

Μπορούμε έτσι να πούμε ότι η *φυσικοποίηση* των κοινωνικών ρόλων, την οποία φαίνεται να προϋποθέτει η απόρριψη των σπανών, ιδρύει και ταυτόχρονα ιδρύεται από μία κοινωνικο-πολιτική τοπογραφία, η οποία, όπως γίνεται εμφανές, αντλεί τη νομιμότητά της από μία εξωκοινωνική πραγματικότητα. Η τελευταία, συνιστώντας την αιτία και το «δέον είναι» της συγκεκριμένης κοινωνίας, της επιβάλλει *έξωθεν* τον τρόπο και τον λόγο ύπαρξής της. Κατά συνέπεια, μέσα στο συγκεκριμένο σύστημα κοινωνικών φαντασιακών σημασιών, η αυστηρή αξιολογική διάκριση: *κατά φύσιν-παρά φύσιν*, διατεταγμένο-αδιάτακτο, και συνακόλουθα ιερό-άνιερο, αποτελεί τον κατ' εξοχήν ρυθμιστή της συγκρότησης των αυστηρών ιεραρχικών δομών¹³. Παράλληλα φωτίζει τη στενή σχέση μεταξύ θρησκείας και εξουσίας. Μια απλή ανάγνωση της Ουρανίας και της Έκκλησιαστικής Ίεραρχίας του ψευδο-Διονυσίου Αρεοπαγίτη αποκαλύπτει με καθαρότητα τους τρόπους αυτοπροσδιορισμού της κοινωνίας στην οποία αναφερόμαστε. Θα λέγαμε, μάλιστα, ότι ο «ιεραρχικός ατομικισμός» της αρχαίας πόλης –σύμφωνα με τον εξαιρετικά εύστοχο όρο του M. Gauchet¹⁴– κληροδοτεί στη χριστιανική πολιτική ιδεολογία, την πλατωνική προμηδοότηση της έσχατης θεμελίωσης της ιεραρχίας και της τάξης. Παράλληλα, η σοφιστική αποδόμηση του υπερβατικού χαρακτήρα του κόσμου και συνακόλουθα των αντικειμενικών κριτηρίων ταξινόμησης, συνιστά εδώ το ίδιο της διαβολικής πλέον συμπεριφοράς.

Τη μεγάλη, θεωρητικά, απόστασή μας από το συγκεκριμένο σύστημα σημασιών προβάλλει γλαφυρά η σύγχρονη έξοδος της κοινωνικο-πολιτικής πραγματικότητας από τη θρησκεία¹⁵, ενώ παράλληλα την αφήνει να διαφανεί και η γνωστή, όσο και ποικιλότροπη, διαμάχη μεταξύ Αρχαιότητας και Νεωτερικότητας. Πρόκειται για διαμάχη, που κατ' ουσίαν ορίζεται από τον τρόπο ερμηνείας και εκτίμησης της σταδιακής «υποχώρησης του κόσμου», όπως αυτή καθίσταται ορατή με την καρτεσιανή αμφιβολία, και η οποία θα καταστήσει τον ενδοσκοπικό στοχασμό πηγή θεμελίωσης κάθε υπερβατικής πραγματικότητας¹⁶.

Επικεντρώνοντας την προσοχή μας στο πεδίο της πολιτικής φιλοσοφίας, ενδεικτικά αναφέρουμε ότι στην *επιστροφή στην Αρχαίο-*

τητα του L. Strauss¹⁷, αντιτίθεται ο «υπερβατολογικός» ανθρωπισμός, σύμφωνα με τους όρους του L. Ferry¹⁸. Τούτο μάλιστα κατά τρόπο που συνάδει με τα καυστικά σχόλια εναντίον του Strauss της επίσης νοσταλγού –αν και κατ’ επίφρασιν και από εντελώς άλλη οπτική γωνία– H. Arendt¹⁹.

Η «επιστροφή» αυτή δεν νοείται παρά ως αντίδραση εναντίον της οριστικής διάλυσης της σχέσης πολιτικής και αξιών. Σύμφωνα πάντοτε με τον Strauss, τη δεδομένη αποσύνδεση προκάλεσε η ανθρωποκεντρική και αντιτελεολογική τάση της νεώτερης φιλοσοφίας, όσο και ο υποβιβασμός του ιδεώδους υπέρ του εφικτού, όπως ξεκινά με τον Machiavelli. Ο τελευταίος αντιπροσωπεύει το πρώτο κύμα εναντίον της κλασικής πολιτικής αντίληψης, η οποία και απορρίπτεται από όλη τη νεώτερη πολιτική φιλοσοφία ως εξωπραγματική. Η εγκατάλειψη του ερωτήματος περί του *αντικειμενικού* αγαθού ή του *φυσικού* προτύπου οδήγησε στην ανατρεπτική υποκατάσταση της κάθετης, δηλαδή κανονιστικής, εξω-ιστορικής *φύσεως* από την οριζόντια, ιστορικά προσδιορισμένη «φυσική κατάσταση» του Hobbes. Σε αυτήν ο Rousseau, το δεύτερο κύμα, προσέθεσε την αρχή της εξελικτικής διαδικασίας, με βάση την αντίληψη περί του προοδευτικού περιορισμού της ασυδοσίας και της σταδιακής πραγμάτωσης της ελευθερίας, ως επιλογής του πρέποντος. Ο περιορισμός της ασυδοσίας δεν προέρχεται άνωθεν, από τις κάθετες οριοθετήσεις του *αντικειμενικού* προτύπου, αλλά πραγματώνεται οριζόντια μέσω της ασυδοσίας των άλλων και των αλληλοπεριορισμών που έτσι προκύπτουν. Η προμηδοότητα αυτή της ιστορικότητας εις βάρος του κανονιστικού ρόλου της πρότυπης *φύσεως*, και η προβολή της ηθικής αυτονομίας στη θέση της ελληνικής αρετής, είχε ως αποτέλεσμα να παραμερισθεί, σε πρώτο επίπεδο, ο μακιαβελλικός ρεαλισμός στο όνομα μίας αναβάθμισης της ηθικής. Όμως, σε δεύτερο επίπεδο, τον βλέπουμε να επιβιώνει μέσα από την εξάλειψη της απόστασης μεταξύ ιδεώδους και υπαρκτού. Η *φύσις* παραχωρεί τη θέση της στον Λόγο. Ο τελευταίος *εγχρονίζεται* και, δυνάμει του πρώτου κύματος της νεωτερικότητας, γίνεται πανούργος. Ο εγγελιανός τελικός θρίαμβος της ιστορίας-κριτή, έρχεται να σημάνει την ακύρωση κάθε υπερβατικού *αντικειμενικού* κριτηρίου αξιολόγησης των μορφών ζωής και των πολιτικών κοινωνιών.

Τελική έκφραση αυτής της ακύρωσης, το τρίτο κύμα, είναι ο ριζοσπαστικός ιστορικισμός που εγκαινίασε ο Nietzsche και που κορυφώνεται με τον Heidegger. Ο ιστορικισμός μαζί με τον γερμανικό θετικισμό –ο οποίος αρνούμενος τη δυνατότητα ορθολογικής πραγμάτευσης των ζητημάτων ηθικής και πολιτικής τάξης θεωρεί (συμπίπτοντας με τη ριζική ιστοριοκρατία) αδύνατη τη συγκρότηση ενός αντικειμενικού, καθολικά ισχύοντος, συστήματος αξιών– είναι σύμφωνα με τον Strauss οι κύριοι υπαίτιοι για την άρνηση, εκ μέρους των κοινωνικών επιστημών, να αναγνωρίσουν λόγο ύπαρξης στην πολιτική φιλοσοφία.

Αντιτιθέμενος σε αυτές τις *αντι-ανθρωποκεντρικές* τάσεις²⁰, ο Ferry υπερασπίζεται το νέο τρόπο αντίληψης σχετικά με τη δυνατότητα θέσπισης των κανόνων της ηθικής και πολιτικής δράσης. Πρόκειται για τη θεμελίωση της υπέρβασης μέσα στην *εμμένεια* της ανθρώπινης συνείδησης, ως πηγής των ηθικών αξιών και του νοήματος στην πολιτική. Αυτή η φορά από την αυτονομία στην ετερονομία, σύμφωνα με τους όρους του ίδιου του Ferry, διασώζοντας, όσον αφορά τους έσχατους σκοπούς, το ιδεώδες της καθολικότητας, καθώς και τη δυνατότητα θέσπισης αντικειμενικών κριτηρίων, δίνει νέο νόημα στην υπερβατικότητα: Η ηθική, η πολιτική, ο πολιτισμός θεμελιώνονται πλέον στον άνθρωπο, ως μη αναγώγιμο στη φυσική πραγματικότητα και ως μη προσδιορισμένο από την *εξωτερικότητα* των προτύπων που επιβάλλει η παράδοση και η θρησκεία. Αυτή η ανάληψη της ευθύνης, όπως προκύπτει από την προτεραιότητα του ανθρώπου έναντι του ελληνικού *κόσμου*, της φύσης ή του Θεού, καθιστά ιάσιμη τη «μελαγχολία της σύγχρονης δημοκρατίας», όπως αυτή αναδεικνύεται μέσα από τις αναλύσεις του P. Bruckner²¹. Άλλωστε, όλα όσα δικαιούμεθα να προσάψουμε στην τελευταία δεν διαψεύδουν το ότι μόνον μέσα σε αυτήν μπορούμε σήμερα να μιλήσουμε για την ίδρυση «α priori κενών πολιτικών και κοινωνικών ιεραρχιών»²². Εννοείται εδώ η κατάργηση των *φύσει* προσδιορισμένων κοινωνικών και πολιτικών ιεραρχήσεων, με αποτέλεσμα κανένα άτομο να μην αποκλείεται εκ των προτέρων από οποιαδήποτε θέση, και όπου οι ανισότητες θεωρούνται μαχητές. Πρόκειται για αντίληψη, τον αντιπαραδοσιακό χαρακτήρα της οποίας προβάλλει αυτή ακριβώς η νεωτερική κατάργηση των φυσικών θέσεων και κατευθύνσεων μέσα στον χώρο που προϋποτίθεται

ως κενός. Γλαφυρό παράδειγμα, για την εποχή που μας ενδιαφέρει, συνιστά η στενή σχέση του κλειστού αριστοτελικού σύμπαντος των φυσικών θέσεων και των ιεραρχημένων τόπων με το φεουδαλίζον πολιτικό μοντέλο²³.

Από τη στιγμή λοιπόν που οι κοινωνικο-πολιτικές διαρθρώσεις δεν καθρεπτίζουν πλέον τις οριοθετήσεις, οι οποίες υπαγορεύονται από την κοσμική πραγματικότητα, ως υπόδειγμα τελειότητας²⁴, ή που συμμορφώνονται στη συνέχεια προς τη θεόδοτη ευταξία του παντός, οι επιλεκτικοί αποκλεισμοί και τα κριτήρια ταξιοθεσίας παύουν να αντλούν την εγκυρότητά τους από την εξωιστορική ή υπερανθρώπινη πηγή νομιμοποίησης. Με την ίδια λογική οι αντιστροφές και οι ανατροπές τής *άνωθεν* και *έξωθεν* επιβεβλημένης *ευταξίας* παύουν να αποτελούν την πηγή του αχαλίνωτου απελευθερωτικού γέλιου το οποίο ηχούσε στο μεσαιωνικό πανηγύρι. Αυτού του είδους το ξεφάντωμα δύσκολα γίνεται κατανοητό στη σύγχρονη μετανιτσεική εποχή, όπου η απόκλιση από τη νόρμα προστατεύεται ρητά από το «δικαίωμα του να είσαι διαφορετικός»²⁵, και όπου η αντίθεση μεταξύ του σοβαρού και του στερουμένου σοβαρότητας δεν βρίσκει υπόβαθρο για να στηριχθεί. Μέσα σε αυτό το πλαίσιο, γνωρίζουμε όλοι ότι, με συνέπεια προς τη στάση που υπαγορεύει η σύγχρονη «υπερτροφία του εγώ», ο ναρκισσιστικός αυτοσαρκασμός έχει υποκαταστήσει το γέλιο σε βάρος των μειονεκτημάτων του άλλου²⁶. Έτσι, σε μία εποχή όπου την ακύρωση της *διαθήκης* μεταξύ θρησκείας και *auctoritas* έχει διαδεχθεί η αμφισβήτηση της ίδιας της έννοιας της *auctoritas*²⁷, οι δικές μας «δογματικές πίστεις», σύμφωνα με τους όρους του Toqueville²⁸, οι οποίες και συγκροτούν ένα σύνολο ανθρώπων σε κοινωνική ολότητα, πόρρω απέχουν των κεντρικών σημασιών της εποχής της σύνταξης του Σπανού. Πρόκειται για απόσταση που μετράται με τη δυσκολία σύλληψης του νοήματος με το οποίο η συγκεκριμένη κοινωνία ενδύει τον τρόπο ύπαρξής της, και δεδομένου ότι το τελευταίο παραμένει μη αναγώγιμο στην αρχή της λειτουργικότητας²⁹.

Στην περίπτωση μας και χωρίς να παραγνωρίζουμε το μέγεθος αυτών των δυσκολιών, προσπαθήσαμε να ερμηνεύσουμε το κείμενο, χρησιμοποιώντας για πυξίδα την, δικαιωμένη από την

ιστορία των νοοτροπιών, ρήση: «Πες μου για τον διαφορετικό σου Άνθρωπο, να σου πω ποιος είσαι»³⁰. Υπό αυτήν την προοπτική, θεωρήσαμε ως αποτελεσματικό μέσον προσέγγισης του συγκεκριμένου κόσμου, την προβολή των διαχωριστικών γραμμών που τίθενται εκεί μεταξύ αποδεκτού και απορριπτέου, οικείου και ανοίκειου, γνωστού και ακαθόριστου. Και τούτο μάλιστα, εφόσον αυτές αποκαλύπτουν και διαρκώς αναφέρονται στα όρια που διαμορφώνουν τον τρόπο συνοχής και την ταυτότητα της δεδομένης κοινωνίας.

Την απόπειρα αυτή διέπει η πεποίθηση ότι, όσον αφορά την πληρέστερη κατανόηση του Ανατολικού Μεσαίωνα, η ανίχνευση των κοινωνικών και πολιτικών αντιλήψεων, οι οποίες προϋποτίθενται και σημασιοδοτούν την εν λόγω σάτιρα, μπορεί να αποβεί εξ ίσου καρποφόρα με την εξέταση των πηγών που διατυπώνονται σε επίσημη γλώσσα και με πλήρη συνείδηση της εικόνας που επιζητούν να παρουσιάσουν, να επικυρώσουν και να προπαγανδίσουν.

Γίνεται λοιπόν σαφές από τα παραπάνω ότι η επιδίωξη του συγγραφέα να σατιρίσει ένα ορισμένο πρόσωπο για προσωπικούς προφανώς λόγους, καθίσταται εξαιρετικά ενδιαφέρουσα για μας, στο μέτρο που στρέφουμε την προσοχή μας στους ιδεώδεις για τον ίδιο αποδέκτες. Και αναφέρομαι έτσι στην προσπάθειά μας να φωτίσουμε όλα όσα ο συντάκτης ουδόλως επιζητεί να διασαφηνίσει, εκλαμβάνοντάς τα ως αυτονόητα. Εννοώ τις συγκεκριμένες ιδιότητες και τα χαρακτηριστικά που ο ανώνυμος συντάκτης, ως μέλος μιας ιστορικής κοινότητας, θεωρεί ότι είναι απαραίτητο να αποδώσει στον «ήρωά» του, προκειμένου να επιτύχει τη δημόσια απόρριψη και γελοιοποίησή του.

Η ανάγνωση της Άκολουθίας καθιστά χωρίς ιδιαίτερη δυσκολία εμφανή την προσπάθεια να προβληθεί ο «διωκόμενος» ως ενσάρκωση όλων των στοιχείων που αντιστρατεύονται την ισχύουσα τάξη του κόσμου και της κοινωνίας, όπως αυτή καθρεπτίζει και καθρεπτίζεται στην κυρίαρχη ιδεολογία. Πρόκειται, συνακόλουθα, για μία παρουσία η οποία δείχνει να απειλεί τα νομιμοποιητικά σχήματα της εξουσίας, καθώς και τις ισχύουσες συμβολικές αναπαραστάσεις της.

Στο σημείο αυτό θα πρέπει να σημειώσουμε και τα εξής:

I. Η Ἀκολουθία τοῦ Σπανοῦ δείχνει να συμμορφώνεται ἀπόλυτα πρὸς τὴν αισθητικὴ ἀντίληψη τοῦ κωμικοῦ, τὴ δεσπύζουσα στὴ λαϊκὴ μεσαιωνικὴ κουλτούρα. Ἡ ἀντίληψη αὐτή, ὡπως εἶναι εὐνόητο, ἐκφράσθηκε καὶ εὐδοκίμησε ἀνεμπόδιστα στους χώρους που ἀνήκαν στὴν *ανεπίσημη* πλευρὰ τῆς μεσαιωνικῆς ζωῆς, δηλαδή το καρναβάλι καὶ τὶς λαϊκῆς γιορτῆς. Αναφερόμαστε στὸν *réalisme grotesque*, κατὰ τοὺς ὀρισμοὺς τοῦ M. Bakhtine³¹. Πρόκειται γιὰ τὸν πλέον εὐγλωττο τρόπο ἔκφρασης τῆς λαϊκῆς τάσης ἐναντίον τῶν καθιερωμένων θεωρήσεων περὶ τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ ὑψηλοῦ, θεμελιωτικῶν τῶν κυρίαρχων ἀντιλήψεων περὶ τῆς κοσμικῆς καὶ ἐγκόσμιας πραγματικότητας. Ἐτσι, πάντοτε σύμφωνα με τὸν Bakhtine, ὁ *réalisme grotesque* παραμένει ἀμεσα συνδεδεμένος με τὴν ἀναζήτηση τρόπου διαφυγῆς ἀπὸ τὴ θλιβερὴ αὐστηρότητα τοῦ μεσαιωνικοῦ ἀσκητισμοῦ, καὶ με τὴν ἐπιθυμία ἀπολύτρωσης, μέσω τοῦ γέλιου, ἀπὸ τὸν μεταφυσικὸ τρόμο, ὡπως αὐτὸς καλλιεργήθηκε με τὴν ἐσχατολογικὴ ἀπειλὴ τῆς Ἀποκάλυψης καὶ τὸν διαρκὴ κατασταλτικὸ φόβο τῆς Κόλασης.

Κατὰ τὶς συγκεκριμένες λοιπὸν θεωρήσεις, τὸ κυρίαρχο χαρακτηριστικὸ τοῦ *grotesque* εἶναι ἡ ὑπεροχὴ τοῦ σωματικοῦ, υλικοῦ, γήινου στοιχείου –υπεροχὴ ἡ ὁποία ἐκφράζεται με τὴ γελιογραφικὴ μεγιστοποίηση καὶ παραμόρφωσή του– ἐναντίον τῆς καταλυτικῆς κυριαρχίας κάθε υπεραισθητῆς, αἰωνίας, ἰδεατῆς καὶ ἰδεώδους οντότητας. Αὐτὴ ἡ ἀπελευθερωτικὴ, ἀνατρεπτικὴ τῆς ἐπίσημης ἱεραρχίας τάση ἐκφράζεται στὴν *grotesque* εἰκονοποιία με τὴ διαρκὴ μεταφορὰ τοῦ οὐράνιου καὶ ὑψηλοῦ στὸ βάθος τῆς γῆς καὶ τῶν σωμάτων. Πρόκειται γιὰ ὑποβιβασμὸ που οδηγεῖ στὴν καθάριση τῶν «αοράτων βασιλειῶν», ἐφόσον αὐτῆς χάνουν πλέον τὴν ἀπόστασή τους ἀπὸ τὴν υλικότητα τοῦ σώματος. Ἐτσι, ἡ καθιερωμένη κάθετη μεταξύ τους σχέση ἐμφανίζεται ὀριζόντια, ἐνῶ ἡ οὐσιώδης καὶ κατ' ἀξίαν διαφορά, που χωρίζει τὶς δύο πραγματικότητες, ἐξαλείφεται ἀπὸ τὸ γέλιο τὸ ὁποῖο προξενεῖ ἡ μειωτικὴ ἐξομοίωση. Ἡ ἄρνηση αὐτῆ τῆς Πτώσης καὶ ἡ ἀναβάθμιση τῆς υλικῆς πραγματικότητας ἐκφράζεται με τὴ ριζικὴ ἀλλαγὴ τῶν προσανατολισμῶν.

Με ἄλλα λόγια, ἡ θεμελιωμένη ἀπὸ τὴν κυρίαρχη ἰδεολογία τάση πρὸς τὰ ἐπάνω καὶ ἔξω ἀπὸ τὴν κοσμικὴ πραγματικότητα,

υποκαθίσταται από την τάση προς τα κάτω και προς τα μέσα³². Μέσα σε αυτήν την προοπτική, η πραγμάτωση της επιθυμίας για αιώνια ζωή δεν εξαρτάται πλέον από την έσχατη εξω-ιστορική κρίση, η οποία προϋποθέτει την έξοδο από τον κόσμο, αλλά από τη δυνατότητα της διαρκούς επίγειας ανανέωσης, μέσα από την αναπαραγωγή, και από την επικράτηση επομένως της οριζόντιας φοράς, εις βάρος της κάθετης³³.

II. Η ασάφεια σχετικά με το αν η Ἀκολουθία στοχεύει στο σύνολο των σπανών ή σε έναν συγκεκριμένο αγένειο οφείλεται στο ότι ο τελευταίος σατιρίζεται *in genere et in persona*. Είναι μάλιστα ενδεικτικό και το ότι το όνομα που κάποια στιγμή του αποδίδεται³⁴ δεν αποτελεί παρά μία σπινθηροβόλα κατασκευή από τα grotesque χαρακτηριστικά τα οποία συνοδεύουν εδώ τους σπανούς εν γένει. Γνωρίζουμε ότι η ταύτιση του ατόμου με το είδος συνιστά τον προσδιορισμό των αγγελικών υποστάσεων. Έτσι, η επωνυμία «σπανός» παραπέμπει χωρίς δυσκολία στον τρόπο χρήσης των επωνυμιών των ουρανίων διακοσμήσεων, τον οποίο προτείνει ο ψευδο-Διονύσιος αναφερόμενος στις ουράνιες ιεραρχίες: «Καὶ γὰρ ἑκάστη τῶν ὑπὲρ ἡμᾶς οὐσιῶν ἐπωνυμία τὰς θεομιμήτους αὐτῶν ἐμφαίνει τοῦ θεοειδοῦς ιδιότητος»³⁵.

Υποκαθιστώντας λοιπόν το πραγματικό όνομα με την επιλεγείσα ιδιότητα επιδιώκεται, με τη βοήθεια της συνειρμικής διαδικασίας, η παρουσίαση της συγκεκριμένης ιστορικής προσωπικότητας ως εκφαντικής όλων των αρνητικών προσδιορισμών, οι οποίοι θεμελιώνονται και συνάμα τροφοδοτούν τη λαϊκή προκατάληψη εναντίον των αγένειων. Ακριβώς για αυτόν τον λόγο, θεωρήσαμε ότι οι στίχοι που αναφέρονται στο γένος των σπανών, δεν έχουν ως στόχο παρά τον συγκεκριμένο σπανογένειο, υπηροτώντας αποκλειστικά την αρνητική προβολή του τελευταίου.

Παράλληλα όμως, αυτή η εμφανής δυνατότητα αναφοράς στο κείμενο του Αρεοπαγίτη αποκτά ιδιαίτερο ενδιαφέρον από τη στιγμή που η βασιλική ιδιότητα, η ενσαρκωμένη κάθε φορά από ένα συγκεκριμένο ιστορικό πρόσωπο (ὁ κατὰ καιροὺς βασιλεύς), θεμελιώνει τον αγγελόμορφο χαρακτήρα του εκ Θεού εστεμμένου,

στον οποίο ακριβώς αντιπαράκειται ο δαιμονικά *απόσωπος* σπανός.

Με την ίδια λογική, η μέχρι συγχύσεως αναφορά στο γένος των σπανών, όπου ανήκει ο σατιριζόμενος, διακρινόμενος από τους υπόλοιπους ως ο χειρότερος όλων³⁶, επιτρέπει να υποθέσουμε ότι ο αφηγητής του συγκεκριμένου «αθλίου βίου»³⁷ ακολουθεί, κατ' αντίστροφη φορά, τις καθιερωμένες υποδείξεις σχετικά με τον τρόπο σύνταξης των βασιλικών εγκωμίων. Η παρατήρηση αυτή διασαφηνίζεται με την παράθεση ενός εύλωττου αποσπάσματος από τον ρήτορα Μένανδρο:

Καὶ ἀντὶ τῆς πατρίδος ἀπὸ τοῦ ἔθνους λήψη βραχέα, προ-
σοικειῶν κἀνταῦθα τοῦ βασιλέως τὸν ἔπαινον καὶ κατα-
σκευάζων, ὅτι ἀναγκαῖον τὸν ἐκ [τῆς τοιαύτης πόλεως ἢ]
τοῦ τοιοῦτου ἔθνους τοιοῦτον εἶναι, καὶ ὅτι τῶν ὁμοφύλων
πάντων ἐπαινετῶν ὄντων αὐτὸς μόνος διήνεγκεν· οὔτος
γοῦν καὶ μόνος ἠξιώθη τῆς βασιλείας³⁸.

Με τη βοήθεια λοιπόν των παραπάνω υποθέσεων μας επιτρέπεται να εννοήσουμε τον σατιριζόμενο ως αντι-πρότυπο. Υπό την ιδιότητα αυτή, ο σπανός ανήκει στη σκοτεινή πλευρά της δεσπόζουσας στο *εικονολατρικό* Βυζάντιο μιμητικής δραστηριότητας. Και τούτο μάλιστα στον βαθμό που εύλογα θα χαρακτηρίζαμε την Ἀκολουθία ως αντεστραμμένο *Fürstenspiegel*. Η ανάλυση των στοιχείων που στηρίζουν τη συγκεκριμένη άποψη θα αποτελέσει και το αντικείμενο της παρούσας έρευνας.

Τελειώνοντας αυτό το εισαγωγικό σημείωμα θα θέλαμε να προσθέσουμε και τα εξής: Στην προσπάθειά μας να ιχνογραφήσουμε τις γενικότερες θεωρήσεις και φιλοσοφικές αντιλήψεις τις οποίες προϋποθέτει η ανάγνωσή μας, δώσαμε μέχρι τώρα κατ' αποκλειστικότητα έμφαση στην απόσταση του σύγχρονου αναγνώστη από την εποχή στην οποία συντάσσεται η Ἀκολουθία. Έτσι, ενδέχεται να σχηματισθεί η εντύπωση ότι αποκλειστικός στόχος μας εδώ είναι η εκμείευση, και ανασύσταση μιας χρονικά και ιστορικά προσδιορισμένης κοσμοθεωρίας και πολιτικής ιδεολογίας. Οπωσδήποτε αυτό είναι αληθές. Όμως χρειάζεται, χάριν πληρότητας, να πούμε ότι δεν εξαντλούνται εδώ τα κίνητρα της

παρούσας μελέτης. Έτσι, δεν θα αποκρύψουμε την επιδίωξη επί-σης ανάδειξης των μυστικών δεσμών εκείνου του παρελθόντος με τούτο το παρόν.

Πρέπει λοιπόν εδώ να συμπληρώσουμε ότι ο στόχος αυτής της προσπάθειας προσδιορίζεται και από την επιθυμία να φωτίσουμε τους μηχανισμούς αποκλεισμού και απόρριψης, όπως αυτοί ακό-μη υφίστανται και επαναδιατυπώνονται στο αντιληπτικό σύμπαν σύγχρονων κοινωνιών. Η συνέχεια αυτή οφείλεται στην επιβίωση των οντολογικών και αξιολογικών διακρίσεων που ίδρυσε και στήριξε ο ελληνοχριστιανικός τρόπος σημασιοδότησης των πραγ-μάτων. Ας αναφερθούμε σε ένα παράδειγμα. Με έκπληξη διαπι-στώνει κανείς ότι η ναζιστική καρικατούρα της εβραϊκής φιγού-ρας δεν απέχει καθόλου από τον τρόπο παρουσίασης και περι-γραφής του πανταχόθεν χλευαζόμενου και απορριπτεύου σπανού. Ήδη όμως η Mondzain ανάγει και συνδέει αυτούς τους τρόπους αντιμετώπισης της φυσιολογίας του *άλλον* με τις κανονιστικές αρχές που διέπουν την ελληνοχριστιανική αντίληψη περί της ιδε-ώδους μορφής³⁹.

Στο σημείο αυτό χρειάζεται να προβούμε και στην ακόλουθη δι-ευκρίνιση: Η Μ. Douglas διακρίνει τρεις κατευθύνσεις στην ενιαία στρατηγική κατά τις διαδικασίες της κοινωνικής απόρριψης. Στην πρώτη περίπτωση, το βέλος στρέφεται προς τα ανώτερα στρώματα της κοινωνικής ιεράρχησης, και συγκεκριμένα σε εκείνους που κα-ταχρώνται των προνομίων τους κατά την άσκηση της εξουσίας. Η δεύτερη είναι εκείνη στην οποία στρέφεται το βέλος προς τα κάτω, εναντίον της ομάδας που έχει στερηθεί των πολιτικο-κοινωνικών της δικαιωμάτων. Η τρίτη, τέλος, προσανατολίζεται εναντίον των outsiders που από *έξω* απειλούν την ομοιογενή κοινότητα⁴⁰. Σε ό,τι αφορά τον σπανό, η ανάδειξή του, μέσα από την προτεινόμενη πο-λιτική ανάγνωση της Ύακολουθίας, σε τύραννο, κατάδικο και πα-ρία δικαιώνει την παρούσα υπόθεση εργασίας, στο μέτρο που επι-βεβαιώνει και τις διαπιστώσεις της Douglas: Ως αποδιοπομπαίος τράγος, δηλαδή ως αντεστραμμένη μορφή του *Βασιλέως*, ο σατιρι-ζόμενος αποδεικνύει ότι, αν και οι τρεις κατευθύνσεις του βέλους διαφέρουν ανάλογα με το κοινωνικό status των θυμάτων, οι μηχανισμοί και οι μεθοδεύσεις αποκλεισμού και απόρριψης είναι σε όλες τις περιπτώσεις οι ίδιοι.

Συνακόλουθα, θεωρούμε πιθανόν πως ο αναγνώστης θα παραξευθεθεί από το γεγονός ότι η προσέγγιση που επιχειρούμε δείχνει να αμελεί τη διασκεδαστική πλευρά των πραγμάτων. Είναι γεγονός ότι με το άσεμνο λεξιλόγιό του, την ανατρεπτική των λογικών δομήσεων ασυναρτησία του, και την παραβίαση όλων των κανόνων ευπρεπείας, οι οποίοι ρύθμιζαν την κοινωνική και δημόσια σφαίρα της εποχής του, ο Σπανός μοιάζει να προκαλεί ανοικτά τους «αγέλαστους», προσκαλώντας τους «μυημένους» σε ένα ξέφρενο πανηγύρι. Αυτό το δεδομένο –το οποίο βέβαια δεν διέφυγε της προσοχής μέχρι σήμερα των αναγνωστών και των ερευνητών του κειμένου– δεν μας επιτρέπει να αγνοήσουμε αυτό που διαπιστώνουμε πίσω από τη «χαρούμενη» ανάγνωση της Ἀκολουθίας. Πρόκειται για την ύπαρξη μιας σκοτεινής, και γι'αυτό αφανούς πλευράς, η οποία δείχνει να τροφοδοτείται και να επενεργεί μέσω της στιλπνής επιφάνειας. Σε εκείνον που θα προσάψει υπερβολική καχυποψία η οποία αδικεί το κείμενο, θα απαντήσω με τα λόγια του René Girard, σχετικά με το ποίημα του Guillaume de Machaut, *Jugement du Roy de Navarre* (μέσα του 14ου αι.): «Ἡ ασκούμε βία στο κείμενο ή επιτρέπουμε να διαιωνίζεται η βία του κειμένου εναντίον αθώων θυμάτων»⁴¹.

Μια επιπλέον διευκρίνιση για τον αναγνώστη. Επιδίωξη της συγγραφέως ήταν το να προσεγγίσει άμεσα τη σχέση και τον στοχασμό εκείνων από τα έργα των οποίων εμπνεύσθηκε και άντλησε όφελος. Όμως, όπως είναι σε όλους γνωστό, ο στόχος αυτός δεν είναι πάντοτε εφικτός. Έτσι, το ότι σε πολλές περιπτώσεις δεν χρησιμοποιήθηκαν τα πρωτότυπα έργα, αλλά μεταφράσεις τους, οφείλεται σε αντικειμενικές δυσκολίες πρόσβασης σε κείμενα και σε εκδόσεις που έχουν εκτυπωθεί στην αλλοδαπή. Δεν μετανιώνω όμως γι' αυτό, στο μέτρο που καταβλήθηκε προσπάθεια να χρησιμοποιηθούν κατά κύριο λόγο μεταφράσεις που συνοδεύονται από σχολιασμό και άλλες πολύτιμες παρατηρήσεις, συντελώντας έτσι στην ασφαλέστερη χρήση του κειμένου.

Οφείλω τέλος στο σημείο αυτό να εκφράσω τις ευχαριστίες μου σε

όσους συντέειναν με τον ένα ή με τον άλλο τρόπο στην ολοκλήρωση αυτής της εργασίας, σε κάθε της στάδιο. Ας μνημονευθεί εδώ, αλφαβητικά, η συμβολή αγαπητών προσώπων που είναι οι Ντίνος Αντωνόπουλος, Γιώργος Βασιλάρος, Αθανάσιος Καμπύλης, Γεράσιμος Λυκιαρδόπουλος, ο αείμνηστος Alexander P. Kazhdan, Marie-Paule Masson, Γιώργος Ν. Μερτίκας, Παναγιώτης Φαναράς. Ιδιαιτέρες όμως ευχαριστίες οφείλονται στον Γιάννη Βάσση που, ως δεινός γνώστης της βυζαντινής γραμματείας και φιλολογίας, μου συμπαραστάθηκε ουσιαστικά σε κάθε ζήτημα πρόσβασης στις πηγές αυτής της περιόδου. Του οφείλω ακόμη χάριτες για τη δική του ανάγνωση του κειμένου μου και για τις σχετικές παρατηρήσεις του. Θερμές ευχαριστίες οφείλονται, τέλος, στον Κώστα Λιβιεράτο και τον Τάκη Φραγκούλη, των εκδόσεων «Αλεξάνδρεια», τόσο για το ενδιαφέρον τους, όσο και για τις προσπάθειες που κατέβαλαν για την έκδοση του παρόντος βιβλίου.

31 Μαΐου 1997

B. N.-K.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Βλ. MONDZAIN, *Image, icône, économie*, σελ. 9. Η μελέτη αυτή αποτελεί σαφέστατο δείγμα αυτού του νέου τρόπου ερμηνευτικής προσέγγισης της βυζαντινής περιόδου. Για την ανάπτυξη των συντημήσεων και τη λοιπή βιβλιογραφία, βλ. στο τέλος του παρόντος, σελ. 369 επ.

2. Βλ. το πλήρες κείμενο (κριτική έκδοση των τριών διαφορετικών παραλλαγών: Α, Β και D) και την ενδελεχή ανάλυση του Η. EIDENEIER, *Spanos. Eine byzantinische Satire in der Form einer Parodie* (Βερολίνο-Νέα Υόρκη 1977). Μόνο η πληρέστερη παραλλαγή του κειμένου (D) επανεκδόθηκε από τον ίδιο, αλλά όχι με την αρχική αρίθμηση των στίχων του κειμένου: Σπανός, επιμέλεια Hans EIDENEIER, Αθήνα 1990, στη σειρά «Νέα Έλληνική Βιβλιοθήκη». Οι παραπομπές εδώ γίνονται στην κριτική έκδοση (1977), δεδομένου ότι χρησιμοποιούνται και οι τρεις παραλλαγές. Ας σημειωθεί ότι η έμπνευση του ανώνυμου συγγραφέα ξεκινά από συγκεκριμένα βιβλικά ή λειτουργικά μοτίβα, τα οποία μεταποιεί σατιρικά για τις ανάγκες της παρώδησης. Τα αποσπάσματα αυτά έχουν ταυτισθεί στην έκδοση EIDENEIER (1978), και δεν χρειάζεται να τα επα-

ναλάβουμε εδώ. Η έκδοση του 1990 επανεκτυπώθηκε αυτούσια και από την ΚΩΣΤΙΟΥ, *Παρωδία*, σελ. 45-95.

3. Βλ. λ.χ. Α.-Μ. TALBOT, Spanos, στο *ODB*, III, σελ. 1935.

4. TALBOT, *αυτόθι*. Να προσθέσουμε εδώ ότι, όπως επισημαίνουν οι KAZHDAN/CONSTABLE, *People and Power in Byzantium*, σελ. 62-65, το γέλιο και η χοντροκομμένη χυδαιολογία δεν ήσαν ξένα στους Βυζαντινούς, παρά τη γενικότερη χριστιανική αποστροφή προς το ευτράπελο, και την υιοθέτηση ενός μοντέλου συμπεριφοράς που επικροτούσε τη θλίψη και τον θρήνο. Έτσι, οι φάρσες και οι αστεϊσμοί με βωμολοχίες δεν έλειπαν από τις ιδιωτικές γιορτές τους, ενώ στην πολιτική επιχειρηματολογία τους η καυστική ειρωνεία χρησιμοποιήθηκε συχνά. Βλ. επίσης και Α. KAZHDAN, *Invective*, *ODB*, II, σελ. 1004-1005, όπου παρουσιάζονται και άλλα δείγματα του βυζαντινού *ψόγου*. Εδώ θα πρέπει να διακρίνουμε την περίπτωση του Σπανού από εκείνην του Καταβλαττά, στο μέτρο που αν και η Άκολουθία επιτίθεται εναντίον συγκεκριμένου προσώπου, εν τούτοις ο σατιριζόμενος δεν κατονομάζεται. Παράλληλα, οι κατηγορίες απευθύνονται, μέχρι συγχύσεως του στόχου τους, σε μια ορισμένη κατηγορία ανθρώπων, τους σπανούς. Τέλος, το κείμενό μας βρίθκει αλληγοριών χωρίς αναφορές σε ιστορικά γεγονότα και περιστατικά από τη ζωή του σατιριζόμενου. Περισσότερα για τη διάκριση βλ. στις παρατηρήσεις των CANIVET/OIKONOMIDÈS: *Καταβλαττάς*, σελ. 80 επ. Ας προστεθεί εδώ πως το πνεύμα της Άκολουθίας παρουσιάζει αξιοσημείωτες ομοιότητες προς το ποίημα του Ψελλού, Πρὸς Σαββαΐτην: *Michaelis Pselli Poemata* (Poema 21).

5. EIDENEIER, σελ. 10-12. Και κυρίως Σπανός, στ. D1292 επ.: «ἔφριξα καὶ γὰρ, ὅταν ἤλιπτα ἔχειν σε φίλον, ὁμως ἐλαθῶθην ὡς ἄνθρωπος, πλὴν καλὰ ἐπέγνων σου τὴν διαγωγὴν», ὅπως και D 1378 επ.: «δέξου δῶρημα τὸν ὕμνον τοῦτον, ὄνπερ ἔκοπίασα διὰ σέ, ὅπως σέ γινώσκουσιν ἅπαντες». Βλ. και *κατωτ.*, σμ. 35.

6. Για την κόμμωση στους Βυζαντινούς, όσο και για την κοινωνική της σημασία, βλ. πρόχειρα ΚΟΥΚΟΥΛΕΣ, *B.B.II.*, IV, σελ. 342 επ.

7. ΚΝΟΣ, *Littérature néo-grecque*, σελ. 148-149. Ας σημειωθεί εδώ χαρακτηριστικά ότι εκείνος που μετέτρεψε τον εαυτό του σε ευνούχο χαρκτηρίζεται από επίσημο εκκλησιαστικό κείμενο με μεγάλη διάδοση, τον κβ' κανόνα των Αποστόλων, ως «αὐτοφονευτής», έννοια που επιβεβαιώνει και ο γγ' κανόνας: ΡΑΛΛΗΣ/ΠΟΤΛΗΣ, II, 30-31.

8. Βλ. ενδεικτικά D1059-1060: «Μαγάριοι οἱ ἄνομοι σπανοί, ἐν ὀδῶ οἱ σπανοί ἀπολοῦνται, καὶ μακάριοι οἱ ἐξερευνῶντες τὰς πράξεις αὐτῶν, καὶ ἀπέχουσιν ἀπ' αὐτοῦς».

9. LEACH, *Cheveux, poils, magie*, *στου ΙΔ.*, *L'unité de l'homme*, σελ. 345.

10. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité* 3, σελ. 16-50.

11. CASTORIADIS, *Institution de la société et religion*, στον ΙΔ., *Domaines de l'homme*, σελ. 364-383.

12. Ο όρος χρησιμοποιείται εδώ σύμφωνα με τον Καστοριάδη, *αυτόθι*, κυρίως σελ. 381. Για τη σαφή του κατανόησης συμβουλευθείτε κατ' αρχήν ο αναγνώστης: *Institution imaginaire*, κυρίως σελ. 146-151. Επίσης, του ΙΔ., *Pouvoir, politique, autonomie*, in *Le monde morcelé*, σελ. 113-139.

13. Σύμφωνα με τη χαρακτηριστική διατύπωση του ΒΑΚΗΤΙΝΕ, *L'œuvre de François Rabelais*, σελ. 398: «Η επίσημη σκέψη του Μεσαίωνα μένει αδιάφορη για τις υπόλοιπες μη ιεραρχικές διακρίσεις».

14. GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, σελ. 210.

15. Αναφέρομαι στη γνωστή κεντρική θεώρηση και θέση του κλασικού από την πλευρά της γαλλικής πολιτικής φιλοσοφίας, έργου του GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, στο οποίο ήδη αναφερθήκαμε.

16. Η σημασία της καρτεσιανής αμφιβολίας για την πολιτική και κοινωνική σκέψη θα πρέπει να αναζητηθεί στις διεισδυτικές αναλύσεις της ARENDT, *The Human Condition*, σελ. 273 επ.

17. Θέση διατυπωμένη κατά πρώτο λόγο στο δοκίμιο του STRAUSS, *The three Waves of Modernity*, *στοιβάδη*. Βλ. επίσης και του ΙΔ., *What Is Political Philosophy?*, σελ. 9-55, καθώς και *Droit naturel et histoire*, σελ. 44-82.

18. Βλ. βασικά FERRY, *L'homme-Dieu*, και κυρίως σελ. 233-247. Ακόμη, του ΙΔ., *Le sacré à visage humain*, σελ. 108-111.

19. Όπως αναφέρει η YOUNG-BRUEHL, *Hannah Arendt*, σελ. 98: «Strauss was haunted by the rather cruel way in which Hannah Arendt judged his assessment of National Socialisme: she had pointed out the irony of the fact that a political party advocating views Strauss appreciated could have no place for a Jew like him».

20. Βλ. FERRY, *Philosophie politique 1*, σελ. 44-105. Πρόκειται για μία κριτική εξέταση των θέσεων του Strauss, με βάση τους εξής κύριους άξονες: Πρώτον, την αποδοχή ξανά αυτής της στροφής προς την υποκειμενικότητα που εγκαινίασε η νεώτερη φιλοσοφία. Όσο και αν καταδικάστηκε από τον Heidegger, ο ανθρωπισμός, κατέστησε εύλογη την αδιανόητη για την κοσμο-κεντρική αρχαιότητα συζήτηση περί των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Από την άλλη πλευρά εδραίωσε: Πρώτον, την ελευθερία και την ισότητα των υποκειμένων με την έννοια της εναντίωσης στην προκαθοριστική τελεολογία και στις *αντικειμενικές φυσικές* ιεραρχήσεις. Δεύτερον, την αντι-ιστορικιστική (ως προς τη διατήρηση του χάσματος μεταξύ ιδεατού και πραγματικού) πρακτική (ως προς τη δυνατότητα δημιουργικής παρέμβασης στην ιστορική πραγματικότητα) οντολογία του Fichte (βλ. λ.χ. FERRY, *Philosophie politique 2*, σελ. 24), δυνάμει της οποίας η σύγχρονη πολιτική φιλοσοφία νομιμοποιείται να θέτει και να στοχάζεται το ερώτημα: «un humanisme non métaphysique est-il pensable?» (σελ. 42). Βλ. και FERRY/RENAUT, *Philosophie politique 3*, σελ. 43-69.

21. Βλ. BRUCKNER, *La mélancolie démocratique*, σποράδιη.
22. FERRY, *Homo Aestheticus*, σελ. 349.
23. Βλ. CASSIRER, *The Myth of the State*, σελ. 130-133. Ακόμη, BAKHTINE, *L'œuvre de François Rabelais*, σελ. 360 επ.
24. Εδώ συναντάμε και τον θεμελιώδη για την ελληνική πολιτική σκέψη ορισμό της φύσεως. Βλ. και *κατωτ.*, σελ. 37 και σημ. 26.
25. FERRY, *Homo Aestheticus*, σελ. 358-363. Επίσης, για μία κατατοπιστική ανάλυση του ζητήματος σχετικά με τα ανθρώπινα δικαιώματα, όπως αυτά θεμελιώνονται στην καθολικότητα των χαρακτηριστικών που συγκροτούν το ανθρώπινο ον, για να καταλήξουν σήμερα να ταυτίζονται με το, αντιτιθέμενο προς το πνεύμα της Διακήρυξης, «δικαίωμα του να είσαι διαφορετικός», βλ. FERRY/RENAUT, *Philosophie politique* 3.
26. LIPOVETSKY, *L'ère du vide*, σελ. 195-210.
27. ARENDT, *Religion et politique*, στης ΙΔ., *La nature du totalitarisme*, σελ. 145 επ.
28. TOQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique*, ΙΙ, σελ. 14 επ.
29. CASTORIADIS, *Institution imaginaire*, σελ. 177 επ.
30. ΒΟΙΑ, *Entre l'ange et la bête*, σελ. 42.
31. BAKHTINE, *L'œuvre de François Rabelais*, σελ. 28 επ. Τη μοναδική ανάγνωση του Σπανού υπό το φως των σχετικών θέσεων του μεγάλου θεωρητικού πραγματοποιεί ο ΑΓΓΕΛΑΤΟΣ, «Σπανός». Η ερμηνευτική προσέγγιση του τελευταίου αποτέλεσε και το έναυσμα της παρούσας πολιτικής ανάγνωσης του έργου. Επίσης, όσον αφορά στις θεωρήσεις του Bakhtine σχετικά με το μεσαιωνικό grotesque, το οποίο το συσχετίζει αποκλειστικά με την καρναβαλική γιορτή, αναγνωρίζοντας σε αυτό έναν χαρακτήρα απελευθερωτικής επαναστατικότητας, βλ. τις εποικοδομητικές κριτικές παρατηρήσεις του GUREVICH, *Medieval Popular Culture*, σελ. 176-210. Ο τελευταίος –αντίθετα με το υλικό από το οποίο αντλεί και στηρίζει τις ερμηνευτικές του θεωρήσεις ο Bakhtine, δηλαδή την πόλη κατά τον ύστερο Μεσαίωνα και το αντιληπτικό σύμπαν του Rabelais– εξετάζοντας τις πηγές του πρώιμου Μεσαίωνα, συμπεραίνει: «Bakhtine indicates the enormous significance of grotesque in culture outside the church, in carnival and farce, but he reduced it to the principle of laughter and comedy. By contrast, my material suggests the hypothesis that the grotesque was a style medieval man's thinking in general, embracing the entire culture, beginning from the lower, folkloric level and continuing up to the level of official church culture. Although I do not purpose to bring these aspects completely together and fuse them into one, I nevertheless believe that between them there was much in common» (*αυτόθι*, σελ. 208). Κάνουμε εδώ λόγο για τις επισημάνσεις του Gurevich, επειδή θεωρούμε πως θα φωτίσουν καλλίτερα στη συνέχεια τη διαπίστωση ότι η αισθητική του μεσαιωνικού grotesque, η οποία προοδιορίζει τον Σπανό, αν και υπηρετεί

τον παρωδικό χαρακτήρα του έργου, εν τούτοις παραμένει ξένη στο ανατρεπτικό πνεύμα στο οποίο επικεντρώνονται οι ερμηνευτικές θεωρήσεις του Bakhtine, και στις οποίες θα αναφερόμαστε κάθε φορά που θα εξετάζουμε τον τρόπο χρησιμοποίησης των στοιχείων του réalisme grotesque από τον συντάκτη της Ἀκολουθίας.

32. ΒΑΚΗΤΙΝΕ, *L'œuvre de François Rabelais*, σελ. 367 επ.

33. ΒΑΚΗΤΙΝΕ, *L'œuvre de François Rabelais*, σελ. 402 επ. Αυτή την αλλαγή κατεύθυνσης την αντιλαμβανόμαστε σαφέστερα ως αντιστροφή της πλατωνικο-χριστιανικής παράδοσης, με τη βοήθεια του ίδιου του πλατωνικού κειμένου: «τούτω γάρ τῷ τρόπῳ πᾶν τὸ θνητὸν σφύζεται, οὐ τῷ παντάπασιν τὸ αὐτὸ ἀεὶ εἶναι ὥσπερ τὸ θεῖον, ἀλλὰ τὸ ἀπιὸν καὶ παλαιούμενον ἕτερον νέον ἐγκαταλείπειν οἷον αὐτὸ ἦν»: *Συμπόσιον* 208a-b.

34. «Ὄνομα δὲ τούτῳ ἦν Φασιολέας, ὁ υἱὸς τοῦ Φάσκατα, τὸ δὲ προσηγορικὸν αὐτοῦ ὄνομα Τραγογένης ἢ μᾶλλον Σκατογένης»: D 591-593.

35. Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης, Οὐρ. Ἱεραρχ. 8.1 (237C).

36. «Εἷς δέ τις ἐξ αὐτῶν, κακὸς σπανός, πονηρότερος τῶν ἄλλων, περὶ οὗ καὶ τάδε γέγραπται, παγκάμιστος»: D 586-587. Πρβλ. επίσης και D 350-351: «Ὅτι οὐκ ἔστιν ἄλλος κάμιστος ὡς ὁ σπανός. Καὶ οὐκ ἔστιν ἄλλος πονηρότερος αὐτοῦ καὶ οὐκ ἔστιν ἀδικώτερος αὐτοῦ».

37. «Ἀκούσατε πάντες οἱ γηγενεῖς σπανοῦ τοῦ κακίστου τὴν παμμίαρον καὶ πικρὰν ζῶην καὶ τὸν βίον τὸν ἄθλιον καὶ μέγαν»: D 825-829.

38. Μένανδρος Ῥήτωρ, Ἐπιδεικτ., 370, σελ. 78.

39. MONDZAIN, *Image, icône, économie*, σελ. 253-266.

40. DOUGLAS, *Witchcraft and Leprosy, σποράδην*, και κυρίως σελ. 98 επ.

41. GIRARD, *Le bouc émissaire*, σελ. 17.