



ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ
Εθνικόν και Καποδιστριακόν
Πανεπιστήμιον Αθηνών

Φιλοσοφική Σχολή
Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας

**ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΜΝΗΜΗ ΚΑΙ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑ ΣΤΗΝ
ΑΡΧΑΙΑ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΠΟΛΗ: Οι περιπτώσεις της
Θάσου, της Σαμοθράκης και της Λήμνου από την
άφιξη των Ελλήνων μέχρι την ύστερη αρχαιότητα**

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ

Μούρθος Ιωάννης



Αθήνα 2021



ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ
Εθνικόν και Καποδιστριακόν
Πανεπιστήμιον Αθηνών

Φιλοσοφική Σχολή
Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας

**ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΜΝΗΜΗ ΚΑΙ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑ ΣΤΗΝ
ΑΡΧΑΙΑ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΠΟΛΗ: Οι περιπτώσεις της
Θάσου, της Σαμοθράκης και της Λήμνου από την
άφιξη των Ελλήνων μέχρι την ύστερη αρχαιότητα**

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ

Μούρθος Ιωάννης

Τριμελής Συμβουλευτική Επιτροπή

Επιβλέπων: Δημήτρης Πλάντζος

Μέλος: Αντώνιος Κοτσώνας

Μέλος: Όλγα Παλαγγιά

Αθήνα 2021



ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ
Εθνικόν και Καποδιστριακόν
Πανεπιστήμιον Αθηνών

Φιλοσοφική Σχολή
Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας

Τριμελής Συμβουλευτική Επιτροπή

Επιβλέπων: Πλάντζος Δημήτριος

Μέλος: Κοτσώνας Αντώνιος

Μέλος: Παλαγιά Όλγα

Επταμελής Συμβουλευτική Επιτροπή

Μέλος: Βαβουρανάκης Γιώργος

Μέλος: Παπαχριστοφόρου Μαριλένα

Μέλος: Αντωνιάδης Βύρων

Μέλος: Τσιαφάκη Δέσποινα

Αθήνα 2021

Και για να νιώσει σίγουρη η Λαυδομία των ζωντανών έχει ανάγκη να βρει στη Λαυδομία των νεκρών την εξήγηση του εαυτού της, ακόμη και διακινδυνεύοντας να βρει εξηγήσεις για περισσότερες από μια Λαυδομίες, για διαφορετικές πόλεις που θα μπορούσαν να έχουν υπάρξει και δεν υπήρξαν, ή εξηγήσεις αποσπασματικές αντιφατικές, απογοητευτικές.

(Ιταλο Καλβίνο, *Οι Αόρατες Πόλεις*)

Το μοναδικό βιβλίο που θα μπορούσε να περιλαμβάνει τα πάντα είναι το ιερό κείμενο, ο ολικός λόγος που έχει ήδη αποκαλυφθεί. Αλλά εγώ δε πιστεύω ότι η ολότητα μπορεί να συμπεριληφθεί σε μια γλώσσα· το πρόβλημά μου είναι όσα τελικά μένουν απέξω, τα όχι γραμμένα, αυτά που δεν μπορούν να γραφτούν. Δεν μου απομένει άλλη λύση παρά ν' αρχίσω να γράφω όλα τα βιβλία, να γράφω τα βιβλία όλων των πιθανών συγγραφέων.

(Ιταλο Καλβίνο, *Αν μια νύχτα του χειμώνα ένας ταξιδιώτης*)

Στο σημείο αυτό, έχοντας αποφύγει την ψευδή αθωότητα, έχοντας δηλώσει με σαφήνεια ότι δεν μπορεί πια κανείς να μιλήσει αθώα, θα έχει παρ' όλ' αυτά πει αυτό που ήθελε στη γυναίκα: ότι την αγαπά, όμως αυτό συμβαίνει σε μια εποχή χαμένης αθωότητας. Αν η γυναίκα μπει στο παιχνίδι, θα 'χει δεχθεί μια ερωτική εξομολόγηση με τους ίδιους όρους. Κανείς από τους δυο συνομιλητές δεν θα νιώσει αθώος, και οι δύο θα 'χουν αποδεχτεί την πρόκληση του παρελθόντος, των όσων έχουν ήδη λεχθεί και δεν μπορούν να εξαλειφθούν, και οι δύο θα παίξουν συνειδητά και μ' ευχαρίστηση το παιχνίδι της ειρωνείας... Όμως, και οι δύο θα 'χουν καταφέρει για μια ακόμη φορά να μιλήσουν γι' αγάπη.

(Ουμπέρτο Έκο, *Επιμύθιο στο Όνομα του Ρόδου*)

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ:

| | |
|---|------------|
| ΠΡΟΛΟΓΟΣ..... | 5 |
| ΕΙΣΑΓΩΓΗ..... | 7 |
| ΜΕΡΟΣ 1^ο: ΤΑΞΙΝΟΜΩΝΤΑΣ ΤΗΝ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΜΝΗΜΗ..... | 12 |
| ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1: ΤΥΠΟΛΟΓΙΕΣ ΤΗΣ ΜΝΗΜΗΣ..... | 12 |
| 1.1: Μια σύντομη ιστορία της έρευνας..... | 12 |
| 1.2: Ορισμοί και προβλήματα..... | 17 |
| ΜΕΡΟΣ 2^ο: ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΜΝΗΜΗ ΚΑΙ ΧΩΡΟΣ ΣΤΟ ΒΟΡΕΙΟ ΑΙΓΑΙΟ ΚΑΤΑ ΤΟΥΣ ΙΣΤΟΡΙΚΟΥΣ ΧΡΟΝΟΥΣ..... | 44 |
| ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2: ΧΩΡΟΣ, ΠΟΛΗ ΚΑΙ ΑΝΑΜΝΗΣΤΙΚΗ ΔΙΑΔΙΚΑΣΙΑ .. | 44 |
| 2.1: Χώρος, τόποι και περιβάλλοντα μνήμης..... | 45 |
| 2.2: Χώρος και πόλη I: το άστν. | 49 |
| 2.3: Χώρος και πόλη II: η χώρα..... | 51 |
| ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3: ΤΟΠΟΓΡΑΦΙΑ ΚΑΙ ΣΥΓΚΡΟΤΗΣΗ ΤΗΣ ΜΝΗΜΗΣ .. | 53 |
| 3.1: Η πολεοδομική εξέλιξη του θασιακού άστεως: μια περίπτωση διαμόρφωσης lieux de mémoire; | 53 |
| 3.1.1: Η ανάμνηση ως σωματική εμπειρία..... | 53 |
| 3.1.2: Ιχνηλατώντας αναμνηστικές πρακτικές στην αγορά της αρχαίας Θάσου (Πίν. 2-4). | 58 |
| 3.1.3: Ιχνηλατώντας αναμνήσεις της θασιακής κοινότητας στο υπόλοιπο άστν (Πίν.4-21). | 68 |
| 3.1.4: Διατήρηση και διάδοση της ταυτότητας στον χώρο και στον χρόνο..... | 104 |
| 3.1.5: Θασιακή χώρα: τα λατομεία και το ιερό της Αλυκής (Πίν. 21-22). | 106 |
| 3.1.6: Από την κοινωνική μνήμη στην θασιακή ταυτότητα..... | 114 |
| 3.2: Το Ιερό των Μεγάλων Θεών της Σαμοθράκης ως πλαίσιο της αναμνηστικής διαδικασίας..... | 123 |
| 3.2.1: Μνήμη και τελετουργία..... | 125 |
| 3.2.2: Μνήμη και αναπαραστάσεις..... | 137 |
| 3.2.3: Μυστήρια και αρχαιολογικά συναθροίσματα: τελετουργία και ιερή τοπογραφία (Πίν. 23-26)..... | 142 |
| 3.2.4: Μνήμη και εξουσία..... | 161 |
| 3.2.5: Αναθήματα "πολιτικού" χαρακτήρα: το Νεώριο, ο κίονας του Φιλίππου και το μνημείο της Νίκης (Πίν. 27-29). | 162 |
| 3.2.6: Σαμοθρακικά συναθροίσματα, αναμνηστικές πρακτικές και αναπαραστάσεις..... | 175 |
| ΜΕΡΟΣ 3^ο: ΟΨΕΙΣ ΤΗΣ ΕΘΝΟΤΙΚΗΣ ΜΝΗΜΗΣ ΣΤΟ ΒΟΡΕΙΟ ΑΙΓΑΙΟ ΤΗΣ ΑΡΧΑΪΚΗΣ ΠΕΡΙΟΔΟΥ | 180 |
| ΚΕΦΑΛΑΙΟ 4: ΜΝΗΜΗ, ΧΡΟΝΟΣ ΚΑΙ ΕΘΝΟΤΙΚΟΤΗΤΑ: ΤΟ ΘΕΩΡΗΤΙΚΟ ΠΛΑΙΣΙΟ..... | 180 |

| | |
|--|------------|
| 4.1: Η μνήμη και ο χρόνος ως κοινωνικές κατασκευές. | 180 |
| 4.2: Η ταυτότητα στις κοινωνίες της μνήμης..... | 181 |
| 4.3: Η ταυτότητα ως φαινόμενο κοινωνιογένεσης. | 182 |
| 4.4: Κριτική στην έννοια της κοινωνικής ταυτότητας. | 184 |
| 4.5: Η ταυτότητα και ο Άλλος. | 185 |
| 4.6: Εθνοτική ταυτότητα: ζητήματα ορισμών..... | 186 |
| 4.7: Εθνοτική ταυτότητα και κλασική αρχαιότητα. | 188 |
| 4.8: Λήθη και ταυτότητα..... | 193 |
| ΚΕΦΑΛΑΙΟ 5: ΤΡΕΙΣ ΠΕΡΙΠΤΩΣΕΙΣ ΕΘΝΟΤΙΚΩΝ ΑΝΑΜΝΗΣΕΩΝ | |
| ΣΤΟ ΒΟΡΕΙΟ ΑΙΓΑΙΟ | 195 |
| 5.1: Αναζητώντας τους Φοίνικες στο θασιακό τοπίο. | 195 |
| 5.1.1: Οι Φοίνικες στη Θάσο: η γραμματεία. | 198 |
| 5.1.2: Η φοινικική παρουσία στο Αιγαίο μέχρι το τέλος της αρχαϊκής περιόδου. | 208 |
| 5.1.3: Οι Φοίνικες στη Θάσο; Τα υλικά κατάλοιπα (Πίν. 29)..... | 214 |
| 5.1.4: Η θέση των Φοινίκων στη θασιακή ιστορία και η αρχαιολογική έρευνα..... | 223 |
| 5.2: (Ανά-)συγκροτώντας τις εθνοτικές αναμνήσεις της προ-ελληνικής Ηφαιστίας στη Λήμνο. | 227 |
| 5.2.1: Η ετρουσκική παρουσία στη Λήμνο I: οι Λυδοί και η καταγωγή των Ετρούσκων. | 230 |
| 5.2.2: Η ετρουσκική παρουσία στη Λήμνο II: Πελασγοί, Τυρσηνοί και η διαχείριση του απώτατου παρελθόντος..... | 241 |
| 5.2.3: Σίντιες και Μινύες: προ-τυρρηνικές εθνοτικές ομάδες;..... | 250 |
| 5.2.4: Το Αιγαίο ως ένα (ακόμη) αρχαιολογικό πλαίσιο των ευρημάτων της Ηφαιστίας (Πίν. 30-44). | 256 |
| 5.2.5: Το προελληνικό παρελθόν της Ηφαιστίας και η συμβολής της αρχαιολογίας. | 271 |
| 5.3: Η εθνοτική ποικιλομορφία της Σαμοθράκης και η καταγωγή των Ελλήνων αποίκων. | 275 |
| 5.3.1: Φιλολογική παράδοση και επιγραφές ως πηγές ανταγωνιστικών αφηγήσεων. | 275 |
| 5.3.2: Πολιτισμική μίξη και εθνοτικότητα στη Σαμοθράκη: ο υλικός πολιτισμός. | 293 |
| 5.3.3: Σάμιοι, λοιποί Ίωνες, Αιολείς και αρχαιολογική τεκμηρίωση: σκιαγραφώντας εθνοτικές ταυτότητες στη Σαμοθράκη. | 316 |
| ΚΕΦΑΛΑΙΟ 6: ΠΕΡΑ ΑΠΟ ΤΙΣ ΕΘΝΟΤΙΚΕΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΕΣ..... | 319 |
| 6.1: Πολλαπλές ταυτότητες και μνήμη..... | 319 |
| 6.2: Σαμοθρακικά μυστήρια και πολλαπλές ταυτότητες. | 320 |
| 6.2.1: Μυστήρια, συγκρότηση ταυτοτήτων και σαμοθρακικά δίκτυα (Πίν. 45)..... | 320 |
| 6.2.2: Ταυτοτικές στρωματογραφίες στο Ιερό των Μεγάλων Θεών..... | 327 |
| 6.3: Οι Αθηναίοι κληρούχοι στη Λήμνο | 331 |

| | |
|---|------------|
| 6.3.1: Ο θεσμός της κληροχίας: χαρακτηριστικά και ιστορικό περίγραμμα | 332 |
| 6.3.2: Αποικία ή κληροχία; Η Λήμνος του 5 ^{ου} αι. π.Χ. I..... | 339 |
| 6.3.3: Αποικία ή κληροχία; Η Λήμνος του 5 ^{ου} αι. π.Χ. II | 347 |
| 6.3.4: Το υλικό αποτύπωμα της αθηναϊκής κληροχίας στη Λήμνο .. | 355 |
| 6.3.5: Η λημνιακή ταυτότητα ως "νησιωτικότητα" | 365 |
| 6.3.6: Κληροχική ταυτότητα και αρχαιολογικό υλικό | 368 |
| ΜΕΡΟΣ 4^ο: ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑ, ΜΝΗΜΗ ΚΑΙ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑ..... | 371 |
| ΚΕΦΑΛΑΙΟ 7: ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ | 371 |
| ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ-ΔΙΚΤΥΟΓΡΑΦΙΑ-ΕΙΚΟΝΕΣ..... | 380 |
| ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ | 380 |
| ΔΙΚΤΥΟΓΡΑΦΙΑ..... | 459 |
| ΠΗΓΕΣ ΕΙΚΟΝΩΝ | 460 |
| ΠΙΝΑΚΕΣ | 464 |

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Το κείμενο αυτό είναι αποτέλεσμα σύγκλησης διαφορετικών παραγόντων. Προέκυψε χάρη στη γνωριμία μου με το Ιερό των Μεγάλων Θεών στα πλαίσια της διπλωματικής εργασίας μου, χάρη σε ένα μεταπτυχιακό σεμινάριο μεθοδολογίας της αρχαιολογίας, από την επαφή μου με τον αρχαιολογικό χώρο της Αλυκής Θάσου, όπου εργάστηκα για δύομιση περίπου χρόνια (Αύγουστος 2013-Δεκέμβριος 2015), αλλά και τον Λιμένα και το Αρχαιολογικό Μουσείο Θάσου, στα οποία ενίοτε χρειάστηκε να εργαστώ την ίδια περίοδο. Οφείλεται, επίσης, στο επιδραστικό βιβλίο της Alcock *Αρχαιολογίες του Ελληνικού Παρελθόντος: Τοπία, μνημεία και αναμνήσεις*, στο αυξανόμενο ενδιαφέρον μου για την Αιγαιακή Θράκη, μια περιοχή στην οποία δραστηριοποιούμαι επαγγελματικά με μεγάλα κενά διαστήματα ανεργίας από το 2010, καθώς και σε ορισμένους ενδόμυχους προβληματισμούς.

Παρόλα αυτά, δεν θα μπορούσε να πραγματοποιηθεί χωρίς την στήριξη των μελών της τριμελούς συμβουλευτικής επιτροπής. Θα ήθελα, λοιπόν, στο σημείο αυτό να ευχαριστήσω τον καθηγητή κ. Δημήτρη Πλάντζο, ο οποίος με υπομονή διάβασε και διόρθωσε όλες τις διαφορετικές εκδοχές των κειμένων που του προωθούσα κατά καιρούς σε ένα διάστημα έξι ετών (2014-2020), ενώ επωμίστηκε και όλο το γραφειοκρατικό φορτίο που συνοδεύει την εκπόνηση ενός διδακτορικού, την ομότιμη καθηγήτρια κ. Όλγα Παλαγγιά, η οποία συνέδραμε σε ό,τι της είχα ζητήσει από την περίοδο που ήμουν ακόμη μεταπτυχιακός φοιτητής του ΕΚΠΑ και ήταν αυτή που με έφερε σε επαφή με τον κ. Πλάντζο ως τον καταλληλότερο επιβλέποντα σε μια αρχαιολογική διατριβή για την κοινωνική μνήμη και, τέλος, τον αναπληρωτή καθηγητή κ. Αντώνη Κοτσώνα, αναλυτικό και με εύστοχο σχολιασμό σε κάθε μας επικοινωνία. Όλοι τους μου παρείχαν κατά καιρούς βιβλιογραφία, προσφορά πολύ σημαντική, καθώς επαγγελματικές και οικογενειακές υποχρεώσεις δεν μου επέτρεπαν να επισκέπτομαι συχνά βιβλιοθήκες κλασικών σπουδών.

Ουσιαστική ήταν η συμβολή και των υπόλοιπων τεσσάρων μελών της επταμελούς συμβουλευτικής επιτροπής, καθώς με τα σχόλιά τους κατέδειξαν

ποικίλες οπτικές για μελλοντική έρευνα. Ειδικότερα θα ήθελα να ευχαριστήσω τον κ. Βαβουρανάκη Γιώργο για τις πολύ ενδιαφέρουσες επισημάνσεις του σχετικά με ευρύτερα ζητήματα γύρω από την έννοια της ταυτότητας, την κ. Παπαχριστοφόρου Μαριλένα για τις στοχευμένες υποδείξεις της που εμπλούτισαν τη βιβλιογραφία και την οπτική μου, αλλά και για τη βοήθειά της στην τελική απόδοση ορισμένων δύσκολων στη μετάφραση όρων στα ελληνικά, τον κ. Βύρωνα Αντωνιάδη για τις σημαντικές διευκρινίσεις του τόσο σχετικά με τη φοινικική παρουσία στη Μεσόγειο όσο και αναφορικά με το ζήτημα της διαχείρισης των ανθρώπινων λειψάνων με αφορμή την κάθαρση της Δήλου. Ιδιαίτερος θα ήθελα να ευχαριστήσω την κ. Τσιαφάκη Δέσποινα για την αγαστή συνεργασία μας τα τρία τελευταία χρόνια, μεταξύ άλλων και στα πλαίσια του **Archaeological REsearch in the North Aegean (ARENA)**, ερευνητικού προγράμματος του Ι.Ε.Λ./Ε.Κ. Αθηνά-Παραρτήματος Ξάνθης, στο οποίο είχα τη χαρά να εργαστώ και του οποίου η συνεισφορά στην παρούσα διατριβή είναι τόσο σύνθετη που είναι αδύνατον να παρουσιαστεί εκτενώς σε ένα σύντομο κείμενο ευχαριστιών.

Τέλος, νιώθω την ανάγκη να ευχαριστήσω την οικογένειά μου για την υπομονή που επέδειξε τα τελευταία έξι χρόνια.

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Η διατριβή διαρθρώνεται σε τέσσερα μέρη. Στο πρώτο μέρος (κεφάλαιο 1) αναπτύσσεται το ζήτημα των διαφορετικών μορφών κοινωνικής μνήμης που έχουν «εντοπίσει» ερευνητές διαφόρων κλάδων των ανθρωπιστικών σπουδών. Μια σύντομη ιστορία της έρευνας ακολουθείται από την απόπειρα να απαντηθεί το βασικό ερώτημα που διέπει την έρευνα περί την μνήμη: τι είναι κοινωνική μνήμη και ποια η σχέση της με άλλα είδη μνήμης. Στόχος του πρώτου μέρους δεν είναι να δώσει μια πρωτότυπη απάντηση στο ερώτημα, αλλά να διασαφηνίσει την στάση μου απέναντι σε μια έννοια που αποτελεί το βασικό ερευνητικό εργαλείο για οποιαδήποτε όψη του υλικού πολιτισμού έχει επιλεγεί ως μελέτη περίπτωσης. Για τον σκοπό αυτό στηρίχθηκα κυρίως στα θεμελιώδη έργα του Maurice Halbwachs, του Paul Connerton και του Jan Assmann, ενώ αντλώ και από τις εργασίες του Paul Ricœur, του Pierre Nora και του Amos Funkenstein¹. Χρήσιμος οδηγός στον τρόπο με τον οποίο μπορούν να συνδυαστούν τα αναλυτικά εργαλεία που ανέπτυξαν οι παραπάνω μελετητές με το αρχαιολογικό υλικό αποτέλεσε το έργο της Susan Alcock, ενώ πολύ ενδιαφέρουσα είναι και η σύνδεση των αρχαιολογικών καταλοίπων με πολυασθητηριακά βιώματα, όπως αυτή αναλύεται από τον Γιάννη Χαμηλάκη².

Το δεύτερο μέρος απαρτίζεται από δύο κεφάλαια. Στο κεφάλαιο 2 παρουσιάζονται σύντομα πτυχές της βασικής εκείνης δομής που συχνά αποτελεί το πολιτικό και πολιτισμικό πλαίσιο της αρχαιολογικής έρευνας, της αρχαίας πόλεως. Ένα μέρος είναι αφιερωμένο στο άστυ και ένα μέρος στη χώρα. Το κεφάλαιο κλείνει με την σύντομη παρουσίαση δύο θεωριών ανάλυσης του χώρου σε σχέση με τη μνήμη, του Halbwachs και του Nora. Στο κεφάλαιο 3 αναλύονται δύο περιπτώσεις από το Βόρειο Αιγαίο: η σχέση της μνήμης με την τοπογραφία της αρχαίας Θάσου και του Ιερού των Μεγάλων Θεών στη Σαμοθράκη. Η ανάλυση περιλαμβάνει σύντομες, στο μέτρο του δυνατού, επισκοπήσεις της τοπογραφίας του θασιακού άστεως (αρχαϊκοί-

¹ Με τη σειρά που αναφέρονται στο κείμενο: Halbwachs 1992, Halbwachs 2013α, Halbwachs 2013β, Connerton 1989, Assmann 1988, Assmann 1995, Assmann 2006, Assmann 2008, Assmann 2011, Ricœur 2004 (=Ricœur 2000), Nora 1996, Funkestein 1993.

² Alcock 2011, Χαμηλάκης 2015.

παλαιοχριστιανικοί χρόνοι), του ιερού της Αλυκής (αρχαϊκοί - παλαιοχριστιανικοί χρόνοι) και του Ιερού των Μεγάλων Θεών (τέλος 5^{ου} αι. π.Χ. -2^{ος} αι. μ.Χ.), εναλλάξ με υποκεφάλαια σχετικά με όψεις της μνήμης και μηχανισμούς συγκρότησης αναπαραστάσεων, κυρίως μέσω της τελετουργίας, αλλά και τη σχέση της μνήμης με την εξουσία. Η θεωρητική ανάλυση του τρίτου κεφαλαίο έρχεται να συμπληρώσει το θεωρητικό πλαίσιο, όπως αυτό διαμορφώθηκε στο κεφάλαιο 1 και εντός του οποίου ερμηνεύονται, στον βαθμό που αυτό είναι δυνατό, τα υλικά κατάλοιπα των επιλεγμένων περιπτώσεων προς μελέτη. Κάθε μελέτη περίπτωσης κλείνει με ένα υποκεφάλαιο (3.1.6 και 3.2.6) συμπερασματικού χαρακτήρα.

Στο τρίτο μέρος πραγματεύομαι όψεις της εθνοτικής μνήμης. Και αυτό το μέρος αποτελείται από δύο κεφάλαια. Στο κεφάλαιο 4, αμιγώς θεωρητικό, εκτίθενται οι δεσμοί ανάμεσα στη μνήμη, τον χρόνο και όψεις της ταυτότητας (κοινωνική και εθνοτική). Το κεφάλαιο κλείνει με μια σύντομη αναφορά στην θέση της εθνοτικής ταυτότητας στις κλασικές σπουδές (4.7), βασισμένη σε μεγάλο βαθμό στο εμβληματικό έργο του Hall³, καθώς και μια σύντομη παρουσίαση του ρόλου της λήθης στη συγκρότηση της ομάδας. Το κεφάλαιο 5 αφορά σε τρεις περιπτώσεις εθνοτικών ομάδων που ενίοτε εντοπίζονται στο Βόρειο Αιγαίο, αλλά η παρουσία τους παραμένει εν πολλοίς προβληματική. Πρόκειται για την παράδοση της φοινικικής παρουσίας στη προ-αποικιακή Θάσο, της παρουσίας Τυρρηνών / Ετρούσκων στην προ-ελληνική Λήμνο, και Αιολέων αποίκων στη Σαμοθράκη. Παρά το γεγονός ότι δύο από τις τρεις περιπτώσεις (Φοίνικες, Τυρρηνοί) δεν αφορούν σε Έλληνες, οι αφηγήσεις γύρω από αυτές τις εθνοτικές ομάδες ήταν ενταγμένες στο επίσημο παρελθόν των αποίκων (Θάσος) και εποίκων / κληρούχων (Ηφαιστία).

Το τελευταίο κεφάλαιο της ενότητας (κεφάλαιο 6) φιλοδοξεί να ιδωθεί ως μια απόπειρα να εμπλουτιστεί η συζήτηση περί μνήμης και ταυτοτήτων περισσότερο με όρους της αρχαίας ιστορίας και κλασικής αρχαιολογίας. Το κεφάλαιο ξεκινά με τις πολλαπλές ταυτότητες και ολοκληρώνεται με την έννοια της νησιωτικότητας.

³ Hall 2000.

Ενδιάμεσα αναλύονται οι μύστες, οι θεωροί και οι κληρούχοι ως ιδιαίτερες ταυτότητες που μπορούν να συνυπάρχουν μαζί με άλλες (εθνοτικές, έμφυλες, ταξικές, πολιτισμικές) περισσότερο διαδεδομένες στον αρχαίο κόσμο και οικείες στη σύγχρονη εμπειρία. Οι μύστες των σαμοθρακικών μυστηρίων και ακόμη περισσότερο οι θεωροί που έστελναν οι πόλεις στο Ιερό των Μεγάλων Θεών και οι Αθηναίοι κληρούχοι στη Λήμνο είναι έννοιες που προέκυψαν και αναπτύχθηκαν εντός πολύ συγκεκριμένων πολιτισμικών συμφραζομένων. Ειδικότερα στην περίπτωση της κληρουχίας αποδεικνύεται, για τους ειδικούς που ασχολούνται συστηματικά με το θέμα, δύσκολη ακόμη και η συμφωνία ως προς το περιεχόμενο του όρου. Πριν τα συμπεράσματα του κεφαλαίου, γίνεται μια προσπάθεια οι παραπάνω ταυτότητες να συνδυαστούν με την έννοια της νησιωτικότητας. Πρόκειται, επίσης, για μια ιδιαίτερη ταυτότητα, η οποία, αν και είναι σύγχρονη κατασκευή, βρίσκει τη θέση της στον αρχαίο κόσμο, όπως έχουμε μάθει χάρη στο έργο της Κ. Κωσταντακοπούλου⁴. Τέλος, και εδώ δύο υποκεφάλαια (6.2.2 και 6.3.6) λειτουργούν ως συμπεράσματα για την κάθε μελέτη περίπτωσης ξεχωριστά.

Το τέταρτο και τελευταίο μέρος περιλαμβάνει τα τελικά συμπεράσματα. Εκεί βρίσκονται ορισμένοι επίκαιροι και ανεπίκαιροι προβληματισμοί σχετικά με τη φύση του αρχαιολογικού υλικού και τη δυνατότητα να εξάγουμε απαντήσεις σε ερωτήσεις που μας ενδιαφέρουν. Είναι απολύτως βέβαιο ότι απαντήσεις σε αυτά τα ερωτήματα έχουν δοθεί πιο αναλυτικές και εμβριθείς από άλλους. Τα ερωτήματα καθαυτά μπορούν να αποτελέσουν θέματα για τη συγγραφή βιβλίων, ανακοινώσεων και άρθρων στηριγμένων σε μια βιβλιογραφία που είναι απλά αδύνατον να τιθασευτεί στην παρούσα διατριβή. Για τον λόγο αυτό τα συμπεράσματα στο τέταρτο μέρος δίνονται με γνώμονα τις έννοιες της κοινωνικής μνήμης και της ταυτότητας. Ελπίζω ότι με τον τρόπο αυτό, πορίσματα που σε μια συζήτηση με καθαρά θεωρητικό χαρακτήρα ίσως έμοιαζαν κοινοτοπίες, εντός του συγκεκριμένου πλαισίου θα εκτιμηθούν για τις πρωτότυπες συμβολές τους.

⁴ Constantakopoulou 2005, Constantakopoulou 2007.

Μένει να διασαφηνιστεί ένα ζήτημα: η επιλογή του θέματος. Στον πρόλογο παρουσίασα όλα εκείνα τα τυχαία περιστατικά που συνέτειναν προς την συγκεκριμένη επιλογή. Ωστόσο, όσο και αν σε προσωπικό επίπεδο οι παραπάνω λόγοι μπορούν να αιτιολογήσουν την παρούσα διατριβή επαρκώς, προφανώς δεν είναι δυνατόν να την δικαιολογήσουν ερευνητικά. Υπάρχουν, συνεπώς, ορισμένα ερωτήματα που δεν μπορούν να μείνουν αναπάντητα. Αρχικά, γιατί η μνήμη; Είναι ένα θέμα που δίνει τη δυνατότητα να συγκροτήσουμε ερμηνευτικά σχήματα και αφηγήσεις με ιδιαίτερα χαρακτηριστικά, σχετίζεται ποικιλοτρόπως με την αρχαιολογική διαδικασία σε όλα της τα στάδια και παραμένει επίκαιρο για την ελληνική πραγματικότητα, όπως, τουλάχιστον, φαίνεται από τις σχετικά πρόσφατες ελληνικές μεταφράσεις σημαντικών βιβλίων των Boardman (2007), Alcock (2011), Halbwachs (2013), Assmann (2017). Ιδιαίτερος η κοινωνική μνήμη, είναι ένας όρος ο οποίος, τουλάχιστον όπως τον έχω κατανοήσει, είναι έτσι σχεδιασμένος, ώστε να μας επιτρέπει ενδιαφέρουσες εναλλακτικές προσεγγίσεις του αρχαίου κόσμου, παρά το γεγονός ότι δεν ήταν ένα φαινόμενο που προβλημάτιζε τον αρχαίο στοχασμό.

Ένα δεύτερο ερώτημα που εύλογα μπορεί να προκύψει είναι γιατί επιλέχθηκε η έννοια της αρχαιοελληνικής πόλεως και, κατ' επέκταση, γιατί αυτές οι συγκεκριμένες θέσεις. Η απάντησή μου μοιάζει – αφελώς; - αρκετά προφανής. Αν η αρχαιολογία είναι πρωτίστως μελέτη αντικειμένων και χώρου, αισθάνομαι ότι ως έννοια η πόλις λανθάνει με τη μορφή αντιδιαστολής ακόμη και στις μελέτες που ρητά απουσιάζει. Ως μονάδα έρευνας, είναι ακόμη πιο προφανής επιλογή για μια συζήτηση σχετικά με ζητήματα μνήμης και ταυτότητας. Όσο αφορά τις συγκεκριμένες θέσεις, πρόκειται για περιπτώσεις με ενδιαφέροντα χαρακτηριστικά, η μελέτη των οποίων υπόσχεται διαφοροποιημένα αποτελέσματα: η Θάσος είναι μια καλά ανασκαμμένη ευημερούσα για μεγάλα διαστήματα της ιστορίας της αποικία, η Ηφαιστία – στην οποία εστιάζω – κατέστη αθηναϊκή κληρουχία, με ό,τι συνεπάγεται αυτή η δραστική αλλαγή ταυτότητας, ενώ από τη Σαμοθράκη γνωρίζουμε περισσότερο για το περιριαστικό ιερό της που απέκτησε πανελλήνια εμβέλεια, απ' ότι για την ίδια την πόλη, η οποία ως αυτόνομη πολιτική οντότητα ήταν, μάλλον,

αδιάφορη για τον αρχαίο κόσμο. Επιπλέον, τα τρία νησιά ανήκουν σε μια γεωγραφική περιοχή, το Βόρειο Αιγαίο, την οποία η έρευνα έχει μάθει να αντιλαμβάνεται ως ενιαίο χώρο⁵.

Τέλος, αναφορικά με την ταυτότητα, στο σημείο αυτό αρκεί να παρατηρήσουμε το εξής: ως έννοια έχει ορισμένα κοινά χαρακτηριστικά με τη μνήμη (συγκροτείται κοινωνικά, είναι αντικείμενο διαπραγμάτευσης, σχετίζεται στενά με τις έννοιες του χώρου και του χρόνου), ώστε στην πράξη μνήμη και ταυτότητα να είναι συγκοινωνούντα δοχεία. Φυσικά οι περιπτώσεις ταυτοτήτων που επιλέχθηκαν για μελέτη στην παρούσα διατριβή δεν είναι οι μοναδικές, ούτε καν οι πιο σημαντικές που θα μπορούσαν να προκύψουν από το υπάρχον υλικό. Αυτή άλλωστε είναι μια παρατήρηση που ισχύει γενικότερα, για όλο το κείμενο. Όμοιοι και παρόμοιοι συνδυασμοί όψεων κοινωνικής μνήμης, διαφόρων μορφών ταυτοτήτων και αρχαιολογικού υλικού από αυτές τις τρεις θέσεις θα μπορούσε να δώσει και άλλες, λιγότερο ή περισσότερο διαφορετικές αφηγήσεις.

⁵ Ενδεικτικά: Archibald 2013, 1-35 και 249-254, η οποία χρησιμοποιεί τον όρο *super-region* για την εν λόγω περιοχή, και ARENA, το πιο πρόσφατο ερευνητικό πρόγραμμα που αφορά σε ένα αποθετήριο βιβλιογραφίας το οποίο κατανέμει τους τίτλους ανά θέση και συνδυάζει τις βιβλιογραφικές αναφορές με έναν διαδραστικό χάρτη με 543 θέσεις/τοπωνύμια. Για το πώς το έργο της Archibald έφερε ξανά στο προσκήνιο αυτή την περιοχή ως γεωγραφική (και οικονομική) ενότητα βλ. το σχόλιο της Constantakopoulou 2012, 104.

ΜΕΡΟΣ 1^ο: ΤΑΞΙΝΟΜΩΝΤΑΣ ΤΗΝ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΜΝΗΜΗ.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1: ΤΥΠΟΛΟΓΙΕΣ ΤΗΣ ΜΝΗΜΗΣ

Καθώς η μνήμη αποτέλεσε αντικείμενο διαφορετικών επιστημονικών κλάδων, καθένας με τη δική του στοχοθεσία και τα δικά του ερευνητικά μέσα, προέκυψε ένας μεγάλος αριθμός όρων-τύπων μνήμης που λειτούργησαν ως βασικά μεθοδολογικά εργαλεία και την πορεία των οποίων είναι εξαιρετικά δύσκολο να παρακολουθήσει ο σύγχρονος ερευνητής στο σύνολό τους. Στη συνέχεια του κεφαλαίου θα παρουσιαστούν συνοπτικά οι σημαντικότερες από αυτές τις έννοιες. Από την παρουσίαση αυτή έχει αποκλειστεί προβληματική που δεν σχετίζεται άμεσα με το θέμα της διατριβής. Για παράδειγμα, δεν υπάρχουν αναφορές στην ψυχαναλυτική προσέγγιση, καθώς αντιμετωπίζει την μνήμη ως πτυχή της ατομικής βιογραφίας, θαμμένη στο ασυνείδητο και ριζωμένη στο παιδικό παρελθόν⁶, ούτε στη γνωστική ψυχολογία που βασίζεται σε πειράματα που διεξάγονται σε πλήρως ελεγχόμενα περιβάλλοντα και εστιάζουν στην ίδια την μνημονική πράξη με το άτομο ως ένα κλειστό σύστημα, χωρίς ενδιαφέρον για την κοινωνική και ιστορική διάσταση⁷.

1.1: Μια σύντομη ιστορία της έρευνας

Ο όρος "κοινωνική μνήμη" χρησιμοποιείται ως αναφορά στη μεταβίβαση από γενιά σε γενιά όλων εκείνων των ιδεών και αντιλήψεων που καθορίζουν την πορεία μιας κοινωνίας και προέρχεται από την κοινωνιολογία και την κοινωνική ψυχολογία των αρχών του 20^{ου} αιώνα. Από τη δεκαετία του 1960 οι μελέτες γύρω από τη μνήμη επεκτάθηκαν και στην ιστορία και εμφάνισαν τέτοια άνθιση ώστε να χρησιμοποιούμε σήμερα τον όρο "έκρηξη μνήμης" για να περιγράψουμε το φαινόμενο⁸. Στη μετάβαση προς τον 21^ο αιώνα η μνήμη χρησιμοποιήθηκε ως

⁶ Αμπατζόγλου 1999, 73.

⁷ Connerton 1989, 27-28, Μαντόγλου 2012α, 33, 37.

⁸ Για την έκρηξη μνήμης (memory boom) ως απότοκο της απο-αποικιοποίησης και του Ολοκαυτώματος βλ. ενδεικτικά: Winter 2006, Winter 2007, Blight 2009, Simine 2013, 14-15. Για την καθυστερημένη συμπίεση τη αρχαιολογίας: Alcock 2011, 50, Kotsonas 2018, 367-368.

μεθοδολογικό εργαλείο και στην αρχαιολογία, παρόλο που, όπως τονίζει η Alcock, πρόκειται για ένα θέμα δύσκολο στον προσδιορισμό του και χωρίς ευρεία αποδοχή⁹. Εμπνευστής του όρου ήταν ο φιλόσοφος και κοινωνιολόγος Maurice Halbwachs, ο οποίος με το έργο του αποτέλεσε τον συνδετικό κρίκο ανάμεσα στον κύκλο του περιοδικού *Année Sociologique*¹⁰ και αυτόν των *Annales*. Ενέπνευσε μεταγενέστερους ερευνητές από διάφορους κλάδους των ανθρωπιστικών σπουδών να τον χρησιμοποιήσουν, να τον σχολιάσουν ή να παραγάγουν όρους αντίστοιχους με τους δικούς του και οι οποίοι συνήθως αποτελούσαν πιο εξειδικευμένες μορφές και ταυτόχρονα υποσύνολα της κοινωνικής μνήμης. Την ίδια περίπου εποχή και παράλληλα με την θεωρία κοινωνικής μνήμης του Halbwachs αναπτύχθηκε και αυτή του ιστορικού τέχνης Aby Warburg, του οποίου όμως οι συνεχιστές ακολούθησαν άλλες κατευθύνσεις. Στο κεφάλαιο αυτό θα παρουσιαστούν πολύ σύντομα οι βασικές θεωρίες κοινωνικής μνήμης που θα μας απασχολήσουν αναλυτικότερα σε όλα τα υπόλοιπα κεφάλαια και οι οποίες θα χρησιμοποιηθούν προκειμένου να καταρτιστούν τα μεθοδολογικά εργαλεία για τη μελέτη των περιπτώσεων που έχουν επιλεγεί.

Το βασικό έργο του **Maurice Halbwachs** (1877-1945) είναι *Η συλλογική μνήμη (La mémoire collective)*. Σ' αυτό πραγματεύεται την έννοια της συλλογικής (ουσιαστικά της κοινωνικής) μνήμης σε συνδυασμό με τέσσερις άλλες παραμέτρους: την ατομική μνήμη, την ιστορική μνήμη, τον χώρο και τον χρόνο. Η χαλαρότητα στη χρήση των όρων "συλλογικός" και "κοινωνικός" δικαιολογείται από την πρωτοτυπία του έργου του, το οποίο πρέπει να προσεγγίσουμε ως μια συνεχή πορεία αναζήτησης κατά την οποία η σκέψη του μελετητή γίνεται όλο και πιο πολύπλευρη. Έτσι, στα *Κοινωνικά Πλαίσια της Μνήμης* ο Halbwachs καθορίζει και μελετά τα πλαίσια εντός των οποίων

⁹ Alcock 2011, 21.

¹⁰ Το *Année Sociologique* είναι ένα από τα παλαιότερα περιοδικά στις κοινωνικές επιστήμες. Ιδρύθηκε από τον Emile Durkheim και κυκλοφόρησε για πρώτη φορά το 1898. Δημοσιεύει μελέτες εμπειρικής κοινωνιολογικής γνώσης, θεωρητικές και επιστημολογικές, καθώς και σχετικές με την ιστορία της κοινωνικής επιστήμης, ενώ ενδιαφέρεται και για τη σχέση μεταξύ της κοινωνιολογίας και των διαφόρων ανθρωπιστικών επιστημών όπως η ιστορία, η ανθρωπολογία, η οικονομία και η ψυχολογία (βλ. Puf). Όργανο αρχικά του Durkheim και κατόπιν των συνεχιστών του, γνώρισε τέσσερις σειρές έκδοσης (1898-1917, 1923-1925, 1934-1939 με την ονομασία *Annales Sociologique* και 1948 μέχρι σήμερα με την αρχική του ονομασία). Για θέση του περιοδικού στην κοινωνιολογική επιστήμη βλ Kando 1976. Για τη δημιουργία του κύκλου του *Année Sociologique* στα τέλη του 19^{ου} και τις αρχές του 20^{ου} αιώνα Besnard 1979.

εκτελείται η αναμνηστική διαδικασία, στη *Μυθική Τοπογραφία των Ευαγγελίων* στους *Αγίους Τόπους* καταδεικνύει πως η συλλογική μνήμη δεν ενδιαφέρεται απαραίτητα για την ακρίβεια των γεγονότων όσο για την ικανοποίηση αναγκών του παρόντος, διαχωρίζοντας την Ιστορία από τη Μνήμη, ενώ στη *Συλλογική Μνήμη*, απαντώντας στην κριτική που του ασκήθηκε για υποβάθμιση της ατομικής μνήμης κυρίως από τον Blondel, παρουσιάζει τα όρια της ατομικής μνήμης και τη σχέση της με τη συλλογική¹¹.

Σύγχρονος του Halbwachs, ο **Aby Warburg** (1866 – 1929) στην προσπάθειά του να κατανοήσει τη διάδοση μοτίβων της κλασικής αρχαιότητας σε ποικίλες εκφάνσεις του δυτικού πολιτισμού ανέπτυξε μια δική του θεωρία κοινωνικής μνήμης, την εικονογραφική μνήμη. Η θεωρητική του προσέγγιση είχε βιολογικές καταβολές, ενώ ταυτόχρονα ήταν επηρεασμένη και από τις θεωρίες γνωστικής ψυχολογίας της εποχής του. Αν και μας άφησε κείμενα, χειρόγραφα και σημειώσεις που επιτρέπουν τους σύγχρονους ιστορικούς τέχνης να κατανοήσουν σε βάθος την "ιστορική ψυχολογία της ανθρώπινης έκφρασης", όπως αλλιώς χαρακτήριζε τη μέθοδό του, κεφαλαιώδους, ωστόσο, σημασίας είναι το τελευταίο και ημιτελές λόγω του θανάτου του έργο, ο *Άτλας Μνημοσύνη*¹².

Επίγονος του Halbwachs μπορεί να θεωρηθεί ο ανθρωπολόγος **Paul Connerton**. Ο Connerton ενδιαφέρεται περισσότερο για τη σχέση της αναμνηστικής διαδικασίας με συγκεκριμένες σωματικές πρακτικές (*bodily practices*) που εφαρμόζουν τα μέλη μιας κοινωνίας, πώς αυτή επηρεάζει την εικόνα που έχουν οι κοινωνίες για τον εαυτό τους και την αντίληψη του χρόνου, καθώς και ποια είναι η σχέση της κοινωνικής μνήμης και της ιστορίας¹³. Τόσο η έννοια των σωματικών πρακτικών όσο και αυτή των αναμνηστικών τελετών που μελετά εμπλουτίζουν την εικόνα που έχουμε για την κοινωνική μνήμη. Ως σύγχρονη συνέχεια και διεύρυνση του προβληματισμού που εκφράζει η θεωρία των σωματικών πρακτικών μπορούμε

¹¹ Halbwachs 1992, Halbwachs 2013α, Halbwachs 2013β. Για την σταδιακή εξέλιξη της θεωρίας του Halbwachs βλ. Μπενβενίστε 2013, 13-18.

¹² Gombrich 1970, Gombrich 1999.

¹³ Connerton 1989.

να εκλάβουμε την **αισθητηριακή προσέγγιση** της μνήμης. Η συγκεκριμένη θεωρία δεν είναι απλά ένα εργαλείο ερμηνείας της ανθρώπινης συμπεριφοράς, αλλά φιλοδοξεί να καταστεί ένα νέο επιστημολογικό παράδειγμα που αμφισβητεί τον δυτικό κανόνα¹⁴. Επομένως, από αυτή την οπτική και παρά το γεγονός ότι η κοινωνική μνήμη είναι βασικό συστατικό στοιχείο της πολυαισθητηριακής επικοινωνίας του εαυτού με το περιβάλλον, η αισθητηριακή προσέγγιση καταφέρνει να στρέψει την παράδοση του Halbwachs προς μια νέα κατεύθυνση.

Στο χώρο της φιλοσοφίας διακρίνεται το έργο του γάλλου φιλοσόφου **Paul Ricœur** (1913 – 2005) *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Η θεωρία του πρέπει να ιδωθεί παράλληλα με την παράδοση που δημιούργησε ο Halbwachs. Ο Ricœur μελέτησε και δημιούργησε μια τυπολογία τόσο της μνήμης όσο και της λήθης που επηρέασε αρκετά τους νεότερους ιστορικούς. Κατά μία έννοια η ματιά του είναι ευρύτερη από άλλων μελετητών της μνήμης, καθώς περιλαμβάνει και τις παθολογίες της, αλλά και μια πολιτική θεραπείας τους¹⁵.

Όσο αφορά στην ιστορία, ορισμένα από τα σημαντικότερα έργα που σχετίζονται με τη μνήμη είναι, το επτάτομο έργο *Les Lieux de Mémoire* που εμπνεύστηκε και επιμελήθηκε ο **Pierre Nora** (1931- σήμερα), το *Histoire et mémoire* του **Jacques Le Goff** (1924 – 2014), το τρίτομο *Theaters of Memory* του **Raphael Samuel** (1934 – 1996).

Στο βιβλίο του Le Goff, μεσαιωνολόγου του ρεύματος της λεγόμενης Νέας Ιστορίας, θα βρούμε πολύ ενδιαφέρουσες αναλύσεις τριών βασικών θεμάτων που απασχόλησαν τη νεωτερική σκέψη: τη σχέση παρελθόντος-παρόντος και πώς αυτή επηρεάζει την αντίληψη του χρόνου, τη σχέση της μνήμης με την ιστορία, που παρουσιάζεται ως μια σχέση ισότιμων αλλά ταυτόχρονα σαφώς διακριτών πεδίων του παρελθόντος, και τη θέση και την προσφορά της ιστορίας ως επιστήμη σε ένα κόσμο όλο και πιο σχετικιστικό¹⁶. Σε αντίθεση με τον Le Goff, στους τόπους μνήμης ο

¹⁴ Χαμηλάκης 2015.

¹⁵ Ricœur 2000 (έκδοση στα γαλλικά), Ricœur 2004 (αγγλική μετάφραση), Κόκκινος-Λεμονίδου-Αγτζίδης 2010, 33 κ.ε.

¹⁶ Le Goff 1998.

Nora δεν ασχολείται μόνο με το θεωρητικό κομμάτι. Ουσιαστικά πραγματεύονται την εθνική μνήμη στη Γαλλία – μια μορφή, δηλαδή, κοινωνικής μνήμη του γαλλικού έθνους – που αναζητά σε τόπους, (αρχαία, μουσεία, ναούς, διοικητικά κτίρια, νεκροταφεία) πρακτικές και αναπαραστάσεις (τελετές, επέτειοι, γενεαλογίες) και αντικείμενα (κληρονομιά, μνημεία, εμβλήματα, σύμβολα, εγχειρίδια, χάρτες), καθώς και τις αλληλεπικαλυπτόμενες ταυτότητες των Γάλλων¹⁷. Τέλος, στο έργο του Samuel απαντούμε την εξάντληση των μεγάλων ιστορικών αφηγήσεων και την ιστορία ως μετα-κατασκευή (metafiction) όπου το παρελθόν επιστρέφει στο μέλλον με τη μορφή της νοσταλγίας σε ποικίλες εκφάνσεις της ανθρώπινης δραστηριότητας, καταδεικνύοντας την κατάπτωση της εθνικής συνείδησης και ταυτότητας¹⁸.

Ενδιαφέρουσα είναι, επίσης, η αντιπαράθεση δύο μελετητών της εβραϊκής ιστοριογραφίας και ιστορικής σκέψης, του **Yosef Hayim Yerushalmi** και του **Amos Funkenstein**. Μελετώντας τις εβραϊκές πηγές ο πρώτος κατέληξε στο συμπέρασμα ότι δεν υπήρξε ιστοριογραφία στην εβραϊκή κοινότητα πριν τον 19^ο αιώνα παρά μόνο μνήμες. Αντιθέτως ο δεύτερος διακρίνει σε όλη την πορεία του εβραϊκού έθνους την ύπαρξη ιστορικής συνείδησης σε διαφορετικής φύσεως πηγές και απορρίπτει την ευθεία αντίθεση μνήμης και ιστορίας¹⁹.

Ένα ιδιαίτερο ζήτημα είναι το θέμα των μνημοτεχνικών, δηλαδή όλων εκείνων των πρακτικών τεχνασμάτων που χρησιμοποιούμε για να θυμηθούμε ή να ξεχάσουμε μια πληροφορία, υποχρέωση κ.λπ.²⁰. Την ιστορία τους από την αρχαιότητα μέχρι την εμφάνιση της πρώιμης επιστημονικής σκέψης τον 17^ο αιώνα σκιαγράφησε η **F. Yates**²¹.

Στην αρχαιολογία εξέχουσα θέση στο θεωρητικό διάλογο έχει το έργο του **Jan Assmann** (1938 – σήμερα), ο οποίος διατύπωσε τη θεωρία της πολιτισμικής μνήμης,

¹⁷ Nora 1996, Burke 2009, 134-135, Kramer 2002, [Sites of memory](#).

¹⁸ Samuel 1994, 429.

¹⁹ Yerushalmi 1982, Funkenstein 1993.

²⁰ Μια ευσύνοπτη και περιεκτική παρουσίαση των μνημοτεχνικών (ή αλλιώς μνημονικών στρατηγικών) και της τυπολογίας τους στο χώρο της κοινωνικής ψυχολογίας στην Μαντόγλου 2010, 141-192 (βλ και σχετικό κεφάλαιο παρακάτω).

²¹ Yates 1966. Σύντομη παρουσίαση της ιστορίας των μνημοτεχνικών βασισμένη στην Yates από Μπενβενίστε 1999, 15-19.

μια προσπάθεια σύνθεσης και εξέλιξης των απόψεων του Halbwachs του ανθρωπολόγου Vansina και του ιστορικού τέχνης Warburg²². Για την κλασική αρχαιολογία του ελλαδικού χώρου, πάντως, υποδειγματικό, τουλάχιστον ως προς τη μέθοδο, είναι το βιβλίο της **Susan Alcock** *Αρχαιολογίες του Ελληνικού Παρελθόντος. Τοπία, μνημεία και αναμνήσεις*, στο οποίο η συγγραφέας, μετά από μια σχετικά σύντομη θεωρητική προπαρασκευή του αναγνώστη, μελετά διάφορες περιπτώσεις κοινωνικής μνήμης στην αρχαιότητα²³.

1.2: Ορισμοί και προβλήματα.

Συνήθως με τον όρο «μνήμη» περιγράφουμε τόσο την **μνημονική ιδιότητα** όσο και τη **διαδικασία**, το ίδιο το **αντικείμενο μνήμης**, ακόμη και το **τελικό προϊόν** της αναμνηστικής διαδικασίας (σχήμα 1). Θα περίμενε κανείς ότι αυτή η πολυσημία, που στην καθημερινή γλώσσα μπορεί να είναι αποδεκτή, δεν υπάρχει στους χώρους εκείνους που έχουν εντάξει τα ζητήματα μνήμης στο φάσμα των ενδιαφερόντων τους και στους οποίους η ακριβής ορολογία φαντάζει απαραίτητη, όπως η κοινωνιολογία, η ψυχολογία και οι ιστορικές σπουδές. Η πραγματικότητα, ωστόσο, είναι διαφορετική.

Στην κοινωνιολογία και την ψυχολογία η λέξη χρησιμοποιείται στην βάση των παραπάνω αναφορών²⁴. Έχει υποστηριχθεί ότι η μνήμη μπορεί να θεωρηθεί ότι είναι «η **ικανότητα** ενός συστήματος – ζώντος ή τεχνητού – να απαντά στα γεγονότα, αποθηκεύοντας την απορρέουσα πληροφορία και τροποποιώντας τη δομή του με τέτοιο τρόπο, ώστε η απάντηση σε επόμενα γεγονότα να επηρεάζεται από προηγούμενες προσλήψεις», ένας σαφώς πιο εξεζητημένος ορισμός, παρά το ευρύ πεδίο εφαρμογών που διεκδικεί και που περιλαμβάνει ταυτόχρονα τις έννοιες της **ικανότητας**, της **διαδικασίας** και του **τέλους**²⁵. Ένας απλός νευροψυχολογικός ορισμός θα μπορούσε να αντιμετωπίζει τη μνήμη ως "τη δυνατότητα ανάκλησης της παρελθούσης εμπειρίας στο πεδίο της συνείδησης"²⁶. Από την άλλη μεριά, σήμερα

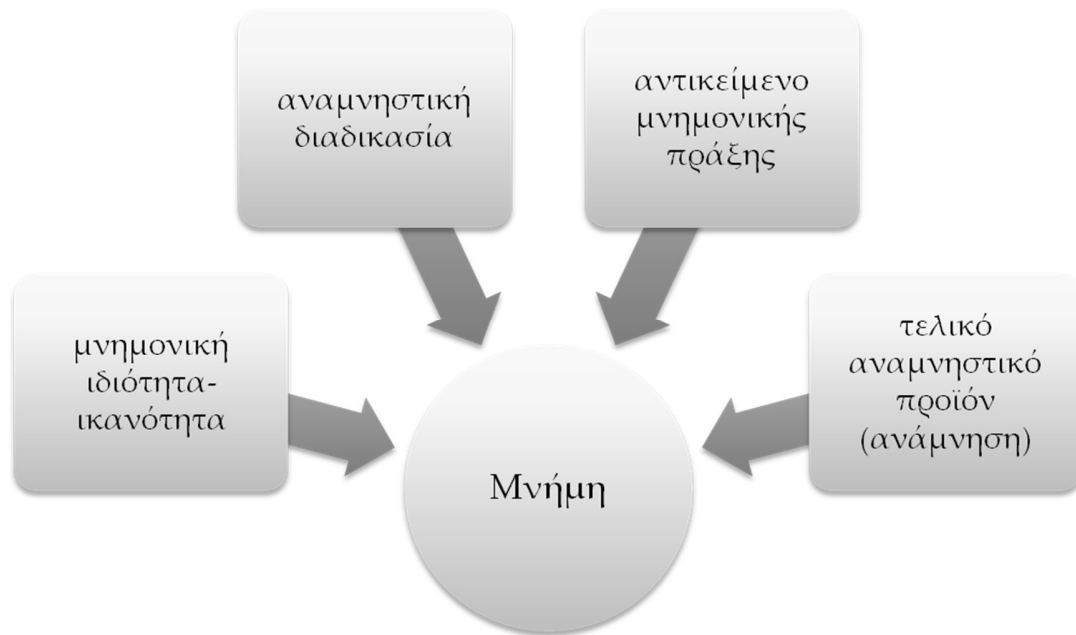
²² Assmann 1995, 129, Assmann 2008, 110.

²³ Alcock 2011.

²⁴ Μαντόγλου 2012α, 26, 27.

²⁵ Αμπατζόγλου 1999, 77, Μαντόγλου 2012α, 28, Jedlowski 2001, 29.

²⁶ Αμπατζόγλου 1999, 77, 87 σημ. 18.



Σχήμα 1. Οι αναφορές του όρου μνήμη στη σύγχρονη ερευνητική γλώσσα.

ελάχιστοι θα συσχέτιζαν την μνήμη ενός τεχνητού συστήματος, όπως π.χ. του ηλεκτρονικού υπολογιστή, με την ανθρώπινη, καθώς είναι πλέον σαφές ότι η τελευταία δεν έχει την ικανότητα να ανακαλεί πιστά την πληροφορία²⁷. Έχει ακόμη προταθεί ότι η μνήμη είναι η **λειτουργία** που επιτρέπει στο άτομο να προσανατολιστεί εντός του χρόνου και της κοινωνίας, σε αντιδιαστολή με την αντίληψη ότι πρόκειται για τη λειτουργία αποθήκευσης και αναπαραγωγής αντικειμενικών αναπαραστάσεων του παρελθόντος²⁸. Η μήπως πρέπει να προσδιοριστεί ως μια "τροπικότητα του πολιτισμού" που "επιτρέπει τη λειτουργία του συμβολικού συστήματος και συνδέεται με πρακτικές και διαδικασίες που επηρεάζουν μια σειρά από πολιτισμικά φαινόμενα όπως η παιδεία ή η κυριαρχία ορισμένων λογοτεχνικών τρόπων"²⁹; Όπως είναι φυσικό η πολυσημία αυτή σημαίνει ότι η έρευνα γύρω από τη μνήμη έχει εύρος αντίστοιχο των αναφορών της. Ταυτόχρονα, η ανάγκη για επικοινωνία διαφορετικών επιστημονικών πεδίων, προκειμένου να μελετηθεί ένα τόσο σύνθετο ζήτημα, με το καθένα να έχει αναπτύξει το δικό του ιδιόλεκτο ενέχει

²⁷ Μαντόγλου 2012α, 28.

²⁸ Assmann 2006, 68.

²⁹ Μπενβενίστε 1999, 15.

τον κίνδυνο της μεταφορικής ή μερικής χρήσης ορισμένων όρων και την συνακόλουθη απώλεια νοήματος³⁰.

Αν κάθε φορά που χρησιμοποιούμε τον όρο **ατομική μνήμη** περιγράφουμε την αναμνηστική ικανότητα, τη μνημονική διαδικασία, το προϊόν της διαδικασίας αυτής και την ικανότητα αλλαγής με βάση αυτό το προϊόν της δομής ενός συστήματος, το οποίο ονομάζουμε «άτομο», η **κοινωνική μνήμη** πρέπει να αφορά στην δράση μιας ιστορικό – κοινωνικής ομάδας και στον τρόπο με τον οποίο αυτή η ομάδα συγκροτεί τη σκέψη σχετικά με ένα αντικείμενο, μια ιδέα, ένα γεγονός κ.λπ. που θεωρεί κοινό³¹. Ο προσδιορισμός «κοινωνική» καταδεικνύει μια σειρά **παραδοχών**: ότι η μνήμη δημιουργείται μέσω της επικοινωνίας ή/και τη μοιράζεται μια ομάδα ή/και συμβολίζει τον τρόπο έκφρασης και οργάνωσης μιας κοινωνίας ή/και αφορά σε ένα σύνολο ατόμων που απλά βίωσαν το ίδιο γεγονός³². Θα μπορούσαμε, επίσης, να ισχυριστούμε ότι πρόκειται για την ανασύσταση του παρελθόντος από ένα σύνολο ατόμων που δεν διαθέτουν ένα επιστημονικό – ιστορικό υπόβαθρο, ώστε να τη διαχωρίζουμε από την περίπτωση της **ιστορικής μνήμης**, της επιστημονικής, δηλαδή, ανασυγκρότησης του παρελθόντος από τους ειδικούς, αν και βέβαια και στις δύο περιπτώσεις το παρελθόν είναι μια κατασκευή υποκειμένων η οποία ως τελικό προϊόν διαφέρει από το αρχικό σε πολλά σημεία³³. Τέλος, θα πρέπει να παρατηρήσουμε ότι συχνά στη βιβλιογραφία παράλληλα με τον όρο «κοινωνική μνήμη» χρησιμοποιείται και ο όρος «συλλογική μνήμη»³⁴. Οι κοινωνικές προσεγγίσεις της μνήμης πηγάζουν κυρίως από το έργο του κοινωνιολόγου Maurice Halbwachs ο

³⁰ Αμπατζόγλου 1999, 66-67, ο οποίος ωστόσο για την αποφυγή τέτοιων και παρόμοιων προβλημάτων προτείνει έναν, μάλλον, μηχανιστικό τρόπο αντιμετώπισης, ενδεικτικό του φόβου που προκαλεί η απουσία περιχαράκωσης μεταξύ διαφορετικών επιστημονικών κλάδων: την έμφαση στις διαφορές και όχι στις ομοιότητες των μεθόδων που χρησιμοποιούνται σε διαφορετικούς χώρους, προκειμένου να αποφύγουμε τη "μείξη επιστημονικών πεδίων και τη μετατροπή τους σε ομοιόμορφα διαλύματα", τάση που εντοπίζει "σε χώρους με σύνθετες ονομασίες, όπως π.χ. κοινωνική ψυχιατρική, κλινική κοινωνιολογία κ.ο.κ."

³¹ Μαντόγλου 2012α, 27.

³² Haas και Jodelet 2000, 123, Μαντόγλου 2012α, 26.

³³ Connerton 1989, 14 κ.ε., Μαντόγλου 2012β, 18.

³⁴ Fentress και Wickhaman 1992, ix, Funkenstein 1993, 6, Namer 2000, 99-101, Μαντόγλου 2010, 25-47. Το πρόβλημα με τη χρήση αυτών των δύο όρων εντοπίζεται εξ' αρχής στο έργο του εισηγητή τους Maurice Halbwachs, όπου εμφανίζονται αδιακρίτως και εναλλάξ.

οποίος εισήγαγε τους όρους «συλλογική μνήμη» και «κοινωνική μνήμη»³⁵. Παρά το γεγονός ότι το έργο του απέχει χρονικά από την εποχή μας και το έχουν επεξεργασθεί οι επίγονοί του σε διάφορους χώρους, η σκέψη του παραμένει ορισμένες φορές περισσότερο γόνιμη από μεταγενέστερες εργασίες που στηρίχθηκαν σ' αυτήν, ενώ η μελέτη της μπορεί να οδηγήσει στην αποφυγή κάποιων νεότερων παρανοήσεων.

Σύμφωνα με τον Halbwachs το άτομο δεν είναι ποτέ πραγματικά μόνο σε όλη τη διάρκεια της μνημονικής διαδικασίας, αλλά αντίθετα η μνήμη αναπτύσσεται χάρη στην επικοινωνία των ατόμων και την κοινωνικοποίησή τους. Όταν το άτομο θυμάται, δέχεται την **επίδραση του κοινωνικού του πλαισίου, δηλαδή της γλώσσας, του χρόνου, του χώρου, της εμπειρίας και της αναφοράς σε μια ομάδα**. Οι αναμνήσεις δεν είναι εμπειρίες που πρέπει να ανασυρθούν, αλλά "συνειδητά αποσπάσματα της μνήμης που κείται στο ασυνείδητο", με αποτέλεσμα να μην μεταδίδονται ποτέ αυτούσιες, και πάντα ερμηνευμένες εντός κοινωνικών συμφραζομένων³⁶.

Για τον Halbwachs η έννοια της ατομικής μνήμης, όπως γινόταν αντιληπτή στην εποχή του, προκαλεί μια **διχοτόμηση της προσωπικότητας**. Συνηθίζουμε να θεωρούμε τις ατομικές αναμνήσεις εντελώς προσωπικές αναγνωρίζοντας ταυτόχρονα ότι ο τρόπος με τον οποίο το άτομο ανταποκρίνεται στα γεγονότα και παράγει τις αναμνήσεις είναι άμεσα εξαρτημένος από παρελθοντικές εμπειρίες τόσο δικές τους όσο και άλλων ατόμων του κύκλου του. Η έννοια της συλλογικότητας βρίσκεται σε όλα τα στάδια της μνημονικής διαδικασίας: η αναφορά στις μνήμες άλλων ενισχύει με εμπιστοσύνη ή αμφισβητεί την ακρίβεια της προσωπικής ανάμνησης την οποία και τροποποιεί, ενώ η προσωπική ματιά των άλλων μπορεί να επηρεάσει την ατομική – και συνεπώς και τις ατομικές αναμνήσεις – ακόμη και όταν πρόκειται για γεγονότα που το άτομο βίωσε μόνο του. Το άτομο ενθυμούμενο με τη

³⁵ Βλ. σχετικά σελ 1 και 16 υποσημ. 39.

³⁶ Halbwachs 2013β, 47-74, Παραδέλλης 1999, 28, Assmann 2006, 67, Μαντόγλου 2012α, 34, Μπενβενίστε 2013, 13-14.

βοήθεια και τη ματιά άλλων ανθρώπων αναπτύσσει και διατηρεί επαφές μαζί τους, εντάσσεται δηλαδή σε μια ομάδα.

Ο Halbwachs κάνει μια σαφή διάκριση ανάμεσα στο συλλογικό χαρακτήρα μιας ανάμνησης και μιας εικόνας του παρελθόντος που επιβάλλεται από ξένες μαρτυρίες. Υπάρχουν, δηλαδή, περιπτώσεις που το άτομο δεν έχει καμιά απολύτως εικόνα ενός παρελθόντος γεγονότος στο οποίο μετείχε (π.χ. πρώτη μέρα στο σχολείο), μπορεί να το ανασυστήσει, όμως, πλήρως χάρη σε μαρτυρίες άλλων. Αυτή η εικόνα που συντέθηκε αποκλειστικά από αλλότριες μαρτυρίες χωρίς να συνδέεται με κάποιο ατομικό βίωμα δεν μπορεί να χαρακτηριστεί, σύμφωνα με τον Halbwachs, ανάμνηση. Και αυτό γιατί ενώ θεωρεί σωστά ότι ατομικό βίωμα δεν είναι απλά η γνωστική διατήρηση του γεγονότος εντός της ατομικής συνείδησης, αλλά η διατήρηση της επαφής του ατόμου με την ομάδα εντός της οποίας παράχθηκε η ανάμνηση, πιστεύει μάλλον αυθαίρετα ότι αυτή η επαφή δεν μπορεί να επιτευχθεί μέσω μαρτυριών που δεν σχετίζονται με κάποιο ατομικό βίωμα.

Η απομάκρυνση του ατόμου από την ομάδα ή η αδυναμία να κατανοήσει το άτομο την ακριβή θέση που έχει εντός της είναι δύο επιπλέον παράγοντες που διαφοροποιούν βέβαια την ατομική μνήμη, δεν αναιρούν πάντως στο ελάχιστο την κοινωνική της διάσταση. Τέλος ο Halbwachs διαπιστώνει την κοινωνική αυτή διάσταση της ατομικής μνήμης και σε μια ακόμη περίπτωση, όπου ίσως θα μπορούσε κάποιος να αμφισβητήσει την επίδραση της ομάδας στην ατομική μνήμη: υπάρχει η πιθανότητα η επαφή με τα μέλη μιας ομάδας να φέρει στην επιφάνεια την ανάμνηση ενός από κοινού βιωμένου γεγονότος και ταυτόχρονα οι μαρτυρίες των άλλων να μην συμφωνούν στο ελάχιστο με τις ατομικές αναμνήσεις, γιατί απλούστατα το γεγονός βιώθηκε εντελώς διαφορετικά από κάθε μέλος. Αυτό δεν αλλάζει σε τίποτα κατά τον Halbwachs την εικόνα της κοινωνικά προσδιορισμένης ατομικής ανάμνησης, καθώς ακόμη και αυτή η αίσθηση της έντονης διαφοροποίησης των αναμνήσεων των μελών έχει ως σημείο αναφοράς την ίδια την ομάδα. Εξάλλου η διαφοροποίηση αυτή δεν

παρατηρείται αποκλειστικά μεταξύ ατόμων, αλλά και μεταξύ υπο-ομάδων εντός μιας μεγαλύτερης ομάδας³⁷.

Στο ερώτημα αν μπορεί να υπάρξει μια **αποκλειστικά ατομική ανάμνηση**, η απάντηση του Halbwachs είναι αρνητική. Όπως σχολιάζει, ο άνθρωπος δεν έχει ανάμνηση γεγονότων της πρώτης παιδικής ηλικίας (προφανώς εννοεί της βρεφικής), ακριβώς επειδή κατά τη διάρκεια της δεν είμαστε κοινωνικά όντα. Πρόκειται προφανώς για μια υπερβολική θέση, που αγνοεί την ανθρώπινη φυσιολογία και την ανάπτυξη του ανθρώπου ως οργανισμού, είναι όμως χαρακτηριστική για τη μέθοδο του Halbwachs σε ένα βιβλίο που ούτως ή άλλως δεν πρόλαβε να εκδώσει και συνεπώς δεν μπορεί να θεωρηθεί ολοκληρωμένο από τον συγγραφέα. Όσον αφορά στις παιδικές αναμνήσεις χρησιμοποιεί κυρίως παραδείγματα από τη λογοτεχνία με τον τρόπο που σήμερα θα χρησιμοποιούσαμε απομαγνητοφωνημένες συνεντεύξεις, για να διαπιστώσει ότι ακόμη και σε στιγμές που φαίνονται τόσο προσωπικές η απουσία του κοινωνικού πλαισίου κατά την αναμνηστική διαδικασία και την τελική μορφή της ανάμνησης είναι εξίσου καθοριστική με την παρουσία του³⁸. Στην περίπτωση του ενήλικα παρατηρεί πως η σκέψη του είναι τόσο διαμορφωμένη με βάση τα κοινωνικά πλαίσια εντός των οποίων κινείται, ώστε ακόμη και όταν το άτομο συμμετέχει ταυτόχρονα σε παραπάνω από μία ομάδες δεν είναι σε θέση να κρίνει με καθαρά προσωπικά κριτήρια τις τυχόν αντιφάσεις που προκύπτουν από την κατάστασή του αυτή. Στην καλύτερη περίπτωση κρίνει τη μια ομάδα με τα κριτήρια της άλλης. Δεν είναι σπάνιο το φαινόμενο οι περισσότερες κοινωνικές επιδράσεις να μην γίνονται αντιληπτές από το άτομο, αλλά αντίθετα αυτό να πιστεύει ότι σκέφτεται και νιώθει εντελώς ελεύθερα. Με παρόμοιο τρόπο παράγει και τις αναμνήσεις του εντός των ομάδων στις οποίες μετέχει. Και αν υπάρχουν αναμνήσεις που μοιάζουν τόσο ιδιαίτερες ώστε να τις θεωρούμε αποκλειστικά προσωπικές, δεν είναι πάντως λιγότερο κοινωνικά καθορισμένες. Πρόκειται απλώς για περιπτώσεις αναμνήσεων που παράχθηκαν και ανακαλούνται σε τόσο σύνθετες συνθήκες ώστε δεν είναι

³⁷ Halbwachs 2013β, 47-58.

³⁸ Halbwachs 2013β, 58-65.

εύκολο να γίνει αντιληπτός ο κοινωνικός τους χαρακτήρας. Εξάλλου ο βαθμός επικοινωνίας του ατόμου με την ομάδα εντός της οποίας παράγονται οι αναμνήσεις επηρεάζει και τον βαθμό της πρόσβασης του ατόμου σ' αυτές δίνοντας επίσης τη λανθασμένη εντύπωση ότι μπορούν να υπάρχουν αποκλειστικά ατομικές αναμνήσεις. Τελικά για τον Halbwachs η πράξη – και κατ' επέκταση η ανάμνησή της – διέπεται πλήρως από νόμους αιτιότητας και η ατομική ελευθερία καταλήγει να είναι μια ψευδαίσθηση, η οποία προκύπτει από την πολλαπλότητα των αιτιών που συνδυάζονται στην παραγωγή μιας πράξης. Στα συμπεράσματα αυτά οδηγείται χρησιμοποιώντας είτε υποθετικά παραδείγματα νοητικά κατασκευασμένα είτε παραγωγική σκέψη³⁹.

Αν ο Halbwachs είχε ως αντικείμενο έρευνάς του τη σχέση μεταξύ μνήμης και ομάδας, ο Warburg ασχολήθηκε με τη σχέση της μνήμης και τη γλώσσα των **πολιτισμικών μορφών** (cultural forms), το είδος της μνήμης δηλαδή που χαρακτηρίστηκε **εικονογραφική** (pictorial) ή **εικονική** (iconic). Χρησιμοποιώντας και αυτός αδιάκριτα τους όρους κοινωνική και συλλογική μνήμη ασχολήθηκε με την καλλιτεχνική έκφραση της μνήμης και τον τρόπο που μεταβιβάζει σύμβολα από την αρχαιότητα στις νεότερες κοινωνίες. Για τον Warburg η μνήμη, στην κοινωνική της διάσταση όπως την αντιλαμβάνεται, είναι κατ' αρχήν ένα εργαλείο ερμηνείας της δυτικής τέχνης. Τεχνοτροπικά και εικονογραφικά στοιχεία κοινά σε έργα διαφορετικών περιόδων είναι αναμνήσεις, την ισχύ των οποίων ο καλλιτέχνης καλείται να δαμάσει ή να υποκύψει σ' αυτή⁴⁰. Εισηγήθηκε τον όρο **αναδρομική προσήλωση** (retrospective contemplativeness) και αναγνώριζε ένα είδος **μνημονικής ενέργειας** κατά τη διαδικασία **αντικειμενοποίησης** (objectivation) της μνήμης⁴¹. Υιοθέτησε την βιολογικής προέλευσης θεωρία της **οργανικής μνήμης**, σύμφωνα με

³⁹ Halbwachs 2013β, 66-74.

⁴⁰ Gombrich 1970, 239.

⁴¹ Assmann 1995, 129. Ο όρος «αντικειμενοποίηση» είναι μια προσπάθεια μετάφρασης του αγγλικού όρου στην παρένθεση που όμως δεν μπορεί να θεωρηθεί ικανοποιητικός. Σύμφωνα με Μπαμπινιώτης 1998, λ. αντικειμενοποιώ, 209, το ρήμα αντικειμενοποιώ, σε χρήση από το 1878, σημαίνει «κάνω κάτι προσιτό και συγκεκριμένο, ώστε να υπόκειται σε έλεγχο, μελέτη, ανάλυση κ.λπ., δεν έχει δηλαδή την διάσταση υλικότητας που έχει ο όρος του Warburg.

την οποία η μνήμη είναι η ιδιότητα της ζωντανής ύλης να αντιδρά σε ένα συμβάν για ένα ορισμένο χρονικό διάστημα διατηρώντας και μεταφέροντας ενέργεια, και ιδιαίτερα τον όρο **έγγραμμα** (engram), το αποτύπωμα, δηλαδή, αυτής της ενέργειας το οποίο, όταν ενεργοποιείται και ο οργανισμός ενεργεί με βάση αυτό, τότε λέμε ότι θυμάται. Ο Warburg συσχέτισε την ιδέα του εγγράμματος με αυτή του **συμβόλου**⁴².

Το θεωρητικό αυτό σχήμα αποτελεί τον πυρήνα της πολιτικής βιοθεωρίας του. Η έκφραση της αρχέγονης ενέργειας μπορεί να είναι φορτισμένη θετικά ή αρνητικά, ενώ τα ίδια τα εγγράμματα παραμένουν ουδέτερα. Ως θετικά φορτισμένη αντιλαμβάνεται την ενέργεια που υπηρετεί τον διαφωτισμό και τον ανθρωπισμό. Έτσι, το μοτίβο της νύμφης είναι αρνητικά φορτισμένο στην απεικόνιση μιας μαινάδας και θετικά όταν χρησιμοποιείται για να απεικονίσει τη Μαγδαληνή⁴³. Πιστός στις εξελικτικές καταβολές του ο Warburg θεωρεί ότι, σε αντίθεση με τον πρωτόγονο, ο σύγχρονος άνθρωπος προσεγγίζει επιστημονικά τον κόσμο γνωρίζοντας ότι τα σύμβολα αυτά είναι αυθαίρετα. Η φαντασία, η μεταφορική χρήση της γλώσσας και η τέχνη βρίσκονται κάπου ανάμεσα στην πρωτόγονη και την επιστημονική σκέψη, στον χώρο του συμβόλου. Ωστόσο, δεν είναι εύκολο να ξεχωρίσει εντελώς η καλλιτεχνική πράξη από την πραγματικότητα: όταν ένας ζωγράφος ζωγραφίζει ένα αντικείμενο η πράξη αυτή δεν είναι μόνο πνευματική, έχει έναν έντονα απτικό χαρακτήρα. Ο ρόλος της μνήμης σε όλα αυτά είναι να μεταφέρει τα λείψανα μιας νοητικής κατάστασης του ανθρώπου από μια εποχή που το "εγώ" δεν είχε κυριαρχήσει, το άτομο δεν μπορούσε να διακρίνει τον εαυτό του από το περιβάλλον και απέδιδε στα σύμβολα μαγικές ιδιότητες σε μια εποχή κυριαρχίας του νου και της επιστήμης. Την αναγνώριση αυτών των εγγεγραμμένων στη μνήμη συμβόλων από το αρχέγονο παρελθόν της ανθρωπότητας μπορούν και το αναγνωρίζουν οι καλλιτέχνες και οι ιστορικοί, καθένας με διαφορετικά εργαλεία: οι

⁴² Gombrich 1970, 242-243.

⁴³ Gombrich 1970, 248-250. Πάντως ο Warburg δεν ήταν ο μόνος στην εποχή του που εντόπιζε την ύπαρξη αυτού του διπόλου. Ανάλογη ήταν και η σκέψη του Nietzsche ο οποίος αναγνώριζε δύο διαφορετικές νοητικές καταστάσεις: τη διονυσιακή και την απολλώνια, Gombrich 1970, 286.

πρώτοι με την τέχνη τους, οι δεύτεροι με την βιβλιοθήκη⁴⁴. Ο Warburg αρνείται τόσο την υλιστική όσο και την μυστικιστική προσέγγιση, καθώς οδηγούν είτε στην υιοθέτηση των σχημάτων της πολιτικής ιστορίας είτε στη δογματική αποδοχή της ατομικής ιδιοφυΐας⁴⁵. Προτιμά αυτό που ονομάζει **"ιστορική ψυχολογία της ανθρώπινης έκφρασης"** (historical psychology of human expression) εντός της οποίας ο αρχαίος, ο μεσαιωνικός και ο νεωτερικός κόσμος αντιμετωπίζονται ως μια ιστορική ενότητα⁴⁶.

Στην προσπάθειά του να τεκμηριώσει τη θεωρία του ο Warburg υιοθέτησε τη λογική του οπτικού βοηθήματος, της φωτογραφίας. Πεδίο εφαρμογής των θεωρητικών προβληματισμών του αποτέλεσαν αρχικά μορφές στα έργα του Ghirlandajo και του Botticelli με τυπολογικές καταβολές στην κλασική ελληνική και ρωμαϊκή αρχαιότητα που παρέπεμπαν στη βακχική μανία, ενώ αργότερα επέκτεινε την μέθοδό του και στη μελέτη άλλων καλλιτεχνών⁴⁷. Δεν χρησιμοποίησε, όμως, υλικό μόνο από τις "καλές τέχνες", αλλά και πιο ταπεινές πηγές, με την λογική ότι και εκεί μπορεί να εντοπιστεί η **ψυχολογία του πολιτισμού**. Τον ενδιέφεραν ιδιαίτερα οι πομπές και οι υπαίθριες γιορτές, οι αφίσες (polemical broadsheets), τα γραμματόσημα και παρόμοια επίσημα σύμβολα⁴⁸. Αυτό είναι πιο φανερό στο έργο ζωής, που έμελε να μείνει και ανολοκλήρωτο, γνωστό με το όνομα "Άτλας Μνημοσύνη" (Atlas Mnemosyne). Πρόκειται για μια συλλογή εικόνων, ταξινομημένων ώστε να αποκαλύπτουν ακριβώς τα εγγεγραμμένα στη συλλογική μνήμη σύμβολα με βάση τη μέθοδό του και όπως αυτά αποκαλύπτονται σε ποικίλα υλικά. Στην πράξη επρόκειτο για φωτογραφικές αναπαραγωγές του προς μελέτη υλικού του, ομαδοποιημένες πάνω σε μεγάλα ταμπλό με βάση ένα συγκεκριμένο μοτίβο. Το πόσο ρευστή ήταν αυτή η μέθοδος φαίνεται από το γεγονός ότι η

⁴⁴ Gombrich 1970, 262-263.

⁴⁵ Gombrich E. 1999, 268-271, 275.

⁴⁶ Gombrich E. 1999, 275.

⁴⁷ Για τον Ρέμπραντ βλ. Gombrich 1970, 239 κ.ε., για την τεχνική grisaille Gombrich 1970, 246-247, για τους αστερισμούς Gombrich 1970, 251-254 και Gombrich E. 1999, 268-271, για το "Πρόγευμα στη χλόη" του Manet, Gombrich 1970, 273-277.

⁴⁸ Gombrich 1970, 262-265.

ταξινόμηση αυτή δεν παγιώθηκε παρά μόνο με το θάνατό του, καθώς άλλαζε τη θέση των εικόνων ανάλογα με το μοτίβο που κυριαρχούσε κάθε φορά στη σκέψη του. Ταυτόχρονα δεν άφησε σαφή ερευνητικά κείμενα που να ερμηνεύουν τις επιλογές του παρά μόνο σημειώσεις και αποσπασματικά κείμενα καθ' υπαγόρευση, πιθανόν γιατί πίστευε ότι τα ιστορικά φαινόμενα που μελετούσε ήταν τόσο πολύπλοκα που ήταν αδύνατον να ενταχθούν σε μια ενιαία αφήγηση. Έτσι η εικόνα έμεινε ο μόνος και ο καλύτερος αφηγητής των περίπλοκων ιστοριών του. Στόχος του ήταν να καταστήσει τον άτλαντά του ένα κατάλογο όπου θα καταγράφονταν όλες οι βασικές ανθρώπινες εκφράσεις, συναισθηματικές και πνευματικές⁴⁹. Καθώς το έργο δεν εκδόθηκε ποτέ με τη μορφή βιβλίου δεν γνωρίζουμε και ποια ακριβώς θα ήταν η τελική σειρά με την οποία θα παρουσιαζόταν όλο το υλικό⁵⁰.

Πολλές από τις ιδέες του Warburg, όπως η αυθαιρεσία στην επιλογή των συμβόλων ή ο απτικός χαρακτήρας της τέχνης, θυμίζουν σύγχρονες προσεγγίσεις. Η έννοια της εικονικής μνήμης ήταν για την εποχή του μια καινοτομία. Ήταν, ωστόσο, οπαδός του εξελικτισμού καθώς και αμφίβολων σήμερα θεωριών, όπως αυτές της **οργανικής μνήμης** και του **εγγραμματος**⁵¹. Ταυτόχρονα η άποψή του ότι η κοινωνικοποίηση είναι μια συλλογική εμπειρία προσιτή ακόμη και σε άτομα που απέχουν χιλιετίες από την κοινότητα που τη βίωσε είχε ερείσματα ψυχολογικά και δεν του επέτρεψε να διερευνήσει τις κοινωνιολογικές παραμέτρους της προβληματικής του⁵². Το έργο του στο σύνολό του είναι μια προσπάθεια να δημιουργηθεί μια εξελικτική και διευρυμένη χρονικά και χωρικά αφήγηση για τη

⁴⁹ Gombrich 1970, 283-286. Κατά μια έννοια η μέθοδος του Warburg του επέτρεπε να ξεφύγει από το έργο ως αντικείμενο τέχνης-τεχνικής και να τονίσει μια διάσταση που διαθέτουν οι αναπαραγωγές του ισοδύναμα με το πρωτότυπο, όπως ακριβώς αργότερα ισχυρίστηκε για τα έργα τέχνης ο Magritte (ενδεικτικά βλ. Χαραλαμπίδης 1993, 43).

⁵⁰ Είναι βέβαια δυνατές κάποιες προτάσεις που όμως λίγη σημασία έχουν για την κατανόηση των βασικών αρχών της μεθόδου του Warburg που μας απασχολεί. Για τη σειρά των πινάκων βλ. Gombrich 1970, 291-302 καθώς και [Engramma](#).

⁵¹ Gombrich 1970, 240-245, 252, Gombrich E. 1999, 271-275. Ο Assmann θεωρεί ότι ο Warburg ταυτίζεται με τον Halbwachs στην απόρριψη της βιολογικής προσέγγισης της συλλογικής μνήμης που ήταν δημοφιλής στις πρώτες δεκαετίες του 20^{ου} αιώνα, προσέγγιση που είναι εμφανώς λανθασμένη, καθώς οι καταβολές του Warburg εντοπίζονται στον Darwin και του Semon.

⁵² Assmann 1995, 129.

διαδικασία της δημιουργικής έκφρασης από τη μελέτη συγκεκριμένων παραδειγμάτων. Αν σήμερα η υιοθέτηση της ιδεολογίας που ενυπάρχει στον όρο Αναγέννηση ως ερμηνευτικό σχήμα με εφαρμογή στον υλικό πολιτισμό και η μεθοδολογία της ιστορικής ψυχολογίας της ανθρώπινης έκφρασης, στην οποία πίστευε ο Warburg, αντιμετωπίζεται με σκεπτικισμό είναι γιατί οι κοινωνιολογικές τους προεκτάσεις μπορούν να οδηγήσουν σε στερεότυπα για ομάδες, λαούς και πολιτισμούς που σήμερα έχουν απορριφθεί⁵³. Τελικά, μπορούμε να ισχυριστούμε ότι ανέπτυξε τη δική του θεωρία συλλογικής-κοινωνικής μνήμης, παράλληλα με τον Halbwachs και ανεξάρτητα από αυτόν, χωρίς να έχει ανάλογη επίδραση στις σπουδές της μνήμης, παρά μόνο πολύ αργότερα και σε μικρό βαθμό στη θεωρία της πολιτισμικής μνήμης του Assmann⁵⁴.

Αντίθετα ο Halbwachs επηρέασε γενιές σε διάφορους κλάδους που επεξεργάστηκαν περαιτέρω τη θεωρητική του κατασκευή. Εκφάνσεις, ή καλύτερα υποσύνολα, της κοινωνικής μνήμης του Halbwachs είναι η **σωματική μνήμη** του Paul Connerton και η **πολιτισμική μνήμη** του Jan Assmann

Όσο αφορά τον Connerton, κάτω από την επίδραση ψυχαναλυτικών και γνωστικών θεωριών, αναγνωρίζει τρεις διαφορετικές κατηγορίες μνήμης: την **ατομική**, που αφορά σε εμπειρίες και αναμνήσεις που οδηγούν στη συνείδηση της ταύτισης ενός προσώπου στο παρελθόν με αυτό του παρόντος, τη **γνωστική** που αναφέρεται στη νοηματική φόρτιση που αποδίδουμε σε σύμβολα, αντικείμενα, γεγονότα με τα οποία ερχόμαστε σε επαφή και, τέλος, τη **μνήμη-συνήθεια** (memory-habit) που αφορά σε πράξεις που μπορούμε να επαναλαμβάνουμε καθημερινά ασυνείδητα (σχήμα 2)⁵⁵.

⁵³ Gombrich 1999, 275-280. Ο Gombrich, ωστόσο, προχωρά ακόμη πιο πέρα στην κριτική του απορρίπτοντας, αυθαίρετα και λανθασμένα, τη συλλογική συνείδηση σε οποιαδήποτε μορφή της, προφανώς επειδή πιστεύει ότι η αποδοχή της νομιμοποιεί αυθαίρετους διαχωρισμούς των ανθρώπων σε ομάδες ως αντικειμενικούς. Ταυτόχρονα διατηρεί παραδόξως την ιδέα της διαλεκτικής εμπλοκής ακριβώς όπως τη συνέλαβε ο Warburg, την οποία και εντοπίζει όχι μόνο στην Αναγέννηση αλλά και σε άλλες εποχές και εικαστικά ρεύματα.

⁵⁴ Gombrich 1970, 240-241, 260, Assmann 1995, 125, Assmann 2008, 110, Μπενβενίστε 2013, 16.

⁵⁵ Connerton 1989, 22-23.

| ΕΙΔΟΣ | ΑΝΑΦΟΡΑ | ΠΑΡΑΔΕΙΓΜΑ |
|----------------|--|---|
| Ατομική | Προσωπικές εμπειρίες και αφηγήσεις. | "Έφτασα στη Ρώμη πριν τρία χρόνια". |
| Γνωστική μνήμη | Νοηματικό περιεχόμενο λέξεων, προτάσεων, αφηγήσεων κ.λπ. | Μια κωμική αφήγηση (ανέκδοτο). |
| Μνήμη-συνήθεια | Επαναλαμβανόμενες ενέργειες – δεξιότητες. | Ομιλία, γραφή, ανάγνωση, οδήγηση ποδηλάτου. |

Σχήμα 2: Οι τρεις κατηγορίες μνήμης που αποδέχεται ο Connerton.

Το τελευταίο είδος μνήμης έχει ιδιαιτερότητες που έθεσαν κάποια στιγμή το ερώτημα κατά πόσο μπορεί να θεωρηθεί πραγματική μνήμη, επειδή η εκτέλεση μιας δεξιότητας κατά την οποία ενεργοποιείται ένας αυτοματοποιημένος μηχανισμός ανάκλησης μοιάζει κάτι εντελώς διαφορετικό από την συνειδητή διαδικασία δηλαδή που εκτελείται κατά την ανάκληση ενός γεγονότος. Το πόσο θεωρητικό, όμως, είναι αυτό το σχήμα καταδεικνύουν περιπτώσεις ανθρώπων που αφού έχασαν λόγω εξωγενών παραγόντων αυτό ακριβώς το είδος μνήμης που τους επιτρέπει να χρησιμοποιούν απλές δεξιότητες, δυσκολεύονται να τις επανακτήσουν και να επιβιώσουν στο κοινωνικό τους περιβάλλον⁵⁶. Από την άλλη, η μνήμη-συνήθεια εντοπίζεται σε συλλογικές δραστηριότητες, π.χ. τελετές, κατά τις οποίες η παρουσία ενός ατόμου σημαίνει ότι αυτό έχει εξοικειωθεί με την αντίληψη της συμμετοχής, μια εξοικείωση που είναι κοινωνικά προκαθορισμένη, στηρίζεται στην εκτέλεση συγκεκριμένων πρακτικών και παράγει επιτελεστική μνήμη (performative memory) που είναι έντονα σωματική. Οδηγούμαστε, λοιπόν, σε μια άλλη διάσταση της μνήμης που ο Connerton ονομάζει σωματική κοινωνική μνήμη (bodily social memory)⁵⁷.

Η **σωματική κοινωνική μνήμη** είναι εκείνο το είδος μνήμης που διατηρείται σε σωματικές πρακτικές χωρίς όμως να υπάρχει η σαφής πρόθεση αναπαράστασης

⁵⁶ Connerton 1989, 23-25.

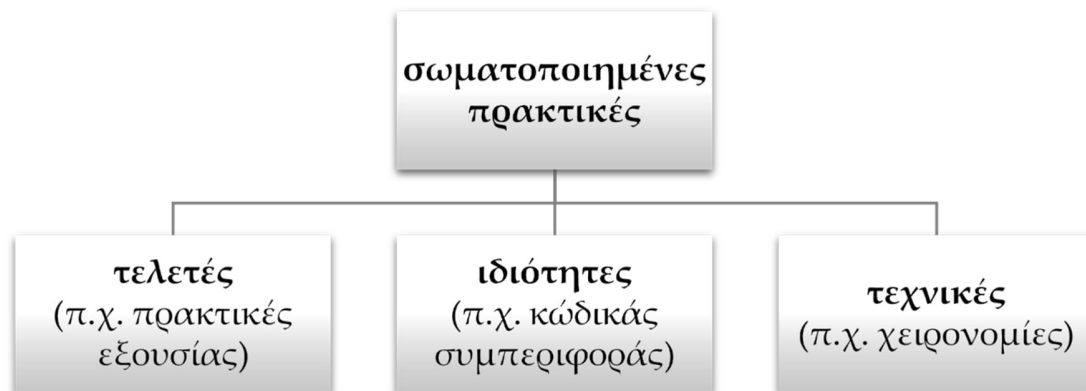
⁵⁷ Connerton 1989, 71.

ενός παρελθόντος γεγονότος, αλλά ως εκτέλεση συγκεκριμένων δεξιοτήτων, μια ικανότητα που στηρίζεται στην μνήμη-συνήθεια. Θεμελιώδης για την κατανόηση της σωματικής κοινωνικής μνήμης είναι η διάκριση της κοινωνικής πρακτικής σε δύο βασικές κατηγορίες: την **σωματοποιημένη** (incorporated) και την **εγγεγραμμένη** (inscribed) πρακτική. Ως σωματοποιημένες νοούνται οι σωματικές πρακτικές που μεταφέρουν μήνυμα μόνο κάθε φορά που το άτομο εκτελεί μια συγκεκριμένη ενέργεια, όπως π.χ. η χειραψία. Αντίθετα οι εγγεγραμμένες πρακτικές αναφέρονται στην πράξη που αποθηκεύεται με κάποιο τεχνολογικό μέσο, ώστε η πληροφορία να διατηρείται και να μπορεί να αναπαραχθεί ακόμη και αν το άτομο που εκτέλεσε την πράξη απουσιάζει. Οι κοινωνικά προκαθορισμένες στάσεις και κινήσεις ανήκουν στην πρώτη κατηγορία. Χαρακτηριστικό τους είναι ότι, αν και η εκμάθησή τους δεν είναι απαραίτητα συνειδητή, αφού συνήθως γίνεται από μικρή ηλικία με προτροπές και απαγορεύσεις, είναι κοινωνικές συμβάσεις και εντάσσονται σε έναν κοινό κώδικα συμπεριφοράς⁵⁸. Στη δεύτερη ομάδα πρακτικών ανήκει η γραφή και ιδιαίτερα το φωνητικό αλφάβητο, του οποίου τα σύμβολα στερούνται συγκεκριμένου νοήματος πέρα από τη φωνητική τους αξία και καθίστανται έτσι μια μηχανιστική μνημονική τεχνική. Η εκμάθησή της γίνεται με τέτοιο που επιτρέπει την ασυνείδητη αναπαραγωγή της. Στην πράξη πάντως είναι αδύνατο να εντοπίσει κανείς αμιγώς εγγεγραμμένες πρακτικές. Η γραφή για παράδειγμα έχει και μια έντονα σωματική διάσταση που παραπέμπει στις σωματοποιημένες πρακτικές⁵⁹.

Μια επιπλέον δυσκολία στη μελέτη των σωματοποιημένων πρακτικών είναι ο διαχωρισμός τους σε **επίσημες** και **ανεπίσημες**, καθώς στην πράξη επικρατεί μεγάλη **ποικιλία ενδιάμεσων καταστάσεων**. Γι' αυτό και ο Connerton υιοθετεί μια ταξινόμηση διαφορετικού τύπου (σχήμα 3). Διακρίνει τις σωματοποιημένες πρακτικές σε τρεις κατηγορίες: τις **τελετές** του σώματος (π.χ. πρακτικές εξουσίας, προνόμια της

⁵⁸ Connerton 1989, 72-74, Παραδέλλης 1999, 42 (αντιπαράθεση σωματοποιημένων και εγγεγραμμένων πρακτικών).

⁵⁹ Connerton 1989, 74-79.



Σχήμα 3. Η ταξινόμηση των σωματοποιημένων πρακτικών κατά Connerton.

γαλλικής αριστοκρατίας του 17ου αιώνα), τις **ιδιότητες** του σώματος (π.χ. κώδικας συμπεριφοράς στο τραπέζι) και τις **τεχνικές** του σώματος (π.χ. χειρονομίες). Τονίζει, βέβαια, ότι αυτές οι κατηγορίες δεν είναι σαφώς διακριτές αλλά ως ένα βαθμό συμβατικές. Πάντως εντάσσονται όλες στη γενική κατηγορία των πρακτικών που βασίζονται στη μνήμη-συνήθεια⁶⁰.

Η θεωρία της **πολιτισμικής μνήμης** του αιγυπτιολόγου Jan Assmann και της συζύγου του Aleida στρέφεται περισσότερο προς τον υλικό πολιτισμό. Αφορμή φαίνεται πως στάθηκε το αγεφύρωτο χάσμα μεταξύ δύο παραδοσιακών ερμηνειών της κοινωνικής αλλαγής, της αλλαγής των ιδεών και της αλλαγής των τεχνολογικών μέσων⁶¹. Η πολιτισμική μνήμη είναι το σημείο συνάντησης και ταυτόχρονα συγχώνευσης τριών άλλων ειδών μνήμης: (α) της **μιμητικής μνήμης**, που είναι παρόμοια με την τη μνήμη-συνήθεια του Connerton, (β) της **μνήμης των αντικειμένων**, δηλαδή της μνήμης η οποία αντικατοπτρίζεται στα αντικείμενα που χρησιμοποιούν οι άνθρωποι αποκαλύπτοντας τις ιδέες τις αντιλήψεις και την ταυτότητά τους, και (γ) της **επικοινωνιακής μνήμης**, που συνδέεται με τη γλώσσα και την ικανότητα επικοινωνίας⁶².

⁶⁰ Connerton 1989, 79-88 (Connerton 1989, 79-82 (τεχνικές), 82-84 (ιδιότητες), 84-88 (τελετές).

⁶¹ Assmann 2011, 10-11.

⁶² Assmann 2011, 5-6.

Για τον Assmann ο άνθρωπος είναι ένα ον που χαρακτηρίζεται από τη χρήση συμβόλων που, σε αντίθεση με το λόγο, είναι σταθερά και υπερβαίνουν τα όρια του συγκυριακού (situation-transcendent). Γι' αυτό δεν θεωρεί επαρκή την προσέγγιση των γνωστικών ψυχολόγων που εστιάζουν στον ψυχισμό του ατόμου, ούτε την προσέγγιση των κοινωνικών ψυχολόγων που, επηρεασμένοι από τον Halbwachs, εστιάζουν αποκλειστικά στην επικοινωνία⁶³. Κεντρική θέση στη σκέψη του έχει η ιδέα ότι η κοινωνία, στην προσπάθειά της να εξασφαλίσει τη συνέχειά της, χρησιμοποιεί τη μνήμη με έναν σχεδόν τελετουργικό τρόπο, ώστε οι νεότερες γενιές να μπορέσουν να δημιουργήσουν τη δική τους συλλογική πολιτισμική ταυτότητα. Δημιουργείται έτσι ένα σύνολο ιερών – κυριολεκτικά και μεταφορικά – **κανονιστικών κειμένων, αντικειμένων και παραδόσεων**, που, ως προϊόν επιλογής, είναι κατά βάση επινοήσεις⁶⁴. Αυτή ακριβώς τη μετωνυμία της υλικής επικοινωνίας ενός νου που θυμάται και ενός αναμνηστικού αντικειμένου ο Assmann την ονομάζει **πολιτισμική μνήμη** (cultural memory). Ή, για να το πούμε πιο αναλυτικά, η πολιτισμική μνήμη είναι το θεσμικό και τεχνητό είδος μνήμης που συνδέει τις πρακτικές διατήρησης ή απώλειας των αναμνήσεων με ένα πλαίσιο δομημένο από τις αλλαγές στην τεχνολογία τα μέσα και τις δομές αποθήκευσης της πληροφορίας, τις κοινωνικές σχέσεις που αναπτύσσονται εντός μιας ομάδας, την παράδοση, την καθαυτή πράξη διάδοσης του πολιτισμικού νοήματος. Αποκλίνοντας στο σημείο αυτό από τον Halbwachs, δεν κάνει διάκριση ανάμεσα στη συλλογική μνήμη και την παράδοση, την οποία θα μπορούσαμε να ορίσουμε ως μια οργανωμένη και "αντικειμενική" μορφή

⁶³ Assmann 2006, 68, Assmann 2008, 111, Assmann 2011, 119 κ.ε.

⁶⁴ Assmann A. 2010, Assmann 1988, Assmann 2011, Assmann 1995, Assmann 2010, 126 κ.ε., Assmann 2011, 78-81, Plantzos 2011, 226. Για τον όρο κανόνας ως παράδοση που δεν επιδέχεται τροποποιήσεις: Assmann 2011, 87 κ.ε. και ιδιαιτέρως 89. Για τη διαφορά ανάμεσα στον κανόνα ως επινοήση της λογικής και τον κανόνα ως ταμπού και αγιοποίηση: Assmann 2011, 104. Για την πολυσημία της λέξης κανόνας: Assmann 2011, 91 κ.ε. Για μια νεότερη συγκρουσιακή χρήση του όρου, που πηγάζει από την εκκλησιαστική ρητορική, ως αντίθετο στην ενοποιητική δύναμη της παράδοσης (τυπικό παράδειγμα τα απόκρυφα χριστιανικά κείμενα): Assmann 2011, 99-103. Η ιδέα του κανόνα απαντάται και στην κοινωνική ψυχολογία (Μαντόγλου 2012α, 27-28).

μνήμης. Γι' αυτό ξεχωρίζει τη συλλογική μνήμη τόσο από την επικοινωνιακή (communicative memory) όσο και από την επιστημονική (ιστορική) μνήμη⁶⁵.

Η αντιπαράθεση της ατομικής, της επικοινωνιακής και της πολιτισμικής μνήμης βοηθά να κατανοήσουμε ευκολότερα την παραπάνω θεωρία. Ο Assmann ορίζει το άτομο ως μια διαχρονική ταυτότητα κατασκευασμένη με το υλικό του χρόνου. Η κατασκευή αυτή επιτελείται από την ατομική μνήμη, το μοναδικό είδος μνήμης που οφείλεται αποκλειστικά στο νευρονητικό μας σύστημα⁶⁶. Η ατομική μνήμη βρίσκεται σε διαρκή αλληλεπίδραση με τις μνήμες άλλων και με τα υλικά αντικείμενα⁶⁷. Η επικοινωνιακή μνήμη, από την άλλη, βασίζεται στην καθημερινή επικοινωνία. Καθώς η τελευταία είναι εξαιρετικά ρευστή, το άτομο μέσω αυτής συνθέτει μνήμες που είναι κοινωνικά διαμεσολαβημένες και σχετίζονται με μια ομάδα. Η ατομική μνήμη ορίζεται μόνο σε σχέση με τους Άλλους. Ο Άλλος μπορεί να υπάρχει σε διαφορετικές ομάδες (οικογένεια, επαγγελματική ομάδα, πολιτική παράταξη, έθνος κ.λπ.), καθεμία από τις οποίες έχει τα δικά της επικοινωνιακά πλαίσια (frames ή communicative genres) και δεσμούς. Άρα υπάρχουν παραπάνω από μία μνήμες και αναπαραστάσεις του Εαυτού. Οι αναπαραστάσεις αυτές γίνονται αντιληπτές κατά τη μελέτη της προφορικής ιστορίας, της οποίας ο χρονικός ορίζοντας δεν φαίνεται να εκτείνεται σε μια περίοδο μεγαλύτερη των ογδόντα ως εκατό ετών, ή τριών-τεσσάρων γενεών. Η προφορική ιστορία όμως έχει ένα βασικό χαρακτηριστικό: δεν διαθέτει χρονικές σταθερές ώστε να διατηρηθεί σε βάθος χρόνου μεγαλύτερο των τεσσάρων γενεών. Αυτές οι σταθερές που επεκτείνουν το χρονικό ορίζοντα διατήρησης της μνήμης είναι μια καθαρά κοινωνική κατασκευή⁶⁸.

Ο Assmann εντοπίζει έξι βασικά χαρακτηριστικά της πολιτισμικής μνήμης: (1) τη **διαδικασία κατασκευής ταυτότητας** (concretion of identity) που εκφράζεται με

⁶⁵ Assmann 1995, 126, Assmann 2008, 111, Assmann 2011, 9, 30-31. Ο ορισμός σύμφωνα με τον οποίο η πολιτισμική μνήμη είναι η "μετάδοση συσσωρευμένης γνώσης και σοφίας από γενιά σε γενιά" (Βιδάλη 1999, 89) είναι προφανώς κάπως απλοϊκή ως προς την διατύπωση αντιστοιχεί, όμως, σ' αυτό που περιγράφει ο Assmann.

⁶⁶ Assmann 2008, 109.

⁶⁷ Assmann 2008, 111.

⁶⁸ Halbwachs 2013β, Assmann 1995, 127, Assmann 2008, 111, Assmann 2011, 36.

όρους θετικούς και αρνητικούς (εικόνες του Εαυτού και του Άλλου), (2) την **ικανότητα αναδόμησης του παρελθόντος** και όχι διατήρησής του, αφού καμιά μνήμη δεν είναι ικανή να διατηρήσει και να αναπαραγάγει πιστά το παρελθόν, (3) τη **δομή** (formation) γλωσσική (linguistic), εικονική (pictorial) και τελετουργική (ritual), (4) την **οργάνωση** που επιτυγχάνεται με τους θεσμούς και εξειδικευμένους φορείς (bearers) πολιτιστικής κληρονομιάς, (5) την **υποχρέωση** (obligation), τη σχέση δηλαδή του υλικού πολιτισμού με μια κανονιστική εικόνα του Εαυτού που δημιουργεί ένα σύστημα αξιών το οποίο δομεί το πολιτιστικό απόθεμα της γνώσης και των συμβόλων, (6) την **ανακλαστικότητα** (reflexivity), καθώς ανακλά έθιμα (practice-reflexive), αντλεί από τον εαυτό της πληροφορίες για να κατανοήσει τον κόσμο (self-reflexive) και ανακλά την εικόνα της ομάδας που την παράγει (reflexive of its own image)⁶⁹. Τα σχήματα 4α, 4β και 5 συνοψίζουν τη θεωρητική κατασκευή του ο Assmann⁷⁰.

Οι πίνακες αυτοί, ωστόσο, δίνουν την αίσθηση ότι ο Assmann δεν αποδέχεται τη σύγχρονη σαφή διάκριση των κοινωνικών ψυχολόγων μεταξύ συλλογικού και κοινωνικού, καθώς και την ιδιαιτερότητα του έργου του Halbwachs, το οποίο ως πρωτοπόρο δεν έχει παγιωμένη τη διάκριση αυτή⁷¹. Παράδειγμα τα παρακάτω αποσπάσματα:

1. *Η πολιτισμική μνήμη είναι μια μορφή συλλογικής μνήμης, με την έννοια ότι είναι κοινή για μια ομάδα ανθρώπων και τους αποδίδει συλλογική, δηλαδή πολιτισμική ταυτότητα⁷².*
2. *(...) Διατηρούμε τη διάκριση του Halbwachs διαχωρίζοντας την συλλογική μνήμη, όπως τη εννοεί, σε «επικοινωνιακή» και «πολιτιστική μνήμη», αλλά επιμένουμε να συμπεριλαμβάνουμε την πολιτιστική σφαίρα, την οποία*

⁶⁹ Assmann 1995, 129-132. Για τους φορείς της πολιτισμικής μνήμης Assmann 2008, 114-117.

⁷⁰ Assmann 2008, 109 fig.1, 117 fig.2, Assmann 2011, 41.

⁷¹ Για τη χρήση του όρου συλλογικός με την έννοια του κοινωνικού στο έργο του Halbwachs: Μαντόγλου 2012α, 25 υποσ. 2, Μαντόγλου 2012β, 15.

⁷² Assmann 2008, 110 (μτφρ Μούρθος Ιωάννης).

| Επίπεδο | Χρόνος | Ταυτότητα | Μνήμη |
|-----------------------------|--|---|------------------------|
| Εσωτερικό (νευρονοητικό) | εσωτερικός, υποκειμενικός χρόνος | εσωτερικός εαυτός | ατομική μνήμη |
| Κοινωνικό | κοινωνικός χρόνος | κοινωνικός εαυτός, άτομο ως φορέας κοινωνικών ρόλων | επικοινωνιακή μνήμη |
| Πολιτισμικό | ιστορικός, μυθικός, πολιτισμικός | πολιτισμική ταυτότητα | πολιτισμική μνήμη |

Σχήμα 4α: Σχέση χρόνου, ταυτότητας και μνήμης σε διαφορετικά επίπεδα συνείδησης.

| | Επικοινωνιακή μνήμη | Πολιτισμική μνήμη |
|--|--|--|
| Περιεχόμενο | ιστορία στο πλαίσιο αυτοβιογραφικής μνήμης, πρόσφατο παρελθόν | μυθική ιστορία, γεγονότα σε απόλυτο παρελθόν (in illo tempore) |
| Μορφές | ανεπίσημη παράδοση και είδη (genre) καθημερινής επικοινωνίας | υψηλός βαθμός διαμόρφωσης (formation), τελετουργική επικοινωνία |
| Μέσα | ζωντανή, ενσώματη (embodied) μνήμη, επικοινωνία με διάλεκτο | διαμεσολαβημένη σε κείμενα, εικόνες, χορούς, τελετές και ποικίλων μορφών παραστάσεις, «κλασική» ή με άλλο τρόπο τυποποιημένη γλώσσα |
| Κατασκευή του χρόνου | 80 – 100 χρόνια, ένας ρευστός ορίζοντας 3 – 4 γενεών που αλληλεπιδρούν | απόλυτο παρελθόν, μυθικός αρχέγονος χρόνος, «3000 χρόνια» |
| Δομή συμμετοχής (participation structure) | διάχυση | εξειδικευμένοι φορείς μνήμης με ιεραρχική δομή |

Σχήμα 4β: Διαφορές επικοινωνιακής και πολιτισμικής μνήμης.

3. αποκλείει, στη μελέτη της μνήμης. Επομένως, δεν επιχειρηματολογούμε υπέρ της αντικατάστασης της ιδέας του για τη «συλλογική μνήμη» με την «πολιτιστική μνήμη». Αντίθετα, διακρίνουμε και τις δύο μορφές ως δύο διαφορετικά *modi memorandi*, τρόπους ανάμνησης⁷³.
4. (...) Αυτός ο θεσμικός χαρακτήρας δεν ισχύει για αυτό που ο Halbwachs ονόμασε συλλογική μνήμη και αυτό που προτείνουμε να μετονομάσουμε σε επικοινωνιακή μνήμη⁷⁴.

Είναι εμφανές ότι στο απόσπασμα 1 και στην πρώτη περίοδο του αποσπάσματος 2 η επικοινωνιακή και η πολιτισμική μνήμη αντιμετωπίζονται ως υποκατηγορίες ή μέρος της συλλογικής, στην δεύτερη περίοδο του αποσπάσματος 2 η συλλογική και η πολιτισμική μνήμη αντιπαραβάλλονται ως ισότιμες ενώ στο απόσπασμα 3 η συλλογική και η επικοινωνιακή μνήμη ταυτίζονται. Στο σημείο αυτό όμως υπάρχει μια λογική αντίφαση καθώς η πολιτισμική μνήμη δεν μπορεί να είναι υποκατηγορία και ταυτόχρονα ίδιας τάξης κατηγορία με τη συλλογική. Είναι, συνεπώς, ορθότερο να εισάγουμε στη συζήτηση τον όρο κοινωνική μνήμη (social memory) αποδεχόμενοι τον κοινωνικό χαρακτήρα της μνήμης που επηρεάζει την αναμνηστική διαδικασία κάθε είδους καθώς και το τελικό προϊόν της διαδικασίας αυτής. Για την επίτευξη παρόμοιας νοηματικής διαύγειας φαίνεται σωστή η χρήση του όρου «επικοινωνιακή μνήμη» που προτείνει ο Assmann, καθώς έτσι τονίζεται ακριβώς η πρωτοκαθεδρία της επικοινωνίας και δεν υπάρχει η σύγχυση που προκαλεί ο όρος «συλλογική μνήμη» (σχήμα 6). Πρακτικά ωστόσο οι διακρίσεις αυτές είναι μόνο ως ένα βαθμό χρήσιμες. Όπως παρατηρεί και ο ίδιος ο Assmann δεν πρόκειται για συμπαγείς δομές, αλλά για πόλους που συνδέονται με σχέση δυναμική και αλληλεπικαλύπτονται⁷⁵. Εξάλλου, στο βασικό σύγγραμμά του σχετικά με την πολιτισμική μνήμη τονίζει ότι η συζήτηση

⁷³ Assmann 2008, 110 (μτφρ Ι. Μούρθος).

⁷⁴ Assmann 2008, 111 (μτφρ Ι. Μούρθος).

⁷⁵ Assmann 2008, 113, Assmann 2010, 123. Πρέπει, βέβαια, να παρατηρηθεί ότι στα περισσότερα σημεία των άρθρων του ο Assmann ακολουθεί τη διάκριση συλλογικής και επικοινωνιακής μνήμης, δεν διακρίνει, ωστόσο, τη συλλογική από την κοινωνική. Επίσης ο Assmann αναγνωρίζει και μια τρίτη υποκατηγορία, την πολιτική μνήμη, η οποία διατηρείται για όσο χρονικό διάστημα διατηρείται και ο πολιτικός θεσμός που την συντηρεί (Assmann A. 2006, 210-224 και Assmann 2010, 122). Σε μια μόνο περίπτωση, στο Assmann 2011, 114, ο όρος κοινωνική μνήμη ταυτίζεται ρητά με την ιστορική συνείδηση.



Σχήμα 5. Η συλλογική και η πολιτισμική μνήμη σύμφωνα με τον Assmann.

γύρω από την ορολογία είναι από ένα σημείο και μετά άγνοια και ότι θα πρέπει να εστιάσουμε στη φύση του φαινομένου που αφορά σε έννοιες όπως η παράδοση, ο μύθος, η ιστορική συνείδηση, ο αυτοπροσδιορισμός και η ιστορική αλλαγή, όπως και αν τελικά ονομάσουμε το φαινόμενο αυτό⁷⁶.

Ενδιαφέρουσα απόκλιση από την παραπάνω παράδοση αποτελεί ο ορισμός της συλλογικής μνήμης από τον Funkenstein⁷⁷. Όπως ο Halbwachs, ο Funkenstein θεωρεί ότι η συλλογική μνήμη είναι ένα **σύστημα συμβόλων**, γλωσσικών και μη, του οποίου η σχέση με τις ατομικές αναμνήσεις είναι ανάλογη με αυτή ανάμεσα στη γλώσσα και την ομιλία: οι αναμνήσεις ατόμων που μοιράζονται κοινά βιώματα δεν είναι ποτέ ακριβώς ίδιες. Έτσι, ενώ υπάρχει συλλογική μνήμη, οριοθετείται από τον ιδιοσυγκρασιακό χαρακτήρα των προσωπικών αναμνήσεων⁷⁸. Αντιτίθεται, όμως, στην αντίληψη να αγνοείται η τάση της κοινωνίας να μετατρέπει τον ιστορικό λόγο σε ανάμνηση⁷⁹. Αναγνωρίζει, τέλος, στις σύγχρονες κοινωνίες των εθνικών κρατών την αντικατάσταση της ιερής-θρησκευτικής κοινωνικής μνήμης με μια κοσμική διάστασή της⁸⁰.

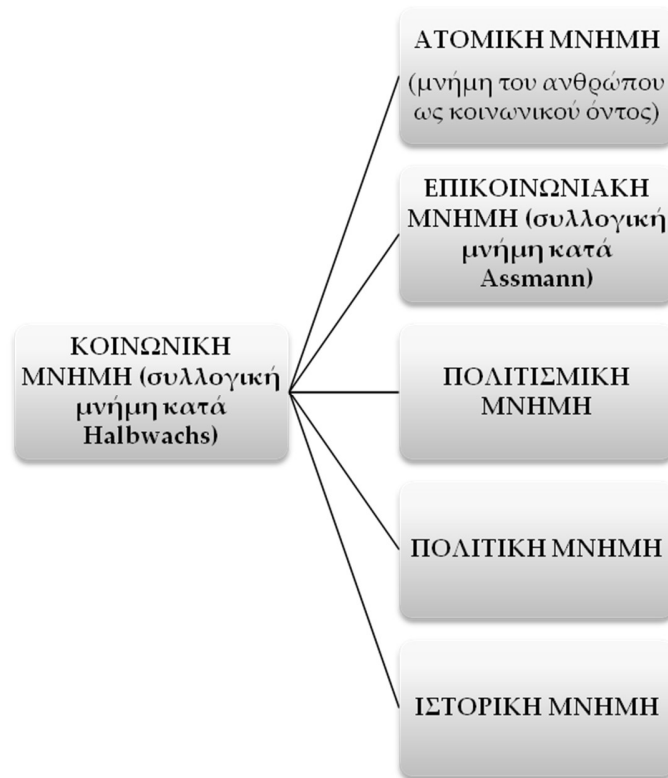
⁷⁶ Assmann 2011, 10.

⁷⁷ Ο Funkenstein δεν χρησιμοποιεί πουθενά τον όρο κοινωνική μνήμη, αν και η επιχειρηματολογία του αναφέρεται ακριβώς σ' αυτή την έννοια.

⁷⁸ Funkenstein 1993, 4-7.

⁷⁹ Funkenstein 1993, 8.

⁸⁰ Funkenstein 1993, 20.



Σχήμα 6. Η κοινωνική μνήμη όπως περίπου γίνεται αντιληπτή στο παρόν κείμενο.

Νεότερη και παράλληλη της παράδοσης του Halbwachs μπορεί να θεωρηθεί η τυπολογία της μνήμης και της λήθης που προτείνει ο Ricœur. Εντοπίζει τρία επίπεδα διαχείρισης της μνήμης, το **παθολογικό-θεραπευτικό**, το **πρακτικό** και το **ηθικό-πολιτικό**. Το πρώτο περιλαμβάνει τις απωθημένες μνήμες, το δεύτερο παραπέμπει στις μνήμες που δημιουργούν ταυτότητα και το τρίτο αφορά στο καθήκον διατήρησης της μνήμης και ιστορικής δικαίωσης των τραυμάτων (σχήμα 7)⁸¹. Θα μπορούσε να πει κανείς ότι ο πρώτος τύπος μοιάζει με τη μνήμη όπως την αντιμετωπίζει η ψυχανάλυση, ενώ ο δεύτερος και ο τρίτος αντιστοιχεί περίπου στην κοινωνική μνήμη του Halbwachs εμπλουτισμένη με νεότερη προβληματική. Όσο αφορά τη λήθη ο Ricœur αναγνωρίζει τρία είδη λήθης, την **αμνησία**, την **αμνηστία** και την **ηθικά επιβεβλημένη λήθη**. Η ολική αμνησία, παθολογικής φύσεως διαγράφει πλήρως το

⁸¹ Ricœur 2000, 82-111 (=Ricœur 2004, 68-92), Κόκκινος-Λεμονίδου-Αγτζίδης 2010, 34-35.

| | Τύποι | Περιεχόμενο |
|--------------------------------|-------------------------|---|
| Επίπεδα διαχείρισης της μνήμης | παθολογικό-θεραπευτικό | απωθημένες μνήμες |
| | πρακτικό | ταυτοτικές μνήμες |
| | ηθικό-πολιτικό | ιστορικές μνήμες, ιστορικά τραύματα |
| Λήθη | αμνησία | διαγραφή παρελθόντος με παθολογικά αίτια |
| | αμνηστία | παραγραφή |
| | επιβεβλημένη ηθικά λήθη | μεταμέλεια και συγχώρεση |
| Παθογένειες της μνήμης | υπερμνησία | υπεραφθονία μνήμης και εγκλωβισμός |
| | συρρίκνωση | αδυναμία κριτικής σκέψης στη βάση του παρελθόντος |

Σχήμα 7. Η τυπολογία της μνήμης του Ricœur.

παρελθόν. Η αμνηστία είναι στην ουσία μια παραγραφή με στόχο τη συμφιλίωση και την αποφυγή της κοινωνικής ρήξης. Τέλος η επιβεβλημένη λήθη απαιτεί την μεταμέλεια του θύτη και τη συγχώρεση του θύματος⁸². Τέλος, ο Ricœur πραγματεύεται και δύο περιπτώσεις **παθογένειας της μνήμης**: την **υπερμνησία**, την τόσο μεγάλη αφθονία, δηλαδή, της μνήμης που εγκλωβίζει το άτομο στο παρελθόν και τη **συρρίκνωση** της μνήμης, που εμποδίζει την ανάπτυξη δημιουργικής κριτικής σκέψης βασισμένης στο παρελθόν. Θεραπεία αυτών των δύο παθογενειών είναι κατά τον γάλλο φιλόσοφο η καλλιέργεια μιας μνήμης που μπορεί να θυμάται κριτικά χωρίς να βιώνει την αναμνηστική διαδικασία ως τραύμα. Την στάση αυτή ονομάζει "**πολιτική δίκαιης μνήμης**"⁸³.

Η **τραυματική μνήμη** είναι μια ευαίσθητη μορφή μνήμης που βρίσκεται στο προσκήνιο της σύγχρονης ιστορικής έρευνας και πολιτικών αντιπαραθέσεων. Με τον όρο αυτό περιγράφεται η ανάμνηση και η αναβίωση μιας τραυματικής εμπειρίας που, στο χώρο της ιστορίας, παραπέμπει σε στρατιωτικές ή ιδεολογικές ήττες, διχασμούς

⁸² Ricœur 2000, 536-656 (=Ricœur 2004, 412-506), Κόκκινος-Λεμονίδου-Αγτζίδης 2010, 34.

⁸³ Ricœur 2000, 107-108 (=Ricœur 2004, 88-89), Κόκκινος-Λεμονίδου-Αγτζίδης 2010, 35-36.

και συγκρούσεις εξουσίας. Ο όρος, ωστόσο, έχει αρνητικό αξιολογικό περιεχόμενο, καθώς δεν πρόκειται για αναμνήσεις που δεν γεννούν πάθη, αλλά αντιθέτως για μη επουλωμένες πληγές, η παρουσία των οποίων στο παρόν δηλώνει των εγκλωβισμό των μελών της κοινότητας που τις μοιράζεται σε μια κατάσταση αμφισβήτησης της ιδιαιτερότητας της και ένα αίσθημα κοινωνικής ανισότητας και αποκλεισμού⁸⁴. Το χαρακτηριστικό του τραύματος είναι ότι το υποκείμενο αδυνατεί να αντιληφθεί το γεγονός, όταν αυτό συμβαίνει, εξαιτίας της έντασης της εμπειρίας που εμποδίζει την κατανόηση. Βίαια γεγονότα που διαταράσσουν τις σχέσεις των μελών της κοινότητας έρχονται σε σύγκρουση με το συλλογικό ιδεώδες της πολιτισμικής ταυτότητας, δημιουργώντας μ' αυτό τον τρόπο, ελλείπει σταθερών συλλογικών σημείων αναφοράς, αμφιβολία για την ίδια τη γνώση του παρελθόντος⁸⁵. Τέτοιες καταστάσεις φυσικά όχι μόνο δεν είναι δείγματα υγιών σχέσεων των ομάδων μιας κοινωνίας, αλλά συχνά τροφοδοτούν έναν **βρόχο ανάδρασης**⁸⁶.

Μια σύγχρονη προσέγγιση του υλικού πολιτισμού που συμπεριλαμβάνει την έννοια της κοινωνικής μνήμης είναι η **(πολύ-)αισθητηριακή θεώρηση**. Στοχεύει αφ' ενός στην αμφισβήτηση του δυτικού νεωτερικού τρόπου με τον οποίο βιώνονται ο υλικός κόσμος, ο τόπος, ο χρόνος και η ιστορία και αφ' ετέρου στην πρόταση ενός **νέου επιστημολογικού παραδείγματος** με φαινομενολογικές βάσεις, απόρροια των οποίων είναι η αντίληψη πως το αισθητηριακό βίωμα είναι οντογενετικό, δημιουργεί τη συνείδηση της ανθρώπινης ύπαρξης καθώς ο άνθρωπος έρχεται σε επαφή με ό,τι τον περιβάλλει⁸⁷. Για τους θιασώτες της προσέγγισης αυτής ο τρόπος με τον οποίο βιώνει ο σύγχρονος δυτικός άνθρωπος τον κόσμο είναι μέσω μιας ακατάπαυστης προσπάθειας ελέγχου της έντασης και της ποιότητας των αισθητηριακών ερεθισμάτων, που οδηγεί, κατ' επέκταση, στον έλεγχο του τρόπου με τον οποίο γίνεται αντιληπτή η κοινωνική πραγματικότητα. Σε συνάρτηση, λοιπόν, με τον

⁸⁴ Κόκκινος-Λεμονίδου-Αγτζίδης 2010, 19-20.

⁸⁵ Βιδάλη 1999, 89-90.

⁸⁶ Για το σχήμα του βρόχου ανάδρασης ενδεικτικά: Shermer 2006, 122 και 247.

⁸⁷ Χαμηλάκης 2015, 21, 27, 87-95, 115.

έλεγχο – ή την απουσία ελέγχου – των αισθήσεων μελετούν και ερμηνεύουν ζητήματα φύλου, τάξης φυλής ή εθνότητας. Η κοινωνική μνήμη αποτελεί βασικό παράγοντα που επιτρέπει "στην αισθητηριακή εμπειρία να πραγματωθεί" και ειδικά στην υλική-σωματική της διάσταση⁸⁸. "Οι αισθήσεις είναι ο τρόπος της υλικότητας να παράγει ανάμνηση και λησμονιά"⁸⁹. Είναι, συνεπώς, σημαντικό να εντοπιστεί και να μελετηθεί η αλληλεπίδραση κοινωνικής μνήμης και αισθήσεων, καθώς οι τελευταίες παράγουν, βέβαια, μνήμη, αλλά ταυτόχρονα καθορίζονται από τα κοινωνικά συμφραζόμενα. Η υλική διάσταση των αισθήσεων είναι που τις καθιστά κατάλληλο μεθοδολογικό εργαλείο για την αρχαιολογία χάρη στο οποίο μπορεί να διευρυνθεί ο στοχασμός της αρχαιολογικής έρευνας με ερωτήματα που αφορούν τη σωματική εμπειρία, την εξουσία ως σωματοποιημένη διαδικασία και φυσικά τις λειτουργίες της μνήμης⁹⁰.

Η υιοθέτηση της πολυαισθητηριακής προσέγγισης συνεπάγεται την αποδοχή μιας νέας οντολογίας που δεν αντιμετωπίζει το σώμα ουσιοκρατικά ως οριοθετημένο αντικείμενο, δεν ξεχωρίζει το σώμα από το πνεύμα και το υποκείμενο από το αντικείμενο, αντικαθιστά την παραδοσιακή δυτική ταξινόμηση των αισθήσεων με έννοιες όπως οι ροές και η συν-κίνηση και μετατρέπει το σώμα σε σάρκα που βρίσκεται σε μια συνεχή διαδικασία διάδρασης με ό,τι το περιβάλλει, κατά την οποία η διάκριση ανάμεσα σε ενεργητικότητα και παθητικότητα είναι αδύνατη. Προσθέτοντας και την πολυχρονική διάσταση των αισθήσεων και της ύλης, οι συνδυασμοί των αισθητηριακών βιωμάτων είναι άπειροι. Καθώς ο άνθρωπος δεν έρχεται σε επαφή με τον κόσμο χωρίς το γνωστικό χάρτη που του παρέχει η μνήμη, κοινωνικά και ιστορικά συγκροτημένη, αλλά και καθώς η μνήμη συνεχώς ανατροφοδοτείται από τη βιωμένη εμπειρία, ο επιτυχημένος ή αποτυχημένος έλεγχος πάνω στις αισθήσεις συνεπάγεται αντιστοίχως και επιτυχημένη ή αποτυχημένη προσπάθεια ελέγχου της μνήμης⁹¹. Έτσι, όμως, η έννοια του πλαισίου,

⁸⁸ Χαμηλάκης 2015, 19-22, 25.

⁸⁹ Χαμηλάκης 2015, 25.

⁹⁰ Χαμηλάκης 2015, 29.

⁹¹ Χαμηλάκης 2015, 136-149.

εντός του οποίου βιώνεται η αισθητηριακή εμπειρία, αντικαθίσταται από "συναθροίσματα", όπου απουσιάζει κάθε έννοια ιεράρχησης και αντίθετα σώματα, πράγματα, ιδέες κλπ συνδέονται εντός συγκυριακών ομάδων με τη μορφή ριζώματος⁹².

Όλη αυτή η συζήτηση γύρω από τη μνήμη σε διάφορα πεδία των ανθρωπιστικών σπουδών έχει καλλιεργήσει δύο τάσεις που συνυπάρχουν πλέον στις περισσότερες έρευνες το είδους. Η έννοια της μνήμης είναι κατακερματισμένη σε πολλαπλά είδη και ταυτόχρονα οι μελέτες γύρω από αυτή έχουν ένα έντονα υβριδικό και ιδιοσυγκρασιακό χαρακτήρα. Για παράδειγμα, σε ένα σχετικά σύγχρονο συλλογικό έργο σχετικά με το τραύμα ο ιστορικός Γιώργος Κόκκινος αποδέχεται μια τυπολογία με έντεκα διαφορετικά ήδη μνήμης που περιλαμβάνει πολλά από αυτά τα είδη που παρουσιάστηκαν παραπάνω εμπλουτισμένη και με άλλα παραπλήσια. Έτσι, αναγνωρίζει τη **θεσμική ή επίσημη** μνήμη, τη **βιωμένη** μνήμη, την **καταπιεσμένη ή λανθάνουσα ή σιωπηλή** μνήμη, την **αναδυόμενη ή διεκδικητική ή δυνητικά ηγεμονική** μνήμη, τη **μετα-μνήμη**, την **προσωπική** μνήμη, την **επικοινωνιακή ή κοινωνική** μνήμη, την **πολιτισμική ή μακρά** μνήμη, την **επικοινωνιακή** μνήμη, τη **συλλογική** μνήμη, την **πολιτισμική** μνήμη⁹³. Αν αυτός ο κατακερματισμός προκαλεί αμηχανία στον αναγνώστη, αυτή είναι, μάλλον, εύλογη. Εξάλλου, σε παρόμοια αμηχανία μπορεί να βρεθεί και ο ίδιος ο ειδικός στο θέμα ερευνητής. Στην τυπολογία του Κόκκινου φαίνεται ότι η επικοινωνιακή-κοινωνική μνήμη είναι κάτι διαφορετικό από την απλώς επικοινωνιακή μνήμη ή τη συλλογική μνήμη αν και πουθενά στο κείμενο δεν παρουσιάζονται αυτές οι διαφορές, παρά μόνο η βιβλιογραφία που τις παρήγαγε σε μορφή υποσημειώσεων.

Σήμερα, πάντως, παρά το γεγονός ότι συχνά απαντούμε σύγχυση στη χρήση κάποιων όρων, η κοινωνική μνήμη είναι διακριτή και σαφώς ευρύτερη ως προς το

⁹² Χαμηλάκης 2015, 151. Ένα ρίζωμα είναι μια θεωρητική μέθοδος απεικόνισης και ερμηνείας δεδομένων που λειτουργεί στη λογική του δυαδικού συστήματος και προκύπτει από ένα δίκτυο χωρίς ιεραρχικές δομές στα σημεία εισόδου και εξόδου του. Η εφαρμογή του στις ανθρωπιστικές σπουδές οδηγεί στην παραγωγή υβριδικών θεωρητικών κατασκευών.

⁹³ Κόκκινος -Λεμονίδου-Αγτζίδης 2010, 52.

περιεχόμενο, καθώς περιλαμβάνει μνήμες ατομικές, συλλογικές και αυτό που ονομάζουμε παράδοση⁹⁴. Όσο και αν ο όρος έχει δεχθεί και κριτική, γιατί θεωρείται ότι η μελέτη της υποβιβάζει το άτομο σε ρόλο παθητικού δέκτη και πειθήνιου εκφραστή της συλλογικότητας και οδηγεί σε **ουσιοκρατικές ερμηνείες** όρων όπως ομάδα, λαός, έθνος, δεν είναι δυνατόν να απορριφθεί συλλήβδην, καθώς είναι εμφανώς λογικά αδύνατο να αρνηθούμε το γεγονός ότι κοινωνικές ομάδες μοιράζονται κοινές εμπειρίες, άρα και μνήμες που επηρεάζουν τις αντιλήψεις τους⁹⁵. Θα μπορούσαμε, βέβαια, να αντικαταστήσουμε τον όρο κοινωνική μνήμη, που εξάλλου είναι μια μεταφορά, με την **μοιρασμένη μνήμη** (shared memory), η οποία συμβιβάζει τον ιδιοσυγκρασιακό χαρακτήρα των αναμνήσεων, όπως αυτός διαπιστώνεται από την έρευνα, με την ύπαρξη κοινών πολιτισμικών εργαλείων (κείμενα, υπερκείμενα, τοπωνύμια, τελετές, μουσική, χορός, γλώσσα και κυρίως αφηγήσεις) που μοιράζονται τα μέλη μιας ομάδας και τα οποία συμβάλλουν στην συγκρότηση των αναμνήσεων⁹⁶. Στην πραγματικότητα, πάντως, και αυτός ο όρος είναι εξίσου μεταφορικός, αφού κυριολεκτικά κοινά είναι μόνο τα πολιτισμικά εργαλεία χάρη στα οποία επικοινωνούν οι ατομικές αναμνήσεις. Πρόκειται, επομένως, για άλλη μια ελαφρά παραλλαγμένη εκδοχή της κοινωνικής μνήμης, με κάπως μεγαλύτερη έμφαση στη διάκριση ατομικού-συλλογικού. Εξάλλου, η παντελής απουσία της μεταφοράς – αν κάτι τέτοιο ήταν εφικτό – ενώ φαίνεται να ικανοποιεί την ανάγκη για ακριβολογία φτωχαίνει τη δυνατότητα παραγωγής γόνιμου επιστημονικού λόγου.

Τότε όμως ανακύπτουν και νέα ερωτήματα σχετικά με το πώς οι μνήμες των διαφορετικών ομάδων συνυπάρχουν, αν προσπαθούν να κυριαρχήσουν η μια επί της

⁹⁴ Μαντόγλου 2012α, 25 υποσ. 2, όπου παρά το γεγονός ότι κάνει διάκριση ανάμεσα στους όρους «συλλογικός» και «κοινωνικός» κάνει ταυτόχρονα και χρήση τους αδιακρίτως όπως ο Halbwachs μισό αιώνα πριν. Βλ. και Μαντόγλου 2012β, 15. Για την παράδοση ως σύστημα συμβόλων Παπαχριστοφόρου 2013, 15.

⁹⁵ Για κριτική στον όρο «κοινωνική μνήμη» βλ. Funkenstein 1993, 7-9, Gedi και Elam 1996, 37-39, Klein 2000, 135-136, Olick και Robbins 1998, 109, 111-112.

⁹⁶ Wertsch και Billingsley 2011, 29-34, ιδιαιτέρως 31. Παρόμοια κριτική στάση υπονοεί ότι κρατά και ο Assmann 2011, 22 ο οποίος συμβιβάζει τη μνήμη που τη θεωρεί ατομική πράξη από την κατασκευή της που θεωρεί ότι οφείλεται στο κοινωνικό πλαίσιο.

άλλης, ποιες τελικά επικρατούν στη δημιουργία μιας ορθής αφήγησης του παρελθόντος και κυρίως γιατί. Στη βάση αυτής της προβληματικής ο Foucault διαπίστωσε την ύπαρξη της **αντι-μνήμης**, όρος που αναφέρεται στο είδος εκείνο της μνήμης που δημιουργείται ως αντίδραση στην επίσημη αναμνηστική αφήγηση ή στην επίσημη εντολή λήθης δίνοντας έμφαση στις πολιτισμικές ασυνέχειες και σε ανταγωνιστικές αναπαραστάσεις. Έτσι, οι μνήμες μπορούν να διακρίνονται σε κυρίαρχες, ανατρεπτικές και συγκρουσιακές αντι-μνήμες, σε ανταγωνιστικές που όμως συνυπάρχουν ειρηνικά ή ακόμη που ηθελημένα αγνοούν η μία την άλλη.⁹⁷

Στον αντίποδα της μνήμης βρίσκεται η **λήθη**, που λειτουργεί με την λογική «ό,τι δεν έχει ιστορικό αποτύπωμα δεν υπάρχει»⁹⁸. Αν, πάντως, δεχθούμε ότι ο ρόλος της μνήμης είναι ο προσανατολισμός του ατόμου εντός των χρονικών και κοινωνικών του πλαισίων, τότε πρέπει να παραδεχθούμε ότι η λήθη είναι βασικό στοιχείο αυτής της διαδικασίας, καθώς αν ήταν δυνατό το άτομο να θυμάται τα πάντα, τότε θα αδυνατούσε να προσανατολιστεί⁹⁹. Οποιος, λοιπόν, θέλει να μελετήσει τις μνήμες σε οποιαδήποτε κοινωνία σε οποιαδήποτε χρονική στιγμή, πρέπει να λάβει υπόψη του όχι μόνο πώς ο άνθρωπος θυμάται, αλλά και πώς επιλέγει να ξεχνά, γιατί οι διαφορετικοί τρόποι με τους οποίους επιλέγουν να θυμούνται και να ξεχνούν τα άτομα αλληλεπιδρούν στην προσπάθεια ερμηνείας του παρελθόντος, παράγοντας λόγο συχνά συγκρουσιακό και δημιουργούν αυτό που για τις μελλοντικές γενιές θα ορίζεται ως παρελθόν και το οποίο στα πλαίσια μιας συνεχούς διαλεκτικής διαδικασίας θα επαναπροσδιορίζεται στο εκάστοτε παρόν¹⁰⁰.

⁹⁷ Bouchard 1977, 8, Foucault 1977, ιδιαιτέρως 139-164, Burke 1989, 107, Μπενβενίστε 1999, 21.

⁹⁸ Μαντόγλου 2012α, 13-14, 28.

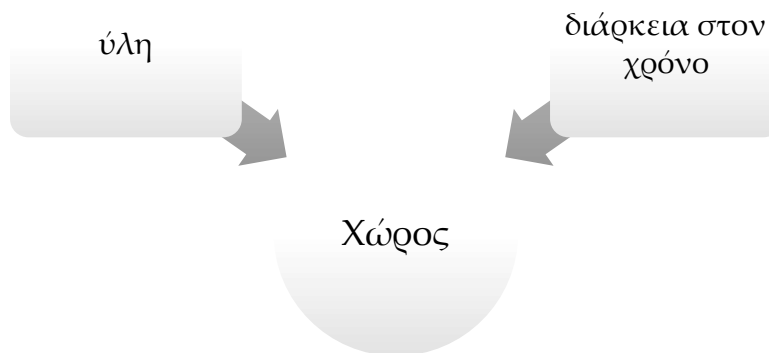
⁹⁹ Assmann 2006, 68.

¹⁰⁰ Assmann 1997, 9, Alcock 2011, 45 και 299 σημ. 13, Μαντόγλου 2012α, 13.

ΜΕΡΟΣ 2^ο: ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΜΝΗΜΗ ΚΑΙ ΧΩΡΟΣ ΣΤΟ ΒΟΡΕΙΟ ΑΙΓΑΙΟ ΚΑΤΑ ΤΟΥΣ ΙΣΤΟΡΙΚΟΥΣ ΧΡΟΝΟΥΣ

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2: ΧΩΡΟΣ, ΠΟΛΗ ΚΑΙ ΑΝΑΜΝΗΣΤΙΚΗ ΔΙΑΔΙΚΑΣΙΑ

Ο χώρος είναι μια διάσταση της πραγματικότητας που, όπως την αντιλαμβανόμαστε, συνδυάζει την ιδιότητα της ύλης με τη διάρκεια στον χρόνο (σχήμα 8). Με αυτή την έννοια είναι ένα στοιχείο του πλαισίου που παγιώνει και διαιώνει τη μνήμη της κοινότητας¹⁰¹. Η ιδέα ότι χώρος και μνήμη σχετίζονται μας έρχεται από την αρχαιότητα, αν και με διαφορετική μορφή. Από το γνωστό ανέκδοτο του Σιμωνίδη – ο οποίος, αφού κατά τη διάρκεια ενός συμποσίου γλύτωσε από την κατάρρευση ενός κτιρίου από σεισμό χάρη στη θεϊκή επέμβαση των Διοσκούρων, ήταν σε θέση να αναγνωρίσει τα παραμορφωμένα θύματα που βρέθηκαν στα ερείπια καθώς είχε απομνημονεύσει τη θέση στην οποία καθόταν ο καθένας τους – μέχρι το αναγεννησιακό θέατρο μνήμης, ο χώρος με τη μορφή του τοπίου, συνδυάζεται με την μνήμη ως εικονιστική τέχνη προκειμένου να συγκροτηθεί ένας νοητικός χάρτης με



Σχήμα 8. Ο χώρος ως στοιχείο που διαιώνει τη μνήμη.

¹⁰¹ Παραδέλλης 1999, 29.



Σχήμα 9. Σχέση χώρου και μνήμης από την αρχαιότητα ως την Αναγέννηση.

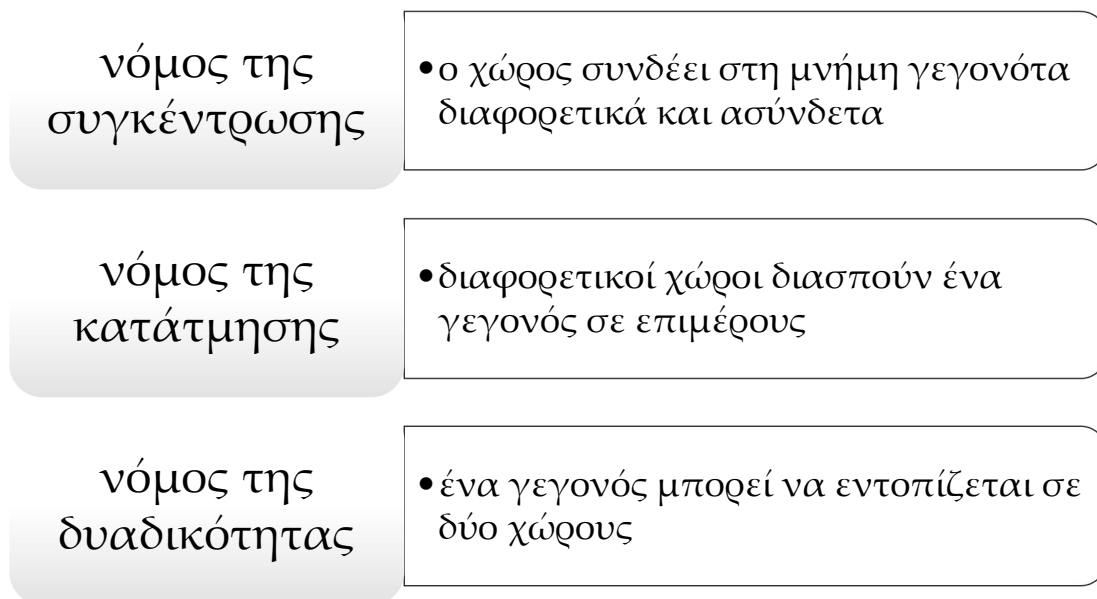
(χωρικά) σημεία αναφοράς που βοηθούν την αναμνηστική διαδικασία (σχήμα 9)¹⁰². Πέρα, όμως, από αναμνηστικά νοηματοδοτημένο τοπίο, ο χώρος λειτουργεί για το ανθρώπινο σώμα και ως περιβάλλον. Η ανθρώπινη συμπεριφορά διέπεται από ένα σύνολο σωματοποιημένων πρακτικών που διδάσκονται ασυνείδητα, εκτελούνται αυτόματα, είναι κοινωνικά προκαθορισμένες, εντελώς προβλέψιμες και πιθανότατα δεν γίνονται συνειδητά αντιληπτές από τα άτομα που τις εκτελούν. Στάσεις και χειρονομίες αναπαράγουν όλα τα στερεότυπα που ενυπάρχουν σε μια ομάδα και γίνονται εκφραστές των σχέσεων που διέπουν τα σώματα των μελών της.¹⁰³

2.1: Χώρος, τόποι και περιβάλλοντα μνήμης.

Ο χώρος απασχόλησε ιδιαίτερα τον Halbwachs ο οποίος διατύπωσε, μάλιστα, και νόμους (σχήμα 10) για τη σχέση του με τη μνήμη: (α) ο χώρος μπορεί να συνδέσει στη μνήμη γεγονότα διαφορετικά και ασύνδετα (**νόμος της συγκέντρωσης**), (β) διαφορετικοί χώροι μπορούν να διασπούν ένα γεγονός σε επιμέρους γεγονότα (**νόμος της κατάτμησης**) (γ) ένα γεγονός μπορεί να εντοπίζεται σε δύο διαφορετικούς χώ-

¹⁰² Cicero, *De Oratore* II 86, 351–354. Η ιστορία αποτελεί σημείο αναφοράς σε ποικίλες μελέτες: Yates 1966, 1-4, Hutton 1987, 371, Samuel 1994, vii-viii, Μαντόγλου 2010, 141, Assmann 2011, 15, Πλάντζος 2014, 265.

¹⁰³ Connerton 1989, 72-74.



Σχήμα 10. Οι νόμοι που διέπουν σχέση χώρου και μνήμης κατά τον Halbwachs.

ρους (νόμος της δυαδικότητας)¹⁰⁴. Ανεξάρτητα από το εύρος της εφαρμογής των νόμων του αυτών, καταδεικνύεται ότι ο χώρος που σχετίζεται με τη μνήμη είναι εν τέλει εξίσου κοινωνικά κατασκευασμένος, ως και εντελώς πλασματικός¹⁰⁵. Η σχέση της μνήμης με τον χώρο είναι συμπαγής (concrete) και αποσυνδεδεμένη από την έννοια του απλού γεωγραφικού χώρου. Τοπογραφικά προσδιορισμένοι χώροι συνδυασμένοι με κείμενα και αντικείμενα δημιουργούν μνημονικά τοπία. Ο χώρος αποτελεί, δηλαδή, ένα κοινωνικά κατασκευασμένο πλαίσιο που επανακαθορίζεται από την εκάστοτε κοινωνική ομάδα, με τα υλικά αντικείμενα εντός του να είναι μέρος του¹⁰⁶. Με τον τρόπο αυτό το έργο του Halbwachs καθίσταται η απαρχή ενός είδους «μνημοαρχαιολογίας»¹⁰⁷.

¹⁰⁴ Halbwachs 1992, 219-222, Παραδέλλης 1999, 30-31 και 49 σημ. 7. Οι ονομασίες των νόμων δεν είναι επιλογές του Halbwachs αλλά στηρίζονται στην ορολογία που χρησιμοποιεί ο ίδιος.

¹⁰⁵ Assmann 2011, 26.

¹⁰⁶ Assmann 2011, 24-25, 44-45.

¹⁰⁷ Alcock 2011, 61.

| | |
|-----------------------|---|
| τόποι μνημειακοί | <ul style="list-style-type: none"> • μνημειοποιημένοι χώροι (νεκροταφεία, αρχιτεκτονήματα) |
| τόποι τοπογραφικοί | <ul style="list-style-type: none"> • αρχεία, βιβλιοθήκες, μουσεία |
| τόποι συμβολικοί | <ul style="list-style-type: none"> • τελετές, αναμνηστικές γιορτές, επέτειοι κ.λπ. |
| τόποι λειτουργικοί | <ul style="list-style-type: none"> • εγχειρίδια ιστορίας, αυτοβιογραφίες, σύλλογοι κ.λπ. |

Σχήμα 11. Οι lieux de mémoire του Nora.

Αυτή η αποσύνδεση της έννοιας του χώρου από την αμιγώς γεωγραφική/τοπογραφική του διάσταση παραπέμπει συνειρμικά στην έννοια των μνημονικών τόπων (**lieux de mémoire**). Για τον Nora, που δημιούργησε τον όρο, η μνήμη έχει την τάση να χωροθετεί¹⁰⁸. Ως μνημονικοί τόποι δεν λειτουργούν μόνο οι μνημειοποιημένοι χώροι, όπως τα νεκροταφεία ή αρχιτεκτονήματα (**τόποι μνημειακοί**). Τον ίδιο ρόλο έχουν τα αρχεία, οι βιβλιοθήκες και τα μουσεία (**τόποι τοπογραφικοί**), οι αναμνηστικές γιορτές, οι επέτειοι κ.λπ (**τόποι συμβολικοί**), τα εγχειρίδια ιστορίας, οι αυτοβιογραφίες, οι σύλλογοι (**τόποι λειτουργικοί**) και φυσικά οι ίδιες οι κοινωνίες που, είτε με τη μορφή του κράτους είτε αλλιώς, δημιουργούν τη μνήμη (σχήμα 11). Αυτοί οι τόποι μνήμης αιτιολογούν την ύπαρξή τους στην νεωτερική κοινωνία, επειδή η τάση της νεωτερικότητας να καθιστά όλο και σαφέστερο – και γι' αυτό πιο απόμακρο – το παρελθόν, έχει αποκόψει τον άνθρωπο από την έννοια της αυθόρμητης μνήμης και τον υποχρεώνει να δημιουργεί αρχεία, να γιορτάζει επετείους να παράγει αναμνηστικό λόγο και γενικά να καταγράφει τα

¹⁰⁸ Nora 1989, 7.

θραύσματα του παρελθόντος που αισθάνεται ότι μπορεί να θυμάται όλο και λιγότερο. Ή για να το πούμε χρησιμοποιώντας τους όρους του Νορά, υπάρχουν οι τόποι μνήμης γιατί δεν υπάρχουν περιβάλλοντα μνήμης (**milieux de mémoire**)¹⁰⁹. Πρόκειται, συνεπώς για μια **σύγχρονη στρατηγική επιλογή** συγκρότησης τοπίων στα οποία συναντιούνται μνήμες και ταυτότητες, ενίοτε συγκρουσιακά, και κυρίως όπου υπάρχει μια αμφίδρομη σχέση μεταξύ μνήμης και ιστορίας, ή ίσως καλύτερα ένας κύκλος δημιουργίας, χάρη στον οποίο η μνήμη μετατρέπεται σε ιστορία και η ιστορία σε μνήμη¹¹⁰.

Τοπία, ωστόσο, δεν συγκροτούνται μόνο στις σύγχρονες κοινωνίες. Ή ακριβέστερα, ο ορισμός του τοπίου δεν αποτρέπει την αναζήτησή του σε εποχές και κοινωνίες με χαρακτηριστικά διαφορετικά από τη δική μας, γιατί ως τοπίο νοείται «... μια «φυσική» τοπογραφία που συνδέεται σε βάθος με το Είναι του σώματος στον κοινωνικό χώρο. (...) Είναι ιστορία και αφήγηση, χρονικότητα και ανάμνηση», πρόκειται, δηλαδή, για μια έννοια «... πιο ολιστική, που ενεργεί έτσι ώστε να συμπεριλάβει και όχι να αποκλείσει»¹¹¹. Η διάκριση ανάμεσα σε τόπους και περιβάλλοντα μνήμης επιτρέπει στον αρχαιολόγο να αφηγηθεί την αλλαγή του τοπίου σε συνάρτηση με το πέρασμα του χρόνου (χρονικότητα), συμμετέχοντας, όμως, με τον τρόπο αυτό στην αναμνηστική διαδικασία¹¹². Παρά τις νοηματικές διαφορές που υπάρχουν ανάμεσα σε τοπίο και περιβάλλον, όσο αφορά τη μνήμη, οι δύο όροι μπορούν να θεωρηθούν συμπληρωματικοί. Το περιβάλλον μνήμης μας επιτρέπει να διακρίνουμε πρακτικές και αναπαραστάσεις των νεωτερικών κοινωνιών από αυτές των κοινωνιών του παρελθόντος, ενώ το τοπίο μας επιτρέπει να αντιληφθούμε πιο δυναμικά την αναμνηστική διαδικασία, καθώς και την εμπλοκή του ερευνητή σε αυτή.

¹⁰⁹ Nora 1989, 7-8, 11-12, Le Goff 1998, 140, Μπενβενίστε 1999, 20.

¹¹⁰ Nora 1989, 12-15, Πλάντζος 2014, 264-265.

¹¹¹ Tilley 1997, 34 (μτφρ Ι. Μούρθος). Για μια σύντομη εισαγωγή στην προβληματική του τοπίου από την αντίθεση φυσικού-πολιτισμικού μέχρι την άρνηση οποιασδήποτε άλλης μορφής τοπίου πέρα από το πολιτισμικό Τερκενλή 1996, 13-58 και ιδιαιτέρως 13-20. Για το ρόλο της θεωρητικής προπαρασκευής στον καθορισμό του τοπίου ως εργαλείο στην ιστορία και την αρχαιολογία Πλάντζος 2014, 250-255.

¹¹² Ingold 1993 (ιδιαιτέρως 152-153), Ingold 2010 (ιδιαιτέρως 59-60). Για τη χρονικότητα βλ και: Πλάντζος 2014, 60-62. Για τα ίχνη το παρελθόντος και την αναφορά τους στο παρόν: Πλάντζος 2014, 72-74.

2.2: Χώρος και πόλη I: το άστυ.

Η μελέτη του χώρου στην κλασική αρχαιότητα παρήγαγε πλούσιο ιστορικό και αρχαιολογικό λόγο που δεν είναι δυνατόν να παραβλεφθεί. Η αρχαιοελληνική πόλις συνιστά την παραδοσιακή ερευνητική μονάδα για την κλασική αρχαιολογία, επιλογή δικαιολογημένη σε μεγάλο βαθμό καθώς πρόκειται για μια προκατάληψη που χαρακτηρίζει μεγάλο μέρος του προς μελέτη πρωτογενούς υλικού¹¹³. Η έρευνα ασχολήθηκε με πλειάδα ερωτημάτων γύρω από την πόλιν¹¹⁴.

Η συχνότατη παρουσία του όρου «πόλις» στις πηγές με αναφορές που δεν είναι πάντοτε ταυτόσημες, δημιουργεί δύο βασικά πρόβλημα: ποιο πρέπει να είναι το περιεχόμενο του όρου όταν χρησιμοποιείται στη σύγχρονη βιβλιογραφία και σε ποιο βαθμό κάποια από τις αρχαίες αναφορές ικανοποιεί τις ερευνητικές μας ανησυχίες ώστε η πόλις να θεωρηθεί επαρκής αναλυτικός όρος. Η πλήρης ταύτιση της αρχαίας πόλεως με την σύγχρονης εμπνεύσεως πόλη-κράτος δεν μπορεί να γίνει πλέον αποδεκτή αβασάνιστα, καθώς η σύγχρονη έρευνα διαπιστώνει τουλάχιστον τέσσερις διαφορετικές αναφορές του όρου «πόλις»¹¹⁵. Το κριτήριο χάρη στο οποίο ένα

¹¹³ Πλάντζος 2014, 247.

¹¹⁴ Hansen και Nielsen 2004, 16-21 (χρονολογικό πλαίσιο), 23-46 (ορισμός στις αρχαίες πηγές, πιθανές αμφισημίες, μεταβολές στο περιεχόμενο κατά το πέρασμα του χρόνου, κατά περιοχή σε περιοχή και από πηγή σε πηγή), 47-52, 115-119 (περιεχόμενο των όρων άστυ, πόλισμα, πατρίδα, συννοικισμός), 12-15, 150-153 (σημασία της πόλεως, ρόλος των αποικιών), 55-69, 135-137, 144-149 (ρόλος των τοπωνυμίων, των εθνικοτήτων, των τειχών και των νομισμάτων στο προσδιορισμό της ταυτότητας της πόλεως), 70-79, (ορισμός της επικράτεια της πόλεως, μοτίβα εγκατάστασης).

¹¹⁵ Ενδεικτικά: **Sakellariou 1989**, 27-154 (διάκριση ανάμεσα σε πόλις-state και city-state, η πόλις υπήρξε πολιτικός σχηματισμός πριν την αστικοποίησή της, πριν γίνει, δηλαδή, city-state), 155-196 (η αρχαία πόλις ως ακρόπολη, οικισμός, κράτος, κοινότητα), 473-474 (city-states υπάρχουν και σε άλλους πολιτισμούς, δεν αστικοποιήθηκαν όλες οι πόλεις-states, ώστε να γίνουν city-states), **Hansen 1998**, 15-16, **Morgan 2000**, με έντονα -ητική προσέγγιση περιπτώσεων πολιτικής οργάνωσης χωρίς αστικά κέντρα της ΠΕΣ και αρχαϊκής εποχής (για τον αναχρονισμό στη χρήση του όρου αστικοποίηση σελ. 196-197), Archibald 2000 (η πολιτική ταυτότητα εντός εθνών και βασιλείων), **Whitley 2001**, 165-168 (σύνοψη της αρκετά θετικιστικής συζήτησης γύρω από τη σχέση πόλεως και κράτους με αναφορές σε Μεσοαμερική και μεσαιωνική Ευρώπη), **Morgan 2003**, 4-10, **Hansen και Nielsen 2004**, 3-4 (ο όρος πόλη-κράτος είναι σχεδιασμένος να περιλαμβάνει και δομές άλλων πολιτισμών εκτός από τον ελληνικό), 17 (η παλαιότερη χρήση το όρου «πόλις» με την έννοια της πόλεως-κράτους εντοπίζεται γύρω στο 650 π.Χ.), 27-29 (σύγχρονες προκαταλήψεις για την έννοια του κράτους που συσκοτίζουν το περιεχόμενο της πόλεως), 29-30 (ασυνέπεια στη χρήση του όρου από τις πηγές), 34-36, 39-40 (πόλις ως οχυρό / ακρόπολη, πυρήνας οικισμού, χώρα / επικράτεια, κοινότητα πολιτική), **Vlassopoulos 2007**, 4, 42, 92 (ο αχρονικός όρος city-state ως προϊόν του ευρωκεντρισμού), 106-108 (πόλεις εντός μεγαλύτερων πολιτικών σχηματισμών), **Vlassopoulos 2011**, 10 (οι εργασίες του Copenhagen Polis Centre κατέδειξαν ότι πρέπει να αποσυνδεθούν οι έννοιες της πόλεως και της αυτονομίας). Τη συζήτηση εμπλουτίζουν περιπτώσεις στις οποίες η

μεμονωμένο πόλισμα ή σύνολο περισσότερων οικισμών χαρακτηρίζεται πόλη-κράτος είναι η αυτονομία, ιδιότητα που δεν χαρακτηρίζει όλα τα πολίσματα που στις αρχαίες πηγές εμφανίζονται ως «πόλεις». Έτσι, διαμορφώνονται δύο διαφορετικές ερευνητικές προσεγγίσεις, εξίσου θεμιτές και δημοφιλείς αλλά με διαφορετικά πορίσματα: αυτή που θέλει τη μελέτη των ελληνίδων πόλεων να γίνεται με όρους της αρχαιότητας και αυτή που διατυπώνει ερωτήματα που προκύπτουν από σύγχρονους προβληματισμούς (αυτονομία) και επομένως στηρίζεται σε σύγχρονους όρους¹¹⁶. Η τελευταία, πάντως, προσέγγιση μας υποχρεώνει να δημιουργήσουμε και μια δεύτερη κατηγορία, αυτή των εξαρτημένων πόλεων. Σύμφωνα με την έρευνα του Copenhagen Polis Centre η κατηγορία αυτή περιλαμβάνει δεκαπέντε διαφορετικά είδη εξάρτησης. Το ταξινομικό αυτό σύστημα, ωστόσο, δεν είναι στεγανό, αντιθέτως στην πράξη διαπιστώνεται μια ποικιλία μορφών που συνδυάζουν στοιχεία περισσότερων του ενός κατηγοριών και ειδών, ώστε να υπάρχουν ακόμη και πόλεις των οποίων τα χαρακτηριστικά παραπέμπουν ταυτόχρονα στην αυτονομία και την εξάρτηση¹¹⁷.

Πέρα, πάντως, από την έννοια της αυτονομίας, που περιορίζει την έρευνα τόσο χωρικά όσο και χρονικά, υπάρχουν συγκεκριμένα κριτήρια χάρη στα οποία μια εγκατάσταση μπορεί να χαρακτηριστεί πόλις. Η παρουσία δημόσιων χώρων και κτιρίων, όπως η αγορά το βουλευτήριο και το πρυτανείο, η προστασία από τείχη, η έκδοση νομίσματος είναι μερικά μόνο αρχαιολογικά ευρήματα που παραδίδονται και έχει διαπιστωθεί ότι χαρακτηρίζουν μια πόλη χωρίς να απαντώνται σε άλλου είδους εγκαταστάσεις¹¹⁸. Ωστόσο, ούτε έτσι λύνονται πλήρως τα προβλήματα της ορολογίας. Ακόμη και για περιπτώσεις στις οποίες μια εγκατάσταση αναφέρεται στις πηγές ως πόλις, οι διαμεσολαβήσεις που είναι δυνατόν να κρύβονται πίσω από αυτή την πληροφορία είναι τέτοιες και τόσες που δεν μας επιτρέπουν να

αρχαιολογική έρευνα αναγνωρίζει πόλεις οργανωμένες κωμηδόν πριν τον συνοικισμό τους, όπως π.χ. η Θέρμη Θεσσαλονίκης (για τη Θέρμη ενδεικτικά **Τιβέριος 2020**).

¹¹⁶ Hansen και Nielsen 2004, 23-24.

¹¹⁷ Hansen και Nielsen 2004, 87-88. Για τη Θάσο: Hansen και Nielsen 2004, 89, Re 3. Για τη Λήμνο Hansen και Nielsen 2004, 98, Re5. Για τη Μεσημβρία στη σαμοθρακική περαία: Hansen και Nielsen 2004, 91-92, Re 13.

¹¹⁸ Hansen και Nielsen 2004, 26, 88.

αποδεχτούμε την πληροφορία αφήφιστα. Πέρα από το προφανές, ότι, δηλαδή, τα αρχαιολογικά δεδομένα μπορεί να θέτουν σε αμφισβήτηση τις πηγές, η ερευνητική συνέπεια μας υποχρεώνει να τις προσεγγίζουμε με επιφυλάξεις¹¹⁹.

2.3: Χώρος και πόλη II: η χώρα.

Αν και η μελέτη της πόλεως – είτε με το αρχαιοελληνικό της περιεχόμενο, είτε με τη μορφή του σύγχρονου αναλυτικού όρου της πόλης-κράτους – συνεχίζει να απασχολεί μεγάλη μερίδα της σύγχρονης ιστορικής και αρχαιολογικής έρευνας, τουλάχιστον από τα τέλη της δεκαετίας του 1980 και μετά, η κλασική αρχαιολογία χρησιμοποιώντας νέα ερευνητικά εργαλεία ασχολείται συστηματικά με την έννοια του τοπίου, καθιστώντας εξίσου σημαντικό τον περιαστικό και αγροτικό χώρο, αλλά και ζητήματα όπως η πρόσληψη της πραγματικότητας, η εμπειρία και η εμπρόθετη δράση¹²⁰. Η στροφή αυτή του προσανατολισμού της έρευνας υποδηλώνει μια θεμελιακή αλλαγή στα κριτήρια με τα οποία προσεγγίζεται η έννοια της εγκατάστασης στην αρχαιότητα. Εστιάζοντας εξαρχής η έρευνα στα υλικά κατάλοιπα και αποδεσμευμένη από τα ταξινομικά συστήματα της αρχαιότητας που επιβάλλει η φιλολογική κυρίως προσέγγιση διευρύνει το οπτικό πεδίο της προς σύγχρονες αναζητήσεις¹²¹. Έτσι, στην αρχαιολογική έρευνα σήμερα χρησιμοποιούνται συγκεκριμένοι όροι που αντιστοιχούν σε τρεις διαφορετικές κατηγορίες εγκαταστάσεων: (α) πόλη-κωμόπολη (city-town), (β) χωριό μεγάλο-μικρό (village-hamlet) και (γ) αγρόκτημα-αγροικία (farm-farmstead). Η μελέτη αυτών των τριών τύπων εγκατάστασης επέτρεψε την σκιαγράφηση της σχέσης των κατοίκων της υπαίθρου και των πόλεων, καθώς και την κατανόηση του μεγάλου αριθμού των πολιτών που ήταν διασπαρμένοι σε αγροικίες. Οι σύγχρονοι όροι, βέβαια, αντιστοιχούν τουλάχιστον εν μέρει με αρχαίους (πόλις-ἄστυ-πόλισμα, κώμη-δήμος και χωρίον-ἀγρός-αὐλή-ἔπαυλη) γνωστούς από τη γραμματεία και τις επιγραφές. Ενώ, όμως, οι σύγχρονοι όροι συγκροτούν ένα ταξινομικό σύστημα με αποκλειστικό

¹¹⁹ Hansen και Nielsen 2004, 27-37 με τεκμηριωμένη κριτική για τις υπερβολικές επιφυλάξεις.

¹²⁰ Πλάντζος 2014, 247-250.

¹²¹ Hansen και Nielsen 2004, 25.

κριτήριο την έννοια του χώρου, η ορολογία στην αρχαιότητα είχε πρωτίστως πολιτική χροιά, γι' αυτό και οι αναφορές σε μικρότερες της πόλεως εγκαταστάσεις είναι περιορισμένες¹²².

Σε ένα πιο πρακτικό επίπεδο, η μελέτη της επικράτειας και ειδικά η έκταση της χώρας χρησιμοποιήθηκε προκειμένου να κατανοηθεί η οργάνωση της ελληνικής πόλεως σε σχέση με την έννοια του χώρου. Μια προσέγγιση, σε μεγάλο βαθμό θεωρητική και ιδανική, θέλει την χώρα να εκτείνεται με κέντρο την πόλη σε ακτίνα ίση με την πορεία μιας ημέρας με τα πόδια. Αυτό μεταφράζεται σε ακτίνα 30 χλμ και έκταση κάτι λιγότερο από 3.000 χλμ². Είναι η έκταση που επιτρέπει σε όλα τα μέλη της κοινότητας να συμμετέχουν στα κοινά και η μέγιστη έκταση που μπορούσε να προστατέψει το σύνολο των οπλιτών των περισσότερων πόλεων. Πόλεις με μεγαλύτερη χώρα (Σπάρτη, Συρακούσες, Παντικάπαιο, Κυρήνη) χάνουν, θεωρητικά τουλάχιστον, ένα βασικό γνώρισμά τους, την ικανότητα των μελών τους να διατηρούν επαφή μεταξύ τους και με το πολιτικό κέντρο¹²³. Ωστόσο, το μοντέλο με το όριο των 3.000 χλμ² μοιάζει πολύ επηρεασμένο από την Αθήνα. Η αθηναϊκή επικράτεια υπολογίζεται σε 2.500 χλμ² περίπου, ανήκει, όμως, στη μειοψηφία των πόλεων με πολύ μεγάλη χώρα¹²⁴. Στην πράξη μόλις το 10% των πόλεων διέθετε έκταση μεγαλύτερη των 500 χλμ², με μόλις δεκατρείς να υπερβαίνουν τα 1.000 χλμ² και με τις αποικίες να είναι συνήθως πιο μεγάλες από τις πόλεις στη μητροπολιτική Ελλάδα¹²⁵. Με έκταση 398 χλμ² η Θάσος είναι μια τυπική περίπτωση.

¹²² Hansen και Nielsen 2004, 74-78. Για μια περιοδολόγηση βλ. Vlassopoulos 2007, 13-67: (α) η περίοδος της αρχαίας γραμματείας (β) η περίοδος από την Αναγέννηση έως τη Γαλλική Επανάσταση (γ) από τη Γαλλική Επανάσταση έως τη δεκαετία του 1860 (δ) από τη δεκαετία του 1860 μέχρι τον Β Παγκόσμιο Πόλεμο (ε) η μεταπολεμική περίοδος ως εποχή διαμόρφωσης της σύγχρονης ερευνητικής ορθοδοξίας και (στ) εναλλακτικές προσεγγίσεις από τη δεκαετία του 1980 κ.ε. των διαφορετικών ειδών λόγου που έχουν συγκροτηθεί από την αρχαιότητα μέχρι σήμερα για την ιστορία της ελληνικής πόλεως. Για τον αρχαίο λόγο σχετικά με την πόλη (με έμφαση στον Αριστοτέλη): Vlassopoulos 2007, 68-84. Σύνοψη: Wright 2009.

¹²³ Hansen και Nielsen 2004, 72, Archibald 2013, 41.

¹²⁴ Brock 2006, 84.

¹²⁵ Hansen και Nielsen 2004, 71-72.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3: ΤΟΠΟΓΡΑΦΙΑ ΚΑΙ ΣΥΓΚΡΟΤΗΣΗ ΤΗΣ ΜΝΗΜΗΣ

3.1: Η πολεοδομική εξέλιξη του θασιακού άστεως: μια περίπτωση διαμόρφωσης *lieux de mémoire*;

Στο προηγούμενο κεφάλαιο, ανέλυσα σύντομα τον τρόπο με τον οποίο η μνήμη γίνεται αντιληπτή ως χωροθετική δύναμη. Οι *lieux de mémoire*, οι κυριολεκτικοί και μεταφορικοί τόποι μνήμης, είναι το καταγεγραμμένο και όλο και πιο θραυσματικό παρελθόν της νεωτερικής κοινωνίας, που δεν ξέρει πια πώς να αντιμετωπίζει τις αναμνήσεις ως βιώματα και είναι εγκλωβισμένη ανάμεσα στη μνήμη και την ιστορία¹²⁶. Ο όρος, ωστόσο, έχει χρησιμοποιηθεί και για την αρχαιότητα, αλλά παραμένει συζητήσιμο κατά πόσο είναι δόκιμος και μέχρι ποια έκταση¹²⁷. Μπορεί η κοινωνική μνήμη να είναι ένας σύγχρονος αναλυτικός όρος, του οποίου η εφαρμογή στα κατάλοιπα αρχαίων κοινωνιών στόχο έχει να καταστήσει κατανοητές σήμερα όψεις των παρελθόντων πολιτισμών, προκύπτει, όμως, το ερώτημα αν και σε πιο βαθμό νομιμοποιούμαστε να διευρύνουμε αυτή τη νοοτροπία χρησιμοποιώντας και ορολογία με πιο περιοριστικές αναφορές, όπως οι *lieux de mémoire*¹²⁸. Εκ πρώτης όψεως η απάντηση είναι καταφατική. Το θασιακό άστυ, από τις καλύτερα ανασκαμμένες θέσεις του αρχαίου ελληνικού κόσμου, μοιάζει να το επιβεβαιώνει (Πίνακας 1).

3.1.1: Η ανάμνηση ως σωματική εμπειρία.

Η κατηγοριοποίηση και ταξινόμηση των σωματοποιημένων πρακτικών (βλ εισαγωγή) δεν αρκεί για να κατανοηθούν πλήρως. Επιβάλλεται και η μελέτη του τρόπου σωματοποίησης. Στην πράξη πολλές από τις πρακτικές αυτού του είδους, επειδή πραγματοποιούνται αβίαστα, τις θεωρούμε φυσικές και όχι αποτέλεσμα μάθησης. Στην πραγματικότητα όμως ισχύει το ακριβώς αντίθετο. Απλά στις

¹²⁶ Nora 1989, 7-8, 11-12, Le Goff 1998, 140, Μπενβενίστε 1999, 20, Πλάντζος 2014, 264-265.

¹²⁷ Gangloff 2013.

¹²⁸ Προβλ και Alcock 2011, 56.

περιπτώσεις που μια δεξιότητα μοιάζει φυσική αυτό που συμβαίνει είναι ότι το άτομο δεν έχει την ανάγκη να ανατρέχει κάθε φορά συνειδητά σε ένα σώμα πληροφοριών-γνώσεων που του επιτρέπουν να εκτελέσει την ενέργεια που επιθυμεί. Η εξοικείωση του ατόμου με τη συγκεκριμένη δεξιότητα είναι τέτοια που μπορεί και ενεργεί μηχανικά. Αν σε αυτό τον συλλογισμό προσθέσουμε και τη δύναμη της επιθυμίας του ατόμου τότε καταλήγουμε σ' αυτό που ονομάζουμε "συνήθεια". Η συνήθεια έχει μια έντονα συμπεριφοριστική διάσταση σύμφωνα με την οποία η **επαναλαμβανόμενη εκτέλεση μιας πράξης** οδηγεί στη δημιουργία **προδιάθεσης** για την αυτόματη εκτέλεσή της στο μέλλον και, καθώς η προδιάθεση αυτή καθίσταται κομμάτι του χαρακτήρα μας, επηρεάζει τη συμπεριφορά μας. Επομένως, στάσεις και κινήσεις που είναι προϊόντα της μνήμης-συνήθειας είναι νοηματοδοτημένες, αλλά δεν είναι σύμβολα ενός νοήματος που καλούμαστε να ερμηνεύσουμε. Αντιθέτως, είναι το ίδιο το σώμα που προσπαθεί να ερμηνεύσει τον περιβάλλον του μέσα από τις σωματικές πρακτικές¹²⁹.

Όμως, αν και οι σωματοποιημένες πρακτικές είναι μια ερμηνευτική πράξη, ενυπάρχει ο κίνδυνος του αποκλεισμού τους από την έρευνα και της ενασχόλησης μόνο με τις εγγεγραμμένες πρακτικές, είτε εξαιτίας της έμφυτης για την αρχαιολογία και αρχαία ιστορία τάσης να ενδιαφέρονται για μνημεία, νομίσματα, επιγραφές και κείμενα, είτε επειδή με τον όρο ερμηνεία νοείται **αποκλειστικά η συνειδητή προσπάθεια κατανόησης**¹³⁰. Αυτό ακριβώς συνέβη στις μελέτες μνήμης για όσο χρονικό διάστημα βρισκόνταν κάτω από την επίδραση της ερμηνευτικής θεώρησης. Όμως η προσέγγιση αυτή, που συνδέει την ανθρώπινη φύση με νοηματοδοτούμενες πράξεις, είναι μάλλον αποτέλεσμα απλού εμπειρισμού. Από την άλλη μεριά μεγάλο μέρος των σωματοποιημένων πράξεων απλά **δεν είναι δυνατό να εντοπιστεί από τον ερευνητή**, καθώς θεωρούνται τόσο φυσιολογικές που ορισμένες φορές διαπιστώνονται μόνο όταν δεν εκτελούνται σωστά. Αυτό έχει ως αποτέλεσμα μια

¹²⁹ Connerton 1989, 88-95. Ο όρος "πρακτικές" αποτελεί λέξη-κλειδί για την πολιτισμική ιστορία (Burke 2009,124-127), αλλά και για τους αρχαιολόγους που διαπιστώνουν συνάφεια μεταξύ πολιτισμικής ιστορίας και αρχαιολογίας (Morris 2000, 309-312).

¹³⁰ Connerton 1989, 95-97.

ακόμη διαπίστωση: ενώ οι εγγεγραμμένες πρακτικές είναι αυταπόδεικτα αποτέλεσμα της πρόθεσης της ομάδας να θυμάται και να μεταδώσει τη μνήμη, αυτό δεν θεωρείται αυτονόητο για τις σωματοποιημένες, των οποίων η αξία ως μνημονικών τεχνικών αμφισβητήθηκε. Όμως το σώμα δεν είναι κοινωνικά κατασκευασμένο μόνο ως αντικείμενο γνώσης και λόγου (object of knowledge or discourse), αλλά και σε σχέση με την εφαρμογή πρακτικών και συμπεριφοράς¹³¹.

Στη ρίζα του προβληματισμού γύρω από τις σωματοποιημένες πρακτικές βρίσκεται η θεωρία της **κοινωνικής έξης** (habitus) του **Bourdieu**. Περιλαμβάνει μια πληθώρα συμπεριφορών: την τάση να ενεργούμε στηριγμένοι στην πρακτική γνώση που προκύπτει από την εμπειρία, κίνητρα, προτιμήσεις, αισθήματα, δεξιότητες, προσδοκίες που επηρεάζουν τον τρόπο με τον οποίο ενεργούμε, το επίπεδο κοινωνικοποίησής μας, την κοσμοθεωρία μας και όλα αυτά συνδεδεμένα με την ενσώματη ασυνείδητη δράση. Στόχος της κοινωνικής έξης είναι να μπορεί το άτομο να ανταποκρίνεται άμεσα και ικανοποιητικά στην καθημερινότητά του. Όμως, επειδή πηγάζει από τις προκαταλήψεις μας, έχει την τάση να τις αναπαράγει και σε θεσμικό επίπεδο¹³². Η κοινωνική έξη είναι επομένως «μια διαδικαστική έννοια που ενοποιεί τις δομές, τις πρακτικές τη σωματική και γνωστική πλευρά της δράσης»¹³³.

Η προσέγγισή του Bourdieu είχε στόχο τη συγκρότηση ενός πλήρους μοντέλου για την κουλτούρα που να περιλαμβάνει εκτός από την κοινωνική έξη και έννοιες όπως το πολιτισμικό κεφάλαιο και το πεδίο. Έτσι, απέκτησε υποστηρικτές αλλά και επικριτές. Οι επικρίσεις που μας ενδιαφέρουν σχετίζονται με την έμφαση στη έννοια της δομής έναντι του υποκειμένου, την αδυναμία του Bourdieu να εξηγήσει τις αλλαγές εντός τους συστήματος, την τάση του να εξάγει συμπεράσματα που φιλοδοξούν να είναι καθολικά στηριγμένος στη γαλλική κοινωνία της δεκαετίας του 1960 και την έμφαση, λόγω των μαρξιστικών καταβολών του, στην τάξη ως κύρια μεταβλητή παραβλέποντας το ρόλο της ηλικίας και του φύλου¹³⁴. Πρόκειται για

¹³¹ Connerton 1989, 101-102.

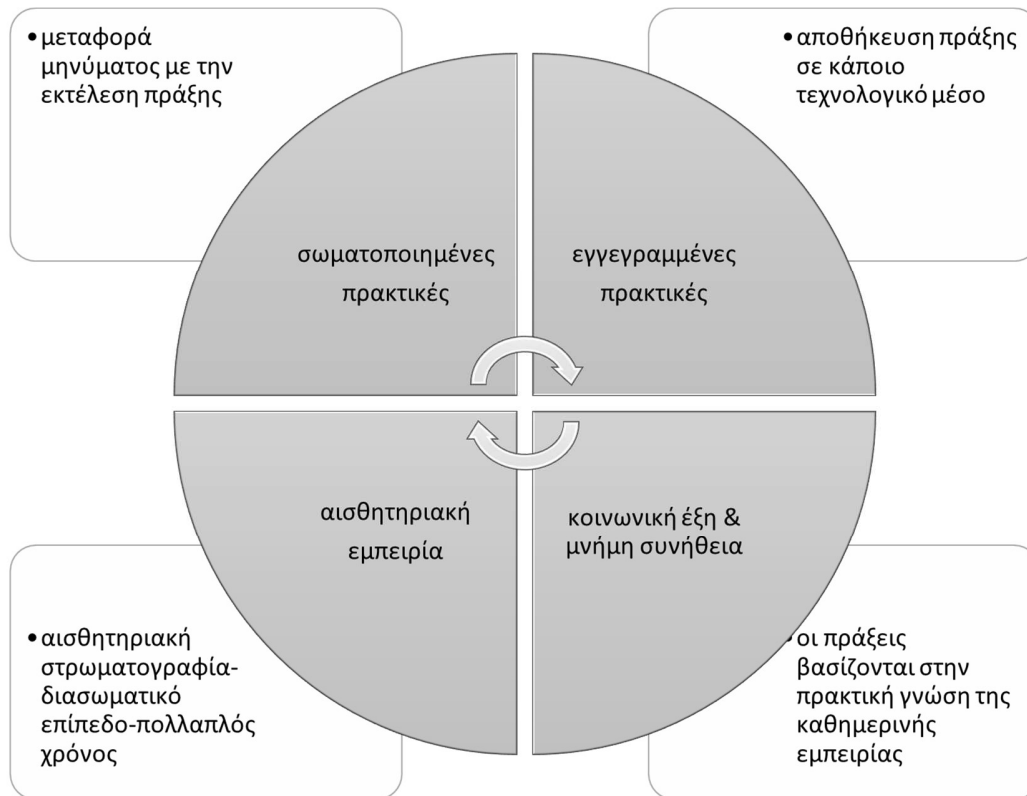
¹³² Bourdieu 1977, 72-95 (ιδιαίτερώς 72), Smith 2006, 211-216.

¹³³ Παραδέλλης 1999, 43.

¹³⁴ Smith 2006, 221-224 (σύντομη επισκόπηση και αποτίμηση αυτής της κριτικής).

αδυναμίες που απαντούν συχνά σε πρωτοποριακά έργα. Οι περισσότερες επικρίσεις πάντως δεν ακυρώνουν τη σημασία του έργου ούτε τη χρηστικότητα της ορολογίας του, αλλά περισσότερο δείχνουν τα όρια των ερευνητικών του μεθόδων, ενώ κάποιες αποτελούν και βελτιωμένες εκδοχές της θεωρίας του Bourdieu. Ο ρόλος του σώματος στη διαμόρφωση γνωστικών σχημάτων συνδέεται προφανώς άμεσα με την, σωματική πρωτίστως, μνήμη.

Οι θεωρήσεις αυτές, ωστόσο, εντάσσονται όλες σ' αυτό που σήμερα ονομάζουμε νεωτερικό παράδειγμα. Βασικό χαρακτηριστικό του είναι η διάκριση πέντε σαφώς καθορισμένων αισθήσεων, η κυριαρχία της όρασης κατά την αναζήτηση τεκμηρίων στην προσπάθεια αναπαράστασης του παρελθόντος, και η



Σχήμα 12. Η σωματική μνήμη ως κοινωνική πρακτική.

αδιαφορία για την πιθανότητα ύπαρξης πιο ρευστών εννοιών, όπως της **συν-κίνησης** και της **αισθητηριακής τροπικότητας**¹³⁵. Για το λόγο αυτό υπάρχει ο κίνδυνος ακόμη και μελέτες που έχουν την πρόθεση να προσεγγίσουν αισθητηριακά το αρχαιολογικό υλικό να καταλήγουν πραγματευόμενες μόνο τις σωματικές αναπαραστάσεις και το τοπίο, δηλαδή κατάλοιπα που σχετίζονται με την όραση και όχι με "κατώτερες" αισθήσεις όπως η γεύση ή η όσφρηση, παρά το γεγονός ότι το αρχαιολογικό υλικό μας επιτρέπει να στραφούμε και προς αυτή την κατεύθυνση. Το ενδιαφέρον στον τρόπο ερμηνείας του αρχαιολογικού υλικού έγκειται στο γεγονός ότι επιτρέπει την προσέγγιση τις αισθητηριακής εμπειρίας μάλλον σε διασωματικό-συλλογικό παρά σε σωματικό-ατομικό επίπεδο και δεν αφορά σε πράγματα που απλά ανήκουν χρονικά στο παρελθόν αλλά σε πολλαπλούς συνυφασμένους μεταξύ τους χρόνους, κατά τους οποίους κάθε παρόν είναι φορέας όλων των παρελθόντων του τα οποία και ανασύρει η μνήμη επιλεκτικά. Γι' αυτό η κοινωνική μνήμη έχει καθοριστικό ρόλο στην διαμόρφωση του αισθητηριακού τοπίου¹³⁶. Καθώς η ανάκληση μιας ανάμνησης μέσω συγκεκριμένων πρακτικών συγχέεται με την αναπαραγωγή του παρελθόντος, η σωματική εμπειρία δημιουργεί **αισθητηριακές στρωματογραφίες** εξαιρετικά περίπλοκες. Και αν αυτή η ανάκληση είναι συνειδητή, είναι λογικά και ελέγξιμη, αν όχι ήδη ελεγχόμενη. Αν όμως είναι ακούσια, τότε οι συνέπειές της δεν είναι δυνατόν να προβλεφθούν και συνεπώς είναι δυνητικά επικίνδυνα για τις κυρίαρχες μνήμες και αναπαραστάσεις. Περνάμε έτσι στο πεδίο της **βιοπολιτικής**, όπου πρακτικές εφαρμογές της εξουσίας των θεσμών επεκτείνονται στο ανθρώπινο σώμα και τις βιολογικές του λειτουργίες¹³⁷.

¹³⁵ Χαμηλάκης 2015, 24, 27, 32, Χαμηλάκης 2015, 63-66, 143-149. Στην αρχαιολογική πρακτική η κυριαρχία της όρασης είναι απόλυτη: Hodder 2004, 87 fig 5.4, 109 fig 6.1, 110 fig 6.2, 122-123 fig 7.1, 125 fig. 7.2).

¹³⁶ Χαμηλάκης 2015, 30-31, 35, 147.

¹³⁷ Χαμηλάκης 2015, 113-114.

3.1.2: Ιχνηλατώντας αναμνηστικές πρακτικές στην αγορά της αρχαίας Θάσου (Πίν. 2-4).

Λόγω της ιδεολογικής της φόρτισης, η αγορά μιας αρχαίας πόλης βρίσκεται σε προνομιακή θέση, όταν πρόκειται να αναζητηθεί η μνήμη στα υλικά κατάλοιπα του παρελθόντος¹³⁸. Η αγορά της αρχαίας Θάσου είναι ο κατεξοχήν δημόσιος χώρος της που, δημιουργημένος σταδιακά, συσσωρεύει άμεσα και έμμεσα αναμνηστικό υλικό ενώ ταυτόχρονα πλαισιώνει διαδικασίες αναμνηστικού χαρακτήρα. Η σύγχρονη έρευνα γνωρίζει καλύτερα τις διαφορετικές όψεις της θασιακής αγοράς από τον 4^ο αι. π.Χ. και μετά (Πίν. 2-4). Παλαιότερα κτίρια στον χώρο της ελληνιστικής αγοράς είτε βρίσκονται κάτω από τα ήδη ανασκαμμένα είτε καθαιρέθηκαν από τα μεταγενέστερα οικοδομικά προγράμματα.

Τα πρώτα κατάλοιπα πιστοποιημένης δραστηριότητας στον χώρο ανάγονται στα τέλη του 7^{ου} π.Χ. Πρόκειται για το λεγόμενο "μνήμα του Γλαύκου" (16), ένα κενοτάφιο με τρίβαθμη κρηπίδα, ιδρυμένο για τον στρατηγό Γλαύκο, επικεφαλής του στρατού της δεύτερης γενιάς των αποίκων, η δημιουργία του οποίου αποδίδεται στον οίκο των Βρεντίδων σύμφωνα με μια ενεπίγραφη βαθμίδα του. Η επιγραφή χρονολογείται γύρω στο 600 π.Χ. με αποκλειστικά επιγραφικά κριτήρια¹³⁹. Το μνημείο

¹³⁸ Βλ π.χ. την ανάλυση της Alcock για την αθηναϊκή αγορά στους ρωμαϊκούς χρόνους (Alcock 2011, 100-132).

¹³⁹ Rouilloux 1955 (75-78: επιγραφικά προβλήματα, 78-81 προσωπογραφία Γλαύκου, 81-82 τοπογραφικά ζητήματα, 83-85 προσωπογραφία Βρεντίδων), Fournier κ.α. 2020, 18-19, ν. 5. Κατά τους Παπαδόπουλος και Ζαννής 2009, 99, οι οποίοι ακολουθούν μια από τις προτάσεις του Rouilloux, το όνομα Βρέντης είναι θρακικό, και η παρουσία του, όπως και μεταγενέστερων θρακικών ονομάτων σε επιγραφές, ερμηνεύεται στα πλαίσια της αποκατάστασης των σχέσεων Παρίων και Θρακών μετά την αντιμετώπιση των Ναξίων. Το κύριο πρόβλημα με το μνημείο του Γλαύκου, ωστόσο, είναι αρχαιολογικό: η ανασκαφή κατώτερων στρωμάτων της διόδου των θεωρών έδειξε ότι στο ίδιο σημείο παλαιότερα υπήρχε μια πύλη. Υποτέθηκε συνεπώς η ύπαρξη ενός παλαιότερου τείχους με διεύθυνση εγκάρσια σ' αυτή του γνωστού από τις ανασκαφές περιβόλου, που άφηνε εκτός των τειχών την περιοχή της μετέπειτα αγοράς καθώς και όλη την περιοχή δυτικά και νοτιοδυτικά της, η οποία περιλάμβανε και το ιερό του Ηρακλή. Από την άλλη, ενώ ο ενεπίγραφος λίθος του μνημείου του Γλαύκου χρονολογείται γύρω στο 600 π.Χ. λόγω της χαραγμένης βουστροφηδόν σε πάριο αλφάβητο επιγραφής, οι τρεις βαθμίδες του μνημείου είναι από πωρόλιθο σε β χρήση, ενώ το ίδιο το μνημείο πατάει πάνω σε ύστερο-ελληνιστικό στρώμα. Τα αντικρουόμενα αυτά ευρήματα συνεπάγονται δύο εκ διαμέτρου αντίθετες ερμηνείες. Σύμφωνα με την πρώτη το μνήμα του Γλαύκου μεταφέρθηκε στο σημείο της αγοράς προκειμένου να αποτελέσει το επίκεντρο μιας επίσημης λατρείας του ήρωα οικιστή. Σύμφωνα με τη δεύτερη το μνήμα το Γλαύκου είναι ότι διατηρήθηκε στους κατοπινούς αιώνες από την αρχαϊκή νεκρόπολη, η δε θεμελίωσή του σε ύστερο-ελληνιστικό στρώμα οφείλεται στις συνεχείς τεχνητές ανυψώσεις του εδάφους που παρατηρούνται και στη διόδο των θεωρών – αλλά και σε άλλα σημεία της πόλης – ενώ η αρχαϊκή αγορά βρισκόταν στην

πιστοποιεί ότι στον χώρο που κάποια στιγμή ορίστηκε ως αγορά, αναπτύχθηκε μια μορφή ηρωολατρείας-προγονολατρείας για ένα ιστορικό πρόσωπο από την εποχή των πρώτων αποίκων, όχι όμως της πρώτης γενιάς. Είναι ενδιαφέρον ότι οικιστής Τελεσικλής, πατέρα του ποιητή Αρχιλόχου και κατά μια γενιά προγενέστερος του Γλαύκου, δεν φαίνεται να έγινε αποδέκτης παρόμοιας τιμής¹⁴⁰.

Οι μέχρι σήμερα αρχαιολογικές εργασίες δεν μας επιτρέπουν να ισχυριστούμε ότι υπήρξε κάποιας μορφής οριοθέτηση του χώρου πριν το 600 π.Χ.¹⁴¹. Από την άλλη μεριά, η λεγόμενη "στήλη του λιμανιού" (470-460 π.Χ.), μας επιτρέπει να υποθέσουμε ότι στο πρώτο μισό του 5^{ου} αι. π.Χ. είχαν καθοριστεί τα βασικά όριά του¹⁴². Στα τέλη του αιώνα, πάντως, ο χώρος της αγοράς φαίνεται πως πλαισίωσε και (ανα-)παρήγαγε αναμνηστικό υλικό πολιτικού χαρακτήρα: νόμος σε επιγραφή που χρονολογείται στο

πλατεία που συνορεύει με το κατώτερο άνδρηρο του Αρτεμισίου. Για το μνημείο ως ενιαίο σύνολο, χωρίς υλικό σε β' χρήση και μια ακόμη υποθετική βαθμίδα ως πλίνθος για στήλη ή άγαλμα: Roux 1955α, 348-351. Για τη στρωματογραφία: Pouilloux 1959, 280, n. 2, Blondé κ.α. 1995, 687-688 (το μνημείο δεν είναι στην αρχική του θέση). Για τη μεταφορά το μνημείου και την ύπαρξη υλικού σε β' χρήση που αντιστοιχεί στη φάση 4 της διόδου: Blondé κ.α. 1996, 817. Για το συσχετισμό του μνήματος του Γλαύκου με την αρχαϊκή νεκρόπολη βλ. Κουκούλη-Χρυσανθάκη κ.α. 1996, 769-770, Blondé κ.α. 1999, ιδιαιτέρως 59-62, Blondé κ.α. 2000α, ιδιαιτέρως 906-907, Blondé κ.α. 2008α, 419-420 και Blondé κ.α. 2009, 53-55 (οστά από διαταραγμένες ταφές σε μεταγενέστερες επιχώσεις, πιθανόν προ-αποικιακό νεκροταφείο). Για μια παλαιότερη εκδοχή αυτής της θεωρίας: Martin 1978, Pouilloux 1979, 135-138. Για τον αντίλογο: Grandjean 1988, 468-470, 481-485 (σύνδεση του μνημείου με την αγορά και ένα σημαντικό σταυροδρόμι της πόλης ήδη από την εποχή της επιγραφής), Grandjean και Salviat 2012, 92-93 και το βιβλιογραφικό σχόλιο στη 247. Βεβαιωμένοι αρχαϊκοί τάφοι αναφέρονται στην υποθεμελίωση του τείχους στο τμήμα μεταξύ της πύλης του Σωτάδη και της πύλης του Δία και της Ήρας (Κουκούλη-Χρυσανθάκη κ.α. 1996, 770) σημείο, όμως, που είναι αρκετά μακριά από την περιοχή της αρχαίας αγοράς που μας ενδιαφέρει εδώ. Υποψία για την ύπαρξη τάφων κοντά στη διόδο των θεωρών προκαλούν τα τμήματα ανθρωπίνων οστών που βρέθηκαν μαζί με σκωρίες στην ανασκαφική ενότητα που οι ανασκαφείς αποκαλούν φάση 3, υποκείμενη της φάσης 4 του 550-525 π.Χ., οπότε και πιθανολογείται ότι οικοδομήθηκε ή μεταφέρθηκε κοντά στο σημείο το μνήμα του Γλαύκου (Blondé κ.α. 1996, 815-817). Στην πράξη πάντως οι δύο ερμηνείες των αρχαιολογικών δεδομένων είναι εξίσου πιθανές, καθώς στηρίζονται κυρίως σε λογικά επιχειρήματα και λιγότερο σε αποφασιστικής σημασίας ανασκαφικά δεδομένα (βλ. και τα σχετικά σχόλια του Marc 2012α, 7-9 και 8 υποσημ. 25). Για πιθανή περίπτωση τρίτοιας στο μνήμα του Γλαύκου: Blondé κ.α. 2001, 71

¹⁴⁰Οι μελετητές που την υποστηρίζουν ύπαρξη λατρείας του Τελεσικλή τη συνδέουν με μια αναφορά του Ιπποκράτη στο ιερό των αρχηγετών (Ιπποκράτης, *Επιδημιών Α*, 26 περίπτωση ε'). Η ταυτότητα των αρχηγετών είναι πρόβλημα: Graham 2000, 306 υποσημ. 34. Έτσι, η λατρεία του Τελεσικλή δεν είναι παρά μια εύλογη εικασία.

¹⁴¹Κτιριακά λείψανα που έχουν εντοπιστεί στο βόρειο ήμισυ της αγοράς και κυρίως στη δυτική γωνία όπου και το μνημειακό πρότυλο (Marc 2012α, 7, Grandjean και Salviat 2012, 84) δεν συμβάλλουν παρά ελάχιστα στη συγκρότηση μια ξεκάθαρης εικόνας ως προς το τι συνέβαινε στον χώρο στα αρχαϊκά χρόνια.

¹⁴²Duchêne 1992, 41-49, 93-94 (περιοχή που ορίζεται από το ιερό των Χαρίτων το πρυτανείο το αργυραμοιβείο και το εστιατόριο), Marc 2012α, 10 (τα κτίρια ορίζουν το πολιτικό κέντρο της Θάσου, όχι απαραίτητα του 4^{ου} αι. π.Χ.), Grandjean και Salviat 2012, 44, 84, 242, 268, Fournier κ.α. 2020, 22-23, v. 9.

410 π.Χ. και βρέθηκε στον χώρο της ελληνοιστικής αγοράς, προτρέπει στην καταγγελία στασιαστών και ορίζει ως ποινή τη δήμευση της περιουσίας τους. Το κείμενο σχετίζεται με τη δεύτερη αποστασία της Θάσου από τη δηλιακή συμμαχία και στοχεύει προφανώς τη δημοκρατική, φιλο-αθηναϊκή παράταξη¹⁴³.

Ο 4^{ος} αι. π.Χ. είναι περίοδος σχετικής ευημερίας για τη Θάσο και συνοδεύεται από το πρώτο μεγάλο οικοδομικό πρόγραμμα στο χώρο της αγοράς¹⁴⁴. Στη βορειοδυτική γωνία ιδρύεται το ιερό του Διός Αγοραίου Θασίου (34)¹⁴⁵, στη νοτιοανατολική πλευρά οικοδομείται ένα επίμηκες κτίριο (18)¹⁴⁶, στη βορειοανατολική πλευρά χτίζεται το λεγόμενο "κτίριο με τα παρασκήνια", πάνω σε παλαιότερο οικοδόμημα (12)¹⁴⁷, ενώ πάνω σε παλαιότερες κατασκευές στην ίδια πλευρά της αγοράς ανεγείρονται άλλα κτίσματα διοικητικού χαρακτήρα (14)¹⁴⁸. Οι αναμνηστικές πρακτικές δεν λείπουν. Στην εσωτερική όψη τοίχου του κτιρίου με τα παρασκήνια χαράχθηκε ο **κατάλογος με τα ονόματα των αρχόντων της πόλης**,

¹⁴³ Rouilloux 1954, no.18, pl. XIII, 1, 139-162, Meiggs και Lewis 1969, no 83, Grandjean και Salviat 2012, 46, Marc 2012a, 11 (ο λίθος της επιγραφής είναι αρχιτεκτονικό μέλος υπήρχαν δημόσια κτίρια στο χώρο πριν τον 4^ο αι. π.Χ.).

¹⁴⁴ Η εκτίμηση αυτή δεν είναι βέβαια χωρίς προβλήματα. Η μελέτη διαφορετικών υλικών μεμονωμένα μπορεί να οδηγήσει σε διαφορετικές αφηγήσεις. Ενώ η νομισματική παραγωγή της περιόδου είναι φτωχή, αφού από τα τέλη του 4^{ου} μέχρι και τον 2^ο αι. π.Χ. οι κοπές μειώνονται σε αριθμό και περιορίζονται εντός των ορίων της πόλης (Picard 1985, Picard 2012, 364-366, Picard 2014, 128-131), αντίθετα μεγάλη εξάπλωση φαίνεται πως είχε το εμπόριο οίνου, καθώς από τα τέλη του 4^{ου} μέχρι και τον 3^ο αι. π.Χ. αμφορείς της Θάσου απαντώνται στη Θράκη και στον Εύξεινο Πόντο (Muller 2010β, 511-513 με βιβλιογραφία και ιδιαιτέρως 513 όπου και το σχόλιο ότι οι αγροικίες που αυξάνονται από τον 4^ο αι. π.Χ. και μετά συνδέονται με την αναβάθμιση της καλλιέργειας της αμπέλου για τη θασιακή οικονομία, Grandjean και Salviat 2012, 47-48, 225-226 και Tzoches 2018 για το εμπόριο θασιακού οίνου στον 4^ο και 3^ο αι. π.Χ.). Η εικόνα ευημερίας επιβεβαιώνεται και από την εκτός αγοράς ανοικοδόμηση της πόλης (Marc 2012a, 12-14), αν και δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι η ύπαρξη πρώτης ύλης στο ίδιο το νησί καθιστούσε δυνατή την ανοικοδόμηση κτισμάτων των οποίων το κόστος σε άλλη περίπτωση θα ήταν απαγορευτικό (βλ. π.χ. το σχόλιο Grandjean και Salviat 2012, 87 για τα ισχυρά δοκάρια της στέγης της βορειοδυτικής στοάς, μια πολυτέλεια που κατέστη δυνατή χάρη στα δάση του νησιού).

¹⁴⁵ Chamoux 1949, 543-544, EFA 1950, 333-341, Grandjean και Salviat 2012, 101, Παπαευθυμίου-Παπανθίμου 2014, 43 (ο Ζεὺς Αγοραῖος Θάσιος εξασφάλιζε την πολιτική ομόνοια). Η ταύτιση του τεμένους έγινε χάρη σε ενεπίγραφο πεσσό της περιφραξης (IG XII 8, 361).

¹⁴⁶ Salviat 1956a, 416-418, Grandjean και Salviat 2012 93.

¹⁴⁷ Martin 1959, 59-60 και pl. XVII: κτίριο προγενέστερο του κτιρίου με τα παρασκήνια), 60-86 και pl XIII-XXIII (αρχιτεκτονικά χαρακτηριστικά χρονολόγηση, δικαστική (;) λειτουργία κτιρίου), 86-89 (παράλληλα), Koželj και Wurch-Koželj 2017 (νεότερη αποκατάσταση).

¹⁴⁸ Grandjean 1988, 293-297 (δημόσιο κτίριο με χώρους εστίασης), Blondé κ.α. 2001, κυρίως 70-71 (ανακάλυψη σφαγίων από τέλεση τρίττοιας), Marc 2012a, 14-15 (πρυτανείο). Για τις προγενέστερες φάσεις της διόδου των θεωρών Grandjean 1988, 311-312, Blondé κ.α.1994, 455-460, Blondé κ.α.1995, 683-686, Blondé κ.α.1996.

από τις απαρχές μέχρι τον 3^ο αι. μ.Χ.¹⁴⁹. Μπροστά από το κτίριο αποκαλύφθηκαν βάσεις τιμητικών αγαλμάτων **(36)**¹⁵⁰. Στις αρχές του αιώνα, ιδρύθηκε το άγαλμα του πολυνίκη Θάσιου αθλητή του παγκρατίου Θεαγένη, την ίδια εποχή που ο γιος του Δισολύμπιος άσκησε το λειτούργημα του θεωρού. Θραύσματα της λιθοπλίνθου με τον κατάλογο των νικών του έχουν βρεθεί και συσχετίζονται με μια βάση **(32)** κοντά στον κυκλικό βαθμιδωτό βωμό του Θεαγένη **(31)**. Ο τελευταίος έφερε ενεπίγραφο μαρμάρινο κούφιο κορμό, όπου τοποθετούσαν οι πιστοί χρηματικές προσφορές. Η λατρεία του ήρωα-αθλητή είχε έναν ιδιαίτερο αναμνηστικό χαρακτήρα καθώς εξασφάλιζε την τόσο απαραίτητη μετά τον πελοποννησιακό πόλεμο πολιτική ομόνοια¹⁵¹. Τέλος, στα μέσα του 4^{ου} αι. π.Χ. ιδρύθηκε το άγαλμα του Θεοπόμπου του Μελησιδήμου, νικητή αρματοδρομίας στα Πύθια¹⁵².

Η ανοικοδόμηση στην αγορά συνεχίζεται και κατά τον 3^ο αι. π.Χ. με την λεγόμενη βορειοδυτική στοά **(10)**, που χτίστηκε πάνω στο κατεδαφισμένο τείχος και στα θεμέλια μιας αποθήκης¹⁵³, το πρόρινο οικοδόμημα **(11)**, ίσως βουλευτήριο, ιδρυμένο πάνω σε παλαιότερο κτίριο¹⁵⁴ και τον μνημειακό βωμό στη νότια γωνία της αγοράς **(23)**¹⁵⁵. Λιγότερο βέβαιης χρονολόγησης – στον 3^ο ή τον 2^ο αι. π.Χ. – είναι ο κυκλικός περίβολος **(35)** που καταπατά την ανατολική γωνία του ιερού του Διός. Εντός του εντοπίστηκε θεμέλιο ορθογώνιου βωμού και αριστερά της εισόδου

¹⁴⁹ Pouilloux 1954, 272-275 no 34, 295-297 no 74-76, Dunant και Pouilloux 1958, v. 199-225, Martin 1959, 68-70, 90-91, Bernard και Salviat 1962, 578-584. Ομοίως και στον κατάλογο των θεωρών, που χαράχθηκε στο β μισό του 4^{ου} αι. π.Χ. στο βορειοδυτικό τοίχο της "διόδου των θεωρών", τα παλαιότερα ονόματα ανάγονται πριν το 540 π.Χ.: Pouilloux 1954, 238-263, Dunant και Pouilloux 1958, v. 195-198, Salviat 1979, Graham 2001α, Grandjean και Salviat 2012, 112, 267, Hamon 2017, Hamon 2018.

¹⁵⁰ Martin 1959, plan A και I, pl. XIII.2, XVII.2, Grandjean και Salviat 2012, 89, Koželj και Wurch-Koželj 2017, fig. 27-28.

¹⁵¹ Martin 1940-41, Pouilloux 1954, 64-89, Salviat 1956β, Dunant και Pouilloux 1958, 157-158 v.322, Chamoux 1979, Pouilloux 1954, 64-105 διάσπαρτα και κυρίως 104-105, Pouilloux 1994, Grandjean και Salviat 2012, 97-101, Picard 2014, 125, Fournier κ.α. 2020, 28-29, v. 13.

¹⁵² Η λιθόπλινθος του αγάλματος δεν έχει σχετιστεί με κάποια συγκεκριμένη βάση και η προσοχή της έρευνας στράφηκε στα προβλήματα της παρουσίας στη Θάσο του αθηναίου γλύπτη Πραξία που φιλοτέχνησε το έργο: Marcadé 1957, no 112, Sève 2006, 615 no 36, Holtzmann 2005 (ιδιαιτέρως 169-171), Holtzmann 2010, 268-269, Croissant 2011, Sève 2012, 527, no 45, Grandjean και Salviat 2012, 96, 306, Πανούση 2014, 96, Fournier κ.α. 2020, 34-35, v. 18.

¹⁵³ Holtzmann 1980, Martin 1959, 9-54, Kozelj 1999, Kozelj & Wurch-Kozelj 2010, Grandjean και Salviat 2012, 86-88.

¹⁵⁴ EFA 1950, 342-346, Marc 1994α, Marc 1996, 109, Grandjean και Salviat 2012, 88.

¹⁵⁵ Dunant & Roux 1953, 273 fig. 68, 274, Roux 1955α, 351-352, Grandjean και Salviat 2012, 96.

τετράγωνη βάση για κυκλικό βάθρο αγάλματος. Το κτίριο είχε αντικαταστήσει μικρότερη κυκλική κατασκευή η οποία είχε ανεγερθεί πάνω σε αρχαϊκό κτίσμα. Έχει υποστηριχθεί ότι πρόκειται για χώρο λατρείας του οικιστή Τελεσεκλή¹⁵⁶.

Κατά τον 2^ο αι. π.Χ. παρατηρείται ύφεση στην οικοδομική δραστηριότητα. Αντιθέτως, κάποιο ιστορικό γεγονός, το οποίο αγνοούμε, αποτέλεσε αφορμή για την ίδρυση μιας ορθογώνιας εξέδρας που έφερε βάση σε σχήμα πλώρης πάνω σε κύματα με μορφή σπείρας (37)¹⁵⁷. Το μνημείο ανήκει σε τύπο γνωστό από την Νίκη της Σαμοθράκης και ήταν τοποθετημένο στη βορειοανατολική γωνία της αγοράς.

Το διάστημα ανάμεσα στον 1^ο αι. π.Χ. και τον 1^ο αι. μ.Χ. εκτυλίσσεται το επόμενο μεγάλο οικοδομικό πρόγραμμα της αγοράς. Τον 1^ο αι. π.Χ. χτίζονται η βορειοανατολική στοά (15)¹⁵⁸, η στοά σε Γ (17a) με την υπόστυλη αίθουσα (17b)¹⁵⁹ και η νοτιοδυτική στοά (19)¹⁶⁰. Την ίδια περίοδο με την νοτιοδυτική στοά ανεγέρθηκε πιθανότατα το μνημειακό πρόπυλο στη δυτική γωνία της αγοράς (9)¹⁶¹. Δίπλα στον μνημειακό βωμό, ιδρύονται τουλάχιστον δύο από τις πέντε συνολικά ημικυκλικές εξέδρες που εντοπίστηκαν (24) και οι οποίες έφεραν αγάλματα ευεργετών της πόλης. Πρόκειται για τις εξέδρες με τα αγάλματα του Διονυσόδωρου και του Εστιαίου, δύο αδελφών εμπόρων με επαγγελματική δραστηριότητα στη Σαμοθράκη, την Άσσο, τη Λάμψακο και τη Ρόδο και με πρόσβαση στο περιβάλλον των ρωμαίων κυβερνητών της Μακεδονίας. Στην αγορά, μάλιστα, έχουν βρεθεί τιμητικά ψηφίσματα της Άσσου και της Ρόδου προς τιμήν του Διονυσόδωρου¹⁶². Στον 1^ο αι. π.Χ. χρονολογείται και ένα

¹⁵⁶ Chamoux 1949, 543-544, Martin 1947, 422, EFA 1950, 333-341 (ιδιαίτερα 339-341), Pouilloux 1954, 334-335 και 335 υποσημ. 1, Martin 1978, 189, Graham 2000, 306 υποσημ. 34, Grandjean και Salviat 2012, 101.

¹⁵⁷ EFA 1950, 347-348 και εικ. 64, EFA 1951, 146-147 και εικ. 45, Lehmann και Lehmann 1973, 196 σημ. 25 (ρωμαϊκό), Bruneau 1974, 374 εικ. 22, 375-376, Σαχίνη 2011, 88-89, Grandjean και Salviat 2012, 101-102.

¹⁵⁸ Marc 1995, 690-693, Blondé κ.α. 2001, 70, Blondé κ.α. 2005, 476, 479, Grandjean και Salviat 2012, 91-92. Στις πρώιμες αναφορές στα BCH το κτίριο αναφέρεται ως portique oblique.

¹⁵⁹ Salviat 1956α, 413-416, Marc 1995, 693 (ιδιαίτερος υποσημ. 17 και 19-22), 694-696. Η στοά εμφανίζεται στις αναφορές στα BCH και ως portique VIII.

¹⁶⁰ Salviat 1956α, 406-413, Marc 1994α, Marc 1995, 693-696 (NA γωνία της αγοράς). Η στοά εμφανίζεται στις αναφορές των BCH ως portique IX και στα σχέδια των ανασκαφών της δεκαετίας του 1920 αντιστοιχεί στις τομές των σημείων E και F.

¹⁶¹ Holtzmann και Picard 1974, Grandjean και Salviat 2012, 83-84.

¹⁶² Dunant και Roux 1953, 274-276, 275 fig. 70-72, Roux 1955α, Grandjean και Salviat 2012, 96, Fournier κ.α. 2020, 38-39, v. 22.

senatus consultum του Σύλλα που χαράχθηκε στον πίσω τοίχο του Κτιρίου με τα Παρασκήνια¹⁶³.

Στη μετάβαση από τον 1^ο αι. π.Χ. στον 1^ο αι. μ.Χ. χρονολογείται το μνημείο που είναι αφιερωμένο στην οικογένεια του Αυγούστου **(30)**. Οι ανασκαφές αποκάλυψαν τη θεμελίωσή του, μια μαρμάρινη κεφαλή και έναν ενεπίγραφο ορθοστάτη με ανάθεση στον εγγονό του Αυγούστου Λεύκιο Καίσαρα. Η λειτουργία του είναι αντικείμενο διένεξης, με την τελευταία πρόταση να καταλήγει ότι πρόκειται για βωμό που χρονολογείται με ακρίβεια στο 4-6 μ.Χ.¹⁶⁴.

Στον 1^ο αι. μ.Χ. συνεχίζονται στο χώρο της αγοράς οι συνήθειες πρακτικές παραγωγής αναμνηστικού υλικού. Τότε χρονολογούνται ένα άγαλμα του νικητή σε αρματοδρομία στα Πύθια Νεικάδα από το οποίο σώζεται μόνο η επιγραφή¹⁶⁵, μια επιγραφή που αφορά στην οικοδόμηση κάποιας άγνωστης στην έρευνα στοάς από τους Ευφρίλλο και Μικά¹⁶⁶ και, τέλος, η χάραξη μέρους της επίσημης αλληλογραφίας Θάσου και Ρώμης στον πίσω τοίχο του Κτιρίου με τα Παρασκήνια¹⁶⁷, δίπλα στον κατάλογο των αξιωματούχων της πόλης και το τιμητικό ψήφισμα της Συγκλήτου.

Κατά τον 2^ο αι. μ.Χ. η ανοικοδόμηση στην αγορά συνεχίζεται, αν και με σαφώς μικρότερη ένταση, με την πλακόστρωση της νοτιοανατολικής πλευρά της αγοράς¹⁶⁸, την ανέγερση της λεγόμενης αφιδωτής αίθουσας, πάνω σε θεμέλια ελληνιστικού κτιρίου **(20)**¹⁶⁹, μια μνημειακή δίοδο με δύο ιωνικούς εν παραστάσει κίονες δίπλα ακριβώς στην αφιδωτή αίθουσα **(21)**, κατόπιν τρεις επιμήκεις αίθουσες, μια από τις

¹⁶³ Dunant και Pouilloux 1958, 37-46, no. 174, Martin 1959, 68-70, 90-91, Grandjean και Salviat 2012, 90.

¹⁶⁴ Lemerle 1939, 319-320, Chamoux 1950, 85, Dunant και Pouilloux 1958, 61-65 no 177-178, Marc 1994α, 173, Grandjean και Salviat 2012, 97, Biard κ.α. 2018. Με την αυτοκρατορική λατρεία συνδέεται και ένα περιστύλιο που εφάπτεται με τον δυτικό τοίχο της βορειοδυτικής βασιλικής (Grandjean και Salviat 2012, 81-82 με βιβλιογραφία).

¹⁶⁵ IG XII Suppl. 442, Bernard και Salviat 1962, 594 υποσημ. 3, Grandjean και Salviat 2012, 96. Η λιθόπλινθος του αγάλματος δεν έχει σχετιστεί με κάποια συγκεκριμένη βάση. Για την προσωπογραφία του ονόματος Νεικάδας: Daux 1967α, 15. Για πατέρα του Νεικάδα, τον γιατρό Παράμονο Νεικάδου: Dunant και Pouilloux 1958, 69-70, no. 180.

¹⁶⁶ Dunant και Pouilloux 1958, 93-99, no 192, Parissaki 2002, 114-115, Grandjean και Salviat 2012, 85, 246, 280.

¹⁶⁷ Dunant-Pouilloux 1958, 45-55, no. 175 (επιστολή Dolabella), 55-56, no. 176 (επιστολή Quirinallis), 66-69, no. 179 (επιστολή Κλαυδίου), 75-76 no. 184 (επιστολή Νέρωνα), Martin 1959, 68-70, 90-91, Grandjean και Salviat 2012, 90

¹⁶⁸ EFA 1952, 253-254, Grandjean και Salviat 2012, 102.

¹⁶⁹ Rolley και Salviat 1963, 548-555, Grandjean και Salviat 2012, 94-95.

οποίες φαίνεται πως στέγαζε διοικητικούς λειτουργούς **(22)** και μια ακόμη δίοδο χάρη στην οποία η αγορά επικοινωνούσε με έναν μερικώς ανασκαμμένο και άγνωστης χρήσης χώρο **(39)**¹⁷⁰. Απ' όλες τις παραπάνω κατασκευές η μόνη σαφώς συνδεδεμένη με αναμνηστικές πρακτικές είναι η αψιδωτή αίθουσα, όπου εντοπίστηκε μαρμάρινο άγαλμα του Αδριανού, εύρημα που πιστοποιεί την ύπαρξη αυτοκρατορικής λατρείας¹⁷¹.

Η εισβολή των Ερούλων (267-270 μ.Χ.), μάλλον οδήγησε στην ερείπωση της αγοράς, μαζί με άλλα τμήματα της εντός των τειχών πόλης. Ως τον 5^ο αι. μ.Χ. πάντως η κάτοψη δεν αλλάζει. Τότε χρονολογείται η ανέγερση μιας τρίκλιτης παλαιοχριστιανικής βασιλικής **(13)** από τα υλικά του Κτιρίου με τα Παρασκήνια. Σε πρόσκτισμα του βορείου άκρου του νάρθηκα, αποκαλύφθηκε βοτσαλωτό δάπεδο με τα ονόματα αρχιερέων που επιμελήθηκαν την κατασκευή και κάτω από το δάπεδο, που αφαιρέθηκε μετά την τεκμηρίωσή του από τους ανασκαφείς, κρύπτη με τρεις τάφους που λειτουργούσαν ως οστεοθήκες ή ήταν κενοτάφια και έφεραν γραπτές επιγραφές στα προσκεφάλαιά τους. Ένα από αυτά τα κενοτάφια ανήκε στον Ακάκιο, στρατιώτη από την Καππαδοκία που μαρτύρησε το 303 μ.Χ. στο Βυζάντιο¹⁷². Η βασιλική λειτούργησε μέχρι το 620 μ.Χ. περίπου, οπότε και καταστράφηκε από την κάθοδο των Σλάβων στη νότια βαλκανική ή από ισχυρό σεισμό¹⁷³.

Η παραπάνω σύντομη παρουσίαση καθιστά σαφές ότι οι ευκολότερα αναγνωρίσιμες αναμνηστικές πρακτικές είναι αυτές που ο Connerton χαρακτηρίζει εγγεγραμμένες (επιγραφές, αδριάντες κλπ). Αντίθετα, άλλες αναμνηστικές διαδικασίες είναι πιο δύσκολο να αναγνωριστούν, είναι όμως δυνατόν να διατυπωθούν ορισμένα αρχικά συμπεράσματα αναφορικά με το ευρύτερο θεωρητικό πλαίσιο που φαίνεται να διέπει αυτές τις πρακτικές. Το σύνολο των κτισμάτων που

¹⁷⁰ Marc 1994α, Marc 1995, 693-696.

¹⁷¹ Rolley και Salviat 1963, 555-578, Grandjean και Salviat 2012, 94-95.

¹⁷² Delvoye 1951, Ασημακοπούλου-Ατζακά 2014, 68-69. Για τον Ακάκιο: ΘΗΕ, 1166-1167, λ. Ακάκιος ο Καππαδόκης. Η ελληνική μετάφραση στο Grandjean και Salviat 2012, 103 αναφέρει λανθασμένα ως τόπο μαρτυρίου του Ακακίου την Κων/πολη, που το 303 μ.Χ. δεν είχε ακόμη ιδρυθεί, αντί για το Βυζάντιο.

¹⁷³ Μπακιρτζής 1989, Κυνηγοπούλου 2007, 93, Πετρίδης 2015, 440 υποσημ. 4.

οριοθέτησαν το χώρο της αγοράς οικοδομήθηκε σε δύο περιόδους: 4^ο-3^ο αι. π.Χ. και 1^ο αι. π.Χ.-1^ο αι. μ.Χ. Η πορεία αυτής της οριοθέτησης είναι αρκετά σαφής: αρχικά ανοιχτός και με λίγα μνημεία, ο χώρος κατέληξε περικλειστος με πληθώρα μνημεία διαφορετικών εποχών. Αν δεν είναι δυνατόν να ισχυριστούμε με βεβαιότητα ότι η πορεία αυτή είναι προϊόν ενός, μερικού έστω, αρχικού σχεδιασμού, μπορούμε, ωστόσο, να αναζητήσουμε τη δύναμη της (σωματικής) μνήμης, συνεχώς παρούσας στη διαμόρφωση του δημόσιου χώρου. Ο χώρος, για παράδειγμα, νότια της αγοράς, μεταξύ Αρτεμισίου και Ηρακλείου, διαθέτει έναν προσανατολισμό προκαθορισμένο από την πλαγιά της ακρόπολης, ο οποίος με τη σειρά του περιορίζει τις επιλογές του σχήματος της αγοράς¹⁷⁴. Βέβαια, εκτός από ένα πρώιμο μονοπάτι, που αντικαταστάθηκε αργότερα από την οδό της διόδου των θεωρών, δεν έχει εντοπιστεί μέχρι στιγμής κάποιος άλλος αρχαϊκός ή πρώιμος κλασικός δρόμος που να καταδεικνύει έναν πιο συστηματικό σχεδιασμό. Είναι εύλογο, όμως, να υποθέσουμε ότι η συνήθεια να χρησιμοποιούνται συγκεκριμένα περάσματα και διαδρομές, συνήθεια που παραπέμπει στη σωματική μνήμη, συνδυασμένη με τους περιορισμούς του αναγλύφου προσδιόρισαν τον τρόπο ανάπτυξης της οικιστικής δραστηριότητας μεταγενέστερων αιώνων.

Αν μας διαφεύγει κάτι σε μεγάλο βαθμό, αυτό είναι η συμβολή στην αναμνηστική διαδικασία δημοσίων κτιρίων των οποίων **η λειτουργία παραμένει άγνωστη ή είναι ελάχιστα γνωστή**, ώστε το μόνο που μπορούμε με ασφάλεια να υποθέσουμε είναι ο πολιτικός τους χαρακτήρας. Καθότι το πρώτο μεγάλο οικοδομικό πρόγραμμα συνδέεται κυρίως με κτίρια που δεν φαίνεται να έχουν θρησκευτική λειτουργία, μπορούμε να συσχετίσουμε αυτά τα κτίσματα με τη διοίκηση και να υποθέσουμε ότι ορισμένα ίσως συνδέονται με τον χαρακτήρα του πολιτεύματος της περιόδου. Η διατήρησή τους μέχρι την ύστερη αρχαιότητα μπορούσε να αποτελέσει το έναυσμα για την ενεργοποίηση συγκρουσιακών αναμνήσεων σε ποικίλα επίπεδα κοινωνικής μνήμης. Αν αυτό δεν είναι εύκολα ορατό στα υλικά κατάλοιπα, δεν

¹⁷⁴ Grandjean και Salviat 2012, 239.

οφείλεται αποκλειστικά ή απαραίτητα στη φύση του υλικού. Εξίσου εύλογο είναι και το ενδεχόμενο της εσκεμμένης αποσιώπησης, όπως στις περιπτώσεις των λατρευτικών πρακτικών ή των τιμητικών ανδριάντων όπου το φαινόμενο εντοπίζεται πιο εύκολα. Στην πράξη η μόνη ξεκάθαρη τομή στην αφήγηση που μας υποβάλλει η χωροταξική εξέλιξη της αγοράς ανάγεται **στους παλαιοχριστιανικούς χρόνους**, όταν η λήθη μετέτρεψε παλαιά δημόσια κτίρια σε οικοδομικό υλικό για την παλαιοχριστιανική βασιλική. Την περίοδο αυτή αντικείμενο και χώρος έχουν πλέον καταστεί παντελώς ανοίκεια στα μέλη της κοινότητας, καμιά μορφή κοινωνικής μνήμης δεν είναι δυνατόν να τους προσδώσει νέο νόημα και το μόνο που μοιάζει ότι μπορεί να γίνει είναι να διαλυθούν στα εξ' ων συνετέθησαν. Προφανώς η περίπτωση αυτή είναι και ο ελάχιστος βαθμός οικειοποίησης του υλικού παρελθόντος πριν το στάδιο της πλήρους λήθης.

Μια γενική παρατήρηση που είναι δυνατόν να διαπιστωθεί εμπειρικά είναι ότι με το πέρασμα του χρόνου **η πρόσβαση στον χώρο της αγοράς** καθοδηγείται όλο και περισσότερο λόγω της συσσώρευσης κτιρίων. Τέτοιου είδους αναδιάρθρωση επηρεάζει βεβαίως τη μνήμη-συνήθεια και συνεπώς τη σωματική μνήμη. Την ίδια στιγμή η κοινή χρήση κτιρίων και μνημείων διαφορετικών εποχών που συνυπάρχουν για αιώνες παράγει κοινές αναμνήσεις, από τις οποίες δεν λείπει ο κανονιστικός χαρακτήρας, καθώς η πρακτική συσσώρευσης αναμνήσεων αιώνων σε έναν τόπο αναδιαμορφώνει συνεχώς το αναμνηστικό πλαίσιο και απαιτεί από τα μέλη της κάθε γενιάς να προσαρμόσουν τις συνήθειες και τις αναπαραστάσεις τους στην ιστορία που ο τόπος κάθε φορά αφηγείται. Από την άλλη μεριά οι **συνειδητά επιλεγμένες αναμνηστικές πρακτικές** (επιγραφικό υλικό, ανδριάντες και αγάλματα, ηρωολατρεία, αυτοκρατορική λατρεία, πολεμικά μνημεία) αφορούν σε εκείνο το είδος κοινωνικής μνήμης που στο πρώτο μέρος χαρακτηρίσαμε επικοινωνιακή-πολιτισμική.

Μεταξύ 4^{ου}-3^{ου} αι. π.Χ. και 1^{ου} αι. π.Χ.-1^{ου} αι. μ.Χ. καθιερώθηκαν εντός της αγοράς και πολλές και σημαντικές λατρείες: η λατρεία του Διός Αγοραίου, του Θεαγένη, της οικογένειας του Αυγούστου. Βέβαια, **η προσθήκη νέων λατρειών**,

αλλά και η ενσωμάτωση παλαιότερων στα σχέδια των νέων οικοδομικών προγραμμάτων, είναι πρακτική που εντοπίζεται και σε άλλες περιόδους. Η περίπτωση της ενσωμάτωσης του μνήματος του Γλαύκου στη νοτιοανατολική στοά και η οικοδόμηση του κυκλικού περιβόλου που καταπατά την ανατολική γωνία του ιερού του Διός Αγοραίου αποδεικνύουν ότι παλιές και νέες λατρείες δεν συνυπήρχαν πάντα χωρίς (πρακτικά) προβλήματα. Οι λατρευτικοί χώροι εύλογα μπορούν να αναγνωριστούν και ως χώροι συγκρότησης αναμνήσεων. Η συνύπαρξη στον ίδιο επίσημο χώρο, την αγορά, **νέων και παλαιών λατρευτικών πρακτικών**, συνεπάγεται τη συνύπαρξη όμοιων και παρόμοιων αισθητηριακών βιωμάτων, που συνδέουν συνειρμικά σωματοποιημένες πρακτικές, οι οποίες κατά τα άλλα υπηρετούν διαφορετικές ιδεολογίες. Έτσι, στον ίδιο χώρο μπορούν να λατρεύονται ο Ζεύς Αγοραίος Θασίος, ο αθλητής του 5^{ου} αι. π.Χ. Θεαγένης, και ο αυτοκράτορας Αδριανός που έζησε στον 2^ο αι. μ.Χ. Ομοίως το μνήμα του Γλαύκου μπορεί να βρίσκεται στον ίδιο χώρο με το άγαλμα του Θεαγένη, αγάλματα ευεργετών του 1^{ου} αι. π.Χ. και το σύνταγμα της οικογένειας του Αυγούστου, παρά το γεγονός ότι καθένα από τα τιμώμενα πρόσωπα αντιπροσωπεύει μια διαφορετική εποχή και ιδεολογία, ενίοτε αντιφατική στις ιδεολογίες των άλλων. Ενώ ο Γλαύκος υπήρξε εκπρόσωπος μιας εποχής που η ελληνική πόλη-κράτος αποτελούσε το κύτταρο ενός συνεχώς διευρυνόμενου ελληνικού κόσμου, η λατρεία του Θεαγένη χρησιμοποιήθηκε προκειμένου να επέλθει η λήθη και η συμφιλίωση των αντιμαχόμενων παρατάξεων της εποχής του πελοποννησιακού πολέμου, οι ευεργέτες του 1^{ου} αι. π.Χ. απολάμβαναν τις τιμές του δήμου ακριβώς χάρη στην πρόσβασή τους σε δυνάμεις που αναιρούσαν τις θεμελιώδεις αρχές της ταυτότητας μιας αρχαιοελληνικής πόλης και η απόδοση τιμών στον Αύγουστο και την οικογένειά του αποσιωπά τη στάση της Θάσου κατά τον ρωμαϊκό εμφύλιο¹⁷⁵.

Πάντως, θα ήταν ανακριβές αν ισχυριζόμασταν ότι η αγορά της Θάσου είναι ένας τόπος μνήμης σύμφωνα με τον ορισμό του Nora. Κι αυτό γιατί είναι πολύ

¹⁷⁵ Στον ρωμαϊκό εμφύλιο η Θάσος χρησιμοποιήθηκε ως βάση από τον Βρούτο και τον Κάσιο: Dunant και Pouilloux 1958, 55-56, Grandjean και Salviat 2012, 50, Marc 2019, 27.

δύσκολο να φανταστούμε ότι κάποιος από τους παραπάνω χώρους ή μνημεία ικανοποιούν ανάγκες των μελών μιας κοινότητας που παλινδρομεί ανάμεσα στη μνήμη και την ιστορία. Εξαίρεση, ίσως, αποτελεί ο κατάλογος των αρχόντων στο κτίριο με τα παρασκήνια, που αν και συντάχθηκε τον 4^ο αι. π.Χ. περιελάμβανε αξιωματούχους προγενέστερων εποχών, τα ονόματα των οποίων προφανώς προέκυψαν είτε από κάποιο αρχείο, είτε από την προφορική παράδοση και άλλου είδους μνημονικές τεχνικές, θυμίζοντας σε μεγάλο βαθμό αυτό που ο Nora χαρακτηρίζει τοπογραφικό τόπο μνήμης. Ακόμη όμως και αυτή η περίπτωση είναι μάλλον συμπτωματική προβολή ενός φαινομένου που συνδέεται πρωτίστως με την κοινωνία του ερευνητή παρά με την υπό μελέτη περίπτωση¹⁷⁶. Η αρχαία αγορά της Θάσου παραμένει ένας *milieu de mémoire*.

3.1.3: Ιχνηλατώντας αναμνήσεις της θασιακής κοινότητας στο υπόλοιπο άστυ (Πίν.4-21).

Οι γνώσεις μας για το υπόλοιπο θασιακό άστυ αλλά και για την εκτός των τειχών επικράτεια της αρχαίας Θάσου, αν και δεν υπολείπονται σε όγκο, είναι σαφώς πιο αποσπασματικές. Για τον λόγο αυτό θα επιλεγούν θέσεις που χαρακτηρίζονται από δύο κυρίως ειδών τεκμήρια: είτε είναι θέσεις όπου μπορεί να πιστοποιηθεί η ύπαρξη δραστηριοτήτων που συμβάλλουν στη συγκρότηση αναμνήσεων μιας ή περισσότερων ομάδων, είτε θέσεις όπου είναι διακριτή μια αλλαγή πρακτικών που μπορεί να ερμηνευθεί και ως διάρρηξη με τις κυρίαρχες αναμνηστικές διαδικασίες.

Τα μέχρι τώρα ευρήματα δεν μας επιτρέπουν να υποθέσουμε ότι υπήρχε έντονη υλική παρουσία της προ-ελληνικής κατοίκησης στην περιοχή του σύγχρονου Λιμένα κατά την αρχαϊκή περίοδο. Τα ελάχιστα λείψανα που μας θυμίζουν σήμερα

¹⁷⁶ Για τέτοιου είδους περιπτώσεις που "αν θελήσουμε να ακολουθήσουμε πίσω το νήμα του χρόνου, τα νήματα περιπλέκονται και η προβολή" των αντικειμένων του επιστημονικού λόγου μιας περιόδου σε μια άλλη (στο σημείο αυτό ο συγγραφέας αναφέρεται σε συγκεκριμένα παραδείγματα από την ψυχοπαθολογία του 19^{ου} αιώνα) "δεν προσφέρει πλέον παρά μόνο τυχαίες συμπτώσεις" βλ. Foucault 2017, 66 κ.ε. Για την προφορική παράδοση (με βάση του σύγχρονου Λειψούς): Παπαχριστοφόρου 2013, 16 (η προφορική παράδοση ως σύστημα επικοινωνίας), 37-38 (είδη προφορικής λογοτεχνίας), 233 (ελεύθερες και στερεοτυπικές αφηγήσεις), 238 (διαφοροποίηση στην ταχύτητα με την οποία επέρχεται η λήθη ανάλογα με το είδος της μυθοπλασίας).

αυτή την εγκατάσταση, δεν ήταν ορατά ήδη από τον ύστερο 7^ο αι. π.Χ.¹⁷⁷. Τα λείψανα αυτού του παραλιακού (θρακικού) οικισμού σχετίζονται με την τελευταία φάση κατοίκησης της ΠΕΣ στη θέση Καστρί και βρέθηκαν κάτω από το επίπεδο των κατοικιών στη λεγόμενη συνοικία της πύλης του Ερμή, στην περιοχή του Διονυσίου, όπου αποκαλύφθηκε ένα αψιδωτό κτίσμα που χρονολογείται στα τέλη του 8^{ου}/αρχές του 7^{ου} αι. π.Χ. και στο επίπεδο του οποίου βρέθηκε ντόπια αλλά και αιολική, λημνία και θρακομακεδονική κεραμική, στην περιοχή του Αρτεμισίου, στον χώρο της παλαιοχριστιανικής έπαυλης και πιθανόν κάτω από το αρχαίο θέατρο (Πίν. 13)¹⁷⁸.

Με την έλευση των Παρίων αποίκων διαμορφώθηκαν και οι πρώτες οικιστικές ζώνες (Πιν. 14): η μια στα βορειοανατολικά στην περιοχή του Αρτεμισίου, η άλλη στα νοτιοδυτικά στην περιοχή του Ηρακλείου, ενώ πρώιμη δραστηριότητα πιστοποιείται και στον χώρο της αγοράς (μνήμα Γλαύκου). Έκτοτε τόσο ο δημόσιος και όσο και ο ιδιωτικός χώρος αναδιαμορφώνονται τακτικά, χωρίς αυτό να συνοδεύεται απαραίτητα και με αλλαγές στη λειτουργία τους. Αντιθέτως με εξαίρεση συγκεκριμένες εμφανείς περιπτώσεις οι χώροι φαίνεται να συσσωρεύουν αναμνήσεις διατηρώντας φαινομενικά τουλάχιστον σταθερές λειτουργία και ιδεολογία.

Το **Αρτεμίσιο**, όπως το ξέρουμε σήμερα, ήταν διαμορφωμένο σε δύο άνδρα, με το ιερό να βρίσκεται στο ανώτερο και μπροστά από το κατώτερο άνδρα να εκτείνεται μια μικρή πλατεία (Πίν. 4.Π, 5). Η παλαιότερη πιστοποιημένη δραστηριότητα ανάγεται στον 7^ο αι. π.Χ., τίποτα όμως δεν επιβεβαιώνει τη σχέση αυτής της δραστηριότητας με την μετέπειτα λειτουργία του χώρου. Αγγεία και πινάκια μαζί με θραύσματα κεράμων που εντοπίστηκαν στις επιχώσεις του ανώτερου ανδρήρου και ανέρχονται στο πρώτο μισό του 7^{ου} αι. π.Χ. υποδεικνύουν την ύπαρξη κτιρίου της αρχαϊκής περιόδου, το οποίο δεν είναι αρχιτεκτονικά γνωστό¹⁷⁹.

¹⁷⁷ Bernard 1964, 145-146, Kohl κ.α. 2002, 60-69 (ιδιαίτερος 68-69), Muller 2010α, 214-218.

¹⁷⁸ Grandjean 1988, 314, 438-441, Μπόνιας και Marc 1997, 808, Muller κ.α. 2012β, 555-558, Grandjean και Salviat 2012, 127, 237-238. Για την τελευταία φάση κατοίκησης στο Καστρί: Κουκούλη-Χρυσανθάκη 1992, 418-428, 708-709, Grandjean και Salviat 2012, 38.

¹⁷⁹ Για το ιερό: Daux 1960, 856-862, Maffre και Salviat 1976, Maffre και Salviat 1977, Maffre και Salviat 1978, Jacquemin 1980, Jacquemin 1981α, Jacquemin 1982, Jacquemin 1983, Maffre και Querel 1984, Blondé κ.α. 1985, Maffre 1986, Blondé κ.α. 1986. Για τη λατρεία της Αρτέμιδος: Salviat 1959. Για τα πήλινα ειδώλια που

Για εμάς τουλάχιστον η φύση αυτής της πρώιμη παρουσίας μοιάζει να έχει – τουλάχιστον μέχρι στιγμής – περιπέσει στη λήθη.

Πάντως, αν και στους δύο επόμενους αιώνες φαίνεται πως παγιώνεται η χρήση του χώρου, η οργάνωσή του παραμένει αρκετά ρευστή, με ό,τι συνέπειες μπορεί να έχει αυτό για τις διάφορες μορφές κοινωνικής μνήμης. Κατασκευές ιδρύονται ενώ άλλες καταρρέουν και μόνο ορισμένες καταφέρνουν να επιβιώσουν μέχρι την ύστερη αρχαιότητα. Στον 6^ο αι. π.Χ. ανάγεται η παλαιότερη κατασκευή με σίγουρο λατρευτικό χαρακτήρα, ο θυσιαστήριος βωμός στο χώρο της λεγομένης πλατείας του Αρτεμισίου, καθώς και ο αναλημματικός πολυγωνικός τοίχος που συγκρατούσε το έδαφος του κατώτερου ανδῆρου. Στο κατώτερο άνδηρο εντοπίστηκαν βοηθητικοί χώροι που ήταν σε χρήση μέχρι τα αυτοκρατορικά χρόνια, ενώ στο ανώτερο οικοδομικά λείψανα αβέβαιης χρήσης (τοίχος, ναός/βωμός). Ένα μνημειακό ορθογώνιο πηγάδι (αρχές 5^{ου} αι. π.Χ.-3^{ος} αι. μ.Χ.) στην πλατεία του Αρτεμισίου και ένας μαρμάρινος βωμός (5^{ος}-4^{ος} αι. π.Χ.) ιδρυμένος σε επίχωση με οστά σφαγίων και αναθήματα του 6^{ου} αι. π.Χ. και κατεστραμμένος μέχρι το επίπεδο των θεμελίων, συμπληρώνουν την εικόνα του χώρου¹⁸⁰.

Από τον 4^ο αι. π.Χ. και μετά οι χωροταξικές δυνάμεις μοιάζουν να οριοθετούνται σαφέστερα. Αν οι προηγούμενες οικοδομικές φάσεις δημιουργούν μια αίσθηση σύμφωνα με την οποία η λήθη ανταγωνίζεται τη μνήμη, από τώρα και στο εξής οι δύο δυνάμεις μοιάζουν να συνεργάζονται, ώστε ανταγωνισμοί, διαπραγματεύσεις και αποσιωπήσεις να είναι δύσκολο και ενίοτε αδύνατο να εντοπιστούν. Μέχρι την πλήρη εγκατάλειψη του χώρου τα υλικά κατάλοιπα μοιάζουν να διατυπώνουν μια αδιατάρακτη συνεπή αφήγηση, απόρροια της συσσώρευσης πρακτικών και των συνακόλουθών τους αναμνήσεων. Στα τέλη του 4^{ου} αι. π.Χ. καταργείται και επιχωματώνεται το κυκλικό πηγάδι της πλατείας του Αρτεμισίου και

χρονολογούνται από τον 6^ο αι. π.Χ. κ.ε.: Croissant 1983, Weill 1985α, Weill 1985β, Huysecom-Haxhi 2009, Maffre και Tichit 2011. Γενικά: Grandjean και Salviat 2012, 119.

¹⁸⁰ Maffre και Salviat 1976, Maffre και Salviat 1977, Maffre και Salviat 1978, Jacquemin 1980, Jacquemin 1981α, Jacquemin 1982, Jacquemin 1983, Maffre και Querel 1984, Blondé κ.α. 1985, Maffre 1986, Blondé κ.α. 1986, Blondé κ.α. 1987, 26-31, Blondé κ.α. 1990, 360-365, Blondé κ.α. 2002, 262, Grandjean και Salviat 2012, 114-118.

στη θέση του οικοδομείται ένας μικρός ιωνικός ναός από μάρμαρο με την πρόσοψη στραμμένη νότια, προς τη δίοδο των θεωρών¹⁸¹. Μεγάλο μέρος του αναλημματικού τοίχου βορειοδυτικά του κατώτερου ανδρήρου του Αρτεμισίου αντικαθίσταται με νέο και οικοδομείται το μνημειακό πρόπυλο που οδηγεί από την πλατεία στο κατώτερο άνδρηρο του Αρτεμισίου. Το πρόπυλο αυτό ερειπώνει στον 1^ο αι. π.Χ. και κατόπιν ανακαινίζεται, πιθανόν με έξοδα της Θασίας Ηπίης¹⁸². Κατά την ελληνιστική περίοδο το ανώτερο άνδρηρο του Αρτεμισίου διαμορφώνεται ως πλατεία τετράγωνης κάτοψης. Στο νοτιοανατολικό τμήμα του, ο περίβολος μετακινήθηκε ανατολικότερα, για να κτιστεί μια στοά και να τοποθετηθούν γλυπτά πορτρέτα Θασίων γυναικών διαφόρων εποχών (τέλη 4ου/ αρχές 3^{ου} αι. π.Χ.-2^ο αι. μ.Χ.). Φαίνεται ότι τα παλαιότερα αγάλματα και πιθανόν και η βάση τους απομακρύνθηκαν από την αρχική τους θέση και επανατοποθετήθηκαν στο χώρο όπου βρέθηκαν μετά την οικοδόμηση της στοάς¹⁸³. Τον 3^ο ή 4^ο αι. μ.Χ. επέρχεται η πλήρης ερείπωση του ιερού και η πλατεία του Αρτεμισίου χάνει τον μνημειακό της χαρακτήρα¹⁸⁴.

Ανάλογη είναι και η πορεία της χωροταξικής οργάνωσης και άλλων παλαιών ιερών. Στα τέλη του 7^{ου} ή στις αρχές του 6^{ου} αι. π.Χ., χρονολογούνται τα λείψανα ενός, καταχωσμένου σήμερα, ταπεινού ναού κάτω από τον κλασικό ναό του **Ηρακλείου** (Πίν. 6.Ι). Στο τρίτο τέταρτο του 6^{ου} αι. π.Χ. χρονολογείται τριμερές κτίριο (πρόδομος-κεντρική αίθουσα-οπισθόδομος) με πολυγωνική τοιχοποιία στο νότιο τμήμα του ανδρήρου του Ηρακλείου. Στις αρχές του 5^{ου} αι. π.Χ. οικοδομήθηκε ένας μικρός μονόχωρος ναός, η ανατολική στοά (λέσχη) και ένα συγκρότημα πέντε αιθουσών (*οίκων*) στη νότια πλευρά του ανδρήρου, κατασκευή που συμπεριέλαβε το τριμερές κτίριο. Πίσω από τους οίκους ανασκάφηκε τριγωνική αυλή με κυκλικό πηγάδι, πιθανόν στεγασμένο. Στην ελληνιστική περίοδο ο μονόχωρος ναός αποκτά περίσταση, ο περίβολος πρόπυλο και ανακατασκευάζεται η ανατολική στοά του ιερού

¹⁸¹ Blondé κ.α. 1987, 31-36, Blondé κ.α. 1990, 365-368, Blondé κ.α. 2002, 262, Grandjean και Salviat 2012, 115.

¹⁸² Jacquemin 1983, 869, Blondé κ.α. 1987, 31, Blondé κ.α. 1990, 366, Blondé κ.α. 1993, Blondé κ.α. 1994, 457, Blondé κ.α. 1995, Bielman 2001, 46-50, no 8, Bielman 2012, 240, Grandjean και Salviat 2012, 116-117.

¹⁸³ Dillon 2010, 135-147, Grandjean και Salviat 2012, 118, Biard και Imps 2016 (ιδιαίτερος 114-117, 120, 122).

¹⁸⁴ Blondé κ.α. 1987, 36, Blondé κ.α. 1990, 368, Grandjean και Salviat 2012, 115.

(2^{ος} αι. π.Χ.)¹⁸⁵. Όπως στην περίπτωση του Αρτεμισίου έτσι και στο Ηράκλειο παρατηρείται μια πρώιμη φάση που η προνομιακή εκ των υστέρων ματιά μας επιτρέπει να αντιμετωπίσουμε ως μεταβατική. Η διαφορά έγκειται τόσο στην έναρξη της λατρευτικής δραστηριότητας, που πιστοποιείται ήδη από τις πρωιμότερες οικοδομικές φάσεις, όσο και στο χρονικό σημείο που μπορεί να τοποθετηθεί η έναρξη της περιόδου συσσώρευσης πρακτικών και αναμνήσεων (5^{ος} αι. π.Χ.).

Ήδη πάντως από αυτή τη σύντομη παρουσίαση του Ηρακλείου καθίσταται σαφές ένα πρώτο ερμηνευτικό πρόβλημα: καθώς η καθαίρεση κτισμάτων και η οικοδόμηση νέων στη θέση τους δεν σημαίνει απαραίτητα και αλλαγή των πρακτικών και των αναπαραστάσεων με τις οποίες είναι συνδεδεμένος ο χώρος, το ατελές και απλουστευτικό ερμηνευτικό σχήμα "ανταγωνισμός μνήμης και λήθης, συνεργασία μνήμης και λήθης", στην περίπτωση του Ηρακλείου μοιάζει ατελέσφορο. Ωστόσο, θα συνεχίσω να το χρησιμοποιώ προς το παρόν και στις υπόλοιπες περιπτώσεις δημόσιου και ιδιωτικού χώρου, πρωτίστως ως αφόρμηση για τα συμπεράσματα στο τέλος αυτής της ενότητας. Στο σημείο αυτό οφείλουμε να σταθούμε και στην εξής ιστορική συγκυρία: πέρα από τα ερμηνευτικά ζητήματα που προκύπτουν από τα ίδια τα υλικά κατάλοιπα, το Ηράκλειο αποτέλεσε το σκηνικό ενός εξαιρετικά τραυματικού για τη θασιακή κοινωνία γεγονότος, τη σφαγή των δημοκρατικών Θασίων το 404 π.Χ. από τον Λύσανδρο (Πολύαινος, Στρατηγήματα I, 45, 4-5).

Λίγο νεότερο, αλλά σαφώς από τα παλαιότερα ιερά της πόλης είναι και το **Αθήναιο** (Πιν. 6.Π). Η μέχρι τώρα ανασκαφική έρευνα καταδεικνύει μια σύντομη διάρκεια λειτουργίας και βίαιη διακοπή των τελετουργικών πρακτικών που θα μπορούσαν να συμβάλλουν στη διαμόρφωση της μνήμης της κοινότητας. Η παλαιότερη φάση του ανάγεται στα μέσα του 6^{ου} αι. π.Χ. Από τον αρχαϊκό ναό έχει διασωθεί μικρό μέρος των θεμελίων και οι γραπτοί ηγεμόνες κέραμοι, ενώ έχει εντοπιστεί και ο αρχαϊκός αναλημματικός τοίχος. Στην επίχωση της βορειοδυτικής

¹⁸⁵ Launey 1944, 31-90, Roux 1979, 191-211, Des Courtils και Pariente 1991 (πρώτος ναός τέλη 7^{ου} αι. π.Χ.), Des Courtils 1993 (πρώτος ναός τρίτο τέταρτο 6^{ου} αι. π.Χ.), Grandjean και Salviat 2012, 176-178 και εικ. 104.

γωνίας του κλασικού ανδρήρου εντοπίστηκαν αναθήματα (πήλινα ειδώλια, αγγεία, πινάκια) και κέραμοι της αρχαϊκής περιόδου. Η έναρξη της δεύτερης οικοδομικής φάσης του ιερού χρονολογείται στις αρχές του 5^{ου} αι. π.Χ., εποχή από την οποία προέρχονται και αναθήματα με την επιγραφή *Αθηναίη Πολιόχω*. Ένας αναλημματικός τοίχος στα βόρεια διεύρυνε το αρχαϊκό άνδρηρο, ενώ ένα πρόπυλο προς την πλευρά του Πυθίου έδωσε μνημειακές διαστάσεις στην είσοδο του ιερού. Ο κλασικός ναός, αμφιπρόστυλος με σηκό και οπισθόδομο – κάτοψη γνωστή και από την Πάρο – αποκαλύφθηκε καταστραμμένος μέχρι το θεμέλιο. Δεν είναι γνωστό αν ολοκληρώθηκε η ανέγερσή του πριν την ερείπωση (5^{ου} αι. π.Χ.), οπότε και οι πλίνθοι της κρηπίδας χρησιμοποιήθηκαν στην επισκευή του τείχους. Ο βωμός βρισκόταν στα δυτικά, μπροστά από τον πρόναο, όπου εντοπίστηκε αποτύπωμα θεμελίωσης. Η νοτιοδυτική γωνία του ναού συναντά το τείχος. Ερωτική επιγραφή σε γωνιόλιθο που επαναχρησιμοποιήθηκε για την επισκευή του τείχους χρονολογεί την τρίτη και τελευταία φάση του χώρου στο τέλος του 5^{ου} αι. π.Χ.¹⁸⁶. Είναι βέβαια πολύ δύσκολο να ξέρουμε τι από τις προγενέστερες φάσεις ήταν ορατό και σε ποιο βαθμό επιδρούσε στη μνήμη των Θασίων στους κατοπινούς αιώνες, αλλά η πρώτη ανάγνωση των αρχαιολογικών ευρημάτων επιτρέπει να υποθέσουμε ότι το Αθήναιο δεν πέρασε ποτέ από το στάδιο του ανταγωνισμού σ' αυτό της συνεργασίας των δυνάμεων μνήμης και λήθης και της δημιουργίας ενός χώρου ομογενοποιημένου από τη συσσώρευση αναμνήσεων διαφορετικών εποχών.

Η ανασκαφή του **Διονυσίου** αποκαλύπτει μια εικόνα αλλαγών στη χωροταξική οργάνωση χωρίς βίαιες αναθεωρήσεις πρακτικών (Πιν. 7.Ι). Αντίθετα, διαπιστώνεται συνεχόμενη συσσώρευση αρχιτεκτονημάτων και αναθημάτων. Αν και συγκαταλέγεται στα αρχαϊκά ιερά, η μόνη αρχαϊκή κατασκευή που σώζεται είναι ένας βωμός στον τύπο εσχάρας. Έχουν ακόμη ανασκαφεί ένας βωμός, στον τύπο με πρόθυση *έν παραστάσι* (τέλη 5^{ου}-αρχές 4^{ου} αι. π.Χ.), ο περίβολος (4^ο αι. π.Χ.), μια βάση μεταξύ των δύο εισόδων (τέλη του 4^{ου} ή αρχές του 3^{ου} αι. π.Χ.) και δύο ναϊσκόμορφα

¹⁸⁶ Daux 1960, 864-866, Daux 1961, 930, Des Courtils 1993, Grandjean και Salviat 1993, 652-658, Grandjean και Salviat 2012, 144-147

μνημεία με αγάλματα (μέσα ή στο τρίτο τέταρτο του 4^{ου} αι. π.Χ. και αρχές του 3^{ου} αι. π.Χ.), ιδρυμένα σε ανάμνηση νικών δραματικών αγώνων¹⁸⁷. Φαίνεται πως το μεταίχμιο του 4^{ου} και 3^{ου} αι. π.Χ. ήταν εποχή άνθισης του θεάτρου στη Θάσο, στην οποία έφταναν και καλλιτέχνες από άλλα μέρη¹⁸⁸. Και αν η οικοδομική και αναθηματική δραστηριότητα φαίνεται να σταματά τον 3^ο αι. π.Χ., η λειτουργία του ιερού στους κατοπινούς αιώνες εξασφαλίζει τη συνεχή παρουσία του στην πολιτική και θρησκευτική ζωή των Θασίων.

Οι αποσπασματικές γνώσεις για το ιερό, μάλλον το **Θεσμοφόριο**, στην περιοχή του λεγόμενου Εβραϊοκάστρου δεν επιτρέπουν να έχουμε σαφή εικόνα για τον αναμνηστικό χαρακτήρα των υλικών καταλοίπων του και των πρακτικών με τις οποίες συνδέονται (Πιν. 8). Η διαμόρφωση του χώρου ανάγεται στα τέλη του 6^{ου} αι. π.Χ. Από την περίοδο αυτή σώζεται ένας αναλημματικός τοίχος και ηγεμόνες καλυπτήρες διακοσμημένες με Χίμαιρες και φυτικά μοτίβα κτιρίου που δεν έχει εντοπιστεί. Η ταύτιση του ιερού οφείλεται κυρίως σε πήλινα ειδώλια και επιγραφές, ενώ μαρτυρείται και λατρεία των πατρών θεοτήτων (Διός, Αθηνάς, Αρτέμιδος, Νυμφών). Ο αρχαϊκός αναλημματικός τοίχος ανυψώθηκε (μέσα του 4^{ου} αι. π.Χ.) και το ιερό επεκτάθηκε προς νότο με την οικοδόμηση μιας στοάς (πρώτο μισό του 3^{ου} αι. π.Χ.)¹⁸⁹. Ένα ιερό προφανώς αρχαϊκό και ίσως παραμελημένο κατά την κλασική περίοδο, γνωρίζει δεύτερη φάση οικοδομικής δραστηριότητας στην πρώιμη ελληνιστική εποχή, που είναι γνωστή γενικότερα ως μια από τις βασικές περιόδους εξωραϊσμού του δημόσιου χώρου της Θάσου. Η οικοδόμηση της στοάς ίσως δηλώνει το ανανεωμένο ενδιαφέρον των Θασίων για τη λατρεία της Δήμητρας και Κόρης και των πατρών θεών. Ωστόσο, δεν υπάρχει κάτι ουσιαστικό που να μας επιτρέπει να υποθέσουμε ότι αυτό το ενδιαφέρον είχε ατονήσει. Στον 5^ο ή 6^ο αι. μ.Χ. στη θέση του αρχαίου ιερού οικοδομήθηκε μια παλαιοχριστιανική βασιλική.

¹⁸⁷ Bernard και Salviat 1959, Jacquemin 1981β, Grandjean και Salviat 2012, 119-121. Ο ναός δεν έχει εντοπιστεί καθώς είναι μάλλον κάτω από σύγχρονες κατοικίες.

¹⁸⁸ Grandjean και Salviat 2012, 135.

¹⁸⁹ Rolley 1965, Holtzmann 1979α, Salviat 1979, Muller 1996, Billot και Kozelj 2006, Grandjean και Salviat 2012, 131-134, 257, 279.

Ένα από τα αρχαιότερα ιερά της Θάσου, ιδρυμένο πιθανότατα από τους πρώτους αποίκους, ήταν το **Πύθιο** (Πίν. 7.Π). Ο παλαιότερος αναλημματικός τοίχος του, που ενώνεται με το κλασικό (και κατόπιν μεσαιωνικό) τείχος, φαίνεται πως είναι αρχαϊκός, ενώ δύο ανάγλυφα με απεικονίσεις λιονταριού και πάνθηρα, που πιθανολογείται ότι κοσμούσαν την είσοδο του τεμένους και βρίσκονται τώρα στο Λούβρο, χρονολογούνται στο τρίτο τέταρτο του 7^{ου} αι. π.Χ. Από το Πύθιο προέρχεται και ο ημίεργος κολοσσικός κριοφόρος, που εκτίθεται στο μουσείο Θάσου. Στην περιοχή έχουν ακόμη εντοπιστεί μαρμάρινα αρχιτεκτονικά μέλη της αρχαϊκής περιόδου, τα οποία όμως δεν μπορούν να συνδεθούν με συγκεκριμένα κτίρια καθώς δεν έχουν γίνει εκτεταμένες ανασκαφές εντός του μεσαιωνικού οχυρού. Μια είσοδος του ιερού πρέπει να βρισκόταν στη βορειοδυτική πλευρά όπου κατέληγε ο δρόμος του τείχους. Επιγραφικές μαρτυρίες του 5^{ου} αι. π.Χ. πιστοποιούν με βεβαιότητα την ύπαρξη του Πυθίου. Εκεί η πόλη εξέθετε νόμους και ψηφίσματα ορισμένα από τα οποία βρέθηκαν κατά χώραν¹⁹⁰. Στην περίπτωση του Πυθίου η παρουσία του μεσαιωνικού πύργου και η ελλιπής ανασκαφική τεκμηρίωση δεν μας επιτρέπει να συζητήσουμε με επαρκή δεδομένα τη συμβολή του χώρου στη συγκρότηση της θασιακής κοινωνικής μνήμης.

Ομοίως τα μέχρι τώρα ανασκαφικά ευρήματα δεν επιτρέπουν να έχουμε μια λεπτομερή εικόνα για το λεγόμενο **ιερό της Αρκούδας**, του οποίου τα λείψανα θεωρούνται αρχαϊκά. Από το ιερό αυτό, που δεν ξέρουμε σε ποια θεότητα ήταν αφιερωμένο, σώζονται ένας αναλημματικός τοίχος, η κρηπίδα ενός ναού, το θεμέλιο ενός ορθογώνιου βωμού και σπόλια λέσβιου κυματίου, χτισμένα σε κρήνη νεότερων χρόνων¹⁹¹.

Τέλος, η πόλη διέθετε και δύο ιερά που χρονολογούνται μετά το τέλος των αρχαϊκών χρόνων. Πρόκειται για το **ιερό της Σώτειρας**, για το οποίο δεν γνωρίζουμε τίποτα περισσότερο περά από το γεγονός ότι εντοπίστηκε εκτός των τειχών, κοντά

¹⁹⁰ Baker-Penoyre 1909, 206-213, Picard 1921, 88, 113-126, εικ. 10-13, Daux 1961, 931, Hotlzmann 1994, 6-13, Grandjean και Salviat 1995, Grandjean και Salviat 1996, Grandjean και Salviat 1997, Grandjean και Salviat 2012, 140 εικ. 74, 141-142, 287, 295 εικ. 181 α-γ.

¹⁹¹ Salviat 1959, 385-390, Rolley 1965 478-479, Grandjean και Salviat 2012, 160-161.

στην παραθαλάσσια πύλη και χρονολογείται ίσως στον 5^ο αι. π.Χ.¹⁹², και το **Ποσειδώνιο** (Πίν. 9) του οποίου το παλαιότερο εύρημα, βωμός στον τύπο με πρόθυση *έν παραστάσι* χρονολογείται στα τέλη του 5^{ου} με αρχές του 4^{ου} αι. π.Χ.,. Το Ποσειδώνιο διέθετε **περίβολο** και μνημειακό πρόπυλο στα ΒΔ. Μπροστά από το πρόπυλο υπήρχε μικρή πλατεία που χώριζε το ιερό από τις γύρω κατοικίες, ενώ δύο βάσεις που έφεραν αναθήματα του Ξενοφάνη γιου του Μύλλου (4^{ος} αι. π.Χ.) πλαισίωναν το νότιο άνοιγμα του. Νοτιότερα υπήρχε βωμός της Επιλιμένης Ήρας, στο τύπο του βωμού με πρόθυση *έν παραστάσι*. Αμέσως μετά την είσοδο εκτεινόταν μια στοά κατά μήκος της αυλής. Αριστερά της στη ΒΔ γωνία και όλη τη βόρεια πλευρά του τεμένους υπήρχαν χώροι άγνωστης χρήσης, ενώ στα δεξιά η στοά σχημάτιζε γωνία και εκτεινόταν μπροστά από μια σειρά ορθογώνιων οίκων με είσοδο στο πλάι, πιθανότατα εστιατόρια. Στην κεντρική αυλή, εκτός από το βωμό, αποκαλύφθηκαν θεμέλια μιας κυκλικής κατασκευής, μάλλον βάση αγάλματος, και ένα ορθογώνιο έδρανο που ίσως έφερε ναΐσκο. Οι αρχαιότερες μαρτυρίες της λατρείας του Ποσειδώνα στο ιερό (μαζί με την Αμφιτρίτη) είναι κάποια ανάγλυφα του δεύτερου τετάρτου του 5^{ου} αι. π.Χ. Επιγραφή ελληνιστικών χρόνων μαρτυρά την ύπαρξη Ποσειδωνιαστών¹⁹³. Σε αντίθεση με ό,τι έχουμε δε μέχρι τώρα, το ιερό του Ποσειδώνα φαίνεται πως είναι ένας χώρος ο οποίος απέκτησε τα βασικά του χαρακτηριστικά σε σύντομο χρονικό διάστημα και τα διατήρησε μέχρι το τέλος της αρχαιότητας. Η όψιμη, σε σχέση με άλλα ιερά, χρονολόγηση της ίδρυσής του είναι προφανώς η αιτία που δεν παρατηρείται το φαινόμενο της κατάργησης παλαιότερων κατασκευών, το οποίο θα μας επέτρεπε να "αναγνωρίσουμε" τον ανταγωνισμό μνήμης και λήθης στα υλικά κατάλοιπα. Αντίθετα, ενώ είναι δύσκολο να εντοπίσουμε αποσιωπήσεις και ληθοτεχνικές, τουλάχιστον σε μια πρώτη ανάγνωση, η αναγνώριση των εστιατορίων μας υποβάλλει την παρουσία ακριβώς εκείνων των πρακτικών που επιτρέπουν στα μέλη της κοινότητας να συγκροτήσουν κοινές αναμνήσεις, και μάλιστα πολυαισθητηριακού χαρακτήρα. Η επιγραφικά τεκμηριωμένη ύπαρξη

¹⁹² Martin 1944-45, Σίμωνσι 1998, 156-157, Grandjean και Salviat 2012, 80.

¹⁹³ Bon και Seyrig 1929, Grandjean και Salviat 2012, 125-126.

Ποσειδωνιαστών καταδεικνύει ότι οι αναμνήσεις αυτές είναι δυνατόν να διαπεράσουν τα όρια της θασιακής ταυτότητας.

Ένας ιδιαίτερος "ιερός χώρος" του θασιακού άστεως, πάνω στην κεντρική οδό που ένωνε το Ηράκλειο με το Αρτεμίσιο και το Διονύσιο, είναι η λεγόμενη **δίοδος των Θεωρών** (Πίν. 10.Ι). Αρχικά λειτουργούσε ως πύλη του πρώτου αμυντικού περιβόλου της Θάσου¹⁹⁴. Η διαμόρφωση της διόδου όπως την γνωρίζουμε σήμερα χρονολογείται στο 480 π.Χ. Διέθετε κόγχη με βωμό σε μορφή εσχάρας και κοσμοούνταν με ανάγλυφα που απεικόνιζαν Χάριτες και Νύμφες να οδηγούνται από τον Απόλλωνα και τον Ερμή, παραστάσεις που ερμηνεύονται ως η επικράτηση των Ολυμπίων επί των παλαιών θεοτήτων. Πιθανότατα διέθετε δίριχτη στέγη, όπως οι πύλες του τείχους¹⁹⁵. Στο δεύτερο μισό του 4^{ου} αι. π.Χ. χαράχθηκε ένας κατάλογος των θεωρών στο βορειοδυτικό τοίχο της διόδου, ο οποίος περιλαμβάνει ονόματα από το 540 π.Χ. μέχρι τους αυτοκρατορικούς χρόνους¹⁹⁶. Στην ύστερη αυτοκρατορική εποχή η δίοδος εξωραΐζεται ακόμη περισσότερο με μια πλακόστρωση¹⁹⁷.

Η περίπτωση της διόδου των θεωρών είναι εμφανώς διαφορετική από τις προηγούμενες. Αν πράγματι προϋπήρχε με τη μορφή πύλης, τότε η δίοδος ήταν η μόνη οπτική υπόμνηση της αρχαϊκής οχύρωσης. Η χρονολόγηση της αναδιοργάνωσης του χώρου στο 480 π.Χ. συνάδει με ό,τι γνωρίζουμε για την οικοδόμηση του υπόλοιπου αμυντικού περιβόλου, που οριοθέτησε το άστυ από το 510 π.Χ. περίπου μέχρι το τέλος της αρχαιότητας. Κυρίαρχη (εγγεγραμμένη) πρακτική που συνδέεται με την κοινωνική μνήμη των Θασίων είναι φυσικά ο κατάλογος των θεωρών. Η αναδρομικότητά του είναι χαρακτηριστικό που τον συνδέει τόσο με τον κατάλογο των αρχόντων στο κτίριο με τα παρασκήνιαόσο και με τον κατάλογο των θεωρών και μυστών της Σαμοθράκης, που θα σχολιαστεί σε άλλη ενότητα.

¹⁹⁴ Roux 1955β, Salviat 1956α, 418-420, Daux 1960, 866, Holtzmann 1994, 29-41, Blondé κ.α. 1995, 683-687, Blondé κ.α. 1996, 813-820, Blondé κ.α. 2000α, ιδιαιτέρως 901-906, Grandjean κ.α. 2000, 516-521, Blondé κ.α. 2002, 253-259, Grandjean και Salviat 2012, 112-113.

¹⁹⁵ Νικολαΐδου-Πατέρα 1982, Duchêne 1992, 93-94, Holtzmann 1994, 41-59, Bélis 1995, Grandjean και Salviat 2012, 108-112

¹⁹⁶ Salviat 1983, Graham 2001α, Grandjean και Salviat 2012, 112.

¹⁹⁷ Grandjean και Salviat 2012, 112.

Το οικοδομικό πρόγραμμα το 4^ο αι. π.Χ., πέρα από τις αλλαγές που επέφερε στα αρχαία ιερά, διαμόρφωσε δύο ακόμη σημεία του δημόσιου χώρου. Είναι η εποχή που οικοδομήθηκαν το θέατρο και το μνημείο του Θερσιλόχου.

Το **Θερσιλόχειο** (Πίν. 6.Π) ήταν μια τετράγωνη υπόστυλη αίθουσα συγκεντρώσεων και συμποσίων με προστώο που βρισκόταν νοτιοδυτικά του Ηρακλείου, σήμερα καταχωσμένη. Χάρη στην κτητορική επιγραφή, που χρονολογείται στα τέλη του 4^ο αι. π.Χ., μαθαίνουμε το όνομα του πλούσιου Θασίου που δώρισε το κτίριο στην πόλη. Το κέντρο της στέγης ήταν υπερυψωμένο σε τετράγωνο φανό¹⁹⁸. Πρόκειται, συνεπώς, για ένα κτίριο με δημόσια λειτουργία, δωρεά, όμως, ιδιώτη, φαινόμενο που βρίσκει τα παράλληλά του στο προσκήνιο του θεάτρου, στον κυκλικό πύργο του πολεμικού λιμένα που χρηματοδότησε ο Ολύνθιος Ηρακλεόδωρος και την πύλη του Δία και της Ήρας που οικοδομήθηκε με έξοδα του Θασίου Πυθίππου, όλα του 4^ο αι. π.Χ.. Τόσο το οικοδόμημα όσο και το όνομα του Θερσιλόχου, χάρη στην κτητορική επιγραφή, διαπερνούν τον χρόνο και συνδέονται αναπόφευκτα με όλες τις ιστορικές συγκυρίες και μνημονικές μεταλλαγές της θασιακής κοινωνίας. Ωστόσο, η συνεχής παρουσία τους από τη στιγμή της οικοδόμησης του κτιρίου μέχρι το τέλος της αρχαιότητας, δεν μας επιτρέπει να ελπίζουμε ότι θα εντοπίσουμε αποσιωπήσεις και ανταγωνιστικές μνήμες.

Στην περίπτωση του **θεάτρου** (Πίν. 10.Π) μνήμη και λήθη ακολουθούν και πάλι μια κάπως διαφορετική πορεία σε σχέση με τα όσα εκτέθηκαν ως τώρα. Η πρώτη φάση του σκηνικού οικοδομήματος και του κοίλου του θεάτρου χρονολογείται στην πρώιμη ελληνιστική εποχή. Σύμφωνα με επιγραφή το προσκήνιο (Πίν. 11.Ι) ήταν ανάθεση του Λυσίστρατου του Κόδιδος, τον οποίο απαντάμε και στον κατάλογο των θεωρών στα μέσα του 4^ο αι. π.Χ. (IG XII, Suppl., 399). Από τον 1^ο αι. μ.Χ. οι Θάσιοι χρησιμοποιούσαν το θέατρο για θηριομαχίες και μονομαχίες, μετατρέποντας την ορχήστρα σε αρένα και σφραγίζοντας τις προσβάσεις με θυρώματα. Πριν το 140 μ.Χ. ο Ηραγόρας και η σύζυγός του Ισπανή δώρισαν το στηθαίο με το κιγκλίδωμα που

¹⁹⁸ Holtzmann 1976, 793-796, Des Courtils 1980, Des Courtils 1981, Grandjean και Salviat 2012, 173-174.

προστάτευε τους θεατές. Στην αυτοκρατορική εποχή μετασκευάστηκε και η σκηνή που είχε εν μέρει καταστραφεί. Μόνο το προσκήνιο έμεινε ως είχε ύστερα από αποσυναρμολόγηση και πρόχειρη ανακαίνιση. Η νότια παραστάδα του προσκηνίου διακοσμήθηκε με ανάγλυφο της Νεμέσεως από τον Ευήμερο, γιο του Διονυσίου, μονομάχο (παρόμοια πρακτική ακολούθησαν και άλλοι μονομάχοι). Στην αυτοκρατορική εποχή χρονολογείται το ορατό σωζόμενο κοίλο του θεάτρου. Τέλος, κατά τους παλαιοχριστιανικούς χρόνους το θέατρο μετατράπηκε σε νεκροταφείο¹⁹⁹.

Αυτή η ακολουθία αλλαγών στη μορφή και τη λειτουργία του θασιακού θεάτρου είναι γνωστή και από άλλες περιπτώσεις. Η εισαγωγή της ρωμαϊκής κουλτούρας μέσω των ρωμαϊκών θεαμάτων λογικά δεν αφήνει την μνήμη αλώβητη, ενώ πρέπει να ιδωθεί και ως ένδειξη μιας νέας αντιμετώπισης των παλαιότερων ηθών: ο χαρακτήρας του θεάτρου, τουλάχιστον έτσι όπως τον αντιλαμβάνεται η έρευνα σήμερα, μοιάζει εν μέρει να έχει λησμονηθεί, ώστε θηριομαχίες και μονομαχίες να συνυπάρχουν με τις αναμνήσεις της διδασκαλίας δραματικών έργων. Ή τουλάχιστον οι λόγοι για τους οποίους αυτή η συνύπαρξη φαντάζει σε εμάς ασύμβατη ως και αντιφατική, είτε δεν γινόταν αντιληπτή είτε αποσιωπούνταν. Η μετατροπή του χώρου σε νεκροταφείο μπορεί να παραβληθεί με τη χρήση αρχαίων αρχιτεκτονικών μελών ως οικοδομικό υλικό για την ανέγερση της βασιλικής της αγοράς: είναι ο ελάχιστος βαθμός οικειοποίησης του παρελθόντος.

Κατά την αυτοκρατορική περίοδο ο δημόσιος χώρος της Θάσου εκτός αγοράς εξωραϊσθηκε με ανοικοδόμηση νέων κτισμάτων. Στον 1^ο αι μ.Χ. χρονολογείται η **εξέδρα του Θασίου Τιβερίου Κλαυδίου Κάδμου**, που έφερε αγάλματα του ντόπιου γλύπτη **Λιμένδα** του Χαροπίνου και βρισκόταν στο νοτιοανατολικό άκρο του δρόμου που ενώνει το Αρτεμίσιο με το Ηράκλειο (Πίν. 11.Π, 19)²⁰⁰. Μια **τραπεζιόσχημη πλακόστρωτη αυλή** στην οδό που συνδέει την παραθαλάσσια πύλη με την αγορά,

¹⁹⁹ Salviat 1960, Bernard και Salviat 1962, 606-608, Daux 1972, 487-493, Viviers 2001, Μπόνιας και Marc 1997, 795-800, 802-807, Grandjean και Salviat 2012, 135-138, Μαυρίδης 2014, 11-12, 18-19, 40-43 σχδ. 13-16, 49-52 σχδ. 22-25, 68, Μπόνιας και Χατζηδάκης 2015, Fournier κ.α. 2020, 54, ν. 32.

²⁰⁰ Béquignon και Devambe 1932, 238-246, Daux 1965, 928, Daux 1966, 966-981 (ιδιαίτερα 972-973), Grandjean 1988, 328-329, Grandjean και Salviat 2012, 105.

όμορη της βορειοδυτικής στοάς της αγοράς και θεωρείται ανάθημα της Θασίας **Κώμιδος**, ιέρειας της Λίβιας (Πίν. 11.ΙΙ). Εντός της αυλής υπήρχε περιστύλιο με κιονοστοιχίες στις τρεις πλευρές και στην τέταρτη ημικυκλική εξέδρα που μάλλον έφερε αγάλματα. Η ομοιότητά της με την εξέδρα του Λιμένδα μας επιτρέπει να τη χρονολογήσουμε στον 1^ο αι. μ.Χ. Εκατέρωθεν της εξέδρας σε μια υπερυψωμένη βαθμίδα υπήρχαν βάσεις τιμητικών αγαλμάτων. Όλο το αρχιτεκτονικό σύνολο ήταν πιθανότατα αφιερωμένο στην αυτοκρατορική λατρεία²⁰¹. Και σε αυτές τις περιπτώσεις διαπιστώνουμε τα μοτίβα που εντοπίστηκαν σε άλλα σημεία του δημόσιου χώρου: ο "εξωραϊσμός" συνοδεύεται ενίοτε από αλλαγή της λειτουργίας του χώρου και λήθη των προγενέστερων συνθηκών, καθώς και κατασκευές που συνδέονται με επώνυμη κτητορική δραστηριότητα.

Νοτιοδυτικά της εξέδρας του Λιμένδα και στην απέναντι πλευρά της αρχαίας οδού, διαμορφώθηκε κατά τον 2^ο αι. μ.Χ. ένας πλακόστρωτος χώρος με περιστύλιο, γνωστός στη βιβλιογραφία ως "**η αυλή με τις εκατό πλάκες**" (Πίν. 19). Από την πλευρά του δρόμου διέθετε πρόσοψη με επτά κίονες, ενώ στη βορειοδυτική πλευρά υπήρχε κιονοστοιχία πεντάστυλη εν παραστάσι. Πρόκειται για οδικό κόμβο, καθώς εκεί συναντιούνται η οδός που ενώνει Διονύσιο, Αρτεμίσιο και Ηράκλειο με την οδό που οδηγούσε σε μια από τις παραθαλάσσιες πύλες του τείχους²⁰². Αμέσως βορειότερα, μάλλον στα πλαίσια του ίδιου οικοδομικού προγράμματος, αποκαλύφθηκε το *macellum*, το οποίο είχε οικοδομηθεί πάνω σε έναν άυλειο χώρο με πηγάδι που ερμηνεύεται ως ελληνιστικό *μάκελλον*. Η θέση ήταν σε χρήση μέχρι και τους παλαιοχριστιανικούς χρόνους, αν και λίγο πριν την εγκατάλειψή του ο χαρακτήρας του χώρου γίνεται βιοτεχνικός²⁰³. Στην ίδια πλευρά του δρόμου, μπροστά από το *macellum* και τη νότια γωνία της αγοράς έχουν εντοπιστεί καταστήματα με

²⁰¹ Holtzmann και Picard 1974, Evangelidis 2008, 134-135, Ευαγγελίδης 2010, 102, Grandjean και Salviat 2012, 81-82, Fournier κ.α. 2020, 44-45, v. 25.

²⁰² Grandjean και Salviat 2012, 105-106. Η οδός εντοπίστηκε κατά τις ανασκαφές που διεξήχθησαν για την οικοδόμηση του νέου μουσείου.

²⁰³ Marc 2007, 205-207 (ιστορικό των ανασκαφών με την προγενέστερη βιβλιογραφία), 207-208 (οικοδομικές φάσεις), Marc 2010, ιδιαίτερα 523-524, Ευαγγελίδης 2010, 102 (απουσία επαρκούς δημόσιου χώρου, οικοδόμηση του ρωμαϊκού *macellum* πάνω σε παλαιότερα κτίρια), Marc 2012β, ιδιαίτερα 235-236, Grandjean και Salviat 2012, 107.

προστώ της αυτοκρατορικής περιόδου, των οποίων η πρώτη φάση ανάγεται στον 5^ο-4^ο αι. π.Χ.²⁰⁴. Ο Marc αναγνωρίζει εδώ ένα σύμπλεγμα χώρων και κατασκευών που ορίζουν αυτό που ονομάζει "οδός του κρέατος", μια διαδρομή που ξεκινά από το μεγάλο βωμό στη ΝΑ γωνία της αγοράς, συνδέεται με τα εστιατόρια της νοτιοδυτικής στοάς και την αφιδωτή αίθουσα, χώρο αυτοκρατορικής λατρείας, και μέσα από το ιωνικό προστώ οδηγεί στο *macellum* όπου τεμαχιζόταν και πωλούνταν το κρέας²⁰⁵. Νοτιοανατολικά της εξέδρας του Λιμένδα, οικοδομήθηκε στα μέσα του 2^{ου} αι. μ.Χ. ένα **ωδείο** ή θέατρο που λειτουργούσε και ως βουλευτήριο (Πίν. 19)²⁰⁶. Η οδός εκατέρωθεν της οποίας εντοπίστηκαν τα παραπάνω μνημεία είναι η κεντρική οδική αρτηρία που ξεκινούσε από τη δίοδο των θεωρών και το Αρτεμίσιο και κατέληγε στην **αψίδα του Καρακάλλα** (Πίν. 12.Ι), που ιδρύθηκε τον 2^ο αι. μ.Χ. βόρεια του Ηρακλείου. Η επιγραφή που αναθέτει το μνημείο στον Καρακάλλα είναι μεταγενέστερη και χρονολογείται σαφώς μεταξύ του 213 και 217 μ.Χ. Την αψίδα συνόδευαν πορτρέτα ανδρών και γυναικών του 2^{ου} και 3^{ου} αι. μ.Χ. ιδρυμένα σε ενεπίγραφες βάσεις²⁰⁷.

Η αυλή με τις εκατό πλάκες, το ωδείο, η αψίδα του Καρακάλλα, αλλά και η πλακόστρωση της οδού φαίνεται πως ανήκουν σε ένα πρόγραμμα που προφανώς στόχο είχε τον εξωραϊσμό του κέντρου²⁰⁸. Οι επεμβάσεις αυτού του προγράμματος είναι ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα της αναμνηστικής δύναμης που ενίοτε συσσωρεύεται στο οδικό δίκτυο. Όπως σχολίασα κατά την πραγμάτευση του προσανατολισμού και της οριοθέτησης της αγοράς, το ανάγλυφο του εδάφους και η σωματική μνήμη καθόρισαν αυτά τα περάσματα από πολύ νωρίς και έθεσαν με τον τρόπο αυτό τις βάσεις της μετέπειτα οικιστικής ανάπτυξης. Με αυτή την έννοια το οικοδομικό πρόγραμμα του 2^{ου} αι. μ.Χ. εκρωμαϊζει βέβαια το τοπίο – η περιοχή ονομάζεται ρωμαϊκή συνοικία από τους ανασκαφείς – αναπτύσσεται, ωστόσο, εντός ενός προκαθορισμένου σε παρελθόντα χρόνο πλαισίου. Θυμίζει, κατά κάποιο τρόπο,

²⁰⁴ Grandjean και Salviat 2012, 103-105.

²⁰⁵ Marc 2010, 524-526.

²⁰⁶ Grandjean και Salviat 2012, 107-108.

²⁰⁷ Marc 1993 (με όλη την προγενέστερη βιβλιογραφία) και ιδιαίτερα 588, Dillon 2010, 147-149 (γυναικεία πορτρέτα), Grandjean και Salviat 2012, 180-182.

²⁰⁸ Grandjean και Salviat 2012, 108.

σύγχρονες ελληνικές επαρχιακές πόλεις, οι οποίες παρά την έντονη ανοικοδόμηση διατήρησαν σε μεγάλο βαθμό το δίκτυο της οθωμανικής περιόδου. Εξάλλου, όπως απέδειξαν οι ανασκαφές, ένα μέρος των ρωμαϊκών επεμβάσεων στα δημόσια κτίρια της συνοικίας δεν ήταν τίποτε περισσότερο από αντικαταστάσεις ή ανακατασκευές παλαιότερων υπαρχόντων κτισμάτων με ίδια ή παρόμοια χρήση. Ενδιαφέρουσα για τον τρόπο με τον οποίο κανονικοποιούνται πρακτικές και αναπαραστάσεις που συμβάλλουν στη συγκρότηση της κοινωνικής μνήμης είναι η παρατήρηση του Marc για τον χώρο του μάκελλου: από το 250 π.Χ., οπότε και ορίζεται ο χώρος της ελληνιστικής εμπορικής αγοράς-μάκελλου, παγιώθηκε η διάκριση ανάμεσα στο δημόσιο χώρο που πλαισίωνε πολιτικούς και θρησκευτικούς αναπαραστατικούς μηχανισμούς (activités de représentations) και αυτόν της συναλλαγής και του μετασχηματισμού (d'échange et de transformation)²⁰⁹.

Ως μέρος αυτής της τάσης εκρωμαϊσμού του αστικού χώρου και υιοθέτησης ρωμαϊκών πρακτικών πρέπει να αντιληφθούμε και τα **λουτρά** που εντοπίστηκαν κοντά στην πύλη του Σωτάδη και χρονολογούνται γενικά στα αυτοκρατορικά χρόνια²¹⁰. Ταυτόχρονα πρόκειται για ένα εύρημα που μας εισάγει στην παλιά θεωρητική συζήτηση της διάκρισης του ελληνικού από το ρωμαϊκό πολιτισμό με κριτήρια το γυμνάσιο και το λουτρό. Χωρίς να είναι το μοναδικό χαρακτηριστικό τοπόσημο της ελληνικής πόλεως, το γυμνάσιο και η παλαίστρα είχαν μια τόσο ιδιαίτερη θέση στον αρχαιοελληνικό τρόπο ζωής ώστε ορισμένες φορές ο ελληνικός πολιτισμός να ονομάζεται πολιτισμός του γυμνασίου. Στο αρχαιοελληνικό κοσμοείδωλο το γυμνάσιο ήταν ο χώρος όπου οι νέοι διαμορφώνονταν σε πολίτες, οι πολίτες μάθαιναν την αξία της άμιλλας και όλοι εκπαιδεύονταν στη φιλία που συχνά χαρακτηριζόταν και από ομοερωτισμό²¹¹. Πρόκειται επομένως για ένα χώρο που διαμόρφωνε και επιβεβαίωνε τόσο την πολιτική όσο και την έμφυλη ταυτότητα. Βέβαια, σε μεγάλο βαθμό αυτή η φαντασιακή σύλληψη του ιδανικού πολίτη ήταν

²⁰⁹ Marc 2007, 207.

²¹⁰ Grandjean και Salviat 2012, 245.

²¹¹ Foxhall 2013, 126.

υλοποιήσιμη μόνο για τα μέλη των ανώτερων τάξεων, σε μια πάντως περίπτωση, αυτή της δημοκρατικής Αθήνας του 5^{ου} και 4^{ου} αι. π.Χ., ο θεσμός θεωρείται ότι αποδεδειγμένα εκδημοκρατίστηκε και χάρη στα τρία εκτός των τειχών δημόσια γυμνάσια²¹². Βέβαια, στη Θάσος, έστω και εξαιτίας ενός καπρίτσιου της τύχης, είμαστε υποχρεωμένοι να διαμορφώσουμε μια εικόνα για την ταυτότητα της πόλης χωρίς να διαθέτουμε το τοπόσημο εκείνο που υποτίθεται θα έπρεπε να την χαρακτηρίζει.

Όπως ακριβώς το γυμνάσιο συνέβαλλε στη διαμόρφωση του (περι)αστικού χώρου και των πολλαπλών ταυτοτήτων των πολιτών μιας ελληνικής πόλης, έτσι και τα λουτρά στο ρωμαϊκό κόσμο υπερέβαιναν την πρακτική τους χρησιμότητα²¹³. Αν και οι συντηρητικότεροι της ρωμαϊκής ελίτ τα θεωρούσαν μια πολυτέλεια που καθιστούσε τους ανθρώπους μαλθακούς και τους έστρεφε στην ανηθικότητα, ιδιαίτερος τα δημόσια, οι περισσότεροι δεν συμμερίζονταν την αντίληψη αυτή, διαμορφώνοντας έτσι ένα ιδιάζον φαινόμενο κατά το οποίο άνθρωποι διαφορετικών τάξεων και φύλων, σχεδόν ή πλήρως γυμνοί ασκούσαν σε δημόσιο χώρο μια πρακτική που η σύγχρονη αντίληψη τη θεωρεί συνήθως άκρως προσωπική²¹⁴.

Κατά τους παλαιοχριστιανικούς χρόνους ιδρύθηκαν στη Θάσο τουλάχιστον άλλες δύο βασιλικές εκτός από την βασιλική της αγοράς. Μια **τρικλιτη βασιλική** (5^{ος} ή 6^{ος} αι. μ.Χ.) εντοπίστηκε στα ερείπια του Θεοδοφορίου (Πίν. 8), ενώ γύρω της ανασκάφηκε **νεκροταφείο** σαράντα τάφων της ίδιας εποχής²¹⁵. Εκτός των ορίων του αρχαίου άστεως βρίσκεται και η **τρικλιτη παλαιοχριστιανική βασιλική με εγκάρσιο κλίτος** (αρχές 6^{ου}-7^{ου} αι. μ.Χ.), στην κεντρική πλατεία του Λιμένα (Πίν. 12.ΙΙ), οικοδομημένη πάνω σε ρωμαϊκή κατοικία (2^{ος} αι. μ.Χ.) και μια συνοικία υστεροελληνιστικών καταστημάτων (1^{ος} αι. π.Χ.)²¹⁶. Οι δύο βασιλικές ακολουθούν το γνωστό από πολλές περιπτώσεις μοτίβο της επαναδιαπραγμάτευσης του παλαιού

²¹² Foxhall 2013, 126.

²¹³ Foxhall 2013, 129-131.

²¹⁴ Foxhall 2013, 132-135.

²¹⁵ Ducat 1965, 144-149, 153, Grandjean και Salviat 2012, 131.

²¹⁶ Ορλάνδος 1994, 189-193, Sodini 2011, 1162-1164, Grandjean και Salviat 2012, 182-183.

δημόσιου χώρου και τη χρησιμοποίηση των αρχαίων κτιρίων για τον προσπορισμό οικοδομικού υλικού. Στη βασιλική της πλατείας, ωστόσο, παρατηρούμε επιπλέον μια αλλαγή στη χρήση του χώρου: ο χώρος αρχικά των καταστημάτων καθίσταται ιδιωτικός στη φάση της οικίας και μετατρέπεται σε χώρο της κοινότητας στα πλαίσια της νέας λατρείας. Την αλλαγή αυτή αντεστραμμένη βρίσκουμε στην παλαιοχριστιανική κατοικία της περιοχής του Αρτεμισίου (βλ. παρακάτω).

Όλοι αυτοί οι χώροι είναι εντός του άστεως ή πολύ κοντά του. Το **τείχος**, που οριοθετεί το άστυ (Πίν. 1.Π, 14), είναι, φυσικά, και αυτό φορτισμένο με πληθώρα αναμνήσεων που συνδέονται άλλοτε με τις πολιτικές συγκυρίες της θασιακής ιστορίας – η Θάσος αναγκάστηκε δύο φορές να καθαιρέσει μέρος των τειχών της (Ηροδ. VI, 46-47, Θουκ. Α, 98-103) – και άλλοτε με πιο ιδιαίτερες συνθήκες. Γι' αυτό, εξάλλου, η χρονολόγηση των κατά τόπους οικοδομικών φάσεων ποικίλει, ώστε γενικά να εντοπίζονται επεμβάσεις μέχρι και τον 2^ο αι. μ.Χ. Η μελέτη των τειχών υπό το πρίσμα μιας θεωρίας της μνήμης μας επιτρέπει να εστιάσουμε στα σημεία εκείνα που σχετίζονται άμεσα ή έμμεσα με αναμνηστικές πρακτικές. Πρόκειται για τμήματα του τείχους για τα οποία διαθέτουμε πληροφορίες για παλαιότερες ορατές ή ξεχασμένες όψεις του, για σημεία όπου επιγραφές λειτουργούν ως εγγεγραμμένες αναμνηστικές πρακτικές, ή, τέλος, για χώρους όπου η εκτέλεση μιας συγκεκριμένης ενέργειας – από την απλή διέλευση μέχρι λατρευτικές πρακτικές – μπορεί να ιδωθεί ως μέρος της μνημονικής διαδικασίας.

Όπως έχει ήδη σχολιαστεί στον 6ο αι. π.Χ. ανάγονται λείψανα πύλης που εντοπίστηκαν κάτω από τη δίοδο των θεωρών, και ανήκουν στον πρώτο οχυρωματικό περίβολο, ο οποίος αφήνει εκτός άστεως το χώρο της ελληνιστικής αγοράς και όλο το μετέπειτα νότιο και νοτιοδυτικό άστυ²¹⁷. Στον ίδιο αιώνα χρονολογείται ένα οχυρωματικό σύμπλεγμα ανατολικά του κοίλου του θεάτρου το οποίο κατεδαφίστηκε μερικώς τα πρώτα χρόνια του 5^{ου} αι. π.Χ., ενώ προς τη μεριά του σκηνικού

²¹⁷ Roux 1955β, Salviat 1956α, 418-420, Daux 1960, 866, Pouilloux 1979, Grandjean 1988, 307-308, 483-485 (η δίοδος είναι κόμβος δύο αστικών χώρων που υπάρχουν από τον 7^ο αι. π.Χ.), Blondé κ.α. 1995, 683-687, Blondé κ.α. 1996, 813-820, Blondé κ.α. 2000α, ιδιαιτέρως 901-906, Blondé κ.α. 2002, 253-259, Grandjean και Salviat 2012, 112-113.

οικοδομήματος έχουν εντοπιστεί λείψανα κατασκευών του 6^{ου} και αρχών του 5^{ου} αι. π.Χ. αβέβαιης χρήσης²¹⁸. Στα αρχαϊκά χρόνια χρονολογείται και το **μεταπύργιο** που ορίζεται από τους ελληνοιστικούς πύργους μεταξύ της πύλης του Ηρακλή και της πύλης του Δία²¹⁹.

Στις αρχές του 5^{ου} αι. π.Χ. η ανέγερση του τείχους παραμένει η σημαντικότερη οικοδομική δραστηριότητα. Γύρω στο **510-490 π.Χ.** χρονολογείται η υπογραφή του λατόμου Παρμενίωνα στην πύλη της οποίας η σύγχρονη ονομασία φέρει το όνομά του²²⁰. Με κριτήρια εσωτερικά χρονολογείται το ανάγλυφο της **πύλης του Σιληνού** γύρω στο 500 π.Χ. (Πίν. 15.Ι) Απεικονίζεται ένας Σιληνός με κάρναρο και μια κόγχη ναϊσκόμορφη για τις προσφορές των περαστικών²²¹. **Τμήμα τείχους με πύργο έχει εντοπιστεί στην περιοχή του Πυθίου**, στην πλαγιά νοτιοανατολικά του θεάτρου, κάτω από το ξωκλήσι του Προφήτη Ηλία. Η πρώτη φάση του τείχους χρονολογείται στο 500 π.Χ. Το μονοπάτι που οδηγεί στην περιοχή του Πυθίου ακολουθεί σχεδόν την ίδια διαδρομή με το αρχαίο που περιέτρεχε το τείχος²²². Στα πρώτα χρόνια του 5^{ου} αι. π.Χ. ανάγεται και η **πύλη του Ηρακλή και του Διονύσου** (Πίν. 15.Ι). Δεν διέθετε πύργους αλλά ήταν ένα άνοιγμα στο μεταπύργιο με έντονη διαφορά πάχους των δύο πλευρών. Στον ανατολικό τοίχο της διόδου και μπροστά από το κατώφλι υπάρχει επιγραφή (IG XII 8, 356: *Ζηνός και Σεμέλης και Άλκμήνης ταν υπέπλο έστα̃σιν παιδες τῆσδε πόλεως φυλαροί*) σε πάριο αλφάβητο του πρώιμου 5^{ου} αι. π.Χ. Πάνω από την επιγραφή απεικονιζόταν σε ανάγλυφο ο Ηρακλής. Αριστερά του αναγλύφου υπήρχε κόγχη για προσφορές. Στο δυτικό τοίχο απεικονιζόταν θίασος του Διονύσου με μαινάδες (το ανάγλυφο χάθηκε κατά τη μεταφορά στην Κων/πόλη). Και στο δυτικό τοίχο υπήρχε κόγχη προσφορών συμμετρική προς αυτή του ανατολικού²²³.

²¹⁸ Viviers 2001 (με την προγενέστερη βιβλιογραφία), Grandjean και Salviat 2012, 138, 139 σημείωση (για τις οικοδομικές φάσεις IV και V).

²¹⁹ Grandjean κ.α. 1978, 811-813, Grandjean κ.α. 2011, 351-356, Grandjean και Salviat 2012, 164.

²²⁰ Picard και Avezou 1914, 277, Grandjean και Salviat 1990, Grandjean και Salviat 1999, Grandjean και Salviat 2003, 486-487, Grandjean και Salviat 2012, 150-151.

²²¹ Picard 1962, 85-111, Holtzmann 1994, 25-29, 288, Grandjean 1988, 44-45, 53-54, Grandjean και Salviat 2012, 152-154.

²²² Grandjean και Salviat 1995, 661, Grandjean και Salviat 1996, 875-880, Grandjean και Salviat 1997, Grandjean και Salviat 2012, 139, 140 εικ. 74, 141-142.

²²³ Picard 1962, 43-83, Daux 1958, 816, Holtzmann 1994, 13-24, Grandjean και Salviat 2012, 161-164.

Με τον οχυρωματικό περίβολο πιθανόν συνδεόταν ο λιμενοβραχίονας με πύργο του βόρειου **εμπορικού λιμένα** (Πίν. 15.ΙΙ). Η πρώτη φάση του μόλου είναι σύγχρονη με τείχος (περί το 500 π.Χ.). Διατηρήθηκε ως τον 7^ο αι. μ.Χ. και την τελική καταστροφή της πόλης²²⁴. Νότια του εμπορικού βρίσκεται ο **κλειστός πολεμικός λιμένας** (Πίν. 15.ΙΙ). Η οικοδόμησή του χρονολογείται στον πρώιμο 5^ο αι. π.Χ., ενώ διατηρείται και η παλαιοχριστιανική φάση, κάτω από τη σύγχρονη λιθόστρωση. Στη ΒΑ γωνία του ο περίβολος του λιμανιού περιελάμβανε και τα νεώρια, που περιέβαλλαν τον λιμένα, και φαίνεται πως συνδεόταν με το τείχος της πόλης, κάτι που δείχνει ότι η κατασκευή των δύο περιβόλων ήταν μια ενιαία σύλληψη, προϊόν ενός οικοδομικού προγράμματος²²⁵. Στα τέλη του 4^{ου} αι. π.Χ. ο πολεμικός λιμένας ενισχύθηκε με κυκλικούς πύργους σε διάφορα σημεία. Την κατασκευή ενός κυκλικού πύργου ανέλαβε, σύμφωνα με επιγραφή, ο Ολύνθιος Ηρακλεόδωρος, από ευγνωμοσύνη προς τους Θάσιους²²⁶.

Στο σημείο όπου το τείχος της πόλης συναντά το τείχος που προστατεύει την βόρεια πλευρά του πολεμικού λιμένα υπάρχει και μια πύλη, η λεγόμενη **πύλη της Θεάς με το άρμα** (Πίν. 16.Ι), ή πύλη του άρματος, που χρονολογείται με ακρίβεια στο 480-475 π.Χ., λίγο μετά, δηλαδή, την κατασκευή του τείχους. Πιθανολογείται ότι απεικονίζει τον Ερμή με την Αρτέμιδα²²⁷. Συμμετρικά προς Νότο βρίσκεται η λεγόμενη **παραθαλάσσια πύλη** (Πίν. 16.ΙΙ). Είναι ορατή τόσο η παλαιότερη φάση από κυφωτές λιθοπλίνθους (5^{ος} αι. π.Χ.), όσο και η νεότερη με μικρούς διάτονους λίθους (δεύτερο μισό του 4^{ος} αι. π.Χ.), στην οποία ανήκουν η παραθαλάσσια πύλη, μια κλίμακα μεταπυργίου και τρεις αίθουσες²²⁸. Από την παραθαλάσσια πύλη ξεκινούσε πλακόστρωτος δρόμος που οδηγούσε στην αγορά. Στο ίδιο διάστημα (480-475 π.Χ.) ανάγεται και η **πρώτη φάση της πύλης του Ερμή**, καθώς και η ανάγλυφη

²²⁴ Empereur και Simossi 1993, Blondé κ.α. 2000β, 33-34, Grandjean και Salviat 2012, 72-73.

²²⁵ Σίμωσι 1998, 135-148, Lianos 1999, Blondé κ.α. 2000β, 32-36, Sintès 2007, ιδιαίτερα 133-138, Grandjean και Salviat 2012, 73-76, Σίμωσι 2017, 115-118.

²²⁶ Σίμωσι 1998, 152-156 (με προγενέστερη βιβλιογραφία), Grandjean και Salviat 2012, 76-77, 244, Fournier κ.α. 2020, 32-33, v. 16.

²²⁷ Bon 1929, Holtzmann 1994, 59-64, Grandjean και Salviat 2012, 78, 122-123.

²²⁸ Holtzmann 1976, Holtzmann 1978, Holtzmann 1979β, Grandjean και Salviat 2012, 78-79.

παράσταση του Ερμή με τις Χάριτες σε έναν από τους ορθοστάτες. Στα μέσα του 4^{ου} αι. π.Χ. το επίπεδο της πύλης του Ερμή ανυψώθηκε, οπότε θάφτηκε το αρχικό κατώφλι, οι ορθοστάτες επανατοποθετήθηκαν σε υψηλότερο σημείο και ένα νέο κατώφλι τοποθετήθηκε στη θέση του παλιού²²⁹. Γενικά στον 5^ο αι. π.Χ. χρονολογείται το τείχος από την πύλη του Σιληνού μέχρι την πύλη του Ηρακλή και του Διονύσου. Μαρμάρινες λιθόπλινθοι έφεραν τεκτονικά σημεία σε πάριο αλφάβητο²³⁰. Μετά την ερείπωση του Αθήναιου, εντός του 5^{ου} αι. π.Χ., οι πλίνθοι της κρηπίδας χρησιμοποιήθηκαν, όπως σχολιάστηκε παραπάνω, στην επισκευή του τείχους.

Στον 4^ο αι. π.Χ. χρονολογούνται οι διορθωτικές επεμβάσεις στην εσωτερική πλευρά του τείχους που βρίσκεται μεταξύ της πύλης του Ηρακλή και της πύλης του Δία και της Ήρας²³¹. Η τελευταία ήταν αρχικά (αρχές του 5^{ου} αι. π.Χ.) ένα απλό άνοιγμα στο τείχος²³², όμως χάρη στην προσφορά του Πυθίππου του Παιεστράτου, γνωστού από επιγραφές των αρχών του 3^{ου} αι. π.Χ. Θάσιου ευπατριδή, καθίσταται μνημειακή (τέλη του 4^{ου}-αρχές του 3^{ου} αι. π.Χ.). Το άνοιγμα στο τείχος καλυπτόταν από έναν πύργο αντίστοιχο με αυτούς στην πύλη του Ηρακλή. Ο δυτικός ορθοστάτης της πύλης έφερε ανάγλυφη παράσταση της Ήρας ένθρονης με την Ίριδα εντός ορθογώνιου πλαισίου με αετωματική επίστεψη. Σε παρόμοιο ανάγλυφο στον ανατολικό ορθοστάτη απεικονιζόταν Δίας ένθρονος με τον Ερμή και αετό. Τα δύο έργα διαθέτουν τεχνοτροπικά χαρακτηριστικά τόσο της αρχαϊκής τέχνης όσο και του τέλους του 5^{ου} αλλά και του 4^{ου} αι. π.Χ. Πρόκειται, δηλαδή, για εκλεκτικιστικά έργα των τελών του 4^{ου} αι. π.Χ. Όλη η κατασκευή, από την εσωτερική πρόσοψη και τα ανάγλυφα μέχρι τον ίδιο τον πύργο ανήκουν σε ένα οικοδομικό πρόγραμμα²³³.

Στον 3^ο αι. π.Χ. χρονολογείται και ένα ευρύ πρόγραμμα ενίσχυσης των τειχών με πύργους. Στο πρόγραμμα αυτό ανήκουν **οι πύργοι** στο διάστημα ανάμεσα στην

²²⁹ Picard 1962, 134-135, Garlan 1966, 596-622, Holtzmann 1994, 64-66, Grandjean και Salviat 2012, 125, 127.

²³⁰ Holtzmann κ.α. 1979, 640-646, Grandjean και Salviat 2012, 161.

²³¹ Grandjean και Salviat 2012, 164.

²³² Grandjean και Salviat 2012, 165.

²³³ Picard 1962, 149-176, Daux 1965, 930-935, Bernard 1965, ιδιαίτερος 84-89, Martin 1968, 172-176, 180-184, Garlan 1966, 586-595, Garlan 1978, Holtzmann 1994, 66-79, Grandjean κ.α. 2004-2005, 254-257, Grandjean και Salviat 2012, 165-171.

πύλη του Σιληνού και την πύλη του Ηρακλή, καθώς και οι πύργοι μεταξύ των πυλών του Ηρακλή και του Δία. Στα μέσα του 3^{ου} αι. π.Χ. χρονολογείται πύργος μεταξύ της πύλης του Παρμενίωνα και της Πύλης του Σιληνού²³⁴. Στην ίδια φάση χρονολογείται και το **προτείχισμα**²³⁵. Τέλος, κατά τον 2^ο αι. μ.Χ. ο αποδέκτης Σωτάς του Ευπόρου επισκέυασε με χρήματα της πόλης την λεγόμενη **πύλη του Σωτάδη**, την πύλη-πύργο που βρίσκεται αμέσως ΒΔ της πύλης του Δία και της Ήρας²³⁶.

Η παραπάνω περιγραφή είναι, πιστεύω, επαρκής για να καταδείξει πώς ορισμένα χαρακτηριστικά του αμυντικού περιβάλλοντος συμβάλλουν στην συγκρότηση μνήμης της θασιακής κοινωνίας. Κατ' αρχάς το τείχος της Θάσου φέρει έντονα τα ίχνη των πολιτικών της επιλογών. Την αρχαϊκή φάση, περίοδο προσαρμογής των πρώτων γενεών αποίκων²³⁷, διαδέχεται μια πρώιμη κλασική, η οποία σχετίζεται με την τύχη του νησιού στα μηδικά (Ηρόδοτος, 6.46-47) και τη μετέπειτα συμμετοχή του στη δηλιακή συμμαχία (Θουκυδίδης, 1.98-103). Οι επισκευές του 4^{ου} και των αρχών του 3^{ου} αι. π.Χ. συνδέονται με την ταραγμένη περίοδο μετά τον πελοποννησιακό πόλεμο (εγκατάσταση σπαρτιατικής φρουράς μετά τη σφαγή των δημοκρατικών του 404 π.Χ., εκδίωξη της φρουράς το 389 π.Χ. από τον Θρασύβουλο, είσοδος στη β αθηναϊκή συμμαχία το 475 π.Χ.), την κατάκτηση της πόλης από τον Φίλιππο Β' (338 π.Χ.) και την τελική ανεξαρτησία του νησιού το 281 π.Χ.²³⁸. Η ενίσχυση του τείχους με πύργους σε διάφορα σημεία κατά τον 3^ο αι. π.Χ. προφανώς οφείλεται στη συνεχή μακεδονική απειλή, η οποία πραγματοποιήθηκε τελικά από τον Φίλιππο Ε' (202 π.Χ., Πολύβιος, 18.44-45)²³⁹. Τέλος, η οικοδόμηση της πύλης του Σωτάδη στον 2^ο αι. μ.Χ. συμπίπτει με

²³⁴ Grandjean κ.α. 2011, 417-512, Grandjean και Salviat 2012, 152, 160-161, 164.

²³⁵ Grandjean κ.α. 2011, 385-416, Grandjean και Salviat 2012, 152.

²³⁶ IG XII, 8,391: *Σωτᾶς Εὐπόρου ἀποδεϊκτεύσας ἐπεσκεύασεν τὸν πύργον ἀπὸ τῶν τῆμ πόλει περιόντων δρ(αχμῶν) 7000*. Grandjean κ.α. 2011, 323-324, Grandjean και Salviat 2012, 172, 245.

²³⁷ Παπαδόπουλος & Ζαννής 2009, ιδίως σελ. 99 (συμμαχία Παρίων με Θράκες, ανταγωνισμός Παρίων-Ναξίων). Grandjean και Salviat 2012, 38-42, Παπαευθυμίου-Παπανθίμου 2014, 37-41, Picard, 2019α, Picard 2019β.

²³⁸ Grandjean και Salviat 2012, 44-47. Διαφορετική αφήγηση στον Picard 2019γ, ο οποίος με βάση τα νομίσματα καταλήγει ότι η Θάσος παρέμεινε ελεύθερη μετά την Χαιρώνεια (338 π.Χ.), αλλά με τη φιλομακεδονική ολιγαρχική μερίδα στην εξουσία.

²³⁹ Grandjean και Salviat 2012, 47, Παπαευθυμίου-Παπανθίμου 2014, 43, Picard 2014, 128. Ήδη ο Pouilloux 1954, 423-424 τόνιζε τις αποσπασματικές γνώσεις μας για την πολιτική ιστορία του νησιού την περίοδο μεταξύ του τέλους του 4^{ου} και του 2^{ου} αι. π.Χ.

μια εποχή οικονομικής ευμάρειας και πολιτικής ενίσχυσης της άρχουσας τάξης με την θεσμοθέτηση γερουσίας²⁴⁰.

Μια δεύτερη ενδιαφέρουσα παρατήρηση αφορά τις επιγραφές που συνδέονται με το τείχος. Αν και λιγοστές, πρόκειται για εγγεγραμμένες αναμνηστικές πρακτικές που καλύπτουν μια ευρύτατη χρονική περίοδο από τα αρχαϊκά μέχρι τα αυτοκρατορικά χρόνια και φέρουν ετερόκλητο αναμνηστικό φορτίο. Η υπογραφή του λατόμου Παρμενίωνα στην ομώνυμη πύλη, η επιγραφή στην πύλη του Ηρακλή και του Διονύσου και τα τεκτονικά σημεία που έχουν εντοπιστεί στο τμήμα μεταξύ της πύλης του Σιληνού και της πύλης του Ηρακλή παραπέμπουν στο πριν τα μηδικά παρελθόν και, καθώς είναι χαραγμένες σε πάριο αλφάβητο, διατηρούν την ανάμνηση της μητρόπολης.

Η υπογραφή του Παρμενίωνα μας οδηγεί στην τρίτη παρατήρηση: τη χρήση του τείχους για τη προβολή της ανάμνησης συγκεκριμένων ατόμων και των ενεργειών τους. Αν πράγματι πρόκειται για επιγραφή λατόμου και όχι εργολάβου, τότε είναι μια γοητευτική συγκυρία που το όνομα ενός τεχνίτη των τελευταίων χρόνων της αρχαϊκής περιόδου διατηρείται πλάι στα ονόματα πλούσιων ευεργετών κατοπινών εποχών, όπως ο Ηρακλεόδωρος (τέλη 4^{ου} αι. π.Χ.) και ο Πύθιππος (τέλη 4^{ου}-αρχές 3^{ου} αι. π.Χ.), ή αξιωματούχων όπως ο Σωτάς (2^{ος} αι. μ.Χ.). Θα ήταν εξαιρετικά ενδιαφέρον αν μπορούσαμε να διαπιστώσουμε μέχρι πότε η ιδιότητα του Παρμενίωνα διατηρήθηκε στη μνήμη της κοινότητας, αν με την πάροδο του χρόνου οι πληροφορίες γι' αυτόν αυξήθηκαν ή μειώθηκαν και αν γινόταν αντιληπτή ως αντίφαση η συνύπαρξη στο τείχος του ονόματός του μαζί με τα υπόλοιπα ονόματα.

Τέλος, αξίζει να εστιάσουμε σε ορισμένες ιδιότητες των πυλών που παραπέμπουν σε σωματοποιημένες αναμνηστικές πρακτικές και ειδικότερα στα ανάγλυφα-σύμβολα που σώζονται σε παραστάδες και απεικονίζουν θεούς και ήρωες προστάτες της πόλης, στις κόγχες προσφορών που συνοδεύουν ορισμένα από αυτά τα ανάγλυφα και τη λειτουργία των ίδιων των πυλών ως σημείων καθοδήγησης της

²⁴⁰ Grandjean και Salviat 2012, 272, Παπαευθυμίου-Παπανθίμου 2014, 44, Marc 2019, 28, Fournier κ.α. 2020, 43-44, v. 24.

κίνησης σε έναν σαφώς οριοθετημένο, περικλειστο χώρο στο τείχος χώρο. Αν και η διέλευση από τις πύλες ήταν λογικά ένα αισθητηριακό βίωμα που ενέπλεκε διαφορετικές αισθήσεις, η οργάνωση της κίνησης και η εικόνα είναι σήμερα η πιο εύκολα αναγνωρίσιμες εμπειρίες, κοινές για κάθε διερχόμενο. Οι πύλες καθαυτές σχετίζονται με τη δυνατότητα πρόσβασης και αποκλεισμού από τον χώρο της πόλεως, οι κόγχες προσφορών συνδέονται με μια μορφή τελετουργίας, ενώ τα επιβλητικά ανάγλυφα αναπαράγουν μέρος της επίσημης εικόνας της πόλης.

Από τους σημαντικότερους δημόσιους χώρους αναμνηστικά φορτισμένους μιας αρχαίας πόλης είναι φυσικά οι νεκροπόλεις. Οι νεκροπόλεις είναι ένας χώρος όπου το δημόσιο και το ιδιωτικό συνυπάρχουν. Όλες οι πρακτικές που εκτυλίσσονται στο χώρο του νεκροταφείου, από το εθιμικό νεκρώσιμο τελετουργικό μέχρι την ίδρυση του σήματος, απευθύνονται στην οικογένεια και τους φίλους του νεκρού, αλλά ταυτόχρονα έχουν και μια διάσταση που αφορά την ίδια την πόλη²⁴¹.

Αν και γνωρίζουμε γενικά ότι στην πεδιάδα νοτιοανατολικά, νότια και δυτικά του θασιακού άστεως μέχρι τις πλαγιές εκτεινόταν τα νεκροταφεία από την αρχαϊκή εποχή μέχρι τους παλαιοχριστιανικούς χρόνους (Πίν. 21.Ι), τα όρια του **αρχαϊκού νεκροταφείου** (7^{ος}-6^{ος} αι. π.Χ.) δεν έχουν εντοπιστεί. Σύμφωνα με την κυρίαρχη άποψη, το αρχαϊκό τείχος να αφήνει εκτός πόλεως όλη την πεδιάδα δυτικά και βορειοδυτικά, όπου υποτίθεται ότι εκτεινόταν το αρχαϊκό νεκροταφείο. Υλικό από το αρχαϊκό νεκροταφείο έχει βρεθεί, όπως και από ταφές κλασικών χρόνων που συνήθως εντοπίζονται μαζί με ελληνοιστικές. Τάφοι της κλασικής, ελληνοιστικής και ρωμαϊκής περιόδου εντοπίστηκαν τόσο περιοχή του σύγχρονου νεκροταφείου όσο και στην περιοχή δυτικά και νοτιοδυτικά του, με το ρωμαϊκό νεκροταφείο όχι μόνο να

²⁴¹ Η βιβλιογραφία για τα έθιμα ταφής σε ελληνικό και ρωμαϊκό κόσμο είναι φυσικά τεράστια και ξεφεύγει από τις ανάγκες της παρούσας διατριβής. Ενδεικτικά: Γενικά: Kurtz και Boardman 1994 (κυρίως με βάση αττικές πηγές και αγγειογραφία του 5^{ου} αι. π.Χ.), Toynbee 1971 (ρωμαϊκή περίοδος), Vlachou 2012. Κατά τόπους: Robinson 1942 (ολυνθιακά έθιμα ταφής), Cavanagh 1977 (αττικά έθιμα ταφής), Dickey 1992 (κορινθιακά έθιμα ταφής), Morris 1989 (σύνδεση ταφικών εθίμων και ανταγωνισμών από τον 11^ο αι. π.Χ. και των συνακόλουθων κοινωνικών αλλαγών στα μέσα του 8^{ου} αι. π.Χ.), Morris 1992α (σχέση με ταφικών εθίμων και κοινωνικών δομών).

συμπίπτει, αλλά ορισμένες φορές να επικαλύπτει το κλασικό²⁴². Ιδιαίτερο εύρημα ένα μνημειακό κτίσμα της κλασικής περιόδου, που παραβάλλεται με τους ταφικούς περιβόλους του Κεραμεικού²⁴³. Όλοι αυτοί οι τάφοι αναπτύσσονται κατά μήκος μιας νοητής ευθείας, πιθανόν εκατέρωθεν της οδού που οδηγούσε μέσω της πύλης του Διός και της Ήρας εκτός των τειχών²⁴⁴. Τέλος, όπως ήδη αναφέρθηκε, σε νεκροταφείο μετατράπηκε κατά την παλαιοχριστιανική περίοδο ο χώρος του αρχαίου θεάτρου.

Από τα μέχρι τώρα ευρήματα μαρτυρείται πληθώρα ταφικών πρακτικών: μονολιθικές σαρκοφάγοι κατά την αρχαϊκή εποχή, τάφοι κιβωτιόσχημοι, κεραμοσκεπείς και απλοί λάκκοι στους κατοπινούς αιώνες, μαρμάρινες σαρκοφάγοι στην ύστερη αρχαιότητα, καύσεις πρωτογενείς και δευτερογενείς, χρήση τεφροδόχων αγγείων ποικίλων σχημάτων που τοποθετούνταν σε μαρμάρινες θήκες ή απευθείας στο έδαφος, τέλεση εναγισμών, νεκροδείπνων συνοδευμένες από προσφορές στο νεκρό, ποικιλία κτερισμάτων, ταφές παιδιών και εφήβων μαζί με ενήλικες²⁴⁵. Παρά το γεγονός ότι παρατηρείται κάποια διαφοροποίηση από τάφο σε τάφο στον πλούτο των κτερισμάτων δεν διαπιστώνεται πουθενά προσπάθεια υπερβολικής προβολής, καθώς, προφανώς, τα θασιακά ταφικά ήθη διατηρούσαν μια αίσθηση του μέτρου, αυτή η οποία εκφράζεται και στην επιγραφή των "Αγαθών", ένα επίσημο κείμενο της θασιακή πολιτείας που χρονολογείται στα τέλη του 5^{ου} με αρχές του 4^{ου} αι. π.Χ. και περιγράφει λεπτομερώς τις σεμνές τιμές που αποδίδονταν στους νεκρούς υπερασπιστές της πόλης²⁴⁶.

Τα ταφικά σήματα εντάσσονται σε μια συνεπή χρονική ακολουθία. Στους αρχαϊκούς και κλασικούς χρόνους βρίσκουμε επιτύμβιες στήλες με την τυπική ανάγλυφη παράσταση καθημένης γυναίκας, που στην ελληνιστική εποχή

²⁴² Ghali-Kahil 1954, 225 (ρωμαϊκό νεκροταφείο) 227-228 (υστεροελληνιστικό 1^{ου} αι. π.Χ. νεκροταφείο), 228-230 (νεκροταφείο α μισού 4^{ου} αι. π.Χ.) 232-234 (νεκροταφείο 5^{ου} αι. π.Χ.-ελληνιστικών χρόνων), 249-251 (σύνοψη), Koukouli-Chrysanthaki 1979, Πούλιος και Koukouli-Chrysanthaki 1982, Koukouli-Chrysanthaki κ.α. 1996, 770 (αρχαϊκό νεκροταφείο και μνήμα Γλαύκου), 771-772 (κλασικό νεκροταφείο κυρίως ευρήματα 4^{ου}-2^{ου} αι. π.Χ. ελάχιστα του ύστερου 5^{ου} αι. π.Χ.), Σγούρου κ.α. 1996, 552-553, Sgourou 2002, 3-10, Grandjean και Salviat 2012, 183-186, 302 (αρχ. 15) και εικ. 195.

²⁴³ Koukouli-Chrysanthaki κ.α. 1996, 773, Grandjean και Salviat 2012, 185-186.

²⁴⁴ Koukouli-Chrysanthaki κ.α. 1996, 773.

²⁴⁵ Koukouli-Chrysanthaki κ.α. 1996, 773-774, 776-777 (με βιβλιογραφία).

²⁴⁶ Koukouli-Chrysanthaki κ.α. 1996, 776, Fournier και Hamon 2007, Fournier κ.α. 2020, 29-31, ν 14.

συνοδεύεται από τη θεραπαινίδα της κατά το αθηναϊκό πρότυπο. Από τον 4^ο αι. π.Χ. μαρτυρείται και το θέμα της απεικόνισης τοκετού, επίσης αττικό, που προφανώς συνδέεται με το θάνατο επιτόκου. Αντιπροσωπεύεται από ένα θραυσματικά σωζόμενο ανάγλυφο που σχετίζεται με τον ταφικό οικοδόμημα από την περιοχή του σύγχρονου νεκροταφείου. Τόσο το θεματολόγιο όσο και η τεχνοτροπία των ταφικών αναγλύφων της κλασικής εποχής συγκρατούν ιωνική και αττική παράδοση. Από την ελληνιστική εποχή και μετά είναι πολύ συνηθισμένη η απεικόνιση νεκροδείπνων, γνωστών και από αναθηματικά ανάγλυφα, των οποίων, ωστόσο, το παλαιότερο θασιακό δείγμα ανάγεται στον πρώιμο 5^ο αι. π.Χ., και του θράκα ιππέα. Στους αυτοκρατορικούς χρόνους προστίθεται το θέμα του ζευγαριού εντός μεταλλίου²⁴⁷. Από τον 3^ο αι. π.Χ. οι επιτάφιας στήλες που διατηρούσαν τη μνήμη του νεκρού με ένα όνομα και το πατρώνυμο ακολουθούνται από έναν χαιρετισμό (χαίρε). Ιδιαιτερότητα των ταφικών επιγραφών της Θάσου θεωρείται η χρήση του επιθέτου "προσφιλής". Έμμετρα επιγράμματα που μνημονεύουν τις αρετές του νεκρού εμφανίζονται στα αρχαϊκά χρόνια, αλλά και στις σαρκοφάγους της αυτοκρατορικής περιόδου²⁴⁸.

Κατά τη σύντομη επισκόπηση που προηγήθηκε εστίασα κυρίως στα στοιχεία εκείνα που προσφέρονται για σχολιασμό παρά τη μη συστηματική δημοσίευση των θασιακών νεκροταφείων. Πρόκειται για τα χρονικά όρια του ίδιου του χώρου όπου συντελείται η αναμνηστική πράξη και για τα υλικά μέσα χάρη στα οποία η ανάμνηση του νεκρού αντιστέκεται στο πέρασμα του χρόνου. Η οριοθέτηση των νεκροταφείων

²⁴⁷ Αρχαϊκά ανάγλυφα: Grandjean και Salviat 2012, 185, 289-290, 302 v. 15 και 16. Πανούση 2014, 88-89. Κλασικά ανάγλυφα: Holtzmann 1992, 193-194, Κουκούλη-Χρυσανθάκη κ.α. 1996, 777, Grandjean και Salviat 2012, 185, 290-291. Απεικόνιση επιτόκου (από πεντελικό μάρμαρο!): Devambe 1955γ, 121-134. Grandjean και Salviat 2012, 309-310 v. 28, Πανούση 2014, 101-102. Ελληνιστικά ανάγλυφα: Grandjean και Salviat 2012, 185, 291, Πανούση 2014, 108. Ανάγλυφα με θράκα ιππέα από την αυτοκρατορική εποχή: Grandjean και Salviat 2012, 320 v. 48, 321 v. 49, Πανούση 2014, 108, 111. Εικονογραφία θράκα ιππέα (ενδεικτικά): Hoddinott 2001, 299-303 (ο εικονογραφικός τύπος του έφιππου ήρωα είχε παγιωθεί από την ύστερη ελληνιστική περίοδο σε τρεις βασικούς τύπους), Dimitrova 2002 (ο θράκας ιππέας είναι μια εικονογραφική σύμβαση για θεό/ήρωα δανεισμένη από την ελληνική τέχνη). Για τα κύρια ονόματα *Ἡρως* και *Ἡρων*, καθώς και για τις λατινικές μεταγραφές τους *Heros*, *Eros*, *Heron*, *Herron* και *Eron* Hampartumian 1979, 16. Για νεκροδείπνα από την αυτοκρατορική εποχή: Holtzmann 1992, 199-200, Grandjean και Salviat 2012, 321 v. 50, 323 v. 51, Πανούση 2014, 108, 110. Για μετάλλια: Holtzmann 2012, Grandjean και Salviat 2012, 323 v. 52.

²⁴⁸ Grandjean και Salviat 2012, 185.

εξαρτάται, εύλογα, από την έκταση που καλύπτει η πόλη. Είτε δεχτούμε ότι το μνήμα του Γλαύκου βρίσκεται κατά χώραν είτε ότι έχει μετακινηθεί, πρακτική όχι ασυνήθιστη²⁴⁹, το αρχαιολογικό πρόβλημα συσχετίζεται με τη λήθη που επήλθε μετά τις εκτεταμένες χωροταξικές επεμβάσεις και την ανοικοδόμηση της ύστερης κλασικής περιόδου. Η καταπάτηση του αρχαϊκού νεκροταφείου από τον αμυντικό περίβολο στα δυτικά, ακόμη κι αν δεν αποδεικνύει ότι το νεκροταφείο αυτό εκτεινόταν μέχρι την περιοχή της κλασικής αγοράς, είναι ενδεικτική. Το γεγονός ότι η πρακτική της καταπάτησης εμφανίζεται ξανά στους ρωμαϊκούς χρόνους μάλλον οφείλεται σε πρακτικούς λόγους (έλλειψη χώρου), χωρίς να αποκλείονται και οι ιδεολογικοί²⁵⁰. Πάντως, η αλλαγή χρήσης του χώρου ενός νεκροταφείου προκαλεί περισσότερα ερωτήματα απ' όσα απαντά: με ποιον τρόπο οργανώθηκε, πώς εκτελέστηκε, που αποτέθηκαν ή απορρίφθηκαν τα κατάλοιπα των ταφών; Θα πρέπει να φανταστούμε μια μη μαρτυρημένη τελετουργική διαδικασία, ανάλογη με την κάθαρση της Δήλου, ή μήπως μια πρακτική - και ελαφρώς κυνική - μεταχείριση των νεκρών και της τελευταίας τους κατοικίας²⁵¹; Η αδυναμία να απαντήσουμε σε αυτά τα ερωτήματα δεν μας επιτρέπει να κατανοήσουμε βαθύτερα τους μηχανισμούς μνήμης και λήθης της θασιακής κοινότητας στη δεδομένη στιγμή, καθιστώντας και εμάς έρμαια αυτών των μηχανισμών²⁵². Πέρα από το γεγονός ότι ο σύγχρονος Λιμένας εκτείνεται και στην περιοχή των αρχαίων νεκροταφείων, κατακερματίζοντας την ερευνητική ματιά, η απουσία θασιακής νεκροπόλεως και η πρακτική των διάσπαρτων νεκροταφείων, που διαπιστώνει η σύγχρονη έρευνα,

²⁴⁹ Shear 2017, ιδιαιτέρως 170-173.

²⁵⁰ Κουκούλη-Χρυσανθάκη κ.α. 1996, 778.

²⁵¹ Για τα ερμηνευτικά ζητήματα της κάθαρσης της Δήλου, την εξέχουσα θέση του βόθρου κάθαρσης στο νεκροταφείο της Ρήνειας και την πιθανότητα νεκρολατρίας Antoniadis 2019, 54-58, 60-62.

²⁵² Υπάρχει μια μόνο αναφορά στη βιβλιογραφία επί του θέματος, χωρίς άλλη παραπομπή ή τεκμηρίωση, στο Παπαδόπουλος κ.α. 2017, 145, σύμφωνα με την οποία τρεις τάφοι του τελευταίου τετάρτου του 6ου αι. π.Χ. στο κρηπίδωμα του τείχους ανάμεσα στην πύλη του Δία και της Ηρας και την πύλη του Σωτάδη αποδεικνύουν ότι κατά την επέκταση των τειχών δεν καταστράφηκαν οι πρωιμότεροι τάφοι. Ακόμη και αν είναι έτσι, το πρόβλημα της διαχείρισης του αρχαϊκού νεκροταφείου στον 4^ο αι. π.Χ. παραμένει, γιατί ο χώρος ανάμεσα στη Δίοδο των Θεωρών και το μνήμα του Γλαύκου από τη μια και τους τάφους στην κρηπίδα του μεταγενέστερου τείχους από την άλλη, συμπεριλήφθηκε στο οικοδομήσιμο αρχαίο άστυ, αλλά αποτελεί και τμήμα του σύγχρονου οικισμού του Λιμένα, κάτι που μας απαγορεύει οποιαδήποτε επαρκώς τεκμηριωμένη προσέγγιση στο θέμα.

προφανώς συμβάλλουν με τον τρόπο τους σε αυτή την αδυναμία²⁵³. Στο ίδιο πλαίσιο, που συνδυάζονται πρακτικές ανάγκες και ηθελημένη λήθη, εντάσσεται φυσικά και η χρήση του θεάτρου ως νεκροταφείου. Από την άλλη η ανάπτυξη των ταφών εκατέρωθεν οδικών αρτηριών και η ύπαρξη οικογενειακών περιβόλων είναι δύο πρακτικές τυπικές του αρχαιοελληνικού κόσμου, που εμπλέκουν στην χωροταξική οργάνωση των θασιακών νεκροταφείων τόσο την πόλη όσο και το γένος²⁵⁴.

Αν και η τέλεση εναγισμών και νεκροδείπνων αποδεικνύει την ύπαρξη ενός συνηθισμένου στην αρχαιότητα τελετουργικού, που προφανώς συμβάλλει στη διατήρηση της μνήμης του νεκρού, η πρακτική που αντιστέκεται περισσότερο στο χρόνο είναι η ίδρυση επιτύμβιου σήματος με επιγραφή, παράσταση ή και τα δύο. Η σύγχρονη έρευνα αντιλαμβάνεται τα θασιακά επιτύμβια ως έργα τέχνης που αρχικά συνδύαζαν αισθητικές προτιμήσεις και θέματα από την ιωνική και την αττική παράδοση, τον 4^ο αι. π.Χ. ανακλούσαν απόλυτα την αττική αισθητική, ενώ από τους ύστερους ελληνιστικούς χρόνους και κυρίως στη ρωμαϊκή εποχή τα θέματά τους καταδεικνύουν ανανεωμένο ιδεολογικό υπόβαθρο. Ο θράκας ιππέας Ήρως είναι φορτισμένος με θρησκευτικά και κοινωνικά νοήματα ταυτόχρονα. Για αντίστοιχα ευρήματα από τους Φιλίππους της ύστερης ρωμαϊκής περιόδου έχει προταθεί ένα ερμηνευτικό σχήμα σύμφωνα με το οποίο τον ιππέα επέλεξαν τα μεσαία και κατώτερα στρώματα και τις σκηνές συμποσίου οι ανώτερες τάξεις²⁵⁵. Συνεπώς το αναμνηστικό περιεχόμενο των επιτύμβιων στηλών της περιόδου είναι προφανώς ισχυρό αν και όχι εύκολα προσπελάσιμο. Καταδείκνυε άραγε την κοινωνική θέση του θασίου νεκρού, τις θρησκευτικές του πεποιθήσεις ή και τα δύο; Μήπως ισχύουν όλες οι παραπάνω ερμηνείες παράλληλα και μπορούν να εντοπιστούν κατά περίπτωση; Η περιστασιακή ανασκαφή των θασιακών νεκροταφείων που αποκαλύπτονται

²⁵³ Holtzmann 2019, 94-98. Κατά μια έννοια τα νεκροταφεία της αρχαίας Θάσου βρίσκονται στους αντίποδες της περίπτωσης στην Κρήτη που περιγράφει η Alcock, με ελληνιστικούς τάφους να εντοπίζονται σε νεκροταφεία της εποχής του σιδήρου (Alcock 2011, 193-195).

²⁵⁴ Κουκούλη-Χρυσανθάκη κ.α. 1996, 776.

²⁵⁵ Ascough 2003, 158-159, Klorpenborg και Ascough 2011, 327-329.

αποσπασματικά χάρη σε σωστικές ανασκαφές και η ατελής δημοσίευση των ως τώρα ευρημάτων δεν επιτρέπει καμιά σοβαρή απάντηση στα παραπάνω ερωτήματα.

Το ερμηνευτικό σχήμα που χρησιμοποιήθηκε για το δημόσιο χώρο μπορεί να εφαρμοστεί και στους μέχρι τώρα γνωστούς ιδιωτικούς. Στην αρχαία Θάσο έχουν εντοπιστεί τρεις οικιστικές νησίδες (η συνοικία της πύλης του Ερμή, η συνοικία της πύλης του Σιληνού, η ρωμαϊκή συνοικία) και μεμονωμένες κατοικίες (δύο ελληνιστικές κατοικίες νοτιοανατολικά της πύλης του Σωτάδη και βόρεια της αψίδας του Καρακάλλα, η κατοικία με το ψηφιδωτό κάτω από τη βασιλική της σύγχρονης πλατείας, η παλαιохριστιανική κατοικία στην πλατεία του Αρτεμισίου, παλαιοχριστιανικές κατοικίες δυτικά της αγοράς).

Από τις πέντε οικιστικές νησίδες στη **συνοικία της πύλης του Ερμή** τρεις έχουν ανασκαφεί πλήρως (Πίν. 17). Με εξαίρεση τα ευρήματα της παλαιότερης (θρακικής) φάσης (τέλη 8ου αι. π.Χ.), που έχω ήδη σχολιάσει, οι παλαιότερες οικοδομικές φάσεις της μετά τον αποικισμό εποχής εντοπίζονται στις νησίδες I και II (6^{ος} αι. π.Χ.-πρώτο μισό του 5^{ου} αι. π.Χ.). Οι πρώτες μετατροπές περιλαμβάνουν την οικοδόμηση στα νοτιοανατολικά της νησίδας I ενός μονόχωρου οικήματος που θεωρείται κατάστημα και την προσθήκη ενός δωματίου βόρεια του δυτικού χώρου που εκτείνεται κατά μήκος της οδού του θεάτρου της νησίδας II (πρώτο μισό του 5^{ου} αι. π.Χ.). Αμέσως μετά την οικοδόμηση του τείχους, χρονολογούνται οι δύο κατοικίες με μεσοτοιχία της νησίδας III (αρχές του 5^{ου} αι. π.Χ.). Γύρω στο 300 π.Χ. μια οικία με περιστύλιο και κάποιου είδους εργαστηριακό χώρο στη νότια γωνία της καταλαμβάνει το σύνολο της νησίδας I. Μια πλακόστρωτη αυλή με πηγάδι της ελληνιστικής περιόδου ανατολικά της νησίδας II και η εσωτερική προέκταση της δυτικής οικίας της νησίδας III (4^{ος} αι. π.Χ. ή ελληνιστική εποχή) συμπληρώνουν την βασική εικόνα της συνοικίας μέχρι την αυτοκρατορική περίοδο. Τότε χρονολογούνται στη νησίδα II οι μετατροπές και το περιστύλιο του κτιρίου που εκτείνεται κατά μήκος της οδού του Ποσειδωνίου, καθώς και οι νεότερες φάσεις της ανατολικής οικίας της νησίδας III. Μεταξύ του 3^{ου} και 4^{ου} αι. μ.Χ. κτίστηκε μια μικρή δίχωρη κατοικία στη ΒΑ

γωνία της νησίδα III. Η διάταξη αυτού του κτίσματος δεν ακολουθεί την εξελικτική πορεία που μέχρι εκείνη τη στιγμή χαρακτήριζε την οικοδομική δραστηριότητα της νησίδας. Τοίχοι της παλαιοχριστιανικής περιόδου έχουν εντοπιστεί στις νησίδες I και II, χωρίς να έχει κατανοηθεί η χρήση τους. Και στην περίπτωση τους, πάντως, παρατηρείται αλλαγή στη διάταξη των χώρων, σε τέτοιο σημείο που καταπατάται η αρχαία οδός²⁵⁶.

Φαίνεται, λοιπόν, ότι ο ιδιωτικός χώρος της συνοικίας της πύλης του Ερμή αφηγείται μια ιστορία πότε σύγκρουσης και πότε συνεργασίας της μνήμης και της λήθης. Η οριοθέτηση των οδικών αξόνων ξεκινά ήδη από τον 6^ο και ουσιαστικά ολοκληρώνεται μέχρι τον 5^ο αι. π.Χ.. Οι οδοί φαίνεται πως είναι σε χρήση μέχρι και τους αυτοκρατορικούς χρόνους, αλλά καταπατώνται κατά τους παλαιοχριστιανικούς. Και στις τρεις νησίδες διαπιστώθηκαν επισκευές παλαιότερων τοίχων σε μεταγενέστερες φάσεις και δραστικές αλλαγές της οργάνωσης του χώρου σε μια τουλάχιστον περίοδο: στα ελληνιστικά χρόνια στη νησίδα I, στα ελληνιστικά και αυτοκρατορικά στη νησίδα III, στα παλαιοχριστιανικά στη νησίδα II. Θα ήταν πράγματι ενδιαφέρον αν μπορούσαμε να διαπιστώσουμε σε ποιο βαθμό οι παρεμβάσεις αυτές συνδέονται με αλλαγές που δύσκολα ανιχνεύονται, όπως π.χ. το ιδιοκτησιακό καθεστώς.

Στη λεγόμενη **συνοικία της πύλης του Σιληνού** εκτεταμένα έχουν ανασκαφεί οι δύο από τις τέσσερις συνολικά οικιστικές νησίδες που εντοπίστηκαν (Πίν. 18). Στην παλαιότερη φάση (**φάση 1**) ανήκει ένα **εργαστήριο** χαλκού και χρυσού (β μισό 6^{ου} αι. π.Χ.), εκεί όπου αργότερα αναπτύχθηκε η λεγόμενη νησίδα II. Το εργαστήριο είχε τον ίδιο προσανατολισμό με αυτό τον σπιτιών που χτίστηκαν αργότερα. Οι πρώτες κατοικίες (**φάση 2**, περ. 500 π.Χ., πίν. 18α) εμφανίζονται **στις νησίδες I και II**, ενώ η οδός που χώριζε τις δύο νησίδες είχε ήδη αποκτήσει πλακόστρωση από γνεύσιο. Ανατολικά, στη νησίδα II, αποκαλύφθηκαν μονόχωρα καταστήματα, ενώ δυτικά, στη νησίδα I, τρεις κατοικίες. Κατά την **φάση 3** (περ. 420

²⁵⁶ Grandjean 1988, 283-290 (νησίδα I), 444-445 (νησίδα II), 447-451 (νησίδα III), Grandjean και Salviat 2012, 128-131 και εικ. 64, Sanidas 2017, 127, 131, 132.

π.Χ., πίν. 18β) το επίπεδο στις οδούς και τις νησίδες ανυψώθηκε λόγω ανόδου του υδροφόρου ορίζοντα. Οι νησίδες I και II προεκτάθηκαν, ενώ οικοδομήθηκαν και οι **νησίδες III και IV**, οι οποίες χωρίζονται από τις παλαιότερες με δρόμο. Η διαρρύθμιση σε δύο από τις τρεις οικίες της νησίδας I άλλαξε, ενώ τα καταστήματα της νησίδας II διατηρήθηκαν. Στη νοτιοανατολική γωνία της νησίδας III εντοπίστηκε εστία τήξης χαλκουργείου. Κατά οικοδομική **φάση 4**. (περ. 340 π.Χ., πίν. 18γ) το επίπεδο των οδών και των νησίδων ανυψώθηκε ξανά, κατασκευάστηκε ένας αγωγός στην οδό της πύλης ο οποίος περνώντας κάτω από την πύλη καταλήγει σε μια τάφρο που βρίσκεται περιμετρικά του τείχους, το επίπεδο της πύλης ανυψώθηκε και μαζί του η παραστάδα με τον ανάγλυφο Σιληνό. Στη νησίδα I χτίστηκαν δύο μεγάλα όμορα σπίτια με παρόμοιες κατόψεις και στη νησίδα II τα καταστήματα αντικαταστάθηκαν από μια κατοικία. Το εργαστήριο της νησίδας III απέκτησε νέα, άγνωστη χρήση. Η **φάση εγκατάλειψης** όλης της συνοικίας (από το 250 π.Χ. περίπου, πίν. 18δ) οφείλεται στο γεγονός ότι, χτισμένη στους πρόποδες της ακρόπολης, δεχόταν την πίεση των ετήσιων βροχοπτώσεων και της συνεχούς αύξησης του υδροφόρου ορίζοντα, με αποτέλεσμα να καλυφθεί από τις προσχώσεις. Στην περίοδο αυτή ανήκει ένα πλακόστρωτο από σπόλια, καθώς και ένας αναλημματικός τοίχος που το προστάτευε. Η πλήρης εγκατάλειψη της συνοικίας επέρχεται τον 1^ο αι. π.Χ.²⁵⁷.

Αν χαρακτηρίζει κάτι τη συνοικία της πύλης του Σιληνού είναι η ιδιαίτερη ιστορία της που δεν σχετίζεται άμεσα με την πολεοδομική εξέλιξη του υπόλοιπου άστεως. Οι οικοδομικές φάσεις είναι πιο πυκνές και η εγκατάλειψη του χώρου πιο γρήγορη λόγω του αναγλύφου που ευνοούσε τη δημιουργία επιχώσεων. Πρόκειται για μια συνοικία στην οποία η παρουσία βιοτεχνικής και εμπορικής δραστηριότητας της δίνει χαρακτήρα τοπόσημου. Ο ρόλος αυτός διατηρήθηκε και μετά το 420 π.Χ., οπότε το επίπεδο κατοικιών και καταστημάτων χρειάστηκε να ανέβει και δημιουργήθηκαν νέες οικιστικές νησίδες. Είναι, μάλιστα, ενδεικτικό ότι, με τα μέχρι στιγμής ανασκαφικά δεδομένα, η μεταλλουργική δραστηριότητα των αρχαϊκών

²⁵⁷ Grandjean 1988, 195-263, Grandjean 1999, 161-164, Grandjean και Salviat 2012, 154-160, Sanidas 2017, 128, 131, 132.

χρόνων, επανεμφανίζεται 80 χρόνια αργότερα στην οργανωμένη πια σε νησίδες συνοικία. Τόσο τα καταστήματα όσο και το μεταλλουργείο παύουν να υπάρχουν μετά το 340 π.Χ. και μέχρι την εγκατάλειψη της συνοικίας, αλλαγές που στις νησίδες I και II συνοδεύτηκαν από χωροταξικές ανακατατάξεις. Τέλος, αξίζει να σημειωθεί ότι η μόνη στιγμή που η οικιστική εξέλιξη της συνοικίας μοιάζει να συμβαδίζει κάπως με φάσεις σε σημεία του άστεως που έχουν ήδη σχολιαστεί εντοπίζεται στο δεύτερο μισό του 4^{ου} αι. π.Χ., οπότε διαπιστώνονται επεμβάσεις στον δημόσιο χώρο, για μια ακόμη φορά εξαιτίας της ιδιαιτερότητας του αναγλύφου. Αν, λοιπόν, θέλαμε να δοκιμάσουμε το βασικό ερμηνευτικό σχήμα που χρησιμοποίησα προσωρινά στις παραπάνω περιπτώσεις, διαπιστώνουμε ότι μπορεί να εφαρμοστεί, αλλά κάπως ανεστραμμένο. Από την εγκατάσταση των πρώτων αποίκων μέχρι και το δεύτερο μισό του 4^{ου} αι. π.Χ. μνήμη και λήθη μοιάζουν να λειτουργούν σωρευτικά: η οργάνωση του χώρου αλλάζει και συστηματοποιείται, ο χαρακτήρας του όμως διατηρείται και διευρύνεται, ακόμη και ενάντια στις φυσικές καταστροφές. Αντίθετα η φυσική καταστροφή του 340 π.Χ. συνοδεύτηκε και από μια σαφή αλλαγή στην ιστορία που αφηγούνται τα υλικά κατάλοιπα, καθώς έχασε τα στοιχεία εκείνα (εργαστήριο και καταστήματα) που μέχρι τότε το καθιστούσαν ιδιαίτερο τοποσήμο. Η πλήρης λήθη επήλθε σε μια εποχή που σε άλλα σημεία της Θάσου διαπιστώνεται έντονη οικοδομική δραστηριότητα.

Η τρίτη ανασκαμμένη συνοικία της Θάσου είναι η λεγόμενη **ρωμαϊκή συνοικία**, που έχει δώσει ευρήματα από την αυτοκρατορική μέχρι την παλαιοχριστιανική εποχή (Πίν. 19). Σ' αυτήν ανήκουν κατοικίες της αυτοκρατορικής περιόδου που αποκαλύφθηκαν κατά μήκος της οδού που ενώνει Διονύσιο και Αρτεμίσιο με Ηράκλειο, νοτιοανατολικά και νοτιοδυτικά του ωδείου, πάνω σε λείψανα παλαιότερων κτιρίων και κατοικίες των παλαιοχριστιανικών χρόνων, που οικοδομήθηκαν πάνω στα καταστήματα της προηγούμενης περιόδου, χτισμένες με

υλικό από την κατεδάφιση των γειτονικών παλαιότερων κτισμάτων, ενώ ορισμένες από αυτές καταπατούν και το αρχαίο οδόστρωμα²⁵⁸.

Σε άλλα σημεία του άστεως έχουν βρεθεί μεμονωμένες κατοικίες: μια **κατοικία ελληνιστικών χρόνων** νοτιοανατολικά της πύλης του Σωτάδη, μια δεύτερη της ίδιας περιόδου, καταχωσμένη σήμερα, **βόρεια της αψίδας του Καρακάλλα**, μια **κατοικία με ψηφιδωτό** του 2^{ου} αι. μ.Χ. σε επίπεδο υποκείμενο της παλαιοχριστιανικής βασιλικής στην πλατείας του Λιμένα και παλαιοχριστιανικές κατοικίες (5^{ος}-7^{ος} αι. μ.Χ.) εξωτερικά της δυτικής γωνίας της αγοράς πάνω από θεμέλια στοάς και καταστημάτων που χρονολογούνται στον 4^ο αι. π.Χ.²⁵⁹. Για αυτά τα οικοδομήματα δεν έχουμε λεπτομερή εικόνα ούτε της στρωματογραφίας τους, ούτε της σχέσης τους με τα γύρω κτίσματα. Πρέπει επομένως να αρκεστούμε σε πολύ βασικές πληροφορίες, όπως την κατεύθυνση της επέκτασης του άστεως στους ελληνιστικούς χρόνους και τη, γνωστή και από άλλες περιπτώσεις, καταπάτηση του δημόσιου χώρου κατά την παλαιοχριστιανική περίοδο.

Λεπτομερέστερη εικόνα έχουμε για την κατοικία του 5^ο αι. μ.Χ. **στη βόρεια πλευρά της πλατείας του Αρτεμισίου** (DOM5, πίν. 20), παρά το γεγονός ότι η ανασκαφή είναι σε εξέλιξη (πρόγραμμα ThANAr). Πρόκειται για μια έπαυλη χιλίων τετραγωνικών μέτρων με δωμάτια διατεταγμένα σε πτέρυγες γύρω από έναν αύλειο χώρο. Για την οικοδόμησή της ο χώρος διαμορφώθηκε με αποχρωματώσεις που οδήγησαν στην ολική καταστροφή μέρους των προγενέστερων οικοδομημάτων. Από τους ως τώρα ανασκαμμένους χώρους ξεχωρίζει το τρικλίνιο με αψίδα στην ανατολική πτέρυγα και τρεις χώροι στο δυτικό τμήμα της βόρειας πτέρυγας (χώροι 20, 21 και 55, πίν. 20.I). Η αίθουσα 20 κοσμούταν βοτσαλωτό δάπεδο (1^{ος} αι. μ.Χ.), οι χώροι 21 με ψηφιδωτά (3^{ος} αι. μ.Χ.), το ίδιο και ο χώρος 58, πιθανή στοά μέσω της οποίας επικοινωνούσαν οι χώροι 20 και 21 με την αυλή. Οι χώροι 20, 21, 55 και 58 φαίνεται πως έχουν προκύψει από δύο παλαιότερα τριμερή κτίρια (BAT 24 και 25) που

²⁵⁸ Grandjean 1988, 328-329, Μάλαμα 1993, Marc 1994β, Grandjean και Salviat 2012, 103-105.

²⁵⁹ Delvoye 1949, Garlan 1965, Daux 1965, 935-948, Des Courtils κ.α. 1982α, 669-673, Perreault 1988, Σαλονίδης 1993, Grandjean και Salviat 2012, 83, 108, 172, 182-183, Ασημακοπούλου-Ατζακά 2014, 58-59, 60-61.

ενώθηκαν και από τα οποία τουλάχιστον το ένα (BAT 24) ανάγεται στους αρχαϊκούς χρόνους και ήταν πιθανότατα δημόσιο οικοδόμημα, ίσως με θρησκευτικό χαρακτήρα. Παρακείμενη λουτρική εγκατάσταση (6^{ος} αι. μ.Χ.) αποτελεί προσθήκη και καταπατούσε μέρος του αρχαιότερου πολεοδομικού ιστού. Διαρπαγή υλικού για β χρήση, αποθέτες με κεραμική και όστρεα στα δωμάτια και υπολείμματα μεταλλουργικής δραστηριότητας στο τρικλίνιο καταδεικνύουν ότι, ήδη πριν την τελική εγκατάλειψη το 620 μ.Χ., η έπαυλη γνώρισε μια φάση παρακμής²⁶⁰.

Τα μέχρι τώρα αποτελέσματα των ανασκαφών μας δίνουν μια εικόνα όχι πολύ διαφορετική από άλλα σημεία της παλαιοχριστιανικής Θάσου. Για παράδειγμα, όπως και στην περίπτωση της βασιλικής της αγοράς, η παλαιοχριστιανική έπαυλη οικοδομείται σε ένα σημείο όπου τα υλικά κατάλοιπα διαφορετικών εποχών ενεργοποιούν διαφορετικές αναμνήσεις και αφηγούνται διαφορετικές κάθε φορά ιστορίες. Μεγάλο μέρος της υλικής παρουσίας αυτής της προγενέστερης δραστηριότητας έχει χαθεί κατά τη διάρκεια των εργασιών διαμόρφωσης για την οικοδόμηση της κατοικίας, ενώ ό,τι διατηρήθηκε ενσωματώθηκε στη νέα κατασκευή (ψηφιδωτά ελληνιστικών και ρωμαϊκών χρόνων) και συνέχισε να χρησιμοποιείται. Πρόκειται, όμως, για ελάχιστα δείγματα της υλικής διάστασης του αρχαιότερου αναμνηστικού τοπίου, στο οποίο οι αλλαγές που επήλθαν αφορούσαν ακόμη και τη σχέση δημοσίου και ιδιωτικού χώρου. Οι αλλαγές στη χρήση των χώρων της έπαυλης λίγο πριν την εγκατάλειψή της μπορούν να ιδωθούν ως μια ακόμη έκφραση της συνεργασίας μνήμης και λήθης που συγκροτούν το τελικό αναμνηστικό τοπίο με το οποίο έρχεται σε επαφή η αρχαιολογική σκαπάνη.

²⁶⁰ Σγούρου κ.α 2004, (ιδιαίτερος 50-53) με όλη την προγενέστερη βιβλιογραφία, Sgourou κ.α. 2004-2005, 737-750, Blondé κ.α. 2008β, 719-720, Blondé κ.α. 2010α, 524-539, Blondé κ.α. 2010β, 550-553 (DOM5) 553-556 (αρχαιότερη φάση), Grandjean και Salviat 2012, 115-116, Πετρίδης 2014, 439-440. Στρωματογραφία: Muller κ.α. 2012α, και συνοπτικότερα στο Muller κ.α. 2012β, 555-559 (κυρίως BAT 24 και Bat 25). Ψηφιδωτά: Ασημακοπούλου-Ατζακά 2014, 53-54 (ύστερο-ελληνιστικό), 61-62 (ρωμαϊκό) και 65-68 (παλαιοχριστιανικό). Καταστρεπτικές αποχωματώσεις της παλαιοχριστιανικής περιόδου: Σγούρου κ.α 2004, 48. Τυπολογία παλαιοχριστιανικών αστικών οικιών: Πετρίδης 2008, 250-257. Δύο εκδοχές για την εγκατάλειψη της Θάσου (Σλάβοι, σεισμός) το 620 μ.Χ.: Σγούρου κ.α 2004, 52 (με βιβλιογραφία στις υποσημ. 26 και 27).

Συνοψίζοντας: τα αρχαϊκά χρόνια και τα πρώιμα κλασικά χρόνια είναι η περίοδος διαμόρφωσης των χώρων που θα καθορίσουν το πλαίσιο εντός του οποίου θα αναπτυχθεί όλη η μετέπειτα οικοδομική δραστηριότητα (το ίδιο όπως είδαμε ισχύει και για την αγορά). Μέχρι τα μέσα του 7^{ου} αι. π.Χ. είχαν ήδη επιλεγεί οι θέσεις των πρώτων ιερών καθώς και η βασική οδική αρτηρία. Η τελευταία ήταν αρχικά ένα απλό μονοπάτι εκτός των τειχών που ξεκινούσε από τη μετέπειτα δίοδο των θεωρών, περνούσε δίπλα από το μνήμα του Γλαύκου και κατέληγε στην περιοχή όπου αργότερα ανεγέρθηκε η αψίδα του Καρακάλλα²⁶¹. Στα τέλη του 7^{ου} και στον 6^ο αι. π.Χ. η οικοδομική δραστηριότητα συνεχίζεται με χαρακτηριστικές επεμβάσεις που διευρύνουν το δημόσιο χώρο των ιερών (όπως και στην αγορά) την ίδια στιγμή που δημιουργούνται και νέες οικιστικές ζώνες εντός και εκτός των τειχών, φαινόμενο που ερμηνεύεται ως απότοκο της οικονομικής και δημογραφικής ανάπτυξης. Η άναρχη δόμηση του βορειοανατολικού τομέα, που αντιδιαστέλλεται στην πιο οργανωμένη του νοτιοδυτικού, σχετίζεται τόσο με το ανάγλυφο όσο και την ύπαρξη παλαιότερων προαποικιακών και πρώιμων αποικιακών οικοδομημάτων. Το σημαντικότερο, βέβαια, οικοδομικό πρόγραμμα των ύστερων αρχαϊκών και πρώιμων κλασικών χρόνων είναι η ανέγερση του τείχους, το οποίο από τις φιλολογικές πηγές (Ηρόδοτος, VI 46) συνδέεται με τα μηδικά²⁶².

Διαπιστώνουμε ότι στην κλασική-ελληνιστική εποχή η οικοδομική δραστηριότητα είναι συνεχής και σε συγκεκριμένα χρονικά διαστήματα γίνεται ακόμη πιο έντονη. Η κάτοψη της αγοράς μπορεί πλέον να θεωρηθεί παγιωμένη και στο εξής στο σαφώς ορισμένο χώρο θα προστίθενται σε τακτά διαστήματα καινούργιες κατασκευές. Ιδιαίτερος την περίοδο μεταξύ των μέσων του 4ου και των μέσων του 3ου αι. π.Χ. παρατηρείται το διπλό φαινόμενο της αστικής ανάπλασης (recomposition urbanistique) και της ανακατασκευής (reconstruction) των κτιρίων που ορίζουν το πολιτικό κέντρο της Θάσου²⁶³. Ομοίως τα μεγάλα ιερά της πόλης

²⁶¹ Grandjean και Salviat 2012, 238.

²⁶² Grandjean και Salviat 2012, 240.

²⁶³ Marc 2012β, 11-12.

αναδιαμορφώνονται και αρχίζουν να αποκτούν την μορφή με την οποία έχουν σωθεί. Οι εργασίες στο τείχος συνεχίζονται με νέες επεμβάσεις και μετατροπές, κυρίως στις πύλες και το παραθαλάσσιο αμυντικό σύστημα. Κάποια από τα οικοδομήματα της περιόδου έγιναν με έξοδα ιδιωτών, των οποίων η γενναιοδωρία διατηρήθηκε στη μνήμη των επόμενων γενεών χάρη στις επιγραφές που χάραξαν στις προσόψεις των χρηματοδοτούμενων κτισμάτων. Τέλος, παράλληλα με τη διεύρυνση και τον εξωραϊσμό του δημόσιου χώρου διαπιστώνεται και επέκταση του ιδιωτικού τόσο στις πλαγιές της ακρόπολης όσο και στον πεδινό χώρο που οι Θάσιοι περιέλαβαν εντός των νέων τειχών²⁶⁴.

Ο 1^{ος} αι. π.Χ. είναι για τη Θάσο μία περίοδος με στρώματα καταστροφής και εγκατάλειψης σε ορισμένους τομείς, ενώ σε άλλους διαπιστώνεται η έναρξη νέων οικοδομικών προγραμμάτων που στόχο έχουν τον εξωραϊσμό του δημόσιου χώρου ο οποίος συνεχίζεται μέχρι και στον 2^ο αι. μ.Χ. αιώνα. Έτσι η περίοδος μεταξύ 1^{ου} αι. π.Χ. και 2^{ου} αι. μ.Χ. ήταν η πιο παραγωγική όσο αφορά την οικοδόμηση του δημόσιου χώρου. Την περίοδο αυτή ολοκληρώνεται η διαμόρφωση της κάτοψης της πλατείας της αγοράς και τα παλαιότερα κτίριά της συντηρούνται. Το θέατρο υφίσταται τροποποιήσεις προκειμένου να συνταιριάξουν ένας παλαιός χώρος με θεάματα σύμφωνα με το νέο ρωμαϊκό γούστο. Τα μεγάλα έργα του δεύτερου μισού του 2^{ου} αιώνα (*macellum*, αυλή με τις εκατό πλάκες, ωδείο) αναπλάθουν βασικά σημεία της πόλης κατά τα πρότυπα των μικρασιατικών μεγάλων πόλεων σεβόμενα σε γενικές γραμμές τον αρχικό αστικό ιστό, στην περίπτωση του *macellum* και την προγενέστερη λειτουργία του χώρου²⁶⁵. Πάντως αυτή η ακόμη πυκνότερη δόμηση του δημόσιου χώρου δεν σχετίζεται από όλους τους ερευνητές με τον εκρωμαϊσμό της Θάσου, εμφανέστερη στην καθιέρωση της αυτοκρατορικής λατρείας εντός και εκτός της αγοράς, όσο με τάσεις που παρατηρούνται ανεξάρτητα από τη ρωμαϊκή επίδραση σε όλες τις ανατολικές επαρχίες²⁶⁶. Ταυτόχρονα, τα οικιστικά συγκροτήματα

²⁶⁴ Grandjean και Salviat 2012, 243-244.

²⁶⁵ Grandjean και Salviat 2012, 245.

²⁶⁶ Marc 2012α, 16. Βλ και Evangelidis 2008, 134-135, 143, Ευαγγελίδης 2010, 102-103, 160-170, Evangelidis 2014, 352-353.

πολλαπλασιάζονται και δεν περιορίζονται εντός των τειχών, αλλά αποθήκες, καταστήματα και κατοικίες εντοπίζονται και δυτικά του περιτειχισμένου οικισμού, εκεί που αργότερα οικοδομήθηκε η μεγάλη εκτός των τειχών βασιλική. Στους δύο επόμενους αιώνες οι αλλαγές στη χωροταξία, καθώς και ευρήματα που σχετίζονται με τη χωροταξία αυτή, είναι ελάχιστα.

Η εισβολή των Ερούλων (267-270 μ.Χ.) φαίνεται πως είχε ως αποτέλεσμα την καταστροφή δημόσιων και ιδιωτικών κτιρίων εντός των τειχών και τη μετατροπή τους σε οικοδομικό υλικό, επιταχύνοντας τη λήθη και τις αλλαγές που επήλθαν στην παλαιοχριστιανική περίοδο, κυρίως με τη μορφή ουσιαστικών αλλαγών στο δημόσιο χώρο. Ο δημόσιος χώρος είτε καταπατάται από ιδιώτες, όπως στην περίπτωση της κατοικίας με λουτρό στην περιοχή του Αρτεμισίου, είτε μετασχηματίζεται υφιστάμενος πρακτικές λήθης, όπως στην περίπτωση του Κτιρίου με τα Παρασκήνια το οποίο χρησιμοποιήθηκε ως οικοδομικό υλικό για την παλαιοχριστιανική βασιλική της αγοράς και του αρχαίου θεάτρου που μετατράπηκε σε νεκροταφείο. Το φαινόμενο αυτό, βέβαια, δεν περιορίζεται στη Θάσο, αλλά συνδέεται με την ενίσχυση της εκκλησίας έναντι παλαιότερων μορφών κοινωνικής και πολιτικής οργάνωσης²⁶⁷. Αυτό που δεν έχει θιγεί στη μέχρι τώρα συζήτηση είναι οι επιπτώσεις της αλλαγής χρήσης του δημόσιου χώρου στον τρόπο που θυμάται μια κοινωνία τον εαυτό της. Αν θελήσουμε να περιγράψουμε το φαινόμενο με τους όρους του πρώτου μέρους, θα λέγαμε ότι η τα υλικά κατάλοιπα στη Θάσο αφηγούνται στην παλαιοχριστιανική περίοδο μια απαρχή που συνοδεύεται από νέες πρακτικές και αναπαραστατικούς μηχανισμούς. Το υλικό παρελθόν φυσικά δεν εξαλείφεται απομακρύνεται, όμως, όλο και περισσότερο, καθίσταται ρευστό, όχι, όμως, απώτατο-μυθικό, σύμφωνα με την ορολογία του Assmann, αφού, τουλάχιστον η υλική του διάσταση δεν γίνεται σεβαστή εντός ενός κανονιστικού κυρίαρχου πλαισίου.

²⁶⁷ Πετρίδης 2008, (ιδιαιτέρως 248-249) με βιβλιογραφία. Ο εκχριστιανισμός του αστικού τοπίου κατά τους παλαιοχριστιανικούς χρόνους είναι θέμα περίπλοκο και ξεφεύγει από τα πλαίσια της διατριβής, καθώς συνδυάζει το ζήτημα του ρόλου των επισκόπων, με την κρίση της άρχουσας τάξης των πόλεων και, φυσικά, με τα αρχαιολογικά τεκμήρια αλλαγής χρήσης ή αντικατάστασης των αρχαίων οικοδομημάτων. Αρκεί εδώ να τονίσουμε ότι συνήθως δεν είναι δυνατόν να διακριθούν οι κατοικίες των χριστιανών από αυτές των εθνικών (Καραγιάννη 2012, 86, Καραγιάννη 2013, 13).

3.1.4: Διατήρηση και διάδοση της ταυτότητας στον χώρο και στον χρόνο.

Ο τρόπος με τον οποίο θυμάται μια κοινωνία τον εαυτό της θίγει τη σχέση μνήμης και ταυτότητας. Αν και το ζήτημα θα συζητηθεί εκτενέστερα στα κεφάλαια του τρίτου μέρους, αξίζουν στο σημείο αυτό ορισμένες επισημάνσεις, που θα συμβάλλουν και στα τελικά συμπεράσματα σχετικά με το ρόλο της θασιακής τοπογραφίας στη συγκρότηση της θασιακής μνήμης.

Ένα από τα σημεία συνάντησης της μνήμης, των σωματικών πρακτικών και των αισθήσεων είναι η έννοια της ταυτότητας και οι μέθοδοι διατήρησης και διάδοσής της. Οι μέθοδοι αυτές συνήθως κατατάσσονται σε δύο κατηγορίες: (α) τις **κανονιστικές**, που μας λένε τι πρέπει να κάνουμε σε μια δεδομένη συγκυρία και (β) τις **διαμορφωτικές**, που μας υποδεικνύουν ποιοι είμαστε. Η καθημερινή γλωσσική και εξωγλωσσική επικοινωνία, η συγγένεια, οι οικονομικές σχέσεις, η λαϊκή σοφία, οι μύθοι, οι τελετές αποτελούν τις βασικότερες μεθόδους διατήρησης και διάδοσης πολιτισμικών νοημάτων στο χώρο και το χρόνο και συνεπώς διατήρησης και διάδοσης της ταυτότητας μιας ομάδας²⁶⁸. Ιδιαίτερα η ύπαρξη της τελετουργίας δικαιολογείται από την ανάγκη διάδοσης της γνώσης της κοινότητας, ώστε, επιβεβαιώνοντας την ταυτότητά της, να παραμένει λειτουργική. Συνδέεται με την έννοια του μύθου, καθώς αναπαράγει την αίσθηση κανονικότητας που καλλιεργεί η μυθική αφήγηση²⁶⁹. Και τα δύο είδη μεθόδων πάντως επιτυγχάνουν τον κύριο στόχο της ταυτότητας, να διατηρούν, δηλαδή, ζωντανό το παρελθόν και να επιβεβαιώνουν την εικόνα που έχει η ομάδα για τον εαυτό της²⁷⁰.



Σχήμα 13: Η τελετή ως συνδιαμορφωτής αναμνήσεων και ταυτοτήτων.

²⁶⁸ Assmann 2011, 121-123.

²⁶⁹ Assmann 2011, 123-124.

²⁷⁰ Assmann 2011, 38.

Χρονικά, η μνήμη και η ταυτότητα δεν επεκτείνονται πέρα από εκείνη τη στιγμή που μπορεί το παρελθόν να διεκδικηθεί ως «ιδιοκτησία» της ομάδας²⁷¹. Η μνήμη της ομάδας έχει ως σημεία αναφοράς όχι μόνο τον χρόνο και τον χώρο, αλλά φυσικά και την ίδια την ομάδα. Αυτό σημαίνει ότι κάθε φορά που το άτομο συμμετέχει σε μια μνημονική τελετή ή εκτελεί μια αναμνηστική πράξη δηλώνει πως ανήκει σε μια συγκεκριμένη ομάδα, δηλώνει δηλαδή την κοινωνική του ταυτότητα, τονίζοντας ουσιαστικά την ιδιαιτερότητα αυτής της ομάδας και την αντίσταση της στο χρόνο (σχήμα 13). Τόσο η ιδιαιτερότητα όσο και η χωροχρονική υπέρβαση που επιτυγχάνει η κοινότητα με την αναπαραγωγή της ταυτότητάς της, καθίστανται παράγοντες που αποτρέπουν την εισδοχή αλλαγών που μπορεί να τις υπονομεύσουν, καθώς, τη στιγμή που μια κοινωνική ομάδα συνειδητοποιεί ότι η ταυτότητά της δεν ανταποκρίνεται στις κανονιστικές και διαμορφωτικές υποχρεώσεις της, κατανοεί την ανάγκη συγκρότησης νέων πολιτισμικών νοημάτων, διαδικασία που συνήθως συνοδεύεται από τη συγκρότηση νέων μορφών πολιτικής οργάνωσης²⁷². Στους πολιτισμούς που έχουμε συνηθίσει να τους προσδιορίζουμε ως "μεγάλους" αυτή η υπέρβαση χώρου και χρόνου επιτυγχάνεται και χάρη στον μνημειακών διαστάσεων υλικό πολιτισμό²⁷³. Θα ήταν, ωστόσο, ελλιπές, αν όχι εσφαλμένο, να θεωρήσουμε ότι όλα αυτά (πρακτικές και υλικός πολιτισμός) απλά αντανakλούν ή συμβολίζουν τις αντιλήψεις της κοινωνίας που τα δημιούργησε. Ακριβώς επειδή στόχος τους είναι η υπέρβαση του χώρου και του χρόνου, πρέπει μάλλον να θεωρηθούν συνδιαμορφωτές αναμνήσεων και ταυτοτήτων²⁷⁴.

Μια θέση στην αρκετά εκτεταμένη θασιακή χώρα, στην οποία μπορούν να ανιχνευθούν όλες οι παραπάνω δυνάμεις παράλληλα ή σε συνδυασμό, είναι ο αρχαιολογικός χώρος της Αλυκής. Αν και όχι τόσο εντατικά ανασκαμμένος όσο το θασιακό άστυ, το μικρότερό του μέγεθος και το γεγονός ότι η σύγχρονη

²⁷¹ Assmann 2008, 113.

²⁷² Assmann 2011, 25-26, 125.

²⁷³ Assmann 2011, 126-128.

²⁷⁴ Για το πώς ένα έργο τέχνης, όπως π.χ. το παιδί του Κριτία, λειτουργεί ενεργά συνδιαμορφώνοντας τις έμφυλες και πολιτικές αντιλήψεις του θεατή βλ. Πλάντζος 2014, 207-211.

δραστηριότητα εντοπίζεται στις παρυφές και όχι εντός του, δίνουν την αίσθηση μιας πιο ολοκληρωμένης ματιάς.

3.1.5: Θασιακή χώρα: τα λατομεία και το ιερό της Αλυκής (Πίν. 21-22).

Ο αρχαιολογικός χώρος της Αλυκής είναι η μόνη θέση ιστορικών χρόνων της θασιακής χώρας που έχει δώσει ευρήματα χρονολογικής έκτασης αντίστοιχης με αυτά του άστεως²⁷⁵. Πρόκειται για μια μικρή χερσόνησο μαρμάρου στη νοτιοανατολική Θάσο, σε σχήμα πέλματος που ενώνεται με το νησί χάρη σε έναν ισθμό ο οποίος σχηματίζει δύο μικρούς κόλπους, έναν στα ανατολικά και έναν στα δυτικά (Πίν. 21.ΙΙ). Στον ανατολικό κόλπο οι ανασκαφές έχουν αποκαλύψει δύο οικοδομήματα τετράγωνης κάτοψης με δύο χώρους το καθένα και προστώ με κιονοστοιχία, που προφανώς ανήκουν σε ένα ιερό, η δράση του οποίου χρονολογείται από τα τέλη του 7^{ου} αι. π.Χ. μέχρι τον 3^ο αι. μ.Χ., ένα μικρό σπήλαιο στο βράχο που βρίσκεται νότια των δύο οικοδομημάτων, μια ενεπίγραφη σαρκοφάγο του 2^{ου} ή 3^{ου} αι. μ.Χ. και ορισμένες επιτύμβιες στήλες, λείψανα ενός νεκροταφείου που υπήρχε λίγο βορειότερα των δύο αρχαίων οικοδομημάτων του ιερού. Ένα ακόμη σπήλαιο το οποίο έχει ανασκαφεί μερικώς έχει εντοπισθεί στην πλαγιά του λόφου που βρίσκεται λίγο νοτιότερα των παραπάνω ευρημάτων, ενώ στην κορυφή του λόφου αποκαλύφθηκαν δύο παλαιοχριστιανικές βασιλικές και δεκατρείς τάφοι της ίδιας περιόδου, πάνω σε λείψανα μιας μονόχωρης εκκλησίας και κτισμάτων της ύστερης αρχαιότητας. Όλη αυτή η λατρευτική δραστηριότητα σχετίζεται με το παράκτιο λατομείο μαρμάρου, το οποίο εκτεινόταν πέρα από τη χερσόνησο της Αλυκής μέχρι τον Άγιο Μιχαήλ τον Ταξιάρχη, μετόχι της μονής Φιλοθέου και λειτουργούσε από την έλευση σχεδόν των αποίκων στα μέσα του 7^{ου} αι. π.Χ. μέχρι και την οριστική εγκατάλειψη της θέσης στις

²⁷⁵ Η θέση της Αλυκής ήταν γνωστή από τα μέσα του 19^{ου} αι στους M.G. Perrot, A. Conze και E. Miller. Το 1886/7 ο Th. Bent ανέσκαψε μερικώς αυτό που σήμερα είναι γνωστό ως Βόρειο Οικοδόμημα και αποκάλυψε έναν αρχαϊκό κούρο που χρονολογείται γύρω στο 550 π.Χ. (σήμερα στο μουσείο Κων/πόλης αρ. ευρ. 374), το 1904 ο Friedrich ταυτίζει το αρχαίο ιερό με ιερό του Ποσειδώνα, το 1909 ο Baker-Penoyre ερμηνεύει το τοπωνύμιο Αλυκή και συνδέει τη λατρεία του ιερού με τα παρακείμενα λατομεία, το 1924 οι Laumonier και Béquignon συνεχίζουν της ανασκαφές του Bent, το 1930 ο Bon ταυτίζει τα ερείπια κοντά στο αρχαίο ιερό με βυζαντινό οικισμό και το 1961 οι Servais και Bernard ξεκινούν ανασκαφές και είναι οι πρώτοι που αναφέρουν την ύπαρξη του μέχρι σήμερα γνωστού παραδοσιακού οικισμού στον ισθμό και το δυτικό όρμο (Servais κ.α. 1980, 4-9, Grandjean και Salviat 2012, 199).

αρχές του 7^{ου} αι. μ.Χ. Ένα μικρό ανεπαρκώς ανασκαμμένο λουτρό και ένα ασβεστοκάμινο της οθωμανικής περιόδου στο μέσο περίπου του ισθμού συμπληρώνουν την εικόνα των μέχρι τώρα γνωστών υλικών καταλοίπων. Το τελευταίο ίχνος πριν τις αναφορές των γάλλων περιηγητών στην οθωμανική περίοδο είναι μια πράξη του 1287 της μονής Φιλοθέου, όπου και απαντάται για πρώτη φορά το τοπωνύμιο "Αλυκή"²⁷⁶. Από τα οθωμανικά χρόνια και έπειτα χρονολογείται και ο τύπος των πετρόχτιστων καλυβιών που εξυπηρετούσαν τις εργασίες συλλογής ελαιοκάρπου και διατηρούνται μέχρι σήμερα ως μικρός οικισμός στον δυτικό κόλπο. Όπως στην περίπτωση του άστεως, ο χώρος της Αλυκής φέρει ίχνη συσσωρευμένων αναμνήσεων και ταυτόχρονα λήθης. Αν και αυτά που αγνοούμε είναι σαφώς πολλά, μια και οι συστηματικές ανασκαφές περιορίστηκαν σε συγκεκριμένα σημεία, είναι δυνατόν να συγκροτηθεί με τα μέχρι τώρα δημοσιευμένα στοιχεία μια αφήγηση που να καλύπτει χρονικά την περίοδο από το 650 π.Χ. μέχρι το 620 μ.Χ. περίπου.

Το **αρχαίο ιερό** εκτείνεται σε ένα άνδηρο στον ανατολικό όρμο (Πίν. 22.Ια). Το άνδηρο αυτό χρονολογείται μετά το 530 π.Χ. Η ανασκαφή στα κατώτερα στρώματα του λεγόμενου βορείου οικοδομήματος αποκάλυψε την ύπαρξη παλαιότερου ανδρήρου λιγότερου εκτεταμένου και κεραμική που φτάνει ως το 650 π.Χ.²⁷⁷. Τα δύο κτίρια που έχουν εντοπιστεί φέρουν τα συμβατικά ονόματα βόρειο και νότιο οικοδόμημα. Έχουν ίδιο προσανατολισμό και παρόμοια κάτοψη, διαφορετικό μέγεθος και δεν είναι σύγχρονα. Το νότιο οικοδόμημα έχει τα λιγότερα ερμηνευτικά προβλήματα. Διαθέτει μόνο μια οικοδομική φάση (περ. 500 π.Χ.) και είναι το παλαιότερο γνωστό δωρικό οικοδόμημα της Θάσου²⁷⁸. Αντίθετα στο βόρειο οικοδόμημα διακρίνονται περισσότερες φάσεις. Αρχικά ιωνικού ρυθμού διατηρεί μέρος της αρχικής οικοδομικής φάσης (530-525 π.Χ.) στη νότια πλευρά του. Γύρω στο 470-465 π.Χ. το προστώο με τους ιωνικούς κίονες άρχισε να αντικαθίσταται από μια πλατύτερη δωρική στοά που έμεινε ημιτελής²⁷⁹. Οι επισκέπτες δεν δίσταζαν να

²⁷⁶ Regel-Kurtz-Korablev 1975, IV, στχ. 38.

²⁷⁷ Servais κ.α. 1980, 11 και 24, Grandjean και Salviat 2012, 199.

²⁷⁸ Servais κ.α. 1980, 49-71.

²⁷⁹ Servais κ.α. 1980, 10-49, Grandjean και Salviat 2012, 168-199.

σκαλίσουν στους στυλοβάτες των δύο κτιρίων τα ονόματά τους ή αυτά των ερωτικών συντρόφων τους²⁸⁰. Αν και στην τελική δημοσίευση τα δύο κτίρια εμφανίζονται ως ναοί, σήμερα είναι γενικά αποδεκτό ότι πρόκειται για εστιατόρια, ενώ ο χώρος λατρεία ήταν ένα ή και τα δύο σπήλαια που έχουν εντοπιστεί²⁸¹. Φαίνεται πως η Αλυκή ήταν ένας από τους τόπους λατρείας του Απόλλωνα Κωμαίου. Η τέλεση των Μεγάλων Κωμαίων είναι γνωστή στη Θάσο από την κλασική εποχή, ενώ επιγραφές από την Αλυκή αποδεικνύουν ότι μέχρι τον 2^ο και 3^ο αι. μ.Χ. Θάσιοι άρχοντες έκαναν σύμφωνα με την παράδοση το γύρω του νησιού με πλοίο και σταματούσαν στο ιερό για να θυσιάσουν²⁸². Πάντως, επιγραφές αναθηματικών βάσεων αναφέρονται και στους Διόσκουρους (Θεοί Σωτήρες)²⁸³.

Όπως και στη περίπτωση του άστεως, τα υλικά κατάλοιπα του ιερού της Αλυκής μας επιτρέπουν να συγκροτήσουμε μια εικόνα κατά την οποία ο υλικός πολιτισμός άλλοτε συγκαλύπτει και άλλοτε αποκαλύπτει όψεις του παρελθόντος, λειτουργώντας ως μέρος ενός μηχανισμού μνήμης και λήθης ταυτόχρονα. Η πρώτη περίοδος (650-530 π.Χ.) είναι και οι πιο σκοτεινή για εμάς, καθώς τα υλικά κατάλοιπα που διατηρούνται επαρκούν μόνο για να πιστοποιήσουν την ανθρώπινη παρουσία. Αυτό, βέβαια, δεν πρέπει να θεωρηθεί δεδομένο για την μετά το 530 π.Χ. θασιακή κοινωνία. Τα χρόνια που μεσολαβούν μεταξύ της πρώτης πιστοποιημένης αποικιακής δραστηριότητας και την οικοδόμηση του πρώτου κτιρίου μπορούν εξίσου καλά να λειτουργήσουν ως κυλιόμενο χάσμα για το οποίο ελάχιστες πληροφορίες διατηρούνται, ή ως μέρος ενός πρόσφατου παρελθόντος του οποίου η ανάμνηση παραμένει αρκετά ζωντανή στις επόμενες γενιές. Και στη μια και στην άλλη περίπτωση η έντονη απουσία μεγάλου μέρους της υλικής διάστασης αυτού του παρελθόντος συντείνει προς την λήθη του, ενώ οποιαδήποτε διατήρηση της ανάμνησής του πρέπει να αναζητηθεί μάλλον στην επικοινωνιακή διάσταση της μνημονικής διαδικασίας, για την οποία όμως δεν έχουμε τόσο πρώιμες μαρτυρίες.

²⁸⁰ Servais κ.α. 1980, 46-48.

²⁸¹ Servais κ.α. 1980, 14-16, 68, 72-74. Tomlinson 1981, 211, Grandjean και Salviat 2012, 199, Chistov 2015, 407.

²⁸² Salviat και Servais 1964, Bernard και Salviat 1967, 585-587, Grandjean και Salviat 2012, 68, 275-276.

²⁸³ Servais κ.α. 1980, 73.

Πάντως από το 500 π.Χ. και μετά ο χώρος του ανατολικού όρμου έχει πλέον οριοθετηθεί με έναν νέο κυματοθραύστη που στηρίζει ένα πιο πλατύ άνδηρο και δύο σχεδόν πανομοιότυπα εστιατόρια. Μια τέτοιου είδους οριοθέτηση συνεπάγεται, και μεγαλύτερη οργάνωση της κίνησης και κατ' επέκταση διαφόρων εκφάνσεων σωματικής μνήμης. Η συνεχής παρουσία αυτών των κτισμάτων σε όλη την αρχαιότητα συντελεί, στο βαθμό που τους αναλογεί και σε συνδυασμό με τις τελετές που σε τακτά χρονικά διαστήματα λαμβάνουν χώρα, στην καλλιέργεια της αίσθηση της συγχρονικότητας, της παρουσίας του παρελθόντος ως ενεργό παρόν. Αυτή η βιωματική σύνδεση με το παρελθόν είναι ίσως περισσότερο ορατή στην προσπάθεια των Θασίων αρχόντων του 2^{ου} και 3^{ου} μ.Χ. αι. να διατηρήσουν τις παλιές τελετουργικές πρακτικές που σχετίζονταν με τη λατρεία του Απόλλωνα Κωμαίου. Το γεγονός ότι το οικοδομικό πρόγραμμα του 470-465 π.Χ. δεν ολοκληρώθηκε, με αποτέλεσμα να είναι ορατή η παλαιότερη ιωνική φάση του βόρειου οικοδομήματος, δεν αλλοιώνει την αίσθηση της κανονικότητας και της ομοιομορφίας που διέπει τον χρόνο εντός του τελετουργικού χώρου, τουλάχιστον όχι περισσότερο από την παρουσία του ξύλινου κίονα στο "απολιθωμένο" Ηραίο της Ολυμπίας (Παυσανίας, 5.16.1-2).

Ως ένα αναπάντεχο στιγμιότυπο λειτουργίας της επικοινωνιακής μνήμης στο χώρο του αρχαίου ιερού της Αλυκής μπορούμε να ερμηνεύσουμε και τα **graffiti** στους στυλοβάτες των δύο οικοδομημάτων²⁸⁴. Άνδρες – κυρίως – και γυναίκες, των οποίων η ομορφιά έγινε αντικείμενο θαυμασμού, διατηρήθηκαν στη μνήμη με τον μοναδικό ίσως τρόπο που θα μπορούσε αυτό να συμβεί εντός του συγκεκριμένου πλαισίου: την εγχάραξη του ονόματός τους και έναν προσδιορισμό (καλός/καλή) που δηλώνει τον λόγο για τον οποίο κρίθηκαν άξιοι να μνημονευθούν. Πρόκειται για μια μνημονική πράξη το περιεχόμενο της οποίας, σαφώς ιδιωτικού χαρακτήρα, ξεφεύγει από το κανονιστικό τελετουργικό πλαίσιο του ιερού χώρου, χωρίς, φυσικά, να είμαστε υποχρεωμένοι ή έστω να μπορούμε με ασφάλεια να χαρακτηρίσουμε αυτή την

²⁸⁴ Servais 1980, 46-49.

παρέκκλιση αυτομάτως συγκρουσιακή, καθώς παρόμοια graffiti έχουν εντοπιστεί και σε άλλους χώρους όπου συχνάζαν λατόμοι και λιθοξόοι²⁸⁵.

Από τους τάφους της αρχαιότητας ο μόνος ορατός και μερικώς δημοσιευμένος είναι η μαρμάρινη **σαρκοφάγος** της ύστερης αρχαιότητας που εκτίθεται in situ. Καθώς η ίδια η σαρκοφάγος δεν διαθέτει κανένα καλλιτεχνικό ενδιαφέρον, την έρευνα έχει απασχολήσει αποκλειστικά η έμμετρη επιγραφή που φέρει στη μια μακριά πλευρά της. Η επιγραφή χρονολογείται αποκλειστικά με εσωτερικά κριτήρια στον 2^ο με 3^ο αι. μ.Χ. Σε παλαιότερες δημοσιεύσεις το κείμενο αντιμετωπιζόταν ως ενιαίο, ως τα λόγια της νεαρής κόρης του Κατίλλιου που πέθανε πριν προλάβει να παντρευτεί²⁸⁶. Όμως δεν χρησιμοποιείται το ίδιο μέτρο σε όλη την επιγραφή και διακρίνονται δύο κείμενα (σтч 1-4 και σтч 5-15). Το πρώτο κείμενο αφορά στη σύζυγο του Κατίλλιου που πέθανε 50 ετών και το δεύτερο την Χρυσίδα, κόρη που πέθανε 18 ετών²⁸⁷. Η επιγραφή προβάλλει ενδιαφέρουσες ιδέες της ύστερης αρχαιότητας: ο ρόλος των Μοιρών στη ζωή και το θάνατο (σтч 3-4 και 13), η ψυχή διαφέρει από το σώμα και μπορεί να διαχωριστεί (σтч 5-6), οι νεκρές παρθένες έχουν το θείο προνόμιο να επικοινωνούν με τους ζωντανούς (σтч 7-8), οι σημαντικότερες στιγμές στη ζωή μια κοπέλας είναι η συμμετοχή σε χορό παρθένων και ο γάμος (σтч 9-12), το μνημείο προσφέρει αιώνια μνήμη στον νεκρό (σтч 15: "αΐδιου μνήμης").

Η περίπτωση της επιγραφής της σαρκοφάγου της Αλυκής δεν κατατάσσεται, ωστόσο, μόνο σ' αυτό που ονομάζουμε επικοινωνιακή μνήμη, αφού μια βασική ιδιότητα του επιγραφικού υλικού είναι να καθίσταται αγωγός συνεχούς προβολής του παρελθόντος στο παρόν. Στη συγκεκριμένη περίπτωση η προβολή συνδυάζεται

²⁸⁵ Baird και Taylor 2011, 100-105.

²⁸⁶ Perrot 1864, 101-103, Kaibel 1872, 125-126, v. 325, Δήμιτσας 1896, 870-872, v. 1172, IG XII,8, 600, Peek 1955, v. 2026.

²⁸⁷ Πληροφορήθηκα τα παραπάνω από την Κ. Πανούση υπεύθυνη αρχαιολόγο στην Θάσο την περίοδο που εργαζόμουν εκεί (2013-2015). Αν και η ερμηνεία είναι καταφανώς ορθή, δυστυχώς δεν μπόρεσα να την επιβεβαιώσω βιβλιογραφικά.



Σχήμα 14. Οι δύο ιδιότητες που χαρακτηρίζουν τη σχέση μνήμης και εξουσίας κατά τον Assmann.

με ρητές και άρρητες δοξασίες και αντιλήψεις της ύστερης αρχαιότητας. Όλες οι βασικές αρχές, που σύμφωνα με την κυρίαρχη ιδεολογία της εποχής διέπουν την ανθρώπινη ύπαρξη, εμφανίζονται σε δεκαπέντε στίχους και συνδυάζονται με ένα μνημείο το οποίο, παρόλο που δεν έχει καμία καλλιτεχνική αξίωση, είναι σαφώς δαπανηρό.

Αν όμως η πράξη της εγχάραξης μιας επιγραφής μπορεί να την καταστήσει ένα χαρακτηριστικό δείγμα προβολικής μνήμης, δεν πρέπει να παραβλέπουμε ότι στα ταφικά επιγράμματα ο νεκρός, που ανήκει πλέον στο παρελθόν, χρησιμοποιείται ως μέσο εκφοράς λόγου από τους ζωντανούς που αναλαμβάνουν να διεκπεραιώσουν το ταφικό μνημείο. Η ανάμνηση του νεκρού συνδυάζει δύο διαφορετικές ιδιότητες: (α) την αναδρομή και (β) την προσδοκία (σχήμα 14). Η πρώτη είναι η επίδραση του παρόντος στο παρελθόν, καθώς αφορά στην στάση των ζωντανών προς τους νεκρούς. Η δεύτερη σχετίζεται με την επίδραση των νεκρών στις κατοπινές κοινωνίες μέσω μνημειακών έργων που στόχο έχουν να διατηρήσουν την ανάμνηση του/των ατόμου/ων για χρονικό διάστημα μεγαλύτερο από τη διάρκεια του βίου του/ς²⁸⁸. Δεν είναι φυσικά οι δύο νεκρές γυναίκες που μας μιλούν, αλλά οι ζώντες συγγενείς τους που τις χρησιμοποιούν με τρόπο που επιβεβαιώνει το υπάρχον κοσμοείδωλο. Έχουμε επομένως μια περίπτωση στην οποία η κατά Assmann αναδρομή (επίδραση του

²⁸⁸ Assmann 2011, 45-48.

παρόντος) συνυπάρχει με την προσδοκία (επίδραση του παρελθόντος) και ταυτόχρονα απουσιάζει το αυθεντικό ατομικό βίωμα, το οποίο για εμάς είναι πρακτικά απροσπέλαστο.

Από τον 4^ο αι. μ.Χ. και μετά το θρησκευτικό κέντρο της περιοχής μεταφέρεται από την παραλία στον διπλανό λόφο (Πίν. 22.Ιβ). Η αρχική μονόχωρη εκκλησία έδωσε τη θέση σε μια τρίκλιτη βασιλική την οποία σύντομα ακολούθησε η οικοδόμηση και μιας δεύτερης (Πίν. 22.ΙΙ). Οι δύο **βασιλικές** φέρουν τα συμβατικά ονόματα βόρεια και νότια. Προσκτίσματα έχουν εντοπιστεί στη νότια βασιλική, ενώ μπροστά από το νάρθηκα της βόρειας εντοπίστηκε ένα αίθριο²⁸⁹. Οι δεκατρείς τάφοι εντός και εκτός του συγκροτήματος αποδεικνύουν ότι οι βασιλικές είχαν κοιμητηριακό χαρακτήρα. Η παρουσία δύο βασιλικών και δύο όμοιων κτιρίων που σχετίζονται με την αρχαία λατρεία προκαλεί κάποιους, εμφανώς λανθασμένους, συνειρμούς. Όπως και τα δύο αρχαία οικοδομήματα, οι βασιλικές δεν είναι προϊόν ενός οικοδομικού προγράμματος, παρά την αντίθετη πρώτη εντύπωση.

Η ιδιαιτερότητα στην περίπτωση της Αλυκής βρίσκεται στο γεγονός ότι μας προσφέρει ένα παράδειγμα δύο διαφορετικών αναπαραστατικών μηχανισμών, των οποίων τα χαρακτηριστικά είναι σε πλήρη αντιστοιχία: λατρευτικό τελετουργικό, κοινά γεύματα, ταφές. Τη στιγμή που ένα καινούργιο εορτολογίο, το οποίο δημιουργεί την αίσθηση της τομής και της νέας οριοθέτησης του χρόνου, βρίσκει την υλική τους υπόσταση στο λόφο των βασιλικών, κάποια άλλα χαρακτηριστικά διατηρούνται: ο θρησκευτικός χαρακτήρας του χώρου και η αίσθηση της κυκλικότητας που διέπει τον τελετουργικό χρόνο σε κάθε μορφή τελετουργίας. Όπως και σε άλλες περιπτώσεις, έτσι και το αρχαίο ιερό της Αλυκής χρησιμοποιείται ως λατομείο για την οικοδόμηση των βασιλικών²⁹⁰, μια πράξη η οποία σε μεγάλο βαθμό δηλώνει την οριστική ρήξη με το παρελθόν. Ωστόσο, ο βιωματικός χαρακτήρας της σχέσης που συνδέει μνήμη τελετουργία και σώμα επιβίωσε με λανθάνοντα τρόπο. Πιθανότατα πρόκειται

²⁸⁹ Sodini και Kolokotsas 1986, 17-137 (νότια βασιλική), 138-142 (προσκτίσματα), 151-164 (βόρεια βασιλική), 165-172 (αίθριο).

²⁹⁰ Sodini και Kolokotsas 1986, 56-57, pl. 23d.

περισσότερο για επιβίωση και λιγότερο για συνειδητή επιλογή, καθώς η κοινότητα της Αλυκής ήταν λογικά μια μικρή ομάδα που δραστηριοποιούνταν στα λατομεία και δεν είχε πολλές εναλλακτικές επιλογές για τη δημιουργία ενός νέου λατρευτικού χώρου.

Όπως προαναφέρθηκε η βασική οικονομική δραστηριότητα στην Αλυκή ήταν η λατόμηση μαρμάρου. Τα λατομεία λειτουργούσαν βέβαια από την αρχαϊκή εποχή, όμως, η περίοδος της πιο εντατικής εκμετάλλευσής τους ήταν οι ρωμαϊκοί και παλαιοχριστιανικοί χρόνοι²⁹¹. Τα απορρίμματά τους, τεράστιοι λόφοι λατύπης, εντοπίζονται στα λατομεία παλαιότερων εποχών, ενώ δεν λείπουν και τα ημιτελή αρχιτεκτονικά μέλη²⁹². Όπου οι όγκοι του υπολειπόμενου μαρμάρου είναι ορατοί διακρίνονται ίχνη που σχετίζονται με τη λατομική εργασία, κυρίως τα αποτυπώματα των όγκων που αφαιρέθηκαν, οι οπές από τις σφήνες, τα ίχνη από τις αξίνες και το τρυπάνι, ακόμη και οπές για την τοποθέτηση γερανών. Ιδιαίτερος χαρακτηριστικά είναι τα ίχνη της λεγόμενης τεχνικής *pointillée*, μια μέθοδος εξόρυξης που εφαρμοζόταν από τη ρωμαϊκή περίοδο και μετά²⁹³. Επίσης δεν απουσιάζουν και τα *graffiti*: ένα πλοίο που παραπέμπει στην Εκκλησία – το πλοίο που κυβερνά ο Χριστός – αλλά και στα μέσα μεταφοράς του μαρμάρου, καθώς και διάφορα άλλα χριστιανικά σύμβολα²⁹⁴. Πετρόχτιστες κατασκευές, διεσπαρμένες μεταξύ λατομείων και Θεολόγου, που παλαιότερα ερμηνεύθηκαν ως εγκαταστάσεις φρουρών της παλαιοχριστιανικής και βυζαντινής περιόδου, αποδείχθηκε πρόσφατα ότι είναι "μελισσοουργοί" των οθωμανικών χρόνων²⁹⁵.

Η παραπάνω σύντομη περιγραφή νομίζω ότι είναι αρκετή για να αναδείξει την υλικότητα των αναμνήσεων που σκιαγραφούνται στο τοπίο. Κάθε τεμάχιο λατύπης και κάθε ίχνος εργαλείου αντιστοιχεί σε μια φάση της λατομικής πρακτικής την οποία μπορούμε να ανασυνθέσουμε. Τα λατομεία της Αλυκής είναι ένα

²⁹¹ Servais κ.α. 1980, 81 κ.ε.

²⁹² Servais κ.α. 1980, εικ. 11, 13, 22-23, 40-41, 43, 47, 57-62

²⁹³ Servais κ.α. 1980, 95-99, 104, 111-122, 120-122, εικ. 25, 35-36, 50, 63-69, 76-79, Αλευρά κ.α. 2014, 154-155 ν. 558.

²⁹⁴ Servais κ.α. 1980, 99, εικ. 38, Jensen 2000, 138.

²⁹⁵ Koželj και Wurch-Koželj 1992, Παπαδόπουλος και Αγγελούδη 2020.

περιβάλλον που κυριαρχεί η μνήμη του σώματος και των αισθήσεων. Και ενώ οι αναμνήσεις συσσωρεύονται τόσο ως γνώση της τεχνικής που περνά από γενιά σε γενιά όσο και με τη μορφή του προϊόντος αυτής της γνώσης, τα ίχνη που επιτρέπουν να εντοπίσουμε τομές, ασυνέχειες ή απαρχές είναι ελάχιστα: ίχνη κατεργασίας που συνδέονται με νέες τεχνικές, χαράγματα που παραπέμπουν σε νέες πεποιθήσεις. Τα graffiti λειτουργούν και σε αυτή την περίπτωση ως φορέας προοπτικής μνήμης. Σε αντίθεση, όμως, με αυτά που βρίσκουμε στις κρηπίδες των κτιρίων του αρχαίου ιερού δεν πρόκειται για κοινοποίηση ατομικών σκέψεων σε δημόσιο χώρο, αλλά συνδέονται περισσότερο με την έννοια της ομάδας. Έτσι η απεικόνιση πλοίου παραπέμπει, μαζί με τα υπόλοιπα χριστιανικά σύμβολα, στην καινούργια θρησκεία που υιοθέτησε η κοινότητα από το 400 μ.Χ. και μετά, αλλά ίσως και στις εργασίες λατόμησης.

3.1.6: Από την κοινωνική μνήμη στην θασιακή ταυτότητα.

Η μελέτη του θασιακού άστεως και του αρχαιολογικού χώρου της Αλυκής είναι ενδεικτική για τους τρόπους με τους οποίους η παρουσία ή απουσία υλικών καταλοίπων συνδέεται με την ενεργοποίηση της αναμνηστικής διαδικασίας. Η πρώτη παρατήρηση που οφείλουμε να κάνουμε είναι ότι η θασιακή κοινωνία είναι σε πολύ μεγάλο βαθμό **κοινωνία της προσδοκίας**. Η έγνοια ορισμένων ανθρώπων να παραμείνουν στη μνήμη των επόμενων γενεών εκφράζεται με όλους τους πιθανούς και κάποτε αναπάντεχους τρόπους. Αρχιτεκτονήματα, αδριάντες, επιτάφια μνημεία και επιγράμματα, επιγραφές και graffiti δημιουργούν ένα παλίμψηστο στο οποίο κάθε μέρος του δημόσιου χώρου λειτουργεί ως ένας εν δυνάμει πίνακας ανακοινώσεων. Κυριαρχούν, όπως είναι αναμενόμενο, ο δήμος (π.χ. νόμος του 410 π.Χ. για την καταγγελία στασιαστών, βάση σε σχήμα πλώρης) και οι ευπορότεροι των πολιτών (άγαλμα του Θεοπόμπου, Θερσιλόχειο, πύργος του Ηρακλεοδώρου στον πολεμικό λιμένα, πύλη Διός και Ήρας δωρεά του Πυθίππου, το μνημειακό ταφικό κτίσμα της κλασικής περιόδου, οι πέντε ημικυκλικές εξέδρες με αγάλματα ευεργετών στην αγορά, το στηθαίο του θεάτρου δωρεά του Ηραγόρα και της Ισπανής, εξέδρα Λιμένδα, πύλη του Σωτάδη), ενώ ιδιαίτερη θέση κατέχει η αυτοκρατορική λατρεία

(Αύγουστος, Αδριανός) και η αυτοκρατορική παρουσία εν γένει (αψίδα Καρακάλλα). Υπάρχουν όμως στιγμιότυπα της θασιακής ιστορίας στα οποία παρεισφρεύουν και μέλη άλλων κοινωνικών ομάδων (η υπογραφή του λατόμου Παρμενίωνα, τα graffiti στις κρηπίδες των οικοδομημάτων της Αλυκής, η δωρεά του μονομάχου Ευήμερου).

Παραπληρωματικά λειτουργεί μια άλλη δύναμη, εξίσου συνηθισμένη στην ελληνορωμαϊκή πραγματικότητα, η **αναδρομή**. Όχι και τόσο κοινοί θνητοί εξυψώνονται σε ήρωες (Γλαύκος, Θεαγένης και ίσως ο Τελεσικλής) με ποικίλους συμβολισμούς, ενώ τα νεκροταφεία οριοθετούνται και ξαναοριοθετούνται ανάλογα με τις ανάγκες της κοινότητας. Σε μια τουλάχιστον περίπτωση, το ανάθημα της Κώμιδος, διαπιστώνουμε τη συνύπαρξη των δύο δυνάμεων: με το ανάθημα η Κώμις διατηρείται στη μνήμη των επερχόμενων γενεών και ταυτόχρονα διαχειρίζεται μια, αρκετά παλαιά πλέον στην εποχή της, λατρεία, της συζύγου του Αυγούστου Λιβίας.

Αυτή η αλληλεπίδραση ζωντανών και νεκρών συνδέεται άμεσα ή έμμεσα με την έννοια της **εξουσίας**. Αυτοί που κάθε φορά προβάλλονται στη μνήμη των μελλοντικών κοινωνιών επιτυγχάνουν με κάποιο τρόπο να συμμετέχουν στη μελλοντική εξουσία, αν και αυτή η συμμετοχή είναι προϊόν αμφίδρομης επίδρασης. Το αποτέλεσμα είναι να συνυπάρχουν μνημεία τα οποία, τουλάχιστον για εμάς, αφηγούνται **αντιφατικές ιστορίες**, καθώς προέρχονται από περιόδους με διαφορετικές κυρίαρχες ιδεολογίες (δημοκρατία-ολιγαρχία, αυτονομία-υποτέλεια κ.ο.κ.). Θα μπορούσαμε άραγε να ισχυριστούμε ότι οι υλικές μαρτυρίες παλαιότερων εποχών που έρχονται σε αντίθεση με τις μεταγενέστερες κυρίαρχες ιδεολογίες λειτουργούν ως **ενθυμήματα προσδοκώμενων αναπαραστάσεων**, που σε ορισμένη χρονική στιγμή και για ένα συγκεκριμένο διάστημα ανατρέπουν την ιεραρχία; Κάτι τέτοιο δυστυχώς δεν είναι δυνατόν να τεκμηριωθεί, θα ήταν όμως μια πολύ ενδιαφέρουσα διαπίστωση.

Όπως είναι φυσικό μεγάλο μέρος της μνήμης της θασιακής κοινότητας εντοπίζεται άμεσα ή έμμεσα σε χώρους και αντικείμενα που συνδέονται με **τελετές**. Ιδιαίτερος στην αγορά, επιτυγχάνεται η συνύπαρξη όμοιων ή παρόμοιων αισθητηριακών τελετουργικών βιωμάτων σε ετερόκλητες ιδεολογικά τελετές

(λατρεία πατρών θεών, ηρωολατρεία, αυτοκρατορική λατρεία), ένα φαινόμενο που ενέχει μια δυναμική εξομάλυνσης αντιθέσεων και αφομοίωσης του παρελθόντος από το παρόν. Αυτή η συνύπαρξη δεν είναι πάντα χωρίς πρακτικά προβλήματα, οι λύσεις των οποίων επιφέρουν μικρές αλλαγές στο χώρο, όπως καταδεικνύει η περίπτωση της καταπάτησης του περιβόλου του ιερού του Διός από το νεότερο κυκλικό οικοδόμημα. Αντίστοιχη προβληματική διέπει και τα υπόλοιπα ιερά εντός και εκτός του άστεως. Η σχεδόν διαχρονική παρουσία τους και ο κανονιστικός ρόλος τους δημιουργούν την ψευδαίσθηση μιας **αφήγησης χωρίς τομές**. Η Αλυκή, για παράδειγμα, αποτελούσε ακόμη στην αυτοκρατορική περίοδο σταθμό για τους Θάσιους άρχοντες που θυσίαζαν μια φορά τον χρόνο στο ιερό της. Από την άλλη μπορούμε μόνο να αναρωτηθούμε σε ποιο βαθμό αυτή η ψευδαίσθηση ενίσχυε αποσιωπήσεις, όπως στην περίπτωση της προγενέστερης θρακικής παρουσίας που εντοπίστηκε κάτω από τα ιερά Αρτεμισίου και του Διονυσίου. Οι τελετές, ωστόσο, δεν περιορίζονται στα ιερά εντός και εκτός της αγοράς. Τελετουργικό χαρακτήρα αποκτά ακόμη και η απλή διαδικασία εισόδου και εξόδου από την πόλη, καθώς σχεδόν σε κάθε πύλη υπάρχει το ανάγλυφο μιας προστάτιδας θεότητας με ορισμένες από αυτές να διαθέτουν και κόγχες για τις προσφορές των οδοιπόρων.

Η **σωματική μνήμη** είναι κυρίαρχο στοιχείο της τελετουργίας. Αν μάλιστα διευρύνουμε τη σχέση μνήμης και σώματος στο επίπεδο του συνόλου των αισθήσεων τότε διαπιστώνουμε την ύπαρξη μιας ακόμη πιο περίπλοκης σχέσης. Η μνήμη του σώματος, πάντως, δεν περιορίζεται μόνο σ' αυτές τις περιπτώσεις. Παρούσα ή απύουσα, λανθάνει σε κάθε μορφή οργάνωσης του χώρου (πολεοδομική εξέλιξη αγοράς, τείχος, αλλαγή χρήσης του δημόσιου χώρου) και ενίοτε αποδεικνύεται η πιο ανθεκτική μορφή μνήμης, που διατηρείται ακόμη και όταν έχουν επέλθει δραστικές αλλαγές στο τοπίο (κεντρικοί οδικοί άξονες του άστεως, δίοδος των θεωρών). Σε ορισμένες περιπτώσεις πάντως (π.χ. παλαιοχριστιανική φάση της συνοικίας της πύλης του Ερμή, DOM5) τα υλικά κατάλοιπα τεκμηριώνουν τόσο δραστικές αλλαγές που καταλήγουμε σε μια μορφή **σωματικής λήθης**.

Πέρα από τις τελετές που μπορούμε να ανασυνθέσουμε με μικρότερη ή μεγαλύτερη επιτυχία, το αρχαιολογικό υλικό μας επιτρέπει να εντοπίσουμε και άλλες όψεις των αναπαραστατικών μηχανισμών της θασιακής κοινωνίας. Το τείχος και η νεκρόπολη είναι δύο χώροι όπου οι θασιακές αναπαραστάσεις έχουν επίσης αφήσει τα ίχνη τους. Οι επιγραφές και τα graffiti σε διάφορα σημεία του θασιακού τείχους είναι ό,τι έχει απομείνει από τη **γλωσσική διάσταση μιας ρητορικής** που το μεγαλύτερο μέρος της μας διαφεύγει, ενώ στην περίπτωση της νεκρόπολης λεκτικός και οπτικός κώδικας συνδυάζονται.

Κάποτε το αρχαιολογικό υλικό μοιάζει να επιβεβαιώνει τους νόμους που διατύπωσε ο Halbwachs για τη σχέση της μνήμης και του χώρου. Μπορούμε με ευκολία να εντοπίσουμε χώρους – με κορυφαίο την αγορά – που συνδέουν στη μνήμη γεγονότα ασύνδετα (**νόμος της συγκέντρωσης**), όπως και περιπτώσεις γεγονότων που διασπώνται σε διαφορετικούς χώρους (**νόμος της κατάτμησης**), αλλά και τον εντοπισμό ενός γεγονότος σε περισσότερους χώρους (εδώ ο **νόμος της δυαδικότητας** μάλλον πρέπει να διευρυνθεί). Μετά την αγορά το τείχος είναι ο κατεξοχήν χώρος όπου συνυπάρχουν τα περισσότερα ίχνη διαφορετικών, πολιτικών πρωτίτως, επιλογών, αν, βέβαια, το αντιμετωπίσουμε ως ένα ενιαίο σύνολο. Η έκτασή του, ωστόσο, είναι τέτοια που μπορεί ταυτόχρονα να κατακερματίζει το ίδιο γεγονός (π.χ. καθαίρεση των τειχών) καθιστώντας δύσκολη την συνολική πρόσληψή του από τον μη ειδικό σήμερα και τουλάχιστον από τον ξένο στην αρχαιότητα. Ως χώρος που διέπεται από τον λεγόμενο νόμο της συγκέντρωσης μπορεί να ιδωθεί και η θασιακή νεκρόπολη, που, όπως κάθε άλλη νεκρόπολη, συσσωρεύει μεμονωμένα γεγονότα διαφορετικών χρονικών περιόδων (π.χ. νεκροταφείο κλασικών, ελληνιστικών και ρωμαϊκών χρόνων εκατέρωθεν της οδού που διερχόταν από την πύλη του Δία και της Ήρας), αλλά και διαφορετικών αναπαραστάσεων (π.χ. συνύπαρξη ταφικών αναγλύφων με παραστάσεις νεκροδείπνων, του θράκα ιππέα και συζυγικού ζεύγους).

Στην περίπτωση των ιδιωτικών χώρων είναι πιο δύσκολο να εντοπίσουμε την ισχύ κάποιου από τους "νόμους" του Halbwachs. Οι ανασκαφείς και οι υπόλοιποι

ερευνητές έχουν το πλεονέκτημα ότι μπορούν να συμπεριλάβουν στη ματιά τους το σύνολο των γεγονότων που διαπιστώνονται στη στρωματογραφική ακολουθία. Είναι, όμως, βέβαιο ότι τουλάχιστον ένα μέρος αυτών των μνημονικών ερεθισμάτων δεν ήταν ορατό από τους ανθρώπους των οποίων τον υλικό πολιτισμό και τα μοτίβα συμπεριφοράς θέλουμε να μελετήσουμε. Η συνοικία της πύλης του Ερμή διαθέτει πέντε οικοδομικές φάσεις που εκτείνονται από τα αρχαϊκά μέχρι τα παλαιοχριστιανικά χρόνια, ομοίως και η συνοικία της πύλης του Σιληνού παρόλο που η ιστορία της είναι πιο σύντομη και σταματά στον 1^ο αι. π.Χ. Στη ρωμαϊκή συνοικία είναι εμφανής η μετάβαση στους παλαιοχριστιανικούς χρόνους, ενώ στη έπαυλη DOM5 οι εκτεταμένες αποχρωματώσεις είχαν ως αποτέλεσμα την διαγραφή της ανάμνησης μεγάλου μέρους της προγενέστερης δραστηριότητας.

Άραγε η συσσώρευση τόσων αναμνήσεων διαφορετικών εποχών, κυρίως στο δημόσιο χώρο, είναι δείγμα παθογένειας; Πρόκειται, δηλαδή, για την απτή απόδειξη μιας κοινωνίας που – όπως οι σύγχρονες – πάσχει από **υπερμνησία**; Το αρχαιολογικό υλικό από μόνο του δεν μπορεί να στηρίξει αυτή την υπόθεση. Θα ήταν μάλλον απλοϊκή η σκέψη που θα αντιμετώπιζε τον υλικό πολιτισμό αποκλειστικά ως μέσο αποθήκευσης αναμνήσεων και σίγουρα υπερβολικά γραμμική, αν συνέδεε τα υλικά κατάλοιπα ευθέως με μια συμπεριφορά, αγνοώντας το γεγονός ότι χώροι και αντικείμενα μπορούν να ενεργοποιήσουν όχι, όμως, να καθορίσουν τη στάση των ανθρώπων απέναντί τους. Το ίδιο φυσικά ισχύει και για την πιθανότητα **συρρίκνωσης της μνήμης** κατά την παλαιοχριστιανική εποχή.

Συχνά τα υλικά κατάλοιπα λειτουργούν ως διαρκής υπόμνηση για στιγμές της θασιακής ιστορίας που σήμερα θα χαρακτηρίζαμε **τραυματικές**. Στην αγορά συνυπάρχουν λατρείες, μνημεία και κτίρια που στεγάζουν θεσμούς περιόδων με διαφορετικό και σε μεγάλο βαθμό ασύμβατο μεταξύ τους ιδεολογικό υπόβαθρο. Στο τείχος είναι εμφανή τα σημάδια από τις μεγάλες ήττες της Θάσου την εποχή της αυτονομίας της. Το ιερό του Ηρακλή παραμένει το σκηνικό μιας πολιτικής εκκαθάρισης, το οποίο αν και δεν αποτυπώνεται στα σωζόμενα υλικά κατάλοιπα, διασώθηκε από την γραμματεία, γεγονός που πιθανότατα υποδεικνύει μια ισχυρή

παράδοση στηριγμένη στην επικοινωνιακή μνήμη. Σε τέτοιες περιπτώσεις εφαρμόζονται, συνήθως, στρατηγικές λήθης που στόχο έχουν να αμβλύνουν τον συγκρουσιακό χαρακτήρα των αναμνήσεων, χωρίς, ωστόσο, εξασφαλισμένη επιτυχία. Γνωρίζουμε θετικά μία περίπτωση τέτοιας λιθοστρατηγικής: η λατρεία του Θεαγένη χρησιμοποιήθηκε ως μηχανισμός συμφιλίωσης των αντίπαλων πολιτικών παρατάξεων ύστερα από τον Πελοποννησιακό. Σε όλες τις υπόλοιπες περιπτώσεις τα δεδομένα είναι προϊόν κυρίως, αν όχι αποκλειστικά, της ερευνητικής ματιάς, η οποία, καθώς τα αποκαλύπτει, αποτελεί ταυτόχρονα μια ακόμη διαμεσολάβηση που μας εμποδίζει να διαπιστώσουμε σε ποιο βαθμό και μέχρι πότε τέτοιου είδους οπτικά ερεθίσματα μπορούσαν να λειτουργούν ως υπενθυμίσεις ενός συλλογικού τραύματος.

Αυτό πολύ απλά σημαίνει ότι με τον ένα ή τον άλλο τρόπο η παρουσία υλικών καταλοίπων είναι μέρος ενός μηχανισμού μνήμης και η απουσία τους ενός αντίστοιχου μηχανισμού λήθης, την αποτελεσματικότητα των οποίων δεν είμαστε σε θέση να μετρήσουμε. Δεν θα ήταν μάλιστα τολμηρό να προσθέσουμε στην τυπολογία της λήθης του Ricoeur έναν ακόμη τύπο που φαίνεται να έχει παραβλέψει: τη λήθη που προέρχεται από την πάροδο του χρόνου και **την απουσία του υλικού ίχνους**, την απουσία, δηλαδή, υποστηρικτικών ερεθισμάτων υλικής φύσεως (αντικείμενα ή/και χώροι). Τέτοιες απουσίες εντοπίζονται σε πολλές περιπτώσεις τόσο στο δημόσιο όσο και στο ιδιωτικό χώρο της Θάσου, με δύο κορυφαίους σταθμούς την εμφάνιση των Ελλήνων αποίκων και την κυριαρχία των χριστιανών στην αυτοκρατορία μετά τον 5^ο αι. μ.Χ. Οι δυνάμεις που ενεργοποιούν τη λήθη μπορούν να είναι είτε εσωτερικές (π.χ. η αλλαγή χρήσης της διόδου των θεωρών, η επέκταση του αστικού ιστού προς το αρχαϊκό νεκροταφείο, η μετατροπή του θεάτρου σε νεκροταφείο κατά τους παλαιοχριστιανικούς χρόνους), εξυπηρετώντας την ανάγκη της θασιακή κοινωνίας για αλλαγή, είτε σε ορισμένες περιπτώσεις ένα εξωτερικό γεγονός (εισβολή των Ερούλων, σλαβικές επιδρομές/σεισμός Θεσσαλονίκης), ενώ οι αλλαγές μπορούν να συνδέονται και με μια διαφορετική ταυτότητα (π.χ. υιοθέτηση αττικών προτύπων στα ταφικά ανάγλυφα, ρωμαϊκά θεάματα, επικράτηση Χριστιανισμού).

Υπάρχει άραγε κάποια διαφοροποίηση ανάμεσα στον δημόσιο και ιδιωτικό χώρο; Λειτουργούν διαφορετικοί μηχανισμοί μνήμης και λήθης ή σε διαφορετική ένταση; Σε πολλές περιπτώσεις στο δημόσιο χώρο τόσο του άστεως όσο και της Αλυκής διαπιστώνουμε μια προσπάθεια να διατηρηθούν και προφανώς να επαναπροσδιοριστούν οι αναμνήσεις. Οι τακτικές αναδιαμορφώσεις του δημόσιου χώρου δεν συνοδεύονται πάντοτε από ανάλογες ιδεολογικές αλλαγές, ενώ η συσσώρευση υλικού διαφορετικών εποχών δημιουργεί την – απατηλή; – αίσθηση ότι μνήμη και λήθη τείνουν προς μια κατεύθυνση. Σε ελάχιστες μόνο περιπτώσεις (δημιουργία του πρώτου οικισμού των παρίων αποίκων που αντικατέστησε τον προϋπάρχοντα θρακικό, καθαίρεση παλαιότερων κτιρίων κατά την πρώτη φάση της ελληνοκρατικής αγοράς, στην παλαιοχριστιανική εποχή) οι αλλαγές είναι τόσο έντονες που μας επιτρέπουν να υποθέτουμε βαθιά ρήξη με το παρελθόν. Σε ορισμένες περιπτώσεις η επανανοηματοδότηση πιθανόν συμπίπτει με οικοδομικά προγράμματα τα οποία στόχο έχουν την αντικατάσταση παλαιών κτιρίων, χωρίς όμως απαραίτητα να αλλάζει και ο ιδεολογικός χαρακτήρας του χώρου (π.χ. ιερά εκτός και εντός της αγοράς). Η παρατήρηση αυτή βέβαια δεν είναι κάποιος γενικός και απαραβίαστος κανόνας. Για παράδειγμα, το οικοδομικό πρόγραμμα του 4^{ου} αι. π.Χ. στην περιοχή της αγοράς αναδιαμορφώνει πλήρως τον χώρο και, αν δεχτούμε την κυρίαρχη ερμηνεία για την πρωταρχική χρήση της διόδου των θεωρών και τη διαδρομή του αρχαϊκού αμυντικού περιβόλου, αποτελούσε το αποτέλεσμα μιας διαδικασίας που είχε ξεκινήσει τουλάχιστον από το δεύτερο μισό του 5^{ου} αι. π.Χ. και είχε ως αποτέλεσμα την καταπάτηση μέρους του αρχαϊκού νεκροταφείου. Αντίθετα στους ιδιωτικούς χώρους (θρακική προγενέστερη εγκατάσταση, συνοικίες, παλαιοχριστιανική κατοικία DOM5) η ρήξη με τη μνήμη, ιδιαίτερος τη σωματική, μοιάζει ευκολότερη. Σε μια, τουλάχιστον, περίπτωση, αυτής της συνοικίας στην πύλη του Σιληνού, το υλικό πλαίσιο της μνημονικής διαδικασίας αφηγείται μια ιστορία πολύ ιδιαίτερη σε σχέση με όσα γνωρίζουμε για το υπόλοιπο άστυ.

Η αποξένωση από τον χώρο της αρχαιότητας κατά την παλαιοχριστιανική περίοδο παίρνει κάθε δυνατή μορφή χωρίς να ακολουθεί ένα συγκεκριμένο μοτίβο.

Έτσι στην περίπτωση της βασιλικής της αγοράς τα κτίρια της αρχαιότητας μετατρέπονται σε λατομεία, ο δημόσιος χαρακτήρας του χώρου, όμως, διατηρείται. Αντίθετα η βασιλική της σύγχρονης κεντρικής πλατείας αλλάζει τον χαρακτήρα του χώρου από ιδιωτικό σε δημόσιο. Δεν ήταν, όμως, η πρώτη φορά που συνέβαινε αυτή η αλλαγή στο συγκεκριμένο σημείο, αφού σε στρώματα υποκείμενα της ρωμαϊκής κατοικίας που βρέθηκε κάτω από τη βασιλική εντοπίστηκαν καταστήματα. Τέλος, η παλαιοχριστιανική έπαυλη DOM5, μέρος της οποίας καταπατά το οδικό δίκτυο της αρχαίας πόλης μπορεί να θεωρηθεί ένα δείγμα επαναδιαπραγμάτευσης και οικειοποίησης μέρους του δημόσιου χώρου.

Τελικά είναι δυνατόν να αναγνωρίσουμε εντός ή εκτός του θασιακού άστεως lieux de mémoire; Υπάρχουν ελάχιστες περιπτώσεις των οποίων οι ιδιότητές τους θυμίζουν τους μνημονικούς τόπους του Nora. Στους ενεπίγραφους καταλόγους των θεωρών και των αρχόντων στο Κτίριο με τα Παρασκήνια (τόποι τοπογραφικοί) μπορούμε να προσθέσουμε τους χώρους που έχουν ταυτιστεί με λατρεία ηρώων (μνήμα Γλαύκου, άγαλμα και βωμός Θεαγένη, πιθανό μνημείο Τελεσική = τόποι μνημειακοί) και τις αναμνηστικές τελετές με τις οποίες συνδέονται (τόποι συμβολικοί). Και φυσικά η ίδια η αγορά ως σύνολο που συνδυάζει τους περισσότερους από αυτούς τους "τόπους" με άλλα μνημεία (αδριάντες, αναθήματα, αυτοκρατορική λατρεία) θα μπορούσε να νοηθεί ως ένας μνημειακός τόπος. Όμως οι ομοιότητες αυτές είναι επιφανειακές. Οι σύγχρονες κοινωνίες χρησιμοποιούν αντίστοιχες μνημονικές πρακτικές με παρόμοιο στόχο, τη διατήρηση της μνήμης της κοινότητας, όμως από την αρχαιότητα απουσιάζει η εργαλειοποίηση του ιστορικού λόγου για την αποκατάσταση της μνήμης που διαπιστώνουμε στους lieux de mémoire. Η διαφορά αυτή είναι τόσο ουσιαστική ώστε υποσκάπτει οποιαδήποτε προσπάθεια χρήσης του όρου σε παλαιότερες (προ-νεωτερικές) κοινωνίες. Αντιθέτως, πιο δόκιμος είναι ένας άλλος όρος που βρίσκουμε στα γραπτά του Nora, ο milieu de mémoire, και ο οποίος, αν και λιγότερο προβεβλημένος και σαφώς σχεδιασμένος στη βάση σύγχρονων προβληματισμών, είναι αρκετά ευρύς ώστε να μπορεί να περιλάβει και την αρχαιότητα.

Οι επιπτώσεις της παραπάνω ανάλυσης, πάντως, επεκτείνονται πολύ πιο πέρα από τον προβληματισμό για την έκταση που μπορεί να έχει η χρήση σύγχρονων όρων στο αρχαίο υλικό. Σκιαγραφούνται πρακτικές με χαρακτήρα άλλοτε κανονιστικό και άλλοτε διαμορφωτικό, συνεπώς άμεσα συνδεδεμένες με την συγκρότηση της θασιακής ταυτότητας. Η συνθετότητα του θασιακού αναμνηστικού τοπίου καταδεικνύει πόσο λίγο χρήσιμες αποδεικνύονται τελικά οι κατηγορίες που συνήθως χρησιμοποιούμε για να μελετήσουμε το χώρο στην αρχαιότητα (οίκος, πόλις, πόλη-κράτος, χώρα, πόλισμα, αγροικία κλπ), ή πόσο γενικευτικές μπορούν να γίνουν οι δυαδικές προσεγγίσεις, όπως η διάκριση ανάμεσα σε πολιτισμό γυμνασίου και λουτρών, για μια ικανοποιητική περιγραφή των μηχανισμών συγκρότησης ταυτοτήτων σε μια αρχαία πόλη.

3.2: Το Ιερό των Μεγάλων Θεών της Σαμοθράκης ως πλαίσιο της αναμνηστικής διαδικασίας.

Αν η περίπτωση της Θάσου δίνει τη δυνατότητα να αναλυθούν μορφές κοινωνικής μνήμης σε σχέση με διαφορετικές όψεις της αρχαίας πόλης, η περίπτωση του Ιερού των Μεγάλων Θεών της Σαμοθράκης επιτρέπει να εστιάσουμε σε μια ιδιαίτερη πτυχή της αναμνηστικής διαδικασίας, τη σχέση της με τις μυστηριακές τελετές της αρχαιότητας. Τα μυστήρια στην αρχαία ελληνική γραμματεία δεν έχουν το νόημα των μυστηριακών θρησκειών, όπως για παράδειγμα ο Χριστιανισμός. Είναι φαινόμενο της αρχαίας θρησκείας και όχι θρησκευτικό σύστημα καθαυτό²⁹⁶. Για ορισμένους ερευνητές το βασικό χαρακτηριστικό τους ήταν η έννοια της μύησης, για άλλους η γνώση που έμενε κρυφή για όσους δεν ανήκαν στον κύκλο των μνημένων²⁹⁷. Τουλάχιστον ορισμένα από τα μυστήρια κατάγονται από αρχαίες τελετές που αναπτύχθηκαν στα πλαίσια της φυλετικής κοινωνίας, ενώ ανήκουν σε εκείνες τις όψεις της αρχαιοελληνικής θρησκευτικότητας που βρίσκονταν κάτω από τον μικρότερο έλεγχο της πόλης²⁹⁸. Οι μυστηριακές λατρείες μοιράζονται ορισμένα κοινά χαρακτηριστικά²⁹⁹: καλύπτουν προσωπικές ανάγκες στην ζωή και τον θάνατο³⁰⁰, έχουν συγκεκριμένες μορφές οργάνωσης που συντελούν στη συγκρότηση

²⁹⁶ Burkert 2002, 31-33. Για το μυκηναϊκό παρελθόν του όρου «μυστήριο»: Burkert 1997, 21. Για την παρετυμολογία από το μυῶ: Burkert 1997, 158 σημ. 36. Για την πιθανή χιτιτική προέλευση του όρου: Bremmer 2014, VII (με βιβλιογραφία).

²⁹⁷ Dimitrova 2008, 78 (έμφαση στη μύηση), Blakely 2011, κυρίως 49-52 (έμφαση στη μυστική γνώση και την εξουσία που απορρέει από αυτή). Η διαφορά οφείλεται στη γωνία θέασης του ερευνητή. Η Dimitrova στηρίζεται περισσότερο στη φιλολογική ανάλυση των λέξεων *μύστης* (=αυτός που έχει κλειστά τα μάτια) και *ἐπόπτης* (=αυτός που βλέπει), ενώ η Blakely σε ανθρωπολογικά μοντέλα σχετικά με τα μυστήρια όχι μόνο της αρχαίας Ελλάδας.

²⁹⁸ Bremmer 2014, VIII.

²⁹⁹ Bremmer 2014, XIII: το γεγονός ότι στην αρχαιότητα χρησιμοποιούν τον όρο "μυστήρια" για λατρευτικές πρακτικές στις οποίες ένας σύγχρονος ερευνητής μπορεί να διαπιστώνει διαφορές καταδεικνύει ότι προφανώς εστίαζαν περισσότερο στις ομοιότητές τους.

³⁰⁰ Bremmer 2014, XII και κυρίως Burkert 1997, 27-46, όπου αναλύεται γιατί τα μυστήρια πρέπει να θεωρηθούν ταυτόχρονα προσωπική θρησκεία και θρησκεία των αναθημάτων, μέσω των οποίων οι μνημένοι προσπαθούν να επιτύχουν τον έλεγχο της ζωής τους (επιτυχία στον πόλεμο, το εμπόριο, το θαλάσσιο ταξίδι, την γέννα, την ανατροφή των τέκνων, την ασθένεια), αλλά εξουσία και επί του θανάτου με την υπόσχεση για μετά θάνατον ζωή.

ταυτοτήτων³⁰¹, διαθέτουν μια θεολογία της οποίας τα ιερά κείμενα αν και πλέον χαμένα γνωρίζουμε ότι ήταν υπαρκτά³⁰², βασίζονται πρωτίστως στην συναισθηματικά φορτισμένη εμπειρία³⁰³, χαρακτηρίζονται από μυστικότητα, ένα τελετουργικό που στοχεύει στη συγκινησιακή φόρτιση, εθελούσια συμμετοχή, νυχτερινές τελετές, προκαταρκτικό εξαγνισμό, καταβολή αντιτίμου για τη συμμετοχή με ταυτόχρονη απουσία ηλικιακών έμφυλων ή ταξικών περιορισμών και τα παλαιότερα από αυτά, βρίσκονται σχετικά κοντά σε μια πόλη³⁰⁴. Σε δύο τουλάχιστον περιπτώσεις, των ορφικών μυστηρίων και των ταυροβολίων, ο ρόλος της μνήμης είναι εμφανής³⁰⁵, αυτό όμως δεν μας εμποδίζει να τον υποθέσουμε και για τα υπόλοιπα μυστήρια, κυρίως λόγω του βιωματικού τους χαρακτήρα.

Τα μυστήρια της Σαμοθράκης συνήθως κατατάσσονται στον τύπο των μυστηρίων που είναι συνδεδεμένα με ένα συγκεκριμένο ιερό χώρο και απευθύνονται σε μια ομάδα³⁰⁶. Αυτό, όμως, είναι ορθό μόνο στο πλαίσιο μιας συμβατικής ταξινόμησης του συγκεκριμένου θρησκευτικού φαινομένου. Στην πράξη συγκεράζουν χαρακτηριστικά τόσο μυστηρίων που διαθέτουν ένα σταθερό ιερό όσο και αυτών που οι μνημένοι οργανώνονται σε μια ομάδα χωρίς να υπάρχει σταθερό ιερατείο³⁰⁷. Ταυτόχρονα η πιθανή σχέση τους με τη λατρεία των Κορυβάντων και της Κυβέλης τα συσχετίζουν με εκείνο τον τύπο των μυστηρίων που αναπτύσσεται γύρω από ένα ιερό και χαρισματικό πρόσωπο³⁰⁸. Γενικά θεωρείται ότι οι μνημένοι των σαμοθρακικών μυστηρίων επιτύχαναν βαθύτερη κατανόηση του μύθου της

³⁰¹ Burkert 1997, 47-84, ο οποίος αναγνωρίζει τρεις τύπους οργάνωσης: γύρω από τον περιοδεύοντα χαρισματικό ή επαγγελματία (μάντης –ιερέας), γύρω από ένα ιερατείο σε ένα ιερό και εντός ενός θιάσου. Φυσικά, αν και οι τρεις αυτοί τύποι είναι σαφώς ορισμένοι στην πράξη συχνά τα όριά τους είναι δυσδιάκριτα.

³⁰² Burkert 1997, 85-109.

³⁰³ Burkert 1997, 109-138 (ιδιαιτέρως 114 και 124), Dimitrova 2008, 244-245 (επιγραφικά μαρτυρημένη εμπειρία του 2^{ου}-1^{ου} αι. π.Χ.), Bremmer 2014, XII (η εμπειρία έννοια ασαφής).

³⁰⁴ Dimitrova 2008, 245, Bremmer 2014, XII. Ωστόσο, δεν είναι όλες οι μυστικές λατρείες μυστήρια (Burkert 1997, 20).

³⁰⁵ Ορφικός Ύμνος 77.9: "Ἐύπνα στους μύστες την ανάμνηση των ιερών τελετών", Burkert 1997, 34, 110, και 162 σημ. 27.

³⁰⁶ Bremmer 2014, XII-XIII.

³⁰⁷ Burkert 1997, 48-50, 62 και 172 σημ. 75, Bremmer 2014, 24, Blakely 2017.

³⁰⁸ Για την κατάταξη των μυστηρίων της Κυβέλης και των Κορυβάντων: Bremmer 2014, XIII.

ιερογαμίας και των σημείων που τους επιδεικνύονταν, επικοινωνία με τους θεούς, καλοτυχία ιδιαίτερα στη θάλασσα που εξασφαλιζόταν με φυλαχτά (πορφυρή ταινία γύρω από τη μέση, σιδερένια μαγνητισμένα δαχτυλίδια) και πιθανόν μακαριότητα στη ζωή μετά τον θάνατο³⁰⁹.

Ιερός χώρος, τελετουργία, εμπειρία, επαναλαμβανόμενος χρόνος, ομάδα, θρησκευτικός συγκρητισμός και φυσικά τα αρχαιολογικά κατάλοιπα συγκροτούν για τα σαμοθρακικά μυστήρια αυτό που στην εισαγωγή ορίσαμε ως **συναθροίσματα**. Είναι ακριβώς αυτές οι έννοιες που μας επιτρέπουν να ελπίζουμε ότι μπορούμε να σκιαγραφήσουμε τη μνημονική διαδικασία στο Ιερό των Μεγάλων Θεών της Σαμοθράκης.

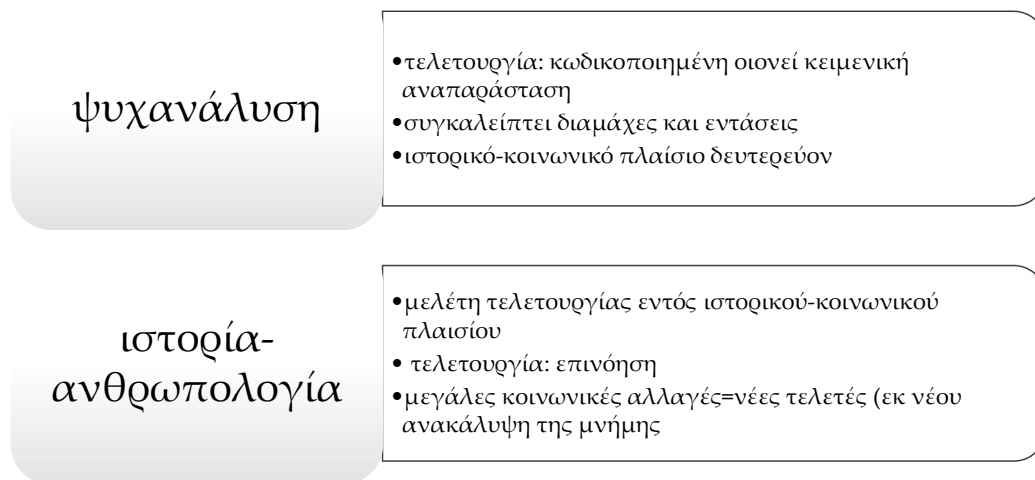
3.2.1: Μνήμη και τελετουργία.

Στην εισαγωγή έγινε μια αναφορά στο πώς η αντίληψη για την αναμνηστική διαδικασία επηρεάζει τις τελετουργικές πρακτικές. Αναφερθήκαμε, ειδικότερα, στο πώς ο Warburg αντλώντας από τις βιολογικές θεωρίες της εποχής του και προσπαθώντας να ερμηνεύσει την παρουσία του εικονογραφικού τύπου της μαινάδας-νύμφης στη δυτική τέχνη αναζήτησε τις απαρχές της βακχικής τελετουργικής μανίας στον αρχέγονο άνθρωπο. Η προσέγγιση αυτή της τελετουργίας, βέβαια, δεν μπορεί να θεωρηθεί ικανοποιητική.

Ένας χώρος όπου η τελετουργία έγινε σύντομα αντικείμενο διεξοδικής έρευνας ήταν η ψυχανάλυση. Η βασική θέση όλων των ερευνητών του χώρου είναι η ίδια: θεωρούν ότι η τελετουργική συμπεριφορά είναι μια **κωδικοποιημένη οιονεί κειμενική αναπαράσταση** (encoded quasi-textual representation) που στόχο έχει να συγκαλύψει διαμάχες και εντάσεις, η πηγή των οποίων αναζητείται στο παρελθόν του ατόμου και συνδέεται, σύμφωνα με το ψυχαναλυτικό κοσμοείδωλο, είτε με την οιδιπόδεια είτε με την προ-οιδιπόδεια περίοδο³¹⁰. Τέτοιου είδους ερμηνείες, πάντως, ελάχιστα μπορούν να συμβάλλουν σε μια προσέγγιση με ανησυχίες περισσότερο

³⁰⁹ Lehmann 1943, 128-134, Lehmann 1990, 42, Dimitrova 2008, 5-6, 244-245, Bremmer 2014, 28-29.

³¹⁰ Connerton 1989, 48-49.



Σχήμα 15. Δύο διαφορετικές προσεγγίσεις της σχέσης μνήμης και τελετουργίας.

ιστορικές ή κοινωνιολογικές, γιατί διέπονται από μια α-χρονική αντίληψη και έχουν ως αντικείμενο μελέτης αποκλειστικά το άτομο (σχήμα 15).

Η ιστορική προσέγγιση, αντίθετα, δεν θεωρεί τη μελέτη της τελετουργίας εντός του ιστορικού πλαισίου συμπληρωματική, αλλά απαραίτητη προϋπόθεση για την κατανόηση (σχήμα 15)³¹¹. Όλες οι τελετουργίες είναι **επινοήσεις** και το νόημά τους υφίσταται αλλαγές με το πέρασμα του χρόνου, ή για να είμαστε ακριβέστεροι, καθώς η τελετουργία πραγματώνει τα νοήματα κάθε εποχής, όταν τα τελευταία θεωρούνται ξεπερασμένα, τροποποιούνται και οι αντιλήψεις γύρω από τα ζητήματα τελετουργίας³¹². Πάντως, λέξεις και αντικείμενα μπορούν να επιβιώσουν ως σύμβολα περισσότερο από τη λατρεία που υπηρετούν³¹³. Όταν η παράδοση έρχεται αντιμέτωπη με μεγάλες κοινωνικές αλλαγές, τότε αυτές ακολουθούνται από την επινόηση νέων τελετουργιών, με τους εορτασμούς συχνά να περιστρέφονται γύρω από υλικά κατάλοιπα. Προκειμένου να επιτευχθεί η σύνδεση με το μακρινό παρελθόν **η μνήμη ανακαλύπτεται εκ νέου**, περιβάλλεται με πολιτική νομιμοποίηση και γίνεται

³¹¹ Μπενβενίστε 1999, 23.

³¹² Assmann 2011, 73 κ.ε.

³¹³ Παπαχριστοφόρου 2013, 15.

αντικείμενο εορτασμών³¹⁴. Καθώς σε τέτοιου είδους τελετουργίες φαίνεται να αντιδιαστέλλεται η καθημερινή μνήμη με την επίσημη μνήμη της κοινότητας, θα μπορούσε κάποιος να ισχυριστεί ότι η τελετουργία είναι ο κατ' εξοχήν χώρος καλλιέργειας της κοινωνικής μνήμης. Στην τελετή, βέβαια, η μνήμη δεν υπάρχει μόνο σε σχέση με το γεγονός που μνημονεύεται, αλλά και στην ίδια την τελετουργική πρακτική, η οποία αντλεί το κύρος της από την πεποίθηση ότι κάθε φορά επαναλαμβάνεται πιστά³¹⁵. Μια πεποίθηση που όπως είδαμε ενισχύει την αίσθηση ότι ο χρόνος είναι κυκλικός, με αποτέλεσμα το παρελθόν να εμφανίζεται ως βιωμένο παρόν και να μετατρέπεται σε μύθο³¹⁶.

Αυτή η πεποίθηση της πιστής επανάληψης λόγων και πράξεων συνδέει την τελετουργία με την έννοια της **μνήμης-συνήθειας**. Όπως κάθε άλλη μορφή κοινωνικής μνήμης και η μνήμη-συνήθεια βασίζεται σε ένα σύνολο κανόνων διυποκειμενικά συμφωνημένων³¹⁷. Η γλώσσα ή η ενδυμασία είναι τυπικά δείγματα τέτοιου είδους συμφωνίας: εκπαιδευόμαστε σε μια σειρά από κοινωνικούς αυτοματισμούς ακριβώς όπως μαθαίνουμε τη γλώσσα, δηλαδή από μικρή ηλικία και ασυνείδητα. Ο Connerton απορρίπτει τη θεωρητική και τεχνητή διάκριση της συμπεριφοράς που στηρίζεται στη συνήθεια (behavioral habit) από την κανονιστική συμπεριφορά (rule-government behavior). Αντιθέτως, διαπιστώνει ότι η διάκριση μεταξύ συνήθειας και ασυνείδητης εφαρμογής ενός κανόνα είναι μόνο θεωρητική. Στην πράξη δεν αρκεί να ξέρεις έναν κανόνα για να τον εφαρμόσεις ικανοποιητικά, αλλά είναι απαραίτητη η εκμάθηση που απορρέει από τη **συσσωρευμένη πρακτική** (accumulative practice) και κατ' επέκταση από τη συνήθεια-μνήμη³¹⁸. Όταν αυτού του είδους η μνήμη δεν είναι καθαρά ατομική αλλά ακολουθεί τις κοινωνικές νόρμες και οδηγεί σε κοινωνικά αποδεκτές συμπεριφορές-συνήθειες, τότε αυτού του είδους η

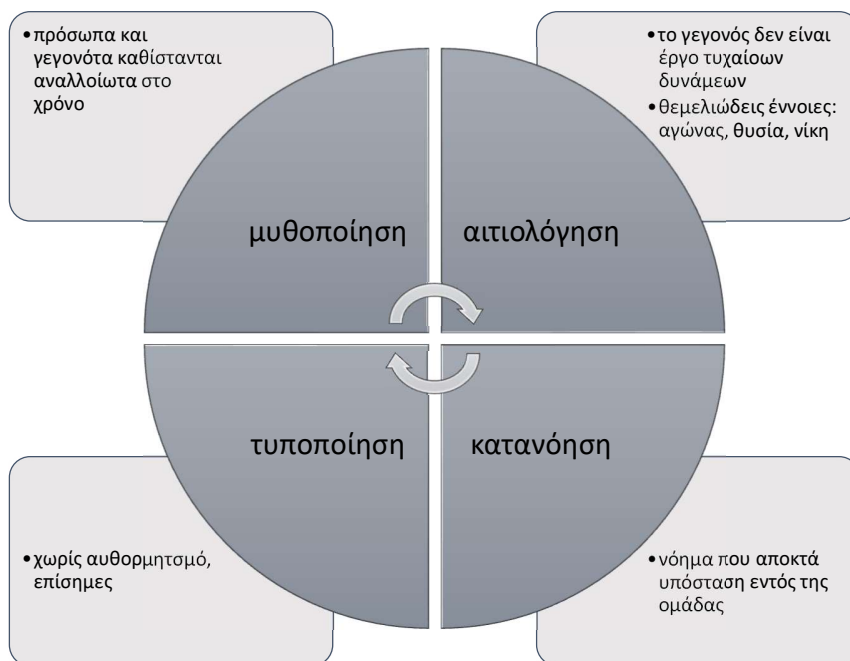
³¹⁴ Connerton 1989, 51-52, Παραδέλλης 1999, 41. Για τη μνήμη που υπηρετεί θεολογικές αλήθειες και τη διατήρησή της μέσω τελετουργιών και αφηγήσεων στον εβραϊκό λαό: Yerushalmi, 1982, 81-103, Μπενβενίστε 1999, 13.

³¹⁵ Assmann 2011, 38-39.

³¹⁶ Assmann 2011, 58-62 (ο όρος «μύθος» δεν αντιδιαστέλλεται με την ιστορία/πραγματικότητα, καταδεικνύει τη λειτουργία του ως συστατικό στην οικοδόμηση της ταυτότητας).

³¹⁷ Connerton 1989, 28.

³¹⁸ Connerton 1989, 30-34.



Σχήμα 16. Ιδιότητες των τελετουργικών πρακτικών.

μνήμη μπορεί, κατά τον Connerton, να ονομαστεί **κοινωνική μνήμη-συνήθεια** (social habit-memory)³¹⁹.

Η παρατήρηση αυτή γίνεται περισσότερο ενδιαφέρουσα, αν λάβει κανείς υπόψη ότι ο Connerton έχει ως σημείο αναφοράς του τον Halbwachs³²⁰. Γιατί σε αντίθεση με τον Halbwachs που δεν αντιλαμβάνεται ότι η μνήμη, και συνεπώς η γνώση του παρελθόντος, διαδίδεται μέσω της επικοινωνίας, ο Connerton αναζητά εκείνες τις επαναλαμβανόμενες πρακτικές που επιτρέπουν στις κοινωνίες να μεταβιβάζουν τη μνήμη στις νεότερες γενιές³²¹. Η τελετουργία (ritual) είναι χαρακτηριστική πρακτική του είδους. Ως προς τον ορισμό, ο Connerton ακολουθεί τον Lukes ορίζοντας την τελετουργία ως: «μια κανονιστική δραστηριότητα συμβολικού χαρακτήρα που έλκει την προσοχή των συμμετεχόντων σε αντικείμενα σκέψης και συναισθήματος που θεωρούν ιδιαίτερης σημασίας»³²². Η τελετουργία μυθοποιεί

³¹⁹ Connerton 1989, 35.

³²⁰ Connerton 1989, 36-37.

³²¹ Connerton 1989, 38-40.

³²² Lukes 1975, 291 (μτφρ Ι. Μούρθος).

πρόσωπα και γεγονότα, τα καθιστά αναλλοίωτα στο χρόνο και ο μύθος διδάσκει ότι η ιστορία δεν είναι έργο τυχαίων αντιμαχόμενων (contingent) δυνάμεων. Αντιθέτως ο αγώνας, η θυσία και η νίκη είναι θεμελιώδεις έννοιες με τις οποίες οικοδομείται ο μύθος³²³.

Εξωτερικά οι τελετές είναι τυποποιημένες, καθόλου αυθόρμητες, επίσημες αλλά όχι μόνο, αφού οι συμμετέχοντες θεωρούν εσωτερική υποχρέωση την τέλεσή τους και το σεβασμό τους από τους άλλους, τους εκτός ομάδας. Κυρίως όμως η πραγμάτωση μιας τελετής σημαίνει ότι οι μετέχοντες ανέρχονται σε ένα άλλο επίπεδο κατανόησης, το επίπεδο του νοήματος που φέρει η τελετή, ενός νοήματος που αποκτά υπόσταση εντός της ομάδας. Οι τελετές που σκοπό έχουν να τιμήσουν λιγότερο ή περισσότερο ιστορικά γεγονότα και επαναλαμβάνονται σε σταθερές ημερομηνίες ως γιορτές είναι αυτές που προσφέρουν κάποιους από τους ισχυρότερους δεσμούς της κοινότητας με το παρελθόν της. Τέτοιες πρακτικές δεν εντοπίζονται μόνο σε θρησκείες με ιστορικό χαρακτήρα, όπως ο ιουδαϊσμός ο χριστιανισμός και ο ισλαμισμός, ή σε πολιτικές ιδεολογίες αντίστοιχου βεληνεκούς, όπως ο ναζισμός, αλλά σε κάθε ανθρώπινη κοινότητα, ακόμη και σε κοινότητες χωρίς γραφή³²⁴. Ο Connerton πιστεύει ότι μας θέτουν ένα σημαντικό ερώτημα: κατά πόσο οι τελετές συμβάλουν στην δημιουργία συλλογικής μνήμης. Απορρίπτοντας τόσο την ψυχαναλυτική, όσο και την κοινωνιολογική, αλλά και αυτή που ονομάζει ιστορική προσέγγιση, εστιάζει περισσότερο στη μορφή των τελετουργικών πρακτικών και λιγότερο στο περιεχόμενό τους, όπως αντίθετα κάνουν οι παραπάνω προσεγγίσεις³²⁵.

Η αναζήτηση του κρυμμένου νοήματος της τελετουργίας οδήγησε αναπόφευκτα στον συσχετισμό της με άλλες νοηματοδοτημένες εκφάνσεις κοινωνικότητας, όπως οι μύθοι και τα όνειρα. Αν όμως η τελετουργία είναι κάτι παραπάνω από συμβολική αναπαράσταση που χρειάζεται αποκωδικοποίηση ή

³²³ Connerton 1989, 41-44. Στο κείμενο του Connerton χρησιμοποιούνται τρεις διαφορετικοί όροι: ritual, rite και ceremony. Ως "τελετουργία", λέξη που αφορά στην ενέργεια, μεταφράζεται η λέξη ritual. Αντιθέτως οι λέξεις rite και ceremony έχουν εκληφθεί ως ταυτόσημες και μεταφράζονται ως "τελετή".

³²⁴ Connerton 1989, 44-48.

³²⁵ Connerton 1989, 52-53.

μετάφραση, δεν πρέπει να αναζητούμε μόνο τις αξίες που διαπερνούν διάφορα μέσα κοινωνικής έκφρασης, αλλά να ενδιαφερόμαστε περισσότερο για την ιδιαιτερότητα και την απόκλιση. Αν ξεκινήσουμε τη μελέτη της τελετουργίας αυτόνομα, τότε παύουμε να τη θεωρούμε έναν ακόμη τρόπο έκφρασης ιδεών. Υπάρχουν ορισμένες αντιλήψεις που μπορούν να εκφραστούν μόνο χάρη στην τελετουργία. Κι αυτό γιατί, ενώ η εξιστόρηση ενός μύθου δεν σημαίνει ταυτόχρονη αποδοχή των ιδεών που εκφράζει από τον εκφωνητή ή τους ακροατές, η συμμετοχή σε μια τελετουργική πράξη καθορίζει επακριβώς τη θέση του κάθε μετέχοντος³²⁶. Αυτό φαίνεται πως έχει ως αποτέλεσμα η τελετουργία να είναι λιγότερο δεκτική στην διαφοροποίηση απ' ό,τι ο μύθος και να επιτρέπει σε κοινωνίες που δίνουν ιδιαίτερο βάρος στα σύμβολα αν όχι να την διατηρήσουν αμετάβλητη, τουλάχιστον να επιτρέψουν έναν αργό ρυθμό μεταβολής. Στη διαδικασία αυτή ιδιαίτερο ρόλο έχει η τελετουργική γλώσσα η οποία δεν αναφέρεται σε μια πράξη, δεν έχει δηλαδή **προθετικότητα** (propositional force), αλλά είναι, αν θέλουμε να αποφύγουμε την αρνητική διατύπωση, **επιτελεστική** (performative), είναι η ίδια δράση. Τυπικά παραδείγματα είναι οι ευχές, οι κατάρες, οι όρκοι, οι στάσεις, οι χειρονομίες, οι κινήσεις: δεν υπονοούν ή δηλώνουν μια ιδέα, την εκτελούν και την επιδεικνύουν χωρίς να αφήνουν στους παριστάμενους καμία αμφιβολία παρερμηνείας. Αν συνυπολογιστεί το γεγονός ότι η τελετουργική γλώσσα είναι στερεότυπη, χρησιμοποιεί δηλαδή συγκεκριμένο λεξιλόγιο και επαναλαμβανόμενα μοτίβα σε προκαθορισμένη σειρά περιορίζοντας έτσι τις διαφορετικές γλωσσικές επιλογές, και οι τελετουργικές στάσεις, κινήσεις και χειρονομίες είναι επίσης τυπικές και περιορισμένες σε αριθμό, γίνεται κατανοητό για ποιο λόγο οι τελετουργικές πρακτικές μπορούν να θεωρηθούν ισχυροί μνημονικοί μηχανισμοί. Συνήθως, η τελετουργία δεν είναι τίποτε άλλο από μια σύνθεση

³²⁶ Connerton 1989, 53-57, για τον οποίο οι εκδοχές των μύθων που γνωρίζουμε από τους αρχαίους τραγικούς δεν είναι οι τελικές και τέλειες μορφές μιας επεξεργασίας που κράτησε αιώνες, αλλά προϊόντα μιας συνεχούς επαναδιαπραγμάτευσης πρωτογενούς υλικού, η οποία είναι δυνατή επειδή οι μύθοι διαθέτουν ένα "πλεόνασμα νοήματος" (surplus of meaning).

επαναλαμβανόμενων κανονιστικών συμπεριφορών (λόγου, τραγουδιού, χειρονομιών, χορού)³²⁷.

Αυτή η αίσθηση της συνεχούς επανάληψης έχει ιδιαίτερη βαρύτητα στον τελετουργικό λόγο. Τόσο στις κοινωνίες χωρίς γραφή, όσο και στις κοινωνίες με γραφή έχει διαπιστωθεί πως η τελετουργική γλώσσα έχει αρχαϊσμούς, οι οποίοι μοιάζουν να διασφαλίζουν την αυθεντικότητα λεγομένων και κειμένων. Ο βαθμός κατανόησης των συμμετεχόντων στην τελετή δεν επηρεάζει σε καμία περίπτωση την αξία της τελετής. Η επανάληψη του τελετουργικού λόγου δεν μοιάζει με την αίσθηση της επανάληψης του λόγου που έχουμε όταν π.χ. διαβάζουμε για δεύτερη φορά ένα λογοτεχνικό κείμενο ή βλέπουμε μια ταινία ή ακούμε ένα τραγούδι, καθώς στις περιπτώσεις αυτές το γεγονός ότι επαναλαμβάνεται ο λόγος δεν σημαίνει ότι παραμένει σταθερή και η αντίληψή μας γι' αυτόν. Αντίθετα στην τελετουργία η ιδέα της πλήρους επανάληψης είναι σημαντικότερη και από την ίδια την ακρίβεια στην εκφορά του επαναλαμβανόμενου λόγου, καθώς σκοπός του τελετουργικού λόγου είναι να επιτύχει το ίδιο ακριβώς αποτέλεσμα στην αντίληψη των συμμετεχόντων με το αποτέλεσμα που είχε ο πρωτότυπος λόγος, τον οποίο υποτίθεται ότι αναπαράγει πιστά³²⁸. Η επαναληπτικότητα, που χαρακτηρίζει ειδικά τον τελετουργικό λόγο και γενικότερα τον προφορικό λόγο που σχετίζεται με τη λατρεία, ανατροφοδοτεί τις αναπαραστάσεις της ομάδας και συγκροτεί αυτό που ονομάζουμε προφορική παράδοση³²⁹.

Η αίσθηση της μίμησης είναι ακόμη πιο άμεση και σαφής στην επανάληψη των χειρονομιών. Συχνά παρατηρείται μια σύγχυση ανάμεσα στην τελετουργική και την πρωτότυπη πράξη, όπως και ανάμεσα στους σύγχρονους μετέχοντες στην τελετουργία και τους νεκρούς προγόνους. Έτσι μπορεί κάποιο μέλος της ομάδας που εκτελεί την τελετή να εμφανίζεται ως ο ενδιάμεσος με το πνεύμα ενός νεκρού, οπότε

³²⁷ Connerton 1989, 57-60.

³²⁸ Connerton 1989, 67-68, Le Goff 1998, 92 (ο πολιτισμός χωρίς γραφή μπορεί να χαρακτηριστεί διαφορετικός όχι όμως Άλλος).

³²⁹ Παπαχριστοφόρου 2013, 16. Για την επικαιροποίηση της ιερότητας του χώρου μέσω της επανάληψης και το ρόλο των σωματικών πρακτικών: Παπαχριστοφόρου 2013, 250-254.

τα λόγια και οι πράξεις του δεν εκλαμβάνονται ως δικά του, ή ακόμη και όλοι οι συμμετέχοντες να ενσαρκώνουν αυτούς που βρίσκονται στον κόσμο των πνευμάτων. Και στις δύο περιπτώσεις η επανάληψη των χειρονομιών τονίζει ακριβώς αυτή την ταυτόχρονη διπλή παρουσία (bi-presence) των νεκρών προγόνων στον κόσμο των νεκρών και των ζωντανών. Τέτοιες αντιλήψεις παρατηρούνται τόσο σε κοινωνίες χωρίς όσο και σε κοινωνίες με γραφή, αν και στις τελευταίες, με το πέρασμα του χρόνου, η μίμηση εκλαμβάνεται από τους συμμετέχοντες περισσότερο ως συμβολική πράξη³³⁰.

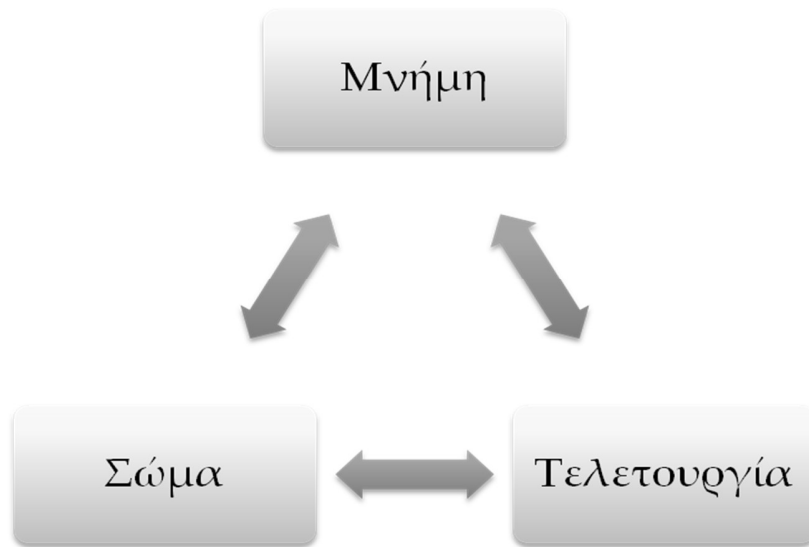
Μια διαφορετική διάσταση του προβλήματος της τελετουργίας ως αναμνηστικής διαδικασίας μας δίνει ο Nora. Για τον Nora οι τελετές είναι **ένας από τους μνημονικούς του τόπους** των νεωτερικών κοινωνιών, οι οποίοι παράγονται και πληθαίνουν υπό το βάρος του άγχους της μνήμης που χάνεται και αντικαθίσταται από την επιθυμία καταγραφής³³¹. Έχοντας, όμως, κατά νου ότι τέτοιου είδους μνημονικοί τόποι απαντώνται και σε προ-νεωτερικές κοινωνίες ίσως θα ήταν ορθότερο να ισχυριστούμε πως ο νεωτερικός άνθρωπος έχει μεταφέρει το σύγχρονο άγχος της μνήμης, που ορθά παρατηρεί ο Nora, σε παραδοσιακούς μνημονικούς τόπους που κατάφεραν να επιβιώσουν, ενώ την ίδια στιγμή δημιουργεί και νέους (όπως π.χ. το αρχείο). Από την άλλη μεριά, σ' αυτούς τους μνημονικούς τόπους που μας έρχονται από το παρελθόν φιλοδοξούμε να διακρίνουμε τα αδιέξοδα των κοινωνιών που τους δημιούργησαν. Έτσι οι έννοιες της τελετουργίας και της τελετής συνδέονται με εκείνη τη λειτουργία της μνήμης που στόχο έχει να αντισταθμίσει τις ανεπάρκειες και τις ελλείψεις του (προ-νεωτερικού) καθημερινού βίου³³².

Έχουμε ήδη σχολιάσει πόσο θεμελιώδης είναι ο ρόλος του σώματος στη μνημονική διαδικασία. Προκύπτει, επομένως, το ερώτημα ποια είναι η φύση της τριγωνικής σχέσης που ανάμεσα στη μνήμη, το σώμα και την τελετουργία (σχήμα

³³⁰ Connerton 1989, 68-70.

³³¹ Nora 1996, Μπενβενίστε 1999, 20.

³³² Assmann 2011, 42. Ο Assmann αναφέρει ως παράδειγμα τη θεραπευτική δύναμη που φαίνεται πως έχουν ορισμένες τελετές. Το γεγονός ότι η αντίληψη αυτή επιβιώνει ως σήμερα σε νεωτερικές κατά τα άλλα κοινωνίες, είναι ένα ακόμη στοιχείο που έρχεται να προστεθεί στη συζήτηση γύρω από τα αδιέξοδα.



Σχήμα 17. Σχέση μνήμης, σώματος και τελετουργίας.

17). Μια ενδιαφέρουσα διαπίστωση ανθρωπολογικών ερευνών είναι ότι η σχέση αυτή είναι, βέβαια, **υπαρκτή δεν μπορεί όμως να θεωρηθεί δεδομένη**. Έχει παρατηρηθεί, για παράδειγμα, ότι η αναδημιουργία και αναδιάταξη της χωρικής γεωγραφίας δεν συνεπάγεται πάντοτε αντίστοιχες αλλαγές των εγγεγραμμένων στο σώμα κινητικών σχημάτων, με αποτέλεσμα η τελετουργία να διατηρεί την αρχική της μορφή, ή τουλάχιστον πολλά από τα αρχικά της στοιχεία³³³. Για τον Connerton το κλειδί αυτής της σχέσης βρίσκεται στην αποκωδικοποίηση των σωματικών πρακτικών, που είναι ευθέως ανάλογη με την ερμηνεία ενός κειμένου. Εστιάζοντας κυρίως στην έναρξη μιας τελετουργικής πρακτικής διαπιστώνει ότι μπορεί βέβαια προκειμένου να κατανοηθεί ο ριζοσπαστισμός της νέας αρχής να είναι απαραίτητη η μελέτη αυτού που προηγήθηκε και αμφισβητείται, πρέπει όμως να έχουμε πάντα κατά νου ότι η νέα τάξη προσπαθεί μέσω τελετουργιών και σωματικών πρακτικών να επιβάλλει ταυτόχρονα την αίσθηση της τομής και μια μορφή λήθης του παρελθόντος (σχήμα 18). Κι αυτό γιατί οι κοινωνίες στην πραγματικότητα είναι οντότητες που ενδοσκοπούνται, αυτό-ερμηνεύονται (self-interpreting) και κατά τη διαδικασία αυτή οικοδομούν μια εικόνα αδιατάρακτης συνέχειας για τον εαυτό τους, οριοθετώντας

³³³ Παραδέλλης 1999, 31-32.



Σχήμα 18. Η κατά τον Connerton σχέση των νέων τελετουργικών και σωματικών πρακτικών με τη ριζοσπαστική νέα αρχή σε μια ενδοσκοπούμενη κοινωνία.

με τον τρόπο αυτό την αντίληψη των μελών τους και για την έννοια του χρόνου³³⁴.

Το ερευνητικό πρόταγμα του Connerton ενέπνευσε ορισμένους ανθρωπολόγους να αναζητήσουν στις τελετές διαφόρων κοινωνιών ακριβώς αυτό το μηχανισμό ενδοσκόπησης και διαμόρφωσης στρατηγικών συναίνεσης ή σύγκρουσης³³⁵. Ωστόσο, ανθρωπολογικές έρευνες της δεκαετίας του 1990 κατέδειξαν τη δυσκολία τέτοιου είδους εγχειρημάτων, καθώς ο πληροφοριοδότης περισσότερο **επινοεί τα νοήματα της τελετουργίας** τη στιγμή που αυτά του ζητούνται, παρά τα αποκαλύπτει. Φαίνεται ότι το βαθύτερο επίπεδο του μνημονικού και γνωστικού μας υποβάθρου είναι στην πραγματικότητα άρρητο και υπάρχει με σκοπό την πρακτική εφαρμογή και όχι τη γλωσσική εκφορά³³⁶.

Πέρα από τα παραπάνω πάντως, έννοιες όπως οι σωματικές πρακτικές έχουν το πρόβλημα ότι κινούνται εντός της οριοθετημένης ζώνης του νεωτερικού παραδείγματος με τις αισθήσεις σαφώς κατακεραματισμένες. Αντίθετα βασικό χαρακτηριστικό της σύγχρονης αισθητηριακής προσέγγισης, και γενικότερα της μεταδιαδικαστικής αρχαιολογίας, είναι η απέχθεια για τη διχοτομημένη σκέψη, που χωρίζει τον άνθρωπο σε σώμα και πνεύμα και τον κόσμο σε υποκείμενα και αντικείμενα, η αντίδραση στην εξαϋλωση των πραγμάτων, που οδηγεί τον ερευνητή να αντιμετωπίζει τα υλικά κατάλοιπα ως τεκμήρια, αφηρημένες έννοιες ή σύμβολα

³³⁴ Connerton 1989, 12-13.

³³⁵ Παραδέλλης 1999, 42-43.

³³⁶ Παραδέλλης 1999, 45-46. Παρόμοιο φαινόμενο έχει παρατηρηθεί και για την λεγόμενη αυτοβιογραφική (ατομική) μνήμη, η οποία με τα κατάλληλα ερεθίσματα φαίνεται να ενεργοποιεί "άρρητες" αναμνήσεις που θεωρούνται ότι έχουν χαθεί για πάντα (Παραδέλλης 1999, 48).

αλλά όχι ως αυτό που τελικά είναι, τμήματα ενός πολυαισθητηριακού βιώματος³³⁷. Για παράδειγμα η χειραψία είναι ταυτόχρονα ενεργητική και παθητική (τη στιγμή που σφίγγουμε το χέρι ενός άλλου ατόμου δεχόμαστε και τη δική του χειρονομία), ενώ η τροφή χάνει την υλική της υπόσταση όταν αντιμετωπίζεται ως σύμβολο ή μελετάται μόνο για να εντοπισθούν στρατηγικές διαχείρισής της³³⁸. Κυρίως όμως οι θιασώτες της αισθητηριακής προσέγγισης αντιλαμβάνονται με διαφορετικό τρόπο την έννοια των αισθήσεων. Δεν δέχονται την κλασική ταξινόμηση των πέντε αισθήσεων, αλλά, εντάσσουν τα αισθητηριακά βιώματα εντός ορισμένων πεδίων και, όπως έχει ήδη αναφερθεί, δίνουν έμφαση στην συν-κίνηση και τη ροή, δηλαδή τις σχέσεις συλλογικότητας και την απουσία ορίων που διέπουν τα αισθητηριακά βιώματα³³⁹. Έτσι η όσφρηση και η γεύση, που για την κοινή λογική είναι ξεχωριστές αισθήσεις, μπορούν να συζητηθούν σε ένα πεδίο που περιλαμβάνει τόσο το φαγητό όσο και το ποτό, η κίνηση μπορεί να συνδυαστεί με την όραση σε μια αδιάσπαστη ενότητα και η αφή μπορεί να αφορά μια σειρά πρακτικές που αφορούν το συσχετισμό του σώματος με τον κόσμο και που σήμερα συνηθίζουμε να συνδέουμε με την όραση, όπως π.χ. το τατουάζ³⁴⁰. Η διαφορετική αυτή ματιά των αισθήσεων ενισχύεται από ανθρωπολογικά παραδείγματα που καταδεικνύουν ότι για άλλους πληθυσμούς σε άλλα μέρη του κόσμου μπορεί να μην υπάρχει σαφής διαχωρισμός όχι μόνο μεταξύ των πέντε αισθήσεων, αλλά και ανάμεσα σε αισθήσεις και αισθήματα. Όμως, ακόμη και στην πιο οικεία σε εμάς παράδοση μπορούμε να βρούμε παραδείγματα στα οποία δεν είναι δυνατόν να απομονώσουμε το οπτικό από το απτικό, το οσφρητικό ή το ακουστικό βίωμα – π.χ. στην εμπειρία μιας θρησκευτικής τελετής σε μια βυζαντινή εκκλησία. Και αυτή η ιδιότητα δεν περιορίζεται σε "επίσημους" τελετουργικούς χώρους με θρησκευτικά συμφραζόμενα. Αντίθετα, χαρακτηριστικά της τελετουργίας μπορούν να εντοπιστούν και σε μη λατρευτικές πρακτικές³⁴¹.

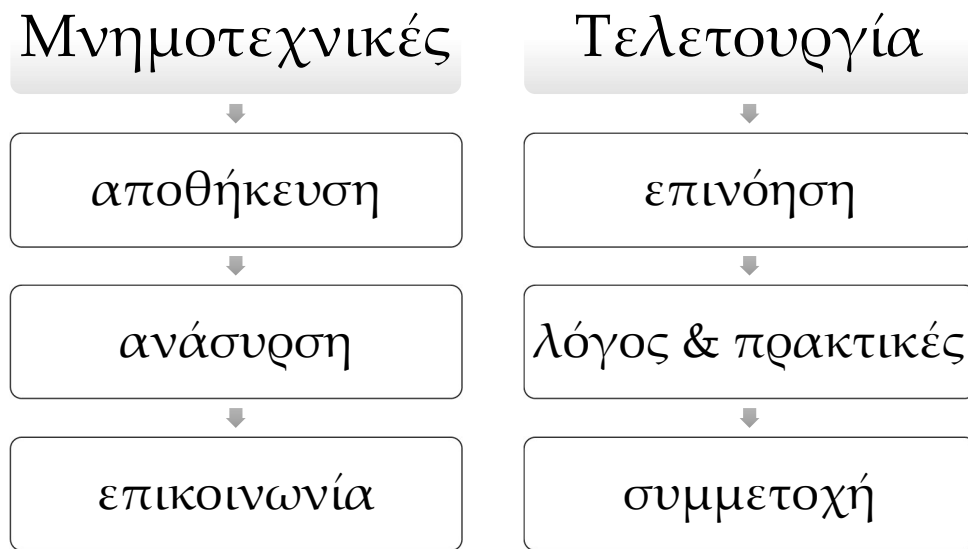
³³⁷ Χαμηλάκης 2015, 46-63. Για την αντίδραση της μεταδιαδικαστικής αρχαιολογίας στα δίπολα της διαδικαστικής αρχαιολογίας και του στρουκτουραλισμού Hodder 2002, 252-254.

³³⁸ Χαμηλάκης 2015, 70-77, 89.

³³⁹ Χαμηλάκης 2015, 33, 88-89, 95-97.

³⁴⁰ Χαμηλάκης 2015, 92.

³⁴¹ Χαμηλάκης 2015, 96-103.



Σχήμα 19. Αντιστοιχία σταδίων πολιτισμικών μνημοτεχνικών και τελετουργίας κατά τον Assmann.

Οι τελευταίες αυτές παρατηρήσεις είναι ιδιαίτερα χρήσιμες και σε ευρύτερο επίπεδο, καθώς υπάρχει γενικότερα – και όχι αδικαιολόγητα – η τάση να κατακερματίζεται το αντικείμενο έρευνας ώστε να καταστεί προσεγγίσιμο. Στο ερμηνευτικό μοντέλο του Assmann, για παράδειγμα, υπάρχουν τρία στάδια επεξεργασίας- χάρη στα οποία η πληροφορία καθίσταται ανάμνηση: η αποθήκευση, η ανάσυρση και η επικοινωνία (σχήμα 19). Στην περίπτωση της τελετουργίας σε κάθε στάδιο αντιστοιχούν η **επινόηση της τελετής, ο τελετουργικός λόγος και οι πρακτικές και η συμμετοχή στο τελετουργικό δρώμενο**. Όμως, όπως ακριβώς δεν πρέπει να θεωρούμε ότι οι πέντε αισθήσεις έχουν σαφώς διακριτή και αυτόνομη υπόσταση, έτσι και στην προκειμένη περίπτωση δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι τα στάδια αυτά, που μπορούν να εφαρμοστούν για να εξηγήσουν την αναμνηστική διαδικασία, είναι επινοημένα και στην πράξη δύσκολο να διακριθούν. Η αποθήκευση, για παράδειγμα, είναι εύλογο να συντελείται κάθε φορά που κάποιος συμμετέχει σε μια τελετή, ενώ την ίδια στιγμή ακριβώς αυτή η αποθήκευση είναι που επιτρέπει την επόμενη συμμετοχή στο δρώμενο. Ο κατακερματισμός της διαδικασίας αιτιολογείται επειδή απλά διευκολύνει τη διατύπωση ερωτημάτων, χωρίς όμως να αποτελεί και

αναγκαίο αίτιο για τη διαμόρφωσή τους. Η μέθοδος αυτή επιτρέπει στον Assmann να εστιάσει στο στάδιο της συμμετοχής και να αναρωτηθεί με πιο τρόπο εξασφαλίζεται η πρόσβαση στην πολιτισμική μνήμη που ελέγχεται από μια ελίτ σε κοινωνίες χωρίς γραφή, καταλήγοντας στο συμπέρασμα ότι αυτή επιτυγχάνεται με τη φυσική παρουσία του ατόμου ως μέρος ενός πλήθους συγκεντρωμένου με την ευκαιρία κάποιας εκδήλωσης³⁴².

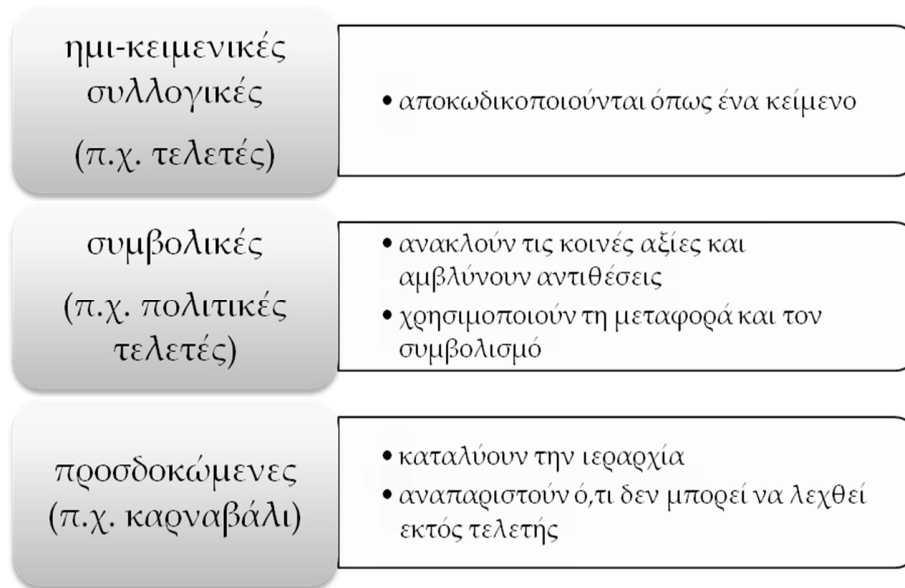
3.2.2: Μνήμη και αναπαραστάσεις.

Για τους κοινωνικούς ψυχολόγους η τελετουργία είναι μια μορφή **ημι-κειμενικής συλλογικής αναπαράστασης** (quasi-textual representation). Με τον όρο συλλογικές ή κοινωνικές αναπαραστάσεις ορίζουμε τον τρόπο που προσλαμβάνουμε τα γεγονότα, τα φαινόμενα και το περιβάλλον μας ως κοινωνικά υποκείμενα, τις κοινωνικά, δηλαδή, επεξεργασμένες γνώσεις μας που στοχεύουν στην κατανόηση, την πρόβλεψη και τον έλεγχο των αλλαγών στο περιβάλλον μας. Υπό αυτή την έννοια οι αναπαραστάσεις συμβάλλουν στη συγκρότηση της κοινωνικής πραγματικότητας³⁴³. Για την κοινωνική ψυχολογία η μελέτη της τελετουργίας έχει ενδιαφέρον στο βαθμό που αποκαλύπτει πώς διαχέονται οι κοινές αξίες μιας ομάδας και πώς οι τελετές αμβλύνουν τις αντιθέσεις και τις εσωτερικές συγκρούσεις επιτυγχάνοντας ισορροπία και σταθερότητα της ομάδας³⁴⁴. Οι τελετές είναι **συμβολικές αναπαραστάσεις** και η τελετουργία αναπαριστά την κοινωνική πραγματικότητα χρησιμοποιώντας τη μεταφορά και τον συμβολισμό για να την κωδικοποιήσει. Η προέκταση αυτής της ιδέας στη σφαίρα της πολιτικής οδήγησε στην διαπίστωση ότι οι πολιτικού περιεχομένου τελετές στόχο έχουν την παροχή της επίσημης εκδοχής της πολιτικής ορθότητας. Άλλες πάλι τελετές, όπως το καρναβάλι, μπορούν να θεωρηθούν **προσδοκώμενες αναπαραστάσεις** (anticipative representations), καθώς καταλύουν την καθεστηκία ιεραρχία και αναπαριστούν

³⁴² Assmann 2011, 41-42.

³⁴³ Burke 2009, 131-133, 151, Μαντόγλου και Μελέτη 2013, 25.

³⁴⁴ Connerton 1989, 49.



Σχήμα 20. Είδη αναπαραστάσεων σύμφωνα με την κοινωνική ψυχολογία.

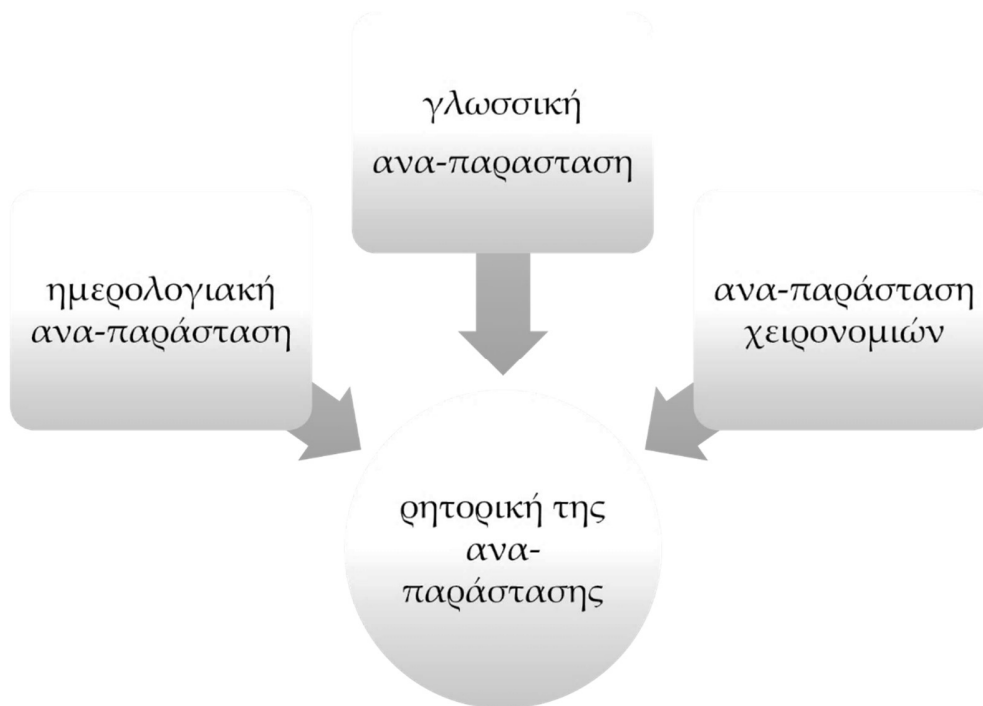
αυτό που δεν λέγεται ή δεν είναι δυνατόν να ειπωθεί στην πραγματικότητα (σχ. 20)³⁴⁵.

Όσον αφορά τις αναμνηστικές τελετές έχουν δύο χαρακτηριστικά που εντοπίζουμε και σε άλλου είδους τελετουργίες: την **κανονικότητα** και την **επιτελεστικότητα** (performativity). Διαφέρουν, ωστόσο, από άλλες μορφές τελετουργίας καθώς οι αναμνηστικές τελετές αναφέρονται σε αρχετυπικές μορφές και γεγονότα που επαναλαμβάνονται μέσω της τελετουργίας. Μια αντίληψη που στηρίζεται στην πεποίθηση ότι ο αρχετυπικός τρόπος ζωής είναι υποδειγματικός και γι' αυτό πρέπει να επαναλαμβάνεται όσο το δυνατόν πιο πιστά³⁴⁶. Ο Connerton θεωρεί ότι η παραπάνω αντίληψη εκφράζεται με αυτό που ονομάζει "**ρητορική της αναπαράστασης**" (rhetoric of re-enactment), η οποία εκφέρεται με τρεις διαφορετικούς τρόπους (σχήμα 21): την **ημερολογιακή** (calendrial) ανα-παράσταση, τη **γλωσσική** (verbal) ανα-παράσταση και την **ανα-παράσταση των χειρονομιών** (gestural)³⁴⁷.

³⁴⁵ Connerton 1989, 50.

³⁴⁶ Connerton 1989, 61-64.

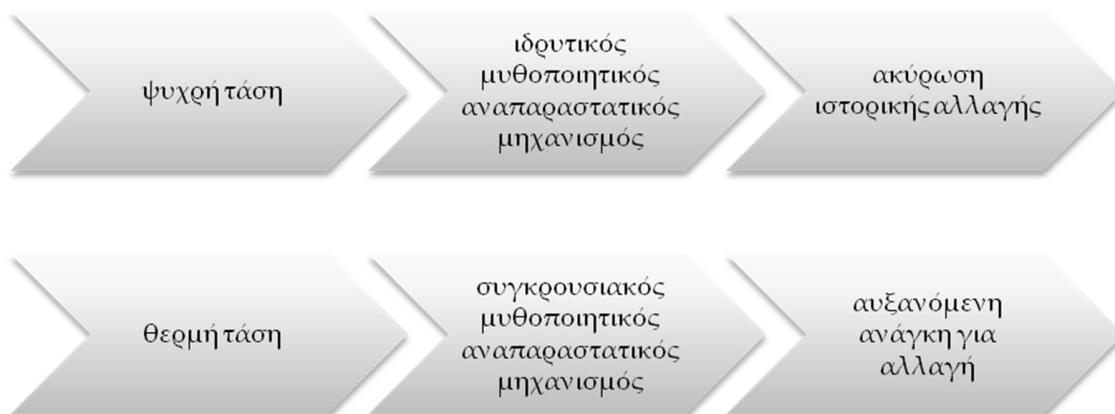
³⁴⁷ Connerton 1989, 65.



Σχήμα 21. Τρόποι εκφοράς της ρητορικής της ανα-παράστασης κατά τον Connerton.

Μια διαφορετική διάσταση των αναπαραστάσεων προσφέρει ο Assmann. Υιοθετώντας μόνο ως αφόρμηση την τυπολογία των ψυχρών και θερμών κοινωνιών που εισήγαγε ο Lévi-Strauss, διαπιστώνει ότι σε πολλές κοινωνίες διαφόρων ιστορικών περιόδων παρατηρούνται ταυτόχρονα τάσεις που μπορούν να αποδοθούν και στους δύο τύπους (σχήμα 22). Μάλιστα τόσο η ύπαρξη όσο και ο τρόπος με τον οποίο συνδυάζονται οι τάσεις αυτές είναι εντελώς ανεξάρτητος από τα πολιτισμικά επιτεύγματα της κοινωνίας (γραφή, μνημειώδης αρχιτεκτονική κλπ). Αυτό, συνεπώς, που καλείται να κάνει ο ερευνητής είναι να εντοπίσει **ποιοι (αναπαραστατικοί) μηχανισμοί ενισχύουν** την ψυχρή τάση, την ανάγκη, δηλαδή, της κοινωνίας για θεσμούς που ακυρώνουν την ιστορική αλλαγή και διατηρούν την αίσθηση ισορροπίας και σταθερότητάς της, και ποιοι την θερμή τάση, κατά την οποία το παρελθόν εξυπηρετεί την αυξανόμενη ανάγκη για αλλαγή³⁴⁸. Και στις δύο περιπτώσεις πάντως

³⁴⁸ Assmann 2011, 51-54.



Σχήμα 22. Τυπολογία των κοινωνιών κατά Lévi-Strauss και μυθοποιητικοί αναπαραστατικοί μηχανισμοί.

αναφερόμαστε σε ένα μυθοποιημένο παρελθόν που, όπως ήδη έχουμε δει, δεν αντιδιαστέλλεται από την αλήθεια, αλλά λειτουργεί ως η μόνη αλήθεια που έχει ταυτόχρονα το ρόλο του καθρέφτη και του στηρίγματος της κοινωνίας ή μιας κοινωνικής ομάδας. Για τον αναπαραστατικό μηχανισμό παραγωγής μύθων ο Assmann χρησιμοποιεί τον πολύ εύγλωττο όρο **mythomotor**. Ο μηχανισμός αυτός μπορεί να επιβεβαιώνει την καθεστηκία κατάσταση, οπότε χαρακτηρίζεται **ιδρυτικός** (foundational), ή να στηρίζει αντιλήψεις υποτελών ομάδων και τότε είναι **συγκρουσιακός** (contrapresent). Η κοινωνική μεταβολή συνδέεται άμεσα με την αλλαγή από τον ένα στον άλλο³⁴⁹. Βέβαια δεν μπορούμε να αποκλείσουμε και την περίπτωση της ύπαρξης παράλληλων μνημών και μυθοποιητικών αναπαραστάσεων που δεν χαρακτηρίζονται από σχέσεις σύγκρουσης, αλλά απλά συνυπάρχουν³⁵⁰.

Πρέπει, τέλος, να επιστήσουμε την προσοχή σε μια ερευνητική τάση που όλο και περισσότερο πλέον θεωρείται λανθασμένη. Η συμβολική και κατ' επέκταση εργαλειώδη αντιμετώπισή τους παύει να ορίζει την αναπαράσταση ως μέρος ενός πολιτισμικού φαινομένου που το θεωρούμε στο σύνολό του. Η κατανάλωση τροφής, για παράδειγμα, που είναι μια μορφή τελετής ακόμη και στην πιο απλή και

³⁴⁹ Assmann 2011, 62-69 και ιδιαίτερος 62 και 64.

³⁵⁰ Alcock 2011, 34-36.

καθημερινή εκδοχή της, όταν αντιμετωπίζεται ως μέρος ενός πολιτισμικού φαινομένου οδηγεί σε ενδιαφέρουσες συνεπαγωγές: η τροφή δεν αρκεί να είναι βρώσιμη, πρέπει να είναι και κοινωνικά αποδεκτή, ενώ η κατανάλωσή της την καθιστά τμήμα του Εαυτού. Η στροφή αυτή στην αντίληψη του "τι είναι η τροφή", μας οδηγεί, συνεπώς, και στη χρήση διαφορετικού λεξιλογίου. Δεν "παριστάνει", δεν "εκπροσωπεί", δεν "ανακλά" ταυτότητες, αλλά "είναι" τμήμα αυτών των ταυτοτήτων. Φυσικά, η κατανάλωσή της έχει τη δύναμη να ενεργοποιεί κάθε φορά τη μνημονική διαδικασία που μας επιτρέπει να ανακαλέσουμε αναμνήσεις και κατ' επέκταση αναπαραστάσεις, αλλά γι' αυτόν ακριβώς το λόγο μπορεί να χρησιμοποιηθεί εκούσια ως **προοπτική μνήμη**, ενώ, όπως έχουν καταδείξει ανθρωπολογικές έρευνες, μπορεί όλως περιέργως να έχει και την αντίθετη λειτουργία, να οδηγεί, δηλαδή, εντός συγκεκριμένων πλαισίων, στη ηθελημένη λήθη³⁵¹. Ο τρόπος, βέβαια, παραγωγής και κατανάλωσής της, είναι ένα είδος γνώσης που κι αυτό μεταβιβάζεται βιωματικά³⁵². Με τέτοιου είδους αναλύσεις, επομένως, η έννοια της τελετουργίας, και κατ' επέκταση της αναπαράστασης, ξεπερνά τα σαφώς καθορισμένα όρια των θρησκευτικών τελετών, εντάσσεται στη σφαίρα του καθημερινού και κυρίως αντιμετωπίζεται ολιστικά ως ένα βίωμα και δεν ανατέμνεται ως πτώμα.

Σε πιο βαθμό είναι δυνατόν να ανιχνευθούν τα παραπάνω σε ένα ανθρωπογενές τοπίο, διαμορφωμένο για να ικανοποιήσει τελετουργικές ανάγκες και στο οποίο έχουν εστιάσει τα σύγχρονα αναλυτικά εργαλεία της κλασικής αρχαιολογίας; Ότι ακολουθεί είναι μια προσπάθεια να απαντηθεί αυτό το ερώτημα για έναν από τους πιο γνωστούς χώρους μυστηριακής λατρείας της αρχαιότητας, το Ιερό των Μεγάλων Θεών στη Σαμοθράκη.

³⁵¹ Χαμηλάκης 2015, 105-108.

³⁵² Χαμηλάκης 2015, 109.

3.2.3: Μυστήρια και αρχαιολογικά συναθροίσματα: τελετουργία και ιερή τοπογραφία (Πίν. 23-26).

Οι γνώσεις μας για την λατρεία των Μεγάλων Θεών είναι εξαιρετικά άνισες. Ενώ, δηλαδή, έχουμε κάποια εικόνα για το δίκτυο των πιστών, γνωρίζουμε την κάτοψη του ιερού χώρου και έχει βρεθεί ένας μεγάλος αριθμός αντικειμένων που μπορούν να συνδεθούν με τις τελετουργικές ανάγκες και τις λατρευτικές πρακτικές, δεν είναι δυνατόν να συγκροτήσουμε μια εναργή εικόνα των μυστηρίων παρά μόνο έμμεσα από τις αποσπασματικές πληροφορίες των γραμματειακών πηγών, ενώ η ταυτότητα των Μεγάλων Θεών παραμένει ένα επίμαχο ζήτημα της έρευνας. Ακριβώς γι' αυτό τα αρχαιολογικά ευρήματα έχουν εξέχουσα θέση σε κάθε ερμηνευτική προσπάθεια.

Οι θεότητες που λατρεύονταν στη Σαμοθράκη εμφανίζονται στις επιγραφές ως Θεοί της Σαμοθράκης, ενώ μετά τον 1^ο αι. π.Χ. εμφανίζονται στην γραμματεία – ιδιαίτερος τη λατινική – ως Θεοί ή Μεγάλοι Θεοί. Αν και η ανωνυμία συχνά συνδέεται με θεότητες μη ελληνικές, χθόνιες ή απλά εκτός δωδεκαθέου στην περίπτωση των θεών της Σαμοθράκης, αυτό, μάλλον, οφείλεται στο μυστηριακό χαρακτήρα της λατρείας τους. Ακόμη και οι οργανωμένοι πιστοί σε διάφορα μέρη του ελληνικού κόσμου ονομάζονταν "Σαμοθρακιστάι"³⁵³. Μόνο από μια πηγή των ελληνιστικών χρόνων, τον Μνασέα, όπως αυτός μας παραδίδεται από τον σχολιαστή του Απολλωνίου, μαθαίνουμε τέσσερα εμφανώς μη-ελληνικά ονόματα που αντιστοιχούν σε δύο θηλυκές και δύο αρσενικές θεότητες: Αξίερος, Αξιόκερσος, Αξιόκερσα, Καδμίλος (Σχολ. Απολλωνίου Ροδίου, *Αργοναυτικά* 1.917)³⁵⁴. Σύμφωνα με την παραδοσιακή ερμηνεία, η Αξίερος ήταν η κεντρική θεότητα, μια Μητέρα των Βράχων, παραλλαγή της μικρασιατικής Μεγάλης Μητέρας, συγγενική της φρυγικής Κυβέλης και της τρωικής Μητέρας του όρους Ίδη, που εξουσίαζε την άγρια ζωή, διέθετε βωμούς από φυσικό βράχο και την οποία οι Έλληνες άποικοι ταύτισαν με τη Δήμητρα. Πλαισιωνόταν από τον σύζυγό της Κάδμιλο, ιθυφαλλικό θεό της

³⁵³ Cole 1984, 83-86, Bremmer 2014, 33-34.

³⁵⁴ Lewis 1959, no 150-150.

γονιμότητας που οι άποικοι ταύτισαν με τον Ερμή και ένα ζεύγος θεοτήτων του κάτω κόσμου, τον Αξιόκερσο και την Αξιόκερσα, τους οποίους οι Έλληνες αποκαλούσαν Άδη και Περσεφόνη. Η πιο προφανής επιλογή είναι να θεωρήσουμε ότι αυτές οι θεότητες ήταν το σύνολο που γνωρίζουμε ως Μεγάλους Θεούς³⁵⁵. Ωστόσο, τόσο ο σχολιαστής του Απολλωνίου όσο και επιγραφή από την Ίμβρο υποδεικνύουν ότι ο Κάδμιλος είναι μια θεότητα που προστέθηκε αργότερα στο πάνθεον της Σαμοθράκης³⁵⁶. Έτσι ως αρχική μένει η τριάδα Αξίερος, Αξιόκερσος και Αξιοκέρσα. Ούτε και εδώ, όμως, απουσιάζουν τα προβλήματα καθώς η ιερή τριάδα δύο θηλυκών και μιας αρσενικής θεότητας θεωρείται πως καθιερώθηκε κάτω από την επίδραση των ελευσίνιων μυστηρίων και δεν αντιστοιχεί στην αρχική τριάδα των θεών της Σαμοθράκης³⁵⁷.

Είναι εμφανές ότι εξαιτίας του θρησκευτικού συγκρητισμού και του χρονολογικού εύρους των πηγών έχουν δημιουργηθεί πολλά επίπεδα διαμεσολαβήσεων που δεν είναι εύκολο να σκιαγραφηθούν και σε πολλές μελέτες δεν εκδηλώθηκε καν τέτοια πρόθεση³⁵⁸. Είναι, επίσης, αποδεδειγμένο ότι από τον 5^ο

³⁵⁵ Lehmann 1990, 33-36, 39-40, Clinton 2007, 136, 142-148. Σύμφωνα με τον Lehmann οι Κάβειροι λατρεύονταν χωριστά ως ιθυφαλλικοί δαίμονες, με τους οποίους ταυτίστηκαν τόσο ο Δάρδανος και ο Ηετίων όσο και οι προστάτες των ναυτικών Διόσκουροι, ενώ η λατρεία των θεών του κάτω κόσμου ήταν εισηγμένη από τους Έλληνες οι οποίοι υιοθέτησαν ονόματα που ήταν ήδη σε χρήση στην τοπική lingua sacra. Σύμφωνα πάντως με μια ερμηνεία που πρωτοδιατυπώθηκε τον 16^ο αιώνα, Μεγάλοι Θεοί και Κάβειροι ταυτίζονται, καθώς η ονομασία των τελευταίων μοιάζει σημιτικής προέλευσης (kabir = μεγάλος, βλ. σχετικά Burkert 1993, 144, Burkert 2002, 34). Οι μύθοι πάντως έρχονται σε αντίθεση με αυτή την γλωσσολογική προσέγγιση καθώς εμφανίζουν τους Καβείρους είτε ως Φρύγες είτε ως αυτόχθονες Πελασγούς (Blakely 2010, 70-71). Αντίθετα σε συμφωνία με τους μύθους μοιάζει να είναι η γλωσσολογική ανάλυση του Beekes 2004, ο οποίος διακρίνει στο όνομα ανατολική, μη-ινδοευρωπαϊκή προέλευση και συνεπώς τοποθετεί τη λατρεία των Καβείρων στη Σαμοθράκη όχι μόνο πριν την έλευση των Ελλήνων, όπως σχολιάζει, αλλά και των Θρακών, που δεν σχολιάζει.

³⁵⁶ Burkert 2004, 101-103, Marconi 2010, 124, Bremmer 2014, 35-36.

³⁵⁷ Bremmer 2014, 36. Για την άποψη ότι η λατρεία των τριών αδερφών στη Σαμοθράκη είχε το χαρακτήρα ηρωολατρίας: Marconi 2010, 124.

³⁵⁸ Π.χ. Burkert 2002, 37-44, όπου, αν και υπονοείται η ύπαρξη διαφορετικών παραδόσεων, οι γραμματειακές πηγές αντιμετωπίζονται κατ' ουσίαν αχρονικά. Η παραπάνω κριτική, ωστόσο, δεν έχει σκοπό να μειώσει την αξία τέτοιων μελετών στο ελάχιστο. Η ιστορική προσέγγιση σε περιπτώσεις όπως αυτή των αρχαίων μυστηρίων δεν είναι καθόλου εύκολη υπόθεση. Είναι π.χ. εμφανής η, απολύτως δικαιολογημένη, αμηχανία του Burkert 1997, 16, όταν αιτιολογώντας τη μεθοδολογία του σχολιάζει: "Η προσέγγιση αυτή μπορεί να επικριθεί ως μη ιστορική. Καλύπτει περίοδο χιλίων περίπου ετών, στη διάρκεια των οποίων εκδηλώνονταν συνεχώς μεταβολές, αλλαγές και ανακυκλώσεις σε κοινωνικό, πολιτικό και διανοητικό επίπεδο. Εν τούτοις διατηρήθηκαν ορισμένες σταθερές, χάρη στη συνέχεια της παράδοσης, και

αι. π.Χ. μέχρι και την ύστερη αρχαιότητα διαπιστώνουμε διάφορες προσπάθειες να ξεπεραστεί το πρόβλημα της ανωνυμίας, οι οποίες επιτείνουν τη σύγχρονη ερευνητική σύγχυση. Οι παλαιότερες σωζόμενες μαρτυρίες ανήκουν στον Ηρόδοτο και τον Στησίμβροτο που ταυτίζουν τους θεούς της Σαμοθράκης με τους Καβείρους³⁵⁹. Ο λίγο προγενέστερος Ακουσίλαος ο Αργεῖος (FGrH 2 F 20) παραδίδει μύθο σύμφωνα με τον οποίο ο Κάμιλλος ήταν γιος του Ηφαίστου και της Καβειρώς, εκδοχή που θεωρείται ότι συνδυάζει την παράδοση που συνδέει τους Καβείρους με τον Κάδμιλο και τους Μεγάλους Θεούς, αν και μεταγενέστερες πηγές αποκλείουν αυτόν τον συσχετισμό³⁶⁰. Πάντως, η παλαιότερη επιγραφική μαρτυρία που συνδέει τους θεούς της Σαμοθράκης με τους Καβείρους δεν χρονολογείται πριν τον 2^ο αι. π.Χ.³⁶¹. Άλλες πηγές καθιστούν ακόμη πιο περίπλοκο το πρόβλημα ταυτίζοντας τους Μεγάλους Θεούς με τους Κορύβαντες³⁶² ή τον Ουρανό και τη Γη και τον Κάδμιλο με τον Ερμή, ως γιο του Ουρανού και της Ημέρας³⁶³, η ακόμη με τους Αώους Θεούς, τους Δακτύλους, τους Κουρήτες, τους Πενάτες, τους Προπόλους και τους Τελχίνες³⁶⁴. Ανάλογα προβλήματα υπάρχουν και στον μύθο της αρπαγής της Αρμονίας από τον Κάδμο. Ο μύθος συνδέεται με τη Σαμοθράκη από τον Ελλάνικο (β μισό του 5^{ου} αι. π.Χ.) ο οποίος, ωστόσο, δεν τον συσχετίζει με κάποια μορφή λατρείας. Καθώς, όμως, το έργο του έχει σωθεί σε αναφορές άλλων πηγών, δεν είναι δυνατόν να διαπιστώσουμε αν αυτή η σιωπή σημαίνει πως στην εποχή του ο μύθος δεν σχετιζόταν με το Ιερό των Μεγάλων Θεών. Η ιστορία του Ελλάνικου φαίνεται πως έχει τη ρίζα της στην ύστερη αρχαϊκή εποχή³⁶⁵ και διατηρείται μέχρι την ύστερη αρχαιότητα, δεν μένει, όμως,

είναι σημαντικό να τις παρακολουθεί κανείς όταν μελετά τις αρχαίες μυστηριακές λατρείες". Κριτική στην προσέγγιση του Burkert στον Bremmer 2014, xi και xiii.

³⁵⁹ Bremmer 2014, 34.

³⁶⁰ Larson 2007, 174, Bremmer 2014, 35. Για την απουσία σύνδεσης Μεγάλων Θεών και Καβείρων Hemberg 1950, 74-81 (απουσία ονομάτων στις επιγραφές), Cole 1984, 1-4 (ακολουθεί Hemberg), Blakely 2010, 70-71, Bremmer 2014, 32 (με βάση τον Δήμητριο Σκήψιο FGrH 2013 F 61= Στράβων 10.3.20).

³⁶¹ Dimitrova 2008, 83-90, v. 29.

³⁶² Clinton 2007, 136-137.

³⁶³ Burkert 1993, 144-145, Burkert 2002, 46-48.

³⁶⁴ Blakely 2010, 70, Bremmer 2014, 34.

³⁶⁵ Προβλ αποσπάσματα των (ψεύδο-)Ησιοδικών Καταλόγων (Ησίοδος, Απ. 177, 5-15 Οξυρρύγχου αρ. 1359) χωρίς όμως αναφορά στη Σαμοθράκη, στην Αρμονία και τον Κάδμο. Κατά τον Burkert 1993, 143 και Burkert 2002, 37-38, δεν υπάρχει αμφιβολία ότι ο μύθος που παραδίδεται στον πάπυρο εκτυλίσσεται στη

αναλλοίωτη στο χρόνο. Τον 4^ο αι. π.Χ. ο Έφορος συνδέει το μύθο και τις γιορτές της Σαμοθράκης, με μια διατύπωση που διχάζει τους ερευνητές ως προς το αν αναφέρεται στα μυστήρια ή όχι³⁶⁶. Το μοτίβο παραμένει σταθερό μέχρι τον 1^ο αι. π.Χ., οπότε δύο πηγές, ο Διόδωρος και ο Δημαγόρας, προσθέτουν νέες λεπτομέρειες: ο Κάδμος μνήθηκε στα μυστήρια, όπου και γνώρισε την Αρμονία, η αρπαγή της Αρμονίας έγινε με τη βοήθεια της θεάς Αθηνάς και στους γάμους του ζεύγους παραβρέθηκαν οι θεοί με δώρα. Θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι ένας καταγωγικός μύθος με εθνικό πρωτίστως χαρακτήρα αποκτά μια διαφορετική χροιά με το πέρασμα του χρόνου και την αύξηση του κύρους του Ιερού των Μεγάλων Θεών; Το γεγονός ότι οι αναζητήσεις του Ελλάνικου διέπονται από μια μορφή άγουρης ιστορικής συνείδησης και τόσο ο Κάδμος όσο και ο Δάρδανος ήταν μυθικοί ιδρυτές-βασιλείς μας επιτρέπει να υποθέσουμε ότι η παλαιότερη πηγή που συνδέει το μύθο με τη Σαμοθράκη δεν τον συσχετίζει και με τα μυστήρια. Αντίθετα ο 4^{ος} αι. π.Χ. είναι μια εύλογη εποχή σύνδεσης του μύθου με τη λατρεία των Μεγάλων Θεών, καθώς πρόκειται για μια περίοδο που το ιερό προσπαθεί να αυξήσει το κύρος του στον ελληνικό κόσμο³⁶⁷. Ίσως από αυτή την οπτική γωνία να εξηγείται καλύτερα και το ερμηνευτικό πρόβλημα που προκύπτει με την αναφορά του Εφόρου σε γιορτές και όχι σε μυστήρια: είτε πράγματι δεν είχε ακόμη υλοποιηθεί η ιδέα της σύνδεσης των γάμων του Κάδμου και της Αρμονίας με τη μυστηριακή τελετουργία, αλλά αποτελούσε μέρος της λατρείας στο πλαίσιο μιας γιορτής ανοιχτής προς όλους τους πιστούς, μνημένους και μη, είτε ο συσχετισμός ήταν τόσο πρόσφατος που δεν είχε προλάβει να εμπεδωθεί πλήρως. Μέχρι τον 1^ο αι. π.Χ. πάντως φαίνεται πως η σύνδεση

Σαμοθράκη και στον μύθο του Δάρδανου και του Ηετίωνα λανθάνει η παρουσία των μυστηρίων, η άποψη αυτή, όμως, μοιάζει να προκύπτει από την ανιστορική προσέγγιση των πηγών. Για το συσχετισμό του μύθου με τη Σαμοθράκη τον 5^ο αι. π.Χ. βλ. και Blakely 2010, 69. Για την γραμματειακή παράδοση της φοινικικής καταγωγής του Κάδμου που ανάγεται στην περίοδο του 6^{ου}-5^{ου} αι. π.Χ. Blakely 2010, 72-73.

³⁶⁶ Σύγκρινε Clinton 2007, 142 και Marconi 2010, 126.

³⁶⁷ Όπως σχολιάζει και η Blakely 2010, 69 η μαρτυρία του Εφόρου (FGrH 70F 120) είναι η πρώτη που συνδέει ήρωα και μυστήρια. Λίγο προγενέστερη είναι η σύνδεσή του με τη Λήμνο από τον Ακουσίλαο (FGrH 2 no. 20) και αρκετά μεταγενέστερη (2^{ος}-3^{ος} αι. μ.Χ.) η επιγραφική μαρτυρία από την Ίμβρο (IG XII, 8, 74), η οποία όμως σύμφωνα με τον Hemberg 1950, 293 αναπαράγει μια παλαιότερη παράδοση. Ομοίως η σύνδεση της Σαμοθράκης με τους Αργοναύτες διαπιστώνεται στην ελληνιστική εποχή παρόλο που ο μύθος είναι παλαιότερος (Blakely 2010, 74).

| Γραμματειακή πηγή | Χρονολόγηση | Πληροφορία | Ερμηνεία |
|---|---|---|---|
| Ηρόδοτος | 440/430 π.Χ. | τα μυστήρια της Σαμοθράκης είναι των Καβείρων | οι Μεγάλοι Θεοί ταυτίζονται με τους Καβείρους |
| Στησίμβροτος ο Θάσιος FGrHist 107 F 20 | β μισό 5 ^{ου} αι. π.Χ. | οι θεοί της Σαμοθράκης λέγονται Κάβειροι | οι Μεγάλοι Θεοί ταυτίζονται με τους Καβείρους |
| Μνασεύς <i>FGrH 546 F 1b</i> (=Σχόλια στον Απολλώνιο το Ρόδιο, <i>Αργοναυτικά</i> 1.917 και Lewis 1959, no 150-150 ^a) | ύστερος 3 ^{ος} αι. π.Χ. | οι Κάβειροι είναι η Αξίερος, ο Αξιόκερσος και η Αξιόκερσα και ο Κάσμυλος και ταυτίζονται με τη Δήμητρα, τον Άδη, την Περσεφόνη και τον Ερμή | οι Μεγάλοι Θεοί είναι τέσσερις |
| Varro <i>De lingua latina</i> , 5.10.57-58 (=Lewis 1959, no 175) | τέλη 2 ^{ου} -1 ^{ου} αι. π.Χ. | (α) τα μυστήρια της Σαμοθράκης αφορούν στην ένωση του Ουρανού και της Γης που είναι Dei Magni, (β) ante portas υπήρχαν αγάλματα δύο ιθυφαλλικών ανδρών που θεωρούνταν από πολλούς ότι απεικόνιζαν τους Μεγάλους Θεούς | η σεξουαλική ένωση βασικό συστατικό στοιχείο του μύθου γύρω από τον οποίο συγκροτήθηκαν τα μυστήρια |
| Διόδωρος 3.55.9 (=Lewis 1959, no 31) | 1 ^{ος} αι. π.Χ. | η Μητέρα των Θεών εγκατέστησε του γιους της Κορύβαντες στη Σαμοθράκη και δίδαξε τα μυστήρια που τελούνται στη Σαμοθράκη, στα οποία αποκαλυπτόταν το όνομα του πατέρα των Κορυβάντων | οι Μεγάλοι Θεοί της Σαμοθράκης είναι οι Κορύβαντες |

| | | | |
|---|---|---|---|
| Διόδωρος 5.49.2 | 1 ^{ος} αι. π.Χ. | Ιασίων απέκτησε με την Κυβέλη τον Κορύβαντα και ίδρυσε τα μυστήρια της Σαμοθράκης | οι Μεγάλοι Θεοί της Σαμοθράκης ήταν τρεις, δύο θεοί και μια θεά |
| Cicero <i>De Natura Deorum</i> 3.56 | 1 ^{ος} αι. π.Χ. | ο Ερμής, γιος του Ουρανού και της Ημέρας, ερωτεύτηκε την Περσεφόνη | (α) απηχεί τον σαμοθρακικό μύθο της αρπαγής της Αρμονίας από τον Κάδμο (β) κάποια στιγμή ο ιερός λόγος ίσως περιελάμβανε και μια παραλλαγή του μύθου της Περσεφόνης |
| Στράβων 10.3.7 (=Lewis 1959, no 214) | 1 ^{ος} αι. π.Χ.-1 ^{ος} αι. μ.Χ. | οι Κορύβαντες της Σαμοθράκης αναπαρίστανται με περιβολή ιερέων έχοντας καταληφθεί από βακχική μανία χορεύοντας πολεμικούς χορούς και σκορπώντας τον πανικό και έχουν σχέση με τους θεούς της Λήμνου και άλλων περιοχών με παρόμοια χαρακτηριστικά | οι Μεγάλοι Θεοί της Σαμοθράκης είναι οι Κορύβαντες |
| Στράβων 10.3.19 (=Lewis 1959, no 163) | 1 ^{ος} αι. π.Χ.-1 ^{ος} αι. μ.Χ. | οι Κορύβαντες είναι γιοι του Κρόνου ή του Δία και της Καλλιόπης και ταυτίζονται με τους Καβείρους | οι Μεγάλοι Θεοί της Σαμοθράκης είναι οι Κορύβαντες |
| Στράβων 10.3.20 (=Δημήτριος ο Σκήψιος FGrH 2013 F 61) | 1 ^{ος} αι. π.Χ.-1 ^{ος} αι. μ.Χ. (ανάγεται στον 2 ^ο αι. π.Χ.) | δεν υπήρχε κανενός είδους μυστικός λόγος για τους Καβείρους στη Σαμοθράκη | οι Μεγάλοι Θεοί της Σαμοθράκης δεν είναι οι Κάβειροι |
| Σχολιαστής Απολλωνίου Ροδίου, <i>Αργοναυτικά</i> | | ο Κάσμυλος που προστέθηκε ως τέταρτος είναι ο Ερμής | (α) ο Κάδμιλος ταυτίζεται με τον Ερμή και απεικονίζονται |

1.917 και Lewis 1959, no
150-150^α

και οι δύο ιθυφαλλικοί, (β) ο
Κάδμιλος είναι πιθανή
προσθήκη και παραλληλίζεται
με τον Κάδμο, επίσης ξένο

IG XII.8.74.1-5 (Ιμβρος)

2^{ος}-3^{ος} αι. μ.Χ.

1. Θεοὶ Μεγάλοι,
Θεοὶ δυνατοί,
ἰσχυροὶ καὶ
Κασμεῖλε
5. ἄναξ πάτ[ρι]-
οι. Κοῖος,
Κρεῖος, Ὑ-
περείων,
Εἰαπετός,
10. Κρόνος.

(α) ο Κάδμιλος εμφανίζεται ως
προσθήκη στη λατρεία των
Μεγάλων Θεών, (β) η
παράδοση αυτή είναι ίσως
παλαιότερη της επιγραφής

Ιππόλυτος *Τοῦ κατὰ
πασῶν αἰρέσεων ἐλέγχου*
5.9.7-9 (=Lewis 1959, no
148)

τέλη 2^{ου}-3^{ου} αι.
μ.Χ.

στο "Ανάκτορο" είχαν στηθεί δύο
(πανομοιότητες;) ιθυφαλλικές εικόνες
"του πρώτου ανθρώπου και του
αναγεννώμενου, πνευματικού ανθρώπου,
που είναι από κάθε άποψη ομοούσιος με
εκείνον τον άνθρωπο"

(α) ο Ιππόλυτος αντλεί από το
"Κήρυγμα του Ναασσηνού" (β)
οι ερμηνείες είναι στο ύφος
των γνωστικών (γ) πρόκειται
για τους ιθυφαλλικούς θεούς
που αναφέρει ο Βάρων (δ)
πιθανόν συνδέεται με τον
συσχετισμό ιθυφαλλικών
Ερμών και Πελασγών από τον
Ηρόδοτο

Σχήμα 23: Οι κυριότερες πηγές για τους Μεγάλους Θεούς της Σαμοθράκης σύμφωνα με Burkert 1993, Clinton 2007, Marconi 2010 και Bremmer 2014 (οι πηγές παρατίθενται πρώτα με χρονολογική και κατόπιν με αλφαβητική σειρά).

| Γραμματειακή πηγή | Χρονολόγηση | Πληροφορία | Ερμηνεία |
|--|--|---|--|
| Ελλάνικος <i>FGrH</i> 4F 23 1a(=Σχόλια στον Απολλώνιο το Ρόδιο, <i>Αργοναυτικά</i> 1.1916 | γ τέταρτο 5 ^{ου} αι. π.Χ. | η Ηλεκτρυώνη, κόρη του Άτλαντα απέκτησε από τον Δία τον Δάρδανο, τον Ηετίωνα/Ιασίωνα και την Αρμονία την οποία απήγαγε ο Κάδμος | πρώτη εμφάνιση του μύθου του Κάδμου και της Αρμονίας σε σχέση με τη Σαμοθράκη |
| Έφορος <i>FGrH</i> 70F 120 (=Σχόλιο στον Ευριπίδη <i>Φοίνισσαι</i> 7, Lewis 1959, no 75) | 4 ^{ος} αι. π.Χ. | (α) ο Κάδμος του Αγήνορος άρπαξε την Αρμονία, κόρη της Ηλέκτρας του Άτλαντα, (β) την χαμένη Αρμονία αναζητούν κατά τη διάρκεια των γιορτών της Σαμοθράκης | (α) η χαμένη θεά που αναζητούσαν οι μινυόμενοι ήταν η Αρμονία [Clinton 2007] (β) αν τα μυστήρια της Σαμοθράκης παραλληλίζονται με τα Ελευσίνια τότε στη δραματοποίηση εμφανίζεται μόνο το τελευταίο μέρος του μύθου [Clinton 2007] (γ) ο Έφορος αναφέρεται σε γιορτές δεν θα μπορούσε να ξέρει λεπτομέρειες, συνεπώς η αναζήτηση της Αρμονίας δεν συνδέεται με τα μυστήρια [Marconi 2010] |
| Ιδομενέας <i>FGrH</i> 547F 1 | β μισό 4 ^{ου} -αρχές 3 ^{ου} αι. π.Χ. | η Ηλέκτρα, κόρη του Άτλαντα απέκτησε από τον Δία τον Δάρδανο, τον Ηετίωνα/Ιασίωνα και την Αρμονία την οποία απήγαγε ο Κάδμος | εντάσσεται στην παράδοση του Ελλάνικου |

| | | | |
|--|--------------------------------|---|--|
| <p>Δημαγόρας <i>FHG IV</i> 378 (=Σχόλιο στον Ευριπίδη <i>Φοίνισσαι 7</i>, Lewis 1959, no 75)</p> | <p>1^{ος} αι. π.Χ.</p> | <p>(α) η Ηλέκτρα, κόρη του Άτλαντα, ήρθε από τη Λιβύη στη Σαμοθράκη και απέκτησε με τον Δία τον Ηετίωνα/Ιασίωνα, τον Δάρδανο και την Αρμονία (β) ο Κάδμος άρπαξε την Αρμονία αφού μνήθηκε στα μυστήρια με τη βοήθεια της Αθηνάς</p> | <p>εντάσσεται στην ίδια παράδοση του Ελλάνικου, αλλά για πρώτη φορά αναφέρεται η μύηση του Κάδμου και ο ρόλος της Αθηνάς</p> |
| <p>Διόδωρος, 5.48.4-50.1</p> | <p>1^{ος} αι. π.Χ</p> | <p>ο Κάδμος του Αγήνορος μνήθηκε στα μυστήρια της Σαμοθράκης, παντρεύτηκε την Αρμονία, αδερφή του Ιασίονος (στου ελληνικούς μύθους παρουσιάζεται ως κόρη του Άρη) και στη γάμο παρευρίσκονταν και οι θεοί</p> | <p>(α) το ευτυχές τέλος του μύθου είναι ο γάμος και όχι η επιστροφή της κόρης, (β) η σαμοθρακική παραλλαγή του μύθου τοποθετεί το γάμο στο νησί συγχέοντας τον τοπικό θεό Κάδμιλο με τον Κάδμο, (γ) η μύηση του Κάδμου απηχεί την εποχή που το ιερό άρχισε να αποκτά πανελλήνια εμβέλεια</p> |

Σχήμα 24: Οι κυριότερες πηγές για τον μύθο του Κάδμου και της Αρμονίας σύμφωνα με Clinton 2007 και Marconi 2010 (οι πηγές παρατίθενται πρώτα με χρονολογική και κατόπιν με αλφαβητική σειρά).

του μύθου με τα μυστήρια ήταν τέτοια που ο Κάδμος δεν μπορούσε να φύγει από το νησί αμύητος³⁶⁸ (σχήμα 24). Συνεπώς, η μυθική αφήγηση δεν μας επιτρέπει να αντιμετωπίσουμε τον Κάδμο ως ήρωα-ιδρυτή των μυστηρίων και κατ' επέκταση τη λατρεία των Μεγάλων Θεών ως προερχόμενη από την Ανατολή, παρατήρηση που ταιριάζει και με τα παλαιότερα αρχαιολογικά ευρήματα του ιερού³⁶⁹.

Σε συνδυασμό με τον ιερό λόγο, τα τοπογραφικά δεδομένα του ιερού χώρου και η αρχιτεκτονική των κτιρίων οριοθετούν την τελετουργία και καθίστανται ιδιαίτερος σημαντικά στην προσπάθεια ανασύστασης των λατρευτικών πρακτικών, καθώς λειτουργούν και ως συστατικά στοιχεία της τελετουργίας³⁷⁰. Το Ιερό των Μεγάλων Θεών ορίζεται ανατολικά και δυτικά από δύο ρέματα που ενώνονται προς βορρά πριν καταλήξουν στη θάλασσα, σχηματίζοντας με τον τρόπο αυτό ένα είδος φυσικού περιβόλου. Ένα τρίτο ρέμα περνά μέσα ακριβώς από το ιερό³⁷¹. Όλα τα εντυπωσιακά κτίσματα που μπορούμε να δούμε σήμερα στο χώρο του ιερού οικοδομήθηκαν την περίοδο μεταξύ του 340 και του 280 π.Χ., ενώ ως το 150 π.Χ. η κάτοψη του χώρου είχε ουσιαστικά διαμορφωθεί πλήρως.

Οι Αμερικανοί ανασκαφείς διακρίνουν έξι χρονικές περιόδους κατά τις οποίες οικοδομήθηκαν τα κτίρια, τα ερείπια των οποίων βλέπουμε και σήμερα στο χώρο (πίν. 23, 24.Ι). Πέντε από αυτές αφορούν την αρχαιότητα, ενώ στην τελευταία ανήκουν κατασκευές της βυζαντινής εποχής, που δεν θα μας απασχολήσουν. Η πρώτη περίοδος εκτείνεται από τον ύστερο 5^ο αι. π.Χ. ως τον 350 π.Χ. Στην περίοδο

³⁶⁸ Θεωρώ κάπως απλοποιημένη και αρκετά αντιφατική την εικόνα που δίνει ο Marconi 2010, 127, σύμφωνα με την οποία δεν υπήρχε τοπικό ενδιαφέρον για το μύθο του Κάδμου και της Αρμονίας πριν τον 2^ο αι. π.Χ., αλλά ταυτόχρονα ο μύθος ήταν από τον 4^ο αι. π.Χ. συστατικό στοιχείο της ιστορίας του νησιού, ώστε νομιμοποιούμαστε να θεωρούμε πιθανή την απεικόνισή του στη ζωφόρο ενός τόσο σημαντικού κτιρίου όπως το Κτίριο του Τελετουργικού Χορού.

³⁶⁹ Blakely 2010, 71.

³⁷⁰ Οι πρώτες (αρχαιοδιφικές) αναφορές στο χώρο ανάγονται στο 1444 και τον Κυριακό των Αγκωνίτη. Ως πρώτες ανασκαφές στο Ιερό των Μεγάλων Θεών αναφέρονται οι εργασίες του Champoiseau το 1863 που οδήγησαν στην αποκάλυψη της Νίκης της Σαμοθράκης. Ακολούθησαν οι αποτυπώσεις και δοκιμαστικές τομές του 1866 από τους Deville και Coquart, οι εκτεταμένες ανασκαφές του Conze το 1873 και το 1875, οι σύντομες εργασίες του Champoiseau το 1891 και οι τμηματικές ανασκαφές των Salač και Charouthier την περίοδο 1923-1927. Από το 1938 μέχρι το 2012 τις εργασίες στο χώρο διεξήγαγε το Ινστιτούτο Καλών Τεχνών του Πανεπιστημίου της Νέας Υόρκης, ενώ από το 2012 ως σήμερα το Πανεπιστήμιο Emory της Ατλάντα υπό την αιγίδα της Αμερικανικής Σχολής Κλασικών Σπουδών. Για την ιστορία των ανασκαφών: Lehmann 1990, 51-53. Για το έργο του James R. McCredie από το 1962 ως το 2012: Wescoat 2010. Από το 2012 ως σήμερα τις έρευνες διευθύνει η Bonna Wescoat (βλ. [Emory-About Us](#)).

³⁷¹ Wescoat 2016, 430.

αυτή ανήκουν οι δύο από τις τρεις φάσεις του θεατρικού χώρου (25), το κτίσμα με τους ορθοστάτες (21) και η δωρική θόλος (28). Στον ύστερο 4^ο αι. π.Χ. χρονολογούνται το ημιτελές πρώιμο ελληνιστικό κτίριο στη ΒΑ άκρη το ιερού (4), χώροι συμποσίου στην πλαγιά του δυτικού λόφου κοντά στην παρακείμενη ρεματιά (7), η αυλή του βωμού (14), το Ιερό (15), η Αίθουσα των Αναθημάτων (16), το Κτίριο του Τελετουργικού Χορού (17), το ανάθημα του Φιλίππου Γ' και Αλεξάνδρου Δ' (24). Η τρίτη περίοδος αντιστοιχεί στον 3^ο αι. π.Χ. Τότε χρονολογούνται μια αίθουσα συμποσίου γνωστή ως ανάθημα της Μιλησίας (6), η στοά (11), η θόλος της Αρσινόης (20), το πρόπυλο του Πτολεμαίου (26) και το νεώριον (29). Κατά τον 2^ο και 1^ο αι. π.Χ. οικοδομήθηκαν τα λεγόμενα υστερο-ελληνιστικά κτίρια που έχουν ανασκαφεί στη ΒΔ γωνία του χώρου και των οποίων η χρήση παραμένει άγνωστη (1-3), κάποιοι επίσης αταύτιστοι χώροι στην πλαγιά του δυτικού λόφου νοτίως των αιθουσών συμποσίου (10), το μνημείο της Νίκης (12), το θέατρο (13), το προστώο του Ιερού (15) και μια δεύτερη φάση του θεατρικού χώρου (25). Τέλος, στον 1^ο και 2^ο αι. μ.Χ. ανήκουν η αρχαϊστική κόγχη (9), η Ιερή Οικία (22), το Ανάκτορον (23) και ένα μονόχωρο κτίσμα δυτικά του νεωρίου (χωρίς αριθμό)³⁷². Ο στόχος όλων αυτών των αρχιτεκτονημάτων αν και πρωτίστως λειτουργικός δεν περιοριζόταν εκεί. Η υποβλητική αρχιτεκτονική του ιερού είχε ενεργό ρόλο στην εμπειρία του μύστη ως και του απλού επισκέπτη³⁷³. Μια σειρά βωμών από φυσικό βράχο, από πηλό, κεράμους και λίθους, ιερές εσχάρες και βόθροι που εντοπίστηκαν σε διάφορα κτίρια του ιερού και εξυπηρετούσαν την τελετουργία, συνέτειναν και αυτοί στην μυστηριακή εμπειρία. Ένας αποθέτης με ντόπια κεραμική, καρχήσια και υπολείμματα γευμάτων θυσιών που βρέθηκε κάτω από το Κτίριο του Τελετουργικού Χορού υποδεικνύει ότι κάποιο είδος

³⁷² Οι ανασκαφείς θεωρούν πως υπάρχει και μια ακόμη φάση πριν τον ύστερο 5^ο αι. π.Χ. από την οποία σώζονται μόνο ορισμένα αρχιτεκτονικά μέλη. Για τον πιθανό προκάτοχο του Κτιρίου του Τελετουργικού Χορού: Wescoat 2012, 100 σημ. 7 (με βιβλιογραφία). Για τις φάσεις του θεατρικού χώρου: Wescoat 2012, 72, Wescoat 2017, 31-62 και ιδιαίτερος 38-44. Για το ανάθημα του Φιλίππου Γ' και Αλεξάνδρου Δ': Wescoat 2017, 83-254. Για το κτίριο που προϋπήρχε του αναθήματος: Wescoat 2017, 63-82. Για τα όρια της εγκυρότητας των σύγχρονων αποκαταστάσεων του ιερού: Wescoat 2020, 306 κ.ε.

³⁷³ Την εμπειρία αυτή προσπάθησαν να προσεγγίσουν ερευνητές της αμερικανικής αρχαιολογικής σχολής με τρισδιάστατες αναπαραστάσεις του ιερού χώρου και βίντεο με πιθανές διαδρομές των προσκυνητών (βλ. Wescoat 2020, Wescoat κ.α. 2020, [Emory-3D Walkthroughs](#)).

συμποσίου, που περιλάμβανε κατανάλωση σφαγίων και οίνου σε βαθμό μέθης, ήταν από τις πρωιμότερες λατρευτικές πρακτικές³⁷⁴.

Χαρακτηριστικός για την έντονη παρουσία του παρελθόντος στη μυστηριακή λατρεία της Σαμοθράκης είναι ο αρχαϊσμός που εντοπίζεται σε ποικίλες εκφάνσεις του αρχιτεκτονικού σχεδιασμού παρά το γεγονός ότι η αρχιτεκτονική του Ιερού των Μεγάλων Θεών διαθέτει ορισμένα χαρακτηριστικά που ενίοτε χαρακτηρίζονται καινοτόμα³⁷⁵. Πολυγωνικοί αναλημματικοί τοίχοι, η λεγόμενη αρχαϊστική κόγχη που παραπέμπει στην εποχή του χαλκού και η αρχαϊστική ζωφόρος του Κτιρίου του Τελετουργικού Χορού μοιάζουν να επικυρώνουν την παλαιότητα των σαμοθρακικών μυστηρίων³⁷⁶. Η τελευταία επιτυγχάνει αυτή τη σύνδεση με το άχρονο παρελθόν και με έναν ακόμη τρόπο. Είτε πρόκειται για την απεικόνιση του ιερού δράματος, δηλαδή την αναπαράσταση της αρπαγής της θεάς της γονιμότητας από τον θεό το κάτω κόσμου, είτε για απλούς χορούς των ετήσιων γιορτών, το θέμα της ζωφόρου λειτουργεί ως αρχετυπική εικόνα μιας επαναλαμβανόμενης πραγματικότητας, η οποία μάλιστα κάποια στιγμή συσχετίστηκε από την έρευνα και με ένα μυθικών διαστάσεων ιστορικό γεγονός, το γάμο του Φιλίππου και της Ολυμπιάδας³⁷⁷. Το πρωταρχικό πάντως γεγονός, χαμένο στο απώτατο παρελθόν, καθίσταται μια ξεχωριστή νησίδα χρόνου, την στιγμή που η ετήσια επανάληψή του επιτυγχάνει

³⁷⁴ Θόλος: Lehmann 1951, 9, McCriedie κ.α. 1992, 239-241. Αυλή του Βωμού: Lehmann και Spittle 1964. Κτίριο Τελετουργικού Χορού: Lehmann και Spittle 1982, 17-18, 26-27, 44, 267-270, Marconi 2010, 123-124, Clinton 2017, 327-328. Ιερό: Lehmann 1969α, 128-129, Clinton 2017, 340. Κτίσμα με τους Ορθοστάτες: Μάτσας 2017, 17-18. Γενικά: Lehmann 1990, 37, 44. Βλ., ωστόσο, και το σχόλιο της Wescoat 2010, 30: "Several monuments once thought to be archaic have been redefined as early Imperial ... The Sanctuary has lost some of its rock altars ...". Η συμμετοχή σε ένα πλούσιο σε κρέας και οίνο γεύμα είναι μια μορφή ομαδικής ευωχίας που συναντούμε σε όλα τα μυστήρια (Burkert 1997, 132-133).

³⁷⁵ Τα σημαντικότερα κτίρια του ιερού χώρου θεωρούνται πως κατέχουν μια ιδιαίτερη θέση στην αρχαία ελληνική αρχιτεκτονική: η θόλος της Αρσινόης είναι το μεγαλύτερο κυκλικό κτίριο του αρχαιοελληνικού κόσμου (Webb 1996, 148), η Στοά είναι η επιμηκέστερη σε όλο το Βόρειο Αιγαίο, το Ιερό έχει την ιδιαιτερότητα της εσωτερικής αψίδας, στοιχείο που απαντά και στον ναό του Δία στη Λειβαδιά, επίσης του 3^{ου} αι. π.Χ. (Kanellopoulos και Partida, υπό έκδοση), το Κτίριο του Τελετουργικού Χορού διαθέτει εξαιρετικά σύνθετη οροφή, στο πρότυπο του Πτολεμαίου, αν και διαπιστωμένα κάτω από την επίδραση του προτύπου του Ασκληπιείου της Επιδαύρου (Frazer 1982, 199), χρησιμοποιούνται με μοναδικό τρόπο ο ιωνικός και ο κορινθιακός ρυθμός (για το πρότυπο της Επιδαύρου βλ. και Roux 1961, 253-274, Reinhardt 2018, 96). Για τα παραπάνω σαμοθρακικά μνημεία βλ. και [Emory-Statistical Analysis](#).

³⁷⁶ Wescoat 2016, 432-433.

³⁷⁷ Lehmann 1951, 18, Lehmann 1952, 27, Lehmann και Spittle 1982, 230-233, 266, 273, Frazer 1982, 192, Marconi 2010, 125-133.

την αίσθηση της τάξης, της σταθερότητας και καλλιεργεί το αίσθημα της ένταξης σε μια κοινότητα που υπερβαίνει τον εφήμερο χρόνο. Αυτός προφανώς είναι και ο λόγος που η αρχαϊστική τεχνοτροπία θεωρήθηκε η καταλληλότερη να αποδώσει το συγκεκριμένο θέμα.

Επειδή η λατρεία των Μεγάλων Θεών εμφανίζεται στις πηγές ως μυστηριακή και η γνωστή από επιγραφικό υλικό ορολογία μιμείται την ορολογία των Ελευσινίων, η προσπάθεια ανασυγκρότησης μιας έστω και μερικής εικόνας των σαμοθρακικών μυστηρίων βασίζεται στις πολύ περισσότερες πληροφορίες που έχουμε στη διάθεσή μας για τα μυστήρια της Ελευσίνας³⁷⁸, αλλά και σε ένα σώμα ευρύτερων πληροφοριών σχετικών με τις μυστηριακές λατρείες στην αρχαιότητα. Δύο είναι οι πληρέστερες αφηγήσεις που έχουν μέχρι στιγμής συγκροτηθεί, του Clinton και του Bremmer, αν και, όπως παρατηρεί ο τελευταίος, η ανασύσταση αυτή αφορά κυρίως το τελετουργικό της ελληνοιστικής περιόδου, καθώς οι περισσότερες πηγές είναι ελληνοιστικές και ρωμαϊκές³⁷⁹. Οι δύο προσεγγίσεις μοιράζονται πολλές ομοιότητες, αλλά και σημαντικές διαφορές, που θα εκτεθούν συνοπτικά παρακάτω σε μια ενιαία αφήγηση.

Ο ιερός λόγος όπως έχει φτάσει ως εμάς είναι τόσο απογοητευτικά αποσπασματικός, ώστε να μην είναι δυνατόν να συμφωνήσουν οι ερευνητές ούτε για την ταυτότητα των Μεγάλων Θεών³⁸⁰. Από την άλλη, η σύγχρονη έρευνα θεωρεί ότι μπορεί να σκιαγραφήσει αρκετά πειστικά ορισμένες βασικές μυστηριακές πρακτικές. Η μύηση, κατά τη ρωμαϊκή τουλάχιστον περίοδο, φαίνεται πως μπορούσε να τελεστεί σε όλη τη διάρκεια του χρόνου κατά την οποία ο πλους ήταν εφικτός, δηλαδή την περίοδο μεταξύ Απριλίου και Νοεμβρίου,

³⁷⁸ Clinton 2007, 131, Bremmer 2014, 21-22.

³⁷⁹ Bremmer 2014, 22. Φυσικά υπάρχουν και λιγότερο επεξεργασμένες προσπάθειες ανασύστασης που όμως δεν είναι γι' αυτό το λόγο λιγότερο σημαντικές. Για παράδειγμα ο Lehmann 1990, 37, επηρεασμένος από την παρουσία πολλών βωμών, φαντάζεται ότι οι πιστοί σχημάτιζαν πομπές που κινούνταν από βωμό σε βωμό σε όλη τη διάρκεια των γιορτών. Η Dimitrova 2008, 245-248 συζητά επίσης τη μνητική διαδικασία, προσπαθώντας κυρίως να εντάξει το υλικό της στα ερμηνευτικά σχήματα του Hemberg και του Clinton.

³⁸⁰ Ο όρος *ιερός λόγος* των σαμοθρακικών μυστηρίων εμφανίζεται πρώτη φορά στον Ηρόδοτο (2.51.4) Βλ. και Burkert 1997, 176 σημ. 15.

παρόλο που μαρτυρείται και μια ιδιαίτερη γιορτή συνδεδεμένη με τα μυστήρια³⁸¹. Η τέλεσή τους υπολογίζεται ότι διαρκούσε από μια με δύο μέρες ως και κάτι λιγότερο από εβδομάδα³⁸².

Η ανασύσταση της προκαταρκτικής τελετής μύησης αποδεικνύεται προβληματική. Σε μεγάλο βαθμό εξαρτάται από το κατά πόσο ο ερευνητής είναι διατεθειμένος να δεχτεί την ύπαρξη συνάφειας μεταξύ των σαμοθρακικών μυστηρίων και της λατρείας των Κορυβάντων. Από τον συσχετισμό των δύο προέκυψε η πιθανότητα η μύηση να περιελάμβανε μια τελετή θρονώσεως με χαρακτήρα κάθαρσης κατά την οποία οι μυσούμενοι είχαν τα μάτια τους κλειστά, προφανώς σε μια προσπάθεια να βιώσουν την κατάσταση του θανάτου, και η οποία, λόγω της εγγύτητας του ιερού στην πόλη, τελούνταν εντός του ιερού χώρου³⁸³. Ωστόσο, δεν υπάρχει ρητή μαρτυρία τέτοιου είδους τελετής και η ταύτιση Μεγάλων Θεών και Κορυβάντων αμφισβητείται³⁸⁴. Το μόνο στο οποίο τελικά μπορούμε να καταλήξουμε είναι πως η έναρξη των μυστηρίων περιελάμβανε κάποια μορφή δραματοποιημένης τελετής. Τουλάχιστον από τα μέσα του 2^{ου} αι. π.Χ. και μετά, οι μυσούμενοι φαίνεται πως πριν την έναρξη της μύησης άκουγαν ένα είδος διακήρυξης σχετικό με την αποκήρυξη εγκληματικών πράξεων, το οποίο φαίνεται πως συνέβαινε εκτός ιερού³⁸⁵. Πιθανός, αλλά καθόλου βέβαιος, είναι και ένας εξαγνισμός ή τελετουργικό λουτρό σε κάποιο από τα ρέματα του ιερού χώρου³⁸⁶. Πιθανή είναι και η τέλεση μιας θυσίας, όπως άλλωστε συνέβαινε και στην Ελευσίνα, για την οποία φαίνεται πως υπάρχουν δύο υποψήφιοι χώροι, ο

³⁸¹ Hemberg 1950, 108, Dimitrova 2008, 245-246 (με κατάλογο των επιγραφών της ρωμαϊκής περιόδου που μας δίνουν ημερολογιακές πληροφορίες), Bremmer 2014, 23 (τέλεση της γιορτής τον Ιούνιο, μήνα κατά τον οποίο μνήθηκαν οι Αργοναύτες). Για το δια θαλάσσης ταξίδι των πιστών ως μέρος της θρησκευτικής εμπειρίας Van der Linde 2013, 86.

³⁸² Burkert 1997, 132, Bremmer 2014, 23.

³⁸³ Clinton 2007, 131-132, 134, 137-138, 323-335 (μύηση εντός του θεατρικού κύκλου και του Κτιρίου του Τελετουργικού Χορού, στο οποίο αναγνωρίζει το Ανάκτορο/Τελεστήριο), Dimitrova 2008, 78, Bremmer 2014, VIII. Για την ύπαρξη τελετής θρονώσεως: Nock 1941, Burkert 1993, 147 (στη θόλο της Αρσινόης καθώς και την προκάτοχό της δωρική θόλο). Για την εμπειρία της θρονώσεως: Δίων Χρυσόστομος, *Λόγοι* 12.33, Burkert 1997, 110-111.

³⁸⁴ Cole 1984, 29 και Bremmer 2014, 24, ο οποίος, μάλιστα, θεωρεί ότι ο θεατρικός χώρος είναι ακατάλληλος για μια μυστική τελετή.

³⁸⁵ Bremmer 2014, 24-25.

³⁸⁶ Cole 1984, σημ. 267, Burkert 1997, 190 σημ. 73, Bremmer 2014, 25. Η σημασία των ρεμάτων, τουλάχιστον ως φυσικών ορίων του ιερού χώρου, καταδεικνύεται και από το γεγονός ότι κατά την οικοδόμηση του προπύλου του Πτολεμαίου, η ανατολική ρεματιά εκτράπηκε προκειμένου να περάσει κάτω από το πρόπυλο (Wescoat 2016, 330).

μνημειακός βωμός στη λεγόμενη Αυλή του Βωμού και η εσχάρα που βρισκόταν πιθανώς εντός του Κτιρίου του Τελετουργικού Χορού³⁸⁷.

Κατόπιν οι μμούμενοι κατευθύνονταν λογικά στο κτίριο όπου ακολουθούσε η καθαυτό μνητική τελετή. Και στην περίπτωση αυτή υπάρχουν δύο υποψήφια κτίρια στα οποία, λόγω μεγέθους και θέσης στον ιερό χώρο θα μπορούσαν να στεγάσουν αυτό το στάδιο της μύησης: το Κτίριο του Τελετουργικού Χορού και το Ιερό³⁸⁸. Όποιο και αν είναι πάντως το Τελεστήριο, το 67 π.Χ. ο Βάρων είδε μπροστά στις πόρτες του δύο ανδρικά ιθυφαλλικά ορειχάλκινα αγάλματα³⁸⁹.

Το βράδυ οι μμούμενοι χρησιμοποιώντας δαυλούς και λύχνους (πίν. 24.ΙΙ) συμμετείχαν σε μια τελετή, για την οποία δεν έχουμε καμιά ασφαλή πληροφορία³⁹⁰. Θεωρείται για παράδειγμα πιθανό με την τελετή να συνδέεται η αναζήτηση στο σκοτάδι της χαμένης θεάς-Περσεφόνης-Αρμονίας και η εμφάνισή της σε έναν φωτεινό χώρο, λογικά μαζί με τον Κάδμο και ίσως τους δύο αδερφούς, Δάρδανο και Ηετίωνα. Αν, μάλιστα, συνυπολογίσουμε την ταύτιση των δύο αδερφών με τους Διοσκούρους, τον αντίστοιχο μύθο που υπήρχε για τους τελευταίους με την αρπαγή της αδερφής τους Ελένης από τον Θησέα και τη σχέση τόσο της αρπαγής της Αρμονίας όσο και των Διοσκούρων με τη θάλασσα, τότε φαντάζει εύλογη η υπόθεση ότι ο ρόλος αυτός είχε σωτήριο χαρακτήρα³⁹¹. Την εικόνα αυτή συμπληρώνει επιγραφική μαρτυρία (στήλη του Ισιδώρου), σύμφωνα με την οποία στο αποκορύφωμα της μνητικής τελετής, οι μμούμενοι αντίκριζαν

³⁸⁷ Bremmer 2014, 25, ο οποίος θεωρεί πιο πιθανό να τελούνταν εντός του Κτιρίου του Τελετουργικού Χορού και να ήταν σπονδές αιματηρές ή μη, μια και δεν έχουν βρεθεί κατά την ανασκαφή στάχτες, παρά στη λεγόμενη Αυλή του Βωμού, όπου, σύμφωνα με την πιο διαδεδομένη άποψη, υπήρχε μνημειακός βωμός (για την υπόθεση ότι δεν πρόκειται για βωμό, αλλά για κτίριο που στέγαζε την τελετή των Θεοξενίων βλ. Seyrig 1965, για την τελετουργία των Θεοξενίων στην αρχαιότητα και το ιστορικό της πλαίσιο Ekroth 2007, 107, Jameson 2014, 145-176, για την ένταξη της σαμοθρακικής περίπτωσης στο πλαίσιο αυτό Jameson 2014, 160-161). Με τις σπονδές συνάδει και ο μεγάλος αριθμός των κυπέλλων που χρονολογούνται από το δεύτερο μισό του 3^{ου} αι. π.Χ. και έχουν βρεθεί κυρίως πλησίον του θεατρικού χώρου, όπου υποτίθεται ότι ήταν ο τελευταίος σταθμός του τελετουργικού μύησης (βλ. Wescoat 2012, 94, Blevins 2017). Το σφάγιο θα μπορούσε κάλλιστα να είναι κριός, η κεφαλή του οποίου απεικονίζεται στα νομίσματα της Σαμοθράκης. Όμως, η ύπαρξη εσχάρας εντός του Κτιρίου του Τελετουργικού Χορού αμφισβητείται (Marconi 2010, 124).

³⁸⁸ Το πρώτο προκρίνει ο Clinton 2017, ο.α., το δεύτερο ο Bremmer 2014, 26-27.

³⁸⁹ Bremmer 2014, 27.

³⁹⁰ Bremmer 2014, 27-28. Η τελετή μαρτυρείται από τον Νόννο, *Διονυσιακά* 3.43-51, 4.184-185, 13.402, 14.18, 29.213-214.

³⁹¹ Burkert 1993, 146, Burkert 1997, 29, 35, Burkert 2002, 49, Clinton 2007, 147 και 158 υποσημ. 66, Bremmer 2014, 28-29 (βλ και υποσημ 699), 32.

ένα ιερό φως³⁹². Όλη η τελετή είχε πιθανόν τη μορφή ιερού δράματος, που αναπαριστούσε το μύθο της αρπαγής της θεάς της γονιμότητας από τον θεό του κάτω κόσμου³⁹³. Γνωρίζουμε ότι τουλάχιστον δύο ποιητές που ασχολήθηκαν με το μυθικό παρελθόν του νησιού τιμήθηκαν από τις αρχές της Σαμοθράκης³⁹⁴. Πιθανόν λόγω της ηχητικής ομοιότητας των ονομάτων Κάδμος και Κάδμιλος από τον 4^ο αι. π.Χ. η τελετουργία ταυτίστηκε με τους γάμους του Κάδμου και της Αρμονίας³⁹⁵. Βέβαια, ο Έφορος όταν αναφέρεται στην αναζήτηση της Αρμονίας τη συνδέει με "έορτες" και όχι μυστήρια. Όμως δεν αποκλείεται στη μαρτυρία του αυτά τα δύο να ταυτίζονται³⁹⁶.

Η αναζήτηση της Αρμονίας μάλλον τελείωνε με έναν τελετουργικό χορό³⁹⁷, πιθανότατα με εκστατικό χαρακτήρα³⁹⁸, ενώ η μύηση ολοκληρωνόταν με τη συμμετοχή σε ένα κοινό γεύμα και την παραλαβή μιας πορφυρής ταινίας. Κατά την αποχώρηση οι μνημένοι, πλέον, απέριπταν τα σπονδικά αγγεία τους καθώς και τους λύχνους στην περιοχή του θεατρικού κύκλου, ενώ προμηθεύονταν και ένα μαγνητικό σιδερένιο δαχτυλίδι, φυλαχτό για τα θαλάσσια ταξίδια (Πίν. 24.Π)³⁹⁹.

³⁹² Dimitrova 2008, 78, 84 v. 29 στίχοι 14-15, 87-88, 244.

³⁹³ Για την δραματοποίηση της σαμοθρακικής μυθολογίας: Salviat κ.α. 1956, 141-145, Cole 1984, 122, n. 410 Lehmann 1990, 36, 39 (φαντάζεται το δράμα να διδάσκεται εντός το Κτιρίου του Τελετουργικού Χορού) και Dimitrova 2008, 73 (οι δραματοποιημένοι μύθοι αποτελούσαν το επίκεντρο τόσο των μυστηρίων όσο και των υπολοίπων γιορτών στο νησί). Αντίθετα σε Seyrig 1965 (η Αυλή του Βωμιού αποτελούσε σκηνικό, ο βωμός ήταν υπερμεγέθους κλίνη όπου τα Θεοξένια).

³⁹⁴ Rutherford 2007, 279-281 και 287-289: γύρω στο 200 π.Χ. κάποιος Δύμας Αντιπάτρου από την Ιασό της Καρίας τιμήθηκε δύο φορές με χρυσό στέφανο και την ιδιότητα του πολίτη της Σαμοθράκης για μια τραγωδία του τη σχετική με τον Δάρδανο, ενώ έναν αιώνα αργότερα τιμάται ο Ηρώδης του Ποσειδωνίου από την Πριήνη για το ποίημα που έγραψε με παρόμοιο θέμα. Ωστόσο, δεν είναι βέβαιο ότι ο Δάρδανος διδασκόταν ως ιερό δράμα, καθώς υπάρχουν κι άλλες ερμηνείες (αυξανόμενη παρουσία της Ρώμης στην περιοχή, ανάγκη του ιερού να επεκτείνει τη φήμη, ενδιαφέρον για το τρωικό παρελθόν, ανάγκη του ποιητή να αποκτήσει φήμη).

³⁹⁵ Για την παρουσία του Κάδμου στη Σαμοθράκη έχει προταθεί, ωστόσο, και η φοινικική προέλευση, η οποία αιτιολογείται στα πλαίσια μιας ευρύτερης φοινικικής παρουσίας στο Β. Αιγαίο (βλ. σχετικά Τιβέριος 2004, Tiverios 2008, 110 και υποσημ. 564).

³⁹⁶ Έφορος, FGrH 70 F 120, Bremmer 2014, 28. Αντίθετα: Dimitrova 2008, 189 v.103, 248-249, βλ. και υποσημ. 1041 (καμιά γιορτή δεν τεκμηριώνεται ικανοποιητικά από επιγραφές), Marconi 2010, 126 (αμφισβητεί την πιθανότητα ο Έφορος να περιγράφει τελετή των μυστηρίων αναφερόμενος στην αναζήτηση της Αρμονίας).

³⁹⁷ Clinton 2007, 148.

³⁹⁸ Bremmer 2014, 28. Αντίστοιχοι χοροί είναι γνωστοί για τα Ελευσίνια και τη λατρεία των Κορυβάντων, οι οποίοι συγχέονται με τους Μεγάλους Θεούς ήδη από τον 5^ο αι. π.Χ.

³⁹⁹ Bremmer 2014, 29, Blevins 2017α (αγγεία), Blevins 2017β (λύχνου), Gaunt 2017, αρ. κατ. 276 κ.ε. (μεταλλικά).

Τα ονόματα πολλών μυστών περιλαμβάνονταν σε καταλόγους που πιθανόν ήταν αναρτημένοι στη στοά του δυτικού λόφου, στο δρόμο προς την πόλη της Σαμοθράκης και εντός της πόλης⁴⁰⁰. Στη διάρκεια της μύησης οι μύστες φορούσαν στεφάνους στο κεφάλι. Πήλινα ειδώλια διασώζουν την εικόνα αυτής της πρακτικής⁴⁰¹. Την ολοκλήρωση της μνητικής τελετής ίσως ακολουθούσε μια πανήγυρις⁴⁰². Η αποχώρηση συνδυαζόταν με έναν ιδιαίτερο συμβολισμό: από τον 3^ο αι. π.Χ. και μετά η είσοδος και η έξοδος από τον ιερό χώρο γινόταν από το πρόπυλο του Πτολεμαίου, μια κατασκευή η οποία συνδύαζε δωρικό και κορινθιακό ρυθμό. Καθώς τα κορινθιακά κιονόκρανα είναι ορατά μόνο από το εσωτερικό του ιερού χώρου, η άκανθα, σύμβολο αναγέννησης, αποκτούσε ιδιαίτερη σημασία στο σαμοθρακικό περιβάλλον σηματοδοτώντας μια διαφορετική θέαση του κόσμου και νέους ορίζοντες στη ζωή του μνημένου⁴⁰³.

Τα μυστήρια είχαν αποκτήσει φήμη στον ελληνικό κόσμο ήδη από τον 5^ο αι. π.Χ. και προφανώς ένας από τους λόγους ήταν και η απουσία περιορισμών (ηλικιακών, κοινωνικής θέσης, χρονικής περιόδου) για τη συμμετοχή σε αυτά⁴⁰⁴. Διαφορετική ήταν η κατάσταση με τον ανώτερο βαθμό μύησης την *έποπτεϊαν*. Υπάρχει μια διχογνωμία σχετικά με τα αν υπήρχε ή όχι ικανό χρονικό κενό ανάμεσα σε *μύησιν* και *έποπτεϊα*. Οι κατάλογοι των μυστών καταδεικνύουν ότι ήταν μικρός ο αριθμός αυτών που περνούσαν στο επόμενο στάδιο, φαινόμενο που λογικά υποδεικνύει την ύπαρξη όρων που απέκλειαν τους περισσότερους μύστες από τη διαδικασία, αλλά θα μπορούσε να είναι και ενδεικτικό της ύπαρξης χρονικής απόστασης μεταξύ των δύο τελετών⁴⁰⁵. Όπως και να έχει πάντως

⁴⁰⁰ Dimitrova 2008, 80-82 (βλ. και υποσημ. 1051), Bremmer 2014, 30.

⁴⁰¹ Lehmann 1990, 45.

⁴⁰² Bremmer 2014, 30, ο οποίος στηρίζεται στην όψιμη μαρτυρία του Πλουτάρχου (Βίος Λούκουλλου, 13.2), την αντιστοιχία με τα Ελευσίνια και την υπόθεση του Robert ότι ο *ἀγορανόμος* των σαμοθρακικών επιγραφών ήταν υπεύθυνος και για την πανήγυριν των μυστηρίων (Robert 1989, 607-608, Dimitrova 2008, 25-26, ν.3 στίχος 13).

⁴⁰³ Wescoat 2016, 430.

⁴⁰⁴ Η εικόνα αυτή προκύπτει από τη γραμματεία (π.χ. το ανέκδοτο για τη γνωριμία του Φιλίππου και της Ολυμπιάδας), το επιγραφικό υλικό (κατάλογοι των μυστών), αλλά και το αρχαιολογικό υλικό (π.χ. η ζωφόρος του Κτιρίου του Τελετουργικού Χορού που επεικονίζει γυναίκες). Βλ. Lehmann 1990, 41, Bremmer 2014, 22-23.

⁴⁰⁵ Cole 1984, 27, Cole 1989, 1572, Lehmann 1990, 42-43: ο πιστός μπορούσε να περάσει άμεσα από την *μύησιν* στην *έποπτεϊαν*, χωρίς να είναι προαπαιτούμενη η παρέλευση συγκεκριμένου χρονικού διαστήματος. Αντίθετη άποψη: Clinton 2007, 139, Dimitrova 2008, 174-176, 247-248: τα τρία ονόματα που εμφανίζονται ταυτόχρονα ως μύστες και ως επόπτες σε επιγραφή του 1^{ου} αι. μ.Χ. ίσως χαράχθηκαν από το ίδιο χέρι αλλά αυτό μάλλον έγινε σε δύο διαφορετικές χρονικές περιόδους (για

πιθανολογείται ότι *έποπτεία* απαιτούσε την ηθική κάθαρση του πιστού μέσω της εξομολόγησης⁴⁰⁶, ή κατά μια άλλη εκδοχή τη συμμετοχή σε κάποια μορφής συνωμοτική και παράνομη πράξη⁴⁰⁷. Από τις δύο επιγραφές που απαγορεύουν την είσοδο σε χώρους του ιερού, αυτή που βρέθηκε στο λεγόμενο Ανάκτορο θεωρείται σήμερα ότι βρέθηκε εκτός του αρχικού της πλαισίου. Αντιθέτως αυτή που βρέθηκε κοντά στο λεγόμενο Ιερό ίσως συνδέεται με αυτό και την *έποπτείαν*⁴⁰⁸. Η ολοκλήρωση της *έποπτείας* μάλλον συνδυαζόταν με την επίδειξη ιερού φωτός και ένα γεύμα⁴⁰⁹. Αρχιτεκτονικές αλλαγές της ύστερης αρχαιότητας που επέτρεπαν την είσοδο σφαγίων στο Ιερό, συνδέονται με την αποδοχή στην *έποπτείαν* νέων λατρευτικών πρακτικών, των *Κριοβολίων* και των *Ταυροβολίων*, κατά τα οποία αίμα θυσιασμένων ζώων έρρινε τον μύστη ή τον ιερέα σε μια τελετή που θύμιζε βάπτισμα⁴¹⁰.

Η παραπάνω περιγραφή, προϊόν συνθετικής εργασίας δύο κύριων ερμηνευτικών σχημάτων και πρόσθετων επιμέρους παρατηρήσεων, φαίνεται πως συνάδει και με την αίσθηση που δημιουργεί η τοπογραφία του ιερού, όπως αυτή περιγράφεται από την Wescoat: "... η κινητική ενέργεια λειτουργούσε σε μια καθοδική, χθόνια πορεία. Επιπλέον, η κατάβαση στην καρδιά του ιερού ήταν σκόπιμα κυκλική, με μνημεία, τοπογραφία και περάσματα να λειτουργούν συμπληρωματικά

την επιγραφή Fraser 1960, no 36, Dimitrova 2008, 174-176 n. 89). Βλ και Bremmer 2014, 30: η χρονική απόσταση ανάμεσα στα δύο στάδια σχετίζεται με τον μικρότερο αριθμό μαρτυρούμενων εποπτών.

⁴⁰⁶ Burkert 1993, 146: Πλούταρχος, *Λακωνικά Αποφθέγματα* 217cd, 229d, 236d υποδεικνύει την ύπαρξη τελετουργίας με κάποια μορφής εξομολόγηση. Για την πιθανότητα να διεξαγόταν μπροστά στο Ιερό: Lehmann 1969β, 17-20, Lehmann 1990, 48. Για την ανυπαρξία παλαιότερου οικοδομήματος στο χώρο του Ιερού: Cole 1984, 13-16. Για την πιθανότητα ύπαρξης προγενέστερου κτιρίου: Bremmer 2014, 27. Για την ασυμβατότητα αρχαιολογικού υλικού και πηγών: Burkert 1993, 164. Για την νεότερη ερμηνεία του Ιερού ως ναού-εστιατορίου: Clinton 2017, 335-353.

⁴⁰⁷ Burkert 1993, 146-147, ο οποίος παρατηρεί ότι η εξομολόγηση για εξαγνισμό είναι και μη-ελληνική αντίληψη και τελετή που συνδέεται με θεραπευτές θεούς, ενώ αντίθετα η συμμετοχή σε κάποια παράνομη – και γι' αυτό άρρητη – πράξη ταιριάζει με τη μυστηριακή λογική. Κριτική στην άποψη του Burkert στον Bremmer 2014, 24.

⁴⁰⁸ Lehmann 1990, 32 (το ιερό ήταν προσιτό και στους μη μνημένους), Clinton 2007, 132 (οι δύο επιγραφές που απαγορεύουν την είσοδο στους αμύητους πιθανόν να μην εντοπίστηκαν *in situ*, οι απαγορεύσεις στην είσοδο του ιερού χώρου), Bremmer 2014, 30 (τα όρια πέρα από τα οποία οι αμύητοι δεν μπορούσαν να προχωρήσουν δεν είναι σαφή). Με τη σύνδεση *έποπτείας* και Ιερού συμφωνεί και ο Lehmann 1990, 48-49. Αντίθετος είναι ο Bremmer 2014, 26 και 31 (το ιερό συνδέεται με τη μύηση και το λεγόμενο *Ανάκτορον* με την *έποπτείαν*) και ο Clinton 2017, 335-353 (το Ιερό λειτουργούσε ως ναός-εστιατόριο).

⁴⁰⁹ Bremmer 2014, 33 (με βιβλιογραφία).

⁴¹⁰ Lehmann 1951, 27, Burkert 1997, 34 (τα ταυροβόλια είχαν επαναληπτικό χαρακτήρα), Lehmann 1990, 49.

για να κρύψουν ή να αποκαλύψουν βασικούς τόπους στους μούμμενους καθώς βίωσαν τις μυστικές τελετές που (τους) υπόσχονταν προστασία στη θάλασσα και ηθική βελτίωση...⁴¹¹

Βέβαια, ελάχιστα από τα παραπάνω μπορούν να θεωρηθούν πλήρως τεκμηριωμένα. Η ομοιότητα, για παράδειγμα, των όρων που ήταν σε χρήση σε Ελευσίνα και σαμοθρακικά μυστήρια δεν σημαίνει απαραίτητα και ύπαρξη όμοιων τελετουργικών πρακτικών, η τέλεση θρονώσεως πιθανολογείται εξαιτίας του συσχετισμού των Μεγάλων Θεών με τους Κορύβαντες, ενώ πρέπει να επιδεικνύουμε σκεπτικισμό ως προς το εύρος της δυνατότητα των αρχαίων συγγραφέων να αποκαλύψουν τελετουργικές πρακτικές των μυστηρίων στη Σαμοθράκη. Επίσης, η παραπάνω αφήγηση αφήνει εκτός μαρτυρίες που δεν συνδέονται άμεσα με τα μυστήρια αλλά είναι σημαντικές για την κατανόηση – ή μάλλον για την αδυναμία κατανόησης εκ μέρους μας – υλικών καταλοίπων, καθώς και αρχαιολογικά τεκμήρια που συνδέονται με πιο προβληματικές μυστηριακές ή άλλες λατρευτικές πρακτικές. Παραδίδεται για παράδειγμα η παρουσία μαντείου⁴¹², ενώ τρία μέτρα από την είσοδο της θόλου της Αρσινόης έχει βρεθεί βόθρος θυσιών με οστά αιγοπροβάτων και κέρατα κριών⁴¹³. Έχει ακόμη προταθεί ότι η λατρεία των Μεγάλων Θεών στη Σαμοθράκη δεν είχε εξ' αρχής παγιωμένα τα βασικά χαρακτηριστικά της, αλλά ότι ο μυστηριακός χαρακτήρας της διαμορφώθηκε σταδιακά όλο και πιο έντονος καθώς αύξανε το κύρος του ιερού⁴¹⁴. Από την άλλη, όσο και αν οι ακριβείς πρακτικές μας διαφεύγουν, το υλικό μάς δίνει μια εικόνα που, ως προς το ζήτημα της μνήμης, είναι αρκετά σαφής: κείμενα, αντικείμενα και ιερός χώρος, ως δομημένο ανθρωπογενές τοπίο

⁴¹¹ Wescoat 2016, 430 (μτφρ Μούρθος Ιωάννης). Βλ επίσης Wescoat 2020, 315-318, Wescoat κ.α. 2020 (ενδιαφέρουσα χρήση του όρου *interstitium* για τον ελεύθερο χώρο μεταξύ των κτιρίων).

⁴¹² Πλούταρχος, Ηθικά VI 229D (=Αποφθέγματα Λακωνικά, Λύσανδρος 10), Lewis 1959, ν. 240, Dimitrova 2008, 74.

⁴¹³ Lehmann 1951, 9, McCredie κ.α. 1992, 239-241, Bremmer 2014, 26.

⁴¹⁴ Blakely 2011, 53-65 (ιδιαιτέρως 61-65), η οποία θεωρεί ότι (α) οι ευφημισμοί με τους οποίους παρουσιάζονται οι θεοί της Σαμοθράκης στις επιγραφές και η παράδοση των σιδερένιων μαγνητισμένων δαχτυλιδιών είναι πολύ μεταγενέστερα χαρακτηριστικά που αποδεικνύουν τη σταδιακή διαμόρφωση του μυστηριακού χαρακτήρα της λατρείας των Μεγάλων Θεών, (β) η τοπική λατρεία στη Σαμοθράκη είχε ως αποτέλεσμα την υιοθέτηση νέων λατρευτικών πρακτικών (νυχτερινές πομπές) όπως συνέβη και στη Λήμνο, αλλά ακολουθώντας την αντίθετη ακριβώς πορεία: ενώ στη Λήμνο οι νέες πρακτικές επιβλήθηκαν από τους Αθηναίους, στη Σαμοθράκη οφείλονται στην ειρηνική συνύπαρξη Θρακών και αποίκων, εξαιτίας της ανάγκης των τελευταίων, και το αυξανόμενο κύρος των σαμοθρακικών μυστηρίων με το πέρασμα του χρόνου.

διαμορφωμένο από την επιβλητική ελληνοιστική αρχιτεκτονική, συγκροτούν κανονιστικού χαρακτήρα μνημονικούς μηχανισμούς. Η διαπίστωση αυτή μας οδηγεί απευθείας στο πρόβλημα της σχέσης που συνδέει τη μνήμη και τους μηχανισμούς εξουσίας που αναπτύσσονται μεταξύ των μελών της κοινότητας.

3.2.4: Μνήμη και εξουσία.

Όταν τα γνωστικά σχήματα που χρησιμοποιεί ο άνθρωπος και οι αξίες που απορρέουν από αυτά υπόκεινται σε κάποια μορφή έλεγχου, τότε παρατηρείται η τάση η αναμνηστική διαδικασία να προσαρμόζεται στις πεποιθήσεις του φορέα εξουσίας, οι οποίες προφανώς αποκτούν το ρόλο του κανόνα. Αντιθέτως όταν ο δέκτης του προϊόντος της αναμνηστικής διαδικασίας θεωρείται κατώτερος, τότε η ανάμνηση ανακλά τις αξίες αυτού που την παράγει⁴¹⁵.

Ελαφρώς διαφορετική προσέγγιση της κοινωνικής διαφοροποίησης και των σχέσεων μεταξύ των κοινωνικών ομάδων ακολουθεί ο Assmann. Η άποψή του συναρτάται άμεσα από τον τρόπο που διαχωρίζει τη μνήμη, σε επικοινωνιακή-καθημερινή και συλλογική-τελετουργική. Τα άτομα που έχουν αναλάβει το καθήκον να διατηρήσουν τη μνήμη της κοινότητας απαρτίζουν μια ελίτ. Το αποτέλεσμα της εργασίας τους είναι αυτό που ονομάζουμε συλλογική μνήμη και που μπορεί να διαφέρει σε τέτοιο βαθμό από το αντίστοιχο προϊόν της επικοινωνιακής μνήμης, όπως συμβαίνει για παράδειγμα στην περίπτωση της αρχαίας Αιγύπτου, ώστε να μπορούμε να διακρίνουμε δύο διαφορετικές πολιτισμικές οντότητες (biculture)⁴¹⁶. Το πρόβλημα, ωστόσο, που προκύπτει από αυτή την προσέγγιση είναι κάτι παραπάνω από εμφανές. Με το να ορίζουμε ως συλλογική – πολύ περισσότερο ως κοινωνική – τη μνήμη μιας μικρής ομάδας που είναι φορέας εξουσίας αποδεχόμαστε και εμείς την αφήγηση της συγκεκριμένης ομάδας. Σε περιπτώσεις, μάλιστα, όπως οι αρχαίοι πολιτισμοί, όπου η παραγωγή πολιτισμικών προϊόντων μνημειακού χαρακτήρα (αρχαία, μνημεία, ιστοριογραφία κ.λπ) είναι σχεδόν αποκλειστικά στη δικαιοδοσία του εκάστοτε φορέα εξουσίας, είναι προφανώς ακόμη πιο δύσκολο να εντοπιστούν μνήμες διαφορετικών κοινωνικών ομάδων, ιδιαίτερα συγκρουσιακών. Αυτό, όμως, δεν

⁴¹⁵ Παραδέλλης 1999, 35-36.

⁴¹⁶ Assmann 2011, 40.

σημαίνει ότι δεν υπάρχουν⁴¹⁷. Συνεπώς, δεν είναι και ακριβές να υποβιβάζονται σε κάποια άλλη κατηγορία μνήμης, ακόμη και αν αποδεχόμαστε ένα θεωρητικό σχήμα με τη μνήμη κατακερματισμένη. Εξάλλου, δεν πρέπει να υπερβάλλουμε και με την ικανότητα των ελίτ να χρησιμοποιούν μνήμη και παράδοση ως όπλο κοινωνικού ελέγχου, καθώς η συγκρότησή τους είναι ίδιον όλων των ανθρώπων⁴¹⁸.

Από την άλλη πλευρά, αντιλαμβάνεται κανείς πλήρως και σε βάθος την ανάγκη που νιώθει η εκάστοτε εξουσιαστική ομάδα για διατήρηση της μνήμης, έκδηλη σε κοινωνίες τόσο του παρελθόντος όσο και του παρόντος με την μορφή για παράδειγμα της κατάρτισης γενεαλογιών ή της διατήρησης της ανάμνησης των νεκρών. Η σχέση μεταξύ μνήμης και εξουσίας χαρακτηρίζεται τόσο από την αναδρομή όσο και από την προσδοκία (σχήμα 14), εξασφαλίζοντας στην κυρίαρχη ομάδα ταυτόχρονα νομιμοποίηση και αθανασία. Βέβαια, η κυρίαρχη ομάδα επιλέγει την ίδια στιγμή και τι να ξεχνά, συχνά μνήμες που θα θέσουν σε κίνδυνο τη νομιμοποίησή της⁴¹⁹.

Στην προσπάθεια να ανιχνευθούν στο αρχαιολογικό υλικό αυτές οι αντίρροπες δυνάμεις, που διέπουν τη σχέση της μνήμης με την εξουσία, προνομιούχο θέση έχουν τα αναθήματα. Η ανάθεση είναι μια πρακτική που απαντάται σε κοινωνικές ομάδες που ποικίλουν ως προς το κύρος και τη δύναμή τους. Παρακάτω θα αναλυθούν τρία αναθήματα από το ιερό της Σαμοθράκης, τα οποία, αν και δεν είναι χωρίς ερμηνευτικά προβλήματα, αποδεικνύονται περισσότερο εύγλωττα σε μια συζήτηση σχετική με τη διαχείριση τη μνήμης από μηχανισμούς εξουσίας.

3.2.5: Αναθήματα "πολιτικού" χαρακτήρα: το Νεώριο, ο κίονας του Φιλίππου και το μνημείο της Νίκης (Πίν. 27-29).

Μπορούμε να ισχυριστούμε ότι τρία μνημεία του Ιερού των Μεγάλων Θεών ξεφεύγουν από τον αυστηρό θρησκευτικό χαρακτήρα του χώρου: το Νεώριο, ο αναθηματικός κίονας προς τιμή του Φιλίππου Ε' και το μνημείο σε μορφή πλήρους πολεμικού πλοίου που έφερε τη γνωστή Νίκη της Σαμοθράκης. Χωρίς αυτό να

⁴¹⁷ Με αυτή την έννοια η προσπάθεια της Alcock 2011, 217-281 να εντοπίσει τοπία μνήμης της μεσσηνιακής ταυτότητας είναι υποδειγματική.

⁴¹⁸ Samuel 1994, 16-17.

⁴¹⁹ Assmann 2011, 53-56.

σημαίνει ότι δεν υπάρχουν και άλλες κατασκευές που έχουν στόχο την προβολή πολιτικής ισχύος, τα τρία μνημεία που θα με απασχολήσουν στο κεφάλαιο αυτό ιδρύθηκαν με αφορμή ένα πολιτικό γεγονός ή πρόσωπο και όχι για να καλύψουν κάποια τελετουργική ανάγκη στο χώρο, όπως για παράδειγμα συμβαίνει με το ανάθημα του Φιλίππου Γ' και Αλεξάνδρου Δ', τη Θόλο της Αρσινόης, ή το πρόπυλο του Πτολεμαίου. Με αυτή την έννοια πρόκειται για μνημεία που θα μπορούσαμε να υποθέσουμε ότι, τουλάχιστον δυνητικά, διαρρηγνύουν την κύρια και κυρίαρχη αφήγηση του ιερού χώρου και γι' αυτό η μελέτη τους μπορεί να επιτρέψει την κατανόηση των ορίων αυτής της αφήγησης.

Το **Νεώριο (29)** είναι ένα οικοδόμημα του Ιερού των Μεγάλων Θεών που δεν μπορεί να θεωρηθεί επαρκώς μελετημένο, μια και προς το παρόν απουσιάζει η βασική δημοσίευσή του (Πίν. 27.Ι). Βρίσκεται τυπικά εκτός του χώρου που οριοθετούν οι δύο κοίτες χείμαρρων. Χτισμένο στο πρώτο μισό του 3ου αι. π.Χ. από θασιακό μάρμαρο και τοπικό ψαμμίτη, ήταν ένα ορθογώνιο επίμηκες οικοδόμημα με εσωτερική κιονοστοιχία που διαιρούσε το εσωτερικό σε δύο τμήματα, ένα βόρειο και ένα νότιο. Το νότιο τμήμα στέγαζε ένα αληθινό πλοίο, τοποθετημένο πάνω σε επτά βάσεις από θασιακό μάρμαρο. Οι ανασκαφείς θεωρούν ότι το κτίριο χτίστηκε γύρω από το πλοίο, αφού το τελευταίο μεταφέρθηκε στο χώρο. Το μοναδικό σίγουρο παράλληλο είναι ένα ανάλογο κτίριο στη Δήλο, γνωστό στη βιβλιογραφία ως το Μνημείο των Ταύρων, ενώ πιθανολογείται ένα παρόμοιο μνημείο στη Θάσο. Δεν είναι δυνατόν να προσδιοριστεί το είδος του πλοίου, ούτε και η ιστορική συγκυρία με την οποία συνδέεται η ανάθεσή του. Το πλοίο θα μπορούσε να αποτελεί λεία κάποιας ναυμαχίας ή ένα από τα πλοία του νικητή, μια απλή λέμβος, ή ακόμη και ένα μη λειτουργικό πλοίο-μοντέλο με αποκλειστικά αναθηματική χρήση. Η χρονολόγησή του στο πρώτο μισό του 3ου αι. π.Χ. δεν μπορεί να βοηθήσει στην αναγνώριση του αναθέτη, καθώς η Σαμοθράκη την περίοδο αυτή βρέθηκε και στη σφαίρα επιρροής διαφόρων ελληνιστικών ηγεμόνων. Ως πιθανός αναθέτης έχει προταθεί ο Λυσίμαχος, η γυναίκα του Αρσινόη, αλλά και ο Αντίγονος Γονατάς, ο οποίος το διάστημα 265-261 π.Χ. νίκησε τον πτολεμαϊκό στόλο διαδοχικά ανοιχτά της Κω και της Άνδρου. Εξάλλου, το ανάθημα βρίσκεται στην περιοχή όπου ιδρύθηκε αργότερα και το ανάθημα του

Φιλίππου Ε' και όχι κοντά στα πτολεμαϊκά αναθήματα⁴²⁰. Βέβαια, δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι τα τελευταία είχαν λειτουργικό χαρακτήρα για τις τελετουργικές πρακτικές των μυστηρίων και μπορούμε συνεπώς να υποθέσουμε ότι η θέση τους ήταν αποτέλεσμα επιλογών με πιο σύνθετα κίνητρα. Συμπερασματικά το μόνο που δεν αμφισβητείται αυτή τη στιγμή είναι ο πολιτικός χαρακτήρας του αναθήματος: πρόκειται για ανάθημα κάποιου ελληνιστικού ηγεμόνα με αφορμή ένα σημαντικό για τη βασιλεία του γεγονός (ναυμαχία-γάμος-θάνατος). Όπως και στην περίπτωση της Νίκης, που θα σχολιαστεί παρακάτω, δεν θα μπορούσαμε να αποκλείσουμε το ανάθημα να σχετίζεται με κάποιας μορφής σωτηρία στη θάλασσα που θα μπορούσε να αποδοθεί στους Μεγάλους Θεούς⁴²¹.

Τα θραύσματα που ανήκουν στον **κίονα του Φιλίππου Ε'** (Πίν. 27.ΙΙ) εντοπίστηκαν από τον James McCredie στο χώρο της μεγάλης στοάς στη δυτική πλευρά του ιερού. Μπροστά από τη στοά φαίνεται πως υπήρχαν αρκετές βάσεις αναθημάτων αγνώστων αναθετών. Εξάριση αποτελεί ο δωρικός κίονας που έφερε ενεπίγραφη βάση με τον ορειχάλκινο ανδριάντα του μακεδόνα ηγεμόνα⁴²². Η παρουσία αυτού του μνημείου θεωρείται ότι πιστοποιεί τη σημασία που είχε το ιερό για τους τελευταίους Αντιγονίδες και ότι ενισχύει την υπόθεση πως το πλάτωμα μπροστά από τη στοά ήταν χώρος έκθεσης ανδριάντων του μακεδονικού βασιλικού οίκου ανάλογος με το Μνημείο των Προγόνων στη Δήλο⁴²³. Σε σχέση με τα ερωτήματα που απασχολούν το κεφάλαιο αυτό, το ενδιαφέρον με το μνημείο του Φιλίππου βρίσκεται στο γεγονός ότι, απ' όσο μπορούμε να γνωρίζουμε, δεν συνδέεται με κανέναν τρόπο με τα τεκταινόμενα εντός του ιερού. Η επιγραφή του, μάλιστα, μας πληροφορεί ότι πρόκειται για προσφορά των Μακεδόνων στους Μεγάλους Θεούς που σκοπό είχε να τιμήσει τον Φίλιππο. Δεν μπορεί, επομένως, να τεκμηριωθεί θετικά κανενός είδους σύνδεση με την ικανότητα των Μεγάλων Θεών να προσφέρουν σωτηρία στη θάλασσα, πόσο μάλλον με τις μυστηριακές πρακτικές. Από την άλλη χάρη στην επιγραφή

⁴²⁰ Νέωριο: McCredie 1987, Basch 1993, Wescoat 2005, 167-171. Μνημείο των Ταύρων: Daux 1964, Basch 1995, Wescoat 2005, 154-169. Όλα τα παραπάνω: Σαχίνη 2011, 55-66, Streuding 2014, 58-59, 63-65.

⁴²¹ Wescoat 2005, 171, Van der Linde 2013, 84.

⁴²² Η επιγραφή: *Βασιλέα Φίλιππον/Βασιλέως Δημητρίου/Μακεδόνες/Θεοῖς Μεγάλοις*.

⁴²³ Wescoat 2010, 9-10.

έχουμε τη δυνατότητα να γνωρίζουμε ακριβώς ποιος είναι αυτός που θέτει τους κανόνες διαχείρισης της μνήμης.

Το ποιος είναι ο αναθέτης του μνημείου στο οποίο ανήκε το άγαλμα της **φτερωτής Νίκης (12)** είναι μόνο ένα από τα βασικά ερωτήματα που απασχόλησαν μέχρι τώρα την έρευνα (Πίν. 28, 29.Ι). Αντικείμενο διένεξης είναι, επίσης, η μορφή του μνημείου, τι ακριβώς απεικόνιζε, πότε ανατέθηκε και για ποιο λόγο. Ως κριτήρια χρησιμοποιήθηκαν το υλικό κατασκευής, ο τύπος του μνημείου, η τεχνοτροπία της Νίκης, επιγραφικό υλικό και ιστορικά επιχειρήματα. Η πειστικότητα των απαντήσεων δεν είναι κάθε φορά η ίδια και τα περισσότερα θέματα πρέπει να θεωρούνται ανοιχτά. Μια εκτενής έκθεση όλων των θεωριών που διατυπώθηκαν μέσα σε πάνω από έναν αιώνα θα ξέφευγε κατά πολύ από τους στόχους αυτής της διατριβής. Για το λόγο αυτό θα προσπαθήσω να παρουσιάσω ευσύνοπτα τις κυρίαρχες απόψεις.

Το μνημείο είναι μια σύνθεση στην οποία απεικονίζεται μια φτερωτή Νίκη τη στιγμή που κατεβαίνει για να πατήσει πάνω στο κατάστρωμα ενός πολεμικού πλοίου από το οποίο αποδίδεται μόνο η πλώρη (Πίν. 29.Ι). Τα ενδύματά της κολλημένα πάνω στο σώμα της δίνουν την αίσθηση ότι φυσά ισχυρός άνεμος. Είναι φιλοτεχνημένη από ένα κομμάτι μαρμάρου με πρόσθετα τα φτερά, το δεξί πέλμα και ορισμένες πτυχές του ενδύματος (το ιμάτιο που πέφτει στο γόνατό της πάνω από τον χιτώνα). Η τελευταία επανεξέταση του μνημείου έχει δείξει ότι η εικόνα που συνήθως έχουμε γι' αυτό από τις φωτογραφίες, όπου απεικονίζεται η Νίκη με όλες τις επεμβάσεις κατά τις εργασίες αποκατάστασης του 19^{ου} αιώνα, είναι ανακριβής. Μελετώντας εκ νέου το γλυπτό η Hamiaux διαπίστωσε ότι η δεξιά πτέρυγα, που είναι αντίγραφο της αριστερής καθώς η πρωτότυπη έχει χαθεί, πρέπει να τοποθετηθεί πιο κοντά στην αριστερή, ενώ το ζώσιμο κάτω από το στήθος είναι και αυτό προσθήκη από γύψο και συνεπώς δεν είναι καθόλου βέβαιο ότι υπήρχε αρχικά⁴²⁴. Η Παλαγγιά, τέλος, παρατήρησε ότι η δεξιά πλευρά

⁴²⁴ Hamiaux 2004, Palagia 2010, 155.

του γλυπτού είναι ημιτελής, γεγονός που δηλώνει ότι πιθανότατα η Νίκη δεν ήταν σχεδιασμένη να είναι περίοπτη αλλά να είναι ορατή σε όψη $\frac{3}{4}$ ⁴²⁵.

Ένα αργυρό τετράδραχμο του Δημητρίου Πολιορκητή που χρονολογείται στις αρχές του 3^{ου} αι. π.Χ. έχει επανειλημμένα χρησιμοποιηθεί ως ασφαλές τεκμήριο για την αποκατάσταση του μνημείου παρά τις μικροδιαφορές που πιθανόν έχει η Νίκη του νομίσματος από τη Νίκη της Σαμοθράκης⁴²⁶. Εξαιτίας αυτών ακριβώς τον ομοιοτήτων ανάμεσα στο νομισματικό τύπο και το μνημείο, ο Smith αποδίδει τη Νίκη της Σαμοθράκης είτε στον Δημήτριο Πολιορκητή, ο οποίος θα μπορούσε να το αναθέσει μετά τη νίκη του επί του πτολεμαϊκού στόλου στη Σαλαμίνα της Κύπρου το 306 π.Χ., είτε στον Αντίγονο Γονατά μετά την νίκη του στην Κω το 250 π.Χ., παραβλέποντας ως επισφαλή όλα τα επιχειρήματα που στηρίζονται στην τεχνοτροπία και κατά καιρούς έχουν διατυπωθεί για να στηρίξουν άλλες ερμηνευτικές προσεγγίσεις⁴²⁷. Για τον Smith, η Νίκη της Σαμοθράκης δεν διαθέτει πολλά καινοτόμα χαρακτηριστικά, ώστε να μπορούμε να αποκλείσουμε μια πρώιμη χρονολόγηση. Το βασικό στοιχείο της, το ένδυμα που κολλά πάνω στο σώμα εξαιτίας του ανέμου είναι μοτίβο που έρχεται από την κλασική τέχνη, με τη διαφορά ότι στη Νίκη η σύμβαση αυτή έχει αποδοθεί στη γλώσσα του λεγόμενου "ελληνιστικού μπαρόκ". Γι' αυτό δεν διστάζει να συγκρίνει τη Νίκη της Σαμοθράκης με την Ίριδα από το δυτικό αέτωμα του Παρθενώνα⁴²⁸.

Η Νίκη δεν είναι το μοναδικό μνημείο του είδους στην ελληνιστική εποχή. Ο συσχετισμός της πάντως με το μνημείο προς τιμή του Αγησάνδρου στην Λίνδο, που περιελάμβανε και την απεικόνιση ενός ανάγλυφου στο βράχο πολεμικού πλοίου, δεν θεωρείται ικανοποιητικός. Στο λινδιακό μνημείο αφενός απεικονίζεται η πρύμνη και όχι η πλώρη, όπως είναι η βάση της Νίκης, αφετέρου στο μνημείο της Σαμοθράκης η βάση έφερε μια θεότητα, ενώ στη Λίνδο το μνημείο τιμούσε έναν θνητό⁴²⁹. Μια άλλη βάση από τη Λίνδο σε σχήμα πλώρης έφερε

⁴²⁵ Palagia 2010, 156.

⁴²⁶ Για το νόμισμα του Δημητρίου: Newell 1978, αρ. 22, 23, Green 1990, 30, εικ. 12, Mørkholm 1991, 77-78, πιν. Χ,162, Knell 1995, 86, εικ. 66, Hamiaux 2001, εικ. 9, Palagia 2010, 156.

⁴²⁷ Smith 1991, 77-79. Πρώτη φορά πάντως απέδωσε το μνημείο στον Δημήτριο ο Benndorf στις αρχές του 20^{ου} αιώνα (Lawrence 1926, 213).

⁴²⁸ Smith 1991, 78.

⁴²⁹ Palagia 2010, 159.

άγαλμα ενός ναυάρχου, ενώ οι βάσεις από την Επίδαυρο (ύστερος 4^{ος} αι. π.Χ.) και τη Θάσο (2^{ος} αι. π.Χ.) είναι πολύ αποσπασματικές και δεν γνωρίζουμε ούτε την ακριβή μορφή τους ούτε κάποια επιγραφή με την οποία να σχετίζονται και να δηλώνει τη συγκυρία εξαιτίας της οποίας δημιουργήθηκαν⁴³⁰. Το μοναδικό θετικά τεκμηριωμένο κοντινό παράλληλο είναι ένα αντίστοιχο μνημείο από την Κυρήνη. Όμως η γυναικεία μορφή την οποία έφερε η βάση σε σχήμα πλοίου αναγνωρίζεται ως Αθηνά και η χρονολόγησή του κυμαίνεται από τον 3^ο μέχρι τον 1^ο αι. π.Χ.⁴³¹. Επομένως τα μνημεία με βάση σε σχήμα πλώρης μπορούν να ποικίλουν ως προς τους σκοπούς που υπηρετούν, καθώς χρησιμοποιούνται τόσο για τιμητικά αγάλματα όσο και για ανάμνηση γεγονότων⁴³².

Η συνήθης τεχνοτροπική προσέγγιση, θέλει τη Νίκη άμεσα εξαρτημένη κυρίως από τον Βωμό της Περγάμου και δευτερευόντως από άλλα έργα. Έτσι ο Mark συγκρίνει τη Νίκη τόσο με φτερωτές μορφές από τη ζωφόρο της Γιγαντομαχίας του περγαμηνού βωμού, όσο και με το Διόνυσο της Θάσου για να καταλήξει σε μια χρονολόγηση γύρω το 180 π.Χ. και να αποδώσει με βάση ιστορικά επιχειρήματα το μνημείο στη Ρόδο, ακολουθώντας μια μακρά ερμηνευτική παράδοση που ανάγεται στη δεκαετία του 1930⁴³³. Κεραμική που βρέθηκε στην επίχωση του μνημείου μοιάζει να επιβεβαιώνει μια χρονολόγηση στον πρώιμο 2^ο αι. π.Χ., αν και η αξία της αμφισβητείται⁴³⁴. Η Παλαγγιά συσχετίζει τεχνοτροπικά και αυτή τη Νίκη με τον Βωμό, αλλά και με τον λεγόμενο Ηγεμόνα των Θερμών, λόγω της συστροφικής κίνησης και του *contraposto*⁴³⁵. Μάλιστα,

⁴³⁰ Palagia 2010, 159, εικ. 10.11 και 10.12. Για τη βάση της Λίνδου: Hamiaux 2006, 43, εικ. 48-49. Για τη βάση της Επίδαυρου: IG IV 1180-1183; IG IV2 306D, Lehmann και Lehmann 1973, 192 εικ. 8, 193, Ermeti 1981, 60-62, εικ. 1-3. Για τη βάση της Θάσου: Grandjean and Salviat 2012, 101-102.

⁴³¹ Hamiaux 2006, 43, εικ. 47, Palagia 2010, 159, 160 εικ. 10.13. Για τη χρονολόγηση στον 3^ο αι. π.Χ. και τη σύνδεση με τον Πτολεμαίο Γ': Ermeti 1981, 78-80, 98, 132-134. Για την τεχνοτροπική συνάφεια της Αθηνάς με την Αρτέμιδα από τη Δήλο (EAM 1829. Καλτσάς 2002, 294 ν. 616, Kaltsas και Shapiro 2008, 88-89, ν. 35) και χρονολόγηση στον 1^ο αι. π.Χ.: Palagia 2010, 160.

⁴³² Palagia 2010, 160.

⁴³³ Mark 1998, 159-163. Πάντως η χρήση ροδιακού μαρμάρου δεν θεωρείται αποφασιστικής σημασίας για την απόδοση του μνημείου στους Ροδίους, γιατί οποιαδήποτε μεγάλη δύναμη εκείνης της εποχής θα μπορούσε να αγοράσει ροδιακό μάρμαρο και να προσλάβει ρόδιους γλύπτες (Mark 1998, 158).

⁴³⁴ Lehmann και Lehmann 1973, 188, fig. 5, Pollit 1999, 158, Stewart 2016, 399. Αντίθετος ο Smith 1991, 78, ο οποίος αμφισβητεί τη αξία της κεραμική ως επιχείρημα (χωρίς όμως περαιτέρω ανάλυση). Οι εργασίες για τη δημοσίευσή της, μαζί με υλικό από τα παρακείμενα μνημεία, στον τόμο της Σαμοθράκης 8.Ι είναι σε εξέλιξη (βλ σχετικά [Emory-2019 field season](#)).

⁴³⁵ Palagia 2010, 159. Για τη σχέση Νίκης και περγαμηνού βωμού: Carpenter 1960, 203; Mark 1998, 157; Ridgway 2000, 151, Hamiaux 2007, 43-44. Για τον βωμό: Queyrel 2005, Massa-Pairault 2007.

φαίνεται ότι η Νίκη επηρέασε τόσο το αντίστοιχο μνημείο της Κυρήνης όσο και τα ακρωτήρια του Ιερού στη Σαμοθράκη τα οποία είναι μεταγενέστερα του ναού, προσθήκες της ρωμαϊκής περιόδου που μπορούν να χρονολογηθούν μετά τη μάχη της Πύδνας⁴³⁶. Εξάλλου, η νεότερη τάση για χαμηλή χρονολόγηση του περγαμηνού βωμού μεταξύ 172 και 156 π.Χ. πρέπει να επηρεάζει και τη χρονολόγηση της Νίκης που οφείλει να αναθεωρηθεί με παρόμοιο τρόπο⁴³⁷.

Από την άλλη, ο Stewart παρατηρεί ότι ενώ υπάρχουν αδιαμφισβήτητες ομοιότητες μεταξύ της ζωφόρου του περγαμηνού βωμού και της Νίκης υπάρχουν και τεχνοτροπικές διαφορές που ίσως θα μπορούσαν να αποδοθούν σε διαφορετικές χρονολογήσεις ή καλλιτέχνες, σίγουρα, όμως, στο διαφορετικό πλαίσιο των δύο μνημείων: ο βωμός είναι μια κατασκευή ελεύθερη στο χώρο, ενώ η Νίκη ήταν τοποθετημένη εντός μιας ναϊσκόμορφης κατασκευής, από φθινόψαμμίτη (Πίν. 28.ΙΙ). Η αποκατάσταση αυτή είναι και η πιο πρόσφατη και έρχεται να αντικαταστήσει την παλαιότερη πρόταση του Lehmann που θεωρούσε ότι το μνημείο ήταν τοποθετημένο σε μια δεξαμενή ή κρήνη (Πίν. 28.Ι), δίνοντας την ψευδαίσθηση ότι το πλοίο έπλεε στη θάλασσα. Εναλλακτικά η Νίκη αποκαθίσταται τοποθετημένη εντός ορθογώνιου περιβόλου (Πίν. 28.ΙΙ). Ο χώρος του μνημείου ίσως αναδιαμορφώθηκε κατά την αυτοκρατορική περίοδο, εποχή που χρονολογείται ο υπάρχων αναλημματικός τοίχος⁴³⁸.

Ένα σημαντικό κριτήριο που δεν μπορεί να παραβλεφθεί είναι το ίδιο το υλικό. Το υλικό που χρησιμοποιήθηκε για τη Νίκη ήταν παριανό μάρμαρο, ενώ η βάση σε μορφή πλώρης κατασκευάστηκε από φαιογάλανο μάρμαρο Λάρτου⁴³⁹. Αν

⁴³⁶ Webb 1996, 147, Palagia 2010, 161-162. Παράλληλα για το κεντρικό ακρωτήριο του Ιερού εντοπίζονται στο ναό της Εκάτης στα Λάγυνα της Καρίας (τελευταίο τέταρτο 2^{ου} αι. π.Χ.): Webb 1996, 147, figs 82-91, Baumeister 2007 (ζωφόρος ναού). Η Νίκη-ακρωτήριο του Ιερού κρατούσε σάλπιγγα: Palagia 2010, 162.

⁴³⁷ Palagia 2010, 159. Χαμηλή χρονολόγηση του βωμού: De Luca και Radt 1999, 120-125. Queyrel 2005, 123-125 (χρονολόγηση του βωμού στη βασιλεία του Αττάλου Β' 158-138 π.Χ.), Massa-Pairault 2007, 24-28 (χρονολόγηση του βωμού στη βασιλεία του Ευμένη Β' 197-158 π.Χ.)

⁴³⁸ Stewart 2016, 400, 401 εικ. 2-3, Wescoat 2020, 311-312.

⁴³⁹ Η πρώτη φορά που αναγνωρίστηκε ως λάρτιος λίθος το υλικό της βάσης ήταν από τους K.F. Kinch and N.V. Ussing (Thiersch 1931, 337-341). Έκτοτε κανείς δεν αμφισβήτησε αυτή την αναγνώριση, η οποία επιβεβαιώθηκε και με ισοτοπική ανάλυση (Maniatis κ.α. 2012, 269-270, 273-274). Μάρμαρο Λάρτου ήταν σε χρήση στη Ρόδο των ελληνιστικών και ρωμαϊκών χρόνων για βάσεις αγαλμάτων και ορισμένων αρχιτεκτονικών γλυπτών (Merker 1973, 6, Hamiaux 2006, 55 ν. 142). Η ονομασία "λίθος Λάρτιος" ή "πέτρα Λαρτία" είναι γνωστή και από επιγραφές. Ενδεικτικά αναφέρουμε: IG III, 3, στχ. 99, IG XII, 1, 1, στχ. 7, IG XII, 1, 677, στχ. 7-8, IG XII, 1, 1033 στχ 21-22, Blinkenberg 1941, 2 στχ. 6, 419, στχ. 134, Segre και Pugliese 1949-51, ν. 110, στχ. 60.

και θεωρητικά πολλοί θα μπορούσαν να παραγγείλουν οποιοδήποτε από τα δύο είδη μαρμάρου φαίνεται ότι η χρήση λάρτιου λίθου εκτός Δωδεκανήσων είναι άγνωστη, με μοναδική εξαίρεση τη Σαμοθράκη. Για το λόγο αυτό ο Stewart δεν θεωρηθεί τυχαία την παρουσία του στο Ιερό των Μεγάλων Θεών, αλλά πιστεύει πως είναι σαφής ένδειξη τουλάχιστον της συμμετοχής Ροδίων στην ίδρυση του αναθήματος⁴⁴⁰. Στη Σαμοθράκη, βέβαια, η χρήση λάρτιου λίθου δεν περιορίζεται στο μνημείο της Νίκης, τεκμήριο που μπορεί, ίσως, να χρησιμοποιηθεί για την αποσύνδεση της βάσης από τους Ροδίους⁴⁴¹.

Αντίθετα επισφαλείς φαίνεται πως είναι οι επιγραφικές μαρτυρίες που συνδέουν τη Νίκη της Σαμοθράκης με τη Ρόδο. Από πολύ νωρίς το μνημείο σχετίστηκε με τη Ρόδο και μια χρονολόγηση στο 200 π.Χ. περίπου, εξαιτίας μιας αποσπασματικής επιγραφής – υπογραφή ρόδιου γλύπτη – που βρέθηκε κοντά στη Νίκη της Σαμοθράκης⁴⁴². Ταυτόχρονα τρεις επιγραφές από τη Λίνδο που συνδέονται με ανάλογα μνημεία έμοιαζε να επιβεβαιώνουν τη θεωρία που ήθελε τη Νίκη ροδιακή και τη βάση της να απεικονίζει μια τριημιολία, ελαφρύ πολεμικό πλοίο χωρίς κατάστρωμα που χρησιμοποιούσαν (και) οι Ρόδιοι. Ο Stewart κατέδειξε ότι στο σημείο αυτό οι περισσότεροι μελετητές παρασύρονται από την παλιά ανάλυση του Blinkenberg⁴⁴³. Με τη θέση του, όμως, δεν συμφωνούν όλοι⁴⁴⁴.

⁴⁴⁰ Stewart 2016, 402, 403, Clinton κ.α. 2020, 564-565.

⁴⁴¹ Clinton κ.α. 2020, 556-558. Βλ. και σχετικό κείμενο της Ο. Παλαγγιά στον κατάλογο τις έκθεσης «Οι Μεγάλες Νίκες. Στα Όρια του Μύθου και της Ιστορίας, 20 Οκτωβρίου 2020-28 Ιανουαρίου 2021» που είναι υπό δημοσίευση.

⁴⁴² Louvre Ma 4194, Thiersch 1931, 341 κ.ε., Lehmann και Lehmann 1973, 192-193 υποσημ. 14, Stewart 2016, 403, Clinton κ.α. 2020, 552-556.

⁴⁴³ Stewart 2016, 407. Πρόκειται για τις Blinkenberg 1941, v. 88, v. 169 και v. 445. Η πρώτη επιγραφή είναι αναθηματική και σχετίζεται με ένα περίοπτο μνημείο σε σχήμα πλοίου ανάθημα στην ακρόπολη της Λίνδου. Περιλαμβάνει έναν εκτενή κατάλογο ονομάτων σε δέκα στήλες, από τα οποία μας σώζονται ολόκληρα ή αποσπασματικά τα 147 ονόματα. Οι επίμαχοι είναι οι δύο πρώτοι σωζόμενοι στίχοι: *[ἄρχοντες ἀφράκτων ναυαρχεῦντος — — — — τοῦ Νικασύλου καὶ τριηραρχεῦντων Ἀγαθοστράτου τοῦ Πολυαράτου Γόργωνος τοῦ Ἀρχέλα καὶ τοὶ σὺν|αὐτοῖς ποτὶ Τυρρανούς στρατευσάμενοι, οὓς καὶ ὁ δᾶ|μιος ἐστεφάνωσε πλεύσαντας ἐν ταῖς τριημιολίαις, ἀπαρχὰν ἀπὸ τῶν λαφύρων Ἀθάναι Λινδίαι*. Κατά τον Stewart οι χαμένοι στίχοι περιελάμβαναν και άλλα ονόματα αξιωματούχων και προφανώς και άλλους τύπους πολεμικών πλοίων, συνεπώς η αναφορά των τριημιολιών δεν μπορεί να αξιοποιηθεί ως τεκμήριο για την ταύτιση οποιασδήποτε απεικόνισης πολεμικού πλοίου σε ροδιακό μνημείο. Η δεύτερη συνδέεται με το γνωστό μνημείο προς τιμή του Αγησάνδρου, έργο του Πυθοκρίτου που περιλάμβανε και ανάγλυφη απεικόνιση πλοίου σε βράχο. Στην επιγραφή αυτή όμως δεν υπάρχει καμιά αναφορά σε κάποιο τύπο πλοίου. Η τρίτη λανθασμένα συσχετίζεται με το πρόβλημα γιατί χρονολογείται στον 1^ο αι μ.Χ.

⁴⁴⁴ Badoud 2018, 288-292, 302, εικ. 18-20, που αποδίδει το έργο στον Ρόδιο Πυθόκριτο (δράση: 210-165 π.Χ.). Αντίθετη άποψη Clinton κ.α. 2020, 554: «Όμως δεν υπάρχουν ελληνιστικά παράλληλα για την

Η αναγνώριση του τύπου του πλοίου στη βάση της Νίκης θεωρήθηκε ένα από τα πιο καταλυτικά κριτήρια, ιδιαιτέρως για το κύριο ερμηνευτικό σχήμα⁴⁴⁵. Ο Mark αποδέχεται ότι πρόκειται για τριημιολία και διαπιστώνει πως η μοναδική ιστορική συγκυρία που αναφέρεται στις πηγές η χρήση αυτού του τύπου πλοίο ως αποφασιστικός παράγων για νίκη σε ναυμαχία είναι η ναυμαχία της Μυονήσσου, όπου οι Ρόδιοι το 190 π.Χ. σε συμμαχία με τους Ρωμαίους νίκησαν τις ναυτικές δυνάμεις του Αντιόχου Γ'⁴⁴⁶. Όμως τόσο η αναγνώριση όσο και η ειδική σχέση των Ροδίων με αυτό τον τύπο πολεμικού πλοίου αμφισβητούνται⁴⁴⁷. Η λύση που έχει προταθεί από τον Stewart συμβιβάζει τις δύο διαφορετικές τάσεις της έρευνας: αναγνωρίζει στη βάση της Νίκης μια τετρήρη, πλοίο που επίσης προτιμούσαν οι Ρόδιοι, επειδή κατά τον Stewart, απαιτούσε μειωμένο αριθμό κωπηλατών σε σχέση με τις σύγχρονες και πιο ισχυρές πεντήρεις⁴⁴⁸. Η προσέγγιση αυτή μοιάζει πειστική, καθώς, όπως φαίνεται, η μέχρι τώρα έρευνα παρέβλεψε ένα βασικό χαρακτηριστικό του αναθήματος της Σαμοθράκης: σε αντίθεση με τις τριημιολίες το πλοίο που απεικονίζεται στη βάση του μνημείου είχε κατάστρωμα, πάνω στο οποίο πατούσε η Νίκη⁴⁴⁹.

Περισσότερο ιστορικά επιχειρήματα, που αφορούσαν στη σχέση των Ροδίων με τη Σαμοθράκη και το ρόλο της Μακεδονίας χρησιμοποιήθηκαν επικουρικά από όλους σχεδόν τους ερευνητές. Από τη μια η αυξανόμενη επέκταση της ακτίνας δράσης των Ροδίων στο Αιγαίο θεωρήθηκε ότι συνάδει με ένα ροδιακό ανάθημα σε ένα πανελλήνιο ιερό του Βορείου Αιγαίου⁴⁵⁰. Από την άλλη η σχέση της Νίκης με τη Ρόδο δεν είναι χωρίς προβλήματα⁴⁵¹. Φαίνεται πως για ορισμένους ερευνητές απουσιάζουν εκείνα τα δεδομένα που θα μας επέτρεπαν να

υπογραφή ενός γλύπτη πάνω από την αναθηματική επιγραφή σε τέτοιου είδους μνημείο» (μτφρ Ι. Μούρθος). Επισφαλή φαίνεται πως είναι και τα παλαιογραφικά κριτήρια (Clinton 2020, 554-556).

⁴⁴⁵ Για μια σύνοψη των παραλλαγών αυτού του ερμηνευτικού σχήματος που ανάγεται πίσω στον Thiersch: Brogan 1999, 191, 447-48, Hamiaux 2006, 52-55, 58, εικ. 57-59, Bernhardt 2014, 21-45, Hamiaux 2015, Hamiaux κ.α. 2015, 72-89, 164-179, Wescoat 2015, εικ. 158-162, Palagia, 2010, 156-159, Stewart 2016, 399-400.

⁴⁴⁶ Mark 1998, 157.

⁴⁴⁷ Gabrielsen 1997, 92-93; Hamiaux 2006, 53-55, Palagia 2010, 160.

⁴⁴⁸ Stewart 2016, 404 και υποσημ. 23. Την άποψη αυτή ακολουθούν και οι Clinton κ.α. 2020, 566-567.

⁴⁴⁹ Stewart 2016, 408.

⁴⁵⁰ Mark 1998, 158.

⁴⁵¹ Hamiaux 2006, 52-56, Hamiaux 2007, 39-40, Palagia 2010, 156.

ισχυριστούμε την ύπαρξη επίσημων σχέσεων Σαμοθράκης και Ρόδου⁴⁵², παρόλο που υπάρχουν επιγραφικά τεκμηριωμένοι ρόδιοι μύστες και θεωροί, συντεχνίες ροδίων Σαμοθρακιστών και αναθήματα προς τους Μεγάλους Θεούς στην ίδια τη Ρόδο, δεδομένα που για τον Stewart τεκμηριώνουν μια ισχυρή σχέση των δύο νησιών⁴⁵³. Ο έλεγχος της Σαμοθράκης από τη Μακεδονία θεωρήθηκε επίσης αποτρεπτικός για οποιαδήποτε προσπάθεια ανάθεσης ενός ροδιακού πολιτικού μνημείου στη Σαμοθράκη πριν το 168 π.Χ., οπότε και η Μακεδονία χάνει τον έλεγχο της Σαμοθράκης⁴⁵⁴. Από τις επτά συνολικά ναυμαχίες των Ροδίων που μαρτυρούνται στην ελληνιστική περίοδο μόνο δύο ανταποκρίνονται στους παραπάνω χρονικούς περιορισμούς: η ναυμαχία στην Προποντίδα (154 π.Χ.) με τη Ρόδο σύμμαχο ενός συνασπισμού με επικεφαλής την Πέργαμο εναντίον του Προυσία Β' της Βιθυνίας και η πολιορκία της Καρχηδόνας από τους Ρωμαίους και τους συμμάχους τους (149-146 π.Χ.). Η συμμετοχή των Ροδίων στην τελευταία στηρίζεται, όμως, σε επισφαλή δεδομένα και πιθανόν να πρόκειται για ερευνητική κατασκευή⁴⁵⁵.

Ούτε η σύνδεση της Νίκης με κάποια ναυμαχία είναι απαραίτητα δεδομένη⁴⁵⁶. Έτσι η Ridgway έχει προτείνει την πόλη της Σαμοθράκης ως αναθήτη του μνημείου για να τιμήσει τον Φίλιππο Ε'⁴⁵⁷, ενώ η Knell χρονολόγησε το μνημείο με κριτήριο την τεχνοτροπία στον 1^ο αι. π.Χ. και συνέδεσε τη Νίκη με κάποιον ρωμαίο στρατηγό⁴⁵⁸. Σύμφωνα με την Παλαγγιά, αφενός η έρευνα αδυνατεί να διακρίνει σαφή τεχνοτροπικά χαρακτηριστικά που να μπορούν να αποδοθούν σε ροδιακό εργαστήριο, αφετέρου η τεχνοτροπία παραπέμπει σε περγαμηνό εργαστήριο, άρα είναι απαγορευτική μια ερμηνεία που θέλει το μνημείο να συνδέεται με τον μακεδονικό βασιλικό οίκο λόγω των κακών σχέσεων Μακεδονίας και Περγάμου⁴⁵⁹. Αντίθετα η Πέργαμος ήταν σύμμαχος της Ρώμης, η

⁴⁵² Ridgway 2000, 150-156, Palagia 2010, 156.

⁴⁵³ Stewart 2016, 404.

⁴⁵⁴ Palagia 2010, 157.

⁴⁵⁵ Stewart 2016, 405.

⁴⁵⁶ Palagia 2010, 160.

⁴⁵⁷ Ridgway 2000, 156.

⁴⁵⁸ Knell 1995, 97-101, Palagia 2010, 156.

⁴⁵⁹ Palagia 2010, 159. Για την απουσία αποδείξεων ύπαρξης ροδιακού εργαστηρίου: Isager 1995, Mattusch 1998, Pollitt 2000, Hamiaux 2006, 57 υποσημ. 151. Αντίθετα: Μπαϊράμη 2011, 13-48 (ιδιαίτερα 46-48).

οποία έτρεφε ενδιαφέρον για τη Σαμοθράκη ως τόπο καταγωγής του μυθικού οικιστή της Αινεία. Εξάλλου, στη Σαμοθράκη συνελήφθη ο τελευταίος Μακεδόνας βασιλιάς Περσέας⁴⁶⁰. Έτσι, ενώ η Παλαγγιά διαφωνεί με την Knell ως προς τη χρονολόγηση – η τελευταία χρονολογεί τη Νίκη στον 1^ο αι. π.Χ. – συμφωνεί με τη σύνδεση του μνημείου με τους Ρωμαίους⁴⁶¹.

Με εξαίρεση την ερμηνευτική προσέγγιση του Stewart, όλες οι υπόλοιπες ερευνητικές προτάσεις μοιάζουν να υποβαθμίζουν τη λειτουργία του Ιερού των Μεγάλων Θεών ως πλαίσιο της Νίκης. Ο Stewart θεωρεί ότι το μνημείο λειτουργεί όπως και κάθε άλλο ανάθημα στο ιερό: προσπαθεί να εξασφαλίσει τη σωτηρία από τους κινδύνους της θάλασσας. Αυτή η αξιωματικού χαρακτήρα θέση υποδεικνύει και την ερευνητική ματιά με την οποία προσεγγίζει την καλλιτεχνική γλώσσα του μνημείου. Η απόδοση των ενδυμάτων της Νίκης κατά τον Stewart δεν είναι μια απλή καλλιτεχνική σύμβαση, αλλά θέλει να υποβάλλει την αίσθηση ότι η Νίκη είναι εκτεθειμένη σε θαλάσσια καταιγίδα. Αν δεχθούμε αυτή την ερμηνεία, αφενός είναι η μοναδική Νίκη ελληνιστικής περιόδου που απεικονίζεται σ' αυτή την κατάσταση, αφετέρου δεν είναι δυνατόν το πλοίο στο οποίο επιβαίνει να έχει εμπλακεί σε ναυμαχία⁴⁶². Τα γεγονότα περί την ναυμαχία της Προποντίδας φαίνεται πως είναι τα μόνα που ταιριάζουν στην παραπάνω ερμηνεία, αν και, μάλλον, δεν λαμβάνουνε υπόψη άλλες πτυχές της ιστορικής πραγματικότητας της εποχής: η Σαμοθράκη την περίοδο αυτή ήταν στον έλεγχο των Ρωμαίων, οι οποίοι από τον Τρίτο Μακεδονικό Πόλεμο αντιμετώπιζαν εχθρικά τους Ροδίους, με αποκορύφωμα την απόδοση της Δήλου στους Αθηναίους το 167 π.Χ. και την ανακήρυξή της σε ελεύθερο λιμάνι, πράξη που έπληξε ανεπανόρθωτα τα ροδιακά εμπορικά συμφέροντα. Θα ήταν, επομένως, κάπως δύσκολο να φανταστούμε ότι τους επιτρέπουν μια τόσο σπουδαία ανάθεση στο Ιερό των Μεγάλων Θεών μετά το 167 π.Χ.⁴⁶³.

⁴⁶⁰ Palagia 2010, 161.

⁴⁶¹ Knell 1995, 82-101, εικ. 68, 77 (έκδοση νομίσματος από τον Αύγουστο για τη νίκη στο Άκτιο και ίδρυση ναού της Venus Genetrix στη Ρώμη ως παράλληλες πρακτικές). Για νεότερες ερμηνείες που ανακυκλώνουν παλαιότερες και κυμαίνονται μεταξύ του πρώιμου 3^{ου} αι. π.Χ. και του 1^{ου} αι. π.Χ. Clinton κ.α. 2020, 551-552.

⁴⁶² Stewart 2016, 400, 402-403.

⁴⁶³ Για την Δήλο ως αθηναϊκή κτήση ενδεικτικά: Habicht 1998, 322-344. Η κ. Ο. Παλαγγιά μου επεσήμανε την ιστορική αυτή διάσταση, την οποία πρόκειται να αναλύσει σε σχετικό κείμενο στον

Το πιο ενδιαφέρον ζήτημα για την παρούσα διατριβή είναι η ταυτότητα των αποδεκτών του ιδεολογικού φορτίου του μνημείου. Η Νίκη ήταν ανάθημα προς τους Μεγάλους Θεούς και ορατό από τους Σαμοθράκες, τους προσκυνητές (μύστες και μινυμένους) και φυσικά τους ίδιους τους αναθέτες. Όλοι οι παραπάνω ήταν σε θέση να κατανοήσουν πιο εύκολα το μνημείο και χάρη στην αναθηματική επιγραφή, που προφανώς έφερε και έχει χαθεί⁴⁶⁴. Τρισδιάστατες αποκαταστάσεις των αρχιτεκτονημάτων στην περιοχή καταδεικνύουν ότι η κατασκευή του μνημείου της Νίκης, έλαβε υπόψη τόσο το θέατρο όσο και την στοά στα δυτικά, ενώ μοιάζει να «συνομιλεί» με το Νεώριο, το θέατρο και εμμέσως με τον κίονα του Φίλιππου Ε'⁴⁶⁵.

Αποφάσισα να εκθέσω σχετικά σύντομα την πλειονότητα των επιχειρημάτων που συνθέτουν τις διαφορετικές ερμηνείες του μνημείου, όχι για να καταλήξω σε μια πιο πιθανή εκδοχή, αλλά για να καταδείξω δύο βασικά χαρακτηριστικά της μέχρι τώρα έρευνας: (α) όλοι οι ερευνητές προσπαθούν κατά βάση να απαντήσουν στα ερωτήματα ποιος διαχειρίζεται τη μνήμη και ποιο είναι το αναμνηστικό αντικείμενο (β) όπως και σε άλλα μεγάλα, και εν πολλοίς άλυτα, αρχαιολογικά ζητήματα μεγάλο μέρος της ερευνητικής προσπάθειας διοχετεύτηκε προκειμένου να απαντηθεί το ερώτημα ποιος, με αποτέλεσμα να τυγχάνουν μικρότερου ενδιαφέροντος, άλλα ερωτήματα σχετικά με το μνημείο⁴⁶⁶.

Η αδυναμία της έρευνας να καταλήξει σε μια συναινετική ερμηνεία του μνημείου δεν σημαίνει ότι πρέπει να αντιμετωπίσουμε τη μέχρι τώρα συζήτηση απλά ως υψηλού επιπέδου διανοητική άσκηση, αλλά αντίθετα ως ένα τυπικό δείγμα της δυνατότητας που υπάρχει στην ερευνητική ματιά να συγκροτεί λιγότερο ή περισσότερο πιθανά παρελθόντα. Κάθε ερευνητής θεωρεί

κατάλο της έκθεσης *Οι Μεγάλες Νίκες. Στα Όρια του Μύθου και της Ιστορίας* 20 Οκτωβρίου 2020-28 Ιανουαρίου 2021.

⁴⁶⁴ Stewart 2016, 404. Η δημοσίευση του La Rocca δεν προσθέτει κάτι στη συζήτηση: η Νίκη ήταν εντός ναϊσκού, δεν ήταν ορατή και η πειστικότερη αιτιολογία ανάθεσης είναι της Ο. Παλαγγιά (La Rocca 2018, 9-41).

⁴⁶⁵ Clinton κ.α. 2020, 558-563, Wescoat 2020, 314, Wescoat κ.α. 2020, 52-55.

⁴⁶⁶ Πρβλ σχόλιο Clinton κ.α. 2020, 552: «Αυτοί οι συγγραφείς όχι μόνο αναφέρονται σε ορισμένα γνωστά τεκμήρια, αλλά μερικές φορές εισάγουν και άλλα που μπερδεύουν αντί να αποσαφηνίζουν τη βάση επί της οποίας μπορούμε να λάβουμε ουσιαστικές αποφάσεις σχετικά με το σχεδιασμό του αγάλματος, τη θέση του στο ιερό και τις περιστάσεις της ανάθεσής του» (μτφρ Ι. Μούρθος).

αποφασιστικής σημασίας έναν μικρό αριθμό τεκμηρίων και χρησιμοποιεί όλα τα υπόλοιπα επικουρικά, ενώ οι διαφορές στα συμπεράσματα οφείλονται σε μεγάλο βαθμό – αν όχι αποκλειστικά – και στα διαφορετικά σημεία εκκίνησης της εκάστοτε επιχειρηματολογίας. Σε όλες τις επιχειρηματολογίες εντοπίζεται ένα στοιχείο που δίνει την αίσθηση μιας πιο προσωπικής προτίμησης ή ματιάς. Π.χ. κατά την Παλαγγιά η Νίκη διαχέει την τεχνοτροπία της στο μνημείο της Κυρήνης ή το ακρωτήριο του Ιερού, αλλά δεν είναι εξίσου γραμμική η σχέση της με τον περγαμηνό βωμό καθώς τα κοινά τεχνοτροπικά χαρακτηριστικά οφείλονται στο κοινό εργαστήριο και όχι σε μια παρόμοια σχέση επίδρασης του ενός μνημείου προς το άλλο, ενώ σύμφωνα με τον Stewart η Νίκη και το πλοίο έχουν εμπλακεί σε καταιγίδα⁴⁶⁷. Όλοι, ωστόσο, φαίνεται να παλινδρομούν μεταξύ του φορέα μνήμης και του αναμνηστικού αντικειμένου.

Από την άλλη, σε όλες τις προσεγγίσεις είναι δυνατόν να διαπιστωθούν παραδοχές που είναι κοινές και μπορούν να αποδειχθούν χρήσιμες για την παρούσα διατριβή. Η Νίκη είναι μια μορφή με ισχυρό ιδεολογικό φορτίο (βλ. π.χ. τη Νίκη του Παιωνίου και το νόμισμα του Δημητρίου). Όλοι συμφωνούν ότι πρόκειται για μνημείο στρατιωτικής νίκης, οι περισσότεροι συμφωνούν ότι πρόκειται για ναυτική νίκη, ενώ φαίνεται πως επικρατεί η άποψη ότι καμιά άλλη δύναμη του Αιγαίου δεν θα μπορούσε να υλοποιήσει ένα τέτοιο έργο στο ιερό της Σαμοθράκης όσο αυτό βρισκόταν κάτω από τον έλεγχο των Αντιγονιδών, ένα ιστορικό επίχειρημα που με αυστηρή τυπική λογική πρέπει να τεκμηριωθεί ανεξάρτητα, αλλιώς πρόκειται για την προβολή μιας σύγχρονης "λογικής" συμπεριφοράς στο παρελθόν. Κάτι που έχει σχολιαστεί ελάχιστα είναι το κοινό πνεύμα με το άλλο πολιτικού χαρακτήρα μνημείο του ιερού, το νεώριο. Τέλος, πρέπει μάλλον να θεωρήσουμε σωστή την παρατήρηση του Stewart, ότι δηλαδή η Νίκη πρέπει να θεωρηθεί εντός του πλαισίου της μυστηριακής λατρείας που εξασφαλίζει σωτηρία στη θάλασσα.

⁴⁶⁷ Ομολογώ ότι προσωπικά δεν είμαι σε θέση να διακρίνω, πέρα από τις καλλιτεχνικές συμβάσεις, γιατί η Νίκη της Σαμοθράκης αντιμετωπίζει καταιγίδα, ενώ π.χ. η Νίκη του Παιωνίου όχι. Εκτός από αυτό, ο αφορισμός ότι τα πολεμικά πλοία δεν μάχονταν σε συνθήκες θαλασσοταραχής δεν μοιάζει ακριβής.

Δίπλα στα φτωχότερα αναθήματα μυστών και απλών προσκυνητών η Νίκη μοιάζει να αφηγείται μια ακόμη ιστορία σωτηρίας στη θάλασσα και ευλαβούς ανταπόδοσης στο θεό, όμως, για την δική μας τουλάχιστον οπτική, διαρρηγνύει μια βασική ιδεολογική παράμετρο των μυστηρίων, την ισότητα. Εδώ βρίσκονται και τα όρια της ερευνητικής αναζήτησης. Μπορούμε μόνο να αναρωτηθούμε αν η παρουσία μνημείων όπως η Νίκη της Σαμοθράκης και το Νεώριο, τόνιζαν τις αντιθέσεις ή η δύναμη του χώρου ήταν τέτοια ώστε αυτές να αποσιωπούνται. Αν και εκτός των στενών ορίων του ιερού, όπως αυτό ορίζεται από τους χείμαρρους που μοιάζουν να αντικαθιστούν τον ιερό περίβολο, η Νίκη βρίσκεται πολύ κοντά στο θέατρο, σε εξέχουσα θέση που την καθιστούσε ορατή σε όλους, ειδικά αν δεν ήταν στεγασμένη. Ως ανάθημα πρόκειται για μια ακόμη ανάμνηση που προστίθεται σε έναν μακρύ κατάλογο σωτήριων επεμβάσεων των Μεγάλων Θεών οι υλικές μαρτυρίες των οποίων συνυπάρχουν στο χρόνο και καταργούν τη χρονική αλληλουχία. Ως πολιτικό μνημείο ξεχωρίζει από τα περισσότερα αναθήματα εντός του Ιερού και ανταγωνίζεται κατασκευές όπως το Νεώριο, το πρόπυλο του Πτολεμαίου, τη Θόλο της Αρσινόης. Ξεχωρίζει τέλος και ως δημιουργία, αφού τόσο η καλλιτεχνική αξία όσο και το κόστος παραγωγής του υπερβαίνει τις δυνατότητες των περισσότερων μυστών και προσκυνητών. Η χαμένη επιγραφή είναι το κομμάτι εκείνο της επικοινωνιακής μνήμης που μας λείπει προκειμένου να καταλήξουμε σε μια ερμηνεία. Από την άλλη ακόμη και χωρίς την επιγραφή, το αναμνηστικό περιεχόμενο της Νίκης ήταν προφανώς ευκολότερα κατανοητό από τους επισκέπτες του ιερού, οι οποίοι είχαν στη διάθεσή τους πολλά περισσότερα μέσα για να το μεταδώσουν, απ' ότι είναι για εμάς σήμερα.

3.2.6: Σαμοθρακικά συναθροίσματα, αναμνηστικές πρακτικές και αναπαραστάσεις.

Με βάση τα παραπάνω είναι δυνατόν να συζητήσουμε τον τρόπο με τον οποίο αυτά που ορίστηκαν ως συναθροίσματα των σαμοθρακικών μυστηρίων στην αρχή του κεφαλαίου, δηλαδή **ο ιερός χώρος, η τελετουργία, η εμπειρία, ο επαναλαμβανόμενος χρόνος, η ομάδα, ο θρησκευτικός συγκρητισμός και τα υλικά κατάλοιπα**, συνέθεταν το πλαίσιο λειτουργίας της μνήμης και

συγκρότησης του αναμνηστικού αντικειμένου. Όπως και στην περίπτωση του θασιακού άστεως θα αρνηθώ να συσχετίσω τεκταινόμενα εντός του Ιερού των Μεγάλων Θεών με κάποιον από τους lieux de mémoire του Nora, για τους ίδιους ακριβώς λόγους και παρά το γεγονός ότι πολλά από αυτά που συμβαίνουν παραπέμπουν με μια πρώτη ανάγνωση στους λεγόμενους συμβολικούς τόπους. Η βασική τυπολογία των αναπαραστάσεων (**ημι-κειμενικές, συμβολικές, προσδοκώμενες**) που είναι σχεδιασμένη για ευρύτερη χρήση, είναι, μάλλον, επαρκής για να προσεγγίσουμε την αρχαιότητα χωρίς να υπάρχει ανάγκη να διευρύνουμε το περιεχόμενο αναλυτικών εργαλείων με στόχευση σαφώς πιο περιορισμένη χρονικά. Στην περίπτωση της σαμοθρακικής μυστηριακής εμπειρίας διαπιστώνουμε την ύπαρξη χαρακτηριστικών και των τριών τύπων. Οι μυστηριακές πρακτικές μπορούν να αποκωδικοποιηθούν ως ένα κείμενο, παρά τις ερευνητικές διαφωνίες γύρω από το αποτέλεσμα της αποκωδικοποίησης, έχουν σαφώς συμβολική διάσταση και ως ένα βαθμό καταλύουν την καθεστηκυία ιεραρχία, αφού αποδέκτης του μυστικού της μήσης μπορεί να γίνει ο καθένας, επομένως μπορούν να θεωρηθούν ένα είδος προσδοκώμενων αναπαραστάσεων.

Ταυτόχρονα πρέπει να αντιληφθούμε το ιερό ως το χώρο όπου η μυστηριακή εμπειρία διασπάται σε επιμέρους τελετές. Η περιγραφή αυτών των τελετών είναι φυσικά μια πιθανή εκδοχή του τι συνέβαινε στο Ιερό των Μεγάλων Θεών, απόρροια της μελέτης των δεδομένων αλλά αναπόφευκτα και αρκετών υποθέσεων. Η παρουσία, ωστόσο, μιας κύριας κυκλικής διαδρομής, τα πολλά κτίρια που προφανώς είχαν διαφορετικές λειτουργίες το καθένα, οι πολλοί βωμοί, τα μνημειακά αναθήματα μας επιτρέπουν αν μη τι άλλο να υποθέσουμε ότι ο λεγόμενος "**νόμος της κατάτμησης**", στην παρούσα τουλάχιστον περίπτωση, ισχύει. Η συμμετοχή στη μνητική διαδικασία συνεπάγεται την αποδοχή αυτής της κατάτμησης και ταυτόχρονα την αποδοχή της οργανωμένης και εν πολλοίς προκαθορισμένης κίνησης μέσα στο χώρο. Την ίδια στιγμή το σαμοθρακικό ιερό ήταν ένας τόπος όπου διαφορετικά μυθικά γεγονότα συμφύρονται σε μια ενιαία αφήγηση (**νόμος της συγκέντρωσης**), φαινόμενο που αιτιολογεί και τη σύγχρονη ερευνητική αδυναμία να διευκρινιστούν διαμεσολαβήσεις και επιρροές π.χ. ως

προς την ταυτότητα των Μεγάλων Θεών ή το ρόλο του μυθικού γάμου του Κάδμου και της Αρμονίας στο μυστηριακό τελετουργικό.

Η **σωματική μνήμη**, που στην περίπτωση μιας τελετής ενεργοποιείται με τη μορφή των σωματοποιημένων πρακτικών, δεν είναι φυσικά ο μοναδικός τρόπος με τον οποίο το σώμα του μύστη ανταποκρίνεται στη μυστηριακή εμπειρία. Ότι γνωρίζουμε για τα σαμοθρακικά μυστήρια από πηγές, επιγραφές και αρχαιολογικά ευρήματα, πείθουν ότι πρόκειται σαφώς για μια εμπειρία με πλούσια **αισθητηριακή στρωματογραφία**. Κατά τη διάρκεια της μνητικής πράξης, η όραση μπορεί να εμποδίζεται, να είναι αδύναμη μέσα στο σκοτάδι, να ανακτάται στα πλαίσια μιας θεοφάνειας, να συμβάλλει στη συμμετοχή του μυούμενου στη διδασκαλία του δράματος ή να καθοδηγείται από την αρχιτεκτονική του χώρου. Η αφή και η ακοή είναι χρήσιμες σε κάθε στάδιο της μνητικής τελετής, από την ακρόαση του ιερού λόγου μέχρι τους οργιαστικούς χορούς. Όσφρηση και γεύση ενεργοποιούνται σε θυσίες και τελετουργικά γεύματα.

Στην υπηρεσία της μνήμης τίθεται φυσικά και η τέχνη. Η ζωφόρος των ορχούμενων γυναικών από το Κτίριο του Τελετουργικού Χορού θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι λειτουργεί με το θέμα της σε κάποιο βαθμό ως μνημοτεχνική. Έχει κατασκευαστεί (και) για να διεγείρει αναμνήσεις, αν και το είδος των αναμνήσεων τελικά εξαρτάται κάθε φορά από το άτομο που έρχεται σε επαφή μαζί της⁴⁶⁸. Ως αντικείμενο, απευθύνεται αποκλειστικά στην όραση, δεν λειτουργεί όμως μεμονωμένα. Συνυπάρχει με τις νοσηματοδοτήσεις των άλλων αρχιτεκτονικών γλυπτών του κτιρίου, με το ίδιο το Κτίριο του Τελετουργικού Χορού, τη λειτουργία του και την ιδιαίτερη θέση του στην τοπογραφία μνήμης του

⁴⁶⁸ Από αυτή την παρατήρηση δεν φαίνεται να εξαιρούνται ούτε οι ίδιοι οι ερευνητές. Πώς αλλιώς μπορούμε να ερμηνεύσουμε τη σύνδεση του θέματος με το γάμο του Φιλίππου και της Ολυμπιάδας, σύνδεση γοητευτική αλλά χωρίς ρεαλιστική τεκμηρίωση; Μόνο αν αποδεχτούμε ότι μπορεί και ενεργοποιεί τους γνωσιακούς χάρτες ακόμη και ατόμων που δεν ανήκουν στην κοινότητα των μνημένων και απέχουν χρονικά πάνω από δύο χιλιετίες από την εποχή δημιουργίας της. Με άλλα λόγια, το έργο τέχνης, υπερβαίνοντας οποιαδήποτε αρχική πρόθεση του δημιουργού του, θέτει σε κίνηση ένα κύκλο δημιουργίας που μπορεί να επιτρέπει σε έναν πιστό/μνημένο να συνθέτει αναμνήσεις της συμμετοχής του στα δρώμενα και ταυτόχρονα την αίσθηση ότι ανήκει σε μια συγκεκριμένη ομάδα, αλλά μπορεί κατ' αναλογία να διεγείρει αντίστοιχο μηχανισμό σε έναν ερευνητή, ο οποίος, ως μέλος μιας διαφορετικού τύπου ομάδας, είναι σε θέση να ανασύρει αναμνήσεις πληροφοριών του δικού του γνωστικού χάρτη που καταφέρνει να συσχετίζει με το υπό μελέτη αντικείμενο.

Ιερού των Μεγάλων Θεών και τέλος με μια πληθώρα άλλων τελετουργικών πρακτικών που απευθύνονται και στις υπόλοιπες αισθήσεις και που όχι μόνο είναι εύλογο να υποθέτουμε ότι υπάρχουν σε μια τελετουργία, αλλά τεκμηριώνονται επαρκώς από τα υλικά τους κατάλοιπα (βωμοί, συμποτικά αγγεία, δάδες, εξάρτυση).

Η ζωφόρος, ωστόσο, επιτελεί και έναν ακόμη σκοπό. Φιλοτεχνημένη στον ύστερο 4^ο αι. π.Χ. απέχει αρκετές γενιές από την άφιξη των Ελλήνων στο νησί και ακόμη περισσότερες από την καθιέρωση της λατρείας των Μεγάλων Θεών στο χώρο. Η αρχαϊστική τεχνοτροπία της μοιάζει να προσπαθεί να υπενθυμίσει την παλαιά καταγωγή της λατρείας που τοποθετείται σε ένα απώτατο παρελθόν. Αφηγούμενη διαρκώς ένα αρχετυπικό γεγονός συμβάλλει και αυτή στη δημιουργία της αίσθησης ότι το παρελθόν επαναλαμβάνεται και μέσα από αυτή την επανάληψη το παρόν παραμένει σταθερό. Στο κομμάτι που της αναλογεί, διαμορφώνει μια διαφορετική θέαση του κόσμου, μια αναπαράσταση της οποίας το τελευταίο σύμβολο ήταν το κορινθιακό κιονόκρανο που ο πιστός αντίκριζε κατά την αποχώρησή του στο πρόπυλο του Πτολεμαίου. Ίσως, λοιπόν, πλάι στους τρεις τρόπους εκφοράς της **ρητορικής της ανα-παράστασης** (ημερολογιακή, γλωσσική, χειρονομιών) θα έπρεπε να προσθέσουμε και μια τέταρτη που να αφορά τα νοήματα που περιλαμβάνουν οι καλλιτεχνικές δημιουργίες όταν υπηρετούν την τελετουργία.

Ιδιαίτερη είναι η περίπτωση των τριών "πολιτικών" αναθημάτων. Αποτελούν πρωτίστως δείγματα της προσδοκίας των ιδρυτών τους να επιδρούν στον κόσμο των ζωντανών ακόμη και μετά το θάνατό τους, μια αναμνηστική ιδιότητα που όπως σχολιάστηκε στο πρώτο μέρος διέπει τη σχέση της μνήμης με την εξουσία. Ακόμη και αν θεωρήσουμε ότι δεν γνωρίζουμε με ποιους συνδέονται δύο από τα τρία μνημεία, είναι προφανές ότι πρόκειται για κάποιον ηγεμόνα ή τουλάχιστον για κάποια δύναμη, έστω και περιφερειακή, της ελληνιστικής εποχής. Σύμβολα πλούτου και δύναμης, πιθανότατα συνοδεύονταν όλα από επιγραφή, διαφέρουν αισθητά από την πληθώρα των ανώνυμων αναθημάτων πιστών και μνημένων που εντοπίστηκαν από τους ανασκαφείς του ιερού. Παρόλο που και σ' αυτά τα τελευταία μπορεί κανείς να διακρίνει ορισμένη διαφοροποίηση

με κριτήριο την αξία του αντικειμένου, η ανωνυμία που τα συνοδεύει και το γεγονός ότι συνδέονται αποκλειστικά με τις θρησκευτικές πρακτικές και αναπαραστάσεις δεν μας επιτρέπει να τα χρησιμοποιήσουμε ως κριτήριο οποιασδήποτε ταξικής ερμηνείας. Είναι, συνεπώς, μια ακόμη δύναμη που ενισχύει το φαινόμενο που περιγράφει ο λεγόμενος "νόμος της συγκέντρωσης", την ικανότητα, δηλαδή, του χώρου να συσσωρεύει αναμνήσεις γεγονότων ασύνδετων – ή στη συγκεκριμένη περίπτωση χαλαρά συνδεδεμένων – μεταξύ τους.

Θα μπορούσαμε άραγε να ισχυριστούμε ότι η συνύπαρξη διαφορετικών αφηγήσεων του παρελθόντος στον ίδιο ιερό χώρο συνέβαλε στο να καταστούν δυσδιάκριτα τα όρια **επικοινωνιακής και πολιτισμικής μνήμης**, σύμφωνα με τη διάκριση του Assmann; Δεν το θεωρώ διόλου απίθανο, ειδικά από τη στιγμή που διαθέτουμε ένα τέτοιο παράδειγμα, τον γάμο του Φιλίππου και της Ολυμπιάδας ο οποίος από πολιτικό γεγονός ιστορούμενο στα πλαίσια της αυτοβιογραφικής μνήμης κατέστη μύθος που συσχετίστηκε με την ιερογαμία Κάδμου και Αρμονίας. Ειδικά αν δεχθούμε τον ορίζοντα τριών-τεσσάρων γενεών κατά τον οποίο υποτίθεται ότι η επικοινωνιακή μνήμη διατηρεί την ισχύ της, ακόμη και τα γεγονότα που συνδέονται με το νεότερο μνημείο, τη Νίκη της Σαμοθράκης, θα μπορούσαν να μυθοποιηθούν σε ένα χώρο όπου η ιστορική συνείδηση δεν ήταν η πρώτη προτεραιότητα.

ΜΕΡΟΣ 3^ο: ΟΨΕΙΣ ΤΗΣ ΕΘΝΟΤΙΚΗΣ ΜΝΗΜΗΣ ΣΤΟ ΒΟΡΕΙΟ ΑΙΓΑΙΟ ΤΗΣ ΑΡΧΑΪΚΗΣ ΠΕΡΙΟΔΟΥ

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 4: ΜΝΗΜΗ, ΧΡΟΝΟΣ ΚΑΙ ΕΘΝΟΤΙΚΟΤΗΤΑ: ΤΟ ΘΕΩΡΗΤΙΚΟ ΠΛΑΙΣΙΟ

Μια διάσταση κοινή στις μελέτες της μνήμης τόσο στις ιστορικές σπουδές όσο και στις άλλες ανθρωπιστικές επιστήμες είναι η έννοια του χρόνου. Για τις κοινωνίες της μνήμης ο χρόνος έχει την ίδια σημασία που έχει ο χώρος για τις μνημοτεχνικές⁴⁶⁹. Βέβαια, με το πέρασμα του χρόνου όπως είναι φυσικό οι αντιλήψεις μας γι' αυτόν έχουν διαφοροποιηθεί, ωστόσο, δεν μπορούμε να απορρίψουμε συλλήβδην τους παλαιότερους μελετητές μόνο λόγω παλαιότητας. Έτσι, ενώ σήμερα θα διστάζαμε να ακολουθήσουμε συλλογιστικές αντίστοιχες με αυτές του Warburg ο οποίος, αν και απορρίπτει τα παραδοσιακά κριτήρια περιοδολόγησης, στηρίζεται στην πεποίθηση ότι η ανθρώπινη ψυχή υπόκειται σε άχρονους νόμους και ότι είναι δυνατόν μια μέθοδος να αποκαλύψει το πνεύμα της εποχής⁴⁷⁰, δεν μπορούμε να ισχυριστούμε το ίδιο για το έργο του Halbwachs χάρη στο οποίο μάθαμε να αντιμετωπίζουμε τον χρόνο ως κοινωνικά προκαθορισμένο.

4.1: Η μνήμη και ο χρόνος ως κοινωνικές κατασκευές.

Ως κοινωνική κατασκευή ο χρόνος αποδεικνύεται συχνά περιοριστικός, καθώς αποκτά χαρακτήρα **κανονιστικό** επιβάλλοντας την αίσθηση του μέτρου και της ομοιομορφίας. Ο προκαθορισμός αυτός οφείλεται στην αναπόφευκτη διασταύρωση των ατομικών συνειδήσεων στα πλαίσια της κοινωνικής ζωής και την ανάγκη να υπάρχουν **κοινά χρονικά σημεία αναφοράς** που να έχουν νόημα για όλους⁴⁷¹. Ακόμη και το ίδιο το πλαίσιο εντός του οποίου ορίζεται ο χρόνος είναι στην πραγματικότητα αποτέλεσμα κοινής συμφωνίας⁴⁷². Πρόκειται για μια βιωμένη εμπειρία η οποία, όπως ο βιωμένος πόνος, ενώ εντοπίζεται στην περιοχή του εαυτού, όπου κανένας άλλος δεν μπορεί να επέμβει και κατ' επέκταση να

⁴⁶⁹ Assmann 2011, 17.

⁴⁷⁰ Gombrich 1970, 268-269.

⁴⁷¹ Halbwachs 2013β, 113-119, Assmann 1988, 14, Assmann 1995, 130-131, Assmann 2011, 96.

⁴⁷² Halbwachs 2013β, 117, Assmann 1988, 12, Assmann 1995, 128-129.

κατανοήσει, απογυμνώνεται από τα προσωπικά-μυστηριακά χαρακτηριστικά του όταν η ομάδα εφαρμόζει **μέσα έκφρασης** που έχει αποδεχθεί και διαθέτει από πριν για να επικοινωνήσει⁴⁷³. Το ίδιο το ρήμα "θυμάμαι" ενέχει από τη φύση του την έννοια του παρελθόντος χρόνου, καθιστώντας το παρελθόν βασικό έρεισμα της μνήμης⁴⁷⁴. Η τριμερής ταξινόμηση του χρόνου σε παρελθόν, παρόν και μέλλον βρίσκει το γνωσιακό της ανάλογο στην αντίληψη, τη μνήμη και την πρόνοια αντιστοίχως. Η δυναμική πραγμάτευση των βιωμένων καταστάσεων του κόσμου που μας περιβάλλει, είναι η βασική διαδικασία με την οποία ο άνθρωπος ως κοινωνικό ον χαρτογραφεί την έννοια του χρόνου και η αφήγηση καθίσταται τρόπος με τον οποίο η χρονικότητα εισάγεται στον χώρο⁴⁷⁵.

Την ίδια στιγμή, οι αναμνήσεις που ένας άνθρωπος **οικειοποιείται** καθορίζουν και τον τρόπο με τον οποίο αντιλαμβάνεται τον εαυτό του και αυτή η αντίληψη στηρίζεται στο παρελθόν⁴⁷⁶. Όταν μάλιστα μελετούμε ομάδες και κοινωνίες αυτή η αναφορά στο παρελθόν βασίζεται σε ένα **χρονικό ορίζοντα** που είναι ταυτόχρονα απτός – αν και σε θραύσματα – και αρκετά αλλότριος αλλά όχι ξένος, ώστε να διαφοροποιείται από αυτό που αντιλαμβανόμαστε ως παρόν⁴⁷⁷. Ο χρονικός αυτός ορίζοντας δεν αφορά απαραίτητα στον ιστορικό χρόνο, όπως καταδεικνύουν τα ποικίλα ημερολόγια που κατά καιρούς χρησιμοποιούν οι άνθρωποι (θρησκευτικά, κοσμικά, ο κύκλος των αγροτικών εργασιών κ.λπ)⁴⁷⁸.

4.2: Η ταυτότητα στις κοινωνίες της μνήμης.

Η ικανότητα της κοινωνικής μνήμης να διατηρείται για μακρό χρονικό διάστημα οφείλεται στην δυνατότητα που προσφέρει στους μετέχοντες να δημιουργήσουν μια κοινή σχέση **οριοθετώντας τη σχέση με τον Άλλο**, διασφαλίζοντας την ταυτότητα του ατόμου και της ομάδας, εξυπηρετώντας

⁴⁷³ Halbwachs 2013β, 119-123. Σύμφωνα με τον Funkenstein 1993, 7 αυτή ακριβώς η αντίληψη του χρόνου ως βιωμένη εμπειρία συνδέει τον Halbwachs με μια μακρά παράδοση που ανάγεται στον Αυγουστίνο, για τον οποίο η μνήμη είναι μέτρο του χρόνου.

⁴⁷⁴ Assmann 2011, 17. Αυτήν ακριβώς τη σύνδεση της μνήμης με το χρόνο (αλλά και το χώρο) ονομάζει ο Assmann 2011, 24 "*a concrete relationship to time and place*".

⁴⁷⁵ Gell 1992, 235-241, Tilley 1994, 33, Παπαχριστοφόρου 2013, 254-257.

⁴⁷⁶ Connerton 1989, 22-23.

⁴⁷⁷ Assmann 2011, 18. Αξίζει να σημειώσουμε εδώ ότι ο Assmann χρησιμοποιεί τη φράση *reference to the past* ως όρο και όχι ως μια απλή έκφραση.

⁴⁷⁸ Assmann 2011, 24.

ανάγκες και συμφέροντα αυτής της ταυτότητας και αποκαθιστώντας της αξίες της⁴⁷⁹. Η ταυτότητα είναι μια από εκείνες τις ψυχοπνευματικές διεργασίες που παρατηρείται ότι εμπλέκονται σε όλα τα στάδια της μνημονικής διαδικασίας⁴⁸⁰. Ταυτόχρονα, όμως, βασικό στοιχείο της μνημονικής διαδικασίας είναι η αναδρομική επεξεργασία του βιώματος από το άτομο ή την ομάδα, τα οποία αναπτύσσουν με τον τρόπο αυτό μια διαλεκτική σχέση μαζί της θέτοντάς την σε συνεχή διαπραγμάτευση⁴⁸¹.

Όταν η μνήμη είναι αναπόσπαστο στοιχείο της εικόνας που έχει μια κοινωνία για τον εαυτό της τότε μπορούμε να μιλάμε για κοινωνίες μνήμης και για πολιτισμό μνήμης (memory culture)⁴⁸². Καθώς η μνημονική διαδικασία εντοπίζεται σε διάφορες εκφάνσεις του πολιτισμού, στις ίδιες εντοπίζεται και η συνείδηση της κοινωνικής ταυτότητας. Κάθε τι με εν δυνάμει συμβολική λειτουργία, από τη γλώσσα και την τελετουργία μέχρι το φαγητό, την τεχνοτροπία ή τη μνημειακή αρχιτεκτονική, είναι και δυνητικά φορτισμένο με ταυτοτικά χαρακτηριστικά⁴⁸³. Τα χαρακτηριστικά αυτά δεν πρέπει να εκλαμβάνονται ως παθητικοί εκφραστές της ταυτότητας, αλλά προϊόντα και ταυτόχρονα τμήματα της δημιουργικής διεργασίας που οδηγεί στη συγκρότησή της⁴⁸⁴.

4.3: Η ταυτότητα ως φαινόμενο κοινωνιογένεσης.

Ένα από τα θεμελιωδέστερα οντολογικά ερωτήματα που άπτεται άμεσα της έννοιας της ταυτότητας είναι η φύση του πρώτου προσώπου ενικού αριθμού. Το ζήτημα είναι αρκετά περίπλοκο και σε μεγάλο βαθμό ξεφεύγει από τις προθέσεις και τους προβληματισμούς που απασχολούν την παρούσα διατριβή. Αρκεί η αναφορά στη διάκριση που κάνουν οι σημερινοί ερευνητές ανάμεσα στην ατομικότητα και την προσωπικότητα, ή όπως είναι γνωστό με φιλοσοφικούς

⁴⁷⁹ Assmann 1988, 11-12, 14, Assmann 1995, 128, 130-131, Plantzos 2011, 226, Μαντόγλου 2012α, 27-28.

⁴⁸⁰ Μαντόγλου 2012α, 28.

⁴⁸¹ Μαντόγλου 2012α, 28.

⁴⁸² Assmann 2011, 16.

⁴⁸³ Assmann 1988, 12, Assmann 1995, 128, Assmann 2011, 120.

⁴⁸⁴ Hodos 2010, 18.

όρους ανάμεσα στο **Εγώ** και τον **Εαυτό**, όροι που χρησιμοποιήθηκαν λίγο παραπάνω και πρέπει να εξηγηθούν.

Ως ατομικότητα ορίζουμε τη συνείδηση των ιδιαίτερων σταθερών χαρακτηριστικών που διαφοροποιούν έναν άνθρωπο (άτομο) από τους υπόλοιπους της ομάδας. Το άτομο είναι πρόδηλο και μοναδικό τόσο ως προς το πνεύμα, όσο και ως προς το σώμα⁴⁸⁵. Πρόκειται για μια αντίληψη που σήμερα θεωρείται ότι απορρέει από τις ιδέες του νεωτερικού κόσμου, κουβαλώντας ταυτόχρονα και τις παθογένειές του⁴⁸⁶. Αντίθετα ο Εαυτός είναι το σύνολο εκείνων των χαρακτηριστικών (ρόλοι, δεξιότητες, αναμνήσεις κ.λπ) που σε αλληλεπίδραση με τα υπόλοιπα μέλη της ομάδας δίνουν σε κάθε πρόσωπο τον ιδιαίτερο χαρακτήρα του, ώστε ενώ το Άτομο προσδιορίζεται ανεξάρτητα από την ομάδα ή τις ομάδες που ανήκει, ο Εαυτός δεν μπορεί να υπάρξει παρά μόνο εντός τους⁴⁸⁷. Αυτό, βέβαια, δεν σημαίνει ότι η αντίληψη της ατομικότητας δεν είναι κοινωνική κατασκευή, αλλά ότι, ακριβώς επειδή είναι κατασκευή, θα πρέπει να αιτιολογείται κάθε φορά που χρησιμοποιείται ως ερμηνευτικό σχήμα.

Αν, λοιπόν, ως ταυτότητα ορίζουμε τη συνείδηση μιας συγκεκριμένης εικόνας του Εαυτού, η συνείδηση αυτή δεν αφορά μόνο το άτομο, αλλά και την ομάδα, της οποίας η ύπαρξη ξεκινά από τη στιγμή που την αντιλαμβάνεται ως κάτι διακριτό⁴⁸⁸. Η σχέση μεταξύ του Εγώ και του Εμείς είναι μια συνεχής αλληλεπίδραση. Αν και οποιασδήποτε μορφής ταυτότητα είναι κοινωνικά προκαθορισμένη και συνεπώς κατασκευάζεται από το κοινωνικό περιβάλλον (το Εμείς), την ίδια στιγμή δεν υπάρχει καμιάς μορφής συλλογική συνείδηση ή συλλογικός νους που να νομιμοποιεί με έξωθεν τεκμηρίωση την ύπαρξη αυτού του Εμείς. Αντιθέτως, η ταυτότητα οικοδομείται εντός της συνείδησης του Εαυτού. Σύμφωνα με τα παραπάνω, ως κοινωνική ταυτότητα θα μπορούσαμε να ορίσουμε:

"... την γνώση συμμετοχής σε μια κοινωνική ομάδα, μαζί με την αξία και τη σημασία που συνδέεται με αυτήν την ιδιότητα συμμετοχής... (την)

⁴⁸⁵ Assmann 2011, 113.

⁴⁸⁶ Χαμηλάκης 2015, 172-174, 184.

⁴⁸⁷ Assmann 2011, 113.

⁴⁸⁸ Assmann 2011, 111.

αφομοίωση των κοινών ομαδικών κανόνων και αξιών από το άτομο και (οι οποίες) υπάρχουν παράλληλα με μια «προσωπική ταυτότητα», συνάρτηση γενετικά κληροδοτημένων και οικογενειακά καθορισμένων παραλλαγών που διακρίνουν το ένα άτομο από το άλλο»⁴⁸⁹.

Η μόνη ένσταση που μπορεί να προβληθεί στον παραπάνω ορισμό είναι, ίσως, ο τρόπος με τον οποίο διακρίνεται η προσωπική ταυτότητα: ακόμη και την αποδοχή των γενετικά κληροδοτημένων χαρακτηριστικών μπορούμε να τη θεωρήσουμε κοινωνική κατασκευή, ενώ η ίδια η οικογένεια λειτουργεί σαφώς ως μια κοινωνική ομάδα εντός της εθνοτικής. Σε αυτή την ιδιότητα της ταυτότητας, να παράγεται κοινωνικά και ταυτόχρονα να παράγει-επιβεβαιώνει τον κοινωνικό χαρακτήρα της, αναφέρεται ο όρος **κοινωνιογόνος** (sociogenic), που συχνά χρησιμοποιείται για να την προσδιορίσει⁴⁹⁰.

4.4: Κριτική στην έννοια της κοινωνικής ταυτότητας.

Όπως και στην περίπτωση της κοινωνικής μνήμης, η κοινωνική ταυτότητα ενέχει ιδιορρυθμίες που απαιτούν προσοχή και εξαιτίας των οποίων η έννοια έχει δεχθεί κριτική. Το πρόβλημα εντοπίζεται ουσιαστικά στο γεγονός ότι η έννοια προκύπτει από τον συνδυασμό μιας ιδιότητας που εμπειρικά θεωρούμε ατομική με έναν προσδιορισμό που αποδίδει αυτή την ιδιότητα σε μια ομάδα φαινομενικά αυθαίρετα. Αυτό, όπως ήδη σχολιάσαμε και στην περίπτωση της μνήμης, μπορεί να οδηγήσει σε ουσιοκρατικές αιτιολογήσεις της συγκρότησης των διάφορων κοινωνικών ομάδων. Ωστόσο, η απόρριψη των ουσιοκρατικών προσεγγίσεων δεν οδηγεί και στην απόρριψη της έννοιας της κοινωνικής ταυτότητας. Ακριβώς όπως μια ανάμνηση έχει κοινωνικά ερείσματα ακόμη και κατά την απουσία των μελών της ομάδας, έτσι και η ταυτότητα είναι κοινωνικά προκαθορισμένη ακόμη και για την θεωρητική εκείνη περίπτωση ανθρώπου που, απορρίπτοντας όλες τις εκδοχές του ανήκειν, συνεχίζει να υπάρχει εντός ενός συνόλου και να έρχεται σε επαφή με ένα περιβάλλον συγκροτημένο από κοινά αποδεκτούς νοηματοδοτημένους συμβολισμούς⁴⁹¹.

⁴⁸⁹ Hall 2000, 30 (μτφρ Μούρθος Ιωάννης)

⁴⁹⁰ Assmann 2011, 112.

⁴⁹¹ Assmann 2011, 114-116.

4.5: Η ταυτότητα και ο Άλλος.

Ο πολιτισμός μιας ομάδας από μόνος του δεν οριοθετεί την ταυτότητα της ομάδας. Η ταυτότητα διαμορφώνεται ως αντικατοπτρισμός στις σχέσεις με τον Άλλο. Μοιάζει εύλογο να ισχυριστούμε ότι μια ομάδα ανθρώπων αποκομμένη από τον υπόλοιπο κόσμο ποτέ δεν θα κατάφερε να συλλάβει τη δυνατότητα νοήματος πέρα από τα όρια του δικού της πολιτισμού. Το παράδοξο, ωστόσο, είναι ότι αυτή η πεποίθηση κυριαρχεί και σε πιο κοινότοπες και ρεαλιστικές περιπτώσεις, κατά τις οποίες μια ομάδα έχει τη δυνατότητα να προσδιοριστεί σε σχέση με άλλες. Αυτό ίσως συμβαίνει γιατί η κατάσταση που ορίζουμε ως πραγματικότητα ή αλήθεια χάνει αυτό της το νόημα όταν κατανοούμε ότι είναι κοινωνική κατασκευή. Κατά τον Assmann όλες οι κοινωνίες έχουν την τάση να καλύπτουν με λήθη αυτή την **α-λήθεια**, ως αποτέλεσμα της αδυναμίας του ανθρώπινου είδους να προσαρμοστεί στις ανάγκες του περιβάλλοντός του με τρόπους πιο ενστικτώδεις από τη δημιουργία πολιτισμού. Αυτή ακριβώς η τάση καθιστά ακόμη και το περιβάλλον αλλότριο και συνεπώς έναν καθρέφτη του πολιτισμού. Ίσως, μάλιστα, η αίσθηση της αντιπαράθεσης του ανθρώπου με το περιβάλλον να είναι και μια από τις βασικότερες προϋποθέσεις συγκρότησης ταυτότητας⁴⁹².

Η ιστορική εμπειρία έχει καταδείξει ότι η αντίληψη για το ποιος είναι ο Άλλος μπορεί να χαρακτηριστεί από αρκετά ρευστή ως πρωτεύική και εξαρτάται από το εκάστοτε κοινωνικό πλαίσιο. Αυτό έχει ως αποτέλεσμα ένας άνθρωπος να μπορεί να ανήκει ταυτόχρονα σε περισσότερες από μια ομάδες, καθεμιά από τις οποίες συγκροτείται με διαφορετικά κριτήρια και ποικίλει σε αριθμό μελών. Θα μπορούσαμε, μάλιστα, να ισχυριστούμε ότι όσο πιο σύνθετη είναι μια κοινωνία και ο πολιτισμός της, τόσο πιο κατακερματισμένη μπορεί να μας παρουσιάζεται και γι' αυτό τόσο σημαντικότερος είναι και ο ρόλος των ενοποιητικών συμβόλων που χρησιμοποιεί⁴⁹³. Από όλους τους πιθανούς τρόπους με τους οποίους η επαφή με τον Άλλο συμβάλλει στη συγκρότηση ταυτοτήτων, η εθνοτική ταυτότητα είναι

⁴⁹² Assmann 2006, 68, Assmann 2011, 116-118. Για την αλήθεια ως μη λήθη: Μπαμπινιώτης 1998, λ. αληθής, 120, Μαντόλγου 2012α, 91-102.

⁴⁹³ Assmann 2011, 120.

αυτή που θα μας απασχολήσει θεωρητικά και πρακτικά στο υπόλοιπο του κεφαλαίου 4 και όλο το κεφάλαιο 5.

4.6: Εθνοτική ταυτότητα: ζητήματα ορισμών.

Ακόμη και σήμερα μπορούμε να συναντήσουμε αντιφατικές θεωρήσεις σχετικά με την εθνοτική ταυτότητα να συνυπάρχουν στο ίδιο κείμενο:

Ο καθορισμός της εθνικότητας χωρίζεται σε δύο κατηγορίες: Στον υποκειμενικό και στον αντικειμενικό. Ενώ ο πρώτος πραγματεύεται την εθνικότητα ως μία διαδικασία μέσω της οποίας φυλές, φύλα ή εθνικά κράτη αυτοπροσδιορίζονται, προσδιορίζουν άλλες ομάδες καθώς και τα μεταξύ τους όρια, ο δεύτερος βασίζεται σε κριτήρια όπως τα φυσικά χαρακτηριστικά, τα οποία προκύπτουν από μία κοινή καταγωγή. Είναι επίσης αλήθεια ότι τα εθνικά στερεότυπα, τόσο τα αρχαία, όσο και τα σύγχρονα, μολονότι δεν αποκαλύπτουν σχεδόν τίποτα σχετικά με τις ομάδες που καθορίζουν, φανερώνουν αρκετά για την κοινότητα που τα παράγει. Τα κριτήρια καθορισμού της εθνικής αυτοσυνείδησης, σύμφωνα με τους κοινωνιολόγους, πρέπει να είναι η φυσική ομοιότητα καθώς και η κοινή γεωγραφική καταγωγή, οι πρόγονοι, ο πολιτισμός, οι τρόποι παραγωγής, η θρησκεία, οι αξίες, οι πολιτικοί θεσμοί ή η γλώσσα.(...) Βασική προϋπόθεση κατανόησης της όλης διαδικασίας αυτοπροσδιορισμού ή ετεροκαθορισμού είναι η συνειδητοποίηση ότι το σύνορο δεν προϋπάρχει της συνείδησης της διαφοράς ⁴⁹⁴.

Στο παραπάνω απόσπασμα γίνεται μια προσπάθεια να συνυπάρξουν δύο σαφώς διακριτές αντιλήψεις: αυτή που αντιμετωπίζει την ταυτότητα ως φυσικό και αντικειμενικό χαρακτηριστικό, το οποίο, συνεπώς, μπορούμε να εντοπίσουμε και να καθορίσουμε επακριβώς, και εκείνη που θέλει την ταυτότητα κατασκευασμένη, υποκειμενική και επομένως άτρωτη σε όποια προσπάθεια να προσεγγίσουμε την (ανύπαρκτη) ουσία της, αλλά ταυτόχρονα αποκαλυπτική όταν ζητάμε να μάθουμε πώς αντιλαμβάνονται μια ομάδα τον εαυτό της. Η παραπάνω προσέγγιση, ουσιαστικά ταυτίζει την εθνοτική ταυτότητα με την

⁴⁹⁴ Ξυδόπουλος 2007, 11-12. Η υπογράμμιση είναι δική μου.

| | |
|-----------------------------|------------------------------|
| ητική προσέγγιση | ημική προσέγγιση |
| εργαλειακή προσέγγιση | γενετική προσέγγιση |
| κριτήρια | indicia |
| κυρίαρχη ταυτότητα | αρνητική κοινωνική ταυτότητα |
| κέντρο | περιφέρεια |
| υψηλή κουλτούρα | υποκουλτούρα |
| ατομικότητα | προσωπικότητα |
| ατομικότητα | προσκόλληση |
| χαρακτήρας εθνοτικών ομάδων | κοινωνικές σχέσεις |
| αναζήτηση απαρχής | αναζήτηση νομιμοποίησης |

Σχήμα 25: Δίπολα που διέπουν την μελέτη της κοινωνικής ταυτότητας.

φυλετική και το έθνος με την φυλή. Ενώ όμως η εθνοτικότητα είναι έννοια ευρεία και αναφέρεται σε ένα κοινωνικό φαινόμενο θεωρημένο εντός του πλαισίου του (ημική προσέγγιση-emic approach), η φυλή είναι σαφώς πιο στενή έννοια και αποκαλύπτει περισσότερο για την οπτική του παρατηρητή που βρίσκεται εκτός του πλαισίου της υπό μελέτη ομάδας (ητική προσέγγιση-etic approach)⁴⁹⁵. Η διάκριση σε –ητική και –ημική προσέγγιση είναι ένα από τα βασικά δίπολα που διέπουν τη μελέτη της κοινωνικής ταυτότητας (σχήμα 25) και σίγουρα όχι το μόνο, όπως θα διαπιστώσουμε και πιο κάτω.

Η σύγχρονη έρευνα διακρίνει το **έθνος** (nation) από την **εθνοτική ομάδα** (ethnic group). Η διάκριση αυτή, εμφανέστερη στους όρους που χρησιμοποιούν άλλες ευρωπαϊκές γλώσσες, δεν είναι χωρίς σημασία. Γιατί αν και ο όρος έθνος απαντάται στις αρχαίες πηγές, το περιεχόμενό του σήμερα είναι προδήλως διαφορετικό, καθώς αναφέρεται στην πολιτικά ενεργή ομάδα που συγκροτείται για να νομιμοποιήσει τη δημιουργία ενός κράτους. Αντιθέτως ο όρος εθνοτική ομάδα έχει καθαρά πολιτισμικό χαρακτήρα⁴⁹⁶. Στην ίδια λογική διακρίνουμε την **εθνική** (national identity) από την **εθνοτική ταυτότητα** (ethnic identity). Τέλος, όσο αφορά τα ουσιαστικά που δηλώνουν ιδιότητα παρατηρείται στα ελληνικά μια

⁴⁹⁵ Hodos 2010, 12-13.

⁴⁹⁶ Hobsbawm 1994, 28-69, Smith 2005, 6-20, Ξυδόπουλος 2007, 12-13. Smith 2009, 3-21, ιδιαιτέρως 17-18. Για τις πολλαπλές σημασίες που έχει ο όρος στην αρχαία γραμματεία αρκεί μια ματιά στο Liddell-Scott-Jones 1996, 480 λ. έθνος: στον Όμηρο αναφέρεται σε ομάδα ανθρώπων με κοινή καταγωγή, π.χ. *έθνος Λυκίων* (Ιλ. 12.330), αλλά εμφανίζεται και σε φράσεις με ετερόκλητο περιεχόμενο, όπως π.χ. *έθνος λαών* (Ιλ.3.32, 7.115), *έθνος νεκρών* (Οδ. 10.526), *έθνος μελισσάων, όρνιθων κλ.π.*, στον Ηρόδοτο μπορεί να αντιπαραβάλλεται με το επίθετο ελληνικός (*τῶν μηδισάντων ἐθνέων τῶν Ἑλληνικῶν* Ηρ.1.101), ενώ υπάρχουν και ερμηνείες που συνδέουν το έθνος με έννοιες όπως η τάξη, το επάγγελμα, οι μη-Ελληνες, οι μη-Ιουδαίοι, οι Χριστιανοί κ.α.

σύγχυση. Ο όρος **εθνικότητα**, που χρησιμοποιείται και στο παραπάνω παράθεμα, αντιστοιχεί περισσότερο στον αγγλικό όρο *nationality*. Αντίθετα ο αγγλικός όρος *ethnicity* αποδίδεται καλύτερα με τον νεολογισμό **εθνοτικότητα**.

Είναι φανερό από τους ορισμούς ότι ενώ η εθνική ταυτότητα είναι σύγχρονο φαινόμενο, η εθνοτική είναι σχεδιασμένη ώστε να αναζητηθεί σε πολιτισμούς σύγχρονους ή παλαιότερους που δεν είναι δυνατόν να ενταχθούν στο φαινόμενο της γένεσης των εθνικών κρατών⁴⁹⁷. Ως πολιτισμικό φαινόμενο η εθνοτική ταυτότητα τροφοδοτείται από τη μνήμη, τον μύθο, ένα κοινό αξιακό σύστημα και κοινά σύμβολα που όλα νομιμοποιούν την συνείδηση μιας κοινής καταγωγής με διαφορετικό όμως τρόπο κατά περίπτωση. Αν και η εθνοτική ταυτότητα γίνεται αντιληπτή υποκειμενικά, συγκροτείται κοινωνικά, ώστε η εθνοτική ομάδα είναι μια φαντασιακά θεσμισμένη κοινότητα για την οποία δεν μπορούμε να εντοπίσουμε αντικειμενικά κριτήρια προκειμένου να την ορίσουμε, παρά τις κατά καιρούς προσπάθειες που στηρίχθηκαν στη βιολογία, τη γλώσσα ή τη θρησκεία⁴⁹⁸.

4.7: Εθνοτική ταυτότητα και κλασική αρχαιότητα.

Αναφορικά με την ελληνική αρχαιότητα η έρευνα έχει ακολουθήσει δύο βασικές κατευθύνσεις. Η πρώτη αφορά στον εντοπισμό της ελληνικής ταυτότητας, η οποία αναζητείται είτε στο γεωγραφικό χώρο που θεωρείται κοιτίδα των Ελλήνων, είτε σε μέρη όπως οι αποικίες, όπου οι Έλληνες είχαν τη δυνατότητα να ορίσουν την ταυτότητά τους χρησιμοποιώντας το αντιφατικό δίπολο Έλληνας/μη-Έλληνας⁴⁹⁹. Η δεύτερη οδηγεί στον εντοπισμό των εθνοτικών ομάδων εντός του ελληνικού πολιτισμού και έχει μια πορεία που, κάτω από την επίδραση του ρομαντισμού, εντοπίζεται τόσο στο χώρο της φιλολογίας όσο και στη μελέτη των υλικών καταλοίπων ήδη από τον 19^ο αιώνα και φτάνει ως τις μέρες μας⁵⁰⁰.

⁴⁹⁷ Smith 2005, 13 (*Hence the need for a type of analysis that will bring out the differences and similarities between modern national units and sentiments and the collective cultural units and sentiments of previous eras, those that I shall term ethnies*). Βλ. και Malkin 1998, 55 κ.ε.

⁴⁹⁸ Smith 2005, 14-15, Hall 2000, 19-23.

⁴⁹⁹ Antonaccio 2010, 35.

⁵⁰⁰ Hall 2000, 1-2.

Σύμφωνα με τον Hall η αναζήτηση εθνοτικών ταυτοτήτων στην αρχαιότητα, εμπνεόμενη από τη σύγχρονη ανθρωπολογική έρευνα, θεμελιώνεται σε τρεις παραδοχές: (α) οι εθνοτικές ομάδες δεν είναι βιολογικά αλλά **κοινωνικά συγκροτημένες**, (β) οι εθνοτικές ομάδες δεν έχουν καθορισμένα και συμπαγή όρια, αλλά όρια προς διαπραγμάτευση, δεν είναι, δηλαδή, στατικές αλλά **δυναμικές**, (γ) η συγκρότηση της εθνοτικής ταυτότητας είναι προϊόν της **γραπτής και προφορικής επικοινωνίας** και δεν συγκροτείται στη βάση γενετικών ή πολιτισμικών χαρακτηριστικών, παρόλο που και τα δύο μπορεί να γίνονται αντιληπτά από την ομάδα ως κινητήριες δυνάμεις και να χρησιμοποιούνται για να ενισχύσουν την ταυτότητα⁵⁰¹. Σε αυτές μπορούμε να προσθέσουμε και τον ρόλο του **υλικού πολιτισμού** ως μέσο διάδοσης και δύναμη συντήρησης της παράδοσης⁵⁰².

Στην μελέτη της εθνοτικότητας επικρατούν συνήθως δύο αντιτιθέμενες αντιλήψεις: (α) μια **εργαλειακή**, που θέλει την εθνοτική ταυτότητα σχετικά πρόσφατο φαινόμενο το οποίο συγκαλύπτει σχέσεις πολιτικής και οικονομικής ισχύος και συνήθως απαντάται είτε σε ερευνητές, δηλαδή σε άτομα που εξ' ορισμού είναι εκτός της ομάδας, είτε σε ομάδες ανταγωνιστικές της κυρίαρχης (β) μια **γενετική** (primordial) συχνά με ντετερμινιστικό χαρακτήρα που θέλει την εθνοτικότητα να βρίσκεται πίσω από άλλες εκφάνσεις του πολιτισμού και είναι χαρακτηριστική στα μέλη μιας ομάδας που αναζητούν ενοποιητικά στοιχεία, ιδιαίτερα αν η συνοχή της ομάδας αισθάνεται απειλή⁵⁰³. Υπάρχουν πάντως και θεωρήσεις που προσπαθούν να συμφιλιώσουν αυτές τις δύο τάσεις κυρίως δίνοντας έμφαση τόσο στη **μεταβλητότητα** της εθνοτικής ταυτότητας όσο και στην ικανότητα των ανθρώπων να τη μεταχειρίζονται **εργαλειακά** αφού την κληρονομήσουν⁵⁰⁴. Η διχοτόμηση αυτή είναι μια άβολη κατάσταση, γιατί προϋποθέτει ότι στο τέλος της συζήτησης πρέπει να επιλέξουμε ανάμεσα σε εθνοτική αλήθεια και εθνοτική φαντασία (fiction)⁵⁰⁵.

⁵⁰¹ Hall 2000, 2.

⁵⁰² Assmann 2011, 119-124.

⁵⁰³ Hall 2000, 17-18.

⁵⁰⁴ Hall 2000, 18.

⁵⁰⁵ Hall 2000, 19.

| | |
|---|---|
| ΚΡΙΤΗΡΙΑ (χαρακτηριστικά που έχουν επιλεγεί συνειδητά από την ομάδα) | INDICIA (χαρακτηριστικά που θεωρούνται ότι παραπέμπουν στα κριτήρια) |
| ονομασία | βιολογία |
| καταγωγικός μύθος | γλώσσα |
| ιστορία-ιστορική συνείδηση | θρησκεία |
| πολιτισμός | |
| γεωγραφική επικράτεια | |
| αίσθηση συλλογικής αλληλεγγύης | |

Σχήμα 26: Κριτήρια και ενδείξεις (indicia) της εθνοτικής ταυτότητας.

Θεμελιώδης είναι η ταξινομική διάκριση μεταξύ **κριτηρίων** και **ενδείξεων** (indicia) (σχήμα 26). Ως κριτήρια ορίζονται τα χαρακτηριστικά που συνειδητά έχουν επιλεγεί από τα μέλη της ομάδας και καθορίζουν την ταυτότητά της. Ως ενδείξεις τα χαρακτηριστικά εκείνα που θεωρούνται ότι παραπέμπουν στα κριτήρια. Τέτοιο ρόλο μπορούν να έχουν τα φυσικά χαρακτηριστικά, αλλά και η θρησκεία, η ενδυμασία ή το σημάδεμα του σώματος (περιτομή, δερματοστιξία κλ.π.), ειδικά σε περιπτώσεις που τα φυσικά χαρακτηριστικά δεν διαφέρουν τόσο, ώστε να μπορούν να επιτελέσουν το ρόλο της διάκρισης. Έτσι τόσο οι ενδείξεις που είναι καθαρά προϊόν κληρονομικότητας όσο και αυτές που οφείλονται σε επιλογή, υπόκεινται στα ίδια ιστορικά και πολιτισμικά κριτήρια⁵⁰⁶.

Μήπως τελικά αν δεν υπάρχει ένα πολιτισμικό χαρακτηριστικό που να καθορίζει αντικειμενικά την εθνοτική ταυτότητα, τότε αυτή καθορίζεται από έναν συνδυασμό των παραπάνω; Παρόλο που αυτό μοιάζει αυτονόητο δεν είναι για δύο λόγους. Η άποψη ότι η ταυτότητα μιας ομάδας είναι το σύνολο των πολιτισμικών χαρακτηριστικών της, τοποθετεί αυτά τα χαρακτηριστικά εκτός χρόνου, δεν σέβεται με άλλα λόγια την τάση τους να έχουν διαφορετικό νόημα σε διαφορετικά πλαίσια. Την ίδια στιγμή, εμπειρικά δεδομένα που έχουν προκύψει από ανθρωπολογικές έρευνες καταδεικνύουν τα όρια αυτής της θέσης, καθώς έχει διαπιστωθεί η ύπαρξη διαφορετικών εθνοτικών ταυτοτήτων σε πληθυσμούς που κατά τα άλλα μοιράζονται τον ίδιο πολιτισμό, όπως και το αντίστροφο⁵⁰⁷. Τελικά,

⁵⁰⁶ Hall 2000, 20-21. Είναι ενδιαφέρουσα η παρατήρηση του Hall ότι στην Αμερική του 17^{ου} αιώνα η ένδειξη που ξεχώριζε τους αφρικανούς σκλάβους από τους ευρωπαίους αποίκους ήταν η θρησκεία και μόνο μετά το 1680, οπότε και μεγάλος αριθμός σκλάβων είχαν γίνει χριστιανοί, το χρώμα του δέρματος κατέστη ένδειξη της ταυτότητας του σκλάβου.

⁵⁰⁷ Hall 2000, 23-24.

η μόνη λύση για κάποιον που θέλει να μελετήσει την εθνοτική ταυτότητα μιας ομάδας είναι να την αντιμετωπίσει όταν αυτή αντιπαράκειται στην ταυτότητα κάποιας άλλης ομάδας⁵⁰⁸.

Η αντιπαράθεση, χωρίς να είναι απαραίτητα συγκρουσιακή, καθορίζεται κάθε φορά από το συγκεκριμένο. Έτσι, στη αρχαϊκή και κλασική γραμματεία και τις επιγραφές τα κύρια ονόματα συνοδεύονται από το πατρωνυμικό για τη διάκριση ανάμεσα σε άτομα με το ίδιο όνομα, το εθνοτικό για τη διάκριση μεταξύ πολιτών διαφορετικών πόλεων και το δημοτικό για πολίτες της ίδιας πόλης αλλά διαφορετικών δήμων⁵⁰⁹. Η σύγχρονη έρευνα αποδέχεται ότι ο βασικός χαρακτήρας των εθνοτικών ομάδων είναι πολιτικός, ίσως και σε περιπτώσεις που χρησιμοποιείται για να δηλώσει πρωτίστως τον τόπο προέλευσης, ενώ ακόμη και όταν ο εθνοτικός προσδιορισμός παραπέμπει σε γεωγραφικές ενότητες και κοινότητες μεγαλύτερες από την πόλη εκφράζει το κοινό αίσθημα του "ἀνήκειν"⁵¹⁰. Από την άλλη, στην αρχαιότητα η λέξη ἔθνος δεν χρησιμοποιείται με την επιστημονική αυστηρότητα των ανθρωπολόγων και είναι συχνά συνώνυμο με το γένος και τη συγγένεια⁵¹¹, ενώ, αν και αντώνυμο της πόλεως, περιέχεται σε αυτήν όταν η τελευταία χρησιμοποιείται με τη σημασία της κοινότητας ή της

⁵⁰⁸ Hall 2000, 32.

⁵⁰⁹ Hansen και Nielsen 2004, 58. Στην περίπτωση των μη-Ελλήνων συχνά χρησιμοποιείται εθνικό που όμως δεν παραπέμπει σε πόλη αλλά σε ομάδες ευρύτερων γεωγραφικών ενότητων (έθνη).

⁵¹⁰ Hansen και Nielsen 2004, 63-66, οι οποίοι θεωρούν ότι η χρήση του εθνικού στις επιτύμβιες στήλες και στους δελφικούς καταλόγους των απελεύθερων είναι περιπτώσεις μη-πολιτικής χρήσης, τονίζοντας πάντως ότι "*These modifications must not obscure the basically correct view that city-ethnics were primarily political*".

⁵¹¹ Hall 2000, 2, 34-37, Hansen και Nielsen 2004, 59. Ο όρος στις πηγές μπορεί να αναφέρεται στους πολίτες μιας πόλης, ή στους κατοίκους περισσότερων της μιας πόλεων, σε Έλληνες αλλά και βάρβαρους, ακόμη και γενικά και αόριστα σε όλους όσους μοιράζονται μια κοινή ταυτότητα. Γι' αυτό κατά τον Hall η συνηθισμένη ταξινόμηση που θέλει το γένος υποκατηγορία του έθνους, προερχόμενο από τη φυλετική κοινωνία, είναι προϊόν αναχρονιστικής χρήσης των όρων. Το πρόβλημα, ωστόσο, δεν βρίσκεται στον αναχρονισμό καθαυτό, αφού και μόνο η χρήση σύγχρονων αναλυτικών όρων και ταξινομήσεων τον καθιστά ως ένα βαθμό αναπόφευκτο, αλλά στο είδος του αναχρονισμού. Όπως παρατηρεί ο Hall η συνηθισμένη ταξινόμηση μεταφράζει τον αρχαίο όρο ἔθνος ως nation (έθνος) – και όχι, επομένως, ως ethnic group (εθνοτική ομάδα). Καθώς, όμως, η αναφορά του σύγχρονου έθνους χαρακτηρίζεται από διαφορές πιο ουσιαστικές από τις ομοιότητες του αρχαίου της προγόνου, η μετάφραση αυτή είναι ένας αναχρονισμός τουλάχιστον παραπλανητικός και ανακριβής. Οι Hansen και Nielsen 2004, 59 ξεπερνούν αυτό το πρόβλημα χρησιμοποιώντας τους όρους ἔθνος και γένος – αλλά και φρατρία και πάτρα – "*in a technical sense for civic subdivisions*", στις περιπτώσεις, δηλαδή, κατά τις οποίες οι όροι αυτοί "*refer to artificial groups, not surviving kinship organisations*". Η προσέγγιση αυτή μπορεί, βέβαια, να εξυπηρετεί την έρευνά τους, αλλά είναι περιοριστική όσο αφορά στη μελέτη της εθνοτικής ταυτότητας στην αρχαιότητα και όχι απλώς στην αρχαία ελληνική πόλη.

| ΤΥΠΟΙ ΔΕΔΟΜΕΝΩΝ | ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΑ |
|---|--|
| μύθοι με εθνοτικό περιεχόμενο παράλλαγές καταγωγικών μύθων | εργαλεία εδαφικών ή άλλων διεκδικήσεων απόδειξη των σκοπιμοτήτων διαφορετικών χρόνων και τόπων |
| γενεαλογικά συναθροίσματα (assemblages) υλικά αντικείμενα | μπορούν να δηλώνουν τις μεταβαλλόμενες σχέσεις εθνοτικών ομάδων δυνητικά ενεργά σύμβολα που διακηρύσσουν μια ταυτότητα |
| διάλεκτοι | (α) τα γλωσσικά σύνορα δεν ταυτίζονται πλήρως με τα εθνοτικά, (β) η γλωσσική εξέλιξη λειτουργούσε ανεξάρτητα από την εθνοτική ταυτότητα |
| εθωνύμια (πατρωνυμικό, εθνοτικό, δημοτικό) | αντιπαράθεση ταυτοτήτων με συγκρουσιακό ή μη συγκρουσιακό χαρακτήρα |

Σχήμα 27: Εθνοτική ταυτότητα και αρχαιότητα.

χώρας⁵¹². Προσπαθώντας ο Hall να προσπελάσει όλες αυτές τις διαμεσολαβήσεις συγκρότησε μια μέθοδο η οποία χρησιμοποιεί μύθους, γενεαλογίες, διαλέκτους εθωνύμια (σχήμα 27) συνδυαστικά με τα αρχαιολογικά κατάλοιπα⁵¹³.

Συμπληρωματική αυτή της μεθόδου μπορούμε να θεωρήσουμε την ανάλυση της μεσσηνιακής ταυτότητας από την Alcock. Στην περίπτωση αυτή το υλικό στο οποίο προσβλέπει ο Hall βοηθά ελάχιστα, κυρίως γιατί οι γραπτές πηγές εστιάζουν σχεδόν αποκλειστικά στην ανάμνηση της υποδούλωσης των Μεσσηνίων στους Σπαρτιάτες. Έτσι, όμως, η Alcock καταφέρει να συζητά για της σιωπές που επιβλήθηκαν ως αποτέλεσμα της κυριαρχίας του σπαρτιατικού αφηγήματος, να αναζητά ταυτοτικούς μηχανισμούς σε αναμνηστικά τοπία, όπως τα νεκροταφεία, να χρησιμοποιεί τα ευρήματα επιφανειακών ερευνών για να εντοπίσει τη μεσσηνιακή κοινότητα την περίοδο της σπαρτιατικής κατοχής και να συζητά την αλλαγή στο μεσσηνιακό τοπίο μετά την ίδρυση της Μεσσήνης (370/369 π.Χ.), που επέτρεψε στους Μεσσήνιους τη φαντασίωση μιας ελεύθερης κοινότητας με διακριτή ταυτότητα και επιτρέπει σε εμάς τον εντοπισμό της⁵¹⁴.

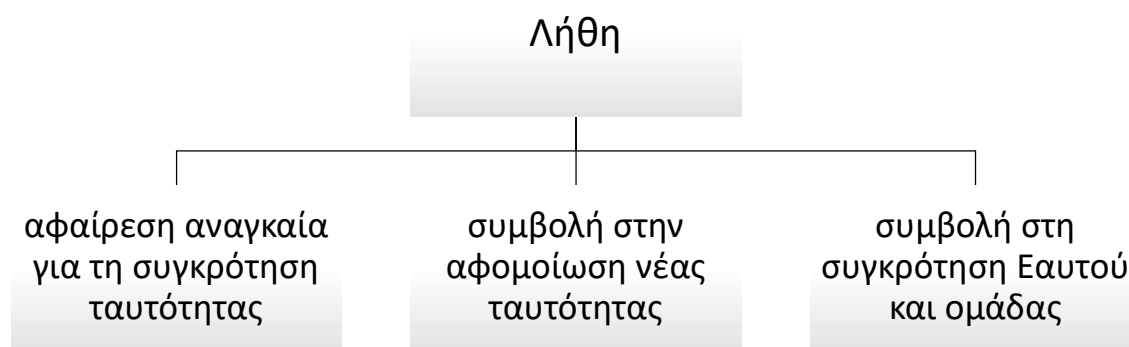
⁵¹² Hansen και Nielsen 2004, 42.

⁵¹³ Hall 2000, 34-181 (κεφάλαια 3-6). Η συνήθης κριτική στη μέθοδο αυτή πάντως είναι ότι τα αρχαιολογικά τεκμήρια είναι σε μεγάλο βαθμό εξαρτημένα από τις προκαταλήψεις των πηγών (Papadopoulos 1997, 195).

⁵¹⁴ Alcock 2011, 215-281 (σιωπές και σπαρτιατική οπτική: 221-229, επιφανειακές 229-238, τάφοι και λατρεία: 238-246, απελευθέρωση και νέα ταυτότητα: 264-278).

4.8: Λήθη και ταυτότητα.

Σε πλήρη αντιστοιχία με τη μνήμη και η λήθη ως φαινόμενο συνδέεται με την **υπερίσχυση**, τη **διατήρηση** ή την **υποταγή** της ταυτότητας⁵¹⁵. Άλλωστε, προκειμένου να συγκροτηθεί μια ταυτότητα χρειάζεται ένας **βαθμός αφαίρεσης** που επιτρέπει τη σύνθεση μιας λογικής και συνεπούς, χωρίς αντιφάσεις, αφήγησης⁵¹⁶. Εξίσου δημιουργική μπορεί να καταστεί η λήθη στην περίπτωση επιδιώξεων και ταυτοτήτων που πιθανόν δεν θα μπορούσαν να επιτευχθούν εξαιτίας της μνήμης. Η **διαδικασία της αφομοίωσης**, δηλαδή της μετάβασης από τη μια ομάδα στην άλλη, επιτυγχάνεται συχνά χάρη στη λήθη της προηγούμενης ταυτότητας, προκειμένου να υιοθετηθεί η καινούργια⁵¹⁷. Ανθρωπολογικές έρευνες έχουν καταδείξει ότι οι εγκαταστάσεις μεταναστών, οι επιγαμίες, η ανταλλαγή τροφής κ.ο.κ. μπορούν να είναι παράγοντες εξίσου ισχυροί με τη μνήμη και ταυτόχρονα ανταγωνιστικοί στη συγκρότηση ταυτοτήτων. Επομένως, η εθνοτική ταυτότητα που στηρίζεται σε βιολογικούς ή πολιτισμικούς παράγοντες είναι μόνο μία από τις πιθανές εκδοχές συλλογικής ταυτότητας που μπορούν να υπάρξουν⁵¹⁸. Κατ' επέκταση η μνήμη που μπορεί να προκύψει σε ομάδες συγκροτημένες με εθνοτικά κριτήρια είναι μόνο μια από τις πιθανές εκδοχές κοινωνικής μνήμης που μπορούν να εντοπιστούν. Υπό αυτή την



Σχήμα 28: Συμβολές της λήθης στη συγκρότηση ταυτότητας.

⁵¹⁵ Μαντόγλου 2012α, 29.

⁵¹⁶ Kramer 2002, 360.

⁵¹⁷ Assmann 2008, 114.

⁵¹⁸ Παραδέλλης 1999, 39-40.

έννοια η λήθη δεν είναι μια παθογένεια, αλλά ένας δημιουργικός μηχανισμός που συμβάλλει στη συγκρότηση της ταυτότητας του Εαυτού και της ομάδας (σχήμα 28). Από την άλλη μεριά, οι **παθογένειες της μνήμης** μπορούν να επηρεάσουν αρνητικά τη λειτουργία των ταυτοτήτων. Νεότερα ιστορικά παραδείγματα καταδεικνύουν ότι η τραυματική μνήμη που δεν έχει θεραπευθεί μπορεί να αποδομήσει τη συλλογική συνείδηση μιας κοινωνίας⁵¹⁹.

⁵¹⁹ Κόκκινος-Λεμονίδου-Αγτζίδης 2010, 51-52.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 5: ΤΡΕΙΣ ΠΕΡΙΠΤΩΣΕΙΣ ΕΘΝΟΤΙΚΩΝ

ΑΝΑΜΝΗΣΕΩΝ ΣΤΟ ΒΟΡΕΙΟ ΑΙΓΑΙΟ

Η κατανόηση των παραπάνω μηχανισμών είναι απαραίτητη για τη συγκρότηση του ερμηνευτικού πλαισίου των περιπτώσεων που ακολουθούν, καθώς από αυτούς απορρέει ένα πλέγμα διαμεσολαβήσεων που επηρεάζουν τόσο την ανάλυση της γραμματείας όσο και του υλικού πολιτισμού αναφορικά με ταυτοτικά ζητήματα στην αρχαιότητα. Ακολουθεί η παρουσίαση τριών περιπτώσεων από το Βόρειο Αιγαίο της ΠΕΣ και της αρχαϊκής περιόδου. Η πρώτη αφορά στην φοινικική παρουσία στη Θάσο που διατηρήθηκε ως μέρος ενός σώματος ιδρυτικών μύθων που αφορούν το νησί και την πόλη και σχετίζεται με τη λατρεία στο περιαστικό ιερό του Ηρακλή. Η δεύτερη είναι η παράδοση της "τυρρηνικής" παρουσίας στην προελληνική Λήμνο η οποία σχετίζεται με τον εξελληνισμό του νησιού μετά την κατάκτηση των Αθηναίων, αλλά και με, γνωστά από παλιά στην έρευνα, ενδιαφέροντα επιγραφικά ευρήματα από την Ηφαιστία τα οποία ανήκουν σε μια γλώσσα τουλάχιστον συγγενική της ετρουσκικής. Η τρίτη είναι η περίπτωση των αποίκων της Σαμοθράκης και της παραδεδομένης σαμιακής τους καταγωγής. Οι τρεις αυτές περιπτώσεις έχουν ορισμένα κοινά χαρακτηριστικά που εμπίπτουν στο θεωρητικό πλαίσιο των προηγούμενων κεφαλαίων. Πρόκειται για παραδόσεις ενός μακρινού παρελθόντος των οποίων οι εκτενέστερες σωζόμενες αφηγήσεις δεν χρονολογούνται πριν τον 5^ο αι. π.Χ. Πρόκειται για αφηγήσεις ελληνικές, οι οποίες συγκροτήθηκαν όταν και τα τρία νησιά εντάχθηκαν στη σφαίρα του ελληνικού κόσμου περνώντας σε μια άλλη χρονική κανονικότητα. Κυρίως, όμως, πρόκειται για περιπτώσεις στις οποίες το αρχαιολογικό υλικό κλήθηκε να συμβάλει λιγότερο ή περισσότερο ανεξάρτητα από τις αναλύσεις της γραμματειακής παράδοσης και των επιγραφικών τεκμηρίων.

5.1: Αναζητώντας τους Φοίνικες στο θασιακό τοπίο.

Τον 2^ο αι. μ.Χ. ο Πausanίας (5.25.12) αναφέρει ότι ανάμεσα στα άλλα αναθήματα στην Ολυμπία, είδε και έναν χάλκινο Ηρακλή, ανάθημα των Θασίων. Η αναφορά αυτή του δίνει την ευκαιρία να σχολιάσει ότι υπήρξε αυτήκοος

μάρτυρας (ἤκουσα δὲ ἐν Θάσῳ) της παράδοσης που θέλει τη λατρεία του φοινικικού θεού Ηρακλή παλαιότερη από αυτή του Έλληνα ήρωα, γιού του Αμφιτρίωνα. Η μαρτυρία του Πausανία δεν θα είχε κανένα ιδιαίτερο ενδιαφέρον αν δεν μας προσέφερε μια άγνωστη από άλλους συγγραφείς πληροφορία: φαίνεται πως τουλάχιστον στην εποχή του υπήρχε η άποψη ότι οι Θάσιοι είχαν φοινικική καταγωγή (Θάσιοι δὲ Φοίνικες τὸ ἀνέκαθεν ὄντες...).

Χωρίς αυτή την ιδιαιτερότητα η αφήγηση του Πausανία θα έμοιαζε σαν μια αντιγραφή της παλαιότερης και εκτενέστερης αφήγησης του Ηροδότου, για την πληθυσμιακή σύνθεση του νησιού πριν την άφιξη των Παρίων. Σύμφωνα με τον Ηρόδοτο (6.47.2) οι Φοίνικες αποίκησαν τη Θάσο πριν τους Έλληνες για να εκμεταλλευθούν τα κοιτάσματα χρυσού που είχαν εντοπίσει από στην περιοχή μεταξύ Κοινύρων και Αινύρων και για την οποία η μόνη τοπογραφική πληροφορία που μας παραδίδεται είναι ότι βρίσκεται απέναντι από τη Σαμοθράκη. Μάλιστα, ο Ηρόδοτος (6.47.1), αποδίδει το όνομα του νησιού στον φοινικαίο οικιστή Θάσο, ενώ θεωρεί φοινικικής προέλευσης τη λατρεία και το ιερό του Ηρακλή στο νησί (Ηρόδοτος, 2.44).

Η συνήθης προσέγγιση θέλει τις δύο αυτές μαρτυρίες να αντλούν από διαφορετικές παραδόσεις που επικαλύπτονται σε ορισμένα σημεία⁵²⁰, με τα ηροδότεια αποσπάσματα να θεωρούνται ότι αντλούν το υλικό τους σε μεγάλο βαθμό απευθείας από τη φοινικική παράδοση⁵²¹. Καθώς, όμως, καμιά από τις δύο παραδόσεις δεν επιβεβαιώνεται θετικά από τα αρχαιολογικά δεδομένα, η σύγχρονη έρευνα είναι κάπως επιφυλακτική απέναντι και στους δύο συγγραφείς, αντιμετωπίζοντας τις αφηγήσεις τους περισσότερο ως ενδεικτικές των φοινικικών προθέσεων και βλέψεων για το βόρειο Αιγαίο και λιγότερο ως μια ρεαλιστική εκδοχή του παρελθόντος⁵²².

⁵²⁰ Στον Πausανία ο οικιστής Θάσος εμφανίζεται ως γιος του Αγήνορα και όχι του Φοίνικα, όπως στον Ηρόδοτο, ενώ υπάρχουν και πηγές που μαρτυρούν την ύπαρξη μιας άλλης παράδοσης, η οποία θέλει τον γιο του Αμφιτρίωνα Ηρακλή να κατακτά την Θάσο την περίοδο των άθλων. Πρόκειται για την Tabula Albani (IG XIV, 1293, 83-84: *Ἡρακλῆς... Θάσον ἑλών <Σθε>ν<έ>λω καὶ Ἀλκαίῳ παρέδωκε*), και τον Απολλόδωρο 2.5.9, 104 (*καὶ παραγενόμενος (ενν. Ἡρακλῆς) εἰς Θάσον καὶ χειρωσάμενος τοὺς ἐνοικοῦντας Θρᾶκας ἔδωκε τοῖς Ἀνδρόγεω παισὶ κατοκεῖν*). Βλ. σχετικά Bonnet 1988, 47-50, 346-352, Edwards 1979, 19, 25-29, 78, Martinelli 2012, 82 και υποσημ. 14.

⁵²¹ Mavrogiannis 2004, 53-55 με την προγενέστερη βιβλιογραφία.

⁵²² Βλ. π.χ. τη συγκρατημένη διατύπωση του Μπουρογιάννη 2012, 36 και το σχόλιό του στην υποσημ. 13.

Αυτό που απουσιάζει από τη συζήτηση είναι ο τρόπος με τον οποίο επηρεάζονται οι αφηγήσεις που έφτασαν ως εμάς από τον αναμνηστικό τους χαρακτήρα και τις πολλαπλές διαμεσολαβήσεις με το πέρασμα του χρόνου. Εξάλλου οι αφηγήσεις αυτές αφορούν σε μια περίοδο κατά την οποία οι κοινότητες είχαν συγκροτηθεί στη Θάσο, είτε δεν διέθεταν γραφή, είτε δεν την είχαν θέση στην υπηρεσία μιας αφηγηματικής παράδοσης. Κατά τον Assmann, το παρελθόν σε τέτοιες κοινωνίες ταξινομείται σε τρεις κατηγορίες: (α) το **πρόσφατο** το οποίο βασίζεται στην αλληλεπίδραση και για το οποίο υπάρχει αφθονία πληροφοριών που μειώνεται όσο πιο πίσω πηγαίνουμε στο χρόνο, (β) το **απομακρυσμένο** για το οποίο υπάρχουν λίγες πληροφορίες αξιόπιστες και επιβιώνουν ελάχιστα ονόματα και (γ) το **απώτατο** για το οποίο επίσης υπάρχει πληθώρα πληροφοριών, εντός ενός φορμαλιστικού και θεσμοθετημένου πλαισίου. Το κενό μεταξύ πρόσφατου και απώτατου παρελθόντος συχνά αναφέρεται ως **κυλιόμενο χάσμα** (floating gap), όρος που οφείλουμε στον ανθρωπολόγο J. Vansina⁵²³.

Αυτό το απώτατο παρελθόν, όμως, συμβαίνει να είναι το αποδεκτό παρελθόν των εγγράμματων ελληνικών κοινωνιών της αρχαιότητας, διαμορφωμένο από τους μηχανισμούς που διέπουν την προφορική παράδοση⁵²⁴. Οι χρονικές ασυμβατότητες, που προκύπτουν από τη σύγχρονη ταύτιση της εποχής των ηρώων με την γνωστή από την αρχαιολογία ύστερη εποχή του χαλκού, δεν απασχολούσαν καθόλου τις κοινωνίες που αφηγούνταν και χρησιμοποιούσαν τις μυθικές γενεαλογίες. Ανησυχίες για μια λογική και συνεπή αφήγηση δεν υπήρχαν, η μνήμη δεν μπορούσε να διατηρήσει μια σαφή αλληλουχία των γεγονότων για πάνω από τρεις ή τέσσερις γενιές και η χρονική αιτιότητα των μυθικών γεγονότων ήταν προϊόν της ανθρώπινης εφευρετικότητας, με τον μύθο να ανήκει σε ένα άχρονο παρελθόν⁵²⁵. Βέβαια, και αυτό το

⁵²³ Vansina 1985, 23-24, Assmann 2008, 112, Assmann 2011, 34-37. Αρχικά είχα αποδώσει τον όρο ως «ρευστό διάστημα». Η απόδοση του Δ. Παναγιωτόπουλου (Assmann 2017, 54-65), ωστόσο, αποδίδει ακριβέστερα την τάση μετακίνησης των ορίων του χάσματος από γενιά σε γενιά.

⁵²⁴ Για τα είδη της προφορικής λογοτεχνίας, τα έμφυλα χαρακτηριστικά των αφηγήσεων και τη σχέση τους με τη λατρεία με αφορμή το σύγχρονο παράδειγμα των Λειψών βλ. Παπαχριστοφόρου 2013, 36-40.

⁵²⁵ Hall 2000, 78. Γενικότερα η ανάμνηση ενός γεγονότος χωρίς τη συνδρομή της γραφής δεν φαίνεται να μπορεί να διατηρηθεί για περισσότερες από έξι γενιές (περίπου 150 χρόνια) και σίγουρα όχι πάνω

ερμηνευτικό σχήμα είναι στην πραγματικότητα μια ακόμη διαμεσολάβηση, αυτή τη φορά ερευνητική. Όμως καταδεικνύει ότι τέτοιου είδους προβλήματα είναι σαφώς πιο σύνθετα από την προσπάθεια κάθαρσης της παράδοσης και τον εντοπισμό ενός ιστορικού πυρήνα. Οι αφηγήσεις για τους Φοίνικες στη Θάσο πρέπει, λοιπόν, να αντιμετωπιστούν ως μέρος ενός αναμνηστικού υλικού που αναφέρεται στο απώτατο θασιακό παρελθόν και υπόκειται στους δικούς του κανόνες.

5.1.1: Οι Φοίνικες στη Θάσο: η γραμματεία.

Παρά το γεγονός ότι δεν επιβεβαιώνεται από αρχαιολογικά ευρήματα⁵²⁶, η φιλολογική παράδοση που συνδέει του Φοίνικες με τη Θάσο θεωρείται ενίοτε ως η πιο ουσιαστική μαρτυρία για την παρουσία Φοινίκων στο βόρειο Αιγαίο⁵²⁷. Η παράδοση αυτή χαρακτηρίζεται και από τις δύο βασικές παραμέτρους που διέπουν την φοινικική δραστηριότητα στη Μεσόγειο, τη διασπορά και την αναζήτηση μεταλλευμάτων⁵²⁸. Οι πιο σημαντικές μαρτυρίες εντοπίζονται σε δύο διαφορετικά βιβλία του Ηροδότου, το δεύτερο, στο οποίο ο Ηρόδοτος, εκτός άλλων, αποδίδει φοινικική καταγωγή στη λατρεία του Ηρακλή στη Θάσο, και το έκτο, όπου σε μια παρέκβαση του σχολιάζει την φοινικική προέλευση του ονόματος Θάσος και αναφέρεται στα ορυχεία χρυσού στα Κοίνυρα και τα Αίνυρα που σύμφωνα με την παράδοση πρώτοι οι Φοίνικες διάνοιξαν.

Στην ηροδότεια σκέψη οι Φοίνικες στη Θάσο συνδέονται στενά με τη λατρεία του Ηρακλή. Η σκέψη αυτή, ωστόσο, φαίνεται να ομογενοποιεί διαφορετικές παραδόσεις και μαρτυρίες με προσωπικές παρατηρήσεις και συλλογισμούς, εντάσσεται δε στον λεγόμενο Αιγύπτιο Λόγο, παρατήρηση που από μόνη της αρκεί για να ενεργοποιήσει τα ερευνητικά μας ανακλαστικά για λιγότερο ή περισσότερο ορατές διαμεσολαβήσεις. Ο Ηρόδοτος ξεκινά παραθέτοντας μια προφορική μαρτυρία που προέρχεται από την Αίγυπτο: οι

από οχτώ (περίπου 200 χρόνια): Παπαχριστοφόρου 2013, 87-88. Για την μυθοπλασία που προεκτίνει το παρελθόν προς τα πίσω: Παπαχριστοφόρου 2013, 61-62.

⁵²⁶ Ενδεικτικά: Bunnens 1979, 358-366, Edwards 1979, 80 υποσημ. 74, 183-184, Morris 1992β, 144-146, Pouilloux 1954, 20, 352-353, Vian 1963, 66, Blakely 2010, 71 υποσημ. 13

⁵²⁷ Τιβέριος 2012, 66.

⁵²⁸ Coldstream 1982, Kourou 2012α, 35.

Αιγύπτιοι ιερείς δεν γνωρίζουν τον ήρωα Ηρακλή, αλλά έναν Ηρακλή θεό, μέλος του δωδεκαθέου, ο οποίος γεννήθηκε δεκαεφτά χιλιάδες χρόνια πριν τη βασιλεία του Αμάσιος (Ηρόδοτος 2.43). Ακολουθεί η μαρτυρία ενός ιερέα του "Ηρακλή" από τη Φοινίκη, σύμφωνα με τον οποίο η λατρεία του Ηρακλή υπήρχε από την ίδρυση της πόλης που τοποθετούνταν δύο χιλιάδες τριακόσια χρόνια πριν την εποχή του Ηροδότου και συνεπώς πολύ πιο πίσω χρονικά από την εποχή που έδρασε ο ήρωας σύμφωνα με την ελληνική παράδοση (Ηρόδοτος 2.44.1-3). Στην Τύρο είδε και ένα δεύτερο ιερό του Ηρακλή του επονομαζόμενου Θασίου (Ηρόδοτος 2.44. 3), ενώ στην ίδια τη Θάσο βρήκε ιερό του Ηρακλή ιδρυμένο από τους Φοίνικες, με τη λατρεία να χρονολογείται πέντε γενιές πριν τη γέννηση του γνωστού από τους ελληνικούς μύθους ήρωα Ηρακλή του Αμφιτρώωνα και της Αλκμήνης (Ηρόδοτος 2.44.4). Καταλήγει με το συμπέρασμα ότι ο εξ Ανατολής Ηρακλής ήταν θεός και παλαιότερος του ήρωα και ότι όσοι από τους Έλληνες τελούν δύο διαφορετικές λατρευτικές πρακτικές, θυσίες για το θεό και χοές για τον ήρωα, πράττουν σωστά (Ηρόδοτος 2.44.5).

Η δεύτερη αναφορά του Ηροδότου στους Φοίνικες της Θάσου εντοπίζεται σε τελείως διαφορετικό πλαίσιο, σε ένα βιβλίο που αφορά στην κατάκτηση της Θράκης και της Μακεδονίας από τους Πέρσες, την οποία φυσικά δεν απέφυγε και η Θάσος ως μια σημαντική πόλη του βορείου Αιγαίου. Στο σχετικό χωρίο πληροφορούμαστε ότι ο Δαρείος, εξαιτίας του φόβου μην αποστατήσουν οι Θάσιοι, απαίτησε να γκρεμίσουν το τείχος τους και να παραδώσουν τα πλοία τους στα Αβδηρα (Ηρόδοτος 6.46.1), ότι οι Θάσιοι μετά την πολιορκία του Ιστιαίου είχαν χτίσει ισχυρότερο τείχος και φρόντισαν να ενισχύσουν και τον στόλο τους (Ηρόδοτος 6.46.2) και πως όλα αυτά τα είχαν πετύχει χάρη στα έσοδα από τα χρυσορυχεία της Σκαπτής Ύλης και τα μεταλλεία που διέθετε το ίδιο το νησί (Ηρόδοτος 6.46.3). Ο Ηρόδοτος διακόπτει την αφήγηση αυτών των γεγονότων προκειμένου να μιλήσει σε πρώτο πρόσωπο και να σχολιάσει ότι υπήρξε αυτόπτης μάρτυρας της ύπαρξης των μεταλλείων στη Θάσο, ότι διαπίστωσε πως τα πιο εντυπωσιακά ήταν τα ορυχεία στα Κοίνυρα και τα Αίνυρα, στην ακτή απέναντι από τη Σαμοθράκη, που πρώτοι εκμεταλλεύθηκαν οι Φοίνικες που έφτασαν στο νησί με τον Θάσο, τον οικιστή που έδωσε το όνομά του στον τόπο (Ηρόδοτος 6.47).

Μετά από αυτή την παρέκβαση η αφήγηση ακολουθεί το ρυθμό της, με τους Θάσιους να υποκύπτουν στις απαιτήσεις του Δαρείου και ο Δαρείος να σχεδιάζει τις επόμενες κινήσεις του σχετικά με τις υπόλοιπες ελληνικές πόλεις νοτιότερα της Μακεδονίας (Ηρόδοτος 6.48).

Θεωρώ ότι ο τρόπος με τον οποίο χρησιμοποιούνται οι πληροφορίες του Ηροδότου στη συζήτηση γύρω από τη φοινικική παρουσία στη Θάσο είναι αρκετά επίπεδος⁵²⁹. Τα δύο χωρία αντιμετωπίζονται σχεδόν σαν να ανήκουν σε λήμμα εγκυκλοπαίδειας και όχι ερανίσματα ενός απώτατου παρελθόντος. Αυτό έχει ως αποτέλεσμα αν, στο πλαίσιο μιας αναζήτησης του αληθινού ιστορικού πυρήνα των αφηγήσεων, κάποια από τις πληροφορίες ή τα συμπεράσματα του Ηροδότου αποδειχθεί λανθασμένο ή έστω ανακριβές, να τίθεται υπό αμφισβήτηση όλο το σώμα των δεδομένων που μας προσφέρει⁵³⁰. Οι διαφορετικές πληροφορίες, όμως, που μας δίνει ο Ηρόδοτος για τη σχέση των Φοινίκων με τους Θάσιους υπηρετούν διαφορετικές σκοπιμότητες που δεν είναι δυνατόν να μην ληφθούν υπόψη κατά την αξιολόγηση των σχετικών χωρίων ως πηγών.

Όσο αφορά το δεύτερο βιβλίο, το βασικό ερμηνευτικό σχήμα του Ηροδότου είναι απλό: η λατρεία του Ηρακλή διαδόθηκε από τους Αιγύπτιους μέσω των Φοινίκων στους Έλληνες. Η συλλογιστική του, ωστόσο, ξεκινάει προβληματικά καθώς ισχυρίζεται ότι το όνομα Ηρακλής είναι αιγυπτιακό. Όμως, η θεωρία αυτή όχι μόνο απορρίπτεται από τη σύγχρονη φιλολογική-γλωσσολογική ανάλυση⁵³¹, αλλά δύσκολα μπορούμε να φανταστούμε ότι έβρισκε ετυμολογικά ερείσματα

⁵²⁹ Η κριτική αυτή αφορά και το εξαιρετικό κατά τα άλλα άρθρο του Μαυρογιάννη, ο οποίος σχολιάζοντας τη λατρεία του Ηρακλή στη Θάσο (Μαυρογιάννης 2004, 59-60) αποκόπτει το σχετικό χωρίο από τον πνεύμα του Αιγύπτιου Λόγου για να το εντάξει στο δικό του ερμηνευτικό σχήμα, με την ανάλυσή του να μην λαμβάνει υπόψη την πιθανή διαμεσολάβηση της ίδιας της ηροδότειας σκέψης, παρά τις αρχικές εκπεφρασμένες προθέσεις για κριτική προσέγγιση του θέματος: «Ο Ηρόδοτος είναι πολύ σημαντικός γιατί οι Φοίνικες στην πράξη επικοινωνούν μαζί μας μέσα από αυτόν ... επειδή χωρίς αμφιβολία ο Ηρόδοτος χρησιμοποιούσε φοινικικές πηγές (...) Μπορεί κανείς να καταλήξει στο συμπέρασμα ότι αυτά που οι Πέρσες γνώριζαν για τους Φοίνικες ήταν, στην τελική, αυθεντική φοινικική παράδοση, και έτσι ο Ηρόδοτος αποκαλύπτει τη φωνή των ίδιων των Φοινίκων μέσω των Περσών. Αλλά σε ποιο βαθμό; Η απάντηση βρίσκεται στο κάθε χωρίο χωριστά ...» (Μαυρογιάννης 2004, 54-55, μτφρ, υπογράμμιση Ι. Μούρθος).

⁵³⁰ Βλ. π.χ. Grandjean και Salviat 2012, 174, όπου η αναφορά του Ηροδότου στο Ηράκλειο παρουσιάζεται αποκομμένη από το συγκείμενο. Παρόλο που αυτό είναι ευλόγα ανεκτό σε έναν οδηγό, η ίδια νοοτροπία διέπει το σύνολο σχεδόν της αρχαιολογικής έρευνας όταν ασχολείται με το θέμα. Η ίδια λογική διέπει και την επιχειρηματολογία αυτών που αποδέχονται τις μαρτυρίες του Ηροδότου, π.χ. Graham 1978, 88-90.

⁵³¹ Lloyd 1994, 203 (με βιβλιογραφία).

ακόμη και στην εποχή του, που οι παρετυμολογήσεις ήταν συνηθισμένες. Από την άλλη, ο μόνος Αιγύπτιος θεός που οι μελετητές του Ηροδότου θεωρούν ότι μπορούν να συσχετίσουν με τον Ηρακλή είναι ο θεός Σου, ο οποίος, όπως ο Ηρακλής, ήταν δυνατός πολεμιστής και στήριζε τον ουρανό, ιδιότητα που θυμίζει τον Άτλαντα στον άθλο με τα μήλα των Εσπερίδων⁵³². Η εξήγηση γι' αυτό το λάθος μάλλον βρίσκεται στις μεταφραστικές συνήθειες της εποχής. Πιθανότατα οι Αιγύπτιοι χρησιμοποιούσαν το ελληνικό όνομα του ήρωα κατά τη μετάφραση αντί για το αιγυπτιακό του θεού Σου αμετάφραστο, όπως θα κάναμε εμείς σήμερα σε αντίστοιχη περίπτωση⁵³³. Φυσικά εκείνη τη στιγμή δεν αντιλαμβάνονταν ότι αυτή η πράξη τους δεν ήταν απλή μετάφραση, αλλά ερμηνεία που παρενέβαινε σε ζητήματα ουσίας και η οποία συνέτεινε στην αναδιάταξη του ηροδότειου γνωστικού σύμπαντος⁵³⁴. Κάτι ανάλογο φαίνεται να συμβαίνει με τον Τύριο Μελκάρ, τον οποίον ο Ηρόδοτος ταυτίζει με τον Ηρακλή⁵³⁵. Προφανώς, όμοιες και παρόμοιες πολιτισμικές εμπειρίες Ελλήνων και Φοινίκων συνέτειναν προς αυτόν τον συγκρητισμό⁵³⁶. Όλα αυτά καταδεικνύουν ότι τίποτε απ' όσα διαβάζουμε στο δεύτερο βιβλίο του Ηροδότου δεν σχετίζεται με τη θασιακή παράδοση της φοινικικής παρουσίας στο νησί. Στο χωρίο όπου η λατρεία του Ηρακλή στη Θάσο χρονολογείται πέντε γενιές πριν τη γέννηση του Έλληνα ήρωα, η διατύπωση από μόνη της δεν μας επιτρέπει να εξακριβώσουμε αν αυτός ο ισχυρισμός προκύπτει από του συλλογισμούς Ηροδότου ή είναι μια παράδοση που βρήκε στο νησί όταν το επισκέφθηκε.

Αν πρόκειται για θασιακή παράδοση, θα μπορούσε η θεωρία που θέλει τους Φοινίκες της φιλολογικής παράδοσης να μην αντιστοιχούν στο γνωστό σημιτικό λαό αλλά στο κρητομυκηναϊκό «υπόστρωμα» των παραλίων της Μ. Ασίας να αποτελέσει μια πιθανή ερμηνευτική βάση⁵³⁷; Η ανακάλυψη ότι η

⁵³² Lloyd 1994, 202.

⁵³³ Lloyd 1994, 204-205.

⁵³⁴ Η άποψη σύμφωνα με την οποία στον Ηρόδοτο το η λέξη *ὄνομα* μπορεί να σημαίνει όνομα και χαρακτήρας-προσωπικότητα (Lloyd 1994, 204) δεν αλλάζει κάτι ουσιαστικό στο παραπάνω σχήμα, απλώς μεταθέτει την ευθύνη αυτής της αναδιάταξης από τον μεταφραστή στον ίδιο τον Ηρόδοτο.

⁵³⁵ Για την ταύτιση Ηρακλή-Μελκάρ: Lloyd 1994, 205-206 (με βιβλιογραφία). Για τη σημασία της λατρείας του Μελκάρ στην Τύρο: Malkin 2013, 124-125 (με βιβλιογραφία). Για τη σημασία της λατρείας του Μελκάρ στην Καρχηδόνα (και όχι στην Τύρο): Quinn 2018, 113-131.

⁵³⁶ Malkin 2013, 130.

⁵³⁷ Κουκούλη-Χρυσανθάκη 1992, 725-729 (ιδιαίτερα 727-728).

πορφύρα, εξαιτίας της οποίας υποτίθεται ότι οι Φοίνικες εμφανίζονται με αυτό το εθωνύμιο στην ελληνική γραμματεία, δεν παράχθηκε για πρώτη φορά στην Εγγύς Ανατολή, αλλά σε μινωικά κέντρα του Αιγαίου γύρω στο 1750 π.Χ. φαίνεται να είναι ένα ισχυρό επιχείρημα υπέρ αυτής της θεώρησης⁵³⁸. Ομοίως και η διαπίστωση ότι η μεταλλευτική δραστηριότητα στη Θάσο συνδέεται περισσότερο με το νότιο Αιγαίο, καθώς είναι πολύ προωμότερη της παρόμοιας δραστηριότητας στα Βαλκάνια: η εξόρυξη αργύρου χρονολογείται από την 4^η χιλιετία, η εξόρυξη χαλκού από την 3^η χιλιετία και η εξόρυξη σιδήρου τουλάχιστον από τον 11^ο αι. π.Χ.⁵³⁹. Επιπλέον, η μινωική διείσδυση σε Σαμοθράκη, Λήμνο, Μ. Ασία, Εγγύς Ανατολή και Αίγυπτο θεωρείται σήμερα επαρκώς τεκμηριωμένη⁵⁴⁰, ενώ αμφισβητείται η φοινικική-σημιτική προέλευση ακόμη και του ονόματος του Κάδμου⁵⁴¹.

Όσο εύλογο και αν ακούγεται να συμφύρονται σε ένα απώτατο μυθικό παρελθόν αναμνήσεις διαφορετικών εθνοτικών ομάδων (Μινωίτες, Μυκηναίοι, Φοίνικες) που στη συλλογική μνήμη ταυτίζονται με ορισμένα πολιτισμικά χαρακτηριστικά (παραγωγή πορφύρας), η κρητομυκηναϊκή θεωρία δεν παύει να είναι μια ακόμη προσπάθεια κάθαρσης της μυθικής παράδοσης. Στον πυρήνα της βρίσκεται, "επικαιροποιημένη" ώστε να περιλαμβάνει την εισηγμένη μυκηναϊκή ΥΕ ΙΙΒ κεραμική που έχει εντοπιστεί στο στρώμα ΥΕΧ του οικισμού στο Καστρί⁵⁴², μια παλιά αρχαιοδιφική θεωρία που θέλει Μινωίτες να έχουν μεταναστεύσει στη Θάσο, υπόθεση για την οποία δεν υπάρχει η παραμικρή ένδειξη, και η οποία συνδέει τον Κάδμο, κατεξοχήν φοίνικα ήρωα στην ελληνική μυθολογία, με την

⁵³⁸ Stieglitz 1994, ιδιαιτέρως 49 (η ανακάλυψη της πορφύρας συνδέεται με τον Ηρακλή, ευρήματα που αποδεικνύουν παραγωγή πορφύρας εντοπίστηκαν στην Τροία από τον Schliemann, στο Κουφονήσι και το Παλαίκαστρο Κρήτης της Μεσομινωικής περιόδου από τον Bonsaquet), 52 (όστρακα πορφύρας έχουν βρεθεί στο Καστρί Κυθήρων, στην Κνωσό, στα Μάλια, στην Τροία και στην Κύπρο σε στρώματα από ΜΜ-ΥΕ και ΥΚΙΙΙ, σε πινακίδα γραμμικής Β από την Κνωσό απαντάται η φράση "βασιλική πορφύρα", η λέξη πορφύρα είναι προελληνικής και όχι σημιτικής προέλευσης) και 53 (το πορφυρό χρώμα εμφανίζεται σε έργα της μινωικής τέχνης).

⁵³⁹ Sanidas κ.α. 2016, 284-288, Sanidas κ.α. 2018, 253-254.

⁵⁴⁰ Ενδεικτικά: για τη Σαμοθράκη: Matsas 1995, 245-246, Matsas 2009. Για τη Λήμνο: Boulotis 2009. Για τη Μ. Ασία (Μίλητος): Niemeier 2005. Για το Ισραήλ: Cline και Yasur-Landau 2013. Για τη Συρία: Pfälzner 2008. Για την Αίγυπτο: Bietak 2010, Bietak 2013. Γενικότερα για Ανατολικό Αιγαίο και Ανατολική Μεσόγειο: Georgakopoulos 2012.

⁵⁴¹ Beekes 2004, 465-468 (ιδιαιτέρα 467-468).

⁵⁴² Jesi και Egli 1964, 262, Κουκούλη-Χρυσανθάκη 1992, 561-562.

Καρία, τη Λυκία και την Κρήτη⁵⁴³. Αντίθετα πιο πιθανή μοιάζει η ύπαρξη κάποιας μορφής διπλής λατρείας στη Θάσο (λατρεία θεού-ηρωολατρεία) με θυσίες και χοές που οδήγησε τον Ηρόδοτο στη σύνδεση του θάσιου Ηρακλή με την Ανατολή⁵⁴⁴.

Η μαρτυρία του Πausανία (5.25.12) περισσότερο συσκοτίζει παρά ξεκαθαρίζει το τοπίο. Εκτός αν αντιμετωπίσουμε τις δύο πηγές σαν να υπάρχουν σε ένα στατικό και άχρονο απώτατο παρελθόν, δεν μπορούμε να παραβλέψουμε ούτε τη μεταξύ τους χρονική απόσταση και τις επιπλέον διαμεσολαβήσεις που λογικά υπήρξαν μέχρι την εποχή του Πausανία, ούτε την πιθανότητα η παλαιότερη πηγή να συνέβαλε ως ένα βαθμό στην παραγωγή της νεότερης, έστω και έμμεσα. Το μόνο που καταδεικνύει με σχετική ασφάλεια είναι το γεγονός ότι στην εποχή του Πausανία πια η παράδοση που θέλει τη λατρεία του Ηρακλή φοινικική είχε παγιωθεί, αν και μέσω περισσότερων της μιας γενεαλογιών, ενώ η φοινικική ταυτότητα είχε επεκταθεί και στο ζήτημα της καταγωγής των ίδιων των Θασίων. Η ασαφής διατύπωση του Πausανία (*ἤκουσα δὲ ἐν Θάσῳ*) δεν αποκλείει την πιθανότητα να πρόκειται για μια γενεαλογία σχεδιασμένη να προσδώσει την αίγλη της εξωτικής καταγωγής τουλάχιστον στους θεράποντες του ήρωα-θεού.

Συνεπώς, η ίδια η φύση της γραμματειακής παράδοσης γύρω από τη λατρεία του Ηρακλή Θασίου υποσκάπτει οποιαδήποτε προσπάθεια να αποκαθαρθούν οι σχετικές μαρτυρίες. Είτε πρόκειται για τη διάκριση των ελληνικών και φοινικικών – ή γενικότερα ανατολικών – στοιχείων στη λατρεία του Ηρακλή, είτε πρόκειται για την επίτευξη ενός συμβιβασμού που αναγνωρίζει στον Ηρακλή του θασιακού πανθέου ένα τοπικό θρακικό λατρευτικό υπόβαθρο με πιθανές ανατολικές και ελληνικές επίδρασης, τέτοιου είδους ερμηνείες στηρίζονται σε έναν λαβύρινθο ερευνητικών διαμεσολαβήσεων που προστίθενται

⁵⁴³ Weill 1921, ιδιαιτέρως 120-121. Στην προσέγγιση του Weill σημαντικό ρόλο έχει παίξει προφανώς το γεγονός ότι ακόμη δεν είχε αποκρυπτογραφηθεί η Γραμμική Β' και οι γνώσεις για τον μυκηναϊκό και μινωικό κόσμο ήταν σαφώς λιγότερες (βλ. π.χ. Weill 1921, 141-144) κάτι που δείχνει ότι το ερμηνευτικό αυτό σχήμα δεν συνδέεται αιτιακά με την ποσότητα της παραγόμενης αρχαιολογικής γνώσης.

⁵⁴⁴ Launey 1937, 400, Lloyd 1994, 211-212.

στις ήδη υπάρχουσες των πηγών και μάλλον δημιουργούν περισσότερα προβλήματα απ' όσα προσπαθούν να επιλύσουν⁵⁴⁵.

Αντίθετα, στο χωρίο από το έκτο βιβλίο, ο Ηρόδοτος λειτουργεί εμφανώς συνειρμικά. Πρόκειται για μια από τις γνωστές παρεκβάσεις του, στις οποίες με αφορμή τα γεγονότα που αφηγείται παραθέτει πληροφορίες που δεν θα μπορούσε να παρουσιάσει κάπου αλλού. Στη συγκεκριμένη περίπτωση, η πληροφορία είναι ένας ιδρυτικός μύθος τον οποίο δεν άκουσε από Αιγύπτιους ή Φοίνικες ιερείς και ο οποίος συνοδεύεται από ορατές «αποδείξεις», τα χρυσορρυχεία των Αινύρων και των Κοινύρων. Αν θέλαμε να χρησιμοποιήσουμε την ορολογία του Assmann, θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι στο δεύτερο βιβλίο ο Ηρόδοτος μας προσφέρει *δρώμενα*, ενώ στο έκτο *δεικνύμενα* και *λεγόμενα* της θασιακής κοινωνίας του 5^{ου} αι. π.Χ.. Το πρόβλημα με την **γένεση των εθνοτικών ομάδων** στους ιδρυτικούς/καταγωγικούς μύθους έγκειται στο γεγονός ότι δεν είναι εύκολο να εντοπιστεί, γιατί οι μυθικές αφηγήσεις συχνά έχουν στόχο να νομιμοποιήσουν κατηγοριοποιήσεις και διεκδικήσεις⁵⁴⁶. Ο κεντρικός ρόλος των μεταλλίων στην αφήγηση του Ηροδότου δεν αποκλείει έναν τέτοιο ρόλο.

⁵⁴⁵ Για τη συνύπαρξη ανατολικών και ελληνικών στοιχείων στη λατρεία του Ηρακλή Θασίου: Launey 1944, 189-220. Για τη θρακική συμβολή: Jesi και Egli 1964, 271 και 276. Τα βασικά σημεία της προσέγγισής τους: **(α)** είναι λογικό να προϋποτεθεί και να αναζητηθεί η θρακική συνεισφορά στη λατρευτική ιστορία της Θάσου, **(β)** οι Πάριοι βρήκαν Θράκες στο νησί και όχι Φοίνικες, συνεπώς οποιαδήποτε φοινικικά χαρακτηριστικά της λατρείας του Ηρακλή πρέπει να έφτασαν στους αποίκους μέσω των Θρακών, [Jesi και Egli 1964, 263], **(γ)** πολλά χαρακτηριστικά και ιδιότητες του Ηρακλή είναι άγνωστα στην ελληνική παράδοση, αν και γνωστά σε άλλους χαρακτήρες της ελληνικής μυθολογίας (Ηρακλής τοξότης-προστάτης, διπλές τελετές ηρωολατρίας και θεϊκής λατρείας, συσχετισμός του Ηρακλή με φτερωτό άλογο, εικονογραφικός τύπος με ελάχιστα παράλληλα από την Ετρουρία και την Καμπανία και μυθολογικό υπόβαθρο που σχετίζεται με την Ανατολή, της Γοργώ, που ερμηνεύεται ως αρχέγονη μορφή της Δήμητρας και της Αρτέμιδος, και τη Χίμαιρα· για αυτά τα εικονογραφικά θέματα σε ακροκέραμα του Ηρακλείου Launey 1944, 39-45), ενώ ταυτόχρονα η αρχιλόχεια παράδοση για τον ήρωα ερμηνεύεται καλύτερα χάρη στα προσωπικά ερεθίσματα του ποιητή προερχόμενα από τον επικό κύκλο παρά από την ύπαρξη κάποιας τοπικής θασιακής παράδοσης [Jesi και Egli 1964, 263-270], **(δ)** τα παραπάνω χαρακτηριστικά παραπέμπουν σε χθόνια θεότητα αντίστοιχη με αυτές των μυστηριακών λατρειών, **(ε)** κοινά χαρακτηριστικά Ηρακλή-Διονύσου στη θασιακή παράδοση [Jesi και Egli 1964, 271-272], **(στ)** κοινά χαρακτηριστικά Ηρακλή-Ορφέα στην ελληνική γραμματεία [Jesi και Egli 1964, 274-276]. Παραθέτω απλά τα βασικά σημεία της θεωρίας χωρίς να μπαίνω στην ουσία του κάθε επιχειρήματος και να αναζητώ ποια από αυτά ισχύουν ακόμη και σήμερα και πια θεωρούνται ξεπερασμένα για τον απλό λόγο ότι δεν αντιμετωπίζω τη λατρεία του Ηρακλή ως κομβικής σημασίας για την απάντηση στο ερώτημα αν υπήρχε φοινικική παρουσία στη Θάσο, όπως και οποιαδήποτε άλλη θεωρία που δεν περιλαμβάνει στο ερμηνευτικό της σχήμα τα τοπωνύμια Αίνυρα και Κοίνυρα (βλ. παρακάτω).

⁵⁴⁶ Hall 2000, 26.

Σε τέτοιες περιπτώσεις ενεργοποιείται ο μηχανισμός της λεγόμενης **κοινωνικής περιχαράκωσης** (social closure), φαινόμενο κατά το οποίο μια ομάδα προσπαθεί να διατηρήσει στην κατοχή πόρους μη επιτρέποντας την πρόσβαση σε αυτούς σε όσους, βάσει κριτηρίων, θεωρεί μη μέλη. Η περιχαράκωση πραγματώνεται τόσο με τη μορφή του **αποκλεισμού** (exclusion) όσο και με αυτή του **σφετερισμού** (usurpation). Η πρώτη είναι μέθοδος που χρησιμοποιούν οι ομάδες που ήδη ελέγχουν τους πόρους και άρα είναι σε πλεονεκτική θέση έναντι των υπολοίπων, η δεύτερη ακολουθείται από αυτούς που αποκλείονται από την κυρίαρχη ομάδα. Για την επίτευξη της κοινωνικής περιχαράκωσης μπορεί να χρησιμοποιηθεί οποιοδήποτε χαρακτηριστικό της ομάδας αρκεί να επιτυγχάνει τον στόχο της μονοπώλησης των ευκαιριών από την ομάδα, είτε αυτές είναι οικονομικές είτε άλλες⁵⁴⁷. Το ερώτημα αν τα αίτια της περιχαράκωσης είναι εσωτερικά (π.χ. εδαφικός διαχωρισμός υπο-ομάδων) ή εξωτερικά (π.χ. κατάκτηση ή μετανάστευση) πρέπει να θεωρηθεί μάλλον άτοπο, καθώς στην πράξη φαίνεται πώς υπάρχουν περιπτώσεις που ανταποκρίνονται και στις δύο κατηγορίες⁵⁴⁸. Θεωρητικά, η αφήγηση που θέλει τα μεταλλεία φοινικικά θα μπορούσε να διευκολύνει το σφετερισμό τους από την νέα κυρίαρχη ομάδα των Παρίων στο νησί.

Με αυτή την έννοια ο ισχυρισμός ότι στις γενεαλογικές αφηγήσεις οι επώνυμοι πρόγονοι-ήρωες ήταν χαρακτήρες χωρίς βάθος και γι' αυτό η ιστορία ήταν ακατάλληλη για να εξυπηρετήσει διεκδικήσεις τοπικών κοινοτήτων σε βάρος άλλων γειτονικών τους⁵⁴⁹, μοιάζει αταίριαστος για την περίπτωση του Φοίνικα Θάσου τουλάχιστον όπως αυτός παρουσιάζεται στον Ηρόδοτο. Εξάλλου, η περίπτωση του ήρωα Θάσου θυμίζει σε μεγάλο βαθμό γενεαλογίες βασιλικών οίκων που, αναγόμενες σε κάποιον γνωστό και σημαντικό ήρωα, συνδέονταν με τη επικράτειά τους. Σύμφωνα με μια παράδοση που ανάγεται στον Φερεκύδη

⁵⁴⁷ Parkin 1979, 44-73 (αποκλεισμός) 74-88 (σφετερισμός), Hall 2000, 26. Όπως παρατηρεί και ο Hall, η θεωρία αυτή έρχεται σε αντίθεση με εργαλειακές προσεγγίσεις που θέλουν την ταυτότητα να αποκρύπτει τους πραγματικούς, οικονομικούς, λόγους των ανταγωνισμών διαφορετικών ομάδων. Δηλαδή, ουσιαστικά αποτελεί κριτική προς τον ιστορικό υλισμό.

⁵⁴⁸ Hall 2000, 26-27.

⁵⁴⁹ Hall 2000, 77-78. Αυτό, βέβαια, δεν σημαίνει ότι δεν εξυπηρετούσαν και άλλους σκοπούς, όπως π.χ. τη νομιμοποίηση της εξουσίας αυτών που εμφανίζονταν ως γνήσιοι απόγονοι.

(Απολλόδωρος 3.1.1-2) ο Θάσος ήταν αδερφός του Κάδμου και γιος του Ποσειδώνα ή του Κίλικα. Οι ιδιότητες που απορρέουν από αυτή την καταγωγή μας επιτρέπουν να τον εντάξουμε σε περισσότερες από μια κατηγορίες ηρώων⁵⁵⁰.

Όπως και να έχει η σύνθεση των ηροδότειων παρεκβάσεων σε μια ενιαία αφήγηση είναι έργο αποκλειστικά σύγχρονο, και δεν είναι καθόλου βέβαιο ότι αποτελεί στοιχείο του ηροδότειου γνωστικού χάρτη. Η μεταξύ τους απόσταση στο κείμενο συντείνει προς την αντίθετη πεποίθηση. Ενώ η παράδοση του οικιστή Θάσου μπορεί να γίνει αντιληπτή ως μέρος ενός αναμνηστικού υλικού που βρήκε ο Ηρόδοτος στο νησί, η σχέση της λατρείας του Ηρακλή με τους Φοίνικες – και κατ' επέκταση τους Αιγύπτιους – είναι ένα θεωρητικό κατασκεύασμα που εξυπηρετεί την *ex oriente lux* κοσμοθεωρία του Ηροδότου. Αν πράγματι ενέτασσε τα δικά του πορίσματα και τον μύθο του οικιστή Θάσου στο ίδιο πλαίσιο, ώστε να ανάγεται η λατρεία του Ηρακλή σε σύμβολο όπου συναντώνται τα θασιακά δεικνύμενα, δρώμενα και λεγόμενα, ή αν αδυνατούσε να καταλήξει σε αυτό το σημείο συσχετισμών είναι ένα ερώτημα που δεν είναι δυνατόν να απαντηθεί ασφαλώς, αλλά έχει και ελάχιστη σημασία. Ακόμη και αν ο ίδιος ο Ηρόδοτος θεωρούσε ότι η λατρεία του Ηρακλή διατηρούσε, έστω και με λανθάνοντα τρόπο, την ανάμνηση ενός φοινικικού αποικισμού, πουθενά στα λεγόμενά του δεν καταδεικνύεται ότι οι Θάσιοι είχαν παρόμοια πεποίθηση. Αντίθετα η αφήγηση που μοιάζει περισσότερο θασιακή είναι αυτή ακριβώς που προσπαθεί να εξηγήσει πώς το νησί πήρε το όνομά του.

Τα τοπωνύμια είναι το ισχυρότερο επιχείρημα υπέρ κάποιου είδους φοινικικής παρουσίας στο νησί, το οποίο παραβλέπεται στις υπερκροτικές θεωρήσεις. Τόσο το τοπωνύμιο "Κοίνυρα" όσο και το "Αίνυρα" έχουν θεωρηθεί από τους γλωσσολόγους μη-ελληνικά, φοινικικής ρίζας και ότι παραπέμπουν στο χρυσό και τον άργυρο⁵⁵¹. Η διαφορά με άλλες λέξεις που αποτελούν σημιτικά

⁵⁵⁰ Συνήθεις κατηγορίες ηρώων με εθνοτικό χαρακτήρα: (α) ήρωες πολιτισμικοί, (β) τοπωνυμικοί, (γ) ηρωική καταγωγή που προκύπτει από την γενιά του πατέρα, (δ) ηρωική ιδιότητα που προκύπτει από την καταγωγή της μητέρας, (ε) θεϊκή καταγωγή, (στ) ηρωική ιδιότητα που προκύπτει από τη γενιά της συζύγου του ήρωα, (ζ) ήρωες που η ιδιότητά τους αποκαλύπτεται αποκλειστικά από το ιδιαίτερο όνομά τους. Για τις κατηγορίες ηρωικών γενεαλογιών με εθνοτικό περιεχόμενο Hall 2000, 87-89.

⁵⁵¹ Θεωρώ μη ικανοποιητική την ακριβώς αντίθετη προσέγγιση του Malkin, ο οποίος προσπαθεί να τεκμηριώσει τη φοινικική προέλευση της λατρείας του Ηρακλή Θασίου προκειμένου να επιχειρηματολογήσει υπέρ μιας φοινικικής παρουσίας στο νησί (Malkin 2013, 133). Για τη σημιτική

δάνεια στην ελληνική βρίσκεται στο γεγονός ότι στην περίπτωση της Θάσου δεν έχουμε εμπορεύσιμα αγαθά των οποίων τα ονόματα μπορούν να ταξιδεύουν με τον τρόπο που ταξιδεύουν και τα ίδια τα αντικείμενα, αλλά τοπωνύμια⁵⁵². Η ύπαρξη μη ελληνικών τοπωνυμίων, όμως, δηλώνει μια γεωγραφική γνώση η οποία διατηρήθηκε και σε εποχές μεταγενέστερες της φοινικικής κυριαρχίας στη Μεσόγειο, ενώ έχει παρατηρηθεί ότι, τουλάχιστον όσο αφορά τη Σικελία και τη δυτική Μεσόγειο, η γεωγραφία των μύθων του Ηρακλή συμπίπτει με θέσεις σε προϋπάρχοντα θαλάσσια δίκτυα διαμορφωμένα από τους Φοίνικες⁵⁵³. Τέλος, αξίζει να σημειώσουμε ότι η συζήτηση γύρω από την ετυμολογία των Αινύρων και των Κοινύρων θυμίζει μια αντίληψη, γνωστή από εθνογραφικές μελέτες, που συνδέει ονόματα θέσεων με «θησαυρούς»⁵⁵⁴.

Η παρουσία φοινικικής προέλευσης τοπωνυμίων στο νησί δεν είναι ένα εύρημα αμελητέο, ειδικά αν λάβουμε υπόψη ότι και τα κοντινά Άβδηρα βρίσκουν την ετυμολογία τους στη φοινικική γλώσσα⁵⁵⁵. Περιπτώσεις από τη μεσαιωνική και νεότερη ιστορία καταδεικνύουν ότι τα τοπωνύμια είναι συχνά τα μόνα δηλωτικά ανθρώπινων μετακινήσεων και εγκαταστάσεων, ενώ η πράξη αλλαγής των τοπωνυμίων φέρει ενίοτε έντονη ιδεολογική φόρτιση⁵⁵⁶. Το ερώτημα, επομένως, που προκύπτει είναι πώς μπορούμε να αιτιολογήσουμε πειστικά τη συνύπαρξη των φοινικικών τοπωνυμίων με την μέχρι τώρα αδυναμία της αρχαιολογικής έρευνας να εντοπίσει θετικά τεκμήρια φοινικικής εγκατάστασης. Ή μάλλον, για να το θέσουμε σωστότερα, είναι η απουσία αντικειμένων φοινικικής προέλευσης και η φοινικική παρουσία στη Θάσο έννοιες τόσο

προέλευση των τοπωνυμίων: Salviat και Servais 1964, 284, Edwards 1979, 183 υποσημ. 202, Pouilloux 1982, 93, σημ. 13, Τιβέριος 2012, 66, Grandjean και Salviat 2012, 193. Για την σύνδεση με την Κύπρο: Salviat 1962, 108 υποσημ. 7, Κουκούλη-Χρυσανθάκη 1992, 726 υποσημ. 100. Για τη σχέση του τοπωνυμίου Αίνυρα με το «Δαίνηρος» επιγραφής του 330 π.Χ. από τους Φιλίππους: Zannis 2014, 135-136.

⁵⁵² Για τέτοιου είδους γλωσσικά δάνεια βλ. Burkert 2003, 58-68. Τα τρία σημαντικά ανθρωπωνύμια που πιστοποιούνται επιγραφικά στη Θάσο (Πάταικος, Μαθηαίος και Κάδμος) χρονολογούνται μετά τα μηδικά, είναι όμως ενδεικτικά της περιρρέουσας ατμόσφαιρας από τις αρχές του 5^{ου} αι. π.Χ. (Seyrig 1927, 230 υποσημ. 2, Pouilloux 1954, 19-22, Pouilloux 1982, 94 σημ. 20, Edwards 1979, 183 υποσημ. 202, ο οποίος λανθασμένα αναφέρεται σε δύο).

⁵⁵³ Malkin 2013, 122.

⁵⁵⁴ Βλ. το παράδειγμα του Αγίου Χαράλαμπου στους σύγχρονους Λειψούς που από τους κυνηγούς θησαυρών ερμηνεύεται ως η «χαρά που λάμπει» (Παπαχριστοφόρου 2013, 55).

⁵⁵⁵ Graham 2001δ, 270-272.

⁵⁵⁶ Για το ιδεολογικό υπόβαθρο της χρήσης τοπωνυμίων βλ. ενδεικτικά την περίπτωση της σύγχρονης Κύπρου: Navaro-Yashin 2012, Μαυράτσας 2012.

αντιφατικές όσο εμείς νομίζουμε; Για να απαντηθεί αυτό το ερώτημα, πρέπει να εντάξουμε τις αφηγήσεις του Ηροδότου και τα φοινικικά τοπωνύμια της Θάσου σε ένα ευρύτερο πλαίσιο που αφορά στη φοινικική παρουσία στο Αιγαίο γενικότερα και το Β. Αιγαίο ειδικότερα.

5.1.2: Η φοινικική παρουσία στο Αιγαίο μέχρι το τέλος της αρχαϊκής περιόδου.

Οι πληροφορίες που έχουμε για τους Φοίνικες προέρχονται από μη φοινικικές πηγές που ενίοτε δίνουν λανθασμένη εικόνα γι' αυτούς⁵⁵⁷. Δύο από τα βασικότερα ερωτήματα που απασχόλησαν τους μελετητές των Φοινίκων ήταν τα γεωγραφικά όρια της κοιτίδας τους και η αναφορά του εθνωνυμίου τους.

Συνήθως ως Φοινίκη ορίζονται τα παράλια της ανατολικής λεκάνης της Μεσογείου, όμως ο αρχικός πυρήνας της Φοινίκης αντιστοιχεί περίπου στο σημερινό Λίβανο⁵⁵⁸. Ο όρος "Φοίνιξ" είναι ελληνικός, η ρίζα και η σημασία του όμως δεν είναι απολύτως ξεκάθαρη. Η παραδοσιακή προσέγγιση θέλει να προέρχεται από τα επίθετα φοίνιος/φόνιος/φοινός (=κόκκινος στο χρώμα του αίματος) και συνδέει τους Φοίνικες με την παραγωγή και εμπορία πορφύρας και πορφυρών υφασμάτων⁵⁵⁹. Φαίνεται δε ότι με τον όρο Φοίνικες οι Έλληνες αναφέρονταν τουλάχιστον σε όλους του Σημίτες της Δύσης⁵⁶⁰.

Ο αυτοπροσδιορισμός των Φοινίκων στηριζόταν πρωτίστως στην ιδιαίτερη καταγωγή τους από την εκάστοτε πόλη και όχι σε κάποια εθνοτική ταυτότητα που βασίζεται σε κοινά κριτήρια (καταγωγή, γλώσσα, θρησκεία), παρόλο που και οι ίδιοι αποδέχονταν την ύπαρξη αυτών των κριτηρίων⁵⁶¹. Όταν αναφέρονταν οι ίδιοι σ' αυτή την κοινή ταυτότητα χρησιμοποιούσαν το εθνοτικό "Χανααίοι", δηλαδή κάτοικοι της Χαναάν, ονομασία που επίσης φαίνεται να συνδέεται με την

⁵⁵⁷ Kuhrt 1995, 403-406, Μπουρογιάννης 2012, 31, Quinn 2018, xxi.

⁵⁵⁸ Tubb 1998, 13-24, ιδιαιτέρως 14-16, Aubet 2001, 14, Μπουρογιάννης 2012, 32, Woolmer 2020, 9-12.

⁵⁵⁹ Aubet 2001, 5-8, Μπουρογιάννης 2012, 33. Για την πορφύρα και το Αιγαίο: Βεροπουλίδου 2012. Κριτική στην παραδοσιακή άποψη: Vandersleyen 1987.

⁵⁶⁰ Burkert 2003, 26. Βλ. και Aubet 2001, 12-13 που θεωρεί σύγχρονο το πρόβλημα της διάκρισης ανάμεσα στο λατινικό *Punic* και το ελληνικό *Φοίνιξ*.

⁵⁶¹ Hodos 2006, 25, Μπουρογιάννης 2012, 33, Woolmer 2020, 5-9.

πορφύρα και τα προϊόντα της⁵⁶². Στην έρευνα ο όρος Χαναναίοι χρησιμοποιείται για τους πριν το 1200 π.Χ. λαούς της περιοχής, ενώ ο όρος Φοίνικες στους κατοπινούς αιώνες⁵⁶³. Η τελευταία ερευνητική πρόταση πάντως θέλει οποιασδήποτε μορφής συλλογική ταυτότητα των λαών που κατοικούσαν στην Φοινίκη / Χαναάν δημιούργημα των ξένων παρατηρητών (Ελλήνων, Εβραίων και Χριστιανών) και όχι προϊόν αυτοπροσδιορισμού των ίδιων των πληθυσμών της περιοχής⁵⁶⁴.

Στο πρόβλημα της παρουσίας των Φοινίκων στο Αιγαίο μας εισάγουν τα ομηρικά έπη⁵⁶⁵. Στον Όμηρο η χρήση του όρου "Φοίνικες", δεν συνδέεται με κάποιο αυστηρό γεωγραφικό προσδιορισμό, και η παρουσία τους θεωρείται αναχρονισμός που μαρτυρά κυρίαρχες αντιλήψεις του 8^{ου} και 7^{ου} αι. π.Χ., όταν όρος αναφερόταν γενικότερα σε λαούς της Εγγύς Ανατολής⁵⁶⁶. Επίσης, το φοινικικό εμπόριο δεν παρουσιάζεται ως μια οργανωμένη οικονομική δραστηριότητα αλλά

⁵⁶² Drower 1973, 510, Tubb 1998, 15, Aubet 2001, 9-10, Hodos 2006, 26, Μπουρογιάννης 2012, 34. Σύμφωνα με τον Woolmer 2020, 3-5 και ο όρος Χαναναίοι είναι εθνωύμιο που χρησιμοποιούσαν άλλοι λαοί (Αιγύπτιοι και Εβραίοι) και όχι οι ίδιοι οι Φοίνικες για τον εαυτό τους.

⁵⁶³ Aubet 2001, 12, Μπουρογιάννης 2012, 34.

⁵⁶⁴ Quinn 2018, Woolmer 2020, 3. Η υπόθεση αυτή συνοπτικά έχει ως εξής: (α) υπάρχουν μόνο έξι μαρτυρίες για τη συλλογική ταυτότητα των Φοινίκων και οι ελάχιστες που έχουν ή θεωρούνται ότι έχουν "φοινικική" προέλευση δεν οδηγούν σε ασφαλή συμπεράσματα, αντίθετα καταδεικνύουν ότι οι λαοί της Φοινίκης αυτοπροσδιορίζονταν σε επίπεδο οικογένειας και πόλης (Quinn 2018, 25-43), (β) στις έξι μαρτυρίες οι Φοίνικες ήταν ένας προσδιορισμός με ποικίλες κοινωνικο-πολιτισμικές αναφορές και κυρίαρχη τη γλωσσική διαφοροποίηση (Quinn 2018, 44-62), (γ) ο υλικός πολιτισμός δεν προσφέρει μαρτυρίες που να τεκμηριώνουν τη συνείδηση μιας κοινής ταυτότητας πριν το νόμισμα της Καρχηδόνας που απεικονίζει έναν φοίνικα (δέντρο), χρονολογείται στον ύστερο 5^ο αι. π.Χ. και θεωρείται περισσότερο απόδειξη της προσπάθειας να εκμεταλλευθούν οι Καρχηδόνιοι τη θεωρία περί κοινής καταγωγής των Φοινίκων για τις δικές τους πολιτικές φιλοδοξίες (Quinn 2018, 65-91), (δ) η λατρεία του Βάαλ (Quinn 2018, 91-112) αλλά και του Ηρακλή-Μελκάριτ (Quinn 2018, 113-131) έχουν χαρακτηριστικά που παραπέμπουν στη συγκρότηση κοινής ταυτότητας, συνδέονται όμως και αυτές, σύμφωνα με την Quinn, με τις πολιτικές επιδιώξεις της Καρχηδόνας. Για την άγνοιά μας σχετικά με το πώς αυτοπροσδιορίζονταν οι λαοί που ονομάζουμε "Φοίνικες" βλ. και το σχόλιο του Μαντρογιάννης 2004, 53. Αν και σαφώς ενδιαφέρουσα θεωρώ ότι η παραπάνω προσέγγιση δεν επηρεάζει τα προβλήματα που παραγματούμαι στο κεφάλαιο αυτό, καθώς το ερώτημα σε σχέση με τη Θάσο δεν είναι αν οι πληθυσμοί που ο Ηρόδοτος παραδίδει ότι είχαν αποικίσει το νησί αυτοπροσδιορίζονταν ως Φοίνικες, αλλά αν πράγματι μπορούμε να δεχτούμε ότι υπήρξε κάποιας μορφής εγκατάσταση πληθυσμών της Εγγύς Ανατολής στη Θάσο, όπως και αν αντιλαμβάνονταν οι ίδιοι τον εαυτό τους.

⁵⁶⁵ Όταν ολοκλήρωσα τη συγγραφή αυτού του κεφαλαίου δεν είχε ακόμη εκδοθεί το άρθρο της Πιένα 2019, στο οποίο η συγγραφέας, έχοντας διαφορετικό σημείο εκκίνησης, καταλήγει σε μια εικόνα παρόμοια με αυτή που περιγράψω. Ο διαφορετικός προβληματισμός που διέπει τα δύο κείμενα, ωστόσο, οδηγεί σε διαφοροποιημένα συμπεράσματα, τα οποία μπορούμε να θεωρήσουμε συμπληρωματικά.

⁵⁶⁶ Hodos 2006, 25, Μπουρογιάννης 2012, 33, Ioannou 2017, 436. Για τον συγκεκριμένο αναχρονισμό στον Όμηρο Muhly 1970, κυρίως 41 κ.ε., Bunnens 1979, 92 κ.ε., Coldstream 2000, 31 και Τιβέριος 2012, 66 υποσημ. 10. Για τον ρόλο των Φοινίκων στον Όμηρο: Muhly 1970, 19-64, Muhly 1984, 177-191, Wathelet 1974, Wathelet 1983, 5-14, Niemeyer 2006, 149, Peacock 2011.

ως υπόθεση ατομική, που συνδυάζεται και με άλλες δραστηριότητες, όπως μεταφορά ελεύθερων ανθρώπων και δούλων⁵⁶⁷. Όσο αφορά τη φοινικική παρουσία στο βόρειο Αιγαίο, σε αντίθεση με την αρχαιολογική τεκμηρίωση, στον Όμηρο οι Φοίνικες συνδέονται με τη Λήμνο⁵⁶⁸.

Οι σύγχρονοι θεράποντες των φοινικικών σπουδών διαπιστώνουν στην παλαιότερη έρευνα ορισμένες διαμεσολαβήσεις, αν όχι προκαταλήψεις, που θολώνουν την εικόνα που έχουμε για τη δράση των Φοινίκων στο Αιγαίο: (α) αντικείμενα που βρίσκονται στο Αιγαίο και προέρχονται από περιοχές της ευρύτερης Εγγύς Ανατολής ή και της Κύπρου χαρακτηρίζονται συχνά ως φοινικικής προέλευσης, (β) η εποπτεία του υλικού με φοινικική προέλευση που είναι δύσκολη γιατί είναι αποσπασματικά γνωστό και ανισομερώς κατανομημένο, (γ) η λανθασμένη σύνδεση όλων των προϊόντων που προέρχονται από την Ανατολή με τη φοινικική εμπορική δραστηριότητα, που αγνοεί την παρουσία και άλλων δυνάμεων (Κύπριοι, Ευβοείς)⁵⁶⁹, (δ) η πλήρης αμφισβήτηση της φοινικικής παρουσίας στον ελλαδικό χώρο και κατ' επέκταση της φιλολογικής παράδοσης που την υποστήριζε, η οποία οφειλόταν αποκλειστικά στην ανυπαρξία ανασκαφικών ευρημάτων μέχρι τα μέσα του 20^{ου} αιώνα που να την τεκμηριώνουν⁵⁷⁰, (ε) η παράλληλη χρήση διαφορετικών όρων που περιγράφουν τις φοινικικές αποικίες (αποικία, εγκατάσταση, εμπορικός λιμένας κλπ), (στ) τα διαφορετικά χαρακτηριστικά των ελληνικών (σημαντική η ύπαρξη χώρας για την εγκατάσταση) και των φοινικικών αποικιών (η ύπαρξη χώρας δευτερεύον κριτήριο)⁵⁷¹.

Οι επαφές του Αιγαίου με τη Φοινίκη και την ευρύτερη Εγγύς Ανατολή χρονολογούνται από την εποχή του χαλκού, παρουσιάζουν μια καμπή στην ύστερη εποχή του χαλκού και εντείνονται ξανά στην πρώιμη εποχή του σιδήρου,

⁵⁶⁷ Ιλιάδα ΙΔ, 312-322, ΚΓ, 740-745, Οδύσσεια ιγ 271-286, ιδ 285-300, ιε 403-484, Ιοαννου 2017, 436.

⁵⁶⁸ Ιοαννου 2017, 436.

⁵⁶⁹ Μπουρογιάννης 2012, 35, ο οποίος σχολιάζει ότι αυτό το τελευταίο πρόβλημα αποδεικνύεται εξαιρετικά δυσεπίλυτο ως και πρακτικά αδύνατο να λυθεί. Για τις χάντρες που βρίσκονται σε διάφορα μέρη του βορείου Αιγαίου και συχνά αποδίδονται σε Φοίνικες χωρίς να είναι βέβαιος αυτός ο συσχετισμός βλ. Τιβέριος 2012, 67 με βιβλιογραφία. Για την αντικατάσταση των Φοινίκων από τους Κύπριους κατά την ύστερη εποχή του χαλκού στους δρόμους προς τη Δύση Κουρου 2012β, 216.

⁵⁷⁰ Τιβέριος 2012, 65 (με προγενέστερη βιβλιογραφία για την παρουσία των Φοινίκων στον ελλαδικό χώρο στην υποσημ. 2).

⁵⁷¹ Μπουρογιάννης 2014, 286-287.

ενώ πιστοποιούνται από πλήθος ευρημάτων, με κυριότερο φυσικά τη αλφαβητική γραφή, που από το τέλος της Εποχής του Χαλκού κυριάρχησε σε Φοίνικες, Εβραίους και Αραμαίους και στην Εποχή του Σιδήρου επεκτάθηκε στον ελληνικό κόσμο⁵⁷². Οι επαφές αυτές εντάσσονται στα πλαίσια της ευρύτερης εξάπλωσης των Φοινίκων στη Μεσόγειο που μπορεί να ιδωθεί με υπόβαθρο τον ασσυριακό επεκτατισμό και την όλο και αυξανόμενη ζήτηση μετάλλων⁵⁷³. Ωστόσο, η πιστοποίηση της φοινικικής παρουσίας στο Αιγαίο της εποχής του σιδήρου δεν είναι εύκολη υπόθεση. Κι αυτό γιατί, ακόμη και όταν μπορεί να τεκμηριωθεί η φοινικική και όχι γενικά η ανατολική προέλευση ευρημάτων, η ταυτότητα των ανθρώπων που μεταφέρουν τα φοινικικά αντικείμενα δεν είναι εύκολο να διακριβωθεί, καθώς Φοίνικες, Κύπριοι, Ευβοείς και γηγενείς πληθυσμοί συνυπήρχαν στον ίδιο χώρο και χρησιμοποιούσαν τα ίδια δίκτυα⁵⁷⁴. Οι Φοίνικες θεωρούνται ότι ήρθαν στο βόρειο Αιγαίο πιθανότατα μετά την έναρξη της υπερπόντιας εξάπλωσής τους και την ίδρυση αποικιών στη Μεσόγειο, φαινόμενο που συνήθως τοποθετείται στον 8^ο αι. π.Χ., με τη Μεθώνη, το Καραμπουρνάκι, την Τορώνη, και την Άκανθο να αναφέρονται ως οι μόνες θετικά τεκμηριωμένες από

⁵⁷² Γενικά: Μπουρογιάννης 2012, 31. Βλ. ακόμη: Burkert 2003, 31-40 (συνοπτική παρουσίαση της διασποράς των προϊόντων ανατολικής προέλευσης στον ελλαδικό χώρο), 40-46 (οι Φοίνικες ως φορείς των ανατολικών παραδόσεων και αντικειμένων και ως ανταγωνιστές των Ελλήνων στην Ανατολική Μεσόγειο), Coldstream 2000, (Τρία στάδια επαφών Φοινίκων με το Αιγαίο: (α) εξάπλωση Φοινίκων στη Μεσόγειο επί Χιράμ Α', προσωπικοί και οικογενειακοί δεσμοί με οίκους στην Ελλάδα (η περίπτωση του ήρωα-ηγεμόνα στο Λευκαντί), μετοικεσία φοινίκων τεχνιτών (φοινικικά ευρήματα από τάφους 9^{ου} αι. π.Χ. στο Λευκαντί και στην Αττική) (β) ελληνική δραστηριότητα στις φοινικικές ακτές κατά τον ύστερο 9^ο-μέσα 8^ο αι. π.Χ. (ίδρυση του εμπορίου Al Mina από Σύριους, Φοίνικες, Κυπρίους και Έλληνες), (γ) τα υπάρχοντα δίκτυα στην υπηρεσία των Ασυρίων και της αυξανόμενης ανάγκης τους για μέταλλα), Kourou 2012α, 38, 40 (επαφές Φοινίκων με Αιγαίο από τον 11^ο αι. π.Χ. στις διαδρομές ενός παλαιότερου δικτύου που διατηρήθηκε χάρη στους εμπόρους της Κύπρου, αύξηση των επαφών στον 9^ο και 8^ο αι. π.Χ.), Kourou 2012β, 217-223 (τρία στάδια συστηματικών επαφών: (α) πολυτελή αντικείμενα όπως εκπροσωπούνται από το Πρωτο-Γεωμετρικό και Πρώιμο Γεωμετρικό Λευκαντί, (β) μεταλλικά αντικείμενα από τη ΜΓ Αττική, (γ) ΥΓ αναθήματα σε ελληνικά ιερά), Μαζαράκη-Αινιάν 2000, 214-215 και Τιβέριος 2012, 65 (οι παλαιότερες επαφές Φοινίκων με Έλληνες στην Εύβοια και χρονολογούνται στο δεύτερο μισό του 11^{ου} αι. π.Χ.). Για το φοινικικό αλφάβητο και την υιοθέτησή του από τους Έλληνες μια σύνοψή στο Burkert 2003, 26, 47-58: (α) τα πρωιμότερα ελληνικά γράμματα ανάγονται στο α μισό του 8^{ου} αι. π.Χ., (β) η ονομασία *Φοινικήμα γράμματα* υποδηλώνει την παράλληλη χρήση και του κυπριακού αλφαβήτου, (γ) οι διαφορές στα ελληνικά αλφάβητα δεν είναι αποτέλεσμα μακρόχρονης διαδικασίας, αλλά ιδιοσυγκρασίας και επιλογών, (δ) ο τόπος υιοθέτησης της αλφαβητικής γραφής είναι αβέβαιος, (ε) τόσο οι Φοίνικες όσο και οι Αραμαίοι είναι εξίσου πιθανές πηγές διάδοσης του αλφαβήτου, (στ) η διατήρηση των σημαντικών ονομάτων των γραμμάτων είναι δηλωτική της αποστήθισης ως μεθόδου διδασκαλίας τους. Για μια πρόσφατη σύνοψη που όμως δεν προσθέτει κάτι ουσιαστικότερο βλ. Bourogiannis 2018.

⁵⁷³ Burkert 2003, 25-31.

⁵⁷⁴ Kourou 2008, 307-308.

αρχαιολογικά ευρήματα περιπτώσεις φοινικικής δραστηριότητας στην περιοχή⁵⁷⁵. Η παρουσία των Ευβοέων, ειδικά στη Χαλκιδική, καθιστά πιθανή τη συνύπαρξη των δύο εμπορικών δυνάμεων, τουλάχιστον για ένα διάστημα, και ταυτόχρονα με την εμπορική δραστηριότητα των γηγενών πληθυσμών⁵⁷⁶.

Ελάχιστα είναι τα αντικείμενα με επιγραφές σε κάποια γλώσσα από την Εγγύς Ανατολή (φοινικικά ή αραμαϊκά) που χρονολογούνται μεταξύ 10^{ου} και τελών του 8^{ου} αι. π.Χ., ώστε να θεωρηθούν θετικές αποδείξεις της φοινικικής παρουσίας στο Αιγαίο⁵⁷⁷. Εντοπίζονται αποκλειστικά στο νότιο Αιγαίο και την νότια ηπειρωτική Ελλάδα. Τρία είναι πολυτελή αντικείμενα, ενδεικτικά περισσότερο των – διπλωματικών – ανταλλαγών μεταξύ των ελίτ διαφορετικών εθνοτικών ομάδων, δύο αναθήματα και ένα μόνο μπορεί να θεωρηθεί εμπορεύσιμο αντικείμενο⁵⁷⁸. Από τη βόρεια Ελλάδα προέρχεται μόνο ένας αμφορέας SOS (αττικός ή ευβοϊκός) από τη Μένδη που χρονολογείται στον 7^ο αι. π.Χ. και φέρει graffito σε κυπριακό αλφάβητο, κάτι που ορισμένες φορές θεωρείται μια ακόμη έμμεση επιβεβαίωση της φοινικικής παρουσίας λόγω των σχέσεων

⁵⁷⁵ Τιβέριος 2004, κυρίως 297-300, Tiverios 2008, 28 υποσημ. 124, 75-76, 126, Τιβέριος 2012, 65-66. Μια σύνοψη της προβληματικής για τη χρονολόγηση της ίδρυσης των φοινικικών αποικιών στο Μπουρογιάννης 2014, 288 με βιβλιογραφία. Για την πιθανότητα μιας προπαρασκευαστικής του φοινικικού αποικισμού φάσης στον 10^ο αι. π.Χ. Aubet 2001, 167, Aubet 2008, 247-249, Κουρου 2012α, 39. Για την έναρξη της φοινικικής δραστηριότητας στο Αιγαίο Ιοαννου 2017, 437 (με βιβλιογραφία). Για την προσοχή με την οποία πρέπει να συσχετίζονται υλικά κατάλοιπα με απευθείας επαφές Κοτσώνας 2012, 230. Για τους φοινικικούς αμφορείς της Μεθώνης, το δεύτερο μεγαλύτερο σύνολο του είδους μετά από αυτό του Κομμού: Κοτσώνας 2012, 238.

⁵⁷⁶ Τιβέριος 2012, 68, για τον οποίο η σχέση Ευβοέων και Φοινίκων, που τεκμηριώνεται και από ευβοϊκά προϊόντα σε πόλεις της Φοινίκης, είναι τόσο στενή ώστε η πτώση των Ευβοέων γύρω στο 700 π.Χ. να περιορίσει σημαντικά και τη δική τους δράση στο Αιγαίο (βλ. Aubet 2001, 103). Για την περιπλοκότητα του δικτύου στο Βόρειο Αιγαίο που περιλάμβανε και τους γηγενείς Papadopoulos 1996, 162, Κοτσώνας 2012, 232-240, Πιένα 2020 (σύνοψη με έμφαση στη φοινικική παρουσία).

⁵⁷⁷ Τα εν λόγω αντικείμενα είναι: **(α)** χάλκινη φιάλη (12^{ος}-10^{ος} αι. π.Χ.) από τη νεκρόπολη στη θέση Τεκκέ στην Κρήτη σε τάφο του τέλους του 10^{ου} αι. π.Χ. (Sznycer 1979, Puech 1983, 374-395), **(β)** παρωπίδα με αραμαϊκή επιγραφή του 9^{ου} αι. π.Χ. από το ιερό του Απόλλωνα στην Ερέτρια, **(γ)** παρωπίδα με την ίδια αραμαϊκή επιγραφή του 9^{ου} αι. π.Χ. από το Ηραίο της Σάμου, **(δ)** χάλκινη φιάλη από τάφο του 8^{ου} αι. π.Χ. στην Τραγάνα της Λοκρίδας με επιγραφή σε νεοχιττιτικά ιερογλυφικά (Ονάσογλου 1981, 15, 50), **(ε)** όστρακο με φοινικική επιγραφή από τη νεκρόπολη της Ιαλυσού (Coldstream 1969, 5, Amadazzi Guzzo 1987, 16-17), **(στ)** ειδώλιο από ασβεστόλιθο που απεικονίζει Σφίγγα, κυπριακού εργαστηρίου, που βρέθηκε στη Βρουλιά (Κουρου κ.α. 2002, 27, Κουρου 2003, 255-256). Για όλα τα παραπάνω Ιοαννου 2017, 438-439. Σ' αυτά μπορεί να προστεθεί και ένα ζεύγος ταφικών σημάτων της ΠΕΣ από την Κνωσό, που επίσης θεωρούνται φοινικικά (Hatzaki και Kotsonas 2020, 1045). Για τη σχέση Κρήτης και Εγγύς Ανατολής: Stampolidis και Kotsonas 2006, ιδιαιτέρως 355, (σειρά ευρημάτων που τεκμηριώνουν μια προνομιακή σχέσης Κρήτης και Συροπαλαιστίνης, ιδιαίτερα κατά τον 9^ο και 8^ο αι. π.Χ.), Hatzaki και Kotsonas 2020, 1045 με βιβλιογραφία (η Κνωσός ήταν ένα κοσμοπολίτικο μέρος που προσέλκυε ξένους τεχνίτες και εμπόρους).

⁵⁷⁸ Ιοαννου 2017, 438. Για τα πολυτελή αντικείμενα και την ανταλλαγή δώρων: Bisi 1987, 233-234.

Φοινίκων και Κυπρίων, και ένα ειδώλιο του 6^{ου} αι. π.Χ. από τα Στάγειρα με φοινικική επιγραφή, σύμφωνα με τον ανασκαφέα⁵⁷⁹.

Αν η φοινικική δραστηριότητα στο Αιγαίο – και στο βόρειο – είναι πλέον ένα φαινόμενο αποδεκτό, μάλλον απίθανη θεωρείται η ίδρυση φοινικικών αποικιών, καθώς δεν μοιάζει να τεκμηριώνεται από τα αρχαιολογικά ευρήματα⁵⁸⁰. Αντίθετα υπάρχουν περιπτώσεις κατά τις οποίες η παρουσία των Φοινίκων είναι αποδεδειγμένα προσωρινή με στόχο απλά τη διευκόλυνση των συναλλαγών και άλλες που είναι αποτέλεσμα μετοικίας σε ήδη συγκροτημένους οικισμούς⁵⁸¹. Σε γενικές γραμμές οι φοινικικές αποικίες αντιμετωπίζονται ως το αποτέλεσμα μιας συγκεκριμένης διαδικασίας, της εμπορικής δραστηριότητας, και γι' αυτό θεωρούνται μια ξεχωριστή περίπτωση διασποράς⁵⁸², αν και συγκεκριμένα παραδείγματα καταδεικνύουν εμφατικά, ότι θα ήταν λανθασμένη μια μονοσήμαντη αντιστοίχιση των φοινικικών αποικιών με τα κίνητρα που οδήγησαν στην ίδρυσή τους⁵⁸³.

Στο πλαίσιο αυτό, η προσπάθεια να εξηγηθεί η φοινικική παρουσία των φιλολογικών πηγών με την κρητομυκηναϊκή θεωρία μοιάζει μάλλον εξεζητημένη προσέγγιση⁵⁸⁴. Κι αυτό γιατί αν είναι δυνατόν σε μεταγενέστερες πηγές οι Φοίνικες να λειτουργούν ως αναχρονισμός για ένα παρελθόν σχεδόν μυθικό, στον Όμηρο (*Οδύσσεια*, ο, 425) οι Φοίνικες συνδέονται ρητά με μια τουλάχιστον πόλη που και σήμερα θεωρούμε φοινικική, τη Σιδώνα⁵⁸⁵. Η σύνδεση αυτή δηλώνει κάποια εθνολογική γνώση που συμπίπτει με μια συγκεκριμένη γεωγραφική

⁵⁷⁹ Vokotopoulou και Christides 1995, Σισμανίδης 2003, 90, εικ. 99, Κοτσώνας 2012, 237, Τιβέριος 2012, 67. Για τη χρήση των θαλάσσιων οδών της εποχής του Χαλκού από κυπρίους εμπόρους και τη σχέση Φοινίκων και Κυπρίων στην πρώιμη πρώτη χιλιετία π.Χ.: Kourou 2012α, 37-39, Kourou 2012β, 216 και υποσημ. 10.

⁵⁸⁰ Coldstream 2000, 15, Kourou 2007, 137, Μπουρογιάννης 2014, 286.

⁵⁸¹ Boardman 1999, 56-62, Burkert 2003, 41-42, Kourou 2012α, 40-41, Σταμπολίδης 2012, 53, Μπουρογιάννης 2014, 286-287.

⁵⁸² Aubet 2001, 97, 347-354, Niemeyer 2006, Μπουρογιάννης 2014, 287, Ιοαννου 2017, 436.

⁵⁸³ Malkin 2013, 130 (στην Ισπανία οι Φοίνικες ενδιαφέρονταν και για καλλιεργήσιμες εκτάσεις), van Dommelen 2005, 120-122, van Dommelen 2012, 396, 401, Pappa 2013α, 103-112 (σε ιβηρική χερσόνησο και ΒΔ Αφρική εισάγονται τα δημητριακά, το κρασί, ελιές και παρατηρείται αποψίλωση δασών), Kotsonas και Mokrišová 2020, 231-232. Πάντως τον 4^ο αι. π.Χ. η επέκταση της Καρχηδόνας σε ιβηρική χερσόνησο, Κορσική, Σαρδηνία, Μάλτα και Β. Αφρική σχετίζεται με την εκμετάλλευση αγροτικών γαιών: van Dommelen και Bellard 2008 και ιδιαιτέρως 231-240.

⁵⁸⁴ Βλ. και το σχόλιο του Τιβέριος 2012, 68 υποσημ. 35.

⁵⁸⁵ Είναι ενδιαφέρον ότι ο Papadopoulos 1997, 195 δεν απορρίπτει τη φοινικική παρουσία στον ομηρικό κόσμο, αλλά την εικόνα που έχει ο ομηρικός κόσμος, ως μη φοινικική.

περιοχή, τη στιγμή που σε αρκετές θέσεις του Αιγαίου, συμπεριλαμβανομένων και των τεσσάρων θέσεων του βορείου Αιγαίου, υπάρχουν αντικείμενα συροπαλαιστινικής, αν όχι αμιγώς φοινικικής, προέλευσης. Τέλος, ως διανοητική σύλληψη, η θεωρία του κρητομυκηναϊκού «υποστρώματος» μοιάζει με απόηχο μιας παλιάς ερευνητικής παράδοσης που εντοπίζεται στα τέλη του 19^{ου} και αρχές του 20^{ου} αιώνα και χαρακτηριζόταν από την απροθυμία της έρευνας να παραδεχτεί την ύπαρξη επαφών και δανείων με την μη ινδοευρωπαϊκή Ανατολή⁵⁸⁶.

5.1.3: Οι Φοίνικες στη Θάσο; Τα υλικά κατάλοιπα (Πίν. 29).

Οι σύγχρονοι ερευνητές της φοινικικής παρουσίας στο Αιγαίο δεν την αντιμετωπίζουν ως μονοσήμαντη. Τα φοινικικής προέλευσης ευρήματα του ελλαδικού χώρου μπορούν να είναι δώρα, εμπορεύσιμα αντικείμενα ή προϊόντα φοινίκων τεχνητών εγκατεστημένων έστω και προσωρινά σε ελληνικά περιβάλλοντα⁵⁸⁷. Αν, όμως, υπάρχουν παραπάνω από μια πιθανές αιτίες που οδηγούν στο ίδιο αποτέλεσμα – την παρουσία αντικειμένων (και) με εθνοτικά χαρακτηριστικά – η διαπίστωση του εθνοτικού χαρακτήρα των αντικειμένων μέσω της τεχνοτροπικής ανάλυσης δεν μπορεί να θεωρηθεί επαρκής για να τεκμηριώσει ανθρώπινες μετακινήσεις και εγκαταστάσεις⁵⁸⁸. Γι' αυτό η φοινικική παρουσία στο βόρειο Αιγαίο δεν είναι εύκολο να υποστηριχθεί χωρίς τις φιλολογικές μαρτυρίες⁵⁸⁹, οι οποίες βέβαια έχουν τα δικά τους ερμηνευτικά προβλήματα.

Η φοινικική παρουσία στη Θάσο, βέβαια, βρίσκεται στους αντίποδες του παραπάνω προβλήματος. Μας προκαλεί να φανταστούμε μια ανθρώπινη

⁵⁸⁶ Ενδεικτική η διατύπωση του Woolley 1921, 193: «... αν, όπως πιστεύω ότι αποδεικνύω, οι Φοίνικες, στο απόγειό τους, είχαν αίμα αιγιακό, θα ήταν ταυτόχρονα και Ασιάτες. (...) Μόνο μετά το 1200 π.Χ. η Φοινίκη υποβλήθηκε σε ασιατική εισροή προερχόμενη είτε από τα νησιά είτε από τη Μικρά Ασία, και μόνο μετά από αυτό το γεγονός αναπτύχθηκε η περιπετειώδης Φοινίκη που ύμνησε ο Όμηρος» (μτφρ Ι. Μούρθος). Για το πρόβλημα στο χώρο της φιλολογίας, αλλά και τον ανατρεπτικό ρόλο της αρχαιολογίας: Burkert 2003, 13-23.

⁵⁸⁷ Coldstream 1982, Kotsonas 2006, 162-163, Kourou 2012α, 35.

⁵⁸⁸ Kotsonas 2011, 136-137, ο οποίος, τουλάχιστον όσο αφορά την κεραμική, θεωρεί πως χαρακτηριστικά που καταδεικνύουν συγκεκριμένες τεχνικές δεξιότητες και χρήση εκλεπτυσμένων τεχνολογικά εργαλείων είναι πιο ασφαλή κριτήρια για την τεκμηρίωση της μετακίνησης τεχνητών. Θεωρητικά πάντως η μαθητεία είναι ένας εξίσου πιθανός με τη μετακίνηση τρόπος διάχυσης τέτοιου είδους γνώσεων.

⁵⁸⁹ Pouilloux 1954, 20, Τιβέριος 2012, 66.

συμπεριφορά (διασπορά των Φοινίκων στη Μεσόγειο) η οποία όχι μόνο μπορεί να λειτουργεί ως αίτιο με διαφορετικά κάθε φορά αποτελέσματα, αλλά και σε μια τουλάχιστον περίπτωση (εγκατάσταση στη Θάσο) να μην αφήνει ικανοποιητικό για εμάς υλικό ίχνος⁵⁹⁰. Το πρόβλημα με τις ηροδότειες αναφορές προκύπτει από τη στιγμή που δεν θεωρούνται αρχαιολογικά επιβεβαιωμένες παρά τον εντοπισμό των αρχαίων μεταλλείων χρυσού στην πλαγιά του όρους Κλεισίδι, μεταξύ των σύγχρονων οικισμών της Παναγίας και των Κοινύρων⁵⁹¹. Η απουσία αρχαιολογικών δεδομένων που να επιβεβαιώνουν τη λατρεία του Μελκάρ στο νησί ή άλλου τύπου φοινικική δραστηριότητα μοιάζει να αντικρούει τον Ηρόδοτο που θέλει στη Θάσο να έχει ιδρυθεί φοινικική αποικία⁵⁹².

Η σημασία της λατρείας του Ηρακλή για τους Θάσιους καταδεικνύεται από ευρήματα τριών ειδών: το ιερό του Ηρακλή στο νοτιοδυτικό τμήμα του άστεως, την ανάγλυφη παράσταση του ήρωα σε μια πύλη του τείχους λίγο νοτιότερα του ιερού και ορισμένες σειρές νομισμάτων, που στον οπισθότυπό τους έφεραν τον Ηρακλή (Πίν. 29.ΙΙ).

Τα παλαιότερα ευρήματά που συνδέονται με τη λατρεία του Ηρακλή στο χώρο του ιερού ανάγονται στα τέλη του 7^{ου} και τις αρχές του 6^{ου} αι. π.Χ., ενώ κάτω από το ναό του 6^{ου}-5^{ου} αι. π.Χ. οι ανασκαφείς της δεκαετίας του 1980 εντόπισαν κτίσμα του 8^{ου} αι. π.Χ.⁵⁹³. Επειδή αυτή ακριβώς η χρονολόγηση δεν συνάδει με την υψηλή χρονολόγηση του Ηροδότου για την ίδρυση της λατρείας⁵⁹⁴ και καθώς δεν έχουν εντοπιστεί ευρήματα σαφούς φοινικικής προέλευσης, παρά το γεγονός ότι αρχιτεκτονικά στοιχεία του ιερού του Ηρακλή και χαρακτηριστικά της λατρείας του έχουν κατά καιρούς ανεπιτυχώς ερμηνευθεί ως φοινικικά⁵⁹⁵, η φοινικική

⁵⁹⁰ Για την περίπτωση παρουσίας που αφήνει μηδαμινό αρχαιολογικό ίχνος βλ. Papadopoulos 1997, 202-205 και ιδιαιτέρως το παράδειγμα της ρωσικής αποικιακής δραστηριότητας στον Ειρηνικό κατά τον 18^ο και 19^ο αιώνα, με χαρακτηριστικότερη την περίπτωση του οχυρού Ross (fort Ross) στην Καλιφόρνια.

⁵⁹¹ Des Courtils κ.α. 1982β.

⁵⁹² Bonnet 1995, 655, Kourou 2012α, 41, Grandjean και Salviat 2012, 38, 193 217, Zannis 2014, 269-273.

⁵⁹³ Launey 1944, 31-52, 67-76, Roux 1979, Des Courtils και Pariente 1985, 882-884, Des Courtils και Pariente 1986, Des Courtils και Pariente 1991, 67 κ.ε., Grandjean και Salviat 2012, 177-178, Τιβέριος 2012, 66.

⁵⁹⁴ Muller 2017, 74.

⁵⁹⁵ Για τα στοιχεία της λατρείας: Van Berchem 1967, 88-109, Des Courtils κ.α. 1996, 799-800. Για τα φοινικικά αρχιτεκτονικά στοιχεία: Bonnet 1988, 356, Des Courtils και Pariente 1988, 121, Des Courtils και Pariente 1991, 73 σημ. 19, Τιβέριος 2012, 67. Για μια σύνοψη των αρχαιολογικών και επιγραφικών δεδομένων που συντείνουν στην απόδοση ελληνικής ταυτότητας στη λατρεία του Ηρακλή: Martinelli 2012, 84-89. Η μελέτη του αρχαιολογικού υλικού ακολούθησε μια πορεία που στην αρχή αποδέχτηκε

καταγωγή της λατρείας δεν θεωρείται τεκμηριωμένη. Από την άλλη μεριά, η λατρεία του Ηρακλή θα μπορούσε κάλλιστα να έχει έρθει στο νησί μαζί με τους αποίκους από την Πάρο, όπου πιστοποιείται επιγραφικά⁵⁹⁶.

Το πρόβλημα είναι πρωτίστως μεθοδολογικό. Έγκειται κυρίως στο αν ο ερευνητής προτιμά να εξοβελίσει πλήρως την ηροδότεια μαρτυρία ως μη έγκυρη από το ερμηνευτικό του σχήμα, ή αν είναι διατεθειμένος να ενσωματώσει σ' αυτό με κάποιο τρόπο έναν πυρήνα ουσίας της γραμματειακής παράδοσης. Στη δεύτερη περίπτωση πρέπει αναγκαστικά να δεχθούμε την ύπαρξη κάποιων χαρακτηριστικών στη λατρεία του Ηρακλή που οδήγησαν τον Ηρόδοτο στα αναπόδεικτα για εμάς, συμπεράσματά του.

Το σκεπτικό αυτής της προσέγγισης συνοψίζεται από τον Alan B. Lloyd⁵⁹⁷. Ο Lloyd απορρίπτει τον φοινικικό χαρακτήρα της λατρείας του Ηρακλή τονίζοντας ότι τα πιο εξωτικά και αρχαιότερα χαρακτηριστικά της ανήκουν στους Θράκες. Οι Πάριοι προφανώς αποδέχτηκαν αυτή τη λατρεία και μέσω του θρησκευτικού συγκρητισμού ταύτισαν τη λατρευόμενη/ες θεότητα/ες με τον Ηρακλή, ομογενοποιώντας τα τοπικά με τα ελληνικά χαρακτηριστικά του. Η αναφορά του Ηροδότου στην ύπαρξη λατρείας του Ηρακλή Θασίου στην Τύρο ερμηνεύεται ως ένδειξη της εμπορικής ισχύος των Θασίων και των συναλλαγών τους με τους Φοίνικες⁵⁹⁸, που είχαν ως αποτέλεσμα την ταύτιση του Ηρακλή με τον Μελκάρ⁵⁹⁹.

Το πρόβλημα στην πραγματικότητα εντείνεται όταν προσπαθούμε να εντάξουμε τη λατρεία του Ηρακλή στο πλαίσιο του θασιακού πανθέου βασισμένοι στις αρχαιολογικές μαρτυρίες. Προκύπτει τότε ένα ζήτημα διπλής αναγωγής που ίσως ενέχει και κάποιο βαθμό κυκλικότητας: η εικόνα που συγκροτεί ο εκάστοτε ερευνητής για τις αναπαραστάσεις της υπό μελέτη ομάδας στο παρελθόν επιβεβαιώνει την εντύπωσή του για τον χαρακτήρα του αρχαιολογικού υλικού την

την λεγόμενη φοινικική περίοδο και κατέληξε στην πλήρη άρνησή της, ενώ η ερμηνεία των επιγραφών οδήγησε είτε στην αποδοχή του διπλού χαρακτήρα της λατρείας του Ηρακλή, είτε στην απόρριψη του ηρωικού χαρακτήρα της: Martinelli 2012, 89.

⁵⁹⁶ Muller 2017, 70-71. Αντίθετα ο Malkin 2013, 133 υποβαθμίζει τη σημασία της λατρείας του Ηρακλή στην Πάρο.

⁵⁹⁷ Lloyd 1994, 207-211.

⁵⁹⁸ Lloyd 1994, 207-208, Grandjean και Salviat 2012, 215.

⁵⁹⁹ Lloyd 1994, 210-211.

στιγμή που το υλικό αυτό χρησιμοποιείται ως τεκμήριο για την επιλογή μιας συγκεκριμένης θεώρησης του παρελθόντος από ένα σύνολο ενδεχομένων. Έτσι, ο Rouilloux τοποθέτησε το Ηράκλειο μαζί με το Διονύσιο και το Αρτεμίσιο στην κατηγορία των μικτών ιερών, διαπιστώνοντας την ύπαρξη μιας αντίθεσης μεταξύ των ιερών των αποίκων που βρίσκονταν στην κορυφογραμμή της ακρόπολης και των ιερών στην πεδιάδα που θεωρούσε ότι έχουν θρακική καταγωγή και λειτουργούσαν ως τόποι συνάντησης των δύο εθνοτικών ομάδων⁶⁰⁰. Η ερμηνεία είναι γοητευτική, καθώς θα μπορούσε να επιβεβαιώσει την ύπαρξη ενός πλαισίου κοινωνικοποίησης που ορίζεται από τα δίπολα **κέντρου-περιφέρειας** και **υψηλής κουλτούρας-υποκουλτούρας**, όπως αυτά καθορίζονται από την ισχύ της κυρίαρχης ομάδας, η οποία με τη σειρά της καθορίζει και σε πιο βαθμό τα χαρακτηριστικά της θα διατηρηθούν στο χρόνο και θα κυριαρχήσουν στο χώρο⁶⁰¹. Σε ένα τέτοιο πλαίσιο φυσικά οι πρακτικές κοινωνικοποίησης έχουν τον αναβαθμισμένο ρόλο της επιβεβαίωσης αυτού του μοντέλου και οι μνημονικές πρακτικές διατηρούν εξέχουσα θέση.

Η άποψη του Rouilloux, ωστόσο, δεν μπορεί να γίνει σήμερα αποδεκτή ως έχει, καθώς την εποχή που έγραφε δεν ήταν ακόμη γνωστά το Θεσμοφόριο, το Δήλιο και το ιερό των Χαρίτων⁶⁰². Ωστόσο, κατά καιρούς προτάθηκαν διάφορα μοντέλα που αντιμετώπιζαν το Ηράκλειο είτε ως έναν από τους πόλους της πρωταρχικής αστικοποίησης, είτε ως πυρήνα της πρώτης οικιστικής οργάνωσης,

⁶⁰⁰ Rouilloux 1954, 352-354. Η Θάσος φαίνεται πως είναι μια από τις εξαιρέσεις συγκρητισμού στην συνήθη αποικιακή πρακτική, όχι όμως όταν εξετάζεται η θρακική, αλλά οι φοινικική πλευρά της λατρείας του Ηρακλή (Malkin 1987, 162, 183-186). Λατρεία πριν την άφιξη Ελλήνων αποίκων στο Β. Αιγαίο, λιγότερο ή περισσότερο καλά τεκμηριωμένη, έχει προταθεί (α) για τη Σαμοθράκη, στο Ιερό των Μεγάλων Θεών και στη θέση Μάνταλ' Παναγιά, (β) για τη Λήμνο στο Καβείριο, στο ιερό της Μεγάλης Θεάς στο ιερό της Αρτέμιδος στον Αυλώνα (ενδεικτικά: Αρχοντίδου κ.α. 2004, 32-34, 39-41) και σε διάφορες θέσεις στην Ηφαιστία (ενδεικτικά: Αρχοντίδου 2004, 42, 48-49, Ficuciello 2013, 110-114, 159-160), (γ) για το χωριό Κίρκη του Έβρου (Κιοτσέκογλου, 2009). Ενδεικτικά: Μάτσας 2009, 206 (Ιερό Μεγάλων Θεών, με βιβλιογραφία), 210 (Μάνταλ' Παναγιά, με βιβλιογραφία). Το φημισμένο ιερό-μαντείο των Βεσσών που συνήθως τοποθετείται στο Παγγαίο (χωρίς αρχαιολογικά ευρήματα), πιθανόν να πρέπει να εντοπιστεί στον Αίμο (Zannis 2014, 76-77 με βιβλιογραφία).

⁶⁰¹ Assmann 2011, 125, ο οποίος, ωστόσο, φαίνεται κατηγορηματικός ως προς τον συσχετισμό δυνάμεων: η κυρίαρχη ταυτότητα διέπει το σύνολο της κοινωνίας και θέτει στο περιθώριο ανταγωνιστικές ιδεολογίες. Την πεποίθησή του αυτή επιβεβαιώνει ακόμη και όταν μελετά περιπτώσεις με κοινωνίες κατακερματισμένες, όπως π.χ. οι ινδικές κάστες στο Assmann 2011, 128. Ιστορικά παραδείγματα αλλά και η καθημερινή εμπειρία, πάντως, μας επιτρέπουν να μην υιοθετήσουμε την νομοτελειακή διατύπωση του Assmann.

⁶⁰² Muller 2017, 74.

είτε ως ένα σημείο συνάντησης Θρακών και Ελλήνων λατρευτών, ή ακόμη και ως έναν ιερό τόπο του οποίου ο θεός είχε αναλάβει την προστασία του πιο ευπρόσβλητου σημείου της πόλης⁶⁰³.

Η πιο πρόσφατη προσέγγιση του θέματος ανήκει στον Muller, ο οποίος προσπαθεί να δώσει μια πιο δυναμική εικόνα της πολεοδομικής εξέλιξης του θασιακού άστεως. Με εξαίρεση το Ηράκλειο και το Διονύσιο, τα υπόλοιπα ιερά μοιάζουν να είναι τοποθετημένα σε στρατηγικής σημασίας σημεία γύρω από τον πρώτο οικισμό των Παριών στην πλαγιά του λόφου της ακρόπολης, όπου πιθανότατα βρισκόνταν και ο προ-αποικιακός οικισμός, ή γύρω από την αρχαϊκή αγορά, σε μια διάταξη που θυμίζει πολύ ένα μεταγενέστερο σχόλιο του Πλάτωνα για την ιδανική χωροταξική κατανομή των ιερών σε μια πόλη⁶⁰⁴. Έτσι, όμως, το Ηράκλειο μένει εκτός ορίων της αρχαϊκής πόλης, μακριά και από το προγενέστερο θρακικό πόλισμα, αλλά πάνω στο δρόμο που ένωνε την αποικία τόσο με το δυτικό όσο και με το ανατολικό κομμάτι του νησιού. Η απουσία θρακικών και φοινικικών ευρημάτων και η αρχαϊκή χρονολόγηση των παλαιότερων ευρημάτων, το καθιστούν ένα από τα παλαιότερα ιερά των αποίκων, το οποίο προφανώς ανήκε στο προάστιο του αρχαϊκού άστεως⁶⁰⁵.

Η παραπάνω ανάλυση πάντως δεν είναι απαλλαγμένη από το πρόβλημα της διπλής αναγωγής. Βέβαια, ο Muller στο άρθρο του δεν πραγματεύεται αποκλειστικά το πρόβλημα του Ηρακλείου, αλλά τη θέση του θασιακού πανθέου στην πόλη των πρώτων γενεών αποίκων. Έχοντας διαφορετική αφετηρία διαμορφώνει ένα ευρύτερο ερμηνευτικό σχήμα στο οποίο εντάσσονται όλα τα αρχαϊκά ιερά της Θάσου, εκτός του Ηρακλείου και της προβληματικής του θέσης. Έτσι καταλήγει να χρησιμοποιεί τα χωροταξικά δεδομένα των άλλων ιερών ως κριτήριο για την ερμηνεία του Ηρακλείου. Ενδεικτικό του καταλυτικού ρόλου που

⁶⁰³ Martin 1978, 186-191, Polignac 1984, 116-118, Grandjean 1988, 465-468, Schachter 1992, 22-25, Muller 2017, 75.

⁶⁰⁴ Muller 2017, 76-77, Πλάτων *Νόμοι* VI.778c. Ειδικά για το Αρτεμίσιο, το Δήλιο και το ιερό της Σωτείρας Muller 2018. Πρέπει, ωστόσο, να παρατηρήσουμε ότι η ομοιότητα με το χωρίο του Πλάτωνα είναι μόνο γενική. Ο Πλάτωνας περιγράφει μια ιδανική περίπτωση που θυμίζει πολύ το λεκανοπέδιο της Αττικής: η πόλη στο κέντρο και γύρω-γύρω σε ψηλότερες θέσεις τα ιερά, προκειμένου να είναι εύκολη η άμυνά τους (όχι για προστασία της πόλης) και να διατηρούνται καθαρά (*Τὰ μὲν τοίνυν ἱερά πασαν περίξ τήν τε ἀγοράν χρή κατασκευάζειν, καὶ τὴν πόλιν ὅλην ἐν κύκλῳ πρὸς τοῖς ὑψηλοῖς τῶν τόπων, εὐερκειᾶς τε καὶ καθαρότητος χάριν*).

⁶⁰⁵ Muller 2017, 77-79.

έχει η προσωπική ματιά του κάθε ερευνητή είναι το γεγονός ότι τα ίδια ακριβώς δεδομένα χρησιμοποιούνται για να χαρακτηριστεί η λατρεία του Ηρακλή στη Θάσο τότε προ-αποικιακή/θρακική και τότε φοινικική⁶⁰⁶. Οι παραπάνω παρατηρήσεις δεν μειώνουν την συνολική αξία της θεωρίας του Muller. Περισσότερο σκιαγραφούν τα γνωστικά μας όρια. Στην πράξη η ερμηνευτική προσέγγιση του Muller είναι μέχρι στιγμής, η καλύτερη. Όσο αφορά τη φοινικική παρουσία στη Θάσο, τα συμπεράσματα του Muller δεν αντιτίθενται στην προτεινόμενη σε προηγούμενο κεφάλαιο ανάλυση που αποσυνδέει τη λατρεία του Ηρακλή, ελληνική ή μη, από το ζήτημα της ύπαρξης μιας φοινικικής εγκατάστασης πριν τον ελληνικό αποικισμό.

Οφείλουμε, τέλος, ένα τελευταίο σχόλιο για τη σχέση της λατρείας του Ηρακλή με τις εθνοτικές ομάδες της πρωτοϊστορικής Θάσου. Όπως συμβαίνει με άλλα ταυτοτικά κριτήρια, έτσι και η θρησκεία, δεν λειτουργεί πάντα ως μια ασφαλής βάση συγκρότησης ταυτότητας, ενώ ακόμη και όταν διαπιστωμένα αποτελεί ενοποιητική δύναμη δεν διατηρεί εσαεί αυτό τον χαρακτήρα. Συνεπώς, και η θρησκεία είναι ένδειξη ταυτότητας, αλλά όχι απαραίτητο συστατικό για τη συγκρότησή της και κριτήριο για τον εντοπισμό της⁶⁰⁷. Το χωρίο του Ηροδότου, ωστόσο, που συνδέει τη λατρεία του Ηρακλή με συγκεκριμένη εθνοτική ομάδα μοιάζει να έχει οριοθετήσει πλήρως την συζήτηση, ώστε μέχρι και την αυγή του 21^{ου} αιώνα να αναζητούμε ποια εθνοτική ομάδα πρώτη λάτρεψε τον θεό-ήρωα στο νησί και ποιες ακολούθησαν, υιοθετώντας μεθοδολογικές προκαταλήψεις που πρωτοεμφανίστηκαν δύο χιλιετίες πριν.

Η λογική που διέπει την παραπάνω κριτική δεν ισχύει στην περίπτωση των μεταλλείων που ο Ηρόδοτος αποδίδει στους Φοίνικες. Συνδυάζοντας γραμματειακή παράδοση και αρχαιολογικά ευρήματα (ανακάλυψη αρχαίου μεταλλείου στην θασιακή ακρόπολη, σκωρίες στα αρχαιότερα στρώματα της εγκατάστασης των παριών), η έρευνα σήμερα δέχεται ότι και η παρουσία των

⁶⁰⁶ Pouilloux 1954, 14-15, 29, 352-354, Devambez 1955α, 38-40, Devambez 1955β, 84, Graham 1978, 90.

⁶⁰⁷ Hall 2000, 22-23.

Παριών στο νησί σχετίζεται με την αναζήτηση μετάλλων⁶⁰⁸. Εξάλλου η αναζήτηση χρυσού οδήγησε τους Θάσιους στην περαιά, στη θέση Σκαπτή Ύλη, της οποίας τα μεταλλεία ήταν πολύ πιο αποδοτικά⁶⁰⁹, ενώ όλο και περισσότερο γίνεται δεκτή η άποψη ότι η εξόρυξη χρυσού στη Θάσο ήταν μια διαδικασία προγενέστερη και της υποτιθέμενης φοινικικής παρουσίας⁶¹⁰. Γιατί, λοιπόν, δεν δεχόμαστε την ηροδότεια μαρτυρία ως έχει;

Εδώ μοιάζει να υποκρύπτεται μια ακόμη ερευνητική προκατάληψη. Είναι πιο εύκολο να θεωρήσουμε κοσμήματα φοινικικής τεχνοτροπίας ως υλικό τεκμήριο εγκατάστασης Φοινίκων, παρά το γεγονός ότι δεν είναι καθημερινό χρηστικό αντικείμενο, αλλά ένα πολύ ιδιαίτερο εύρημα, για το οποίο εύκολα θα μπορούσαμε να υποθέσουμε εναλλακτικά ότι ταξίδεψε μέχρι το σημείο εύρεσής του είτε ως εμπόρευμα είτε ως δώρο⁶¹¹. Δεν είμαστε, ωστόσο, εξίσου διατεθειμένοι να αποδεχτούμε τα μεταλλεία στα Κοίνυρα (Πίν. 1.Ι) ως επαρκή επιβεβαίωση της ηροδότεια παράδοσης, παρόλο που στην πράξη πρόκειται για ίδιας τάξης τεκμήρια, καθώς και στις δύο περιπτώσεις υπάρχει η ανάγκη εξειδικευμένου προσωπικού και απαιτείται κάποιας μορφής μαθητεία⁶¹². Τα ευρήματα από τη διερεύνηση των στοών δεν ανάγονται πριν τα τέλη του 6^{ου} αι. π.Χ., όμως δεν μπορούμε να ισχυριστούμε ότι είναι επαρκή κριτήρια, καθώς μόλις μια από αυτές έχει διερευνηθεί συστηματικά⁶¹³. Ακόμη και η απουσία κεραμικής που να συνδέεται με μια φοινικική εγκατάσταση δεν οδηγεί αυθωρεί στο συμπέρασμα ότι

⁶⁰⁸ Nerantzis κ.α. 2017, Sanidas κ.α. 2018. Βλ και παλαιότερα: Κουκούλη-Χρυσανθάκη 1990, 493, Grandjean και Salviat 2012, 38, 217.

⁶⁰⁹ Ηρόδοτος, 6.46-47, Κουκούλη-Χρυσανθάκη 1990, 494-514, Grandjean και Salviat 2012, 42, 218.

⁶¹⁰ Blondé κ.α. 2008α, 416, Grandjean και Salviat 2012, 38.

⁶¹¹ Αναφέρομαι στα χρυσά ενώτια από τον Αρειο Πάγο και στα κοσμήματα από τον τάφο στον Τεκκέ Κρήτης (Coldstream 1982, pl. 26, b-e, Negbi 1992, 607-608, Κουρου 2012α, εικ. 4. Θεωρούνται τεκμήρια εγκατάστασης Φοινίκων εντός ελληνικών κοινοτήτων "because their technique demanded knowledge and skills taught by professional experts" (Κουρου 2012α, 35). Για αντίθετη άποψη βλ. Kotsonas 2006, ο οποίος αποδομεί τη θεωρία ότι ο τάφος ανήκει σε οικογένεια χρυσοχόων από τη Φοινίκη και τον αποδίδει σε μέλη της τοπικής ελίτ.

⁶¹² Αντίθετα σε μια εποχή που αμφισβητούνταν ακόμη και η ακρίβεια των τοπογραφικών πληροφοριών του Ηροδότου, ότι, δηλαδή, υπήρχαν μεταλλεία χρυσού και αργύρου στη Θάσο, ο εντοπισμός αυτών των μεταλλείων στην περιοχή ανάμεσα στη Σκάλα Ποταμιάς και τα σύγχρονα Κοίνυρα θεωρούνταν επαρκής απόδειξη (Graham 1978, 88-89 με προγενέστερη βιβλιογραφία). Ανάλογο πρόβλημα εντοπίζει ο Papadopoulos 2011, 115 στην ερμηνεία των ανατολικής προέλευσης αντικείμενων από τάφους στο Λευκαντί.

⁶¹³ Des Courtils κ.α. 1982β, Κουκούλη-Χρυσανθάκη 1992, 726, Sanidas κ.α. 2018, 258. Εξάλλου, ούτε η θεωρία του κρητομικηναϊκού «υποστρώματος» συνάδει με μια τόσο χαμηλή χρονολόγηση της μεταλλευτικής δραστηριότητας στα Κοίνυρα.

αυτή η εγκατάσταση δεν υπήρξε. Η μελέτη της κεραμικής στο Βόρειο Αιγαίο έχει καταδείξει ότι τόσο η διακίνηση όσο και η ερμηνεία της δεν είναι χωρίς ιδεολογικές προεκτάσεις⁶¹⁴. Η σύγχρονη ερευνητική άποψη που θέλει την μεταλλευτική δραστηριότητα να προηγείται της φοινικικής παρουσίας ίσως οφείλεται απλά στην απουσία καθαρότερου υλικού ίχνους της παρουσίας αυτής. Η φύση της εγκατάστασης, όπως περιγράφεται από τον Ηρόδοτο, είναι τέτοια που μας επιτρέπει να υποθέσουμε ότι δεν υπήρξε πόλος εισαγωγής φοινικικών αντικειμένων. Το ζεύγος ελεφαντοστέινων λεόντων συρο-φοινικικού εργαστηρίου από το Αρτεμίσιο (Πίν. 29.ΙΙΙ) αποτελεί προφανώς εξαίρεση που δεν μπορεί να χρησιμοποιηθεί ως αποδεικτικό στοιχείο, παρά τις περί του αντιθέτου προσπάθειες⁶¹⁵. Από την άλλη δεν υπάρχουν επαρκή επιχειρήματα ώστε να απορριφθεί αμετάκλητα η παλιά πρόταση του Graham, ότι δηλαδή τα εισηγμένα από τη Μακεδονία αγγεία πόσεως της ΠΕΣ και η G2-3 κεραμική αιολικής ή / και λημνιακής προέλευσης έφτασαν στη Θάσο με φοινικικά πλοία, ακριβώς επειδή ένα τέτοιου είδους εμπόριο δεν μπορεί να εντοπιστεί με αρχαιολογικά κριτήρια⁶¹⁶.

Επομένως, η αυστηρή κριτική προσέγγιση του Ηροδότου στην συγκεκριμένη περίπτωση οδηγεί σε μια μάλλον μινιμαλιστική ερμηνεία των ευρημάτων, που οφείλεται κυρίως στην απροθυμία μας να δεχθούμε ότι είναι δυνατόν μια συγκεκριμένη συμπεριφορά (φοινικική παρουσία) να δίνει αποτελέσματα (υλικά κατάλοιπα) διαφορετικά από αυτά που έχουμε συνηθίσει και χρησιμοποιούμε για να τεκμηριώσουμε θετικά τη συμπεριφορά αυτή. Σε ένα ανάλογο πρόβλημα ο Burkert τόνιζε την απροθυμία των (παλαιότερων) ερευνητών τόσο από την πλευρά της κλασικής όσο και της ανατολικής αρχαιολογίας να αποδεχτούν μετακινήσεις τεχνιτών για, διαφορετικούς σε κάθε πλευρά, μεθοδολογικούς λόγους⁶¹⁷. Τέτοιου είδους μετακινήσεις, όμως,

⁶¹⁴ Papadopoulos 1996, Papadopoulos 1997, (ιδιαίτερα 196-203, 205-206), Papadopoulos 2011, Morris και Papadopoulos 1998, 254-255, Γιματζίδης 2002, Gimatzidis 2011, 961-962, Kotsonas 2012, 247. Για την διασπορά ευβοϊκής και ευβοϊκού τύπου κεραμικής βλ Κοτσώνας 2012, 125-134 και 167-171.

⁶¹⁵ Salviat 1962, 106-109, Muller 2010, 218-219.

⁶¹⁶ Graham 1978, 88, Κουκούλη-Χρυσανθάκη 1992, 728-729. Μια ανάλογη πρόταση έχουν κάνει οι Morris και Papadopoulos για το εμπόριο της κορινθιακής κεραμικής από Φοίνικες (Papadopoulos 1997, 195, Morris και Papadopoulos 1998).

⁶¹⁷ Burkert 2003, 43. Το σχόλιο αυτό, ανάγεται στον Bernal, μπορεί, όμως, να θεωρηθεί σε γενικές γραμμές σωστό, ακόμη και αν διακρίνουμε μια δόση υπερβολής, καθώς κατά τον 20^ο αι. υπήρχαν ερευνητές που ήταν πρόθυμοι να δουν φοινικική παρουσία τουλάχιστον σε Κρήτη και Δωδεκάνησα.

περιγράφονται στη γραμματεία, ενώ εκ φύσεως είναι πρακτικά αδύνατο να αφήσουν αρχαιολογικό αποτύπωμα, ώστε οι περιπτώσεις που θεωρούμε ότι συμβαίνει το αντίθετο να αποτελούν πραγματικά σπάνιες εξαιρέσεις⁶¹⁸. Παρόμοια παρατήρηση θα μπορούσε να ισχύσει και στην περίπτωση της φοινικικής παρουσίας στα Κοίνυρα και τα Αίνυρα. Φυσικά, δεν μπορούμε να αποκλείσουμε την πιθανότητα η απουσία υλικών καταλοίπων της φοινικικής παρουσίας στη Θάσο να μπορεί να ερμηνευθεί εντός ενός ευρύτερου σχήματος, που θέλει τις αναφορές της γραμματείας σε φοινικικές αποικίες στο Αιγαίο να είναι ο συμβατικός τρόπος με τον οποίο οι αρχαίοι συγγραφείς περιγράφουν τη συστηματικότητα και την ένταση των σχέσεων Ελλήνων και Φοινίκων⁶¹⁹. Ίσως, όμως, η σύμβαση να βρίσκεται σε κάποιο άλλο σημείο, τη χρήση του όρου "αποικία" από τον Ηρόδοτο. Αν θεωρήσουμε ότι ο Ηρόδοτος κυριολεκτεί και ακριβολογεί όταν χαρακτηρίζει τη φοινικική εγκατάσταση στη Θάσο αποικία, τότε προφανώς η Θάσος δεν αντέχει σε καμιά σύγκριση με τις γνωστές φοινικικές αποικίες στη Μεσόγειο. Αν, αντίθετα, θεωρήσουμε ότι η χρήση του όρου "αποικία" εντάσσεται στο ερμηνευτικό σχήμα που συγκροτεί ο Ηρόδοτος προκειμένου να κατανοήσει μια μακρά παράδοση και να συνθέσει μια ενιαία αφήγηση που περιλαμβάνει αναμνήσεις διαφορετικών εποχών, τότε το πρόβλημα στη μαρτυρία αυτή εντοπίζεται αποκλειστικά στο ηροδότειο γνωστικό χάρτη και όχι στην μαρτυρία καθαυτή⁶²⁰.

Βλ. π.χ. τη σύντομη αναδρομή του Papadopoulos 1997, 193, ο οποίος, όμως, επίσης αποδέχεται την ύπαρξη μιας γενικότερης προκατάληψης προς τους Φοίνικες και τους άλλους ανατολικούς λαούς στην έρευνα του 19^{ου} και 20^{ου} αι (Papadopoulos 1997, 194).

⁶¹⁸ Burkert 2003, 84. Η παρατήρηση αυτή του Burkert αφορά σε μάντιες, εξαγνιστές, θεραπευτές κλπ, δηλαδή σε ιερούς τεχνίτες, θεωρώ όμως ότι η αξία της υπερβαίνει τους στόχους του συγγραφέα και επιτρέπει ευρύτερο προβληματισμό που αφορά στον τρόπο διαχείρισης διαφορετικής φύσης τεκμηρίων.

⁶¹⁹ Lipiński 2004, 187-188, Μπουρογιάννης 2012, 36 υποσημ. 13. Πρβλ και το σχόλιο του Malkin 2013, 119: "... cultic and mythic filters of perception formed an "accommodating" middle ground for both native populations and the Greek and Phoenician colonists but could also function as charters, based on appropriated identities, for conquest and settlement".

⁶²⁰ Βλ. και την ανάλογη παρατήρηση του Μανρογιάννης 2004, 61: "When does an *emporeion* ... grow to such an extent that the written tradition refers to it with the term *apoikia*-colony, with the character of a politically organized settlement?". Η ερώτηση, βέβαια, είναι τόσο γενικά διατυπωμένη, ώστε δίνει – χωρίς πρόθεση προφανώς – την εντύπωση ότι ένας και μόνο κανόνας διέπει τη χρήση αυτών των όρων στο σύνολο της γραμματείας.

5.1.4: Η θέση των Φοινίκων στη θασιακή ιστορία και η αρχαιολογική έρευνα.

Η θετική τεκμηρίωση της φοινικικής παρουσίας, πολύ περισσότερο της ύπαρξης αποικίας, στο νησί εξαρτάται από μια σειρά ερωτημάτων που μέχρι στιγμής είναι δύσκολο να απαντηθούν ικανοποιητικά. Η φύση αυτής της παρουσίας, όπως παραδίδεται από τις πηγές και όπως συνδυάζεται με την ευρύτερη εικόνα που έχει σήμερα η έρευνα για τους Φοίνικες δεν μας επιτρέπει να είμαστε πολύ αισιόδοξοι για την θετική τεκμηρίωση αυτής της αναζήτησης. Πολύ απλά, στην περίπτωση της Θάσου οι Φοίνικες δεν εμφανίζονται ως έμποροι προϊόντων από την Ανατολή, συνεπώς, τα μέχρι τώρα αρχαιολογικά ευρήματα, ή καλύτερα η απουσία τους δεν αντιτίθενται στη φοινικική δραστηριότητα στο νησί όπως την περιγράφει η φιλολογική παράδοση. Αν σωστά δεχόμαστε ότι τα κείμενα προσφέρουν επιλεκτικές αναφορές και δεν αποτυπώνουν το σύνολο της ανθρώπινης δραστηριότητας⁶²¹, οφείλουμε να παραδεχθούμε κάτι ανάλογο και για τα υλικά κατάλοιπα. Στην πράξη οι δύο αυτές θέσεις δεν είναι απαραίτητο να θεωρούνται ανταγωνιστικές, αλλά παραπληρωματικές, ειδικά όταν μπορούν να συντείνουν προς την ίδια κατεύθυνση. Εξάλλου, αν αποδεχτούμε την ηροδότεια αφήγηση για αυτό που είναι, μια σύνθεση προφορικών παραδόσεων και προσωπικών ερμηνευτικών προσεγγίσεων, τότε το ερώτημα που είναι δυνατόν και πρέπει να απαντηθεί είναι όχι αν υπήρξαν πράγματι Φοίνικες στη Θάσο, αλλά πώς γινόταν κατανοητή η παρουσία τους – ή μήπως η αφήγηση της παρουσίας τους; – από τους Έλληνες αποίκους και πώς πρέπει εμείς να μεταφράσουμε σήμερα αυτή την αντίληψη. Τελικά το θέμα δεν είναι να επιβεβαιώσουμε ή να διαψεύσουμε την ύπαρξη μιας εθνοτικής ομάδας στο νησί, αλλά ποια εικόνα του παρελθόντος αποκομίζουμε από την παρουσία ή/και την απουσία της.

Η πρώτη παρατήρηση που μπορούμε να κάνουμε είναι ότι η παράδοση που θέλει τους Φοίνικες να φτάνουν στη Θάσο έχει ρόλο αιτιολογικού-καταγωγικού μύθου, ένα ρόλο που συναντούμε και σε άλλες πόλεις του Βορείου Αιγαίου (Τορώνη, Γαληψός, Παγγαίο, Άβδηρα, Σαμοθράκη)⁶²². Φυσικά, η έννοια της

⁶²¹ Papadopoulos 1996, 162, Κοτσώνας 2012, 229.

⁶²² Τιβέριος 2012, 67. Η Τορώνη ήταν κόρη του Ποσειδώνα και της Φοινίκης (Στέφανος Βυζ. λ. Τορώνη), ο Γαληψός ήταν γιος του Θάσου και της Τηλέφης (Στέφανος Βυζ. λ. Γαληψός), στο Παγγαίο η

απαρχής έχει κυρίαρχη θέση: πρώτοι οι Φοίνικες αποίκησαν το νησί, ο πρώτος οικιστής από τη Φοινίκη έδωσε το όνομά του στο νησί, πρώτοι οι Φοίνικες εκμεταλλεύθηκαν τα μεταλλεία χρυσού, πρώτοι αυτοί έφεραν τη λατρεία του Ηρακλή στο νησί. Αυτό δεν πρέπει να μας εκπλήσσει, καθώς η έννοια της απαρχής είναι θεμελιώδης για το μηχανισμό συγκρότησης συλλογικών αναμνήσεων. Σε τέτοιες περιπτώσεις βασικός στόχος δεν πρέπει να είναι η κάθαρση αλλά η κατανόηση. Όπως με τα φοινίκεια γράμματα (Ηρόδοτος 5, 58) η σύνδεση της φοινικικής παρουσίας με συγκεκριμένες δραστηριότητες στο νησί προσδίδει κύρος. Τουλάχιστον μια περίπτωση, η λατρεία του Ηρακλή, μπορεί να ιδωθεί μέσα από το πρίσμα του *ex oriente lux* πνεύματος του Ηρόδοτου. Μπορεί, τέλος, να εντοπιστεί η διαμεσολάβηση ενός "ελληνικού" γνωστικού πλαισίου: μια εγκατάσταση σε ξένο μέρος είναι μια αποικία και μια αποικία πρέπει να έχει έναν ήρωα οικιστή που δίνει το όνομα στην αποικία. Καμιά από τις παραπάνω παρατηρήσεις, όμως, δεν μειώνει την αξία της φιλολογικής παράδοσης ως αναμνηστικού υλικού και μαρτυρίας. Μας επιτρέπει μόνο να αμφιβάλλουμε για την ακρίβεια των γεγονότων, όπως αυτά περιγράφονται και εξηγεί ίσως γιατί αυτή η παράδοση κυριάρχησε στην ηροδότεια αφήγηση έναντι άλλων που πιθανώς υπήρχαν και έχουν χαθεί. Το γεγονός ότι μια παραλλαγή αυτής της παράδοσης ακολουθεί και ο Πausanias έχει τη σημασία του, αλλά η χρονική απόσταση ανάμεσα στους δύο συγγραφείς δεν μας επιτρέπει να αντιμετωπίσουμε τις δύο πηγές ως ισότιμες.

Ένα από τα στοιχεία που μας επιτρέπουν να δεχθούμε την ηροδότεια παράδοση για τη Θάσο, είναι η σύμπτωση με το μοτίβο συμπεριφοράς που φαίνεται να διέπει τις φοινικικές αποικίες. Η θέση των Κοινύρων και της Παναγίας Θάσου, όπου πιθανολογείται ότι βρίσκονται τα Αίνυρα, ταιριάζουν με την τάση των Φοινίκων να εγκαθίσταται σε περιοχές χωρίς να έχουν ως πρώτη τους προτεραιότητα την ύπαρξη εκτάσεων καλλιεργήσιμης γης ικανών να συντηρήσουν τους πρώτους αποίκους, όπως αντίθετα συμβαίνει με την περιοχή όπου ιδρύθηκε η αποικία των Παρίων.

εκμετάλλευση των ορυχείων χρυσού ανάγεται στον Κάδμο, τα Άβδηρα θεωρούνται τοπωνύμιο φοινικικής προέλευσης, στη Σαμοθράκη η αρπαγή της Αρμονίας από τον Κάδμο συνδέεται με τα μυστήρια των Καβείρων, των οποίων το όνομα επίσης θεωρείται από μερίδα ερευνητών σημιτικό.

Από την άλλη δεν είναι απαραίτητο όλα τα στοιχεία της παράδοσης αυτής να είναι σύγχρονα. Στην πραγματικότητα η μαρτυρία του Ηροδότου αποτελεί απλά έναν *terminus ante quem* μιας μνημονικής διαδικασίας που, αν τη συσχετίσουμε με ό,τι ξέρουμε μέχρι στιγμής για την παρουσία των Φοινίκων στο Β. Αιγαίο, διήρκεσε ως και τέσσερις αιώνες (9^{ος}-5^{ος} αι. π.Χ.). Η τάση να θεωρούμε ως δεδομένο ότι τα επιμέρους στοιχεία αυτής της μαρτυρίας είναι ισάξια δείχνει αδιαφορία για τους μηχανισμούς με τους οποίους λειτουργεί η μνήμη. Για τους Έλληνες αποίκους της Θάσου που είχαν να ανταγωνιστούν τους Θράκες κατοίκους του νησιού, οι αφηγήσεις για τους Φοίνικες και την εκμετάλλευση των μεταλλείων ανήκε ήδη σε ένα απώτατο κατά Assmann παρελθόν. Την εποχή που ο Ηρόδοτος ασχολήθηκε με το νησί η ίδρυση του Ηρακλείου ήταν αρκετά μακρινή ώστε να μπορεί άνετα να συγχωνευθεί στην ήδη άχρονη παράδοση της φοινικικής παρουσίας, πολύ περισσότερο αν πράγματι ο Ηρόδοτος ήταν αυτόπτης μάρτυρας της ύπαρξης ναού του Ηρακλέους Θασίου στην Τύρο, δεδομένο που στη σκέψη του λειτούργησε ως επιβεβαιωτικό τεκμήριο. Με άλλα λόγια, ο Ηρόδοτος κλήθηκε να πραγματευθεί τη μνήμη ως αντικείμενο της ιστορικής έρευνας, τη στιγμή που οι ιστορικοί αντιμετώπισαν αυτό το πρόβλημα με ισχυρά μεθοδολογικά εργαλεία μόλις στον 20 αιώνα.

Μένει, ωστόσο, να απαντηθεί ένα τελευταίο ερώτημα: μήπως στη συζήτηση γύρω από τη φοινικική παρουσία στη Θάσο υποκρύπτεται κάποιας μορφής εθνικιστική προκατάληψη και απροθυμία να αναγνωρισθεί η πολυπλοκότητα των υπαρχόντων δικτύων του Βορείου Αιγαίου και η συνεισφορά του ντόπιου πληθυσμού εντός του; Η απάντηση είναι κατηγορηματικά αρνητική. Ως προς το πρώτο σκέλος του ερωτήματος, η διάκριση της εθνοτικής από την εθνική ταυτότητα και η εφαρμογή της πρώτης στο αρχαιολογικό υλικό εξασφαλίζει ότι δεν υφίσταται τέτοιο ζήτημα. Το ζήτημα της συμμετοχής των ντόπιων στα δίκτυα του βορείου Αιγαίου και της αλληλεπίδρασής τους με άλλους παράγοντες είναι πιο περίπλοκο θέμα. Το πόσο σύνθετη είναι η εικόνα έχει καταδειχθεί ενδελεχώς με αφορμή τη Μεθώνη, σε μια μελέτη που, συνδυάζοντας τα διδάγματα των μεταποικιακών σπουδών με εμβριθή αρχαιολογική ανάλυση, επισημαίνει τον κίνδυνο να αντικαθιστούμε τους Ευβοείς με τους Φοίνικες

υιοθετώντας κατ' ουσίαν το ίδιο ερμηνευτικό σχήμα⁶²³. Ωστόσο, η πτυχή που προσπαθώ να αναδείξω στο συγκεκριμένο κεφάλαιο είναι διαφορετική: σε ποιο βαθμό η αρχαιολογική ματιά αποικιοποιεί τις αφηγήσεις του παρελθόντος⁶²⁴, ακόμη και όταν έχει τις καλύτερες προθέσεις; Η ανάμνηση της φοινικικής παρουσίας είναι ένα πρόβλημα του οποίου η πραγμάτευση είναι πιθανόν να μην συμπεριληφθεί σε συζητήσεις με άλλα, απολύτως θεμιτά ερευνητικά προτάγματα.

⁶²³ Κοτσώνας 2012 και ιδιαίτερα 232-240.

⁶²⁴ Για την αποικιοποίηση του παρελθόντος ήδη από την αρχαιότητα Πλάντζος 2014, 299-336 (ιδιαίτερος 326, 329-330).

5.2: (Ανά-)συγκροτώντας τις εθνοτικές αναμνήσεις της προ-ελληνικής Ηφαιστίας στη Λήμνο.

Λίγο μετά το 499 π.Χ. ο Μιλτιάδης πλέει εντός μιας ημέρας από τον Ελαιούντα στη Λήμνο και κατακτά τις δύο πόλεις της, Μύρινα και Ηφαιστία, εκπληρώνοντας μια παλιά προφητεία (Ηρόδοτος, 6.137-140). Αργότερα, μέσα στον 5^ο αι. π.Χ., οι Αθηναίοι εγκαθιστούν κληρούχους στο νησί και κάπως έτσι πόλεις και ιερά της Λήμνου ενσωματώνονται στον ελληνικό κόσμο. Κατά την άφιξή τους, ωστόσο, οι Αθηναίοι, όπως οι μυθικοί Αργοναύτες, βρήκαν έναν ακμάζοντα μη-ελληνικό πολιτισμό, με παλιά οικιστική παράδοση (Πίν. 30), γύρω από τον οποίο συνέθεσαν ένα πλέγμα, μυθικών ως επί το πλείστον, αφηγήσεων, εξηγητικών της καταγωγής των αυτοχθόνων της Λήμνου. Για τη σύγχρονη έρευνα οι προ-ελληνικοί πληθυσμοί είναι ένα ερμηνευτικό πρόβλημα που απαιτεί τον συνδυασμό δεδομένων από τη γραμματεία, τις επιγραφές και τον υλικό πολιτισμό του τόπου⁶²⁵.

Όπως και στην περίπτωση των Θασίων, έτσι και στην περίπτωση των αυτοχθόνων της Λήμνου μια από τις πηγές του προβλήματος είναι ότι οι αφηγήσεις προέρχονται από έναν πολιτισμό με εκτεταμένη χρήση της γραφής για έναν πολιτισμό με ελάχιστα μνημεία γραφής προερχόμενα από ένα πολύ περιοριστικό πλαίσιο. Για τον λόγο αυτό, μπορούμε εύλογα να παραλληλίσουμε την περίπτωση της προ-ελληνικής Λήμνου με τις κοινωνίες χωρίς γραφή, στις οποίες η σχέση παρελθόντος-παρόντος είναι διαφορετική από αυτή στην οποία έχουμε συνηθίσει όσοι ζούμε σε κοινωνίες με διαδεδομένη τη χρήση της. Σε τέτοιες κοινωνίες διαπιστώνεται μια ταυτόχρονη σύζευξη και διάζευξη του παρελθόντος με το παρόν και των νεκρών με τους ζωντανούς, η οποία συντηρείται με αναμνηστικές τελετές, περίπου όπως και στις προ-νεωτερικές κοινωνίες. Την ίδια στιγμή, από κοινωνία σε κοινωνία και από πολιτισμό σε πολιτισμό μπορούν να διαπιστώνονται **διαφορετικές οντολογίες του χρόνου** που κυμαίνονται από τον χρόνο που ενυπάρχει και δεν μπορεί να κατατμηθεί μέχρι και μια θεώρηση που μπορεί να περιλαμβάνει πληθώρα διαφορετικών χρόνων (μυθικό, ιστορικό,

⁶²⁵ Ficuciello 2013, 67.

γενεαλογικό, βιωμένο, προβολικό)⁶²⁶. Από την άλλη, ο χρόνος είναι μια διάσταση που επηρεάζει και τη **δυνατότητα καταγραφής** της μνήμης. Μπορεί να μετατρέψει "μια σχέση καταγραφής ιστοριών ζωής σε σχέση ζωής", να διαφοροποιήσει, δηλαδή, το νοηματικό περιεχόμενο μιας ερμηνευτικής προσέγγισης και να παραγάγει μια νέα εικόνα για μια παλιά αφήγηση⁶²⁷. Και αυτό είναι κατά κύριο λόγο το πρόβλημα με τις πηγές που μας διασώζονται για την πρωτοϊστορική Λήμνο.

Κομβικό σημείο για την πρώιμη ιστορία της Λήμνου, εκεί όπου συναντώνται ιστορικά γλωσσολογικά και αρχαιολογικά επιχειρήματα, είναι η ενεπίγραφη στήλη από τα Καμίνια, το παλαιότερα γνωστό και, ακόμη και σήμερα, σημαντικότερο προ-ελληνικό γραπτό μνημείο που βρέθηκε σε μια τοποθεσία κοντά στην Πολιόχνη και την Ηφαιστία (Πίν. 30.I, 31). Γνωστή από το 1884, οπότε και εντοπίστηκε από τους Cousin και Dürrbach, τεκμηριώνει, μαζί με άλλο επιγραφικό υλικό από την περιοχή της Ηφαιστίας την ύπαρξη μιας γραπτής γλώσσας στο νησί πριν την άφιξη των Ελλήνων⁶²⁸. Η παρουσία γραφής προκαλεί μια σειρά από συνειρμούς. Θεωρητικά η γραφή λειτουργεί ως ενοποιητικό σύμβολο και ταυτόχρονα επιτρέπει τη δημιουργία ανισοτήτων που επεκτείνονται στο σύνολο του πολιτισμού, με αποτέλεσμα η κυρίαρχη ομάδα να χρησιμοποιεί την δική της ταυτότητα ως αντιπροσωπευτική του συνόλου της κοινωνίας. Στην ιστορία, βέβαια, δεν εντοπίζονται μόνο τέτοιες περιπτώσεις, αλλά υπάρχουν και παραδείγματα κυρίαρχης κουλτούρας χωρίς ενοποιητικό-αντιπροσωπευτικό χαρακτήρα⁶²⁹. Και φυσικά δεν πρέπει να ξεχνάμε τον κίνδυνο ο ερευνητής να εμπλακεί σιωπηρά στις ταυτοτικές παγίδες που ενυπάρχουν σε τέτοιου είδους αφηγήματα, αποδεχόμενος την ύπαρξη ενότητας εκεί που δεν υφίσταται.

⁶²⁶ Le Goff 1998, 32-35. Θεωρώ ότι αυτή η σύνθετη εικόνα για την αντίληψη του χρόνου σε πολιτισμούς χωρίς γραφή είναι προτιμότερη από αυτή που δίνει η Μπενβενίστε 1999, 12-13, η οποία αποδίδει απλουστευτικά την ικανότητα διάκρισης παρελθόντος-παρόντος, και μάλιστα ανεξάρτητα από επιδιώξεις και σκοπιμότητες, μόνο στους πολιτισμούς με γραφή, καθώς στην άλλη περίπτωση το παρελθόν είναι "ζωντανή μνήμη", συνεχές παρόν.

⁶²⁷ Αμπατζόγλου 1999, 83.

⁶²⁸ Εθνικό Αρχαιολογικό Μουσείο, αρ. ευρ. 13664, Dürrbach και Cousin 1886, Ficuciello 2013, 36-37, 67 και 67 υποσημ. 211-213. Η αρχική θέση της στήλης μάλλον δεν ήταν τα Καμίνια.

⁶²⁹ Assmann 2011, 128-131.

Αν και η γλώσσα της στήλης των Καμινίων συνδέεται με την ετρουσκική, τα αρχαιολογικά κατάλοιπα δεν επιβεβαιώνουν άλλη πολιτισμική συνάφεια ανάμεσα σε Λημνίους και Ετρούσκους, με αποτέλεσμα οι έρευνες του τέλους του 20^{ου} και των αρχών του 21^{ου} αιώνα να έχουν ως στόχο τον επαναπροσδιορισμό της εθνοτικής ομάδας των Λημνίων⁶³⁰. Το θεωρητικό πρόβλημα έγκειται στο γεγονός ότι και η γλώσσα είναι εξίσου πολιτισμικά καθορισμένη, και συνεπώς ακατάλληλη για να χρησιμοποιηθεί ως τεκμήριο αντικειμενικού προσδιορισμού της ταυτότητας. Αυτό δεν σημαίνει ότι δεν χρησιμοποιείται από εθνοτικές ομάδες ως ένδειξη ταυτότητας, ειδικά όταν δεν υπάρχουν εμφανείς ιδιαιτερότητες στα φυσικά χαρακτηριστικά, αλλά ότι υπάρχουν περιπτώσεις συγκρότησης ταυτότητας στις οποίες η γλώσσα δεν παίζει απολύτως κανένα ρόλο⁶³¹. Υπάρχει, ωστόσο, και μια σειρά από ειδικότερα δυσεπίλυτα προβλήματα που αφορούν στο ζήτημα της καταγωγής των Ετρούσκων.

Οι ελληνικές και ρωμαϊκές πηγές που ασχολούνται με τους Ετρούσκους και την καταγωγή τους παρέχουν υλικό που χαρακτηρίζεται από αποσπασματικότητα και έντονα διαμεσολαβημένη ματιά, ενώ οι περισσότερες είναι αρκετά όψιμες και αντιγράφουν παλαιότερες ή η μια την άλλη⁶³². Από την άλλη, οι ταυτότητες της αρχαϊκής περιόδου στον ελλαδικό χώρο δεν είναι από τις περιπτώσεις που μπορεί να υπάρξει θετική τεκμηρίωση αυτοπροσδιορισμού με γλωσσικά κριτήρια, της Λήμνου μη εξαιρουμένης⁶³³. Όσο αφορά την ετρουσκική ταυτότητα καθαυτή, η σύγχρονη έρευνα εστιάζει τις προσπάθειές της στη θεμελίωσή της στη βάση μιας διευρυμένης ματιάς, που αφορά το σύνολο του πολιτισμού τους⁶³⁴. Το αποτέλεσμα είναι διαφορετικοί επιστημονικοί κλάδοι (ιστορία, γλωσσολογία και αρχαιολογία) να προσπαθούν να κατανοήσουν μια ιδιαίζουσα ιστορική συγκυρία μέσα από έννοιες (τυρρηνικός, ετρουσκικός) με συμβατική χρήση ή αμφιλεγόμενο ταυτοτικό περιεχόμενο.

⁶³⁰ Gras 1985, 615, Ficuciello 2013, 68.

⁶³¹ Hall 2000, 21-22.

⁶³² Korenjak 2017, 44.

⁶³³ Hall 2000, 177-181, Ficuciello 2013, 68.

⁶³⁴ Nagy-Bonfante-Whitehead 2008, 413.

5.2.1: Η ετρουσκική παρουσία στη Λήμνο I: οι Λυδοί και η καταγωγή των Ετρούσκων.

Η στήλη των Καμινίων (Πίν. 31) είναι μια λίθινη πλάκα με ταφική χρήση που φέρει εγχάρακτη παράσταση ανδρικής μορφής με δόρυ και διακριτές επιγραφές σε δύο πλευρές, ενώ πρόσφατα εντοπίστηκαν ίχνη και μιας τρίτης, που όμως δεν είναι δυνατόν να αναγνωσθεί⁶³⁵. Το νόημα του κειμένου είναι ζήτημα διαμάχης, αλλά ορισμένα δεδομένα γίνονται ευρέως αποδεκτά. Αναγνωρίζονται δύο ανθρωπωνύμια, ο Holoie (Υλαϊός;) από τη Φώκαια, που συνήθως θεωρείται ο νεκρός, και ο Aker Tavarsio Vanalasiai, ο αναθέτης, καθώς και δύο τοπωνύμια, Evistho που είναι μάλλον η Ηφαιστία, και Morinail, πιθανώς η Μύρινα. Η Ηφαιστία θεωρείται ο τόπος ταφής του Holoie, ενώ η Μύρινα πιστεύεται πως είναι ο τόπος καταγωγής του Aker⁶³⁶. Τέλος, αναγνωρίζεται το ετρουσκικό αξίωμα *maras* που έφερε ο Holoie⁶³⁷. Η στήλη χρονολογείται συνήθως στο β' μισό του 6^{ου} αι. π.Χ., μια προσπάθεια να αποσυνδεθεί από μια αυστηρή χρονολόγηση στα τέλη του 6^{ου} αι. π.Χ. η οποία, εξάλλου, στηρίζεται σε καθαρά ιστορικά κριτήρια και μια επισφαλή ερμηνεία της επιγραφής⁶³⁸. Το πρόβλημα της ταυτότητας του πληθυσμού που μιλούσε την γλώσσα της στήλης των Καμινίων συνδέεται με το πρόβλημα της καταγωγής των Ετρούσκων, το οποίο με τη σειρά του αποτελεί έναν γόρδιο δεσμό γλωσσολογικών, ιστορικών και αρχαιολογικών τεκμηρίων⁶³⁹.

Εκτός από τη στήλη, δέκα όστρακα αγγείων τοπικής παραγωγής με graffiti από το Καβείριο και την Ηφαιστία, μια ενεπίγραφη πυραμιδόσχημη αγνύθα, επίσης από το Καβείριο, με το γυναικείο όνομα *La(rthia) Tita* και μια ενεπίγραφη βάση αναθήματος από την Ηφαιστία (Πίν. 40.Π) αποτελούν τη μόνη εκτός ιταλικής χερσονήσου ευάριθμη ομάδα κειμένων μιας γλώσσας που άλλοτε

⁶³⁵ De Simone και Chiaï 2001, 46, Ficuciello 2013, 193.

⁶³⁶ Ficuciello 2013, 193. Για μια διαφορετική ανάγνωση βλ. Eichner 2013, ο οποίος "διαβάζει" ότι ο νεκρός είναι ο Aker, γιος του Tavarza*, εγγονός του Huloie δισέγγονος του Vanal*. Για τη σχέση της Φώκαιας με την Ετρουρία που εξηγεί την παρουσία ενός Φωκαέα στην "ετρουσκική" Λήμνο Ficuciello 2013, 95-96.

⁶³⁷ Demetriou 2012, 69.

⁶³⁸ Van der Meer 2004, 51. Για τη χρονολόγηση της στήλης στο 515 π.Χ. και τη σχέση του Holoie με την περσική επίθεση στη Λήμνο Heurgon 1980, 592-596.

⁶³⁹ Van der Meer 2004, de Simone 2011, 1.

χαρακτηρίζεται ετρουσκική και άλλοτε συγγενική της ετρουσκικής⁶⁴⁰. Οι ομοιότητες στα σωζόμενα κείμενα των δύο περιοχών είναι πολλές: τυπολογικές, δομικές, λεξιλογικές, μορφοσυντακτικές, ακόμη και στο σύστημα στίξης που χρησιμοποιείται για τη διάκριση λέξεων και συλλαβών και αποτελεί μοναδική περίπτωση για όλο τον μεσογειακό κόσμο⁶⁴¹. Η εξήγηση του φαινομένου αναζητήθηκε σε τρεις διαφορετικές ερμηνευτικές προσεγγίσεις: (α) εγκατάσταση στη Λήμνο πληθυσμών που μιλούσαν την ετρουσκική κατά τη μετακίνησή τους από την Ανατολή προς τη Δύση, (β) εγκατάσταση αυτών των πληθυσμών στη Λήμνο κατά τη μετακίνησή τους από τη Δύση προς την Ανατολή (γ) ταυτόχρονη παρουσία σε απομονωμένους θύλακες ενός μη-ινδοευρωπαϊκού (ΙΕ) γλωσσικού «υποστρώματος»⁶⁴².

Τα παλαιότερα γραπτά κείμενα στην ετρουσκική γλώσσα από την ιταλική χερσόνησο ανάγονται στον 8^ο και 7^ο αι. π.Χ. Γι' αυτό και η σύγχρονη έρευνα θεωρεί ότι μπορεί να συσχετίσει θετικά το εθωνύμιο Ετρούσκοι με τον πολιτισμό ενός συγκεκριμένου πληθυσμού μόλις από το 700 π.Χ. και μετά⁶⁴³. Τότε περίπου χρονολογείται και η πρώτη αναφορά στην ελληνική γραμματεία σε Τυρσηνούς και η σύνδεσή τους με την ιταλική χερσόνησο (Ησιόδος, Θεογονία 1011-1016)⁶⁴⁴. Ωστόσο, οι πηγές αρχίζουν να ασχολούνται με αυτόν τον λαό συστηματικά από τον 5^ο αι. π.Χ. και μετά⁶⁴⁵. Σύμφωνα με ένα πολυσυζητημένο χωρίο του Ηροδότου (1.94) οι Ετρούσκοι είναι απόγονοι Λυδών μεταναστών από τη δυτική Μ. Ασία με επικεφαλής τον Τυρσηνό, γιο του βασιλιά των Λυδών Άτη και αδερφό του γενάρχη των Λυδών Λυδού. Ήδη από αυτό το χωρίο οι Τυρσηνοί-Λυδοί συνδέονται με την ιταλική χερσόνησο⁶⁴⁶. Από την άλλη, ο σύγχρονος του Ηροδότου Ελλάνικος ταυτίζει τους Τυρσηνούς με τους Πελασγούς (Διονύσιος Αλικ. Αρχαιολογία, I,

⁶⁴⁰ Della Seta 1937, Beschi 1994β, de Simone 1997, 38, Beschi 1998, 43-49, Haynes 2000, 1, de Simone και Chiai 2001, 57 υποσημ. 35, Stoddart 2009, 110-111, de Simone 2011, de Grummond 2014, 410.

⁶⁴¹ Heurgon 1980, 580-583, Beschi 1998, 26, De Simone και Chiai 2001, 40, Ficuciello 2013, 192, Wallace 2014, 221.

⁶⁴² Beekes 2003, 25.

⁶⁴³ Prayon 2004, 45, Haynes 2000, 1, Ramage και Ramage 2000, 32.

⁶⁴⁴ Prayon 2004, 45, Korenjak 2017, 36. Η αναφορά αυτή του Ησιόδου έχει γεννήσει μια μεγάλη συζήτηση σχετικά με το διαμεσολαβητικό ρόλο του Οδυσσέα στις σχέσεις Ελλήνων και Ετρούσκων (Demetriou 2012, 70 με βιβλιογραφία).

⁶⁴⁵ Korenjak 2017, 37.

⁶⁴⁶ Ηρόδοτος 1.94.2-3: "ἄμα δὲ ταύτας τε ἐξευρεθῆναι παρὰ σφίσι λέγουσι καὶ Τυρσηνὴν ἀποικίσαι...", Ηρόδοτος 1.94.6: "...ἐς ὃ ἔθνεα πολλὰ παραμειψαμένους ἀπικέσθαι ἐς Ὀμβρικούς...".

28)⁶⁴⁷. Τις δύο θεωρίες συνδυάζει τον 3^ο αι. π.Χ. ο Αντικλείδης (Στράβων, Γεωγραφικά 5.2.4), ο οποίος εντάσσει στην ίδια ομάδα τους Λημνίους και τους Ίμβριους⁶⁴⁸. Αντίθετα, σύμφωνα με τον Διονύσιο Αλικαρνασσία οι Ετρούσκοι ήταν αυτόχθονες (Ρωμαϊκή Αρχαιολογία, 1.26) και αυτοπροσδιορίζονταν με το εθνωνύμιο *Rasena* (Ρωμαϊκή Αρχαιολογία, 1.30.3). Αρκετοί ερευνητές θεωρούν ότι η πληροφορία αυτή επιβεβαιώνεται από ετρουσκικές επιγραφές⁶⁴⁹. Η αναφορά των πηγών στον Τυρσηνό συνάδει με την τάση των ελληνικών ιδρυτικών μύθων να συνδέουν το όνομα ενός λαού ή ενός τόπου με ένα ήρωα γενάρχη ή οικιστή⁶⁵⁰. Επομένως, η ονομασία Τυρσηνοί είναι, μάλλον, ελληνικής εμπνεύσεως. Οι ελληνικές και ρωμαϊκές πηγές παρέχουν παρετυμολογήσεις του εθνωνυμίου, των οποίων η μόνη χρησιμότητα είναι ότι αποκαλύπτουν την εικόνα Ελλήνων και Ρωμαίων που έβλεπαν τους Ετρούσκους ως ένα λαό ταυτόχρονα ευλαβικό και βίαιο⁶⁵¹.

Με εξαίρεση το επιγραφικό υλικό, τίποτε άλλο στον Λημνιακό προ-ελληνικό πολιτισμό δεν μοιάζει να συνδέει το νησί με την Ετρουρία⁶⁵². Επιπλέον, είναι γενικά δεκτό ότι τόσο η ετρουσκική όσο και το παρακλάδι της στην Λήμνο, σε αντίθεση με τα λυδικά, δεν είναι ΙΕ γλώσσες⁶⁵³. Τέλος, αν υπήρχε μια μετακίνηση ετρουσκικών πληθυσμών από δυτικά προς ανατολικά, αυτή με βάση γλωσσολογικά κριτήρια, θα έπρεπε να τοποθετηθεί μεταξύ 10^{ου} και 7^{ου} αι. π.Χ., όμως δεν παραδίδεται από τους συγγραφείς πριν τον Ηρόδοτο⁶⁵⁴. Στην αξιολόγηση μιας τέτοιου είδους διαδικασίας δεν θα πρέπει να παραβλέψουμε το γεγονός ότι αρχικά η γνώση γραφής και ανάγνωσης της ετρουσκικής γλώσσας περιοριζόταν σε μια ελίτ και σταδιακά διαδόθηκε και σε κατώτερα κοινωνικά στρώματα⁶⁵⁵. Έτσι, οι Λημνιακές επιγραφές παραμένουν ένα δυσερμήνευτο

⁶⁴⁷ DFHG *Hellanici Fragmenta* σελ. 45, ν. 1 (= FGtH4F4), Prayon 2004, 47, Korenjak 2017, 38.

⁶⁴⁸ Prayon 2004, 47, Ulf 2017, 15, ο οποίος, όμως, θεωρεί λανθασμένα ότι και η σύνδεση ανάμεσα σε Λήμνο και Ιταλία έγινε μετά τον 5^ο αι. π.Χ. Στην πραγματικότητα ο Ηρόδοτος συνδέει τους Λυδούς-Τυρσηνούς με την ιταλική χερσόνησο δύο φορές (1.94.2-3, 1.94.6).

⁶⁴⁹ Prayon 2004, 46-47, Korenjak 2017, 36 (με βιβλιογραφία).

⁶⁵⁰ Beekes 2002, 212, Beekes 2003, 16-17.

⁶⁵¹ Korenjak 2017, 36.

⁶⁵² Prayon 2004, 48-49.

⁶⁵³ Beekes 2003, 8-9, Prayon 2004, 46.

⁶⁵⁴ Prayon 2004, 50.

⁶⁵⁵ Haynes 2000, 1, de Simone και Chiaï 2001, 40.

εύρημα, όχι ως προς τη σχέση της γλώσσας τους με την ετρουσκική, που θεωρείται δεδομένη, αλλά ως προς τις ιστορικές συγκυρίες που οδήγησαν στην παρουσία της στο νησί⁶⁵⁶.

Ορισμένοι γλωσσολόγοι θεώρησαν ότι η ετρουσκική διάλεκτος στη Λήμνο είναι επείσακτη για δύο κυρίως λόγους: (α) στον Όμηρο απουσιάζουν αναφορές σε Πελασγούς από τη Λήμνο και (β) οι πρώτες επιγραφές με λέξεις ή φράσεις αυτή της διαλέκτου στο νησί ανάγονται στα μέσα του 7^{ου} αι. π.Χ., παρά το γεγονός ότι έχουν εντοπιστεί και παλαιότερα μεμονωμένα γραπτά σημεία⁶⁵⁷. Η κυρίαρχη εικόνα στην ιταλική βιβλιογραφία σήμερα, θέλει ως παλαιότερο πληθυσμό του νησιού τους θράκες Σίντιες, γνωστούς από τις πηγές, ενώ από τα μέσα του 7^{ου} αι. π.Χ. στο δημόσιο βίο (λατρεία και ταφικά έθιμα) κυριάρχησε η γλώσσα της επιγραφής των Καμινίων μαζί με ένα πλήρως διαμορφωμένο σύστημα γραφής, εισηγμένης από ομάδες Τυρρηνών, εμπόρων ή πειρατών, οι οποίοι σύμφωνα με τη γραμματεία δρούσαν γενικότερα στο Β. Αιγαίο και τον Ελλήσποντο και οι οποίοι είχαν κάποιας μορφής εγκατάσταση στη Λήμνο, αν και όχι του τύπου της αποικίας όπως τη γνωρίζουμε στον ελληνικό κόσμο⁶⁵⁸.

Ωστόσο, από τα τέλη του 19^{ου} μέχρι και τον 21^ο αιώνα η θεωρία του μεταναστευτικού ρεύματος από τα ανατολικά παραμένει γοητευτική⁶⁵⁹. Η πιο πρόσφατη προσπάθεια να αντιμετωπιστεί το πρόβλημα ολιστικά ανήκει στον Robert Beekes. Η θεωρία του προϋποθέτει την απόδειξη δύο βασικών προτάσεων: (α) οι πρόγονοι των Λυδών Μαίονες κατοικούσαν σε περιοχή βορειότερα και δυτικότερα από αυτή των χρόνων του Ηροδότου (β) η μετακίνηση πληθυσμών που μιλούσαν την ετρουσκική από ανατολικά προς δυτικά είναι η προφανέστερη ερμηνεία που συνθέτει λογικά όλα τα ιστορικά, αρχαιολογικά και γλωσσολογικά δεδομένα που έχουμε μέχρι στιγμής στη διάθεσή μας. Οι δύο προτάσεις συνδέονται γιατί, σύμφωνα με τον Ηρόδοτο, όσοι ακολούθησαν τον Τυρρηνό έπλευσαν προς την ιταλική χερσόνησο. Πρέπει συνεπώς η πράξη αυτή να συσχετιστεί με μια περιοχή παραθαλάσσια και όχι με την περιοχή ανατολικά της

⁶⁵⁶ Prayon 2004, 49-50.

⁶⁵⁷ Ficuciello 2013, 68 και υποσημ. 224-226 με βιβλιογραφία.

⁶⁵⁸ de Simone 2011, 2-3, Ficuciello 2013, 68-69.

⁶⁵⁹ Ulf 2017, 24-26 με σύντομη ιστορία της έρευνας.

Σμύρνης και της Εφέσου που ήταν η Λυδία της εποχής του Ηροδότου⁶⁶⁰. Η επιχειρηματολογία του Beekes, ένας συνδυασμός κριτικής γλωσσολογικής και – λιγότερο κριτικής – ιστορικής ανάλυσης που συνυπάρχουν με επιλεγμένα αρχαιολογικά τεκμήρια ερμηνευμένα στο πλαίσιο της βασικής θεωρίας του, πείθει πιο εύκολα για τη σχέση Μαιόνων και Λυδών παρά για τη σχέση Λυδών και Τυρσηνών/Ετρούσκων⁶⁶¹.

Ένα πρόβλημα είναι το γεγονός ότι για να γίνει αποδεκτό το σύνολο της θεωρίας του πρέπει να γίνουν αποδεκτές ορισμένες προϋποθέσεις. Έτσι πρέπει να προϋποτεθεί και να στηριχθεί από την αμφιλεγόμενη γραπτή παράδοση ότι η ετρουσκική ανήκε στο μη ΙΕ γλωσσικό υπόστρωμα της Μ.Ασίας και ήταν η μόνη γλώσσα που δεν εξαφανίστηκε, όταν γύρω στο 2000 π.Χ. έφτασαν στην περιοχή γλωσσικές ομάδες του λεγόμενου ανατολικού ΙΕ κλάδου, στον οποίο ανήκουν τα λυδικά⁶⁶². Αν και τα προελληνικά τοπωνύμια στον ελλαδικό χώρο και στη Μ. Ασία καταδεικνύουν ότι το γλωσσικό υπόστρωμα ήταν πιθανότατα το ίδιο, η παραβολή της επιβίωσης των τοπωνυμίων με την υποτιθέμενη επιβίωση της ετρουσκικής στη Μ. Ασία είναι ένα επιχείρημα που για να γίνει δεκτό απαιτείται ένα λογικό άλμα⁶⁶³. Πρέπει επίσης να προϋποτεθεί ότι οι "εισβολές" ΙΕ γλωσσικών ομάδων στη Μ. Ασία κινήθηκαν στην ίδια πορεία που ακολούθησαν και οι Γαλάτες το 277 π.Χ., δηλαδή από τα ΒΔ μέσω των στενών του Ελλησπόντου, με τελευταίο ΙΕ φύλο τους Φρύγες, οι οποίοι εγκαταστάθηκαν σε μια περιοχή που εκτεινόταν από τα παράλια του Ελλησπόντου μέχρι τον Εύξεινο Πόντο και νοτίως αυτής της γραμμής με πρωτεύουσα το Γόρδιο⁶⁶⁴.

Η εμφάνιση των Φρυγών θεωρείται ότι υποχρέωσε τους Λυδούς να εγκαταλείψουν την αρχική τους κοιτίδα και να μετακινηθούν στην περιοχή που γνωρίζουμε από μεταγενέστερες πηγές ως Λυδία. Κατά τη μετακίνηση αυτή η συγκεκριμένη πληθυσμιακή ομάδα δεν άλλαξε μόνο τόπο αλλά και εθνωνύμιο. Ως παλαιότερη ονομασία των Λυδών παραδίδεται το εθνωνύμιο Μήρονες/Μαίονες, το οποίο συσχετίζεται με το τοπωνύμιο Māsas των χιτιτικών κειμένων. Το

⁶⁶⁰ Beekes 2003, 7-8.

⁶⁶¹ Mahoney 2008, 173, Ulf 2017, 25.

⁶⁶² Beekes 2003, 8-9.

⁶⁶³ Beekes 2003, 9.

⁶⁶⁴ Beekes 2003, 9.

χιττιτικό τοπωνύμιο αντιστοιχεί στο ελληνικό Μαΐα-Μαιονία, το οποίο, ως Μαΐα, επιβιώνει στον Στέφανο Βυζάντιο (s.v. Μαΐα) που παραδίδει την ύπαρξη πόλης με αυτό το όνομα στον Ελλήσποντο, υποψήφια περιοχή της κοιτίδας των Λυδών⁶⁶⁵. Όσο αφορά τους Ετρούσκους η σύνδεσή τους με τους Τυρσηνούς ήδη από την αρχαιότητα μοιάζει να επιβεβαιώνεται και γλωσσολογικά, καθώς το όνομα Ετρούσκοι ερμηνεύεται ως μια λατινική παραλλαγή της ελληνικής ονομασίας Τυρσηνοί⁶⁶⁶.

Τα ιστορικά δεδομένα μοιάζουν να συμβαδίζουν με την παραπάνω θεώρηση. Από τη περιοχή της Λυδίας του Ηροδότου δεν έχουμε γραπτά κείμενα πριν το 800 π.Χ. ενώ οι νεότερες χιττικές αναφορές στην περιοχή αυτή ανάγονται στο 1200 π.Χ.⁶⁶⁷. Σύμφωνα με τον Ηρόδοτο (7.74) και τον Στράβωνα (12.8.3) μια απομονωμένη στον Όλυμπο (της Ανατολίας) ομάδα, οι Μυσοί, ήταν άποικοι των Λυδών. Η πληροφορία αυτή είναι εξαιρετικά χρήσιμη για την θεωρία της ανατολικής προέλευσης αν αντιστραφεί: στην πραγματικότητα οι Μυσοί είναι ό,τι απέμεινε από τους Λυδούς όταν εκδιώχθηκαν από τους Φρύγες και αναζήτησαν νέο τόπο για να εγκατασταθούν⁶⁶⁸. Ο Beekes αποδέχεται άκριτα τον βασικό καταγωγικό μύθο που θέλει τους Μαιόνες να χωρίζονται σε δύο ομάδες και να αλλάζουν όνομα και οι δύο (Λυδοί και Ετρούσκοι) και θεωρεί ότι το νέο όνομα Λυδοί προέκυψε από τη νέα θέση εγκατάστασης⁶⁶⁹. Αυτός είναι και ο λόγος να αναζητηθεί η κοιτίδα των Τυρσηνών-Ετρούσκων στην αρχαία Μαιονία και όχι στη Λυδία⁶⁷⁰. Η σύνδεση του μύθου με δύο λαούς με διαφορετικό γλωσσικό υπόβαθρο δεν προβληματίζει. Αν οι ΙΕ Μαιόνες εισήλθαν στην Μ. Ασία γύρω στο 2000 π.Χ. και εκδιώχθηκαν από την αρχική τους εγκατάσταση γύρω στο 1200 π.Χ. τότε τα 800 χρόνια συνύπαρξης Μαιόνων και Τυρσηνών είναι αρκετά ώστε Λυδός και Τυρσηνός, επώνυμοι ήρωες των δύο λαών, να εμφανίζονται ως αδέρφια στο μύθο⁶⁷¹.

⁶⁶⁵ Beekes 2002, 205-208, Beekes 2003, 10-13.

⁶⁶⁶ Beekes 2003, 7.

⁶⁶⁷ Beekes 2003, 8.

⁶⁶⁸ Beekes 2002, 208-212, Beekes 2003, 13-17.

⁶⁶⁹ Beekes 2002, 212, Beekes 2003, 16-17.

⁶⁷⁰ Beekes 2002, 217, Beekes 2003, 24.

⁶⁷¹ Beekes 2002, 219, Beekes 2003, 27.

Όπως, όμως, πολύ εύστοχα έχει διατυπωθεί «οι γλωσσολόγοι αγωνιούν σήμερα για την καταγωγή των Ετρούσκων πολύ περισσότερο από τους αρχαιολόγους»⁶⁷², ίσως επειδή οι περισσότεροι αρχαιολόγοι δεν ανάγουν την εμφάνιση των Ετρούσκων στο ιστορικό προσκήνιο στον 12^ο αι. π.Χ., αλλά χαμηλά στον 7^ο αι. π.Χ., σε μια περίοδο που η μετάβαση από τον πολιτισμό Βιλλανόβα στον ετρουσκικό θεωρείται ομαλή, με αποτέλεσμα να μην προκύπτει καμιά ανάγκη να ερμηνευθούν τα υλικά κατάλοιπα των Ετρούσκων στην ιταλική χερσόνησο με μια εισβολή ή διάχυση πολιτισμικών στοιχείων από άλλο γεωγραφικό χώρο⁶⁷³. Ωστόσο, οι γλωσσολογικές αναζητήσεις μεταθέτουν το πρόβλημα σε άλλη χρονική στιγμή. Έτσι, η υιοθέτηση μιας νέας ταφικής πρακτικής, της καύσης, που παρατηρείται κατά την πρώτο-βιλλανόβια περίοδο (1200 π.Χ.), είναι ακριβώς η σανίδα σωτηρίας που προσφέρει την απαραίτητη αρχαιολογική επιβεβαίωση⁶⁷⁴.

Το πόσο επισφαλής μπορούν να γίνουν τέτοιου είδους επιχειρήματα, όταν το υλικό αποκόπτεται από τα συμφραζόμενά του, είναι ενδεικτικό σε μια σειρά άλλων "αρχαιολογικών" επιχειρημάτων που προσπαθούν, όλως περιέργως, και αυτά να θεμελιώσουν μια σχέση της Ετρουρίας με τη Μ. Ασία περισσότερο εθνοτική. Ένα χρόνο πριν τον Beekes, η Magness υποστήριξε ότι τα αρχαιολογικά κατάλοιπα μπορούν να τεκμηριώσουν την παρουσία στην Ετρουρία ενός μικρού πληθυσμού από την Ανατολία που δεν ανήκε στην τάξη των τεχνιτών, αλλά ενσωματώθηκε στην τοπική ελίτ. Ακριβώς η παρουσία ενταφιασμών – όχι καύσεων! – σε τάφους μνημειακού μεγέθους που μιμούνται κατοικίες και χρονολογούνται στον 7^ο αι. π.Χ., ο οποίος εντάσσεται στην ανατολίζουσα περίοδο της ετρουσκικής τέχνης, είναι ένα από τα δεδομένα που χρησιμεύουν ως απόδειξη αυτής της μετανάστευσης⁶⁷⁵.

Η υπόθεση της Magness μοιάζει να βρίσκει αναπάντεχη υποστήριξη σε ορισμένες μελέτες γενετικού υλικού. Μελέτες mtDNA, είδος γενετικού υλικού που

⁶⁷² Bonfante και Bonfante 1983, 43 (μτφρ Ι. Μούρθος).

⁶⁷³ Haynes 2000, 2-7, Ramage και Ramage 2000, 31-34.

⁶⁷⁴ Beekes 2002, 224, Beekes 2003, 33-34.

⁶⁷⁵ Magness 2001, 80-81, 84-90. Άλλα χαρακτηριστικά με πιθανή ανατολική προέλευση: (α) ηπατοσκοπία (Magness 2001, 81, βλ. και Burkert 2003, 76-86), (β) ο ενταφιασμός ολόκληρου άρματος (Magness 2001, 82), (γ) πολεμική τεχνολογία, π.χ. καρδιοφύλακες (Magness 2001, 82), (δ) υδραυλική τεχνολογία (cuniculi/qanats, Magness 2001, 82), (ε) εισηγμένα αντικείμενα και τοπικές μιμήσεις (Magness 2001, 83).

κληροδοτείται από τη μητέρα στην κόρη, σε σύγχρονους πληθυσμούς της Τοσκάνης κατέδειξαν ότι έλκουν την καταγωγή τους από προ-IE πληθυσμούς της Ευρώπης, αλλά και μικρότερη η μεγαλύτερη σχέση με την Εγγύς Ανατολή. Τα συμπεράσματα αυτά είναι χρήσιμα με την προϋπόθεση ότι υπάρχει κάποια μορφή γενετική συνέχεια μεταξύ των αρχαίων και των σύγχρονων κατοίκων της Ετρουρίας/Τοσκάνης, θέση η οποία δεν γίνεται δεκτή αξιωματικά, ειδικά αν λάβουμε υπόψη ότι η γενετική ποικιλομορφία σε σύγχρονους πληθυσμούς αποκαλύπτει περισσότερο για τις πολιτισμικά σχεδιασμένες στρατηγικές συμπερίληψης και αποκλεισμού των σύγχρονων ομάδων παρά των αρχαίων⁶⁷⁶.

Από την άλλη, ανάλυση γενετικού υλικού από ετρουσκικούς τάφους απέδειξε ταυτόχρονα τη συγγένεια των νεκρών των οποίων το DNA αναλύθηκε και την απουσία ενός ιδιαίτερου ετρουσκικού "γενετικού αποτυπώματος", δεδομένο που αντιμετωπίζεται ως επιβεβαίωση της αυτοχθονίας των Ετρούσκων⁶⁷⁷. Ωστόσο, και αυτή η ερευνητική προσπάθεια δέχθηκε κριτική, καθώς το δείγμα δεν θεωρήθηκε επαρκές σε μέγεθος⁶⁷⁸. Η σύγκριση αρχαίου με σύγχρονο γενετικό υλικό κατέδειξε σχέσεις τόσο με σύγχρονους ευρωπαϊκούς πληθυσμούς όσο και με την ανατολική και νότια Μεσόγειο, μικρή, όμως, συγγένεια με τους σύγχρονους κατοίκους της Τοσκάνης⁶⁷⁹. Η μελέτη γενετικού υλικού βοοειδών της Ιταλίας, αν και αρχικά θεωρήθηκε ότι τεκμηριώνει μια μετακίνηση από την Ανατολή, έδειξε ότι τα βοοειδή της Τοσκάνης δεν είναι κάποια ιδιαίτερη περίπτωση, αλλά εντάσσονται σε ένα ευρύτερο δίκτυο σχέσεων των βορείων ακτών της Μεσογείου με την Εγγύς Ανατολή και τη Βόρεια Αφρική⁶⁸⁰. Τέλος, καμιά γενετική μελέτη δεν φαίνεται να είναι σε θέση να προσδιορίσει το βαθμό συμβολής των δούλων στην ποικιλομορφία του προς μελέτη υλικού⁶⁸¹.

⁶⁷⁶ Perkins 2017, 110, 112-113.

⁶⁷⁷ Perkins 2017, 110-111.

⁶⁷⁸ Becker 2014, 194.

⁶⁷⁹ Ghirotto κ.α. 2013, οι οποίοι κατέδειξαν ότι σε μόλις δύο περιοχές της αρχαίας Ετρουρίας εντοπίζεται συγγένεια των σύγχρονων πληθυσμών με τους αρχαίους Ετρούσκους, ενώ η γενετική σχέση Τοσκάνης και Ανατολίας χρονολογείται πριν από 5.000 χρόνια, πολύ πριν την ανάδυση των Ετρούσκων ως διακριτή ιστορική οντότητα. Βλ και Perkins 2017, 112.

⁶⁸⁰ Perkins 2017, 113.

⁶⁸¹ Becker 2014, 194.

Καθώς η ταυτότητα είναι μια κατασκευή η συγκρότηση της οποίας στηρίζεται σε πολιτισμικές επιλογές και όχι βιολογικά χαρακτηριστικά, η χρήση του DNA στη συζήτηση για την εθνογένεση των Ετρούσκων απαιτεί ιδιαίτερη εγρήγορση⁶⁸². Σε ζητήματα κληρονομικότητας τα πορίσματα της γενετικής αποδεικνύονται χρήσιμα, όχι όμως στη λογική διάκρισης της φυλής από την εθνοτική ομάδα με βάση το γενετικό υλικό, αλλά επειδή ο βιολογικός παράγοντας μπορεί να χρησιμοποιηθεί από την ομάδα για να ενισχύσει την πολιτισμικά συγκροτημένη ταυτότητά της⁶⁸³. Στην περίπτωση των Ετρούσκων, αν είναι δυνατόν να εντοπιστεί η πορεία του γενετικού υλικού στον χώρο, ίσως είναι δυνατόν να κατανοηθεί καλύτερα και η πορεία των γλωσσικών ομάδων, που είναι βέβαια σύγχρονες κατασκευές, στον ίδιο χώρο και πιθανόν στον χρόνο. Ένα σημαντικό πρόβλημα με τις γενετικές έρευνες για τους Ετρούσκους είναι ότι βρίσκονται ακόμη σε αρκετά πρώιμο στάδιο με αντιφατικά αποτελέσματα⁶⁸⁴.

Με την ανατολική θεωρία, η στήλη των Καμινίων έρχεται ξανά στο προσκήνιο και λειτουργεί ως ο χαμένος κρίκος που συνδέει την μυθική παράδοση από τη Μ. Ασία με τα αρχαιολογικά ευρήματα στην ιταλική χερσόνησο. Βέβαια, για ορισμένους ερευνητές δεν είναι καθόλου σίγουρο ότι η γλώσσα των επιγραφών της Λήμνου πρέπει να ερμηνευτεί με ένα μεταναστευτικό ρεύμα προς το νησί, καθώς μοιάζει να είναι ξεχωριστή διάλεκτος της ετρουσκικής⁶⁸⁵. Ο Beekes, πάντως, απορρίπτει την ιδέα της διαλέκτου και μαζί την πιθανότητα οι δύο επιγραφικά τεκμηριωμένοι θύλακες αυτής της γλώσσας να έμειναν απομονωμένοι σε δύο τόσο απομακρυσμένες περιοχές (Λήμνος, Ετρουρία) για μεγάλο χρονικό διάστημα και την ίδια στιγμή να χαρακτηρίζονται από τέτοια γλωσσική συνάφεια⁶⁸⁶. Έτσι, διασπορά των Τυρσηνών/Ετρούσκων από τα ανατολικά στα δυτικά μοιάζει επιβεβλημένη.

⁶⁸² Ulf 2017, 28-29.

⁶⁸³ Hall 2000, 20.

⁶⁸⁴ Perkins 2017, 114-115.

⁶⁸⁵ Ulf 2017, 27 και υποσημ. 71 με βιβλιογραφία. Η αναγνώριση των διαλέκτων της ετρουσκικής είναι επίσης αρκετά περίπλοκο ζήτημα και σε πρώιμο στάδιο. Σε γραπτά μνημεία από την Ετρουρία έχουν αρχίσει να εντοπίζονται διάλεκτοι που σχετίζονται με τη γεωγραφία, αλλά και την κοινωνική θέση (Benelli 2017, 252, 254).

⁶⁸⁶ Beekes 2002, 218-219, Beekes 2003, 25-26.

Το παραπάνω ερμηνευτικό σχήμα είναι γοητευτικό, λογικά συνεπές σε μεγάλο βαθμό και περιλαμβάνει έναν συνδυασμό επιχειρημάτων που εκμεταλλεύονται ιστορικά και αρχαιολογικά δεδομένα, με πυρήνα μια τεχνική γλωσσολογική ανάλυση. Για να γίνει δεκτή αυτή η επιβλητική συνθετική εργασία απαιτείται να συντρέχουν δύο βασικές προϋποθέσεις. Η πρώτη αφορά τη σχέση γλώσσας και ταυτότητας που φαίνεται πως θεωρείται δεδομένη. Όμως, μελέτες πάνω σε γλωσσικά ζητήματα και της σχέσης τους με την ταυτότητα έχουν καταδείξει ότι στην αρχαιότητα τα γλωσσικά σύνορα δεν ταυτίζονται με τα εθνοτικά πλήρως, ότι οι ίδιοι οι Έλληνες δεν απέδιδαν κάποιον σε μια εθνοτική ομάδα μόνο με γλωσσικά κριτήρια και η γλωσσική εξέλιξη λειτουργούσε ανεξάρτητα από την εθνοτική ταυτότητα⁶⁸⁷. Στην περίπτωση των Τυρρηνών/Ετρούσκων πουθενά στον μύθο δεν υπονοείται ότι ξεχωριστή τους ταυτότητα απορρέει (και) από τη διαφοροποίηση ως προς τη γλώσσα.

Η δεύτερη προϋπόθεση είναι η δυνατότητα κάθαρσης της ηροδότηας μαρτυρίας από τις μυθικές υπερβολές και η αποδοχή της ως αδιαμεσολάβητης πηγής⁶⁸⁸. Κάτι τέτοιο όμως απέχει πολύ από την πραγματικότητα. Ο βαθμός των διαμεσολαβήσεων μέχρι την εποχή του Ηροδότου μπορεί να γίνει σε κάποιο βαθμό αισθητός αν σκεφτούμε ότι στα ομηρικά έπη οι Πελασγοί εμφανίζονται σε πολλές περιοχές του αιγαιακού κόσμου, όχι όμως στη Λήμνο, ενώ ο Όμηρος μοιάζει να αγνοεί παντελώς και την ύπαρξη των Τυρρηνών⁶⁸⁹. Για όποιον αποζητά την κάθαρση και αναζητά τον ιστορικό πυρήνα των μυθικών αφηγήσεων, αυτή η παρατήρηση μόνο σε ένα συμπέρασμα μπορεί να οδηγήσει: η όποια μετακίνηση των Πελασγών-Τυρρηνών-Ετρούσκων πρέπει να τοποθετηθεί μετά τα ομηρικά έπη⁶⁹⁰. Αυτό το συμπέρασμα, όμως, αντίκειται στη χρονολόγηση που προκρίνει ο Beekes, συνδέοντας την εμφάνιση των Ετρούσκων στην Ιταλία με την εναλλαγή από την ΥΕΧ στην πρωτο-βιλανόβια περίοδο, αλλά και σε οποιαδήποτε άλλη προσπάθεια να αποδειχθεί η ανατολική θεωρία και ταυτόχρονα η ιδιαιτερότητα της λημνιακής γλώσσας ως διακριτής οντότητας των τυρρηνικών γλωσσών.

⁶⁸⁷ Hall 2000, 3, 143-181 και ιδιαίτερος 170-180.

⁶⁸⁸ Ulf 2017, 25: "*Without any indication that a critical view had been taken of the ancient narratives, Robert Beekes recently collated all evidence supporting a migra migration from the east*".

⁶⁸⁹ Ficuciello 2013, 73 με βιβλιογραφία.

⁶⁹⁰ Ficuciello 2013, 73.

Μια από τις πιο διεισδυτικές αναλύσεις στο επίμαχο χωρίο του Ηροδότου, που αντιπαραθέτει την πηγή με τις επιδιώξεις των δημιουργών της, ανάγεται σε ένα άρθρο του 1937. Η αφήγηση του Ηροδότου για τους Λυδούς αφενός δεν μπορεί να θεωρηθεί λυδική ή ετρουσκική, γιατί σύμφωνα με το συγκείμενο προέρχεται από τους Φωκαείς, αφετέρου θυμίζει περισσότερο τις περιπέτειες της Φώκαιας και της Τέω – τις εμπειρίες των οποίων μοιάζει να ανακλά – και είναι δύσκολο να γίνει πιστευτή για πληθυσμιακά μεγέθη μεγαλύτερα των πολιτών μιας πόλης⁶⁹¹. Παραδόξως οι παραπάνω παρατηρήσεις δεν οδήγησαν τον ερευνητή που τις διατύπωσε στην απόρριψη της ιδέας ότι υπάρχει ένας ιστορικός πυρήνας στην ηροδότεια παράδοση, αλλά σε (μια ακόμη) προσπάθεια κάθαρσης της. Σε κάθε περίπτωση, πρόκειται για μια ανάλυση που δεν έχει κανέναν αντίκτυπο στην μετέπειτα έρευνα⁶⁹². Αντίθετα, τελευταία δόθηκε μεγαλύτερη προσοχή στο σημείο της αφήγησης σύμφωνα με το οποίο οι Λυδοί χρησιμοποιούν κλήρους για να αποφασίσουν ποια από τις δύο ομάδες θα μείνει και ποια θα μετοικήσει. Φαίνεται, λοιπόν, ότι η αφήγηση λειτουργεί (και) ως αιτιολογικός μύθος που σκοπεύει να εξηγήσει γιατί οι Λυδοί θεωρούνταν οι ευρετές πολλών παιχνιδιών⁶⁹³. Αν ισχύει κάτι τέτοιο προφανώς και η αξία της ως τεκμήριο ενός μεταναστευτικού κύματος προς τα δυτικά αποδυναμώνεται ακόμη περισσότερο.

Από την άλλη, δεν μπορούμε να αποκλείσουμε την πιθανότητα η παρουσία δύο μόνο εγγράμματων κοινωνιών σε Λήμνο και Ετρουρία να δημιουργούν μια στρεβλή εικόνα ως προς το βαθμό διασποράς της ομάδας στην οποία ανήκουν η ετρουσκική και η λημνιακή γλώσσα και στην πραγματικότητα συγγενικές της ετρουσκικής γλώσσες να ομιλούνταν και σε άλλες περιοχές του αρχαίου κόσμου⁶⁹⁴. Αντίθετα, αν και γενικά σωστό, στην προκειμένη περίπτωση είναι, μάλλον, αδύναμο το επιχείρημα που αντιμετωπίζει την μετανάστευση των Ετρούσκων από την Ανατολή στη Δύση ως ερμηνευτικό σχήμα που απορρέει από

⁶⁹¹ Holland 1937 (ιδιαίτερος 380-382).

⁶⁹² Βλ π.χ. Asheri κ.α. 2007, 146.

⁶⁹³ Ulf 2017, 13.

⁶⁹⁴ Benelli 2017, 265. Αυτό μοιάζει να εννοούν και οι Heurgon 1980, 580, Gras 1985, 616 όταν παραλληλίζουν την περίπτωση των ετρουσκικών-τρορηνικών Λήμνου με τις *langue d'oc* και *langue d'oïl* στη σύγχρονη Γαλλία.

τις αντιλήψεις του Ρομαντισμού για την εθνογένεση⁶⁹⁵, γιατί απλά είναι ένας από τους αιτιολογικούς μύθους που μας παραδίδονται από την αρχαιότητα.

Επιστρέφουμε, επομένως, στην αρχική παρατήρηση: το επιγραφικό υλικό από τη Λήμνο παραμένει ένα δυσερμήνευτο πρόβλημα. Οι ιστορικές συγκυρίες που συνδέονται με την καταγωγή των Ετρούσκων και την παρουσία της ετρουσκικής γλώσσας στη Λήμνο προκαλούν αμηχανία και δοκιμάζουν τα όρια των μεθοδολογικών εργαλείων ιστορικών, αρχαιολόγων και γλωσσολόγων. Εξάλλου, μοιάζει αδύνατη μια θεώρηση που θα περιλαμβάνει όλες τις εκδοχές της ετρουσκικής γενεαλογίας που βρίσκουμε στην αρχαία γραμματεία, με αποτέλεσμα ο εκάστοτε ερευνητής να καλείται να επιλέξει με κριτήρια που ταιριάζουν στο ερευνητικό του υπόβαθρο και περιβάλλον⁶⁹⁶. Μπορεί άραγε να διατυπωθεί κάποιας μορφής επιστημονικός λόγος έξω από αυτό το ασφυκτικό πλαίσιο εντός του οποίου παλινδρομεί μεγάλο μέρος της ερευνητικής ζωτικότητας; Η ένταξη του χωρίου 1.94 του Ηροδότου εντός των συμφραζομένων του είναι μόνο η μία όψη του νομίσματος. Κι αυτό γιατί ο Ηρόδοτος δεν παραδίδει έναν μόνο καταγωγικό μύθο των Τυρσηνών/Ετρούσκων.

5.2.2: Η ετρουσκική παρουσία στη Λήμνο II: Πελασγοί, Τυρσηνοί και η διαχείριση του απώτατου παρελθόντος.

Μύθοι με εθνοτικό περιεχόμενο φαίνεται πως χρησιμοποιούνταν για εδαφικές ή άλλες διεκδικήσεις. Παρά την άποψη που τους θέλει να έχουν σε ορισμένες πηγές απλά το ρόλο ρητορικών σχημάτων, μπορούν να χρησιμοποιηθούν για να κατανοήσουμε πώς οι εθνοτικές ομάδες στην αρχαιότητα αντιλαμβάνονταν και διαπραγματεύονταν την ταυτότητά τους, συσχετίζοντάς την με το χώρο και το χρόνο και επιβεβαιώνοντάς την με την αναγωγή σε κάποιον γενάρχη-επώνυμο ήρωα⁶⁹⁷. Οι παραλλαγές των καταγωγικών μύθων δεν είναι απόδειξη της αναξιοπιστίας της μνήμης, ισχυρισμός που υποκρύπτει ερευνητικές προσδοκίες που κανένας μύθος δεν μπορεί να στηρίξει, αλλά των σκοπιμοτήτων (functions) που εξυπηρετούνται σε

⁶⁹⁵ Για την άποψη αυτή βλ. de Simone 2011, 2.

⁶⁹⁶ Ulf 2017, 18.

⁶⁹⁷ Hall 2000, 2, 37-38, 41.

διαφορετικούς χρόνους και χώρους⁶⁹⁸. Γι' αυτό και ο καταλληλότερος τρόπος μελέτης τους είναι ακριβώς ο εντοπισμός και η σύγκριση των αναντιστοιχιών εντός ενός, έστω και σχετικού, χρονολογικού πλαισίου⁶⁹⁹. Ομοίως, αναφορές σε κοινά έθιμα, θρησκευτικές πρακτικές και τελετουργίες εξυπηρετούν τη συγκρότηση της ταυτότητας, χωρίς πάντως να την καθορίζουν⁷⁰⁰.

Στην περίπτωση των μύθων με επίδικο εδαφικές διεκδικήσεις ανήκει και η δεύτερη παραλλαγή της καταγωγής των Λημνίων. Σύμφωνα με τον Ηρόδοτο οι Πελασγοί από τον Υμηττό εγκαταστάθηκαν στη Λήμνο, αφού εκδιώχθηκαν από τους Αχαιούς. Μετά τη μετοικεσία μετονομάστηκαν σε "Τυρρηνοί" και έμειναν γνωστοί για τη δεινότητα τους στη ναυτική τέχνη, καθώς και ως ευρετές του εμβόλου. Σύμφωνα με τον ίδιο μύθο οι Πελασγοί, πριν φύγουν εκδιωγμένοι, άρπαξαν από τη Βραυρώνα, κατά τη διάρκεια γιορτής προς τιμή της Αρτέμιδος, τις κόρες των Αθηναίων και τις μετέφεραν στη Λήμνο. Επειδή όμως αυτές έδωσαν στα παιδιά τους ανατροφή αθηναϊκή, οι Πελασγοί-Τυρρηνοί τις σκότωσαν μαζί με τα παιδιά που γέννησαν. Η πράξη τους, γνωστή στην έρευνα ως το δεύτερο λήμνιον κακόν, είχε ως αποτέλεσμα τη θεία τιμωρία. Ο χρησμός από το μαντείο των Δελφών υποχρέωνε τους Πελασγούς-Τυρρηνούς να υπακούσουν σε οποιαδήποτε επιθυμία των Αθηναίων. Όταν, όμως, οι Αθηναίοι ζήτησαν το νησί, οι Τυρρηνοί της Λήμνου δέχτηκαν με τον όρο να πλεύσουν οι Αθηναίοι στη Λήμνο μέσα σε μια μέρα. Ο χρησμός τελικά πραγματοποιήθηκε με την κατάκτηση του νησιού από τον Μιλτιάδη το 499 π.Χ. (Ηρόδοτος 6. 137-140).

Αν και η ταύτιση Πελασγών και Τυρρηνών απαντάται και σε άλλες πηγές με διάφορες παραλλαγές, κάτι που δείχνει ότι ήταν διαδεδομένη⁷⁰¹, ο συγκεκριμένος μύθος είναι προφανέστατα μια γενεαλογία αθηναϊκής εμπνεύσεως που εξυπηρετεί την, χρονολογημένη από τις αρχές του 6^ο αι. π.Χ., επεκτατική πολιτική της Αθήνας στο Β. Αιγαίο και τον Ελλήσποντο⁷⁰². Όμως, το γεγονός ότι υπάρχουν

⁶⁹⁸ Hall 2000, 2, 41, 52, 86.

⁶⁹⁹ Hall 2000, 42, 65

⁷⁰⁰ Hall 2000, 39-40, 99-106.

⁷⁰¹ Korenjak 2017, 37 και υποσημ. 10 (με βιβλιογραφία). Ως Τυρρηνοί εμφανίζονται και στον Θουκ. 4.109.4.

⁷⁰² Ο Scott 2005, 444 αντιλαμβάνεται πολύ στενά τον όρο κατασκευή όταν δηλώνει ότι "*The story is set in a mythical past, and not a construct to justify the Athenian seizure of Lemnos*". Αφ' ενός ο ίδιος ο Ηρόδοτος (6.137.1) δηλώνει ότι πρόκειται για την αθηναϊκή εκδοχή του μύθου και ο Εκαταίος παραδίδει πως οι

δύο διαφορετικές εκδοχές για την καταγωγή ενός λαού στον ίδιο συγγραφέα δεν είναι ένα πρόβλημα που αγνοείται ή παρακάμπτεται. Αν οι Λυδοί, που ξέρουμε σήμερα ότι είναι ΙΕ φύλο, και οι Πελασγοί που δεν είναι ΙΕ φύλο ταυτίζονται και οι δύο με τους Τυρσηνούς, τότε η τάση της έρευνας να προσπαθεί να εντοπίσει πού είναι το λάθος και να το διορθώσει καθίσταται προβληματική.

Αν όμως εφαρμόσουμε τους μηχανισμούς της αναμνηστικής διαδικασίας στο συγκεκριμένο υλικό δεν μπορούμε παρά να παραδεχθούμε ότι και στις δύο περιπτώσεις έχουμε έναν λαό, τους Τυρσηνούς, των οποίων η καταγωγή προκαλεί αμηχανία στους Έλληνες. Στη μια αφήγηση, αυτή των Φωκαέων, οι Τυρσηνοί ταυτίζονται με τους Λυδούς, ισχυρισμό τον οποίο απορρίπτει η συγκριτική γλωσσολογία και για να γίνει δεκτός πρέπει να υποστηριχθεί από μια σύγχρονη θεωρητική κατασκευή. Στην δεύτερη αφήγηση, των Αθηναίων, η ταύτισή τους με τους Πελασγούς πρέπει να ερμηνευθεί ως προϊόν σύμπτυξης του χρόνου, σύνθεσης διαφορετικών ιστορικών συγκυριών και συγκεκριασμού παραδόσεων διαφορετικών εθνοτικών ομάδων σε ένα κατά Assmann απώτατο παρελθόν, με πληροφορίες σε μεγάλο βαθμό επινοημένες. Η συνύπαρξη και των δύο θεωριών στον Ηρόδοτο δείχνει ότι είτε δεν τις είχε επεξεργαστεί επαρκώς, είτε δεν είχε αντιληφθεί αυτή την αντίφαση, είτε απλά δεν υπήρχε γι' αυτόν καμιά αντίφαση ελλείψει επαρκών ερευνητικών εργαλείων, μια και είναι η γλωσσολογική ανάλυση που μας επιτρέπει σήμερα να διακρίνουμε τους ΙΕ Λυδούς από μη-ΙΕ λαούς που προϋπήρχαν σε Βαλκάνια και Μ. Ασία. Σε κάθε περίπτωση είναι πρακτικά αδύνατο να προσπελάσουμε την πρόθεση του Ηροδότου⁷⁰³. Το διαφορετικό συγκείμενο στο οποίο εντάσσεται η εκάστοτε αφήγηση – η διασπορά εθνοτικών ομάδων μετά τα περσικά στη μια περίπτωση και οι σχέσεις Αθήνας και Λήμνου στην άλλη – προφανώς δεν συμβάλλει προς τη διαμόρφωση μιας

Αθηναίοι κατέκτησαν τη Λήμνο χωρίς δίκαιη αιτιολογία, αφ' ετέρου η παλαιότητα ενός μύθου δεν αποκλείει νεότερες διαμεσολαβήσεις, συνειδητές ή μη, που νομιμοποιούν συγκεκριμένες επιλογές συγκεκριμένων ομάδων. Για την επέκταση της αρχαϊκής Αθήνας στο Σίγειο και τον Ελαιούντα και τη θέση της Λήμνου στην περιοχή Ficuciello 2013, 94-95. Τον ανταγωνισμό Αθήνας Μυτιλήνης για το Σίγειο, τον ρόλο του ομηρικού παρελθόντος, τον τρόπο που επιδικάστηκε από τον Περίανδρο στους Αθηναίους και τη χρησιμότητά του ως τελευταίο καταφύγιο του Ιππία περιγράφει ο Ηρόδοτος (5.94.1-5.95.1).

⁷⁰³ Sourvinou-Inwood 2003, 105: "Obviously, we are now aware that his intentions are neither graspable nor relevant". Για τις ελληνικής έμπνευσης αναπαραστάσεις των Πελασγών: Sourvinou-Inwood 2003, 107-121.

συνεπέστερης στάσης εκ μέρους του Ηροδότου⁷⁰⁴. Αυτή η ασυνέπεια και σύγχυση των πηγών έχει οδηγήσει στην πεποίθηση ότι οι Πελασγοί είναι ένας λαός που είναι πρακτικά αδύνατον να εντοπιστεί ιστορικά⁷⁰⁵. Και είναι αυτό το χαρακτηριστικό που επιτρέπει για παράδειγμα στον Beekes να θεωρήσει ετρουσκικές πολλές θέσεις στο Β. Αιγαίο που παραδίδονται ως πελασγικές δημιουργώντας μια ανύπαρκτη κοιτίδα των Ετρουσκών στην Ανατολική Μεσόγειο. Όμως, ακριβώς οι διαφορετικές επιδιώξεις της κάθε παράδοσης κλονίζουν σοβαρά οποιαδήποτε προσπάθεια να θεμελιωθούν με ιστορικούς ή γλωσσολογικούς όρους οι Πελασγοί και οι Τυρσηνοί⁷⁰⁶, ενώ δεν πρέπει να παραβλέψουμε και τις πιθανές λογοτεχνικές επιδιώξεις που εξυπηρετεί η συγκεκριμένη αφήγηση⁷⁰⁷.

Το πρόβλημα μπορεί να περιπλακεί ακόμη περισσότερο αν λάβουμε υπόψη ένα άλλο χωρίο του Ηροδότου (1.57), όπου οι Τυρσηνοί διακρίνονται σαφώς από τους Πελασγούς της Κρηστώνας, αταύτιστη μέχρι σήμερα πόλη άγνωστη από μεταγενέστερες πηγές στην περιοχή της Κρηστωνίας μεταξύ Αξιού και Στρυμόνα⁷⁰⁸. Και πάλι τα συμφραζόμενα έχουν σημαντική θέση: το χωρίο αυτό αποτελεί μια ακόμη παρέκβαση στην οποία ο Ηρόδοτος πραγματεύεται την καταγωγή των ελληνικών φύλων με αφορμή την ιστορία του Κροίσου. Σύμφωνα με την ηροδότεια προσέγγιση, οι Ίωνες είναι εξελληνισμένοι Πελασγοί και συνεπώς, σε αντίθεση με τους Δωριείς, αυτόχθονες, με την αναγνώριση των Πελασγών ως διακριτή εθνοτική ομάδα να γίνεται αποκλειστικά με γλωσσικά κριτήρια⁷⁰⁹. Πρόκειται, επομένως, για ένα ερμηνευτικό σχήμα που επιχειρηματολογεί υπέρ δύο αντιφατικών αθηναϊκών ισχυρισμών: της αυτοχθονίας και της ελληνικότητας, καθιστώντας ακόμη δυσκολότερη τη

⁷⁰⁴ Ulf 2017, 12-15. Υπάρχει, βέβαια, και μια τρίτη ομάδα συμφραζομένων, η ρωμαϊκή οπτική όπως αυτή εκφράζεται στον Διονύσιο Αλικαρνασσία, όμως αυτό το ζήτημα ξεφεύγει από τους στόχους και τους προβληματισμούς του κεφαλαίου (βλ. σχετικά Ulf 2017, 15-17).

⁷⁰⁵ Fowler 2003, 2, Scott 2005, 444, Fowler 2011.

⁷⁰⁶ Ulf 2017, 17.

⁷⁰⁷ Έχει παρατηρηθεί ότι όλη η αφήγηση λειτουργεί ως ένα πολύ ικανοποιητικό τέλος για το έκτο βιβλίο, καθώς τονίζει τις υπηρεσίες του Μιλτιάδη προς την πατρίδα αντί να καταλήγει στον άδοξο θάνατό του (How και Wells 1968, vi.140 [2])

⁷⁰⁸ How και Wells 1968, i.56 [3], Asheri κ.α. 2007, 118.

⁷⁰⁹ Asheri κ.α. 2007, 117.

συγκρότηση μιας έγκυρης ιστορικής αφήγησης που θα συνδυάζει τόσο την ηροδότεια παράδοση όσο και μεταγενέστερες του Ηροδότου πηγές⁷¹⁰.

Δεν ισχύει, όμως, η ίδια αδυναμία, όταν προσεγγίζουμε τον μύθο καθαυτό, την πρόσληψή του και τις επιδιώξεις που υπηρετεί έχοντας ως κύριο άξονα τις κυρίαρχες αφηγήσεις που συνδέουν τους Πελασγούς με την Αθήνα. Η ηροδότεια εκδοχή της καταγωγής των Πελασγών/Τυρσηνών της Λήμνου ανήκει στις γενεαλογίες που ανακλούν τις μεταβαλλόμενες σχέσεις μεταξύ εθνοτικών ομάδων. Στις περιπτώσεις αυτές συνήθως εντοπίζονται δύο τύποι συναθροισμάτων που συγκροτούν ταυτότητα (genealogical assemblages): (α) η εξωγενής προέλευση και κατάκτηση και (β) τα προγονικά κληρονομικά δικαιώματα⁷¹¹. Είναι εμφανές ότι στην περίπτωση της αφήγησης του Ηροδότου ισχύει η περίπτωση της εξωγενούς προέλευσης, η οποία αιτιολογεί ως δικαίωμα την κατάκτηση του νησιού από τον Μιλτιάδη.

Ποια, λοιπόν, μπορεί να είναι η θέση των λημνιακών ευρημάτων σε αυτό το πλαίσιο; Η κυρίαρχη ερμηνεία αντιμετωπίζει τη γλώσσα των λημνιακών επιγραφών ως μια παραλλαγή της ετρουσκικής που ήρθε στη Λήμνο από τα δυτικά⁷¹². Το 2011 ο de Simone δημοσίευσε την επιγραφή μιας βάση αναθήματος από την Ηφαιστία με μερικές παρατηρήσεις αρκετά ενδιαφέρουσες. Η επιγραφή εντάσσεται στο ευρύτερο πλαίσιο των graffiti από την Ηφαιστία και της στήλης από τα Καμίνια, συνεπώς χρονολογείται στο 550-500 π.Χ. Το αλφάβητό της κατατάσσεται στα λεγόμενα ερυθρά ελληνικά αλφάβητα, στα οποία ανήκουν τόσο το χαλκιδικό όσο και το θεσσαλικό⁷¹³. Σύμφωνα με τον de Simone τα κείμενα της Ηφαιστίας επιτρέπουν την αναζήτηση μιας "τοπικής σχολής" γραφέων με δικό της κανονιστικό πλαίσιο⁷¹⁴. Επίσης, τα λημνιακά κείμενα φαίνεται πως συνδέονται με ιερά⁷¹⁵. Ωστόσο, η αξιωματικού χαρακτήρα θέση, ότι η χρήση του

⁷¹⁰ Μια τέτοιου είδους αφήγηση βλ. στη Ficuciello 2013, 75, όπου συνοψίζεται ο de Simone 1996, 70-83.

⁷¹¹ Hall 2000, 3.

⁷¹² Ficuciello 2013, 77, 192.

⁷¹³ de Simone και Chiai 2001, 58, de Simone 2011, 4-5. Για τα ερυθρά αλφάβητα ενδεικτικά: Klaffenbach 2003, 72.

⁷¹⁴ de Simone 2011, 5: "*Il nostro quadro attuale dell'epigrafia tirrenica di Efestia (e Lemnos) ne esce dunque ormai sensibilmente rafforzato, ed è legittimo secondo lo scrivente parlare ormai di una "scuola epigrafica" di scribae locali, con notevole capacità*".

⁷¹⁵ "*L'attività scrittoria va pensata probabilmente ad Efestia (e Lemnos) come legata o connessa ai santuari ...*" (de Simone 2011, 5).

αλφαβήτου είναι μια επιλογή και ακολούθως κληρονομιά αποτελεί ένα μικρό λογικό άλμα⁷¹⁶. Είναι εμφανές ότι οι ιδιαιτερότητες θεωρούνται τεκμήρια ύπαρξης μιας τοπικής (επιλογή) κοινότητας Ετρούσκων (κληρονομιά) – κατά τον de Simone πειρατών⁷¹⁷. Η προσέγγιση αυτή σε ένα κείμενο που απορρίπτει τη ρομαντική ιδέα της εθνογένεσης κρύβει μια μικρή αντίφαση.

Προκύπτουν δύο θεμιτά ερωτήματα. Τίνος επιλογή είναι το αλφάβητο που απαντά στη Λήμνο; Υπάρχει μόνο μια πιθανή απάντηση στο παραπάνω ερώτημα; Η ανάλυση του de Simone είναι πιστεύω ενδεικτική των ορίων της γλωσσολογικής τεκμηρίωσης. Η λογική των επιχειρημάτων έχει ως εξής: διαφορές στην ορθογραφία των λέξεων οφείλονται σε διαφορές στην εκφορά των φθόγγων τους που με τη σειρά τους πιστοποιούν μια διαφορετική διάλεκτο. Όπως, όμως, ο ίδιος σχολιάζει με ειλικρίνεια, στη βάση όλου αυτού του θεωρητικού επιχειρήματος κρύβεται η διαίσθηση⁷¹⁸. Προφανώς σε ένα αρχαιολογικό πόνημα, η ενδελεχής κριτική γλωσσολογικών επιχειρημάτων είναι κατ' αρχήν ναρκοθετημένη. Για τον λόγο αυτό θα περιοριστώ σε μια μόνο περίπτωση, που πιστεύω ότι είναι ικανή να καταδείξει την ανάγκη διερεύνησης ενός διαφορετικού ερμηνευτικού πλαισίου: τη χρήση των συμβόλων υ και ο στην Ετρουρία και τη Λήμνο αντίστοιχα⁷¹⁹.

Στην επιγραφή που δημοσιεύει ο de Simone απαντά η λέξη *heloke*. Με μια ιδιαίτερος ενδελεχή ανάλυση καταλήγει στο συμπέρασμα ότι πρόκειται για ρηματικό τύπο (*helo-ke*). Το επιχείρημα που σχετίζεται με το πρόβλημά μας αφορά στη διαφορά της ορθογραφίας αυτής της λέξης σε σχέση με την αντίστοιχη ετρουσκική. Είναι παρατηρημένο ότι στο λημνιακό αλφάβητο απουσιάζει τελείως το γράμμα υ, ενώ στο ετρουσκικό το γράμμα ο⁷²⁰. Η αντίστοιχη, επομένως, ετρουσκική λέξη αποκαθίσταται ως **heluke*, τύπος που δεν συναντάται, ωστόσο, σε καμιά ετρουσκική επιγραφή, αλλά προκύπτει λογικά, σύμφωνα με όσα είναι

⁷¹⁶ de Simone 2011, 5: "*Ma l'impiego ed istituzionalizzazione di un alfabeto costituisce come ovvio in primis una scelta (modello di base) e conseguente patrimonio culturale*"

⁷¹⁷ de Simone 2011, 2 (με βιβλιογραφία), Ficuciello 2013, 76. Πρβλ και de Simone 1996: "*la lingua della stele di Kaminiia rappresenta una semplice variante della lingua etrusca arcaica*". Για την μικρή πιθανότητα πειρατικής δράσης των Ετρούσκων Gras 1976, ιδιαίτερα 368, Gras 1985, 522, 623, 632, 699-700.

⁷¹⁸ de Simone 2011, 5: "... *a monte va collocata come sempre un'operazione fonologico-fonetica a livello intuitivo, oltre che un "modello" formale specifico*".

⁷¹⁹ de Simone 2011, 8-13.

⁷²⁰ Heurgon 1980, 583, ο οποίος υπονοεί ότι εδώ ενυπάρχει μια σχέση με τα λυκιακά, στα οποία παρατηρείται το ίδιο φαινόμενο.

γνωστά για την ετρουσκική γλώσσα. Πίσω από αυτή την φαινομενικά απλή διαπίστωση κρύβεται ένα ιδιαίτερο ιστορικό πρόβλημα. Αν υποθέσουμε ότι το αλφάβητο έφθασε στη Λήμνο μαζί με τη γλώσσα, τότε πρέπει να εξηγήσουμε γιατί δεν έχουμε βρει επιγραφές περισσότερο "ετρουσκικές" (με υ αντί για ο). Προφανώς το επιχείρημα είναι e silentio και δεν αποκλείεται να είναι απλά θέμα χρόνου οι ανασκαφές να αποκαλύψουν τέτοια ευρήματα – τα οποία σημειωτέον οφείλουν να είναι τα παλαιότερα των μέχρι τώρα επιγραφών – όμως η απουσία τέτοιων επιγραφών μέχρι στιγμής δεν παύει να είναι ένα, έλασσον έστω, πρόβλημα.

Αν πάλι θεωρήσουμε ότι πρώτα έφθασε η γλώσσα στο νησί, δημιουργήθηκε η διάλεκτος λόγω της απομόνωσης και μετά υιοθετήθηκε και τροποποιήθηκε για τις τοπικές ανάγκες κάποιο αλφάβητο, πρέπει να εξηγηθεί πώς έχουν προκύψει τόσες πολλές ομοιότητες με το ετρουσκικό αλφάβητο. Φυσικά και σ' αυτή την περίπτωση δεν στερούμαστε "λογικών" επιχειρημάτων που καλύπτουν την ένδεια πληροφοριών. Η Εύβοια και περισσότερο η Θεσσαλία, περιοχές που χρησιμοποιούν ερυθρά αλφάβητα, είναι σχετικά κοντά. Αν, μάλιστα, θέλουμε, μπορούμε να αναζητήσουμε επιπλέον επιχειρήματα στη μυθική σχέση ανάμεσα στην Ιωλκό και τη Λήμνο που φαίνεται να ανακλά ο μύθος του Ιάσονα. Στην ίδια ομάδα των ερυθρών αλφαβήτων κατατάσσεται και το φρυγικό⁷²¹, το οποίο επίσης συσχετίζεται με το λημνιακό⁷²². Ωστόσο, στην Αιολίδα, με την οποία το νησί βρίσκεται σε ευρύτερη πολιτισμική συνάφεια την ΕΣ και την αρχαϊκή περίοδο όπως άλλωστε και όλο το Β. Αιγαίο, επικρατούν τα λεγόμενα σκούρα κυανά αλφάβητα⁷²³. Φυσικά δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι η ορολογία αυτή, που ανάγεται στα τέλη του 19^{ου} αι. και στον Kirchoff, δεν είναι ακριβής παρά για συγκεκριμένα μόνο σημεία (Φ, Χ, Ψ)⁷²⁴.

Ωστόσο, σ' αυτή την πρώτη "διαισθητική" φάση, που αφορά στη φωνητική αξία των συμβόλων, μοιάζει να μην διατυπώθηκαν όλες οι πιθανές ερμηνείες, ώστε να διερευνηθούν έστω και για να απορριφθούν. Πιθανόν ως ένα βαθμό αυτό

⁷²¹ Young 1969, 254 (το σύμβολο Ψ προφέρεται chi στα φρυγικά).

⁷²² Hawkins 2010, 223.

⁷²³ Klaffenbach 2003, 71.

⁷²⁴ Cook και Woodhead 1959, 175.

να οφείλεται και στο γεγονός ότι η γλωσσολογία δεν μπόρεσε να ξεφύγει από το πλαίσιο που είχε θέσει η ιστορική ανάλυση με επίκεντρο την ηροδότεια αφήγηση, ειδικά σε περιόδους κατά τις οποίες η μόνη επιγραφική μαρτυρία που συνέδεε τη Λήμνο με την Ετρουρία ήταν η επιγραφή των Καμινίων. Ακόμη και η σύγχρονη προσπάθεια των ιταλών μελετητών της λημνιακής αρχαϊκής κοινωνίας, αν και γίνεται με τοπικούς όρους, δεν ξεφεύγει από αυτό το πλαίσιο, από τη στιγμή που αποδέχεται τη γλώσσα των λημνιακών επιγραφών ως τυρρηνική διάλεκτο. Το παραπάνω παράδειγμα μας επιτρέπει να αναρωτηθούμε αν όλες οι διαφορές ανάμεσα στο ετρουσκικό και λημνιακό επιγραφικό υλικό πρέπει να ερμηνευθούν εντός του ίδιου ιστορικού πλαισίου. Θα μπορούσαμε, για παράδειγμα, να φανταστούμε έναν ήχο ανάμεσα στο u και το o, ο οποίος σε κάθε περίπτωση οδηγούσε στην υιοθέτηση διαφορετικού συμβόλου⁷²⁵. Η υπόθεση δεν πρέπει να θεωρηθεί τόσο απίθανη καθώς αντίστοιχα φαινόμενα διαφοροποίησης συμβόλων με τα οποία υποθέτουμε εύλογα ότι αποδίδονται οι ίδιοι ήχοι παρατηρούνται κατά τόπους και στην ίδια την Ετρουρία⁷²⁶. Υπάρχει, ωστόσο, ακόμη ένα επιχείρημα υπέρ αυτής της υπόθεσης: η παρουσία του ελληνικού ανθρωπωνυμίου Ύλαϊος. Αν ο συσχετισμός αυτού το ονόματος με τη λέξη *holaiies* της επιγραφής είναι σωστός τότε δεν μπορούμε παρά να αποδεχτούμε τη θέση του Heurgon ότι πρόκειται για απευθείας μεταγραφή στα "λημνιακά", ώστε η αντιστοιχία το λημνιακού o με το ελληνικό u είναι παραπάνω από εμφανής⁷²⁷. Όπως, επίσης, δεν συζητείται καθόλου ούτε η πιθανότητα ύπαρξης απλών λαθών ή παραλείψεων κατά τη χάραξη του κειμένου, η οποία θεωρητικά δεν είναι δυνατόν να αποκλειστεί, ούτε η πιθανότητα τα λημνιακά ευρήματα να είναι ενδεικτικά μιας πιο δημώδους διαλέκτου, παρά το γεγονός ότι τα ταπεινά αντικείμενα πάνω στα οποία βρέθηκαν οδήγησαν κάποιους μελετητές να υποστηρίξουν την διάδοση της γραφής και στα κατώτερα κοινωνικά στρώματα του νησιού⁷²⁸.

⁷²⁵ Πρβλ π.χ. τον φθόγγο που αποδίδεται με το σύμβολο *ae* στα γαλλικά, η ύπαρξη του οποίου, όμως αιτιολογείται γιατί στην γαλλική γλώσσα υπάρχει και το *e* και το *o*.

⁷²⁶ Wallace 2014, 205-206.

⁷²⁷ Heurgon 1980, 592. Το ίδιο ισχύει και για τη λέξη *morinail*, στην οποία συνήθως αναγνωρίζεται η Μύρινα.

⁷²⁸ De Simone και Chiaï 2001, 41-42, 58.

Από την άλλη η κοινή σε Ετρουρία και Λήμνο ιδιορρυθμία χρήσης σημείων στίξης, των οποίων ο κανονιστικός χαρακτήρας δεν σχετίζεται με τη γλώσσα αλλά με την αντίληψη για τη λειτουργία της λέξης και γι' αυτό είναι δύσκολο η παρουσία τους σε δύο τόσο απομακρυσμένα γεωγραφικά σημεία να θεωρηθεί συμπτωματική ή παράλληλη εξέλιξη, θεωρώ ότι επιτάσσει τον επαναπροσδιορισμό της συνολικής μας στάσης απέναντι στα επιγραφικά ευρήματα της προ-ελληνικής Λήμνου⁷²⁹. Αυτού του είδους τον επαναπροσδιορισμό βρίσκουμε, μόνο ως ένα βαθμό, στην υπόθεση ότι η λημνιακή γλώσσα είναι αποτέλεσμα του συγκεκριασμού τοπικής και ετρουσκικής. Και αυτή, όμως, η περίπτωση καθορίζεται σε μεγάλο βαθμό από την γραμματειακή παράδοση, καθώς αντιλαμβάνεται τη λημνιακή γλώσσα ως κρεολική και τους Ετρούσκους της Λήμνου ως μια μικρή ελίτ που στην ΥΕΧ κατέφθασε και κατάφερε να επιβάλλει τη γλώσσα της στους ντόπιους⁷³⁰. Γιατί, ωστόσο, οι ερμηνείες πρέπει να περιοριστούν στη μαζική, έστω και σταδιακή, μετακίνηση και μόνιμη εγκατάσταση πληθυσμών είναι δύσκολο να τεκμηριωθεί χωρίς τον Ηρόδοτο⁷³¹.

Πόσο εκτεταμένος θα μπορούσε να είναι ο επαναπροσδιορισμός των λημνιακών κειμένων; Προφανώς η απάντηση για αυτό το δεύτερο ερώτημα δεν μπορεί να αναζητηθεί στην παρούσα διατριβή. Αντίθετα θα παραμείνει μετέωρο, προς όφελος μιας ετεροβαρούς προσέγγισης των λημνιακών ευρημάτων εντός ενός ευρύτερου αρχαιολογικού πλαισίου της ετρουσκικής παρουσίας στο Αιγαίο, η οποία πιθανόν να συμβάλλει και στην απάντηση του θεμελιώδους ερωτήματος που διέπει την ετρουσκολογία, πώς δηλαδή, μπορεί να ερμηνευτεί η τεκμηριωμένη

⁷²⁹ Σε ορισμένες περιπτώσεις αντί για τρεις τελείες τη μια κάτω από την άλλη, χρησιμοποιούνται δύο. Το επιπλέον επιγραφικό υλικό όμως δεν θεωρείται αρκετό ώστε να μας επιτρέψει να καταλάβουμε αν αυτό είναι τυχαίο ή όχι (de Simone και Chiai 2001, 56). Είναι, επίσης, ενδιαφέρον ότι, με κριτήριο τα σημεία στίξης, η επιγραφή των Καμινίων κατατάσσεται στην μεταβατική περίοδο κατά την οποία η στίξη χρησιμοποιείται τόσο για να ξεχωρίζουν συλλαβές όσο και μεταξύ των λέξεων (de Simone και Chiai 2001, 52-56). Στον 5^ο αι. π.Χ. τα σημεία στίξης στις επιγραφές της Ετρουρίας άρχισαν να τοποθετούνται μεταξύ των λέξεων, ενώ παλαιότερα χρησιμοποιούνταν μεταξύ των συλλαβών, με ένα διάστημα κατά το οποίο τα δύο συστήματα στίξης συνυπήρχαν (de Simone και Chiai 2001, 43). Η χρονολόγηση της στήλης των Καμινίων συνάδει με αυτή τη μεταβατική περίοδο της ετρουσκικής επιγραφικής.

⁷³⁰ Bellelli 2012, 27.

⁷³¹ Για παράδειγμα ο Grass 1985, 628-629, ενώ παρατηρεί ότι αυτός που παρήγγειλε τη στήλη δεν είναι ίδιος με αυτόν που την χάραξε και ταυτόχρονα οι διαφορετικές επιλογές στο αλφάβητο (ο και υ) δείχνουν ότι το ελληνικό αλφάβητο υιοθετήθηκε ανεξάρτητα σε Ετρουρία και Λήμνο, εγκλωβίζεται στην πεποίθηση ότι η γλώσσα της επιγραφής είναι η ομιλούμενη γλώσσα στη Λήμνο και όχι μια από τις ομιλούμενες γλώσσες στη Λήμνο.

διασπορά των λεγόμενων τυρρηνικών γλωσσών⁷³². Πριν τη συζήτηση, όμως, αυτού του πλαισίου αξίζει να παρουσιαστεί σύντομα και μια άλλη πτυχή του απώτατου μυθικού παρελθόντος της Λήμνου.

5.2.3: Σίντιες και Μινύες: προ-τυρρηνικές εθνοτικές ομάδες;

Η μυθολογική Λήμνος συνδέεται με πολλούς διαφορετικούς λαούς. Ως πρώτοι κάτοικοι θεωρούνται οι Σίντιες, με πιθανή καταγωγή από τη Θράκη ή τη Φρυγία, οι οποίοι σύμφωνα με το μύθο περιέθαλψαν τον εξορισμένο από τον Όλυμπο Ήφαιστο (Όμ. *Ιλ.* Α 584-594, *Οδ.* Θ 292-294, *Στράβ.* *Γεωγ.* 7.1.46). Παραδοσιακά σχετίζονται με τους οικισμούς στην Πολιόχνη (ΝΑ-ΥΕΧ) και τα Ρηγά Νερά Μύρινας (ΠΕΧ-ΜΕΧ)⁷³³. Την εποχή της μινωικής θαλασσοκρατίας η Λήμνος βρέθηκε υπό την κυριαρχία της Κρήτης, με τον βασιλιά Ραδάμανθυ να τη δωρίζει στον γιο της Αριάδνης και του Διονύσου Θόαντα (Όμ. *Ιλ.* ΙΔ 230, *Απολλώνιος,* *Αργοναυτικά* IV 425). Ο Θόας είναι και ο πρώτος γνωστός από φιλολογικές πηγές μυθικός βασιλιάς του νησιού. Στα πλαίσια του μύθου είναι γνωστή και η εγκατάσταση των Μινύων της Θεσσαλίας (Ηρόδοτος, 4.146), ενώ ο ίδιος ο Θόας παντρεύτηκε την κόρη του βασιλιά της Ιωλκού Κρηθέα, τη Μύρινα. Σχέσεις με τη Μαγνησία θεωρείται ότι απηχεί και ο μύθος του Ιάσονα και του γάμου του με την Υψιπύλη, βασίλισσα της Λήμνου⁷³⁴.

Η παραδοσιακή προσέγγιση του προ-ελληνικού λημνιακού παρελθόντος, που απαντάται σχεδόν σε κάθε εισαγωγή κάποιου αρχαιολογικού ζητήματος της Λήμνου, διακρίνει τρεις διαφορετικές περιόδους, με τις δύο πρώτες μάλιστα να εναλλάσσονται στη χρονολογική σειρά ανάλογα με τον ερευνητή: μια μινυακή (μύθος του Ιάσονα και των Αργοναυτών) που υποτίθεται ότι ανακλά τις υπερπόντιες αναζητήσεις πρώτων υλών, μια σιντική-θρακική (μύθος Ήφαιστου) που αιτιολογεί τη λατρεία του Ήφαιστου και μια πελασγική-τυρρηνική (ηροδότεια παράδοση) που συνδέεται με το ενεπίγραφο υλικό σε ετρουσκική γλώσσα/διάλεκτο και ορισμένες φορές αιτιολογεί την ύπαρξη λατρείας των Καβείρων⁷³⁵. Τέτοιου είδους απόψεις είναι προβληματικές και αποτελούν μια

⁷³² Wallace 2014, 221.

⁷³³ Ficuciello 2013, 71.

⁷³⁴ Ficuciello 2013, 72, με τις πηγές που αναφέρονται στη στάση των Αργοναυτών στη Λήμνο.

⁷³⁵ Marangou 2006, 130, Ficuciello 2013, 69, 71.

μάλλον επιφανειακή προσπάθεια εξορθολογισμού του μυθικού Λημνιακού παρελθόντος. Για παράδειγμα, παρά το γεγονός ότι είναι αρκετά διαδεδομένη η (παρ-)ετυμολογία που θέλει το εθωνώνυμο *Σίντιες* να προέρχεται από το ποιητικό *σίνομαι*, μια ερμηνεία του οποίου είναι *ληηλατώ*⁷³⁶, όλοι ταυτίζουν τους Σίντιες της Λήμνου με το θρακικό φύλο, χωρίς να προβληματίζονται από το γεγονός ότι το ίδιο ακριβώς χαρακτηριστικό αποδίδεται και στους Πελασγούς / Τυρρηνούς-Ετρούσκους που υποτίθεται ότι διαδέχθηκαν τους Θράκες στο νησί⁷³⁷. Ακόμη πιο προβληματική φαίνεται πως είναι η προσπάθεια να ετυμολογηθεί το εθωνώνυμο από την ΙΕ ρίζα *kuento-* (ιερός), που, διαμεσολαβημένο εκ των υστέρων από την πελασγική γλώσσα, υποτίθεται ότι παραπέμπει στον μύθο και τη λατρεία του Ηφαίστου⁷³⁸.

Σε παρόμοιο αδιέξοδο βρίσκονταν και οι αρχαίοι συγγραφείς που ασχολήθηκαν με το θέμα. Έτσι για τον Στράβωνα (12, 3, 20), ο οποίος στο σημείο αυτό θεωρείται ότι αντλεί από τον Απολλόδωρο, οι *Σίντιες*, *Σιντοί*, *Σάιοι* και *Σαπαίοι* ήταν τα διαδοχικά ονόματα του ίδιου θρακικού φύλου που "... *περι Άβδηρα τήν οἴκησιν εἶχον καὶ τὰς περι Λῆμον νήσους*". Σύμφωνα με μια πληροφορία του παλαιότερου Ελλάνικου από το έργο του *Περὶ Χίου κτίσεως* (FGrHist 4 F 71a), η οποία διασώζεται από τον σχολιαστή της Οδύσσειας (Σχολ. Ομήρου, θ 294), *Σίντιες* αποκαλούσαν τους κατοίκους της Λήμνου οι γείτονές τους, εθωνώνυμο που συνδέεται με το γεγονός ότι ήταν τεχνίτες όπλων, ενώ ως προς την καταγωγή ήταν μιξέλληνες:

"Σίντιες ἐκαλοῦντο οἱ Λῆμνιοι, ὡς Ἑλλάνικος ἱστορεῖ ἐντῶ περι Χίου κτίσεως τὸν τρόπον τοιοῦτον. Ἐκ τῆς Τενέδου ᾤχοντο εἰς τὸν Μέλανα κόλπον, καὶ πρῶτον μὲν εἰς Λῆμον ἀφίκοντο. Ἦσαν δὲ αὐτόθι κατοικοῦντες Θρακῆς τινες, οὐ πολλοὶ ἄνθρωποι ἐγεγόνεισαν δὲ μιξέλληνας. Τούτους ἐκάλουν οἱ περίοικοι Σίντιας, ὅτι ἦσαν αὐτῶν

⁷³⁶ Marangou 2006, 130 με βιβλιογραφία. Lidell, Scott και Jones 1996, 1600, λημ. *σινώω* (βλ. και το επίθετο *σίντης*).

⁷³⁷ Το πρόβλημα εμφανίζεται αναπάντεχα στον Vox (γιατί δεν τον απασχολεί η προ-ελληνική εθνογραφία της Λήμνου, αλλά η παρουσία των Σιντίων στον Ανακρέοντα), όταν σχολιάζει ότι "*Naturalmente WEST ha ragione nel ritenere che la citazione di Anacreonte non debba aver nulla a che fare con i Lemni: vi si nasconder' a pero la menzione non del nome comune "danneggiatori" (σίντιες), ma dei Sinti in quanto tali*" (Vox 1994, 117).

⁷³⁸ Beattie 1962, 250-251.

δημιουργοί τινες πολεμιστήρια ὄπλα ἐργαζόμενοι. Τούτοις συνώκισαν

ἐαυτοὺς ἀναμίξ ὡς ἦλθον αὐτόθι, καὶ κατέλιπον ναῦς πέντε"⁷³⁹.

Το απόσπασμα δεν μπορεί να γίνει πλήρως κατανοητό αν δεν λάβουμε υπόψη ότι το υποκείμενο ορισμένων ρημάτων (*ᾤχοντο, ἀφίκοντο, συνώκισαν, ἦλθον, κατέλιπον*) είναι, σύμφωνα με μια παλιά ερμηνεία του 19ου αιώνα, οι Τρώες⁷⁴⁰. Γι' αυτό και οι σύγχρονοι ερευνητές θεωρούν ότι ο Ελλάνικος στο σημείο αυτό αναφέρεται σε Πελασγούς-Τυρσηνούς. Είναι επίσης ενδιαφέρον ότι, σύμφωνα με τον Ελλάνικο, οι Σίντιες κατέστησαν μιξέλληνες πριν την άφιξη των Πελασγών. Με αυτή την εκδοχή μοιάζει να συμφωνεί έμμεσα και ο ίδιος ο Όμηρος ο οποίος τους αποκαλεί αγριόφωνους, αλλά όχι βαρβαρόφωνους, όπως π.χ. τους Κάρες⁷⁴¹. Βέβαια, ο ποιητικός χαρακτήρας του έργου καθιστά τέτοιες κρίσεις πιο επισφαλείς από ανάλογες περιπτώσεις σε άλλου τύπου πηγές. Από την άλλη, σωζόμενο απόσπασμα από την Φορωνίδα του Ελλάνικου (FGrHist 4 F 4) συμφωνεί με την ευρύτερα διαδεδομένη άποψη που θέλει τους Σίντιες απλά θρακικής καταγωγής. Αυτό, πάντως, που καθίσταται εμφανές είναι ότι ο γεωγραφικός χώρος μεταξύ Λήμνου και Αιολίδας και τα δίκτυα εντός των οποίων κινούνται οι βίαιοι οπλορρογιοί Σίντιες του Ελλάνικου είναι ίδιος με αυτά στα οποία δρουν οι Τυρσηνοί πειρατές του Ηροδότου, αν και σε διαφορετικές διευθύνσεις. Η παρουσία αυτών των δικτύων μοιάζει να ανακλάται στον Όμηρο (Φ, 40, 46, 48, 79), ο οποίος τοποθετεί στη Λήμνο μια αγορά σκλάβων. Και πάλι, όμως, ο ισχυρισμός ότι ο δημιουργός της Ιλιάδας γνώριζε καλά την οικονομία της Λήμνου, σε σημείο που να μπορούμε να χαρακτηρίσουμε το νησί "κεντρική αγορά" του αριστοκρατικού αρχαϊκού εμπορίου⁷⁴², μοιάζει υπερβολικός για μια ποιητική δημιουργία. Αντιθέτως το αρχαιολογικό υλικό καθαυτό είναι αρκετό για έναν τέτοιου είδους ισχυρισμό⁷⁴³.

⁷³⁹ DFHG *Hellanici Fragmenta* 112, σελ. 59, ν. 112 (ημερομηνία προσπέλασης 17/5/2019).

⁷⁴⁰ Welcker 1824, 206-207.

⁷⁴¹ Ficuciello 2013, 70, 73.

⁷⁴² Ficuciello 2013, 71, 83. Στο κείμενο 'luogo di mercato' και 'luogo dello scambio', όροι που μάλλον αντιστοιχούν στον όρο *central place market*, ο οποίος περιγράφει έναν συγκεκριμένο τόπο και τρόπο εμπορίου (βλ. ενδεικτικά Renfrew και Bahn 2000, 368). Στο πλαίσιο αυτού του εμπορίου με την ανταλλαγή πρώτων υλών και βιοτεχνικών προϊόντων ερμηνεύει η Ficuciello και την παραγωγή της G2-3 κεραμικής στο νησί (Ficuciello 2013, 84). Στην εικόνα αυτή απρβλ σχόλιο της Ficuciello 2013, 85: "...anche se al momento non disponiamo di chiari riscontri oggettivi sul piano archeologico".

⁷⁴³ Ficuciello 2013, 85-95 (παρά περί του αντιθέτου σχόλιο στην 86).

Η Ficuciello σωστά σχολιάζει ότι το πλούσιο υλικό των πηγών συνδυασμένο με τα αρχαιολογικά ευρήματα μπορεί να εκτρέψει την έρευνα στην λανθασμένη μεθοδολογικά προσπάθεια να συσχετιστούν οι γραμματειακές αναφορές με υλικά κατάλοιπα που φτάνουν ως την εποχή του χαλκού⁷⁴⁴. Αυτή η παρατήρηση, ωστόσο, δεν πρέπει να έχει ως αποτέλεσμα τον εξοβελισμό όλου αυτού του υλικού από την συζήτηση, αλλά την συμπερίληψή του με έναν τρόπο που θα ξεφεύγει από τη συνήθη τάση επιβεβαίωσης ή διάψευσής του από τα αρχαιολογικά ευρήματα⁷⁴⁵. Έτσι αντί της προσπάθειας να καταρτιστεί μια διαδοχή εθνοτικών ομάδων ως ιστορικών οντοτήτων που πραγματικά υπήρξαν ή δεν υπήρξαν στη Λήμνο, είναι θεμιτό να συγκροτηθεί μια αφήγηση – ή και περισσότερες – της πρόσληψης του προ-αθηναϊκού παρελθόντος του νησιού από τις αρχαίες πηγές⁷⁴⁶. Στην αφήγηση αυτή περιλαμβάνονται και οι Μινύες, οι οποίοι διατηρήθηκαν στη συλλογική μνήμη των Ελλήνων όπως περίπου και οι άλλες δύο προ-ελληνικές εθνοτικές ομάδες.

Η πρώτη αναφορά τους σε σχέση με τη Λήμνο ανήκει στον Ηρόδοτο, ο οποίος συνδέει τις περιπέτειές τους με το πρώτο *λήμνιον κακόν* (Ηρόδοτος 4.145, 6.138). Και εδώ, όμως, η αφήγηση δεν πρέπει να ιδωθεί αποκομμένη από τα συμφραζόμενά της. Οι Μινύες του Ηροδότου είναι οι απόγονοι των Αργοναυτών οι οποίοι, όταν οι Πελασγοί της Αττικής τους εκδίωξαν από τη Λήμνο, ζήτησαν άσυλο στη Λακεδαίμονα, γιατί τη θεωρούσαν παλαιά πατρίδα τους λόγω της συμμετοχής των Διοσκούρων στο πλήρωμα του Ιάσονα (Ηρόδοτος 4.145). Αρχικά το αίτημά τους για μετεγκατάσταση έγινε δεκτό, κατόπιν, όμως, ήρθαν σε σύγκρουση με τους Λακεδαιμόνιους, συνελήφθησαν (Ηρόδοτος 4.146), δραπετεύσαν και με τον Λακεδαιμόνιο Θήρα συμμετείχαν στον αποικισμό της Καλλίστης, μετέπειτα Θήρας (Ηρόδοτος 4.147-148). Ο ίδιος ο Ηρόδοτος αναφέρει ως πηγές του τόσο τη λακωνική, όσο και τη θηραϊκή προφορική παράδοση (Ηρόδοτος 4.150). Είναι πολύ ενδιαφέρον ότι, σύμφωνα με τον Πλούταρχο (Πλούταρχος Ηθικά IV.296b.21), παρόμοια πορεία με τους εκδιωκόμενους Μινύες, από τη Λήμνο στην Σπάρτη, ακολούθησαν και οι Τυρρηνοί. Εξάλλου, έχει από

⁷⁴⁴ Ficuciello 2013, 70, 71. Βλ. π.χ. Greco 2008, 16-17, 20-21.

⁷⁴⁵ Ως τέτοια θεωρώ την προσέγγιση του Gras 1985, 603-608.

⁷⁴⁶ Πρβλ Sourvinou-Inwood 2003, 105.

καιρό παρατηρηθεί ότι στον Όμηρο απουσιάζει οποιαδήποτε αναφορά στο πρώτο λήμνιον κακόν⁷⁴⁷. Αν και πρόκειται για *e silentio* επιχείρημα, δημιουργεί εύλογες αμφιβολίες τόσο για τη χρονική στιγμή που δημιουργήθηκε αυτή η παράδοση όσο και για την προέλευσή της.

Μια παλιά ανθρωπολογική προσέγγιση του Dumézil θέλει τον μύθο να έχει προκύψει ως εκ των υστέρων αιτιολόγηση τελετουργιών⁷⁴⁸, μια πρακτική που δεν είναι άγνωστη στους ερευνητές της μνημονικής διαδικασίας⁷⁴⁹. Νεότερες προσεγγίσεις, ορμώμενες από την απουσία των Μινύων και την παρουσία των Σιντίων στον Όμηρο, συμπεραίνουν ότι οποιαδήποτε εθνοτική ανάμνηση από την εποχή του χαλκού είχε ξεχαστεί και στα ομηρικά έπη περιγράφεται η Λήμνος αναχρονιστικά⁷⁵⁰. Επίσης, δεν αποκλείεται να πρόκειται για μύθο αποκλειστικά αττικής έμπνευσης⁷⁵¹. Κατάλοιπα στο Κουκονήσι και την Ηφαιστία, δηλώνουν μια σύνδεση με τον μυκηναϊκό κόσμο, το να θεωρήσουμε, όμως, ότι αυτή η σύνδεση ανακλάται στη μυθική παράδοση των Μινύων είναι ερμηνευτική επιλογή⁷⁵². Στην πράξη τα ευρήματα αυτά μάλλον δυσχεραίνουν την προσπάθεια ανίχνευσης της εθνοτικής μνήμης του νησιού, καθώς προσθέτουν ακόμη ένα επίπεδο προς διερεύνηση. Πιθανότατα στις αφηγήσεις για τους Μινύες συμφύρονται διαφορετικές παραδόσεις⁷⁵³. Ενδεικτικό για τον τρόπο με τον οποίο λειτουργούν οι

⁷⁴⁷ Dumézil 1924, 13.

⁷⁴⁸ Dumézil 1924, 25-72. Καθώς η θέση αυτή είναι απότοκο βαθιών γενικευμένων πεποιθήσεων του Dumézil σχετικά με τον τρόπο που λειτουργεί η μυθική σκέψη, το ερμηνευτικό του μοντέλο απορρίφθηκε από τον ίδιο, όταν υιοθέτησε μια άλλη εξίσου μονολιθική μεθοδολογία τη λεγόμενη *tripartition*, αλλά και από τους νεότερους ερευνητές (Littleton 1966,45). Στην απόρριψη αυτή συνέτεινε και η κριτική που δέχθηκε σε πολιτικό επίπεδο (Eribon 1992, 16-19, 30-39, 42-46, 48-50, 52, 57, 141, 197, 227, 274-275, 297-306 για την κριτική των Ginzburg, Lincoln και Momigliano). Όμως, ακόμη και αν η ερμηνεία του μύθου που προτείνει ο Dumézil στηρίζεται σε ένα γενικευτικό μοντέλο, η απόρριψη της ικανότητας αυτού του μοντέλου να περιγράφει σε κάθε περίπτωση το παρελθόν δεν σημαίνει απαραίτητα ότι πρέπει να απορριφθεί (ή να υιοθετηθεί) και για τη συγκεκριμένη περίπτωση. Με αυτή την έννοια ο Dumézil συνεχίζει να προσφέρει μια πιθανή ερμηνεία του παρελθόντος, που απλά δεν είναι σήμερα προτιμητέα. Για την επικαιρότητα του Dumézil βλ. και Greco 2008, 17.

⁷⁴⁹ Βλ. το σχετικό κεφάλαιο για τη Μνήμη και την Τελετουργία.

⁷⁵⁰ Ficuciello 2013, 72

⁷⁵¹ Ficuciello 2013, 72.

⁷⁵² Ficuciello 2013, 72 με βιβλιογραφία.

⁷⁵³ Παρόμοια άποψη μοιάζει να διατυπώνει ο de Simone 1996, 41-43, όταν ισχυρίζεται πως τόσο ο μύθος του Ηφαιστου όσο και ο μύθος των Μινύων πρέπει να τοποθετηθεί σε ένα μακρινό παρελθόν της εποχής του χαλκού. Όμως και αυτός ακολουθεί την τάση αποκάθαρσης του μύθου προς όφελος ενός ιστορικού πυρήνα "γεγονοτων", καθώς συνδέει αυτές της αφηγήσεις με την αναζήτηση μετάλλων στη μυκηναϊκή εποχή.

μηχανισμοί μνήμης είναι το χωρίο του Πλουτάρχου στο οποίο αλληλοεπικαλύπτονται οι παραδόσεις γύρω από Μινύες Πελασγούς και Τυρρηγούς. Αν την εποχή του Πλουτάρχου, που απέχει επτά αιώνες από τον Ηρόδοτο, μπορούν οι αφηγήσεις για τις εθνοτικές ομάδες της Λήμνου να συγχέονται, γιατί να μην υποθέσουμε παρόμοιες διαμεσολαβήσεις και στο ηροδότειο έργο⁷⁵⁴;

Ακριβώς αυτή η κατάσταση στην αρχαία γραμματεία, με πληροφορίες άλλοτε παραπληρωματικές και άλλοτε αντιφατικές, έχει οδηγήσει σε μια πληθώρα σύγχρονων ερευνητικών αφηγήσεων για τους Μινύες που κατατάσσονται σε τρεις κατηγορίες: (α) αυτές που απορρίπτουν την ιστορικότητα των Μινύων, (β1) αυτές που αποδέχονται την ύπαρξή τους και τους θεωρούν μη-ελληνική εθνοτική ομάδα, (β2) αυτές που αποδέχονται την ύπαρξή τους και τους θεωρούν ελληνική εθνοτική ομάδα⁷⁵⁵. Ομοίως και η καταγωγή και ετυμολογία του ονόματος των Μινύων δεν είναι καθόλου βοηθητική. Θεωρητικά το όνομα θα μπορούσε να έχει προκύψει είτε από ανθρωπώνυμιο, είτε θεωνύμιο ή ακόμη από ύδρωνύμιο – υπάρχει ένας ποταμός Μινύας στον Ορχομενό. Αναφορικά με την ετυμολογία έχει προταθεί σχέση με το όνομα *Μίνως*, προέλευση ιλλυρική, προ-ελληνική, ή ακόμη βαθύτερα ότι είναι παράγωγο της ΙΕ ρίζας *minu- (μικρός)⁷⁵⁶. Τέλος, γεωγραφικά φαίνεται να εντοπίζονται σε πολλές και διαφορετικές περιοχές της αρχαίας Ελλάδας: στην Πελασγιώτιδα, τη Μαγνησία, στην Φθιώτιδα,

⁷⁵⁴ Ακριβώς γι' αυτό το λόγο ο Scott 2005, 452 παρατηρεί ότι είναι αδύνατον να εκλογικευθούν όλες αυτές οι παραδόσεις. Το συμπέρασμα της Sourvinou-Inwood 2003, 121-131, ότι, δηλαδή, διαφορετικές εκδοχές του μύθου μπορούσαν σε διαφορετικές δεδομένες συνθήκες να γίνουν εξίσου δεκτές ως αληθινές φαίνεται να έχει εφαρμογή όχι μόνο στην περίπτωση των Πελασγών, αλλά και των άλλων μυθικών εθνοτικών ομάδων. Ανάλογο είναι και το πρόβλημα που περιγράφει ο Camporeale 2004, 80 και Camporeale 2014, 73 για τον αποικισμό της Σικελίας: η πειρατική δραστηριότητα των Ετρούσκων που υποτίθεται εμπόδιζε τους Έλληνες να αποικίσουν την Σικελία και μας παραδίδεται από τον Έφορο μέσω του Στράβωνα (Στράβων 6.2.2) μοιάζει περισσότερο προβολή σύγχρονων του Εφόρου καταστάσεων (4^{ος} αι. π.Χ.) παρά ιστορική πραγματικότητα της περιόδου του β αποικισμού.

⁷⁵⁵ Ο Sakellariou 2009, 673-678 συνοψίζει όλες αυτές τις "σύγχρονες υποθέσεις". Κρίνοντας από το γεγονός ότι οι Μινύες περιλαμβάνονται σε ένα έργο που αφορά στα ελληνικά έθνη της εποχής χαλκού, προφανώς και αυτός τους αντιμετωπίζει ως ελληνόφωνη εθνότητα.

⁷⁵⁶ Για το ανθρωπώνυμιο (επώνυμος ήρωας), θεωνύμιο (θεότητα χθόνια ή ποτάμια) και το υδρωνύμιο (ποταμός στη Βοιωτία) Sakellariou 2009, 679, 681. Για τις υποθέσεις περί του ετύμου: Sakellariou 2009, 680. Ο Σακελλαρίου προτείνει ότι η μυκηναϊκή λέξη me-nu-a σχετίζεται με το εθωνύμιο *Μίνυαι*, αν και η λέξη στις πινακίδες γραμμικής Β έχει τον ρόλο τίτλου. Με του Μινύες θεωρείται ότι σχετίζεται και η λέξη ra-mi-ni-ja/ra-mi-ni-jo που έχει εντοπιστεί σε πινακίδες γραμμικής Β από την Πύλο (PY Ab 186) και την Κνωσό και θεωρείται ότι αναφέρεται σε υφάντριες σκλάβες του παλατιού (Ficuciello 2013, 72, 80 με βιβλιογραφία).

τη Φωκίδα, τη Βοιωτία, την Αττική, τη Σικυωνία, την Αργολίδα, την Αρκαδία, τη Λακωνία, τη Μεσσηνία και την Τριφυλία⁷⁵⁷.

Είναι, λοιπόν, εμφανές ότι τόσο οι Σίντιες όσο και οι Μινύες είναι για εμάς απλά ονόματα εθνοτήτων των οποίων η ιστορική ύπαρξη είναι πρακτικά αδύνατον να οριοθετηθεί. Οι μυθικές αφηγήσεις γι' αυτούς τους λαούς είτε έχουν αιτιολογικό χαρακτήρα είτε συμβαδίζουν με πολιτικές επιδιώξεις της αρχαϊκής και πρώιμης κλασικής περιόδου. Έτσι, αρχαίοι και σύγχρονοι ερευνητές καταφέρνουν επιτυχώς να μας προσφέρουν μια πληθώρα πιθανών παρελθόντων, όχι, όμως, και έναν περιορισμένο αριθμό προτιμητέων. Με αυτή την έννοια στην περίπτωση της τυρρηνικής/ετρουσκικής παρουσίας στη Λήμνο ίσως η σκέψη μας πρέπει να ακολουθήσει την ακριβώς αντίθετη πορεία από αυτή που πρότεινα στην περίπτωση των Φοινίκων και της Θάσου. Να αναζητήσουμε, δηλαδή, ποια είναι η εικόνα του παρελθόντος που μπορούν να μας προσφέρουν τα υλικά κατάλοιπα ανεξάρτητα από την φιλολογική παράδοση και ταυτόχρονα εντός ενός ευρύτερου, αιγαιακού πλαισίου⁷⁵⁸.

5.2.4: Το Αιγαίο ως ένα (ακόμη) αρχαιολογικό πλαίσιο των ευρημάτων της Ηφαιστίας (Πίν. 30-44).

Κατά την ΥΕ ΙΙ-ΙΙΑ1 η καταστροφή της Πολιόχνης, μάλλον από σεισμό, ακολουθήθηκε από την εγκατάλειψη των θέσεων της εποχής του Χαλκού (Ρηχά Νερά Μύρινας, Μικρό Καστέλι) με εξαίρεση το Κουκονήσι και, κατά την ΥΕ ΙΙΑ2-ΙΙΒ, τη δημιουργία ενός νέου μυκηναϊκού οικισμού στο χώρο της μετέπειτα Ηφαιστίας⁷⁵⁹. Η αμέσως επόμενη περίοδος που τεκμηριώνεται σαφώς από κεραμικά ευρήματα είναι ο 8^{ος} αι. π.Χ. με τη G2-3 κεραμική ομάδα, της οποίας η Λήμνος είναι ένα από τα κέντρα παραγωγής. Σύμφωνα με τους Ιταλούς ανασκαφείς της Ηφαιστίας το ενδιάμεσο χρονικό κενό καλύπτεται κυρίως από τη λεγόμενη "γκρίζα κεραμική", ένας όρος που περιλαμβάνει πολλές διαφορετικές

⁷⁵⁷ Sakellariou 2009, 686-707.

⁷⁵⁸ Πρβλ το πρόταγμα του Camporeale 2004, 78 στη συζήτηση για την ετρουσκική παρουσία στη Μεσόγειο: "... we must scrutinize the evidence ... making sure that alternative theories and caveats also get an airing" (η υπογράμμιση δική μου). Εισαγωγή σε αυτή τη προσέγγιση θεωρώ τη σύντομη παρουσίαση της Demetriou 2012, 68-73.

⁷⁵⁹ Ficuciello 2013, 80, 102.

κατηγορίες αγγείων με ίδια ή παρόμοια τεχνική όπτησης⁷⁶⁰. Η λημνιακή γκριζα κεραμική ανήκει στην κεραμική ομάδα της Ανατολίας, εντοπίζεται με βεβαιότητα σε δύο θέσεις (Κουκονήσι, Ηφαιστία), είναι τοπικής παραγωγής και χρονολογείται από το τέλος του 11^{ου} ως τον 7^ο αι. π.Χ.⁷⁶¹. Στα ίδια αρχαιολογικά συμφραζόμενα με τη γκριζα εντοπίζεται και πρωτο-γεωμετρική κεραμική που χρονολογείται από τα τέλη του 11^{ου} ως τις αρχές του 9^{ου} αι. π.Χ. και ανήκει σε δύο διαφορετικά κέντρα παραγωγής που εντοπίζονται στον Παγασητικό (τέλη 11^{ου}-αρχές 10^{ου} αι. π.Χ.) και στην Εύβοια (τέλος 10^{ου}-αρχές 9^{ου} αι. π.Χ.)⁷⁶². Από τον 8^ο αι. π.Χ. η γκριζα κεραμική συνυπάρχει σε κοινά συμφραζόμενα (ταφικά, τελετουργικά, οικιακά) με την λημνιακή G2-3 κεραμική⁷⁶³ (Πίν. 41). Την ίδια εποχή εμφανίζεται η ταφική πρακτική των καύσεων στο νεκροταφείο της Ηφαιστίας και διαπιστώνονται τα πρώτα ίχνη τελετουργίας στο Καβείριο⁷⁶⁴.

Οι αλλαγές αυτές δεν ερμηνεύονται υποχρεωτικά κάτω από το φως μιας "εισβολής" και διάχυσης νέων αντιλήψεων. Οι νέες λατρευτικές πρακτικές στη Χλόη θεωρούνται δηλωτικά μιας ενδοκοινοτικής διεργασίας⁷⁶⁵. Ομοίως, το ενδιαφέρον που εκδήλωσαν η Μύρινα και η Ηφαιστία στα μέσα του 7^{ου} αι. π.Χ. για τα ιδρυμένα από τον 8^ο αι. π.Χ. μεγάλα ιερά του νησιού (ιερό Μεγάλης Θεάς στην Ηφαιστία, ιερό Αρτέμιδος στον Αυλώνα, Καβείριο στη Χλόη) ερμηνεύεται ως ένδειξη εσωτερικών κοινωνικό-πολιτικών αλλαγών που σχετίζονται με την

⁷⁶⁰ Ficuciello 2013, 81, 88-89 (με βιβλιογραφία). Ο όρος γκριζα, τεφρή ή τεφρόχρωμη κεραμική χρησιμοποιείται για να περιγράψει αγγεία διαφορετικών χρονικών περιόδων και περιοχών: (α) την **γκριζα μινυακή κεραμική** της εποχής του χαλκού με χρονικό ορίζοντα που φθάνει μέχρι την ΥΕ περίοδο, (β) την **γκριζα κεραμική της Ανατολίας** που επιβιώνει μέχρι και τους αρχαϊκούς χρόνους, οπότε και διακρίνεται σε δύο ομάδες την **αιολική και την ιωνική bucchero** και (γ) η **γκριζα τροχήλατη κεραμική της Κεντρικής Μακεδονίας** που ξεκινά από την ΥΕ ΙΙΙΓ και συνεχίζει μέχρι την ΠΕΣ. Την γκριζα τροχήλατη κεραμική διαδέχεται στο χώρο του Θερμαϊκού και της κεντρικής Μακεδονίας γενικότερα η **γκριζα κεραμική των αρχαϊκών χρόνων**. Τέλος, πρέπει να αναφέρουμε ότι κεραμική bucchero είναι και η κατεξοχήν ετρουσκική κεραμική που χρονολογείται από τον 7^ο μέχρι τον 5^ο αι. π.Χ. Ωστόσο, η **ετρουσκική bucchero** σπανίως είναι γκριζα, ενώ αντίθετα η προγενέστερη **βιλλανόβια impasto** κεραμική της εποχής του σιδήρου είναι αυτή που χαρακτηρίζεται από θαμπή επιφάνεια και γκριζοκάστανο χρώμα. Για τις κατηγορίες της γκριζας κεραμικής: Σαριπανίδη 2013, 247-250, Παντή 2013, 193-194. Για την impasto και την ετρουσκική bucchero: Ramage και Ramage 2000, 32-33, Rasmussen 2006, 1-3, Perkins 2014.

⁷⁶¹ Pavúk 2008, Ficuciello 2013, 88.

⁷⁶² Danile 2011, 78-84, Ficuciello 2013, 82.

⁷⁶³ Ficuciello 2013, 89-90 (με βιβλιογραφία).

⁷⁶⁴ Ficuciello 2013, 90-91 (με βιβλιογραφία).

⁷⁶⁵ Ficuciello 2013, 78.

εμφάνιση ισχυρών κέντρων εξουσίας⁷⁶⁶. Αντίθετα η πολιτισμική τομή του δεύτερου μισού του 7^{ου} αι. π.Χ., που παρατηρείται ιδιαίτερος στην Ηφαιστία, θεωρείται ότι οφείλεται στην έλευση νέων πληθυσμών από τα ανατολικά και συμπίπτει με τις απόψεις των Ιταλών γλωσσολόγων για τον χρόνο εγκατάστασης των Τυρρηνών στο νησί⁷⁶⁷.

Είναι, πάντως, αξιοσημείωτο ότι η G2-3 κεραμική ομάδα αποτελεί τη βάση για εκ διαμέτρου αντίθετες ερμηνευτικές θεωρίες σε καθένα από τα τρία νησιά του Βορείου Αιγαίου⁷⁶⁸. Στην περίπτωση της Σαμοθράκης συνδέεται με την άφιξη πληθυσμών από τις βόρειες ακτές της Μ. Ασίας. Στη Θάσο δεν χρησιμοποιείται για να τεκμηριώσει την έλευση κάποιας συμπαγούς πληθυσμιακής ομάδας, αλλά την ύπαρξη ενός δικτύου επαφών. Στη Λήμνο, αντιθέτως, είναι η διακοπή της που χρησιμοποιείται ως τεκμήριο για την άφιξη πληθυσμών από τη Μ. Ασία, προφανώς γιατί στην περίπτωση της Λήμνου η συγκεκριμένη κεραμική κατηγορία αντιμετωπίζεται ως παραγωγή τοπικού εργαστηρίου. Μάλιστα, για τουλάχιστον μια ομάδα ευρημάτων (πυξίδες αλάβαστρα και οινοχοϊσκες G2-3 από το αρχαϊκό νεκροταφείο της Ηφαιστίας) έχει διατυπωθεί η άποψη ότι τα σχήματά τους συνδυάζουν μυκηναϊκή πρώτο-γεωμετρική και γεωμετρική παράδοση, υποδεικνύοντας την ύπαρξη κάποιας πολιτισμικής συνέχειας⁷⁶⁹. Θεωρώ ότι οι συγκεκριμένες αντιφάσεις δεν οφείλονται σε διαφορετικούς μηχανισμούς μικροϊστορίας που λειτουργούν κατά περίπτωση. Απλώς λανθάνουν στον μέχρι σήμερα ερευνητικό λόγο εγκλωβισμένες στην θεωρία της από την Ανατολή μετακίνησης των Τυρρηνών. Ενδεικτική είναι η ερμηνευτική αξιοποίηση του υλικού από το αρχαϊκό νεκροταφείο της Ηφαιστίας και τον σύγχρονό του οικισμό. Το υλικό από το νεκροταφείο φαίνεται να υποδεικνύει ότι στα μέσα του 7^{ου} αι. π.Χ.

⁷⁶⁶ Ficuciello 2013, 194.

⁷⁶⁷ Ficuciello 2013, 91-94, 102, 169, 195. Η τομή αυτή συνίσταται στην διακοπή της G2-3 κεραμικής και την αντικατάστασή της με ένα είδος αρχαϊκής **ανατολίζουσας κεραμικής** που τεκμηριώνει επαφές με την ηπειρωτική Ελλάδα της Κυκλάδης και την Ιωνία, στην παρουσία **καρχησίων**, στην **εισηγμένη κεραμική** από την Αττική στο βόρειο και ανατολικό. Αιγαίο, στην καταστροφή παλαιότερων κτιρίων, στην ίδρυση μνημειακών διαστάσεων οικοδομημάτων και στην εισαγωγή νέων λατρευτικών πρακτικών. Αντίστοιχες με της Ηφαιστίας καταστροφές απαντώνται στα μέσα του 7^{ου} αι. π.Χ. στην Τροία και άλλες παράκτιες περιοχές του Β. Αιγαίου και συνδέονται είτε με επιθέσεις είτε με καταστροφικούς σεισμούς.

⁷⁶⁸ Προβλ Ilieva 2007, 215-216.

⁷⁶⁹ Ilieva 2015.

συμβαίνει μια μεγάλη αλλαγή. Μέχρι τότε η επίδειξη δύναμης και εξουσίας κατά την ταφή γινόταν με τη χρήση μεταλλικών αντικειμένων και όπλων. Στους νεότερους τάφους τα κτερίσματα είναι αντικείμενα αντίστοιχα με αυτά που βρίσκονται και στα παρακείμενα ιερά. Οι Ιταλοί ανασκαφείς ερμηνεύουν αυτό το φαινόμενο ως ενδεικτικό της επέκτασης και εδραίωσης της κυριαρχίας της τοπικής ελίτ με τον έλεγχο των λατρευτικών πρακτικών. Η αλλαγή αυτή πιθανόν περιλάμβανε και μετακίνηση του νεκροταφείου καθώς δεν βρέθηκαν τάφοι του 6^{ου} αι. π.Χ. μαζί με παλαιότερους. Ταυτόχρονα η στενή σχέση του ιερού στο λόφο της Ηφαιστίας με το νεκροταφείο (Πίν. 30.ΙΙ) οδηγεί στην υπόθεση ότι και το ίδιο το ιερό πιθανόν να ιδρύθηκε σε σχέση με τον τάφο ή το κενοτάφιο κάποιου ηρωικού προγόνου. Δύο ακόμη λατρευτικά συγκροτήματα, κάτω από το κοίλο του θεάτρου (Πίν. 32, 33.Ι) όπου και εντοπίστηκε η βάση αναθήματος με επιγραφή που δημοσίευσε ο de Simone (Πίν. 40.ΙΙ) και κοντά στα τείχη που βρίσκονται στον ισθμό στο νότιο τμήμα της χερσονήσου της Ηφαιστίας, έδωσαν υλικό πανομοιότυπο που τεκμηριώνει όμοια συμποτικά τελετουργικά προς τις ίδιες θεότητες (Λήμνος/Κυβέλη, Ήφαιστος και Ερμής). Γι' αυτό ερμηνεύονται ως αποδείξεις της διασπασμένης και πολυπολικά οργανωμένης, γύρω από ισχυρές οικογένειες, κοινωνίας της Ηφαιστίας. Και τα τρία ιερά (Πίν. 32-34) καταστράφηκαν από τους Αθηναίους στις αρχές του 5^{ου} αι. π.Χ. Τέλος, στην "περίοδο των αλλαγών" χρονολογείται και η εισαγωγή της γραφής στο νησί⁷⁷⁰.

Η παραπάνω ανάλυση, λογικά συνεπής, αφήνει αναπάντητα δύο ζητήματα. Πρώτον, δεν αντιμετωπίζει την προαναφερθείσα αντιφατική χρήση της G2-3 κεραμικής στην αναζήτηση ανθρώπινων μετακινήσεων στο Β. Αιγαίο. Δεύτερον, και εξίσου σημαντικό: υποτίθεται ότι ένας σεισμός των μέσων του 7^{ου} αι. π.Χ., που επηρέασε διάφορες περιοχές του Β. Αιγαίου και κατέστρεψε την Ηφαιστία, οδήγησε στη μετοικεσία πληθυσμών από την Μ. Ασία στη Λήμνο η

⁷⁷⁰ Ficuciello 2013, 119-120, 167-169. **Νεκρόπολη:** Ficuciello 2013, 102-110 (τέλος 8^{ου}-α μισό 7^{ου} αι. π.Χ.), 121-132 (β μισό 7^{ου} αι. π.Χ.-τέλος 6^{ου} αι. π.Χ.). **Ιερό του Λόφου:** Ficuciello 2013, 110-114 (τέλος 8^{ου}-α μισό 7^{ου} αι. π.Χ.), 132-156 (β μισό 7^{ου} αι. π.Χ.-τέλος 6^{ου} αι. π.Χ.). **Ιερό του Θεάτρου:** Αρχοντίδου 2004 (ιδιαίτερος 42, 48-49), Greco 2008, 19, Greco και Voza 2010 (ιδιαίτερος 172-173 για τη βελτιωμένη εκδοχή της χρονολόγησης των οικοδομικών φάσεων), Αρχοντίδου κ.α. 2012, 267, Ficuciello 2013, 156-159 (β μισό 7^{ου} αι. π.Χ.-τέλος 6^{ου} αι. π.Χ.). **Ιερό του Ισθμού:** Ficuciello 2013, 159-160 (β μισό 7^{ου} αι. π.Χ.-τέλος 6^{ου} αι. π.Χ.).

οποία με τον τρόπο αυτό πέρασε στην ανατολίζουσα περίοδό της. Χαρακτηριστικό αυτής της περιόδου, πέρα από την κεραμική, ήταν το ενδιαφέρον που φαίνεται ότι προσέλκυσαν τα τοπικά ιερά. Όμως, αφενός ο ανατολίζων χαρακτήρας πολιτισμών της Μεσογείου κατά την αρχαϊκή εποχή είναι ένα εκτεταμένο φαινόμενο που δεν συνδέεται με μαζική μετανάστευση ανατολικών λαών, αφετέρου μια πολιτισμική τομή που συνδυάζει μια μεγάλη φυσική καταστροφή με την εμφάνιση έντονης θρησκευτικότητας δεν χρειάζεται μια έξωθεν παρέμβαση για να ερμηνευτεί. Επιστρέφουμε, επομένως, στο πρωταρχικό πρόβλημα: η κίνηση από ανατολικά σχετίζεται με τη γραμματειακή παράδοση, με κορυφαία στιγμή την ηροδότεια μαρτυρία, και την παρουσία γραπτών μνημείων στη Λήμνο σε ετρουσκική ή ετρουσκίζουσα γλώσσα. Αν, όμως, η παράδοση που θέλει τους Τυρρηνούς της Λήμνου να κατάγονται από την Ανατολή βαρύνεται από τις διαμεσολαβήσεις που προσπάθησα να σκιαγραφήσω στα προηγούμενα κεφάλαια – και πιθανόν και από άλλες που είναι αδύνατο να εντοπιστούν – τότε η μαρτυρούμενη στη Λήμνο γλώσσα μένει μοναδικό επιχείρημα να στηρίζει οποιαδήποτε αφήγηση μετακίνησης πληθυσμών. Το σίγουρο είναι πως την ίδια εποχή που ξεκινά το ενδιαφέρον των Ελλήνων από τις Κυκλάδες και τη Μ. Ασία για τη δημιουργία εγκαταστάσεων στο νησιωτικό και ηπειρωτικό Β. Αιγαίο, η Λήμνος εμφανίζεται στο κέντρο ενός προϋπάρχοντος δικτύου εμπορικών συναλλαγών και επαφών στην περιοχή (Πίν. 41-43), με μια μακριά παράδοση μόνιμης εγκατάστασης και εκμετάλλευσης της γης από τον γηγενή πληθυσμό και με αλλαγές στον υλικό πολιτισμό⁷⁷¹. Καμιά, όμως, από αυτές τις διαπιστώσεις δεν είναι δυνατόν να μας διαφωτίσει περισσότερο για το ρόλο των ετρουσκοφώνων πληθυσμών στη Λήμνο. Γι' αυτό πρέπει να διευρύνουμε τον ερευνητικό ορίζοντα αναζητώντας στο Αιγαίο και άλλα αντικείμενα με διαπιστωμένη ετρουσκική-ιταλική ταυτότητα⁷⁷².

Οι επαφές μεταξύ Ελλήνων και Ετρούσκων χρονολογούνται σε μια εποχή που η συνείδηση της αριστοκρατικής καταγωγής μοιάζει να διατρέχει τις σχέσεις των ελίτ όλης της Μεσογείου, παρά το γεγονός ότι υπάρχουν ενδείξεις για την

⁷⁷¹ Marangou 2006, Ficuciello 2013, 93-94, 194-195. Για την τεκμηρίωση του δικτύου αυτού χάρη σε κεραμικές κατηγορίες ποικίλων κέντρων βλ. και Κοτσώνας 2012, 125-219.

⁷⁷² Πρβλ Νίκου 2008, ιδιαίτερος το σχόλιο για τη στήλη των Καμινίων στη σελ. 134.

ύπαρξη στερεοτύπων που συνδέονται με τον εθνικό προσδιορισμό⁷⁷³. Αρχαιολογικά τεκμήρια αυτών των επαφών υπάρχουν τόσο στην ιταλική χερσόνησο όσο και στον ελληνικό κόσμο του Αιγαίου. Εκτός Λήμνου, στο χώρο του Αιγαίου έχουν εντοπιστεί περισσότερα από 400 ιταλικά (βιλανόβια) και ετρουσκικά αντικείμενα που χρονολογούνται από τον 9ο μέχρι και τον 5ο αι. π.Χ. (Πίν. 35-40). Η πλειονότητά τους (περισσότερο από 90%) είναι αναθήματα, ως επί το πλείστον ανεπίγραφα και γι' αυτό δεν είναι δυνατόν να αναγνωριστεί η ταυτότητα του αναθέτη. Θεωρείται εξίσου πιθανό να πρόκειται για Ετρούσκους ή Έλληνες εμπόρους οι οποίοι επιστρέφοντας από τη Δύση έφεραν μαζί τους και τα εν λόγω αντικείμενα προς ανάθεση⁷⁷⁴. Υπάρχουν, ωστόσο, κάποιες περιπτώσεις στις οποίες θεωρούμε ότι είμαστε σε θέση να διακρίνουμε κάτι περισσότερο. Αναθέτες από την Ετρουρία δεν πρέπει να μας ξενίζουν. Σύμφωνα με τον Πausανία (5.12.5) ο Ετρούσκος βασιλιάς Αρίμνηστος – ελληνική απόδοση του ετρουσκικού *Arimneste ή *Ariemena – ήταν ο πρώτος βάρβαρος που πρόσφερε ανάθημα στον Δία στην Ολυμπία, έναν θρόνο⁷⁷⁵. Το θεωρητικό πρόβλημα είναι βέβαια εμφανές: ούτε είναι δυνατόν η προέλευση ενός αντικειμένου να θεωρηθεί εξ ορισμού τεκμήριο για τη μετακίνηση πληθυσμών, ούτε όμως μπορούν εκ των προτέρων να αποκλειστούν τέτοιου είδους μετακινήσεις⁷⁷⁶. Από την άλλη, οι πολυεπίπεδες αλληλεπιδράσεις ελληνικής και ετρουσκικής τέχνης καθιστούν συχνά δύσκολη την τεκμηρίωση μιας διακριτής πολιτισμικής ταυτότητας των αντικειμένων⁷⁷⁷.

⁷⁷³ Spivey 1997, 55, Shapiro 2000, 315-317, Izzet 2005 (ιδιαίτερος 4 και 18). Για την ύπαρξη μιας ιδιαίτερης ταυτότητας της ετρουσκικής ελίτ με βασικό κριτήριο το γένος και την καταγωγή, η οποία μέχρι και την εποχή της ρωμαϊκής *res publica* υπερέβαινε άλλου είδους ταυτοτικούς προσδιορισμούς Warden 2013.

⁷⁷⁴ Νίκου 2008, 131, 135, Naso 2006α, 236 (ο οποίος διακρίνει μια ερευνητική προκατάληψη των γερμανικής καταγωγής κλασικών αρχαιολόγων να δεχθούν φυσική παρουσία Ετρούσκων στον ελλαδικό χώρο), Naso 2017, 1679.

⁷⁷⁵ Για τον Αρίμνηστο Gras 1985, 634-635, Naso 2017, 1683. Με το όνομα Αρίμνηστος παραδίδεται ένας γιος του Πυθαγόρα του Σάμιου (Πορφύριος, Βίος Πυθαγόρα 3=DFHG Duridis Samii Fragmenta 56, σελ. 482 (ημερομηνία προσπέλασης 7/6/2019)). Ο Πορφύριος (Βίος Πυθαγόρα 1-2) παραδίδει ότι ο πατέρας του Πυθαγόρα ήταν τυρρηνικής καταγωγής από τη Λήμνο! Βλ. σχετικά και Ficuciello 2013, 95-96.

⁷⁷⁶ Νίκου 2008, 133, Demetriou 2012, 68, Skinner 2012, 224.

⁷⁷⁷ Βλ. π.χ. την ανάλυση της Μουστάκα 2009 για το χάλκινο προσωπείο Αλφειού από την Ολυμπία.

Τα παλαιότερα ευρήματα από την ιταλική χερσόνησο σε θέσεις του Αιγαίου ανάγονται στην ΥΕΧ (12^{ος}-10^{ος} αι. π.Χ.)⁷⁷⁸. Ύστερα από ένα κενό δύο περίπου αιώνων, το οποίο όμως δεν ερμηνεύεται ως διακοπή επικοινωνίας των δύο περιοχών⁷⁷⁹, εμφανίζονται ορειχάλκινα όπλα (αιχμές δοράτων, πελέκει, ξίφος, ασπίδες, κράνη) ως αναθήματα σε διάφορα ελληνικά ιερά. Αυτά συνήθως ερμηνεύονται ως αναθήματα Ελλήνων αποίκων ύστερα από νικηφόρες μάχες εναντίον των γηγενών στην ιταλική χερσόνησο (κυρίως της Καλαβρίας και της Σικελίας)⁷⁸⁰. Σε μία τουλάχιστον περίπτωση, μια διακοσμημένη ορειχάλκινη αιχμή δόρατος από την Ολυμπία, μπορούμε να υποθέσουμε ότι πρόκειται για ανάθεση κάποιου με καταγωγή από την Ετρουρία⁷⁸¹. Πέρα, όμως, από τα όπλα, μια σειρά από άλλου είδους αναθήματα εντάσσονται στο ίδιο ευρύτερο πλαίσιο των επαφών Ετρουρίας και Αιγαίου: τα ορειχάλκινα τμήματα ενός τουλάχιστον ξύλινου ετρουσκικού θρόνου (α μισού του 7^{ου} αι. π.Χ.), επίσης από την Ολυμπία, που θυμίζουν την αφήγηση του Πausανία⁷⁸², δύο θραύσματα αργυρού διαδήματος από τον ναό της Ήρας στο ίδιο ιερό (600 π.Χ.)⁷⁸³, περόνες με επένδυση από ήλεκτρο που βρέθηκαν στο Αρτεμίσιο της Εφέσου (7^{ος} αι. π.Χ.) και μαρτυρούν μια σχέση της Εφέσου με την Ετρουρία μάλλον έμμεση, καθώς η περίπτωσή τους παραπέμπει περισσότερο σε εμπορικά δίκτυα που συνέδεαν το Αιγαίο με τη Βαλτική μέσω της Αδριατικής⁷⁸⁴, ορειχάλκινα αντικείμενα (πόρπη, θραύσμα θυμιατηρίου κ.α.) από το Ηραίο της Σάμου (7^{ος}-πρώιμος 6^{ος} αι. π.Χ.) πιθανόν δώρα που ανταλλάχθηκαν για να επικυρώσουν εμπορικές συμφωνίες⁷⁸⁵.

Οι επαφές των δύο περιοχών της Μεσογείου είναι ακόμη πιο εμφανείς από τον 6^ο αι. π.Χ. οπότε και βρίσκουμε ετρουσκική bucchero κεραμική στα νησιά του ανατολικού Αιγαίου και την Ιωνία. Το πιο διαδεδομένο σχήμα στον ηπειρωτικό

⁷⁷⁸ Κρήτη: Naso 2017, 1681, Αργολίδα: van den Berg 2018, 46-181, 377-439, Αχαΐα: van den Berg 2018, 182-271, 440-494.

⁷⁷⁹ van den Berg 2018, 300-331. Η βασική θέση της van den Berg είναι ότι η κατάρρευση των μυκηναϊκών ανακτόρων δεν οδήγησε και στην κατάρρευση των δικτύων που συνέδεαν το Αιγαίο με την ιταλική χερσόνησο, γιατί τα μυκηναϊκά ανάκτορα δεν ήταν οι μοναδικοί κόμβοι.

⁷⁸⁰ Νίκου 2008, 131-132, Naso 2017, 1681-1682.

⁷⁸¹ Ολυμπία, αποθήκη, αρ. ευρ. Β 1026, Naso 2017, 1682 με βιβλιογραφία.

⁷⁸² Naso 2017, 1683 με βιβλιογραφία.

⁷⁸³ Naso 2017, 1684-1685 με βιβλιογραφία.

⁷⁸⁴ Naso 2013α, ιδιαίτερα 271-273, Naso 2017, 1683.

⁷⁸⁵ Naso 2017, 1684. Εκτεταμένος κατάλογος μεταλλικών ετρουσκικών αναθημάτων Gras 1985, 653-676.

ελλαδικό και αιγαϊκό χώρο είναι ο κύνθαρος τύπου *bucchero*, ο οποίος χρησιμοποιούνταν ως ανάθημα και σε κάποιες περιπτώσεις έφερε *graffito* στα ελληνικά⁷⁸⁶. Το ενδιαφέρον, ωστόσο, είναι ότι οι Ετρούσκοι φαίνεται πως προσπαθούσαν να συμμετέχουν στην ελληνική θρησκευτική ζωή μιμούμενοι τον ελληνικό τρόπο. Έτσι ερμηνεύεται η παρουσία ετρουσκικών *graffiti* σε μια λακωνική άποδη κύλικα από το ιερό της Αφαίας στην Αίγινα (γ τέταρτο 6^{ου} αι. π.Χ.) και σε έναν δακτυλιόλιθο από το Ηραίο στην Περαχώρα (500 π.Χ.)⁷⁸⁷. Για τους ακραιφνείς ετρουσκολόγους ακόμη και ευρήματα όπως η αττική λήκυθος του 5^{ου} αι. π.Χ. από την αθηναϊκή αγορά με το *graffito* *Τυρσανός* (σε δωρική διάλεκτο!) μπορεί να είναι μια ένδειξη της ύπαρξης εξελληνισμένων Ετρούσκων, παρόλο που μοιάζει περισσότερο με μεμονωμένη περίπτωση⁷⁸⁸.

Τα σημαντικότερα μαρτυρημένα αναθήματα που αποδίδουν την τάση των Ετρούσκων να υιοθετούν τις ελληνικές συνήθειες στα ελληνικά ιερά προέρχονται από τους Δελφούς⁷⁸⁹. Εξάλλου οι Ετρούσκοι χρησιμοποιούν το όνομα *Apflu* για μια σημαντική θεότητα του ετρουσκικού πανθέου με χαρακτηριστικά ανάλογα του Απόλλωνα⁷⁹⁰. Μια ενεπίγραφη βάση του πρώιμου 5^{ου} αι. π.Χ. που έφερε κίονα με ορειχάλκινο λέβητα ή κρατήρα στην κορυφή θεωρείται ετρουσκικό ανάθημα, αν και η επιγραφή είναι στα ελληνικά και πιθανόν είναι η μοναδική επιγραφική μαρτυρία όπου χρησιμοποιείται το εθωνύμιο "Ετρούσκοι"⁷⁹¹. Φιλολογική παράδοση και επιγραφές μαρτυρούν την ύπαρξη δύο θησαυρών στους Δελφούς που ανέγειραν δύο ετρουσκικές πόλεις, η *Caere* και η *Spina*, τις οποίες οι Έλληνες θεωρούσαν πελασγικές⁷⁹². Από την άλλη η αρχαιολογική τεκμηρίωση αυτών των

⁷⁸⁶ Νίκου 2008, 134, Naso 2017, 1685-1686 με βιβλιογραφία. Το *bucchero* αυτό δεν πρέπει να συγχέεται με το λεγόμενο αιολικό και ιωνικό *bucchero* που είναι τοπικές παραγωγές (Danille 2011, 23 fig. 5). Κατάλογος με ετρουσκική κεραμική στο Αιγαίο στον Gras 1985, 676-681.

⁷⁸⁷ Camporeale 2004, 96, Demetriou 2012, 68, Camporeale 2014, 78, Naso 2017, 1687. Για τη διασπορά (και σε ελληνικά ιερά) κύνθαρων, *infibula*, ποδανιπτήρων και δίφρων ετρουσκικής προέλευσης βλ. τον κατάλογο του Naso 2006α, 261-290. Οι σχέσεις της Ετρουρίας με την Αίγινα είναι εμφανείς και στον ενεπίγραφο *cippus* των τελών του 6^{ου} αι. π.Χ. από την *Gravisca* αφιερωμένο στον Αιγινήτιο Απόλλωνα (Camporeale 2014, 78).

⁷⁸⁸ Camporeale 2004, 96, Νίκου 2008, 134-135, Demetriou 2012, 68.

⁷⁸⁹ Κατάλογος με ετρουσκικά αναθήματα στα μεγάλα ελληνικά ιερά στον Gras 1985, 681-694.

⁷⁹⁰ Μουστάκα 2014, 284, Stevens 2009, 161-162.

⁷⁹¹ Jacquemin 1999, 335 no. 303, Naso 2017, 1688.

⁷⁹² Στράβων 5.1.7, 5.3.2, 9.3.8, Πλίνιος *Φυσική Ιστορία* 3.120, Gras 1985, 686, Νίκου 2008, 136, Demetriou 2012, 68, Naso 2017, 1688. Για την *Caere*: Briquel 1984, 169-224 (ιδιαίτερος 177), Jacquemin 1999, 309 no. 012. Για τη *Spina*: Briquel 1984, 3-30, Jacquemin 1999, 352 no. 443, Naso 2013β.

θησαυρών είναι ισχνή. Με τον θησαυρό της Caere ταυτίζονται ενίοτε τα υπολείμματα ενός κτιρίου στο ιερό της Αθηνάς δίπλα στον θησαυρό των Μασσαλιωτών, ενώ με τον θησαυρό της Spina συσχετίζονται τα μεταλλικά τμήματα ενός δίφρου ετρουσκικής προέλευσης⁷⁹³. Καθώς πρόκειται για τις μόνες μη ελληνικές πόλεις για τις οποίες μαρτυρείται η ύπαρξη θησαυρού, είναι εύλογο να αναρωτηθούμε αν στην περίπτωση των Ετρούσκων έχουμε παλαιότερη εμφάνιση μιας στρατηγικής γνωστής από τις περιπτώσεις των Μακεδόνων και των Ρωμαίων: της χρήσης μυθικών γενεαλογιών με σκοπό την συμμετοχή αποκλεισμένων εθνοτικών ομάδων σε θρησκευτικές πρακτικές προορισμένες αποκλειστικά για Έλληνες⁷⁹⁴. Μια τέτοιου είδους πρακτική, η οποία είναι δύσκολα ανιχνεύσιμη, θα μπορούσε να αποτελέσει μια ακόμη διαμεσολάβηση κατά τη συγκρότηση της παράδοσης που μας παραδίδει η ελληνική γραμματεία.

Μια τελευταία ομάδα δεδομένων που συμβάλλει στην ανίχνευση της ετρουσκικής παρουσίας στον ελλαδικό χώρο είναι η αττική κεραμική. Η συμμετοχή Ετρούσκων διαμεσολαβητών-αντιπροσώπων στην Αθήνα θεωρείται ότι πιθανόν συνέβαλε στη στοχευμένη παραγωγή και διάδοση του νικοσθένειου αμφορέα, ενώ έχει υποτεθεί ότι γύρω στο 520 π.Χ. ένας ζωγράφος ετρουσκικής καταγωγής εργαζόταν στο εργαστήριο του Νικοσθένη⁷⁹⁵. Η παραγωγή αυτού του τύπου αμφορέα συνδέεται φυσικά με την υιοθέτηση του ελληνικού συμποσίου από την ετρουσκική ελίτ ήδη από τον 7^ο αι. π.Χ.⁷⁹⁶. Αντίθετα ένα ερυθρόμορφο όστρακο των μέσων του 5^{ου} αι. π.Χ. από κύλικα που αποδίδεται στον ζωγράφο της Πενθεσίλειας και φέρει την υπογραφή του κεραμέα στην ετρουσκική γλώσσα (*metru menece* = με έφτιαξε ο Metru/Μέτρων) ερμηνεύεται συνήθως ως προϊόν Αθηναίου τεχνίτη που στόχευε στην αγορά της Ετρουρίας⁷⁹⁷.

⁷⁹³ Skinner 2012, 225, Naso 2017, 1688 με βιβλιογραφία.

⁷⁹⁴ Βλ. και το σχόλιο της Demetriou 2012, 70-71.

⁷⁹⁵ Camporeale 2004, 96, Malagardis 2007, Naso 2017, 1690. Κατά τον Shapiro 2000, 318 (με βιβλιογραφία) τα αττικά αγγεία έφταναν στην Ετρουρία με πλοία από διάφορα μέρη της Ελλάδας και εκεί ετρούσκοι έμποροι τα προωθούσαν στην ετρουσκική ενδοχώρα. Κατά πόσο το αττικό θεματολόγιο επηρεαζόταν από το ετρουσκικό γούστο ή απλά οι Ετρούσκοι επέλεγαν από μια προϋπάρχουσα εικονογραφική παράδοση τα θέματα που ταίριαζαν περισσότερο στις ανάγκες τους είναι ένα ακόμη πρόβλημα που θεωρείται σε γενικές γραμμές ανοιχτό (ενδεικτικά Osborne 2001, Shapiro 2000, Avramidou 2006).

⁷⁹⁶ Shapiro 2000, 315-318, Camporeale 2004, 86.

⁷⁹⁷ Naso 2017, 1690 με βιβλιογραφία.

Αν ακολουθήσουμε τις παραδοσιακές προσεγγίσεις η Λήμνος είναι εκτός του πλαισίου που μόλις περιγράφηκε, μια και είναι η μοναδική περίπτωση στο Αιγαίο για την οποία δεχόμαστε ότι τα υλικά κατάλοιπα τεκμηριώνουν την παρουσία μιας κοινότητας συγγενικής των Ετρούσκων και όχι απλά τη στιγμιαία συνύπαρξή τους σε μη-ετρουσκικό περιβάλλον. Είδαμε, όμως, ότι η αντίληψη αυτή βασίζεται κυρίως, αν όχι αποκλειστικά, στη γλωσσολογική ανάλυση των μη-ελληνικών λημνιακών επιγραφών και σχολιάστηκε για ποιον λόγο θα ήταν αναζωογονητικό για την έρευνα να ιδωθούν τα "ετρουσκικά" ευρήματα της Λήμνου πρωτίστως ως υλικά κατάλοιπα. Αν και αυτή η συζήτηση δεν λείπει, μέχρι σήμερα γίνεται είτε εντός του ασφυκτικού γλωσσολογικού-ιστορικού πλαισίου είτε, σε μια πιο σύγχρονη εκδοχή της, με τάσεις εσωστρεφείς, παρά τη διαπίστωση ότι η Λήμνος ήταν ένας σημαντικός σταθμός για το εμπόριο της αρχαϊκής περιόδου στο Β. Αιγαίο και, συνεπώς, η εικόνα απομόνωσης που έχει υιοθετήσει η έρευνα, οφείλεται κυρίως σε ιστορικά ερμηνευτικά μοντέλα βασισμένα σε μονομερείς πηγές⁷⁹⁸. Έτσι, ενώ το βασικό πρόβλημα που θέτουν τα λημνιακά ευρήματα – σε ποιο βαθμό, δηλαδή, η γλώσσα των επιγραφών και των graffiti είναι αυτή που μιλούσε ο ντόπιος πληθυσμός πριν την εμφάνιση των Αθηναίων – είναι ξεκάθαρα αντιληπτό, δεν μπορούμε να ισχυριστούμε το ίδιο για το ειδικό βάρος των ευρημάτων, που συνήθως θεωρείται ότι, επειδή προέρχεται από ποικιλόμορφα υλικά πλαίσια, υποδεικνύει ευρεία χρήση της τυρρηνικής-ετρουσκικής γλώσσας στην προ-ελληνική λημνιακή κοινωνία, ενώ ο χαρακτήρας των ευρημάτων καταδεικνύει την ύπαρξη μιας εγγράμματης άρχουσας τάξης⁷⁹⁹.

Είναι, συνεπώς, η κατάλληλη στιγμή να ξαναδούμε τα τεκμήρια ως αρχαιολογικά ευρήματα καθαυτά. Όπως ήδη αναφέρθηκε, επιγραφικό υλικό στην λεγόμενη τυρρηνική γλώσσα της Λήμνου έχει βρεθεί σε τρεις θέσεις: στα Καμίνια, στο Καβείριο στη Χλόη και στην Ηφαιστία. Στο Καβείριο το πλαίσιο είναι λατρευτικό, η στήλη των Καμινίων είναι ταφική και μέρος του υλικού από την

⁷⁹⁸ Ficuciello 2013, 79. Για τη θέση του νησιού που επιτρέπει την επικοινωνία όλου του Βορείου Αιγαίου (Προποντίδα, Σαμοθράκη, Θάσο, Θράκη, Χαλκιδική) ήδη από τον 14^ο αι. π.Χ.: Ficuciello 2013, 79-82. Για τη σημασία του νησιού στο εμπόριο του Αιγαίου: Ficuciello 2013, 83-85.

⁷⁹⁹ Ficuciello 2013, 77-78, όπου παραβάλλονται τα λημνιακά ευρήματα με τα graffiti σε θρακική γλώσσα από το Ιερό των Μεγάλων Θεών στη Σαμοθράκη.

Ηφαιστία προέρχεται από τη λεγόμενη "οικία", κάτω από το κοίλο του αρχαίου θεάτρου⁸⁰⁰.

Αναφορικά με τη στήλη των Καμινίων, οφείλουμε να παρατηρήσουμε ότι το μεγαλύτερο μέρος της ερευνητικής προσπάθειας στράφηκε προς την ερμηνεία του κειμένου και όχι του αντικειμένου. Η διευθέτησή του πάνω στη λίθινη επιφάνεια απασχολούσε μόνο στο βαθμό που επηρέαζε τη μεταφραστική προσπάθεια. Παραδοσιακά όλοι αρκούσαν να σχολιάσουν ότι τα δύο κείμενα είναι γραμμένα βουστροφηδόν και μετά αναζητούσαν τον κανόνα με τον οποίο ήταν ταξινομημένοι οι στίχοι⁸⁰¹. Όπως όμως σχολιάζει η Ficuciello, τα κείμενα είναι εξαιρετικά δύσκολο να αναγνωσθούν με τη στήλη κάθετα, όπως επιτάσσει η παράσταση του δορυφόρου, ενώ αντίθετα γίνεται πολύ πιο εύκολη η ανάγνωση με τη στήλη οριζόντια⁸⁰². Έτσι, όμως το εύρημα μετατρέπεται από ταφικό σήμα σε καλυπτήρια πλάκα και, σύμφωνα με τα αρχαϊκά ταφικά έθιμα του νησιού, συνδέεται με την πρακτική του ενταφιασμού και όχι της αποτέφρωσης. Ο ενταφιασμός, όμως, δεν πιστοποιείται (ακόμη;) στην αρχαϊκή Λήμνο, αν και στην περίπτωση που ο νεκρός Holoie είναι ελληνικής καταγωγής (Υλαϊός;) θα μπορούσε να είχε ενταφιαστεί σύμφωνα με τις πρακτικές της πατρίδας του⁸⁰³.

Ο σχολιασμός της Ficuciello καταδεικνύει νομίζω πόσο επηρεάζει τις σύγχρονες ερμηνευτικές προσπάθειες αφενός η δική μας δεξιότητα ανάγνωσης, αφετέρου η εξοικείωση με τα ελληνικά ταφικά σήματα του 6^{ου} αι. π.Χ. και τις ενεπίγραφες βάσεις τους. Δεν πρέπει, ωστόσο, να παραβλέπουμε δύο στοιχεία. Αρχικά ότι για όσους μπορούσαν να διαβάσουν τα κείμενα και κατανοούσαν τη γλώσσα ήταν προφανώς ευκολότερο να εντοπίσουν τη σωστή σειρά με την οποία έπρεπε αυτά να αναγνωσθούν. Κατόπιν ότι η λύση που βρήκε ο χαρακτήρας της στήλης θυμίζει πολύ αντίστοιχη πρακτική που γνωρίζουμε από πρωιμότερα αναθήματα σε ελληνικά περιβάλλοντα. Τόσο η επιγραφή στο χάλκινο ειδώλιο από τη Θήβα, ανάθημα του Μαντίκλου (πρώιμος 7^{ος} αι. π.Χ.), όσο και αυτή στο ανάθημα της Νικάνδρης στο ιερό της Αρτέμιδος στη Δήλο (650 π.Χ. περ.)

⁸⁰⁰ Για την "οικία" και τμήμα πιθανής πλακόστρωτης οδού Messineo 2001, 28, 35, 89-98, 102, Ficuciello 2013, 27-30.

⁸⁰¹ Για παράδειγμα Eichner 2013, 17-30.

⁸⁰² Ficuciello 2013, 193.

⁸⁰³ Ficuciello 2013, 193.

παρουσιάζουν την ίδια δυσκολία, τουλάχιστον για τον σύγχρονο αναγνώστη, καθώς χρησιμοποιούν την επιφάνεια του αντικειμένου με τον προσφορότερο για να αναπτυχθεί η επιγραφή τρόπο⁸⁰⁴. Από την άλλη γνωρίζουμε ότι στην περίπτωση της επιγραφής από βάση αναθήματος που δημοσίευσε ο de Simone, ο χαρακτήρας ακολούθησε τον πιο συνηθισμένο και ευανάγνωστο για εμάς τρόπο ανάπτυξης του κειμένου⁸⁰⁵.

Εξίσου σημαντική, ωστόσο, είναι η ανάλυση της ίδιας της παράστασης. Ελάχιστα μέχρι σήμερα έχει εκμεταλλευτεί η έρευνα την γενικότερη ομοιότητα της – αλλά και τις ομοιότητες σε τεχνικά χαρακτηριστικά – με μια σειρά ταφικών στηλών από την Ετρουρία και το Veneto, συγκεκριμένα την Padua (Πίν. 43-44). Πρόκειται για ορθογώνιες στήλες, διακοσμημένες με εγχάρακτη ή χαμηλού αναγλύφου παράσταση άρματος ή έφιππου – άλλες παραστάσεις είναι σπανιότερες – που περιβάλλεται από μια επιγραφή, το κείμενο της οποίας είναι σε πρώτο πρόσωπο, και έχει το ρόλο σήματος ολόκληρου τύμβου, παρά τον εξατομικευμένο χαρακτήρα του κειμένου, λειτουργώντας έτσι ως ορόσημο⁸⁰⁶. Τη συνήθεια να χαράσσεται κείμενο στην στενή πλευρά του λίθου βρίσκουμε επίσης σε ετρουσκικά μνημεία, σε μια ενεπίγραφη στήλη-όρο του 2^{ου} αι. π.Χ., της περίφημης *cippus perusinus*, που βρέθηκε στην περιοχή της σημερινής Perugia (Πίν. 44)⁸⁰⁷. Όμως, και ο εικονογραφικός τύπος του δορυφόρου σε ταφικό μνημείο είναι γνωστός στην Ιταλία και μάλιστα στην Ετρουρία, γεγονός διαπιστωμένο από νωρίς⁸⁰⁸. Τον συναντούμε για παράδειγμα στις ταφικές στήλες του Larth Aninias (Larth Ninie, μέσα 6^{ου} αι. π.Χ., πίν. 43.Πβ) και του Avile Tite (560/550-480/470 π.Χ., πίν. 43.Πγ)⁸⁰⁹, ενώ στη στήλη του Aules Feluske (β μισό 7^{ου} αι. π.Χ.) από τη Vetulonia απεικονίζεται εγχάρακτος οπλίτης με διπλό πέλεκυ⁸¹⁰. Φυσικά τα παραπάνω παράλληλα δεν καταδεικνύουν αυτόχρονα την ετρουσκική καταγωγή της στήλης

⁸⁰⁴ Μάντικλος: Βοστώνη, Μουσείο Καλών Τεχνών 3.997, γενικά: Πλάντζος 2013, 63, Νικάνδρη: Εθνικό Αρχαιολογικό Μουσείο 1, Καλτσάς 2002, 35-36, για την επιγραφή ως εμπύχωση του υλικού κόσμου Πλάντζος 2014, 364-366.

⁸⁰⁵ de Simone 2011.

⁸⁰⁶ Lomas 2011, Lomas 2012, 199-200.

⁸⁰⁷ Neil 2014, 23-24. Το κείμενο είναι μια συμφωνία για το διαμοιρασμό εδαφών μεταξύ δύο οίκων, των Velthina που έδρευαν στην Perugia και των Afuna που ήταν εγκατεστημένοι στο Chiusi.

⁸⁰⁸ Heurgon 1980, 588-592 με την προγενέστερη βιβλιογραφία.

⁸⁰⁹ Larth Aninias: Rostovtzeff 1933, 14 pl III 2, Avile Tite: Massa-Pairault 1991.

⁸¹⁰ Banti 1973, 135.

των Καμινίων, καθώς πρόκειται για εικονογραφικούς τύπους και τεχνικές πολύ γνωστά στο ίδιο το Αιγαίο, όπως π.χ. στις πώρινες στήλες του Πρινιά με παράσταση οπλίτη (650-600 π.Χ.), το επίκρανο με ανάγλυφο ιππέα από τις Λαμπτρές Αττικής (περ. 550 π.Χ.) και φυσικά οι πολλές αρχαϊκές στήλες που έχουν εντοπιστεί στην Αττική αλλά και στο νησιωτικό Αιγαίο με παραστάσεις ανδρών με δόρυ ή ραβδί, όπως για παράδειγμα η στήλη των μέσων του 6^{ου} αι. π.Χ. από τον Κεραμεικό και φυσικά η πασίγνωστη στήλη του Αριστίωνα⁸¹¹. Δείχνουν, ωστόσο, ότι, όπως με τις παραστάσεις της γραπτής αττικής κεραμικής που έβρισκαν τον δρόμο τους προς την Ετρουρία, έτσι και οι εικονογραφικοί τύποι των ελληνικών ταφικών μνημείων μπορούσαν να είναι νοσηματοδοτημένοι εντός ιταλικών συμφραζομένων. Σε αντίθεση, ωστόσο, με όλες τις περιπτώσεις από Ελλάδα και Ιταλία, ο οπλίτης της στήλης των Καμινίων μοιάζει ανολοκλήρωτος. Για τον λόγο αυτό έχει υποθεθεί και η ύπαρξη δεύτερης στήλης στην οποία θα μπορούσε να ολοκληρώνεται η παράσταση, μια αποκατάσταση που προϋποθέτει παραπάνω από μια χρήσεις της στήλης και την αποσύνδεση του κειμένου στην στενή πλευρά από αυτό της κύριας όψης⁸¹². Αυτή η αποσύνδεση όμως δεν είναι τόσο εύκολη, γιατί και στα δύο κείμενα εμφανίζεται το ίδιο ανθρωπώνυμο, *Holaie*.

Συνεπώς, από πολλές απόψεις η στήλη των Καμινίων αποτελεί ένα παράδοξο. Αν και φέρει παράσταση δεν θεωρείται σήμα τάφου ή τύμβου αλλά καλυπτήρια πλάκα, αν και φέρει κείμενο σε κάποιας μορφής ετρουσκική γλώσσα είναι εκτενέστερο των κειμένων που συναντούμε σε ανάλογα μνημεία στην Ετρουρία και γειτονικές της περιοχές, αν και σε μη ελληνική γλώσσα ο νεκρός ήταν ελληνικής καταγωγής, τάφηκε στο νεκροταφείο της Ηφαιστίας και ενταφιάστηκε από έναν μη Έλληνα (ντόπιο Λήμνιο ή Ετρούσκο;) που σχετίζεται με την πόλη της Μύρινας. Αν και η παράσταση της στήλης δεν μπορεί να τεκμηριώσει πέρα από κάθε αμφιβολία τη σχέση αυτού που την παρήγγειλε με

⁸¹¹ Στήλες του Πρινιά: Λεμπέση 1976, 104 (επιδράσεις σε ετρουσκικά μνημεία), 144 σμ. 584, 157-158 (στήλες Larth Aninies, Aules Tite, Aulo Feluskes, Larth Atharnies), πίνακες 6-9 και 14-17 (φωτογραφίες και σχέδια των στηλών με απεικονίσεις πολεμιστών), επίκρανο Λαμπτρών: Richter 1961, 18-19, ν. 20 εικ. 66-69, Καλτσάς 2002, 57 ν. 65, στήλη Κεραμικού: Richter 1961, 20-21, ν. 23, εικ. 86, Αριστίων ως παράλληλο της στήλης των Καμινίων: Heurgon 1980, 588 εικ. 7.

⁸¹² Bellelli 2012, 34 και 35 εικ. 6.

την Ετρουρία, δεν βρίσκεται απαραίτητα εκτός του προαναφερθέντος αρχαιολογικού πλαισίου ετρουσκικών αντικειμένων στο Αιγαίο.

Όσο αφορά το υλικό από την λεγόμενη "οικία" δεν τεκμηριώνει με κανέναν τρόπο ότι η πρακτική της γραφής είχε ενταχθεί σε οικιακά πλαίσια. Μάλιστα, παλαιότερα ο Heurgon διάβαζε σε ένα από τα ενεπίγραφα όστρακα της "οικίας" το όνομα Holoie που υπάρχει στη στήλη των Καμινίων και θεωρούσε ότι είχε βρει την κατοικία του⁸¹³. Οι νεότερες ανασκαφές της Εφορείας, όμως, κατέδειξαν ότι οι κατασκευές που αναγνωρίστηκαν ως "τυρρηνική κατοικία" και πλακόστρωτη οδός ανήκουν σε δύο φάσεις, μια αρχαϊκή (προ-ελληνική) και μια κλασική (αθηναϊκή), με την παλαιότερη (αρχαϊκή) να σχετίζεται με λατρευτική δραστηριότητα και την νεότερη (πρώιμη κλασική) με μια προγενέστερη ξύλινη μορφή του αρχαίου θεάτρου (Πίν. 32-33)⁸¹⁴. Σήμερα, η κυρίαρχη προσέγγιση θέλει την γραφή διαδεδομένη στο νησί, αλλά ταυτόχρονα περιορισμένη σε μια αριστοκρατική και ιερατική ελίτ⁸¹⁵. Πέρα από το γεγονός ότι υπάρχουν ενδιαφέρουσες ενστάσεις⁸¹⁶, η συζήτηση και σε αυτή την περίπτωση παραμένει δέσμια του ασφυκτικού ερμηνευτικού πλαισίου εντός του οποίου η μέχρι σήμερα έρευνα προσαρμόζει και το επιγραφικό υλικό από την προελληνική Λήμνο.

Η αποδέσμευση από αυτό το πλαίσιο και η κατανόηση των μηχανισμών δημιουργίας ταυτοτήτων ίσως συμβάλλει και σε μια διαφορετική προσέγγιση της γραμματειακής παράδοσης. Αν η παράδοση της παρουσίας Φοινίκων στη Θάσο αφορά στη περιχαράκωση μιας ομάδας που σφετερίζεται αλλότριους πόρους, η μυθική αφήγηση των Τυρρηνών της Λήμνου είναι ίσως ενδεικτική του μηχανισμού που ενεργοποιείται όταν τίθενται τα όρια μεταξύ των ομάδων (σχήμα 29). Η περιχαράκωση βασίζεται στην κατάσταση (status) μιας ομάδας που μπορεί να θεωρείται είτε κληρονομική (ascribed ή hereditary) είτε επίκτητη (achieved ή

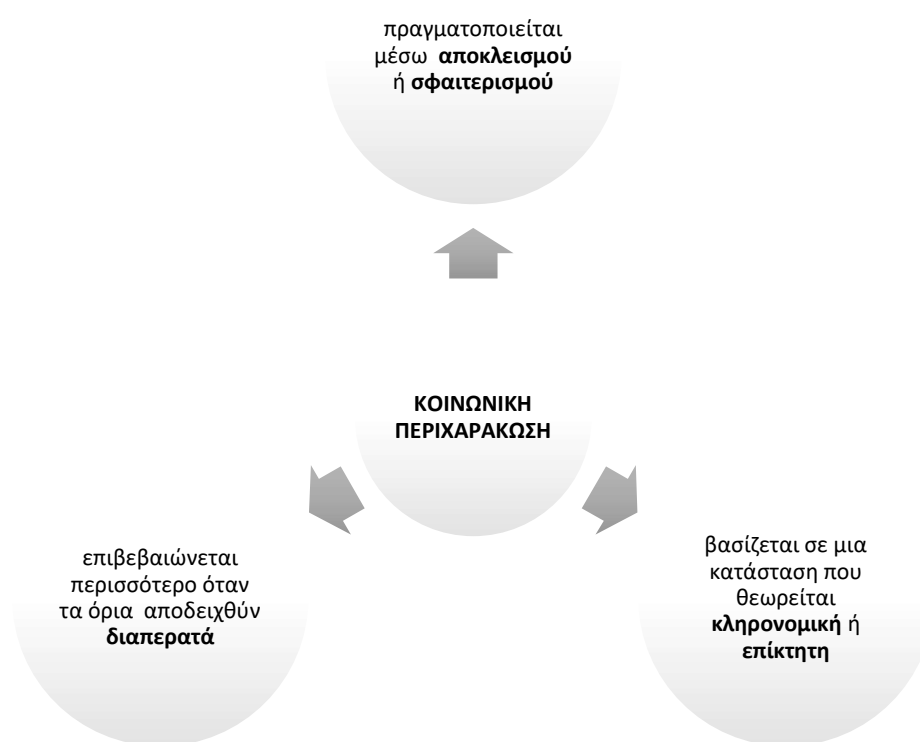
⁸¹³ Heurgon 1980, 598.

⁸¹⁴ Αρχοντίδου 2004, Αρχοντίδου κ.α. 2012, 267, Ficuciello 2013, 29 υποσημ. 45, 192 υποσημ. 1165. Για τον ερμηνευτικό μηχανισμό που ενεργοποιείται όταν αποδεχθούμε το ιδιωτικό πλαίσιο της "οικίας" de Simone και Chiaï 2001, 57.

⁸¹⁵ Ficuciello 2013, 192.

⁸¹⁶ de Simone και Chiaï 2001, 57-58, όπου σχολιάζεται το γεγονός ότι όλα τα graffiti στην προελληνική γλώσσα της Λήμνου έχουν βρεθεί σε ταπεινά τοπικής παραγωγής αντικείμενα, που δύσκολα θα μπορούσαν να συνδεθούν με την έννοια της ελίτ, ενώ ορισμένα από αυτά συνδέονται με τον γυναικείο κόσμο.

non-hereditary), χωρίς η μια απαραίτητα να αποκλείει την άλλη⁸¹⁷. Το εντυπωσιακό, ωστόσο, είναι ότι, όπως έχουν καταδείξει κατά καιρούς μελέτες σύγχρονων περιπτώσεων, είτε στη μια είτε στην άλλη περίπτωση τα όρια – και κατ' επέκταση η εθνοτικότητα – επιβεβαιώνονται περισσότερο όταν αποδεικνύονται διαπερατά παρά στεγανά⁸¹⁸. Η ετρουσκική παρουσία στο Αιγαίο ίσως πυροδότησε ακριβώς αυτό τον ταυτοτικό μηχανισμό όταν τα όρια του ελληνικού κόσμου αποδείχθηκαν διαπερατά και οι νέες αφίξεις έπρεπε να ενταχθούν σε ένα προϋπάρχοντα γνωστικό χάρτη.



Σχήμα 29: Η θεωρία της κοινωνικής περιχαράκωσης.

⁸¹⁷ Hall 2000, 28.

⁸¹⁸ Hall 2000, 29.

5.2.5: Το προελληνικό παρελθόν της Ηφαιστίας και η συμβολής της αρχαιολογίας.

Η ανάλυση του προελληνικού παρελθόντος της Ηφαιστίας νομίζω ότι πρέπει να μας οδηγήσει σε μερικές λογικές παραδοχές. Αρχικά ότι η συζήτηση γύρω από την ανατολική προέλευση των Ετρούσκων οφείλεται στην επιλεκτική έμφαση της έρευνας σε ένα χωρίο του Ηροδότου εμφανώς διαμεσολαβημένο και χωρίς καμιά πιθανότητα να αποκαθαρθεί. Έκτοτε η έρευνα παλινδρομεί ανάμεσα στην επιβεβαίωση, την απόρριψη και το συμβιβασμό με την ηροδότεια μαρτυρία. Θεωρώ λοιπόν, ότι υπάρχει ένα βαθύτερο ερώτημα το οποίο καλείται να απαντήσει κάθε ερευνητής που καταπιάνεται με το ζήτημα της ετρουσκικής παρουσίας στη Λήμνο: γιατί πιστεύουμε ότι υπήρχε μια οργανωμένη κοινότητα; Η απάντηση είναι απλή. Πρόκειται για μια βαθιά ριζωμένη πεποίθηση που προκύπτει από την δημιουργία ενός ερμηνευτικού πλαισίου των υλικών καταλοίπων που βασίζεται στη μη-κριτική προσέγγιση της ηροδότειας παράδοσης. Οι ερευνητές εστίασαν σε μεγάλο βαθμό στην προσπάθεια να συνταιριάξουν τις ιστορικές πληροφορίες με τις γλωσσολογικές παρατηρήσεις και τα αρχαιολογικά ευρήματα και δεν αναζήτησαν ούτε τις διαμεσολαβήσεις των αρχαίων συγγραφέων ούτε των δικών τους μεθόδων και κυρίως δεν προσπάθησαν να συνδυάσουν τα αδιαμφισβήτητα ετρουσκικά υλικά κατάλοιπα στη Λήμνο με το ευρύτερο αρχαιολογικό πλαίσιο της ετρουσκικής παρουσίας στο Αιγαίο. Ακόμη και η τελευταία προσπάθεια των Ιταλών ερευνητών να δουν την ετρουσκόφωνη κοινότητα της Λήμνου με τοπικούς όρους παραβλέπει ότι η ίδια η ύπαρξη της κοινότητας είναι μια θεωρητική κατασκευή που διαφορεί για τους αναμνηστικούς μηχανισμούς που οδήγησαν στον συγκερασμό τριών διαφορετικών εθνωθυμίων και στην ουσία στην συμπίεση του παρελθόντος χρόνου και χώρου. Οι παράλληλοι καταγωγικοί μύθοι, αν μη τι άλλο, καταδεικνύουν πώς μια αφήγηση για το παρελθόν των Τυρσηνών-Ετρούσκων μπορεί να προσαρμοστεί στις ανάγκες του εκάστοτε παρόντος.

Η συζήτηση γύρω από τα γλωσσολογικά ζητήματα δεν είχε φυσικά σκοπό να προτείνει μια ολική θεώρηση που επιλύει με συνέπεια το πρόβλημα της γλώσσας στο σύνολό του. Κάτι τέτοιο δεν είναι μόνο εκτός των στόχων της

παρούσας διατριβής, αλλά κυρίως εκτός του γνωστικού πλαισίου και των δυνατοτήτων του γράφοντος. Στόχος ήταν να διατυπωθεί περισσότερο ένας βασικός προβληματισμός μου που αφορά σε ερευνητικά ερωτήματα στα οποία εμπλέκονται πάνω από ένας κλάδοι. Κατά την αναζήτηση ενός σταθερού σημείου εκκίνησης για οποιονδήποτε ερμηνευτικό συλλογισμό και στην προσπάθεια να υπηρετηθεί σωστά ο επιστημονικός κλάδος του εκάστοτε ερευνητή υπάρχει ο κίνδυνος να παραβιασθούν βασικές μεθοδολογικές αρχές των συναφών κλάδων που ασχολούνται με το ίδιο πρόβλημα. Το βασικό, συνεπώς, ερώτημα που προκύπτει – και στο οποίο δεν μπορώ να προσφέρω φυσικά απάντηση – είναι το εξής: αν προσπαθούσαμε να αποδομήσουμε το υπάρχον ερμηνευτικό σχήμα που αφορά στη θέση των προ-ελληνικών λημνιακών επιγραφικών μαρτυριών, πόσο σταθερός θα ήταν ο πυρήνας των επιχειρημάτων πάνω στο οποίο θα μπορούσε το σχήμα αυτό να συνεχίσει να στηρίζεται;

Με επίγνωση όλων των παραπάνω προβλημάτων, μπορούμε να στραφούμε στο αρχαιολογικό υλικό και τα συμφραζόμενά του και να προβληματιστούμε σοβαρά για τον τρόπο με τον οποίο αξιολογούμε τα αρχαιολογικά κατάλοιπα της ετρουσκικής παρουσίας στη Λήμνο. Από τη μελέτη του αρχαιολογικού υλικού προκύπτει ότι τρία είναι τα βασικά πλαίσια εντός των οποίων μπορούν να ενταχθούν τα τυρρηνικά-ετρουσκικά ευρήματα του νησιού: ένα ετρουσκικό, στο οποίο ανήκουν διάφορα ευρήματα ετρουσκικά ή ετρουσκίζοντα που βρέθηκαν και στις δύο πλευρές του Αιγαίου, ένα καθαρά τοπικό, που σχετίζεται με μια από τις πολλές ερμηνευτικές αποκαθάρσεις της γραμματειακής παράδοσης και προκύπτει προφανώς τόσο από τον χώρο εύρεσής τους όσο και από τον εμφανώς τοπικό χαρακτήρα ειδικά της κεραμικής, και, τέλος, ένα βορειοαιγαιακό, τα δίκτυα του οποίου τεκμηριώνονται από τη διασπορά διαφόρων κατηγοριών κεραμικής (πρωτο-γεωμετρική κεραμική, γκριζα κεραμική, G2-3 κεραμική, πιν. 41-42). Η αποσύνδεση των λημνιακών ευρημάτων από οικιακά συμφραζόμενα και η ένταξή τους σε ένα λατρευτικό πλαίσιο τα φέρνει πιο κοντά στα ετρουσκικά και ετρουσκίζοντα αντικείμενα που βρέθηκαν στο υπόλοιπο Αιγαίο και την Ανατολική Μεσόγειο.

Αν επομένως θεωρήσουμε τα επίμαχα αντικείμενα της Λήμνου ως ετρουσκικά και αν τα δούμε εντός του πλαισίου της ευρύτερης παρουσίας των Ετρουσκών στο Αιγαίο, τότε δεν θα μπορούσαμε να αποκλείσουμε την πιθανότητα η Λήμνος να αποτελούσε έναν εμπορικό σταθμό, όπου οι Ετρουσκοί (έμποροι και/ή πειρατές;) είχαν προνομιακή σχέση με τους γηγενείς, αλλά όχι απαραίτητα μακροχρόνια μόνιμη παρουσία και απ' όπου εκδιώχθηκαν μετά την κυριαρχία των Αθηναίων στο Αιγαίο. Στο σημείο αυτό πρέπει να παραδεχθούμε ότι το αρχαιολογικό υλικό που συνδέει τον ελλαδικό χώρο με την Ετρουρία δεν προσφέρεται για μια ασφαλή τεκμηρίωση αυτών των επαφών. Οφείλουμε, όμως, να παραδεχθούμε εξίσου ότι το αρχαιολογικό πλαίσιο, όπως περιγράφηκε στο κεφάλαιο 5.2.4, δεν μπορεί να αποκλείσει αυτή την πιθανότητα, ειδικά για μια περίοδο κατά την οποία, οι εμπλεκόμενοι στις διαδικασίες ανταλλαγής δώρων εμπορίου και πειρατείας ταυτίζονται⁸¹⁹. Ο εμπορικός ανταγωνισμός θα δικαιολογούσε και το είδος της διαμεσολάβησης των πηγών μας: τόσο οι Φωκαείς όσο και οι Αθηναίοι είχαν ανάγκη από αφηγήσεις και ερμηνευτικά σχήματα που θα δικαίωναν τις επιλογές τους έναντι των ανταγωνιστών Ετρουσκών. Αυτό δεν σημαίνει, φυσικά, ότι η προσπάθεια του Ηροδότου και άλλων προγενέστερων, σύγχρονων και μεταγενέστερων ιστοριογράφων να συγκροτήσουν τις αφηγήσεις τους δεν ήταν έντιμη. Απλά κανένας τους δεν ήταν δυνατόν να ξεφύγει από τα προκαθορισμένα πλαίσια των μαρτυριών που πραγματευόταν. Ο σύγχρονος ερευνητής μπορεί, αν μη τι άλλο, να αναζητήσει καινούργια συγκείμενα.

Νομίζω ότι μένει ένα τελευταίο ερώτημα περισσότερο μεθοδολογικό. Είναι η προσέγγιση που προτείνω για τα λεγόμενα "τυρρηνικά" ευρήματα από τη Λήμνο, διαφορετική από αυτή της Θάσου; Και αν ναι, αυτή η διαφορά δηλώνει μια ευκαιριακή αντιμετώπιση του αρχαιολογικού υλικού; Νομίζω πως όχι. Στον πυρήνα και των δύο ερμηνευτικών προσπαθειών βρίσκονται δύο βασικές αρχές: η συμπερίληψη των διαμεσολαβήσεων των πηγών μας και η ανάγκη για την τεκμηρίωση εναλλακτικών εξίσου πιθανών ερμηνειών, με αναλυτικό εργαλείο

⁸¹⁹ Möller 2000, 48-60. Ως παράλληλο της ετρουσκικής παρουσίας στο Αιγαίο μπορεί να χρησιμοποιηθεί και η ετρουσκική παρουσία στην Καρχηδόνα, την Κηρύνη και την Ναύκρατη της Β. Αφρικής (Naso 2006β).

προς αυτή την κατεύθυνση τον θεωρητικό προβληματισμό για την κοινωνική μνήμη και την ταυτότητα. Οι διαφορές στις δύο μελέτες περίπτωσης είναι καθαρά επιφανειακές και καθόλου αντιφατικές. Στην πρώτη, της Θάσου, μοιάζει να επιβάλλεται η γραμματειακή παράδοση, ενώ στη δεύτερη, της Λήμνου, να αποκλείεται παντελώς από τη συζήτηση. Όμως, χωρίς την γραμματεία δεν θα υπήρχε ποτέ η ανάγκη να συζητηθεί η πιθανότητα της φοινικικής παρουσίας στο νησί. Γι' αυτό και οι φιλολογικές μαρτυρίες, ένα κράμα αναμνήσεων και προ/πρώτο-επιστημονικών προσεγγίσεων της αρχαιότητας, αποτελούν πρόσθετο υλικό και τροφή για προβληματισμό: κατά πόσο νομιμοποιούμαστε να αναζητούμε υλικό αποτύπωμα σε δραστηριότητες όπως αυτή της υποτιθέμενης φοινικικής παρουσίας στη Θάσο.

Η Λήμνος βρίσκεται ακριβώς στους αντίποδες. Το επιγραφικό υλικό από μόνο του θα επέτρεπε τους ερευνητές να συσχετίσουν κάποτε το νησί με την Ετρουρία, ακόμη και αν δεν σώζονταν κείμενα με μαρτυρίες για καμία από τις δύο περιοχές και ήμασταν αναγκασμένοι να καταφύγουμε στη συνηθισμένη πρακτική της χρήσης συμβατικών ονομάτων για τους πληθυσμούς και τους πολιτισμούς των περιοχών αυτών, όπως συμβαίνει π.χ. με τον πολιτισμό Βιλλανόβα. Στην περίπτωση αυτή πρέπει να αναλογιστούμε μήπως η γραμματειακή παράδοση, ειδικά όταν γίνεται αποδεκτή χωρίς να λαμβάνονται υπόψη οι διαμεσολαβήσεις, στενεύει υπερβολικά τους ερμηνευτικούς μας ορίζοντες, καθώς δεν επιτρέπει τη μελέτη του επιγραφικού υλικού από τη Λήμνο σε σχέση με τα ετρουσκικής προέλευσης αντικείμενα από το Αιγαίο και την ευρύτερη Αν. Μεσόγειο. Με άλλα λόγια και σε αυτή την περίπτωση υποφώσκει ο ίδιος προβληματισμός: οι δυνατότητες των ερευνητικών εργαλείων της αρχαιολογίας στην προσπάθεια κατανόησης του παρελθόντος. Με τη διαφορά ότι, σε αντίθεση με την συνήθη κριτική, η αρχαιολογική προσέγγιση δεν αντιμετωπίζεται ως αυτή με την λιγότερο επαρκή ερμηνευτική σκευή⁸²⁰.

⁸²⁰ Bellelli 2012, 27: "*A fronte di questi intricati problemi, l'archeologia, com'è noto, è risultata – alla prova dei fatti – la scienza meno attrezzata per apportare un contributo decisivo al problema delle origini etrusche*".

5.3: Η εθνοτική ποικιλομορφία της Σαμοθράκης και η καταγωγή των Ελλήνων αποίκων.

Αν η συζήτηση γύρω από τις τυρηνικές επιγραφές της Λήμνου αφορά (και) στην αναζήτηση της ταυτότητας μιας εθνοτικής ομάδας, για την οποία δεν γνωρίζουμε πώς η ίδια αυτοπροσδιοριζόταν, η περίπτωση των αποίκων της Σαμοθράκης βρίσκεται στο εκ διαμέτρου αντίθετο άκρο: ενώ γνωρίζουμε την βασική αφήγηση των ίδιων των αποίκων σχετικά με την καταγωγή τους, έχει καθιερωθεί να αναζητούμε στα υλικά κατάλοιπα πληροφορίες που μοιάζουν να αποσιωπούνται. Στις κοινωνικές επιστήμες έχει επικρατήσει μια βασική μεθοδολογική διάκριση, η διάκριση ανάμεσα σε -ητική και -ημική προσέγγιση (etic and emic approach). Οι δύο αυτές ονομασίες προέρχονται από τις καταλήξεις των όρων φωνητική και φωνημική που χρησιμοποιούνται στη γλωσσολογική έρευνα. Η διαφορά τους έγκειται στη θέση της ερευνητικής ματιάς σε σχέση με το υπό μελέτη υλικό. Ενώ η -ητική προσέγγιση έχει στόχο να κατανοήσει τα πολιτισμικά φαινόμενα με όρους ανεξάρτητους από αυτά αλλά συναφείς του συστήματος του ερευνητή, η -ημική στοχεύει στην κατανόηση εντός του ιθαγενούς συστήματος⁸²¹. Οι δύο μέθοδοι συνήθως αλληλοσυμπληρώνονται, καθώς είναι πρακτικά αδύνατον να αποφύγει ο ερευνητής τις αναφορές σε όρους του δικού του συστήματος. Το ζήτημα της εθνοτικής καταγωγής των αποίκων της Σαμοθράκης, ωστόσο, δεν μπορεί να είναι μια τέτοια περίπτωση.

5.3.1: Φιλολογική παράδοση και επιγραφές ως πηγές ανταγωνιστικών αφηγήσεων.

Το νησί της Σαμοθράκης αναφέρεται 243 φορές στις γραμματειακές πηγές⁸²². Οι πληροφορίες, όμως, που μας παρέχουν αυτές οι αναφορές δεν διαφωτίζουν το ζήτημα της προέλευσης των Ελλήνων αποίκων, αλλά σε μεγάλο βαθμό ούτε την εθνοτική ταυτότητα των προελληνικών πληθυσμών, η οποία, άλλωστε, αναζητείται στην περιοχή του μύθου και της πρωτοϊστορίας. Οι πριν τον

⁸²¹ Παραδέλλης 1997, xxiv-xxviii υποσημ. 15. Για την -ημική και -ητική προσέγγιση βλ και Pike 1967, 8-24, Berry 1969, 123, Harris 1976, Berry 1999.

⁸²² Από τις αναφορές αυτές οι 241 έχουν συλλεχθεί από τον Lewis και Lehmann 1958 και δύο επιπλέον εντοπίστηκαν από τον Burkert 1993, 143-145, 149 σημείωση 8 και 18. Για το πρόβλημα της προέλευσης των αποίκων Λαζαρίδης 1971, 18 κ.ε. και Cole 1984, 10-11. Για όλα τα παραπάνω Graham 2002, 231.

ελληνικό αποικισμό κάτοικοι της Σαμοθράκης θεωρούνται άλλοτε αυτόχθονες, άλλοτε Πελασγοί ή Τρώες και άλλοτε ως Θράκες. Οι Έλληνες που εγκαταστάθηκαν στο νησί παραδίδονται ως Σάμιοι, αν και μ' αυτό τον ισχυρισμό δεν συμφωνούν όλες οι πηγές, και εγκαταστάθηκαν είτε την εποχή του πρώτου είτε την εποχή του δεύτερου αποικισμού. Φιλολογοί ιστορικοί και αρχαιολόγοι εστίασαν σε όσες πηγές έχουν σαφείς αναφορές στην ταυτότητα των γηγενών και των αποίκων με σκοπό να τις χρησιμοποιήσουν ως τεκμήρια ή να τις διαψεύσουν, συχνά αδιαφορώντας για το συγκεκριμένο. Το σχήμα 7 προσφέρει μια σύνοψη των κύριων φιλολογικών παραδόσεων γύρω από το θέμα.

Αναφορικά με τους προ-ελληνικούς πληθυσμούς φαίνεται πως υπάρχουν τρεις βασικές εκδοχές. Η πρώτη, του Ηροδότου (2.51), τους θέλει πελασγικής καταγωγής και μάλιστα από την Αττική, η δεύτερη του Ψευδο-Σκύμνου (690) τους χαρακτηρίζει Τρώες που θεωρήθηκαν Θράκες λόγω της εγκατάστασής τους στο νησί και η τρίτη του Αριστοτέλη διαμεσολαβημένη από τον Ηρακλείδη (Περί Πολιτειών, 21) και τον Σχολιαστή του Απολλωνίου (I, 917), παρουσιάζει τους Θράκες ως κατακτητές του νησιού που πριν λεγόταν Λευκανία και μετά την κατάκτηση ονομάστηκε Θρακία⁸²³. Οι παραδόσεις αυτές μοιάζουν να απηχούν διαφορετικά ερμηνευτικά σχήματα του προ-ελληνικού παρελθόντος της Σαμοθράκης.

Η εκδοχή του Ηροδότου μπορεί να ερμηνευθεί στο πλαίσιο της αθηναϊκής πολιτικής στο Αιγαίο. Η παρουσία Πελασγών που προέρχονται από την αττική γη θυμίζει την αντίστοιχη – σύμφωνα με τον Ηρόδοτο αλλά και τον Θουκυδίδη – μετοικεσία Πελασγών από τον Υμηττό στη Λήμνο, την αρπαγή των αθηναίων παρθένων και την μετονομασία των Πελασγών σε Τυρρηνούς⁸²⁴. Ο πελασγικός μύθος, όμως, στόχο έχει να αιτιολογήσει έναν πολύ συγκεκριμένο ισχυρισμό, ότι οι Αθηναίοι ακολουθώντας την πελασγική εικονογραφία πρώτοι από όλους τους

⁸²³ Για τον Ηρόδοτο: Lewis και Lehmann 1958, 63 no 140. Για τον Ψευδο-Σκύμνο: Lewis και Lehmann 1958, 58, Για τον Ηρακλείδη: DFHG 218 (=FGrHist548F 5b, Lewis και Lehmann 1958, 41). Για τον σχολιαστή του Απολλωνίου: DFHG 158, v. 171 (=FGrHist5 46 Flb, Lewis και Lehmann 1958, 37).

⁸²⁴ Στα πλαίσια της τάσης να αναζητείται ο ιστορικός πυρήνας του μύθου, οι Πελασγοί της Σαμοθράκης συσχετίστηκαν με τον υπαρκτό λαό των Καρών, ερμηνεία η οποία υποτίθεται ότι στηρίζεται στη γλωσσική προέλευση του τοπωνυμίου Σάμος (βλ. τη σχετική βιβλιογραφία στο Tiverios 2008, 110 και υποσημ. 563).

| Γραμματειακή πηγή | Χρονολόγηση | Πηγή πληροφόρησης | Προ-ελληνικοί πληθυσμοί | Έλληνες άποικοι | Ερευνητικό συμπέρασμα |
|-------------------|---|--|--|--|---|
| Ηρόδοτος | 5 ^{ος} π.Χ. | πιθανός μύστης των μυστηρίων της Σαμοθράκης | Πελασγοί από την Αττική | πλοίο της Σαμοθράκης συμμετείχε στη Σαλαμίνα μαζί με τους Ίωνες | η ιωνική καταγωγή των Σαμοθρακών ταιριάζει με τη σαμιακή εκδοχή |
| Ηρακλείδης | 4 ^{ος} αι. π.Χ. | Αριστοτέλης (4 ^{ος} π.Χ.) | μετά την κατάκτησή της από Θράκες το νησί μετονομάστηκε από Λευκανία σε Θρακία | οι Σάμιοι την ονόμασαν Σαμοθράκη | οι πρώτοι έλληνες άποικοι ήταν από τη Σάμο |
| Ψευδο-Σκύμνος | 2 ^{ος} αι. π.Χ. | | Τρώες που ονομάστηκαν Θράκες από το όνομα του νησιού | οι Σάμιοι προσκλήθηκαν για συνοικισμό | πιθανή συμμετοχή Αιολέων που ίσως τεκμηριώνεται αρχαιολογικά |
| Διόδωρος | 1 ^{ος} αι. π.Χ. | | αυτόχθονες | (α) το νησί ονομαζόταν Σάμος και μετά τον αποικισμό της ιωνικής Σάμου ονομάστηκε Σαθράκη, (β) οι άποικοι της Σάμου έδωσαν το όνομα στη Σαμοθράκη | οι πρώτοι έλληνες άποικοι ήταν από τη Σάμο |
| Στράβων | 1 ^{ος} αι. π.Χ.-1 ^{ος} αι. μ.Χ. | (α) Δημήτριος ο Σκήψιος (2 ^{ος} αι. π.Χ.) | (α) το όνομα Σάμος σε χρήση για τη Σαμοθράκη, την Κεφαλονιά και την Σάμο, (β) στον Όμηρο η Σαμοθράκη | (α) η ιωνική Σάμος πήρε το όνομά της από τα ήδη γνωστά με αυτό το όνομα νησιά (β) οι συγγραφείς | ο Στράβων ασκεί κριτική στη β σαμιακή παράδοση |

| | | | | |
|--|--|---|---|---|
| | (β)Απολλόδωρος (2 ^{ος} π.Χ.) | ονομάζεται Σάμος της Θράκης | που παραδίδουν ότι η Σαμοθράκη ονομάστηκε Σάμος από τους μετά τον Τεμβρίωνα Σάμιους ακολουθούν σαμιακή πλαστή εκδοχή | |
| Παυσανίας | 2 ^{ος} αι. μ.Χ. | | Σάμιοι κατέφυγαν στη Σαμοθράκη μετά την επίθεση του Ανδροκλή (1044/3 π.Χ.) | β σαμιακή παράδοση |
| Σχολιαστής Ιλιάδας (10 ^{ος} αι. μ.Χ.) | Απολλόδωρος (2 ^{ος} π.Χ.) | | Σάμιοι κατοίκησαν το νησί 209 χρόνια μετά τα τρωικά (976/5 π.Χ.) | η κριτική του Στράβωνα δεν προέρχεται από τον Απολλόδωρο, αλλά μάλλον από τον Δημήτριο Σκήψιο |
| Πρισκιανός και Σουίδας | 5 ^{ος} και 10 ^{ος} αι. μ.Χ. | Αντιφώντας <i>Περί τοῦ Σαμοθρακῶν φόρου</i> (γύρω στο 425 π.Χ) | Σάμιοι αφού εκδιώχθηκαν από τη Σάμο λεηλάτησαν τη θρακική ακτή και κατοίκησαν το νησί | οι πρώτοι Έλληνες ἀποικιοὶ ἦταν ἀπὸ τὴ Σάμο |

Σχήμα 30: Οι κυριότερες πηγές για την καταγωγή των κατοίκων της Σαμοθράκης πριν και μετά τον ελληνικό αποικισμό.

Έλληνες κατασκεύασαν ιθυφαλλικά αγάλματα του Ερμή, και να συνδέσει λατρευτικές πρακτικές της Αθήνας με τα μυστήρια της Σαμοθράκης. Ενδεικτικό της τροπής που έχει πάρει η συζήτηση είναι το συμπέρασμα ότι ο Ηρόδοτος προφανώς ήταν μύστης των σαμοθρακικών μυστηρίων και γι' αυτό οι πληροφορίες του αξιόπιστες⁸²⁵. Προφανώς στον ιδιαίτερο πολιτικό χαρακτήρα του μύθου οφείλεται το γεγονός ότι δεν παρατηρείται συνέχεια στην παράδοση αυτή.

Αντίθετα οι άλλες δύο εκδοχές φαίνεται πως προκύπτουν από τις ακριβώς αντίθετες μεθοδολογικές προσεγγίσεις των δημιουργών τους. Ο Αριστοτέλης παρουσιάζει την ονομασία του νησιού να προκύπτει από την ονομασία της εθνοτικής ομάδας που το κατοικεί, ο Ψευδο-Σκύμνος αντίθετα προκρίνει μια ερμηνεία βασισμένη στη γεωγραφία, σύμφωνα με την οποία οι τρωικής καταγωγής κάτοικοι ονομάστηκαν Θράκες εξαιτίας της ονομασίας του νησιού. Αυτή η προσέγγιση υποστηρίζεται και από αλλού. Αρχικά συμφωνεί με τις πληροφορίες του Στράβωνα για το τοπωνύμιο Σάμος. Ήδη από τον Όμηρο (N, 10-19) η Σαμοθράκη είναι γνωστή ως Σάμος της Θράκης και αντιδιαστέλλεται τόσο με την ιωνική Σάμο όσο και με την Κεφαλονιά που, σύμφωνα με το Στράβωνα, στην εποχή του Ομήρου ονομαζόταν επίσης Σάμος, αφού το συγκεκριμένο τοπωνύμιο χρησιμοποιούνταν για οποιαδήποτε λοφώδη περιοχή. Από την ίδια παράδοση που συνδέει τη Σαμοθράκη με την περιοχή της Τρωάδας φαίνεται πως

⁸²⁵ Graham 2002, 234, ο οποίος ακολουθεί τους Lewis και Lehmann 1958, 63 no 140 υποσημ. b για το χωρίο του Ηρόδοτου 2.51.2.17 "... ὅστις δὲ τὰ Καβείρων ὄργια μεμύηται, τὰ Σαμοθρήικες ἐπιτελέουσι παραλαβόντες παρὰ Πελασγῶν, οὗτος ὠνήρ οἶδε τὸ λέγω ... Οἱ δὲ Πελασγοὶ ἰρόν τινα λόγον περὶ αὐτοῦ ἔλεξαν, τὰ ἐν Σαμοθρήικῃ μυστηρίοισι δεδήλωται". Ο Burkert 1993, 144 και 2002, 38 θεωρεί ότι στο χωρίο αυτό ο Ηρόδοτος δηλώνει πως ήταν μύστης. Νομίζω ότι η λύση του προβλήματος βρίσκεται λίγους στίχους πιο κάτω (Ηρόδοτος 2.52.1): " Ἔθνον δὲ πάντα πρότερον οἱ Πελασγοὶ θεοῖσι ἐπευχόμενοι, ὡς ἐγὼ ἐν Δωδώνῃ οἶδα ἀκούσας, ἐπωνυμίην δὲ οὐδ' οὔνομα ἐποιεῦντο οὐδενὶ αὐτῶν." Αν αποδεχθούμε την παραδοσιακή προσέγγιση, είναι άξιο απορίας πώς ο Ηρόδοτος πληροφορήθηκε ως μνημένος στη Σαμοθράκη την ιερή ιστορία που συνδέει την Αθήνα με τους Πελασγούς και τα μυστήρια των Μεγάλων Θεών, αλλά στη Δωδώνη έμαθε ότι υπήρχε μια εποχή που οι Πελασγοί δεν χρησιμοποιούσαν προσηγορικά και ονόματα για τους θεούς τους. Εξάλλου και ο ίδιος ο Burkert παραδέχεται ότι το συγκεκριμένο χωρίο που αφορά στην καταγωγή των ονομάτων των ελληνικών θεών είναι δύσκολο και ότι ο Ηρόδοτος χρησιμοποιεί τους Πελασγούς της Σαμοθράκης για να εξηγήσει ένα ακατανόητο γι' αυτόν χαρακτηριστικό της αθηναϊκής θρησκείας (Burkert 2002, 43-44). Την ερμηνεία του Ηρόδοτου αντιγράφει και ο Καλλιμάχος, Απ. 199 = Διήγ. 8, 33 ο οποίος, μάλιστα, αντικαθιστά τους Πελασγούς με τους Τυρσηνούς (βλ. Burkert 1993, 144, Burkert 2002, 45). Ο Bremmer 2014, 33 πάντως θεωρεί ότι ο Καλλιμάχος ήταν αρκετά ευρυμαθής ώστε να μην αντιγράφει απευθείας από τον Ηρόδοτο.

αντλεί και ο Παυσανίας που παραδίδει ως παλαιότερη ονομασία του νησιού το όνομα Δαρδανία⁸²⁶.

Η γεωγραφική ερμηνεία συνάδει με την εικόνα που έχει η σύγχρονη έρευνα για τους Θράκες. Οι λαοί που στις πηγές εμφανίζονται ως Θράκες ήταν κατακερματισμένοι σε φυλές με διαφορετικές ονομασίες και δεν είναι καθόλου βέβαιο ότι χρησιμοποιούσαν μια κοινή ονομασία για να περιγράψουν οποιαδήποτε μορφή συγγένειας. Συνεπώς, είναι εξαιρετικά δύσκολο να συνέβαλαν στην ονοματοδοσία του νησιού με ένα όνομα το οποίο δεν χρησιμοποιούσαν. Έτσι, ενώ και οι δύο ερμηνείες, του Αριστοτέλη και του Ψευδο-Σκύμνου, ανακλούν την ελληνική ματιά στα προβλήματα των τοπωνυμίων και της καταγωγής των προ-ελληνικών πληθυσμών, ο Αριστοτέλης φαίνεται να μην εντοπίζει το λογικό σφάλμα, σε αντίθεση με τον Ψευδο-Σκύμνο που το αντιλαμβάνεται και προσπαθεί να το ερμηνεύσει. Με τον ίδιο τρόπο πρέπει να αξιοποιήσουμε και την πληροφορία της τρωικής καταγωγής των προ-ελληνικών πληθυσμών. Πρόκειται προφανώς για μια από αυτές τις περιπτώσεις στις οποίες ένας υπαρκτός λαός ταυτίζεται από άλλους με έναν λαό γνωστό από το μύθο, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι ο ίδιος εγείρει αξιώσεις βασισμένες σ' αυτό το μυθικό παρελθόν.

Για τον ελληνικό κόσμο η Σαμοθράκη ήταν ένα από τα σημεία που όριζαν το απώτατο όριο του προς βορρά⁸²⁷. Σχετικά με την ελληνική παρουσία, σύμφωνα με τη γραμματεία οι πρώτοι άποικοι ήταν Σάμιοι, που είτε εκδιώχθηκαν από τους τυράννους της Σάμου (Στράβων, 10.2.17)⁸²⁸ είτε, επειδή στο παρελθόν η Σάμος είχε βοηθήσει τους γηγενείς του νησιού σε περίοδο λιμού, έγιναν δεκτοί ως σύνοικοι (Ψευδο-Σκύμνος, 692). Παραδίδεται, μάλιστα, ότι ο αποικισμός πραγματοποιήθηκε 209 χρόνια μετά τα τρωικά, αφού προηγουμένως οι άποικοι «χρησμόν ἔλαβον παρὰ τοῦ Πυθίου εἰς τὴν ἐν Τρωάδι Θράκην μετοικῆσαι» (Σχολιαστής Ιλιάδας, Ν 12)⁸²⁹. Η ρίζα της παράδοσης που θέλει τους Σαμίους να αποικίζουν το νησί ανάγεται στον Αντιφώντα, στην αριστοτέλεια πολιτεία των

⁸²⁶ Παυσανίας 7.4.2-3, Lewis και Lehmann 1958, 21 v. 43.

⁸²⁷ Blakely 2010, 78-87.

⁸²⁸ FGrHist 244 F178 (Απολλόδωρος) 545 F5b, 548 F5g, Lewis και Lehmann 1958, 20 v. 42

⁸²⁹ FGrHist 244 F178a (Απολλόδωρος) 548 F5d, Lewis και Lehmann 1958, 21 no 46.

Σαμοθρακίων και τον Ψευδο-Σκύμνο, ο οποίος μοιάζει να συνδυάζει τη σαμιακή παράδοση με την μεταγενέστερη υπόθεση ενός αιολικού αποικισμού⁸³⁰. Μαζί με τον Ηρόδοτο, τον Στράβωνα, τον Πausανία και τον Απολλόδωρο, αποτελούν τις βασικές πηγές του αποικισμού της Σαμοθράκης.

Στον λόγο του Αντιφώντα *Περί του Σαμοθρακῶν φόρου*, που μας σώζεται σε σπαράγματα, βρίσκουμε οι Έλληνες άποικοι δίνουν το όνομα Σαμοθράκη στη νέα τους πατρίδα, όπου εγκαταστάθηκαν διωγμένοι από τη Σάμο για πολιτικούς λόγους. Της εγκατάστασης προηγήθηκε λεηλασία της απέναντι ακτής (Αντιφώντας XV Fr.49)⁸³¹. Παραλλαγή αυτής της εκδοχής φαίνεται πως βρίσκουμε στον Πausανία (7.4.2-3), σύμφωνα με την οποία ορισμένοι Σάμιοι κατέφυγαν στη Σαμοθράκη ύστερα από επίθεση των Εφεσίων με ηγέτη τον Ανδροκλή⁸³². Στον Αριστοτέλη οι άποικοι εμφανίζονται απλά ως εξόριστοι ενώ δίνεται και μια αμφίβολης αξίας χρονολογία για την εγκατάστασή τους⁸³³, ενώ στον Ψευδο-Σκύμνο οι Σάμιοι είναι μία μόνο από τις ομάδες που συνοίκησαν τη Σαμοθράκη⁸³⁴. Επιπλέον επιχείρημα υπέρ της σαμιακής – ή ευρύτερα ιωνικής – παρουσίας στο νησί προσφέρει η πληροφορία του Ηροδότου για πλοίο Σαμοθρακῶν που πήρε μέρος στη ναυμαχία της Σαλαμίνας και συγκαταλεγόταν στον ιωνικό στόλο⁸³⁵.

Η μόνη πηγή που μοιάζει να αντιτίθεται στην εκδοχή του σαμιακού αποικισμού είναι ο Στράβων, που ισχυρίζεται ότι η ιστορία σύμφωνα με την οποία το νησί ονομάστηκε Σάμος από αποίκους μεταγενέστερης γενιάς από αυτή του

⁸³⁰ Η αιολική υπόθεση διατυπώθηκε κυρίως εξαιτίας των – ή χάρη στα – αρχαιολογικών ευρημάτων των ανασκαφών της Αμερικανικής Αρχαιολογικής Σχολής. Ο Ψευδο-Σκύμνος φαίνεται πως επιβεβαιώνει φιλολογικά τουλάχιστον την εικόνα μιας πιο σύνθετης κατάστασης στην Σαμοθράκη. Για την επιβεβαίωση της σαμιακής παράδοσης από την αρχαιολογία Fredrich 1909, 25, Graham 1982, 117-118, Graham 2002, Ilieva 2010, 152.

⁸³¹ FGrHist, 548 F 5a, Lewis και Lehmann 1958, 19 v. 40.

⁸³² FGrHist, 545 F1, 548 F5c, Lewis και Lehmann 1958, 21 v. 43, Graham 2002, 236.

⁸³³ Ηρακλείδης, Πολιτείαί 21 (DFHG 218 = FrGh 546 F1b [Αριστοτέλης]), Lewis και Lehmann 1958, 19 v. 41, Graham 2002, 232, Ilieva 2010, 158. Σύμφωνα με τον Graham 2002, 239 ο τρόπος με τον οποίο προσδιορίζεται χρονικά ο αποικισμός του νησιού στο παραπάνω απόσπασμα δεν είναι ιδιαίτερα χρήσιμος για την έρευνα, καθώς δεν καθίσταται σαφές αν οι Σάμιοι εγκαταστάθηκαν στο νησί 700 χρόνια αφού το κατέλαβαν οι Θράκες ή αφότου έφυγαν από αυτό. Προσωπικά θεωρώ ότι ο η πρώτη ερμηνεία ταιριάζει περισσότερο στη σειρά των λέξεων που έχει επιλέξει ο Αριστοτέλης, αλλά η συζήτηση αυτή έχει έτσι κι αλλιώς ελάχιστη σημασία για τον χρονολογικό καθορισμό της σαμιακής εγκατάστασης. Η πηγή μεταθέτει απλά το πρόβλημα πιο πίσω, αφού δεν γνωρίζουμε ούτε πότε ακριβώς εγκαταστάθηκαν Θράκες στο νησί, πολύ περισσότερο πότε θεωρεί ο Αριστοτέλης ότι αποχώρησαν.

⁸³⁴ Ψευδο-Σκύμνος: Fr. 679-695, Lewis και Lehmann 1958, 26 v. 58, Graham 2002, 232, Ilieva 2010, 158.

⁸³⁵ Ηρόδοτος 8,90, 2, Lewis και Lehmann 1958, 43 v. 97, Graham 2002, 233-234.

Τεμβρίωνα, οικιστή της ιωνικής Σάμου, είναι επινόηση που στόχο έχει να προβάλλει τη Σάμο και όχι να εξηγήσει την ίδρυση της Σαμοθράκης. Αντίθετα το όνομα Σάμος, που ο Στράβων (10.2.17) θεωρεί ότι χρησιμοποιούνταν για όλα τα λοφώδη μέρη, ήταν σε χρήση την εποχή του Ομήρου τόσο για τη Σαμοθράκη όσο και για την Κεφαλονιά, ενώ φαίνεται πως ο Όμηρος γνώριζε και την ιωνική Σάμο⁸³⁶. Ο Στράβων είναι, επίσης, η μόνη πηγή που αναφέρεται ρητά σε αποικισμό. Βέβαια, πιθανόν οι πηγές του Στράβωνα να είναι υπέρ του δέοντος διαμεσολαβημένες, καθώς αντλεί από δύο συγγραφείς⁸³⁷. Καμιά πηγή, πάντως, δεν σώζει όνομα οικιστή της Σαμοθράκης κάτι που θα μπορούσε να θεωρηθεί ενδεικτικό του ιδιορρυθμού χαρακτήρα της ελληνικής εγκατάστασης, πιθανότατα, όμως, οφείλεται σε ιδιορρυθμία που αφορά συνολικά την αποικιακή πρακτική στο Βόρειο Αιγαίο⁸³⁸.

Το πρόβλημα των σύγχρονων ερμηνευτικών προσεγγίσεων, όπως σχολιάστηκε παραπάνω, είναι εμφανές και στην περίπτωση της ταυτότητας των αποίκων. Ο Αντιφώντας για παράδειγμα αντιμετωπίζεται απλά ως μια από τις πηγές που επιβεβαιώνει τη σαμιακή καταγωγή των Ελλήνων αποίκων⁸³⁹. Όμως καθώς η πληροφορία αυτή, που μας έρχεται εμμέσως από το λεξικό του Σουΐδα, προέρχεται από τον λόγο "Περί τοῦ Σαμοθρακῶν φόρου" τοποθετείται σε ένα

⁸³⁶ Lewis και Lehmann 1958, 20 v. 42.

⁸³⁷ Graham 2002, 235-237.

⁸³⁸ Πιενα 2010, 159. Η Πιενα 2010, 170 σημ. 118. θεωρεί λανθασμένα ότι ο Στράβων παρουσιάζει τον Τεμβρίωνα ως οικιστή της Σαμοθράκης. Σύμφωνα με τον Α. Κοτσώνα, σε αντίθεση με την Ιταλία, στο Β. Αιγαίο σπανίζουν ονόματα οικιστών, μια παρατήρηση που πρόκειται να αναλύσει σε προσεχές άρθρο του υπό δημοσίευση.

⁸³⁹ Π.χ. ο Graham 2002, 232 σχολιάζει ότι παρόλο που οι αττικοί ρήτορες είχαν την τάση να διαστρεβλώνουν τα γεγονότα προς όφελός τους δεν θα έκαναν κάτι τέτοιο αν δεν ήξεραν εκ των προτέρων ότι αυτό θα είχε απήχηση στο κοινό, αν δηλαδή το κοινό δεν είχε παρόμοιες πεποιθήσεις. Συνεπώς είναι δύσκολο να αμφισβητήσει κανείς την πληροφορία του Αντιφώντα. Αν και η παρατήρησή του φαίνεται λογική, το συμπέρασμα είναι εν πολλοίς αυθαίρετο, καθώς αν θέλουμε να είμαστε αυστηρά ακριβείς δεν έχουμε κανένα λόγο να αποδεχτούμε ότι τόσο ο Αντιφώντας όσο και το ακροατήριό του διέθεταν επαρκή πληροφόρηση και ικανά κριτήρια για να γνωρίζουν, ικανοποιητικά τουλάχιστον για τις δικές μας ερευνητικές απαιτήσεις, τι συνέβαινε στη Σαμοθράκη στα τέλη του 7^{ου} και στις αρχές του 6^{ου} αι. π.Χ. Αντίθετα, η χρονική απόσταση μεταξύ του αποικισμού και του λόγου είναι τέτοια που μας επιτρέπει να εντάξουμε την πληροφορία σ' αυτό που ο Assmann χαρακτηρίζει απώτατο παρελθόν και για το οποίο συνήθως υπάρχει πληθώρα πληροφοριών, αν και η εγκυρότητά τους είναι ένα τελείως διαφορετικό ζήτημα. Θεωρητικά πάντως δεν είναι απαραίτητα ορθή ούτε η αρχική παρατήρηση του Graham. Η ηχητική ομοιότητα των ονομάτων των δύο νησιών και η τάση των αρχαίων για παρετυμολογήσεις θα έκαναν αμέσως το επιχείρημα του Αντιφώντα πιστευτό χωρίς να χρειάζεται να υπάρχει κάποια προγενέστερη γνώση του θέματος από το ακροατήριό.

ιδιαίτερο πλαίσιο. Στον ίδιο λόγο οι Σαμοθράκες σχολιάζουν ότι το νησί τους είναι τραχύ και άγονο. Φαίνεται πως αυτά τα δύο επιχειρήματα, της σαμιακής καταγωγής και της τραχύτητας του εδάφους, στόχο είχαν να επιτύχουν γύρω στο 425 π.Χ. μια μείωση στη φορολογία που είχε επιβάλει η Δηλιακή Συμμαχία, ουσιαστικά η Αθήνα, στο νησί. Σε μια περίοδο που η Αθήνα κυριαρχεί στο Αιγαίο, έχει προ πολλού ξεσπάσει ο Αρχιδάμιος Πόλεμος και ο Κλέων είναι στο απόγειο της δύναμής του, η επίκληση σε ένα παρελθόν κατά το οποίο οι πρόγονοι των Σαμοθρακών δεινοπάθησαν εξαιτίας των τυράννων της Σάμου, όπως αόριστα αναφέρονται στο λόγο του Αντιφώντα, θα μπορούσε να προδιαθέσει θετικά το δημοκρατικό αθηναϊκό ακροατήριο για το αίτημα μείωσης του ποσού που κατέβαλε το νησί. Το πόσο ευαίσθητα ήταν τέτοια αιτήματα και τι είδους υποψίες μπορούσαν να εγείρουν είναι δυνατό να το φανταστούμε αν αναλογιστούμε την τιμωρία που επιφύλαττε ο Κλέων στη Μυτιλήνη για την αποστασία της το 427 π.Χ. και αποτράπηκε την τελευταία στιγμή. Φυσικά η παρατήρηση αυτή δεν μας επιτρέπει ούτε να αμφισβητήσουμε την εγκυρότητα της πληροφορίας που μας δίνει ο Αντιφώντας ούτε ακόμη περισσότερο να την επιβεβαιώσουμε. Αν εκλάβουμε ως αξιόπιστη πληροφορία την αναφορά στους τυράννους της Σάμου, τότε θα πρέπει να θεωρήσουμε ότι η μετακίνηση σαμίων αντιφρονούντων στη Σαμοθράκη ήταν μια αργή διαδικασία που διήρκεσε όλο τον 6^ο αι. π.Χ., αφού γνωρίζουμε την ύπαρξη τριών τυράννων πριν τον Πολυκράτη⁸⁴⁰, και ότι ίσως ότι το νησί χρησιμοποιήθηκε ως τόπος εξορίας. Θα ήταν, μάλιστα, μια ιδιαίτερη περίπτωση εξορίας, αν λάβουμε υπόψη ότι ήδη από το τέλος του 6^{ου} αι. π.Χ. οι Σαμοθράκες έκοβαν δικό τους νόμισμα, ενώ στο νησί κατέφευγαν ακόμη (;) σάμιοι εξόριστοι⁸⁴¹.

Άγνωστη από αλλού, η παραλλαγή του Πausanία συνδέει την παρουσία Σαμίων στη Σαμοθράκη με την περίοδο του πρώτου αποικισμού. Σε αντίθεση με τον Απολλόδωρο, ο οποίος χρονολογεί τον σαμιακό αποικισμό 209 χρόνια μετά τα τρωικά και από τον οποίο αντλεί ο Στράβωνας, ο Πausanίας συνδέει την εκδίωξη των σαμίων αποίκων με τον ιδρυτή της Εφέσου Ανδροκλή. Αν ο Graham έχει δίκιο

⁸⁴⁰ Για τους προγενέστερους τυράννους Graham 2002, 240 με βιβλιογραφία.

⁸⁴¹ Schonert-Geiss 1996, 271-272, Graham 2002, 240.

όταν παρατηρεί ότι σε αυτή την ιδιάζουσα αφήγηση αντιτάχθηκε ο Στράβωνας και όχι γενικά στην παράδοση που θέλει τους Σάμιους να εγκαθίστανται στη Σαμοθράκη, τότε η παραλλαγή του Πausanία πρέπει να χρονολογηθεί τουλάχιστον έναν αιώνα πριν τον 2^ο αι. μ.Χ.⁸⁴².

Ένα τρίτο σημείο που αξίζει την προσοχή μας είναι η χρονολόγηση των πηγών. Ανήκουν σε τρεις διαφορετικές εποχές, στην κλασική περίοδο (5^{ος}-4^{ος} αι. π.Χ.) στον 2^ο αι. π.Χ. και στους αυτοκρατορικούς χρόνους (1^{ος} αι. π.Χ.-2^{ος} αι. μ.Χ.). Η πρώτη ομάδα μπορεί να καταταχθεί στην κατηγορία των πληροφοριών που σύμφωνα με τον Assmann ανήκουν στο πρόσφατο παρελθόν, οι άλλες δύο στο λεγόμενο απώτατο. Είναι εμφανές ότι η ανάμνηση της σαμιακής εγκατάστασης, όποτε και αν αυτή συγκροτήθηκε, απέκτησε κανονιστικό χαρακτήρα που διατηρήθηκε σε μεγάλο βάθος χρόνου. Ο μηχανισμός αυτής της διαδικασίας που διατήρησε τη μνήμη της σαμιακής εγκατάστασης είναι καλύτερα ορατός στον τρόπο με τον οποίο μας διασώζεται αφενός η μαρτυρία του Αριστοτέλη, μέσω του Ηρακλείδη, ενός πολυγραφότατου συγγραφέα του 4^{ου} αι. π.Χ.⁸⁴³, και αφετέρου στις πηγές του Στράβωνα, τον Δημήτριο και τον Απολλόδωρο, που ανάγονται στον 2^ο αι. π.Χ. Από την άλλη μεριά, η αφήγηση του Ηροδότου που συνέδεε το νησί με την Αττική αποδείχθηκε θνησιγενής, με διάρκεια ζωής ίσως ανάλογη της αθηναϊκής ηγεμονίας στο Αιγαίο.

Αυτό που δεν πρέπει να παραβλέπουμε κατά την ανάλυση αυτών των αφηγήσεων είναι πρόκειται για ιδρυτικούς μύθους των οποίων η κύρια λειτουργία είναι να δηλωθεί η απαρχή της σαμοθρακικής κοινότητας. Η απαρχή είναι μια ιδιαίτερη στιγμή στην ιστορία οποιασδήποτε ομάδας. Είναι το σημείο απ' όπου πηγάζει η αντίληψη κοινότητας της μνήμης (σχήμα 18). Όμως τι ακριβώς συμβαίνει όταν μια ομάδα αισθάνεται ότι κάνει ένα νέο ξεκίνημα; Προφανώς δεν είναι δυνατόν να υποστηρίξουμε ότι τα πάντα ξεκινούν από το μηδέν, από την άλλη όμως όσοι μετέχουν στο νέο ξεκίνημα έχουν ως ένα βαθμό – και μαζί τους και

⁸⁴² Graham 2002, 237.

⁸⁴³ Lesky 1983, 751-752. Στο σημείο αυτό ακολουθώ τους Lewis και Lehmann 1958, 19 ν. 41 που αποδίδουν τα σχετικά αποσπάσματα στον Ηρακλείδη Ποντικό του 4^{ου} αι. π.Χ. και όχι τον Ηρακλείδη Λέμβο του 2^{ου} αι. π.Χ. Για το πρόβλημα της ταυτότητας του Ηρακλείδη Bloch 1940, 31-32.

| Τύποι γενεαλογιών | Είδη δεδομένων |
|---|---|
| γενεαλογίες που δηλώνουν μεταβαλλόμενες σχέσεις μεταξύ εθνοτικών ομάδων | (α) εξωγενής προέλευση και κατάκτηση, (β) προγονικά κληρονομικά δικαιώματα |
| ηρωικές γενεαλογίες | ήρωες: (α) πολιτισμικοί, (β) τοπωνυμικοί, (γ) λόγω καταγωγής από τη γενιά του πατέρα, (δ) λόγω καταγωγής από τη γενιά της μητέρας, (δ) με θεϊκή καταγωγή, (ε) με ηρωική ιδιότητα από τη γενιά της συζύγου του ήρωα, (στ) με ηρωική ιδιότητά που αποκαλύπτεται από το ιδιαίτερο όνομά τους |
| έννοιες δομικού χαρακτήρα | (α) συνέχεια-ασυνέχεια, (β) σταθερότητα-κινητικότητα |

Σχήμα 31: Τυπολογία συναθροισμάτων που προκύπτουν από γενεαλογίες με εθνοτικό χαρακτήρα.

εμείς – την αίσθηση ότι βρίσκονται εκτός της **χρονικής κανονικότητας**. Η αίσθηση αυτή δεν αφήνει φυσικά ανεπηρέαστους τους αναμνηστικούς μηχανισμούς. Ακριβώς επειδή είναι δύσκολο να φανταστούμε την παρθενογένεση μιας νέας αρχής, ο ανθρώπινος νους αποτελεί και το βασικό της εμπόδιο, καθώς επεξεργάζεται τα νέα δεδομένα με τις ήδη υπάρχουσες προσλαμβάνουσες και είναι πολύ δύσκολο – κάποτε και αδύνατο – να αποδεχθεί νέο πλαίσιο και νέα ερμηνευτικά σχήματα⁸⁴⁴.

Όμως, η εμφατική παρουσία της απαρχής της σαμοθρακικής κοινωνίας στο μυθικό/πρωτοϊστορικό παρελθόν του νησιού μας εισάγει και στο ζήτημα της τυπολογίας των συναθροισμάτων που απαντώνται σε γενεαλογίες εθνολογικού χαρακτήρα (genealogical assemblages). Μέχρι τώρα έχουμε δει τις ηρωικές γενεαλογίες (Θάσος) και γενεαλογίες που δηλώνουν μεταβαλλόμενες σχέσεις μεταξύ των ομάδων (Πελασγοί/Τυρρηνοί και Αθηναίοι στη Λήμνο). Η σαμοθρακική γενεαλογία αφορά σε έννοιες βασικότερες, που έχουν τον δομικό χαρακτήρα δίπολου: συνέχεια-ασυνέχεια, σταθερότητα-κινητικότητα (σχήμα 31)⁸⁴⁵.

⁸⁴⁴ Connerton 1989, 6 -7.

⁸⁴⁵ Για τα δίπολα στις μυθικές γενεαλογίες Hall 2000, 106.

Η συζήτηση γύρω από το ζήτημα των εθνοτικών ταυτοτήτων στη Σαμοθράκη και ιδιαίτερα των αποίκων έχει τροφοδοτηθεί σε μεγάλο βαθμό και από το επιγραφικό υλικό χωρίς, όμως, να έχει καταλήξει σε ασφαλέστερα συμπεράσματα, καθώς έχουν εντοπιστεί επιγραφές που συνδέουν το νησί με την Ιωνία και άλλες που φαίνεται να έχουν αιολικά στοιχεία. Στη συζήτηση για την καταγωγή των αποίκων οι πρώτες θεωρήθηκαν επιχείρημα υπέρ της σαμιακής προέλευσης, που άλλωστε παραδίδεται από τους αρχαίους συγγραφείς, ενώ οι δεύτερες ενίσχυσαν μια κατά βάση αρχαιολογική υπόθεση που θέλει τουλάχιστον ένα πρώιμο κύμα αποίκων να προέρχεται από την Αιολίδα. Όσοι, μάλιστα, υποστηρίζουν την αιολική υπόθεση αναζητούν έμμεσα επιβεβαίωση στη γραμματεία που, πέρα από τη δραστηριότητα των Αθηναίων και των βορείων Ιώνων στην ευρύτερη περιοχή, πιστοποιεί και αιολική παρουσία⁸⁴⁶.

Η παλαιότερη σχετική επιγραφική μαρτυρία προέρχεται από μια ενεπίγραφη στήλη του 560-550 π.Χ. που λόγω των γραμμάτων θεωρείται ιωνικής προέλευσης⁸⁴⁷. Λίγο μεταγενέστερη, του τελευταίου τετάρτου του 6^{ου} αι. π.Χ., είναι και μια θραυσματικά σωζόμενη επιγραφή με το όνομα Ονήσιμος σε ιωνική διάλεκτο⁸⁴⁸. Το εύρημα, ωστόσο, που προκάλεσε την περισσότερη συζήτηση είναι μια θραυσματική επιγραφή του 350-325 π.Χ με αιολισμούς και τύπους της κοινής⁸⁴⁹. Καθώς στην επιγραφή σώζονται τα δύο πρώτα γράμματα ΣΑ από το όνομα κάποιας πόλης και επειδή δεν υπάρχει πόλη αιολική που να ανταποκρίνεται σ' αυτή τη συνθήκη, ο Fraser θεώρησε εύλογα ότι πρόκειται για ψήφισμα των Σαμοθρακών και συνεπώς η επιγραφή μπορεί να χρησιμοποιηθεί ως απόδειξη για την παρουσία Αιολέων στο νησί. Όπως, όμως, παρατηρεί ο Graham, το κείμενο της επιγραφής θα μπορούσε να είναι ψήφισμα κάποιας αιολικής πόλης στο οποίο απλά αναφέρεται η Σαμοθράκη, ενώ και ο ίδιος ο Fraser δεν απέκλεισε την πιθανότητα να πρόκειται για ψήφισμα άλλης πόλης για κάποιον πολίτη της Σαμοθράκης. Επομένως τίποτε στην επιγραφή δεν μας

⁸⁴⁶ Ilieva 2010, 156, 170 σημ. 106.

⁸⁴⁷ Louvre Ma 697, Friedrich 1909, 25, Boardman 1978, 166, Jeffery 1990, 299, Hamiaux 1992, v. 76, Graham 2002, 239, Μάτσας 2009, 209, Ilieva 2010, 153.

⁸⁴⁸ Dimitrova και Clinton 2003, Μάτσας 2009, 209 υποσημ. 48, Ilieva 2010, 153.

⁸⁴⁹ Fraser 1960, v. 1.

επιτρέπει να υιοθετήσουμε ένα ερμηνευτικό σχήμα που απορρίπτει τη σαμιακή προέλευση⁸⁵⁰.

Σε κατάλογο θεωρών και μυστών του Ιερού των Μεγάλων Θεών γίνεται φανερό ότι ο επώνυμος άρχων έφερε τον τίτλο του βασιλιά. Η ύπαρξη όμοιου αξιώματος στη Σάμο οδήγησε στον εύλογο συσχετισμό των δύο περιπτώσεων, και ερμηνεύτηκε ως απόδειξη της σαμιακής καταγωγής των αποίκων⁸⁵¹. Πρέπει πάντως να παρατηρηθεί ότι οι παλαιότεροι γνωστοί κατάλογοι χρονολογούνται στα μέσα του 3^{ου} αι. π.Χ., κάτι που ίσως αποδυναμώνει το επιχείρημα, αν και όπως παρατηρεί ο Fraser η όψιμη χρονολόγηση των σωζόμενων μαρτυριών στη Σαμοθράκη μπορεί να οφείλεται στο γεγονός ότι απλά δεν διασώθηκαν πρωιμότεροι κατάλογοι ή δεν υπήρχε η συνήθεια να τους διατηρούν σε μαρμάρινες στήλες⁸⁵². Εξάλλου, επιγραφή του 2^{ου} αι. π.Χ. τεκμηριώνει ότι το μηνολόγιο της Σαμοθράκης περιελάμβανε τον Μαιμακτηριώνα, ονομασία μήνα γνωστή από το αττικό ημερολόγιο και γενικότερα από τα ημερολόγια των ιωνικών πόλεων⁸⁵³. Το επιχείρημα έχει την αξία του, μια και δεν είναι ασυνήθιστο μια νέα αρχή να συνοδεύεται από μια νέα αντίληψη του χρόνου που εκφράζεται με ένα νέο ημερολόγιο⁸⁵⁴. Στην περίπτωση του ελληνικού αποικισμού πάντως, είναι διαπιστωμένο ότι ημερολόγιο, εορτολόγιο και θεσμοί συνήθως συγκροτούνταν με βάση τα αντίστοιχα της μητρόπολης, αλλά εξελίσσονταν ανεξάρτητα από τα πρότυπά τους⁸⁵⁵.

Το επιγραφικό υλικό είναι σημαντικό και για την κατανόηση των σχέσεων γηγενών και αποίκων. Επιγραφή του 4^{ου} αι. π.Χ. σε ασβεστολιθική στήλη φέρει κείμενο με ελληνική γραφή μη ελληνικής γλώσσας, όπως και εβδομήντα πέντε (75) "κεραμικές επιγραφές" (graffiti) σε αγγεία που βρέθηκαν στο Ιερό των

⁸⁵⁰ Fraser 1960, 21 (ιδιαίτερος ν. 5; 3), 22, Bernard 1964, 92, σημ. 1, Graham 2002, 237-238, Dimitrova και Clinton 2003, 237-8, Μάτσας 2009, 208, Ilieva 2010, 148.

⁸⁵¹ Ηρόδοτος 3.59.4, Fraser 1960, no 22 κ.ε. (κατάλογος θεωρών), FrGHist IIIb, 281, n. 43, Graham 2002, 239.

⁸⁵² Fraser 1960, 14. Η τελευταία παρατήρηση του Fraser έχει ανάλογό της στην περίπτωση του καταλόγου των αρχόντων της Θάσου που χαράχθηκαν σε τοίχο του κτιρίου με τα παρασκήνια στην αγορά της πόλης μόλις στο β' μισό του 4^{ου} αι. π.Χ., αν και εκεί ο κατάλογος περιέλαβε και τους πριν τον 4^ο αιώνα άρχοντες.

⁸⁵³ Fraser 1960, 25, αρ. 5, Graham 2002, ο.α. Κανείς πάντως δεν σχολιάζει την όψιμη χρονολόγηση της πηγής και πώς αυτή μπορεί να επηρεάζει την αξία της επιγραφής ως πηγής.

⁸⁵⁴ Connerton 1989, 6.

⁸⁵⁵ Malkin 2009, 374-375, 387-390, Kotsonas 2012, 245-246.

Μεγάλων Θεών⁸⁵⁶. Η γλώσσα αναγνωρίζεται ως γηγενής, η οποία διατηρήθηκε ως ιερή γλώσσα (*lingua sacra*) και μετά την άφιξη των ελλήνων αποίκων⁸⁵⁷. Τα εβδομήντα πέντε graffiti γίνονται αντιληπτά ως μέρος ενός ευρύτερου συνόλου που περιλαμβάνει επιγραφές και σε ελληνική γλώσσα. Το σύνολο χρονολογείται από τον 6^ο αι. π.Χ. και φτάνει μέχρι και τον 1^ο αι. π.Χ., με τις θρακικές επιγραφές να καταλαμβάνουν την περίοδο από τον 6^ο μέχρι και τον 4^ο αι. π.Χ. και τις ελληνικές από τον 5^ο ή ίσως τον 4^ο αι. μέχρι τον 1^ο αι. π.Χ.⁸⁵⁸.

Graffiti σε όστρακα έχουν εντοπιστεί και αλλού στο νησί. Στο ιερό στη θέση Μάνταλ' Παναγιά έχουν βρεθεί τρεις αναθηματικές κύλικες με επιγραφές σε μη ελληνική γλώσσα που χρονολογούνται από το τέλος του 6^{ου} μέχρι και το α' μισό του 5^{ου} αι. π.Χ.⁸⁵⁹. Στα δύο από τα τρία όστρακα, μάλιστα, έχει αναγνωριστεί το όνομα της θρακικής θεότητας Βενδίδος και μια τυπική φόρμουλα ανάθεσης, με την τιμώμενη θεότητα στη δοτική το όνομα του αναθέτη στην ονομαστική και ρήμα, αντίστοιχη με επιγραφές από τη Ζώνη, αποικία της Σαμοθράκης στην περαία. Έχει επίσης διατυπωθεί η άποψη ότι η γλώσσα τους είναι κάποια τοπική θρακική διάλεκτος που παρουσιάζει δεσμούς με τα φρυγικά αλλά και τα ελληνικά⁸⁶⁰. Το αλφάβητο που χρησιμοποιήθηκε στις επιγραφές αναγνωρίστηκε ως αντιπροσωπευτικό του αρχαιότερου γνωστού παριανού συστήματος και χρονολογείται πριν τον αποικισμό της Θάσου και την εγκατάσταση Παρίων στην περιοχή του Βορείου Αιγαίου⁸⁶¹.

Συνοψίζοντας, η ταύτιση των γηγενών τότε με τους Πελασγούς, τότε με τους Τρώες και τότε με τους Θράκες είναι πριν και πάνω από όλα η ελληνική ερμηνευτική ματιά ενός ξένου κόσμου. Η αναζήτηση αυτών των εθνοτήτων στα

⁸⁵⁶ Fraser 1960, 120, αρ. 64, Μάτσας 2009, 209.

⁸⁵⁷ Διόδωρος 5.47.3 (*ἔσχηκασι δὲ παλαιάν ἰδιάν διάλεκτον οἱ αὐτόχθονες, ἧς πολλά ἐν ταῖς θυσίαις μέχρι τοῦ νῦν τηρεῖται*). Εξαίρεση στην ερμηνεία της ύπαρξης αυτού του γλωσσικού καταλοίπου είναι ο Bremmer 2014, 25, ο οποίος θεωρεί ότι η θρακική γλώσσα χρησιμοποιούνταν από ικανό αριθμό κατοίκων του νησιού κυρίως εντός του οίκου, ενώ την παραβάλλει με τη λημνιακή.

⁸⁵⁸ Lehmann 1960, 8-19 (graffiti σε σαμοθρακική γλώσσα) 20-25 (graffiti σε ελληνική γλώσσα), 26-36 (αξιολόγηση του υλικού, ιδιαίτερα 26-27), Lehmann 1969β, 211-215 (graffiti από το Ιερό), Graham 2002, 256-257 (επανεκτίμηση των πρωιμότερων ελληνικών επιγραφών στον 4^ο αι. π.Χ.), Μάτσας 2009, 209-210.

⁸⁵⁹ Μάτσας κ.α. 1993, 647-649, σχ. 1, Μάτσας 2004, 230-231, Μάτσας 2009, 210-211.

⁸⁶⁰ Μάτσας 2004, 230-231, Brixhe 2006, 122-126, Brixhe 2008, 72, Μάτσας 2009, 210 υποσημ. 56.

⁸⁶¹ Μάτσας 2009, 210 υποσημ. 56.

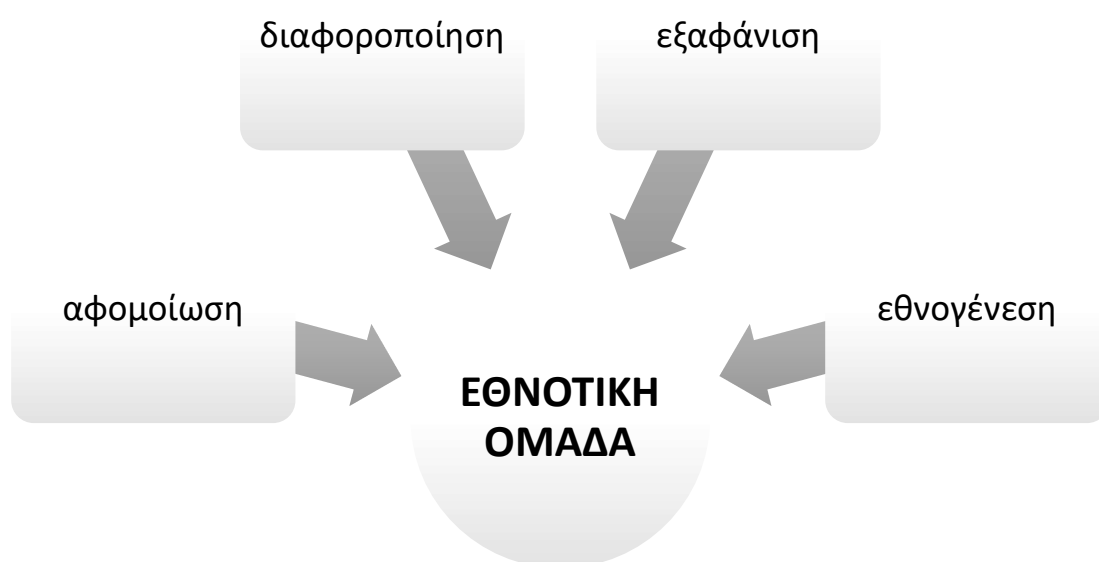
υλικά κατάλοιπα, κυρίαρχη τάση στη μέχρι τώρα έρευνα, τοποθετεί τον ερευνητή στην ίδια γωνία θέασης του προβλήματος με αυτή των πηγών του. Αντιθέτως, οφείλει να αναζητήσει απαντήσεις σε κάποια βασικά ερωτήματα: πώς το ακροατήριο του συγγραφέα επηρεάζει το περιεχόμενο της πηγής, ποιες είναι οι επιδιώξεις του συγγραφέα όταν συγκροτεί το κείμενο που χρησιμοποιούμε ως πηγή πληροφόρησης, πώς ο τρόπος πρόσληψης της πραγματικότητας από τον συγγραφέα επηρεάζει την πληροφόρηση που μας παρέχει.

Στην ίδια κατεύθυνση πρέπει να κινηθεί και η αναζήτηση της εθνοτικής ταυτότητας των αποίκων. Η σαμιακή ταυτότητα, εξυπηρετώντας συγκεκριμένες επιδιώξεις σε μια καθορισμένη χρονική στιγμή, απέκτησε στον λόγο του Αντιφώντα μνημειακό χαρακτήρα ο οποίος διατηρήθηκε σε έναν πολιτισμό που τα κείμενα έχουν το δικό τους μερίδιο στη συγκρότηση του παρελθόντος. Έτσι, μια ασαφώς διαμορφωμένη αφήγηση για το παρελθόν (αποικισμός της Σαμοθράκης από Σαμίους) σε συγκεκριμένη στιγμή και για συγκεκριμένους λόγους (5^{ος} αι. π.Χ.-ελάφρυνση της φορολογίας) πήρε μια πιο ευδιάκριτη μορφή (εκδίωξη αντιφρονούντων από τους τυράννους της Σάμου), η οποία κατέληξε να γίνει πηγή αέναης μνήμης που όχι μόνο διατηρείται ως σήμερα με τη μορφή της φιλολογικής παράδοσης, αλλά αντιμετωπίζεται και κριτικά από τη σύγχρονη έρευνα σε μια προσπάθεια να αποκαθαρθεί. Η μαρτυρία του Πausανία, ωστόσο, μας δίνει μια ιδέα για την περιπλοκότητα της διαδικασίας συγκρότησης της σαμιακής ταυτότητας των Σαμοθρακών.

Το επιγραφικό υλικό δεν ανατρέπει όσο εμπλουτίζει την εικόνα αυτή, κυρίως με περισσότερα ερωτήματα παρά απαντήσεις. Η σχέση με τη Σάμο δεν εντοπίζεται σαφώς πουθενά, όμως είναι ευκρινείς οι δεσμοί με την ευρύτερη Ιωνία, ενώ σε μια τουλάχιστον περίπτωση, την παρουσία παριανού αλφαβήτου στα graffiti από τη θέση Μάνταλ' Παναγιά, το επιγραφικό υλικό φαίνεται να καταδεικνύει ένα δίκτυο επαφών της Σαμοθράκης εντελώς άγνωστο από άλλες πηγές. Πάντως, και τα ενεπίγραφα αγγεία που λειτουργούν ως αναθήματα, αποτελούν πηγή αναπάντητων πρακτικά ερωτημάτων, αν ακολουθήσουμε την καθιερωμένη γραμμή έρευνας. Είναι άραγε τα αγγεία με επιγραφές σε μη ελληνική γλώσσα αναθήματα γηγενών που υιοθέτησαν μια ελληνική συνήθεια ή

θα μπορούσαν να είναι και Ελλήνων που χρησιμοποιούν την τοπική διάλεκτο ως ιερή γλώσσα; Το γεγονός ότι υπάρχουν graffiti σε όστρακα και στην ελληνική μας κατευθύνει στην πρώτη ερμηνεία, αλλά, αν αποδεχτούμε ότι η τοπική θρακική διάλεκτος λειτουργούσε ως ιερή γλώσσα, τότε δεν μπορούμε να αποκλείσουμε τη δεύτερη εκδοχή. Στην πραγματικότητα οποιαδήποτε απάντηση είναι μια εύλογη υπόθεση.

Η *lingua sacra* της Σαμοθράκης μας εισάγει απευθείας στο ζήτημα των διαδικασιών που επενεργούν στις ομάδες διαμορφώνοντας την ταυτότητά τους (σχήμα 32). Στην περίπτωση των Φοινίκων στη Θάσο σχολιάστηκε πώς η εθνοτική ομάδα διαφοροποιείται μέσω της κοινωνικής περιχαράκωσης και πώς αυτή μπορεί να αναζητηθεί σε μια μυθική αφήγηση. Η διαφοροποίηση δεν είναι η μοναδική κατάσταση στην οποία μπορεί να βρεθεί μια εθνοτική ομάδα. Ή ορθότερα, οι ομάδες δεν υπόκεινται σε καταστάσεις, αλλά συνεχώς υφίστανται τις δυνάμεις των διαδικασιών της **διαφοροποίησης, αφομοίωσης, εξαφάνισης** ακόμη και **εθνογένεσης** σε ποικίλες εντάσεις και συνδυασμούς⁸⁶². Οι συνθήκες αυτές υποχρεώνουν τις ομάδες να αναπτύξουν την ικανότητα προσαρμογής τους, όχι, όμως, υποκινούμενες από κάποιες κρυφές κοινωνικές δυνάμεις, που μπορούν



Σχήμα 32: Διαδικασίες που επενεργούν στην ταυτότητα μιας εθνοτικής ομάδας.

⁸⁶² Hall 2000, 29.



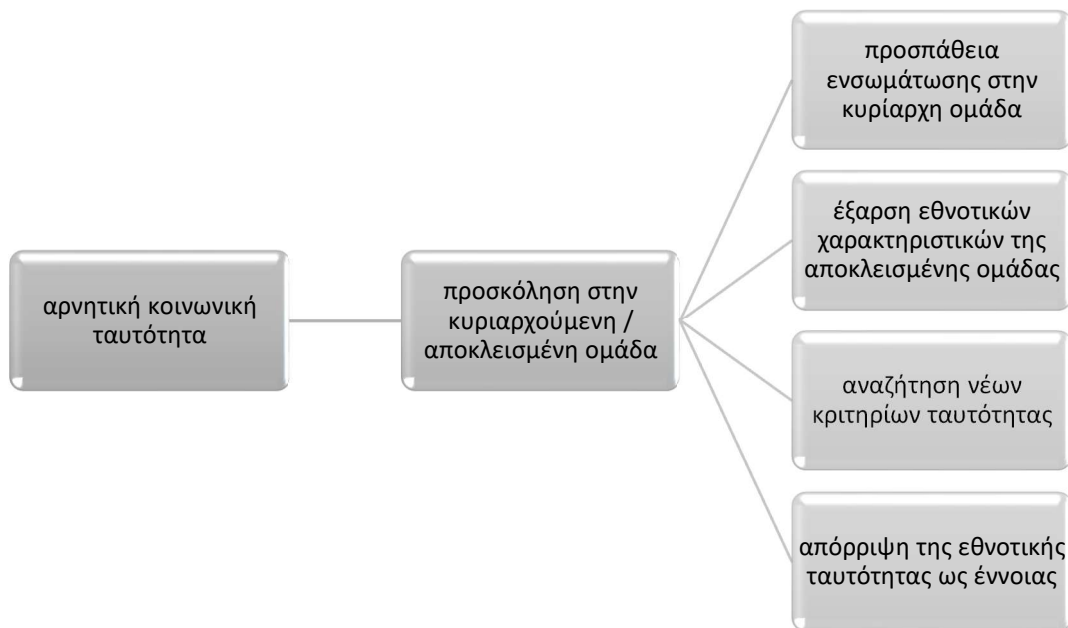
Σχήμα 33: Οι δύο αντιτιθέμενες τάσεις των φορέων θετικής κοινωνικής ταυτότητας.

να έχουν το χαρακτήρα φυσικών νόμων, αλλά ως αποτέλεσμα μιας διαλεκτικής σχέσης υποκειμένου-ομάδας. Μια ομάδα δεν είναι απλά το άθροισμα των μερών της, αλλά ένα οργανικό σύνολο του οποίου τα μέλη αλληλεπιδρούν⁸⁶³.

Το άτομο συχνά έχει τη δυνατότητα να επιλέξει αν θα αποδεχτεί ή θα απορρίψει την ταυτότητα της ομάδας στην οποία ανήκει, αλλά και να συγκροτήσει την προσωπικότητά του ως κοινωνικό ον με βάση ένα ευρύ φάσμα ταυτοτήτων, προκρίνοντας κάθε φορά αυτή που εξυπηρετεί τις επιδιώξεις του⁸⁶⁴. Αυτή ακριβώς η ελευθερία, αλλά και το αίσθημα ατομικότητας, είναι χαρακτηριστικό των μελών της κυρίαρχης ομάδας (σχήμα 33). Αντίθετα αν το άτομο νιώθει φορέας **αρνητικής κοινωνικής ταυτότητας**, θεωρεί, δηλαδή, ότι δεν ανήκει με κανένα τρόπο στην κυρίαρχη ή κάποια ισάξια ομάδα που να του επιτρέπει τέτοια ελευθερία κινήσεων, χαρακτηρίζεται από μεγαλύτερη προσκόλληση στην ομάδα και προσπαθεί να υιοθετήσει στρατηγικές που να καταστήσουν την κοινωνική του ταυτότητα θετική. Στην περίπτωση αυτή έχει παρατηρηθεί ότι είτε επικρατεί μια τάση ενσωμάτωσης στην κυρίαρχη ομάδα, είτε μια τάση να εξαρθούν τα εθνοτικά χαρακτηριστικά των μελών της κυριαρχούμενης ή αποκλεισμένης ομάδας, είτε να αναζητηθούν νέα κριτήρια με τα οποία να γίνει αυτή η ομάδα αποδεκτή, μια αναζήτηση που μπορεί να οδηγήσει ακόμη και στην πλήρη απόρριψη της εθνοτικής ταυτότητας ως έννοιας (σχήμα 34).

⁸⁶³ Hall 2000, 29-30.

⁸⁶⁴ Hall 2000, 30-31.



Σχήμα 34: Τρόποι διαχείρισης της αρνητικής κοινωνικής ταυτότητας από τους φορείς της.

Πάντως, και στην ίδια την κυρίαρχη ομάδα μπορεί να καλλιεργηθεί μια πιο κανονιστική και ομοιογενής συμπεριφορά όταν τα μέλη της αισθανθούν ότι η ταυτότητά τους απειλείται (σχήμα 34)⁸⁶⁵.

Ποια ακριβώς περίπτωση μαρτυρούν τα graffiti στην ιερή γλώσσα της Σαμοθράκης; Αν αποδεχθούμε ότι οι ντόπιοι υιοθέτησαν ελληνικές συνήθειες και γλώσσα, τότε έχουμε προφανώς μια περίπτωση αρνητικής κοινωνικής ταυτότητας οι φορείς της οποίας προσπαθούν να ενσωματωθούν στην κυρίαρχη ομάδα. Η περίπτωση της υιοθέτησης της τοπικής γλώσσας από τους αποίκους μπορεί να θεωρηθεί ενδεικτική του αισθήματος ελευθερίας επιλογής που χαρακτηρίζει την κυρίαρχη ομάδα. Η χρονική διαφοροποίηση που παρατηρείται στη χρήση της θρακικής και της ελληνικής είναι ίσως ενδεικτική μιας διαδικασίας αφομοίωσης του γηγενούς στοιχείου. Σε ποιο βαθμό όμως αυτές οι παρατηρήσεις αφορούν στα τεκταινόμενα σχετικά με τον έλεγχο του ιερού ή γενικότερα τη σαμοθρακική κοινωνία είναι ακόμη πιο δύσκολο να υποτεθεί. Η διαπίστωση αυτή δείχνει πόσο προβληματικός μπορεί να καταστεί και ο χαρακτηρισμός "lingua sacra", χαρακτηρισμός που υποδηλώνει τον κανονιστικό χαρακτήρα της γλώσσας

⁸⁶⁵ Hall 2000, 31-32.

για το σύνολο της κοινότητας των πιστών. Στην καλύτερη περίπτωση πρόκειται για μια ιερή γλώσσα που δεν παγιώθηκε και γρήγορα, από τον 5^ο αι. π.Χ., άρχισε να χάνει τον ιερό χαρακτήρα της.

Κυρίως, όμως, και στην περίπτωση της Σαμοθράκης επιβεβαιώνεται ένα πόρισμα της έρευνας γύρω από το θέμα της ταυτότητας που στον χώρο των κλασικών σπουδών εισήγαγε ο Hall: η ταυτότητα δεν μπορεί να γίνει αντιληπτή με αντικειμενικούς όρους, αλλά μόνο στη βάση κοινωνικών και υποκειμενικών κριτηρίων. Ως τέτοια κριτήρια έχουν αναγνωριστεί από την ανθρωπολογική έρευνα η ονομασία, ο καταγωγικός μύθος, η ιστορία – ίσως ορθότερο είναι να αναφερόμαστε σε ιστορική συνείδηση – ο πολιτισμός, ο συσχετισμός με μια γεωγραφική επικράτεια και η αίσθηση συλλογικής αλληλεγγύης, χωρίς, βέβαια, όλα αυτά τα κριτήρια να απαντώνται αποκλειστικά σε εθνοτικές ομάδες (π.χ. σε ομάδες με κοινωνική διαστρωμάτωση όλα τα παραπάνω μπορούν να εντοπιστούν σε μια τάξη). Όταν αυτά τα κριτήρια περνούν από γενιά σε γενιά τότε η ταυτότητα διατηρείται στο χρόνο, όχι, όμως, επειδή λειτουργούν ως αντικειμενικές ενδείξεις⁸⁶⁶. Για τη Σαμοθράκη τα μόνα τέτοιου είδους τεκμήρια που έχουν διατηρηθεί συνδέονται αποκλειστικά με την κυρίαρχη ομάδα των ελλήνων αποίκων.

5.3.2: Πολιτισμική μίξη και εθνοτικότητα στη Σαμοθράκη: ο υλικός πολιτισμός.

Η αποδοχή του κοινωνικού χαρακτήρα της εθνοτικής ταυτότητας επιδρά και στον τρόπο με τον οποίο χρησιμοποιούμε τα γλωσσολογικά και αρχαιολογικά δεδομένα: διάλεκτοι και μοτίβα του υλικού πολιτισμού δεν είναι αντικειμενικοί ή παθητικοί δείκτες εθνοτικών ομάδων που μπορούμε να τους προσεγγίσουμε με θετικιστικό πνεύμα⁸⁶⁷. Η απόρριψη, όμως, του ερμηνευτικού αυτού σχήματος σε θεωρητικό επίπεδο δεν συνεπάγεται απαραίτητα και την άμεση εγκατάλειψη των επιμέρους πορισμάτων που απορρέουν από αυτό.

Αντιθέτως αυτό που έχει παρατηρηθεί είναι πως οι εθνολογικές θεωρίες που κυριαρχούσαν από τον 19^ο αιώνα μέχρι και τον Β ΠΠ επηρέασαν τις κλασικές

⁸⁶⁶ Hall 2000, 25.

⁸⁶⁷ Hall 2000, 3-5.

σπουδές είτε με την αντικατάσταση του όρου φυλή (race) από τους επιφανειακά ουδέτερους όρους "γλωσσική ομάδα" και "αρχαιολογικός πολιτισμός" είτε με την αμφισβήτηση της χρησιμότητας των εθνοτικών κριτηρίων για τη μελέτη της ελληνικής ιστορίας και την στροφή σε ερμηνείες κοινωνικό-πολιτικές, οικονομικές ή στα πλαίσια του κοινωνικού εξελικτισμού, με τις φυλές να αντιμετωπίζονται ως πρώιμη μορφή κοινωνικής οργάνωσης⁸⁶⁸. Η συνύπαρξη αυτών των τάσεων μπορεί να έχει ως αποτέλεσμα ένα περίπλοκο πλέγμα ερμηνειών, στο οποίο ορισμένες ερμηνείες παραμένουν αποδεκτές τη στιγμή που η θεμελίωσή τους στηρίζεται σε μια θεωρητική βάση απορριπτέα για τη σύγχρονη έρευνα⁸⁶⁹. Αντί, λοιπόν, να αναζητούμε **εθνοτικές ομάδες** και τον χαρακτήρα τους ίσως είναι προτιμότερο να μελετούμε τις κοινωνικές σχέσεις που αναπτύσσονται στη βάση μιας κοινής και κοινά αποδεκτής πολιτισμικής κληρονομιάς, δηλαδή να αναζητούμε την **εθνοτική ταυτότητα**⁸⁷⁰.

Η μέχρι τώρα συζήτηση για τις εθνοτικές ταυτότητες στη Σαμοθράκη έχει ακολουθήσει δύο κατευθύνσεις. Η πρώτη συνδέει την αναζήτηση των ταυτοτήτων με το γενικότερο διασπορικό φαινόμενο του β' ελληνικού αποικισμού, την παρουσία μη-ελληνικών πληθυσμών στην περιοχή πριν την έλευση των Ελλήνων και τις μεταξύ τους σχέσεις κατόπιν. Η δεύτερη ασχολείται με τις ιδιαιτερότητες της συγκεκριμένης περίπτωσης, που είναι η αμφισβητούμενη προέλευση των αποίκων και ο βαθμός μίξης της κοινωνίας που προέκυψε με τη συγχώνευση γηγενών και επήλυδων⁸⁷¹.

Η εικόνα που σχηματίζουμε από τον υλικό πολιτισμό περισσότερο συσκοτίζει παρά διαφωτίζει το ζήτημα των εθνοτικών ταυτοτήτων. Γι' αυτό, προκειμένου να διερευνηθεί η σχέση εθνοτικών ταυτοτήτων και υλικού

⁸⁶⁸ Hall 2000, 13-15. Τα σχόλια του Hall αφορούν το ζήτημα της καθόδου των Δωριέων, όμως ορισμένες παρατηρήσεις του έχουν και ευρύτερη αξία.

⁸⁶⁹ Hall 2000, 15.

⁸⁷⁰ Hall 2000, 15-16.

⁸⁷¹ Στο κείμενο αυτό θα προτιμήσω τον μάλλον ουδέτερο όρο «πολιτισμική μίξη» (cultural mixing), από τον συνηθέστερο «υβριδισμό», ο οποίος είναι επιβαρυνμένος με ένα εννοιολογικό (και πολιτικό) φορτίο, η πραγμάτευση του οποίου θεωρώ ότι θα ξέφευγε από το πλαίσιο της παρούσας διατριβής. Αν και ο όρος υβριδισμός έχει συμβάλει τα μέγιστα στην ανανέωση της αρχαιολογικής ματιάς και κυρίως στην προβολή των ομάδων εκείνων που μένουν συνήθως στην αφάνεια, η αλόγιστη χρήση του που συνήθως συνοδεύεται από την αγνόηση του αρχαιολογικού πλαισίου, έχει οδηγήσει σε κριτική και τη δημιουργία άλλων, όχι λιγότερο προβληματικών όρων. Για τη συζήτηση του θέματος ενδεικτικά: Pappa 2013β, Pelliccia 2017, 55-57.

πολιτισμού στη Σαμοθράκη την εποχή της άφιξης των Ελλήνων αποίκων, πρέπει πρώτα να κατανοηθεί η πολιτισμική στρωματογραφία που οι άποικοι βρήκαν όταν έφτασαν στο νησί και η σχέση της με την ευρύτερη περιοχή. Τα υλικά κατάλοιπα του πολιτισμού πριν τον αποικισμό χρονολογούνται στην περίοδο που συμβατικά ονομάζουμε εποχή του σιδήρου⁸⁷². Δεν θα ήταν, συνεπώς, άστοχο να παρουσιαστούν σύντομα τα αρχαιολογικά δεδομένα της περιόδου που έχουν χρησιμοποιηθεί ήδη στη συζήτηση τη σχετική με την αναγνώριση εθνοτικών ταυτοτήτων στη Σαμοθράκη.

Η κοντινότερη καλά στρωματογραφημένη θέση είναι η Τροία, η οποία αποτελεί πολιτισμικό κέντρο για τα νησιά του Βορείου Αιγαίου, τα θρακικά παράλια και τη θρακική ενδοχώρα. Το τέλος της ύστερης εποχής του χαλκού (ΥΕΧ) στη Σαμοθράκη, που αντιπροσωπεύεται από τη θέση Μικρό Βουνί, συνδέεται με τη μέση/όψιμη φάση της Κάτω Πόλης της Τροίας (Τροία VIh, 14^{ος} αι. π.Χ.). Κατά την επόμενη περίοδο, την πρώιμη εποχή του σιδήρου (ΠΕΣ), παρατηρείται μια μετακίνηση των εγκαταστάσεων από τα παράλια σε οχυρές θέσεις στο εσωτερικό του νησιού⁸⁷³. Η παρατήρηση αυτή δύσκολα μπορεί να θεωρηθεί προϊόν της αποσπασματικής εικόνας που ίσως προκύπτει από την επικέντρωση των ερευνητών σε συγκεκριμένα ζητήματα της σαμοθρακικής αρχαιολογίας, καθώς παρόμοια φαινόμενα παρατηρούνται και αλλού. Έτσι, στην Τροία η φάση VIIb₂ θεωρείται ότι ορίζει μια πολιτιστική τομή με νεωτερισμούς. Στη Θάσο έχει διαπιστωθεί μετατόπιση οικισμών και νεκροταφείων – και επομένως και πληθυσμού – προς το εσωτερικό ήδη από την ΥΕΧ εποχή, ενώ από την ΠΕΣ το νησί αποσπάται από την κοινή πολιτισμική ομάδα που φαίνεται πως συγκροτεί με την ηπειρωτική Μακεδονία και μαζί με την περιοχή της Αν. Μακεδονίας εντάσσεται στην ίδια ενότητα με την Αιγαιακή Θράκη. Στα νότια παράλια της θάλασσας του Μαρμαρά και στη χερσόνησο της Καλλίπολης εγκαταλείπονται εγκαταστάσεις της περιόδου μεταξύ των φάσεων Τροία VI-VIIa (17^{ος}-1190 π.Χ.). Διαπιστώνεται απουσία χειροποίητης κεραμικής της φάσης Τροία VIIIb (12^{ος}-950 π.Χ.) στη χερσόνησο της Καλλίπολης και στα αιγαιακά παράλια, ενώ αντίθετα απαντάται

⁸⁷² Μια επισκόπηση γύρω από το θέμα της ορολογίας και της περιοδολόγησης στο Kotsonas 2016 (ιδιαιτέρως 249-250).

⁸⁷³ Becks 2003, 42, Μάτσας 2009, 205, 210-212.

στην ενδοχώρα της Ανατολικής Θράκης, μαζί με πολιτισμικά στοιχεία που τους αποδίδεται θρακική ταυτότητα (π.χ. ντολμέν), και στην ανατολική Βουλγαρία. Στην τελευταία εμφανίζεται ένας μεγάλος αριθμός οικισμών με ταυτόχρονη αλλαγή του οικιστικού συστήματος και των ταφικών πρακτικών στην περίοδο μετάβασης από την ΥΕΧ στην ΠΕΣ⁸⁷⁴. Ενώ, όμως, στην Ανατολική Θράκη οι άνθρωποι της πρώιμης εποχής του σιδήρου φαίνεται ότι προτιμούν να εγκαθίστανται στη συμβολή ποταμών αγνοώντας τις οχυρές θέσεις, στη Δυτική Θράκη συνεχίζουν να καταλαμβάνουν κορυφές υψωμάτων και μόνο ένας οικισμός (θέση Φιλιουρί) φαίνεται ότι ακολουθεί το μοτίβο της εγκατάστασης στη συμβολή ποταμών, ενώ δύο βρίσκονται κοντά στη θάλασσα (Μεσημβρία και Μάκρη). Γενικότερα στη ΒΔ Βουλγαρία και στη Ροδόπη δεν παρατηρούνται έντονες τομές κατά τη μετάβαση από την εποχή του χαλκού στην εποχή του σιδήρου⁸⁷⁵. Ομοίως στην κεντρική Μακεδονία δεν παρατηρούνται ριζικοί νεωτερισμοί ή επιδράσεις έξωθεν⁸⁷⁶.

Στη Σαμοθράκη, πέρα από τις θέσεις της εποχής του σιδήρου στα ορεινά, η παρουσία του προ-ελληνικού πληθυσμού φαίνεται να τεκμηριώνεται και στον χώρο του Ιερού των Μεγάλων Θεών, το οποίο σε μας είναι γνωστό με τη μορφή που απέκτησε από τον ελληνικό αποικισμό και μετά. Κάτω από το δάπεδο του Κτιρίου του Τελετουργικού Χορού⁸⁷⁷ έχουν εντοπιστεί δύο στρώματα που συνδέονται με χθόνια λατρεία – ένας αποθέτη με οστά οικόσιτων ζώων και μια

⁸⁷⁴ **Τροία:** Korfmann 1998, 33 fig. 27b, Becks 2003, 47 κ.ε., Pieniżek-Sikora 2003, 32 κ.ε., Aslan 2018, 249-250 (μετάβαση στην Τροία VIIb αποτέλεσμα εισβολής νέων λαών), 250-258 (ΙΙΓ περίοδος εγκατάλειψης και παρακμής, στροφή προς τον αιγαιακό κόσμο), 258-263 (Γεωμετρική περίοδος, λίγα ευρήματα, G2-3 ανάγεται στον 9^ο αι. π.Χ.). **Θάσος:** Κουκούλη-Χρυσανθάκη 1993, 679-680, 708, 735. **Μαρμαράς και Καλλίπολη:** Özdoğan 1987, 16, Sams 1992, 57. **Αν. Θράκη:** Özdoğan 1998, 33-35. **Αν. Βουλγαρία:** Gotzev 1994, 46, Gotzev 1997, 409-410. **Αλλαγές στις ταφικές πρακτικές:** Stoyanov 1997, 127. **Ντολμέν Σαμοθράκης:** Μάτσας 2009, 213-214 (ντολμέν Σαμοθράκης). **Σύνοψη:** Μάτσας 2009, 205-206.

⁸⁷⁵ Özdoğan 1998, 35 (οικισμοί ΠΕΣ στην Αν. Θράκη), Τριαντάφυλλος 1984, 195 (οικισμός Φιλιουρί), Shalgonova και Gotzev 1995, 338-9, Gotzev 1997, 414-415 (ΒΔ Βουλγαρία και Ροδόπη), Μάτσας 2009, 207 υποσημ. 30 (σύνοψη).

⁸⁷⁶ Μάτσας 2009, 206. Για την αντιτιθέμενες απόψεις σχετικά με τον οικισμό στον Καστανά Andreou κ.α. 1996, 580-581, Μάτσας 2009, 206 υποσημ.

⁸⁷⁷ Στην παλαιότερη βιβλιογραφία το κτίριο αναφέρεται ως Τέμενος. Ο αγγλικός όρος είναι "Hall of Choral Dancers". Η επικρατέστερη απόδοσή του στα ελληνικά είναι του Ακαμάτη και είναι αυτή που χρησιμοποιείται και εδώ. Ο Μάτσας 2009, 206 χρησιμοποιεί την ονομασία "Κτίριο με τις Χορεύτριες", που είναι ακριβέστερη μετάφραση της ονομασίας που έχουν δώσει στο κτίριο οι σύγχρονοι ανασκαφείς του Ιερού των Μεγάλων Θεών.

υποκείμενη πεταλόσχημη εστία με στάχτες, κάρβουνο και οστά επίσης οικόσιτων ζώων (γουρούνια και πρόβατα)⁸⁷⁸. Η ύστερη φάση της εστίας χρονολογήθηκε από τους ανασκαφείς στο πρώτο μισό του 7^{ου} αι. π.Χ. χάρη σε τροχήλατους κανθάρους της κεραμικής ομάδας G2-3. Η ταυτόχρονη παρουσία τους με χονδροειδή κεραμική τοπικής παραγωγής θεωρήθηκε ενδεικτική της ειρηνικής συμβίωσης των Ελλήνων αποίκων με τους γηγενείς που έφτανε μέχρι του σημείου της συμμετοχής τους σε τοπικές λατρευτικές πρακτικές⁸⁷⁹, μας εισάγει δε στην υπόθεση της αιολικής καταγωγής των αποίκων της Σαμοθράκης. Αυτή η αιολική υπόθεση στηρίζεται σε αρχαιολογικά ευρήματα που φαίνεται να συνδέουν τη Σαμοθράκη με την Τρωάδα και την Αιολία, ενώ μοιάζει να ενισχύεται από την επιγραφή του γ' τέταρτου του 4^{ου} αι. π.Χ. που ήδη αναφέραμε.

Από νωρίς οι Αμερικανοί ανασκαφείς διατύπωσαν την άποψη ότι η έλευση των Ελλήνων αποίκων πρέπει να χρονολογηθεί στο 700 π.Χ. και ότι οι άποικοι αυτοί ήταν αιολικής καταγωγής. Προς την κατεύθυνση αυτή φαίνεται πως οδηγούσε η παρουσία υπο-πρωτογεωμετρικής κεραμικής G2-3, μικρή παρουσία γκριζας αιολικής κεραμικής και λίγα καρχήσια από το Ιερό, τη Νότια Νεκρόπολη (Πίν. 32) και το άστυ⁸⁸⁰. Σ' αυτά τα ευρήματα πρέπει να προστεθεί η παρατήρηση ότι η πολιούχος θεότητα της Σαμοθράκης δεν ήταν, παραδόξως, η Ήρα αλλά η Αθηνά, η οποία εμφανίζεται ως πολιούχος σε πολλές αιολικές πόλεις⁸⁸¹. Τα παραπάνω οδηγούν στη διαπίστωση ότι το νησί εντάσσεται σε ένα διευρυμένο χώρο όπου κυριαρχεί μια πρώιμη αρχαϊκή "κοινή" πολιτισμική γλώσσα⁸⁸².

Η παρουσία της G2-3 κεραμικής κατηγορίας στη Σαμοθράκη θέτει ορισμένα προβλήματα. Πρόκειται για παραγωγή του ΒΑ Αιγαίου, καθώς έχει βρεθεί στην Τρωάδα, την Τένεδο, τη Λέσβο, τη Λήμνο, τη Θάσο, τη Σαμοθράκη, τη

⁸⁷⁸ Lehmann και Spittle 1982, 267-9 fig. 221, Μάτσας 2009, 207.

⁸⁷⁹ Lehmann και Spittle 1982, 269, Μάτσας 2009, 207. Η χρονολόγηση της κεραμικής κατηγορίας G2-3 στον πρώιμο 7^ο αι. π.Χ. οφείλεται στο γεγονός ότι σε όσες θέσεις έχει βρεθεί στο βόρειο Αιγαίο είναι σε στρώμα υποκείμενο υλικού που χρονολογείται στον ύστερο 7^ο αι. π.Χ. (Μάτσας 2009, 207-208 με σχετική βιβλιογραφία). Μια ευσύνοπτη παρουσίαση της προβληματικής της κεραμικής ομάδας G2-3 στο Πιέβα 2013 και Πιέβα 2018, 231-233, όπου η απαρχή της κεραμικής ομάδας ανάγεται μέχρι τον ύστερο 8^ο αι. π.Χ.

⁸⁸⁰ Lehmann 1952, 35-37 και πιν. 9-10, Lehmann και Spittle 1964, 242, Love 1964, 204-222, Lehmann και Spittle 1982, 317-394, Καραδήμα 1995, 490 και εικ. 9-10, Lehmann 1990, 19, Πιέβα 2010, 148-149.

⁸⁸¹ Καραδήμα 1995, 490, Lehmann 1990, 19-20, Πιέβα 2010, 149.

⁸⁸² Πιέβα 2010, 150.

Νεάπολη (Καβάλα), την Ηιώννα, την Άργιλο, το Καραμπουρνάκι, τη Μεθώνη και τη Σκύρο και έχει υποστηριχθεί ότι η διάδοσή της καταδεικνύει τον εμπορικό της χαρακτήρα. Τεχνοτροπικά, διακρίνονται δύο ομάδες, η αιολική, της οποίας δεν μπορεί να καθοριστεί ακόμη το κέντρο παραγωγής, και η λημνιακή, η οποία θεωρείται μη-ελληνική⁸⁸³. Χρονικά εκτείνεται από το 700 ως το 650-625 π.Χ. χωρίς να αποκλείεται και η χρονολόγηση από το τέλος του 8^{ου} ως το τέλος του 7^{ου} αι. π.Χ.⁸⁸⁴. Πάντως από την εποχή που αναγνωρίστηκε για πρώτη φορά δεν υπήρξε μια εκτενής χωριστή δημοσίευσή της⁸⁸⁵. Η αναγνώρισή της στηρίζεται φυσικά στη διακόσμηση, αλλά και στο είδος του πηλού. Τα σχήματα που κυριαρχούν είναι αγγεία πόσεως (σκύφοι, κάνθαροι), άλλα αγγεία του συμποσίου (οινοχόες, κρατήρες, αμφορείς κ.λπ.) και αγγεία καλωπισμού (πυξίδες, αλάβαστρα)⁸⁸⁶. Σε συνδυασμό με την απουσία ενδείξεων ελληνικής παρουσίας πριν τον 7^ο αι. π.Χ., θεωρείται η μοναδική ομάδα υλικών καταλοίπων που μπορεί να αντιπαραβληθεί με τα όσα παραδίδουν οι πηγές για τις σχέσεις Σαμοθράκης, Τροίας, Αιολίδας και Λήμνου⁸⁸⁷.

Τέλος, έχει αμφισβητηθεί ο ελληνικός χαρακτήρας των εν λόγω ευρημάτων της Σαμοθράκης, καθώς, σύμφωνα με τον Beschi, η G2-3 κεραμική που έχει βρεθεί στη Σαμοθράκη είναι σίγουρα λημνιακής προέλευσης και συνεπώς πιθανόν συνδέεται με τον λαό που στις πηγές εμφανίζονται ως Πελασγοί-Τυρρηνοί⁸⁸⁸. Από την άλλη, ενώ η μακροσκοπική ανάλυση καταδεικνύει ως τόπο προέλευσης τη Λήμνο, χημική ανάλυση δώδεκα δειγμάτων από κεραμική που βρέθηκε στην επίχωση του Κτιρίου του Τελετουργικού Χορού και του ανδρήρου του

⁸⁸³ Bernard 1964, 88-109 (αιολική και λημνιακή G2-3 από τη Θάσο), Graham 1978, 67-72 (σύνδεση της G2-3 στη Θάσο με τους Φοίνικες), Κουκούλη-Χρυσανθάκη 1992, 572-574, Graham 2002, 238 (διάδοση στο ΒΑ Αιγαίο), Mommsen κ.α. 2001, 169-211 (προέλευση G2-3 από Τροία), Karadima κ.α. 2002, 158-159, Μάτσας 2004, 228-229, (ευρήματα Σαμοθράκης από Τροία, Τρωάδα ή Λέσβο), Beschi 1996, 39-41, Messineo 2001, 123 (Λήμνος και Τροία εργαστήρια κεραμικής G2-3, λημνιακή προέλευση κανθάρων Σαμοθράκης), Graham 2002, 238, Πιέβα 2007, 213-218, Πιέβα 2010, 149 (τη σχέση της G2-3 με προ-αποικιακή εμπορική δραστηριότητα στη Θάσο και την περαία της), Πιέβα 2018 (θασιακή παραγωγή της G2-3 κεραμικής για καθημερινή χρήση), Aslan 2018, 263-265 (NAA καταδεικνύει τοπική παραγωγή στην Τρωάδα με πολλά κέντρα, τεχνοτροπία και σχήματα δείχνουν κοινή πολιτισμική γλώσσα). Μια σύνοψη της βιβλιογραφίας ανά θέση στο Πιέβα 2018, 243 σημ. 14.

⁸⁸⁴ Πιέβα 2013, 128, Πιέβα 2018, 232. Για πιθανή αναγωγή ευρημάτων από την Τροία στον 9^ο αι. π.Χ. με βάση ραδιοχρονολογήσεις βλ. Aslan 2018, 41 με προγενέστερη βιβλιογραφία.

⁸⁸⁵ Πιέβα 2013, 124.

⁸⁸⁶ Πιέβα κ.α. 2010, 565, Πιέβα 2013, 125-128.

⁸⁸⁷ Πιέβα 2010, 149.

⁸⁸⁸ Θουκυδίδης 4.109.4, Beschi 1996, 40-41, Graham 2002, 238.

προκρίνει ως πιο πιθανή την Τρωάδα, αν και, τουλάχιστον θεωρητικά, θα μπορούσαν να γίνουν δεκτές και άλλες υποθέσεις, καθώς πηλός με όμοια σύσταση υπάρχει και στη Σαμοθράκη και στη Λέσβο⁸⁸⁹. Εξάλλου, νεότερη χημική ανάλυση σε μεγαλύτερο δείγμα από περισσότερες θέσεις του Βορείου Αιγαίου δείχνουν ότι πιθανόν δεν έχουμε διάχυση της κεραμικής παραγωγής από συγκεκριμένα κέντρα, αλλά τοπικά εργαστήρια ή περιφερόμενους κεραμείς⁸⁹⁰.

Ένα ιδιαίτερο σχήμα που απαντάται στο ΒΑ Αιγαίο είναι οι κάνθαροι γνωστοί ως καρχήσια. Καρχήσια εντοπίστηκαν στη Σαμοθράκη, τόσο στην Νότια Νεκρόπολη όσο και στο Ιερό των Μεγάλων Θεών, στη ΒΔ Ανατολία (Τρωάδα και Αιολία), σε Τένεδο, Λέσβο, Λήμνο, Θάσο, ηπειρωτική Θράκη, στο Dolno Sahrane, και στη δυτική ακτή της Μαύρης Θάλασσας (Απολλωνία Ποντική). Η παρουσία τους στην Αιολίδα χρονολογείται από τον 8^ο μέχρι τον πρώιμο 6^ο αι. π.Χ., ενώ στη Σαμοθράκη από τον ύστερο 7^ο μέχρι το τέλος του 6^{ου} αι. π.Χ.⁸⁹¹. Φαίνεται πως έχουν λατρευτική χρήση – πιθανόν χρησιμοποιούνταν ως σπονδικά αγγεία. Κατά την Ilieva, αν και καταδεικνύουν ότι η Σαμοθράκη ανήκε σε ευρύτερο δίκτυο, η συμβολή τους στη διαμόρφωση της τοπικής «υβριδικής» ταυτότητας είναι όψιμη⁸⁹².

⁸⁸⁹ Μάτσας κ.α. ****, Karadima κ.α. 2002, 159, Μάτσας 2009, 208. Τα αγγεία της κεραμικής κατηγορίας G2-3 χωρίζονται σε τέσσερις ομάδες με βάση τη σύσταση του πηλού τους (A-D). Οι μέθοδοι ανάλυσης του πηλού είναι η ουδετερονική ενεργοποίηση (Neutron Activation Analysis) και ο φθορισμός ακτίνων Χ. Η ομάδα D είναι σίγουρα τρωικής προέλευσης, εντοπίζεται στην περιοχή του Çanakkale και η χρήση της χρονολογείται από την φάση Τροία VI μέχρι την αρχαϊκή εποχή (Mommsen κ.α. 2001, 177 κ.ε., 196 κ.ε., 200 203, 210, Mountjoy και Mommsen 2006, 98 κ.ε., Μάτσας 2009, 208 υποσημ. 37). Τα δείγματα της Σαμοθράκης μελετήθηκαν με τη μέθοδο φθορισμού ακτίνων Χ και αποδείχτηκε ότι συνδέονται με κοιτάσματα που έχουν εντοπιστεί στην Τρωάδα, τη Λέσβο και τη Σαμοθράκη, όχι, όμως, στη Λήμνο την Ίμβρο ή την Χίο (Μάτσας 2009, 208 υποσημ. 42). Τα στοιχεία αυτά, όμως, συνοδεύονται από έναν συλλογισμό λιγότερο συμπαγή: "Πρέπει όμως να αναζητηθεί μία παραλιακή ζώνη πολύ πιο σημαντική σε έκταση από την παραλιακή ζώνη της Σαμοθράκης και της Λέσβου με καλύτερες συνθήκες ιζηματογένεσης και ομογενοποίησης ... Απ' αυτή την άποψη η Τρωάδα αποτελεί τη σημαντικότερη υποψηφιότητα" (Μάτσας 2009, ο.π.).

⁸⁹⁰ Ilieva κ.α. 2010, Ilieva 2013, 129 με βιβλιογραφία, Ilieva 2018 με έμφαση στην τοπική παραγωγή της προ- και πρώτο-αποικιακής Θάσου.

⁸⁹¹ **Αιολίδα, Τένεδος, Λήμνος:** Bayne 2000, 141-142, εικ. 51 ν. 1-3, εικ. 57 ν. 6-7, **Απολλωνία Ποντική:** Νίκον 1999α, **Άσος:** Utili 1995, πιν. 38, 685, 686, 690, (εμφανίζεται ως δέπας αμφικύπελλον), **Δασκύλειον:** Polat 2004, 215-223. **Θάσος:** Love 1964, 204-222, (212 χρονολόγηση ευρημάτων Αρτεμισίου), **Θράκη (Dolno Sahrane):** Getov 1965, 205-207, fig. 5b, Ilieva 2006, Νίκον 1999α, **Λέσβος:** Lamb 1932, εικ. 1, 12a-b, Τσαραβόπουλος 1987, 482, πιν. 289γ, **Λήμνος:** Beschi 1994α, 35-36 και εικ. 12, Beschi 1996, Beschi 2003, 303-349, Beschi 2005, 963-1023 (χρονολόγηση μέχρι το τέλος 6^{ου} αι. π.Χ. με βάση το στρώμα περσικής καταστροφής). **Τένεδος:** Arslan και Sevinç 2003, 241-246, εικ. 16, ν. 6.4-6.6, **Τροία:** Blegen κ.α. 1958, 254, εικ. 291, αρ. κατ. 36.696 και 38,1243. Για όλα τα παραπάνω Ilieva 2010, 151, 166 σημ. 70.

⁸⁹² Ilieva 2010, 151-152.

Τα παραπάνω ευρήματα συγκροτούν τον λεγόμενο "αιολικό ορίζοντα". Είναι φανερό ότι η Σαμοθράκη τόσο πριν όσο και μετά τον ελληνικό αποικισμό της ανήκε σε ένα δίκτυο οικονομικής και πολιτισμικής επικοινωνίας με το υπόλοιπο ΒΑ Αιγαίο. Ο ορίζοντας αυτός εντοπίζεται σαφώς μέχρι και την εποχή των περσικών πολέμων, όμως δεν μπορεί να τεκμηριώσει πέρα από κάθε αμφιβολία την παρουσία αιολέων αποίκων στο νησί⁸⁹³. Από την άλλη, πληθώρα ευρημάτων του τέλους 7^{ου}-αρχών 6^{ου} αι. π.Χ. που συνδέουν τη Σαμοθράκη με την Ιωνία χρησιμοποιήθηκαν ως επιχειρήματα για την επιβεβαίωση της φιλολογικής παράδοσης⁸⁹⁴. Τα ευρήματα αυτά προέρχονται από τέσσερις κυρίως θέσεις: το Ιερό Μεγάλων Θεών, τη θέση Μάνταλ' Παναγιά, τη Βόρεια και κυρίως τη Νότια Νεκρόπολη⁸⁹⁵.

Εκτός των "αιολικών" ευρημάτων, η αρχαϊκή κεραμική από το Ιερό των Μεγάλων Θεών χωρίζεται σε δύο σύνολα. Το πρώτο απαρτίζεται από εισηγμένα προϊόντα, λίγα αττικά μελανόμορφα και θραύσματα θασιακών πίθων με ανάγλυφη διακόσμηση⁸⁹⁶, τα οποία δεν συμβάλλουν με κάποιο τρόπο στην αναζήτηση των εθνοτικών ομάδων του νησιού. Το δεύτερο σύνολο περιλαμβάνει ακόσμητα αγγεία ντόπιας παραγωγής και φαίνεται να στηρίζει την ύπαρξη

⁸⁹³ Πιενα 2010, 152, 159. Το πόσο επισφαλής μπορούν να αποδειχθούν τέτοιου είδους επιχειρήματα φαίνεται και από την αντίστοιχη συζήτηση γύρω από την κεραμική του Ιερού του Απόλλωνα στην αρχαία Ζώνη, αποικία των Σαμοθρακών σύμφωνα με τη γραμματεία. Η εκτεταμένη παρουσία γκριζας κεραμικής στο ιερό και την πόλη θεωρείται απόδειξη της τοπικής της παραγωγής (Παρδαλίδου 2015, 656) παρά το γεγονός ότι όσο αφορά την κεραμική του ιερού αποτελεί το 4,42% του συνόλου, τη στιγμή που η μελανόμορφη αποτελεί το 2,47% και η μελαμβαφής το 34,1% (Παρδαλίδου 2015, 566). Ο "αιολικός" χαρακτήρας της "αποδεικνύει" την μετακίνηση πληθυσμών από την Αιολίδα στην περιοχή της Ζώνης πριν την εγκατάσταση Σαμίων (Τσατσοπούλου 2015, 75-80), μια ερμηνεία που έχει χρησιμοποιηθεί για να εξηγήσει το ανάλογο φαινόμενο και στον Εύξεινο Πόντο (Handberg 2013). Αντιθέτως η απουσία αυτής της κεραμικής στη Σαμοθράκη θεωρείται επιπλέον απόδειξη ότι η G2-3 κεραμική δεν μπορεί να προέρχεται από το αιολικό εργαστήριο, καθώς θεωρείται ασύμβατη η παρουσία της μιας και η ταυτόχρονη απουσία της άλλης (Παρδαλίδου 2015, 656). Για τα προβλήματα της γκριζας (ή τεφρόχρωμης ή τεφρής) κεραμικής Σαριπανίδη 2013, 247-250 και Pavúk 2008. Για την παρουσία της γκριζας κεραμικής στη Θράκη Νικον 1999β (35-36 από Σαμοθράκη!).

⁸⁹⁴ Μια ευσύνοπτη παράθεση των αρχαιολογικών ευρημάτων αλλά και φιλολογικών πηγών και επιγραφών που συνηγορούν στη σαμιακή υπόθεση στο Πιενα 2010, 152-159.

⁸⁹⁵ Πιενα 2006 και Πιενα 2010, 167, υποσ. 72.

⁸⁹⁶ Αυτού του είδους η διακόσμηση πίθων είναι γνωστή από τις Κυκλάδες, τη Β Ιωνία και τη Θάσο (Simantoni-Bournia 1992, 38-39, Σημαντώνη-Μπουρνιά 1999, Cevizoglu 2004, 187). Η Πιενα 2010, 167 σημ. 88 θεωρεί πως ο πηλός είναι τοπικής προέλευσης και μόνο η σφραγίδα που χρησιμοποιήθηκε θασιακή, διακρίνει μάλιστα στο ανάγλυφο τεχνοτροπικά στοιχεία που παραπέμπουν σε πρότυπα από τη βόρεια Ιωνία, καταλήγοντας στο συμπέρασμα ότι το θασιακό εργαστήριο λειτουργεί ως ένας ενδιάμεσος κρίκος στην σχέση της Σαμοθράκης με την Ιωνία.

δεσμών του νησιού με την περιοχή της Ιωνίας, καθώς τα σχήματα που έχουν εντοπιστεί θυμίζουν αντίστοιχα σχήματα του ανατολικού Αιγαίου (π.χ. μόνωτος σκύφος;)⁸⁹⁷. Σε παρόμοια συμπεράσματα οδηγεί και η μελέτη του υλικού από το ιερό στη θέση Μάνταλ' Παναγιά. Σχέσεις με την Ιωνία φαίνεται πως τεκμηριώνουν μια σειρά από ευρήματα: ιωνικές κύλικες, ένα ανθρωπομορφικό αγγείο με όψη γυναικείας προτομής και ειδώλια που συνδέονται τεχνοτροπικά με ανατολικό-ελληνικά δείγματα της ύστερης αρχαϊκής περιόδου⁸⁹⁸.

Οι δύο νεκροπόλεις της Σαμοθράκης και ιδιαιτέρως η νότια παρουσιάζουν ορισμένα χαρακτηριστικά που συνήθως συνδέονται με το ζήτημα των εθνοτικών ταυτοτήτων⁸⁹⁹. Το πρώτο βασικό χαρακτηριστικό που παρατηρούμε είναι ότι κυριαρχεί η καύση. Κατά τον 6^ο και 5^ο αι. π.Χ. είναι ο βασικός τρόπος διαχείρισης των νεκρών στη Νότια Νεκρόπολη και αυτή η ομοιογένεια δεν φαίνεται να οφείλεται στον περιορισμένο χώρο του νεκροταφείου, όπως θα μπορούσε, ίσως, να υποτεθεί⁹⁰⁰. Ενταφιασμοί έχουν εντοπιστεί μόλις έξι με χρήση σαρκοφάγων και ένας απλός στον τάφο S252. Η ανασκαφείας υποθέτει ότι υπήρχαν κι άλλοι, αλλά μάλλον δεν ήταν πολλοί⁹⁰¹. Στη Βόρεια Νεκρόπολη έχει βρεθεί μόνο μία ταφή, ένας παιδικός εγχυτρισμός σε αμφορέα SOS⁹⁰². Η εικόνα αυτή έρχεται σε πλήρη αντίθεση με όσα γνωρίζουμε για τη Σάμο, αφού την ίδια περίοδο η καύση εκεί ήταν πιο σπάνια και κυριαρχούσαν σαρκοφάγοι πήλινες και λίθινες, ταφές σε λάκκους, τάφοι σκαλισμένοι στο βράχο και εγχυτρισμοί σε αμφορείς⁹⁰³. Τέτοια

⁸⁹⁷ Το σχήμα χαρακτηρίζεται από έσω νεύον χείλος, δισκοειδή βάση και μία λαβή: Lehmann και Spittle 1964, 233-237, Lehmann 1962, 120-121

⁸⁹⁸ Kern 1893, 381, Fredrich 1909, 23-28, fig. 1, Μάτσας κ.α. 1993, 646, 650, Μάτσας 2004, 230, Πιενα 2010, 153. Καθώς οι λεγόμενες ιωνικές κύλικες παράγονταν και στην Αιολίδα (Cook και Dupont 1998, 129-131), αποδυναμώνεται σύμφωνα με την Πιενα 2010, 168 σημ. 90 η ισχύς τους ως τεκμηρίων για τη σαμιακή ταυτότητα των αποίκων.

⁸⁹⁹ Για όλα τα παρακάτω πέρα από την βιβλιογραφία που αναφέρεται σε κάθε περίπτωση βλ. Πιενα 2010, 154-155.

⁹⁰⁰ Dusenbery 1998, 11-24, Πιενα 2010, 154.

⁹⁰¹ Dusenbery 1998, 25-39, 410 (τάφοι S245-1 XS-535, XS-536, XS-538 XS-539), 744 (αρχαϊκή κεραμική), 1138-1143 (πήλινες σαρκοφάγοι), Πιενα 2010, 154.

⁹⁰² Πιενα 2010, 154 (Τάφος T12).

⁹⁰³ Τσάκος 1968, 378-380, πιν. 330-331, Τσάκος 1970, 417-418, πιν. 351, Gercke και Löwe 1996, 120-129, Τσάκος 2001, 451-466, Πιενα 2010, 154.

ποικιλία είναι συνήθης στην Ιωνία και το Β. Αιγαίο της περιόδου⁹⁰⁴, όμως στη Σαμοθράκη επικρατεί σχετική ομοιογένεια⁹⁰⁵.

Από τη Νότια Νεκρόπολη προέρχονται και ορισμένες ενδιαφέρουσες ομάδες κτερισμάτων, κάποια από τα οποία φαίνεται πως πιστοποιούν τη σχέση με την Ιωνία, ενώ κάποια άλλα την αμφισβητούν. Η πρώτη αφορά σε οχτώ (8) ορειχάλκινες φιάλες, που, όπως φαίνεται από το βαθμό διατήρησής τους, σχετίζονται με την τελετή καύσης ή ήταν μέρος της αναγκαίας εξάρτυσης για την πυρά. Συνδέουν τη νεκρόπολη της Σαμοθράκης με τη Βόρεια Νεκρόπολη της Κορίνθου (τρεις ταφές με φιάλες) και αρχαϊκές νεκροπόλεις από τη Μακεδονία και την Ιλλυρία που δεν σχετίζονται με εγκαταστάσεις στη μορφή της ελληνικής πόλης (Σίνδος, Trebenische, δυτικά Βαλκάνια, δύο ταφές στη ΒΔ Θράκη και το 15% των ταφών στην Άσσο)⁹⁰⁶. Η δεύτερη αποτελείται από πενήντα (50) και πλέον πόρπες (fibulae), είδος κτερισμάτων που δεν εντοπίζεται στη Σάμο, αλλά παράλληλα βρίσκουμε στην Τρωάδα και τη σαμοθρακική περαιά⁹⁰⁷. Έχουν επίσης αποκαλυφθεί κτερίσματα από φαγεντιανή και γυαλί, αργυρά σκεύη και εξαρτήματα για αγγεία από άλλα υλικά, τα οποία, όμως, λόγω του πολυτελούς και εμπορικού χαρακτήρα τους δεν μπορούν να συμβάλουν στη συζήτηση για τις εθνοτικές ταυτότητες στο νησί⁹⁰⁸. Στην εισηγμένη ή τοπικής παραγωγής με ξένες επιδράσεις κεραμική ανήκουν αττικά αγγεία, λημνιακές στάμνοι, πολλοί κλαζομενιοκοί αμφορείς, φολιδωτοί αμφορείς τύπου Uf1a, προχόες με ψηλό λαιμό, καθώς και αμφορείς με ή χωρίς διακόσμηση, με τους ακόσμητους να συνδυάζουν μορφολογικά και τεχνοτροπικά στοιχεία διαφόρων τύπων, κανένας αμφορέας, όμως, δεν μπορεί να βρει παράλληλα με τα μέχρι τώρα γνωστά ευρήματα από τη

⁹⁰⁴ Μια γενική θεώρηση του θέματος στο Philipp 1981. Για παραδείγματα από την Ιωνία και το βόρειο Αιγαίο με την αντίστοιχη βιβλιογραφία τους Πιεβα 2010, 168 σημ. 95.

⁹⁰⁵ Πιεβα 2010, 154.

⁹⁰⁶ Blegen κ.α. 1964, 179, pl. 81 (Κόρινθος), Βοκοτοπούλου κ.α. 1985, 51, 111, 137, εικ. 222 (Σίνδος), Mano-Zisi και Ρορονίτς 1969 (δυτικά Βαλκάνια), Nikolov 1965, 167-8 (Sofronievo), Torbov 1993, 37, n. 22 (Nefela), Ufili 1995, 114, pl. 3: C VIII Fst, v. 3, v. 58, v. 17, v. 26, pl. 4: v. 37, pl. 5: v. 44, pl. 6: v. 13, pl. 8: v. 2, pl. 3: C VIII Fst, pl. 4: v. 37 (Άσσο), Πιεβα 2010, 154-155.

⁹⁰⁷ Arslan και Sevinç 2003, 223-249 (Τένεδος), Caner 1982, 20-21 (Θύμβρα), Τριαντάφυλλος 1984, 188-191, εικ. 30-35 (Μικρό Δουκάτο), Βαβρίτσας 1966, 70, πιν. 72α, Βαβρίτσας 1967, 93-94, πιν. 70, Daux 1967β, 733, fig. 9 (Ζώνη), Πιεβα 2010, 155.

⁹⁰⁸ Dusenbery 1998, 1063-1065 (γυαλί), 1143-1144 (φαγεντιανή), Πιεβα 2010, 155.

Σάμο⁹⁰⁹. Τέλος, έχει παρατηρηθεί η παντελής απουσία ανατολικό-ελληνικών τεχνοτροπιών (ρυθμός αιγάθρων, Φικελούρα, ίωνες μικρογράφοι κ.α.)⁹¹⁰.

Ένα τελευταίο επιχείρημα εναντίον της σαμιακής υπόθεσης είναι ότι αν και μπορούμε να στηριχθούμε στον μικτό χαρακτήρα του υλικού πολιτισμού της Σαμοθράκης, ώστε να δεχτούμε την πιθανότητα εγκατάστασης Ιώνων στο νησί, δεν υπάρχει κάτι που να πιστοποιεί ότι υπήρχε σχέση μητρόπολης-αποικίας μεταξύ Σάμου και Σαμοθράκης⁹¹¹, στις οποίες, εξάλλου, η ρητή χρήση του όρου αποικία περιορίζεται σε μία (Στράβων). Αντίθετα προβληματίζει το γεγονός ότι οι άποικοι δεν υιοθέτησαν τη λατρεία της Ήρας, όταν στο νησί προέλευσής τους υπήρχε ένα διάσημο ιερό προς τιμή της και σε αντίθεση με την πολιτική που ακολούθησαν οι Σάμιοι άποικοι στη Ναύκρατη⁹¹². Αλλά ούτε αρχιτεκτονικά στοιχεία υπάρχουν που να παραπέμπουν στη Σάμο, η οποία κατά την αρχαϊκή εποχή διακρίνεται για την αρχιτεκτονική της παραγωγή⁹¹³.

Η παραπάνω επιχειρηματολογία, όσο συμπαγής και αν φαίνεται, δεν είναι χωρίς σκοτεινά σημεία. Κατ' αρχάς οι αναλύσεις της κεραμικής τύπου G2-3 από

⁹⁰⁹ Dusenbery 1998, 517-593, 701-747, Μάτσας 2009, 209, Πιενα 2010, 156. Κατά την Πιενα 2010, 169 σημ. 101 ορισμένοι σαμοθρακικοί αμφορείς θυμίζουν αντίστοιχα αγγεία τύπου Φικελούρα από τη Μίλητο, ενώ η γενική εικόνα που αποκομίζει από το συγκεκριμένο υλικό είναι ότι πρόκειται για τοπικές παραγωγές που ήξεραν να συνδυάζουν αττικά και βορειο-ιωνικά πρότυπα, χωρίς να υπονοεί την ύπαρξη τοπικού εργαστηρίου, αλλά προτιμώντας να τα αποδίδει σε κινητά κεραμικά εργαστήρια (Πιενα 2010, 156). Το φαινόμενο αυτό του «υβριδισμού» το συνδέει με μια δημογραφική ποικιλία που τεκμηριώνεται για την ευρύτερη περιοχή και από τις πηγές, όπως έχουμε ήδη αναφέρει. Για το ίδιο φαινόμενο ο Τιβέριος 2013, 19 χρησιμοποιεί τον όρο "τοπικός" για την κεραμική του Βορείου Αιγαίου που συνδυάζει χαρακτηριστικά διαφορετικών εργαστηρίων. Για τα κινητά εργαστήρια Τιβέριος 1989, 617-618, Coulié 2002, 208-210. Για τους αμφορείς με απεικόνιση κεφαλής αλόγου που μιμούνται αντίστοιχους αττικούς Μάτσας 2009, 209 και 229 εικ. 5.

⁹¹⁰ Πιενα 2010, 156. Την ίδια στιγμή στην πόλη οι ανασκαφές δεν έχουν φτάσει στα αρχαϊκά στρώματα. Η Πιενα πάντως πιστεύει ότι αν γίνονταν εισαγωγές τέτοιων αγγείων, κάποια θα κατέληγαν σε τάφους, συνεπώς η απουσία από το νεκροταφείο μάλλον σημαίνει ότι δεν θα βρεθούν και στην πόλη.

⁹¹¹ Πιενα 2010, 157. Πρέπει εδώ να παρατηρήσουμε πάντως ότι είναι η μόνη φορά που η Πιενα συνδέει τον εντοπισμό των Σαμίων με την ύπαρξη σχέσης αποικίας-μητρόπολης μεταξύ των δύο πόλεων.

⁹¹² Πιενα 2010, 157, η οποία συμφωνεί με τον Malkin 2001, 8, που προσπαθεί να τεκμηριώσει αυτή την άποψη. Ο Malkin 1987, 183-186 δεν δέχεται ούτε ότι οι άποικοι λάμβαναν υπόψη τους τις γηγενείς λατρείες όταν όριζαν τον χώρο των ιερών στην αποικία τους, τουλάχιστον όσο αφορά τα αστικά και περιαστικά ιερά. Όμως η ίδια (Πιενα 2010, 159) παρατηρεί ότι υπάρχει αναφορά στον Ηρόδοτο για Σαμίους που εξορίστηκαν από τον Πολυκράτη (βλ. σχετικά και Graham 2002, 232), εγκαταστάθηκαν στην Κυδωνία και ίδρυσαν ιερό στην τοπική θεότητα (Ηρόδοτος, 3.57-59). Στην περίπτωση της Σαμοθράκης η μυθολογία είναι αυτή που τη θέτει εκτός ελληνικού κόσμου (Burkert 1993, 143-144) ακόμη και παρά το γεγονός ότι τη γνωρίζουμε από ελληνικές πηγές. Όπως και να έχει οι ισχυρισμοί του Malkin – και παρόμοιοι με αυτούς – καλό είναι να αποδεικνύονται σε κάθε περίπτωση αντί να προϋποτίθενται, τουλάχιστον όταν αυτό είναι δυνατόν. Αυτό, άλλωστε, υπονοεί και ο ίδιος στην αρχή των συμπερασμάτων του (Malkin 1983, 183).

⁹¹³ Πιενα 2010, 157.

τη Σαμοθράκη δοκιμάζουν τη λογική των μεθοδολογικών μας εργαλείων. Η τεχνοτροπική ανάλυση συνηγορεί προς τη λημνιακή προέλευση, ενώ η χημική μας κατευθύνει προς την Τρωάδα, χωρίς να αποκλείει θεωρητικά την πιθανότητα ο πηλός να προέρχεται από την ίδια τη Σαμοθράκη. Το επιχείρημα ότι στην Τρωάδα υπάρχουν καλύτερες συνθήκες ομογενοποίησης και ιζηματογένεσης – και συνεπώς αυτό εμποδίζει την τοπική παραγωγή στη Σαμοθράκη ενώ διευκολύνει την εμπορία τους από την Τρωάδα – μοιάζει προϊόν ερευνητικής αυτοσυγκράτησης και όχι αναπόδραστο λογικό συμπέρασμα. Αν το αποδεχτούμε, σημαίνει ότι αποδεχόμαστε πως η μία μέθοδος (τεχνοτροπική ανάλυση) μπορεί να αντικατασταθεί από την άλλη (χημική ανάλυση πηλού) και ότι και οι δύο μέθοδοι δημιουργούν το ίδιο είδος δεδομένων και προσφέρουν το ίδιο είδος πληροφορίας. Συνεπώς, πρέπει να "βελτιώσουμε" τον τρόπο με τον οποίο αναλύουμε τεχνοτροπικά την G2-3 κεραμική από τη Σαμοθράκη. Αν αντίθετα αποδεχτούμε ότι τα συμπεράσματα των δύο μεθόδων δεν αναιρούν το ένα το άλλο, ή τουλάχιστον αυτό δεν ισχύει κάθε φορά και σε κάθε περίπτωση, τότε καλούμαστε να κινηθούμε πιο τολμηρά και ίσως πιο ευέλικτα και να συμβιβάσουμε τις δύο διαφορετικές αναλύσεις. Ο μόνος όμως λογικά συνεπής συμβιβασμός που μπορεί να προκύψει είναι η ύπαρξη ενός τοπικού εργαστηρίου με λημνιακά πρότυπα (ή ενός περιφερόμενου λημνιακού που χρησιμοποιεί ντόπια πρώτη ύλη;)⁹¹⁴. Ουσιαστική λύση στο πρόβλημα δεν φαίνεται να δίνει η τελευταία χρονικά χημική ανάλυση, παρά το γεγονός ότι θεωρείται πως υποδεικνύει την ταυτόχρονη παρουσία πολλών τοπικών κέντρων παραγωγής αυτής της κεραμικής ομάδας, κι αυτό γιατί, όπως σχολιάστηκε παραπάνω, το πρόβλημα είναι πρωτίστως ζήτημα ερμηνείας.

Χαρακτηριστικό παράδειγμα η συνάφεια πηλού που παρατηρείται μεταξύ των δειγμάτων της Άντισσας, της Σαμοθράκης και της Αργίλου⁹¹⁵. Τα δείγματα της Άντισσας θεωρούνται ενός κέντρου παραγωγής και ταυτόχρονα κατατάσσονται τεχνοτροπικά στο λημνιακό εργαστήριο. Την ίδια στιγμή τα

⁹¹⁴ Για την υπερβολική χρήση του ερμηνευτικού σχήματος των περιφερόμενων εργαστηρίων και την ανάγκη να τεκμηριώνεται σε θετικές αποδείξεις Kotsonas 2011, 135-138.

⁹¹⁵ Πίενα κ.α. 2010, 573. Ένα μειονέκτημα της έρευνας είναι ότι δεν περιλαμβάνει δείγματα από τη Λήμνο και την Τρωάδα, ώστε να μπορεί να διαπιστωθεί αν πράγματι πρόκειται η κεραμική τεκμηριώνει περιφερόμενο κεραμέα ή εμπορικό δίκτυο.

δείγματα της Αργίλου και της Σαμοθράκης παρουσιάζουν στενή συνάφεια. Αυτός ο γόρδιος δεσμός δεδομένων αντιστοιχεί σε μια εξίσου περίπλοκη ερμηνευτική προσέγγιση. Έτσι, τα όστρακα της Αργίλου και της Σαμοθράκης θεωρούνται ενός κοινού εργαστηρίου. Τα όστρακα της Σαμοθράκης πιθανολογείται ότι είναι τοπικής παραγωγής, αν και η σύσταση του πηλού δεν ταιριάζει με αυτή των χειροποίητων τοπικών αγγείων, ενώ υπονοείται ότι αυτά της Άντισσας είναι τοπικής προέλευσης κάποιου περιφερόμενου κεραμέα από τη Λήμνο. Επιδίωξη της διατριβής αυτής, ωστόσο, δεν είναι να απαντήσει σ' αυτό και τέτοιου είδους ερωτήματα, καθώς εξαρχής ο τρόπος με τον οποίο προσέγγισα την ταυτότητα δεν είχε στόχο την αναζήτηση ουσιοκρατικών ερμηνειών που καθιστούν τον ερευνητή μέρος του προβλήματος⁹¹⁶.

Ανάλογη είναι και η κριτική που μπορούμε να ασκήσουμε στο ερμηνευτικό σχήμα που προτείνει η Πιένα για τα ευρήματα από τις δύο νεκροπόλεις της Σαμοθράκης. Χρησιμοποιώντας ως κριτήρια (ο όρος δεν χρησιμοποιείται με την ειδική και περιοριστική σημασία που απαντάται στον Hall) ορισμένα ιδιαίτερα ευρήματα – ορειχάλκινες φιάλες και περόνες – αναζητά παράλληλα σε παρόμοιο (ταφικό) πλαίσιο. Τα παράλληλα εντοπίζονται στην αρχαία Θράκη, Ιλλυρία, Αιολίδα, Τρωάδα και Κόρινθο. Με εξαίρεση την Κόρινθο, στην οποία, εξάλλου, τα ευρήματα είναι ελάχιστα, η διασπορά αυτού του τύπου κτερισμάτων φαίνεται να αποσυνδέει τη Σαμοθράκη από την Ιωνία, πολύ δε περισσότερο από τη Σάμο. Το λογικό άλμα σ' αυτή τη συλλογιστική έγκειται στην εξαρχής υποβόσκουσα και ταυτόχρονα αξιωματικά αποδεκτή θέση ότι η παρουσία ορειχάλκινων φιαλών και περονών μπορεί να λειτουργήσει ως απόδειξη, ή τουλάχιστον ένδειξη, για την εθνοτική ταυτότητα των κατοίκων της Σαμοθράκης, καθώς πρόκειται για ευρήματα με περιορισμένη γεωγραφική διασπορά. Παραβλέποντας την κυκλικότητα του συλλογισμού – δεν μπορεί να είναι η περιορισμένη διασπορά που καθιστά τα συγκεκριμένα αντικείμενα κριτήρια για τον εντοπισμό της εθνοτικής ταυτότητας, τη στιγμή που η ταυτότητα με τη σειρά της επιβεβαιώνεται από την περιορισμένη διασπορά, αλλά πρέπει να είναι άλλοι οι λόγοι που μας επιτρέπουν να τα χρησιμοποιήσουμε ως κριτήρια, ώστε η διασπορά τους να αποκαλύπτει το

⁹¹⁶ Βλ. σχετικά την πολύ πετυχημένη διατύπωση του Hall 2000, 18.

είδος της ταυτότητας που εκπροσωπούν – το βασικό πρόβλημα είναι ότι, ενώ τα ταφικά έθιμα έχουν έντονα μνημονικό χαρακτήρα, δεν συνδέονται απαραίτητα με τις συγκεκριμένες εθνοτικές ομάδες που αναζητά η Ilieva. Στην παραπάνω προσέγγιση για παράδειγμα δεν μας γνωστοποιείται, με εξαίρεση την περίπτωση της Άσσου, το ποσοστό επί του συνόλου των τάφων που έχει τέτοιου είδους κτερίσματα, πληροφορία που θα είχε την αξία της. Για τη Σαμοθράκη αφήνεται να εννοηθεί ότι είναι μικρός αριθμός και ότι συνδέεται με την καύση των νεκρών, η καύση όμως είναι πρακτική που παρατηρείται σε μεγάλη έκταση, ειδικά στη Νότια Νεκρόπολη. Προκύπτει, συνεπώς, η απορία με ποιο (κεραμικό) αγγείο αντικαθίστανται οι φιάλες στους τάφους που δεν απαντώνται; Επίσης πώς αποκλείεται η σχέση με άλλες μορφές ταυτότητας (θρησκευτική, έμφυλη, ταξική) ή η πιθανότητα τα συγκεκριμένα αντικείμενα να είναι φορείς πολλαπλών ταυτοτήτων; Τέλος, αν αποδεχτούμε έναν εθνοτικό χαρακτήρα στα κτερίσματα αυτά, η παρουσία τους σε νεκροταφείο της Κορίνθου σημαίνει και αντίστοιχη παρουσία Θρακών; Αν όχι, πώς αυτό επηρεάζει τη συζήτηση για της εθνοτικές ταυτότητες στη Σαμοθράκη; Η προσέγγιση της Ilieva προκαλεί ίσως περισσότερα ερωτήματα απ' όσα απαντά, χωρίς, βέβαια, αυτό να μειώνει την αξία που έχει η ευρύτητα της εργασίας της και ο διεγερτικός για τη σκέψη χαρακτήρας του κειμένου της.

Επίσης, ανακριβής είναι η σύνδεση που γίνεται μεταξύ της αναζήτησης των Σαμίων αποίκων και της σχέσης αποικίας-μητρόπολης που θα αναμέναμε να υπάρχει ανάμεσα στη Σαμοθράκη και στη Σάμο⁹¹⁷. Εκ πρώτης όψεως, τέτοιου είδους σχέση δεν συνάδει με τις φιλολογικές μαρτυρίες, σύμφωνα με τις οποίες οι άποικοι εκδιώχθηκαν από το νησί τους και, συνεπώς, κανείς δεν θα περίμενε να διατηρήσουν τις συνηθισμένες σχέσεις με την πόλη προέλευσής τους, πολύ περισσότερο να είναι δυνατόν να εντοπιστεί η εθνοτική τους ταυτότητα χάρη στα υλικά κατάλοιπα αυτών των σχέσεων. Μήπως αυτό σημαίνει ότι ο όρος αποικία, τουλάχιστον όπως εμείς τον αντιλαμβανόμαστε, δεν είναι ο καταλληλότερος για την εγκατάσταση των Σαμίων στη Σαμοθράκη, ή ότι πρέπει να διευρύνουμε το περιεχόμενό του προς μια κατεύθυνση την οποία φαίνεται να μας υποδεικνύουν

⁹¹⁷ Ilieva 2010, 157.

εμμέσως οι πηγές; Η Πιένα χρησιμοποιεί τους μετριοπαθείς όρους settlers και settlement. Στο πλαίσιο αυτό θα πρέπει να εντάξουμε και την απουσία λατρείας της Ήρας στην αποικία. Ακολουθώντας τη λογική και την εκφορά λόγου του Hall, θα λέγαμε ότι η λατρεία της Ήρας δεν χρησιμοποιήθηκε στη Σαμοθράκη ως ένα από τα *indicia* της σαμιακής ταυτότητας και ότι οι αφηγήσεις που θέλουν τους αποίκους να προέρχονται από τη Σάμο όταν συγκροτήθηκαν δεν διέκριναν ή παρέβλεψαν αυτό που σε εμάς φαίνεται αντιφατικό. Άλλωστε, αυτού του είδους η αντίφαση δεν εντοπίζεται μόνο στην περίπτωση της Σαμοθράκης⁹¹⁸.

Εξίσου γριφώδης είναι και ο συλλογισμός που στηρίζεται στην απουσία αρχιτεκτονικών ευρημάτων ανάλογων με τα σαμιακά αρχιτεκτονήματα της αρχαϊκής περιόδου σε αντίθεση με τη Ζώνη, αποικία της Σαμοθράκης στην περαία, όπου έχει βρεθεί ένας θραυσματικά σωζόμενος κούρος και ένα αρχαϊκό ιερό του Απόλλωνα. Όπως, όμως, και η ίδια η Πιένα παρατηρεί, αυτή η ιδιόμορφη αντίθεση ανάμεσα σε Ζώνη και Σαμοθράκη είναι πιθανόν να οφείλεται στην παρουσία της λατρείας των Μεγάλων Θεών στο νησί. Έτσι, ενώ δεν μπορεί να αποκλειστεί η παρουσία Σαμίων στο νησί, μπορεί να αμφισβητηθεί ο χαρακτηρισμός "αποικία"⁹¹⁹, προσέγγιση που, όπως ήδη σχολιάσαμε, δεν είναι ικανοποιητική.

Στο σημείο αυτό αξίζει να παραθέσουμε το σχόλιο της Πιένα για εκείνη ακριβώς την κεραμική που φαίνεται πως συνδέει το νησί με την Ιωνία, καθώς μας εισάγει απευθείας στο μεθοδολογικό πρόβλημα του θέματος:

Παρόλο που ο ανατολικός ελληνικός χαρακτήρας τους γενικά δεν αμφισβητείται, είναι σχεδόν αδύνατο να ερμηνευθούν ως άμεση ένδειξη σχέσης με τη Σάμο, καθώς παρόμοια προϊόντα παράγονταν σε όλη τη λεκάνη του Αιγαίου, όπου κυκλοφορούσαν ως εμπορεύσιμα αγαθά χωρίς εθνοτική διάσταση. Συνεπώς, η σχέση μεταξύ φιλολογικών πηγών και αρχαιολογικών δεδομένων δεν είναι τόσο ξεκάθαρη⁹²⁰.

⁹¹⁸ Πρβλ τον Τάραντα ο οποίος, σύμφωνα με μια εκδοχή του μύθου ιδρύθηκε από τους διωγμένους νόθους γιους των Σπαρτιατισσών, τους Παρθενίες, με επικεφαλής των Φάλανθο, ο τάφος του οποίου βρισκόταν στην αγορά της πόλης (Malkin 1994, 115-142, Hall 2014, 116-120).

⁹¹⁹ Πιένα 2010, 158-159.

⁹²⁰ Πιένα 2010, 154 (μτφρ Μούρθος Ιωάννης)

Θεωρώ ότι η τελευταία περίοδος του παραθέματος είναι αποκαλυπτική ενός τρόπου σκέψης, ορατού σε όλο το κείμενο, που ενδιαφέρεται πρωτίστως για τα αρχαιολογικά τεκμήρια, ενώ υποβόσκει και η αντίληψη μιας βαθύτερης ουσίας στην έννοια της ταυτότητας, η οποία νομίζω επιτρέπει μια σύντομη παρέκβαση για μια ακόμη αναφορά στη μέθοδο του Hall.

Μελετώντας μια ανάλογη περίπτωση, την ιστορικότητα της δωρικής καθόδου, ο Hall καταλήγει στο συμπέρασμα ότι ενώ τα υλικά αντικείμενα μπορούν να έχουν ρόλο ενεργών συμβόλων διακηρύσσοντας μια συγκεκριμένη ταυτότητα, ο εντοπισμός μοτίβων στα υλικά κατάλοιπα δεν μπορεί από μόνος του να αποτελέσει απόδειξη ύπαρξης εθνοτικής ταυτότητας⁹²¹. Αυτή η θέση υποστηρίζεται ανεξάρτητα και από ανθρωπολογικές έρευνες⁹²². Η παραπάνω παρατήρηση είναι στη βάση της σωστής. Στόχος του Hall δεν είναι να αρνηθεί τη συμβολή της αρχαιολογίας, αλλά να καθορίσει ακριβέστερα αυτή τη συμβολή, που ονομάζει **αρχαιολογία της κοινωνικής πρακτικής** (archaeology of social praxis)⁹²³. Ακόμη και από την καθημερινή εμπειρία μπορούμε να αντιληφθούμε ότι μεγάλος αριθμός αντικειμένων που χρησιμοποιούμε δεν συνδέονται με την εθνοτική (ή εθνική) μας ταυτότητα και ταυτόχρονα είναι ταυτοτικά φορτισμένα. Βέβαια, αυτό είναι κάτι που σε κάθε περίπτωση πρέπει να αποδεικνύεται ξεχωριστά και όχι να προϋποτίθεται, αλλά αυτό ακριβώς το πρόβλημα έχει εντοπίσει και ο Hall, παρόλο που δεν το εκφράζει ρητά: δεν είναι δυνατόν να χρησιμοποιήσουμε το αρχαιολογικό υλικό, για το οποίο καλούμαστε να αποδείξουμε ότι πιθανόν λειτουργεί ως κριτήριο εντοπισμού ταυτότητας, ως απόδειξη ότι μπορεί να λειτουργήσει ως τέτοιο, χωρίς να έρθουμε αντιμέτωποι με κυκλικά επιχειρήματα. Χρειάζεται, επομένως, ένα σύνολο κριτηρίων

⁹²¹ Hall 2000, 3, 129. Για τη σχέση τέτοιων αρχαιολογικών-αλλά και παρεμφερών ανθρωπολογικών-προσεγγίσεων με την ρομαντική και (ψευδο-)θετικιστική αναζήτηση του "πνεύματος του έθνους" (Volksgeist) Hall 2000, 111-114. Για την επίδραση των "αρχαιολογικών πολιτισμών" και των συσχετισμό τους με λαούς από τους αρχαιολόγους Kossina και Childe, Hall 2000, 129. Για τη δωρική κάθοδο ως παράδειγμα του πώς αντιλαμβάνεται τα όρια της συμβολής της αρχαιολογίας ο Hall, Hall 2000, 114-128.

⁹²² Hall 2000, 129-130, όπου γίνεται απλή αναφορά αρκετών παραδειγμάτων διαφορετικών περιόδων.

⁹²³ Hall 2000, 3, 114. Η αρχαιολογία της κοινωνικής πρακτικής έχει στόχο τη διάκριση της ενεργητικής κοινωνικής συμπεριφοράς, η οποία καθιστά τα αντικείμενα σύμβολα, από την παθητική, η οποία δεν μπορεί να συνδεθεί με εθνοτικές ή άλλου είδους ταυτότητες (Hall 2000, 131-142, ιδιαίτερος 136 και 142).

ανεξάρτητων από τα υλικά κατάλοιπα προκειμένου να ελεγχθεί κατά πόσο στην προς μελέτη περίπτωση τα μοτίβα που εντοπίζονται στα αρχαιολογικά δεδομένα μπορούν να θεωρηθούν προϊόντα συμπεριφορών που συνδέονται με την εθνοτική ταυτότητα – και άραγε ποιων ακριβώς;

Αυτό δεν γίνεται αντιληπτό ακόμη και σε έρευνες μετά τη δημοσίευση της τόσο σημαντικής μελέτης του Hall και ίσως οφείλεται στο γεγονός ότι ο Hall δεν χρησιμοποιεί για το ζήτημα αυτό αρκετά αφηρημένη ή θεωρητική γλώσσα, αλλά πραγματεύεται απευθείας τη σημασία των φιλολογικών πηγών έναντι των αρχαιολογικών δεδομένων, κάτι που πιθανόν ενεργοποιεί ανακλαστικά υπεράσπισης του κλάδου⁹²⁴. Ως ένα βαθμό, όμως, οφείλεται και στην ενασχόλησή του με θέματα (η καταγωγή των Ιώνων και των Δωριέων-Ηρακλειδών) για τα οποία υπάρχει άφθονο υλικό που μπορεί να παραβληθεί με αρχαιολογικά κατάλοιπα και γλωσσολογικές παρατηρήσεις⁹²⁵. Σε περιπτώσεις με κυρίαρχο το αρχαιολογικό υλικό και μηδαμινές ή ανύπαρκτες πηγές πληροφόρησης διαφορετικής φύσης οι ευθείες αναφορές σε εθνοτικές ταυτότητες είναι μάλλον παραπλανητικές αν όχι επικίνδυνες. Σε τέτοιες περιπτώσεις απαιτείται μια προσέγγιση που να ταιριάζει περισσότερο στον υλικό πολιτισμό: τα αντικείμενα τόσο ως οπτικά ερεθίσματα όσο και ως φορείς ιδεολογιών συμμετέχουν σε ένα δίκτυο κοινών πολιτισμικών επικοινωνιακών κωδικών ενισχύοντας μέσω της κατανάλωσής τους το αίσθημα της όποιας ταυτότητας – όχι απαραίτητα εθνοτικής⁹²⁶.

⁹²⁴ Βλ. σχόλια Hodos 2010, 5, 12 και Antonaccio 2010. Ως τέτοια περίπτωση θεωρώ και το Piieva 2010, το οποίο θα σχολιάσω αναλυτικά στο κεφάλαιο για τη Σαμοθράκη. Πάντως η παραπάνω παρατήρηση δεν σημαίνει ότι το αρχαιολογικό υλικό δεν μπορεί να χρησιμοποιηθεί και αυτό ως κριτήριο αξιολόγησης, αλλά ότι είναι δυνατό να έχει πρωταγωνιστικό ρόλο σε πιο περιορισμένα ερωτήματα, όπως αν παρατηρούνται αντιφάσεις ανάμεσα στους μύθους και την εικόνα που σχηματίζουμε από τα κατάλοιπα. Χαρακτηριστικό παράδειγμα που αναλύθηκε παραπάνω (κεφάλαιο 5.1), η περίπτωση της φοινικικής παρουσίας στη Θάσο.

⁹²⁵ Βλ. για παράδειγμα το σχόλιο για την επιλογή της Αργολίδας ως περίπτωση μελέτης στο Hall 2000, 67 και σχόλιο-συμπέρασμα στο Hall 2000, 140: "The attestation of ancestral legitimising strategies within the archaeological record of the Argive plain only becomes truly significant when set against the context of the discursive construction of Heraclid identity... We cannot, however, assume that any one of these phenomena *per se* need indicate the operation of ethnic boundary marking".

⁹²⁶ Hodos 2010, 19-21. Ακριβώς επειδή συμφωνώ με την εικόνα της Hodos για τη σχέση υλικού πολιτισμού και ταυτότητας δεν δέχομαι το συμπέρασμά της ότι η Piieva 2010 καταφέρνει να αμφισβητήσει τις παραδοσιακές ερμηνείες του ελληνικού αποικισμού στο νησί.

Η σημασία της εργασίας του Hall φαίνεται από το γεγονός ότι, αν και έχει περάσει πάνω από μία δεκαετία από τότε που διατύπωσε τις απόψεις του, το έργο του θεωρείται ακόμη σημείο αναφοράς, ώστε να δέχεται κριτική. Η κριτική αυτή εστιάζει κυρίως στη διάκριση κριτηρίων-ενδείξεων και στην εξέχουσα θέση που έχουν στη σκέψη του οι αφηγήσεις σχετικά με την καταγωγή και τη γεωγραφία. Αυτό για πολλούς αρχαιολόγους φαίνεται πως σημαίνει ότι η αρχαιολογία επιστρέφει σε μια εποχή που αντιμετωπιζόταν ως θεραπευτική ιστορίας⁹²⁷. Για να αποφευχθεί αυτό το πισωγύρισμα η αρχαιολογική έρευνα εστιάζει στο γεγονός ότι ο υλικός πολιτισμός δεν είναι παθητικός αποδέκτης ή εκφραστής ιδεών, αλλά **συμμετέχει ενεργά στη διαμόρφωσή τους**, διαμορφώνοντας εναλλακτικό λόγο, ο οποίος μπορεί να ξεπερνά τα όρια που θέτουν οι επίσημες αφηγήσεις περί εθνοτικής ταυτότητας να έρχεται σε αντίθεση με αυτές ή ακόμη και να τις ακυρώνει στην πράξη⁹²⁸. Οι θεωρητικές αυτές αναζητήσεις έχουν οδηγήσει σε μελέτες που προσπαθούν να τις εφαρμόσουν στο αρχαιολογικό υλικό⁹²⁹. Το πρόβλημα συνοψίζεται ως εξής: αν δεχθούμε ότι για την εθνοτική ταυτότητα οι γραμματειακές πηγές είναι πρωταρχικής σημασίας, τότε δημιουργείται η αίσθηση πως το μεγαλύτερο μέρος του παρελθόντος παραμένει βουβό, ενώ αν χρησιμοποιήσουμε αποκλειστικά τον υλικό πολιτισμό για να οδηγηθούμε σε εθνοτικές ταυτότητες επιστρέφουμε στην πραγματικότητα σε ερευνητικές πρακτικές που θεωρούνται εδώ και πολύ καιρό αποτυχημένες⁹³⁰.

Σε βαθύτερο επίπεδο φαίνεται πως υποκρύπτονται δύο παρανοήσεις. Η πρώτη αφορά τον όρο εθνοτική ταυτότητα. Αν και η κριτική ξεκινά από την πεποίθηση του Hall ότι η εθνοτική ταυτότητα δεν είναι προσβάσιμη αποκλειστικά μέσω του υλικού πολιτισμού, αμέσως η συζήτηση στρέφεται προς την έννοια της ταυτότητας και όχι του εθνοτισμού. Για παράδειγμα η Antonaccio συνοψίζει τη μεθοδολογία του Hall ως εξής: *«Γνωρίσματα που θα μπορούσαμε να θεωρήσουμε αποφασιστικά κριτήρια, όπως η χρήση ενός συγκεκριμένου είδους κεραμικής, ένα ιδιαίτερο είδος κόμμωσης, η ομιλία μιας συγκεκριμένης διαλέκτου, ή οποιαδήποτε*

⁹²⁷ Antonaccio 2010, 33-34.

⁹²⁸ Antonaccio 2010, 34.

⁹²⁹ Βλ. ενδεικτικά Hales και Hodos 2010.

⁹³⁰ Για την αναζήτηση εθνών και πολιτισμών στα υλικά κατάλοιπα βλ. Trigger 2005, 167-172 (με βιβλιογραφία).

άλλη πολιτιστική πρακτική ή υλική έκφραση της ταυτότητας, δεν αποτελούν κριτήρια για το συγκεκριμένο είδος ταυτότητας, την εθνοτική»⁹³¹. Και συνεχίζει κριτικά: «Η αποδοχή αυτού του συμπεράσματος σήμαινε επίσης την αποδοχή ότι, εν γένει, η διερεύνηση του νοήματος και της ταυτότητας στο πολύ μακρινό ανθρώπινο παρελθόν, μη τεκμηριωμένο από γραπτές πηγές, ήταν επίσης μάταιη»⁹³².

Η δεύτερη παρανόηση έγκειται στον ρόλο του υλικού πολιτισμού ως εναλλακτικού λόγου στις αφηγήσεις παραδεδομένες από άλλες πηγές. Η μέθοδος του Hall έχει αξία αν δεν ξεχνάμε ότι δεν είναι σχεδιασμένη για να απαντήσουμε στο ερώτημα ποια ήταν η εθνοτική ταυτότητα της ομάδας που μελετάμε κάθε φορά, αλλά με ποιο τρόπο γινόταν αντιληπτή⁹³³. Με την ερευνητική προσέγγιση να εστιάζει στο επίπεδο της πρόσληψης, γραμματειακές πηγές και υλικά κατάλοιπα έχουν μάλλον παραπληρωματικό παρά αντιθετικό ρόλο. Έτσι, ο/η αρχαιολόγος ερευνητής μπορεί να ξεκινά από έναν προβληματισμό γύρω από την εθνοτική ταυτότητα, αλλά αναπόφευκτα εξαιτίας του υλικού του επεκτείνεται σε παράλληλες ή ευρύτερες έννοιες, όπως η πολιτισμική ή η κοινωνική ταυτότητα. Φυσικά, πρόκειται για έννοιες που αφορούν περισσότερο την οπτική εκτός του πλαισίου της ομάδας (-ητική προσέγγιση). Και όπως επίσης σχολίασαμε, όταν

⁹³¹ Antonaccio 2010, 33 (μτφρ Μούρθος Ιωάννης).

⁹³² Antonaccio 2010, 34 (μτφρ Μούρθος Ιωάννης).

⁹³³ Νομίζω ότι αυτό που δεν αντιλαμβάνεται η Antonaccio 2010, 37 είναι ότι, ενώ ισχυρίζεται πως "...this insistence on spoken or written discourse makes inaccessible much of the past, whether the preliterate (or aliterate) past or the past experience for non-elite persons. It also denies the relevance of a discourse of material culture to ethnicity, substituting a different kind of essentialism – not a biological one, but one grounded in particular criteria, even if false descent is one of them – for the old Romantic essentialist notions" την ίδια στιγμή χρησιμοποιεί τα υλικά κατάλοιπα με τρόπο παρόμοιο με αυτόν που ο Hall χρησιμοποιεί τις πηγές και, ίσως, λιγότερο επιτυχημένα. Βλ. για παράδειγμα Antonaccio 2010, 39-44 σχετικά με τη συζήτηση για την παρουσία ελληνικών αγγείων σε μη-ελληνικά περιβάλλοντα και την κριτική του Hall. Στην περίπτωση αυτή, ενώ η Antonaccio σωστά επισημαίνει ότι αναπτύσσεται μεταξύ των αντικειμένων ένας ιδιαίτερος λόγος (Antonaccio 2010, 42) αποδέχεται την εμπρόθετη δράση τους, ο ταυτοτικός χαρακτήρας που αποδίδει στην δράση αυτή μοιάζει περισσότερο αυθαίρετος από την ταξικού χαρακτήρα ερμηνεία του Hall. Διαφωτιστικό για τον τρόπο που η Antonaccio συνδέει τη βιογραφία ενός αντικειμένου με την εθνοτική ταυτότητα των χρηστών του είναι και το εξής απόσπασμα (Antonaccio 2010, 46-47): "Rather than contest the importance of the criteria proposed by Hall, it seems more useful to contest the status of material culture in this discussion. For criteria of descent and homeland can be extended to constitute a definitive aspect of material culture. We archaeologists do, in fact, participate in this kind of discourse already... when we construct archaeological typologies, chronologies, horizons, all of which identify the emergence of an artefact, and then follow change through time.(...) "While 'local' may not be coterminous with 'ethnic', humans' ability to associate a thing with some other place gives it one of the criteria for ethnicity: an original homeland. The persistence of 'local' or 'indigenous' traits, habits, styles, and so on constitutes a kind of descend" (τα σημεία με έμφαση είναι επιλογές μου).

αυτή η οπτική υιοθετείται στην αναζήτηση εθνοτικής ταυτότητας⁹³⁴, παραπέμπει όχι στην έννοια της εθνοτικής ομάδας αλλά της φυλής.

Πάντως, η κριτική στο έργο του Hall δεν πρέπει να θεωρηθεί εξ ολοκλήρου άστοχη. Όπως φαίνεται και ο Hall δεν καταφέρνει να ξεφύγει εντελώς από την παγίδα της πεποίθησης ότι υπάρχει αδιαμεσολάβητη πληροφορία⁹³⁵. Μπορεί να μην θεωρεί τους μύθους αξιόπιστους για την εποχή και τα γεγονότα στα οποία αναφέρονται, χρησιμοποιεί, όμως, τα κείμενα ως σταθερό σημείο πάνω στο οποίο μπορεί να σταθεί για να κατανοήσει την εποχή που χρησιμοποιούνται, ένα είδος καμβά όπου υλικός πολιτισμός, πρακτικές και αναπαραστάσεις συντίθενται σε διαφορετικούς συνδυασμούς. Έτσι το ερώτημα παραμένει: τι γίνεται όταν οι γραμματειακές πηγές είναι ανεπαρκείς⁹³⁶;

Επιστρέφοντας στην περίπτωση των Σαμοθρακών καταλήγουμε ότι η απόδειξη της ύπαρξης ή μη Σαμίων στο νησί δεν θα έπρεπε να είναι πρωταρχικός στόχος. Αντίθετα η γραμματειακή παράδοση μας υποχρεώνει να θεωρήσουμε την ύπαρξη της σαμιακής ταυτότητας δεδομένη έστω από το χρονικό σημείο που εμφανίζεται στις πηγές και μετά, να περιγράψουμε τους σκοπούς που η ταυτότητα αυτή φαίνεται να εξυπηρετεί, να προσπαθήσουμε να εντοπίσουμε τον αναμνηστικό μηχανισμό που θέτει σε λειτουργία και σίγουρα να συζητήσουμε σε ποιο βαθμό ο υλικός πολιτισμός χρησιμοποιείται ως ενδεικτικό στοιχείο (*indicium*) της ταυτότητας ή όχι. Με άλλα λόγια, η κεραμική που έχει χρησιμοποιηθεί κατά καιρούς για να πιστοποιήσει την ύπαρξη αποίκων από τη Σάμο στη Σαμοθράκη δεν λειτουργεί ως ενδεικτικό στοιχείο της ταυτότητας τους. Η διαφορά είναι κάτι παραπάνω από ζήτημα διατύπωσης. Συνδέεται αφενός με τα ερευνητικά ερωτήματα που θέτει ο/η αρχαιολόγος στο υλικό του, αφετέρου με έναν ευρύτερο γνωσιολογικό προβληματισμό που αφορά στη σχέση της αρχαιολογίας με συγγενικές επιστήμες.

⁹³⁴ Όπως παραδέχεται ότι κάνει η Antonaccio 2010, 50.

⁹³⁵ Hall 2000, 182: "For this reason, it is the literary evidence which must constitute the first and final frame of analysis in the study of ancient ethnicity. In saying this, I am certainly not advocating a general principle of granting to literary evidence a primacy in all approaches to antiquity; it is simply that the very nature of ethnic identity demands this".

⁹³⁶ Το παράδειγμα των Εβραίων της Σικελίας (Hall 2000, 130) οι οποίοι υιοθέτησαν πλήρως τα ταφικά έθιμα των αλλόθρησκων γειτόνων τους, συσκοτίζοντας το εθνοτικό τους αποτύπωμα σε μια πρακτική με έντονα μνημονικό χαρακτήρα καταδεικνύει πόση προσοχή χρειάζεται.

Εν τέλει ο υλικός πολιτισμός σε συνδυασμό με το γραμματειακό και επιγραφικό υλικό δεν επιτρέπουν να αμφισβητήσουμε την ύπαρξη σαμιακής αποικίας, αλλά μπορούν να εξηγήσουν γιατί οι άποικοι δεν άφησαν τα εθνοτικά ίχνη που θα περιμέναμε στον υλικό πολιτισμό. Επομένως, η ευθεία επίθεση στο πρόβλημα, η αναζήτηση των Θρακών και των Σαμίων απ' ευθείας στον υλικό πολιτισμό, πρέπει να θεωρηθεί προβληματική. Εξίσου προβληματική είναι και η τάση να ανταγωνίζεται ο ερευνητής τα αρχαία αφηγήματα. Είναι ένα ζήτημα να διαπιστώνουμε ότι ο υλικός πολιτισμός στη Σαμοθράκη έρχεται σε αντίθεση με την επίσημη εθνοτική ταυτότητα που κυριαρχεί στο νησί και διαφορετικό να ισχυριστούμε ότι πρέπει να αναζητήσουμε (και) αλλού την κοιτίδα των ελλήνων αποίκων. Διατυπώσεις όπως η παρακάτω

Αυτή η διαδικασία αλληλεπίδρασης (εν. οικονομικών και πολιτισμικών δικτύων που πιστοποιούνται από την παρουσία κεραμικής) δημιουργεί μια ευρύτερη πολιτιστική ταυτότητα, με όρους υλικού, των πριν τον ελληνικό αποικισμό Σαμοθράκων, που τους απομακρύνει από το πλαίσιο της Πρώιμης Εποχής του Σιδήρου της Θράκης και σηματοδοτεί την αρχή μιας σταδιακής ανάμειξης και αλληλεπικάλυψης παραδόσεων που θα βρουν μια τελική έκφραση αργότερα στην πολύ υβριδική φύση σαμοθρακικής ελληνικής ταυτότητας⁹³⁷,

είναι στην πραγματικότητα προβληματικές κατά την αναζήτηση εθνοτικών ταυτοτήτων, αν όχι κενές περιεχομένου. Αυτό που μπορεί ίσως να εντοπιστεί είναι η θέση του προϋπάρχοντος πολιτισμού στη σαμοθρακική ταυτότητα και πώς διαχειρίστηκαν τους μύθους και τις ιστορίες ντόπιοι και άποικοι.

⁹³⁷ Ilieva 2010, 150.

| Ευρήματα | Θέση | Χρονολόγηση | Εθνοτική Ομάδα |
|---------------------------------|---|--|----------------------------------|
| οικισμός παράλιος | Μικρό Βουνί | ΥΕΧ-Τροία VIh (14 ^{ος} αι. π.Χ.) | προ-ελληνικός πληθυσμός |
| οικισμοί-εγκαταστάσεις ορεινοί | Άι-Λιας, Αυγερινός, Βρυχός, Κρημνιώτισσα, Μαντρούδια, Μισοβούνι, Σελλάδα | ΠΕΣ-Τροία VIIIb (12 ^{ος} -950 π.Χ.) | προ-ελληνικός πληθυσμός, Θράκες |
| μεγαλιθικοί τάφοι (ντολμέν) | Άι-Λιας, Γιαλόμαντρα, Σελλάδα, Βίγλα | 11 ^{ος} -6 ^{ος} αι. π.Χ. | προ-ελληνικός πληθυσμός, Θράκες |
| G2-3 κεραμική | άστυ, Ιερό Μεγάλων Θεών, Νότια Νεκρόπολη | ύστερος 7 ^{ος} -τέλη 6 ^{ου} αι. π.Χ. (πριν τα μηδικά) | Αιολείς-Τυρρηνοί/Λήμνιοι |
| καρχήσια | άστυ, Ιερό Μεγάλων Θεών (Κτίριο του Τελετουργικού Χορού), Νότια Νεκρόπολη | μέχρι το α μισό του 7 ^{ου} αι. π.Χ. (Μάτσας), ύστερος 7 ^{ος} -τέλη 6 ^{ου} αι. π.Χ. (πριν τα μηδικά) | Θράκες, Αιολείς-Τυρρηνοί/Λήμνιοι |
| μόνωτες φυάλες (ιωνικά πρότυπα) | Νότια Νεκρόπολη | αρχαϊκή εποχή | Σάμιοι |
| ανθρωπομορφικό αγγείο | Μάνταλ' Παναγιά | ύστερη αρχαϊκή εποχή | |
| αττική κεραμική | Ιερό Μεγάλων Θεών, Νότια Νεκρόπολη | τέλη 7 ^{ου} -αρχές 6 ^{ου} αι. π.Χ. | - |
| γκρίζα κεραμική | άστυ, Ιερό Μεγάλων Θεών, Νότια Νεκρόπολη, | ύστερος 7 ^{ος} -τέλη 6 ^{ου} αι. π.Χ. (πριν τα μηδικά) | Αιολείς-Τυρρηνοί (Λήμνιοι) |
| ενταφιασμοί | Νότια Νεκρόπολη | 6 ^{ος} και 5 ^{ος} αι. π.Χ. | Σάμιοι |
| παιδικός εγχυτρισμός | Βόρεια Νεκρόπολη | 6 ^{ος} και 5 ^{ος} αι. π.Χ. | |
| καύσεις | Βόρεια Νεκρόπολη, Νότια Νεκρόπολη, | 6 ^{ος} και 5 ^{ος} αι. π.Χ. | μη Σάμιοι |

| | | | |
|--------------------------------------|--|--|------------------------------------|
| κλαζομενιακοί αμφορείς | Νότια Νεκρόπολη | μετά τα μέσα του 7 ^{ου} αι. π.Χ. | Σάμιοι |
| κύλικες | Μάνταλ' Παναγιά | ύστερη αρχαϊκή εποχή | Σάμιοι |
| ορειχάλκινες φιάλες | Νότια Νεκρόπολη | αρχαϊκή εποχή | Θράκες |
| πόρπες | Νότια Νεκρόπολη | 7 ^{ος} και 6 ^{ος} αι. π.Χ. | Αιολείς-Θράκες |
| τερακότες | Μάνταλ' Παναγιά | ύστερη αρχαϊκή εποχή | Σάμιοι |
| τοπική κεραμική | Ιερό Μεγάλων Θεών (αποθέτης και εστία κάτω από το Κτίριο του Τελετουργικού Χορού) | μέχρι το α μισό του 7 ^{ου} αι. π.Χ. | προ-ελληνικοί πληθυσμοί- Θράκες |
| τοπική κεραμική με ιωνικά πρότυπα | Ιερό Μεγάλων Θεών | τέλη 7 ^{ου} -αρχές 6 ^{ου} αι. π.Χ. | Σάμιοι |
| φολιδωτοί αμφορείς | Νότια Νεκρόπολη | | Σάμιοι |

Σχήμα 35: Συσχετισμοί υλικού πολιτισμού και εθνοτικών ομάδων στη Σαμοθράκη, σύμφωνα με την μέχρι τώρα έρευνα.

5.3.3: Σάμιοι, λοιποί Ίωνες, Αιολείς και αρχαιολογική τεκμηρίωση:

σκιαγραφώντας εθνοτικές ταυτότητες στη Σαμοθράκη.

Συνοψίζοντας τα πορίσματα της μέχρι τώρα έρευνας, η πριν τον 7^ο αι. π.Χ. Σαμοθράκη εντάσσεται στην κοινή πολιτισμική γλώσσα της ΝΑ Θράκης της ΠΕΣ με πολιτισμικό κέντρο την Τροία, εικόνα που φαίνεται να συνάδει με την αντίστοιχη των φιλολογικών πηγών. Κατά τις αρχές του 7^{ου} αι. π.Χ. το νησί απέκτησε περισσότερες σχέσεις με την Τρωάδα και την Αιολίδα. Σύμφωνα με τις πηγές στα τέλη του 7^{ου} ή στις αρχές του 6^{ου} αι. π.Χ. οι Σάμιοι εγκαθίστανται στο νησί, χωρίς να αφήνουν σαφώς ορατά ίχνη στον υλικό πολιτισμό, καθώς τα αντικείμενα που συνδέονται με την έλευσή τους είναι μεν ιωνικής προέλευσης ή προτύπων, δεν συνδέονται όμως ξεκάθαρα με τη Σάμο. Η εξήγηση για τη χαλαρή σύνδεση με τη Σάμο αναζητήθηκε στους πολιτικούς λόγους που οδήγησαν τους αποίκους στη Σαμοθράκη. Στοιχεία ιδιάζοντα, όπως π.χ. η χρήση ελληνικού αλφαβήτου για να αποδοθεί η τοπική γλώσσα που απέκτησε ιερό χαρακτήρα, θεωρούνται ενδείξεις ειρηνικής συνύπαρξης των διαφορετικών εθνοτικών ομάδων του νησιού. Η συνύπαρξη αυτή θεωρείται ορατή και στον υλικό πολιτισμό και βρίσκει την κορύφωσή της στη λατρεία των Μεγάλων Θεών, όπου παραδόσεις γηγενών και επήλυδων συνενώθηκαν σε ένα ευρείας εμβέλειας ιερό⁹³⁸. Την εικόνα εθνοτικής ποικιλομορφίας – και ίσως ερευνητικής σύγχυσης – συμπληρώνει η θέση ότι τουλάχιστον ένα πρώτο κύμα αποίκων προέρχεται από την Αιολίδα εκτός από αυτό των Σαμίων, το οποίο πιθανόν να μην υπήρξε ποτέ πραγματικά⁹³⁹. Η κριτική των σχετικών κεφαλαίων στόχο είχε να καταδείξει ότι σ' αυτή την τόσο λογική και στεγανή αφήγηση μπορούν να εντοπιστούν ρωγμές που επιτρέπουν την ανάλυση με ανανεωτικό πνεύμα κειμένων, αντικειμένων και χώρων.

Αυτού του είδους η αναζήτηση μπορεί ίσως να προκύψει από τον μεθοδολογικό προβληματισμό του πρώτου μέρους. Σύμφωνα με όσα σχολιάστηκαν εκεί, τα κείμενα είναι μια μορφή πολιτισμικής μνήμης. Πρόκειται, δηλαδή, για

⁹³⁸ Πιεβα 2010, 161.

⁹³⁹ Μάτσας 2009, 209-210.

πολιτισμικά προϊόντα κανονιστικού χαρακτήρα, αφού είναι οι παγιωμένες εκδοχές μιας αναμνηστικής διαδικασίας που προκαλείται από την αλληλεπίδραση μέσω της επικοινωνίας των μελών της ομάδας. Ο κανονιστικός τους χαρακτήρας αποκαλύπτεται ιδιαίτερος στις περιπτώσεις που οι ίδιοι οι αρχαίοι ερευνητές προκρίνουν μια συγκεκριμένη εκδοχή του μυθικού ή ιστορικού παρελθόντος στην προσπάθειά τους να εντοπίσουν τις αξιόπιστες πηγές, χωρίς να υποπτεύονται ότι η προσπάθειά τους αυτή υπονομεύεται από τις επιδιώξεις της παραλλαγής που επιλέγουν. Για τη Σαμοθράκη τέτοιες είναι οι περιπτώσεις του μηχανισμού χάρη στον οποίο φαίνεται πως επιβίωσε η παράδοση του σαμιακού αποικισμού, μια αφήγηση η οποία στόχευε πρωτίστως σε ένα ακροατήριο που θα αποφάσιζε για την τύχη του νησιού και κατέληξε ως κυρίαρχη αφήγηση για την καταγωγή των πρώτων αποίκων της Σαμοθράκης, και της κριτικής του Στράβωνα, της μοναδικής πηγής που αμφισβητεί μια από τις κυρίαρχες αφηγήσεις του αποικισμού της Σαμοθράκης.

Την ίδια στιγμή, ο υλικός πολιτισμός περιλαμβάνει τόσο αντικείμενα καθημερινής χρήσης όσο και αντικείμενα με χαρακτήρα εξίσου κανονιστικό με τις γραμματειακές πηγές που εξετάσαμε. Σε καμιά περίπτωση όμως δεν μπορεί να προϋποτεθεί ότι είναι φορτισμένα με κάποιο ιδιαίτερο εθνικό νόημα, καθώς η παρουσία και μόνο του σημαντικού ιερού των Μεγάλων Θεών μας υποχρεώνει να αναζητήσουμε και εναλλακτικές ταυτότητες που μπορούν να έχουν προκύψει από μορφές κοινωνικής μνήμης χωρίς εθνικά στοιχεία. Αν ο χαρακτήρας του υλικού πολιτισμού τεκμηριώνει την ύπαρξη δικτύων, τη σχέση ίσως ενός ή περισσότερων κέντρων και μιας πολιτισμικής περιφέρειας, δεν μας επιτρέπει να δεχτούμε αβασάνιστα οποιαδήποτε ερμηνεία σχετικά με εθνικές ταυτότητες.

Οι γραμματειακές πηγές που υπάρχουν είναι αρκετές για να εφαρμοστεί μια μέθοδος παρόμοια με του Hall και η κριτική των προηγούμενων κεφαλαίων προσπάθησαν να κινηθούν προς αυτή την κατεύθυνση. Το πόσο δύσκολο όμως είναι να μείνει κανείς πιστός στην απλή παραδοχή ότι κριτήρια και ενδείξεις ταυτότητας δεν πρέπει να αντιμετωπίζονται ως αντικειμενικοί δείκτες φαίνεται και στο έργο του ίδιου του Hall. Από όλα τα κριτήρια που απαριθμεί εξαίρει τη σύνδεση της εθνικής

ομάδας με την υπαρκτή ή μυθική επικράτεια-κοιτίδα και τον καταγωγικό μύθο⁹⁴⁰. Έτσι, όμως, αντιβαίνει σε όλη την προηγούμενη επιχειρηματολογία του. Αν αυτό που πρέπει να κάνει ο κάθε ερευνητής που ασχολείται με την εθνοτική ταυτότητα είναι να αναζητά τα κριτήρια με τα οποία η ίδια η ομάδα συγκροτεί την εικόνα της και αυτά τα κριτήρια θεωρούνται υποκειμενικά, επομένως εν πολλοίς αυθαίρετα, τότε είναι αδύνατον να εξάρουμε ορισμένα από αυτά χωρίς να επιστρέψουμε ουσιαστικά στην προηγούμενη συζήτηση, αν, δηλαδή, υπάρχουν αντικειμενικά κριτήρια με τα οποία καθορίζεται η εθνοτική ταυτότητα.

Ομοίως, η προσπάθεια να συνδεθούν αντικείμενα με συγκεκριμένες ταυτότητες και πληθυσμούς (κεραμική G2-3 με Αιολείς ή Τυρρηνούς, ορειχάλκινες οινοχόες με Θράκες κ.ο.κ.) χρησιμοποιώντας λιγότερο ή περισσότερο ανεξάρτητα κριτήρια υποκρύπτει άρνηση της δυνατότητας που έχει ένα αντικείμενο να είναι φορέας διαφορετικών νοημάτων σε διαφορετικά πλαίσια, πολύ περισσότερο να χρησιμοποιείται επιλεκτικά για την προβολή ή μη εθνοτικών (ή άλλων) ταυτοτήτων. Ο μικτός χαρακτήρας του υλικού πολιτισμού που καταναλώνεται από τη σαμοθρακική κοινωνία είναι υπαρκτός και προϊόν της ένταξης του νησιού εντός ενός πολιτισμικού συνεχούς. Αν και μπορούμε να σκιαγραφήσουμε το συνεχές, δεν μπορούμε να ισχυριστούμε το ίδιο για τις πραγματικές μετακινήσεις υπαρκτών πληθυσμών – τουλάχιστον όχι χωρίς να έρθουμε σε σύγκρουση με τις μαρτυρίες αυτοπροσδιορισμού τους χρησιμοποιώντας επιχειρήματα εξίσου επισφαλή με αυτά που πρέπει να καταρρίψουμε.

⁹⁴⁰ Hall 2000, 25: "While all of these features may be vitally important for ethnic consciousness (as they would be in many other associative groups), I would, nonetheless, suggest that the connection with a specific territory and the common myth of descent are more distinctive characteristics of ethnic groups".

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 6: ΠΕΡΑ ΑΠΟ ΤΙΣ ΕΘΝΟΤΙΚΕΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΕΣ

6.1: Πολλαπλές ταυτότητες και μνήμη.

Όπως ακριβώς τα όρια μεταξύ των διαφόρων ειδών μνήμης είναι ρευστά, έτσι και με την ταυτότητα ένα άτομο μπορεί να συμμετέχει σε περισσότερες της μιας ομάδες και συνεπώς να επιτρέπει στον εαυτό τη συνύπαρξη περισσότερων ταυτοτήτων. Η σχέση μνήμης και ταυτότητας οριοθετείται από συγκεκριμένα πλαίσια όσο αφορά το χρόνο, την ατομική, γενεαλογική, πολιτική και πολιτισμική ταυτότητα. Μόνο όπου δεν υπάρχει αυτή η σχέση μπορούμε να εντοπίσουμε όχι τη μνήμη αλλά τη γνώση. Γι' αυτό ακριβώς ο Assmann ορίζει τη μνήμη ως **γνώση με δείκτη την ταυτότητα (identity-index)**⁹⁴¹.

Η ενσάρκωση πολλαπλών ταυτοτήτων σε ένα πρόσωπο δεν φαίνεται να προκαλεί συγκρούσεις σε μικρές κοινωνίες έως και λίγων χιλιάδων μελών, φαινόμενο που παρατηρείται στις λεγόμενες φυλετικές κοινωνίες ακόμη και σήμερα⁹⁴². Όσο τα μέλη μιας κοινωνίας αυξάνονται, προκειμένου να διατηρηθεί ενωμένη, πρέπει να συνδέονται με όλο και πιο σύνθετους τρόπους. Για να επιτευχθεί αυτό χρησιμοποιούνται πολυεπίπεδες (εθνοτικές, πολιτικές, πολιτισμικές) στρατηγικές οι οποίες καλούνται να αντιμετωπίσουν τόσο το πρόβλημα της **ενσωμάτωσης (integration)** όσο και το πρόβλημα της **διάκρισης (distinction)**⁹⁴³. Η ιστορική και αρχαιολογική έρευνα σχετικά με την ελληνική αρχαιότητα δεν είναι άπειρη τέτοιων προσεγγίσεων, που συνδυάζουν την έννοια του δικτύου με ποικίλους παράγοντες διαμόρφωσης ταυτοτήτων⁹⁴⁴.

Στα επόμενα υποκεφάλαια εστιάζω σε στρατηγικές συγκρότησης και συντήρησης ταυτοτήτων που, στο βαθμό που είμαι σε θέση να γνωρίζω, δεν έχουν

⁹⁴¹ Assmann 2008, 113-114. Ίσως λόγω των πολλαπλών ταυτοτήτων που ένα άτομο μπορεί να υιοθετήσει, φαίνεται ότι ενίοτε και ο ίδιος βρίσκεται σε κάποια σύγχυση καθώς χρησιμοποιεί αδιακρίτως τους όρους εθνοτική (ethnic) και κοινωνική (social) ταυτότητα. Ενδεικτικά βλ. Assmann 2011, 124.

⁹⁴² Assmann 2011, 124-125 και υποσημ. 17.

⁹⁴³ Assmann 2011, 125.

⁹⁴⁴ Βλ. π.χ. Malkin 2013, 171 κ.ε. για τον τρόπο με τον οποίο συνδυάζονται στις λατρείες των αποικιών της Δύσης οι ταυτότητες που προκύπτουν από την πόλη-αποικία, την ευρύτερη περιοχή όπου έχει ιδρυθεί η πόλη, τη μητρόπολη Φώκαια, τον εθνοτικό προσδιορισμό Ίωνας, τον προσδιορισμό Έλλην/Πανέλλην.

τύχει ανάλογης θεώρησης μέχρι στιγμής. Η πρώτη περίπτωση αφορά στις διαφορετικές ταυτότητες στις οποίες συμμετείχε ο πιστός, ανάλογα με τον βαθμό εμπλοκής του στα σαμοθρακικά μυστήρια και λατρεία, και στον διαφορετικό κοινωνικό ρόλο (status) που αυτές του απέδιδαν. Η δεύτερη στο θεσμό του κληρούχου και στην περίπλοκη σχέση του με έννοιες όπως ο άποικος, ο έποικος και η νησιωτικότητα. Παρόλο που ένα μεγάλο μέρος του κειμένου που ακολουθεί αποτελεί συνθετική εργασία των μέχρι τώρα πορισμάτων της εμπειρικής έρευνας, ο αναγνώστης μπορεί να διακρίνει πίσω από τις γραμμές όχι μόνο πρακτικές ενσωμάτωσης και διάκρισης, αλλά και την αμηχανία που μπορεί να προκαλούν, συσκοτίζοντας έννοιες τις οποίες η σύγχρονη ιστορική και αρχαιολογική έρευνα επιθυμεί ταξινομημένες με την ακρίβεια λεξικού.

6.2: Σαμοθρακικά μυστήρια και πολλαπλές ταυτότητες.

Οι εμπειρίες των σαμοθρακικών μυστηρίων, όπως περιγράφηκαν σε προηγούμενο κεφάλαιο, είναι ταυτόχρονα κοινές για τους μνημένους, αλλά και ιδιαίτερου χαρακτήρα για την ομάδα που αυτοί συνθέτουν και τη σχέση της με τον υπόλοιπο κόσμο. Φυσικά υπάρχουν ομοιότητες με άλλες λατρευτικές ή μυστηριακές πρακτικές, όμως τα σαμοθρακικά μυστήρια διατηρούν τη μοναδικότητά τους που απορρέει από τον συγκεκριμένο συνδυασμό λόγων, αντικειμένων και χώρου και διατρέχει τις ποικίλες ταυτότητες που συγκροτούνται εντός και εκτός του Ιερού των Μεγάλων Θεών (*μύστες, έπόπτες, θεωροί, Σαμοθρακισταί*).

6.2.1: Μυστήρια, συγκρότηση ταυτοτήτων και σαμοθρακικά δίκτυα (Πίν. 45).

Όπως έχει ήδη σχολιαστεί, διάφορες θέσεις στη Σαμοθράκη έχουν κατά καιρούς συνδεθεί από την έρευνα με λαούς της Ανατολικής Μεσογείου και τις εθνοτικές τους ταυτότητες. Σε κεφάλαιο προηγούμενης ενότητας παρουσίασα γιατί κατά τη γνώμη μου τέτοιου είδους θεωρήσεις στηρίζονται σε μη αποφασιστικής σημασίας τεκμήρια που υπόκεινται σε ποικίλες ερμηνείες και, συνεπώς, είναι προτιμότερο να εντοπιστούν οι αναμνήσεις της παρουσίας διαφορετικών λαών στον

ίδιο χώρο και να αναλυθεί η πρόσληψη και η συμβολή τους στη συγκρότηση ταυτοτήτων, παρά να αναζητηθούν αυτοί οι λαοί στα σωζόμενα κείμενα και αντικείμενα, σε μια προσπάθεια κάθαρσης – κυρίως του μυθικού και πρωτοϊστορικού παρελθόντος – και αναζήτησης ενός αληθινού ιστορικού πυρήνα. Φυσικά, περιπτώσεις που τα υλικά κατάλοιπα είναι δυνατόν να συνδεθούν με μετακινήσεις συγκεκριμένων ομάδων μπορούν να υπάρξουν και ως τέτοια πρότευνα την περίπτωση του Κτιρίου του Τελετουργικού Χορού. Η εμπειρία των μυστηρίων, ωστόσο, ενεργοποιεί μηχανισμούς συγκρότησης ταυτοτήτων που ξεπερνούν τους τυπικούς αναλυτικούς όρους "εθνότητα", "τάξη", "φύλο", "ηλικιακή ομάδα". Στην περίπτωση της Σαμοθράκης τέτοιες ταυτότητες είναι τέσσερις: οι θεωροί, οι μύστες, οι επόπτες και οι Σαμοθρακιστές. Για τη μελέτη των τριών πρώτων όρων θεμελιώδης είναι η εργασία της Dimitrova, ενώ σημαντικό παραμένει και το ερευνητικό έργο της Cole⁹⁴⁵.

Γλωσσικά ο όρος *θεωρός* είναι αρκετά προβληματικός. Η διαλεκτική του ποικιλία προφανώς οφείλεται στην πρώιμη χρήση του. Ετυμολογικά φαίνεται πως προκύπτει από τη σύνθεση των λέξεων *θεός* και *ὄρω*, ενώ χρησιμοποιούνταν ως τίτλος άρχοντα μάλλον με την έννοια του "επιτηρητή" – χωρίς πάντως αυτό να σημαίνει ότι στο αξίωμα δεν περιλαμβάνονταν και θρησκευτικού χαρακτήρα καθήκοντα – για τους επίσημους απεσταλμένους μιας πόλης σε ιερά προκειμένου να παραστούν σε γιορτές και/ή θυσίες, για τους απεσταλμένους σε μαντεία, για τους

⁹⁴⁵ Cole 1984, (ιδιαίτερος appendix III με κατάλογο των μυστών), Dimitrova 2008. Η Dimitrova υπολογίζει ότι περίπου 250 ονόματα θεωρών και 700 μυστών και εποπτών έχουν βρεθεί σε επιγραφές (Dimitrova 2008, 4). Σύμφωνα με τον τρόπο που έχει οργανώσει το υλικό της οι μαρτυρίες αυτές χωρίζονται ως εξής: (α) ονόματα θεωρών σε λιθοπλίνθους, (β) ονόματα θεωρών σε άλλου είδους λίθους, (γ) ονόματα μνημένων με εθνικό, (δ) ονόματα μνημένων χωρίς εθνικό (πρόκειται για πιθανούς καταλόγους με ονόματα ελληνικά, θρακικά ή ρωμαϊκά για τους οποίους δεν έχουμε πληροφορία ούτε για την ιδιότητά τους), (ε) άλλου είδους επιγραφές που αφορούν στους μνημένους (πρόκειται για τις δύο επιγραφές που απαγορεύουν στους μη μνημένους να εισέλθουν σε χώρους αποκλειστικά για μνημένους και δύο ψηφίσματα), (στ) επιγραφές σχετικές με θεωρούς (ψηφίσματα που αναφέρονται σε θεωρούς και αποστολές θεωριών), (ζ) επιγραφές σχετικές με μνημένους (επιγραφές από χώρους εκτός Σαμοθράκης). Με τον όρο "μνημένοι" αναφέρομαι τόσο στους μύστες όσο και στους επόπτες, ακριβώς όπως η Dimitrova όταν χρησιμοποιεί τον όρο *initiates*. Είναι εμφανές πως το παραπάνω ταξινομικό σύστημα δεν δομείται με ένα ή περισσότερα κριτήρια σταθερά και κοινά για όλες τις κατηγορίες, αλλά με κριτήρια που διαφοροποιούνται σε κάθε περίπτωση κατά την κρίση της ερευνήτριας.

σπονδοφόρους/θεωροδόκους – δηλαδή, τους απεσταλμένους που ανακοίνωναν την έναρξη γιορτών και αγώνων – ακόμη και για όσους μετακινούνται σε άλλα μέρη απλά για λόγους ψυχαγωγίας⁹⁴⁶. Στην περίπτωση της Σαμοθράκης θεωροί ήταν οι ιεροί απεσταλμένοι άλλων πόλεων στις σαμοθρακικές γιορτές⁹⁴⁷.

Το ιερό προσκαλούσε θεωρούς πόλεων και συντεχνιών της Ελλάδας και της Μικράς Ασίας, για να συμμετέχουν στις ετήσιες γιορτές τουλάχιστον από τον 3^ο αι. π.Χ. Τότε χρονολογούνται οι παλαιότερες γνωστές επιγραφικές αναφορές σε θεωρούς, μια από τις οποίες μαρτυρά την πρακτική αναγραφής των ονομάτων τους σε στήλες⁹⁴⁸. Στις αρχές του ίδιου αιώνα οικοδομήθηκε και η θόλος της Αρσινόης, που κατά μια ερμηνεία στέγαζε τις τελετουργικές συναθροίσεις των θεωρών⁹⁴⁹.

Η παραδοσιακή ερευνητική προσέγγιση θέλει τους θεωρούς να έχουν σταλεί για να παραστούν σε μια ιδιαίτερη γιορτή⁹⁵⁰. Η Dimitrova υποστηρίζει ότι τουλάχιστον κατά την περίοδο μεταξύ του 2^{ου} αι. π.Χ. και του 1^{ου} αι. μ.Χ., η σχέση των θεωρών και των μυστηρίων είναι πιο σύνθετη: οι θεωροί μούνταν στα μυστήρια, η πόλη της Σαμοθράκης τους παραχωρούσε τον τίτλο του προξένου και τους τιμούσε ποικιλοτρόπως, είχαν δικά τους αναθήματα στο ιερό, ήταν παρόντες στη γιορτή των Διονυσίων – όχι, όμως, σε κάποια ιδιαίτερη γιορτή που συνδεόταν με τα μυστήρια –

⁹⁴⁶ Dimitrova 2008, 10-16 με την προγενέστερη βιβλιογραφία.

⁹⁴⁷ Σύμφωνα με την Dimitrova 2008, 14 τον όρο *θεωρός* αντικαθιστούν σε μια περίπτωση οι όροι *καταγγελεύς* και *ίεραγωγός*.

⁹⁴⁸ Dimitrova 2008, 19 και 253 ν.3. Πρόκειται για αντίγραφο σαμοθρακικού ψηφίσματος που χρονολογείται στον 3^ο αι. π.Χ. και αφορά θεωρούς από την Ιασό της Καρίας. Η αναφορά στη στήλη στους στίχους 11-12. Μια τέτοια στήλη ίσως είδε και τεκμηρίωσε ο Κυριακός ο Αγκωνίτης. Η στήλη έφερε ονόματα συνοδευόμενα από εθνικά. Η μαρτυρία, ωστόσο, είναι έμμεση και επειδή περιλαμβάνει και ονόματα Σαμοθρακών η Dimitrova κρίνει ως προβληματική την αναγνώριση ενός καταλόγου θεωρών (Dimitrova 2008, 20, 60-61 no 24). Γι' αυτό θεωρεί ότι πρόκειται για κάποιο είδος αρχόντων άσχετων με τους θεωρούς ή, για λάθος ανάγνωση του Κυριακού (Σαμοθράκες αντί Σαμίων). Το γεγονός πάντως ότι αυτές οι δύο ερμηνείες δεν συνυπάρχουν στα συμπεράσματα, αλλά μοιάζουν να αναφέρονται παρεμπιπτόντως σε διαφορετικά σημεία του κειμένου ίσως υποδηλώνει κάποια ερμηνευτική αμηχανία. Ελλείψει του χαμένου πρωτοτύπου η συζήτηση πρέπει να θεωρηθεί τουλάχιστον ανοιχτή.

⁹⁴⁹ McCriedie 1992, 216, Lehmann 1990, 38-39. Μια ιδιαίτερη κατηγορία θεωρών ήταν οι ιεροποιοί οι οποίοι ήταν επιφορτισμένοι από τις πόλεις τους να προσφέρουν θυσίες στους Θεούς της Σαμοθράκης.

⁹⁵⁰ Cole 1984, 48, Dimitrova 2008, 72.

και σε άλλες εορταστικές περιπτώσεις⁹⁵¹. Θεωρούς δεν έστελναν μόνο οι πόλεις, αλλά και σωματεία τεχνιτών⁹⁵².

Σύμφωνα με τις επιγραφικές μαρτυρίες, τα καθήκοντα των θεωρών ήταν κατά βάση τρία: η *θυσία*, η *ἀπαρχή* και η *θεωρία*. Οι τρεις αυτές πράξεις ερμηνεύονται ως τέλεση αιματηρής θυσίας, αναίμακτη προσφορά των πρώτων καρπών και συμμετοχή στη γιορτή των Διονυσίων και των δραματικών αγώνων τους⁹⁵³. Αξίζει εδώ να παρατηρήσουμε ότι σε μεταγενέστερες πηγές ο όρος *ἀπαρχή* αναφέρεται και στο θυσιαστήριο γεύμα. Είναι ενδιαφέρον ότι η σειρά με την οποία εμφανίζονται οι τρεις αυτές πρακτικές στις επιγραφές μαρτυρίες (... *τὴν θυσίαν καὶ τὴν ἀπαρχὴν καὶ τὴν θεωρίαν...*) δεν αποκλείει και αυτή την ερμηνεία, ειδικά αν λάβουμε υπόψη ότι τα ιερά γεύματα ήταν σημαντικό στοιχείο της λατρείας των θεών της Σαμοθράκης και των μυστηρίων⁹⁵⁴.

Η μετάβαση από τον 1^ο αι. π.Χ. στον 1^ο αι. μ.Χ. φαίνεται πως έχει κάποια ιδιαίτερη σημασία για την ιστορία του ιερού. Ενώ, δηλαδή, τα ονόματα θεωρών που τιμούνταν και με την ιδιότητα του προξένου ανήκουν στην περίοδο μεταξύ 2^{ου} και 1^{ου} αι. π.Χ.⁹⁵⁵, στο διάστημα ανάμεσα στον 1^ο αι. π.Χ. και 1^ο αι. μ.Χ. σταματούν και αρχίζουν να αναγράφονται θεωροί που ταυτόχρονα είχαν αποκτήσει και την ιδιότητα του μύστη⁹⁵⁶. Η Dimitrova θεωρεί ότι η χρονική διαδοχή δεν είναι τυχαία, αλλά ότι ο αρχικός σκοπός του κτιρίου όπου υπήρχε ο κατάλογος των θεωρών ήταν η προβολή των θεωρών-προξένων και όταν η προξενία έχασε το νόημά της ο κατάλογος διατηρήθηκε και εμπλουτίστηκε με τους θεωρούς-μύστες. Η κατάρτιση του

⁹⁵¹ Dimitrova 2008, 4, 72. Για τις δύο επιγραφικές μαρτυρίες που συνδέουν τους θεωρούς με τα Διονύσια βλ. και Dimitrova 2008, 252 n.2, 253 n.3 στιχ. 6-9. Για την πιθανότητα οι θεωροί να αποστέλλονταν για τη γιορτή των Διονυσίων και όχι για τα πιο προσωπικού χαρακτήρα μυστήρια Dimitrova 2008, 73. Για την αποστολή θεωρών σε περισσότερες από μια περιπτώσεις στη διάρκεια του ίδιου έτους Dimitrova 2008, 74, 253-255. Για τον σκεπτικισμό σχετικά με την ύπαρξη ετήσιας γιορτής που συνδέεται με τα μυστήρια Dimitrova 2008, 189 v.103, 248-249.

⁹⁵² Dimitrova 2008, 72.

⁹⁵³ Dimitrova 2008, 74.

⁹⁵⁴ Liddell, Scott και Jones 1996, 180 λ. *ἀπαρχή*. Για την επιγραφική μαρτυρία που ανάγεται στα μέσα του 3^{ου} αι. π.Χ. Dimitrova 2008, 253 n.3 στίχοι 3-4.

⁹⁵⁵ Dimitrova 2008, 18.

⁹⁵⁶ Dimitrova 2008, 19.

καταλόγου των θεωρών-μυστών ήταν μάλλον αποτέλεσμα ατομικής πρωτοβουλίας⁹⁵⁷.

Ομοίως προϊόν ατομικής πρωτοβουλίας, την οποία ενθάρρυνε συστηματικά από τις αρχές του ιερού, φαίνεται πως ήταν και οι κατάλογοι των μνημένων, μυστών και εποπτών. Η τυπική προσφώνηση τους στις επιγραφές είναι *μῦσται εὐσεβεῖς*, χαρακτηρισμός που προέβαλε την επίδραση των μυστηρίων στη συμπεριφορά και τον χαρακτήρα του μνημένου⁹⁵⁸. Οι ασφαλώς χρονολογημένες επιγραφές που ανήκουν σε τέτοιου είδους καταλόγους χρονολογούνται μεταξύ του 180 π.Χ. και 186 μ.Χ., αν και θεωρείται σχεδόν βέβαιο ότι κατάλογοι μυστών και εποπτών συγκροτούνταν και πριν και μετά από αυτή την περίοδο⁹⁵⁹. Προφανώς λόγω του μεγάλου αριθμού των ονομάτων και της όχι και τόσο αυστηρά οργανωμένης πρακτικής εντοπίζονται ονόματα μνημένων σε λίθους σε δεύτερη χρήση, προσθήκες ονομάτων σε παλαιότερους καταλόγους, ακόμη και ονόματα σε μνημεία των οποίων ο αρχικός σκοπός ήταν άσχετος με την προβολή των μνημένων, η εθνοτική ποικιλομορφία των οποίων ήταν μια ακόμη απόδειξη του κύρους του ιερού και της εμβέλειας της λατρείας των Μεγάλων Θεών⁹⁶⁰. Ο αρχικός τόπος έκθεσης αυτών των καταλόγων μπορεί μόνο να υποτεθεί⁹⁶¹. Σπανιότατες είναι οι επιγραφές που αφορούν σε έναν μόνο μνημένο⁹⁶². Από τα τέλη του 3ου-αρχές 2ου αι. π.Χ. εκδηλώνεται και το ρωμαϊκό ενδιαφέρον για τα μυστήρια της Σαμοθράκης, οπότε έχουμε και τους πρώτους

⁹⁵⁷ Dimitrova 2008, 19, η οποία έχει εντοπίσει δύο λιθοπλίνθους με ονόματα μυστών που δεν ήταν, αλλά συνόδευαν θεωρούς.

⁹⁵⁸ Dimitrova 2008, 245.

⁹⁵⁹ Dimitrova 2008, 243.

⁹⁶⁰ Dimitrova 2008, 79-80. Ο μεγάλος αριθμός ονομάτων, που θεωρείται μέρος μόνο του αρχικού, είναι αυτός που υποδεικνύει ότι η πρακτική ενισχυόταν από τις αρχές του ιερού (την πόλη της Σαμοθράκης κατά την Dimitrova). Σύνταξη καταλόγων *μυστών εὐσεβῶν* απαντάται και στη λατρεία των Καβείρων στην Ίμβρο, χωρίς, όμως, να είναι βέβαιο που υιοθετήθηκε πρώτα η συνήθεια αυτή.

⁹⁶¹ Η Dimitrova 2008, 80 προτείνει τη στοά στον δυτικό λόφο, όπου εντοπίστηκαν και ενεπίγραφα θραύσματα μαρμαροκονίας (βλ. σχετικά McCredie 1965, 108-110 και pl. 31c) και τον χώρο γύρω από αυτή. Κάνει, όμως, μάλλον λάθος όταν ισχυρίζεται ότι η στοά είναι κατάλληλη επειδή βρίσκεται εκτός του ιερού χώρου που ήταν προσβάσιμος μόνο στους μνημένους (Dimitrova 2008, 82), προφανώς ακολουθώντας την άποψη του Clinton, η οποία, όμως, δεν γίνεται γενικά δεκτή. Εξάλλου κανείς από τους ενεπίγραφους λίθους δεν θεωρείται ότι βρέθηκε *in situ*, ούτε αυτοί που εντοπίστηκαν εντός του ιερού χώρου (Dimitrova 2008, 81-82). Για το πρόβλημα της πολλαπλής χρήσης των λίθων που φέρουν ονόματα μυστών και εποπτών βλ. και Cole 1984, 41.

⁹⁶² Dimitrova 2008, 151.

ρωμαίους μύστες και αναθέτες⁹⁶³. Όσο αφορά τους επόπτες, ο αριθμός που μαρτυρείται στις επιγραφές είναι σαφών μικρότερος, πιθανότατα ενδεικτικός του πόσο λιγότεροι μπορούσαν να περάσουν αυτό το δεύτερο στάδιο μύησης που ίσως περιελάμβανε μια μορφή κάθαρσης με εξομολόγηση⁹⁶⁴. Τέλος, από τους ελληνιστικούς χρόνους οι πιστοί, πιθανόν με πρωτοβουλία κάποιου μνημένου, οργανώνονταν και εκτός νησιού σε ιδιωτικές θρησκευτικές λέσχες σχετικές με τη ναυσιπλοΐα και αποκαλούνταν *Σαμοθρακισται*⁹⁶⁵.

Η εφαρμογή μιας σειράς διαφορετικών κριτηρίων στο σωζόμενο επιγραφικό υλικό των καταλόγων έχει οδηγήσει σε ενδιαφέροντα συμπεράσματα που άπτονται άμεσα του ζητήματος των ταυτοτήτων. Η συγκριτική μελέτη των θεωρών και των μυστών κατέδειξε ότι οι πόλεις προέλευσης των θεωρών σπανίως ταυτίζονται με των μνημένων, αν και όλες προέρχονται από τον ίδιο γεωγραφικό χώρο, κύριως, δηλαδή, από το Αν. Αιγαίο⁹⁶⁶. Πρόκειται, μάλιστα, για πόλεις που ανήκαν σε έναν κόσμο ναυτικό και συγκροτούσαν ένα ολόκληρο θαλάσσιο δίκτυο με κέντρο το ιερό της Σαμοθράκης⁹⁶⁷. Επίσης, τα ρωμαϊκά ονόματα των μνημένων φτάνουν στο 50% του συνόλου, ποσοστό που προφανώς καταδεικνύει ότι η διάδοση των μυστηρίων ήταν εξίσου ευρεία σε Ρωμαίους και μη, δεν υπάρχει, όμως, Ρωμαίος θεωρός⁹⁶⁸. Αρκετά είναι και τα θρακικά ονόματα, κάτι που επιβεβαιώνει το ενδιαφέρον των Θρακών για τη λατρεία των Μεγάλων Θεών από τον 4^ο αι. π.Χ. και μετά⁹⁶⁹. Η μικρότερη παρουσία γυναικείων ονομάτων στους καταλόγους δεν θεωρείται αποτέλεσμα αποκλεισμών από τα μυστήρια, αλλά κοινωνικών συνθηκών εκτός ιερού και προφανώς πρακτικών

⁹⁶³ Dimitrova 2008, 151.

⁹⁶⁴ Bremmer 2014, 30.

⁹⁶⁵ Cole 1984, 83-86, Lehmann 1990, 41. Η Cole εντοπίζει έντεκα συνολικά επιγραφές από νησιά του ανατολικού και νοτιοανατολικού Αιγαίου και κυρίως τη Ρόδο. Σε μια μόνο περίπτωση οι Σαμοθρακιστές αναφέρονται και ως μύστες. Η πρωιμότερη μαρτυρία ανήκει στον 2^ο αι. π.Χ. και η νεότερη μάλλον στον 1^ο αι. μ.Χ. Σύμφωνα με την Cole η φύση των μαρτυριών είναι τέτοια που δεν μας επιτρέπει να διατυπώσουμε πολύ ακριβείς συσχετισμούς μεταξύ των Σαμοθρακιστών και των μνημένων στα μυστήρια της Σαμοθράκης ή της τοπογραφίας του Ιερού των Μεγάλων Θεών.

⁹⁶⁶ Dimitrova 2008, 244.

⁹⁶⁷ Van der Linde 2013 (ιδιαίτερος 87).

⁹⁶⁸ Dimitrova 2008, 244.

⁹⁶⁹ Dimitrova 2008, 30-31 και σημ. 4 (με βιβλιογραφία για επιγραφική μαρτυρία του ύστερου 4^{ου} αι. π.Χ. από τη Σευθόπολη), 244.

προβλημάτων που εμπόδιζαν την προσέλευσή τους σε μεγάλους αριθμούς⁹⁷⁰. Πολύ λιγότερα μπορούμε να συμπεράνουμε για την παρουσία γυναικών σε θέσεις ιερατικού χαρακτήρα, γιατί οι πληροφορίες είναι τόσο λίγες, ώστε να αμφισβητείται ακόμη η ύπαρξη σταθερού ιερατείου. Ένας ενεπίγραφος λίθος που σώζει τη φράση *Korrānē Terā* έχει υποτεθεί ότι δεν αναφέρεται σε ιερή δούλη, αλλά σε μέλος ενός χορού αντίστοιχου με αυτούς που ξέρουμε ότι συγκροτούνταν στα μυστήρια της Ανδανίας. Προς αυτή την κατεύθυνση φαίνεται άλλωστε πως μας στρέφει και η γνωστή ζωφόρος των ορχούμενων γυναικών του Κτιρίου του Τελετουργικού Χορού⁹⁷¹.

Το όριο που η μελέτη του επιγραφικού υλικού δεν μπορεί να ξεπεράσει είναι η αναγνώριση της οικονομικής επιφάνειας των μνημένων και των διαφορετικών κοινωνικών ομάδων από τις οποίες αυτοί/ες προέρχονται. Αν η συγκριτική μελέτη ανδρικών και γυναικείων ονομάτων μας υποψιάζει ότι η εξισωτική βάση στην οποία θεωρητικά ήταν οικοδομημένα τα μυστήρια δεν μπορούσε να μείνει ανεπηρέαστη από την πραγματικότητα εκτός του Ιερού των Μεγάλων Θεών, τα αναθήματα μας μοιάζουν να ενισχύουν αυτή τη θέση. Η αντιπαράθεση των ευτελών πήλινων αναθημάτων με τα μαρμάρινα μνημεία αμιγώς θρησκευτικού ή (και) πολιτικού χαρακτήρα προφανώς αποδεικνύει ότι τα μυστήρια είχαν απήχηση σε ανθρώπους με διαφορετική ταξική προέλευση. Η σημασία αυτής της αντιπαράθεσης γίνεται ακόμη πιο εμφανής αν σκεφτούμε ότι τα μυστήρια είναι κατά βάση μια θρησκεία αναθημάτων⁹⁷². Από την άλλη μεριά οι πολυτελείς προσφορές προς τους Μεγάλους Θεούς συνδέονται σχεδόν αποκλειστικά με ελληνιστικούς βασιλικούς οίκους (Νεώριο, Πρόπυλο Πτολεμαίου, Θόλος Αρσινόης) ή άλλες ισχυρές πολιτικές δυνάμεις της εποχής (Νίκη). Αντίθετα δεν παρατηρείται ιδιαίτερη διαφοροποίηση στα ιδιωτικά αναθήματα χωρίς πολιτικό χαρακτήρα, με εξαίρεση το ανάθημα της Μιλησίας. Ωστε, στο βαθμό που το υλικό μας το επιτρέπει, είναι δυνατόν να ισχυριστούμε ότι οι

⁹⁷⁰ Τα πρακτικά προβλήματα προβάλλει η Diimtrova 2008, 245.

⁹⁷¹ Clinton και Karadima-Matsa 2002. Όπως πάντως παρατηρούν και οι συντάκτες του άρθρου τα ευρήματα είναι πολύ λίγα για να υποστηρίξουν ισχυρά οποιαδήποτε ερμηνευτική προσέγγιση.

⁹⁷² Burkert 1997, 27-46, Bremmer 2014, XII.

Μεγάλοι Θεοί κατάφεραν πράγματι σε γενικές γραμμές να επιβάλλουν μια αντίληψη ισοτήτας, τουλάχιστον εντός της επικράτειάς τους.

6.2.2: Ταυτοτικές στρωματογραφίες στο Ιερό των Μεγάλων Θεών

Το Ιερό των Μεγάλων Θεών αποτέλεσε το κέντρο όπου συγκροτήθηκαν και αναπτύχθηκαν διαφορετικές ταυτότητες. Αν και καθεμιά με το δικό της ιδιαίτερο περιεχόμενο, όλες συγκροτούνται με τον ίδιο ακριβώς μηχανισμό που είδαμε στο πρώτο μέρος να ισχύει για τη συγκρότηση πάσης φύσεως ομάδων. Ξεκινά με την αποδοχή ενός κανόνα, στην προκειμένη περίπτωση τη γνώση που επιτυγχάνεται χάρη σε ένα συγκεκριμένο τελετουργικό, ο οποίος αναπόφευκτα διαιρεί τους ανθρώπους σε δύο ομάδες: τους μνημένους και τους αμύητους. Αυτό έχει ως αποτέλεσμα τον ορισμό του Άλλου στη βάση ενός ορίου, που όμως διαρρηγνύει τα υπάρχοντα όρια και συγκροτεί νέες διαφορετικής φύσεως ταυτότητες. Πολλά από τα στοιχεία που θεωρητικά συμβάλλουν στη διατήρηση της συνοχής μιας ομάδας (το συναίσθημα, τα σύμβολα, η αφήγηση, ο κανόνας) είναι παρόντα και στην περίπτωση των μυστηρίων της Σαμοθράκης και είναι πολύ λογικό να θεωρήσουμε ότι έχουν έναν ανάλογο ρόλο. Αντίθετα όσο ομολογουμένως γοητευτικό και αν είναι να υποθέσουμε ότι η συμμετοχή στα μυστήρια θα μπορούσε να συμβάλλει στη διαχείριση αρνητικών κοινωνικών ταυτοτήτων, έστω για μια μερίδα μόνο πιστών, η απόδειξη αυτής της υπόθεσης ξεπερνά τις ερευνητικές μου δυνατότητες, αλλά νομίζω και τις δυνατότητες του ίδιου του υλικού.

Αξίζει να εστιάσουμε λίγο περισσότερο σε δύο ιδιαίτερους όρους που σχετίζονται με τα μυστήρια: (α) *μῦσται εὐσεβεῖς*, (β) *Σαμοθρακιστῆται*. Ανεξάρτητα από το πόσο κοντά βρίσκεται στην πραγματικότητα, ο χαρακτηρισμός *εὐσεβεῖς* προέβαλε την φιλοδοξία να επιδράσουν τα μυστήρια ευεργετικά στη συμπεριφορά και τον χαρακτήρα του μνημένου. Με αυτή την έννοια η συμμετοχή στα μυστήρια έχει διπλό χαρακτήρα: και διαμορφωτικό, μια και υποδεικνύει ποιοι είναι οι μύστες, και κανονιστικό, αφού φιλοδοξεί να επηρεάσει τη συμπεριφορά τους και εκτός του Ιερού. Από την άλλη οι *Σαμοθρακιστῆται* προκαλούν μερικούς ενδιαφέροντες

συνειρημούς. Σε αντίθεση με άλλες αντίστοιχες ομάδες το όνομα των οποίων απορρέει από το όνομα της θεότητας που λατρεύουν, οι πιστοί των Μεγάλων Θεών, προφανώς εξαιτίας της ανωνυμίας των τελευταίων, αντλούν τη λέξη που τους προσδιορίζει από την ονομασία του νησιού. Έχουμε έτσι την περίπτωση μιας λατρείας η οποία διαθέτει τους δικούς της καταγωγικούς μύθους και γενεαλογίες, που συγκροτεί ταυτότητες ταυτόχρονα κανονιστικές και διαμορφωτικές και έναν ταυτοτικό προσδιορισμό που θυμίζει περισσότερο τα αρχαία εθνοτικά. Συνεπώς, δεν θα ήταν άστοχο να παρατηρήσουμε ότι οι ποικίλες ταυτότητες που συνδέονται με την λατρεία των Μεγάλων Θεών συγκροτήθηκαν σε μια βάση που θυμίζει ταυτοτικούς μηχανισμούς σε άλλα πλαίσια.

Ενδιαφέρουσα είναι επίσης και η πορεία της ταυτότητας των θεωρών, που διαφοροποιείται με την πάροδο του χρόνου. Ενώ αρχικά ήταν απλά οι ιεροί απεσταλμένοι από τον 2^ο αι. π.Χ. αποκτούν και την ιδιότητα του προξένου ενώ τουλάχιστον από τον 1^ο αι. π.Χ. είναι ταυτόχρονα και μύστες. Οι αλλαγές αυτές προφανώς οφείλονται σε πολιτικές επιλογές και συγκυρίες που, όσο είμαι σε θέση να γνωρίζω, δεν είναι δυνατόν να εντοπιστούν και να περιγράψουν λεπτομερώς. Μπορούν όμως να θεωρηθούν ενδεικτικές της διαπερατότητας (και) των ορίων που έθεταν τα σαμοθρακικά μυστήρια στους συμμετέχοντες. Η συνύπαρξη των ιδιοτήτων του θεωρού και του προξένου αρχικά και του θεωρού και του μύστη αργότερα στα ίδια πρόσωπα, αν και τυπικά δεν προέκυψε κάποιου είδους συγχώνευση των αναφορών τους, μπορεί να ιδωθεί ως μια, ατελής σίγουρα, προσπάθεια διεύρυνσης των αναφορών του ιερού λεξιλογίου, εντός ενός πλαισίου στο οποίο το Ιερό των Μεγάλων Θεών λειτουργούσε κατά κάποιο τρόπο ως ενδιάμεσο πεδίο όπου θρησκευτικά και πολιτικά νοήματα συμφύρονται.

Η διαπίστωση ότι οι πόλεις των θεωρών σπανίως ταυτίζονται με αυτές των μυστών στους σχετικούς καταλόγους είναι μια μόνο από τις άξιες σχολιασμού παρατηρήσεις που προκύπτουν από τη συγκριτική μελέτη του επιγραφικού υλικού. Ο μεγάλος αριθμός ρωμαϊκών ονομάτων (50% του συνόλου), η ευάριθμη παρουσία θρακικών ονομάτων και η μικρότερη παρουσία γυναικείων καταδεικνύουν το βαθμό

αλληλεπίδρασης των ταυτοτήτων που συγκροτούνταν εντός του ιερού με τους αντίστοιχους αναπαραστατικούς μηχανισμούς άλλων ομάδων. Τα δεδομένα φαίνεται, λοιπόν, να στηρίζουν την άποψη ότι η ταυτότητα του μύστη έβρισκε μηδαμινή αντίσταση από τις εθνοτικές ταυτότητες όσων ήθελαν να συμμετέχουν. Αντίθετα η πολιτική και οι κοινωνικές αντιλήψεις για το φύλο μοιάζουν να λειτουργούν περισσότερο ανταγωνιστικά. Ειδικά στην δεύτερη περίπτωση, αν δεχθούμε την εύλογη ομολογουμένως θεώρηση της Dimitrova, οι προκαταλήψεις που έπρεπε να υπερνικηθούν προκειμένου οι γυναίκες να καταφέρουν να φτάσουν ως τη Σαμοθράκη ήταν ισχυρός αποτρεπτικός παράγοντας διάδοσης της μυστικής γνώσης προς αυτή την κοινωνική ομάδα. Και σε αυτή όμως την περίπτωση η ανάλυση δεν μπορεί να προχωρήσει πέρα από αυτό το σημείο. Μπορούμε μόνο να φανταστούμε σε πιο βαθμό η ανταγωνιστική προς τις καθεστηκικές αντιλήψεις ταυτότητα του μύστη οδηγούσε τις γυναίκες που αποτύγχαναν να μνηθούν στα μυστήρια στη συνειδητοποίηση της διάκρισης και στην προσπάθεια διαχείρισης μιας αρνητικά φορτισμένης κοινωνικής ταυτότητας.

Συνεπώς, η εξισωτική βάση στην οποία θεωρητικά ήταν οικοδομημένα τα μυστήρια δεν μπορούσε να μείνει ανεπηρέαστη από την πραγματικότητα εκτός του Ιερού των Μεγάλων Θεών. Η άποψη αυτή ενισχύεται και από τα εξέχοντα αναθήματα, ορισμένα από τα οποία σχολιάστηκαν σε προηγούμενο κεφάλαιο. Από την άλλη, στο βαθμό που το υλικό μας το επιτρέπει, είναι δυνατόν να ισχυριστούμε ότι οι Μεγάλοι Θεοί κατάφεραν πράγματι σε γενικές γραμμές να επιβάλλουν μια αντίληψη ισότητας, τουλάχιστον εντός της επικράτειάς τους. Μπορούμε, λοιπόν, να διατυπώσουμε τρεις τουλάχιστον προτάσεις στις οποίες να υπάρχει συναίνεση: (α) το λιγότερο εντός των τελετουργικών και μυστηριακών πρακτικών η ιδέα της ισότητας επικρατούσε, (β) οι εξαιρέσεις εντοπίζονται κυρίως στους ανταγωνισμούς πολιτικών δυνάμεων και όχι ιδιωτών (γ) τα μυστήρια φιλοδοξούσαν να επηρεάσουν τη ζωή και εκτός Ιερού των Μεγάλων Θεών. Από εκεί και πέρα παρατηρήσεις όπως "ισχύς και εξουσία είναι συννυφασμένες με τον πλούτο, αλλά και με ιδεολογικές στρατηγικές, όπως η κατοχή και ο έλεγχος της τελετουργικής γνώσης, με (συνειδητό ή ασυνείδητο)

επακόλουθο τη διαστρέβλωση ή και απάλειψη των δομικών αντιφάσεων"⁹⁷³, όσο και αν συμφωνούμε ή διαφωνούμε μαζί τους, αποκαλύπτουν περισσότερο τη δική μας στάση απέναντι στο ιστορικό φαινόμενο και όχι το πως αντιλαμβάνονταν τον ρόλο των μυστηρίων οι ίδιοι οι συμμετέχοντες.

Μένει, τέλος, να αναρωτηθούμε αν και πού εντοπίζεται η μονάδα σε αυτό το πλαίσιο, με εξαίρεση φυσικά τα αναθήματα των βασιλέων και τις κτητορικές επιγραφές που τα συνοδεύουν. Η προφανής απάντηση είναι οι κατάλογοι των θεωρών μυστών και εποπτών. Αν πράγματι η πρακτική κατάρτισης αυτών των καταλόγων ήταν προϊόν ατομικής πρωτοβουλίας θα μπορούσε να ερμηνευθεί ως μια προσπάθεια να προβληθεί το άτομο έναντι της ομάδας. Η στάση των αρχών του ιερού, αν όντως ενθάρρυναν αυτή την πρακτική, είναι δυνατόν να θεωρηθεί μια προσπάθεια να ενσωματωθεί στη λογική της ομάδας και η ανάγκη για ατομική προβολή. Το γεγονός ότι η πρακτική αναγραφής των ονομάτων των μνημένων δεν ήταν αυστηρά οργανωμένη, όπως φαίνεται να καταδεικνύουν η χρήση λίθων με διαφορετική αρχική λειτουργία και οι προσθήκες ονομάτων σε παλαιότερους καταλόγους ή μνημεία άσχετα, ίσως αποδεικνύει πως η ατομική προβολή ήταν ένα ζήτημα αν όχι δευτερεύον, τουλάχιστον όχι τόσο σημαντικό όσο ίσως θα φανταζόμασταν σήμερα, σε μια εποχή που εξαιρείται η ατομικότητα. Όπως και να έχει η παρουσία της ιδιότητας δίπλα στο όνομα καταδεικνύει ότι εντός του ιερού η κάθε προσωπικότητα ήταν αδύνατον να προσδιοριστεί ανεξάρτητα από την ομάδα στην οποία ανήκει. Ίσως, λοιπόν, να πρέπει να αντιμετωπίσουμε αυτές τις μαρτυρίες όχι ως ίχνη του Ατόμου, αλλά του Εαυτού.

⁹⁷³ Μελάς 2003, 194 και εικ. 71. Αν και το σχόλιο γίνεται με αφορμή μια αναπαράσταση υπαίθριας μινωικής ιεροτελεστίας, τέτοιες γενικεύσεις μπορούν να εφαρμοστούν σε διάφορες τελετουργικές πρακτικές.

6.3: Οι Αθηναίοι κληρούχοι στη Λήμνο

Αν και η διανομή κατακτημένης γης με κλήρους απαντά ήδη στην αρχαϊκή περίοδο, με τη διανομή της μεσσηνιακής γης στους Σπαρτιάτες, και παραδίδεται ακόμη και στην ελληνιστική Αίγυπτο, η κληρουχία ως πρακτική που συνδυάζεται με εγκατάσταση νέων πληθυσμών σε ένα μέρος έχει συνδεθεί αποκλειστικά με την ιμπεριαλιστική πολιτική και τις ανάγκες της Αθήνας του 5^{ου} και 4^{ου} αι. π.Χ.⁹⁷⁴. Η χρήση του όρου κληρουχία, ωστόσο, έχει αποδειχθεί ένα ενδιαφέρον όσο και δύσκολο πρόβλημα για τους ιστορικούς του φαινομένου. Αφενός εντάσσεται στο ευρύτερο ζήτημα του ελληνικού αποικισμού, από το οποίο επίσης δεν λείπουν οι δυσκολίες και τα αδιέξοδα. Αφετέρου προκύπτει – και αυτό – από μια ατέρμονη συζήτηση γύρω από το περιεχόμενο και τη χρήση των όρων άποικος/αποικία, κληρούχος/κληρουχία και έποικος και ενδόμυχα από την προσπάθεια να απαντηθούν σύγχρονες ερευνητικές ανησυχίες και ταυτόχρονα να γίνουν κατανοητά ιστορικά φαινόμενα με τους δικούς τους όρους.

Συνοπτικά το πρόβλημα έχει ως εξής: κατά τον 4^ο αι. π.Χ. η κληρουχία είναι συνήθης πρακτική του αθηναϊκού δήμου επιβεβλημένης μετεγκατάστασης αθηναίων πολιτών στην επικράτεια συμμάχων. Σε αυτούς τους κληρούχους, έποικους όπως θα λέγαμε σήμερα, δινόταν γη που αφαιρούνταν από τους ντόπιους και ταυτόχρονα διατηρούσαν όλα τα πολιτικά τους δικαιώματα στην Αθήνα. Αθηναϊκές εγκαταστάσεις με αντίστοιχα εποικιστικά χαρακτηριστικά φαίνεται πως υπήρχαν και κατά τον 5^ο αι. π.Χ., όμως στις πηγές ο όρος κληρουχία εμφανίζεται σπανιότατα, σε αντίθεση με τον όρο αποικία. Στη συζήτηση που έχει προκύψει για τις ομοιότητες και διαφορές μεταξύ αθηναϊκής αποικίας και κληρουχίας και κατά πόσο νομιμοποιούμαστε να προβάλλουμε τον όρο κληρουχία ευρύτερα στον 5^ο αι. π.Χ. σε περιπτώσεις που εμφανίζονται στη σύγχρονες πηγές ως αποικίες, ιταλοί ερευνητές, με επίκεντρο τη Λήμνο, διατυπώνουν την άποψη ότι οι μέθοδοι αθηναϊκής εγκατάστασης κατά τον 5^ο αι. π.Χ. είναι πολύ πιο ρευστές και ασαφείς απ' όσο θα απαιτούσε η δική μας ανάγκη για ακρίβεια μιας επιστημονικά θεμελιωμένης

⁹⁷⁴ Figueira 2008, 435, Moreno 2009, 217, Hornblower 2012, 334, Moreno 2013, 1575.

ταξινομικής μεθόδου. Στα παρακάτω κεφάλαια θα προσπαθήσω, αφού παρουσιάσω εκτενέστερα το πρόβλημα, να καταδείξω ότι η ρευστότητα αυτή πράγματι υφίσταται, αλλά δεν αφορά ζητήματα ουσίας, όπως φαίνεται να ισχυρίζονται Ιταλοί ιστορικοί και αρχαιολόγοι, αλλά περισσότερο τη γλώσσα και την ταυτοτική ιδεολογία του κληρούχου. Στη κατεύθυνση αυτή η Δήμιος μπορεί να παίξει κομβικό ρόλο, χάρη στις εύστοχες παρατηρήσεις των Ιταλών ιστορικών και αρχαιολόγων που ανέσκαψαν διάφορες θέσεις στη χώρα της Ηφαιστίας, σε συνδυασμό με την κατανόηση των μηχανισμών συγκρότησης ταυτοτήτων.

6.3.1: Ο θεσμός της κληρουχίας: χαρακτηριστικά και ιστορικό περιγγραμμά

Σύμφωνα με την κυρίαρχη εικόνα της έρευνας, η κληρουχία αποτελεί μια ιδιαίτερη μορφή του διασπορικού φαινομένου της αρχαιότητας⁹⁷⁵. Ο όρος κληρουχία προέρχεται από τη λέξη κλήρος, που σχετίζεται προφανώς με τη μέθοδος διανομής κατακτημένης γης σε Αθηναίους, οι οποίοι ως αντάλλαγμα ήταν υποχρεωμένοι να στρατεύονται και να καταβάλλουν φόρους⁹⁷⁶. Η κατάσχεση γης ήταν, σύμφωνα με ορισμένες πηγές (Πλούταρχο, Ψευδο-Ξενοφώντα, IG I³ 40) μια από τις τιμωρίες που επέβαλαν οι Αθηναίοι στους εξεγερμένους συμμάχους που υπέτασσαν⁹⁷⁷. Αυτός ο συνδυασμός ιδιωτικού και δημόσιου συμφέροντος πιθανότατα οφειλόταν στο γεγονός ότι τις γαίες τις καταλάμβανε το κράτος και τις μοίραζε στους ιδιώτες, αλλά διατηρούσε ορισμένα δικαιώματα⁹⁷⁸. Οι κληρούχοι διατηρούσαν τα πολιτικά δικαιώματα στη μητρόπολη Αθήνα, αλλά ταυτόχρονα εξαρτιόνταν πλήρως από αυτή. Δεν είναι εύκολο να διακριθεί μια κληρουχία από μια αποικία, κυρίως γιατί συχνά και οι άποικοι διατηρούσαν τα πολιτικά τους δικαιώματα, όπως οι κληρούχοι. Έτσι έγιναν διάφορες προτάσεις διαφοροποίησης της κληρουχίας από την αποικία, είτε σε σχέση με την παραμονή των προγενέστερων κατοίκων, είτε σε σχέση με τη

⁹⁷⁵ Moggi 2008, 268.

⁹⁷⁶ Moreno 2013, 1575.

⁹⁷⁷ Zelnick-Abramovitz 2004, 330.

⁹⁷⁸ Moreno 2009, 212, Igelbrink 2015, 85-86.

δυνατότητα κληροδότησης της γης⁹⁷⁹. Ο αριθμός των κληρούχων μπορούσε να κυμαίνεται από 250 ως 4.000. Οι κληρούχοι λάμβαναν έναν κλήρο στην κληρουχία, ανήκαν στην τάξη των ζευγιτών, ήταν υποχρεωμένοι να καταταγούν στον αθηναϊκό στρατό, πλήρωναν φόρο, την εισφορά, και είχαν δικαίωμα να συμμετέχουν στις θρησκευτικές τελετές της Αθήνας. Κατά τον 5^ο αι. π.Χ. η απόσταση από τη μητρόπολη υποχρέωνε τους κληρούχους να δημιουργήσουν κάποια σώματα προκειμένου να αντιμετωπίσουν τα άμεσα διοικητικά ζητήματα, ενώ κατά τον 4^ο αι. π.Χ. η Αθήνα έστελνε στις κληρουχίες ειδικούς αξιωματούχους⁹⁸⁰. Έχει προταθεί ότι η κληρουχία ήταν προϊόν του μονοπωλίου στα λάφυρα που είχε το αθηναϊκό κράτος, ότι η κατασχεμένη γη αγοραζόταν από ιδιώτες σε δημοπρασίες του αθηναϊκού κράτους και ότι μπορούσε να κληροδοτηθεί⁹⁸¹. Μια απλή απαρίθμηση των βέβαιων και πιθανών κληρουχιών του 5^{ου} αι. π.Χ. είναι αρκετή για να μας δώσει να καταλάβουμε ότι πρόκειται για εγκαταστάσεις στην επικράτεια ήδη υπαρχουσών πόλεων, είτε μητροπολιτικών κέντρων είτε αποικιών⁹⁸². Οι εγκαταστάσεις αυτές θεωρούνταν μόνιμες προεκτάσεις της Αθήνας, αν και ποτέ δεν προστέθηκαν ως ξεχωριστοί δήμοι στο κλεισθένειο σύστημα⁹⁸³.

Εμπνευσμένες ίσως από την κατακτημένη από τους Λακεδαιμόνιους Μεσσηνία, αλλά κυρίως επειδή συνέβαλλαν στην επίλυση αθηναϊκών προβλημάτων και την αντιμετώπιση κρίσεων, οι κληρουχίες φαίνεται πως εξυπηρετούσαν την εποχή του Σόλωνα (Σαλαμίνα) την ανάγκη για κατοχή γης και εργασία, την εποχή του Κλεισθένη (Χαλκίδα) την εκτόνωση μιας πολιτικο-στρατιωτικής κρίσης, την εποχή της αθηναϊκής ηγεμονίας την αυξανόμενη ανάγκη για τροφή, μετά την ήττα του 404 π.Χ. την επιβίωση της πόλης⁹⁸⁴. Ειδικότερα την εποχή της αθηναϊκής ηγεμονίας, το φαινόμενο ίσως ήταν ακόμη πιο σύνθετο, με την Αθήνα αρχικά να

⁹⁷⁹ Hornblower 2012, 334, Igelbrink 2015, 94.

⁹⁸⁰ Hornblower 2012, 333-334, Igelbrink 2015, 37-51. Για τις διαφορετικές απόψεις σε όλα αυτά τα ζητήματα Zelnick-Abramovitz 2004, 325 υποσημ. 2.

⁹⁸¹ Zelnick-Abramovitz 2004, 329 με βιβλιογραφία, Igelbrink 2015, 85.

⁹⁸² Hornblower 2012, 334.

⁹⁸³ Moreno 2013, 1575. Τουλάχιστον αυτό μπορεί να συμπεράνει κανείς από περιπτώσεις όπως η Ίμβρος, όπου παραδίδεται η ύπαρξη ποταμού Ιλισού και η Σκύρος, όπου υπήρχε Κηφισός.

⁹⁸⁴ Moggi 2008, 261, Moreno 2009, 217.

αναζητά την εξουσία έχοντας ως κινητήρια δύναμη το χρήμα και κατόπιν, να αποζητά πόρους, όταν ειδικά εντός του πολέμου γίνονταν όλο και σημαντικότεροι, χρησιμοποιώντας την πολιτική και στρατιωτική δύναμη ως μέσο⁹⁸⁵.

Φαίνεται ότι η αρχαϊκή αποικιακή δραστηριότητα της Αθήνας, όπως και της Κορίνθου, συνδέεται με την τυραννίδα και ήταν προϊόν ατομικών-οικογενειακών πρωτοβουλιών⁹⁸⁶. Στο τέλος αυτής της περιόδου, λίγο πριν τα μηδικά, ο Μιλτιάδης II κατέκτησε Ίμβρο και Λήμνο. Η Ίμβρος πέρασε στη Χερσόνησο, όπου ο Μιλτιάδης ήταν τύραννος, και η Λήμνος στην Αθήνα⁹⁸⁷. Στην επιχείρηση αυτή φαίνεται πως συμμετείχαν και άποικοι από τη Χερσόνησο⁹⁸⁸. Αυτός ο "**κηδεμονευόμενος**" **αποικισμός** (patronal colonization) δεν ήταν το μοναδικό μέσο με το οποίο οι Αθηναίοι της αρχαϊκής περιόδου ενσωμάτωναν καινούργια εδάφη. Για κοντινές στην Αθήνα περιοχές (Τετράπολις, Ελευσίνα, Σαλαμίνα) χρησιμοποίησαν και στρατηγικές αφομοίωσης⁹⁸⁹.

Ενδιαφέρουσα περίπτωση είναι για την έρευνα είναι η περίπτωση της Ηιώνας. Η κατάκτησή της από τους Αθηναίους δεν ήταν σημαντική τόσο ή μόνο επειδή εκδιώχθηκαν οι Πέρσες. Οι Αθηναίοι δεν επέστρεψαν την πόλη στους νόμιμους κατόχους Παρίους/Θασίους, έστω με την εγκατάσταση μιας φρουράς, αλλά αφού εκδίωξαν τους Θράκες Ηδωνούς, κράτησαν την πόλη οι ίδιοι με σκοπό τον έλεγχο της οικονομικής δραστηριότητας της περιοχής, κάτι που οδήγησε στη σύγκρουση με τη Θάσο το 465 π.Χ. και την υποταγή της τελευταίας⁹⁹⁰. Μετά την Ηώνα οι Αθηναίοι εξανδραπόδισαν τη Σκύρο, η οποία δεν ελεγχόταν από τους Πέρσες, αλλά βρισκόταν στο δρόμο προς τη Θάσο και, όπως η Λήμνος και η Ίμβρος, στο δρόμο για τον Εύξεινο Πόντο. Το μοτίβο Λήμνου και Σκύρου είναι ίδιο. Σύμφωνα με τις πηγές οι Σκυριανοί

⁹⁸⁵ Kallet 2013, 56.

⁹⁸⁶ Figueira 2008, 429-430.

⁹⁸⁷ Ηρόδοτος 4.137.1, Figueira 2008, 431.

⁹⁸⁸ IG I3 518; 522bis; 1466; cf. 1472, Figueira 2008, 431.

⁹⁸⁹ Figueira 2008, 432.

⁹⁹⁰ Kallet 2013, 43-50.

ήταν πειρατές, ενώ η κατάκτηση της Σκύρου νομιμοποιούνταν από την εύρεση των οστών του Θησέα (ήταν αθηναϊκή γη)⁹⁹¹.

Ο αθηναϊκός ιμπεριαλισμός νομιμοποιούνταν από μύθους που θεωρούνταν αρχέγονοι και, ειδικά στα κλασικά χρόνια, έδιναν τη δυνατότητα επέκτασης σε περιοχές που ενδιέφεραν του Αθηναίους από την αρχαϊκή εποχή⁹⁹². Ως νομιμοποιητικό μέσο του αθηναϊκού επεκτατισμού χρησιμοποιήθηκε ο μύθος του Αίαντα (Σαλαμίνα), ο κύκλος του Θησέα (Χερσόνησος, Σκύρος, κοιλάδα Στρυμόνα), ο μύθος των Πελασγών (Λήμνος, Ίμβρος), ο μύθος του Ρήσου (Αμφίπολη)⁹⁹³. Έχει, μάλιστα, διατυπωθεί η άποψη ότι η ύπαρξη ιδρυτικών μύθων στις περιπτώσεις της Λήμνου, της Ίμβρου και της Σκύρου παραπέμπει περισσότερο σε ένα είδος ιδιόμορφης αποικιακής δραστηριότητας, αν και ο Μιλτιάδης, με τον όποιο καταλήγει ο μύθος της Λήμνου, δεν μπορεί να θεωρηθεί ότι έχει τον ρόλο του παραδοσιακού ήρωα οικιστή⁹⁹⁴, πολύ περισσότερο ο Κίμωνας. Ταυτόχρονα, στον Ηρόδοτο και τον Θουκυδίδη η θαλασσοκρατορία του Μίνωα παραβάλλεται με την αθηναϊκή ηγεμονία, ο Μίνωας υποτίθεται ότι εκδίωξε τους πειρατές από το Αιγαίο και εμφανίζεται ως ιδρυτής των Κυκλάδων (Θουκυδίδης 1.4), προσφέροντας πιθανόν ένα μυθολογικό παράλληλο των κληρουχιών⁹⁹⁵. Η μορφή που πήρε ο αθηναϊκός ιμπεριαλισμός από τον Κίμωνα και μετά είχε προοικονομηθεί ήδη από την εποχή του Πεισίστρατου και την τυραννίδα του Μιλτιάδη του πρεσβύτερου στη Χερσόνησο. Ο Κίμωνας απλά πέτυχε εκεί που απέτυχαν ο πατέρας του και ο παππούς του, κυρίως επειδή είχε τους πόρους (εισφορά) και την υποδομή (στόλος) της Δηλιακής (Αθηναϊκής) Συμμαχίας⁹⁹⁶.

Οι κατακτήσεις του Κίμωνα πρέπει να ιδωθούν ως μέρος ενός ευρύτερου ενδιαφέροντος για το Β. Αιγαίο που υπήρχε ήδη από τα αρχαϊκά χρόνια και στην Λήμνο εκδηλώθηκε με την κατάκτηση από τον Μιλτιάδη την περίοδο της ιωνικής επανάστασης, με τα τελευταία λόγια του Μιλτιάδη στη δίκη του, όπως τα παραδίδει

⁹⁹¹ Kallet 2013, 51.

⁹⁹² Figueira 2008, 434.

⁹⁹³ Figueira 2008, 454-455.

⁹⁹⁴ Moggi 2008, 259, Igelbrink 2015, 194.

⁹⁹⁵ Constantakopoulou 2007, 96, Kallet 2013, 51.

⁹⁹⁶ Kallet 2013, 52-54.

ο Ηρόδοτος, να είναι κατά ίσως ενδεικτικά μιας μακράς διαδικασίας αποικισμού του νησιού πάνω στην οποία τέθηκαν τα θεμέλια των αξιώσεων του Κίμωνα⁹⁹⁷.

Μια από τις περιπτώσεις κληρουχίας του 5^{ου} αι. π.Χ. που αναφέρεται ρητά στις σύγχρονες πηγές είναι αυτή της Χαλκίδας. Τα αρχαιολογικά ευρήματα μοιάζουν να μην επικυρώνουν ακριβώς αυτή την εικόνα που έχουμε για τις κληρουχίες από τις πηγές. Ευρήματα στο Βράχο της Εύβοιας καταδεικνύουν την ύπαρξη μισθοφόρων μη-Αθηναίων (Σκυθών;) τοξοτών, γεγονός που ερμηνεύεται ως ένδειξη της πρακτικής των κληρούχων να μην διαμένουν στις κληρουχίες τους και να μην υπηρετούν οι ίδιοι στη φρουρά⁹⁹⁸. Οφείλουμε, ωστόσο, να παρατηρήσουμε ότι τα ευρήματα αυτά δεν μπορούν να λειτουργήσουν ως στιβαρή βάση για οποιαδήποτε ερμηνευτική προσπάθεια, καθώς στηρίζονται σε μία αιχμή βέλους, στο γεγονός ότι βρέθηκε ντόπια κεραμική και όχι αττική και ότι ο αριθμός των graffiti είναι πολύ μικρός σε σχέση με την εικόνα που έχουμε για τη διάδοση της γραφής και της ανάγνωσης στην Αθήνα του 5^{ου} αι. π.Χ.⁹⁹⁹. Και ενώ είναι λογικό στο τέλος μιας ερευνητικής προσπάθειας να προτείνεται μια ερμηνεία, έστω και επισφαλής, είναι λιγότερο ικανοποιητικό αυτή να υιοθετείται ως βεβαιότητα. Εξάλλου οι ερευνητές που δημοσίευσαν τα ευρήματα του Βράχου δεν αμφισβήτησαν ποτέ την ύπαρξη Αθηναίων κληρούχων μονίμων κατοίκων μέσα στην πόλη, αλλά τη σχέση του οχυρού στο Βράχο με Αθηναίους σπλίτες¹⁰⁰⁰.

Η περίπτωση της Χαλκίδας, μαζί με την παλαιότερη της Σαλαμίνας, αντιμετωπίζονται ενίοτε ως υποδείγματα για την μετέπειτα εξάπλωση των Αθηναίων και τη δημιουργία κοινοτήτων που είχαν μόνο εν μέρει πρόσβαση σε αθηναϊκά αξιώματα (Σαλαμίνα) και ήταν αναμειγμένες με τον ντόπιο πληθυσμό (Χαλκίδα)¹⁰⁰¹. Ταυτόχρονα οι δύο αυτές περιπτώσεις δεν μπορούν να θεωρηθούν

⁹⁹⁷ Culasso Gastaldi 2011, 123. Ως μια αναπάντεχη πηγή αυτού του ειδικού ενδιαφέροντος των Αθηναίων του 5^{ου} αι. π.Χ. για τη Λήμνο πρέπει να εκλάβουμε και τις τραγωδίες του Αισχύλου Κάβειροι, Αργώ, Λήμνιαι Γυναίκες, Υψιπύλη, Φιλοκτήτης (Culasso Gastaldi 2011, 124).

⁹⁹⁸ Moreno 2009, 213.

⁹⁹⁹ Sapouna-Sakellarakī κ.α. 2002, 114-115.

¹⁰⁰⁰ Βλ. και Munn 2003.

¹⁰⁰¹ Figueira 2008, 432-433.

αμιγώς αποικιακή δραστηριότητα, καθώς η αθηναϊκή παρουσία δεν οδήγησε στη δημιουργία καινούργιων πόλεων¹⁰⁰². Η αποικιακή πολιτική του Κίμωνα και του Περικλή κατά την 50ετία δεν έχει προσωπικά χαρακτηριστικά (patronal, oikistic). Η αποτυχημένη προσπάθεια του Μιλτιάδη στην Πάρο είναι ίσως η τελευταία με έντονα προσωπικό χαρακτήρα και η αποτυχία είναι ίσως ενδεικτική των νέων προσεγγίσεων που απαιτούνταν στο δημοκρατικότερο πλαίσιο της νέας εποχής¹⁰⁰³.

Αττική επιγραφή (IG I³ 237) που χρονολογείται στο 410-404 π.Χ. καταδεικνύει ότι αποικία και κληρουχία ήταν νομικά διακριτές έννοιες, σε αντίθεση με την αρχαία γραμματεία όπου συνήθως τα όρια είναι λιγότερο σαφή¹⁰⁰⁴. Ωστόσο, δεν υπάρχει ικανοποιητικός αριθμός επιγραφικού υλικού ώστε να μπορούμε να έχουμε ένα σώμα αδιαφιλονίκητων τεκμηρίων που να μας επιτρέπει να κατανοήσουμε σε βάθος τις γενικεύσεις των Αθηναίων του 5^{ου} αι. π.Χ.¹⁰⁰⁵, ενώ και η παραπάνω επιγραφή δεν είναι χωρίς ερμηνευτικά προβλήματα: παρόλο που υπάρχει σαφής αναφορά στο κείμενο (IG I³ 237, στχ. 8-9: *τὸς κλερόχος ἐν ταῖς ἀποικίας καὶ κληροχία[ις]*) η άμεσα λογική ερμηνεία, ότι, δηλαδή, η διάκριση σε *ἀποίκους*, *ἐποίκους* και *κληρούχους* αφορά μόνο την οπτική γωνία από την οποία κάθε φορά ο συντάκτης θεάται τα ίδια άτομα (προέλευση, προορισμός, κατοχή γης) δεν γίνεται δεκτή από την έρευνα, γιατί είναι μοναδική στο είδος της μαρτυρία¹⁰⁰⁶. Πέρα από αυτό, όμως, δεν πρέπει να παραβλέψουμε ότι ένας όρος μπορεί να έχει περισσότερες της μιας αναφορές, ίσως ακόμη και σε ένα νομικής φύσης κείμενο. Η διατύπωση στους συγκεκριμένους στίχους δεν αποκλείει την περίπτωση με τον όρο *κληρούχος* δεν νοείται κάποιος

¹⁰⁰² Figueira 2008, 434.

¹⁰⁰³ Figueira 2008, 434.

¹⁰⁰⁴ Moggi 2008, 266. Πρόκειται για νόμο σχετικό με την παραγωγή οίνου σε αθηναϊκή αποικία. Το ένα πρόβλημα είναι ότι ο νόμος αφορά σε Αθηναίους πολίτες και απελεύθερους συνεπώς γεννιέται το ερώτημα αν μπορούμε να μιλάμε για παρουσία Αθηναίων πολιτών σε όλες τις αποικίες της Αθήνας. Το δεύτερο αφορά την ισχύ της ρύθμισης: μπορεί η Αθήνα να επιβάλλει τον νόμο για το κρασί της σε όλες τις αποικίες; Είναι η μοναδική επιγραφή όπου απαντώνται μαζί οι όροι αποικία και κληρουχία. Μια ακόμη (Rhodes και Osborne 2004, n° 100, l. 177) αναφέρεται σε Αθηναίους αποίκους με τον όρο *ἐποικοί*. Βλ. σχετικά Moggi 2008, 268.

¹⁰⁰⁵ Zelnick-Abramovitz 2004, 325, Figueira 2008, 435, Igelbrink 2015, 92 και υποσημ. 299.

¹⁰⁰⁶ Moggi 2008, 267.

τύπος αποίκου αλλά ο ιδιοκτήτης κλήρου, ο οποίος μπορεί να υπάρχει και σε αποικίες και σε κληρουχίες.

Μετά τον πελοποννησιακό πόλεμο η Αθήνα έχει χάσει όλες τις κτήσεις της. Η πρωιμότερη χρονικά πιθανότητα επανασύνδεσης της Λήμνου με την Αθήνα είναι μετά τον Κορινθιακό πόλεμο (395-387 π.Χ.) και τη νίκη του Κόνωνα στην ναυμαχία της Κνίδου (394 π.Χ.). Παρά το γεγονός ότι ο Σπαρτιάτης Ανταλκίδας στην Βασιλείο ή Ανταλκίδειο Ειρήνη (387 π.Χ.) συμφώνησε την ελευθερία όλων των ελληνικών πόλεων, η συνθήκη αναγνωρίζει τις κτήσεις-κληρουχίες της Αθήνας σε Λήμνο, Ίμβρο και Σκύρο¹⁰⁰⁷. Την ίδια χρονιά (387/6 π.Χ.) ψηφίζεται από τους Αθηναίους νόμος που στοχεύει στον περιορισμό του φαινομένου εκμίσθωσης των κληρουχιών¹⁰⁰⁸. Μέχρι το 378/7 π.Χ. μεμονωμένοι Αθηναίοι κατείχαν γη στην επικράτεια συμμαχικών πόλεων ύστερα από κατάσχεση (π.χ. σε περιοχές όπως ο Ωρωπός η Εύβοια, η Άβυδος, η Θάσος, το Οφρύνειο), μια κατάσταση αρκετά προβληματική για τη σύγχρονη έρευνα, καθώς, όπως γίνεται αντιληπτό το ιδιοκτησιακό καθεστώς στην αρχαιότητα, η κατοχή γης συνδυαζόταν με το δικαίωμα του πολίτη, με εξαίρεση τη νομική πράξη της *ἐγκτήσεως*, που, όμως, ειδικά τον 5^ο αι. π.Χ. θεωρείται πολύ σπάνια και καθόλου βέβαιη παροχή άλλων πόλεων στους Αθηναίους, ή της υποθηκευμένης γης¹⁰⁰⁹. Το 377 π.Χ. η δεύτερη αθηναϊκή συμμαχία αποκέρυξε τις κληρουχίες, προφανώς επειδή ήταν μισητές στους μη-Αθηναίους. Εξαίρεση αποτέλεσαν η Λήμνος, η Ίμβρος και η Σκύρος που δεν μπήκαν στη συμμαχία, αλλά παρέμειναν κληρουχίες¹⁰¹⁰. Ωστόσο, η Αθήνα ακολούθησε αυτή την περίοδο και μια διαφορετική πολιτική. Αντί να συνάπτει συμμαχία που την εμπόδιζε να εγκαταστήσει κληρούχους, ανέπτυξε διπλωματική δραστηριότητα και επιτύγχανε να λάβει πρόσκληση εγκατάστασης κληρούχων, οι οποίοι ενίσχυαν με την παρουσία τους και την φιλο-αθηναϊκή παράταξη της πόλης, στην οποία εγκαθίσταντο¹⁰¹¹. Καθώς, όμως, οι επιδιώξεις της δεν ικανοποιούσαν τους

¹⁰⁰⁷ Figueira 2008, 463-464, Moreno 2009, 217.

¹⁰⁰⁸ Zelnick-Abramovitz 2004, 343.

¹⁰⁰⁹ Zelnick-Abramovitz 2004, 328-329 και υποσημ.6-11 με αναφορές στις πηγές.

¹⁰¹⁰ Moreno 2009, 212 (*the Athenian cleruchies were the most intensely and widely detested element of fifth-century Athenian imperialism*), Moreno 2013, 1575.

¹⁰¹¹ Figueira 2008, 475.

συμμαχικούς στόχους, η Αθήνα ξόδευε το πολιτικό κεφάλαιό της και οδηγήθηκε στην απομόνωση. Κατά τον συμμαχικό πόλεμο (357-355 π.Χ.) οι αποστάτες λεηλάτησαν τη Λήμνο και την Ίμβρο (356 π.Χ.)¹⁰¹².

6.3.2: Αποικία ή κληρουχία; Η Λήμνος του 5^{ου} αι. π.Χ. I

Αυτή η γενική περιγραφή δεν είναι τόσο στεγανή όσο φαίνεται. Στην πραγματικότητα η έκταση και ο ρόλος της κληρουχίας κατά τον 5^ο αι. π.Χ. είναι ένα θέμα αρκετά περίπλοκο και σκοτεινό, κυρίως γιατί οι σύγχρονοι Ηρόδοτος (5.77.2) και Θουκυδίδης (3.50.2) χρησιμοποιούν τον όρο σπανίως, αλλά και επειδή ο μεταγενέστερος Πλούταρχος δεν κρίνεται καθόλου αξιόπιστος όταν αναφέρεται στο φαινόμενο. Η άποψη που θέλει τους κληρούχους να είναι οι φτωχοί της Αθήνας που διοχετεύθηκαν σε άλλες περιοχές και χρησιμοποιήθηκαν ως φρουρές στηρίζεται κυρίως στον Πλούταρχο (Περικλής, 9.1-2), ο οποίος όμως είναι σαφώς επηρεασμένος από την ρωμαϊκή αποικιακή πρακτική. Μάλιστα, ο όρος "κληρούχος" χρησιμοποιείται αποκλειστικά ως δηλωτικό της ταξικής θέσης και όχι του τύπου εγκατάστασης¹⁰¹³. Αντίθετα προσωπογραφικά και επιγραφικά δεδομένα του 4^{ου} αι. π.Χ., από τα οποία βέβαια δεν λείπουν τα ερμηνευτικά προβλήματα, καταδεικνύουν ότι πολλοί κληρούχοι ήταν ήδη ή έγιναν πλούσιοι, ότι οι κληρούχοι μπορούσαν και να μένουν στην Αθήνα και να εκμισθώνουν τη γη ή να την εκμεταλλεύονται με δούλους και ότι ο θεσμός της κληρουχίας συνδεόταν πιθανότατα με τον υπερπληθυσμό της Αθήνας¹⁰¹⁴. Κυρίως, όμως, οι κληρουχίες ήταν ένας τρόπος προσπορισμού εισοδήματος άμεσα για τους ιδιώτες και έμμεσα για το αθηναϊκό κράτος και όχι ένα μέσο καταπολέμησης της φτώχειας στην Αθήνα¹⁰¹⁵.

Η αμφισβήτηση της δομημένης στον Πλούταρχο εικόνας των αθηναϊκών κληρουχιών, οδήγησε τον Figueira σε επανεξέταση των μαρτυριών και εκτεταμένη

¹⁰¹² Figueira 2008, 476-477.

¹⁰¹³ Moggi 2008, 262-263. Ομοίως ο Ισοκράτης χρησιμοποιεί τον όρο "κληρουχία" και ο Διόδωρος το *κατακληρουχείν* απλά για να καταδείξουν τη μέθοδο με την οποία διανεμήθηκε η γη στους αποίκους και όχι τον τύπο της αποικίας. Κατά τον Igelbrink 2015, 69-71 στον Αριστοφάνη, τον Ισοκράτη και τον Διόδωρο η κληρουχία έχει όλα τα χαρακτηριστικά που γνωρίζουμε από τον 4^ο αι. π.Χ.

¹⁰¹⁴ Figueira 2008, 435, Moggi 2008, 261-262, Moreno 2009, 213, Moreno 2013, 1575.

¹⁰¹⁵ Moreno 2009, 213-214 (παράδειγμα Χαρμίδη).

αμφισβήτηση της προβολής του θεσμού στον 5^ο αι. π.Χ. για το μεγαλύτερο μέρος των αθηναϊκών εγκαταστάσεων στο Αιγαίο. Ουσιαστικά υιοθετώντας πλήρως το ταξινομικό σύστημα που φαίνεται ότι χρησιμοποιούσε ο Θουκυδίδης, τον οποίο θεωρεί τη μόνη πηγή με συστηματική χρήση του όρου για την περίοδο, αποδέχεται ως κληρουχίες μόνο όσες ο Αθηναίος ιστορικός αναφέρει ως τέτοιες. Άλλες πηγές κατά τον Figueira χρησιμοποιούν τον όρο με χαλαρότητα. Αν και ο Θουκυδίδης δεν αντιπαραβάλλει την ορολογία για την κληρουχία με αυτή της αποικίας, χρησιμοποιεί διαφορετικούς όρους για τους δύο τύπους εγκαταστάσεων και οι μόνοι κληρούχοι που αναφέρει είναι της Λέσβου (3.50.2) του 426 π.Χ. Αν ακολουθήσουμε τυφλά τη μαρτυρία του είμαστε υποχρεωμένοι να καταλήξουμε σε δύο συμπεράσματα: αφενός οι αποικίες είναι περισσότερες από τις κληρουχίες, αφετέρου η περίπτωση της Λέσβου, για την οποία ο Θουκυδίδης κάνει σαφή αναφορά σε κληρουχίες, δεν είναι τυπική για τον 5^ο αι. π.Χ.¹⁰¹⁶.

Έχοντας ως βάση την θουκυδίδεια ταξινομική μέθοδο ο Figueira συνθέτει ένα καθόλα λογικό οικοδόμημα με μια σειρά από παραδοχές: **(1)** οι κληρούχοι δεν συμμετείχαν σε πολεμικές επιχειρήσεις ως ξεχωριστή ομάδα σε αντίθεση με τους αποίκους, **(2)** οι Λήμνιοι είχαν μια ειδική σχέση με τους Αθηναίους και αποτελούσαν ένα συμμαχικό σώμα επιλέκτων κατά τον πελοποννησιακό (Θουκυδίδης 3.5.1, 4.28.4, 5.8.2, 7.57.2), **(3)** οι Λήμνιοι ήταν άποικοι της περιόδου πριν την αθηναϊκή ηγεμονία που δεν είχαν δικαιώματα Αθηναίου πολίτη (pre-imperial, non-citizen colonists)¹⁰¹⁷, **(4)** οι αποικίες και όχι οι κληρουχίες εντοπίζονται σε στρατηγικές για την αθηναϊκή ηγεμονία θέσεις¹⁰¹⁸, **(5)** οι κληρουχίες οργανώνονταν σε περιπτώσεις που υπήρχαν ήδη οργανωμένες πολιτικές κοινότητες και δεν δημιουργούνταν νέες όπως στις

¹⁰¹⁶ Figueira 2008, 435.

¹⁰¹⁷ IG I³ 116.4, 116.5, Figueira 2008, 435-436 και υποσημ. 27. Από την άλλη ο Moggi 2008, 260 θεωρεί ότι στην περίπτωση της Χερσονήσου και της Λήμνου η διατήρηση της αθηναϊκής ταυτότητας δεν είχε ιδιαίτερη σημασία. Ωστόσο, η σημασία των λημνιακών στρατευμάτων στο πελοποννησιακό πόλεμο ήταν τόσο μεγάλη που επιστρατεύονταν στην Αθήνα πριν την επιχείρηση, σαν να ήταν πρακτικά αθηναϊκά στρατεύματα, γεγονός που τους καθιστά ιδιαίτερους αποίκους και ιδιαίτερους συμμάχους (Moggi 2008, 263)!

¹⁰¹⁸ Figueira 2008, 436-437.

αποικίες¹⁰¹⁹, **(6)** δεν υπάρχει ένα μόνο σχήμα που να ανταποκρίνεται σε κάθε είδους σχέση ιδιοκτησίας των κληρούχων με τη γη, **(7)** οι κληρούχοι πιθανόν νοίκιαζαν τα κτήματα σε ντόπιους, **(8)** οι κληρούχοι είχαν στρατιωτικές υποχρεώσεις στην Αθήνα, **(9)** η κληρουχία συνέβαλε στην κοινωνική κινητικότητα¹⁰²⁰, **(10)** αν και η μέθοδος του κλήρου χρησιμοποιούνταν και σε αποικίες και σε κληρουχίες οι τελευταίες περιορίζονταν στην τάξη των θητών¹⁰²¹, **(11)** με εξαίρεση τη Λέσβο καμιά κληρουχία δεν ξεπερνούσε τα 500 άτομα¹⁰²², **(12)** κατά τον 5^ο αι. π.Χ. οι αρχαϊκές αποικίες αναδιοργανώθηκαν και ενσωματώθηκαν στο νέο σύστημα αποικιών της αθηναϊκής ηγεμονίας (imperial colonies)¹⁰²³, **(13)** μετά τον περιορισμό του δικαιώματος στην Αθήνα (451/0 π.Χ.) δόθηκε ως αντιστάθμισμα η ιδιότητα του Αθηναίου πολίτη στους απογόνους των αποίκων της Λήμνου και της Χερσονήσου και ταυτόχρονα ιδρύθηκαν οι πρώτες κληρουχίες¹⁰²⁴, **(14)** κατά τον 4^ο αι. π.Χ. οι κληρουχίες δεν ήταν κοινότητες και είχαν αποκλειστικό στόχο τη μεταφορά ακίνητης περιουσίας από τον ντόπιο πληθυσμό σε Αθηναίους ιδιώτες¹⁰²⁵, **(15)** μετά τον Κορινθιακό Πόλεμο (395-387 π.Χ.) και σε μεγάλο βαθμό εξαιτίας της Βασιλείου Ειρήνης διευρύνθηκαν οι κληρουχίες – και η χρήση των αντίστοιχων όρων – σε όλες τις εγκαταστάσεις των Αθηναίων καθιστώντας την κληρουχία ισοδύναμη της αποικίας¹⁰²⁶. Παρόμοιες ιδέες, αν και όχι τόσο αναλυτικές μπορούμε να βρούμε και σε άλλους ερευνητές¹⁰²⁷.

¹⁰¹⁹ Figueira 2008, 437-438.

¹⁰²⁰ Figueira 2008, 438.

¹⁰²¹ Figueira 2008, 441-442.

¹⁰²² Figueira 2008, 442-443.

¹⁰²³ Figueira 2008, 446-447.

¹⁰²⁴ Figueira 2008, 457-458.

¹⁰²⁵ Figueira 2008, 461.

¹⁰²⁶ Figueira 2008, 464-465.

¹⁰²⁷ Ο Moggi 2008, 267-268 παρατηρεί ότι η Λήμνος (όπως και η Χερσόνησος) εμφανίζεται στους φορολογικούς καταλόγους ως γεωγραφική ενότητα και κατόπιν το εθνικό της κάθε πόλης. Αντίθετα πόλεις όπως η πανελλήνια αποικία των Θουρίων, η Αίγινα και η Ποτίδαια, όταν κατακτήθηκαν και κατοικήθηκαν από Αθηναίους έπαψαν να πληρώνουν φόρο. Συμπεραίνει, λοιπόν, ότι: α) οι Αθηναίοι πολίτες που εγκαταστάθηκαν στις κατακτημένες Αίγινα και Ποτίδαια αν και εμφανίζονται με το νέο εθνικό παρέμειναν Αθηναίοι και δεν φορολογούνται πλέον, β) από τις αποικίες των Αθηναίων οι προ Κίμωνα φορολογούνται ως ανεξάρτητες συμμαχικές πόλεις – συνεπώς δεν αντιμετωπίζονται ως Αθηναίοι γ) οι Λήμνιοι είτε της Μύρινας είτε της Ηφαιστίας είναι σίγουρα αθηναϊκής καταγωγής από την εποχή των αποίκων των Φιλαϊδών, έχουν στενή σχέση με την Αθήνα αλλά παρόλα αυτά πληρώνουν φόρο ως σύμμαχοι και όχι ως πολίτες Αθήνας.

Είναι ενδιαφέρον ότι από τέτοιου είδους θεωρήσεις απουσιάζουν εντελώς οι ντόπιοι Πελασγοί-Τυρρηνοί. Η ιστοριογραφία τους θέλει πλήρως εκτοπισμένους και αυτή την αφήγηση φαίνεται να στηρίζουν τα περισσότερα αρχαιολογικά ευρήματα. Η πιθανότητα λειτουργίας, σε μια πρώιμη έστω μορφή και όχι ως ολοκληρωμένη κληρουχία, μιας ξεχωριστής κοινότητας Αθηναίων, που δεν φορολογείται και δίνει στρατιώτες στην Αθήνα σαν να είναι πολίτες της, και των ντόπιων που φορολογούνται φαίνεται να μην απασχολεί καθόλου τους ερευνητές.

Πάντως, η πεποίθηση που θέλει τον Θουκυδίδη να είναι η πιο ακριβής και αξιόπιστη πηγή δεν μπορεί να γίνει δεκτή αβασάνιστα. Για παράδειγμα, σύμφωνα με τον Θουκυδίδη η παρουσία Αθηναίων είχε ως αποτέλεσμα να εκδιωχθούν οι ντόπιοι σε Νάξο, Εύβοια, Αίγινα, Ποτίδαια και αλλού, ενώ όπου δεν ακολουθήθηκε αυτή η πολιτική οι Αθηναίοι εγκαθίσταντο σε κατασχεμένα εδάφη εντός της επικράτειας άλλων πόλεων, που παρέμεναν αυτόνομες αλλά με μειωμένη επικράτεια, πλήρωναν φόρους και πιθανότατα ήταν εξαρτημένοι και με άλλους τρόπους από τους κληρούχους¹⁰²⁸. Έχει επίσης υποστηριχθεί ότι σε κάποιο βαθμό η καταγωγή των ντόπιων αποτελούσε κριτήριο για την εκδίωξή τους ή όχι, με τους ιωνικής καταγωγής πληθυσμούς να εκδιώκονται μόνο εν μέρει, πρακτική που συνδέθηκε με την ίδρυση αποικίας, και τους μη ιωνικούς πληθυσμούς να εκδιώκονται πλήρως, με επακόλουθο την ίδρυση κληρουχίας¹⁰²⁹. Όμως, η Zelnick αμφισβητεί πειστικά αφηγήσεις πλήρους εκτοπισμού και υποστηρίζει ότι το μέτρο αφορούσε μάλλον μόνο εκπροσώπους της ανώτερης τάξης που κατείχαν μεγάλες γης, όχι μόνο γιατί κάτι αντίστοιχο αναφέρεται στον Ηρόδοτο (5.77.2), αλλά και επειδή δεν θεωρεί εφικτό 1.000-2.000 κληρούχοι να εργάζονται στον κλήρο, να υπηρετούν ως φρουρά, να στρατεύονται και να αγοράζουν προϊόντα που δεν παράγουν, ενώ δεν θα ήταν εύκολο να υπάρξει πλήρης εκκένωση ειδικά στα μεγάλα νησιά¹⁰³⁰. Ανάλογο φαινόμενο θα λέγαμε ότι είναι οι αφηγήσεις κατεδάφισης του τείχους μιας κατακτημένης πόλης, που στην

¹⁰²⁸ Zelnick-Abramovitz 2004, 327 και υποσημ. 4 και 5 με αναφορές στις πηγές.

¹⁰²⁹ Igelbrink 2015, 94.

¹⁰³⁰ Zelnick-Abramovitz 2004, 330.

πραγματικότητα είναι ένας ελλειπτικός τρόπος αναφοράς στην πρακτική κατεδάφισης τμημάτων του.

Επιχείρημα υπέρ του ταξινομικού συστήματος του Figueira βρίσκουμε στον ρήτορα Ανδοκίδα (Ανδοκίδης 3.15), ο οποίος το 392/1 π.Χ. ζητούσε την ανασύσταση των αποικιών και όχι των κληρουχιών¹⁰³¹. Αυτό είναι πράγματι ισχυρό επιχείρημα, όμως δεν μπορεί να αποκλειστεί η πιθανότητα αρχαϊσμού ή κάποιου εξωραϊσμού της αθηναϊκής ιμπεριαλιστικής πολιτικής, ή απλής αδιαφορίας για τη συνέπεια στη χρήση των όρων. Παραμένει πιο ισχυρό το επιχείρημα ότι λίγα χρόνια μετά, στην Βασιλείο Ειρήνη (387 π.Χ.), η Λήμνος χαρακτηρίζεται κληρουχία. Γενικά ο Figueira μοιάζει να αδιαφορεί για τις πιθανές διαμεσολαβήσεις της πηγής. Ποιες είναι οι επιδιώξεις του Ανδοκίδα είναι άγνωστο. Η πληροφορία τελικά μας δίνεται ως αδιαμεσολάβητη, ενώ τίποτα δεν μας επιτρέπει να υποθέσουμε κάτι τέτοιο.

Προς την ίδια κατεύθυνση μπορεί να στραφεί η κριτική και σε άλλα επιχειρήματα. Η διαπίστωση της διεύρυνσης χρήσης των όρων "κληρουχία" και "κληρούχος" κατά τον 4^ο αι. π.Χ. ερμηνεύεται από τον Figueira ως απόρροια των άσχημων συνειρμών που συνοδεύουν την αποικία, κυρίως τον ανδραποδισμό του τοπικού πληθυσμού¹⁰³². Πρόκειται για μια ερμηνεία πιθανή και σίγουρα ευφυή, αλλά όχι απαραίτητα και μοναδική. Αν δώσουμε έμφαση σε διαφορετικά ιστοριογραφικά και επιγραφικά δεδομένα καταλήγουμε στο συμπέρασμα ότι οι κληρουχίες ήταν διαβόητες ήδη από τον 5^ο αι. π.Χ.¹⁰³³. Εντέλει, ακόμη και αν συμφωνήσουμε με τη σειρά των γεγονότων (στον 5^ο αι. π.Χ. χρησιμοποιείται ο όρος αποικία, στον 4^ο αποκλειστικά κληρουχία), η απάντηση στο ερώτημα γιατί συμβαίνει αυτό είναι μη επαληθεύσιμη. Το ηθικό βάρος που συνοδεύει τον αθηναϊκό αποικισμό και τις αθηναϊκές κληρουχίες δεν έχει μεγάλη διαφορά. Όπως σχολιάσαμε, η υποδούλωση και η λεηλασία της ακίνητης περιουσίας των ντόπιων στην πραγματικότητα ελάχιστη διαφορά έχουν

¹⁰³¹ Figueira 2008, 461-462.

¹⁰³² Figueira 2008, 464.

¹⁰³³ IG II² 43, Ισοκράτης Πανηγυρικός IV, 106-107, Διόδωρος 15.23.4 και 15.29.8, Igelbrink 2015, 69-71. Η λογική του Igelbrink είναι επίσης κρουστάλλινη: αν η αποικιακή δραστηριότητα του 5^{ου} αι. π.Χ. δεν περιλαμβάνει κληρουχίες και ήταν διαβόητη, με ποιον τρόπο οι κληρουχίες μετριάζουν τα αρνητικά για τους συμμάχους της Αθήνας αποτελέσματα της ιμπεριαλιστικής πολιτικής της;

στην συνείδηση των πολιτών του αρχαίου ελληνικού κόσμου. Ομοίως διπλή ανάγνωση μπορεί να έχει η εξάπλωση των κληρουχιών ως αποτέλεσμα της Βασιλείου Ειρήνης. Ακόμη και αν πράγματι δείχνει την προσπάθεια των Αθηναίων να παρακάμψουν τον σχετικό με την αυτονομία των ελληνικών πόλεων όρο¹⁰³⁴, καταδεικνύει ότι και οι δύο πρακτικές εξυπηρετούσαν με παρόμοιο τρόπο την αθηναϊκή κυριαρχία στο Αιγαίο και σίγουρα μας επιτρέπει να αμφιβάλλουμε στο κατά πόσο η αναφορά του όρου "αποικία" εντός της αθηναϊκής ηγεμονίας συνάδει με το παλαιότερο πνεύμα του ελληνικού αποικισμού. Η ουσιαστικότερη διαφορά ανάμεσα στις αποικίες της αρχαϊκής εποχής και τις αθηναϊκές εγκαταστάσεις του 5^{ου} αι. π.Χ. στο Αιγαίο είναι ότι οι πρώτες είχαν ιδρυθεί σε μη-ελληνικά εδάφη και είχαν οδηγήσει στη δημιουργία πόλεων¹⁰³⁵. Ταυτόχρονα, η στενή σχέση με τη μητρόπολη, σε βαθμό υποτέλειας, δεν μας επιτρέπει να τις χαρακτηρίσουμε αποικίες, παρά μόνο αν, υιοθετώντας μια παλαιότερη νοοτροπία, κάτω από τον όρο "αποικισμός" συντάξουμε διαφορετικές εκδοχές του διασπορικού φαινομένου στην αρχαιότητα¹⁰³⁶.

Βέβαια, τέτοιου είδους κριτική, αν και χρήσιμη καθώς μας υπενθυμίζει ότι είναι δυνατόν να εντοπίσουμε συγκεκριμένες αντιφάσεις, ανακρίβειες και μεροληψίες ακόμη και στους πιο αξιόπιστους συγγραφείς, δεν πρέπει να μας αποσπά την προσοχή από το ευρύτερο πλαίσιο: η αυστηρή ταξινομική μέθοδος που διακρίνει άποικο, κληρούχο και έποικο προέρχεται από σύγχρονα ερευνητικά ερωτήματα, παρά το γεγονός ότι χρησιμοποιείται η αρχαία ορολογία, και συνεπώς δεν μπορούμε να έχουμε οποιαδήποτε απαίτηση από τις πηγές μας για αντίστοιχο επιπέδου ακρίβεια, με εξαίρεση ίσως τα νομικά κείμενα. Το γεγονός ότι χρησιμοποιούμε τους όρους της αρχαιότητας δεν σημαίνει απαραίτητα ότι υιοθετούμε μια -ημική προσέγγιση, καθώς ακριβώς η κατανόηση του περιεχομένου αυτών των όρων είναι το ζητούμενο.

¹⁰³⁴ Figueira 2008, 465.

¹⁰³⁵ Igelbrink 2015, 51.

¹⁰³⁶ Moggi 2008, 259, 261.

Η δυσκολία εφαρμογής της –ημικής προσέγγισης προκύπτει πρωτίστως από την ανάγκη να χρησιμοποιηθεί ταυτόχρονα αρχαία και σύγχρονη ορολογία. Μια αρχαία λέξη εντός ενός σύγχρονου κειμένου δημιουργεί προβλήματα συνύπαρξης παρόμοια με τα αρχιτεκτονικά κατάλοιπα εντός του σύγχρονου πολεοδομικού ιστού. Η μεταφραστική πράξη ενυπάρχει σε κάθε περίοδο που περιλαμβάνει τον αρχαίο όρο, μαζί φυσικά με όλα τα μεταφραστικά-ερμηνευτικά προβλήματα που συνοδεύουν αυτήν την πράξη. Στο γλωσσικό αυτό πρόβλημα μας εισάγει εμμέσως και η πιο πρόσφατη προσπάθεια ερμηνείας της αθηναϊκής διασποράς του Igelbrink. Ο Igelbrink χρησιμοποιεί ως γενική έννοια τον όρο "kolonie" και τονίζει εμφατικά ότι το περιεχόμενό του δεν πρέπει να συγχέεται με την αναφορά του λατινικού "colonia", από τον οποίο και προέρχεται¹⁰³⁷. Στην ελληνική γλώσσα θα μπορούσε να αποδοθεί ως "εγκατάσταση" ή "αποικιακή εγκατάσταση". Θεωρεί τους αρχαιοελληνικούς όρους "ἀποικία" και "ἄποικος" ένα υποσύνολο με αρκετά μεγάλο εύρος αναφοράς, που αφορά σε οποιαδήποτε "αποικιακή εγκατάσταση" (kolonie), ακόμη και την κληρουχία¹⁰³⁸. Παρ' όλα αυτά ο Igelbrink θεωρεί πιο γόνιμο η κληρουχία να διακρίνεται ως έννοια ίδιας τάξης με την αποικία, κυρίως επειδή σε όλες τις πηγές παρατηρείται αυτή η αντιδιαστολή¹⁰³⁹. Στο σημείο αυτό αξίζει να παρατηρήσουμε ότι το πρόβλημα επιτείνεται όταν το κείμενο αναφέρεται στους κατοίκους: ο άποικος της αρχαίας αποικίας δεν είναι δυνατόν να διαχωριστεί γλωσσικά στα σύγχρονα κείμενα από τον συμμετόχο σε μια "εγκατάσταση".

Το πρόβλημα περιπλέκεται περισσότερο όταν στη συζήτηση περιλαμβάνεται και οι έποικοι. Ο όρος φαίνεται πως, τουλάχιστον αρχικά, σήμαινε τις πρόσθετες ή ενισχυτικές ομάδες που στέλνονταν σε μια υπάρχουσα εγκατάσταση. Κατά τον 5^ο αι. π.Χ. ο όρος χρησιμοποιείται για Αθηναίους που εγκαταστάθηκαν στην Ποτίδαια (IG I3 62. 7–9, cf. II. 18–20; 514, Θουκυδίδης 2.70.4), στην Βρέα (IG I3 46. 31–33, cf. 30–31; cf. 47B. 11), στην Αίγινα (Θουκυδίδης 2.27.1, 8.69.3) και στην Χερσόνησο (Πλούταρχος,

¹⁰³⁷ Igelbrink 2015, 35.

¹⁰³⁸ Igelbrink 2015, 36.

¹⁰³⁹ Igelbrink 2015, 37.

Περικλής 19.1). Ο Figueira καταλήγει ότι οι έποικοι είναι ένα είδος ενισχύσεων παλαιών αποικιακών δομών¹⁰⁴⁰. Αντίθετα ο Igelbrink δέχεται πως ο όρος στόχο έχει να τονίσει την μετακίνηση προς έναν τόπο και όχι το ιδιοσυγκρασιακό νόημα που του αποδίδει ο Figueira, το οποίο ίσως αντιστοιχεί στη χρήση του όρου στις επιγραφές¹⁰⁴¹. Οι διαφορές που εντοπίζει ο Igelbrink κατά τη χρήση του όρο "έποικος" σε πηγές και επιγραφές, είναι ενδεικτική του τρόπου με τον οποίο διαμεσολαβούν οι συντάκτες του κειμένου στην αναφορά των όρων που χρησιμοποιούν. Το επιχείρημα αυτό θα μπορούσε να επεκταθεί και στην περίπτωση της διάκρισης ανάμεσα σε αποικία και κληρουχία.

Η αυστηρή προσήλωση στον Θουκυδίδη, είναι προφανώς κατανοητή καθώς προκύπτει από την ανάγκη εύρεσης μιας σταθερής βάσης, όμως αφήνει ορισμένα κενά. Η παρουσία ενός τόσο ιδιαίτερου όρου και σε άλλες πηγές δεν μπορεί να αγνοηθεί, όπως για παράδειγμα η αναφορά του Ηροδότου. Το υπαρκτό πρόβλημα είναι η δυναμική του όρου, η αναφορά του οποίου είναι λογικό να εξελίσσεται. Άραγε, το γεγονός ότι ο Θουκυδίδης διακρίνει την αποικία από την κληρουχία, συνεπάγεται αυτομάτως ότι αυτή η διάκριση είναι ανόθευτη από τη δική του διαμεσολάβηση; Θα ήταν, πιστεύω, ενδιαφέρον η μοναδική αναφορά σε κληρούχους που βρίσκουμε στο έργο του να ιδωθεί στο ιδιαίτερο πλαίσιο της αφήγησης, λαμβάνοντας ίσως υπόψη και τον ημιτελή χαρακτήρα του.

Μπορούμε να συνοψίσουμε τη βασική λογική των επιχειρημάτων του Figueira ως εξής: αν σε άλλες πηγές εμφανίζονται κληρουχίες εκεί που ο Θουκυδίδης σιωπά τότε αυτό μπορεί να ερμηνευτεί ως εκ των υστέρων προβολή του όρου, ενώ αντίθετα το γιατί σιωπά ο Θουκυδίδης είναι δυσερμήνευτο αν όχι ανερμήνευτο. Όμως μια τέτοια συλλογιστική αντιμετωπίζει το πρόβλημα σαν να είναι αποκλειστικά άσκηση λογικής. Αν η χρήση του όρου κληρουχία για τη Λήμνο του 5^{ου} αι. π.Χ. είναι προβληματική, εξίσου προβληματική σύμφωνα με τον ορισμό του ίδιου του Figueira είναι και η αποικία, γιατί η αθηναϊκή παρουσία στο νησί δεν είχε ως αποτέλεσμα την

¹⁰⁴⁰ Figueira 2008, 438-440.

¹⁰⁴¹ Igelbrink 2015, 36.

ίδρυση πόλης. Θεωρώ ότι η αμηχανία του Figueira είναι ιδιαίτερος εμφανής στη χρήση του όρου imperial colonies ο οποίος προσπαθεί να συμφιλώσσει όσα γνωρίζουμε για τον β αποικισμό με τις αθηναϊκές πρακτικές εγκατάστασης στο Αιγαίο που χαρακτηρίζονται στον Θουκυδίδη αποικίες.

Στην περίπτωση της Λήμνου η Μύρινα κατακτήθηκε και η Ηφαιστία συνθηκολόγησε. Δεν θα ήταν αβάσιμο, συνεπώς, να ισχυριστούμε ότι η χρήση του όρου "αποικία" αποτελεί **αρχαϊσμό**, εφαρμογή ενός γνωσιολογικού χάρτη που όμως δεν ταιριάζει με τα νέα δεδομένα (μη ίδρυση πόλεων), ενώ η χρήση του όρου κληρουχία **αναχρονισμό** που προβάλλεται στο παρελθόν, όταν πια έχει παγιωθεί η διαδικασία διαμόρφωσης της αναφοράς του όρου. Για μια ακόμη φορά φαίνεται να ζητάμε λεξικογραφική ακρίβεια σε μια κατάσταση ρευστή, στην θεώρηση της οποίας η χρήση αρχαιολογικών δεδομένων μπορεί να συμβάλλει θετικά, η δε Λήμνος θα μπορούσε να ιδωθεί ακόμη και ως ένας από τους τόπους όπου διαμορφώθηκαν τα χαρακτηριστικά της κληρουχίας. Αν μη τι άλλο, είναι κοινός τόπος ότι πρέπει να μελετηθεί μεμονωμένα η κάθε περίπτωση¹⁰⁴².

6.3.3: Αποικία ή κληρουχία; Η Λήμνος του 5^{ου} αι. π.Χ. II

Είναι εμφανές ότι το θεωρητικό οικοδόμημα του Figueira αναδεικνύει το βασικό και εν πολλοίς άλυτο πρόβλημα της έλλειψης πρώιμων πηγών. Πράγματι, οι φιλολογικές πηγές του 5^{ου} αιώνα που αναφέρονται ρητά σε κληρουχίες δεν μπορούν να αναχθούν πριν το 430 π.Χ. (Ηρόδοτος) και οι επιγραφές πριν το 427/6 π.Χ. (IG B 66)¹⁰⁴³. Γι' αυτό στη συζήτηση για τη διάκριση αποικιών και κληρουχιών η Λήμνος, με το αρκετά πλούσιο επιγραφικό και αρχαιολογικό υλικό της, έχει κομβικό ρόλο. Πριν την ιωνική επανάσταση και την κατάκτησή της από τον Μιλτιάδη (498-494 π.Χ.) η Λήμνος ανήκε στην Περσία και πέρασε ξανά σε αυτή μετά την αποτυχία της επανάστασης. Τόσο η Μύρινα όσο και η Ηφαιστία ήταν ήδη τειχισμένες πριν την εγκατάσταση Αθηναίων¹⁰⁴⁴. Αν και στη Λήμνο οι Αθηναίοι πάτησαν μόλις στις αρχές

¹⁰⁴² Moggi 2008, 268.

¹⁰⁴³ Igelbrink 2015, 65-72.

¹⁰⁴⁴ Culasso Gastaldi 2011, 116 και υποσημ. 3 με πηγές.

του 5^{ου} αι. π.Χ. και παρά τις περιπέτειες του πελοποννησιακού πολέμου, ήδη από τις αρχές του 4^{ου} αι. π.Χ. η κατοχή της Λήμνου για τους Αθηναίους ήταν μια φυσική κατάσταση¹⁰⁴⁵. Η αφήγηση της κατάκτησης της Λήμνου καταδεικνύει ότι οι Αθηναίοι θεωρούσαν αττικό έδαφος οποιοδήποτε σημείο στο Αιγαίο είχαν κάτω από την εξουσία τους. Η χρήση του αττικού σταθμητικού κανόνα και των αττικών νομισμάτων σε όλη τη συμμαχία στα τέλη του 5^{ου} αι. π.Χ. είχε ακριβώς το ίδιο νόημα καθώς πρόκειται για πρακτικές που σχετίζονται με τη δημόσια σφαιρα της πόλεως. Υπό αυτό το πρίσμα γίνεται κατανοητό γιατί ο Περικλής στον Επιτάφιο θεωρεί ότι η Αθήνα έχει επιτύχει αυτάρκεια¹⁰⁴⁶.

Αποστασιοποιημένη από το φορτισμένο κλίμα της εποχής, η σύγχρονη έρευνα εντοπίζει θετικά στοιχεία στον αθηναϊκό ιμπεριαλισμό: ειρήνη και σταθερότητα, άνθιση του εμπορίου, ενίσχυση οχυρώσεων (π.χ. Εύβοια) με αποτέλεσμα την προστασία των οδών, επιγαμίες (π.χ. Ευβοείς)¹⁰⁴⁷. Αντίστοιχα, η σχέση των Αθηναίων κληρούχων με τους ντόπιους κατοίκους της Λήμνου γίνεται ενίοτε αντιληπτή ως ειρηνική συνύπαρξη, παρά το γεγονός ότι η γραμματεία και, ως ένα βαθμό, τα παλαιότερα αρχαιολογικά δεδομένα μοιάζουν να τεκμηριώνουν την πλήρη εκδίωξη του ντόπιου στοιχείου¹⁰⁴⁸. Η θεώρηση αυτή μπορεί να γίνει δεκτή αν απλά εννοούμε ότι δεν υπάρχουν φιλολογικές επιγραφικές ή αρχαιολογικές μαρτυρίες που να τεκμηριώνουν τη χρήση ένοπλης βίας μετά την κατάκτηση του νησιού από τους Αθηναίους. Σε καμιά περίπτωση, όμως, δεν μπορεί να προϋποτεθεί ότι η ειρηνική συνύπαρξη των δύο πληθυσμών, αν πράγματι οι ντόπιοι δεν εκτοπίστηκαν, συνεπάγεται αυτονόητα και ισότιμη αρμονική σχέση. Καθώς οι περισσότερες πηγές είναι αθηναϊκές, το κοινωνικό status των ντόπιων στις κληρουχίες δεν τις απασχολούσε. Ωστόσο, από τη γραμματεία γίνεται σαφές ότι οι κληρουχίες είχαν μια πολύ σκοτεινή πλευρά για τους ηττημένους πληθυσμούς, καθώς επρόκειτο για μια πρακτική που περιλάμβανε εκμίσθωση των γαιών στους παλαιούς ιδιοκτήτες ή την

¹⁰⁴⁵ Rocca 2019, 120-121.

¹⁰⁴⁶ Kallet 2013, 54-55.

¹⁰⁴⁷ Moreno 2009, 217.

¹⁰⁴⁸ Αρχοντίδου κ.α. 2004, 9, Igelbrink 2015, 184-185.

υποχρέωσή τους να δουλεύουν ως απλοί εργάτες στη γη που παλαιότερα τους ανήκε, συνθήκες που θεωρούνταν παρόμοιες με τη δουλεία, ενώ σε ορισμένες εξαιρετικές περιπτώσεις οδηγούσε στον ξεριζωμό ντόπιων από τα εδάφη τους¹⁰⁴⁹. Ενδεικτική της καταφρόνηση που συνόδευε την μισθωτή εργασία είναι η αναφορά του Αριστοτέλη, ο οποίος τον 4^ο αι. π.Χ. χρησιμοποιεί αναχρονιστικά τους όρους "πελάται" και "δούλοι" για να περιγράψει την κατάσταση των φτωχών Αθηναίων του 6^{ου} αι. π.Χ. που ήταν αναγκασμένοι να εργάζονται για άλλους¹⁰⁵⁰. Αλλά και το επιγραφικό υλικό καταδεικνύει ότι οι ντόπιοι είχαν χάσει οποιαδήποτε εξουσία πάνω στη γη τους. Σύμφωνα με την IG XII, 8, 4, ο δήμος των Αθηναίων της Μύρινας έδωσε γη στους Χαλκιδείς που ζούσαν στη Μύρινα, πιθανότατα όχι από τους δικούς τους κληρούς, αλλά από τις περιουσίες των Μυριναίων¹⁰⁵¹. Ο απεχθής χαρακτήρας της κληρουχίας εντυπώθηκε τόσο βαθιά στους πολίτες των ελληνικών πόλεων, ώστε τόσο οι Σπαρτιάτες όσο και ο Αλέξανδρος να μπορούν να αυτοπροβληθούν ως ελευθερωτές της Ελλάδας¹⁰⁵².

Μέχρι και την πρώτη δεκαετία του 2000, η κυρίαρχη άποψη τοποθετούσε την μετά τον Μιλτιάδη εγκατάσταση Αθηναίων στη Λήμνο μετά τα μέσα του 5^{ου} αι. π.Χ., αρκετά πιο αργά από άλλα μέρη του Βορείου Αιγαίου. Ταυτόχρονα η ίδια η φύση της αθηναϊκής παρουσίας στη Λήμνο ερμηνεύθηκε ποικιλοτρόπως, κυρίως εξαιτίας των ελλείψεων και ανεπαρκειών, τουλάχιστον σύμφωνα με τις σύγχρονες απαιτήσεις, της ιστοριογραφίας του 5^{ου} αι. π.Χ. Συγκεκριμένα, επειδή οι περισσότερες πηγές για τις κληρουχίες είναι μεταγενέστερες και ανακριβείς, επειδή μόνο ο Θουκυδίδης φαίνεται να διακρίνει συστηματικά αποίκους από εποίκους και κληρούχους και κυρίως επειδή η αθηναϊκή παρουσία στη Λήμνο είναι ένα πολυσύνθετο φαινόμενο που δεν μπορεί να προσαρμοστεί σε αυστηρές ταξινομήσεις, υπήρξαν πολλές ερμηνευτικές προσεγγίσεις που κινήθηκαν από την αναφανδόν αποδοχή της

¹⁰⁴⁹ Zelnick-Abramovitz 2004, 326, Moreno 2009, 214-216 με παραδείγματα.

¹⁰⁵⁰ Zelnick-Abramovitz 2004, 342-344.

¹⁰⁵¹ Zelnick-Abramovitz 2004, 343 και υποσημ. 51 με βιβλιογραφία.

¹⁰⁵² Moreno 2009, 218.

οργάνωσής της σε κληρουχία¹⁰⁵³, μέχρι την πλήρη απόρριψη αυτής της πιθανότητας. Διατυπώθηκαν οι υποθέσεις ότι υπήρχε ένας ειδικός δεσμός Λημνίων και Αθηναίων, ή ότι οι Αθηναίοι στη Λήμνο ήταν μια ειδική κατηγορία αποίκων, κληρούχοι-άποικοι, ή κληρούχοι-στρατιώτες, "στρατευμένοι" ή "απόστρατοι", ιδιοκτήτες από απόσταση με νομή της γης μόνο για τη ζωή τους, χωρίς κατοχή, ότι υπήρχαν δύο διακριτές κοινότητες Λημνίων-αποίκων και Αθηναίων-κληρούχων, με τους Λημνίους που έχουν ταφεί στον Κεραμεικό να μην είναι Αθηναίοι από καταγωγή αλλά να έχουν γίνει σε μια φάση φιλελεύθερης επέκτασης των δικαιωμάτων, ή ότι οι κληρουχίες χρησιμοποιήθηκαν ώστε οι ζευγίτες να επιτύχουν κοινωνική κινητικότητα και ιδιοκτησία¹⁰⁵⁴. Καμία από αυτές τις θεωρίες, ωστόσο, δεν εμφανίζεται αυτούσια στις αρχαίες πηγές. Την ίδια στιγμή, καμιά πηγή δεν δίνει την παραμικρή πληροφορία για την ύπαρξη κύματος Αθηναίων αποίκων στα μέσα του 5^{ου} αι. π.Χ. Δύο ιερομνήμονες που ήταν ταυτόχρονα Αθηναίοι πολίτες και αναφέρονται σε επιγραφή του ύστερου 5^{ου} ή αρχών 4^{ου} αι. π.Χ. μπορούν να θεωρηθούν ντόπιοι αξιωματούχοι που διατηρούσαν και την ιδιότητα του Αθηναίου πολίτη, χωρίς να αποκλείεται η ύπαρξη μιας κοινότητας κληρούχων πλάι στην κοινότητα των παλαιών Αθηναίων αποίκων¹⁰⁵⁵.

Η Culasso Gastaldi διατυπώνει μια σειρά από διεισδυτικές παρατηρήσεις σε επιγραφικό και αρχαιολογικό υλικό που της επιτρέπουν να αναθεωρήσει τα παραπάνω σχήματα και ταυτόχρονα να αναβιβάσει στην περίοδο του Κίμωνα την παρουσία της δεύτερης αθηναϊκής εγκατάστασης στο νησί¹⁰⁵⁶. Ένα από τα βασικά επιγραφικά τεκμήρια είναι οι πράξεις για κτήματα που χρησιμοποιούνταν ως εγγυήσεις δανείων (υποθήκαι, πράσσεις ἐπί λύσει, ἀποτιμήματα) και ο συσχετισμός τους με το εντοπισμένο στην ανατολική χώρα της Ηφαιστίας δίκτυο αγροικιών. Πρόκειται για ένα corpus επιγραφών γνωστό από παλιά. Η διασπορά τους

¹⁰⁵³ Graham 2001β, 326.

¹⁰⁵⁴ Culasso Gastaldi 2011, 135-136.

¹⁰⁵⁵ Accame 1941-43, 75-76, Moggi 2008, 264.

¹⁰⁵⁶ Culasso Gastaldi 2008, 271, που την συσχετίζει με την περίοδο της κατάκτησης της Ηιώνος και Σκύρου, επί άρχοντος Φαίδωνος 476/5 π.Χ.

καταδεικνύει διάσπαση της αγροτικής γης κατά τον 4^ο αι. π.Χ., ενώ η διαχείριση γης χαρακτηρίζεται από δυναμισμό ανάλογο με της Αθήνας: οι εμπλεκόμενοι μπορεί να είναι άτομα, ομάδες ακόμη και φυλές και εταιρίες¹⁰⁵⁷. Οι επιγραφές αποκαλύπτουν μια κοινωνία οργανωμένη σε συντεχνίες (*associazionni*). Τεκμηριώνουν την ύπαρξη **οργεώνων** που συσχετίζονται με το ιερό του Ηρακλή, το οποίο εντοπίζεται στο εγκαταλελειμμένο χωριό Κώμη βορειοανατολικά του Ρωμανού, **ομοχύτρων**, τους οποίους η Culasso συνδέει με το Καβείριο, και **εραμιστών**. Σε μια περίπτωση αναφέρονται μέλη της **Ακαμαντίδας** και της **Αντιοχίδας** φυλής. Παραδίδονται με την τυπική αθηναϊκή φόρμουλα (όνομα και δημοτικό) τα ονόματα μεμονωμένων προσώπων, που είναι οι **πιστωτές** ή οι **εγγυητές** ή **επικεφαλείς** ομάδας ή οι **κύριοι** σε περίπτωση που η συναλλαγή αφορά γυναίκα ή παιδί. Τέλος, εμφανίζονται και οι τοπικοί **άρχοντες** της κληρουχίας. Το υλικό προέρχεται από την χώρα της Ηφαιστίας (Κώμη, Παραχείρι Καμινίων, Κοντιάς)¹⁰⁵⁸.

Καθώς οι επιγραφές χρονολογούνται από τα τέλη του 5^{ου} μέχρι και το πρώτο τέταρτο του 3^{ου} αι. π.Χ., με τις περισσότερες να ανάγονται στον 4^ο αι. π.Χ., τεκμηριώνεται μόνο εν μέρει η σχέση τους με τους ταφικούς περιβόλους και τις αγροικίες που έχουν βρεθεί στη λημνιακή ύπαιθρο και των οποίων η χρονολόγηση ξεκινά νωρίτερα. Από την άλλη, στη χώρα της Μύρινας φαίνεται πως ίσχυε διαφορετική κατάσταση με μεγαλύτερες σε έκταση ιδιοκτησίες (*latifondi*) και ιδιοκτήτες που ανήκουν σε μια **ιερατική τάξη** (*classe liturgica*)¹⁰⁵⁹. Ακολουθώντας τη λογική που θέλει την απλούστερη ερμηνεία να είναι και η πιο πιθανή, οφείλουμε να αποδεχτούμε ότι όταν διαπιστώνεται η υποθήκευση γης τότε υπάρχει ιδιοκτησία, ενώ οι αγροικίες και οι ταφικοί περιβόλοι δηλώνουν μόνιμη εγκατάσταση¹⁰⁶⁰. Καθώς η υποθήκευση οικιών και αγροικιών συνεχίζεται σε 4^ο και 3^ο αι. π.Χ., μπορούμε να υποθέσουμε ότι συνεχίζεται και η μόνιμη εγκατάσταση.¹⁰⁶¹

¹⁰⁵⁷ Marchiandi 2008, 116.

¹⁰⁵⁸ Culasso Gastaldi 2008, 272-276.

¹⁰⁵⁹ Culasso Gastaldi 2008, 273, Culasso Gastaldi 2011, 119-120 και υποσημ. 16-18. Για τους ταφικούς περιβόλους και τις αγροικίες βλ. υποκεφάλαιο 6.3.4.

¹⁰⁶⁰ Culasso Gastaldi 2011, 136.

¹⁰⁶¹ Culasso Gastaldi 2011, 135-136.

Μια επιγραφή του 370/69 π.Χ.. είναι ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα, καθώς σώζει και ένα αρχαίο μικροτοπωνύμιο. Αφορά σε ένα αγρόκτημα στην θέση Ομφάλια. Από το κείμενο δεν προκύπτει καμιά πληροφορία για το αν η θέση αυτή βρίσκεται στη χώρα της Μύρινας ή της Ηφαιστίας. Οι πληροφορίες που παραδίδονται θυμίζουν τα ευρήματα από τις Κατρακύλες και το Ρουσοπούλι: κατοικία, αμπελώνες, αλώνι, βοσκοτόπια, ξυλεία¹⁰⁶².

Η Culasso Gastaldi εστιάζει και σε μια χαμένη σήμερα επιγραφή από την Ηφαιστία (IG I³ 1477) με ονόματα νεκρών μάχης. Το υλικό κατασκευής (τοπικός λίθος), τα ονόματα αθηναϊκών φυλών (αναγνωρίζεται η Ιπποθωντίς και υποτίθεται η Κεκροπίς) που συνοδεύει τα ονόματα των νεκρών και η ταυτόχρονη απουσία του πατρωνυμικού είναι τα στοιχεία που καθιστούν αυτή την επιγραφή ιδιαίτερος ενδιαφέρουσα. Δεν είναι απλά ονόματα κληρούχων γιατί από επιγραφές του 4^{ου} αι. π.Χ. ξέρουμε ότι τα ονόματα συνοδεύονταν από το πατρωνυμικό. Είναι ακριβώς αυτή η τυπική φόρμουλα που επιτρέπει στην Gastaldi να παραβάλλει αυτή την επιγραφή με το επιγραφικό υλικό από το αττικό Δημόσιο Σήμα ή την περιγραφή του Παισανία για τις ενεπίγραφες στήλες του τύμβου του Μαραθώνα (Παισανίας 1.32.3). Ενεπίγραφες είναι οι τρεις από τις τέσσερις πλευρές. Τα ονόματα των φυλών τοποθετούν την επιγραφή μετά τις μεταρρυθμίσεις του Κλεισθένη. Τα εσωτερικά γραφολογικά χαρακτηριστικά της πλευράς Β παραπέμπουν σε μια χρονολόγηση μεταξύ του 490 και 460/50 π.Χ. Οι πρώτοι εκδότες αναγνώρισαν μια λίστα κληρούχων που την χρονολόγησαν στο α τέταρτο του 5^{ου} αι. π.Χ. Η Jeffery πρότεινε ότι πρόκειται για Αθηναίους από την Αθήνα που βοήθησαν τους Αθηναίους του Μιλτιάδη από τη Χερσόνησο να καταλάβουν τη Λήμνο. Κατά την Culasso Gastaldi πρόκειται για Αθηναίους του Κίμωνα που σκοτώθηκαν κατά την ανακατάληψη του νησιού, για τρεις λόγους: (α) πιθανότητα πράγματι να είχε χαθεί ο έλεγχος της Λήμνου και ο Κίμων να την ανακατέλαβε, (β) παλαιογραφικά η επιγραφή δεν μπορεί να περιοριστεί μεταξύ 500 και 480 π.Χ. αλλά μπορεί να κατέβει ως το 460/50 π.Χ., (γ) η

¹⁰⁶² Marchiandi 2008, 116.

τυπολογία του κειμένου που ανακλά τον πάτριον νόμο και τον επιτάφιο λόγο, που τοποθετούνται μετά τις μεταρρυθμίσεις του Κλεισθένη και τους Περσικούς Πολέμους αντίστοιχα (ταφές στο δημόσιο σήμα από το 488/7 και την κατάκτηση της Σαλαμίνας, πολυάνδρια σε Μαραθώνα, Σαλαμίνα, Πλαταιές, κρατικές ταφές στον Κεραμεικό από το 464 π.Χ. κ.ε.¹⁰⁶³). Όλη αυτή η επιχειρηματολογία στην χειρότερη περίπτωση μας επιτρέπει να φανταστούμε ένα εναλλακτικό και εξίσου έγκυρο παρελθόν για τα υπάρχοντα δεδομένα. Σε κάθε περίπτωση πάντως η επιγραφή μαρτυρά μια αναμνηστική πρακτική με έντονα υλικό χαρακτήρα φερόμενη απευθείας από την Αθήνα στην Λήμνο.

Ένα έμμετρο ταφικό επίγραμμα του β μισού του 5^{ου} αι. π.Χ. που βρέθηκε στη θέση Κόκκινα Χώματα, από τάφο Αθηναίου με το όνομα [- -]υσικύδης, αναφέρει ότι ο νεκρός "πολέμησε για την πατρίδα με τις μεγάλες εκτάσεις" (IG I³ 1506). Μια αναφορά σαν κι αυτή θα μπορούσε να ερμηνευθεί ως ενδεικτική της υψηλής κοινωνικής θέσης και των μεγάλων κτημάτων που κατείχαν οι Αθηναίοι που εγκαταστάθηκαν στη Μύρινα¹⁰⁶⁴.

Από το β μισό του 5^{ου} και τον 4^ο αι. π.Χ. μια σειρά από τιμητικά ψηφίσματα και ενεπίγραφες ταφικές στήλες καταδεικνύουν την παρουσία οικογενειών σε μια περίοδο που όλοι δέχονται ότι υπήρχε κληρουχία στη Λήμνο, εκτός των άλλων και από την αναγνώρισή της από την Βασιλείο Ειρήνη το 387/6 π.Χ.¹⁰⁶⁵. Επίσης η Λήμνος υπόκειτο σε άμεση φορολογία από την Αθήνα, όπως αποδεικνύει κείμενο του 374/3 π.Χ., συνεπώς τουλάχιστον τον 4^ο αι. π.Χ. η παρουσία κληρούχων στο νησί δεν μπορεί να συνδεθεί με κοινωνικά προβλήματα στην Αθήνα¹⁰⁶⁶.

Όλη αυτή η επιχειρηματολογία υπέρ της αθηναϊκής παρουσίας με τη μορφή εγκατάστασης από το β τέταρτο του 5^{ου} αι. π.Χ. επιτρέπει στην Culasso να ασκήσει κριτική τόσο στην άποψη που θέλει τις κληρουχίες του 5^{ου} αι. π.Χ. μη οργανωμένες

¹⁰⁶³ Culasso Gastaldi 2011, 125-127, Igelbrink 2015, 187 (ακολουθεί την παραδοσιακή χρονολόγηση 500-480 π.Χ.).

¹⁰⁶⁴ Culasso Gastaldi 2011, 133.

¹⁰⁶⁵ Culasso Gastaldi 2011, 134.

¹⁰⁶⁶ Culasso Gastaldi 2011, 136.

κοινότητες, αλλά έναν θεσμό που απλά επέτρεπε στους ζευγίτες να ανέλθουν ταξικά, όσο και στην πεποίθηση ότι είμαστε σε θέση να κατανοήσουμε την διάκριση που υπήρχε τον 5^ο αι. π.Χ. μεταξύ αποικίας και κληρουχίας. Η ετυμολογία των λέξεων προφανώς καταδεικνύει διαφορά νοημάτων, η οποία πιθανόν δεν είχε υιοθετηθεί από την αττική γραφειοκρατία, ποια όμως ακριβώς είναι αυτή η διαφορά δεν είναι δυνατόν να εντοπιστεί, πολύ περισσότερο όταν, όπως στην περίπτωση της Λήμνου, σε άλλες όψεις της αθηναϊκής παρουσίας δεν διαπιστώνεται διαφορά από τον 5^ο στον 4^ο αι. π.Χ. Γι' αυτό και για τον 5^ο αι. π.Χ. δεν μπορούμε, κατά την Gastaldi, να χρησιμοποιήσουμε τους όρους "άποικος" και "κληρούχος" χωρίς να πέσουμε ουσιαστικά σε παγίδες αυτοαναφορικότητας¹⁰⁶⁷.

Συμπερασματικά, αν και στη Λήμνο η πολιτική οργάνωση της κληρουχίας δεν ξεκινά πριν τα τέλη του 5^{ου} αι. π.Χ., οπότε έχουμε έναν δήμο αυτόνομο, η αθηναϊκή παρουσία εντοπίζεται μέσα από τα ταφικά έθιμα και την θρησκευτική δραστηριότητα ήδη από το β τέταρτο του 5^{ου} αι. π.Χ. Στην παρατήρηση αυτή κατά την Culasso Gastaldi δεν υπάρχει αντίφαση. Η πολιτική οργάνωση άργησε, επειδή η Λήμνος ήταν στρατηγικά πολύ κοντά στην Αθήνα και λειτουργούσε ως ένα είδος περαίας γης, αντίστροφα όμως μια και το νησί ήταν η Λήμνος. Υπό αυτή την έννοια η θεσμοθετημένη οργάνωση των κληρούχων σημαίνει ένα είδος ελεγχόμενης αυτονομίας και δεν είναι αποτέλεσμα του αθηναϊκού ιμπεριαλισμού, όπως συνήθως εκλαμβάνεται¹⁰⁶⁸.

Ωστόσο, ακόμη και αυτή την περίοδο η συνέχεια της κοινότητας μπορεί να τεκμηριωθεί. Επιγραφή της μετά τον Πελοποννησιακό Πόλεμο εποχής (IG XII, 8, 2) δείχνει ότι, αν και η Αθήνα έχασε την κυριαρχία της Λήμνου, η Μύρινα διατήρησε την αυτόνομη διακυβέρνησή της σύμφωνα με τους αττικούς θεσμούς, γεγονός που ερμηνεύεται ως ένδειξη ότι οι Αθηναίοι που ήταν εγκατεστημένοι στο νησί δεν εκδιώχθηκαν από τον Λύσανδρο μετά την ήττα του 404 π.Χ., σε αντίθεση με άλλες

¹⁰⁶⁷ Culasso Gastaldi 2011, 136-137.

¹⁰⁶⁸ Culasso Gastaldi 2011, 138 (ένδειξη αυτονομίας), Igelbrink 2015, 81, 93 (ένδειξη ισχυρών δεσμών και εξάρτησης). Για την πολιτική οργάνωση των κληρούχων της Λήμνου (και της Ίμβρου) βλ και Figueira 2008, 473.

| | |
|---|---|
| αρχές 5 ^{ου} αι. π.Χ. | κατάκτηση της Λήμνου από τον Μιλτιάδη |
| 5 ^{ος} αι. π.Χ. | αθηναϊκή εγκατάσταση (ίδρυση κληρουχίας;) |
| 404 π.Χ. | ήττα των Αθηναίων στον Πελοποννησιακό Πόλεμο, απώλεια της Λήμνου |
| 392 π.Χ. | στον Ανδοκίδα η Λήμνος αναφέρεται ως παραδοσιακή αθηναϊκή κτήση |
| 387/6 π.Χ. | Βασίλειος ή Ανταλκίδειος ειρήνη, ο Αρταξέρξης αποδίδει τη Λήμνο στους Αθηναίους |
| 4 ^{ος} αι. π.Χ. | η Αθήνα κατέχει τη Λήμνο με ελάχιστες σύντομες διακοπές |
| 338 π.Χ. | η Αθήνα διατηρεί τη Λήμνο παρά την ήττα στην Χαιρώνεια |
| 322 π.Χ. | η Αθήνα διατηρεί τη Λήμνο και μετά τον Λαμιακό Πόλεμο |
| 303/2-281 π.Χ. | η Αθήνα δεν κατέχει τη Λήμνο και της την αποδίδει πιθανότατα ο Σέλευκος |
| 167/6 π.Χ. | μέχρι αυτή τη χρονολογία η ακριβής τύχη της Λήμνου είναι άγνωστη |
| 167/6 π.Χ.-1 ^{ος} αι. μ.Χ. (;) | οι Αθηναίοι διατηρούν την κατοχή της Λήμνου |

Σχήμα 36: Χρονολόγιο της αθηναϊκής κατοχής στη Λήμνο (πηγή Rocca 2019, 120-122)

περιπτώσεις¹⁰⁶⁹. Η παρατήρηση αυτή ενισχύει την αντίληψη ότι η αθηναϊκή παρουσία στη Λήμνο ήταν ανθεκτική και αποτέλεσμα μιας αργής διαδικασίας, παρά τις συνεχείς διακυμάνσεις της πολιτικής ιστορίας της από τις αρχές του 5^{ου} αι. π.Χ.

6.3.4: Το υλικό αποτύπωμα της αθηναϊκής κληρουχίας στη Λήμνο

Παρά τις εμβριθείς αναλύσεις που εκτέθηκαν συνοπτικά παραπάνω – και ίσως ως ένα βαθμό εξαιτίας τους – πηγές και γραμματεία δεν μπορούν να φωτίσουν περισσότερο την πρόωπη εγκατάσταση των Αθηναίων στη Λήμνο χωρίς νέα

¹⁰⁶⁹ Figueira 2008, 462.

δεδομένα¹⁰⁷⁰. Οι κληρουχίες δεν είναι όμως ένα φαινόμενο που αφορά αποκλειστικά την ιστορία ή το νομικό σύστημα της Αθήνας. Πρόκειται για θεσμό που δημιουργεί νέες κυρίαρχες ομάδες, αφορά στην καθημερινότητα υπαρκτών ανθρώπων και είναι λογικό να αναμένουμε επιδράσεις στο ανθρωπογενές τοπίο.

Τα υλικά κατάλοιπα του 5^{ου} αι. π.Χ. στη Λήμνο υποδεικνύουν ότι οι αθηναϊκές εγκαταστάσεις εκτός Αττικής από τα αρχαϊκά χρόνια και μέχρι τον 4^ο αι. π.Χ. δεν μπορούν να ενταχθούν σε ένα ενιαίο μοντέλο. Το μόνο κοινό σημείο τους είναι η προσαρμοστικότητα των Αθηναίων στις εκάστοτε συνθήκες¹⁰⁷¹. Η Culasso Gastaldi ορθά επικρίνει ως πολύ θεωρητική την τάση της έρευνας να χρησιμοποιεί με αυστηρά τεχνικό τρόπο όρους (άποικοι, έποικοι, κληρούχοι) που μπορεί να εμφανίζονται με διακριτό περιεχόμενο στις πηγές από το β μισό του 5^{ου} αι. π.Χ., αναφέρονται όμως σε έναν κόσμο μη τυποποιημένο, πλουραλιστικό με δυναμικά χαρακτηριστικά¹⁰⁷². Πολύ πιο δύσκολο είναι φυσικά να γίνουν λεπτότερες διακρίσεις διαβάθμισης των κληρουχιών με βάση, σε μεγάλο βαθμό σύγχρονα, πολιτικά κριτήρια¹⁰⁷³. Ακόμη και η συμμετοχή της Λήμνου στο σύστημα εισφορών της δηλιακής συμμαχίας, ένα βασικό επιχείρημα υπέρ της ύπαρξης αποικίας στο νησί, μπορεί να ερμηνευθεί ως αποτέλεσμα συνύπαρξης νέων και παλαιών μορφών αποικιακής δραστηριότητας ή επιβίωσης του ντόπιου στοιχείου που ήταν υποχρεωμένο να καταβάλλει τον φόρο¹⁰⁷⁴, χωρίς στην πράξη να αποτελεί επιχείρημα υπέρ ή εναντίον οπουδήποτε θεωρητικού σχήματος.

Η ιστορία της Λήμνου κατά τον 5^ο αι. π.Χ. έχει ενδιαφέροντα και σκοτεινά σημεία. Η γενική ιδέα της Culasso Gastaldi είναι ότι ένα μεγάλο μέρος της τεκμηριωμένης αθηναϊκής δραστηριότητας δεν αιτιολογείται τόσο καλά με την σύντομη παρουσία των Αθηναίων μετά την κατάκτηση του Μιλτιάδη, όσο με τη συνεχή παρουσία τους από την εποχή του Κίμωνα και μετά. Η συνήθης άποψη είναι

¹⁰⁷⁰ Igelbrink 2015, 193.

¹⁰⁷¹ Culasso Gastaldi 2011, 115.

¹⁰⁷² Culasso Gastaldi 2011, 115-116.

¹⁰⁷³ Igelbrink 2015, 92-93.

¹⁰⁷⁴ Igelbrink 2015, 192-194.

ότι το νησί ξαναπέρασε στην κατοχή των Αθηναίων στα μέσα του αιώνα. Στους φορολογικούς καταλόγους η Λήμνος πληρώνει από το 453/2 μέχρι το 421/0. Μια σημαντική μείωση του ποσού συμβαίνει το 444/3 και ερμηνεύεται ως απόδειξη της άφιξης κληρούχων και της αφαίρεσης εδαφών από του Λημνίους οι οποίοι δεν μπορούσαν πλέον να πληρώνουν το αρχικό ποσό. Κατά την Culasso Gastaldi όμως η επιγραφική αυτή μαρτυρία δεν είναι αρκετή γιατί, όπως σωστά παρατηρεί, η παρουσία αθηναίων κληρούχων δεν είναι απαραίτητα η μοναδική αιτία των αλλαγών στη φορολογία¹⁰⁷⁵. Το αίτημα της Σαμοθράκης στον Περί Σαμοθρακών Φόρου λόγο του Αντιφώντα είναι μια αντίστοιχη περίπτωση στο Β. Αιγαίο. Είναι ενδιαφέρον ότι αυτή η χρονολόγηση της άφιξης των Αθηναίων στη Λήμνο αμφισβητείται και από τον Figueira, για άλλους βέβαια λόγους. Βασισμένος για άλλη μια φορά στον Θουκυδίδη, ο οποίος σχολιάζει ότι οι Λήμνιοι διατηρούσαν την αττική διάλεκτο (7,57,2), παρατηρεί ότι το σχόλιο αυτό θα ήταν ακατανόητο αν ο Θουκυδίδης αναφερόταν σε αποίκους του 440 π.Χ., ενώ αντίθετα γίνεται αποδεκτό αν αφορούσε τους απογόνους των αποίκων της ύστερης αρχαϊκής περιόδου¹⁰⁷⁶.

Πιθανότατα τα ερμηνευτικά σχήματα που αναγνωρίζουν μόνο μια κατάκτηση της Λήμνου από τον Μιλτιάδη οφείλονται στην επιβολή του σχετικού ηροδότειου αποσπάσματος. Όμως υπάρχουν και αρχαιολογικά τεκμήρια που συγκλίνουν προς μια δεύτερη πολεμική επιχείρηση των Αθηναίων στο β τέταρτο του 5^{ου} αι. π.Χ.: (α) δύο κορινθιακά κράνη αναθήματα από την κατάκτηση της Λήμνου σε Ολυμπία (IG I³ 1466) και αθηναϊκή Ακρόπολη (IG I³ 518), που συνήθως συνδέονται με τον Μιλτιάδη, (β) ένα κορινθιακό κράνος στο ναό της Νεμέσεως στο Ραμνούντα από Ραμνούσιους που εγκαταστάθηκαν στη Λήμνο και από τον Πετράκο χρονολογείται στο 499 ή 498 π.Χ. (IG I³ 522bis). Μεταγενέστεροι εκδότες, στηριγμένοι σε παλαιογραφικά στοιχεία κατεβάζουν τη χρονολόγηση στο 475-450 π.Χ., ενώ έχει προταθεί και άλλο ιστορικό πλαίσιο (εκστρατείες στη Θράκη) πέρα από την κατάληψη του νησιού. Είναι αβέβαιο αν πρόκειται για κληρούχους από τον Ραμνούντα ήδη από την εποχή του Μιλτιάδη,

¹⁰⁷⁵ Culasso Gastaldi 2011, 117.

¹⁰⁷⁶ Figueira 2008, 446-447.

Αθηναίους της Χερσονήσου που εγκαταστάθηκαν στη Λήμνο και κράτησαν την παλιά καταγωγή τους ή Ραμνούσιους από την Αττική που εκστράτευσαν με τον Κίμωνα, σε μια εποχή που οι βλέψεις των μεγάλων οικογενειών της Αθήνας καθόριζαν ακόμη τις κινήσεις της Αθήνας στο Β. Αιγαίο¹⁰⁷⁷. Ενίοτε η διατήρηση και αναφορά των δημοτικών ερμηνεύεται καλύτερα εντός μιας κληρουχίας¹⁰⁷⁸.

Πιο ισχυρά μοιάζουν τα δεδομένα από ιερά και νεκροπόλεις. Αν και δεν γίνεται εύκολα αποδεκτό ότι η εγκατάσταση των "Τυρρηνών" τερματίστηκε με την έλευση του Οτάνη (511/0), παραμένει γεγονός ότι **μέσα στις δύο πρώτες δεκαετίες του 5^{ου} αι. π.Χ. χάνεται κάθε ίχνος της "τυρρηνικής" παρουσίας στα ιερά** (αρχαϊκό ιερό Ηφαιστίας, Καβείριο, Capo dell' Osservatorio), δηλαδή όλα εκείνα τα αντικείμενα που βρίσκουμε ως αναθήματα (σειρήνες, φτερωτές θεές, σφίγγες, πήλινες πλάκες, καρχήσια, λέβητες με κρανοφόρες προτομές), ενώ στο χώρο του θεάτρου της Ηφαιστίας, κάτω από το υστερο-κλασικό/ελληνιστικό θέατρο και πάνω από το "τυρρηνικό" ιερό εντοπίστηκε ένα **παλαιότερο "ευθύγραμμο" θέατρο του 5ου αι. π.Χ.** που μπορεί να συνδεθεί με την παρουσία των Αθηναίων στο νησί¹⁰⁷⁹. Ειδικά το θέατρο είναι ένας πολύ σημαντικός χώρος καθώς οι πρακτικές και οι αναπαραστάσεις με τις οποίες συνδέεται επιβεβαιώνουν το αίσθημα της κοινότητας (για εορταστικές εκδηλώσεις, ανακοινώσεις από κήρυκα, απόδοση τιμών σε εξέχοντα άτομα της κοινότητας, συμμετοχή σε κοινά τελετουργικά και έθιμα)¹⁰⁸⁰.

Από την άλλη, στα αστικά, περιαστικά ιερά και εντός του χώρου του άστεως οι αρχαιολογικές έρευνες δεν τεκμηριώνουν ακόμη την παρουσία της κοινότητας των Αθηναίων με τον ίδιο τρόπο που τεκμηριώνεται στο θέατρο¹⁰⁸¹. Για παράδειγμα, η παλαιότερη φάση του προαστιακού-περιαστικού **ιερού στο Capo del' Osservatorio** μπορεί να αναχθεί στον 5^ο αι. π.Χ., αν και αυτό μένει να αποδειχθεί, καθώς μέχρι στιγμής στηρίζεται πρωτίστως σε κριτήρια που αφορούν τον τρόπο δόμησης. Έμμεσες

¹⁰⁷⁷ Culasso Gastaldi 2011, 128-129, Igelbrink 2015, 189-192.

¹⁰⁷⁸ Igelbrink 2015, 81.

¹⁰⁷⁹ Culasso Gastaldi 2011, 117-118 και υποσημ. 10-12. Για τις φάσεις του θεάτρου βλ. και Greco και Voza 2010.

¹⁰⁸⁰ Culasso Gastaldi 2011, 118.

¹⁰⁸¹ Culasso Gastaldi 2011, 118-119.

μαρτυρίες που συνδέουν τη λατρεία στο ιερό αυτό με την αθηναϊκή παρουσία είναι τρεις ὄροι (ένας χαμένος) από τη χώρα της Μύρινας που καθόριζαν την ιερή γη για την Αρτέμιδα. Με βάση παλαιογραφικά τεκμήρια και την κυρίαρχη ιστορική ερμηνεία του λημνιακού αθηναϊκού παρελθόντος, ο παλαιότερος χρονολογείται στις αρχές του 5^{ου} και ο νεότερος στον 4^ο αι. π.Χ. Η Culasso Gastaldi θεωρεί ότι ο παλαιότερος μπορεί να κατέβει στο δεύτερο τέταρτο του 5^{ου} αι. π.Χ., καθώς βρίσκει παράλληλα με ανάλογα παλαιογραφικά χαρακτηριστικά και χρονολόγηση. Αν και η χρονολόγηση είναι σημαντική για την Gastaldi, γιατί όπως είδαμε αναγνωρίζει μια κιμώνεια κατάκτηση, για το θέμα που μας αφορά το σημαντικό είναι ότι οι Αθηναίοι μοιάζει από νωρίς να προσάρμοσαν τη λατρεία της Αρτέμιδας Βραυρωνίας στην παλαιότερη "τυρρηνική" λατρεία της Μεγάλης Θεάς εξελληνίζοντάς την, μια προσαρμογή που νομιμοποιούσε κατά κάποιο τρόπο και την κατάκτηση¹⁰⁸².

Ταυτόχρονα ταφές με αττικά ευρήματα και ταφικές πρακτικές υπάρχουν από το β τέταρτο του 5^{ου} αι. π.Χ. Για την Culasso Gastaldi αυτό υποδεικνύει Αθηναίους από την Αττική και όχι από τη Χερσόνησο, όπου ήταν εγκατεστημένοι ήδη για δύο γενιές, αλλά και αθηναϊκή παρουσία πριν το 444/3 π.Χ.¹⁰⁸³. Οι ταφικές πρακτικές θεωρούνται γενικότερα ένα ασφαλές τεκμήριο τόσο για την έκταση της αττικής διασποράς, όσο και για την ταυτότητα που προέβαλαν οι Αθηναίοι που ήταν εγκατεστημένοι σε αποικίες και κληρουχίες¹⁰⁸⁴. Το σημαντικότερο όμως εύρημα που δείχνει μια μακρά διαδικασία με καταλυτικό ρόλο την αθηναϊκή παρουσία φαίνεται πως είναι οι **ταφικοί περίβολοι από τη χώρα της Ηφαιστίας**. Οι περίβολοι αυτοί συνδέονται με αγροικίες και τεκμηριώνουν την συνεχή και αδιάκοπη παρουσία Αθηναίων κατά τον 5^ο και 4^ο αι. π.Χ. Ειδικά η αγροικία στις Κατρακύλες έδωσε στοιχεία για την αναγωγή της αθηναϊκής εγκατάστασης κατά το β τέταρτο του 5^{ου} αι. π.Χ.¹⁰⁸⁵.

Η αγροικία στις **Κατρακύλες** (σύγχρονο Ρουσοπούλι), ανασκάφηκε το 1939 από τον G. Libertini. Εντοπίστηκαν λινοί, πίθοι, σιδερένια σκαπάνη και κεραμική που

¹⁰⁸² Culasso Gastaldi 2011, 129-131.

¹⁰⁸³ Culasso Gastaldi 2011, 117.

¹⁰⁸⁴ Igelbrink 2015, 67 (ταφικές στήλες), 81 (αναφορά δημοτικού και σε ταφικές επιγραφές), 185.

¹⁰⁸⁵ Culasso Gastaldi 2011, 119 και υποσημ. 15 με βιβλιογραφία.

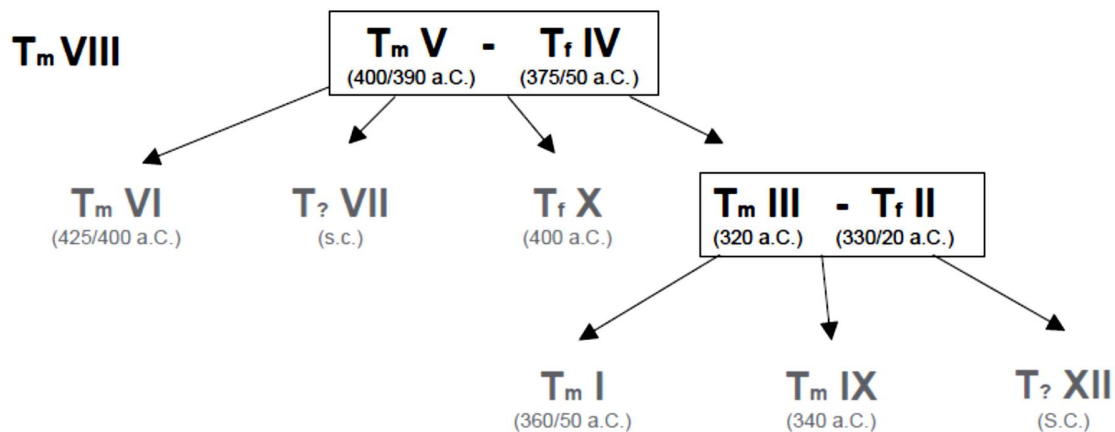
χρονολογεί την τελευταία φάση της χρήσης της στη ύστερη κλασική περίοδο, ενώ μερικές δεκάδες μέτρα ΒΔ εντοπίστηκε ταφικός περίβολος σε σχήμα Π και μια μαρμάρινη ταφική λήκυθος με ανάγλυφη παράσταση δεξίωσης του β ¼ 4^{ου} αι. π.Χ. Η επιγραφές στη λήκυθο είναι τρία ονόματα: Διόδωρος, Θεσμονίκη, Καλλίμαχος. Στον περίβολο εντοπίστηκαν τέσσερις τάφοι δύο κιβωτιόσχημοι και δύο ελεύθερες ταφές. Δύο βρέθηκαν συλημένοι. Όλες οι ταφές ήταν πιθανότατα ενηλίκων, το φύλο των οποίων δεν παραδίδεται από τους ανασκαφείς. Από τις ασύλητες προέκυψαν τρεις αττικές λήκυθοι που χρονολογούνται στα μέσα του 5^{ου} αι. π.Χ. Παρόμοια ευρήματα υπάρχουν από τη νεκρόπολη της Ηφαιστίας. Οι λήκυθοι οδηγούν στη χρονολόγηση του περιβόλου από τα μέσα ως το γ ¼ του 5^{ου} αι. π.Χ. Σε σχέση με την μεταγενέστερη μαρμάρινη λήκυθο, τα ευρήματα πιστοποιούν **συνεχή παρουσία** Αθηναίων από τα μέσα του 5^{ου} αι π.Χ. ως και την ύστερη κλασική περίοδο¹⁰⁸⁶.

Ο δεύτερος ταφικός περίβολος στο **Παραχείρι Καμινίων** ανασκάφηκε το 1930 από τον Giacomo Caruto υπό τη διεύθυνση του Alessandro Della Seta. Και εδώ έχουμε περίβολο σε σχήμα Π, φτιαγμένο με ψευδοϊσόδομου συστήματος μεγάλες λιθοπλίνθους από τοπικό αμμόλιθο από τον οποίο σώζονται τρεις δόμοι και δίβαθμη κρηπίδα. Θεωρείται ότι δεν υπήρχαν άλλοι δόμοι παρά μόνο το πλαίσιο (=γείσο; cornice litica) με τα γωνιαία ακρωτήρια επιζωγραφισμένα. Εντός του περιβόλου συνολικά 11 ασύλητες ταφές-ενταφιασμοί ενηλίκων και παιδιών και των δύο φύλων σε μονολιθικές σαρκοφάγους και θήκες (sarcophagi monolitici e casse). Η σχέση των τάφων και τα συνευρήματα τεκμηριώνουν μια ακολουθία ενταφιασμών που χρονολογείται από το τελευταίο τέταρτο του 5ου ως το τελευταίο τέταρτο του 4ου αι. π.Χ. Όσο αφορά τις ταφικές πρακτικές η Marchiandi διαπιστώνει ότι: (α) όλοι οι άνδρες, ώριμοι και νέοι, είναι ενταφιασμένοι σε ύπτια θέση, ενώ γυναίκες και παιδιά στο πλάι-πλευρό, (β) υπάρχει απουσία αξιόλογων τεχνουργημάτων και απλά ύπαρξη όλων των συνηθισμένων τεχνουργημάτων μιας ταφής (γ) η οργάνωση στηρίζεται στα κριτήρια του φύλου και της ηλικίας και κατ' επέκταση της κοινωνικής θέσης. Έτσι, οι

¹⁰⁸⁶ Marchiandi 2008, 107-110.

λήκυθοι συνδέονται και με τα δύο φύλα, γιατί σχετίζονται με την προετοιμασία του σώματος. Σε δύο ανδρικές ταφές βρέθηκαν κάρναρος και δαχτυλίδια, που ερμηνεύονται ως σχετικά με ιδιαίτερες θρησκευτικές πεποιθήσεις. Στους νέους η σπλεγγίδα παραπέμπει στον κόσμο του γυμνασίου, στις νέες η λεκάνη σχετίζεται με το γάμο, ενώ σε παιδική ταφή βρέθηκαν δύο πανομοιότυπα ειδώλια. Όλα είναι συνηθισμένα ευρήματα σε ταφές αυτού του τύπου που ίσως συνδέονται και με ιδιαίτερες εσχατολογικές τοπικές δοξασίες. Οι παλαιότερες ταφές (τέλη 5ου αι. π.Χ.) είναι νεανικές αλλά βρίσκονται στις παρυφές του περιβόλου. Στον 4^ο αι. π.Χ. χρονολογείται μια ακόμη νεανική (360/50 π.Χ.) και μια παιδική (340 π.Χ.). Οι ώριμοι καταλαμβάνουν το κέντρο με ένα ζεύγος στο επίκεντρο. Ένα δεύτερο ζευγάρι είναι η δεύτερη γενιά της οικογένειας. Έτσι προκύπτει ένα οικογενειακό δέντρο (σχήμα 37)¹⁰⁸⁷:

Η σχέση του περιβόλου με όρο (πράσις επί λύσει) που βρέθηκε στο ίδιο σημείο δεν είναι σαφής. Ο M. Segre που δημοσίευσε την επιγραφή την συνέδεσε με τον περιβόλο, θεωρώντας ότι ο περίβολος χτίστηκε μετά την καθαίρεση του όρου, ερμηνεία που καθόρισε τη χρονολόγηση της επιγραφής πριν το τέλος του 5ου αι. π.Χ.



Σχήμα 37: Γενεαλογικό δέντρο της οικογένειας του ταφικού περιβόλου στο Παραχείρι (πηγή: Marchiandi 2008, 113, fig.6).

¹⁰⁸⁷ Marchiandi 2008, 110-113.

Όμως σύμφωνα με την ανασκαφική αναφορά τα δύο ευρήματα ήταν απλά κοντά και η επιγραφή δεν είχε άμεση συνάφεια με τον περίβολο. Συνεπώς, ο Νικίας θεωρείται πιθανός ιδιοκτήτης της κοντινής αγροικίας, αλλά η επιγραφή χρονολογείται στο πρώτο μισό του 4ου αι. π.Χ.¹⁰⁸⁸.

Στο **Εξώκαστρο Καμινίων** έχουν ανασκαφεί τέσσερις λάκκοι στον βραχώδη λόφο. Το μνημείο διέθετε βαθμιδωτή κρηπίδα. Στην όψη πρέπει να θύμιζε κανονικό περίβολο. Το 1930 οι ανασκαφές έδωσαν 18 λευκές ληκύθους, ένα ειδώλιο και θραυσματικό γείσο (cornice) – όλα σήμερα χαμένα. Οι λευκές λήκυθοι χρονολογούνται στον 5^ο αι. π.Χ., ενώ το ειδώλιο ο Della Seta το χρονολογούσε στον 4^ο αι. π.Χ. Αν συμπεριλάβουμε στην παραπάνω εικόνα και τα συγκεκριμένα ευρήματα, τότε έχουμε ακόμη μια ένδειξη μακράς συνέχειας της αττικής παρουσίας¹⁰⁸⁹.

Άλλα ευρήματα από την ευρύτερη περιοχή των Καμινίων που εντάσσονται στο ίδιο πλαίσιο είναι μια λήκυθος από τον **Αη-Στράτη**, μια μνημειακή λουτροφόρος από τον λόφο **Αξάνεμος** (χρονολογείται στο β τέταρτο 4^{ου} αι. π.Χ.) με επιγραφή που την αποδίδει στον Αθηναίο Ανάχαρσι Αρχαγάθου από τον δήμο Αγνούντος και βρίσκεται σήμερα στο μουσείο Κωνσταντινούπολης, αντίστοιχα σποραδικά ευρήματα μη συστηματικής έρευνας **βορείως της Ηφαιστίας**, ένα θραύσμα στήλης με ανθέμιο και ένα μαρμάρινο λιοντάρι-διάκοσμος ταφικού περιβόλου και τα δύο του 4^{ου} αι. π.Χ. από το **Ρεπανίδι**¹⁰⁹⁰.

Ευρήματα που ενισχύουν την εικόνα από την λημνιακή χώρα προέρχονται από τα νεκροταφεία των δύο πόλεων¹⁰⁹¹. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον φαίνεται πως έχει ο τάφος 44 του **κλασικού νεκροταφείου της Ηφαιστίας**. Είναι ένας τάφος που χρονολογείται στο 480/475-450 π.Χ. χάρη σε μια μελανόμορφη αττική λήκυθο. Τα συνευρήματα (καθρέφτης, πλαγγόνα, επίνητρο αντικείμενο αποκλειστικά αττικό (;) με εικονογράφηση σχετική με την Άρτεμη Κουροτρόφο) δηλώνουν την ταφή μιας γυναίκας από σημαντική οικογένεια και μάλιστα άγαμης κόρης, παρατήρηση πολύ

¹⁰⁸⁸ Marchiandi 2008, 113-114. Στον όρο αναφέρονται δύο ονόματα: ο Νικίας και ο Ευαίνετος του Ερχία.

¹⁰⁸⁹ Marchiandi 2008, 114-115.

¹⁰⁹⁰ Marchiandi 2008, 115.

¹⁰⁹¹ Culasso Gastaldi 2008, 272.

σημαντική, καθώς δείχνει ότι ήδη από τότε οι Αθηναίοι είχαν εγκατασταθεί στη Λήμνο με γυναικείο πληθυσμό και μάλιστα έφηβες, ήταν μόνιμοι κάτοικοι στο νησί και είχαν φέρει τα δικά τους ταφικά έθιμα¹⁰⁹². Υπάρχουν **τρεις ταφές** με αττικά χαρακτηριστικά που ανάγονται στο **α τέταρτο του 5^{ου} αι. π.Χ.** με τη συχνότητα τέτοιων τάφων να αυξάνει στο β τέταρτο. Τα συμπεράσματα της Savelli είναι ότι από αυτή την εποχή η αθηναϊκή κοινότητα της Ηφαιστίας συγκροτούνταν από οικογένειες με περίπλοκες δομές (sic), που προέβαλαν τον εαυτό τους όπως αν ήταν στην Αθήνα, υιοθετώντας πλήρως την αττική ταφική ιδεολογία, κάτι που καταδεικνύει και τις στενές σχέσεις με την σύγχρονή τους Αθήνα¹⁰⁹³. Λήκυθοι από το β τέταρτο του 5^{ου} αι. π.Χ. (480/75-450 π.Χ.) έχουν βρεθεί και στο νεκροταφείο της Μύρινας. Με την Αττική, τα αττικά έθιμα ταφής και την αριστοκρατία συνδέονται και χάλκινοι λέβητες που χρησιμοποιούνται ως τεφροδόχοι και των οποίων οι λαβές και η επίθετη διακόσμηση επίσης παραβάλλονται με αττικά ευρήματα. Φαίνεται πως πρόκειται για 4 λέβητες από τη Λήμνο, έναντι 6 που έχουν βρεθεί στην Αττική¹⁰⁹⁴. Εξάλλου, γυναικεία παρουσία στη Μύρινα φαίνεται να τεκμηριώνεται και από μια λατρεία γυναικείας θεότητας των υδάτων (un culto delle acque di matrice strettamente muliebre) στον βράχο της Μύρινας με το υλικό να ανάγεται στα μέσα του 5^{ου} αι. π.Χ. (έρευνα σε εξέλιξη)¹⁰⁹⁵. Και στις δύο περιπτώσεις δεν έχουμε την παρουσία μόνο αρρένων οπλιτών, αλλά οικογενειών, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι η παρουσία αυτή και η κατοχή γης δεν είχε χαρακτήρα στρατιωτικό¹⁰⁹⁶.

Στο ίδιο πλαίσιο εντάσσεται και το ανάθημα του Αθηνοδώρου στο Καβείριο, γνωστό από την σωζόμενη επιγραφή που το συνόδευε (*Θεοῖς πρόναον σῦλα και λέβητᾶς*] / *ἀνεθηκ' Ἀθηνόδωρος Ὀαεύ[ς]*). Εσωτερικά και αρκετά επισφαλή κριτήρια χρονολογούν την επιγραφή στα μέσα του 5^{ου} αι. π.Χ. Η Culasso Gastaldi θεωρεί ότι

¹⁰⁹² Culasso Gastaldi 2011, 120 και υποσημ. 19-20 με βιβλιογραφία. Τα ευρήματα αυτά επιβεβαιώνουν κατά κάποιο τρόπο την παλιά πεποίθηση του Graham 2001γ ότι μόνο αν η αποικιακή επιχείρηση είχε και πειρατικό χαρακτήρα μπορούμε να υποθέσουμε ένα σώμα αποκλειστικά αντρών.

¹⁰⁹³ Culasso Gastaldi 2011, 120-121 και υποσημ. 21-22.

¹⁰⁹⁴ Culasso Gastaldi 2011, 121-122 και υποσημ. 23-25.

¹⁰⁹⁵ Culasso Gastaldi 2011, 122.

¹⁰⁹⁶ Culasso Gastaldi 2011, 122.

είναι πιο πιθανό να πρόκειται για έναν μόνιμο κάτοικο που αυτοπροβάλλεται στην τοπική κοινωνία προσφέροντας λεία από πειρατεία (σύλα), παρά για έναν περαστικό Αθηναίο που έκανε μια προσωπική προσφορά από λεία πολέμου¹⁰⁹⁷. Στην πραγματικότητα καμία από τις δύο θεωρίες δεν είναι δυνατόν να επιβεβαιωθεί ανεξάρτητα, κυρίως επειδή το δημοτικό μπορούσε να ισχύει και στις δύο περιπτώσεις. Πρέπει επομένως να αρκεστούμε στη διατύπωση πιθανών εναλλακτικών παρελθόντων με μόνη απαίτηση τη συνέπεια στη χρήση των δεδομένων. Η ερμηνεία της Gastaldi ικανοποιεί αυτή την απαίτηση.

Ένα από τα πιο ενδιαφέροντα ευρήματα είναι το λεγόμενο ωρολόγιο του Δεξίππου. Πρόκειται για ένα ενεπίγραφο ανάθημα από το Ιερό των Καβείρων, το οποίο χρονολογείται στον 1^ο αι. π.Χ. με παλαιογραφικές μεθόδους, καθώς ο Δέξιππος δεν είναι γνωστός από άλλες μαρτυρίες¹⁰⁹⁸. Η Rocca αμφισβητεί την κυρίαρχη ερμηνεία που αναγνωρίζει στο πρόσωπο του Δεξίππου έναν Αθηναίο, που αποσυνδέει τον όρο κοσμητής από τον θεσμό της εφηβείας και το χώρο του γυμνασίου και τον συσχετίζει με την τελετουργική ενδυμασία των λατρευτικών αγαλμάτων του ιερού, κυρίως γιατί η Λήμνος, ως προέκταση της Αθήνας, διέθετε παρόμοιους θεσμούς και τα ωρολόγια είναι στενά συνδεδεμένα με τις δραστηριότητες εντός του γυμνασίου¹⁰⁹⁹. Εξάλλου οι Κάβειροι, που συσχετίζονται με τους Μεγάλους Θεούς των επιγραφών της Λήμνου, Ίμβρου και Σαμοθράκης, συνδέονται εκτός από τη μεταλλουργία, το κρασί, τη γονιμότητα, τη σωτηρία από κινδύνους και με τους εφήβους, όπως αποδεικνύει μια επιγραφή του 116/5 π.Χ. από την Αθήνα σύμφωνα με την οποία οι έφηβοι, ύστερα από μια τελετουργική ναυμαχία, θυσίαζαν στους Μεγάλους Θεούς¹¹⁰⁰. Βέβαια στη Λήμνο δεν έχει βρεθεί ακόμη Γυμνάσιο, όμως επιγραφές φαίνεται να υποστηρίζουν την ύπαρξή του¹¹⁰¹.

¹⁰⁹⁷ Culasso Gastaldi 2011, 132. Αντίθετη άποψη Moggi 2008, 264.

¹⁰⁹⁸ Rocca 2019, 122 (με βιβλιογραφία για την επιγραφή), 124

¹⁰⁹⁹ Rocca 2019, 124-127.

¹¹⁰⁰ Rocca 2019, 127-128 με βιβλιογραφία.

¹¹⁰¹ Rocca 2019, 129 με βιβλιογραφία.

Συνοψίζοντας: οικογενειακοί πυρήνες Αθηναίων, μονίμων κατοίκων της Λήμνου μπορούν να τεκμηριωθούν αρχαιολογικά πιθανόν από το 475-450 π.Χ. και σίγουρα από το 450 π.Χ., ενώ ταφικοί περίβολοι, αγροικίες και όροι εγγυήσεων από επιγραφές επιτρέπουν τον συσχετισμό των τοπογραφικών δεδομένων με κληρουχικά κτήματα. Οι παραπάνω παρατηρήσεις οδηγούν σε πολύ συγκεκριμένες σκέψεις για το νομικό καθεστώς του 5^{ου} αι. π.Χ. στη Λήμνο και την παρουσία των Αθηναίων εκεί¹¹⁰². Στα συμπεράσματα αυτά θα μπορούσαμε να προσθέσουμε ότι, στην περίπτωση της Λήμνου, είμαστε σε θέση να συνδέσουμε ταυτότητες με υλικά κατάλοιπα κατά το πρότυπο του Hall. Σε αντίθεση με τα περισσότερα αρχαιολογικά επιχειρήματα που αναζητούν ταυτότητα σε "πολιτισμούς", τα ευρήματα από τη χώρα της Ηφαιστίας τεκμηριώνουν τη συνεχή παρουσία αθηναϊκών οικογενειών.

6.3.5: Η Λημνιακή ταυτότητα ως "νησιωτικότητα"

Μια τελευταία εκκρεμότητα της έρευνας σχετικά με την αθηναϊκή παρουσία στη Λήμνο αφορά στον τρόπο που οι Αθηναίοι του νησιού παρουσιάζονται στις πηγές. Για τη σύγχρονη ερευνητική ματιά η χρήση του εθνοτικού "Λήμνιοι" στις πηγές μετά τη Ληλασία του νησιού και την υποτιθέμενη εκδίωξη των ντόπιων είναι τουλάχιστον προβληματική¹¹⁰³. Φαίνεται ότι στον κληρούχο της Λήμνου συνυπάρχει η αθηναϊκή ταυτότητα με ένα αίσθημα "νησιωτικότητας", δημιουργημένο ενός γνωστού στην έρευνα ταυτοτικού μηχανισμού, εδραιωμένου στο νησιωτικό Αιγαίο.

Η χρήση του τοπικού εθνικού στα νησιά δεν υποδήλωνε την ύπαρξη μιας ομοσπονδιακής πολιτικής οργάνωσης, όπως στην ηπειρωτική Ελλάδα (π.χ. Βοιωτία ή Αρκαδία), πιθανότατα γιατί τα νησιά αντιμετώπιζονταν ως ένας διακριτός διαφορετικός και απομονωμένος κόσμος ήδη από τον Όμηρο¹¹⁰⁴. Στην κλασική και ελληνοιστική περίοδο τα πολιτικά κατακερματισμένα νησιά με παραπάνω από μια πόλεις, όπως η Λήμνος και η Λέσβος, συχνά προέτασαν την νησιωτική τους

¹¹⁰² Culasso Gastaldi 2008, 272, Marchiandi 2008, 119-120.

¹¹⁰³ Igelbrink 2015, 192, ο οποίος παρατηρεί ότι το ίδιο συμβαίνει και με τη Σκύρο.

¹¹⁰⁴ Constantakopoulou 2005, 2-3 (με βιβλιογραφία και παραδείγματα από πηγές).

ταυτότητα, αντί αυτή της πόλεως¹¹⁰⁵. Επρόκειτο κατά μια έννοια για ταυτότητα με ερείσματα στην γεωγραφία, αν δεν προέκυπτε από αυτήν. Αν και η ακριβής σχέση ανάμεσα στην πρόσληψη της "νησιωτικότητας" και τα γεωγραφικά χαρακτηριστικά των νησιών μοιάζει ένα ενδιαφέρον ερμηνευτικό πρόβλημα¹¹⁰⁶, τελικά ίσως να μην είναι και τόσο σημαντικό. Αντί να αναζητούμε τη γραμμική σχέση που οδηγεί από τη μια έννοια στην άλλη, θα ήταν προτιμότερο να τις προσεγγίσουμε ως δύο δυνάμεις που ενεργοποιούν ένα βρόχο ανάδρασης, επιβεβαιώνοντας η μια την άλλη. Σίγουρα πάντως, τουλάχιστον σε ορισμένες περιπτώσεις παρατηρείται και πολιτική ενοποίηση με τη μορφή συνοικισμών και κοινών (Μύκονος, Ρόδος, Κως, Κέος, κοινόν των Λεσβίων)¹¹⁰⁷.

Με το σχήμα του αυτοτροφοδοτούμενου κύκλου, πιστεύω, μπορεί να ερμηνευθεί και ένα ακόμη φαινόμενο. Στους αθηναϊκούς φορολογικούς καταλόγους της συμμαχίας ορισμένα νησιά αντιμετωπιζόνταν ως ενότητα (συντέλεια). Η αντιμετώπιση αυτή των νησιών και των συντελειών πιθανόν υπονοεί και μια πρώτη ανάγκη συνεργασίας των πόλεων μεταξύ τους, ενώ δεν αποκλείεται να είναι και προϊόν της ίδιας της εικόνας που προέβαλαν οι νησιώτες αξιωματούχοι στις επαφές τους με την Αθήνα κατά την καταβολή των φόρων¹¹⁰⁸. Επιπλέον, οι αθηναϊκοί φορολογικοί κατάλογοι είναι η σημαντικότερη πηγή που καταδεικνύει ότι τα νησιά γίνονταν αντιληπτά ως μια ενότητα, καθώς στο νησιωτικόν περιλαμβάνονται σχεδόν όλες οι Κυκλάδες, η Εύβοια, η Λήμνος και τα Κύθηρα¹¹⁰⁹. Οι νησιωτικές ταυτότητες δεν αποτελούσαν πρόβλημα για τον αθηναϊκό ιμπεριαλισμό στο βαθμό που δεν ενεργοποιούσαν πρακτικές αντίστασης¹¹¹⁰. Στους φορολογικούς καταλόγους της αθηναϊκής συμμαχίας υπάρχουν τρεις περιπτώσεις νησιωτικών πόλεων: (α) νησί με μια πόλη, (β) πόλεις του ίδιου νησιού που αναφέρονται ξεχωριστά, (γ) νησιά που

¹¹⁰⁵ Constantakopoulou 2005, 1-2.

¹¹⁰⁶ Βλ. π.χ. Constantakopoulou 2005, 3 η οποία θεωρεί ότι η διακριτή ταυτότητα είναι αυτή που διαμόρφωσε την αντίληψη για τη νησιωτικότητα και όχι το αντίθετο.

¹¹⁰⁷ Constantakopoulou 2005, 11-15.

¹¹⁰⁸ Constantakopoulou 2005, 16-18.

¹¹⁰⁹ Constantakopoulou 2007, 26.

¹¹¹⁰ Constantakopoulou 2005, 19-20.

αναφέρονται ως ενότητα (*συντέλεια*) παρόλο που έχουν περισσότερες από μια πόλεις. Η Λήμνος ανήκει στη δεύτερη κατηγορία καθώς Μύρινα και Ηφαιστία αναφέρονται χωριστά. Μόνο το 452/1 η Λήμνος αντιμετωπίστηκε ως *συντέλεια*¹¹¹¹.

Οι φορολογικοί κατάλογοι της δηλιακής συμμαχίας είναι μια βασική μαρτυρία της ύπαρξης νησιωτικών ταυτοτήτων. Δεν είναι όμως η μόνη. Η χρήση εθνικού που προκύπτει από το όνομα του νησιού αντί της πόλεως τεκμηριώνεται τόσο από έσωθεν (αναθήματα νησιωτών σε Δήλο και Ολυμπία, ιδρυτικοί μύθοι, νομίσματα) όσο και από έξωθεν μαρτυρίες (εφηβικοί προξενικοί κλπ κατάλογοι στη Δήλο, αττικές ταφικές στήλες, αθηναϊκή ναυτικοί κατάλογοι, αθηναϊκοί κατάλογοι μισθοφόρων, καταστατικός χάρτης της β αθηναϊκής συμμαχίας (IG II² 43), αρχεία αθηναϊκής αμφικτυονίας στη Δήλο, φιλολογικές πηγές)¹¹¹². Μια τέτοια μαρτυρία είναι και ο κατάλογος μισθοφόρων από την Αθήνα όπου αναφέρονται δύο Λήμνιοι με το όνομα Σώστρατος¹¹¹³.

Όσο αφορά τις πηγές του 5^{ου} αι. π.Χ., ο Ηρόδοτος και ο Θουκυδίδης προσφέρουν τις περισσότερες πληροφορίες για τη νησιωτική ταυτότητα και την πρόσληψή της από τους υπόλοιπους Έλληνες. Η παρουσία την νησιωτικής ταυτότητας στο έργο τους είναι έντονη και πολυεπίπεδη, σε σημείο που ενίοτε προβάλλεται ενάντια στην πραγματικότητα των περιγραφόμενων γεγονότων¹¹¹⁴. Για παράδειγμα στην περίπτωση της αποστασίας της Μυτιλήνης, όταν ο Θουκυδίδης χρησιμοποιεί τον όρο Λέσβιοι, υιοθετεί στην πράξη την θεώρηση της Μυτιλήνης που προσπαθούσε με τη βία να ενώσει το νησί¹¹¹⁵.

Αν, λοιπόν, η χρήση του εθνικού που προκύπτει από το όνομα του νησιού καλύπτει άλλες πιο συγκεκριμένες ταυτότητες, τότε ποια είναι η σχέση του με τους Αθηναίους κληρούχους και τις κληρουχίες; Ποίοι είναι για παράδειγμα οι Λήμνιοι στον Θουκυδίδη που βοηθούν τους Αθηναίους κατά την αποστασία της Μυτιλήνης

¹¹¹¹ Constantakopoulou 2007, 17 και 29 σημ. 125 με την προβληματική και βιβλιογραφία, 261 και υποσημ. 2.

¹¹¹² Constantakopoulou 2005, 4-8, 11.

¹¹¹³ IG II² 1956, 92-93, Constantakopoulou 2005, 6.

¹¹¹⁴ Constantakopoulou 2005, 6-9.

¹¹¹⁵ Constantakopoulou 2005, 10 με αναφορές στο Θουκυδίδη.

(3.5.1) και τον Κλέωνα στην Πύλο (4.28.4); Τουλάχιστον για τον 4^ο αι. π.Χ. η αναφορά των πηγών σε Λήμιους είναι, κατά τον Cargill, προβληματική, καθώς δεν ξεκαθαρίζει αν αναφέρεται στους κληρούχους ή τους κατακτημένους ντόπιους. Κατά την Κωνσταντακοπούλου, η χρήση και στον 5^ο και στον 4^ο αι. π.Χ. μπορεί να ερμηνευτεί εντός του ίδιου πλαισίου: το εθνικό αναφέρεται σε όλους ανεξαιρέτως τους κατοίκους του νησιού¹¹¹⁶.

Η σημασία της Λήμνου για τους Αθηναίους του 5^{ου} αι. π.Χ. διαφαίνεται ίσως σε μια αφήγηση του Ηρόδοτου. Σύμφωνα με Ηρόδοτο (7.6.3) ο Ιππίας εξόρισε τον Ονομάκριτο γιατί ενέταξε στη συλλογή κειμένων του Μουσαίου μια προφητεία σύμφωνα με την οποία τα γειτονικά της Λήμνου νησιά θα καταποντίζονταν. Το περιστατικό συνήθως σχετίζεται με τον ανταγωνισμό Πεισιστρατίδων και Φιλαϊδων, αλλά κατά την Κωνσταντακοπούλου αποκαλύπτει και τους φόβους των Αθηναίων για την απώλεια ελέγχου του Αιγαίου, στο οποίο θα αισθάνονταν πιο σίγουροι αν δεν υπήρχαν τα νησιά γύρω από την πλήρως ελεγχόμενη Λήμνου¹¹¹⁷.

6.3.6: Κληρουχική ταυτότητα και αρχαιολογικό υλικό

Συνοψίζοντας το βασικό συμπέρασμα της, η Culasso Gastaldi καταλήγει ότι: *"το μοντέλο της αθηναϊκής κληρουχίας, που φαίνεται να είναι μια αδιαμφισβήτητη και παγκοσμίως αποδεκτή πραγματικότητα στην ιστοριογραφική σκέψη σχετικά με την εποχή μετά την Ανταλκίδειο Ειρήνη, επιβάλλεται όλο και περισσότερο ως το σχήμα που ανταποκρίνεται καλύτερα στην πραγματικότητα του 5^{ου} αιώνα ή, τουλάχιστον, ως την πιο οικονομική και άμεση υπόθεση να κατανοήσουμε την πραγματικότητα μιας εγκατάστασης όπου τα άτομα συνυπάρχουν στο νησί σύμφωνα με συστήματα που είναι αθηναϊκά και εκφράζουν μια υλική κουλτούρα και πολιτιστικές παραδόσεις οι οποίες είναι εξίσου χαρακτηριστικές με αυτές της σύγχρονης Αττικής"*¹¹¹⁸. Με το συμπέρασμα αυτό συμφωνώ μόνο εν μέρει. Η Culasso μοιάζει να υπονοεί ότι τα αρχαιολογικά τεκμήρια έρχονται σε αντίθεση με την ιστορική θεώρηση που προσπαθεί να

¹¹¹⁶ Constantakopoulou 2005, 9.

¹¹¹⁷ Constantakopoulou 2007, 117-118.

¹¹¹⁸ Culasso Gastaldi 2008, 272 (μτφρ Μούρθος Ιωάννης).

ανασκευάσει. Αντιθέτως προτείνω ότι όλες οι παρατηρήσεις που έχουν διατυπωθεί από τους εμπλεκόμενους είναι οξυδερκείς και μπορούν να συντείνουν προς την ίδια κατεύθυνση αρκεί να τεθούν σε ένα νέο πλαίσιο. Η αναπλαισίωση των μέχρι τώρα προσεγγίσεων μπορεί να επιτευχθεί εντός μιας θεωρίας της ταυτότητας.

Το ζήτημα που κυριαρχεί σε όλη τη συζήτηση είναι ο βαθμός συνάφειας φιλολογικών πηγών, επιγραφικών μαρτυριών και υλικών καταλοίπων του 5^{ου} αι. π.Χ. Οι αντιμαχόμενες πλευρές μοιάζουν να συμφωνούν μόνο σε τούτο, ότι η γραμματεία δεν μπορεί να στηρίξει την ύπαρξη κληρουχιών στο Αιγαίο του 5^{ου} αι. π.Χ. παρά σε ελάχιστες εξαιρέσεις. Από τη διαπίστωση αυτή και μετά ξεκινά μια διαδικασία επιβεβαίωσης ή αποδόμησης αυτού του πυρήνα, ενώ φαίνεται να παραβλέπεται εντελώς η πιθανότητα σύνθεσης. Όμως στη διάκριση αποικίας και κληρουχίας υπάρχουν πολλά επίπεδα διαμεσολαβήσεων: του χρόνου, του συγγραφέα, των σύγχρονων ερευνητικών προβληματισμών. Τέλος, δεν πρέπει να αποκλείσουμε το γεγονός ότι ακόμη και αν χρησιμοποιούμε τους όρους προσπαθώντας να είμαστε συνεπείς στην αρχαία χρήση, αυτό δεν μας γλυτώνει από τις διαμεσολαβήσεις, καθώς είμαστε σε μια πραγματικότητα εν τη γενέσει και σε διαμόρφωση. Για να το θέσουμε απλούστερα μια εγκατάσταση που τον 5ο αι. π.Χ. χαρακτηριζαν αποικία θα μπορούσε τον 4ο αι. να ονομάζεται κληρουχία χωρίς να έχει αλλάξει καθόλου χαρακτήρα. Δεν μπορούμε να έχουμε την απαίτηση από κανένα συγγραφέα, ακόμη και από τον Θουκυδίδη, να έχει την συνέπεια μιας σύγχρονης ταξινομικής μεθόδου, τη στιγμή που η αυστηρή ταξινόμηση είναι πολύ πιθανόν να είναι μόνο δική μας σύγχρονη ανησυχία.

Η IG I³ 237 είναι ίσως η σπουδαιότερη μαρτυρία για τη φύση της κληρουχίας. Η προφανέστερη και απλούστερη εξήγηση, ίσως στην προκειμένη περίπτωση να είναι και η ασφαλέστερη. Τι ακριβώς αφήνουν να υπονοηθεί οι στίχοι 8-9; Ότι οι Αθηναίοι έστελναν κληρούχους και σε αποικίες και σε κληρουχίες, συνεπώς η ομάδα των κληρούχων μπορούσε να υπάρχει σε μια προϋπάρχουσα εγκατάσταση χωρίς να συγκροτεί ξεχωριστή κοινότητα ή μπορούσε αυτή να είναι η κυρίαρχη, αν όχι η μόνη, ομάδα που καθόριζε τον χαρακτήρα της κοινότητας. Κρίνοντας από τη σταθερότητα

των λημνιακών υλικών καταλοίπων στον χρόνο, ίσως η ρευστή κατάσταση μεταξύ αποικίας και κληρουχίας που διαπιστώνει και η Culasso Gastaldi να μην αφορά παρά μόνο τη γλώσσα. Αυτή η οπτική δεν είναι ένας συμβιβασμός χωρίς περιεχόμενο, ή, ακόμη χειρότερα, που υποβαθμίζει την μέχρι τώρα συζήτηση. Αντιθέτως μας επιτρέπει να αντιληφθούμε την κατάσταση του 5^{ου} αι. π.Χ. ακόμη πιο δυναμικά, ως μια περίοδο διαμόρφωσης, όπου παλιά ερμηνευτικά σχήματα του διασπορικού φαινομένου (αποικία) συνυπάρχουν με νέες πραγματικότητες, αντιλήψεις και ταυτότητες (κληρουχία, κληρούχος). Στην περίπτωση αυτή η Δήμος αποτελεί προνομιακό πεδίο, εξαιτίας του, ποιοτικού πρωτίστως, πλούτου μαρτυριών, αλλά και των οξυδερκών παρατηρήσεων που έχουν γίνει κατά καιρούς από τους μελετητές του υλικού της¹¹⁹.

¹¹⁹ Αξίζει να σημειωθεί ότι τα πορίσματα των Marchiandi και Gastaldi δεν περιλαμβάνονται στην πιο πρόσφατη συστηματική μελέτη για τις αθηναϊκές αποικίες και κληρουχίες του 6ου και 5ου αι. π.Χ. του Igelbrink (Igelbrink 2015), μια έλλειψη που είναι αρκετά αισθητή.

ΜΕΡΟΣ 4^ο: ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑ, ΜΝΗΜΗ ΚΑΙ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑ

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 7: ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Σύμφωνα με τον Ουμπέρτο Έκο, ο τίτλος ενός βιβλίου «είναι ήδη ένα κλειδί ερμηνείας»¹¹²⁰. Αν και στην εισαγωγή προσπάθησα να αιτιολογήσω την επιλογή του θέματος, κατά την ολοκλήρωση αυτής της εργασίας αισθάνομαι υποχρεωμένος να μιμηθώ τον κορυφαίο σημειολόγο της μετανεωτερικότητας, χαρακτηρίζοντας τον συγκεκριμένο τίτλο "ανειλικρινώς ειλικρινή"¹¹²¹, αφού εκφράζει μια πρόθεση που εξαρχής δεν είναι δυνατό να υλοποιηθεί στο σύνολό της. Αν τον λάβουμε υπόψη μας με αυστηρή ματιά τότε ένα μέρος μόνο απ' όσα συζητήθηκαν συνδέονται άμεσα μαζί του. Από τη Σαμοθράκη δεν έχουμε παρά ελάχιστα και μη εκμεταλλεύσιμα δεδομένα από την πόλη, ενώ η Ηφαιστία μόνο μετά την εγκατάσταση κληρούχων μπορεί να λογίζεται ως περίπτωση «ελληνικής» πόλεως. Μόνον η Θάσος, με το εκτενώς ανασκαμμένο αρχαίο άστυ, μοιάζει να ανταποκρίνεται στις προθέσεις του τίτλου. Ταυτόχρονα εμφανώς ανικανοποίητη μένει και η ολιστική ματιά που μοιάζει να υπόσχεται ο τίτλος, καθώς ούτε κατ' ελάχιστο δεν είναι δυνατόν να υποστηριχθεί ο ισχυρισμός ότι το παραπάνω κείμενο προσφέρει κάτι περισσότερο από αποσπασματικές όψεις της κοινωνικής μνήμης και της ταυτότητας, ακόμη και γι' αυτές της περιπτώσεις που αποτελούν το αντικείμενο έρευνάς του. Ωστόσο, με τον ένα ή τον άλλο τρόπο τα θέματα που αναλύονται στα παραπάνω κεφάλαια αφορούν τις κοινωνικές εκείνες ομάδες των οποίων η καθημερινή ύπαρξη ήταν σηματοδεδιμημένη από την έννοια της πόλεως. Από την άλλη το θέμα της μνήμης και της ταυτότητας είναι σε τέτοιο βαθμό πρωτεύικό, ώστε να αποτελεί πραγματικά πλεονασμό οποιαδήποτε διευκρίνιση θα καταδείκνυε μια μη ολιστική ματιά.

Το βασικό πνεύμα της παρούσας διατριβής είναι νομίζω ξεκάθαρο: χώροι και αντικείμενα είναι φορτισμένα με αναμνήσεις, συμμετέχουν ενεργά στη συγκρότησή τους, συμβάλλουν στην ανάκλησή τους. Σχετίζονται με την κοινωνική διάσταση της

¹¹²⁰ Έκο 2005, 8.

¹¹²¹ Έκο, ο.α.

μνήμης και της αναμνηστικής διαδικασίας, τη μόνη που ελπίζει εξ αντικειμένου ένας/μία αρχαιολόγος (ή ιστορικός) να προσεγγίσει. Καθώς ο τρόπος με τον οποίο θυμάται το άτομο εντός της ομάδας καθορίζει και το πώς αντιλαμβάνεται τον εαυτό του, η κοινωνική μνήμη με τις ποικίλες εκφάνσεις της είναι θεμέλιος λίθος της ταυτότητας. Επομένως δεν είναι άστοχη η πεποίθηση ότι μέσω αυτής, αν και όχι μόνο, είναι δυνατόν να ξεκινήσουμε από τα αντικείμενα και τους χώρους και να καταλήξουμε στους ανθρώπους και τις ταυτότητές τους.

Επιπλέον, οι αναλύσεις όλων των προηγούμενων κεφαλαίων μπορούν να ιδωθούν ως μια προσπάθεια να καταδειχθεί ότι ο αρχαιολογικός λόγος ασχολείται κατ' εξοχήν με τα ίχνη της μνήμης στον υλικό πολιτισμό. Με αυτή την έννοια, η αρχαιολογική έρευνα βρίσκεται στην ίδια θέση με οποιαδήποτε άλλη προσπάθεια συγκρότησης αφηγήσεων του παρελθόντος, σε οποιαδήποτε χρονική στιγμή: η συνεχής ανθρώπινη δραστηριότητα λειτουργεί ως μέρος ενός αναμνηστικού μηχανισμού που άλλοτε συγκαλύπτει και άλλοτε αποκαλύπτει όψεις του παρελθόντος. Η παρατήρηση απορρέει και από τις έντονες ομοιότητες μεταξύ μνήμης και ιστορικού λόγου, τόσο έντονες που επιτρέπουν την υπόθεση ότι ο ιστορικός λόγος είναι ένας υψηλού επιπέδου λογοκρατικός αναμνηστικός μηχανισμός. Και βρίσκω άκρως ενδιαφέρον το γεγονός ότι η σύγκριση μνήμης και επιστημονικού λόγου για το παρελθόν μπορεί να οδηγήσει σε παρόμοια συμπεράσματα με τη μελέτη του τοπίου σε συνάρτηση με το χρόνο (βλ. υπο-κεφάλαιο 2.3).

Η προσέγγιση αυτών των ιχνών μπορεί ορισμένες φορές να διαφωτιστεί από τις γραμματειακές και επιγραφικές πηγές, περίπου όπως οι παρατηρήσεις του/της ανθρωπολόγου διαφωτίζονται από τις συνεντεύξεις. Τις περισσότερες φορές, όμως, μπορούμε μόνο να σκιαγραφήσουμε τα πλαίσια της μνήμης και της ταυτότητας με τη συνδρομή της θεωρητικής σκευής άλλων συγγενικών κλάδων. Και αυτό πρέπει να θεωρείται αρκετό. Η συνδρομή αυτή πέραν του ερμηνευτικού σχήματος που παρέχει, ώστε να μην στηριζόμαστε στην ψευδαίσθηση του κοινού νου και των συμπερασμάτων που προκύπτουν λογικά από τα ίδια τα δεδομένα χωρίς

διαμεσολάβηση, και εκτός της ποικιλίας των αναλογιών που προσφέρει, μας προστατεύει από δύο ερμηνευτικούς κινδύνους: την απλουστευτική προσέγγιση και την υπερερμηνεία.

Οι αρχαιολογικές περιγραφές έχουν την ικανότητα να συσσωρεύουν υλικό από διαφορετικές περιόδους προς ανάλυση. Ότι, όμως, αποτελεί υλικό για τη συγκρότηση του αρχαιολογικού λόγου είναι εν δυνάμει αναμνηστικό ερέθισμα. Σε δύο διαφορετικές περιπτώσεις, της Θάσου και της Σαμοθράκης, προσπάθησα να καταδείξω πώς κατά τη γνώμη μου αναλυτικοί όροι σχετικοί με την κοινωνική μνήμη, αλλά δημιουργημένοι σε διαφορετικά ερευνητικά περιβάλλοντα, έχουν θέση στην αρχαιολογική έρευνα. Έτσι, αρχαιολογικό υλικό που εντοπίζεται πρωτίστως σε μελέτες τοπογραφίας ή αρχιτεκτονικής, χρησιμοποιήθηκε για να αναζητηθούν έννοιες που δεν προκύπτουν «λογικά» από τις μεθόδους της κλασικής αρχαιολογίας. Στη συζήτηση κυριαρχεί, λόγω της φύσης του επιλεγμένου αρχαιολογικού υλικού, η σωματική μνήμη. Εντοπίζονται, όμως, σε μικρότερο ή μεγαλύτερο βαθμό και άλλες έννοιες που συνδέονται με τη μνημονική διαδικασία: επικοινωνιακή και πολιτισμική μνήμη, διαφορετικές μορφές αναπαραστάσεων (ημι-κειμενικές, συμβολικές, προσδοκώμενες) και η ρητορική τους (ημερολογιακή, γλωσσική, χειρονομιών), η έννοια του συναθροίσματος, η σχέση μνήμης και εξουσίας μέσα από το δίπολο αναδρομής-προσδοκίας, η αισθητηριακή στρωματογραφία, ακόμη και παθογένειες της μνήμης (τραύμα, συρρίκνωση, υπερμηνσία).

Σε τρεις περιπτώσεις προσπάθησα να ξεφύγω από τον απλό δανεισμό ιδιολέκτου και προβληματισμών και να εντάξω την ανάλυση σε ένα πλαίσιο αμεσότερου διαλόγου με ερευνητικά κείμενα άλλων επιστημονικών πεδίων, καταλήγοντας στα εξής συμπεράσματα:

- δραστικές αλλαγές στην τοπογραφία οδηγούν σε αλλαγές στον τρόπο με τον οποίο οργανώνεται η κίνηση στον χώρο, ώστε θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι επιφέρουν ένα είδος σωματικής λήθης,

- σε καλλιτεχνικές δημιουργίες που υπηρετούν τελετουργικές ανάγκες εντοπίζονται νοήματα, τα οποία θα μπορούσαν να αναγνωριστούν ως ένα ακόμη υποσύνολο αυτού που ονομάζουμε ρητορική της ανα-παράστασης,
- όταν ο όρος lieux de mémoire χρησιμοποιείται σε προνεωτερικά πλαίσια, το περιεχόμενό του αναιρείται, συνεπώς πιο δόκιμος είναι ο όρος milieux de mémoire.

Αναφορικά με την επιλογή του συγκεκριμένου υλικού, το παράδειγμα της Θάσου μας επιτρέπει να φανταστούμε με ποιο τρόπο οι αλλαγές στο τοπίο του άστεως και της χώρας, όπως αυτές αναδεικνύονται από την έρευνα πεδίου, απαιτούσαν από τις κοινωνίες του παρελθόντος κάποιας μορφής ανταπόκριση ή αντίδραση. Η αντίδραση αυτή μπορεί κάποιες φορές να διαπιστωθεί αρκετά εύλογα και άλλες – τις περισσότερες; – απλώς να σκιαγραφηθεί, σε κάθε περίπτωση όμως μπορεί να μεταφραστεί με ένα σύγχρονο λεξιλόγιο δανεισμένο από τις κοινωνικές επιστήμες και αρκετά ευρύ ώστε να μπορεί να περιλαμβάνει και την αρχαιότητα. Η επαναλαμβανόμενη εφαρμογή των αναλυτικών όρων δεν πρέπει να θεωρηθεί άστοχη. Η Θάσος από την ίδρυσή της ως την καταστροφή της είχε μια παρουσία δεκαεπταετών αιώνων. Στο διάστημα αυτό γνώρισε είτε βαθιές δομικές αλλαγές που συνδέονταν με τη μετάβαση από μια εποχή σε μια άλλη, είτε περισσότερο εφήμερες που σχετίζονταν με συγκεκριμένα γεγονότα της θασιακής ιστορίας, τα οποία άφησαν όμως τα ίχνη τους στο θασιακό τοπίο.

Στην περίπτωση της Σαμοθράκης έχουμε ένα ιερό εκτός άστεως το οποίο συσσωρεύει αναμνηστικά ίχνη εντός ενός φαινομενικά σταθερού ιδεολογικού πλαισίου, της λατρείας των Μεγάλων Θεών και των σαμοθρακικών μυστηρίων. Όμως, ούτε το πλαίσιο παραμένει ακριβώς σταθερό, ούτε οι αναμνήσεις που συσσωρεύονται διατηρούνται αμετάβλητες. Μια μεγάλη τομή είναι φυσικά η άφιξη των Ελλήνων αποίκων και μια δεύτερη η πρώιμη ελληνιστική περίοδος, οπότε και το ιερό τοπίο παγιώνεται, ενώ η ανάλυση των μύθων που συνδέονται με τη λατρεία των Μεγάλων Θεών και η μελέτη των υλικών καταλοίπων αποκαλύπτει και άλλες μικρότερες αλλαγές. Η πορεία του ιερού είναι επίσης μακροχρόνια, καθώς, όμως, ο

παραγόμενος όγκος γνώσεων δεν είναι ίδιος για όλες τις εποχές η θεώρηση του Ιερού των Μεγάλων Θεών ως πλαισίου συγκρότησης κοινωνικής μνήμης σε συνάρτηση με τη διάσταση του χρόνου είναι αναπόφευκτα πιο στατική.

Το αρχαιολογικό υλικό από τη φύση του μας υποχρεώνει να συζητήσουμε ζητήματα ταυτότητας. Όροι όπως "αιολική κεραμική", "μακεδονική τέχνη", "περιφερόμενο εργαστήριο" δεν μπορούν να είναι ουδέτεροι ή να περιγράφουν αφηρημένα ένα σύνολο χαρακτηριστικών. Πίσω από αυτές τις έννοιες κρύβονται άνθρωποι που έδρασαν σύμφωνα με τις ανάγκες, τη βούληση και τις πεποιθήσεις τους είτε εντός μιας ομάδας είτε κατά μόνας. Οι γραμμικές προσεγγίσεις που αντιμετωπίζουν το αντικείμενο ως το άμεσο αποτέλεσμα μιας συγκεκριμένης αιτίας σπανίως αποδεικνύονται επαρκείς για να τεκμηριώσουν μετακινήσεις πληθυσμών, πολύ περισσότερο να ρίξουν φως σε ιδεολογικά ζητήματα, γιατί δεν πρόκειται για μεμονωμένα γεγονότα. Για να προσεγγίσουμε τέτοια ζητήματα και να καταλήξουμε σε συμπεράσματα που να θεωρούνται επαρκώς τεκμηριωμένα χρειάζεται να επιτευχθεί μια σύγκλιση στοιχείων των οποίων η φύση θα ποικίλει. Η διασωθείσα παράδοση για τον αποικισμό της Σαμοθράκης είναι μια τυπική περίπτωση σύνδεσης της κοινωνικής μνήμης με κάποια μορφή ταυτότητας και της συνήθους στάσης της έρευνας σε τέτοια ζητήματα. Χωρίς να αποκλείονται περιπτώσεις που τα δεδομένα επιτρέπουν το αντίθετο, η προσπάθεια να αποκαθάρει η αρχαιολογία τον ιδρυτικό μύθο των Σαμοθρακών, δεν μπορεί να είναι κύριος ερευνητικός στόχος. Η περίπτωση του "αιολικού" αποικισμού της Σαμοθράκης παραμένει απλά μια ενδιαφέρουσα υπόθεση, γιατί στηρίζεται αποκλειστικά στην κεραμική και στην επισφαλή ερμηνεία μιας μεταγενέστερης του φαινομένου, που υποτίθεται ότι τεκμηριώνει, επιγραφής.

Τότε όμως προκύπτουν δύο καίρια ερωτήματα: (α) πότε μπορούμε να αναζητούμε (εθνοτικές ή άλλες) ταυτότητες στα υλικά κατάλοιπα και (β) με ποιον τρόπο; Σε τέτοιες περιπτώσεις πιστεύω ότι η έρευνα είτε πρέπει να στρέφεται προς τη μελέτη των ταυτοτικών δυνάμεων που αποτυπώνονται στα υλικά κατάλοιπα χωρίς να επιζητά την κάθαρση, είτε να αναζητά συσσώρευση τεκμηρίων, που όλα μαζί

τείνουν προς μια κατεύθυνση εύλογη και πιθανότερη από τις άλλες, ακόμη και αν το καθένα μόνο του θα ήταν εύκολο να αποδομηθεί. Η θεωρία της αιολικής καταγωγής των αποίκων της Σαμοθράκης ανήκει στις περιπτώσεις που η απουσία συσσώρευσης στοιχείων δεν καθιστά δυνατό τον εντοπισμό ταυτοτήτων. Η μεθοδολογική ανάγκη εντοπισμού θετικών αποδείξεων για την ύπαρξη περιφερόμενων εργαστηρίων αφενός έχει ευρύτερη χρήση, αφετέρου αφορά μόνο το ένα μέρος της εξίσωσης στο πρόβλημα της σαμοθρακικής κεραμικής. Εξίσου θετικές πρέπει να είναι και οι αποδείξεις της απουσίας του, όταν οι ενδείξεις συντείνουν σε μια ερμηνεία προς αυτή την κατεύθυνση, γιατί στις ανθρωπιστικές σπουδές δεν υπάρχει η πολυτέλεια να αντιμετωπίζουμε πάντοτε την απουσία απόδειξης ως απόδειξη απουσίας. Καταλήγουμε, συνεπώς, να συζητάμε πιθανές εκδοχές του παρελθόντος, για τις οποίες δεν υπάρχει κανένα όφελος να ερίζουμε, ειδικά αν δεν προκύψουν νέα δεδομένα, τα οποία, εξάλλου, με τη σειρά τους είναι σχεδόν βέβαιο ότι θα αποτελέσουν αντικείμενο νέων αντιμαχόμενων θεωρήσεων.

Η τάση κάθαρσης των αφηγήσεων του παρελθόντος είναι ακόμη πιο έντονη στην περίπτωση της φοινικικής παρουσίας στη Θάσο. Εδώ η κατανόηση των μηχανισμών συγκρότησης της μνήμης ίσως μπορούν να παρέχουν νέα κριτήρια. Ο εντοπισμός των στοών, που αρχικά έγινε δεκτός ως επιβεβαίωση του Ηροδότου, δεν θεωρήθηκε αρκετός για να πιστοποιήσει τη φοινικική παρουσία στο νησί, κυρίως λόγω της δικαιολογημένης απροθυμίας των περισσότερων αρχαιολόγων να δεχτούν μια παρουσία που δεν πιστοποιείται αρχαιολογικά. Η κατανόηση, όμως, των αναμνηστικών μηχανισμών που διέπουν την αφήγηση του Ηροδότου σε συνδυασμό με τον πολύπλοκο χαρακτήρα της φοινικικής παρουσίας στο ευρύτερο Αιγαίο επιτρέπουν, πιστεύω, να εντάξουμε αυτή την αφήγηση στη σωστή της θέση: οι Φοίνικες μπορούσαν να ανταγωνίζονται και ταυτόχρονα να συνυπάρχουν με άλλες δυνάμεις, αντάλλασσαν δώρα, εμπορεύονταν απ' ευθείας ή με ενδιάμεσους άλλους λαούς, εντάσσονταν ως τεχνίτες σε ελληνικές κοινότητες, αναζητούσαν μεταλλεύματα. Τίποτα απ' όσα γνωρίζουμε γι' αυτούς δεν αντιστρατεύεται τις μνήμες που έχουν φτάσει σ' εμάς μέσω του Ηροδότου, παρά μόνο το είδος των

αποδείξεων που εμείς κρίνουμε ως θετικές προκειμένου να αποδεχθούμε την φοινικική παρουσία στο νησί. Καταλήγουμε, μάλλον, στο συμπέρασμα ότι τόσο η παρουσία όσο και η απουσία δεδομένων δεν μπορεί να στοιχειοθετήσει από μόνη της φυσική παρουσία ή απουσία.

Από την άλλη η περίπτωση των "Τυρρηνών" της Λήμνου, θεωρώ ότι καθιστά σαφές πως στην παρούσα διατριβή δεν υπάρχουν αποφάνσεις. Η μέχρι σήμερα έρευνα, ακολουθώντας ακριβώς τη λογική της σύγκλισης των δεδομένων, αποδέχεται τον πυρήνα των ιστοριογραφικών αφηγήσεων και τον συνδυάζει με γλωσσολογικές αναλύσεις που καταδεικνύουν τη συγγένεια της "λημνιακής" και της ετρουσκικής γλώσσας, καθώς και με τον ιδιαίτερο προ-ελληνικό πολιτισμό, κατάλοιπα του οποίου έφερε στο φως η αρχαιολογική έρευνα. Στη συγκεκριμένη, όμως, περίπτωση η σύγκλιση αυτή μοιάζει περισσότερο με γόρδιο δεσμό. Η ηροδότεια αφήγηση είναι μυθική και έχει χαρακτήρα επεξήγησης, συνεπώς η ύπαρξη οποιουδήποτε ιστορικού πυρήνα πρέπει να αποδειχθεί ανεξάρτητα από το φαινόμενο το οποίο υποτίθεται ότι επεξηγεί. Η σκιά που ρίχνουν στις γλωσσολογικές αναλύσεις η ιστοριογραφία και τα υλικά κατάλοιπα ενός διακριτού και ιδιαίτερου πολιτισμού της Μεσογείου, μάλλον παραβλέπεται στη συζήτηση της καταγωγής των ανθρώπων που τον παρήγαγαν. Τα κείμενα είναι λίγα, εκτενές κείμενο υπάρχει μόνο ένα – η στήλη των Καμινίων – και, παρά τις πολλές προσπάθειες να μεταφραστεί, τα μόνα σίγουρα δεδομένα είναι ανθρωπινότητα και τοπωνύμια. Ταυτόχρονα, η στήλη είναι δυσερμήνευτη και ως αντικείμενο. Η προσπάθεια να αναπλαισιώσω το επιγραφικό υλικό εντός ενός ευρύτερου τοπίου παρουσίας αντικειμένων από την Ιταλία στο Αιγαίο δεν έχει στόχο να προσφέρει μια τελική λύση, αλλά να διαλύσει μέρος αυτής της σκιάς, ακόμη και αν στο τέλος επιβεβαιωθεί η μέχρι σήμερα γενικά αποδεκτή εικόνα. Συνεπώς, το κεντρικό συμπέρασμα, ότι το επιγραφικό υλικό από τη Λήμνο πρέπει να ιδωθεί (και) ως αρχαιολογικό εύρημα, μέρος μιας εικόνας που συγκροτείται από βιλανόβια και ετρουσκικά αντικείμενα διασκορπισμένα από την Ολυμπία μέχρι την Έφεσο, μπορεί να γίνει δεκτό ακόμη και αν καταλήξουμε να το αποσυνδέσουμε από το δευτερεύον

συμπέρασμα, ότι, δηλαδή, η ταυτότητα των ανθρώπων τους οποίους εξυπηρετούν αυτά τα ενεπίγραφα αντικείμενα ίσως πρέπει να αναζητηθεί (ξανά) στην Ετρουρία.

Οι ιδιαίτερες ταυτότητες που νοηματοδοτούνται εντός του σαμοθρακικού ιερού μας οδηγούν στο ζήτημα της συνύπαρξης διαφορετικών ταυτοτήτων στον ίδιο χώρο και στο ίδιο άτομο. Τα διαφορετικά είδη κοινωνικής μνήμης ενεργοποιούν μηχανισμούς συγκρότησης ταυτοτήτων που με τη σειρά τους επιβεβαιώνονται μέσω της αναμνηστικής διαδικασίας. Έτσι έχουμε τους *μύστες*, όπου μπορεί καθένας να ενταχθεί χωρίς καμιά διάκριση, τους *επόπτες*, που είναι μόνο οι άξιοι να παραδεχθούν τα αμαρτήματά τους, τους *θεωρούς* και τους *προξένους*, με πολιτικά και θρησκευτικά χαρακτηριστικά ταυτόχρονα, τους απανταχού πιστούς των Μεγάλων Θεών Σαμοθρακιστάς και – γιατί όχι; – τους ερευνητές, τους αποστασιοποιημένους μελετητές του παρελθόντος που προσπαθούν να προσεγγίσουν το ίδιο υλικό με όλους τους παραπάνω, ενεργοποιώντας, όμως, ένα διαφορετικό γνωστικό υπόβαθρο, το ακαδημαϊκό. Οι ταυτότητες αυτές σε συγκεκριμένο χωροχρονικό πλαίσιο υπερβαίνουν άλλες ταυτότητες των ίδιων ατόμων (ταξικές, εθνοτικές, έμφυλες, συλλογικές), ενώ η περιοδική επαφή με το αναμνηστικό αντικείμενο, προφανώς, τις επιβεβαιώνει.

Η περίπτωση των κληρούχων της Λήμνου είναι ιδιαίζουσα, καθώς στο ξεκίνημα της ιστορίας τους είναι πρακτικά αδύνατον να σκιαγραφηθούν πειστικά. Πέρα από το γεγονός ότι κάθε εικόνα της αθηναϊκής κληρουχίας στον 5^ο αι. π.Χ. είναι πρακτικά μετέωρη, καθώς όλα τα χαρακτηριστικά της είναι αντικείμενα αντιπαράθεσης, η περίπτωση της Λήμνου καταδεικνύει πιθανότατα πόσο ανεξάρτητος μπορεί να είναι ένας όρος από την αναφορά του. Το λημνιακό τοπίο παρουσιάζει μεγάλη ομοιογένεια για μεγάλο χρονικό διάστημα από το 470-460 π.Χ. και μετά, ώστε οποιαδήποτε αλλαγή του χαρακτήρα της αθηναϊκής εγκατάστασης πρέπει να αναζητηθεί στη λημνιακή μικροϊστορία, ένα πεδίο που, για το συγκεκριμένο ερευνητικό ζήτημα, κάθε άλλο παρά προνομιακό μπορεί να χαρακτηριστεί. Οι ερευνητικές διαμάχες μπορούν να ιδωθούν ακριβώς κάτω από αυτό το πρίσμα της αντίθεσης που υπάρχει ανάμεσα στο αδιατάρακτο συνεχές των

υλικών καταλοίπων και τα εναλλασσόμενα, αλλά άπιαστα από την αρχαιολογική ματιά, γεγονότα. Καθώς τα επιχειρήματα που στηρίζονται σε ιστοριογραφικά και επιγραφικά δεδομένα δεν μπορούν να παραβλεφθούν, η αντίθεση αυτή επιτρέπει τον ισχυρισμό ότι η ρευστή ταυτότητα της αθηναϊκής παρουσίας στη Λήμνο, που διαπιστώνουν οι Ιταλίδες ερευνήτριες, δεν αφορά την ίδια τη φύση αυτή της παρουσίας και ίσως ούτε την επίσημη στάση του αθηναϊκού δήμου, όσο το ιδεολογικό υπόβαθρο του όρου, όπως αυτό (δεν) αποκαλύπτεται στις ιστοριογραφικές πηγές.

Σε ένα βαθύτερο επίπεδο οφείλουμε να παρατηρήσουμε ότι η ένταξη του υλικού πολιτισμού στη συζήτηση γύρω από ζητήματα μνήμης και ταυτότητας στην αρχαιότητα εμπλουτίζει την εικόνα που έχουμε για το παρελθόν με έναν πολύ συγκεκριμένο τρόπο: μας επιτρέπει να συγκροτήσουμε εναλλακτικά παρελθόντα. Μπορεί κάποιος να ισχυριστεί ότι όλες οι ερμηνευτικές προσπάθειες, ακόμη και αυτές που στο παρόν κείμενο επικρίθηκαν ως προσπάθειες κάθαρσης του παρελθόντος και αναζήτησης ενός ιστορικού πυρήνα, από τη φύση τους έχουν αυτή τη λειτουργία. Ως ένα βαθμό αυτό είναι αληθές. Η διαφορά, θεωρώ, έγκειται στο βαθμό επίγνωσης του ερμηνευτικού προβλήματος. Φυσικά, επιτυχημένες περιπτώσεις κάθαρσης δεν μπορούν να αποκλειστούν, όμως, πρέπει να θεωρηθούν εύνοιες της τύχης. Το μόνο που τελικά μπορούμε να αναζητήσουμε με κάποια βεβαιότητα είναι οι διαμεσολαβήσεις, αν και το είδος των διαμεσολαβήσεων είναι ένα ακόμη ερμηνευτικό ζητούμενο.

BIBΛIOΓPAΦIA-ΔIKTYOΓPAΦIA-EIKONEΣ

BIBΛIOΓPAΦIA

Accame 1941-43: Accame Silvio, "Iscrizioni del Cabiro di Lemno", *ASAtene* 19-21, 75-105.

Alcock 2011: Alcock Susan E., *Αρχαιολογίες του Ελληνικού Παρελθόντος. Τοπία, μνημεία και αναμνήσεις*, (μτφρ. Καλλεγιά Α., τίτλος πρωτοτύπου: Alcock Susan E., *Archaeologies of the Greek Past: Landscapes, Monuments and Memories*, Cambridge University Press, 2002) Εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2011.

Amadasi Guzzo 1987: Amadasi Guzzo M.G., "Inscrizioni semitiche di nord ovest in contesti greci e italici X-VII", *Dialogi di Archeologia* 5/2 (1987), 13-27.

Andreou κ.α. 1996: Andreou S., Fotiadis M., Kotsakis K., "Review of Aegean Prehistory V: The Neolithic and Bronze Age of Northern Greece", *AJA* 100 (1996), 537-597.

Antonaccio 2010: Antonaccio Carla M., "(Re)defining Ethnicity: Culture, Material Culture and Identity", στο Hales S. Hodos T., *Material Culture and Social Identities in the Ancient World*, Cambridge University Press, New York, 2010, 32-53.

Antoniadis 2019: Antoniadis Vyron, "Excavating at Skyros and Purifying Delos: Athenian >Archaeological< adventures and interpretations in the 5th century BC Aegean", στο: Frielinghaus Heide, Stroszeck Jutta, Valavanis Panos (επιμ.), *Griechische Nekropolen Neue Forschungen und Funde*, Bibliopolis, Möhnesee 2019, 49-64.

Archibald 2000: Archibald Zosia H., "Space, Hierarchy, and Community in Archaic and Classical Macedonia, Thessaly, and Thrace", στο: Brock Roger, Hodkinson Stephen (επιμ.), *Alternatives to Athens. Varieties of Political Organization and Community in Ancient Greece*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2000,

Archibald 2013: Archibald Zosia H., *Ancient Economies of the Northern Aegean Fifth to First Centuries BC*, Oxford University Press, Oxford 2013.

Arslan και Sevinç 2003: Arslan N., Sevinç N., "Die eisenzeitlichen Gräber von Tenedos", *Istanbuler Mitteilungen* 53 (2003), 223-249.

- Aslan 2019:** Aslan Carolyn, “The West Sanctuary at Troy in the Protogeometric, Geometric, and Archaic Periods”, στο: Rose Brian C., Lynch Kathleen, Cohen Getzel (επιμ.), *Troy Excavation Project Final Reports The West Sanctuary I: Iron Age—Classical* (Studia Troica Monograph 12), Rudolf Habelt GmbH, Bonn, 2018, 28-420.
- Ascough 2003:** Ascough Richard S., *Paul’s Macedonian Associations: The Social Context of Philippians and Thessalonians* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, vol 161), Coronet Books Incorporated, London 2003.
- Asheri κ.α. 2007:** Asheri David, Lloyd Alan, Corcella Aldo, *A Commentary on Herodotus Books I-IV*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2007.
- Assmann 1988:** Assmann Jan, “Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität”, in Assmann Jan και Holscher Tonio (eds), *Kultur und Gedachtnis*, Suhrkamp, Frankfurt, 1988, 9–19
- Assmann 1995:** Assmann Jan, “Collective Memory and Cultural Identity”, *New German Critique* 65 (1995), pp. 125-133.
- Assmann 1997:** Assmann Jan., *Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism*, Cambridge, Massachusetts 1997.
- Assmann 2006:** Assmann Jan, “Form as a Mnemonic Device: Cultural Texts and Cultural Memory”, στο Horsley Richard A., Draper Jonathan A., Foley John Miles (eds), *Performing the Gospel. Orality, Memory and Mark. Essays dedicated to Werner Kelber*, Fortress, Minneapolis 2006, 67-82.
- Assmann 2008:** Assmann Jan, “Communicative and Cultural Memory”, στο Erll Astrid, Nünning Ansgar (eds), *Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook*, Berlin, New York 2008, 109-118.
- Assmann 2010:** Assmann Jan, “Globalization, Universalism and the Erosion of Cultural Memory”, στο Assmann Aleida, Conrad Sebastian (eds), *Memory in a Global Age. Discourses, Practices and Trajectories*, Palgrave Macmillan Memory Studies, New York 2010, 121 – 137.

- Assmann 2011:** Assmann Jan, *Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination* (τίτλος πρωτοτύπου Assmann Jan, *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, Munich: Beck, 1992) Cambridge University Press 2011
- Assmann 2017:** Assmann Jan, *Η πολιτισμική μνήμη: Γραφή, ανάμνηση και πολιτική ταυτότητα στους πρώιμους ανώτερους πολιτισμούς*, (μτφρ: Παναγιωτόπουλος Διαμαντής, τίτλος πρωτοτύπου: πρωτοτύπου Assmann Jan, *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, Munich: Beck, 1992), Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο 2017.
- Aubet 2001:** Aubet Maria Eugenia, *The Phoenicians and the West. Politics, Colonies and Trade*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001²
- Aubet 2008:** Aubet Maria Eugenia, "Political and economic implications of the new Phoenician chronologies", στο: Sagona, Claudia (επιμ.). *Beyond the Homeland: Markers in Phoenician Chronology*. (Ancient Near Eastern Studies, Suppl. 28), Peeters, Leuven, 2008, 247-259.
- Avramidou 2006:** Avramidou Amalia, "Attic Vases in Etruria: Another View on the Divine Banquet Cup by the Codrus Painter." *AJA* 110 (2006), 565-79.
- Badoud 2018:** Badoud Nathan, "La Victoire de Samothrace, défaite de Philippe V", *RA* 66 (2018), 279-306.
- Baird και Taylor 2011:** Baird Jennifer A., Taylor Claire, *Ancient Graffiti in Context* (Routledge Studies in Ancient History 2), Routledge, New York, 2011.
- Baker-Penoyre 1909:** Baker-Penoyre John ff., "Thasos, Part II. Topography", *JHS* 29 (1909), 202-250.
- Banti 1973:** Banti Luisa, *Etruscan Cities and their Culture*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles, 1973.
- Basch 1993:** Basch Lucien, "Samothrace, un navire consacré aux dieux", *Dossiers d'Archéologie* 183 (1993), 24-31.

- Basch 1995:** Basch Lucien, "Le "Navire vaincu a neuf rangees de rameurs" de Pausanias et le "Monument des taureaux" a Delos", στο: Tzalas Harris (επιμ.), *3d International Symposium on Ship Construction in Antiquity, Athens 1989*, Hellenic Institute for the Perservation of Nautical Tradition, Athens 1995, 43-72.
- Baumeister 2007:** Baumeister P., *Der Fries des Hekateions von Lagina*, Istanbul, 2007.
- Bayne 2000:** Bayne N., *The Gray Wares of North-West Anatolia in the Middle and Late Bronze Age and the Early Iron Age and Their Relation to the Early Greek Settlements*, Asia Minor Studies 37, Bonn, 2000.
- Beattie 1962:** Beattie A.J., "Rev. of Études pélasgiques by A. J. van Windekens", *The Classical Review* 12 (1962), 250-251.
- Becker 2014:** Becker Marshall J., "13. Etruscan Skeletal Biology and Etruscan Origins", στο: Sinclair Bell, Carpino Alexandra A. (επιμ.), *A Companion to the Etruscans*, Wiley Blackwell, Malden-Oxford-Sussex, 2014, 181-202.
- Becks 2003:** Becks Ralf, "Troia VII: the Tranistion from the Late Bronze Age to the Early Iron Age", στο Fischer B., Genz H., Jean É., Köroglou K. (eds), *Identifying Changes: The Transition from Bronze to Iron Ages in Anatolia and its Neighbouring Regions, Proceedings of the International Workshop, Istabul, November 8-9, 2002*, Istanbul, 2003, 41-53.
- Beekes 2002:** Beekes Robert S.P., "The prehistory of the Lydians and the origin of the Etruscans, Troy and Aeneas", *Bibliotheca Orientalis* 59 (2002), 205-241 (=Beekes 2003).
- Beekes 2003:** Beekes Robert S.P., *The Origin of the Etruscans*, Mededlingen van de Afdeling Letterkunde, Nieuwe Reeks, Deel 66 no. 1. Amsterdam: Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, 2003 (= Beekes 2002).
- Beekes 2004:** Beekes Robert S. P., "The Origin of the Kabeiroi", *Mnemosyne* 57 (2004), 465-477.
- Bélis 1995:** Bélis, Annie "La cithare du relief des Théores. Essai de datation", *BCH*, 119 (1995), 369-374.

- Bellelli 2012:** Bellelli Vincenzo, "Alla ricerca delle origini Etrusche", στο: Bellelli Vincenzo (επιμ.), *Le Origini degli Etruschi. Storia Archeologia Antropologia*, "L'Erma"di Bretschneider, Roma, 2012, 17-48.
- Benelli 2017:** Benelli Enrico, "17. Alphabets and Language", στο Naso Alessandro (επιμ.), *Etruscology*, de Gruyter, Boston/Berlin, Boston/Berlin 2017, 245-274.
- Béquignon και Devambe 1932:** Béquignon Yves, Devambe Pierre, "Fouilles de Thasos (1925-1931)", *BCH* 56 (1932), 232-286.
- Bernard 1964:** Bernard Paul, "Céramiques de la première moitié du VIIe siècle à Thasos", *BCH* 88 (1964), 77-146.
- Bernard 1965:** Bernard Paul, "Les deux piliers sculptés de la porte de Zeus et d' Héra à Thasos", *BCH* 89 (1965), 64-89.
- Bernard και Salviat 1959:** Bernard P., Salviat Fr., "Nouvelles découvertes au Dionysion de Thasos", *BCH* 83 (1959), 288-335.
- Bernard και Salviat 1962:** Bernard Paul, Salviat François, "Inscription de Thasos", *BCH* 86 (1962), 578-611.
- Bernard και Salviat 1967:** Bernard Paul και Salviat François, "Inscriptions de Thasos", *BCH* 91 (1967), 578-621.
- Bernhardt 2014:** Bernhardt, J.C. *Das Nikemonument von Samothrake und der Kampf der Bilder*, Franz Steiner, Stuttgart, 2014.
- Berry 1969:** Berry John W., "On cross-cultural comparability", *International Journal of Psychology* 4, 1969, 119-128.
- Berry 1999:** Berry John W., "Emics and Etics: A Symbiotic Conception", *Culture and Psychology* 5 (1991), 165-171.
- Beschi 1994α:** Beschi Luigi, "Το ιερό των Καβείρων στη Λήμνο", *Αρχαιολογία και Τέχνες* 50 (1994), 31-37.
- Beschi 1994β:** Beschi Luigi, "Nuove iscrizioni da Efestia", *ASAA* LXX-LXXI, 1998, 259-274.

- Beschi 1996:** Beschi Luigi, "I Tirreni di Lemno alla luce dei recenti dati di scavo", *Magna Grecia, Etruschi, Fenici (Atti Taranto 33)*, 1996, 23-50.
- Beschi 1998:** Beschi Luigi, "I Tirreni di Lemno alla luce dei recenti dati di scavo", στο: *Magna Grecia, Etruschi, Fenici. Atti Del Trentatreesimo Convegno Di Studi Sulla Magna Grecia, Taranto 8-13 Ottobre 1993*, Istituto per la Storia e l'Archeologia della Magna Grecia, Taranto, 1998, 23-50.
- Beschi 2003:** Beschi Luigi, "Ceramiche arcaiche di Lemno: alcuni problemi", *ASAA LXXXI* (2003), 303-349.
- Beschi 2005:** Beschi Luigi, "La ceramica subgeometrica di Troia VIII e di Lemnos", στο *AEMNESTOS. Miscellanea di scritti in memoria di Mauro Cristofani, Prospettiva II Suppl*, 2005, 58-63.
- Besnard 1979:** Besnard Philippe, "La formation de l'équipe de l'Année sociologique", *Revue française de sociologie*, 20-1 (1979), 7-31.
- Biard και Imbs 2016:** Biard G., Imbs M., "Trois statues honorifiques féminines en remploi à l'Artemision de Thasos," στο: von den Hoff Ralf, Queyrel François, Perrin-Saminadayar Éric (επιμ.), *Eikones. Portraits en context* (Archeologia Nuova Serie 3), Osanna Edizioni, Venosa, 2016, 105-123.
- Biard κ.α. 2018:** Biard Guillaume, Fournier Julien, Imbs Marjolaine, "L'autel des Césars sur l'agora de Thasos", *BCH* 142.2 (2018), 725-769.
- Bielman 2001:** Bielman Anne, *FEMMES EN VUE: Les femmes et la vie publique dans le monde hellénistique (IVe-Ier s. av. J.-C.)*, Paris, Sedes, 2001.
- Bielman 2012:** Bielman Anne, "Female Patronage in the Greek Hellenistic and Roman Republican Periods", στο: James Sharon L, Dillon Sheila (επιμ.), *A Companion to Women in the Ancient World*, Blackwell, Oxford, 2012, 238-248.
- Bietak 2010:** Bietak Manfred, "Minoan Presence in the Pharaonic Naval Base of Peru-nefer," στο: Krzyszkowska O. (επιμ.), *Cretan Offerings: Studies in Honour of Peter Warren* (BSA Studies 18), British School at Athens, London, 2010, 11-24.

- Bietak 2013:** Bietak Manfred, "The Impact of Minoan Art on Egypt and the Levant – A Glimpse on Palatial Art from the Naval Base of Peru-nefer at Avaris," στο: Aruz Joan, Graff Sarah B., Rakic Yelena (επιμ.), *Cultures in Contact: From Mesopotamia to the Mediterranean in the Second Millennium B.C. (The MMS Symposia)*, MMA, New York, 2013, 188-199.
- Billot και Koželj 2006:** Billot M.-F., Koželj Tony, "Décors architecturaux en terre cuite dans le Nord del Égee", στο Guimier-Sorbets Anne-Marie, Hatzopoulos M. B., Morizot Y. (eds), *Rois, Cites, Necropoles. Institutions, Rites et monuments en Macedoine. Institute of Greek and Roman Antiquity, Actes de Colloques de Nanterre (decembre 2002) et d' Athenes (janvier 2004)*, Μελετήματα 45, Αθήνα 2006, 13-46.
- Bisi 1991:** Bisi Anna Maria, "Ateliers phéniciens dans le monde égéen", στο: Lipiński E. (επιμ.), *Phoenicia and the East Mediterranean in the first millennium B.C. Proceedings of the Conference held in Leuven from the 14th to the 16th of November 1985*, (Orientalia Lovaniensia analecta 22; Studia Phoenicia 5), Uitgeverij Peeters, Leuven, 1987, 225-238.
- Blakely 2010:** Blakely Sandra, "Kadmos, Jason and the Great Gods of Samothrace: Initiation as mediation in a Northern Aegean Context", *ElAnt* 11 (2010), 67-95.
- Blakely 2011:** Blakely Sandra, "5 Toward an Archaeology of Secrecy: Power, Paradox, and the Great Gods of Samothrace", *Beyond Belief: The Archaeology of Religion and Ritual (Archaeological Papers for the American Anthropological Association 21)*, 49-71.
- Blakely 2017:** Blakely Sandra, Book Review of *Housing the Chosen: The Architectural Context of Mystery Groups and Religious Associations in the Ancient World*, by Inge Nielsen, *AJA* 121.2 (2017), Published online at www.ajaonline.org/book-review/3441
- Blegen κ.α. 1958:** Blegen C., Boulter C., Caskey J., Rawson M., *Troy Vol. IV. Settlement VIIa, VIIb and VIII. Excavations Conducted by the University of Cincinnati*, Princeton, 1958.
- Blegen κ.α. 1964:** Blegen C., Palmer H., Young R., *Corinth Vol. XIII. Results of the Excavations Conducted by the American School of Classical Studies at Athens. The North Cemetery*, Princeton 1964.

- Blevins 2017α:** Blevins Susan Ludi, "2. Pottery", στο: Wescoat Bonna D., *Samothrace 9: The Monuments of the Eastern Hill, Excavations Conducted by the Institute of Fine Arts New York University*, ASCSA, Princeton, New Jersey, 2017, 359-386.
- Blevins 2017β:** Blevins Susan Ludi, "3. Lamps", στο: Wescoat Bonna D., *Samothrace 9: The Monuments of the Eastern Hill, Excavations Conducted by the Institute of Fine Arts New York University*, ASCSA, Princeton, New Jersey, 2017, 387-394.
- Blight 2009:** Blight David W., "The Memory Boom: Why and Why Now?", στο: Boyer P. και Wertsch J. (επιμ.), *Memory in Mind and Culture*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, 238-251.
- Blinkenberg 1941:** Blinkenberg Christian, *Lindos. Fouilles et recherches, 1902-1914. Vol. II, Inscriptions*, 1941.
- Bloch 1940:** Bloch H., "Herakleides Lembos and His Epitome of Aristotle's *Politeiai*", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 71 (1940), 27-39.
- Blondé κ.α. 1985:** Blondé Francine, Muller Arthur, Mulliez Dominique, "Rapport sur les travaux de l'École française en Grèce en 1984. Thasos: 1. Terrain Valma", *BCH* 109 (1985), 874-881.
- Blondé κ.α. 1986:** Blondé Francine, Muller Arthur, Mulliez Dominique, "Rapport sur les travaux de l'école française en Grèce en 1985. Thasos: 3. Terrain Valma ", *BCH* 110 (1986), 797-801.
- Blondé κ.α. 1987:** Blondé Francine, Muller Arthur, Mulliez Dominique, "Une nouvelle place publique à Thasos. Les abords nord du passage des Théores de l'époque archaïque à l'époque paléochrétienne", *RA* 1987, 25-39.
- Blondé κ.α. 1990:** Blondé Francine, Muller Arthur, Mulliez Dominique, "Μια νέα δημόσια πλατεία στη Θάσο. Οι βόρειες παρυφές της διόδου των θεωρών από την αρχαϊκή μέχρι την παλαιοχριστιανική εποχή", στο: Κουκούλη-Χρυσανθάκη Χάιδω, Picard Olivier, Πετρίδης Τριαντάφυλλος (επιμ.), *Μνήμη Δ. Λαζαρίδη. Πόλις και χώρα στην αρχαία Μακεδονία και Θράκη, Πρακτικά Αρχαιολογικού Συνεδρίου, Καβάλα 9-11 Μαΐου 1986*, Θεσσαλονίκη, 1990, 359-377.

- Blondé κ.α. 1993:** Blondé Francine, Muller Arthur, Mulliez Dominique, "Rapport sur les travaux de l'École française en Grèce en 1992. Thasos: 4. Abords Nord-Est de l'agora (terrain Valma) A. La fouille" *BCH* 117 (1993), 661-668.
- Blondé κ.α. 1994:** Blondé Francine, Muller Arthur, Mulliez Dominique Marc Jean-Yves, "Rapport sur les travaux de l'École Française d'Athènes en 1993. Thasos: 3. Abords Nord-Est de l'agora (terrain Valma)", *BCH* 118 (1994) 455-460.
- Blondé κ.α. 1995:** Blondé Francine, Bonias Zissis, Grandjean Yves, Marc Jean-Yves, Muller Arthur, Mulliez Dominique, Salviat François, Viviers Didier, "Rapport sur les travaux de l'École Française d'Athènes en 1994: Thasos, 3. Abords Nord-Est de l'agora (Terrain Valma)", *BCH* 119 (1995), 681-688.
- Blondé κ.α. 1996:** Blondé Francine, Muller Arthur, Mulliez Dominique, "Θάσος: Η περιοχή της δόδου των θεωρών και οι προγενέστερες φάσεις της", *AEMΘ* 10 (1996) [1998], 813-823.
- Blondé κ.α. 1999:** Blondé Francine, Muller Arthur, Mulliez Dominique, "Thasos, de la ville d'Archiloque à la ville de Théagénès. Questions de topographie et d'urbanisme à l'époque archaïque", *AEMΘ* 13 (1999) [2001], 49-62.
- Blondé κ.α. 2000α:** Blondé Francine, Muller Arthur, Mulliez Dominique, "Le Passage des Théores à Thasos: une «énigme» résolue? Questions de topographie et d'urbanisme à l'époque archaïque", *CRAI* 144 (2000), 885-907.
- Blondé κ.α. 2000β:** Blondé Francine, Mulliez Dominique, Muller Arthur, Sintès Gilles, Viviers Didier, Koželj Tony, Picard Olivier, Wurch-Kozelj Manuela, Tréziny Henri, Simossi Angeliki, Des Courtils Jacques, Duchêne Hervé, "Thasos, d'Archiloque aux guerres médiques: questions de topographie et d'urbanisme", *Topoi* 10.1 (2000), 9-56.
- Blondé κ.α. 2001:** Blondé Francine, Muller Arthur, Mulliez Dominique, François Poplin, "Οστά και ιεροτελεστίες. Μια τρίτοια στη Θάσο, ΒΑ παρυφές της αγοράς", *AEMΘ* 15 (2001) [2003], 67-73.
- Blondé κ.α. 2002:** Blondé Francine, Muller Arthur, Mulliez Dominique, "Évolution urbaine d'une colonie à l'époque archaïque. L'exemple de Thasos", *PALLAS* 58 (2002), 251-265.

- Blondé κ.α. 2005:** Blondé Francine, Muller Arthur, Mulliez Dominique, François Poplin, "Un rituel d'engagement à Thasos: archéologie et textes", *Kernos* 18 (2005), 476-479.
- Blondé κ.α. 2008α:** Blondé Francine, Muller Arthur, Mulliez Dominique, Kohl Markus, Sanidas Giorgos "Thasos in the Age of Archilochos. Recent Archaeological Investigations", στο Κατσωνοπούλου Δώρα, Πετρόπουλος Ιωάννης, Κατσαρού Στέλλα (επιμ.) *Ο Αρχιλοχος και η Εποχή του, Πρακτικά Β' Διεθνούς Επιστημονικού Συνεδρίου Αρχαιολογίας Πάρου και Κυκλάδων, Παροιکیά Πάρου, 7-9 Οκτωβρίου 2005, Αθήνα 2008, 409-425.*
- Blondé κ.α. 2008β:** Blondé Francine, Dadaki Stavroula, Muller Arthur, Aubry Christine, Fournier Julien, Kozeli Tony, Oueslati Tarek, Sanidas Giorgos, "Les abords Nord de l'Artemision (Thanar). Campagne 2006-2007", *BCH* 132 (2008), 715-735.
- Blondé κ.α. 2009:** Blondé Francine, Muller Arthur, Mulliez Dominique, "Θάσος. Ανθρώπινοι και περιβαλλοντικοί παράμετροι της πολεοδομικής δυναμικής", στο Αδάμ-Βελήνη, Πολυξένη, Τσακάλου-Τζανάβαρη Κατερίνα (επιμ.) *ΑΕΜΘ, 20 χρόνια (Επετειακός Τόμος), ΥΠΠΟΤ-Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, Θεσσαλονίκη 2009, 51-62.*
- Blondé κ.α. 2010α:** Blondé Francine, Dadaki Stavroula, Pétridis Platon, Muller Arthur, Aubry Christine, Fournier Julien, Koželj Tony, Oueslati Tarek, Sanidas Giorgos, "Les abords Nord de l'Artemision (Thanar) Campagnes 2008-2009 Collaboration XVIIIe EPKA-12e EBA-École française d'Athènes", *BCH* 134, (2010), 523-544
- Blondé κ.α. 2010β:** Blondé Francine, Δαδάκη Σταυρούλα, Koželj Tony, Μπόνιας Ζήσης, Muller Arthur, Mulliez Dominique, Πετρίδης Πλάτων, Σανίδας Γεώργιος, "Η πρωτοβυζαντινή οικία domus 5 στη Θάσο", *ΑΕΜΘ* 24 (2010) [2014], 549-556.
- Boardman 1978:** Boardman John, *Greek Sculpture: The Archaic Period*, Thames & Hudson, London 1978.
- Boardman 1999:** Boardman John, *The Greeks Overseas: Their Early Colonies and Trade*, Thames & Hudson, London, 1999⁴.

- Boardman 2007:** Boardman John, *Η αρχαιολογία της νοσταλγίας. Πώς οι αρχαίοι Έλληνες αναπαρέστησαν το μυθικό παρελθόν τους*, (μτφρ. Β. Δημητρίου, τίτλος πρωτοτύπου: Boardman John, *The Archaeology of Nostalgia: How the Greeks Re-created their Mythical Past*, Thames & Hudson, London, 2002), Εκδ. Πατάκη, Αθήνα, 2007.
- Bon 1929:** Bon Anotine, "Bas-relief d'une nouvelle porte de Thasos", *Mon Piot* 30 (1929), 1-14.
- Bon και Seyrig 1929:** Bon Antoine, Seyrig Henry, "Le sanctuaire de Poséidon à Thasos", *BCH* 53 (1929), 317-350.
- Bonfante και Bonfante 1983:** Bonfante Giuliano, Bonfante Larissa, *The Etruscan Language: An Introduction*, New York University Press, New York, 1983.
- Bonnet 1988:** Bonnet C., *Melqart. Cultes et mythes de l'Héraklès tyrien en Méditerranée* (Studia Phoenicia 8), Leuven 1988.
- Bonnet 1995:** Bonnet C., "Monde égéen", στο: Krings, V. (ed.), *La Civilisation phénicienne et punique. Manuel de recherche*, Leiden/New York/Cologne. 646-662.
- Bouchard 1977:** Bouchard Donald F. (επιμ.), *Foucault Michel: Language, Counter-Memory, Practice*, Cornell University Press, Ithaca-New York, 1977.
- Boulotis 2009:** Boulotis Christos, "Koukonisi on Lemnos: Reflections on the Minoan and Minoanising evidence", στο: Macdonald Colin F., Hallager Erik, Niemeier Wolf-Dietrich (επιμ.) *The Minoans in the central, eastern and northern Aegean - new evidence: acts of a Minoan Seminar 22-23 January 2005 in collaboration with the Danish Institute at Athens and the German Archaeological Institute at Athens*, Danske institut i Athen, Athens 2009, 175-218.
- Bourdieu 1977:** Bourdieu Pierre, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge Studies in Social and Cultural Anthropology 16, (μτφρ: Nice Richard, τίτλος πρωτοτύπου: Bourdieu Pierre, *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédée de trois études d'ethnologie kabyle*, Librairie Droz S.A., Switzerland, 1972), Cambridge University Press, The Edinburgh Building, Cambridge 2013²⁸(1977).

- Bourogiannis 2018:** Bourogiannis Giorgos, "The Transmission of the Alphabet to the Aegean", στο: Łukasz Niesiołowski-Spanò, Marek Węcowski (eds), *Change Continuity and Connectivity: North-Eastern Mediterranean at the turn of the Bronze Age and in the early Iron Age*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2018, 235-257.
- Bremmer 2014:** Bremmer Jan N., *Initiation into the Mysteries of the Ancient World*, de Gruyter, Berlin/Boston, 2014.
- Briquel 1984:** Briquel, D. *Les Pelasges en Italie. Recherches sur l'histoire de la légende*, École française, Rome 1984.
- Brixhe 2006:** Brixhe Claude, "Zône et Samothrace: lueurs sur la langue thrace et nouveau chapitre de la grammaire comparée?", *CRAI* 150 (2006), 121-146.
- Brixhe 2008:** Brixhe Claude, "Phrygian" στο Woodard R.D. (ed), *The Ancient Languages of Asia Minor*, Cambridge 2008, 69-80.
- Brock 2006:** Brock Roger, "Athens, Sparta and the Wider World", στο: Kinzl Konrad H. (επιμ.), *A Companion to the Classical Greek World*, Blackwell Publishing, Malden-Oxford-Carlton Victoria, 2006, 82-98.
- Brogan 1999:** Brogan T.M., *Hellenistic Nike: Monuments Commemorating Military Victories of the Attalid and Antigonid Kingdoms, the Aitolian League, and the Rhodian Polis, ca. 307–133 B.C.* (Ph.D. diss.), Bryn Mawr College, 1999.
- Bruneau 1974:** Bruneau Philippe, "Existe-t-il des statues d'Isis Pélagia?" *BCH* 98 (1974), 333-381.
- Brunet και Μπόνιας 2017:** Brunet Michèle, Μπόνιας Ζήσης, «Αρχαιολογικός Χάρτης Θάσου», στο: Mulliez, Dominique, Bonias Zisis (επιμ.), *Θάσος. Μητρόπολη και αποικίες. Πρακτικά του διεθνούς συμποσίου στη μνήμη Μαρίνας Σγούρου, Θάσος 21-22 Σεπτεμβρίου 2006*, EFA, Paris, 39-45.
- Bunnens 1979:** Bunnens Guy, *L'expansion phénicienne en Méditerranée. Essai d'interprétation fondé sur une analyse des traditions littéraires*, (Études de Philologie, d'Archéologie et d'Histoire Anciennes XVII), Institut Historique Belge de Rome, Bruxelles/Rome, 1979.

- Burke 1989:** Burke Peter, "History as social memory", στο Butler T. (ed), *Memory: History, Culture and the mind*, Cambridge 1989, 131 – 139.
- Burke 2009:** Burke Peter, *Τι είναι πολιτισμική ιστορία*, (μτφρ: Σηφακάκης Νίκος, τίτλος πρωτοτύπου: Burke Peter, *What is Cultural History?* Polity Press Ltd., 2008²) Μεταίχμιο, Αθήνα 2009.
- Burkert 1993:** Burkert Walter, "Concordia Discors: The Leterary and the Archaeological Evidence on the Sanctuary of Samothrace", στο Marinatos Nanno, Hägg Robin (eds), *Greek Sanctuaries. New Approaches*, Routledge, London-New York 1993, 142-152.
- Burkert 1997:** Burkert Walter, *Μυστηριακές Λατρείες της Αρχαιότητα*, (μτφρ: Ματθαίου Έφη, τίτλος πρωτοτύπου: Burkert Walter, *Ancient Mystery Cults*, Harvard Universiy Press, 1987), Εκδ. Καρδαμίτσα, Αθήνα 1997.
- Burkert 2002:** Burkert Walter, "Ελληνική Περιφέρεια: Τα μυστήρια της Σαμοθράκης", στο Γραμματικοπούλου Ελένη, Αβαγιανού Αφροδίτη Α. (επιμ.), *Λατρείες στην περιφέρεια του αρχαίου ελληνικού κόσμου*, Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών, Αθήνα 2002.
- Burkert 2003:** Burkert Walter, *Αρχαίος Ελληνικός Πολιτισμός: Η επίδραση της Ανατολής*, [μτφρ: Λογιάκη Αμαλία, τίτλος πρωτοτύπου: Burkert Walter, *The orientalizing revolution: Near Eastern influence on Greek culture in the early archaic age*, Harvard Universiy Press, 1992 (1995)], Εκδ. Καρδαμίτσα, Αθήνα 2003².
- Burkert 2004:** Burkert Walter, "C. Samothrake und Kabiren", *ThesCRA II*, 2004, 101-104.
- Camporeale 2004:** Camporeale Giovannangelo, "The Etruscans in the Mediterranean", στο Camporeale Giovannangelo (επιμ.), *The Etruscans Outside Etruria*, The J. Paul Getty Museum, Los Angeles, 2004, 78-101.
- Camporeale 2014:** Camporeale Giovannangelo, "6. The Etruscans and the Mediterranean", στο: Sinclair Bell, Carpino Alexandra A. (επιμ.), *A Companion to the Etruscans*, Wiley Blackwell, Malden-Oxford-Sussex, 2014, 67-86.

- Caner 1982:** Caner Ertuğul, *Fibeln in Anatolien I. Prähistorische Bronzefunde, Abteilung XIV, 8.* München, 1982.
- Carpenter 1960:** Carpenter R., *Greek Sculpture*, Chicago, 1960.
- Cavanagh 1977:** Cavanagh W.W., *Attic Burial Customs ca. 2000-700 BC* (Διδ. Διατρ.), University of London, 1977.
- Cevizoğlu 2004:** Cevizoğlu H., "Archaic Relief Ware from Klazomenai", στο Moustaka A.E., Skarlatidou M., Tzannes C., Ersoy Y. (eds), *Klazomenai, Teos and Abdera: Metropolis and Colony*, Thessaloniki 2004.
- Chamoux 1949:** Chamoux François, "Chronique des fouilles et découvertes archéologiques en Grèce en 1948: Thasos, Agora" *BCH* 73 (1949), 538-547.
- Chamoux 1950:** Chamoux François, "Un portrait de Thasos: Lucius César", *Mon Piot* 44 (1950), 83-96.
- Chamoux 1979:** Chamoux François, "Le monument 'de Théogénès': autel ou statue?", *Thasiaca*, (BCH Suppl. V), EFA, Paris, 1979, 143-153.
- Chistov 2015:** Chistov Dmitry, "The civic centre of Archaic Borysthènes: a new approach to localisation", στο Tsetskhladze Gocha R., Avram Alexandru, Hargrave James (eds), *The Danubian Lands between the Black, Aegean and Adriatic Seas (7th Century BC-10th Century AD). Proceedings of the Fifth International Congress on Black Sea Antiquities*, Archaeopress Publishing Ltd, London 2015, 403-413.
- Cline και Yasur-Landau 2013:** Cline Eric H., Yasur-Landau Assaf, "Aegeans in Israel: Minoan Frescoes at Tel Kabri", *Biblical Archaeology Review* 39.4 (2013), 37-44, 64.
- Clinton 2007:** Clinton Kevin, "Στάδια Μύησης στα Ελευσίνια και τα Σαμοθράκεια Μυστήρια" στο Κοσμόπουλος Μιχάλης Β. (επιμ.), *Ελληνικά Μυστήρια Αρχαιολογία και Τελετουργικό των Αρχαίων Ελληνικών Μυστηριακών Λατρειών* (μτφρ: Σταροπούλου Ιφιγένεια, τίτλος πρωτοτύπου: Cosmopoulos Michalis B., *Greek Mysteries: The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*, New York, 2003), Εκδ. Ενάλιος, Αθήνα 2007, 111-159.

- Clinton 2017:** Clinton Kevin, "Two Buildings in the Samothracian Sanctuary of the Great Gods", *Journal of Ancient History* 5 (2017), 323-356.
- Clinton και Karadima-Matsa 2002:** Clinton Kevin, Karadima-Matsa Chrysa, "Korrane, a Sacred Woman in Samothrace", *ZPE* 138 (2002), 87-92.
- Clinton κ.α. 2020:** Clinton Kevin, Laugier Ludovic, Stewart Andrew, Wescoat Bonna D., "The Nike of Samothrace: Setting the Record Straight", *AJA* 124.4 (2020), 551-573.
- Coldstream 1969:** Coldstream J. N., "The Phoenicians of Ialysos", *BICS* 16 (1969), 1-8.
- Coldstream 1982:** Coldstream, J. N., "Greeks and Phoenicians in the Aegean", στο: Niemeyer Hans Georg (επιμ.), *Phönizier im Westen: die Beiträge des Internationalen Symposiums über 'Die phönizische Expansion im westlichen Mittelmeerraum'*, Köln vom 24. bis 27. April, 1979, Philipp von Zabern, Mainz, 1982, 261-275.
- Coldstream 2000:** Coldstream John Nicolas, "Exchanges between Phoenicians and Early Greeks", *National Museum News* 11 (2008), 15-32.
- Cole 1984:** Cole, Susan Guettel, *Theoi Megaloi: The Cult of the Great Gods at Samothrace*, e.J. Brill, Leiden, 1984.
- Cole 1989:** Cole, Susan Guettel, "The Mysteries of Samothrace during the Roman Period", *Aufstieg und Niedergang in der römischen Welt* 18.2 (1989), 1564-1598.
- Connerton 1989:** Connerton Paul, *How Societies Remember*, Cambridge 2006¹³(1989).
- Constantakopoulou 2005:** Constantakopoulou Christy, "Proud to be an Islander: Island Identity in Multi-Polis Islands in the Classical and Hellenistic Aegean", *Mediterranean Historical Review*, 20.1 (2005), 1-34,
- Constantakopoulou 2007:** Constantakopoulou Christy, *The Dance of the Islands Insularity, Networks, the Athenian Empire and the Aegean World*, Oxford University Press, New York, 2007.

- Constantakopoulou 2012:** Constantakopoulou Christy, "Review of Z. Archibald, Ancient economies of the northern Aegean: fifth to first centuries BC, Oxford University Press 2013", *Hermathena* 193 (2012), 101-104.
- Cook και Dupont 1998:** Cook R. M., Dupont P., *East Greek Pottery*, London-New York 1998.
- Cook και Woodhead 1959:** Cook R. M., Woodhead A. G., "The Diffusion of the Greek Alphabet", *AJA* 63 (1959), 175-178.
- Culasso Gastaldi 2008:** Culasso Gastaldi Enrica, "Tra Atene e Lemnos: questioni di terra", στο: Greco Emanuele, Papi Emanuele (επιμ.), *HEPHAESTIA 2000-2006. Recherche e scavi della Scuola Archeologica Italiana di Atene in collaborazione con il Dipartimento di Archeologia e Storia delle Arti dell' Università di Siena, Atti del Seminario, Siena-Certosa di Pontignano, 28-29 maggio 2007*, Pandemos, Paesum-Atene, 2008, 271-294.
- Culasso Gastaldi 2011:** Culasso Gastaldi Enrica, "Cleruchie? Non cleruchie? Alcune riflessioni sugli insediamenti extraterritoriali di Atene", Scuderi Rita, Zizza Cesare (επιμ.), *In ricordo di Dino Ambaglio Atti del convegno Università di Pavia, 9-10 dicembre 2009*, Pavia University Press, Pavia, 2011.
- Coulié 2002:** Coulier Anne, *La céramique thasienne à figures noires, Études Thasiennes XIX*, EFA, De Boccard, Paris, 2002.
- Croissant 1983:** Croissant Francis, *Les protomés féminines archaïques*, *BEFAR* 250 (1983).
- Croissant 2011:** Croissant Francis, "Deux sculpteurs athéniens du milieu du IV^e siècle: Praxias père et fils", *RA* 52 (2011), 309-322.
- Danile 2005:** Danile Laura, "Hephaestia 2005", *ASAtene* 83 (2005), 929-1000.
- Danile 2008:** Danile Laura, "La cultura materiale tra la fine dell'età del Bronzo e gli inizi dell'età del Ferro", στο: Greco Emanuele, Papi Emanuele (επιμ.), *HEPHAESTIA 2000-2006. Recherche e scavi della Scuola Archeologica Italiana di Atene in collaborazione con il Dipartimento di Archeologia e Storia delle Arti dell' Università di Siena, Atti del Seminario, Siena-Certosa di Pontignano, 28-29 maggio 2007*, Pandemos, Paesum-Atene, 2008, 39-54.

- Danile 2011:** Danile Laura, *La ceramica grigia di Efestia, dagli inizi dell'Età del Ferro all'Età Alto-Arcaica*, (MSAtene XX, 2/1), SAIA, Roma, 2011
- Daux 1958:** Daux George, "Chronique des fouilles", *BCH* 82 (1958), 644-830.
- Daux 1960:** Daux George, "Chronique des fouilles", *BCH* 84 (1960), 617-874.
- Daux 1961:** Daux George, "Chronique des fouilles et découvertes archéologiques en Grèce en 1960", *BCH* 85 (1961), 601-953.
- Daux 1964:** Daux George, "Chronique des Fouilles 1964, Monument des Taureaux", *BCH* 98, 1964, 992-996.
- Daux 1965:** Daux George, "Chronique des fouilles et découvertes archéologiques en Grèce en 1964" *BCH* 89 (1965), 683-1007.
- Daux 1966:** Daux George, "Chronique des fouilles et découvertes archéologiques en Grèce en 1965. Thasos: Région au Sud-Ouest de l'Agora ", *BCH* 90 (1966), 966-981.
- Daux 1967α:** Daux Georges, "Pour une prosopographie thasienne", *BCH* 91 (1967), 1-49.
- Daux 1967β:** Daux Georges, "Chronique de fouilles 1966", *BCH* 91 (1967), 722-734.
- Daux 1972:** Daux Georges, "Trois inscription de la Grèce du Nord", *CRAI* 116 (1972), 478-493.
- de Grummond 2014:** de Grummond Nancy, "Chapter 27: Ethnicity and the Etruscans", στο McInerney Jeremy (επιμ.), *A Companion to Ethnicity in the Ancient Mediterranean*, Wiley Blackwell, West Sussex UK, 2014, 405-422.
- De Luca και Radt 1999:** De Luca, G. και Radt W., *Sondagen im Fundament des Grossen Altars* (Pergamenische Forschungen 12), Berlin 1999.
- de Simone 1996:** de Simone Carlo, *I Tirreni a Lemnos. Evidenza linguistica e tradizioni storiche*, (Biblioteca di Studi Etruschi, vol. 31), Istituto Nazionale di Studi Etruschi, Firenze, 1996.
- de Simone 1997:** de Simone Carlo, "I Tirreni a Lemnos. Paralipomena metodologici (nonché teorici)", *Ostraka* VI, 1997, 35-50.

- de Simone 2011:** de Simone Carlo, "La Nuova Iscrizione 'Tirsénica' di Lemnos (Efestia, teatro): considerazioni generali," *Rasenna: Journal of the Center for Etruscan Studies* 3 (2011), 1-34.
- de Simone και Chiaï 2001:** de Simone Carlo, Chiaï Gian Franco, "L' iscrizione della "stele" del guerriero di Kaminia (Lemnos): revisione epigrafica e tipologia dell'oggetto", *SMEA* 43.1, 39-65.
- Della Seta 1937:** Della Seta Alessandro, "Iscrizioni tirreniche di Lemno", στο: Pariberini Roberto (επιμ.) *Scritti in onore di Bartolomeo Nogara. Raccolti in occasione del suo LXX anno*, Città del Vaticano, 1937, 119-146.
- Delvoye 1949:** Delvoye Charles, "Chronique des fouilles et découvertes archéologiques en Grèce en 1948: Thasos, Bâtiments romains" *BCH* 73 (1949), 556-559.
- Delvoye 1951:** Delvoye Charles, "Chronique des fouilles et découvertes archéologiques en Grèce en 1950: Thasos, 2. La basilique paleochrétienne et ses annexes", *BCH* 75 (1951), 154-164.
- Demetriou 2012:** Denise Demetriou, *Negotiating Identity in the Ancient Mediterranean: The Archaic and Classical Greek Multiethnic Emporia*, Cambridge University Press, New York, 2012.
- Des Courtils 1980:** Des Courtils Jacques, Thasos, VII. Le Monument de Thersilochos", *BCH* 104 (1980), 739-740.
- Des Courtils 1981:** Des Courtils Jacques, "Thasos, I. Monument de Thersilochos", *BCH* 105 (1981), 924-926.
- Des Courtils 1993:** Des Courtils Jacques, *Architectures thasiennes* (αδ. διδ. διατ.), Paris 1993.
- Des Courtils κ.α. 1982α:** Des Courtils Jacques, Muller Arthur, Mulliez Dominique, Jacquemin Anne, Kozelj Tony, "Thasos", *BCH* 106 (1982), 653-677.
- Des Courtils κ.α. 1982β:** Des Courtils Jacques, Koželj Tony, Muller Arthur, "Des Mines d'or à Thasos", *BCH* 106 (1982), 409-417.
- Des Courtils κ.α. 1996:** Des Courtils Jacques, Gardeisen Armeille και Pariente Anne, "Sacrifices d' animaux à Hérakleion de Thasos", *BCH* 120 (1996), 799-820.

- Des Courtils και Pariente 1985:** Des Courtils Jacques, Pariente Anne, "Rapports sur les travaux de l'École française en Grèce en 1984, Thasos: 2. Hérakleion", *BCH* 109 (1985), 881-884.
- Des Courtils και Pariente 1986:** Des Courtils Jacques, Pariente Anne, "Rapports sur les travaux de l'École française en Grèce en 1985, Thasos: 4. Hérakleion", *BCH* 110 (1986), 802-809.
- Des Courtils και Pariente 1988:** Des Courtils Jacques, Pariente A., "Excavations in the Herakles Sanctuary at Thasos", στο: Hägg R., Marinatos N. και Nordquist G. C. (eds.), *Early Greek Cult Practice. Proceedings of the Fifth International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 26-29 June, 1986*, 121-123.
- Des Courtils και Pariente 1991:** Des Courtils Jacques, Pariente A., "Problèmes topographiques et religieux à l' Hérakleion de Thasos", στο: R. Étienne-M.-Th. Le Dinahet (eds.), *L' espace sacrifié dans les civilisations méditerranéennes de l' Antiquité*, Lyon 1991, 67-73.
- Devambez 1955α:** Devambez Paul, "Questions thasiennes. Premier article (Jean Pouilloux. Recherches sur l'histoire et les cultes de Thasos, I. De la fondation de la cité à 196 av. J.-C.)", *Journal des Savants*, 1955 (1), 28-40.
- Devambez 1955β:** Devambez Paul, "Questions thasiennes. Deuxième et dernier article (Jean Pouilloux. Recherches sur l'histoire et les cultes de Thasos, I. De la fondation de la cité à 196 av. J.-C.)", *Journal des Savants*, 1955 (2), 73-91.
- Devambez 1955γ:** Devambez Paul, "Le motif de Phèdre sur une stèle thasienne", *BCH* 79. (1955), 121-134.
- Dickey 1992:** Dickey Keith, *Corinthian burial customs, ca. 1100 to 550 B.C.*, (Διδ. Διατριβή), Bryn Mawr College, 1992.
- Dillon 2010:** Dillon Sheila, *The Female Portraits Statues in the Greek World*, Cambridge University Press, New York, 2010.
- Dimitrova 2002:** Dimitrova N., "Inscriptions and iconography in the monuments of the thracian rider", *Hesperia* 71 (2002), 209-229.

- Dimitrova 2008:** Dimitrova Nora, *Theoroi and Initiates in Samothrace: The epigraphical Evidence*, Hesperia Supplement 37, ASCSA, Princeton-New Jersey, 2008.
- Dimitrova και Clinton 2003:** Dimitrova Nora, Clinton Kevin, "An Archaic Inscription from Samothrace", *Hesperia* 72 (2003), 235-239.
- Drower 1973:** Drower Margaret S., "Chapter X: Syria c. 1550-1400 B.C.", στο: Edwards I. E. S., Gadd C. J., Hammond N. G. L. & Sollberger E. (επιμ.), *The Cambridge Ancient History, Volume II, Part 1: History of the Middle East and the Aegean Region c. 1800-1380 BC*, Cambridge University Press, Cambridge, 1973, 417-525.
- Ducat 1965:** Ducat Fernande F., "La basilique d'Evraïocastro à Thasos", *BCH* 89 (1965), 142-153.
- Duchêne 1992:** Duchêne Hervé, *La Stele du Port. Fouilles du Port 1. Recherches sur une nouvelle inscription thasiennes* (Études Thasiennes XIV), EFA, De Boccard, Paris 1992.
- Dumézil 1924:** Dumézil George, *Le crime des Lemniennes*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1924.
- Dunant και Pouilloux 1958:** Dunant Christiane, Pouilloux Jean, *Recherches sur l'histoire et les cultes de Thasos. De 196 avant Jésus-Christ jusqu'à la fin de l'antiquité* Études Thasiennes V, EFA, De Boccard, Paris 1958.
- Dunant και Roux 1953:** Dunant Christiane, Roux George, "Chronique des fouilles et découvertes archéologiques en Grèce en 1952: Thasos, Agora", *BCH* 77 (1953), 272-276.
- Dürnbach και Cousin 1886:** Dürnbach Félix, Cousin Georges, "Bas-relief de Lemnos avec inscriptions", *BCH* 10 (1886), 1-6.
- Dusenbery 1998:** Dusenbery Elsbeth, *Samothrace Vol 11. The Necropolis*, Princeton University Press, Princeton 1998.
- EFA 1950:** École Française d'Athènes, "Chronique des fouilles et découvertes archéologiques en Grèce en 1949: Thasos, Agora" *BCH* 74 (1950), 333-364.
- EFA 1951:** École Française d'Athènes, "Chronique des fouilles et découvertes archéologiques en Grèce en 1950: Thasos" *BCH* 75 (1951), 142-187.

- EFA 1952:** École Française d'Athènes, "Chronique des fouilles et découvertes archéologiques en Grèce en 1951: Thasos", *BCH* 76 (1952), 251-279.
- Edwards 1979:** Edwards R.B., *Kadmos the Phoenician*, Adolf M. Hakkert, Amsterdam, 1979.
- Eichner 2013:** Eichner Heiner, "Neues zur Sprache der Stele von Lemnos (Erster Teil)", *Journal of Language Relationship* 10 (2013), 1-42.
- Ekroth 2007:** Ekroth Gunnel, "Heroes and Hero-Cults", στο: Ogden Daniel (επιμ.), *A Companion to Greek Religion*, Blackwell Publishing Ltd, Oxford, 2007, 100-114
- Empereur και Simossi 1993:** Empereur Jean-Yves, Simossi Angleliki, "Rapport sur les travaux de l'École française d'Athènes en 1992. Thasos: 1. Le port", *BCH* 117 (1993), 647-652.
- Eribon 1992:** Eribon Didier, *Faut-il brûler Dumézil? Mythologie, science et politique*, Flammarion, Paris 1992.
- Ermeti 1981:** Ermeti Anna Lia, *L'Agorà di Cirene, Vol. III,1. Il monumento navale* (Monographie di Archeologia Libica XVI), L'Erma di Bretschneider, Roma, 1981.
- Evangelidis 2008:** Evangelidis Vasileios, "The Architecture of the Imperial Cult in the Agoras of the Greek cities", *EFNATIA* 12 (2008), 125-144.
- Evangelidis 2014:** Evangelidis Vasilis, "Agoras and Fora: Developments in the central public space of the cities of Greece during the Roman period", *ABSA* 109 (2014), 335-356.
- Fentress και Wickhman 1992:** Fentress και Wickhman, *Social Memory*, Oxford 1992.
- Ficuciello 2010:** Ficuciello Laura, "Lemno in età arcaica", *ASAtene* LXXXVIII (2010), 39-84.
- Ficuciello 2013:** Ficuciello Laura, *Lemnos: Cultura, Storia, Archeologia, Topografia di un' isola del Nord-Egeo* (Lemno 1,1), Monografie della Scuola Archeologica di Atene e delle Missioni Italiane in Oriente XX, 1/1, Giorgio Bretschneider Editore, Atene 2013.
- Figueira 2008:** Figueira Thomas, "Colonisation in the Classical Period", στο: Tsetskhladze G.R. (επιμ.), *Greek Colonisation. An Account of Greek Colonies and Other Settlements Overseas* (Mnemosyne Suppl. 193), II, Brill, Leiden/Boston, 2008, 427-523.

- Foucault 1977:** Foucault Michel, "Part II: Counter-Memory: The Philosophy of Deference" στο Bouchard Donald F., *Michel Foucault: Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, Cornell UP, Ithaca, 1977, 111-196.
- Foucault 2017:** Foucault Michel, *Η Αρχαιολογία της Γνώσης*, (μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης, τίτλος πρωτοτύπου: Foucault Michel, *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris 1969) Εκδ. Πλέθρον, Αθήνα 2017.
- Fournier και Hamon 2007:** Fournier Joulien, Hamon Patrice, "Les orphelins de guerre de Thasos: un nouveau fragment de la stèle des Braves (ca 360-350 av. J.-C.)", *BCH*, 131.1 (2007), 309-381.
- Fournier κ.α. 2020:** Fournier Joulien, Hamon Patrice, Trippé Natacha, *Thasos, ten centuries inscribed in marble* (επιτομή), EFA-Peeters, 2020.
- Fowler 2003:** Fowler Robert L., "Pelasgians", στο Csapo, E. and Miller, M.C. (επιμ.), *Poetry, Theory, Praxis: the Social Life of Myth, Word and Image in Ancient Greece; Essays in Honour of William, J. Slater*, Oxford 2003, 2-18.
- Fowler 2011:** Fowler Robert L., "Pelasgians" στο Finkelbert Margalit (επιμ.), *The Homer Encyclopedia, Vol. II*, Wiley-Blackwell, 2011, 637.
- Foxhall 2013:** Foxhall Lin, *Studying Gender in Classical Antiquity*, Cambridge University Press, Cambridge 2013.
- Fraser 1960:** Fraser Peter Marshal, *Samothrace II Part I. The Inscriptions on Stone*, Bollingen Foundation, New York 1960.
- Frazer 1982:** Frazer Alfred, "Macedonia and Samothrace: Two Late Bloomers", στο Barr-Sharrar Beryl, Borza Eugene N. (eds), *Macedonia and Greece in Late Classical and Early Hellenistic Times*, Washington 1982, 191-203.
- Fredrich 1909:** Fredrich C., "Aus Samothrake", *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Athenische Abteilung*, 34 (1909), 23-28.
- FGrHist:** Felix Jacoby: *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Weidmann, Berlin 1923.

- Funkenstein 1993:** Funkenstein Amos, *Perceptions of Jewish History*, University of California Press, Berkley-Los Angeles-Oxford, 1993.
- Gabrielsen 1997:** Gabrielsen Vincent, *The Naval Aristocracy of Hellenistic Rhodes*, Aarhus University Press, Aarhus, 1997.
- Gangloff 2013:** Gangloff A. (ed.), *Lieux de mémoire en Orient grec à l' époque impériale*, Peter Lang, Bern-Berlin-Bruxelles-Frankfurt am Main-New York-Oxford-Wien, 2013.
- Garlan 1965:** Garlan Yvon, "Nouvelles Mosaiques Thasiennes", *BCH* 89 (1965), 567-583.
- Garlan 1966:** Garlan Yvon, "Contribution à une étude stratigraphique de l'enceinte thasienne", *BCH* 90 (1966), 586-652.
- Garlan 1978:** Garlan Yvon, "Thasos: II Sondages à la porte de Zeus", *BCH* 102 (1978), 807-810.
- Gaunt 2017:** Gaunt Jasper, "6. METAL OBJECTS", στο: Wescoat Bonna D., *Samothrace 9: The Monuments of the Eastern Hill, Excavations Conducted by the Institute of Fine Arts New York University*, ASCSA, Princeton, New Jersey, 2017, 419-436.
- Gedi και Elam 1996:** Gedi Noa και Elam Yigal, "Collective memory – what is it?", *History and Memory* 8 (1996), 30-50.
- Gell 1992:** Gell Alfred, *The Anthropology of Time. Cultural Constructions of Temporal Maps and Images* (Explorations in Anthropology 47), Berg Publishers, Oxford-Providence, 1992.
- Georgakopoulos 2012:** Georgakopoulos Kostas, "Minoan-Anatolian relations and the Ahhiyawa Question: a re-assessment of the evidence", *Talanta* XLIV (2012), 137-156.
- Gercke και Löwe 1996:** Gercke Peter, Löwe Wanda (redaktion), Dieter von Adrian, *Samos: die Kasseler Grabung 1894 in der Nekropole der archaischen Stadt von Johannes Boehlau und Edward Habich*, Staatliche Museen, Kassel 1996.
- Getov 1965:** Getov L., "Tumular Burial in the Region of Dolno Sahrane Village, Municipality Stara Zagora", *BIAB* 28 (1965), 203-229.
- Ghali-Kahil 1954:** Ghali-Kahil Lilly B., "Nécropoles thasiennes", *BCH* 78 (1954), 225-251.

- Ghirotto κ.α. 2013:** Ghirotto Silvia, Tassi Francesca, Fumagalli Erica, Colonna Vincenza, Sandionigi Anna, Lari Martina, Vai Stefania, Petiti Emmanuele, Corti Giorgio, Rizzi Ermanno, De Bellis Gianluca, Caramelli David, Barbujani Guido, "Origins and Evolution of the Etruscans' mtDNA", *PLoS ONE* 8(2): e55519.
- Gimatidis 2011:** Gimatidis Stefanos, "The Northwest Aegean in the Early Iron Age", στο: Mazarakis Ainian Alexandros (επιμ.), *The "Dark Ages" Revisited. Acts of an International Symposium in Memory of William D.E. Coulson, University of Thessaly, Volos, 14–17 June 2007*, Volos, 2011, 957–970.
- Gombrich 1970:** Gombrich Ernest H., *Aby Warburg: An Intellectual Biography*, The Warburg Institute, London, 1970.
- Gombrich 1999:** Gombrich Ernst H., "Aby Warburg: His Aims and Methods: An Anniversary Lecture", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Vol. 62 (1999), 268-282.
- Gotsev 1994:** Gotsev Alexey, "New Data on the Dolmens in the Sakar Mountain Region", στο Stefanovich M., Todorova. H., Hauptmann H., (eds), *James Harvey Gaul in Memoriam*, Sofia, 1994, 247-254.
- Gotsev 1997:** Gotsev Alexey, "Characteristics of the Settlement System during the Early Iron Age in Ancient Thrace", στο Damgaard Andersen H., Horsnæs. H. W., Houby-Nielsen S., Rathje A. (eds), *Urbanization in the Mediterranean in 9th to 6th Centuries BC.*, Acta the Hyperborea 7, Copenhagen 1994, 407-421.
- Graham 1978:** Graham Alexander John, "The foundations of Thasos", *ABSA* 73 (1978), 61-98.
- Graham 1982:** Graham Alexander John, "The Colonial Expansion of Greece" στο *Cambridge Ancient History vol. III, part 3. The Expansion of the Greek World, Eighth to Sixth Centuries B.C.*, London 1982, 83-162.
- Graham 2000:** Graham Alexander John, "Thasos: the topography of the ancient city", *ABSA* 95 (2000), 301-327.

- Graham 2001α:** Graham Alexander John, "On the Great List of Theori at Thasos", στο: Pinkster H., Pleket H.W., Ruijgh C.J., Schenkenveld D.M., Schrijvers P.H. (επιμ.), *Collected Papers on Greek Colonization* (Mnemosyne Suppl. 114), Brill, Leiden-Boston-Köln, 2001, 231-256.
- Graham 2001β:** Graham Alexander John, "The Fifth-Century Cleruchy on Lemnos", στο: Pinkster H., Pleket H.W., Ruijgh C.J., Schenkenveld D.M., Schrijvers P.H. (επιμ.), *Collected Papers on Greek Colonization* (Mnemosyne Suppl. 114), Brill, Leiden-Boston-Köln, 2001, 325-326.
- Graham 2001γ:** Graham Alexander John, "Religion, Women and Greek Colonization", στο: Pinkster H., Pleket H.W., Ruijgh C.J., Schenkenveld D.M., Schrijvers P.H. (επιμ.), *Collected Papers on Greek Colonization* (Mnemosyne Suppl. 114), Brill, Leiden-Boston-Köln, 2001, 327-348.
- Graham 2001δ:** Graham Alexander John, "Abdera and Teos", στο: Pinkster H., Pleket H.W., Ruijgh C.J., Schenkenveld D.M., Schrijvers P.H. (επιμ.), *Collected Papers on Greek Colonization* (Mnemosyne Suppl. 114), Brill, Leiden-Boston-Köln, 2001, 269-314.
- Graham 2002:** Graham Alexander John, "The colonization of Samothrace" *Hesperia* 71 (2002), 231-260.
- Grandjean 1988:** Grandjean Yves, *Recherches sur l'habitat thasien à l'époque grecque* (ÉtThas XII), EFA, Editions de Boccard, Paris 1988.
- Grandjean 1999:** Grandjean Yves, "Installations artisanales dans le Quartier de la porte du Silène à Thasos", στο: Κουκούλη-Χρυσανθάκη Χαίδω, Muller Arthur, Παπαδόπουλος Στρατής (επιμ.), *Πρώτες Υλες και Τεχνολογία από τους Προϊστορικούς Χρόνους ως Σήμερα, Πρακτικά Διεθνούς Συνεδρίου, Λιμενάρια Θάσου, ΥΠΠΟ-ΙΗ' ΕΠΚΑ, Θάσος*, 161-169.
- Grandjean κ.α. 1978:** Grandjean Yves, Holtzmann Bernard, Koukouli Haïdo, Martin Roland, Picard Olivier, Garlan Yvon, "Thasos" *BCH* 102, (1978), 803-830.
- Grandjean κ.α. 1988:** Grandjean Yves, Koukouli-Chrysanthaki Haido, Koželj Tony, Salviat François, "Rapport sur les travaux de l'école française en Grèce en 1987. Thasos: 3. —

Nettoyage sur la tour située à l'Ouest de la porte d'Héraclès et de Dionysos", *BCH* 112 (1988), 742-745.

Grandjean κ.α. 2000: Grandjean Yves, Salviat François, Blondé Francine, Muller Arthur, Mulliez Dominique, "Rapport sur les travaux de l'École française d'Athènes en 1999: Thasos", *BCH* 124.2 (2000), 506-521.

Grandjean κ.α. 2004-2005: Grandjean Yves, Koželj Tony, Salviat François, "La porte de Zeus à Thasos", *BCH* 128-129 (2004-2005), 175-268.

Grandjean κ.α. 2011: Grandjean Yves, Wurch-Koželj Manuela, Koželj Tony, *Le rempart de Thasos* (ÉtThas XXII), EFA, Editions de Boccard, Paris 2011.

Grandjean και Salviat 1990: Grandjean Yves, Salviat François, "Thasos 2. Le rempart", *BCH* 114 (1990), 887-892.

Grandjean και Salviat 1993: Grandjean Yves, Salviat François, "Thasos 2. Le rempart", *BCH* 117 (1993), 652-658.

Grandjean και Salviat 1995: Grandjean Yves, Salviat François, "Thasos 1. Le rempart", *BCH* 119 (1995), 661-667.

Grandjean και Salviat 1996: Grandjean Yves, Salviat François, "Thasos 1. Le rempart", *BCH* 120 (1996), 875-882.

Grandjean και Salviat 1997: Grandjean Yves, Salviat François, "Thasos 1. Le rempart", *BCH* 121 (1997), 758-761.

Grandjean και Salviat 1999: Grandjean Yves, Salviat François, "Thasos 1. La Porte de Zeus et le rempart", *BCH* 123 (1999), 482-486.

Grandjean και Salviat 2003: Grandjean Yves, Salviat François. "Thasos A. Le rempart", *BCH* 127 (2003), 480-487.

Grandjean και Salviat 2012: Grandjean Yves, Salviat François, *Οδηγός της Θάσου*, (μτφρ. Σανιδάς Μ., τίτλος πρωτοτύπου: Grandjean Y. Salviat F. *Guide de Thasos*, EFA, De Boccard Édition-Diffusion, Paris-Athène, 2012), 2012.

- Gras 1976:** Gras M., "La piraterie tyrrhénienne en Mer Egée: mythe ou réalité?", στο: *L' Italie préromaine et la Rome républicaine, I. Mélanges offerts à Jaques Heurgon, (Publications de l'École française de Rome, 27)*, École Française de Rome, Rome, 1976, 341-370.
- Gras 1985:** Gras Michel, *Trafics tyrrhéniens archaïques (BEFAR 258)*, École française de Rome, Rome, 1985.
- Greco 2008:** Greco Emanuele, "Indigeni e Greci di Efestia. Per una classificazione preliminare degli indicatori archeologici", στο: *Greco Emanuele, Papi Emanuele (επιμ.), HEPHAESTIA 2000-2006. Recherche e scavi della Scuola Archeologica Italiana di Atene in collaborazione con il Dipartimento di Archeologia e Storia delle Arti dell' Università di Siena, Atti del Seminario, Siena-Certosa di Pontignano, 28-29 maggio 2007, Pandemos, Paesum-Atene, 2008, 15-27.*
- Greco 2017:** Greco Emauele, "La pubblicazione del santuario arcaico di Efestia: Luigi Beschi, la promessa mantenuta e la continuità della ricerca", στο: *Greco Emanuele (επιμ.), Giornata di studi nel ricordo di Luigi Beschi/Ημερίδα εις Μνήμην του Luigi Beschi, Italiano, Filelleno, Studioso Internazionale. Atti della Giornata di Studi, Atene 28 novembre 2015 (Tripodes 17), Scuola Archeologica Italiana di Atene, Atene 2017, 301-310.*
- Greco και Voza 2010:** Greco Emanouele, Voza Ottavia, "Osservazioni sulle fasi cronologiche del teatro di Efestia", *ASAtene LXXXVIII (2010), 169-174.*
- Green 1990:** Green P., *Alexander to Actium*, Berkeley-Los Angeles, 1990.
- Haas και Jodelet 2000:** Haas και Jodelet, "La memoire, ses aspects sociaux et collectif", στο Roussiau N. (ed), *Psychologie sociale*, In Press Éditions, Paris, 2000, 121-134.
- Habicht 1998:** Habicht Christian, *Ελληνιστική Αθήνα* (μτφρ Κοίλης Γιάννης, τίτλος πρωτοτύπου: Habicht Christian, *Athen. Die Geschichte der Stadt in hellenistischer Zeit*, München 1995), Εκδ. Οδυσσέας, Αθήνα, 1998.
- Halbwachs 1992:** Halbwachs Maurice, "The legendary topography of the Gospels in the Holy Land", στο Coser Lewis A.. (επιμ.), *Maurice Halbwachs: On collective memory*, University of Chicago Press, Chigago & London, 1992, 190-235.

- Halbwachs 2013α:** Halbwachs Maurice, *Τα Κοινωνικά Πλαίσια της Μνήμης*, (μτφρ Ζέη Ελευθερία, τίτλος πρωτοτύπου Halbwachs Maurice, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Albin Michel, Paris 1994³) Εκδ. Νεφέλη, Αθήνα 2013.
- Halbwachs 2013β:** Halbwachs Maurice, *Η συλλογική μνήμη*, (μτφρ. Τίνα Πλύτα, τίτλος πρωτοτύπου Halbwachs Maurice, *La mémoire collective*, Presses Universitaires de France, 1968) Εκδ. Παπαζήση, Αθήνα 2013.
- Hales και Hodos 2010:** Hales Shelley, Hodos Tamar, *Material Culture and Social Identities in the Ancient World*, Cambridge University Press, New York, 2010.
- Hall 2000:** Hall Jonathan M., *Ethnic identity in Greek antiquity*, Cambridge University Press, UK, 2000³ (1997).
- Hall 2014:** Hall Jonathan M., *A History of the Archaic Greek World ca. 1200–479 BCE*, Wiley Blackwell, Malden-Oxford-West Sussex, 2014.
- Hamiaux 1992:** Hamiaux Marianne, *Les sculptures grecques I. Des origines à la fin du IVe siècle avant J.-C.*, Paris, 1992.
- Hamiaux 2001:** Hamiaux Marianne, “La Victoire de Samothrace: découverte et restauration,” *JSav.* 2001, 153-223.
- Hamiaux 2004:** Hamiaux M., “La Victoire de Samothrace. Étude technique de la statue,” *MonPiot* 83 (2004), 61-129.
- Hamiaux 2006:** Hamiaux Marianne, “La Victoire de Samothrace. Construction de la base et reconstitution,” *MonPiot* 85 (2006), 5-60.
- Hamiaux 2007:** Hamiaux Marianne, *La Victoire de Samothrace*, collection Solo, Paris, 2007.
- Hamiaux 2015:** Hamiaux Marianne, “The Context”, στο Hamiaux M., Laugier L., Martinez J.-L. (επιμ.), *The Winged Victory of Samothrace: Rediscovering a Masterpiece*, Musée du Louvre and Somogy Éditions de l’Art, Paris, 2015, 164-173.

- Hamiaux κ.α. 2015:** Hamiaux, M., Laugier Ludovic, Martinez Jean-Luc, *The Winged Victory of Samothrace: Rediscovering a Masterpiece*, Musée du Louvre and Somogy Éditions de l'Art, Paris, 2015.
- Hamon 2017:** Hamon Patrice, " Études d'épigraphie thasienne, V. Théores et archontes thasiens de l'époque hellénistique et impériale: du simple au double", *BCH* 141.1 (2017), 265-286.
- Hamon 2018:** Hamon Patrice, " Études d'épigraphie thasienne, VI. Deux nouveaux blocs de la Grande Liste des théores", *BCH* 142.1 (2018), 181-208.
- Hampartumian 1979:** Hampartumian N., *Moesia Inferior (Romanian Section) and Dacia*, (EPRO 74 *Corpus Cultus Equitis Thracii*, IV), E.J. Brill, Leiden 1979.
- Handberg 2013:** Handberg Søren, "Milesian Ktiseis and Aeolian Potters in the Black Sea Region", στο Manoledakis Manolis (επιμ.), *Exploring the Hospitable Sea. Proceedings of the International Workshop on the Black Sea in Antiquity held in Thessaloniki, 21–23 September 2012*, BAR International Series 2498, Oxford, 2013
- Hansen 1998:** Hansen Mogens Herman, *Polis and City-State An Ancient Concept and its Modern Equivalent. Symposium, January 9, 1998* (Acts of the Copenhagen Polis Centre vol. 5), Commissioner: Munksgaard, Copenhagen 1998.
- Hansen και Nielsen 2004:** Hansen Mogens Herman, Nielsen Thomas Heine, *An Inventory of Archaic and Classical Poleis*, Oxford University Press, Oxford 2004.
- Harris 1976:** Marvin Harris, "History and significance of the emic/etic distinction", *Annual Review of Anthropology* 5 (1976), 329-350.
- Hatzaki και Kotsonas 2020:** Hatzaki Eleni, Kotsonas Antonios, " Knossos and North Central Crete", στο: Lemos Irene S., Kotsonas A. (επιμ.), *A Companion to the Archaeology of Early Greece and the Mediterranean*, Willey-Blackwell, Hoboken-Medford, 2020, 1029-1054.
- Hawkins 2010:** Hawkins Shane, "15. Greek and the Languages of Asia Minor to the Classical Period", στο: Bakker Egbert J. (επιμ.), *A companion to the ancient Greek language* (Blackwell companions to the ancient world), Blackwell Publishing Ltd, 2010, 213-227.

- Haynes 2000:** Haynes Sybille, *Etruscan Civilization. A Cultural History*, The J. Paul Getty Museum, Los Angeles, 2000.
- Hemberg 1950:** Hemberg Bengt, *Die Kabiren*, Almquist Wiksells, Upsala 1950.
- Heurgon 1980:** Heurgon Jacques, "A propos de l'inscription «tyrrhénienne» de Lemnos", *CRAI* 124.3, (1980), 578-600.
- Hobsbawm 1994:** Hobsbawm Eric J., *Εθνη και εθνικισμός από το 1780 μέχρι σήμερα Πρόγραμμα, μύθος, πραγματικότητα*, (μτφρ: Χρυσ. Νάντρις, τίτλος πρωτοτύπου: Hobsbawm Eric J., *Nations and Nationalism Since 1780: Programme, Myth, Reality*, Cambridge University Press, 1991), Εκδ. Καρδαμίτσα, Αθήνα 1994.
- Hodder 2002:** Hodder Ian, *Διαβάζοντας το Παρελθόν* (μτφρ Κωτσάκης Κώστας, τίτλος πρωτοτύπου: Hodder Ian, *Reading the Past*, Cambridge University Press, Cambridge 1986), 21^{ος} Παράλληλος, Αθήνα 2002.
- Hodder 2004:** Hodder Ian, *The Archaeological Process. An Introduction*, Blackwell Publishing, Oxford 2004⁵.
- Hoddinott 2001:** Hoddinott R.F., *Οι Θράκες*, [μτφρ Αστερίου Ε., τίτλος πρωτοτύπου: Hoddinott R.F., *The Thracians*, (Ancient Peoples & Places, 98) Thames and Hudson, London, 1981], Εκδ. Οδυσσέας, Αθήνα 2001.
- Hodos 2006:** Hodos Tamar, *Local Responses to Colonization in the Iron Age Mediterranean*, London & New York, 2006.
- Hodos 2010:** Hodos Tamar, "Local and Global Perspectives in the Study of Social and Cultural Identities", στο Hales S. Hodos T., *Material Culture and Social Identities in the Ancient World*, Cambridge University Press, New York, 2010, 3-31.
- Holland 1937:** Holland Louise Adams, "Herodotus I, 94: A Phocaeen Version of an Etruscan Tale", *AJA* 41 (1937), 377-382.
- Holtzmann 1976:** Holtzmann Bernard, "Rapports sur les travaux de l'École française en 1975. Thasos: III. Sondages", *BCH* 112 (1976), 785-796.

- Holtzmann 1978:** Holtzmann Bernard, "Rapports sur les travaux de l'École française en 1977. Thasos: IV. Terrain Psatheris", *BCH* 102 (1978), 814-821.
- Holtzmann 1979α:** Holtzmann Bernard, "Une nouvelle sima archaïque de Thasos", *Thasiaca*, (BCH Suppl. V), EFA, Paris, 1979, 1-9.
- Holtzmann 1979β:** Holtzmann Bernard, "Rapports sur les travaux de l'École française en 1978. Thasos: I. Le rempart aux abords Ouest de l'Agora", *BCH* 103 (1979), 635-640
- Holtzmann 1980:** Holtzmann Bernard, "Travaux d'École Française en Grèce en 1979: Thasos, VI. Sondage Q. Symakis", *BCH* 104 (1980), 736-739.
- Holtzmann 1992:** Holtzmann Bernard, "La sculpture à Thasos: Les reliefs", *RA* 1992, 188-200.
- Holtzmann 1994:** Holtzmann Bernard, *La sculpture de Thasos, Corpus de reliefs I, Reliefs à theme divin, Études Thassiennes XV*, EFA, De Boccard, Paris 1994.
- Holtzmann 2005:** Holtzmann Bernard, "Praxias et fils: un atelier de sculpture attique actif a thasos durant la seconde moitié du IV^e s. av. J.-C.", στο Strocka Volker Michael (ed.), *Meisterwerke. Internationales Smposion anlässlich des 150. Gecurtsages von Adolf Furwängler, Freiburg im Breisgau, 30. Juni-3. Juli 2003*, 2005, 169-177.
- Holtzmann 2010:** Holtzmann Bernard, *La sculpture grecque. Une introduction* (Le livre de poche 31778), Librairie générale française, Paris, 2010.
- Holtzmann 2012:** Holtzmann Bernard, "Les médaillons funéraires de Thasos" στο: Στεφανίδου-Τιβεριού Θεοδοσία, Καρναναστάση Παυλίνα, Δαμάσκος Δημήτρης (επιμ.), *Κλασική παράδοση και νεωτερικά στοιχεία στην πλαστική της ρωμαϊκής Ελλάδας. Πρακτικά Διεθνούς Συνεδρίου, Θεσσαλονίκη 7-9 Μαΐου 2009*, University Studio Press, Θεσσαλονίκη, 2012, 409-416.
- Holtzmann 2019:** Holtzmann Bernard, "Les croyances et la vie religieuse", στο: Gross de Beler, Aude (επιμ.), *Thasos: Heurs et Malheurs d'un Eldorado Antique*, EFA-Éditions Picard, Paris 2019, 80-98.

- Holtzmann κ.α. 1979:** Holtzmann Bernard, Grandjean Yves, Koukouli Haïdo, Martin Roland, Muller Arthur, Garlan Yvon, Koželj Tony, Maffre JeanJacques, Hadjimichali Vanna, "Thasos", *BCH* 103 (1979), 635-658
- Holtzmann και Picard 1974:** Holtzmann Bernard, Picard Olivier, "Rapport sur les travaux de l'école française en 1973: Thasos, I. Les abords Ouest de l'agora, A. La zone antique", *BCH* 98 (1974), 789-793.
- Hornblower 2012:** Hornblower Simon, "Cleruchy", στο: Hornblower Simon, Spawforth Antony, Eidonow Esther (επιμ.), *Oxford Classical Dictionary*, Oxford University Press, Oxford, 2012⁴, 333-334.
- How και Wells 1968:** How Walter W., Wells Joseph, *A Commentary on Herodotus, with introduction and appendixes*, Clarendon Press, Oxford 1968⁷.
- Hutton 1987:** Hutton Patrick H., "The art of memory reconceived: from rhetoric to psychoanalysis", *Journal of the History of Ideas* 48 (1987), 371-392.
- Huysecom-Haxhi 2009:** Huysecom-Haxhi Stéphanie, *Les figurines en terre cuite archaïques de l'Artemision de Thasos: artisanat et piété populaire à l'époque de l'archaïsme mûr et récent*, *ÉtThas* XXI, EFA, De Boccard, Paris, 2009.
- Igelbrink 2015:** Christian Igelbrink, *Die Kleruchien und Apoikien Athens im 6. und 5. Jahrhundert v. Chr. Rechtsformen und politische Funktionen der athenischen Gründungen* (KLIO Beiträge zur Alten Geschichte Band 25), De Gruyter, Berlin/Boston, 2015.
- Ilieva 2006:** Ilieva Petya, *Aegean Thrace between Bistonis Lake and Propontis: 8th-6th century B.C.* (Unpublished Ph.D.), Sophia 2006.
- Ilieva 2007:** Ilieva Petya, "Thracian-Greek "συμβίωσις" on the Shore of Aegean" στο *Thrace in the Graeco-Roman World: Proceedings of the 10th International Congress of Thracology, Komotini-Alexandroupolis 18-23 October 2005*, Athens 2007, 212-227.
- Ilieva 2010:** Ilieva Petya, "Samothrace: Samo- or Thrace?", στο Hales S. Hodos T., *Material Culture and Social Identities in the Ancient World*, Cambridge University Press, New York, 2010, 138-170.

- Ilieva 2013:** Ilieva Petya, "G 2-3 Ware: The Sub(proto)geometric Tradition of the Northeastern Aegean", στο Αδάμ-Βελένη Πολυξένη, Κεφαλίδου Ευρυδίκη, Τσιαφάκη Δέσποινα (eds), *Κεραμικά Εργαστήρια στο Βορειοανατολικό Αιγαίο (8^{ος}-αρχές 5^{ου} αι. π.Χ.)*, *Ημερίδα ΑΜΘ 2010*, Εκδ. Ζήτη, Θεσσαλονίκη 2013, 124-131.
- Ilieva 2015:** Ilieva Petya, "G 2-3 Ware Cosmetic Vases Reconsidered: between Mycenaean and Archaic Greece in the Necropolis of Hephaestia on Lemnos", στο: Gürtekin-Demir Gül R., Cevizoğlu Hüseyin, Polat Yasemin, Polat Gürcan (επιμ.), *KERAMOS. Ceramics: A Cultural Approach, Proceedings of the First International Conference at Ege University, May 9-13, 2011, Izmir*, Bilgin Kültür Sanat Yayınları, Ankara, 2015, 146-157.
- Ilieva 2018:** Ilieva Petya, "Thracians of Odonis, the First Parians on Thasos and the North Aegean Neighbours: The Case-study of a Group of Pre/para-colonial Ceramics", στο Κατσωνοπούλου Ντόρα, *Η Πάρος και οι Αποικίες της, Πρακτικά Δ' Διεθνούς Επιστημονικού Συνεδρίου Αρχαιολογίας Πάρου και Κυκλάδων, Παροιکیά Πάρου, 11-14 Ιουνίου 2015*, Ινστιτούτο Αρχαιολογίας Πάρου και Κυκλάδων, Αθήνα, 2018, 231-250.
- Ilieva 2019:** Ilieva Petya, "Phoenicians, Cypriots and Euboeans in the Northern Aegean: A reappraisal", *AURA 2* (2019), 65-102.
- Ilieva 2020:** Ilieva Petya, "Between Therme and Troy: the ceramic exchange in the regional network of the northern Aegean in the late 8th and early 7th c. BC", στο: Gassner Verena, Bentz Martin, Heinzelmann Michael (επιμ.), *Archaeology and Economy in the Ancient World vol. 30: Regional Exchange of Ceramics – Case Studies and Methodology, Proceedings of the 19th International Congress of Classical Archaeology Cologne/Bonn, 22-26 May 2018*, Propylaeum, Heidelberg University Library, 2020, 55-67.
- Ilieva κ.α. 2010:** Ilieva Petya, Τσιαφάκη Δέσποινα, Τσιολιγκάνης Νικόλαος, Σάκαλης Αθανάσιος, Καζάκης Νικόλαος, "G2-3 Ware από τον Βορειοελλαδικό χώρο: η αρχαιομετρική έρευνα 2008-2011", *AEMΘ 24* (2010) [2014], 565-574.
- Ingold 1993:** Ingold Tim, "The temporality of the landscape", *World Archaeology* 25.2 (1993), 152-174 (=Ingold 2010).

- Ingold 2010:** Ingold Tim, "The temporality of the landscape", στο: Preucel Robert W., Mrozowski Stephen A. (επιμ.), *Contemporary Archaeology in Theory. The New Pragmatism*, The Willey-Blackwell, Malden-Oxford-West Sussex, 2010, 59-76.
- Ioannou 2017:** Ioannou Christina, "La presence phenicienne en Grece", στο Vlachou Vicky, Gadolou Anastasia, *ΤΕΡΨΙΣ Studies in the Mediterranean Archaeology in Honour of Nota Kourou* (Études d'Archéologie 10), CReA-Patrimoine, Brussels, 435-446.
- Isager 1995:** Isager J., "The lack of evidence for a Rhodian school", *RM* 102 (1995), 115-131.
- Izzet 2005:** Izzet Vedia E., "The Mirror of Theopompus: Etruscan Identity and Greek Myth", *Papers of the British School at Rome*, 73 (2005), 1-22.
- Jacquemin 1980:** Jacquemin Anne, "Rapport sur les travaux de l'École française en Grèce en 1979. Thasos: II. Artémision: secteur occidental", *BCH* 104 (1980), 717-719.
- Jacquemin 1981α:** Jacquemin Anne, "Rapport sur les travaux de l'École française en Grèce en 1980. Thasos: III b. Artémision : secteur occidental", *BCH* 105 (1981), 942-947.
- Jacquemin 1981β:** Jacquemin Anne, "Rapport sur les travaux de l'École française en Grèce en 1980. Thasos: V. — Sondage Tsakonis (Dionysion)", *BCH* 105 (1981), 942-947.
- Jacquemin 1982:** Jacquemin Anne, "Rapport sur les travaux de l'École française en Grèce en 1981. Thasos: 3. Artémision: secteur occidental ", *BCH* 106 (1982), 660-669.
- Jacquemin 1983:** Jacquemin Anne, "Rapport sur les travaux de l'École française en Grèce en 1982. Thasos: 3. Artémision: secteur occidental ", *BCH* 107 (1983), 867-875.
- Jacquemin 1999:** Jacquemin A., *Offrandes monumentales à Delphes*, (BEFAR 304), De Boccard, Paris, 1999.
- Jameson 2014:** Jameson Michael H., *Cults and Rites in Ancient Greece, Essays on Religion and Society*, Cambridge University Press, 2014.
- Jedlowski 2001:** Jedlowski, "Memory and Sociology. Themes and issues", *Time and Society* 10 (2001), 29-44.

- Jeffery 1990:** Jeffery Lilian Hamilton, *The Local Scripts of Archaic Greece. A Study of the Origin of the Greek Alphabet and its Development from the Eighth to Fifth Centuries B.C.*, Oxford University Press-Clarendon Press, Oxford-New York, 1990.
- Jensen 2000:** Jensen Robin Margaret, *Understanding Early Christian Art*, Routledge, London-New York, 2000.
- Jesi και Egli 1964:** Jesi Furio και Egli Benjamin, "The Thracian Herakles", *History of Religions* 3, (1964), 261-277.
- Kaibel 1872:** Kaibel Georgius, *Epigrammata graeca ex lapidibus conlecta*, Berolini, 1872.
- Kallet 2013:** Kallet Lisa, "The origin of the Athenian Economic Arche", *JHS* 133 (2013) 43-60.
- Kaltsas και Shapiro 2008:** Kaltsas N. και Shapiro A., *Worshipping Women. Ritual and Reality in Classical Athens*, New York, 2008.
- Kando 1976:** Kando Thomas M., "L'Annee Sociologique: From Durkheim to Today", *The Pacific Sociological Review*, 19 (1976), 147-174.
- Kanellopoulos και Partida υπό έκδοση:** Kanellopoulos Chryssanthos, Partida Elena C., "The temple of Zeus at Lebadeia: the architecture and semantics of a colossus", *OpAthRom* 14, (υπό έκδοση).
- Karadima κ.α. 2002:** Karadima C., Matsas D., Blondé F., Picon M., "Workshop References: Clay Surveying in Samothrace: an Application to the Study of Origin of some Ceramic Groups", στο Kilikoglou V., Hein A., Maniatis Y. (eds), *Modern Trends in Scientific Studies on Ancient Ceramics. Papers presented at the 5th European Meeting on Ancient Ceramics, Athens 1999*, Oxford 2002, 157-162.
- Kern 1893:** Kern O., "Aus Samothrake", *AM* 18 (1893), 215-253.
- Klaffenbach 2003:** von Klaffenbach Günther, *Ελληνική Επιγραφική* (μτφρ: Αντωνίου Αθανάσιος, τίτλος πρωτοτύπου: von Klaffenbach Günther, *Griechische Epigraphik*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1966), Εκδ. Παπαζήση, Αθήνα 2003.

- Klein 2000:** Klein K. L., "On the emergence of *memory* in historical discourse", *Representations*, 69 (2000), 127-150.
- Kloppenborg και Ascough 2011:** Kloppenborg John S., Ascough Richard S., *Greco-Roman Associations: Texts, Translations, and Commentary I. Attica, Central Greece, Macedonia, Thrace*, De Gruyter, Berlin/New York, 2011.
- Knell 1995:** Knell Heiner, *Die Nike von Samothrake. Typus, Form, Bedeutung und Wirkungsgeschichte eines rhodischen Sieges-Anathems im Kabirenheiligtum von Samothrake*. Darmstadt u. Stuttgart, 1995.
- Kohl κ.α. 2002:** Kohl M., Muller A., Σανιδάς Γ., Σγούρου Μ., "Ο αποικισμός της Θάσου: η επανεξέταση των αρχαιολογικών δεδομένων", *AEMΘ* 16 (2002) [2004], 57-71.
- Korenjak 2017:** Korenjak Martin, "3 The Etruscans in Ancient literature", στο: Naso Alessandro (επιμ.), *Etruscology*, de Gruyter, Boston/Berlin, 2017, 35-52.
- Korfmann 1998:** Korfmann. M., "Troia – Ausgrabungen 1997", *St. Troica* 8 (1998), 1-70.
- Kotsonas 2006:** Kotsonas Antonios, "Wealth and Status in Iron Age Knossos", *OJA* 25.2 (2006), 149-172.
- Kotsonas 2011:** Kotsonas Antonios, "Foreign Identity and Ceramic Production in Early Iron Age Crete", στο Rizza G., *Identità Culturale, Etnicità, Processi di Trasformazione a Creta fra Dark Age e Arcaismo, Per i cento anni dello scavo di Priniàs 1906-2006 Convegno di Studi (Atene 9-12 novembre 2006) a cura di Giovanni Rizza*, Consiglio Nazionale delle Ricerche I.B.A.M. Sede di Catania, Università di Catania, Cenrto di Archeologia Cretese, Catania 2011.
- Kotsonas 2012:** Kotsonas Antonios, "What makes an Euboean colony or trading station? Zagora in the Cyclades, Methone in the Thermaic Gulf and Aegean networks in the 8th century BC", *Mediterranean Archaeology* 25 (2012), 243-257.
- Kotsonas 2016:** Kotsonas Antonios, "Politics of Periodization and the Archaeology of Early Greece", *AJA* 120.2 (2016), 239-270.

- Kotsonas 2018:** Kotsonas Antonios, "A Cultural History of the Cretan Labyrinth: Monument and Memory from Prehistory to the Present", *AJA* 122.3 (2018), 367-396.
- Kotsonas και Mokrišová 2020:** Kotsonas Antonios, Mokrišová Jana, "Mobility, Migration, and Colonization", στο: Lemos Irene S., Kotsonas A. (επιμ.), *A Companion to the Archaeology of Early Greece and the Mediterranean*, Willey-Blackwell, Hoboken-Medford, 2020, 217-246.
- Koukouli-Chrysanthaki 1979:** Koukouli-Chrysanthaki Haido, "Recherches autour du rempart méridional de Thasos", *Thasiaca* (BCH Supplément V), EFA, Paris, 1979, 75-106.
- Kourou 2003:** Kourou Nota, "Rhodes: the Phoenician Issue Revisited. Phoenicians at Vroulia?", στο: Stampolidis Nikolaos Chr. και Karageorghis Vassos (επιμ.), *Ploes...Sea Routes. Interconnections in the Mediterranean 16th-6th BC. Proceedings of the International Symposium held at Rethymnon, Crete September 29th-October 2nd 2002*, Museum of Cycladic Art, Athens, 2003, 249-262.
- Kourou 2007:** Kourou Nota, "Les Pheniciens en mer Egee", στο: E. Fontan - H. Le Meaux (επιμ.), *La Mediterranee des Pheniciens: de Tyr a Carthage*. Κατάλογος εκθέσεως, Παρίσι, Institut du monde arabe, 6 novembre 2007-20 avril 2008, Paris, 2007, 137-139.
- Kourou 2008:** Kourou Nota, "The evidence from the Aegean", στο Sagona Claudia (επιμ.) *Beyond the Homeland: Markers in the Phoenician Chronology*, Peeters, Leuven-Paris-Dudley MA., 2008, 305-364.
- Kourou 2012α:** Kourou Nota, "Phoenicia, Cyprus and the Aegean in the Early Iron Age: J. N. Coldstream's contribution and the current state of research", στο Iacovou Maria (ed), *Cyprus and the Aegean in the Early Iron Age. The Legacy of Nicolas Coldstream. Proceedings of an archaeological workshop held in memory of Professor J. N. Coldstream (1927-2008)*, University of Cyprus-Archaeological Research Unit, Monday, 13 December 2010, Bank of Cyprus Cultural Foundation, Nicosia, 2012, 33-52.
- Kourou 2012β:** Kourou Nota, "Cypriots and Levantines in the central Aegean during the geometric period: the nature of contacts ", *MeditArch* 25 (2012), 215-228.

- Kourou κ.α. 2002:** Kourou Nota, Karageorghis, V., Maniatis, Y., Polikreti, K. et Xenophontos, C., *Limestone Statuettes of Cypriote Type found in the Aegean: Provenance studies*, Nicosia 2002.
- Koželj 1999:** Koželj Tony, *La stoa Nord-Ouest de Thasos*, (αδ. Διδ. Διατ),
- Koželj και Wurch-Koželj 1992:** Koželj Tony, Koželj-Wurch M., "The Military Protection of the Quarries of the Aliki Area during the Byzantine Period", στο: Waelkens Marc, Herz Norman, Moens Luc (επιμ.), *Ancient Stones: Quarring, Trade and Provenance. Interdisciplinary Studies on Stones and Stone Technology in Europe and Near East from the Prehistoric to the Early Christian Period*, (Acta Archaeologica Lovaninsia Monographie 4), Leuven University Press, Leuven, 1992, 43-57.
- Koželj και Wurch-Koželj 2010:** Koželj Tony, Wurch-Koželj Manuela, "Das Holztragwerk der nordwestlichen Stoa der Agora von Thasos", στο A. von Kienlin (επιμ.), *Holztragwerke der Antike, Byzas* 11 (2011), 157-170.
- Koželj και Wurch-Koželj 2017:** Koželj Tony, Wurch-Koželj Manuela, "L'édifice à paraskénia de l'agora de Thasos: nouvelle approche architecturale", στο: Mulliez, Dominique, Bonias Zisis (επιμ.), *Θάσος. Μητρόπολη και αποικίες. Πρακτικά του διεθνούς συμποσίου στη μνήμη Μαρίνας Σγούρου, Θάσος 21-22 Σεπτεμβρίου 2006*, EFA, Paris, 159-197.
- Kramer 2002:** Kramer Lloyd, "Rethinking France: Les Lieux de mémoire. Under the direction of Pierre Nora; translation directed by David P. Jordan. Vol. I: The State. Translated by Mary Trouille. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2001" (book review), *H-France Review* Vol. 2 (September 2002), No. 91, 360-364.
- Kuhrt 1995:** Kuhrt Amélie, *The Ancient Near East c. 3000-330 BC*, Vol. 2, London & New York, 1995.
- Kurtz και Boardman 1994:** Kurtz Donna, Boardman John, *Εθιμα Ταφής στον Αρχαίο Ελληνικό Κόσμο*, (μτφρ Βιζυηνού Ουρανία, Ξένος Θεόδωρος, τίτλος πρωτοτύπου: Kurtz Donna, Boardman John, *Greek Burial Customs*, Thames and Hudson, London, 1971), Εκδ. Καρδαμίτσα, Αθήνα, 1994.
- Lamb 1932:** Lamb W., "Antissa", *ABSA* 32 (1931/1932), 41-67.

- La Rocca 2018:** La Rocca Eugenio, *La Nike di Samotracia tra Macedoni e Romani. Un riesame del monumento nel quadro dell'assimilazione dei Penati agli dei di Samotracia* (ASAtene, Supplemento 1), SAIA, 2018.
- Larson 2007:** Larson Jennifer, *Ancient Greek Cult. A guide*, Routledge, New York-London 2007.
- Launey 1937:** Launey Marcel, "Le verger d'Héraklès à Thasos", *BCH* 61 (1937), 380-409.
- Launey 1944:** Launey Marcel, *Le sanctuaire et le culte d' Héraklès à Thasos* (Études Thasiennes I), Paris, 1944.
- Lawrence 1926:** Lawrence A.W., "The Date of the Nike of Samothrace", *JHS* 96 (1926), 213-218.
- Le Goff 1998:** Le Goff Jacques, *Ιστορία και Μνήμη* (μτφ. Κουμπουρλής Γιάννης, τίτλος πρωτοτύπου Le Goff Jacques *Histoire et Mémoire*, Callimard, Paris 1988), Εκδ. Νεφέλη, Αθήνα 1998.
- Lehmann 1943:** Lehmann-Hartleben Karl, "Cyriacus, Aristotle, and Teiresias in Samothrace," *Hesperia* 12 (1943), 18-34.
- Lehmann 1951:** Lehmann Karl, "Samothrace: Fourth Preliminary Report", *Hesperia* 20 (1951), 1-30.
- Lehmann 1952:** Lehmann Karl, "Samothrace: Fifth Preliminary Report", *Hesperia* 21 (1952), 19-43.
- Lehmann 1960:** Lehmann Karl, *Samothrace 2.2: The Inscriptions on Ceramics and Minor Objects*, New York, 1960.
- Lehmann 1962:** Lehmann Karl, *Samothrace 4.1: The Hall of Votive Gifts*, New York 1962.
- Lehmann 1969α:** Lehmann Phyllis Williams, *Samothrace 3.2: The Hieron, Text I, Excavations Conducted by the Institute of Fine Arts New York University*, Princeton 1969.
- Lehmann 1969β:** Lehmann Phyllis Williams, *Samothrace 3.2: The Hieron, Text II, Excavations Conducted by the Institute of Fine Arts New York University*, Princeton 1969.

- Lehmann 1990:** Lehmann Karl, *Σαμοθράκη, Οδηγός των Ανασκαφών και του Μουσείου* (μτφρ: Ακαμάτη Ι. Μ. τίτλος πρωτοτύπου: Lehmann Karl, *Samothrace, A Guide to the Excavations and the Museum* New York 1954), Θεσσαλονίκη 1990.
- Lehmann και Lehmann 1973:** Lehmann Phyllis Williams και Lehmann Karl, *Samothracian Reflections. Aspects of the Revival of the Antique*, Princeton, 1973.
- Lehmann και Spittle 1964:** Lehmann Karl, Spittle D., *Samothrace 4.2, The Altar Court, Excavations Conducted by the Institute of Fine Arts New York University*, New York, 1964.
- Lehmann και Spittle 1982:** Lehmann Karl, Spittle D., *Samothrace 5: The Temenos. Excavations Conducted by the Institute of Fine Arts New York University*, Princeton, 1982.
- Lemerle 1939:** Lemerle Paul, "Chronique des fouilles et découvertes archéologiques en Grèce en 1939: Archipel Thrace", *BCH* 63 (1939), 317-322.
- Lesky 1983:** Lesky Albin, *Ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής Λογοτεχνίας* (μτφρ Τσοπανάκης Αγαπητός Γ., τίτλος πρωτοτύπου: Lesky Albin, *Geschichte der Griechischen Literatur*, Frankcke Verlag, Bern und München, 1971), Εκδ. Αφων Κυριακίδη, Θεσσαλονίκη, 1983.
- Lewis 1959:** Lewis Naphthali, Lehmann Karl, *Samothrace The Ancient Literary Sources*, Bollingen Series LX.1, Pantheon Books, New York 1958.
- Lianos 1999:** Lianos Nikolaos, "The Area of the Ancient Closed Port of Thasos", στο: Tzalas Harry (επιμ.), *5th International Symposium of Ship Construction in Antiquity, Nauplia, 1993* (Tropis V), Hellenic Institute for the Preservation of Nautical Tradition, Athens 1999, 261-272.
- Liddell, Scott και Jones 1996:** Liddell Henry George, Scott Robert, Jones Sir Henry Stewart, *A Greek English Lexicon. Revised and Augmented*, Clarendon Press, Oxford, 1996.
- Lipiński 2004:** Lipiński E., *Itineraria Phoenicia* (Studia Phoenicia XVIII), Leuven/Louvain, 2004.
- Littleton 1966:** Littleton Scott C., *The New Comparative Mythology: An Anthropological Assessment of the Theories of George Dumézil*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1966.

- Lloyd 1994:** Lloyd Alan B., *Herodotus, Book II. Commentary 1-98*, E.J.Brill, Leiden-New York-Köln 1994².
- Lomas 2011:** Lomas Kathryn, "1. Communicating Identities in Funerary Iconography: the Inscribed Stelae of Northern Italy", στο: Gleba Margarita, Horsnøe Helle W. (επιμ.), *Communicating Identity in Italic Iron Age Communities*, Oxbow Books, Oxford, 2011, 7-25.
- Lomas 2012:** Lomas Kathryn, "Space, boundaries and the representation of identity in the ancient Veneto c. 600-400 BC", στο: Cifani Gabriele, Stoddart Simon (επιμ.), *Landscape, Ethnicity and Identity in the Archaic Mediterranean Area*, Oxbow Books, Oxford, 2012, 187-206.
- Love 1964:** Love I. C., "Kantharos or Karchesion? A Samothracian Contribution", στο Sandler L. F. (ed), *Essays in Memory of Karl Lehmann*, New York, 1964, 202-222.
- Lukes 1975:** Lukes S., "Political Ritual and Social Integration", *Sociology* 9 (1975), 289-308.
- Maffre 1986:** Maffre Jean-Jacques, "Rapport sur les travaux de l'école française en Grèce en 1985. Thasos: 1. Artémision: Le péribole carré", *BCH* 110 (1986), 790-792.
- Maffre και Querel 1984:** Maffre Jean-Jacques, Querel Anne, "Rapport sur les travaux de l'école française en Grèce en 1983. Thasos: 1. Artémision: péribole carré", *BCH* 108 (1984), 869-872.
- Maffre και Salviat 1976:** Maffre Jean-Jacques, Salviat François, "Rapport sur les travaux de l'école française en Grèce en 1975. Thasos: II. Artémision", *BCH* 100 (1976), 774-784.
- Maffre και Salviat 1977:** Maffre Jean-Jacques, Salviat François, "Rapport sur les travaux de l'école française en Grèce en 1976. Thasos: II. Artémision", *BCH* 101 (1977), 687-692.
- Maffre και Salviat 1978:** Maffre Jean-Jacques, Salviat François, "Rapport sur les travaux de l'école française en Grèce en 1977. Thasos: V. Artémision", *BCH* 102 (1978), 821-829.
- Maffre και Tichit 2011:** Maffre Jean-Jacques, Tichit Anne, "Quelles offrandes faisait-on à Artémis dans son sanctuaire de Thasos ?", *Kernos* 24 (2011), 137-164.
- Magness 2001:** Magness Jodi, "A Near Eastern Ethnic Element Among the Etruscan Elite?", *Etruscan Studies* 8 (2001), 79-117.

- Mahoney 2008:** Mahoney Anne, "Review of R. S. P. Beekes, *The Origin of the Etruscans*" *Etruscan Studies* 11 (2008), Article 12, 170-174.
- Malagardis 2007:** Malagardis Athanasia-Nassi., "Un etrusque dans les ateliers du Ceramique vers 520 avant J.-C. Autoportrait d'un etranger", στο Giudice F. και Panvini R. (επιμ.) *Il greco, il barbaro e la ceramico attica. Immaginario del diverso, processi di scambio e autorappresentazione degli indigeni*, Atti del convegno internazionale di studi, Catania 14-19.05.2001, L'Erma di Bretschneider, Rome, 2007, 27-43.
- Malkin 1987:** Malkin Irad, *Religion and Colonization in Ancient Greece*, Leiden 1987.
- Malkin 1994:** Malkin Irad, *Myth and Territory in the Spartan Mediterranean*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.
- Malkin 1998:** Malkin Irad, *The Returns of Odysseus: Colonization and Ethnicity*, University of California Press, Berkeley-LA-London 1998
- Malkin 2001α:** Malkin Irad, *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity*, Berkeley 2001.
- Malkin 2001β:** Malkin Irad, "Intoduction", στο Malkin Irad, *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity*, Berkeley 2001.
- Malkin 2009:** Malkin Irad, "Foundations", στο: Raaflaub Kurt A., van Wees Hans (επιμ.), *A Companion to Archaic Greece*, Wiley- Blackwell, Malden-Oxford-West Sussex, 2009, 373-394.
- Malkin 2013:** Malkin Irad, *A Small Greek World: Networks in the Ancient Mediterranean*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2013.
- Maniatis κ.α. 2012:** Maniatis Y., Tambakopoulos D., Dotsika E., Wescoat B.D., Matsas D., "The Sanctuary of the Great Gods on Samothrace: An Extended Marble Provenance Study" στο Gutiérrez-Garcia A., Lapuente Mercadal P., Rodà de Llanza I. (επιμ.), *Interdisciplinary Studies on Ancient Stone: Proceedings of the IX. Association for the Study of Marbles and Other Stones in Antiquity (ASMOSIA) Conference (Tarragona 2009)*, Institut Català d'Arqueologia Clàssica, Tarragona, 2012, 263-78.

- Mano-Zisi και Popović 1969:** Mano-Zisi Djordje, Popović Ljubisa, "Der Fund bon Novi Pazar (Serbien)", *BeRGK* 50 (1969), 191-208.
- Marangou 2006:** Marangou Christina, "22. Land and sea connections: the Kastro rock-cut site (Lemnos Island, Aegean Sea, Greece)", στο: Lucy Blue, Fred Hocker, Anton Englert (εκδ.), *CONNECTED BY THE SEA, Proceedings of the Tenth International Symposium on Boat and Ship Archaeology, Roskilde 2003*, Oxbow Books 2006, 130-136.
- Marc 1993:** Marc Jean-Yves, "Η αψίδα του Καρακάλλα στη Θάσο: σύγχρονες έρευνες", *AEMΘ* 7 (1993) [1997], 585-592.
- Marc 1994α:** Marc Jean-Yves, *La ville de Thasos d la basse époque hellénistique à l' époque impériale* (αδ. Διδ. Διατρ. 1994),
- Marc 1994β:** Marc Jean-Yves, "Μια νέα αποκατάσταση για το ωδείο της Θάσου", *AEMΘ* 8 (1994) [1998], 327-333.
- Marc 1995:** Marc Jean-Yves, "Rapport sur les travaux de l'École française d'Athènes en 1994, Thasos, 4. Agora", *BCH* 119 (1995) 688-696.
- Marc 1996:** Marc Jean-Yves, "L'agora de Thasos", *L'espace grec, 150 ans de fouilles de l' École française d' Athènes*, Fayard, Paris 1996, 104-113.
- Marc 2007:** Marc Jean-Yves, "Bulletin de la société française d'archéologie classique. (XXXVIII, 2005-2006): Le macellum de Thasos. Recherces récentes", *Revue archéologique* 43, 205-208.
- Marc 2010:** Marc Jean-Yves, "Η έρευνα στο μνημειακό κέντρο της Θάσου: Οι νότιες παρυφές της αγοράς", *AEMΘ* 24 (2010) [2014], 521-526.
- Marc 2012α:** Marc Jean-Yves, "Urbanisme et espaces monumentaux à Thasos", *REG* 125 (2012), 3-17.
- Marc 2012β:** Marc Jean-Yves, "Un *macellum* d'époque hellénistique à Thasos", στο: Cavalier Laurence, Descat Raymond & Des Courtils Jacques (επιμ.), *Basiliques et Agoras de Grèce et d'Asie Mineure*, Ausonius, Bordeaux 2012, 225-239.

- Marc 2019:** Marc Jean-Yves, "Thasos dans la paix romaine (I^{er}-IV^e siècle apr. J.-C.)", στο: Gross de Beler, Aude (επιμ.), *Thasos: Heurs et Malheurs d'un Eldorado Antique*, EFA-Éditions Picard, Paris 2019, 27-31.
- Marcadé 1957:** Marcadé Jean, *Recueil de signatures de sculpteurs grecques II*, Librairie E. de Boccard, Paris, 1957.
- Marchiandi 2008:** Marchiandi Daniela, "L'occupazione della chora di Efestia nell'età classica (V-IV sec.)", στο: Greco Emanuele, Papi Emanuele (επιμ.), *HEPHAESTIA 2000-2006. Ricerche e scavi della Scuola Archeologica Italiana di Atene in collaborazione con il Dipartimento di Archeologia e Storia delle Arti dell' Università di Siena, Atti del Seminario, Siena-Certosa di Pontignano, 28-29 maggio 2007*, Pandemos, Paesum-Atene, 2008, 107-124.
- Marconi 2010:** Marconi Clemente, "8. Choroi, Theōriai and International Ambitions: The Hall of Choral Dancers and its Frieze, στο Palagia Olga, Wescoat Bonna D. (eds), *Samothracian Connections: Essays in honour of James R. McCredie*, Oxbow Books, Oxford 2010.
- Mark 1998:** Mark Ira S., "The Victory of Samothrace", στο Palagia Olga, Coulson William (επιμ.), *Regional Schools in Hellenistic Sculpture, Proceedings of an International Conference held at the American School of Classical Studies at Athens, March 15-17, 1996*, Oxbow Books, Oxford 1998, 157-166.
- Martin 1940-41:** Martin Roland, "Un nouveau règlement de culte thasien", *BCH* 64-65 (1940-1941), 163-200.
- Martin 1944-45:** Martin Roland, "Fouilles de Thasos, campagne de 1939: C. Édifice consacré a Soteira", *BCH* 68-69 (1944-1945), 147-150.
- Martin 1947:** Martin Roland, "Chronique des fouilles et découvertes archéologiques en Grèce en 1946: Thasos", *BCH* 71-72 (1947-48), 419-422.
- Martin 1959:** Martin Roland, *L' Agora I (Études Thasiennes VI)*, EFA, De Boccard, Paris 1959.
- Martin 1968:** Martin R., "Sculpture et peinture dans les façades monumentales au IV^e s. av. J.-C." *RA* 1968 (Études de sculpture antique offertes à Jean Charbonneaux), 171-184.

- Martin 1978:** Martin Roland, "Thasos: quelques problèmes de structure urbaine", *CRAI* 122 (1978), 182-197.
- Martinelli 2012:** Martinelli Carmen, "Eracle a Taso. Iconografia monetale e aspetti del culto", στο *Culti e miti greci in aree periferiche, Aristonothos, Scritti per il Mediterraneo antico*, vol. 6, Dipartimento di Studi Letterari Filologici e Linguistici, Tangram Edizioni Scientifiche, TrentoTrento, 2012, 79-107.
- Massa-Pairault 1991:** Massa-Pairault Françoise-Hélène, "La stele di «avile tite» da Raffaele il Volterrano ai giorni nostri", *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité*, 103.2. (1991), 499-528.
- Massa-Pairault 2007:** Massa-Pairault Françoise-Hélène, *La Gigantomachie de Pergame ou l'image du monde* (BCH Supplement 50), EFA, 2007.
- Matsas 1995:** Matsas, D. 1995. "Minoan Long- Distance Trade: a View from the Northern Aegean.", στο: Robert Laffineur και Wolf- Dietrich Niemeier (επιμ.) *Politeia. Society and State in the Aegean Bronze Age: Proceedings of the 5th International AegeanConference, 10-13 April 1994*, vol 1, (Aegeum 12), University of Hedelberg, Archäologischces Institut / Université de Liège, Histoire de l'art et archéologie de la Grèce antique / University of Texas-Austin, Program in Aegean Scripts and Prehistory, 1995, 235-247.
- Matsas 2009:** Matsas, D. 2009. "The Minoans in Samothrace", στο: Macdonald Colin F., Hallager Erik, Niemeier Wolf-Dietrich (επιμ.) *The Minoans in the central, eastern and northern Aegean - new evidence: acts of a Minoan Seminar 22-23 January 2005 in collaboration with the Danish Institute at Athens and the German Archaeological Institute at Athens*, Danske institut i Athen, Athens 2009, 251.
- Mattusch 1998:** Mattusch Carol C., "Rhodian sculpture: a school, a style, or many workshops?" στο Palagia O. και W. Coulson (επιμ.), *Regional Schools in Hellenistic Sculpture*, Oxford, 149-156.
- Mavrogiannis 2004:** Mavrogiannis Theodore, "Herodotus and the Phoenicians", στο Karageorghis Vassos, Taifacos Ioannis (επιμ.) *The World of Herodotus, Proceedings of an*

International Conference held at the Foundation Anastasios G. Leventis, Nicosia, September 18-21, 2003 and organized by the Foundation Anastasios G. Leventis and the Faculty of Letters, University of Cyprus, Nicosia 2004.

McCredie 1965: McCredie James R., "Samothrace: Preliminary Report on the Campaigns of 1962-1964", *Hesperia* 34, 99-124.

McCredie 1987: McCredie James R., "A ship for the Great Gods: Excavations in Samothrace 1986", *AJA* 91, 267-328.

McCredie κ.α. 1992: McCredie James R., Roux G., Shaw M.S., Kurtich J., *Samothrace 7: The Rotunda of Arsinoe, Part I Text, Excavations Conducted by the Institute of Fine Arts New York University, Princeton, 1992.*

Meiggs και Lewis 1969: Meiggs Russel, Lewis David, *A Selection of Greek Historical Inscriptions to the End of the Fifth Century*, Clarendon Press-Oxford University Press, Oxford, 1969.

Merker 1973: Merker G. S., *The Hellenistic Sculpture of Rhodes* (Studies in Mediterranean archaeology XL), Paul Åströms Förlag, Göteborg, 1973.

Messineo 2001: Messineo Gaetano, Efestia, *Scavi Adriani 1928-1930*, (Monografi e della Scuola Archeologica di Atene e delle Missioni Italiane in Oriente 13), SAIA, Padova, 2001.

Moggi 2008: Moggi Mauro, "Fra apoikia e klerouchia: il caso di Lemno", στο: Greco Emanuele, Papi Emanuele (επιμ.), *HEPHAESTIA 2000-2006. Ricerche e scavi della Scuola Archeologica Italiana di Atene in collaborazione con il Dipartimento di Archeologia e Storia delle Arti dell'Università di Siena, Atti del Seminario, Siena-Certosa di Pontignano, 28-29 maggio 2007*, Pandemos, Paesum-Atene, 2008, 259-270.

Möller 2000: Möller Astrid, *Naukratis. Trade in Archaic Greece* (Oxford Monographs on Classical Archaeology), Oxford University Press, Oxford-New York, 2000.

Mommsen κ.α. 2001: Mommsen H., Hertel D., Mountjoy P. A., "Neutron Activation Analysis of the Pottery from Troy in the Berlin Schliemann collection", *AA* 20 (2001), 169-21.

- Moreno 2009:** Moreno Alfonso, "9. 'The Attic Neighbour': The Cleruchy in the Athenian Empire", στο: Ma John, Papazarkadas Nikolaos, Parker Robert (επιμ.), *Interpreting the Athenian Empire*, Duckworth, London, 2009, 211-221.
- Moreno 2013:** Moreno Alfonso, "Cleruchy", στο: Bagnall Roger S., Brodersen Kai, Champion Craige B., Erskine Andrew, Huebner Sabine R. (επιμ.), *The Encyclopedia of Ancient History*, Blackwell Publishing Ltd., New Jersey, 2013, 1575-1576.
- Morgan 2000:** Morgan Catherine, "Politics without the Polis: Cities and the Achaean Ethnos, c. 800-500 BC", στο: Brock Roger, Hodkinson Stephen (επιμ.), *Alternatives to Athens. Varieties of Political Organization and Community in Ancient Greece*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2000, 189-211.
- Morgan 2003:** Morgan Catherine, *Early Greek States Beyond the Polis*, Routledge, London-New York, 2003.
- Mørkholm 1991:** Mørkholm Otto, *Early Hellenistic Coinage from the Accession of Alexander to the Peace of Apamea (336-188 BC)*, Cambridge, 1991.
- Morris 1989:** Morris Ian, *Burial and ancient society: The rise of the Greek city-state*, Cambridge University Press, Cambridge-New York, 1989.
- Morris 1992α:** Morris Ian, *Death Ritual and Social Structure in Classical Antiquity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.
- Morris 1992:** Morris Sarah P., *Daidalos and the origins of Greek Art*, Princeton University Press, Princeton, 1992.
- Morris 2000:** Morris Ian, *Archaeology as Cultural History*, Blackwell, Massachussets-Oxford, 2000.
- Morris και Papadopoulos 1998:** Morris Sarah P., Papadopoulos John K., "Phoenicians and the Corinthian Pottery Industry", στο: Röllig, R. και Schmidt, K. (επιμ.), *Archäologische Studien in Kontaktzonen der antiken Welt*, Göttingen, 251-264.
- Mountjoy και Mommsen 2006:** Mounjoy P.A., Mommsen H., "Neutron Activation Analysis of Mycenaean Pottery from Troia (1988-2003 Excavations)", *Studia Troica* 16 (2006), 97-124.

- Muhly 1970:** J. D. Muhly, "Homer and the Phoenicians. The relations between Greece and the Near East in the late bronze and early iron ages", *Berytus* 19 (1970), 19-64.
- Muhly 1984:** Muhly D., "Phoenicia and the Phoenicians", *Biblical Archaeology Today, Proceedings of the International Congress on Biblical Archaeology, Jerusalem, April 1984*, Jerusalem, 1984, 177-191.
- Muller 1996:** Muller A., *Les terres cuites du Thesmophorion de l'atelier au sanctuaire, ÉtThas XVII*, EFA, Editions de Boccard, Paris, 1996.
- Muller 2010α:** Muller Arthur, "D'Odonis à Thasos. Thraces et Grecs (VIIIe - VIe s.) : essai de bilan", H. Tréziny (επιμ.), *Grecs et indigènes de la Catalogne à la Mer Noire, Actes des rencontres du programme européen Ramses2 (2006-2008)*, BiAMA 3, Édition Errance, Paris 2010, 212-224.
- Muller 2010β:** Muller Arthur, "Ορυκτά, μάρμαρο και κρασί: οι πηγές ευημερίας της Θάσου", *AEMΘ* 24 (2010) [2014], 507-514.
- Muller 2017:** Muller Arthur, "Thasos. L'installation du panthéon d'une cité coloniale", στο Augusta-Bouarot Sandrine, Huber Sandrine, Van Andringa William (eds), *Quand naissent les dieux. Fondations des sanctuaires antiques: motivations, agents, lieux*, Bibliothèque de l'École française de Rome 534, École française de Rome-École française d'Athènes, Rome-Athènes, 2017, 69-82.
- Muller 2018:** Muller Arthur, "Άρτεμις στα Όρια της Πόλης της Θάσου", στο: Κατσωνοπούλου Ντόρα (επιμ.), *Η Πάρος και οι Αποικίες της (Paros IV)*, Ινστιτούτο Αρχαιολογίας Πάρου και Κυκλάδων, Αθήνα, 2018, 333-344.
- Muller κ.α. 2012α:** Muller Arthur, Aubry Christine, Blondé Francine, Dadaki Stavroula, Fournier Julien, Koželj Tony, Petridis Platon, Sanidas Giorgos, † Sgourou Marina, Wurch-Koželj Manuela, "Mutations et permanence architecturale au coeur de thasos (viiiie s. av. j.-c.-viiie s. ap. j.-c.)", *CRAI* 2012, 1855-1889.

- Muller κ.α. 2012β:** Muller Arthur, Sanidas Giorgos, Δαδάκη Σταυρούλα, "Θάσος, βόρειες παρυφές της αγοράς των Χαρίτων. Αρχιτεκτονική συνέχεια από τον 6^ο αι. π.Χ. ως τον 7^ο αι. μ.Χ.", *AEMΘ* 12 (2012) [2017], 553-563.
- Munn 2003:** Munn Mark, Rev. of The Fort at Phylla, Vrachos: Excavations and Researches at a Late Archaic Fort in Central Euboea. *BSA Suppl.* 33, *BMCR* 2003.10.13.
- Nagy-Bonfante-Whitehead 2008:** Nagy Helen, Bonfante Larissa, Whitehead Jane K., "Searching for Etruscan Identity", *AJA* 112.3 (2008), 413-417.
- Namer 2000:** Namer G., *Halbwachs et la mémoire sociale*, L' Harmattan, Paris 2000.
- Naso 2006α:** Naso Alessandro, "Anthemata etruschi nel Mediterraneo orientale", στο: Della Fina Giuseppe M. (επιμ.), *Gli Etruschi e il Mediterraneo. Commerci e politica, atti del XIII Convegno internazionale di studi sulla storia e l'archeologia dell'Etruria Orvieto, 16-18.12.2005*, (AnnMuseoFaina XIII), Roma 2006, 351-416.
- Naso 2006β:** Naso Alessandro, "Etruscan and Italic Finds in North Africa, 7th–2nd century BC", στο: Villing Alexandra, Schlotzhauer Udo (επιμ.), *Naukratis: Greek Diversity in Egypt Studies on East Greek Pottery and Exchange in the Eastern Mediterranean* (The British Museum Research Publication 162), British Museum- Latimer Trend & Co. Ltd, London, 187-198.
- Naso 2013α:** Naso Alessandro, "Amber for Artemis. Preliminary Report on the Amber Finds from the Sanctuary of Artemis at Ephesos", *ÖJh* 28 (2013), 259-278.
- Naso 2013β:** Naso Alessandro, "Sul thesauros di Spina nel santuario di Apollo a Delfi." Στο Raviola F. (επιμ.) *L'indagine e la rima. Scritti in onore di Lorenzo Braccesi*, L'Erma di Bretschneider, Rome, 1013-1019.
- Naso 2017:** Naso Alessandro, "87. Greece, Aegean Islands and the Levant", στο Naso Alessandro (επιμ.), *Etruscology*, de Gruyter, Boston/Berlin, Boston/Berlin 2017, 1679-1693.
- Navaro-Yashin 2012:** Navaro-Yashin Yael, "Η υλικότητα της κυριαρχίας: Γεωγραφική πραγματογνωσία και αλλαγή τοπωνυμίων στη βόρεια Κύπρο", στο: Διαμαντούρος Νικηφόρος, Δραγώνα Θάλεια, Κεϊντέρ Τσαλάρ (επιμ.), *Ελλάδα και Τουρκία:*

Εκσυγχρονιστικές Γεωγραφίες και Χωρικές Αντιλήψεις του Έθνους, Εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2012, 215-238.

Negbi 1992: Negbi Ora, "Early Phoenician Presence in the Meiterranean Islands: A Reappraisal", *AJA* 96 (1992), 599-615.

Neil 2014: Neil Skylar, "2. Materializing the Etruscans: The Expression and Negotiation of Identity during the Orientalizing, Archaic and Classical Periods", στο: Sinclair Bell, Carpino Alexandra A. (επιμ.), *A Companion to the Etruscans*, Wiley Blackwell, Malden-Oxford-Sussex, 2014, 15-27.

Nerantzis κ.α. 2017: Nerantzis Nerantzis, Sanidas Giorgos, Jagou Benjamin, Koželj Tony & Panoussi Konstantina, "An Archaic metallurgical workshop in Thasos (Greece): the case of Charitopoulos plot", *STAR* 3.2 (2017), 148-160.

Newell 1978: Newell E.T., *Coinages of Demetrius Poliorcetes*, Chicago 1978².

Niemeier 2005: Niemeier, Wolf-Detrich "Minoans, Mycenaean, Hittites and Ionians in Western Asia Minor: New Excavations in Bronze Age Miletus-Millawanda", στο: Villing Alexandra (επιμ.), *The Greeks in the East*, (British Museum Research Publication 157), The British Museum, London, 2005, 1-36.

Niemeyer 2006: Niemeyer Hans Georg, "The Phoenicians in the Mediterranean. Between Expansion and Colonization: a non-Greek Model of Overseas Settlement and Presence", στο: Tsetschladze Gocha R. (επιμ.), *Greek Colonisation. An Account of Greek Colonies and Other Settlements Overseas* (Mnemosyne Suppl. 193/1), Brill, Leiden/Boston, 2006, 143-168.

Nijboer 2017: Nijboer Albert J., "49. Economy, 730-580 BCE", στο Naso Alessandro (επιμ.), *Etruscology*, de Gruyter, Boston/Berlin, Boston/Berlin 2017, 901-920.

Nikolov 1965: Nikolov B., "Thracian Monuments in Vratsa District", *Bulletin de L'Institut Archéologique Bulgare*, 28 (1965), 163-202.

Nikou 2008: Nikou Ioannis, "From Dispersed Etruscan Objects in Greece to Subject Matters: a Dialectic Critique of the Encounter between Two Cultures in Ancient Mediterranean", στο: Bagnasco Gianni Giovanna (επιμ.), *Bridging Archaeological and Information Technology*

Cultures for Community Accessibility. Un Ponte fra Archeologia e Informatica per un Accesso Condiviso (Universita degli Studi di Milano Tarchna Supplemento 2), "L'Erma" di Bretschneider, Roma, 2008, 129-142.

Nikov 1999α: Nikov Krassimir, *Cultural Contacts of South Thrace with the Aegean World in the Early Iron Age on the Basis of Pottery Evidence* (unpublished Ph.D.), Sophia 1999.

Nikov 1999β: Nikov KRassimir, "'Aeolian' Bucchero in Thrace?", *Archaeologia Bulgarica* 3 (1999), 31-42.

Nock 1941: Nock Arthur Darby, "A Cabiric Rite", *AJA* 45 (1941), 577-581.

Nora 1989: Nora Pierre, "Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire", *Representations* 26 (1989), Special Issue: Memory and Counter-Memory, 7-24.

Nora 1996: Nora Pierre, "Introduction to volume I: Conflicts and Divisions" στο: Nora Pierre (επιμ.), *Realms of Memory: The Constructions of the French Past. I. Conflicts and Divisions*, (μτφρ Arthur Goldhammer, τίτλος πρωτοτύπου: Pierre Nora (επιμ.), *Les lieux de mémoire*, Éditions Gallimard, 1992), Columbia University Press, New York, 1996.

Olick και Robbins 1998: Olick J. K. και Robbins J., "Social memory studies: from "collective memory" to the historical sociology of mnemonic practices", *Annual Review of Sociology*, 22 (1998), 105-140.

Osborne 2001: Osborne Robin, "Why Did Athenian Pots Appeal to the Etruscans?", *World Archaeology*, 33 (2001), 277-295.

Özdoğan 1987: Özdoğan M., "Taşlıcabayır. A Late Bronze Age burial mound in Eastern Thrace", *Anatolica* XIV (1987), 5-39.

Özdoğan 1998: Özdoğan M., "Early Iron Age in Eastern Thrace and the Megalithic Monuments", στο Tuna N., Aktrüre Z., Lynch M. (Eds), *Thracians and Phrygians: Problem and Parallelism, Proceedings of an International Symposium on the Archaeology, History and Ancient Languages of Thrace und Phrygia, Ankara. 3-4 June 1995, Ankara, 29-40.*

- Palagia 2010:** Palagia Olga, "The Victory of Samothrace and the Aftermath of the Battle of Pydna", στο Palagia O., Wescoat B.D. (επιμ.), *Samothracian Connections: Essays in Honor of James R. McCredie*, Oxford, Oxbow, 2010, 154-164.
- Papadopoulos 1996:** Papadopoulos John K., "Euboians in Macedonia? A Closer Look", *OJA* 15.2 (1996), 151-181.
- Papadopoulos 1997:** Papadopoulos John K., "Phantom Euboians", *JMA* 10.2 (1997), 191-219.
- Papadopoulos 2011:** Papadopoulos John K., "Phantom Euboians: A decade on", στο: Tomlinson Jonathan E., Rupp David W. (επιμ.), *Euboea and Athens. Proceedings of a Colloquium in Memory of Malcolm B. Wallace Athens 26-27 June 2009*, Canadian Institute in Greece, Athens, 2011, 113-133.
- Pappa 2013α:** Pappa Eleftheria, *Early Iron Age Exchange in the West: Phoenicians in the Mediterranean and the Atlantic* (Ancient Near Eastern Studies Supplement 43), Peeters Publishers, Leuven-Paris-Walpole, 2013.
- Pappa 2013β:** Pappa Eleftheria, "Postcolonial Baggage at the End of the Road: How to Put the Genie Back into its Bottle and Where to Go from There", *Archaeological Review from Cambridge* 28.1 (2013): *Archaeology and Cultural Mixture*, 21-42.
- Parissaki 2002:** Parissaki Marie-Gabrielle, "Mandra, Abdère et Thasos – Remarques sur deux inscriptions errantes", *Τεκμήρια* 7 (2002), 107-116.
- Parkin 1979:** Parkin F., *Marxism and Class Theory: A Bourgeois Critique*, Columbia University Press, New York 1979.
- Peacock 2011:** Peacock Mark, "Rehabilitating Homer's Phoenicians: on some ancient and modern prejudices against trade", *Ancient Society* 41 (2011), 1-29.
- Peek 1955:** Peek Werner, *Griechische Vers-Inschriften. Grab-Epigramme*, Berlin, 1955.
- Pelliccia 2017:** Pelliccia Andrea, "Identities in Transition: Hybridism amongst Second Generation Greek Migrants", *Athens Journal of Mediterranean Studies*, 3.1 (2017), 55-74.

- Perkins 2014:** Perkins Philip, "15. Bucchero in Context", Sinclair Bell, Carpino Alexandra A. (επιμ.), *A Companion to the Etruscans*, Wiley Blackwell, Malden-Oxford-Sussex, 2014, 224-236.
- Perkins 2017:** Perkins Philip, "8. DNA and Etruscan Identity", στο Naso Alessandro (επιμ.), *Etruscology*, de Gruyter, Boston/Berlin, Boston/Berlin 2017, 109-118.
- Perreault 1988:** Perreault Jacques Y., "Thasos: 1. Champ Théologitis", *BCH* 112 (1988), 732-736.
- Perrot 1864:** Perrot M.G., *Memoires sur l' ile de Thasos*, Archives des Missions Scientifiques II, Paris, 1864.
- Pfälzner 2008:** Pfälzner Peter, "Between the Aegean and Syria: The Wall Paintings from the Royal Palace of Qatna", στο: Bonatz Dominik, Czichon Rainer M., Kreppner Janoscha F. (επιμ.), *Fundstellen: Gesammelte Schriften zur Archäologie und Geschichte Alt Vorderasiens ad Honorem Hartmut Kühne*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2008, 95-118.
- Philipp 1981:** Philipp Hanna, "Archaische Gräber in Ostionien", *Istanbul Mitteilungen* 31, 149-166.
- Picard 1921:** Picard Charles, "Fouilles de Thasos", *BCH* 45 (1921), 86-173.
- Picard 1962:** Picard Charle, *Les Murailles 1er fasc.: Les portes sculptées à images divines (ÉtThas VIII)*, EFA, Editions de Boccard, Paris, 1962.
- Picard 1985:** Picard Olivier, "Thasos et la Macédoine aux IVe et IIIe siècle", *CRAI* 129 (1985), p. 760-776.
- Picard 2012:** Picard Olivier, "VII Τα νομίσματα: Η νομισματοκοπία της Θάσου κατά την ελληνική και ρωμαϊκή αρχαιότητα", στο Grandjean Y. Salviat F., *Οδηγός της Θάσου*, (μτφρ. Σανιδάς Μ., τίτλος πρωτοτύπου: Grandjean Y. Salviat F. *Guide de Thasos*, EFA, De Boccard Édition-Diffusion, Paris-Athènes, 2012), 2012.
- Picard 2014:** Picard Olivier, "Τα νομίσματα της Θάσου", στο: Παπαευθυμίου-Παπανθίμου Αικ. (επιμ.), *Η Θάσος στην τροχιά των αιώνων*, Εκδ. Μεδεών, Μεταμόρφωση Αττικής, 2014, 113-136.

- Picard 2019α:** Picard Olivier, "La foundation de la cite nouvelle (680-670)" στο: Gross de Beler, Aude (επιμ.), *Thasos: Heurs et Malheurs d'un Eldorado Antique*, EFA-Éditions Picard, Paris 2019, 15-17.
- Picard 2019β:** Picard Olivier, "La montée en puissance de Thasos (680-465)" στο: Gross de Beler, Aude (επιμ.), *Thasos: Heurs et Malheurs d'un Eldorado Antique*, EFA-Éditions Picard, Paris 2019, 17-20.
- Picard 2019γ:** Picard Olivier, "Une indépendance à l'ombre de la Macédoine (360-196)" στο: Gross de Beler, Aude (επιμ.), *Thasos: Heurs et Malheurs d'un Eldorado Antique*, EFA-Éditions Picard, Paris 2019, 24-26.
- Picard και Avezou 1914:** Picard Charles, Avezou Charles, "Les fouilles de Thasos (1913)", *CRAI* 58.3 (1914), 276-305.
- Pieniżek-Sikora 2003:** Pieniżek-Sikora Magda, "Some Comments on Northwest Pontic and North Aegean Settlement Architecture in the Last Quarter of the Second Millenium BC", στο Fischer B., Genz H., Jean É., Köroglou K. (eds), *Identifying Changes: The Transition from Bronze to Iron Ages in Anatolia and its Neighbouring Regions, Proceedings of the International Workshop, Istanbul, November 8-9, 2002*, Istanbul, 2003, 29-40.
- Pike 1967:** Pike Kenneth L., *Language in Relation to a Unified Theory of the Structures of Human Behavior*, Mouton, Hague 1967²
- Plantzos 2011:** Plantzos Dimitris, "Susan E. Alcock Αρχαιολογίες του ελληνικού παρελθόντος: Τοπία, μνημεία και αναμνήσεις Athens: Alexandria, 2011. 407 pp. Archaeologies of the Greek Past: Landscapes, Monuments and Memories Cambridge: Cambridge UP, 2002. 222 pp", (book review), *Historiein* 11 (2011), 225 – 228.
- Polat 2004:** Polat Y., "A Grey Monochrome Karchesion from Daskyleion", *Türkiye Bilimler akademisi Arkeoloji Dergisi* VII (2004), 215-223.
- Polignac 1984:** Polignac François de, *La naissance de la cité grecque: Cultes, espace et société, VIIIe-VIIe siècles*, Éditions la découverte, Paris 1984.

- Pollit 1999:** Pollit J.J., "The Phantom of a Rhodian School of Sculpture" στο: de Grumond Nancy T., Ridgway Brunilde S. (επιμ), *From Pergamon to Sperlonga. Sculpture and Context*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, 2000, 92-110.
- Pouilloux 1954:** Pouilloux Jean, *Recherches sur l'histoire et les cultes de Thasos I. De la fondation de la cité à 196 av. J.-C. Études Thasiennes III* (1954), De Boccard, Paris 1954.
- Pouilloux 1955:** Pouilloux Jean, "Glaucos, fils de Leptine, Parien", *BCH* 79 (1955), 75-86.
- Pouilloux 1959:** Pouilloux Jean, "Inscriptions, topographie et monuments de Thasos", *REA* 61 (1959), 273-299.
- Pouilloux 1979:** Pouilloux J., "Une énigme thasienne: le passage des théores", *Thasiaca*, (BCH Suppl. V), EFA, Paris, 1979, 129-141.
- Pouilloux 1982:** Pouilloux J., "La fondation de Thasos: archéologie, littérature et critique historique", *Rayonnement grec, Hommages à Charles Delvoye* (1982), 91-101.
- Pouilloux 1994:** Pouilloux Jean, "Théogénès de Thasos ... quarante ans après", *BCH* 118 (1994), 194-206.
- Prayon 2004:** Prayon Friedhelm, *Οι Ετρούσκοι: Ιστορία, Θρησκεία, Τέχνη*, (μτφρ Φωσβινκέλ Α., τίτλος πρωτοτύπου: Prayon Friedhelm, *Die Etrusker: Geschichte, Religion, Kunst*, Verlag C.H. Beck, München, 1996), ΜΙΕΤ, Αθήνα 2004.
- Puech 1983:** Puech E., "Présence phénicienne dans les îles à la fin du IIe millénaire. À propos de deux coupes inscrites", *RB* 90 (1983), 365-395.
- Queyrel 2005:** Queyrel François, *L'Autel de Pergame: images et pouvoir en Grèce d'Asie* (Antiqua 9), Éditions Picard, Paris, 2005.
- Quinn 2018:** Quinn Josephine C., *In Search of the Phoenicians*, Princeton University Press, Princeton-Oxford, 2018.
- Ramage και Ramage 2000:** Ramage Nancy H., Ramage Andrew, *Ρωμαϊκή Τέχνη. Από τον Ρώμυλο ως τον Κωνσταντίνο*, (μτφρ: Ιωακειμίδου Χ., τίτλος πρωτοτύπου: Ramage

- Nancy H., Ramage Andrew, *Roman Art. Romulus to Constantine*, Laurence King Publishing, 1995²), University Studio Press, Θεσσαλονίκη 2000.
- Rasmussen 2006:** Rasmussen Tom, *Bucchero pottery from southern Etruria*, Cambridge University Press, New York, 2006 (1979).
- Regel – Kurtz – Korablev 1975:** Regel W. και Kurtz E, Korablev B., *Actes de l’Athos. VI. Actes de Philothée*, Βυζαντινά Χρονικά, Παράρτημα Κ, Amsterdam 1975 (1913). (*Actes de l’Athos VI*) (= *Vizantijskij Vremennik* 20 [1913], Prilož. 1). Sanktpeterburg 1913 (Repr. Amsterdam 1975).
- Reinhardt 2018:** Reinhardt Corinna, *Akroter und Architektur: Figürliche Skulptur auf Dächern griechischer Bauten vom 6. bis zum 4. Jahrhundert v. Chr.* (Image & Context, 18), De Gruyter, Berlin/Boston, 2018.
- Renfrew και Bahn 2000:** Renfrew Colin, Bahn Paul, *Archaeology: Theory Methods and Practice*, Thames & Hudson, London, 2000³.
- Rhodes και Osborne 2004:** Rhodes Peter John, Osborne Robin (επιμ.), *Greek Historical Inscriptions, 404-323 BC*, Oxford University Press, New York, 2003.
- Richter 1961:** Richter Gisela M.A., *Archaic Gravestones of Attica*, Bristol Classical Press/Bolchazy-Carducci Publishers, Bedminster Bristol/Oak Park Illinois, 1961.
- Ricœur 2000:** Ricœur Paul, *La mémoire, l’histoire, l’oubli*, Éditions du seuil, Paris 2000.
- Ricœur 2004:** Ricœur Paul, *Memory, History Forgetting* (μτφρ Blamey Kathleen, Pellauer David, τίτλος πρωτοτύπου: Ricœur Paul, *La mémoire, l’histoire, l’oubli*, Éditions du seuil, Paris 2000), The University of Chicago Press, Chicago-London 2004.
- Ridgway 2000:** Ridgway Brunilde Sismondo, *Hellenistic Sculpture II*, Madison, 2000.
- Robert 1989:** Robert Louis, *Opera Minora Selecta. Épigraphe et antiquités grecques* (tome VI), Adolf M. Hakkert Ed., Amsterdam 1989.
- Robinson 1942:** Robinson D. M., *Necrolynthia, a study in Greek burial customs and anthropology* (Excavations at Olynthus 11), Johns Hopkins Press, Baltimore-London, 1942.

- Rocca 2019:** Rocca Francesca, "The *horologion* of Dexippos: A Fresh Insight into Hellenistic Lemnos", στο: Noreña Carlos, Papazarkadas Nikolaos (επιμ.), *From Document to History: Epigraphic Insights into the Greco-Roman World*, Brill, Leiden/Boston, 2019, 120-134.
- Rolley 1965:** Rolley Claude, "Le sanctuaire des dieux patrôoi et le Thesmophorion de Thasos", *BCH* 89 (1965), 441-483.
- Rolley και Salviat 1963:** Rolley Claude, Salviat François, "Une statue d' Hadrien sur l' agora de Thasos", *BCH* 87 (1963), 548-578.
- Rostovtzeff 1933:** Rostovtzeff M., *History of the Ancient World vol. II Rome*, Clarendon Press, Oxford 1933.
- Roux 1955α:** Roux George, "Chronique des fouilles en 1954: Thasos I. L' Agora" *BCH* 79 (1955), 344-353.
- Roux 1955β:** Roux George, "Chronique des fouilles en 1954: Thasos II. Le "passage" des théores et le problème du prytanée thasien" *BCH* 79 (1955), 353-364.
- Roux 1961:** Roux George, *L'architecture de l'Argolide aux IVe et IIIe siècles avant J.-C.* (BEFAR 199), Paris, 1961.
- Roux 1979:** Roux George, "L' Héracléion thasien. Problèmes de chronologie et d' architecture", στο: *Thasiaca* (BCH Suppl. V), Paris, 1979, 191-212.
- Rutherford 2007:** Rutherford Ian, "10. *Theoria* and theatre at Samothrace. The *Dardanos* of Dymas", στο Wilson Peter (ed.), *The Greek theatre and festivals documentary studies. Oxford Studies in Ancient Documents*, Oxford University Press, Oxford, 2007, 279-293.
- Sakellariou 1989:** Sakellariou Michael B., *The Polis-State, Definition and Origin* (Meletemata 4), Research Centre for Greek and Roman Antiquity, Athens, 1989.
- Sakellariou 2009:** Sakellariou Michel B., *Ethnè Grecs à l'âge du bronze, vol. 1-2* (Meletemata 47), Centre de Recherches de l'Antiquité de l' Academie d'Athènes, Athènes 2009.
- Salviat 1956α:** Salviat François, "Chronique des fouilles en Grèce en 1955. Thasos", *BCH* 80 (1956), 406-430.

- Salviat 1956β:** Salviat François, "Le monument de Théogénès sur l'agora de Thasos", *BCH* 80 (1956), 147-160.
- Salviat 1959:** Salviat Fr., "Décrets pour Épié fille de Dionysos. Déesses et sanctuaires thasiens", *BCH* 83 (1959), 362-397.
- Salviat 1960:** Salviat François, " Le bâtiment de scène du théâtre de Thasos", *BCH* 84 (1960), 300-316.
- Salviat 1962:** Salviat François, " Lions d'ivoire orientaux à Thasos", *BCH* 86 (1962), 95-116.
- Salviat 1979:** Salviat François, "Déméter Eleusinié Patroïé", *Thasiaca*, (BCH Suppl. V), EFA, Paris, 1979, 407-410.
- Salviat 1979:** Salviat François, "Les colonnes initiales du catalogue des théores et les institutions thasiennes archaïques", *Thasiaca*, (BCH Suppl. V), EFA, Paris, 1979, 107-127.
- Salviat 1983:** Salviat François, "Catalogues des théores de Thasos, objections et réponses", *BCH* 107 (1983), 181-187.
- Salviat και Servais 1964:** Salviat François και Servais Jean, "Stele indicatrice thasienne trouvée au sanctuaire d'Aliki", *BCH* 88 (1964), 267-287.
- Salviat κ.α. 1956:** Salviat François, Salač Antoine, Chapouthier Fernand, «Le théâtre de Samothrace», *BCH* 80 (1956), 118-146.
- Sams 1992:** Sams Kenneth G., "Observations on Western Anatolia", στο Ward William A., Joukowsky Martha Sharp (Eds), *The Crisis Years: The 12th Century B.C. From Beyond the Danube to the Tigris*, Dubuque, 1992, 56-60.
- Samuel 1994:** Samuel Raphael, *Theatres of Memory, vol. 1: Past and Present in Contemporary Culture*, Verso, London and New York, 1994.
- Sanidas 2017:** Sanidas Giorgos M., "Activités économiques dans l'espace urbain de la cité: quelques approches à partir du cas de Thasos (viii-ive s. av. n.è.)", στο: στο: Mulliez Dominique και Bonias Zissis (επιμ.), *Θάσος. Μητρόπολη και αποικίες/Thasos. Métropole et colonies, Πρακτικά του διεθνούς συμποσίου στη μνήμη Μαρίνας Σγούρου, Θάσος, 21-*

22 Σεπτεμβρίου 2006/*Actes du symposium international à la mémoire de Marina Sgourou, Thasos, 21-22 septembre 2006* (Ελληνογαλλικές έρευνες/Recherches franco-helléniques V), De Boccard Édition-Diffusion, École française d'Athènes, Paris/Athènes, 2017, 123-142.

Sanidas κ.α. 2016: Sanidas Giorgos M., Bassiakos Yannis, Georgakopoulou Myrto, Filippaki Eleni, Jagou Benjamin, Nerantzis Nerantzis, "*Polykmetos Sideros: À propos du fer en Grèce Antique*", *RA* 62 (2016/2), 279-301.

Sanidas κ.α. 2018: Sanidas Giorgos M., Malamidou Dimitra, Nerantzis Nerantzis, "Paros, Thasos and the Question of Mining and Metal Production before and after Colonization: Review and Perspectives", στο; Κατσωνοπούλου Ντόρα, *Η Πάρος και οι Αποικίες της, Πρακτικά Δ' Διεθνούς Επιστημονικού Συνεδρίου Αρχαιολογίας Πάρου και Κυκλάδων, Παροιکیά Πάρου, 11-14 Ιουνίου 2015, Ινστιτούτο Αρχαιολογίας Πάρου και Κυκλάδων, Αθήνα, 2018, 251-265.*

Sapouna-Sakellaraki 2002: Sapouna-Sakellaraki E., Coulton J.J., Metzger I.R., *The fort at Phylla, Vrachos: excavations and researches at a late archaic fort in central Euboea* (BSA Suppl. 33), BSA, London, 2002.

Schonert-Geiss 1996: Schonert-Geiss E., "Zur Münzprägung von Samothrake: Ein Überblick", στο *ΧΑΡΑΚΤΗΡ: Αφιέρωμα στη Μαντώ Οικονομίδου, Δημοσιεύματα του ΑΔ 57*, Αθήνα, 1996, 271-276.

Scott 2005: Scott Lionel, *Historical commentary on Herodotus, Book 6*, Brill, Leiden-Boston, 2005.

Segre και Pugliese 1949-51: Segre Mario, Pugliese Carratelli Giovanni, "Tituli Camirenses.", *ASAtene* 27-29, 11-13, (1949-1951), 141-318.

Servais κ.α. 1980: Servais Jean, Sodini Jean-Pierre, Lambraki Anna, Tony Koželj *Aliki I. Les deux sanctuaires. Les carrières de marbre à l'époque paléochrétienne*, Paris, 1980.

Sève 2006: Sève Michel, "Bulletin épigraphique: Rapports avec l'achéologie", *REG* 119 (2006), 611-628.

Sève 2012: Sève Michel, "Bulletin épigraphique: Rapports avec l'achéologie", *REG* 125 (2012), 516-536.

- Seyrig 1927:** Seyrig Henri, "Quatre cultes de Thasos", *BCH* 51 (1927), 178-233.
- Seyrig 1965:** Seyrig Henri, "Un édifice et un rite de Samothrace", *CRAI* 109 (1965), 105-110.
- Sgourou 2002:** Sgourou Marina, "Excavating Houses and Graves: Exploring Aspects of Everyday Life and Afterlife in Ancient Thasos", στο Stamatopoulou Marina, Yeroulanou Marina (eds), *Excavating Classical Culture. Recent Archaeological Discoveries in Greece BAR International Series* 1031 (2002), 1-12.
- Sgourou κ.α. 2004-2005:** Sgourou Marina, Blondé Francine, Muller Arthur, Beaudry Nicolas, Kohl Markus, Kozeli Tony, Sanidas Giorgos, "Thasos: A. Fouille des abords Nord de l'Artémision", *BCH* 128-129 (2004-2005), 734-751.
- Schachter 1992:** Schachter Albert, "Policy, cult, and the placing of Greek sanctuaries", στο: Schachter Albert, Bingen Jean (επιμ.), *Le Sanctuaire Grec: Huit Exposés Suivis de Discussions, Vandœuvres-Genève, 20-25 août 1990* (Entretiens sur l'Antiquité classique, 37), Genève 1992, 1-57.
- Shalganova και Gotzev 1995:** Shalganova T, Gotzev A, "Problems of Research on the Early Iron Age", στο Bailey D.W., Panayotov, I. (Eds), *Prehistoric Bulgaria*, Madison, Wisconsin, 1995, 327-343.
- Shapiro 2000:** Shapiro Alan H., "Modest Athletes and Liberated Women: Etruscans on Black-figured Vases", στο: Cohen Belth (επιμ.), *Not the Classical Ideal*, Brill, Leiden and Boston, 2000, 315–337.
- Shear 2017:** Shear Julia L., "Writing Past and Present in Hellenistic Athens: The Honours for Demosthenes", στο: Berti Irene, Bolle Katharina, Opdenhoff Fanny, Stroth Fabian (επιμ.), *Writing Matters*, De Gruyter, Berlin/Munich/Boston, 161-170.
- Shermer 2006:** Shermer Michael, *Γιατί οι άνθρωποι πιστεύουν σε παράξενα πράγματα* (απόδοση στα ελληνικά: Παναγιωτάκης Μιχάλης, τίτλος πρωτοτύπου: Shermer Michael, *Why people believe weird things*, Henry Holt and Company, New York, 1997) Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο 2006³.

- Simantoni-Bournia 1992:** Simantoni-Bournia Eva, *La Céramique à Reliefs au Musée de Chios*, (Βιβλιοθήκη της εν Αθήναις Αρχαιολογικής Εταιρείας αρ. 125), Αθήνα 1992.
- Simine 2013:** Simine Silke A., "Memory Boom, Memory Wars and Memory Crises", στο: *Mediating Memory in the Museum. Trauma, Empathy, Nostalgia* (Palgrave Macmillan Memory Studies), Palgrave Macmillan, London, 2013, 14-19.
- Sintès 2007:** Sintès Gilles, "Thasos, un port depuis l'Antiquité... malgré tout", *BCH* 127.1 (2003), 123-138.
- Skinner 2012:** Skinner Joseph E., *The Invention of Greek Ethnography From Homer to Herodotus*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2012.
- Smith 1991:** Smith R. R. R., *Hellenistic Sculpture*, London, 1991.
- Smith 2005:** Smith Antony D., *The Ethnic Origins of Nations*, Blackwell Publishing, Maiden-Oxford-Carlton, 1998² (1996).
- Smith 2006:** Smith Philip, *Πολιτισμική Θεωρία. Μια εισαγωγή*, (μτφρ.: Κατσίκερος Αθανάσιος, τίτλος πρωτοτύπου: Smith Philip, *Cultural Theory. An introduction*, Blackwell Publishing Ltd, Oxford 2001) Εκδ. Κριτική, Αθήνα 2006.
- Smith 2009:** Smith Antony D., *Ethno-symbolism and Nationalism. A cultural approach*, Routledge, London/New York, 2009.
- Sodini 2011:** Sodini Jean-Pierre, "Thasos protobyzantine", *CRAI*, 155.2 (2011), 1161-1207.
- Sodini και Kolokotsas 1986:** Sodini Jean-Pierre, Kolokotsas K., *Aliki II: La basilique double*, (Études Thasiennes X), EFA-Diffusion de Boccard, Paris, 1986.
- Sourvinou-Inwood 2003:** Sourvinou-Inwood Christiane, "Herodotos (and others) on Pelasgians: Some Perceptions of Ethnicity", στο: Derow Peter, Parker Robert (επιμ.), *Herodotus and his World: Essays from a Conference in Memory of George Forrest*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2003, 103-144.
- Spivey 1997:** Spivey Nigel, *Etruscan Art* (Thames & Hudson world of Art), Thames & Hudson, London, 1997.

- Stampolidis και Kotsonas 2006:** Stampolidis Nikos C., Kotsonas Antonis, "Phoenicians in Crete", στο: Deger-Jalkotzy S. and Lemos I.S. (επιμ.), *Ancient Greece from the Mycenaean palaces to the Age of Homer*, Edinburgh, 2006, 337-360.
- Stevens 2009:** Stevens Natalie L.C., "A New Reconstruction of the Etruscan Heaven", *AJA*, 113 (2009), 153-164.
- Stewart 2016:** Stewart Andrew, "The Nike of Samothrace: Another View", *AJA* 120 (2016), 399-410.
- Stieglitz 1994:** Stieglitz Robert R., "The Minoan Origin of Tyrian Purple", *The Biblical Archaeologist*. 57 (1994), 46-54.
- Stoddart 2009:** Stoddart Simon K.F., *A Historical Dictionary of the Etruscans* (Historical Dictionary of Ancient Civilizations and Historical Eras 24), The Scarecrow Press, Inc., Lanham Maryland-Toronto-Plymouth UK, 2009.
- Stoyanov 1997:** Stoyanov J., *Early Iron Age Tumular Necropolis Sboryanovo I*, Sofia, 1997.
- Streuding 2014:** Streuding Jaclyn Haley, *Success at Sea: Maritime Votive Offerings and Naval Dedications in Antiquity* (MA Thesis), Graduate and Professional Studies of Texas A&M University, 2014.
- Szzyrmer 1979:** Szzyrmer M., "L' inscription phénicienne de Tékke", *Kadmos* 18 (1979), 89-93.
- Thiersch 1931:** Thiersch H., "Die Nike von Samothrake, ein rhodisches Werk und Anathem", *GöttNachr* 1931, 336-378.
- Tilley 1994:** Tilley Christopher, *A Phenomenology of Landscape. Places, Paths and Monuments* (Explorations in Anthropology), Berg Publishers, Oxford, Providence, 1994.
- Tiverios 2008:** Tiverios Michalis, "Greek Colonisation of the Northern Aegean", στο Tsetschladze Gocha R. (ed), *Greek Colonisation: An Account of Greek Colonies and Other Settlements Overseas* vol. 2, Brill, Leiden-Boston 2008, 1-154.

- Tomlinson 1981:** Tomlinson R. A., "Rev. of Aliko I: Les deux sanctuaires by J. Servais; Les carrières de marbre à l'époque paléochrétienne by J.-P. Sodini [and others]", *JHS* 101 (1981), 210-211.
- Torbov 1993:** Torbov N., "Thracian Finds from Vratsa District", *Bulletin of the Museums of North-West Bulgaria* 21 (1993), 27-43.
- Toynbee 1971:** Toynbee Jocelyn M.C., *Death and Burial in the Roman World*, Cornell University Press, 1971.
- Trigger 2005:** Trigger Bruce G., *Μια Ιστορία της Αρχαιολογικής Σκέψης*, (μτφρ.: Λαλιώτη Βασιλική, τίτλος πρωτοτύπου: Trigger Bruce G., *A History of Archaeological Thought*, Cambridge University Press, 1989) Εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2005.
- Tzochev 2018:** Tzochev Chavdar, "Markets, Amphora Trade and Wine Industry: The Case of Thasos", στο: Harris E.M., Lewis D.M. και Woolmer M. (επιμ.), *The Ancient Greek Economy: Markets, Households and City-States*, Cambridge University Press, Cambridge-New York, 2018, 230-253.
- Tubb 1998:** Tubb J. N., *Peoples of the Past: Canaanites*, London, 1998.
- Ulf 2017:** Ulf Christof, "2. An ancient question: the origin of the Etruscans", στο Naso Alessandro (επιμ.), *Etruscology*, de Gruyter, Boston/Berlin, Boston/Berlin 2017, 11-34.
- Utili 1995:** Utili Federico, *Die Archaiche Necropole von Assos (Asia Minor Studien 31)*, Bonn 1995.
- Van Berchem 1967:** Van Berchem Denis, "Sanctuaires d'Hercule-Melqart. Contribution à l'étude de l'expansion phénicienne en Méditerranée", *Syria* 44 (1967) 73-109.
- van den Berg 2018:** van den Berg Kimberley A.M., "Keeping in touch in a changing world: Network dynamics and the connections between the Aegean and Italy during the Bronze Age-Iron Age Transition (ca.1250-1000 BC)", PhD, Vrije Universiteit Amsterdam, 2018.
- Van der Linde 2013:** van der Linde Dies, "The Samothracian cult and the maritime world (4th century BC - 2nd century AD)", στο: Raemaekers, D. (ed), *A kaleidoscope of maritime perspectives: essays on the archaeology, art history and landscape history of the maritime world*

- view*, University of Groningen/Groningen Institute of Archaeology & Barkhuis, Groningen, 81-88.
- van der Meer 2004:** van der Meer Lammert Bouke, "Etruscan origins: Language and Archaeology", *BABesch* 79 (2004), 51-57.
- van Dommelen 2005:** van Dommelen Peter, "Colonial Interactions and Hybrid Practices: Phoenician and Carthaginian Settlement in the Ancient Mediterranean", στο: Stein G.J. (επίμ.), *The Archaeology of Colonial Encounters: Comparative Perspectives*, School of American Research Press, Santa Fe-Oxford, 109-141.
- van Dommelen 2012:** van Dommelen Peter, "Colonialism and Migration in the Ancient Mediterranean", *Annual Review of Anthropology* 41 (2012), 393-409.
- van Dommelen και Bellard 2008:** van Dommelen Peter, Bellard Carlos Gómez, *Rural Landscapes of the Punic World* (Monographs in Mediterranean Archaeology 11), Equinox, London-Oakville, 2008.
- Vandersleyen 1987:** Vandersleyen Claude, "L'étymologie de Phoïnix, «Phénicien»", στο Lipiński E. (επίμ.), *Phoenicia and the East Mediterranean in the First Millennium B.C., Proceedings of the Conference held in Leuven from the 14th to the 16th of November 1985*, (Studia Phoenicia V, Orientalia Lovaniensia Analecta 22), Uitgeverij Peeters, Leuven, 1987, 19-22.
- Vansina 1985:** Vansina Jan, *Oral Tradition as History*, The University of Wisconsin Press, Wisconsin, 1985.
- Vian 1963:** Vian Francis, *Les origines de Thebes: Cadmos et les Spartes*, Klincksieck, Paris, 1963.
- Viviers 2001:** Viviers Didier, "Rapport sur les travaux de l'École française d'Athènes en 2000. Thasos: 2. Les abords Sud-Est du théâtre ", *BCH* 125 (2001), 601-608.
- Vlachou 2012:** Vlachou Vicky, "Death and Burial in the Greek World: IV Greek funerary rituals in their archaeological context", *ThesCRA* VIII, 2012, 363-384.
- Vlassopoulos 2007:** Vlassopoulos Kostas, *Unthinking the Greek Polis. Ancient Greek History beyond Eurocentrism*, Cambridge University Press, Cambridge-New York, 2007.

- Vlassopoulos 2011:** Vlassopoulos Kostas, "Regional perspectives and the study of Greek history", *Incidenza dell'antico dialoghi di storia greca* 9 (2011), 9-31.
- Vokotopoulou και Christides 1995:** Vokotopoulou Ioulia, Christides Anastasios-Phoebus, "A cyprriot graffito on an SOS amphora from Mende, Chalcidice", *Kadmos* 34 (1995), 5-12.
- Vox 1994:** Vox Onofrio, "I Sinti in Anacreonte", *Hermes* 122 (1994), 116-118.
- Wallace 2014:** Wallace Rex E., "14. Language, Alphabet, and Linguistic Affiliation", στο: Sinclair Bell, Carpino Alexandra A. (επιμ.), *A Companion to the Etruscans*, Wiley Blackwell, Malden-Oxford-Sussex, 2014, 203-223.
- Warden 2013:** Warden P. Gregory, "23. The Importance of Being Elite: The Archaeology of Identity in Etruria (500–200)", στο: DeRose Evans Jane (επιμ.), *A Companion to the Archaeology of the Roman Republic*, Blackwell Publishing Ltd. 2013, 354-368.
- Wathelet 1974:** Wathelet Paul, "Les Phéniciens dans la composition formulaire de l' épopée grecque", *RBPhH* 52 (1974), 5-14.
- Wathelet 1983:** Wathelet Paul, "Les Phéniciens et la tradition homérique", *Studia Phoenicia I-II* (1983), 235-243.
- Webb 1996:** Webb Pamela A., *Hellenistic Architectural Sculpture*, Madison, 1996.
- Weill 1921:** Weill Raymond, "Phéniciens, Égéens et Hellènes dans la Méditerranée primitive", *Syria* 2 (1921), 120-144.
- Weill 1985α:** Weill Nicole, *La plastique archaïque de Thasos. Figurines et statues de terre cuite de l' Artemision, ÉtThas XI* (1985),
- Weill 1985β:** Weill Nicole, "Images d'Artémis à l'Artémision de Thasos", στο: Metzger H. (ed.), *ΕΙΔΩΛΟΠΟΙΪΑ, Actes du colloque sur les problèmes de l' image dans le monde méditerranéen classique*, Château de Lourmain en Provence 2-3 septembre 1982, Roma 1985, 137-148.
- Welcker 1824:** Welcker Gottlieb, *Die Aeschylische Trilogie Prometheus und die Kabirenweibe zu Lemnos nebst Winken über die Trilogie des Aeschylus überhaupt*, Darmstadt 1824.

- Wertsch και Billingsley 2011:** Wertsch James V. Billingsley Doc M., "The role of narratives in commemoration: remembering as mediated action" στο Anheier Helmut, Raj Isar Yudhishthir (eds), *HERITAGE, MEMORY και IDENTITY, The Cultures and Globalization Series 4*, SAGE, Los Angeles-London-New Delhi-Singapore-Washington DC, 2011, 25 – 38.
- Wescoat 2005:** Wescoat Bonna D., "Buildings for votive ships on Delos and Samothrace", στο: Yeroulanou, M. & M. Stamatopoulou (επιμ.), *Architecture and Archaeology in the Cyclades: papers in honour of J.J. Coulton* (BAR International Series 1455), Archaeopress, Oxford, 153-172.
- Wescoat 2010:** Wescoat Bonna D., "James R. McCredie and Samothracian Architecture", στο στο Palagia Olga, Wescoat Bonna D. (eds), *Samothracian Connections: Essays in honour of James R. McCredie*, Oxbow Books, Oxford 2010.
- Wescoat 2012:** Wescoat Bonna D., "Chapter Three: Coming and Going in the Sanctuary of the Great Gods, Samothrace", στο Wescoat Bonna D., Ousterhout Robert G. (eds), *Architecture of the Sacred: Space, Ritual and Experience from Classical Greece to Byzantium*, Cambridge University Press, New York 2012.
- Wescoat 2015:** Wescoat B.D., "Thoughts on the Design of the Nike Precinct", στο Hamiaux M., Laugier L., Martinez J.-L. (επιμ.), *The Winged Victory of Samothrace: Rediscovering a Masterpiece*, Musée du Louvre and Somogy Éditions de l'Art, Paris, 2015, 174-181.
- Wescoat 2016:** Wescoat Bonna D., "Chapter 29. New Directions in Hellenistic Sanctuaries", στο Miles Margaret M. (ed), *A Companion to Greek Architecture*, Wiley Blackweel, Oxford, 2016, 424-439.
- Wescoat 2017:** Wescoat Bonna D., *Samothrace 9: The Monuments of the Eastern Hill, Excavations Conducted by the Institute of Fine Arts New York University*, ASCSA, Princeton, New Jersey, 2017.
- Wescoat 2020:** Wescoat Bonna D., "Chapter 19. Architectural Documentation and Visual Evocation: Choices, Iterations, and Virtual Representation in the Sanctuary of the Great Gods on Samothrace", στο: Sapirstein Philip, Scahill David (επιμ.), *New Directions and*

Paradigms for the Study of Greek Architecture Interdisciplinary Dialogues in the Field, Brill, Leiden-Boston, 305-321.

Wescoat κ.α. 2020: Wescoat Bonna D., Blevins Susan Ludi, Popkin Maggie L., Paga Jessica, Ward Andrew Farinholt, Page Michael C., Size William, "Interstitial Space in the Sanctuary of the Great Gods on Samothrace", στο: Haug Annette, Müller Asja (επιμ.), *Hellenistic Architecture and Human Action. A case of reciprocal influence*, Sidestone Press, Leiden 2020.

Whitley 2001: Whitley James, *The Archaeology of Ancient Greece* (Cambridge World Archaeology), Cambridge University Press, Cambridge, 2001.

Winter 2006: Winter Jay, "Notes on the Memory Boom", στο: Bell D. (επιμ.), *Memory, Trauma and World Politics*, Palgrave Macmillan, London, 2006, 54-73.

Winter 2007: Winter Jay, "The Generation of Memory: Reflections on the 'Memory Boom'", *Archives & Social Studies: A Journal of Interdisciplinary Research* 1 (2007), 363-397.

Wolley 1921: Woolley Leonard, "La Phénicie et les peuples égéens", *Syria* 2, (1921), 177-194.

Woolmer 2020: Woolmer Mark, *Φοίνικες. Ιστορία και Πολιτισμός. Μια εισαγωγή* (μτφρ Παπαηλιάδη Μαρία, τίτλος πρωτοτύπου: Woolmer Mark, *A short history of the Phoenicians*, I.B. Tauris 2017), Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο 2020.

Wright 2009: Wright James C., "Review of Unthinking the Greek Polis: Ancient Greek History beyond Eurocentrism, by K. Vlassopoulos", *Classical Review* 59 (2009), 507-509.

Yates 1966: Yates Frances A., *The Art of Memory, Selected Works of Francis Yates vol. III*, Routledge, Abington-on-Thames, 2007⁴ (1966).

Yerushalmi 1982: Yerushalmi Yoshef Hayim, *Zakhor. Jewish history and Jewish memory*, University of Washington Press, Seattle and London 1982.

Young 1969: Young Rodney S., "Old Phrygian Inscriptions from Gordion: Toward a History of the Phrygian Alphabet", *Hesperia* 38.2 (1969), 252-296.

- Zannis 2014:** Zannis Angelos G., *Le pays entre le Strymon et le Nestos: géographie et histoire (VIIe-IVe siècle avant J.-C.)* (Μελετήματα 71), ΕΙΕ-ΠΕ, Athènes, 2014.
- Zelnick-Abramovitz 2004:** Zelnick-Abramovitz Rachel, "Settlers and Dispossessed in the Athenian Empire", *Mnemosyne* 57.3 (2004), 325-345.
- Αλευρά κ.α. 2014:** Κοκκορού-Αλευρά Γεωργία, Πουπάκη Ειρήνη, Ευσταθόπουλος Αλέξης, Χατζηκωνσταντίνου Αχιλλέας, *CORPUS APXAIΩN ΛATOMEIΩN: Λατομεία του ελλαδικού χώρου από τους προϊστορικούς έως τους μεσαιωνικούς χρόνους*, ΕΚΠΑ, Αθήνα 2014.
- Αμπατζόγλου 1999:** Αμπατζόγλου Γρηγόρης, "Αυτοβιογραφία, μνήμη, θεραπεία", στο Ρ. Μπενβενίστε – Θ. Παραδέλλης (επιμ.), *Διαδρομές και Τόποι της Μνήμης. Ιστορικές και Ανθρωπολογικές Προσεγγίσεις. Πρακτικά επιστημονικής συνάντησης στο Τμήμα Κοινωνικής Ανθρωπολογίας του Πανεπιστημίου Αιγαίου* (Φεβρουάριος 1995), Εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1999, 65-87.
- Αρχοντίδου 2004:** Αρχοντίδου-Αργυρή Αγλαΐα, "Θέατρο", στο: Αρχοντίδου-Αργυρή Αγλαΐα, Κοκκινοφόρου Μ. (επιμ.), *Αρχαίο Θέατρο Ηφαιστίας*, Λήμνος 2004, 40-65.
- Αρχοντίδου κ.α. 2004:** Αρχοντίδου, Αχειλαρά Λ., Benvenuti Α., Πέννα, *ΛΗΜΝΟΣ ΑΜΙΧΘΑΛΟΕΣΣΑ*, εκδ. ΤΑΠΑ, 2004².
- Αρχοντίδου κ.α. 2012:** Αρχοντίδου Αγλαΐα, Αχειλαρά Λίλλιαν, Φιλανιώτου Όλγα, "Β. Αιγαίο. Κ' ΕΠΚΑ: Λέσβος, Λήμνος, Χίος, Ψαρά", στο: Ανδρεαδάκη-Βλαζάκη Μαρία, *2000-2010: Από το Ανασκαφικό Έργο των Εφορειών Αρχαιοτήτων*, ΥΠΠΟΤ-ΓΔΑΠΚ, Αθήνα, 2012, 265-270.
- Ασημακοπούλου-Ατζακά 2014:** Ασημακοπούλου-Ατζακά Γιώτα, "Τα ψηφιδωτά δάπεδα της Θάσου", στο: *Η Θάσος δια μέσου των αιώνων. Πρακτικά ΣΤ' συμποσίου θασιακών μελετών*. Θασιακά 16 (2011-2014), 53-90.
- Βαβρίτσας 1966:** Βαβρίτσας Α., "Ανασκαφή Μεσημβρίας Θράκης", *ΠΑΕ* 1966, 67-70.
- Βαβρίτσας 1967:** Βαβρίτσας Α., "Ανασκαφή Μεσημβρίας Θράκης", *ΠΑΕ* 1967, 89-95.

- Βεροπουλίδου 2012:** Βεροπουλίδου Ρένα, "Η πορφύρα των Φοινίκων, μια «βασιλική» βαφή", στο Αδάμ-Βελένη Πολυξένη, Στεφανή Ευαγγελία (επιμ.), *Ελληνες και Φοίνικες στα σταυροδρόμια της Μεσογείου. Κατάλογος έκθεσης 20/12/2011-20/09/2012*, Αρχαιολογικό Μουσείο Θεσσαλονίκης, Θεσσαλονίκη 2012, 99-102.
- Βιδάλη 1999:** Βιδάλη Άννα, "Ιστορία, μνήμη, σωπή: Μαρτυρίες από τον Εμφύλιο", στο Ρ. Μπενβενίστε – Θ. Παραδέλλης (επιμ.), *Διαδρομές και Τόποι της Μνήμης. Ιστορικές και Ανθρωπολογικές Προσεγγίσεις. Πρακτικά επιστημονικής συνάντησης στο Τμήμα Κοινωνικής Ανθρωπολογίας του Πανεπιστημίου Αιγαίου (Φεβρουάριος 1995)*, Εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1999, 89-104.
- Βοκοτοπούλου κ.α. 1985:** Βοκοτοπούλου Ιουλία, Δεσποίνη Αικατερίνη, Μισαηλίδου Βασιλική, Τιβέριος Μιχάλης, Σίνδος: *Κατάλογος Έκθεσης*, ΤΑΠΑ, Θεσσαλονίκη 1985.
- Γιματζίδης 2002:** Γιματζίδης Σ., "Ο αποικισμός της Θάσου · η επανεξέταση της κεραμικής των πρώιμων φάσεων της αρχαίας πόλης", *ΑΕΜΘ* 16 (2002) [2004], 73-81.
- Δήμιτσας 1896:** Δήμιτσας Μαργαρίτης Γ., *Η Μακεδονία εν λίθοις φθεγγομενοίς και μνημείοις σωζομένοις*, Αθήνα, 1896.
- Ευαγγελίδης 2010:** Ευαγγελίδης Βασίλειος, *Η Αγορά των Πόλεων της Ελλάδας από τη Ρωμαϊκή Κατάκτηση ως τον 3^ο αι. μ.Χ.*, University Studio Press, Θεσσαλονίκη 2010.
- ΘΗΕ:** Μαρτίνος Αθανάσιος (εκδ.), *Θρησκευτική και Ηθική Εγκυκλοπαίδεια*, Αθήνα 1962.
- Καλτσάς 2002:** Καλτσάς Νικόλαος, *Τα Γλυπτά Εθνικό Αρχαιολογικό Μουσείο*, Εκδ. Καπόν, Αθήνα, 2002.
- Καραγιάννη 2012:** Καραγιάννη Φλώρα, "Η αστική οικία στη Μακεδονία κατά την ύστερη αρχαιότητα (4^{ος} – 6^{ος} αι. μ.Χ.)", στο: Τιβέριος Μιχάλης, Νίγδελης Παντελής, Αδάμ-Βελένη Πολυξένη (επιμ.), *Θρεπτήρια/Μελέτες για την Αρχαία Μακεδονία*, Εκδόσεις Α.Π.Θ., Θεσσαλονίκη 2012, 64-98.
- Καραγιάννη 2013:** Καραγιάννη Φλώρα, "Η αστική οικία στη Μακεδονία κατά την ύστερη αρχαιότητα (4^{ος} – 6^{ος} αι. μ.Χ.)", *Τεχνογράφημα* 458 (2013), 12-13.

- Καραδήμα 1995:** Καραδήμα Χρύσα, "Αρχαιολογικές Εργασίες στη Μαρώνεια και τη Σαμοθράκη το 1995", *ΑΕΜΘ* 9 (1995) [1998], 487-497.
- Κιοτσέκογλου 2009:** Κιοτσέκογλου Σταύρος "Μια τοπική θεατροθιασική τελετουργία σε βραχώδες έξαρμα του χωριού Κίρκη στον Ν. Έβρο", *Αρχαιολογία και Τέχνες*, 111 (2009), 88-91.
- Κόκκινος – Λεμονίδου – Αγτζίδης 2010:** Κόκκινος Γιώργος, Λεμονίδου Έλλη, Αγτζίδης Βλάσης, *Το τραύμα και οι πολιτικές μνήμης. Ενδεικτικές όψεις των συμβολικών πολέμων για την Ιστορία και τη Μνήμη*, Ταξιδευτής, Αθήνα 2010.
- Κοτσώνας 2012:** Κοτσώνας Αντώνης, "Κεφάλαιο 3: Η ενεπίγραφη κεραμική του 'Υπογείου': προέλευση, τυπολογία, χρονολόγηση και ερμηνεία", στο: Μπέσιος Ματθαίος, Τζιφόπουλος Γιάννης Ζ., Κοτσώνας Αντώνης, *Μεθωνη Πιερίας Ι: Επιγραφές, χαράγματα και εμπορικά σύμβολα στη γεωμετρική και αρχαϊκή κεραμική από το 'Υπόγειο' της Μεθώνης Πιερίας στη Μακεδονία*, Κέντρο Ελληνικής Γλώσσας, Θεσσαλονίκη 2012, 113-303.
- Κουκούλη-Χρυσανθάκη 1990:** Κουκούλη-Χρυσανθάκη Χαίδω, "Τα 'μέταλλα' της θασιακής περαίας", στο Κουκούλη-Χρυσανθάκη Χαίδω, Picard Olivier, Πετρίδης Τριαντάφυλλος (επιμ.), *Μνήμη Δ. Λαζαρίδη. Πόλις και χώρα στην αρχαία Μακεδονία και Θράκη, Πρακτικά Αρχαιολογικού Συνεδρίου, Καβάλα 9-11 Μαΐου 1986*, Θεσσαλονίκη, 1990, 493-515.
- Κουκούλη-Χρυσανθάκη 1992:** Κουκούλη-Χρυσανθάκη Χαίδω, *Πρωτοϊστορική Θάσος: Τα νεκροταφεία του οικισμού Καστρί*, (Δημοσιεύματα του Αρχαιολογικού Δελτίου αρ. 45), ΤΑΠΑ, Αθήνα, 1992.
- Κουκούλη-Χρυσανθάκη 1993:** Κουκούλη-Χρυσανθάκη Χαίδω, "Η Πρώιμη Εποχή του Σιδήρου στην Ανατολική Μακεδονία", στο *Αρχαία Μακεδονία, Πέμπτο Διεθνές Συμπόσιο, Θεσσαλονίκη, 10-15 Οκτωβρίου 1989*, Θεσσαλονίκη, 1993, 679-735.

- Κουκούλη-Χρυσανθάκη κ.α. 1996:** Κουκούλη-Χρυσανθάκη Χάιδω, Σγούρου Μ., Αγγελαράκης Α., "Αρχαιολογικές έρευνες στη νεκρόπολη της αρχαίας Θάσου, 1979-1996", *ΑΕΜΘ* 10 (1996) [1998], 769-794.
- Κυνηγοπούλου 2007:** Κυνηγοπούλου Αναστασία Ν., *Οι σεισμοί στην πατερική γραμματεία* (αδημ. διδ. διατριβή), ΑΠΘ-Τμήμα Ποιμαντικής και Κοινωνικής Θεολογίας, Θεσσαλονίκη 2007.
- Λαζαρίδης 1971:** Λαζαρίδης Δ., *Σαμοθράκη και η περαιά της*, Αθήνα 1971.
- Λεμπέση 1976:** Λεμπέση Αγγελική Κ., *Οι Στήλες του Πρινιά*, (Δημοσιεύματα του Αρχαιολογικού Δελτίου αρ. 22), Αθήνα 1976.
- Μαζαράκης-Αινιάν 2000:** Μαζαράκης Αινιάν Αλέξανδρος, *Όμηρος και Αρχαιολογία*, Αθήνα, 2000.
- Μάλαμα 1993:** Μάλαμα Πηνελόπη, "Ρωμαϊκό σπίτι στο Λιμένα Θάσου", *ΑΕΜΘ* 3 (1993) [1997], 593-600.
- Μαντόγλου 2010:** Μαντόγλου Άννα, *Κοινωνική μνήμη, κοινωνική λήθη. Εκδηλες και λανθάνουσες μορφές κοινωνικής σκέψης*, Εκδ. Πεδίο, Αθήνα, 2010.
- Μαντόγλου 2012α:** Μαντόγλου Άννα, *Μνήμες. Ατομικές – Κοινωνικές – Ιστορικές*, Εκδ. Παπαζήση, Αθήνα 2012⁴ (2005).
- Μαντόγλου 2012β:** Μαντόγλου Άννα, «Πρόλογος στην ελληνική έκδοση», στο Halbwachs Maurice, *Η συλλογική μνήμη*, Εκδ. Παπαζήση, Αθήνα 2013.
- Μαντόγλου και Μελέτη 2013:** Μαντόγλου Άννα και Κυριάκος Μελέτη, *Επιστημονικός Λόγος περί Κοινωνικών Αναπαραστάσεων και Ιδεολογιών*, Εκδ. Παπαζήση, Αθήνα 2013.
- Μάτσας 2004:** Μάτσας Δημήτρης, "Η Σαμοθράκη στην Πρώιμη Εποχή του Σιδήρου", στο Σταμπολίδης Ν. Χρ., Γιαννικουρή Α., (επιμ.), *Το Αιγαίο στην Πρώιμη Εποχή του Σιδήρου, Πρακτικά Διεθνούς Συμποσίου, Ρόδος 1-4 Νοεμβρίου 2002*, Αθήνα, 2004, 227-257.

Μάτσας 2009: Μάτσας Δημήτρης, "Η Σαμοθράκη πριν την άφιξη των ελλήνων αποίκων", στο *Ελληνες και Θράκες στην Παράλια Ζώνη και την Ενδοχώρα της Θράκης στα Χρόνια Πριν και Μετά τον Μεγάλο Αποικισμό, Πρακτικά Διεθνούς Συμποσίου, Θάσος, 26-27 Σεπτεμβρίου 2008, Δράσεις Αλληλεγγύης στην Μεσόγειο και τα Βαλκάνια (ΜΚΟ), Θάσος, 2009, 205-236.*

Μάτσας 2017: Μάτσας Δημήτρης, *Μνημεία που σχετίζονται με θέαση και ακρόαση στο Ιερό των Μεγάλων Θεών, Διάζωμα, Αθήνα 2017.*

Μάτσας κ.α. **:** Μάτσας Δ., Καραδήμα Χ., Picon M., Blondé F., "Κεραμική G 2-3 από τη Σαμοθράκη: Το πρόβλημα της προέλευσης", στο Καραδήμα Χ., Μάτσας Δ., Τερζοπούλου Δ. (επιμ.), *Ελληνες και Θράκες στη Θράκη του Αιγαίου, Συμπόσιο στη μνήμη του Βαγγέλη Πεντάζου, Κομοτηνή 19-21 Μαρτίου 1999, Θεσσαλονίκη, (υπό έκδοση).*

Μάτσας κ.α. 1993: Μάτσας Δ., Καραδήμα Χ., Κουτσουμανής Μ., "Η ανασκαφή στην Παναγιά τ'Μάνταλ' της Σαμοθράκης το 1993", *ΑΕΜΘ 7 (1993) [1997], 647-655.*

Μαυράτσας 2012: Μαυράτσας Καίσαρ Β., "Η εθνική ταυτότητα των Ελληνοκυπρίων: Μια σύγκριση ανάμεσα στη γεωγραφία και την ιστορία", στο: Διαμαντούρος Νικηφόρος, Δραγώνα Θάλεια, Κεϋντέρ Τσαλάρ (επιμ.), *Ελλάδα και Τουρκία: Εκσυγχρονιστικές Γεωγραφίες και Χωρικές Αντιλήψεις του Έθνους, Εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2012, 239-260.*

Μαυρίδης 2014: Μαυρίδης Γιώργος, *Έρευνα και Μελέτη Αναστήλωσης του Προσκηνίου του Αρχαίου Θεάτρου Θάσου. Μελέτη Τεκμηρίωσης (αδημ. Διπλωματική), ΑΠΘ-Διαμηματικό Πρόγραμμα Μεταπτυχιακών Σπουδών Προστασία Συντήρηση και Αποκατάσταση Μνημείων Πολιτισμού, Θεσσαλονίκη 2014.*

Μουστάκα 2009: Μουστάκα Αλίκη, "Μάσκα ποτάμιου θεού από την κοίτη του Αλφειού", *ASAtene LXXXVII (2009), 367-380.*

Μουστάκα 2014: Μουστάκα Αλίκη, "Νίκη ή Άρτεμη φτερωτή; Εικονογραφικές παρατηρήσεις σε ένα χάλκινο αγγείο από την κοιλάδα του Αλφειού", στο: Βαλαβάνης

Πάνος, Μανακίδου Ελένη (επιμ.), *ΕΓΡΑΦΣΕΝ ΚΑΙ ΕΠΟΙΕΣΕΝ: Μελέτες Κεραμικής και Εικονογραφίας προς τιμήν του καθηγητή Μιχάλη Τιβέριου*, University Studio Press, Θεσσαλονίκη, 2014, 279- 289.

Μπαϊράμη 2011: Μπαϊράμη Καλλιόπη, *Η μεγάλη ροδιακή πλαστική των ελληνιστικών και ρωμαϊκών χρόνων* (αδημ. διδ. διατρ.), ΕΚΠΑ-Φιλοσοφική Σχολή-Τμήμα Ιστορίας & Αρχαιολογίας, Αθήνα, 2011.

Μπακιριτζής 1989: Μπακιριτζής Χρήστος, " Τί συνέβη στη Θάσο στις αρχές του 7ου μ.Χ. αί.;", στο: *Φίλια Έπη Είς Γεώργιον Ε. Μυλωνᾶν*, τ. Γ' (Βιβλιοθήκη της ἐν Ἀθήναις Αρχαιολογικῆς Ἐταιρείας 103), Αθήνα, 1989, 339-341.

Μπαμπινιώτης 1998: Μπαμπινιώτης Δ. Γεώργιος, *Λεξικό της Νέας Ελληνικής Γλώσσας*, Κέντρο Λεξικολογίας, Αθήνα 1998.

Μπενβενίστε 1999: Μπενβενίστε Ρίκα, "Μνήμη και ιστοριογραφία", στο Ρ. Μπενβενίστε – Θ. Παραδέλλης (επιμ.), *Διαδρομές και Τόποι της Μνήμης. Ιστορικές και Ανθρωπολογικές Προσεγγίσεις. Πρακτικά επιστημονικής συνάντησης στο Τμήμα Κοινωνικής Ανθρωπολογίας του Πανεπιστημίου Αιγαίου* (Φεβρουάριος 1995), Εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1999, 11-26.

Μπενβενίστε 2013: Μπενβενίστε Ρίκα, "Ο Maurice Halbwachs και το ζήτημα της μνήμης", Πρόλογος στο Halbwachs Maurice, *Τα Κοινωνικά Πλαίσια της Μνήμης*, (μτφρ Ζέη Ελευθερία, τίτλος πρωτοτύπου Halbwachs Maurice, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Albin Michel, Paris 1994³) Εκδ. Νεφέλη, Αθήνα 2013, 9-23.

Μπέσιος-Τζιφόπουλος-Κοτσώνας 2012: Μπέσιος Ματθαίος, Τζιφόπουλος Γιάννης Ζ., Κοτσώνας Αντώνης, *Μεθωνη Πιερίας Ι: Επιγραφές, χαράγματα και εμπορικά σύμβολα στη γεωμετρική και αρχαϊκή κεραμική από το 'Υπόγειο' της Μεθώνης Πιερίας στη Μακεδονία*, Κέντρο Ελληνικής Γλώσσας, Θεσσαλονίκη 2012.

Μπόνιας και Marc 1996: Μπόνιας Ζήσης, Marc Jean-Yves, "Το αρχαίο θέατρο της Θάσου", *ΑΕΜΘ 10B* (1996) [1997], 795-812.

- Μπόνιας και Χατζηδάκης 2015:** Μπόνιας Ζήσης, Χατζηδάκης Νίκος, "Μελέτη αποκατάστασης και ανάδειξης του αρχαίου θεάτρου της Θάσου. Το προσκήνιο και οι αναλημματικοί τοίχοι", *ΑΕΜΘ* 25 (2011) [2015], 523-534.
- Μπουρογιάννης 2012:** Μπουρογιάννης Γιώργος, "Εισαγωγή στην προβληματική των Φοινίκων", στο Αδάμ-Βελένη Πολυξένη, Στεφανή Ευαγγελία (επιμ.), *Έλληνες και Φοίνικες στα σταυροδρόμια της Μεσογείου. Κατάλογος έκθεσης 20/12/2011-20/09/2012*, Αρχαιολογικό Μουσείο Θεσσαλονίκης, Θεσσαλονίκη 2012, 31-36.
- Μπουρογιάννης 2014:** Μπουρογιάννης Γιώργος, "Αποικίες των Φοινίκων", στο *Η Ευρώπη της Ελλάδος. Αποικίες και Νομίσματα από τη Συλλογή της Alpha Bank*, Alpha Bank, Αθήνα 2014, 286-289.
- Νικολαΐδου-Πατέρα 1982:** Νικολαΐδου-Πατέρα Μαρία, "ΙΗ' ΕΠΚΑ. Νομός Καβάλας. Θάσος. Ανασκαφικές εργασίες: Αρχαία Πόλη, Οικόπεδο Ευστρ. Πυρήνα", *ΑΔ* 37 (1982) [1989], *Χρονικά*, 311-314.
- Ευδόπουλος 2007:** Ευδόπουλος Ιωάννης Κ., *Η εικόνα των Θρακών στην κλασική ιστοριογραφία*, Εκδ. Αδελφών Κυριακίδη, Θεσσαλονίκη, 2007.
- Ορλάνδος 1994:** Ορλάνδος Αναστάσιος Κ., *Η ξυλόστεγη παλαιοχριστιανική βασιλική της μεσογειακής λεκάνης* (Βιβλιοθήκη της εν Αθήναις Αρχαιολογικής Εταιρείας 36), Αθήνα 1994² (1952-56).
- Ονάσογλου 1981:** Ονάσογλου Άρτεμις, "Οι Γεωμετρικοί τάφοι της Τραγάνας στην Ανατολική Λοκρίδα", *ΑΔ* 36Α (Μελέτες), 1-57.
- Πανούση 2014:** Πανούση Κωνσταντίνα, "Η τέχνη της γλυπτικής στη Θάσο", στο Παπαευθυμίου-Παπανθίμου Αικατερίνη (επιμ.), *Η Θάσος στην τροχιά των αιώνων*, Εκδ. Μεδεών, Μεταμόρφωση Αττικής, 2014, 81-102.
- Παντή 2013:** Παντή Άννα, "Τεφρή κεραμική από το νεκροταφείο της Θέρμης νομού Θεσσαλονίκης", στο Αδάμ-Βελένη Πολυξένη, Κεφαλίδου Ευρυδική, Τσιαφάκη Δέσποινα (επιμ.), *Κεραμικά Εργαστήρια στο Βορειοανατολικό Αιγαίο (8^{ος}-αρχές 5^{ου} αι.*

π.Χ.), *Ημερίδα ΑΜΘ Παρασκευή 5 Φεβρουαρίου 2010*, (ΑΜΘ αρ. 13), Εκδ. Ζήτη, Θεσσαλονίκη, 2013, 193-198.

Παπαδόπουλος και Αγγελούδη 2020: Παπαδόπουλος Στρατής, Αγγελούδη Σαπφώ, "Μελισσοουργοί Θάσου. Κατανομή, κατασκευή, χρονολόγηση", στο: *Η ΘΑΣΟΣ ΔΙΑ ΜΕΣΟΥ ΤΩΝ ΑΙΩΝΩΝ: Ιστορία-Τέχνη-Πολιτισμός, Η Συμπόσιο Θασιακών Μελετών, Θάσος, 12-14 Οκτωβρίου 2019*, Καβάλα, 2020, 364-384.

Παπαδόπουλος κ.α. 2017: ΠαπαδοποBurkulos Στρατής, Παπαλαζαρου Βασιλεία, Τσουτσουμπη-Λιολιου Σοφία, "Η Νεκρόπολη της αρχαίας Θάσου. Το έργο της Μαρίνας Σγούρου κατά τη δεκαετία 1996-2005", στο: Mulliez Dominique και Bonias Zissis (επιμ.), *Θάσος. Μητρόπολη και αποικίες/Thasos. Métropole et colonies, Πρακτικά του διεθνούς συμποσίου στη μνήμη Μαρίνας Σγούρου, Θάσος, 21-22 Σεπτεμβρίου 2006/Actes du symposium international à la mémoire de Marina Sgourou, Thasos, 21-22 septembre 2006* (Ελληνογαλλικές έρευνες/Recherches franco-helléniques V), De Boccard Édition-Diffusion, École française d'Athènes, Paris/Athènes, 2017, 143-158.

Παπαδόπουλος και Ζαννής 2009: Παπαδόπουλος Στρατής, Ζαννής Άγγελος, "Συνύπαρξη Ελλήνων και Θρακών στη Θάσο τον 7^ο αι. π.Χ. Επανεκτίμηση ιστορικών και αρχαιολογικών δεδομένων", στο *Έλληνες και Θράκες στην Παράλια Ζώνη και την Ενδοχώρα της Θράκης στα Χρόνια Πριν και Μετά τον Μεγάλο Αποικισμό, Πρακτικά Διεθνούς Συμποσίου, Θάσος, 26-27 Σεπτεμβρίου 2008, Δράσεις Αλληλεγγύης στην Μεσόγειο και τα Βαλκάνια (ΜΚΟ)*, Θάσος, 2009, 97-107.

Παπαευθυμίου-Παπανθίμου 2014: Παπαευθυμίου-Παπανθίμου Αικατερίνη, "Θάσος: από την Προϊστορία μέχρι τον 20^ο αιώνα", στο Παπαευθυμίου-Παπανθίμου Αικατερίνη (επιμ.), *Η Θάσος στην τροχιά των αιώνων*, Εκδ. Μεδεών, Μεταμόρφωση Αττικής, 2014, 17-80.

Παπαχριστοφόρου 2013: Παπαχριστοφόρου Μαριλένα, *Μύθος, Λατρεία, Ταυτότητες - «Στο νησί της Καλυψώς»*, Εκδ. Παπαζήση, Αθήνα, 2013.

Παραδέλλης 1997: Παραδέλλης Θεόδωρος, "Εισαγωγή στην ελληνική έκδοση", στο: Ong W., *Προφορικότητα και Εγγραμματοσύνη. Η εκτεχνολόγηση του λόγου*, (μτφρ

Χατζηκυριάκου Κώστας, τίτλος πρωτοτύπου: Ong W. Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο, ix-xxxv.

Παραδέλλης 1999: Παραδέλλης Θεόδωρος, "Ανθρωπολογία της μνήμης", στο Ρ. Μπενβενίστε – Θ. Παραδέλλης (επιμ.), *Διαδρομές και Τόποι της Μνήμης. Ιστορικές και Ανθρωπολογικές Προσεγγίσεις. Πρακτικά επιστημονικής συνάντησης στο Τμήμα Κοινωνικής Ανθρωπολογίας του Πανεπιστημίου Αιγαίου* (Φεβρουάριος 1995), Εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1999, 27-58.

Παρδαλίδου 2015: Παρδαλίδου Χρυσάφενια, "4. Τα ευρήματα, 4.1 Κεραμική", στο Τσατσοπούλου-Καλούδη Π., Βrixhe Cl., Παρδαλίδου Χ., Ηλιοπούλου Σ., Καλούδης Κ., Γαλάνη-Κρίκου Μ., Ζουρνατζή Α., Τσελέκας Π., Βεροπουλίδου Ρ., Νικολαΐδου Δ., *Αρχαία Ζώνη Ι. Το Ιερό του Απόλλωνα*, ΥΠΠΟΑ, ΕΦΑ Έβρου, Περιφέρεια Αν. Μακεδονίας-Θράκης, Κομοτηνή, 2015, 566-705.

Πετρίδης 2008: Πετρίδης Πλάτων, " Παρατηρήσεις στις πόλεις και τις αστικές οικίες της ύστερης αρχαιότητας στον ελλαδικό χώρο", *Δελτίο της Χριστιανικής Αρχαιολογικής Εταιρείας*, 29 (2008), 247-258.

Πετρίδης 2014: Πετρίδης Πλάτων, "Πρόσκληση σε γεύμα στην πρωτοβυζαντινή Θάσο", στο: *Δασκάλα. Απόδοση Τιμής στην Ομότιμη Καθηγήτρια Μαίρη Παναγιωτίδη-Κεσίσογλου*, Πανεπιστήμιο Αθηνών Σαριπόλειο Ίδρυμα, Αθήνα, 2014.

Πλάντζος 2011: Πλάντζος Δημήτρης, «Η αρχαιολογία της μνήμης: Άργος Ορεστικό», στο Μπουραζέλης Κώστας, Καραμανωλάκης Βαγγέλης, Κατάκης Στυλιανός (εκδ), *Η μνήμη της κοινότητας και η διαχείρισή της. Μελέτες από μια ημερίδα αφιερωμένη στη μνήμη του Τίτου Παπαμαστοράκη*, Ιστορήματα 3, Εκδ. Καρδαμίτσα, Αθήνα 2011, 189 – 210.

Πλάντζος 2013: Πλάντζος Δημήτρης, *Ελληνική Τέχνη και Αρχαιολογία (1100-30 π.Χ.)*, Αθήνα, Εκδ. Καπόν, 2013².

Πλάντζος 2014: Πλάντζος Δημήτρης, *Οι αρχαιολογίες του κλασικού. Αναθεωρώντας τον εμπειρικό κανόνα*, Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου, Αθήνα 2014.

- Πούλιος και Κουκούλη-Χρυσανθάκη 1982:** Πούλιος Βασίλης, Κουκούλη-Χρυσανθάκη Χάιδω, "ΙΗ ΕΠΚΑ. Νομός Καβάλας. Θάσος. Ανασκαφικές εργασίες: Αρχαίες Νεκροπόλεις", *ΑΔ* 37 (1982) [1989], Β2', 314-322.
- Σαλονίδης 1993:** Σαλονίδης Θ., "Ελληνιστικό κτήριο στην αρχαία Θάσο", *ΑΕΜΘ* (1993) [1997], 573-584.
- Σαριπανίδη 2013:** Σαριπανίδη Βασιλική, "Παράρτημα Β'. Ορολογία: Αντιπροσωπευτικές κεραμικές κατηγορίες του Βορειοελλαδικού χώρου (Πρώιμη Εποχή του Σιδήρου-πρώιμος 5^{ος} αι. π.Χ.)", στο Αδάμ-Βελένη Πολυξένη, Κεφαλίδου Ευρυδίκη, Τσιαφάκη Δέσποινα (eds), *Κεραμικά Εργαστήρια στο Βορειοανατολικό Αιγαίο (8^{ος}-αρχές 5^{ου} αι. π.Χ.)*, *Ημερίδα ΑΜΘ 2010*, Εκδ. Ζήτη, Θεσσαλονίκη 2013, 245-254.
- Σαχίνη 2011:** Σαχίνη Ναταλία, *Το πλοίο και τα εξαρτήματά του ως ανάθημα και ως μνημείο νίκης* (αδημ. διπλωματική εργασία), ΑΠΘ-Φιλοσοφική Σχολή, Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας-Τομέας Αρχαιολογίας, Θεσσαλονίκη 2011.
- Σγούρου κ.α. 1996:** Σγούρου Μαρίνα, Μάλαμα Πηνελόπη, Παπαδόπουλος Στρατής, "Θάσος-Νεκρόπολη" *ΑΔ*, 552-556.
- Σγούρου κ.α. 2004:** Σγούρου Μ., Blondé F., Muller A. Beaudry N., Kohl M., Koželj T., Σανίδας Γ., "Παλαιοχριστιανική οικία στον Λιμένα Θάσου στις βόρειες παρυφές του Αρτεμισίου. Ανασκαφή στο οικόπεδο Η. Κόκκινου 2004", *ΑΕΜΘ* 18 (2004) [2006], 43-55.
- Σημαντώνη-Μπουρνιά 1999:** "Η ανάγλυφη κεραμική στα παράλια του Β. Αιγαίου", στο: *Αρχαία Μακεδονία VI, Ανακοινώσεις κατά το Στ' Διεθνές Συμπόσιο*, τ. Β', ΙΜΧΑ, Θεσσαλονίκη 1999, 1011-1029.
- Σίμωσι 1998:** Σίμωσι Αγγελική, "Το αρχαίο πολεμικό λιμάνι της Θάσου", *ΑΔ*, 49-50 (1994-1995) [1998], Α, 133-160.
- Σίμωσι 2017:** Σίμωσι Αγγελική Γ., "Ο «κλειστός» πολεμικός λιμένας της Θάσου", στο: Mulliez Dominique, Bonias Zisis (επιμ.), *Θάσος. Μητρόπολη και αποικίες. Πρακτικά του διεθνούς συμποσίου στη μνήμη Μαρίνας Σγούρου, Θάσος 21-22 Σεπτεμβρίου 2006*, EFA, Paris, 2017, 113-122.

- Σισμανίδης 2003:** Σισμανίδης Κώστας, *Αρχαία Στάγαιρα: Η πατρίδα του Αριστοτέλη*, ΥΠΠΟ-ΤΑΠΑ, Αθήνα, 2003.
- Σταμπολίδης 2012:** Σταμπολίδης, Ν.Χ., "Φοίνικες και Αιγαίο κατά την Πρώιμη Εποχή του Σιδήρου", στο Π. Αδάμ-Βελένη - Ε. Στεφανή (επιμ.), *Ελληνες και Φοίνικες στα σταυροδρόμια της Μεσογείου. Κατάλογος εκθέσεως, Αρχαιολογικό Μουσείο Θεσσαλονίκης, Θεσσαλονίκη, 2012, 49-59.*
- Τερκενλή 1996:** Τερκενλή Θεανώ Σ., *Το Πολιτισμικό Τοπίο: Γεωγραφικές Προσεγγίσεις*, Εκδόσεις Παπαζήση, Αθήνα 1996.
- Τιβέριος 1989:** Τιβέριος Μιχάλης, "Από τη νησιωτική κεραμική παραγωγή των αρχαϊκών χρόνων στο βορειοελλαδικό χώρο", *ΑΕΜΘ* 3 (1989) [1992], 615-623.
- Τιβέριος 2004:** Τιβέριος Μιχάλης, "Οι Πανεπιστημιακές Ανασκαφές στο Καραμπουρνάκι Θεσσαλονίκης και η Παρουσία των Φοινίκων στο Β. Αιγαίο" στο Σταμπολίδης Νικόλαος, Γιαννικούρη Α. (eds), *Το Αιγαίο στην Πρώιμη Εποχή του Σιδήρου*, Αθήνα 2004, 295-306.
- Τιβέριος 2012:** Τιβέριος Μιχάλης, " Η παρουσία των Φοινίκων στο Β. Αιγαίο", στο Αδάμ-Βελένη Πολυξένη, Στεφανή Ευαγγελία (επιμ.), *Ελληνες και Φοίνικες στα σταυροδρόμια της Μεσογείου. Κατάλογος έκθεσης 20/12/2011-20/09/2012, Αρχαιολογικό Μουσείο Θεσσαλονίκης, Θεσσαλονίκη 2012, 65-69.*
- Τιβέριος 2013:** Τιβέριος Μιχάλης, "Ταξινόμηση ντόπιας κεραμικής στον μακεδονικό χώρο κατά την Εποχή του Σιδήρου-ορισμένες δεύτερες σκέψεις", στο Αδάμ-Βελένη Πολυξένη, Κεφαλίδου Ευρυδίκη, Τσιαφάκη Δέσποινα (eds), *Κεραμικά Εργαστήρια στο Βορειοανατολικό Αιγαίο (8^{ος}-αρχές 5^{ου} αι. π.Χ.)*, Ημερίδα ΑΜΘ 2010, Εκδ. Ζήτη, Θεσσαλονίκη 2013, 15-24.
- Τιβέριος 2020:** Τιβέριος Μιχάλης, "Θέρμη: Η προκάτοχος της Θεσσαλονίκης", στο: Στεφανίδου-Τιβεριού Θ. (επιμ.), *Θεσσαλονίκη. Όψεις μας αρχαίας μητρόπολης. Δώδεκα αρχαιολογικά κείμενα*, University Studio Press, Θεσσαλονίκη, 9-20.

- Τριαντάφυλλος 1984:** Τριαντάφυλλος Διαμαντής, "Αρχαϊκό Νεκροταφείο στη Δυτική Θράκη", *ASAtene LXI NS XLV* (1983), 179-207.
- Τσάκος 1968:** Τσάκος Κ., "Αρχαιότητες και Μνημεία Σάμου και Κυκλάδων: Σάμος", *ΑΔ 24* (1968), 375-380.
- Τσάκος 1970:** Τσάκος Κ., "Αρχαιότητες και Μνημεία Νήσων Αιγαίου: Σάμος", *ΑΔ 25* (1970), 416-418.
- Τσάκος 2001:** Τσάκος Κ., "ΚΑ' Εφορεία Προϊστορικών και Κλασικών Αρχαιοτήτων", *ΑΔ 56-59* (2001-2004), 33-56.
- Τσαραβόπουλος 1987:** Τσαραβόπουλος Άρης, "Κ Εφορεία Προϊστορικών και Κλασικών Αρχαιοτήτων. Ανασκαφικές Εργασίες. Νομός Λέσβου. Μήθυμνα", *ΑΔ 42* (1987), 481-482.
- Τσατσοπούλου 2015:** Τσατσοπούλου-Καλούδη Πολυξένη, "1. Εισαγωγή. 1.2 Η Αρχαία Ζώνη", στο Τσατσοπούλου-Καλούδη Π., Βrixhe Cl., Παρδαλίδου Χ., Ηλιοπούλου Σ., Καλούδης Κ., Γαλάνη-Κρίκου Μ., Ζουρνατζή Α., Τσελέκας Π., Βεροπουλίδου Ρ., Νικολαΐδου Δ., *Αρχαία Ζώνη Ι. Το Ιερό του Απόλλωνα*, ΥΠΠΟΑ, ΕΦΑ Έβρου, Περιφέρεια Αν. Μακεδονίας-Θράκης, Κομοτηνή, 2015, 67-113.
- Χαμηλάκης 2015:** Χαμηλάκης Γιάννης, *Η αρχαιολογία και οι αισθήσεις: βίωμα, μνήμη και συν-κίνηση*, (μτφρ Κούρκουλος Νίκος, τίτλος πρωτοτύπου Hamilakis Yannis, *Archaeology and the Senses. Human Experience, Memory and Affect*, Cambridge University Press 2013), Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου, Αθήνα 2015.
- Χαραλαμπίδης 1993:** Χαραλαμπίδης Άλκης, *Η τέχνη του εικοστού αιώνα. Τόμος II. Ζωγραφική, πλαστική, αρχιτεκτονική του μεσοπολέμου*, University Studio Press, Θεσσαλονίκη, 1993.

ΔΙΚΤΥΟΓΡΑΦΙΑ

ARENA: <http://arena.ipet.gr/> (Archaeological REsearch in the North Aegean)

DFHG: <http://www.dfhg-project.org/> (Digital Fragmenta Historicorum Grecorum)

Emory-2019 field season: <https://samothrace.emory.edu/2019-field-season/>

Emory-3D Walkthroughs: <https://samothrace.emory.edu/3-d-walkthroughs/>

Emory-About Us: <https://samothrace.emory.edu/about/#tab-1463147175041-bfcacb2f-2196>

Emory-Statistical Analysis: <https://samothrace.emory.edu/statistical-analysis/>

Engramma: <http://www.engramma.it/eOS2/atlante/#>

Jung 2007: Jung, R. "On the origin of the wheel-made Grey Ware found in Central Macedonia" στο: Horejs Barbara, Pavúk Peter (επιμ.): *Aegean and Balkan Prehistory*, (10 Jun. 2007)

http://www.aegeobalkanprehistory.net/index.php?p=article&id_art=4 (29 May. 2019).

Pavúk 2008: Pavúk Peter, "Grey Wares as a Phenomenon" στο: Horejs Barbara, Pavúk Peter (επιμ.): *Aegean and Balkan Prehistory*, (12 Jun. 2008)

http://www.aegeobalkanprehistory.net/index.php?p=article&id_art=5 (29 May. 2019).

Puf: https://www.puf.com/Collections/Ann%C3%A9_sociologique_-l-

Sites of memory: <https://tspace.library.utoronto.ca/citd/holtorf/2.6.html>

ΠΗΓΕΣ ΕΙΚΟΝΩΝ

Πίνακας 1.I: Brunet και Μπόνιας 2017, σελ. 45, εικ. 1.

Πίνακας 1.II: ArchIMAGE: Archives graphiques et photgraphiques de l'École Française d'Athènes, Cote planothèque : 26473

Πίνακας 2-3: ArchIMAGE: Archives graphiques et photgraphiques de l'École Française d'Athènes, Cote planothèque : 26475

Πίνακας 4.I: Evangelidis 2008, fig. 4

Πίνακας 4.II: Grandjean και Salviat 2012, 115 εικ. 51-52

Πίνακας 5: ArchIMAGE: Archives graphiques et photgraphiques de l'École Française d'Athènes, Cote planothèque : 26477

Πίνακας 6.I: ArchIMAGE: Archives graphiques et photgraphiques de l'École Française d'Athènes, Cote planothèque : 26482, Grandjean και Salviat 2012, 175 εικ. 105

Πίνακας 6.II: ArchIMAGE: Archives graphiques et photgraphiques de l'École Française d'Athènes, Cote planothèque : 26481

Πίνακας 7.I: Grandjean και Salviat 2012, 121 εικ. 55-57

Πίνακας 7.II: ArchIMAGE: Archives graphiques et photgraphiques de l'École Française d'Athènes, Cote planothèque : 26480

Πίνακας 8: ArchIMAGE: Archives graphiques et photgraphiques de l'École Française d'Athènes, Cote planothèque : 26479

Πίνακας 9: Grandjean και Salviat 2012, 124 εικ. 62

Πίνακας 10.I: Blondé κ.α. 2000α, 257 fig. 89

Πίνακας 10.II: Grandjean και Salviat 2012, 135 εικ. 70

Πίνακας 11.I: Grandjean και Salviat 2012, 137 εικ. 72

Πίνακας 11.II: (α) Grandjean και Salviat 2012, 106 εικ. 46, (β) 82, εικ. 29

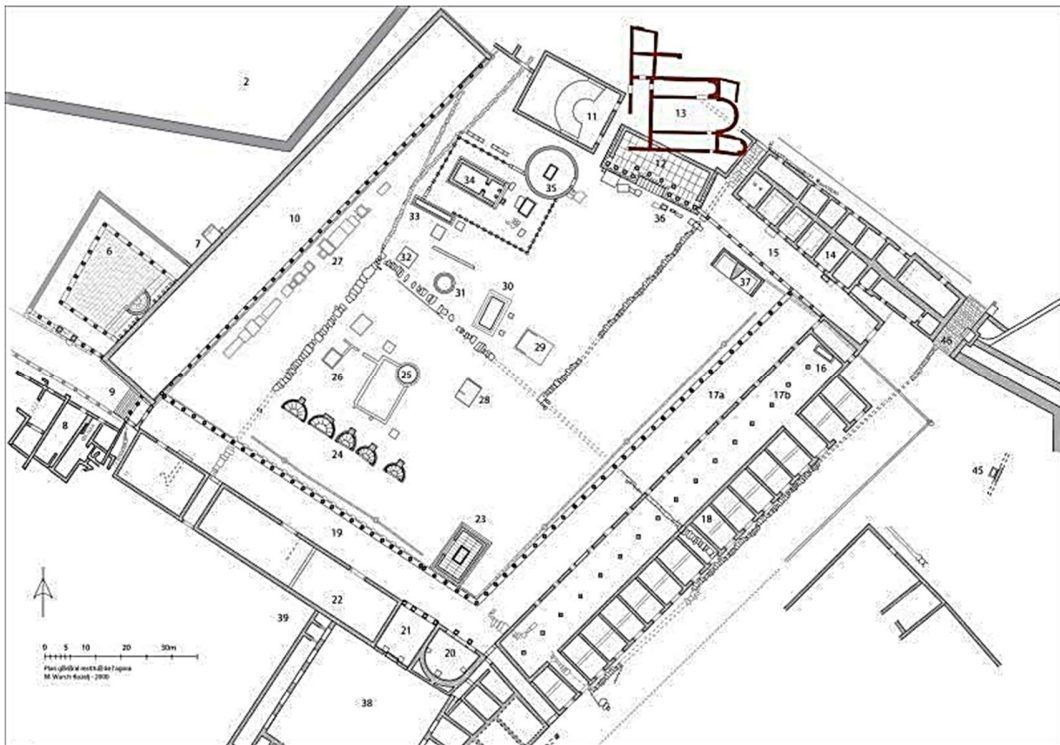
Πίνακας 12.I: Grandjean και Salviat 2012, 182 εικ. 107

- Πίνακας 12.II:** Άτλας Χριστιανικών Μνημείων Αιγαίου εικ. 565
- Πίνακας 13:** Muller 2010α, 212 fig. 142
- Πίνακας 14:** Muller 2010α, 220 fig. 144
- Πίνακας 15.I:** Grandjean και Salviat 2012, (α και γ) 162 εικ. 95, 96, (β) 164 εικ. 67, (δ) 153, εικ. 85
- Πίνακας 15.II:** ArchIMAGE: Archives graphiques et photographiques de l'École Française d'Athènes, Cote planothèque : 27748
- Πίνακας 16.I:** Grandjean και Salviat 2012, 123 εικ. 59-61.
- Πίνακας 16.II:** ArchIMAGE: Archives graphiques et photographiques de l'École Française d'Athènes, Cote planothèque : 26474
- Πίνακας 17.I:** ArchIMAGE: Archives graphiques et photographiques de l'École Française d'Athènes, Cote planothèque : 26478
- Πίνακας 17.II:** Grandjean και Salviat 2012, 129 εικ. 65, 130 εικ. 67.
- Πίνακας 18:** Grandjean και Salviat 2012, 154 εικ. 86, 156 εικ. 88 και 89, 158 εικ. 91.
- Πίνακας 19:** ArchIMAGE: Archives graphiques et photographiques de l'École Française d'Athènes, Cote planothèque : 26476
- Πίνακας 20:** Équipe THANAR, "Un site exceptionnel à Thasos. Au coeur de la cité: treize siècles d'histoire au prisme de l'archéologie", partie scientifique du dossier de candidature soumis à l'Institut de France / Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, janvier 2017, 20-21 fig. 9-10, 25 fig. 20
- Πίνακας 21.I:** Παπαδόπουλος κ.α. 2017, 154 εικ. 1
- Πίνακας 21.II:** Servais κ.α. 1980, fig. 7
- Πίνακας 22.I:** Grandjean και Salviat 2012, 197 εικ. 120, 200 εικ. 122
- Πίνακας 22.II:** Sodini και Kolokotsas K. 1986.
- Πίνακας 23:** American Excavations Samothrace-Emory University: Interactive Plan <https://samothrace.emory.edu/interactive-plan/>
- Πίνακας 24.I:** Wescoat 2012, 71 fig. 3.3

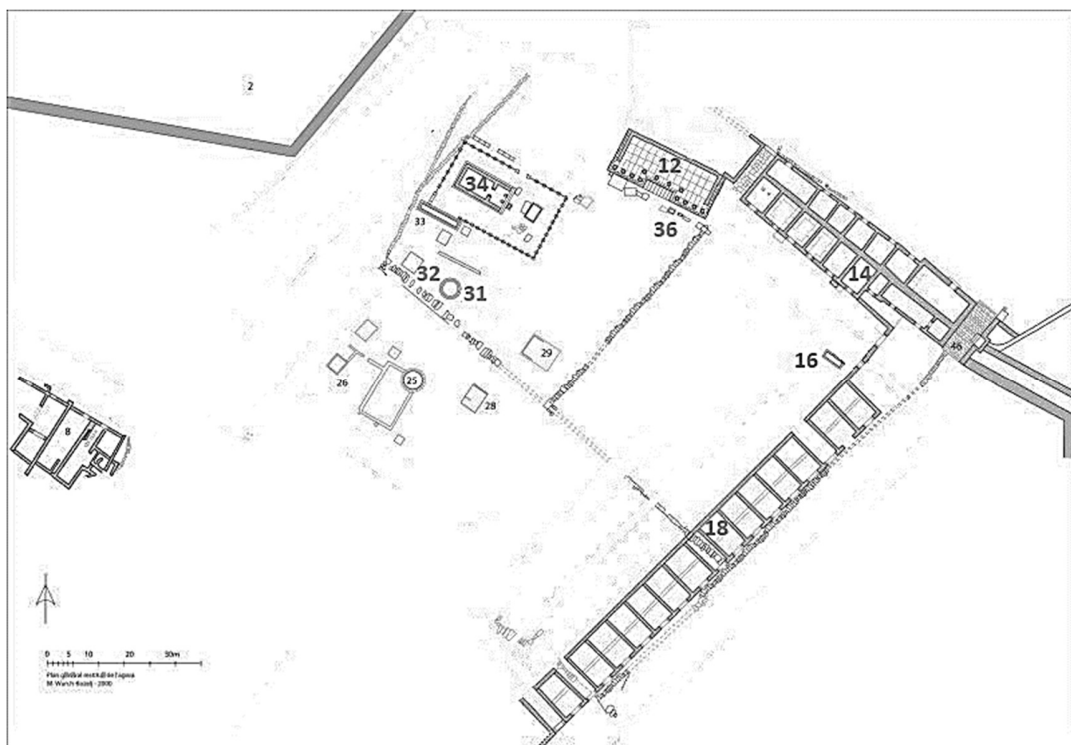
- Πίνακας 24.II:** (α και γ) American Excavations Samothrace-Emory University: Finds from the Site <https://samothrace.emory.edu/finds-from-the-site/>, (β και δ) Wescoat 2012, 96 fig. 3.18
- Πίνακας 25:** American Excavations Samothrace-Emory University: Finds from the Site <https://samothrace.emory.edu/finds-from-the-site/>
- Πίνακας 26:** (α-γ) American Excavations Samothrace-Emory University: Finds from the Site <https://samothrace.emory.edu/finds-from-the-site/>, (δ) Lehmann 1990, 45 εικ. 18.
- Πίνακας 27.I:** Wescoat 2010, 24-25 fig. 3.23-3.26
- Πίνακας 27.II:** Wescoat 2010, 9 fig. 3.5
- Πίνακας 28.I:** Stewart 2016, 401 fig. 2
- Πίνακας 28.II:** Stewart 2016, 401 fig. 3
- Πίνακας 29.I:**
- http://musee.louvre.fr/oal/victoiredesamothrace/victoiredesamothrace_acc_fr_FR.html
- Πίνακας 29.II:** Grandjean και Salviat 2012, (α) 161 εικ. 96, (β) 362 εικ. 281
- Πίνακας 29.III:** Salviat 1962, fig. 2
- Πίνακας 30.I:** Ficuciello 2010, fig. 9
- Πίνακας 30.II:** Ficuciello 2010, fig. 1
- Πίνακας 31:** Eichner 2013 abb. 1, 2 και 7
- Πίνακας 32:** (α) Messineo 2001, εικ. 77, (β) Messineo 2001, εικ. 60, (γ) Greco και Voza 2010, fig. 3, (δ) Ficuciello 2013, fig. 77a
- Πίνακας 33.I:** Αρχοντίδου 2004, 40-41
- Πίνακας 33.II:** Greco 2017, Tavola IV.1
- Πίνακας 34:** Ficuciello 2013, 146 fig 69
- Πίνακας 35.I:** Camporeale 2014, 68 fig. 6.1
- Πίνακας 35.II:** Gras 1976, 367

- Πίνακας 36.I:** Naso 2017, 1680, fig. 87.1
- Πίνακας 36.II:** Perkins 2014, 231, fig. 15.2 (Barker and Rasmussen 1998, 2000, fig. 49, p. 138)
- Πίνακας 37.I:** Naso 2013α, 268 fig. 21
- Πίνακας 37.II:** Naso 2013α, 267 fig. 19-20
- Πίνακας 38.I:** Naso 2013α, 270 fig. 26.
- Πίνακας 38.II:** Naso 2013α, 269 fig. 24-25
- Πίνακας 38.III:** Naso 2017, 1685 fig. 87.3
- Πίνακας 39.I:** Nijboer 2017, 908 fig. 49.2
- Πίνακας 39.II:** Naso 2006α, 297 fig 13
- Πίνακας 40.I:** Naso 2017, 1687 fig. 87.5
- Πίνακας 40.II:** Eichner 2013, 2009
- Πίνακας 40.III:** Naso 2017, 1685 fig. 87.6
- Πίνακας 41.I:** σύνθεση Μούρθος Ιωάννης από Ficuciello 2013, 28b από Danile 2011, 52e57, Ficuciello 2013, εικ. 29b από Danile 2011, εικ. 29 e 129, Ficuciello 2013, εικ. 31d Danile 2011, εικ. 74, υπόβαθρο ESRI Physical
- Πίνακας 41.II:** [Pavúk 2008](#), map.1
- Πίνακας 42.I:** Μπέσιος-Τζιφόπουλος-Κοτσώνας 2012, 124-125 χάρτης 1.
- Πίνακας 43.I:** Ficuciello 2013, 82-92, figs. 29a, 30 31a-b, 33, 34, 35b
- Πίνακας 43.II:** (α) Bellelli 2012, 35 fig. 6, (β) Rostovtzeff 1933, 14 plt III 2, (γ) Heurgon 1980, 589, fig 9
- Πίνακας 44:** Neil 2014, 24 fig. 2.3
- Πίνακας 45.I:** Dimitrova 2008, εικ. 1
- Πίνακας 45.II:** Dimitrova 2008, εικ. 2

ΠΙΝΑΚΕΣ

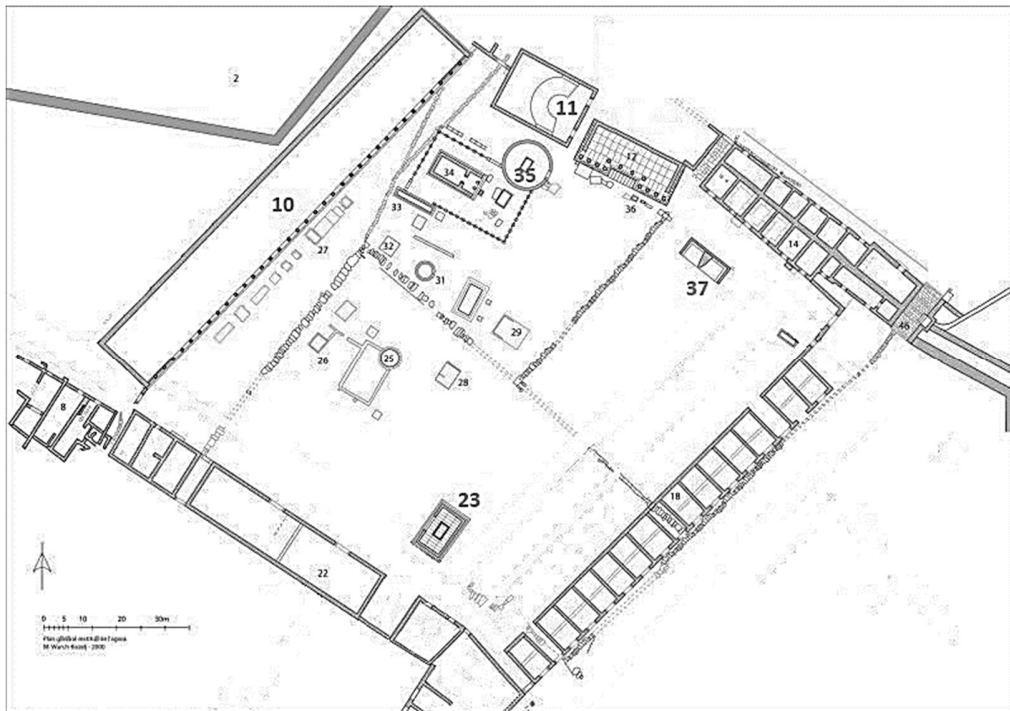


I. Θάσος, Αγορά. Γενικό τοπογραφικό (©EFA, Wurch-Koželj Manuela)

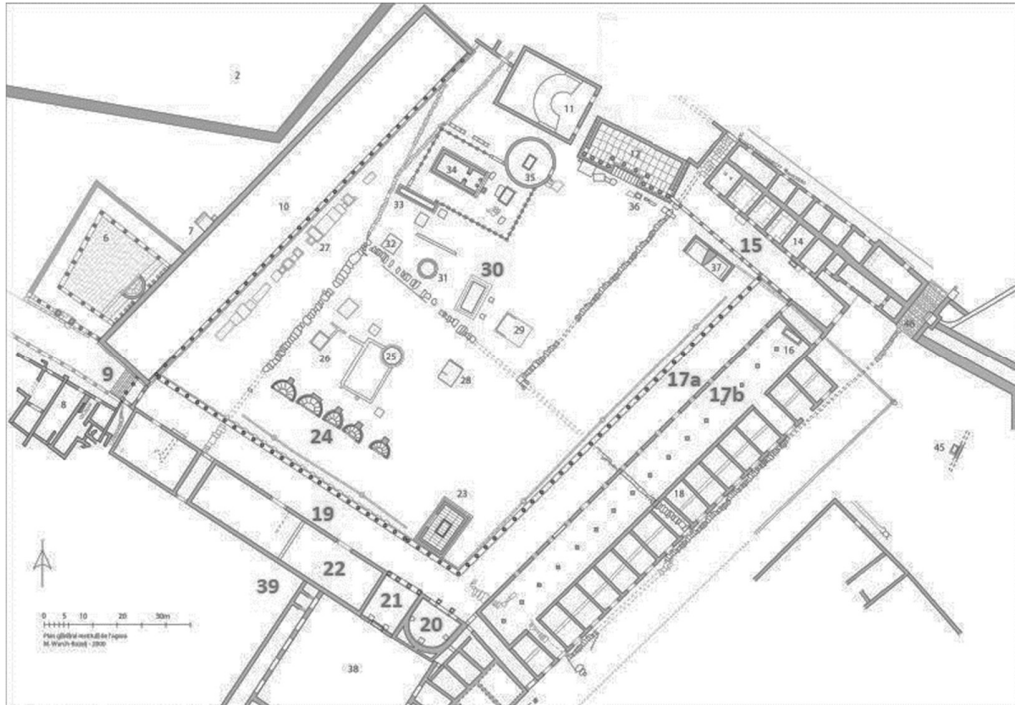


II. Θάσος, Αγορά. Η εικόνα που περίπου είχε ο χώρος γύρω στο 300 π.Χ. (©EFA, Wurch-Koželj Manuela, τροποποιήσεις Μούρθος Ιωάννης).

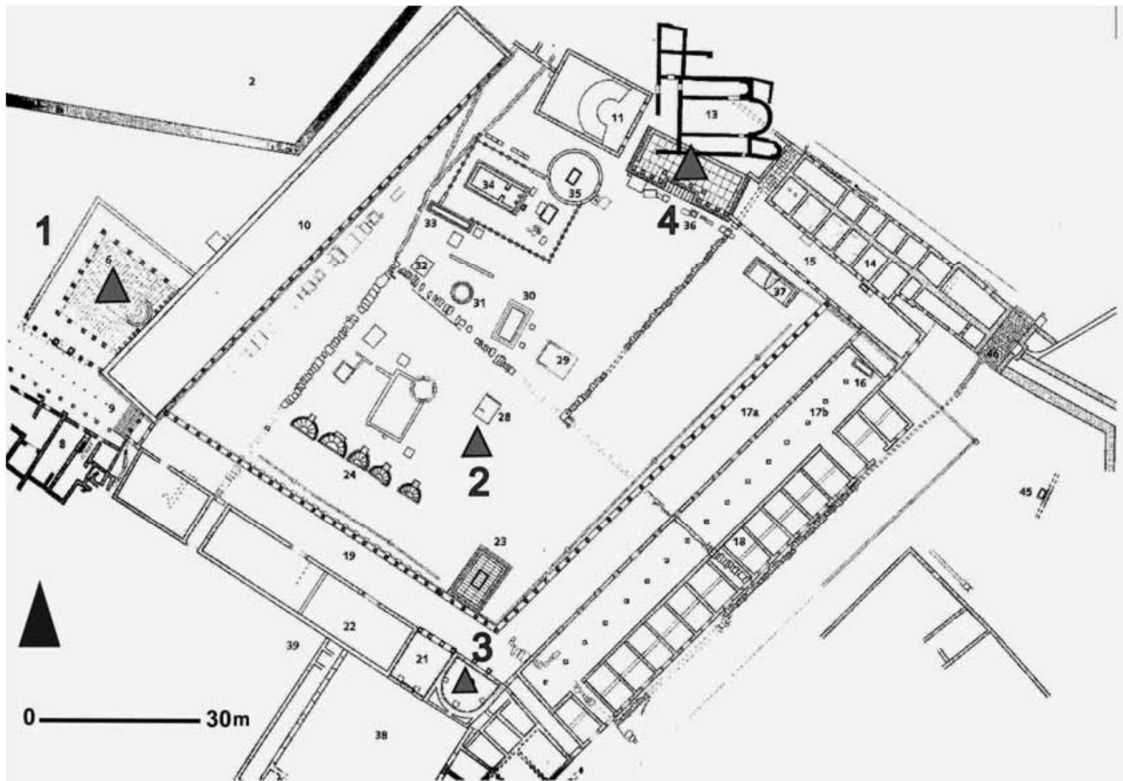
Πίνακας 3



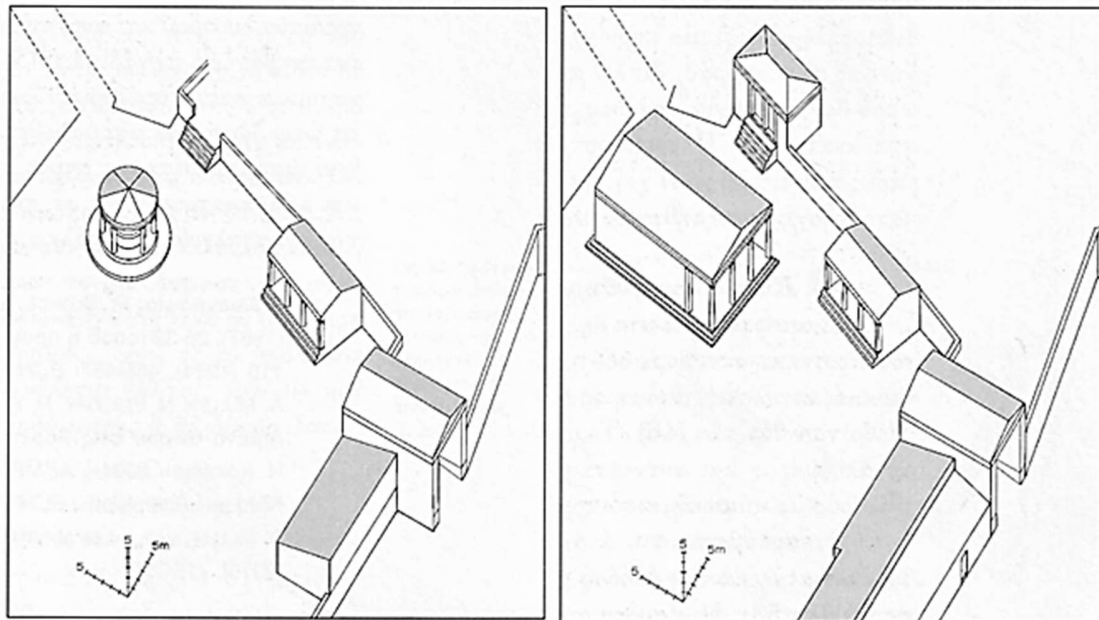
I. Θάσος, Αγορά. Η εικόνα που περίπου είχε ο χώρος γύρω στο 100 π.Χ. (©EFA, Wurch-Koželj Manuela, τροποποιήσεις Μούρθος Ιωάννης).



II. Θάσος, Αγορά. Η εικόνα του χώρου γύρω στο 400 μ.Χ. (©EFA, Wurch-Koželj Manuela, τροποποιήσεις Μούρθος Ιωάννης).



I. Θάσος, Αγορά. Σημεία αυτοκρατορικής λατρείας (Evangelidis 2008, fig. 4).

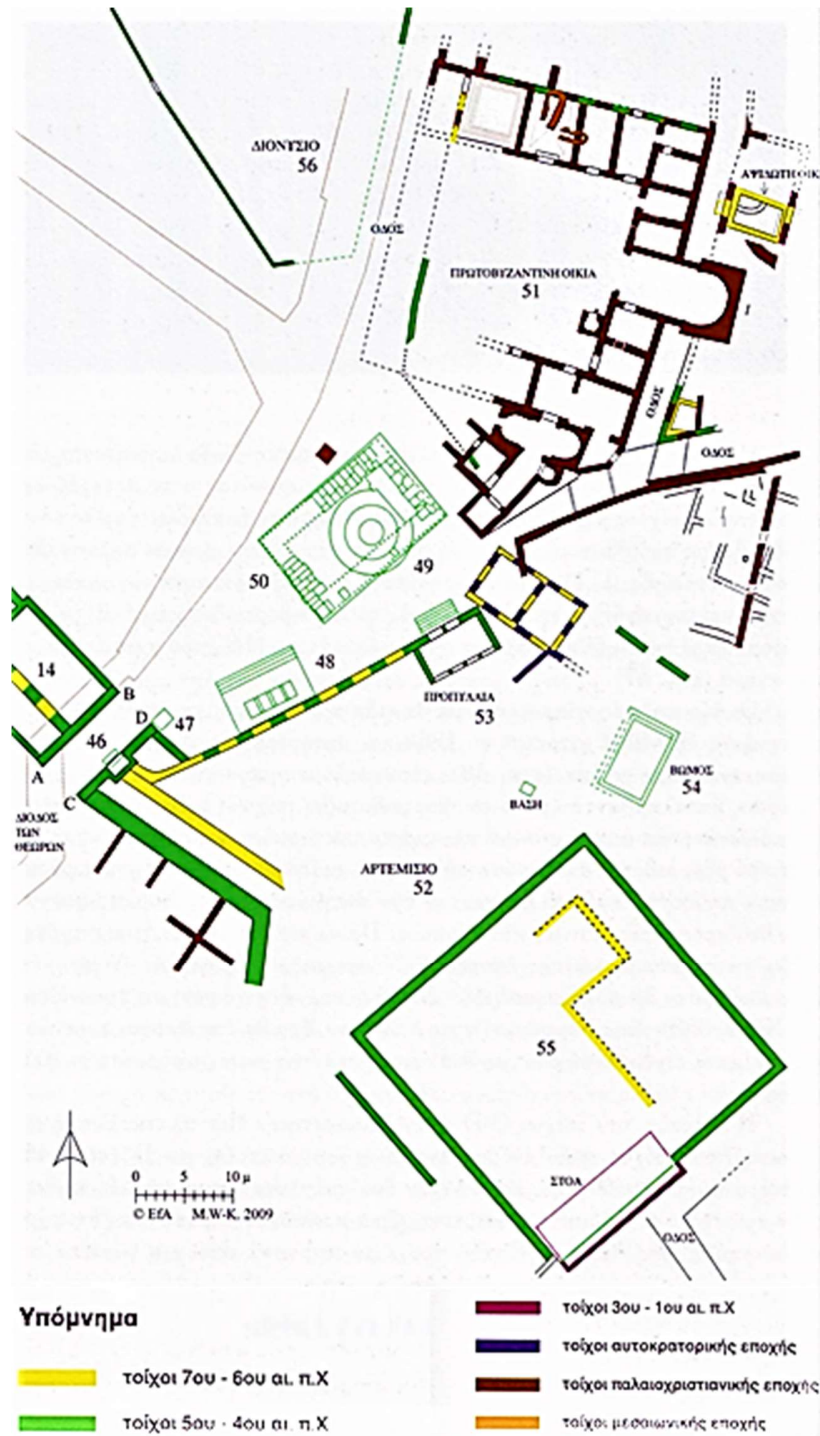


α.

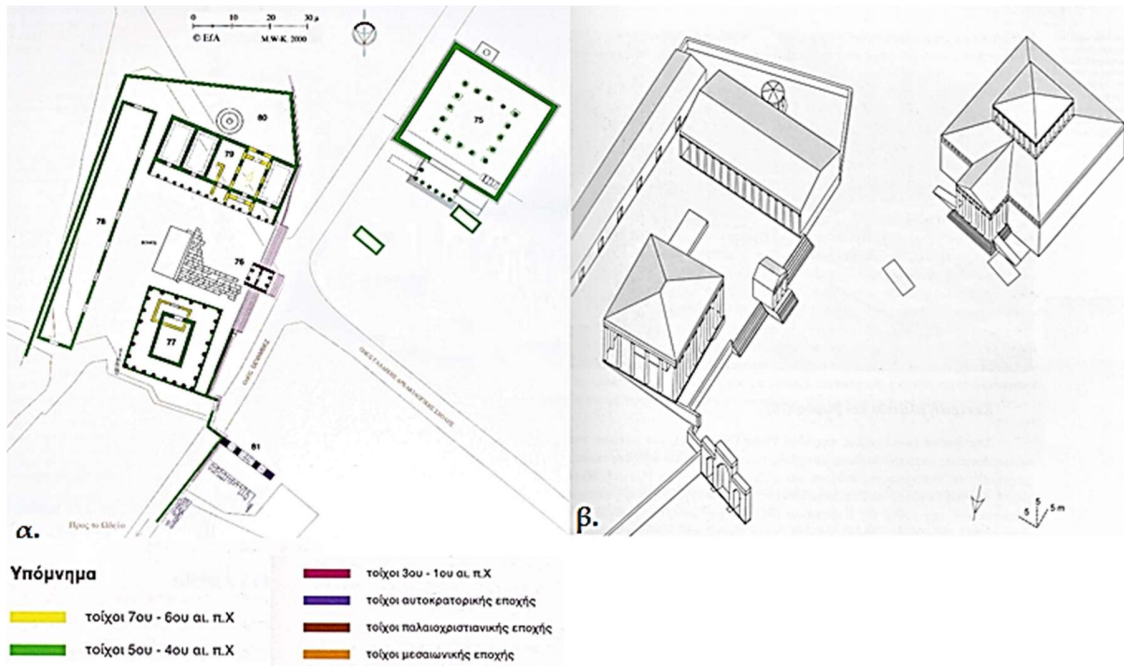
β.

II. Θάσος, Πλατεία Αρτεμισίου και Δίοδος των Θεωρών: σχηματική αξονομετρική αποκατάσταση του χώρου (α) στα μέσα του 5^{ου} αι. π.Χ., (β) στον 1^ο αι. π.Χ. (© EFA).

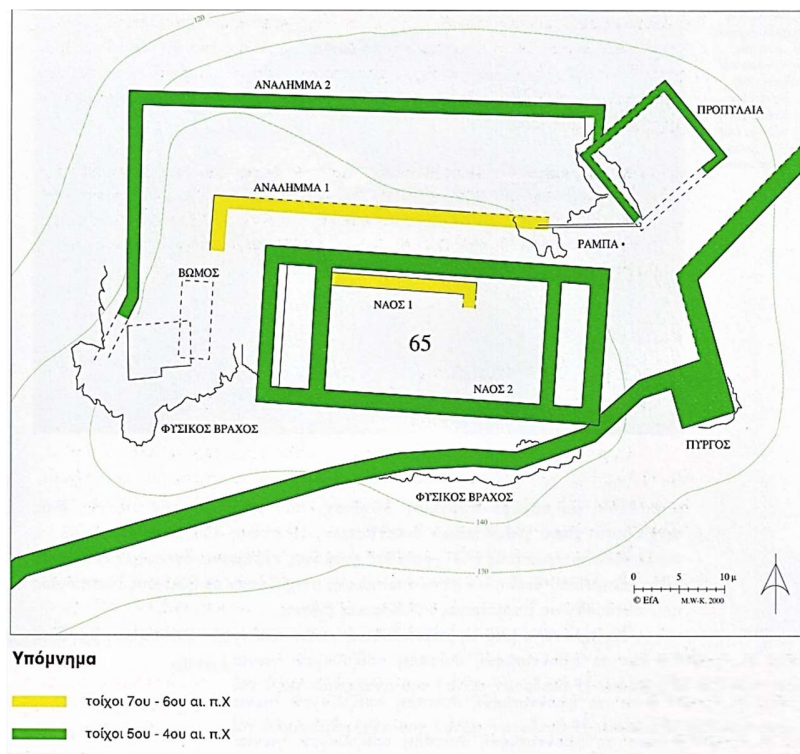
Πίνακας 5



Θάσος, Τομέας ΒΑ της Αγοράς: κάτοψη. Διακρίνονται η δίοδος των θεωρών (46), τα δύο άνδρα του Αρτεμισίου (52 και 55), η πλατεία του Αρτεμισίου και τα μνημεία της (48,49,50) η παλαιοχριστιανική κατοικία DOM5 (51) και μέρος του Διονυσίου (56) (©EFA, Wurch-Koželj Manuela 2009).

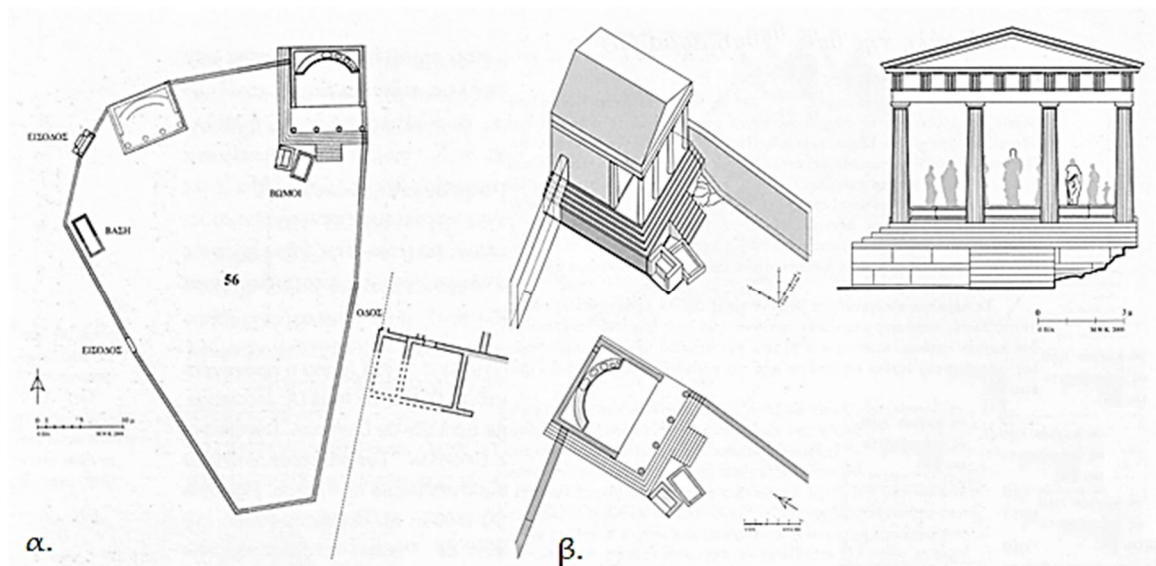


I. Θάσος, Ηράκλειος και Θερσιλόχειο: (α) Κάτοψη, (β) σχηματική αξονομετρική αποκατάσταση (© EFA, Wurch-Koželj Manuela 2000, τροποποιήσεις Μούρθος Ιωάννης).

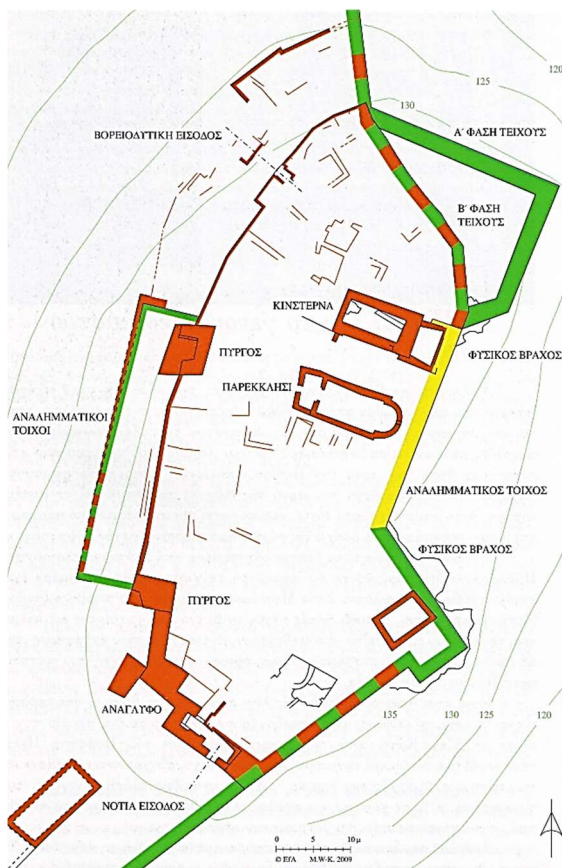


II. Θάσος, Αθήναιον: Κάτοψη (© EFA, Wurch-Koželj Manuela 2000).

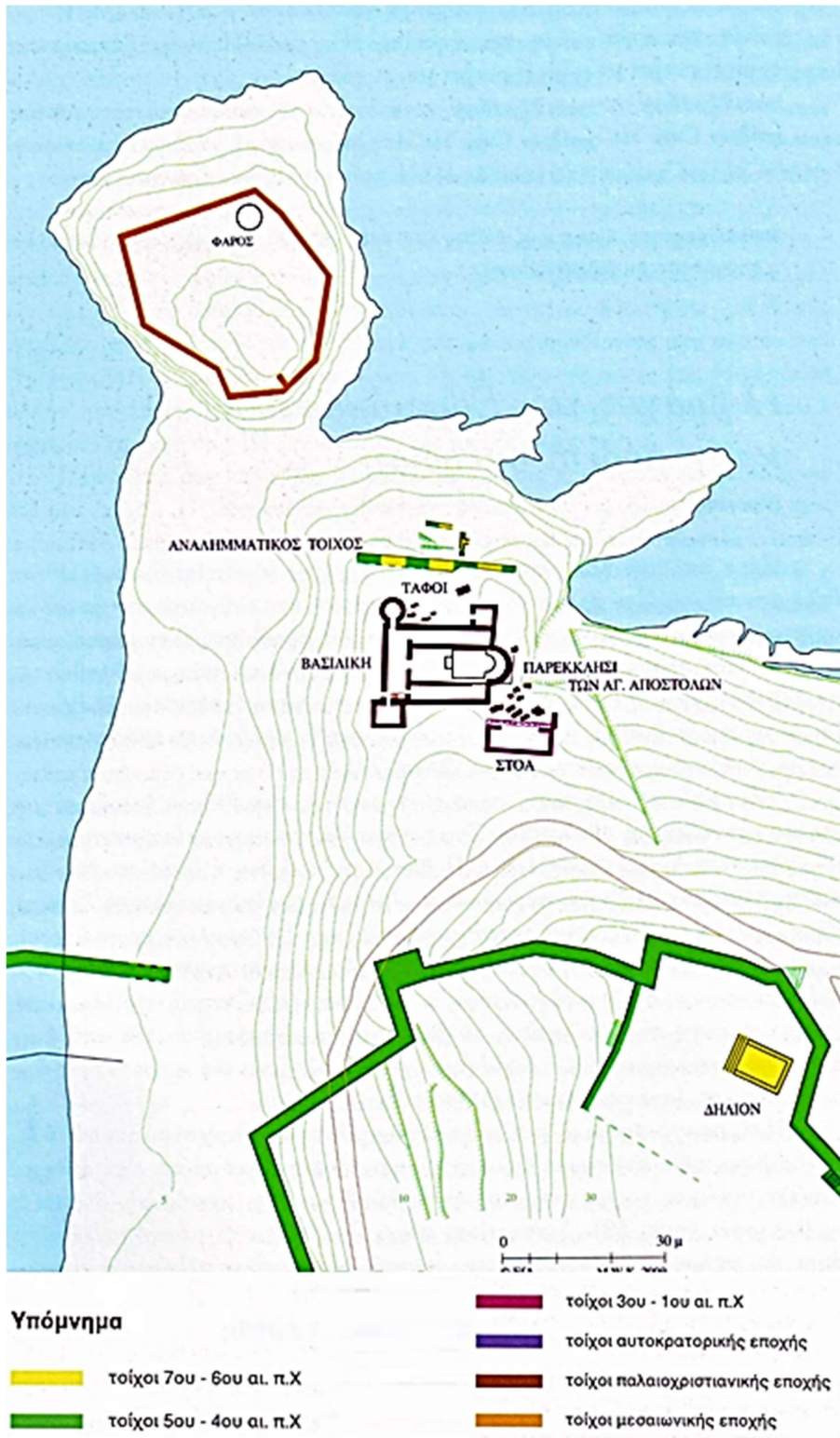
Πίνακας 7



Ι. Θάσος, Διονύσιο: (α) κάτοψη του ιερού, (β) κάτοψη, οψη και σχηματική αξονομετρική αποκατάσταση (© EFA, Wurch-Koželj Manuela).

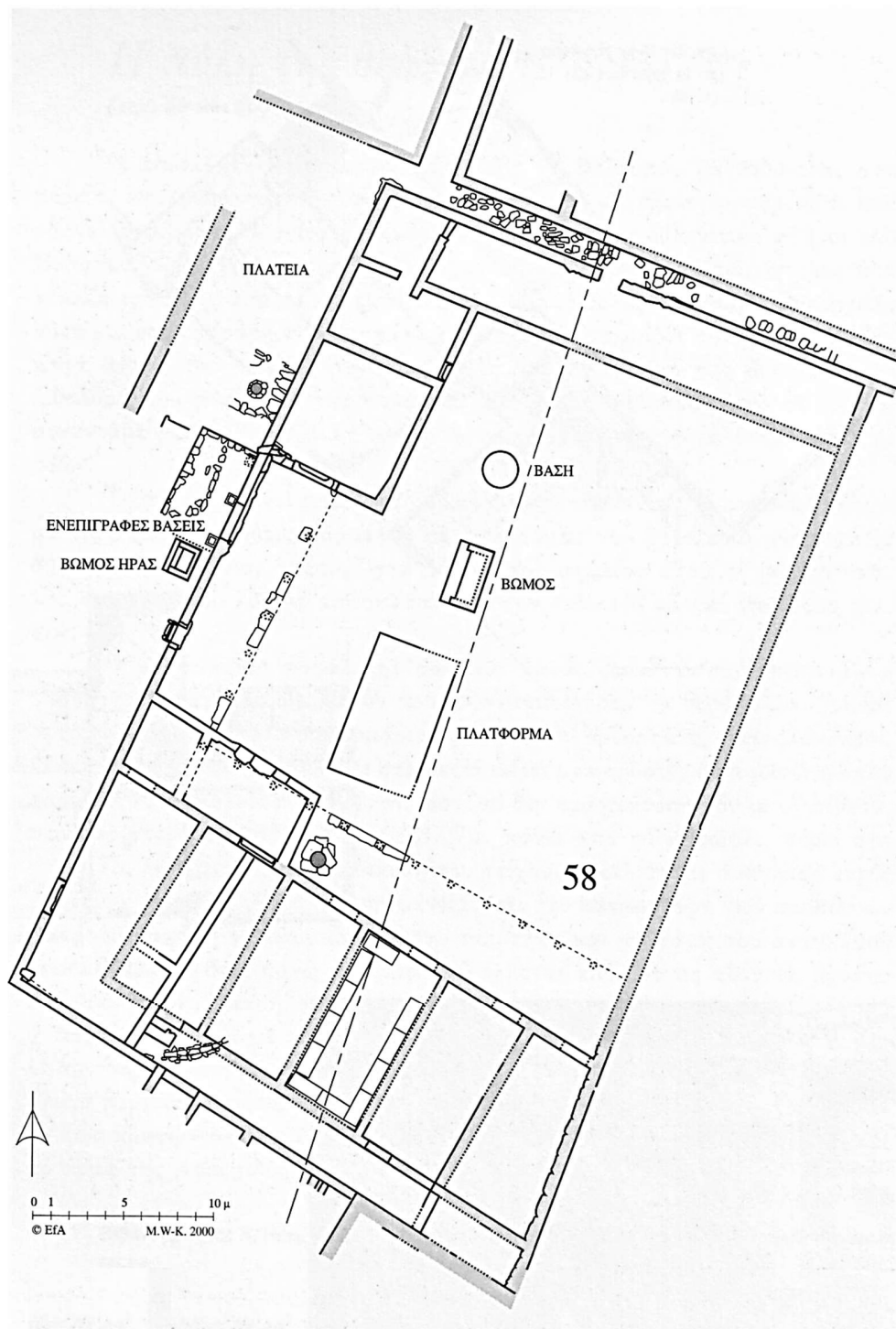


ΙΙ. Θάσος, Πύθιο: Κάτοψη του χώρου του Ιερού του Πυθίου Απόλλωνα, όπου κατά τους μεσαιωνικούς χρόνους οικοδομήθηκε κάστρο, και τμήμα του αρχαίου τείχους (© EFA, Wurch-Koželj Manuela 2009).

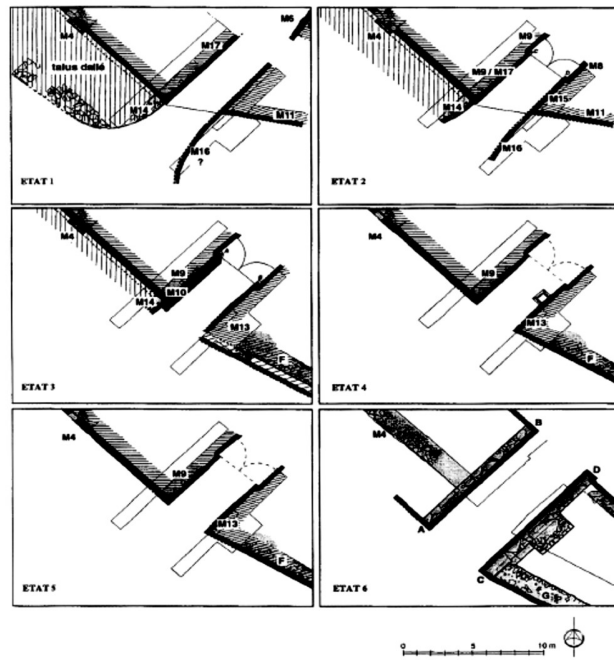


Θάσος, Εβραϊόκαστρο: Θεσμοφόριο, Δήλιο, παλαιοχριστιανική βασιλική και βόρεια οχύρωση (© EFA, Wurch-Koželj Manuela 2009).

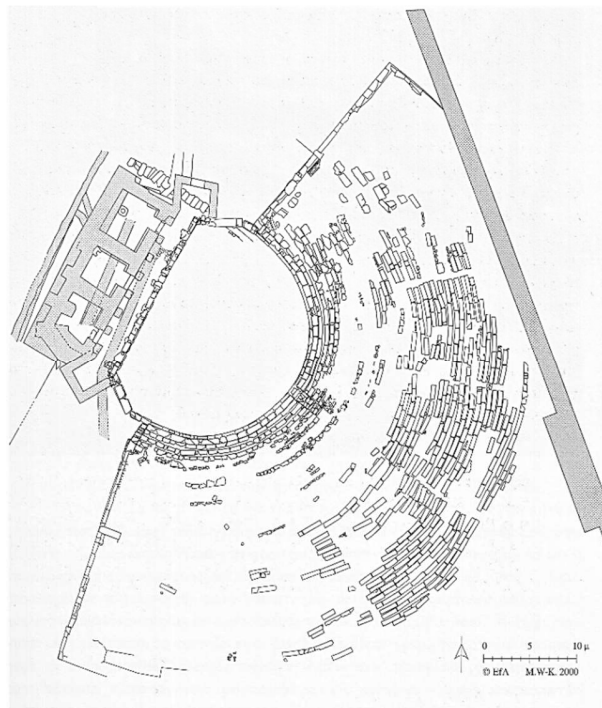
Πίνακας 9



Θάσος, Ποσειδώνιο: Κάτοψη της τελικής μορφής του ιερού (© EFA, Wurch-Koželj Manuela 2000).

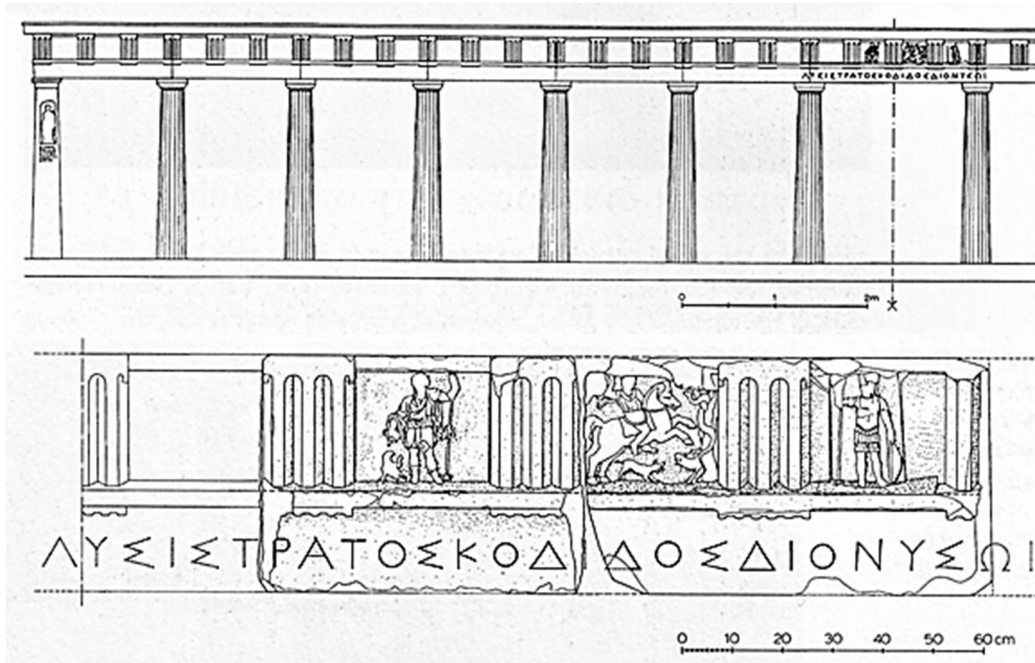


Ι. Θάσος, Δίοδος των Θεωρών: Διαδοχικές οικοδομικές φάσεις της διόδου (©ΕΦΑ, Koželj T., διαμόρφωση Thoquenne V.).

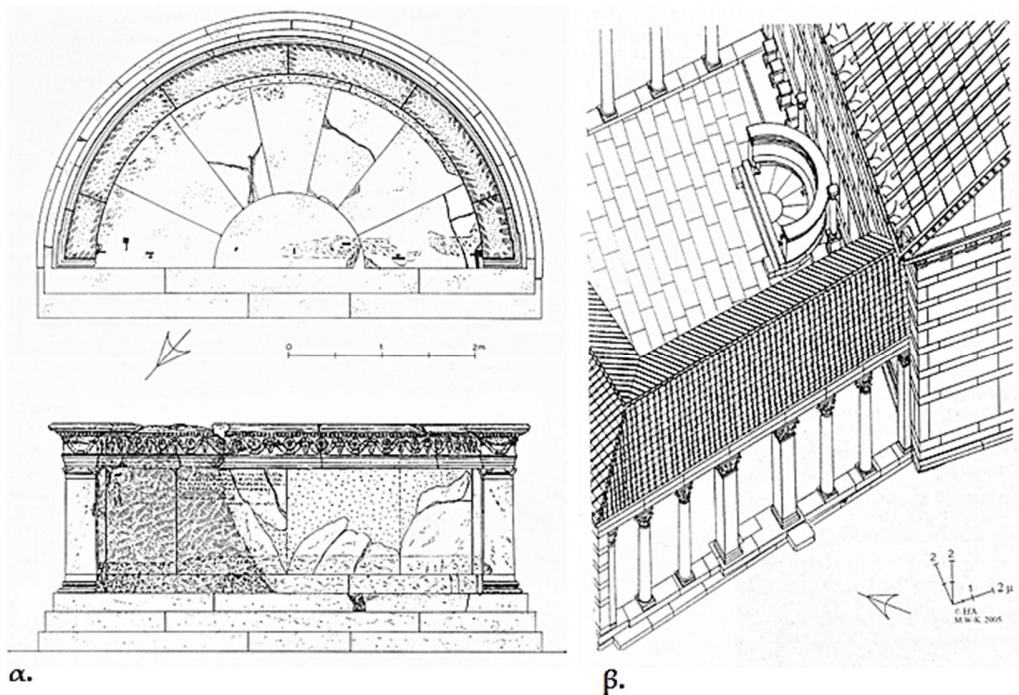


ΙΙ. Θάσος, θέατρο: κάτοψη, κατάσταση του 1998 ιερού (© ΕΦΑ, Wurch-Koželj Manuela 2000).

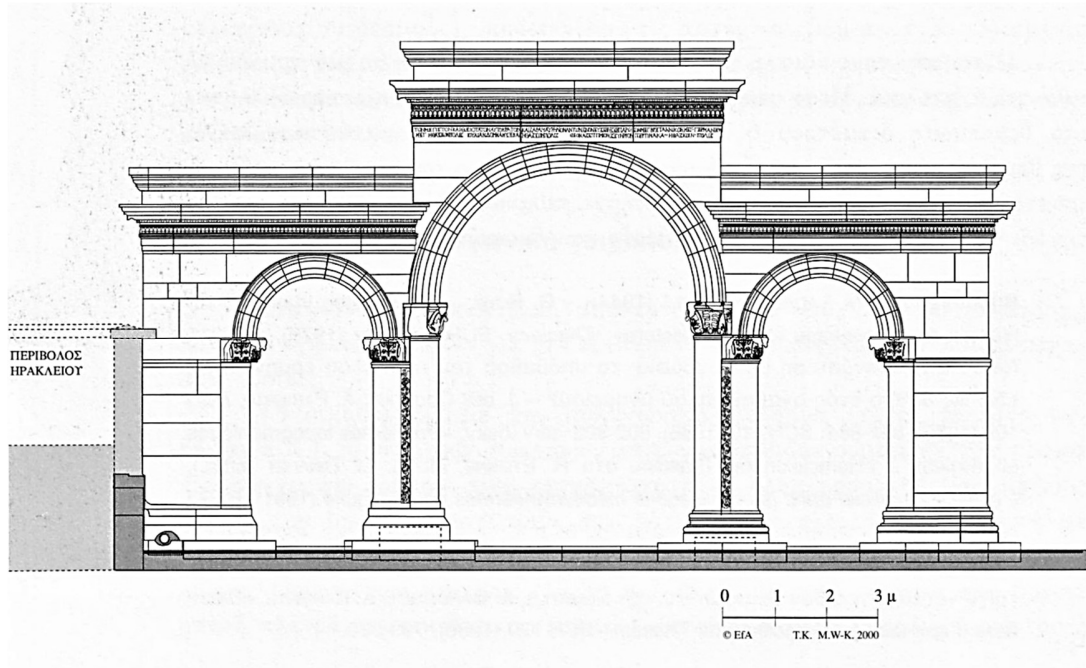
Πίνακας 11



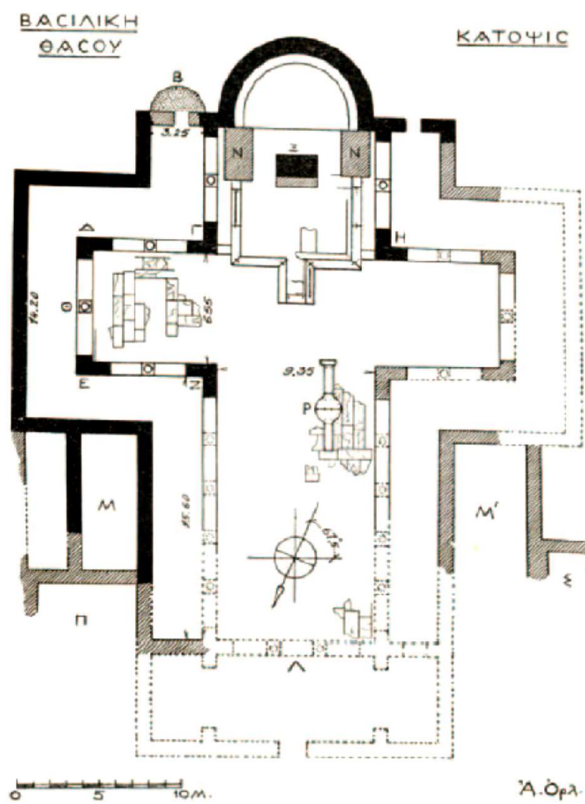
I. Θάσος, θέατρο: μέρος του προσκηνίου με την αναθηματική επιγραφή και η επιγραφή σε λεπτομέρεια



II. Θάσος, εξέδρα του Λιμένδα και της Κώμιδος: (α) εξέδρα Λιμένδα, κάτοψη και όψη, (β) αυλή με την εξέδρα της Κώμιδος, αξονομετρικό (© EFA, Wurch-Koželj Manuela 2005).

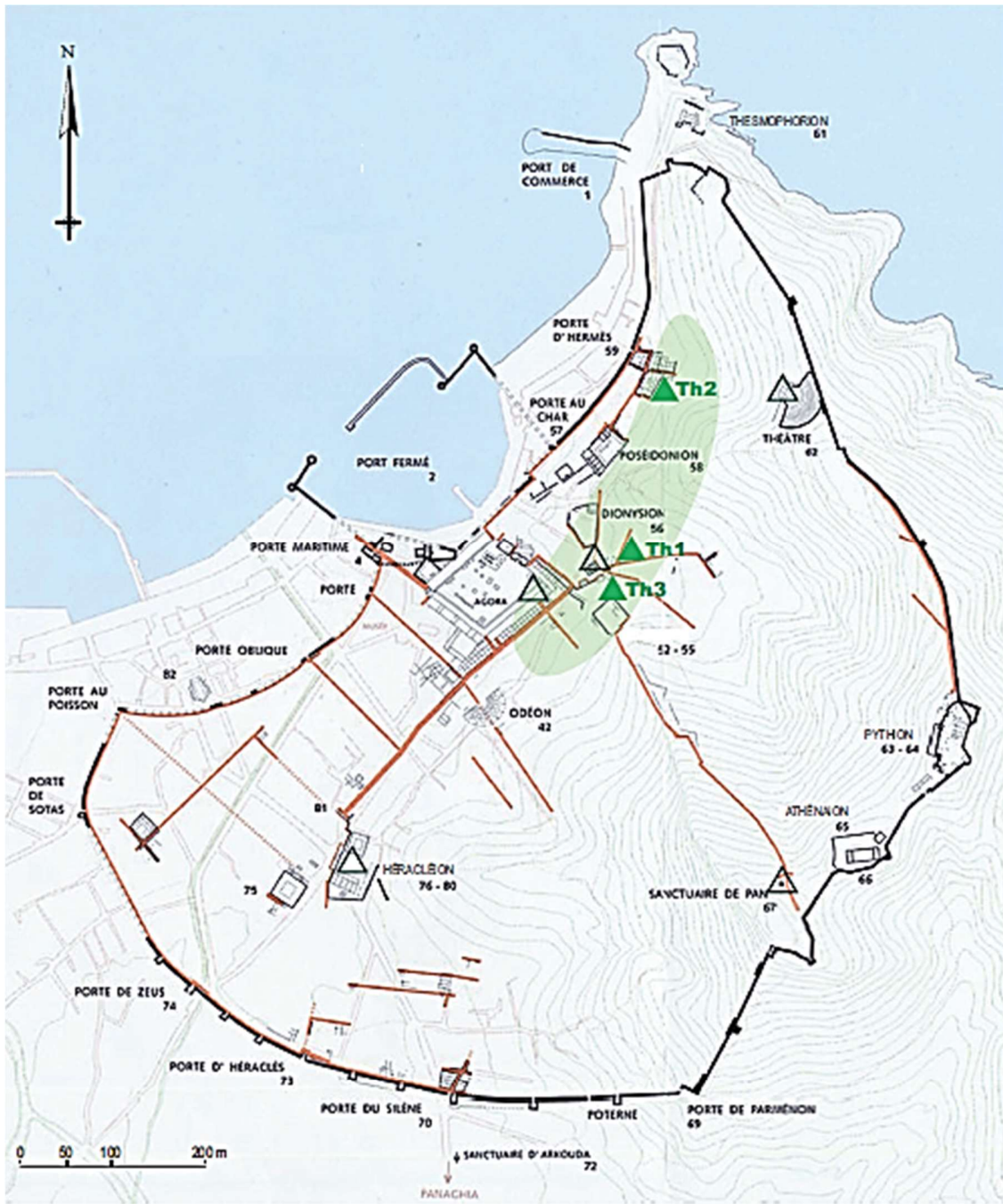


I. Θάσος, αψίδα του Καρακάλα: αποκατάσταση ανωδομής (© ΕΓΑ, Wurch-Koželj Manuela 2000).



II. Θάσος, Λιμένας, βασιλική της πλατείας: κάτοψη, (σχέδιο Αν. Ορλάνδου).

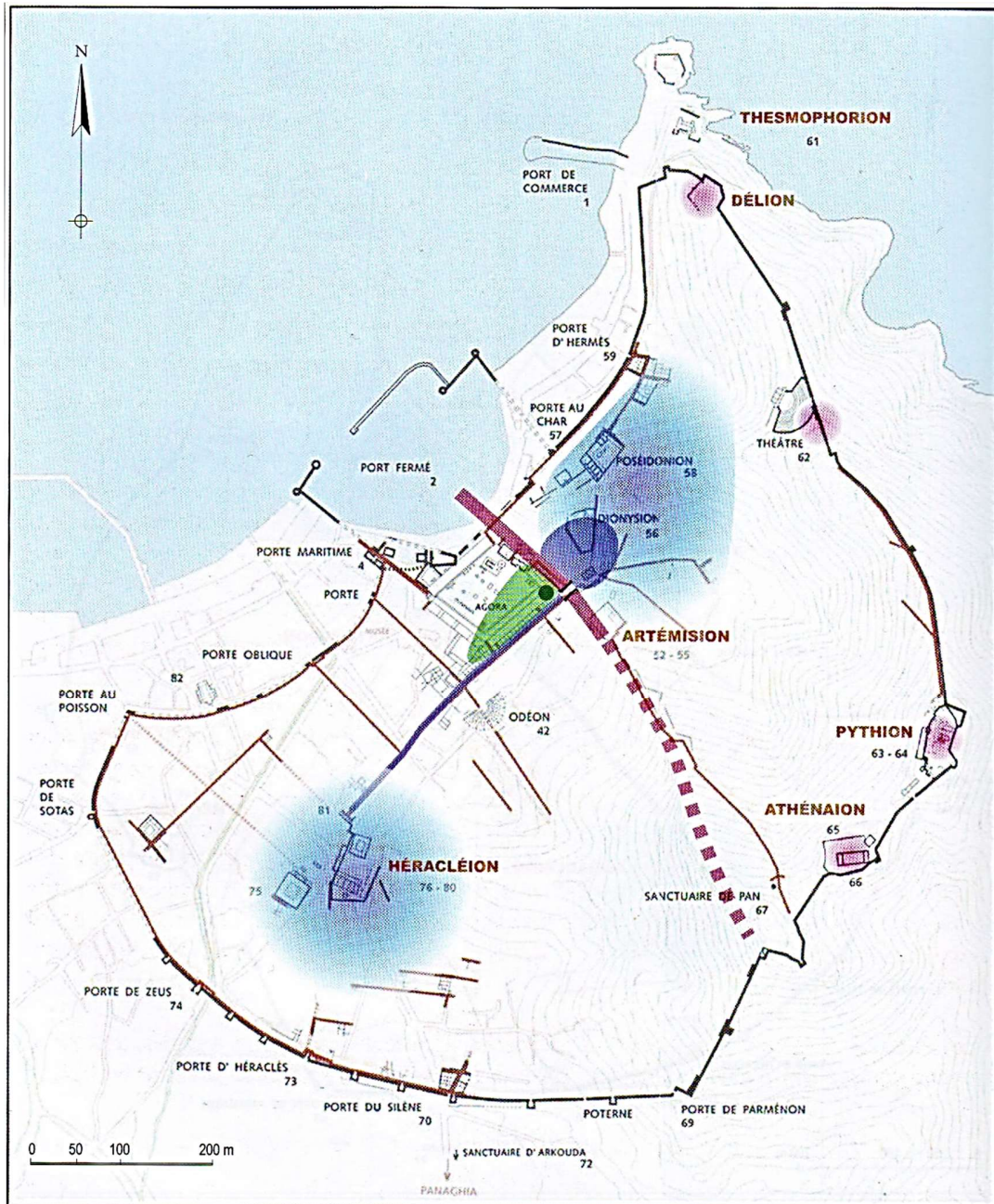
Πίνακας 13



Fond de plan : EFA / M.Wurch-Koželj & T.Koželj, Adaptation : M.Boquet (UMR 8164)

- Extension hypothétique du site thrace
- Vestiges thraces assurés
- Vestiges hypothétiques

Θάσος, άστν: θέσεις και έκταση της θρακική εγκατάστασης (©EFA, Wurch-Koželj Manuela, Koželj Tony).



Fond de plan : EFA / M.Wurch-Kozelj & T.Kozelj. Adaptation : M.Bocquet (UMR 8164)

Sanctuaires

● Nécropole ?

● Mnèma de Glaukos

■ Extension des pôles urbains

■ Zone publique

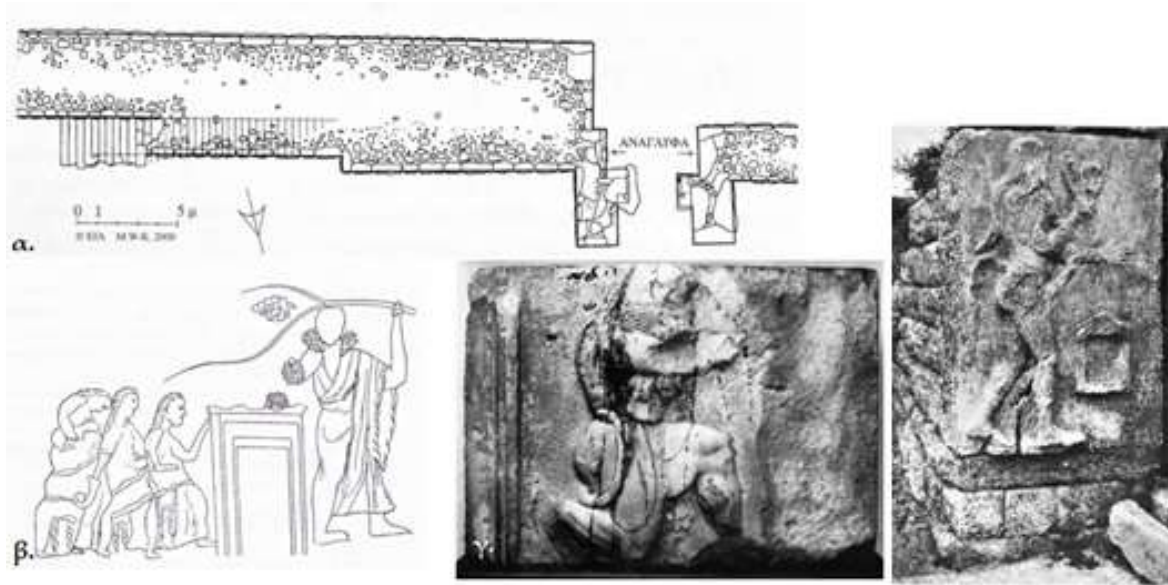
■ Protection du pôle nord-est : rempart et bastions

■ Protection du pôle nord-est : ligne de la défense naturelle

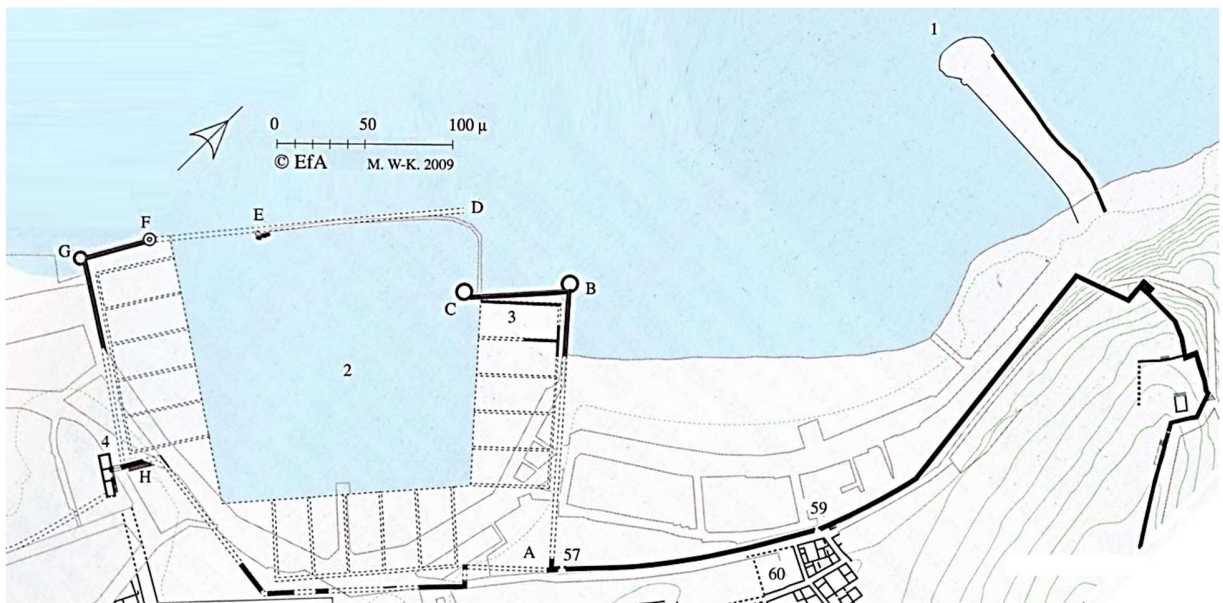
||| Porte des Charites

Θάσος, αρχαϊκό άστυ: τοπογραφικό της αρχαίας Θάσου με τις βασικές θέσεις οικιστικής δραστηριότητας του 6^{ου} αι. π.Χ. και τον άξονα του πρώτου αρχαϊκού τείχους (© EFA, Wurch-Kozelj Manuela, Kozelj Tony, διαμόρφωση Bocquet M.)

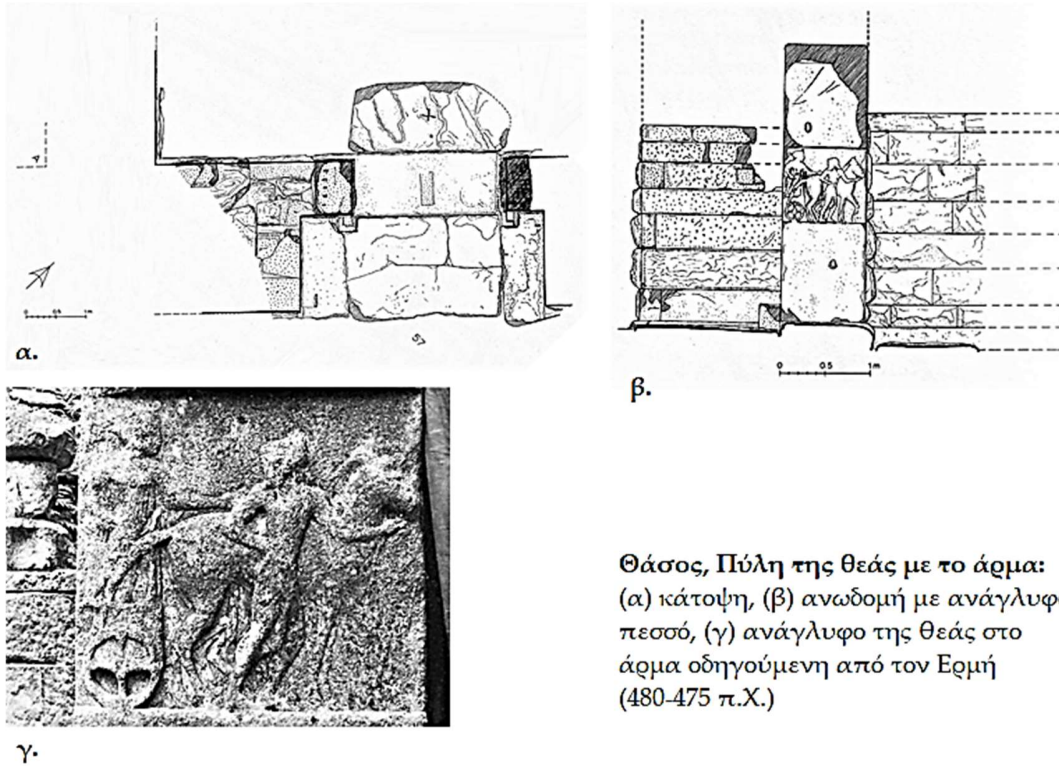
Πίνακας 15



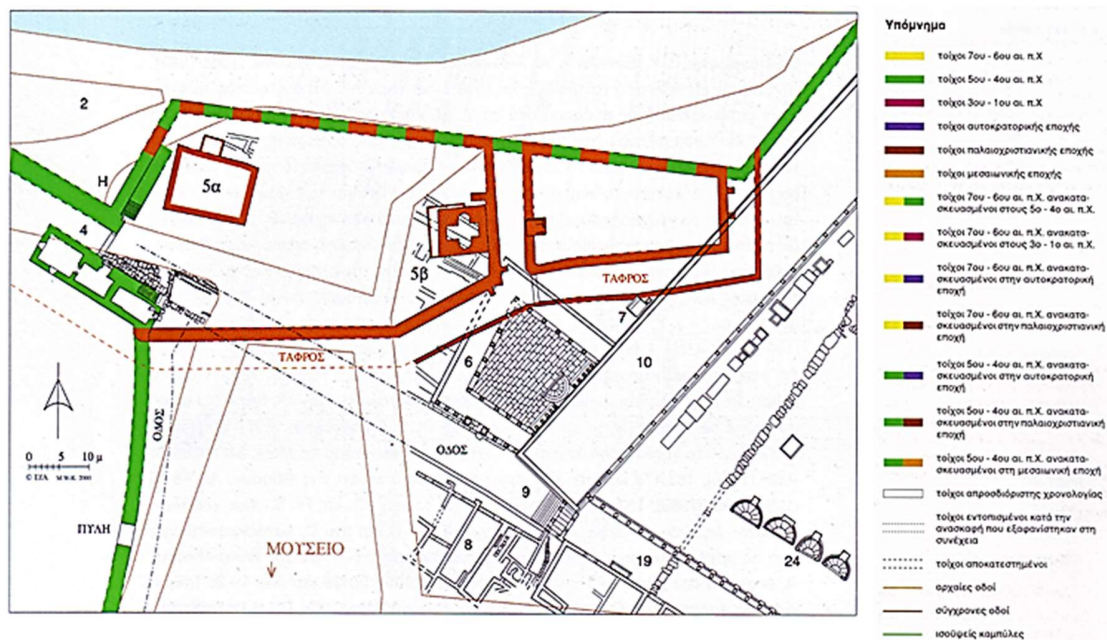
I. Θάσος πύλη Ηρακλή και Διονύσου και πύλη του Σιληνού: (α) κάτοψη της πύλης του Ηρακλή (© EFA, Wurch-Koželj Manuela 2000), (β) σχέδιο του αναγλύφου του Διονύσου, (γ) το ανάγλυφο του Ηρακλή, (δ) το ανάγλυφο του Σιληνού με κάρθαρο (περ. 500 π.Χ.).



II. Θάσος, λιμένες: ο πολεμικός και ο εμπορικός λιμένας της αρχαίας Θάσου κατά τον 5^ο και 4^ο αι. π.Χ. (© EFA, Wurch-Koželj Manuela 2009).

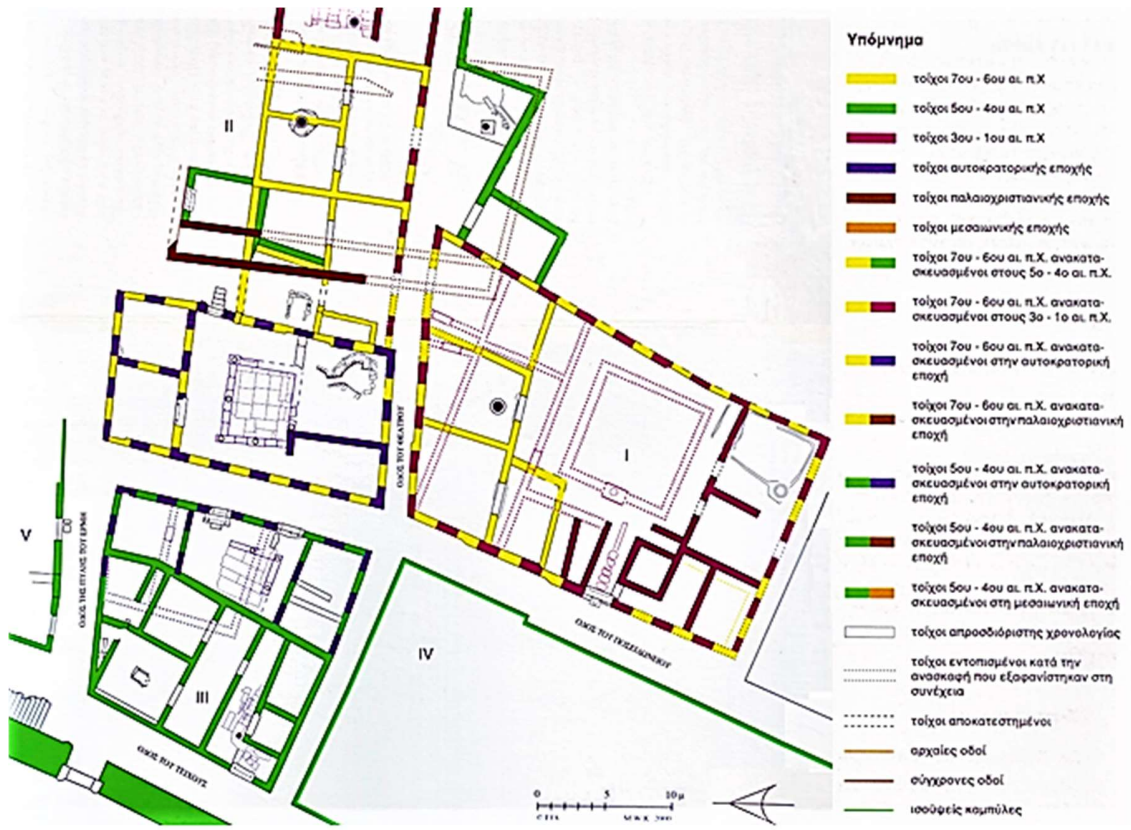


Θάσος, Πύλη της θεάς με το άρμα:
 (α) κάτοψη, (β) ανωδομή με ανάγλυφο
 πεσσό, (γ) ανάγλυφο της θεάς στο
 άρμα οδηγούμενη από τον Ερμή
 (480-475 π.Χ.)

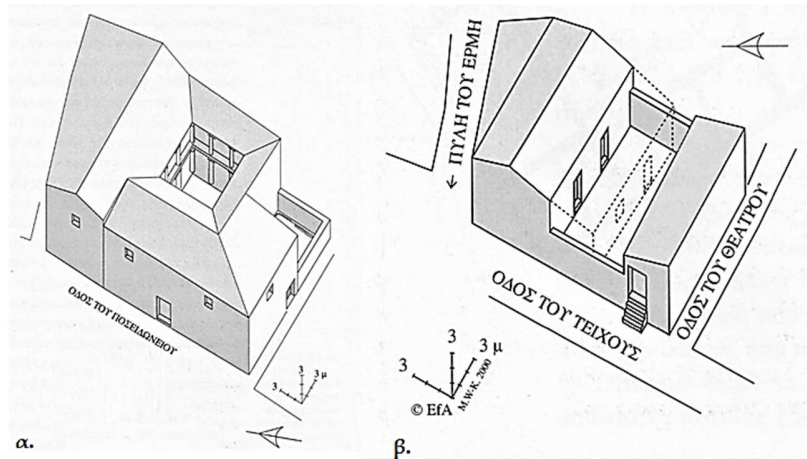


Θάσος, παραθαλάσσια πύλη: κάτοψη του κλασικού τείχους με την πύλη και του μεσαιωνικού οχυρού που δημιουργήθηκε στα ερείπια της ΝΔ γωνίας της Αγοράς (© EFA, Wurch-Koželj Manuela 2000).

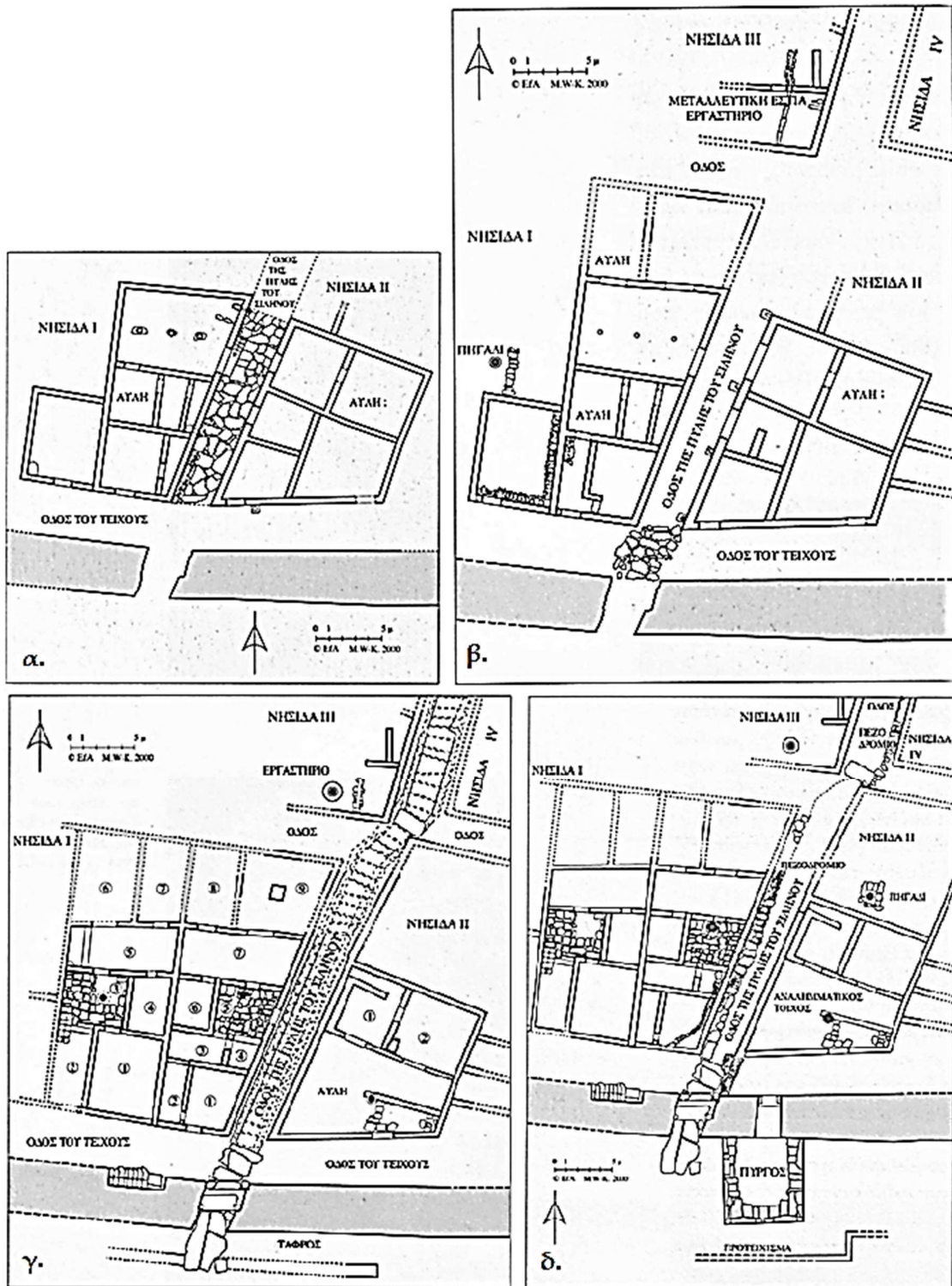
Πίνακας 17



I. Θάσος, συνοικία της πύλης του Ερμή: κάτοψη νησίδων i-v, οικοδομικές φάσεις 1-5 (© EFA, Wurch-Koželj Manuela 2000, τροποποιήσεις Μούρθος Ιωάννης).

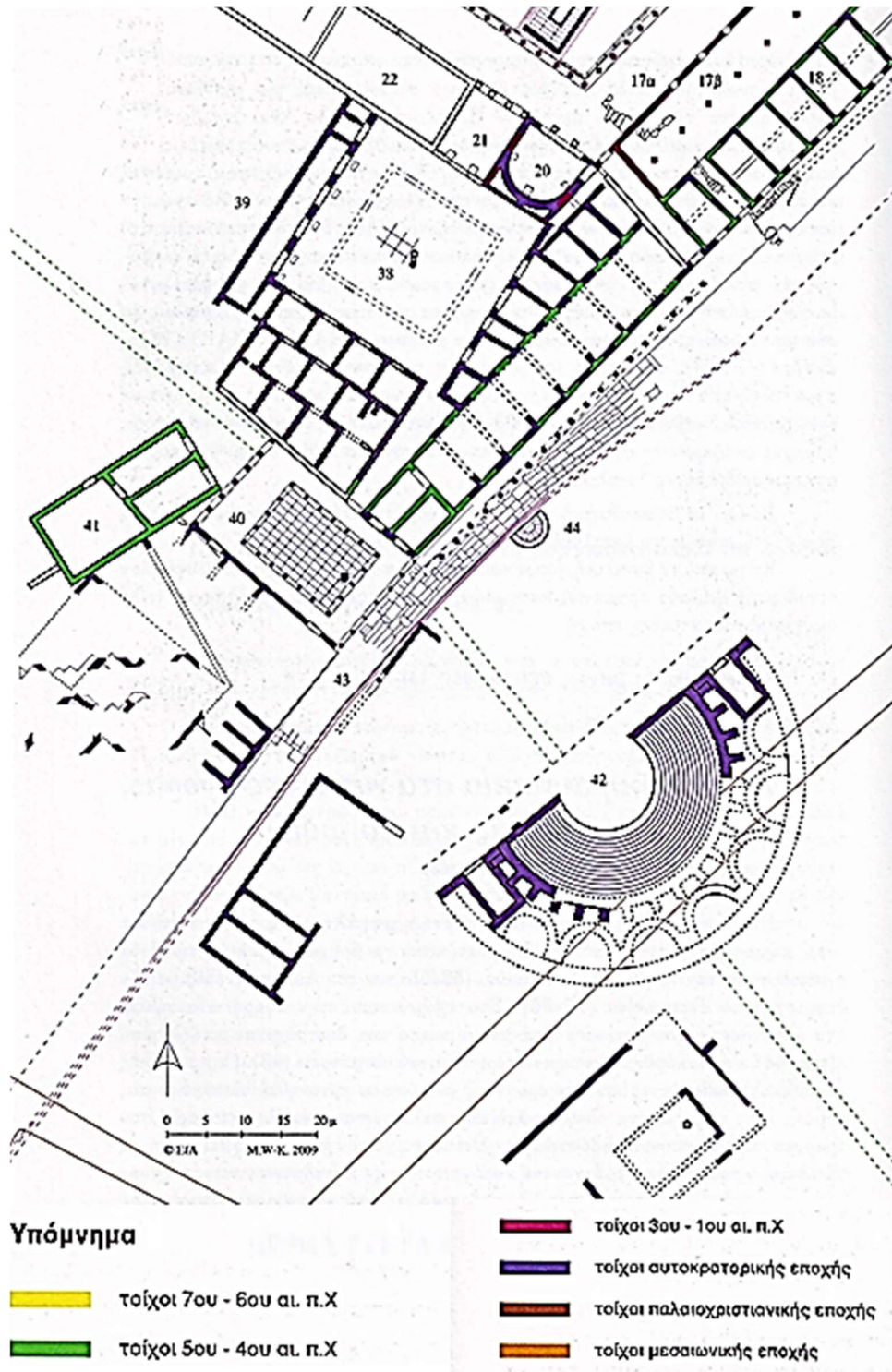


II. Θάσος, συνοικία της πύλης του Ερμή: (α) νησίδα I, ελληνιστική κατοικία σχηματικό αξονομετρικό, (β) νησίδα III, δυτική κατοικία και ελληνιστική επέκταση (με διακεκομμένες γραμμές) (© EFA, Wurch-Koželj Manuela 2000).



Θάσος, συνοικία της πύλης του Σιληνού: (α) φάση 2, (β) φάση 3, (γ) φάση 4, (δ) φάση 5

Πίνακας 19



Θάσος, ρωμαϊκή συνοικία: κάτοψη του τομέα νοτίως της αγοράς, όπου εντοπίζονται το μάκελλο (38) η πλατεία με τις εκατό πλάκες (40), η εξέδρα του Λιμένδα (44) και το Ωδείο (42) (© EFA, Wurch-Koželj Manuela 2009).



I. Θάσος, DOM5: Τοπογραφικό 2012 και οι οικοδομικές φάσεις της βόρειας πλευράς. (©EFA, T. Koželj, M. Wurch-Koželj).



II. Θάσος, DOM5: Αεροφωτογραφία του ανασκαμμένου χώρου (©EFA).

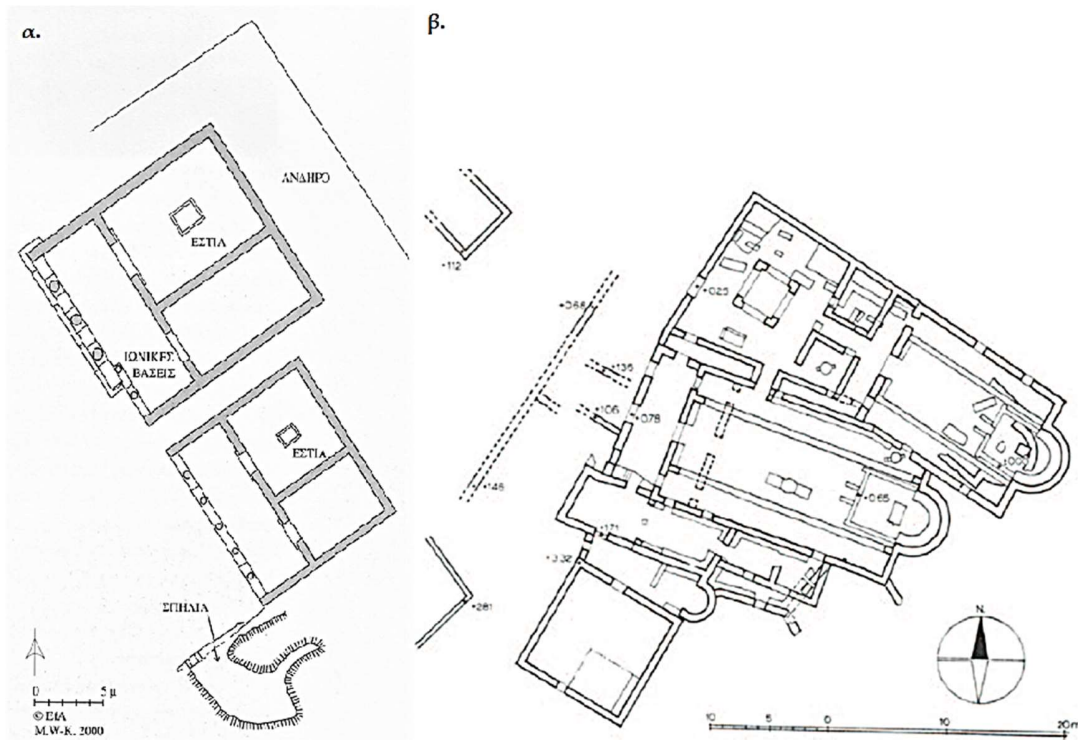
Πίνακας 21



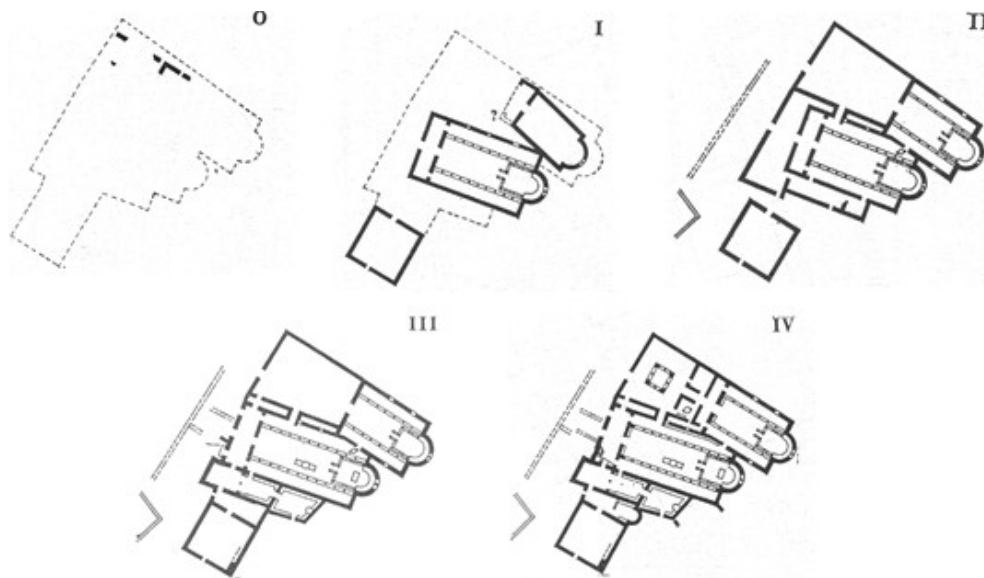
I. Θάσος, Νεκρόπολη: Το αρχαίο θασιακού άστου και ο σύγχρονος οικισμός του Λιμένα με σημειωμένες τις θέσεις όπου βρέθηκαν τάφοι από τη αρχαϊκή μέχρι την παλαιοχριστιανική εποχή (πηγή: Παπαδόπουλος κ.α. 2017, εικ. 1).



II. Θάσος, Αλυκή: τοπογραφικός χάρτης που περιλαμβάνει τα αρχαία λατομεία και τα μνημεία της χερσονήσου (© EFA, Koželj Tony 1978).



Ι. Θάσος, Αλουκή: (α) αρχαίο ιερό (© EFA, Wurch-Koželj Manuela 2000), (β) παλαιοχριστιανικές βασιλικές, κάτοψη που περιλαμβάνει όλες τις οικοδομικές φάσεις του συγκροτήματος, καθώς και τις ταφές εντός της Βόρειας Βασιλικής (© EFA).



ΙΙ. Θάσος, Αλουκή: παλαιοχριστιανικές βασιλικές, οικοδομικές φάσεις (0: 4^ο αι μ.Χ., I: 400-425 μ.Χ., II: 500 μ.Χ., III: 550 μ.Χ., IV: 600 μ.Χ.) (© EFA).

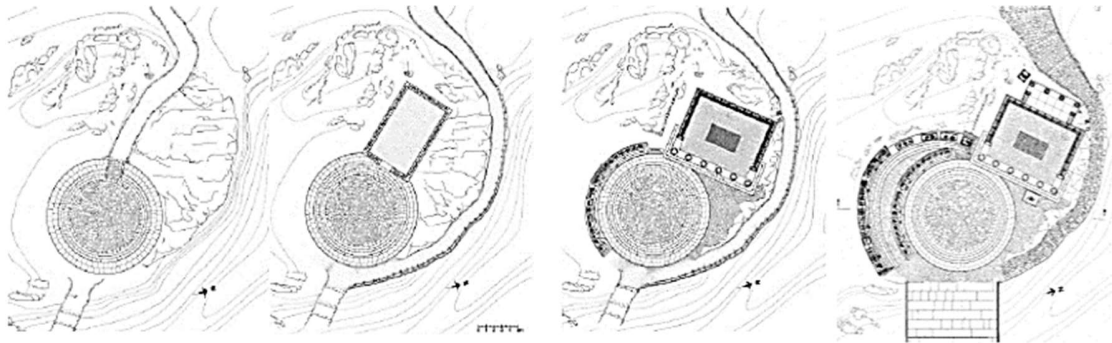
Πίνακας 23



Υπόμνημα:

- Τέλος 5ου-πρώτο μισό 4ου αι. π.Χ.
- Τέλος 4ου αι. π.Χ.
- 3ος αι. π.Χ.
- 2ος-1ος αι. π.Χ.
- 1ος-2ος αι. μ.Χ.
- Βυζαντινά

Σαμοθράκη, Ιερό των Μεγάλων Θεών: Σχέδιο του 2009. Οι χρονολογήσεις βασίζονται στις ερμηνείες των K. και P. Lehmann.



I. Σαμοθράκη, Ιερό των Μεγάλων Θεών: οι τέσσερις οικοδομικές φάσεις του λεγόμενου "θεατρικού χώρου" (theatral circle) και το αναθήματος του Φιλίππου Γ' και Αλεξάνδρου Δ' (σχέδιο Andrea Day, Albert Hopper, Reagan B. Ruedig, Yong K. Kim).



II. Σαμοθράκη, Ιερό των Μεγάλων Θεών, σκευή μυστών: (α) G2-3 κάνθαρος από την Τρωάδα (α μισό 7^ο αι. π.Χ., βρέθηκε κάτω από το δάπεδο του Κτιρίου του Τελετουργικού Χορού), (β) κωνική λεκάνη (Wescoat 2012, εικ. 3.17, αρ. ευρ. 66.37), (γ) πήλινος λύχνος (50 π.Χ.-1^ο αι. μ.Χ.), (δ) σιδερένια δαχτυλίδια (Wescoat 2012, εικ. 3.18, αρ. ευρ. 65.1026, 70.0860).

Πίνακας 25



Σαμοθράκη, Ιερό των Μεγάλων Θεών, αναθήματα: πήλινα ειδώλια από τον Θεατρικό Χώρο και το Μνημείο του Φιλίπου Γ' και Αλεξάνδρου Δ': **(α)** ειδώλιο τύπου Ταναγραίας (323-317 π.Χ. ή προγενέστερο), **(β)** χορεύτρια με ιμάτιο (ελληνιστικό), **(γ)** υδριαφόρος (ελληνιστικό), **(δ)** καθημένη γυναικεία μορφή (5^{ος} – 4^{ος} αι. π.Χ.), **(ε)** Θεός στον τύπο του Άμμωνος Διός (ελληνιστικό), **(στ)** αγόρι με καυσία (ελληνιστικό)



α.



β.



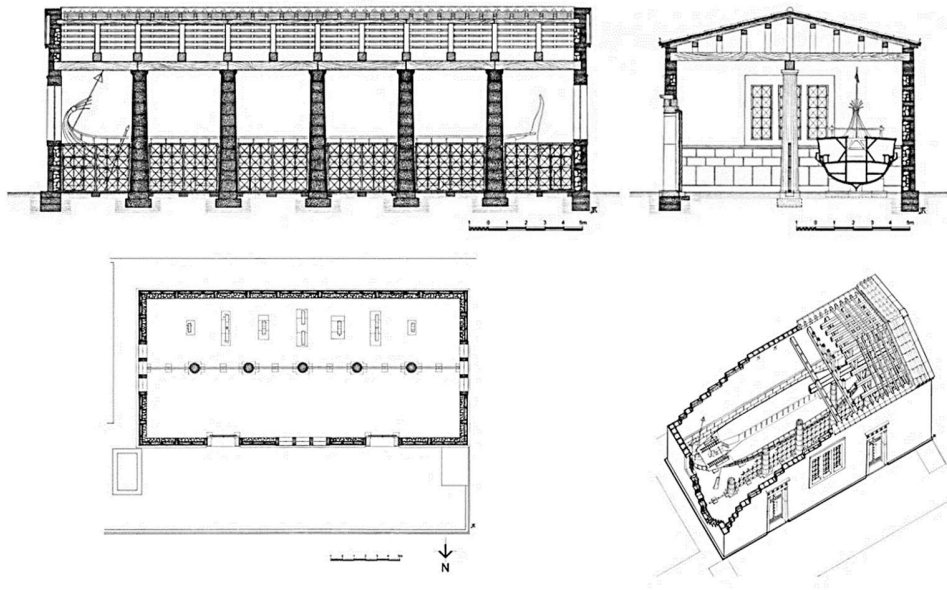
γ.



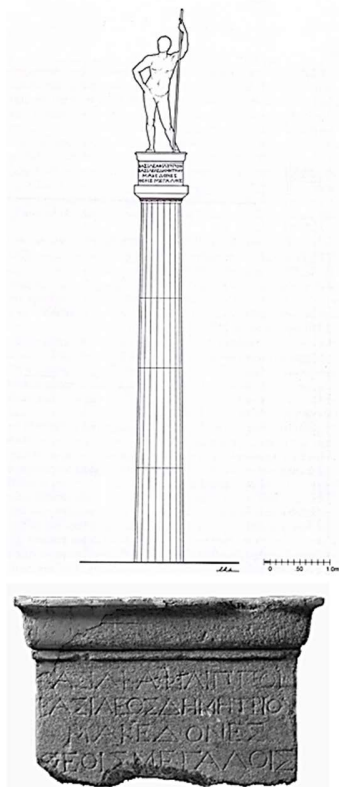
δ.

Σαμοθράκη, Ιερό των Μεγάλων Θεών, αναθήματα: (α) χρυσός λέων. 5^{ος} αι. π.Χ. ή β τέταρτο 4^{ου} αι. π.Χ. (ανατολικός λόφος), (β) άγκιστρο ψαρέματος, (γ) δάχτυλα από πέλμα ορειχάλκινου ανδριάντα, (δ) κεφαλή πήλινου ειδώλιου μύστη με στέφανο (ελληνιστική εποχή).

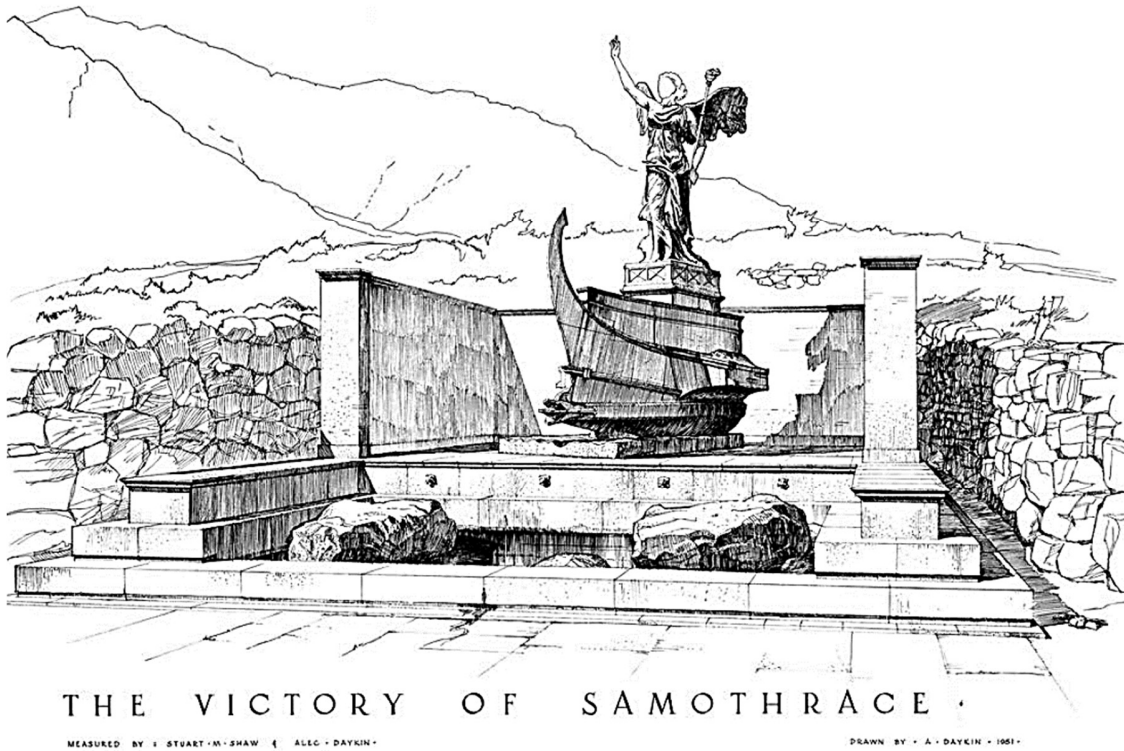
Πίνακας 27



I. Σαμοθράκη, Ιερό Μεγάλων Θεών, αναθήματα: Νεώριο, όψη, τομή, κάτοψη και αξονομετρικό.



II. Σαμοθράκη, Ιερό Μεγάλων Θεών, αναθήματα: κίονας του Φιλίππου Ε', σχεδιαστική αποκατάσταση (σχέδιο Leah Solk) και η ενεπίγραφη βάση του ανδριάντα.



I. Σαμοθράκη, Ιερό Μεγάλων Θεών, αναθήματα: το μνημείο της Νίκης. Σχεδιαστική αναπαράσταση σύμφωνα με την ερμηνεία του Lehmann.



II. Σαμοθράκη, Ιερό Μεγάλων Θεών, αναθήματα: το μνημείο της Νίκης. Φωτορεαλιστική αναπαράσταση δύο διαφορετικών εκδοχών του, σύμφωνα με την Wescoat (Stewart 2016).

Πίνακας 29



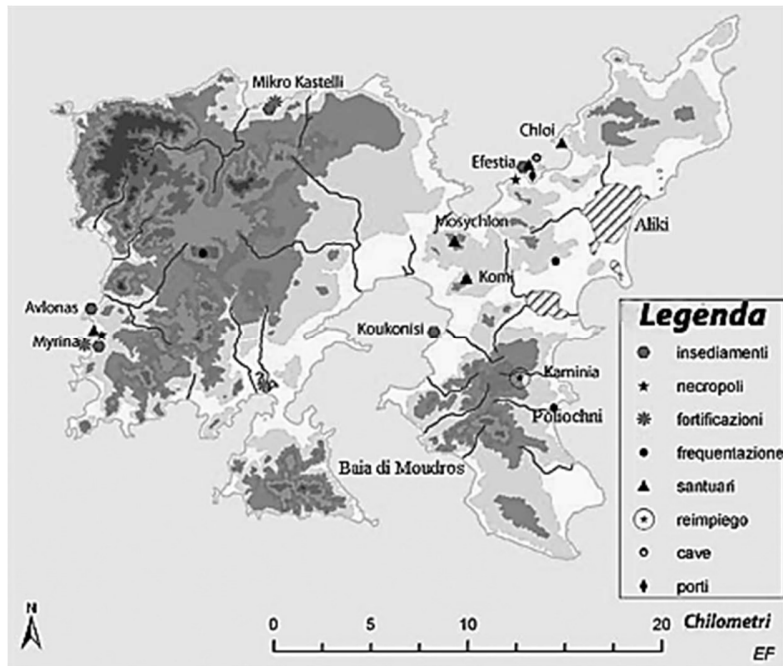
Ι.Σαμοθράκη, Ιερό Μεγάλων Θεών, αναθήματα: το μνημείο της Νίκης. Φωτορεαλιστική απεικόνιση όψης κατ'ενώπιον και 3/4.



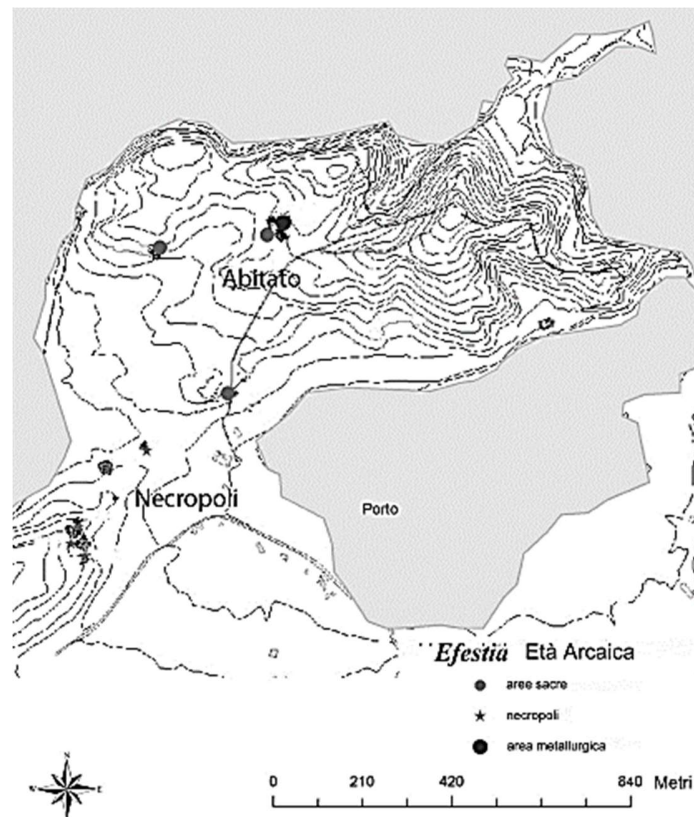
ΙΙ. Θάσος, Ηρακλής: (α) παραστάδα της πύλης του Ηρακλή, (β) νομίσματα με κεφαλή του Διονύσου στον εμπροσθότυπο και τον Ηρακλή στον οπισθότυπο.



ΙΙΙ. Θάσος, Αρτεμίσιο: συρο-φοινικικός ελεφαντοστέινος λέων, αρ. κατ. 1512.

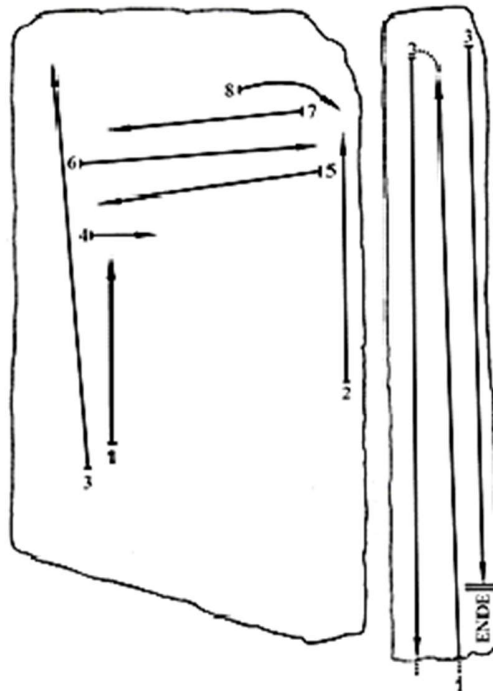
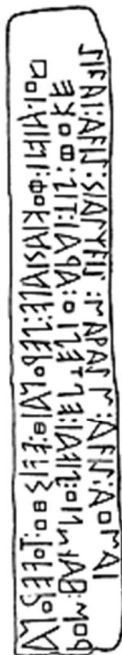
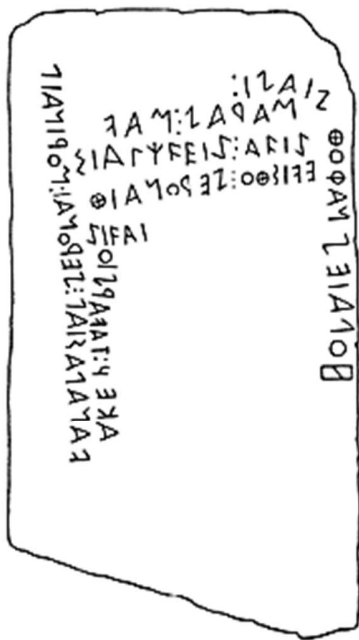


I. Λήμνος: Αρχαϊκή περίοδος (τέλος 8^{ου}-αρχές 6^{ου} αι. π.Χ.).

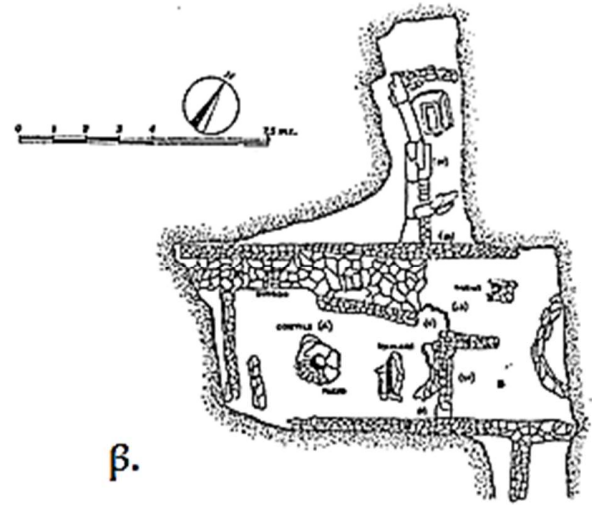
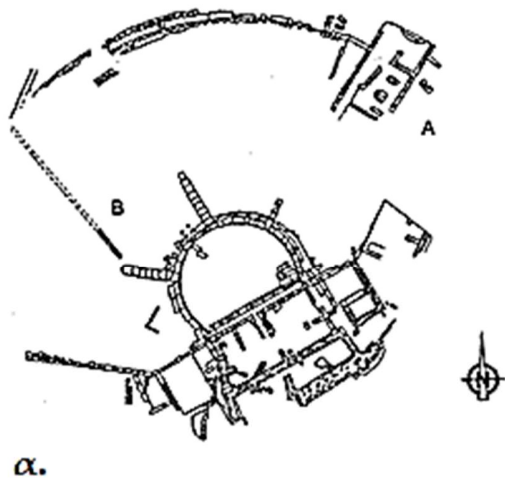


II. Λήμνος Ηφαιστία: οι περιοχές οικιστικής δραστηριότητας των αρχαϊκών χρόνων (τέλος 8^{ου}-6^{ος} αι. π.Χ.).

Πίνακας 31

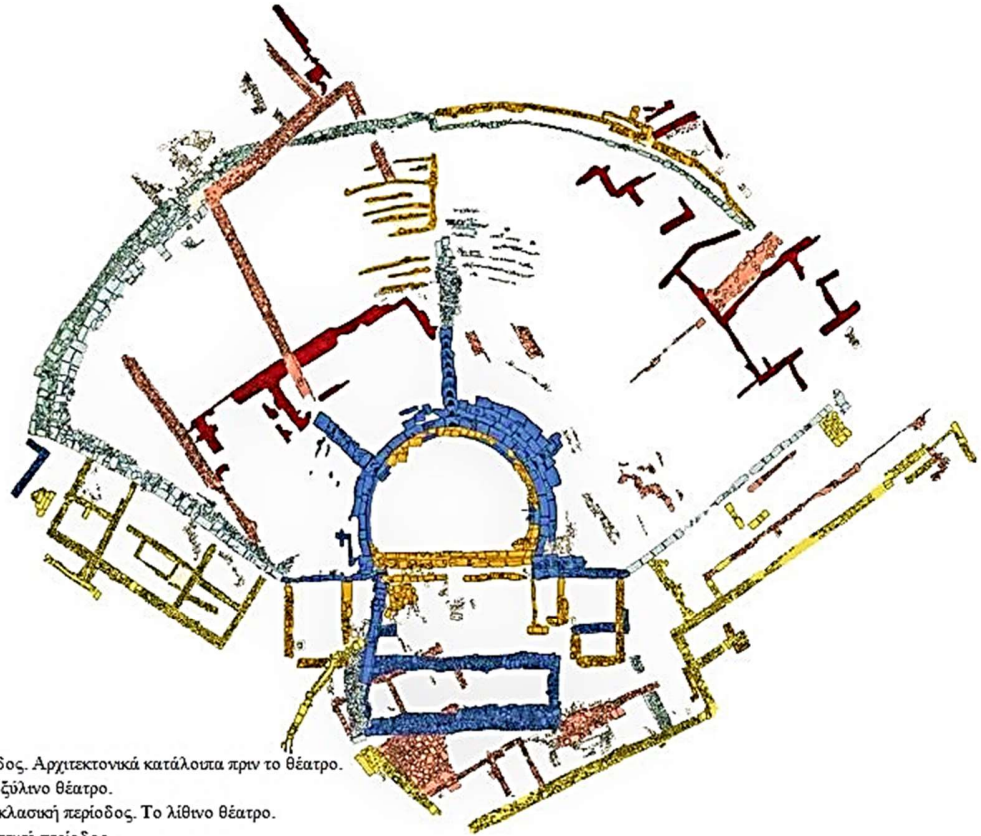


Λήμνος, στήλη Καμινίων: Αθήνα, Εθνικό Αρχαιολογικό, σχέδιο της επιγραφής (από Nachmanson 1908, 51) και ενδεικτικός τρόπος ανάγνωσης του



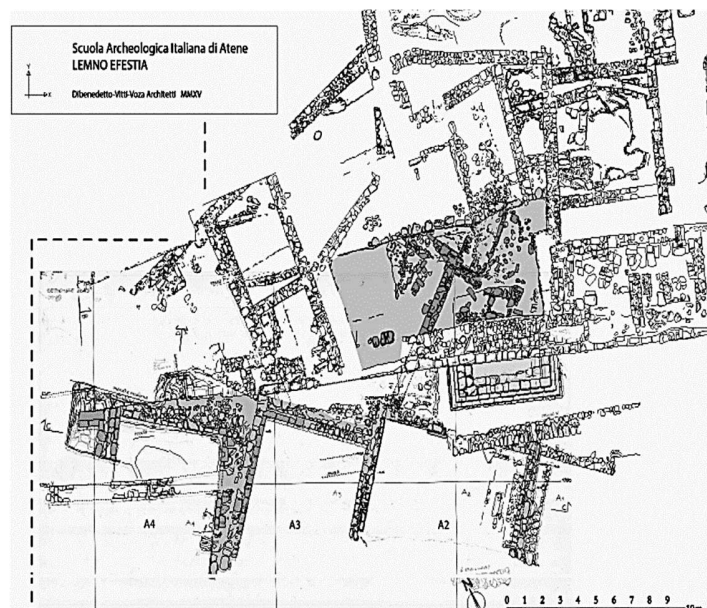
Λημνος, Ηφαιστία: (α) Θέατρο τομές Α και Β, (β) η "οικία" (τομή Α) κάτω από το κοίλο του θεάτρου της Ηφαιστίας, (γ) οι οικοδομικές φάσεις σύμφωνα με τους Greco και Voza: 1. κατάλοιπα αρχαϊκής περιόδου, 2. φάση ξύλινου θεάτρου, 3. φάση λίθινου θεάτρου, 4. κατάλοιπα προγενέστερα του λιθινου θεάτρου, (δ) το αρχαϊκό ιερό κάτω από το κοίλο.

Πίνακας 33

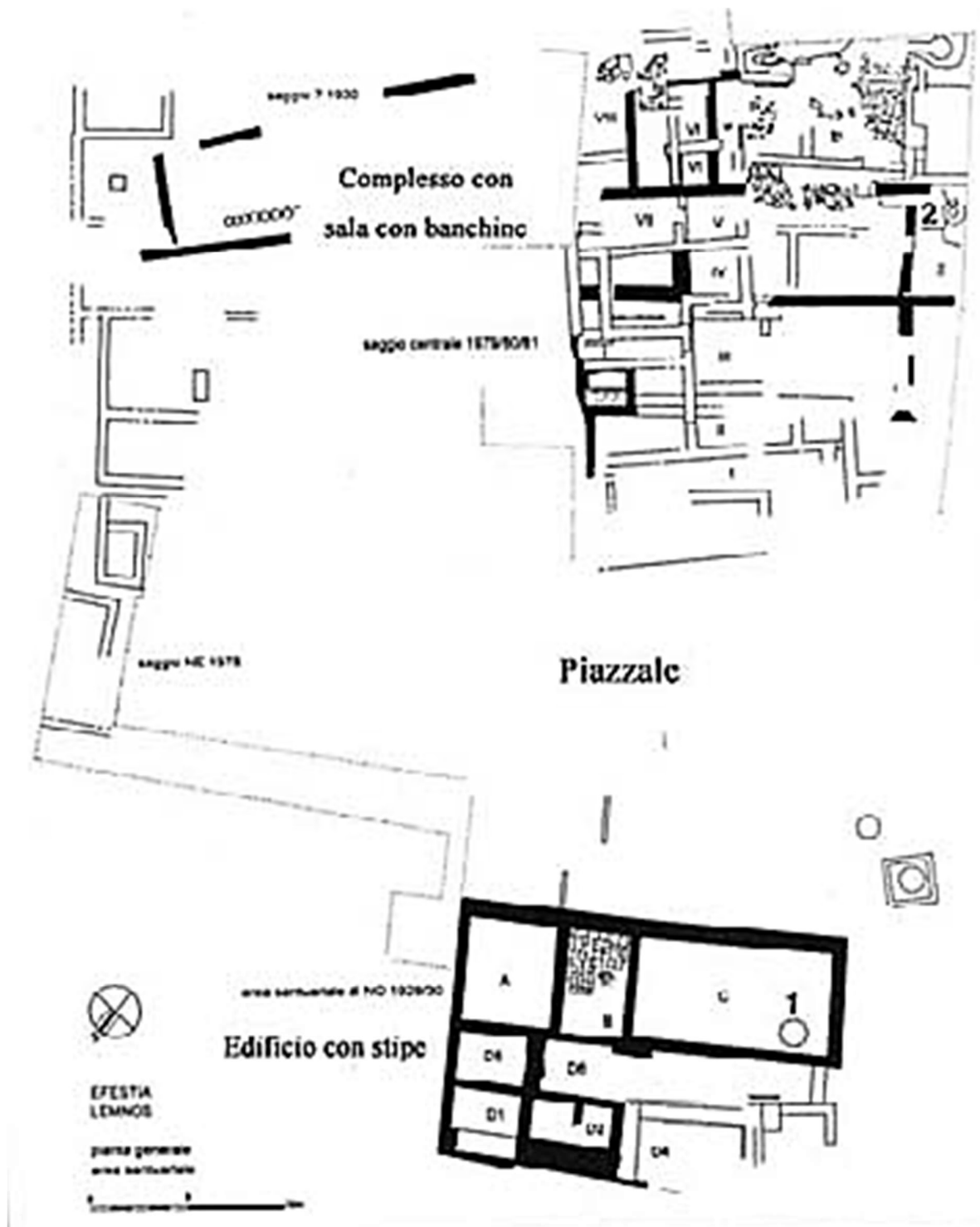


- Πρώμη αρχαϊκή περίοδος. Αρχιτεκτονικά κατάλοιπα πριν το θέατρο.
- Αρχαϊκή περίοδος. Το ξύλινο θέατρο.
- Πρώτη φάση. Ύστερη κλασική περίοδος. Το λίθινο θέατρο.
- Δεύτερη φάση. Ελληνιστική περίοδος.
- Τρίτη φάση. Ελληνιστική περίοδος.
- Τέταρτη φάση. Πρώτοι ρωμαϊκοί χρόνοι.
- Πέμπτη φάση. Ύστεροι ρωμαϊκοί χρόνοι.

Ι. Λήμνος Ηφαιστία: Αρχαίο θέατρο. Οικοδομικές φάσεις κατά την Αρχοντίδου.



ΙΙ. Λήμνος Ηφαιστία: ιερό του ισθμού.

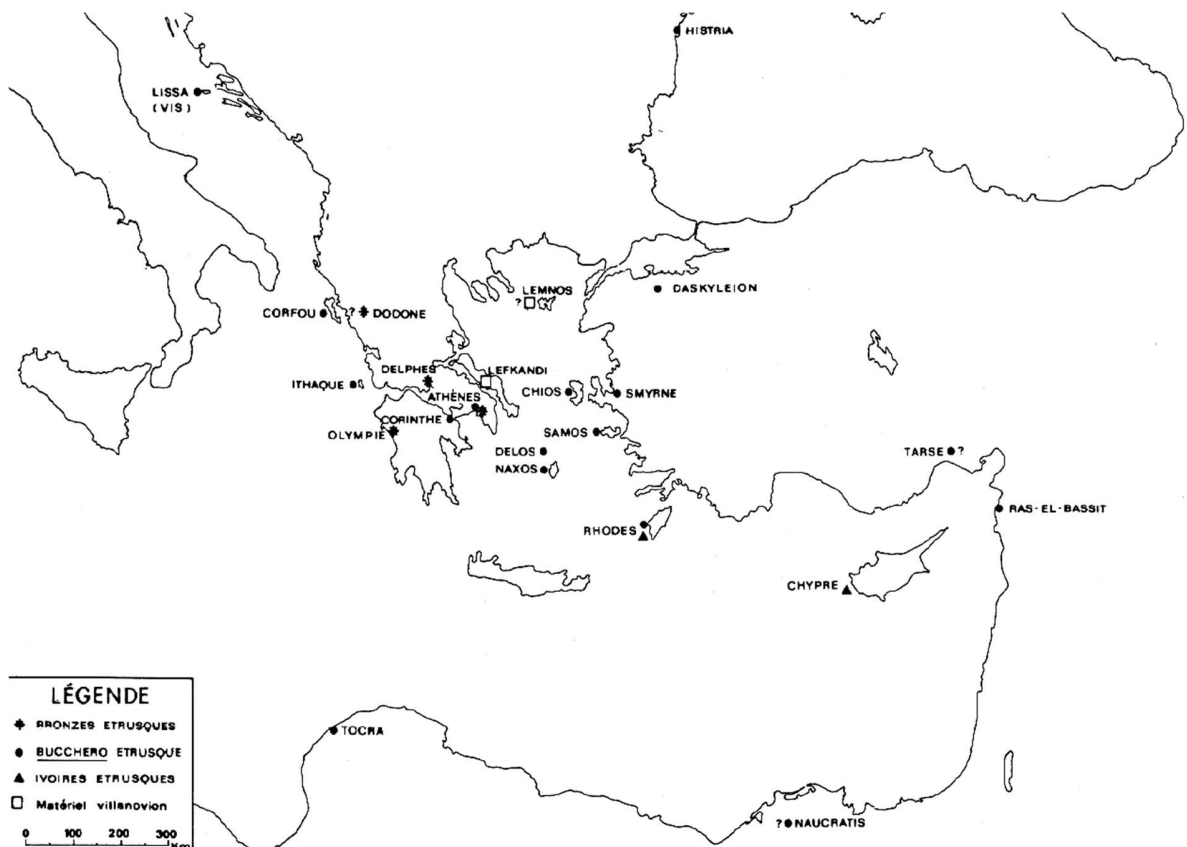


Λήμνος Ηφαιστία: Συγκρότημα του αρχαϊκού ιερού στο λόφο. Με μαύρο η φαση της αρχαϊκής περιόδου.

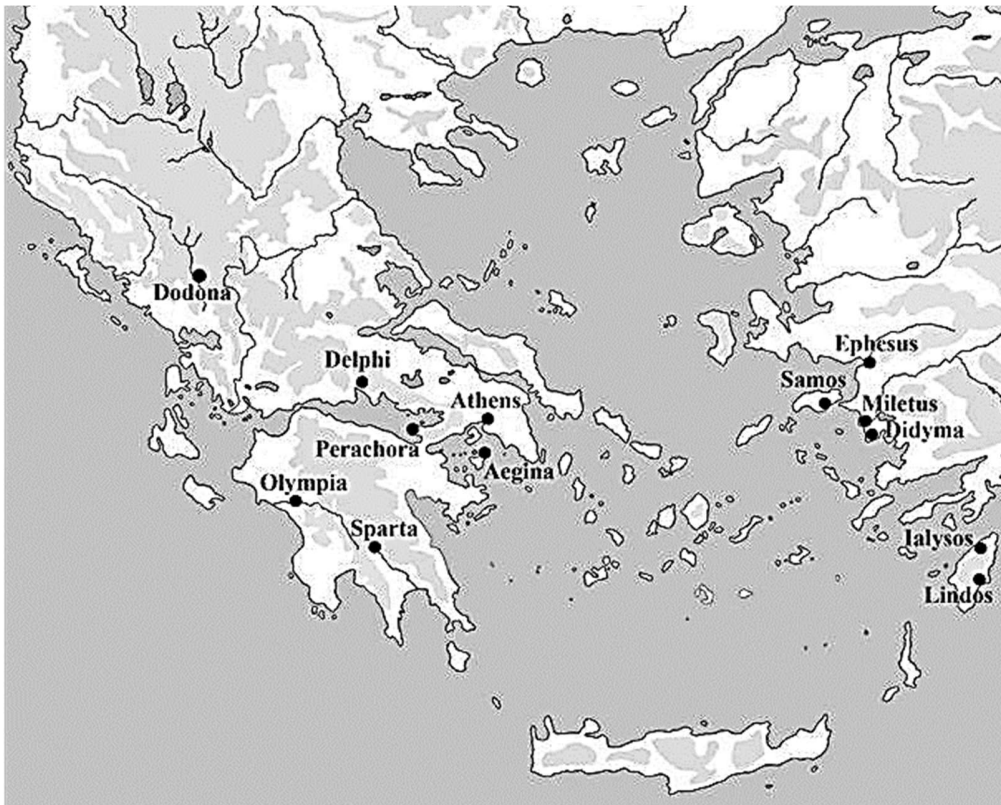
Πίνακας 35



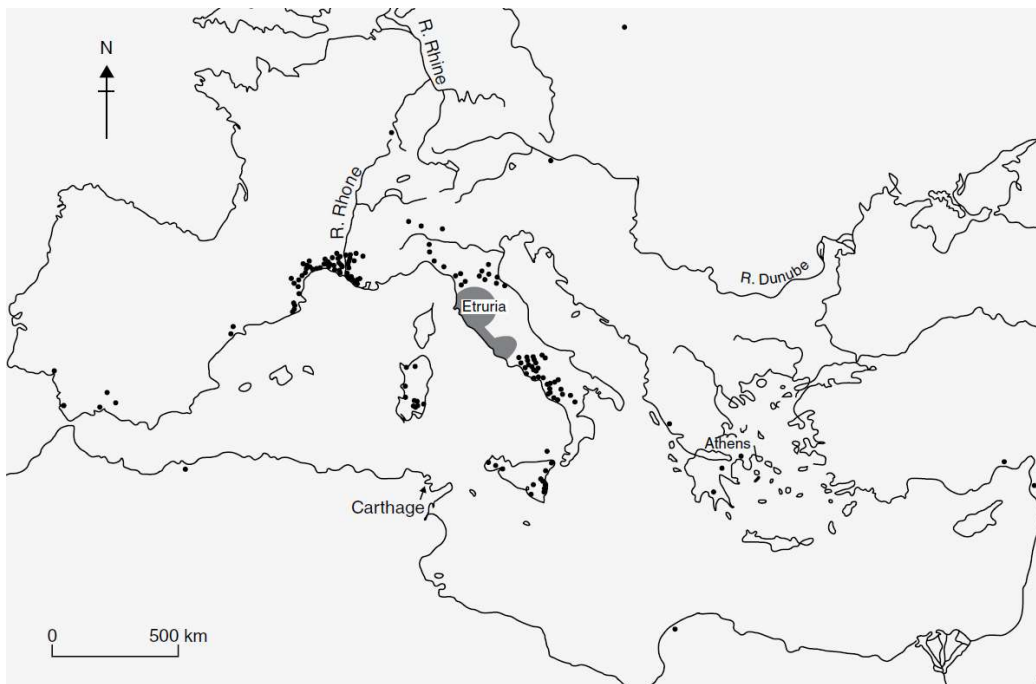
I. Ετρούσκοι: Διασπορά ετρουσκικών αντικειμένων στη Μεσόγειο



II. Ετρούσκοι: Θέσεις στην Αν. Μεσόγειο όπου έχουν εντοπιστεί βιλανόβια και ετρουσκικά αντικείμενα.

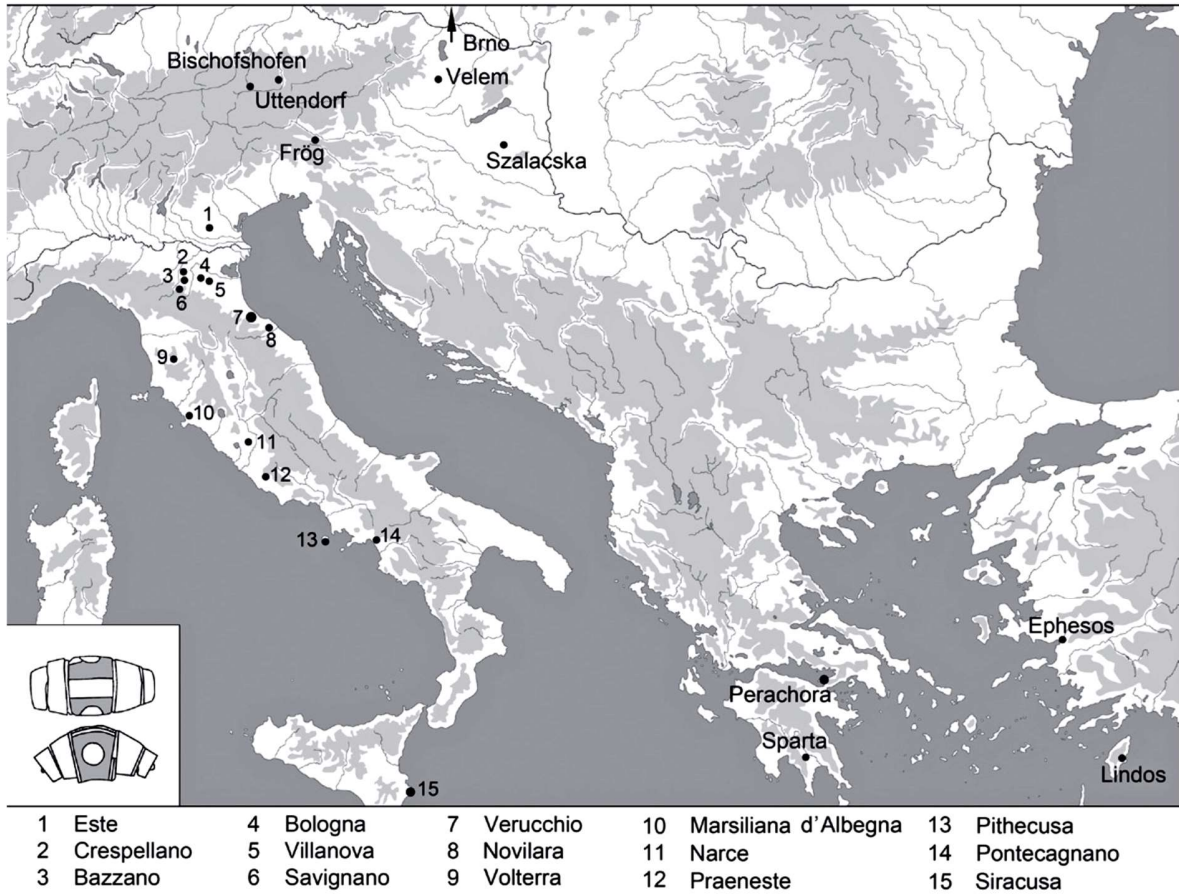


I. Ετρούσκοι: Θέσεις στο Αιγαίο όπου έχουν εντοπιστεί ιταλικά-ετρουσκικά αντικείμενα σε ελληνικά συμφραζόμενα.



II. Ετρούσκοι: Διασπορά της ετρουσκικής bucchero στη Μεσόγειο.

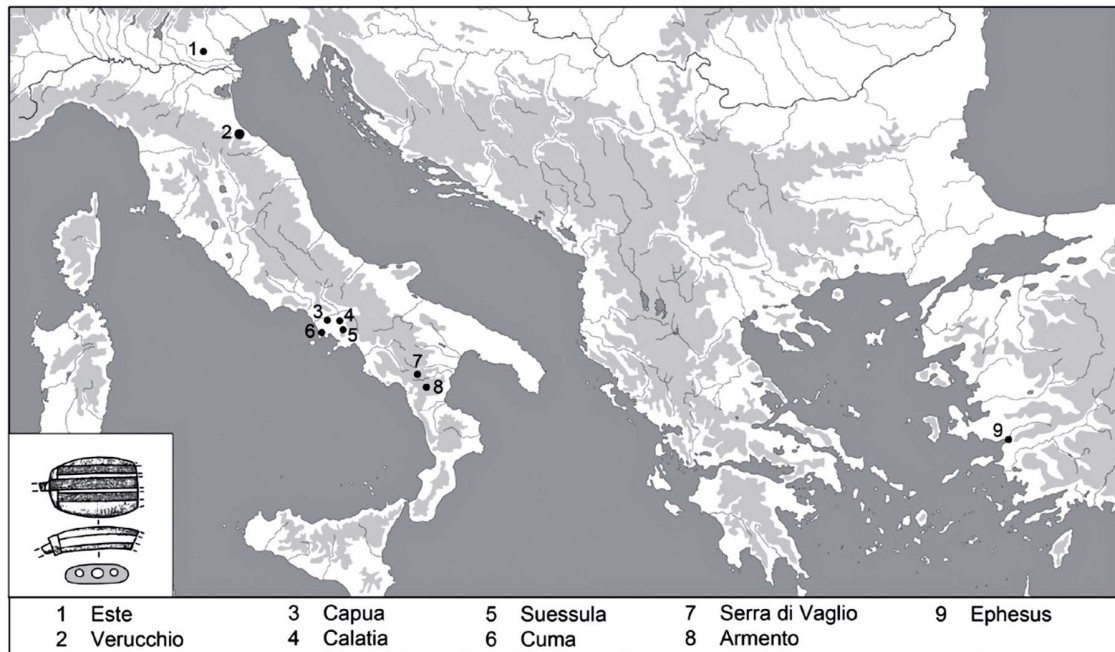
Πίνακας 37



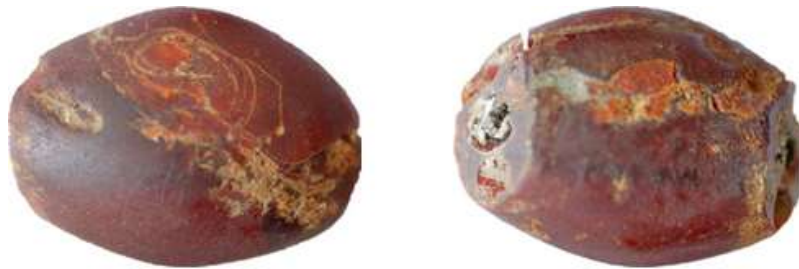
Ι. Επρούσκοι: Διασπορά της πόρπης του τύπου με επένδυση από ήλεκτρο και οστό



Ι. Επρούσκοι: Έφεσος, Αρτεμίσιο, αρ. ευρ. 193/61/87: πόρπη με επένδυση από ήλεκτρο και οστό.



I. Ετρουύσκοι: Διασπορά της πόρπης του τύπου με επένδυση από ήλεκτρο και τρεις οπές.



II. Ετρουύσκοι: Έφεσος, Αρτεμίσιο, αρ. ευρ. 16.2.99.37: πόρπη με επένδυση από ήλεκτρο και τρεις οπές.

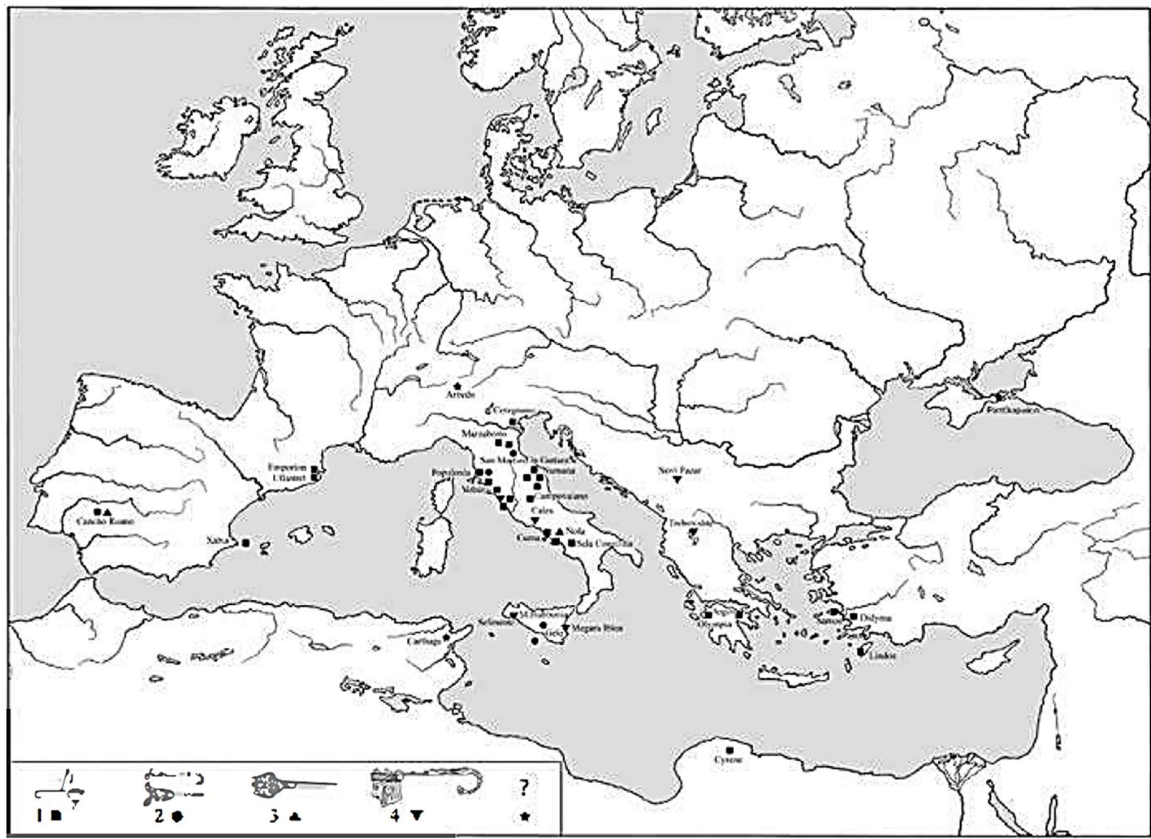


III. Ετρουύσκοι: Ολυμπία, ναός Ήρας, αργυρό διάδημα (:).

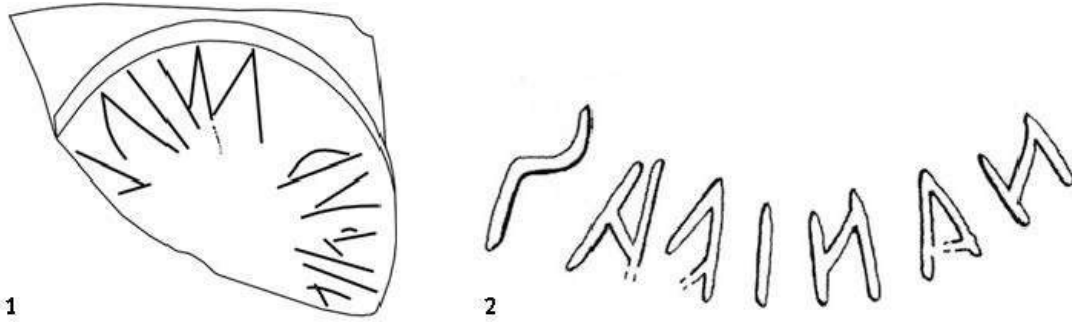
Πίνακας 39



I. Ετρούσκοι: Διασπορά αμφορέων, λεπτής οικιακής και bucchero κεραμικής ετρουσκικής προέλευσης.



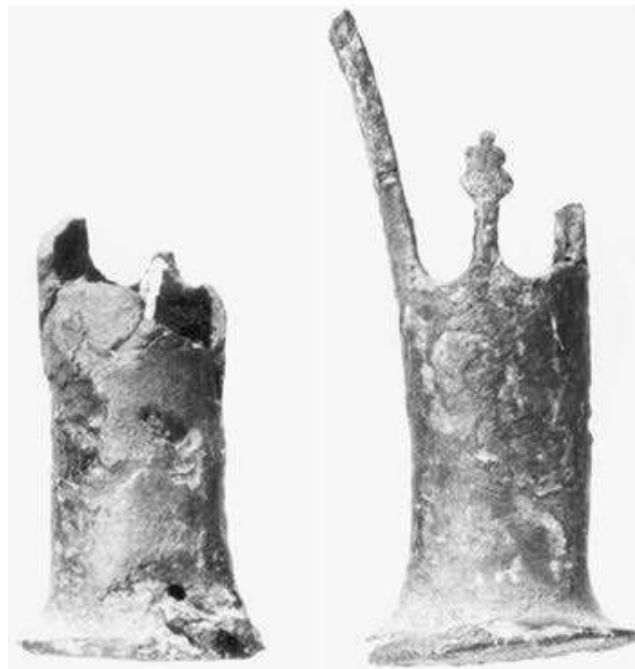
II. Ετρούσκοι: Διασπορά των ετρουσκικών ifundibula στον μεσογειακό κόσμο).



I. Ετρούσκοι: Grafiti σε ετρουσκική γλώσσα: 1. λακωνική κύλικα από το ιερό της Αφαίας στην Αίγινα, 2. δακτυλιόλιθος από την Περαχώρα.

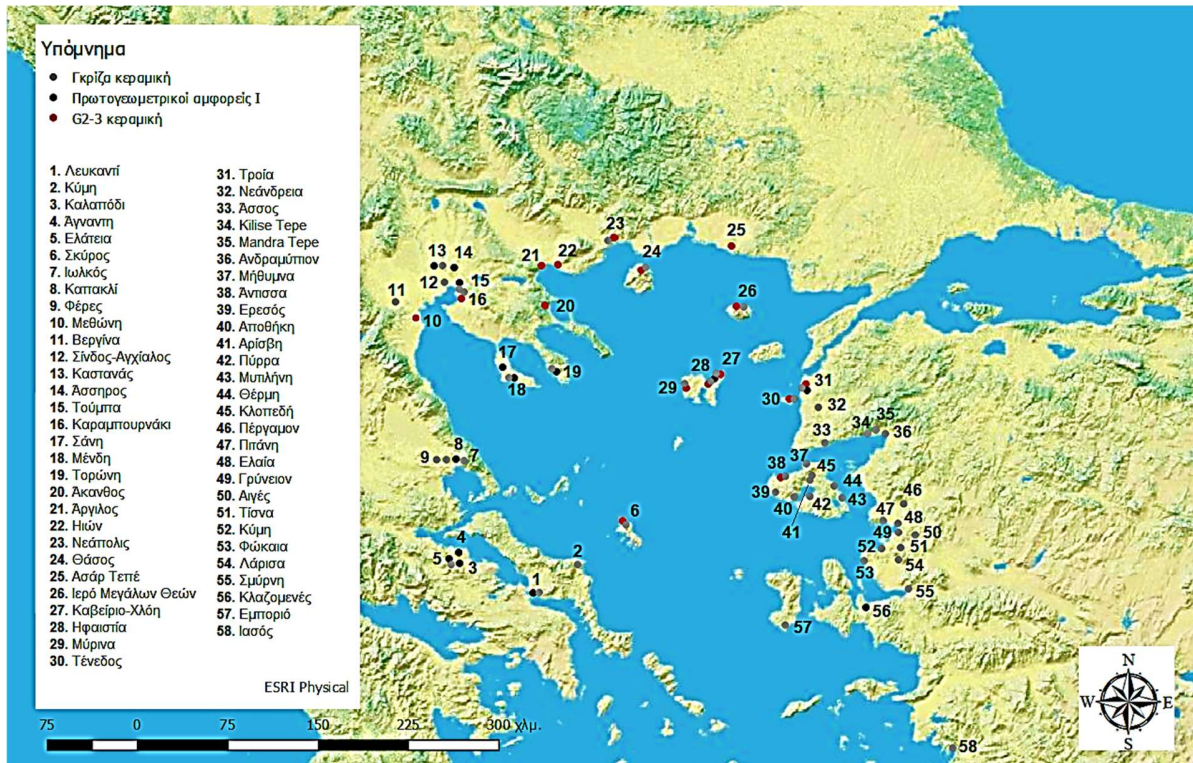
ΘΚΤΑΟΜΟΣΙ:ΘΕΓΟΚΕ
 ΖΑΓΖΑ:ΖΜΟΦΟΣ

II. Ετρούσκοι: Λήμνος, Ηφαιστια: επιγραφή από βάση αναθήματος στην «λημνιακή» γλώσσα.



III. Ετρούσκοι: Δελφοί: ορειχάλκινα εξαρτήματα ετρουσκικού δίφρου..

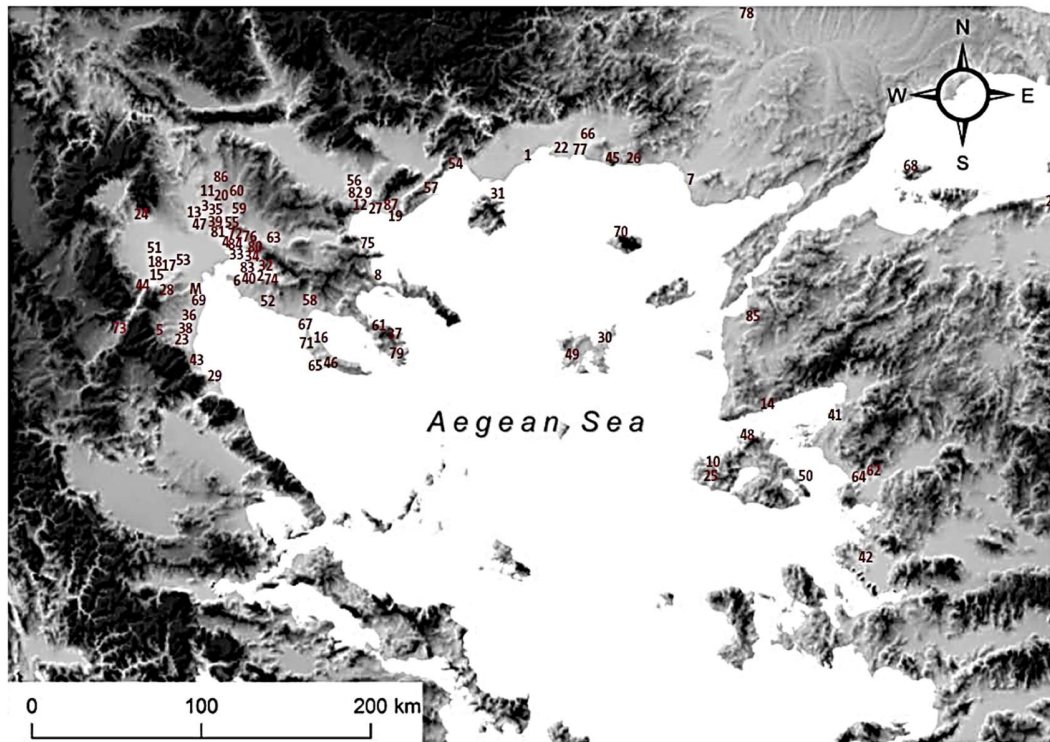
Πίνακας 41



I. Β. Αιγαίο: Διασπορα πρωτο-γεωμετρικών αμφορέων, γκριζας και G2-3 κεραμικής με βάση.



II. Αιγαίο: Διασπορά της γκριζας μινυακής και της γκριζας ανατολιακής κεραμικής.



Μ: ΜΕΘΩΝΗ

1. Άβδηρα
2. Αγία Παρασκευή Θεσσαλονίκης
3. Αγροσυκιά
4. Αγγιάλος/Σίνδος
5. Αιανή
6. Αίνεια
7. Αίνος
8. Άκανθος
9. Αμφίπολη
10. Άντισσα
11. Αζιοχώρι
12. Άργιλος
13. Αρχοντικό
14. Άσος
15. Ασώματα
16. Άφυτη
17. Βεργίνα
18. Βέροια
19. Γαληψός
20. Γαλλικός
21. Δασκύλειο

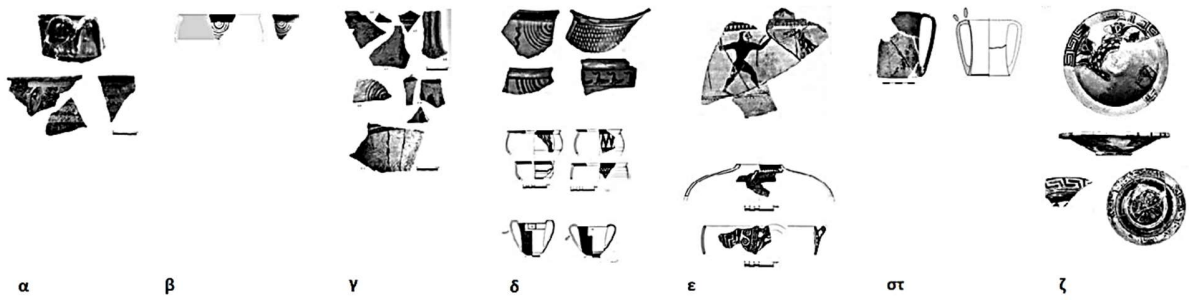
22. Δίκαια
23. Δίον
24. Έδεσσα
25. Ερεσός
26. Ζώνη
27. Ηιόνα
28. Ημαθιώτικα Πιέρια (Ριζώματα- Σφηκιά)
29. Ηράκλειο (θέση Κρασιά) Πιερίας
30. Ηφαιστία
31. Θάσος
32. Θέρμη
33. Θεσσαλονίκη
34. Καραμπουρνάκι
35. Καστανάς
36. Κάστρο Νεοκαισάριας
37. Κούκος
38. Κουντουριώτισσα
39. Κουφάλια
40. Κριτσανά
41. Κύμη αιολική
42. Λάρισα στον Έρμο

43. Δεβήθρα
44. Λευκόπετρα
45. Μαρώνεια
46. Μένδη
47. Μεσιανό Γιαννιτσών
48. Μήθυμνα
49. Μύρινα
50. Μυτιλήνη
51. Νάουσα
52. Νέα Καλλικράτεια
53. Νέα Νικομήδεια
54. Νεάπολη (Καβάλα)
55. Νέα Φιλαδέλφεια
56. Νέο Παραλίμνιο
57. Οισύμη
58. Όλυθος
59. Παλατιανό
60. Παλιό Γυναικόκαστρο
61. Παρθενώνας
62. Πέργαμος
63. Περιβολάκι Λαγκαδά
64. Πιτάνη
65. Ποσειδί

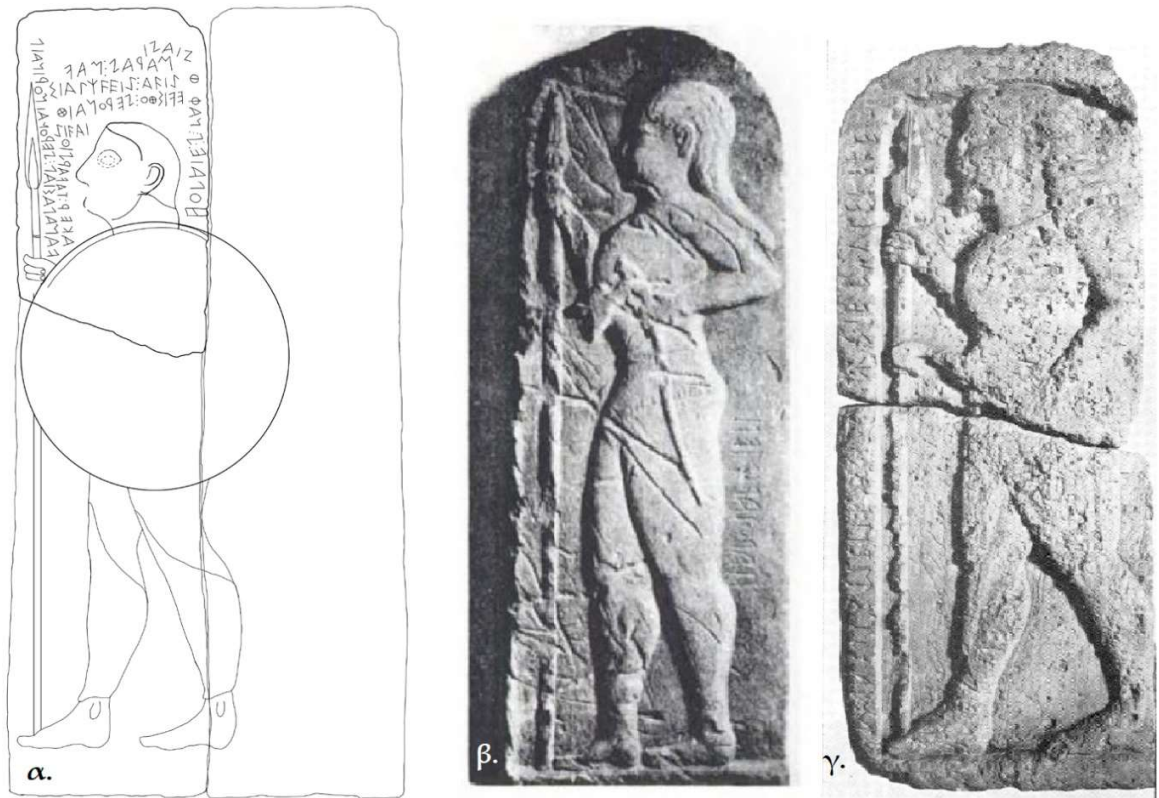
66. Ποταμός Δισσός
67. Ποτίδαια
68. Προκόννησος
69. Πύδνα
70. Σαμοθράκη
71. Σάνη Παλλήνης
72. Sarı Omer (Πεντάλοφος)
73. Σέρβια
74. Σουρωτή
75. Στάγειρα
76. Σταυρούπολη
77. Στρώμη
78. Svilengrad
79. Τορώνη
80. Τούμπα Θεσσαλονίκης
81. Τούμπα Τόψιν
82. Τράγιλος
83. Τράπεζα Γκκόνα
84. Τράπεζα Λεμπέτ
85. Τροία
86. Τσαουζίτσα
87. Φάγηρς

Β. Αιγαίο: Θέσεις όπου έχουν βρεθεί κεραμικές κατηγορίες ποικίλων κέντρων παραγωγής του Αιγαίου, αντίστοιχες με την κεραμική του «Υπογείου» στη Μεθώνη.

Πίνακας 43



I. Δείγματα των ειδών κεραμικής της εποχής του σιδήρου και της αρχαϊκής περιόδου από την Ηφαιστία: (α) γκρίτζα, (β) ευβοϊκή, (γ) πρωτο-γεωμετρική, (δ) G2-3, (ε) αρχαϊκή, (στ) καρχήσιο, (ζ) εισηγμένη

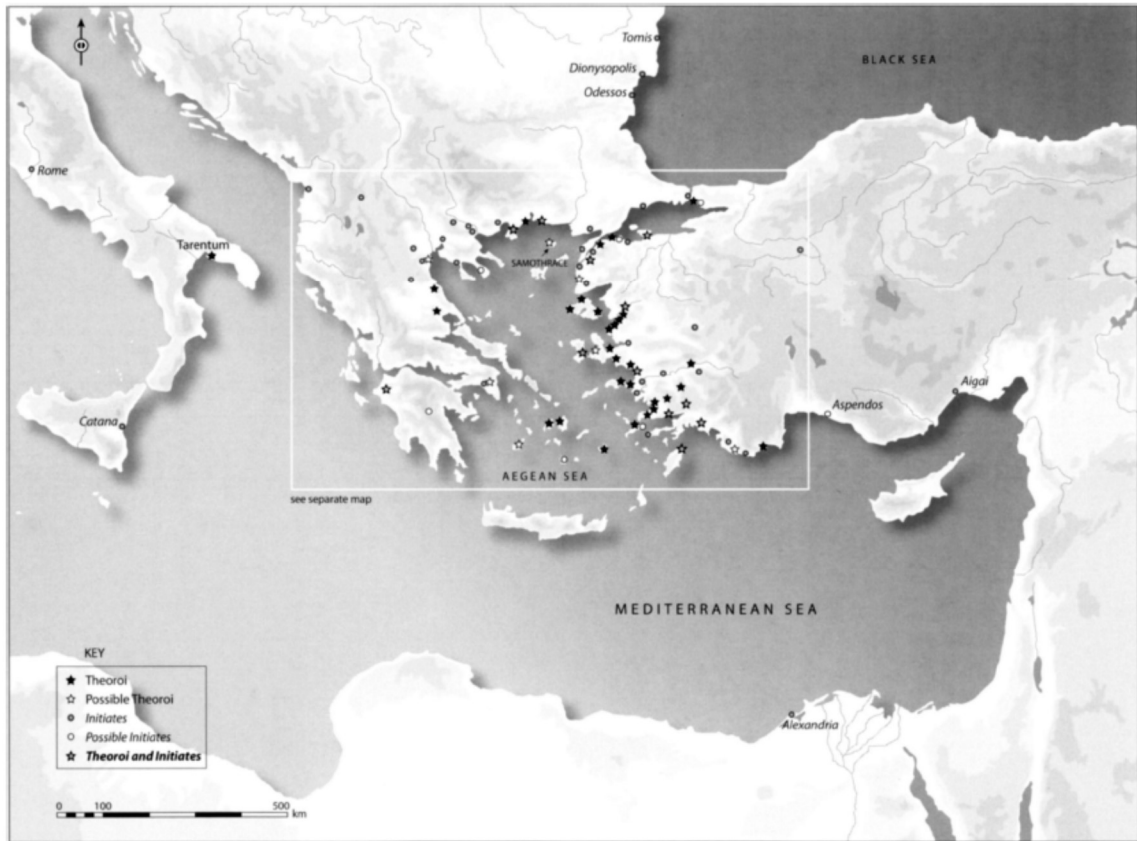


II. α. σχεδιαστική πρόταση αποκατάστασης της στήλης των Καμινίων, β. στήλη του Larth Aninias, γ. στήλη της Avile Tite.

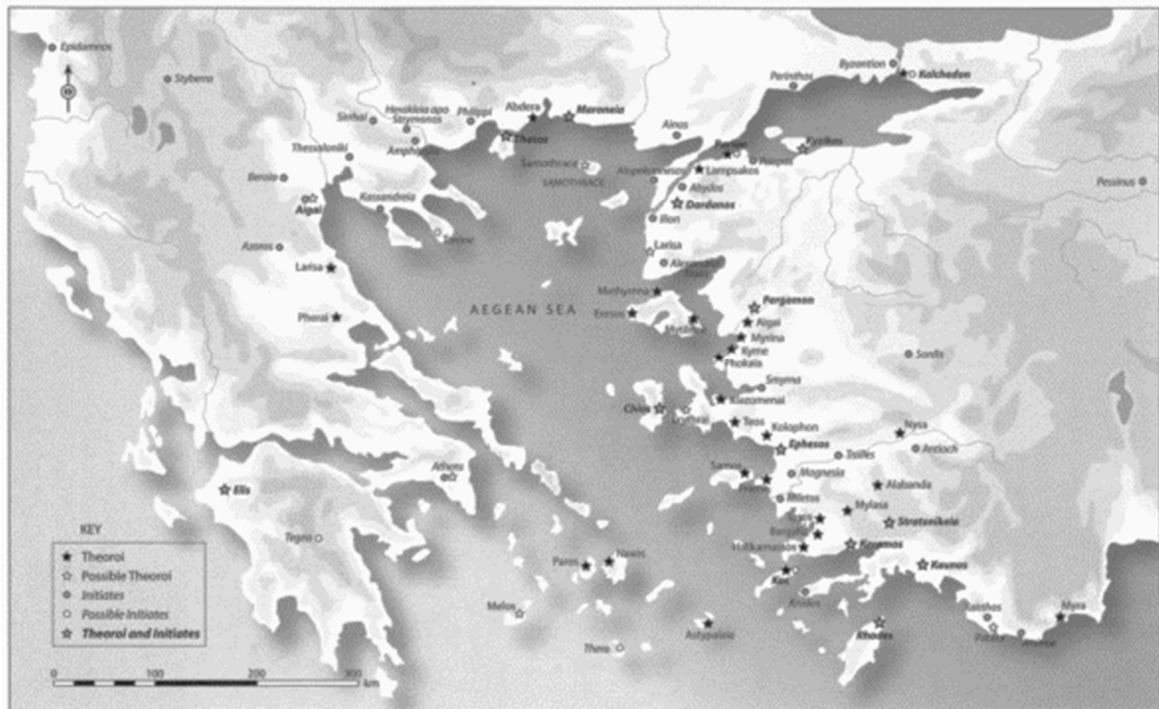


Cippus Perusinus Museo Archeologico Nazionale dell'Umbria, inv. 366.

Πίνακας 45



I. Σαμοθράκη, θεωροί και μύστες. Πόλεις προέλευσης στον χώρο της Μεσογείου.



II. Σαμοθράκη, θεωροί και μύστες. Πόλεις προέλευσης στον χώρο του Αιγαίου.