

# **Ανοικτό Πανεπιστήμιο Κύπρου**

**Σχολή Ανθρωπιστικών και Κοινωνικών Επιστημών**

**Μεταπτυχιακό Πρόγραμμα Σπουδών**

**Ελληνική Γλώσσα και Λογοτεχνία**

**Μεταπτυχιακή Διατριβή**



**Φεμινισμός και γυναίκα στην Κλασική Αρχαιότητα:  
η περίπτωση του Πλάτωνα (Συμπόσιον και Πολιτεία)**

**Φιλή Φραγκέλλη**

**[ 11300486 ]**

**Επιβλέπουσα Καθηγήτρια  
Ζαχαρούλα Πετράκη**

**Ιούλιος 2017**

**Ανοικτό Πανεπιστήμιο Κύπρου**  
**Σχολή Ανθρωπιστικών και Κοινωνικών Επιστημών**

**Μεταπτυχιακό Πρόγραμμα Σπουδών**

**Ελληνική Γλώσσα και Λογοτεχνία**

**Μεταπτυχιακή Διατριβή**

**Φεμινισμός και γυναίκα στην Κλασική Αρχαιότητα:  
η περίπτωση του Πλάτωνα (Συμπόσιον και Πολιτεία)**

**Φιλή Φραγκέλλη**

**[11300486]**

**Επιβλέπουσα Καθηγήτρια  
Ζαχαρούλα Πετράκη**

Η παρούσα μεταπτυχιακή διατριβή υποβλήθηκε προς μερική εκπλήρωση των απαιτήσεων για απόκτηση μεταπτυχιακού τίτλου σπουδών  
Στην Ελληνική Γλώσσα και Λογοτεχνία  
από τη Σχολή Ανθρωπιστικών και Κοινωνικών Επιστημών  
του Ανοικτού Πανεπιστημίου Κύπρου.

**Ιούλιος 2017**



## Περίληψη

Η παρούσα εργασία, στο πρώτο μέρος της, προτάσσει τη μελέτη της κοινωνικής θέσης της γυναίκας στην Αρχαία Αθήνα και της απεικόνισης του γυναικείου φύλου στη λογοτεχνία των κλασικών χρόνων, προκειμένου να επικεντρωθεί στη συνέχεια (δεύτερο μέρος) στις πλατωνικές απόψεις για το γυναικείο φύλο στα έργα *Συμπόσιον* και *Πολιτεία* (5<sup>ο</sup> Βιβλίο). Σκοπός μου είναι να απαντήσω στο ερώτημα: εάν, οι ρηξικέλευθες και ανατρεπτικές για την εποχή τους απόψεις του Πλάτωνα περί γυναικών, στα δύο αυτά έργα, μπορούν να θεωρηθούν «φεμινιστικές» υπό το ερμηνευτικό φως των σύγχρονων σπουδών φύλου στη λογοτεχνία. Το συγκεκριμένο ζήτημα διερευνάται υπό το φως δύο κυρίως ερμηνευτικών τάσεων, που αναγιγνώσκουν την συγκεκριμένη πλατωνική θεώρηση, είτε ως μισογυνική είτε ως πρόδρομη φεμινιστικών αντιλήψεων.

Σε σχέση με τα πλατωνικά κείμενα, η μελέτη κινείται σε δύο βασικούς άξονες. Στον πρώτο άξονα θα προσπαθήσουμε να αναδείξουμε τα σημεία εκείνα του *Συμποσίου* και της *Πολιτείας*, όπου ο φιλόσοφος εκφράζει τις ριζοσπαστικές του αντιλήψεις σχετικά με την ισοτιμία της γυναικείας 'φύσης' με την ανδρική και κατ' επέκταση την ισότιμη θέση της γυναίκας στην κοινωνική και πολιτική ζωή της ιδανικής πολιτείας. Σ' ένα δεύτερο άξονα, μέσα από την ερμηνεία του λόγου της Διοτίμας στο *Συμπόσιον*, θα προσπαθήσουμε να διερευνήσουμε τις προεκτάσεις του πλατωνικού φιλοσοφικού στοχασμού, που αιώνες πριν εμφανίζεται να εγείρει ερωτήματα τα οποία ενδιαφέρουν και την σύγχρονη διανόηση, με κυριότερο το φεμινιστικό κίνημα.

Στο πρώτο κεφάλαιο επιχειρείται μια ιστορική αναδρομή στην κλασική Αθήνα, προκειμένου να εξεταστεί η θέση της γυναίκας εκείνη την περίοδο.

Στο δεύτερο κεφάλαιο θα εξεταστεί η σχέση λογοτεχνίας και φύλου μέσα από τη φεμινιστική προσέγγιση.

Στο τρίτο κεφάλαιο θα αναζητηθεί η αναπαράσταση της γυναίκας στη λογοτεχνία του 5<sup>ου</sup> αιώνα, με βασική εστίαση το κλασικό δράμα.

Τέλος στο τέταρτο κεφάλαιο θα εξεταστεί η θέση της γυναίκας στα έργα, *Συμπόσιον* και *Πολιτεία* του Πλάτωνα.

## Summary

This study starts from the inspection of the social position of women in Greek Antiquity of the Classical era and turns to the representation of the women in the Platonic dialogues in order to examine in particular the construction of the female voice and gender in the works *Symposium* and *Republic* Book 5. The study applies the literary tools of modern feministic theories with a view to providing an answer to the question whether Plato's approach to his representation of women is a 'feministic' one and, as a result, whether Plato was a 'proto-feminist', as it were.

My approach to the two Platonic texts is organised on two planes:

First, I will seek to highlight those places in the text where Plato puts forward revolutionary views about the equality of men and women (cf. the use of the term "physis" in *Rep.* 5) within the socio-political life of the ideal polis. Then I turn to the speech of Diotima in the *Symposium* and seek to unravel the way in which Plato's authorial techniques in the 4th BC raise questions about the construction of the female voice, which are still of interest to the feminist literary interpretations of Ancient Greek texts.

In Chapter One I outline briefly the position of women in Classical Athens.

In Chapter Two I turn to the examination of the relation of literature and the construction of gender from a feministic interpretative perspective.

In Chapter Three I examine the representation of women in the 5th BC Classical literature with special reference to the genre of Classical Drama.

Finally, in Chapter Four I turn to an analysis of Plato's approach to women and his construction of the female gender in the *Republic* 5 and the *Symposium*.

## Ευχαριστίες

Ευχαριστώ από καρδιάς την επιβλέπουσα καθηγήτριά μου κ. Ζαχαρούλα Πετράκη για την υπομονή, τη γενναιοδωρία, την ουσιαστική συμβολή, τις οδηγίες, τις πολύτιμες επιστημονικές παρατηρήσεις, για το χρόνο που διέθεσε στην εκπόνηση του παρόντος συγγράμματος, αλλά και γιατί αποτέλεσε για μένα πηγή έμπνευσης και στήριξης σε κάθε δύσκολη στιγμή τόσο πρακτικά όσο και ψυχικά.

Επιπρόσθετα ευχαριστώ την καθηγήτριά μου κ. Σταυρούλα Τσιπλάκου για όλα όσα μου πρόσφερε, τις γνώσεις και την πολύτιμη συμπαράστασή της κατά τη διάρκεια των σπουδών μου στο ΑΠΚΥ.

Τέλος ευχαριστώ την οικογένειά μου γιατί αυτή η εργασία δε θα είχε ολοκληρωθεί χωρίς τη συνεχή υποστήριξη και αγάπη της.

Στη μάνα μου

# Περιεχόμενα

<b>Εισαγωγή</b> .....	<b>11-18</b>
<b>1 Η Θέση των Γυναικών στην Κλασική Αθήνα</b> .....	<b>19-34</b>
1.1 Μινωϊκή εποχή.....	19
1.2 Μυκηναϊκή εποχή.....	20
1.3 Ομηρική εποχή.....	20
1.4 Αρχαϊκή εποχή.....	21
1.5 Αθήνα.....	21
1.6 Κλασικοί χρόνοι.....	21
1.6.1 Ο Οίκος.....	22
1.6.2 Ο Γάμος.....	23
1.6.3 Η Επίκληρος.....	24
1.6.4 Η Ζωή της Ύπανδρης Γυναίκας.....	25
1.6.5 Η Παλλακίδα.....	28
1.6.6 Η Εταίρα.....	28
1.6.7 Η Ανωνυμία της Αθηναίας.....	29
1.6.8 Η Μόρφωση της Αθηναίας.....	30
1.6.9 Η Εργασία.....	30
1.6.10 Οι Δούλες.....	31
1.6.11 Οι Γυναίκες Μέτοικοι.....	32
1.7 Η Σπαρτιάτισσα.....	32
1.8 Οι Αμαζόνες.....	34
1.9 Οι Γυναίκες της Λήμνου.....	34
<b>2 Σχέση Λογοτεχνίας και Φύλου μέσα από τη Φεμινιστική Προσέγγιση</b> .....	<b>35-49</b>
2.1 Ο φιλελεύθερος φεμινισμός.....	35
2.2 Ο ριζοσπαστικός φεμινισμός.....	36
2.3 Ο μαρξιστικός φεμινισμός.....	37
2.4 Ο σοσιαλιστικός φεμινισμός.....	38
2.5 Φεμινιστικές λογοτεχνικές θεωρήσεις.....	39
2.5.1 Ο φεμινισμός του πρώτου κύματος.....	39



2.5.2 Ο φεμινισμός του δεύτερου κύματος.....	40
2.5.3 Ο φεμινισμός του τρίτου κύματος.....	41
2.5.3α Η Cixous.....	43
2.5.3β Η Irigaray.....	43
2.5.3γ Η Kristeva.....	44
2.5.4 Ο Αγγλοσαξωνικός φεμινισμός.....	45
2.5.4α Η Goodman.....	45
2.5.5 Η λογοτεχνική κριτική του αρχαίου δράματος.....	47
2.5.5α Η Zeitlin.....	48

### **3 Παρουσίαση της Γυναίκας στη Λογοτεχνία της Κλασικής Εποχής.....50-61**

3.1 Ο Μύθος της Πανδώρας.....	51
3.2 Οι γυναίκες στον Ευριπίδη.....	52
3.3 Οι γυναίκες στον Αισχύλο.....	57
3.4 Οι γυναίκες στον Σοφοκλή.....	57
3.5 Οι γυναίκες στον Αριστοφάνη.....	58
3.6 Ο Θουκυδίδης.....	61

### **4 Η Θέση της Γυναίκας στα έργα του Πλάτωνα, Συμπόσιον και Πολιτεία.....62-93**

4.1 Το Συμπόσιον.....	62
4.1.1 Αποπομπή αυλητρίδας.....	64
4.1.2 Ο λόγος του Φαίδρου.....	65
4.1.3 Ο λόγος του Πausανία.....	66
4.1.4 Ο λόγος του Ερυξίμαχου.....	67
4.1.5 Ο λόγος του Αριστοφάνη.....	68
4.1.6 Ο λόγος του Αγάθωνα.....	69
4.1.7 Σωκράτης-Διοτίμα.....	69
4.1.8 Γιατί η Διοτίμα;.....	69
4.1.9 Η θέση της γυναίκας απέναντι στο ζήτημα του έρωτα.....	73
4.1.10 Διάφορες αναγνώσεις του Συμποσίου.....	77
4.2 Η Πολιτεία .....	81

4.2.1 Η οργάνωση της πολιτείας.....	84
4.2.2 Διάφορες αναγνώσεις της <i>Πολιτείας</i> .....	92
<b>Επίλογος.....</b>	<b>94-95</b>
<b>Βιβλιογραφία.....</b>	<b>96-101</b>

## Εισαγωγή

Σκοπός της παρούσας έρευνας είναι η μελέτη της κοινωνικής θέσης της γυναίκας στην Αρχαία Αθήνα, της απεικόνισής της στη λογοτεχνία των κλασικών χρόνων (δράμα), καθώς και των απόψεων του Πλάτωνα για το γυναικείο φύλο στα έργα *Συμπόσιον* και *Πολιτεία* (5<sup>ο</sup> Βιβλίο) υπό το φως των φεμινιστικών λογοτεχνικών θεωριών. Κατά συνέπεια, θα εξεταστεί το πώς οι σπουδές φύλου τα τελευταία χρόνια επηρεάζουν την ερμηνεία των λογοτεχνικών κειμένων της ελληνικής αρχαιότητας με έμφαση στα δύο πλατωνικά έργα.

Προκειμένου να πραγματοποιήσουμε το σκοπό της έρευνάς μας θεωρούμε ότι είναι απαραίτητο να διατρέξουμε σε τέσσερα κεφάλαια τα ζητήματα που αφορούν τη θέση των γυναικών στην Αθήνα των κλασικών χρόνων, την παρουσίαση της γυναίκας στη λογοτεχνία της εποχής και την σχέση λογοτεχνίας και φύλου μέσα από τη φεμινιστική ερμηνευτική θεώρηση και τη θέση της γυναίκας στα εξεταζόμενα έργα του Πλάτωνα, *Συμπόσιον* και *Πολιτεία*.

Σχετικά με τη θέση των γυναικών στην αρχαία Αθήνα πρέπει να ληφθεί υπόψη μας ότι η αθηναϊκή δημοκρατία των κλασικών χρόνων, 5<sup>ος</sup> και 4<sup>ος</sup> π.Χ. αιώνας, είναι μία «λέσχη ανδρών»<sup>1</sup>, όπου ενεργά μέλη της είναι εκείνοι οι άνδρες των οποίων και οι δυο γονείς είναι Αθηναίοι πολίτες, ενώ οι γυναίκες αν και πρωταγωνιστούν σε σημαντικές εκφάνσεις του ιδιωτικού βίου, είναι ωστόσο αποκλεισμένες από τον δημόσιο βίο. Ο νόμος διέκρινε τις γυναίκες πολίτες από εκείνες που δεν ήταν πολίτες, όπως τις μετοίκους και τις δούλες, διασφαλίζοντας την ιδιότητα του Αθηναίου πολίτη στα τέκνα τους<sup>2</sup>. Οι ισχύουσες πολιτικο-οικονομικές και θρησκευτικο-κοινωνικές συνθήκες στην αρχαία Αθήνα τοποθετούν τη γυναίκα σε υποδεέστερη θέση έναντι του άνδρα. Μέσα σε ένα αυστηρά περιχαρακωμένο κοινωνικό πλαίσιο, διαμορφώνονται διαφορετικά δικαιώματα και υποχρεώσεις στα άτομα διαφορετικού φύλου καθορίζοντας έτσι αυστηρά τους διαφοροποιημένους ρόλους τους. Ο κοινωνικός ρόλος του φύλου συμπεριέχει συμπεριφορές, δικαιώματα και υποχρεώσεις που καθορίζονται από

<sup>1</sup> Mosse (1993) 13. Fantham (2001<sup>2</sup>) 104.

<sup>2</sup> Fantham (2001<sup>2</sup>) 104-105.

την κοινωνία ως υποχρεωτικές κατευθυντήριες νόρμες για γυναίκες και άνδρες. Εάν θέλουμε να προσδιορίσουμε τη θέση της γυναίκας στην πόλη της αρχαίας Αθήνας των κλασικών χρόνων, πρέπει να λάβουμε υπόψη μας τη δομή της αθηναϊκής πολιτικής κοινωνίας κατά την περίοδο αυτή. Έτσι, δεν πρέπει να λησμονούμε πως οι πολίτες ήταν διαιρεμένοι σε τάξεις και αποτελούσαν ένα μόνο μέρος του πληθυσμού της πόλης της Αθήνας, το ίδιο και οι Αθηναίες γυναίκες, δηλαδή εκείνες που ήταν σύζυγοι ή κόρες Αθηναίου πολίτη, αντιπροσώπευαν ένα τμήμα του γυναικείου πληθυσμού της. Παράλληλα υπήρχαν μέτοικοι και δούλοι, μέρος των οποίων αποτελούσαν γυναίκες. Είναι αυτονόητο επομένως, πως η μελέτη της θέσης της γυναίκας στην αθηναϊκή κοινωνία πρέπει να λάβει υπόψη της αυτές τις διαφορές, που στην πραγματικότητα επέφεραν σημαντικές αλλοιώσεις στη ξεχωριστή νομική θέση της Αθηναίας γυναίκας<sup>3</sup>.

Στόχος του **πρώτου κεφαλαίου** είναι να διατρέξουμε συνοπτικά τη θέση της γυναίκας στον ιδιωτικό και δημόσιο βίο της, με στόχο να αναδείξουμε επαρκώς τον τρόπο με τον οποίο οι κοινωνικοί παράγοντες και οι κρατούσες πολιτισμικές αξίες καθόρισαν τη θέση της στην κοινωνία της πόλης των Αθηνών. Θα προσπαθήσουμε να δώσουμε απαντήσεις σε ερωτήματα όπως: Πόσο περιορισμένη ήταν η πολιτική ζωή της Αθηναίας; Ποια ήταν η πολιτική και κοινωνική συμμετοχή της; Πώς ήταν η ζωή της πριν και εντός του γάμου; Υπήρχαν δυνατότητες μόρφωσης, εκπαίδευσης, εργασίας; Είχε ιδιοκτησιακά δικαιώματα; Προστατευόταν νομικά σε περίπτωση κακομεταχείρισής της και ποιο ήταν το νομικό καθεστώς που ίσχυε γι' αυτήν; Ποιος ήταν ο θρησκευτικός ρόλος της; Η Αθήνα των κλασικών χρόνων είναι μεταίχμιο της ελληνικής ιστορικής και πολιτισμικής πραγματικότητας. Οι πληροφορίες για τις γυναίκες της κλασικής Αθήνας μας βοηθούν να σκιαγραφήσουμε και τη θέση της γυναίκας της ελληνικής αρχαιότητας εν γένει, ακόμη και τη θέση της Σπαρτιάτισσας, που αποτελούσε την αντι-Αθηναία της εποχής και για το λόγο αυτόν θα κάνουμε μια σύντομη αναφορά γι' αυτήν.

Η Αθήνα της κλασικής περιόδου παρουσιάζει το παράδοξο ότι αν και είναι μια απόλυτα ανδροκεντρική κοινωνία, αναπτύσσει μια έντονα γυναικοκεντρική τέχνη· δικαίως έχει λεχθεί ότι «πιθανώς δεν υπάρχει άλλη δυτική κοινωνία στην

---

<sup>3</sup> Mosse, ό.π., 55.

οποία ο ανταγωνισμός των φύλων να κατέχει μια τόσο κεντρική θέση στη λογοτεχνία και την τέχνη όσο στην κλασική Ελλάδα»<sup>4</sup>. Στην έρευνά μας θα ληφθούν υπόψη οι σπουδές φύλου και συγκεκριμένα οι φεμινιστικές λογοτεχνικές θεωρήσεις, που αναζητούν και αναλύουν τους τρόπους που κατασκευάζεται το κοινωνικό φύλο στο χώρο της λογοτεχνίας λαμβάνοντας υπόψη όλες τις πολιτισμικές διεργασίες που συντελούν στη διαμόρφωση και παγίωσή του.

Έτσι στο **δεύτερο κεφάλαιο** θα γίνει, περιεκτική ανάπτυξη των βασικών θεωριών που χρησιμοποιεί η φεμινιστική κριτική στην προσέγγιση της λογοτεχνίας, προκειμένου να εξεταστεί πώς συνδέονται οι κοινωνικές σχέσεις, οι σχέσεις εξουσίας και η θέση των γυναικών στα εξεταζόμενα έργα του Πλάτωνα με τα σχετικά με το γυναικείο φύλο νοήματα.

Πρέπει να επισημανθεί ότι οι φεμινίστριες από νωρίς είχαν αντιληφθεί την επιδραστική δύναμη και τη μυθοπλαστική ικανότητα της λογοτεχνίας να δημιουργεί ανδρικά και γυναικεία πρότυπα και να καθορίζει αρμόζουσες συμπεριφορές και στάσεις ζωής για κάθε φύλο και γι' αυτό η λογοτεχνία συγκέντρωνε πάντα το ενδιαφέρον τους. Οι φεμινιστικές θεωρίες στηρίζουν και συμμετέχουν στα γυναικεία κινήματα και ταυτόχρονα τα μελετούν, ανανεώνοντας την ίδια την παράδοση του φεμινισμού, στην οποία και ανήκουν. Οι φεμινιστικές λογοτεχνικές θεωρήσεις είναι πολλές και κάποτε ασύμβατες μεταξύ τους. Πολλές φεμινίστριες στην προσπάθειά τους να ανακαλύψουν και να μελετήσουν τους μηχανισμούς εκείνους, που δημιούργησαν το πολύπλοκο πλέγμα καταπίεσής τους και συνεχίζουν να συμβάλουν αδιάκοπα στη διαιώνισή του, στηρίχτηκαν σε εδραιωμένες πολιτικές θεωρίες. Το γεγονός αυτό ευθύνεται για τη κατηγοριοποίησή τους.

Ο φεμινισμός είναι μια πολιτική θέση και όχι μια μεθοδολογικά συμπαγής λογοτεχνική θεωρία. Να σημειωθεί, δε, πως δεν είναι ενιαίος, καθότι στο πλαίσιο του περιέχει αποκλίνουσες προσεγγίσεις, ενίοτε τόσο διαφορετικές, σχεδόν

---

<sup>4</sup> Engels (1987) 180.

αντιστρατευόμενες μεταξύ τους, οι οποίες όμως έχουν κοινό στόχο: την απαλλαγή των γυναικών από κάθε είδους καταπίεση και τη βελτίωση της ζωής τους. Υπάρχουν διαφορετικά είδη φεμινισμού που συνομιλούν με διαφορετικές κοινωνικές, φιλοσοφικές και ψυχολογικές θεωρίες. Παρακάτω παραθέτω εν συνόψει τις βασικές διαφορετικές διακλαδώσεις του.

1. Ο φιλελεύθερος φεμινισμός συνομιλώντας με την φιλελεύθερη θεωρία που πρεσβεύει την ιδιωτική αυτονομία και ελευθερία, υποστηρίζει την αυτονομία και ελευθερία των γυναικών. Η φιλοσοφική αφετηρία του μπορεί να αναζητηθεί στο έργο του John Stuart Mill, *The Subjection of Women*, και της Mary Woollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Woman*<sup>5</sup>, όπου διατυπώνουν το αίτημα η δίκαιη μεταχείριση ανδρών και γυναικών να έχει ως κριτήριο την ικανότητα και όχι το φύλο.
2. Ο Ριζοσπαστικός φεμινισμός θεωρεί ως αιτία της γυναικείας καταπίεσης το πατριαρχικό σύστημα, την ανδροκεντρική δομή της κοινωνίας, της οποίας ζητάει την ανασύστασή της.
3. Ο Μαρξιστικός φεμινισμός, έχει τις ρίζες του στη κλασική θεωρία των Μαρξ και Ένγκελς. Θεωρεί ως πηγή της γυναικείας καταπίεσης το καπιταλιστικό σύστημα και ερευνά τους μηχανισμούς καθυπόταξής της. Η ανάλυση του Ένγκελς για την οικογένεια αποτελεί τη θεωρητική βάση του<sup>6</sup>.
4. Ο Σοσιαλιστικός φεμινισμός εντοπίζει την πηγή της γυναικείας καταπίεσης στην αλληλένδετη σχέση πατριαρχίας και καπιταλιστικού συστήματος θεωρώντας πως η πατριαρχική αντιμετώπιση της γυναίκας με βάση το φύλο επιδρά στην κοινωνική της εξέλιξη<sup>7</sup>. Διαφέρει, δηλαδή από το μαρξιστικό φεμινισμό ως προς το ότι εκτός του καπιταλισμού θεωρεί ως υπεύθυνη για τη γυναικεία καταπίεση και την πατριαρχία.

Η σύγχρονη φεμινιστική λογοτεχνική κριτική είναι απότοκος του «γυναικείου κινήματος» του 1960, που φυσικά δεν ήταν η αρχή του φεμινισμού αλλά η

---

<sup>5</sup> Gordon (1994) 155-170.

<sup>6</sup> Engels (1972/1986).

<sup>7</sup> MacKinnon (1983) 638-639.

συνέχιση της παράδοσης του κοινωνικού κινήματος που ξεκίνησε στα τέλη του 18<sup>ου</sup> αιώνα. Το κίνημα αυτό στηρίχτηκε πάνω στο πρωτοποριακό έργο της γαλλίδας Simone de Beauvoir με τον τίτλο *Το δεύτερο φύλο*, (1949) και στη συμπεκνωμένη νοηματικά περίφημη δήλωσή της, «δε γεννιέσαι γυναίκα, αλλά γίνεσαι», εισάγοντας την έννοια του κοινωνικού φύλου (gender) σε αντιδιαστολή με το βιολογικό φύλο, (sex)<sup>8</sup>. Το εν λόγω κίνημα μπορεί να χαρακτηριστεί λογοτεχνικό επειδή συνειδητοποιεί τη σημασία της γυναικείας εικόνας που προωθεί η λογοτεχνία και στηρίζει την επίτευξη των στόχων του στην ενασχόλησή του με τα βιβλία και τη λογοτεχνία προκειμένου να επηρεάσει καθημερινές συμπεριφορές<sup>9</sup>.

Η φεμινιστική κριτική της δεκαετίας του 1960 διεκδικεί περισσότερα δικαιώματα πολιτικά και οικονομικά, αλλά και σεξουαλική ελευθερία, καθώς και την ελεύθερη επιλογή να αποφασίζουν οι γυναίκες εάν, και πότε, θα γίνουν μητέρες. Επίσης στρέφονται στην ανάλυση της «γυναικείας εμπειρίας», όπως αυτή απεικονίζεται στη λογοτεχνία μέσα από γυναικίους χαρακτήρες. Οι απεικονίσεις αυτές, κυρίως των λογοτεχνικών έργων που γράφτηκαν πριν τον εικοστό αιώνα, θεωρούνται από τις φεμινίστριες κριτικούς της λογοτεχνίας στερεοτυπικές, τις οποίες επέβαλε η πατριαρχική αντίληψη και γι αυτό εισηγούνται τρόπους με τους οποίους θα παρουσιαζόταν μία εναλλακτική εικόνα της «γυναικείας εμπειρίας».

Στη δεκαετία του 1970, ο αγώνας επικεντρώνεται στη μελέτη και την πολεμική κατά των μηχανισμών της πατριαρχίας, που με τη λειτουργία τους συνέχιζαν την ανισότητα των φύλων<sup>10</sup>.

Στη δεκαετία του 1980, η φεμινιστική κριτική αρχίζει να επηρεάζεται από τις προσεγγίσεις άλλων ειδών κριτικής, όπως το μαρξισμό, το δομισμό, τη γλωσσολογία και ούτω καθεξής. Το ενδιαφέρον μετατοπίζεται από την πολεμική κατά των πατριαρχικών εκδοχών του κόσμου στην διερεύνηση της γυναικείας φύσης και αντίληψης. Ο φεμινισμός ενδιαφέρεται για τις αναπαραστάσεις των γυναικών και τις σχέσεις εμπειρίας τους με τη λογοτεχνία αλλά και για τις γυναίκες συγγραφείς<sup>11</sup>. Η γυναικεία γραφή, ως νέος λογοτεχνικός κανόνας απαιτεί να ξαναγραφτεί η ιστορία του μυθιστορήματος και της ποίησης, ώστε τα έργα των γυναικών συγγραφέων να αποκτήσουν μια νέα σημασία. Στα τέλη της δεκαετίας του 1970, η Ηλέν Σουούλτερ εισηγείται τον όρο “γυναικεία κριτική” που έχει ως θέματα την ιστορία, τα στυλ, τα είδη, τα θέματα και τις δομές των κειμένων που γράφονται από γυναίκες<sup>12</sup>.

---

<sup>8</sup> Αθανασίου (2006) 18.

<sup>9</sup> Barry (2013) 150.

<sup>10</sup> Στο ίδιο, 150.

<sup>11</sup> Culler (2003) 177.

<sup>12</sup> Barry P., ό.π., σ.151.

Τις γαλλίδες φεμινίστριες Helene Cixous, Luce Irigaray και Julia Kristeva απασχόλησε το ερώτημα εάν η γλώσσα είναι διαποτισμένη από τον ανδροκεντρισμό και εάν οι γυναίκες μπορούν να τη χρησιμοποιούν στη λογοτεχνική γραφή με τέτοιο τρόπο που να μην τις περιθωριοποιεί<sup>13</sup>.

Σημαντική είναι η συλλογή εργασιών της αμερικανίδας Goodman στο βιβλίο της *Literature and Gender*, όπου γίνονται φανερές οι επιδιώξεις της πιο πραγματιστικής φεμινιστικής κριτικής του Αγγλοαμερικάνικου φεμινισμού. Ένας ουσιώδης στόχος του βιβλίου είναι η υπόδειξη των τρόπων με τους οποίους παρουσιάζεται η γυναίκα «συμβολικά» στη λογοτεχνία.

Στις κλασικές σπουδές από την άλλη πλευρά, η Froma Zeitlin θεωρεί ότι η τραγωδία χρησιμοποιεί τη γυναικεία εμπειρία για να δείξει στους άνδρες ότι η δική τους εμπειρία δεν είναι πλήρης και γι' αυτό χρειάζεται να συμπεριλάβει και γυναικεία στοιχεία, πράγμα το οποίο επιτυγχάνεται με το θεατρικό δρώμενο<sup>14</sup>. Επίσης, ότι η θεατρική εμπειρία έχει διδακτικό κυρίως σκοπό για τους άνδρες, ηθοποιούς και θεατές, παρέχοντάς τους τη δυνατότητα να ξαναζήσουν την τελετουργική μύσή τους στον κόσμο των ανδρών.

Σε ένα **τρίτο κεφάλαιο** θα ανατρέξουμε στην αρχαία ελληνική λογοτεχνία των κλασικών χρόνων όπου θα ερευνήσουμε πώς αναπαρίσταται η γυναίκα της εποχής. Είναι αυτονόητο πως στα πλαίσια του περιορισμένου μεγέθους του παρόντος κεφαλαίου της εργασίας μας δε μπορούμε να επιδοθούμε σε μια εξαντλητική μελέτη του συνόλου της ελληνικής λογοτεχνίας. Για το σκοπό μας όμως κρίνουμε πως θα μας βοηθήσει επαρκώς η παρουσίαση των εικόνων που οι ίδιοι οι Έλληνες επεξεργάστηκαν μέσα από το τραγικό και κωμικό θέατρο, όπου η αναπαριστώμενη διαμάχη των δύο φύλων παρέχει πλήθος πληροφοριών. Θεωρούμε ότι αυτά είναι αντιπροσωπευτικά του εξεταζόμενου θέματος και η ανάλυσή τους μπορεί να προσφέρει μια αρκετά ολοκληρωμένη θεώρηση. Σε αυτή την κατεύθυνση θα στραφούμε συνοπτικά στο δράμα της κλασικής περιόδου, επειδή το θέατρο, λόγω της μαζικότητάς του ως θεάματος και ως μέσου διαπαιδαγώγησης, και η αθηναϊκή κοινωνία είναι σε σχέση άμεσης αλληλεπίδρασης, με αποτέλεσμα να αποτυπώνεται σε αυτό με σχετική "καθαρότητα" η προβληματική για τη γυναίκα στην πόλη της Αθήνας. Μεγάλοι άνδρες της κλασικής αρχαιότητας στα έργα τους έχουν εκφραστεί περιφρονητικά ή ακόμη και καταδικαστικά κατά των γυναικών., όπως ο Αισχύλος, ο Ευριπίδης, ο Αριστοφάνης, ο Περικλής στο έργο του Θουκυδίδη, ο Αριστοτέλης. Όμως υπάρχουν και άλλοι, όπως ο Σοφοκλής και ο Πλάτων που εκφράζονται επαινετικά γι' αυτήν<sup>15</sup>.

---

<sup>13</sup> Στο ίδιο, 154.

<sup>14</sup> Zeitlin (1996).

<sup>15</sup> Fantham (2004) 96-166.



Η παρουσίαση της γυναίκας στη λογοτεχνία της κλασικής εποχής θα αναζητήσει τις αναπαραστάσεις του γυναικείου φύλου, όπως αυτές διαμορφώθηκαν μέσα από τις σχέσεις εξουσίας και υποταγής μεταξύ των δύο φύλων<sup>16</sup>.

Η αντίληψη περί κατωτερότητας των γυναικών περιλαμβάνει στη σύστασή της ιδεολογικά στοιχεία. Έτσι προκειμένου να δικαιολογηθεί ο ανδρικός έλεγχος στην περιουσία και το σώμα των γυναικών, η κυρίαρχη αντίληψη επικαλείται το δήθεν έμφυτο και ανεξέλεγκτο χαρακτήρα τους ή, προκειμένου να δικαιολογηθεί ο αποκλεισμός τους από το χώρο των δημοσίων εκδηλώσεων, επικαλείται την τρυφερή φύση τους. Οι απόψεις όμως αυτές είναι αντρικές κατασκευές που τελικά κατορθώνουν να δημιουργήσουν μια εικονική πραγματικότητα<sup>17</sup>.

Σε ένα **τέταρτο κεφάλαιο**, θα εξετάσουμε το ρόλο και τη θέση της γυναίκας στη δημόσια και την ιδιωτική σφαίρα που ο Πλάτων εκφράζει με ποικίλες απόψεις σε διάφορους διαλόγους. Ιδιαίτερος ρηξικέλευθος είναι οι θέσεις του ως προς αυτό το θέμα, ωστόσο στο *Συμπόσιο*, όπου βάζει την σημαντικότερη του φιλοσοφική θεωρία, την θεωρία των ιδεών στο στόμα μιας γυναίκας, της Διοτίμας, καθώς και στο 5<sup>ο</sup> βιβλίο της *Πολιτείας*, όπου στο πλαίσιο της δημιουργίας μιας δίκαιης πολιτείας, αποδίδει ίσα δικαιώματα και υποχρεώσεις στις γυναίκες και τους άνδρες φύλακες. Η μελέτη μας πέρα από την προβολή των σημείων εκείνων που αναδεικνύουν τις πλατωνικές απόψεις για τη γυναίκα θα εστιάσει κυρίως στα σημεία εκείνα που αλλάζουν άρδην τη θέση της ως μέλους του οίκου και της πόλης.

Μέσα από τη μελέτη του *Συμποσίου* θα προσπαθήσουμε να απαντήσουμε στα εξής ερωτήματα: Γιατί ο Πλάτων αποκλείει, στο πρόσωπο της αυλητρίδας, από το συμπόσιο το γυναικείο φύλο; Παρά ταύτα, έχει εν τέλει η γυναίκα παρουσία στο συμπόσιο; Έχει η γυναίκα φωνή και λόγο; Γιατί ο Πλάτων επιλέγει να δώσει λόγο στη Διοτίμα μέσα από τη φωνή του Σωκράτη και μάλιστα για σημαντικά φιλοσοφικά θέματα, όπως είναι η θεωρία των ιδεών; Τα κίνητρα του Πλάτωνα είναι “φεμινιστικά”; Μπορεί ο Πλάτων να χαρακτηριστεί τελικά φεμινιστής;

Στην *Πολιτεία*, ο Πλάτων, οποίος μεγάλωσε σε μια Αθήνα που πέρασε σοβαρή πολιτική και ηθική κρίση<sup>18</sup>, προβαίνει σε ένα μεγαλόπνοο σχέδιο, τη δημιουργία μιας δίκαιης πολιτείας στο πλαίσιο της οποίας η γυναίκα λαμβάνει μια θέση ριζοσπαστική για τα δεδομένα της εποχής. Εξετάζοντας αυτόν τον ευρύ

---

<sup>16</sup> Στη δεκαετία του 1980 οι φεμινιστικές κριτικές προσεγγίσεις μετατόπισαν την προσοχή τους από τα βιβλία αντρών συγγραφέων και την επιθετική κριτική στις αντρικές εκδοχές του κόσμου, στην εξερεύνηση της φύσης του γυναικείου κόσμου και τρόπου αντίληψης προσπαθώντας να ανασύρουν τα χαμένα ή αποσιωπημένα τεκμήρια της γυναικείας εμπειρίας, Barry (2013)150-151. Η «γυναικεία εμπειρία» κατά τους κλασικούς χρόνους, που εξετάζει η μελέτη μας, εξετάζεται με τη γνώση και επισήμανση πως είναι κατασκευασμένη και αναπαρίσταται με στερεοτυπικές απεικονίσεις γυναικών από άντρες συγγραφείς.

<sup>17</sup> Blundell (2004) *passim*.

<sup>18</sup> Μιχαηλίδης (1980) 32.

σχεδιασμό θα αναζητήσουμε τις κοινωνικές αλλαγές που ο Πλάτωνας προτείνει. Θα αναπτύξουμε τα όρια που πρέπει να έχει κάθε μία από τις τρεις τάξεις, που εισηγείται, προκειμένου να υπηρετηθεί το σύνολο. Θα παρουσιάσουμε τον τρόπο συναρμογής των δυνάμεων, που συνιστούν τη ψυχή και αντιστοιχούν προς τις τάξεις της πολιτείας. Θα αναπτύξουμε τους λόγους πίσω από την κοινοκτημοσύνη και την ισότιμη εκπαίδευση ανδρών και γυναικών<sup>19</sup>.

Σκοπός είναι να απαντήσουμε σε μια σειρά από ερωτήματα: Δίνοντας ο Πλάτων σημαντικά δικαιώματα στις γυναίκες και διαφοροποιούμενος από την εποχή του, που θέλει τις γυναίκες κλεισμένες στο σπίτι και χωρίς δικαιώματα, μπορεί να χαρακτηριστεί ως φεμινιστής; Και αν ναι, γιατί; Ποια φιλοσοφική σκοπιμότητα εξυπηρετείται παραχωρώντας αυτά τα δικαιώματα στις γυναίκες; Για ποιο λόγο εξισώνει τις γυναίκες με τους άνδρες; Τι σημαίνει το φύλο για τον Πλάτωνα; Υιοθετεί την παραδοσιακή διάκριση ανάμεσα στα φύλα ή την εξαλείφει; Πώς σχολιάζουν την πρότασή του περί ιδανικής πολιτείας οι μεταγενέστεροι;

Τέλος στον επίλογό μας θα παραθέσουμε κριτικές συμπερασματικές σκέψεις και απόψεις.

---

<sup>19</sup> Πολιτεία, 456b, 451e.

# Κεφάλαιο 1

## 1. Η Θέση των Γυναικών στην Κλασική Αθήνα

Κανείς μπορεί να ισχυρισθεί ότι η θέση της γυναίκας στην αθηναϊκή κοινωνία είναι αντιπροσωπευτική της θέσης της στην αρχαία ελληνική κοινωνία εν γένει<sup>20</sup>. Υπάρχουν ωστόσο στοιχεία που δείχνουν πως σε κάποιες ελληνικές πόλεις, όπως στη Σπάρτη και στη Γόρτυνα της Κρήτης, η θέση της γυναίκας ήταν διαφορετική<sup>21</sup>. Ακολουθώντας τις συνήθεις χρονολογικές υποδιαιρέσεις της αρχαίας ελληνικής ιστορίας θα κάνουμε μια πολύ γενική και σύντομη αναφορά σε προγενέστερες σημαντικές περιόδους προσπαθώντας να δώσουμε την αίσθηση της εξέλιξης των αρχαίων ελληνικών κοινωνιών και τις μεταβαλλόμενες κοινωνικές συνθήκες που συνδέονται με τη θέση, τους ρόλους και την εικόνα της γυναίκας στην κλασική Αθήνα.

### 1.1 Μινωϊκή εποχή

Κατά τη μινωϊκή περίοδο η θέση των γυναικών ήταν περισσότερο αναβαθμισμένη συγκριτικά με τη θέση της σε μεταγενέστερες κοινωνίες. Οι αναπαραστάσεις των σωζόμενων τοιχογραφιών και διάφορες άλλες απεικονίσεις αυτής της περιόδου μάς οδηγούν στο συμπέρασμα πως οι γυναίκες είχαν ελεύθερη βούληση και συμπεριφορά. Συμμετείχαν και κινούνταν ελεύθερα στις δημόσιες εκδηλώσεις, στα δημόσια θεάματα και λάμβαναν μέρος ακόμη και στα κυνήγια<sup>22</sup>. Οι ελευθερίες αυτές των γυναικών μαζί με κάποια μητρογραμμικά<sup>23</sup> κατάλοιπα, όπως η μητρική γραμμή στην κληρονομική διαδοχή<sup>24</sup>, οδήγησαν πολλούς ιστορικούς ερευνητές στην υποστήριξη της άποψης ότι η μινωϊκή Κρήτη ήταν μητριαρχική<sup>25</sup>. Πάντως ακόμη και τα ευρεθέντα στοιχεία στην αίθουσα του θρόνου στα ανάκτορα της Κνωσού περί λατρευτικής λειτουργίας του χώρου και όχι ως χώρου απονομής δικαιοσύνης, δεν τεκμηριώνουν επαρκώς πως πέρα από την θρησκευτική εξουσία της αρχιέρειας υπήρχε και άσκηση μιας πολιτικής ανώτατης εξουσίας εκ μέρους της<sup>26</sup>.

---

<sup>20</sup> Mosse ό.π., 54.

<sup>21</sup> Στο ίδιο, 167.

<sup>22</sup> Hutchinson (1963) 257.

<sup>23</sup> Cantarella (1985) 31-35.

<sup>24</sup> Αλεξίου (χ.χ.) 82.

<sup>25</sup> Borneman (2001) 155.

<sup>26</sup> Ξενίδου Schild (2001) 53.

## 1.2 Μυκηναϊκή εποχή

Στη μυκηναϊκή κοινωνία, αν και διατηρούνται αρκετά μινωϊκά στοιχεία, είναι εμφανής ο βαθμιαίος αποκλεισμός των γυναικών από διαδικασίες στις οποίες συμμετείχαν κατά τους μινωϊκούς χρόνους. Παρ' ότι οι μυκηναϊκές τοιχογραφίες αποκαλύπτουν την ευρεία συμμετοχή των γυναικών στη δημόσια ζωή, τα αρχαιολογικά ευρήματα αποκαλύπτουν πως τα διαμερίσματα των γυναικών στα ανάκτορα των Μυκηνών ήταν σε μεγαλύτερο βαθμό αποκομμένα από τους υπόλοιπους χώρους από τα αντίστοιχα της μινωϊκής εποχής. Η άσκηση όμως της γυναικείας εργασίας σε δημόσιους χώρους εξασφάλιζε ακόμα την επαφή των γυναικών με τον εξωτερικό κόσμο. Σε καμία όμως περίπτωση δεν αποδεικνύεται η ύπαρξη μητριαρχικών θεσμών.

## 1.3 Ομηρική εποχή

Αλλά και οι περιγραφές του Ομήρου για τη θέση της γυναίκας στην ομηρική κοινωνία που ονομάστηκε έτσι, επειδή οι πληροφορίες που έχουμε γι' αυτήν την εποχή προέρχονται σχεδόν αποκλειστικά από τα έργα του μεγάλου ποιητή, την *Οδύσσεια* και την *Ιλιάδα*, δεν είναι αρκετά διαφωτιστικές. Ο μυκηναϊκός πολιτισμός, που αρχίζει γύρω στα 1600 π.Χ. με την εμφάνιση των πρώτων Αχαιών στον ελλαδικό χώρο, μέχρι και τα ομηρικά χρόνια, δηλαδή μέχρι τον 8<sup>ο</sup> π.Χ. αιώνα, είναι προφορικός πολιτισμός. Οι αιδοί και οι ραψωδοί αφηγούμενοι τα ηρωϊκά κατορθώματα των προγόνων τους πέρα από το να ψυχαγωγούν τους ακροατές τους κυρίως στόχευαν στην εκπαίδευσή τους. Κατ' αυτόν τον τρόπο οι έλληνες, άνδρες και γυναίκες, μάθαιναν και όφειλαν να πράττουν και να συμπεριφέρονται όπως τα εξιστορούμενα και έξυμνούμενα πρότυπα<sup>27</sup>. Μπορούσαν δε να φαντασιώνονται πως ζούσαν και οι ίδιοι τη ζωή εκείνη, που ζούσαν σ' εκείνα τα μακρινά χρόνια, όταν ο Αγαμέμνων ήταν ο «βασιλιάς των βασιλιάδων»<sup>28</sup>.

Από τις γυναίκες των ομηρικών επών γνωρίζουμε δύο κοινωνικές κατηγορίες, τις συζύγους ή τις κόρες των ηρώων, απ' τη μια πλευρά, και τις υπηρέτριες, από την άλλη, που είναι κυρίως αιχμάλωτες και κατάγονται από βασιλική γενιά ή τουλάχιστον γένος αρχοντικό. Λείπουν τελείως οι όποιες αναφορές αφορούν τις γυναίκες του λαού, σαν να έλειπαν οι γυναίκες των ανδρών του στρατού, γεγονός που οφείλεται στην αδιαφορία του ποιητή και των ακροατών γι' αυτές, που οι ζωές τους όμως δεν πρέπει να διέφεραν αισθητά από εκείνες των γυναικών των ηρώων στα πλαίσια του *οίκου* και της κοινωνίας<sup>29</sup>.

---

<sup>27</sup> Havelock (1963) passim.

<sup>28</sup> Mosse, ό.π., 21.

<sup>29</sup> Στο ίδιο, 22.

## 1.4 Αρχαϊκή εποχή

Αλλά και στην αρχαϊκή κοινωνία, δηλαδή την περίοδο που εκτείνεται από τις αρχές του 8<sup>ου</sup> π.Χ. αιώνα μέχρι τα τέλη του 6<sup>ου</sup> αιώνα, οι ισχνές πληροφορίες για το ιστορικό της κοινωνίας προέρχονται από την εξαιρετικά ποικίλη ποίηση. Η εξουσία την περίοδο αυτή ήταν ταυτόχρονα θρησκευτική, πολιτική και συνδεδεμένη με την κατοχή γης. Ανήκε δε στους αριστοκράτες, στους άριστους, λόγω καταγωγής και τρόπου ζωής. Η θέση των γυναικών ήταν σχεδόν παρόμοια με εκείνη της ομηρικής εποχής. Οι γυναίκες της αριστοκρατικής τάξης απολάμβαναν πολλές ελευθερίες, ενώ ο καλλωπισμός τους ήταν εντυπωσιακός. Εμφανίζονται γυναικείες προσωπικότητες στην πνευματική και πολιτική ζωή με εξαιρετικές ικανότητες, όπως η διάσημη ποιήτρια Σαπφώ στη Λέσβο. Αρχίζει να γίνεται αισθητή μια πρωτοφανής εχθρική στάση απέναντι στο γυναικείο φύλο, καθιερώνοντας την παράδοση του μισογυνισμού στις φιλολογικές πηγές<sup>30</sup>. Οι επιγαμίες μεταξύ μελών μεγάλων γενών είναι σύνηθες φαινόμενο, που συχνά εξυπηρετούσε πολιτικούς σκοπούς, σταθεροποιώντας υφιστάμενες πολιτικές σχέσεις ή καλλιεργώντας νέες ή αυξάνοντας το προσωπικό κύρος των οικογενειών. Οι κόρες διατηρώντας στενές σχέσεις με την πατρική τους οικογένεια αποτελούσαν ισχυρό συνδετικό κρίκο με την οικογένεια του συζύγου τους και κατ' αυτόν τον τρόπο προήγαγαν και εξυπηρετούσαν τα ανδρικά συμφέροντα<sup>31</sup>. Σε κάθε περίπτωση, όπως συνέβαινε πάντα, παρέμεναν επιφορτισμένες με τη λειτουργία της εστίας του σπιτιού και την αναπαραγωγή της κοινότητας με την τεκνοποίηση<sup>32</sup>.

## 1.5 Αθήνα

Στα τελευταία χρόνια του 6<sup>ου</sup> αιώνα και στις πρώτες δεκαετίες του 5<sup>ου</sup> αιώνα έχει διαμορφωθεί το δημοκρατικό πολίτευμα που καθιστά το *δήμο* στο σύνολό του κύριο της τύχης του χωρίς διάκριση καταγωγής ή περιουσίας, με ελάχιστες ανισότητες που προέρχονται μέσα από τη διαίρεση των πολιτών σε τέσσερις τιμοκρατικές τάξεις, που επέβαλε με τη νομοθεσία του ο Σόλωνας<sup>33</sup>.

## 1.6 Κλασικοί χρόνοι

Κατά την κλασική εποχή της αθηναϊκής δημοκρατίας η θέση των γυναικών δεν καθορίζεται τόσο από ηθικοθρησκευτικές αντιλήψεις, αλλά από ανάγκες και πρακτικές της ίδιας της κοινωνίας και της πόλης. Παρ' ότι σημειώθηκαν

<sup>30</sup> Rogers, Σημωνίδης 19. – Απόσπασμα 7, 27-42, 57-93 West.

<sup>31</sup> Mosse, ό.π., 51-52.

<sup>32</sup> Στο ίδιο, 49.

<sup>33</sup> Στο ίδιο, 55.

πολιτικά, ιστορικά και πολιτιστικά επιτεύγματα η κατάσταση των γυναικών επιδεινώθηκε περισσότερο από ποτέ. Ο πληθυσμός της Αττικής αποτελούνταν από πολίτες, μέτοικους και δούλους. Η ανομοιογένεια αυτή ίσχυε και για το γυναικείο πληθυσμό και καθόρισε δραστικά τη θέση του. Όταν γίνεται λόγος για την Αθηναία γυναίκα μπορούμε να χρησιμοποιούμε τον όρο της «πολίτιδος», παρ' ότι ως όρος εμφανίζεται βραδύτερα στον Αριστοτέλη, στον Δημοσθένη και στους ποιητές της Νέας Κωμωδίας και η χρήση του παραμένει πολύ περιορισμένη<sup>34</sup>. Ενώ ο άνδρας πολίτης συμμετείχε στην πολιτική δραστηριότητα, στις συνελεύσεις και τα δικαστήρια, η «πολίτιδα» αποκλειόταν από το σύνολο των εκδηλώσεων της πόλης, ενώ συμμετείχε σε ορισμένες θρησκευτικές τελετές. Η «ιδιότητα του πολίτη» σε ό,τι αφορά τις γυναίκες γίνεται έμμεσα μόνο αντιληπτή. Το δικαίωμα του πολίτη για τον άνδρα στην Αθήνα, αλλά και σε κάθε πόλη είναι βασικό πολιτικό ζήτημα, ενώ ουδέποτε και με καμία γυναίκα στην αρχαία Ελλάδα δε συνέβη το ίδιο<sup>35</sup>. Οι νομοθετικές μεταρρυθμίσεις, κυρίως του Κλεισθένη, ενώ διέυρυναν τη συμμετοχή των πολιτών στις δημοκρατικές διαδικασίες καταργώντας διάφορα κριτήρια και προϋποθέσεις συμμετοχής στην πολιτική ζωή της πόλης, δεν κατήργησαν όμως το κριτήριο του φύλου<sup>36</sup>. Η «γυναικεία κατωτερότητα» την απέκλειε από το δημόσιο βίο και την περιόριζε στον ιδιωτικό βίο, κυρίως εντός της οικίας, και στον αναπαραγωγικό της ρόλο, που ήταν συνδεδεμένος με τον *οίκο* και το γάμο .

### 1.6.1 Ο Οίκος

Στη δημοκρατική Αθήνα κυρίαρχος κοινωνικός θεσμός συνεχίζει να είναι ο *οίκος*, που αποτελεί το βασικό παραγωγικό πυρήνα της πόλης-κράτους από εμφανίσεώς του γύρω στον 8<sup>ο</sup> με 7<sup>ο</sup> π.Χ. αιώνα, δηλαδή μια ενότητα ανθρώπων και αγαθών. Πρόκειται για την πατριαρχική οικογένεια, που όλα τα μέλη της ζούσαν στην ίδια οικία μαζί με όλα τα άλλα άτομα (δούλους κ.λ.π.) και όλα τα αγαθά του σπιτικού. Ο *οίκος* ως κοινωνικός πυρήνας αποτελούσε την ίδια την έκφραση και την εμφάνιση της κατά πυρήνες συμβίωσης των ανθρώπων<sup>37</sup>. Κύριος ή αρχηγός της οικογένειας, της ενότητας αυτής, μπορεί να είναι μόνο ο άνδρας. Η επιβίωση της πόλης εξαρτάται από τη συνέχιση του *οίκου* αυτού που πεθαίνει, του κυρίου, δηλαδή, του *οίκου*, πράγμα που γίνεται εφικτό με το γάμο και την απόκτηση παιδιών. Αυτός είναι ο λόγος που ο γάμος θεωρούνταν ιερός στην αρχαιότητα και οι νομοθέτες είχαν ως πρώτο μέλημά τους την ρύθμιση με αυστηρούς νόμους των ζητημάτων γνησιότητας των τέκνων και της κληρονομιάς<sup>38</sup>.

---

<sup>34</sup> Στο ίδιο, 56.

<sup>35</sup> Loraux (2003) 19-20.

<sup>36</sup> Mosse (2002) 227-231.

<sup>37</sup> Δεληκωστόπουλος (2007) 65.

<sup>38</sup> Πετροπούλου (2000) 280.

Το γεγονός ότι η ζωή της περιοριζόταν εντός των πλαισίων του πατρικού *οίκου*, διατελούσε σε άμεση εξάρτηση και άρρηκτη σχέση με τον πατέρα, που ήταν ο «κύριος» του *οίκου* και επομένως και της ίδιας. Τελούσε μονίμως υπό ανδρική κηδεμονία. Μέχρι το γάμο της ήταν εξαρτημένη από τον πατέρα της, έπειτα από το σύζυγό της, κατόπιν σε περίπτωση θανάτου του συζύγου από το γιό της ή σε απουσία του γιού από τον πλησιέστερο συγγενή. Η ύπαρξη κηδεμόνα σ' όλη τη ζωή της την εξομοίωνε νομικά με τη θέση της «ανήλικης» και μάλιστα της «αιώνιας ανήλικης»<sup>39</sup>, αφού η θέση της αυτή έμενε ισοβίως αμετάβλητη.

### 1.6.2 Ο Γάμος

Τα κορίτσια παντρεύονταν σε ηλικία δεκαέξι έως δεκαοκτώ ετών, χωρίς να έχουν κανένα δικαίωμα επιλογής του μέλλοντος συζύγου τους, ενώ οι άντρες στην ηλικία των τριάντα περίπου ετών. Η τόσο νεαρή ηλικία των κοριτσιών οφείλεται στην ανησυχία για την αγνότητα της νύφης, που για τους Έλληνες ήταν πολύ σημαντικό ζήτημα<sup>40</sup>. Ο γάμος αποτελούσε τη βάση της θέσης της γυναίκας και ένα θεσμό στον οποίο στηριζόταν η αναπαραγωγή της αθηναϊκής κοινωνίας. Με το γάμο η γυναίκα περνούσε από τον έλεγχο ενός άνδρα στον έλεγχο κάποιου άλλου, από τον πατρικό οίκο, στον οποίο είχε μεγαλώσει, στον συζυγικό οίκο όπου θα περνούσε την υπόλοιπη ζωή της, δηλαδή, από την παιδική ηλικία στην ενήλικη και από τον παρθενικό βίο στον έγγαμο. Όμως, ενώ αυτές οι αλλαγές συνιστούσαν σημαντική μεταβολή σε προσωπικό, συναισθηματικό και κοινωνικό επίπεδο, δεν επέφεραν καμιά αλλαγή στη νομική ή πολιτική κατάστασή της. Ο γάμος δεν ήταν προσωπική αλλά πολιτική υπόθεση, αφού αποσκοπούσε να διαφυλάξει τη συνοχή και την καθαρότητα της πόλης προσφέροντάς της γνήσια παιδιά ως πολίτες και ταυτόχρονα να παράσχει στο σύζυγο, που ήταν πολίτης και οπλίτης της πόλης, ένα πιστό φύλακα του *οίκου* του. Στο θεσμό αυτό συμπλέκονταν, πέρα από την προσωπική ευτυχία, πολλαπλά δημόσια συμφέροντα.<sup>41</sup> Ο γάμος στηριζόταν στην αρχή της μονογαμίας, τόσο ο άνδρας όσο και η γυναίκα δε μπορούσαν να συνάψουν γάμο πέρα του ενός. Η μονογαμία δεν εκπορευόταν από κάποιο είδος ηθικής και ούτε προϋπόθετε την ύπαρξη κάποιου συναισθηματικού δεσμού ή ερωτικής σχέσης, γεγονός που τον καθιστούσε αντικείμενο υπολογισμών οικονομικής ή δημογραφικής-γενετικής μόνο φύσης<sup>42</sup>.

Δύο διαδικασίες που απείχαν λιγότερο ή περισσότερο χρονικά μεταξύ τους, συνιστούσαν το γάμο της κλασικής Αθήνας. Η *εγγύη* ήταν υπόσχεση γάμου από τον πατέρα ή τον *κύριο* της κοπέλας προς τον γαμπρό, ακόμη και χωρίς την

---

<sup>39</sup> Mosse (1993) 56.

<sup>40</sup> Blanck (2004) 172.

<sup>41</sup> Δεληκωστόπουλος, ό.π., 169.

<sup>42</sup> Στο ίδιο, 170.

παρουσία της κοπέλας, που επικυρωνόταν με τη συναίνεση του μνηστήρα και προσέδιδε νομιμότητα στην κατοπινή συμβίωση του ανδρόγυνου. Η πραγματοποίηση της υπόσχεσης αυτής ήταν η *έκδοση*, δηλαδή η παράδοση της νύφης στο σύζυγό της. Η μετακίνηση της νύφης από το πατρικό σπίτι στο συζυγικό σπίτι της προκειμένου να συγκατοικήσει το ζεύγος, το λεγόμενο *συνοικείν*, ήταν μια τελετουργική εκδήλωση, με σημαντική βαρύτητα σε προσωπικό και κοινωνικό επίπεδο.<sup>43</sup>

Η *εγγύη* ήταν κάτι περισσότερο από τον αντίστοιχο σημερινό αρραβώνα, δεδομένου ότι η κυριότητα της γυναίκας και ορισμένες φορές και της προίκας περνούσε από τον πατέρα της ή τον *κύριό* της στο μνηστήρα της. Ο μνηστήρας υποχρεωνόταν στην περίπτωση αυτή να συντηρεί τη μνηστή του<sup>44</sup>. Πρόκειται για μια προφορική υπόσχεση ενώπιον μαρτύρων, όπου ο πατέρας ή ο κηδεμόνας της νύφης την παραδίδει στο μελλοντικό σύζυγο. Η πράξη της *εγγύης* δεν καταγράφεται με καμιά ληξιαρχική διαδικασία, η πόλη δεν παρεμβαίνει, μένει αμέτοχη θεωρώντας την ως μια ιδιωτική υπόθεση.

Η *έκδοση* περιλάμβανε την παράδοση της νύφης αλλά και της προίκας και των προικιών της, στην περίπτωση που δεν είχε δοθεί κατά την *εγγύη*, καθώς και το σύνολο των γαμήλιων διαδικασιών, ιεροτελεστιών και εθίμων, που διαρκούσαν τρεις ημέρες. Η *έκδοση* ήταν προστατευτικός θεσμός για τη γυναίκα και ενίσχυε τη θέση της μέσα στην οικογένεια του συζύγου της. Η πόλη κατά απαίτηση σχετικού νόμου προίκιζε φτωχά κορίτσια, όπως σε κάποιες περιπτώσεις έκανε το ίδιο με τις κόρες ανδρών που είχαν υπηρετήσει την πολιτεία<sup>45</sup>. Ο πατέρας της νύφης διατηρούσε πάνω στην προίκα ένα δικαίωμα εποπτείας μέσα από μια ειδική μορφή υποθήκης που λεγόταν *αποτίμημα*<sup>46</sup>. Δεν υπάρχουν πηγές που να μαρτυρούν πως ήταν υποχρεωτική δια νόμου, ούτε πως αποτελούσε προϋπόθεση νομικής εγκυρότητας του γάμου.<sup>47</sup> Γι' αυτό και υπήρχε η διάκριση μεταξύ γυναίκας *απροίκου* και *επιπροίκου*<sup>48</sup>. Σε περίπτωση λύσης του γάμου η προίκα επιστρεφόταν υποχρεωτικά στη γυναίκα και μάλιστα υπήρχε υποχρέωση επιστροφής των συμφωνηθέντων ανεξάρτητα από το εάν είχαν παραδοθεί στον προικολήπτη ή όχι<sup>49</sup>.

### 1.6.3 Η Επίκληρος

Εδώ πρέπει να σημειωθεί το πόσο διαφορετική ήταν η θέση της *επίκληρου* γυναίκας σε σχέση με την περιουσία που της ανήκε ούτως ή άλλως. Η γυναίκα

<sup>43</sup> Πετροπούλου, ό.π., 295-296.

<sup>44</sup> Στο ίδιο, 296.

<sup>45</sup> Pomeroy (2008) 101-102.

<sup>46</sup> Mosse, ό.π., 58.

<sup>47</sup> Στο ίδιο, 58.

<sup>48</sup> Μπράτσος (1973) 67.

<sup>49</sup> Biscardi (1991) 168.



δεν είχε κληρονομικά δικαιώματα, ούτε να είναι κάτοχος περιουσίας, ούτε να πραγματοποιεί συναλλαγές αξίας μεγαλύτερης ενός μοδίου σιτηρών. Τα δικαιώματα αυτά τα είχε μόνο ο άντρας και τα ασκούσε ως πατέρας, σύζυγος ή κηδεμόνας και για λογαριασμό της γυναίκας. Η κόρη που δεν είχε αδελφούς «πήγαινε μαζί με την περιουσία»-αυτή είναι η κυριολεκτική σημασία του όρου η *επίκληρος*, που συνήθως τον μεταφράζουμε «η κληρονόμος»- και παντρευόταν τον κληρονόμο, εκτός αν εκείνος αποποιούνταν την κληρονομιά<sup>50</sup>. Εάν συνέβαινε να υπάρχουν περισσότερες από μια κόρες τότε τις έδιναν ως συζύγους στους επόμενους κατά σειρά διαδοχής συγγενείς<sup>51</sup>. Η *επίκληρος* στην πραγματικότητα δεν κληρονομούσε την περιουσία, αλλά συνδεόταν κατά τέτοιο τρόπο με αυτήν που μόνο εκείνος που θα την παντρευόταν μπορούσε να την αναλάβει. Η γυναίκα γινόταν ένα είδος γέφυρας προκειμένου να μεταβιβαστεί η διαχείριση της περιουσίας σε έναν άντρα. Στόχος αυτής της νομικής ρύθμισης ήταν η διατήρηση των συμφερόντων της οικογένειας, δηλαδή η διατήρηση τελικά της περιουσίας εντός των πλαισίων του *οίκου*. Υπήρχε έντονη η άποψη πως η περιουσία όφειλε να παραμένει στην οικογένεια και γι' αυτό το κληρονομικό δίκαιο στην Αθήνα εξέφραζε αυτή την πεποίθηση<sup>52</sup>. Από πλευράς νόμου υπήρχε μία ήσσονος σημασίας αιτιολογία για την ανάληψη απαίτησή του, πως δήθεν η ρύθμιση αυτή αποσκοπούσε στην εξασφάλιση της συνέχισης της λατρείας των προγόνων του *οίκου*<sup>53</sup>. Είναι φανερό πως ζητούμενο της πολιτείας ήταν η εξασφάλιση της συνέχισης της οικογένειας σε ευθεία ανδρική γραμμή και η διατήρηση της περιουσίας στην ίδια οικογένεια<sup>54</sup>.

#### 1.6.4 Η Ζωή της Ύπανδρης Αθηναίας

Όσον αφορά τη ζωή της ύπανδρης Αθηναίας, τόσο η άποψη που την παρουσιάζει ως φυλακισμένη μέσα στο γυναικωνίτη, χωρίς καμία επαφή με τον έξω κόσμο, όσο και εκείνη που θέλει τη γυναίκα στην Αθήνα της κλασικής εποχής απολύτως ελεύθερη, παραγνωρίζουν τις πραγματικές καταστάσεις. Αυτό συμβαίνει επειδή υιοθετούν ορισμένες θέσεις που έχουν διατυπώσει αρχαίοι

<sup>50</sup> Andrewes (1987) 175.

<sup>51</sup> Βλ. Δεληκωστόπουλος, *ό.π.*, 207: Μάλιστα υπήρχε νόμιμη απαίτηση του πλησιέστερου εξ αίματος συγγενή της και κληρονόμου της περιουσίας να διεκδικεί να παντρευτεί την *επίκληρο* ακόμη και εάν αυτή ήταν παντρεμένη, δηλαδή να αφήσει το σύζυγό της και να περάσει η ίδια και η περιουσία της δια γάμου στον δικαιούχο συγγενή της και κατά απαίτηση νέο σύζυγό της. Σε περίπτωση που ο πρώτος δικαιούχος αποποιούνταν το δικαίωμά του τότε η γυναίκα και η περιουσία περνούσαν στον επόμενο κατά σειρά διαδοχής, ώστε να αποφευχθεί να περιέλθει η περιουσία «σε ξένα (εκτός του οίκου) χέρια».

<sup>52</sup> Andrewes, *ό.π.*, 152-153.

<sup>53</sup> Μπράτσος, *ό.π.*, 74.

<sup>54</sup> Andrewes, *ό.π.*, 174-175: Η εποπτεία αυτής της κληρονομικής διαδικασίας ανήκε στη δικαιοδοσία του Επώνυμου Άρχοντα, ο οποίος ήταν επιφορτισμένος να ενεργεί υπέρ των συμφερόντων της *επικλήρου* είτε κατόπιν καταγγελίας κάποιου πολίτη, *γραφή κακώσεως*, είτε αυτεπάγγελτα, αλλά και να φροντίζει για τις χήρες και τα ορφανά και για τις απροστάτευτες οικογένειες, δηλαδή εκείνες τις οικογένειες που δεν είχαν άντρα κληρονόμο.

συγγραφείς και τις απογυμνώνουν από τα συμφραζόμενα των αρχαίων κειμένων, με αποτέλεσμα να αλλοιώνεται το νόημά τους<sup>55</sup>.

Ο εγκλεισμός της στο γυναικωνίτη επεβλήθη από τα διάφορα νομικά και διοικητικά μέτρα που δεν απέβλεπαν, τουλάχιστον ευρέως, στην εκμετάλλευσή της<sup>56</sup>. Η γυναίκα είχε μεγάλη δικαιοδοσία στα εσωτερικά θέματα του σπιτιού και ως ήταν υπεξούσια στον άνδρα- σύζυγο. Με την εξουσία της ως συζύγου διηύθυνε εξ ολοκλήρου τα του οίκου της και τα διάφορα πρόσωπα, δούλους, υπηρέτες, οικιακούς βοηθούς, που διέμεναν κάτω από την ίδια στέγη, διανέμοντας σ' αυτούς τις διάφορες καθημερινές δουλειές και επιβλέποντας την εκτέλεσή τους<sup>57</sup>. Η μέριμνά της για τα του οίκου μαζί με το καθήκον της να δώσει στον άνδρα της απογόνους, για τους οποίους επιμελούνταν την ανατροφή τους, καθιστούσε το γυναικωνίτη φυλακή και βασιλείο της<sup>58</sup>. Απαγορευόταν η συναναστροφή της με άνδρες, δεν υποδεχόταν φιλοξενούμενους και δεν μπορούσε να συμμετάσχει σε συμπόσια, τα οποία ήταν αποκλειστικά ανδρική υπόθεση<sup>59</sup>. Έβγαινε από το σπίτι μόνο σε περίπτωση ανάγκης, πάντα ημέρα, σεμνά ντυμένη και με συνοδεία κάποιου υπηρέτη. Η ελεύθερη κίνηση της γυναίκας εκτός της οικίας βρισκόταν σε άμεση εξάρτηση με την κοινωνική θέση της οικογένειάς της<sup>60</sup>. Οι γυναίκες των αριστοκρατικών οικογενειών ήταν περισσότερο δεσμευμένες με την οικιακή ζωή και ως είχαν τη βοήθεια δούλων και υπηρετριών. Αντίθετα οι γυναίκες των φτωχότερων πολιτών, που ήταν και οι περισσότερες, ήταν συχνά αναγκασμένες να κερδίζουν τα προς το ζην δουλεύοντας στους αγρούς, στην αγορά ή ως οικιακοί βοηθοί, απολαμβάνοντας υποχρεωτικά μια σχετική ελευθερία κινήσεων<sup>61</sup>. Οι γυναίκες συμμετείχαν σε δημόσιες θρησκευτικές τελετές, όπως τα μεγάλα Παναθήναια, τα Ελευσίνια και, ιδίως, στα Θεσμοφόρια που τελούνταν προς τιμή της θεάς Δήμητρας και συμμετείχαν μόνο γυναίκες<sup>62</sup>. Από την άποψη αυτή οι γυναίκες συμμετείχαν σε δημόσιες δραστηριότητες, έστω και κάτω από θρησκευτικό κάλυμμα<sup>63</sup>. Είναι πολύ πιθανό ότι παρακολουθούσαν όπως και οι άντρες τις δραματικές παραστάσεις<sup>64</sup>. Λάμβαναν επίσης μέρος σε σημαντικά οικογενειακά γεγονότα, όπως γέννες, γάμους ή θανάτους με αποτέλεσμα να κινούνται συχνά εκτός της οικίας τους<sup>65</sup>. Από την άλλη πλευρά, ωστόσο, η απαγόρευση συμμετοχής της στην αγορά της αφαίρεσε τη δυνατότητα παρακολούθησης των ιδεών και των

<sup>55</sup> Blanck, ό.π., 174.

<sup>56</sup> Δεληκωστόπουλος, ό.π., 175-176.

<sup>57</sup> Schild – Ξενίδου Βάλια, ό.π., 399.

<sup>58</sup> Μπράτσος ό.π., 63.

<sup>59</sup> Reinsberg (1993) 60.

<sup>60</sup> Blanck Horst ό.π., 174.

<sup>61</sup> Schild-Ξενίδου, ό.π., 309.

<sup>62</sup> Osborne (2000) 342.

<sup>63</sup> Blanck, ό.π., 175.

<sup>64</sup> Ο Πλάτων στο *Γοργία* λέει ότι η υπέροχη ποίηση της τραγωδίας απευθύνεται σε όλους, σε ελεύθερους και δούλους, σε άνδρες και γυναίκες και παιδιά (*Γοργίας*, 502d). Πρβλ. Cantarella, ό.π., 89., Ehrenberg (1951) 27, σημ. 2.

<sup>65</sup> Blanck, ό.π., 176.

εξελίξεων της ανθρώπινης σκέψης, που διακινούνταν κυρίως εκεί. Η υποδούλωση στην ανδρική παντοδυναμία ήταν βαθύτατη<sup>66</sup>.

Όσον αφορά την ανθρώπινη σχέση μεταξύ του ζεύγους, το γεγονός ότι οι νόμοι και τα ήθη έδιναν στον άντρα την ελευθερία να ικανοποιεί τις γενετήσιες ορμές του με εταίρες, δούλες και παλλακίδες, δεν πρέπει να μας οδηγεί στην άποψη πως ο γαμήλιος βίος του μέσου ανθρώπου στην Αθήνα ήταν ψυχρός. Η οικονομική θέση των περισσοτέρων αντρών δεν τους επέτρεπε να συντηρούν δούλες, εταίρες και παλλακίδες, γεγονός που επέτρεπε να καλλιεργηθούν προσωπικά συναισθήματα, έστω και αν αυτό αναγόταν σε μια κοινωνική ηθική όχι των θεσμών αλλά των οικονομικών συνθηκών. Η καλλιέργεια συναισθημάτων μεταξύ των ανθρώπων προϋποθέτει προσωπική επαφή και επικοινωνία, πράγμα το οποίο μόνο οι φτωχές κυρίως γυναίκες είχαν τη δυνατότητα να έχουν αφού μπορούσαν για λόγους βιοποριστικούς να βγαίνουν στους δρόμους και τις αγορές της πόλης, έξω από τη φυλακή του γυναικωνίτη. Οπότε, κατά πάσα πιθανότητα, μόνο οι φτωχοί στην αρχαία Αθήνα ενδέχεται να παντρεύονταν από έρωτα. Παραστάσεις από επιτύμβια ανάγλυφα μαρτυρούν την εκτίμηση της οποίας έχαιρε σε ανθρώπινο και ηθικό επίπεδο η γυναίκα<sup>67</sup>.

Το κύριο νόημα του γάμου, τουλάχιστον σύμφωνα με την επίσημη άποψη της δημοκρατικής Αθήνας, επικεντρωνόταν στην απόκτηση νόμιμων απογόνων, στην κυριότητα των οποίων θα περιέρχονταν αργότερα η περιουσία της οικογένειας<sup>68</sup>. Η νομιμότητα των τέκνων θα έπρεπε βεβαίως να είναι εξασφαλισμένη. Για το λόγο αυτόν σε περίπτωση μοιχείας από πλευράς της συζύγου ήταν επιβεβλημένο από το νόμο ο σύζυγος να χωρίζει τη γυναίκα του. Η μοιχός γυναίκα στιγματιζόταν κοινωνικά και δεν της επιτρεπόταν να φορά κοσμήματα και να συμμετέχει σε λατρευτικές εκδηλώσεις και τελετές. Ήταν όμως επιβεβλημένο να της επιστραφεί η προίκα μετά το διαζύγιο. Πάντως ανεξάρτητα από το εάν υπήρχαν σοβαροί λόγοι διαζυγίου, αρκούσε ο άνδρας να διατυπώσει από μόνος του τη βούλησή του να χωρίσει, επειδή, για παράδειγμα, ήθελε να παντρευτεί μια πλούσια *επίκληρο*. Από την άλλη πλευρά, η εγκατάλειψη της συζυγικής στέγης από τη σύζυγο ήταν σπάνιο φαινόμενο. Η *απόλειψις* έπρεπε να αναγγελθεί στον Επώνυμο άρχοντα ώστε να εκδοθεί δικαστική απόφαση, πράγμα που για να συμβεί έπρεπε να συντρέχει ως λόγος διαζυγίου «βαριά κακομεταχείριση ή πασιφανής απιστία»<sup>69</sup>.

---

<sup>66</sup> Cahill (2004) 175.

<sup>67</sup> Blanck, ό.π., 175.

<sup>68</sup> Στο ίδιο, 175.

<sup>69</sup> Δεληκωστόπουλος, ό.π., 211. Η υποχρέωση όμως του συζύγου να επιστρέφει σε περίπτωση διαζυγίου την προίκα εξασφάλιζε τη γυναίκα οικονομικά και συνάμα την προστάτευε από οποιαδήποτε επιπόλαιη πρόθεση του συζύγου να τη χωρίσει. Βλ. επίσης Blanck, ό.π., 176.

### 1.6.5 Η Παλλακίδα

Στο γάμο όμως του Αθηναίου πολίτη είχαν μαζί με τη σύζυγο ταυτόχρονη παρουσία άλλες δύο γυναίκες, η παλλακίδα και η *εταίρα*. Η Παλλακεία ήταν παράλληλος θεσμός με το γάμο και λειτουργούσε ως παράλληλη σχέση εντός του γάμου χωρίς γάμο. Αποκαλυπτικά, της σχέσης του Αθηναίου συζύγου τόσο με τις παλλακίδες όσο και με τις εταίρες, είναι τα όσα αναφέρει ο Δημοσθένης στο έργο του *Κατά Νεαίρας*<sup>70</sup> : «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». Πρόκειται για μια σχέση που ανά πάσα στιγμή μπορεί να διακοπεί ανεξάρτητα από το εάν η παλλακίδα είναι δούλη ή κάποια κόρη φτωχού αθηναίου. Εάν αποκτιούνταν παιδιά ο νόμος αναγνώριζε περιορισμένα κληρονομικά δικαιώματα σε σύγκριση με εκείνα των απολύτως γνησίων τέκνων<sup>71</sup>. Ο νόμος πάντως προστάτευε μόνο τα νόμιμα παιδιά των αθηναίων πολιτών έναντι εκείνων που αποκτιούνταν με τις παλλακίδες<sup>72</sup>. Σε κάθε περίπτωση ο νόμος αντιμετώπιζε τον κύριο γάμο με αυξημένο ενδιαφέρον και με μειωμένο τα δικαιώματα της παλλακίδας και των τυχόν τέκνων της, όπως συνάγεται από την αναφορά του Πλάτωνα στους *Νόμους*<sup>73</sup>.

### 1.6.6 Η Εταίρα

Η *εταίρα* ήταν η τρίτη γυναίκα πέρα από τη σύζυγο και την παλλακίδα που μπορούσε να έχει στον έγγαμο βίο του ο αθηναίος πολίτης, που αν και δε συνδεόταν με σταθερά δεσμά μαζί της, δεν είχε όμως τα χαρακτηριστικά μιας πρόσκαιρης σχέσης. Οι εταίρες αποτελούσαν μια ομάδα επαγγελματιών γυναικών που πρόσφερε επί πληρωμή σωματική και πνευματική ικανοποίηση σε νυμφευμένους και ανύμφευτους άνδρες, προορίζονταν δηλαδή για την ηδονή των ανδρών, όπως αναφέρει ο Δημοσθένης «ήδονής ἔνεκ' ἔχομεν»<sup>74</sup>, απαλλάσσοντάς τους από οποιεσδήποτε υποχρεώσεις. Οι περισσότερες από αυτές κατάγονταν από διάφορες πόλεις του ελληνικού κόσμου και ανήκαν στην τάξη των μετοίκων, ήταν δηλαδή ελεύθερες εργαζόμενες γυναίκες χωρίς πολιτικά δικαιώματα. Στην κοινωνία της κλασικής Αθήνας αυτές ήταν στην

---

<sup>70</sup> Η Νεαίρα είναι μια σπάνια περίπτωση δούλης εταίρας που κατόρθωσε να εξαγοράσει την ελευθερία της χάρη στη γενναιοδωρία κάποιων εραστών της και να εγκατασταθεί στην Αθήνα με τα παιδιά της που είχε αποκτήσει ενόσω ήταν δούλη, ως νόμιμη δήθεν σύζυγος ενός αθηναίου πολίτη. Μάλιστα ο σύζυγός της κατόρθωσε να περάσει τη θυγατέρα της, που είχε γεννηθεί σε καθεστώς δουλείας, ως κόρη αθηναίου πολίτη και να τη παντρέψει δύο φορές με δύο πολίτες ένας εκ των οποίων είχε ανώτατο θρησκευτικό αξίωμα της αθηναϊκής πολιτείας και ήταν ο άρχων βασιλεύς αυτής. Βλέπε στο: Pomeroy, *ό.π.*, 107.

<sup>71</sup> Cantarella, *ό.π.*, 95.

<sup>72</sup> Mosse, *ό.π.*, 82.

<sup>73</sup> Πλάτων, *Νόμοι*, VIII, 841d.

<sup>74</sup> Δημοσθένης, *Κατά Νεαίρας*, 122.

πραγματικότητα οι μόνες ελεύθερες γυναίκες. Δεν ήταν περιορισμένες στο γυναικωνίτη αλλά κυκλοφορούσαν ελεύθερα και σχετίζονταν επίσης ελεύθερα με άνδρες. Κινούνταν στους ανώτερους κύκλους, όπου αποτελούσαν συντροφιά των ανδρών διανθίζοντας τις κοινωνικές τους συναναστροφές και τις συζητήσεις, όπου οι νόμιμες γυναίκες τους, όχι μόνο δεν είχαν το δικαίωμα, αλλά δεν είχαν ούτε τη δυνατότητα να το κάνουν. Η παρουσία τους στα αθηναϊκά συμπόσια ήταν απαραίτητη, όπου μαζί με τις αυλητρίδες και τις χορεύτριες ήταν οι μόνες γυναίκες που συμμετείχαν στην ανδρική αυτή εκδήλωση. Συνδύαζαν το κάλλος με το πνεύμα, διέθεταν ευφυΐα, πνεύμα, ερωτισμό και ήταν ετοιμόλογες. Ήταν μορφωμένες και πληροφορημένες για τα επίκαιρα πολιτικά και φιλοσοφικά ζητήματα και γνώριζαν διάφορα μουσικά όργανα, χορό και τραγούδι. Ντύνονταν εντυπωσιακά και στολίζονταν με άνθη και κοσμήματα, γεγονός που τις έκανε ακόμη πιο ελκυστικές από τις νόμιμες συζύγους. Η συντροφιά τους ήταν πολυέξοδη και γι' αυτό αποτελούσε προνόμιο των πλουσίων, των πολιτικών, διασήμων καλλιτεχνών και γενικώς των ανδρών των ανώτερων οικονομικά τάξεων. Η διαφορά τους με τις πόρνες ήταν πως ζούσαν μια ζωή μέσα στη χλιδή, αφού χάριζαν την εύνοιά τους σε κάποιο συγκεκριμένο εύπορο εραστή ή σε ένα σταθερό κύκλο φίλων για κάποιο μεγάλο και όχι εφήμερο χρονικό διάστημα έναντι μεγάλων οικονομικών ανταλλαγμάτων, όπως εισοδήματα από εδαφικές εκτάσεις, από ένα σπίτι ή κάποιο εργαστήριο. Η εξάρτησή τους από την γενναιοδωρία των πλούσιων εραστών τους δεν τους στερούσε την ανεξαρτησία καθώς ήταν ελεύθερες να σχετιστούν με όποιον ή όποιους αυτές ήθελαν και να τους δεχθούν στους χώρους τους ή όχι<sup>75</sup>. Πολλές από αυτές έγιναν διάσημες και περιζήτητες και μέσα από το ιδιαίτερο αυτό επάγγελμά τους έφτασαν στον πλούτο και τη δόξα όπως συνέβη με την Ασπασία του Περικλή<sup>76</sup>.

### 1.6.7 Η Ανωθυμία της Αθηναίας

Οι γυναίκες δεν προσδιορίζονταν ως ανεξάρτητα και αυτόνομα άτομα, αλλά ως παρελκόμενα των ανδρών. Θα μπορούσε κάποιος να μιλήσει για «ανωθυμία» της γυναίκας καθώς, ενώ τους δίδονταν ονόματα συνήθως αντίστοιχα των ανδρικών σε θηλυκό γένος, δεν αναφέρονται στα ντοκουμέντα στα οποία καταγράφονται τα ονόματα των αρσενικών αδερφών τους γιατί είχαν μικρότερες πιθανότητες να επιβιώσουν<sup>77</sup>. Η ανωθυμία τις ακολουθούσε και σε

<sup>75</sup> Ξενοφών, *Απομνημονεύματα*, III, 11, 4.

<sup>76</sup> Cantarella Eva, *ό.π.*, 96-97.

<sup>77</sup> Η *έκθεση* των νεογέννητων εφαρμοζόταν ως πρακτική χωρίς νομικά εμπόδια από πλευράς πολιτείας και χωρίς ηθικές αναστολές εκ μέρους της κοινωνίας. Τα κορίτσια διέτρεχαν μεγαλύτερο κίνδυνο να εκτεθούν από τα αγόρια, εξαιτίας της μικρότερης κοινωνικής τους αξίας, που είχε να κάνει με το γεγονός πως η προίκα που έπρεπε να δοθεί στα κορίτσια και οι εργασίες που έκαναν στο σπίτι δεν συνυπολογίζονταν στη συσσώρευση πλούτου. Βλ. Α. Πετροπούλου, *Οικογενειακοί Θεσμοί*, στο: Μηλιός (2000) 307-308.

αναγκαστικά γεγονότα του δημόσιου βίου, όπως ενώπιον των δικαστηρίων, όπου σπανίως καλούνταν και προσφωνούνταν με το όνομά τους, αλλά ως σύζυγος του τάδε άνδρα<sup>78</sup>.

### 1.6.8 Η Μόρφωση της Αθηναίας

Στα κορίτσια δεν παρεχόταν ίδια μόρφωση και εκπαίδευση με τα αγόρια καθότι δεν εξυπηρετούσαν τους ίδιους κοινωνικούς στόχους. Αφού τα κορίτσια από οικογένειες πολιτών δε μπορούσαν να προσβλέπουν σε δημόσια σταδιοδρομία, όπως αυτή που παρείχε κοινωνική αίγλη στους άνδρες, τους αρκούσε να διδαχθούν τις τέχνες του νοικοκυριού από τις μητέρες τους. Σε ηλικία που τα συνομήλικά τους αγόρια έμεναν ακόμη με τους γονείς στο σπίτι τους και ανέπτυσσαν πνευματικές και σωματικές δεξιότητες, ένα κορίτσι στην εφηβεία του ήταν κιάλας παντρεμένο και είχε μικρά παιδιά<sup>79</sup>.

### 1.6.9 Η Εργασία

Η εργασία των γυναικών είχε άμεση σχέση με τη ζωή στο *άστυ*, που περιτειχισμένο καθώς ήταν οδήγησε πολλούς αθηναίους αγρότες στο να εγκαταλείψουν τη ζωή της υπαίθρου και να ζουν με ασφάλεια σ' αυτό. Η αστικοποίηση της ζωής είχε επίπτωση ειδικά στις γυναίκες, επειδή οι δραστηριότητές τους μεταφέρθηκαν στο εσωτερικό του σπιτιού, με αποτέλεσμα να μη φαίνεται ο μόχθος και συνακόλουθα να μην εκτιμάται<sup>80</sup>. Η εργασία ήταν αυστηρά καταμερισμένη μεταξύ ανδρών και γυναικών αλλά και ανάμεσα στα διάφορα κοινωνικά στρώματα. Για τις γυναίκες των αστών η εργασία εκτός του οίκου ήταν αδιανόητη. Οι γυναίκες της ανώτατης τάξης επέβλεπαν και, όποτε το επιθυμούσαν, εκτελούσαν αρκετά από τα καθήκοντα των δούλων. Πάντως οι γυναίκες όλων των τάξεων εργάζονταν κυρίως στο σπίτι ή πλησίον του για να μπορούν να το επιμελούνται, να το ελέγχουν και να το φυλάσσουν<sup>81</sup>. Οι φτωχότερες έβγαιναν εκτός σπιτιού ασχολούμενες με επαγγέλματα που ήταν κατά βάση προέκταση των αντίστοιχων εργασιών του σπιτιού, δηλαδή δούλευαν ως πλύστρες, στην επεξεργασία του μαλλιού, στις βιοτεχνίες ρουχισμού, πουλούσαν φαγητό ή το ρουχισμό που είχαν γνέσει ή υφάνει στο

---

<sup>78</sup> Δεληκωστόπουλος, ό.π. 235.

<sup>79</sup> Pomeroy, ό.π., 114.

<sup>80</sup> Στο ίδιο, 110.

<sup>81</sup> Οι Αθηναίοι πάντως έτρεφαν μεγάλη εκτίμηση στις γυναίκες που κατείχαν τη γνώση της σωστής διαχείρισης και λειτουργίας του νοικοκυριού και μάλιστα την χαρακτήριζαν ως επιστήμη της οικονομικής. Ο Σωκράτης θεωρούσε ότι η γυναίκα που κατείχε την επιστήμη της οικονομικής έχει βελτιώσει τον εαυτό της τόσο πολύ που της απένειμε την υπέρτατη φιλοφρόνηση λέγοντας πως αυτή η γυναίκα έχει «αρσενικό μυαλό». Βλ. Ξενοφών, *Οικονομικός*, 9-10.1.

σπίτι, άνθινα στεφάνια πλεγμένα από τις ίδιες, ως παραμάνες παιδιών πλουσιοτέρων οικογενειών ή ακόμη και ως μαίες<sup>82</sup>.

### 1.6.10 Οι Δούλες

Όπως ήδη έχει αναφερθεί ο γυναικείος πληθυσμός ήταν ανομοιογενής, αποτελούμενος εκτός από τις Αθηναίες *πολίτιδες* και από δούλες και μετοίκους. Ένας ελεύθερος Αθηναίος πολίτης μπορούσε να έχει στην ιδιοκτησία του δούλους, που στις περισσότερες περιπτώσεις ήταν αιχμάλωτοι πολέμων. Οι δούλοι θεωρούνταν ιδιοκτησιακά αντικείμενα και ως τέτοια μεταβιβάζονταν χωρίς τη θέλησή τους είτε με απλή δωρεά είτε με πράξεις αγοραπωλησίας. Οι γυναίκες δούλες χρησιμοποιούνταν κυρίως ως υπηρέτριες σε οικιακές ασχολίες, όπως για την τακτοποίηση του σπιτιού, το γνέψιμο του μαλλιού, την ύφανση ρούχων, το πλύσιμο ρούχων, την ετοιμασία του ψωμιού, ως τροφοί των βρεφών αλλά και ως εργάτριες παράγοντας προϊόντα προς μεταπώληση στην αγορά. Σε κάθε περίπτωση οι δούλες είτε ως υπηρέτριες είτε ως εργάτριες ήταν επιφορτισμένες με την παρασκευή των τροφών και την κατασκευή των ενδυμάτων. Επειδή περνούσαν πολύ χρόνο μαζί με τις κυρίες του σπιτιού και επειδή η ζωή τους δεν είχε πολλές διαφορές από αυτή των κυριών τους συχνά σφυρηλατούνταν ισχυροί δεσμοί μεταξύ δούλων και ελευθέρων γυναικών<sup>83</sup>.

Ταυτόχρονα η προσωπική ζωή των δούλων ήταν ανύπαρκτη, αφού δεν δημιουργούσαν οικογένεια και ήταν διαρκώς στη διάθεση του *κυρίου* τους, δηλαδή του ιδιοκτήτη τους. Όταν αποκτούσαν παιδιά αυτά προέρχονταν κατά κανόνα από τον κύριο του σπιτιού, αφού ανάλογα με τις ορέξεις του μπορούσε να συνενυρίσκει μαζί τους ακόμη και να τις παραχωρεί σε φίλους του<sup>84</sup>.

Η αγοραπωλησία γυναικών δούλων με σκοπό την προώθησή τους στην πορνεία για αποκόμιση κερδών ήταν σύνηθες φαινόμενο ειδικά στα χρόνια της αθηναϊκής ηγεμονίας, όπου στο λιμάνι του Πειραιά συνωστίζονταν ταξιδιώτες, ναυτικοί και πλήθος ξένων. Οι πόρνες, οι αυλητρίδες και οι χορεύτριες στα συμπόσια ήταν κατά κανόνα δούλες, που σπάνια είχαν ευκαιρίες να ξεφύγουν από την κατάσταση αυτή από μόνες τους, εκτός και εάν τις απελευθέρωνε ο κύριός τους. Η απελευθέρωσή τους γινόταν είτε λόγω της καλής διάθεσης του κυρίου τους είτε λόγω αναγνώρισης<sup>85</sup> των υπηρεσιών τους.

---

<sup>82</sup> Pomeroy, ό.π., 113.

<sup>83</sup> Στο ίδιο, 111.

<sup>84</sup> Ο Ξενοφών στον *Οικονομικό* παρουσιάζει τον Ισχύμαχο να συμβουλεύει τη νεαρή γυναίκα του να επιβλέπει τους δούλους του οίκου αλλά και να λαμβάνει μέτρα ώστε οι δούλοι και οι δούλες να κοιμούνται σε ξεχωριστά δωμάτια, ώστε να μην αποκτήσουν παιδιά χωρίς την άδειά τους. Βλ. Ξενοφών, *Οικονομικός*, VII, 36-37.

<sup>85</sup> Mosse, ό.π., 84-86.

### 1.6.11 Οι Γυναίκες Μέτοικοι

Οι μέτοικοι ήταν κυρίως έλληνες από άλλες πόλεις που τους είχε δοθεί άδεια να κατοικούν στην πόλη της Αθήνας στερούμενοι όμως πολιτικών δικαιωμάτων. Δεν είχαν δικαίωμα αγοράς γης, εργάζονταν όμως σε αγροκτήματα που μίσθωναν και καλλιεργούσαν ή σε επαγγέλματα του εμπορίου ή ακόμη και ως βιομήχανοι ή τραπεζίτες. Χωρίς γη οι κόρες τους αδυνατούσαν να παντρευτούν με άντρες της αστικής τάξης. Οι περισσότερες γυναίκες μέτοικοι δούλευαν μαζί με τις Αθηναίες ως αγρότισσες ή ως πωλήτριες στην αγορά. Συναναστρέφονταν μαζί τους χωρίς να αισθάνονται κάποια διάκριση αφού η καθημερινότητά τους ήταν παρόμοια. Απολάμβαναν περισσότερη ελευθερία από τις αθηναίες και σε αυτό συντελούσε και το γεγονός ότι στερούμενες πολιτικών δικαιωμάτων δεν ελέγχονταν αυστηρά για τη διατήρηση της αγνότητάς τους ώστε να αποκτήσουν νόμιμα γνήσια τέκνα που θα γίνονταν αθηναίοι πολίτες. Αποκλείονταν όμως από τις θρησκευτικές εκδηλώσεις με αποτέλεσμα ο αποκλεισμός τους αυτός να τους δημιουργεί αίσθημα κοινωνικής κατωτερότητας. Πολλές από αυτές δούλευαν ως πόρνες στα πορνεία της πόλης<sup>86</sup>.

### 1.7 Η Σπαρτιάτισσα

Στον αντίποδα της ζωής της Αθηναίας *πολίτιδας* αλλά και της ζωής των γυναικών στις περισσότερες ελληνικές πόλεις κινούνταν η ζωή της Σπαρτιάτισσας. Τόσο στο πλαίσιο της οικογενειακής ζωής όσο και σε εκείνο της κοινωνικής και πολιτικής η ζωή της διέφερε σημαντικά. Στην Αθήνα πρωτεύουσα σημασία είχε η οικογενειακή ζωή που σε κάποιο βαθμό μέσα από κάποιες δημόσιες εκδηλώσεις, κυρίως θρησκευτικές, αποκτούσε και κοινωνικό χαρακτήρα. Η πολιτική διάσταση της ζωής της εξαντλούνταν στο ότι ήταν απαραίτητη στο να αποκτήσει ο σύζυγός της γνήσιους απογόνους και η πόλη ελεύθερους πολίτες. Αντίθετα στη Σπάρτη η λιτή αγωγή των γυναικών τις ενσωμάτωνε μαζί με τους άνδρες σε μια κοινωνική συλλογικότητα που λειτουργούσε προς όφελος των συμφερόντων της πόλης-κράτους.

Οι νεαρές σπαρτιάτισσες δεν έμεναν στο σπίτι και δεν ασχολούνταν με γυναικείες εργασίες και γενικότερα με την οικιακή οικονομία, όπως οι αθηναίες. Τις εργασίες αυτές τις έκανε το υπηρετικό προσωπικό, δηλαδή οι δούλες. Αυτές ασκούνταν σε διάφορες αθλητικές δοκιμασίες και κακουχίες, σε αγώνες δρόμου, πάλης, δισκοβολίας, ακοντισμού κ. ά., ή μάθαιναν τελετουργικούς χορούς και τραγούδια που εκτελούσαν σε διάφορα ιερά της Λακωνίας. Η ένδυση των γυναικών κατά την διεξαγωγή των αγώνων ήταν ανάλαφρη με ένα κοντό χιτώνα ή ακόμη εμφανίζονταν γυμνές και μάλιστα ενώπιον του άρρενος πληθυσμού, αφού ο θαυμασμός των γυναικείων σωμάτων λειτουργούσε ως κριτήριο

---

<sup>86</sup> Flaceliere (1970) 59-64.



επιλογής συζύγου και βάρυνε περισσότερο και από την προίκα. Ήταν οι μόνες ελληνίδες για τις οποίες η πολιτεία τους παρείχε δημόσια εκπαίδευση. Η εκπαίδευσή τους έδινε κυρίαρχη θέση στη σωματική άσκηση<sup>87</sup>. Η αθλητική εκπαίδευσή τους σχετιζόταν με την *ευγονία*, αφού πίστευαν πως η αθλητική ζωή κάνει τις γυναίκες ικανότερες να αντέξουν τους πόνους της γέννας αλλά και μητέρες υγιών παιδιών<sup>88</sup>.

Παντρεύοντουσαν<sup>89</sup> γύρω στα είκοσι, όταν είχε ολοκληρωθεί η βιολογική της ανάπτυξη, και όχι στην εφηβεία. Συνήθως στις υψηλότερες κοινωνικά τάξεις ο πατέρας αναλάμβανε να βρει σύζυγο και να προχωρήσει στη γαμήλια συμφωνία, δίνοντας ως προίκα μέρος της περιουσίας του.

Αποκλειστικός στόχος της συνεύρεσης μέσω του γάμου ήταν η απόκτηση παιδιών που με την κατάλληλη αγωγή θα υποστήριζαν τα δίκαια και συμφέροντα της πολιτείας<sup>90</sup>. Προς επίτευξη αυτού του σκοπού επέτρεπαν το θεσμό της *πολυανδρίας*<sup>91</sup>, όπου την ίδια γυναίκα μοιράζονταν περισσότεροι του ενός άνδρες, συνήθως αδέρφια. Επιτρεπόταν δε όποιος δεν επιθυμούσε να παντρευτεί να ζητήσει μια παντρεμένη γυναίκα και με τη συγκατάθεση του συζύγου να αποκτήσει μαζί της παιδιά. Προς την ίδια κατεύθυνση επεκτείνονταν το έθιμο και στην περίπτωση ενός ηλικιωμένου άνδρα δινόταν το δικαίωμα να φέρει σε επαφή τη γυναίκα του με ένα νέο γερό και ρωμαλέο προκειμένου να αποκτήσει υγιή και δυνατά παιδιά. Σε κάθε περίπτωση επιδίωξη της πολιτείας ήταν να διατηρήσει ισχυρή την στρατιωτική της δύναμη ώστε να μπορεί να αποτρέψει οποιαδήποτε απειλή με πρώτη εκείνη των ειλιών που επιζητούσαν ανά πάσα στιγμή την απελευθέρωσή τους.

Η απουσία των Σπαρτιατισσών από τα πολιτικά δρώμενα της πόλης δεν διέφερε πολύ από την αντίστοιχη της Αθηναίας, σε καμία περίπτωση δεν είχαν άμεση συμμετοχή στα πολιτικά πράγματα. Απολάμβαναν μεγαλύτερη ελευθερία από τις Αθηναίες και ασκούσαν σημαντική επιρροή στους άνδρες τους λόγω της παρόμοιας με αυτούς αγωγής τους. Στους υπόλοιπους έλληνες υπήρχε διάχυτη η αντίληψη πως η Σπάρτη ήταν η περισσότερο γυναικοκρατούμενη πόλη<sup>92</sup>, γεγονός που οφείλεται τόσο στο μέγεθος της ελευθερίας των σπαρτιατισσών αλλά και στην ανεξάρτητη οικονομική θέση τους εντός της σπαρτιατικής πολιτείας. Η περίπτωση της *πατρούχου* είναι ανάλογη της *επικλήρου*. Η

---

<sup>87</sup> Fantham, ό.π., 85.

<sup>88</sup> Πετροπούλου, ό.π., 284-285.

<sup>89</sup> Mosse, ό.π., 91.

<sup>90</sup> Η έκθεση των νεογέννητων ίσχυε και στη Σπάρτη, όπου εξέθεταν στους *αποθέτες* τα νεογνά εκείνα που ήταν δύσμορφα και καχεκτικά. Η απόφαση όμως δεν ήταν ιδιωτικό ζήτημα του πατέρα αλλά ήταν απόφαση ανέκκλητη της Γερουσίας, δηλαδή ήταν κρατική υπόθεση που εξυπηρετούσε την αντίληψη περί *ευγονίας*, δηλαδή την προτίμησή τους στα υγιή και αρτιμελή άτομα. Βλ. Πετροπούλου, ό.π., 315.

<sup>91</sup> Mosse, ό.π., 92-93.

<sup>92</sup> Schild-Ξενίδου, ό.π., 245.

πατρούχος<sup>93</sup> όμως ως μοναχοκόρη είχε το δικαίωμα να κληρονομήσει τον πατέρα της και η κληρονομούμενη περιουσία να θεωρηθεί ως προίκα. Η δυνατότητα αυτή επέτρεψε να συσσωρευθεί μεγάλος αριθμός κληρών στα χέρια λίγων γυναικών με επακόλουθο τη δημιουργία αυξημένης πολιτικής επιρροής τους στην πόλη. Μάλιστα αν λάβουμε υπόψη μας τα όσα αναφέρει ο Αριστοτέλης στα *Πολιτικά*<sup>94</sup> ότι δηλαδή κατά τον τέταρτο π.Χ. αιώνα τα δύο πέμπτα του συνόλου της καλλιεργήσιμης γης ανήκε σε γυναίκες, είναι εύκολα κατανοητό γιατί υπήρχε ισχυρή στους υπόλοιπους Έλληνες η αντίληψη περί *γυναικοκρατούμενης Σπάρτης*.

## 1.8 Οι Αμαζόνες

Μυθολογικό παράδειγμα αποτελούν οι Αμαζόνες ως αντίθεση στο πόσο περιορισμένες ήταν οι Αθηναίες. Ενώ οι Αθηναίες δεν είχαν συμμετοχή στην πολιτική και στους πολέμους και χρησίμευαν για την κληρονομική συνέχεια του γένους των ανδρών τους και την ανανέωση του σώματος των πολιτών της πόλης με γνήσιους πολίτες Αθηναίους, οι Αμαζόνες απέρριπταν το γάμο και την οικογενειακή ζωή, διαιώνιζαν το γένος τους μέσω των θηλυκών τέκνων τους και διεξήγαγαν πολέμους και αναλάμβαναν εξ ολοκλήρου τη διοίκηση της κοινωνίας τους<sup>95</sup>. Συγκεκριμένα οι Αμαζόνες θεωρούνταν εχθρικές απέναντι στους άντρες και αντίθετες στο γάμο. Απέρριπταν τον κοινωνικό ρόλο των Αθηναίων γυναικών ως τροφών των παιδιών τους. Λέγεται ότι τα τάιζαν με γάλα αλόγων<sup>96</sup>. Η Αθήνα χρησιμοποίησε πολλές φορές τις Αμαζόνες για να προπαγανδίσει την ιδεολογία της. Από τον πέμπτο αιώνα και μετά πολλοί συγγραφείς παρουσίαζαν κάποιες φορές τον «πολιτισμό» της κοινωνίας των Αμαζόνων ως συστηματικά ανατρεπτικό του ελληνικού πολιτισμού και ως μια πιθανή σύνθετη πολιτισμική πρόταση<sup>97</sup>.

## 1.9 Οι γυναίκες της Λήμνου

Την Εποχή του Χαλκού στη Λήμνο υποτίθεται πως υπήρξε μια αποκλειστικά γυναικεία κοινωνία. Επειδή οι σύζυγοί τους τις απέφευγαν λόγω του ότι ανέδιδαν μια δυσάρεστη οσμή, αυτές μέσα σε μια νύχτα τους εξόντωσαν. Όταν πέρασαν από το νησί τους οι Αργοναύτες τους φιλοξένησαν και απόκτησαν πολλά παιδιά μαζί τους προκειμένου να επανέλθει στο ίδιο επίπεδο ο πληθυσμός του νησιού. Όπως ο μύθος θέλει τις Αμαζόνες να προσπάθησαν να κρατήσουν κοντά τους Έλληνες ήρωες, το ίδιο έκαναν χωρίς επιτυχία και οι γυναίκες της Λήμνου, αφού οι Αργοναύτες προτίμησαν να συνεχίσουν την εκστρατεία τους<sup>98</sup>.

<sup>93</sup> Πετροπούλου, ό.π., 292.

<sup>94</sup> Στο ίδιο, 292.

<sup>95</sup> Fantham, ό.π., 23,24,170 κ.ε.

<sup>96</sup> Φιλόστρατος, *Ηρωϊκός* 330.

<sup>97</sup> Fantham, ό.π., 173-176.

<sup>98</sup> Pomeroy, ό.π., 55.

# Κεφάλαιο 2

## 2. Σχέση Λογοτεχνίας και Φύλου μέσα από τη Φεμινιστική Προσέγγιση

Όπως έχουμε ήδη αναφέρει, ο φεμινισμός δεν είναι ενιαίος, αλλά μια πολυδιάστατη θεωρία που δανείζεται στοιχεία από άλλες κοινωνικοπολιτικές θεωρίες και ότι στο πλαίσió του υπάρχουν διάφορες προσεγγίσεις, από αποκλίνουσες μέχρι και σχεδόν αντικρουόμενες. Θεωρούμε αναγκαίο για την έρευνά μας να προσεγγίσουμε την έννοια του φεμινισμού κάνοντας μια περιεκτική παράθεση των κυριότερων ειδών του.

### 2.1 Ο φιλελεύθερος φεμινισμός

Ο φιλελεύθερος φεμινισμός συνομιλεί με την πολιτική φιλοσοφία του φιλελευθερισμού που υπερασπίζεται τα δικαιώματα της ατομικής ελευθερίας και ιδιοκτησίας<sup>99</sup>. Υποστηρίζει τις αρχές της ελευθερίας, ισοτιμίας, ατομικότητας και της αυτονομίας. Οι φιλελεύθερες φεμινίστριες υποστηρίζουν πως οι άνθρωποι γεννιούνται ελεύθεροι και ίσοι και γι' αυτό πρέπει να προσφέρονται ισότιμα σε άνδρες και γυναίκες τα ίδια κοινωνικά δικαιώματα και ίσες ευκαιρίες. Κάθε άτομο δικαιούται την αυτοδιάθεση της ζωής του και του σώματός του. Σημαντικά ζητήματα που απασχολούν το φεμινισμό, όπως η σεξουαλικότητα, η πορνεία η έκτρωση και διάφορες μορφές προσωπικής και κοινωνικής έκφρασης είναι θέματα προσωπικής επιλογής και όχι κρατικής παρέμβασης. Οι διαφορές ανάμεσα στα φύλα/sexes δεν οφείλονται στη βιολογία, αλλά στην κατάλληλη κοινωνικοποίηση που γίνεται μέσα από τη διαφορετική εκπαίδευση και τη χρήση στερεότυπων σεξιστικών προτύπων, δηλαδή, το φύλο/gender είναι κοινωνικά κατασκευασμένο. Οι εθιμικοί και νομικοί περιορισμοί είναι εκείνοι που επιβάλλουν και συντηρούν τη γυναικεία υποταγή και εμποδίζουν την έξοδο των γυναικών στο δημόσιο βίο. Θεωρεί πως οι άνδρες, ως ομάδα, δεν πρέπει να αντιμετωπίζονται συγκρουσιακά και γι' αυτό επιδιώκει μια ισότητα ομοιότητας με τους άνδρες. Ο φιλελεύθερος φεμινισμός πιστός στην άσκηση ατομικιστικής πολιτικής δεν υποστηρίζει μεταρρυθμίσεις συνολικών αλλαγών, αλλά αλλαγές κοινωνικών πρακτικών που διακωλύουν τη μειονεκτική θέση της γυναίκας<sup>100</sup>.

Ο φιλελεύθερος φεμινισμός έχει ως αφετηρία τα έργα *The Subjection of Women* και *A Vindication of the Rights of Woman*, των φεμινιστών συγγραφέων John Stuart Mill και Mary Woollstonecraft αντίστοιχα. Στα δυο αυτά έργα επισημαίνεται η ανάγκη δίκαιης μεταχείρισης των ανθρώπων με κριτήριο, όχι το φύλο τους, αλλά τις ατομικές ικανότητές τους. Ότι οι αντιλήψεις περί ανδρικής ανωτερότητας και γυναικείας κατωτερότητας δε στηρίζονται σε καμία φυσική ιδιότητα, αλλά είναι κατασκευές της κοινωνίας και πως το κράτος δικαίου πρέπει να είναι βασική αρχή ρύθμισης των ανθρωπίνων σχέσεων. Διαπιστώνουν

<sup>99</sup> Bertrand (2000) 577-578.

<sup>100</sup> Nussbaum (2005) 128 κ.ε.

την ανάγκη του εκπαιδευτικού συστήματος και γενικότερα του επαναπροσανατολισμού του συστήματος παιδείας σε μια ισότιμη, και για τα δύο φύλα, παιδευτική διαδικασία. Θεωρούν ότι η μόρφωση των γυναικών τις εξελίσσει διανοητικά και τις καθιστά ικανότερες στην επιτυχή εξυπηρέτηση των διάφορων ρόλων τους. Ισχυρίζονται πως η άνιση μεταχείριση των γυναικών συντελείται μέσω συναισθηματικών και γραφειοκρατικών πρακτικών σε όλους τους οργανωμένους κοινωνικούς τομείς<sup>101</sup>.

Ο Mill απαιτεί τη μεταρρύθμιση του νομικού πλαισίου, που διέπει την οικογένεια, η οποία, κρίνει, ότι είναι αναγκαία για τη σταθερότητα του φιλελεύθερου καθεστώτος<sup>102</sup>.

Σήμερα το φιλελεύθερο φεμινιστικό κίνημα δεν αμφισβητεί την κοινωνία αυτή καθαυτή, αλλά επιζητεί την αναθεώρηση βασικών κοινωνικών θεσμών με στόχο τον απεγκλωβισμό της γυναίκας από τα κοινωνικά δεσμά της.

## 2.2 Ο ριζοσπαστικός φεμινισμός

Ο ριζοσπαστικός φεμινισμός θεωρεί ότι η πατριαρχία προϋπήρχε του καπιταλιστικού συστήματος και είναι το αποκλειστικό αίτιο της γυναικείας καταπίεσης. Είναι ένα φαινόμενο, το οποίο συναντάται ιστορικά και κοινωνικά σε παγκόσμιο επίπεδο και ξεκινάει από τον πρωταρχικό καταμερισμό της εργασίας, εξαιτίας της αναπαραγωγικής διαφοράς των δύο φύλων, όπως αυτή καθορίστηκε από τη φύση. Το γεγονός αυτό κατά τις φεμινίστριες του ριζοσπαστισμού «εξηγεί ταυτόχρονα την οποιαδήποτε μελλοντική υποτίμηση, στη βάση βιολογικών χαρακτηριστικών»<sup>103</sup>. Η πατριαρχία κατ' αυτές, επιβάλλει την ανδρική κυριαρχία και εξουσία μέσα στην οικογένεια και την κοινωνία και την αντίστοιχη γυναικεία υποταγή. Θεωρούν ότι οι γυναίκες είναι μια καταπιεσμένη τάξη, που υφίσταται καταπίεση σε κάθε πλευρά της ζωής με σκοπό την εξυπηρέτηση της ζωής των ανδρών<sup>104</sup>. Μάλιστα στο μανιφέστο των Redstockings, που διατυπώθηκε το 1969, διακήρυξαν πως οι διαφορετικές πατριαρχικές κοινωνικές δομές συνδέονται μεταξύ τους και ότι κάθε πράξη στην ιδιωτική ζωή και σφαίρα, είτε αφορά τις προσωπικές σχέσεις είτε τις οικογενειακές, ακόμη και τη σεξουαλική ζωή, έχει πολιτική διάσταση. Το περιεχόμενο της διακήρυξης συμπυκνώθηκε στο σύνθημα «το προσωπικό είναι πολιτικό»<sup>105</sup>.

Ζητούν την αναδόμηση των ενδοοικογενειακών σχέσεων επειδή θεωρούν ότι η πατριαρχική οικογενειακή δομή «κατασκευάζει», δημιουργεί, την πατριαρχική κοινωνία. Ο οικιακός ρόλος των γυναικών και μάλιστα των γυναικών που είναι σύζυγοι δέχθηκε την ριζοσπαστικότερη ανάλυση από την Christine Delphy στη Γαλλία η οποία σύμφωνα με την Bryson «ισχυρίστηκε ότι ο γάμος είναι μια σύμβαση εργασίας, μέσω του οποίου οι άνδρες εκμεταλλεύονται την εργασία

---

<sup>101</sup> Mill (χ.χ.) 17-18.

<sup>102</sup> Στο ίδιο, 86-88.

<sup>103</sup> Firestone,(1972) 17.

<sup>104</sup> Bryson (2005) 258.

<sup>105</sup> Στο ίδιο, 257-258.

των γυναικών και γίνονται οι οικονομικοί αφέντες τους»<sup>106</sup>. Η παιδεία, ο χώρος της εκπαίδευσης, πιστεύουν, ότι αποτελεί μηχανισμό αναπαραγωγής της πατριαρχίας μέσα από την εκπαιδευτική διαδικασία. Έτσι, ο κοινωνικός έλεγχος των γυναικών αναπαράγεται και διαιωνίζεται μέσα από την κοινωνικοποίησή τους στα στερεότυπα του φύλου, αποσπώντας την ακούσια συναίνεση των ίδιων των γυναικών στη μειονεκτική τους θέση<sup>107</sup>.

Οι ριζοσπάστριες φεμινίστριες επικεντρώνονται περισσότερο στην περιγραφή<sup>108</sup> παρά στην ερμηνεία των φαινομένων και γι' αυτό πέρα από το βιολογικό καθορισμό δεν αναλύουν πλήρως τους λόγους της ανδρικής κυριαρχίας, ή οποία, όπως υποστηρίζουν, έχει εισχωρήσει παντού, ελέγχοντας τις θεσμικές και κοινωνικές δομές. Η πατριαρχία αντιμετωπίζεται με τρόπο που αγνοεί τις διαφορετικές μορφές ανισότητας της γυναικείας καταπίεσης σε διαφορετικές στιγμές της ιστορίας και σε διαφορετικά συστήματα κοινωνικής οργάνωσης<sup>109</sup>. Το γεγονός αυτό τις οδηγεί στον ισχυρισμό πως είναι αδύνατη η ισότιμη αποκατάσταση της θέσης της γυναίκας στο υπάρχον σύστημα και γι' αυτό απαιτούν την εκ νέου ανασύστασή του.

## 2.3 Ο μαρξιστικός φεμινισμός

Ο μαρξιστικός φεμινισμός επικεντρώνει το ενδιαφέρον του περισσότερο στις κοινωνικές σχέσεις παρά στα ατομικά δικαιώματα. Αντλεί τη θεωρητική επιχειρηματολογία του από την μαρξιστική ανάλυση για την αναπαραγωγή της κοινωνικής δομής μέσα στο καπιταλιστικό σύστημα, στο οποίο οι κοινωνικές τάξεις αποτελούν το βασικό σημείο αναφοράς<sup>110</sup>. Ο μαρξιστικός φεμινισμός απηχεί τις απόψεις της θεωρίας του Μαρξ, σύμφωνα με την οποία οι κοινωνικές σχέσεις, το μοντέλο του κοινωνικού εποικοδομήματος και τα μέσα και οι δυνάμεις παραγωγής συγκροτούν την οικονομική βάση μιας κοινωνίας και η βάση αυτή καθορίζει με τη σειρά της, το ιδεολογικό εποικοδόμημα<sup>111</sup>. Ισχυρίζεται ότι η καταπιεστική σχέση μεταξύ άνδρα και γυναίκας οφείλεται αποκλειστικά στο καπιταλιστικό σύστημα. Υποστηρίζει πως το κοινωνικό φύλο/gender είναι κοινωνική κατασκευή που δεν έχει οποιαδήποτε σχέση με βιολογικές διαφορές των δύο φύλων/sexes. Θεωρεί ότι η θεωρία της κατασκευής των φύλων και του πατριαρχικού συστήματος δε συγκροτούν καμία ολοκληρωμένη πολιτική θεωρία, εκτός από το να εξηγούν τη προσωπική εμπειρία της γυναίκας.

Οι μαρξίστριες φεμινίστριες θεωρούν ότι η πατριαρχία ως σύστημα αξιών λειτουργεί μόνο μέσα στο πλαίσιο της ταξικής διαστρωμάτωσης και επομένως δύναται να παρουσιάζει διαφοροποιήσεις στη μορφή και την ισχύ με τις οποίες επιδρά ανά κοινωνική τάξη<sup>112</sup>. Έτσι το καπιταλιστικό σύστημα αυξάνει την οικονομική ανισότητα, την εξάρτηση, την πολιτική σύγχυση και τις μη υγιείς

---

<sup>106</sup> Στο ίδιο, 275.

<sup>107</sup> Δεληγιάννη-Κουϊμτζή (1999) 35.

<sup>108</sup> Καμαριάνος (1999).

<sup>109</sup> Στασινοπούλου(1992).

<sup>110</sup> Δεληγιάννη-Κουϊμτζή ό.π., 29.

<sup>111</sup> Bandarage (1984) 495-515.

<sup>112</sup> Δεληγιάννη-Κουϊμτζή ό.π., 35

κοινωνικές σχέσεις όχι μόνο ανάμεσα στις τάξεις, αλλά και μεταξύ των δύο φύλων. Γι' αυτό, ευθύνεται πλήρως για τη γυναικεία καταπίεση και ως εκ τούτου η κατάρρευση του καπιταλισμού θα επιτρέψει την ισότητα των δύο φύλων. Το οικονομικό οικοδόμημα πρέπει να ανασκευαστεί μαζί με την άνιση κατανομή του πλούτου. Πάντως μια άλλη κοινωνιολογική οπτική, περισσότερο σοσιαλιστική παρά μαρξιστική, θεωρεί τη γυναικεία καταπίεση ως φαινόμενο ανεξάρτητο, βέβαια μέχρι ενός σημείου, του καπιταλιστικού συστήματος. Λαμβάνοντας υπόψη της αυτή την εκτίμηση η Middleton υποστηρίζει ότι με αυτή την έννοια η υπέρβαση ή η πτώση του καπιταλιστικού συστήματος δε θα επιφέρει και την απελευθέρωση των γυναικών<sup>113</sup>.

Κομβικής σημασίας για τη μαρξιστική φεμινιστική σκέψη υπήρξε η συνειδητοποίηση της σημασίας τόσο του φύλου όσο και της κοινωνικής τάξης, αλλά και της αλληλοδιαπλεκόμενης επίδρασής τους στο καπιταλιστικό σύστημα<sup>114</sup>. Η γυναικεία καταπίεση για τις φεμινίστριες του μαρξισμού είναι αποτέλεσμα των ταξικών σχέσεων μέσα στο καπιταλιστικό σύστημα και των σχέσεων παραγωγής, όπως αυτές γίνονται αντιληπτές με ταξικούς όρους. Η εκμετάλλευση μιας κοινωνικής τάξης από μια άλλη είναι το βασικότερο πρόβλημα που δημιουργεί μια ακόμη ανισότητα μεταξύ των δύο φύλων. Αυτός είναι ο κύριος λόγος που δεν ανάγουν το ζήτημα των δύο φύλων σε κεντρικό, καθώς αυτό θα επέφερε διαχωρισμό στην πάλη των τάξεων.

## 2.4 Ο σοσιαλιστικός φεμινισμός

Ο σοσιαλιστικός φεμινισμός στην προσπάθειά του να εκφράσει τους ποικίλους τρόπους της γυναικείας καταπίεσης συνθέτει θέσεις άλλων φεμινισμών. Μία από τις εκπροσώπους του, η Mitchell, στο βιβλίο της *"Woman's Estate"*, ισχυρίζεται ότι η θέση της γυναίκας διαμορφώθηκε από τις δομές παραγωγής, όπως υποστηρίζουν οι μαρξίστριες, τις δομές αναπαραγωγής και σεξουαλικότητας, όπως ισχυρίζονται οι ριζοσπάστριες και από τη διαφορετική κοινωνικοποίηση των φύλων, όπως πιστεύουν οι φιλελεύθερες<sup>115</sup>. Διαφέρει με το μαρξιστικό φεμινισμό ως προς το ότι και οι δύο θεωρούν ως υπεύθυνο της γυναικείας καταπίεσης το σύστημα του καπιταλισμού, ενώ αυτός θεωρεί επιπλέον και το σύστημα της πατριαρχίας. Θεωρεί ότι ο καπιταλισμός και η πατριαρχία συνεργάζονται. Και οι δύο αυτοί φεμινισμοί ερευνούν τις δομές της παγκόσμιας οικονομίας και του ιμπεριαλισμού και τις επιπτώσεις τους στη θέση της γυναίκας<sup>116</sup>. Η σοσιαλιστική φεμινιστική διαφοροποίηση εκφράστηκε μετά την επανάσταση του 1917 στη Ρωσία, ως απογοήτευση για τη θέση της γυναίκας στην τότε Σοβιετική Ένωση. Σε αυτό το γεγονός οδήγησε η διαπίστωση, πως η γυναικεία καταπίεση και εκμετάλλευση συνεχιζόταν όπως και στο καπιταλιστικό σύστημα, παρ' ότι οι γυναίκες συμμετείχαν στην παραγωγική διαδικασία και σχηματιζόταν η εντύπωση ότι είχε επέλθει η

---

<sup>113</sup> Middleton (1987) 87, σημ. 2.

<sup>114</sup> Weiner (1994) 57.

<sup>115</sup> Mitchell (1973).

<sup>116</sup> Bailys (2007) 372.

ισότητα των δύο φύλων<sup>117</sup>. Η θεωρία του είναι κατά βάση σύνθεση μαρξιστικών και ριζοσπαστικών απόψεων. Δίνει προτεραιότητα άλλοτε στις δομές καταπίεσης της πατριαρχίας και άλλοτε του καπιταλισμού, θεωρεί όμως ότι η πατριαρχία και ο καπιταλισμός είναι δύο ξεχωριστά συστήματα κοινωνικής οργάνωσης και ελέγχου, αλλά αλληλένδετα. Η κατανόηση επομένως της κοινωνίας επιβάλλει την ταυτόχρονη ανάλυση των φυλετικών και ταξικών δομών. Ταυτίζει τους άνδρες με την εργασία και τις γυναίκες με την οικογένεια με αποτέλεσμα να αναπαράγονται οι διακρίσεις και οι διαχωρισμοί. Μειονεκτεί ως προς το ότι δεν καλύπτει όλες τις πατριαρχικές δομές και για το ότι αναλύει τις πατριαρχικές σχέσεις της οικογένειας, αλλά όχι και της εργασίας. Σύμφωνα με τον Barrett, θεωρητικοποιεί, όπως κάνουν και οι μαρξιστές, τις δομές και την αναπαραγωγή τους με κριτήρια λειτουργισμού και κοινωνικής αιτιοκρατίας χωρίς να προτείνει λύσεις για τη βελτίωση της θέσης της γυναίκας<sup>118</sup>.

## 2.5 Φεμινιστικές λογοτεχνικές θεωρήσεις

Η φεμινιστική κριτική της λογοτεχνίας συμπεριλαμβάνει έναν αριθμό θεωρητικών προσεγγίσεων που εστιάζουν στο γυναικείο φύλο, σκοπεύοντας την ανάλυση λογοτεχνικών φαινομένων. Δεν υιοθετεί τις απόψεις μιας και μόνης λογοτεχνικής θεωρίας, αλλά συνδιαλέγεται με όλες τις θεωρίες που υπηρετούν τους στόχους της, έχοντας καθιερώσει το φύλο ως θεμελιώδη κατηγορία της λογοτεχνικής ανάλυσης<sup>119</sup>.

### 2.5.1 Ο φεμινισμός του πρώτου κύματος

Οι γυναίκες για ένα μεγάλο χρονικό διάστημα έχουν οδηγηθεί, στο περιθώριο της εργασίας, της πολιτικής, της κοινωνικής και της καλλιτεχνικής έκφρασης και οπωσδήποτε από το χώρο της λογοτεχνίας και ιδίως από τη λογοτεχνική δημιουργία, γεγονός που ενδιαφέρει την εργασία μας. Από τα τέλη του 18<sup>ου</sup> αιώνα, όταν οι γυναίκες στη Δυτική Ευρώπη και Βόρεια Αμερική απαίτησαν και σταδιακά κατέκτησαν το δικαίωμα του εκλέγειν και εκλέγεσθαι, προσπαθούσαν να κάνουν αισθητή την παρουσία τους. Το κίνημα των suffragists, των γυναικών δηλαδή που αγωνίστηκαν για το δικαίωμα της ψήφου, πιστεύοντας ότι θα τις οδηγούσε σε μια πολιτική, κοινωνική και οικονομική ισοτιμία με τους άνδρες, αποκαλείται φεμινισμός του πρώτου κύματος.

Μέχρι τις αρχές του 20<sup>ου</sup> αιώνα, οι γυναίκες στο Δυτικό κόσμο συνεπικουρούμενες από την ευνοϊκή επίδραση σημαντικών κοινωνικοοικονομικών γεγονότων, κατόρθωσαν να κατακτήσουν σωρεία δικαιωμάτων, όπως της ψήφου, της ιδιοκτησίας, της πρόσβασης στην εκπαίδευση. Παρά ταύτα όμως συνεχιζόταν η άνιση μεταχείρισή τους και η αντίληψη περί κατωτερότητάς τους σε σχέση με τους άνδρες.

---

<sup>117</sup> Tong (2009) 96.

<sup>118</sup> Barret(1987) 52.

<sup>119</sup> Showalter ( 1986/1989) 3.

Στα μέσα του 20<sup>ου</sup> αιώνα η δημοσίευση ενός από τα πιο σημαντικά βιβλία στην ιστορία του φεμινισμού δίνει ώθηση στη φεμινιστική σκέψη και στο φεμινιστικό κίνημα γενικότερα. Πρόκειται για *Το δεύτερο φύλο*, (1949), της Γαλλίδας φιλοσόφου Σιμόν ντε Μπωβουάρ, που θεωρείται ίσως η μεγαλύτερη φεμινίστρια του 20<sup>ου</sup> αιώνα, στο οποίο υποστηρίζει τη ρηξικέλευθη θέση ότι «δεν γεννιέσαι γυναίκα, αλλά γίνεσαι»<sup>120</sup>, που αποτέλεσε τη βάση στήριξης της θεωρίας της κατασκευής του κοινωνικού φύλου/gender.

Το φύλο παραδοσιακά θεωρούνταν βιολογική υπόθεση συνδεδεμένη ευθέως ανάλογα με τη σεξουαλική συμπεριφορά. Τα δύο φύλα είναι καταταγμένα σε ένα δυϊστικό σύστημα που ορίζει την ανδρική συμπεριφορά ως ενεργητική και την γυναικεία ως παθητική. Τα ομοφυλόφιλα άτομα τα θεωρεί «αντεστραμμένα». Βέβαια στη διάρκεια του 20<sup>ου</sup> αιώνα οι μελετητές της ανθρώπινης σεξουαλικότητας απέδειξαν ότι αυτή δε μπορεί να περιοριστεί στη βάση των αντιθετικών πόλων του ενεργητικού και παθητικού. Ένα ευρύ φάσμα κατηγοριών της σεξουαλικότητας υπάρχει χωρίς όμως να καταλαμβάνει πλειοψηφικό ποσοστό του ανθρώπινου πληθυσμού. Σύμφωνα με την άποψη της Μπωβουάρ, ο τρόπος με τον οποίο βιώνουμε το φύλο και τη σεξουαλικότητά μας είναι κοινωνικά και ιστορικά προσδιορισμένος και δεν προκύπτει από τη βιολογία και τη «φύση» μας<sup>121</sup>. Έτσι λοιπόν, μέσα από την αντίληψη ότι η σεξουαλικότητα δεν εξαρτάται από το βιολογικό φύλλο, προωθήθηκε η ιδέα του κοινωνικού φύλου/gender σε αντιδιαστολή του βιολογικού φύλου/sex. Η συγκρότηση του κοινωνικού φύλου είναι μια διαδικασία κατασκευής πάνω στη βάση κοινωνικών προσταγών και στερεοτύπων. Ως εκ τούτου περιέχει ένα σύνολο χαρακτηριστικών, όχι φυσικών, αλλά επίκτητων, που, μέσα από την επανάληψη διάφορων πρακτικών, η κοινωνία χαρακτηρίζει ως ανδρικά ή γυναικεία. Η φεμινιστική θεωρία σε αυτό το πλαίσιο, δηλαδή, όπως το θέτει η Μπωβουάρ, είναι «αντιουσιοκρατική».

Διαμετρικά αντίθετη με τη θεωρία της κοινωνικής κατασκευής του φύλου/gender είναι η «ουσιοκρατία» που ισχυρίζεται ότι υπάρχουν ουσιαστικές διαφορές μεταξύ των δύο βιολογικών φύλων και ότι αυτές επηρεάζουν και τη σεξουαλικότητα και το κοινωνικό φύλο. Υποστηρίζει ότι υπάρχει μια εγγενής «ουσία» που καθορίζει την ταυτότητα, γυναικεία ή ανδρική, γεγονός το οποίο αρνείται η Μπωβουάρ<sup>122</sup>.

## 2.5.2 Ο φεμινισμός του δεύτερου κύματος

Τα γυναικεία κινήματα της δεκαετίας του 1960, που αποτέλεσαν το φεμινισμό του δεύτερου κύματος στηρίχτηκαν πάνω στο πρωτοποριακό έργο της Μπωβουάρ, αλλά και σε άλλα προηγούμενα κλασικά βιβλία, τα οποία είχαν

---

<sup>120</sup> Beauvoir (2008) 387. Αναφορά του παραθέματος: «Δεν γεννιόμαστε γυναίκες, γινόμαστε. Καμιά βιολογική, ψυχική ή οικονομική μοίρα δεν καθορίζει τη μορφή που παίρνει στους κόλπους της κοινωνίας το θηλυκό γένους ανθρώπινο ον: αυτό το μεταξύ αρσενικού και ευνούχου πλάσμα, που χαρακτηρίζουμε θηλυκό, διαμορφώνεται από το σύνολο του πολιτισμού. Μόνο η παρέμβαση των άλλων μπορεί να καθιερώσει ένα άτομο ως Άλλο».

<sup>121</sup> Στο ίδιο, 387.

<sup>122</sup> Αθανασίου, ό.π., 18-19.



διαγνώσει την ύπαρξη της κοινωνικής ανισότητας και πρότειναν διάφορες λύσεις. Σε αυτά περιλαμβάνονται τα<sup>123</sup>: *Μια υπεράσπιση των δικαιωμάτων της γυναίκας* (1792) της Μαίρης Γούλστονκραφτ, που συζητά άντρες συγγραφείς, το *Ένα δικό σου δωμάτιο* (1929) της Βιρτζίνια Γούλφ, που παρουσιάζει με ζωντανό τρόπο την άνιση μεταχείριση των γυναικών που πέρα από το γάμο και τη μητρότητα αναζητούν εκπαίδευση και άλλες εναλλακτικές προοπτικές, το *Γυναίκα και εργασία* (1911) της Όλιβ Σράινερ. Βιβλία αντρών συγγραφέων φεμινιστικής γραφής, όπως *Η υποταγή των γυναικών* (1869) του Τζων Στιούαρτ Μίλλ και το *Η καταγωγή της οικογένειας* (1884) του Φρήντριχ Ένγκελς.

Το κίνημα αυτής της φάσης συνειδητοποίησε τη σημασία των στερεότυπων απεικονίσεων της γυναίκας στη λογοτεχνία και θεώρησε κεντρικό σημείο της δράσης του να καταπολεμήσει την αυθεντία και τη συνοχή τους. Επίσης διέβλεψε ότι η φεμινιστική κριτική της λογοτεχνίας μπορούσε να χρησιμοποιηθεί ως ένας από τους πιο πρακτικούς τρόπους επηρεασμού των καθημερινών συμπεριφορών. Η σύγχρονη φεμινιστική κριτική είναι κατ' εξοχήν προϊόν του γυναικείου κινήματος του 1960, το οποίο λόγω της σημασίας που απέδιδε στη λογοτεχνία και της σχέσης του με αυτήν θεωρήθηκε εξ αρχής λογοτεχνικό<sup>124</sup>.

Βέβαια, συνέχισαν να διεκδικούν περισσότερα πολιτικά και οικονομικά δικαιώματα, όπως αυτό της ίσης αμοιβής με τους άνδρες για ίδια εργασία, αλλά και σεξουαλική ελευθερία και το δικαίωμα να αποφασίζουν και να καθορίζουν οι ίδιες αν και πότε θα γίνουν μητέρες. Αλλά από τις σημαντικές παραμέτρους του δεύτερου κύματος υπήρξε η ανάλυση της «γυναικείας εμπειρίας» όπως αυτή απεικονίζεται στα λογοτεχνικά έργα μέσα από τους γυναικείους χαρακτήρες τους.

Οι κριτικοί του κινήματος αυτού θεώρησαν ότι στα λογοτεχνικά έργα και ιδίως στα «κλασικά», δηλαδή εκείνα που γράφτηκαν πριν τον 20<sup>ο</sup> αιώνα, η παρουσίαση των γυναικείων προτύπων συμπεριφοράς είναι εξαιρετικά περιοριστική και εμπίπτει σε κάποια στερεότυπα τα οποία επέβαλε η πατριαρχική νοοτροπία. Γι' αυτό επιδίωξαν την προβολή λογοτεχνικών έργων γυναικών συγγραφέων και τη συμπερίληψή τους στο λογοτεχνικό κανόνα, προσδοκώντας ότι μέσα από αυτή την επιλογή τους θα παρουσιαζόταν μια εναλλακτική ή ανατρεπτική εικόνα της «γυναικείας εμπειρίας».

### 2.5.3 Ο φεμινισμός του τρίτου κύματος

Εμφανίστηκε όμως μια νέα προσέγγιση κατά τις αρχές της δεκαετίας του 1990, πρόκειται για το φεμινισμό του τρίτου κύματος, που ισχυρίζεται ότι οι συνθήκες ζωής και οι εμπειρίες των λευκών ετεροφυλόφιλων γυναικών της ανώτερης ή μεσαίας κοινωνικής τάξης, που ζουν στο Δυτικό κόσμο ή στον ανεπτυγμένο κόσμο δεν αντιπροσωπεύουν την οικουμενικότητα της «γυναικείας εμπειρίας». Οι φεμινίστριες του τρίτου κύματος επηρεασμένες από την μετα-αποικιακή

---

<sup>123</sup> Barry, ό.π., 149.

<sup>124</sup> Στο ίδιο, 150.

θεωρία, την αμφισβητούν, επειδή πιστεύουν ότι αυτή δε μπορεί να αντιμετωπίζεται ως ένα ενιαίο και μονολιθικό υποκείμενο και προσπαθούν να φέρουν στο προσκήνιο τις διαφορετικές εμπειρίες των γυναικών του λεγόμενου τρίτου κόσμου, των έγχρωμων γυναικών που ζουν στο Δυτικό κόσμο ή των αποκλεισμένων κοινωνικά<sup>125</sup>.

Η Gilbert, έχοντας σύμφωνη άποψη με τη Σουούλτερ, θεωρεί ότι κανένα θεωρητικό μανιφέστο δεν είναι επαρκές να συνοψίσει τις διαφορετικές ιδεολογικές και μεθοδολογικές προσεγγίσεις που αποδίδονται με τους όρους φεμινιστική ανάγνωση ή φεμινιστική γραφή, αλλά ότι ένα ευρύ φάσμα προσεγγίσεων είναι απαραίτητο να εντάσσεται στη φεμινιστική κριτική της λογοτεχνίας, η οποία δεν είναι ούτε μονολιθική ούτε παγιωμένη<sup>126</sup>.

Οι γλωσσικές πράξεις αποτελούν μέρος των πράξεων μέσω των οποίων πραγματώνεται το κοινωνικό φύλο, σύμφωνα με τη θεωρία της κοινωνικής κατασκευής. Η έρευνα της κοινωνιογλωσσολογίας έχει αποδείξει ότι η «γυναικεία ομιλία» έχει τα δικά της χαρακτηριστικά. Οι γυναίκες χρησιμοποιούν περισσότερα επίθετα από τους άνδρες, προσπαθούν να προσαρμόσουν τη γλώσσα τους στο πρότυπο των ανώτερων κοινωνικών τάξεων, χρησιμοποιούν περισσότερες εκφράσεις που προωθούν την επικοινωνία. Όταν συνομιλούν μεταξύ τους αλληλεπιδρούν διαφορετικά από ότι οι άνδρες, είναι υποστηρικτικές η μία με την άλλη με αποτέλεσμα αυτό που «ακούγεται» να είναι η άποψη της ομάδας και όχι ή άποψη της κάθε μίας ως ατόμου. Η Furman υποστηρίζει ότι μέσω της γλώσσας ορίζονται και κατηγοριοποιούνται περιοχές ομοιοτήτων και διαφορών<sup>127</sup>.

Στο πεδίο της γλωσσολογίας κατά τη δεκαετία του 1970 σχετική έρευνα απέδειξε ότι οι δομές της εξουσίας μεταξύ των φύλων αναπαράγονται και στο γλωσσικό περιβάλλον. Η γλώσσα είναι διαποτισμένη από ανδροκεντρισμό, ο «γλωσσικός σεξισμός» είναι διάχυτος και ισχυρός. Σε πολλές γλώσσες οι λέξεις που περιγράφουν θέσεις εξουσίας είναι αρσενικού γένους, στην ελληνική χρησιμοποιείται το αρσενικό γένος όταν γίνεται αναφορά σε σύνολα που περιλαμβάνουν και άνδρες και γυναίκες και ούτω καθεξής. Η Rich υποστηρίζει ότι η γλώσσα του «καταπιεστή» είναι είτε σεξιστική είτε αδιάφορη<sup>128</sup>.

Τρεις από τις πιο διάσημες Γαλλίδες φεμινίστριες, τις Helene Cixous, Luce Irigaray και Julia Kristeva, απασχόλησε το ερώτημα: μπορούν οι γυναίκες να χρησιμοποιήσουν την ανδροκεντρική γλώσσα και μάλιστα και στη λογοτεχνική γραφή με τρόπο που να μην τις περιθωριοποιεί; Υπάρχει μια ιδιαίτερη γυναικεία γραφή; Υπάρχει μια γυναικεία «ουσία» στη λογοτεχνία; Ποιοι παράγοντες συμπράττουν στην παραγωγή αυτής της γραφής; Η περιοχή της ψυχανάλυσης και το έργο<sup>129</sup> της Kristeva και της Irigaray μας παρέχει πολύτιμα στοιχεία,

---

<sup>125</sup> Στο ίδιο, 227-229.

<sup>126</sup> Gilbert (1985) 40.

<sup>127</sup> Furman (1978) 182.

<sup>128</sup> Rich (1976) 62.

<sup>129</sup> Irigaray (1977).

καθώς και το έργο<sup>130</sup> της Σωουόλτερ, στο οποίο αρνείται την ύπαρξη αυτής της γυναικείας ουσίας.

### 2.5.3α Η Cixous

Η Cixous, λογοτέχνης γεννημένη στην Αλγερία, είναι υποστηρίκτρια του αντιπατριαρχικού αγώνα, αλλά είναι αντίθετη με τις διεκδικήσεις των γυναικών να μοιραστούν την εξουσία με τους άνδρες μέσα στο υφιστάμενο κοινωνικό σύστημα, επειδή η πρακτική αυτή προϋποθέτει την ανάγκη μίμησης των ανδρών. Η ίδια, όσο και η Irigaray, φιλόσοφος και ψυχαναλύτρια γεννημένη στο Βέλγιο, έχουν ως όραμα τις δραστικές αλλαγές στο ψυχισμό και τις σχέσεις των ανθρώπων. Με αυτές πιστεύουν ότι θα επέλθει αναγκαστική ανατροπή στις υπάρχουσες κοινωνικές πρακτικές, δομές και ιεραρχίες.

Οι Cixous και Irigaray σύνδεσαν τη γυναικεία γραφή με το γυναικείο σώμα. Υποστήριξαν ότι πρέπει να ανατραπεί ο φαλλοκεντρισμός της συμβατικής γλώσσας και ότι για να γίνει αυτό πρέπει οι γυναίκες να βρουν νέους τρόπους έκφρασης, που θα πηγάζουν από το σώμα. Από το γυναικείο σώμα πηγάζει ένας τύπος σκέψης και γραφής που η Cixous την αποκαλεί «γυναικεία γραφή». Ασκεί δυνατή κριτική κατά των πατριαρχικών τρόπων σκέψης και γραφής<sup>131</sup>. Η γραφή αυτή δεν υπακούει στους φαλλοκρατικούς κανόνες της λογικής και της γραμματικής, χαρακτηρίζεται ως «παιχνιώδης» και «υπερχειλίζουσα», αποφεύγει τη μία και μοναδική σημασία, προσφέρει πολλαπλές σημασίες όπως το γυναικείο σώμα προσφέρει πολλαπλή «ευδαιμονία», «jouissance» κατά την Irigaray.

### 2.5.3β Η Irigaray

Η Irigaray αντιτιθέμενη<sup>132</sup> στην πατριαρχική σκέψη του Φρόυντ υποστήριξε ότι η σχέση άνδρα και γυναίκας δε στηρίζεται στη διαφορά των δύο φύλων, αλλά αντίθετα στην έλλειψη ή εξάλειψη των διαφορών. Θεωρεί ότι η γυναίκα έχει στερηθεί τις «δικές της» εικόνες και τη «δική της» γλώσσα και πως αυτό οφείλεται στις ισχύουσες οικογενειακές, κοινωνικές και συμβολικές δομές. Ισχυρίζεται πως η απεξάρτησή της από αυτές τις δομές θα της επιτρέψει να αποκτήσει τη δική της γλώσσα και γραφή.

Διαφωτιστική για αυτή τη θέση της είναι η γνώμη της Montefiore: «για την Irigaray, η εργασία της ανακάλυψης της γυναικείας ταυτότητας δεν είναι απλά η εκ νέου ανακάλυψη της πρώτης προ-οιδιπόδειας αγάπης για τη μητέρα. Είναι μια εργασία αναπαράστασης, επινόησης νέων ψυχαναλυτικών μύθων που θα αρθρώσουν ό,τι σήμερα παραμένει εκτός της γλώσσας»<sup>133</sup>.

---

<sup>130</sup> Showalter, ό.π.

<sup>131</sup> Moi (2006/1985) 101.

<sup>132</sup> Irigaray, ό.π.

<sup>133</sup> Montefiore, (1994) 146.

Σύμφωνα με την Κανατσούλη, οι Gilbert και Gubar στο έργο τους *The Madwoman in the Attic* αναλύουν τη γυναικεία γραφή με βάση τη μεταφορά για τη λογοτεχνική πατρότητα, προσφέροντας την πλέον ολοκληρωμένη μελέτη για τη σχέση της γυναικείας γραφής και του γυναικείου σώματος. Υποστηρίζουν ότι οι γυναίκες επειδή δεν έχουν τη φαλλική ηγεμονία, η οποία στη κουλτούρα της Δύσης θεωρεί το συγγραφέα ως τον πατέρα του κειμένου, χαρακτηρίζονται από την αγωνία για τη σωματική διαφορά<sup>134</sup>.

### 2.5.3γ Η Kristeva

Η Julia Kristeva, γλωσσολόγος βουλγαρικής καταγωγής, χρησιμοποιεί τους όρους «συμβολικό» και «σημειωτικό» για να προσδιορίσει δύο διαφορετικές πλευρές της γλώσσας<sup>135</sup>. Συνδέει τη συμβολική πλευρά της γλώσσας με την εξουσία, τη τάξη, την καταπίεση και τον έλεγχο. Η σημειωτική πλευρά του λόγου δεν χαρακτηρίζεται από λογική και τάξη, αλλά από «μετατόπιση, ολίσθηση, συμπύκνωση». Αναφέρεται σε ένα καθεστώς της γλώσσας προγενέστερο του Λόγου, που ο Πλάτωνας στο έργο του *Τίμαιος*, το ονομάζει *Χώρα*, που συνδέεται περισσότερο με τη μητέρα παρά με τον πατέρα.

Τόσο το συμβολικό όσο και το σημειωτικό δεν είναι δύο διαφορετικά είδη γλώσσας, αλλά δύο διαφορετικές πλευρές της γλώσσας. Την ιδέα αυτών των αντιθετικών όρων, η Kristeva την οφείλει στον Ζάκ Λακάν και στη διάκρισή του ανάμεσα στα δύο πεδία, το «φαντασιακό» και το «συμβολικό»<sup>136</sup>.

Προκειμένου, λοιπόν, να παραχθεί μια μη φαλλοκεντρική λογοτεχνία, επισημαίνει την ανάγκη επιστροφής στην προγλωσσική σημειωτική «χώρα», η οποία συνδέεται με το σώμα της μητέρας. Η συμβολική γλώσσα είναι εκείνη που υπακούει σε γραμματικούς κανόνες σύμφωνα με τους οποίους αρθρώνει ο άνθρωπος τις προτάσεις του. Πριν από το «συμβολικό» στάδιο υπάρχει το «σημειωτικό», το οποίο χαρακτηρίζεται από το ενστικτώδες και την έλλειψη λογικής κοινωνικοποίησης, όπου το βρέφος εκφέρει άναρθρους ήχους χωρίς νοηματικό περιεχόμενο. Τούτο παραμένει προσπελάσιμο ακόμη και όταν ο άνθρωπος περάσει στο συνειδητό «συμβολικό» στάδιο του φαλλοκεντρικού λόγου. Υποστηρίζει ότι κάποιοι μοντέρνοι ποιητές κατόρθωσαν να εκφράσουν το «σημειωτικό» στάδιο παραμερίζοντας τους περιορισμούς της συμβατικής λογικής και τους γραμματικούς κανόνες. Η άποψη ότι η ποιητική γλώσσα που δίνει φωνή στο «σημειωτικό» είναι περισσότερο γυναικεία δεν τη βρίσκει απόλυτα σύμφωνη.

Για κάποιες φεμινίστριες ο «σημειωτικός» οραματικός θηλυκός κόσμος και η γλώσσα της Cixous και της Kristeva μάς επιτρέπει να φανταστούμε εναλλακτικές του κόσμου που έχουμε τώρα και ιδίως του κόσμου που έχουν οι γυναίκες. Άλλες ισχυρίζονται ότι παραδίδει τον κόσμο της λογικής στους άνδρες και ότι για τις γυναίκες διατηρεί μια παραδοσιακά συναισθηματική, διαισθητική,

---

<sup>134</sup> Κανατσούλη (2008) 36.

<sup>135</sup> Barry (2013) 157-158.

<sup>136</sup> Στο ίδιο, 159.

υπέρ-λογική και ιδιωτική περιοχή. Είναι προφανές πως η γλώσσα είναι ένα από τα διαμφισβητούμενα ζητήματα της φεμινιστικής κριτικής<sup>137</sup>.

#### 2.5.4 Ο Αγγλοσαξωνικός φεμινισμός

Αντίθετος με τη Γαλλική σχολή φεμινισμού, που κατηγορήθηκε ως θεωρητική και ουσιοκρατική είναι ο Αγγλοσαξωνικός φεμινισμός που θεωρείται πιο πραγματιστικός και χρησιμοποιεί παραδοσιακές κριτικές έννοιες, όπως τη μελέτη των χαρακτήρων των μοτίβων ή του μέτρου στην ποίηση.

##### 2.5.4α Η Goodman

Μία σημαντική εκπρόσωπος της η Lizbeth Goodman στο βιβλίο της *Literature and Gender* αναφέρει ότι πέρα από την ανάδειξη γυναικών συγγραφέων, ένας ουσιώδης στόχος της είναι η υπόδειξη τρόπων με τους οποίους παρουσιάζεται η γυναίκα «συμβολικά» στη λογοτεχνία. Η θεώρησή της στηρίζεται στη θεωρία της κοινωνικής κατασκευής.

Αναφέρονται βασικά θέματα και μοτίβα στην απεικόνιση των γυναικών στη λογοτεχνία.

- Παθητικότητα.

Οι περισσότεροι χαρακτήρες των έργων είναι ανδρικοί, κυρίως ενεργητικοί, έξυπνοι και ενδιαφέροντες, ενώ οι γυναικείοι είναι λιγότερο ενεργητικοί και συνήθως υποστηρικτικοί.

Αξίζει να επισημάνουμε, παρ' ότου δεν το αναφέρει η Goodman, ότι οι γυναίκες αναγνώστριες προσλαμβάνουν αυτό που διαβάζουν σαν να ήταν άνδρες. Ταυτίζονται με τον άνδρα-κεντρικό ήρωα και βλέπουν μέσα από τη δική του οπτική, με αποτέλεσμα να γίνονται αποδέκτες του δικού του συστήματος αξιών, που περιορίζει τις γυναίκες, άρα και τις ίδιες, σε παθητικούς ρόλους. Κατά την Judith Fetterly υπάρχει η «αντιστεκόμενη αναγνώστρια» που διαβάζοντας ένα λογοτεχνικό έργο αρνείται να ταυτιστεί με την ανδρική οπτική<sup>138</sup>. Ως αντίλογος σε αυτή τη θέση έχει δημιουργηθεί η έννοια της «αναγνώστριας αποστάτριας», που αποδέχεται με ευχαρίστηση και όχι με την αναμενόμενη απόρριψη των χαρακτήρων που ανήκουν στο γυναικείο φύλο<sup>139</sup>.

- Κακές μάγισσες ή αγγελικά πλάσματα.

Η δυϊστική αυτή θεώρηση της γυναίκας πηγάζει από τις ανδρικές επιθυμίες ή φόβους. Η εξιδανίκευση της γυναίκας, η αγγελική εικόνα της προσωποποιεί τις ανδρικές φαντασιώσεις, ενώ η κακή μάγισσα το φόβο για την άγνωστη, απειλητική γυναικεία φύση.

---

<sup>137</sup> Στο ίδιο, 159.

<sup>138</sup> Fetterly (1978).

<sup>139</sup> Boardman (1994) 199-216.

- Η γυναίκα στο σπίτι/»κλουβί».

Το σπίτι είναι χώρος ταυτισμένος με την οικογένεια και πεδίο της κατ' εξοχήν γυναικείας δραστηριότητας. Το «κλουβί» μπορεί να σημαίνει τους τοίχους του σπιτιού που περιορίζουν ανάμεσά τους τη γυναίκα, αλλά μπορεί να είναι και οι κανονισμοί που συνιστούν και επιβάλλουν την αποδεκτή γυναικεία συμπεριφορά. Χαρακτηριστική είναι η ταύτιση της γυναίκας με τον «οίκο» στο αρχαίο αττικό δράμα.

- Η γυναικεία σιωπή.

Ο περιορισμός της γυναίκας στο σπίτι την αποκλείει από το να κινηθεί στη δημόσια σφαίρα, εκεί, όπου επεξεργάζονται και παράγονται οι διάφορες έννοιες, κυρίως επιστημονικές ή φιλοσοφικές. Έτσι δεν αρθρώνει κανονιστικό αυθεντικό λόγο, δεν «αναπαριστά» τον εαυτό της, αλλά «αναπαρίσταται» από εκείνους που εκφέρουν λόγο. Γίνονται αντικείμενα του λόγου, δέχονται επιβολή εξουσίας από τα υποκείμενα του λόγου. Γιατί κατά κάποιο τρόπο εκείνος που εκφέρει λόγο ασκεί εξουσία πάνω σε αυτούς που αποκλείονται από αυτή τη διαδικασία. Η σιωπή είναι αρετή πρωτίστως γυναικεία<sup>140</sup>.

- Η γυναίκα ως γη και ως δημιουργημα.

Η Σιμόν ντε Μπωβουάρ στο βιβλίο της *Το δεύτερο φύλο*, (*The second sex*), στο κεφάλαιο «Πρώιμοι καλλιεργητές της γης», υποστηρίζει πως από τότε που οι άνδρες έγιναν γεωργοί άρχισαν να αντιλαμβάνονται τη γη ως γυναίκα και τη γυναίκα ως γη. Η μαγική, μυστήρια δυνατότητά της να είναι γόνιμη χρειάζεται την επέμβαση του άνδρα-καλλιεργητή, που θα δαμάσει και θα ενεργοποιήσει τη γονιμότητά της. Η γυναίκα από τα πανάρχαια χρόνια ταυτίστηκε με τη φύση, με το άγριο και άλογο στοιχείο, ενώ ο άνδρας καλλιεργητής με την καλλιέργεια, culture-κουλτούρα, τη λογική και τον πολιτισμό. Η γυναίκα γίνεται αντιληπτή ως ένα υλικό άμορφο, αλλά εύπλαστο, το οποίο ο άνδρας μπορεί να πλάσει και να του δώσει σχήμα, άρα και υπόσταση, σύμφωνα με τις προτιμήσεις του<sup>141</sup>.

Η Page du Bois αναφέρεται εκτεταμένα στην αναλογία γυναίκας-γης στην ελληνική γλώσσα και μυθολογία και το πώς εκφράζεται μέσα από διάφορες μεταφορές. Χαρακτηριστική είναι η παρομοίωση στην Ανδρομέδα του Ευριπίδη, όπου ο Περσέας, ο κεντρικός ήρωας που ενεργεί, πετάει στον ουρανό και βλέπει την Ανδρομέδα κάτω στη γη να είναι δεμένη στην άκρη ενός βράχου, είναι ακίνητη ( η γυναικεία παθητικότητα) και μοιάζει με άγαλμα φτιαγμένο από πέτρα. Το μοτίβο αυτό, της γυναίκας ως έργο τέχνης, το οποίο απολαμβάνει αισθητικά ο θεατής-άνδρας, συναντάται συχνά στην λατινική και ύστερη ελληνική λογοτεχνία<sup>142</sup>.

- Η υστερική γυναίκα.

Στο βιβλίο της Goodman ο Angus Calder αναφέρεται στην απουσία της γυναίκας από την ποιητική συγγραφή, η οποία μέχρι τα τέλη του 19<sup>ου</sup> αιώνα θεωρούνταν «καταδικασμένη» για μια γυναίκα. Υπήρχε η αντίληψη πως η γυναίκα-συγγραφέας ήταν «τρελή», νευρωτική ή πνευματικά ασταθής. Η μομφή αυτή

<sup>140</sup> Fantham, ό.π., 111.

<sup>141</sup> Beauvoir, ό.π.

<sup>142</sup> Sharrock (1991) 36-49.

προσαπτόταν γενικότερα στις γυναίκες που επιδείκνυαν πάθος και αποφασιστικότητα αντί για πραότητα και υποταγή. Η δημόσια έκφραση σημαίνει άρνηση συμβιβασμού με τις κοινωνικές νόρμες.

Η Zeitlin λέει<sup>143</sup> ότι αυτό ισχύει κατ' εξοχήν για την αρχαία ελληνική λογοτεχνία, όπου η τρέλα (μανία) προέρχεται από θεϊκή παρέμβαση. Συνήθως την επιβάλλουν θηλυκές θεότητες. Ακόμη και ο όρος «υστερία» προέρχεται και συνδέεται με το σώμα. Ο Ιπποκράτης διατείνεται ότι η μήτρα «υστέρα» στα αρχαία ελληνικά, όταν έπασχε, μπορούσε να ξηραθεί, να αποκολληθεί από τη θέση της ή να μετακινηθεί προς διάφορα σημεία του σώματος, οπότε προκαλούνταν στη γυναίκα πνευματικές και σωματικές διαταραχές. Ο γάμος και η εγκυμοσύνη θεωρούνταν ως θεραπείες της υστερίας για πολλούς αιώνες μέχρι το σχετικά πρόσφατο παρελθόν. Η αντίληψη αυτή ταυτίζει τη γυναίκα με το σώμα και τις αναπαραγωγικές του ιδιότητες και την απομακρύνει από το διανοητικό πεδίο και το λόγο.

- Ο γάμος ως επάγγελμα.

Ο γάμος στη λογοτεχνία, αλλά και στις περισσότερες κοινωνίες, τουλάχιστον μέχρι τα μέσα του εικοστού αιώνα, θεωρούνταν ως το μοναδικό «επάγγελμα» διαθέσιμο για τις γυναίκες. Η γυναίκα όφειλε να διαθέτει πραότητα, υπακοή και καλή εμφάνιση προκειμένου να προσελκύσει ένα σύζυγο που θα της εξασφάλιζε άνετη επιβίωση και κοινωνική θέση. Παρ' ότι η υπόθεση του γάμου για τη γυναίκα είναι πρακτικό ζήτημα, η γυναικεία μυθιστοριογραφία, όμως, αντανακλά την ανδρική φαντασίωση μιας ρομαντικής σχέσης που θα οδηγήσει στο γάμο.

Η Virginia Woolf στο μυθιστόρημά της *To the Lighthouse* παρουσιάζει την απόλυτη εξάρτηση της γυναίκας από τη συζυγική σχέση<sup>144</sup>.

- Η γυναίκα ως μάσκα.

Η κοινωνική θέση και η υπόληψη μιας γυναίκας εξαρτάται από επιφανειακούς παράγοντες. Η ιδέα του γάμου, η οικογενειακή υπόληψη, τις υποχρεώνει να διατηρούν σε υψηλό βαθμό, με ιδιαίτερη φροντίδα, την εξωτερική τους εμφάνιση, την «κόσμια» συμπεριφορά, για να είναι αρεστές. Έτσι, μετατρέπονται με τη θέλησή τους σε «αντικείμενα» προς τέρψη των ανδρών-θεατών. Η γυναίκα λειτουργεί σαν ηθοποιός, γίνεται μία μάσκα. Οι γυναίκες υιοθετούν την «υποκρισία» ως μέρος της επιτέλεσης του κοινωνικού τους φύλου.

### 2.5.5 Η λογοτεχνική κριτική του αρχαίου δράματος

Με *Το Δεύτερο φύλο* η Μπωβουάρ εισήγαγε την ιδέα της γυναίκας ως μιας «ετερότητας», δηλαδή την έννοια του «Άλλου». Οι γυναίκες αποτελούν το «Άλλο» ή το αντικείμενο του άνδρα, ο οποίος είναι ο «Εαυτός» ή το υποκείμενο για τον εαυτό του. Οι γυναίκες είναι, δηλαδή, ετεροπροσδιορισμένες από τους άνδρες, μάλιστα σε τέτοιο βαθμό που έχουν εσωτερικεύσει τους «ορισμούς» των

---

<sup>143</sup> Zeitlin (1996).

<sup>144</sup> Woolf (1927).

ανδρών σχετικά με τη φύση τους, ώστε να μαθαίνουν από πολύ μικρή ηλικία να επιτελούν (perform) το ρόλο της γυναίκας. Αποδέχεται, δηλαδή, τον εαυτό της ως τον «Άλλο» του άνδρα, με αποτέλεσμα να «κατασκευάζει» τον εαυτό της ως «αντικείμενο», αποποιούμενη την αυτονομία της<sup>145</sup>. Ο άνδρας ως υποκείμενο είναι εκείνος που ενεργεί, ενώ η γυναίκα περιορίζεται παθητικά στη λειτουργία του αντικειμένου.

Η φεμινιστική λογοτεχνική κριτική την τελευταία τριακονταετία έχει ιδιαίτερη επιρροή στη μελέτη του αρχαίου δράματος. Οι ηρωίδες των κωμωδιών και τραγωδιών του 5<sup>ου</sup> και 4<sup>ου</sup> αιώνα παρέχουν αναπαραστάσεις δραστηρίων γυναικών που μιλούν και δρουν, όπως δεν μπορούσαν να κάνουν οι πραγματικές γυναίκες της τότε εποχής.

### 2.5.5α Η Zeitlin

Η Zeitlin στο άρθρο της *Playing the Other*<sup>146</sup>, λαμβάνοντας υπόψη της το γεγονός ότι όλοι οι γυναικείοι ρόλοι παίζονταν από άνδρες και κατά πάσα πιθανότητα απευθύνονταν μόνο σε ανδρικό θεατρικό κοινό, θέτει ένα ερώτημα.

Ερωτά: Εάν ο θεατρικός λόγος επιτελείται από - και απευθύνεται σε άνδρες αποκλειστικά και μόνο, ποια ακριβώς είναι η λειτουργία των γυναικείων ρόλων; Η Zeitlin στηρίζεται στην προϋπόθεση ότι η θεατρική εμπειρία έχει διδακτικό σκοπό.

Οι άνδρες στο θέατρο «δοκιμάζουν» τη γυναικεία εμπειρία για να ανακαλύψουν με ποιους τρόπους αυτή μπορεί να επεκτείνει τη δική τους οπτική. Αναγνωρίζει τέσσερα βασικά στοιχεία που συνθέτουν τη θεατρική εμπειρία και δείχνει πως αυτά είναι άρρηκτα συνδεδεμένα με τη γυναίκα, με τον τρόπο, βέβαια, που αυτή γινόταν αντιληπτή από την κοινωνία της Αθήνας.

- Το ανθρώπινο σώμα παρουσιάζεται στη θεατρική σκηνή να υποφέρει καταστάσεις «αφύσικες», πόνο, τρέλα, ασθένειες, παθητικότητα. Συνήθως αυτό είναι το γυναικείο σώμα. Το ανδρικό κοινό φαντάζεται το σώμα του περισσότερο ως κάτι αδιαπέραστο και σταθερό. Μέσα από την γυναικεία (τη θεατρική) εμπειρία του πόνου, αποκτά μια νέα αντίληψη, μαθαίνει πόσο εύθραυστο και ασταθές είναι το ανθρώπινο σώμα στην πραγματικότητα.

- Η θεατρική δράση λαμβάνει χώρα στη βάση μιας διαλεκτικής του «μέσα» και του «έξω». Το μέσα είναι το σπίτι, το παλάτι, η έδρα της πολιτικής εξουσίας, ενώ το έξω είναι ο δημόσιος χώρος. Συχνά συγκρούεται ο εσωτερικός χώρος, που ταυτίζεται με το χώρο δράσης της γυναίκας, με τον εξωτερικό χώρο, που ορίζεται ως χώρος δράσης του άνδρα. Το εσωτερικό του σπιτιού, του παλατιού, δίνει τη δυνατότητα στη γυναίκα να κρύβει μυστικά, πράγματα, που συχνά οδηγούν τον κεντρικό ήρωα-άνδρα στη καταστροφή. Και ενώ τόσο το σπίτι, ως ιδιοκτησία ανήκει στον άνδρα, αλλά και το παλάτι, που συμβολίζει την κληρονομική πολιτική ανδρική εξουσία, δεν τον προστατεύουν. Το επικίνδυνο εσωτερικό του σπιτιού-παλατιού μαζί με τη γυναικεία σωματικότητα

<sup>145</sup> Αθανασίου, ό.π., 19.

<sup>146</sup> Zeitlin (1996).



υπενθυμίζει στους άνδρες τους περιορισμούς των δικών τους εξουσιών, σε πολιτικό, γνωσιολογικό και ψυχολογικό πεδίο.

- Οι γυναίκες συχνά εμφανίζονται ως όργανα μέσω των οποίων δρουν οι θεοί, παρ' ότι φαινομενικά δρουν για προσωπικούς τους λόγους. Η «ετερότητα» της γυναίκας, είναι πέρα από τον έλεγχο του άνδρα, έχει πρόσβαση σε μυστήριες δυνάμεις. Μπορούν να χειριστούν τη διπλοπροσωπία, την εξαπάτηση με επιτυχία και γι' αυτό, όπως στις τραγωδίες, τα σχέδια που οργανώνουν ή υποστηρίζουν οι γυναίκες, συνήθως πετυχαίνουν.

- Η γυναίκα θεωρείται το πιο «θεατρικό» από τα δύο φύλα. Η «μίμηση», το να παίζει κάποιος ένα ρόλο, η αθηναϊκή κοινωνία το συνδέει περισσότερο με τη γυναίκα. Η φαινομενικά ενάρετη γυναίκα μπορεί να κρύβει μέσα στο σπίτι ή μέσα στο μυαλό της επικίνδυνα για τον άνδρα μυστικά και σχέδια.

Η Zeitlin υποστηρίζει ότι η τραγωδία αναλαμβάνει να επεκτείνει την ανδρική εμπειρία, αφού πρώτα τους αποκαλύπτει ότι η εμπειρία τους δεν είναι πλήρης. Παρ' ότι στο τέλος των τραγωδιών επαναβεβαιώνεται η πατριαρχική τάξη πραγμάτων σημαίνει ότι οι ηθοποιοί και οι θεατές-άνδρες, αφού έχουν ενσωματώσει τη γυναικεία εμπειρία, έχουν μνηθεί σε ένα νέο τρόπο ερμηνείας του κόσμου, την οποία αποδέχονται χωρίς φόβο.

# Κεφάλαιο 3

## 3. Παρουσίαση της Γυναίκας στη Λογοτεχνία της Κλασικής Εποχής

Σκοπός του κεφαλαίου αυτού είναι να παρουσιάσει μια σύντομη περιγραφή του πώς παρουσιάζονται οι γυναίκες από σημαντικούς συγγραφείς, κυρίως του δράματος, της κλασικής περιόδου. Πιστεύουμε ότι η παρουσίαση αυτή είναι απαραίτητη προκειμένου η έρευνά μας να αναδείξει την κατεστημένη γυναικεία μορφή της εποχής, την οποία είχε υπόψη του ο Πλάτων και οι συνομιλητές του στους διαλόγους *Συμπόσιον* και *Πολιτεία*, όπου προτείνεται μια ανατρεπτική ανασυγκρότηση της θέσης των γυναικών.

Πρέπει να μη λησμονούμε, όπως αναφέρει η Pomeroy<sup>147</sup>, ότι το μεγαλύτερο μέρος των γραμματειακών μαρτυριών προέρχεται από τα σωζόμενα έργα της υψηλής λογοτεχνίας της κλασικής αρχαιότητας, τα οποία έχουν γραφτεί από άνδρες. Οι ιστορικοί, Ηρόδοτος και Θουκυδίδης, δεν αποτελούν πλούσια πηγή πληροφοριών για τη ζωή των αρχαίων Ελληνίδων, οι βιογράφοι έλκονται από τη δράση και τη ζωή φημισμένων γυναικών, οι ρήτορες στους λόγους τους παρέχουν πάμπολλα στοιχεία για τη θέση της γυναίκας και το νομικό καθεστώς που ίσχυε γι' αυτές, αλλά παρουσιάζουν έντονη προκατάληψη. Οι φιλόσοφοι στα έργα τους προτείνουν ηθικές απόψεις για τις γυναίκες, οι οποίες είναι εδραιωμένες στην κοινωνία της εποχής τους, αδιάφορο αν τις αποδέχονται ή τις απορρίπτουν. Η συγγραφέας επισημαίνει ότι δεν πρέπει να εξάγουμε συμπεράσματα για τις γυναίκες στην αρχαία Ελλάδα της κλασικής περιόδου μέσα από τις αναπαραστάσεις ηρωίδων της Εποχής του Χαλκού στην αρχαία ελληνική τραγωδία. Οι τραγωδίες, λέγει, είναι αντικείμενο έρευνας της στάσης του ενός ποιητή και του άλλου απέναντι στις γυναίκες, επειδή σ' αυτές αποκαλύπτει τα ιδανικά και τις φαντασιώσεις που τρέφει για τις γυναίκες. Σε καμία περίπτωση όμως, τονίζει, δε μπορούν να θεωρηθούν οι τραγωδίες ως ανεξάρτητη πηγή για την αναπαράσταση της ζωής της μέσης γυναίκας. Αντίθετα, επισημαίνει, οι κωμωδίες παρουσιάζουν συνηθισμένους τύπους ανθρώπων και όχι ήρωες και ηρωίδες, οπότε αποτελούν πιο αξιόπιστη πηγή άντλησης πληροφοριών. Λαμβάνοντας υπόψη μας την επισήμανση αυτή της Pomeroy θα επικεντρώσουμε την προσοχή μας κυρίως στους τραγωδούς της κλασικής Αθήνας Ευριπίδη, Σοφοκλή, Αισχύλο και στον κορυφαίο κωμωδιογράφο Αριστοφάνη.

Πολλοί μελετητές των τραγωδιών και των περισσότερων λογοτεχνικών έργων της κλασικής εποχής διακρίνουν μια μισογυνική αντίληψη, που εκφράζεται με μια βαθιά περιφρόνηση για τις γυναίκες σύμμεικτη με φόβο και σεβασμό για τη δύναμή τους. Κάποιοι άλλοι διακρίνουν πρώιμες «φεμινιστικές» απόψεις. Είναι γενική παραδοχή ότι ο μισογυνισμός έχει τις ρίζες του στη μυθολογία και

---

<sup>147</sup> Pomeroy (2008) 22-23.

οπωσδήποτε στον ποιητή Ησίοδο<sup>148</sup>. Στα δύο έργα του *Θεογονία* και *Έργα και Ημέραι* αναφέρεται στο μύθο της *Πανδώρας*.

### 3.1 Ο μύθος της Πανδώρας

Σύμφωνα με το μύθο της *Πανδώρας*<sup>149</sup>, κατά την αφήγηση του ίδιου του ποιητή, ο παντοδύναμος Ζευς έπλασε τη γυναίκα από εκδικητική κακία, για να τιμωρήσει το γένος των ανθρώπων μετά την βασανιστική τιμωρία του Προμηθέα, επειδή έκλεψε τη φωτιά από τους θεούς και την έδωσε στους ανθρώπους. «Η παρουσία της γυναίκας στη γη, της Πανδώρας, καταδικάζει τους άνδρες, είτε να μοχθούν για να συντηρούν τις γυναίκες και τα παιδιά είτε να μην έχουν καμία υποστήριξη στα γηρατιά τους»<sup>150</sup>. Αυτό είναι συνοπτικά το μήνυμα που δίνει ο μισογύνης Ησίοδος για τη θηλυκή ύπαρξη. «Πρόκειται για μια μελαγχολική θεώρηση του κόσμου, διαπνεόμενη από μισογυνισμό»<sup>151</sup>. Στο μύθο υπάρχουν στίχοι αφιερωμένοι στην ολέθρια ράτσα των γυναικών, από την οποία πηγάζουν όλα τα κακά για το ανθρώπινο είδος».

«τὸν δὲ χολωσάμενος προσέφη νεφεληγερέτα Ζεὺς·  
Ἰαπετιονίδη, πάντων πέρι μῆδεα εἰδώς,  
χαίρεις πῦρ κλέψας καὶ ἑμὰς φρένας ἠπεροπέυσας,  
σοὶ τ' αὐτῶ μέγα πῆμα καὶ ἀνδράσιν ἔσσομένοισιν».

(...)

«Ὡς ἔφαθ', οἷ δ' ἐπίθοντο Διὶ Κρονίωνι ἄνακτι.  
αὐτίκα δ' ἐκ γαίης πλάσσε κλυτὸς Ἀμφιγυήεις  
παρθένῳ αἰδοίῃ Ἴκελον Κρονίδεω διὰ βουλάς»<sup>152</sup>.

«...Κι ο Δίας ο συννεφοσυνάχτης οργισμένος του 'πε:  
Γιε του Ιαπετού, που πιότερο απ' όλους ξέρεις από πανουργίες,  
χαίρεσαι που 'κλεψες τη φωτιά και το νου μου εξαπάτησες,  
μεγάλη συμφορά για σε τον ίδιο και τους μελλοντικούς ανθρώπους.

(...)

Αμέσως αυτός [ο Ζευς] έδωσε ως αντίποινα για τη φωτιά μία συμφορά στους ανθρώπους  
Ο ξακουστός λοιπόν χωλός θεός έπλασε από πηλό,  
όπως τον διέταξε ο Δίας, ένα είδωλο όμοιο με σεμνή παρθένα». [την Πανδώρα]

Ο μύθος φανερώνει πως υπάρχει γενετική ταύτιση συμφοράς και γυναίκας σχεδιασμένη από τον ίδιο το Δία. Η ταύτιση αυτή ευθύνεται για τη δημιουργία του φυλετικού μίσους που τροφοδοτεί το μισογυνισμό του αρσενικού ατόμου στην προσπάθειά του να επιβιώσει βιολογικά<sup>153</sup>. Στην ποίηση αυτή του Ησίοδου οφείλεται, χωρίς αμφισβήτηση, η γενεσιουργός πηγή ενός εκτεταμένου «μισογυνισμού».

<sup>148</sup> Δεληκωστόπουλος, ό.π., 103.

<sup>149</sup> Στο ίδιο, 103.

<sup>150</sup> Robin (2000) 215.

<sup>151</sup> Στο ίδιο, 215.

<sup>152</sup> Ησίοδος, *Έργα και Ημέραι*, 53-105, *Θεογονία*, 570-616.

<sup>153</sup> Δεληκωστόπουλος, ό.π., 104.

Αξίζει να σημειωθεί πως το δράμα, όπως αναφέρουν<sup>154</sup>οι: Foley, Zeitlin, Just, Des Bounie, είναι μια προβληματική πηγή για τη ζωή τόσο των ανδρών όσο και των γυναικών. Οι μύθοι του μακρινού παρελθόντος αποτελούν για το δράμα τη θεματική πηγή του, ενώ στην περίπτωση της κωμωδίας οι επινοημένες φανταστικές πλοκές.

### 3.2 Οι γυναίκες στον Ευριπίδη

Ο Ευριπίδης, ο τρίτος σημαντικότερος τραγωδός, χαρακτηρίστηκε από κάποιους σύγχρονους μελετητές ως «φεμινιστής», ενώ από άλλους μισογύνης που στα έργα του εκφράζει ποικιλοτρόπως την ελληνική μισογυνία<sup>155</sup>, γι' αυτό και τον προτάσσουμε.

Η *Μήδεια* θεωρείται η πλέον αντιπροσωπευτική του Ευριπίδειου μισογυνισμού. Μια απίστευτα καταστρεπτική, σκληρή, σατανική μορφή, μια αποτρόπαιη γυναίκα, κατακρεούργησε τα ίδια της τα παιδιά, για να προκαλέσει αβάσταχτο πόνο στον Ιάσονα που την πρόδωσε<sup>156</sup>. Η Μήδεια, η προδομένη, η προσβεβλημένη και εγκαταλελειμμένη από τον άνδρα γυναίκα, θρηνεί μέσα από τους στίχους της τραγωδίας για τη μοίρα του φύλου της.

Οι γυναίκες λέει, υποχρεώνονται να αγοράσουν πρώτα έναν άντρα, εννοεί την καταβολή προίκας, και να ζήσουν σαν ξένες στο νέο σπίτι τους, αφού δε γνωρίζουν το χαρακτήρα του συζύγου τους. Εάν αποδειχτεί κακός, η γυναίκα δε μπορεί να το διώξει, γιατί το διαζύγιο σε μια γυναίκα δεν είναι τιμητικό, μάλλον ντροπή της φέρνει. Ενώ ο άνδρας μπορεί να ξεφύγει από την πλήξη του αν ο γάμος δεν πάει καλά. Μπορεί να αναζητήσει κάπου αλλού τη διασκέδασή του, ενώ η γυναίκα είναι υποχρεωμένη να παραμένει δίπλα σε ένα μόνο άνδρα. Η γυναίκα είναι εξαρτημένη πλήρως από τον άντρα της και χωρίς αυτόν στη ζωή της δεν υπάρχει νόμιμη συνέχεια. Απορρίπτει την άποψη πως οι γυναίκες είναι κλεισμένες στο σπίτι για να είναι πιο ασφαλείς, αφού όπως λέγει το να γεννήσει μια φορά μια γυναίκα είναι πιο επικίνδυνο, αφού είναι σαν να στέκεται τρεις φορές πίσω από την ασπίδα, εξαίροντας κατά αυτόν τον τρόπο τη βαρύνουσα σημασία της δυνατότητας της γυναίκας να γεννά<sup>157</sup>.

Η Μήδεια καθίσταται αντιπροσωπευτικό δείγμα του φύλου της και των καταστάσεων που αυτό βίωσε μέσα στις ίδιες κοινωνικοπολιτικές συνθήκες. Μια γυναίκα δε δέχεται να καταλάβει τη συζυγική της κλίση καμία άλλη γυναίκα. Ο όρος «κλίση» συνδέεται με την κοινωνική και οικονομική ασφάλεια της συζύγου και μόνο με την οικονομική ασφάλεια της παλλακίδας<sup>158</sup>. «Οι γυναίκες αποτελούσαν παρελκόμενα των ανδρών και προσδιορίζονται όχι ως ανεξάρτητα

---

<sup>154</sup> Fantham, ό.π., 98.

<sup>155</sup> Cantarella, ό.π., 129.

<sup>156</sup> Δημητρόπουλος (2011) 115,116.

<sup>157</sup> Ευριπίδης, *Μήδεια*, 228-251.

<sup>158</sup> Ο όρος «κλίση» συνδέεται με την ιδιότητα της Αθηναίας ως συζύγου και κατ' επέκταση με την αρμοδιότητα που έχει ως σύζυγος να εξουσιάζει τα του οίκου. Η αρμοδιότητά της αυτή μαζί με τη διαφορετική νομική κατοχύρωση των παιδιών τους ήταν η βασική διάκριση της νόμιμης συζύγου από την παλλακίδα. Πβλ. Cantarella (2005) 133, Mosse (1993) 63.

και αυτόνομα άτομα, αλλά μέσω της σεξουαλικής ή νομικής σχέσης τους με τους άνδρες. Η προσέγγιση αυτή διαποτίζει την ελληνική ζωή»<sup>159</sup>.

Η Μήδεια ως γυναίκα διακατέχεται από μια ανδρική αντίληψη της κοινωνίας, που διαχέεται στην κάθε γυναίκα της εποχής. Η φωνή της είναι κατασκευασμένη από άνδρα που στη συνέχεια τη διαχέει στην κοινωνία για να επισφραγίσει αυτό που θέλει, δηλαδή την ενίσχυση των ανδροκρατικών αντιλήψεων. Η φωνή της είναι η φωνή της κυρίαρχης ιδεολογίας. Βγαίνει από τις κοινωνικές νόρμες της εποχής της γιατί προσπαθεί να διεκδικήσει την αποκατάσταση της τιμής της. Αναλαμβάνει ρόλους που δεν ταιριάζουν στο κοινωνικό φύλο της, δεν έχει καμιά υποχρέωση ούτε δικαίωμα ως γυναίκα να σκοτώσει ή να έχει άποψη για το νέο γάμο του Ιάσονα. Χρησιμοποιεί τη ρητορική, ανδρική κυρίως ικανότητα, για να την κατανοήσουν οι κορίνθιες γυναίκες, επιζητώντας τη γυναικεία αλληλεγγύη. Οι γυναίκες, λόγω της ανδρικής καταπίεσής τους, είχαν αντίληψη της δύναμης της γυναικείας αλληλεγγύης, όπως λέει η τραγική Ιφιγένεια στην τραγωδία του Ευριπίδη *Ιφιγένεια εν Ταύροις*:

«γυναϊκές έσμεν, φιλόφρον αλλήλαις γένος  
σώζειν τε κοινὰ πράγματ' άσφαλέσταται»<sup>160</sup>.

«Είμαστε γυναίκες, ένα φύλο αλληλέγγυο  
και πολύ αξιόπιστο στην προάσπιση των κοινών συμφερόντων μας».

Η Μήδεια, για να επιτύχει τις επιδιώξεις της, υιοθετεί αμιγώς τον ανδρικό κώδικα που εφαρμόζουν οι άνδρες στο αρχαίο ελληνικό δράμα, δηλαδή να βοηθάς τους φίλους και να βλάπτεις τους εχθρούς. Όμως δεν αυτοκτονεί, όπως επιβάλλει το γυναικείο προσωπείο, αλλά φεύγει πάνω στο άρμα, που σημαίνει ότι ανακτά τη θεϊκή της υπόσταση, (ήταν εγγονή του Ήλιου και ανιψιά της Κίρκης και της Εκάτης)<sup>161</sup>.

Στον *Ιππόλυτο*, η Φαίδρα είναι μια ύπαρξη που τα ερωτικά συναισθήματά της και οι εκδηλώσεις της «δεν ορίζονται από άλλες παραμέτρους ή συμπαράγοντες εσωτερικούς, όπως π.χ. στη Μήδεια ή έστω και στην *Άλκηστη*», όπως σημειώνει εύστοχα ο Κ. Τοπούζης<sup>162</sup>. Είναι μια γυναίκα που υποφέρει, γνωρίζει το λόγο, συνδέεται με το συναισθηματικό της κόσμο. Αγωνίζεται να αντισταθεί στο πάθος της, γιατί αντιλαμβάνεται πόσο δύσκολη μπορεί να γίνει η ζωή της ως συζύγου, και κάθε συζύγου, αν δε μπορέσει να παραμείνει πιστή στις ηθικές αρχές με τις οποίες ανατράφηκε και αυτό την αναστατώνει, την τρομάζει και τη συντρίβει. Οι αντιλήψεις της κοινωνίας περί της ηθικής μιας ενάρετης συζύγου έχουν δομήσει, έχουν συγκροτήσει τον προσωπικό της ηθικό κώδικα. Τα ηθικά χαρακτηριστικά του φύλου της είναι αμιγής κοινωνική κατασκευή, δεν μπορεί να τα αγνοήσει. Γι' αυτό και διερωτάται:

«τι τοῦθ' ὃ δὴ λέγουσιν ἀνθρώπους ἑρᾶν;»<sup>163</sup>.

<sup>159</sup> Freeman,(2004) 411.

<sup>160</sup> Ευριπίδης, *Ιφιγένεια εν Ταύροις*, 1061-1062.

<sup>161</sup> Page (2009) 31.

<sup>162</sup> Ευριπίδης, *Ιππόλυτος*, Τοπούζης (1993) 37-38.

<sup>163</sup> Ευριπίδης, *Ιππόλυτος*, 347.

«Τι είναι αυτό που λένε έρωτα;».

Ο έρωτας κατέχει κεντρική θέση στο έργο και, συνδέεται με τη γυναίκα. Το γυναικείο σώμα, σύμφωνα με την Zeitlin, παρουσιάζεται πάνω στη σκηνή σε αφύσικες καταστάσεις, όπως πόνου, τρέλας, ασθένειας, παθητικότητας. Έτσι εξηγείται η απάντηση που δίνει η Φαίδρα, λέγοντας ότι ο δικός της έρωτας είναι απόλυτο γεγονός, που δε βρήκε ανταπόκριση αλλά απαιτεί απόλυτη λύση, το θάνατο, επειδή παρέβη τις κοινωνικές επιταγές. Απευθύνεται στις γυναίκες της Τροιζήνας, στις γυναίκες όλου του κόσμου και τους λέει πως συλλογίζεται την αδυναμία του ανθρώπινου γένους και πως δε φταίει η φύση των ανθρώπων, προφανώς και η γυναικεία φύση, για το ότι χαλάει η ζωή τους εξαιτίας κάποιων ιδίων ή παρόμοιων λόγων<sup>164</sup>.

Στο τέλος λέει πως γνώριζε ότι το πάθος της ήταν ντροπιαστικό, αλλά πριν απ' όλα γνώριζε ότι ήταν γυναίκα, πράγμα πολύ μισητό. Καμία γυναίκα φαίνεται πως δεν είχε την ψευδαίσθηση πως έχαιρε εκτίμησης ή έστω συμπάθειας για το ότι ανήκε στο γυναικείο φύλο<sup>165</sup>.

Η αντίληψη της εποχής συνδέει τη γυναίκα με το ψέμα και την υποκρισία και αρνείται τη σχέση της με την αλήθεια. Όμως ο Ευριπίδης χρησιμοποιεί την ηρωίδα για να εκτοξεύσει καυτές κατηγορίες κατά της υποκρισίας της άρχουσας τάξης. Ο δραματουργός το τολμά αυτό επειδή η καταγγελία της υποκρισίας των αρχόντων και της τάξης τους είναι πιο δυνατή όταν την εκφέρει μια γυναίκα και τότε το χτύπημα γίνεται πιο οδυνηρό για τους αθηναίους θεατές<sup>166</sup>.

«ὡς ὄλοιτο παγκάκως,  
ἤτις πρὸς ἄνδρας ἤρξατ' αἰσχύνειν λέχη  
πρῶτη θυραίους. ἐκ δὲ γενναίων δόμων  
τόδ' ἤρξε θηλείαισι γίγνεσθαι κακόν·  
ὅταν γὰρ αἰσχρὰ τοῖσιν ἐσθλοῖσιν δοκῆι,  
ἢ κάρτα δόξει τοῖς κακοῖς γ' εἶναι καλά»<sup>167</sup>.

«Καταραμένη νάναι αυτή, που πρώτη  
τον άντρα της απάτησε με κάποιον.  
Και πρωτάρχισε αυτό το παραστράτημα  
των γυναικών απ' τα μεγάλα σπίτια.  
Σαν δίνουν το παράδειγμα οι άρχοντες  
τι θες να κάνει ο παρακατιανός;».

Μάλιστα, η ηρωίδα του δεν καυτηριάζει μόνο τις ανήθικες καταστάσεις στα σπίτια των κρατούντων, αλλά χωρίς δισταγμό κατακρίνει τη γυναικεία υποκρισία όλων εκείνων που είναι συμβιβασμένες με τη σχετικότητα.

«μισῶ δὲ καὶ τὰς σώφρονας μὲν ἐν λόγοις,  
λάθραι δὲ τόλμας οὐ καλὰς κεκτημένας»<sup>168</sup>.

<sup>164</sup> Ευριπίδης, *Ιππόλυτος*, 373κ.εξ., Τοπούζης, ό.π., «Δεν φταίει ότι είναι η κακή φύση μας»

<sup>165</sup> Ευριπίδης, *Ιππόλυτος*, 404-407. «Αλλά πάνω απ' όλα γνώριζα κακά ότι είμαι γυναίκα, πράγμα μισητό».

<sup>166</sup> Δεληκωστόπουλος, ό.π., 292.

<sup>167</sup> Ευριπίδης, *Ιππόλυτος*, 407-412.

<sup>168</sup> Ευριπίδης, *Ιππόλυτος*, 413-414, Τοπούζης, ό. π.

«Μισώ όμως κι αυτές που δείχνουν τίμιες στα λόγια  
Και στα κρυφά τους είν' όλο προστυχιά και κάμωμα».

Οι θαρραλέες αλήθειες που εκφέρει η Φαίδρα την εξυψώνουν και την τοποθετούν πάνω και έξω από κάθε κοινωνικό εγκλεισμό σε στερεότυπα παραγνώρισης της γυναίκας.

Στην *Ηλέκτρα* του Ευριπίδη, η ομώνυμη ηρωίδα του είναι μια γυναίκα που θέλει σφοδρά να εκδικηθεί για το φόνο του πατέρα της και για τη δική της εξαθλίωση που της επιβάλλουν οι εξουσιαστές της, η μάνα της η Κλυταιμνήστρα μαζί με τον εραστή της Αίγισθο. Με τη βοήθεια του αδελφού της Ορέστη σκοτώνουν τη μάνα τους και τον εραστή της. Υπάρχει συνέργεια των δύο φύλων. Ο ποιητής παρουσιάζει τις ψυχολογικές επιπτώσεις από μια τόσο αποτρόπαια πράξη, όπως είναι η μητροκτονία. Το έγκλημα είναι βαρύτατο. Το διαπράττει ο άνδρας, αλλά δίπλα του στέκει η γυναίκα, που στήριξε το σπαθί και η οποία τα σκέφτηκε όλα, τα σχεδίασε και ώθησε τον Ορέστη στη διάπραξη του φόνου<sup>169</sup>.

Το σχέδιο πετυχαίνει γιατί έχει τη στήριξη της γυναίκας, καθώς αυτή, σύμφωνα με τη Zeitlin, θεωρείται πιο ικανή στο να χειριστεί τη διπλοπροσωπία, το δόλο τη μυστικότητα και την εξαπάτηση. Μάνα και κόρη προβαίνουν σε έναν αγώνα λόγου. Η Κλυταιμνήστρα υπερασπίζεται την πράξη της συζυγοκτονίας επικαλούμενη την ανδρική αυθαιρεσία του Αγαμέμνονα. Τη σφαγή-θυσία από το ανδρικό-πατρικό χέρι της κόρης τους της Ιφιγένειας, που ήταν πράξη ανδρικής μονομέρειας και απότοκο της αρσενικής επικυριαρχίας πάνω στο γυναικείο φύλο<sup>170</sup>.

Η πραγματικότητα της εποχής απαιτεί από τη γυναίκα που διαθέτει μυαλό να αντιλαμβάνεται πως πρέπει να δίνει «συγχωροχάρτι» στην ανδρική αυθαιρεσία, να αναγνωρίζει την ανδρική κυριαρχία<sup>171</sup>.

Διαφορετική όμως ήταν η αντίδραση της Κλυταιμνήστρας. Φόνευσε το σύζυγό της και την παλλακίδα του, την Κασσάνδρα, δε κράτησε συγκαταβατική στάση, όταν ο Αγαμέμνων επέστρεψε στο ανάκτορό του φέρνοντας μαζί του την αιχμάλωτη παλλακίδα του. Βέβαια μπορεί να ήταν κοινωνικά αποδεκτό το φαινόμενο της παλλακείας, αλλά θεωρούνταν βάνανυση προσβολή η εγκατάστασή της στο ίδιο σπίτι με τη νόμιμη σύζυγο, όπως ήδη έχουμε προαναφέρει. Η μοιχεία όμως του άνδρα δεν αντιμετωπιζόταν ως πρόβλημα, ενώ το αντίθετο συνέβαινε με τη μοιχαλίδα γυναίκα, όπως μας πληροφορούν τα λόγια της Κλυταιμνήστρας<sup>172</sup>.

<sup>169</sup> Ευριπίδης, *Ηλέκτρα*, 645-648, Ρούσσου (1992). «ΟΡ.: Και πώς κι αυτόν κι εκείνη θα σκοτώσω; ΗΛ.: Εγώ της μάνας μας το φόνο θα ετοιμάσω. ΟΡ.: Κι η τύχη θα συντρέξει και για κείνα».

<sup>170</sup> Ευριπίδης, *Ηλέκτρα*, 1022-1024, μτφρ, Ρούσσου (1992). «Απάνω στο βωμό ξαπλώνοντάς την, κόβει της Ιφιγένειας τον άσπρο λαϊμό».

<sup>171</sup> Ευριπίδης, *Ηλέκτρα*, 1052-1054, . Ρούσσου, ό. π. «Γιατί πάντοτε πρέπει τον άντρα της να συγχωράει η γυναίκα αν είναι γνωστικά. Κι όποια δεν έχει αυτή τη γνώμη, δεν τη λογαριάζω».

<sup>172</sup> Ευριπίδης, *Ηλέκτρα*, 1032-1040., Πολέμης (χ. χ.) «...Μα μούφερε εδώ πέρα , και μου κρεβατοθρόνιασε θεότρελη μια κόρη, (...) και δεν κατηγορεί κανείς τον άντρα, που είν' ο φταίστης».

Στις **Βάκχες** του Ευριπίδη ο βασιλιάς των Θηβών Πενθέας κατασπαράζεται από τις ακόλουθες του θεού Διόνυσου, τις Βάκχες, που οδηγεί η ίδια η μητέρα του Αγαθή μαζί με τις αδελφές της, όταν προσπαθεί να αποτρέψει την εισαγωγή της νέας λατρείας του Διόνυσου στη πόλη των Θηβών. Ο Διόνυσος ερχόμενος στη Θήβα για να επιβάλει τη λατρεία του οδηγεί τους πιστούς του σε ένα ξέφρενο πανηγύρι ξεφαντώματος και οργιαστικών ενεργειών, στη βακχεία. Αυτή, όπως αναφέρει ο Rene Girard, «γκρεμίζει τα χωρίσματα ανάμεσα στους ανθρώπους, τόσο του πλούτου όσο και του φύλου, της ηλικίας κ.λπ., και μέσα στον χορό οι γριές ανακατεύονται με τις νέες, οι πρεσβύτες με τους έφηβους, οι γυναίκες παρίστανται ισότιμες με τους άνδρες»<sup>173</sup>.

Η καταπίεση που υφίστανται οι γυναίκες από τους άνδρες τους δημιουργεί την επιθυμία να αναπνεύσουν αέρα ελεύθερης ζωής. Ο Διόνυσος γνωρίζει την επιθυμία τους και τις εκμεταλλεύεται για να πετύχει το σκοπό του. Έτσι, «εμβάλλει μανία κι αντιστρέφει την πολιτισμένη τάξη πραγμάτων, στέλνοντας τις γυναίκες πάνω στον Κιθαιρώνα για να επιδοθούν σε ζωώδεις δραστηριότητες, όπως η ωμοφαγία και ο θηλασμός αγρίων ζώων»<sup>174</sup>. Οι καταπιεσμένες γυναίκες με έναν αλαλαγμό μεταξύ χαράς και μανιακής έξαρσης αναζητούν την αποτίναξη της καταπίεσής τους και την απόλαυση της ελευθερίας τους. Μέσα από την έκσταση της Διονυσιακής λατρείας εκφράζονται ελεύθερα, αποτινάσσουν τους κοινωνικούς περιορισμούς, που τη θέλουν σεμνή, ευπρεπή, άβουλη και υπάκουη. Αποκτούν χαρακτηριστικά ασυνήθιστα για το φύλο τους, αφού όπως περιγράφει ο άγγελος στο βασιλιά Πενθέα, έφθασαν στο σημείο να υποτάξουν και να κατασπαράξουν «επίφοβους ταύρους».

Η τρέλα των γυναικών, όπως υποστηρίζει η Goodman, είναι μια κατ' εξοχήν γυναικεία ασθένεια, αυτό όμως ισχύει σε μεγάλο βαθμό για την αρχαία ελληνική τραγωδία, όπου σύμφωνα με την Zeitlin, η τρέλα προέρχεται από τη θεϊκή παρέμβαση. Η μανία συνήθως επιβάλλεται από γυναικείες θεότητες και σε μία περίπτωση από θεό αρσενικού γένους, το θηλυπρεπή Διόνυσο, καθώς και ότι η υστερία συνδέεται με το γυναικείο σώμα.

Το μήνυμα που ήθελε να περάσει ο Ευριπίδης ήταν πως, η μανιακή τρέλα που κυριαρχεί στις γυναίκες, στις Βάκχες, έχει ως αιτία τη μοίρα των γυναικών, οι οποίες ακολουθούν τον επαναστατικό δρόμο της μανίας για να βρουν έστω και στιγμιαία την πρόσκαιρη λύτρωση. Η μανιακή τρέλα είναι άμεσα συνδεδεμένη με την υποτίμηση, την περιφρόνηση και γενικότερα το φυλετικό εξοστρακισμό της γυναίκας από την ανδροκρατούμενη κοινωνία.

Ο Ευριπίδης στη *Μελανίππη η Δεσμώτις* παρουσιάζει την ηρωίδα του να διαμαρτύρεται κατά του τρόπου που απεικονίζουν τις γυναίκες στη λογοτεχνία, όπου τις δείχνουν να είναι επιρρεπείς στη μοιχεία, στην οινοποσία και στην ανευθυνότητα. Η Μελανίππη υπερασπίζεται με ακαταμάχητο τρόπο όλο εν γένει το γυναικείο φύλο, με κυριότερο επιχείρημα το σημαντικό ρόλο που έχουν οι γυναίκες στη θρησκεία<sup>175</sup>.

<sup>173</sup> Girard (1991) 213.

<sup>174</sup> Seaford (2003) 396.

<sup>175</sup> Ευριπίδης, *Μελανίππη η Δεσμώτις*, απόσπ. 13: Page, *Greek Literary Papyri*. «Όσο για τα ιερά δρώμενα που τελούνται για τις Μοίρες και τις ανώνυμες θεές, αυτά χάνουν την ιερότητά



### 3.3 Οι γυναίκες στον Αισχύλο

Στις *Ικέτιδες* του Αισχύλου υπάρχουν γυναίκες που αντιστέκονται στον περιορισμό του ρόλου τους, προκειμένου να διεκδικήσουν τις ατομικές επιλογές τους, που αφορούν τη ζωή τους. Οι κόρες του Δαναού αρνούνται το γάμο τους με τα ξαδέλφια τους, γιούς του Αιγύπτου, καταφεύγουν στο βασιλιά του Άργους ζητώντας προστασία και βοήθεια<sup>176</sup>.

Στον *Αγαμέμνονα* η Κλυταιμνήστρα παρουσιάζεται από τον Αισχύλο ως κάτοχος πολιτικής εξουσίας να προβαίνει σε σύνθετους στρατηγικούς σχεδιασμούς, που αφορούν τη μετάδοση ειδήσεων από την Τροία, την ευφύεστατη εξαπάτηση του συζύγου της καθώς τον υποδέχεται στρώνοντας πορφυρό τάπητα για να βαδίσει πάνω του και στη συνέχεια να σχεδιάζει και να εκτελεί τη δολοφονία του. Η Κλυταιμνήστρα διατρανώνει την ικανοποίησή της ανακοινώνοντας το θάνατο της Κασσάνδρας, αφού, όπως λέγει, η θέση της θα είναι πλέον ασφαλής για όσο ο εραστής της Αίγισθος θα ανάβει τη φωτιά στην εστία της<sup>177</sup>. Όταν ο χορός των Αργείων γερόντων δυσκολεύεται να αποδεχτεί τη δολοφονία του βασιλιά τους από γυναίκα, η Κλυταιμνήστρα διαμαρτύρεται λέγοντάς τους να μη τη θεωρούν «ανέμυαλη γυναίκα»<sup>178</sup>.

Η αντιστροφή των ρόλων του φύλου μεταξύ Κλυταιμνήστρας και Αίγισθου, δηλαδή το γεγονός ότι η γυναίκα Κλυταιμνήστρα σχεδιάζει, αναθέτει το άναμμα της φωτιάς στην εστία της στον Αίγισθο, δολοφονεί τον άνδρα της, προσδίδει στο γυναικείο χαρακτήρα μια αρρενωπότητα, πράγμα το οποίο ο χορός των γερόντων το βρίσκει τερατώδες<sup>179</sup>. Είναι φυσικό να βρίσκει ο χαρακτήρας της Κλυταιμνήστρας αυτή την αντιμετώπιση από το χορό των Αργείων, αφού η γυναίκα ανάβει τη φωτιά στη πατρική ή συζυγική εστία και ο άνδρας μπορεί να σχεδιάζει και να εκτελεί στρατηγικά σχέδια. Είναι βέβαιο, πως οι γέροντες του χορού θα αποδέχονταν ευκολότερα τη δολοφονία του Αγαμέμνονα εάν την είχε διαπράξει ο εραστής Αίγισθος. Μάλιστα ο Αριστοτέλης θεωρούσε ότι ήταν ανάρμοστοι οι γυναικείοι χαρακτήρες να αναπαριστώνται αρρενωποί ή έξυπνοι<sup>180</sup>.

### 3.4 Οι γυναίκες στον Σοφοκλή

Στην *Αντιγόνη* ο Σοφοκλής, στο πρόσωπο της ηρώιδας του δίνει την εικόνα της θαρραλέας γυναίκας, που αντιστέκεται στο κρατικό δίκαιο έτσι όπως αυτό εκφράζεται από τον Κρέοντα. Η Αντιγόνη προασπίζεται το δικαίωμα της ταφής του αδερφού της. Το εξαιρετικό θάρρος της, η ασυνήθιστη τόλμη της και ο

---

τους στα χέρια των ανδρών, αλλά μεταξύ των γυναικών ανθούν, το καθένα από αυτά. Επομένως στα θρησκευτικά καθήκοντα η γυναίκα παίζει θεάρεστο ρόλο...

<sup>176</sup> Αισχύλος, *Ικέτιδες*, 6-10, Χατζηνανέστη (χ.χ.). «...φύγαμ' όχι από καταδίκη με ψήφο της πόλης (...) κι' από την αηδία που νοιώθουμε για το γάμο που θέλουν να κάνουνε τα παιδιά του Αιγύπτου μαζί μας...».

<sup>177</sup> Αισχύλος, *Αγαμέμνων*, 1435-1436, 1446-1447.

<sup>178</sup> Αισχύλος, *Αγαμέμνων*, 1401.

<sup>179</sup> Αισχύλος, *Αγαμέμνων*, 1633-1635, 1643-1645.

<sup>180</sup> Αριστοτέλης, *Ποιητική*, 15,4.

άκρατος ηρωϊσμός της είναι σύμφωνα με την κρατούσα αντίληψη ανδρογενή χαρακτηριστικά. Ταυτόχρονα αποδεικνύεται πως το θάρρος και η ανδρεία εκδηλώνονται ανεξαρτήτως φύλου<sup>181</sup>.

Ο Κρέων, πέρα από την προάσπιση της εξουσίας του, υπερασπίζεται την ανωτερότητα του άνδρα. Θεωρεί υποτιμητικό να ηττηθεί από μια γυναίκα<sup>182</sup>.

Ο Σοφοκλής όμως θέλοντας να υπερασπίσει την κρατούσα αντίληψη για τον προορισμό της γυναίκας, παρουσιάζει την αδιάλλακτη ηρωίδα του να είναι φορέας της κοινής αντίληψης σχετικά με τη θέση της γυναίκας στην πόλη, δηλαδή να παντρευτεί και να προσφέρει κληρονόμους στο σύζυγο και πολίτες στην πόλη<sup>183</sup>.

Στον *Τηρέα* ο Σοφοκλής παρουσιάζει την Πρόκνη να μιλάει για τις δυσκολίες που αντιμετώπιζε μια γυναίκα από τη μετάβασή της στο γάμο και την επακόλουθη κοινωνική απομόνωσή της, που πρέπει να ήταν μεγάλες, καθώς μας διαβεβαιώνει η ηρωίδα. Η αντίληψή της για όσα της επιβάλλονταν και υπέμενε τα απέδιδε στη γυναικεία φύση της και όχι στον κοινωνικά κατασκευασμένο ρόλο της<sup>184</sup>.

Στις *Τραχίνιες* ο Σοφοκλής αναφέρει δια στόματος της Δηιάνειρας το πόσο αποτελούσε φαινόμενο της καθημερινής αθηναϊκής πραγματικότητας το γεγονός ύπαρξης παλλακίδας δίπλα στη νόμιμη σύζυγο. Η στάση της Δηιάνειρας απέναντι στο σύζυγό της Ηρακλή, όταν εκείνος επέστρεψε σπίτι του φέρνοντας μαζί του μια αιχμάλωτη, που είχε ερωτευθεί, δια φωτίζει το ζήτημα αυτό<sup>185</sup>.

### 3.5 Οι γυναίκες στον Αριστοφάνη

Ο Αριστοφάνης μπορούμε να ισχυριστούμε ότι λειτουργεί ως γέφυρα μεταξύ των απόψεων του Ευριπίδη και του Πλάτωνα, επειδή σατιρίζει κριτικά τις ριζοσπαστικές θέσεις και των δύο σχετικά με τις γυναίκες. Στα τρία έργα του, που θα αναφερθούμε, δηλαδή, στη *Λυσιστράτη*, στις *Θεσμοφοριάζουσες* και στις *Εκκλησιάζουσες*, αποκαλύπτεται πληθώρα αντιλήψεων έναντι των γυναικών «που εκτείνεται από το μισογυνισμό ως τη συμπάθεια και προφανώς αντανακλούν, με τη διαστρέβλωση που περιμένει κανείς στην κωμωδία, τα αισθήματα του αθηναϊκού κοινού του»<sup>186</sup>.

<sup>181</sup> Σοφοκλής, *Αντιγόνη*, 737. «Μια πολιτεία δεν είναι αυτή, που ανήκει σ' έναν άντρα».

<sup>182</sup> Σοφοκλής, *Αντιγόνη*, 484-485., Μάνου (χ.χ.) «...Τότε δεν είμαι κι' άντρας, αλλ' είναι αυτή, σα μείνουνε με δίχως τιμωρία τέτοιες παρανομίες της».

<sup>183</sup> Σοφοκλής, *Αντιγόνη*, 916-918. Η αντιφατική και συνάμα συντηρητική πλευρά του χαρακτήρα της απεικονίζεται με καθαρότητα στους πιο κάτω στίχους: «Χωρίς κι' εγώ να το χαρώ το νυφικό κρεβάτι, χωρίς κι' ούτε να παντρευτώ, κι' ούτε παιδιά να θρέψω· Κι' έτσι από φίλους έρημη, εγώ η δυστυχισμένη, πηγαίνω τώρα ζωντανή κάτω στους πεθαμένους».

<sup>184</sup> Σοφοκλής, *Τηρέας*, απόσπ. 524N [583 R ], «Έχω συχνά μέχρι τώρα παρατηρήσει ότι η γυναίκα από τη φύση της είναι ένα μηδενικό».

<sup>185</sup> Σοφοκλής, *Τραχίνιες*, 459-463., Καμπάνη, Φέξη (χ.χ.). «...Μήπως με γυναίκες άλλες ο Ηρακλής, ένας αυτός, πολλές δεν πήγε; Και ωστόσο από το στόμα μου ποτέ καμία λόγο ποτέ δεν άκουσε να βγεί ως τα τώρα ούτε και κατηγοριαν...»<sup>185</sup>.

<sup>186</sup> Pomeroy, ό.π., 164-165.

Η κωμωδία *Λυσιστράτη* ανέβηκε το 411π.Χ., τότε που ο πελοποννησιακός πόλεμος, μετά από διακοπή, ξανάρχισε ανάμεσα στους Αθηναίους και τους Σπαρτιάτες<sup>187</sup>. Η ομώνυμη ηρωίδα συγκαλεί συνέλευση όλων των γυναικών της Ελλάδας, και καταλαμβάνουν την Ακρόπολη, για να εξασφαλίσουν το ταμείο, το οποίο έχουν κατασπαταλήσει οι άνδρες. Προτείνει να κάνουν απεργία έρωτα όσο οι άνδρες τους δε θα θέτουν τέλος στον πόλεμο και πράγματι η δράση τους οδηγεί στη σύναψη ειρήνης όχι μόνο στην πόλη, αλλά και σε κάθε σπίτι. Η πλοκή της κωμωδίας αναδεικνύει τη διχοτόμηση ανδρών και γυναικών. Οι άνδρες που παρά την αυτοεκτίμησή τους ως ανώτερο φύλο έχουν οδηγήσει την πόλη σε αδιέξοδο πόλεμο, στην καταστροφή και τη δυστυχία της κοινωνίας και από την άλλη οι υποτιμημένες γυναίκες που χρησιμοποιώντας όλα τα χαρακτηριστικά εκείνα που οι άνδρες τους προσάπτουν ως γυναικεία, κατορθώνουν να φέρουν την ειρήνη και την ευτυχία στην πόλη και την κοινωνία. Η γυναίκα φωνάζει πως υπάρχει εναλλακτική μορφή διακυβέρνησης και όταν απαιτεί τη διακυβέρνηση της πόλης συνεχίζει να παραμένει οικοδέσποινα και προτίθεται να κυβερνήσει με την «οικιακή γνώση» που έχει αποκομίσει από τη διαχείριση του σπιτιού της, όπως φαίνεται και από την απάντηση που έδωσε η Λυσιστράτη στον Πρόβουλο όταν ρωτήθηκε σχετικά<sup>188</sup>.

Από την αρχή της κωμωδίας ο Αριστοφάνης δίνει μια εικόνα της γυναίκας, που εκφράζει την επικρατούσα αντίληψη γι' αυτήν, ενώ ταυτόχρονα παρουσιάζει τις γυναίκες απελευθερωμένες και δυναμικές. Κάποιες παρουσιάζονται ασυγκράτητες και εμμονικές με την ερωτική πράξη, όταν η Λυσιστράτη προτείνει την ερωτική αποχή. Ταυτόχρονα κάποιες άλλες δείχνονται αφελείς και επιπόλαιες που ενδιαφέρονται για το κρασί του Διόνυσου, στοιχείο που συνδέεται με το παράλογο και τον έρωτα, χαρακτηριστικά που αποδίδονται στο γυναικείο φύλο. Αλλά και στη συνέχεια της κωμωδίας δεν παραλείπει να παρουσιάσει το βασικό στερεότυπο για τις γυναίκες, μέσω της Καλονίκης, που τις θέλει να ασχολούνται με την εμφάνιση, τα ρούχα, το φαγητό, την ύφανση. Η πόλη έχει κουραστεί από το μακροχρόνιο πόλεμο. Οι άνδρες δε μπορούν να το δηλώσουν και να επιζητήσουν ειρήνη, ο Αριστοφάνης προχωρεί σε μια μεταμφίεση, σε μια αλλαγή προσωπείου, άλλωστε αυτή είναι η δουλειά του θεάτρου, βάζει το «άλλο», δηλαδή τη Λυσιστράτη, τις γυναίκες, για να πουν αυτό που εκείνοι δε μπορούν, αφού θα αντέβαιναν το «ηρωϊκό ιδεώδες» εάν το έκαναν. Μια αντιηρωϊκή πράξη προσιδιάζει στη γυναίκα και όχι στον άντρα. Μάλιστα η απαίτηση ειρήνης με όπλο την ερωτική αποχή είναι και τα δύο στοιχεία, δηλαδή η ειρήνη και ο έρωτας, που συνδέονται με τη γυναίκα, η οποία γίνεται φορέας της ειρηνικής ιδεολογίας, πράγμα ταιριαστό με τη φύση της. Τονίζει την αντίθεση των φύλων, με τους άνδρες να συνδέονται με τον πόλεμο και τις γυναίκες με την ειρήνη και τον έρωτα<sup>189</sup>. Ο Αριστοφάνης κατασκευάζει μια γυναίκα, τη Λυσιστράτη, με διαφοροποιημένο το γυναικείο χαρακτήρα της, εφόσον την παρουσιάζει με μια μείξη γυναικείων και ανδρικών

<sup>187</sup> Mosse, ό.π., 127.

<sup>188</sup> «Λυσ.: Μπερδεμένο σαν είναι το γνέμα, έτσι δα δεν το πιάνουμ' εμείς οι γυναίκες με τὰ δράχτι, 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».

<sup>189</sup> Ο Αριστοφάνης, προφανώς, δε μπορεί να βάλει έναν άνδρα να βγει στους άνδρες θεατές και να τους πει να εγκαταλείψουν τον πόλεμο και να επιλέξουν την ειρήνη, τον οίκο.

χαρακτηριστικών. Τα καλά «ανδρικά» στοιχεία της είναι ο δυναμισμός, η ανάληψη πρωτοβουλιών, η αρχηγία, η ηγετική ικανότητα, η δημοκρατικότητα στις αποφάσεις. Τη βάζει να λέει πως μένει ξάγρυπνη τα βράδια επειδή θέλει να σώσει την Ελλάδα. Αυτό όμως είναι υπόθεση ανδρική, η βραδινή γυναικεία ξαγρύπνια συνδέεται με τη διάθεση για έρωτα. Εκφράζει με ρητορική δεινότητα πολιτικό λόγο. Το λεξιλόγιό της δεν είναι ούτε αμιγώς γυναικείο ούτε ανδρικό, είναι μείξη και των δύο. Ο Αριστοφάνης, δηλαδή, τοποθετεί την Λυσιστράτη εκτός του καθιερωμένου πλαισίου των γυναικών της εποχής του.

Στις **Θεσμοφοριάζουσες** ο Αριστοφάνης μας επαναφέρει στον Ευριπίδη. Η γιορτή των Θεσμοφοριών γινόταν προς τιμήν της Δήμητρας και της κόρης της Περσεφόνης. Ο Αριστοφάνης φαντάζεται πως με την ευκαιρία αυτής της γιορτής οι γυναίκες ορκίστηκαν να εκδικηθούν τον Ευριπίδη για τις επιθέσεις και τις κατηγορίες που εξαπέλυε εναντίον τους. Είναι αποφασισμένες να το δικάσουν γιατί στα έργα του τις λαιμοκοπεί και τις συκοφαντεί για πράγματα που δεν ευσταθούν. Ανεξάρτητα για το βέβαιο ή το αβέβαιο των κατηγοριών για μισογυνισμό του Ευριπίδη το βέβαιο είναι πως ο Αριστοφάνης εμφανίζεται ως υποστηρικτής τους. Παρουσιάζει τις γυναίκες να έχουν άποψη θετική για τον εαυτό τους και να ορθώνουν δημόσια ανάστημα διαμαρτυρίας για όσα αδικώς κατ' αυτές τους προσάπτει. Ταυτόχρονα όμως υπονοεί και ανανεώνει, δια της φωνής των ίδιων των γυναικών κατηγορών, κάποιες από τις κατηγορίες που τις αποδίδει στον Ευριπίδη<sup>190</sup>.

Οι γυναίκες υπαινίσσονται πως οι συκοφαντίες του Ευριπίδη υποκίνησαν τις υποψίες των ανδρών με αποτέλεσμα να δυσκολεύονται να κάνουν εκείνα που ήξεραν. Επίσης οι γυναίκες απορρίπτουν την εικόνα που τις θέλει να έχουν όλα εκείνα τα κακά παραδοσιακά χαρακτηριστικά, όπως της λαίμαργης, της φιλάρεσκης, της αισθησιακής και της κλέφτρας και έμμεσα κατηγορούν τους άντρες, αφού λένε πως δεν ακούστηκε καμιά κατηγορία εναντίον τους για πράγματα που μόνο άνδρες διαχειρίζονται ή έχουν τη δυνατότητα να κάνουν.

Οι γυναίκες νίκησαν, δικαιώθηκαν αφού ο Ευριπίδης υποσχέθηκε ότι ως ποιητής και τραγωδός θα πάψει να θίγει τα κακώς κείμενα των γυναικών.

Στις **Εκκλησιάζουσες** ο Αριστοφάνης παρουσιάζει μια πολιτική επανάσταση, που την κάνουν οι γυναίκες μεταμφιεσμένες σε άνδρες. Προβαίνει, δηλαδή, σε μια μεταμφίεση και σε αλλαγή προσώπιδου για να πουν και να κάνουν εκείνα που ένα τμήμα των Αθηναίων σκεπτόταν ή ήθελε. Το σχέδιο το συλλαμβάνει μια γυναίκα, η Πραξαγόρα. Η αντίληψη περί ικανότητας των γυναικών να μηχανορραφούν, να σχεδιάζουν με επιτυχία υπάρχει εδώ στην πράξη. Οι γυναίκες αποφασίζουν να πάρουν στα χέρια τους την εξουσία, αφού οι άνδρες δεν τα κατάφεραν. Με αρχηγό την υποκινήτρια Πραξαγόρα, ντυμένες αντρικά συνέρχονται στην Εκκλησία του δήμου σκοπεύοντας να ψηφίσουν ένα νόμο που να απαγορεύει τη συμμετοχή των ανδρών στα κοινά, αφού τους θεωρούν αποτυχημένους. Εξαγγέλλουν το δικό τους πολιτικό πρόγραμμα που προβλέπει κοινοκτημοσύνη σε όλα τα αγαθά, και βέβαια και στις γυναίκες, ενώ η

<sup>190</sup> Αριστοφάνης, *Θεσμοφοριάζουσες*, 385, 473κ.ε. Σταύρου (χ.χ.). «και δεν μπορούμε τίποτε από εκείνα που ξέραμε να κάνουμε». «Απ' τις μύριες που κάνουμε ατιμίες ξέρει και λέει δυο ή τρεις' λοιπόν γιατί όλο τα βάζουμε μ' αυτόν κι αγαναχτούμε;».

οικογένεια καταργείται. Έτσι, τα παιδιά μη γνωρίζοντας αυτούς που τους γέννησαν θα σέβονται κάθε ηλικιωμένο. Ο Αριστοφάνης παρουσιάζει την Πραξαγόρα να ρητορεύει με δεινή ικανότητα και να εκστομίζει αλήθειες που αγγίζουν τις πλέον σημαντικές πολιτικές αδυναμίες της εποχής του. Ότι οι γυναίκες δικαιούνται να συμμετέχουν στα κοινά, πως κανείς δε μπορεί να τις κάνει να σιωπούν όταν διαπιστώνουν ότι συνήθως τα αξιώματα καταλαμβάνονται από ανίκανους και ανάξιους που λειτουργούν βλαπτικά για την πόλη και την κοινωνία. Ότι είναι αδιαμφισβήτητο το ενδιαφέρον των γυναικών για τα δημόσια πράγματα, και πως διαθέτουν τα κατά φύση προσόντα για να συμμετέχουν στα κοινά. Δεν παραλείπει όμως να υπενθυμίσει ότι η ανθρώπινη φύση είναι ίδια και για τα δύο φύλα, και για τον άνδρα και για τη γυναίκα<sup>191</sup>.

Τις γυναίκες πάντως τις παρουσιάζει να μη δείχνουν καμιά εμπιστοσύνη αναμεταξύ τους. Οι νεότερες υποβλέπουν τις μεγαλύτερες, όταν και εκείνες διεκδικούν την καρδιά κάποιου νέου, ενώ οι παντρεμένες περιφρονούν και συνάμα ζηλεύουν τις πόρνες<sup>192</sup>.

Ο Αριστοφάνης παραβλέποντας την καθιερωμένη αντίληψη που ήθελε τις γυναίκες, δολερές, φλύαρες, που αγαπούν το κρασί και τον έρωτα, διατυπώνει το σύνθημα, οι γυναίκες στην εξουσία, που ως απαίτηση του φεμινιστικού κινήματος άργησε κάμποσους αιώνες για να ακουστεί. Η γυναικοκρατία, που προβάλλεται ως λύση για αποφυγή της επερχόμενης παρακμής της Αθήνας, σημαίνει επιστροφή σε πρωτόγονες καταστάσεις και ανατροπή του πολιτισμού που δημιούργησαν οι άντρες. Η αντιπαράθεση των δύο φύλων χρησιμοποιείται από τον κωμωδιογράφο για να υποστηρίξει την ανάγκη μεταρρυθμίσεων και εναλλακτικών μορφών διακυβέρνησης της πόλης.

### 3.6 Ο Θουκυδίδης

Ο **Θουκυδίδης** παρουσιάζει τον **Περικλή** στην εκφώνηση ενός επιτάφιου λόγου του για τους νεκρούς πολεμιστές του πελοποννησιακού πολέμου να απευθύνει στις χήρες των πολεμιστών μια μοναδική παρότρυνση. Επειδή υπήρχε διάχυτη η άποψη στην κοινωνία πως οι νεαρές γυναίκες που στερούνταν ανδρικής επίβλεψης κατά τις συναλλαγές και τις δικαιοπραξίες τους με άνδρες, κινδύνευαν να μην είναι αξιοσέβαστες, τους λέει πως είναι μεγάλη δόξα για τις γυναίκες να μιλούν όσο το δυνατόν λιγότερο οι άνδρες γι' αυτές<sup>193</sup>.

<sup>191</sup> Αριστοφάνης, *Εκκλησιάζουσες*, 893-923.

<sup>192</sup> Αριστοφάνης, *Εκκλησιάζουσες*, 717-724, 1161.

<sup>193</sup> Θουκυδίδης, Β', 4, Βενιζέλος (1960) 101. «μεγάλη θα είναι η δόξα σας αν δε φανείτε κατώτερες της γυναικείας φύσης και επίσης μεγάλη για εκείνες από σας που οι αρετές ή τα ελαττώματά τους συζητούνται όσο το δυνατόν λιγότερο από τους άνδρες». Κατά την αθηναϊκή κοινωνία και οι γυναίκες δεν έπρεπε να μιλούν πολύ, εννοώντας να μη συναναστρέφονται με άλλα πρόσωπα πέρα από τον κύκλο των οικείων τους. Ο Σοφοκλής στον *Αίαντα* λέγει: «η σιωπή είναι το στολίδι των γυναικών», Σοφοκλής, *Αίαντας*, 293. Αλλά και ο Κρέοντας στην *Αντιγόνη* θεωρεί ότι οι γυναίκες πρέπει να μένουν περιορισμένες στο σπίτι τους: «αφού είναι πια γυναίκες πρέπει να μένουν στο σπίτι τους κλειστές», Σοφοκλής, *Αντιγόνη*, 578-579.

# Κεφάλαιο 4

## 4. Η Θέση της Γυναίκας στα έργα του Πλάτωνα, Συμπόσιον και Πολιτεία

Ο Πλάτων μεγάλωσε σ' ένα αρχοντικό σπίτι με παλιά και σύγχρονη πολιτική ιστορία, από τη μητέρα του ήταν γόνος του Σόλωνα, οπότε η μόρφωσή του θα αποσκοπούσε «σε μια συσσώρευση γνώσεων φιλοσοφικής, κοινωνιολογικής και πολιτικής υφής με παράπλευρη τη γνώση της δραματικής τέχνης»<sup>194</sup>.

Ο Πλάτων, πριν το Σωκράτη, είχε δάσκαλο τον αρχιερέα της ηρακλειτικής φιλοσοφίας Κρατύλο, οπότε είναι φυσικό η διδασκαλία του να ώθησε το νεαρό Πλάτωνα στη συγκριτική μελέτη και την έρευνα των θεωριών και των άλλων προσωκρατικών της κοσμολογικής φιλοσοφίας<sup>195</sup>. Μάλιστα ο Νίτσε πιστεύει πως «χωρίς τους Ελεάτες, τον Ηράκλειτο και τον Εμπεδοκλή δεν θα υπήρχε Πλάτων και Φειδίας»<sup>196</sup>.

Η μεγάλη του προπαίδεια πριν το Σωκράτη ήταν οι τραγικοί ποιητές, αλλά και ο Αριστοφάνης, όχι λιγότερο των Τραγικών, θα πρέπει να υπήρξε προσφιλής δάσκαλος του Πλάτωνα. Μάλιστα λένε πως όταν ο τύραννος των Συρακουσών Διονύσιος ζήτησε από τον Πλάτωνα ένα βιβλίο για να γνωρίσει την Αθήνα, εκείνος του έστειλε τις κωμωδίες του Αριστοφάνη. Ο Πλάτων μέσα στην αριστοφανική σάτιρα έβλεπε την αυθεντική φιγούρα του κοινωνικού και πολιτικού βίου της σοφής πολιτείας που τόσο αγαπούσε<sup>197</sup>.

Το πόσο επηρεάστηκε ο Πλάτων από όλα αυτά τα διαβάσματα ή τα ακροάματα, των τραγωδιών και των κωμωδιών, και τι από όλα αυτά αναπαραστάθηκαν στους διαλόγους του, θα καταστεί πρόδηλο μέσα από τη μελέτη των εξεταζόμενων έργων του *Συμποσίου* και της *Πολιτείας*.

### 4.1 Το Συμπόσιον

Το *Συμπόσιο* είναι έργο της ωριμότητας του Πλάτωνα και αναφέρεται στη συγκέντρωση που έγινε το 416 π.Χ., στο σπίτι του Αθηναίου τραγικού ποιητή Αγάθωνα, για να εορταστεί η νίκη του στα *Λήναια*<sup>198</sup>. Ο χρόνος συγγραφής του έργου υπολογίζεται ότι έγινε μάλλον κατά την περίοδο 385-370 π.Χ., πάντως οπωσδήποτε κάποια χρόνια μετά το θάνατο του Σωκράτη<sup>199</sup>.

Το συμπόσιο ήταν ένα από τα πιο γνωστά χαρακτηριστικά της ανδρικής κοινωνικής κουλτούρας κατά τους αρχαϊκούς και κλασικούς χρόνους στην

---

<sup>194</sup> Διοματάρη (1975) 24-25.

<sup>195</sup> Στο ίδιο, 25.

<sup>196</sup> Nietzsche (1990) 31.

<sup>197</sup> Διοματάρη, ό.π., 45.

<sup>198</sup> Easterling (2003) 646.

<sup>199</sup> Hunter (2004) 9-10.

αρχαία Ελλάδα. Ήταν μια συνάθροιση αποκλειστικά ανδρών με σκοπό τη ψυχαγωγία, με φαγητό και οινοποσία και συζήτηση για διάφορα ζητήματα, συνήθως πολιτικής και φιλοσοφίας, αλλά και για άλλα σημαντικά θέματα που απασχολούσαν την κοινωνία της εποχής. Η παρουσία γυναικών ήταν απαγορευμένη, με εξαίρεση τις χορεύτριες, τις εταίρες και τις αυλητρίδες, που με τη μουσική και την όρχησή τους διασκέδαζαν τους άνδρες συμποσιαστές. Το συμπόσιο περιελάμβανε δύο μέρη, το *δειπνον* και τον *πότον*. Το *δειπνον* διαρκούσε λίγο και μετά ακολουθούσε ο *πότος*. Ο *συμποσίαρχος*, που είχε εκλεγεί εξ αρχής ρύθμιζε τα της οινοποσίας, αν και σχετικά σύντομα άρχισε να υποχωρεί η εξουσία του συμποσίαρχου και ο καθένας να ρυθμίζει μόνος του το πότε και το πόσο θα πιεί.

Στη συνέχεια έδιωχναν τους διασκεδαστές, γυναίκες και άνδρες, που θεωρούνταν κατώτερα κοινωνικά πρόσωπα, και ο κάθε συμποσιαστής έπρεπε να συμβάλλει προσωπικά στη συνέχιση της συμποσιακής βραδιάς με διάφορα “παιχνίδια συναναστροφών”. Τέτοια για παράδειγμα ήταν τα *αινίγματα*<sup>200</sup>, το *εικάζειν*<sup>201</sup> και *αντεικάζειν*, όπου ο καθένας έπρεπε να παρομοιάσει τον άλλον με κάτι και ο άλλος ανταπαντούσε και αυτός με παρομοίωση. Σε υψηλότερο επίπεδο μπορούσε να γίνει απαγγελία ιδιότευκτου ποιήματος ή κάποιου γνωστού ποιητή. Άλλοτε ο *συμποσίαρχος* ή ο *πατήρ του λόγου* όριζε ένα θέμα για συζήτηση. Συνήθως το συμπόσιο τελείωνε προς το ξημέρωμα με μέθη και στη συνέχεια ακολουθούσε επίσκεψη σε άλλα συμπόσια που συνήθως γίνονταν σε άλλα σπίτια και χώρους<sup>202</sup>. Οι συμποσιαστές της κλασικής περιόδου δεν κάθονταν ο καθένας μόνος του, αλλά ήταν πλαγιασμένοι σε κοινά ανάκλιτρα<sup>203</sup>. Είναι πιθανόν τα συμπόσια, αυτού του είδους, να θεωρούνταν θεσμός των “ανώτερων τάξεων” και να είχαν μικρή ομοιότητα με τις αντίστοιχες οργανωμένες συναντήσεις φίλων για οινοποσία των χαμηλότερων κοινωνικών στρωμάτων, που γίνονταν σε περιορισμένο χρόνο και οικιακό χώρο και όχι σε πλούσια σπίτια και επαύλεις<sup>204</sup>. Το συμπόσιο ήταν ένα σημαντικό μέσο κοινωνικοποίησης, «μια “εναλλακτική κοινωνία”, με τους δικούς της κανόνες και με ιδιαίτερο τελετουργικό, που αντανakλούσε αλλά και συχνά αντέστρεφε τις συμβάσεις της κοινωνίας»<sup>205</sup>.

Στο *Συμπόσιον* ο Πλάτων απεικονίζει τον κύκλο του Σωκράτη, τα μέλη του οποίου ανήκουν στην ευκατάστατη ελίτ της πόλης, στην οποία ελίτ ανήκει και δεν ανήκει ο Σωκράτης<sup>206</sup>. Ο φιλόσοφος στο *Συμπόσιο* εξετάζει το θέμα του έρωτα, το πώς αυτός επενεργεί στη ζωή των ανθρώπων, αρχίζοντας με τους σοφιστικούς επαίνους για τον έρωτα και συνεχίζοντας με το φιλοσοφικό έπαινο του έρωτα και τη βίωσή του στην πραγματικότητα<sup>207</sup>. Στο πλαίσιο του Συμποσίου διεξάγεται ένας αγώνας λόγων ανάμεσα στους διαφόρους συμποσιαστές, με τον Σωκράτη να αναπτύσσει τις φιλοσοφικές απόψεις για τη

---

<sup>200</sup> Αριστοφάνης, *Σφήκες*, 20.

<sup>201</sup> Στο *εικάζειν* ανήκει η παρομοίωση του Σωκράτη με *Σειληνόν*, από τον Αλκιβιάδη.

<sup>202</sup> Πλάτωνος *Συμπόσιον*, Κείμενον, μετάφρασις και ερμηνεία υπό Ι. Συκουτρή (2012<sup>24</sup>) 29-36.

<sup>203</sup> Hunter, *ό.π.*, 13-14.

<sup>204</sup> Στο ίδιο, 13-14.

<sup>205</sup> Στο ίδιο, 10-12.

<sup>206</sup> Στο ίδιο, 13-14.

<sup>207</sup> Πλάτων, *Συμπόσιο*, Αρχαίο κείμενο, Εισαγωγή, Μετάφραση, Σχόλια, Σημειώσεις, Υπομνήματα, Σπυρόπουλος (2004) 31.

φύση του έρωτα. Η φύση του έρωτα προκάλεσε και συνεχίζει να προκαλεί το ενδιαφέρον των ανθρώπων από τα αρχαία χρόνια μέχρι και σήμερα, καθώς είναι μια από τις πιο ισχυρές και πολυσύνθετες ανθρώπινες επιθυμίες<sup>208</sup>. Στην προσπάθεια ανάπτυξης των απόψεών του, ο φιλόσοφος αξιοποιεί τον θεσμό της παιδευτικής της εποχής, ο οποίος κατά πολλούς μελετητές αποτελεί παράγωγο της στρατιωτικής ζωής των αρρένων σε στρατόπεδα<sup>209</sup>. Το φαινόμενο αυτό, στο πλαίσιο μιας εισβολής δωρικών εθίμων μέσα στην αθηναϊκή κοινωνία, εισχώρησε σταδιακά στα κοινωνικά στρώματα της ανώτερης τάξης<sup>210</sup>. Σύμφωνα με τον Συκουτρή, ο παιδικός έρωτας δεν ήταν μια ψυχολογική ή ηθική απόκλιση, αλλά ένας κοινωνικός θεσμός που είχε παιδαγωγικό σκοπό<sup>211</sup>.

Το *Συμπόσιο*, κατά τη Διοματάρη, «απελευθερώνει πλήθος εικόνες του πλατωνικού ενδόκοσμου που σχηματοποιούν την κύρια και πολυδιάστατη χρωματική εικόνα των στοιχείων του έρωτα. Οι αφηγήσεις των επτά συμποσιαστών συνενώνουν κάθε λογής σκέψεις απάνω στο θέμα και αντανακλούν σε έκταση το πλατωνικό συναίσθημα για τη γυναίκα»<sup>212</sup>.

#### 4.1.1 Αποπομπή αυλητρίδας

Πριν την έναρξη της συζήτησης ο Ερυξίμαχος πρότεινε την απομάκρυνση της αυλητρίδας. Το γεγονός αυτό ερμηνεύτηκε από πολλούς μελετητές του έργου, ως ειρωνεία του Πλάτωνα για τις γυναίκες. Ο ίδιος ο φιλόσοφος καταδικάζει την παρουσία στα συμπόσια διάφορων καλλιτεχνών, μισθωμένων ή όχι από τον οικοδεσπότη, γελωτοποιών, ακροβατών, θαυματοποιών, κυρίως όμως των γυναικών, αυλητρίδων, ψαλτριών (που έπαιζαν κιθάρα) και ορχηστρίδων, οι οποίες πολλές φορές δεν προσέφεραν μόνο την τέχνη τους στους συμποσιαζόμενους. Θεωρούνταν ανάξιο των ελεύθερων και πολιτισμένων ανθρώπων να χρειάζονται την παρουσία τέτοιων ανθρώπων για να διασκεδάσουν<sup>213</sup>.

Ο Συκουτρή παρατηρεί πως ο Πλάτων με αυτόν τον τρόπο υποδηλώνει πως «οι γυναίκες δεν είναι εις θέσιν να γεμίσουν την ώραν των με αξιόλογον συνομιλίαν γι' αυτό θα ενθουσιασθούν με τα παιχνίδια και τα λαλούμενα». Η Διοματάρη δε βρίσκει και τόσο ξεκάθαρη ειρωνεία στην πράξη της απομάκρυνσης της αυλητρίδας. Μάλιστα ισχυρίζεται πως μέχρι τις μέρες μας συνέβαινε το ίδιο και πως μόλις τα τελευταία χρόνια οι γυναίκες παίρνουν μέρος σε σοβαρές συζητήσεις, σε συνέδρια και γενικότερα επιστημονικές συναντήσεις. Το βρίσκει φυσικό να διώξουν την αυλητρίδα αφού ήθελαν να συζητήσουν.

---

<sup>208</sup> Κάλφας (2008) 125.

<sup>209</sup> Πλάτων, *Συμπόσιο*, Μετάφραση, Σχόλια, Κοσμάς (2011) 71.

<sup>210</sup> Taylor (1990) 254.

<sup>211</sup> Πλάτων, *Συμπόσιο*, Μετάφραση, Σχόλια, Κοσμάς, ό.π., 24.

<sup>212</sup> Διοματάρη, ό.π., 97.

<sup>213</sup> Πλάτων, *Πρωταγόρας*, 347cd. «... καί γάρ οὔτοι (οἱ φαῦλοι καὶ αγοραῖοι ἄνθρωποι), διὰ τό μὴ δύνασθαι ἀλλήλοισι δι' ἑαυτῶν συνείναι ἐν τῷ πότῳ μηδέ διὰ τῆς ἑαυτῶν φωνῆς καὶ τῶν λόγων τῶν ἑαυτῶν ὑπὸ ἀπαιδευσίας, τιμίας ποιοῦσι τὰς αὐλητρίδας, πολλοῦ μισθοῦμενοι ἀλλοτρίαν φωνὴν τῆν τῶν αὐλῶν, καὶ διὰ τῆς ἐκείνων φωνῆς ἀλλήλοισι σύνεισιν' ὅπου δέ καλοὶ κ' ἀγαθοὶ συμπόται καὶ πεπαιδευμένοι εἰσίν, οὐκ ἂν ἰδίους οὐτ' αὐλητρίδας οὔτε ὀρχηστρίδας οὔτε ψαλτρίδας...».



Στο συμπόσιο, λοιπόν, μετά το δείπνο, όπως είχαν ήδη συμφωνήσει, ότι θα εγκωμιάσουν τον έρωτα, ξεκινά ο κάθε ομιλητής να εκθέτει τον τρόπο με τον οποίο τον κατανοεί και τη θέση, που πιστεύει ότι κατέχει στην ζωή των ανθρώπων<sup>214</sup>.

Υπενθυμίζουμε ότι η διερεύνηση του ζητήματος του έρωτα διεξάγεται μέσα από την οπτική της ομόφυλης ανδρικής ερωτικής σχέσης, η οποία είχε για τους Αθηναίους πνευματικό χαρακτήρα με ηθική και παιδαγωγική διάσταση. Η σχέση σκόπευε στη σωματική και πνευματική καλλιέργεια του νέου κάτω από την καθοδήγηση του εραστή<sup>215</sup>.

Η αντίληψη για τη θέση της γυναίκας στην κοινωνία της εποχής αντικατοπτρίζεται και στις θέσεις των ομιλητών για τον έρωτα στις περιπτώσεις που το συνδέουν με τη γυναίκα.

#### 4.1.2 Ο Λόγος του Φαίδρου

Ο Φαίδρος μιλώντας για τον Έρωτα λέγει ότι είναι ο πιο παλιός και σπουδαίος θεός, ο οποίος ανάμεσα στα αγαθά που προξενεί είναι και αυτό της περιφρόνησης του θανάτου, της αυτοθυσίας. Μόνο ένας ερωτευμένος άνθρωπος είναι πρόθυμος να θυσιάσει τη ζωή του γι' αυτόν που αγαπά και όχι μόνο οι άνδρες, αλλά και οι γυναίκες.

«ού μόνον ὄτι ἀνδρας, ἀλλὰ και αἱ γυναῖκες»<sup>216</sup>.

«ὄχι πλέον ἀνδρες μόνον, ἀλλ' ἀκόμη και αἱ γυναῖκες».<sup>217</sup>

Ο Φαίδρος αναφέρει το γνωστό μύθο της Ἀλκηστης, που ήταν πρόθυμη να πεθάνει αυτή αντί του άνδρα της Ἄδμητου, ο οποίος επιθυμούσε διακαώς να ζήσει. Ο ομιλητής θέλει να δείξει ότι ο έρωτας και στις κατώτερες φύσεις, όπως η φύση της γυναίκας, εμβάλλει αισθήματα ηρωϊσμού και αυτοθυσίας. Αλλά και για τον Ορφέα, που με τη λύρα του θέλησε να ξεγελάσει τους Θεούς και τα τελώνια του Ἄδη, για να ανεβάσει τη γυναίκα του στον επάνω κόσμο, ο Φαίδρος λέγει, ότι τιμωρήθηκε από τους θεούς, βάζοντας τις γυναίκες της Θράκης να τον κατασπαράξουν. Με το πάθημα αυτό του Ορφέα ο Πλάτων θέλει να πει ότι και οι θεοί θεωρούν τις γυναίκες ως τα κατώτερα πλάσματα της δημιουργίας τους και γι' αυτό τις χρησιμοποιούν ως μέσο τιμωρίας και εξευτελισμού<sup>218</sup>.

---

<sup>214</sup> Easterling, ό.π., 646.

<sup>215</sup> Πλάτων, *Συμπόσιο*, Μετάφραση, Σχόλια, Κοσμάς, ό.π., 26.

<sup>216</sup> Πλάτων, *Συμπόσιο*, 179b.

<sup>217</sup> Στην εργασία μας η μετάφραση των χωρίων του *Συμποσίου* είναι του Συκουτρή (2012<sup>24</sup>).

<sup>218</sup> Διοματάρη, ό.π., 101.

### 4.1.3 Ο Λόγος του Πausανίας

Ο Πausανίας διαχωρίζει τον Έρωτα σε ουράνιο και πάνδημο ανάλογα με την Ουράνια και Πάνδημο Αφροδίτη. Θεωρεί την Ουράνια Αφροδίτη ανώτερη από την Πάνδημο, προφανώς επειδή η αναδυθείσα από τη θάλασσα Αφροδίτη είναι κόρη του ευνουχισμένου Ουρανού και στη γέννησή της δε συμμετείχε το θηλυκό στοιχείο<sup>219</sup>. Θεωρεί ότι ο πάνδημος Έρωτας ζητά την εφήμερη σαρκική απόλαυση και γι' αυτό στρέφεται προς τις γυναίκες και τα μικρά παιδιά, αφού στερούνται των προσόντων εκείνων που συμβάλλουν στην ψυχική επαφή και στην αμοιβαία ηθική επίδραση των εραστών.

«Ὁ μὲν οὖν τῆς Πανδήμου Ἀφροδίτης ὡς ἀληθῶς πάνδημός ἐστι καὶ ἐξεργάζεται ὅτι ἂν τύχη· καὶ οὗτός ἐστιν ὃν οἱ φαῦλοι τῶν ἀνθρώπων ἐρώσιν. ἐρώσι δὲ οἱ τοιοῦτοι πρῶτον μὲν οὐχ ἦττον γυναικῶν ἢ παίδων, ἔπειτα ὧν καὶ ἐρώσι τῶν σωμάτων μᾶλλον ἢ τῶν ψυχῶν»<sup>220</sup>.

«Λοιπὸν ὁ μὲν Ἔρωσ τῆς Πανδήμου Ἀφροδίτης εἶναι ἀληθινὰ πάνδημος καὶ προβαίνει εἰς ὅ,τι τύχη. Αὐτός ἐστὶν ὁ ἔρωσ, πού δοκιμάζουν οἱ κατώτεροι ἄνθρωποι. Ερωτεύονται δε αὐτοῦ τοῦ εἶδους τὰ πρόσωπα πρῶτον μὲν ὄχι ὀλιγώτερον γυναικάς, παρ' ὅσον παιδιὰ. Ἐπειτα καὶ ὅσους τυχόν ερωτεύονται, τὸ σῶμα τῶν μᾶλλον παρὰ τὴν ψυχὴν ερωτεύονται.»

Ο ουράνιος Έρωτας έχει σύσταση αρσενική και γι' αυτό ως ερωτικό του αντικείμενο αναζητά τον άντρα· στρέφεται κυρίως προς το αρσενικό, επειδή διαθέτει μεγαλύτερη δύναμη σωματικά και πνευματικά και έχει ελεύθερη και διαμορφωμένη προσωπικότητα, που μπορεί να συμβάλλει στην αμοιβαία ψυχική ανάταση<sup>221</sup>. Για τον αρσενικό έρωτα της Ουράνιας Αφροδίτης είναι ανύπαρκτη η επιπόλαιη και η στερημένη προσωπικότητας γυναίκα.

«ὁ δὲ τῆς Οὐρανίας πρῶτον μὲν οὐ μετεχούσης θήλεος ἀλλ' ἄρρενος μόνον [καὶ ἔστιν οὗτος ὁ τῶν παίδων ἔρωσ]»<sup>222</sup>.

«Τουναντίον ὁ ἄλλος εἶναι τῆς Οὐρανίας ἡ ὁποία πρῶτον μὲν δὲν ἔχει μέσα τῆς στοιχείου θηλυκόν, ἀλλὰ μόνον ἀρσενικόν[ καὶ εἶναι αὐτός ὁ ἔρωσ πρὸς τὰ παιδιὰ]».

Συνάμα μαζί με την καταδίκη της Πάνδημης Αφροδίτης είναι καταδικασμένο και ὄλο το γυναικείο φύλο<sup>223</sup>. Ο ουράνιος Έρωτας γεννά στις ψυχές των ανθρώπων μεγάλα φρονήματα, όμως δεν επιτρέπεται χωρίς περιορισμούς. Ο ομόφυλος ανδρικός έρωτας και η παιδευαστία, πέρα από την ηθική του αξία, εξετάζεται και ως θεσμός κοινωνικός. Προτείνεται η νομοθετική ρύθμισή του, «Χρὴν δὲ καὶ νόμου εἶναι μὴ ἐρᾶν παίδων»<sup>224</sup>, σύμφωνα με την οποία έπρεπε να απαγορευθεί ο έρωτας των μικρών παιδιών και η άσκησή του όφειλε να γίνεται κόσμια, με λεπτότητα και σύμφωνα με τις κρατούσες ηθικές αρχές<sup>225</sup>.

<sup>219</sup> Grimal (1996).

<sup>220</sup> Πλάτων, Συμπόσιο, 181b.

<sup>221</sup> Πλάτων, Συμπόσιο, 181cd.

<sup>222</sup> Πλάτων, Συμπόσιο, 181c.

<sup>223</sup> Διοματάρη, ό.π., 102.

<sup>224</sup> Πλάτων, Συμπόσιο, 181e.

<sup>225</sup> Πλάτων, Συμπόσιο, 182a-185b.

#### 4.1.4 Ο Λόγος του Ερυξίμαχου

Ο Ερυξίμαχος, αφού ήδη, όπως έχουμε προαναφέρει και εξηγήσει τους λόγους, πρότεινε την απομάκρυνση της αυλητρίδας, κάνει μια ειρωνική αναφορά στη *Μελανίππη* του Ευριπίδη, όταν καμώθηκε πως τη θυμήθηκε, προκειμένου να αρχίσει το λόγο του όπως εκείνη, λέγοντας πως η αρχή του λόγου του δεν είναι δική του, αλλά είναι της *Μελανίππης* του Ευριπίδη.

«Εἰπεῖν οὖν τον Ἐρυξίμαχον ὅτι Ἡ μὲν μοι ἀρχὴ τοῦ λόγου ἐστὶ κατὰ την Εὐριπίδου Μελανίππην»<sup>226</sup>.

Και ο Ερυξίμαχος είπε: «Το προοίμιον του λόγου μου είναι από την Μελανίππην του Ευριπίδου».

Συγκεκριμένα, στη τραγωδία του Ευριπίδη *Μελανίππη*, η οποία δεν μας σώζεται, η ηρωίδα υποστηρίζει ότι μάταια οι άνδρες καταφέρονται κατά των γυναικών με λόγια προσβλητικά και συκοφαντικές, αφού με ευκολία θα αποδείξει ότι οι γυναίκες είναι ανώτερες από τους άνδρες<sup>227</sup>. Αυτόν τον ισχυρισμό της *Μελανίππης* έχει υπόψη του ο Ερυξίμαχος και προβαίνει στην περιπαικτική του αναφορά, που προφανώς περιέχει την αντίληψή του για το γυναικείο φύλο.

Στη συνέχεια αναφέρει τη διπλή φύση του έρωτα, λέγοντας, «... ἢ γὰρ φύσις τῶν σωμάτων τὸν διπλοῦν τοῦτον ἔρωτα ἔχει...»<sup>228</sup> και κρίνει πως ορθά ο Πausanias διαχώρισε τον έρωτα σε *Ουράνιο* και *Πάνδημο*. Τα γεγονότα αυτά υποδηλώνουν με σαφήνεια ότι η αντίληψή του για την ανισότιμη αντιμετώπιση της γυναίκας, συμπλέει με την αντίστοιχη του προλαλήσαντος Πausanias. Ο Ερυξίμαχος εξετάζει το ζήτημα, ως γιατρός που είναι, από ιατρικής πλευράς και γενικότερα ως εκπρόσωπος του επιστημονικού πνεύματος<sup>229</sup> και γι' αυτό δέχεται τον *πάνδημο Έρωτα* με την αισθησιακή του λειτουργία, ως βιολογική ανάγκη. Λέγει ότι τον *πάνδημο Έρωτα* πρέπει κανείς να τον προσφέρει με μεγάλη προφύλαξη, χωρίς να φτάνει στην ακολασία.

«ὁ δε Πολυμνίας ὁ Πάνδημος, ὃν δεῖ εὐλαβοῦμενον προσφέρειν οἷς ἂν προσφέρῃ, ὅπως ἂν την μὲν ἡδονὴν αὐτοῦ καρπώσεται, ἀκολασίαν δε μηδεμίαν ἐμποιήσῃ»<sup>230</sup>.

«Τουναντίον ο της Πολυμνίας είναι ο Πάνδημος, τον οποίον πρέπει μετά μεγάλης προφυλάξεως να προσφέρῃ τις εις ὄσους τον προσφέρει, εις τρόπον ὥστε ν' απολαύσουν μεν την ηδονὴν ἐξ αὐτοῦ, να μη γίνῃ ὅμως πρόξενος ἀκολασίας τινός».

Ἐνῶ ο *ουράνιος Έρωτας* είναι, λέγει, για εκείνους που θέλουν να γίνουν κοσμιώτεροι<sup>231</sup>. Ο Ερυξίμαχος αποκλείει τη δυνατότητα ύπαρξης των δύο αυτών ερώτων στο ίδιο πρόσωπο<sup>232</sup>.

<sup>226</sup> Πλάτων, *Συμπόσιο*, 177a. Πρόκειται για τη Μελανίππη τη σοφή (σε αντίθεση με τη Δεσμώτιν), όπου η Μελανίππη αναπτύσσει βαθυστόχαστες μεταφυσικές σκέψεις, γεγονός που έδωσε αφορμή στους κωμικούς ποιητές να την σατιρίζουν συχνά για τη σοφία της, Συκουτρής (2012<sup>24</sup>) 22, σημ. 4.

<sup>227</sup> Collard (1995) 499.

<sup>228</sup> Πλάτων, *Συμπόσιο*, 186b.

<sup>229</sup> Πλάτων, *Συμπόσιο*, Αρχαίο κείμενο, Εισαγωγή, Μετάφραση, Σχόλια, Σημειώσεις, Υπομνήματα, Σπυρόπουλος, ὄπ., 58-59.

<sup>230</sup>

<sup>231</sup> Πλάτων, *Συμπόσιο*, 187d,e.

<sup>232</sup> Διοματάρη, ὄπ., 103.

#### 4.1.5 Ο λόγος του Αριστοφάνη

Ο Αριστοφάνης στο μύθο περί δημιουργίας των δύο φύλων, τον οποίο αναπτύσσει στο λόγο του, στην προσπάθειά του να παρουσιάσει τις απόψεις του για τον έρωτα. Υποστηρίζει ότι η τωρινή κατάσταση των ανθρώπων δεν είναι η αρχική τους. Υπήρχαν τρία φύλα, ο διπλός άνδρας, η διπλή γυναίκα και το αρσενοθήλυκο. Το αρσενικό φύλο προερχόταν από τον ήλιο, το θηλυκό από τη γη και το αρσενοθήλυκο από τη σελήνη.

«ἦν δὲ διὰ ταῦτα τρία τὰ γένη καὶ τοιαῦτα, ὅτι τὸ μὲν ἄρρεν ἦν τοῦ ἡλίου τὴν ἀρχὴν ἔκγονον, τὸ δὲ θῆλυ τῆς γῆς, τὸ δὲ ἀμφοτέρων μετέχον τῆς σελήνης, ὅτι καὶ ἡ σελήνη ἀμφοτέρων μετέχει»<sup>233</sup>.

«Ο λόγος τώρα που ἦσαν τρία τα φύλα και είχαν αυτήν την εμφάνισιν, είναι διότι το αρσενικόν ἦτον αρχικῶς του ἡλίου γέννημα, το θηλυκόν της γης, της σελήνης το ανάμεικτον· αφού και η σελήνη αποτελείται και από τα δύο».

Ο Δίας έκανε τη γνωστή διχοτόμησή τους, επειδή τους θεώρησε επικίνδυνους για τη θεϊκή εξουσία. Εμείς αξίζει να σταθούμε στη σύνδεση του άνδρα με τον ήλιο, με το φως, με το άυλο, όπως είναι το πνεύμα και στη σύνδεση του θηλυκού, που το συνδέει με τη γη, με την ύλη, με το σώμα. Ο ήλιος-άνδρας με το φως του παραπέμπει στη σχέση του με τον πολιτισμό, με τα πνευματικά έργα, τα έργα του νου, ενώ η γη-γυναίκα με την ύλη της, με το σώμα της, παράγει, γεννάει, δαιωνίζει το ανθρώπινο είδος. Ο Αριστοφάνης παραμερίζει τη γυναίκα και στέκεται στον παιδικό έρωτα, ο οποίος καθιστά εκείνους, που στρέφονται προς αυτόν, τους μόνους αληθινούς πολιτικούς άνδρες.

«οὐ γάρ ὑπ' ἀναισχυντίας τοῦτο δρῶσιν, ἀλλ' ὑπὸ θάρρους καὶ ἀνδρείας καὶ ἀρρενωπίας, το ἴμοιον αὐτοῖς ἀσπαζόμενοι. Μέγα δέ τεκμήριον· καὶ γάρ τελεωθέντες μόνον ἀποβαίνουσιν εἰς τὰ πολιτικά ἀνδρες οἱ τοιοῦτοι»<sup>234</sup>.

«Διότι το κάνουν όχι από αναισχυντίαν, ἀλλ' από θάρρος και από γενναϊότητα και από τον αρρενωπόν των χαρακτήρα· τους ενθουσιάζει ὅ,τι είναι ὁμοιον προς την φύσιν των. Απόδειξις τρανή: ὅταν εξελιχθού, είναι οι μόνον που αποβαίνουν εἰς τα πολιτικά ἀνδρες ἀληθινοί».

Είναι φανερό ότι είναι διάχυτη η παρουσία της γυναίκας στο λόγο του Αριστοφάνη, αλλά επίσης διάχυτη είναι η προσπάθειά του να την εξουδετερώσει δια του πνεύματος<sup>235</sup>. Ο ανώτερος και ο κατώτερος προορισμός των δύο φύλων είχε, λοιπόν, τις ρίζες του στο τρόπο της θεϊκής τους δημιουργίας<sup>236</sup>. Η διχοτομική επέμβαση του Δία στην αρχική ανθρώπινη υπόσταση έχει την ευθύνη και ταυτόχρονα εξηγεί: «αυτό το περίεργο αίσθημα έλλειψης που σπρώχνει κάθε μισό, που αποτελεί τον νέο άνθρωπο, να ξαναβρεί το συμπλήρωμά του στις διαφορετικές μορφές έρωτα»<sup>237</sup>.

<sup>233</sup> Πλάτων, *Συμπόσιο*, 190b.

<sup>234</sup> Πλάτων, *Συμπόσιο*, 192a

<sup>235</sup> Διοματάρη, ὁ.π., 1110.

<sup>236</sup> Πλάτων, *Συμπόσιο*, 189c-193e.

<sup>237</sup> Calame (2004) 224-225.

#### 4.1.6 Ο λόγος του Αγάθωνα

Ο Αγάθων αφού καθορίζει την έννοια του Έρωτα, λέγει ότι πριν τη γέννηση του έρωτα βασίλευε η ανάγκη, ενώ μετά τη γέννησή του προέκυψαν όλα τα επίγεια και ουράνια αγαθά στους θεούς και τους ανθρώπους. Ο έρωτας είναι «ο χορηγός της ειρήνης στους ανθρώπους, της γαλήνης στον αέρα και τη θάλασσα, του ήρεμου ύπνου, που μας ανακουφίζει από τις μέριμνες, του γέλιου, της ευθυμίας»<sup>238</sup>. Εξαίρει τη δημιουργική δύναμη που ασκεί πάνω στους ανθρώπους, όταν κυριαρχούνται από αυτόν. Σύμφωνα με την άποψή του όσοι άνθρωποι ένιωσαν τον έρωτα έγιναν πιο φωτεινοί, ίσως επειδή τους κάνει πιο ζεστούς και πιο συναισθηματικούς και φέρνει τον έναν εγγύτερα στον άλλον.

«ὅτι οὐ μὲν ἂν ὁ θεὸς οὗτος διδάσκαλος γένηται, ἐλλόγιμος καὶ φανὸς ἀπέβη»<sup>239</sup>.

«Εἶναι γνωστὸν, ὅτι ὅσων ὁ θεὸς αὐτὸς διδάσκαλος θα χρηματίση, συνήθως γίνονται περίφημοι καὶ φωτεινοί».

Ο Αγάθων δεν κάνει κανένα διαχωρισμό των φύλων ως προς τις επιδράσεις και τα αποτελέσματα του έρωτα. Προφανώς θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι αντιμετωπίζει τους άνδρες και τις γυναίκες ως ισότιμους απέναντι στον έρωτα<sup>240</sup>.

#### 4.1.7 Σωκράτης- Διοτίμα

Μετά τη διακοπή της διαλεκτικής συζήτησης με τον Αγάθωνα, ο Σωκράτης συνεχίζει με την αναδιήγηση του διαλόγου που είχε με τη Διοτίμα. Στο Συμπόσιο του Πλάτωνα η εισαγωγή μιας γυναικείας παρουσίας, της Διοτίμας, ανατρέπει τρόπον τινά το κατεστημένο των συμποσίων της Αθήνας του 5<sup>ου</sup> αιώνα π.Χ. ως τον κατεξοχήν χώρο των αριστοκρατών ανδρών.

#### 4.1.8 Γιατί η Διοτίμα;

Στη συνέχεια θα εξετάσουμε την παρουσία της Διοτίμας στο πλατωνικό Συμπόσιον, δια στόματος Σωκράτη. Εύλογα γεννώνται τα ερωτήματα: Γιατί ο Πλάτων αφού εξαρχής αποκλείει τη γυναίκα, έχοντας διώξει την αυλητρίδα, εισάγει εκ νέου το γυναικείο φύλο; Για ποιό λόγο ο Σωκράτης αναφέρεται σε μια συζήτηση που έκανε με μια σοφή γυναίκα πριν από πολλά χρόνια; Τι μπορεί να είναι εκείνο που ο ελεγκτικός Σωκράτης δε μπορεί να ανακαλύψει, και μπορεί να του το διδάξει μια γυναίκα, η μάντισσα Διοτίμα;

Όπως θα δούμε στο σωκρατικό λόγο όχι μόνο δεν απουσιάζει το θηλυκό στοιχείο, αλλά διαδραματίζει κομβικό ρόλο. Ο Σωκράτης πλέκει το εγκώμιο στον έρωτα αναφέροντας τη διδασκαλία που έλαβε από τη Διοτίμα. Η γυναίκα έχει φύλο μέσα από το λόγο του Σωκράτη, μέσα από τον αναδιηγούμενο λόγο της

---

<sup>238</sup> Taylor, ό.π., 264-265.

<sup>239</sup> Πλάτων, Συμπόσιον, 197e.

<sup>240</sup> Πλάτων, Συμπόσιο, 194e-197e.

Διοτίμας, αλλά έχει μόνο λόγο, όχι σωματικότητα. Ο άνδρας έχει φύλο και φωνή, είναι ο Σωκράτης, που όμως στο άλλο σκέλος του διαλόγου κατασκευάζεται δια του λόγου του η φωνή της Διοτίμας, η φωνή του γυναικείου φύλου.

Όπως γνωρίζουμε ο Σωκράτης δίδασκε με το διάλογο. Η φιλοσοφική μέθοδος που χρησιμοποιούσε ήταν η διαλεκτική, για την οποία, όπως αναφέρει ο Συκουτρός, ο Πλάτων είχε τη βαθειά πεποίθηση πως ήταν η μόνη μέθοδος που μπορούσε να οδηγήσει στη βαθύτερη αλήθεια των πραγμάτων<sup>241</sup>. Στους απορρητικούς διαλόγους με τους συνομιλητές του τη χειριζόταν με ελεγκτικό τρόπο, επιδιώκοντας την ανακάλυψη της αλήθειας, αλλά και τη διερεύνηση διαφόρων πολιτικών, ηθικών κοινωνικών ζητημάτων και τη διαπαιδαγώγηση των συνομιλητών του. Αυτό κάνει και στην προκειμένη περίπτωση για το εξεταζόμενο θέμα του έρωτα.

Βέβαια η διαλεκτική είναι μία φιλοσοφική μέθοδος, που χρησιμοποιείται προκειμένου να οδηγήσει στην αλήθεια, χωρίς όμως να είναι απολύτως βέβαιη η ανακάλυψή της. Η μύηση του φιλόσοφου στα μυστικά του έρωτα μπορεί να φθάσει μέχρι ένα ορισμένο σημείο, αλλά είναι αβέβαιο αν μπορεί να κατακτήσει και το έσχατο στάδιό της, γι' αυτό χρειάζεται τη διδασκαλία της Διοτίμας, που είναι μύστης και ιέρεια. Η μυστικιστική σοφία, όμως, είναι εκείνη που δύναται να δώσει απαντήσεις για όσα αδυνατεί η λογική δια της διαλεκτικής μεθόδου.

Σύμφωνα με όσα αναφέρει ο Συκουτρός (σελ. 154-159), ο Πλάτων δε διακατέχεται από την έπαρση των ορθολογιστών, που θεωρούν ότι τα όρια της αλήθειας συμπίπτουν με τα όρια της λογικής απόδειξης. Γνωρίζει ότι οι μεγάλες αλήθειες δεικνύονται δεν αποδεικνύονται, προκύπτουν όμως μέσω της διείσδυσης στο εσωτερικό του ψυχικού κόσμου του ανθρώπου.

«πρὸς τέλος ἤδη ἰὼν τῶν ἐρωτικῶν ἐξαίφνης κατόψεται τι θαυμαστὸν τὴν φύσιν καλόν»<sup>242</sup>.

«ὅταν προχωρήσῃ πλέον πρὸς τὸ τέρμα τῆς ἐρωτικῆς μυσταγωγίας, θ' αντικρύσῃ ἐξαφνικὰ ἕνα κάλλος θαυμασίας φύσεως».

Όταν διερευνώνται σπουδαία ζητήματα που η επιστήμη αδυνατεί να δώσει απαντήσεις, τότε εμπλέκεται η πίστη και η ιερατική και χρησμολογική γλώσσα είναι η μόνη που μπορεί να χρησιμοποιηθεί στην αποκάλυψη των υψίστων μυστηρίων. Τέτοιος είναι ο λόγος της Διοτίμας, που με τις εικόνες των αναβαθμών, του φωτός, της προοδευτικής μύησης, με το ενθουσιαστικό και δογματικό ύφος του, απευθύνεται στη φαντασία, την ηθική και την πίστη και όχι στη λογική, γιατί εμπεριέχει την επίδραση των μυστηρίων, που είναι ο οικείος χώρος της ιέρειας<sup>243</sup>.

Ο Σωκράτης αρχικά διατυπώνει το λόγο του διαλεκτικά και χρησιμοποιεί τη Διοτίμα για να εξηγήσει πώς με τη μέθοδο των ερωταποκρίσεων εκείνη

<sup>241</sup> Πλάτωνος Συμπόσιον, Κείμενον, μετάφρασις και ερμηνεία υπό Ι. Συκουτρή, ό.π., 154.

Τ' αποδεικνύει με τη διατήρηση της διαλογικής μορφής μέχρι το θάνατό του.

<sup>242</sup> Πλάτων, Συμπόσιον, 210e. Βλ. 210e-211a. Το αντίκρουσμα του απόλυτου κάλλους γίνεται δια μιας ξαφνικής, στιγμιαίας ενόρασεως (ἐξαίφνης). Εδώ βρισκόμαστε αληθινά στην περιοχή των μυστηρίων· πρβλ. το κατόψεται. Συκουτρός (2012<sup>24</sup>) 178, σημ. 3.

<sup>243</sup> Βλ. κυρίως 210a-b.

κατόρθωσε να καταστήσει κατανοητά σ' αυτόν τα μυστήρια του έρωτα. Εξάλλου δεν πρέπει να διαφεύγει την προσοχή μας ότι θεά του έρωτα στην αρχαία Ελλάδα ήταν γυναίκα, η Αφροδίτη, και ως εκ τούτου το ρόλο αυτόν στη συζήτηση του συμποσίου οφείλει να τον υποδυθεί μια γυναίκα, η γυναίκα Διοτίμα. Αλλά στο ρόλο αυτόν δεν επιτρεπόταν να χρησιμοποιηθεί ούτε ο Σωκράτης, επειδή δε θα μπορούσε να διατυπώσει τις θέσεις του για τον έρωτα, που στην πραγματικότητα απηχούν τη θεωρία των ιδεών του Πλάτωνα. Δηλαδή, αν προέβαινε στη προκήρυξη μιας αλήθειας που δεν ήταν καρπός της διαλεκτικής αναζήτησής της, αυτό θα αντίβαινε την μέχρι τότε στάση ζωής του. Αφού, όπως έχει ήδη προαναφερθεί, τόσο ο Σωκράτης όσο και ο Πλάτων θεωρούσαν τη διαλεκτική μέθοδο ως τη μόνη ικανή διαδικασία που οδηγεί στην κατάκτηση της αλήθειας. Εκτός αυτού ο Σωκράτης στους διαλόγους του δεν έκανε χρήση μακροσκελών λόγων, αλλά και όταν αναγκαζόταν να το κάνει το απέδιδε σε άλλα πρόσωπα, όπως για παράδειγμα στην Ασπασία<sup>244</sup>.

Την επιλογή της Διοτίμας δεν πρέπει να την έχει επινοήσει ο Πλάτων, επειδή ο φιλόσοφος δε συνήθιζε να χρησιμοποιεί και να κατονομάζει με σαφήνεια φανταστικά πρόσωπα. Αν την είχε επινοήσει δεν θα υπήρχε η κατηγορηματική δήλωση του Σωκράτη ότι η Διοτίμα ανέβαλε επί μια δεκαετία το λοιμό στην Αθήνα<sup>245</sup>. Όμως και η πληροφορία που δίνει ο Πλάτων, για την παρουσία της Διοτίμα στην Αθήνα, (γύρω στο 440 π.Χ.), δεν ρίχνει φως μόνο στη γνωριμία με τον Σωκράτη, αλλά υπογραμμίζει επίσης το μυστικιστικό χαρακτήρα της ανοδικής πορείας της ψυχής, το οποίο ήταν ζήτημα που προβλημάτιζε το φιλόσοφο από τα νεανικά του χρόνια. Επίσης, επειδή, όπως πάλι μας πληροφορεί ο Πλάτων στο διάλογό του *Μένων*, ο Σωκράτης ανακάλυπτε ενδείξεις για τη σωστή πορεία της σκέψης του στις παραδόσεις των ιερέων και των ιερειών<sup>246</sup>.

Σίγουρα ο λόγος της Διοτίμας είναι λόγος του Σωκράτη, η μυσταγωγός όμως χρησιμοποιεί θρησκευτική φρασεολογία, παρουσιάζει χάσματα και άλματα λογικά<sup>247</sup>, στην προσπάθειά της να δείξει και να εξηγήσει όλες τις φάσεις από τις οποίες περνά η εσωτερική πορεία του ανθρώπου, που κινητήρια δύναμη της δεν είναι άλλη από τον έρωτα. Το γεγονός, άλλωστε, ότι είναι γυναίκα και μάντισσα, προσδίδει στο λόγο της μια χροιά προφητική και μυστηριακή, προσελκύοντας, έτσι, το ενδιαφέρον των ακροατών της<sup>248</sup>. Η εισαγωγή, από τον Πλάτωνα στη συζήτηση της Διοτίμας, η οποία αποτελεί την ενσάρκωση του ακαθόριστου και υπερλογικού στοιχείου, βοηθάει το συγγραφέα του έργου να δώσει τη δυνατότητα στο διδάσκοντα και αποκαλύπτοντα και κατά τα άλλα διαλεκτικό Σωκράτη να διδάξει το μανθάνοντα Σωκράτη<sup>249</sup>. Αυτό το πετυχαίνει μέσω του λόγου της σοφής ιέρειας, που στην ουσία είναι συνομιλία του δισυπόστατου Σωκράτη με την ίδια τη ψυχή του, ώστε να οδηγήσει τους συνομιλητές του σε

<sup>244</sup> Πλάτωνος Συμπόσιον, Κείμενον, μετάφρασις και ερμηνεία, Ι. Συκουτρής, στο ίδιο, 154- 156.

<sup>245</sup> Taylor, ό.π., 267.

<sup>246</sup> Στο ίδιο, 267.

<sup>247</sup> Ο Συκουτρής αναφέρει: «...όταν θελήση να κλείση τὰς ἀκοὰς εἰς τὴν πειστικὴν τῆς προφητικῆς μεγαληγορίας καὶ τὴν γοητείαν τῆς ὑμνολογικῆς ἀνατάσεως, ὅταν ἐφαρμόζων λογικὴν ἀνάλυσιν προσέξῃ ὄχι εἰς τὴν ὠραιότητα, ἀλλὰ εἰς τὴν στερεότητα τοῦ οἰκοδομήματος».

<sup>248</sup> Taylor, ό.π., 268.

<sup>249</sup> Πλάτωνος Συμπόσιον, Κείμενον, μετάφρασις και ερμηνεία υπό Ι. Συκουτρή, ό.π., 158.

ζητήματα πέρα της δυνατότητας της διαλεκτικής μεθόδου, την οποία πρεσβεύει ο δάσκαλος Σωκράτης.

Άλλωστε μια γυναίκα μπορεί πιο εύκολα να αναλύσει και να μιλήσει για τον έρωτα και τις ιδανικές μορφές του, πολύ περισσότερο όταν προσεγγίζεται μέσω του παιδικού έρωτα, με τον οποίον είναι τελείως ξένη προς την αισθησιακή πλευρά του.

Επίσης, μόνο ο λόγος μιας γυναίκας μπορεί να έχει το απαιτούμενο κύρος, όταν ομιλεί για ένα φαινόμενο που κατά βάθος είναι «κυοφορία και τόκος»<sup>250</sup>. Στο *Θεαίτητο* του Πλάτωνα υπάρχει ένα αντίστοιχο μοτίβο κυοφορίας, όπου ο ίδιος ο Σωκράτης παρομοιάζει τον εαυτό του με μαία<sup>251</sup>.

Δεν πρέπει να λησμονείται ότι στην ανδροκρατική αθηναϊκή κοινωνία της εποχής, η γυναίκα θεωρούνταν χαμηλού πνευματικού επιπέδου, οπότε τα υψηλά νοήματα που εκφράζονταν από μια γυναίκα θεωρούνταν πως δεν ήταν αποτέλεσμα της λογικής της αλλά ότι είχαν θεία προέλευση. Η γυναίκα, εξάλλου, όπως αναφέρει ο Πλάτων στον *Φίληβο* βρίσκεται πλησιέστερα στη φύση<sup>252</sup>, και ως εκ τούτου έχει αναπτυγμένες τις προλογικές δυνάμεις της ψυχής, την προαίσθηση, τη διαίσθηση, την ευαισθησία να συλλαμβάνει επιδράσεις, που είναι αδύνατο να αισθανθεί το ανδρικό νευρικό σύστημα. Συνάμα είναι ικανότατη στη συναισθηματική διάγνωση καταστάσεων και σχέσεων. Οι γυναικείες αυτές ικανότητες, αλλά και γενικότερα η πρωτόγονη ανθρώπινη κρίση θεωρούνταν ότι είχαν θεική προέλευση<sup>253</sup>. Η αντίληψη αυτή βοηθάει να αντιληφθούμε γιατί οι αθηναίοι της εποχής απέδιδαν τη θεία έμπνευση στη γυναίκα, καθώς και το γιατί πίστευαν ότι στο γυναικείο σώμα ενυπάρχουν υπερφυσικές δυνάμεις. Γι' αυτό, βάσει αυτής της αντίληψης, συνήθως επέλεγαν γυναίκες για τη θεόπνευστη, όπως θεωρούσαν, άσκηση της μαντικής<sup>254</sup>, αλλά και απέδιδαν την επική ποιητική δημιουργία σε γυναικείες θεότητες, τις Μούσες<sup>255</sup>. Η Διοτίμα εισάγεται γιατί είναι μια εξαγιασμένη ιέρεια. Γιατί – όπως γράφει ο Γιάννης Θεοδωρακόπουλος – «ο λόγος της Διοτίμας απευθύνεται προς το αθάνατο μέρος της ψυχής, προς τον εσωτερικό πυρήνα της προσωπικότητας»<sup>256</sup>.

Ο Πλάτων εισήγαγε στη συζήτηση τη Διοτίμα, γιατί είναι γυναίκα, αλλά και επειδή, όπως δηλώνει ο Σωκράτης, τη θαυμάζει για τη σοφία της. Βέβαια ο θαυμασμός αυτός του φιλόσοφου είναι σχετικός με αυτά που αναφέρει η Nikole Loraux, δηλαδή ότι: «Ξέρουμε πως σύμφωνα με την παράδοση ο Σωκράτης κήρυξε ότι ανάμεσα στην αρετή ενός άντρα και την αρετή μιας γυναίκας δεν υπάρχει διαφορά»<sup>257</sup>. Εκτιμούμε ότι η επιλογή του Πλάτωνα να αναθέσει σε μια γυναίκα πρωταγωνιστικό<sup>258</sup> ρόλο προκειμένου να αναπτύξει τη θεωρία των *Ιδεών* του έγινε χωρίς καμία πρόθεση αναβάθμισης της θέσης των γυναικών,

<sup>250</sup> Πλάτωνος Συμπόσιον, Κείμενον, μετάφρασις και ερμηνεία υπό Ι. Συκουτρή, στο ίδιο, 157.

<sup>251</sup> Hunter, ό.π., 97.

<sup>252</sup> Πλάτων, *Φίληβος*, 16c.

<sup>253</sup> Πλάτωνος Συμπόσιον, Κείμενον, μετάφρασις και ερμηνεία υπό Ι. Συκουτρή, ό.π., 158.

<sup>254</sup> Πλάτωνος Συμπόσιον, Κείμενον, μετάφρασις και ερμηνεία υπό Ι. Συκουτρή, στο ίδιο, 158.

<sup>255</sup> Ησίοδος, *Θεογονία*, 22-35.

<sup>256</sup> Διοματάρη, ό.π., 117.

<sup>257</sup> Loraux (2003) 138.

<sup>258</sup> Halperin (1990b) 113-151.



αλλά επειδή κρίθηκε απαραίτητη και η πλέον κατάλληλη για την καλύτερη προώθηση των αναγκών του διαλόγου. Στην ουσία πρόκειται για την επαρκέστερη διατύπωση των απόψεων, των διδαγμάτων του ίδιου του Σωκράτη.

Σύμφωνα με την Logaux, προκειμένου να αποφασίσουμε ποιος από τους δύο, ο Σωκράτης ή η Διοτίμα, δίδαξε στον άλλο την αληθινή φύση του έρωτα, η μυσταγωγός μπορεί να εκληφθεί ως ένα είδος θηλυκού Σωκράτη. Πιο συγκεκριμένα η συγγραφέας λέει: «ότι ο Σωκράτης θέλησε προφανώς να δηλώσει ότι όφειλε την περί έρωτος θεωρία του σε μια γυναίκα (μήπως επειδή μόνο μια γυναίκα μπορεί να προσδώσει στο φιλόσοφο τη θηλυκότητα που τόσο πολύ χρειάζεται για να στοχαστεί;)»<sup>259</sup>.

Είναι προφανές ότι ο Πλάτων εκτός από την διερεύνηση του έρωτα ήθελε να φιλοτεχνήσει την εικόνα του Σωκράτη και να εκθειάσει την ανωτερότητα των απόψεών του έναντι των υπολοίπων συνδιαλεγόμενων του. Θα ήταν άκομψο και πολύ δύσκολο να φανεί πειστικά αντικειμενικός εάν προέβαινε σε ένα απροκάλυπτο έπαινο του δασκάλου του. Βρήκε λοιπόν ως καταλληλότερο πρόσχημα τη διερεύνηση του ζητήματος του έρωτα. Μάλιστα, ο δαίμονας Έρωτας και ο δαιμόνιος Σωκράτης έχουν ομοιότητες ως προς το ότι και οι δύο είναι κυνηγοί της ομορφιάς με το φιλόσοφο να κυνηγά την ομορφιά μέσα από την κατάκτηση της γνώσης<sup>260</sup>.

#### 4.1.9 Η θέση της γυναίκας απέναντι στο ζήτημα του έρωτα

Η αντίληψη του Σωκράτη για τη θέση της γυναίκας, ιδίως απέναντι στο ζήτημα του έρωτα, διατρέχει ολόκληρο το διάλογο του *Συμποσίου* και κυρίως το λόγο της Διοτίμας. Ο Σωκράτης εξετάζει τις θετικές επιδράσεις του έρωτα, όχι ως σχέση ανάμεσα στα δύο φύλα, αλλά μέσα από το δρόμο της παιδευαστίας, με τους περιορισμούς που έχουμε προαναφέρει, αλλά και σύμφωνα με την εξής αντίληψη: «Το πανάρχαιο τούτο έθος – λέει ο κ. Θεοδωρακόπουλος – που ήταν ένας ισχυρός δεσμός της πολεμικής κοινωνίας των Δωριέων, ο Σωκράτης, αλλά πιο πολύ ο Πλάτων, το συνταιριάζουν με τον καινούργιο σκοπό της φιλοσοφικής παιδείας, χωρίς όμως να κρατήσουν την αισθησιακή του βάση, που δεν είναι πια σ' αυτούς παρά το έντεχνο προσάναμα της φιλοσοφικής των σκέψης, για να οδηγήσουν τον έφηβο σε μια σταθερή φιλία πνεύματος με τον ώριμον άνθρωπο. [...] Ο πλατωνικός Σωκράτης δεν θυσιάζει καμμιά απόχρωση της ανθρωπίνης παρουσίας, καταφάσκει μάλιστα πρώτα την ομορφιά του σώματος κ' έπειτα προχωρεί στη θέα του κάλλους της ψυχής»<sup>261</sup>. Ο φιλόσοφος χρησιμοποιεί μια ομοφυλοφιλική παιδαγωγική, γνωρίζοντας ότι δε μπορεί να καταργήσει το κοινωνικό γεγονός της παιδευαστίας, οπότε το αξιοποιεί ως μέσο του έρωτα για να φθάσει κανείς στην αρετή. Θεωρεί τον έρωτα ως *δαίμονα*, ως κάτι *μεταξύ* θεού και θνητού, ως διαμεσολαβητή που διευκολύνει την επικοινωνία μεταξύ

<sup>259</sup> Logaux, ό.π., 141.

<sup>260</sup> Πλάτων, *Συμπόσιο*, Αρχαίο κείμενο, Εισαγωγή, Μετάφραση, Σχόλια, Σημειώσεις, Υπομνήματα, Η. Σπυρόπουλος, ό.π., 35.

<sup>261</sup> Διοματάρη, ό.π., 129-130.

του ανθρώπινου και του θεϊκού γένους, που είναι ο μοναδικός παραστάτης του ανθρώπου για να κατακτήσει την απόλυτη ομορφιά.

«Δαίμων μέγας, ὦ Σώκρατες· καὶ γὰρ πᾶν τὸ δαιμόνιον μεταξύ ἐστι θεοῦ τε καὶ θνητοῦ»<sup>262</sup>.

«Δαίμων μέγας, Σωκράτη. Ἄλλωστε κάθε τι δαιμονικόν ευρίσκεται μεταξύ θεοῦ και θνητού».

Παρ' ότι ο Πλάτων χρησιμοποιεί τη Διοτίμα – την ιέρεια γυναίκα δηλαδή - ως μεσάζοντα, για να πει αυτά που θέλει ο ίδιος, στην πραγματικότητα δεν υπάρχει Διοτίμα, υπάρχει ο Πλάτων διαμέσου του Σωκράτη ή ο Σωκράτης διαμέσου του Πλάτωνα. Ο Σωκράτης, λοιπόν, στο πρόσωπο της Διοτίμας, ειρωνεύεται τη σοφία της γυναίκας, όταν μέσα από τη διαδικασία της ερωτοαπόκρισης και της μυστηριακής γλώσσας της λέει:

«Εἶεν, ἦν δ' ἐγώ, ὦ σοφωτάτη Διοτίμα, ταῦτα ὡς ἀληθῶς οὕτως ἔχει; Καὶ ἦ, ὡσπερ οἱ τέλει σοφισταί. Εὖ ἴσθι, ἔφη, ὦ Σώκρατες»<sup>263</sup>.

«Ἔτσι λοιπόν» λέγω «σοφωτάτη Διοτίμα· εις τα σοβαρά είναι τα πράγματα έτσι, όπως τα παριστάνεις;» Και εκείνη με ύφος σωστοῦ καθηγητοῦ εἶπε: «Μην ἔχης καμμίαν αμφιβολίαν. Σωκράτη».

Η γυναίκα όμως έχει ιεραρχικά ανώτερη θέση στο διεξαγόμενο διάλογο των δύο φύλων, αφού αυτός κατευθύνεται από την γυναίκα-Διοτίμα, παρά την παρουσία του άνδρα-Σωκράτη. Μάλιστα, δε διστάζει επανειλημμένα η διδάσκουσα Διοτίμα να ειρωνευτεί, στη συνέχεια του διαλόγου, και αυτή το συνομιλητή της συγκρίνοντάς τον με παιδί και να εκφράσει τις αμφιβολίες της κατά πόσον είναι ικανός ο Σωκράτης να αντιληφθεί το σκεπτικό που ανέπτυξε.

«Ταῦτα μὲν οὖν τὰ ἐρωτικά ἴσως, ὦ Σώκρατες, κἂν σὺ μνηθείης· τὰ δὲ τέλεα καὶ ἐποπτικά, ὧν ἔνεκα καὶ ταῦτα ἔστιν, ἐάν τις ὀρθῶς μετή, οὐκ οἶδ' εἰ οἷός τ' ἂν εἴης»<sup>264</sup>.

«Εἰς αυτά μεν του Ἔρωτος τα μυστήρια θα ἦτο ἴσως δυνατόν και συ, Σωκράτη, να μνηθῆς. Δια την ανωτάτην όμως μύησιν και αποκάλυψιν, χάριν της οποίας και ταῦτα γίνονται, εφ' ὅσον ακολουθεῖ κανεὶς την ορθὴν οδόν, δεν εἶμαι βεβαία, αν θα εἴχες τας δυνάμεις».

Ο Πλάτων, δηλαδή, στο ζήτημα του έρωτα την παρουσιάζει ως αυθεντία.

Ο Έρωτας κρύβει μια εσωτερική αντινομία, συνενώνει στην ύπαρξή του αντίθετες ιδιότητες, γεγονός που οφείλεται στη γέννησή του από τον Πόρο και την Πενία, που ζευγάρωσαν στα γενέθλια της θεάς Αφροδίτης. Ο Έρωτας είναι μόνο συνοδός και υπηρέτης της θεάς Αφροδίτης και εκείνο που το συνδέει μαζί της είναι ο έρωτας προς την ομορφιά, όσο δε αφορά τον έρωτα στο Συμπόσιο, αυτός αναφέρεται στον παιδικό έρωτα, οπότε δεν έχει και τόσο ιδιαίτερη σχέση με τη θεά Αφροδίτη. Σύμφωνα με τη φύση του πατέρα του είναι κυνηγός της ομορφιάς και του αγαθού, ανδρείος, δραστήριος, επινοητικός, φίλος της φρόνησης και της γνώσης και πάντα έτοιμος να αδράξει τα όμορφα και τα καλά. Από τη μητρική του καταγωγή είναι βρώμικος, ξυπόλυτος, άπορος, φτωχός, περιπλανώμενος.

<sup>262</sup> Πλάτων, Συμπόσιο, 202e.

<sup>263</sup> Πλάτων, Συμπόσιο, 208c.

<sup>264</sup> Πλάτων, Συμπόσιο, 210a.

«ἄτε οὖν Πόρου καὶ Πενίας ὑὸς ὢν ὁ Ἔρωσ ἐν τοιαύτῃ τύχῃ καθέστηκεν. πρῶτον μὲν πένης ἀεὶ ἐστὶ, καὶ πολλοῦ δεῖ ἀπαλὸς τε καὶ καλός, οἶον οἱ πολλοὶ οἴονται, ἀλλὰ σκληρὸς καὶ ἀύχμηρὸς καὶ ἀνυπόδητος καὶ ἄοικος, χαμαιπετὴς ἀεὶ ὢν καὶ ἄστρωτος, ἐπὶ θύραις καὶ ἐν ὁδοῖς ὑπαίθριος κοιμώμενος, τὴν τῆς μητρὸς φύσιν ἔχων, ἀεὶ ἐνδείξῃ ξύνοικος. κατὰ δὲ αὐτὸν πατέρα ἐπίβουλος ἐστὶ τοῖς καλοῖς καὶ τοῖς ἀγαθοῖς, ἀνδρείος ὢν καὶ ἴτης καὶ σύντονος, θηρευτὴς δεινός, ἀεὶ τινὰς πλέκων μηχανάς, καὶ φρονήσεως ἐπιθυμητῆς καὶ πόριμος, φιλοσοφούν διὰ παντὸς τοῦ βίου, δεινὸς γόης καὶ φαρμακεὺς καὶ σοφιστῆς»<sup>265</sup>.

«Ὡς υἱὸς λοιπὸν τοῦ Πόρου καὶ τῆς Πενίας που εἶναι ὁ Ἔρωσ, συμβαίνει ὥστε ἡ κατάστασίς του νὰ εἶναι ἡ ἐξῆς: Πρῶτα πρῶτα εἶναι αἰωνίως πτωχὸς καὶ κάθε ἄλλο παρά ἀπαλὸς καὶ ωραῖος, ὅπως τον φαντάζεται ὁ κόσμος. Ἀντιθέτως εἶναι τραχὺς καὶ ἀπεριποίητος καὶ ἀνυπόδουτος καὶ ἄστεγος· πλαγιάζει πάντοτε χάμω καὶ χωρὶς στρώματα, κοιμάται εἰς τὸ ὑπαιθρον, εἰς τὰ κατώφλια, καὶ τοὺς δρόμους, ἔχει τῆς μητέρας του τὸ φυσικόν, διαρκὴ ἐπομένως σύντροφον τὴν στέρησιν. Ἀφ' ἐτέρου κατὰ τοῦ πατέρα του τὸ φυσικόν, εἶναι παγιδευτὴς πανούργος τῶν ωραίων καὶ τῶν ἐκλεκτῶν, εἶναι γενναῖος καὶ ριψοκίνδυνος καὶ ἐνεργητικὸς, κυνηγὸς φοβερὸς, ἐξυφαινῶν νέα διαρκῶς σχέδια, τῆς φρονήσεως ἐπιθυμητῆς καὶ ἐπινοητικὸς, τὴν γνώσιν ζητῶν ἐπὶ ζωῆς, τρομερὸς εἰς τὸ νὰ μαγεύῃ με γοητείας, με βότανα, με λόγια ωραία».

Ερμηνεύοντας τὸ μῦθο ἡ Διοτίμα ἀποδίδει ὅλα τὰ καλὰ στο θεογέννητο πατέρα του, που ἀντιπροσωπεύει τὸ πνεῦμα, ἐνῶ ὅλα τὰ κακὰ στη θνητὴ μητέρα του, τὴ φτωχὴ καὶ ἐξαθλιωμένη Πενία, ἐκπρόσωπο τῆς ὕλης. Ὁ Ἔρωτας δὲν εἶναι σοφός. Ἡ σοφία ὅμως βρίσκεται στα ωραιότερα πράγματα καὶ ὁ Ἔρωτας εἶναι ἐρωτας πρὸς τὴν ομορφιά. Ἄρα εἶναι φίλος τῆς σοφίας, εἶναι φιλόσοφος καὶ σαν φιλόσοφος βρίσκεται ἀνάμεσα τοῦ «σοφοῦ καὶ ἀμαθούς», ἐπειδὴ κατάγεται ἀπὸ πατέρα σοφὸ καὶ ἀπὸ μάνα ἀκριτὴ καὶ ἀσοφὴ.

«φιλόσοφον δὲ ὄντα μεταξὺ εἶναι σοφοῦ καὶ ἀμαθοῦς. αἰτία δὲ αὐτῶ καὶ τούτων ἡ γένεσις· πατρὸς μὲν γὰρ σοφοῦ ἐστὶ καὶ εὐπόρου, μητρὸς δὲ οὐ σοφῆς καὶ ἀπόρου»<sup>266</sup>.

«καὶ ὡς φιλόσοφος που εἶναι, εὐρίσκεται μεταξὺ τῆς σοφίας καὶ τῆς μωρίας. Ὀφείλεται δε καὶ τούτο εἰς τὴν καταγωγὴν του· ἐπειδὴ εἶναι ἀπὸ πατέρα μὲν σοφόν καὶ πολυμήχανον, ἀπὸ μητέρα δε ἀμήχανον καὶ ὄχι σοφὴν».

Δηλαδή, τὸ ὅτι ὁ Ἔρωτας δὲν εἶναι καὶ τόσο καλὸς οφείλεται στο γεγονός ὅτι ὑπάρχουν μέσα του στοιχεῖα γυναικῆς καὶ μάλιστα πρόθεση τοῦ Πλάτωνα εἶναι νὰ δώσει τὴ μορφή του Ἔρωτα τελείως ἀπαλλαγμένη ἀπὸ τὴ μεσολάβηση τοῦ θηλυκοῦ<sup>267</sup>. Ἄλλωστε ἡ ἀπουσία ἐπαρκούς ἐκπαίδευσης τῶν γυναικῶν, ἐκτὸς λίγων ἐξαιρέσεων-συγκριτικὰ με τοὺς ἀνδρες ἦταν ἀμόρφωτες-τις καθιστοῦσε ἀκατάλληλες στο νὰ ικανοποιήσουν τὶς πνευματικὲς καὶ συναισθηματικὲς ἀνάγκες τῶν συζύγων τους. Ὁ ἀνδρὰς στρεφόταν στον ομόφυλο φίλο, τοῦ ὁποῦ το καλὸ ἔπρεπε νὰ ταυτίζει με τὸ δικό του<sup>268</sup>. Ἡ ἐξιδανικευμένη αὐτὴ μορφή τοῦ Ἔρωτα τοποθετεῖται ἀνάμεσα σε ἕναν ὄριμο ἀντρα καὶ σε ἕναν ἔφηβο. Ἡ ἐρωτικὴ σχέση εἶναι διαλεκτικὴ σχέση, ἀφοῦ ὁ ἐρωτας τοῦ ἐραστή θὰ προκαλέσει τὸν «αντέρωτα» τοῦ ἐρωμένου πρὸς τὸν ἐραστή με ἀποτέλεσμα ὁ νέος νὰ ἀκολουθήσει τὴν πορεία τῆς ψυχικῆς ἀνάτασης πρὸς τὸ ἰδεατὸ κάλλος, τὴν ὁποία, ὅμως, λόγω τοῦ ἐρωτικοῦ τοῦ πάθους πρὸς τὸν ἐκπαιδευμένο νέο ἀκολούθησε πρὶν καὶ ὁ παιδαγωγὸς ἐραστή<sup>269</sup>. Ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἀντίληψη, ἀπὸ

<sup>265</sup> Πλάτων, *Συμπόσιο*, 203d.

<sup>266</sup> Πλάτων, *Συμπόσιο*, 204b.

<sup>267</sup> Διοματάρη, ὁ.π., 120.

<sup>268</sup> Taylor, ὁ.π., 95.

<sup>269</sup> Halperin (1986) 60-80.

αυτό το αρχαίο έθος, πηγάζει η άποψη ότι η ανθρώπινη φύση συμπληρώνεται μέσα από την επικοινωνία με ένα άλλο πλάσμα, τείνοντας να γίνουν τα δύο πρόσωπα μια ψυχή<sup>270</sup>.

Η πίστη του Πλάτωνα στον άνθρωπο αναφέρεται στο αρσενικό γένος, αφού την παιδεία την απευθύνει ως γνώση στον άντρα και μόνο, απορρίπτοντας το πνευματικό ομοούσιο του άντρα με τη γυναίκα. Η Διοτίμα από τον *Έρωτα* του αγαθού φτάνει στο:

«ἔστι γάρ τοῦτο τόκος ἐν καλῷ, καί κατά τό σῶμα καί κατά τήν ψυχήν»<sup>271</sup>.

«Εἶναι λοιπόν τούτο γέννησις ἐντός του ωραίου, και σωματική και ψυχική».

Ο τόκος είναι σωματικός και ψυχικός. Όλοι οι άνθρωποι όταν φθάσουν σε κάποια ηλικία, εκ της φύσεώς τους, «εγκυμονούν και κατά το σώμα και κατά την ψυχήν». Οι ταπεινοί και οι μέτριοι άντρες θα διαλέξουν το γυναικείο κορμί για να γεννήσουν παιδιά σωματικά, προσβλέποντας στη πλάνη της πρόσκαιρης αθανασίας του εγώ τους. Ο Πλάτων επιφυλάσσει στη γυναίκα το προνόμιο της γυναικείας φύσης της να διαιωνίζει το ανθρώπινο είδος, ενώ το δικαίωμα του πνευματικού τόκου το παρέχει αποκλειστικά στον άνδρα<sup>272</sup>. Έτσι, οι ξεχωριστοί άντρες, εκείνοι που έχουν αρετή και έφεση της *Γνώσης* και αναζητούν την αληθινή ομορφιά, θα επιλέξουν τον άντρα που τους ταιριάζει και που έχει τις δυνατότητες να καρποφορήσει το σπόρο της σωφροσύνης, της δικαιοσύνης, της υψηλής φιλοσοφίας. Αυτοί θα επιδιώξουν να γεννήσουν πνευματικά παιδιά, όπως έκανε ο Σόλων που γέννησε τους νόμους και γι' αυτό τον τιμά η πόλη της Αθήνας.

«οἱ μὲν οὖν ἐγκύμονες, ἔφη, κατὰ τὰ σώματα ὄντες πρὸς τὰς γυναῖκας μᾶλλον τρέπονται καὶ ταύτῃ ἐρωτικοί εἰσιν, διὰ παιδογονίας ἀθανασίαν καὶ μνήμην καὶ εὐδαιμονίαν, ὡς οἴονται, αὐτοῖς εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον πάντα ποριζόμενοι· οἱ δὲ κατὰ τὴν ψυχὴν — εἰσὶ γὰρ οὖν, ἔφη, οἱ ἐν ταῖς ψυχαῖς κυοῦσιν ἔτι μᾶλλον ἢ ἐν τοῖς σώμασιν, ἃ ψυχῇ προσήκει καὶ κυῆσαι καὶ τεκεῖν· (...) τίμιος δὲ παρ' ὑμῖν καὶ Σόλων διὰ τὴν τῶν νόμων γέννησιν»<sup>273</sup>.

«Όσοι λοιπόν» εξηκολούθησαν «εγκυμονούν κατά το σώμα στρέφονται μάλλον προς τας γυναίκας και εξασκούν τον έρωτα κατά τον τρόπον αυτόν, εξασφαλίζοντας με την απόκτησιν παιδιῶν δια το μέλλον όλον, όπως φαντάζονται, αθανασίαν του εαυτού των και υστεροφημίαν και ευδαιμονίαν. Όσοι αφ' ετέρου εγκυμονούν εις την ψυχὴν-διότι υπάρχουν πράγματι άνθρωποι» εἶπεν «οἱ οποῖοι κυοφοροῦν εις τας ψυχὰς των, πολύ περισσότερον παρά εις το σώμα των μέσα, ὅσα εἶναι πρέπον μία ψυχὴ και να κυοφορήσῃ και να γεννήσῃ(...) Τιμὰς απολαύει και ο Σόλων εις την πόλιν σας δια την γέννησιν της νομοθεσίας του».

Ο Πλάτων, λοιπόν, θέτει ως στόχο του *Συμποσίου* την παιδεία. Αυτή είναι ο λόγος και το εξαγνιστικό νόημα του *Έρωτα* προς τους νέους, αλλά και το όνειρο του φιλόσοφου, αλλά και η αιτία που διώχνει τη γυναίκα «όχι απλώς από ό,τι προσδιορίζει το ανώτερα ωραίο και το ασύλληπτα αγαθό, αλλά και απ' αυτήν ακόμα την αναγκαιότητα της κοινής αισθητής ομορφιάς»<sup>274</sup>.

<sup>270</sup> Μαραγγιανού-Δερμούση (1994) 25.

<sup>271</sup> Πλάτων, *Συμπόσιο*, 206b.

<sup>272</sup> Cavarero (1995)103-104. Πρβ. Halperin (1990b) , σσ. 285-298. Και στο Okin (1979) 24-25.

<sup>273</sup> Πλάτων, *Συμπόσιο*, 208e-209e.

<sup>274</sup> Διοματάρη, ;ο.ρ., 126.

#### 4.1.10 Διάφορες αναγνώσεις του Συμποσίου

Η ανάγνωση του Συμποσίου δεν έχει σταθερή βάση από όλους τους μελετητές του. Υπάρχουν κάποιες ερμηνευτικές οπτικές του πλατωνικού έρωτα, από τις οποίες βασικότερη είναι εκείνη που θεωρεί ότι ο Πλάτων έχει επιβάλλει διάκριση μεταξύ πνεύματος και σώματος.

Ο Βρετανός **Alfred Taylor** στο έργο του, *Πλάτων. Ο άνθρωπος και το έργο του*, διατυπώνει μια υποστηρικτική κριτική του Συμποσίου. Διάκειται ευνοϊκά απέναντι στην πορεία του διαπαιδαγωγούμενου νέου προς την Ιδέα της Ομορφιάς<sup>275</sup>. Επικροτεί ιδιαίτερα την πνευματική διάσταση της διαδρομής που προτείνει η ιέρεια Διοτίμα<sup>276</sup> και γι' αυτό επιδοκιμάζει την ανωτερότητα του πνεύματος έναντι του σώματος και βάσει αυτού θεωρεί τον πλατωνικό έρωτα ως έναν κατ' εξοχήν καθαρά πνευματικό έρωτα. Όμως, παρά ταύτα, ο Taylor, απέναντι στον ομοφυλοφιλικό έρωτα μεταξύ των ανδρών στέκεται αυστηρός χαρακτηρίζοντάς τον «ανωμαλία» και «αφύσικη συνήθεια»<sup>277</sup>.

Ο ελληνοαμερικάνος **Gregory Vlastos** στο έργο του, *Το άτομο ως αντικείμενο αγάπης στον Πλάτωνα*, αναρωτιέται σχετικά με το χαρακτήρα του πλατωνικού εραστή και τη φύση του αντικειμένου του έρωτα. Θεωρεί ότι ο πλατωνικός εραστής είναι ένα εγωκεντρικό και ιδιοτελές πρόσωπο, αφού ασκεί τον έρωτα ως μέσο προσωπικής και μόνο τελείωσης<sup>278</sup>. Ισχυρίζεται ότι ο Πλατωνικός έρωτας είναι εγωκεντρικός και χρησιμοθηρικός. Χαρακτηριστικό είναι το σχόλιό του: «...εκτός από τα οφέλη που είναι δυνατό να προκύψουν για εμάς από ένα άτομο, δεν αναφέρεται κανένας άλλος λόγος για τον οποίο θα μπορούσαμε να το αγαπήσουμε»<sup>279</sup>. Στο χαρακτηρισμό του πλατωνικού έρωτα ως εγωκεντρικού ο Price προβάλλει ως αντεπιχείρημα την αμοιβαιότητα της φύσης του<sup>280</sup>. Επίσης ο Vlastos, όσον αφορά το αντικείμενο του ερωτικού πόθου, θεωρεί ότι το άτομο τίθεται σε δεύτερη μοίρα κατά την πλατωνική ερωτική διαδρομή, καθόσον προτεραιότητα έχουν οι άφθαρτες Ιδέες. Με αδιάλλακτο τρόπο λέγει: «η θεωρία του Πλάτωνα δεν αφορά, και δεν υπάρχει η πρόθεση να αφορά, την αγάπη προσώπων για πρόσωπα»<sup>281</sup>.

Η ανάγνωση του Συμποσίου από τις φεμινίστριες **Luce Irigaray** και **Adriana Canavero** παρουσιάζει ένα βασικό κοινό σημείο, διατυπώνει μια πολεμική κριτική εναντίον του πλατωνικού έρωτα. Η κριτική τους στηρίζεται στην πεποίθησή τους ότι ο Πλάτων έχει πλήρη συνείδηση όταν περιορίζει το θηλυκό στο επίπεδο του σωματικού και το αποκλείει από την πνευματική ανάταση που επιφέρει ο φιλοσοφικός έρωτας. Φαίνεται πως οι δύο φεμινίστριες βρίσκουν

<sup>275</sup> Περί Ιδέας της Ομορφιάς Βλέπε στο: Konstan (2014) 70, 81-83, 119-122.

<sup>276</sup> Rosen (1968) 205.

<sup>277</sup> Taylor, ό.π., 254-255. Βλ. Ο Καραγιάννης, επίσης χαρακτηρίζει τον ομοφυλοφιλικό έρωτα ως «απαράδεκτη από κάθε υγιή συνείδηση ανωμαλία» (2003: 58) και συμφωνεί με τον Taylor εξαίροντας και αυτός τον πλατωνικό έρωτα, χαρακτηρίζοντάς τον ως πνευματικό με παιδευτική και μόνο λειτουργία.

<sup>278</sup> Vlastos (2000) 27-37.

<sup>279</sup> Στο ίδιο, 33.

<sup>280</sup> Price (1981) 31-34. Πρβ. Markus (1971) 219-230, Levy (1979) 287, Βουδούρης (1989) 120, Price (1989) 49. Bowery (1996) 179, Νεχάμας (2001) 38.

<sup>281</sup> Vlastos, ό.π., 58.

κοινό τόπο με τους δύο προηγούμενους μελετητές, οι οποίοι ανακαλύπτουν στην πλατωνική γραφή ότι υπάρχει διαχωρισμός ανάμεσα στην ύλη και τη νόηση. Οι φεμινίστριες όμως διαφοροποιούνται ως προς τούτο, ότι η ύλη, το σώμα δηλαδή, συνδέεται αποκλειστικά με το θηλυκό, ενώ η νόηση, δηλαδή η ψυχή, συνδέεται προνομιακά μόνο με το αρσενικό.

Η **Irigaray** στο άρθρο της, *Sorcerer Love: A Reading of Plato's Symposium, Diotima's Speech*, εκφράζεται θετικά για την πλατωνική ερωτική διδασκαλία<sup>282</sup>. Συμφωνεί με την άποψη της Διοτίμας ότι ο έρωτας δεν είναι ούτε στατικός ούτε μονομερής και γι' αυτό στρέφεται προς τη δημιουργική φιλοσοφική αναζήτηση<sup>283</sup>. Η φιλόσοφος αγνοεί τελείως το φαινόμενο του ανδρικού ομοφυλοφιλικού έρωτα· έλκει όμως το ενδιαφέρον της η ερωτική συνέντευση μεταξύ ενός άνδρα και μιας γυναίκας, όπως εκφράζεται από την ίδια τη Διοτίμα, «ή γάρ άνδρός καί γυναικός συνουσία τόκος έστιν. έστι δε τοῦτο θεῖον τό πράγμα, καί τοῦτο έν θνητῶ ὄντι τῶ ζῶῳ άθάνατον ένεστιν, ή κύησις καί ή γέννησις»<sup>284</sup>, ένας δεσμός, τον οποίο η ίδια ονομάζει θείο<sup>285</sup>.

Η Irigaray θεωρεί ότι ο ετεροφυλόφιλος έρωτας δεν θα πρέπει να εξομοιώνεται με τη διαιώνιση του ανθρώπινου είδους, γιατί ακριβώς τότε παύει η κινητοποίησις, η δημιουργική και ζωογόνος δύναμη του έρωτα, με αποτέλεσμα να χάνει την ιδιότητα του συναισθήματος και να καταλήγει να γίνεται μία απλή συναίνεση στους κανόνες της κοινωνικής πραγματικότητας. Η φεμινίστρια και φιλόσοφος αντιδρά στην πλατωνική σύνδεση του ετεροφυλόφιλου έρωτα με τον αποκλειστικό σκοπό του, που ορίζεται ότι είναι η γέννηση απογόνων, επειδή τη θεωρεί παράγωγο της φαλλοκρατικής αντίληψης που θέλει το θηλυκό να είναι αποκλειστικά συνδεδεμένο με την τεκνογονία<sup>286</sup>. Μάλιστα παρομοιάζει, την πλατωνική σύλληψη της αναπαραγωγής ως ζητούμενο του ετεροφυλόφιλου έρωτα, με καθήκον<sup>287</sup>.

Η **Adriana Canavero** εξετάζοντας το λόγο της Διοτίμας θεωρεί ότι πρόκειται για τη μοναδική γυναίκα που μπόρεσε να αρθρώσει την πλατωνική ερωτική θεωρία<sup>288</sup>. Η φεμινίστρια επικεντρώνεται στην έννοια του τόκου, όπως τον αποδίδει στη διδαχή της στο *Συμπόσιο* η ίδια η Διοτίμα. Η μυσταγωγός ισχυρίζεται ότι ο έρωτας έχει ως σκοπό του τη γέννα μέσα στην ομορφιά<sup>289</sup>. Η γέννα αυτή, κατά τη Διοτίμα, είναι ένα από τα πρώτα βήματα της πορείας που ακολουθεί η ερωτική διαπαιδαγώγηση, και είναι δυνατόν να είναι τόσο κυριολεκτική όσο και μεταφορική, δηλαδή είτε κατά το σώμα είτε κατά τη ψυχή<sup>290</sup>. Η Διοτίμα λέγει στο Σωκράτη ότι όσοι εγκυμονούν κατά το σώμα στρέφονται μάλλον προς το γυναικείο φύλο, ενώ όσοι εγκυμονούν εις τη ψυχή - ομιλεί για τον πνευματικό τοκετό - αυτοί φαίνεται πως στρέφονται στον

---

<sup>282</sup> Irigaray (1994) 181-187.

<sup>283</sup> Στο ίδιο, 182-185.

<sup>284</sup> Πλάτων, *Συμπόσιο*, 210c.

<sup>285</sup> Irigaray, ό.π., 187.

<sup>286</sup> Στο ίδιο, 187-195.

<sup>287</sup> Στο ίδιο, 188.

<sup>288</sup> Canavero, ό.π., 91-120.

<sup>289</sup> Πλάτων, *Συμπόσιο*, 206b8.

<sup>290</sup> Πλάτων, *Συμπόσιο*, 206c.

ομοφυλόφιλο ανδρικό έρωτα<sup>291</sup>. Η Canavero επικρίνει αυτή ακριβώς τη θέση, λέγοντας πως ο Πλάτων κάνει λόγο για ένα είδος ανδρικής μητρότητας, και πως όχι μόνο σφετερίζεται το φυσικό προνόμιο των γυναικών να διαιωνίζουν το ανθρώπινο είδος, αλλά παραχωρεί το δικαίωμα του πνευματικού τόκου αποκλειστικά στους άνδρες<sup>292</sup>. Η Canavero θεωρεί ότι ο βιολογικός τοκετός έχει για τον Πλάτωνα μια περιορισμένη κοινωνική λειτουργία και διαφωνεί με το γεγονός ότι ο φιλόσοφος αποσυνδέει το συναίσθημα του έρωτα από την αναπαραγωγική διαδικασία<sup>293</sup>. Όμως η εναντίωση της Canavero επικεντρώνεται κυρίως στο γεγονός της σύνδεσης του θηλυκού με την θνησιγενή σωματικότητα, καθώς και κατά της παραχώρησης στο αρσενικό του αποκλειστικού δικαιώματος σε έναν αθάνατο πνευματικό τόκο<sup>294</sup>.

Μπορούμε να πούμε ότι οι δύο φεμινίστριες θεωρητικοί δεν αντιτίθενται στο γενικό ορισμό και σκοπό του πλατωνικού έρωτα, αλλά με τη θέση που επιφυλάσσει στο θηλυκό γένος και κυρίως με τον αποκλεισμό του θηλυκού στοιχείου από την ουσία της πλατωνικής αγάπης και από την πνευματική δημιουργία που εμφυσά ο πλατωνικός έρωτας.

Η **Arlene Saxonhouse** εκφράζει την αντίθεσή της στη δήθεν μισογυνική αντίληψη του Πλάτωνα στο *Συμπόσιο*, εισάγοντας τη διάκριση μεταξύ του θηλυκού στοιχείου, που συνεχώς γίνεται αναφορά στο Σωκρατικό- Διοτιμικό λόγο, και στην πραγματική γυναίκα<sup>295</sup>. Στο άρθρο της, *Eros and the Female in Greek Political Thought: An Interpretation of Plato's Symposium*, η Saxonhouse επιχειρεί να ανασκευάσει την κυρίαρχη άποψη περί της υποδεέστερης θέσης που είχε η γυναίκα στην αρχαία ελληνική σκέψη επικεντρώνοντας την ανάλυσή της στο *Συμπόσιο*. Η φεμινίστρια θεωρητικός ισχυρίζεται ότι ο Πλάτων ουδόλως αδιαφορεί για τη θηλυκή φύση, αφού η παρουσίαση εκ μέρους του της πανέξυπνης Πενίας και της ιέρειας Διοτίμας έγινε επειδή ο φιλόσοφος ήθελε τη γόνιμη πρόσληψη των γυναικείων προτερημάτων από τον ιδεατό φιλοσοφικό έρωτα<sup>296</sup>.

Η Saxonhouse λέει ότι η ιδεατή θηλυκότητα του Πλάτωνα με την πραγματική γυναίκα δεν πρέπει να εκλαμβάνονται ως ταυτόσημες, γιατί η αμόρφωτη γυναίκα της εποχής του τον ενδιαφέρει ελάχιστα<sup>297</sup>. Ο Πλάτων από τη μια προσλαμβάνει τα θετικά στοιχεία της θηλυκής φύσης, αλλά από την άλλη αποκλείει την ίδια τη γυναίκα. Η Saxonhouse αντιτίθεται στη διάκριση ανάμεσα στο πνεύμα και το σώμα, που απομακρύνει τη γυναίκα είτε από το ένα είτε και από τα δύο πεδία.

Η **Anne-Marie Bowery** είναι από τις μελετήτριες εκείνες που θεωρούν ότι είναι αμιγώς φεμινιστική η σκέψη του Πλάτωνα. Κατ' αυτήν η αφηγηματική ανάλυση του λόγου της Διοτίμας ανασκευάζει την άποψη περί δήθεν φαλλογοκεντρικής

---

<sup>291</sup> Πλάτων, *Συμπόσιο*, 208e.

<sup>292</sup> A. Cavarero, ό.π., 103-104. Πρβ. Halperin, ό.π., 285-298.

<sup>293</sup> Cavarero, ό.π., 96.

<sup>294</sup> Cavarero (1995) 28-30.

<sup>295</sup> Saxonhouse (1984) passim.

<sup>296</sup> Στο ίδιο, 20-22.

<sup>297</sup> Στο ίδιο, 24-25.

διάστασης της πλατωνικής φιλοσοφίας<sup>298</sup>. Συγκεκριμένα επισημαίνει ότι δεν πρέπει να διαφεύγει της προσοχής μας το γεγονός ότι η Διοτίμα πείθει τον Σωκράτη- και τον Πλάτωνα- να ακολουθήσουν την παιδαγωγική διδασκαλία της, θέτοντας κατ' αυτόν τον τρόπο τον εαυτό της στο σημείο γέννησης της ίδιας της φιλοσοφίας. Μάλιστα διερωτάται πώς είναι δυνατόν να κατηγορείται ο Πλάτων ως εκφραστής φαλλοκρατικών αντιλήψεων όταν ο λόγος του διατυπώνεται μέσα από τη διδασκαλία μιας γυναίκας, της Διοτίμας, η οποία εγκαθιδρύει την περί έρωτα θεωρία του<sup>299</sup>. Πολύ κοντά στην άποψη της Bowery είναι η θέση της Lynda George, η οποία θεωρεί την ύπαρξη της Διοτίμας ιστορικά βέβαιη και μάλιστα ισχυρίζεται ότι ο Σωκράτης υιοθέτησε την ερωτική διδασκαλία της<sup>300</sup>.

Δηλαδή, η Bowery θεωρεί ότι ο Πλάτων έχει φεμινιστική διάθεση εφόσον στο *Συμπόσιον* παραδέχεται την οφειλή του προς τη Διοτίμα, πράγμα που σημαίνει ότι αναγνωρίζει τις νοητικές ικανότητες της γυναίκας. Βέβαια η ίδια δεν συμπεραίνει, επειδή ο Πλάτων προβαίνει και μάλιστα γραπτά σ' αυτή την παραδοχή, ότι ο φιλόσοφος συμπεριλαμβάνει όλο το γυναικείο φύλο στην ουσία του πλατωνικού έρωτα.

Ο **Kraut** υποστηρίζει ότι αν ο Πλάτων ήθελε να αποκλείσει το γυναικείο φύλο από την ουσία του φιλοσοφικού έρωτα δεν θα τοποθετούσε τη διατύπωση της ερωτικής θεωρίας του στο στόμα μιας γυναίκας. Μάλιστα θεωρεί ότι ο Πλάτων δε συμπεριέλαβε το γυναικείο φύλο στην ερωτική διαλεκτική του ένεκα των ιστορικών συνθηκών που ίσχυαν στην εποχή του, εννοώντας το έθος της ανδρικής ομοφυλοφιλίας<sup>301</sup>. Ο Kraut υποστηρίζει ότι ο πλατωνικός έρωτας μπορεί να πραγματωθεί στην εποχή μας ανάμεσα σε ένα ετερόφυλο ζευγάρι, επειδή σήμερα υπάρχουν οι προϋποθέσεις της ίσης πρόσβασης στη μόρφωση και την πνευματική καλλιέργεια<sup>302</sup>.

Η **Hobbs** θεωρεί ότι η Διοτίμα αποφεύγει όσο μπορεί τη διάκριση ανάμεσα στο θηλυκό και το αρσενικό και ότι το ενδιαφέρον της είναι προσανατολισμένο στον ίδιο τον άνθρωπο<sup>303</sup>.

Ο **Halperin** στο κείμενό του *'Why is Diotima a woman'* θεωρεί ότι ο Πλάτων υιοθετεί το γυναικείο προσωπείο της Διοτίμας προκειμένου να παραχωρήσει μέσω της κατασκευής της γυναικείας φωνής τα κατεξοχήν γυναικεία χαρακτηριστικά (τόκος και γέννα) στο ανδρικό φύλο που γίνεται φορέας της πλατωνικής φιλοσοφικής σκέψης.

Γίνεται αντιληπτό ότι η ανάγνωση του πλατωνικού έρωτα στη βάση του διαχωρισμού πνεύματος και σώματος, νόησης και ύλης ή όχι, είναι υπεύθυνη για τις αντικρουόμενες κρίσεις των μελετητών του *Συμποσίου*.

---

<sup>298</sup> Bowery (1996) passim.

<sup>299</sup> Στο ίδιο, 182-183.

<sup>300</sup> George (2006) 3-9.

<sup>301</sup> Kraut (2008) 299-300.

<sup>302</sup> Στο ίδιο, 300-301.

<sup>303</sup> Hobbs (2006) 270-271.



## 4.2 Η Πολιτεία

Η συγγραφή της *Πολιτείας* είναι το αποκορύφωμα της πολιτικής φιλοσοφίας του Πλάτωνα. Είναι το εκτενέστερο και περιεκτικότερο έργο του Πλάτωνα μετά τους *Νόμους*<sup>304</sup>. Σ' αυτό ο φιλόσοφος απαντά σε ένα ευρύ φάσμα ερωτημάτων σχετικά με την ηθική, τη γνώση, τη μεταφυσική και την πολιτική. Είναι ένα έργο γραμμένο με τρόπο που «αποσκοπεί στο να συναρπάσει τον αναγνώστη και να δώσει μια γενική εικόνα για τον τρόπο με τον οποίον ο Πλάτων θεωρεί αλληλένδετα όλα αυτά τα ερωτήματα»<sup>305</sup>. Ο χρόνος συγγραφής της *Πολιτείας* τοποθετείται στα μέσα της δεκαετίας 380-370 π.Χ., αλλά και ο δραματικός χρόνος δεν είναι προσδιορισμένος επακριβώς, υπολογίζεται μεταξύ του 424 και 409 π.Χ. και πιο συγκεκριμένα γύρω στο 421 π.Χ., δηλαδή την περίοδο που συνομολογήθηκε η Νίκειος Ειρήνη<sup>306</sup>.

Η αναζήτηση της ανθρώπινης ολοκλήρωσης, της αρετής, είναι εξαρχής στον Πλάτωνα συνδεδεμένη με την πόλη. Η Αθήνα της εποχής του περνά μια σοβαρή κρίση, ηθική και πολιτική. Ο φιλόσοφος ζώντας μέσα σε αυτήν αισθάνεται την ανάγκη να αναζητήσει τρόπους θεραπείας της ανθρώπινης ζωής και ξαναθεμελιώσής της μέσα σε μια νέα, ιδεατή πολιτεία. Γι' αυτό η *Πολιτεία* του είναι μια μεγαλειώδης μαρτυρία του βίου του και του φιλοσοφικού του στοχασμού. «Είναι έργο πολυσύνθετο, γιατί μαζί με τη γένεση, τη θεμελίωση και τις παρεκτροπές της πολιτείας ο Πλάτων ξετυλίγει ένα σύστημα παιδείας και μια θεωρία της ανθρώπινης ψυχής και των δυνάμεων, που την συνθέτουν και παράλληλα μια θεωρία του κόσμου και των βαθμίδων των όντων που τον συνιστούν»<sup>307</sup>.

Πολλοί έχουν υποστηρίξει ότι ο Πλάτων χρησιμοποίησε, ως πλέγμα και υφάδι, τη Σπάρτη και την Αθήνα στη συγγραφή της *Πολιτείας*, μόνο που στο μυαλό του είχε μια ιδεώδη Σπάρτη και μια ιδεώδη Αθήνα<sup>308</sup>. Η Rawson θεωρεί ότι ο Πλάτων επηρεάστηκε πάρα πολύ στην ιεράρχηση των τάξεων από το σύστημα της Σπάρτης, αντιστοιχίζοντας τη *Γερουσία* με τους φύλακες-άρχοντες, τους *ομοίους* με τους φύλακες-επίκουρους και τους *περιοίκους* και τους *είλωτες* με τους τεχνίτες της κατώτερης τάξης, τους δημιουργούς· καθώς και από τις ιδιαίτερες ελευθερίες που απολάμβαναν οι σπαρτιάτισσες σε σχέση με τις περιορισμένες γυναίκες της Αθήνας. Η συγγραφέας υπενθυμίζει ότι ο Πλάτων θεωρούσε το τιμοκρατικό πολίτευμα της Σπάρτης και της Κρήτης πως ήταν το δεύτερο καλύτερο από όλα τα πολιτεύματα<sup>309</sup>.

Πολλοί μελετητές ισχυρίζονται ότι ο Πλάτων εμπνεύστηκε κάποιες από τις θεμελιώδεις πολιτικές του ιδέες από τη Σπάρτη, και ότι το βρίσκουν πολύ φυσικό από τη στιγμή που στο πέμπτο βιβλίο της *Πολιτείας* προτείνει τις

---

<sup>304</sup> Σκουτερόπουλος (2016) 9.

<sup>305</sup> Annas (2006) 9.

<sup>306</sup> Σκουτερόπουλος, ό.π., 16-17.

<sup>307</sup> Μιχαηλίδης (1980) 32.

<sup>308</sup> Μάμφορντ (1998) 29-30.

<sup>309</sup> Rawson (1969) 63-64.

γυναίκες-φύλακες και κάνει λόγο για μια αριστοκρατία, της οποίας τα μέλη θεωρούνται άριστοι πολεμιστές και ως εκ τούτου και άριστοι πολίτες, αλλά και επειδή την ενότητα τη θέτει ως βασική προϋπόθεση για την ευδαιμονία του συνόλου των πολιτών της πόλης<sup>310</sup>.

Στο πέμπτο βιβλίο της *Πολιτείας*, το οποίο κυρίως θα εξετάσουμε, ο Πλάτων μπαίνει ουσιαστικά στο «γυναικείον δράμα», όπως ο ίδιος το αποκαλεί<sup>311</sup>, προβαίνοντας σε μια σειρά από μάλλον εξωφρενικές για τους συγχρόνους του κοινωνικο-πολιτικές εξαγγελίες<sup>312</sup>. Οι προτάσεις του, αφ' ενός για εξίσωση των δύο φύλων, ανδρών και γυναικών Φυλάκων και, αφ' ετέρου, για κατάλυση του ιδιωτικού χαρακτήρα του βίου, αυτής της τάξης, εισάγονται στη συζήτηση και επισημαίνονται ως βασικές για τη συγκρότηση της ιδανικής πολιτείας<sup>313</sup>.

Προκειμένου να γίνει κατανοητός ο ρηξικέλευθος χαρακτήρας της κοινωνικο-πολιτικής σκέψης του Πλάτωνα, καθώς και οι φιλοσοφικοί λόγοι που ώθησαν το Σωκράτη να εξαγγείλει μια σειρά ρυθμίσεων, οι οποίες θα αναφερθούν στη συνέχεια, πρέπει να έχουμε υπόψη μας ότι αυτές είναι σε απόλυτη συνέπεια με την πλατωνική μεταφυσική και οντολογία. Δεν είναι άλλωστε καθόλου τυχαίο ότι η πολιτειολογία και κοινωνιολογία του όσο και η μεταφυσική και οντολογία του, παρουσιάζονται από τον Πλάτωνα, για πρώτη φορά, στο πέμπτο βιβλίο της *Πολιτείας*<sup>314</sup>.

Μέσα από την τεχνική των «τριών κυμάτων του λόγου»<sup>315</sup> ο Σωκράτης διαπλέκει τα ζητήματα της εξίσωσης των δύο φύλων και την κατάλυση του ιδιωτικού βίου με τις *Ιδέες*, που για τον Πλάτωνα είναι η μόνη πραγματική πραγματικότητα και πηγή γνώσης για τους τωόντι φιλοσόφους.

Οι ρυθμίσεις τις οποίες εισηγείται ο Σωκράτης για το βίο των φυλάκων, κατά κοινή παραδοχή των συνομιλητών του στο έργο, εκτός από ανατρεπτικές είναι και δύσκολα εφαρμόσιμες. Το γεγονός αυτό αναγκάζει το Σωκράτη να τις παρομοιάσει με κύματα, που θα χρειαστεί να φανούν δεινοί κολυμβητές για να τα προσπεράσουν είτε πέσουν σε μικρή δεξαμενή είτε ξανοιχτούν στο πέλαγος, ώστε να φθάσουν στο σκοπό τους, δηλαδή στη δυνατότητα οργάνωσης της ιδανικής πολιτείας.

«ἀλλά δὴ ὧδ' ἔχει· ἄντε τις εἰς κολυμβήθραν μικράν ἐμπέσῃ ἄντε εἰς το μέγιστον πέλαγος μέσον, ὁμως γε νεῖ οὐδέν ἦττον. Πάνυ μὲν οὖν»<sup>316</sup>.

«Το θέμα όμως έχει ως εξής: είτε σε μια μικρή δεξαμενή πέσει κανείς είτε στο μέσον του ανοιχτού πελάγους, και στη μία περίπτωση και στην άλλη κολυμπάει. Ασφαλώς».

<sup>310</sup> Tigerstedt (1965) 244-276.

<sup>311</sup> Διοματάρη, ό.π., 159.

<sup>312</sup> Annas, ό.π., 219.

<sup>313</sup> Πετράκη (2014) 283. Η συγγραφέας σημειώνει: «Οι συγκεκριμένες προβλέψεις αφορούν τις δύο σημαντικότερες κοινωνικές τάξεις της Πολιτείας, τους Φύλακες και τους Επίκουρους. Ο Σωκράτης διαχωρίζει τις τάξεις στο τέλος του 3<sup>ου</sup> βιβλίου: 414d1-417b9. Στο εν λόγω χωρίο εισάγονται για πρώτη φορά οι σχετικές ρυθμίσεις του βίου τους που θα συζητηθούν αργότερα στο 5<sup>ο</sup> βιβλίο».

<sup>314</sup> Στο ίδιο, 287.

<sup>315</sup> Howland (1998) 633-657.

<sup>316</sup> Πλάτων, *Πολιτεία*. 453d5-7. Πβ. 450a7-b2.

Ο Πλάτων, βασιζόμενος στη σχέση που έχουν γι' αυτόν οι *Ιδέες* με τον κόσμο των αισθήσεων, εξαγγέλλει συγκεκριμένες ρυθμίσεις προκειμένου να διαμορφώσει τη ζωή των *Φυλάκων* σύμφωνα με το οντολογικό μοντέλο των *Ιδεών* του. Δηλαδή, προσπαθεί να πλάσει το βίο των *Φυλάκων* κατά τέτοιο τρόπο, ώστε «να αποτελεί μια όσο το δυνατόν πιο πιστή (εγκόσμια) εξεικόνιση του πλατωνικού όντος, δηλαδή, του “ένός”»<sup>317</sup>.

Ο φιλόσοφος, υπαινισσόταν τη μεταφυσική σχέση ψυχής και πόλης με τις *Ιδέες*, δηλαδή, πίστευε ότι η πολιτεία, τόσο σύμφωνα με τους σκοπούς που επιδιώκει, όσο και σύμφωνα με την οργανική της σύσταση, συνθέτεται ανάλογα με το άτομο και πιο συγκεκριμένα με τη ψυχή του ατόμου.

«Και δίκαιος ἄρα ἀνὴρ δικαίας πόλεως κατ' αὐτό τό τῆς δικαιοσύνης εἶδος οὐδέν διοίσει, ἀλλ' ὁμοῖος ἔσται»<sup>318</sup>.

«Επομένως, και ο δίκαιος ἄνθρωπος δεν θα διαφέρει σε τίποτα, ως προς τούτη την ποιότητα της δικαιοσύνης, από τη δίκαιη πόλη αλλά θα είναι ὁμοῖος με αυτήν»<sup>319</sup>.

Πιο συγκεκριμένα, ο φιλόσοφος θεωρούσε ότι σκοπός της ζωής του ανθρώπου είναι η αναζήτηση του αγαθού και πως το μέσον αυτής της αναζήτησης είναι η αρετή με την τριπλή της διάκριση και την αρμονική της έπειτα σύνθεση στην καθολική αρετή της δικαιοσύνης. Δικαιοσύνη κατά τον Πλάτωνα είναι το να πράττει ο καθένας εκείνα τα οποία έχει καθορίσει η φύση του και όχι πολλά και αλλότρια έργα.

«...τά αὐτοῦ πράττειν καί μή πολυπραγμονεῖν δικαιοσύνη ἐστί...»<sup>320</sup>.

«Επίσης ότι το να ασχολείται κανείς με τη δουλειά του και να μην ανακατεύεται σε πολλά πράγματα είναι δικαιοσύνη».

Η δικαιοσύνη εναρμονίζει τις τρεις άλλες αρετές της ατομικής ψυχής, της σοφίας, της ανδρείας και της σωφροσύνης και κατά τον ίδιο τρόπο αυτή η ίδια είναι η κεντρική οργανωτική αρχή της *Πολιτείας* και η βασική αρετή της, που την ενοποιεί και τη διαμορφώνει σε πολιτεία<sup>321</sup>.

Θεωρούσε, λοιπόν ο Πλάτων, ότι η πολιτεία είναι μια οργανική ενότητα σαν το άτομο, είναι, δηλαδή, ένα άτομο σε μεγάλο σχήμα, ένας «μεγάλος ἄνθρωπος», οπότε ότι ισχύει για τον ἄνθρωπο θα πρέπει να ισχύει και για την πολιτεία. Επομένως σκοπός της πολιτείας είναι το αγαθό και το μέσον η αρετή, που διατηρεί και στην πολιτεία τις γνωστές μας από την ανάλυση της ατομικής ψυχής διακρίσεις. Έτσι, λοιπόν, όπως η ψυχή έχει τρεις χωριστές λειτουργίες και δυνάμεις, έτσι και η πολιτεία πρέπει να έχει τρεις χωριστές λειτουργίες και δυνάμεις, που θα έχουν υποκειμένα τους τρεις χωριστές τάξεις ανθρώπων<sup>322</sup>.

<sup>317</sup> Πετράκη, ό.π., 287.

<sup>318</sup> Πλάτων, *Πολιτεία*, 435b1.

<sup>319</sup> Στην εργασία μας η μετάφραση των χωρίων της *Πολιτείας* είναι του Σκουτερόπουλου (2016).

<sup>320</sup> Πλάτων, *Πολιτεία*. 433a.

<sup>321</sup> Τσάτσου (1970<sup>2</sup>) 132.

<sup>322</sup> Στο ίδιο, 135.

#### 4.2.1 Η οργάνωση της πολιτείας

Σύμφωνα, λοιπόν, με τα προαναφερόμενα προχώρησε στον τριμερή διαχωρισμό των ανθρώπων της *Πολιτείας* του, στη τάξη των *Φυλάκων*, που ενσαρκώνουν το λογικό στοιχείο της ψυχής και κυβερνούν την πόλη, την τάξη των *Επικούρων*, που ενσαρκώνουν το θυμικό στοιχείο της και βοηθούν τους Άρχοντες στη φύλαξη της πόλης από τους εσωτερικούς και εξωτερικούς εχθρούς της και τη τάξη των *Δημιουργών*, που ενσαρκώνουν το επιθυμητικό στοιχείο της ψυχής και παράγουν και διακινούν κάθε είδους αγαθό που χρειάζεται η πόλη<sup>323</sup>. Κάθε τάξη πρέπει να δραστηριοποιείται μόνο στα δικά της έργα και να μην επεμβαίνει στα έργα της άλλης, δηλαδή ισχύει το αντίστοιχο που ισχύει για τους πολίτες, γιατί αυτό είναι δικαιοσύνη.

«Ούκοῦν δικαιοσύνην τό γε τούτοις ἐνάμιλλον ἄν εἰς ἀρετὴν πόλεως θείης;»<sup>324</sup>.

«Ἴσοδύναμα, επομένως, με τη σοφία και τη σωφροσύνη και την ανδρεία συμβάλλει, καθώς φαίνεται, στην αρετή της πόλης το να πράττει κανείς μόνο τα δικά του έργα».

Οφείλουμε να επισημάνουμε ότι η προστασία της πολιτείας από τους εσωτερικούς εχθρούς από τους Φύλακες εννοείται από τον Πλάτωνα όπως λέγει στους *Νόμους*: «συναρμόττων τοὺς πολίτας πειθοῖ τε καὶ ἀνάγκῃ»<sup>325</sup>. Δηλαδή, αφορά εκείνους, οι οποίοι δεν πείθονται με τον λόγο και κυρίως τον «ἄπειρον παιδείας ὄχλον»<sup>326</sup>. Ο φιλόσοφος-νομοθέτης Πλάτων, επιβάλλει καταναγκαστικά μέτρα στο πνεύμα της δικαιοσύνης προκειμένου να επιτευχθεί η ευδαιμονία της πόλης και επομένως και η ατομική ευδαιμονία<sup>327</sup>.

Βέβαια από το 4<sup>ο</sup> βιβλίο έχει ήδη προτείνει την πιο ανατρεπτική αλλαγή στην πολιτική ιστορία της Αθήνας, αλλά και όλου του μετέπειτα πολιτισμένου κόσμου. Η κτήση των γυναικών, οι γάμοι και τα παιδιά πρέπει να γίνουν κοινά ανάμεσα στους φίλους.

«τὴν τε τῶν γυναικῶν κτῆσιν καὶ γάμων καὶ παιδοποιίας ὅτι δεῖ ταῦτα κατὰ τὴν παροιμίαν πάντα ὅτι μάλιστα κοινὰ τὰ φίλων ποιῆσθαι»<sup>328</sup>.

«για παράδειγμα πώς θα πάρουν γυναίκες και θα παντρευτούν και θα κάνουν παιδιά, δηλαδή ότι αυτά τα πράγματα, όπως λέει εκείνος ο σοφός λόγος, οι φίλοι πρέπει να τα έχουν όσο το δυνατόν πιο από κοινού».

<sup>323</sup> Πλάτων, *Πολιτεία*, 414d1-417b9.

<sup>324</sup> Πλάτων, *Πολιτεία*, 433e1.

<sup>325</sup> Πλάτων, *Νόμοι*, 722b.

<sup>326</sup> Πλάτων, *Νόμοι*, 722b.

<sup>327</sup> Ενώ η μαρξιστική θεώρηση θεωρεί τη βία ως το μόνο μέσο του ανθρώπου προκειμένου να ανατρέψει την ισχύουσα ανισότητα. Επίσης ο Πλάτων θεωρεί την παιδεία ως βασικό αγαθό της ευδαιμονίας του ανθρώπου και της πόλης, όπως αντίστοιχα ο μαρξισμός θεωρεί ανέφικτη την ύπαρξη αρμονίας σε μια κομμουνιστική κοινωνία όταν ο λαός παραμένει αμόρφωτος. Μάρξ ((2002) *passim*.

<sup>328</sup> Πλάτων, *Πολιτεία*, 423e-424a.

Μπορούμε να αντιληφθούμε την τεράστια σημασία αυτής της πρότασης, αρκεί να σκεφθούμε ότι η θεσμοθέτηση του μονογαμικού γάμου θεωρήθηκε εκπολιτιστικό βήμα στην πορεία του ανθρώπου προς την πρόοδο.

Σύμφωνα με το μύθο, ο θεσμός αποδιδόταν από τους Αθηναίους στο μυθικό πρώτο βασιλιά τους Κέκροπα, όταν η Αθηνά και ο Ποσειδώνας διαγωνίζονταν για το ποιος θα γίνει πολιούχος της Αθήνας και οι γυναίκες όντας περισσότερες ψήφισαν την Αθηνά. Η ανδρική τιμωρία επήλθε κατά των γυναικών με τη μορφή της αφαίρεσης του δικαιώματος των γυναικών να ψηφίζουν και την απαγόρευση να γίνονται γνωστά τα παιδιά τους με το όνομα της μητέρας τους. Πριν από αυτόν το μύθο οι γενετήσιες συνευρέσεις γίνονταν αδιακρίτως και τα παιδιά δε γνώριζαν τους γονείς τους. Ο γάμος, λοιπόν, μυθικά τουλάχιστον, ήταν τιμωρία για τις γυναίκες με ταυτόχρονη στέρηση της πολιτικής ισότητας και της γενετήσιας ελευθερίας<sup>329</sup>.

Η κοινοκτημοσύνη της γυναίκας ήταν ζήτημα συζήτησης από τα χρόνια του Πελοποννησιακού πολέμου. Λίγα χρόνια πριν τον πόλεμο είχε κυκλοφορήσει η ιστορία του Ηρόδοτου όπου αναφέρονταν πολλά περιστατικά κοινής συζυγικής μεταχείρισης και κοινότητας γενικά της γυναίκας, γεγονός που προκαλούσε ένα αίσθημα υποτίμησης για τη γυναίκα. Οι Μεσσαγέτες π.χ. παντρεύονταν με μια μόνο γυναίκα, την είχαν όμως από κοινού.<sup>330</sup> Επίσης οι Αγάθουρσοι τις γυναίκες τις είχαν κοινές. Οι Νασσαμώνες, νομαδικός λαός στα παράλια της Λιβύης, μπορούσαν να παντρευτούν πολλές γυναίκες, αλλά την «μείξιν» την είχαν κοινή ακριβώς όπως οι Μεσσαγέτες<sup>331</sup>.

Οι Αθηναίοι όμως είχαν κοντινά παραδείγματα, χωρίς όμως να τα μιμούνται, τον κοινωνικό φιλελευθερισμό της Σπάρτης και της Κρήτης και γνώριζαν και τον ιστορικό λόγο που υποχρέωνε τόσο τη Σπάρτη όσο και την Κρήτη να έχουν ετοιμοπόλεμους άντρες και γυναίκες. Ειδικά η σπαρτιατική νομοθεσία, γνώριζαν, ότι περιείχε θεσπισμένες ακραίες διατάξεις πληθυσμιακής πολιτικής, όπως η παραχώρηση στις γυναίκες του δικαιώματος, έστω και περιορισμένα, να γεννούν νόμιμα τέκνα σε περισσότερους του ενός άνδρες, υπό την προϋπόθεση ότι οι άνδρες αυτοί ανήκαν σε ανώτερη κοινωνική τάξη<sup>332</sup>. Η Σπάρτη επέτρεπε τέτοιες μορφές γάμου προκειμένου να διατηρεί τον πληθυσμό της στα επιθυμητά επίπεδα, ώστε να κρατάει υπό τον έλεγχό της τους πολυπληθέστερους είλωτες. Κάτι ανάλογο ίσχυε και στην Κρήτη. Την κοινοκτημοσύνη της γυναίκας, ο Αριστοφάνης τη διακωμώδησε στην κωμωδία του *Εκκλησιάζουσες*, όπου την παρουσίαζε ως συνώνυμο της απόλυτης ακολασίας<sup>333</sup>, όμως αυτό δεν εμπόδισε τον Πλάτωνα, συντάσσοντας αργότερα την *Πολιτεία* του, να τη θεσμοθετήσει<sup>334</sup>.

Η ουτοπική γραμματεία επαγγελοτάτη την επαναφορά των πρωτόγονων χαρακτηριστικών της κοινωνίας της Αθήνας, που είχαν να κάνουν με τη ζωή της

<sup>329</sup> Finley (1967) 3-20. Βλέπε και στο: Vidal-Naquet (1970) 63-80.

<sup>330</sup> Ηρόδοτος, *Ιστορίαι*, Βιβλίο Ι, κεφ. 216.

<sup>331</sup> Ηρόδοτος, *Ιστορίαι*, Βιβλίο, ΙV, κεφ. 172.

<sup>332</sup> Ξενοφών, *Λακεδαιμονίων Πολιτεία*, 1.8.

<sup>333</sup> Διοματάρη, ό.π., 56.

<sup>334</sup> Στο ίδιο, 163-164.

γυναίκας και αφορούσαν την εξάλειψη του μονογαμικού γάμου και της γνωστής πατρότητας των παιδιών, τη δυνατότητα συμμετοχής τους στα δημόσια πράγματα και την απόκτηση της γενετήσιας ελευθερίας τους. Οι γυναίκες πλησιάζουν την ισότητα, περισσότερο και από ότι στην πραγματική τους ζωή, μόνο στην ουτοπική γραμματεία και μάλιστα στα έργα *Πολιτεία* και *Νόμοι* του Πλάτωνα λαμβάνονται με σαφήνεια πρόνοιες για τις γυναίκες<sup>335</sup>.

Ο Πλάτων πρότεινε την κατάργηση της οικογένειας και της ιδιοκτησίας για την τάξη των *Φυλάκων*, με το σκεπτικό ότι η πολιτεία πλέον θα αποτελούσε γι' αυτούς την οικογένειά τους. Η ανώτερη τάξη της *Πολιτείας* απαγορεύεται να έχει ατομική ιδιοκτησία και οικογένεια και επομένως κανείς δε θα χρειαζόταν νόμιμο αρσενικό κληρονόμο, δηλαδή, γνωστής πατρότητας. Με τη διάταξη αυτή εξαλειφόταν το γενετήσιο μονοπώλιο επί των γυναικών, που άλλωστε αποτελούσε σημαντική αιτία προστριβών μεταξύ των ανδρών και καταργούνταν ο μονογαμικός γάμος. Έτσι όλοι θα αισθάνονταν σαν στενοί συγγενείς, δίχως να μισεί και να εχθρεύεται ο ένας τον άλλον, επειδή θα εξέτρεφαν αδελφικά αισθήματα μεταξύ τους<sup>336</sup>. Η αδελφικότητα καθίσταται η βασικότερη και ανώτερη βαθμίδα κοινωνικής σχέσης και αλληλεγγύης. Πρόκειται, δηλαδή, για κάτι ανάλογο με τη συντροφικότητα, η οποία στη μαρξιστική θεώρηση για την κοινωνία, αποτελεί βασικό στοιχείο της κοινωνικής συνοχής. Η μόνη ιδιοκτησία που επιτρέπεται είναι επί των γυναικών και των παιδιών. Πρόκειται όμως για κοινή ιδιοκτησία, όπου όλες οι γυναίκες και όλα τα παιδιά ανήκουν σε όλους τους άνδρες της άρχουσας τάξης των φυλάκων. Σύμφωνα και πάλι με τη μαρξιστική θεώρηση, η αδελφικότητα-συντροφικότητα ενδυναμώνεται μέσα από τη δημιουργία κοινών συναισθημάτων που προέρχονται ένεκα της κατοχής κοινών αγαθών. Μάλιστα με ειδικές πρόνοιες και επεξεργασμένα μέτρα κανένας γονέας δε θα αναγνωρίζει τους βιολογικούς του απογόνους, αλλά ούτε και τα παιδιά τους βιολογικούς τους γονείς. Ενώ γίνεται λόγος για τις γυναίκες που βρίσκονται σε ηλικία γάμου να ζουν ως κοινότητα γυναικών συζύγων, δεν αναφέρεται ουδόλως κάτι για κοινότητα ανδρών συζύγων, αφού καταργούνταν ο μονογαμικός γάμος. Είναι επόμενο να συμπεραίνουμε ότι η κοινοκτημοσύνη των γυναικών προέκυψε ως συνακόλουθο παράγωγο της κατάργησης της οποιασδήποτε μορφής ατομικής ιδιοκτησίας<sup>337</sup>. Σύμφωνα με τον Σωκράτη:

«ὄταν μὴ ἅμα φθέγγωνται ἐν τῇ πόλει τὰ τοιάδε ῥήματα, τό τε ἐμόν καὶ τὸ οὐκ ἐμόν; καὶ περὶ τοῦ ἄλλοτρίου κατὰ ταῦτά;»<sup>338</sup>.

«ὅταν δηλαδή οι φράσεις 'το δικό μου' ή το 'δεν είναι δικό μου' δεν προφέρονται μ' ένα στόμα στην πόλη;».

Ο φιλόσοφος, δηλαδή, λέγει ότι μια πολιτεία διοικείται άριστα, όταν οι πολίτες της για το ίδιο πράγμα και κάτω από την ίδια άποψη, μπορούν να πουν ότι είναι δικό τους ή ότι δεν είναι δικό τους, ότι, δηλαδή, μια πολιτεία κινδυνεύει όταν υφίσταται η ατομική ιδιοκτησία. Ο Πλάτων συμπλέει με το μεταγενέστερο

<sup>335</sup> Pomeroy, ό.π., 32-35.

<sup>336</sup> Πλάτων, *Πολιτεία*, 462c10-d5.

<sup>337</sup> Διοματάρη, ό.π., 169.

<sup>338</sup> Πλάτων, *Πολιτεία*, 462c.

μαρξισμό ως προς την άποψη ότι η ιδανική πολιτεία έχει ως σκοπό να εκλείψουν τα ατομικά συμφέροντα προκειμένου να ωφεληθεί η κοινωνία.

Η νέα αυτή αντίληψη περί ιδιοκτησίας ευθύνεται για την εμφάνιση του νομικού όρου «τα κοινά», με τον οποίο αναφέρονται οι γυναίκες σύζυγοι των φυλάκων<sup>339</sup>.

Η κατάργηση της πυρηνικής οικογένειας, δηλαδή η κοινοκτημοσύνη γυναικών και παιδιών, η κοινοβιακή ζωή των φυλάκων αποσπά τη θετική αποδοχή των μαρξιστριών φεμινιστριών, επειδή στην ουσία πρόκειται για κατάργηση της ατομικής ιδιοκτησίας. Η κατάργηση από τον Πλάτωνα της οικογένειας και του *οίκου*, είχε ως σκοπό την καλλιέργεια κοινών αγαθών αισθημάτων μεταξύ των ανδρών. Η κοινότητα των γυναικών, των παιδιών και των αγαθών, για την τάξη των φυλάκων τέθηκε ως θεμελιώδης προϋπόθεση της συγκρότησης της πλατωνικής *Πολιτείας*. Αυτή η αντίληψη της κοινότητας συνέβαλλε στην ύπαρξη κοινωνικής δικαιοσύνης, η οποία εδραζόταν πάνω στον καταμερισμό των έργων και στην πιστή αφοσίωση των πολιτών σε εκείνα που είχαν ταχθεί. Η ισχύς και η διάρκεια αυτής της δικαιοσύνης, της τόσο απαραίτητης για την κοινωνική αρμονία και ευτυχία, απαιτεί ανάλογη παιδεία και χρηστή διοίκηση της πόλης. Οι *Φύλακες* για να εμφορούνται από το πνεύμα της δικαιοσύνης θα οπλιστούν με φιλοσοφία με τη βοήθεια κατάλληλης παιδείας και έτσι θα υψωθούν προς τις ανώτερες ηθικές και πνευματικές αξίες<sup>340</sup>. Για να πραγματοποιηθεί όμως αυτό πρέπει οι πολίτες-φύλακες να είναι απαλλαγμένοι από τις κάθε είδους αισθηματικές και βιοτικές ανάγκες. Αυτός λοιπόν είναι ο λόγος που ο φιλόσοφος έθεσε την περιγραφείσα κοινότητα ως θεμελιακό στήριγμα της πολιτείας του δικαίου.

Οι γενετήσιες συνευρέσεις ρυθμίζονταν με αυστηρούς κανονισμούς και η ετεροφυλόφιλη συνουσία χρησιμοποιούνταν ως ανταμοιβή των καλύτερων ανδρών και ως άμιλλα μεταξύ των ανδρών της τάξης. Οι ιδέες αυτές του Πλάτωνα δέχτηκαν επιθετική κριτική από τους σύγχρονούς του.

Η ιδανική πολιτεία του Πλάτωνα δεν είναι εξισωτική, αλλά απεναντίας είναι το ίδιο, όπως η υφιστάμενη αθηναϊκή κοινωνία, διαστρωματωμένη κατά τάξεις. Παρά ταύτα όμως ο Πλάτων στοχεύει στην κατάργηση του ταξικού και ατομικού ανταγωνισμού, σύμφωνα με τη μαρξιστική ορολογία, επικαλούμενος την κοινή επιθυμία, αφοσίωση και υποχρέωση των ανθρώπων και των τριών τάξεων στην επίτευξη της ευδαιμονίας της πόλης και συνεπακόλουθα και της προσωπικής τους ευδαιμονίας. Η διαφορά έγκειται στο ότι στην άρχουσα τάξη των φυλάκων συμπεριέλαβε γυναίκες και ότι εντός της τάξης τους καταργεί τον ατομικό ανταγωνισμό. Οι ρυθμίσεις του, που αφορούν την τάξη των *Φυλάκων*, μας παρέχει μια εικόνα των αντιλήψεων του φιλόσοφου για τις ικανότητες των γυναικών. Οι φεμινίστριες όλων των φεμινιστικών ρευμάτων, με αφορμή τις γυναίκες φύλακες, επικροτούν με πολύ θετικό τρόπο αυτή την επαναστατική θέση του Πλάτωνα. Στο εσωτερικό αυτής της τάξης υφίσταται επιπρόσθετη διαστρωμάτωση, με το ανδρικό σύνολο να υπερισχύει ως ανώτερο του γυναικείου συνόλου. Η ισότητα των φύλων δεν υπάρχει ούτε στους *Φύλακες*. Ο

<sup>339</sup> Πλάτων, *Πολιτεία*, 5.449c, 5.457c-d.

<sup>340</sup> Διοματάρη, ό.π., 167-168.

Πλάτων αναγνωρίζει ως το μόνο σημαντικό παράγοντα, που επηρεάζει την κοινωνική ικανότητα των δύο φύλων, την υπέρτερη ανδρική σωματική ρώμη σε σχέση με τη γυναίκα. Δεν παύει όμως οι γυναίκες-φύλακες να ασκούν εξουσία επί ανδρών και γυναικών και ως εκ τούτου υπ' αυτήν την έννοια να είναι ανώτερες από πάρα πολλούς άνδρες<sup>341</sup>.

Η κατ' αυτόν τον τρόπο ανώτερη κοινωνική θέση της γυναίκας, πέρα από το ότι είναι βασική προϋπόθεση για τη δημιουργία της πλατωνικής πόλης, είναι βέβαιο πως δεν είναι αποτέλεσμα κάποιας ειδικής φροντίδας που είχε να κάνει με την αναβάθμιση της θέσης της, αλλά είναι ένα επωφελές απότοκο της προσπάθειας να απαλειφθεί η διχοστασία εντός της πολιτείας.

Ο ίδιος ο Σωκράτης, που έχει τον πρώτο λόγο στην *Πολιτεία* λέγει ότι ο πλέον σωστός τρόπος κτήσης και μεταχείρισης των γυναικών και των παιδιών είναι το να καταστήσει η πόλη τους άνδρες σαν μιας αγέλης φύλακες.

«...ώς αγέλης φύλακας τους άνδρας καθιστάται τῷ λόγῳ»<sup>342</sup>.

«προσπαθήσαμε να τους καταστήσουμε κάτι σαν φύλακες μιας αγέλης».

Αναφέρει το παράδειγμα των θηλυκών σκυλιών αναρωτώμενος εάν πρέπει να κυνηγούν μαζί με τα αρσενικά ή να παραμένουν πίσω για να θρέψουν τα μικρά; Συμπεραίνοντας προτείνει, πως αν υπάρχει πρόθεση μεταχείρισης των γυναικών ίδια με τους άνδρες, να έχουν οι γυναίκες ίδια εκπαίδευση με αυτούς. Έτσι πρέπει να εκπαιδεύονται στα του πολέμου και για όλες τις δουλειές<sup>343</sup>.

Ο Πλάτων δηλώνει, ότι παρ' ότι οι άνδρες συνήθως υπερτερούν σε όλους τους χώρους και σε όλα τα είδη των ασχολιών, οι φυσικές προδιαθέσεις και στα δύο φύλα είναι το ίδιο μοιρασμένες<sup>344</sup>. Ο φιλόσοφος εισαγάγει ένα φανταστικό συνομιλητή, ώστε μέσα από έναν υποθετικό διάλογο του με τον Σωκράτη να δείξει ότι δε μπορεί κανείς να δεχτεί αβίαστα την ομοιότητα της ανδρικής και της γυναικείας φύσης σε πολλές δραστηριότητες, αλλά και σε αυτές που αφορούν το φυλακικό αξίωμα. Το συμπέρασμα από τη συνομιλία του Σωκράτη με το φανταστικό συνομιλητή του είναι ότι, «η φύση ανδρών και γυναικών δεν είναι κοινή ή όμοια αλλά κεχωρισμένη»<sup>345</sup>.

«Ἔστιν οὖν ὅπως οὐ πάμπλου διαφέρει γυνή ἀνδρός τήν φύσιν; Πῶς δ' οὐ διαφέρει;»<sup>346</sup>.

«Από τη φύση της όμως η γυναίκα δεν διαφέρει πάρα πολύ από τον άντρα; Ποιός λέει ότι δεν διαφέρει;».

---

<sup>341</sup> Pomeroy, ό.π., 168.

<sup>342</sup> Πλάτων, *Πολιτεία*, 451c.

<sup>343</sup> Διοματάρη, ό.π., 168.

<sup>344</sup> Mosse, ό.π., 143.

<sup>345</sup> Πετράκη, ό.π., 296.

<sup>346</sup> Πλάτων, *Πολιτεία*, 453b7-9.



Η μόνη σημαντική διαφορά μεταξύ ανδρών και γυναικών είναι ότι «το ἄρρεν οχεύει και το θήλυ τίκτει», οπότε είναι δυνατόν στα ίδια έργα με τους φύλακες να ασχολούνται και οι γυναίκες τους.

«ἐάν δ' αὐτῶ τούτῳ φαίνεται διαφέρειν, τῷ τό μὲν θήλυ τίκτειν, τό δέ ἄρρεν ὀχεύειν οὐδέν τί πω φήσομεν μᾶλλον ἀποδεδεῖχθαι ὡς πρός ὃ ἡμεῖς λέγομεν διαφέρει γυνή ἀνδρός, ἀλλ' ἔτι οἰησόμεθα δεῖν τά αὐτά ἐπιτηδεύειν τούς τε φύλακας ἡμῖν καί τὰς γυναῖκας αὐτῶν».<sup>347</sup>

«άν όμως φαίνεται ότι διαφέρουν ως προς τούτο, ως προς το ότι δηλαδή η μεν γυναίκα γεννάει, ενώ ο άνδρας γονιμοποιεί, θα υποστηρίξουμε ότι έτσι δεν έχει αποδειχτεί τίποτε ακόμα σχετικά με αυτό ως προς το οποίο εμείς λέμε ότι διαφέρει η γυναίκα από τον άνδρα αλλά θα εξακολουθήσουμε να πιστεύουμε ότι οι φύλακες και οι γυναίκες τους πρέπει να καταπιάνονται με τα αυτά έργα».

Επισημαίνοντας την ομοιότητα των δύο φύλων, παρά τη διαφορετική σωματική δύναμη του άνδρα σε σχέση με τη γυναίκα, θεωρεί ότι πρέπει να τους ανατίθενται παρόμοια καθήκοντα.

«...και πάντων μὲν μετέχει γυνή ἐπιτηδευμάτων κατὰ φύσιν, πάντων δε ανήρ, ἐπί πᾶσι δε ἄσθενέστερον γυνή ἀνδρός. Πάνυ γε»<sup>348</sup>.

«κι είναι σύμφωνο με τη φύση να συμμετέχει η γυναίκα σε όλα τα έργα, το ίδιο και ο άντρας, γενικώς όμως η γυναίκα είναι πιο αδύναμη από τον άντρα. Βεβαίως».

Παραδέχεται ότι υπάρχουν γυναίκες που μπορούν να διακριθούν στην ιατρική<sup>349</sup>, τη μουσική, τη γυμναστική, ακόμη και στον πόλεμο, όπως και ότι υπάρχουν γυναίκες φιλόσοφοι, άρα, αναρωτιέται, γιατί να μην υπάρχουν γυναίκες ικανές να φυλάξουν την πόλη<sup>350</sup>; Ο Πλάτων προφανώς θεωρώντας πως η κατωτερότητα των γυναικών δεν είναι ποιοτική αλλά μόνο ποσοτική, προσβλέπει στην ιδανική του πόλη στην εισδοχή των γυναικών στους τομείς του πολέμου και της πολιτικής, οι οποίοι αποτελούν παραδοσιακό προνόμιο των ανδρών<sup>351</sup>. Πάντως σε καμιά περίπτωση δεν εμφανίζονται οι γυναίκες στη Σπάρτη να εμπλέκονται στον πόλεμο, αλλά ούτε και στην πολιτική, με εξαίρεση κάποιες βασίλισσες<sup>352</sup>.

Η παιδεία ως έννοια βρίσκεται διάχυτη στην πλατωνική θεωρία, είναι αυτή που στηρίζει τη νοητική κατασκευή του Πλάτωνα. Ακόμη και η ιδεατή δικαιοσύνη απαιτεί την ύπαρξη της παιδείας, όπως το ίδιο συμβαίνει με τις άλλες τρεις αρετές της ψυχής. Η παιδεία είναι εκείνη που θα επιτρέψει στους Άρχοντες να προσδιορίσουν την τάξη που ανήκει ένας έκαστος από τους ανθρώπους της ιδανικής *Πολιτείας*. Αφορά όλους τους πολίτες, έτσι ενσωματώνει και τις γυναίκες στην πολιτική κοινότητα<sup>353</sup>. Η παιδεία των *Φυλάκων* είναι ομοιογενής και για τα δύο φύλα και περιλαμβάνει μουσική και γυμναστική. Λαμβάνεται

<sup>347</sup> Πλάτων, *Πολιτεία*, 454e.

<sup>348</sup> Πλάτων, *Πολιτεία*, 455d9-12.

<sup>349</sup> Πλάτων, *Πολιτεία*, 454d, 455e.

<sup>350</sup> Πλάτων, *Πολιτεία*, 540c. Βλέπε σχετικά με την ικανότητα των γυναικών να αριστεύουν σε οποιοδήποτε επάγγελμα δραστηριοποιηθούν, στο: Annas (2006)237.

<sup>351</sup> Mosse, ό.π., 143.

<sup>352</sup> Στο ίδιο, 143.

<sup>353</sup> Στο ίδιο, 151 κ.ε.

υπόψη η ασθενέστερη φύση της γυναίκας χωρίς να επηρεάζεται η αντίληψη ότι τίποτε δεν αντίκειται στη φύση της. Υπερισχύει η άποψη ότι όπως η μουσική έτσι και η γυμναστική πρέπει να αποβλέπει στο πνεύμα και όχι μόνο στο σώμα. Το σώμα πρέπει να καλλιεργείται όσο χρειάζεται για να υπηρετεί το σώμα<sup>354</sup>.

Ο Πλάτων έχοντας δεχτεί σπαρτιατικές επιρροές προχώρησε στην καθιέρωση κοινών γυμναστικών ασκήσεων ανδρών και γυναικών, στις οποίες οι γυναίκες θα ασκούσαν γυμνές. Θεωρεί ότι δε μπορεί να υπάρχει χλεύη, ειρωνεία και ντροπή στη θέα των ηλικιωμένων αλλά και των νέων γυναικών «αφού αντί για κάθε άλλο φόρεμα θα είναι ντυμένες με την αρετή».

«...ἐπεὶπερ ἀρετὴν ἀντί ἱματίων ἀμφιέσονται...»<sup>355</sup>.

«αφού αντί για άλλο ρούχο θα φορέσουν την αξιοσύνη τους».

Η γυμναστική συνδέεται και με τη διαδικασία της ευγονίας, σύμφωνα με την οποία οι καλύτεροι στο σώμα, στο πνεύμα και την αρετή θα συνευρίσκονται ερωτικά με τους καλύτερους, ενώ οι χειρότεροι με τους χειρότερους. Τα παιδιά τα προερχόμενα εξ των καλύτερων θα ανατρέφουν παραμάνες σε ιδιαίτερους χώρους, που θα γνωρίζουν μόνο οι Άρχοντες<sup>356</sup>. Τα παιδιά τα προερχόμενα εκ των χειρότερων θα ανατρέφονται σε άγνωστο κρυφό μέρος<sup>357</sup>. Όσες μητέρες θα θηλάζουν τα παιδιά θα λαμβάνεται πρόνοια να μην αναγνωρίζουν το δικό τους παιδί<sup>358</sup>. Κατ' αυτόν τον τρόπο θα επιτυγχάνεται η διατήρηση αλλά και η καλύτερευση της ανωτερότητας των φυλάκων. Προφανώς ο Πλάτων πίστευε ότι με την κληρονομικότητα μεταβιβάζονται και τα επίκτητα προσόντα των γονέων στα τέκνα τους. Προνοούνται, επίσης, τροφοί για τα παιδιά, ώστε οι γυναίκες να είναι απαλλαγμένες από τα βιολογικά βάρη που συνοδεύουν τη μητρότητα, καθώς και ίδιο πρόγραμμα μαθημάτων για την εκπαίδευση των φυλάκων και των δύο φύλων<sup>359</sup>.

Καθορίζονται ηλικιακά όρια εντός των οποίων επιτρέπεται η τεκνοποίηση. Για τους άνδρες ορίζεται το διάστημα από τα τριάντα μέχρι τα πενήντα και για τις γυναίκες από τα είκοσι μέχρι τα σαράντα<sup>360</sup>. Πέρα των ορίων αυτών επιτρέπεται η ελεύθερη ερωτική συνεύρεση εκτός από πατέρα, μητέρα, κόρη και τους ανιόντες και κατιόντες συγγενείς. Με αυστηρές κανονιστικές και διευκρινιστικές διατάξεις καθορίζονταν ποιοι ήταν συγγενείς μεταξύ τους, προς αποφυγή των αιμομικτικών σχέσεων.

«...ἀλλ' ἀφ' ἧς ἂν ἡμέρας τις αὐτῶν νυμφίους γένηται, μετ' ἐκείνην δεκάτῳ μηνί και ἑβδομάδῳ δὴ ἅ ἂν γένηται ἔκγονα, ταῦτα πάντα προσερεῖ τὰ μὲν ἄρρενα ὑεῖς, τὰ δε θήλεα θυγατέρας, και ἐκεῖνα ἐκεῖνον πατέρα, και οὕτω δὴ τὰ τούτων ἔκγονα παίδων παῖδας, καὶ ἐκεῖν' αὖ ἐκείνους πάππους τε και τηθὰς...»<sup>361</sup>.

---

<sup>354</sup> Τσάτσου, ό.π., 143-144.

<sup>355</sup> Πλάτων, *Πολιτεία*, 457a.

<sup>356</sup> Πλάτων, *Πολιτεία*, 459e.

<sup>357</sup> Πλάτων, *Πολιτεία*, 460,b,c,d.

<sup>358</sup> Πλάτων, *Πολιτεία*, 460d.

<sup>359</sup> Ρομερογ, ό.π., 170.

<sup>360</sup> Πλάτων, *Πολιτεία*, 460e.

<sup>361</sup> Πλάτων, *Πολιτεία*, 461,d,e.

«αλλά όσα παιδιά θα γεννιούνται στους δέκα ή στους επτά μήνες από την ημέρα που θα παντρεύεται κάποιος θα τα λείει γιούς του, τα αρσενικά, και κόρες του, τα θηλυκά, κι εκείνα αυτόν πατέρα τους, και κατά τον ίδιο τρόπο θα λείει τους απογόνους τους εγγόνια του· κι εκείνα πάλι θα τους λένε παππούδες και γιαγιάδες...».

Ο δημόσιος χαρακτήρας του βίου της τάξης των Φυλάκων μέσα από τις προαναφερθείσες πρακτικές ρυθμίσεις, σύμφωνα με εισήγηση του Σωκράτη, θα επιφέρει ως αποτέλεσμα την κατάργηση των ιδιωτικών συναισθημάτων. Το σκεπτικό αυτό εννοεί πως αφού ο βίος είναι κοινός και δημόσιος τότε κοινά θα πρέπει να είναι και τα συναισθήματα. Μάλιστα η κατάργηση των προσωπικών συναισθημάτων είναι σύμφωνη με τη γενικότερη άποψη του Πλάτωνα περί καταστολής της συναισθηματικής πολλότητας<sup>362</sup>. Η ύπαρξη προσωπικών συναισθημάτων στη τάξη των φυλάκων θα οδηγήσει τα μέλη της σε καταστάσεις διχονοίας και διάσπασης που αναπόφευκτα θα επιφέρουν διαλυτική δυναμική στη συνοχή της πόλης<sup>363</sup>. Η εύρυθμη και αρμονική λειτουργία της πόλης κατ' εξοχήν θα επωφελείται, εάν και εφόσον οι φύλακες χαίρονται ή λυπούνται όλοι μαζί από κοινού, δείχνοντας ενιαία συναισθηματική αντιμετώπιση απέναντι στις ίδιες καταστάσεις, που πιθανόν αντιμετωπίζει η πόλη. Έτσι οι φύλακες, αν και πολλοί, πρέπει να σκέπτονται και να αισθάνονται σαν ένας άνθρωπος, πρέπει, δηλαδή, να κατορθώσουν να συνθέσουν ένα ενιαίο «σώμα», έναν «Φύλακα».

«Καί ήτις δή έγγύτατα ενός ανθρώπου έχει; οϊον όταν που ήμϊν δάκτυλός του πληγῆ, πᾶσα ή κοινωνία ή κατά τό σῶμα πρός τήν ψυχήν τεταμένη είς μίαν σύνταξιν τήν τοῦ ἄρχοντος έν αύτῆ ἦσθετό τε καί πᾶσα ἅμα συνήλγησεν μέρους πονήσαντος ὄλη, καί οὔτω δή λέγομεν ὅτι ὁ ἄνθρωπος τόν δάκτυλον ἄλγεϊ»<sup>364</sup>.

«Και δεν είναι αυτή η πολιτεία, η οποία παρουσιάζει τη μεγαλύτερη εγγύτητα με την κατάσταση ενός ανθρώπου; Λόγου χάριν, όταν χτυπήσουμε στο δάχτυλο, ολόκληρη η κοινότητα που διαπερνά το σώμα και την ψυχή και είναι οργανωμένη σε ένα σύνθετο σύστημα, στο σύστημα του κυρίαρχου στοιχείου της κοινότητας, το αντιλαμβάνεται στη στιγμή και υποφέρει αμέσως ολόκληρη, παρόλο ότι ο πόνος χτύπησε μόνο ένα μέρος της, και λέμε έτσι τότε ότι τον άνθρωπο τον πονάει το δάχτυλό του».

Η συναισθηματική κοινότητα τόσο στην ιδανική πολιτεία όσο και στη μαρξιστική-κομμουνιστική κοινωνία είναι απότοκο της ύπαρξης συναισθημάτων αδελφικότητας-συντροφικότητας και της αίσθησης κοινής ιδιοκτησίας, επειδή απουσιάζει ο θεσμός της ατομικής ιδιοκτησίας, που διαφθείρει σε ατομικό, κοινωνικό και πολιτικό επίπεδο.

Κατ' αυτόν τον τρόπο στο διάλογο του Σωκράτη με τους συνομιλητές του παρατίθενται μια σειρά ρυθμίσεων, άλλοτε κατ' απόλυτα πειστικό τρόπο και άλλοτε όχι, που αφορούν την οργάνωση της ζωής των πολιτών και της Πολιτείας.

<sup>362</sup> Πετράκη, ό.π., 285.

<sup>363</sup> Πλάτων, *Πολιτεία*, 459e3, 462a9-b2, 462b8-c1.

<sup>364</sup> Πλάτων, *Πολιτεία*, 462c10-d5.

#### 4.2.2 Διάφορες αναγνώσεις της Πολιτείας

Η ανάγνωση της *Πολιτείας* από τους διάφορους μελετητές της ποικίλλει.

Ο **Αριστοτέλης** αναφέρει στα *Πολιτικά* του ότι ο Σωκράτης αφού πρότεινε διάφορα για την κοινή εκπαίδευση και μόρφωση των *Φυλάκων*, ανδρών και γυναικών, εισηγήθηκε μια σειρά από παρεκβάσεις άσχετες με το κυρίως θέμα του διαλόγου, εννοώντας τη συζήτηση περί Δικαιοσύνης<sup>365</sup>. Η κριτική του Αριστοτέλη αφορά διάφορα σημεία της *Πολιτείας* και ιδιαίτερα τα θέματα της ενότητας της πόλης, της κοινοκτημοσύνης γυναικών και παιδιών και της παιδείας. Ο φιλόσοφος θεωρεί ότι η καθολική ενότητα της πόλης θα την οδηγήσει σε μια αντίστροφη πορεία, ότι δηλαδή, θα τη μετατρέψει σε «οικία» και στη συνέχεια την «οικία» σε «άτομο», με αποτέλεσμα να απωλέσει τον αληθινό σκοπό της, που δεν είναι άλλος από την ευδαιμονία των πολιτών της<sup>366</sup>.

Ο **Κ. Τσάτσος** συσχετίζει, κατά κάποιον τρόπο, την *Πολιτεία* του Πλάτωνα με την αντίστοιχη του Hegel «Και στις δύο-γράφει-εμφανίζεται η πολιτεία σαν τελείωση του πνεύματος στην ιστορία, σαν το έσχατο τέρμα της, σαν πραγματοποίηση της ιδέας και ενσάρκωση του Λόγου»<sup>367</sup>.

Ο **Albin Lesky** σημειώνει, «δεν είναι σωστό να μιλάμε για μια ουτοπία, γιατί ο Πλάτων σχεδίασε την εικόνα του σωστού πολιτεύματος έχοντας αληθινά συνείδηση των δυσκολιών της πραγματοποίησής του, χωρίς όμως να παραιτείται ολωσδιόλου από μια τέτοια δυνατότητα»<sup>368</sup>.

Ο **Auguste Dies** διαμαρτύρεται, «Να ίσαμε ποιο βαθμό σκληρότητας-γράφει-φτάνει η λογική του ονείρου. (...) Ανίκανος-λέει-να φανταστεί την δυνατότητα ορισμένων θυσιών, καταφεύγει σε παραλογισμούς που διαστρέφουν τη φύση. Ο Μεσαίωνάς μας για να επιλύσει ένα ανάλογο πρόβλημα επινοεί τα θρησκευτικοστρατιωτικά τάγματα»<sup>369</sup>.

Ο **Cousin** λέγει, «Μέσα στο μέγεθος της ηθικής του δεν σκέπτεται ότι η φύση έχει τα δικαιώματά της, τις ιδιαίτερες συγκινήσεις της, τους νόμιμους σκοπούς της...»<sup>370</sup>.

Ο **Karl Popper** άσκησε δριμεία κριτική στην πλατωνική *Πολιτεία*, αλλά και γενικότερα στην πολιτική θεωρία του Πλάτωνα. Στο έργο του *Η Ανοιχτή Κοινωνία και οι Εχθροί της*, αφιερώνει ένα μεγάλο μέρος του στην *Πολιτεία* του Πλάτωνα για να αποδείξει και να καταδικάσει τον ολοκληρωτικό χαρακτήρα της. Θεωρεί τον Πλάτωνα ως τον προπάτορα του ολοκληρωτισμού και μάλιστα το συγκαταλέγει, μαζί με τον Hegel και τον Marx, στους διανοητές που

<sup>365</sup> Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, 1264b 37-39.

<sup>366</sup> Παπαδής (2006) 178.

<sup>367</sup> Τσάτσου, ό.π., 160.

<sup>368</sup> Lesky (2006<sup>5</sup>) 710

<sup>369</sup> Dies (2009) 147.

<sup>370</sup> Cousin (1831) 131.

προώθησαν ολοκληρωτικά πολιτικά συστήματα και τις «κλειστές» κοινωνίες, σύμφωνα με την ορολογία του<sup>371</sup>.

Καταλογίζει στο φιλόσοφο την απόρριψη της δημοκρατίας και την αντικατάστασή της από ένα αυστηρό καθεστώς που θα άρχεται από το φιλόσοφο-βασιλιά, γεγονός που, όπως λέγει, τον καθιστά τον πρώτο συνειδητό υποστηρικτή και προπαγανδιστή του δικτατορικού καθεστώτος<sup>372</sup>. Για το λόγο αυτό προτρέπει, «Αυτό που έχουν δείξει οι κριτικές μου είναι, πιστεύω, πως το μεγαλείο του Πλάτωνα κάνει ιδιαίτερα σημαντικό το να καταπολεμήσουμε την ηθική και πολιτική του φιλοσοφία και να προειδοποιήσουμε εκείνους που μπορεί να πέσουν θύματα της μαγικής γοητείας του»<sup>373</sup>.

Είναι πασιφανές ότι οι αντικρουόμενες ερμηνείες της πλατωνικής *Πολιτείας* θα συνεχίζονται όσο το ζήτημα του δίκαιου κράτους, της δίκαιης πολιτείας θα απασχολεί την ανθρώπινη κοινωνία.

---

<sup>371</sup> Jarvie (1999) 128-145.

<sup>372</sup> Popper (1966) 87-96.

<sup>373</sup> Στο ίδιο, 550.

## Επίλογος

Πρέπει, λοιπόν, να θεωρηθεί ο Πλάτων «φεμινιστής»; Θα ήταν άστοχο να απαντήσουμε μονολεκτικά και να πούμε, όχι ο Πλάτων δεν ήταν «φεμινιστής», επειδή υπάρχουν στα έργα του, συγκεκριμένα στα εξεταζόμενα *Συμπόσιο* και *Πολιτεία*, πολύ ισχυρές αποδείξεις της παραδοσιακής εικόνας του, μιας εικόνας που απηχεί τις ανδροκρατικές αντιλήψεις της εποχής του περί υποδεέστερης θέσης των γυναικών. Περισσότερο άστοχο όμως θα ήταν εάν ισχυριζόμασταν επίσης μονολεκτικά, ναι ήταν «φεμινιστής», επειδή είναι αναμφισβήτητο ότι έχει διατυπώσει ρηξικέλευθες και ανατρεπτικές για την εποχή του, και όχι μόνο, απόψεις για τη θέση των γυναικών, που περίπου δύομισι χιλιάδες χρόνια αργότερα άρθρωσε και διεκδίκησε και συνεχίζει να διεκδικεί το φεμινιστικό κίνημα. Είναι γεγονός ότι η γυναίκα στο πλατωνικό έργο κατέχει μια ιδιαίτερη θέση, και είναι δύσκολο να διαπιστωθεί αν ο φιλόσοφος απλώς πρωτοτυπούσε ή ερμήνευε διαφορετικά την κοινωνία στην οποία ζούσε υπό το φως της μεταφυσικής του σκέψης. Η πλατωνική γραφή ούσα θεμελιακά πολύπτυχη και πολυεπίπεδη συμβάλλει στη διαφορετική πρόσληψή της από τον εκάστοτε αναγνώστη και μελετητή όλων των εποχών, ανάλογα με την πολιτισμική του εμπειρία και την αναγνωστική του ευρύτητα.

Οφείλουμε πάντως να μη λησμονούμε, λαμβάνοντας υπόψη μας και τη μαρξιστική λογοτεχνική κριτική, τα εξής: Ότι όπως ο μαρξισμός προσπαθεί να εξηγήσει τα πράγματα με λογικές εξηγήσεις του κόσμου των ορατών δεδομένων, χωρίς να υποθέτει την ύπαρξη δυνάμεων πέρα από το φυσικό κόσμο που μας περιβάλλει, έτσι και ο ιδεαλιστής Πλάτων επειδή πιστεύει στην ύπαρξη ενός πνευματικού «επέκεινα κόσμου» καταφεύγει σ' αυτόν για να δώσει απαντήσεις στα ερωτήματα που γεννάει η θεωρία του<sup>374</sup>. Ότι η κοινωνική τάξη ενός συγγραφέα και η κυριαρχούσα ιδεολογία παίζουν καθοριστικό ρόλο σε οτιδήποτε γράφεται από αυτόν, επειδή είναι διαρκώς διαμορφούμενος από τα κοινωνικά συμφραζόμενα, έστω και εάν ο συγγραφέας δεν το παραδέχεται ή δεν το αντιλαμβάνεται<sup>375</sup>. Ότι οι κοινωνικές παραδοχές της εποχής που το έργο «καταναλώνεται» συνδέονται άρρηκτα με το λογοτεχνικό έργο καθώς και ότι οι λογοτεχνικές μορφές προσδιορίζονται οι ίδιες από τις πολιτικές συγκυρίες που ισχύουν κατά την εποχή συγγραφής του έργου<sup>376</sup>.

Κατά τη γνώμη μου, ορθά τονίζουν οι περισσότεροι μελετητές, ότι ο Πλάτων δεν ήταν «φεμινιστής» στις απόψεις του για τις γυναίκες, για τους πιο κάτω λόγους.

Ως προς το *Συμπόσιο*, επειδή, αφενός μεν αποκλείει ενσυνείδητα το θηλυκό από την πνευματική ανάταση που μπορεί ο φιλοσοφικός έρωτας να το οδηγήσει, αφετέρου δε το περιορίζει στη σφαίρα του σωματικού. Αλλά και ως προς την εισαγωγή της Διοτίμας στο διάλογο, επειδή είναι βέβαιο πως δεν την επέλεξε γιατί αποσκοπούσε στην αποκατάσταση της θέσης των γυναικών εντός της ανδροκεντρικής κοινωνίας. Την επέλεξε επειδή η παρουσία της εξυπηρετούσε καλύτερα τις ανάγκες του διαλόγου και ήταν η πλέον κατάλληλη να διατυπώσει

---

<sup>374</sup> Barry, ό.π., 189-190.

<sup>375</sup> Στο ίδιο, 191.

<sup>376</sup> Στο ίδιο, 201-202.

τη θεωρία των *Ιδεών* του και να εκθέσει τα διδάγματα του πραγματικού Σωκράτη<sup>377</sup>.

Ως προς την *Πολιτεία* επειδή αντέστρεψε μεν την παραδοσιακή εικόνα της γυναίκας, αλλά μόνο για τις γυναίκες-φύλακες, δηλαδή μόνο για την τάξη που κυριαρχούσε στην πόλη· όμως για τις άλλες, τις γυναίκες της κατώτερης τάξης, των δημιουργών, δεν πίστευε πως χρειαζόταν να βελτιωθεί η ζωή τους. Αλλά και επειδή η εξίσωση της θέσης των γυναικών –φυλάκων με τους άνδρες δεν είχε να κάνει με την παροχή ίσων δικαιωμάτων στις γυναίκες, αλλά απέβλεπε σε ένα και μοναδικό στόχο, το όφελος του κράτους. Θεωρούσε τις γυναίκες μια μεγάλη ανεκμετάλλευτη πηγή πόρων, αφού ήταν το μισό μέρος του πληθυσμού, που σπαταλούσε τις δυνάμεις του σε ασήμαντες οικιακές, κυρίως, εργασίες. Έπρεπε, λοιπόν, οι γυναίκες να ασκούν και δημόσια επαγγέλματα και όχι μόνον ιδιωτικά. Το όφελος για το κράτος είναι ο μοναδικός και απαρέγκλιτος και συνεχώς επαναλαμβανόμενος λόγος που πρότεινε τις επαναστατικές για την εποχή του, και όχι μόνο, αλλαγές του κοινωνικού και πολιτειακού χάρτη, που ίσχυε την περίοδο εκείνη. Γιατί όπως λέγει ο Γιάννης Θεοδωρακόπουλος, «Δεν είναι ο Πλάτων ένας ατάραχος μεταφυσικός που αποτραβηγμένος από τη ζωή υφαίνει με το νου του ανέγνοιαστα τα θεωρητικά του αξιώματα. (...) Ο στοχασμός του είναι όλο πάθος και έγνοια για τη ζωή της πολιτείας (...) Η πολιτεία, και μέσα σ' αυτήν ο άνθρωπος, είναι το θεμελιακό πρόβλημα του Πλάτωνος»<sup>378</sup>. Οφείλουμε όμως να ομολογήσουμε ότι ναι μεν ο Πλάτων δεν ήταν «φεμινιστής» με τη σύγχρονη έννοια του όρου, όμως κάποιες απόψεις του, για τα δύο φύλα και το ρόλο που πρέπει να έχουν στην ιδανική πολιτεία, μοιάζουν πολύ με ανάλογες θέσεις του φεμινιστικού κινήματος, που διεκδίκησε την εφαρμογή τους ή και συνεχίζει να διεκδικεί μέχρι σήμερα.

---

<sup>377</sup> Πλάτωνος *Συμπόσιον, Κείμενον, μετάφρασις και ερμηνεία*, Ι. Συκουτρής, ό.π., 154-157.

<sup>378</sup> Θεοδωρακόπουλος (1941/2011) 59.

## Βιβλιογραφία

### Ελληνική Βιβλιογραφία

1. Αθανασίου, Α., Εισαγωγή. *Φεμινιστική θεωρία και πολιτισμική κριτική*, Αθήνα, Νήσος, 2006.
2. Αλεξίου Στ., *Μινωϊκός Πολιτισμός*, Υιοί Σπ. Αλεξίου, Ηράκλειον, χ.χ.
3. Αισχύλος, *Ικέτιδες*, μτφρ. Έρρ. Χατζηανέστη, Ζαχαρόπουλος, Αθήνα, χ.χ.
4. Αισχύλος, *Αγαμέμνων*
5. Αριστοτέλης, *Πολιτικά*
6. Αριστοτέλης, *Ποιητική*
7. Αριστοφάνης, *Σφήκες*
8. Αριστοφάνης, *Λυσιστράτη*
9. Αριστοφάνης, *Εκκλησιάζουσες*
10. Αριστοφάνης, *Θεσμοφοριάζουσες*, μτφρ. Θρ. Σταύρου, Αθήνα, χ.χ.
11. Βουδούρης Κ., *Έρωτας, παιδεία και φιλοσοφία*, Αθήνα, 1989.
12. Δεληγιάννη-Κουϊμτζή Β., *Φεμινιστικές τάσεις στην κοινωνιολογία της εκπαίδευσης*, στο: Β. Δεληγιάννη, Σ. Ζιώγου (επιμ), *Εκπαίδευση και φύλο*, Βάνιας, Θεσσαλονίκη, 1999.
13. Δεληκωστόπουλος Σ., *Η Γυναίκα όταν χιτιζόταν ο πολιτισμός*, εκδ. Λιβάνη, Αθήνα, 2007.
14. Δημητρόπουλος Θ., *Η Γυναίκα στην Αθηναϊκή Δημοκρατία*, Κάκτος, Αθήνα, 2011.
15. Δημοσθένης, *Κατά Νεαίρας*
16. Διοματάρη Ο., *Η Γυναίκα στον Πλάτωνα*, Σιδέρη, Αθήνα, 1975.
17. Ευριπίδης, *Μήδεια*
18. Ευριπίδης, *Ιφιγένεια εν Ταύροις*
19. Ευριπίδης, *Ιππόλυτος*, μτφρ. Κ. Τοπούζης, *Αρχαίο Ελληνικό Θέατρο*, Επικαιρότητα, Αθήνα, 1993.
20. Ευριπίδης, *Ηλέκτρα*, μτφρ. Ι. Πολέμης, Σιδέρη, Αθήνα, χ.χ.
21. Ευριπίδης, *Ηλέκτρα*, 645-648, μτφρ, Τάσου Ρούσσου, Κάκτος, 1992.
22. Ευριπίδης, *Μελανίπη η Δεσμώτις*, απόσπ. 13: Page, *Greek Literary Papyri*.
23. Ευριπίδης, *Βάκχαι*, 217 κ.ε., μτφρ. Κ. Τοπούζη.
24. Ηρόδοτος, *Ιστορίες*
25. Ησίοδος, *Έργα και Ημέραι*
26. Ησίοδος, *Θεογονία*
27. Θεοδωρακόπουλος Ι., *Εισαγωγή στον Πλάτωνα*, Εστία, Αθήνα, 1941/2011.
28. Θουκυδίδης, Β', 4, μτφρ. Ελευθέριος Βενιζέλος, Βιβλιοπωλείον της Εστίας, Αθήνα, 1960.
29. Κάλφας Β., Γ. Ζωγραφίδης, *Αρχαίοι Έλληνες Φιλόσοφοι*, ΙΝΣ, Θεσσαλονίκη, 2008.
30. Καμαριάνος Ι., *Εκπαίδευση και Φύλο*, Παιδαγωγικό τμήμα δημοτικής εκπαίδευσης, Πάτρα, 1999.
31. Κανατσούλη Μ., *Ο ήρωας και η ηρωίδα με τα χίλια πρόσωπα. Νέες απόψεις για το φύλο στην παιδική λογοτεχνία*, Gutenberg, Αθήνα, 2008.
32. Μαραγγιανού-Δερμούση Ε., *Πλατωνικά θέματα*, Καρδαμίτσα, Αθήνα, 1994.
33. Μιχαηλίδης Κ., *Πλάτων, Εισαγωγή-Κείμενα σε μετάφραση, Σχόλια*, Λευκωσία, 1980.



34. Μπράτσος Κ., *Περί της γυναικός εν τω ελληνικώ ιδιωτικώ και δημοσίου δικαίω*, Αθήνα, 1973.
35. Νεχάμας Α., *Η τέχνη του βίου. Σωκρατικοί στοχασμοί: Από τον Πλάτωνα στον Φουκώ*, Αθήνα, 2001.
36. Ξενοφών, *Οικονομικός*
37. Ξενοφών, *Απομνημονεύματα*
38. Ξενοφών, *Λακεδαιμονίων Πολιτεία*
39. Παπαδής Δ., *Αριστοτέλης, Πολιτικά*, Εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια, τ. α', Ζήτρος, Θεσσαλονίκη, 2006.
40. Πετράκη Ζ., *Ο ιδιωτικός και δημόσιος βίος των Φυλάκων στο 5ο βιβλίο της Πολιτείας. Από την πλατωνική "κοινωνιολογία" στη "μεταφυσική"; στο: Αθανασάκη Λ., Νικολαΐδης Τ., Σπαθάρης Δ., *Ιδιωτικός βίος και δημόσιος λόγος στην Ελληνική Αρχαιότητα και στον Διαφωτισμό*, Μελέτες αφιερωμένες στην Ιωάννα Γιατρομανωλάκη, Πανεπιστημιακές εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο, 2014*
41. Πετροπούλου Α., *Οικογενειακοί Θεσμοί*, στο : Μηλιός Α., Μπιργάλιας Ν., κ. ά., *Δημόσιος και Ιδιωτικός Βίος στην Αρχαία Ελλάδα*, τόμ. Α', ΕΑΠ, Πάτρα, 2000.
42. Πλάτων, *Νόμοι*
43. Πλάτων, *Πρωταγόρας*
44. Πλάτων, *Πολιτεία*
45. Πλάτων, *Συμπόσιο*
46. Πλάτων, *Συμπόσιο*, Μετάφραση, Σχόλια, Δ. Κοσμάς, Γνώση, Αθήνα, 2011.
47. Πλάτων, *Συμπόσιο*, Αρχαίο κείμενο, Εισαγωγή, Μετάφραση, Σχόλια, Σημειώσεις, Υπομνήματα, Η. Σπυρόπουλος, Αθήνα, 2004.
48. Πλάτωνος *Συμπόσιον, Κείμενον, μετάφρασις και ερμηνεία*, Ι. Συκουτρής, Εστία, Αθήνα, 2012<sup>24</sup>.
49. Πλάτων, *Φίληβος*
50. Σκουτερόπουλος Ν.Μ., *Πλάτων Πολιτεία*, Εισαγωγικό Σημείωμα, Πόλις, Αθήνα, 2016.
51. Σοφοκλής, *Αίαντας*
52. Σοφοκλής, *Τηρέας*, απόσπ. 524N [583 R ]
53. Σοφοκλής, *Τραχίνιες*, μτφρ. Α. Καμπάνη, Φέξη.
54. Σοφοκλής, *Αντιγόνη*, μτφρ.Κ. Μάνου, Ι. Ζαχαρόπουλος.
55. Στασινοπούλου Ο., *Κράτος Πρόνοιας. Ιστορική Εξέλιξη. Σύγχρονες Θεωρητικές Προσεγγίσεις*, Gutenberg, Αθήνα, 1992.
56. Τσάτσου Κ., *Η Κοινωνική Φιλοσοφία Των Αρχαίων Ελλήνων*, Εστία, Αθήνα, 1970<sup>2</sup>.
57. Φιλόστρατος, *Ηρωϊκός*

## Ξένη Βιβλιογραφία

1. Andrewes Antony, Αρχαία Ελληνική Κοινωνία, μτφρ. Ανδρέας Παναγόπουλος, Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα, 1987.
2. Annas J., *Εισαγωγή Στην Πολιτεία Του Πλάτωνα*, μτφρ. Χ. Γραμμένου, επιμ. Χ. Ζαφειρόπουλος, Π. Μπουρλάκης, Καλέντης, Αθήνα, 2006.
3. Arnot, M. and Weiner, G. (eds.) *Gender and the Politics of Schooling*, Buckingham: Open University Press, 1987.
4. Bailys John, Smith Steve, *Η Παγκοσμιοποίηση της Διεθνούς Πολιτικής: Μια Εισαγωγή στις Διεθνείς Σχέσεις*, επιμ., Κώστας Υφαντής, Επίεντρο, Αθήνα, 2007.
5. Bandarage Asoka, "Women in development: Liberalism, Marxism and Marxism-feminism", *Development and Change* 5(4), 1984.
6. Barret M., "Gender and class: Marxist feminist perspectives on education", στο Arnot, M. and Weiner, G. (eds.) *Gender and the Politics of Schooling*, Buckingham: Open University Press, 1987.
7. Barry P., *Γνωριμία με τη θεωρία. Μια εισαγωγή στη λογοτεχνική και πολιτισμική θεωρία*, μτφρ. Αναστασία Νάτσινα, Βιβλιόραμα, Αθήνα, 2013.
8. Beauvoir S., *Το δεύτερο φύλο*, μτφ. Τζένη Κωσταντινάτου, Μεταίχμιο, Αθήνα, 2008.
9. Bertrand Russell, *History of Western Philosophy*, London: Routledge, 2000.
10. Biscardi Arnaldo, *Diritto Greco Antico*, Αρχαίο ελληνικό δίκαιο, μτφρ. Π. Δημάκη, Παπαδήμα, Αθήνα, 1991. Blanck Horst, *Εισαγωγή στην Ιδιωτική Ζωή των Αρχαίων Ελλήνων και Ρωμαίων*, μτφρ. Αλίκη Μουστάκα, Αθήνα, MIET, 2004.
11. Blanck Horst, *Εισαγωγή στην Ιδιωτική Ζωή των Αρχαίων Ελλήνων και Ρωμαίων*, μτφρ. Αλίκη Μουστάκα, Αθήνα, MIET, 2004.
12. Blundell S., *Γυναίκα στην Αρχαία Ελλάδα*, μτφρ. Α. Χατζηφώτη, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα, 2004.
13. Boardman K., "The Glass of Gin". *Renegade Reading Possibilities in the Classic Realistic Text*, in: *Gendering the Reader*, ed. S. Mills, Harverst Wheatsheaf, 1994.
14. Borneman E., *Η Πατριαρχία*, Μ.Ι.Ε.Τ, Αθήνα, 2001.
15. Bowery A. M., "Diotima Tells Socrates a Story," στον τόμο: Ward, J. K., *Feminism and Ancient Philosophy*, New York & London, 1996.
16. Bryson V., *Φεμινιστική πολιτική θεωρία*, Μεταίχμιο, Αθήνα, 2005.
17. Cahill Thomas, *Why the Greeks matter. Sailing the wine – Dark sea*, Γι' αυτό έχουν σημασία οι Έλληνες, μτφρ. Όλγα Παπακώστα, Ωκεανίδα, 2004.
18. Calame C., *Ο έρωτας στην Αρχαία Ελλάδα*, μτφρ. Α. Στέφος, Μεταίχμιο, Αθήνα, 2004.
19. Cantarella Eva, *L'ambiguo mallano*, Editori Riuniti, Roma, 1985.
20. Cantarella Eva, *Οι γυναίκες της αρχαίας Ελλάδας*, μτφρ. Π. Δημάκη, Παπαδήμα, Αθήνα, 1998.
21. Cantarella E., *Οι Γυναίκες της Αρχαίας Ελλάδας*, μτφρ. Π. Δημάκη, Παπαδήμα, Αθήνα, 2005.

22. Cavarero A., *In Spite of Plato. A Feminist Rewriting of Ancient Philosophy*, μτφρ. S. Anderlini – D'Onofrio & A. O'Healy, Cambridge, 1995.
23. Collard, C., Cropp M.J., Lee K.H., (eds), *Euripides: Selected Fragmentary Plays*, Warminster, 1995.
24. Cousin V., *Platon, Les Lois*, τ. VII, Pichon et Didiers, Paris, 1831.
25. Culler J., *Λογοτεχνική θεωρία - Μια συνοπτική εισαγωγή*, μτφρ. Κ. Διαμαντάκου, Ηράκλειο, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2003.
26. Dies Auguste, *Μεγάλοι Έλληνες, Πλάτων*, μτφρ. Χρ. Μαρκέτης, Σκάι, Αθήνα, 2009.
27. Easterling P.E., Knox B.M.W., *Ιστορία της αρχαίας ελληνικής λογοτεχνίας*, μτφρ. Ν. Κονόμη, Χρ. Γρίμπα, Μ. Κονόμη, Παπαδήμα, Αθήνα, 2003.
28. Ehrenberg V., *The People of Aristophanes*, Cambridge-Mass, 1951
29. Engels Friedrich, *The Origin of the Family, Private Property and the State*, London, Lawrence & Wishart, 1972 and New York, Viking Penguin, 1986 in Margot Light and Fred Halliday, "Gender and International Relations".
30. Engel F., *The Conditio of the Working Class in England* (Penguin, 1987).
31. Fantham Elaine, Foley Helene, κ.ά., *Οι γυναίκες στον αρχαίο κόσμο*, μτφρ. Μπούρας, Αθήνα, 2001<sup>2</sup>.
32. Fetterly J., *The Resisting Reader. A Feminist Approach to American Fiction*, 1978.
33. Finley M., *Utopianism Ancient and Modern*, στο *The Critical Spirit: Essays in Honor of Herbert Marcuse*, επιμ. Κ. Wolff και Β. Moore, Jr., Beacon, Βοστώνη, 1967.
34. Firestone S., *The Dialectic of sex: The Case for Feminist Revolution*, Paladin, London, 1972.
35. Flaceliere Robert, *Ο δημόσιος και ιδιωτικός βίος των αρχαίων Ελλήνων*, μτφρ. Γ. Βανδώρος, Παπαδήμα, Αθήνα, 1970.
36. Freeman Charles, *The Greek achievement*, 1999, *Το ελληνικό επίτευγμα*, μτφρ. Μαίρης Περεντάκου-Κούκ, Κέδρος, Αθήνα, 2004.
37. Furman N., *The Study of Women and Language, Signs*, Vol. 4, No 1, Autumn, The University of Chicago Press, Chicago, 1978.
38. George L., *Gender Equity: In Search of Diotima's Place with the Ancient Philosophers, Forum on Public Policy*, 2006.
39. Gilbert S., "What do feminist Critics Want? A postcard from the Volcano" στο E. Showalter, *Essays on Women, Literature, Theory*, Pantheon Books, New York, 1985.
40. Girard Rene, *La violence et la sacre*, ed. B. Grasset, 1972, *Το εξιλαστήριο θύμα. Η βία και το ιερό*, μτφρ. Κωστή Παπαγιώργη, Εξάντας, 1991.
41. Gordon Graham, "Liberal vs radical feminism revisited", *Journal of Applied Philosophy*, 11(2). 1994.
42. Grimal P., *The Dictionary of Classical Mythology*, Oxford, 1996.
43. Halperin D.M., *Plato and Erotic Reciprocity, Classical Antiquity*, 5, Routledge, New York and London, 1986.
44. Halperin D.M., "Why is Diotima a Woman? Platonic Eros and the Figuration of Gender", στον τόμο: D.M. Halperin, J. J. Winkler and F.T. Zeitlin (eds.), *Before Sexuality*, 257 - 308 (= D. M. Halperin, *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love*, New York, London: Routledge, 1990b).
45. Havelock E., *Preface to Plato*, Harvard University Press, 1963.

46. Hobbs, A., *Female Imagery in Plato*, στον τόμο: Leshner, J. H., Nails D. & F. C. C. Sheffield (επιμ.), *Plato's Symposium. Issues in Interpretation and Reception*, Cambridge & London, 2006.
47. Howland J., *The Republic's Third Wave and the Paradox of Political Philosophy*, RMeta51, 1998.
48. Hunter R., *Το Συμπόσιον του Πλάτωνα*, μτφρ. Δ. Κουκουζικά, επιμ. Γ. Παράσογλου, Ι.Ν.Σ., Θεσσαλονίκη, 2004.
49. Hutchinson R. W. (1963), *Prehistoric Crete*, Penguin.
50. Irigaray L., *Speculum de l'autre Femme*, Plon, Paris, 1974.
51. Irigaray L., *Sorcerer Love: A Reading of Plato's Symposium, Diotima's Speech*, στον τόμο: Tuana, N. (επιμ.), *Re-Reading the Canon: Feminist interpretations of Plato*, Pennsylvania, 1994.
52. Jarvie I., Pralong S., *Popper's Open Society After Fifty Years*, London – New York, Routledge, 1999.
53. Konstan D., *Beauty: The Fortunes of an Ancient Greek Idea*, Oxford and New York, 2014.
54. Kraut R., *Plato on Love*, στον τόμο: Fine, G. (επιμ.), *The Oxford Handbook of Plato*, New York, 2008.
55. Kristeva J., *About Chinese Women*, Delta, New York, 1977.
56. Lesky Albin, *Ιστορία Της Αρχαίας Ελληνικής Λογοτεχνίας*, μτφρ. Αγαπητού Τσοπανάκη, Αφοι Κυριακίδη, Θεσσαλονίκη, 2006<sup>5</sup>.
57. Levy D., "The Definition of Love in Plato's Symposium," *Journal of the History of Ideas*: 40, 1979.
58. Loraux Nicole, *Αρχαία Ελλάδα γένους θηλυκού*, μτφρ. Μαρίνα Κουνεζή, Μεταίχμιο, Αθήνα, 2003.
59. Μάμφορντ Λ., *Ιστορία των ουτοπιών*, μτφρ. Β. Τομανάς, Νησίδες, Θεσσαλονίκη, 1998.
60. MacKinnon Catharine, "Feminism, Marxism, method and the state: toward feminist jurisprudence", *Signs* 8(4), 1983.
61. Markus R. A., "The Dialectic of Eros in Plato's Symposium," στον τόμο: Vlastos, G. (επιμ.), *Plato. A Collection of Critical Essays II. Ethics, Politics, and Philosophy of Art and Religion*, New York, 1971.
62. Μάρξ Κάρλ, Ένγκελς Φρήντριχ, *Μανιφέστο του κομμουνιστικού κόμματος*, μτφρ. Κώστας Κουτσουρέλης, Νεφέλη, Αθήνα, 2002.
63. Middleton S., "The sociology of women's education as a field of academic study", στο Arnot, M. and Weiner, G. (eds.) *Gender and the Politics of Schooling*, Basingstoke: Open University Press, 1987.
64. Mill John Stuart, *The Subjection of Women*, New Brunswick, Transaction.
65. Mitchell J., *Woman's Estate*, New York, Vintage Books, 1973.
66. Moi T., *Sexual/Textual Politics*, 2nd edition, Routledge, London and New York, 2006/1985. Mosse Claude, *Η Γυναίκα Στην Αρχαία Ελλάδα*, Παπαδήμα, Αθήνα, 1993.
67. Montefiore J., *Feminism and Poetry*. Pandora, 1994.
68. Mosse Claude, *Η Γυναίκα Στην Αρχαία Ελλάδα*, Παπαδήμα, Αθήνα, 1993.
69. Mosse Claude, Schnapp Annie-Gourbeillon, *Επίτομη Ιστορία Της Αρχαίας Ελλάδας (2000-31 π.Χ.)*, μτφρ. Λύντια Στεφάνου, Παπαδήμα, Αθήνα, 2002.
70. Nietzsche Friedrich, *Η γέννηση της φιλοσοφίας*, μτφρ. Αιμ. Χουρμούζιου, Κοροντζής, Αθήνα, 1990.

71. Nussbaum Martha, *Φύλο Και Κοινωνική Δικαιοσύνη*, μτφρ. Νεκτάριος Καλαϊτζής, Αθήνα, 2005.
72. Okin S.M., *Women in Western Political Thought*, Princeton, 1979.
73. Osborne Robin, *Greece in the making, 1200-479 B.C., Η γένεση της Ελλάδας, 1200-479 π.Χ.*, μτφρ. Τούλας Σιέτη, Οδυσσεάς, Αθήνα, 2000.
74. Page D.L., *Εισαγωγή*, στον Ευριπίδη, Μήδεια, μτφρ. Γ. Γιατρομανωλάκης, Καρδαμίτσα, Αθήνα, 2009.
75. Pomeroy Sarah, *Θεές, Πόρνες, Σύζυγοι και Δούλες*, Καρδαμίτσα, Αθήνα, 2008.
76. Popper K., *The Open Society and its Enemies*, Volume I, Routledge and Kegan Paul, London, 1966.
77. Popper K., *Η Ανοιχτή κοινωνία και οι εχθροί της*, τ. Ι, μτφρ. και εισαγωγή Παπαδάκη Ε., Παπαζήση, Αθήνα, 2003.
78. Price A., *"Loving Persons Platonically" Phronesis*, 1981.
79. Price A. W., *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Oxford, 1989.
80. Rawson E., *The Spartan Tradition in European Culture*, Oxford, 1969.
81. Reinsberg Carola Ehe, *Γάμος, εταίρες και παιδεραστία στην αρχαία Ελλάδα*, μτφρ. Δ. Γεωργοβασίλη, Παπαδήμα, Αθήνα, 1993.
82. Rich A., *Of Woman Born: Motherhood as Experience and Institution*, W. W. Norton, New York, 1976.
83. Rogers M., *The Troublesome Helpmate: A History of Misogyny in Literature*, University of Washington Press, Seattle.
84. Rosen S., *Plato's Symposium*, New Haven & London, 1968.
85. Saxonhouse A.W., *Eros and the Female in Greek Political Thought: An Interpretation of Plato's Symposium*, *Political Theory: A Journal of Political Philosophy*, 1984
86. Schild – Ξενίδου Βάλια, *Οι γυναίκες στην ελληνική αρχαιότητα – Καταδίκη μνήμης*, Ερμής, Αθήνα, 2001.
87. Seaford Richard, *Reciprocity and Ritual*, ed. Oxford University Press, 1994., *Ανταπόδοση και Τελετουργία*, μτφρ. Βάϊου Λιάπη, Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα, 2003.
88. Sharrock A., *Womanufacture*, in: JRS 81, 1991.
89. Showalter E., *The New Feminist Criticism. Essays on Women, Literature and Theory*, Virago, London, 1986/1989.
90. Taylor A.E., *Πλάτων. Ο άνθρωπος και το έργο του*, μτφρ. Ι. Αρζόγλου, Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα, 1978/2003/2014.
91. Tigerstedt E.N., *The Legend of Sparta in Classical Antiquity*, Stockholm, 1965.
92. Tong Rosemarie, *A More Comprehensive Introduction*, Boulder, Westview Press, 2009.
93. Vlastos G., *Το άτομο ως αντικείμενο αγάπης στον Πλάτωνα*, στο: *Πλατωνικές Μελέτες*, μτφ. Ι. Αρτζόγλου, Αθήνα, 2000.
94. Weiner G., *Feminisms in education: an introduction*, Buckingham: Open University Press, 1994.
95. Woolf V., *To the Lighthouse* 1927.
96. Zeitlin F., *Playing the Other: Gender and Society in Classical Greek Literature*, Chicago, 1996.