

ΠΑΙΔΕΡΑΣΤΙΑ:  
ΙΔΕΟΛΟΓΙΚΑ ΥΠΟΣΤΡΩΜΑΤΑ ΣΤΗΝ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗ  
ΤΟΥ ΣΥΚΟΥΤΡΗ

Ο Ιωάννης Συκουτρής\* είναι ίσως ο μοναδικός άγιος της ελληνικής φιλολογίας. Στη συλλογική μας συνείδηση έχει εντυπωθεί ως ο μοναχικός επιστήμονας που, επιχειρώντας να δείξει την αλήθεια σε μια μικρόψυχη, απαίδευτη και υποκριτική κοινωνία, συγκρούστηκε μαζί της κι έχασε: ο κατεξοχήν ρομαντικός μύθος —ένας μύθος τύψεων και ενοχών. Τα βασικά συστατικά του (αποκαλυπτική αλήθεια, μοναχικός δρόμος, ανίδεο και ανίερο κοπάδι, πτώση) είναι ευδιάκριτα σε ένα από τα πιο γνωστά ποιήματα του Σικελιανού, γραμμένο την 1η Νοεμβρίου 1937, δηλαδή μόλις ένα μήνα μετά την αυτοκτονία του κλασικού φιλόλογου<sup>1</sup>. Ο μύθος είναι ακόμη ζωντανός: ένα πρόσφατο αφιέρωμα του περιοδικού *Αντί*<sup>2</sup>, ενός εντύπου που ιδεολογικά βρίσκεται στους αντίποδες του χώρου τον οποίον αντιπροσώπευε ο Συκουτρής<sup>3</sup>, φέρει τον χαρακτηριστικό τίτλο «Έν φωτεινόν μετέωρον». Ο τιμώμενος απεικονίζεται στο εξώφυλλο ως καθοδηγητής: όρθιος, ατενίζοντας μακριά, με το χέρι να δείχνει σε άγνωστη (για μας) κατεύθυνση. Στο σημείωμα που προτάσσει η σύνταξη του περιοδικού δηλώνεται ότι «η επαναφορά αυτή του ανθρώπου και του έργου στο προσκήνιο της πνευματικής μας ζωής δεν γίνεται με διάθεση αγιοποίησης» και όμως, στο αφιέρωμα συμπεριλαμβάνονται άρθρα τιλοφορούμενα: «Εμπνευσμένος και ηρωικός», «Ο Ηγέτης», «Ο μύστης», «Λόγος - Έρωσ - Θάνατος». Η ανάγκη για μια κριτικότερη προσέγγιση είναι επιτακτική.

---

\* Εισήγηση στο Διεθνές Συμπόσιο «Τα όρια της αρχαίας κληρονομιάς: η διαχείριση της αρχαιότητας από τον νεότερο ελληνισμό». Πανεπιστήμιο Κρήτης, Ρέθυμνο 1996. Ευχαριστώ τον καθηγητή κ. Δανιήλ Ιακώβ για την ανάγνωση του χειρογράφου, τις υποδείξεις του, αλλά και για τις περιπατητικές μας διατριβές.

1. Βλ. Α. Σικελιανού, «Ιωάννης Συκουτρής», *Λυρικός Βίος*, Ε', επιμ. Γ. Π. Σαββίδη, Αθήνα 1968, σ. 11. Βλ. επίσης Κ. Παλαμά, *Άπαντα*, τ. 11, Αθήνα, χ.χ.ε., σ. 143 (το ποίημα γράφτηκε στις 24/9/37). Είναι ενδεικτικό των ιδεολογικών τάσεων του Μεσοπολέμου ότι η αυτοκτονία του Καρυωτάκη δεν προκάλεσε καμία παρόμοια αντίδραση.

2. Περίοδος Β', τεύχος 560, 23 Σεπτ. 1994.

3. Δηλαδή τον χώρο της άκρας δεξιάς, όπως είχε την τόλμη να επισημάνει απερίφραστα ο Β. Ν. Τατάκης, *Νέα Εστία* 63 (1958) 475: «ο Συκουτρής [...] πίστεψε ότι μόνο από το κίνημα του ολοκληρωτισμού —στον ολοκληρωτισμό της δεξιάς στράφηκε— μπορούσαν να βρουν θεραπεία τα δεινά του καιρού μας».

Τα αμιγώς φιλολογικά, κυρίως γερμανόγλωσσα, άρθρα που έγραψε ο Συκουτρής κατά το δεύτερο ήμισυ της δεκαετίας του '20, καθώς και η έκδοση της *Ποιητικής του Αριστοτέλη*, αποτελούν αναμφίβολα την κυριότερη, και πιο βιώσιμη, συνεισφορά του στην κλασική φιλολογία<sup>4</sup>. Στο ευρύτερο ελληνικό κοινό, ωστόσο, είναι γνωστός κυρίως από τα θεωρητικά ή και εκλαϊκευτικά του κείμενα και, πάνω απ' όλα, από τη μετάφραση του πλατωνικού *Συμποσίου*, που κυκλοφόρησε στα 1934 ως εναρκτήριο τόμος της Ελληνικής Βιβλιοθήκης της Ακαδημίας Αθηνών. Η συμπερίληψη στα εκτενή προλεγόμενα ενός τμήματος με αντικείμενο την παιδευτική στην αρχαία Ελλάδα, αποτελούσε, για τα δεδομένα της εποχής, μια πράξη ασυνήθιστης επιστημονικής ακεραιότητας και ιδεολογικής τόλμης: η πραγμάτευση του θέματος ήταν ταμπού όχι μόνο για τη σεμνότερη και προγονόπληκτη ελληνική κοινωνία, αλλά και για τα περισσότερα μέλη της διεθνούς φιλολογικής κοινότητας<sup>5</sup>. Θα πρέπει, ωστόσο, να επισημανθεί ότι η αρχική υποδοχή του βιβλίου από την κριτική υπήρξε, με ελάχιστες εξαιρέσεις, υπερβητική: τα 3.300 αντίτυπα της α' έκδοσης εξαντλήθηκαν μέσα στα επόμενα δύο χρόνια. Η εκστρατεία κατά του *Συμποσίου* εγκαινιάστηκε τον Οκτώβριο του 1936 από το φιλομεταξικό περιοδικό *Επιστημονική Ηχώ*. Ο Συκουτρής χτυπήθηκε από ανθρώπους του δικού του χώρου. Η επίθεση δεν είχε πολιτικό χαρακτήρα: μοναδικό της κίνητρο ήταν ο ακαδημαϊκός φθόνος. Η χρονική στιγμή που επελέγη δεν ήταν τυχαία: ένα μήνα πριν ο Συκουτρής είχε θέσει υποψηφιότητα για την πλήρωση της έδρας που κατείχε ο άρτι παραιτηθείς Παναγής Λορεντζάτος —ο μόνος τότε δημοτικιστής καθηγητής του Πανεπιστημίου Αθηνών. Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι τα περίφημα ψηφίσματα διαμαρτυρίας που ακολούθησαν, όπως αυτό των Κουλουρωπών Πατρών, δεν αποτελούσαν αυθόρμητες λαϊκές αντιδράσεις: πρόκειται για υποβολιμαία κείμενα, πίσω από τα οποία κρύβονταν ενδοπανεπιστημιακοί κύκλοι<sup>6</sup>. Η εκστρατεία στέφθηκε με απόλυτη επιτυχία: στη θέση του Συκουτρή εξελέγη ο αφανής τότε Δρ. Ιω. Σταματάκος· λίγους μήνες αργότερα ο επιφανής αντίπαλός του έθετε τέρμα στη ζωή του πέφτοντας από τον βράχο της Ακροκορίνθου (22/9/37).

Ας περάσουμε όμως στην πέτρα του σκανδάλου. Το κεφάλαιο «Ο παιδικός έρωσ εις τους αρχαίους Έλληνας» καταλαμβάνει 27 (από τις 255) σελίδες των

4. Βλ. τις αποτιμήσεις των Σ. Κουγέα, στον τόμο: Ι. Συκουτρή, *Μελέται και Άρθρα*, Αθήναι 1956, και Ι. Θ. Κακιδή, *Νέα Εστία*, ό.π., σσ. 464-70.

5. Είναι χαρακτηριστικό ότι στον αντίστοιχο τόμο της σειράς Budé (έκδ. L. Robin, 1929), το πρότυπο της οποίας ακολούθησε η Ελληνική Βιβλιοθήκη, το ζήτημα της παιδευτικής αποσιωπάται επιμελώς. Για μιαν επισκόπηση της σχετικής βιβλιογραφίας βλ. D. M. Halperiu, J. J. Winkler, και F. I. Zeitlin (επ.), *Before Sexuality*, Princeton, 1990, σ. 7 κ.ε.

6. Βλ. Ι. Συκουτρή, *Η εκστρατεία κατά του Συμποσίου (τα κείμενα και οι κουλουρωπώλοι)*, Αθήναι 1937, σσ. 4-5· *Νέα Εστία*, ό.π., σ. 561· Μ. Κοκολάκη, «"Συμποσιακά": το χρονικό μιας εκστρατείας», *Αντί*, ό.π., σσ. 40-52.

προλεγομένων του Συμποσίου. Ο Συκουτρή επαγγέλλεται μια προσέγγιση απαλλαγμένη από τις σύγχρονες ηθικές αντιλήψεις· πιστός στις επιταγές του γερμανικού θετικισμού, υποστηρίζει ότι έργο της επιστήμης δεν είναι «η έγκρισις» ή «η κατάκρισις», αλλά «η κρίσις, δηλαδή η κατανόησις»· αν θέλουμε να κατανοήσουμε το παιδεραστικό φαινόμενο, οφείλουμε «να εισδύσωμεν εις την νοοτροπίαν» των αρχαίων (σ. 40). Εδώ όμως έγκειται το πρόβλημα: με ποιους όρους σκεφτόμαστε κατά βάθος όταν πλησιάζουμε μιαν άλλην εποχή, με τους δικούς μας ή με τους δικούς της; Όπως θα προσπαθήσω να δείξω στη συνέχεια, η προσέγγιση του Συκουτρή λείει περισσότερο για τον ίδιο και για την εποχή του, παρά για την κοινωνία την οποία πραγματεύεται.

Μεταφέρω τις βασικές θέσεις του φιλολόγου. Για τους αρχαίους Έλληνες, «ο παιδικός έρωσ δεν θεωρείτο και δεν ήτο μια ηθική απλώς διαστροφή», αλλά «θεσμός κοινωνικώς ανεγνωρισμένος» (σ. 40). «Ο θεσμός αυτός είναι των Δωριέων, όχι των Ιώνων. [...] Φυσικά, συμπτώματα παιδεραστικά δεν έλειπαν και εις την Ιωνίαν [...]. Αλλά περιωρίζοντο εις ξένους και δούλους και θεωρούντο ως παραπτώματα, ως προϊόντα θλιβεράς ανάγκης ή διαστροφής φυσικής [...]» (σ. 41). Στην Αθήνα «εισήχθη [...] ως μόδα δωρική εις την αριστοκρατίαν. [...] Εντούτοις θεσμός ανεγνωρισμένος δεν ήτο, ούτε στοιχείον επίσημον της αγωγής. Η ηθική συνείδησις της ιωνικής μάχης δεν ηδυνήθη να συμφιλιωθεί με το έθιμον» (σ. 44). Όσον αφορά την προέλευση του θεσμού, «δεν υπάρχει αμφιβολία ότι είναι γέννημα της ζωής του στρατοπέδου και ότι ανήκει εις εποχάς μεταναστεύσεων και νομαδικών περιπετειών, κατά τας οποίας αι γυναίκες λείπουν ή είναι αριθμητικώς ανεπαρκείς. [...] Αλλά το ζήτημα δεν είναι αν μια φυσική ανάγκη ωδήγησε και οδηγεί πάντοτε εις διαστροφάς· αυτό δεν είναι καθόλου προβληματικόν. Το πρόβλημα παρουσιάζεται από την στιγμήν που μια φυσική ανάγκη εξευγενίζεται, γεμίζει μ' εν ανώτερον πνευματικόν και ηθικόν περιεχόμενον, όπως συνέβη με τον παιδικόν έρωτα εις τους Έλληνας, και μόνον εις αυτούς. [...] Και ακριβώς ο παιδαγωγικός χαρακτήρ του παιδικού έρωτος των Ελλήνων αποτελεί την θεμελιώδη διαφοράν του από ανάλογα ομοφυλικά φαινόμενα άλλων εθνών και άλλων εποχών» (σς. 45, 47). Ο θεσμός της παιδεραστίας προετοιμάζε μελλοντικούς πολίτες, στρατιώτες, και οικογενειάρχες· καθώς «σχολεία ανώτερα δεν υπήρχαν» (σ. 49), και «η οικογένεια ως παράγων αγωγής δεν είχε την σημασίαν που έχει εις την χριστιανικήν κοινωνίαν» (σ. 50), η σχέση που συνέδεε τον έφηβο με τον εραστή του αναπλήρωνε ένα κοινωνικό κενό. Σε ιδεατό επίπεδο, ο δεσμός αυτός χαρακτηρίζεται από αγνότητα: «Το πάθος που κατείχε του εραστού την ψυχήν ήτο κατά κανόνα όχι αισθησιακή μέθη, αλλά βακχεία αισθητική και αισθηματική» (σ. 58). Ο παιδικός έρωσ, μπορεί να αφορμάται από τη σωματική ομορφιά, να είναι «έρωσ ζωηρός, γεμάτος, ολόκληρος» (σ. 65), δεν γνωρίζει όμως τη φυσική πλήρωση: κορυφαίο παράδειγμα, ο Σωκράτης. Οι ρήτορες, βέβαια, και η κωμωδία μας παρουσιάζουν μια εικόνα

πολύ διαφορετική από αυτήν που μας δίνουν οι πλατωνικοί διάλογοι: αυτό οφείλεται στο ότι «από την στιγμήν που ένα αίσθημα γίνεται της μάζης συνήθεια, προσιτόν δηλαδή και εις ανθρώπους χωρίς καμμίαν εσωτερικὴν ανάτασιν, θα το γεμίσουν με το ταπεινόν περιεχόμενον της ιδιχῆς των ψυχῆς» (σ. 62). Από τον 4ο αιώνα π.Χ., με την παρακμή της πόλης-κράτους, «η σημασία του έρωτος του παιδικού εκπίπτει. [...] Η κοινωνική και παιδαγωγική αποστολή, που εξωραΐζε ή τουλάχιστον εσυγχωρούσε το παρά φύσιν, λείπει και μένει το ελάττωμα, το πάθος η διαστροφή. [...] Υπό τας συνθήκας αυτάς εξηγείται διατί ο Χριστιανισμός επολέμησε με λύσσαν απολύτως δικαιολογημένην ένα έθιμον τόσον βρομερόν» (σσ. 63-4).

Η παραπάνω πραγμάτευση δομείται πάνω σε κάποια ζεύγη αντιθέσεων: θεσμός-διαστροφή· Δωριείς-Ίωνες· αριστοκρατία-μάζα· αισθητική-αισθησιακή απόλαυση. Ας πάρουμε, λοιπόν, κάθε ζεύγος με τη σειρά, ανιχνεύοντας τις ιδεολογικές καταβολές και τα συμφραζόμενά του.

(i) Προτάσσοντας τη διχοτομία θεσμός-διαστροφή, ο Συκουτρής φαίνεται να αναφέρεται στη σχετικότητα των ηθικών αξιών: αυτό που σήμερα ονομάζεται «διαστροφή», στην αρχαιότητα αποτελούσε θεσμό κοινωνικά αναγνωρισμένο. Κατά βάθος, ωστόσο, το ζητούμενο της πραγμάτευσής του δεν είναι να προσδιοριστεί το διαφορετικό της αρχαιοελληνικής σεξουαλικότητας, αλλά, αντίθετα, να καταδειχτεί η ομαλότητά της: η αρχαιοελληνική παιδευαστία έχει παιδευτικό χαρακτήρα, αποστρέφεται τον αισθησιασμό και τη θηλυπρέπεια· στην ιδεατή της εκδοχή, λοιπόν, αποτελεί το μόνο ομοφυλοφιλικό φαινόμενο που δεν μπορεί να χαρακτηριστεί ως «διαστροφή». Καταστρατηγώντας έτσι τη μεθοδολογική του αρχή, ο Συκουτρής εκφέρει αξιολογική κρίση: απαλλάσσει τους Έλληνες από το στίγμα της (υποτιθέμενης) παθολογικότητας. Η εκφορά κρίσεων περί υγείας και νόσου δεν ανήκει στους προβληματισμούς της νεότερης φιλολογίας. Έχουμε τη τύχη να ζούμε σε μια κοινωνία πολύ πιο ανοιχτή και φιλελεύθερη από αυτήν του Συκουτρή. Θα ήταν, λοιπόν, άδικο να του καταλογίσουμε ότι υποτάσσει τα δεδομένα του σε μια βικτοριανή προοπτική· για την εποχή του, αυτό ήταν αναπόφευκτο. Αναπόφευκτες ήταν, ωστόσο, και κάποιες παραμορφώσεις του φαινομένου. Παραθέτω ένα απόσπασμα που δείχνει, νομίζω, καθαρά τι έβλεπε, και τι δεν ήθελε να δει, στην παιδευαστία ο Συκουτρή:

[...] ο παιδικός έρωσ δεν εθεωρείτο διά τα παιδικά μαρτύριον θηλυπρεπειάς, όπως σήμερα, αλλ' ανδρισμού και αρρενωπότητος και αρετής (σ. 55).

Και σε υποσημείωση:

Είναι χαρακτηριστικόν ότι πουθενά εις τους αρχαίους δεν παρουσιάζεται το φαινόμενον ως προϊόν διαστρόφου ψυχοφυσικής προδιαθέσεως, όπως διεπίστωσε διά πολλά τοιαύτα συμπτώματα η σημερινή ψυχοπαθολογία. Τους αρρώστους άφηναν οι αρχαίοι εις την δυστυ-

χίαν των· οι σημερινοί ασχολούνται μ' αυτούς τόσο, ώστε να λησμονούν τους υγιείς (σ. 55, υποσημ. 3).

Ας δούμε τι ευσταθεί από τα παραπάνω. Πράγματι, σύμφωνα με τον Αριστοφάνη του πλατωνικού *Συμποσίου* (192a), όσοι, ανήλικοι ακόμα,

αγαπούν τους άντρες και χαίρονται να πλαγιάζουν και ν' αγκαλιάζονται μαζί τους, είναι το καλύτερο είδος παιδιών και εφήβων, γιατί από τη φύση τους είναι οι πιο ανδρείοι. Ορισμένοι τους χαρακτηρίζουν αναισχυντους, μα λένε ψέματα. Όχι, δεν το κάνουν αυτό από αναισχυντία, αλλά από θάρρος, ανδρεία, και αρρενωπότητα· γιατί τους προσελκύει το όμοιο. Και ιδού το μεγαλύτερο τεκμήριο: όταν ενηλικιωθούν, είναι οι μόνοι που αποδεικνύονται στα πολιτικά σωστοί άντρες.

Εκφράζει, ωστόσο, ο «Αριστοφάνης» την προσωπική του άποψη ή μια διαδεδομένη κοινωνική αντίληψη; Όπως φαίνεται από τα ίδια του τα λόγια, κάποιιοι από τους συμπολίτες του θα διαφωνούσαν μαζί του. Και είναι κατά βάθος ειρωνικό ότι μια από τις συνηθισμένες αιχμές της κωμωδίας (του πραγματικού Αριστοφάνη συμπεριλαμβανομένου) κατά των πολιτικών είναι ότι στην παιδική τους ηλικία πρόσφεραν τα οπίσθιά τους σε άλλους<sup>7</sup>. Τις αιχμές αυτές δεν είμαστε βέβαιοι υποχρεωμένοι να τις πάρουμε στα σοβαρά —έχουν μάλλον συμβατικό, κωμικό χαρακτήρα· υποδεικνύουν, ωστόσο, μιαν αναμφισβήτητη αρνητική στάση της κοινωνίας για τον σεξουαλικά παθητικό ρόλο. Θα ήταν, λοιπόν, παρακινδυνευμένο να θεωρήσουμε ότι ο Αριστοφάνης του πλατωνικού *Συμποσίου* αποτελεί αντιπροσωπευτική φωνή της Αθήνας, πόσο μάλλον ολόκληρου του ελληνικού χώρου.

Ας επικεντρωθούμε όμως στη στάση των Αθηναίων της κλασικής περιόδου. Ο εκεί νόμος, όπως το διατυπώνει ο Πausanias (Πλ. Συμπ. 182ab), ήταν ποικίλος· η κοινωνία εφάρμοζε διπλά μέτρα και σταθμά, ενθαρρύνοντας αφενός τον εραστή να κατακτήσει τον ερώμενο, και επικρίνοντας αφετέρου το αγόρι στην περίπτωση που ήταν υπέρ το δέον ενδοτικό. Στην αμφίσημη αυτή αντιμετώπιση υπόκειται μια διττότητα αντιλήψεων αναφορικά με τους σεξουαλικούς ρόλους. Για τους άντρες θεωρείται δεδομένο ότι αντικείμενο της ερωτικής τους επιθυμίας θα μπορούσε να είναι τόσο μια γυναίκα όσο κι ένα αγόρι· ο «ανδρισμός» δεν διακυβεύεται όσο υιοθετείται ο ενεργητικός ρόλος. Αντίθετα, ο παθητικός ρόλος θεωρείται «γυναικίος» και ατιμωτικός, αταίριαστος για έναν πολίτη και στρατιώτη. Γι' αυτό και ο ερώμενος παύει να είναι σεξουαλικά επιθυμητός από τη στιγμή που ανδρώνεται· τα πρώτα γένια αποτελούν απαγορευτικό όριο, όχι απλώς από αισθητική, αλλά και από κοινωνική άποψη<sup>8</sup>.

7. Βλ. K. J. Dover, *Greek Homosexuality*, London 1978, σσ. 141-2.

8. Σημείο αφετηρίας για τις νεότερες προσεγγίσεις αποτελούν οι εργασίες του K. J. Dover: «Eros and Nomos», *BICS* 11 (1964) 31-42· «Classical Greek attitudes to sexual behaviour», *Arethusa*

Τι συμβαίνει όμως με όσους συνεχίζουν να παίζουν τον ρόλο του παθητικού και μετά την ενηλικίωσή τους; «Τους αρρώστους άφηναν οι αρχαίοι εις την δυστυχίαν των...» Αν με τον όρο «άρρωστοι» ο Συκουτρός αναφέρεται σε ομοφυλοφίλους με θηλυπρεπή συμπεριφορά, η άποψή του εύκολα ελέγχεται ανακριβής: ως θυμηθούμε τον τρόπο με τον οποίον ο Αριστοφάνης μεταχειρίζεται τον Αγάθωνα στις *Θεσμοφοριάζουσες*. Η αρχαιότητα δεν αγνοεί την κατηγορία του ομοφυλοφίλου. Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη (*Περί ζώων γενέσεως* 747a1), «γεννιούνται γυναίκες αρρενωπές και άνδρες θηλυπρεπείς». Στα *Ηθικά Νικομάχεια* (1148b24 κ.ε.) η ομοφυλοφιλία (ή τῶν ἀφροδισίων τοῖς ἄρρεσιν, ενν. ἕξις) εμφανίζεται είτε ως σύμφυτη νόσος είτε ως παθολογική συνήθεια, συγκρίσιμη με το φάγωμα των νυχιών ή ακόμη και χόματος. Ο Αριστοτέλης αναφέρεται σαφώς στην παθητική ομοφυλοφιλία, αφού στο ἔθος αυτό επιδίδονται όσοι «ατιμάζονταν» (ύβριζομένων) από την παιδική τους ηλικία — ο εξακολουθητικός χρόνος της μετοχής υποδηλώνει ότι η λ. ὕβρις εδώ σημαίνει ατίμωση, παθητικό ρόλο, και όχι βιασμό. Τέλος, η εξωτερική εμφάνιση του κιναιδου τυποποιείται με τρόπο όχι διαφορετικό από τον σημερινό. Σε ένα κείμενο του αριστοτελικού corpus (*Φυσιολογικά* 808a12 κ.ε.), ως γνωρίσματά του αναφέρονται τα εξής: «μάτια ασθηνικά, γόνατα λυγισμένα: κλίση του κεφαλιού προς τα δεξιά: οι παλάμες κοιτούν προς τα πάνω, λυτές: δύο τρόποι βαδίσματος: με τους γλουτούς κουνιστούς ή σφιχτούς: τα μάτια κοιτάζουν ολόγυρα [...]».

Αν ο Συκουτρός δεν λαμβάνει υπόψη του τα παραπάνω δεδομένα, είναι επειδή προσεγγίζει το θέμα του με όρους βικτοριανούς: το να επιθυμεί κανείς άτομα από το δικό του φύλο αποτελεί ψυχική «διαστροφή». Το ερώτημα, επομένως, που τίθεται αναπόφευκτα είναι: οι αρχαίοι Έλληνες ήταν υγιείς ή άρρωστοι; Ο Συκουτρός, προφανώς, επιχειρεί να αποδείξει το πρώτο.

(ii) Η παιδεραστία δεν ήταν, λοιπόν, «διαστροφή», αλλά «θεσμός». Η παραπάνω ηθική κωδικοποίηση μπορεί να ήταν ξένη προς τη σεξουαλικότητα των αρχαίων Ελλήνων, ήταν, ωστόσο, οικεία στον Συκουτρή και στους περισσότερους από τους αναγνώστες του. Με τρόπο χαρακτηριστικό για τους ιδεολογικούς προσανατολισμούς της τελευταίας προπολεμικής δεκαετίας, η διχοτομία εδραιώνεται με όρους φυλετικούς: αν για τους Δωριείς η παιδεραστία αποτελεί θεσμό, στους Ίωνες δεν είναι παρά διαστροφή. Όσον αφορά τη δωρική προέ-

6 (1973) 59-73· *Greek Popular Morality*, Oxford 1974, σσ. 213-6· *Greek Homosexuality*, σσ. 60-8, 100-9. Βλ. ακόμη M. Foucault, *The History of Sexuality*, II: *The Use of Pleasure*, μτφρ. από τα γαλλικά R. Hurley, Harmondsworth 1987, σσ. 82-6· D. M. Halperin, *One Hundred Years of Homosexuality*, New York 1990, σσ. 15-40· J. J. Winkler, *The Constraints of Desire*, New York 1990, σσ. 45-70· D. Cohen, *Law, Sexuality, and Society*, Cambridge 1991, σσ. 171-202· E. Cantarella, *Bisexuality in the Ancient World*, μτφρ. από τα ιταλικά C. O. Cuiileanain, London 1992, σσ. 17-53.

λευση του παιδικού έρωτα, ο Συκουτρή παραπέμπει στο περίφημο άρθρο του Erich Bethe, όπου υποστηρίζεται ότι η πρακτική αυτή είχε αφετηρία μυητική<sup>9</sup>. Κατά τον γερμανό φιλόλογο, η παιδαραστική πράξη δεν ήταν παρά μια διαβατήρια τελετή μέσω της οποίας ο έφηβος εγκοινωνιζόταν στον κόσμο των ανδρών. Η κοινωνική ανθρωπολογία, ωστόσο, δεν ανήκει στους προβληματισμούς του Συκουτρή: την εργασία του Bethe τη χρησιμοποιεί περισσότερο για την άντληση κάποιων πραγματολογικών στοιχείων. Κατά βάθος, αυτό που ανομολόγητα αναπαράγει στην Εισαγωγή του είναι το κοινόχρηστο ιδεολόγημα που καθιερώθηκε τον περασμένο αιώνα από τον Karl Otfried Müller: οι «αρρενωποί» Δωριείς, χάρη στον συντηρητισμό και την αυτάρκεια που τους διέκρινε, αντιπροσωπεύουν τον ελληνισμό στην καθαρότερή του μορφή: οι «θηλυπρεπείς» Ίωνες, αντίθετα, ανοιχτοί καθώς ήταν σε ξένες επιδράσεις, βαθμιαία εκφυλίστηκαν. Στην αγνή, παιδευτική της εκδοχή, η παιδαρασία είναι ένας πανάρχαιος θεσμός των ελληνικών φύλων του Βορρά: ως παιδοφθορία, διαδόθηκε πιθανότατα από τη Λυδία<sup>10</sup>. Με παραπλήσιο τρόπο, στο κείμενο του Συκουτρή, η (υποτιθέμενη) παρακμή του θεσμού αποδίδεται στους ξένους και τους δούλους:

Έπειτα δεν πρέπει να παραβλέπεται των δούλων και των ξένων η συμβολή εις το ζήτημα αυτό. Θα πρέπει μάλιστα το φαινόμενον της δουλείας να εξετασθή όχι τόσο ως οικονομικόν φαινόμενον, όσον εις τ' αποτελέσματά του τα καταστρεπτικά διά την ηθικήν υγείαν, αλλά και την φυλετικήν καθαρότητα της αρχούσης τάξεως (σ. 62, υποσημ. 1).

Ηθική υγεία, φυλετική καθαρότητα: οι εκφράσεις παραπέμπουν σε ευδιάκριτο ιδεολογικό χώρο: βρισκόμαστε, άλλωστε, στα 1934.

Ας εξετάσουμε όμως κατά πόσον τα πλατωνικά χωρία στα οποία παραπέμπει ο Συκουτρή (σ. 41) υποστηρίζουν τη δωρική προέλευση της παιδαρασίας. Στο Συμπόσιον 182a-d ο Παισαυσίας κατατάσσει τους Έλληνες σε τρεις κατηγορίες: (α) σε αυτούς που αποδέχονται τις παιδαραστικές σχέσεις χωρίς κανένα περιορισμό: (β) σε αυτούς που τις αποδέχονται υπό προϋποθέσεις: και (γ) σε αυτούς που τις απαγορεύουν ολωσδιόλου. Στην πρώτη κατηγορία ανήκουν οι Ηλείοι και οι Βοιωτοί: στη δεύτερη οι Αθηναίοι και οι Σπαρτιάτες: στην τρίτη οι Ίωνες και, γενικότερα, όσοι υπό βαρβάρους οικοῦσιν. Η αντίθεση Ίωνες-Δωριείς δύσκολα προκύπτει από την παραπάνω ταξινόμηση. (α) Παρά την αντίθετη άποψη του Συκουτρή (σ. 41), ούτε η Ήλις ούτε η Βοιωτία ήταν πε-

9. E. Bethe, «Die dorische Knabenliebe», *RhMN.F.* 62 (1907) 438-75.

10. K. O. Müller, *Die Dorier*, II, Breslau 1844, σ. 292. Η θεωρία της φυλετικής υπεροχής των Δωριέων γνώρισε ιδιαίτερη άνθηση στη ναζιστική Γερμανία, που έβλεπε στην κλασική Σπάρτη μια προδρομική μορφή του δικού της καθεστώτος. Βλ. E. Rawson, *The Spartan Tradition in European Thought*, Oxford 1969, σσ. 332-43. Το ιδεολόγημα του Müller καταρρίφθηκε από τον E. Will, *Doriens et Ioniens. Essai sur la valeur du critère ethnique appliqué à l'étude d'histoire et de la civilisation grecque*, Paris 1956.

ριοχές δωρικές. (β) Σπαρτιάτες και Αθηναίοι κατατάσσονται μαζί· ο Συκουτρής οβελίζει τη φράση και *έν Λακεδαιμόνι* από το αρχαίο κείμενο, προφανώς γιατί δεν ταιριάζει στο σχήμα του<sup>11</sup>. (γ) Η Ιωνία δεν αναφέρεται ως ενότητα φυλετική, αλλά γεωπολιτική. Κατατάσσεται μαζί με τις περιοχές που βρίσκονται υπό την εξουσία των βαρβάρων, δηλαδή των Περσών. Και ο λόγος για τον οποίο η παιδευαστία τελεί υπό απαγόρευση, είναι γιατί «στους άρχοντες δεν συμφέρει [...] να δημιουργούνται ισχυρές φιλίες και δεσμοί μεταξύ των αρχομένων» (αυτ., 182c).

Στους *Νόμους* 636b το παιδευαστικό φαινόμενο συνδέεται με ορισμένους κεντρικούς θεσμούς της σπαρτιατικής και της κρητικής κοινωνίας. Σύμφωνα με τον Αθηναίο συνομιλητή,

τα γυμνάσια και τα συσσίτια [...] φαίνεται πως έχουν διαφθείρει έναν πανάρχαιο και φυσικό νόμο, όχι μόνο των ανθρώπων, αλλά και των ζώων —εννοώ τις αφροδίσιες απολαύσεις. Για την κατάσταση αυτή, πρώτες οι δικές σας πόλεις θα μπορούσαν να θεωρηθούν υπαίτιες, και όσες άλλες επιδίδονται με ιδιαίτερο ζήλο στη γυμναστική.

Με άλλα λόγια, η ιδιότυπη συγκρότηση των παραπάνω κοινωνιών σε κλειστές ανδρικές λέσχες, συντέλεσε στην ανάπτυξη παιδευαστικών σχέσεων. Η άποψη αυτή φαίνεται απολύτως εύλογη. Θα πρέπει, ωστόσο, να επισημανθεί ότι ο Πλάτων δεν υποστηρίζει πως η παιδευαστία έχει δωρική προέλευση. Όπως φαίνεται από τα συμφραζόμενα, ο προσδιορισμός: «πρώτες οι δικές σας πόλεις» δεν έχει χρονική σημασία· σημαίνει απλώς: «πάνω απ' όλες»<sup>12</sup>. Άλλωστε, σε ένα άλλο χωρίο των *Νόμων* (836c) ακολουθείται η ευρύτατα διαδεδομένη παράδοση ότι ευρετής της παιδευαστίας υπήρξε ο Λάιος· πρόκειται, βέβαια, για μια μαρτυρία μυθικής και όχι ιστορικής τάξης.

(iii) Περνούμε στο τρίτο ζεύγος: αριστοκρατία–μάζα. «Η ηθική συνείδησις της ιωνικής μάζης δεν ηδυνήθη να συμφιλιωθεί με το έθιμον» από τη στιγμή όμως που το οικειοποιήθηκε, το προσάρμοσε στα δικά της μέτρα, το εκχυδάισε. Κατά τον Συκουτρή, η έκπτωση του παιδικού έρωτος από ψυχικό σε σωματικό οφείλεται στην εξάπλωσή του στα λαϊκά στρώματα. Το πρόβλημα εδώ δεν είναι

11. Η φράση αθετείται και από άλλους εκδότες του *Συμποσίου* (π.χ. Schanz, Bury), ενώ μετατίθεται από τον Robin. Τη διατήρησή της υποστηρίζει πειστικά ο Dover, *BICS* 11 (1964) 37· πρβ. Plato, *Symposium*, edited by K. Dover, Cambridge 1980, σ. 99.

12. Θα μπορούσε κανείς να αντιτείνει ότι ο Πλάτων συνδέει την παιδευαστία με την ανδρική γυμνότητα, και, όπως παραδίδει ο Θουκυδίδης (1.6.5), πρώτοι οι Λακεδαιμόνιοι γυμνώθηκαν δημόσια στους αθλητικούς αγώνες. Κι αν, ωστόσο, η συλλογιστική αυτή γίνει δεκτή, οι απαρχές της παιδευαστίας δεν εντοπίζονται στο προϊστορικό παρελθόν του δωρικού φύλου, αλλά στη Σπάρτη των αρχαϊκών χρόνων. Η μαρτυρία του Θουκυδίδα δεν υποστηρίζει την άποψη ότι η γυμνότητα ήταν δωρικό χαρακτηριστικό (Nilsson, *Klio* 12, 1912, 337)· αντίθετα, δείχνει ότι κατά το παρελθόν οι Σπαρτιάτες, όπως και οι άλλοι Έλληνες, αθλούσαν διεξωσμένοι, δηλ. με καλυμμένα τα γεννητικά τους όργανα.

τόσο η αντιφατικότητα των προτάσεων —η υιοθέτηση του εθίμου από τη μάζα δεν υποδηλώνει και την ηθική του αποδοχή;— όσο η ανιστορικότητα του σχήματος. Ο παιδικός έρωσ δεν μετεξελίχθηκε από ψυχικό σε σωματικό· από μια άποψη, συνέβη το αντίθετο. Στην αρχαϊκή ποίηση, η παιδραστική επιθυμία εκφράζεται με όρους απροκάλυπτα σωματικούς: *μηρῶν ἰμείρων καὶ γλυκεροῦ στόματος*. Το απόσπασμα ανήκει στον Σόλωνα (25 West), ο οποίος, ως γνωστόν, ήταν Ίωνας, δεν ανήκε στον *δήμον*, και δύσκολα θα μπορούσε να κατηγορηθεί για χυδαιότητα. Η απροσχημάτιστη γλώσσα της ποίησης συστοιχεί με την τόλμη των παραστάσεων στα αγγεία της εποχής, τα οποία, μπορεί να κατασκευάζονταν από κοινωνικά άσημους τεχνίτες, κοσμούσαν όμως τους ανδρώνες των αριστοκρατών. Από τον 5ο αιώνα παρατηρούνται κάποιες μετατοπίσεις<sup>13</sup>. Η σεξουαλική πράξη παύει να είναι εικαστικό αντικείμενο, η γλώσσα της κωμωδίας βαθμιαία καθαίρεται από την αισχρολογία, οι σωματικές επιθυμίες και λειτουργίες δηλώνονται με γλώσσα ολόενα και πιο περιφραστική. Ο παιδικός έρωσ τίθεται ως ηθικό πρόβλημα —όχι αυτός καθαυτός, αλλά η σωματική του πλήρωση. Ο Σωκράτης, παρά το δεδηλωμένο του ενδιαφέρον για τους ωραίους εφήβους, την αποδοκιμάζει έντονα. Η περίπτωση του όμως δεν μπορεί να θεωρηθεί τυπική· ο Πausanias (Πλ. Συμπ. 182a-185c), απηχώντας ρητά τις αντιλήψεις της αθηναϊκής κοινής γνώμης (*ὁ ἐνθάδε νόμος*), αποδέχεται —ή, έστω, συγκαλύπτει— τις σωματικές σχέσεις υπό ορισμένες προϋποθέσεις: να μην εμπλέκονται οικονομικά ή πολιτικά κίνητρα· ο δεσμός να είναι μόνιμος· και ο εραστής να αποβλέπει στην ηθική τελείωση του ερωμένου. Θεωρείται *αἰσχρὸν το ἀλίσκεσθαι ταχύ*· θα πρέπει να μεσολαβήσει κάποιο χρονικό διάστημα, ώστε ο ερωμένος να κρίνει αν η σχέση πληροί τους παραπάνω όρους· τότε μόνο του επιτρέπεται να «δοθεί» (*χαρίσασθαι*) στον εραστή του και να του προσφέρει «οποιαδήποτε υπηρεσία» (*ὅτιοῦν ἂν ὑπουργῶν*).

Ο Συκουτρήs όμως, διαγράφοντας τον «ιδεώδη τύπον» του φαινομένου (σ. 61 —η έκφραση παραπέμπει ενδεχομένως στον Max Weber), δεν ενδιαφέρεται για την αθηναϊκή κοινή γνώμη· επιλέγει ν' ακούσει αποκλειστικά τη φωνή της Διοτίμας. Αλλά το κυριότερο πρόβλημα έγκειται στο πώς την ακούει: προσδίδοντας διάσταση ιστορικού προτύπου σε κάτι που δεν είναι παρά φιλοσοφική εξιδανίκευση· και η έκπτωση από το πρότυπο δεν ερμηνεύεται απλώς με όρους φυλετικούς, αλλά και ταξικούς. Ως γνήσιος μαθητής του Werner Jaeger, θεωρεί ότι μοναδικός φορέας του πολιτισμού είναι η αριστοκρατία<sup>14</sup>, γι' αυτό και εσκεμ-

13. Βλ. Dover, *Gr. Homosexuality*, σσ. 151-3· J. K. Davies, *Democracy and Classical Greece*, Glasgow 1978, σσ. 170-1.

14. Βλ. ενδεικτικά *Μελέται και Άρθρα*, σ. 405: «Όσον και να μορφωθεί ένας λαός, θα παραμείνη λαός, δηλαδή έξω από το πλαίσιον της ενεργού πνευματικής ζωής, η οποία και τα θέματά της και τους ήρωάς της και τους φορείς της από την αριστοκρατίαν πάντοτε αντλεί». Πρβ. W. Jaeger, *Paideia*, I, μτφρ. G. Highet, Oxford 1945, σ. 21: «Η αριστοκρατία ... [ε]ίναι η μόνη τάξη που μπορεί να υπερω-

μένα αποκλείει από τη συζήτησή του τα κείμενα της κωμωδίας και των ρητόρων, που εκφράζουν αντιλήψεις συλλογικότερες<sup>15</sup>. Ο υψιπετής λόγος της φιλοσοφίας είναι γι' αυτόν η μόνη πηγή της αλήθειας.

(iv) Έρχομαι τώρα στο τελευταίο ζεύγος αντιθέσεων. Αν η «αισθησιακή μέθη» καταδικάζει την παιδεραστία στον χώρο της διαστροφής, η «αισθητική βακχεία» την εξυψώνει σε «πηγή [...] πνευματικότητας ανωτέρας» (σ. 40). «Ανωτέρας» —από τι; Σε άλλο σημείο του κειμένου διαβάζουμε ότι «εις την σχέσιν με τας γυναίκας το παιδαγωγικόν στοιχείον δεν ενεργεί μέχρι τέλους», εν μέρει διότι «η ευκολία της ικανοποιήσεως οδηγεί [...] εις ατροφίαν της πνευματικής εξάρσεως εις βάρος του αισθησιακού στοιχείου» (σ. 58, υποσημ.). Εκ πρώτης όψεως, η άποψη αυτή θα μπορούσε να αναχθεί στο πλατωνικό κείμενο. Σύμφωνα με τον Παισαρνιά, οι πάνδημοι εραστές, αυτοί που δεν επιδιώκουν παρά την εύκολη σεξουαλική ικανοποίηση, στρέφονται στο γυναικείο φύλο, ενώ οι θιασώτες της Ουρανίας Άφροδίτης στρέφονται στο ανδρικό (181ad). Και σύμφωνα με τη Διοτίμα, όσοι ενδιαφέρονται για την αναπαραγωγή του είδους (οί κατά τὰ σώματα ἐγκύμονες) στρέφονται στις γυναίκες, ενώ όσοι ενδιαφέρονται ν' αφήσουν πίσω τους όχι βιολογικά, αλλά αθάνατα πνευματικά παιδιά (οί κατά τὴν ψυχὴν ἐγκύμονες) στρέφονται στους άνδρες (αυτ., 208e κ.ε.). Ο συλλογισμός, ωστόσο, που προβάλλει ο Συκουτρής είναι περισσότερο βικτωριανός, παρά αρχαιοελληνικός: αν πνευματική έξαρση και σεξουαλική πλήρωση είναι καταστάσεις μεταξύ τους ασυμβίβαστες, και αν ευγενέστερες είναι οι σχέσεις που αδυνατούν να ολοκληρωθούν σωματικά, έπεται ότι ο ομοφυλοφιλικός έρωτας,

φανευθεί ότι διαμορφώνει τον τέλειο Άνθρωπο».

15. «Ο ομιλητής στο δικαστήριο διακύβευε τα χρήματά του, την περιουσία του, τα πολιτικά του δικαιώματα, κάποτε ακόμα και τη ζωή του. [...] Ήταν ζωτικής σημασίας να υποδυθεί ένα πρόσωπο που θα προξενούσε θετική εντύπωση. Δεν είχε την πολυτέλεια να εκφράσει ή να υπαινιχθεί αντιλήψεις που θα προσέβαλλαν την ηθική του δικαστηρίου. Παράλληλα, ήταν εξίσου σημαντικό να δημιουργήσει αρνητικές εντυπώσεις για το πρόσωπο του αντιδίκου του. Γι' αυτό το λόγο πρέπει να μεταχειριστούμε τους δικανικούς λόγους ως την κυριότερη πηγή δεδομένων για τη λαϊκή ηθική» (Dover, *Gr. Popular Morality*, σσ. 5-6). Ο Κατά Τιμάρχου λόγος του Αισχίνη είναι ενδεικτικός για την αμφίσημη στάση των Αθηναίων απέναντι στην παιδεραστία. Ενώ στην αρχή ο ρήτορας απαριθμεί τα μέτρα που λαμβάνονταν από την κοινωνία για την προστασία των παιδιών (9 κ.ε.: στα σχολεία και στις παλαίστρες απαγορεύεται η είσοδος των ενηλίκων, οι πόρτες ανοίγουν μετά την ανατολή και κλείνουν πριν από τη δύση), στη συνέχεια (135-6) αναγνωρίζει ότι και ο ίδιος έγινε όχληρός στα γυμναστήρια και πλείστον έραστής. Ο Αισχίνης διαδηλώνει αυτόκλητα την ερωτική του συμπεριφορά, γεγονός που αυτό υποδεικνύει τον βαθμό της κοινωνικής αποδοχής της παιδεραστίας στην Αθήνα του 4ου αιώνα π.Χ. Αντίθετα, ένας άλλος Αθηναίος εκφράζει την αμηχανία του για το ότι θα πρέπει να εκθέσει δημόσια την ιδιωτική του ζωή (Λυσίας 3.4): *ἐάν δέ ... ὑμῖν φαίνομαι παρά τὴν ἡλικίαν τὴν ἑαυτοῦ ἀνοητότερον πρὸς τὸ μειράκιον διατεθείς, αἰτοῦμαι ὑμᾶς μηδὲν με χεῖρω νομίζειν, εἰδότας ὅτι ἐπιθυμῆσαι μὲν ἄκασιν ἀνθρώποις ἔνεστιν, οὗτος δὲ βέλτιστος ἂν εἴη καὶ σωφρονέστατος, ὅστις κοσμιώτατα τὰς συμφορὰς φέρειν δύναται.* Η αμηχανία, ωστόσο, του ομιλητή δεν εστιάζεται στο γεγονός ότι ερωτεύτηκε ένα αγόρι, αλλά στο ότι το ερωτικό πάθος είναι αταίριαστο με την ηλικία του.

χάρη στα ηθικά εμπόδια που τίθενται στην πλήρωσή του, είναι περισσότερο επιδεκτικός εξύψωσης απ' ό,τι ο ετεροφυλοφιλικός<sup>16</sup>. Οι εραστές, διαπνεόμενοι από «βαχχεία αισθητική και αισθηματική» (σ. 57), γίνονται «σοφώτεροι, αγνότεροι, ηρωικότεροι, δικαιότεροι» (σ. 58). Δεν είμαστε μακριά από τον Γουσταύο Άσεμπαχ του Τόμας Μαν· σε αρκετά σημεία η Εισαγωγή του *Συμποσίου* αποπνέει μια βαριά ατμόσφαιρα αισθητισμού fin de siècle.

Δεν είναι τυχαίο ότι ο όρος «αισθητικός» επανέρχεται στο κείμενο με αξιοσημείωτη επιμονή:

Και εις λαόν αισθητικώς κατ' εξοχήν ευπαθή, όπως ο ελληνικός, το αντίκρουσμα του ωραίου γυμνού σώματος του ανδρικού, το οποίον από καθαρώς αισθητικής απόψεως θεωρείται ότι υπερέρχει πολύ του γυναικείου, ήτο πηγή ζωηράς αισθητικής απολαύσεως· δεν ήθελε πολύ το αισθητικόν να γίνει πηγή αισθήματος ερωτικού, αφού το αισθητικόν στοιχείον, εις τον άνδρα τουλάχιστον πάντοτε, ευρίσκεται εις την ρίζαν κάθε ερωτισμού (σ. 53).

Γυμνωμένος από τη ρητορική του σκευή, ο συλλογισμός μοιάζει να είναι ο ακόλουθος: εφόσον οι άνδρες έλκονται ερωτικά από την ομορφιά, και το ανδρικό σώμα θεωρείται ωραιότερο από το γυναικείο, έπεται ότι οι άνδρες θα ερωτεύονται άνδρες —πόσο μάλλον οι Έλληνες που χαρακτηρίζονται από ιδιαίτερη καλαισθησία. Τι ακριβώς όμως ερωτεύονται;

[...] ωραίον σώμα, όπως το έβλεπαν οι Έλληνες, δεν ήτο το απαλόν και μαλακόν και θηλυπρεπές (αυτά ήσαν βαρβάρων σώματα)· ήτο ένα σώμα υγιές, ευλύγιστον, ανθεκτικόν, ρωμαλέον, πειθαρχημένον, ένα σώμα ζωντανόν, κινούμενον, το οποίον μέσα εις την ύπαρξίν του έκλειε μίαν βούλησιν και μίαν πράξιν [...] (σ. 54).

Η ομορφιά, λοιπόν, δομείται με όρους στερεοτυπικά ανδρικούς: είναι δύναμη, πειθαρχία, αντοχή, κίνηση· σύλληψη του στόχου (βούλησις) και υλοποίησή του (πράξις) —κάποιοι νιτσειικοί τόνοι είναι ευδιάκριτοι. Η μεταφορική αυτή άρθρωση του ανδρικού κάλλους επιτρέπει στον Συκουτρή ενδιαφέρουσες παραναγνώσεις. Παραθέτω τη συνέχεια:

[...] και είναι η βούλησις και η πράξις ψυχικά, όχι σωματικά γεγονότα. Έτσι παρουσιάζετο το αρχαίον σώμα εις τα μάτια του Έλληνο, ως έκφρασις μιας ψυχής, ως μία ορατή ψυχή ούτως ειπείν, και το κάλλος του ήτο σύνθεσις αδιαίρετος και ανερμήνευτος σαρκός και πνεύματος. Εις την εμφάνισιν του Χαρμίδου, μας λέγει ο Πλάτων *Χαρμίδ.* 144d, ο Σωκράτης καταλαμβάνεται από αληθινήν έκστασιν δια το ωραίον του πρόσωπον. Και

16. Για τη στάση των Βικτοριανών απέναντι στο παιδαρστικό φαινόμενο, βλ. R. Jenkyns, *The Victorians and Ancient Greece*, Oxford 1980, σσ. 280-93· F. M. Turner, *The Greek Heritage in Victorian Britain*, London 1981, σσ. 424-6· και κυρίως, P. Gay, *The Tender Passion*, Oxford 1986, σσ. 237-54· βλ. ακόμη L. Dowling, *Hellenism and Homosexuality in Victorian Oxford*, Ithaca & London 1994.

όμως, του λέγει ο Χαιρεφών, αν εγυμνώνετ' ο Χαρμίδης, θα σου εφαινετο ολόκληρον το σώμα του σαν ένα πρόσωπον· ολόκληρον δηλαδή το σώμα θ' αποκτούσε την ακτινοβολίαν εκείνην εσωτερικότητος, που παρουσιάζει συνήθως το πρόσωπον, το εκφραστικώτερον τμήμα του ανθρώπινου σώματος.

Ο Πλάτων όμως λέει ακριβώς το αντίθετο. Αν ο Χαρμίδης είναι *εὐπρόσωπος*, γυμνός θα φαινόταν *ἀπρόσωπος* —με άλλα λόγια, η ομορφιά του γυμνού του σώματος θα επισκίαζε την ομορφιά του προσώπου του. Το αρχαίο κείμενο δεν αφήνει περιθώρια για αλληγορικές αναγνώσεις<sup>17</sup>. Η εποχή του Συκουτρή, ωστόσο, ήταν αρκετά σεμνότυφη για να δεχτεί ότι θα μπορούσε κανείς να συγκινηθεί από ένα ωραίο σώμα χωρίς να υπάρχουν οι αντίστοιχες ψυχικές ιδιότητες. Η σεξουαλική έλξη νομιμοποιείται στον βαθμό που αποκτά ηθική διάσταση· στον βαθμό που απομακρύνεται από τη σεξουαλικότητα. Όπως το είχε διατυπώσει ο Symonds στα τέλη του περασμένου αιώνα, ο αρχαίος Έλληνας εραστής

Θαύμαζε τις πειθαρχημένες γραμμές, το λιγνό αλλά νευρώδες περίγραμμα, τα καλοβαλμένα και εύκαμπτα μέλη, το μικρό κεφάλι τοποθετημένο σε φαρδιούς ώμους, το οξύ βλέμμα, την αυστηρή πόζα και την ελαστική κίνηση ενός νέου δυναμωμένου από την άσκηση. Σωματική τελειότητα τέτοιας λογής υπέβαλλε στη φαντασία του τις πιο αγαπημένες του ηθικές αρετές: αντοχή, αυτοπειθαρχία, ψυχική εγρήγορση, υγεία, εγκράτεια, αδάμαστο πνεύμα, ενέργεια, τη χαρά της πράξης, απλή ζωή και υψηλή σκέψη —αυτές ήταν οι αξίες που εξιδανίκευσαν οι Έλληνες, και «το απαστράπττον όραμα του ερωμένου» ήταν η ζωντανή τους ενσάρκωση<sup>18</sup>.

Αν για τους αρχαίους Έλληνες ένα όμορφο σώμα ήταν απλώς ένα όμορφο σώμα (και ορισμένες μάλιστα φορές ακέφαλο), για τους βικτοριανούς αισθητές αποτελούσε μίαν ηθική οντότητα. Και αντίστροφα: διανοητικές κατηγορίες αρθρώνονται με όρους φύλου, ή μάλλον γένους (gender). Σύμφωνα με τον Walter Pater, έναν από τους κυριότερους εκφραστές του κινήματος,

Η αρρενωπότητα στην τέχνη, σε αντιδιαστολή με αυτό που θα πρέπει να αποκαλέσουμε το θηλυκό στοιχείο, δεν είναι παρά η πλήρης συναίσθηση αυτού που κάνει κανείς, της ίδιας της τέχνης μέσα στο έργο τέχνης, η εμμονή στην ενόραση και στον συνακόλουθο στόχο, το πνεύμα της δημιουργίας σε αντίθεση με ό,τι είναι ασυνάρτητο ή έτοιμο να σωριαστεί σε κομμάτια· και, σε αντιδιαστολή με το υστερικό και το άσκοπο, η διατήρηση κάποιας σταθερής αξίας<sup>19</sup>.

17. Παραθέτω το χωρίο (Πλ. Χαρμ. 154cd): *Καὶ ὁ Χαιρεφῶν καλέσας με, Τί σοι φαίνεται ὁ νεανίσκος, ἔφη, ὦ Σώκρατες; Οὐκ εὐπρόσωπος; Ὑπερφυῶς, ἦν δ' ἐγώ. Οὗτος μέντοι, ἔφη, εἰ εθέλοι ἀποδύναί, δόξει σοι ἀπρόσωπος εἶναι· οὕτως τὸ εἶδος πάγκαλός ἐστιν.*

18. J. A. Symonds, *A Problem in Greek Ethics*, London <sup>2</sup>1901, σ. 69.

19. W. Pater, *Plato and Platonism*, London 1893, σσ. 280-1. Το έργο του Pater συμπεριλαμβάνεται από τον Συκουτρή στη βασική του βιβλιογραφία για το *Συμπόσιον*. Πρβ. επίσης W. Pater, *Greek Studies*, London 1904, σσ. 251-2: το δωρικό στοιχείο στην τέχνη —σε αντιδιαστολή με το ιωνικό— εκφράζει «μια τάξη, μια υγεία, μια αναλογία σε κάθε έργο, που αντανακλά την εσωτερική

Αν τάξη, δύναμη και ομορφιά αποτελούν τη μεταφορική έκφραση του ανδρισμού, τότε, βάσει της παραπάνω συλλογιστικής, οι παιδεραστές δεν ερωτεύονται παρά την ίδια τους τη φύση. Ο Νάρκισσος (και τα παραφερνάλιά του: ο καθρέφτης, το πορτραίτο) είναι ένα από τα κεντρικά σύμβολα του αισθητισμού: και η προσέγγιση του Συκουτρή είναι διαποτισμένη από ναρκισσισμό. Στο πρόσωπο του εραστή, ο ερώμενος βλέπει τον ίδιο του τον εαυτό: «ήτον αυτός ο ίδιος, όπως θα εγίνετο, όπως έπρεπε να εγίνετο» (σ. 60). Το ίδιο ίσχυε και για τον εραστή: αυτό που ένοιωθε «ήτο έρωσ προς τον νέον, ένα αίσθημα τεκνογονίας πνευματικής, η επιθυμία να φέρεις εις τον κόσμον παιδιά της ψυχής σου, ομοιώματα του ιδιού σου εγώ» (σ. 53). Γιατί οι ερωτευμένοι κατά βάθος δεν αγαπούν παρά τον εαυτό τους:

Και η αγωνία εκτείνεται τώρα προς το αγαπημένον πρόσωπον που σου εχάρισε το παιδί· δεν αγαπάς εκείνο· το παιδί σου αγαπάς, και εις το βάθος δεν αγαπάς παρά το εγώ σου, που αντιπροσωπεύει αυτό το πνευματικόν παιδί —την αθανασίαν σου (σ. 218).

Σύμφωνα με τη Διοτίμα, τόσο οι άνθρωποι όσο και τα ζώα επιθυμούν να ξεπεράσουν τη θνητότητά τους αφήνοντας πίσω τους απογόνους· η ερωτική επιθυμία υπάρχει *άθανασίας χάριν* (Πλ. Συμπ. 206c-208b). Πουθενά, ωστόσο, στο πλατωνικό κείμενο δεν λέγεται ότι οι άνθρωποι κατά βάθος δεν αγαπούν παρά το εγώ τους. Η ακόλουθη παραβολή του Oscar Wilde εικονογραφεί απρόσμενα την ανάγνωση του Συκουτρή:

Όταν πέθανε ο Νάρκισσος, τα αγριολούλουδα βυθίστηκαν σε απόγνωση και ζήτησαν από τον ποταμό λίγες σταγόνες νερό για να κλάψουν τον νεκρό. «Αχ», αποκρίθηκε ο ποταμός, «κι αν όλες μου οι σταγόνες ήταν δάκρυα, πάλι δεν θα μου έφταναν για να θρηνήσω εγώ τον Νάρκισσο. Τον αγαπώ». «Και πώς να μην τον αγαπούσες», στέναξαν τα αγριολούλουδα· «ήταν όμορφος». «Ήταν»; ρώτησε ο ποταμός. «Και ποιος το ξέρει αυτό καλύτερα από σένα; Κάθε μέρα καθρέφτιζε την ομορφιά του στα νερά σου, σχυμμένος στην όχθη σου». «Αν τον αγαπούσα», απάντησε ο ποταμός, «ήταν γιατί, όταν έσκυβε πάνω μου, έβλεπα το καθρέφτισμα των νερών μου στα μάτια του»<sup>20</sup>.

Τα βλέμματα των δύο εραστών δεν διασταυρώθηκαν ποτέ. Φιλαυτία, ματαιοδοξία, μοναξιά: ο Wilde τουλάχιστον κρατά μιαν ειρωνική απόσταση.

Συνοφίζοντας: στον «ιδεώδη τύπον» της παιδεραστίας που προτείνεται από τον Συκουτρή, βικτοριανή υγεία, φυλετική καθαρότητα, αριστοκρατισμός των γερμανικών σεμιναρίων και αισθητισμός *fin de siècle* συναιρούνται σε ένα ενιαίο όραμα· στο όραμα μιας αρχαιότητας απαστράπτουσας, καλλιμάραρης, λευκής,

τάξη του ανθρώπινου λόγου, σε πλήρη τώρα συνείδηση του εαυτού του [...]. Οι έννοιες της αρρενωπότητας και του δωρικού στοιχείου είναι εναλλάξιμες —η επίδραση του K. O. Müller είναι προφανής.

20. Παρατίθεται από τον R. Ellmann, *Oscar Wilde*, Harmondsworth 1988, σσ. 336-7.

όπως κληροδοτήθηκε από τον Winckelmann. Επιχείρησα να διερευνήσω τους όρους με τους οποίους ο Σκουατρή προσέγγισε ένα φαινόμενο που και σήμερα ακόμη μάς προξενεί κάποιαν αμηχανία: ν' ακολουθήσω κάποια νήματα σκέψης, που, όπως νομίζω, δεν μας οδηγούν στην ελληνική αρχαιότητα, αλλά στον ευρωπαϊκό (περιλαμβανομένου του ελληνικού) 19ο αιώνα. Ο Wilamowitz είχε πει ότι, όπως και οι ψυχές στη Νέκυια της *Οδύσσειας*, οι αρχαίοι είναι φαντάσματα που χρειάζονται αίμα για να μας μιλήσουν —το δικό μας αίμα<sup>21</sup>. Μήπως όμως τελικά τα φαντάσματα, έχοντας πει το δικό μας αίμα, μας μιλούν και με τη δική μας φωνή;

Λευκωσία

ΒΑΣΙΛΗΣ ΛΕΝΤΑΚΗΣ

---

21. Βλ. H. Lloyd-Jones, *Blood for the Ghosts*, London 1982, σσ. 177-8.