

ΕΡΜΗΝΕΥΤΙΚΕΣ ΠΡΟΤΑΣΕΙΣ ΣΤΟΝ ΑΠΟΚΟΠΟ ΤΟΥ ΜΠΕΡΓΑΔΗ

Στον Κυριάκο Τσαντσάνογλου
και στη σύζυγό του Ελένη
ελάχιστο δείγμα αγάπης

Ο Απόκοπος του Μπεργαδή είναι, κατά γενική ομολογία, το πιο γοητευτικό και συνάμα το πιο αινιγματικό αφηγηματικό ποίημα της πρώτης ακμής της (επώνυμης) κρητικής λογοτεχνίας¹. Η γοητεία του εδράζεται στον πηγαίο και άκρατο λυρισμό του, στη νεότερη διαπραγμάτευση ενός κατά τα άλλα κοινού θέματος, στη λιτή και απέριτη έκφραση, στον ρεαλισμό και στην αμεσότητα με τα οποία απεικονίζει την κοινωνική ηθική της εποχής, κατά την οποία έχει γραφτεί. Η αινιγματικότητά του, που έχει απασχολήσει και συνεχίζει να απασχολεί τους μελετητές περισσότερο από εκατό χρόνια τώρα, οφείλεται αφενός στο ότι ο ποιητής/αφηγητής, όποτε αυτός το κρίνει, λέγει λίγα, ενώ υπαινίσσεται πολλά, ή δεν λέγει τίποτε και σιωπά, οπότε εναπόκειται στην αισθητική δεκτικότητα του αναγνώστη και στο εύρος των γνώσεων και της φαντασίας του να ερμηνεύσει αυτούς τους υπαινιγμούς ή τη σιωπή του ποιητή/αφηγητή· αφετέρου στο ότι το αρχικό κείμενο φαίνεται να έχει δεινοπαθήσει από ποικίλες, κατά καιρούς, αλλοιώσεις και άσχετες προς το πνεύμα του έργου παρεμβολές και προσθήκες (ή αφαιρέσεις)².

1. Υιοθέτησα και χρησιμοποιώ ανεπιφύλακτα τον εύστοχο όρο «πρώτη ακμή», που έχει εισηγηθεί σχετικά πρόσφατα ο Γ. Κεχαγιόγλου, αντί του παλαιότερου και καθιερωμένου «προετοιμασία της άνθισης», τον οποίο είχε εισαγάγει ο Μ. Ι. Μανούσκακας. Σχετικά βλ. Γ. Κεχαγιόγλου, «Ζητήματα ρητορικής, λογικής και θεματικής δομής στον Απόκοπο του Μπεργαδή», *Αντίχαρη. Αφιέρωμα στον καθηγητή Σταμάτη Καρατζά*, Αθήνα 1984, σσ. 239, 254 σημ. 2, και Μ. Ι. Μανούσκακας, *Η Κρητική Λογοτεχνία κατά την εποχή της Βενετοκρατίας*, Θεσσαλονίκη 1965, σ. 13 κ.ε.

2. Για τους παραπάνω χαρακτηρισμούς, καθώς και για τους λόγους που τους επέβαλαν, βλ. Ε. Legrand, *BGV*, τ. 2, Paris 1881, σ. LXVII (ανατ. Αθήνα 1974)· Δ. Βερναρδάκης, *Ψευδοαττικισμός έλεγχος*, Τεργέστη 1884, σ. 448· Κ. Krumbacher, *Ιστορία της βυζαντινής λογοτεχνίας*, μεταφρασθείσα υπό Γ. Σωτηριάδου, τ. 3, Αθήνα 1900, σσ. 68-69 (ανατ. Αθήνα 1974)· Λ. Πολίτης, «Παρατηρήσεις στον Απόκοπο του Μπεργαδή», *Προσφορά εις Στίλπωνα Π. Κυριακίδη επί τη εικοσιπενταετηρίδι της καθηγεσίας αυτού (1926-1951)* [Ελληνικά, Παράρτημα 4], Θεσσαλονίκη 1953, σσ. 546-560· Ι. Θ. Κακριδής, «Ερμηνευτικά στον Απόκοπο του Μπεργαδή», *Κρητικά Χρονικά* 7 (1953) 409-413· Α. Embiricos, *La Renaissance Crétoise*, XVI et

Οι ερμηνευτικές προτάσεις που αναπτύσσονται στη συνέχεια προϋποθέτουν σε ορισμένες περιπτώσεις την ανίχνευση των πιθανών άμεσων ή έμμεσων πηγών από τις οποίες άντλησε ο Μπεργαδής· γι' αυτό, όσες φορές είναι απαραίτητο, και οι πηγές αυτές αναπτύσσονται διεξοδικά. Ακόμη, οι προτάσεις μου προσπαθούν να συμβάλουν στην προσέγγιση του κειμένου του *Απόκοπου* και αποσκοπούν αφενός στη διασάφηση ή την ανασκευή απόψεων προηγούμενων μελετητών του έργου και αφετέρου στην τεκμηρίωση των πρωθύστερων χαρακτηρισμών του έργου, που έχουν εκτεθεί παραπάνω.

*

Αρχίζω με δύο σημαντικές, κατά την άποψή μου, παρατηρήσεις του Στυλιανού Αλεξίου, οι οποίες τεκμηριώνονται στη συνέχεια και από εμένα. Παρατήρηση πρώτη: «Αγαπητά είναι στον Μπεργαδή τα λόγια στοιχεία, που δείχνουν εξοικείωση με την αντίστοιχη παράδοση, όπως [...] και πολλές αρχαίες λέξεις κληρονομημένες από το λεξικό της βυζαντινής λογοτεχνίας και την εκκλησιαστική γλώσσα»³. Παρατήρηση δεύτερη: «Ο ποιητής του *Απόκοπου* εργάστηκε εκλεκτικά αφομοιώνοντας στο έργο του ποικίλες εμπνεύσεις και επιδράσεις»⁴.

XVII siècles, Paris 1960, σσ. 112-113· Μ. Ι. Μανούσακας, *ό.π.*, σσ. 16-17· Στ. Αλεξίου, «*Απόκοπος*» (κριτική έκδοση), *Κρητικά Χρονικά* 17 (1963-1964 [= 1965]) 183-210, 229-235· Στ. Αλεξίου, *Μπεργαδής, Απόκοπος. Η Βοσκοπούλα*, Αθήνα 1971, σσ. 6-17· Μπ. Νικηφορίδης, «Παρατηρήσεις στον *Απόκοπο*», *Νέα Εστία* 92 (1972) 1234-1240 (οι συλλογισμοί και τα συμπεράσματά του ελέγχονται ως αυθαίρετα)· Α. F. van Gemert, «Μερικές παρατηρήσεις στον *Απόκοπο* του Μπεργαδής», *Αφιέρωμα στον καθηγητή Λίνο Πολίτη*, Θεσσαλονίκη 1978, σσ. 29-38· Λίνος Πολίτης, *Ιστορία της νεοελληνικής λογοτεχνίας*, Αθήνα 1980, σσ. 50-51· Γ. Κεχαγιόγλου, *Λαϊκά Λογοτεχνικά Έντυπα 1: Απόκοπος, Απολλώνιος, Ιστορία της Σωσάννης*, Αθήνα 1982, σσ. 27-46· Στ. Λαμπάκης, *Οι καταβάσεις στον κάτω κόσμο στη βυζαντινή και στη μεταβυζαντινή λογοτεχνία* [διδακτορική διατριβή], Αθήνα 1982, σσ. 163-171, 180-188· Γ. Κεχαγιόγλου, «Ζητήματα ρητορικής», *ό.π.*, σσ. 239-256· G. Saunier, «L'Apokopos de Bergadis et la tradition populaire. Essai de la définition d'une méthode comparative», *Αμψός στη μνήμη Φώτη Αποστολόπουλου*, Αθήνα 1984, σσ. 295-309· A. van Gemert, «Ο *Απόκοπος* του Μπεργαδή και το τέλος του», *Πεπραγμένα του Ε' Διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου ('Αγιος Νικόλαος, 25 Σεπτεμβρίου - 1 Οκτωβρίου 1981)*, τ. 2, Ηράκλειο Κρήτης 1985, σσ. 388-393· Στ. Αλεξίου, «Η κρητική λογοτεχνία κατά τη Βενετοκρατία», *Κρήτη: Ιστορία και Πολιτισμός*, τ. 2, Κρήτη 1988, σσ. 201-203· C. Luciani, «Reminiscenze dotte nell'Apokopos di Bergadis», *Κρητικά Χρονικά* 28-29 (1988-1989) 324-337· Ν. Μ. Παναγιωτάκης, «Το κείμενο της πρώτης έκδοσης του *Απόκοπου*. Τυπογραφική και φιλολογική διερεύνηση», *Θησαυρίσματα* 21 (1991) 89-209 (και ανάπτυξη)· Μ. Λασιθιωτάκης, «*Apocopos* 183-220: Remarques sur l'anticleficalisme de Bergadis», *Θησαυρίσματα* 22 (1992) 127-147.

3. Βλ. Στ. Αλεξίου «*Απόκοπος*», *ό.π.*, σ. 194.

4. Βλ. *ό.π.*, σ. 205. Επίσης, βλ. Στ. Αλεξίου, *Μπεργαδής, Απόκοπος*, *ό.π.*, σ. 13.

Α'. Η πρώτη φάση του ονείρου (στ. 5-66) και ο συμβολισμός του

Η αρχή του ονείρου (στ. 5) δηλώνεται λιτά με μία μόνο φράση: *εμφάνιστή μου*⁵. Η ίδια φράση, με τη μορφολογικά διαφοροποιημένη μορφή της *εφάνη μ(ε) ή μ' εφάνην*, απαντά και στους στ. 9, 33, 49, 65, 68, 73. Η λειτουργία της φράσης αυτής είναι διπλή: αφενός για να υπενθυμίζει στον αναγνώστη/ακροατή ότι τα δρώμενα αποτελούν «ονειρική» εμπειρία του αφηγητή, και αφετέρου για να τονίσει κάποιες καίριες φάσεις του ονείρου: παρουσία του αφηγητή στο θαυμάσιο λιβάδι (στ. 5 κ.ε.): άστοχη κυνηγετική καταδίωξη της ελαφίνας (στ. 9 κ.ε.): ανακάλυψη του φωλεμένου μελισσιού και αχόρταγο φάγωμα του μελιού (στ. 33 κ.ε.): διαπίστωση της ύπαρξης δύο ποντικών στη ρίζα (=βάση) του δέντρου (στ. 49 κ.ε.): πτώση του αφηγητή μέσα στο στόμα του δράκοντα και κάθοδός του, μέσω αυτού, στον Άδη (στ. 65 κ.ε.): ακουστική αίσθηση της ύπαρξης εκεί όχλου νεκρών (στ. 68 κ.ε.): εμφάνιση των σκιών δύο νέων (στ. 73 κ.ε.). Αξίζει να σημειωθεί εδώ ότι, ύστερα από τον στ. 73, η φράση απαντά μόνον άλλη μία φορά σ' ολόκληρο το υπόλοιπο κείμενο, και συγκεκριμένα στον στ. 427, στην αρχή του ονείρου της αδελφής των δύο νέων⁶.

Με την ειδική πρόταση *κι έτρεχα εις λιβάδιν ωραιωμένον* του στ. 5 μας παρέχεται αφενός μια εικόνα κινητικότητας, σ' αντίθεση με τη στατική εικόνα των στ. 3-4, και αφετέρου το τοπίο της δράσης του πρώτου μέρους του ονείρου. Η οπτική εικόνα του θαυμάσιου λιβαδιού, με τα επιμέρους στοιχεία του που αναφέρονται στους στ. 18-20, 23-30 και 32, δεν αποτελεί έναν απλό λογοτεχνικό τόπο —κάτι που θα μπορούσε κανείς να σκεφτεί αβασάνιστα— αλλά έχει έναν υπαινικτικό μεν, όμως συγκεκριμένο συμβολισμό, όπως θα αναπτύξω παρακάτω.

Στους στ. 6-8 (*φαρίν εκαβαλλίκευγα σελλοχαλινωμένον / κι είχα στην ζώσιν μου σπαθίν, στο χέρι μου κοντάριν, / ζωσμένος ήμουν άρματα, σαγίττες και δοζάριν*) ο αφηγητής αυτοπαρουσιάζεται ως έφιππος σε άλογο με πλήρη εξάρτυση (= σέλα και χαλινάρια) και πάνοπλος με σπαθί, ακόντιο, τόξο και βέλη σε κυνηγετική καταδίωξη μιας ελαφίνας. Έχω την αίσθηση ότι στο σημείο αυτό της αυτοπαρουσίασης δεν έχουμε να κάνουμε με μια περίπτωση ευχετική ή ανεκπλήρωτης επιθυμίας, αλλά ότι ο ποιητής/αφηγητής υπαινίσσεται εμμέσως πλην σαφώς την αριστοκρατική/ευγενή κοινωνική του θέση⁷. Η αίσθηση αυτή

5. Έκδοση: Ν. Μ. Παναγιωτάκης, «Το κείμενο του *Απόκοπου*», ό.π., σσ. 171-209.

6. Η φράση, και με τις δύο μορφές της, απαντά και στη *Ρίμα θρηνητική εις τον πικρόν και ακόρεστον Άδη* του Ιωάννη Πικατόρου, εκεί όμως η λειτουργία της δεν έχει την αυστηρή οικονομία του *Απόκοπου*. Βλ. Ε. Κριαράς, «Η *Ρίμα θρηνητική* του Ιωάννου Πικατόρου», *Επετηρίς Μεσαιωνικού Αρχείου* 2 (1942) 37-55, στ. 3, 5, 31, 38, 52, 62, 176, 250, 280.

7. Ο Στ. Αλεξίου βασιζόμενος στα αριστοκρατικά αισθήματα του Μπεργαδή, τα οποία εκδηλώνονται σαφώς μέσα στο κείμενο του *Απόκοπου* (π.χ. η εμμονή για διατήρηση της οικογενειακής περιουσίας, η ιστορία των δύο νεκρών αρχοντόπουλων, οι εικόνες του κυνηγιού με

ενισχύεται από το αναμφισβήτητο γεγονός ότι σ' όλη τη διάρκεια του Μεσαίωνα τέτοιου είδους ενασχολήσεις αποτελούσαν αποκλειστικό προνόμιο των ευγενών και των φεουδαρχών. Επίσης, είναι αξιοσημείωτο ότι σ' ολόκληρο το υπόλοιπο ποίημα ο αφηγητής δεν δίνει πλέον καμιά προσωπική του πληροφορία, παρ' όλες τις σχετικές ερωτήσεις που του απευθύνει ο ένας από τους δύο νεκρούς νέους (στ. 77 κ.ε.).

Με τους στ. 9 κ.ε. ο αναγνώστης/ακροατής πληροφορείται ότι ο λόγος της ένοπλης παρουσίας του αφηγητή στο θαυμάσιο λιβάδι δεν είναι άλλος από την άστοχη, τελικά, κυνηγετική καταδίωξη μιας ελαφίνας. Το μοτίβο αυτό, ιδιαίτερα προσφιλές και διαδεδομένο τόσο σε δυτικές γραμματείες όσο και στην ελληνική⁸, άλλοτε αποτελεί έναν απλό λογοτεχνικό τόπο και άλλοτε, πάλι, επιδέχεται κάποιες συμβολικές ερμηνείες⁹.

Ο Στ. Αλεξίου νιώθοντας αμηχανία ως προς την ερμηνεία του συμβολισμού της ελαφίνας, τη χαρακτηρίζει απλώς ως «μυστηριώδη»¹⁰, ενώ ο Γ. Κεχαγιόγλου επιμένοντας και εμβαθύνοντας στον ερωτικό συμβολισμό της, τη χαρακτηρίζει ως «ελαφίνα του έρωτα»¹¹. Επειδή η ερμηνεία του Κεχαγιόγλου βασιίζεται και σε άλλα δεδομένα της πρώτης φάσης του ονείρου, αυτής δηλ. που τα δρώμενά της συντελούνται στο θαυμάσιο λιβάδι του Πάνω Κόσμου και καταλαμβάνουν τον κοσμικό χρόνο μιας ημέρας, δεν θα επιμείνω, προς το παρόν, σε αναλυτική παρουσίαση και εκτίμησή της, επιφυλασσόμενος να επανέλθω αμέσως μόλις καλύψω την παρουσίαση και ερμηνεία και των δεδομένων αυτών.

Η γενικευτικά διατυπωμένη εικόνα του θαυμάσιου λιβαδιού (στ. 5) συγκεκριμενοποιείται και εξειδικεύεται με τα επιμέρους στοιχεία του που αναπτύσσονται από τον στ. 18 κ.ε.: *τον κόσμον εξενίζουμου, τ' άνθη και τα καλά του / ... έσωσα στου λιβαδιού την μέσην, / κι ήύρα δεντρών εξαίρετον ... (στ. 18-20) / Ο τόπος όπου επέξευσα, ... / ήτον του λιβαδιού οφαλός κι ήτον γεμάτος τ' άνθη. / Το*

γεράκια, τα άλογα των «κυράδων», που «κάθονται στα ψηλά»), είχε καταλήξει παλιότερα στο ίδιο συμπέρασμα. Σχετικά, βλ. Στ. Αλεξίου, «Απόκοπος», ό.π., σ. 210. Επίσης, βλ. Στ. Αλεξίου, *Μπεργαδής, Απόκοπος*, ό.π., σ. 14, Στ. Αλεξίου, «Η κρητική λογοτεχνία», ό.π., σ. 201, Ν. Μ. Παναγιωτάκης, «Το κείμενο του *Απόκοπου*», ό.π., σσ. 125-126. Πρβ. C. Luciani, «Reminiscenze», ό.π., σ. 331.

8. Για την πρώτη περίπτωση, βλ. A. van Gemert, «Μερικές παρατηρήσεις», ό.π., σ. 29, και Γ. Κεχαγιόγλου, «Ζητήματα ρητορικής», ό.π., σ. 250, ενώ για τη δεύτερη, βλ. *Τιμαρίων* (έκδ. A. Ellissen, *Analekten*, τ. 4) 3 (=σ. 44-45)· *Διγ. Ακρ.* (Κ) IV, 139-154· *Διγ. Ακρ.* (Αν.), σσ. 344-345· Αχέλ. *Μάλιας πολιορκία* (Perr.) 2518-2523· Χορτ. *Παν.* B 65-72, 129-131, 139-158· *Πιστ. βοσκ.* II, 2, 83-123· Κορν. *Ερωτ.* (έκδ. Αλεξίου) B 143-156.

9. Για την πρώτη περίπτωση, βλ. εδώ, σημ. 8, ενώ για τη δεύτερη, βλ. Γ. Κεχαγιόγλου, «Ζητήματα ρητορικής», ό.π., σσ. 250-251.

10. Βλ. Στ. Αλεξίου, «Απόκοπος», ό.π., σ. 198, και πρβ. Στ. Αλεξίου, «Η κρητική λογοτεχνία», ό.π., σ. 201.

11. Βλ. Γ. Κεχαγιόγλου, *ΛΛΕ*, ό.π., σ. 36.

δέντρον ήτον τρυφερόν κι είχαν πυκνά τα φύλλα, / είχαν και σύγκαρπον αθόν και μυρισμένα μήλα. / Και μυριαρίφνητα πουλιά στο δέντρον φωλεμένα / κατά την φύσιν και σκοπόν ελάλειν το καθένα. / Και από τα κάλλη του δεντρού, την ηδονήν του τόπου / και των πουλιών την μελωδιάν ... (στ. 23-30) / κι εστοχαζόμενην το δεντρόν εις την κορφήν απάνω (στ. 32)¹².

Είναι προφανές ότι τα επιμέρους αυτά μοτίβα συνθέτουν την παράσταση ενός «επίγειου παραδείσου», αντίστοιχο του οποίου μπορεί να ανιχνεύσει κανείς μόνο στη *Γένεση* της *Παλαιάς Διαθήκης*. Παραθέτω εν εκτάσει, για λόγους που θα φανούν στη συνέχεια, τα σχετικά χωρία: *Και εφύτευσεν ο Θεός παράδεισον εν Εδέμ κατά ανατολάς και έθετο εκεί τον άνθρωπον, ον έπλασε, και εξανέτειλεν ο Θεός έτι εκ της γης παν ξύλον ωραίων εις όρασιν και καλόν εις βρώσιν και το ξύλον της ζωής εν μέσω του παραδείσου και το ξύλον του ειδέναι γνωστόν καλού και πονηρού*¹³. [...] *Και έλαβε Κύριος ο Θεός τον άνθρωπον, ον έπλασε, και έθετο αυτόν εν τω παραδείσω της τρυφής, εργάζεσθαι αυτόν και φυλάσσειν. Και ενετείλατο Κύριος ο Θεός τω Αδάμ λέγων· από παντός ξύλου του εν τω παραδείσω βρώσει φαγή, από δε του ξύλου του γινώσκειν καλόν και πονηρόν ου φάγεσθε απ' αυτού· η δ' αν ημέρα φάγητε απ' αυτού θανάτω αποθανείσθε*¹⁴. [...] *Και είπεν η γυνή τω όφει· από καρπού του ξύλου του παραδείσου φαγούμεθα, από δε του καρπού του ξύλου, ό εστιν εν μέσω του παραδείσου, είπεν ο Θεός ου φάγεσθε απ' αυτού, ουδέ μη άψησθε αυτού, ίνα μη αποθάνητε*¹⁵ [...] *Και εποίησε Κύριος ο Θεός τω Αδάμ και τη γυναικί αυτού χιτώνας δερματίνοους και ενέδυσεν αυτούς. Και είπεν ο Θεός· ιδού Αδάμ γέγονεν ως εις εξ ημών, του γινώσκειν καλόν και πονηρόν· και νυν μή ποτε εκτείνη την χείρα αυτού και λάβη από του ξύλου της ζωής και φάγη και ζήσεται εις τον αιώνα. Και εξαπέστειλεν αυτόν Κύριος ο Θεός εκ του παραδείσου της τρυφής εργάζεσθαι την γην, εξ ης ελήφθη. Και εξέβαλε τον Αδάμ και κατώκισεν αυτόν απέναντι του παραδείσου της τρυφής και έταξε τα Χερουβίμ και την φλογίνην ρομφαίαν την στρεφομένην φυλάσσειν την οδόν του ξύλου της ζωής*¹⁶.

Η ανάγνωση των παραπάνω χωρίων της *Γενέσεως* δείχνει ότι η προσπάθεια για ταύτιση του δέντρου (=μηλιάς) του «επίγειου παραδείσου» του *Απόκοπου* με το δέντρο του Παραδείσου της Εδέμ προσκρούει σε δύο δυσκολίες: α) στα σχετικά χωρία της *Γενέσεως* μνημονεύεται η ύπαρξη δύο δέντρων, του δέντρου της ζωής και του δέντρου του καλού και του κακού στο «μέσον» του Παραδείσου, και β) στα ίδια χωρία δεν προσδιορίζεται το είδος του/των δέντρου/-ων αυτού/-ών.

12. Κατά τον C. Luciani, οι στ. 27-28 και 30 του *Απόκοπου* μοιάζουν να είναι εμπνευσμένοι από το *Roman de la rose*. Σχετικά βλ. C. Luciani, «Reminiscenze», ό.π., σσ. 330-331.

13. Βλ. Ο', *Γέν.* 2, 8-9.

14. Βλ. ό.π., 2, 15-17.

15. Βλ. ό.π., 3, 2-3.

16. Βλ. ό.π., 3, 21-24.

Η πρώτη δυσκολία είναι μόνον φαινομενική, αφού απάντηση στο ερώτημα να υπήρχαν ένα ή δύο δέντρα στο «μέσον» του Παραδείσου έχουν δώσει οι T. K. Cheyne και J. Skinner. Ειδικότερα, ο Cheyne βασιζόμενος στις Γραφές υποστήριξε ότι στον Παράδεισο υπήρχε μόνο ένα δέντρο με απαγορευμένο καρπό, που ονομαζόταν είτε δέντρο της ζωής είτε δέντρο της γνώσης, και ότι οι λέξεις «ζωή» και «γνώση» (=σοφία) έχουν την ίδια σημασία για τον πρωτόγονο άνθρωπο, επειδή αυτός πίστευε ότι η πλήρης γνώση καθιστούσε τον άνθρωπο ικανό να αποφύγει το θάνατο. Από την άλλη πλευρά, ο Skinner υποστήριξε ότι, αρχικά, η διήγηση η σχετική με τον Παράδεισο ήταν γνωστή σε δύο παραλλαγές και ότι το δέντρο που αναφερόταν στην πρώτη απ' αυτές ήταν το δέντρο της γνώσης του καλού και του κακού, ενώ το δέντρο που αναφερόταν στη δεύτερη ήταν το δέντρο της ζωής ή και τα δύο. Κατά την άποψη πάντα του Skinner, αργότερα οι δύο διηγήσεις συγχωνεύθηκαν σε μία, με αποτέλεσμα στη *Γένεση* να βρίσκεται σχεδόν πλήρης η πρώτη, ενώ της δεύτερης μόνον αποσπάσματα παρεισέφρησαν¹⁷. Σύμφωνα, λοιπόν, με τις απόψεις αυτών των μελετητών στο «μέσον» του Παραδείσου της Εδέμ υπήρχε ένα μόνο δέντρο με διπλή ονομασία.

Για τη δεύτερη δυσκολία που σχετίζεται με το είδος του δέντρου, τα σχετικά χωρία της *Γενέσεως* δεν είναι καθόλου διαφωτιστικά. Όμως, ήδη από τη Ρωμαϊκή περίοδο ο καρπός του δέντρου της παρακοής ονομαζόταν *malum*, και επειδή η λατινική αυτή λέξη είχε διπλή σημασία: «κακόν» και «μηλό», δεν άργησε το δέντρο να ταυτιστεί με τη μηλιά¹⁸. Σε κάποια δεδομένη στιγμή, άγνωστη σε μας, η ταύτιση αυτή πέρασε και στην ελληνική, κυρίως λαϊκή, αντίληψη και επιβιώνει μέχρι σήμερα. Ενδεικτικά, παραθέτω τρία σχετικά *testimonia*:

1. Ο Ιωάννης Πικατόρος (λίγο προγενέστερος, σύγχρονος ή λίγο μεταγενέστερος του Μπεργαδή¹⁹) στους στ. 396-536 της *Ρίμας θρηνητικής* δεν κάνει τίποτε άλλο από το να παραφράζει ελεύθερα, σε δημώδη γλώσσα, τα τρία πρώτα κεφάλαια της *Γενέσεως*. Ειδικότερα, στους στ. 479-486, όπου ο λόγος για το προπατορικό αμάρτημα, αναφέρονται τα εξής:

*Και ακούει η Εύα η δολερή το πλάνος της βουλής του [=του όφι]
και ωρέχθη να γενή Θεός και όμοιος του Υψίστου.
Κ' έδραμεν τότε πάραυτα κ' εις το δενδρόν ανέβη*

17. Βλ. *Μεγ. Ελλην. Εγκυκλοπ.* («Πυρσού»), τ. 1, σσ. 532, 534 (βιβλιογραφία).

18. Βλ. G. Ferguson, *Signs and Symbols in Christian Art. With illustrations from Painting of the Renaissance*, London - Oxford - New York 1980, σσ. 27-28 (λ. *Apple*). J. C. J. Metford, *Dictionary of Christian Lore and Legend. 283 Illustrations*, London 1983, σ. 33 (λ. *Apple*).

19. Την πρώτη άποψη, που θεωρεί τον Πικατόρο λίγο προγενέστερο ή σύγχρονο του Μπεργαδή, προωθεί τελευταία ο A. F. van Gemert (προφορική ανακοίνωση: βλ. και άρθρο του που δημοσιεύεται στο παρόν τεύχος των *Ελληνικών*): για τη δεύτερη, βλ. πρόχειρα M. I. Μανούσακας, ό.π., σ. 15 και σημ. 1, Λ. Πολίτης, *Ιστορία*, ό.π., σ. 51, Στ. Αλεξίου, «Η κρητική λογοτεχνία», ό.π., σ. 203.

κ' έκοψεν μήλον κ' έφαεν και σύντομα κατέβη·
 κ' εβάστα κ' εις την χέρα της από το δόλιον μήλον
 κ' ετάγισε και τον Αδάμ εκ του καρπού το μήλον.
 Και εβγήκαν εκ τον ορισμόν κ' εμείναν παραβάτες
 κ' εγίνονταν παράνομοι κατά Θεού αντιστάτες²⁰.

2. Ο Κερκυραίος Ιωαννίκιος Καρτάνος (περ. 1500 - ύστερα από το 1567) στην *Παλαιά τε και Νέα Διαθήκη* (έκδ. Βενετία 1536)²¹, και ειδικότερα στο κεφ. κη', όπου ο λόγος πάλι για το προπατορικό αμάρτημα, ανάμεσα σε άλλα αναφέρει και τα εξής: *Όσπερ ο διάβολος επλάνεσε την Εύαν, έτσι και η Εύα τον Αδάμ. Και τρώγοντας ο Αδάμ από το ξύλον ενθυμήθη τον ορισμόν οπού του είπεν ο Θεός να μη φάγη, «η δ' αν ώρα φάγη απ' αυτό θανάτω αποθανείν». Έβαλε το χέρι του εις τον λαιμόν του και έβγαλε το φαγί και την θέλησίν του λέγοντας ότι έσφαλε και εκράτησε τον λαιμόν του και έσφιξε τον, διά τούτο λέγουν ότι ο άνθρωπος και η γυναίκα έχουν εις τον λαιμόν κόμπον ώσπερ το ηβλέπομεν οπού το έχομεν όλοι μας²².*

Παρόλο που στο απόσπασμα δεν προσδιορίζεται τι ακριβώς είναι αυτό το πράγμα (=το ξύλον; το φαγί;), που εξαιτίας του προπατορικού αμαρτήματος έχουμε όλοι οι άνθρωποι «εις τον λαιμόν μας», δεν χωρεί, πιστεύω, αμφιβολία ότι πρόκειται γι' αυτό που ο λαός μας ονομάζει «μήλο του Αδάμ» και η ιατρική θυρεοειδή χόνδρο ή λάρυγγα.

3. Στην περιοχή του νομού Αιτωλοακαρνανίας, και ειδικότερα του Μεσολογίου, σώζεται μια σχετική με το προπατορικό αμάρτημα λαϊκή παράδοση, την οποία άκουσε εκεί και δημοσίευσε ο Γεώργιος Δροσίνης· η παράδοση αυτή τον ενέπνευσε στη συνέχεια για να γράψει το ποίημά του «Της Εύας το ζυμάρι»²³. Αφορμή για την αφήγηση της παράδοσης υπήρξε μια παρατήρηση του Δροσίνη προς τον φουστανελοφόρο οδηγό του σχετικά με τη μορφή των βράχων που συνάντησαν στον δρόμο για τα ερείπια της Νέας Πλευρώνας ή Κάστρου της Κυρά-Ρήνης.

Παραθέτω τα σχετικά αποσπάσματα: «'Ιν' ανέλθωμεν εις το άνω μέρος της πόλεως εβαδίζομεν επί βράχων κοπτερών, πολυσχιδών και τετρημένων ως εξ ηφαιστειώδους τινός κλονισμού του εδάφους. Αλλ' ότε είπον τούτο προς τον σύντροφόν μου. — 'Καλέ, δε βαριέσαι, μοι απεκρίθη, εσείς οι γραμματισμένοι

20. Βλ. Ε. Κριαράς, «Η Ρίμα θρηνητική», ό.π.

21. Για βιο-εργογραφικές και άλλες συναφείς πληροφορίες, βλ. Ε. Κακουλίδη-Πάνου, *Ιωαννίκιος Καρτάνος. Παλαιά τε και Νέα Διαθήκη. Βενετία 1536*, Επιμέλεια κειμένου - Εισαγωγή - Σχόλια - Γλωσσάριο, Αθήνα 1988, σσ. 13-45.

22. Βλ. Ε. Κακουλίδη-Πάνου, ό.π., σσ. 157-158.

23. Βλ. Γ. Δροσίνης, «Το Κάστρο της κυρά-Ρήνης», *Εστία* 16 (1883) 692-697, Γ. Δροσίνης, *Ειδύλλια*, Αθήνα 1884, σ. 94.

θαρρείτε πως όλα τα 'ξηγάτε με τη φιλοσοφία. Οι πέτρες αυτές είν' έτσι απ' τον καιρό πόκαν' η Εύα την αμαρτία στον Παράδεισο κ' έφραε τον καρπό'. Τον προσέβλεψα απορών' προς στιγμήν ενόμισα ότι με περιπαίζει. Και αληθώς, ποία η σχέσις μεταξύ του αμαρτήματος της προμήτορός μας και της μορφής των βράχων; Αλλ' ο Αιτωλός έδωκεν ευθύς την εξήγησιν: — 'Η Εύα άμα έφραε το μήλο, έκανε τάχας την αδιάφορη και την όσια Μαρία για να μην την καταλάβη ο γέρο Σαβαώθ, κ' έβανε πως θα ζυμώση. Μα ο Θεός όταν την καταράσθηκε και την ξεκούμπισε με τον άντρα της απ' τον Παράδεισο, καταράσθηκε και το ζυμάρι κείνο που βαστούσε στα χέρια της και το πέταξε στη γη και είπε: Πέτρες και λιθάρια να γίνη. Κ' έγινε.— Να. — τήραξε, δε μοιάζουν οι βράχοι εδώ σαν ζυμάρι μαλαγμένο με τα δάχτυλα;...'»²⁴.

Στη συνέχεια της αφήγησης του *Απόκοπου* (στ. 33 κ.ε.) ο αφηγητής/ήρωας ανακαλύπτει την ύπαρξη του «φωλεμένου μελισσιού» και του μελιού πάνω στο δέντρο, αναρριχάται σ' αυτό και, παρ' όλες τις επιθέσεις του εξαγριωμένου σμήνους των μελισσών, τρώγει με βουλιμία από το μέλι λέγοντας συγχρόνως, σε μια προστακτική εις εαυτόν αποστροφή, «δώσε στην ψυχή σου εκείνο που επιθυμεί» (στ. 40)²⁵. Ξαφνικά αντιλαμβάνεται ότι το δέντρο ταρακουνιέται και, στρέφοντας το βλέμμα του προς το έδαφος, διαπιστώνει έντρομος ότι δύο ποντικοί, ένας άσπρος και ένας μαύρος, ροκανίζουν τη βάση του δέντρου σε τέτοιο βαθμό που αυτό κινδυνεύει να φέρι τ' απάνω κάτω (στ. 41-52). Το θέαμα αυτό τον υποχρεώνει να αποφασίσει την εσπευσμένη κάθοδό του από το δέντρο, όμως μια νέα διαπίστωση τον αφήνει σύζυλο: όπως συμβαίνει συχνά στα όνειρα, το δέντρο βρίσκεται μετατοπισμένο εις φρούδιν εγκρεμνού κι εις σκοτεινόν πηγάδι, γέρνει ακόμη περισσότερο και ετοιμάζεται να πέσει στο γκρεμό, ενώ ταυτόχρονα το φως της ημέρας λιγοστεύει και αρχίζει να νυχτώνει (στ. 53-58). Ο αφηγητής/ήρωας έχοντας χάσει πλέον κάθε ελπίδα σωτηρίας, συνειδητοποιεί τώρα μόλις, για πρώτη φορά, ποιο θα είναι το τέλος του (στ. 59-60). Σχεδόν ταυτόχρονα βλέπει στον πυθμένα το πηγαδιού ένα δράκοντα, ο οποίος με ανοιχτό στόμα περιμένει την πτώση του (στ. 61-62). Έτσι και γίνεται: το δέντρο πέφτει, και μαζί του πέφτει και ο αφηγητής/ήρωας, ενώ τα πουλιά και το σμήνος των

24. Βλ. Γ. Δροσίνης, «Το Κάστρο», ό.π., σ. 696, Ν. Πολίτης, *Μελέται περί του βίου και της γλώσσης του ελληνικού λαού. Παραδόσεις*, τ. 1, Αθήνα 1904, σσ. 154-155 (αριθ. 283) (ανατ. Αθήνα 1965).

25. Για τη στενή συγγένεια αυτής της προστακτικής αποστροφής «με ένα από τα διασημότερα παράλληλα, τον λόγο του ευαγγελικού άφρονα (και ερώ τη ψυχή μου ... φάγε, πίε, ευφραίνου)», βλ. Γ. Κεχαγιόγλου, «Ζητήματα ρητορικής», ό.π., σ. 241. Πρβ. Ν. Μ. Παναγιωτάκης, «Το κείμενο του *Απόκοπου*», ό.π., σ. 151 και σημ. 2, ο οποίος σχολιάζοντας τη γραφή *δόξας στολήν* του στ. 386, που παραδίδει ο Cod. Vindob. theol. gr. 244, αντί της γραφής *λαμπράν στολήν* που παραδίδει η βενετική έκδοση του 1509, σημειώνει τα εξής: «Αν το *δόξας στολήν* είναι η γνήσια γραφή, πρόκειται για τη μοναδική ευθεία χρήση της Αγίας Γραφής από τον Μπεργαδή».

μελισσών απομακρύνονται πετώντας (στ. 63-64). Τελικά, ο αφηγητής, πέφτοντας μέσα στο στόμα του δράκοντα, καταλήγει εις μνήμα σκοτεινόν, εις γην και ανήλιον χρώμα (στ. 65-66).

Πρώτος ο Κ. Krumbacher επισήμανε τη στενή σχέση που υφίσταται ανάμεσα στο απόσπασμα των στ. 33-66 του *Απόκοπου* και στην τέταρτη παραβολή του θρησκευτικού μυθιστορήματος *Βαρλαάμ και Ιωάσαφ* του Ιωάννη Δαμασκηνού(;). Πιο συγκεκριμένα, ο Γερμανός βυζαντινολόγος αναφέρει τα εξής: «Εν τη αλληγορική εισαγωγή εχρησιμοποιήθη μετά τινων τροποποιήσεων η εκ του μυθιστορήματος του Βαρλαάμ παραληφθείσα ινδική παραβολή περί του ανθρώπου, του δράκοντος, του σμήνους των μελισσών και των μυών»²⁶.

Η αναμφισβήτητη παρουσία «τινών τροποποιήσεων» στους στ. 33-66 του *Απόκοπου* οδήγησε τους κατοπινούς μελετητές να αναρωτηθούν αν αυτές ανήκουν στην ευρηματικότητα του Μπεργαδή ή αν προέρχονται από κάποια λανθάνουσα ενδιάμεση πηγή. Ειδικότερα, ο Στ. Αλεξίου δηλώνει αδυναμία προκειμένου να αποφανθεί «με βεβαιότητα από ποια πηγή δανείστηκε» το σχετικό θέμα ο Μπεργαδής ή «ως ποιο σημείο το επεξεργάστηκε ο ίδιος», επειδή «είναι γνωστές και δυτικές διασκευές του «Βαρλαάμ», που προέρχονται από τη λατινική μετάφραση του ελληνικού κειμένου, που τα παλαιότερά της χειρόγραφα ανήκουν στον ΙΒ΄ αιώνα»²⁷. Σχετικά πρόσφατα ο Γ. Κεχαγιόγλου, διευρύνοντας ακόμη περισσότερο το πεδίο της σχετικής αναζήτησης, υποστήριξε πως «η εικόνα του δέντρου και των δύο ποντικών παραλλάζει την τέταρτη παραβολή του ανθρώπου και του μονόκερου από το μυθιστόρημα *Βαρλαάμ και Ιωάσαφ*, την οποία όμως ο ποιητής μπορεί να δανείστηκε έτοιμη από ενδιάμεσο έργο ή σχετική εικονιστική παράσταση»²⁸.

Η τελευταία διαζευκτική επισήμανση του Γ. Κεχαγιόγλου φαίνεται να εγγίζει τη λύση του προβλήματος, όπως θα έχω την ευκαιρία να δείξω στη συνέχεια. Προηγουμένως, όμως, επιθυμώ να ξαναθυμίσω τα σημεία εκείνα του *Απόκοπου* που παραλλάζουν την τέταρτη παραβολή:

1. Ο μονόκερος της παραβολής αντικαθίσταται από την ελαφίνα στον *Απόκοπο*, και έτσι ο άνθρωπος από παθητικό θήραμα του μονόκερου μετατρέπε-

26. Βλ. Κ. Krumbacher, *Ιστορία*, ό.π., σ. 68. Στο σημείο αυτό επιθυμώ, διορθώνοντας τον Krumbacher, να σημειώσω ότι στη σχετική παραβολή δεν γίνεται λόγος για σμήνος μελισσών αλλά για αποστάζον μέλι εκ των κλάδων του φυτού εκείνου. Σχετικά, βλ. *Βαρλαάμ και Ιωάσαφ* (έκδ. Loeb) XII.111.

27. Βλ. Στ. Αλεξίου «*Απόκοπος*», ό.π., σσ. 203-204 και σημ. 15, και Στ. Αλεξίου, *Μπεργαδής, Απόκοπος*, ό.π., σ. 12. Ακόμη, βλ. Α. van Gemert, «Μερικές παρατηρήσεις», ό.π., σ. 35 και σημ. 20, όπου προβάλλεται η αβάσιμη άποψη ότι «θα είχε ενδιαφέρον αν μπορούσε να ταυτιστεί το έργο όπου η παραβολή αυτή, μάλλον ως αυτοτελής ιστορία, άλλαξε περιεχόμενο και έχασε την αλληγορική της ερμηνεία». Πρβ. και *Aesopica* (Perry) 609 (= *Homo et unicornis*).

28. Βλ. Γ. Κεχαγιόγλου, *ΑΑΕ*, ό.π., σ. 34.

ται σε ενεργητικό θηρευτή της ελαφίνας.

2. Στην παραβολή το *φυτό* (=θάμνος; δέντρο;) βρίσκεται ριζωμένο στα τοιχώματα του *μεγάλου βόθρου* και, όπως δείχνουν τα πράγματα, σε κάποιο βάθος κάτω από την επιφάνεια του εδάφους· αντίθετα, το *εξάϊρετον δεντρόν* του *Απόκοπου*, μια θαυμάσια μηλιά, βρίσκεται πάνω στην επιφάνεια του εδάφους, αρχικά στο μέσον του θαυμάσιου λιβαδιού και στη συνέχεια, για τον λόγο που ανέφερα παραπάνω, μετατοπισμένη στο χείλος του πηγαδιού.

3. Στην παραβολή ο άνθρωπος πρώτα πέφτει στον *βόθρο* και κατόπιν αρπάζεται από το *φυτό*, κρεμιέται απ' αυτό και στηρίζει τα πόδια του σε κάποιο φαινομενικά σταθερό σημείο των τοιχωμάτων του *βόθρου*· αντίθετα, στον *Απόκοπο* ο αφηγητής/ήρωας πρώτα αναρριχάται στο δέντρο και, ύστερα από αρκετό χρονικό διάστημα ενεργητικής δράσης, πέφτει απ' αυτό μέσα στο πηγάδι.

4. Στην παραβολή το μέλι είναι λίγο, στάζει από τα κλαδιά του *φυτού*, και ο άνθρωπος το απολαμβάνει χωρίς κανενός είδους ενεργητική δράση· αντίθετα, στον *Απόκοπο* το μέλι είναι το φυσικό δημιούργημα του «φωλεμένου μελισσιού», είναι *πολύν και συνθεμένον*, και ο αφηγητής/ήρωας το τρώγει άπληστα ευρισκόμενος σε κατάσταση άκρας κινητικότητας και προσπάθειας να αποφύγει το εξαγριωμένο σμήνος των μελισσών, που τον κεντρίζει ακατάπαυστα.

5. Εξοβελίζονται οι τέσσερις ασπίδες (=φίδια) της παραβολής, επειδή ο λειτουργικός στόχος που εξυπηρετούσαν σ' αυτήν δεν υφίσταται στον *Απόκοπο*.

6. Προστίθεται η εικόνα των αναρίθμητων πουλιών πάνω στο δέντρο, για να καταστεί πληρέστερη η παράσταση του «επίγειου παραδείσου».

Καθώς έψαχνα για τη συλλογή διαφόρων στοιχείων σχετικών με την εργασία αυτή, είχα την τύχη να επισημάνω μια μικρογραφική εικονιστική παράσταση, εμπνευσμένη από την τέταρτη παραβολή του *Βαρλαάμ και Ιωάσαφ*²⁹. Η μικρογραφία αυτή είναι ολοσέλιδη, περιέχεται στον Cod. Paris. gr. 36, φ. 203^v (του 14ου-15ου αιώνα)³⁰, και έχει δημοσιευθεί από τον Θ. Μ. Προβατάκη³¹.

29. Η εξάρτηση πρέπει να θεωρηθεί αναμφισβήτητη, επειδή τα επεξηγηματικά σημειώματα, που υπάρχουν στη μικρογραφία, έλκουν την προέλευσή τους άμεσα από τη συμβολική ερμηνεία της παραβολής αυτής. Παραθέτω τα σημειώματα αυτά σε ορθογραφημένη μεταγραφή: *Ο μεν μονόκερος τον του θανάτου σημαίνει πότμον, / ο δε απηνής δράκων την φοβεράν εικονίζει του δράκου γαστέρα / Ο δε του μέλιτος σταλαγμός την γλυκύτητα εμφανίζει των του κόσμου ηδέων, δι' ης εκείνος απατών τους εαυτών φίλους, ουκ εά της εαυτών προνοήσασθαι σωτηρίας. / Αι δε τέσσαρες ασπίδες την επί τεσσάρων σφαλερών και αστάτων στοιχείων σύστασιν του ανθρωπέου σώματος ανίττεται (γρ. ανίττονται). Στην επάνω ώα της παράστασης υπάρχει ακόμη το εξής, μάλλον ακέφαλο, σημείωμα: *φυτού φεραγωγός χρωματουργίαν βλέπων άπας θεατής ζωγράφον τούτον νόει κλεινόν τε Νικόδημον, ευκλεούς φύτλης Ξενοφών εκείνου των επισήμων γένει [sic].**

30. Για τα περιεχόμενα του κώδικα, βλ. H. Omont, *Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale*, πρώτο μέρος, Paris, χ.χ.έ., σ. 6 (αριθ. 36).

31. Βλ. Θ. Μ. Προβατάκης, *Ο διάβολος εις την βυζαντινήν τέχνην. Συμβολή εις την έρευναν*

Το εικονογραφικό θέμα της παράστασης είναι το ακόλουθο³²: Ένα δέντρο καταλαμβάνει το μεγαλύτερο τμήμα του νοητού κεντρικού κάθετου άξονα της παράστασης. Απεικονίζεται όχι μόνον το τμήμα του δέντρου που βρίσκεται πάνω από την επιφάνεια του εδάφους, αλλά και εκείνο που βρίσκεται κάτω από αυτήν. Ο κορμός του δέντρου σε κάποιο σημείο του διακλαδίζεται και το ένα τμήμα του, ενώ αρχικά κατευθύνεται προς τα πάνω και δεξιά, κάνει τόξο και, αλλάζοντας κατεύθυνση, πηγαίνει προς τα πάνω και αριστερά, διακλαδιζόμενο σε επιμέρους κλώνους που φέρουν φύλλα και καρπούς. Το δεύτερο τμήμα του διακλαδιζόμενου κορμού ακολουθεί την ακριβώς αντίθετη κατεύθυνση και έχει, και αυτό, κλώνους, φύλλα και καρπούς. Οι δύο υψηλότεροι κλώνοι, προφανώς εξαιτίας της τρυφερότητάς τους, κλίνουν προς τα μέσα και κάτω και σε κάποιο σημείο συμπλέκονται σχηματίζοντας πλεξίδα, η οποία καλύπτει το ανώτερο μέρος του νοητού κάθετου άξονα της παράστασης. Οι δύο απολήξεις της πλεξίδας κατευθύνονται συμμετρικά η μία προς τα κάτω και αριστερά και η άλλη προς τα κάτω και δεξιά, ενώ από το σημείο τομής τους κρέμεται ένας καρπός, που μοιάζει με μήλο.

Απεικονίζεται, επίσης, ανεβασμένος πάνω στο δέντρο ένας άνθρωπος, που φοράει μακρύ ένδυμα και μανδύα, τον οποίο συγκρατεί στο πάνω μέρος του στήθους στρογγυλή πόρπη. Ο άνθρωπος πατά με το πέλμα του αριστερού του ποδιού πάνω στη δεξιά διακλάδωση του κορμού και με το δεξί στην αριστερή διακλάδωση. Με το δεξί του χέρι κρατάει τον κορμό της αριστερής διακλάδωσης και με το αριστερό προσπαθεί να κόψει έναν από τους καρπούς, που υπάρχουν στους κλώνους της δεξιάς διακλάδωσης. Το κεφάλι του εικονίζεται στραμένο προς τα αριστερά και γερμένο προς τα πίσω, ενώ το ανοιχτό στόμα του είναι έτοιμο να δεχτεί (ή δέχεται) το μέλι του καρπού, ο οποίος κρέμεται από το σημείο τομής των δύο απολήξεων της πλεξίδας. Το κεφάλι και το σώμα του ανθρώπου συνεχίζουν προς τα κάτω τον κεντρικό κάθετο άξονα της παράστασης, ο οποίος στο ανώτερο τμήμα του ορίζεται, όπως ανέφερα ήδη, από την πλεξίδα των δύο κλώνων.

Στους υψηλότερους (όρθιους) κλώνους του δέντρου, στ' αριστερά και δεξιά του κάθετου άξονα, εικονίζονται δύο πουλιά (μάλλον παπαγάλοι). Άλλα δύο πουλιά υπάρχουν αριστερά και δεξιά από το δέντρο, στο ύψος περίπου των ισχίων του αναρριχημένου ανθρώπου, είναι μακρύποδα και μακρύλαιμα και, όπως βεβαιώνει ο Θ. Μ. Προβατάκης, παριστάνουν δύο γεραμούς.

Στη βάση του δέντρου εικονίζονται αριστερά ένας μονόκερος, με ανασηκω-

της ορθοδόξου ζωγραφικής και γλυπτικής, Θεσσαλονίκη 1980, σσ. 228-229 και εικ. 197. Ευχαριστώ τη φίλη συνάδελφο Μάρθα Θωμαΐδου-Μώρου, που είχε την καλοσύνη να μου προμηθεύσει τόσο το βιβλίο αυτό όσο και άλλα βοηθήματα για την παρούσα εργασία.

32. Η περιγραφή βασίζεται σε ασπρόμαυρη φωτογραφία, και συνεπώς είναι αδύνατο να γίνει λόγος για τις χρωματικές αποχρώσεις της παράστασης αυτής. Βλ. και εικ. σ. 136.



Η τροφή της ζωής. Μικρογραφία. Par. gr. 36, f. 203^r. 14ος αιώνας.

μένα τα μπροστινά πόδια του, και δεξιά, προφανώς για λόγους συμμετρίας, ένα λεοντάρι, με επίσης ανασηκωμένα τα μπροστινά πόδια του, σε κινητική προσπάθεια να ακουμπήσει στη δεξιά διακλάδωση του κορμού. Κοντά στη βάση, επίσης, του δέντρου εικονίζονται δύο ποντικοί, ένας μαύρος αριστερά και ένας άσπρος δεξιά, που ροκανίζουν τον κορμό του. Η επιφάνεια του εδάφους ορίζεται από τη νοητή οριζόντια γραμμή που σχηματίζουν τα πίσω πόδια του μονόκερου και του λεονταριού, καθώς και τα πόδια των δύο ποντικών [ή, ίσως, από τις δύο αράδες του κειμένου].

Κάτω από την επιφάνεια του εδάφους ο κορμός εικονίζεται ως ένα σημείο μονόριζος, και στη συνέχεια διακλαδίζεται σε δύο χοντρές ρίζες, από τις οποίες η μία κατευθύνεται προς τα κάτω και αριστερά και η άλλη προς τα κάτω και δεξιά. Στην εξωτερική πλευρά των δύο κλάδων της ρίζας εικονίζονται από δύο οφιοειδείς φτερωτοί δράκοντες (μαύρος και άσπρος εναλλάξ), με ανοιχτό στόμα και προτεταμένη πύρινη γλώσσα. Αξίζει να επισημανθεί εδώ ότι κάποια χαρακτηριστικά τους (=πόδια, νύχια και φτερά) θυμίζουν τα αντίστοιχα χαρακτηριστικά της νυχτερίδας. Στην εσωτερική πλευρά (=φωλεά) των δύο κλάδων της ρίζας εικονίζεται ένας ακόμη οφιοειδής κουλουριασμένος δράκοντας, πολύ μεγαλύτερος από τους άλλους τέσσερις, με τεράστιο κεφάλι και, επίσης τεράστια, προτεταμένη πύρινη γλώσσα. Το εναπομένον τμήμα, αυτό δηλ. που ορίζεται από την εσωτερική πλευρά των δύο κλάδων της ρίζας και από το περίγραμμα του δράκοντα, είναι χρωματισμένο μαύρο, δηλωτικό προφανώς του σκοτεινού 'Αδη.

Το εικονογραφικό θέμα της παράστασής μας (με ή χωρίς ουσιώδεις εικονιστικές αποκλίσεις) είναι αρκετά διαδεδομένο και τιτλοφορείται στη μεν παράστασή μας *Η τρυφή της ζωής*, στις δε άλλες παραστάσεις «Ο Μάταιος Βίος» ή «Του Κόσμου η γλυκύτης»³³. Όπως μας πληροφορεί ο Θ. Μ. Προβατάκης, «το αρχαιότερον γνωστόν εις ημάς παράδειγμα [...] απαντάται εις μικρογραφίαν του υπ' αριθμ. 42 κώδ. της Βιβλιοθήκης του Πατριαρχείου των Ιεροσολύμων, έργου του 11ου αιώνας. Αξιόλογοι είναι και αι σχετικαί μικρογραφίαι πολλών άλλων χειρογρ. κώδ. ως π.χ. του υπ' αριθμ. 71 Ψαλτηρίου της Πετροπόλεως (14ος αιών), του υπ' αριθμ. 1128 της Εθνικής Βιβλιοθήκης των Παρισίων (12ος αιών), του υπ' αριθμ. 36, fol. 203^v, της ιδίας Βιβλιοθήκης, εις τον οποίον μάλιστα ιστορήθησαν πάντα τα μνημονευθέντα στοιχεία (14ος-15ος αιών) (Εικ. 197), ως και αι τοιχογραφίαι του ναού του αγ. Δημητρίου Θεσσαλονίκης (14ος αιών), πολλών ναών της Ρουμανίας, ως π.χ. εις Κοτζία της Μολδαβίας, εις Sucevița κ.α. χρονολογουμένας από του 15ου αιών. και εξής, της μονής Βαρλαάμ των Μετεώρων, ένθα το καταδιωκόμενον άτομον ευρίσκεται επί του εδάφους, ο δε δράκων όπισθεν αυτού (Εικ. 199), του παρεκκλησίου Ιωάννου του Θεολόγου της εν 'Αθφ μονής Διονυσίου (16ος αιών) (Εικ. 198), από όπου ελλείπουν οι

33. Σχετικά βλ. Θ. Μ. Προβατάκης, ό.π., σ. 228 και εικ. 197.

τέσσαρες δράκοντες και του ναού Ιωάννου του Προδρόμου εις Καστοριάν, έργου του 1701. Ανάλογος υπήρξεν η ανάπτυξις του εξεταζομένου θέματος εις την Δύσιν. Έστωσαν εις παραδείγματα η ανάγλυφος απεικόνισις του τυμπάνου του Βαπτιστηρίου της Πάρμας της Ιταλίας, χρονολογούμενη εις το έτος 1196, ένθα η «Ημέρα» και η «Νυξ» απεδόθησαν διά κλασσικών γυναικείων μορφών και η μικρογραφία του ψαλτηρίου της Αμιέννης, εις την οποίαν αποδίδεται ο 4ος στίχ. του 143ου ψαλμού, έργον του 1300 περίπου»³⁴.

Η παράσταση της μικρογραφίας διασώζει βέβαια κάποια εικονογραφικά στοιχεία της τέταρτης παραβολής (=μονόκερος, τέσσερις ασπίδες, δράκοντας κτλ.), περιλαμβάνει όμως και κάποια νέα στοιχεία (=το δέντρο, πιθανώς μία μηλιά, στο μέσον της παράστασης και πάνω από την επιφάνεια του εδάφους, τον άνθρωπο ανεβασμένο πάνω σ' αυτό, τα πουλιά πάνω στο δέντρο και αριστερά και δεξιά από τον άνθρωπο, το λεοντάρι). Η γενική εντύπωση που αποκομίζει κανείς, παρατηρώντας την παράσταση της μικρογραφίας αυτής, είναι, ότι αν ο Μπεργαδής εμπνεύστηκε το θέμα των στ. 25-66 του *Απόκοπου* από παρόμοια παράσταση, μπορεί κάλλιστα να άντλησε, αν όχι από τη μικρογραφία μας, τότε από κάποια παρόμοιά της. Επίσης, πρέπει να θεωρηθεί μάλλον αναμφισβήτητο ότι αυτός γνώριζε και το ίδιο το μυθιστόρημα του *Βαρλαάμ και Ιωάσαφ*, και ειδικότερα την τέταρτη παραβολή του. Η άποψη αυτή βασίζεται αφενός στο γεγονός ότι ο Μπεργαδής στους στ. 49-50 (*Και δύο, μ' εφάνην, ποντικοί το δένδρον εγυρίζαν, / άσπρος και μαύρος με σπουδήν του εγλείφασιν την ρίζαν*) μεταφέρει περίπου με τα ίδια λόγια τη φράση της παραβολής: *βλέψας δε ορά δύο μίας, λευκόν μεν τον ένα, μέλανα δε τον έτερον, διεσθίοντας απαύστως την ρίζαν του φυτού, και αφετέρου στο ότι (πάντα στην πρώτη φάση του ονείρου) υπαινίσσεται, εμμέσως πλην σαφώς, όπως θα δείξω στη δική μου ερμηνεία της φάσης αυτής του ονείρου, την αναπόδραστη μοίρα του «Αδαμιαίου γένους»³⁵.*

Κατά την άποψή μου, ο Μπεργαδής εμπνεύστηκε το θέμα των στ. 5-66 από τα κεφ. 2 και 3 της *Γενέσεως*, καθώς και από το κείμενο της τέταρτης παραβολής του *Βαρλαάμ και Ιωάσαφ* και την εικονιστική παράσταση που την αποδίδει. Την πρώτη πηγή τη χρησιμοποιεί επιλεκτικά και υπαινικτικά. Σε αντίθεση με τον Πικατόρο, ο οποίος αναλίσκει 168 στίχους (στ. 396-563) παραφράζοντας τα τρία πρώτα κεφάλαια της *Γενέσεως*, προκειμένου να «κηρύξει» τα της δημιουργίας του Παραδείσου της Εδέμ και του ανθρώπου και το προπατορικό αμάρτημα, ο Μπεργαδής, αν και χρησιμοποιεί την ίδια πηγή, με δυσκολία επιτρέπει την

34. Βλ. Θ. Μ. Προβατάκης, ό.π., σσ. 229-230. Για την ύπαρξη και άλλων εικονογραφικών παραδειγμάτων του θέματος αυτού, από τα οποία, όμως, κανένα δεν συγκεντρώνει όλα τα στοιχεία της μικρογραφίας μας, βλ. Εύη Δ. Σαμπανίκου, «Η εικονογράφησις της σκηνής του "μαινομένου μονοκέρωτος" από το μυθιστόρημα "Βαρλαάμ και Ιωάσαφ" στην ελλαδική μεταβυζαντινή τοιχογραφία», *Δωδώνη* 19 (1990) 127-157.

35. Βλ. *Βαρλαάμ και Ιωάσαφ*, ό.π., XII.112 και 113.

ανίχνευσή της, επειδή η εκμετάλλευσή της γίνεται, με αριστοτεχνικό τρόπο, μόνον υπαινικτικά αλλά εντελώς αφομοιωμένα. Και μόνον από αυτό το σημείο μπορεί κανείς να διακρίνει τη διαφορά που υπάρχει ανάμεσα σ' έναν μεγάλο ποιητή, τον Μπεργαδή, και έναν μέτριο στιχουργό, τον Πικατόρο. Τη δεύτερη πηγή τη χρησιμοποιεί ο Μπεργαδής, μόνον ενμέρει, επιλεκτικά: αντικαθιστά, όπως ανέφερα ήδη, το μοτίβο του μονόκερου με το μοτίβο της ελαφίνας, το μοτίβο του «μικρόν αποστάζοντος μελιού» με το μοτίβο του «φωλεμένου μελισσιού» και εξοβελίζει το μοτίβο των τεσσάρων ασπίδων, επειδή αυτό δεν του είναι χρήσιμο.

Τις δύο πηγές ο Μπεργαδής δεν τις χρησιμοποιεί ανεξάρτητα τη μία από την άλλη, αλλά τις συμφύρει σε ενιαίο και οργανικό σύνολο με κοινό επίκεντρο την ταύτιση του δέντρου της ζωής ή της γνώσης του καλού και του κακού (από τη *Γένεση*) με το δέντρο της τρυφής του βίου (από την τέταρτη παραβολή του *Βαρλαάμ και Ιωάσαφ*)³⁶.

Ύστερα από την ανίχνευση των πηγών, επανέρχομαι στο ζήτημα του συμβολισμού της πρώτης φάσης του ονείρου. Κατά τον A. van Gemert, «ο ποιητής βλέπει στο όνειρό του αλληγορικά και τα χρόνια της ζωής του ανθρώπου: τον κυνηγό που στη νιότη του τρέχει [...], στη μέση ηλικία πηγαίνει με σταθερό βήμα και θαυμάζει τις ομορφιές γύρω του [...] και στα γερατειά του κάθεται με την ησυχία και απολαμβάνει ακόμα τα καλά της ζωής [...], οπότε ξαφνικά τον αρπάζει ο θάνατος, ενώ νομίζει πως είναι ακόμα «στου λειβαδιού την μέσην» (19)»³⁷. Η ερμηνεία του van Gemert, χωρίς να είναι αβάσιμη, μπορεί να χαρακτηριστεί ως απλούστευση του θέματος (του δέντρου) της ζωής, και φαίνεται ελλιπής, επειδή προσεγγίζει τον συγκεκριμένο συμβολισμό μόνον επιφανειακά και πολύ συνοπτικά.

Απ' όλους τους μελετητές που έχουν ασχοληθεί ως σήμερα με τα διάφορα ζητήματα του *Απόκοπου*, μόνον ο Γ. Κεχαγιόγλου αποτόλμησε μια συγκροτημένη και συνολική υπόθεση για τον συμβολισμό που υπόκειται στο έργο: η ερμηνεία του βασίζεται στον στενό δεσμό που υπάρχει ανάμεσα στη θεματική δομή, στη ρητορική του λόγου και στη λογική της δράσης των προσώπων του έργου³⁸.

36. Τόσο ο Γ. Κεχαγιόγλου όσο και ο Στ. Αλεξίου δείχνουν να αποδέχονται υποσυνείδητα το δέντρο ως σημείο της σύμφυσης, μολονότι και οι δύο αγνοούν (ή, τουλάχιστον, δεν αναφέρουν σε καμιά περίπτωση) την πρώτη από τις δύο πηγές. Βλ. Γ. Κεχαγιόγλου, *ΛΛΕ*, ό.π., σ. 36: «Ο κύκλος αρχίζει από τη δραστητική και καταλυτική εμφάνιση και πορεία της "ελαφίνας του έρωτα" και του "δέντρου της ερωτικής απόλαυσης και γνώσης της ζωής", και Στ. Αλεξίου, «Η κρητική λογοτεχνία», ό.π., σ. 201: «Ο ποιητής διηγείται [...] πώς ανέβηκε σ' ένα θαυμαστό δέντρο, το δέντρο της ζωής, και πώς έμεινε ώρες εκεί τρώγοντας μέλι από κάποια κυψέλη που δηλώνει τη γλύκα της ζωής». Επίσης, πρβ. Στ. Αλεξίου, «*Απόκοπος*», ό.π., σ. 198.

37. Βλ. A. van Gemert, «Το τέλος», ό.π., σ. 389.

38. Βλ. Γ. Κεχαγιόγλου, «Ζητήματα ρητορικής», ό.π., σσ. 239-256.

‘Όσον αφορά τη θεματική δομή, και προκειμένου να δείξει τη «σύνδεση και αλληλεξάρτηση των μερών της», ο μελετητής καταπιάνεται με την «ανάλυση ενός μόνο δείγματος οργανικής σύνδεσης των μερών της θεματικής δομής, της σχέσης του αρχικού τμήματος της θεματικής δομής του ονείρου (στ. 5-66) με το υπόλοιπο κείμενο»³⁹. Από την εξέταση διαπιστώνει: α) ότι οι στ. 5-66 αποτελούν «μια εύγλωττη για το υπόλοιπο έργο ενιαία διατύπωση ενός «συμβολικού κυνηγιού (του ελαφιού)»: το «ιερό/αποκαλυπτικό», το «θανάσιμο», το «διδασκτικό» και το «ερωτικό» κυνήγι αποτελούν τους κύριους τύπους ή όψεις του θέματος αυτού»⁴⁰. β) ότι «οι όψεις αυτές [...] είναι όλες παρούσες στο αρχικό τμήμα του *Απόκοπου*» και «ότι εδώ κυρίαρχη είναι η όψη που διακρίνεται ίσως λιγότερο άμεσα, δηλαδή το «ερωτικό» κυνήγι: η δραστική και καταλυτική εμφάνιση και πορεία της «ελαφίνας του έρωτα» (στ. 9 κ.ε.) μεταμορφώνει το «ιερό/αποκαλυπτικό» κυνήγι σε μια σχέση έρωτα και κάτω κόσμου, το «θανάσιμο» κυνήγι σε ένα ποιητικό όραμα του θανάτου της καρδιάς και των αισθημάτων, και το «διδασκτικό» κυνήγι σε μια τροπή του έρωτα σε έσχατο όριο γνώσης»⁴¹. Παρατηρεί, επίσης, ότι «η κυνηγετική (ενεργητική και παθητική) λειτουργία του αφηγητή είναι συνεχής σε ολόκληρο το τμήμα: όχι μόνο κατά το (άστοχο) κυνήγι της ελαφίνας, από το *πουρνόν* ως το *σταύρωμαν* της μέρας (στ. 5-14), αλλά και κατά την (εύστοχη) απόλαυση του μελιού του δέντρου, προς την *δείλην* της ίδιας ημέρας (στ. 19-54), και τη δυσάρεστη τροπή και κατάληξη του επεισοδίου, καθώς η *μέρα πάντ’ ολίγαινε κ’ εσίμωνεν η νύκτα* (στ. 55-66): η κυνηγετική ορολογία συνοδεύει όχι μόνο τον πρωταγωνιστή-κυνηγό, αλλά και τον πρωταγωνιστή-υποκείμενο στην αντίσταση του θηράματος (στ. 36: *και το μέλισσι με θυμόν από μακράς μ’ εδέχθην*, 43: *Κ’ η μέλισσα ουκ έπαυεν πάντα να με δοξείη*) ή τον πρωταγωνιστή-θύμα/θήραμα του κυνηγιού (στ. 44-5 κ.ε., περιγραφή της παγίδας που έχει δεχτεί το θύμα: *και το δεντρόν ηρχίνησεν, ως είδα, να σαλεύη, / να συχνοτρέμη, να χαλά, να δείνη κάτω νά ’ρθη...* στ. 49-51, περιγραφή «κυνηγών-ξυλοκόπων: *...το δέντρον εγυρίζαν / ... με σπουδήν του εγλείφασιν την ρίζαν / ... το κατέφεραν ...* στ. 54, περιγραφή της παγίδευσης: *... έμεινα εκεί κ’ επιάσθην* στ. 62, περιγραφή «κυνηγού»-«ανοιχτής παγίδας»: *κ’ έχασκεν κ’ εκαρτέρει με πότε να πέσω κάτω*)»⁴².

Βασιζόμενος σ’ αυτά τα «δεδομένα» της θεματικής δομής του αρχικού τμήματος του ονείρου, ο μελετητής καταλήγει στην εξής ερμηνεία του συμβολισμού που υπόκειται σ’ αυτό: «Οι φάσεις της κυνηγετικής αυτής εξόρμησης αντικρίζονται με φάσεις ημερονοχιακές, που, πιθανότατα, μέσα στο μεταφορι-

39. Βλ. Γ. Κεχαγιόγλου, *ό.π.*, σσ. 249-250.

40. Βλ. Γ. Κεχαγιόγλου, *ό.π.*, σ. 250.

41. Βλ. Γ. Κεχαγιόγλου, *ό.π.*, σσ. 250-251.

42. Βλ. Γ. Κεχαγιόγλου, *ό.π.*, σ. 251.

κό-συμβολικό πλαίσιο του κυνηγιού του αφηγητή, αντιστοιχούν σε ευκρινείς φάσεις της προσωπικής, βιολογικής ή/και ερωτικής ιστορίας του: παρόλο που δεν διαθέτουμε, απερίφραστα στο κείμενο, το ερμηνευτικό «κλειδί», μία από τις δυνατές ερμηνείες θα μπορούσε να είναι η αντιπαράθεση της ερωτικά πάνοπλης νεότητας, που πάντως αστοχεί στην κατάκτηση του δυσκολότερου, πολύτιμου (και αγνού και παρθενικού) έρωτα (στ. 5-16: *λιβάδιν, ελαφίνα*) με την ερωτικά ξαρμάτωση και χαλαρή ωριμότητα, που πάντως ευστοχεί στην απόλαυση του ευκολότερου, παράνομου ή και εκβιαστικού (και συγκερασμένου και μεταπαρθε-νικού) έρωτα (στ. 17-43: *άνθη· δέντρον τρυφερόν με πυκνά τα φύλλα, σύγκαρπον αθόν και μυρισμένα μήλα, με φωλεμένα μυριαρίφνητα πουλιά και μελίσσην με μέλιν σύγκερον, πολύν και συνθεμένον*), και με τα ερωτικά ανυπεράσπιστα και παγιδευ-μένα γηρατειά, που παραιτούνται, μπροστά στον θάνατο, από τα ερωτικά κέρδη της ωριμότητας (στ. 44-66: *δεντρόν που διαβρώνεται από τους δύο ποντικούς, κλονίζεται και πέφτει· φρούδιν εγκρεμνού, σκοτεινόν πηγάδιν· δράκοντασ στου πηγαδιού τον πάτον· πουλιά που επετάζασιν και μέλισσες που εφύγα· εις μνήμα σκοτεινόν, εις γην και ανήλιον χώμα*)⁴³.

Η ερμηνεία του Γ. Κεχαγιόγλου, μεθοδικά τεκμηριωμένη, είναι άκρως δελεαστική⁴⁴. Δεν παύει, όμως, να είναι μια ερμηνεία προσωπική, και περισσότερο ψυχαναλυτική, η οποία, υποτονίζοντας τους άλλους δυνατούς συμβολισμούς του μοτίβου της «ελαφίνας», επικεντρώνεται στον ερωτικό συμβολισμό του. Παρατηρώ, επίσης, ότι, ενώ στην μόνη ως τώρα γνωστή πηγή των στ. 5-66 του *Απόκοπου*, την τέταρτη παραβολή του *Βαρλαάμ και Ιωάσαφ*, οι επιμέρους συμβολισμοί έχουν χαρακτήρα τρόπον τινά «πανανθρώπινο» και γενικευτικό (π.χ. «οι προστετηγότες τη απάτη του παρόντος βίου», δηλ. η πλειονότητα των ανθρώπων· ο [...] δράκων την φοβεράν εικονίζει του άδου γαστέρα, την μαιμάσσουσαν υποδέξασθαι τους τα παρόντα τερπνά των μελλόντων αγαθών προκρίνοντας· ο δε του μέλιτος σταλαγμός την γλυκύτητα εμφανίζει των του κόσμου ηδέων), ο Γ. Κεχαγιόγλου τους αντιστοιχούς συμβολισμούς του *Απόκοπου* τους εξατομικεύει (σε αυτοβιογραφία) και τους εξειδικεύει (π.χ. τα «παρόντα τερπνά» και η «γλυκύτητα των ηδέων του κόσμου» εξειδικεύονται σε «απόλαυση του ευκολότερου, παράνομου ή και εκβιαστικού ... έρωτα»).

Ύστερα από την ανίχνευση εκ μέρους μου και της δεύτερης, θρησκευτικής και πάλι, πηγής της πρώτης φάσης του ονείρου, της *Γενέσεως της Παλαιάς Διαθήκης*, τίθεται επιτακτικό το ερώτημα αν μπορούμε να δεχτούμε ότι επιθυμία του Μπεργαδή ήταν η συμβολική παρουσίαση του «κυνηγιού του έρωτα», ή αν πρέπει

43. Βλ. Γ. Κεχαγιόγλου, ό.π., σ. 251. Επίσης, βλ. Γ. Κεχαγιόγλου, *ΛΛΕ*, ό.π., σσ. 35-37.

44. Η μερική και αναπόφευκτα αποσπασματική εκ μέρους μου παρουσίαση της εργασίας αυτής του Γ. Κεχαγιόγλου οπωσδήποτε την αδικεί και, ίσως, δυσκολεύει την ανεπιφύλακτη αποδοχή των χαρακτηρισμών «μεθοδικά τεκμηριωμένη» και «άκρως δελεαστική».

να στραφούμε σε κάποιαν άλλη ερμηνεία, που να είναι σύμφωνη με το γράμμα και το πνεύμα των δύο αυτών πηγών.

Αναμφισβήτητα, το κλειδί για μια τέτοια ερμηνεία βρίσκεται στον συμβολισμό του μοτίβου του «ελαφιού» (ή της «ελαφίνας»). Το μοτίβο αυτό, πέρα από τον ερωτικό συμβολισμό του, που είναι ευρύτατα διαδεδομένος στην κοσμική παγκόσμια λογοτεχνία, έχει και έναν ηθικό συμβολισμό, ο οποίος είναι εξίσου διαδεδομένος στην εκκλησιαστική λογοτεχνία. Παραθέτω τέσσερα σχετικά παραδείγματα:

1. Από τον *Φυσιολόγο*: *Εοίκασι τοίνυν ελάφω κατ' άλλον τρόπον οι ασκηταί, οι τον ενάρητον και επίπονον βίον διά σκληραγωγίας πολλής άγοντες, οίτινες, ως δεδιψηκότες επί τας πηγάς της σωτηρίου μετανοίας τρέχοντες, διά των της εξομολογήσεως δακρύων κατασβεννύουσι τα βέλη του πονηρού τα πεπυρωμένα, και καταπατούντες τον μέγαν δράκοντα, ήτοι τον διάβολον, αποκτένουσιν αυτόν*⁴⁵.

2. Πάλι από τον *Φυσιολόγο*: *Δευτέρα φύσις της ελάφου. ο Φυσιολόγος έλεξε περί αυτής ότι, όταν οι θηρευταί διώκωσιν αυτήν, ανέρχεται εν τοις όρεσι και αναμίγνυται ετέροις ελάφοις, και συναναστρεφομένη λανθάνει αυτούς και ούτω σώζεται. — Ο άγιος Βασίλειος λέγει η μεν έλαφος την εαυτής σωτηρίαν κατεργάζεται, συ δε λογικός ων, άνθρωπε, τρέχε εν τοις όρεσιν, ήγουν εν τοις πνευματικοίς ανδράσιν, αναμίγνυσαι αυτοίς εν αρετή και πολιτεία, και ελθόντες οι θηρευταί, ήγουν οι δαίμονες, επιστρέψουσιν άπρακτοι*⁴⁶.

3. Από την *Παλαιά τε και Νέα Διαθήκη* του Ιωαννίκιου Καρτάνου: *Και θέλομεν ειπέι ολίγον διά το λάφι, διότι αυτό εικονίζει το δίκαιον. Λέγουν το λάφι είναι πολλά δειλόν και οπόταν τύχουν και τσακισθούν τα κέρατά του υπάγει και κρύβεται έως ου να αυξήσουν, και αφού αυξήσουν τότες πάλιν φαίνεται εις τα άλλα ζώα. Έτσι και ο άνθρωπος ο δίκαιος οπόταν πέση εις αμαρτίαν φοβείται και κρυβύνεται από τον φόβον του Θεού ώσπερ εκρυβύθηκε ο Αδάμ οπόταν επαρέβη και ηβλέπετον γυμνός και εντρέποτον. Λοιπόν οπόταν πάλιν ο άνθρωπος αρχινήση και κάμη αρετήν και την εντολήν του Θεού πάλιν προσέχη και κλαίγη την αμαρτίαν του, τότες παρρησιάζεται πάλιν εις τον Θεόν και γίνεται ώσπερ και το πρότερον*⁴⁷.

4. «Η έλαφος εις την Αγίαν Γραφήν είναι το έμβλημα της γοργότητος και της ευκινησίας. Αύτη, βασανιζομένη υπό δίψης εις ώρας ανομβρίας και εις ανύδρους τόπους, εκβάλλει ωρυγάς αδιακόπους. Εδώ [=στην Αγία Γραφή] είναι το έμβλημα της ψυχής, η οποία αναζητεί, εν μέσω των ματαίων και των κακών διαθέσεων των ανθρώπων και του κόσμου, τον αληθινόν Θεόν»⁴⁸.

Από τα παραπάνω παραδείγματα προκύπτει, πιστεύω, αβίαστα ότι το

45. Βλ. *Φυσιολόγος* (έκδ. Sbordone), σ. 100 (στ. 5-9).

46. Βλ. *Φυσιολόγος*, ό.π., σ. 267 (στ. 12-18).

47. Βλ. Ε. Κακουλίδη-Πάνου, ό.π., σ. 145.

48. Βλ. Α. Π. Τίγκας, *Η φυτο-ζωολογία της Αγίας Γραφής*, Αθήνα 1977, σσ. 62-63 (λ. Έλαφος, η).

ελάφι για τη χριστιανική εκκλησιαστική λογοτεχνία συμβολίζει το αγαθό, την αρετή, και, κατά συνέπεια, το μοτίβο του «κυνηγιού του ελαφιού» συμβολίζει την επίπονη και, πολλές φορές, άστοχη επιδίωξη του ανθρώπου για κατάκτηση της αρετής.

Με βάση τα δεδομένα αυτά αποτολμώ τη δική μου ερμηνεία του συμβολισμού των στ. 5-66 του *Απόκοπου*:

Ο αφηγητής/ήρωας σε νεαρή, προφανώς, ηλικία βρίσκεται σ' έναν «επίγειο παράδεισο», στο φυσικό περιβάλλον του ανθρώπινου βίου. Με εφόδια τη μόρφωση και την καλή αγωγή καταπιάνεται στην κατάκτηση της «ελαφίνας-αρετής». Το κυνήγι της είναι χρονοβόρο, επίπονο και, όπως διαπιστώνει ο ίδιος, τελικά άστοχο. Αποκαμωμένος, ή αλλαγμένος στις πεποιθήσεις του, αφήνεται αρχικά στον παθητικό θαυμασμό της ομορφιάς που περικλείει ο επίγειος κόσμος, ενώ, από τη στιγμή που ανακαλύπτει την ύπαρξη, στο μέσον του «επίγειου παραδείσου», του δέντρου της ζωής (ή της γνώσης του καλού και του κακού), που είναι συγχρόνως και το δέντρο της τρυφής του βίου, επιδίδεται στην ακόρεστη απόλαυση των υλικών ηδονών.

Στο σημείο αυτό επιθυμώ να δώσω παρενθετικά και προκαταβολικά μια απάντηση στο ενδεχόμενο ερώτημα, γιατί ο αφηγητής/ήρωας δεν τρώγει τα *μυρισμένα μήλα* αλλά το *πολύν και συνθεμένον μέλι*; Η απάντηση, σύμφωνη με τις πηγές, είναι απλή: το φάγωμα του «μήλου» (της παρακοής) είναι πράξη που συντελέστηκε άπαξ από τους πρωτοπλάστους, με αναπόδραστη συνέπεια την κληροδότηση του θανάτου στο «Αδαμιαίον γένος», ενώ η απόλαυση του *μελιού* αποτελεί διαιωνιζόμενη πράξη των ανθρώπων, οι οποίοι παρασύρονται σ' αυτήν εξαιτίας του προπατορικού αμαρτήματος, ή την επιλέγουν με επικίνδυνη, αλλά προσωπική τους πρωτοβουλία.

Η ακατάπαυστη και ακόρεστη απόλαυση των υλικών αγαθών, παρ' όλους τους κινδύνους που περικλείει (στ. 43: *Κ' η μέλισσα ουκ έπαυεν πάντα να με τοξεύει*), κυριεύει σε τέτοιο βαθμό τη σκέψη του ανθρώπου, ώστε να μην αντιλαμβάνεται ότι σπαταλά άσκοπα τα χρόνια της ζωής του. Έτσι, όταν αυτός φτάνει στα γηρατειά και αισθάνεται το τέλος της ζωής του, μόνον τότε αντιλαμβάνεται τι τον περιμένει. Όμως, είναι πια αργά, και έτσι ο θάνατος τον καταλαμβάνει απροετοίμαστο.

Ο συμβολισμός αυτός του αρχικού τμήματος του ονείρου δεν είναι αποκομμένος (ή και ανεξάρτητος) από τον/τους συμβολισμό/-ούς του υπόλοιπου έργου. Τόσο η θεματική δομή όσο η ρητορική του λόγου και η λογική της δράσης των προσώπων του δεύτερου τμήματος του ονείρου επιδέχονται την ίδια συμβολική ερμηνεία: Παρόμοια με την ονειρική μοίρα του αφηγητή είναι η μοίρα των χηρών, των ιερωμένων, των δύο αρχοντόπουλων, της αδελφής τους και των γονιών τους, επειδή όλοι τους, όσο ζούσαν, ενδιαφέρονταν αποκλειστικά και μόνο για τις υλικές απολαύσεις της ζωής.

B'. Ερμηνευτική προσέγγιση στο τμήμα των στ. 86-108

Αμέσως μετά την (ονειρική) κάθοδό του στον 'Αδη ο αφηγητής αντιλαμβάνεται (ακουστικά) την παρουσία όχλου νεκρών, οι οποίοι αποφασίζουν να στείλουν προς το μέρος του δύο, όπως προκύπτει από τα επόμενα, αντιπροσώπους τους, προκειμένου αυτοί να πληροφορηθούν α) ποιος έφτασε στον 'Αδη προκαλώντας θόρυβο και β) ποιος άνοιξε την πόρτα του 'Αδη και μπήκε, χωρίς να του έχει δοθεί σχετική άδεια (στ. 67-72). Σ' αντίθεση με το τέλος του αρχικού τμήματος του ονείρου, στο οποίο κυριαρχούν οι οπτικές εικόνες, εδώ οι εικόνες είναι μόνον ακουστικές (στ. 68-71: *όχλον μ' εφάνην κι ήκουσα και ταραχήν ανθρώπων, / διά τό 'μπα μου να μάχονται, διά μένα να λαλούσι / και εδόθη λόγος μέσα των να πέμψουσι να δούσιν / τίς εις τον 'Αδην έσωσεν, τίς ταραχήν επισόικεν*). Η μετατροπή αυτή των εικόνων από οπτικές σε ακουστικές έχει τη λογική της εξήγηση: Ο αφηγητής με την κάθοδό του στον 'Αδη, καθώς δεν έχει ακόμη προσαρμοστεί στο σκοτάδι που επικρατεί εκεί (στ. 66: *εμπήκα εις μνήμα σκοτεινόν*· στ. 67: *στον σκοτεινόν τον τόπον*), είναι αδύνατον να δει ο,τιδήποτε· μόνον ακούει.

Με ένα νέο μ' εφάνην, ίσως το σημαντικότερο ως προς τις επιμέρους θεματικές φάσεις του ονείρου, ο αφηγητής περιγράφει τους δύο αντιπροσώπους των νεκρών, που τον πλησιάζουν, ως «μαύρους και αραχνιασμένους», ως νέων σκιά και χαραγή, ως «μυριοθροβημένους». Παρόλο το «μακάβριο» παρουσιαστικό τους, οι δύο νέοι χαιρετούν ταπεινά τον επισκέπτη του 'Αδη και του απευθύνουν τον λόγο με ήμερο τρόπο. Ο αφηγητής δεν ανταποδίδει τον χαιρετισμό, επειδή, όπως δικαιολογείται, έχασε από τον φόβο τη λαλιά του. Οι δύο νέοι (στ. 77 κ.ε.) τον βομβαρδίζουν με σειρά ερωτήσεων: «Ποια είναι η καταγωγή του και από πού έρχεται· ποιος είναι· τι γυρεύει (στον Κάτω Κόσμο)· πώς βαδίζει στο σκοτάδι του 'Αδη χωρίς συνοδό/οδηγό· πώς έφτασε εδώ *σύψυχος* και *συζώντανος*· πώς θα επιστρέψει πάλι στην πατρίδα του»⁴⁹. Στις ερωτήσεις αυτές,

49. Ο τύπος των ερωτήσεων αυτών αποτελεί κοινό τόπο, που οι καταβολές του ανιχνεύονται ήδη στον Όμηρο. Πρόχειρα, βλ. Όμ. α 170-172, 406-409, Χούμν. *Κοσμογ.* 705-706, 1140. Σημειώνω, επίσης, ότι οι ίδιες ερωτήσεις, και κάτω από παρόμοιες συνθήκες (δηλ. ονειρικής καθόδου στον 'Αδη) απαντούν και στα δύο ανάλογα έργα της βυζαντινής λόγιας λογοτεχνίας, στον *Τιμαρίωνα* και στον *Μάζαρι*. Παραθέτω τα σχετικά αποσπάσματα: *Τούτον δή μοι σκοπούντι τον γηραιόν, εφίσταται τις εκ των πολλών αγοραίος ανήρ, χρηστός, ως έοικεν, ων, και με καθ' έκαστα ανηρώτα, τίς τε ειην, και πόθεν ορμώμενος, και ποίω θανάτω τρόπω κατήχθην εις άδου· κάχω εξηρούμην αυτώ παρ' έκαστα την αλήθειαν* (βλ. *Τιμαρίων*, ό.π., 17 [=σ. 60]). *Πρώτον μεν ουν, ως ηγήνηκεν, ευθύς ησπάσατό με γελών, καλέσας ονομαστή· έπειθ', ως περιέβαλον, ήρετό με μεμψόμενος: «Τί βουλόμενος, ταλάντα' ανδρών, ήκες ες νεκρούς και κευθμώνα και πύλας άδου, μήτε του επικεκλωσμένου σοι νήματος εκκοπέντος, μήτε του Χάρανος ώδε καλέσαντος;»* (βλ. *Επιδημία Μάζαρι εν 'Αδου* [έκδ. Α. Ellissen, *Analekten*, τ. 4] 2 [=σ. 190-191]).

που αφορούν προσωπικά του θέματα, ο αφηγητής δεν απαντάει· σιωπά επιδεικτικά και αμήχανα. Γι' αυτό, οι δύο νέοι, σαν να απαντούν οι ίδιοι στην τελευταία τους ερώτηση, λένε το εξής γνωμικό: «'Όποιος κατεβεί στον 'Αδη, δεν μπορεί να επιστρέψει στη ζωή· μόνον η νεκρανάσταση [ενν. της Δευτέρας Παρουσίας] μπορεί να τον αναστήσει».

Η ευχάριστη μυρωδιά της ανάσας του αφηγητή και τα λαμπρά του ενδύματα οδηγούν τους δύο νέους στο συμπέρασμα ότι αυτός μόλις έχει «αποδράσει» από τον κόσμο, από των ζωντανών την χώραν (στ. 83-85), γι' αυτό από το σημείο αυτό και εξής οι ερωτήσεις τους περιστρέφονται γύρω από αυτό το ζήτημα:

*Επέ μας αν κρατεί ο ουρανός κι αν στέκει ο κόσμος τώρα·
αστράπτει επέ μας ή βροντά κι αν συννεφιά και βρέχει
και ο Ιορδάνης ποταμός αν κυματεί και τρέχει·
και αν είναι κήποι και δεντρά, πουλιά να κιλαδούσι
και ανέ μυρίζου τα βουνιά και δεντρά αν αθούσι·* 90
*αν είν' λιβάδια δροσερά, φυσά γλυκός αέρας,
λάμπουσιν τ' άστρα τ' ουρανού και ο αυγερινός αστέρας·
και ανέ σημαίνουν οι εκκλησιές, να ψάλλουν οι παπάδες
και αν γέρνουνται και την αυγήν ν' άφτουσι τες λαμπάδες·*
παιδιά και να μαζώνονται, νέοι, το καλοκαίριν 95
*και να περνούν τες γειτονιές κρατώντα από το χέριν
και μετά πόθου την αυγήν να παρατραγουδούσι
και σιγανά να περπατούν, με τάζιν να περνούσι.
Γίνονται γάμοι και χαρές, παράταζες και σκόλες;
Φιλοτιμούνται οι λυγρές τάχα και χαίροντ' όλες;* 100
*Τον κόσμον τον εδιάβαινες, τες χώρες τες επέρνας,
οι ζωντανοί σπού χαίρουνται αν μας θυμούντ' επέ μας·
επέ μας θλίβονται διά μας ή κόπτουνται καμπόσον;
Σαν όντε μας εθάψασιν, τάχα λυπούνται τόσοσ;
Βαστάς μαντάτα και χαρτιά, παρηγοριές θλιμμένων,* 105
*εδώ στον 'Αδην τον πικρόν και τον ασβολωμένον;
Ανάγνωσέ μας τα χαρτιά και πε μας τα μαντάτα
και, είτι στον 'Αδην έχομεν, δώσ' μας τ' αυτά και νά τα!»*

Το απόσπασμα εμφανίζει αξιοπρόσεκτη δομική άρθρωση, με δύο κύριους άξονες αναφοράς: α) την ουράνια κατάσταση και β) τον επίγειο κόσμο. Το δομικό αυτό σχήμα αναπτύσσεται ως εξής: Στο στ. 86 τίθεται από τους δύο νέους προς τον αφηγητή/επισκέπτη μια διπλή πλάγια ερώτηση⁵⁰, που το πρώτο σκέλος της

50. 'Όλες οι πλάγιες ερωτήσεις του αποσπάσματος των στ. 86-108 εξαρτώνται από το επέ μας και εισάγονται ή με τον εάν ή με τον υποθετικό να.

(= α' ημιστίχιο) αφορά την εξακολουθητική, κατά τη στιγμή της συνομιλίας, ύπαρξη του ουρανού, ενώ το δεύτερο (= β' ημιστίχιο) την εξακολουθητική ύπαρξη του επίγειου κόσμου. Ο συνδυασμός αυτός δεν είναι τυχαίος, ούτε αποτελεί μια απλή ρητορική διατύπωση, αλλά θέλει να προβάλλει, όπως θα φανεί στη συνέχεια, το στενό δεσμό και την αλληλεξάρτηση ουρανού-γης.

Οι δύο επόμενοι στ. 87-88 αποτελούν ανάπτυξη του πρώτου ημιστιχίου του στ. 86, με έξι πλάγιες ερωτήσεις που όλες τους αναφέρονται σε συγκεκριμένη κάθε φορά εξακολουθητική ύπαρξη κάποιων ουράνιων φαινομένων: *αστράφτει; βροντά; συννεφιά; βρέχει; ο Γαλαξίας κυματεί; τρέχει*,⁵¹. Με τη ρηματική συσσωρευση, και χωρίς φόρτο πρόσθετων στολιδιών, ο ποιητής επιτυγχάνει τη δημιουργία έντονων οπτικών, ακουστικών ή και μικτών (= οπτικοακουστικών) εικόνων.

Ισόρροπες προς τα προηγούμενα εμφανίζονται οι συσσωρευμένες πλάγιες ερωτήσεις των στ. 89-90, όπου αναπτύσσεται το δεύτερο ημιστίχιο του στ. 86: αναφέρονται, όπως είναι αναμενόμενο, σε επίγεια πια φαινόμενα ή καταστάσεις: *υπάρχουν κήποι και δέντρα; τα πουλιά εξακολουθούν να κελαηδούν; τα βουνά συνεχίζουν να μοσχοβολούν; τα δέντρα εξακολουθούν να λουλουδίζουν; Και εδώ η ίδια προσπάθεια του ποιητή για δημιουργία απέριπτων οπτικών και ακουστικών εικόνων, και εδώ η ίδια λιτή έκφραση.*

Στους στ. 91-92 συνεχίζονται οι πλάγιες ερωτήσεις σχετικά με την εξακολουθητική ύπαρξη του επίγειου κόσμου και του ουρανού. Είναι αξιοσημείωτο ότι στους στίχους αυτούς ο ποιητής αντιστρέφει τη σειρά αναφοράς: δεν αναφέρεται πρώτα στα ουράνια φαινόμενα, όπως είχε κάνει στον στ. 86 και στους αμέσως επόμενους στίχους 87-88, αλλά στα επίγεια. Η αντιστροφή αυτή και το πέρασμα από τον στ. 90 στον στ. 91 επιτυγχάνεται με δύο φράσεις για τον επίγειο κόσμο: *τα δεντρά αν θούσι - αν είν' λιβάδια δροσερά*, φράσεις που η μεταξύ τους σχέση θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως σχέση μέρους-όλου. Ο στ. 91 αναφέρεται στον επίγειο κόσμο, στον οποίο ο *γλυκός αέρας* αποτελεί όχι μόνον αναπόσπαστο/απαραίτητο συστατικό της ζωής, αλλά και τον συνδετικό κρίκο ανάμεσα στη γη και τον ουρανό. Ο στ. 92 αναφέρεται σε φαινόμενα του ουρανού: το πρώτο ημιστίχιο αναφέρεται σε όλα γενικώς τα άστρα, ενώ το δεύτερο σ' ένα συγκεκριμένο αστέρι, στον *αυγερινό*, που είναι το αστέρι της αυγής, ο προάγγελος της νέας ημέρας. Με την έναρξή της αφυπνίζονται όλοι οι επίγειοι ζώντες οργανισμοί και μαζί μ' αυτούς και ο άνθρωπος, γύρω από διάφορες εκδηλώσεις της καθημερινής ζωής του οποίου θα περιστραφούν οι πλάγιες ή ευθείες ερωτήσεις από τον στ. 93 κ.ε.

Στους 93-100 οι ερωτήσεις των δύο νέων αναφέρονται σε συγκεκριμένες ευφρόσυνες εκδηλώσεις του ανθρώπινου βίου. Στην ενότητα αυτή θα έλεγε κανείς

51. Για την ταύτιση του «Ιορδάνη ποταμού» με τον Γαλαξία, βλ. Στ. Αλεξίου, «Απόκοπος», ό.π., σσ. 198, 240 (Γλωσσ. λ. *Ιορδάνης, ο*).

ότι δεν υπάρχει δομική ισορροπία: Έξι στίχοι με συσσώρευση πλάγιων ερωτήσεων, οι οποίες απασχολούν τους νεκρούς, δύο μόνο στίχοι με ευθείες ερωτήσεις. Η έλλειψη ισορροπίας ανάμεσα στις πλάγιες και τις ευθείες ερωτήσεις δεν πρέπει να είναι τυχαία: οι πρώτες ηχούν ως λιγότερο επώδυνες ή επικίνδυνες για τους ερωτώντες, πρόωρα και άδικα χαμένους νέους, αφού οι ερωτήσεις αυτές αναφέρονται σε εκδηλώσεις της ζωής που σχετίζονται είτε με γενικές καταστάσεις (στ. 93-94), είτε με ηλικίες μικρότερες από αυτήν που είχαν οι ίδιοι κατά την ώρα του θανάτου τους, και συνεπώς πρόκειται για εκδηλώσεις ήδη βιωμένες (στ. 95-98): οι δεύτερες πάλι, οι ευθείες, και συνεπώς πιο δραστικές, σχετίζονται με εκδηλώσεις που οι δύο νέοι μόλις πρόλαβαν να τις γευτούν, και που θα συνέχιζαν να τις απολαμβάνουν, αν δεν είχαν πεθάνει πρόωρα (στ. 99-100). Η ανοδική κλιμάκωση των εκδηλώσεων του ανθρώπινου βίου αντιστοιχεί εδώ στα στάδια της βιολογικής πορείας των δύο νέων.

Είναι αξιοσημείωτο ότι όλες οι ερωτήσεις των στ. 86-100 αναφέρονται στις ομορφιές του κόσμου και σε ευφρόσυνες εκδηλώσεις του ανθρώπινου βίου. Με τον συνδυασμό αυτό ο Μπεργαδής επιτυγχάνει τρεις στόχους: α) συνδέει την εικόνα της ομορφιάς του κόσμου (στ. 86-100) με την παράσταση του «επίγειου παραδείσου» της πρώτης φάσης του ονείρου· β) τονίζει τις ομορφιές του Πάνω Κόσμου και τις ευφρόσυνες εκδηλώσεις του ανθρώπινου βίου, και γ) υπαινίσσεται εμμέσως, πλην σαφώς, την τραγική κατάσταση των νεκρών, επειδή, ακριβώς, αυτοί με τον θάνατό τους έχουν στερηθεί τις ομορφιές του κόσμου και τις χαρές της ζωής.

Με τις ερωτήσεις των στ. 101-108 μετατοπίζεται το αντικείμενο αναφοράς από τις ομορφιές του κόσμου και τις χαρές της ζωής στο ζήτημα της μνήμης των νεκρών. Η μετατόπιση αυτή επιτυγχάνεται με την έντεχνη σύνδεση των δύο αντιθετικών μεταξύ τους ημιστιχίων του στ. 102, από τα οποία το πρώτο (*οι ζωντανοί οπού χαίρονται*) συμπυκνώνει το περιεχόμενο των στ. 86-100 και το δεύτερο (*αν μας θυμούντ' επέ μας*) προεξαγγέλλει συνοπτικά το περιεχόμενο των στ. 103-108, δηλ. τις ερωτήσεις των δύο νέων για το αν (και με ποιο τρόπο) οι ζωντανοί θυμούνται τους νεκρούς. Με την πλάγια ερώτηση του στ. 102 τίθεται γενικά (και αόριστα) το ζήτημα της μνήμης των νεκρών από τους ζωντανούς, ενώ με τις ευθείες ερωτήσεις των στ. 103-106, πέρα από τον ερωτηματικό χαρακτήρα τους, εκφράζεται ταυτόχρονα (και υπαινικτικά) η ενδόμυχη επιθυμία των δύο νέων (ως εκπροσώπων όλων των νεκρών) για τον τρόπο με τον οποίο πρέπει να εκδηλώνεται η μνήμη αυτή: με *θλίψη*, με *θρήνο* και *λύπη* τέτοιας έντασης, όση ήταν και κατά τη στιγμή του θανάτου τους⁵². Ακόμη, εκφράζεται η επιθυμία τους να μαθαίνουν νέα για τους ζωντανούς, τα οποία για τους νεκρούς αποτελούν τη

52. Βλ. και Ι. Αναγνωστόπουλος, *Ο θάνατος και ο κάτω κόσμος στη δημοτική ποίηση*. (Εσχατολογία της δημοτικής ποίησης) [διδακτορική διατριβή], Αθήνα 1976, σσ. 251-268.

μοναδική παρηγορία τους κάτω στον *πικρόν και ασβολωμένον* 'Αδη⁵³.

Και εδώ ισχύει η ίδια διαπίστωση ως προς την έλλειψη ισορροπίας ανάμεσα στις πλάγιες και τις ευθείες ερωτήσεις: Μία πλάγια ερώτηση στον στ. 102, τέσσερις ευθείες στους στ. 103-106. Η έλλειψη αυτή δεν είναι τυχαία, αλλά οφείλεται στον γενικευτικό χαρακτήρα της πλάγιας και στον αναλυτικό χαρακτήρα των ευθειών. Η σύνδεση των ευθειών ερωτήσεων με την πλάγια επιτυγχάνεται έντεχνα με την αναδίπλωση της προστακτικής *επέ μας* (τέλος του στ. 102) στην αρχή του στ. 103.

Ο κύκλος των ερωτήσεων κλείνει με την παράκληση των δύο νέων προς τον αφηγητή/επισκέπτη να τους διαβάσει τις επιστολές και να τους ανακοινώσει τα νέα του Πάνω Κόσμου· για αντάλλαγμα είναι διατεθειμένοι να του προσφέρουν ο,τιδήποτε έχουν στον 'Αδη. Ο στ. 108 έχει δημιουργήσει υποψίες για τη γνησιότητά του, επειδή, όπως παρατηρεί ο Γ. Κεχαγιόγλου, «φαίνεται όχι μόνον 'άτεχνος', αλλά και χωρίς ικανοποιητικό νόημα»⁵⁴. Συμφωνώ με το πρώτο σκέλος της παρατήρησης του Γ. Κεχαγιόγλου —μολονότι απαντούν και άλλοι «άτεχνοι» στίχοι στο κείμενο του *Απόκοπου*—, όχι όμως και με το δεύτερο: Κατά την άποψή μου, εδώ ο Μπεργαδής υπαινίσσεται, ίσως με κάποια ειρωνική διάθεση, το ταφικό έθιμο «της εναποθέσεως εις τον τάφον μετά του νεκρού χρυσίου ή αργύρου ή άλλων τιμαλφών, ιδία μεταξωτών ενδυμάτων, κατ' αρχαίαν παράδοσιν, την απαγόρευσιν του οποίου διέταξεν η σύνοδος του Γερόλαμο Λάντο του 1467, επί απειλή αφορισμού των παραβατών»⁵⁵. Το έθιμο αυτό εδράζεται στην πανάρχαια λαϊκή πίστη ότι «η ζωή των νεκρών στον 'Αδη [...] συνεχίζεται, κατά πανομοιότυπο τρόπο, όπως και στον πάνω κόσμο»⁵⁶.

Τελειώνοντας τις ερμηνευτικές προτάσεις μου στους στ. 86-108, σκιαγραφώ επιγραμματικά την εξέλιξη της πλοκής του αποσπάσματος αυτού: Ο ποιητής, μέσω των ερωτήσεων των δύο νέων, επιχειρεί μια πορεία από την περιφέρεια προς το κέντρο, από γενικές και σχετικά αόριστες καταστάσεις προς τελείως εξειδικευμένες, από ευχάριστες ή, έστω, ανώδυνες προς επώδυνες έως τραγικές, από τον βιολογικό χρόνο στην αχρονία του Κάτω Κόσμου.

Επίσης, παρατηρώ ότι παρόμοιες ερωτήσεις, με σατιρική, όμως, ή αστεία χροιά, απαντούν και στα δύο ανάλογα βυζαντινά έργα καθόδου στον 'Αδη, στον *Τιμαρίωνα* και στον *Μάζαρι*. Δεν επιθυμώ προς το παρόν να προβώ σε οποιονδήποτε συσχετισμό του *Απόκοπου* με τα έργα αυτά· απλώς επισημαίνω την παραλληλία και παραθέτω τα σχετικά χωρία: [...] εντυγχάνω τινί των νεκρών, παλαιώ

53. Βλ. και ό.π., σσ. 234-243.

54. Γ. Κεχαγιόγλου, «Ζητήματα ρητορικής», ό.π., σ. 245.

55. Βλ. Εμμ. Παπαδάκης, *Μορφαι του λαϊκού πολιτισμού της Κρήτης του 15ου και 16ου αιώνας κατά τας γραμματειακάς πηγάς* [διατριβή επί διδασκαρίας], Αθήναι 1976, σ. 91.

56. Βλ. Ι. Αναγνωστόπουλος, *Ο θάνατος*, ό.π., σ. 291 κ.ε.

δε, ως εδόκει, και την όψιν κατεσκληρότι, οποίους πυρετοί μαρασμώδεις του βίου εξάγουσι. Και με ιδών από του χρώματος κατενόησε νεοθανή όντα (οι γαρ κατιόντες εις άδου νεόνεκροι αποσώζουσί τι μικρόν ερυθήματος ζωτικού· κάκ τούτου τοις παλαιοίς ετοιμώς γνωρίζονται) και με προσιών ησπάσατο και, «Χαίρε», φησίν, «ω νεόνεκρε, και ημίν απαγγέλλε περί των εν βίω· οι σκόμβροι, πόσοι του οβολού; αι πηλαμύδες, αι θύνναι, και τα μαινίδια; τουΐλαιον πόσου; ο οίνος; ο σίτος; και τα λοιπά; άλλ' ο με διέλαθε πάντων αναγκαιότατον, αφυών γέγονεν άγρα πολλή; έξων γαρ ηδέως εξ αυτών οψωνίζων εν βίω, και ήσαν εμοί λάβρακος τιμιώτεροι»⁵⁷. Μικρόν ουν ησύχω προβάς ποδί εξ ούπερ αφικόμην χωρίου, εντυγχάνω ανθρωπω καταστίκτω όντι και μελαμπύγω, μεγάλην τε και υπόγριπον έχοντι ρίνα, την μεν κόμην κεκαρμένην, την δε γένυν σώων έχοντι, πολλήν δ' άγοντι σπουδήν, ώστε τα εν ταις βασιλικαίς αυλαίς εξετάσαι πάντα. Λάθρα γαρ, ως εφείντο, εκ της πληθός των εν τη κοιλάδι εκείνη κατοικούντων, ως μακρόθεν με εώρακεν υποσκάζοντα, εισεπήδησε, μαθείν βουλόμενος, τίνες τε των συναναστρεφομένων λειτουργούσιν εν ταις βασιλικαίς αυλαίς λειτουργίαις, και τίνες διατελούσιν ευδοκιμούντες· εφλέγετο γαρ υπό δόξης και εξηλοτύπει, και όλος ην τεταμένος και φερόμενος, ώστε τα εν βίω ακριβώς ειδέναι άπαντα. Τούτο δε ετεκμαιρόμην, από τε της αυτού μορφής και των ερωτήσεων, ουχ ήκιστα δ' από της έριδος και νείκης, και ακριβούς εξετάσεως ων ύστερον κατά μέρος διηγείτο τε και διηρέυει, και επί τοις ακουσθείσιν εξεθαμβείτο⁵⁸. [...] Προ του μαθείν ουν τούτους [...] ότιπερ αρπαγείς αωρί νυκτών ήκες βία ενταύθα ούτως εκ βίου, πάσα εν τη κοιλάδι πληθός, ην οράς, φίλτατε, δρομαίοι προς σε γυμνοί τε και απεψωλημένοι ελεύσονται, και νύκτωρ και μεθ' ημέραν ου παύσονται ερωτώντες και διερευνώμενοι τα περί των άνω ες τον βίον κατοικούντων, πώς άρ' έκαστος τυγχάνει διατελών, και τί πράττει, και εις ποίαν ευρίσκειται λειτουργίαν· εάν τούτο γαρ γένηται, ο μη γένοιτο, του άδου ουκ εξέλθειας άν ποτε, όσπερ ουδ' έγωγε, μέχρις αν της τελευταίας εκείνης ακούσειας σάλπιγγος»⁵⁹.

Γ'. Ο «καθρέφτης γυναικών» με την αντιεκκλησιαστική σάτιρα

Η προσπάθεια για προσέγγιση του «καθρέφτη γυναικών» οφείλει αρχικά να οριοθετήσει την έκταση και το περιεχόμενό του μέσα στο κείμενο του Απόκοπου, επειδή οι ως τώρα διατυπωμένες απόψεις των μελετητών δεν φαίνεται να συγκλίνουν ως προς το ζήτημα αυτό. Έτσι, ο Λίνος Πολίτης, όταν αναφέρεται στον «περίεργο», κατά την έκφρασή του, «καθρέπτη γυναικών», τον οριοθετεί ανάμεσα στους στ. 245-272 και, συνεπώς, δεν συμπεριλαμβάνει σ' αυτόν τους στ. 171-220 και 233-236⁶⁰. Ο Στ. Αλεξίου, μολοντί δεν κάνει χρήση του όρου,

57. Βλ. Τιμαρίων, ό.π., 21 (=σ. 64).

58. Βλ. Μάζαρις, ό.π., 2 (=σ. 190).

59. Βλ. Μάζαρις, ό.π., 18 (=σ. 228).

60. Βλ. Α. Πολίτης, «Παρατηρήσεις», ό.π., σ. 548.

δείχνει να δέχεται πως ο «καθρέφτης» καλύπτει τους στ. 171-220 και 233-236⁶¹. Τέλος, ο Γ. Κεχαγιόγλου, που χρησιμοποιεί τον όρο και φαίνεται να οριοθετεί την έκταση του «καθρέφτη», δείχνει να τον εντοπίζει στους στ. 171-220⁶².

Οι διστάμενες απόψεις, που εκτέθηκαν μόλις παραπάνω, επιβάλλουν πρώτα απ' όλα τον προσδιορισμό και την αποσαφήνιση του περιεχομένου του «καθρέφτη γυναικών» που αναπτύσσεται στον *Απόκοπο*: Αν ο «καθρέφτης» αυτός αναφέρεται μόνο στις χήρες, τότε η έκταση του επιβάλλεται να οριοθετηθεί ανάμεσα στους στ. 171-220 και, μόνον παραπληρωματικά, να επεκταθεί και στους στ. 245-272. Αν, όμως, αναφέρεται σε όλες τις γυναίκες, τότε πρέπει να συμπεριληφθούν σ' αυτόν, εκτός από τις παραπάνω περιπτώσεις, και οι στ. 233-236. Επειδή ο «καθρέφτης γυναικών» αναπτύσσεται με αφορμή και αφετηρία το ζήτημα της μνήμης των νεκρών, πιστεύω ότι αυτός εκτείνεται στους στ. 171-220 και 233-236. Δεν παραγνωρίζω, όμως, ότι είναι θεμιτή η επέκτασή του και στους στ. 247-272, επειδή το περιεχόμενο του αποσπάσματος αυτού αποτελεί την εκρηκτική αντίδραση των δύο νέων στο άκουσμα του «καθρέφτη» που τους ανέπτυξε ο αφηγητής/επισκέπτης.

Στο μεγάλο τμήμα των στ. 165-236 κυριαρχούν δύο μεγάλες θεματικές ενότητες: α) ο «καθρέφτης γυναικών» και β) η αντιεκκλησιαστική σάτιρα. Οι δύο αυτές ενότητες δεν αναπτύσσονται ανεξάρτητα, αλλά αλληλοεμπλέκονται μέσα στην πλοκή της αφήγησης. Μ' άλλα λόγια, η αντιεκκλησιαστική σάτιρα αναπτύσσεται και επιτυγχάνεται μέσα από τον «καθρέφτη γυναικών», και ο «καθρέφτης γυναικών» καθίσταται αρτιότερος με τη βοήθεια της αντιεκκλησιαστικής σάτιρας.

Πριν επιχειρήσω οποιαδήποτε ερμηνεία του πνεύματος και οποιονδήποτε προσδιορισμό του ακριβούς αντικειμένου της σάτιρας, επιθυμώ να προσεγγίσω αναγνωστικά το απόσπασμα αυτό και να σχολιάσω κάποια δυσερμήνευτα σημεία του:

Με τον ίδιο «χαιρέκακο» τόνο των στ. 159-164, συνεχίζει ο αφηγητής το λόγο του προς τους δύο νέους: «Αν δεν σας είναι αρκετά τα όσα σας έχω αφηγηθεί ως τώρα, τότε θα σας ειπώ και άλλα, τέτοια και τόσα, που στο άκουσμά τους θα βαρυναστενάξετε και θα μυριολυπηθήτε σε τέτοιο βαθμό, που θα αναγκαστείτε να επιστρέψετε βιαστικά στον Άδη (στ. 165-170). Ο στ. 168: *και ως εξ ανάγκης και σπουδής στον Άδη να στραφείτε* δημιουργεί απορίες ως προς το νόημά του: επειδή ως αυτό το σημείο της αφήγησης ο αναγνώστης είχε τη βεβαιότητα ότι η συνομιλία του αφηγητή/επισκέπτη με τους δύο νέους διεξάγεται στον Άδη, ο στ. 168 φαντάζει νοηματικά παράλογος. Ο Γ. Κεχαγιόγλου σχολιάζοντας τον

61. Βλ. Στ. Αλεξίου, «*Απόκοπος*», ό.π., σσ. 198-199· Στ. Αλεξίου, *Μπεργαδής, Απόκοπος*, ό.π., σσ. 7-8· Στ. Αλεξίου, «Η κρητική λογοτεχνία», ό.π., σ. 201.

62. Βλ. Γ. Κεχαγιόγλου, *ΑΙΕ*, ό.π., σσ. 29, 35, και Γ. Κεχαγιόγλου, «*Ζητήματα ρητορικής*», ό.π., σσ. 248-249.

στίχο αυτό, σημειώνει ότι «δεν έχει νόημα η απειλή του αφηγητή ότι οι αποκαλύψεις του θα αναγκάσουν τους νέους να γυρίσουν στον 'Αδη [...], εκτός αν δεχτούμε ότι οι συνομιλητές βρίσκονται στα πρόθυρα ή στην άκρη του 'Αδη (πράγμα που δεν δηλώνεται, όμως, αλλού με αρκετή σαφήνεια)»⁶³.

Η παραχωρητική υπόθεση του Γ. Κεχαγιόγλου «ότι οι συνομιλητές βρίσκονται στα πρόθυρα ή στην άκρη του 'Αδη» επιβεβαιώνεται με ένα προσεκτικότερο κοίταγμα των στ. 67-72 (*Και εκεί όπου κατήντησα, στον σκοτεινόν τον τόπον, / όχλον μ' εφάνην κι ήκουσα και ταραχήν ανθρώπων, / διά το 'μπα μου να μάχονται, διά μένα να λαλούσι / και εδόθη λόγος μέσα των να πέμψουσι να δούσιν / τίς εις τον 'Αδην έσωσεν, τίς ταραχήν εποίκεν / και τίς την πόρταν ήνοιξε, δίχως βουλήν εμπήκεν*), 435-438 (όπου, ύστερα από τη συνάντηση των δύο νέων με την αδελφή τους και την εκατέρωθεν εξιστόρηση του τρόπου θανάτου τους, τους πλησιάζει ένας υπηρέτης του Χάρου, ο οποίος, απευθυνόμενος προς τη νέα, της λέγει: «*Απάρτι χώρισε απ' αυτούς και μην αργείς να σώσης, / έμπα στου Χάρου την αυλήν και το χρωστείς να δώσεις*»), και 460-466 (*Λέγουν μ': «Ακροκαρτέρησε, να 'ρθουν και αυτοί οπού λείπα, / μήπως και θέλουσιν και αυτοί κάτι να παραγγείλουν / και από τον 'Αδην τον πικρόν πιττάκια διά να στείλουν». / [...] / Κι εις ώραν ολιγούτσικην βλέπω φουσσάτον κι ήρθεν· / δεν είχεν μέτρος το έβλεπα κι ήρχετον απ' εκείθεν*).

Με τον στ. 171 αρχίζει ο «καθρέφτης γυναικών», που εκτείνεται, με μια μικρή διακοπή του, ως τον στ. 236 και αρθρώνεται σε τέσσερα τμήματα: Πρώτο τμήμα (=στ. 171-182), δεύτερο τμήμα (=στ. 183-196), τρίτο τμήμα (=στ. 197-220) και τέταρτο τμήμα (=στ. 233-236).

Στο πρώτο τμήμα του «καθρέφτη», όπου η αφήγηση έχει ως αντικείμενο το χειρότερο είδος των γυναικών, μας δημιουργείται η εντύπωση ότι ο αφηγητής στάζει δηλητήριο εναντίον τους. Συγκεκριμένα, αναφέρει ότι οι νέες που χήρεψαν αγκαλιάζουν άλλους άντρες και κατηγορούν τους νεκρούς συζύγους τους· ότι στολίζουν τους εραστές τους με τα ρούχα των νεκρών συζύγων τους και στρώνουν για χατήρι των πρώτων τα ακριβά λινά κλινοσκεπάσματα· ότι εραστής και ερωμένη-χήρα έχουν δώσει αμοιβαία υπόσχεση να μην αναφέρουν ποτέ το όνομα του νεκρού συζύγου· ότι αυτές θεωρούν το χρονικό διάστημα της έγγαμης συζυγίας τους ως ανάξιο λόγου, σαν να επρόκειτο για συζυγική συμβίωση μιας ημέρας ή, το πολύ, μιας εβδομάδας· ότι, και όταν ακόμη ζούσαν οι άντρες τους, αυτές σκέφτονταν τους αγαπητικούς τους, βιάζονταν και επιθυμούσαν τον θάνατο των συζύγων τους· ότι, μετά τον θάνατο των συζύγων τους, ενώ από τη μια προσποιούνταν ότι τους πενθούν, από την άλλη, σαν τα δίφορα φυτά, ξαναέκαναν καρπούς, δηλ. νόθα παιδιά⁶⁴· ότι, τέλος, ενώ έκαναν πως χύνουν πικρά δάκρυα για

63. Βλ. Γ. Κεχαγιόγλου, «Ζητήματα ρητορικής», ό.π., σ. 246.

64. Βλ. Α. Πολίτης, «Παρατηρήσεις», ό.π., σσ. 555-556.

τη διαγωγή τους, ταυτόχρονα σκέφτονταν τρόπους για να μείνουν με άλλον άντρα.

Στο δεύτερο τμήμα του «καθρέφτη», που αφορά τη δεύτερη κατηγορία των κακών γυναικών, ο αφηγητής εμφανίζεται ηπιότερος. Ειδικότερα, αναφέρει ότι αυτές στην αρχή της χηρείας τους πένθησαν τους νεκρούς συζύγους τους και δεν επιθύμησαν τη συντροφιά άλλου άντρα· ότι οι ίδιες, όμως, πολύ πριν από τη συμπλήρωση του χρόνου πένθους, άρχισαν να συχνοπηγαίνουν στις εκκλησίες και να δωρίζουν σ' αυτές τις περιουσίες των νεκρών συζύγων τους· ότι άρχισαν να συμπεριφέρονται σαν «αγιούσες», με το να κρατούν κεριά και κομποσκοίνια, να φορούν φαρδιά ενδύματα και να αποτολμούν να ρίχνουν αγίασμα, όπως ακριβώς οι παπάδες· ότι σε κάθε γιορτή και αργία, ύστερα από την απομάκρυνση των πιστών και το σφάλισμα των εκκλησιών από τους παπάδες, αυτές δρασκελίζουν τα μνήματα των νεκρών συζύγων τους, συναντιούνται κρυφά με τους παπάδες και έχουν μαζί τους πονηρές συνομιλίες⁶⁵· ότι αυτές επιδίδονται μαζί με τους παπάδες σε βιβλιομαντείες⁶⁶ και κάνουν μετάνοιες, ενώ ταυτόχρονα κρυφογελούν και κλείνουν με πονηρή σημασία το μάτι· τέλος, ότι άλλες από τις χήρες παρασύρονται στο κρεβάτι της αμαρτίας από κάποιον περαστικό και άλλες διαπράττουν την ίδια αμαρτία με αντάλλαγμα κάποιο πενιχρό γεύμα ή με την πρόφαση της νυχτερινής συντροφιάς⁶⁷.

Στο τρίτο τμήμα, που αφορά την κατηγορία των καλών γυναικών, ο αφηγητής πληροφορεί τους δύο νέους ότι όσες πονούν από τα βάθη της καρδιάς τους και πενθούν αληθινά κάθονται στα σκοτεινά του σπιτιού τους και ούτε που βλέπουν στο μυαλό τους να βρουν άλλον άντρα· ότι αυτές αποφεύγουν να πηγαίνουν στις εκκλησίες και απεχθάνονται τα μοναστήρια· ότι κλειδαμπάρωνονται και φράσσουν τα παράθυρα· ότι έχουν για παπά και εξομολόγο την ορθή σκέψη και ότι με τη συμπεριφορά τους πετυχαίνουν να αποφύγουν το φορτίο της

65. Για την ύπαρξη κοιμητηρίων δίπλα στις εκκλησίες, βλ. πρόχειρα, Στ. Σπανάκης, «Συμβολή στην εκκλησιαστική ιστορία της Κρήτης κατά τη Βενετοκρατία», *Κρητικά Χρονικά* 13 (1959) 243-288.

66. Για τη φράση *τα ευαγγέλια να ερωτούν* του στ. 193 και την ερμηνεία της, βλ. Ν. Μ. Παναγιωτάκης, «Το κείμενο του *Απόκοπου*», ό.π., σσ. 144-145.

67. Για ερμηνευτικές παραλλαγές των στ. 195-196, βλ. Στ. Αλεξίου, «*Απόκοπος*», ό.π., σ. 231, και Ν. Μ. Παναγιωτάκης, «Το κείμενο του *Απόκοπου*», ό.π., σσ. 155-156. Δεν συμφωνώ με τον Ν. Παναγιωτάκη ότι «το χωρίο προφανέστατα νοσεί». Η λέξη *διαβατικός*, ο, με τη σημασία «διαβάτης, περαστικός, ξένος», μπορεί να είναι αμάρτυρη (φαινόμενο συχνό στα δημώδη βυζαντινά και μεταβυζαντινά λογοτεχνικά κείμενα), αυτό όμως δεν συνεπάγεται ότι το χωρίο νοσεί. Η φράση *από διαβατικών* είναι ποιητικό αίτιο και όχι απλός εμπρόθετος προσδιορισμός (τρόπου), όπως είναι οι φράσεις *με ολίγον βρώμα*, *με νυκτοσυνοδείν*. Με τη σύνταξη αυτή εξομαλύνεται νοηματικά το δίστιχο, και έτσι μπορώ, με σχετική ασφάλεια, να υποστηρίξω ότι το νόημα του δίστιχου είναι αυτό που έχω εκθέσει στο τέλος της παραγράφου του δευτέρου τμήματος του «καθρέφτη».

συκοφαντίας των ανθρώπων· ότι, όπως συγκεντρώνονται τα όρνια πάνω από το ψοφίμι, κατά τον ίδιο ακριβώς τρόπο συγκεντρώνονται οι εκκλησιαστικοί πατέρες έξω από τα σπίτια των χηρών αυτών, παραμένουν εκεί νυχθημερόν και πασχίζουν να τις βγάλουν μέσα από τα σπίτια τους, λέγοντάς τους τα εξής, σε πρόχειρη απόδοση: «Κυρούλα, τί σε ωφελεί να κάθεται στα σκοτεινά του σπιτιού, όπως ακριβώς η όρνιθα στο μέρος που κοιμάται; Κυρά, κατέβα από τα ψηλά, κατέβα από τα δώματα του πάνω ορόφου, και πήγαινε στην εκκλησία να ακούσεις το λόγο του Θεού! Την περυσία που κατέχεις και τα άλλα πράγματα που κρατάς φυλαγμένα, δώρισέ τα σε εκκλησίες και σε λίγο καιρό θα αγιάσεις! Πρόσεξε να μη σε ξεγελάσει συγγενής ή φίλος! Χαρά σ' εκείνον που δωρίζει σε εκκλησίες και κάνει ελεημοσύνες σε φτωχούς!»⁶⁸. Το τρίτο τμήμα του «καθρέφτη» τελειώνει με μια διπλή παρομοίωση: ότι οι εκκλησιαστικοί πατέρες, στις προσπάθειες που καταβάλλουν για να αποσπάσουν από τις καλές χήρες τις περιουσίες τους, αποτυγχάνουν, όπως ακριβώς το πουλί που ονομάζεται κουφολούπης (=είδος γερακιού), το οποίο, αν δεν κατορθώσει να αρπάξει το θήραμά του (=το κλωσσοπούλι)⁶⁹, αρπάζει μια τούφα λινάρι⁷⁰: ότι, τέλος, το μόνο που αποκομί-

68. Στη βενετική έκδοση του 1509 το δεύτερο ημιστίχιο του στ. 216 κι *όχι πτωχού να δώσει*, γραφή την οποία αποδέχεται ο Ν. Παναγιωτάκης, προφανώς νοσεί, επειδή το πνεύμα του είναι αντίθετο με την εκκλησιαστική ηθική και πρακτική (βλ., πρόχειρα, Ε. Κριαράς, «*Η Ρίμα*», ό.π., στ. 232-244, *Πένθος θανάτου* (έκδ. Γ. Ζώρα) 391-394, 407-412, 596-604, και Σκλέντζας (έκδ. Ε. Κακουλίδη) γ' 105-116). Για το λόγο αυτό, προτείνω ανεπιφύλακτα αποδοχή της γραφής κι *έχει πτωχού να δώσει*, την οποία παραδίδει ο Cod. Vindob. theol. gr. 244.

69. Για τον *κουφολούπη* και τις θηρευτικές προτιμήσεις του, βλ. όσα παραστατικά αναφέρονται στον *Πουολόγο* (έκδ. Ισ. Τσαβαρή) 379-415.

70. Η παράδοση του στ. 218 (*οπ' αν στοχήσει εις το πουλίν, αρπά στουπιά τουλούπιν*) στη βενετική έκδοση του 1509 δεν δίνει ικανοποιητικό νόημα. Τη γραφή (=αν *στοχήση*), αντλημένη όμως από την έκδοση του 1534, την είχε υιοθετήσει παλαιότερα ο Στ. Αλεξίου. Όμως πρόσφατα ο Ν. Παναγιωτάκης, ύστερα από εξαντλητικό κριτικό έλεγχο, δικαίως απέρριψε την επιλογή αυτή του Αλεξίου (Σχετικά, βλ. Στ. Αλεξίου, «*Απόκοπος*», ό.π., στ. 218, και Ν. Μ. Παναγιωτάκης, «*Το κείμενο του Απόκοπου*», ό.π., σ. 114 και σημ. 2). Για την αποκατάσταση του στίχου καταθέτω δύο εναλλακτικές προτάσεις: α) Η γραφή *οπού αστοχάει το πουλί, και αρπά στουπιά τουλούπι* του χφ. της Βιέννης, με εξαίρεση τον βαρβαρισμό του ασυναίρετου -άει, δίνει νόημα ικανοποιητικότερο από την αντίστοιχη γραφή της βενετικής έκδοσης, και συνεπώς μπορεί να γίνει χρήση της· β) Ο Στ. Αλεξίου στην εισαγωγή της κριτικής έκδοσης του *Απόκοπου*, αναφερόμενος στην κατάσταση του κειμένου στη βενετική έκδοση του 1534, παρατηρεί ότι «κάποτε εισάγονται αλώβητοι τύποι, όπως εις, *ημπορεί* 82, *ολίγη* 113, *εκ* 334 αντί 'ς, *μπορεί*, *λίγη*, 'κ, με βλάβη του μέτρου» (βλ. Στ. Αλεξίου, «*Απόκοπος*», ό.π., σ. 184). Εκτός από τις περιπτώσεις που αναφέρει ο Αλεξίου, είχα την ευκαιρία να εντοπίσω και άλλους αλώβητους τύπους στην έκδοση του 1509: *επέ* 147, *ερώτημαν* 156, *επώ* 166, *επεθυμά* 266, πάντα με βλάβη του μέτρου. Επειδή το φαινόμενο είναι συχνότατο στα παλαιότερα έμμετρα κείμενα της λογοτεχνίας μας, διερωτάται κανείς αν οι τύποι αυτοί είναι όλοι «εισαγόμενοι» ή αν κάποιοι ανήκουν στη γραφίδα των ποιητών. Μια ευρύτερη έρευνα για ανίχνευση αλώβητων τύπων σε αυτόγραφα έργα θα έδινε απάντηση στο ερώτημα και θα βοηθούσε να κατανοήσουμε καλύτερα τις στιχουργικές αρχές εκείνης της εποχής. Προς το παρόν, περιορίζομαι να αναφέρω

ζουν οι πατέρες αυτοί από τις προσπάθειές τους είναι ο άστοχος κόπος, γι' αυτό εξοργισμένοι απομακρύνονται από εκεί τρέχοντας και με βγαλμένη τη ζώνη, όπως ακριβώς οι φράροι που φορούν ξυλόποδα (=τσόκαρα)⁷¹.

Το τέταρτο τμήμα του «καθρέφτη» εμφανίζεται αποκομμένο από τα προηγούμενα τρία: μεσολαβούν η αντίδραση των δύο νέων στο άκουσμα των σχετικών με τον βίο και την πολιτεία των χηρών (στ. 221-226) και η ερώτησή τους πώς υπομένουν οι άθλιες μαννάδες όλη αυτή την κατάσταση (στ. 227-232). Η απάντηση του αφηγητή/επισκέπτη, η οποία, προφανώς, εκφράζει και τα προσωπικά του αισθήματα, ξεχειλίζει τρυφερότητα: «Τη στιγμή που έσβηνε η ζωή σας, οι μάνες σας έχασαν το φως τους, επειδή ακριβώς σας θεωρούσαν ως φως της ζωής τους· δεν ενδιαφέρονται γι' αυτά που γίνονται γύρω τους και δεν φροντίζουν για την περιουσία τους· αναστενάζουν για σας, λυπούνται για το χαμό σας, απαρνήθηκαν τις χαρές της ζωής και έχουν στραμμένη τη μνήμη τους μόνο σ' εσάς.

Η αναγνωστική προσέγγιση του «καθρέφτη γυναικών» παρασταίνει με τον πιο εύγλωττο τρόπο τη στάση του Μπεργαδή απέναντι στις γυναίκες: Στο πρώτο τμήμα, όπου ο λόγος για τις «πολύ κακές γυναίκες», η σάτιρα του Μπεργαδή είναι καυστικότερη, ενώ στο δεύτερο, όπου ο λόγος για τις «κομπωμένες» γυναίκες, η σατιρική του διάθεση εμφανίζεται ηπιότερη. Στο τρίτο τμήμα απουσιάζει οποιαδήποτε σατιρική αιχμή για τις γυναίκες που μένουν πιστές στη μνήμη των νεκρών συζύγων, παρ' όλες τις προκλήσεις των εκκλησιαστικών πατέρων, ενώ στο τέταρτο ο Μπεργαδής εκφράζεται με τον πιο τρυφερό τρόπο για τις μάνες που έχουν χάσει γιους. Η απομάκρυνση/απομόνωση του τελευταίου τμήματος του «καθρέφτη» από τα προηγούμενα τρία πιστεύω πως υπήρξε ενέργεια εσκεμμένη από την πλευρά του ποιητή: με τον τρόπο αυτό θέλει να εξάρει τη μορφή της μάνας και, ούτε λίγο ούτε πολύ, να την αναδείξει σε οσία.

Η σατιρική διάθεση του Μπεργαδή ως προς τις γυναίκες εμφανίζει μια τάση αποκλιμάκωσης από τμήμα σε τμήμα, και, συνεπώς, είναι άστοχο να μιλάμε στο τμήμα αυτό του ποιήματος για αντιγυναικείο πνεύμα ή λίβελο κατά των γυναικών⁷². Αν κάπου υπάρχει τέτοιο πνεύμα (ή τέτοιος λίβελος), αυτό εντοπίζε-

ότι έχω ανιχνεύσει τέτοιους τύπους α) στο *Θανατικόν της Ρόδου* του Εμμανουήλ Γεωργηλά: σπού 243, β) στη *Συμφορά της Κρήτης* του Μανόλη Σκλάβου: σπού 48 (κρ. υπ.) και 270 (κρ. υπ.), και γ) στον αυτόγραφο *Θρήνο της Θεοτόκου* του Ιωάννη Πλουσιαδηνού: εις τον 20 και 21, περιπατείτε 54, εις 131 (βλ. Π. Βασιλείου, «Ο αυτόγραφος *Θρήνος της Θεοτόκου* του Ιωάννη Πλουσιαδηνού», *Ελληνικά* 32, 1980, 267-287). Κάτω από αυτό το πρίσμα, είναι δυνατόν να στηριχτούμε στην έκδοση του 1509 και να γράψουμε, έστω και με βλάβη του μέτρου, είτε σπού, αν αστοχήσει εις το πουλίν (ή -σει το πουλίν), είτε 'π' αν αστοχήσει κτλ.

71. Για την ταύτιση των συγκεκριμένων φράρων με τους Φραγκισκανούς μοναχούς, τους Zoccolanti, βλ. Ν. Μ. Παναγιωτάκης, «Το κείμενο του *Απόκοπου*», ό.π., σσ. 145-146, και Μ. Λασιθιωτάκης, «*Aprocoros*», ό.π., σ. 138 κ.ε.

72. Βλ. Α. van Gemert, «Μερικές παρατηρήσεις», ό.π., σ. 29.

ται μόνο στο απόσπασμα των στ. 250-272, όπου, όμως, ο ποιητής φαίνεται να κρατεί έξυπνα τις αποστάσεις του, αφού ο λίβελος αυτός εκφέρεται από τους δύο νέους, ως αντίδρασή τους στα δύο πρώτα τμήματα του «καθρέφτη».

Ο δεύτερος θεματικός άξονας που αναπτύσσεται, όπως ανέφερα ήδη, μέσα στον «καθρέφτη γυναικών» είναι ο άξονας της αντιεκκλησιαστικής σάτιρας: εντοπίζεται στο δεύτερο και τρίτο τμήμα του. Το ακριβές αντικείμενο της σάτιρας προκαλεί, απ' ό,τι φαίνεται, αμηχανία στους μελετητές του έργου. Έτσι, δεν έχει αποσαφηνιστεί, με πειστικά επιχειρήματα, αν η σάτιρα του Μπεργαδή έχει ως αντικείμενό της την Ορθόδοξη Ανατολική Εκκλησία, την Καθολική Εκκλησία ή τη συνολική πραγματικότητα της Εκκλησίας.

Το ζήτημα πιστεύω ότι ανέκυψε από την κακή επιλογή γραφής του Στ. Αλεξίου στον στ. 220: ενώ δηλ. η βενετική έκδοση του 1534, η οποία, κατά την έκφραση του ιδίου, «φαίνεται εξαιρετικά καλή»⁷³, παραδίδει και ως *φράροι με ξυλόποδα εξεζωνάτοι τρέχουν*, γραφή που επιβεβαιώνεται, άλλωστε, και από την πρόσφατα αναδημοσιευμένη έκδοση του 1509, ο Αλεξίου προτίμησε τη γραφή και *φράροι*, που παραδίδει το χφ. της Βιέννης, και έτσι έγραψε στην έκδοσή του *κ' οι φράροι με ξυλόποδα κτλ.*⁷⁴. Συνέπεια αυτής της επιλογής του ήταν να ταυτίσει τους *παπάδες* και τους *πατέρες* που σατιρίζονται στο δεύτερο και τρίτο τμήμα του «καθρέφτη» με τους *φράρους* του στ. 220 (τελευταίου στίχου του τρίτου τμήματος) και, κατ' επέκταση, να υποστηρίξει, είτε άμεσα είτε έμμεσα, ότι η σάτιρα στρέφεται κατά της Καθολικής Εκκλησίας⁷⁵. Ο A. van Gemert δείχνει να

73. Βλ. Στ. Αλεξίου, «*Απόκοπος*», ό.π., σ. 193.

74. Σχετικά, βλ. Ν. Μ. Παναγιωτάκης, «Το κείμενο του *Απόκοπου*», ό.π., σσ. 145-146, όπου με πειστικά επιχειρήματα ελέγχεται η επιλογή αυτή του Αλεξίου.

75. Σχετικά, βλ. Στ. Αλεξίου, «*Απόκοπος*», ό.π., σσ. 189-190, όπου ο λόγος για το νόθο επίλογο: «Η διαφορετική αυτή στάση ανάμεσα στον ποιητή και τον στιχοπλόκο του επιλόγου οδήγησε σε μια φανερή αντίθεση. Ενώ ο ποιητής αντιτίθεται ζωηρά στο να χαρίζεται σ' εκκλησία η περιουσία αυτών, που πέθαναν, γράφοντας (185 εξ.) για τις χήρες: [...], ο νεκρός που μιλεί στην προσθήκη, μεταινώνει γιατί άφησε την περιουσία του στη γυναίκα και στα παιδιά του (521-6) και περίπου επαναλαμβάνει (535 εξ.) τα λόγια, που ο ποιητής βάζει ειρωνικά στο στόμα των φράρων (215 εξ.), όταν συμβουλεύουν τις χήρες», σσ. 198-199: «όσες δεν παντρεύτηκαν [...] σιγοκουβενιάζουν πάνω από τους τάφους των με τους «φράρους». Λίγες είναι εκείνες, που πενθούν αληθινά: ζουν μέσα στα στίπια και κλείνουν τ' αυτιά στα λόγια των «πατέρων», που μαζεύονται «σαν όρνια» γύρω τους», σ. 200: «Η άποψη αυτή είναι ασυμβίβαστη με τον οξύ αντιμοναχικό τόνο του έργου, [...] που εκδηλώνεται κυρίως με τη δριμύτητα σατιρικής περιγραφή των «φράρων», καθώς πηγαίνουνέρχονται στις χήρες (στ. 185-220), που όμως στές στους νεκρούς των: *απέχουσι τες εκκλησιές, μισούν τα μοναστήρια*.», σ. 210: «Η αντιπάθειά του» [= του Μπεργαδή] «για τους φράρους, η παρομοίωσή τους με *όρνια* και η σατιρική περιγραφή τους στους στ. 203-220 θα μπορούσε μάλιστα να θεωρηθή σαν ένδειξη ότι ήταν ορθόδοξος», και σ. 231 (σχόλιο στους στ. 195-196): «Εδώ ο ποιητής μιλά για τους διάφορους τρόπους, με τους οποίους οι φράροι αποπλανούν τις χήρες: άλλες παρασύρονται με το *διαβαστικόν* δηλ. με το *διάβασμα* ευχών, που δέθεν για καλό τους κάνουν οι φράροι» [πρβ. εδώ, σημ. 67], «άλλες με την προσφορά γεύματος εκ μέρους των ιδίων». Επίσης, βλ. Στ. Αλεξίου, *Μπεργαδής, Απόκοπος*, ό.π., σσ. 8-9.

ασπάζεται την άποψη του Αλεξίου, όταν γράφει ότι: «Η επίθεση κατά του κλήρου (183-220) και της Εκκλησίας της Ρώμης (301-302), καθώς και κατά των χηρών (171-196, 250-272 κτλ.) ταιριάζει απόλυτα στο ελεύθερο, σατιρικό πνεύμα που βρίσκουμε στην Ιταλία από το δεύτερο μισό του 14ου αι. και μετά [...]»⁷⁶. Ο Γ. Κεχαγιόγλου, αν και αναφέρει ότι «ο ποιητής εκφράζει το πνεύμα της μεταβατικής εποχής ανάμεσα στον όψιμο Μεσαίωνα και την αρχή της Αναγέννησης: το κλίμα ενός περιβάλλοντος αρχοντικού, αλλά εχθρικού προς την καθολική Εκκλησία»⁷⁷, δεν φαίνεται να είναι πεπεισμένος ότι η σάτιρα στρέφεται μόνον εναντίον της Εκκλησίας αυτής, όπως προκύπτει από δύο άλλες σχετικές αναφορές του⁷⁸. Ο Ν. Παναγιωτάκης, χωρίς να επιμένει στον ακριβή προσδιορισμό της εκκλησιαστικής σάτιρας που αναπτύσσεται στον «καθρέφτη», πολύ εύστοχα παρατηρεί ότι «οι συγκεκριμένοι αυτοί φράροι» [ενν. του στ. 220] «δεν ταυτίζονται γενικά με τους πατέρες του στ. 205, αλλά είναι οι Φραγκισκανοί μοναχοί, που γνωρίζουμε ότι είχαν μοναστήρια σε ολόκληρη την Κρήτη»⁷⁹. Τέλος, ο Μ. Λασσιθιωτάκης, αν και γνωρίζει τη διάκριση που κάνει ο Παναγιωτάκης ανάμεσα στους πατέρες και τους φράρους, την οποία και αποδέχεται, δεν διστάζει να προβεί σε ταύτιση των μεν με τους δε και να υποστηρίξει αβασάνιστα ότι η σάτιρα του Μπεργαδή στρέφεται εναντίον των Φραγκισκανών μοναχών, των Zoccolanti⁸⁰.

Προσωπικά πιστεύω ότι η σάτιρα στρέφεται εναντίον της Ορθόδοξης Εκκλησίας και τη θέση μου αυτή θα αναπτύξω στη συνέχεια.

Τρεις είναι οι λέξεις-κλειδιά για τον ακριβή προσδιορισμό του αντικειμένου της σάτιρας: τα ουσιαστικά *παπάδες* (στ. 192) και *πατέρες* (στ. 205) και το επίθετο *εξεζωνάτοι*. Τόσο στα παλαιότερα κείμενα της νεοελληνικής λογοτεχνίας όσο και σε επίσημα (ελληνόγλωσσα ή λατινόγλωσσα) έγγραφα της εποχής, *παπάδες* ονομάζονται αποκλειστικά οι ορθόδοξοι κληρικοί⁸¹. Αντίθετα, οι καθολι-

76. Βλ. A. van Gemert, «Μερικές παρατηρήσεις», ό.π., σσ. 35-36.

77. Γ. Κεχαγιόγλου, *ΛΑΕ*, ό.π., σ. 35.

78. Βλ. Γ. Κεχαγιόγλου, *ΛΑΕ*, ό.π., σ. 29, και Γ. Κεχαγιόγλου, «Ζητήματα ρητορικής», ό.π., σ. 248.

79. Βλ. Ν. Μ. Παναγιωτάκης, «Το κείμενο του *Απόκοπου*», ό.π., σ. 146.

80. Βλ. Μ. Λασσιθιωτάκης, «*Aprocoros*», ό.π., σσ. 128 (και σημ. 1), 130, 135, 137 (όπου, πέρα από την ταύτιση των *πατέρων* με τους *φράρους*, επιχειρείται λανθασμένα η εξάρτηση των δύο παρομοιώσεων των *πατέρων* με αρπακτικά όρνια (στ. 203-205 και 217-218) από ανάλογη παρομοίωση που χρησιμοποιεί ο Δάντης στο canto XXVII του *Παραδείσου*. Όμως, η τελευταία, που είναι αντλημένη από την ευαγγελική περικοπή *Προσέχετε δε από των ψευδοπροφητών, οίτινες έρχονται προς υμάς εν ενδύμασι προβάτων, έσωθεν δε εισί λύκοι άρπαγες* (Ματθ. 7.15), απέχει κατά πολύ από τις δύο παρομοιώσεις που χρησιμοποιεί ο Μπεργαδής), 145, 146, 147.

81. Για την πρώτη περίπτωση, βλ. πρόχειρα *Προδρ.* II (χφ. Η) 42d, 68c-d, IV 137, 173, 198, *Ιμπερ.* (Legr.) 690, *Πουλολ.* (Τ) 260, *Σαχλ.* (W) II 134, 514, (Π) 249, 718, 730, *Σπανός*

κοί ιερείς στα μεν λογοτεχνικά κείμενα ονομάζονται *φράροι*, όπως ακριβώς και οι καθολικοί μοναχοί⁸², στα δε επίσημα έγγραφα αναφέρονται με τις εξής ονομασίες: *πρε* (< βεν. *pre* < ιταλ. *prete*) ή, άλλοτε, *κανόνικοι* (< λατ. *canonicus* > *κανονικός*)⁸³. Συνεπώς, στο δεύτερο τμήμα του «καθρέφτη» η αντιεκκλησιαστική σάτιρα, που αναπτύσσεται παράλληλα με την αντιγυναικεία σάτιρα, στρέφεται αποκλειστικά εναντίον των ιερέων της Ορθόδοξης Εκκλησίας.

Το δεύτερο ουσιαστικό, οι *πατέρες*, απ' όσο μπόρεσα να διαπιστώσω, στα μεν παλαιότερα κείμενα της νεοελληνικής λογοτεχνίας αναφέρεται στους μοναστηριακούς αξιωματούχους (ή, κάποτε, και στους «γέροντες») αποκλειστικά της Ορθόδοξης Εκκλησίας⁸⁴, στα δε επίσημα έγγραφα (ή και σε εκκλησιαστικά κείμενα) αναφέρεται στους ίδιους αξιωματούχους τόσο της Ορθόδοξης όσο και της Καθολικής Εκκλησίας⁸⁵. Συνεπώς, το ουσ. *πατέρες* από μόνο του δεν βοηθά

D 1678, A 408, 495, 532, 534, B 213, 231-232, Γεωργ. Θαν. 24, Χρον. σουлт. 31³³ κ.ε., 85⁶, Ιστ. Βλαχ. 1627, 1734, 1881, 2195, 2210, 2234, 2849-2850, Στάθης Γ 544, Διακρ. 81²⁹, 85²⁶, Τζάνε, Κρ. πόλ. 134¹⁶ passim, ενώ για τη δεύτερη, βλ. Α. Τσελίκας, *Μαρτυρίες από τη Σαντορίνη (1573-1819)*. Έκθεση ιστορικών εγγράφων, Αθήνα 1985, σσ. 83-88, Ζ. Τσιρπανλής, «Κατάστιχο εκκλησιών και μοναστηριών του Κοινοῦ» (1248-1548). Συμβολή στη μελέτη των σχέσεων Πολιτείας και Εκκλησίας στη Βενετοκρατούμενη Κρήτη, Ιωάννινα 1985, σ. 142 κ.ε., W. Bakker - A. van Gemert, *Μανόλης Βαρούχας, Νοταριακές πράξεις. Μοναστηράκι Αμαρίου (1597-1613)*, Ρέθυμνο 1987, 2.8 passim.

82. Βλ., π.χ., Σαχλ. (W) Π 473, 482, (Π) 746, Πουλολ (T) 258, Γεωργ. Θαν. 19 (και Λ. Πολίτης, ΠΑ, τ. 2, σ. 41 [=ερμήνευμα στον στ. αυτό]), Συν. γυν. 897, Χρον. σουлт. 73²⁵, Χορτ. Κατζ. Γ 415, 456 και σ. 165 (Λεξιλ., λ. *φλάρος*), Φόσκ. Φορτ. Β 6, Γ 39, 111, 258, 690, 706, 713, Δ 143, Ε 366 και σ. 258 (Γλωσσ., λ. *φράρος*), Τζάνε, Κρ. πόλ. 503²⁵, 531²¹. Μόνον στο τελευταίο αυτό έργο οι καθολικοί ιερείς αναφέρονται και ως *φραγκοπαπάδες* (176⁴, 222¹⁰) ή, απλώς, *Φράγκοι παπάδες* (295³). Επίσης, βλ. Δημ., Λεξ., λ. *φλάρης*, Λ. Πολίτης, ΠΑ, τ. 3, σ. 224 (Λεξιλ., λ. *φλάρος*), Δ. Ρώμας, *Ο θρήνος της Κάντιας*, τ. 1, σ. 126.

83. Βλ., π.χ., Αντ. Κατσουρός, *Κουρσάροι και σκλάβοι. Ανέκδοτα μυκονιάτικα και συριανά έγγραφα*, Σύρος 1948, 13.23, και σ. 30 (ερμήνευμα στη λ. *πρε*), Στ. Σπανάκης, ό.π., σ. 247, σημ. 14, Γ. Μαυρομάτης, «Ελληνικά έγγραφα (δωρητήριο και διαθήκες) της μητέρας, της κόρης και της εγγονής του Βιτσέντζου Ιακ. Κορνάρου», *Θησαυρίσματα* 16 (1979) Β 234, 235, 245, 247, Γ 9, 321, 338, και σ. 252 (λεξιλ., λ. *πρε* (ο)), Αγ. Τσελίκας, *Μαρτυρίες*, ό.π., 11.8, 25, 16.11, 18, 46, 49, 50, 52, 32.17, 28, και σσ. 32, 61, 86, Ζ. Τσιρπανλής, ό.π., σσ. 147 (έγγρ. 13), 215, (έγγρ. 125), 224 (έγγρ. 140), 349 (έγγρ. 289), Γ. Μαυρομάτης, *Ανέκδοτα βενετικά έγγραφα για τους Κορνάρους της Σητείας και του Χάνδακα. Διαθήκες μελών της οικογένειας του Ιακώβου Κορνάρου*, Αθήνα 1986, 11.200. Ακόμη, βλ. Βουστρ. 508, Boerio (λ. *pre*), Κριαρ., Λεξ. (λ. *κανόνικος* ο).

84. Βλ., π.χ., Προδρ. ΙΙΙ 34, 107, 145, 289, 333, 337, 339, 341, 343, 376, Σπανός D 1810, Γεωργ. Θαν. 564, Συν. γυν. 151.

85. Βλ., π.χ., Μ. Νικολιδάκης, «Ο Κρητικός ιερομόναχος Ναθαναήλ Μπέρτος και οι ειδήσεις του για την ηθική κατάσταση της κρητικής κοινωνίας κατά τα τέλη του 15ου αι.», *Κρητολογία* τεύχ. 14-15 (Ιαν. - Δεκ. 1982) 133, σημ. 16, 134, 135, 138 και σημ. 38 [η αρχή της σημ. αυτής (χωρίς αριθμηση) έχει περιληφθεί, μάλλον από αβλεψία, στη σ. 137], Δ. Γκίνης - Ν. Πανταζόπουλος, *Νομοκάνον Μανουήλ νοταρίου του Μαλαζού, μετενεχθείς εις λέξιν απλήν διά την των πολλών ωφέλειαν* [= *Νόμος. Επιστ. Επετ. του Τμ. Νομικής της Σχολής ΝΟΕ 1* (1982)], Θεσσαλονίκη 1985, σσ. 119 (κεφ. οθ'), 203-204 (κεφ. σμγ'), 207 (κεφ. σν') κ.ε., Γ.

στον προσδιορισμό του ακριβούς αντικειμένου της αντιεκκλησιαστικής σάτιρας, που αναπτύσσεται στο τρίτο τμήμα του «καθρέφτη». Χρειάζεται η συνδρομή και άλλων βοηθητικών στοιχείων, τα οποία, ευτυχώς, μας παρέχει το ίδιο το κείμενο. Αυτά είναι αφενός το επίθ. *εξεζωνάτοι* και αφετέρου η παρομοίωση του στ. 220.

Το επίθ. *εξεζωνάτοι* είναι κατηγορηματικός προσδιορισμός στο ουσ. *οι πατέρες* του στ. 205⁸⁶ και δηλώνει τον τρόπο με τον οποίο αντιδρούν *οι πατέρες* στον άστοχο κόπο τους να αποσπάσουν τις περιουσίες των πιστών χηρών. Εξάλλου, η παρομοίωσή τους με τους «φράρους που φορούν ξυλόποδα»⁸⁷ καθιστά γλαφυρότερη την περιγραφή της αντίδρασής τους αυτής. Μ' άλλα λόγια, *οι πατέρες*, εξαιτίας της συγκεκριμένης αστοχίας τους, εξοργίζονται σε τέτοιο βαθμό, ώστε να αφαιρούν από την οσφύν τους τη (μοναχική) ζώνη⁸⁸ και να τρέχουν/απομακρύνονται με τέτοιο τρόπο (=κάνοντας κρότο με τον βηματισμό τους) όπως ακριβώς οι Φραγκισκανοί μοναχοί, οι *Zoccolanti*⁸⁹.

Μαυρομάτης, «Ελληνικά έγγραφα», ό.π., Β 199, 201, 203, 233, 239, Γ 40, 69, 143, 198, Αγ. Τσελίκας, *Μαρτυρίες*, ό.π., 11.25, 20.5, Γ. Μαυρομάτης, *Ανέκδοτα έγγραφα*, ό.π., 3.68, 5.59, 7.32, 9.47, 84, 196, 10.21, 30, 124, 11.39, 46, W. Bakker - A. van Gemert, *Μανόλης Βαρούχας*, ό.π., 108.5, 8, 11, 176.7, 18, 182.11, 216.2, 221.3, 239.2, 6, 12, 263.1, 5, 8, 273.4, 278.1, 306.2, 330.3, 334.1, 339.3, 341.3, 387.2, 388.2, 5, 7, 401.3, 409.6, 413.8, 417.4, 425.2, 426.2, 432.3, 445.3, 449.6, 530.3, 538.1, 562.3, 568.2, 569.3, 20, 574.3, 5, 613.3, 616.4, 621.5, 631.5, 635.2, 643.3, 662.6, 11, 13, 17, 665.3-4, 696.3, 743.4, 760.2, 6, 761.3, 5-6, 763.5, 764.8, 17, 766.3, 4, 6, 9, 813.3.

86. Πρβ. Ν. Μ. Παναγιωτάκης, «Το κείμενο του *Απόκοπου*», ό.π., σ. 145, ο οποίος δείχνει να μην είναι της ίδιας άποψης, αφού γράφει ότι *οι πατέρες* «τρέχουν όπως οι χωρίς ζώνη και με ξύλινα τσόκαρα καθολικοί μοναχοί».

87. Για την ταύτιση των «ξυλόποδων» με τα *zoccoli*, βλ. Ν. Μ. Παναγιωτάκης, «Το κείμενο του *Απόκοπου*», ό.π., σσ. 145-146, σημ. 3, και Μ. Λασσιθιωτάκης, «*Αροσoros*», ό.π., σσ. 138-143.

88. Για την «κανονική» υποχρέωση των ορθόδοξων μοναχών να φορούν ζώνη, βλ., πρόσχηρα, Δ. Γκίνης - Ν. Πανταζόπουλος, ό.π., σ. 202 (κεφ. συμβ'): *Τα των μοναχών ενδύματα είναι κατά μίμησιν του ερημοπολίτου και βαπτιστού Ιωάννου· ότι ήτον το ένδυμα αυτού εκ της καμήλου και ζώνην δερματίνην περί την οσφύν αυτού, τα οποία ήσαν ληπητικά φορέματα. [...] Ο δε λώρος, ήγουν το ζωνάρι, ο περισφύγγων το σώμα, σημαίνει την νέκρωσιν των παθών διά της νηστείας και της προσευχής. Και λέγει ότι στέκεται ανδρειωμένος και περιζωσμένος δυνατώς κατά των αντικειμένων παθών και δαιμόνων. Και τούτο το ζωνάρι χρεωστούν να το έχουν οι καλόγεροι εκ τριχών, ήγουν από μαλλί, Προδρ. ΙΙΙ 51, 325, 335, Τζάνες, *Κρ. πόλ.* 543⁵⁻⁶. Πρβ. Μ. Λασσιθιωτάκης, «*Αροσoros*», ό.π., σσ. 143-144.*

89. Για την ταύτιση των «φράρων» του στ. 220 με τους *Zoccolanti*, βλ. Ν. Μ. Παναγιωτάκης, «Το κείμενο του *Απόκοπου*», ό.π., σσ. 145-146, και Μ. Λασσιθιωτάκης, «*Αροσoros*», ό.π., σσ. 138-147 (και ειδικότερα, σσ. 145-147). Στα όσα αναφέρουν εδώ τόσο ο Παναγιωτάκης όσο και ο Λασσιθιωτάκης σχετικά με την εντυπωσιακή δραστηριότητα των *Zoccolanti* για προσέλευση κληροδοτημάτων, ας μου επιτραπεί να αντιπαραθέσω ότι παρόμοια δραστηριότητα ανέπτυσαν ανέκαθεν και οι εκπρόσωποι της ορθόδοξης Εκκλησίας (βλ., πρόσχηρα, Δ. Γκίνης - Ν. Πανταζόπουλος, ό.π., σσ. 197-198 (κεφ. σλε'), W. Bakker - A. van Gemert, *Μανόλης Βαρούχας*, ό.π., 61.9, 108.5-10, 119.4-13, 177.2-4, 178.2-11, 220.2-11, 309.2-10, κ.ε., Αγ. Τσελίκας, *Μαρτυρίες*, ό.π., 12.1 κ.ε.).

Το γεγονός και μόνον ότι ο Μπεργαδής παρομοιάζει τους πατέρες του τρίτου τμήματος του «καθρέφτη» με τους εκπροσώπους έστω και ενός μόνον τάγματος μοναχών της Καθολικής Εκκλησίας, τους Zoccolanti, οι οποίοι, σημειωτέον, έχοντας παραμερίσει τους «συμβατικούς» («Conventuels») μοναχούς, απολάμβαναν, απ' ό,τι φαίνεται, «τη μερίδα του λέοντος» στη βενετοκρατούμενη Κρήτη της εποχής εκείνης⁹⁰, αρκεί για να απορρίψουμε την άποψη ότι η σάτιρα στρέφεται εναντίον της Εκκλησίας αυτής. Ακόμη, η απόρριψη αυτή ενισχύεται και από το γεγονός ότι στο δεύτερο τμήμα του «καθρέφτη» η αντιεκκλησιαστική σάτιρα στρέφεται αναμφίβολα εναντίον των ιερέων (= *παπάδων*) της Ορθόδοξης Εκκλησίας.

Απ' όσα εξέθεσα παραπάνω, για μένα προσωπικά δεν μένει καμιά αμφιβολία ότι η αντιεκκλησιαστική σάτιρα του *Απόκοπου* στρέφεται εναντίον της Ορθόδοξης Εκκλησίας. Αυτό, φυσικά, δεν συνεπάγεται αυτόματα ότι ο Μπεργαδής ήταν καθολικός. Παρόλο που δεν μπορώ να πάρω θέση για το θρησκευτικό δόγμα του Μπεργαδή, αφού μας λείπουν τα απαιτούμενα αποδεικτικά στοιχεία, θα μπορούσε κανείς να υποστηρίξει ότι ήταν ορθόδοξος που θέλησε να καυτηριάσει την ηθική κατάπτωση της Ορθόδοξης Εκκλησίας⁹¹. Με την ίδια, ή κι ακόμη μεγαλύτερη, δριμύτητα στιγματίζει την κατάσταση της Ορθόδοξης Εκκλησίας ο λίγο μεταγενέστερός του ορθόδοξος ιερομόναχος Ναθαναήλ Μπέρτος⁹², ο οποίος γράφει χαρακτηριστικά:

*διδάσκομεν και τον λαόν ν' απέχουν τες πορνείες,
τες μεθυσίες και κλεψιές, κι ημείς αυτά ποιούμεν*⁹³.

Η συνολική θεώρηση του «καθρέφτη» επιτρέπει τη διατύπωση κάποιων συμπερασματικών θέσεων: Πέρα από τη διαπίστωση ύπαρξης παράλληλων δυτικών αντιγυναικείων και αντικληρικών διηγήσεων (*novelle*)⁹⁴, δεν νομίζω ότι ο Μπεργαδής αντλεί, στη συγκεκριμένη περίπτωση, από κάποιο δυτικό πρότυπο. Ο «καθρέφτης» του *Απόκοπου* δεν είναι τίποτε περισσότερο ή τίποτε λιγότερο από μια πιστή και γλαφυρή αναπαράσταση κάποιων πτυχών της κρητικής κοινωνίας, μέλος της οποίας ήταν και ο ίδιος ο Μπεργαδής. Δεν πιστεύω ότι χρειάζεται η παράθεση παραδειγμάτων για να ενισχύσω τη θέση μου αυτή: απλώς αναφέρω δύο σχετικά ονόματα: Στέφανος Σαχλίκης - Ναθαναήλ Μπέρτος.

90. Βλ. Μ. Λασσιθιωτάκης, «*Αροαρος*», ό.π., σσ. 145-146.

91. Βλ. Γ. Κεχαγιόγλου, «*Ζητήματα ρητορικής*», ό.π., σ. 253, όπου προβάλλεται η άποψη ότι «ο συγγραφέας είναι πιθανότατα ορθόδοξος, ή πάντως αντικαθολικός».

92. Βλ. Μ. Νικολιδάκης, ό.π., σσ. 131-153.

93. Βλ. ό.π., σ. 140.

94. Βλ. Γ. Κεχαγιόγλου, *ΛΛΕ*, ό.π., σ. 35, και Γ. Κεχαγιόγλου, «*Ζητήματα ρητορικής*», ό.π., σ. 249.

Δ'. Η πατρίδα των δύο νέων (στ. 289-304)

Ο προσδιορισμός της πατρίδας των δύο νέων αποτελεί το πιο ακανθώδες, ίσως, ζητούμενο του κειμένου του *Απόκοπου*. Το σχετικό χωρίο παρουσιάζει τεράστιες κριτικές και ερμηνευτικές δυσκολίες, που είναι ζήτημα αν θα καταστεί ποτέ δυνατόν να ξεπεραστούν⁹⁵. Εγκυρότατοι μελετητές, όπως οι Λ. Πολίτης, Ι. Θ. Κακριδής, Στ. Αλεξίου, Α. van Gemert, Γ. Κεχαγιόγλου, έχουν ασχοληθεί κατά καιρούς με το θέμα αυτό, όμως οι προτάσεις και οι ερμηνείες τους δεν έχουν γίνει ευρέως αποδεκτές⁹⁶.

Ο Λ. Πολίτης, που ασχολήθηκε πρώτος με την ερμηνεία του χωρίου αυτού, αποκλείει, έστω και με κάποιες επιφυλάξεις, τόσο την Κωνσταντινούπολη όσο και την Κρήτη ως πατρίδα των δύο νέων⁹⁷. Ο Ι. Θ. Κακριδής, πάλι, υποστηρίζει πως «πρόκειται για» μια «εντελώς φανταστική πολιτεία και είναι μάταιος κόπος να ζητάμε να τη βρούμε στο χάρτη»⁹⁸. Ο Στ. Αλεξίου, που ασχολήθηκε συστηματικότερα απ' ό,τι οι προηγούμενοι δύο με το χωρίο αυτό, θεωρεί ως πιθανότερη την περίπτωση οι δύο νέοι να «μιλούν αλληγορικά και αντιφατικά, γιατί δε θέλουν να κατονομάσουν την πατρίδα τους»⁹⁹. Ο Α. van Gemert εμφανίζεται αυθαίρετα, κατά την άποψή μου, κατηγορηματικός στη διατύπωση της θέσης του πάνω σ' ένα αθεράπευτα προβληματικό χωρίο.

Πριν προχωρήσω σε στοιχειοθέτηση του χαρακτηρισμού «αυθαίρετα», κρίνω σκόπιμο να παραθέσω, χωρίς περικοπές, τη σχετική θέση του van Gemert: «Περιγράφοντας την πατρίδα τους οι δύο νέοι εννοούν μάλλον την Κωνσταντινούπολη (βλ. και *Πολίτη*, σ. 558). Η ιστορία τους τότε παίζει [sic] στα χρόνια πριν από την Άλωση (βλ. στ. 303-04). Ο Σπύρος Ευαγγελάτος μου υπενθύμισε το «λίβελλο κατά των Ελλήνων» στο Χρον. Μορ. Η 758 κ.ε.: βλ. ιδιαίτερα στ. 793 «το σκαμνί της Ρώμης» και 796-800, όπου γίνεται λόγος για την αλαζονεία των Ρωμαίων που τους έκανε ν' αφήσουν την ορδινιά της Εκκλησίας της Ρώμης. Οι δύο νέοι σαν να απαντούν σε τέτοιου είδους κατηγορίες αντιστρέφοντάς τες. Δεν αποκλείεται και η αρχική γραφή του στ. 301 του «Απόκοπου» να ήταν της *Εκκλησίας της Ρώμης* και το *βασιλείον* να μπήκε στο στ. 301 από το στ. 299. Πάντως και έτσι όπως είναι, ο στίχος στέκεται και αναφέρεται σαφώς στην Κωνσταντινούπολη, και πάλι στην περίοδο πριν από την Άλωση. Οι δύο νέοι όμως δεν ξέρουν πόσος χρόνος πέρασε από τότε, γιατί «χρόνος εδώ ου γίνεται, ημέρα ου χωρίζει» (451)»¹⁰⁰.

95. Βλ. και Ν. Μ. Παναγιωτάκης, «Το κείμενο του *Απόκοπου*», ό.π., σ. 149.

96. Βλ. εδώ, σημ. 2.

97. Βλ. Λ. Πολίτης, «Παρατηρήσεις», ό.π., σσ. 557-558.

98. Βλ. Ι. Θ. Κακριδής, «Ερμηνευτικά», ό.π., σσ. 411-412 και σημ. 7.

99. Βλ. Στ. Αλεξίου, «*Απόκοπος*», ό.π., σσ. 233-234 (σχ. στο στ. 302).

100. Βλ. Α. van Gemert, «Μερικές παρατηρήσεις», ό.π., σσ. 33-34.

Υιοθέτηση της θέσης του van Gemert θα ήταν δυνατή μόνον α) αν η αντιεκκλησιαστική σάτιρα στρεφόταν εναντίον της Καθολικής Εκκλησίας, πράγμα που, όπως έδειξα, δεν πρέπει να συμβαίνει· β) αν η άποψη του Λ. Πολίτη συνέπιπτε ακριβώς με τη θέση του van Gemert, πράγμα που επίσης δεν συμβαίνει· γ) αν οι στ. 303-304 αναφέρονταν σαφώς σε αυτοκράτορα του Βυζαντίου, πράγμα που επίσης δεν συμβαίνει. Μπορεί, κάλλιστα, ο λόγος να είναι για κάποιον ονομαστό, μάλλον ορθόδοξο (βλ. στ. 317-322), διοικητή μιας εξίσου ονομαστής επαρχίας, ο οποίος σε κάποια δεδομένη στιγμή βρέθηκε αντιμέτωπος με τη «βασιλεία των Ρωμαίων». Σύμφωνα με τη λογική του van Gemert, θα μπορούσε κανείς να υποστηρίξει ότι, όταν στη γενεαλογία του Διγενή γίνεται λόγος για καταγωγή των εκ μητρός προγόνων ή θείων του *εξ ευγενών Ρωμαίων ή γένους ως εκ βασιλικού*¹⁰¹, αυτοί ανήκουν στην αυτοκρατορική οικογένεια· δ) αν ήμασταν σίγουροι ότι ο Μπεργαδής είχε διαβάσει το *Χρον. Μορ.* ή, έστω, αν υπήρχαν κάποιες σχετικές ενδείξεις· ε) αν η περιγραφή της πατρίδας δεν περιείχε τόσα αντιθετικά και αντιφατικά στοιχεία· στ) αν υπήρχαν έστω και αμυδρές ενδείξεις ότι η ιστορία των δύο νέων παίζεται «στα χρόνια πριν από την 'Αλωση», πράγμα που επίσης δεν συμβαίνει. Αντίθετα μάλιστα, κάποιες εσωτερικές ενδείξεις του κειμένου δείχνουν ότι η ιστορία αυτή είχε παιχτεί πολύ πριν από την (ονειρική) συνάντηση του αφηγητή με τους δύο νέους: οι νέοι χαρακτηρίζονται ως *μαύροι και αραχνιασμένοι* (στ. 73), το οποίο πιθανότατα υπαινίσσεται το μεγάλο χρονικό διάστημα που έχει μεσολαβήσει από τη στιγμή του θανάτου τους μέχρι τη στιγμή της συνάντησής τους με τον αφηγητή/επισκέπτη του 'Αδη. Εξάλλου, στην ερώτηση του αφηγητή για το πότε συνέβη το ναυάγιο, η απάντηση των νέων δεν περιορίζεται μόνο στον στ. 451, όπως αναφέρει ο van Gemert, αλλά αρχίζει ήδη με το στ. 447 κ.ε.: *Κι εις τό με βιάζεις να σε πω, τούτο πότες εγένη, / λανθάνομαι από τον καιρόν και από τον νουν μου εβγαίνει*. Ο στ. 448 υπαινίσσεται, πέρα από την αιτιολόγηση που περιέχεται στους στ. 449-452, το μεγάλο χρονικό διάστημα που χωρίζει τη στιγμή του ναυαγίου από τη συνάντηση αφηγητή - δύο νέων.

Ο Γ. Κεχαγιόγλου δείχνει να συμμερίζεται, έστω και με κάποιες επιφυλάξεις, την άποψη του van Gemert για ταύτιση της πατρίδας των δύο νέων με την Κωνσταντινούπολη, όταν αναφέρει ότι: «Αινιγματική, επίσης, παραμένει η θερμή αναφορά στην Κωνσταντινούπολη, αδήλωτη αλλά πιθανή πατρίδα των δύο νέων: συμπληρώνοντας και ανανεώνοντας τη μεγάλη βυζαντινή παράδοση των *laudes contantinopolitanae*, η «έκφραση» αυτή των αρχών του 15ου αιώνα είναι από τους τελευταίους και υποβλητικότερους «επαίνους» του ελληνοβυζαντινού κέντρου»¹⁰².

101. Βλ. *Δη. Ακρ.* (Κ) I 265, (Τ) 53, (Α) 13 (πρβ. και (Α) 17-18, (Ο) 5).

102. Βλ. Γ. Κεχαγιόγλου, *ΛΑΕ*, ό.π., σ. 35 (και σ. 30), και πρβ. Γ. Κεχαγιόγλου, «Ζητήματα ρητορικής», ό.π., σ. 249.

Τέλος, ο Στ. Αλεξίου σχολιάζοντας σε σχετικά πρόσφατο άρθρο του την άποψη του Κεχαγιόγλου, σωστά, κατά την άποψή μου, παρατηρεί ότι: «Όχι πειστική είναι όμως η άποψη [...] ότι στον “Απόκοπο” υπάρχει ένας “ύμνος του Βυζαντίου”. Οι Βενετοί της Κρήτης, πριν από την Άλωση, δεν είχαν κανένα λόγο να συμπαθούν την Ανατολική Αυτοκρατορία, που λίγο παλαιότερα είχε συνεργαστεί με τους Κρητικούς επαναστάτες. Οι στίχοι του Μπεργαδή που φαίνονται να αναφέρονται στην Κωνσταντινούπολη: *ήτον αντίθετον σκαμνίν της βασιλείας της Ρώμης / και της αλαζονείας αγγειών και της διπλής της γνώμης* όχι μόνο δεν είναι επαινετικοί (όποια εξεζητημένη ερμηνεία και αν τους δοθεί), αλλά αποδίδουν σαφέστατα στους Βυζαντινούς τα χαρακτηριστικά ελαττώματα της αλαζονείας και του δόλου [...]. Οι παρεμβαλλόμενες ανάμεσα στους ψόγους αυτούς, στον “Απόκοπο”, φράσεις (*ήτον καθρέπτης τ’ ουρανού* κτλ.) είναι χωρίς αμφιβολία ειρωνικές»¹⁰³.

Μολονότι συμμερίζομαι απόλυτα την (παλαιότερη και νεότερη) άποψη του Αλεξίου, δεν το κρύβω ότι με δελεάζει προκλητικά η γραφή του χφ. της Βιέννης *εκεί είναι η πατρίδα μας τό λέσιν λεοντάρι* (στ. 291). Η γραφή *λεοντάρι* είναι προφανώς *lectio difficilior* σε σχέση με τη γραφή *λογάριν* που παραδίδουν οι βενετικές εκδόσεις. Αν, παράλληλα, λάβουμε υπόψη ότι στα παλαιότερα λογοτεχνικά (και όχι μόνο) κείμενα αρκετά συχνά γεωγραφικά και άλλα ονόματα, «που έχουν παρέλθει ή παρευδοκιμηθεί», αποβάλλονται ή λειαινούνται από αντιγραφή σε αντιγραφή και από παραλλαγή σε παραλλαγή¹⁰⁴, τότε προφανώς η γραφή *Λεοντάρι* είναι προτιμότερη. Ποια, όμως, μπορεί να ήταν αυτή η πόλη που ονομαζόταν Λεοντάρι ή είχε ως έμβλημά της το λεοντάρι; Δυσκολεύομαι να δεχτώ ότι ο συγκεκριμένος αντιθετικός και αντιφατικός υπαινιγμός αφορά, ίσως, την Βενετία. Θα μπορούσε κανείς να υποθέσει ότι ίσως πρόκειται για το Λεοντάρι του νομού Αρκαδίας, το οποίο διαδραμάτισε κάποιο ιστορικό ρόλο κατά τη Φραγκοκρατία, είτε με την αντίσταση που προέβαλε στον Βιλλαρδουίνο είτε με τη βοήθεια του παρέσχε στους δεσπότες του Μυστρά για να αποτινάξουν τον ξένο ζυγό¹⁰⁵. Όμως, η τοποθεσία του στην ενδοχώρα του νομού αποδυναμώνει την ταύτιση αυτή. Χρειάζεται, εδώ, να αναληφθεί μια νέα έρευνα.

Ε'. Η «κρίση» της αδελφής των δύο νέων και οι «δαίμονες»

Από τον στ. 345 κ.ε. ο ένας από τους δύο νέους εξιστορεί στον αφηγητή/επισκέπτη τον τρόπο του ναυαγίου και του θανάτου τους, τον ταυτόχρονο θάνατο

103. Βλ. Στ. Αλεξίου, «Η κρητική λογοτεχνία», ό.π., σ. 202.

104. Βλ. Στ. Αλεξίου, *Ακριτικά. Το πρόβλημα της εγκυρότητας του κειμένου Ε - χρονολόγηση - αποκατάσταση χωρίων - ερμηνευτικά*, Ηράκλειο Κρήτης 1979, σ. 37, και Ν. Μ. Παναγιωτάκης, «Το κείμενο του Απόκοπου», ό.π., σ. 111.

105. Βλ. *MEE*, τ. 15, λ. *Λεοντάριον*.

της αδελφής τους, τη συνάντησή τους με αυτήν στον Κάτω Κόσμο και την εκατέρωθεν αφήγηση για τον τρόπο θανάτου τους, για να συνεχίσει από τον στ. 435 κ.ε.:

*Κι εδά στα ξημερώματα έσωσεν υπηρέτης
και προς αυτήν εσίμωσεν κι εσύντυχεν εδέτις:
«Απάρτι χώρισε απ' αυτούς και μην αργείς να σώσεις,
έμπα στου Χάρο την αυλήν και το χρωστείς να δώσεις».
Και εις ώραν ολιγούτσικην πέντε διαμιάς εσώσαν
κι έρρικταν εκ το στόμαν τως πύρινον έξω γλώσσαν,
αρματωμένοι, πτερωτοί, αγριώτατοι και μαύροι,
κι είχαν την όψιν άσχημον, μαύρην ωσάν σινάβριν·
πόδια και ανύχια και πτερά σαν νυκτερίδας είχαν
και αγάλια μας ωμίλησαν, ταύτα μας εσυντύχαν [...]*

Και το απόσπασμα των στ. 435-444 έχει απασχολήσει κατά καιρούς τους μελετητές. Άλλοι από αυτούς έχουν περιοριστεί απλώς στην έκφραση της αμηχανίας τους και άλλοι έχουν προτείνει ριζοσπαστικότερες λύσεις, όπως, π.χ., τον εξοβελισμό ολόκληρου του χωρίου από το κείμενο του έργου. Ειδικότερα, ο Στ. Αλεξίου εμφανίζεται αμήχανος, όταν σε δύο σχετικές αναφορές του γράφει: «Ο 'Αδης στον "Απόκοπο" [...] είναι ο «κάτω κόσμος» του δημοτικού τραγουδιού, που δεν χωρίζεται σε Παράδεισο και Κόλαση, αν και γίνεται μια σύντομη μνεία δαιμόνων στον στ. 439 κ.ε.»¹⁰⁶, και «Οι δαίμονες χωρίζουν τότε τ' αδέλφια, παίρνοντας μαζί τους, άγνωστο γιατί, τη γυναίκα»¹⁰⁷. Ο Α. van Gemert, από την πλευρά του, κάνοντας λόγο για το χωρίο αυτό, παρατηρεί και προτείνει τα εξής: «Ο Κάτω κόσμος του "Απόκοπου" είναι ο ελληνικός, όπου αμαρτωλοί και δίκαιοι αναμένουν τη νεκρανάσταση. Στο χωρίο αυτό δεν ταιριάζουν οι διάβολοι, που εντελώς απροσδόκητα μπαίνουν στη σκηνή στους στ. 439-44. Ως τότε δεν έγινε λόγος γι' αυτούς και ούτε θα ξαναγίνει. Οι στ. 439-44 πρέπει να είναι εμβόλιμοι. Και για τους στ. 435-38 υπάρχουν σοβαρές αμφιβολίες, ως προς τη γνησιότητά τους: το *ξημέρωμα* του 435 το θεωρεί και ο Αλεξίου ύποπτο [...]· *ξημέρωμα* στον 'Αδη δεν έχει (βλ. στ. 449-52). Ο χωρισμός αντρών και γυναικών (στ. 437-38) είναι σ' αντίφαση με τη συνέχεια, βλ. 467 *νέους και λυγρές*, 472 *γαμπρούς με τες νυφάδες* και γενικά με την ελληνική παράδοση. Ολόκληρο το χωρίο 435-44 θα πρέπει να θεωρηθεί ως παρεμβολή»¹⁰⁸. Ο Γ. Κεχαγιόγλου περιορίζεται σε απλή αναφορά των «δαιμόνων», χωρίς κανένα

106. Βλ. Στ. Αλεξίου, «Απόκοπος», ό.π., σ. 201, σημ. 13.

107. Βλ. ό.π., σ. 199.

108. Βλ. Α. van Gemert, «Μερικές παρατηρήσεις», ό.π., σ. 31, και Α. van Gemert, «Το τέλος», ό.π., σ. 391.

περαιτέρω σχολιασμό, και διερωτάται αν ο *υπηρέτης* (στ. 435) είναι του Χάρου¹⁰⁹. Τέλος, ο Ν. Παναγιωτάκης σχολιάζοντας το στ. 435, παρατηρεί ότι «ο στίχος πιθανότατα νοσεί, γιατί αναφέρει *ξημερόματα* στον 'Αδη, όπου (στ. 449) *ήλιος ουκ ανατέλλει*»¹¹⁰.

Στη συνέχεια θα προσπαθήσω να ερμηνεύσω τα δυσερμήνευτα σημεία του αποσπάσματος 435-444, και μέσα από την ερμηνεία αυτή θα φανεί πως ούτε νοσούντες στίχοι υπάρχουν ούτε ολόκληρο το χωρίο είναι εμβόλιμο. Αφετηρία στην προσπάθεια αυτή αποτελεί ο ακριβής προσδιορισμός του Κάτω Κόσμου του *Απόκοπου*.

'Ολοι ανεξαιρέτως οι μελετητές υποστηρίζουν ότι ο 'Αδης του *Απόκοπου* είναι ο 'Αδης της ελληνικής παράδοσης (ή ο νεοελληνικός 'Αδης). Ποια όμως η σχέση του 'Αδη αυτού με τον κλασικό 'Αδη; Ο Στ. Αλεξίου αναφερόμενος στην εικόνα του 'Αδη που αναπτύσσεται στη *Ρίμα θρηνητική* του Πικατόρου, εύστοχα παρατηρεί ότι «η εικόνα αυτή [...] είναι διαφορετική από τον 'Αδη του Μπεργαδή και του δημοτικού τραγουδιού, που προέρχεται από την αρχαιοελληνική αντίληψη για τον κάτω κόσμο»¹¹¹. Επίσης, σύμφωνα με τον Ι. Αναγνωστόπουλο, ο Μ. Nilsson παρατηρεί ότι «ο 'Αδης των σημερινών Ελλήνων είναι ο υποχθόνιος κόσμος του Ομήρου, χωρίς ύπαρξη παρηγοριάς, αν και η χριστιανική διδασκαλία για Ουρανό και Κόλαση είναι γνωστή. Είναι εκπληκτικό, ότι ο ομηρικός κόσμος των νεκρών εντυπώθηκε τόσο βαθιά στη συνείδηση του λαού, ώστε ούτε η μυθολογία ούτε ο χριστιανισμός μπόρεσαν να τον εκβάλλουν» [sic]¹¹².

Πιστεύω ακράδαντα ότι στον *Απόκοπο* υπάρχει σύμφυση στοιχείων του κλασικού και του νεοελληνικού 'Αδη, τεχνική άκρως προσφιλής στον Μπεργαδή¹¹³. Η πίστη αυτή, εκτός των άλλων, εδράζεται και στο γεγονός ότι στο πρώτο τμήμα του ονείρου (στ. 74) οι δύο νέοι χαρακτηρίζονται ως *νέων σκιά και χαραγή*, αντίληψη κλασική, που όμως είναι ξένη στη λαϊκή δοξασία¹¹⁴, ενώ στο τέλος του

109. Βλ. Γ. Κεχαγιόγλου, «Ζητήματα ρητορικής», ό.π., σσ. 240, 247.

110. Βλ. Ν. Μ. Παναγιωτάκης, «Το κείμενο του *Απόκοπου*», ό.π., σ. 152.

111. Βλ. Στ. Αλεξίου, «Η κρητική λογοτεχνία», ό.π., σ. 201.

112. Βλ. Ι. Αναγνωστόπουλος, *Ο θάνατος*, ό.π., σσ. 39-40 (και σημ. 1 της σ. 40).

113. Βλ. εδώ, σ. 2 κ.ε. Παραπλήσια σύμφυση απαντά τόσο στον *Τιμαρίωνα* όσο και στον *Μάζαρι*, όπου, ενώ η εικόνα του 'Αδη είναι βασικά η κλασική, δεν απουσιάζουν αναφορές στη χριστιανική θρησκεία. Για παράδειγμα, βλ. *Τιμαρίων*, ό.π., 39 (=σ. 83), 42 (=σ. 86), 43 (=σ. 87), *Μάζαρις*, ό.π., 10 (=σ. 210), 12 (=σ. 216), 15 (=σ. 220, 221), 18 (=σ. 226, 228), 26 (=σ. 249-250).

114. Βλ. *Ελληνική Μυθολογία*, τ. 2: Οι θεοί, Αθήνα, Εκδοτική Αθηνών, 1986, σ. 221, όπου το βασίλειο του 'Αδη χαρακτηρίζεται ως «κράτος των σκιών», και Ι. Αναγνωστόπουλος, *Ο θάνατος*, ό.π., σ. 291, όπου αναφέρονται χαρακτηριστικά τα ακόλουθα: «Η ζωή των νεκρών στον 'Αδη, κατά την πίστη του λαού, συνεχίζεται, κατά πανομοιότυπο τρόπο, όπως και στον επάνω κόσμο. Οι ψυχές δεν είναι «είδωλα καμώντων» και «αμενηνά κάρηνα» [...]. Κάθε ψυχή, στα

ποιήματος (στ. 467-480) η εικόνα της άφιξης των νεκρών, που ο καθένας τους παρασταίνεται σύμφωνα με το λειτούργημα που επιτελούσε όσο ζούσε, ταιριάζει περισσότερο στην νεοελληνική λαϊκή αντίληψη¹¹⁵.

Οι μελετητές που πίστεψαν ότι ο στ. 435 νοσεί, εξαιτίας της παρουσίας σ' αυτόν της λ. *ξημερώματα*, φαίνεται ότι δεν αντιλήφθηκαν σωστά τη σημασία της λέξης σε σχέση με τα συμφραζόμενα. Το τμήμα των στ. 435-444 ανήκει στην αναδρομική εποχή της αφήγησης και σχετίζεται άμεσα με εκείνο της θαλασσοταραχής και του ναυαγίου των δύο νέων (στ. 345-364). Μια προσεκτικότερη ανάγνωση του χωρίου των στ. 345-444 οδηγεί στις εξής παρατηρήσεις: Η θαλασσοταραχή ξεσπά προς το μεσάνυκτον (στ. 345 κ.ε.), σύμφωνα με τα όσα θυμάται και αφηγείται ο ένας από τους δύο νέους. Ακολουθούν, με ενδιαμέση πάροδο κάποιων χρονικών διαστημάτων, το ναυάγιο, ο θάνατος των δύο νέων, ο ταυτόχρονος θάνατος της αδελφής τους, η συνάντηση και η εκατέρωθεν αναγνώρισή τους, η συνομιλία τους, η άφιξη του υπηρέτη του Χάρου (στ. 435). Πόσες ώρες, όμως, έχουν μεσολαβήσει από την έναρξη της θαλασσοταραχής μέχρι τη στιγμή της άφιξης του υπηρέτη; Απάντηση στο ερώτημα δίνει ο ίδιος ο νέος: *μεσάνυκτον - ξημερώματα*, δηλ. περίπου πέντε ώρες. Παρόλο που στον 'Αδη κυριαρχεί σκοτάδι και αχρονία, ο νέος κατά την αφήγησή του θυμάται τις χρονικές στιγμές των συμβάντων, όπως θυμάται και όλα όσα σχετίζονται με τη ζωή στον Πάνω Κόσμο. Συνεπώς, όταν αυτός αναφέρει τα *ξημερώματα*, σαφώς δεν αναφέρεται σε ξημέρωμα του υποχθόνιου κόσμου, αλλά, πάντα σε συνάρτηση με τη φράση προς το μεσάνυκτον, υπαινίσσεται όχι μόνον τη χρονική διαδοχή του Πάνω Κόσμου (όταν δηλ. ξημέρωνε στη γη) αλλά, πολύ περισσότερο, το χρονικό διάστημα που έχει μεσολαβήσει από το ξέσπασμα της θαλασσοταραχής μέχρι τη στιγμή της άφιξης του υπηρέτη¹¹⁶.

Έχοντας κατά νου τη σύμφυση που προϋπέθεσα παραπάνω, μπορούμε στη συνέχεια να υποστηρίξουμε με βεβαιότητα ότι η επιτακτική αποστροφή του υπηρέτη του Χάρου προς την κοπέλα να χωρίσει από τους αδελφούς της και να μπει στον Χάρο την αυλήν, για να «δώσει το χρωστεί» (στ. 437-438), ούτε ανεξήγητη είναι (πρβ. Αλεξίου) ούτε παράλογη (πρβ. van Gemert). Το συγκεκρι-

δημοτικά τραγούδια, νοούμενη σαν το σύνολο των χαρακτηριστικών της ενιαίας προσωπικότητας, είναι φορέας της μεταθανάτιας ζωής [...]. Οι νεκροί στον 'Αδη διάγουν μια ζωή παρόμοια με τη ζωή του επάνω κόσμου και ανάλογα πάντοτε προς τη δράση, το επάγγελμα και τις ιδιαίτερες προτιμήσεις, που είχαν πριν πεθάνουν [...].»

115. Βλ. εδώ, σημ. 114, και Ι. Αναγνωστόπουλος, *Ο θάνατος*, ό.π., σ. 275: «Κατά τη δημοτική ποίηση, μετά το ξεψύχισμα του ανθρώπου, η ψυχή [...] ταξιδεύει στον 'Αδη [...]. Εκεί παραμένει αιώνια και ανεπίστρεπτα και διατηρεί όλα τα χαρακτηριστικά της προσωπικότητάς της [...].»

116. Παρόμοιες αναφορές απαντούν και στον *Τιμαρίωνα* 14 (= σ. 57), 16 (= σ. 59), 30 (= σ. 73), 35-36 (= σσ. 78-79), 42 (= σ. 87).

μένο δίστιχο δεν αναφέρεται σε μια επιλεκτική διάκριση εις βάρος του γυναικείου φύλλου, όπως θα μπορούσε να υποθέσει κανείς αβασάνιστα, αλλά σχετίζεται αποκλειστικά και μόνο με τον τρόπο θανάτου των τριών αδελφών. Πιο συγκεκριμένα, οι δύο νέοι πνίγονται και κατεβαίνουν στον 'Αδη *σύψυχοι* (στ. 364)¹¹⁷, γεγονός που συνεπάγεται, σύμφωνα με την πανάρχαια ελληνική αντίληψη, τα εξής: είναι αδύνατη η απόδοση των ταφικών τιμών σ' αυτούς· οι ψυχές τους είναι αδύνατο να προσαχθούν ενώπιον του δικαστηρίου του 'Αδη, που το απάρτιζαν οι Μίνως, Αιακός και Ραδάμανθυς¹¹⁸, για να δικαστούν κατά τις πράξεις της ζωής τους, και, τέλος, να βρουν γαλήνη. Αντίθετα, ο τρόπος θανάτου της αδελφής τους (βλ. στ. 425-434) της έχει εξασφαλίσει όλα εκείνα που φαίνεται να έχουν στερηθεί οι δύο νέοι, και αποτελούν τις απαραίτητες προϋποθέσεις για την οριστική γαλήνη της ψυχής¹¹⁹.

Ο Μπεργαδής γνώριζε σίγουρα αυτές τις αρχαίες ελληνικές αντιλήψεις, τις οποίες υπαινίσσεται εμμέσως, πλην σαφώς, στο συγκεκριμένο χωρίο. Ένα πρόσθετο στοιχείο που συνηγορεί υπέρ της άποψης αυτής είναι και το ακόλουθο: ο τρόπος θανάτου και η μετά θάνατον μοίρα των δύο νέων θυμίζει με την ανάλογη μοίρα του ομηρικού Ελπήνορα¹²⁰, έχει όμως περισσότερες ομοιότητες με το επεισόδιο του Παλίνουρου στην *Αινειάδα* του Βιργιλίου¹²¹: Η περιγραφή της θαλασσοταραχής και της καταγίδας του *Απόκοπου* έχει πολλά κοινά σημεία με αντίστοιχο επεισόδιο της *Αινειάδας* (V 1-22), όπου πρωταγωνιστεί ο Παλίνουρος· τόσο οι δύο νέοι όσο και ο Παλίνουρος πνίγονται στη θάλασσα· η ίδια μετά θάνατον μοίρα της ψυχής και των τριών. Εξάλλου, δεν πρέπει να είναι τυχαίο ότι και τα δύο επεισόδια (Ελπήνορα - Παλίνουρου) είναι ενταγμένα στις (ονειρικές;) καθόδους στον 'Αδη του Οδυσσέα τη μια φορά και του Αινεία την άλλη. Οι αναλογίες αυτές καθιστούν περισσότερο πιθανή την άποψη του Γ. Κεχαγιόγλου ότι το επεισόδιο του ναυαγίου των δύο νέων και του θανάτου της αδελφής τους «συναποτελούν ίσως μιαν ενιαία (ιταλική) novella»¹²², και τέτοιες διηγήσεις είναι λογικό να οφείλουν πολλά στην ποίηση του Βιργιλίου.

117. Για τη σημασία της λ., βλ. Στ. Αλεξίου, «*Απόκοπος*», ό.π., σ. 246 (Γλωσσ., λ. *σύψυχος*).

118. Για τη σύσταση του δικαστηρίου αυτού, βλ. *Ελληνική Μυθολογία*, ό.π., σσ. 221, 223. Ακόμη, βλ. *Τιμαρίων*, ό.π., 22 (= σ. 65), 28-29 (= σσ. 71-72), 32-33 (= σ. 75), *Μάζαρις*, ό.π., 1 (= σ. 189).

119. Όπως για την κλασική αντίληψη, έτσι και για τη νεοελληνική «η ταφή του νεκρού [...] θεωρείται ιερό χρέος και καθήκον των ζωντανών και ύψιστη τιμή για το νεκρό σώμα» (βλ. Ι. Αναγνωστόπουλος, *Ο θάνατος*, ό.π., σσ. 206-208).

120. Βλ. Ομ. κ 552-560, λ 51-83.

121. Βλ. Virg. *Aen.* V 827-871, VI 337-383. Για τις ομοιότητες και τις διαφορές ανάμεσα στα δύο επεισόδια, βλ. M. Lossau, «Elpenor und Palinurus», *Wiener Studien* N. F. 14 [=93] (1980) 102-124.

122. Βλ. Γ. Κεχαγιόγλου, *ΛΑΕ*, ό.π., σ. 34.

Οι πέντε «δαίμονες» που περιγράφονται στους στ. 439-444 δεν έχουν καμιά σχέση με τους «διαβόλους» της χριστιανικής θρησκείας, όπως φαίνεται να πιστεύει ο A. van Gemert¹²³. Τα στοιχεία που ανέπτυξα παραπάνω σχετικά με τον Άδη του *Απόκοπου* και τη συνακόλουθη προβολή, εκ μέρους του Μπεργαδή, της κλασικής (ελληνικής και ρωμαϊκής, άρα και αναγεννησιακής) αντίληψης για τη μετά θάνατον κατάσταση των ψυχών, δεν αφήνουν, πιστεύω, αμφιβολίες ότι οι «δαίμονες» που αναφέρονται εδώ ταυτίζονται με τους δαίμονες που πλαισιώνουν και υπηρετούν τον υποχθόνιο θεό Άδη¹²⁴ και προσάγουν τις ψυχές ενώπιον του δικαστηρίου του Κάτω Κόσμου¹²⁵. Εύλογα, όμως, θα μπορούσε να αναρωτηθεί κανείς: Γιατί αυτοί είναι πέντε, και από πού έχει αντλήσει ο Μπεργαδής τα εικονιστικά χαρακτηριστικά, με τα οποία τους περιγράφει; Όσο κι αν φαίνεται περίεργο, πιστεύω ότι, τόσο ως προς τον αριθμό πέντε όσο και ως προς τα εικονιστικά χαρακτηριστικά, ο Μπεργαδής πρέπει να έχει επηρεαστεί (ή παρασυρθεί) από την εικονιστική παράσταση της «Τρυφής του βίου», την οποία ανέλυσα στο πρώτο μέρος της παρούσας εργασίας, ή από κάποια παρόμοιά της, όπου τα χαρακτηριστικά των τεσσάρων «ασπίδων» και του δράκοντα φαίνονται απaráλλακτα με αυτά των πέντε «δαιμόνων» που περιγράφει ο Μπεργαδής. Φυσικά, δεν παραγνωρίζω το γεγονός ότι άλλη είναι η λειτουργία των τεσσάρων οφιοειδών «ασπίδων» και του δράκοντα στην παράσταση της «Τρυφής του βίου» και άλλη των πέντε «δαιμόνων» στον *Απόκοπο*: γι' αυτό ακριβώς ανέφερα ότι ο Μπεργαδής πρέπει να έχει παρασυρθεί, ή να έχει εργαστεί με μεγάλη, συνειρμική ελευθερία.

Ύστερα από τον στ. 444, τόσο στη βενετική έκδοση του 1509 όσο και στο χφ. της Βιέννης, υπάρχει χάσμα, την έκταση του οποίου είναι αδύνατο να προσδιορίσουμε. Είναι, όμως, βέβαιο ότι το τμήμα που απαλείφθηκε περιείχε τον

123. Βλ. εδώ, σ. 163.

124. Αντίθετα, για τη νεοελληνική λαϊκή δοξασιά ο Χάρος «δεσπόζει απόλυτα του κάτω κόσμου, χωρίς να χρησιμοποιεί υπηρετικό προσωπικό, όπως οι αρχαίοι θεοί του Άδη» (βλ. I. Αναγνωστόπουλος, *Ο θάνατος*, ό.π., σ. 97).

125. Βλ. *Ελληνική Μυθολογία*, ό.π., σσ. 217, 223, 261, P. Grimal, *Λεξικό της ελληνικής και ρωμαϊκής μυθολογίας*. Επιμέλεια ελληνικής έκδοσης: Β. Άτσαλος, Θεσσαλονίκη 1991, σ. 36 (λ. Άδης), *Τιμαρίων*, ό.π., 13 (=σσ. 55-56), όπου αναφέρονται χαρακτηριστικά τα εξής: *Εισί δε εν τω παντί ώσπερ ποίνιμοι δαίμονες, θεία προνοία τους αφισταμένους των θείων νόμων κολάζοντες· αλλά μην και αγαθοί, τους αγαθούς αγαθύνοντες· ούτω και ψυχαγωγοί páλιν άλλοι, τας ήδη του σώματος διίσταμένας ψυχάς [...] προς Πλούτωνα και Αιακόν και Μίνο κατάγοντες, ίν' εκείσε δοκιμασθείσαι τρόποις και νόμοις νεκύων τον ίδιον έπειτα κλήρον και τόπον λήφονται., και 15 (=σ. 58): Φύλακες δε αυτής [=της πύλης] έξωθεν μεν δράκοντες πυρώδεις τους οφθαλμούς, και κύων κάρχαρος μάλα, ον Κέρβερον ωνόμαζον Έλληνες, βλοσυρότατον μάλα, επειν δε και φοβερώτατον. Έσωθεν δε αυτής πυλωροί σκιοειδείς άνδρες, και αμειδείς [...] Αλλά, κάπερ ούτω τυγχάνοντες άγριοι, τους νεκραγωγούς ιδόντες ασμένως τας πύλας διέστειλαν [...] και οι δράκοντες ημέρωσ εσύριττον, και με εισήγον οι νεκραγωγοί, πειθήνιον ες τα μάλιστα.*

λόγο των πέντε «δαιμόνων» προς τα τρία αδέρφια¹²⁶. Η απάλειψη αυτή δημιουργεί εύλογα ερωτηματικά: Γιατί απαλείφθηκε το τμήμα αυτό και από ποιον; Μολονότι δεν γνωρίζουμε το περιεχόμενο του λόγου αυτού, μπορούμε να εικάσουμε, τουλάχιστον, ότι το πνεύμα του πρέπει να ήταν σύμφωνο με την κλασική αντίληψη, που ανέπτυξα παραπάνω, για τη μετά θάνατον κατάσταση των ψυχών, αντίληψη που οπωσδήποτε δεν ταυτίζεται με τη χριστιανική διδασκαλία πάνω στο ίδιο θέμα. Αν έτσι έχουν τα πράγματα, τότε μπορούμε να υποθέσουμε ότι δράστης της απάλειψης μάλλον ήταν κάποιος αντιγραφέας-μοναχός, στον οποίο δεν άρεσε το μη χριστιανικό περιεχόμενο του λόγου των πέντε «δαιμόνων».

Στ'. Το τέλος του «Απόκοπου»

Πέρα από την επισήμανση και τον εξοβελισμό του αναμφισβήτητου νόθου επιλόγου (στ. 491-558)¹²⁷, η έρευνα δεν έχει συμφωνήσει ως σήμερα στο ζήτημα του αρχικού τέλους του έργου. Ειδικότερα, ο Στ. Αλεξίου υποστηρίζει πως «είναι πολύ πιθανό ότι το ποίημα τελείωνε με το δίστιχο 489-490»¹²⁸, ενώ ο Α. van Gemert, διαφωνώντας με τον Αλεξίου και προτείνοντας «διστακτικά» εξοβελισμό των στ. 468-480¹²⁹, πιστεύει «πως αρχικά [...] ο Απόκοπος έτσι τελείωνε: 465 *Κι εις ώραν ολιγούτσικην βλέπω φουσάτον κι ήρθεν / δεν είχαν μέτρος το έβλεπα κι έρχετον απ' εκείθεν / 481 τόσοι μ' εκαταπέσασιν πιττάκια να με δώσουν / οκ' έφριξα θωρώντας τους κι ετράπην πριν να σώσουν. / Κι εξύπησα*. Αυτό το ζύπνημα όμως και το δίδαγμα μας το εξαφάνισε κάποιος από τους διασκευαστές»¹³⁰.

Η άποψη του van Gemert είναι λογικοφανής, τα επιχειρήματα όμως που προβάλλει, προκειμένου να τη στηρίξει, είναι συζητήσιμα: α) Η πρότασή του για εξοβελισμό των στ. 467-480, επειδή, όπως πιστεύει, η περιγραφή της «στρατιάς των νεκρών» (στ. 467-480) «δεν συμβιβάζεται με την πρώτη» (δηλ. των στ. 73-74), είναι απορριπτέα, αφού στηρίζεται σε παρανόηση και λανθασμένο συσχετισμό. Η πρώτη περιγραφή δεν αναφέρεται στο πλήθος των νεκρών (= «Όταν πρωτοεμφανίζονται οι δύο νέοι, οι μόνοι άλλοι νεκροί που περιγράφονται, παρουσιάζονται από τον Μπεργαδή ως εξής: *μαύροι και αραχνιασμένοι / ως νέων*

126. Βλ. Στ. Αλεξίου, «Απόκοπος», ό.π., σ. 235, και Ν. Μ. Παναγιωτάκης, «Το κείμενο του Απόκοπου», ό.π., σ. 153.

127. Βλ. Στ. Αλεξίου, «Απόκοπος», ό.π., σσ. 188-191 (και ειδικότερα σ. 190 σημ. 3), 248-250, και Ν. Μ. Παναγιωτάκης, «Το κείμενο του Απόκοπου», ό.π., σσ. 96, 205-209.

128. Βλ. Στ. Αλεξίου, «Απόκοπος», ό.π., σσ. 190, 199, και Στ. Αλεξίου, «Η κρητική λογοτεχνία», ό.π., σσ. 201-202.

129. Βλ. Α. van Gemert, «Το τέλος», ό.π., σσ. 390-391.

130. Βλ. Α. van Gemert, «Το τέλος», ό.π., σ. 393.

σκιά και χαραγή»), όπως δείχνει να πιστεύει ο van Gemert, αλλά στους δύο νέους¹³¹. Αλλά, κι αν ακόμη οι δύο παραστάσεις αφορούσαν την ίδια ομάδα νεκρών, τίποτε δεν θα εμπόδιζε τον Μπεργαδή, μέσα στα πλαίσια της σύμφυρης κλασικού και νεοελληνικού 'Αδη, να τους παρουσιάσει τη μια φορά σύμφωνα με την κλασική αντίληψη και την άλλη σύμφωνα με τη νεοελληνική. β) Η παρατήρησή του σχετικά με τον τρόπο με τον οποίο τελειώνει ένα όνειρο (είτε αυτό αποτελεί το θέμα ενός ολόκληρου έργου, είτε αποτελεί τμήμα, μόνον, έργου που το γενικό θέμα του δεν εντάσσεται στα πλαίσια της ονειρικής ποίησης), είναι κατά βάση σωστή¹³². Όμως, η υπαινικτική τεχνική του Μπεργαδή και ο υποβλητικός τόνος του έργου του δεν νομίζω ότι έχουν ανάγκη από τέτοιες αναφορές. Εξάλλου, ο ίδιος ο Μπεργαδής μας προετοιμάζει για το τέλος του ονείρου του με τους στ. 457-459. γ) Το απόσπασμα των στ. 465-486 αποτελεί τη δεύτερη όψη — η πρώτη έχει αναπτυχθεί ήδη στους στ. 105-108 — της αντίληψης για ύπαρξη επικοινωνίας ανάμεσα στους νεκρούς και τους ζωντανούς¹³³. Τέλος, οι τέσσερις καταληκτικοί στίχοι (487-490)¹³⁴ αποτελούν τη συμπύκνωση της ιδεολογίας που ανέπτυξε ο Μπεργαδής στο ποίημά του, η οποία δεν είναι άλλη από την τραγική μοίρα των νεκρών, εξαιτίας της στέρξης των απολαύσεων του Πάνω Κόσμου, μοίρα που επιβάλλει την επιτακτική μνήμη τους από τους ζωντανούς.

Απ' όσα εξέθεσα παραπάνω, προκύπτει συμπερασματικά ότι συμμερίζομαι απόλυτα την άποψη του Στ. Αλεξίου, σύμφωνα με την οποία «η υπόθεση που διατυπώθηκε από τον van Gemert, ότι λείπουν από το τέλος του έργου στίχοι που θα μας πληροφορούσαν ότι ο αφηγητής τελικά ξύπνησε και όλα αυτά ήταν όνειρο, δεν φαίνεται πιθανή, γιατί η λύση αυτή [...] θα ήταν αταίριαστη στον *Απόκοπο*, θα τον αδυνατίζε, και θα διέλυε την πένθιμη και υποβλητική ατμόσφαιρα που κυριαρχεί σ' όλο το έργο και που κορυφώνεται στο τέλος. Ο Μπεργαδής μιλεί εντελώς σοβαρά και δεν έχει κανένα λόγο να μας υπενθυμίσει ότι ήταν απλώς και μόνο ένα όνειρο. Προτιμά να μας αφήσει (και το πετυχαίνει) με την εντύπωση όχι ενός ονείρου, αλλά μιας αποκάλυψης»¹³⁵.

131. Βλ. A. van Gemert, «Το τέλος», ό.π., σσ. 390-391.

132. Πέρα από τις περιπτώσεις/παραδείγματα που αναφέρει ο van Gemert, βλ. *Τιμαρίων*, ό.π., 47 (= σ. 92), *Καλλίμ.* 1329-1348, *Βέλθ.* 484-729, *Δήγ. Απολλ.* 792-798, *Χορτ. Ερωφ.* B 143-160, *Κορν. Ερωτ.* Δ 49-84.

133. Όπως προκύπτει και απ' τα δύο αποσπάσματα, ο αφηγητής του Μπεργαδή έχει αρνηθεί στον εαυτό του το ρόλο του ταχυδρόμου (= *αποστολάτορα*) ανάμεσα στους μεν και τους δε.

134. Για τους στίχους αυτούς ο A. van Gemert, πιστεύει ότι «συνδέονται πολύ στενά» με τους στ. 491-494 του νόθου επιλόγου (βλ. A. van Gemert, «Το τέλος», ό.π., σσ. 391-392). Όμως, μία προσεκτικότερη ανάγνωση πείθει ότι οι τελευταίοι δεν είναι τίποτε περισσότερο από μια παραλλαγή πάνω στο ίδιο θέμα και μια κακότεχνη ανάπτυξη του περιεχομένου των στ. 487-490.

135. Βλ. Στ. Αλεξίου, «Η κρητική λογοτεχνία», ό.π., σσ. 201-202.

Z'. Ο «Απόκοπος» και οι βυζαντινές «καταβάσεις» «Τιμαρίων» και «Μάζαρις»

Ήδη από το 1980 είχα υποδείξει στο φίλο συνάδελφο A. van Gemert τις ομοιότητες που υπάρχουν ανάμεσα στον *Απόκοπο* και στα δύο βυζαντινά λόγια έργα, τον *Τιμαρίωνα* και τον *Μάζαρι*. Από το σύνολο των υποδείξεων εκείνων ο van Gemert χρησιμοποίησε μόνον όσες εξυπηρετούσαν τους στόχους συγκεκριμένης ανακοίνωσής του στο Ε' Διεθνές Κρητολογικό Συνέδριο¹³⁶. Νύξεις για ύπαρξη αναλογιών ανάμεσα στα έργα αυτά έχει κάνει ο Στ. Λαμπάκης¹³⁷, επειδή, όμως αυτές δεν τεκμηριώνονταν με παράθεση σχετικών παραδειγμάτων, ο Γ. Κεχαγιόγλου απέριψε ως αστήρικτες¹³⁸.

Στα προηγούμενα τμήματα της παρούσας εργασίας είχα την ευκαιρία να επισημάνω κάποιες ομοιότητες ανάμεσα στον *Απόκοπο* και στα δύο βυζαντινά έργα. Όμως, οι ομοιότητες ή αναλογίες που υφίστανται είναι πολύ περισσότερες: α) Κοινό θεματικό πλαίσιο, δηλ. αφήγηση ονειρικής καθόδου στον Άδη. β) Σύμφυση και στα τρία έργα, στοιχείων του κλασικού Άδη με στοιχεία είτε της ελληνικής λαϊκής παράδοσης είτε της χριστιανικής θρησκείας. γ) Μνεία δρακόντων ή «δαιμόνων», τόσο στον *Τιμαρίωνα* όσο και στον *Απόκοπο*, με την αυτή λειτουργικότητα. δ) Κοινή και στα τρία έργα αντίληψη για προσαγωγή των ψυχών ενώπιον του δικαστηρίου του Άδη, με την απαραίτητη προϋπόθεση ότι τους έχουν αποδοθεί οι ταφικές τιμές. ε) Αναλογία των ερωτήσεων που απευθύνουν οι δύο νέοι στον αφηγητή/επισκέπτη (*Απόκοπος* 77-80) με τις ερωτήσεις που απευθύνει στον Τιμαρίωνα κάποιος ανώνυμος νεκρός (*Τιμαρίων* 17 (= σ. 60)). στ) Αναλογία των ερωτήσεων των δύο νέων σχετικά με τις διάφορες εκδηλώσεις του ανθρώπινου βίου (*Απόκοπος* 85-100) με τις ευτράπελες ή σατιρικές ερωτήσεις ενός νεκρού γέρου προς τον Τιμαρίωνα (*Τιμαρίων* 21 (= σ. 64)). ζ) Κοινή και στα τρία έργα αντίληψη για την επικοινωνία Πάνω Κόσμου - Άδη, μέσα στην οποία εντάσσεται και η επιθυμία των νεκρών να πληροφορούνται τα όσα συμβαίνουν στον Πάνω Κόσμο. Κοινή, επίσης, η οδυνηρή μνήμη των νεκρών για την στέρηση των απολαύσεων που παρέχει η ζωή. η) Η σάτιρα κατά των γυναικών και κατά της Ορθόδοξης Εκκλησίας, που φαίνεται να υπάρχει γενικευμένη στον *Απόκοπο* (171-220), απαντά εξατομικευμένη στον *Μάζαρι* (6 (= σσ. 200-202), 10 (= σσ. 210-211), 16 (= σσ. 222-223)). θ) Επιθυμία του αφηγητή/επισκέπτη για επιστροφή του στον Πάνω Κόσμο (*Απόκοπος* 458-459, *Μάζαρις* 4 (= σ. 196)). ι) Κοινή, τέλος, και στα τρία έργα, παρουσία της στρατιάς των νεκρών. Εκείνο που αξίζει, ίσως, να σημειωθεί εδώ είναι το ότι η στρατιά αυτή εμφανίζεται στο τέλος, τόσο του *Απόκοπου* (465-490) όσο και του *Μάζαρι* (18 (= σ. 228)).

136. Βλ. A. van Gemert, «Το τέλος», ό.π., σσ. 388 (σημ.*), 389 σημ. 5, 392 (και σημ. 15).

137. Βλ. Στ. Λαμπάκης, *Οι καταβάσεις*, ό.π., σσ. 167 και 216.

138. Βλ. Γ. Κεχαγιόγλου, «Ζητήματα ρητορικής», ό.π., σ. 256 σημ. 28.

Είναι δυνατόν όλες αυτές οι ομοιότητες ή αναλογίες να είναι συμπτωματικές; Προσωπικά, δεν το νομίζω. Η ύπαρξή τους δημιουργεί την εντύπωση ότι ο Μπεργαδής πρέπει να γνώριζε αυτά τα δύο βυζαντινά έργα, ή, τουλάχιστον, ένα σύνολο ομόλογης γραμματείας. Αν η εντύπωση αυτή ανταποκρίνεται και στην πραγματικότητα, είναι κάπως πρόωρο να το υποστηρίξουμε, χωρίς αναλυτικότερη διερεύνηση.

Η'. Η χρονολόγηση του «Απόκοπου»

Όπως έδειξα στο τέταρτο τμήμα της εργασίας αυτής, δεν υπάρχουν στοιχεία ώστε να γίνει αποδεκτή η άποψη που υποστηρίζει ότι πατρίδα των δύο νέων είναι η Κωνσταντινούπολη, όπως δεν είναι δυνατό να δεχτούμε, με τα στοιχεία που διαθέτουμε, ότι η ιστορία τους παίζεται «στα χρόνια πριν από την ΄Αλωση». Τα δεδομένα, στα οποία στηρίχθηκε ο A. van Gemert προκειμένου να στοιχειοθετήσει την άποψή του αυτή, δεν είναι ούτε ασφαλή ούτε πειστικά. Ταυτόχρονα, και τα υπόλοιπα στοιχεία, όπως της γλώσσας και της ομοιοκαταληξίας, τα οποία προέβαλε στην προσπάθειά του να χρονολογήσει το έργο στις «πρώτες δεκαετίες του 15ου αι., την ίδια περίπου περίοδο με τα έργα του Φαλιέρου ή λίγο πιο πριν»¹³⁹, δεν είναι απόλυτα ασφαλή. Το μόνο, ίσως, από τα *realia* που θα μπορούσε να τον βοηθήσει στον προσδιορισμό του *terminus post quem* για τη συγγραφή του *Απόκοπου*, είναι το *πάλιον*, με την προϋπόθεση, όμως, ότι θα ήμασταν απολύτως βέβαιοι ότι η σχετική μνεία αφορά την τέλεση αυτού του υποδομοικού αγωνίσματος στην Κρήτη και δεν σχετίζεται με το αρχιερατικό άμφιο.

Έτσι, για την ώρα, η μνεία στον στ. 220 των «φράρων με τα ξυλόποδα», τους οποίους οι Ν. Παναγιωτάκης και Μ. Λασσιθιωτάκης έχουν ταυτίσει επιτυχώς με τους Φραγκισκανούς μοναχούς Zoccolanti, αποτελεί αναμφισβήτητο το μοναδικό ασφαλές στοιχείο για τον καθορισμό του χρόνου συγγραφής του *Απόκοπου*. Η μεγάλη συμβολή της μελέτης του Λασσιθιωτάκη, πέρα από τους ορίζοντες που ανοίγει στη γνωριμία μας με τη δυτική αντιφραγκισκανική σάτιρα, έγκειται και στο ότι καθορίζει με ακρίβεια τη χρονολογία της μαζικής εγκατάστασης και παρουσίας των Zoccolanti στην Κρήτη στα 1420¹⁴⁰.

Έτσι, με βάση το στοιχείο αυτό και τη χρονολογία της (πιθανότατα) πρώτης βενετικής έκδοσης του έργου, προς το παρόν, η χρονολόγηση του *Απόκοπου* πρέπει να οριοθετηθεί ανάμεσα στο αρκετά ευρύ διάστημα μεταξύ του 1420 και του 1509.

139. Βλ. A. van Gemert, «Μερικές παρατηρήσεις», ό.π., σσ. 33-36.

140. Βλ. Μ. Λασσιθιωτάκης, «*Aprocoros*», ό.π., σσ. 145-146.

Θ'. *Ο χαρακτήρας του έργου*

Από το σύνολο των απόψεων που έχουν διατυπωθεί ως σήμερα σχετικά με το χαρακτήρα του έργου, οι μόνες που, κατά την άποψή μου, εγγίζουν τις πραγματικές προθέσεις του Μπεργαδή είναι οι απόψεις του Στ. Αλεξίου και του A. van Gemert. Ο Αλεξίου δικαίως υποστηρίζει ότι «το ποίημά μας ανήκει σ' ένα κόσμο ιδεών σχετικών με την παροδικότητα της ζωής» και ότι «για τον Μπεργαδή ο θάνατος δεν είναι τόσο η διάλυση του φυσικού οργανισμού, όσο η απόλυτη απουσία από τη ζωή και από τη μνήμη. Αυτή την έννοια έχει και η επιμονή του στο θέμα της λήθης των νεκρών»¹⁴¹. Ο van Gemert, πάλι, που συμμερίζεται και τη θέση του Αλεξίου, διατυπώνει την πρόσθετη άποψη ότι το έργο «είναι βασικά σατιρικοδιδασκικό: οι ζωντανοί ξεχνούν εύκολα τους νεκρούς τους, αλλά εκείνοι τους θυμούνται· δεν είναι οι νεκροί που πίνουν από το νερό της λήθης, όπως πιστεύεται στον κόσμο, αλλά οι ζωντανοί»¹⁴².

Οι απόψεις των Αλεξίου και Gemert, σύμφωνες με το γράμμα και το πνεύμα του έργου, μας επιτρέπουν να αντιληφθούμε τον πολυσύνθετο χαρακτήρα, που θέλησε ο Μπεργαδής να δώσει στο έργο του.

Η προσωπική μου συμβολή εδώ έγκειται μόνον στην εμφατική τεκμηρίωση της άποψης του Αλεξίου. Πράγματι, κεντρική ιδέα του ποιήματος είναι η παροδικότητα της ζωής, την οποία ο Μπεργαδής θεωρεί ως αναπόδραστο κακό. Ποιοι, όμως, ήταν οι λόγοι που συνέβαλαν και εξακολουθούν να συμβάλλουν στην παροδικότητα αυτή, ο Αλεξίου δεν μας το λέγει, μολονότι ο Μπεργαδής, άλλοτε άμεσα και άλλοτε υπαινικτικά, αναφέρεται στους λόγους αυτούς. Τρεις είναι οι λόγοι ή οι αιτίες που οδηγούν το ανθρώπινο γένος στον θάνατο: το προπατορικό αμάρτημα (στ. 5-32), η συνακόλουθη ροπή του ανθρώπου προς την «τρυφή του βίου» (στ. 33-66) και, τέλος, η Τύχη (στ. 404-420). Και τα τρία αυτά στοιχεία ο Μπεργαδής φαίνεται να τα θεωρεί, σύμφωνα με τη βιοθεωρία του, αναπόδραστα. Αφού λοιπόν ο θάνατος θεωρείται δεδομένος, η μόνη παρηγοριά στην οποία θα μπορούσαν να ελπίζουν οι νυν και οι μέλλοντες νεκροί, είναι η διατήρηση της μνήμης τους από τους ζωντανούς. Δυστυχώς, όμως, οι τελευταίοι έχουν πιει (κι όπως δείχνουν τα πράγματα θα συνεχίσουν να πίνουν) το «νερό της λήθης», όπως πολύ σωστά παρατηρεί ο van Gemert. Επειδή, λοιπόν, η μετά θάνατον παρηγορία αποτελεί φρούδα ελπίδα, ο Μπεργαδής βροντοφωνάζει μέσα από το ποίημά του προς τον αναγνώστη: *CARPE DIEM!*

Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης

ΠΑΝΟΣ ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ

141. Βλ. Στ. Αλεξίου, «*Απόκοπος*», ό.π., σσ. 200, 202. Επίσης βλ. Στ. Αλεξίου, «*Η κρητική λογοτεχνία*», ό.π., σ. 202, όπου επιπροσθέτως αναφέρει ότι ο Μπεργαδής «στον σκοτεινό κόσμο της ανυπαρξίας αντιπαραθέτει τη μαγευτική ομορφιά του φυσικού κόσμου και την ανυποψίαστη γοητεία της ανθρώπινης καθημερινότητας».

142. Βλ. A. van Gemert, «*Το τέλος*», ό.π., σ. 389.