεται να ήταν στην πραγματικότητα ένα μέσο για τον σύζυγο, που δεν ήταν άλλος από τον ανέντιμο κηδεμόνα του Δημοσθένη, να διεκδικήσει μέσω του κουνιάδου του, στην πραγματικότητα συνενόχου του, την προίκα απ' την οποία θα έπρεπε να είχε προαφαιρέσει το ποσό που όφειλε στον ρήτορα.

Εδώ πάντως, αν μνημονεύεται επίσης ο άρχοντας σχετικά με την αίτηση διαζυγίου, αυτή η αίτηση δεν είχε παρουσιαστεί απ' την ίδια τη γυναίκα, αλλά απ' τον αδελφό της που ενεργούσε ως κύριος.

Τέλος, στο τελευταίο παράδειγμα, μια υπόθεση διαδοχής εξίσου πολύ περίπλοκη, γίνεται υπαινιγμός σε μια γυναίκα, η οποία θα 'πρεπε να είχε εγκαταλείψει τον σύζυγό της και στον άρχοντα ενώπιον του οποίου δεν θα είχε παρουσιαστεί, παραβαίνοντας το νόμο. Η ένδειξη πως πρόκειται πιθανόν για μια εταίρα, νόθη κόρη ενός πολίτη, δεν αλλάζει τίποτε στο γεγονός πως κι εδώ ακόμη πιστοποιείται η δυνατότητα για τη γυναίκα να παρουσιάσει ενώπιον του άρχοντα μια αίτηση διαζυγίου. Μπορούμε εντούτοις να υποθέσουμε πως πάρα πολύ συχνά δεν την παρουσίαζε αυτοπρόσωπως, παρόλο που ο νόμος το επέτρεπε. Και πως ήταν ο κηδεμόνας της, πατέρας, αδελφός ή ο πιο κοντινός συγγενής αυτός που παρενέβαινε εκ μέρους της, ιδιαίτερα για την επανάκτηση της προίκας που έπρεπε κανονικά να επιστραφεί στην οικογένεια της γυναίκας. Αυτό υπονοούσε μια σπουδαία νομική συνέπεια: παραχωρώντας την κόρη η αδελφή τους σ' έναν άνδρα, ο πατέρας ή ο αδελφός δεν εκχωρούσαν στον σύζυγο το σύνολο της κυρίας τους (=κυριότητας) και μπορούσαν επομένως, αν το επιθυμούσε η γυναίκα, να ξαναβρούν την αρχική τους λειτουργία.²⁴

Η ακύρωση του γάμου επειδή το ήθελε η γυναίκα, ήταν λοιπόν δυνατή. Αξίζει να σταματήσουμε για λίγο στους λόγους τους οποίους επικαλείται η Ιππαρέτη. Οι ολοφάνερες απιστίες του συζύγου της ήταν η αιτία για να πάρει την απόφαση να επιστρέψει στο σπίτι του αδελφού της. Αυτό όμως φαίνεται να αντιτίθεται σε ό,τι ξέρουμε από άλλού για την «πίστη» των Αθηναίων συζύγων, και ακόμη πιο απλά για τους νόμους περί μοιχείας. Γνωρίζουμε την περίφημη φράση ενός ρήτορα: «Τις εταίρες τις έχουμε για την ηδονή, τις παλλακίδες για την καθημερινή περιποίηση του σώματος και τις συζύγους για να έχουμε νόμιμους απογόνους και μια πιστή φύλακα του σπιτιού». Η νόμιμη σύζυγος, γυνή, όφειλε επομένως να αποδεχτεί πως ο ρόλος της ήταν να γεννά παιδιά και να φροντίζει το σπίτι, αφήνοντας σε άλλες τις ηδονές του πνεύματος (τις εταίρες)

και του σώματος (τις παλλακίδες). Θα επανέλθουμε στο ζήτημα των εταιρών οι οποίες κατέχουν μια κάπως ιδιαίτερη θέση στην πόλη. Οι παλλακίδες (παλλακαί) αντίθετα, αποτελούν κατά κάποιο τρόπο ένα «διπλό» της νόμιμης συζύγου. Αλλά σε αντίθεση με τη σύζυγο που εισήλθε στο σπίτι μετά από μια συμφωνία μεταξύ δύο οικογενειών, η παλλακή εισέρχεται, αν όχι κρυφά, τουλάχιστον χωρίς καμιά νομική πράξη που να την συνδέει με τον σύντροφό της. Πρόκειται λοιπόν για μια ένωση που μπορεί να ανακληθεί κάθε στιγμή, και δεν θα απορήσουμε αν, όταν γίνεται λόγος στα κείμενα για μια παλλακίδα, πρόκειται σχεδόν πάντοτε για μια φτωχή κοπέλα ή για μια δούλη. Ορισμένοι νεότεροι σκέψητηκαν πως ήταν αδύνατο για μια Αθηναία να κατέχει μια τόσο αβέβαιη θέση. Μερικές όμως ενδείξεις των πηγών μας επιτρέπουν να σκεφτούμε πως δεν ήταν σπάνιο να δώσει ένας ελεύθερος φτωχός την κόρη του ως παλλακίδα σε έναν πιο πλούσιο γείτονα. Ἐνας νόμος που αποδίδεται στον Δράκοντα προβλέπει την περίπτωση ενός άνδρα που θα σκότωνε τον διαφθορέα της παλλακίδας την οποία είχε διαλέξει για να αποκτήσει ελεύθερα παιδιά, επειδή η γυναίκα του ήταν στείρα ή δεν μπορούσε πλέον να τεκνοποιήσει: είχε το δικαίωμα να το κάνει, σαν να επρόκειτο για τον διαφθορέα της νόμιμης συζύγου του.²⁵ Παρόλο που η μονογαμία υπήρξε ο κανόνας στην Αθήνα κατά την κλασική εποχή, η παρουσία της παλλακής ήταν λοιπόν αποδεκτή, και ως τέτοια δεν αποτελούσε μοιχεία.

Για να εννοήσουμε τους νόμους που τιμωρούσαν τη μοιχεία, δεν πρέπει πράγματι να λησμονούμε αυτό που αποτελούσε τον σκοπό του γάμου: εξασφάλιση απογόνων και, κατά συνέπεια, της συνέχειας της οικογένειας στους κόλπους της πόλης. Απ' αυτό το γεγονός, η μόνη επιλήψιμη μοιχεία απ' την πλευρά του συζύγου ήταν αυτή που διέπραττε με τη νόμιμη σύζυγο ενός άλλου Αθηναίου, κι ο λόγος ήταν πως μ' αυτή την πράξη του αδικούσε έναν άλλο πολίτη. Εξάλλου ο νόμος προστάτευε τα νόμιμα παιδιά του έναντι εκείνων που μπορούσε να αποκτήσει με την ή τις παλλακίδες του. Συνεπώς, η παρουσία τους δεν αντιπροσώπευε κανέναν κίνδυνο. Στην πράξη όμως, τα πράγματα δε ήταν ίσως τόσο απλά,

και μπορούμε ν' αναρωτηθούμε αν ένα νόθο παιδί από δύο Αθηναίους γονείς, αλλά όχι ενωμένους με έγγυη, είχε δικαίωμα σ' ένα τμήμα της πατρικής κληρονομιάς, καθώς είχε αναμφίβολα την ιδιότητα του Αθηναίου πολίτη. Η υιοθεσία παρείχε εξάλλου σε αυτή την περίπτωση ένα νόμιμο μέσο για τη διευθέτηση της υπόθεσης. Άλλα, για να επανέλθουμε στο θέμα της μοιχείας, αντιλαμβανόμαστε στη συνέχεια πως η μοιχεία της γυναίκας επιφύλασσε πιο βαριές κυρώσεις. Ο σύζυγος που έπιανε τη γυναίκα του επ' αυτοφώρω να μοιχεύεται με τον εραστή της είχε το δικαίωμα χωρίς άλλο είδος δίκης²⁶ να σκοτώσει τον εραστή. Τις περισσότερες φορές δόμως τα πράγματα δεν πήγαιναν τόσο μακριά και ένας διακανονισμός αποφασίζοταν ενώπιον μαρτύρων. Μερικές διδακτικές ιστορίες που βρίσκουμε στους δικανικούς λόγους αποδεικνύουν πως το «αυτόφωρο έγκλημα» μπορούσε να αποτελέσει για έναν συγκαταβατικό σύζυγο ένα μέσο εκβιαστικής απόσπασης χρημάτων από τον εραστή της γυναίκας του.²⁷ Όσο για τη μοιχαλίδα, αυτή είχε αυστηρή τιμωρία. Ο σύζυγός της μπορούσε να την διώξει, κι ορισμένοι συγγραφείς υποστηρίζουν ακόμη πως ήταν υποχρεωμένος να το κάνει με την απειλή της στέρησης των πολιτικών του δικαιωμάτων. Εξάλλου η γυναίκα στερούνταν για πάντα κάθε συμμετοχή στις τελετές της πόλης.

Άλλα αυτή ήταν ακριβώς η μόνη πολιτική δραστηριότητα της γυναίκας, και αυτή η διάταξη είναι ακριβώς η απόδειξη πως ο γάμος κατείχε μια ουσιαστική θέση στη ζωή της πόλης και στην οργάνωσή της, στο μέτρο που με τη μεσολάβησή της μεταβιβάζονταν ταυτόχρονα η ιδιότητα του πολίτη και η ιδιοκτησία των αγαθών που αποτελούσαν τον οίκο. Η συζυγική πίστη ήταν επιφορτισμένη να εξασφαλίσει τη μεταβίβαση αυτών των αγαθών και διαμέσου της διαφοράς του νομικού καθεστώτος των παιδιών τους διακρινόταν κατ' αρχήν η νόμιμη σύζυγος από την παλλακίδα.

Τίθεται όμως σ' αυτή την περίπτωση ένα πρόβλημα: η πόλη, καθιστώντας τη νόμιμη σύζυγο ταυτόχρονα φύλακα του οίκου και παράγοντα που εξασφαλίζε τη μεταβίβασή του, της παραχωρούσε γι' αυτόν το λόγο μια κάποια «ιδιοκτησία» πάνω στα αγαθά που διαχειριζόταν; Η ερώτηση είναι πολύπλοκη κι η απάντηση διατυ-

πώνεται με δυσκολία. Η περίπτωση, που αναφέρθηκε κιδλας, της ἐπικλήρου, βεβαιώνει πως η γυναίκα δεν μπορεί σε καμιά περίπτωση να είναι ιδιοκτήτρια ακινήτων, μια και αυτή η ιδιοκτησία προορίζεται μόνο για τους πολίτες. Υπάρχει εδώ —θα επανέλθουμε σ' αυτό το σημείο— μια σημαντική διαφορά με όλες πόλεις, όπως η Σπάρτη. Το ερώτημα που μπορούμε εντούτοις να θέσουμε είναι το ακόλουθο: μια γυναίκα πλουσιοπάροχα προικιωμένη διατηρούσε κάποιο δικαίωμα επίβλεψης πάνω στα ακίνητα που είχε πάρει για προίκα; Η προίκα βέβαια μπορεί να αποτελούνταν μόνο από κινητά αγαθά. Αλλά πολλά παραδείγματα παρμένα από δικανικούς λόγους δείχνουν πως οι προίκες συχνά περιείχαν εδαφικές εκτάσεις. Στον σύζυγο ανήκε η φροντίδα να καταστήσει εύφορη αυτή τη γη. Τι γινόταν όμως στην καθημερινή πρακτική; Η παράδοση, το έχουμε δει, απέδιδε στη γυναίκα την φύλαξη του οίκου. Αυτό δεν συνεπαγόταν μια κατοχή εκ των πραγμάτων, αν όχι σύμφωνα με το δίκαιο; Κι αυτό δεν είχε πρώτα πρώτα ισχύ για τα αγαθά που αυτή έφερνε; Αυτή η παρατήρηση οδηγεί σε μια δεύτερη: ένα τμήμα των εσδόων που προέρχονταν από τη γη αποθηκευόταν ή καταναλωνόταν αμέσως. Αλλά στην Αθήνα του 5ου και 4ου αιώνα, γνωρίζουμε επίσης πως μετέφεραν στην αγορά το πλεόνασμα απ' τα λαχανικά, τα φρούτα, τις ελιές, κλπ. Έτσι, η μητέρα του Ευριπίδη ερχόταν να πουλήσει στην αγορά τον μαϊντανό που είχε μαζέψει απ' τον κήπο της. Κι η περίπτωσή της δεν ήταν βέβαια μοναδική, καθώς η παρουσία των γυναικών στην αγορά βεβαιώνεται τόσο από τους δικανικούς λόγους των ρητόρων όσο και από τους κωμικούς. Άρα, είναι δύσκολο να φανταστούμε πως οι γυναίκες που έπαιρναν χρήματα ανταλλάσσοντας τα προϊόντα που έφερναν στην αγορά, δεν ξόδευαν ένα μέρος τους αλλά όφειλαν να τα παραδώσουν με ευσυνειδησία στον σύζυγό τους ακέραια. Αλλά υπήρχε επίσης στην αγορά πλήθος άλλων καπηλιδῶν (=μικροπωλητριών) που πουλούσαν κορδέλες, αρώματα, σκόρδο, κλπ., για τις οποίες η κωμωδία μας άφησε πολλά παραδείγματα. Αυτές οι γυναίκες ανήκαν βέβαια σε λαϊκά στρώματα, και σ' αυτό το σημείο οι κοινωνικές διαφορές έπαιζαν προφανώς το ρόλο τους. Πράγματι, αν η νομική θέση της Αθη-

ναίας ήταν ενιαία, η πραγματικότητα της κοινωνικής κατάστασης δημιουργούσε αισθητές διαφορές. Η Αθηναία καλής οικογενείας παρέμενε στο σπίτι, τριγυρισμένη από τις υπηρέτριες της, και έβγαινε μόνο για να εκτελέσει τα θρησκευτικά της καθήκοντα. Η γυναίκα του λαού όμως, ήταν αναγκασμένη λόγω φτώχειας να βγαίνει απ' το σπίτι της, για να πάει στην αγορά, ή ακόμη, όπως το μαρτυρούν οι δικανικοί λόγοι του 4ου αιώνα, για να συμπληρώσει μ' έναν ισχνό μισθό τροφού τα έσοδα της οικογένειας.²⁸ Συχνά έχουμε διερωτηθεί για τον «ουτοπικό» χαρακτήρα των «φεμινιστικών» κωμωδιών του Αριστοφάνη. Θα δούμε πιο κάτω τι πρέπει να σκεφτούμε σχετικά μ' αυτό το θέμα. Δεν υπάρχει αμφιβολία πως η Πραξαγόρα ή η Λυσιστράτη ήταν καθαρές επινοήσεις, ακόμη κι αν, αυτό είναι αυτονότο, οι γυναίκες της Αθήνας είχαν ποτέ την ευκαιρία να καταλάβουν την εξουσία ή να κάνουν απεργία έρωτα. Υποχρεωμένες να βγαίνουν αναγκαστικά από τα σπίτια τους, σπίτια ταπεινά που στοιβάζονταν κάτω απ' την Ακρόπολη, οι γυναίκες του λαουτζίκου της πόλης ήταν φυσικά περισσότερο ανεξάρτητες απ' τις πλούσιες Αθηναίες ή από τις χωρικές, κι η ανάγνωση των Κωμικών επιτρέπει να σκεφτούμε πως αυτές είχαν το πορτοφόλι του σπιτιού.

Αυτό φυσικά δεν έρχεται σε αντίθεση με τα κριτήρια που αναφέραμε παραπάνω. Οι Αθηναίες δεν μπορούσαν σύμφωνα με το δίκαιο να έχουν ιδιοκτησία. Στην πραγματικότητα, πλούσιες ή φτωχές, διέθεταν χίλιους τρόπους για να καταστρατηγήσουν το νόμο. Κι οι δικανικοί λόγοι προσφέρουν μερικά παραδείγματα γυναικών που διαχειρίζονται χρήματα. Έτσι, σ' έναν δικανικό λόγο του Λυσία, μια γυναίκα που φοβάται πως ο γιος της δεν είναι ικανός να της εξασφαλίσει μια αξιοπρεπή ταφή, δίνει σε κάποιον Αντιφάνη τρεις μνας (τριακόσιες δραχμές*) για να εξασφαλίσει την κηδεία της.²⁹ Μια άλλη, σ' έναν δικανικό λόγο του Δημοσθένη, άφησε πεθαίνοντας ένα ποσό δυο χιλιάδων δραχμών στα

* Νόμισμα από ασήμι που ζύγιζε 4,30 gr το ημερομίσθιο ενός ειδικευμένου εργάτη κυμαίνοταν στα τέλη του 4ου αιώνα π.Χ., από μία μέχρι δύο δραχμές.

παιδιά που είχε από τον δεύτερο σύζυγό της.³⁰ Είναι αλήθεια πως αυτό το τελευταίο παράδειγμα μας εισάγει σ' ένα περιβάλλον διαφορετικό από εκείνο της παραδοσιακής Αθήνας, καθώς η εν λόγω γυναίκα ήταν η χήρα του τραπέζιτη Πασίωνα δουλικής καταγωγής. Άλλα είναι επίσης αλήθεια πως οι δικανικοί λόγοι του Δημοσθένη, οι οποίοι είναι σχεδόν όλοι μεταγενέστεροι από τα μέσα του 4ου αιώνα, αποκαλύπτουν μεταμορφώσεις που συμβαίνουν τόσο στο επίπεδο της νοοτροπίας, όσο και στη συμπεριφορά, μεταμορφώσεις που αναγγέλλουν την ελληνιστική εποχή. Βρίσκουμε έτσι, στους δύο λόγους *Προς Βοιωτόν* που χρονολογούνται στα 349-348, την περίπτωση κάποιας Πλαγγόνας, Αθηναίας καλής οικογενείας, η ιστορία της οποίας δεν παύει να είναι εκπληκτική. Πράγματι αυτή η Πλαγγόνα είχε δυο γιους από κάποιον Μαντία, έναν σχετικά γνωστό πολιτικό. Ο Μαντίας είχε παντρευτεί νόμιμα μια γυναίκα, απ' την οποία είχε ένα γιο, τον Μαντίθεο. Θα πρέπει μάλλον να έχει αναγνωρίσει τους γιους της Πλαγγόνας, οι οποίοι, μετά το θάνατό του, κληρονόμησαν εξίσου με τον Μαντίθεο. Δεν είναι τόσο η αναγνώριση φυσικών παιδιών που θέτει το πρόβλημα. Πράγματι το αθηναϊκό δίκαιο την επέτρεπε μέσω της υιοθεσίας, αρκεί πάντως να υπήρξε η ίδια η μητέρα κόρη πολίτη. Πρόκειται ακριβώς για την περίπτωση της Πλαγγόνας: υποθέτουμε πως είχε παντρευτεί πρώτα τον Μαντία, κι οι γιοι της κατά συνέπεια, οπωσδήποτε τουλάχιστον ο Βοιωτός εναντίον του οποίου ο Μαντίθεος έχει κινήσει αγωγή, θα είχαν συλληφθεί νόμιμα. Άλλα δεν καταλαβαίνουμε γιατί σ' αυτή την περίπτωση ο Μαντίας θα ήταν υποχρεωμένος αργότερα να τους αναγνωρίσει. 'Οπως και να'χει το πράγμα, ο Μαντίας, μετά το γάμο του με τη μητέρα του Μαντίθεου, συνεχίζει να ζει κατά περιόδους με την Πλαγγόνα. Επομένως, δεν πρόκειται για μια συνηθισμένη περίπτωση παλλακείας κι η Πλαγγόνα δεν είναι μια παλλακή. Δέχεται τον Μαντία στο δικό της σπίτι, κι ο Μαντίθεος σωστά λέει πως ο πατέρας του είχε δυο «νοικοκυριά». Για μια ακόμη φορά, η κατάσταση της Πλαγγόνας προξενεί απορία. Δεν είναι ούτε μια εταίρα, ούτε μια παλλακή, είναι «μια γυναίκα που την συντηρούσαν» που ζούσε πολύ άνετα με τους δύο γιους της και τις πολυάριθμες

υπηρέτριες της απ' αυτά που της έδινε ο Μαντίας ο οποίος ήταν τρελά ερωτευμένος μαζί της.

Άλλοι δικανικοί λόγοι μαρτυρούν με τον ίδιο τρόπο μια σχετική ανεξαρτησία των Αθηναίων γυναικών του δεύτερου μισού του 4ου αιώνα ως προς το γάμο —τέτοια είναι η περίπτωση των δυο έπικλήρων που παραμένουν παντρεμένες, μετά το θάνατο του πατέρα τους, με άντρες που δεν είναι συγγενείς τους— και ως προς το χρήμα —τέτοια είναι η περίπτωση της γυναίκας κάποιου Πολυεύκτη, η οποία είχε δανείσει χρήματα σε κάποιον που ονομαζόταν Σπουδίας, κι είχε γραπτή απόδειξη³¹ γι' αυτό το δάνειο. Εδώ πρόκειται φυσικά για περιπτώσεις που παραμένουν εξαιρέσεις. Άλλα μπορούμε να αναρωτηθούμε, για να χρησιμοποιήσουμε μια έκφραση του Louis Gernet, μήπως αποτελούν ενδείξεις «μιας εξέλιξης αρκετά προχωρημένης κι ίσως αρκετά πρόσφατης». Εξέλιξη που δεν θα απέβλεπε σε κάποια βελτίωση της θέσης των γυναικών, αλλά πολύ περισσότερο στο γεγονός πως η πόλη δεν είναι πια αυτή που ήταν, και πως η ιδιότητα του πολίτη, τείνοντας να χάσει το αρχικό της περιεχόμενο, να γίνει περισσότερο ένα καθεστώς παρά μια λειτουργία, μπορούσε εντέλει να είναι κοινή στους άνδρες και στις γυναίκες. Αναμφίβολα δεν είναι τυχαίο που ακριβώς σε μερικούς απ' αυτούς τους δικανικούς λόγους, και στο σύγχρονο έργο του Αριστοτέλη, βρίσκουμε σε χρήση για πρώτη φορά τον όρο της πολίτιδος, χωρίς αυτό να συνεπάγεται φυσικά μια κάποια καθαρά «πολιτική» δραστηριότητα. Το πολύ πολύ, να προετοιμάζει ίσως αυτή τη μεγαλύτερη ανεξαρτησία των γυναικών που πιστεύουμε πως μπορούμε να βρούμε στην ελληνιστική περίοδο, μια ανεξαρτησία που στην κλασική περίοδο φαίνεται να είχαν γνωρίσει μόνον αυτές οι γυναίκες του περιθώριου, όπως ήταν οι εταίρες.

Η εταίρα

Μπορεί να φανεί εκ των προτέρων άξιο απορίας να αφιερώσουμε ένα ολόκληρο κεφάλαιο μιας μελέτης για τη γυναίκα στην

αρχαία Ελλάδα στις εταίρες κι ακόμη περισσότερο να αναγάγουμε την κατάστασή τους σ' ένα είδος νομικής κατηγορίας. Στην πραγματικότητα, αν υπάρχει νομική κατηγορία, αυτή είναι η κατηγορία των ξένων γυναικών που διαμένουν στην Αθήνα με την ιδιότητα των μετοίκων. Άλλα πρέπει να ομολογήσουμε πως δεν ξέρουμε σχεδόν τίποτε για τις γυναίκες μετοίκους, εκτός απ' το γεγονός πως το μετοίκιον, ο ειδικός φόρος που αφορούσε τους ξένους κατοίκους στην Αθήνα, ήταν για τις γυναίκες έξι δραχμές το χρόνο αντί για δώδεκα που ήταν για τους άνδρες. Μπορούμε να υποθέσουμε πως πολλές απ' αυτές ήταν οι σύζυγοι ανδρών που ήλθαν να εγκατασταθούν στην Αθήνα για να κάνουν εμπόριο, να παρακολουθήσουν τα μαθήματα ενός επιφανούς δασκάλου, ή για να ξεφύγουν απ' τους αντιπάλους τους στην περίπτωση που αυτοί οι τελευταίοι είχαν καταλάβει την εξουσία στην πόλη καταγωγής τους. Αυτές οι γυναίκες των μετοίκων πρέπει να περνούσαν μια ζωή αρκετά παρόμοια με τη ζωή των γυναικών των πολιτών, φυλάγοντας το σπιτικό τους, γνέθοντας κι υφαίνοντας, διευθύνοντας την εργασία των υπηρετριών. Αναμφίβολα δηλώνονταν από τον σύζυγό τους τη στιγμή που αυτός έπαιρνε την ιδιότητα του μέτοικου, εγγραφόταν δηλαδή στους καταλόγους ενός δήμου.³² Αν είχαν ελληνική καταγωγή, πιθανόν να είχαν ενώθει νόμιμα με τους συζύγους τους. Εντούτοις είναι πιθανό πως η παλλακεία πρέπει να ήταν πολύ συχνή ανάμεσα σε άνδρες και γυναίκες ξένης καταγωγής απ' δι, τι ανάμεσα σε πολίτες. Και μπορούμε, χωρίς φόβο λάθους, να υποθέσουμε πως εδώ επίσης οι κοινωνικές διαφορές εισήγαγαν σημαντικές διαφοροποιήσεις. Η σύζυγος ενός πλούσιου επιχειρηματία όπως ο Συρακούσιος Κέφαλος, ο πατέρας του ρήτορα Λυσία, περνούσε μια ζωή περισσότερο κοντινή με αυτήν της συζύγου ενός πλούσιου πολίτη, παρά με τη ζωή αυτών των γυναικών του λαού, Αθηναίων ή όχι, που ήταν μαμές, τροφοί ή πουλούσαν κορδέλες.³³

Δίπλα όμως σ' αυτές τις γυναίκες των μετοίκων, υπήρχαν οι γυναίκες μέτοικοι που αυτοπροάρτετα ήλθαν να εγκατασταθούν στην Αθήνα. Επομένως, αν λάβουμε υπόψη ποια ήταν η κατάσταση της γυναικάς στον ελληνικό κόσμο, τέτοιες γυναίκες, υπο-

χρεωμένες να εξασφαλίσουν από μόνες τους την επιβίωσή τους, δεν μπορούσαν να τα καταφέρουν παρά εμπορευόμενες το μόνο πράγμα που τους ανήκε, το κορμί τους. Οι φτωχότερες ή οι πιο δύστυχες γίνονταν πόρνες που δούλευαν στα πανδοχεία της Αθήνας ή του Πειραιά. Μερικές είχαν αγορασθεί και εισήλθαν στην κατηγορία των δούλων. 'Άλλες ήταν «ελεύθερες», από νομική άποψη. 'Οσο για τα «σπίτια», αυτά ανήκαν είτε σε πολίτες —ένας διάδικος του 4ου αιώνα παρουσιάζει δυο απ' αυτά στην απαριθμητη της περιουσίας του—, είτε σε ξένους, συνήθως σε ξένες, όπως η περίφημη Νικαρέτη για την οποία θα ξαναμιλήσουμε.

Αλλά δίπλα σ' αυτές τις πόρνες, υπήρχαν αυτές που οι αρχαίοι 'Ελληνες ονόμαζαν εταίρες (*έταιραι*) και προορίζονταν, για να χρησιμοποιήσουμε την έκφραση του διαδίκου που ήδη αναφέραμε, «για την ηδονή». Αυτές οι εταίρες στην πραγματικότητα ήταν οι μόνες αληθινά ελεύθερες γυναίκες της κλασικής Αθήνας. 'Εβγαιναν ελεύθερα, συμμετείχαν στα συμπόσια στο πλάι των ανδρών, δηλαδή τους κρατούσαν «συντροφιά», αν είχαν την τύχη να συντηρούνται από έναν ισχυρό άνδρα. Προφανώς ο νους μας πηγαίνει αμέσως στην πιο ξακουστή απ' αυτές τις «ερωτικές συντρόφους», στην περίφημη Ασπασία. Η καταγωγή της ήταν από την Μίλητο, μια πλούσια πόλη στη δυτική ακτή της Μικράς Ασίας, που είχε στενούς δεσμούς με την Αθήνα. Αγνοούμε τους λόγους για τους οποίους ήλθε να εγκατασταθεί στην Αθήνα. Ο Περικλής την ερωτεύθηκε, σε σημείο να χωρίσει τη νόμιμη σύζυγό του, κι απέκτησε μαζί της ένα γιο που κατάφερε να εγγράψει στους καταλόγους της πόλης, παρά τον νόμο που ο ίδιος είχε εισηγηθεί κι ο οποίος αναγνώριζε ως πολίτες μόνο τα παιδιά που γεννήθηκαν από γονείς που κι οι ίδιοι ήταν πολίτες.

Οι αρχαίοι επέμεναν στην ομορφιά και την ευφυία της. Ο Πλούταρχος, στον *Bίο του Περικλή*, βεβαιώνει πως «και τους πλέον ισχυρούς από τους πολιτικούς είχε καταστήσει υποχείριονς και στους φιλοσόφους έδωσε αφορμή να ασχοληθούν σοβαρά και πολύ μαζί της». Πιο κάτω, προσθέτει: «Μερικοί λένε ότι ο Περικλής προσηλώθηκε σ' αυτήν, επειδή ήταν πολύ σοφή κι επιδέξια στην πολιτική. Μάλιστα και ο Σωκράτης της έκανε πότε επίσκεψη, και οι φίλοι της

έφερναν σ' αυτήν τις γυναίκες τους για να την ακούσουν, αν και δεν είχε ενάρετο επάγγελμα, αλλά έτρεφε κοντά της νεαρές κακής διαγωγῆς» (μετ. Θ. Παπακωνσταντίνου, εκδ. Ι. Ζαχαρόπουλος). Ο ρόλος αυτός της μαστρωπού μαρτυρείται προπαντός στους Κωμικούς, αντιπάλους της πολιτικής του Περικλή, οι οποίοι δεν έκαναν πίσω σε τίποτα προκειμένου να του επιτεθούν, φτάνοντας ακόμη μέχρι το σημείο να ισχυρίζονται πως η πολιτική του μεγάλου στρατηγού υπαγορευόταν από την ερωμένη του. Ο Πλάτων, σ' έναν από τους διαλόγους του, η σατιρική πρόθεση του οποίου είναι προφανής, φτάνει επίσης στο σημείο να πει πως η Ασπασία ετοίμαζε τον λόγο του εραστή της, και βάζει τον Σωκράτη να απαγγέλει έναν επιτάφιο λόγο γραμμένον απ' αυτήν.³⁴ Δεν υπάρχει καμιά αμφιβολία ότι ο Πλάτων ήθελε να ειρωνευτεί αυτό το είδος λόγου και τις στερεότυπες εκφράσεις που περιείχε. Άλλα η απόδοση της πατρότητάς του στην Ασπασία είναι αποκαλυπτική της επίδρασης που ασκούσε πάνω στον άνδρα που διηγήθυνε τότε τις τύχες της πόλης. 'Οσο για τον Πλούταρχο, αυτός αρνείται να δει σ' αυτή την επίδραση την συνέπεια των κάπως ιδιαίτερων υπηρεσιών που θα πρόσφερε η Ασπασία στον εραστή της, προμηθεύοντάς του τις νέες γυναίκες που του ήταν πολύ αρεστές, αλλά αντίθετα επιμένει στον έρωτα που συνέδες την Μίλήσια με τον Περικλή: «Αναφέρουν μάλιστα ότι καθημερινά, όσες φορές έβγαινε στην αγορά και όσες επέστρεφε, την αγκάλιαζε και τη φιλούσε με τρυφερότητα».

Παρ' όλη αυτή τη βεβαιωμένη μπροστά σ' όλους αγάπη και τη γέννηση ενδός γιου, οι αντίπαλοι της Ασπασίας δεν αφοπλίσθηκαν. Ένας κωμικός ποιητής, ο Εύπολις, βάζει ένα πρόσωπο του έργου του Δήμοι να λέει αναφορικά μ' αυτόν το γιο:

... θα μπορούσε να γίνει ένα άνδρας,
αν τα κίθη της μητέρας του, μιας χαμένης γυναίκας,
δεν τον έκαναν να κοκκινίζει από ντροπή.

Εντούτοις μονάχα μετά τις πρώτες αποτυχίες του πελοποννησιακού πολέμου οι αντίπαλοι του Περικλή τόλμησαν να επιτεθούν ανοικτά στην Ασπασία. Ο κωμικός ποιητής Έρμιππος την έσυρε στα δικαστήρια με τη διπλή κατηγορία ασέβειας και ακολασίας.

Απαλλάχτηκε τουλάχιστον χάρη στην παρέμβαση του Περικλή ο οποίος «πέτυχε την αθώωσή της με τα δάκρυα που έχυσε γι' αυτήν στη διάρκεια της δίκης και με τις ικεσίες του στους δικαστές». Ο Περικλής λίγο μετά θα πέθαινε. Άλλα η σταδιοδρομία της Ασπασίας ωστόσο δεν τελείωσε. Θα αποκτούσε λοιπόν ως εραστή τον έμπορο προβάτων Λυσικλή, έναν χυδαίο άνθρωπο, ο οποίος χάρη σ' αυτήν θα κατάφερνε για ένα διάστημα να παιξει έναν σημαντικό πολιτικό ρόλο στην Αθήνα.

Η περίπτωση της Ασπασίας αποτελεί βεβαίως εξαιρεστη. Άλλα κι άλλες περίφημες εταίρες έγιναν εξίσου αντικείμενο συζήτησης στην Αθήνα του 5ου και του 4ου αιώνα. Στα Απομνημονεύματα ο Ξενοφών μεταφέρει τη συζήτηση που είχε ο Σωκράτης με την εταίρα Θεοδότη, που η παράδοση αναφέρει πως υπήρξε η φίλη του Αλκιβιάδη. Αξίζει να αποσπάσει την προσοχή μας ένα τμήμα του διαλόγου. Ο Σωκράτης φτάνει στο σπίτι της εταίρας και την βρίσκει να «ποζάρει» για έναν ζωγράφο. Μόλις έφυγε ο ζωγράφος, η Θεοδότη ετοιμάζεται να δεχτεί τον φιλόσοφο: «Κι ύστερα ο Σωκράτης, επειδή έβλεπε κι αυτήν να είναι με πολυτέλεια ντυμένη, και τη μητέρα της να βρίσκεται εκεί με ντύσιμο και φτιάξιμο όχι οποιοδήποτε, και υπηρέτριες έβλεπε πολλές κι ωραίες και πολύ καλά στολισμένες, και το σπίτι της για όλες τις ανάγκες πλούσια εξοπλισμένο,

- Πες μου Θεοδότη, είπε, έχεις κανένα χωράφι; - Όχι είπε.
- Μήπως τότε κανένα σπίτι που δίνει εισοδήματα;
- Όντε σπίτι, είπε.
- Άλλα μήπως τότε δούλους εργάτες;
- Όντε δούλους εργάτες, είπε. - Από πού λοιπόν εξασφαλίζεις τα χρειαζόμενα; - Αν κανένας, είπε, αφού γίνει φίλος μου, θέλει να με ενεργετεί, αυτή η ενεργεσία είναι η περιουσία μου». (Απομνημονεύματα, III, 11, 4 μεταγλώττιση στη δημοτική της μετάφρασης Κ. Βάρναλη από τον Γ. Ο. Χατζόπουλο, εκδ. Ι. Ζαχαρόπουλος). Αυτό το κείμενο είναι ενδιαφέρον για περισσότερους από έναν λόγους. 'Όχι τόσο επειδή αποκαλύπτει τον τρόπο με τον οποίο οι εταίρες προμηθεύονταν τα μέσα της ύπαρξής τους: είναι αυτονόητο πως εξαρτιούνταν ολοκληρωτικά από τη γενναιοδωρία των εραστών τους. Άλλα επειδή αποδεικνύει ταυτόχρονα την ανεξαρτησία

αυτών των γυναικών, ελεύθερων να δεχθούν όποιον ήθελαν στους χώρους τους, και τη δυνατότητα που είχαν να καρπώνονται εισοδήματα από εδαφικές εκτάσεις — κάτι που συνεπάγεται, όπως διαπιστώνουμε, πως υπήρχαν στην Αθήνα εταίρες γεννημένες από Αθηναίους γονείς — από ένα σπίτι ή από ένα εργαστήριο δούλων. Εξάλλου ακόμη κι αν κάποιος πλούσιος προστάτης, ο Άλκιβιαδης ή ένας άλλος, δώριζε στη Θεοδότη το σπίτι του και τις υπηρέτριες του, δεν υπάρχει αμφιβολία πως αυτή είχε τη χρήση και την κατοχή.

Ένας δικανικός λόγος του Δημοσθένη μας επιτρέπει να συμπληρώσουμε το πορτρέτο της Αθηναίας εταίρας. Πρόκειται για τον λόγο *Κατά Νεαίρας*, ένα από τα πιο ενδιαφέροντα κείμενα που μας κληροδότησε η αθηναϊκή παράδοση. Ο ίδιος ο λόγος είχε συντεθεί αναμφίβολα από έναν φίλο του Δημοσθένη, τον Απολλόδωρο, και έχει στόχο κάποιον Στέφανο με τον οποίο είχε στο παρελθόν διαφορές. Το επιχείρημα του διαδίκου είναι ότι ο Στέφανος ισχυρίζεται πως παντρεύτηκε νόμιμα με κάποια Νεαίρα, πράγμα που συνεπαγόταν πως η επονομαζόμενη Νεαίρα είναι η ίδια κόρη πολίτη. Δεν συνέβαινε δύμως αυτό, κι η κατηγορία στρεφόταν κατά της Νεαίρας. Αν αποδεικνύταν πράγματι πως είναι ξένη, θα μπορούσε να πουληθεί ως δούλη κι ο σύζυγός της θα τιμωρούνταν με πρόστιμο χιλίων δραχμών. Το μεγαλύτερο τιμήμα του λόγου του κατηγόρου παρουσιάζεται λοιπόν σαν μια διήγηση της ζωής της Νεαίρας. Πολύ νέα είχε αγορασθεί από κάποια Νικαρέτη, που ζούσε στην Κόρινθο κι ήταν σύζυγος ενός φημισμένου μάγειρα ονόματι Ιππία. Η Νικαρέτη ήταν πράγματι κατά τα λεγόμενα του ρήτορα μια μαστρωπός που διέθετε επτά νέες γυναίκες^{σ'} αυτές είχε διδάξει την ερωτική «τεχνική» και τις εξέδιδε παρουσιάζοντάς τες σαν κόρες της για να κερδίζει πολύ περισσότερα... Στην πραγματικότητα, όπως το αποδεικνύουν οι μαρτυρίες που επικαλείται ο ρήτορας, η Νεαίρα κι οι συντρόφισές της δεν ήταν χυδαίες πόρνες, αλλά εταίρες υψηλού επιπέδου, που οι εραστές τους, Αθηναίοι περαστικοί από την Κόρινθο ή ξένοι, ήταν όλοι τους πλούσιοι. Μαζί τους οι κοπέλες συμμετείχαν στα συμπόσια, γίνονταν δεκτές στα καλύτερα σπίτια, ακόμη

και στην Αθήνα, όταν έρχονταν να πάρουν μέρος στις γιορτές της Ελευσίνας και στα Μεγάλα Παναθήναια, συντροφιά με τον εραστή τους της στιγμής. Εντούτοις συνέχιζαν να καταβάλουν στη Νικαρέτη οι ίδιες ή οι εραστές τους το αντιμίσθιο για τις χάρες τους. Είναι ο λόγος για τον οποίο δύο εραστές της Νεαίρας αποφάσισαν να την αγοράσουν από κοινού στην τιμή των τριάντα χιλιάδων δραχμών. Αυτή ήταν μια σημαντική τιμή για την αγορά μιας δούλης κι ακόμη αποτελούσε μια ένδειξη της «αξίας» της Νεαίρας. Οι δύο αγοραστές μοιράστηκαν για ένα ορισμένο διάστημα τις χάρες της νέας γυναικάς, έπειτα, σαν αποφάσισαν κι ο ένας κι ο άλλος να παντρευτούν, της έκαναν μια προσφορά για την εξαγορά της ελεύθερίας της. Γι' αυτό, της έκανε ο καθένας μια έκπτωση πεντακοσίων δραχμών. Με άλλα λόγια, της επέτρεπαν να εξαγοράσει την ελεύθερία της με ένα ποσό κατώτερο από εκείνο που της είχαν πληρώσει οι ίδιοι. Όπως λέει το κείμενο ξεκάθαρα, αυτή η γενναιοδωρία έθετε ως όρο πως η νέα γυναίκα θα εγκατέλειπε την Κόρινθο: οι δύο άνδρες δεν άντεχαν πράγματι να την βλέπουν να «δουλεύει» στην Κόρινθο, στην πόλη τους, όπου οι ίδιοι είχαν αποφασίσει να «τακτοποιηθούν».

Για να βρει τις δύο χιλιάδες δραχμές, απαραίτητες για την εξαγορά της, η Νεαίρα έκανε έκκληση σε πολλούς απ' τους παλαιούς εραστές της, καταφεύγοντας έτσι σ' αυτό το είδος φιλικού δανείου και χωρίς τόκο, τον έρανο, στον οποίο οι ελεύθεροι άγδρες συνήθιζαν να προσφεύγουν σε περίπτωση ανάγκης. Ένας απ' αυτούς, κάποιος Φρυνίων, που ήταν Αθηναίος, επιφορτώθηκε να συγκεντρώσει τα χρήματα και να διαπραγματευτεί την υπόθεση με τους δύο Κορίνθιους. Στη συνέχεια, επανέφερε την Νεαίρα στην Αθήνα.

Παρόλο που η μεσολάβηση του Φρυνίωνα παρουσιάστηκε σαν μια αγορά, στην πραγματικότητα πρόκειται για μια πράξη απελευθέρωσης. Η Νεαίρα στο εξής είναι ελεύθερη γυναίκα, η επίσημη ερωμένη του Φρυνίωνα, με τον οποίο μοιράζεται την ακόλαστη ζωή του: «Τον συνόδευε στα συμπόσια και παντό όπου πήγαινε για ποτό, ήταν παρόύσα σ' όλες τις γιορτές κι αυτός επιδεικνύόταν μαζί της σ' όλα τα μέρη». Εδώ ακόμη, βλέπουμε μεγάλη

ελευθερία ήθων, την παρουσία σε μέρη παραδοσιακά προορισμένα για τους άνδρες, τη συμμετοχή στις κραιπάλες τους. Άλλα επειδή η Νεαίρα είναι στο εξής μια ελεύθερη γυναίκα, είναι επίσης ελεύθερη να εγκαταλείψει τον εραστή της. Κι όμως, γεγονός που έχει σημασία, δεν παραμένει στην Αθήνα, αλλά καταφεύγει, σαν μια χυδαία δούλη, στα Μέγαρα, όπου περνάει δυο χρόνια σε μια δυσχερή κατάσταση. Απ' τη μια μεριά, ήταν ο πόλεμος μεταξύ Αθήνας και Σπάρτης και τα Μέγαρα είχαν πάει με το μέρος της Σπάρτης, πράγμα που συνετέλεσε στην απομόνωσή τους: μ' άλλα λόγια, η Νεαίρα δεν μπορούσε να υπολογίζει για τη συντήρησή της στους πλούσιους περαστικούς ξένους. Απ' την άλλη, στα ίδια τα Μέγαρα, δεν βρήκε γενναιόδωρους προστάτες. Είναι τουλάχιστον αυτό φυσικά που ισχυρίζεται ο ρήτορας, ο οποίος απ' την εκλογή ακόμη των λέξεων που χρησιμοποιεί επιδιώκει να επαναφέρει την Νεαίρα στη διπλή κατάσταση της δούλης και της πόρνης, ενώ προφανώς δεν είναι ούτε το ένα ούτε το άλλο. Της χρειάζοταν εντούτοις ένας άλλος «προστάτης» για να επιστρέψει στην Αθήνα: ο Στέφανος. Εδώ πρέπει να κάνουμε μια παρατήρηση: η Νεαίρα ήταν απελεύθερη κι είχε ξένη καταγωγή. Ως τέτοια, στην Αθήνα είχε την ιδιότητα της μετοίκου, ένα καθεστώς που συνεπαγόταν, για τους άνδρες όπως και για τις γυναίκες, την προστασία από έναν προστάτη, ο οποίος είχε ιδιαίτερη αποστολή να παρουσιάζει τον μέτοικο στα δικαστήρια, και που του παρείχε εγγύηση για όλες τις δοσοληψίες στις οποίες θα μπορούσε να βρεθεί μπλεγμένος. Άλλα όπως ο ρήτορας παρουσιάζει την αναχώρηση της Νεαίρας για τα Μέγαρα σαν μια φυγή και την παρομοιάζει κατ' αυτόν τον τρόπο με έναν φυγάδα δούλο, έτσι παρουσιάζει τη σχέση της με τον Στέφανο σαν εκείνη μιας πόρνης που ψάχνει για έναν «προστάτη». Άλλα, όποιες κι αν μπορεί να ήταν οι βλέψεις της Νεαίρας, τις οποίες δεν θα μάθουμε ποτέ, μένει το γεγονός πως ο Στέφανος ήθελε να την κάνει γυναίκα του και να αναγνωρίσει τα τρία παιδιά σε μικρή ηλικία, που κατά τα λεγόμενα του ρήτορα η Νεαίρα θα είχε αποκτήσει με τους περαστικούς εραστές της, αλλά μπορούμε να σκεφτούμε πως το τελευταίο, μια κόρη ονομαζόμενη Φανώ, ήταν χωρίς αμφιβολία δικό

του, καθώς η διαμονή του στα Μέγαρα φαίνεται να διήρκεσε αρκετά μεγάλο διάστημα. Ακόμη, όταν ο Φρυνίων, αυτός που πρώτος την είχε πάει στην Αθήνα, δοκίμασε να την ξανααποκτήσει, ο Στέφανος κατάφερε να επικυρώσει με μια επίσημη πράξη την ελευθερία της Νεαίρας, για την οποία παρουσιάστηκε εγγυητής, μαζί με δύο άλλους Αθηναίους. Πρέπει να δώσουμε πίστη στις κατηγορίες του διαδίκου, που ισχυρίζεται πως ο Στέφανος ήθελε να βγάλει κέρδος από τις χάρες της Νεαίρας, χάρες πληρωμένες ακόμη πιο ακριβά καθώς η Νεαίρα εμφανιζόταν ως η νόμιμη σύζυγος ενός Αθηναίου; Πράγμα που εξάλλου δεν επιτρέπει τόσες ερωτήσεις, καθώς, όπως το έχουμε διαπιστώσει, μια ένωση ήταν νόμιμη στην περίπτωση μόνο που οι δυο σύζυγοι ήταν Αθηναίοι. Αυτό συνεπάγεται, πως είτε ο νόμος δεν εφαρμοζόταν με τόση αυστηρότητα όσο θα μπορούσαμε να περιμένουμε, είτε πως η Νεαίρα είχε αναγνωρισθεί ή νιοθετηθεί από έναν Αθηναίο, περίπτωση που συναντιέται συχνά στη Νέα Κωμοδία. Πρέπει εξάλλου να πιστέψουμε πως, όταν ο Φρυνίων υποκίνησε μια δίκη εναντίον της για να πάρει πίσω τα αγαθά — ρούχα, κοσμήματα και δύο υπηρέτριες — που η Νεαίρα πήρε μαζί της φεύγοντας από το σπίτι του, ο Στέφανος θα μπορούσε να δεχτεί μια διευθέτηση σύμφωνα με την οποία η Νεαίρα θα ζούσε εναλλάξ δυο μέρες με τον ένα και δυο μέρες με τον άλλον; Τέτοιες διευθετήσεις που αφορούσαν εταίρες ήταν αναμφίβολα δυνατές. Εδώ ακόμη οι μαρτυρίες της κωμοδίας είναι εύγλωττες. Άλλα για την περίπτωση μιας γυναίκας που εμφανιζόταν ως η νόμιμη σύζυγος ενός Αθηναίου, πολιτικού άνδρα με προοπτική εξέλιξης; Οπωσδήποτε, σύμφωνα πάντα με τον ρήτορά μας, η Νεαίρα θα είχε ξανακυλίσει ολοένα και περισσότερο στη ζωή της της εταίρας, συμμετέχοντας στα συμπόσια που γίνονταν μια στον ένα και μια στον άλλον απ' τους εραστές της.

Ο καιρός όμως περνούσε. Η μικρή Φανώ, φτάνοντας σε ηλικία γάμου, δόθηκε απ' τον Στέφανο, που την παρουσιάζει για κόρη του, σε κάποιον Φράστορα, με μια σημαντική προίκα που ανερχόταν σε τρεις χιλιάδες δραχμές, το ποσό ακριβώς — απλή σύμπτωση; — της τιμής που οι δυο Κορίνθιοι είχαν πληρώσει για

να αγοράσουν τη μητέρα της κάπου είκοσι χρόνια νωρίτερα. Ο γάμος, σύμφωνα πάντα με τα λεγόμενα του ρήτορα, δεν προχώρησε, καθώς η Φανώ είχε αποκτήσει δίπλα στη μητέρα της πολυτελείς συνήθειες που ο σύζυγός της αδυνατούσε να ικανοποιήσει. Την έδιωξε λοιπόν, ενώ ήταν έγκυος, και χωρίς να επιστρέψει την προίκα. Ο Στέφανος λοιπόν, ως κύριος της Φανώς, κίνησε μια αγωγή εναντίον του γαμπρού του «δυνάμει του νόμου που υποχρεώνει τον σύζυγο, σε περίπτωση διαζυγίου, να επιστρέψει την προίκα, ή σε περίπτωση έλλειψής της, να καταβέτει τους τόκους εννέα οβολών». Ο οποίος γαμπρός ανταπαντά με μια αγωγή κατά του πεθερού του «επειδή έδωσε σε γάμο σε έναν Αθηναίο την κόρη μιας ξένης εμφανίζοντάς την ως δική του». Υπολογίζουμε το μέγεθος της παραδειγματικής αξίας αυτής της ιστορίας, και τον πλούτο που παρουσιάζει για τον ιστορικό της αθηναϊκής κοινωνίας του 4ου αιώνα μια δίκη όπως αυτή της Νεαίρας. Τελικά γαμπρός και πεθερός συμφώνησαν να αποσύρουν και οι δυο τις αγωγές τους. Είναι προφανές πως οι δυο άνδρες δεν είχαν πολύ ήσυχη τη συνείδησή τους. Άλλα επιτρέπεται επίσης να διερωτηθούμε αν πίσω απ' δόλη αυτή την ιστορία δεν κρύβονταν ξεκαθαρίσματα πολιτικών λογαριασμών. Ο Στέφανος συμμετείχε στον κύκλο ενός πολιτικού με επιρροή στη δεκαετία του '70 του 4ου αιώνα. Μετά την εξορία του τελευταίου, φαίνεται πως πλησίασε το κόδμα του Ευβούλου, θιασώτη μιας πολιτικής που αποποιούνταν τον ιμπεριαλισμό. Δεν είναι απίθανο να είχε επηρεαστεί ο Φράστωρ, ο γαμπρός του, απ' τους ανθρώπους του αντίπαλου κόμματος, που εκμεταλλεύοταν οτιδήποτε μπορούσε να διασύρει έναν πολιτικό αντίπαλο. Γιατί το να ζει κανείς με μια εταίρα δεν αποτελούσε από μόνο του μια μορφή. Να την εμφανίζει όμως ως γυναίκα του, να εισάγει τα παιδιά της στο πολιτικό σώμα, ήταν σοβαρό ζήτημα. Πρόκειται εξάλλου για την ίδια μομφή, αλλά με ελαφρυντικά, που διατυπώνεται λίγο μετά κατά του Φράστορα, ο οποίος, όταν αρρώστησε δέχτηκε να ξαναπάρει την Φανώ. Κι αυτή, με τη συνοδεία της μητέρας της, πήγαινε να τον περιποιηθεί. Όταν έφερε στον κόσμο το παιδί που περίμενε, ο Φράστωρ το αναγνώρισε για δικό του. Εδώ ακόμη, επρόκειτο για την εισδοχή στην πόλη ενός νόθου παιδιού, επειδή

αν η Φανώ ήταν μια ξένη, ο γάμος της με τον Φράστορα δεν ήταν νόμιμος. Αξίζει τον κόπο και σ' αυτή την περίπτωση να παραθέσουμε το κείμενο: «Ο Φράστωρ, ενώ ήταν ακόμη άρρωστος, θέλησε να εγγράψει το γιο της θυγατέρας της Νεαίρας στη φρατρία και στο γένος των Βρυτίδων, στο οποίο ανήκε και ο ίδιος. Τα μέλη του γένους γνώριζαν, φαντάζομαι, τι σόι ήταν η γυναίκα που πήρε ο Φράστωρ σε πρώτο γάμο, πως ήταν η θυγατέρα της Νεαίρας, πως ο Φράστωρ την είχε διώξει και πως πείσθηκε να πάρει πίσω το παιδί εξαιτίας της αρρώστειας του. Αρνήθηκαν λοιπόν να αναγνωρίσουν το παιδί και να το εγγράψουν στους καταλόγους τους».

Η ιστορία όμως δεν σταματά εδώ. Καθώς η Φανώ ήταν χωρισμένη απ' τον άνδρα της, έπρεπε να της βρουν έναν άλλο σύζυγο. Σύμφωνα πάντα με τον ρήτορα, ο Στέφανος κατέφυγε σ' ένα είδος εκβιασμού απέναντι σε κάποιον Επαίνετο που σύχναζε στο σπίτι της και που τον είχε πιάσει επ' αυτοφώρω στο κρεβάτι της Φανώς, εκβιασμό ακόμη πιο ακατανόητο καθώς το περί ου ο λόγος σπίτι ήταν ένα έργαστήριον, ένας οίκος ανοχής. Ο Επαίνετος εντούτοις υπέκυψε μετά από μια διευθέτηση στον εκβιασμό και δέχτηκε να δώσει στην Φανώ μια προίκα χιλίων δραχμών για να την διευκολύνει να ξαναπαντρευτεί. Χάρη σ' αυτό ο Στέφανος πέτυχε να κάνει δεκτή την Φανώ ως νόμιμη σύζυγο από έναν φτωχό αλλά ευγενικής καταγωγής άνδρα, τον Θεογένη. Αυτός ο Θεογένης λοιπόν υποδείχθηκε με κλήρο να επιτελέσει για έναν χρόνο τις λειτουργίες του άρχοντα - βασιλιά, του αξιωματούχου που προέδρευε στις επίσημες θρησκευτικές τελετές. Ανάμεσα σ' αυτές τις τελετές περιλαμβάνονταν τα Ανθεστήρια, γιορτή προς τιμήν του Διόνυσου, που χαρακτηριζόταν τη δεύτερη μέρα από μια ιερογαμία, μια ένωση ταυτόχρονα συμβολική και πραγματική μεταξύ του θεού που αντιπροσώπευε ο άρχοντας - βασιλιάς και της γυναίκας του. Ιδού λοιπόν η Φανώ μας, κόρη εταίρας και, αν πιστέψουμε τον Απολλόδωρο, τον διάδικο, εταίρα η ίδια, που έγινε βασίλισσα. Αισθανόμαστε τη συγκίνηση που πρέπει να κατέλαβε τους δικαστές τη στιγμή που άκουσαν τα λόγια του διαδίκου: «Κι αυτή λοιπόν η γυναίκα πρόσφερε στο όνομα της πόλης θυσίες που ούτε το όνομά τους επιτρέπεται ν' αναφέρει κανείς. Είδε όσα δεν είχε δικαίωμα

να δει σαν ξένη. Κι ενώ ήταν τέτοιας ποιότητας, εισήλθε εκεί όπου κανείς άλλος από τόσο πολλούς Αθηναίους δεν εισέρχεται, παρά μόνον η γυναίκα του βασιλιά. Επέβαλε τον όρκο στις μέρεις που επιστατούν στις θυσίες. Δόθηκε σε γάμο στον Διόνυσο. Επιτέλεσε στο όνομα της πόλης τους πατροπαράδοτους θεσμούς απέναντι στους θεούς, θεσμούς πολλούς κι ιερούς και απόρρητους. Και όσα δεν επιτρέπεται ν' ακούσουν οι πάντες, πώς γίνεται κι η πρώτη περαστική τα επιτέλεσε χωρίς να έχει διαπράξει ιεροσυλία - ένα παραπάνω, μια γυναίκα όπως αυτή κι η οποία έζησε μ' αυτόν τον τρόπο;»

Η συνέχεια του δικανικού λόγου δεν μας μαθαίνει τίποτε πια για τη ζωή της Νεαίρας ιδιαίτερα, και αυτήν των εταιρών γενικά. Σημειώνουμε εντούτοις πως, μετά από μια μεγάλη επίθεση, ο ρήτορας επανέρχεται στις κατηγορίες του κατά της Νεαίρας θυμίζοντας πως για να ακολουθεί τους διάφορους εραστές της, η νέα γυναίκα έζησε άλλοτε στην Πελοπόννησο, άλλοτε στη Θεσσαλία, ή ακόμη στην Ιωνία, πριν επιστρέψει στην Αθήνα, κι η τελική του αναφώνηση: «*Kai είναι μια γυναίκα όπως αυτή εδώ παγκόσμια γνωστή για να έχει κάνει τον γύρο του κόσμου, που θα ανακηρύξετε Αθηναία!*» δεν παίνει να είναι σημαντική. Δίπλα στην Αθηναία καλής οικογενείας, περιορισμένη στο γυναικωνίτη πλάι στις υπηρέτριες της, κι η οποία, όπως η σύζυγος του Ισχόμαχου στον Οικονομικό του Ξενοφώντα, δεν είχε δει τίποτε πριν από το γάμο της, η Νεαίρα αντιπροσωπεύει την ελεύθερη γυναίκα, που ταξίδεψε, που μπόρεσε στη διάρκεια των συμποσίων στα οποία συμμετείχε να πλουτίσει τις γνώσεις της σε χίλια προβλήματα και δεν διέθετε μόνο φυσική έλξη. Εξάλλου, αμβλύνοντας τη χρονολογία, ο ρήτορας αφήνει στη σκιά μια πραγματικότητα: τη μεγάλη διάρκεια του δεσμού ανάμεσα στη Νεαίρα και στον Στέφανο που δεν μπορεί να μη θυμίσει το προηγούμενο Περικλή - Ασπασίας. Άλλωστε αυτή την αντίθεση ανάμεσα σε γυναίκες αστικής καταγωγής και σε εταίρες μεταχειρίζεται ο ρήτορας για να απαιτήσει μια καταδίκη. Αν απαλλαχθεί η Νεαίρα, οι δομοίς της θα κάνουν «ό, τι θέλουν, βέβαιες πως δεν πρόκειται να τιμωρηθούν ούτε από σας ούτε απ' τους νόμους»... «οι εταίρες εξάλλου θα εξισωθούν με τις

ελεύθερες γυναίκες, όταν θ' αποκτήσουν το δικαίωμα να κάνουν νόμιμα παιδιά κατά τη βούλησή τους», κι ο ρήτορας προσθέτει: «*Λεν πρέπει αυτές που ανατράφηκαν απ' τους γονείς τους με τόση φροντίδα και σωφροσύνη και παντρεύτηκαν σύμφωνα με τους νόμους, να εξισωθούν στη συμμετοχή τους στις τελετές της πόλης με αυτήν που με πολλούς κι ασελγείς τρόπους βρέθηκε πολλές φορές καθημερινά με πολλούς άνδρες ικανοποιώντας τις επιθυμίες του καθένα».* Θα θέλαμε να ξέρουμε πώς κατέληξε η δίκη, κι αν η Νεαίρα απαλλάχθηκε ή καταδικάστηκε απ' τους Αθηναίους δικαστές. Η πολιτική πλευρά της δίκης ενέχοντας έναν πολιτικό που ήταν αντίπαλος του Δημοσθένη, πανίσχυρου τότε στην πόλη (βρισκόμαστε στο 340, λίγο πριν από την επανάληψη του πολέμου κατά του Φιλίππου της Μακεδονίας, που θα τελείωνε με καταστρεπτικές συνέπειες για την Αθήνα, και θα έβαζε οριστικά τέλος στη ναυτική υπεροχή της), μπόρεσε να παίξει έναν καθοριστικό ρόλο στην απόφαση των δικαστών.

Αλλά κι αν ακόμη η Νεαίρα καταδικάστηκε, αυτό ωστόσο δεν έθιξε την ελευθερία των εταιρών το τέλος της κλασικής εποχής κι οι αρχές της ελληνιστικής περιόδου τις παρουσιάζουν να κρατούν πάντα τα πρωτεία στην πόλη. Αρκεί ν' αναφέρουμε εδώ την περίφημη Φρύνη, που χρησίμευσε ως «μοντέλο» στον γλύπτη Πραξιτέλη, κι η οποία είχε ως συνήγορο τον ρήτορα Υπερείδη, έναν απ' τους σημαντικούς κυβερνώντες της πόλης, σε μια δίκη που την προκάλεσε ένας απ' τους παλαιούς εραστές της κατηγορώντας την για εισαγωγή της λατρείας μιας νέας θεότητας στην Αθήνα. Αυτός ο ρήτορας, για να προσελκύσει την ευμένεια των δικαστών για την πελάτισσά του, δεν δίστασε να αποκαλύψει το στήθος της νέας γυναίκας. Το ανέκδοτο είναι ξακουστό κι ενέπνευσε ζωγράφους και γλύπτες. Αμφισβήτησαν δόμως την αυθεντικότητά του. Αλλά περισσότερο από το γεγονός του να αποκαλύψει τα θέλγητρα της πελάτισσάς του, αυτό που είναι σημαντικό είναι πως ένας άνδρας με τόση επιφάνεια όπως ο Υπερείδης ανέλαβε έτσι ανοιχτά την υπεράσπιση μιας εταίρας, καθώς επίσης πως η δίκη υποκινήθηκε κατά της ίδιας της Φρύνης όπως συνέβη κιόλας με τη Νεαίρα: τέλος είναι η ίδια η αφορμή αυτής

της δίκης, η εισαγωγή μιας ξένης λατρείας στην πόλη, μια λατρεία για την οποία μας λένε πως συνεπαγόταν μυστικές τελετές στις οποίες έπαιρναν μέρος άνδρες και γυναίκες μαζί. Εδώ ακόμη, δεν μπορούμε να μη σημειώσουμε τον σύνδεσμο ανάμεσα στην εταίρα και την παράβαση των αρχών της πόλης. Μια παράβαση που όφειλε να επεκταθεί βεβαιώνοντας βαθμηδόν πως η Αθήνα βλέπει τον πολιτικό της ρόλο να μειώνεται σε έναν κόσμο στο εξής κυριαρχούμενο από τους ηγεμόνες που μοιράστηκαν την αυτοκρατορία του Αλέξανδρου. Ο Υπερειδης, που πρέπει να έπαιξε έναν σημαντικό ρόλο στην τελευταία εξέγερση της Αθήνας, μετά την αναγγελία του θανάτου του κατακτητή, είναι ταυτόχρονα ο μάρτυρας αυτών των παραβάσεων. Αυτός είναι που για να εξασφαλίσει την άμυνα της πόλης μετά την ήττα των Ελλήνων στη Χαιρώνεια απέναντι στον Φίλιππο είχε προτείνει μια μαζική απελευθέρωση δούλων και την πολιτογράφηση των ξένων κατοίκων. Είχε εγκαταστήσει στο σπίτι του, απ' όπου είχε διώξει το νόμιμο γιο του, την εταίρα Μυρρίνη, «γυναίκα πολυέξοδη στη συντήρησή της». Άλλα συντηρούσε επίσης δυο άλλες εταίρες, την Αρισταγόρα στο σπίτι του στον Πειραιά, και την Θηβαία Φίλα, που είχε αγοράσει για είκοσι μνας (δυο χιλιάδες δραχμές), στο κτήμα του στην Ελευσίνα.

Τον ίδιο καιρό ήρθε να βρει καταφύγιο στην Αθήνα, όπου είχε πάρει το δικαίωμα του πολίτη ο ταμίας του Αλέξανδρου, Ὅρπαλος. Αυτός ο Ὅρπαλος είχε διαφύγει με ένα τμήμα του θησαυρού που του είχαν εμπιστευθεί, και σκόπευε να το χρησιμοποιήσει για να προετοιμάσει την εκδίκησή του κατά του Μακεδόνα. Αμέσως εγκαταστάθηκε στην Αθήνα και ζούσε με μια εταίρα, την Πυθονίκη. Αυτή πέθανε πάνω στη γέννα, κι ο Ὅρπαλος έβαλε να της ανεγείρουν ένα πολυτελές μνημείο για το οποίο λένε πως πλήρωσε τριάντα τάλαντα (εκατόν ογδόντα χιλιάδες δραχμές). Ὅταν ο Ὅρπαλος, μπλεγμένος σε μια σκοτεινή υπόθεση, έπρεπε να φύγει απ' την Αθήνα εμπιστεύθηκε το παιδί της Πυθονίκης στον Φωκίωνα, έναν απ' τους πιο επιφανείς πολιτικούς της Αθήνας, έναν άνδρα που εξάλλου εξυμνούσαν την αρετή και την ευσέβεια

του κι ο οποίος εντούτοις δεν δίστασε ν' αποδεχτεί το παιδί μιας εταίρας.³⁵

Η Νέα Κωμωδία, που αποτελεί την κύρια λογοτεχνική παραγωγή αυτής της περιόδου που έφθασε ως εμάς, προσφέρει στοιχεία γι' αυτή τη θέση της εταίρας στην αθηναϊκή κοινωνία του τέλους του 4ου αιώνα. Βέβαια, όσον αφορά τον Αριστοφάνη, είπαμε κιόλας, με πόσες επιφυλάξεις έπρεπε να προσεγγίσουμε αυτό το ιδιαίτερο είδος που είναι το κωμικό θέατρο για να προσπαθήσουμε να διαβάσουμε τις πραγματικότητες της σύγχρονης κοινωνίας. Η δυσκολία αυξάνεται εδώ απ' το γεγονός πως παρά τα πρόσφατα ευρήματα, αυτή η Νέα Κωμωδία μας είναι γνωστή μόνο με αποσπασματικό τρόπο, και προπαντός διαμέσου των διασκευών που έκαναν οι λατίνοι κωμικοί, Πλαύτος και Τερέντιος. Οπότε, είναι δύσκολο να υπολογίσουμε αυτό που παραπέμπει στην αθηναϊκή πραγματικότητα των τελευταίων χρόνων του 4ου αιώνα και που χαρακτηρίζει τη ρωμαιϊκή κοινωνία. Κι δμως, καθώς αυτό το θέατρο είναι ένα θέατρο καταστάσεων, είναι δυνατόν να συγκρατήσουμε την μαρτυρία. Έτσι, είναι φανερό πως η εταίρα αποτελεί ένα από τα κύρια πρόσωπα, όταν δεν βρίσκεται απευθείας στο κέντρο της υπόθεσης.³⁶

Μπορούμε ν' αναρωτηθούμε για τους λόγους αυτής της επιδρόμικής παρουσίας. Μερικοί θέλησαν να δουν σ' αυτήν, μιαν απόδειξη της θικής κατάπτωσης της Αθήνας και της παρακμής του θεσμού της οικογενείας στο τέλος της κλασικής εποχής. Κάτι τέτοιο ξεκινάει όμως από την υπόθεση ότι το θέατρο προσφέρει μια σχεδόν μηχανική αντανάκλαση της σύγχρονης κοινωνικής πραγματικότητας. Οπότε, αν είναι αλήθεια πως εκφράζει τις ανησυχίες των συγχρόνων και βοηθάει μέσω του κωμικού στοιχείου να τις ξεπεράσει εν μέρει, το θέατρο δεν θα μπορούσε να μεταβληθεί σε μια απλή απεικόνιση της κοινωνικής πραγματικότητας. Με άλλα λόγια, η εταίρα δεν κατείχε αναμφίβολα στην αθηναϊκή κοινωνία του τέλους του 4ου αιώνα τη θέση που της αποδίδουν οι ποιητές της Νέας Κωμωδίας. Δεν αποκλείεται καθόλου να είναι αληθινή αυτή η θέση, και η παρουσία των εταιρών αποκαλύπτει ένα φαινόμενο σημαντικής ολκής γιατί ερμηνεύει τη βαθμιαία

εξαφάνιση των παραδοσιακών αξιών της πόλης: την αυξανόμενη σπουδαιότητα του χρήματος ως σημείου ελευθερίας και ισχύος. Όλες οι εταίρες της Νέας Κωμοδίας είναι πρώτα γυναίκες, οι οποίες διακρίνονται από τη σχέση τους με το χρήμα. Είναι η σπουδαιότητα των δώρων που δέχονται, αυτό που προσδιορίζει τη συμπεριφορά τους στην επιλογή των εραστών τους. Κι αυτή η απληστία, αυτή η φιλοχρηματία, εμφανίζεται ως το διακριτικό σημείο του προσώπου της εταίρας, στον βαθμό που μπορεί να γίνει ο ίδιος ο κινητήριος μοχλός της υπόθεσης, όπως συμβαίνει στην κωμοδία του Πλαύτου *Asinaria*, απευθείας εμπνευσμένης από ένα ελληνικό πρότυπο, τον «Ονηλάτη» (*Onagros*) κάποιου Δημόφιλου, σύγχρονου του Μενάνδρου. Όλη η υπόθεση στρέφεται πράγματι γύρω από την αναγκαιότητα να προμηθευτεί ο ήρωας τις είκοσι μνας (δυο χιλιάδες δραχμές) που θα του επιτρέψουν να αποκτήσει τις ευχάριστες υπηρεσίες μιας εταίρας για έναν ολόκληρο χρόνο. Υπογραμμίζουμε πως αυτή είναι μια ελεύθερη γυναίκα και πως δεν πρόκειται, όπως στην περίπτωση της Νεαίρας που μνημονεύσαμε πιο πάνω, για την εξαγορά της ελευθερίας της. Πρέπει φυσικά να αποφύγουμε να θεωρήσουμε ως απόλυτα αξιόπιστους τους αριθμούς που δίνουν οι κωμικοί και να συμπεράνουμε πως η συντήρηση μιας εταίρας ήταν πάντα τόσο δαπανηρή: αλλά πρέπει επίσης να υπενθυμίσουμε πως είκοσι μναι αποτελούσαν το απαιτούμενο ύψος της περιουσίας για τη συμμετοχή στο σώμα των ενεργών πολιτών στο πολιτικό σύστημα που επιβλήθηκε απ' τον Μακεδόνα Αντίπατρο στους Αθηναίους το 322, γεγονός που είχε ως αποτέλεσμα να απομακρύνει από την πολιτική ζωή περισσότερους από τους μισούς Αθηναίους. Καταλαβαίνουμε έκτοτε τη «δύναμη» που πράγματι μπορούσε να αποκτήσει μ' αυτόν τον τρόπο μια πλούσια εταίρα, δύναμη, την έκταση της οποίας αποκαλύπτουν οι καταστάσεις που φαντάζονται οι Κωμικοί. Έτσι στην *Andria* εμπνευσμένη απευθείας από την *Περινθία* του Μένανδρου, η εταίρα Χρυσίδα, ετοιμοθάνατη, δεσμεύει τη μικρή αδελφή της με τον Αθηναίο Πάμφιλο και της κληροδοτεί την περιουσία της, αναπαράγοντας το ρόλο του κυρίου στην αθηναϊκή κοινωνία. Πιο σημαντικός ακόμη είναι ο ρόλος της Θαΐδας

στον *Eunuchus* του Τερέντιου, το θέμα του οποίου είναι επίσης δανεισμένο από τον Μένανδρο. Κι αυτή επίσης είναι πολύ πλούσια χάρη στη γενναιοδωρία των διαφόρων εραστών της. Άλλα αυτός ο πλούτος στηρίζει τη δύναμή της κι είναι η προστασία της, η «υπεράσπισή» της που επιζητούν οι νέοι που την περιτριγυρίζουν και των οποίων τον έρωτα ευνοεί. Ακόμη περισσότερο, σε δυο άλλες κωμῳδίες του Τερέντιου, και οι δυο διασκευές από τον Μένανδρο, τον *Heauton-Timoroumenos* και την *Hecyra*, η εταίρα χαρακτηρίζεται από τον λατίνο συγγραφέα ως *nobilis*, ευγενής. Και στη μια και στην άλλη περίπτωση, ο ποιητής, είναι προφανές, δεν μεταχειρίζεται καθόλου ειρωνεία, γιατί αν η Βακχίδα στον *Heauton-Timoroumenos* εμφανίζεται κυρίως σαν μια γυναίκα άπληστη για χρήμα και πλούτη, αυτή στην *Hecyra* αντίθετα είναι ένα πρόσωπο στολισμένο με όλα τα χαρίσματα, που αποδεικνύεται διαφορετική από όλες τις άλλες εταίρες, και άξια γι' αυτό ακόμη και της φιλίας ενός ενάρετου άνδρα. Λίγο ενδιαφέρει αν τέτοιες εταίρες υπήρξαν στην πραγματικότητα. Αυτό που παραμένει ουσιαστικό, είναι αυτή η σχέση με το χρήμα που φέρνει δύναμη, η οποία εξηγεί τη νέα πραγματικότητα που βεβαιώνεται στην Αθήνα του τέλους του 4ου αιώνα.

Η εταίρα γίνεται έτσι το ίδιο το σύμβολο των μετασχηματισμών της πόλης. Γυναίκα του «έξω», που συμμετέχει στα συμπόσια, διαχειρίζεται χρήματα, μιλάει στους άνδρες ως δόμοια προς δόμοιο, δεν αποτελεί μόνο ένα πρόσωπο στο περιθώριο της κοινωνίας της πόλης. Σ' αυτή τη «λέσχη ανδρών» που είναι η πόλη, όπου η γυναίκα παραμένει σ' όλη τη ζωή της ανήλικη, η εταίρα ενσαρκώνει την αντιστροφή των αξιών της πόλης, την ελεύθερη και ανεξάρτητη γυναίκα στα λόγια και στη συμπεριφορά της, έχοντας αποκτήσει αυτή την ελευθερία κι αυτή την ανεξαρτησία με τον πλειστηριασμό του κορμιού της: έναν πλειστηριασμό δόμως όπου παραμένει ως ένα σημείο η κυρίαρχη κι αυτό συμβαίνει τόσο πιο πλού όσο διαθέτει πλούτη, θεμέλιο σε τελευταία ανάλυση της ελευθερίας της.

H δούλη

Η δουλεία αποτελεί όπως ξέρουμε ένα από τα ουσιαστικά χαρακτηριστικά των αρχαίων κοινωνιών. Δεν θα μπορούσε εδώ να γίνει λόγος για σκιαγράφηση της ιστορίας της. Αρνούμαστε να υπενθυμίσουμε πως στην Αθήνα είναι ένα από τα θεμελιώδη συστατικά της πόλης και πως η ανάπτυξή της επιβεβαιώθηκε στη διάρκεια των δύο αιώνων που υπήρξε το απόγειό της. Οι δούλοι ήταν πολυάριθμοι στην Αθήνα, αν και οποιαδήποτε προσπάθεια για εξακρίβωση αυτού του αριθμού είναι μάταιη, και θα μπορούσε κανείς να τους συναντήσει τόσο στις καθαρά οικονομικές δραστηριότητες όσο και στις υπηρεσίες. Άλλα εκείνο που πρωταρχικά τους προσδιόριζε ήταν ο χαρακτήρας αντικειμένων ιδιοκτησίας, εμπορεύματος που αγοραζόταν, πουλιόταν, νοικιαζόταν, δινόταν ως ενέχυρο, ανάλογα με τις περιστάσεις. Αν δεν μπορούμε να εξακριβώσουμε τον συνολικό αριθμό των δούλων (εξήντα χιλιάδες, εκατό χιλιάδες, περισσότερο...), ακόμη δυσκολότερα μπορούμε να υπολογίσουμε την αναλογία των γυναικών στα πλαίσια της μάζας των δούλων. Δεν χωράει αμφιβολία πως, αντίθετα με τους άνδρες, το πεδίο δραστηριότητάς τους ήταν σχετικά περιορισμένο. Ενώ ένας δούλος μπορούσε να είναι αγρότης, εργάτης, εμπορικός αντιπρόσωπος, γραμματέας (δικαστηρίου), αστυνομικός, ναυτικός, κλπ., οι δούλες είχαν οικιακές λειτουργίες, ακόμη κι αν κατά δεύτερο λόγο το προϊόν της εργασίας τους μπορούσε να πουληθεί εκτός οικίας. Η πλειονότητα των δούλων γυναικών ήταν πράγματι υπηρέτριες, προσκολλημένες στην οικοδέσποινα. Στον Οικονομικό, όπως είδαμε, ο Ξενοφών περιγράφει τις λειτουργίες της οικοδέσποινας, κι ανάμεσα σ' αυτές η πιο σπουδαία συνίσταται στην οργάνωση της εργασίας των υπηρετριών: να τις μάθει να γνέθουν το μαλλί, να υφαίνουν τα ρούχα που θα χρησιμεύσουν για το ντύσιμο των ανθρώπων του σπιτιού, να ετοιμάζουν το ψωμί, να διπλώνουν και να τακτοποιούν τα ενδύματα και να διατηρούν το σπίτι τακτοποιημένο. Στην κωμωδία, η υπηρέτρια είναι σχεδόν πάντα αυτή που ετοιμάζει τα

φαγητό, αν και στα μεγάλα σπίτια, και ιδίως από τις αρχές του 4ου αιώνα, απευθύνονται πιο συχνά στις υπηρεσίες ενός μαγείρου. Τέλος, μια από τις ουσιαστικές δραστηριότητες των δούλων γυναικών αποτελεί η ενασχόλησή τους με τα μικρά παιδιά, κι η τροφός είναι, στο θέατρο όπως και στην πραγματικότητα, ένα οικείο πρόσωπο.

Εκτός από τις οικιακές δραστηριότητες, δούλες πιθανόν μπόρεσαν να χρησιμοποιηθούν ως εργάτριες, παράγοντας εμπορεύματα για την αγορά. Δεν έχουμε κανένα συγκεκριμένο παράδειγμα γυναικείων εργαστηρίων στους δικανικούς λόγους, αλλά στα Απομνημονεύματα ο Ξενοφών αναφέρει τυχαία την απόδειξη της ύπαρξής τους. Σ' έναν Αθηναίο που παραπονιέται για τις δύσκολες συνθήκες —η σκηνή θεωρείται πως διαδραματίζεται στο τέλος του πελοποννησιακού πολέμου, τότε που οι Τριάκοντα κυριαρχούσαν στην Αθήνα— και για την ανάγκη στην οποία βρίσκεται να προσφέρει κατάλυμα και τροφή σε πολυάριθμες γυναίκες συγγένιστές του, ο Σωκράτης τον συμβουλεύει να τις βάλει να δουλέψουν. Θα μπορούσε έτσι να πουλάει το προϊόν της εργασίας τους, αλεύρι, ψωμί, μανδύες, χιτώνες κλπ., όπως κάνουν μερικοί Αθηναίοι. Οπότε ο άλλος απαντά: «Αυτοί εδώ οι άνθρωποι αγοράζουν βαρβάρους και μπορούν να τους αναγκάσουν να εκτελέσουν εργασία που ταιριάζει σε δούλους, ενώ εγώ έχω ελεύθερα πρόσωπα και συγγενείς».³⁷ Ο Ξενοφών, αναφέρει ονομαστικά τον αρτοποιό Κύρεβο και τους «κατασκευαστές ετοίμων ενδυμάτων» Δημέα και Μένωνα: είναι επομένως πιθανόν πως υπήρχαν στην Αθήνα, τουλάχιστον των 4ο αιώνα, εργαστήρια δούλων γυναικών, των οποίων η μοίρα ήταν βέβαια πιο σκληρή από εκείνη των υπηρετριών προσαρτημένων στην οικιακή εργασία. Υπηρέτριες ή εργάτριες όμως, οι δούλες ήταν ουσιαστικά επιτηδευμένες στην προπαρασκευή των τροφών και στην κατασκευή των υφασμάτων.

Αυτές οι γυναίκες δεν είχαν προφανώς καμιά οικογενειακή ζωή. Είδαμε κιόλας πώς ο Ξενοφών στον Οικονομικό μετέφερε τα λόγια του Ισχόμαχου, ο οποίος συμβούλευε τη γυναικά του να προσέχει ώστε τα δωμάτια όπου κοιμόντουσαν άνδρες και γυναικές να είναι ξεχωριστά «για να αποφύγουμε το ενδεχόμενο να αποκτή-

σουν οι δούλοι παιδιά χωρίς την άδειά μας». Ωστόσο οι δούλες είχαν παιδιά, αλλά πάρα πολύ συχνά αυτά τα παιδιά «που γεννήθηκαν στον οίκο» ήταν ο καρπός σχέσεων με τον κύριο. Η δούλη, ιδιαίτερα η νεαρή υπηρέτρια, βρισκόταν στη διάθεση εκείνου που την είχε αγοράσει και ο οποίος είχε τη δυνατότητα ατιμωρητή να την πάρει στο κρεβάτι του ή... μια βραδιά κρασοκατάνυξης να την παραχωρήσει στους φίλους του. Άλλα αυτό που για ορισμένους ήταν περιστασιακό, για άλλους αποτελούσε πηγή εισοδήματος. Πράγματι οι πόρνες πάρα πολύ συχνά ήταν δούλες, όπως δούλες ήταν επίσης οι αυλητρίδες κι οι χορεύτριες, απαραίτητη συντροφιά στα συμπόσια.³⁸ Το να αγοράσει κάποιος δούλες με σκοπό να τις προωθήσει στην πορνεία και να κερδίζει τη ζωή του ήταν τελείως θεμιτό. Και αν σκεφτούμε τη δραστηριότητα του Πειραιά στους δυο αιώνες της αθηναϊκής ηγεμονίας, τα πλήθη των ξένων, ναυτικούς, βιαστικούς ταξιδιώτες, εύκολα φανταζόμαστε τα κέρδη που μπορούσαν να αποκομίσουν ορισμένοι από την εκμετάλλευση της πορνείας.

Είχαν αυτές οι γυναίκες κάποια ευκαιρία να ξεφύγουν απ' την κατάστασή τους; Είδαμε πιο πάνω το παράδειγμα της Νεαίρας η οποία κατάφερε να εξαγοράσει την ελευθερία της χάρη στη γενναιοδωρία παλαιών εραστών. Άλλα η Νεαίρα ήταν μια εταίρα υψηλού επιπέδου. Οι πόρναι που περιφέρονταν στον Πειραιά είχαν ελάχιστες ευκαιρίες να ξεφύγουν. 'Οσο για τις άλλες δούλες, η απόδοση της ελευθερίας τους βρισκόταν στην καλή διάθεση του κυρίου, κι η απόφασή του μπορούσε να υπαγορευτεί από την εύνοια, κάποτε ίσως απ' την αναγνώριση: έτσι ένας διάδικος αναπολεί με συγκίνηση τη γριά τροφό του, που την απελευθέρωσε, αλλά που εξακολουθούσε να ζει στο σπίτι του, καθώς οι δεσμοί που τους ένωναν ήταν τόσο στενοί.³⁹

Ανακεφαλαιώνουμε. Η θέση της γυναίκας στην Αθήνα ήταν συνάρτηση πρώτα της αποδοχής της στις δομές της πόλης ή του αποκλεισμού της απ' αυτές. Δεν υπήρχαν αόριστα Αθηναίες γυναίκες, αλλά Αθηναίες, γυναίκες ή κόρες πολιτών, ξένες, δούλες. Αυτές οι διαφορές κατάστασης ήταν το ίδιο θεμελιώδεις για τις γυναίκες όπως και για τους άνδρες, πράγμα που φυσικά στην

καθημερινή πραγματικότητα ευνοούσε την αλληλεπίδραση διαστρωματώσεων και προσεγγίσεων. Η οικοδέσποινα καλής οικογενείας ζούσε πιο κοντά στις υπηρέτριες της παρά στις όμοιες της. Η γυναίκα του πλούσιου μέτοικου σχεδόν δεν ξεχώριζε από την «πολίτιδα» που είχε μια άνετη ζωή. Η εταίρα ήταν πιο ελεύθερη στις κινήσεις της από τη γυναίκα του Ισχόμαχου. Και κυρίως, επειδή η πόλη ήταν μια «λέσχη ανδρών» κι επειδή προπαντός αποτελούσε πρώτα μια πολιτική κοινότητα, αυτές οι διαφορές κατάστασης όσο ουσιαστικές κι αν υπήρξαν διαλύονταν μπροστά στον αποκλεισμό όλων αυτών των γυναικών από την πολιτική ζωή. Παρέμενε υπέρ της «πολίτιδος» μόνο το γεγονός πως με το να εξασφαλίζει την αναπαραγωγή της αστικής κοινότητας, ήταν απαραίτητη σ' αυτήν.

Γ) Η Σπαρτιάτισσα

Γειά σου,
χρυσή μου Λαμπτώ, Σπαρτιάτισσά μου.
Γλυκιά μου εσύ, πώς λάμπει η ομορφιά σου.
Τι χρώμα, τι κορμί γεροδεμένο!
Και ταύρο πνίγεις.

Μ' αυτές τις λέξεις στην κωμῳδία του Αριστοφάνη *Λυσιστράτη* η ηρωίδα του έργου, που για να θέσει τέλος στον πόλεμο που διαιωνίζεται μεταξύ Αθήνας και Σπάρτης θα προτείνει στις γυναίκες των δυο στρατόπεδων να κάνουν απεργία έρωτα, υποδέχεται την συνεργό Σπαρτιάτισσα. Ο κωμικός ποιητής, απευθυνόμενος σ' ένα αθηναϊκό κοινό, επαναλάμβανε με τη σειρά του αυτό που στην Αθήνα αποτελούσε έναν κοινό τόπο όταν επρόκειτο για Σπαρτιάτισσες: αντίθετα με όλες τις άλλες Ελληνίδες, αυτές ζούσαν έξω, αθλούνταν στο τρέξιμο και στην πάλη, ανταγωνίζονταν σ' αυτό το σημείο τους άνδρες, και παρουσίαζαν εξαιτίας αυτού του γεγονότος τα ίδια χαρακτηριστικά γνωρίσματα μ' αυτούς: τη φυσική ρωμαλεότητα και, σαν αθλήτριες που ήταν, τη μαυρισμένη επιδερμίδα.

Είναι σημαντικό να κάνω αμέσως μια παρατήρηση: σ' αυτό το πρώτο μέρος της μελέτης μου, προσπαθώ όσο είναι δυνατόν να ανασυνθέσω την πραγματική κατάσταση των γυναικών στην αρχαία Ελλάδα, τόσο στο νομικό επίπεδο όσο και στο επίπεδο της καθημερινής πραγματικότητας. Είναι λοιπόν αυτόνότο πως από τη στιγμή που σ' ένα δικανικό λόγο ο ρήτορας υπαινίσσεται ένα συγκεκριμένο νόμο σχετικά με τη μοιχεία ή μνημονεύει το ποσό μιας προίκας, δικαιούμαστε να τα εκλαμβάνουμε ως γεγονότα. Μερικές φράσεις είναι εξίσου αποκαλυπτικές αυτού που μπορούσε να είναι η καθημερινή ζωή των γυναικών στην Αθήνα της

κλασικής εποχής. Άλλα, όταν πρόκειται για τη Σπάρτη, κι όχι μόνο για τις Σπαρτιάτισσες, όλα μπερδεύονται. Πρακτικά δεν διαθέτουμε πράγματι κανένα στοιχείο προερχόμενο απ' τη Σπάρτη που να αφορά την κλασική εποχή, ούτε επιγραφή, ούτε πολιτικό ή δικανικό λόγο που να έχουν την αρχή τους σε μια σπαρτιατική πηγή. Όταν ένας Σπαρτιάτης μιλάει, είναι πάντα ένας Αθηναίος που τον παρουσιάζει να μιλάει και του αποδίδει τα λόγια που φαντάζεται πως ο Σπαρτιάτης θα είχε πει. Έτσι συμβαίνει, για να πάρουμε ένα μόνο παράδειγμα, με τον λόγο που ο Θουκυδίδης αποδίδει στο βασιλιά Αρχίδαμο στην αρχή του πελοποννησιακού πολέμου. Υπάρχουν όμως στοιχεία περισσότερο σημαντικά. Για λόγους για τους οποίους δεν θα μπορούσαμε να επιμείνουμε στα όρια αυτής της μελέτης, η Σπάρτη αντιπροσώπευσε από τα τέλη του 5ου αιώνα για ορισμένα αθηναϊκά στρώματα ένα πρότυπο τέλειας πόλης, η οποία καθορίζόταν από μια απόλυτη πρωτοτυπία που δημιουργούσε, εντέλει, μια αντι-Αθήνα. Ο ιστορικός λοιπόν πρέπει να προσπαθήσει να ξεχωρίσει διαμέσου αυτής της «σπαρτιατικής γοητείας» αυτό που αποτελούσε πραγματικότητα. Ριψοκίνδυνη επιχείρηση που καταλήγει σε ανακατασκευές λιγότερο ή περισσότερο εύθραυστες και πάντοτε υποθετικές.⁴⁰

Όσον αφορά τις γυναίκες, τρία κείμενα θα αποσπάσουν ειδικότερα την προσοχή μας. Το αρχαιότερο χρονολογείται στις πρώτες δεκαετίες του 4ου αιώνα. Οφείλεται στον Ξενοφώντα για τον οποίο είδαμε κιόλας πως είχε μείνει στην Λακωνία. Βέβαια, ο Ξενοφών ήταν ένας θαυμαστής της Σπάρτης χωρίς όρια, σε σημείο που να προδώσει την πατρίδα του γι' αυτήν. Μπορούμε να δεχτούμε τουλάχιστον πώς γνώρισε μια ορισμένη σπαρτιατική πραγματικότητα και, αν και την ωραιοποιεί, κάνει την αποτίμησή της. Το δεύτερο κείμενο το δανειζόμαστε από τα *Πολιτικά* του Αριστοτέλη. Θέτει, όπως θα δούμε, πολυάριθμα προβλήματα, αλλά προσφέρει μια ριζική διόρθωση στην περιγραφή του Ξενοφώντα. Μένει το τρίτο κείμενο, ένα σπουδαίο χωρίο του *Bίου του Λυκούργου* του Πλούταρχου. Ο Πλούταρχος είναι ένας Έλληνας συγγραφέας του τέλους του 1ου αιώνα μ.Χ., του οποίου το πιο

φημισμένο έργο αποτελείται από αυτούς τους *Βίος Παραλλήλους* των μεγάλων ανδρών της ελληνικής και ρωμαϊκής ιστορίας στους οποίους έχουμε ήδη αναφερθεί. Έργο ηθικολόγου και όχι ιστορικού, αλλά που έχει το ενδιαφέρον για μας πως συνέλεξε παραδόσεις, και μάλιστα στοιχεία των οποίων την ύπαρξη θα αγνοούσαμε τελείως αν δεν υπήρχε. Ειδικότερα ο *Βίος του Λυκούργου*, αυτού του μυθικού νομοθέτη στον οποίο απέδιδαν τους θεσμούς της Σπάρτης, περιλαμβάνει ό,τι μπόρεσε να διασώσει η παράδοση για την ιστορία της Σπάρτης και κυρίως για την πρωτοτυπία του πολιτεύματός του. Όσον αφορά τις γυναίκες, η μακροσκελής ανάπτυξη που αφιερώνεται σ' αυτές (κεφάλαια 14 και 15), αν επαναλαμβάνει ορισμένα στοιχεία που δίνει ο *Ξενοφών* στην *Λακεδαιμονίων Πολιτεία*, είναι πολύ πιο συγκεκριμένη σε ορισμένα σημεία, ιδιαίτερα για την εκπαίδευση, τα γαμήλια έθιμα, κλπ.

Πρέπει λοιπόν να ξεκινήσουμε πρώτα απ' αυτά τα δύο κείμενα, του *Ξενοφώντα* και του *Πλούταρχου*. Ο *Ξενοφών* προσεγγίζει το πρόβλημα των γυναικών στο πρώτο κεφάλαιο της *Λακεδαιμονίων Πολιτείας*. Κι αμέσως προσδιορίζεται ο πρώτος ρόλος της Σπαρτιάτισσας: η αναπαραγωγή, ρόλος απ' τον οποίο προέρχονται οι άλλες προδιαγραφές που την αφορούν: «Οι άλλοι Έλληνες απαιτούν απ' τις κοπέλες να υφαίνουν καταδικασμένες σε ακινησία, το ίδιο με τους περισσότερους τεχνίτες οι οποίοι κάνουν καθιστική ζωή. Με τέτοια όμως ανατροφή πώς πρέπει να περιμένει κανείς ότι θα κάνουν σπουδαία παιδιά; Ο Λυκούργος όμως θεωρώντας ότι και οι δούλες είναι ικανές να υφαίνουν, ενώ για τις ελεύθερες γυναίκες ότι το σπουδαιότερο έργο είναι η τεκνοποίηση, γι' αυτό πρώτα όρισε να γυμνάζονται τα κορίτσια εξίσου με τα αγόρια· έπειτα, να συναγωνίζονται μεταξύ τους οι γυναίκες, εξίσου με τους άνδρες, στο τρέξιμο και την αντοχή, γιατί πίστενε πως σαν είναι κι οι δύο γονείς δυνατοί, και τα παιδιά τους θα γίνονται δυνατότερα» (1, 3-4, μετ. A. N. Διαμαντόπουλου, εκδ. Πάταρος).

Έτσι λοιπόν, πρόκειται για μια ζωή στους αντίποδες της ζωής των «άλλων Ελλήνων» που κλείνουν μέσα τις γυναίκες τους και τις εξαναγκάζουν να γνέθουν το μαλλί, μια ζωή έξω από το σπίτι της

οποία δεν διακρίνεται καθόλου απ' τη ζωή των ανδρών. Σ' αυτή την αγωγή των νέων κοριτσιών, ο *Πλούταρχος* δίνει σημπληρωματικές πληροφορίες. «Τα σώματα των παρθένων ενίσχυσε με την άσκηση στον δρόμο, την πάλη και το ρίξιμο δίσκου και ακοντίου... Αφαίρεσε κάθε μαλθακότητα και παραμονή στη σκιά και θηλυπρέπεια και συνήθισε τις νέες όχι λιγότερο από τους νέους και στις πομπές να λαμβάνουν μέρος γυμνές και σε μερικούς ναούς να χορεύουν και να τραγουδούν, ενώ ήσαν παρόντες οι νέοι και τις έβλεπαν» (*Βίος Λυκούργου*, 14, 3-4, μετ. A. Λαζάρου, εκδ. I. Ζαχαρόπουλος). Αυτή η γυμνότητα δεν είχε τίποτε το ενοχλητικό, γιατί επρόκειτο για την αθλητική γυμνότητα. Ο *Πλούταρχος* μαρτυρεί εξάλλου την ανάγκη να την δικαιολογήσει: «Η γυμνωση των παρθένων δεν είχε τίποτε το αισχρό, διότι υπήρχε νιροπή, αλλά έλειπε η ακολασία», αν και, όπως παρατηρεί πιο κάτω, ήταν επίσης «αυτά παρορμητικά προς γάμον⁴¹».

Σχετικά με το σπαρτιατικό γάμο, ο *Ξενοφών* περιορίζεται στο να δώσει στοιχεία: απ' τη μια μεριά η υποχρέωση των ανδρών να παντρευτούν στην ακμή της ηλικίας τους, απ' την άλλη αυστηροί νόμοι που αφορούσαν τις σχέσεις μεταξύ των συζύγων. «Καθώς έβλεπε δύος ότι οι άλλοι άνδρες τον πρώτο καιρό του γάμου τους συνευρίσκονται με τις γυναίκες τους χωρίς μέτρο, θεσμοθέτησε και γι' αυτό το θέμα τα αντίθετα: όρισε δηλαδή να μπαίνει στο δωμάτιο της γυναίκας του ο σύζυγος με νιροπή μην τον δουν και με τον ίδιο τρόπο να φεύγει. Μ' αυτόν τον τρόπο η συνεύρεσή τους θα γινόταν κατ' ανάγκην πιο ποθητή και στην περίπτωση που αποκτούσαν παιδιά, θα γίνονταν πιο ρωμαλέα παρά αν έκαναν κατάχρηση της απόλαυσής τους» (1, 5).

Εδώ ακόμη, ο *Πλούταρχος* παρέχει πολύ πιο συγκεκριμένες και λεπτομερείς πληροφορίες. Αφού υπενθύμισε πως η αγαμία απαγορευόταν, αποκαλύπτει τις περιέργεις συνθήκες του σπαρτιατικού γάμου: «Νυμφεύονταν αρπάζοντας όχι μικρές κι ανώριμες για γάμο, αλλά στην εποχή της ακμής τους και τότε που ήταν ωρίμες. Την αρπαζομένη παρελάμβανε η λεγόμενη νυμφεύτρια, της έκοβε σύρρικα τα μαλλιά, της έβαζε ανδρικό ματίο και υποδήματα και την πλάγιαζε μόνη χωρίς φως σε στρώμα από καλάμια. Ο γαμπρός, ούτε μεθυσμένος ούτε εκνευρισμένος, αλλά νηφάλιος όπως πάντοτε, αφού δειπνήσει στα

συσσίτια (φαγητό με δημόσια δαπάνη όπου προσφερόταν ο περίφημος μέλας ζωμός), εισέρχεται κρυφά, λύνει την ζώνη της, την σηκώνει στα χέρια του και την μεταφέρει στην κλίνη. Αφού έμενε μαζί της όχι πολύ χρόνο έφευγε με κοσμιότητα και πήγαινε όπου συνήθιζε προηγουμένως, για να κοιμηθεί μαζί με τους άλλους νέους» (15, 4-7).

Αυτή η παράξενη τελετουργία προκάλεσε πλήθος σχολίων εκ μέρους των νεότερων. Διαπίστωσαν εδώ την ανάμνηση ορισμένων τελετών μύησης, σαν αυτές που συναντούμε σε άλλες κοινωνίες, με αντιστροφή των ρόλων (η κοπέλα κουρεμένη και ντυμένη με ανδρικά ρούχα) και με περίοδο αποκλεισμού.⁴² Ο Πλούταρχος προσθέτει πως μετά απ' αυτό το πρώτο γρήγορο ζευγάρωμα, οι συναντήσεις μεταξύ συζύγων διατηρούσαν έναν χαρακτήρα παρανομίας, σε σημείο που «μερικοί απέκτησαν και παιδιά, προτού δουν την γυναίκα τους στο φως της μέρας».

Ξαναβρίσκουμε εδώ την ένδειξη που δόθηκε απ' τον Ξενοφώντα, καθώς και την αιτιολόγηση μιας τέτοιας πρακτικής: να διατηρήσει τον πόθο ανάμεσα στους συζύγους για να τους κάνει πιο γόνιμους. Είναι ενδιαφέρον δόμως να παρατηρήσουμε πως ο Πλούταρχος εξηγεί ορθολογικά, σε μικρότερο βαθμό από τον Ξενοφώντα, συμπεριφορές για τις οποίες είναι εντούτοις προφανές πως του διαφέύγει η ουσία.

Γιατί χρειάζεται προσπάθεια για να παραδεχθούμε πως αυτές οι πρακτικές δεν κατέληγαν πάντα στο σκοπό τον οποίο θεωρήθηκαν ότι ευνοούν. Από 'δω προέκυπταν αυτές οι ρυθμίσεις, οι οποίες, και σ' αυτό το σημείο ακόμη, βρίσκονταν σε αντίθεση με ότι γινόταν στους άλλους Έλληνες: αν όχι την κοινοκτημοσύνη των γυναικών, τουλάχιστον ένα είδος νομιμότητας της μοιχείας, στην περίπτωση που αντικείμενό της ήταν η αναπαραγωγή. «Αν δόμως συνέβαινε κι ένας γέρος είχε νεαρή γυναίκα, καθώς ο Λυκούργος έβλεπε αυτούς τους ηλικιωμένους να περιορίζουν πολύ τις γυναίκες τους, και γι' αυτό το θέμα νομοθέτησε τα αντίθετα: όρισε δηλαδή να έχει τη δυνατότητα ο ηλικιωμένος να καλεί σπίτι του για να κάνει παιδιά με τη γυναίκα του όποιον άνδρα εκτιμούσε ως προς το σώμα και την ψυχή. Κι αν πάλι κάποιος δεν επιθυμούσε να συζεί με γυναίκα, ήθελε δόμως να 'χει αξιόλογα παιδιά και γι' αυτό νομοθέτησε: αν έβλεπε μια

γυναίκα που είχε όμορφα και γερά παιδιά, να μπορούσε με τη συγκατάθεση του συζύγου της να αποκτήσει παιδιά απ' αυτήν» (Λακεδαιμονίων Πολιτεία, 1, 7-8).

Ο Πλούταρχος που θυμίζει επίσης, σε όρους λίγο-πολύ ταυτόσημους, αυτούς τους δύο «νόμους του Λυκούργου», αισθάνεται εδώ ακόμη την ανάγκη να τους αιτιολογήσει: «Διότι κατά πρώτον ο Λυκούργος δεν θεωρούσε πως τα παιδιά ανήκαν στους πατέρες τους, αλλ' ότι ήταν κοινά της πόλης, και γι' αυτό ήθελε όχι από τους τυχόντες αλλ' απ' τους αρίστους να γεννιούνται οι πολίτες. Έπειτα νόμιζε, ότι στους νόμους των άλλων υπάρχει γι' αυτό το θέμα πολλή ανοησία και ελαφρότητα. Οδηγούν σκύλες και φοράδες στους καλύτερους επιβήτορες πείθοντας τους κυρίους τους με παρακλήσεις ή με χρήματα, ενώ τις γυναίκες τις κλείνουν στο σπίτι και τις φρουρούν, έχοντας την απαίτηση να γεννούν μόνον απ' αυτούς, είτε είναι ανόητοι, είτε παρήλικες, είτε ασθενικοί, σαν να μη γίνονταν κακά τα παιδιά πρώτα γι' αυτούς που τα έχουν και τα ανατρέφουν, αν γεννηθούν από κακούς, και αντιθέτως, καλά, αν τύχουν καλή γέννηση». (15, 14-15).

Αυτό το κείμενο επιδέχεται πολλές παρατηρήσεις. Η πρώτη αιτιολόγηση πρόβερχεται προφανώς από μια ορισμένη ιδεολογία της πόλης στην οποία ο Πλάτων, θα το δούμε πιο κάτω, θα έδινε τον 4ο αιώνα έναν συστηματικό χαρακτήρα. Κι εδώ διαμέσου του Πλάτωνα «διαβάζει» ο Πλούταρχος την σπαρτιατική πραγματικότητα. Άλλα η δεύτερη δεν είναι λιγότερο εύγλωττη. Γιατί η σύγκριση με τις σκύλες και τις φοράδες ξαναβάζει την Σπαρτιάτισσα, την οποία θα φανταζόμασταν περισσότερο ελεύθερη απ' τον λόγο πως έχει περισσότερα ανδρικά χαρακτηριστικά, στη σωστή της θέση: αυτήν ενός εργαλείου αναπαραγωγής, μιας γόνιμης κοιλιάς όπου ενδιαφέρει η εισαγωγή του καλύτερου σπέρματος.

Ως ποιο σημείο αυτοί οι νόμοι που αποδίδονται υποθετικά στον Λυκούργο υπήρξαν πραγματικά, κι αν ναι, ως ποιο σημείο ήταν ακόμη σε ισχύ στην κλασική περίοδο; Πρόκειται εδώ για ερωτήσεις στις οποίες είναι σχεδόν αδύνατο να υπάρξει απάντηση. Σ' αυτόν τον λόγο για την Σπαρτιάτισσα δεν μπορεί να ήταν όλα τελείως φανταστικά. Είναι αλήθεια πως στη Σπάρτη οι

πολίτες ήταν πρώτα και πάνω απ' όλα στρατιώτες, και πως περνούσαν μέχρι μια προχωρημένη ηλικία μια ζωή στρατοπέδου, η οποία σίγουρα δεν πρέπει να ευνοούσε τις συζυγικές σχέσεις. Είναι πιθανόν ότι οι νέες Σπαρτιάτισσες, καθώς οι φυσικές ασκήσεις κρατούσαν μια σημαντική θέση στην αγωγή τους, ήταν ρωμαλέες και γεμάτες ενέργεια όπως η αριστοφανική Λαμπιτώ. Είναι τέλος δυνατόν να περιλάμβανε ο γάμος μέχρι μια σχετικά όψιμη περίοδο αυτές τις ιδιαίτερες τελετές που άναφέρει ο Πλούταρχος. Για τα υπόλοιπα είναι δύσκολο να αποφανθούμε κι ειδικότερα γι' αυτή την κοινοκτημοσύνη των γυναικών, γι' αυτές τις αθέμιτες γεννήσεις που μόνο ένα καθεστώς κοινοκτημοσύνης της ιδιοκτησίας δικαιολογούσε. Οπότε, αν η παράδοση απέδιδε στον Λυκούργο είτε μια ισομερή κατανομή, είτε μια απόλυτη κοινοκτημοσύνη των αγαθών, φαίνεται ξεκάθαρα πως στη Σπάρτη του 5ου και 4ου αιώνα το καθεστώς της ιδιοκτησίας και της κληροδότησης των αγαθών ήταν ένα φαινόμενο ανάλογο μ' αυτά που γνωρίζαμε αλλού. Ο Ξενοφών, σ' ένα κεφάλαιο της *Λακεδαιμονίων Πολιτείας*, η γνησιότητα του οποίου αμφισβητήθηκε, αλλά που ωστόσο φαίνεται ν' ανταποκρίνεται στην πραγματικότητα, αναγνωρίζει ο ίδιος πως στην εποχή του οι νόμοι του Λυκούργου «δεν εξακολουθούσαν να ισχύουν πια στο σύνολό τους». Κι είναι αυτό ακριβώς που βεβαιώνει το χωρίο απ' τα *Πολιτικά* του Αριστοτέλη στο οποίο έχουμε κιόλας αναφερθεί. Εξετάζοντας τους σπαρτιατικούς θεσμούς, ο φιλόσοφος αποδίδει την εξασθένισή τους στις «ακολασίες των γυναικών» που αντιστάθηκαν στους νόμους του Λυκούργου και «ζουν χωρίς πίεση και μέσα στην τρυφλότητα», χρησιμοποιώντας την ερωτική τους εξουσία πάνω στους άνδρες για να τους κυβερνούν. Αλλά, γεγονός ακόμη πιο σπουδαίο, οι γυναίκες βρίσκονται επίσης στην αρχή της εξέλιξης του καθεστώτος της ιδιοκτησίας: «Διότι συμβαίνει άλλοι απ' αυτούς να είναι κύριοι υπερβολικά μεγάλης ιδιοκτησίας, κι άλλοι μικρής: γι' αυτό κι η γη περιήλθε στην κατοχή λίγων μόνο. Και αυτό συνέβη από κακή ρύθμιση των νόμων διότι ο νομοθέτης, κρίνοντας σωστά, απαγόρευσε την αγορά ή την πώληση της γης που είχε ο καθένας· επέτρεψε όμως σ' όσους επιθυμούν να τη μεταβιβάζουν με προίκα ή κληρονομιά· αλλά

είτε έτσι, είτε αλλιώς μεταβιβασθεί επέρχεται αναγκαστικά το ίδιο αποτέλεσμα. Κατ' αυτόν τον τρόπο τα δύο πέμπτα ολόκληρης σχεδόν της χώρας ανήκουν στις γυναίκες· διότι και οι επίκληροι πολλαπλασιάζονταν και προίκες μεγάλες δίνονταν· και δύμως θά ήταν καλύτερο να θεσπιζόταν να δίνεται καθόλου ή λίγη ή μέτρια προίκα. Σύμφωνα όμως με τα ισχύοντα εκεί, ο πατέρας μπορεί να παντρέψει με όποιον θέλει την επίκληρο, και αν πεθάνει χωρίς να ορίσει με διαθήκη ποιον θα πάρει αυτή ως σύζυγο, ο κληρονόμος του έχει το δικαίωμα να την παντρέψει με όποιον θέλει» (*Πολιτικά* ΙΙ, 9, 14-15). Αυτό το κείμενο θέτει πολυάριθμα προβλήματα, στα οποία κι εδώ ακόμη μπορούμε να απαντήσουμε μόνον υποθετικά. Ο Πλούταρχος, στον *Bίο του Ἀγίου του Κλεομένη*, αυτών των δύο μεταρρυθμιστών βασιλιάδων της Σπάρτης, οι οποίοι τον 3ο αιώνα προσπάθησαν να επαναφέρουν τους «νόμους του Λυκούργου», δίνει το όνομα αυτού του νομοθέτη, ο οποίος, επιτρέποντας την ελεύθερη σύναψη διαθήκης, θα πρέπει να ήταν στην αρχή της συγκέντρωσης της ιδιοκτησίας της γης στη Σπάρτη: κάποιος Επιτάδης που πρέπει να έζησε στις αρχές του 4ου αιώνα και θα είχε εκδώσει ως έφορος, για να κάνει κληρονόμο το γιο του, ένα νόμο «που δρίζε πως επιτρεπόταν να δώσει κανείς το σπίτι και την γη του όσο ήταν ζωντανός ή να τα αφήσει με διαθήκη σ' όποιον ήθελε». Αλλά αυτή η παρατήρηση δεν αποδίδει αυτό που σύμφωνα με τα λεγόμενα του Αριστοτέλη ήταν το χειρότερο: η συγκέντρωση της γης στα χέρια των γυναικών, ως κληρονόμων και διαμέσου της προίκας. Ωστόσο κι ο Πλούταρχος επίσης επιμένει σ' αυτόν τον πλούτο των γυναικών της Σπάρτης, κι επίσης στην πολιτική τους επιφροή. Σε σημείο που θα κατόρθωνταν να οδηγήσουν σε αποτυχία το σχέδιο του νεαρού Ἀγίου «γιατί πρόβαλαν αντίσταση, όχι μόνο επειδή θα έχαναν την πολυτέλεια την οποία συνέχεαν με την ευτυχία από άγνοια των αληθινών αγαθών, αλλά ακόμη επειδή έβλεπαν να χάνουν την εκτίμηση και την επιφροή, αποτέλεσμα των πλούτου τους. Στράφηκαν λοιπόν προς τον Λεκίδα και τον ανάγκασαν, σαν τον πιο ηλικιωμένο απ' τους δύο βασιλιάδες, να τα βάλει με τον Ἀγίου και να ματαίωσει την πρότασή του» (*Βίος Ἀγίου και Κλεομένη*, 7).

Ο Πλούταρχος εμπνέεται σ' αυτή τη διήγηση από το έργο κάποιου Φύλαρχου, ενός Αθηναίου ιστορικού του 3ου αιώνα π.Χ., συγχρόνου επομένως των γεγονότων που αναφέρει. Μπορούμε λοιπόν να δεχθούμε πως υπήρχε μια βάση αλήθειας σ' αυτή την παράδοση του πλούτου ορισμένων γυναικών της Σπάρτης, αναγνωρισμένης ήδη στο τέλος του προηγούμενου αιώνα απ' τον Αριστοτέλη. 'Οπως και να' χει είναι αδύνατον να μη μας εντυπωσιάζει ο απότομος μετασχηματισμός που προϋποθέτει μια τέτοια κατάσταση. Από επιλεγμένη για αναπαραγωγή «νεαρή φοράδα», η Σπαρτιάτισσα περνούσε στην τάξη της ιδιοκτήτριας, ζώντας στην πολυτέλεια, διαθέτοντας την περιουσία της και παίζοντας έναν πολιτικό ρόλο στην πόλη. Είναι αλήθεια πως η ίδια η πόλη είχε αλλάξει. Το περήφανο Κράτος που αξίωνε να κυριαρχήσει στον ελληνικό κόσμο δεν ήταν παρά μια μικρή πόλη της Πελοποννήσου, αναγκασμένη για την άμυνά της να στρατολογεί τους είλωτες και μάλιστα να τους παραχωρεί την ελευθερία και το δικαίωμα του πολίτη.⁴³ Δεν υπάρχει αμφιβολία πως η αλλαγή υπήρξε γρήγορη και πως δεν είναι εύκολο να υπολογίσουμε από τις διηγήσεις των Αρχαίων την αληθινή σημασία και τις συνέπειες. Πάντως, σ' αυτό το σημείο ακόμη, η Σπάρτη ξεχώριζε από τους «άλλους Έλληνες», διότι αν είναι αλήθεια πως στην ελληνιστική εποχή, εξαιτίας της παρακμής των παλαιών πόλεων, η θέση των γυναικών στον ελληνικό κόσμο έγινε δυνατό να βρεθεί τροποποιημένη, πουθενά αλλού οι γυναίκες δεν ξέφυγαν πραγματικά από την πατρική ή συζυγική κηδεμονία. Άλλα κυρίως, πουθενά αλλού οι γυναίκες δεν κατόρθωσαν να παίζουν έναν οποιονδήποτε πολιτικό ρόλο, εκτός —αλλά αυτό συμβαίνει κάτω από τελείως διαφορετικές συνθήκες— από αυτές τις βασίλισσες των ελληνιστικών χρόνων, που οι πλεκτάνες τους γρήγορα θα βρίσκονταν στο κέντρο της επικαιρότητας.

Συμπέρασμα

Στις προηγούμενες σελίδες προσπαθήσαμε να εξακριβώσουμε τη συγκεκριμένη θέση των γυναικών στον ελληνικό κόσμο από τον 7ο ως τον 4ο αιώνα π.Χ. Από την Πηνελόπη στην Ασπασία, από την Ελένη στη Φρύνη, επιχειρήσαμε να χαρακτηρίσουμε την πραγματική τους θέση σε μια ουσιαστικά ανδρική κοινωνία. Για όσο αυτή η πραγματικότητα είναι εφικτή σε μας μέσα από γραπτά μνημεία, στην ουσία λογοτεχνικά και πολιτικά, αποδείχτηκε πως η γυναίκα στην Ελλάδα, η ελεύθερη γυναίκα εννοείται, τοποθετούνταν σε ένα διπλό επίπεδο σε σχέση με τον άνδρα. Στα πλαίσια του *οἴκου*, της οικογενειακής μονάδας, η λειτουργία της συνίστατο στην εξασφάλιση με τη νόμιμη τεκνοποίηση της μεταβίβασης της περιουσίας, και τη διατήρησή της με μια καλή διαχείρηση των οικιακών υποθέσεων. Από την Πηνελόπη επιπλέον είναι βασίλισσα, κι ο *οίκος* της, η πιο σωστά ο *οίκος* του συζύγου της, συγχέεται ως ένα σημείο με την πόλη της Ιθάκης. Το ίδιο βέβαια η γυναίκα του Ισχόμαχου περιτριγυρίζεται από πολυάριθμες υπηρέτριες κι εμπιστεύεται, όπως μια επική βασίλισσα, ένα μέρος των καθηκόντων της σε μιαν οικονόμο, κάτι που δεν έπρεπε να ήταν η περίπτωση στα εννέα δέκατα των Αθηναίων γυναικών. Άλλα απ' το ένα ως το άλλο άκρο της κοινωνικής κλίμακας, από τη μια ως την άλλη εσχατιά του ελληνικού κόσμου

και επί πέντε αιώνες, η γυναίκα είναι προσηλωμένη στα ίδια καθήκοντα, στις οικιακές ενασχολήσεις του εσωτερικού χώρου, του οἴκου. Αντίθετα στην πόλη, η οποία ολοκληρώνει τη δόμησή της μέσα στον διοικητικό αιώνα, η γυναίκα έχει μόνο έναν παθητικό ρόλο. 'Η πιο σωστά, δεν έχει άλλη λειτουργία από την εξασφάλιση, αν είναι κόρη πολίτη και μέσω του γάμου, της μεταβίβασης της ιδιότητας του πολίτη στα παιδιά της. Άλλα γι' αυτόν τον γάμο δεν είναι υπεύθυνη, καθώς είναι ο κύριος της, ο κηδεμόνας της, πατέρας ή αδελφός, αυτός που κλείνει τη συμφωνία με την οποία εισέρχεται στον οίκον του συζύγου της. Και δεν συμμετέχει καθόλου στη ζωή της πόλης, εκτός αν κάποια αναταραχή επιφέρει μια αντιστροφή των πολιτικών αξιών: έτσι, είδαμε ορισμένες περιπτώσεις σε τυραννικά καθεστώτα όπου γυναίκες και δούλοι βρέθηκαν συνδεδεμένοι. Μεταξύ των πόλεων μοναδική ίσως εξαίρεση αποτελεί η Σπάρτη, όπου, απαλλαγμένη απ' τη φροντίδα του οίκου όπως κι απ' την ανατροφή των παιδιών, η γυναίκα ακολουθεί μια φυσική αγωγή παρόμοια μ' αυτήν των ανδρών, και όπου —είδαμε όμως με πόσες επιφυλάξεις πρέπει να δεχθούμε τη μαρτυρία των πηγών— η φυσική έλξη, ευνοούμενη από την αθλητική γυμνότητα, θα είχε τη θέση της στη σύναψη των γάμων.

Ανήλικες λοιπόν, στο περιθώριο, αποκλεισμένες απ' αυτή τη «λέσχη ανδρών» που είναι η πόλη, στης οποίας τη ζωή μόνο μέσω των θρησκευτικών εκδηλώσεων συμμετέχουν· κι όμως αποτελούν, όπως σημειώνει ο Αριστοτέλης, το «ήμισυ» της πόλης. Πρέπει λοιπόν να απορούμε που η γυναίκα κρατάει μια τόσο σπουδαία θέση στο φαντασιακό επίπεδο των Ελλήνων; Απ' αυτό το «ήμισυ», κατώτερο αλλά απαραίτητο, που εμπνέει φόβο αλλά επίσης — παρά τον περίφημο «αρχαίο δωρικό έρωτα» — πόθο, και μάλιστα έρωτα, πρέπει τώρα να προσπαθήσουμε να ανασυνθέσουμε την εικόνα, διαμέσου των γραπτών και των μαρτυριών των ίδιων των αρχαίων Ελλήνων.

ΜΕΡΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟ

ΟΙ ΑΝΑΠΑΡΑΣΤΑΣΕΙΣ ΤΗΣ ΓΥΝΑΙΚΑΣ ΣΤΟ ΦΑΝΤΑΣΙΑΚΟ ΕΠΙΠΕΔΟ ΤΩΝ ΕΛΛΗΝΩΝ

Η γνωριμία μιας κοινωνίας δεν συνίσταται μόνο στην αποκατάσταση των νομικών, κοινωνικών, οικονομικών γεγονότων. Πολύ συχνά αυτή η κοινωνία αποκαλύπτεται περισσότερο από την εικόνα που δημιουργεί και προσφέρει για την ίδια, παρά από τις στατιστικές ή τους νόμους, όσο καλά κι αν έχουν αποκατασταθεί. Ένα παραπάνω, στην περίπτωση που δεν είναι δυνατόν να αποκαταστήσουμε αυτές τις στατιστικές, και η γνώση μας για τους νόμους είναι εμπειρική κι αποσπασματική. Αυτό είναι ιδιαίτερα αληθινό όσον αφορά την αρχαία Ελλάδα, η οποία έχει «μιλήσει» τόσο πολύ για τον εαυτό της και μας άφησε τόσες πολυάριθμες και γοητευτικές μαρτυρίες του τρόπου της σκέψης της. Συνεπώς, μια μελέτη της γυναικάς στην αρχαία Ελλάδα συνεπάγεται την παρουσίαση των εικόνων που οι ίδιοι οι Έλληνες επεξεργάστηκαν διαμέσου του έπους, της λυρικής ποίησης, του τραγικού και κωμικού θεάτρου, αλλά επίσης στις συνθέσεις των φιλοσόφων και στις αφηγήσεις των ιστορικών. Δεν πρόκειται εδώ για μια νέα απόπειρα. Επιχειρήθηκε εδώ και μερικά χρόνια τόσο στις Ηνωμένες Πολιτείες όσο και στη Δυτική Ευρώπη. Στην ίδια τη Γαλλία, εμφανίστηκε πρόσφατα μια σειρά άρθρων, τα οποία εγγράφονται σ' αυτή την προβληματική. Είναι αυτονόητο πως θα γίνει εδώ ευρεία χρήση τους.

Δεν θα μπορούσε προφανώς να τεθεί ζήτημα να επιδοθούμε σε μια εξαντλητική μελέτη όλης της ελληνικής λογοτεχνίας. Κάποιοι τομείς θα πριμοδοτηθούν, κάποια παραδείγματα θα αξιολογηθούν. Θα επανέλθουμε μόνον υπαινικτικά στα ομηρικά ποιήματα, παρόλο που είχαν προμηθέψει στους Έλληνες την ουσία ενός συστήματος αξιών που ποτέ πραγματικά δεν τέθηκε σε αμφισβήτηση. Βρέθηκαν όμως στην αρχή αυτής της μελέτης, μοναδική πηγή που μας επιτρέπει να μιλήσουμε για τις γυναίκες στην αυγή, κυριολεκτικά μιλώντας, της ελληνικής ιστορίας.

Αυτή η περιπλάνηση στο φαντασιακό επίπεδο των Ελλήνων θα αρχίσει λοιπόν με τον Ησίοδο.

1.

ΤΟ ΓΕΝΟΣ ΤΩΝ ΓΥΝΑΙΚΩΝ

Ο Ησίοδος γεννήθηκε στη Βοιωτία, σε μια χρονολογία που είναι αδύνατο να προσδιορίσουμε, αλλά που τοποθετούμε συνήθως στα μέσα στου 8ου αιώνα, σ' αυτό το σημείο δηλαδή, την σπουδαιότητα του οποίου για την ιστορία του αρχαίου ελληνικού κόσμου είχαμε κιόλας την ευκαιρία να υπογραμμίσουμε. Ο ίδιος μας δίνει την πληροφορία ότι ο πατέρας του είχε έλθει από την μικρασιατική Ελλάδα κι εγκαταστάθηκε στην Άσκρα, όπου καθώς του έδωσαν (ή πήρε) μια εδαφική έκταση, την κληροδότησε στους δύο γιους του. Τα υπόλοιπα προέρχονται από τον μύθο ή από υποθέσεις. Δεν γνωρίζουμε ειδικότερα πώς έγινε ποιητής ο Ησίοδος, ένας ποιητής του οποίου τα δύο μεγαλύτερα έργα έφεσαν ως εμάς: απ' τη μια μεριά η Θεογονία, όπου υπό την επίδραση των Μουσών ο Ησίοδος αποκτά

τη χάρη του θεσπέσιου του τραγουδιού, να ψάλλω κι' όσα θα γίνουν κι' όσα πια περάσαν, και πρώτα την καταγωγή των θεών· απ' την άλλη τα Έργα και Ημέρες, ένα είδος θρησκευτικού κι αγροτικού ημερολογίου, όπου είναι ευχάριστο να δει κανείς μια μαρτυρία σχετικά με τη ζωή του Έλληνα αγρότη στην αυγή της ιστορίας του. Από την άποψη λοιπόν που μας ενδιαφέρει, αυτά τα δύο έργα έχουν μια ανεκτί-

μητη σπουδαιότητα, επειδή ο Ησίοδος αφηγείται εδώ τον μύθο της Πανδώρας, για τη δημιουργία της πρώτης γυναίκας και για τη γέννηση του γένους των γυναικών. Αφορμή αυτής της δημιουργίας: η κλοπή της φωτιάς από τον Προμηθέα και ο θυμός του Δία.

Και μεμιάς ένα κακό σοφίστη
αντί, μαθές, για τη φωτιά, μέσ' στους θνητούς να στείλει.
Επήρε χώμα κι' ἐπλασεν ο φημιστός Σακάτης
κόρης σεμνῆς ομοίωμα με τη βουλή του Δία,
κι' η γλαυκομάτα η Αθηνά την ἔζωσε με χάρη
κι' δύμορφα μ' ασημόλαμπο τη στόλισε φουστάνι·
στερνά μαντήλι κεντητό της βάνει στο κεφάλι
με τα θεϊκά τα χέρια της -να βλέπεις να θαυμάζεις-.
Και γύρω στο κεφάλι της της ἔβαλε στεφάνι
μαλαματένιο, πόρφιασεν ο φημιστός Σακάτης,
ο ίδιος με τα χέρια του καλοδουλεύοντάς το.
πλήθια χαρά στον κύρτη του το Δία να χαρίσει.

Στολισμένη έτσι η Πανδώρα, δόθηκε στους ανθρώπους

...Κι από τούτην
η φάρα η τρισκατάρατη των γυναικών βαστάει —
τρανό κακό— που βρίσκονται στους άντρες πάντα δίπλα.¹

Ο μύθος της Πανδώρας επανέρχεται με τρόπο πολύ πιο λεπτο-
αμερειακό στα Έργα και Ήμέρες. Εδώ επίσης, στην αρχή τοποθε-
τείται ο θυμός του Δία μετά την κλοπή της φωτιάς, θυμός που
εκφράζεται αυτή τη φορά με τρόπο άμεσο:

...Σ' αυτούς αντί για τη φωτιά σου
θα στείλω εγώ τρανό κακό, που δύοι μ' αυτό βαθειά τους
θα φραίνονται, αγκαλιάζοντας τη μαύρη συμφορά τους.

**Κι εδώ επίσης είναι δουλειά του Ήφαιστου, «του φημισμένου
Σακάτη», που με νερό και χώμα πιάνει και δημιουργεί**

...να συνομοιάζει
με τις αθάνατες θεές στην όψην, ώριο πλάσμα
παρθενικό, ερωτιάρικο και τρισχαριτωμένο.²

Αλλά η Αθηνά δεν αρκείται να κοσμήσει τη γυναίκα· της διδάσκει
επίσης την τέχνη της υφαντικής. Παρεμβαίνουν και δύο άλλες
θεότητες για να ολοκληρώσουν το έργο του Ήφαιστου, η Αφρο-
δίτη που θα περιχύσει πάνω στη γυναίκα «τον πόθο των αλάγια-
στο», κι ο Ερμής που της βάζει «μια αδιάντροπη καρδιά και
τρόπους πλάνους, δολερούς». Έρχεται στη συνέχεια η πολύ γνω-

στή ιστορία με το κουτί από το οποίο η γυναίκα, ανασηκώνοντας
το καπάκι, αφήνει να ξεφύγουν όλες οι συμφορές που βρίσκουν
τους ανθρώπους,

...τα κακά, τους μόχτους τους βαρειούς και τις φριχτές αρρώστιες,
που φέρνουν το θάνατο στους δύστυχους ανθρώπους.³

Αυτός ο φημισμένος μύθος που ανέφερα με συντομία, προκάλεσε πλήθος εξηγήσεων. Δεν είναι εδώ ο χώρος να τις απαριθμήσουμε. Θα συγκρατήσουμε μόνο αυτό που για τον ποιητή χαρακτηρίζει τη γυναίκα: είναι ένα κακό, ένα κακό τόσο περισσότερο φοβερό που αυτοί τους οποίους βρίσκει το αναζητούν παθιασμένα: ένα κακό στολισμένο με όλα τα θέλγητρα και ικανό για όλα
τα τεχνάσματα: ένα κακό εντούτοις που ο άνδρας δεν θα μπορούσε να αντιπαρέλθει.

Κι' όποιος θνητός να παντρευτεί δε θέλει κι' αποφεύγει
το γάμο και τις πρόθυμες φροντίδες της γυναίκας,
θα φτάσει στ' άθλια γηρατεία με δίχως γεροκόμια...⁴

Η γυναίκα πράγματι είναι ο αποδέκτης του ανδρικού σπέρματος. Χωρίς γυναίκα, ο άνδρας δεν μπορεί να αποκτήσει έναν γιο για να του κληροδοτήσει την περιουσία του, και μ' αυτόν τον τρόπο ένα στήριγμα στα γηρατεία του. Μόνον ο Δίας ξεφεύγει απ' αυτόν τον σκληρό νόμο στον οποίο υποκύπτουν όλοι οι θνητοί.

Αλλά αν ο γάμος αποτελεί ένα αναγκαίο κακό για τον άνδρα,
είναι πάντα μια πηγή βασάνων. Γιατί όπως οι κηφήνες είναι
άχρηστοι στα μελίσσια, έτσι κι η γυναίκα είναι μια άχρηστη
ύπαρξη,

κι είναι στη φτώχεια αταίριαστη την τρισκαταραμένη,
αλλά σκέφτεται μόνο τον καλλωπισμό της. Η σεξουαλική της
λαιμαργία είναι ανεξάντλητη, κι η εικόνα της

βαθιάς κι ακαταμάχητης παγίδας αυτής για τους ανθρώπους προορισμένης*,
έχει προφανείς ερωτικές αποχρώσεις.

Αυτό το ανθολόγιο παραθεμάτων δανεισμένων από τα δύο
μεγάλα ποιήματα του Ησίοδου δεν υπολείπεται από κανένα αντί-

* Προτίμησα εδώ τη μετάφραση του Π. Λεκατσά, εκδ. Ι. Ζαχαρόπουλος, για
την καλύτερη απόδοση της ιδέας που υπονοεί η συγγραφέας.

στοιχο ως προς τον μισογυνισμό που εκφράζεται εδώ. Άλλα το ερώτημα που δεν μπορούμε να παραλείψουμε να θέσουμε είναι το ακόλουθο: ανήκει άραγε αυτός ο μισογυνισμός στον ποιητή, ή αυτός που «λέει» την αλήθεια που του υπαγορεύουν οι Μούσες εκφράζει μια γνώμη που συμμερίζονται οι σύγχρονοί του;⁵ Η απάντηση είναι σχεδόν αδύνατη, επειδή δεν μπορούμε να αντιπαραβάλουμε τα ποιήματα του Ησίοδου με καμιά άλλη σύγχρονη πηγή, εκτός από τα ομηρικά ποιήματα. Είδαμε όμως, πως ο τόνος αυτών εδώ απέναντι στις γυναίκες είναι αρκετά αισθητά διαφορετικός. Η γυναίκα είναι βέβαια μια κατώτερη ύπαρξη, η οποία δεν μπορεί να συγκριθεί με τον άνδρα, τον ήρωα. Χώρος της παραμένει ο οίκος και οι οικιακές εργασίες και δεν αργούν να την ξαποστείλουν εκεί όταν επιχειρεί να δώσει μια γνώμη. Τουλάχιστον εμφανίζεται ταυτόχρονα ως μια ένδειξη γοήτρου και, αν όχι ως ένα ερωτικό αντικείμενο, ως η γυναίκα κι η μητέρα που σύζυγος και γιος οφείλουν ν' αγαπούν. Εξάλλου, αν ο Ησίοδος με τον μισογυνισμό του διακρίνεται από τους σύγχρονούς του αοιδούς, θα αποκτούσε, όπως θα δούμε, πολυάριθμους συνεχιστές. Δεν μπορούμε επομένως να περιορίσουμε αυτόν τον μισογυνισμό μόνο στην κακή διάθεση ενός δυσαρεστημένου χωρικού. Ή καλύτερα, μπορούμε ν' αναρωτηθούμε, όπως πρόσφατα μια Αμερικανίδα ιστορικός,⁶ αν θα ήταν δυνατόν να συσχετισθεί αυτός ο μισογυνισμός με τους μετασχηματισμούς που υφίσταται η ελληνική κοινωνία στο τέλος των «σκοτεινών αιώνων»: μετάβαση από μια γεωργία «νομαδικού» και ποιμενικού τύπου σε μια μόνιμη εντατική γεωργία, ισχυρή δημογραφική αύξηση, αγροτική «κρίση». Από όων προκύπτει πως η γυναίκα, αντικείμενο άλλοτε γοήτρου και φύλακας του οίκου, γίνεται σ' αυτόν τον κόσμο που σπαράζεται ένα στόμα που πρέπει να θρέψει κανείς, μια κοιλιά ακόρεστη στο διπλό επίπεδο της διατροφής και της σεξουαλικότητας, τόσο πιο άχρηστη που κι η λειτουργία της ακόμη της αναπαραγωγής καταντά επικίνδυνη. Δεν πρέπει να λησμονούμε πως ανάμεσα στις συμβουλές που δίνονται από τον Ησίοδο στον αδελφό του εμφανίζεται εκείνη της απόκτησης ενός μόνο γιου.⁷

Μετά απ' αυτό, αν ο μισογυνισμός του Ησίοδου βρήκε συνεχιστές πρέπει βεβαίως να σκεφτούμε πως ανταποκρινόταν σε κάποια ανάγκη αποτυπωμένη στα άδυτα της ελληνικής συνείδησης. Πράγματι στην επεξεργασία του μύθου της Πανδώρας βρίσκονται τα αντιθετικά ζεύγη που οικοδομούν τη σκέψη του Έλληνα. Απ' τη μεριά του άνδρα, η παιδεία κι ο πολιτισμός, ο πόλεμος, η πολιτική, ο λόγος, το φως - απ' τη μεριά της γυναίκας, η φύση, η αγριότητα, οι οικιακές δραστηριότητες, η υπερβολή, η νύκτα. Θα επανέλθουμε στη συζήτηση για τους Τραγικούς, αλλά δεν υπάρχει αμφιβολία πως αυτές οι αντιθέσεις διαπιστώνονται σε όλα τα επίπεδα. Πώς να μην απορήσουμε λοιπόν που ο Ησίοδος για να χαρακτηρίσει το γυναικείο φύλο χρησιμοποιεί αυτόν τον δρό του γένους, που η μετάφρασή του δεν είναι εύκολη, ιδίως στο πλαίσιο της εποχής, αλλά που συνεπάγεται πως οι γυναίκες αποτελούν ένα ξεχωριστό είδος, σε διάκριση απ' το «ανθρώπινο είδος» (που αποτελεί το σύνολο των ανδρών), ένα είδος που τουλάχιστον στο επίπεδο του μύθου, αναπαράγεται «σε κλειστό κύκλωμα», για να μεταχειριστούμε μια έκφραση της Nicole Loraux.⁸

Οπωδήποτε αυτόν τον μισογυνισμό τον ξαναβρίσκουμε σε ένα ξακουστό κείμενο, τον Ιαμβό Γυναικών, ενός ποιητή μεταγενέστερου κατά μια γενιά από τον Ησίοδο, του Σημωνίδη του Αιμοργίνου, για τον οποίο δεν υπάρχει αμφιβολία πως υπήρξε «ένας από τους πρώτους αναγώστες του Ησίοδου», όπως σημειώνει και πάλι η Nicole Loraux.⁹ Σ' αυτό το μακροσκελές ποίημα, ο Σημωνίδης απαριθμεί τους δέκα τύπους γυναικών που δημιούργησε «στην αρχή» ο θεός. Σ' αυτούς τους δέκα τύπους, οκτώ αντιστοιχούν σε ζώα (στο γουρούνι, την αλεπού, το σκύλο, το γάιδαρο, τη νυφίτσα, τη φοράδα, τη μαϊμού, τη μέλισσα), οι δυο άλλοι σε στοιχεία (τη γη και τη θάλασσα). Ένας μόνον απολαμβάνει την εύνοια του ποιητή: η γυναίκα - μέλισσα. Κάτι που δεν προκαλεί έκπληξη, μια και η μέλισσα ήταν ήδη στον Ησίοδο ένα... αρσενικό πρότυπο, που την έφερνε σε αντίθεση με τον κηφήνα, ταυτισμένο με τη γυναίκα. Όλες οι άλλες «φυλές» των γυναικών φορτώνονται με ελαττώματα: η γυναίκα - σκύλα χαρακτηρίζεται από την αναίδεια της, η φοράδα είναι ένα «όμορφο

κακό» γι' αυτόν που την κατέχει, η γυναίκα-γη είναι ανόητη, η γυναίκα-θάλασσα στριμένη, η γυναίκα-γουρούνι είναι μια βρωμιάρα, η γυναίκα-μαϊμού το áκρο áωτο της ασχήμιας, κλπ. Άλλα πέρα απ' αυτά τα ελαττώματα που προφανώς συνδέονται με κάθε είδος ζώου ανασυντίθεται, όπως σημειώνει ακόμη η Nicole Loraux, «ολόκληρη η γυναίκα»: «Στο βάθος, τα κριτήρια της καλής συμπεριφοράς: να μην επιδιώκει να ξέρει πολλά, αλλά να σκέφτεται πιο πολύ τη δουλειά, να μην τρώει πολύ, να μην απολαμβάνει πολύ την ηδονή, αλλά να γεννά παιδιά για τον άνδρα της: στον πίνακα των ειδών, η αληθινή φύση της γυναίκας: μια υπαρξη περιέργη, μοχθηρή, τεμπέλα, λαίμαργη της οποίας η ανεξέλεγκτη σεξουαλικότητα χαρακτηρίζεται από την αδιαφορία ή την υπερβολή.¹⁰» «Η γυναίκα, είναι η πείνα», καταλήγει η Nicole Loraux, κι εδώ ξαναβρίσκουμε τον ψόγο του Ησίοδου. Όσο για τη μόνη σεβαστή, τη γυναίκα-μέλισσα, πρέπει να δεχθούμε πράγματι πως οι ιδιότητες που της αναγνωρίζει ο ποιητής οδηγούν τελικά στην ίδια κατεύθυνση, καθώς η μέλισσα αποτελεί πρώτα το πρότυπο των οικιακών αρετών,

των γυναικών η κεφαλή 'ναι αυτή η γυναίκα
κι αυτήν μονάχα περιζώνει η θεία χάρη.

Ορισμένοι θέλησαν να δουν στο ποίημα του Σημωνίδη ένα είδος χοντρής φάρσας ενός χωρικού, και μάλιστα την έκφραση των νέων αξιών μιας «μεσαίας τάξης» που έρχονταν σε αντίθεση με τις αριστοκρατικές αξίες που μετέφερε η επική ποίηση, όπου η γυναίκα θεωρούνταν ένα αυτικείμενο γοήτρου και προστατευόταν έτσι ενάντια σε παρόμοιες προσβολές. Είδαμε κιώλας στην περίπτωση του Ησίοδου την υπόθεση μιας ανάλογης εξήγησης για τον μισογυνισμό του. Αν βέβαια δεν πρέπει να παραμελήσουμε την σύγκρουση που μπρέσαν να προκαλέσουν πάνω στην πραγματική κατάσταση της γυναίκας οι αναστατώσεις που γνωρίζει η ελληνική κοινωνία στα τέλη του 8ου και 7ου αιώνα, είναι προφανές ότι στο επίπεδο των αναπαραστάσεων όπως των συστημάτων αξιών, το ταρακούνημα ήταν πιο αργό. Κι αν ο μισογυνισμός του Ησίοδου ή του Σημωνίδη μπορεί να απηχεί τους μετασχηματισμούς της κοινωνίας, η διατήρηση των αριστοκρατικών αξιών δεν

μένει λιγότερο προφανής, όπως μαρτυρεί εξάλλου το έργο ενός ποιητή που γεννήθηκε μερικές δεκαετίες μετά τον Σημωνίδη, σ' αυτή την ίδια νησιωτική Ελλάδα, και που ήταν μια γυναίκα, η ξακουστή Σαπφώ.

Ένας πάπυρος της Οξυρύγχου στην Αίγυπτο μας διέσωσε ένα απόσπασμα μιας βιογραφίας της ποιήτριας, γραμμένης χωρίς αμφιβολία τον 4ο αιώνα, περισσότερο δηλαδή από δύο αιώνες μετά το θάνατό της, κι ενώ είχε ήδη εδραιωθεί ο μύθος γύρω από την προσωπικότητα και τους έρωτές της: «Η Σαπφώ καταγόταν από την Μυτιλήνη της Λέσβου. Πατέρας της ήταν ο Σκαμανδρώνυμος· είχε τρία αδέλφια, τον Ερίγιο, τον Λάριχο και τον Χάραξο που ήταν μεγαλύτερός τους: αυτός πήγε στην Αίγυπτο και ξόδεψε για κάποια Δώριχα το μεγαλύτερο μέρος της περιουσίας του. Ο Λάριχος, ο νεότερος, ήταν αυτός που προτιμούσε περισσότερο η Σαπφώ. Απέκτησε μια κόρη, την Κλειδα, όπως έλεγαν και τη μητέρα της. Της ασκήθηκε κριτική από μερικούς σαν ανώμαλης και πως προτιμούσε τον έρωτα των γυναικών λένε πως ήταν στο εξωτερικό της παρουσιαστικό ελεεινή και πολύ άσχημη, καθώς είχε σκούρα επιδερμίδα και πολύ μικρό ανάστημα.¹¹» Άλλες μαρτυρίες πιστοποιούν πως η οικογένειά της ανήκε στην αριστοκρατία της Μυτιλήνης. Ήταν η εποχή που στα νησιά του Αιγαίου πελάγους αναπτύσσονταν φασαρίες που κατέληγαν στην εγκαθίδρυση τυραννιών, κι η Σαπφώ χωρίς αμφιβολία αναγκάστηκε να πάρει το δρόμο της εξορίας για να ξεφύγει από έναν τύραννο. Πιστεύεται πως τελείωσε τη ζωή της στη Σικελία. Σ' αυτό τον αριστοκρατικό χώρο, τροφοδοτημένο με το έπος, δεν είναι παράξενο που συναντούμε μια γυναίκα με κάποια προσωπικότητα: ο ποιητής, εμπνευσμένος από τους θεούς, είχε μια ξεχωριστή θέση, κι έτσι μια γυναίκα μπορούσε να είναι ποιήτρια, χωρίς αυτό να αποτελεί σκάνδαλο. Εξάλλου η Σαπφώ δεν είναι η μοναδική ποιήτρια που το όνομά της έφθασε ως εμάς από την παράδοση, παρόλο που είναι η μόνη της οποίας το έργο διασώθηκε με τρόπο διαφορετικό απ' ό,τι η μορφή μερικών αποσπασμάτων. Το σκανδαλώδες δόμως ήταν πως σ' αυτούς τους στίχους η Σαπφώ υμνούσε τις γυναίκες συντρόφισσές της και έμπαινε υπό την προστασία της

Αφροδίτης. Γι' αυτό και ο παθιασμένος τόνος των στίχων που απηγύθυνε σ' αυτές και στους οποίους εξέφραζε έναν φλογερό αισθητισμό. Και πως, υμνώντας τη γυναίκα και το σώμα της, ήταν ταυτόχρονα σε θέση, χωρίς ωστόσο να αρνηθεί τις αριστοκρατικές αξίες, ν' απομακρύνει αυτό που αποτελούσε τον πυρήνα τους, τον ηρωισμό του πολεμιστή. Απ' αυτή την άποψη μιλάει από μόνο του ένα ποίημα που αρχίζει μ' αυτούς τους στίχους:

‘Αλλοι αγαπούν το ιππικό, το πεζικό ή τα πλοιά·
Εγώ νομίζω πως εδώ, σ’ αυτή τη γη τη μαύρη,
Εκείνο είναι ομορφότερο, διό ποθεί ο καθένας.¹²

Δεν μας εκπλήσσει επομένως που η παράδοση συγκράτησε για τη Σαπφώ πρώτα τον έρωτα για τις συντρόφισσές της και τις «παρά φύσιν» σχέσεις που διατηρούσε μ' αυτές, καθώς θεωρούσαν πως η «φύση» της γυναίκας ήταν κατά κύριο λόγο αυτή που με το θεσμό του γάμου εξασφάλιζε τη συνέχεια της οικογένειας και την κληροδότηση της πατρικής περιουσίας. Είδαμε στο πρώτο μέρος αυτής της μελέτης πως ακριβώς με την οικοδόμηση της κοινωνίας της πόλης στην πορεία του δου αιώνα, ο γάμος γίνεται μια από τις βάσεις της. Η εικόνα της γυναίκας δεν θα μείνει ποτέ πλέον έξω απ' αυτή την πραγματικότητα. Σημειώνουμε εξάλλου πως αν οι μεταγενέστεροι θα δημιουργούσαν από τη Σαπφώ το πρωτότυπο για τις «καταδικασμένες γυναίκες», τις «λεσβίες» οι οποίες αρνούνται τον άνδρα, η ποιήτρια απ' τη Μυτιλήνη, αντίθετα, παντρεύτηκε, απέκτησε μια κόρη και συνέθεσε επιθαλάμια, δηλαδή ύμνους για τον υμέναιο (το γάμο).

Η εποχή όμως της Σαπφώς, εποχή της λυρικής ποίησης, αναγγέλλει το τέλος αυτής που ονομάζουμε αρχαϊκή εποχή, καθώς και το τέλος της αριστοκρατικής κοινωνίας. Και παρόλο που οι αριστοκρατικές αξίες παραμένουν το θεμέλιο της ηθικής της πόλης, δεν υστερεί καθόλου η επιβολή της νέας πραγματικότητας μαζί με το θρίαμβο αυτής της «λέσχης ανδρών» που είναι η πόλη. Είδαμε προηγουμένως πως στην Αθήνα επιβεβαιώνεται αυτή η νέα πραγματικότητα με τη μεγαλύτερη ζωντάνια, και πως εδώ επίσης φανερώνεται καλύτερα το καθεστώς της γυναίκας, αιώνιας ανήλικης για την οποία ο γάμος αποτελεί το μοναδικό μέσο εισδοχής στη

ζωή της πόλης. Έτσι η Αθήνα θα γίνει, επίσης τον 5ο αιώνα, ο τόπος γέννησης μιας θαυμαστής εφεύρεσης, του θεάτρου, στην αρχή απλής εκδήλωσης μέσα στη λατρεία του Διόνυσου, που πολύ γρήγορα όμως θα αποκτούσε τα εμβλήματα ευγενείας της και θα γινόταν ένας από τους πιο χαρακτηριστικούς τρόπους έκφρασης της αθηναϊκής πόλης. Για έναν αιώνα, με τον Αισχύλο, τον Σοφοκλή και τον Ευριπίδη για την τραγωδία, αλλά επίσης με τον Αριστοφάνη για την κωμωδία, αναπτύσσεται μια τέχνη που η μαγεία της μας αγγίζει ακόμη σήμερα. Αυτό το θέατρο λοιπόν προσφέρει μια εκπληκτική σειρά γυναικείων προσώπων —που τους ρόλους τους, υπενθυμίζουμε, τους υποδύονταν άνδρες— που πρέπει τώρα να εξετάσουμε για να προσδιορίσουμε τους τρόπους αναπαράστασης της γυναικάς στην κλασική Ελλάδα.

2.

ΤΟ ΘΕΑΤΡΟ, ΚΑΘΡΕΠΤΗΣ ΤΗΣ ΠΟΛΗΣ

Πρέπει πρώτα να προσδιορίσω τι εννοώ με τον όρο καθρέπτης: ο καθρέπτης παραπέμπει σ' εκείνον που αντικρύζει την εικόνα του, μια εικόνα δύμας που δεν είναι η πραγματικότητα. Γι' αυτό απέφυγα τον τόσο αδέξιο όρο «αντανάκλαση». Ακόμη όταν, στο τέλος τής κλασικής εποχής, ο Μένανδρος ανεβάζει στη σκηνή Αθηναίους «αστούς» μπλεγμένους με ιστορίες κληρονομιών, αναγνωρίσεων, ή αρπαγών, δεν πρόκειται ποτέ ακριβώς για μια απλή αντανάκλαση της πραγματικότητας. Ακόμη περισσότερο αυτό επιβάλλεται από τη στιγμή που προσεγγίζουμε τη μελέτη της τραγωδίας η οποία δανείζεται από τους μύθους το ουσιαστικό μέρος των υποθέσεών της. Κι όμως αυτό το θέατρο, που απευθύνεται στο λαό που συγκεντρώνεται στις εορτές του Διόνυσου, δεν είναι δυνατόν να μην εκφράζει αυτό που αισθάνεται κάθε Αθηναίος. Γι' αυτό, αν δεν πρέπει, όπως επιχείρησαν κάποτε, να αναζητήσουμε εδώ πληροφορίες για την πραγματική κατάσταση της Αθηναίας, επιτρέπεται τουλάχιστον να παραθέσουμε εικόνες της γυναικάς.

A) Η Τραγωδία

Ο Σος αιώνας στην Αθήνα είδε την εμφάνιση του τραγικού θεάτρου και την επιβολή των τριών μεγάλων ποιητών των οποίων τα έργα μας είναι γνωστά, του Αισχύλου, του Σοφοκλή και του Ευριπίδη. Πρέπει εξάλλου να προσδιορίσουμε πως απέχουμε πολύ από το να κατέχουμε το σύνολο των έργων που είχαν παρουσιασθεί στους τραγικούς αγώνες. Δεν υπάρχει αμφιβολία, ακόμη και σε κάποιον που γνωρίζει μόνον τις υποθέσεις των έργων, πως αυτό το θέατρο φαίνεται να επιφύλασσε μια εξαιρετική θέση στις γυναίκες. Οι κόρες του Δαναού στις *Ικέτιδες*, η μητέρα του Ξέρξη στους *Πέρσες*, η Κλυταιμνήστρα στην *Ορέστεια* του Αισχύλου, η Δηιάνειρα στις *Τραχίνιες*, η Αντιγόνη κι η Ηλέκτρα στις αντίστοιχες τραγωδίες του Σοφοκλή. 'Οσο για τον Ευριπίδη, αποκλειστικά σχεδόν γυναίκες είναι ηρωίδες των έργων του: η 'Αλκηστη, η Μήδεια, η Ανδρομάχη, η Εκάβη, η Ιφιγένεια, η Ηλέκτρα, κι ακόμη οι Φοίνισσες, οι Τρωάδες, οι Βάκχες.

'Οχι μόνον αυτές οι γυναίκες βρίσκονται στο κέντρο της υπόθεσης, κάτι που εξηγείται εύκολα από την αναφορά στους μύθους της ηρωικής εποχής, αλλά μέσα απ' τα λόγια που αποδίδει σ' αυτές ο ποιητής, εκφράζονται συναισθήματα, απόψεις που δεν θα περιμέναμε ν' ακούσουμε στην Αθήνα. Ας πάρουμε για παράδειγμα τις *Ικέτιδες* τους Αισχύλου: οι κόρες του Δαναού αποφέυγουν τον Αίγυπτο και το γάμο με τα ξαδέλφια τους, κι έρχονται να βρουν καταφύγιο στην Ελλάδα όπου τους υποδέχεται ο βασιλιάς του Άργους. Οι πρώτοι στίχοι του έργου μιλούν από μόνοι τους:

ΧΟΡΟΣ ΔΑΝΑ·Γ·ΔΩΝ:

Ο Ικέσιος Δίας καλδύνωμο
βλέμμ' ας ρίξει στη σύναξη τούτη
τη δική μας, που κίνησε νάρθει
με καράβια από τις εκβολές
ψιλήν άμμο γεμάτες του Νείλου.
Τη Σεβάσμια χώραν αφήνοντας
πόχει σύνορα με τη Συρία
φύγαν, όχι από καταδίκη με ψήφο της πόλης
σ' εξορία διωγμένες για φόνο,
μ' από έμφυτη διάθεση μέσα μας
απ' τους άντρες αλάργα να φεύγουμε,
κι' από την αηδία που νοιάθουμε
για το γάμο που θέλουν να κάνουνε
τα παιδιά του Αιγύπτου μαζί μας,
για την τόσο ανίερη σκέψη τους.¹

Ιδού λοιπόν κοπέλες που αρνούνται το γάμο, επαναστατική πράξη που δεν χωράει στο νου ... αν ο ποιητής δεν προσδιόριζε πως στην εξέγερση τις παρακίνησε ο πατέρας τους. Κι αυτός ο πατέρας, σ' όλο το έργο, εμφανίζεται ως προστάτης, ο απαραίτητος κύριος:

Μόνη μου μη μ' αφήνεις σε ικετεύω,
πατέρα μια γυναίκα αν μείνει μόνη²
δεν έχει καμιά δύναμη και ούτε
είναι σε θέση για να πολεμήσει.

Και τελικά πρόκειται για τον βάρβαρο χαρακτήρα των γιων του Αιγύπτου, τη βία που επιδεικνύουν απέναντι στις κόρες του Δαναού που καταδικάζει ο ποιητής και που δικαιολογεί την άρνηση του γάμου. Δεν απομακρύνόμαστε λοιπόν εδώ απ' την παραδοσιακή ιδεολογία. Η γυναίκα δεν έχει αληθινή ύπαρξη έξω από τον οίκο του πατέρα της ή απ' αυτόν του συζύγου της.

Με την *Ορέστεια* προσεγγίζουμε ένα περισσότερο σύνθετο πρόβλημα. Γιατί το πρόσωπο της Κλυταιμνήστρας αποτελεί ένα αμφιλεγόμενο πρόσωπο, μια γυναίκα βέβαια, αλλά μια γυναίκα που διεκδικεί τη θέση ενός άνδρα. Μετά την αναχώρηση του Αγαμέμνονα, αυτή είναι η αληθινή οικοδέσποινα στο παλάτι. Κι ακόμη αν στην αρχή του Αγαμέμνονα, δεν παραλείπει να περιγράψει την τύχη της γυναίκας που αναμένει τον σύζυγο που έφυγε για μακριά, με τόνους θυμού και ειρωνείας ταυτόχρονα:

Και πρώτα απ' όλα, μια γυναίκα, μόνη της,
χωρίς τον άντρα της, στο σπίτι της να μένει, είναι
τρομερό κακό, γιατί πολλές φήμες δυσάρεστες φτάνουν στ' αυτιά της·
και πότε ο ένας νάρχεται κακά μαντάτα φέρνοντας,
πότε άλλος πάλι στο κακό το πρώτο
χειρότερο να φέρνει άλλο κακό, βροντοφωνώντας όλοι τους
τη συμφορά μέσα στο σπίτι.
Κι' αν είχε πληγωθεί τόσες φορές ο άνθρωπος αυτός,
καθώς η φήμη που γλυστρούσε μέσ' στο σπίτι τόθελε,
θάναι, να πεις, πιο τρυπημένος κι' από το δίχυν.
Κι' αν πάλι είχε τόσες φορές πεθάνει, όσες πολλές
κυκλοφορούσαν φήμες, θα μπορούσε
τρισώματος, σαν άλλος Γηρυών, να καυχηθεί
πως τρεις φορές τη φόρεσε της γης τη χλαίνα,
πεθαίνοντας σε κάθε σχήμα μια φορά.³

Δεν θα μπορούσε κανείς να γελοιοποιήσει περισσότερο το ηρωικό ιδεώδες, και αντιλαμβανόμαστε τη δηκτική απάντηση του Αγαμέμνονα, που ρίχνει τη σύζυγό του στην κατηγορία γυναικών και βαρβάρων:

Κι' όσο για τ' άλλα, με γυναίκειο τρόπο
μη με χαϊδολογάς εμένανε, μηδὲ σα νάσουν βάρβαρος
να με τιμάς φωνάζοντας και προσκυνώντας.⁴

Κάτι που δεν εμποδίζει την Κλυταιμνήστρα να έχει την τελευταία λέξη στον ρητορικό αγώνα που την φέρνει σε αντίθεση με τον σύζυγό της, όπως θα έχει την τελευταία λέξη στο τέλος του έργου, μετά την εκτέλεση του φόνου, όταν, αφού εμπόδισε τον Αίγισθο να απαντήσει με τα όπλα στις κατηγορίες του χορού, τον λέει (*Αγαμέμνων*, 1673):

Κύριοι του σπιτιού, συ κι' εγώ, τα πράγματα δλαθα τα βάλοιμε σε τάξη.

Αλλά αυτή η σπάνια γυναίκα, που διεκδικεί τις ιδιότητες που αποτελούν προνόμιο του άνδρα, δεν είναι στα μάτια του ποιητή ένα πρότυπο. Η υπερβολή της (ύβρις) δικαιολογεί την τιμωρία που της επιφυλάσσεται στο δεύτερο έργο της τριλογίας, το θάνατο που δέχεται από τα χέρια του γιου της. Κι αυτή την αντιστροφή ρόλων που ενσαρκώνει η Κλυταιμνήστρα την μαρτυρούν μέσα στο έργο ποικίλες σκέψεις σχετικά με το ποια οφείλει να είναι η θέση των γυναικών, «να μένει στο σπίτι περιμένοντας τους άνδρες να γυρίσουν απ' τη μάχη», και με τα στοιχεία που τις χαρακτηρίζουν: την ευπιστία, τις σεξουαλικές ορμές (*Χοηφόροι*, 599-601),

Ο έρωτας ο αχαλίνωτος
που ζώων κι ανθρώπων θηλυκά δαμάζει,
των αντρογύνων το συνταίριασμα
παράνομα νικά και ξεταιριάζει,

κι επίσης, όπως ήδη στον Ήσιοδο, την τεμπελιά («Ο μόχθος του άνδρα τρέφει την τεμπέλα γυναικά»). Και το ίδιο το θέμα του τελευταίου μέρους της τριλογίας, η δίκη της μητροκτονίας που διέπραξε ο Ορέστης, επιτρέπει στον ποιητή να αναπτύξει, με τα λόγια του Απόλλωνα κι έπειτα της Αθηνάς, μια θεωρία για την οποία δεν υπάρχει αμφιβολία πως ήταν τότε γενικά αποδεκτή σχετικά με την αναπαραγωγή:

...Αυτή του λένε
πως γεννάει το παιδί δεν είναι η μάνα,
μονάχα θρέψει αυτή το σπόρο που της σπείραν:
γεννάει αυτός που σπέρνει, και σαν ξένη εκείνη⁵
για ένα ξένο, του φυλάει το βλαστό,
σ' όσους ο θεός θα τον αφήσει ζωντανό.

Και ν' αναφέρει για τη στήριξη της άποψής του πως
μπορεί πατέρας να υπάρξει δίχως μάνα
το παράδειγμα της Αθηνάς, η οποία με τη σειρά της διακηρύσσει:

Γιατί μάνα δεν είναι που μ' έχει γεννήσει,
κι ολόψυχα εγώ τον άντρα επαινώ
σ' δλα εκτός απ' το γάμο
και με τον πατέρα το μέρος ολότελα είμαι.⁶

Έτσι, ο Ορέστης απαλλάχθηκε από την κατηγορία για το φόνο της μητέρας του, αυτής της γυναίκας η οποία σκοτώνοντας τον άνδρα της, βάζοντας μέσα στο παλάτι τον εραστή της, είχε παραβιάσει το νόμο του γάμου, είχε αντιστρέψει τους αμοιβαίους ρόλους του άνδρα και της γυναίκας, και γι' αυτό ακριβώς βρήκε μια δίκαιη τιμωρία.

Θα μπορούσαμε εντούτοις να αντιτείνουμε πως η Κλυταιμνήστρα, η μοιχαλίδα γυναίκα, δεν θα μπορούσε να αντιπροσωπεύει τη γυναίκα στα μάτια των Αθηναίων του 5ου αιώνα. Και πως αν ο Αισχύλος μπόρεσε να βρει αποτελεσματικούς τόνους για να την καταδικάσει, ο Σοφοκλής απ' την πλευρά του, παρουσιάζοντας την Αντιγόνη ως την θαρραλέα αντίπαλο του κρατικού δικαίου εκφρασμένου απ' τον Κρέοντα, έδωσε μια εικόνα της γυναίκας

πολύ διαφορετική κι άλλωστε, μια εικόνα θετική. Μόνη αυτή τολμά να ενταφιάσει το πτώμα του αδελφού της, μόνη αυτή σηκώνει κεφάλι στον αντίπαλο της, κι είναι εκπληκτικό να διαπιστώσουμε πως ο Κρέων την κατηγορεί πως όχι μόνο «καταπάτησε τους θεσπισμένους νόμους», αλλά ακόμη πως μ' αυτή την πράξη της, πήρε τη θέση του άνδρα:

...Τότε δεν είμαι κι' άντρας,
αλλ' είναι αυτή, σα μείνουνε με δέχως τιμωρία:
τέτοιες παρανομίες της.⁷

Δεν χωράει καμιά αμφιβολία, πως το θέμα της υπόθεσης γίνεται αφορμή για τον ποιητή να επιβεβαιώσει αφ' υψηλού τις αρχές της δημοκρατίας του Περικλή, απέναντι στην τυραννική εξουσία που εκφράζει ο Κρέων. Βρίσκουμε ακόμη να επιβεβαιώνεται η ιδέα πως το να είναι κανείς πολίτης σημαίνει πρώτα να είναι σε θέση να κυβερνά και να κυβερνιέται εναλλάξ, να αποδεικνύεται έπειτα ένας τίμιος και γενναίος στρατιώτης και πως (Αντιγόνη, 737):

Μια πολιτεία δεν είναι αυτή, που ανήκει σ' έναν άντρα.

Αυτά όμως τα λόγια, δεν είναι της Αντιγόνης απέναντι στον Κρέοντα, αλλά του Αίμονα. Δεν τίθεται θέμα να παραχωρήσουν σε μια γυναίκα την παραμικρή μεσολάβηση στο πολιτικό σύστημα. Κι αυτό που η Αντιγόνη υποστηρίζει, είναι πρώτα οι δεσμοί του αίματος. Αξίζει να παρατεθεί ένα χωρίο που δείχνει πως ο Σοφοκλής, το ίδιο με τον Αισχύλο, δεν αμφισβήτησε την παραδοσιακή εικόνα της γυναικας. Επικαλούμενη τον πατέρα της, τη μητέρα και τα αδέλφια της που θα συναντήσει στον 'Άδη, η Αντιγόνη δικαιολογείται για την απότιση των ταφικών τιμών, που στην περίπτωση του Πολυνείκη την πληρώνει με τη ζωή της:

Κι όμως οι φρόνιμοι θα πουν πως φρόνιμα έχω κάμει.
Αλλά δε θάπαιρνα ποτές, ενάντια στους πολίτες,
μια τέτοια πράξη απάνω μου, κι' ούτε και για παιδί μου,
κι' ούτε και για τον άντρα μου. Κι' άκουσε για ποιο λόγο.
Αν έχανα τον άντρα μου, θά βρισκα κι' άλλον άντρα,
και το παιδί μου αν έχανα, θα μου γεννιούνταν άλλο.
Μα αφού στον 'Άδη κρύφτηκαν η μάννα μου, ο πατέρας,
δε θα μπορούσε πια αδελφός ποτέ να μου γεννιούνταν.

Και πιο κάτω: Χωρίς κι' εγώ να το χαρώ το νυφικό κρεβάτι,
χωρίς κι' ούτε να παντρευτώ, κι' ούτε παιδί να θρέψω.
Κι' έτσι από φίλους έρημη, εγώ η δυστυχισμένη,
πηγαίνω τώρα ζωντανή κάτω στους πεθαμένους.⁹

Η αδιάλλακτη λοιπόν ηρωίδα υπέφερε την κοινή μοίρα των γυναικών, κι ο ποιητής παρουσιάζοντάς την να θλίβεται που δεν γνώρισε το γάμο, εξέφραζε κι εδώ ακόμη την κοινή αντίληψη σχετικά με τη θέση των γυναικών στην πόλη.

Η ηρωίδα των *Τραχινών*, η Δηιάνειρα, που σκοτώνει άθελα τον σύζυγό της κάνοντάς τον να φορέσει τον δηλητηριασμένο με το αίμα του κένταυρου Νέσσου χιτώνα, με τον οποίο ήλπιζε να ξανακερδίσει τον έρωτά της, φωτίζει με τη σειρά της την ουσιαστική αυτή λειτουργία του γάμου στην πόλη. Στην αρχή του έργου, κι ενώ αγνοεί ακόμη αν ο Ηρακλής θριάμβευσε στον τελευταίο του άθλο, κάνει μια παρατήρηση που φωτίζει εξαιρετικά το θεσμό του γάμου:

...Σαν ο Ηρακλής το τελευταίο
τοξίδι καταπίνοντας το σπίτι φεύγει
άφησε δέλτον παλαιά πούχε γραμμένα
λόγια που δεν ηθέλησε να φανερώσει,
πριν από τότε, φεύγοντας γι' αγώνας άλλους,
μ' άφηνε ως νάτον βέβαιος πως θα γυρνούσε
νικητής και που μέλλεται να μην πεθάνει.
'Ομως ετούτη τη φορά ωσάν να ήτον
σιμά στο θάνατο, ώρισε τι εγώ ως γυναίκα
και τα παιδιά του τι μοιράδια θενά λάβουν
της πατρικής κληρονομιάς...¹⁰

Ο Ηρακλής ωστόσο επιστρέφει θριαμβευτής. Φέρνει όμως μαζί του μιαν αιχμάλωτη που ερωτεύθηκε. Έτσι, η Δηιάνειρα στην αρχή προσποιείται πως είναι έτοιμη να δεχθεί την κατάσταση, και τα λόγια που χρησιμοποιεί θα μπορούσαν να είναι οποιασδήποτε Αθηναϊάς: ...Γιατί κυβερνά ξέρεις εκείνος [ο έρωτας]
σε θέλει και τους θεούς, όχι μόνον εμένα.

Γιατί λοιπόν να μη συμβαίνει σε μίαν άλλη
δμοια μ' εμένα το ίδιο; Ασύνετη θε νάμουν
να μάχωμαι τον άνδρα μου γιατί τον βρήκε
μια τέτοια αρρώστια ή πάλι τούτη τη γυναίκα,
που τίποτε κακό σ' εμέ δεν έχει κάμει.¹¹

Και πιο κάτω:

...Μήπως με γυναίκες όλλες
ο Ηρακλής, ένας αυτός, πολλές δεν πήγε;
Και ωστόσο από το στόμα μου ποτέ καμία
λόγο ποτέ δεν άκουσε να βγει ως τα τώρα
ούτε και κατηγόριαν...¹²

Δεν θα μπορούσαμε να αιτιολογήσουμε καλύτερα, αυτό που αποτελούσε την καθημερινή αθηναϊκή πραγματικότητα, την παρουσία της παλλακίδας δίπλα στη νόμιμη σύζυγο. Η Δηιάνειρα εντούτοις εύχεται να ξανακερδίσει, τον σύζυγό της:

Και τώρα δυο γυναίκες σε μια μόνη κοίτη
προσμένουνε το αγκάλιασμα του Ηρακλέους.
Έτσι ο πιστός, όπως τον λένε οι σύζυγος μου
μ' αντάμειψε για τις φροντίδες του σπιτιού μου,
τις πολυκαιρινές. Άλλ' όμως να θυμώνω
δεν ξέρω μ' έναν άνδρα όπου τόσες
φορές αυτό τον σκλάβωσε το μέγα πάθος.
Όμως να συνοικεί μαζί της ποια θα ημέρει
γυναίκα και μαζί της να μοιράζει ακόμη
την κοίτη τη συζυγική; βλέπω τα νιάτα
σ' εκείνη να βλαστομανούν, σ' εμέ να φθίνουν,
ο νέος τραβάει ανθός το βλέμμα πάντα
του ανθρώπου, όπως το διώχνει ο μαραμένος.
Έτσι φοβούμαι πάντα μήπως άνδρας θάναι
της νεότερης, σύζυγό μου κι αν τον λένε.
Μα δεν ταιριάζει, καθώς είπα, μια γυναίκα
φρόνιμη να την πιάνει οργή.¹³

Αυτός είναι ο λόγος που θα προσπαθήσει να ξανακερδίσει τον έρωτα του συζύγου της κάνοντάς τον να φορέσει τον χιτώνα που τον θεωρεί διαποτισμένο με ένα ερωτικό φύλτρο και που θα είναι θανατηφόρος.

Μου φαίνεται υπερβολικό να δούμε στο πρόσωπο της Δηιάνειρας το σύμβολο της απατημένης γυναίκας. Αυτό που πρέπει σ' αυτό το σημείο να αποσπάσει την προσοχή μας, είναι πως, ο ποιητής, μεταθέτοντας το μύθο στην καθημερινή πραγματικότητα των θεατών, αποδίδει στην ηρωίδα σκέψεις που χαρακτηρίζουν τον τρόπο με τον οποίο οι άνδρες και οι γυναίκες της Αθήνας αντιλαμβάνονταν τα αμοιβαία καθήκοντά τους. Η πραγματικότητα, που επιχειρήσαμε να εξαγάγουμε στο πρώτο μέρος αυτής της

To θέατρο, καθρέπτης της πόλης

μελέτης, βρέθηκε λοιπόν εκφρασμένη και ισχυροποιημένη στο επίπεδο του φαντασιακού. Κι αν η θέση που επιφυλάχθηκε στη γυναίκα μέσα στην πόλη, καθώς κι η πίστη στον μύθο δεν επέτρεπαν να επιστρέψουμε στους σαρκασμούς του Σημωνίδη ή στον μισογυνισμό του Ησίοδου με τόσο βίαιο τρόπο, η εικόνα της γυναίκας παρέμενε τουλάχιστον εικόνα μιας κατώτερης ύπαρξης, σχεδόν επικίνδυνης κι ακατάλληλης να υποταχθεί.

Αυτή την γυναικεία ουδερία, αυτή την υπερβολή, θα την ξαναβρούμε να αναπτύσσεται στο θέατρο του Ευριπίδη. Κι εδώ πρέπει να προσεγγίσουμε το περίφημο ζήτημα του «φεμινιστικού» ρεύματος που θα αναπτυσσόταν στην Αθήνα στα τέλη του 5ου αιώνα. Τα τελευταία χρόνια αυτού του αιώνα αποτελούν πράγματι ένα ουσιαστικό σημείο στην ιστορία του ελληνικού κόσμου γενικά, και ειδικότερα της Αθήνας. Από το 431 ως το 404, ο πελοπονησιακός πόλεμος εμπλέκει τις σπουδαιότερες ελληνικές πόλεις, άλλες στο πλευρό των Σπαρτιατών κι άλλες στο πλευρό των Αθηναίων. Οι διαρπαγές, ληστρικές επιδρομές, τοπικές επαναστάσεις πολλαπλασιάζονται συνεπώς, αυτά τα ταραγμένα χρόνια σημαδεύονται επίσης από μια κρίση η οποία επαναθέτει το πρόβλημα του συστήματος αξιών της πόλης, αξιών θρησκευτικών πρώτα, αλλά και πολιτικών. Ακόμη αρχίζουν να αναρωτιούνται σχετικά με την ύπαρξη των θεών, να επανεξετάζουν τους παραδοσιακούς μύθους. Αμφισβήτούν τις βάσεις των πολιτικών συστημάτων και της κοινωνικής οργάνωσης.¹⁴ Σ' αυτό το γενικό πλαίσιο, όπου προσφέρουν το ίδιο καλές μαρτυρίες η διήγηση των γεγονότων του πελοπονησιακού πολέμου από τον ιστορικό Θουκυδίδη, οι πολιτικοί λίβελλοι που προέρχονται από εχθρικά προς τη δημοκρατία κέντρα κι οι κωμωδίες του Αριστοφάνη, το θέατρο του Ευριπίδη κατέχει μια ιδιαίτερα σημαντική θέση. Παρόλο που, ακολουθώντας την τακτική των προκατόχων του, ο ποιητής δανειζεται τις υποθέσεις των έργων του από τους μεγάλους μύθους, τους μεταχειρίζεται συχνά με μεγάλη ελευθερία. Κι αν οι θεοί εμφανίζονται στο τέλος του έργου προφανώς για να λύσουν την αντίφαση που βρίσκεται στο κέντρο της τραγικής σύγκρουσης¹⁵, η εξουσία τους δεν είναι καθόλου λιγότερο υπό συνεχή αμφισβήτηση, λες και τα

ανθρώπινα πάθη ξεπερνούσαν οριστικά τη θεϊκή θέληση. Γι' αυτό, επειδή οι γυναίκες, όπως διαπιστώσαμε, είναι από τους κύριους πρωταγωνιστές του θεάτρου του Ευριπίδη, ορισμένοι θέλησαν να δουν επίσης τον ποιητή ως έναν απ' τους υποστηρικτές ενός «φεμινιστικού» ρεύματος που θα αναπτυσσόταν τότε στην Αθήνα, στα πλαίσια αυτής της αναθεώρησης των παραδοσιακών αξιών της πόλης.

Κι είναι αλήθεια πως θα μπορούσαμε να συνθέσουμε ένα ανθολόγιο παραθεμάτων παραμένων από διάφορες τραγωδίες του Ευριπίδη, τα οποία θα εμφανίζονταν επίσης ως επιβεβαίωση της δυστυχίας των γυναικών. Θα συγκρατήσω μόνο δύο περιπτώσεις. Στην πρώτη μιλάει η Κλυταιμνήστρα στην *Ηλέκτρα*. Αναφέροντας τους λόγους του εγκλήματός της, η σύζυγος του Αγαμέμνονα υπενθυμίζει τις περιστάσεις:

...Μα μούφερε εδώ πέρα,
και μου κρεβατοθρόνιασε θεότρελη μια κόρη,
και δύο γυναίκες μέναμε στο ίδιο το σπίτι μέσα.
Ειν' οι γυναίκες άμιαλες, δε λέω· μα σταν ο άντρας
τη νόμιμη γυναίκα του παραμερίσει, εκείνη
τον άντρα της θα μιμηθεί κι' άλλο εραστή θε ναύρει.
Κ' έπειτα το ψεγδάι μας το διαλαλούν στον κόσμο
και δεν κατηγορεί κανείς τον άντρα, που είν' ο φταιστης.¹⁶

Σε αντίθεση με τη Δηιάνειρα του Σοφοκλή, η οποία αποδεχόταν την τύχη της και σκεφτόταν μόνο να ξανακερδίσει τον έρωτα του συζύγου της, η Κλυταιμνήστρα του Ευριπίδη αιτιολογεί την εκδίκησή της και παραπονιέται που καταδικάστηκε για το μοναδικό λόγο πως ανταπέδωσε τα ίδια στον σύζυγό της. Στη *Μήδεια* ακόμη, μια απατημένη γυναίκα εκστομίζει το παράπονό της, παράπονο που πάει πιο πέρα απ' το προσωπικό της δράμα:

... Απ' όλα
τα πλάσματα πούχουν ψυχή και νόηση,
τι να σας λέω, αθλιότερο άλλο φύτρο
απ' τις γυναίκες δεν είναι. Για σκέψου·
μ' ένα σωρό λεφτά είν' ανάγκη πρώτα
σύζυγο ν' αγοράσουμε κι' αφέντη
του κορμιού μας να πάρουμε· και τούτο
το δεύτερο, κακό πικρότερο είναι.
Όμως εδώ, άλλο βάσανο: δεν ξέρεις

καλόν αν πήρες ή κακόν. Κατόπι αργά είναι σαν το μάθεις δεν είν' όμορφο το να χωρίσει μια γυναίκα, κι' ούτε ν' απαρνηθεί τον άντρα της που δύνεται. Έτοι, σε νόμους και συνήθια ως έρθεις καινούργια, πρέπει νάσαι μάντισσα, μια και δεν έμαθες απ' τους δικούς σου πάσι με τον άντρα να φερθείς που πήρες. Κι' αν όμορφα όλα τούτα τα βιολέψουμε και ζει μαζί μας ο άντρας και δε νιώθει βαρύ του γάμου το ζυγό, χαράς την τέτοια ζωή· μ' αν όχι, μόνο ο θάνατος μας μένει. Ο άντρας, αν βαρύ του γίνει το σπίτι, ξεπορτίζει και το φίλο θα βρει ή το συνομήλικο και φεύγει το βάρος της καρδιάς του. Όμως εμείς σε μια ψυχή μονάχα τάχει η μοίρα μας το βλέμμα να κρατούμε καρφωμένο. Λεν πως εμείς στο σπίτι δίχως κίντυνο το βίο περνάμε, ενώ τη λόγχη εκείνοι κρατούν και πολεμούν· κι' όμως λογιάζουν κακά, γιατί τρεις θάθελα φορές νάστηνα το κορμί με την ασπίδα ζερβά, παρά μια μόνο να γεννήσω.¹⁷

Αυτό το χωρίο, που είχε συντεθεί στην Αθήνα το 431 π.Χ., αντηχεί με παράξενα μοντέρνο τρόπο. Και δεν θα αποφύγουμε τα προβλήματα που θέτει θυμίζοντας πως η Μήδεια, όπως εξάλλου η Κλυταιμνήστρα, είναι μια εγκληματίας, κι επιπλέον μια βάρβαρη. Δεν υπάρχει αμφιβολία πως ο Ευριπίδης αποδίδοντας τέτοιες σκέψεις στις ηρωίδες του ερχόταν σε αντίθεση με τις παραδοσιακές ιδέες και πως η «συμπάθειά του για τις γυναίκες» ήταν αληθινή. Αλλά αυτό δεν συνεπαγόταν καθόλου μια αμφισβήτηση της θέσης τους, το ίδιο όπως ορισμένες σκέψεις που εξέφραζαν δούλοι σ' αυτό το ίδιο θέατρο του Ευριπίδη δεν αποτελούσαν μια αμφισβήτηση του συστήματος της δουλείας. Και θα μπορούσαμε να πολλαπλασιάσουμε τα παραθέματα που αποδεικνύουν πως για τον ποιητή η γυναίκα παρέμενε πρώτα και πάνω απ' όλα η φύλακας της εστίας, μια ύπαρξη ανήλικη στην απόλυτη εξάρτηση των ανδρών που την περιβάλλουν, του πατέρα της, του αδελφού της, του συζύγου της.

Έτσι η Ιφιγένεια, εξόριστη στην Ταυρίδα απ' την Ἀρτεμη που την είχε σώσει απ' το θάνατο, παραπονιέται πως ζει «χωρίς αδελφό, χωρίς πατέρα ..., χτυπημένη από συμφορές»,

δεν τραγουδώ την Ἡρα, του Ἀργους τη θεά,
(προστάτιδα του γάμου)
κι ούτε χτυπώντας
με τη σαΐτα το γλυκόχον αργαλειό
πλουμίζω τα υφαντά με ζωγραφιές
της Αθηναίας Παλλάδας των Τιτάνων...!¹⁸

Έτσι κι η Ήλεκτρα, που απευθύνεται στον χωρικό, τον σύζυγό της:

... Ἐνα σωρό ἔχεις ἔξω
δουλειές: το σπίτι μας εγώ πρέπει να στο φροντίζω.
Πόσο ο εργάτης, που γυρνά στο σπίτι, αναγαλλιάζει
βρίσκοντας όλα του ταχτικά και νοικοκυρεμένα!¹⁹

στο οποίο αντηχεί το σαφές κάλεσμα της Κλυταιμνήστας στον Αγαμέμνονα:

Για τα ἔξω γνοιάσου· μα δι μες στο σπίτι
η νύφη χρειάζεται, είναι χρέος δικό μου.²⁰

Αλλά οι ηρωίδες του Ευριπίδη δεν παραμένουν μόνο πιστές στην ιδιότητά τους του φύλακα της εστίας. Ακόμη κι αυτές που εμφανίζονται ως οι πιο ανεξάρτητες μεταχειρίζονται για λογαριασμό τους την παραδοσιακή εικόνα της γυναικείας φύσης. Η γυναίκα καταφεύγει εύκολα στα δάκρυα και στους θρήνους. Αλλά προπάντων είναι επιδέξια σε κάθε είδους απάτες. Ακόμη κι η αγνή Ιφιγένεια είναι ικανή να εξαπατήσει, κι ο άγγελος που έρχεται ν' αναγγείλει στον βασιλιά των Ταύρων τη φυγή της αιχμάλωτής του, φωνάζει: Ε τι ἀτιμες, για δες, που είν' οι γυναίκες!²¹

Η Ελένη που κατά περίεργο τρόπο είχε αποκατασταθεί από τον ποιητή, ο οποίος δημιουργεί απ' αυτήν το πρότυπο της πιστής γυναίκας —καθώς μόνο μια σκιά θα έπρεπε να είχε ακολουθήσει τον Πάρη στην Τροία— καταφεύγει με τη σειρά της στο δόλο για να δραπετεύσει απ' την Αίγυπτο. Η Μήδεια, αυτή τη φορά, διακηρύττει:

Κι' ἐπειτα, γυναίκες
-ξεχνάς- είμαστ' εμείς, που ενώ, σαν είναι
για το καλό, τα χάνουμε, πλαστήκαμε
για το κακό οι σοφότερες τεχνίτρες.²²

Πόσο τάχα να βαραίνει ο υποτιθέμενος «φεμινισμός» του Ευριπίδη όταν βάζει τον Ιάσονα να πει:

Απ' αλλού κάπου ν' αποχτούνε θάπρεπε
παιδιά οι θνητοί. Το γένος σας αν έλειπε
και τα κακά τ' ανθρώπου λέω θα λείπαν.²³

Και τον «θετικό» ήρωα, όπως είναι ο Ιππόλυτος:

Ω Δία, τι δα το ακάθαρτο κακό του ανθρώπου,
τις γυναίκες, στο φως του ήλιου τις ἔχεις βάλει;
Αν ήθελες το ανθρώπινο να σπείρεις γένος,
να το δώσεις δεν έπρεπε απ' τις γυναίκες,
μα οι θνητοί στους ναούς σου τάξιμο αφού βάζαν,
ή κομμάτι χαλκό, είτε σίδηρο ή χρυσάφι,
ν' αγράβαζαν το σπέρμα των παιδιών, καθένα
κατά το τάξιμο και την τιμή και δίχως
θηλυκά μέσ' στα σπίτια ελειθέροι να ζούσαν.

Μα τώρα το κακό να μπάσωμε στο σπίτι
σαν πρόκειται, ξοφλούμε πρώτ' απ' τ' αγαθά μας.
Πως είν' κακό η γυναίκα φαίνεται από τούτο:
ο κύρης, που τη γέννησε και που έθρεψε την,
βάζει και προίκα ακόμα και μακριά τη στέρνει,
για να γλυτώσει απ' το κακό. Κι όποιος τ' ολέθριο
φυντάνι πάρει σπίτι του απ' την άλλη χαίρει
στο κακότατο ξέδανο βάζοντας στολίδια
και με πέπλα τσακίζεται να τ' ομορφαίνει
κ' είναι σε ανάγκη, αν με καλούς συμπεθεριάσει,
την πίκρα χάρη τους να στρέγει της γυναίκας,
κι' αν γυναίκα καλή, με πεθερούς ανάξιους
πετύχει, το κακό με το καλό στριμώχνει.

Και πιο καλά όποιος τίποτ' απ' αυτά, μα σπίτι
γυναίκα αχρείαστη ἐστησε απ' την απλοϊκότη.
Μα μισώ τη σοφή· μη δώσει ο θεός και μούρθει
γυναίκα με μιαλό πιότερο απ' δι τη πρέπει·
τι τα κακούργα στις σοφές πιότερο ή Κύπρη
σχέδια γεννάει.²⁴

Σ' αυτόν τον γεμάτο μίσος λόγῳ ξαναβρίσκεται η θύμηση του Ησιόδου, αλλά επίσης διαλογισμοί περισσότερο γήινοι, περισσότερο αποκαλυπτικοί της πραγματικότητας της εποχής, για την οποία το κωμικό θέατρο θα μας προσφέρει μια πολύ πιο συγκεκριμένη θεώρηση. Από την ανάγνωση αυτού του κειμένου προκύπτει

πως ο υποτιθέμενος «φεμινισμός» του Ευριπίδη βγαίνει αρκετά κακοποιημένος.

Θα μπορούσε να είναι διαφορετικά; Στην πραγματικότητα, αν οι τραγικοί ποιητές, αντλώντας τα θέματα των έργων τους από τους μεγάλους μύθους του παρελθόντος, οδηγήθηκαν στο σημείο ν' ανεβάσουν επί σκηνής εξαιρετικές γυναίκες, σε καμιά περίπτωση αυτές οι γυναίκες δεν βγήκαν ατιμωρητί από την παραδοσιακή τους λειτουργία. Κι όταν θέλησαν να το επιχειρήσουν, ολόκληρη η «κοσμική» τάξη βρέθηκε σε κίνδυνο. Πρόκειται γι' αυτό ακριβώς που τραγουδάει ο χορός στη *Μήδεια* του Ευριπίδη:

'Ηρθαν καιροί που τα ιερά
ποτάμια τώρα πίσω ανηφορίζουν
κι' η Δικαιούνη κι' δλα πα
στ' αντίθετα γυρίζουν.
Δόλιες οι σκέψεις των αντρών και των θεόν
η πίστη έχει σαλέψει κι' ώρα
στο βίο μου δίνοντας τιμή
γλώσσα για με οι πικρόστομες
φτήμες ν' αλλάξουν τώρα.
Τιμή, τιμή στων γυναικών
το γένος έρχεται και θα σωπάσει
η φήμη π' όλα τα κακά σε μας έχει σωριάσει.

B) Η κωμωδία

Αν η τραγωδία, για να εκφράσει τις συγκρούσεις της πόλης στην ώρα του θριάμβου της παίρνει τα θέματά της από τους μύθους, η κωμωδία από την πλευρά της, παραμένει πολύ πιο κοντά στην καθημερινή πραγματικότητα της Αθήνας, σε βαθμό που έγινε δυνατό να χρησιμοποιηθεί για να επιχειρηθεί μια «κοινωνιολογική ανάλυση» της πόλης.²⁶ Οι άνθρωποι τους οποίους παρουσιάζει επί σκηνής ο ποιητής είναι άνδρες και γυναίκες της Αθήνας, ακόμη κι όταν ισχυρίζεται πως τοποθετεί την υπόθεση σ' έναν φανταστικό κόσμο (οι 'Ορνιθες του Αριστοφάνη), και τα σύγχρονα γεγονότα προβάλλονται σταθερά στο βάθος και πρώτα αυτός ο πελοποννησιακός πόλεμος από τον οποίο η Αθήνα θα βγει θανάσιμα πληγωμένη. Ο Αριστοφάνης δεν είναι ο μόνος συγγραφέας κωμωδιών αυτού του τελευταίου τρίτου του 5ου αιώνα. Είναι όμως αυτός που τις περισσότερες φορές κέρδισε το στεφάνι της νίκης και εξαιτίας αυτού του γεγονότος τα κυριότερα έργα του έφτασαν ακέραια ως εμάς. Έτσι, από τα ένδεκα έργα του που γνωρίζουμε, τρία παρουσιάζουν επί σκηνής γυναίκες και τις έχουν να παίζουν έναν ουσιαστικό ρόλο στην υπόθεση: η *Λυσιστράτη*, οι *Θεσμοφοριάζουσες* και οι *Εκκλησιάζουσες*.²⁷

Γνωρίζουμε την υπόθεση της *Λυσιστράτης*, κωμωδίας που ανεβάστηκε το 411, τότε που ο πόλεμος, μετά από μια διακοπή, ξανάρχιζε ανάμεσα στην Αθήνα και τη Σπάρτη. Η Αθηναϊα *Λυσιστράτη* προτείνει στις γυναίκες όλης της Ελλάδας να κάνουν απεργία έρωτα δύσοι οι άνδρες δεν θα θέτουν τέρμα στον πόλεμο. Ευτράπελη κατάσταση, πρόσχημα για χοντρά αστεία, όπως ήταν προσφιλές στην κωμωδία, και που σε καμιά περίπτωση δεν μπορούσε να παρουσιαστεί σαν κάποια επιβεβαίωση της «γυναικείας εξου-

σίας». Και πράγματι, αν στο τέλος του έργου η δράση των γυναικών οδηγεί στη σύναψη μιας συνθήκης, αυτή ακολουθείται από την αποκατάσταση της τάξης όχι μόνο στην πόλη, αλλά σε κάθε σπίτι. Ὅπως λέει η Λυσιστράτη απευθυνόμενη στον Αθηναίο και στον Σπαρτιάτη:

Πίστης εκεί αμοιβαίας να δώσετε όρκους
κι ἐπειτα τη γυναίκα του ο καθένας
θα πάρει και θα φύγει.²⁸

Επιπλέον ο Αριστοφάνης παρουσιάζοντας στη σκηνή γυναίκες ευχαριστιέται να αποδίδει σ' αυτές λόγια αποκαλυπτικά της «φύσης» τους: είναι δολερές, αισθησιακές, φιλάρεσκες, κι είναι αυτή ακριβώς η φιλαρέσκεια που θα χρησιμεύσει σ' αυτές:

ΛΥΣΙΣΤΡΑΤΗ:

Ίσα ίσα αυτά εγώ λέω πως θα μας σώσουν
τα κροκωτά, τ' αράματα κι οι γόβες,
χιτώνες αραχνούφαντοι και κρέμες.²⁹

Αγαπούν το κρασί και τα ερωτικά παιχνίδια. Αλλά αυτό που δίνει στο έργο δλη την έννοιά του είναι το γεγονός πως η δράση των γυναικών δεν είναι σε καμιά περίπτωση «πολιτική», παρά τα φαινόμενα.³⁰ Γιατί ο γυναίκες εφαρμόζοντας σ' ολόκληρη την πόλη μια «οικιακή» γνώση, εννοούν να θέσουν τέρμα στον πόλεμο, υποκαθιστώντας στα όπλα το αδράχτι και τη ρόκα. Ὅπως ρωτάει ο Πρόβουλος:

Με ζητήματα τόσο πολλά και πολύ
μπερδεμένα, σε διάφορες χώρες,
να ξεμπλέξετε πώς θα μπορέσετε εσείς;

Κι η Λυσιστράτη του απαντά:

Μπερδεμένο σαν είναι το γένεμα, έτσι δα
δεν το πιάνουμ' εμείς οι γυναίκες
με τ' αδράχτι, και στρίβοντας κάτω, μια δω
και μια κει, δεν το πάμε σε τάξη;
Με τον ίδιο τρόπο, τον πόλεμο αυτόν,
φτάνει εσείς να μη γίνετε εμπόδιο,
αντιπροσώπους στέλνοντας γύρω, μια δω
και μια κει, τον τελειώνουμε αμέσως.³¹

Η γυναίκα λοιπόν ακόμη κι όταν απαιτεί την διακυβέρνηση, παραμένει πρώτα μια οικοδέσποινα, κι αν οι γυναίκες καταλαμβά-

νουν την Ακρόπολη, ο πρωταρχικός τους στόχος είναι η εξασφάλιση του ταμείου που έχουν κατασπαταλήσει οι άνδρες. Άλλα ο Αθηναίος θεατής του δου αιώνα γνώριζε καλά πως στο τέλος όλα θα επανέρχονταν στην τάξη, ο κόσμος «αντεστραμμένος τα πάνω κάτω» θα επέστρεφε και πάλι στη θέση του, κι ο γυναίκες θα ξανάβρισκαν το δρόμο για το σπίτι.

Το δεύτερο «γυναικείο» έργο του Αριστοφάνη, οι Θεσμοφοριάζουσες, μας επαναφέρει στον Ευριπίδη. Τα Θεσμοφόρια ήταν μια γιορτή προς τιμήν της Δήμητρας και της κόρης της Περσεφόνης, με τη συμμετοχή μόνο των παντρεμένων γυναικών της Αθήνας. Επί τρεις μέρες που διαρκούσε η γιορτή, κανένας άνδρας δεν είχε το δικαίωμα να πλησιάσει τις γυναίκες που τιμούσαν τη λατρεία των δύο θεών με λιτανείες, χορούς, μυστήρια, κλπ. Ο Αριστοφάνης φαντάζεται πως με την ευκαιρία αυτής της γιορτής οι Αθηναίες ορκίστηκαν να εκδικηθούν τον Ευριπίδη και τις επιθέσεις (την αμφιλογία των οπίων υπογραμμίσαμε) που εξαπέλυε εναντίον των γυναικών. Ο ποιητής πείθει έναν συγγενή του να μεταμφιεσθεί σε γυναίκα για να εισχωρήσει στο iερό των Θεσμοφόρων. Αυτό είναι το σημείο εκκίνησης μιας υπόθεσης που δίνει στην Αριστοφάνη την ευκαιρία να παρωδήσει και να κοροϊδέψει τον Ευριπίδη. Είναι όμως πράγματι οι επιθέσεις εναντίον των γυναικών, ο μισογυνισμός του τραγικού ποιητή που ο Αριστοφάνης θέτει ως στόχο, μετατρέποντας τον ίδιο τον εαυτό του σε υπερασπιστή των γυναικών; Μπορούμε εδώ ακόμη να διατηρήσουμε τις επιφυλάξεις μας, μένοντας στην επιφάνεια των πραγμάτων χωρίς να στηριχθούμε σε κάποιες μεμονωμένες εκφράσεις. Κι ακόμη κι αυτές οι εκφράσεις έχουν διπλή έννοια στον Αριστοφάνη. Έτσι, όταν η πρώτη γυναίκα εκφράζει τον αποτροπιασμό της που βλέπει

στη λάσπη να μας σέρνει ο Ευριπίδης,
ο γιος της χορταρούς, και ν' αραδιάζει
λογής λογής βρισιές για τις γυναίκες,

ο κύριος λόγος είναι γιατί, συκοφαντώντας τις γυναίκες, υποκίνησε τις υποψίες των ανδρών

και δεν μπορούμε τίποτε από εκείνα
που ξέραμε να κάνουμε³²,

δηλαδή να πιούμε στα κρυφά ή να δεχθούμε έναν εραστή. Κι όταν ο συγγενής του Ευριπίδη παίρνει το λόγο για να τον υπερασπίσει, το κάνει για να πει πως ο ποιητής βρίσκεται ακόμη μακριά απ' την αλήθεια:

Απ' τις μύριες που κάνουμε ατιμίες,
ξέρει και λέει δυο ή τρεις λοιπόν γιατί δύο
τα βάζουμε μ' αυτόν κι αγαναχτούμε;³³

Και να απαριθμήσει αυτές τις αναρίθμητες πονηριές στις οποίες επιδίδονται οι Αθηναίες, για να καταλήξει πως αν ο Ευριπίδης δεν παρουσίασε στη σκηνή την Πηνελόπη, το πρότυπο της ενάρετης γυναίκας, είναι γιατί:

καμιά δεν έχει Πηνελόπη
ο κόσμος τώρα πια' μα αν πεις για Φαίδρες, είναι τσούρμο.³⁴

Ακόμη κι η εκτενής παρεμβολή του χορού που επιχειρεί ν' αμφισβητήσει το ότι οι γυναίκες είναι «μια συμφορά για τους άνδρες» ξαναπαίρνει για λογαριασμό της —παρόλο που τα επικαλύπτει βέβαια με θετικά γνωρίσματα— όλα τα χαρακτηριστικά που συνθέτουν παραδοσιακά την εικόνα της γυναίκας: λαίμαργη, φιλάρεσκη, αισθησιακή, κλέφτρα. Κι αυτή την υπεροχή που αντιποιούνται οι γυναίκες, ο ποιητής την υποβιβάζει σ' έναν απλό βαθμό κακοήθειας:

Δεν ακούστηκε ως τώρα, νομίζω, καμιά να' χει κλέψει το χρήμα του κράτους και μετά στην Ακρόπολη αυτή να τολμά κορδωτή ν' ανεβαίνει με τ' αμάξι· λίγο στάρι απ' τον άντρα της κλέβει, κι ευθύς, σα νυχτώσει, το αντίτιμο δίνει.³⁵

Με την τρίτη «γυναικεία» κωμωδία του Αριστοφάνη, το πρόβλημα είναι λίγο πιο σύνθετο. Πράγματι, αν στη *Λυσιστράτη* οι γυναίκες έκαναν κατάληψη της Ακρόπολης μόνο και μόνο για να πείσουν τους συζύγους τους για την σύναψη ειρήνης, και δεν σκόπευαν καθόλου να παραμείνουν εκεί από τη στιγμή που πετύχαιναν το στόχο τους, στις *Εκκλησιάζουσες* πρόκειται πραγματικά για μια πολιτική επανάσταση: οι γυναίκες της Αθήνας, μεταμφιεσμένες σε άνδρες, καταλαμβάνουν την εξουσία και εγκαθιδρύουν στην πόλη ένα κομμουνιστικό σύστημα. Ωστόσο αν παρατηρή-

σουμε πιο προσεκτικά, αντιλαμβανόμαστε πως αυτό που αιτιολογεί την γυναικεία εξουσία εγγράφεται στην παραδοσιακή εικόνα της γυναίκας. Αφήνουμε την Πραξαγόρα, την «υποκινήτρια», η οποία βρίσκεται στην αρχή της υπόθεσης, να μιλήσει:

Την εξουσία ν' αφήσουμε προτείνω στις γυναίκες, αφού και μες στα σπίτια αυτές είν' επιστάτρες και οικονόμες.....

Και θ' αποδείξω πιο καλή πως έχουν γνώμη από μας. Όλες τους πρώτα πρώτα, ακολουθώντας την αρχαία συνήθεια, μες στο θερμό βουτάνε τα ποκάρια και δεν ψάχνουνε σύστημα ν' αλλάξουν. Ενώ των Αθηναίων η πόλη, κι όταν σωστό είχε κάτι, δεν ησύχαζε, αν δε σοφιζόταν άλλο, πιο καινούριο. Καθιστές καβουρδίζουν, όπως πάντα φορτώνουν κατάκορφα, όπως πάντα τελούν τα Θεσμοφόρια, όπως πάντα ψήνουνε τα γλυκύσματα, όπως πάντα τους άντρες τους παιδεύουν, όπως πάντα κρυφά τους φίλους μπάζουν, όπως πάντα ιδιαίτερα ψωνίζουν, όπως πάντα κρασάκι σκέτο τσούζουν, όπως πάντα και τους αρέσουν τα ξινά, όπως πάντα Σ' αυτές λοιπόν ας παραδώσουμε, άντρες, την πόλη δίχως διατυπώσεις, δίχως να ρωτούμε τι πρόκειται να κάμουν, και μόνο ας λογαριάσουμε πως, πρώτο σα μάνες που είναι, θα έχουν για όνειρό τους των στρατιωτών τη σωτηρία· κι έν' ώλο· πιο γρήγορα απ' τη μάνα ποιος θα στέλνει τα τρόφιμα; Για εξεύρεση χρημάτων είν' οι γυναίκες ένα κι ένα· και ούτε, σαν κυβερνούν, ποτέ θα ξεγελιούνται συνήθισαν αυτές να ξεγελάνε.³⁶

Όλα είναι εδώ: η παραδοσιακή οικιακή δραστηριότητα της γυναίκας, φύλακα του σπιτιού, και τα επίσης παραδοσιακά ελαττώματα της: η απάτη, το ψέμα, η αγάπη για το κρασί και τα «μεζεδάκια», ο αισθησιασμός.

Μένει η εγκαθίδρυση ενός «κομμουνιστικού» συστήματος.
Πράγματι η Πραξαγόρα διακηρύγγει:

Βάζω νόμο: Η ζωή θα' ναι σε όλους κοινή
κι όχι μόνο κοινή για όλους όμοια.

Η γη, το χρήμα, τα κάθε είδους αγαθά θα' ναι... «κοινό κτήμα ολωνών.³⁷» Διερωτήθηκαν πολύ σχετικά με τον «κομμουνισμό» στις Εκκλησιάζουσες. Ορισμένοι θέλησαν να δουν μια σάτιρα θεωριών που θα είχαν αναπτυχθεί τότε στην Αθήνα, και πιο συγκεκριμένα μια επίθεση εναντίον της ιδεατής πόλης, όπως περιγράφεται στην *Πολιτεία* του Πλάτωνα, ιδιαίτερα εναντίον της κουνοκτημοσύνης των γυναικών στην οποία προσβλέπει ο φιλόσοφος.³⁸ Πράγματι στην Αθήνα της Πραξαγόρας όλες τις γυναίκες θα τις έχουν από κοινού όλοι οι άνδρες: μοναδική προϋπόθεση για να αποκτήσει κανείς μια δύμορφη γυναικά είναι να πάει πρώτα με μια άσχημη. Άλλα κι όλους τους άνδρες θα τους έχουν από κοινού όλες οι γυναίκες κάτω απ' τις ίδιες συνθήκες. Δεν υπάρχει αμφιβολία πως ο Αριστοφάνης μ' αυτή του την πράξη κορόιδευε όλους τους δημιουργούς ουτοπικών συστημάτων. Η σύνδεση δύμως ανάμεσα στις γυναίκες στην εξουσία και την εγκαθίδρυση αυτού του ακραίου κομμουνισμού δεν είναι εκ των προτέρων προφανής. Αποκαλύπτεται ωστόσο όταν στο ερώτημα του συζύγου της:

Του οικισμού τα ξητήματα;

Η Πραξαγόρα αποκρίνεται:

Θα' ναι κοινή
η εγκατάσταση. Λέω να γκρεμίσω
τους μεσστοίχους, όλα τα σπίτια σε μια
να ενωθούν κατοικία, να πηγαίνει
ανεμπόδιστα ο ένας τον άλλο να βρει.³⁹

Έτσι, τα μέρη όπου γίνονταν τα δικαστήρια, οι στοές στις οποίες συζητούνταν μεταξύ ανδρών τα σπουδαία ξητήματα, θα χρησιμεύσουν για τραπεζαρίες. Θα αποθέσουν τις στάμνες του νερού πάνω στο βήμα απ' όπου οι ρήτορες μιλούσαν στο λαό. Μ' αυτόν τον τρόπο ολόκληρη η πόλη θα γίνει ένας τεράστιος οίκος, όπου εντελώς φυσιολογικά η Πραξαγόρα, βοηθούμενη από τις άλλες γυναίκες, θα είναι η φύλακας.

Βλέπουμε λοιπόν πως η κωμωδία που φαίνεται να' ναι η πιο «επαναστατική» του Αριστοφάνη δεν θα μπορούσε σε καμιά περίπτωση να περιληφθεί στον φάκελο ενός οποιουδήποτε φεμινιστικού κινήματος. Ακόμη περισσότερο, ο κωμικός ποιητής ξαναπαίρνοντας όλες τις παραδοσιακές εικόνες της γυναικας, τις μεταχειρίζεται για να κάνει την κριτική του στη σύγχρονη δημοκρατία. Υπέρμαχος μιας σταθερής συντηρητικής στάσης, αντλεί επιχειρήματα από την οικιακή λειτουργία των γυναικών υπέρ αυτής της επιστροφής στο παρελθόν που τρέφει τα όνειρα μιας μερίδας της αθηναϊκής διανόησης την επομένη του πελοποννησιακού πολέμου. Άλλα καθώς ο πρωταρχικός στόχος είναι να προκαλέσει γέλιο, οι γυναικες, δολερές, φλύαρες, που αγαπούν το κρασί και τον έρωτα, θα του προσφέρουν ένα ιδανικό θέμα.

Όπως κι οι Τραγικοί, ο Αριστοφάνης λοιπόν δεν προτείνει μια εικόνα της γυναικάς διαφορετική από εκείνη που είχε δημιουργήσει η παράδοση απ' τον Όμηρο και τον Ησίοδο.

Οι τελευταίες κωμωδίες του Αριστοφάνη ανεβάστηκαν τις πρώτες δεκαετίες του 4ου αιώνα, αυτού του αιώνα που θα έβλεπε τη βαθμιαία παρακμή της αθηναϊκής δύναμης. Είδαμε στο πρώτο μέρος αυτής της εργασίας πως σ' αυτή την περίοδο «κρίσης» η θέση της γυναικάς «πολίτιδος», χωρίς στην πραγματικότητα να εξελιχθεί, είχε παρουσιάσει κάποια νέα χαρακτηριστικά που θα επιβεβαιώθουν στην ελληνιστική εποχή: μια μεγαλύτερη «οικονομική» ανεξαρτησία, το ίδιο στη φωχή γυναικά που είναι αναγκασμένη να κερδίσει τη ζωή της, και γι' αυτόν ακριβώς το λόγο, απαραίτητο να βγαίνει απ' το σπίτι της, όσο και στην πλούσια που διαθέτει με περισσότερη ελευθερία την προίκα της, στο βαθμό που το χρήμα γινόταν ένα κριτήριο κοινωνικής ανεξαρτησίας. Δεν πρέπει βέβαια να μεγαλοποιήσουμε αυτά τα μόλις αισθητά χαρακτηριστικά, που μαρτυρούν άλλωστε περισσότερο από μια εξέλιξη της θέσης της γυναικάς, μια κρίση του παραδοσιακού συστήματος απονομής του δικαιώματος του πολίτη. Στο βαθμό που αυτή η «λέσχη ανδρών» που είναι η πόλη, βλέπει τις δομές της να χαλαρώνουν, η περιθωριακή θέση των γυναικών τείνει να ελαττώσει τον απόλυτο χαρακτήρα της. Αυτή την κατάσταση

θελήσαμε να την επιβεβαιώσουμε σ' αυτό που ονομάζουμε Νέα Κωμωδία, το κωμικό δηλαδή θέατρο των τελευταίων δεκαετιών του 4ου αιώνα. Απ' αυτό το θέατρο, ελάχιστα δείγματα έφτασαν ως εμάς, αν εξαιρέσουμε κάποια έργα του πιο φημισμένου απ' τους ποιητές της Νέας Κωμωδίας, του Μένανδρου.

Ο Μένανδρος γεννήθηκε στην Αθήνα γύρω στο 340. Ενηλικιώνεται τη στιγμή που η Αθήνα χάνει οριστικά κάθε ελπίδα να χειραφετηθεί από την μακεδονική κηδεμονία, τη στιγμή επίσης που η πόλη, μπλεγμένη στις διαμάχες που αντιθέτουν μεταξύ τους τους διαδόχους του Αλεξάνδρου, βλέπει το καθεστώς της να αλλάζει πολλές φορές μέστια σε λίγα χρόνια. Ήδη το 322, ένα τιμοκρατικό καθεστώς που επέβαλαν οι Μακεδόνες είχε απομακρύνει από κάθε πολιτική δραστηριότητα περισσότερους απ' τους μισούς πολίτες. Στη συνέχεια, η δημοκρατία αποκαταστάθηκε, έπειτα αντικαταστάθηκε εκ νέου το 327 από ένα τιμοκρατικό καθεστώς λιγότερο αυστηρό από το προηγούμενο, παρόλο που ο Κάσσανδρος, ο Μακεδόνας που διοικούσε τότε τον Πειραιά κι ένα μέρος της Ελλάδας, επέβαλε την παρουσία στη διακυβέρνηση της πόλης ενός μαθητή του Θεόφραστου, του Δημήτριου του Φαληρέα, του οποίου ο Μένανδρος ήταν φίλος.

Σ' αυτές τις συνθήκες δεν θα μπορούσε κανείς ν' απορήσει που τα πολιτικά γεγονότα, παρόντα πάντοτε στο θέατρο του Αριστοφάνη, πρακτικά απέχουν από το θέατρο του Μένανδρου, ένα θέατρο που ανεβάζει στη σκηνή Αθηναίους εύπορης κατάστασης, όπως μαρτυρούν ιδιαίτερα τα ποσά της προίκας που δίνουν στις κόρες τους, και που οι υποθέσεις του παραχωρούν μιαν ουσιαστική θέση στα ερωτικά αισθήματα. Πράγματι πάρα πολύ συχνά οι δύο ήρωες του έργου είναι ένας νέος και μια νέα που φαινομενικά όλα τους χωρίζουν (περιουσία, γέννηση, νομική θέση), αλλά που στο τέλος θα φτάσουν στο γάμο μετά από μια σειρά ευτυχισμένων απροσδόκητων γεγονότων. Αυτή η σπουδαία θέση που κατέχουν τα αισθήματα είναι ήδη από μόνη της αποκαλυπτική. Η γυναίκα δεν είναι μόνον η φύλακας του σπιτιού, κι αυτή που παρέχει νόμιμα παιδιά. Γίνεται αντικείμενο ενός τρυφερού

πάθους, και τα εμπόδια που ορθώνονται ανάμεσα στον ερωτευμένο και την αγαπημένη του προκαλούν απελπισία ή θυμό.

Σταματούμε σε μερικά παραδείγματα. Στον *Δύσκολο* (τον «Μισάνθρωπο»), την καλύτερα διατηρημένη απ' τις κωμωδίες του Μένανδρου, ο νέος, ο Σώστρατος, ερωτεύεται μια κοπέλα που είδε δίπλα σε μια σπηλιά αφιερωμένη στον θεό Πάνα. Αυτή η νέα ζει με τον πατέρα της, έναν μισάνθρωπο κι επιπλέον φιλάργυρο, ο οποίος αρνείται να δεχθεί οποιονδήποτε. Ο νέος, ένας πλούσιος αστός, εξηγεί τις προθέσεις του ως εξής:

Αγάπησα μιαν όμορφη κοπέλα που' χω αντικρύσει. Είν' έγκλημα; Τότε, είμαι εγκληματίας. Σαν τι να πει κανένας; Κόβω εδώ πέρα βόλτες, όχι να' βρω εκείνη τον πατέρα της γυρεύω, να τον δω και μ' εκείνον να μιλήσω. Εγώ, ένας νέος ελεύθερος και με όχι μικρή περιουσία, πρόθυμος είμαι γυναίκα να την πάρω, δίχως προίκα και με παντοτινής αγάπης όρκο.⁴¹

Με τη βοήθεια του ετεροθαλή αδελφού της κοπέλας, θα προσπαθήσει να κάψει τον γέρο με το να φορέσει ρούχα χωρικού και να προσποιηθεί πως είναι ένας ταπεινός εργάτης. Η τύχη θα τον ευνοήσει, επιτρέποντάς του να βοηθήσει τον ανθρωπάκο να βγει από ένα πηγάδι στο οποίο είχε πέσει και ν' αποκτήσει μ' αυτόν το τρόπο το χέρι της κόρης.

Στην *Ασπίδα*, μια ερωτική υπόθεση βρίσκεται επίσης στο κέντρο του έργου. Ένας νέος, ο Χαιρέας, ερωτεύεται μια νέα που είναι επίσης η ανιψιά του δεύτερου συζύγου της μητέρας του. Η κοπέλα έχει έναν αδελφό που πήγε να πολεμήσει στην Ασία, στην υπηρεσία ενός απ' αυτούς τους Μακεδόνες που διεκδικούν την κληρονομιά του Αλεξανδρου. Πρόκειται για ένα χαρακτηριστικό γνώρισμα της εποχής: φιλόδοξοι νέοι, άπληστοι να κάνουν περιουσία, εγγράφονταν ως μισθιστέροι στην υπηρεσία ενός απ' αυτούς τους στρατηγούς, με την ελπίδα να αποκομίσουν σημαντικά λάφυρα. Άλλα αυτός ο νέος, ο Κλεόστρατος, εξαφανίστηκε στη διάρκεια μιας μάχης και θεωρείται νεκρός. Ο δούλος του ωστόσο κατάφερε να ξεφύγει μεταφέροντας στην Αθήνα τα πολύ-

τιμα λάφυρα, τα οποία φυσικά περιέρχονται στην αδελφή του που γίνεται έτσι μια πλούσια κληρονόμος. Ο αθηναϊκός νόμος βέβαια δεν επιτρέπει στην «επίκλητο» να παντρευτεί ελεύθερα όποιον θέλει. Οφείλει κανονικά να παντρευτεί τον πιο κοντινό της συγγενή. Στην προκειμένη περίπτωση ο πιο κοντινός συγγενής είναι ένας γερο-φιλάργυρος θείος, που είναι αποφασισμένος να διεκδικήσει τα δικαιώματά του. 'Ολη η υπόθεση θα περιστραφεί λοιπόν γύρω απ' τους διάφορους τρόπους με τους οποίους ο Χαιρέας, ο πατρυός του Χαιρέστρατος κι ο δούλος του Δάος θα προσπαθήσουν να κάνουν τον γερο-φιλάργυρο ν' αλλάξει γνώμη, μέχρις ότου η επιστροφή εκείνου που θεωρούσαν νεκρό επιτρέψει το γάμο των δύο ερωτευμένων. Αυτό που είναι ιδιαίτερα ενδιαφέρον σ' αυτή την ιστορία, είναι πως βλέπουμε έναν συνετό άνθρωπο, τον Χαιρέστρατο, τον πατρυό του Χαιρέα, πλούσιο και σεβαστό άνδρα, να αντιτίθεται σ' ένα νόμο που καταδικάζει μια νέα κοπέλα σε γάμο μ' έναν γερο-φιλάργυρο. Απευθυνόμενος σ' αυτόν, που είναι και αδελφός του, τον κατηγορεί που θέλει, στην ηλικία του, να πάρει για γυναίκα του μια νέα κοπέλα:

Αυτή η μικρή, το ξέρεις καλά πως ζει στο σπίτι
με τον Χαιρέα μας: θα την κάνει γυναίκα του.

Θες λοιπόν τη συμβουλή μου: Δε θα ζημιώσεις καθόλου
απ' την υπόθεση: όλη την περιουσία της κοπέλας,
πάρτην, σου την χαρίζουμε: κάντην ό,τι θέλεις.

Αυτήν όμως τη μικρή, χάρη στο ζητώ. άστην
να πάρει έναν άντρα που ταιριάζει στην ηλικία της.⁴²

Η καινοτομία όμως στο λεξιλόγιο του Μένανδρου που αφορά τις γυναίκες είναι ίσως ακόμη περισσότερο προφανής σε δυο άλλες κωμωδίες από τις καλύτερα διατηρημένες, την Σαμία και τους Επιτρέποντες. Η υπόθεση της Σαμίας είναι ήδη από μόνη της εκπληκτική. Γιατί ο έρωτας που αποτελεί τον κινητήριο μοχλό δεν αφορά μόνο δύο νέους ανθρώπους, αλλά επίσης δύο ώριμους. Η γυναίκα από τη Σάμο που δίνει το όνομά της στο έργο, η Χρυσίδα, είναι η παλλακίδα ενός πλούσιου Αθηναίου, του Δημέα. Αυτός έχει έναν θετό γιο, τον Μοσχίωνα, τον οποίο αγαπά υπερβολικά. Ο Μοσχίων ερωτεύεται μια κοπέλα, την Πλαγγόνα, που την κάνει ερωμένη του, αλλά θέλει να την παντρευτεί. Στη διάρ-

κεια μιας απουσίας του Δημέα, που πήγε ταξίδι στον Εύξεινο Πόντο με τον πατέρα της Πλαγγόνας, οι δύο νέες γυναίκες, έγκυες καθώς ήταν, γέννησαν. Το παιδί όμως της Χρυσίδας δεν επέζησε. Η Πλαγγόνα, από φόβο μήπως θυμώσει ο πατέρας της μόλις θα μάθαινε πως απέκτησε ένα νόθο παιδί, εμπιστεύεται το μωρό της στη Χρυσίδα, η οποία το παρουσιάζει για δικό της. Ο Δημέας είναι πανέτοιμος να το αναγνωρίσει, όταν «πιάνει» μια συζήτηση ανάμεσα στις υπηρέτριες που του αποκαλύπτει ότι πατέρας του παιδιού είναι ο Μοσχίων. Απ' όπου κι η παρανόηση: πιστεύει πως η ερωμένη του κι ο θετός γιός του τον κορύδεψαν. 'Ολα θα τακτοποιηθούν στο τέλος: ο Μοσχίων θα παντρευτεί την Πλαγγόνα κι ο Δημέας θα ξαναπάρει την Χρυσίδα που είχε διώξει απ' το σπίτι του. Αυτό που εδώ είναι ενδιαφέρον είναι πως οι αληθινοί ήρωες του έργου είναι ο Δημέας κι η Χρυσίδα, δηλαδή ένα παράνυμο ζευγάρι, καθώς η Χρυσίδα που είναι ξένη δεν μπορεί να είναι σύμφωνα με το νόμο σύζυγος του Δημέα. Ωστόσο, ελπίζει να τον καταφέρει ν' αναγνωρίσει το παιδί βασιζόμενη στο γεγονός πως είναι ερωτευμένος μαζί της, «τρελά ερωτευμένος» όπως ένας νέος άνδρας. Πράγματι, μόλις ο Δημέας ανακαλύπτει αυτό που θεωρεί απυχία του, θρηνεί για τη δυστυχία που τον βρίσκει. Είναι αλήθεια πως χρησιμοποιεί τότε πολύ σκληρές εκφράσεις για τη νέα γυναίκα με την οποία μοιράζεται τη ζωή του. Μόλις όμως λάμψει η αλήθεια, αυτή θα ξαναγίνει η αληθινή οικοδέσποινα. 'Οσο για τη νέα κοπέλα που στο έργο είναι ένα βουβό πρόσωπο, θα συγκρατήσουμε πως μπορεί ελεύθερα, εν αγνοία του πατέρα της, να έχει έναν εραστή. Βέβαια, πρόκειται για μια φτωχή κοπέλα. Απ' την αρχή όμως είναι φανερό πως ο Μοσχίων θέλει να την κάνει γυναίκα του, κι αν αρνείται να εκδικηθεί τον θετό του πατέρα για τις υποψίες του, με το να καταταγεί ως στρατιώτης, το κάνει γιατί είναι πολύ προσκολλημένος στην «αγαπημένη του Πλαγγόνα».

Η υπόθεση των Επιτρέποντων είναι ακόμη πιο σύνθετη απ' της Σαμίας. Κι εδώ επίσης, πρόκειται για ένα νόθο παιδί που η σύλληψή του όμως έγινε σε περιστάσεις πολύ πιο δραματικές, καθώς αποτελεί καρπό ενός βιασμού. Ο Χαρίσιος κι η Παμφίλη είναι παντρεμένοι εδώ και πέντε μήνες. Ο Χαρίσιος, επιστρέφοντας

μετά από μια σύντομη απουσία, ανακαλύπτει πως η Παμφίλη γέννησε ένα παιδί που αμέσως αφέθηκε έκθετο. Οργισμένος εγκαταλείπει το σπίτι του και βρίσκει καταφύγιο στο σπίτι ενός φίλου του συντροφιά με μια νέα εταίρα δούλη που νοίκιασε, την Αβρότονον. Ωστόσο, ο δούλος του Χαρίσιου αναγνωρίζει ανάμεσα στα αντικείμενα που τοποθετήθηκαν μαζί με το νεογέννητο έκθετο, που ένας καρβουνιάρης με την γυναίκα του το περιμάζεψαν, ένα δακτυλίδι που ανήκε στον κύριο του· το είχε χάσει μια νύκτα που γιόρταζαν τα Ταυροπόλια και όπου, μεθυσμένος, είχε βιάσει μια κοπέλα. Στο τέλος του έργου και χάρη στην Αβρότονον ανακαλύπτουν πως ήταν η Παμφίλη που είχε βιάσει εκείνη τη νύκτα ο Χαρίσιος, και πως το παιδί είναι ο δικός του γιός. Εδώ ακόμη συναντούμε γυναικεία πρόσωπα που σηματοδοτούνται με θετικό τρόπο. Η Αβρότονον, η εταίρα, είναι γεμάτη από γενναιοδωρία και χάρη σ' αυτήν το δράμα βρίσκει τη λύση του. Όσο για την Παμφίλη, από την μοναδική σκηνή στην οποία εμφανίζεται, παρουσιάζεται γεμάτη από ευγένεια και μεγαλοψυχία· και παρόλο που ο άνδρας της, ανακαλύπτοντας πως είναι μητέρα ενός παιδιού που δεν το θεωρεί δικό του, την εγκατέλειψε, αυτή αρνείται να τον αφήσει παρά τις προσταγές του πατέρα της, διαν ανακαλύπτει, χωρίς να ξέρει πως πρόκειται για το ίδιο παιδί, πως είναι ένοχος για παρόμοιο σφάλμα.

Παλλακίδες και εταίρες γενναιόδωρες, νέες κοπέλες ευγενείς και αφιλοκερδείς, που απολαμβάνουν προφανώς κάποια ελευθερία, το θέατρο του Μένανδρου προσφέρει λοιπόν μια εικόνα της γυναικας κάπως λίγο διαφορετική από αυτήν που βρίσκουμε στο σύνολο της αρχαίας ελληνικής λογοτεχνίας. Σημείο μιας εξέλιξης ή προσωπική στάση του Μένανδρου; Είναι δύσκολο ν' αποφανθούμε πάνω σ' αυτό. Είναι δυνατόν αυτή η επανεκτίμηση της εικόνας της γυναικας — που άλλωστε η «επίσημη» θέση της παραμένει αμετάβλητη: είναι πάντοτε ο πατέρας της ή ο αδελφός της αυτός που την παντρεύει, τα παιδιά της είναι γνήσια μόνον αν είναι Αθηναία — να ερμηνεύει μια εξέλιξη της κοινωνίας, της οποίας μπορούμε να διακρίνουμε δυστυχώς λίγες μόνο πλευρές που ήδη σημειώσαμε. Δεν υπάρχει αμφιβολία πως άλλαξε σε

βάθος η κατάσταση της Αθηναίας, τόσο στο επίπεδο των γεγονότων όσο και των αναπαραστάσεων, όπως το μαρτυρεί η θέση που της παραχωρούν στις ιδεαλιστικές κατασκευές τους οι φιλόσοφοι κι οι πολιτικοί διανοητές.

3.

Η ΓΥΝΑΙΚΑ ΣΤΗΝ ΟΥΤΟΠΙΚΗ ΠΟΛΙΤΕΙΑ

Δεν θα μπορούσε φυσικά να τεθεί εδώ θέμα αναφοράς σ' όλα τα προβλήματα που παρουσιάζει η ελληνική ουτοπία, οι σχέσεις της με τους μύθους ιδιαίτερα της χρυσής εποχής. Περιοριζόμαστε, μια και πρόκειται επίσης για γυναίκες, στην προσπάθεια να υπολογίσουμε τη θέση που παραχωρούν σ' αυτές οι φιλόσοφοι στις ιδεαλιστικές τους κατασκευές.¹

Πρέπει να παραδεχθούμε πως τις περισσότερες απ' αυτές τις ιδεαλιστικές κατασκευές τις αγνοούμε. Από τη φανταστική Πολιτεία κάποιου Φαλέα απ' την Χαλκηδόνα, καθώς κι απ' αυτήν που προτείνει ο αρχιτέκτονας Ιππόδαμος ο Μιλήσιος, σύγχρονος του Περικλή, γνωρίζουμε μόνον ότι αναφέρει ο Αριστοτέλης στο δεύτερο βιβλίο των *Πολιτικών*, στο σημείο που προτίθεται να ασκήσει κριτική στα πρότυπα «πολιτευμάτων» που παρέχονται τόσο από την πραγματικότητα (Σπάρτη, πόλεις της Κρήτης) όσο κι από τους θεωρητικούς. Και στη μια και στην άλλη περίπτωση, αν στο κέντρο της συζήτησης που επιχειρεί ο Αριστοτέλης βρίσκεται το πρόβλημα της ιδιοκτησίας και της κατανομής της μεταξύ των μελών της αστικής κοινότητας, για γυναίκες και για θεσμό γάμου² δεν γίνεται λόγος. Αντίθετα, ο Αριστοτέλης προσέξε πως η κατάσταση των γυναικών αποτελούσε ένα σημαντικό

σημείο της πλατανικής κατασκευής. Άλλά έλαβε μόνο υπόψη του ότι του φαινόταν απαράδεκτο κι επικίνδυνο, την κοινοκτημοσύνη των γυναικών στην πόλη της Πολιτείας, κι άφησε εκτός καθετί που σ' αυτό το σημείο δείχνει την πρωτοτυπία του ιδρυτή της Ακαδημίας.³

Γνωρίζουμε πως ο Πλάτων, μαθητής του Σωκράτη, που επεξεργάζεται το έργο του στο πρώτο μισό του 4ου αιώνα, κατασκεύασε δύο πρότυπα ιδανικής πόλης. Στο πρώτο, που εκθέτει στην *Πολιτεία* εξετάζει πώς θα έπρεπε να είναι μια τέλεια πόλη. Εξαρχής η κοινότητα της πόλης διαιρείται σε δύο ομάδες: τους δημιουργούς και τους φύλακες. Με τους πρώτους, ο φιλόσοφος ξεμπερδεύει πολύ γρήγορα. Οι φύλακες όμως μετά τον ορισμό της λειτουργίας τους, βρίσκονται αντίθετα στο κέντρο της απασχόλησης του Πλάτωνα. Γιατί εξασφαλίζονται την ασφάλεια της πόλης, χρειάζεται σ' αυτούς να πάρουν μια κατάλληλη αγωγή κι εξάλλου πρέπει να αποφύγουν τη δημιουργία διενέξεων μεταξύ τους. Αυτός είναι ο λόγος που κανείς τους «δεν θα έχει καμιά ιδιαίτερη περιουσία, εκτός αν είναι απόλυτη ανάγκη⁴». Από την κοινότητα των αγαθών, περνούμε πολύ φυσικά στην κοινοκτημοσύνη των γυναικών. Απέναντι σ' αυτήν αντιτίθεται ο Αριστοτέλης, όχι τόσο επειδή η γυναίκα βρίσκεται υποβιβασμένη στην κατάσταση αντικειμένου ιδιοκτησίας, αλλά επειδή αρνείται την ίδια την αρχή μιας κοινής ιδιοκτησίας. Συνεπώς, αν είναι αλήθεια πως στον Πλάτωνα κοινότητα αγαθών και κοινοκτημοσύνη γυναικών συνδέονται, εντούτοις τα πράγματα δεν είναι τόσο απλά. Ο λόγος είναι πως ο φιλόσοφος ξεκινάει πρώτα από τη λειτουργία της γυναικάς στην ιδανική πόλη. Αν υπάρχουν, λέει σε συντομία, άνδρες που παρουσιάζουν τις απαιτούμενες αρετές για να είναι φύλακες, γιατί δεν θα υπήρχαν επίσης γυναικές προικισμένες μ' αυτές τις ίδιες αρετές; 'Οπως δεν βάζουν να φυλάγουν το σπίτι τα θηλυκά από τα σκυλιά - φύλακες «σαν αδύνατα που είναι από τη γέννα και το παιδοκόμισμα», έτσι επίσης δεν υπάρχει λόγος να περιορίσουμε τις γυναικές «φύλακες» μόνο στις οικιακές δραστηριότητες.⁵ Βέβαια, ο άνδρας κι η γυναίκα έχουν διαφορετική φύση. Άλλα αν αυτή η διαφορά φυσιολογίας συνεπάγεται κάποια κατωτερότητα της γυναικάς σε

σχέση με τον άνδρα, αν σ' όλους τους χώρους και σ' όλα τα είδη, το αρσενικό φύλο υπερτερεί συνήθως του γυναικείου φύλου, δεν υπάρχει καμιά αμφισβήτηση πως «είναι το ίδιο μοιρασμένες οι φυσικές προδιαθέσεις και στα δύο φύλα, και το ίδιο είναι πλασμένη από τη φύση η γυναίκα να παίρνει μέρος σ' όλα τα επιτηδεύματα, όπως και ο άντρας⁶». Υπάρχουν γυναίκες προικισμένες για την ιατρική, άλλες για τη μουσική, άλλες για τη γυμναστική και για τον πόλεμο. Υπάρχουν ακόμη και γυναίκες φιλόσοφοι. Γιατί δεν θα υπήρχαν τότε «γυναίκες ικανές να φυλάξουν την πόλη», οι οποίες θα μοιράζονταν την αγωγή και τα προνόμια των ανδρών φυλάκων;

Ο Πλάτων λοιπόν δεν θέτει σε αμφισβήτηση την κατωτερότητα των γυναικών σε σχέση με τους άνδρες. Άλλα βεβαιώνοντας πως αυτή η κατωτερότητα δεν είναι ποιοτική αλλά μόνον ποσοτική, μπορεί να προσβλέπει στην ιδανική του πόλη στην εισδοχή των γυναικών σ' αυτούς τους δύο τομείς, οι οποίοι στην πραγματική πόλη αποτελούν το προνόμιο των ανδρών: τον πόλεμο και την πολιτική. Αυτές οι εκλεκτές γυναίκες που θα είναι οι συντρόφισσες των φυλάκων θα απαλλαχθούν, όπως κι οι ίδιοι οι φύλακες, από κάθε άλλη δραστηριότητα εκτός από «τον πόλεμο και την άλλη φρουρήση της πόλης⁷». Όπως αυτοί, θα ζουν έξω απ' το σπίτι όπως αυτοί, θα αθλούνται γυμνές, «αφού αντίς για κάθε άλλο φόρεμα θα είναι ντυμένες με την αρετή». Πρόκειται λοιπόν για μια τελείως αντεστραμμένη εικόνα της παραδοσιακής γυναικάς που παρουσιάζει ο Πλάτων στην *Πολιτεία*, μια εικόνα που έχει εφαρμογή μόνο στις γυναίκες της ομάδας που κυριαρχεί στην πόλη - για τις άλλες, τις γυναίκες των δημιουργών ούτε καν τίθεται ζήτημα - κι η οποία όμως εικόνα εμφανίζεται επίσης ως εντελώς καινούρια. Γιατί, αν δεν υπάρχει αμφιβολία πως ο Πλάτων μπορεί να δανείστηκε τις φύλακές του, που αθλούνται γυμνές στο γυμναστήριο, από το σπαρτιατικό πρότυπο, αντιθέτως σε καμιά περίπτωση στη Σπάρτη οι γυναικές δεν εμφανίζονται να εμπλέκονται στον πόλεμο, κι ακόμη λιγότερο, με εξαίρεση κάποιες βασιλισσες, στην «πολιτική».

Επίσης, αν είναι αλήθεια πως η «σπαρτιατική γοητεία» βρίσκεται στο βάθος της δεύτερης πρότασης που αφορά τις γυναικές:

«Οι γυναίκες των φύλακων μας πρέπει όλες σε όλους να είναι κοινές» - εδώ ακόμη ο Πλάτων πηγαίνει πολύ πιο μακριά απ' αυτό που ήταν ίσως, σε ορισμένες περιστάσεις, ανεκτό στη λακεδαιμονική πόλη.⁸ Γιατί αυτή η κοινοκτημοσύνη των γυναικών, για την οποία ο φιλόσοφος έχει συνείδηση πως θα παραξενέψει τους ακροατές του, είναι στενά συνδεδεμένη με το γεγονός πως οποιαδήποτε ιδιοκτησία είναι απαγορευμένη στους φύλακες και συγχρόνως με τις πρακτικές εξευγενισμού που έχουν σκοπό να συνεχίσουν την υπεροχή της ομάδας που κατέχει την εξουσία. Διαπιστώνουμε εδώ αυτό που την διακρίνει από τους αστεϊσμούς του Αριστοφάνη στις Εκκλησιάζουσες, όπου η κοινοκτημοσύνη των γυναικών ήταν συνώνυμο της απόλυτης ακολασίας. Άλλα διαπιστώνουμε επίσης πως ο Πλάτων μ' αυτή του την ιδέα επιχειρούσε ακόμη την αντιστροφή των βασικών κανόνων της αθηναϊκής κοινωνίας, στηριγμένης στο γάμο και την ιδιωτική ιδιοκτησία. Ο θεσμός του γάμου δεν είχε πια για σκοπό τη γέννηση γνήσιων παιδιών στα οποία θα γινόταν η κληροδότηση της περιουσίας, καθώς για τους φύλακες δεν υπήρχε πλέον ιδιωτική περιουσία. Τουλάχιστον τα ζευγαρώματα δεν αφέθηκαν στην τύχη και μόνον οι ελεγχόμενες από την πόλη ενώσεις μπορούσαν να φέρουν στον κόσμο γνήσια παιδιά, που κι αυτά επίσης θα ήταν κοινά σε όλους, άνδρες και γυναίκες φύλακες.⁹ Από τη στιγμή μόνο που ξεπερνούσαν την ηλικία της τεκνοποίησης (τα σαράντα για τη γυναίκα, τα πενήντα πέντε για τον άνδρα) τους επιτρεπόταν να ζευγαρώνουν ελεύθερα: «'Οταν δύως και οι άντρες και οι γυναίκες περάσουν πια την ηλικία της νόμιμης τεκνογονίας, θα τους αφήσουμε, υποθέτω, ελεύθερους να πλησιάζουν όποια θέλουν, εκτός θυγατέρα και μητέρα κι εγγονή και μάμμη, και τις γυναίκες το ίδιο, εκτός από γιό και πατέρα και τους προς τα πάνω ή τα κάτω αντών θα τους δώσωμε δύως πάλι την άδεια αυτή, αφού τους συστήσωμε ρητώς προ πάντων να μη φέρουν με κανένα τρόπο σε φως τον καρπό από αυτές των τις σχέσεις, αν ήθελε γίνει σύλληψη¹⁰...»

Διαπιστώνουμε έτσι με ποιο τρόπο ο Πλάτων εισήγαγε εκ νέου την έννοια της γνησιότητας. Διακρίνουμε λιγότερο καθαρά πώς σε μια τέτοια πόλη, όπου κανείς δεν θα μπορούσε να ξέρει τίνος

γιός ή πατέρας ήταν, οι αιμομικτικές σχέσεις θα μπορούσαν να αποφευχθούν. Εξάλλου ο Πλάτων δεν αγνοούσε αυτή την ένσταση και προέβλεπε δρακόντεις διατάξεις για να εμποδίσει την ένωση ενός πατέρα με την κόρη ή τις κόρες του, μιας μητέρας με τον γιό ή τους γιούς της, αλλά αυτές οι διατάξεις δεν θα μπορούσαν να προνοήσουν για την αιμομιξία ανάμεσα σε αδελφούς κι αδελφές. Οπωσδήποτε μόνον ο επιδιωκόμενος σκοπός τον ενδιέφερε: με την κοινοκτημοσύνη των αγοθών, των γυναικών και των παιδιών από τους φύλακες, η πόλη φαινόταν να θεραπεύεται για πάντα από τις δίκες, την ανισότητα των περιουσιών και τα αδικήματα που προκαλούνταν από τη στέρηση. Αντί να είναι διαιρεμένη σε δύο αντιμαχόμενες πόλεις, μια για τους πλούσιους και μια για τους φτωχούς, θα γινόταν επιτέλους μία. Για να επιτύχει δύως αυτόν τον στόχο ο Πλάτων ερχόταν να δώσει αν όχι σ' όλες τις γυναίκες, τουλάχιστον στις φύλακές του, μια θέση εντελώς διαφορετική απ' αυτήν που κατείχαν στην ελληνική κοινωνία.

Γι' αυτό είναι ενδιαφέρον να πιστοποιήσουμε πως από τη στιγμή που ο Πλάτων, γράφοντας τους *Νόμους*, απομακρύνεται απ' το ιδεατό πρότυπο στην προσπάθειά του να συλλάβει μια πραγματοποίησμη πόλη, κι ειδικότερα αποκηρύσσει τον «κομμουνισμό» της *Πολιτείας*, διατηρεί εξίσου μια πρωτότυπη άποψη σχετικά με τη θέση των γυναικών σ' αυτή την πιθανή πόλη. Πράγματι αντιτίθεται ξεκάθαρα στις πρακτικές που ισχύουν στην εποχή του, αγανακτεί με τους Θράκες και τους άλλους λαούς που βάζουν τις γυναίκες να κάνουν τις ίδιες ταπεινωτικές εργασίες με τους δούλους. «Οσο για μας, λέει «συγκεντρώνουμε σ' ένα σπίτι όλα τα υπάρχοντα και τα παραδίνουμε στις γυναίκες να τα διαχειρίζονται. Αναθέτουμε, επίσης, σ' αυτές να διευθύνουν τις σαντες κι όλα τα έργα της εργασίας»¹¹. Ακόμη κι οι Σπαρτιάτες που παρέχουν στα κορίτσια την ίδια αγωγή με τα αγόρια, τα καταδικάζουν μετά το γάμο στην οικιακή ζωή. Κι δύως οι γυναίκες αποτελούν τον μισό πληθυσμό της πόλης. Ο νομοθέτης δεν μπορεί ν' αδιαφορήσει, δεν μπορεί ειδικότερα να αφήσει την εκπαίδευσή τους στην τύχη. Βρίσκουμε λοιπόν ιδέες εκφρασμένες ήδη στην *Πολιτεία* σχετικά με την απαραίτητη κοινή εκπαίδευση αγοριών και κοριτσιών.

Αλλά αυτή τη φορά πρόκειται για όλους τους «πολίτες» της πόλης για την οποία συντάσσονται οι νόμοι, για όλους τους πολίτες, άνδρες και γυναίκες. Κι η χρήση αυτού του όρου από τον Πλάτωνα δεν είναι αδιάφορη, γιατί ενσωματώνει τις γυναίκες στην πολιτική κοινότητα.¹² Θα δεχθούν λοιπόν όπως οι άνδρες μια φυσική άσκηση και μια μουσική εκπαίδευση, ακόμη κι αν στην πράξη θα χρειαστεί να εισαχθούν διαφοροποιήσεις. «Δεν θα πάψουμε να επιμένουμε», καταλήγει ο Πλάτων, ή πιο σωστά ο Αθηναίος που χρησιμεύει ως εκπρόσωπός του στον διάλογο, «πως πρέπει να πάρνει μέρος στην παιδεία και στα άλλα έργα το γυναικείο και το αντρικό φύλο, με όσο το δυνατόν πιο ίσους όρους¹³».

Ανάμεσα σ' αυτά τα «έργα», υπάρχει φυσικά η πολεμική δραστηριότητα. Διαπιστώσαμε ήδη πως ο Πλάτων την θεωρούσε δυνατή για τις γυναίκες. «Οχι πως θα έπαιρναν μέρος σε εκστρατεία: αλλά χρειάζεται τουλάχιστον να είναι ικανές να υπερασπίσουν την πόλη σε περίπτωση επίθεσης. Αλλά ακόμη περισσότερο η πρωτοτυπία της θέσης της γυναικάς στην πόλη των Νόμων έγκειται στην αναγνώριση του δικαιώματός της για μια δημόσια δραστηριότητα, στην ύπαρξη (κι εδώ βρίσκεται η βασική διαφορά με την πόλη της *Πολιτείας*) γυναικείων αξιωμάτων.¹⁴ Επόπτριες των γάμων, επόπτριες της εκπαίδευσης των παιδιών, οι γυναίκες εισέρχονται μ' αυτόν τον τρόπο στις επίσημες λειτουργίες (*ἀρχαῖ*), λειτουργίες καθαρά γυναικείες βέβαια, που δίνουν όμως σ' αυτές ένα ψήγμα εξουσίας στην πόλη που και επιτρέπει να συμμετέχουν στον ίδιο βαθμό με τους άνδρες στις «τιμές». ανάμεσα σ' αυτές υπάρχουν άλλες τιμές που ξαφνιάζουν περισσότερο απ' δ', τι η συμμετοχή των γυναικών σε συνεστιάσεις, ανάλογες με τα συσσίτια των ανδρών και ανταποκρινόμενες στην ίδια αναγκαιότητα της αριστοκρατικής αγάπης για τα συμπόσια. Τέλος, παρόλο που η αποκατάσταση του μονογαμικού συστήματος τις τοποθετεί υπό την κηδεμονία (*κυρίᾳ*) του συζύγου τους, έχουν τη δυνατότητα κάτω από ορισμένες συνθήκες να παρίστανται στα δικαστήρια.

Αυτή η επαναφορά του γάμου ως θεμέλιου της κοινότητας της πόλης δεν συνεπάγεται μια επιστροφή στην αθηναϊκή πραγματι-

κότητα. Ο γάμος στην πόλη των Νόμων βρίσκεται, όπως όλες οι άλλες δραστηριότητες, σε μια στενή επιτήρηση. Αυτή όμως η επιτήρηση, κατά παράδοξο τρόπο, παρέχει στη γυναίκα μια ύπαρξη που δεν είχε στη σύγχρονη αθηναϊκή πραγματικότητα. Έτσι για να είναι οι γάμοι πιο ταιριαστοί, ο Πλάτων προβλέπει να διαλέγονται από μόνοι τους οι μελλοντικοί σύζυγοι και «να γνωρίζονται» πριν από το γάμο. Πράγματι ο έρωτας πρέπει να ενώνει τους δύο συζύγους και μόνον οι συζυγικές σχέσεις είναι «σύμφωνες προς τη φύση». Τέλος, κι εδώ είναι η επιβεβαίωση η οποία έρχεται σε αντίθεση με όλες τις αθηναϊκές πρακτικές, η ανδρική μοιχεία είναι επίσης επιλήψιμη όπως και της γυναικας, κι η παραδοσιακή χρήση παλλακίδων ούτε καν επιτρέπεται. «Κι ας μην τολμήσει κανείς ν' αγγίξει άλλο πρόσωπο ελεύθερης καταγωγής εκτός απ' τη γυναίκα του, ούτε να σπείρει είτε με παλλακίδες νόθα παιδιά, είτε με άντρες μια ἀγονη σπορά παρά φύσιν¹⁵.» Εδώ ακόμη διαπιστώνουμε πως, όπως στους αθηναϊκούς νόμους που τιμωρούν τη μοιχεία, στο κέντρο του προβλήματος βρίσκεται η γέννηση παιδιών. Δεν υπάρχει αμφιβολία πως αυτές οι διατάξεις που έχουν στόχο τους εξίσου την πρακτική της παλλακείας όσο και της ομοφυλοφιλίας βρίσκονται σε τέλεια αντίθεση με αυτό που συνέβαινε τότε στην αθηναϊκή κοινωνία.

Τίθεται λοιπόν το ερώτημα: πρέπει να θεωρηθεί ο Πλάτων «φεμινιστής»; Θα ήταν υπερβολικό να πούμε κάτι τέτοιο και θα μπορούσαμε να εντοπίσουμε πολλές εκφράσεις από τις αποκλίσεις μιας φράσης, οι οποίες δείχνουν σε ποιο σημείο, ακόμη και σ' έναν διανοητή ελάχιστα κονφορμιστή, παρέμενε ισχυρή η παραδοσιακή εικόνα. Οι γυναίκες παρόλο που αποτελούν «τον μισό πληθυσμό της πόλης», μένουν ωστόσο κατώτερα όντα. Ακόμη κι αν συμμετέχουν στην εκπαίδευση και στη ζωή της πόλης, ούτε δέχονται την ίδια εκπαίδευση, ούτε έχουν πρόσβαση στις ίδιες λειτουργίες. Στον πόλεμο έχουν ένα ρόλο, αλλά ένα ρόλο παθητικό, κι οι φροντίδες με τις οποίες η σύζυγος περιβάλλεται εκ μέρους του συζύγου, αποβλέπουν κυρίως στην εξασφάλιση κάτω απ' τις καλύτερες συνθήκες της γέννησης νόμιμων παιδιών. Τέλος, αν στην ιδανική πόλη της *Πολιτείας* η γυναίκα

φύλακας τήταν απαλλαγμένη από κάθε οικιακή δραστηριότητα, στη «δεύτερη» πόλη των Νόμων η γυναίκα παραμένει ουσιαστικά η οικοδέσποινα (*δέσποινα ἐν οἰκίᾳ*).

Δεν υπάρχει αμφιβολία πως η γυναίκα στην πλατωνική ουτοπία κατέχει μια ιδιαίτερη θέση, ασυνήθιστη, και δεν είναι εύκολο να μάθουμε αν πρόκειται εδώ για πρωτοτυπία της σκέψης του φιλόσοφου ή για ερμηνεία μιας νέας πραγματικότητας την οποία θα μπορούσε να αντιληφθεί ο φιλόσοφος.

Η πρωτοτυπία είναι προφανής. Για να πεισθούμε, αρκεί να ανατρέξουμε στον πιο φημισμένο μαθητή του, που επίσης είναι ένα από τα πιο δυνατά μυαλά όλων των εποχών, τον Αριστοτέλη. Αυτός δεν διστάζει να ασκήσει στα *Πολιτικά* του κριτική των σχημάτων που προτείνει ο δάσκαλός του. Αξιοσημείωτο είναι πως πρακτικά δεν δείχνει ενδιαφέρον για τις διατάξεις που αφορούν τις γυναίκες, παρά μόνο σε σχέση με την κριτική της κοινωνίας που οργανώθηκε στην *Πολιτεία*. Και όταν επεξεργάζεται ο ίδιος ένα σχέδιο ιδανικής πόλης, οι γυναίκες εξαφανίζονται τελείως, παρόλο που εκ των προτέρων είχε δηλώσει, ξαναπαίρνοντας την έκφραση του δασκάλου του, πως αποτελούσαν τον μισό πληθυσμό της πόλης. Η λειτουργία της γυναίκας είναι γι' αυτόν κατ' ουσίαν συνδεδεμένη με τον *οἶκο*: είναι επιφορτισμένη με τη διατήρηση των αγαθών που απέκτησε ο άνδρας της, είναι παραδοσιακά η οικοδέσποινα, και η «*αρετή*» της, διαφορετική απ' την αρετή του άνδρα, δεν θα μπορούσε σε καμιά περίπτωση να της επιτρέψει να έχει κάποια δραστηριότητα στην πόλη. Και το παράδειγμα της Σπάρτης, που η παρακμή της αποδίδεται στον πλούτο και στην επιρροή των γυναικών, δεν μπορεί παρά να επιβεβαιώσει αυτή την ανάλυση.¹⁶

Αυτά τα θέματα ξαναβρίσκονται σ' ένα κείμενο που αποδίδεται επίσης στον Αριστοτέλη, αν και έχει αποδειχθεί πως δεν είναι δικό του, τα *Οικονομικά*. Το κείμενο αυτό που οι σχολιαστές το χρονολογούν στις πρώτες δεκαετίες του 4ου αιώνα, ασχολείται και πάλι στην ουσία, στο πρώτο βιβλίο, με τα θέματα που αναπτύσσονται στον *Οικονομικό* του Ξενοφώντα. Ο άνδρας κι η γυναίκα παρουσιάζονται εδώ να συμπληρώνουν ο ένας τον άλλο

στα πλαίσια της οικογένειας: «*Η φύση δημιούργησε ένα ισχυρό κι ένα ασθενές φύλο, με τρόπο ώστε το ένα να είναι επιδεκτικό προστασίας εξαπτίας της τάσης του να φοβάται, ενώ το άλλο λόγω της ανδρείας του να είναι πιο ικανό ν' απωθεί τον επιδρομέα: πως το ένα είναι σε θέση να φέρνει τ' αγαθά απ' έξω, ενώ το άλλο να έχει την επίβλεψη σε ό, τι βρίσκεται στο σπίτι· και στην κατανομή της εργασίας, το ένα είναι περισσότερο κατάλληλο να διάγει μια καθιστική ζωή και του λείπει η δύναμη για τις ασχολίες εκτός σπιτιού, ενώ το άλλο καμωμένο σε μικρότερο βαθμό για την άνετη ζωή, βρίσκει την υγεία του να αναπτύσσεται μέσα στη δραστηριότητα που έχει. Τέλος, όσον αφορά τα παιδιά, τα δυο φύλα συμμετέχουν στη γέννησή τους, αλλά το καλό των παιδιών επικήτει έναν ιδιαίτερο ρόλο απ' τον καθένα απ' τους δύο γονείς: στον ένα ανήκει η φροντίδα της διατροφής, στον άλλον η φροντίδα της μόρφωσης.¹⁷» Στο τρίτο βιβλίο της ίδιας πραγματείας, το οποίο είναι ένα συμπίλημα μεταγενέστερης εποχής, ξαναβρίσκουμε την παραδοσιακή αντίθεση μεταξύ της γυναίκας που είναι αφοσιωμένη στις εσωτερικές εργασίες και του άνδρα του οποίου δή η δραστηριότητα είναι στραμμένη στον εξωτερικό τομέα. Και με τρόπο αμετάκλητο, η γυναίκα καλείται να υπακούει στον σύζυγό της «*χωρίς ν' ασχολείται καθόλου με τις υποθέσεις της πόλης.*¹⁸» Γίνεται αναφορά στους μεγάλους ήρωες της μυθολογίας και του έπους, και η Πηνελόπη δίνεται προφανέστατα ως παράδειγμα προτύπου των γυναικείων αρετών, ενώ ο Οδυσσέας από τη μεριά του παρουσιάζεται ως σύζυγος - πρότυπο: είναι αυτός που αντιστέκεται στα θέλγητρα της Καλυψώς για να επιστρέψει στην αγαπημένη του γυναίκα.*

Δεν θα μπορούσαμε λοιπόν να αρνηθούμε την πρωτοτυπία του Πλάτωνα σε σχέση με τον προβληματισμό των συγχρόνων του. Δίνοντας στη γυναίκα μια θέση στην πόλη, ερχόταν ασφαλώς σε αντίθετη με τις παραδοσιακές αξίες. Χρειάζεται μήπως να επεκταθούμε κι άλλο, υποθέτοντας πως αυτή η αντίθεση μαρτυρούσε μια νέα πραγματικότητα, προάγγελο της ελληνιστικής εποχής και την οποία ο Πλάτων θα είχε αισθανθεί καλύτερα απ' τους άλλους; Δεν είναι εύκολο να δοθεί μια απάντηση σ' αυτό το ερώτημα. Βέβαια, μελετώντας την πραγματική κατάσταση της γυναίκας

στην Αθήνα του 4ου αιώνα, μπορέσαμε να διακρίνουμε κάποια σημάδια μιας μεγαλύτερης αυτονομίας σε σχέση με την αδιάκοπη οικιακή λειτουργία της. Αλλά αυτή η αυτονομία τοποθετούνταν στο περιθώριο της παραδοσιακής κοινωνίας της πόλης: η φτωχή γυναίκα αναγκασμένη να δουλεύει εκτός σπιτιού για να κερδίσει τη ζωή της, η ξένη εταίρα, μερικές πλούσιες «πολίτιδες». Αυτές οι αποκλίσεις ως προς το πρότυπο της γυναικας, φύλακα του οἴκου, ερμηνεύουν βέβαια τους μετασχηματισμούς στα πλαίσια της κοινωνίας, αλλά δεν επαναθέτουν πραγματικά το ζήτημα της κατάστασης της γυναικας στην πόλη.

Σ' αυτές λοιπόν τις συνθήκες δεν πρέπει να μας εκπλήσσει που οι τρόποι αναπαράστασης της γυναικας έμειναν παγιωμένοι στην παράδοση η οποία αναπτύχθηκε στο ξεκίνημα της ιστορίας της αρχαίας ελληνικής πόλης. Αφοσιωμένη αποκλειστικά στις οικιακές λειτουργίες, αποκλεισμένη από τις πολιτικές αποφάσεις, κατώτερη από τον άνδρα τόσο στο ηθικό όσο και στο διανοητικό επίπεδο, εφοδιασμένη με καθαρά γυναικεία ελαττώματα, όπως ο δόλος, το ψέμα, η μέθη, ένας υπερβολικός αισθητισμός: αυτές είναι οι μορφές με τις οποίες εμφανίζεται η Ελληνίδα διαμέσου της ποίησης, του θεάτρου, του πολιτικού ή δικανικού λόγου. Μόνο μερικές μεμονωμένες φωνές ακούγονται καμιά φορά, όχι για να την υπερασπίσουν, αλλά για να της αναγνωρίσουν ορισμένες αρετές που θα ήταν χρήσιμες στην κοινότητα, για να υπενθυμίσουν πως οι γυναίκες άλλωστε αποτελούν τον μισό πληθυσμό της πόλης, και πως δεν θα μπορούσαν χωρίς επιπτώσεις να αδιαφορήσουν μπροστά σ' αυτή την πραγματικότητα. Αλλά διαπιστώνουμε επίσης πως μια τέτοια ανησυχία έχει συνέπειες: πως στις κατασκευές ορισμένων θεωρητικών, η πόλη πήρε οριστικά το προβάδισμα ως προς την αρχαία οικογενειακή δομή του οἴκου, στα πλαίσια της οποίας η γυναικα είχε μια καλά προσδιορισμένη θέση. Δεν είναι τυχαίο που ο Πλάτων, θεωρητικός ενός «ολοκληρωτικού» πολιτικού συστήματος, είναι επίσης ο πρώτος που δίνει στις γυναικες μια θέση στην πόλη. Καθώς σ' αυτή την εποχή, όπου το ελληνικό πολιτειακό σύστημα χάνει το πραγματικό του περιεχόμενο, εμφανίζονται σκέψεις γύρω από την πόλη και τον

πολίτη, σ' αυτή την εποχή επίσης η γυναίκα παύει να ανήκει αποκλειστικά στον «ιδιωτικό» χώρο για να γίνει σ' ορισμένους θεωρητικούς ακέραιο τμήμα της πόλης: συγκεκριμένη απόδειξη αυτής της ενσωμάτωσης, η ταυτόχρονη εμφάνιση στο νομικό λεξιλόγιο και στον φιλοσοφικό λόγο του όρου πολίτης, θηλυκό του πολίτης, που γραμματικά τουλάχιστον μεταβάλλει την Ελληνίδα σε μια «πολίτιδα».

ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Τί μπορούμε να συμπεράνουμε στο τέλος αυτής της περιπλάνησης στην αρχαία ελληνική λογοτεχνία για την κατάσταση της Ελληνίδας και για τον τρόπο με τον οποίο αυτή η κατάσταση είχε γίνει αντιληπτή από τους ίδιους τους Έλληνες; Επιβάλλεται ομέσως η παραδοχή μιας πρώτης μαρτυρίας: ο αρχαίος ελληνικός κόσμος είναι κατ' αρχήν ένας κόσμος ανδρών, κι η δημόσια ζωή του αρχαίου Έλληνα ορίζεται μεταξύ δύο πόλων, του πολέμου και της πολιτικής. Από την εποχή των ηρώων ως τους χρόνους του Αλέξανδρου οι άνδρες πολεμούν κι ο πόλεμος είναι αυτός που ορίζει τη μοίρα των πόλεων, την εξέλιξη των κοινωνιών, τις ηγεμονίες κατ' την παρακμή τους. Η διήγηση της ιστορίας του αρχαίου ελληνικού κόσμου, είναι η διήγηση μιας ιστορίας όπου οι άνδρες είναι οι μοναδικοί πρωταγωνιστές, μια ιστορία την οποία αφηγούνται άνδρες για άνδρες.

Η γυναίκα σ' αυτόν τον κόσμο ανδρών δεν είναι βέβαια δάχρηστη. Χωρίς αυτήν ο άνδρας δεν μπορεί να εξασφαλίσει την αναπαραγωγή του, τη μεταβίβαση της περιουσίας του και τη συνέχιση της πόλης. Κι αν στον μύθο ή στην παράδοση είναι δυνατή η σύλληψη της ιδέας μιας αναπαραγωγής χωρίς σεξουαλική ένωση, στην πραγματικότητα είναι απαραίτητη η συμφιλίωση μ' αυτό που συμβαίνει: το σπέρμα του άνδρα αναπτύσσεται στην κοιλιά

Η Γυναίκα στην Αρχαία Ελλάδα

της γυναίκας. Άλλα αυτό το «αναγκαίο κακό» είναι πάντα σηματοδοτημένο αρνητικά. Στην πόλη των ανδρών, η γυναίκα τοποθετείται στην πλευρά κάθε στοιχείου που απειλεί την τάξη: το άγριο, το ωμό, το υγρό, ο βάρβαρος, ο δούλος, ο τύραννος.

Αν περάσουμε όμως από τον κόσμο των αναπαραστάσεων στον πραγματικό κόσμο, είμαστε υποχρεωμένοι να παραδεχθούμε ότι οι γυναίκες αποτελούν «τον μισό πληθυσμό της πόλης». Οπότε, είναι απαραίτητο να τις τοποθετήσουμε στα πλαίσια της κοινωνίας, κι ο γάμος γίνεται γι' αυτόν το λόγο ένα από τα θεμέλια της πολιτικής νομιμότητας. Διαπιστώσαμε ωστόσο ότι ποτέ ο θεσμός του γάμου δεν δέχθηκε αυτή τη νομική θέσπιση που του έδωσαν άλλες κοινωνίες. Ο γάμος, ακόμη κι αν θεμελιώνει τη νομιμότητα, παραμένει μια ιδιωτική πράξη που ενώνει δύο οίκους. Εδώ πάντως πρέπει να κάνουμε μια διπλή παρατήρηση: απ' τη μια πλευρά, ο αρχαίος ελληνικός κόσμος στην κλασική εποχή δεν έφτασε ποτέ στην επεξεργασία ενός δικαίου που να συγκρίνεται μ' αυτό που θα γίνει το ρωμαϊκό δίκαιο στην αυτοκρατορική εποχή. Από 'δω πηγάζουν οι δυσκολίες στις οποίες προσκρούει ο ιστορικός στην προσπάθειά του να ανασυνθέσει με τη λογική ένα αρχαιοελληνικό δίκαιο και μάλιστα ένα αθηναϊκό δίκαιο. Απ' την άλλη όμως πλευρά, είναι επίσης αλήθεια ότι, τουλάχιστον στην Αθήνα και από τον 4ο αιώνα, αναπτύχθηκε μια νομοθεσία την οποία μπορούσε να επικαλεσθεί κανείς στα δικαστήρια, νομοθεσία που ρύθμιζε την κληροδότηση των αγαθών στο εσωτερικό της οικογένειας και, στα πλαίσια των αρχαίων γαμήλιων πρακτικών, την τύχη της γυναίκας, χήρας, διαζευγμένης ή επικλήρου. Βέβαια, στην Αθήνα χαίρονταν να ανεβάζουν την απόδοση αυτής της νομοθεσίας στον Σόλωνα κι ακόμη στον Δράκοντα, και δεν αποκλείεται ορισμένες διατάξεις να τις είχαν επεξεργασθεί στο ξεκίνημα της πόλης. Το δίκαιο όμως, έτσι όπως προκύπτει για παράδειγμα απ' τους δικανικούς λόγους των ρητόρων του τέλους του 5ου και του 4ου αιώνα, αποδεικνύεται πως είναι το αποτέλεσμα πρακτικών που προέρχονται από την εμπειρία και που αποκτούν σιγά σιγά ισχύ νόμου.

Ξεκινώντας από 'δω έγινε δυνατό να περιγράψουμε την κατάσταση της Αθηναϊάς, παρόλο που παραμένουν πολυάριθμα σκοτεινά σημεία. Στις άλλες πόλεις όμως; Αν διαθέτουμε κάποιες σποραδικές πληροφορίες, πολύ συχνά πρέπει να παραδεχόμαστε την άγνοιά μας. Αφήνουμε κατά μέρος την περίπτωση της Σπάρτης που αποτελεί μια εξαίρεση, κι ίσως αυτών των πόλεων της Κρήτης δύος η Γόρτυνα, οι επιγραφές της οποίας παρέχουν κάποιες αμυδρές μαρτυρίες σχετικά με την οικογενειακή οργάνωση και κυρίως την κληροδότηση των αγαθών και τη γηνησιότητα των παιδιών. Για όλο τον υπόλοιπο αρχαιοελληνικό κόσμο, μόνο υποθέσεις μπορούμε να κάνουμε.

Μένουν οι απεικονίσεις απ' αυτή την εποχή, οι οποίες κοσμούν την επιφάνεια των αγγείων, ανακαλούν τις μορφές αυτών των γυναικείων θεοτήτων που λατρεύονται παντού, ή βρίσκονται, πιο ταπεινές αυτές, στα επιτύμβια ανάγλυφα ή στις επιτάφιες πλάκες. Ο αρχαιοελληνικός κόσμος ήταν ένα σύμφυρμα λαών και πόλεων, και καθεμιά απ' αυτές τις πόλεις, καθένας απ' αυτούς τους λαούς, είχε τους ιδιαίτερους νόμους του, τις ιδιαίτερες πρακτικές του. Άλλα όλες είχαν από κοινού μια ορισμένη αντίληψη του ανθρώπου και του θεϊκού στοιχείου. Αρκεί η ανάγνωση του Ηρόδοτου για να πεισθόμεμε πως απέναντι στον βαρβαρικό κόσμο οι Έλληνες σχημάτιζαν ένα σύννολο το οποίο αναγνώριζε τον εαυτό του στο ίδιο σύστημα αξιών, και πως αυτές οι αξίες ήταν οι αξίες που είχαν επεξεργασθεί οι αιολοί στα πρώτα χρόνια της αρχαίας ελληνικής πόλης. Βέβαια η πόλη είχε εισαγάγει στο εσωτερικό των αριστοκρατικών αξιών του έπους ανατρεπτικά στοιχεία. Νέες όμως και παλιές αξίες συνδέονταν για να αναδείξουν την οικογένεια στα πλαίσια του οίκου ως το θεμέλιο της κοινωνίας. Μια οικογένεια ταυτόχρονα διαφορετική και κοντινή μ' αυτήν που ξέρουμε. Διαφορετική, επειδή, αν η μονογαμία αποτελούσε σχεδόν παντού τον κανόνα, δεν απέκλειε την παρουσία στα πλαίσια του οίκου παλλακίδων και νόθων παιδιών. Κοντινή όμως, με την έννοια ότι οι δεσμοί που ένωναν άνδρα και γυναίκα, γονείς και παιδιά δεν ήταν μόνο νομικοί αισθήματα, στοργή, ζήλεια, μνησικακία, δεν έλειπαν. Δεν είναι τυχαίο που οι

ελληνικοί μύθοι χρησιμοποιήθηκαν απ' αυτή την άποψη από εκείνους που διερευνούν τα μυστήρια της ψυχής, ψυχολόγους και ψυχαναλυτές.

Μένει ένα τελευταίο πρόβλημα που μόνο αμυδρά μπορέσαμε να διακρίνουμε, το πρόβλημα της σεξουαλικότητας. Πρέπει, πιστεύω, να ξεφύγουμε από την λανθασμένη άποψη πως «οι αρχαίοι Έλληνες δεν αγαπούσαν τις γυναίκες». Γιατί αν, όπως είδαμε, υπάρχει μια παράδοση μισογυνισμού στην ελληνική σκέψη, αν εξάλλου καθετί που ειπώθηκε ή γράφτηκε σχετικά με την παιδεραστία ή την αρχαία ελληνική ομοφυλοφιλία στηρίζεται σε σαφείς μαρτυρίες, δεν υπάρχει καμιά αμφιβολία πως οι 'Έλληνες της αρχαιότητας ήταν άνδρες όπως οι άλλοι, και πως οι γυναίκες δεν ήταν γι' αυτούς απαραίτητες μόνο για την αναπαραγωγή και την συνεπαγόμενη επιβίωση του είδους· ήταν επίσης υπάρχεις ελκυστικές, γοητευτικές, αξιαγάπητες, αντικείμενα ηδονής αλλά και ερωτικού πάθους. Η Αφροδίτη δεν ήταν ίσως ελληνικής καταγωγής. Κατείχε όμως εξίσου μια σπουδαία θέση στο ελληνικό πάνθεο κι οι εταίρες δεν ήταν οι μόνες που την τιμούσαν. Αυτό δεν αφαιρεί τίποτε από την πρωτοτυπία της γυναικείας κατάστασης στον αρχαιοελληνικό κόσμο, αλλά προτρέπει μόνο σε σύνεση από τη στιγμή που προσεγγίζουμε ένα τέτοιο θέμα.

Έφτασε η στιγμή να ολοκληρώσουμε. Στον κόσμο των ελληνικών πόλεων, η γυναίκα, στερημένη της προσωπικής πολιτικής ιδιότητας, παραμένει μια ανήλικη. Και θα παραμείνει ανήλικη ως το τέλος της κλασικής εποχής. Καθώς όμως εξασφαλίζει την αναπαραγωγή της πόλης δίνοντας στον σύζυγό της γνήσια παιδιά, η γυναίκα «πολίτιδα» κατέχει στην κοινωνία της πόλης μια ιδιαίτερη θέση η οποία θα επιβεβαιωθεί κατά παράδοξο τρόπο τη στιγμή που οι πολιτικές αξίες στην πόλη θα πάρουν το δρόμο της παρακμής. 'Οσο για τις άλλες γυναίκες, αυτές που η γέννησή τους ή η τύχη τις τοποθέτησε στο περιθώριο της πόλης, υπήρχαν στον ίδιο βαθμό με τις άλλες κατηγορίες αποκλεισμένων. Είναι τελικά ενδιαφέρον που ξαναβρίσκουμε, στο τέλος μιας μελέτης για την αρχαία Ελληνίδα, αυτό που παραμένει η ουσία του αρχαίου ελληνικού πολιτισμού: η πόλις.

Π Α Ρ Α Ρ Τ Η Μ Α Τ Α

Παράρτημα I

“Εδνα, φερνή, προίξ:
το πρόβλημα της προίκας στην αρχαία Ελλάδα

Στην κλασική εποχή, η προίκα εμφανίζεται ως ένα από τα στοιχεία που συνθέτουν τον αρχαιοελληνικό γάμο: η προίξ δίνεται από τον πατέρα της κοπέλας στον μελλοντικό του γαμπρό. Αυτός όμως έχει μόνον την επικαρπία: αν για οποιονδήποτε λόγο, έφτανε στο σημείο να διώξει τη γυναίκα του, φυσιολογικά αυτή οφείλει να πάρει πίσω την προίκα της. Για να επιτευχθεί αυτό, ο κύριος της γυναίκας (ο κηδεμόνας = πατέρας ή αδελφός) αποκτά συνήθως μια υποθήκη πάνω στα αγαθά του συζύγου. Αν η γυναίκα πεθάνει πρώτη κι αν έχει αγόρια, η προίκα περνάει στην οικογενειακή κληρονομιά και καταλήγει στα παιδιά. Αν αντίθετα πεθάνει χωρίς παιδί, η προίκα της φυσιολογικά επιστρέφει στον οίκον από τον οποίο κατάγεται. Εύκολα φανταζόμαστε τις πολυάριθμες αμφισβητήσεις που μπορούσαν να προκαλέσουν αυτές οι πρακτικές. Σ’ αυτές και στις δίκες που προκάλεσαν οφείλουμε τη γνώση μας για το αθηναϊκό σύστημα της προίκας.¹ Ένα όμως γεγονός παραμένει προφανές: η γυναίκα δεν ήταν ιδιοκτήτρια της προίκας της και δεν μπορούσε να την διαθέσει ελεύθερα, πράγμα που, αν πιστέψουμε στη μαρτυρία του Αριστοτέλη, δεν συνέβαινε στη Σπάρτη. Στη Γόρτυνα, η προίκα αντιπροσώπευε το μερίδιο της κληρονομιάς που αναλογούσε στην κόρη, η οποία είχε επομένως την πλήρη ιδιοκτησία. Για τις άλλες πόλεις δεν γνωρίζουμε

πολλά πράγματα, αλλά μπορούμε να υποθέσουμε ότι το σύστημα γενικώς λειτουργούσε όπως στην Αθήνα.

Τον 4ο αιώνα, περίοδο για την οποία διαθέτουμε αριθμητικά στοιχεία, φαίνεται πως η προίκα περιείχε τόσο ακίνητα κτήματα όσο και χρηματικά ποσά, πολύτιμα αντικείμενα, κοσμήματα, ρούχα. Ορισμένοι συγγραφείς υπέθεσαν πως τα «προικιά» με τα οποία η κοπέλα έμπαινε στο σπίτι του συζύγου της δεν προσμετρούνταν στον υπολογισμό της προίκας.² Οι αποδείξεις που προβάλλουν δεν είναι τελείως πειστικές. Αλλά είναι δύσκολο ν' αποφανθούμε πάνω σ' αυτό το σημείο. Είναι προφανές πως με πλούσια προικιά αυξανόταν από πρακτική αν όχι από νομική πλευρά η αξία της προίκας, γεγονός που εξηγεί πως ορισμένοι διάδικοι είχαν συμφέρον να τα συνυπολογίσουν, ενώ αντίθετα άλλοι να τα προσπεράσουν σιωπηλά. Οπωσδήποτε δεν φαίνεται πως αποτελούσαν ένα ξεχωριστό στοιχείο που θα μπορούσε να δηλώνει ο όρος φερνή, όπως υπέθεσαν ορισμένοι.³ Πράγματι φαίνεται πως η φερνή αποτελεί κυρίως μια ποιητική μορφή, που συναντούμε συχνά στους τραγικούς ποιητές. Άλλωστε εκτός Αθήνας και από την ελληνιστική περίοδο θα αποκτήσει συχνή χρήση για να δηλώσει την προίκα, πράγμα που εξηγεί πως ήταν δυνατόν να γίνει σύγχυση των δύο όρων για την ίδια σημασία.

Η προίκα ήταν, όπως είπαμε, ένα από τα στοιχεία που συνθέτουν το γάμο. Πρέπει να πούμε πως ήταν απαραίτητη για την εξασφάλιση της εγκυρότητάς του; Οι προίκες, των οποίων τα ποσά μας είναι γνωστά, κυμαίνονται ανάμεσα σε πεντακόσιες δραχμές και τρία τάλαντα (δεκαοκτώ χιλιάδες δραχμές), γεγονός που αντιπροσωπεύει μια τεράστια διακύμανση.⁴ Αλλά οι έρευνες που μπορέσαμε να πραγματοποιήσουμε σχετικά με το ποσοστό που αντιπροσώπευε η προίκα σε σχέση με την οικογενειακή κληρονομιά — ξεκινώντας, είναι αλήθεια, από κάποιες αποσπασματικές ενδείξεις — αποδεικνύουν πως αυτό το ποσοστό ήταν εξαιρετικά ποικίλο: είκοσι τοις εκατό, κι ακόμη περισσότερο ίσως σε ορισμένες περιπτώσεις, μικρότερο του πέντε τοις εκατό σε άλλες, η αφθονία της προίκας δεν ήταν απαραίτητα εξάρτηση της περιουσίας. 'Οπως και να 'ναι ένας άνδρας που ήταν σε θέση

να δώσει μια προίκα πεντακοσίων δραχμών στην κόρη του όφειλε να κατέχει ο ίδιος μια περιουσία τουλάχιστον δύο χιλιάδων δραχμών. Αν θυμηθούμε πως το 322 δώδεκα χιλιάδες Αθηναίοι, από τις είκοσι μία χιλιάδες που αριθμούσε τότε η πόλη, είχαν μια περιουσία που η αξία της ήταν κατώτερη απ' αυτό το ποσό, κλίνουμε στην άποψη πως η προίκα δεν ήταν υποχρεωτική κι ιδιαίτερα οι πιο φτωχοί πάντρευαν την κόρη τους χωρίς προίκα (*ἀπροίκος*). Άλλωστε ξέρουμε πως σε ορισμένες περιπτώσεις, η πόλη φρόντιζε να προικίσει τις ορφανές των οποίων ο πατέρας είχε χαθεί στον πόλεμο. Επίσης ήταν δυνατόν να υπολογίζουν στην γενναιοδωρία συγγενών ή φίλων για να προικισθεί μια φτωχή κοπέλα. Τέλος, ο νόμος προέβλεπε πως η κληρονόμος μιας ισχνής περιουσίας δεχόταν από τον πιο κοντινό συγγενή της, στην περίπτωση που αυτός αρνούνταν να την παντρευτεί, μια προίκα ανάλογη προς την περιουσία του.⁵ Η προίκα λοιπόν ήταν γενικώς αρκετά διαδεδομένη και γι' αυτό ακριβώς αποτελούσε μια προφανή απόδειξη της νομιμότητας μιας ένωσης.

Άλλα τίθεται τότε το πρόβλημα της καταγωγής αυτής της πρακτικής, και, διαμέσου των συνεπειών που δημιούργησε, το πρόβλημα της πραγματικής της σημασίας. Πράγματι στα ομηρικά ποιήματα μόνο δύο φορές γίνεται λόγος για προίκα (*Οδύσσεια* v, 15· p, 413), κι ο όρος (*προϊξ*) δηλώνει δώρα χωρίς σχέση με το γάμο. Αντιθέτως, με το γάμο συνδέονται τα *ἔδνα*, κι αυτός ο όρος δηλώνει τόσο τα δώρα που δίνει ο μελλοντικός σύζυγος στον πατέρα της κοπέλας, όσο και τα αγαθά που παραχωρούνται από τον πατέρα της κοπέλας στον μελλοντικό του γαμπρό. 'Οπως παρατήρησε ο J.-P. Vernant,⁶ αυτή η διπλή σημασία του όρου *ἔδνα* μαρτυρεί πως ο γάμος ως κοινωνική πρακτική δεν είναι ακόμη θεσμοθετημένος. Βλέπουμε έτσι τον Αγαμέμνονα στην *Ιλιάδα* να προσφέρει στον Αχιλλέα προκειμένου να τον πείσει να γυρίσει στο στρατόπεδο των Αχαιών μια από τις κόρες του, η οποία συνοδεύεται από μια πληθώρα δώρων (*Ιλιάδα*, I, 132 κ.ε.) που μπορούν να φανούν ως το ισοδύναμο μιας προίκας, παρόλο που ο ίδιος δεν απαιτεί από τον μελλοντικό του γαμπρό τα παραδοσιακά *ἔδνα*, τα δώρα δηλαδή που φυσιολογικά οφείλει να προσφέρει ο

μνηστήρας στον πατέρα της κοπέλας. Επίσης ο Τρώας ήρωας Οθρυόνης, που ήρθε να πολεμήσει στο πλευρό του Πρίαμου, του ζήτησε την κόρη του ἀνάεδνον, χωρίς ἔδνα, αλλά με την υπόσχεση ότι θα επιτύχει μια μεγάλη ανδραγαθία (N, 365 κ.ε.). Το γεγονός όμως ότι ακριβώς υποστηρίζεται με επιμονή η απουσία ἔδνων αποδεικνύει πως πρόκειται εδώ για εξαιρετικές περιπτώσεις που δικαιολογούνται από την αξία του ήρωα (Αχιλλέας) ή τις υπηρεσίες που μπορεί να προσφέρει (Οθρυόνης). Η κανονική πρακτική για κάποιον που θέλει να παντρευτεί την κόρη ενός ήρωα, είναι να προσφέρει τα ἔδνα, τα δώρα που συνίστανται σε πολύτιμα αντικείμενα (τρίποδες, κοσμήματα), σε ζώα κοπαδιού, σε δούλους. Μπορούμε όμως σ' αυτή την περίπτωση, όπως έγινε από μερικούς, να μιλούμε για «γάμο με εξαγορά»; Η έκφραση δέχτηκε ισχυρή κριτική από τον M. I. Finley⁷: στον ομηρικό κόσμο, η ίδια η έννοια εξαγοράς - που προϋποθέτει ένα ισοδύναμο - αγνοείται. Οι ανταλλαγές γίνονται στη βάση της πρακτικής «δώρου - επιστροφής δώρου», η οποία δεν συνδέεται με την αξία των προϊόντων που ανταλλάσσονται αλλά με την αξία των προσώπων που διενεργούν την ανταλλαγή. Η ανταλλαγή γυναικών ανταποκρίνεται στα ίδια κριτήρια, και η παρουσία ή απουσία ἔδνων εξαρτάται από την αμοιβαία αξία των οικογενειών που συνδιαλέγονται. Αν ο Αγαμέμνων προσφέρει την κόρη του χωρίς ἔδνα, αυτό συμβαίνει επειδή στην ανταλλαγή που θα δημιουργούσε με τον Αχιλλέα, η αξία του Αχιλλέα είναι ανώτερη από τη δική του. Πιο συχνά όμως υπερισχύει η αντίθετη περίπτωση: ο νέος που προσπαθεί να αποκτήσει το χέρι της κόρης ενός ήρωα, ή της υποτιθέμενης χήρας ενός ήρωα, στην περίπτωση της Πηνελόπης, οφείλει να προσφέρει δώρα σ' αυτόν, του οποίου η αξία είναι ανώτερη από τη δική του. Πράγμα που δικαιολογεί επίσης τη χρήση του ίδιου όρου για την δήλωση τόσο των δώρων που προσφέρει ο μνηστήρας στον μελλοντικό πεθερό του όσο και των αγαθών που δίνει ο πατέρας της κοπέλας στον μελλοντικό γαμπρό του. Η δεύτερη αυτή χρήση είναι βέβαια περισσότερο σπάνια. Δεν είναι όμως απαραίτητο για την αιτιολόγησή της να φανταστούμε μεταγενέστερες παρεμβολές, ούτε ακόμη να υποθέσουμε πως η συνύπαρξη δύο πρακτικών,

προφανώς αντίθετων, αποδίδει μια πρόσφατη εξέλιξη. Πράγματι και οι δύο πρακτικές προκύπτουν, όπως διαπιστώσαμε, από ένα σύστημα αξιών που είναι το σύστημα της αριστοκρατικής κοινωνίας του έπους και οι οποίες πρακτικές δεν παρουσιάζουν άμεση σχέση με την προΐκα της κλασικής εποχής.

Αυτή η τελευταία εγγράφεται πράγματι στα πλαίσια του συστήματος της πόλης. Θα θέλαμε να μπορούσαμε να προσδιορίσουμε τη χρονική στιγμή κατά την οποία επιβλήθηκαν οι αξίες της πόλης, όπου η προΐκη πήρε κατά κάποιον τρόπο τη θέση των ἔδνων. Διαθέτουμε δυστυχώς ελάχιστα στοιχεία. Θα συγκρατήσουμε δύο απ' αυτά. Το πρώτο αναφέρεται στο γάμο της κόρης του τυράννου Κλεισθένη από την Σικυώνα, γάμος που κατά πάσα πιθανότητα τοποθετείται στο πρώτο μισό του δου αιώνα. Σημειώσαμε ήδη πως αυτός ο γάμος παρέπεμπε στις πρακτικές της ηρωικής εποχής: η Αγαρίστη αποκτήθηκε απ' τον Αθηναίο Μεγακλή μετά από έναν ἀγάνα, ένα διαγωνισμό μεταξύ των μνηστήρων, ο οποίος διήρκεσε μια ολόκληρη χρονιά. Στην αυλή του τυράννου είχαν προσέλθει, αναφέρει ο Ηρόδοτος, όλοι οι νέοι ευγενείς που διέθετε η Ελλάδα, οι οποίοι συναγωνίσθηκαν τόσο με τις επιδόσεις τους όσο και με τα δώρα που είχαν φέρει.⁸ Το δεύτερο στοιχείο αποτελεί μια ένδειξη του Πλούταρχου στον *Bίο του Σόλωνα*. Ο Αθηναίος νομοθέτης θα έπρεπε να είχε απαγορεύσει την προΐκα και θα είχε αποφασίσει «*η νύφη να μη φέρει τίποτε άλλο, παρά μόνον τρία ιμάτια, και μερικά σκεύη εντελούς αξίας. Δεν ήθελε να μετατραπεί ο γάμος σε επικερδή υπόθεση και σε εμπόριο.*

⁹ Ξέρουμε πόσο ο Πλούταρχος μυθιστοριοποίησε τους *Bίους* των επιφανών ανδρών του. Αποτελεί ωστόσο την ηχώ παραδόσεων που δεν θα μπορούσαμε απλά και χωρίς πρόβλημα να απομακρύνουμε. Και το μέτρο που αποδίδει στον Σόλωνα εγγράφεται σ' ένα σύνολο μέτρων κατά της πολυτέλειας, προορισμένων να κάνουν πιο αληθινή την ισότητα μεταξύ των μελών της κοινότητας της πόλης, χωρίς ωστόσο να καταφέρει κάποιο κτύπημα κατά της ιδιοκτησίας. Σημειώνουμε επίσης ότι ο Πλούταρχος μεταχειρίζεται τον όρο φερνή αντί του όρου προϊκό.

Με βάση αυτό, μπορούμε να διακρίνουμε κάποια στοιχεία εξήγησης; Ο γάμος της Αγαρίστης δεν παραπέμπει μόνο στην ηρωική εποχή. Αποδίδει επίσης μια πραγματικότητα, ότι δηλαδή στον δον αιώνα ο θεσμός του γάμου δεν ήταν ακόμη ρυθμισμένος από τους κανόνες τους οποίους θα αποκτήσει στην κλασική εποχή. Ο γιός της Αγαρίστης, από την Σικυώνα, δεν είναι στην πραγματικότητα άλλος από τον Κλεισθένη, τον Αθηναίο νομοθέτη, τον ιδρυτή της δημοκρατίας. Κι έχουμε άλλα παραδείγματα τέτοιων γάμων ανάμεσα σε μέλη της αθηναϊκής αριστοκρατίας και ευγενείς ξένες. Πράγματι από το 451 μόνο, με τον περίφημο νόμο του Περικλή, οι μοναδικοί νόμιμοι γάμοι θα είναι αυτοί οι οποίοι θα ενώνουν έναν Αθηναίο με μια κόρη ενός Αθηναίου. Άλλωστε το μέτρο που η παράδοση αποδίδει στον Σόλωνα επιτρέπει πράγματι να συναγάγουμε πως, με την εξαίρεση ορισμένων μελών των παλαιών αριστοκρατικών οικογενειών, η πλειονότητα των Αθηναίων σύναπτε γάμους εντός της κοινότητας της πόλης. Αυτή η κοινότητα λοιπόν, θεωρητικά τουλάχιστον, είναι μια κοινότητα ισονομίας, μια κοινότητα ομοίων. Γι' αυτό η ανταλλαγή δώρων δεν παρεμβαίνει πλέον στις σχέσεις των μελών της. Η πρακτική εξάλλου του μοιράσματος των οικογενειακών περιουσιών, η οποία πράγματι φαίνεται πως θεμελιώθηκε από τις αρχές του δον αιώνα, στο βαθμό που κάποτε της αποδόθηκε η αρχή της αγροτικής κρίσης που ταράζει την Αθήνα λίγο πριν από την ανάληψη της εξουσίας από τον Σόλωνα, έπαιξε ένα σημαντικό ρόλο, καθώς η προίκα αποτέλεσε ένα είδος αντισταθμίσματος που επέτρεπε τη διατήρηση της ισορροπίας στο καθεστώς της ιδιοκτησίας. Γεγονός που θα μπορούσε να εξηγήσει ταυτόχρονα τα μέτρα που πάρθηκαν για την αποφυγή της διακοπής αυτής της ισορροπίας από προίκες πολύ σημαντικές, αλλά και το ρόλο που οι αρχαίοι συγγραφείς απέδιδαν στις προίκες, τις οποίες θεωρούσαν ως ένα καθοριστικό στοιχείο στην εξέλιξη της ιδιοκτησίας της γης. Τέλος, δεν υπάρχει αμφιβολία πως η προίκα εγγράφεται σ' ένα σύστημα αξιολόγησης των αγαθών που σ' αυτή την περίπτωση ακόμη παραπέμπει, τουλάχιστον για την Αθήνα, στον δον αιώνα.

Παράρτημα II

Η κατάσταση της γυναικάς στη Γόρτυνα

Η Γόρτυνα είναι μια πόλη της Κρήτης που έπαιξε μόνο έναν εντελώς δευτερεύοντα ρόλο στην ιστορία του αρχαιοελληνικού κόσμου, αλλά που επεξεργάστηκε, χωρίς αμφιβολία γύρω στα μέσα του δου αιώνα, έναν κώδικα νόμων, το ουσιαστικό τμήμα του οποίου έφτασε ως εμάς.¹⁰ Αυτός ο κώδικας περιλαμβάνει πολυάριθμες διατάξεις που αφορούν στο καθεστώς των προσώπων, στη μεταβίβαση των αγαθών, στην οργάνωση της οικογένειας. Αυτές οι διατάξεις ανασύρουν πολλά προβλήματα, στις λεπτομέρειες των οποίων είναι αδύνατο να εισέλθουμε εδώ.¹¹ Θα συγκρατήσουμε μόνον ό,τι έχει σχέση με το καθεστώς της γυναικάς.

Φαίνεται λοιπόν πως στη Γόρτυνα, όπως στην Αθήνα, ο γάμος ένωνε δύο «οίκους», και πως η νέα γυναίκα δεσμευόταν από τον κύριο της, όπως στον υπόλοιπο αρχαιοελληνικό κόσμο. Πολυάριθμες διατάξεις του νόμου της Γόρτυνας μαρτυρούν ότι κατά τον τρόπο της γυναικάς στη Σπάρτη - και γνωρίζουμε πως στους 'Ελληνες συγγραφείς άρεζε να προσεγγίζουν τη Σπάρτη και τις πόλεις της Κρήτης - η γυναίκα της Γόρτυνας απολάμβανε μια αυτονομία πολύ μεγαλύτερη απ' ό,τι η Αθηναία, ειδικότερα στο οικονομικό επίπεδο. Πρώτα πρώτα είχε τη δυνατότητα να κατέχει αγαθά σε προσωπική βάση, αγαθά κινητά όσο και ακίνητα, δηλαδή γη. Αυτά τα αγαθά προέρχονταν απ' το μερίδιο που

έπαιρνε απ' την οικογενειακή περιουσία γενικά υπό μορφή προίκας, και που αντιστοιχούσε στο μισό του μεριδίου που αναλογούσε στον αδελφό ή στους αδελφούς της. Αν λοιπόν είχε έναν μόνο αδελφό, έπαιρνε το ισοδύναμο του ενός τρίτου της περιουσίας, αν είχε δύο, έπαιρνε το ένα πέμπτο, ποσό που αντιπροσωπεύει πολύ περισσότερο από μια αθηναϊκή προίκα.¹² Πρέπει εντούτοις να σημειώσουμε πως το σπίτι στην πόλη και τα εργαλεία καλλιέργειας δεν συμπεριλαμβάνονταν στο μοίρασμα και παρέμεναν στην κατοχή του αρσενικού κληρονόμου. Αν η κόρη παντρευόταν πριν από το θάνατο του πατέρα της, η προίκα που έπαιρνε αντιπροσώπευε το μερίδιό της απ' την κληρονομιά και δεν κληρονομούσε προφανώς τίποτε επιπλέον όταν επερχόταν αυτός ο θάνατος. Αν εξάλλου τύχαινε να χωρίσει ή να μείνει χήρα λόγω θανάτου, μπορούσε να διαθέσει την προίκα της για να ξαναπαντρευτεί.

Από την ικανότητα αυτή της κατοχής προερχόταν επίσης η ιδιαίτερη κατάσταση της επικλήρου, η οποία στον κώδικα ονομάζεται πατρωιώδος (= πατροδόχος). Έχει ως υποχρέωση, όπως στο αθηναϊκό δίκαιο, να παντρευτεί τον πιο κοντινό της συγγενή. Άλλα ο αριθμός των δικαιούχων περιοριζόταν στους θείους της από την πλευρά του πατέρα και στους γιούς τους (8, 15-27). Αν λοιπόν ο πατέρας της δεν είχε αδελφούς, ήταν ελεύθερη να παντρευτεί όποιον ήθελε, αρκεί να προερχόταν απ' το εσωτερικό της φυλής της.¹³ Μπορούσε επίσης να αρνηθεί τον ή τους δικαιούχους, αν υπήρχαν, στην περίπτωση που ο διαθέσιμος παραδείγματος χάρη ήταν αρκετά ηλικιωμένος, ή αν ήταν ήδη παντρεμένη. Άλλα σ' αυτή την περίπτωση, όφειλε να παραχωρήσει στον δικαιούχο ένα τμήμα της κληρονομιάς.

Επιτρέπεται προφανώς να αναρωτηθούμε για τους λόγους αυτού του ιδιαίτερου καθεστώτος. Πρόκειται, όπως υποστήριξαν κάποτε, για ένα χαρακτηριστικό κοινό στις δωρικές κοινωνίες; Είναι γνωστό πως στη Σπάρτη, όπως στη Γόρτυνα, η γυναίκα μπορεί να κατέχει δική της περιουσία, κι είδαμε ποιες ήταν στη Σπάρτη οι συνέπειες αυτής της ιδιαίτερης κατάστασης.¹⁴ Άλλα η «δωρική» εξήγηση δεν είναι μοναδική στο βαθμό που ασφαλώς

πρέπει να παρεμβάλουμε άλλα στοιχεία, τα οποία συνδέονται με τη δομή της κοινωνίας. Δεν είναι τυχαίο που στη Γόρτυνα όπως στη Σπάρτη μεταξύ του πολίτη με πλήρη δικαιώματα και του δούλου υπάρχει μια διαβάθμιση καθεστώτων και που οι δούλοι εξάλλου είναι εδώ όπως και στη Σπάρτη ντόπιοι εξαρτημένοι, οι οποίοι απολαμβάνουν μια αυτονομία στο οικονομικό επίπεδο. Είδαμε ότι στην κλασική δουλοκτητική κοινωνία, όπως είναι η αθηναϊκή κοινωνία, η γυναίκα βρίσκεται από νομική άποψη απομακρυσμένη απ' αυτή τη «λέσχη ανδρών» που αποτελεί η πόλη, παρόλο που η λειτουργία της παραμένει ουσιαστική στην αναπαραγωγή της κοινωνίας. Στις κοινωνίες όπως η σπαρτιατική ή η κοινωνία των πόλεων της Κρήτης, όπου οι αντιθέσεις δεν είναι τόσο καθαρά αντιληπτές, μπορούμε να δεχτούμε ότι η γυναίκα κατέχει μια διαφορετική θέση, χωρίς ωστόσο να είναι αναγκαίο να πιστέψουμε ότι η θέση αυτή αντιπροσωπεύει μια πρόσδοτο στην κατάσταση της γυναικας.¹⁵ Θα έκλινα περισσότερο στην άποψη ότι πρόκειται για ένα στάδιο πιο πρώιμο από την ανάπτυξη της πόλης, τότε που το πολιτικό δικαίωμα δεν είχε αποκτήσει ακόμη τη λειτουργική του διάσταση που θα έχει στην κλασική Αθήνα κι απ' όπου η γυναίκα θα 'ναι αναγκαστικά αποκλεισμένη.

Παράρτημα III

Oι γυναίκες και η θρησκεία

Η θρησκεία κατείχε μια σημαντική θέση στη ζωή των Ελληνίδων. 'Οχι επειδή έβρισκαν σ' αυτήν, όπως θα μπορούσε να σκεφθεί κανείς, μια παρηγοριά στη ζωή τους, ζωή εγκλείστων και ανηλίκων, ακόμη και αν είναι αλήθεια ότι η συμμετοχή στις γιορτές ήταν συχνά γι' αυτές ένα μέσο εξόδου απ' τον γυναικωνίτη, αλλά επειδή η θρησκεία, που άλλωστε εισχωρούσε σ' όλες τις δραστηριότητες της πόλης, ήταν επίσης ένα ουσιαστικό μέσο για την εισαγωγή τους στην κοινωνία.¹⁶ Στα πλαίσια του οἴκου, η γυναίκα σαν φύλακας της οικιακής εστίας, αποτελούσε έναν σπουδαίο παράγοντα της ιδιωτικής θρησκευτικής λατρείας. 'Ετσι, η οικοδέσποινα έραινε τον δούλο που έμπαινε για πρώτη φορά στην οικογένεια με ξερά σύκα, καρύδια και σπόρους, σύμβολα της ενσωμάτωσής του στον οίκον. Αυτή πρόσφερε καθημερινά λατρεία στην Εστία, τη θεά που προστάτευε την οικιακή εστία. Τέλος, οι γυναίκες του οίκου είχαν έναν πρωταρχικό ρόλο στις ταφικές πρακτικές, ιδιαίτερα στους θρήνους που συνόδευαν την έκθεση του νεκρού. Ακόμη περισσότερο όμως στα πλαίσια της πόλης η θρησκεία λειτουργούσε για τις γυναίκες ως παράγοντας ενσωμάτωσής τους στην κοινότητα. Πράγματι αν οι γυναίκες αποκλείονταν από κάθε πολιτική δραστηριότητα, εντούτοις ασκούσαν θρησκευτικές λειτουργίες στα πλαίσια της πόλης. Από αυτή την άποψη είναι αποκαλυπτικό ένα ψήφισμα του 5ου αιώνα,

που αφορούσε την εκλογή της ιέρειας της Αθηνάς Νίκης.¹⁷ Η ιέρεια, όπως και στα άλλα αξιώματα, επιλέγεται ανάμεσα σε όλες τις Αθηναίες και στη διάρκεια της χρονιάς που διαρκεί η λειτουργία της πάιρνει έναν μισθόν πενήντα δραχμών. 'Ενα άλλο διάταγμα, που βέβαια χρονολογείται στις αρχές της ελληνιστικής εποχής, αναφέρει τις τιμές που απονεμήθηκαν από την πόλη των Δελφών στην ιέρεια της Αθηνάς, η οποία είχε οδηγήσει στους Δελφούς την επίσημη πομπή που έστειλαν οι Αθηναίοι, τιμές ανάλογες μ' αυτές που απονέμει η πόλη σε έναν ξένο πρέσβη: απαλλαγή φόρων, τιμητική θέση στο θέατρο; δικαίωμα κατοχής γης και σπιτιού, κλπ.¹⁸ 'Ενας λόγος του ρήτορα Ισαίου μας πληροφορεί ότι στη διάρκεια της γιορτής προς τιμήν της Δήμητρας Θεσμοφόρου, γιορτή στην οποία έπαιρναν μέρος μόνον οι νόμιμες σύζυγοι των Αθηναίων πολιτών, ορίζονταν «πρόεδροι της γιορτής», επιλεγμένες μεταξύ των γυναικών που ανήκαν στις καλύτερες οικογένειες της πόλης, οι οποίες επιτελούσαν μ' αυτόν τον τρόπο μια επίσημη λειτουργία.¹⁹ Είναι χαρακτηριστικό πως ο ρήτορας για να δηλώσει την εξουσία που ασκείται απ' αυτές τις γυναίκες χρησιμοποιεί το ρήμα ἄρχειν με το οποίο προσδιορίζεται η δραστηριότητα των αρχόντων της πόλης, αυτών που κατέχουν μιαν ἀρχή. Η άσκηση αυτής της εξουσίας ήταν βεβαίως περιορισμένη στο διάστημα των τριών ημερών που διαρκούσε η γιορτή των Θεσμοφορίων. Είναι τουλάχιστον χαρακτηριστικό ότι αυτός ο όρος αναφέρεται σε μια γυναικεία εξουσία από έναν ρήτορα που μιλά μπροστά σ' ένα λαϊκό δικαστήριο. Την ίδια εποχή, ο φιλόσοφος Πλάτων εξέταζε τη δυνατότητα ειδικά γυναικείων ἀρχῶν (βλ. παραπάνω).

Τέλος, μπορούμε επίσης να υπενθυμίσουμε τη δυσφορία του διαδίκου του λόγου *Katá Neáiraς* στην ιδέα πως η κόρη μιας ξένης εταίρας, γεννημένη από παράνομη ένωση και με ήθη διεφθάρμένα, μπόρεσε να επιτελέσει τη λειτουργία βασίλισσας, ως σύζυγος εκείνου που ο κλήρος όρισε να είναι ἄρχοντας - βασιλιάς για μια χρονιά, και να πάρει μέρος μ' αυτή την ιδιότητα σε τελετές και να γνωρίσει μυστήρια που μόνο μια κόρη πολίτη, νόμιμη σύζυγος πολίτη, είχε το δικαίωμα να αντικρύσει.²⁰

Η θρησκεία λοιπόν ήταν το μόνο πεδίο όπου η γυναικά που προερχόταν από νόμιμη ένωση βρισκόταν πραγματικά ενταγμένη στη ζωή της πόλης. Οι νέες κοπέλες, πριν από το γάμο τους, κι έπειτα ως παντρεμένες γυναίκες συμμετείχαν κατά τρόπο αδιαχώριστο στην επίσημη θρησκευτική ζωή. Ορισμένες λατρείες, όπως της Ἀρτεμης στη Βραυρώνα, της Δήμητρας στην Ελευσίνα, ήταν κατ' εξαίρεση ανοικτές μόνο σ' αυτές, δηλ. τις παντρεμένες. Άλλα κι οι νέες κοπέλες έπαιρναν επίσης μέρος στην πομπή των Παναθηναίων, κι οι γυναίκες ήταν παρούσες στις γιορτές προς τιμήν του Διόνυσου, χωρίς να προσβάλεται η σεμνότητά τους απ' τις αισχρολογίες που ανταλλάσσονταν μ' αυτή την ευκαιρία και στις οποίες συμμετείχαν ενεργά.

Γεγονός που μας οδηγεί σε μια άλλη πλευρά της σχέσης των γυναικών με τη θρησκευτική ζωή. Αν πράγματι η θρησκεία ήταν παράγοντας ένταξης των γυναικών στη ζωή της πόλης, ήταν επίσης ταυτόχρονα μια από τις εκδηλώσεις της περιθωριοποίησής τους. Οι γυναίκες πραγματικά σχετίζονταν στενά με όλες τις «άγριες» μορφές της θρησκευτικής ζωής. Έπαιρναν μέρος στα διονυσιακά όργια και μεταμορφώνονταν σ' αυτές τις μαινάδες που αποτελούσαν την ακολουθία του θεού, για τις οποίες οι απεικονίσεις σε αγγεία μας άφησαν τόσες πολλές αναπαραστάσεις. Βέβαια, στην Αθήνα της κλασικής εποχής η διονυσιακή θρησκεία ήταν ενταγμένη στη θρησκεία της πόλης, συμμορφωμένη και νομιμοποιημένη. Παρέμενε όμως εξίσου ένα στοιχείο ανατροπής της κοινωνικής τάξης.²¹

Ένας άλλος θεός, περιθωριακός ο ίδιος, αποκαλύπτει τον περιθωριακό χαρακτήρα των γυναικείων θρησκευτικών πρακτικών: ο Ἀδωνις, ο αγαπημένος της μητέρας - θεάς Κυβέλης, η λατρεία του οποίου εξαπλώνεται τον 4ο αιώνα στην Ελλάδα.²² Όπως έδειξε πρόσφατα ο Marcel Detienne, τα Αδώνεια, η γιορτή προς τιμήν του Ἀδωνι, τοποθετούνταν στους αντίποδες των Θεσμοφορίων, γιορτής προς τιμήν της Δήμητρας. Ενώ η συμμετοχή στα Θεσμοφόρια επιτρεπόταν μόνο στις νόμιμες συζύγους πολιτών - κι απ' αυτό το γεγονός αποτελούσε για τους ρήτορες μια απόδειξη της νομιμότητας ενός γάμου - τα Αδώνεια ήταν γιορτή

όπου ανακατεύονταν άνδρες και γυναίκες, πολίτες και ξένοι, γιορτή κυρίως όπου η παρουσία των εταιρών προέτρεπε στην πιο αχαλίνωτη ακολασία. Μια νυκτερινή γιορτή όπου όλα επιτρέπονταν μια ιδιωτική γιορτή, στη διοργάνωση της οποίας δεν παρενέβαινε η πόλη. Δεν είναι τυχαίο που οι ποιητές της Νέας Κωμωδίας παρουσιάζουν αυτή τη γιορτή ως τον τόπο σκηνών βιασμού που συχνά βρίσκονται στην αρχή της υπόθεσης, κι όπου ο νέος καλής οικογενείας, μπερδεύοντας πάνω στο μεθύσι του τη νέα αγνή κοπέλα με μια εταίρα, την αναγκάζει να υπομείνει την προσβολή· συνέπειες ευτυχώς δεν θα υπάρχουν, μια και στο τέλος του έργου θα παντρευτεί την κοπέλα και θ' αναγνωρίσει το παιδί, του οποίου η σύλληψη έγινε στη διάρκεια μιας νύκτας οργίων. Το «ευτυχισμένο θεατρικό τέλος» δεν πρέπει ωστόσο να δημιουργεί αυταπάτες: στη συγκεκριμένη πραγματικότητα του 4ου αιώνα, η ανάπτυξη της λατρείας του Ἀδωνι κι αυτής της ιδιωτικής γιορτής αποκαλύπτει την κρίση των αξιών της πόλης. Κι έχει σημασία να δούμε για μια ακόμη φορά τις γυναίκες να παίζουν εδώ τον δικό τους αποκαλυπτικό ρόλο.

Παράρτημα IV

Η Ελληνίδα κι ο έρωτας

Ποια ήταν η θέση που κατείχαν στη ζωή της Ελληνίδας ο έρωτας κι η σεξουαλικότητα; Σ' αυτή την ερώτηση δεν είναι εύκολο να δοθεί απάντηση. Απ' τη μια, οι Έλληνες ήταν λιγότερο διακριτικοί από μας σε ό,τι αφορούσε στη σεξουαλικότητα. Η αναπαράσταση των γεννητικών οργάνων, ανδρικών και γυναικείων, ήταν συνηθισμένη υπόθεση, όπως μαρτυρούν απεικονίσεις σε αγγεία και γλυπτά. Ορισμένες γιορτές προς τιμήν του Διόνυσου συνοδεύονταν από μια φαλλική πομπή, κι οι γυναίκες ετοίμαζαν γλυκά σε σχήμα ανδρικών και γυναικείων γεννητικών οργάνων, προσφορά στο θεό. Ο ασύδοτος χαρακτήρας ορισμένων αστεισμάτων στο αριστοφανικό θέατρο και γενικά στην κωμωδία δηλώνει καθαρά πως δεν υπήρχε καμιά λογοκρισία έναντι των υπαινιγμάτων στους διάφορους τρόπους εκδήλωσης της σεξουαλικότητας.

Αν όμως οι Έλληνες αναφέρονταν στον φυσικό έρωτα με μεγάλη ελευθεροστομία, ήταν λιγότερο εύγλωττοι όσον αφορά το ερωτικό αίσθημα. Ακόμη περισσότερο, όταν τύχαινε να μιλήσουν γι' αυτό, συχνά γινόταν για να αναφέρουν τους δεσμούς που ένωναν συντρόφους του ίδιου φύλου. Κι αυτό δεν αφορούσε μόνο τους άνδρες, αλλά επίσης και τις γυναίκες. Ας μην ξεχνούμε πως η μοναδική έκφραση ενός ερωτικού αισθήματος προερχόμενου από μια γυναίκα, το οποίο διασώθηκε ως εμάς, οφείλεται στη Σαπφώ, την ποιήτρια της Λέσβου, η οποία απηγόρωνε φλογερούς από πάθος και πόθο στίχους στις νέες συντρόφισσές της.²³

Είναι λοιπόν σημαντικό, πριν από τον προσδιορισμό της θέσης που κατείχε ο έρωτας στη ζωή των Ελληνίδων, να διερωτηθούμε σχετικά με τη σπουδαιότητα που μπορεί να είχαν στον αρχαιοελληνικό κόσμο οι ομοφυλοφιλικές σχέσεις.

Ξεκινούμε από ένα πολύ γνωστό κείμενο, το Συμπόσιο του Πλάτωνα, το θέμα του οποίου ακριβώς είναι ο έρωτας. Μεταξύ εκείνων που συμμετέχουν στη συζήτηση, βρίσκεται ο κωμικός ποιητής Αριστοφάνης, ο οποίος παρεμβαίνει με σκωπητική διάθεση στη συζήτηση για να θυμίσει μια παλιότερη εποχή, όπου υπήρχαν τρία ανθρώπινα γένη: το αρσενικό, το θηλυκό και το σερνικοθήλυκο (άνδρογυνον). Τα πλάσματα αυτά είχαν μια παράξενη μορφή «στρογγυλή, έχοντας τη ράχη και τις πλευρές ολοτρόγυρα· και είχαν τέσσερα χέρια κι άλλα τόσα σκέλια, και δύο πρόσωπα, όμοια και απαράλλαχτα, επάνω σε σβέρκο ολοστρόγυγλο· κι απάνω στα δύο πρόσωπα, που κοίταζαν αντίθετα, ένα κρανίο, και τέσσερα αυτιά και δύο αιδοία, κι άλλα όπως θα μπορούσε να τα φαντασθεί κανείς ανάλογα με τούτα»²⁴. Αυτά τα περίεργα πλάσματα θέλησαν να τα βάλουν με τους θεούς· ο Δίας, για να τα τιμωρήσει, τα 'κοψε στα δυο. Παραλείπουμε τις λεπτομέρειες αυτής της χειρουργικής επέμβασης, για να επιμείνουμε στις συνέπειες: στο εξής, το καθένα ονειρεύεται να ξαναβρεί το «ήμισύ» του, με άλλα λόγια «όσες γυναίκες είναι κομμάτια από ολόκληρη γυναίκα, αυτές δεν κοιτάζουν καθόλου τους άντρες, παρά έχουνε κλίση μάλλον προς τις γυναίκες»... «Κι όσοι είναι κομμάτια ανθρώπου του αρσενικού γένους, αυτοί κυνηγούν τα σερνικά» και «όταν γίνουν ώριμοι άντρες το ρίχνουνε στην παιδεραστία και δεν προσέχουν σε γάμους και σε τεκνογονίες από φυσική κλίση, παρά μόνο αναγκάζονται σ' αυτό από το νόμο». Μόνον «όσοι άντρες είναι κομμάτια από ανθρώπους του μεικτού γένους, που το λέγανε, καθώς είπα, σερνικοθήλυκο, είναι γυναικάδες», κι «απ' όπου κατάγονται επίσης και οι γυναίκες που είναι φίλαντρες».²⁵

Διαπιστώνουμε πως για τον κωμικό ποιητή, όπως εμφανίζεται τουλάχιστον στον διάλογο του Πλάτωνα, μόνον η ομοφυλοφιλική σχέση θεωρείται «ομαλή»· ή άλλη, αυτή που ενώνει τον άνδρα με τη γυναίκα, προέρχεται απ' αυτές τις υβριδικές μορφές, που είναι

τα ἄνδροις. Λίγο ενδιαφέρει να μάθουμε αν ο Αριστοφάνης είχε πει κάποια μέρα τέτοια πράγματα. Το γεγονός όμως ότι εμφανίζονται στο διάλογο μαρτυρεί πως η ομοφυλοφιλία για τούς αρχαίους Έλληνες δεν παρουσιάζοταν σαν μια παρέκκλιση ως προς την ομαλή σεξουαλικότητα.

Το πρόβλημα της αρχαίας ελληνικής ομοφυλοφιλίας υπήρξε αντικείμενο πρόσφατων μελετών που όλες αξιολογούν τον κοινωνικό χαρακτήρα μιας σεξουαλικής συμπεριφοράς.²⁶ Η ανδρική ομοφυλοφιλία βρίσκεται προφανώς στο κέντρο αυτών των εργασιών. Πράγματι οι πληροφορίες για τη γυναικεία ομοφυλοφιλία είναι σπάνιες, κι εκτός από τα ποιήματα της Σαπφώς και μερικές απεικονίσεις σε αγγεία, δεν είμαστε καθόλου πληροφορημένοι για ένα φαινόμενο, στην ανάπτυξη του οποίου η ύπαρξη του γυναικωνίτη κι ένας αναμφίβολος αποκλεισμός των γυναικών δεν μπορούσαν παρά να συνεισφέρουν. Αντίθετα η ανδρική ομοφυλοφιλία, ιδιαίτερα στην «παιδεραστική» της μορφή, μας είναι γνωστή από πολυάριθμες φιλολογικές και εξίσου πολυάριθμες εικονογραφικές μαρτυρίες. Είναι πράγματι σημαντικό να διακρινούμε την παιδεραστία από την ομοφυλοφιλία εννοούμενη στην κυριολεξία της. Μόνον η πρώτη απολάμβανε ένα τιμητικό κοινωνικό καθεστώς κι επιτελούσε μια παιδαγωγική λειτουργία. Ο ενήλικος που προσηλωνόταν σε έναν νέο (παιζ.) γινόταν κατά κάποιο τρόπο ο παιδαγωγός του, εκείνος που τον βοηθούσε να περάσει από την εφηβεία στην ανδρική ηλικία. Δεν έλειπαν οι μυθικές ή επικές αναφορές που δικαιολογούσαν τέτοιους έρωτες - Ζευς και Γανυμήδης, Αχιλλέας και Πάτροκλος - και μόνον ορισμένοι αφελείς διανοητές ή κονφορμιστές όπως ο Ξενοφών, μπορούσαν να φανταστούν πως απ' αυτές τις σχέσεις έλειπε το σεξουαλικό στοιχείο.²⁷ Όλη η συλλογιστική του Πλάτωνα στο Συμπόσιο συνίσταται στη διάκριση του βέβηλου έρωτα, του έρωτα των σωμάτων, από τον θεϊκό έρωτα που απευθύνεται στην ψυχή. Άλλα αυτό ακριβώς συμβαίνει, επειδή ο έρωτας των σωμάτων υπήρχε επίσης στις σχέσεις μεταξύ ανδρών. Πράγμα που σημαίνει ότι η σχέση μεταξύ ενήλικου κι ανήλικου, μεταξύ έραστοῦ και έρωμένου, σεξουαλικής ή όχι φύσης, ήταν ενταγμένη σε ένα καλά προσ-

διορισμένο κοινωνικό πλαίσιο, όπως ήταν η αριστοκρατική πόλη. Στο Συμπόσιο πάντα, ο Πλάτων βάζει τον Παυσανία, έναν απ' τους συνομιλητές του Σωκράτη, να πει πως το να θεωρούν για αισχρή πράξη την παιδεραστία είναι χαρακτηριστικό βαρβάρων ή τυράννων: «*Κι αυτό γίνεται, νομίζω, επειδή δεν συμφέρει στους τυράννους να γεννιούνται μέσα στων υπηκόων τις ψυχές, μεγάλα φρονήματα και δυνατές φιλίες και συντροφιές, όσα δηλαδή ναι μεν τα εμπνέουν συνήθως κι άλλα πράματα, αλλά προ πάντων τα εμπνέει ο Ήρως. Αυτό μάλιστα έγινε στους εδώ τυράννους εμπράκτως του Αριστογείτονος, θέλω να πω, ο έρωτας και η φιλία του Αρμοδίου, σαν ισχυροποιήθηκαν, εγκρέμισε την τυραννική τους εξουσία.*²⁸» Η παιδεραστική σχέση λοιπόν παρουσίαζε στα μάτια των αρχαίων Ελλήνων ένα χαρακτήρα διαπλαστικό. Συνδεδεμένη με το γυμναστήριο — κι η γύμνια των σωμάτων εκεί ευνοούσε βεβαίως τα ζευγαρώματα — ήταν εξίσου συνδεδεμένη με ένα ολόκληρο σύστημα αριστοκρατικών αξιών. Ωστόσο όμως δεν απέκλειε άλλες σχέσεις, επερόφυλης φύσης. Ο ίδιος άνδρας μπορούσε να είχε συνδεθεί στη νεότητά του με έναν εραστή μεγαλύτερό του, να είχε γίνει έπειτα, σαν ώριμος άνδρας, παιδαγωγός σε έναν νεαρό κι όχι μόνον - αυτό εννοείται - να είναι παντρεμένος αλλά επίσης να απολαμβάνει τον έρωτα με μια ή περισσότερες γυναίκες. Είναι εξάλλου χαρακτηριστικό πως αυτόν ακριβώς τον έρωτα, τον ετερόφυλο, αναφέρει πάρα πολύ συχνά το Θέατρο, τόσο το τραγικό όσο και το κωμικό. Κι έχουμε δει πως στο έπος ήδη, η γυναίκα, σύζυγος ή αιχμάλωτη, ήταν επίσης ένα ερωτικό αντικείμενο. Ακόμη περισσότερο, η δυσπιστία απέναντι στις γυναίκες, το μέγεθος της οποίας μπορέσαμε να υπολογίσουμε, από τον Ησίοδο ως τον Αριστοφάνη και πιο πέρα, είναι η αντίστροφη όψη της σεξουαλικής τους έλξης ακριβώς επειδή οι άνδρες δεν αντιστέκονταν σ' αυτή την έλξη, θεωρούσαν τη γυναίκα σαν μια φοβερή ύπαρξη, ταυτόχρονα προικισμένη με δολερή σκέψη (*μῆτις*) και με γοητεία.

Αυτός ο έρωτας, αυτός ο πόθος, απευθυνόταν πρώτα στη σύζυγο, σ' αυτήν που είχαν επιλέξει για να αποκτήσουν νόμιμους κληρονόμους. Διαπιστώνουμε βεβαίως πως ο γάμος εμφανιζόταν

κατ' αρχήν ως μια συμμαχία μεταξύ δύο οικογενειών, μεταξύ δύο οἰκων, και πως η νέα γυναίκα αρκούνταν συνήθως να δει εκείνουν με τον οποίο θα ενωνόταν, για πρώτη φορά την ημέρα του γάμου της. Αν όμως η εκλογή μιας συζύγου υπαγορευόταν συνήθως από υπολογισμούς υλικής τάξης όπου η φυσική έλξη δεν παρενέβαινε, έντοντοις δεν αποκλείεται να είχε επίσης καθοριστικό ρόλο κι η φυσική έλξη. Η απόκτηση απογόνων δεν ήταν μόνο ένα κοινωνικό και πολιτικό καθήκοντα δεν γίνεται να μην αναφέρουμε σε αυτή την περίπτωση το περίφημο χωρίο απ' το Σινπόστιο του Πλάτωνα, όπου η Διοτίμα, η ξένη απ' τη Μαντινεία, ορίζει για τον Σωκράτη τι είναι έρωτας και πώς είναι συνδεδεμένος με την αναπαραγωγή, αλλά επίσης ότι αυτή η αναπαραγωγή είναι αδύνατη αν δεν έχει προηγηθεί ο πόθος: « Ἀμα φτάσουμε σε μια ορισμένη ηλικία», λέει η Διοτίμα, «η φύση μας επιθυμεῖ να γονιμοποιεί. Άλλα, εννοείται, να γονιμοποιεί σε ασχήμια δεν μπορεί, παρά μόνο στην ομορφιά. Η συνονοικία λόγου χάρη του άντρα και της γυναίκας είναι γονιμοποίηση. Κι αυτό το πράμα είναι θεϊκό, και τούτο μόνο το είδος της αθανασίας υπάρχει στο θνητό - όπως είναι το ζωντανό πλάσμα - δηλαδή η εγκυμοσύνη και η γέννα. Αυτά όμως είναι αδύνατον να γίνουν στο ανάρμοστο, - και το άσχημο είν ' ανάρμοστο για κάθε θεϊκό, ενώ το ωραίον είναι ταιριαστό. Λοιπόν Μοίρα και Ειλείθυια για την αναπαραγωγή είναι η Καλλονή. Γι' αυτό όταν ένα που είναι στις ορμές του ζυγώσει σε κάτι όμορφο, γίνεται ολόχαρο κι ευφραίνεται, ζεχύνεται και γονιμοποιεί και γεννάει. Όταν όμως ζυγώσει σε κάτι άσχημο, τότε γίνεται σκυθρωπό και στενοχωριέται και συμμαζεύεται στον εαυτό του και με αποστροφή γυρίζει αλλού και δε γεννάει, παρά συγκρατώντας τις ορμές του υποφέρει πολύ άσχημα. Να λοιπόν γιατί όποιο εγκυμονεί και είν ' απάνω στις ορμές του, αισθάνεται δυνατή συγκίνηση και λαχτάρα για την ομορφιά - γιατί αυτή το ξαλαφρώνει από μεγάλο πόνο.²⁹» Η Διοτίμα μιλάει εδώ όπως ένας άνδρας και αυτό που περιγράφει είναι ο ανδρικός πόθος, ένας πόθος όμως που απευθύνεται στη γυναίκα, και μια και πρόκειται για αναπαραγωγή, στη γυναίκα από την οποία περιμένει μια γνήσια γενιά.

Αυτός ο πόθος που απευθύνεται στη νόμιμη σύζυγο είναι επίσης ο κινητήριος μοχλός στην κωμωδία του Αριστοφάντ

Ιυσιστράτη. Θα μπορούσαμε να πολλαπλασιάσουμε τα παραθέματα που φανερώνουν με ωμό τρόπο στο έργο την κατάσταση των δύστυχων Αθηναίων, ανίκανων να συγκρατήσουν τον πόθο τους κι ακόμη να τον κρύψουν απ' τα μάτια των θεατών. Από αυτή την άποψη είναι αποκαλυπτικός ο διάλογος ανάμεσα σε μια από τις συντρόφισσες της Λυσιστράτης, τη Μυρρίνη, και τον σύζυγό της:

ΚΙΝΗΣΙΑΣ:

Γλύκα η ζωή μου πια καριά δεν έχει,
αφότου από το σπίτι έφυγε κείνη·
με πάνει θλίψη όταν γυρίζω, κι όλα
μου φαίνονται έρημα· άνοστο ό, τι φάω.
Γιατί με λιώνει ο πόθος της γυναίκας.

ΜΥΡΡΙΝΗ: (χωρίς να φαίνεται).

Εγώ τον αγαπώ, μα αυτός δε θέλει
τον έρωτά μου. Τι να πάω κοντά του;

ΚΙΝΗΣΙΑΣ:

Γιατί μου φέρνεσαι έτσι, Μυρρινούλα; Γλυκιά μου! Αχ έλα δω.

ΜΥΡΡΙΝΗ: Δε θέλω να 'ρθω.

ΚΙΝΗΣΙΑΣ: Εγώ φωνάζω και δε θες, Μυρρίνη;

ΜΥΡΡΙΝΗ: Γιατί χωρίς ανάγκη με φωνάζεις.

ΚΙΝΗΣΙΑΣ: Χωρίς ανάγκη; Εγώ, καλέ, έχω λιώσει.³⁰

Σε μια διαφορετική καταγραφή ο Ξενοφών στον Οικονομικό του υπενθυμίζει αυτή την ίδια φυσική σύμπνοια ανάμεσα στον άνδρα και τη γυναίκα, μ' αυτόν τον ευπρεπή τόνο, που του είναι οικείος, του καθώς πρέπει αυθρώπου. Ο Ισχόμαχος, ο Αθηναίος - πρότυπο του διαλόγου, βλέποντας τη γυναίκα του «πως είχε πασαλειφτεί με μπόλικο φτιασίδι, για να φαίνεται πιο άσπρη απ' ό, τι ήταν, και με μπόλικο κοκκινάδι, για να κάνει πιο κόκκινο χρώμα απ' το φυσικό της, και πως φορούσε παπούτσια ψηλοτάκουνα, για να φαίνεται πιο ψηλή απ' όσο ήταν», αναλαμβάνει να της αποδείξει την υπεροχή της φυσικής ομορφιάς έναντι της τεχνητής ομορφιάς που δημιουργούν τα φτιασίδια. Για να το πετύχει αυτό αρχίζει να την

φωτά: «Λοιπόν, το πιστεύεις πως παντρευτήκαμε, γυναίκα μου, για ν' απολαβαίνουμε και το σώμα ο ένας τ' αλλοινού;» Και μετά από την καταφατική απάντηση της γυναίκας του, συνεχίζει: «Και πότε λοιπόν, θα σου φανόμουνα πιο αξιαγάπητος σύζυγος, αν προσπαθούσα να σου δίνω το σώμα μου φροντίζοντάς το, γερό και δυνατό, και γι' αυτό ακριβώς ροδοκόκκινο, ή αν σου παρουσιάζομουνα πασαλειμένος φτιασίδι στο πρόσωπο και στα μάτια, και ζώσα κοντά σου, απατηλός σύντροφος, εξαπατώντας σε και κάνοντάς σε να βλέπεις και ν' αγγίζεις φτιασίδι αντί τη σάρκα μου».³¹

Αλλά όλοι οι άνδρες δεν σκέπτονταν όπως ο Ισχόμαχος, και διαθέτουμε πολυάριθμες μαρτυρίες ότι οι εταίρες δεν ήταν οι μόνες γυναίκες που χρησιμοποιούσαν τεχνητά μέσα για να τραβήξουν τους άνδρες. Σ' αυτή την ίδια κωμῳδία, τη *Λυσιστράτη*, αναφέρονται όλα τα μέσα που μεταχειρίζεται η σύζυγος ενός Αθηναίου για να ξυπνήσει τον πόθο του συζύγου της... ή του εραστή της. Στη φίλη της Κλεονίκη που αναρωτιέται για το τι μπορούσαν να κάνουν οι γυναίκες για τη σωτηρία της πόλης:

... Η δουλειά μας είναι μόνο
το καθιστό, το λούσο, το φκιασίδι,
τα κροκωτά λεπτά φορεματάκια,
χιτώνες και λαφιά γοβάκια

η Λυσιστράτη απαντά:

'Ισα ίσα αυτά εγώ λέω πως θα μας σώσουν,
τα κροκωτά, τ' αρώματα κι οι γόβες,
χιτώνες αραχνοβλαφαντοί και κρέμες'³²,

καθώς ξυπνώντας τον πόθο των συζύγων τους, αλλά αρνούμενες να τον ικανοποιήσουν, θα τους αναγκάσουν να κλείσουν ειρήνη.

Ο έρωτας, ο πόθος, ακόμη το πάθος, έπαιζαν λοιπόν έναν όχι αδιάφορο ρόλο στις σχέσεις μεταξύ ανδρών και γυναικών, ακόμη και μέσα στα πλαίσια της συζυγικής ζωής. Είναι εξάλλου χαρακτηριστικό πως στα τέλη του 4ου αιώνα και σε σύνδεση με την παρακμή της πολιτικής ζωής, τότε που δυναμώνει η σπουδαιότητα της ατομικής αντιμετώπισης των πραγμάτων, ο έρωτας γίνεται ένας από τους σημαντικούς κινητήριους μοχλούς των θεατρικών υποθέσεων, ένας έρωτας για τον οποίο ο γάμος αποτελεί τη φυσιολογική κι επιθυμητή κατάληξη. Τέτοιος είναι ο έρωτας που νιώθει

ο Σώστρατος για την κόρη του Κνήμωνα, του μισανθρώπου στον Δύσκολο του Μένανδρου, ένας έρωτας που γεννήθηκε μέσα του αμέσως μόλις αντίκρυσε την κοπέλα και που τον αισθάνεται σαν ένα κακό που δεν μπορεί να καταπραύνθει παρά μόνον όταν την πάρει από τα χέρια του πατέρα της για να την λατρεύει για πάντα.³³ Τέτοιος είναι ακόμη ο έρωτας που ενώνει τον Δημέα με την παλλακίδα του, την Χρυσίδα, στη Σαμία πάλι του Μένανδρου, και που οδηγεί σε απόγνωση τον Χαιρέα στην Ασπίδα, μόλις μαθαίνει ότι η κόρη του φίλου του Κλεόστρατου, με την οποία είναι τρελά ερωτευμένος, είναι υποχρεωμένη ως επίκληρος να παντρευτεί το γέρο θείο της. Μπορεί κανείς να αντιτάξει πως εδώ βρισκόμαστε στο χώρο της φαντασίας, και πως στην πραγματικότητα η κατάσταση ήταν διαφορετική. Υπάρχει όμως ανάμεσα στους λόγους που διασώθηκαν ως εμάς με το όνομα του Δημοσθένη ένα κείμενο που αποδεικνύει πως ο φλογερός έρωτας υπήρχε ακόμη και στην καλή κοινωνία της Αθήνας του 4ου αιώνα. Πρόκειται για τον δικανικό λόγο που εκφώνησε κάποιος Μαντίθεος εναντίον του ετεροθαλή αδελφού του Βοιωτού. Ο Μαντίθεος ήταν ο γνήσιος γιος ενός Αθηναίου, του Μαντία· ο Βοιωτός, ένας νόθος γιος που ο Μαντίας είχε αποκτήσει από κάποια Πλαγγόνα, που ήταν η ερωμένη του και την οποία συντηρούσε. Αυτή η Πλαγγόνα ήταν επίσης Αθηναία, κόρη πολίτη, και δεν ήταν παλλακίδα γιατί είχε το δικό της σπίτι. Ο ρήτορας λέει πως ο δεσμός που την ένωνε με τον Μαντία ήταν γεμάτος πάθος, κι αυτό το αίσθημα είχε κάνει τον Μαντία να παραμελεί τη νόμιμη οικογένειά του.³⁴ Λίγο ενδιαφέρει εδώ η μεγάλη ή μικρή αξιοπιστία του ρήτορα. Η αναφορά όμως μιας τέτοιας κατάστασης βεβαιώνει πως ο έρωτας - πάθος μπορούσε να υπάρξει ανάμεσα σ' έναν Αθηναίο και σε μια Αθηναία γνήσιας καταγωγής, η οποία δεν ήταν σύζυγός του. Ακόμη περισσότερο, ένα τέτοιο αίσθημα μπορούσε να το νιώσει κανείς για μια εταίρα, μια γυναίκα που ο έρωτας ήταν το επάγγελμά της. Αναφέραμε ήδη το παράδειγμα του Περικλή και τον έρωτα που τον συνέδει με την Ασπασία. Προφανώς εδώ, περισσότερο ακόμη απ' ό,τι στη συζυγική σχέση, η φυσική έλξη ήταν απαραίτητη. Σημειώσαμε πιο πάνω την ιδιαίτερη θέση που

κατείχαν αυτές οι γυναίκες στην αρχαία ελληνική κοινωνία, κι ειδικότερα σε πόλεις όπως η Αθήνα και η Κόρινθος. Ο πόθος που ξυπνούσαν στους εραστές τους αποτελούσε ακριβώς τον λόγο της σημαντικής θέσης που είχαν. 'Ήταν γενικά όμορφες κι η ομορφιά τους ήταν το πρώτο στοιχείο που μεταχειρίζονταν για να τραβήξουν τους άνδρες. 'Ενα απόσπασμα ενός κωμικού ποιητή μας πληροφορεί πως δεν αγνοούσαν κανένα από τα τεχνάσματα που μπορούσαν να τις κάνουν ακόμη πιο θελκτικές: τεχνάσματα που οι ηλικιωμένες εταίρες μάθαιναν στις πιο νέες:

... 'Οταν τα καταφέρουν
και πάσουν την καλή,
καινούριες παίρνουν, στην τέχνη αρχάριες, εταίρες.
Στη στιγμή αγνώριστες τις κάνουν, τις αλλάζουν:
έτσι στους τρόπους και στο παρουσιαστικό τους
δεν είναι πια οι ίδιες.
Αν κάποια είναι κοντή, πάτους χοντρούς από φελλό³⁵
της ράβουν στα παπούτσια:
αν ψηλή, φορά τα πιο λεπτόσολα σαντάλια
και περπατά στο δρόμο με το κεφάλι της γυρτό στον ώμο:
έτσι από το ύψος κάτι αφαιρεί. Δεν έχει άλλη καμπύλες:
ράβει μαξιλαράκια από μέσα, που οι επισκέπτες
τα ωραία της οπίσθια να θυμάζουν.
'Άλλη κοιλιά έχει μεγάλη' σ' αυτή θα κάνουν
τα στήθια που φορούν στις κωμαδίες οι άντρες.
'Όταν ορθά τα στήσει σαν κοντούς, το φόρεμά της
κρέμεται μπροστά και κρύβει την κοιλιά της.
Αν έχει φρύδια κόκκινα, με κάρβουνο τα βάφει:
τυχαίνει κι είναι μαύρη, με φτιασίδι την παστώνουν:
αν πολύ άσπρη, τρίβεται με κοκκινάδι.
'Ο, τι στο σώμα είν' ωραίο, δείχνεται γυμνό.
'Ομορφα έχει δόντια, πρέπει, είν' ανάγκη, να γελά,
οι άντρες για να βλέπουν τι ωραίο στόμα έχει:
αν δεν ξέρει να γελά, περνά τη μέρα της στο σπίτι
μ' ένα μυρτιάς ξυλάκι ορθό ανάμεσα στα χειλιά

.....

Κι έτσι με τον καιρό είτε το θέλει είτε όχι χαμογελά.³⁵

Οι επιπλήξεις όμως που απηύθυνε ο Σενοφών στη νεαρή του σύζυγο αποδεικνύουν ότι οι γυναίκες της καλής κοινωνίας δεν δίσταζαν να καταφύγουν σε παρόμοια τεχνάσματα για να κρατήσουν τους συζύγους τους. Τα φτιασίδια, τα προκλητικά φορέματα,

οι διάφανοι χιτώνες που αναφέρει η Λυσιστράτη, τόσα όπλα που μεταχειρίζονταν οι γυναίκες για να τραβήξουν τους άνδρες, συζύγους ή εραστές τους οποίους ήθελαν να γοητεύσουν ή να κρατήσουν. Κι εδώ ακόμη, δεν υπάρχει αμφιβολία ότι μεταξύ της κοινωνικής κατάστασης της γυναικας, αιώνιας ανήλικης που από την κηδεμονία του πατέρα της περνούσε στην κηδεμονία του συζύγου της, και της πραγματικής της κατάστασης, υπήρχε, και σ' αυτό το επίπεδο, κάποια απόσταση.³⁶ Ο λόγος του Λυσία Υπέρ του Ερατοσθένους φόνου απολογία, μια από τις πηγές που μας δίνουν πληροφορίες για τη σχετική με τη μοιχεία νομοθεσία στην Αθήνα, αποτελεί επίσης μια μαρτυρία που αποκαλύπτει τα δολερά μέσα στα οποία μπορούσε να καταφύγει μια γυναίκα για να ικανοποιήσει τις επιθυμίες της και να απατήσει τον άνδρα της. Βέβαια, σ' αυτή την υπόθεση η πρωτοβουλία προερχόταν από τον Ερατοσθένη ο οποίος, σαν είδε τη νεαρή γυναίκα στην κηδεία της πεθεράς της, εξαγόρασε τη νεαρή δούλα που έβγαινε στην αγορά, για να καταφέρει να έλθει σ' επαφή μ' αυτήν που ποθούσε.³⁷ Η τελευταία όμως, σαν έγιγε η ερωμένη του Ερατοσθένη, δεν σκεπτόταν άλλο απ' το πώς να διευκολύνει τις νυκτερινές επισκέψεις του εραστή της, προφασιζόμενη τη φροντίδα του νεογέννητου μωρού για να εγκαταστήσει στο ισόγειο του σπιτιού το διαμέρισμα των γυναικών, αφήνοντας τον επάνω όροφο στον σύζυγό της. Κι αν ο Ευφίλητος, ο απατημένος σύζυγος, δεν είχε ενημερωθεί από μια παλιά ερωμένη του Ερατοσθένη, από τη ζήλεια της που αυτός την είχε παραμελήσει, θα παρέμενε στην άγνοια της δυστυχίας του. 'Αρχισε αποσπώντας την ομοιογία της μικρής υπηρέτριας που χρησίμευε για μεσίτισσα ανάμεσα στους δύο εραστές. Κατόπιν, παίρνοντας μαζί του μερικούς φίλους, μια βραδιά που η υπηρέτρια τον πληροφόρησε πως θα ερχόταν ο Ερατοσθένης, κατάφερε να πιάσει τη γυναίκα του «επ' αυτοφώρω»: «Σαν σπρώξαμε την πόρτα του δωματίου, οι πρώτοι που μπήκαμε τον είδαμε ξαπλωμένο στο κρεβάτι με τη γυναίκα μου· αυτοί που μπήκαν μετά τον είδαν να βρίσκεται γυμνός πάνω στο κρεβάτι.³⁸» Αυτή η σκηνή κωμειδυλλίου θα έπαιρνε τραγικό τέλος με τον φόνο του Ερατοσθένη, καθώς ο Ευφίλητος προφασίστηκε το νόμο που επέτρεπε

στον σύζυγο που έπιανε επ' αυτοφώρω τη γυναικά του να μοιχεύεται να σκοτώσει τον εραστή της χωρίς καμιά άλλη μορφή δίκης. Στην πραγματικότητα η δίκη έγινε, αλλά εναντίον του Ευφίλητου, και γνωρίζουμε αυτή την ιστορία, χάρη στην αγόρευση αυτού του τελευταίου για την υπεράσπισή του. Εδώ ακόμη, διακρίνουμε μια καθημερινή πραγματικότητα διαφορετική απ' την απλή ανάλυση της ζωής των γυναικών βασισμένης στην κοινωνική και νομική τους κατάσταση.

Οι αρχαίες Ελληνίδες δεν χρησίμευαν λοιπόν απλώς στην αναπαραγωγή έχοντας ως προορισμό να δίνουν στους συζύγους τους γνήσια παιδιά και στην πόλη πολίτες. Κι η διάκριση που επιχειρεί ο ρήτορας του λόγου *Κατά Νεαράς* ανάμεσα στις εταίρες που ασχολούνται με την ηδονή και στις νόμιμες συζύγους που έχουν για έργο τους την αναπαραγωγή, ήταν κατά κάποιο τρόπο σχηματική και προοριζόταν περισσότερο να εξυπηρετήσει την επιχειρηματολογία του παρά να αποδώσει την πραγματικότητα. Βέβαια, η συμπεριφορά των γυναικών ως προς το ερωτικό πάθος και τις επιθυμίες, μας είναι γνωστή μέσα από τα λόγια ανδρών. Άλλα αυτό που η Σαπφώ, η μοναδική γυναικά που περιέγραψε το ερωτικό πάθος, αισθανόταν για τις νέες συντρόφισσές της, άλλες μπορούσαν να το νιώσουν για τον άνδρα που αγαπούσαν. Χρειάζεται να παραθέσουμε μερικούς απ' τους φλογερούς στίχους της ποιήτριας. Έλεγε σε κάποια Αγαλλίδα:

... καὶ μόλις σ' αντικρύζω
πῶς χάνω τότε τῇ φωνῇ καὶ σβήνεται ἡ λαλιά μου,
στιγμοπερνάει μιὰ φωτιά, τὰ μάτια μου θαμπώνουν,
βουίζουνε τ' αυτάκια μου, ιδρώνω καὶ τρεμούλα
με πάνει τότε ολόκληρη, πιο πράσινη απ' το χόρτο
γίνομαι, κι απ' το θάνατο λίγο μοιάζω ν' απέχω.³⁹

Και σε μια άλλη:

τήρθες, καλά που έκανες, που τόσο σε ζητούσα·
δρόσισες την ψυχούλα μου που έκαιγε ο πόθος.⁴⁰

Άλλα η Σαπφώ δεν επικαλούνταν μόνον τον «έρωτα που φέρνει παράλυση στα μέλη» με την ιδέα του πόθου που ένιωθε για τις συντρόφισσές της. Σε μια κοπέλα βάζει να πει:

Γλυκιά μανούλα, δε μπορώ το νήμα πια να υφαίνω·
με πόθο νιου με πλήγωσε η όμορφη Αφροδίτη.⁴¹

Οπότε, επιτρέπεται να δώσουμε κάποια βάση στα λόγια που ένας ποιητής όπως ο Ευριπίδης αποδίδει στις ηρωίδες του, τη Μήδεια που κλαίει για τον έρωτα του Ιάσονα, ή τη Φαίδρα που θέτει τέλος στη ζωή της από έρωτα για τον Ιππόλυτο. Και λίγο ενδιαφέρει που για τον ποιητή η Κύπρις, δηλαδή η Αφροδίτη, είναι η μόνη υπεύθυνη για τη φωτιά που καίει αυτές τις γυναικες: η πραγματικότητα αυτού του πάθους παραμένει, αυτού του Έρωτα που

στάζει απ' τα μάτια του λαχτάρες,
κι όσους κυνηγήσει μπάζει
στην ψυχή τους γλυκές χάρες (*Ιππόλυτος*, 525-7).

Τελειώνουμε μ' αυτή την περιγραφή μιας γυναικάς που προετοιμάζεται να συναντήσει τον άνδρα της στο συζυγικό κρεβάτι:

Το ποθητό κορμί με αθάνατο νερό ξεπλένει πρώτα,
να φύγει η λέρα, διπλοπάλαμα μετά με λάδι αλείφη,
ευωδιαστό, θεϊκό, πανέμνοντο· να το κουνούψες μόνο
στου Δία μπροστά το χαλκοκάτωφλο, το αρχοντικό παλάτι,
γη κι ουρανό μεμιάς θα γέμιζε με τη μοσκοβιόλιά του.
Μ' αυτό το πάγκαλό της άλειψε κορμί, μετά εχτενίστη,
κι έπειτα πλέκει με τα χέρια της στραφταλιστές πλεξίδες,
θεϊκές, πανώριες, απ' τ' αθάνατο να κρέμουνται γεφάλι.
Θεϊκό μαντί κατόπι εφόρεσε, που 'χε η Αθηνά φασμένο
δουλεβοντάς το για χατίρι της με περισσά κεντίδια,
και με χρυσά στο στήθος στέριωνε ψηλά θηλυκωτήρια.
Τη ζώνη που εκατό τη στόλιζαν φούντες τρογύρα εξώστη,
και σκουλαρίκια πέρασε έπειτα στα τρυπημένα αφτιά της,
τρίπετρα, μόρικα, που η χάρη τους στραφτάλιζε περίσσια.
Φοράει κεφαλοπάνι η αρχόντισσα θεά από πάνω ακόμα,
αφόρετο, πανώριο, κάτασπρο, καθώς του γήλιον η λάμψη,
και με σαντάλια πόδεσε όμορφα τ' αστραφτερά της πόδια.⁴²

Αυτή η γυναικά που προετοιμάζεται για έρωτα, είναι η Ήρα, κι ο σύζυγος που θα συναντήσει, είναι ο Δίας, ο κύριος θεών και ανθρώπων.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟ

Κεφάλαιο Ι

1. J.-P. Vernant, "Le mariage", *Mythe et Société en Grèce ancienne*, Paris, 1974, σ. 62· βλ. επίσης E. Scheid, "Il matrimonio omerico", *Dialoghi di Archeologia*, I, 1980, σ. 60-73.

2. *Ιλιάδα*, I, 146· 288-290, (μετ. N. Καζαντζάκη - I. Θ. Κακριδή).

3. Για τον ιδιαίτερο χαρακτήρα του βασιλείου του Αλκίνοου, ως τόπου μετάβασης ανάμεσα στον πραγματικό κόσμο και στον μυθικό κόσμο των διηγήσεων, βλ. C. P. Segal, "The Phaeacians and the Symbolism of Odysseus' Return", *Arion*, I (4), 1962, σ. 17-63 και P. Vidal-Naquet, "Valeurs religieuses et mythiques de la terre et du sacrifice dans l' *Odyssée*". *Problèmes de la terre en Grèce ancienne* (M. I. Finley εκδ.), Paris, 1973, σ. 285 κ.ε. Στην περίπτωση της Ναυσικάς, ο J.-P. Vernant πιστεύει ότι φανερώνει μια κρίση του «κανονικού» συστήματος, που μπορεί να λυθεί με την πρακτική της ενδογαμίας: πράγματι λοιπόν εφαρμόζεται η πρακτική αυτή στη Σχερία, μια και ο ίδιος ο Αλκίνοος παντρεύτηκε την ανιψιά του Αρήτη. Ο Vernant (φ.π. σ. 74) αναφέρει άλλα παραδείγματα παρέμενα απ' το μύθο και την παράδοση και βλέπει εδώ το μυθικό πρότυπο αυτού που θα γίνει στην κλασική εποχή ο θεσμός της επικλήρου.

4. Βλ. *Οδύσσεια*, β, 195 κ.ε.: Vernant, ὁ.π., σ. 70· βλ. επίσης M. I. Finley, "Mariage, Sale and Gift in the Homeric World", *Revue Internationale des Droits de l' Antiquité*, 3η σειρά, II, 1955, σ. 167-194.

5. Για το γαμικό δίκαιο στην κλασική εποχή, βλ. Vernant, ὁ.π. σ. 55 κ.ε., και A. R. W. Harrison, *The Law of Athens. The Family and Property*, Oxford, 1968, σ. 1-60.

6. *Οδύσσεια*, δ, 12-15, (μετ. Π. Κοντομήχη, εκδ. Γρηγόρη).

7. Στο ίδιο, ξ, 203.

8. *Ιλιάδα*, B, 296-297.

9. Στο ίδιο, I, 338 κ.ε.

10. Στο ίδιο, Z, 450-455.

11. *Οδύσσεια*, ε, 153-154.

12. Στο ίδιο, ε, 209-210.

13. Στο ίδιο, v, 42-45.

14. Σχετικά μ' αυτό το πρόβλημα, πρέπει να ξαναδιαβάσει κανείς το βιβλίο του M. I. Finley, *The World of Odysseus*, 2η έκδ., New York, 1977 κι ιδιαίτερα σ. 100 κ.ε. (ελληνική μετάφραση της α' έκδοσης με τον τίτλο *O κόσμος του Οδυσσέα*, από τον Σοφ. Μαρκιανό, Αθήνα, εκδ. Σιδέρη, 1966, σ. 127 κ.ε.).

15. *Ιλιάδα*, Z, 85-91.

16. *Οδύσσεια*, ψ, 353-360.

17. *Ιλιάδα*, Γ, 125 κ.ε.

18. *Ιλιάδα*, Z, 490 κ.ε.

19. *Οδύσσεια*, δ, 297 κ.ε.

20. *Οδύσσεια*, γ, 465 κ.ε.

21. *Οδύσσεια*, φ, 5 κ.ε.

22. *Οδύσσεια*, ο, 376 κ.ε.

23. *Οδύσσεια*, δ, 50 κ.ε.

24. Ασχολούμαστε με το ζήτημα πιο κάτω, στο κεφάλαιο που αφιερώνουμε στη γυναικό στην Αθήνα.

25. Σχετικά με την ιδεολογία του σωστού αρχηγού έτσι όπως αναπτύσσεται στον 4ο αιώνα, και ειδικότερα στο έργο του Ξενοφώντα, βλ. Cl. Mossé, *La Fin de la démocratie athénienne*, Paris, 1962, σ. 375 κ.ε. (ελληνική μετάφραση με τον τίτλο *To τέλος της αθηναϊκής δημοκρατίας*, Αθήνα, εκδ. Παπαζήση, 1978, σ. 505 κ.ε.)

Κεφάλαιο ΙΙ

1. Σχετικά με τους μετασχηματισμούς του αρχαιοελληνικού κόσμου στην αρχαϊκή εποχή μπορεί κανείς να συμβουλευτεί κυρίως των M. I. Finley, *Les Premiers Temps de la Grèce*, Paris, Maspero, 1973· A. Snodgrass, *Archaic Greece*, London, 1980· O. Murray, *Early Greece*, Glasgow, 1980.

2. Σχετικά με την Ιωνία, βλ. G. L. Huxley, *The Early Ionians*, 1966· για τη γέννηση της ελληνικής σκέψης και τις πρώτες φιλοσοφικές θεωρίες, υπάρχει μια σημαντική βιβλιογραφία. Το βιβλίο του J.-P. Vernant, *Les Origines de la pensée grecque*, Paris, P.U.F., 1962, παραμένει το πιο βασικό (ελληνική μετάφραση με τον τίτλο *H καταγωγή της ελληνικής σκέψης*, από τον Στ. Στανίτσα, Αθήνα, εκδ. Δίπτυχο, 1966).

3. Σχετικά με τον ελληνικό αποικισμό, παραπέμπω στο βιβλίο μου, *La Colonisation dans l' Antiquité*, Paris, Nathan, 1970, όπου μπορεί να βρει κανείς μια λεπτομερέστερη βιβλιογραφία.

4. Έχει ενδιαφέρον πα παραθέσουμε τη σχετική έκφραση του Αριστοτέλη, *Πολιτικά*, III, 2-3: «Ο ορισμός του πολίτη ως εκείνου που γεννήθηκε από πατέρα πολίτη και μητέρα πολίτιδα δεν θα μπορούσε να εφαρμοσθεί για τους πρώτους κατοίκους ή τους ιδρυτές μιας πόλης».

5. Όσον αφορά τις παραδόσεις για την ίδρυση των Επιζεφυρίων Λοκρών σε σχέση με τη «γυναικοκρατία», βλ. το άρθρο του P. Vidal-Naquet, "Esclavage et gynécocratie dans la tradition, le mythe, l' utopie" στο βιβλίο του *Le Chasseur noir*, Paris, Maspero, 1981, σ. 276 κ.ε. (ελληνική μετάφραση με τον τίτλο *O μαύρος κυνηγός*, από τον Γιάγκο Ανδρεάδη και την Πέπη Ρηγοπούλου, Αθήνα, εκδ. Νέα Σύνορα Α.Α. Λιθάνη, 1983· το σχετικό άρθρο βρίσκεται στις σελίδες 284-304).

Η Γυναίκα στην Αρχαία Ελλάδα

6. Σχετικό με αυτή την «αγροτική κρίση» και τις συνέπειές της, βλ. Ed. Will, "La Grèce archaïque", Deuxième Conférence internationale d'histoire économique, τόμ. I, *Commerce et politique dans l'antiquité*, Paris, Mouton, 1965. M. Detienne, *Crise agraire et Attitude religieuse chez Hésiode*, *Latomus*, τόμ. 68, Bruxelles, 1963.
7. Βλ. το βιβλίο μου *La Tyrannie dans la Grèce antique*, Paris, P.U.F., 1970 (ελληνική μετάφραση με τον τίτλο *Oι τύραννοι στην αρχαία Ελλάδα*, από την Αθηνά Καλογεροπούλου, Αθήνα, εκδ. το 'Αστυ, 1989).
8. L. Gernet, "Mariages de tyrans", στο *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, Maspero, 1968, σ. 345 κ.ε.
9. Ηρόδοτος, VI, 126-130.
10. Του ίδιου, I, 61· V, 94· Αριστοτέλης, *Αθηναίων Πολιτεία*, 17, 3.
11. Ηρόδοτος, III, 50-53.
12. Διονύσιος Αλικαρνασσεύς, *Ρωμαϊκή Αρχαιολογία*, VII, 8.
13. Justinus, *Historiarum Philippicarum Epitoma*, XVI, 4, 2 κ.ε.
14. Πολύβιος, XVI, 13· Tite-Live, XXXIV, 31.
15. Σχετικά με την ιστορία της Αθηναίας κατά την κλασική εποχή, βλ. Ed. Will, *Le Monde grec et l'Orient*, τόμ. I, *Le Ve siècle*, Paris, P.U.F., 1972· Ed. Will, Cl. Mossé P. Goukowsky, δ.π., τόμ. II, *Le IVe siècle et l'époque hellénistique*, Paris, P.U.F., 1975.
16. Μπορούμε να βγάλουμε αυτό το συμπέρασμα από μια ένδειξη που δίνει ο Πλούταρχος στον *Bio των Φωκίων*: όταν, το 322, στερήθηκαν το δικαίωμα του πολίτη όλοι οι οίστι δεν κατέχουν μια περιουσία της τάξης των δύο χιλιάδων δραχμών, δώδεκα χιλιάδες Αθηναίοι στις είκοσι μία χιλιάδες που συγκέντρωνε τότε η πόλη, θα βρεθούν θιγμένοι απ' αυτό το μέτρο.
17. Σχετικά με τη θέση και τη σπουδαιότητα των δούλων στην Αθήνα, υπάρχουν αντίθετες γνώμες. Βλ. γι' αυτά τα προβλήματα το βιβλίο του M. I. Finley, *Esclavage antique et Idéologie moderne*, Paris, Editions de Minuit, 1981, και το βιβλίο του Y. Garlan, *Les Esclaves en Grèce ancienne*, Paris, Maspero, 1982 (ελληνική μετάφραση με τον τίτλο *Η Δουλεία στην Αρχαία Ελλάδα*, από τον Αλέξη Χατζηδάκη, Αθήνα, εκδ. Gutenberg, 1988).
18. Για τη σπουδαιότητα αυτής της νέας χρήσης βλ. παρακάτω όπου ασχολούμαστε και πάλι με το θέμα.
19. *Katá Αφόβου*, I, 4-5.
20. Σχετικά μ' αυτό το σημείο θα παραπέμψουμε στον A.R.W. Harrison, *The Law of Athens*, I, *The Family and Property*, Oxford, 1968, καθώς και στο πρόσφατο άρθρο του J. Modrzejewski, "La Structure juridique du mariage grec", *Scritti in onore di Orsolina Monteverecchi*, Bologna, 1981, σ. 231 κ.ε.
21. Δημοσθένης, *Προς Μακάρτατον*, 54.
22. Σχετικά με το πρόβλημα της προίκας και των ενυπόθηκων εγγυήσεων που τη συνόδευαν, θα παραπέμψουμε στο βιβλίο του M.I. Finley, *Studies in Land and Credit in Ancient Athens*, New Brunswick, 1952, σ. 44 κ.ε. Βλ. επίσης H.J. Wolff, *Real Encyclopædie*, 23 A, 1957, σ. 133-170· D. M. Schaps, *Economic Rights of Women in Ancient Greece*, 1979, και παρακάτω, παράρτημα I.
23. Στον λόγο *Katá Νεαίρας*, για τον οποίο θα ξαναμιλήσουμε (βλ. παρακάτω, σ. 72 κ.ε.), γίνεται μνεία κάποιου Στέφανου ο οποίος κινεί αγωγή εναντίον του γαμπρού του. Αυτός πράγματι έδιωξε τη γυναίκα του αλλά αρνήθηκε να επιστρέψει

την προίκα, με το πρόσχημα ότι η σύζυγός του δεν ήταν νόμιμη κόρη του Στέφανου.

24. Στο άρθρο που αναφέραμε παραπάνω (σημ. 20), ο J. Modrzejewski σημειώνει (σ. 244-246) πως για την παλλακίδα δεν γίνεται μεταφορά της κυρίας (= κυριότητας), η οποία παραμένει στην κατοχή του πατέρα, του αδελφού ή του νόμιμου κηδεμόνα. Αναφωτίεμαι μήπως η δυνατότητα που έχει η γυναίκα να κινηθεί μια αγωγή διαζυγίου διαμέσου του αρχικού κυρίου της, συνεπάγεται πως ακόμη και στην περίπτωση της νόμιμης συζύγου δεν γινόταν καθολική μεταφορά της κυρίας.

25. Ο νόμος που αποδίδεται στον Δράκοντα και που ο Δημοσθένης παραθέτει στον λόγο του *Katá Αριστοκράτους*, 53, προέβλεπε πως δεν θα γινόταν δίωξη σε εκείνον που σκότωνε έναν άνδρα όταν τον έπιανε «επ' αυτοφώρῳ» με τη σύζυγο, τη μητέρα, την κόρη ή την παλλακίδα του. Η παλλακίδα ήταν *κατ' αυτὸν* τον τρόπο τοποθετημένη στο ίδιο επίπεδο με τις άλλες γυναίκες του οίκου, γιατί η επιλογή της από τον ενδιαφερόμενο είχε γίνει «για ν' αποκτήσει ελεύθερα παιδία» (ἥν ἀν ἐπ' ἐλευθέροις παισιν ἔχῃ). Η γηνσιότητα λοιπόν του παιδιού σε σχέση με τον πατέρα ήταν ουσιαστική. Βλ. επίσης Λυσίας, *Υπέρ των Ερασοθένους φόνου Απολογία*, 31.

26. Αυτό ακριβώς έκανε ο διάδικος του λόγου του Λυσία. Άλλα το γεγονός ότι κινήθηκε δίκη εναντίον του αποτελεί μια ένδειξη πως, στην κλασική εποχή, γινόταν όλο και περισσότερο δύσκολα αποδεκτό ότι ένα άτομο μπορεί να καταδικαστεί χωρίς την προσφυγή στις δικαστικές αρχές της πόλης.

27. Ο λόγος *Katá Νεαίρας* αποτελεί την απόδειξη: όταν ο Στέφανος πιάνει «επ' αυτοφώρῳ» κάποιον Επίνητο με αυτήν που καμωνόταν πως ήταν κόρη του (του Στέφανου), του ζητά αμέσως χρήματα (*Katá Νεαίρας*, 65).

28. Δημοσθένης, *Προς Ευβούλιδην*, 35, 45.

29. Λυσίας, *Katá Φίλωνος Δοκιμασίας*, 21.

30. Δημοσθένης, *Παραγραφὴ υπέρ Φορμίανος*, 14.

31. Δημοσθένης, *Προς Σπουδιαν*, 3-4· βλ. τις παρατηρήσεις του Louis Gernet, *Démosthène: Plaidoyers civils*, τόμ. II, C.U.F., *Εισαγωγή*, σ. 53-54.

32. Σχετικά με τους Αθηναίους μέτοικους μπορεί τώρα να συμβουλευτεί κανείς το βιβλίο του Ph. Gauthier, *Symbola. Les Etrangers et la justice dans les cités grecques*, Paris - Nancy, 1972, και του D. Whitehead, *The Ideology of the Athenian Metics*, Cambridge, 1977.

33. Ο λόγος *Katá Νεαίρας* μας δίνει μια λαμπρή απόδειξη. Ο διάδικος αναφέρει πως ο Λυσίας, αφού προσκάλεσε στην Αθήνα την ερωμένη του, την εταίρα Μετάνειρα, με την ευκαιρία της γιορτής στην Ελευσίνα, δεν θέλησε να την πάρει στο σπίτι του γιατί ντρεπόταν να την παρουσιάσει στη μητέρα του που ζούσε μαζί του (*Katá Νεαίρας*, 22).

34. Πλούταρχος, *Bioς Περικλέους*, 5 κ.ε., 9-10. Πλάτων, *Μενέζενος*, 235 κ.ε.

35. Πλούταρχος, *Bioς Φωκίωνος*, 22, 1-3.

36. Από τις πολυάριθμες μελέτες που αφιερώθηκαν στη Νέα Κωμωδία θα συγκρατήσουμε δύο άρθρα: της Claire Préaux, "Ménandre et la société athénien-ne:", *Chroniques d'Egypte*, 32, 1957, και του L.A. Post, "Women's Place in Menander's Athens", *T.A.P.A.*, 1940, καθώς και το βιβλίο των A.W. Gomme και H. Sandbach, *Menander. A Commentary*, Oxford, 1973.

37. Ξενοφών, *Απομνημονεύματα*, II, 7, 6.

38. Έτσι η Νεαίρα είχε αγορασθεί από τη Νικαρέτη μαζί με άλλες έξι κοπέλες για να αποδοθεί στην πορεία (Δημοσθένης, *Κατά Νεαίρας*, 18).

39. Δημοσθένης, *Κατά Εὐέργον και Μνησιβούλου*, 55-56.

40. Υπάρχει μια αξιόλογη βιβλιογραφία σχετικά με τη Σπάρτη. Μπορούμε τελευταία να συμβουλευτούμε το βιβλίο του P. Oliva, *Sparta and her Social Problem*, Prague, 1971, και το άρθρο του M. I. Finley, "Sparta and Spartan Society", που συμπεριλήφθηκε στο βιβλίο του *Economy and Society in Ancient Greece*, London, 1981 (ελληνική μετάφραση με τον τίτλο *Οικονομία και Κοινωνία στην αρχαία Ελλάδα*, I, από τον Ανδρέα Παναγόπουλο, Αθήνα, εκδ. Καρδαμίτσα, 1988. Το σχετικό άρθρο βρίσκεται στις σελίδες 74-99): σχετικά με την «γοητεία» της Σπάρτης, μπορούμε πάντα να διαβάσουμε με ενδιαφέρον το βιβλίο του F. Ollier, *Le Mirage spartiate*, Paris, 1933.

41. Πράγματι ο Πλούταρχος ξαναπαίρνει σ' αυτό το σημείο τις διατάξεις που επινόησε ο Πλάτων στην *Πολιτεία* και στους *Νόμους*, και τις εφαρμόζει στις γυναίκες της Σπάρτης. βλ. παρακάτω, σ. 142 κ.ε.

42. Σχετικά με τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά των τελετών μύησης στη Σπάρτη βλ. H. Jeanmaire, *Courrois et Courètes*, Paris, 1939, σ. 463 κ.ε.: βλ. επίσης τις παρατηρήσεις του P. Vidal-Naquet, "Le Cru, l'Enfant grec et le Cuit", *Le Chasseur noir*, σ. 200 κ.ε. (για την ελληνική έκδοση, σελίδες 188-220).

43. Σχετικά με την παρακμή της ζωής στη Σπάρτη και την προσφυγή στους είλωτες, μπορούμε να διαβάσουμε με ενδιαφέρον τον *Blo του 'Αγι και των Κλεομένη* του Πλούταρχου. Για τον Νάθη, που κυβερνά στη Σπάρτη στο τέλος του 3ου αιώνα, βλ. Cl. Mossé, *La Tyrannie dans la Grèce antique*, σ. 179 κ.ε.

ΜΕΡΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟ

Κεφάλαιο Ι

1. Θεογονία, στ. 569 κ.ε. (μετ. Π. Κοντομίχη, εκδ. Γρηγόρη).

2. Ἐργα και Ημέρες, στ. 57 κ.ε. (μετ. του ίδιου).

3. Στο ίδιο, στ. 65 κ.ε.: 90 κ.ε.

4. Θεογονία, στ. 603 κ.ε.

5. Σχετικά με το ρόλο του ποιητή «κατόχου της αλήθειας» βλ. M. Detienne, *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, Maspero, 1967.

6. βλ. Linda S. Sussmann, "Labor, Idleness and Gender Definition in Hesiod Beehive", *Arethusa*, 11, 1978. Για τη σπουδαιότητα των «σκοτεινών αιώνων» στην ανάπτυξη της γεωργίας, βλ. A. Snodgrass, *The Dark Age of Greece*, Edimbourg, 1971, σ. 379-380.

7. Ἐργα και Ημέρες, στ. 376.

8. "Sur la race des femmes et quelques-unes de ses tribus", *Arethusa*, 11, 1978, σ. 43-87, που συμπεριλήφθηκε στο βιβλίο της *Les Enfants d' Athéna*, Paris, Maspero, 1981, σ. 75 κ.ε.

9. *Les Enfants d' Athéna*, σ. 97.

10. Στο ίδιο, σ. 106.

11. βλ. Sappho, *Alcée*, Paris, C.U.F., 1937, *Εισαγωγή*, σ. 163.

12. Sappho, I, 27 - απ. 24 L-P, (μετ. Σωτ. Κακίση, εκδ. Κέδρος).

Κεφάλαιο II

1. Ικέτιδες, στ. 1-11, (μετ. Ερρ. Χατζηανέστη, εκδ. I. Ζαχαρόπουλος).

2. Στο ίδιο, στ. 748-749.

3. Αγαμέμνων, στ. 861-873, (μετ. Γ. Θέμελη - Ερρ. Χατζηανέστη, εκδ. I. Ζαχαρόπουλος).

4. Στο ίδιο, στ. 918-920.

5. Ευμενίδες, στ. 658-661, (μετ. Ερρ. Χατζηανέστη, εκδ. I. Ζαχαρόπουλος).

6. Στο ίδιο, στ. 736-738.

7. Αντιγόνη, στ. 484-485, (μετ. K. Μάνου, εκδ. I. Ζαχαρόπουλος).

8. Στο ίδιο, στ. 904-912.

9. Στο ίδιο, στ. 916-918.

10. Τραχίνιες, στ. 155-163, (μετ. A. Καμπάνη, εκδ. Φέξη).

11. Στο ίδιο, στ. 443-448.

12. Στο ίδιο, στ. 459-463.

13. Στο ίδιο, στ. 539-553.

14. Σχετικά με το πολιτικό κλίμα στην Αθήνα στα τέλη του 5ου αιώνα, βλ. Ed. Will, *Le Monde grec et l' Orient*, τόμ. I, *Le Ve siècle*, σ. 359 κ.ε., 470 κ.ε.

15. Για την τραγική σύγκρουση και τη σπουδαιότητά της, βλ. J.-P. Vernant, "Tensions et ambiguïtés dans la tragédie grecque", στο βιβλίο των J.-P. Vernant και P. Vidal - Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris, Maspero, 1972, σ. 19 κ.ε.: βλ. επίσης S. Saïd, *La Faute tragique*, Paris, Maspero, 1978.

16. Ηλέκτρα, στ. 1032-1040, (μετ. I. Πολέμη, εκδ. I. N. Σιδέρης).

17. Μήδεια, στ. 230-251, (μετ. Π. Λεκατσά, εκδ. I. Ζαχαρόπουλος): για τον παραλληλισμό μεταξύ πολέμου και τοκετού, βλ. N. Loraux, "Le Lit, la Guerre", *L' Homme*, 21, 1, Ιαν. - Μάρτιος 1981, σ. 37-67, και ειδικότερα σ. 43 κ.ε.

18. Ιφιγένεια εν Τάροις, στ. 220-225, (μετ. Θρ. Σταύρου).

19. Ηλέκτρα, στ. 74-76.

20. Ιφιγένεια εν Αντίδι, 740-1, (μετ. Θρ. Σταύρου).

21. Ιφιγένεια εν Τάροις, στ. 1298.

22. Μήδεια, στ. 407-409.

23. Στο ίδιο, σ. 573-575.

24. Ιππόλιτος, στ. 616-642, (μετ. K. Κόντου, εκδ. I. Ζαχαρόπουλος).

25. Μήδεια, στ. 410-420.

26. Είναι ο ίδιος ο τίτλος του βιβλίου του V. Ehrenberg, *The People of Aristophanes. A sociology of Old Attic Comedy*, 2η έκδ., Oxford, 1951.

27. Γι' αυτή την πλευρά του αριστοφανικού έργου, βλ. "Aristophane, les femmes et la cité", *Cahiers de Fontenay*, αρ. 17, Paris, 1979.

28. Ανοιστράτη, στ. 1185-1186, (μετ. Θρ. Σταύρου).

29. Στο ίδιο, σ. 46-48.

30. βλ. το άρθρο της N. Loraux, "L' acropole comique", στο βιβλίο της *Les Enfants d' Athéna*, σ. 157-196.

31. Ανοιστράτη, στ. 567-570.

32. Θεομφορίδους, στ. 385 κ.ε. (μετ. Θρ. Σταύρου).

33. Στο ίδιο, σ. 473 κ.ε.

34. Στο ίδιο, σ. 549 κ.ε.

35. Στο ίδιο, σ. 811.

36. Εκκλησιάζουσες, στ. 210-238, (μετ. Θρ. Σταύρου).
37. Στο ίδιο, στ. 597-598: 605.
38. Βλ. παρακάτω σ. 129 κ.ε. Επικρατεί γενικά η άποψη ότι οι Εκκλησιάζουσες παραστάθηκαν στα Λήναια του 392, δηλαδή έξι χρόνια πριν από τη σύνθεση της Πολιτείας του Πλάτωνα. Δεν υπάρχει λοιπόν μια άμεση κριτική των ιδεών του φιλοσόφου. Είναι όμως πιθανό ότι το πρόβλημα της κοινοκτημοσύνης των γυναικών αποτελούσε θέμα συζήτησης στους χώρους της διανόησης της Αθήνας στα τέλη του 5ου και τις αρχές του 4ου αιώνα.

39. Εκκλησιάζουσες, στ. 673-675.

40. Για τα γεγονότα αυτής της περιόδου μπορούμε να συμβουλευτούμε το βιβλίο του W. Ferguson, *Hellenistic Athens*, London, 1911 σ. 1-94· ακόμη Cl. Mossé, *Athens in Decline*, London, 1973, σ. 102-119.

41. Λύσκολος, στ. 302-309, (μετ. Θρ. Σταύρου).

42. Ασπίδα, στ. 262-267.

Κεφάλαιο III

1. Σχετικά με το θέμα της ελληνικής ουτοπίας, βλ. το άρθρο του M. I. Finley, "Utopianism ancient and modern", στο βιβλίο του *The Use and Abuse of History*, London, 1975, σ. 178-192.

2. *Πολιτικά*, II, 1260 b 27 κ.ε.: για τον Φαλέα τον Χαλκηδόνιο, 1266 d 30 κ.ε.: για τον Ιππόδαμο τον Μιλήσιο, 1267 b 22 κ.ε.

3. *Πολιτικά*, II, 2, 1261 a 9 κ.ε.

4. *Πολιτικά*, III, 22, 416 d, (μετ. I. Γρυπάρη, εκδ. I. Ζαχαρόπουλος).

5. Στο ίδιο, V, 3, 451 d.

6. Στο ίδιο, V, 5, 455 d-e.

7. Στο ίδιο, V, 6, 457 a.

8. Βλ. παραπάνω, σ. 92 κ.ε.

9. *Πολιτεία*, V, 7, 457 c-d.

10. Στο ίδιο, V, 9, 461 b-c.

11. *Νόμοι*, VII, 805 e, (απόδοση Γ. Κουχτσόγλου, «Εταιρεία Ελληνικών Εκδόσεων»).

12. Στο ίδιο, VII, 813 c, όπου γίνεται αναφορά για «πολίτες άνδρες και γυναικες». Για τη χρήση του όρου πολίτης ως χαρακτηρισμού της γυναικας, βλ. Cl. Mossé, R. Di Donato, "Status e/o Funzione, Aspetti della condizione della donna - cittadina nelle organizzazioni civili di Demostene" *Quaderni di Storia*, 17, 1983, σ. 151 κ.ε.

13. *Νόμοι*, VII, 805 d.

14. Για τις επιστάτριες των γάμων, βλ. *Νόμοι*, VI, 784 a. Για τον όρο ἀρχὴ που αναφέρεται σε ειδικά γυναικείες λειτουργίες, βλ. *Νόμοι*, VI, 785 b και VII, 794 b.

15. *Νόμοι*, VIII, 841 d.

16. *Πολιτικά*, II, 9, 1269 b, 12 - 1270 a, 29. Για τον Αριστοτέλη, η «ακολασία» των γυναικών της Σπάρτης θεωρείται απ' τις αιτίες της παρακμής της λακεδαιμονίκης πόλης, τότε που μέσω της προίκας και της κληρονομιάς συγκεντρώνεται σ' αυτές η ιδιοκτησία της γης.

17. Ψ.-Αριστοτέλης, *Οικονομικά*, I, 4.

18. Στο ίδιο, III, 1.

Π Α Ρ Α Ρ Τ Η Μ Α Τ Α

1. Βλ. H. J. Wolf, "Marriage, Law and Family Organization in Ancient Athens", *Traditio*, 2, 1944, σ. 43-95· A.R.W. Harrison, *The Law of Athens*, I, *The Family and Property*, σ. 45-60· D.M. Schaps, *Economic Rights of Women in Ancient Greece*, σ. 74-88, 99-107.

2. Βλ. τη συζήτηση στον Shaps, δ.π., σ. 101-105.

3. Στο ίδιο, σ. 100.

4. Στην πραγματικότητα, τα ποσά για προίκες που αναφέρουν οι ρήτορες ή οι επιγραφές, ιδιαίτερα τα όρια υποθηκών στην Αθήνα, σπάνια ξεπερνούν το ένα τάλαντο. Μόνο στη Νέα Κωμαδία βρίσκουμε να αναφέρονται προίκες μεγαλύτερες από ένα τάλαντο, γεγονός που οδήγησε ορισμένους κριτικούς να υποθέσουν πως πρόκειται για υπερβολή, χαρακτηριστικό στοιχείο του κωμικού είδους. Άλλα απέδειχαν ακόμη πως τα πρόσωπα που παρουσιάζονται στο θέατρο του Μενάνδρου ανήκαν στα πιο πλούσια στρώματα της κοινωνίας: βλ. L. Casson, "The Athenian Upper Class and New Comedy", *T.A.P.A.*, 106, 1976, σ. 29-59.

5. Βλ. Λυσίας, XIX, 59, όπου ο διάδικος αναφέρει τα ποσά που ξέδειψε ο πατέρας του για να προκίσει τις κόρες ή τις αδελφές φτωχών πολιτών ο νόμος για τις φτωχές επικλήρους αναφέρεται από τον Δημοσθένη, *Προς Μακάρταν*, 54.

6. "Le Mariage" στο *Mythe et Société en Grèce ancienne*, Paris, 1974, σ. 65 κ.ε.

7. "Marriage, Sale and Gift in the Homeric World", *R.I.D.A.*, 3η σειρά, 2, 1955, σ. 167-194 (*Economy and Society in Ancient Greece*, London, 1981, σ. 233-248).

8. Ηρόδοτος, VI, 126 κ.ε.: Όπως οι μυθικοί ή επικοί ήρωες, ο Κλεισθένης είχε οργανώσει γυμναστικούς και μουσικούς αγώνες μεταξύ των μηνηστήρων της κόρης του, αγώνες που διήρκεσαν μια ολόκληρη χρονιά.

9. Πλούταρχος, *Bίος Σάλωνος*, 20, 6.

10. Βλ. *Inscriptions Cretae*, έκδ. M. Guarducci, τομ. IV, No 72 και R.F. Willets, *The Law Code of Gortyn (Kadmos, Suppl. I)*, 1967.

11. Παραπέμπω στη σχολιασμένη έκδοση του R.F. Willets που αναφέρθηκε παραπάνω: βλ. επίσης του ίδιου συγγραφέα, *Everyday Life in Ancient Crete*, London, 1969, σ. 138 κ.ε.

12. Βλ. παραπάνω, σ. 162, όπου είδαμε ότι η προίκα στην Αθήνα αντιπροσωπεύει πάρα πολύ συχνά το ένα δέκατο της αξίας της πατρικής περιουσίας.

13. Δεν ξέρουμε ακριβώς σε τι συνίσταντο οι «φυλές» της Γόρτυνας. Διατηρούν όμως ένα σημαντικό ρόλο στον κώδικα και μπορούμε να υποθέσουμε ότι αποτελούσαν μια κληρονομιά των συγγενικών δομών της αριστοκρατικής κρητικής κοινωνίας: βλ. Willets, δ.π. σ. 140.

14. Βλ. παραπάνω, σ. 94.

15. O.D.M. Schaps, *Economic Rights of Women in Ancient Greece*, σ. 58-59, χωρίς να το λέει ρητά, το αφήνει να εννοηθεί.

16. Παραπέμπω εδώ στο βιβλίο των L. Gernet και A. Boulanger, *Le Génie grec dans la religion*, 2η έκδ., 1970, σ. 242 κ.ε. Βλ. επίσης J.-P. Vernant, "Hestia - Hermés", *Mythe et Pensée chez les Grecs*, σ. 97 κ.ε. (ελληνική μετάφραση με τον

τίτλο *Μόδος και σκέψη στην αρχαία Ελλάδα*, από την Στέλλα Γεωργούδη, Αθήνα, εκδ. Ι. Ζαχαρόπουλος, 1990² (1975, εκδ. Ολόκλ.) το σχετικό άρθρο βρίσκεται στις σελίδες 139-181 της α' έκδοσης).

17. I.G. II², 24.
18. I.G. II², 1136.
19. Ισαίος, VIII, 19-20.
20. Ψ.-Δημοσθένης, *Katá Neaiρaç*, 73.
21. Βλ. F. Zeitlin, "Cultic Models of the Females: Rites of Dionysus and Demeter", *American Classical studies in honour of J.-P. Vernant*, *Arethusa*, 15, 1982, σ. 129-157.
22. *Les jardins d' Adonis*, Paris, 1972, σ. 151 κ.ε.
23. Βλ. τελευταία S. Pomeroy, *Goddesses, Whores, Wives and Slaves Women in classical Antiquity*, New York, 1975 μπορούμε επίσης να συμβουλευτούμε το βιβλίο του R. Flacelière, *L' Amour en Grèce*, Paris, 1950 (ελληνική μετάφραση με τον τίτλο *O Έρωτας στην αρχαία Ελλάδα*, από τον A. Καραντώνη, Αθήνα, εκδ. Δ. Παπαδήμα, 1986² (1977)). Για τη Σαπφώ, εκτός από τη γαλλική έκδοση των ποιημάτων της από τον Th. Reinach, C.U.F., μπορεί κανείς να συμβουλευτεί το βιβλίο του D. Page, *Sappho and Alcaeus*, Oxford, 1955.
24. Πλάτων, *Συμπόσιο*, 189 c - 190 a, (μετ. Β. Δεδούση, εκδ. Ι. Ζαχαρόπουλος).
25. Στο ίδιο, 191 d.
26. Σχετικά με την αρχαία ελληνική ομοφυλοφιλία, βλ. τελευταία το βιβλίο του K.I. Dover, *Greek Homosexuality*, London, 1978 (γαλλική μετάφραση *L' Homosexualité grecque*, Genève, 1982) καθώς και το βιβλίο του F. Buffière, *Eros adolescent. La pédérastie dans la Grèce antique*, Paris, Belles-Lettres, 1980.

27. Τουλάχιστον αυτό λέει σχετικά με τους Σπαρτιάτες στην *Λακεδαμονίων Πολιτεία*, II, 12-13: «Νομίζω ότι πρέπει να μιλήσω και για την παιδεραστία, γιατί κι αυτό έχει σχέση προς τη μόρφωση. Οι άλλοι Έλληνες, ή συνδέονται στενά σε ζευγάρια, ώριμοι άνδρες και αγόρια, όπως οι Βοιωτοί, ή για την τέρψη τους αποβλέπουν προς τη νεανική ομορφιά, όπως οι Ήλείοι υπάρχουν όμως κι άλλοι που απαγορεύουν τελείως στους εραστές να συναντούν τα αγόρια. Ο Λυκούργος δύος σκεφτόμενος αντίθετα προς όλους αυτούς, θεώρησε άξιο επαίνου κάποιον καθώς πρέπει άνθρωπο που εύρισκε ευχαρίστηση στην ψυχική αρετή ενός αγοριού και προσπαθούσε να το κάνει τέλειο φίλο του και να το συναναστρέφεται κι αυτό πίστευε πως ήταν η καλύτερη αγωγή. Στην περίπτωση όμως που κάποιος ορεγόταν το κορμί του αγοριού, ο Λυκούργος τον θεώρησε πολύ αναίσχυντο και δρισε νόμο στη Σπάρτη ν' απέχουν οι εραστές από τ' αγόρια που αγαπούσαν όπως απέχουν από σαρκικές σχέσεις οι γονείς απ' τα παιδιά τους και τ' αδέλφια από τις αδελφές τους».

28. *Συμπόσιο*, 182 b-c. Ο Αρμόδιος κι ο Αριστογείτων είχαν πράγματι προετοιμάσει τη δολοφονία του Ιππάρχου, του γιου του Πεισίστρατου, ο οποίος μετά το θάνατο του πατέρα του τον είχε διαδεχθεί στην εξουσία μαζί με τον αδελφό του Ιππία. Στο ξεκίνημα της συνωμοσίας υπήρξε μια ερωτική αντιζηλία, καθώς ο Ιππάρχος προσπαθούσε να συνδεθεί χωρίς αποτέλεσμα με τον Αρμόδιο που συνδεόταν ερωτικά με τον Αριστογείτωνα. Η δολοφονία του Ιππάρχου δεν έθεσε τέλος στην τυραννία του Ιππία που κράτησε τέσσερα χρόνια ακόμη. Άλλα μετά την πτώση των τυράννων, οι δύο άνδρες, που είχαν βασανισθεί και θανατώθηκαν κατά διαταγή του Ιππία, έγιναν αντικείμενο μιας πραγματικής λατρείας· ιδρύθηκε προς

τιμήν τους ένα άγαλμα που τους αναπαρίστανε ως τυραννοκτόνους και ακόμη και στον 4ο αιώνα οι απόγονοί τους απολάμβαναν ιδιαίτερα προνόμια.

29. Πλάτων, *Συμπόσιο*, 206 c-d.
30. Αριστοφάνης, *Λυσιστράτη*, στ. 865 κ.ε.
31. Ξενοφόν, *Οικονομικός*, X, 2' 5.
32. *Λυσιστράτη*, στ. 41 κ.ε.
33. Μένανδρος, *Δύσκολος*, στ. 54· 302 κ.ε.
34. Δημοσθένης, *Προς Βοιωτόν*, I, 27· Ψ.-Δημοσθένης, *Προς Βοιωτόν*, II, 51.
35. 'Αλεξίς, απ. 18, (μετ. Χρ. Β. Δεδούση, από το άρθρο της «Αποσπασματικά κείμενα αρχαίων κωμικών δραμάτων του 4ου αιώνα π.Χ.», *Ηπειρωτική Εστία*, 1977, σ. 7).
36. Βλ. παραπάνω, σ. 56 κ.ε.
37. Λυσίας, *Υπέρ των Ερατοσθένους φόνου απολογία*, 8-9.
38. Στο ίδιο, 24 (μετ. Στ. Τζόμελέα, εκδ. Ι. Ζαχαρόπουλος).
39. Σαπφώ, *Ποιήματα*, I, 2 (έκδ. Th. Reinach) - απ. 1 L - P.
40. Στο ίδιο, II, 46 - απ. 48 L-P.
41. Στο ίδιο, VII, 104 - απ. 102 L-P.
42. 'Ομηρος, *Ιλιάδα*, Σ, 170 κ.ε.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Γενικά έργα

- E. Burck, *Die Frau in der Griechisch - romischen Antike*, Μόναχο, 1969.
A.R.W. Harisson, *The Law of Athens, I. The Family and Property*, Οξφόρδη, 1968.
- W.K. Lacey, *The Family in classical Greece*, Ithaca - Νέα Υόρκη, 1968.
J. Leipoldt, *Die Frau in der Antiken Welt*, 2η έκδ. Αιγαία, 1955.
H. Mac Clees, *A Study of Women in Attic Inscriptions*, Νέα Υόρκη, 1920.
V.E. Paoli, *La donna greca nell' Antichità*, Φλωρεντία, 1953.
Sarah B. Pomeroy, *Goddesses, Whores, Wives and Slaves. Women in classical Antiquity*, Νέα Υόρκη, 1975.
Ch. Seltman, *Women in Antiquity*, Λονδίνο, 1956.
Mary R. Lefkowitz και Maureen B. Fant, *Women's Life in Greece and Rome*, Λονδίνο, 1982 (επιλογή κειμένων).
H. Foley (εκδ.), *Reflections of Women in Antiquity*, Λονδίνο - Νέα Υόρκη, 1982

Ομηρική εποχή

- M.I. Finley, "Marriage, Sale and Gift in the Homeric World", *R.I.D.A.* 3η σειρά, 2, 1955, σ. 167-194 (*Economy and Society in Ancient Greece*, Λονδίνο, 1981, σ. 233-248).
K. Hirvonen, *Matriarchal Survivals and Certain Trends in Homer's Female Characters*, Ελοίνκι, 1968.
W.K. Lacey, "Homeric ἔδνα and Penelope's κύριος", *Journal of Hellenic Studies* 86, 1966, σ. 55-68.
H. Monsacré, *Les larmes d' Achille. Le héros, la femme et la souffrance dans la poésie d' Homère*, Παρίσι, 1984.
S. Pembroke, "Women in Charge: The Function of Alternative in Early Greek Tradition and the Ancient Idea of Matriarchy", *Journal of the Warburg and Courtauld Institute*, 30, 1967, σ. 1-35.
S. Pomeroy, "A classical Scholar's Perspective on Matriarchy", *Liberating Women's History*, Ουρμάνα, Ιλινόις, 1975.
F.F.J. Trietsch, "The Women of Pylos", *Minoica*, 1958, σ. 406-445.

Η Γυναικά στην Αρχαία Ελλάδα

Αρχαϊκή εποχή

L. Gernet, "Mariages de tyrans", *Anthropologie de la Grèce antique*, Παρίσι, 1968, σ. 344-359.

J. Rougé, "La Colonisation grecque et les Femmes", *Cahiers d' Histoire*, 15, 1970, σ. 307-317.

J.-P. Vernant, "Le Mariage", *La Parola del Passato*, 1973, σ. 51-79 (*Mythe et Société en Grèce ancienne*, Παρίσι, 1974, σ. 57-82).

P. Vidal - Naquet, "Esclavage et gynécocratie dans la tradition, le mythe et l'utopie", *Recherches sur les structures sociales dans l' Antiquité classique*, 1970, σ. 63-80 (*Le Chasseur noir*, Παρίσι, 1981, σ. 267-288 = *O μαύρος κυνηγός*, μετάφραση από τον Γιάκο Ανδρεάδη και την Πέτη Ρηγοπούλου, Αθήνα, 1983, σ. 284-304).

Κλασική εποχή

A. W. Gomme, "The Position of Women in Athens in the Fifth and Fourth Century B.C.", *Classical Philology*, 20, 1925, σ. 1-25 (*Essays in Greek History and Literature*, Οξφόρδη, 1937, σ. 89-115).

P. Herfst, *Le Travail de la femme dans la Grèce ancienne*, Ουτρέχτη, 1922.

J. Modrzejewski, "La Structure juridique du mariage grec", *Scritti in onore di Orsolina Montevecchi*, Μπολόνια, 1918, σ. 231 κ.ε.

D. C. Richter, "The Position of Women in Classical Athens", *Classical Journal*, 67, 1971, σ. 1-8.

G.E.M. de Sainte Croix, "Some Observations on the Property Rights of Athenian Women", *Classical Review*, 20, 1970, σ. 273-278.

D.M. Schaps, *Economic Rights of Women in Ancient Greece*, Εδιμβούργο, 1979.

H. Seltman, "The status of Women in Athens", *Greece and Rome*, 2η σειρά, 2, 1955, σ. 119-124.

W. E. Thomson, "Athenian Marriage Patterns: Remarriage", *California Studies in Classical Antiquity*, 5, 1972, σ. 211-225.

H. J. Wolff, "Marriage Law in Ancient Athens", *Traditio*, 2, 1944, σ. 43-95.

Ελληνιστική εποχή

Cl. Préaux, "Le statut de la femme à l'époque hellénistique, principalement en Egypte", *Recueils de la société Jean Bodin*, II, 1959, I, σ. 127-175.

Cl. Vatin, *Recherches sur la mariage et la condition de la femme mariée à l'époque hellénistique*, Παρίσι, 1970.

Οι γυναίκες στην ελληνική λογοτεχνία και σκέψη

M. Detienne, *Les Jardins d' Adonis*, Παρίσι, 1972.
Dionysos mis à mort, Παρίσι, 1977.

J. K. Dover, "Classical Greek Attitude to Sexual Behaviour", *Arethusa*, σ. 1973, σ. 59-73.

R. Flacelière, "D'un certain féminisme grec" *R.E.A.*, 64, 1962, σ. 109-116.
"Le Féminisme dans l'ancienne Athènes", *Comptes rendus de l' Académie des Inscriptions et Belles - Lettres*, 1971, σ. 698-706.

Helen P. Foley, "Reverse similes and sex Roles in the Odyssey", *Arethusa*, 11, 1978, σ. 7 κ.ε.

N. Loraux, *Les Enfants d' Athéna*, Παρίσι, 1981.

D. Mac Dowell, "Love versus the Law: An essay on Menander's *Aspis*", *Greece and Rome*, 29, I, 1982, σ. 42-52.

D. και E. Panofsky, *Pandora's Box. The changing Aspects of a Mythical Symbol*, Νέα Υόρκη, 1962.

Z. Petre, "Αστοξένοι. A propos du statut des femmes dans la cité d' Eschyle", *Revue roumaine d' Histoire*, 19, 1980, σ. 173-181.

Sarah Pomeroy, "Feminism in Book V of Plato's Republic", *Apeiron*, 8, 1974, σ. 32-35.

K. Rogers, *The Troublesome Helpmate. A History of Misogyny in Literature*, Seattle, 1966.

P. Vidal-Naquet, M. Rosellini, S. Saïd, D. Auger, *Aristophane, les Femmes et la Cité (Cahiers de Fontenay*, 17), Παρίσι, 1979.

D. Wender, "Plato: Misogynist, Paedophile and Feminist", *Arethusa*, 1973, σ. 75-90.

F.A. Wright, *Feminism in Greek Literature: From Homer to Aristotle*, επανατόπωση, Νέα Υόρκη, 1969.

Froma I. Zeitlin, "The Dynamics of Misogyny: Myth and Mythmaking in the *Oresteia*", *Arethusa*, 11, 1978, σ. 140-184.

"Travesties of Gender and Genre in Aristophanes' Θεσμοφορίαζουσαι", *Reflections of Women in Antiquity* (H. Foley εκδ.), Λονδίνο - Νέα Υόρκη, 1982.

"Cultic Models of the Female: Rites of Dionysus and Demeter" *American Classical studies in Honor of J.P. Vernant*, *Arethusa*, 15, 1982, σ. 129-157.

Συμπληρωματική Βιβλιογραφία (1990)

G. Duby, M. Perrot, *Storia delle donne. L' Antichità*, επιμέλεια της P. Schmitt Pantel, Ρώμη-Μπάρι, 1990.

A.M. Verilhac, Cl. Vial, *La femme dans l' Antiquité classique. Bibliographie (Travaux de la Maison de l' Orient*, 19) Αυάν, 1990.

Η Γυναίκα στην Αρχαία Ελλάδα

- G. Arrigoni (εκδ.), *Le donne in Grecia*, Ρώμη - Μπάρι, 1985.
- P. Brulé *La fille d' Athènes. La religion des filles à Athènes à l'époque classique. Mythes, cultes et société*, Παρίσι, 1987.
- E. Cantarella, *L' ambiguo malanno. Condizione e immagine della donna nell' antichità greca e romana*, Ρώμη, 1981.
- R. Just, *Women in Athenian Law and Life*, Λονδίνο, 1989.
- E. Levy (εκδ.), *La femme dans les sociétés antiques*, Στρασβούργο, 1983.
- N. Loraux, *Façons tragiques de tuer une femme*, Παρίσι, 1985.
- Les expériences de Tirésias*, Παρίσι, 1989.
- I. Savalli, *La donna nella società della Grecia antica*, Μπολόνια, 1983.
- R. Sealey, *Women and Law in classical Greece*, Chapel Hill, 1990.
- G. Sissa, *Le corps virginal. La virginité féminine en Grèce ancienne*, Παρίσι, 1987.
- M. Skinner (εκδ.), *Rescuing Creusa. New Methodological Approaches to Women in Antiquity* (Helios, 13), 1987.

EYPETHPIO

- Αιχμάλωτη, 21 κ.ε., 26, 36, 119.
Βασίλισσα, 20 κ.ε., 29 κ.ε.,
37 κ.ε., 41, 52, 77, 97.
Βιασμός, 137 κ.ε., 173.
Γάμος, 13, 22 κ.ε., 26, 39, 51
κ.ε., 57 κ.ε., 62 κ.ε., 67, 75
κ.ε., 90 κ.ε., 94, 98, 105,
110 κ.ε., 114 κ.ε., 119, 124,
136, 144 κ.ε., 156, 161 κ.ε.,
165, 167, 172, 177 κ.ε.
Διαζύγιο, 59 κ.ε., 156, 191.
Δούλος (δούλη), 33 κ.ε., 36,
39 κ.ε., 44, 48, 52 κ.ε., 55 κ.ε.,
62, 69, 71 κ.ε., 74, 80, 84 κ.ε.,
90, 98, 123, 135 κ.ε., 138,
145, 156, 164, 169 κ.ε., 190.
Δώρο (δωρεά), 22 κ.ε., 30, 36,
39, 51, 163 κ.ε., 166.
Έγγυη, 57 κ.ε., 63.
Έδνα, 23 κ.ε., 161, 163 κ.ε.
Επίκληρος, 57, 64, 67, 95, 136,
168, 181.
Εταίρα, 12, 59 κ.ε., 67 κ.ε., 87,
138 κ.ε., 150, 158, 173, 181
κ.ε., 191.
Θρησκεία (τελετές), 56, 63, 70,
73, 77 κ.ε., 129, 170 κ.ε., 174.
Ιέρεια, 78, 170 κ.ε.
Κύριος, 56, 59 κ.ε., 76, 82, 98,
115, 161, 167, 191.
Κωμωδία, Αρχαία, 63 κ.ε., 70,
75, 81, 121, 127 κ.ε., 174.
Κωμωδία, Νέα, 14, 56, 75, 81
κ.ε., 134 κ.ε., 173, 180 κ.ε.,
195.
Μαλλί (Γνέσιμο), 30 κ.ε., 35
κ.ε., 39 κ.ε., 68, 84, 90 κ.ε.,
97, 128 κ.ε., 131, 145.
Μοιχεία, 12, 25 κ.ε., 61 κ.ε., 88,
92, 117, 147, 183 κ.ε.
Ξένος (ξένη), 56, 57, 59, 68 κ.ε.,
72, 74 κ.ε., 80, 86, 137.
Οικονόμος, 34 κ.ε., 41 κ.ε., 97,
131.
Οίκος, 13, 19 κ.ε., 29, 31 κ.ε.,
37 κ.ε., 40, 46, 49, 63 κ.ε., 86,
97 κ.ε., 105 κ.ε., 132, 148
κ.ε., 156 κ.ε., 161, 167, 170,
178, 191.
Παιδεραστία (ομοφυλοφιλία),
12, 158, 175 κ.ε., 196 κ.ε.
Παιδιά, γνήσια (νόμιμη τεκνο-
ποίηση), 25 κ.ε., 58, 62 κ.ε.,
79 κ.ε., 97, 134, 138, 144,
147, 158 κ.ε., 177 κ.ε., 184,
190 κ.ε.
Παιδιά, νόθα (αθέμιτες γεννή-
σεις), 26, 61, 63, 66, 69, 74,
76, 94, 137 κ.ε., 157.
Παλλακίδα (*παλλακή*), 26 κ.ε.,
61 κ.ε., 66 κ.ε., 120, 136, 138,
147, 157, 181, 191.
Πολίτις, 55 κ.ε., 67, 87, 133, 146,
150 κ.ε., 158, 171 κ.ε., 189.
Πόρνη, 69, 72, 74, 86.

ΠΙΝΑΚΑΣ ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΩΝ

- Προίκα, 58, 60 κ.ε., 64, 75 κ.ε.,
77, 88, 94 κ.ε., 125, 133 κ.ε.,
161 κ.ε., 167 κ.ε., 190, 195
κ.ε.
Προίξ, 161, 163, 165.
- Συμπόσιο, 30, 37, 41, 69, 72 κ.ε.,
75, 78, 83, 86.
- Τραγωδία, 107, 111 κ.ε.
Τροφός, 35 κ.ε., 65, 68, 85 κ.ε.
Υφαντική, 31 κ.ε., 37, 39, 42,
68, 84, 104, 124.
Φερνή, 161 κ.ε., 165.

<i>Εισαγωγή στην ελληνική έκδοση</i>	9
<i>Πρόλογος</i>	11
<i>Μέρος πρώτο: Η κατάσταση της γυναικάς</i>	17
Κεφάλαιο I. Η γυναικά στα πλαίσια του οίκου	19
Α. Η γυναικά στην ομηρική κοινωνία	21
Β. Η γυναικά στον Οικονομικό του Ξενοφώντα	38
Κεφάλαιο II. Η γυναικά στην πόλη	43
Α. Η αρχαϊκή εποχή	45
<i>Ο αποκισμός</i>	46
<i>Η τυραννία</i>	49
Β. Το αθηναϊκό «πρότυπο»: η κατάσταση της γυναικάς στην Αθήνα κατά την κλασική εποχή	54
<i>Η Αθηναία</i>	56
<i>Η εταίρα</i>	67
<i>Η δούλη</i>	84
Γ. Η Σπαρτιάτισσα	88
<i>Συμπέρασμα</i>	97
<i>Μέρος δεύτερο: Οι αναπαραστάσεις της γυναικάς στο φαντασιακό επίπεδο των Ελλήνων</i>	99
Κεφάλαιο I. Το γένος των γυναικών	103
Κεφάλαιο II. Το θέατρο, καθρέπτης της πόλης	113
Α. Η τραγωδία	114
Β. Η κωμωδία	127
Κεφάλαιο III. Η γυναικά στην ουτοπική πολιτεία	141
<i>Επίλογος</i>	153

<i>Παραρτήματα</i>	159
I. "Έδνα, φερνή, προίξ: το πρόβλημα της προίκας στην αρχαία Ελλάδα	161
II. Η κατάσταση της γυναικάς στη Γόρτυνα	167
III. Οι γυναίκες και η θρησκεία	170
IV. Η Ελληνίδα κι ο έρωτας	174
<i>Σημειώσεις</i>	187
<i>Βιβλιογραφία</i>	199
<i>Ενεργήριο</i>	205

ΕΡΓΑ ΤΗΣ ΙΔΙΑΣ

La Fin de la démocratie athénienne, Paris, P.U.F., 1962 (=Το τέλος της αθηναϊκής δημοκρατίας, επιμέλεια Γ. Κ. Βλάχου Αθήνα, Παπαζήσης, 1978).

Le Travail en Grèce et à Rome, Paris, P.U.F., 1966.

Les Institutions grecques, Paris, A. Colin, 1967.

Histoire des doctrines politiques en Grèce, Paris, P.U.F., 1969 (=Ιστορία των πολιτικών θεωριών στην αρχαία Ελλάδα, μετάφραση Φοίβου Αρβανίτη, Αθήνα, Ι. Ζαχαρόπουλος, χ.χ.).

La Tyrannie dans la Grèce antique, Paris, P.U.F., 1969 (=Οι τύραννοι στην αρχαία Ελλάδα, απόδοση Αθηνάς Καλογεροπούλου, Αθήνα, το 'Αστυ, 1989).

La Colonisation dans l' Antiquité, Paris, F. Nathan, 1970.

Histoire d'une démocratie: Athènes, Paris, Ed. du Seuil, 1971 (=Αθήνα: Ιστορία μιας δημοκρατίας, μετάφραση Δήμητρας Αγγελίδου, Αθήνα, Μ.Ι.Ε.Τ., 1988² (1983)).

La Grèce archaïque. D' Homère à Eschyle (VIIIe - VIIe s. av. J.-C.), Paris, Ed. du seuil, 1984 (=Η αρχαϊκή Ελλάδα. Από τον 'Ομηρο ως τον Αισχύλο (8ος - 6ος αιών. π.Χ.), μετάφραση Στρατή Πασχάλη, Αθήνα, Μ.Ι.Ε.Τ., 1987).

L' Antiquité dans la Révolution française, Paris, Albin Michel, 1989.

Σε συνεργασία:

Le Monde grec et l' Orient, II. Le IVe siècle et l' époque hellénistique, Paris, P.U.F., 1975.

La Grèce ancienne (παρουσίαση από την Claude Mossé), Paris, Ed. du seuil, 1986.

Ποια είναι η κατάσταση της γυναίκας στην Αρχαία Ελλάδα; σε αυτή την ερώτηση δεν είναι εύκολο να δοθεί απάντηση. Απ' τη μια μεριά, Ελληνίδες ξακουστές, πρόσωπα μυθολογικά ή ιστορικά, όπως η Ελένη, η Πηνελόπη, η Αντιγόνη, η Μήδεια αλλά κι όπως η Ασπασία, η σύντροφος του Περικλή, η εταίρα Φρύνη, «μοντέλο» του γλύπτη Πραξιτέλη, η Διοτίμα, η ξένη από τη Μαντίνεια, συνομιλήτρια του Σωκράτη στο Συμπόσιο του Πλάτωνα. Απ' την άλλη, ένας κόσμος όπου κυριαρχούν οι αξίες του άνδρα, αξίες του επικού ήρωα, αλλά και του πολίτη-στρατιώτη της πόλης· και συνδεδεμένος μ' αυτές τις αξίες, ο περίφημος «αρχαίος δωρικός Έρωτας» που περιόριζε τη γυναικά στον απλό ρόλο της αναπαραγωγής. Μέσα απ' αυτή την αμφιλογία δοκιμάζει να κάνουμε την αποτίμησή μας, αποφεύγοντας να πέσουμε στην παγίδα του «αιώνιου θηλυκού» αλλά και μακριά από κάθε «αγωνιστικό φεμινισμό» που θα φώτιζε μόνο τις ερνητικές όψεις αυτής της κατάστασης. Μια κατάσταση την οποία διασαφηνίζει η ίδια η φύση των ελληνικών κοινωνιών καθώς και ο τρόπος με τον οποίο αυτές οι κοινωνίες έβλεπαν τον εαυτό τους.

Η Claude Mossé, διπλωματούχος του μειαπτυχιακού διαγωνισμού ιστορίας, διδάκτωρ φιλολογίας, δίδαξε αρχαία ελληνική ιστορία στη Φιλοσοφική Σχολή της Rennes και της Clermont-Ferrand. Από το 1969 είναι καθηγήτρια της αρχαίας ελληνικής ιστορίας στο Πανεπιστήμιο VIII του Παρισιού (Vincennes – Saint-Denis). Έχει επίσης συγγράψει πλήθος βιβλίων.

ISBN 960-206-210-X

Η μακέτα στο εξώφυλλο
είναι του Γιάννη Λεκκού

**Η ΣΑΡΩΣΗ & Η ΠΡΩΤΗ ΕΠΕΞΕΡΓΑΣΙΑ ΤΟΥ
ΒΙΒΛΙΟΥ, ΕΓΙΝΕ ΑΠΟ ΤΟΝ...**

“KRASODAD”

**ΑΠΩΤΕΡΟΣ ΣΚΟΠΟΣ ΤΗΣ ΠΡΟΣΦΟΡΑΣ ΑΥΤΗΣ
ΕΙΝΑΙ ΝΑ ΕΙΝΑΙ ΝΑ ΓΙΝΟΥΝΕ ΚΟΙΝΩΝΟΙ ΤΩΝ
ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΩΝ ΤΟΥ ΒΙΒΛΙΟΥ, ΟΣΟΙ ΔΕΝ ΕΧΟΥΝ
ΤΗΝ ΟΙΚΟΝΟΜΙΚΗ ΔΥΝΑΤΟΤΗΤΑ ΝΑ ΤΟ
ΑΠΟΚΤΗΣΟΥΝ.**

**ΕΥΕΛΠΙΣΤΩ & ΠΑΡΟΤΡΥΝΩ ΣΕ ΟΣΟΥΣ ΑΡΕΣΕΙ
ΤΟ ΒΙΒΛΙΟ (& ΟΠΟΤΕ ΜΠΟΡΟΥΝΕ), ΝΑ ΤΟ
ΑΓΟΡΑΣΟΥΝΕ & ΝΑ ΕΝΙΣΧΥΣΟΥΝΕ ΕΤΣΙ ΤΟΝ
ΣΥΓΓΡΑΦΕΑ & ΤΗΝ ΕΤΑΙΡΕΙΑ ΕΚΔΟΣΕΩΝ ΠΟΥ
ΑΝΕΛΑΒΕ ΤΗ ΔΙΑΝΟΜΗ.**

