ΑΜΟΙΒΑΙΟΤΗΤΑ ΚΑΙ ΑΝΤΑΠΟΔΟΣΗ: ΜΟΡΦΕΣ ΚΑΙ ΟΙ ΑΠΑΡΧΕΣ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΤΗΣ ΠΑΙΔΕΙΑΣ

Χρήστος-Θωμάς Κεχαγιάς
δρ. Κοινωνιολογίας, ΠΤΔΕ/ΕΚΠΑ

Περίληψη

Το ζήτημα της ανταπόδοσης και της αμοιβαιότητας έχει απασχολήσει τους θεωρητικούς διαφόρων πεδίων (Κοινωνική Ανθρωπολογία, Δίκαιο, Εξελικτική Βιολογία, Οικονομία κλπ.), καθώς καλύπτει ένα ευρύτατο φάσμα του ανθρώπινου γίγνεσθαι, στην παρουσία του ανθρώπου στον πλανήτη. Ωστόσο, παρότι το ζήτημα αυτό σχετίζεται με έναν «κοινό τόπο» σε όλους τους πολιτισμούς και τις σχέσεις μεταξύ ανθρώπων και ομάδων, σε όλες τις κοινωνίες, δεν έχει προσεγγιστεί σχεδόν καθόλου, από την επιστήμη της Φιλοσοφίας της Παιδείας. Το ίδιο ελλιπής είναι και η σχετική συνεξέταση του ρόλου που διαδραματίζει ο μετασχηματισμός της ανταπόδοσης και της ανταλλαγής στις δύο τελευταίες ιλιαδικές ραψωδίες, όπου αναφύεται το πρότυπο του ανθρώπου που αρμόζει στην πολιτική κοινωνία. Το παρόν άρθρο αποσκοπεί στην ένταξη των λογής φαινομένων ανταπόδοσης και αμοιβαιότητας σε αυτό το επιστημονικό πεδίο, στην κατηγοριοποίηση των μορφών εμφάνισής τους και στην πραγμάτευση του εντοπισμού των απαρχών με κριτήρια και όρους αμιγώς φιλοσοφικούς και παιδευτικούς.

Λέξεις-κλειδιά: ανταπόδοση, αμοιβαιότητα, δώρο, χρήμα, αξίες, πρότυπα, Φιλοσοφία Παιδείας, φιλία, αυτάρκεια, αλληλεγγύη, λειτουργίες

Αμοιβαιότητα και ανταπόδοση

Στην ελληνική βιβλιογραφία, επικρατεί γενικότερα σύγχυση ως προς τη χρήση των όρων «ανταπόδοση» και «αμοιβαιότητα». Αυτή πηγάζει, κατά κύριο λόγο, από τις διαφορετικές μεταφράσεις του όρου “reciprocity” στα ελληνικά, καθώς δεν φαίνεται να έχει ακολουθηθεί το ‘αντιπεπονθός’ με τη σημασία που του προσέδιδε ο Αριστοτέλης στα Ηθικά Νικομάχεια. Ο όρος μεταφέρεται πλέον ως «*αλληλέγγυα αμοιβαιότητα*», ενώ σε διάφορους τομείς έχει επικρατήσει να συνδέεται με την αντα-

πόδοση. Π.χ. στον κλάδο της Εγκληματολογίας (Ζαραφωνίτου Χ., 2009), ήδη με μια καντιανή φιλοσοφική προσέγγιση, η ανταπόδοση συγκεκριμενοποιείται μέσα από τα αξιώματα: «μόνο οι εγκληματίες μπορούν να τιμωρηθούν» και «όλοι οι εγκληματίες πρέπει να τιμωρηθούν». Η ιδέα της εκδικητικής ανταπόδοσης, με μία πρώτη προσέγγιση, βασίζεται στο 'χρέος': κάποιος οφείλει να πληρώσει για κάτι, στοιχείο της συμπεριφοράς ανθρώπων και κοινωνιών, που ιστορικά ενσαρκώθηκε μέσα από τα γνωστά παραδείγματα του ιουδαϊκού 'οφθαλμός αντί οφθαλμού', του αντιπεπονθότος, της ταυτοπάθειας (Μαραγκοπούλου Α., 1984:60) και του ρωμαϊκού '*lex talionis*'. Το 'αντιπεπονθός', λεξικογραφικά, ορίζεται ως 'αμοιβαιότητα' και παράγεται από το ρήμα 'αντιπάσχω' που σήμαινε 'υποφέρω με τη σειρά μου', 'παθαίνω κακό μετά από κακό που προξένησα' (Εγκυκλοπαίδεια Πάπυρος-Λαρούς-Μπριτάνικα, 1996:τόμ.10:σελ.421). Η 'ανταπόδοση' ("*retribution*"), στον χώρο της Εγκληματολογίας, αναφέρεται στο παρελθόν και βασίζεται στο κακό που προξένησε κάποιος (Ζαραφωνίτου Χ., 2009), ο οποίος πρέπει να τιμωρηθεί (Summer M., 2006: 362), είτε μέσω αναμόρφωσης ('*rehabilitation'*) και αποτροπής, μέσα από ενέργειες γενικής και ειδικής πρόληψης ('*deterrence'*), που εστιάζουν στις συνέπειες της επιβολής της ποινής, μέσα από μια προβολή στο μέλλον (Ζαραφωνίτου Χ., 2009).

Ο όρος '*reciprocity'* αποδίδεται ως 'αμοιβαιότητα', ως «αμοιβαία ανταλλαγή ή υποχρέωση», όταν εξετάζεται στο πεδίο της Οικονομικής επιστήμης. Οι υποχρεώσεις ή οι πρακτικές των ανθρώπων μεταξύ τους και απέναντι στο οικονομικό σύστημα περιγράφονται ως 'αμοιβαίες' (Barnard & Spencer 1996/2002:925 στο Επιστημονικό Λεξικό Παν/μίου Αιγαίου, βλ. οικείο λήμμα). Σε κάθε περίπτωση, οι περισσότερες ερμηνευτικές απόπειρες και λεξικογραφικές προσεγγίσεις βασίζονται πάνω στην «θεωρία της ανταλλαγής και της αμοιβαιότητας» του Marcel Mauss (1925/1979), που έχει τύχει ευρύτατης αποδοχής στους κόλπους, αρχικώς, της Κοινωνικής Ανθρωπολογίας και, εν συνεχεία, σε άλλους κλάδους, στοχεύοντας να ερμηνεύσει ικανοποιητικά την εμφάνιση της κοινωνικής τάξης από την αρχική κατάσταση του πολέμου, με το δώρο και την ανταλλαγή να θεωρούνται ως τα πρωτόγονα ανάλογα του κράτους και της κοινωνικής σύμβασης (Sahlins M., 1972). Στο χώρο των Κοινωνικών Επιστημών, μας ενδιαφέρουν πρωτίστως «οι αντικειμενικές δυνατότητες για την ανάπτυξη ανάμεσα στα μέλη της σχέσης αίσθησης ισοτιμίας και αλληλέγγυας αμοιβαιότητας» (Τσιβάκου, 2006).

Γενικά, με τον όρο 'ανταπόδοση' ορίζεται εκείνο το «σύστημα ανταλλαγής, όπου το να ανταποδώσει κανείς την ευεργεσία ή τη βλάβη δεν επιβάλλεται ούτε δια νόμου, ούτε δια της βίας» (Seaford R., 2003). Πρόκειται περί δικτύου αλληλοτροφοδοτούμενων ανταποδοτικών σχέσεων, που επαναλαμβάνονται κυκλικά. Στην ομηρική κοινωνία όπου απουσιάζει το **χρήμα**, ως μέσο και μέτρο συναλλαγών κάθε είδους παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον να παρατηρήσει κανείς το πώς ενεργοποιείται και ανατροφοδοτείται η ανταπόδοση, καθώς επίσης και το πώς συντελείται η μετάβαση στο δικαιικό σύστημα της πολιτικής κοινωνίας του 6^{ου}-5^{ου} π.Χ. αι.

Το ενδιαφέρον που υπάρχει γύρω από το αρχαιότερο πλήρες έργο της δυτικής σκέψης, τα ομηρικά έπη, εν προκειμένω, στρέφεται στη σπουδαιότητα που αυτά προσλαμβάνουν για τη μελέτη των **θεσμών, αξιών και προτύπων**, σε αυτή την **προ-κρατική ή/και προ-νομική** φάση της αρχαίας ελληνικής κοινωνίας (πρβλ. Gernet, 1981:141-276, Κεχαγιάς Χ., 2006). Τα έπη ασχολούνται με την **ομηρική κοινωνία**, όπως αυτή περιγράφεται ή υποδηλώνεται από τον Όμηρο, δηλαδή την συμπερίληψη της άποψης[1] του Ομήρου για μια ιστορική κοινωνία[2] με τους θεσμούς της (Finley, 1981: 223-224), αφενός και την άποψη των **Πεισιστρατιδών**[3] που παρενέβησαν στις τότε γνωστές εκδοχές του επικού κύκλου, υιοθετώντας μια «επίσημη» έκδοση, που εξάλειψε αντιθέσεις (Nagy, 1990a:71-73), με σκοπό την απόκτηση πανελλήνιου χαρακτήρα της επικής παράδοσης (Hall, 1989:8-9). Πρόκειται περί μιας μακράς εξελικτικής διαδικασίας (Donlan, 1989b: 17) που επηρεάστηκε «από ποικίλα και ενίοτε αντικρουόμενα συμφέροντα» (Seaford R., 2003), περιλαμβανομένων και αυτών του ακροατηρίου (Svenbro, 1976: 18, Finnegan, 1977: 242, Jensen 1980:162-167, Morris, 1986a: 123) και δεν είναι αναγκαίο να ολοκληρώθηκε πριν τον 6^{ο} π.Χ. αι. (Nagy, 1992:52, Jensen, 1980:142, West, 1988:38), ενσαρκώνοντας τη στόχευση και τον χαρακτήρα της οργανωμένης πόλεως (Griffin, 1977, Nagy, 1990a:72).

Επιλέγοντας να κρατηθούν στοιχεία του ευρύτερου επικού κύκλου που οδηγούν από το 'ηρωικό' στο 'ανθρώπινο', τα δύο σωζόμενα έργα του Ομήρου «**βαίνουν από την κρίση προς τη διευθέτηση**» (Seaford R., 2003:22) και διακρίνονται από την ανεπάρκεια, την καθυστέρηση ή την παρακώληση της ανταπόδοσης. Η σύγκρουση που δεν τελειώνει ποτέ στο ελληνικό στρατόπεδο μεταξύ Αγαμέμνονα και Αχιλλέα (Ομ. Ιλιάδα) ή η σύγκρουση μεταξύ των μνηστήρων και της απόφασης της Πηνελόπης στην Ιθάκη ή του Ποσειδώνα και του Οδυσσέα που εμποδίζει τον '*νόστον*' του τελευταίου (Ομ. Οδύσσεια), παρουσιάζονται από τον ποιητή ως μορφές ανταπόδοσης που δεν κλείνουν (παρά μόνον στις τελευταίες ραψωδίες) τον κύκλο τους. Το κλείσιμο αυτών των κύκλων συνάδει με:

- την αποκατάσταση της τάξης,
- την ενίσχυση της κοινωνικής συνοχής,
- την διευθέτηση των συγκρούσεων,
- την ανάδειξη νέων 'ανθρωποποιητικών' στοιχείων και, ίσως,
- την πρόταξη ενός νέου ανθρωπολογικού τύπου.

[1] Μάλλον πρόκειται περί έμμεσης αντανάκλασης της ομηρικής κοινωνίας, με αρκετές ποιητικές παρεμβάσεις από την πλευρά του Ομήρου, που είναι εύλογο να μην ενδιαφέρεται για κοινωνιολογικές ή φιλοσοφικές αναπαραστάσεις.

[2] Η οποία δύναται να συγκριθεί με άλλες ιστορικές κοινωνίες. (βλ. σχετική συζήτηση στους Donlan (1981), Quiller (1981), Murray (1983) κλπ.

[3] Η νεοανάλυση ως μέθοδος ερμηνείας των επών προτείνει την γεφύρωση των ενωτικών και αναλυτικών απόψεων, ενισχύοντας την καλλιτεχνική επιμέλεια στην επεξεργασία, επιλογή και αισθητική εκλέπτυνση των λογής ποιημάτων και πηγών του επικού κύκλου. Εισηγητής της ο Ιωάννης Κακριδής.

Αυτά όμως τα στοιχεία δεν επιβεβαιώνουν την αναμενόμενη ισχυροποίηση των **αξιακών** και ηθολογικών χαρακτηριστικών του ομηρικού ήρωα και, κατ' επέκταση, αυτής της προ-νομικής, προ-κρατικής μορφής κοινωνικής οργάνωσης. Η ανταπόδοση, ο αγώνας κλπ. **επέχουν θέση «λειτουργικών αρχών»** για την κατανόηση, εξήγηση και ερμηνεία των εκφάνσεων ενός πολιτισμού, κυρίως όταν αυτές αναδεικνύονται μέσα από θεσμοθετημένες και καθιερωμένες πράξεις, όπως τελετουργίες, δρώμενα κλπ. (Κεχαγιάς Χ., 2006; Κεχαγιάς Χ., 2009).

Αξίες στα έπη

Αναφορικά με το ζήτημα των αξιών ('*αριστοκρατικές αξίες*', Morris I., 1986a:123-126) που εμφανίζονται στα ομηρικά έπη, οι εργασίες των Adkins (1960, 1971) και Long (1970: 121-139) καλύπτουν το μεγαλύτερο μέρος της σχετικής ερευνητικής προσπάθειας. Ο Adkins (1960, 1971: 1-14) θεωρεί ότι επικρατούν οι ανταγωνιστικές αρετές, ενώ ο Long (1970) δίνει προτεραιότητα στις συνεργατικές. **Ανταγωνιστικές αρετές** είναι η πολεμική αρετή και η αριστεία που την συνοδεύει στη μάχη. **Συνεργατικές αρετές** θεωρούνται π.χ. η προσπάθεια για επίτευξη πνεύματος ομοψυχίας, η δικαιοσύνη, ο σεβασμός της ανακωχής κλπ.). Ο Morris I. (1986a: 117) θεωρεί ότι επιδοκιμάζονται οι συνεργατικές αρετές, ενώ ο Posner (1979: 40) εστιάζει στην απουσία της αντίληψης στα έπη ότι η οργανωμένη ομάδα μετριοτήτων υπερνικά, σχεδόν πάντοτε, το ανώτερο, αλλά οργανωμένο άτομο.

Ο ατομισμός των βασιλιάδων και αριστοκρατών σε κάποιες περιπτώσεις (δια-)σώζει την κοινότητα, ενώ σε άλλες αποτελεί κίνδυνο γι' αυτή, ως εκ τούτου, «ο ατομισμός είναι αναγκαίο να περιοριστεί» (Nicolai, 1983).

- Η (σχετική) **αυτάρκεια** του ομηρικού οίκου[4] και η **αλληλεγγύη** διαδραματίζουν κεντρικό αξιακό ρόλο στην Οδύσσεια, ενώ σχεδόν αποσιωπούνται πλήρως οι ενδοοικογενειακές συγκρούσεις, φόνοι συγγενών κλπ. (με πέντε μόνο εξαιρέσεις[5]).
- Προτάσσεται ολοφάνερα η **φιλία** ως αρετή, ένας όρος που μπορεί να περιλαμβάνει και μέλη του ευρύτερου οίκου, τους συγγενείς, αλλά και τα πρόσωπα που είναι «του ήρωα», δηλαδή «δικά του».
- Σε κάθε περίπτωση, η ομηρική κοινωνία έχει ως προεξάρχουσα αξία την **τιμή**, μια «μετασχηματισμένη έκφραση της αντικειμενικής σχέσης των ενδιαφερομένων, ένα ιδιαίτερα ευπαθές και διαρκώς απειλούμενο υλικό, μια συμβολική προγονική κληρονομιά» (Bourdieu, 1977: 62), ως μηχανισμό προστατευτικό των νόμων/κανόνων (Posner, 1979), που για να λειτουργήσει ως αρετή, χρειάζεται κοινό κώδικα συμπεριφοράς, αναγνωρισμένο και αναγνωρίσιμο.

[4] Που δεν εξαντλείται μόνο στην οικονομική αυτάρκεια, αλλά καλύπτει και την στρατιωτική οργάνωση, το θεσμικό-οιονεί νομικό/κανονιστικό πλαίσιο (πρβλ. Donlan, 1989b:10-12, Seaford, 1990a:154-156).

[5] Ενδεικτικά, Seaford, (2003:33, 41), Garvie (1986:10), Goldhill (1986:147-148) κ.α.

- Επίσης, κεντρικό ρόλο διαδραματίζει η διατήρηση της **κοινωνικής συνοχής** μέσω των λειτουργιών της **ανταπόδοσης** (σχετική συζήτηση στους Mauss, 1967, Sahlins, 1972: 174-275, Bourdieu, 1977: 183-197, Finley, 1977: 64, Donlan, 1981; 1982b).

Καθώς στα έπη σχεδόν απουσιάζει -αυτό που γνωρίζουμε από τους ιστορικούς χρόνους, ως **κεντρική κρατική εξουσία** (Mauss, 1967, Sahlins, 1972:174-275, Finley, 1977:64-65, Donlan, 1981, Gregory, 1982:41-70, Bourdieu, 1977:183-197)- οι ανταποδοτικοί μηχανισμοί «ξεχωρίζουν έναντι των γενικών και αφηρημένων συνεργατικών αρετών» (Seaford R., 2003: 34).

Ανταπόδοση και αμοιβαιότητα ως αξίες

Η ανταπόδοση και η αμοιβαιότητα δεν ανήκουν στο πλαίσιο της συνεξέτασης του Adkins (1960, 1971), καθώς δεν έχουν ως κριτήριο την συνεργασία ή τον ανταγωνισμό. Η ανταπόδοση ενός δώρου, επί παραδείγματι, δεν σχετίζεται κατ' ανάγκην με κάποια γενική συνεργατική ή ανταγωνιστική αρετή, αφού μπορεί να δηλώνει γενναιοδωρία, αλλά και ιδιοτέλεια ή ανταγωνιστική διάθεση· Να χρησιμοποιείται, δηλαδή, το 'δώρο' ως μέσον για απόκτηση κύρους, ισχύος, εξουσίας κλπ. με συγκεκριμένο σκοπό, εν είδει θεσμοθετημένης προσφοράς και αντιπροσφοράς, έστω και με τα συναισθήματα που συνοδεύουν μία τέτοια 'τυπική' πράξη (σχετική ειδική συζήτηση στον Bourdieu, 1977: 5-9; 171-172 και γενικά στον Mauss, 1923/1979:70-77).

Μορφές δώρου και ανταπόδοσης

Οι σημαντικοί (μεγάλοι) κύκλοι της ανταπόδοσης που ανοίγουν στον τρωικό κύκλο και ασκούν αφόρητη πίεση προκειμένου να κλείσουν, σχηματοποιούνται ενδεικτικά στους εξής:

Έναρξη κύκλου ανταπόδοσης	**Απάντηση στην πρόκληση ανταπόδοσης**
- Ο οίκος του Πάρη δεν ανταποδίδει όπως πρέπει τη φιλοξενία του οίκου του Μενελάου και αρπάζει την Ελένη (κατάχρηση ξενίας)	- Ο οίκος των Ατρειδών εκστρατεύει εναντίον των Τρώων συνεγείροντας και άλλα ελληνικά βασίλεια
- Πρίαμος και Έκτωρ δεν συναινούν στις παραινέσεις των λοιπών Τρώων να επιστρέψουν την Ελένη στο Μενέλαο (Ομ. Ιλ. Η 345-378)	- Τα συμφέροντα της κοινότητας των Τρώων θυσιάζονται για τα συμφέροντα του οίκου του Πάρη (Ομ. Ιλ. Ν 461, Υ 179-186)
- Προτείνεται συμφωνία ειρήνης μεταξύ Τρώων-Ελλήνων, στην οποία περιλαμβάνεται υλική αποζημίωση (Ομ. Ιλ. Γ 286)	- Τα δώρα (όπως και οι συνελεύσεις) δεν μπορούν να αποκαταστήσουν πλήρως την τάξη στην επίλυση σημαντικών διαφορών και διενέξεων

- Ο Αγαμέμνων αρπάζει τη Χρυσηίδα. Ο πατέρας της, Χρύσης, του προσφέρει λύτρα για να την πάρει πίσω	- Ο Αγαμέμνων αρνείται τα λύτρα για τη Χρυσηίδα
- Η απαγωγή ενός κοριτσιού προκαλεί *'μήνιν'*, που οδηγεί σε δεινά (*'άλγεα'*) και όλεθρο (*'λοιγόν'*) στο στρατόπεδο των Ελλήνων	- Η αποκατάσταση της ομαλότητας θα επέλθει με την επιστροφή του κοριτσιού και με παιάνες (Ομ. Ιλ. Α 1, 75, 96, 341, 456, 473)
- Ο Αγαμέμνων απαιτεί από τον Αχιλλέα να του παραδώσει το λάφυρο (*'γέρας'*) του τελευταίου, τη Βρισηίδα	- Μήνις Αχιλλέως (κεντρικός άξονας Ιλιάδας) (Ομ. Ιλ. Α 1)
- Ο Αχιλλέας αποσύρεται από τη μάχη, δηλώνοντας ότι όσα δώρα κι αν του προσφέρει ο Αγαμέμνων, αυτός δεν εξευμενίζεται (Ομ. Ιλ. Ι 378-411)	- Οι Αχαιοί ηττώνται και κινδυνεύουν
- Ο Έκτωρ σκοτώνει τον Πάτροκλο	- Ο Αχιλλέας σκοτώνει τον Έκτορα. Λήγει η έχθρα του απέναντι στον Αγαμέμνονα, με την τέλεση των επιταφίων αγώνων προς τιμήν του Πατρόκλου (Ομ. Ιλ. Ψ)
- Ο Πρίαμος ζητά πίσω το νεκρό του Έκτορα, προσφέροντας δώρα (*'άποινα'*)[6]. Προσέρχεται ως ικέτης στον Αχιλλέα με τη βοήθεια των θεών	- Ο Αχιλλέας δέχεται τα άποινα και συμφιλιώνεται με τον Πρίαμο

Η σημασία της ανταλλαγής δώρων στην Ιλιάδα είναι τόσο σημαντική, ώστε, μαζί με την ανταπόδοση, αναδεικνύονται σε λειτουργικές αρχές της (ομηρικής) κοινωνικής οργάνωσης που αντανακλούν (Κεχαγιάς, 2006· αρχαιολογικές μαρτυρίες στους: Goldstream, 1983, Morris, 1986b, Herman, 1987). Αν και η ανταλλαγή εμπορευμάτων δημιουργεί σχέση ανάμεσα σε συναλλασσόμενους και σε αντικείμενα δεν είναι του ίδιου τύπου με την ανταλλαγή δώρων, που δημιουργεί (και ανανεώνει) δεσμούς ανάμεσα στα πρόσωπα ή/και οίκους. Ο Gregory (1982:41-70· πρβλ. Herman, 1987:18,33, Gould, 1973:93) θεωρεί ότι αυτή η σχέση έμοιαζε/ταυτιζόταν με τη συγγένεια (ιδίως Ομ. Οδ. α 307-308, θ 545-546)· ωστόσο, φαίνεται από τις ανταλλαγές δώρων, που περιγράφονται στα έπη, ότι μάλλον πρόκειται περί μιας 'έκφανσης φιλίας'. Το **δώρο**, στον ιλιαδικό κύκλο, δημιουργεί σχέσεις εξάρτησης (Donlan, 1981, 1982b, 1989a), αλλά δεν ταυτίζεται με τον βασικό οργανωτικό μηχανισμό που συναντούμε σε πρωτόγονες κοινωνίες (βλ. Gregory, 1982:20, που ασκεί κριτική στον Finley, 1977:64). Σε κοινωνίες που βασίζονται «στην πατριά ή στην μεγάλη οικογέ-

[6] Είναι η μοναδική φορά στην Ιλιάδα, που συζητείται σοβαρά η πιθανότητα εξαγοράς νεκρού (Macleod, 1982:20).

νεια και είναι σχετικά αδιάρθρωτες εσωτερικά, αλλά απομονωμένες εξωτερικά» (Mauss, 1967:79), η σπουδαιότητα της ανταλλαγής δώρων είναι μείζονος σημασίας. Πρόκειται περί ανταλλαγής αντικειμένων μη απαλλοτριώσιμων[7] (Mauss, 1967:31, Weiner, 1992), μεταξύ μερών, που μεταξύ τους είναι αμοιβαίως ανεξάρτητα (βλ. Marx, 1976:178, Gregory, 1977:105, Humphrey and Hugh-Jones, 1992, στον Seaford, 2003).

Οι Finley (1978· λήμμα: '*gifts*') και Donlan (1981:143-151) παραθέτουν έναν πλούσιο κατάλογο δώρων. Ο Hooker J.T. (1989) ασκεί κριτική στην πραγμάτευση του ομηρικού δώρου από τον Finley, ωστόσο κατά τον Seaford (2003) σφάλλει, διότι: α) η ανταλλαγή δώρων μπορεί να γίνεται ταυτόχρονα, β) Οι δωρητές προσφέρουν δώρα, ακόμη κι αν δεν ολοκληρωθεί η αντιπροσφορά στο μέλλον, γ) ενισχύεται η συναισθηματική συμμετοχή και η ανθρώπινη πλευρά, δ) το εμπόρευμα[8] μπορεί να απορριφθεί αν υπάρχει διαφωνία περί ισοτιμίας ή μη ικανοποίησης από την πλευρά του ενός αποδέκτη, κάτι τέτοιο όμως δεν ισχύει στην περίπτωση ανταλλαγής δώρων (πρβλ. Bourdieu, 1977:7). Πράγματι, σε αντίθεση με τα εμπορεύματα («θα ήταν προσβολή η εξίσωσή τους με το πνεύμα της ανταλλαγής δώρων», Bourdieu, 1977:5-6, 171-172), η ανταλλαγή δώρων δεν χρειάζεται να ολοκληρώνεται την ίδια στιγμή, ούτε να έχει ως κριτήριο την υλική αξία του δώρου (Gregory, 1982:45-47, Gernet (1981:151). Οι κύριες, αποδεκτές[9] μορφές δώρου, στο πλαίσιο της θεσμοθετημένης ανταπόδοσης στην Ιλιάδα είναι:

- Τα δώρα '*φιλίας*'· Ο Έκτωρ και ο Αίας μετά τη μονομαχία τους, αναγνωρίζοντας την αρετή ο ένας του άλλου (Ομ. Ιλ. Η 302·'*φιλότης*'), προβαίνουν σε ανταλλαγή δώρων και ζωοθυσία (εκτενή παραδείγματα στον Herman, 1987:10· 41-49· 50-58·70-71).
- Τα '*ξεινήια*' δώρα ('*ξενία*'=φιλία εκ φιλοξενίας. Ενίοτε, αναφέρονται και ως '*κειμήλια*'). Ο Οδυσσέας όταν παρακαλά τον Πολύφημο να τον δεχθεί ως ξένο (Ομ. Οδ. ι 266-267), τον ικετεύει ('*ικετεία*')και του προσφέρει δώρο ξενίας, ενώ ο Κύκλωπας του αντιπροσφέρει ως προνόμιο να τον φάει τελευταίο, διαστρεβλώνοντας τις αξίες του πολιτισμού που έχει '*θέμιστας*'. Στην Ιλιάδα (Ομ. Ιλ. Ζ 231-236) επίσης, ο Διομήδης και ο Γλαύκος είναι έτοιμοι να μονομαχήσουν, όταν καταλαβαίνουν ότι συνδέονται οι οικογένειές τους με αυτό το θεσμό, οπότε, ως κληρονόμοι 'ξενίας', σταματούν τα άρματά τους και, αφού ορκίζονται αμοιβαία πίστη, δίνοντας τα χέρια, ανταλλάσσουν δώρα (που αξιολογούνται μάλιστα από τον Όμηρο ως ανισότιμα, χρησιμοποιώντας ως μέτρο υπολογισμού ένα κοινό μέτρο: βόδια· Ομ. Ιλ. Ζ 212-236). Η φιλία

[7] Ότι δηλαδή, τα αντικείμενα-δώρα συνοδεύουν εσαεί τους ανθρώπους που τα ανταλλάσσουν.

[8] Ένα αντικείμενο καθίσταται εμπόρευμα όταν μεταβιβάζεται μέσω ενός συστήματος ανταλλαγής σε κάποιον άλλο, στον οποίο χρησιμεύει ως αξία χρήσης (ορισμός Engels, στο Appadurai, 1986 και Μαρξ, 1954:55). Commodity· μόνον όταν η οικονομική λειτουργία διαχωρίζεται σε φάσεις παραγωγής και κατανάλωσης.

[9] Αποδεκτές· δεν σημαίνει κατ' ανάγκην και σεβασμό ή αναγνώριση της αξίας του 'άλλου', αλλά ισχυρό θεσμό.

τους εκ ξενίας είναι επισημοποιημένη και ανανεώνεται με τον παραπάνω τρόπο.

- Τα *'έδνα'*, δηλαδή τα γαμήλια δώρα, που μπορούν να προσφέρουν και τα δύο μέρη (βλ. Scheid, 1979, Περυσινάκης, 1991), προκειμένου να κυρώσουν την, δια του γάμου[10], μετατροπή ενός μέλους χωρίς συγγένεια εξ αίματος, σε συγγενή (Finley, 1977:98-99), ίσως και τη συμμαχία μεταξύ οίκων (Gernet, 1981:289-302, Vernant, 1980:45-70), που ενδέχεται, ως συνεργατική αρετή να στηρίξει απαίτηση για πολεμική βοήθεια (Long, 1970:124-125).
- '*Γέρα, τεμένη, δώρα*'· Διανομή και αναδιανομή [δώρα αφοσίωσης και υπακοής]. «*Είναι υποχρέωσή σου να παρέχεις φιλοξενία σε όλους, καθώς εξουσιάζεις αυτό το πλήθος*» (*'πᾶσά τοί ἐσθ' ὑποδεξίη, πολέεσσι δ' ἀνάσσεις*' Ομ. Ιλ. Ι 73) υπενθυμίζει ο σοφός Νέστωρ στον Αγαμέμνονα. Εξωτερικά, φαίνεται ότι πρόκειται περί *'ξενίας'*, ωστόσο ο ομηρικός 'βασιλεύς' είναι υπεύθυνος, αφενός για το μοίρασμα/διανομή υλικών αγαθών και προνομίων, αφετέρου για την αναδιανομή αυτών. Σε αντάλλαγμα, οι εταίροι αντιπροσφέρουν υπηρεσίες αφοσίωσης[11] ή υλικά αγαθά. Έτσι, η γενικευμένη ανταπόδοση αυξάνεται εις βάρος της ισορροπημένης (Donlan, 1982:151,172, πρβλ. Sahlins, 1968). Ο ομηρικός *'βασιλεύς'* απολαμβάνει των προνομίων που του έχουν παραχωρηθεί από τον λαό (*'γέρα, τεμένη, δώρα*') οικειοθελώς (Donlan, 1982b:4). Εκείνος, σε αντάλλαγμα, υπηρετεί πιστά την κοινότητα. Παρέχει ειδικές προσφορές, τίτλους και τιμές σε υπηκόους και εταίρους, αναδιανέμοντας ισότιμα τη λεία (Quiller, 1981:120) και «αλλάζοντας τη σημασία των ειδών, καθώς αλλάζει η κατεύθυνσή τους» (Redfield, 1990:127). Όταν διαταράσσεται η σχέση ανάμεσα στην οικειοθελή παροχή προνομίων στον αρχηγό και στη θεσμοθετημένη παροχή προνομίων στον αρχηγό (Seaford, 2003, Donlan, 1982:158-162), που εκμεταλλεύεται την θεσμική του ισχύ προκύπτει αντινομία και αδιέξοδο, όπως αυτό μεταξύ Αχιλλέα και Αγαμέμνονα. Ο αρχηγός Αγαμέμνων (προσωποπαγής και όχι θεσμοποιημένη αρχηγία, που βασίζεται στο γόητρο, στον πλούτο, στην πολεμική αρετή κλπ. και όχι σε κάποιους συγκεντρωτικούς θεσμούς) ελέγχει τη διανομή λαφύρων και απαιτεί το λάφυρο κάποιου άλλου άρχοντα (Αχιλλεύς), τη Βρισηίδα. Ο Αχιλλεύς θίγεται και αποσύρεται. Ο Αγαμέμνων δεν έχει την εξουσία να τον εμποδίσει, ούτε με δώρα, ούτε με υποσχέσεις.
- *'Άποινα*', δώρα αποζημίωσης, ως 'λύτρα εξαγοράς' τα οποία προσφέρει ο Πρίαμος στον Αχιλλέα, προκειμένου να εξαγοράσει το νεκρό του Έκτορα (Ομ. Ιλ. Ω). Στον όρο περιλαμβάνεται η 'ποινή', το τίμημα[12] που πρέπει να πληρωθεί για κάποια μεμπτή πράξη.

[10] *'Ανάεδνον'*, δηλαδή δίχως να ζητηθεί αντάλλαγμα για το γάμο, προσφέρει ο Αγαμέμνων μία από τις κόρες του στον Αχιλλέα, προκειμένου να συμφιλιωθούν (Ομ. Ιλ. Ι 120-161, Ι 261-299). Πρόκειται περί αποζημίωσης (*'άποινα*').

[11] Περιπτώσεις ολέθριας αφοσίωσης: Ομ. Ιλ. 123-124, Ομ. Οδ. β 186.

[12] Πρόκειται περί αποζημίωσης· σε περιπτώσεις φόνου συγγενικού προσώπου, η οικογένεια μπορούσε να δεχθεί αποζημίωση (Donlan, 1982:144-145) και να μην ξεκινήσει βεντέτα. Στο Γ 285-291 της Ιλιάδας, τίθεται ως όρος στη μονομαχία Πάρη-Μενελάου, ότι αν ο δεύτερος κερδίσει, εκτός από την επιστροφή της Ελένης, πρέπει να καταβληθούν και υλικά αντικείμενα.

- Τα ‘βραβεία-*έπαθλα*’ των άθλων επί Πατρόκλω, (που ο Αχιλλέας ‘*θέτει ες μέσσον*’ προκειμένου να αποτελέσουν τα έπαθλα των νικητών στους επιτάφιους αγώνες προς τιμήν του Πατρόκλου, Ομ. Ιλ. Ψ) λειτουργούν ως δώρα ανταπόδοσης. Αυτά τα δώρα/έπαθλα μπορούν να απονεμηθούν και στον 2^{ο} ή 3^{ο} νικητή, ακόμη και σε ηττημένο.

Η κοινωνική συνοχή προϋποθέτει αναγνώριση και αποδοχή ενός συστήματος θεσμοθετημένων κανόνων και κωδίκων συμπεριφοράς, που στοχεύουν στην **τάξη** της ομάδας ή καλύτερα, στο να βρίσκει ο καθένας την θέση που του αρμόζει εντός αυτής, έστω κι αν χρειάζεται να επιβεβαιώνει *έργῳ* και όχι *λόγῳ* αυτή του την θέση, μέσα από ένα «εύτακτο σχήμα κοινωνικής συμπεριφοράς» (Gould, 1973: 93). **Κοινωνική συνοχή**, αποδοχή, αποφυγή των διενέξεων και συγκρούσεων εντός της ομάδας και κοινωνική ενσωμάτωση είναι οι βασικές λειτουργίες του δώρου και της ανταπόδοσης, που όταν μεταβαίνουν στην πλευρά της αμοιβαιότητας και της ισοτιμίας εγείρεται η ευγνωμοσύνη (Komter, 2005:57), και από συναίσθημα παρωθητικό της υποχρεώσεως για ανταπόδοση να εξελίσσεται σε ηθική αρετή (Τσιβάκου, 2003: 170).

Το τέλος της ομηρικής ανταπόδοσης και η Φιλοσοφία Παιδείας

Η επίτευξη της κοινωνικής συνοχής στην Ιλιάδα περνά μέσα από τον δρόμο της εγκατάλειψης του κύκλου της ανταπόδοσης και την έναρξη των θεσμών αλληλεγγύης στις δύο τελευταίες ιλιαδικές ραψωδίες.

- Στην ραψωδία Ψ, ο Αχιλλέας αναλαμβάνει ρόλο δικαστή/αγωνοθέτη[13]. Αυτή η **ευθύνη** του επιτρέπει να μετακινηθεί από τις προηγούμενες άκαμπτες θέσεις του και να επιτελέσει ρόλο **κριτή/δικαστή** σε δύο από τις σπανιώτατες εμφανίσεις στον Όμηρο, του ‘*δικάζειν*’ (Ομ. Ιλ. Ψ 574· ‘*δικάσσατε*’· 579· ‘*εἰ δ᾽ ἄγ᾽ ἐγὼν αὐτὸς δικάσω*’). Γίνεται κριτής, όπως ο Ραδάμανθυς, που ο Όμηρος (Ομ. Οδ. δ 561-9) τον τοποθετεί στα Ηλύσια Πεδία (πρβλ. βλ. Grimal, 1991: 603, Kirk, 2006: 250), ενώ ο Πίνδαρος στις Νήσους των Μακάρων (Πινδ. Ολ. 2.75· Πυθ. 2.73), για να συνεχίσει το έργο της κρίσεως των ψυχών (οι σχετικές αναφορές στην Κουμαδωράκη Β., 2015). Ο Πλάτων μεταφέρει ευρύτερα γνωστή παράδοση, σύμφωνα με την οποία ο Ραδάμανθυς **κρίνει τις ψυχές**, καταδικάζοντας όσες βαραίνουν από εξουσία και τρυφή και «ὕβρεως καί ἀκρατείας τῶν πράξεων ἀσυμμετρίας τε καί αἰσχρότητος» (Πλ. Γοργίας, 524e-525a), ενώ αλλού (Πλάτ. Νόμ. 624a, Ηροδ. 1.65, Πλούτ. Λυκ. 4) έχει

[13] Υπάρχει μια προτύπωση της διαιτησίας του Ψ της Ιλιάδας, στη ραψωδία Σ (*οπλοποιΐα*), όπου περιγράφεται το πώς επιλύεται το πρόβλημα της ανταπόδοσης, όπως αποτυπώνεται στο διάκοσμο της ασπίδας του Αχιλλέα (Nagy, 1990a:252-256): δύο άνθρωποι αντιδικούν σχετικά με την αποζημίωση (ποινή) φόνου. Η μία πλευρά ζητεί πλήρη αποκατάσταση, η άλλη το αντίθετο. Καθώς η αρχή της αποζημίωσης (‘*πάντ΄ αποδούναι*’) απορρίπτεται, η υπόθεση παραπέμπεται στην κρίση διαιτητή και γερόντων. Καθώς δεν υπάρχει κεντρικό σύστημα απονομής δικαιοσύνης (δίκη για φόνο δεν απαντάται πουθενά στα έπη, Munding, 1961, 1962), οι λύσεις του προβλήματος της ανταπόδοσης που υιοθετούνται είναι πανάρχαιες.

πρωτοστατήσει στη σύνταξη των πανίσχυρων κρητικών νόμων (Guthrie, 2003: 105). Ο Αιακός επίσης, έτερος κριτής των ψυχών του Κάτω Κόσμου, λέγεται ότι ήταν γνωστός για το χάρισμα της λήψης ορθών αποφάσεων, ως εκ τούτου τον προσκαλούσαν εν ζωή ως **διαιτητή σε αγώνες** (βλ. Hard, 2004: 115· 122). Η πολιτική[14] κοινωνία που θεμελιώνεται γερά την εποχή που γίνεται η τελική επεξεργασία των επών στην Αθήνα, δεν δέχεται στους κόλπους της την ανταποδοτική βία, ενώ έχει πλέον να προβάλλει οργανωμένο δικαιϊκό σύστημα, το οποίο έχει αποτυπωθεί και μέσω συλλογικών αναπαραστάσεων (Ορέστεια, Άρειος Πάγος, μετασχηματισμός λειτουργίας Ερινύων κλπ.). Ιδιαίτερο ενδιαφέρον έχει το ότι τα έπαθλα που θέτει ο Αχιλλέας 'ες μέσσον' είναι δικά του 'κειμήλια' (μετασχηματισμός ανταπόδοσης).

- Ο Αχιλλέας, μετά την επικήδεια τελετουργία του Πατρόκλου και ενώ οι Αχαιοί ήταν έτοιμοι να αποχωρήσουν, τους συγκεντρώνει, σε αγώνες (Ομ. Ιλ. Ψ 258· *λαόν έρυκε και ίζανεν ευρύν αγώνα*). Η λέξη 'αγών' σημαίνει τον αγώνα όπως τον γνωρίζουμε (Nagy, 1990a:136), αλλά και τον τόπο και τη συγκέντρωση και κυρίως δηλώνει το ξεκαθάρισμα του χώρου/κάνω χώρο (Κεχαγιάς, 2006). Συνδέεται με τον όρο '*αγορά*', αλλά και την '*αγωνία*' συμμετεχόντων και θεατών (όλα τα λεξικογραφικά στο Liddell-Scott).
- Στα Άθλα, ο Μενέλαος οργισμένος για το δόλο του Αντιλόχου στο αγώνισμα της αρματοδρομίας, κάνει έκκληση στο '***αίσθημα δικαίου των Ελλήνων***' (Ομ. Ιλ. Ψ 573, 580), εικόνα που θυμίζει τον Αχιλλέα στην Α ραψωδία (πρβλ. ανάλυση παραλληλιών από Macleod, 1982:30-32). Γενικά, τα πάντα τακτοποιούνται όπως πρέπει κατά την διάρκεια των άθλων. Είναι σαν να τακτοποιείται όλος ο κόσμος με εύτακτο τρόπο.
- Στην ίδια ραψωδία, στην περιγραφή των άθλων επί Πατρόκλω (Ομ. Ιλ, Ψ 6-14, 257-897), θεσμοθετείται για πρώτη φορά η ***Ισοπαλία***, καθώς ελλοχεύει ο κίνδυνος του σοβαρού τραυματισμού αθλητών και δίνονται έπαθλα και στους δύο. Τέλος, δώρο-έπαθλο προσφέρεται-απονέμεται στον Αγαμέμνονα και έτσι κλείνει ο κύκλος της ανταπόδοσης που άνοιξε στην Α ραψωδία). Το αδιάπτωτο πάθος για εκδίκηση του Αχιλλέα και η υπέρμετρη οργή, έναντι του Αγαμέμνονα (αρχικά) και του Έκτορα (στη συνέχεια), μετασχηματίζονται σε μια πλήρη αντιστροφή, δια των άθλων, σε μέσο συμφιλίωσης και εξάλειψης των αντιθέσεων.
- Μια ιδιάζουσα μορφή γενικευμένης ανταπόδοσης επιτυγχάνεται μέσω της διεξαγωγής των άθλων επί Πατρόκλω. Διότι, με αυτά[15] διοχετεύεται «με ασφάλεια η επιθετικότητα και αποτελούν μέσο για την καλλιέργεια αλληλεγγύης» (Sansone, 1988:32-34) και εκλύεται απλόχερα «η συναγωγός τους δύναμη[16]», και άλλες ψυχολογικές και κοινωνικές λειτουργίες (λεπτομερής εξέ-

[14] Η λέξη 'πολίτης' απαντά 4 φορές στον Όμηρο (Quiller, 1981:143)

[15] Παραλείπω τα περί «της αντιμετώπισης της οργής που γεννάει ο θάνατος» και «του αντίδοτου απέναντι στο φόβο μήπως ο νεκρός δεν εξευμενισθεί» που υποστηρίζει στο παλαιό εθνολογικό πεδίο ο Meuli K. (1968)· αυτή η αντίληψη (πρβλ. Burkert, 1983:53) πρεσβεύει δοξασίες περί εκδίκησης του νεκρού και αρχικών αιματηρών συγκρούσεων που εξελίχθηκαν σε ψευδοσυγκρούσεις. Αυτή η οπτική δεν μπορεί να εξετασθεί εδώ.

[16] Οι μεταγενέστεροι ολυμπιακοί αγώνες δημιουργούν '*ομόνοιαν*' και '*θεραπεύουν*' (στον Ηρόδ. 1.167· Φλέγων, *Fragmenta Graecorum Historicorum* 257, F1.

ταση στο Κεχαγιάς Χ., 2006), ωστόσο αποτελούν μια «**άλλη» μορφή πραγματικότητας** εντός της ιλιαδικής αφήγησης, που ξεκινά από το Ψ 258 και ολοκληρώνεται στο Ω 1 (*λύτο δ' αγών*). Είναι σαν να παρακολουθούμε τους αγώνες προς τιμήν του νεκρού Αχιλλέα (Κακριδής, 1949:68-95), που προτυπώνονται στους αντίστοιχους του Πατρόκλου (Schein, 1984:25-30), με τον ήρωα να μετέχει του «εν ζωή θανάτου» του (Seaford, 2003:271), να πενθεί και να πενθείται. Ο Αχιλλέας έχει βιώσει το αναπόδραστο του δικού του θανάτου και, απελευθερωμένος πλέον, αναδεικνύεται στο πρότυπο του ήρωα που όλη η ανθρωπότητα θα ήθελε. Η μετάβαση από το Ψ στο Ω της Ιλιάδας δείχνει αυτή την αναγέννηση.

- Στην τελευταία ραψωδία (Ομ. Ιλ. Ω), η αποδοχή της ικετείας και των δώρων που προσφέρει ο Πρίαμος (*'άποινα'*) στον Αχιλλέα, οδηγεί στην λήξη της μεταιχμιακής φάσης του ιδίου, καθώς βρίσκεται αντιμέτωπος με τον πατέρα-Πρίαμο, που του θυμίζει τον δικό του πατέρα (Ομ. Ιλ. Ω 508).
- Η ραψ. Ω της Ιλιάδας κηρύσσει το τέλος της ανταπόδοσης (και των ανοικτών ανταποδοτικών κύκλων που περιγράφονται στα έπη, καθώς η διαιώνιση της βεντέτας θα εμπόδιζε ίσως το σχέδιο της τελικής έκβασης), με τη συμφιλίωση Πριάμου-Αχιλλέα. Δύο απομονωμένοι άντρες που μισούνται θανάσιμα, δύο πανίσχυροι ξένοι, που εξωτερικώς διαφέρουν σε όλα, αλλά στην πραγματικότητα οι μοίρα τους είναι κοινή[17], φθάνουν να κλαίνε (Ομ. Ιλ. Ω 507· *γόος*) αγκαλιασμένοι για τα δικά τους (ανθρώπινα) πάθη. Ο Όμηρος επιτυγχάνει τη σύζευξη των διεστώτων, ενεργοποιώντας τον αμοιβαίο σεβασμό και την συγκίνηση και καλύπτοντάς τους με δεσμούς **συγγένειας** και **φιλίας**. Είναι η **αρχή της συλλογικής ευθύνης** που βαρύνει και τους δύο, που σηματοδοτεί το ξεπέρασμα της κλειστότητας και του ατομικού κύκλου του καθενός και το **«άνοιγμα» στην κοινότητα**. Το τέλος της ισχύος της αυτόνομης ηρωικής ανταποδοτικής δράσης συμπίπτει με τη λήξη της μήνιδος και του χόλου του Αχιλλέα (Ομ. Ιλ. Σ 109-113, Τ 67· *παύω χόλον*).
- Η Ιλιάδα που ξεκινά τους ανταποδοτικούς κύκλους, εξαιτίας του κλονισμού της αρχής της ανταπόδοσης (άδικη ανα-διανομή λαφύρων/ υλικών αγαθών και προσβολή της προσωπικότητας και του κύρους του Αχιλλέα), διέρχεται μέσω ανταποδόσεων και ανταλλαγών, για να κλείσει τελικά με την ανάδειξη ενός νέου τύπου ανθρώπου, που δεν σκέφτεται μόνον, αλλά και πράττει προς την κατεύθυνση της αποκατάστασης της ομαλότητας: τόσο στον εσωτερικό του κόσμο, όσο και στις σχέσεις του με τον 'άλλο'. Στο τέλος της Ιλιάδας αναδύεται η υπέρβαση του μεταβλητού της ανταπόδοσης με την σταθερότητα και ασφάλεια που παρέχει για την κοινωνική συνοχή η ενίσχυση της αμοιβαιότητας. Η κοινότητα αντικαθιστά την αυτάρκεια του ήρωα ή του οίκου. Είναι η στιγμή που χρειάζεται να θεσπιστεί κοινό δικαιικό σύστημα για την αναφυόμενη πόλιν.

[17] Προσφυώς ο Πρίαμος εξομοιώνει τον εαυτό του με τον πατέρα του Αχιλλέα, τον Πηλέα. Μεταφέρει έτσι την βιολογική συγγένεια στο οιονεί πνευματικό πεδίο και τη μετασχηματίζει.

Συζήτηση

Η γένεση των παραπάνω θεσμών πραγματοποιείται μέσα από τον κόσμο της Ιλιάδας και κυρίως στις δύο τελευταίες ραψωδίες. Το πρότυπο του ανθρώπου που αναδύεται μέσα από τη στάση του Αχιλλέα στη συνάντησή του με τον Πρίαμο, οι αξίες και οι μετασχηματισμοί των ιδανικών στην αναφυόμενη 'πόλη' αποτελούν την βασική ύλη της **Φιλοσοφίας της Παιδείας**, όχι μόνο επί τη βάσει μιας αρετολογικής συνεξέτασης, αλλά κυρίως σε σχέση με το μορφωτικό αγαθό καθεαυτό. Τα ομηρικά έπη διδάσκονταν και διδάσκονται μέχρι σήμερα και δεν έπαψαν να αποτελούν 'σχολείο κοινής παίδευσης' (πρβλ. Γεωργοβασίλης, 1988), μια εισαγωγή στον ανθρωπισμό και στον πολιτισμό του ανθρώπου. Παρακολουθώντας τους μετασχηματισμούς των αξιών και την μετάβαση στην πολιτική κοινωνία επισκεπτόμαστε ένα 'εργαστήρι' του παιδεύεσθαι και μάλιστα στις απαρχές του, διότι η προτυποποίηση του ανθρώπου, που εντάσσεται στο πολιτικό πράττειν, συντελείται ουσιαστικά στην Ιλιάδα.

Ως γνωστόν, ο νέος άνθρωπος ελκύεται από τις αλληλοδραστικές σχέσεις. Το 'εγώ' του νιώθει ασφαλές, «όταν δεν συγκροτείται επί τη βάσει ενός αφηρημένου γενικευμένου 'άλλου', αλλά όταν ανταποκρίνεται σε εσωτερικευμένες συμπεριφορές συγκεκριμένων προσώπων με τα οποία το συνδέουν σχέσεις εγγύτητας και ομοιότητας» (Τσιβάκου, 2006:22). Συγκεκριμένες ιδέες-αξίες-πρότυπα είναι η ύλη της φιλοσοφίας της παιδείας. Είναι άλλωστε γνωστό ότι η εσωτερίκευση αυτών των αξιών συντελείται από τα πρώτα ευαίσθητα έτη της ζωής του ανθρώπου, μέσα κυρίως από μύθους και παραμύθια, πολύ προτού το παιδί ενταχθεί στην σχολική πρακτική. (Ίσως θα έπρεπε να επανεξεταστεί ο ρόλος των ομηρικών επών στην διαμόρφωση των θεμελίων της φιλοσοφίας της παιδείας, τα εγχειρίδια και οι εισαγωγές της οποίας, διεθνώς, ξεκινούν από τον Πλάτωνα, κάνουν μια γρήγορη αναφορά στον Αριστοτέλη και τον Επίκτητο και στη συνέχεια μεταβαίνουν απότομα στους Locke, Rousseau, Dewey κλπ. (πρβλ. Gilroy 1999, στο Marples[ed.], 2002). Η φιλοσοφία της Παιδείας, όπως και εκείνη του δυτικού ανθρωπισμού ξεκινά από τον Όμηρο). «Εδώ δημιουργείται […] ο πρώτος αναστοχασμός σχετικά με τις ίδιες τις σχέσεις» (Τσιβάκου, 2003). Εδώ εγκαθιδρύεται και η πρώτη σχέση οικείωσης με την αλήθεια και πορείας προς συνάντησης της αλήθειας (ενός εκάστου) με την πραγματικότητα· αυτή θα μπορούσε να αποτελεί πλέον στόχευση της Φιλοσοφίας της Παιδείας, μαζί με κάποια εξάσκηση στο 'δικάζειν' και 'νομοθετείν', έστω σε μια πρώτη αδρή –αλλά εργώδη- προσέγγιση.

Σχετικά με τις λειτουργίες του δώρου, γενικά είναι γνωστό ότι η δωροδοτική πρακτική εντάσσεται στη σφαίρα της ανταλλαγής και όχι της παραγωγής (Τσιβάκου, 2003:163). Αν και 'ολικό κοινωνικό φαινόμενο[18]' (Mauss, 1999), τα δώρα από μόνα τους δεν είναι ικανά να επιλύσουν διαφορές μεταξύ των ηρωικών προσώπων της Ιλιάδας. Μπορεί ο Seaford (2003) να υποστηρίζει ότι χρειάζεται η συνδρομή της ικε-

[18] Δηλ, φαινόμενο ικανό να κινητοποιεί όλους τους κοινωνικούς θεσμούς.

τείας[19] και της τελετουργίας, ωστόσο, αυτά τα μέσα είναι **αναγκαία, αλλά όχι ικανά**. Χρειάζεται κάτι να «λειτουργεί» στο βαθύτερο επίπεδο της ύπαρξης (και όχι μόνον τα μέσα) και να ενεργοποιηθούν τα **ταυτοτικά** στοιχεία των προσώπων (ή των ομάδων), προκειμένου να επιλυθούν πραγματικά οι διαφορές και να επέλθει αληθινό όφελος για την κοινότητα.

Η μετάβαση στην πολιτική κοινωνία των Αθηνών, ήδη από τις πρώτες νομοθετικές προσπάθειες σηματοδοτεί και τον παράλληλο μετασχηματισμό της λειτουργίας του δώρου. «Εντός της κοινότητας, η ανταλλαγή δώρων της 'ξενίας' […] μπορεί να φανεί σαν δωροδοκία» (Seaford, 2003). Έτσι, γνώρισμα του ιδανικού πολίτη «έγινε η ακριβώς αντίθετη συμπεριφορά, δηλαδή η πλήρης αποχή από τη λήψη δώρων» (Herman, 1987: 7, 75-81, πρβλ. Kurke, 1991:89-91). Ωστόσο, η φιλική ανταπόδοση μεταξύ προσώπων εντός της πόλεως όχι μόνον παρέμεινε, αλλά και αναδείχθηκε σε ουσιώδες συστατικό των κοινωνικο-οικονομικών σχέσεων (Millet, 1991:116-126), μετασχηματισμένη με την θέσμιση των δημόσιων ***'λειτουργιών'*** (χορηγία κλπ.). [Ίσως μετασχηματίζεται και η σχέση ήρωα-κοινότητας σε προσφορά αναθημάτων-προσφορών και αναμονή αντιπροσφοράς στο πλαίσιο ειδικών τελετουργιών, αλλά αυτός ο '*εκκοινωνισμός*' δεν μπορεί να εξεταστεί εδώ. Ωστόσο, για τον ερευνητή που ενδιαφέρεται, ίσως έχει σημασία το ότι ο Σόλων φέρεται να διάρθρωσε το σώμα των πολιτών σε τάξεις ανάλογα με το εισόδημά τους (*τιμοκρατία*), αρχικά ανάλογα με τις (*απαρχικές*) προσφορές (μεδίμνων σίτου) τους σε δημοτελείς εορτές (πιθανόν στα Παναθήναια· πρβλ. Αριστ. Αθ. Πολ. 7.3, Connor, 1987:47-49)].

Η πολιτική κοινωνία των Αθηνών, στους ιστορικούς πλέον χρόνους, διαθέτει το *χρήμα* ως ανταλλακτικό μέσο. Ο Αριστοτέλης που πραγματεύεται το ζήτημα της '*χάριτος*' (ευγνωμοσύνης) στα Ηθικά Νικομάχεια (1120b 30-34) και της γενναιοδωρίας ως αρετής του σώφρονος ανθρώπου, είναι σαφής όταν δηλώνει ότι ο σώφρων πρέπει να γνωρίζει πότε να λαμβάνει και να δίδει, διότι από αυτή την επιλογή θα εξαρτηθεί και η αρετή του στην ισοτιμία (συμμετρία) των σχέσεων. Όταν το δώρημα αντισταθμίζεται με αντιδώρημα ίσης αξίας, όσο δηλ. η συναπτόμενη και διατηρούμενη με το δώρο σχέση καθίσταται συμμετρική ως προς την αμοιβαιότητα που εγκαθιδρύει, τόσο εξασφαλίζεται η αμοιβαία ευγνωμοσύνη και η σταθερότητα της σχέσης» (Τσιβάκου, 2003:183). Ο Αριστοτέλης αναρωτιέται αν ο προσπορισμός χρημάτων ('*χρηματιστική*') αποτελεί μέρος της διαχείρισης του οίκου ή της πόλεως ('*οικονομική*') και καταλήγει (Αριστ. Πολιτ. 1256a14) στο ότι καθώς η φύση παρέχει τροφή, ο πορισμός χρηματικών εσόδων από τα σπαρτά και τα ζώα είναι '*κατά φύσιν*', καθώς συγχέει τους σκοπούς με τα μέσα και δεν έχει πέρας στους στόχους που θέτει (Αριστ. Πολιτ. 1256b40-1258a18). Ομοίως, και ο χαρακτήρας του νομίσματος, για τον φιλόσοφο, είναι '*παρά φύσιν*' και έχει συμβατική μόνον αξία. Έτσι, ξεκινά και η συζήτηση περί 'εγγενούς αξίας' (αξίας υλικού) των νομισμάτων, σε αντίθεση προς την ανταλλακτική του αξία, γεγονός που επιβεβαιώνεται από τη ραγδαία εξάπλωση

[19] Όλες οι ικεσίες στο πεδίο της ιλιαδικής μάχης αποτυγχάνουν (Gould, 1973:80).

της χρήσης νομισμάτων τον 6^{ο} π.Χ. αι. και την δυνατότητα καθιέρωσης νομισμάτων σε κάθε πόλη με δικό της έμβλημα, καθώς αποτελούσε πλέον ένα σταθερό μέσο για την καταβολή εισπράξεων, πληρωμών κλπ. Το χρήμα, ως ισοδύναμη μονάδα, καθολικώς αποδεκτή από τις πόλεις, υπό την εύχρηστη μορφή του νομίσματος, έθετε σε νέα βάση τον υπολογισμό της αξίας των ανταλλάξιμων ειδών στο εμπόριο. Η ανταλλαγή δώρων, από την άλλη πλευρά, σαφώς θα επηρεάστηκε από αυτή την αλλαγή πρακτικών και την καθιέρωση νέου '*καθολικού ισοδυνάμου*' (βλ. σχετική συζήτηση στο Κεχαγιάς Χ., 2009, περί 'ισοδυνάμων' και για το ρόλο του 'πυρός' του Ηρακλείτου).

Το τέλος της βίαιης ανταπόδοσης γεννά συσπείρωση, κοινωνική συνοχή και ενίσχυση της αμοιβαιότητας και του '*ανήκειν*' στην πόλη. Η κοινωνία της πόλεως διαμορφώνεται, μέσα από πολλούς αγώνες και ένοπλες συγκρούσεις (Quiller, 1981:141). Στην κλασική Αθήνα, το αξίωμα του '*άρχοντος-βασιλέως*' παρουσιάζεται ως το αρχαιότερο όλων. Μετά δημιουργείται εκείνο του '*πολεμάρχου*', καθώς ο βασιλιάς ήταν ανεπαρκής για τα πολεμικά (Αριστ. Αθην. Πολ. 3.2). Ο '*βασιλεύς*' εξελίσσεται σε 'χορηγό γευμάτων' και τελικά 'χοροστατεί' ως '*άρχων βασιλεύς*' στα θυσιαστήρια δείπνα[20] της πόλεως (Αριστ. Αθ. Πολ. 57.1). Ο θεσμός της προσφοράς δώρων, εν είδει αποζημιώσεως σε περίπτωση φόνου επίσης αντικαθίσταται, καθώς παρακμάζει εντός της πολιτικής κοινωνίας, από σχετικούς νόμους (Αριστ. Πολ. 1274b· Αριστ. Αθ. Πολ. 3). Η καταφυγή στην αυτοδικία, όπως περιγράφεται στα ομηρικά έπη, ενσωματώνεται στο πρώτο γραπτό αθηναϊκό θεσμολόγιο του Δράκοντα[21] (621 π.Χ. περίπου), το οποίο αποτελεί σημαντική πρόοδο στην προσπάθεια υπαγωγής της αυτοδικίας (Gagarin, 1981:19) στην αρμοδιότητα της δικαστικής αρχής (Seaford, 2003:308).

Το ανταλλακτικό ισοδύναμο στο χώρο των συναλλαγών καθορίζεται πλέον από την πολιτική εξουσία και δεν ανήκει στον καθένα ή στον κάθε οίκο όπως παλαιότερα. Η ανταπόδοση έχει αντικατασταθεί από σύστημα δικαίου εντός της πόλεως. '***Δικαστήριο***' και '***νόμισμα***' έρχονται ως εξωγενείς αρχές να αντικαταστήσουν τις αρχαιότερες πρακτικές συναλλαγών και ανταλλαγών. «Η πόλις και η αγορά, ως επίσημες, ορθολογικές μορφές του δούναι και λαβείν, αντιτίθενται από κοινού στον 'οίκον'» (Humphreys, 1983:11). Και η θεά Αθηνά που ιδρύει το πρώτο ανθρωποκτονικό δικαστήριο, απεικονίζεται (ως γλαύκα) στα νομίσματα της πόλεως των Αθηνών. Η '***τιμή***' και η '***αξία***' σφυρηλατούνται με τρόπο διαφορετικό πλέον και στον χώρο της Ηθικής, καθώς η 'νομιμοποίηση' των προτύπων από την πλευρά της πόλεως, των

[20] Είναι γνωστό ότι τα συλλογικά γεύματα στο '*Πρυτανείον*' θεσμοθετήθηκαν από το Σόλωνα.

[21] Στη δρακόντεια νομοθεσία, ο ανθρωποκτόνος πρέπει να εξορίζεται· προστατεύεται εκτός των ορίων της Αττικής από τους διώκτες του· συγκεκριμένοι συγγενείς μπορούν να αποφασίσουν αν θα συγχωρήσουν το φονιά ή όχι· προβλέπεται ρήτρα αναδρομικής ισχύος κλπ. είναι μερικές από τις διατάξεις που σηματοδοτούν τη μετάβαση από την αυτοδικία και την βίαιη ατομική ανταπόδοση στη δικαιοσύνη της πόλεως.

συλλογικών αναπαραστάσεων και των 'καλών πρακτικών' είναι καταλυτική, επισύροντας μάλιστα και έννομες κυρώσεις[22].

Στη μετάβαση στην πολιτική κοινωνία, οι πολεμικές ηρωικές αρετές, εντός της πολιτικής κοινωνίας παραγκωνίζονται και αντικαθίστανται από αξίες που σφυρηλατούν το κοινό συμφέρον της πόλεως. Η εικόνα του αναγεννημένου ήρωα-Αχιλλέα που συμφιλιώνεται με τον Πρίαμο και δεσμεύεται ο ίδιος να τηρήσει ανακωχή μέχρι να ταφεί και να θρηνηθεί όπως πρέπει το νεκρό του Έκτορα, μοιάζει με **το τέλος της βίαιης ανταπόδοσης**, επ' ωφελεία των αξιών της πόλεως. Άλλωστε, ο Έκτωρ στην κηδεία του δέχεται τιμές από ολόκληρη την κοινότητα (Ομ. Ιλ. Ψ 128, 162, Ω 707-709, 789) και θρηνείται από το σύνολο των πολιτών (Ομ. Ιλ. Χ 429· '*στενάχοντο πολῖται'*). Ίσως δεν είναι τυχαίο ότι η λέξη '***πολίτης'*** απαντάται μόνο τέσσερις φορές στον Όμηρο και εδώ, συμπίπτει με την θρηνωδία της κοινότητας στον μέγιστο των Τρώων ήρωα. Το τέλος της ανταπόδοσης συναντά την αρχή της πολιτικής κοινωνίας, που σε διαπροσωπικό επίπεδο χρειάζεται πλέον την αμοιβαιότητα για να σφυρηλατήσει κοινούς δεσμούς. Αυτή είναι άλλωστε και η αρχή της κλασικής Παιδείας, η οποία θα αναλάβει να δομήσει τους πολίτες, διαμορφώνοντάς τους, τόσο στο εσωτερικό επίπεδο, όσο και καθιστώντας τους έτοιμους για δημόσια πολιτική δράση.

Βιβλιογραφία

1. Adkins, A.W.H. (1960). Merit and responsibility: A study in Greek values. Oxford.
2. Adkins, A.W.H. (1971). Homeric values and Homeric society. Journal of Hellenic Studies, 91.
3. Appadurai, A. [ed.] (1986).The social life of things: commodities in cultural perspective. Cambridge.
4. Αριστοτέλης. Αθηναίων Πολιτεία.
5. Αριστοτέλης. Ηθικά Νικομάχεια.
6. Αριστοτέλης. Πολιτικά.
7. Barnard, A., & Spencer, J. (1996). Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology. Reprint 2002. London & New York: Routledge.
8. Bourdieu, P. (1977). Outline of a Theory of Practice. Cambridge and New York: Cambridge University Press.
9. Burkert, W. (1983). Homo necans. Calif/LA, [transl. Berlin 1972].
10. Γεωργοβασίλης, Δ. (1988). Φιλοσοφία της παιδείας.

[22] Ενδεικτικά, τα ομηρικά 'έδνα' μετασχηματίζονται σε 'προίκα' την εποχή του Σόλωνα, η οποία μάλιστα θεωρείται ζήτημα τιμής για την οικογένεια της νύφης (Lacey, 1968:88-90). Ο Περικλής (451 π.Χ.) εισάγει νόμο περί 'νόθων' (δημόσιων) της πόλεως, αναγνωρίζοντας πολιτικά δικαιώματα μόνο σε εκείνους που είχαν και τους δύο γονείς τους Αθηναίους πολίτες. Δια νόμου ρυθμίζονται τα όρια για τις κηδείες και τις εορτές και γενικά η σχετική αυτάρκεια του ομηρικού οίκου αντικαθίσταται από την πορεία «προς την επίτευξη της ισονομίας» (Vernant, 1982:122).

11. Connor, W.R. (1987). Tribes, Festivals and processions; civic ceremonial and political manipulation in Archaic Greece. *JHS 107, 40-50.*
12. Donlan, W. (1981). Scale, Value and function in the Homeric economy. *AJAH 6,* 101-7.
13. Donlan, W. (1982). Reciprocities in Homer. *Classical World 75,* 137-175.
14. Donlan W. (1989b). The pre-state community in Greece. *SO 64,* 5-29.
15. Εγκυκλοπαίδεια Πάπυρος-Λαρούς-Μπριτάνικα (1996).
16. Επιστημονικό Λεξικό Πανεπιστημίου Αιγαίου, λήμμα 'reciprocity' (http://socialterms.aegean.gr/view_all_v.php?lang=2#def600, last access: 12/11/2016).
17. Finley, M. (1981). Economy and society in ancient Greece. London.
18. Gagarin, M. (1981). Drakon and early Athenian homicide law. New Haven, Conn.
19. Garvie, A.F. (1986). *Aeschylus Choephori.* Oxford.
20. Gernet, L. (1981). The Anthropology of Ancient Greece. Baltimore/London (μετάφρ. γαλλ. πρωτοτ., Παρίσι 1968).
21. Goldhill, S. (1986). Reading Greek Tragedy. Cambridge.
22. Gould, J. (1973). Hiketeia, *JHS 93,* 74-103.
23. Gregory, C.A. (1982). Gifts and commodities. London.
24. Griffin, J. (1977). The epic cycle and the uniqueness of Homer. *JHS* 97, 39-53.
25. Grimal, P. (1991). Λεξικό της Ελληνικής και Ρωμαϊκής Μυθολογίας, μτφ. Β. Ατσαλός. Θεσσαλονίκη.
26. Guthrie, W.K.C. (1998). Οι Σοφιστές, μτφ. Δ. Τσεκουράκης. Αθήνα.
27. Hard, R. (2004). The Routledge Handbook of Geek Mythology. London.
28. Herman, G. (1987). Ritualized friendship and the Greek City. Cambridge.
29. Hooker J.T. (1989), Gifts in Homer, *BICS* 36, 79-90
30. Ηρόδοτος, *Ιστορίαι*.
31. Humphreys, S.C. (1983). The family, women and death. London.
32. Jensen, M.S. (1980). The Homeric question and the oral-formulaic theory. Copenhagen.
33. Kechagias, C. (2006). Operational principles and Social structure of the Greek culture. *Athens: Atrapos*.
34. Κεχαγιάς, Χ. Π. (2005). Το αγωνιστικό πνεύμα των ελλήνων μέσα από τους επιτάφιους αθλητικούς αγώνες ως λειτουργική αρχή της κοινωνικής ζωής.
35. Kechagias, C. (2003). The Ancient Greek Metre. *A Coded Type of a Natural Law. Production of Special and Innovative Sofware. Doutorado, University of Athes*.
36. Kechagias, C. (2009). On the nature of position. *Athens: Herodotos*.
37. Komter, A.E. (2005). Social solidarity and the gift. Cambridge University Press.
38. Κουμαδωράκη, Β. (2015). Κριτία "Ραδάμανθυς", "Τέννης" και αδήλων δραμάτων αποσπάσματα (διπλ. εργασία, http://nemertes.lis.upatras.gr/, last access: 2/10/2016).
39. Kurke, L. (1991). The traffic in praise: Pindar and the poetics of social economy. Ithaca: NY/London.

40. Lacey, W.K. (1968). The family in classical Greece. London.
41. Long, A. (1970). Morals and Values in Homer. *Journal of Hellenic Studies 90*.
42. Macleod, C.W. (1982). Homer, Iliad Book XXIV. Cambridge.
43. Μαραγκοπούλου, Α. (1984). Εγχειρίδιο Εγκληματολογίας. Νομική Βιβλιοθήκη, Αθήνα.
44. Μαρξ, Κ. (1954). Το Κεφάλαιο. Εκδοτικό της Κ.Ε. του ΚΚΕ.
45. Mauss, M. (1925/1979). Το Δώρο. Μορφές και λειτουργίες της ανταλλαγής. Μετάφραση από τα γαλλικά από Σταματοπούλου–Παραδέλλη. Καστανιώτης, Αθήνα.
46. Millett, P. (1991). Lending and borrowing in ancient Athens. Cambridge.
47. Morris, I. (1986a). The use and Abuse of Homer. *Classical Antiquity, Vol. 5*, No. 1.
48. Morris, I. (1997). Ταφικά έθιμα και κοινωνική δομή στην κλασσική αρχαιότητα. Παν/κές εκδ. Κρήτης.
49. Murray, O. (1983). The symposium as social organization. *Hägg,* 195-200.
50. Nagy, G. (1990). Pindar's Homer: The lyric possession of an epic past. Baltimore/London.
51. Ομήρου Ιλιάς. Ομήρου Οδύσσεια.
52. Περυσινάκης, Ι. (1991). «Penelope's ἔεδνα again», *CQ 41.2*, 297-302.
53. Πίνδαρος. Ολυμπιόνικοι· Πυθιόνικοι.
54. Posner, R.A. (1979). The homeric version of the minimal state. *Ethics* 90, 1.
55. Quiller, B. (1981). The dynamics of the Homeric society. *SO* 56, 109-155.
56. Sahlins, M.D. (1972). Stone Age Economics. New York: Aldine.
57. Seaford, R. (2003). Ανταπόδοση και τελετουργία. MIET, Αθήνα.
58. Summer, M. (2006). Λήμμα: "Retribution". In E. McLaughlin & J. Muncie (Eds), The Sage Dictionary of Criminology. Sage Publ.: London-California-N. Delhi.
59. Tzani, M., & Kechagias, C. (2009). The guide and the mentor. *Meri M." Promoting Teacher Education-From Intake system to teaching practice*, 35-46.
60. Tzani, M., & Kechagias, C. (2004). Sociology of Education. *Athens: Grigoris (in Greek)*.
61. Τζάνη, Μ. (2006). Πιλοτικό Ολοήμερο Δημοτικό Σχολείο: Η Ελληνική πρόταση για το Σχολείο του μέλλοντος.
62. Τζάνη, Μ., & Κεχαγιάς, Χ. (2005). Μεθοδολογία έρευνας κοινωνικών επιστημών. *Αθήνα: Εθνικό & Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών*.
63. Τσιβάκου, Ι. (2003). Τα ευέλικτα όρια των κοινωνικών συστημάτων. Νεφέλη, Αθήνα.
64. Τσιβάκου, Ι. (2006). Προσφορά και ανταπόδοση στις κοινωνικές σχέσεις. Νεφέλη, Αθήνα.
65. Vernant, J.-P. (1980). Myth and society in ancient Greece, Sussex [μετάφρ. από γαλλικά, Paris, 1974].
66. Weiner, A.B. (1992). Inalienable Possessions: the paradox of keeping-while-giving. Berkeley, California/LA/Oxford.

67. West, S.L. (1988). The transmission of the text, στο Heubeck et al.
68. Ζαραφωνίτου, Χριστίνα (2009). Από την ανταποδοτική στην αποκαταστατική δικαιοσύνη: τιμωρητικότητα ή άμβλυνση των συγκρούσεων; στο *Η Εγκληματολογία απέναντι στις σύγχρονες προκλήσεις. Επετειακό Συνέδριο για τα 30 χρόνια της Ελληνικής Εταιρείας Εγκληματολογίας*, Δ/νση έκδ. Α.Γιωτοπούλου- Μαραγκοπούλου. Εκδ. Νομική Βιβλιοθήκη, Αθήνα 2011, σ.σ. 115-129.