

Γιάννης Μούρθος

ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΜΝΗΜΗ ΚΑΙ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑ
ΣΤΑ ΝΗΣΙΑ ΤΟΥ ΒΑ ΑΙΓΑΙΟΥ
ΑΠΟ ΤΗΝ ΠΡΩΙΜΗ ΕΠΟΧΗ ΤΟΥ ΣΙΔΗΡΟΥ
ΜΕΧΡΙ ΚΑΙ ΤΗΝ ΥΣΤΕΡΗ ΑΡΧΑΙΟΤΗΤΑ:
ΘΑΣΟΣ, ΣΑΜΟΘΡΑΚΗ ΚΑΙ ΛΗΜΝΟΣ



AURA SUPPLEMENT 16 • ΣΕΙΡΑ ΜΟΝΟΓΡΑΦΙΩΝ AURA 16



National and Kapodistrian
University of Athens
press

ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΜΝΗΜΗ ΚΑΙ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑ
ΣΤΑ ΝΗΣΙΑ ΤΟΥ ΒΑ ΑΙΓΑΙΟΥ
ΑΠΟ ΤΗΝ ΠΡΩΙΜΗ ΕΠΟΧΗ ΤΟΥ ΣΙΔΗΡΟΥ
ΜΕΧΡΙ ΚΑΙ ΤΗΝ ΥΣΤΕΡΗ ΑΡΧΑΙΟΤΗΤΑ:
ΘΑΣΟΣ, ΣΑΜΟΘΡΑΚΗ ΚΑΙ ΛΗΜΝΟΣ

ΣΕΙΡΑ ΜΟΝΟΓΡΑΦΙΩΝ AURA 16
AURA SUPPLEMENT 16

ATHENS
UNIVERSITY
REVIEW OF
ARCHAEOLOGY

Φωτογραφία εξωφύλλου: Map of Greece (1791), Archipelago and part of Anadoli; Louis Stanislas d'Arcy Delarochette. David Rumsey Map Collection, David Rumsey Map Center, Stanford Libraries. <https://www.davidrumsey.com/luna/servlet/detail/RUMSEY~8~1~24845~960053?trs=120&mi=23&qvq=mgid%3A2728#>

ISSN: 2732-9267 (έντυπη έκδοση)

ISSN: 2732-9275 (ηλεκτρονική έκδοση)

ISBN: (έντυπη έκδοση)

ISBN: (ηλεκτρονική έκδοση)



Γιάννης Μούρθος

ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΜΝΗΜΗ ΚΑΙ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑ
ΣΤΑ ΝΗΣΙΑ ΤΟΥ ΒΑ ΑΙΓΑΙΟΥ
ΑΠΟ ΤΗΝ ΠΡΩΙΜΗ ΕΠΟΧΗ ΤΟΥ ΣΙΔΗΡΟΥ
ΜΕΧΡΙ ΚΑΙ ΤΗΝ ΥΣΤΕΡΗ ΑΡΧΑΙΟΤΗΤΑ:
ΘΑΣΟΣ, ΣΑΜΟΘΡΑΚΗ ΚΑΙ ΛΗΜΝΟΣ

ΑΘΗΝΑ 2026

ΣΕΙΡΑ ΜΟΝΟΓΡΑΦΙΩΝ AURA 16 • AURA SUPPLEMENT 16

ΕΚΔΟΤΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ • EDITORS

Κωνσταντίνος Κοπανιάς • Γιάννης Παπαδάτος

ΣΥΜΒΟΥΛΕΥΤΙΚΗ ΕΚΔΟΤΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ • EDITORIAL ADVISORY BOARD

Γεώργιος Βαβουρανάκης • Γιάννης Γαλανάκης • Γεωργία Κουρτέση-Φιλιππάκη

Ελένη Μαντζουράνη • Χρήστος Ντούμας • Διαμαντής Παναγιωτόπουλος

Ελευθέριος Πλάτων • Νάγια Πολυχρονάκου-Σγουρίτσα • Arnulf Hausleiter

Παναγιώτης Κουσούλης • James Osborne • Χρύσανθος Κανελλόπουλος

Παυλίνα Καρανασάση • Στυλιανός Κατάκης • Ευρυδίκη Κεφαλίδου

Γεωργία Κοκκορού-Αλευρά • Αντώνης Κοτσώνας • Νότα Κούρου

Βασίλειος Λαμπρινουδάκης • Δημήτρης Μποσνάκης • Όλγα Παλαγγιά

Λυδία Παλαιοκρασσά • Ελευθερία Παπουτσάκη-Σερμπέτη • Δημήτρης Πλάντζος

Εύα Σημαντώνη-Μπουρνιά • Katja Sporn • Θεοδοσία Στεφανίδου-Τιβερίου

Μιχαήλ Τιβέριος • Σοφία Καλοπίση-Βέρτη • Γεώργιος Πάλλης • Πλάτων Πετρίδης •

Andreas Rhoby • Peter Dent • Παναγιώτης Ιωάννου • Θεοδώρα Μαρκάτου

Ευγένιος Ματθιόπουλος • Ευθυμία Μαυρομιχάλη • Δημήτρης Παυλόπουλος

Σουλτάνα-Μαρία Βαλαμώτη • Λίλιαν Καραλή-Γιαννακοπούλου • Βασίλειος Κυλικογλου

Αλεξάνδρα Λιβάρδα • Ιωάννης Μπασιάκος • Σέβη Τριανταφύλλου • Μάρλεν Μούλιου

Αλεξάνδρα Μπούνια • Μαρία Οικονόμου • Ελευθερία Παλιού

Κωνσταντίνος Παπαδόπουλος • Απόστολος Σαρρής

ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ & ΣΧΕΔΙΑΣΜΟΣ • EDITING & LAYOUT

Κατερίνα Μπουκάλα-Καρκαγιάννη

Εκδοτικό Σημείωμα • Editorial

Το Περιοδικό του Τομέα Αρχαιολογίας και Ιστορίας της Τέχνης (AURA) είναι ένα διεθνές περιοδικό με σύστημα διπλής ανώνυμης αξιολόγησης, το οποίο εκδίδεται από το Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών. Στόχος του είναι η δημοσίευση πρωτότυπων εργασιών που εστιάζουν στην αρχαιολογία, την τέχνη και τον υλικό πολιτισμό του ευρύτερου ελληνικού κόσμου, από την απώτερη προϊστορία έως και τη σύγχρονη εποχή.

Μέρος της έκδοσης του περιοδικού AURA αποτελεί η σειρά μονογραφιών με τίτλο «AURA Supplements». Περιλαμβάνει μελέτες στα ελληνικά ή στα αγγλικά, που λόγω της μεγάλης τους έκτασης δεν μπορούν να δημοσιευθούν με τη μορφή άρθρου στο περιοδικό. Η θεματολογία των μονογραφιών είναι ίδια με εκείνη του περιοδικού.

Το περιοδικό και η σειρά μονογραφιών είναι ελεύθερης και ανοικτής πρόσβασης. Τα τεύχη του περιοδικού και οι μονογραφίες δημοσιεύονται ηλεκτρονικά ως αρχεία PDF. Όλα τα άρθρα είναι δωρεάν διαθέσιμα για όλους στο διαδίκτυο αμέσως μετά τη δημοσίευσή τους και σύμφωνα με την άδεια Creative Commons (BY-NC-ND 4.0). Τα τεύχη του περιοδικού AURA και οι τόμοι της σειράς «AURA Supplements» μπορούν επίσης να εκτυπωθούν κατόπιν παραγγελίας και να αποσταλούν ταχυδρομικά ή να παραληφθούν από το βιβλιοπωλείο του Εκδοτικού Οίκου Καρδαμίτσα, Ιπποκράτους 8, Αθήνα.

The Athens University Review of Archaeology (AURA) is an international, peer-reviewed archaeological journal published by the Faculty of History and Archaeology of the National and Kapodistrian University of Athens. It is dedicated to the publication of original research articles and reports focusing on, or related to the archaeology, art and material culture in the broader Greek world, from the earliest Prehistory to the Modern Era.

Part of the AURA journal is the AURA Supplement series, comprising studies in Greek or English, which, due to their extent, cannot be published in the journal as articles. The series share the same areas of interest with the journal.

AURA is a fully open access journal. Each issue of the journal and each monograph is published electronically as a PDF file. All papers are available on the internet to all users immediately upon publication and free of charge, according to the Creative Commons (BY-NC-ND 4.0). AURA issues and monographs can also be distributed on a print-on-demand basis and posted or collected from the bookstore of the Kardamitsa Publications, 8 Ippokratous str, Athens.

ΕΠΙΚΟΙΝΩΝΙΑ • CONTACT

Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών
Φιλοσοφική Σχολή / Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας
Πανεπιστημιόπολη Ζωγράφου / Αθήνα 157 84

National and Kapodistrian University of Athens, Department of History and Archaeology
University Campus, GR-15784 Athens, Greece

Ιστοσελίδα • Website <http://aura.arch.uoa.gr/>
email: aura@arch.uoa.gr

Επιμέλεια & Σχεδιασμός • Editing & Layout: Κατερίνα Μπουκάλα-Καρκαγιάννη (kmpoukala@gmail.com)

© Εκδόσεις ΕΚΠΑ και Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας, ΕΚΠΑ © NKUA Press and Department of History and Archaeology, NKUA

Όλα τα άρθρα αυτού του τόμου υπόκεινται στην άδεια χρήσης Creative Commons CC BY-NC-ND 4.0 (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.el>).

All papers in this volume are subjected to the Creative Commons CC BY-NC-ND 4.0 License (<https://creativecommons.org/licenses/by-ncnd/4.0/>).

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΠΡΟΛΟΓΟΣ	15
ΠΕΡΙΛΗΨΗ – ABSTRACT	17
ΕΙΣΑΓΩΓΗ	19
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1: ΤΥΠΟΛΟΓΙΕΣ ΤΗΣ ΜΝΗΜΗΣ	23
1.1: ΜΙΑ ΣΥΝΤΟΜΗ ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΗΣ ΕΡΕΥΝΑΣ	23
1.2: ΟΡΙΣΜΟΙ ΚΑΙ ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΑ	25
1.3: ΧΩΡΟΣ, ΤΟΠΟΙ ΚΑΙ ΠΕΡΙΒΑΛΛΟΝΤΑΙ ΜΝΗΜΗΣ	36
1.4: Η ΜΝΗΜΗ ΚΑΙ Ο ΧΡΟΝΟΣ ΩΣ ΚΟΙΝΩΝΙΚΕΣ ΚΑΤΑΣΚΕΥΕΣ	38
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2: ΤΟΠΟΓΡΑΦΙΑ ΚΑΙ ΣΥΓΚΡΟΤΗΣΗ ΤΗΣ ΜΝΗΜΗΣ	39
2.1: ΔΙΑΜΟΡΦΩΝΟΝΤΑΣ ΤΟ ΑΝΑΜΝΗΣΤΙΚΟ ΤΟΠΙΟ ΜΙΑΣ ΑΡΧΑΙΑΣ ΠΟΛΗΣ: Η ΠΟΛΕΟΔΟΜΙΚΗ ΕΞΕΛΙΞΗ ΤΟΥ ΘΑΣΙΑΚΟΥ ΑΣΤΕΩΣ ΚΑΙ Η ΘΑΣΙΑΚΗ ΧΩΡΑ	39
2.1.1: ΙΧΝΗΛΑΤΩΝΤΑΣ ΑΝΑΜΝΗΣΤΙΚΕΣ ΠΡΑΚΤΙΚΕΣ ΣΤΗΝ ΑΓΟΡΑ ΤΗΣ ΑΡΧΑΙΑΣ ΘΑΣΟΥ	39
2.1.2: ΙΧΝΗΛΑΤΩΝΤΑΣ ΑΝΑΜΝΗΣΕΙΣ ΤΗΣ ΘΑΣΙΑΚΗΣ ΚΟΙΝΟΤΗΤΑΣ ΣΤΟ ΥΠΟΛΟΙΠΟ ΑΣΤΥ	45
2.1.3: ΘΑΣΙΑΚΗ ΧΩΡΑ: ΤΑ ΛΑΤΟΜΕΙΑ ΚΑΙ ΤΟ ΙΕΡΟ ΤΗΣ ΑΛΥΚΗΣ	62
2.1.4: ΑΠΟ ΤΗΝ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΜΝΗΜΗ ΣΤΗΝ ΘΑΣΙΑΚΗ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑ	66
2.2: ΤΟ ΙΕΡΟ ΤΩΝ ΜΕΓΑΛΩΝ ΘΕΩΝ ΤΗΣ ΣΑΜΟΘΡΑΚΗΣ ΩΣ ΠΛΑΙΣΙΟ ΤΗΣ ΑΝΑΜΝΗΣΤΙΚΗΣ ΔΙΑΔΙΚΑΣΙΑΣ	71
2.2.1: ΜΝΗΜΗ, ΑΝΑΠΑΡΑΣΤΑΣΕΙΣ, ΤΕΛΕΤΟΥΡΓΙΑ ΚΑΙ ΙΕΡΗ ΤΟΠΟΓΡΑΦΙΑ ΣΤΟ ΙΕΡΟ ΤΩΝ ΜΕΓΑΛΩΝ ΘΕΩΝ	72
2.2.2: ΜΝΗΜΗ, ΕΞΟΥΣΙΑ ΚΑΙ ΑΝΑΘΗΜΑΤΑ «ΠΟΛΙΤΙΚΟΥ» ΧΑΡΑΚΤΗΡΑ ΣΤΟ ΙΕΡΟ ΤΩΝ ΜΕΓΑΛΩΝ ΘΕΩΝ	86
2.2.3: ΣΑΜΟΘΡΑΚΙΚΑ ΣΥΝΑΘΡΟΙΣΜΑΤΑ, ΑΝΑΜΝΗΣΤΙΚΕΣ ΠΡΑΚΤΙΚΕΣ ΚΑΙ ΑΝΑΠΑΡΑΣΤΑΣΕΙΣ	93
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3: ΜΝΗΜΗ ΚΑΙ ΕΘΝΟΤΙΚΗ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑ: ΤΟ ΘΕΩΡΗΤΙΚΟ ΠΛΑΙΣΙΟ	97
3.1: Η ΤΑΥΤΟΤΗΤΑ ΩΣ ΦΑΙΝΟΜΕΝΟ ΚΟΙΝΩΝΙΟΓΕΝΕΣΗΣ	97
3.2: Η ΤΑΥΤΟΤΗΤΑ ΚΑΙ Ο ΑΛΛΟΣ	98

3.3: ΕΘΝΟΤΙΚΗ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑ: ΖΗΤΗΜΑΤΑ ΟΡΙΣΜΩΝ	99
3.4: ΛΗΘΗ ΚΑΙ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑ	102
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 4: ΤΡΕΙΣ ΠΕΡΙΠΤΩΣΕΙΣ ΕΘΝΟΤΙΚΩΝ ΑΝΑΜΝΗΣΕΩΝ ΣΤΟ ΒΟΡΕΙΟ ΑΙΓΑΙΟ	105
4.1: ΑΝΑΖΗΤΩΝΤΑΣ ΤΟΥΣ ΦΟΙΝΙΚΕΣ ΣΤΟ ΘΑΣΙΑΚΟ ΤΟΠΙΟ	105
4.1.1: ΟΙ ΦΟΙΝΙΚΕΣ ΣΤΗ ΘΑΣΟ: Η ΓΡΑΜΜΑΤΕΙΑ	107
4.1.2: Η ΦΟΙΝΙΚΙΚΗ ΠΑΡΟΥΣΙΑ ΣΤΟ ΑΙΓΑΙΟ ΜΕΧΡΙ ΤΟ ΤΕΛΟΣ ΤΗΣ ΑΡΧΑΪΚΗΣ ΠΕΡΙΟΔΟΥ	112
4.1.3: ΟΙ ΦΟΙΝΙΚΕΣ ΣΤΗ ΘΑΣΟ: ΤΑ ΥΛΙΚΑ ΚΑΤΑΛΟΙΠΑ	114
4.1.4: Η ΘΕΣΗ ΤΩΝ ΦΟΙΝΙΚΩΝ ΣΤΗ ΘΑΣΙΑΚΗ ΙΣΤΟΡΙΑ ΚΑΙ Η ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΚΗ ΕΡΕΥΝΑ	118
4.2: (ΑΝΑ-)ΣΥΓΚΡΟΤΩΝΤΑΣ ΤΙΣ ΕΘΝΟΤΙΚΕΣ ΑΝΑΜΝΗΣΕΙΣ ΤΗΣ ΠΡΟ-ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΗΦΑΙΣΤΙΑΣ ΣΤΗ ΛΗΜΝΟ	120
4.2.1: Η ΕΤΡΟΥΣΚΙΚΗ ΠΑΡΟΥΣΙΑ ΣΤΗ ΛΗΜΝΟ Ι: ΟΙ ΛΥΔΟΙ ΚΑΙ Η ΚΑΤΑΓΩΓΗ ΤΩΝ ΕΤΡΟΥΣΚΩΝ	122
4.2.2: Η ΕΤΡΟΥΣΚΙΚΗ ΠΑΡΟΥΣΙΑ ΣΤΗ ΛΗΜΝΟ ΙΙ: ΠΕΛΑΣΓΟΙ, ΤΥΡΣΗΝΟΙ ΚΑΙ Η ΔΙΑΧΕΙΡΙΣΗ ΤΟΥ ΑΠΩΤΑΤΟΥ ΠΑΡΕΛΘΟΝΤΟΣ	127
4.2.3: ΣΙΝΤΙΕΣ ΚΑΙ ΜΙΝΥΕΣ: ΠΡΟ-ΤΥΡΡΗΝΙΚΕΣ ΕΘΝΟΤΙΚΕΣ ΟΜΑΔΕΣ;	131
4.2.4: ΤΟ ΑΙΓΑΙΟ ΩΣ ΕΝΑ (ΑΚΟΜΗ) ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΚΟ ΠΛΑΙΣΙΟ ΤΩΝ ΕΥΡΗΜΑΤΩΝ ΤΗΣ ΗΦΑΙΣΤΙΑΣ	134
4.2.5: ΤΟ ΠΡΟΕΛΛΗΝΙΚΟ ΠΑΡΕΛΘΟΝ ΤΗΣ ΗΦΑΙΣΤΙΑΣ ΚΑΙ Η ΣΥΜΒΟΛΗΣ ΤΗΣ ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑΣ	141
4.3: Η ΕΘΝΟΤΙΚΗ ΠΟΙΚΙΛΟΜΟΡΦΙΑ ΤΗΣ ΣΑΜΟΘΡΑΚΗΣ ΚΑΙ Η ΚΑΤΑΓΩΓΗ ΤΩΝ ΕΛΛΗΝΩΝ ΑΠΟΙΚΩΝ	143
4.3.1: ΦΙΛΟΛΟΓΙΚΗ ΠΑΡΑΔΟΣΗ ΚΑΙ ΕΠΙΓΡΑΦΕΣ ΩΣ ΠΗΓΕΣ ΑΝΤΑΓΩΝΙΣΤΙΚΩΝ ΑΦΗΓΗΣΕΩΝ	144
4.3.2: ΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΗ ΜΙΞΗ ΚΑΙ ΕΘΝΟΤΙΚΟΤΗΤΑ ΣΤΗ ΣΑΜΟΘΡΑΚΗ: Ο ΥΛΙΚΟΣ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΣ	154
4.3.3: ΣΑΜΙΟΙ, ΛΟΙΠΟΙ ΙΩΝΕΣ, ΑΙΟΛΕΙΣ ΚΑΙ ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΚΗ ΤΕΚΜΗΡΙΩΣΗ: ΣΚΙΑΓΡΑΦΩΝΤΑΣ ΕΘΝΟΤΙΚΕΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΕΣ ΣΤΗ ΣΑΜΟΘΡΑΚΗ	165
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 5: ΠΕΡΑ ΑΠΟ ΤΙΣ ΕΘΝΟΤΙΚΕΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΕΣ	167
5.1: ΠΟΛΛΑΠΛΕΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΕΣ ΚΑΙ ΜΝΗΜΗ	167

5.2: ΣΑΜΟΘΡΑΚΙΚΑ ΜΥΣΤΗΡΙΑ ΚΑΙ ΠΟΛΛΑΠΛΕΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΕΣ	168
5.2.1: ΜΥΣΤΗΡΙΑ, ΣΥΓΚΡΟΤΗΣΗ ΤΑΥΤΟΤΗΤΩΝ ΚΑΙ ΣΑΜΟΘΡΑΚΙΚΑ ΔΙΚΤΥΑ	168
5.2.2: ΤΑΥΤΟΤΙΚΕΣ ΣΤΡΩΜΑΤΟΓΡΑΦΙΕΣ ΣΤΟ ΙΕΡΟ ΤΩΝ ΜΕΓΑΛΩΝ ΘΕΩΝ	171
5.3: ΟΙ ΑΘΗΝΑΙΟΙ ΚΛΗΡΟΥΧΟΙ ΣΤΗ ΛΗΜΝΟ	173
5.3.1: Ο ΘΕΣΜΟΣ ΤΗΣ ΚΛΗΡΟΥΧΙΑΣ: ΧΑΡΑΚΤΗΡΙΣΤΙΚΑ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΚΟ ΠΕΡΙΓΡΑΜΜΑ	173
5.3.2: ΑΠΟΙΚΙΑ Η ΚΛΗΡΟΥΧΙΑ; Η ΛΗΜΝΟΣ ΤΟΥ 5ΟΥ ΑΙ. Π.Χ. Ι	176
5.3.3: ΑΠΟΙΚΙΑ Η ΚΛΗΡΟΥΧΙΑ; Η ΛΗΜΝΟΣ ΤΟΥ 5ΟΥ ΑΙ. Π.Χ. ΙΙ	180
5.3.4: ΤΟ ΥΛΙΚΟ ΑΠΟΤΥΠΩΜΑ ΤΗΣ ΑΘΗΝΑΪΚΗΣ ΚΛΗΡΟΥΧΙΑΣ ΣΤΗ ΛΗΜΝΟ	184
5.3.5: Η ΛΗΜΝΙΑΚΗ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑ ΩΣ «ΝΗΣΙΩΤΙΚΟΤΗΤΑ»	188
5.3.6: ΚΛΗΡΟΥΧΙΚΗ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑ ΚΑΙ ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΚΟ ΥΛΙΚΟ	190
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 6: ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑ, ΜΝΗΜΗ ΚΑΙ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑ: ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ	193
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ – ΔΙΚΤΥΟΓΡΑΦΙΑ	199
ΕΙΚΟΝΕΣ ΚΑΙ ΠΗΓΕΣ ΕΙΚΟΝΩΝ	233
ΕΙΚΟΝΕΣ	237

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

(Ιταλο Καλβίνο, *Οι Αόρατες Πόλεις*)

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

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

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

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

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

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

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

Ουσιαστική ήταν η συμβολή και των υπόλοιπων τεσσάρων μελών της επταμελούς συμβουλευτικής επιτροπής, καθώς με τα σχόλιά τους, εκτός των άλλων, κατέδειξαν ποικίλες οπτικές για μελλοντική έρευνα. Ειδικότερα θα ήθελα να ευχαριστήσω τον καθηγητή κ. Γιώργο Βαβουρανάκη για τις πολύ ενδιαφέρουσες επισημάνσεις του σχετικά με ευρύτερα ζητήματα γύρω από την έννοια της ταυτότητας, την καθηγήτρια κ. Μαριλένα Παπαχριστοφόρου για τις στοχευμένες υποδείξεις της που εμπλούτισαν τη βιβλιογραφία και την οπτική μου, αλλά και για τη βοήθειά της στην τελική απόδοση ορισμένων δύσκολων στη μετάφραση όρων στα ελληνικά, τον κύριο ερευνητή του ΕΙΕ κ. Βύρωνα Αντωνιάδη για τις σημαντικές διευκρινίσεις του τόσο σχετικά με την παρουσία των Φοινίκων στη Μεσόγειο όσο και αναφορικά με το ζήτημα της διαχείρισης των ανθρώπινων λειψάνων με αφορμή την κάθαρση της Δήλου. Θερμές ευχαριστίες οφείλω στην διευθύντρια ερευνών κ. Δέσποινα Τσιαφάκη για την τιμή να με συμπεριλαμβάνει από το 2018 στην ομάδα του Τμήματος Πολιτισμού και Δημιουργικών Βιομηχανιών του Ι.Ε.Λ./Ε.Κ. Αθηνά Ξάνθης, διευρύνοντας τους ερευνητικούς μου ορίζοντες προς κατευθύνσεις που μέχρι τότε αγνοούσα. Ιδιαίτερως την ευχαριστώ για τη μαθητεία μου στο εργαστήριο αρχαιολογικού GIS AeGIS ATHENA. Μεγάλη, αν και αδύνατον να παρουσιαστεί εκτενώς σε ένα σύντομο κείμενο ευχαριστιών, ήταν η συνεισφορά του ερευνητικού προγράμματος Archaeological REsearch in the North Aegean (ARENA).

Ευχαριστίες, ακόμη, οφείλω στους καθηγητές κ. Κωνσταντίνο Κοπανιά και Γιάννη Παπαδάτο, εκδότες του περιοδικού AURA που μου έκαναν την τιμή να συμπεριλάβουν το βιβλίο αυτό στις μονογραφίες του.

Για την διάθεση σχεδίων και φωτογραφιών προς δημοσίευση ευχαριστώ τη Γαλλική Σχολή Αθηνών, που μέσω του ψηφιακού αποθετηρίου της Archimage υπηρετεί εμπράκτως την ανοιχτή επιστήμη και τις αρχές

FAIR, καθώς και τον κ. Bertrand Grandsagne, διευθυντή των εκδόσεων της Γαλλικής Σχολής Αθηνών, και την κ. Marina Leclercq, υπεύθυνη διανομής, για τη διάθεση υλικού που δεν μπόρεσα να εντοπίσω στο Archimage· την κ. Άννα Βασιλική Καραπαναγιώτου, Γενική Διευθύντρια του Εθνικού Αρχαιολογικού Μουσείου, και την κ. Δέσποινα Ιγνατιάδου, προϊσταμένη του Τμήματος Συλλογής Έργων Γλυπτικής του Εθνικού Αρχαιολογικού Μουσείου, για την παραχώρηση των φωτογραφιών της στήλης των Καμινίων· τον κ. Αντώνη Κοτσώνα για τη διάθεση του χάρτη με τις θέσεις προέλευσης της κεραμικής που βρέθηκε στο Υπόγειο της Μεθώνης· την κ. Δόμνα Τερζοπούλου, προϊσταμένη της ΕΦΑ Έβρου και την κ. Φένια Παρδαλίδου, Αρχαιολόγο Α΄ της ίδιας ΕΦΑ, για τη διάθεση της κάτοψης του Ιερού των Μεγάλων Θεών· τον κ. Παύλο Τριανταφυλλίδη, προϊστάμενο της ΕΦΑ Λέσβου, για την κάτοψη του θεάτρου της Ηφαιστίας.

Στον Βασίλη Ευαγγελίδη για όσα μου δίδαξε σχετικά με τα γεωγραφικά πληροφοριακά συστήματα, την ευρύτερη στήριξη του από τότε που γνωριστήκαμε και τη φιλία του, προσπαθώ να ανταποδίδω προσφέροντας κι εγώ τη φιλία μου άνευ όρων.

Νιώθω ακόμη την ανάγκη να ευχαριστήσω τον ενθουσιώδη αναγνώστη και φίλο, Τάκη Κοροσιάδη, για την υπομονή που είχε να διαβάσει όλο το κείμενο και να μου υποδείξει ορισμένα παροράματα που διέφυγαν της προσοχής μου και φυσικά την κ. Κατερίνα Μπουκάλα, η οποία με μεθοδικότητα και επαγγελματισμό ανέλαβε τη γλωσσική επιμέλεια και εντόπισε ό,τι διέφυγε της προσοχής ημών των υπολοίπων.

Τέλος, ευχαριστώ την οικογένειά μου, για την υπομονή που επέδειξε όλα αυτά τα χρόνια που χρειάστηκαν μέχρι να ολοκληρωθεί η διδακτορική μου διατριβή και να αποκτήσει τη μορφή βιβλίου.

Το βιβλίο είναι αφιερωμένο στους γονείς μου, που μετοίκησαν στον κόσμο της μνήμης.

ΠΕΡΙΛΗΨΗ – ABSTRACT

Στο παρόν κείμενο εξετάζονται αρχαιολογικά ευρήματα από τρία νησιά του Βορείου Αιγαίου, τη Θάσο τη Σαμοθράκη και τη Λήμνο, προκειμένου να τεκμηριωθεί η συμβολή του υλικού πολιτισμού στη συγκρότηση και εμπέδωση τόσο της κοινωνικής μνήμης όσο και των πολιτισμικών ταυτοτήτων. Το κείμενο διαρθρώνεται σε έξι κεφάλαια. Στο πρώτο κεφάλαιο αναπτύσσεται το ζήτημα των διαφορετικών μορφών κοινωνικής μνήμης που αναγνωρίζουν ερευνητές διαφόρων κλάδων των ανθρωπιστικών σπουδών, καθώς και η σχέση της με τον χώρο και το χρόνο. Το κεφάλαιο 2 εστιάζει στη μελέτη περιπτώσεων από τη Θάσο και τη Σαμοθράκη που στόχο έχουν να καταδείξουν τη σχέση τοπογραφίας και μνήμης σε μια αρχαία πόλη του Βορείου Αιγαίου και ένα ιερό με πανελλήνια εμβέλεια. Το κεφάλαιο 3 πραγματεύεται τη σχέση μνήμης και εθνοτικής ταυτότητας, ενώ το κεφάλαιο 4 παρουσιάζει διαφορετικές όψεις της εθνοτικής μνήμης και ταυτότητας, που ανιχνεύονται σε υλικά κατάλοιπα και αφηγήσεις από τη Θάσο, τη Σαμοθράκη και τη Λήμνο. Το κεφάλαιο 5 συζητά δύο ιδιαίζουσες περιπτώσεις ταυτότητας του αρχαίου ελληνικού κόσμου, των μυστών των Σαμοθρακικών μυστηρίων και των Αθηναίων κληρούχων στη Λήμνο. Το έκτο και τελευταίο κεφάλαιο περιλαμβάνει τα τελικά συμπεράσματα.

This text examines the archaeological material from three islands of the North Aegean –Thasos, Samothrace and Lemnos– to document how material culture contributes to the formation and strengthening of both social memory and cultural identities. The text is organized into six chapters. The first chapter addresses the different forms of social memory identified by researchers in various fields of humanities. Chapter 2 focuses on case studies from Thasos and Samothrace, aiming to demonstrate the relationship between topography and memory in an ancient city of the North Aegean and a sanctuary of panhellenic significance. Chapter 3 explores the connection between memory and ethnic identity, while chapter 4 presents various aspects of ethnic memory and identity, as traced through material remains and narratives from Thasos, Samothrace and Lemnos. Chapter 5 discusses two distinctive cases of identity in the ancient Greek world: the initiates of the Samothracian mysteries and the Athenian cleruchs in Lemnos. The sixth and final chapter provides the final conclusions.

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Αν και η μνήμη απασχολεί την κλασική αρχαιολογία ήδη από το δεύτερο μισό του 20ου αι., είναι ένα θέμα με πολλές προεκτάσεις, που παραμένει επίκαιρο και με ενδιαφέρον που δεν περιορίζεται στον ακαδημαϊκό κόσμο. Απευθυνόμενο πρωτίστως στο ελληνόγλωσσο κοινό, το παρόν βιβλίο φιλοδοξεί να συμβάλει στον βαθμό που του αναλογεί στη συζήτηση γύρω από την κοινωνική διάσταση της μνήμης, να προσφέρει έναν οδηγό που θα επιτρέψει στον αναγνώστη να πλοηγηθεί εντός του λαβυρίνθου των διαφορετικών όψεων της κοινωνικής μνήμης και να αναδείξει πώς ορισμένες από αυτές μπορούν να λειτουργήσουν ως ερμηνευτικό πλαίσιο για την κλασική αρχαιολογία και τις κλασικές σπουδές εν γένει, με τη πραγμάτευση γνωστών από τη βιβλιογραφία περιπτώσεων που προέρχονται από τρία νησιά του Βορείου Αιγαίου: τη Θάσο, τη Σαμοθράκη και τη Λήμνο. Ταυτόχρονα, η μελέτη του επιλεγμένου υλικού, πρωτίστως αρχαιολογικού αλλά και επιγραφικού και φιλολογικού, υπό το πρίσμα της κοινωνικής μνήμης στοχεύει να προσφέρει ένα ακόμη σημείο θέασης και ερμηνείας των κοινωνιών που αναπτύχθηκαν στα τρία νησιά κατά την χρονική περίοδο που αποτελεί αντικείμενο της κλασικής αρχαιολογίας.

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

Ένα δεύτερο ερώτημα που εύλογα μπορεί να προκύψει είναι αν υπάρχει μια κοινή μονάδα έρευνας για όλες τις μελέτες περίπτωσης και, κατ' επέκταση, γιατί επιλέχθηκαν αυτές οι συγκεκριμένες θέσεις. Η αρχαία πόλις ως απάντηση μοιάζει –αφελώς– αρκετά προφανής. Αν η αρχαιολογία είναι πρωτίστως μελέτη αντικειμένων και χώρου, η πόλις ως έννοια λανθάνει ακόμη και στις μελέτες που ρητά απουσιάζει, με τη μορφή αντιδιαστολής. Ως μονάδα έρευνας, είναι ακόμη πιο προφανής επιλογή για μια συζήτηση σχετικά με ζητήματα μνήμης και ταυτότητας, καθώς αποτελούσε βασικό πλαίσιο συγκρότησης του κοινωνικού υποκειμένου, ακόμη και σε περιόδους κατά τις οποίες η πόλη ήταν υποταγμένη σε μεγαλύτερες και ισχυρότερες πολιτικές δομές. Όσον αφορά τις συγκεκριμένες θέσεις, πρόκειται για περιπτώσεις με ενδιαφέροντα χαρακτηριστικά, η μελέτη των οποίων υπόσχεται διαφοροποιημένα αποτελέσματα: η Θάσος είναι μια καλά ανασκαμμένη ευημερούσα για μεγάλα διαστήματα της ιστορίας της αποικία, η Ηφαιστία κατέστη αθηναϊκή κληρουχία, με ό,τι συνεπάγεται αυτή η δραστική αλλαγή ταυτότητας, ενώ από τη Σαμοθράκη γνωρίζουμε περισσότερα για το περιφερειακό ιερό της που απόκτησε πανελλήνια εμβέλεια, απ' ό,τι για την ίδια την πόλη, η οποία ως αυτόνομη πολιτική οντότητα ήταν, μάλλον, αδιάφορη για τον αρχαίο κόσμο. Επιπλέον, τα τρία νησιά ανήκουν σε μια γεωγραφική περιοχή, το Βόρειο Αιγαίο, την οποία η έρευνα έχει μάθει να αντιλαμβάνεται ως ενιαίο χώρο (ARENA 2022) που ενίοτε χαρακτηρίζεται με τον όρο *super-region* (Archibald 2013, 1–35 και 249–54 Constantakopoulou 2012, 104).

Τέλος, αναφορικά με την ταυτότητα, αρκεί να παρατηρήσουμε στο σημείο αυτό ότι παρεισφρεί στη συζήτηση ως έννοια που μοιράζεται κοινά χαρακτηριστικά με τη μνήμη: συγκροτείται κοινωνικά, είναι

αντικείμενο διαπραγμάτευσης και σχετίζεται στενά με τον χώρο και τον χρόνο. Στην πράξη, μνήμη και ταυτότητα είναι συγκοινωνούντα δοχεία. Φυσικά, οι περιπτώσεις ταυτοτήτων που επιλέχθηκαν δεν είναι οι μοναδικές που θα μπορούσαν να προκύψουν από το υπάρχον υλικό. Αυτή, άλλωστε, είναι μια παρατήρηση που ισχύει γενικότερα, για όλο το κείμενο. Όμοιοι και παρόμοιοι συνδυασμοί όψεων κοινωνικής μνήμης, διαφόρων μορφών ταυτοτήτων και αρχαιολογικού υλικού από τις τρεις θέσεις θα μπορούσαν να δώσουν και άλλες, λιγότερο ή περισσότερο διαφορετικές αφηγήσεις.

Το κείμενο διαρθρώνεται σε έξι κεφάλαια. Στο πρώτο κεφάλαιο παρουσιάζονται οι διαφορετικές μορφές της κοινωνικής μνήμης, όπως αναγνωρίζονται από ερευνητές διαφόρων κλάδων των ανθρωπιστικών σπουδών. Μια σύντομη ιστορία της έρευνας ακολουθείται από την απόπειρα να απαντηθεί ένα θεμελιώδες ερώτημα που διέπει την έρευνα περί την μνήμη: τι είναι κοινωνική μνήμη και ποια η σχέση της με άλλα είδη μνήμης. Στόχος του πρώτου κεφαλαίου δεν είναι να δώσει μια πρωτότυπη απάντηση στο ερώτημα, αλλά να διασαφηνίσει την στάση του γράφοντος απέναντι σε μια έννοια που αποτελεί το βασικό ερευνητικό εργαλείο για το υπόλοιπο του βιβλίου. Για τον σκοπό αυτό χρησιμοποιήθηκαν κυρίως τα θεμελιώδη έργα του Maurice Halbwachs (1992, 2013α, 2013β), του Paul Connerton (1989) και του Jan Assmann (1988, 1995, 2006, 2008, 2011), ενώ αντλήθηκαν ιδέες και από τον Paul Ricœur (2000, 2004), τον Pierre Nora (1996) και τον Amos Funkenstein (1993). Χρήσιμος οδηγός στον τρόπο με τον οποίο μπορούν να συνδυαστούν τα αναλυτικά εργαλεία που ανέπτυξαν οι παραπάνω μελετητές με το αρχαιολογικό υλικό αποτέλεσε το έργο της Susan Alcock (2011), ενώ πολύ ενδιαφέρουσα είναι και η σύνδεση των αρχαιολογικών καταλοίπων με πολυασθητηριακά βιώματα, όπως αυτή αναλύεται από τον Γιάννη Χαμηλάκη (2015). Παρουσιάζεται, επίσης, μια έννοια βασική τόσο για τις μελέτες μνήμης, όσο και για την κλασική αρχαιολογία: ο χώρος. Η σχετική ενότητα ξεκινά με μια σύντομη παρουσίαση των θεωριών του Halbwachs και του Nora για τη σχέση της μνήμης με τον χώρο και καταλήγει στην έννοια του τοπίου. Το κεφάλαιο ολοκληρώνεται με μια σύντομη παρουσίαση της σχέσης μνήμης και χρόνου.

Στο κεφάλαιο 2 αναλύονται δύο περιπτώσεις από το Βόρειο Αιγαίο: η σχέση της μνήμης με την τοπογραφία της αρχαίας Θάσου και του Ιερού των Μεγάλων Θεών στη Σαμοθράκη. Η ανάλυση περιλαμβάνει σύντομες, στο μέτρο του δυνατού, επισκοπήσεις της τοπογραφίας του θασιακού άστεως (αρχαίοι-παλαιοχριστιανικοί χρόνοι), του ιερού της Αλυκής (αρχαίοι-παλαιοχριστιανικοί χρόνοι) και του Ιερού των Μεγάλων Θεών (τέλος 5ου αι. π.Χ. – 2ος αι. μ.Χ.), και ανάλυση του τρόπου με τον οποίο αποκαλύπτονται όψεις της μνήμης, μηχανισμοί συγκρότησης αναπαραστάσεων κυρίως μέσω της τελετουργίας, αλλά και η σχέση της μνήμης με την εξουσία.

Η θεωρητική ανάλυση του τρίτου κεφαλαίου έρχεται να συμπληρώσει το θεωρητικό πλαίσιο, όπως διαμορφώθηκε στην αρχή και εντός του οποίου ερμηνεύονται, στον βαθμό που είναι δυνατό, τα υλικά κατάλοιπα των επιλεγμένων περιπτώσεων προς μελέτη. Στο κεφάλαιο αυτό εκτίθενται οι δεσμοί ανάμεσα στη μνήμη και δύο είδη ταυτότητας, την κοινωνική και την εθνοτική, γίνεται μια σύντομη αναφορά στην θέση που έχει η εθνοτική ταυτότητα στις κλασικές σπουδές, βασισμένη σε μεγάλο βαθμό στο εμβληματικό έργο του Hall (2000), και σχολιάζεται ο ρόλος της λήθης στη συγκρότηση της ομάδας.

Το κεφάλαιο 4 αφορά τρεις περιπτώσεις εθνοτικών ομάδων που ενίοτε εντοπίζονται στο Βόρειο Αιγαίο, αλλά η παρουσία τους παραμένει εν πολλοίς προβληματική. Πρόκειται για τις παραδόσεις της φοινικικής παρουσίας στην προ-αποικιακή Θάσο, της παρουσίας Τυρρηνών/Ετρούσκων στην προ-ελληνική Λήμνο, και των Αιολέων αποίκων στη Σαμοθράκη. Παρά το γεγονός ότι δύο από τις τρεις περιπτώσεις (Φοίνικες, Τυρρηνοί) δεν αφορούν Έλληνες, οι αφηγήσεις γύρω από αυτές τις εθνοτικές ομάδες ήταν ενταγμένες στο επίσημο παρελθόν των αποίκων (Θάσος) και εποίκων/κληρούχων (Ηφαιστία).

Το κεφάλαιο 5 φιλοδοξεί να εμπλουτίσει τη συζήτηση περί μνήμης και ταυτοτήτων περισσότερο με όρους της αρχαίας ιστορίας και κλασικής αρχαιολογίας. Το κεφάλαιο ξεκινά με τις πολλαπλές ταυτότητες και ολοκληρώνεται με την έννοια της νησιωτικότητας. Ενδιάμεσα αναλύονται οι μύστες, οι θεωροί και οι κληρούχοι ως ιδιαίτερες ταυτότητες που μπορούν να συνυπάρχουν μαζί με άλλες (εθνοτικές, έμφυλες, ταξικές, πολιτισμικές) περισσότερο διαδεδομένες στον αρχαίο κόσμο και οικείες στη σύγχρονη εμπειρία. Οι μύστες των σαμοθρακικών μυστηρίων και ακόμη περισσότερο οι θεωροί που έστελναν οι πόλεις στο Ιερό των Μεγάλων

Θεών, αλλά και οι Αθηναίοι κληρούχοι στη Δήμο, είναι έννοιες που προέκυψαν και αναπτύχθηκαν εντός πολύ συγκεκριμένων πολιτισμικών συμφραζομένων. Ειδικότερα, στην περίπτωση της κληρουχίας αποδεικνύεται, για τους ειδικούς που ασχολούνται συστηματικά με το θέμα, δύσκολη ακόμη και η συμφωνία ως προς το περιεχόμενο του όρου. Πριν τα συμπεράσματα του κεφαλαίου, γίνεται μια προσπάθεια οι παραπάνω ταυτότητες να συνδυαστούν με την έννοια της νησιωτικότητας. Πρόκειται, επίσης, για μια ιδιαίτερη ταυτότητα, η οποία, αν και είναι σύγχρονη κατασκευή, βρίσκει τη θέση της στον αρχαίο κόσμο, όπως έχουμε μάθει χάρη στο έργο της Χριστίνας Κωσταντακοπούλου (Constantakopoulou 2005, 2007).

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

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1

ΤΥΠΟΛΟΓΙΕΣ ΤΗΣ ΜΝΗΜΗΣ

1.1. ΜΙΑ ΣΥΝΤΟΜΗ ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΗΣ ΕΡΕΥΝΑΣ

Ο όρος «κοινωνική μνήμη» ανάγεται στις αρχές του 20ου αι. και αναφέρεται στη μεταβίβαση από γενιά σε γενιά όλων εκείνων των μηχανισμών ιδεών και αντιλήψεων που καθορίζουν την εικόνα μιας κοινωνίας για το παρελθόν της και την πορεία της στο χρόνο. Από τη δεκαετία του 1960 παρατηρείται μια «έκρηξη μνήμης» (memory boom) στην ιστορική έρευνα, κυρίως ως απότοκο της αποαποικιοποίησης και του Ολοκαυτώματος (Winter 2006, 2007· Blight 2009· Simine 2013, 14–5). Στη μετάβαση προς τον 21ο αι. η μνήμη κατέστη αντικείμενο έρευνας και στην αρχαιολογία, παρόλο που θεωρήθηκε ένα θέμα δύσκολο στον προσδιορισμό του και χωρίς ευρεία αποδοχή (Alcock 2011, 21, 50· Kotsonas 2018, 367–68).

Εμπνευστής του όρου ήταν ο φιλόσοφος και κοινωνιολόγος Maurice Halbwachs (1877–1945). Στα έργα του ανέδειξε τον κοινωνικό χαρακτήρα των πλαισίων εντός των οποίων πραγματοποιείται η αναμνηστική διαδικασία, κατέδειξε πως η συλλογική-κοινωνική μνήμη δεν ενδιαφέρεται απαραίτητα για την ακρίβεια των γεγονότων όσο για την ικανοποίηση αναγκών του παρόντος, διαχώρισε την Ιστορία από τη Μνήμη, και πραγματεύτηκε τη φύση της συλλογικής-κοινωνικής μνήμης και τη σχέση της με την ατομική μνήμη, την ιστορική μνήμη, το χώρο και το χρόνο. Η χαλαρότητα στη χρήση των όρων «συλλογικός» και «κοινωνικός» από τον Halbwachs οφείλεται στην πρωτοτυπία του έργου του, το οποίο πρέπει να προσεγγίσουμε ως μια συνεχή πορεία αναζήτησης, κατά την οποία η σκέψη του μελετητή γίνεται όλο και πιο πολύπλευρη (Halbwachs 1992, 2013α, 2013β· Μπενβενίστε 2013, 13–8).

Στην προσπάθειά του να κατανοήσει τη διάδοση μοτίβων της κλασικής αρχαιότητας σε ποικίλες εκφάνσεις του δυτικού πολιτισμού, ο σύγχρονος του Halbwachs ιστορικός τέχνης Aby Warburg (1866–1929) ανέπτυξε μια δική του θεωρία κοινωνικής μνήμης, την εικονογραφική μνήμη. Η θεωρητική του προσέγγιση είχε βιολογικές καταβολές, ενώ ταυτόχρονα ήταν επηρεασμένη και από θεωρίες γνωστικής ψυχολογίας της εποχής του. Αν και μας άφησε κείμενα, χειρόγραφα και σημειώσεις που επιτρέπουν τους σύγχρονους ιστορικούς τέχνης να κατανοήσουν σε βάθος την «ιστορική ψυχολογία της ανθρώπινης έκφρασης», όπως αλλιώς χαρακτήριζε τη μέθοδό του, το πιο σημαντικό κληροδοτήμά του, αν και ημιτελές λόγω του θανάτου του, είναι ο *Ατλας Μνημοσύνη* (Gombrich 1970, 1999).

Ο ανθρωπολόγος Paul Connerton (1940–2019) μπορεί να θεωρηθεί επίγονος του Halbwachs. Ο Connerton ενδιαφέρεται περισσότερο για τη σχέση της αναμνηστικής διαδικασίας με συγκεκριμένες σωματικές πρακτικές (bodily practices) που εφαρμόζουν τα μέλη μιας κοινωνίας, πώς αυτή επηρεάζει την εικόνα που έχουν οι κοινωνίες για τον εαυτό τους και την αντίληψη του χρόνου, καθώς και ποια είναι η σχέση της κοινωνικής μνήμης και της ιστορίας (Connerton 1989). Προέκταση και διεύρυνση της θεωρίας των σωματικών πρακτικών αποτελεί η αισθητηριακή προσέγγιση της μνήμης. Η συγκεκριμένη θεωρία δεν είναι απλώς ένα εργαλείο ερμηνείας της ανθρώπινης συμπεριφοράς, αλλά φιλοδοξεί να καταστεί ένα νέο επιστημολογικό παράδειγμα που αμφισβητεί τον δυτικό κανόνα (Χαμηλάκης 2015).

Από τον χώρο της φιλοσοφίας ξεχωρίζει το έργο του Paul Ricœur (1913–2005) *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (Ricœur 2000). Η θεωρία του πρέπει να ιδωθεί παράλληλα με την παράδοση που δημιούργησε ο Halbwachs. Ο Ricœur μελέτησε και δημιούργησε μια τυπολογία τόσο της μνήμης όσο και της λήθης που επηρέασε αρκετά

τους νεότερους ιστορικούς. Κατά μία έννοια, η ματιά του είναι ευρύτερη από άλλων μελετητών της μνήμης, καθώς περιλαμβάνει και τις παθολογίες της, αλλά και μια πολιτική θεραπείας τους (Ricoeur 2000, 2004· Κόκκινος κ.ά. 2010, 33 κ.ε.).

Ορισμένα από τα σημαντικότερα έργα που μελετούν όψεις της κοινωνικής μνήμης είναι το *Histoire et mémoire* (Le Goff 1988) του μεσαιωνολόγου Jacques Le Goff (1924–2014), το επτάτομο έργο *Les Lieux de Mémoire* (Nora 1984, 1986, 1993) που εμπνεύστηκε και επιμελήθηκε ο Pierre Nora (1931–2025) και το *Theaters of Memory* (Samuel 1994, 1998) του Raphael Samuel (1934–1996), έργο το οποίο δεν ολοκληρώθηκε, καθώς ο πρόωρος θάνατος του συγγραφέα ματαίωσε την έκδοση του τελευταίου τρίτου τόμου. Στο βιβλίο του Le Goff θα βρούμε πολύ ενδιαφέρουσες αναλύσεις τριών βασικών θεμάτων που απασχόλησαν τη νεωτερική σκέψη: τη σχέση παρελθόντος-παρόντος και πώς αυτή επηρεάζει την αντίληψη του χρόνου, τη σχέση της μνήμης με την ιστορία, και τη θέση και την προσφορά της ιστορίας ως επιστήμη σε ένα κόσμο όλο και πιο σχετικιστικό (Le Goff 1998). Αντίθετα, ο Nora δεν ασχολείται μόνο με τη θεωρητική πλευρά του ζητήματος. Οι «τόποι μνήμης» του πραγματεύονται την εθνική μνήμη της Γαλλίας, την οποία εντοπίζει σε τόπους, (αρχαία, μουσεία, ναούς, διοικητικά κτίρια, νεκροταφεία) πρακτικές και αναπαραστάσεις (τελετές, επέτειοι, γενεαλογίες) και αντικείμενα (κληρονομιά, μνημεία, εμβλήματα, σύμβολα, εγχειρίδια, χάρτες), καθώς και τις αλληλεπικαλυπτόμενες ταυτότητες των Γάλλων (Nora 1996· Kramer 2002· Burke 2009, 134–35). Τέλος, στο έργο του Samuel ερχόμαστε αντιμέτωποι την ιστορία ως μετα-κατασκευή (metafiction), όπου το παρελθόν επιστρέφει στο μέλλον με τη μορφή της νοσταλγίας, καταδεικνύοντας την κατάρπτωση των μεγάλων ιστορικών αφηγήσεων, της εθνικής συνείδησης και ταυτότητας (Samuel 1994, 429). Τα προβλήματα που πραγματεύονται οι τρεις συγγραφείς αφορούν πρωτίστως τις σύγχρονες κοινωνίες. Η γνώση των έργων τους, ωστόσο, είναι χρήσιμη, καθώς σε κάθε βήμα του παρόντος κειμένου ελλοχεύει ο κίνδυνος της προβολής σύγχρονων αναπαραστάσεων στις υπό μελέτη αρχαίες κοινωνίες, πρωτίστως εξαιτίας επιφανειακών ομοιοτήτων μεταξύ πρακτικών παρελθόντος και παρόντος.

Μια ενδιαφέρουσα πτυχή της σχέσης ιστορίας και μνήμης αναδεικνύεται στην αντιπαράθεση δύο μελετητών της εβραϊκής ιστοριογραφίας και ιστορικής σκέψης, του Yosef Hayim Yerushalmi (1932–2009) και του Amos Funkenstein (1937–1995). Μελετώντας τις εβραϊκές πηγές, ο πρώτος κατέληξε στο συμπέρασμα ότι δεν υπήρξε ιστοριογραφία στην εβραϊκή κοινότητα πριν τον 19ο αι., παρά μόνο μνήμες (Yerushalmi 1982). Αντιθέτως, ο δεύτερος διακρίνει σε όλη την πορεία του εβραϊκού έθνους την ύπαρξη ιστορικής συνείδησης και απορρίπτει την ευθεία αντίθεση μνήμης και ιστορίας (Funkenstein 1993).

Ένα ιδιαίτερο ζήτημα είναι το θέμα των μνημοτεχνικών (ή μνημονικών στρατηγικών), δηλαδή όλων εκείνων των πρακτικών τεχνασμάτων που χρησιμοποιούμε για να θυμηθούμε ή να ξεχάσουμε μια πληροφορία, υποχρέωση κ.λπ. (Μαντόγλου 2010, 141–92). Η Frances A. Yates (1899–1981) σκιαγράφησε την ιστορία τους, από την αρχαιότητα μέχρι την εμφάνιση της πρώιμης επιστημονικής σκέψης τον 17ο αι. (Yates 1966· Μπενβενίστε 1999, 15–9).

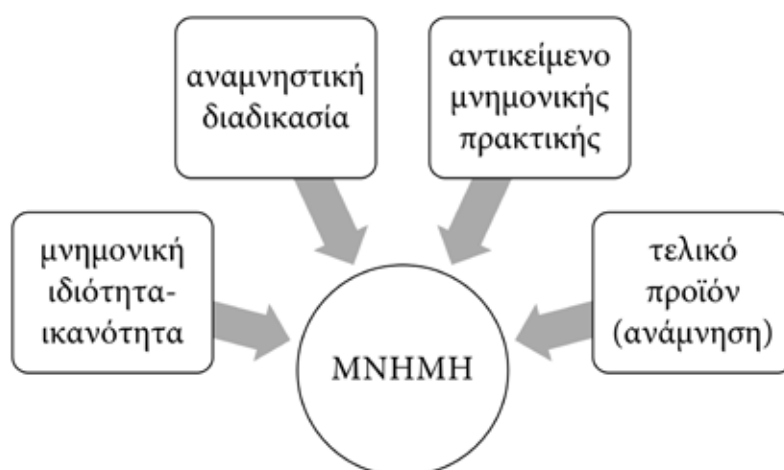
Ειδικότερα για την αρχαιολογία, εξέχουσα θέση στο θεωρητικό διάλογο έχει το έργο του αιγυπτιολόγου Jan Assmann (1938–σήμερα), ο οποίος διατύπωσε τη θεωρία της πολιτισμικής μνήμης, μια προσπάθεια σύνθεσης και εξέλιξης των απόψεων του Halbwachs, του Warburg και του ανθρωπολόγου Jan Vansina (Assmann 1995, 129· 2008, 110). Για την κλασική αρχαιολογία του ελλαδικού χώρου, υποδειγματικό, τουλάχιστον ως προς τη μέθοδο, είναι το βιβλίο της Susan Alcock (2011), *Αρχαιολογίες του Ελληνικού Παρελθόντος. Τοπία, μνημεία και αναμνήσεις*, στο οποίο η συγγραφέας, μετά από μια σχετικά σύντομη θεωρητική προπαρασκευή του αναγνώστη, μελετά διάφορες περιπτώσεις κοινωνικής μνήμης στην αρχαιότητα.

1.2. ΟΡΙΣΜΟΙ ΚΑΙ ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΑ

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

Στην κοινωνιολογία και την ψυχολογία, η λέξη χρησιμοποιείται στην βάση των παραπάνω αναφορών (Αμπατζόγλου 1999, 77· Jedlowski 2001, 29· Μαντόγλου 2012α, 26–8). Ένας απλός νευροψυχολογικός ορισμός θα μπορούσε να αντιμετωπίζει τη μνήμη ως «τη δυνατότητα ανάκλησης της παρελθούσης εμπειρίας στο πεδίο της συνείδησης» (Αμπατζόγλου 1999, 77, 87 σημ. 18). Από την άλλη μεριά, σήμερα ελάχιστοι θα συσχέτιζαν την μνήμη ενός τεχνητού συστήματος, όπως π.χ. του ηλεκτρονικού υπολογιστή, με την ανθρώπινη, καθώς είναι πλέον σαφές ότι η τελευταία δεν έχει την ικανότητα να ανακαλεί πιστά την πληροφορία (Μαντόγλου 2012α, 28). Έχει ακόμη προταθεί ότι η μνήμη είναι η **λειτουργία** που επιτρέπει στο άτομο να προσανατολιστεί εντός του χρόνου και της κοινωνίας και όχι μια λειτουργία αποθήκευσης και αναπαραγωγής αντικειμενικών αναπαραστάσεων του παρελθόντος (Assmann 2006, 68). Ή μήπως πρέπει να προσδιοριστεί ως μια **τροπικότητα του πολιτισμού** που «επιτρέπει τη λειτουργία του συμβολικού συστήματος και συνδέεται με πρακτικές και διαδικασίες που επηρεάζουν μια σειρά από πολιτισμικά φαινόμενα όπως η παιδεία ή η κυριαρχία ορισμένων λογοτεχνικών τρόπων» (Μπενβενίστε 1999, 15);

Όπως είναι φυσικό, η πολυσημία αυτή σημαίνει ότι η έρευνα γύρω από τη μνήμη έχει εύρος αντίστοιχο των αναφορών της. Ταυτόχρονα, η ανάγκη για επικοινωνία διαφορετικών επιστημονικών πεδίων, προκειμένου να μελετηθεί ένα τόσο σύνθετο ζήτημα, με το καθένα να έχει αναπτύξει το δικό του ιδιόλεκτο, ενέχει τον κίνδυνο της μεταφορικής ή μερικής χρήσης ορισμένων όρων και την συνακόλουθη απώλεια νοήματος. Από την άλλη, η έμφαση στις διαφορές και όχι στις ομοιότητες των μεθόδων που χρησιμοποιούνται σε διαφορετικούς χώρους, προκειμένου να αποφύγουμε τη «μείξη επιστημονικών πεδίων και τη μετατροπή τους σε ομοιόμορφα διαλύμματα» (Αμπατζόγλου 1999, 66–67), είναι ένας, μάλλον, μηχανιστικός τρόπος αντιμετώπισης του προβλήματος, ενδεικτικός του φόβου που προκαλεί η απουσία περιχαράκωσης μεταξύ διαφορετικών επιστημονικών κλάδων.



Διάγραμμα 1: Οι αναφορές του όρου μνήμη στον σύγχρονο ερευνητικό λόγο.

Αν κάθε φορά που χρησιμοποιούμε τον όρο **ατομική μνήμη** περιγράφουμε την αναμνηστική ικανότητα, τη μνημονική διαδικασία, το προϊόν της διαδικασίας αυτής και την ικανότητα αλλαγής με βάση αυτό το προϊόν της δομής ενός συστήματος, το οποίο ονομάζουμε «άτομο», η **κοινωνική μνήμη** πρέπει να αφορά τη δράση μιας ιστορικό-κοινωνικής ομάδας και τον τρόπο με τον οποίο αυτή η ομάδα συγκροτεί τη σκέψη σχετικά με ένα αντικείμενο, μια ιδέα, ένα γεγονός κ.λπ. που θεωρεί κοινό (Μαντόγλου 2012α, 27). Ο προσδιορισμός «κοινωνική» καταδεικνύει μια σειρά **παραδοχών**: ότι η μνήμη δημιουργείται μέσω της επικοινωνίας ή/και τη μοιράζεται μια ομάδα ή/και συμβολίζει τον τρόπο έκφρασης και οργάνωσης μιας κοινωνίας ή/και αφορά ένα σύνολο ατόμων που απλώς βίωσαν το ίδιο γεγονός (Haas και Jodelet 2000, 123· Μαντόγλου 2012α, 26). Θα μπορούσαμε, επίσης, να ισχυριστούμε ότι πρόκειται για την ανασύσταση του παρελθόντος από ένα σύνολο ατόμων που δεν διαθέτουν ένα επιστημονικό-ιστορικό υπόβαθρο, ώστε να τη διαχωρίζουμε από την περίπτωση της **ιστορικής μνήμης**, της επιστημονικής, δηλαδή, ανασυγκρότησης του παρελθόντος από τους ειδικούς, αν και βέβαια και στις δύο περιπτώσεις το παρελθόν είναι μια κατασκευή υποκειμένων, η οποία ως τελικό προϊόν διαφέρει από το αρχικό σε πολλά σημεία (Connerton 1989, 14 κ.ε· Μαντόγλου 2012β, 18). Τέλος, στη βιβλιογραφία, παράλληλα με την «κοινωνική μνήμη» χρησιμοποιείται και η «συλλογική μνήμη», ένα όρος που, όπως αναφέρθηκε, εντοπίζεται ήδη στο έργο του εισηγητή τους Maurice Halbwachs, όπου εμφανίζονται αδιακρίτως και εναλλάξ (Fentress και Wickham 1992, ix· Funkenstein 1993, 6· Namer 2000, 99–101· Μαντόγλου 2010, 25–47).

Παρά το γεγονός ότι το έργο του Halbwachs απέχει χρονικά από την εποχή μας και το έχουν επεξεργασθεί οι επίγονοί του σε διάφορους χώρους, η σκέψη του παραμένει ορισμένες φορές περισσότερο γόνιμη από μεταγενέστερες εργασίες που στηρίχθηκαν σ' αυτήν, ενώ η μελέτη της μπορεί να οδηγήσει στην αποφυγή κάποιων νεότερων παρανοήσεων. Σύμφωνα με τον Halbwachs (2013β, 47–74), το άτομο δεν είναι ποτέ πραγματικά μόνο σε όλη τη διάρκεια της μνημονικής διαδικασίας· αντίθετα, η μνήμη αναπτύσσεται χάρη στην επικοινωνία των ατόμων και την κοινωνικοποίησή τους. Όταν το άτομο θυμάται, δέχεται την επίδραση του **κοινωνικού του πλαισίου**, δηλαδή της γλώσσας, του χρόνου, του χώρου, της εμπειρίας και της αναφοράς σε μια ομάδα. Οι αναμνήσεις δεν είναι εμπειρίες που πρέπει να ανασυρθούν, αλλά «*συνειδητά αποσπάσματα της μνήμης που κείται στο ασυνείδητο*» (Μπενβενίστε 2013, 14), με αποτέλεσμα να μην μεταδίδονται ποτέ αυτούσιες, και να ερμηνεύονται πάντα εντός κοινωνικών συμφραζομένων. Έτσι, η έννοια της ατομικής μνήμης φαίνεται να προκαλεί μια **διχοτόμηση της προσωπικότητας**. Συνηθίζουμε να θεωρούμε τις ατομικές αναμνήσεις εντελώς προσωπικές, αναγνωρίζοντας ταυτόχρονα ότι ο τρόπος με τον οποίο το άτομο ανταποκρίνεται στα γεγονότα και παράγει τις αναμνήσεις είναι άμεσα εξαρτημένος από παρελθοντικές εμπειρίες, τόσο δικές του όσο και άλλων ατόμων του κύκλου του, ακόμη και όταν πρόκειται για γεγονότα που το άτομο βίωσε μόνο του (βλ. σχετικά και Παραδέλλης 1999, 28· Assmann 2006, 67· Μαντόγλου 2012α, 34).

Σε ορισμένες, βέβαια, περιπτώσεις το άτομο συνθέτει την εικόνα του παρελθόντος γεγονότος στο οποίο μετείχε **αποκλειστικά από αλλότριες μαρτυρίες** (π.χ. πρώτη μέρα στο σχολείο), χωρίς να τη συνδέει με κάποιο ατομικό βίωμα. Αυτή την εικόνα ο Halbwachs δεν τη θεωρεί ανάμνηση, γιατί, μάλλον αυθαίρετα, δεν δέχεται ότι μπορεί να επιτευχθεί επαφή του ατόμου με την ομάδα μέσω μαρτυριών που δεν σχετίζονται με κάποιο ατομικό βίωμα. Η απομάκρυνση του ατόμου από την ομάδα, η αδυναμία του να κατανοήσει την ακριβή θέση που έχει εντός της ομάδας, ακόμη και ο διαφορετικός τρόπος με τον οποίο βιώθηκε ένα γεγονός, με αποτέλεσμα οι μαρτυρίες των άλλων να μην συμφωνούν στο ελάχιστο με τις ατομικές αναμνήσεις, δεν αναιρούν στο ελάχιστο την κοινωνική της διάσταση της ατομικής μνήμης, καθώς και σε αυτές τις περιπτώσεις η ανάμνηση διατηρεί ως σημείο αναφοράς την ομάδα. Εξάλλου, η διαφοροποίηση δεν παρατηρείται αποκλειστικά μεταξύ ατόμων, αλλά και μεταξύ υπο-ομάδων εντός μιας μεγαλύτερης ομάδας (Halbwachs 2013β, 47–58).

Έτσι, στο ερώτημα αν μπορεί να υπάρξει μια **αποκλειστικά ατομική ανάμνηση**, η απάντηση του Halbwachs είναι αρνητική. Όσον αφορά τις παιδικές αναμνήσεις, διαπιστώνει ότι, ακόμη και σε στιγμές που φαίνονται αμιγώς προσωπικές, η απουσία του κοινωνικού πλαισίου κατά την αναμνηστική διαδικασία και τη διαμόρφωση της τελικής ανάμνησης είναι εξίσου καθοριστική με την παρουσία του (Halbwachs 2013β, 58–65). Στην περίπτωση του ενηλίκου, παρατηρεί πως η σκέψη του είναι τόσο διαμορφωμένη με βάση τα κοινωνικά πλαίσια εντός των οποίων κινείται, ώστε ακόμη και όταν το άτομο συμμετέχει ταυτόχρονα σε παραπάνω από μία ομάδες, δεν είναι σε θέση να κρίνει με καθαρά προσωπικά κριτήρια τις τυχόν αντιφάσεις που προκύπτουν από

την κατάστασή του αυτή. Την ίδια στιγμή μπορεί να πιστεύει ότι σκέφτεται, θυμάται και νιώθει ανεξάρτητα από οποιαδήποτε κοινωνική επίδραση. Τελικά για τον Halbwachs η πράξη –και κατ’ επέκταση η ανάμνησή της– διέπεται πλήρως από νόμους αιτιότητας και η ατομική ελευθερία καταλήγει να είναι μια ψευδαίσθηση, η οποία προκύπτει από την πολλαπλότητα των αιτίων που συνδυάζονται στην παραγωγή μιας πράξης (Halbwachs 2013β, 66–74).

Αν ο Halbwachs είχε ως αντικείμενο έρευνάς του τη σχέση μεταξύ μνήμης και ομάδας, ο Warburg ασχολήθηκε με τη σχέση της μνήμης και τη γλώσσα των **πολιτισμικών μορφών** (cultural forms), το είδος της μνήμης δηλαδή που χαρακτηρίστηκε **εικονογραφική** (pictorial) ή **εικονική** (iconic). Χρησιμοποιώντας και εκείνος αδιάκριτα τους όρους κοινωνική και συλλογική μνήμη, ασχολήθηκε με την καλλιτεχνική έκφραση της μνήμης και τον τρόπο που μεταβιβάζει σύμβολα από την αρχαιότητα στις νεότερες κοινωνίες. Για τον Warburg, η μνήμη, στην κοινωνική της διάσταση όπως την αντιλαμβάνεται, είναι κατ’ αρχήν ένα εργαλείο ερμηνείας της δυτικής τέχνης. Τεχνοτροπικά και εικονογραφικά στοιχεία κοινά σε έργα διαφορετικών περιόδων είναι αναμνήσεις, την ισχύ των οποίων ο καλλιτέχνης καλείται να δαμάσει ή να υποκύψει σ’ αυτή (Gombrich 1970, 239). Εισηγήθηκε τον όρο **αναδρομική προσήλωση** (retrospective contemplativeness) και αναγνώριζε ένα είδος **μνημονικής ενέργειας** κατά τη διαδικασία **αντικειμενοποίησης** (objectivation) της μνήμης (Assmann 1995, 129).¹ Υιοθέτησε τη βιολογικής προέλευσης θεωρία της **οργανικής μνήμης**, σύμφωνα με την οποία η μνήμη είναι η ιδιότητα της ζωντανής ύλης να αντιδρά σε ένα συμβάν για ένα ορισμένο χρονικό διάστημα διατηρώντας και μεταφέροντας ενέργεια, και ιδιαίτερα τον όρο **έγγραμμο** (engram), το αποτύπωμα, δηλαδή, αυτής της ενέργειας το οποίο, όταν ενεργοποιείται και ο οργανισμός ενεργεί με βάση αυτό, τότε λέμε ότι θυμάται. Ο Warburg συσχέτισε την ιδέα του εγγράμματος με αυτή του **συμβόλου** (Gombrich 1970, 242–43). Ο ρόλος της μνήμης είναι να μεταφέρει τα λείψανα μιας νοητικής κατάστασης του ανθρώπου από μια εποχή που το «εγώ» δεν είχε κυριαρχήσει, το άτομο δεν μπορούσε να διακρίνει τον εαυτό του από το περιβάλλον και απέδιδε στα σύμβολα μαγικές ιδιότητες σε μια εποχή κυριαρχίας του νου και της επιστήμης. Τα εγγεγραμμένα στη μνήμη σύμβολα από το αρχέγονο παρελθόν της ανθρωπότητας μπορούν και αναγνωρίζουν οι καλλιτέχνες και οι ιστορικοί, καθένας με διαφορετικά εργαλεία: οι πρώτοι με την τέχνη τους, οι δεύτεροι με την βιβλιοθήκη (Gombrich 1970, 262–63). Απορρίπτοντας τόσο την υλιστική όσο και την μυστικιστική προσέγγιση, καθώς οδηγούν είτε στην υιοθέτηση των σχημάτων της πολιτικής ιστορίας είτε στη δογματική αποδοχή της ατομικής ιδιοφυΐας, ο Warburg επιλέγει αυτό που ονομάζει «**ιστορική ψυχολογία της ανθρώπινης έκφρασης**», εντός της οποίας ο αρχαίος, ο μεσαιωνικός και ο νεωτερικός κόσμος αντιμετωπίζονται ως μια ιστορική ενότητα (Gombrich 1999, 268–71, 275).

Στην προσπάθειά του να τεκμηριώσει τη θεωρία του, ο Warburg υιοθέτησε τη λογική του οπτικού βοηθήματος, της φωτογραφίας, εφαρμόζοντάς την πρωτίστως σε έργα και καλλιτέχνες της Αναγέννησης (Gombrich 1970, 239–54, 268–77). Δεν χρησιμοποίησε, όμως, υλικό μόνο από τις «καλές τέχνες», αλλά και πιο ταπεινές πηγές, με την λογική ότι και εκεί μπορεί να εντοπιστεί η **ψυχολογία του πολιτισμού**. Τον ενδιέφεραν ιδιαίτερα οι πομπές και οι υπαίθριες γιορτές, οι αφίσες (polemical broadsheets), τα γραμματόσημα και παρόμοια επίσημα σύμβολα (Gombrich 1970, 262–65). Αυτό είναι πιο φανερό στο έργο ζωής, που έμελλε να μείνει ανολοκλήρωτο, γνωστό με το όνομα *Άτλας Μνημοσύνη* (*Atlas Mnemosyne*). Πρόκειται για μια συλλογή εικόνων, ταξινομημένων ώστε να αποκαλύπτουν ακριβώς τα εγγεγραμμένα στη συλλογική μνήμη σύμβολα με βάση τη μέθοδό του. Το πόσο ρευστή ήταν η μέθοδός του φαίνεται από το γεγονός ότι η ταξινόμηση αυτή δεν παγιώθηκε παρά μόνο μετά το θάνατό του, καθώς άλλαζε τη θέση των εικόνων ανάλογα με το μοτίβο που κυριαρχούσε κάθε φορά στη σκέψη του. Καθώς το έργο δεν εκδόθηκε ποτέ με τη μορφή βιβλίου, δεν γνωρίζουμε και ποια ακριβώς θα ήταν η τελική σειρά με την οποία θα παρουσιαζόταν όλο το υλικό (Gombrich 1970, 283–302: *Mnemosyne Atlas*).

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

Πολλές από τις ιδέες του Warburg, όπως η αυθαιρεσία στην επιλογή των συμβόλων ή ο απτικός χαρακτήρας της τέχνης, θυμίζουν σύγχρονες προσεγγίσεις. Η έννοια της εικονικής μνήμης ήταν για την εποχή του μια καινοτομία. Ήταν, ωστόσο, οπαδός του εξελικτισμού καθώς και αμφίβολων σήμερα θεωριών, όπως της οργανικής μνήμης και του εγγράμματος (Gombrich 1970, 240–245, 252· 1999, 271–275). Ταυτόχρονα, η άποψή του ότι η κοινωνικοποίηση είναι μια συλλογική εμπειρία προσιτή ακόμη και σε άτομα που απέχουν χιλιετίες από την κοινότητα που τη βίωσε είχε ερείσματα ψυχολογικά και δεν του επέτρεψε να διερευνήσει τις κοινωνιολογικές παραμέτρους της προβληματικής του (Assmann 1995, 129). Η μεθοδολογία της ιστορικής ψυχολογίας της ανθρώπινης έκφρασης, στην οποία πίστευε ο Warburg, αντιμετωπίζεται με σκεπτικισμό, γιατί οι κοινωνιολογικές της προεκτάσεις μπορούν να οδηγήσουν σε στερεότυπα για ομάδες, λαούς και πολιτισμούς που σήμερα έχουν απορριφθεί (Gombrich 1999, 275–80). Τελικά, μπορούμε να ισχυριστούμε ότι ανέπτυξε τη δική του θεωρία συλλογικής-κοινωνικής μνήμης, παράλληλα με τον Halbwachs και ανεξάρτητα από εκείνον, χωρίς να έχει ανάλογη επίδραση στις σπουδές της μνήμης, παρά μόνο πολύ αργότερα και σε μικρό βαθμό στη θεωρία της πολιτισμικής μνήμης του Assmann (Gombrich 1970, 240–41, 260· Assmann 1995, 125· 2008, 110· Μπενβενίστε 2013, 16).

Αντίθετα, ο Halbwachs επηρέασε γενιές σε διάφορους κλάδους που επεξεργάστηκαν περαιτέρω τη θεωρητική του κατασκευή. Ως εκφάνσεις, ή καλύτερα υποσύνολα, της κοινωνικής μνήμης του Halbwachs θα μπορούσαν να θεωρηθούν η **σωματική μνήμη** του Paul Connerton (1989) και η **πολιτισμική μνήμη** του Jan Assmann (1988, 1995, 2008, 2011, 2017).

Όσο αφορά τον Connerton, κάτω από την επίδραση ψυχαναλυτικών και γνωστικών θεωριών, αναγνωρίζει τρεις διαφορετικές κατηγορίες μνήμης: την **ατομική**, η οποία αφορά εμπειρίες και αναμνήσεις που οδηγούν στη συνείδηση της ταύτισης ενός προσώπου στο παρελθόν με αυτό του παρόντος, τη **γνωστική**, η οποία αναφέρεται στη νοηματική φόρτιση που αποδίδουμε σε σύμβολα, αντικείμενα, γεγονότα με τα οποία ερχόμαστε σε επαφή και, τέλος, τη **μνήμη-συνήθεια** (memory-habit), η οποία αφορά πράξεις που μπορούμε να επαναλαμβάνουμε καθημερινά ασυνείδητα (Πίνακας 1) (Connerton 1989, 22–3). Ωστόσο, η μνήμη-συνήθεια εντοπίζεται και σε συλλογικές δραστηριότητες, π.χ. τελετές, κατά τις οποίες η παρουσία ενός ατόμου συνεπάγεται και την αποδοχή της συμμετοχής και την εξοικείωση με τα δρώμενα. Η εξοικείωση είναι κοινωνικά προκαθορισμένη, στηρίζεται στην εκτέλεση συγκεκριμένων πρακτικών και παράγει επιτελεστική μνήμη (performative memory) που είναι έντονα σωματική. Οδηγούμαστε, λοιπόν, σε μια άλλη διάσταση της μνήμης που ο Connerton ονομάζει **σωματική κοινωνική μνήμη** (bodily social memory) (Connerton 1989, 71).

Η σωματική κοινωνική μνήμη είναι εκείνο το είδος μνήμης που διατηρείται σε σωματικές πρακτικές, χωρίς όμως να υπάρχει η σαφής πρόθεση αναπαράστασης ενός παρελθόντος γεγονότος, αλλά ως εκτέλεση συγκεκριμένων δεξιοτήτων, μια ικανότητα που στηρίζεται στην μνήμη-συνήθεια. Μέσα από τις σωματικές πρακτικές, το ίδιο το σώμα προσπαθεί να ερμηνεύσει τον περιβάλλον του (Connerton 1989, 88–95· βλ. και Burke 2009, 124–27, Morris 2000, 309–12). Θεμελιώδης για την κατανόηση της σωματικής κοινωνικής μνήμης είναι η διάκριση των πρακτικών σε δύο βασικές κατηγορίες: την **σωματοποιημένη** (incorporated) και την **εγγεγραμμένη** (inscribed) πρακτική.

Πίνακας 1: Οι τρεις κατηγορίες μνήμης που αποδέχεται ο Connerton (1989).

ΕΙΔΟΣ	ΑΝΑΦΟΡΑ	ΠΑΡΑΔΕΙΓΜΑ
Ατομική μνήμη	προσωπικές εμπειρίες και αφηγήσεις	«Έφτασα στη Ρώμη πριν τρία χρόνια»
Γνωστική μνήμη	νοηματικό περιεχόμενο λέξεων, προτάσεων, αφηγήσεων κ.λπ.	μια κωμική αφήγηση (ανέκδοτο)
Μνήμη-συνήθεια	επαναλαμβανόμενες ενέργειες – δεξιότητες .	ομιλία, γραφή, ανάγνωση, οδήγηση ποδηλάτου



Διάγραμμα 2: Η ταξινόμηση των σωματοποιημένων πρακτικών σύμφωνα με τον Connerton (1989).

Ως σωματοποιημένες νοούνται οι σωματικές πρακτικές που μεταφέρουν μήνυμα μόνο κάθε φορά που το άτομο εκτελεί μια συγκεκριμένη ενέργεια, όπως π.χ. η χειραψία. Οι σωματοποιημένες πρακτικές βασίζονται στην **κοινωνική έξη** (*habitus*), μια διαδικασία που επιτρέπει στο άτομο να ανταποκρίνεται άμεσα και ικανοποιητικά στην καθημερινότητά του, ενοποιώντας δομές, πρακτικές, τη σωματική και γνωστική πλευρά της δράσης. Όμως, επειδή πηγάζει από της προκαταλήψεις μας, έχει την τάση να τις αναπαράγει και σε θεσμικό επίπεδο (Bourdieu 1977, 72–95· Παραδέλλης 1999, 43· Smith 2006, 211–16). Αντίθετα, οι εγγεγραμμένες πρακτικές αναφέρονται στην πράξη που αποθηκεύεται με κάποιο τεχνολογικό μέσο, ώστε η πληροφορία να διατηρείται και να μπορεί να αναπαραχθεί ακόμη και αν το άτομο που εκτέλεσε την πράξη απουσιάζει. Οι κοινωνικά προκαθορισμένες στάσεις και κινήσεις ανήκουν στην πρώτη κατηγορία. Χαρακτηριστικό τους είναι ότι, αν και η εκμάθησή τους δεν είναι απαραίτητα συνειδητή, αφού συνήθως γίνεται από μικρή ηλικία με προτροπές και απαγορεύσεις, είναι κοινωνικές συμβάσεις και εντάσσονται σε έναν κοινό κώδικα συμπεριφοράς (Connerton 1989, 72–4· Παραδέλλης 1999, 42). Στη δεύτερη ομάδα πρακτικών ανήκει η γραφή και ιδιαίτερα το φωνητικό αλφάβητο, του οποίου τα σύμβολα στερούνται συγκεκριμένου νοήματος πέρα από τη φωνητική τους αξία και καθίστανται έτσι μια μηχανιστική μνημονική τεχνική. Η εκμάθησή της γίνεται με τρόπο τέτοιο που επιτρέπει την ασυνείδητη αναπαραγωγή της. Στην πράξη πάντως, είναι αδύνατο να εντοπίσει κανείς αμιγώς εγγεγραμμένες πρακτικές. Η γραφή για παράδειγμα έχει και μια έντονα σωματική διάσταση που παραπέμπει στις σωματοποιημένες πρακτικές (Connerton 1989, 74–9).

Μια επιπλέον δυσκολία στη μελέτη των σωματοποιημένων πρακτικών είναι ο διαχωρισμός τους σε **επίσημες** και **ανεπίσημες**, καθώς στην πράξη επικρατεί μεγάλη ποικιλία ενδιάμεσων καταστάσεων. Γι' αυτό και ο Connerton υιοθετεί μια ταξινόμηση διαφορετικού τύπου (Διάγραμμα 2). Διακρίνει τις σωματοποιημένες πρακτικές σε τρεις κατηγορίες: τις **τελετές** του σώματος (π.χ. πρακτικές εξουσίας, προνόμια της γαλλικής αριστοκρατίας του 17ου αι.), τις **ιδιότητες** του σώματος (π.χ. κώδικας συμπεριφοράς στο τραπέζι) και τις **τεχνικές** του σώματος (π.χ. χειρονομίες). Τονίζει, βέβαια, ότι αυτές οι κατηγορίες δεν είναι σαφώς διακριτές, αλλά είναι ως ένα βαθμό συμβατικές. Πάντως, εντάσσονται όλες στη γενική κατηγορία των πρακτικών που βασίζονται στη μνήμη-συνήθεια (Connerton 1989, 79–82 τεχνικές, 82–4 ιδιότητες, 84–8 τελετές).

Η θεωρία της **πολιτισμικής μνήμης** του αιγυπτιολόγου Jan Assmann (1988, 1995, 2008, 2011, 2017) και της συζύγου του Aleida (2010) στρέφεται περισσότερο προς τον υλικό πολιτισμό. Αφορμή φαίνεται πως στάθηκε το αγεφύρωτο χάσμα μεταξύ δύο παραδοσιακών ερμηνειών της κοινωνικής αλλαγής, της αλλαγής των ιδεών και της αλλαγής των τεχνολογικών μέσων (Assmann 2011, 10–1). Η πολιτισμική μνήμη είναι το σημείο συνάντησης και ταυτόχρονα συγχώνευσης τριών άλλων ειδών μνήμης: (α) της **μυμητικής μνήμης**, που είναι παρόμοια με την τη μνήμη-συνήθεια του Connerton, (β) της **μνήμης των αντικειμένων**, δηλαδή της μνήμης η οποία αντικατοπτρίζεται στα αντικείμενα που χρησιμοποιούν οι άνθρωποι αποκαλύπτοντας τις ιδέες, τις αντιλήψεις και την ταυτότητά τους, και (γ) της **επικοινωνιακής μνήμης**, που συνδέεται με τη γλώσσα και την ικανότητα επικοινωνίας (Assmann 2011, 5–6).

Πίνακας 2: Σχέση χρόνου, ταυτότητας και μνήμης σε διαφορετικά επίπεδα συνείδησης.

ΕΠΙΠΕΔΟ	ΧΡΟΝΟΣ	ΤΑΥΤΟΤΗΤΑ	ΜΝΗΜΗ
Εσωτερικό (νευρονοητικό)	εσωτερικός, υποκειμενικός	εσωτερικός εαυτός	ατομική μνήμη
Κοινωνικό	κοινωνικός	κοινωνικός εαυτός, άτομο ως φορέας κοινωνικών ρόλων	επικοινωνιακή μνήμη
Πολιτισμικό	ιστορικός, μυθικός, πολιτισμικός	πολιτισμική ταυτότητα	πολιτισμική μνήμη

Για τον Assmann, ο άνθρωπος είναι ένα ον που χαρακτηρίζεται από τη χρήση συμβόλων που, σε αντίθεση με το λόγο, είναι σταθερά και υπερβαίνουν τα όρια του συγκυριακού (situation-transcendent). Γι' αυτό δεν θεωρεί επαρκή την προσέγγιση των γνωστικών ψυχολόγων που εστιάζουν στον ψυχισμό του ατόμου, ούτε την προσέγγιση των κοινωνικών ψυχολόγων που, επηρεασμένοι από τον Halbwachs, εστιάζουν αποκλειστικά στην επικοινωνία (Assmann 2006, 68· 2008, 111· 2011, 31–2, 119–20). Κεντρική θέση στη σκέψη του έχει η ιδέα ότι η κοινωνία, στην προσπάθειά της να εξασφαλίσει τη συνέχειά της, χρησιμοποιεί τη μνήμη με έναν σχεδόν τελετουργικό τρόπο, ώστε οι νεότερες γενιές να μπορέσουν να δημιουργήσουν τη δική τους συλλογική πολιτισμική ταυτότητα. Δημιουργείται έτσι ένα σύνολο ιερών –κυριολεκτικά και μεταφορικά– **κανονιστικών κειμένων, αντικειμένων και παραδόσεων**, που, ως προϊόν επιλογής, είναι κατά βάση επινοήσεις (Assmann A. 2010· Assmann 1988· 1995· 2010, 126 κ.ε· 2011, 78–104· Plantzos 2011, 226· Μαντόγλου 2012α, 27–8). Αυτή ακριβώς τη μετωνυμία της υλικής επικοινωνίας ενός νου που θυμάται και ενός αναμνηστικού αντικειμένου ο Assmann την ονομάζει **πολιτισμική μνήμη** (cultural memory). Αποκλίνοντας στο σημείο αυτό από τον Halbwachs, δεν κάνει διάκριση ανάμεσα στη συλλογική μνήμη και την παράδοση, την οποία θα μπορούσαμε να ορίσουμε ως μια οργανωμένη και «αντικειμενική» μορφή μνήμης. Γι' αυτό ξεχωρίζει τη συλλογική μνήμη τόσο από την επικοινωνιακή (communicative memory) όσο και από την επιστημονική (ιστορική) μνήμη (Assmann 1995, 126· 2008, 111· 2011, 9, 30–1· για έναν απλό ορισμό της πολιτισμικής μνήμης Βιδάλη 1999, 89).

Όσον αφορά το ρόλο του ατόμου στην αναμνηστική διαδικασία, ο Assmann εκκινεί από διαφορετικό σημείο. Ορίζει το άτομο ως μια διαχρονική ταυτότητα κατασκευασμένη με το υλικό του χρόνου (Πίνακας 2). Η κατασκευή αυτή επιτελείται από την ατομική μνήμη, το μοναδικό είδος μνήμης που οφείλεται αποκλειστικά στο νευρονοητικό μας σύστημα (Assmann 2008, 109).

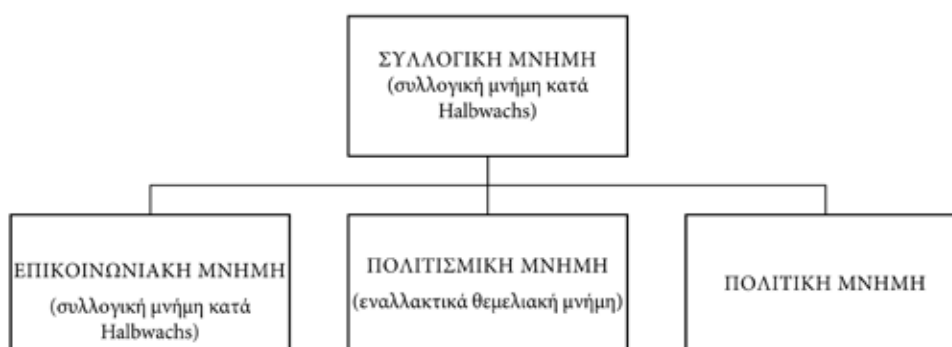
Η ατομική μνήμη βρίσκεται σε διαρκή αλληλεπίδραση με τις μνήμες άλλων και με τα υλικά αντικείμενα (Assmann 2008, 111). Η επικοινωνιακή μνήμη, από την άλλη, βασίζεται στην καθημερινή επικοινωνία. Καθώς η τελευταία είναι εξαιρετικά ρευστή, το άτομο μέσω αυτής συνθέτει μνήμες που είναι κοινωνικά διαμεσολαβημένες και σχετίζονται με μια ομάδα. Η ατομική μνήμη ορίζεται μόνο σε σχέση με τους Άλλους. Ο Άλλος μπορεί να υπάρχει σε διαφορετικές ομάδες (οικογένεια, επαγγελματική ομάδα, πολιτική παράταξη, έθνος κ.λπ.), καθεμία από τις οποίες έχει τα δικά της επικοινωνιακά πλαίσια (frames ή communicative genres) και δεσμούς. Άρα υπάρχουν παραπάνω από μία μνήμες και αναπαραστάσεις του Εαυτού. Οι αναπαραστάσεις αυτές γίνονται αντιληπτές κατά τη μελέτη της προφορικής ιστορίας, της οποίας ο χρονικός ορίζοντας δεν φαίνεται να εκτείνεται σε μια περίοδο μεγαλύτερη των ογδόντα ως εκατό ετών, ή τριών-τεσσάρων γενεών. Η απουσία μεγαλύτερου χρονικού βάθους οφείλεται στο γεγονός ότι η προφορική ιστορία δεν διαθέτει χρονικές σταθερές. Αυτές οι σταθερές που επεκτείνουν το χρονικό ορίζοντα διατήρησης της μνήμης είναι μια καθαρά κοινωνική κατασκευή (Assmann 1995, 127· 2008, 111· 2011, 36· Halbwachs 2013β). Τελικά, η πολιτισμική μνήμη ορίζεται ως ένα παράλληλο είδος μνήμης με ευδιάκριτες διαφορές από την επικοινωνιακή μνήμη σε όλα τα επίπεδα (Πίνακας 3 και Διάγραμμα 3) (Assmann 2008, 109 εικ. 1, 117 εικ. 2· 2011, 41).

Πίνακας 3: Διαφορές επικοινωνιακής και πολιτισμικής μνήμης.

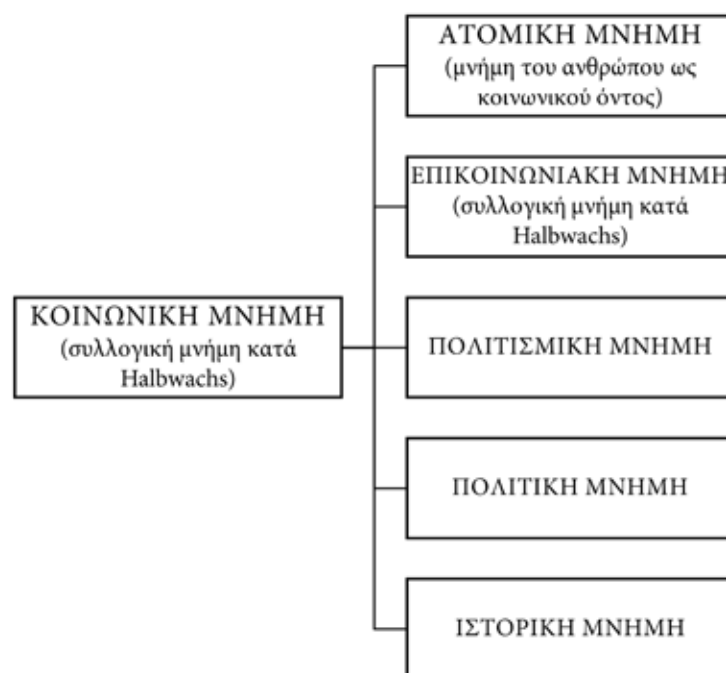
	ΕΠΙΚΟΙΝΩΝΙΑΚΗ ΜΝΗΜΗ	ΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΗ ΜΝΗΜΗ
Περιεχόμενο	ιστορία στο πλαίσιο αυτοβιογραφικής μνήμης, πρόσφατο παρελθόν	μυθική ιστορία, γεγονότα σε απόλυτο παρελθόν (in illo tempore)
Μορφές	ανεπίσημη παράδοση και είδη (genre) καθημερινής επικοινωνίας	υψηλός βαθμός διαμόρφωσης (formation) τελετουργική επικοινωνία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

Ωστόσο, ούτε ο Assmann κατάφερε να ξεφύγει πλήρως από τις παγίδες που υποκρύπτονται στην προσπάθεια κατάρτισης ενός λογικά συνεπούς ταξινομητικού συστήματος των διαφορών ειδών μνήμης. Έτσι, η επικοινωνιακή και η πολιτισμική μνήμη μπορούν να αντιμετωπίζονται ως υποκατηγορίες ή μέρος της συλλογικής μνήμης, ταυτόχρονα η συλλογική και η πολιτισμική μνήμη να αντιπαραβάλλονται ως ισότιμες και την ίδια στιγμή η συλλογική και η επικοινωνιακή μνήμη να ταυτίζονται (Assmann 2008, 110–11). Στο σημείο αυτό όμως υπάρχει μια λογική αντίφαση, καθώς η πολιτισμική μνήμη δεν μπορεί να είναι υποκατηγορία και ταυτόχρονα ίδιας τάξης κατηγορία με τη συλλογική. Είναι, συνεπώς, ορθότερο να εισάγουμε στη συζήτηση τον όρο κοινωνική μνήμη, αναδεικνύοντας τον κοινωνικό χαρακτήρα της μνήμης που επηρεάζει την αναμνηστική διαδικασία κάθε είδους, αλλά και το τελικό προϊόν της διαδικασίας αυτής.

Για την επίτευξη παρόμοιας νοηματικής διαύγειας είναι καλύτερο να χρησιμοποιούμε τον όρο «επικοινωνιακή μνήμη» με τον τρόπο που προτείνει ο Assmann. Έτσι τονίζεται η πρωτοκαθεδρία της επικοινωνίας και δεν υπάρχει η σύγχυση που προκαλεί ο όρος «συλλογική μνήμη» (Διάγραμμα 4). Ο Assmann αναγνωρίζει και μια τρίτη υποκατηγορία, την πολιτική μνήμη, η οποία διατηρείται για όσο χρονικό διάστημα διατηρείται και



Διάγραμμα 3: Η συλλογική και η πολιτισμική μνήμη σύμφωνα με τον Assmann (1995· 2008· 2011).



Διάγραμμα 4: Η κοινωνική μνήμη όπως περίπου γίνεται αντιληπτή στο παρόν κείμενο.

ο πολιτικός θεσμός που την συντηρεί (Assmann A. 2006, 210–24· 2010, 122). Σε μια μόνο περίπτωση ο όρος «κοινωνική μνήμη» ταυτίζεται ρητά με την ιστορική συνείδηση (Assmann 2011, 114). Πρακτικά, ωστόσο, οι διακρίσεις αυτές είναι μόνο ως ένα βαθμό χρήσιμες, καθώς δεν πρόκειται για συμπαγείς δομές, αλλά για πόλους που σχετίζονται δυναμικά και αλληλεπικαλύπτονται (Assmann 2008, 113· 2010, 123). Εν τέλει, η συζήτηση γύρω από την ορολογία είναι από ένα σημείο και μετά άγονη και είναι προτιμότερο να εστιάσουμε στη φύση του φαινομένου που αφορά έννοιες όπως η παράδοση, ο μύθος, η ιστορική συνείδηση, ο αυτοπροσδιορισμός και η ιστορική αλλαγή, όπως και αν τελικά ονομάσουμε το φαινόμενο αυτό (Assmann 2011, 10).

Ενδιαφέρουσα απόκλιση από την παραπάνω παράδοση αποτελεί ο ορισμός της συλλογικής μνήμης από τον Funkenstein (1993). Αν και δεν χρησιμοποιεί πουθενά τον όρο «κοινωνική μνήμη», η επιχειρηματολογία του αναφέρεται ακριβώς σ' αυτή την έννοια. Όπως ο Halbwachs, ο Funkenstein θεωρεί ότι η συλλογική μνήμη είναι ένα **σύστημα συμβόλων**, γλωσσικών και μη, του οποίου η σχέση με τις ατομικές αναμνήσεις είναι ανάλογη με εκείνη ανάμεσα στη γλώσσα και την ομιλία: οι αναμνήσεις ατόμων που μοιράζονται κοινά βιώματα δεν είναι ποτέ ακριβώς ίδιες. Έτσι, ενώ υπάρχει συλλογική μνήμη, οριοθετείται από τον ιδιοσυγκρασιακό χαρακτήρα των προσωπικών αναμνήσεων (Funkenstein 1993, 4–7). Αντιτίθεται, όμως, στην τάση να αγνοείται η ικανότητα της κοινωνίας να μετατρέπει τον ιστορικό λόγο σε ανάμνηση (Funkenstein 1993, 8). Αναγνωρίζει, τέλος, στις σύγχρονες κοινωνίες των εθνικών κρατών την αντικατάσταση της ιερής-θρησκευτικής κοινωνικής μνήμης με μια κοσμική διάστασή της (Funkenstein 1993, 20).

Η τυπολογία της μνήμης και της λήθης που προτείνει ο Ricœur (2000, 2004) προσφέρει μια ακόμη διάσταση του φαινομένου. Ο Ricœur εντοπίζει τρία επίπεδα διαχείρισης της μνήμης, το **παθολογικό-θεραπευτικό**, το **πρακτικό** και το **ηθικό-πολιτικό**. Το πρώτο περιλαμβάνει τις απωθημένες μνήμες, το δεύτερο παραπέμπει στις μνήμες που δημιουργούν ταυτότητα και το τρίτο αφορά το καθήκον διατήρησης της μνήμης και ιστορικής δικαίωσης των τραυμάτων (Πίνακας 4) (Ricœur 2000, 82–111· 2004, 68–92· Κόκκινος κ.ά. 2010, 34–5). Θα μπορούσε να πει κανείς ότι ο πρώτος τύπος μοιάζει με τη μνήμη όπως την αντιμετωπίζει η ψυχανάλυση, ενώ ο δεύτερος και ο τρίτος αντιστοιχούν περίπου στην κοινωνική μνήμη του Halbwachs εμπλουτισμένη με νεότερη προβληματική.

Πίνακας 4: Η τυπολογία της μνήμης του Ricœur (2000· 2004).

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

Στον αντίποδα της μνήμης βρίσκεται η **λήθη**, που λειτουργεί με την λογική «ό,τι δεν έχει ιστορικό αποτύπωμα δεν υπάρχει» (Μαντόγλου 2012α, 13–4, 28). Ο Ricœur αναγνωρίζει τρία είδη λήθης: την **αμνησία**, την **αμνηστία** και την **ηθικά επιβεβλημένη λήθη**. Η ολική αμνησία, παθολογικής φύσεως, διαγράφει πλήρως το παρελθόν. Η αμνηστία είναι στην ουσία μια παραγραφή με στόχο τη συμφιλίωση και την αποφυγή της κοινωνικής ρήξης. Η επιβεβλημένη λήθη απαιτεί την μεταμέλεια του θύτη και τη συγχώρεση του θύματος (Ricœur 2000, 536–656· 2004, 412–506· Κόκκινος κ.ά. 2010, 34). Τέλος, ο Ricœur πραγματεύεται και δύο περιπτώσεις **παθογένειας της μνήμης**: την **υπερμνησία**, την τόσο μεγάλη αφθονία, δηλαδή, της μνήμης που εγκλωβίζει το άτομο στο παρελθόν, και τη **συρρίκνωση** της μνήμης, που εμποδίζει την ανάπτυξη δημιουργικής κριτικής σκέψης βασισμένης στο παρελθόν. Θεραπεία αυτών των δύο παθογενειών είναι κατά τον γάλλο φιλόσοφο η καλλιέργεια μιας μνήμης που μπορεί να θυμάται κριτικά χωρίς να βιώνει την αναμνηστική διαδικασία ως τραύμα. Την στάση αυτή ονομάζει «**πολιτική δίκαιης μνήμης**» (Ricœur 2000, 107–8· 2004, 88–9· Κόκκινος κ.ά. 2010, 35–6).

Αν, πάντως, δεχθούμε ότι ο ρόλος της μνήμης είναι ο προσανατολισμός του ατόμου εντός των χρονικών και κοινωνικών του πλαισίων, τότε πρέπει να παραδεχθούμε ότι η λήθη είναι βασικό στοιχείο αυτής της διαδικασίας, καθώς, αν ήταν δυνατό το άτομο να θυμάται τα πάντα, τότε θα αδυνατούσε να προσανατολιστεί (Assmann 2006, 68). Όποιος, λοιπόν, θέλει να μελετήσει τις μνήμες σε οποιαδήποτε κοινωνία σε οποιαδήποτε χρονική στιγμή, πρέπει να λάβει υπόψη του όχι μόνο πώς ο άνθρωπος θυμάται, αλλά και πώς επιλέγει να ξεχνά, γιατί οι διαφορετικοί τρόποι με τους οποίους επιλέγουν να θυμούνται και να ξεχνούν τα άτομα αλληλεπιδρούν στην προσπάθεια ερμηνείας του παρελθόντος, παράγοντας λόγο συχνά συγκρουσιακό και δημιουργούν αυτό που για τις μελλοντικές γενιές θα ορίζεται ως παρελθόν και το οποίο, στο πλαίσιο μιας συνεχούς διαλεκτικής διαδικασίας, θα επαναπροσδιορίζεται στο εκάστοτε παρόν (Assmann 1997, 9· Alcock 2011, 45, 299 σημ. 13· Μαντόγλου 2012α, 13).

Μια πιο σύγχρονη προσέγγιση της σχέσης υλικού πολιτισμού και μνήμης που περιλαμβάνει και την έννοια του σώματος, αλλά με τρόπο διαφορετικό από αυτόν του Connerton, είναι η **(πολύ-)αισθητηριακή θεώρηση**. Στοχεύει αφ' ενός στην αμφισβήτηση του δυτικού νεωτερικού τρόπου με τον οποίο βιώνονται ο υλικός κόσμος, ο τόπος, ο χρόνος και η ιστορία, και αφ' ετέρου στην πρόταση ενός **νέου επιστημολογικού παραδείγματος** με φαινομενολογικές βάσεις, απόρροια των οποίων είναι η αντίληψη πως το αισθητηριακό βίωμα είναι οντογενετικό, δημιουργεί τη συνείδηση της ανθρώπινης ύπαρξης καθώς ο άνθρωπος έρχεται σε επαφή με ό,τι τον περιβάλλει (Χαμηλάκης 2015, 21, 27, 87–95, 115). Για τους θιασώτες της προσέγγισης αυτής, ο τρόπος με τον οποίο βιώνει ο σύγχρονος δυτικός άνθρωπος τον κόσμο είναι μέσω μιας ακατάπαυστης προσπάθειας ελέγχου της έντασης και της ποιότητας των αισθητηριακών ερεθισμάτων, που οδηγεί, κατ' επέκταση, στον έλεγχο του τρόπου με τον οποίο γίνεται αντιληπτή η κοινωνική πραγματικότητα. Βασικό χαρακτηριστικό του

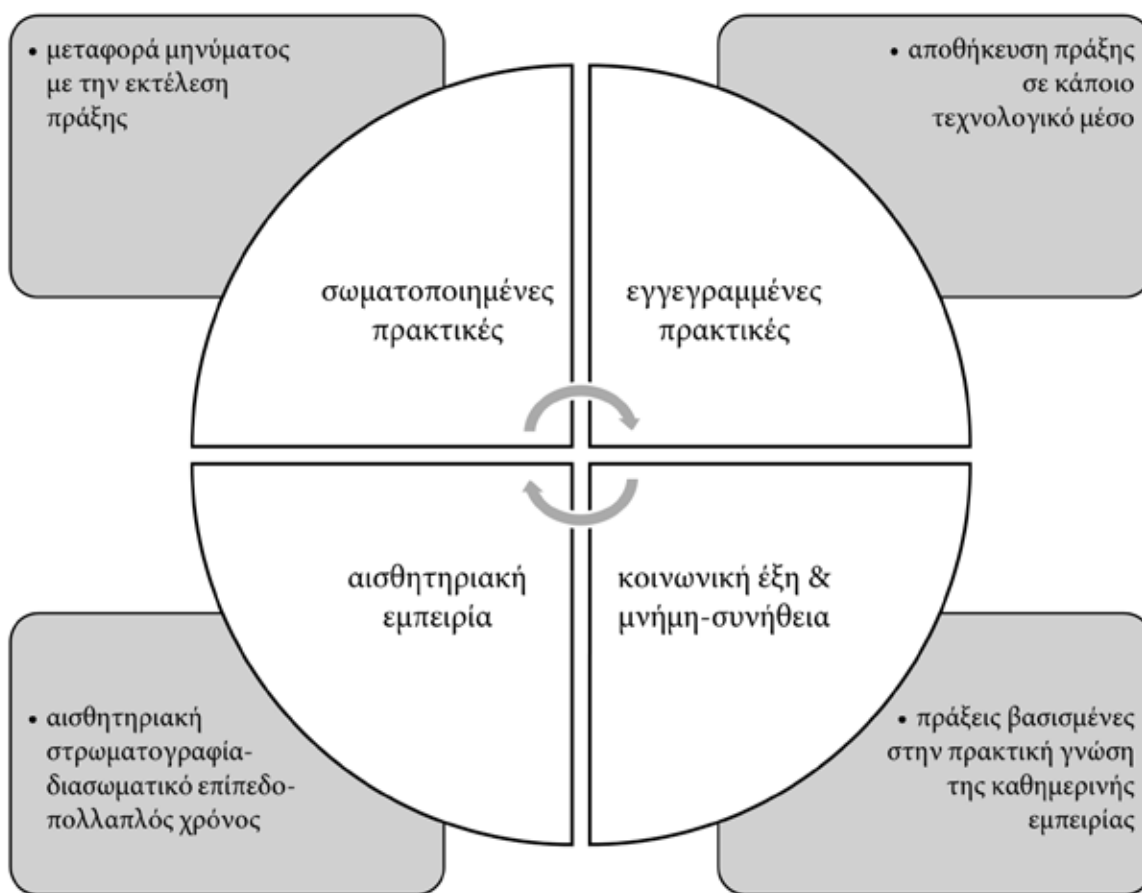
δυτικού μοντέλου είναι η διάκριση πέντε σαφώς καθορισμένων αισθήσεων, η κυριαρχία της όρασης κατά την αναζήτηση τεκμηρίων στην προσπάθεια αναπαράστασης του παρελθόντος, και η αδιαφορία για την πιθανότητα ύπαρξης πιο ρευστών εννοιών, όπως της **συν-κίνησης** και της **αισθητηριακής τροπικότητας** (Χαμηλάκης 2015, 19–32, 63–6, 143–53· για την κυριαρχία της όρασης στην αρχαιολογική πρακτική βλ. και Hodder 2004, 87 εικ. 5.4, 109 εικ. 6.1, 110 εικ. 6.2, 122–23 εικ. 7.1, 125 εικ. 7.2). Έτσι, όμως, η έννοια του πλαισίου, εντός του οποίου βιώνεται η αισθητηριακή εμπειρία, αντικαθίσταται από «**συναθροίσματα**», όπου απουσιάζει κάθε έννοια ιεράρχησης και αντίθετα σώματα, πράγματα, ιδέες κ.λπ. συνδέονται εντός συγκυριακών ομάδων με τη μορφή ριζώματος (Χαμηλάκης 2015, 151).

Η κοινωνική μνήμη αποτελεί βασικό παράγοντα κατά τη διαδικασία μελέτης και ερμηνείας που επιτρέπει «στην αισθητηριακή εμπειρία να πραγματωθεί» (Χαμηλάκης 2015, 22) και ειδικά στην υλική-σωματική της διάσταση, αφού «οι αισθήσεις είναι ο τρόπος της υλικότητας να παράγει ανάμνηση και λησμονιά» (Χαμηλάκης 2015, 25). Είναι, συνεπώς, σημαντικό να εντοπιστεί και να μελετηθεί η αλληλεπίδραση κοινωνικής μνήμης και αισθήσεων, καθώς οι τελευταίες παράγουν, βέβαια, μνήμη, αλλά ταυτόχρονα καθορίζονται από τα κοινωνικά συμφραζόμενα. Η υλική διάσταση των αισθήσεων είναι που τις καθιστά κατάλληλο μεθοδολογικό εργαλείο για την αρχαιολογία, χάρη στο οποίο μπορεί να διευρυνθεί ο στοχασμός της αρχαιολογικής έρευνας με ερωτήματα που αφορούν τη σωματική εμπειρία, την εξουσία ως σωματοποιημένη διαδικασία και φυσικά τις λειτουργίες της μνήμης (Χαμηλάκης 2015, 29).

Η υιοθέτηση της πολυαισθητηριακής προσέγγισης συνεπάγεται την αποδοχή μιας νέας οντολογίας που δεν αντιμετωπίζει το σώμα ουσιοκρατικά ως οριοθετημένο αντικείμενο, δεν ξεχωρίζει το σώμα από το πνεύμα και το υποκείμενο από το αντικείμενο, αντικαθιστά την παραδοσιακή δυτική ταξινόμηση των αισθήσεων με έννοιες όπως οι ροές και η συν-κίνηση και μετατρέπει το σώμα σε σάρκα που βρίσκεται σε μια συνεχή διαδικασία διάδρασης με ό,τι το περιβάλλει, κατά την οποία η διάκριση ανάμεσα σε ενεργητικότητα και παθητικότητα είναι αδύνατη. Προσθέτοντας και την πολυχρονική διάσταση των αισθήσεων και της ύλης, οι συνδυασμοί των αισθητηριακών βιωμάτων είναι άπειροι. Καθώς ο άνθρωπος δεν έρχεται σε επαφή με τον κόσμο χωρίς το γνωστικό χάρτη που του παρέχει η μνήμη, κοινωνικά και ιστορικά συγκροτημένη, αλλά και καθώς η μνήμη συνεχώς ανατροφοδοτείται από τη βιωμένη εμπειρία, ο επιτυχημένος ή αποτυχημένος έλεγχος πάνω στις αισθήσεις συνεπάγεται αντιστοίχως και επιτυχημένη ή αποτυχημένη προσπάθεια ελέγχου της μνήμης (Χαμηλάκης 2015, 141–42). Σε συνάρτηση, λοιπόν, με τον έλεγχο –ή την απουσία ελέγχου– των αισθήσεων ερμηνεύονται και τα ζητήματα φύλου, τάξης φυλής ή εθνότητας (Χαμηλάκης 2015, 21).

Το ενδιαφέρον, όσον αφορά τον τρόπο ερμηνείας του αρχαιολογικού υλικού, έγκειται στο γεγονός ότι επιτρέπει την προσέγγιση της αισθητηριακής εμπειρίας μάλλον σε διασωματικό-συλλογικό παρά σε σωματικό-ατομικό επίπεδο και δεν αφορά πράγματα που απλώς ανήκουν χρονικά στο παρελθόν, αλλά πολλαπλούς συνυφασμένους μεταξύ τους χρόνους, κατά τους οποίους κάθε παρόν είναι φορέας όλων των παρελθόντων του, τα οποία και ανασύρει η μνήμη επιλεκτικά. Γι' αυτό η κοινωνική μνήμη έχει καθοριστικό ρόλο στην διαμόρφωση του αισθητηριακού τοπίου (Χαμηλάκης 2015, 30–5, 147). Καθώς η ανάκληση μιας ανάμνησης μέσω συγκεκριμένων πρακτικών συγχέεται με την αναπαραγωγή του παρελθόντος, η σωματική εμπειρία δημιουργεί **αισθητηριακές** στρωματογραφίες εξαιρετικά περίπλοκες (Χαμηλάκης 2015, 113–14).

Η συζήτηση γύρω από τη μνήμη σε διάφορα πεδία των ανθρωπιστικών σπουδών έχει καλλιεργήσει δύο τάσεις που συνυπάρχουν πλέον στις περισσότερες έρευνες του είδους. Η έννοια της μνήμης είναι κατακερματισμένη σε πολλαπλά είδη και ταυτόχρονα οι μελέτες γύρω από αυτή έχουν ένα έντονα υβριδικό και ιδιοσυγκρασιακό χαρακτήρα. Σήμερα, πάντως, παρά το γεγονός ότι συχνά απαντούμε σύγχυση στη χρήση κάποιων όρων, η κοινωνική μνήμη είναι διακριτή και σαφώς ευρύτερη ως προς το περιεχόμενο, καθώς περιλαμβάνει μνήμες ατομικές, συλλογικές και αυτό που ονομάζουμε παράδοση (Μαντόγλου 2012α, 25 υποσ. 2· 2012β, 15· Παπαχριστοφόρου 2013, 15). Όσο και αν ο όρος έχει δεχθεί και κριτική, γιατί θεωρείται ότι η μελέτη της υποβιβάζει το άτομο σε ρόλο παθητικού δέκτη και πειθήνιου εκφραστή της συλλογικότητας και οδηγεί σε **ουσιοκρατικές ερμηνείες** όρων όπως ομάδα, λαός, έθνος (Funkenstein 1993, 7–9· Gedi και Elam 1996, 37–9· Olick και Robbins 1998, 109, 111–12· Klein 2000, 135–36), δεν είναι δυνατόν να απορριφθεί συλλήβδην, καθώς



Διάγραμμα 5: Η σωματική μνήμη ως κοινωνική πρακτική.

είναι εμφανώς λογικά αδύνατο να αρνηθούμε το γεγονός ότι κοινωνικές ομάδες μοιράζονται κοινές εμπειρίες, άρα και μνήμες.

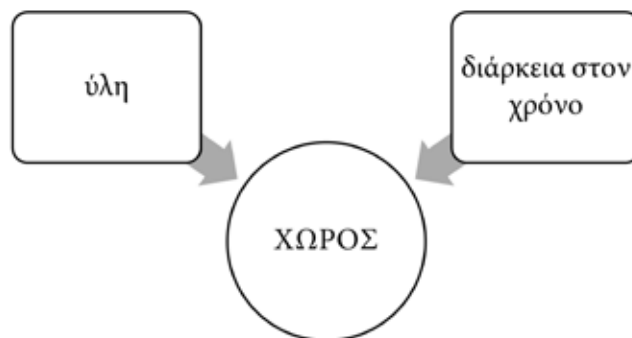
Θα μπορούσαμε, βέβαια, να αντικαταστήσουμε τον όρο κοινωνική μνήμη, που εξάλλου είναι μια μεταφορά, με την **μοιρασμένη μνήμη** (shared memory), η οποία συμβιβάζει τον ιδιοσυγκρασιακό χαρακτήρα των αναμνήσεων, όπως αυτός διαπιστώνεται από την έρευνα, με την ύπαρξη κοινών πολιτισμικών εργαλείων – κείμενα, υπερκείμενα, τοπωνύμια, τελετές, μουσική, χορός, γλώσσα και κυρίως αφηγήσεις – που μοιράζονται τα μέλη μιας ομάδας και τα οποία συμβάλλουν στην συγκρότηση των αναμνήσεων (Wertsch και Billingsley 2011, 29–34· παρόμοια κριτική στάση κρατά και ο Assmann 2011, 22). Στην πραγματικότητα, πάντως, και αυτός ο όρος είναι εξίσου μεταφορικός, αφού κυριολεκτικά κοινά είναι μόνο τα πολιτισμικά εργαλεία, χάρη στα οποία επικοινωνούν οι ατομικές αναμνήσεις. Πρόκειται, επομένως, για άλλη μια ελαφρά παραλλαγμένη εκδοχή της κοινωνικής μνήμης, με κάπως μεγαλύτερη έμφαση στη διάκριση ατομικού-συλλογικού.

Σε κάθε περίπτωση ανακύπτουν ερωτήματα σχετικά με το πώς οι μνήμες των διαφορετικών ομάδων συνυπάρχουν, αν προσπαθούν να κυριαρχήσουν η μια επί της άλλης, ποιες τελικά επικρατούν στη δημιουργία μιας ορθής αφήγησης του παρελθόντος και κυρίως γιατί. Στη βάση αυτής της προβληματικής ο Foucault (1977, ιδιαιτέρως 139–64) διαπίστωσε την ύπαρξη της **αντι-μνήμης**, όρου που αναφέρεται στο είδος εκείνο της μνήμης που δημιουργείται ως αντίδραση στην επίσημη αναμνηστική αφήγηση ή στην επίσημη εντολή λήθης δίνοντας έμφαση στις πολιτισμικές ασυνέχειες και σε ανταγωνιστικές αναπαραστάσεις. Έτσι, οι μνήμες μπορούν να διακρίνονται σε κυρίαρχες, ανατρεπτικές και συγκρουσιακές αντι-μνήμες, σε ανταγωνιστικές που όμως συνυπάρχουν ειρηνικά ή ακόμη που ητλημένα αγνοούν η μία την άλλη (Bouchard 1977, 8· Burke 1989, 107–8· 1997, 53–4· 2009, 134–37· Μπενβενίστε 1999, 21).

1.3. ΧΩΡΟΣ, ΤΟΠΟΙ ΚΑΙ ΠΕΡΙΒΑΛΛΟΝΤΑΙ ΜΝΗΜΗΣ

Ο χώρος είναι μια διάσταση της πραγματικότητας που, όπως την αντιλαμβανόμαστε, συνδυάζει **την ιδιότητα της ύλης** με τη **διάρκεια στον χρόνο** (Διάγραμμα 6). Με αυτή την έννοια, είναι ένα στοιχείο του πλαισίου που παγιώνει και διαιωνίζει τη μνήμη της κοινότητας (Παραδέλλης 1999, 29). Η ιδέα ότι χώρος και μνήμη σχετίζονται μας έρχεται από την αρχαιότητα, αν και με διαφορετική μορφή. Από το γνωστό ανέκδοτο του Σιμωνίδη –ο οποίος, αφού κατά τη διάρκεια ενός συμποσίου γλύτωσε από την κατάρρευση ενός κτιρίου από σεισμό χάρη στη θεϊκή επέμβαση των Διοσκούρων, ήταν σε θέση να αναγνωρίσει τα παραμορφωμένα θύματα που βρέθηκαν στα ερείπια καθώς είχε απομνημονεύσει τη θέση στην οποία καθόταν ο καθένας τους– μέχρι το αναγεννησιακό θέατρο μνήμης, ο χώρος με τη μορφή του τοπίου, συνδυάζεται με την μνήμη ως εικονιστική τέχνη προκειμένου να συγκροτηθεί ένας **νοητικός χάρτης** με (χωρικά) σημεία αναφοράς που βοηθούν την αναμνηστική διαδικασία (Διάγραμμα 7) (Cicero, *De Oratore* II 86, 351–54· Yates 1966, 1–4· Hutton 1987, 371· Samuel 1994, vii–viii· Μαντόγλου 2010, 141· Assmann 2011, 15· Πλάντζος 2014, 265). Πέρα, όμως, από αναμνηστικά νοηματοδοτημένο τοπίο, ο χώρος λειτουργεί και ως περιβάλλον για ένα σύνολο σωματοποιημένων πρακτικών που χαρακτηρίζουν την ανθρώπινη συμπεριφορά (Connerton 1989, 72–4).

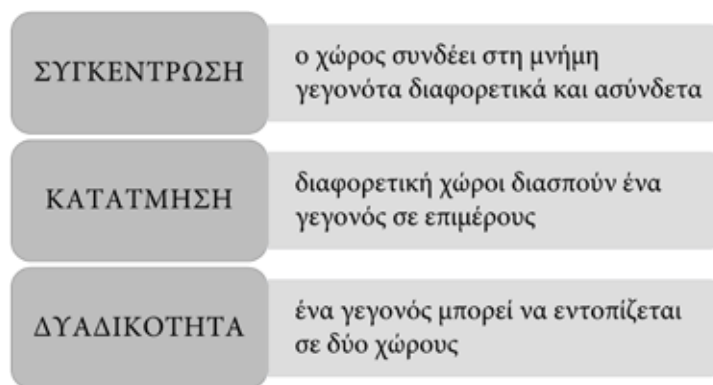
Ο χώρος απασχόλησε ιδιαίτερα τον Halbwachs (1992, 219–22), ο οποίος καθιέρωσε μια ορολογία για τη σχέση του με τη μνήμη που ενίοτε εμφανίζεται με τη μορφή «νόμων» (Διάγραμμα 8): (α) ο χώρος μπορεί να συνδέσει στη μνήμη γεγονότα διαφορετικά και ασύνδετα (**νόμος της συγκέντρωσης**), (β) διαφορετικοί χώροι μπορούν να διασπών ένα γεγονός σε επιμέρους γεγονότα (**νόμος της κατάτμησης**), (γ) ένα γεγονός μπορεί να εντοπίζεται σε δύο διαφορετικούς χώρους (**νόμος της δυαδικότητας**) (Παραδέλλης 1999, 30–1 και 49 σημ. 7). Ανεξάρτητα από το εύρος της εφαρμογής των νόμων του αυτών, καταδεικνύεται ότι ο χώρος που σχετίζεται με τη μνήμη είναι εν τέλει εξίσου κοινωνικά κατασκευασμένος, ως και εντελώς πλασματικός (Assmann 2011, 26). Η σχέση της μνήμης με τον χώρο είναι συμπαγής (concrete) και αποσυνδεδεμένη από την έννοια του απλού γεωγραφικού χώρου. Τοπογραφικά προσδιορισμένοι χώροι συνδυασμένοι με κείμενα και αντικείμενα δημιουργούν μνημονικά τοπία. Ο χώρος αποτελεί, δηλαδή, ένα κοινωνικά κατασκευασμένο πλαίσιο που



Διάγραμμα 6: Ο χώρος ως στοιχείο που διαιωνίζει τη μνήμη.



Διάγραμμα 7: Σχέση χώρου και μνήμης από την αρχαιότητα ως την Αναγέννηση.



Διάγραμμα 8: Οι νόμοι που διέπουν σχέση χώρου και μνήμης κατά τον Halbwachs (1992).

επανακαθορίζεται από την εκάστοτε κοινωνική ομάδα, με τα υλικά αντικείμενα εντός του να είναι μέρος του (Assmann 2011, 24–5, 44–5). Με τον τρόπο αυτό, το έργο του Halbwachs καθίσταται η απαρχή ενός είδους «μνημοαρχαιολογίας» (Alcock 2011, 61).

Η αποσύνδεση της έννοιας του χώρου από την αμιγώς γεωγραφική/τοπογραφική του διάσταση παραπέμπει συνειρμικά στην έννοια των μνημονικών τόπων (**lieux de mémoire**). Για τον Nora, που δημιούργησε τον όρο, η μνήμη έχει την τάση να χωροθετεί (Nora 1989, 7). Ως μνημονικοί τόποι δεν λειτουργούν μόνο οι μνημειοποιημένοι χώροι, όπως τα νεκροταφεία ή τα αρχιτεκτονήματα (**τόποι μνημειακοί**). Τον ίδιο ρόλο έχουν τα αρχεία, οι βιβλιοθήκες και τα μουσεία (**τόποι τοπογραφικοί**), οι αναμνηστικές γιορτές, οι επέτειοι κ.λπ. (**τόποι συμβολικοί**), τα εγχειρίδια ιστορίας, οι αυτοβιογραφίες, οι σύλλογοι (**τόποι λειτουργικοί**) και φυσικά οι ίδιες οι κοινωνίες που, είτε με τη μορφή του κράτους είτε αλλιώς, δημιουργούν τη μνήμη (Πίνακας 5). Αυτοί οι τόποι μνήμης αιτιολογούν την ύπαρξή τους στην νεωτερική κοινωνία, επειδή η τάση της νεωτερικότητας να καθιστά όλο και σαφέστερο –και γι’ αυτό πιο απόμακρο– το παρελθόν, έχει αποκόψει τον άνθρωπο από την έννοια της αυθόρμητης μνήμης και τον υποχρεώνει να δημιουργεί αρχεία, να γιορτάζει επετείους, να παράγει αναμνηστικό λόγο και γενικά να καταγράφει τα θραύσματα του παρελθόντος που αισθάνεται ότι μπορεί να θυμάται όλο και λιγότερο. Ή, για να το πούμε χρησιμοποιώντας τους όρους του Nora, υπάρχουν οι τόποι μνήμης γιατί δεν υπάρχουν περιβάλλοντα μνήμης (**milieux de mémoire**) (Nora 1989, 7–8, 11–12· Le Goff 1998, 140· Μπενβενίστε 1999, 20). Πρόκειται, συνεπώς για μια σύγχρονη στρατηγική επιλογή συγκρότησης τοπίων, όπου συναντιούνται μνήμες και ταυτότητες, ενίοτε συγκρουσιακά, και στα οποία ενυπάρχει μια αμφίδρομη σχέση μεταξύ μνήμης και ιστορίας, ή καλύτερα ένας κύκλος δημιουργίας, χάρη στον οποίο η μνήμη των νεωτερικών κοινωνιών μετατρέπεται σε ιστορία και η ιστορία σε μνήμη, με τις ίδιες τις κοινωνίες να βρίσκονται εγκλωβισμένες ανάμεσα στις δύο έννοιες (Nora 1989, 7–8, 12–15· Le Goff 1998, 140· Μπενβενίστε 1999, 20· Πλάντζος 2014, 264–65).

Πίνακας 5: Οι lieux de mémoire του Nora (1989).

ΥΛΙΚΟΙ	φορητοί (π.χ. Πινακίδες του Μωσαϊκού Νόμου)
	τοπογραφικοί (π.χ. αρχεία, βιβλιοθήκες, μουσεία)
	θέσεις μνημειακού χαρακτήρα (π.χ. αγάλματα, μνημεία)
	κτιριακά συγκροτήματα (π.χ. καθεδρικός της Σαρτρ, Βερσαλλίες)
ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΚΟΙ	διατηρούν μια μη μεταβιβάσιμη εμπειρία (π.χ. σύλλογος βετεράνων)
	παιδαγωγικοί (π.χ. εγχειρίδια, λεξικά, διαθήκες, μνημόνια)
ΣΥΜΒΟΛΙΚΟΙ	κυρίαρχοι (π.χ. επίσημες τελετές)
	κυριαρχούμενοι (π.χ. καταφύγια, ιερά)

Τοπία, ωστόσο, δεν συγκροτούνται μόνο στις σύγχρονες κοινωνίες. Ή ακριβέστερα, ο ορισμός του τοπίου δεν αποτρέπει την αναζήτησή του σε εποχές και κοινωνίες με χαρακτηριστικά διαφορετικά από τη δική μας, γιατί το τοπίο είναι «... *ιστορία και αφήγηση, χρονικότητα και ανάμνηση*» (Tilley 1994, 34 μτφ. του γράφοντος), πρόκειται, δηλαδή, για μια έννοια «... *πιο ολιστική, που ενεργεί έτσι ώστε να συμπεριλάβει και όχι να αποκλείσει*» (Tilley 1994, 34 μτφ. του γράφοντος· βλ. επίσης Τερκενλή 1996, 13–58· Πλάντζος 2014, 250–55). Η διάκριση ανάμεσα σε τόπους και περιβάλλοντα μνήμης επιτρέπει στον αρχαιολόγο να αφηγηθεί την αλλαγή του τοπίου σε συνάρτηση με το πέρασμα του χρόνου (χρονικότητα), συμμετέχοντας, όμως, με τον τρόπο αυτό στην αναμνηστική διαδικασία (Ingold 1993, ιδιαιτέρως 152–53· 2010, ιδιαιτέρως 59–60· Πλάντζος 2014, 60–2, 72–4). Παρά τις νοηματικές διαφορές που υπάρχουν ανάμεσα σε τοπίο και περιβάλλον, όσον αφορά τη μνήμη, οι δύο όροι μπορούν να θεωρηθούν συμπληρωματικοί. Το περιβάλλον μνήμης μας επιτρέπει να διακρίνουμε πρακτικές και αναπαραστάσεις των νεωτερικών κοινωνιών από αυτές των κοινωνιών του παρελθόντος, ενώ το τοπίο μας επιτρέπει να αντιληφθούμε πιο δυναμικά την αναμνηστική διαδικασία, καθώς και την εμπλοκή του ερευνητή σε αυτή.

1.4. Η ΜΝΗΜΗ ΚΑΙ Ο ΧΡΟΝΟΣ ΩΣ ΚΟΙΝΩΝΙΚΕΣ ΚΑΤΑΣΚΕΥΕΣ

Η αναπόφευκτη διασταύρωση των ατομικών συνειδήσεων εντός των ποικίλων πλαισίων της κοινωνικής ζωής, η ανάγκη να υπάρχουν κοινά χρονικά σημεία αναφοράς που να έχουν νόημα για όλους, ακόμη και το ίδιο το πλαίσιο εντός του οποίου ορίζεται ο χρόνος είναι αποτέλεσμα κοινής συμφωνίας και καθιστούν την έννοια του χρόνου μια κοινωνική κατασκευή, συχνά περιοριστική με **κανονιστικό** χαρακτήρα που επιβάλλει την αίσθηση του μέτρου και της ομοιομορφίας (Halbwachs 2013β, 113–19· Assmann 1988, 14· 1995, 130–31· 2011, 96). Πρόκειται για μια βιωμένη εμπειρία, η οποία, όπως ο βιωμένος πόνος, ενώ εντοπίζεται στην περιοχή του εαυτού, όπου κανένας άλλος δεν μπορεί να επέμβει και κατ' επέκταση να κατανοήσει, απογυμνώνεται από τα προσωπικά-μυστηριακά χαρακτηριστικά του όταν η ομάδα εφαρμόζει **μέσα έκφρασης** που έχει αποδεχθεί και διαθέτει από πριν για να επικοινωνήσει (Halbwachs 2013β, 119–23). Η αντίληψη του χρόνου ως βιωμένη εμπειρία ανάγεται στην εποχή του Αυγουστίνου, για τον οποίο η μνήμη είναι μέτρο του χρόνου (Funkenstein 1993, 7). Το ίδιο το ρήμα «θυμάμαι» ενέχει από τη φύση του την έννοια του παρελθόντος χρόνου, καθιστώντας το παρελθόν βασικό έρεισμα της μνήμης (Assmann 2011, 17). Η δυναμική πραγμάτευση των βιωμένων καταστάσεων του κόσμου που μας περιβάλλει είναι η βασική διαδικασία με την οποία ο άνθρωπος ως κοινωνικό ον χαρτογραφεί την έννοια του χρόνου και η αφήγηση καθίσταται τρόπος με τον οποίο **η χρονικότητα εισάγεται στον χώρο** (Gell 1992, 235–41· Tilley 1994, 33· Παπαχριστοφόρου 2013, 254–57).

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2

ΤΟΠΟΓΡΑΦΙΑ ΚΑΙ ΣΥΓΚΡΟΤΗΣΗ ΤΗΣ ΜΝΗΜΗΣ

2.1. ΔΙΑΜΟΡΦΩΝΟΝΤΑΣ ΤΟ ΑΝΑΜΝΗΣΤΙΚΟ ΤΟΠΙΟ ΜΙΑΣ ΑΡΧΑΙΑΣ ΠΟΛΗΣ: Η ΠΟΛΕΟΔΟΜΙΚΗ ΕΞΕΛΙΞΗ ΤΟΥ ΘΑΣΙΑΚΟΥ ΑΣΤΕΩΣ ΚΑΙ Η ΘΑΣΙΑΚΗ ΧΩΡΑ

Στο προηγούμενο κεφάλαιο, αναλύθηκε σύντομα ο τρόπος με τον οποίο η μνήμη γίνεται αντιληπτή ως χωροθετική δύναμη. Απ' όλους του παραπάνω όρους, αυτός που εμφανίζεται πιο συχνά στην αρχαιολογική βιβλιογραφία είναι η έννοια του τοπίου. Ωστόσο, και ο όρος *lieux de mémoire* έχει χρησιμοποιηθεί και για την αρχαιότητα (π.χ. Gangloff 2013· Galinsky 2015· Ng 2015), αλλά παραμένει συζητήσιμο κατά πόσο είναι δόκιμος και μέχρι ποια έκταση. Μπορεί η κοινωνική μνήμη να είναι ένας σύγχρονος αναλυτικός όρος, του οποίου η εφαρμογή στα κατάλοιπα αρχαίων κοινωνιών στόχο έχει να καταστήσει κατανοητές σήμερα όψεις των παρελθόντων πολιτισμών, προκύπτει, όμως, το ερώτημα αν και σε πιο βαθμό νομιμοποιούμαστε να διευρύνουμε αυτή τη νοοτροπία χρησιμοποιώντας και ορολογία με εξ ορισμού πιο περιοριστικές αναφορές (πρβλ. και Alcock 2011, 56). Καθώς η αρχαιοελληνική πόλις συνιστά την παραδοσιακή ερευνητική μονάδα για την κλασική αρχαιολογία, επιλογή δικαιολογημένη σε μεγάλο βαθμό καθώς πρόκειται για μια προκατάληψη που χαρακτηρίζει μεγάλο μέρος του προς μελέτη πρωτογενούς υλικού (Πλάντζος 2014, 247), για να απαντήσουμε στο παραπάνω ερώτημα θα χρησιμοποιήσουμε ως μελέτη περίπτωσης την αρχαία Θάσο, το άστυ της οποίας αποτελεί μια από τις καλύτερα ανασκαμμένες θέσεις του αρχαίου ελληνικού κόσμου (Εικ. 1, 2).

2.1.1. Ιχνηλατώντας αναμνηστικές πρακτικές στην αγορά της αρχαίας Θάσου

Η πλήρης ταύτιση της αρχαίας πόλεως με την σύγχρονης εμπνεύσεως πόλη-κράτος δεν γίνεται αποδεκτή αβασάνιστα, καθώς η σύγχρονη έρευνα διαπιστώνει ότι ο όρος «πόλις» διαθέτει ποικίλες αναφορές (Sakellariou 1989, 27–196, 473–74· Hansen 1998, 15–6· Archibald 2000· Morgan 2000· 2003, 4–10· Whitley 2001, 165–68· Hansen και Nielsen 2004, 3–4, 17, 27–40· Vlassopoulos 2007, 4, 42, 92, 106–8· 2011, 10· Τιβέριος 2020). Το κριτήριο, χάρη στο οποίο ένα μεμονωμένο πόλισμα ή σύνολο περισσότερων οικισμών ορίζεται ως πόλη-κράτος, είναι η αυτονομία, ιδιότητα, όμως, που δεν χαρακτηρίζει όλες τις εγκαταστάσεις που στις αρχαίες πηγές χαρακτηρίζονται πόλεις. Η παρουσία δημόσιων χώρων και κτιρίων, όπως η αγορά το βουλευτήριο και το πρυτανείο, η προστασία από τείχη, η έκδοση νομίσματος είναι μερικά μόνο, αρχαιολογική φύσης γνωρίσματα που παραδίδονται και έχει διαπιστωθεί ότι χαρακτηρίζουν μια πόλη (Hansen και Nielsen 2004, 26, 88). Είναι, επομένως, εύλογο να αναζητηθούν σε αυτούς τους χώρους μερικές από τις πιο επίσημες αναμνηστικές πρακτικές της αρχαιότητας.

Λόγω της ιδεολογικής της φόρτισης, η αγορά μιας αρχαίας πόλης βρίσκεται σε προνομιακή θέση, όταν πρόκειται να αναζητηθεί η μνήμη στα υλικά κατάλοιπα του παρελθόντος (Alcock 2011, 100–32). Η αγορά της

αρχαίας Θάσου είναι ο κατεξοχήν δημόσιος χώρος της που, δημιουργημένος σταδιακά, συσσωρεύει άμεσα και έμμεσα αναμνηστικό υλικό, ενώ ταυτόχρονα πλαισιώνει διαδικασίες αναμνηστικού χαρακτήρα. Η σύγχρονη έρευνα γνωρίζει καλύτερα τις διαφορετικές όψεις της θασιακής αγοράς από τον 4ο αι. π.Χ. και μετά (Εικ. 3). Παλαιότερα κτίρια στον χώρο της ελληνιστικής αγοράς είτε βρίσκονται κάτω από τα ήδη ανασκαμμένα είτε καθαιρέθηκαν από τα μεταγενέστερα οικοδομικά προγράμματα.

Τα πρώτα κατάλοιπα πιστοποιημένης δραστηριότητας στον χώρο ανάγονται στα τέλη του 7ου π.Χ. Πρόκειται για το λεγόμενο μνήμα του Γλαύκου (Grandjean και Salviat 2012, αρ. 16), ένα κενοτάφιο με τρίβαθμη κρηπίδα, ιδρυμένο για τον στρατηγό Γλαύκο, επικεφαλής του στρατού της δεύτερης γενιάς των αποίκων, η δημιουργία του οποίου αποδίδεται στον οίκο των Βρεντίδων σύμφωνα με μια ενεπίγραφη βαθμίδα του. Η επιγραφή χρονολογείται γύρω στο 600 π.Χ. με αποκλειστικά επιγραφικά κριτήρια (Rouilloux 1955, 75–85· Fournier κ.ά. 2020, 18–9, αρ. 5).¹ Το μνημείο πιστοποιεί ότι στον χώρο που κάποια στιγμή ορίστηκε ως αγορά, αναπτύχθηκε μια μορφή ηρωολατρίας-προγονολατρίας για ένα ιστορικό πρόσωπο από την εποχή των πρώτων αποίκων, όχι όμως της πρώτης γενιάς. Είναι ενδιαφέρον ότι ο οικιστής Τελεσικλής, πατέρας του ποιητή Αρχιλόχου και κατά μια γενιά προγενέστερος του Γλαύκου, δεν φαίνεται να έγινε αποδέκτης παρόμοιας τιμής. Η ύπαρξη λατρίας του Τελεσικλή έχει, βέβαια, υποστηριχθεί και συνδέεται με μια αναφορά του Ιπποκράτη στο ιερό των αρχηγτών (Ιπποκράτης, *Επιδημιών Α*, 26 περίπτωση ε')· όμως η ταυτότητα των αρχηγτών είναι προβληματική (Graham 2000, 306 υποσ. 34). Έτσι, η λατρεία του Τελεσικλή παραμένει στην καλύτερη περίπτωση μια εύλογη εικασία.

Οι μέχρι σήμερα αρχαιολογικές εργασίες δεν μας επιτρέπουν να ισχυριστούμε ότι υπήρξε κάποιας μορφής οριοθέτηση του χώρου πριν το 600 π.Χ. Κτιριακά λείψανα που έχουν εντοπιστεί στο βόρειο ήμισυ της αγοράς

1 Κατά τους Παπαδόπουλο και Ζάννη (2009, 99), οι οποίοι ακολουθούν μια από τις προτάσεις του Rouilloux, το όνομα Βρέντης είναι θρακικό, και η παρουσία του, όπως και μεταγενέστερων θρακικών ονομάτων σε επιγραφές, ερμηνεύεται στο πλαίσιο της αποκατάστασης των σχέσεων Παρίων και Θρακών μετά την αντιμετώπιση των Ναξίων. Το κύριο πρόβλημα με το μνημείο του Γλαύκου, ωστόσο, είναι αρχαιολογικό: η ανασκαφή κατώτερων στρωμάτων της διόδου των θεωρών έδειξε ότι στο ίδιο σημείο παλαιότερα υπήρχε μια πύλη. Υποτέθηκε συνεπώς η ύπαρξη ενός παλαιότερου τείχους με διεύθυνση εγκάρσια σ' αυτή του γνωστού από τις ανασκαφές περιβόλου, που άφηνε εκτός των τειχών την περιοχή της μετέπειτα αγοράς καθώς και όλη την περιοχή δυτικά και νοτιοδυτικά της, η οποία περιλάμβανε και το ιερό του Ηρακλή. Από την άλλη, ενώ ο ενεπίγραφος λίθος του μνημείου του Γλαύκου χρονολογείται γύρω στο 600 π.Χ. λόγω της χαραγμένης βουστροφρεσκάδας σε πάριο αλφάβητο επιγραφής, οι τρεις βαθμίδες του μνημείου είναι από πωρόλιθο σε δεύτερη χρήση, ενώ το ίδιο το μνημείο πατάει πάνω σε ύστερο-ελληνιστικό στρώμα. Τα αντικρουόμενα ευρήματα συνεπάγονται δύο εκ διαμέτρου αντίθετες ερμηνείες. Σύμφωνα με την πρώτη, το μνήμα του Γλαύκου μεταφέρθηκε στο σημείο της αγοράς προκειμένου να αποτελέσει το επίκεντρο μιας επίσημης λατρίας του ήρωα οικιστή. Σύμφωνα με τη δεύτερη, το μνήμα του Γλαύκου είναι ό,τι διατηρήθηκε στους κατοπινούς αιώνες από την αρχαϊκή νεκρόπολη, η δε θεμελίωσή του σε ύστερο-ελληνιστικό στρώμα οφείλεται στις συνεχείς τεχνητές ανυψώσεις του εδάφους που παρατηρούνται και στη διόδο των θεωρών – αλλά και σε άλλα σημεία της πόλης – ενώ η αρχαϊκή αγορά βρισκόταν στην πλατεία που συνορεύει με το κατώτερο άνδρηρο του Αρτεμισίου. Για το μνημείο ως ενιαίο σύνολο, χωρίς υλικό σε δεύτερη χρήση και μια ακόμη υποθετική βαθμίδα ως πλίνθος για στήλη ή άγαλμα βλ. Roux 1955a, 348–51. Για τη στρωματογραφία βλ. Rouilloux 1959, 280, n. 2· Blondé κ.ά. 1995, 687–88 (το μνημείο δεν είναι στην αρχική του θέση). Για τη μεταφορά το μνημείου και την ύπαρξη υλικού σε δεύτερη χρήση που αντιστοιχεί στη φάση 4 της διόδου βλ. Blondé κ.ά. 1997, 817. Για το συσχετισμό του μνήματος του Γλαύκου με την αρχαϊκή νεκρόπολη βλ. Κουκούλη-Χρυσανθάκη κ.ά. 1997, 769–70· Blondé κ.ά. 2000a, ιδιαιτέρως 906–7· 2001, ιδιαιτέρως 59–62· 2008a, 419–20· 2009, 53–5 (οστά από διαταραγμένες ταφές σε μεταγενέστερες επιχώσεις, πιθανόν προαποικιακό νεκροταφείο). Για μια παλαιότερη εκδοχή αυτής της θεωρίας βλ. Martin 1978· Rouilloux 1979, 135–38. Για τον αντίλογο βλ. Grandjean 1988, 468–70, 481–85 (σύνδεση του μνημείου με την αγορά και ένα σημαντικό σταυροδρόμι της πόλης ήδη από την εποχή της επιγραφής), Grandjean και Salviat 2012, 92–3 και το βιβλιογραφικό σχόλιο στη 247. Βεβαιωμένοι αρχαϊκοί τάφοι αναφέρονται στην υποθεμελίωση του τείχους στο τμήμα μεταξύ της πύλης του Σωτάδη και της πύλης του Δία και της Ήρας (Κουκούλη-Χρυσανθάκη κ.ά. 1997, 770), σημείο, όμως, που είναι αρκετά μακριά από την περιοχή της αρχαίας αγοράς που μας ενδιαφέρει εδώ. Υποψία για την ύπαρξη τάφων κοντά στη διόδο των θεωρών προκαλούν τα τμήματα ανθρώπινων οστών που βρέθηκαν μαζί με σκωρίες στην ανασκαφική ενότητα που οι ανασκαφείς αποκαλούν φάση 3, υποκείμενη της φάσης 4 του 550–525 π.Χ., οπότε και πιθανολογείται ότι οικοδομήθηκε ή μεταφέρθηκε κοντά στο σημείο το μνήμα του Γλαύκου (Blondé κ.ά. 1997, 815–17). Στην πράξη, πάντως, οι δύο ερμηνείες των αρχαιολογικών δεδομένων είναι εξίσου πιθανές, καθώς στηρίζονται κυρίως σε λογικά επιχειρήματα και λιγότερο σε αποφασιστικής σημασίας ανασκαφικά δεδομένα (βλ. και τα σχετικά σχόλια του Marc 2012a, 7–9 και 8 υποσ. 25). Για πιθανή περίπτωση τρίτοιας στο μνήμα του Γλαύκου: Blondé κ.ά. 2003, 71.

και κυρίως στη δυτική γωνία όπου και το μνημειακό πρόπυλο (Marc 2012α, 7· Grandjean και Salviat 2012, 84) δεν συμβάλλουν παρά ελάχιστα στη συγκρότηση μια ξεκάθαρης εικόνας ως προς το τι συνέβαινε στον χώρο στα αρχαϊκά χρόνια. Από την άλλη μεριά, η λεγόμενη «στήλη του λιμανιού» (470–460 π.Χ.), μας επιτρέπει να υποθέσουμε ότι στο πρώτο μισό του 5ου αι. π.Χ. είχαν καθοριστεί τα βασικά όριά του (Duchêne 1992, 41–9, 93–4· Marc 2012α, 10· Grandjean και Salviat 2012, 44, 84, 242, 268· Fournier κ.ά. 2020, 22–3, αρ. 9.). Στα τέλη του αιώνα, πάντως, ο χώρος της αγοράς φαίνεται πως πλαισίωσε και (ανα-)παρήγαγε αναμνηστικό υλικό πολιτικού χαρακτήρα: νόμος σε επιγραφή που χρονολογείται στο 410 π.Χ. και βρέθηκε στον χώρο της ελληνιστικής αγοράς, προτρέπει στην καταγγελία στασιαστών και ορίζει ως ποινή τη δήμευση της περιουσίας τους. Το κείμενο σχετίζεται με τη δεύτερη αποστασία της Θάσου από τη δηλιακή συμμαχία και στοχεύει προφανώς τη δημοκρατική, φιλο-αθηναϊκή παράταξη (Pouilloux 1954, αρ. 18, πίν. XIII, 1, 139–62· Meiggs και Lewis 1969, αρ. 83· Grandjean και Salviat 2012, 46· Marc 2012α, 11).

Γενικά, ο 4ος αι. π.Χ. θεωρείται περίοδος σχετικής ευημερίας για τη Θάσο, αν και η μελέτη διαφορετικών υλικών μεμονωμένα μπορεί να οδηγήσει σε αντικρουόμενες θεωρήσεις της περιόδου. Για παράδειγμα, η νομισματική παραγωγή της περιόδου είναι φτωχή, αφού από τα τέλη του 4ου μέχρι και τον 2ο αι. π.Χ. οι κοπές μειώνονται σε αριθμό και περιορίζονται εντός των ορίων της πόλης (Picard 1985· 2012, 364–66· 2014, 128–31). Αντίθετα, μεγάλη εξάπλωση φαίνεται πως είχε το εμπόριο οίνου, καθώς από τα τέλη του 4ου μέχρι και τον 3ο αι. π.Χ. αμφορείς της Θάσου απαντούν στη Θράκη και στον Εύξεινο Πόντο, ενώ παρατηρείται ταυτόχρονη αύξηση των αγροικιών που συνδέονται με την αναβάθμιση της καλλιέργειας της αμπέλου για τη θασιακή οικονομία (Muller 2014, 511–13· Grandjean και Salviat 2012, 47–8, 225–26· Tzocher 2018). Η εικόνα ευημερίας επιβεβαιώνεται και από την εκτός αγοράς ανοικοδόμηση της πόλης (Marc 2012α, 12–4), αν και δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι η ύπαρξη πρώτης ύλης στο ίδιο το νησί καθιστούσε δυνατή την ανοικοδόμηση κτισμάτων, των οποίων το κόστος σε άλλη περίπτωση θα ήταν απαγορευτικό (Grandjean και Salviat 2012, 87).

Εντός της αγοράς ο 4ος αι. π.Χ. συνοδεύεται από το πρώτο μεγάλο οικοδομικό πρόγραμμα. Στη βορειοδυτική γωνία ιδρύεται το ιερό του Διός Αγοραίου Θεσίου (Grandjean και Salviat 2012, αρ. 34), του θεού που εξασφάλιζε την πολιτική ομόνοια της Θάσου (IG XII 8, 361· Chamoux 1949, 543–44· EFA 1950, 333–41· Grandjean και Salviat 2012, 101· Παπαευθυμίου-Παπανθίμου 2014, 43), στη νοτιοανατολική πλευρά οικοδομείται ένα επίμηκες κτίριο (Salviat 1956α, 416–18· Grandjean και Salviat 2012, 93, αρ. 18), στη βορειοανατολική πλευρά χτίζεται το λεγόμενο «κτίριο με τα παρασκήνια» (Grandjean και Salviat 2012, αρ. 12), πάνω σε παλαιότερο οικοδόμημα (Martin 1959, 59–89, πίν. XVII, XIII–XXIII· Koželj και Wurch-Koželj 2017), ενώ πάνω σε παλαιότερες κατασκευές στην ίδια πλευρά της αγοράς ανεγείρονται άλλα κτίσματα διοικητικού χαρακτήρα (Grandjean 1988, 293–97, 311–12· Blondé κ.ά. 1994, 455–60· 1995, 683–86· 1997· 2003, 70–1· Grandjean και Salviat 2012, αρ. 14· Marc 2012α, 14–5). Οι αναμνηστικές πρακτικές δεν λείπουν. Στην εσωτερική όψη τοίχου του κτιρίου με τα παρασκήνια χαράχθηκε ο κατάλογος με τα ονόματα των αρχόντων της πόλης, από τις απαρχές μέχρι τον 3ο αι. μ.Χ. (Pouilloux 1954, 272–75 αρ. 34, 295–97 αρ. 74–6· Dunant και Pouilloux 1958, αρ. 199–225· Martin 1959, 68–70, 90–1· Bernard και Salviat 1962, 578–84), εύρημα που θυμίζει τον κατάλογο των θεωρών, που χαράχθηκε στο β' μισό του 4ου αι. π.Χ. στο βορειοδυτικό τοίχο της «διόδου των θεωρών» και του οποίου τα παλαιότερα ονόματα ανάγονται πριν το 540 π.Χ. (Pouilloux 1954, 238–63· Dunant και Pouilloux 1958, αρ. 195–98· Salviat 1979α· Graham 2001α· Grandjean και Salviat 2012, 112, 267· Hamon 2017, 2018). Μπροστά από το κτίριο με τα παρασκήνια αποκαλύφθηκαν βάσεις τιμητικών αγαλμάτων (Martin 1959, σχέδιο A και I, πίν. XIII.2, XVII.2· Grandjean και Salviat 2012, 89, αρ. 36· Koželj και Wurch-Koželj 2017, εικ. 27–28). Στις αρχές του αιώνα, ιδρύθηκε το άγαλμα του πολυνίκη Θάσιου αθλητή του παγκρατίου Θεαγένη, την ίδια εποχή που ο γιος του Δισολύμπιος άσκησε το λειτούργημα του θεωρού. Θραύσματα της λιθοπλίνθου με τον κατάλογο των νικών του έχουν βρεθεί και συσχετίζονται με μια βάση (Grandjean και Salviat 2012, αρ. 32) κοντά στον κυκλικό βαθμιδωτό βωμό του Θεαγένη (Grandjean και Salviat 2012, αρ. 31). Ο τελευταίος έφερε ενεπίγραφο μαρμάρينو κούφιο κορμό, όπου τοποθετούσαν οι πιστοί χρηματικές προσφορές. Η λατρεία του ήρωα-αθλητή είχε έναν ιδιαίτερο αναμνηστικό χαρακτήρα, καθώς εξασφάλιζε την τόσο απαραίτητη μετά τον πελοποννησιακό πόλεμο πολιτική ομόνοια (Martin 1940–1941· Pouilloux 1954, 64–105· 1994· Salviat 1956β· Dunant και Pouilloux 1958, 157–58 αρ. 322· Chamoux 1979· Grandjean και Salviat 2012, 97–101· Picard 2014, 125· Fournier κ.ά. 2020,

28–9, αρ. 13). Τέλος, στα μέσα του 4ου αι. π.Χ. ιδρύθηκε το άγαλμα του Θεοπόμπου του Μελησιδήμου, νικητή αρματοδρομίας στα Πύθια. Ωστόσο, η λιθοπλινθος του αγάλματος δεν έχει σχετιστεί με κάποια συγκεκριμένη βάση και η προσοχή της έρευνας στράφηκε στα προβλήματα της παρουσίας στη Θάσο του Αθηναίου γλύπτη Πραξία που φιλοτέχνησε το έργο (Marcadé 1957, αρ. 112· Holtzmann 2005, 169–171· 2010, 268–69· Sève 2006, 615 αρ. 36· 2012, 527, αρ. 45· Croissant 2011· Grandjean και Salviat 2012, 96, 306· Πανούση 2014, 96· Fournier κ.ά. 2020, 34–5, αρ. 18).

Η ανοικοδόμηση στην αγορά συνεχίζεται και κατά τον 3ο αι. π.Χ., με την λεγόμενη βορειοδυτική στοά (Grandjean και Salviat 2012, αρ. 10), που χτίστηκε πάνω στο κατεδαφισμένο τείχος και στα θεμέλια μιας αποθήκης (Martin 1959, 9–54· Holtzmann 1980· Koželj 1999· Koželj και Wurch-Koželj 2010· Grandjean και Salviat 2012, 86–8), το πόρινο οικοδόμημα (Grandjean και Salviat 2012, αρ. 11), ίσως βουλευτήριο, ιδρυμένο πάνω σε παλαιότερο κτίριο (EFA 1950, 342–46· Marc 1994· 1996, 107–9· Grandjean και Salviat 2012, 88) και τον μνημειακό βωμό στη νότια γωνία της αγοράς (Dunant και Roux 1953, 273 εικ. 68, 274· Roux 1955α, 351–52· Grandjean και Salviat 2012, 96, αρ. 23). Λιγότερο βέβαιης χρονολόγησης –στον 3ο ή τον 2ο αι. π.Χ.– είναι ο κυκλικός περίβολος (Grandjean και Salviat 2012, αρ. 35) που καταπατά την ανατολική γωνία του ιερού του Διός. Εντός του εντοπίστηκε θεμέλιο ορθογώνιου βωμού και αριστερά της εισόδου τετράγωνη βάση για κυκλικό βάθρο αγάλματος. Το κτίριο είχε αντικαταστήσει μικρότερη κυκλική κατασκευή, η οποία είχε ανεγερθεί πάνω σε αρχαϊκό κτίσμα. Έχει υποστηριχθεί ότι πρόκειται για χώρο λατρείας του οικιστή Τελεσεικλή (Martin 1947, 422· 1978, 189· Chamoux 1949, 543–44· EFA 1950, 333–41· Pouilloux 1954, 334–35, 335 υποσ. 1· Graham 2000, 306 υποσ. 34· Grandjean και Salviat 2012, 101).

Κατά τον 2ο αι. π.Χ., παρατηρείται ύφεση στην οικοδομική δραστηριότητα. Αντιθέτως, κάποιο ιστορικό γεγονός, το οποίο αγνοούμε, αποτέλεσε αφορμή για την ίδρυση μιας ορθογώνιας εξέδρας που έφερε βάση σε σχήμα πλώρης πάνω σε κύματα με μορφή σπείρας (EFA 1950, 347–48, εικ. 64· 1951, 146–47, εικ. 45· Lehmann και Lehmann 1973, 196 σημ. 25· Bruneau 1974, 374 εικ. 22, 375–76· Σαχίνη 2011, 88–89· Grandjean και Salviat 2012, 101–2, αρ. 37). Το μνημείο ανήκει σε τύπο γνωστό από την Νίκη της Σαμοθράκης και ήταν τοποθετημένο στη βορειοανατολική γωνία της αγοράς.

Το επόμενο μεγάλο οικοδομικό πρόγραμμα της αγοράς εκτυλίσσεται το διάστημα ανάμεσα στον 1ο αι. π.Χ. και τον 1ο αι. μ.Χ. Τον 1ο αι. π.Χ. χτίζονται η βορειοανατολική στοά (15), η οποία στις πρώιμες αναφορές στα BCH αναφέρεται ως *portique oblique* (Marc 1995, 690–93· Blondé κ.ά. 2003, 70· 2005, 476, 479· Grandjean και Salviat 2012, 91–2, αρ. 15), η στοά σε Γ (Grandjean και Salviat 2012, αρ. 17a) με την υπόστυλη αίθουσα (Grandjean και Salviat 2012, αρ. 17b), που σε παλιότερα κείμενα αναφέρεται ως *portique VIII* (Salviat 1956α, 413–16· Marc 1995, 693 υποσ. 17 και 19–2, 694–96) και η νοτιοδυτική στοά (Grandjean και Salviat 2012, αρ. 19), γνωστή σε παλαιότερες αναφορές ως *portique IX* – τομές Ε και F στις ανασκαφές του 1920 (Salviat 1956α, 406–13· Marc 1994· 1995, 693–96). Την ίδια περίοδο με την νοτιοδυτική στοά ανεγέρθηκε πιθανότατα το μνημειακό πρόπυλο στη δυτική γωνία της αγοράς (Holtzmann και Picard 1974· Grandjean και Salviat 2012, 83–4, αρ. 9). Δίπλα στο μνημειακό βωμό ιδρύονται τουλάχιστον δύο από τις πέντε συνολικά ημικυκλικές εξέδρες που εντοπίστηκαν (Grandjean και Salviat 2012, αρ. 24) και οι οποίες έφεραν αγάλματα ευεργετών της πόλης. Πρόκειται για τις εξέδρες με τα αγάλματα του Διονυσόδωρου και του Εστιαίου, δύο αδελφών εμπόρων με επαγγελματική δραστηριότητα στη Σαμοθράκη, την Άσσο, τη Λάμψακο και τη Ρόδο και με πρόσβαση στο περιβάλλον των Ρωμαίων κυβερνητών της Μακεδονίας. Στην αγορά, μάλιστα, έχουν βρεθεί τιμητικά ψηφίσματα της Άσσου και της Ρόδου προς τιμήν του Διονυσόδωρου (Dunant και Roux 1953, 274–76, 275 εικ. 70–2· Roux 1955α· Grandjean και Salviat 2012, 96· Fournier κ.ά. 2020, 38–9, αρ. 22). Στον 1ο αι. π.Χ. χρονολογείται και ένα *senatus consultum* του Σύλλα που χαράχθηκε στον πίσω τοίχο του Κτιρίου με τα Παρασκήνια (Dunant και Pouilloux 1958, 37–46, αρ. 174· Martin 1959, 68–70, 90–1· Grandjean και Salviat 2012, 90).

Στη μετάβαση από τον 1ο αι. π.Χ. στον 1ο αι. μ.Χ. χρονολογείται το μνημείο που είναι αφιερωμένο στην οικογένεια του Αυγούστου (Grandjean και Salviat 2012, αρ. 30). Οι ανασκαφές αποκάλυψαν τη θεμελίωσή του, μια μαρμαρίνη κεφαλή και έναν ανεπίγραφο ορθοστάτη με ανάθεση στον εγγονό του Αυγούστου Λεύκιο Καίσαρα. Η λειτουργία του είναι αντικείμενο διένεξης, με την τελευταία πρόταση να καταλήγει ότι πρόκειται για βωμό που χρονολογείται με ακρίβεια στο 4–6 μ.Χ. (Lemerle 1939, 319–20· Chamoux 1950, 85· Dunant

και Pouilloux 1958, 61–5 αρ. 177–78· Marc 1994, 173· Grandjean και Salviat 2012, 97· Biard κ.ά. 2018). Με την αυτοκρατορική λατρεία συνδέεται και ένα περιστύλιο που εφάπτεται με τον δυτικό τοίχο της βορειοδυτικής βασιλικής (Grandjean και Salviat 2012, 81–2 με βιβλιογραφία).

Κατά τον 1ο αι. μ.Χ., συνεχίζονται στο χώρο της αγοράς οι συνήθεις πρακτικές παραγωγής αναμνηστικού υλικού. Τότε χρονολογούνται ένα άγαλμα του Νεικάδα γιου του Παραμόνου, νικητή αρματοδρομίας στα Πύθια, από το οποίο σώζεται μόνο η επιγραφή, (IG XII Suppl. 442· Dunant και Pouilloux 1958, 69–70, αρ. 180· Bernard και Salviat 1962, 594 υποσ. 3· Daux 1967α, 15· Grandjean και Salviat 2012, 96), μια επιγραφή που αφορά την οικοδόμηση κάποιας άγνωστης στην έρευνα στοάς από τους Ευφρίλλο και Μικά (Dunant και Pouilloux 1958, 93–9, αρ. 192· Parissaki 2002, 114–15· Grandjean και Salviat 2012, 85, 246, 280) και, τέλος, η χάραξη μέρους της επίσημης αλληλογραφίας Θάσου και Ρώμης στον πίσω τοίχο του Κτιρίου με τα Παρασκήνια (Dunant και Pouilloux 1958, 45–55, αρ. 175 επιστολή Dolabella, 55–56, αρ. 176 επιστολή Quirinallis, 66–9, αρ. 179 επιστολή Κλαυδίου, 75–6 αρ. 184 επιστολή Νέρωνα· Martin 1959, 68–70, 90–1· Grandjean και Salviat 2012, 90), δίπλα στον κατάλογο των αξιωματούχων της πόλης και το τιμητικό ψήφισμα της Συγκλήτου.

Κατά τον 2ο αι. μ.Χ., η ανοικοδόμηση στην αγορά συνεχίζεται, αν και με σαφώς μικρότερη ένταση, με την πλακόστρωση της νοτιοανατολικής πλευρά της αγοράς (EFA 1952, 253–54· Grandjean και Salviat 2012, 102), την ανέγερση της λεγόμενης αψιδωτής αίθουσας, πάνω σε θεμέλια ελληνιστικού κτιρίου (Rolley και Salviat 1963, 548–55· Grandjean και Salviat 2012, 94–5, αρ. 20), μια μνημειακή δίοδο με δύο ιωνικούς εν παραστάσει κίονες (Grandjean και Salviat 2012, αρ. 21), δίπλα ακριβώς στην αψιδωτή αίθουσα, κατόπιν τρεις επιμήκεις αίθουσες, μια από τις οποίες φαίνεται πως στέγαζε διοικητικούς λειτουργούς (Grandjean και Salviat 2012, αρ. 22) και μια ακόμη δίοδο, χάρη στην οποία η αγορά επικοινωνούσε με έναν μερικώς ανασκαμμένο και άγνωστης χρήσης χώρο (Marc 1994· 1995, 693–96· Grandjean και Salviat 2012, αρ. 39). Απ' όλες τις παραπάνω κατασκευές, η μόνη σαφώς συνδεδεμένη με αναμνηστικές πρακτικές είναι η αψιδωτή αίθουσα, όπου εντοπίστηκε μαρμάρινο άγαλμα του Αδριανού, εύρημα που πιστοποιεί την ύπαρξη αυτοκρατορικής λατρείας (Rolley και Salviat 1963, 555–78· Grandjean και Salviat 2012, 94–5).

Η εισβολή των Ερουλών (267–270 μ.Χ.) μάλλον οδήγησε στην ερείπωση της αγοράς, μαζί με άλλα τμήματα της εντός των τειχών πόλης. Ως τον 5ο αι. μ.Χ., πάντως, η κάτοψη δεν αλλάζει. Τότε χρονολογείται η ανέγερση μιας τρίκλιτης παλαιοχριστιανικής βασιλικής (Grandjean και Salviat 2012, αρ. 13) από τα υλικά του Κτιρίου με τα Παρασκήνια. Σε πρόσκτισμα του βορείου άκρου του νάρθηκα, αποκαλύφθηκε βοτσαλωτό δάπεδο με τα ονόματα αρχιερέων που επιμελήθηκαν την κατασκευή και κάτω από το δάπεδο, που αφαιρέθηκε μετά την τεκμηρίωσή του από τους ανασκαφείς, κρύπτη με τρεις τάφους που λειτουργούσαν ως οστεοθήκες ή ήταν κενοτάφια και έφεραν γραπτές επιγραφές στα προσκεφάλαιά τους (Delvoye 1951· Hoddinott 1963, 106–8· Ασημακοπούλου-Ατζακά 2014, 68–9). Ένα από τα κενοτάφια ανήκε στον Ακάκιο, στρατιώτη από την Καππαδοκία που μαρτύρησε το 303 μ.Χ. στο Βυζάντιο (ΘΗΕ, 1166–67, λ. Ακάκιος ο Καππαδόκης).² Η βασιλική λειτούργησε μέχρι το 620 μ.Χ. περίπου, οπότε και καταστράφηκε από την κάθοδο των Σλάβων στη νότια βαλκανική ή από ισχυρό σεισμό (Μπακιρτζής 1989· Κυνηγοπούλου 2007, 93· Πετρίδης 2014, 440 υποσ. 4).

Η παραπάνω σύντομη παρουσίαση καθιστά σαφές ότι οι ευκολότερα αναγνωρίσιμες αναμνηστικές πρακτικές είναι εκείνες που ο Connerton χαρακτηρίζει εγγεγραμμένες (επιγραφές, αδριάντες κ.λπ.). Αντίθετα, άλλες αναμνηστικές διαδικασίες είναι πιο δύσκολο να αναγνωριστούν, είναι όμως δυνατόν να διατυπωθούν ορισμένα αρχικά συμπεράσματα αναφορικά με το ευρύτερο θεωρητικό πλαίσιο που φαίνεται να διέπει αυτές τις πρακτικές. Το σύνολο των κτισμάτων που οριοθέτησαν το χώρο της αγοράς οικοδομήθηκε σε δύο περιόδους: 4ο–3ο αι. π.Χ. και 1ο αι. π.Χ.–1ο αι. μ.Χ. Η πορεία αυτής της οριοθέτησης είναι αρκετά σαφής: αρχικά ανοιχτός και με λίγα μνημεία, ο χώρος κατέληξε περικλειστος με πληθώρα μνημεία διαφορετικών εποχών. Αν δεν είναι δυνατόν να ισχυριστούμε με βεβαιότητα ότι η πορεία αυτή είναι προϊόν ενός, μερικού έστω, αρχικού

2 Η ελληνική έκδοση του οδηγού (Grandjean και Salviat 2012, 103) αναφέρει λανθασμένα ως τόπο μαρτυρίου του Ακακίου την Κων/πολη, που το 303 μ.Χ. δεν είχε ακόμη ιδρυθεί, αντί για το Βυζάντιο.

σχεδιασμού, μπορούμε, ωστόσο, να αναζητήσουμε τη δύναμη της (σωματικής) μνήμης, συνεχώς παρούσας στη διαμόρφωση του δημόσιου χώρου. Ο χώρος, για παράδειγμα, νότια της αγοράς, μεταξύ Αρτεμισίου και Ηρακλείου, διαθέτει έναν προσανατολισμό προκαθορισμένο από την πλαγιά της ακρόπολης, ο οποίος με τη σειρά του περιορίζει τις επιλογές του σχήματος της αγοράς (Grandjean και Salviat 2012, 239). Βέβαια, εκτός από ένα πρώιμο μονοπάτι, που αντικαταστάθηκε αργότερα από την οδό της διόδου των θεωρών, δεν έχει εντοπιστεί μέχρι στιγμής κάποιος άλλος αρχαϊκός ή πρώιμος κλασικός δρόμος που να καταδεικνύει έναν πιο συστηματικό σχεδιασμό. Είναι εύλογο, όμως, να υποθέσουμε ότι η συνήθεια να χρησιμοποιούνται συγκεκριμένα περάσματα και διαδρομές, συνήθεια που παραπέμπει στη σωματική μνήμη, συνδυασμένη με τους περιορισμούς του αναγλύφου, προσδιόρισαν τον τρόπο ανάπτυξης της οικιστικής δραστηριότητας μεταγενέστερων αιώνων.

Αν μας διαφεύγει κάτι σε μεγάλο βαθμό, αυτό είναι η συμβολή στην αναμνηστική διαδικασία δημοσίων κτιρίων, των οποίων η λειτουργία παραμένει άγνωστη ή είναι ελάχιστα γνωστή, ώστε το μόνο που μπορούμε με ασφάλεια να υποθέσουμε είναι ο πολιτικός τους χαρακτήρας. Καθότι το πρώτο μεγάλο οικοδομικό πρόγραμμα συνδέεται κυρίως με κτίρια που δεν φαίνεται να έχουν θρησκευτική λειτουργία, μπορούμε να συσχετίσουμε αυτά τα κτίσματα με τη διοίκηση και να υποθέσουμε ότι ορισμένα ίσως συνδέονται με τον χαρακτήρα του πολιτεύματος της περιόδου. Η διατήρησή τους μέχρι την ύστερη αρχαιότητα μπορούσε να αποτελέσει το έναυσμα για την ενεργοποίηση συγκρουσιακών αναμνήσεων σε ποικίλα επίπεδα κοινωνικής μνήμης. Αν αυτό δεν είναι εύκολα ορατό στα υλικά κατάλοιπα, δεν οφείλεται αποκλειστικά ή απαραίτητα στη φύση του υλικού. Εξίσου εύλογο είναι και το ενδεχόμενο της εσκεμμένης αποσιώπησης, όπως στις περιπτώσεις των λατρευτικών πρακτικών ή των τιμητικών ανδριάντων όπου το φαινόμενο εντοπίζεται πιο εύκολα. Στην πράξη, η μόνη ξεκάθαρη τομή στην αφήγηση που μας υποβάλλει η χωροταξική εξέλιξη της αγοράς ανάγεται στους παλαιοχριστιανικούς χρόνους, όταν η λήθη μετέτρεψε παλαιά δημόσια κτίρια σε οικοδομικό υλικό για την παλαιοχριστιανική βασιλική. Την περίοδο αυτή, αντικείμενο και χώρος έχουν πλέον καταστεί παντελώς ανοίκεια στα μέλη της κοινότητας, καμιά μορφή κοινωνικής μνήμης δεν είναι δυνατόν να τους προσδώσει νέο νόημα και το μόνο που μοιάζει ότι μπορεί να γίνει είναι να διαλυθούν στα εξ'ω συνετέθησαν. Προφανώς η περίπτωση αυτή είναι και ο ελάχιστος βαθμός οικειοποίησης του υλικού παρελθόντος πριν το στάδιο της πλήρους λήθης.

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

Μεταξύ 4ου–3ου αι. π.Χ. και 1ου αι. π.Χ.–1ου αι. μ.Χ. καθιερώθηκαν εντός της αγοράς πολλές και σημαντικές λατρείες: η λατρεία του Διός Αγοραίου, του Θεαγένη, της οικογένειας του Αυγούστου. Βέβαια, η προσθήκη νέων λατρειών, αλλά και η ενσωμάτωση παλαιότερων στα σχέδια των νέων οικοδομικών προγραμμάτων, είναι πρακτική που εντοπίζεται και σε άλλες περιόδους. Η περίπτωση της ενσωμάτωσης του μνήματος του Γλαύκου στη νοτιοανατολική στοά και η οικοδόμηση του κυκλικού περιβόλου που καταπατά την ανατολική γωνία του ιερού του Διός Αγοραίου αποδεικνύουν ότι παλιές και νέες λατρείες δεν συνυπήρχαν πάντα χωρίς (πρακτικά) προβλήματα. Οι λατρευτικοί χώροι εύλογα μπορούν να αναγνωριστούν και ως χώροι συγκρότησης αναμνήσεων. Η συνύπαρξη στον ίδιο επίσημο χώρο, την αγορά, νέων και παλαιών λατρευτικών πρακτικών, συνεπάγεται τη συνύπαρξη όμοιων και παρόμοιων αισθητηριακών βιωμάτων, που συνδέουν συνειρμικά σωματοποιημένες πρακτικές, οι οποίες κατά τα άλλα υπηρετούν διαφορετικές ιδεολογίες. Έτσι, στον ίδιο χώρο μπορούν να λατρεύονται ο Ζεύς Αγοραίος Θεασίος, ο αθλητής του 5ου αι. π.Χ. Θεαγένης, και ο αυτοκράτορας Αδριανός που έζησε στον 2ο αι. μ.Χ. Ομοίως, το μνήμα του Γλαύκου μπορεί να βρίσκεται στον ίδιο χώρο με το

άγαλμα του Θεαγένη, αγάλματα ευεργετών του 1ου αι. π.Χ. και το σύνταγμα της οικογένειας του Αυγούστου, παρά το γεγονός ότι καθένα από τα τιμώμενα πρόσωπα αντιπροσωπεύει μια διαφορετική εποχή και ιδεολογία, ενίοτε αντιφατική στις ιδεολογίες των άλλων. Ενώ ο Γλαύκος υπήρξε εκπρόσωπος μιας εποχής που η ελληνική πόλη-κράτος αποτελούσε το κύτταρο ενός συνεχώς διευρυνόμενου ελληνικού κόσμου, η λατρεία του Θεαγένη χρησιμοποιήθηκε προκειμένου να επέλθει η λήθη και η συμφιλίωση των αντιμαχόμενων παρατάξεων της εποχής του πελοποννησιακού πολέμου, οι ευεργέτες του 1ου αι. π.Χ. απολάμβαναν τις τιμές του δήμου ακριβώς χάρη στην πρόσβασή τους σε δυνάμεις που αναιρούσαν τις θεμελιώδεις αρχές της ταυτότητας μιας αρχαιοελληνικής πόλης και η απόδοση τιμών στον Αύγουστο και την οικογένειά του αποσιωπά τη στάση της Θάσου κατά τον ρωμαϊκό εμφύλιο, που χρησιμοποιήθηκε ως βάση από τον Βρούτο και τον Κάσιο (Dunant και Pouilloux 1958, 55–6· Grandjean και Salviat 2012, 50· Marc 2019, 27).

Πάντως, θα ήταν ανακριβές αν ισχυριζόμασταν ότι η αγορά της Θάσου είναι ένας τόπος μνήμης σύμφωνα με τον ορισμό του Nora (1989). Κι αυτό γιατί είναι πολύ δύσκολο να φανταστούμε ότι κάποιος από τους παραπάνω χώρους ή μνημεία ικανοποιούν ανάγκες των μελών μιας κοινότητας που παλινδρομεί ανάμεσα στη μνήμη και την ιστορία. Εξάιρεση, ίσως, αποτελεί ο κατάλογος των αρχόντων στο κτίριο με τα παρασκήνια, που αν και συντάχθηκε τον 4ο αι. π.Χ., περιελάμβανε αξιωματούχους προγενέστερων εποχών, τα ονόματα των οποίων προφανώς προέκυψαν είτε από κάποιο αρχείο, είτε από την προφορική παράδοση, θεμελιώδες σύστημα επικοινωνίας των προνεωτερικών κοινωνιών (Παπαχριστοφόρου 2013, 16, 37–8, 233, 238), και άλλου είδους μνημονικές τεχνικές, θυμίζοντας σε μεγάλο βαθμό αυτό που ο Nora (1989, 22) χαρακτηρίζει τοπογραφικό τόπο μνήμης. Και αυτή η ερμηνεία, όμως, παραμένει η συμπτωματική προβολή ενός φαινομένου που συνδέεται πρωτίστως με την κοινωνία του ερευνητή (Foucault 2017, 66 κ.ε.). Με όρους Nora, η αρχαία αγορά της Θάσου παραμένει ένας *milieu de mémoire*.

2.1.2. Ιχνηλατώντας αναμνήσεις της θασιακής κοινότητας στο υπόλοιπο άστυ

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

Τα μέχρι τώρα ευρήματα δεν μας επιτρέπουν να υποθέσουμε ότι υπήρχε έντονη υλική παρουσία της προελληνικής κατοίκησης στην περιοχή του σύγχρονου Λιμένα κατά την αρχαϊκή περίοδο. Τα ελάχιστα λείψανα που μας θυμίζουν σήμερα αυτή την εγκατάσταση, δεν ήταν ορατά ήδη από τον ύστερο 7ο αι. π.Χ. (Bernard 1964, 145–46· Kohl κ.ά. 2004, 60–9· Muller 2010, 214–18). Τα λείψανα αυτού του παραλιακού (θαλασσιού) οικισμού σχετίζονται με την τελευταία φάση κατοίκησης της Πρώιμης Εποχής του Σιδήρου στη θέση Καστρί (Κουκούλη-Χρυσανθάκη 1992, 418–28, 708–9· Grandjean και Salviat 2012, 38) και βρέθηκαν κάτω από το επίπεδο των κατοικιών στη λεγόμενη συνοικία της πύλης του Ερμή, στην περιοχή του Διονυσίου, όπου αποκαλύφθηκε ένα αφιδωτό κτίσμα που χρονολογείται στα τέλη του 8ου/αρχές του 7ου αι. π.Χ., και στο επίπεδο του οποίου βρέθηκε ντόπια αλλά και αιολική, λημνία και θρακομακεδονική κεραμική, στην περιοχή του Αρτεμισίου, στον χώρο της παλαιοχριστιανικής έπαυλης και πιθανόν κάτω από το αρχαίο θέατρο (Grandjean 1988, 314, 438–41· Μπόνιας και Marc 1997, 808· Grandjean και Salviat 2012, 127, 237–38· Muller κ.ά. 2017, 555–58).

Με την έλευση των Παρίων αποίκων διαμορφώθηκαν και οι πρώτες οικιστικές ζώνες: η μια στα βορειοανατολικά στην περιοχή του Αρτεμισίου, η άλλη στα νοτιοδυτικά στην περιοχή του Ηρακλείου, ενώ πρώιμη δραστηριότητα πιστοποιείται και στον χώρο της αγοράς (μνήμα Γλαύκου). Έκτοτε, τόσο ο δημόσιος και όσο και ο ιδιωτικός χώρος αναδιαμορφώνονται τακτικά, χωρίς αυτό να συνοδεύεται απαραίτητα και με

αλλαγές στη λειτουργία τους. Αντιθέτως, με εξαίρεση συγκεκριμένες εμφανείς περιπτώσεις, οι χώροι φαίνεται να συσσωρεύουν αναμνήσεις διατηρώντας, φαινομενικά τουλάχιστον, σταθερές λειτουργία και ιδεολογία.

Το **Αρτεμίσιο**, όπως το ξέρουμε σήμερα, ήταν διαμορφωμένο σε δύο άνδρηρα, με το ιερό να βρίσκεται στο ανώτερο και μπροστά από το κατώτερο άνδρηρο να εκτείνεται μια μικρή πλατεία (Εικ. 5). Η παλαιότερη πιστοποιημένη δραστηριότητα ανάγεται στον 7ο αι. π.Χ., τίποτα όμως δεν επιβεβαιώνει τη σχέση αυτής της δραστηριότητας με την μετέπειτα λειτουργία του χώρου. Αγγεία και πινάκια μαζί με θραύσματα κεράμων που εντοπίστηκαν στις επιχώσεις του ανώτερου ανδρήρου και ανέρχονται στο πρώτο μισό του 7ου αι. π.Χ. υποδεικνύουν την ύπαρξη κτιρίου της αρχαϊκής περιόδου, το οποίο δεν είναι αρχιτεκτονικά γνωστό (για τη λατρεία και το ιερό βλ. Salviat 1959· Daux 1960, 856–62· Maffre και Salviat 1976, 1977, 1978· Jacquemin 1980, 1981α, 1982, 1983· Maffre και Querel 1984· Blondé κ.ά. 1985, 1986· Maffre 1986· Grandjean και Salviat 2012, 119· για τα πήλινα ειδώλια από τον 6ο αι. π.Χ. κ.ε. βλ. Croissant 1983· Weill 1985α, 1985β· Huyssecom-Haxhi 2009· Maffre και Tichit 2011). Για εμάς τουλάχιστον, η φύση αυτής της πρώιμης παρουσίας μοιάζει να έχει – τουλάχιστον μέχρι στιγμής – περιπέσει στη λήθη.

Πάντως, αν και στους δύο επόμενους αιώνες φαίνεται πως παγιώνεται η χρήση του χώρου, η οργάνωσή του παραμένει αρκετά ρευστή, με ό,τι συνέπειες μπορεί να έχει αυτό για τις διάφορες μορφές κοινωνικής μνήμης. Κατασκευές ιδρύονται ενώ άλλες καταργούνται και μόνο ορισμένες καταφέρνουν να επιβιώσουν μέχρι την ύστερη αρχαιότητα. Στον 6ο αι. π.Χ. ανάγεται η παλαιότερη κατασκευή με σίγουρο λατρευτικό χαρακτήρα στην ευρύτερη περιοχή, ο θυσιαστήριος βωμός στο χώρο της λεγομένης πλατείας του Αρτεμισίου, καθώς και ο αναλημματικός πολυγωνικός τοίχος που συγκρατούσε το έδαφος του κατώτερου ανδρήρου. Στο κατώτερο άνδρηρο εντοπίστηκαν βοηθητικοί χώροι που ήταν σε χρήση μέχρι τα αυτοκρατορικά χρόνια, ενώ στο ανώτερο οικοδομικά λείψανα αβέβαιης χρήσης (τοίχος, ναός/βωμός). Ένα μνημειακό ορθογώνιο πηγάδι (αρχές 5ου αι. π.Χ.–3ος αι. μ.Χ.) στην πλατεία του Αρτεμισίου και ένας μαρμαρίνος βωμός (5ος–4ος αι. π.Χ.) ιδρυμένος σε επίχωση με οστά σφαγίων και αναθήματα του 6ου αι. π.Χ. και κατεστραμμένος μέχρι το επίπεδο των θεμελίων, συμπληρώνουν την εικόνα του χώρου (Maffre και Salviat 1976, 1977, 1978· Jacquemin 1980, 1981α, 1982, 1983· Maffre και Querel 1984· Blondé κ.ά. 1985· 1986· 1987, 26–31· 1990, 360–65· 2002, 262· Maffre 1986· Grandjean και Salviat 2012, 114–18).

Από τον 4ο αι. π.Χ. και μετά οι χωροταξικές δυνάμεις μοιάζουν να οριοθετούνται σαφέστερα. Αν οι προηγούμενες οικοδομικές φάσεις δημιουργούν μια αίσθηση, σύμφωνα με την οποία η λήθη ανταγωνίζεται τη μνήμη, από τώρα και στο εξής οι δύο δυνάμεις μοιάζουν να συνεργάζονται, ώστε ανταγωνισμοί, διαπραγματεύσεις και αποσιωπήσεις να είναι δύσκολο και ενίοτε αδύνατο να εντοπιστούν. Μέχρι την πλήρη εγκατάλειψη του χώρου, τα υλικά κατάλοιπα μοιάζουν να διατυπώνουν μια αδιατάρακτη συνεπή αφήγηση, απόρροια της συσσώρευσης πρακτικών και των συνακόλουθών τους αναμνήσεων. Στα τέλη του 4ου αι. π.Χ. καταργείται και επιχωματώνεται το κυκλικό πηγάδι της πλατείας του Αρτεμισίου και στη θέση του οικοδομείται ένας μικρός ιωνικός ναός από μάρμαρο με την πρόσοψη στραμμένη νότια, προς τη δίοδο των θεωρών (Blondé κ.ά. 1987, 31–6· 1990, 365–68· 2002, 262· Grandjean και Salviat 2012, 115). Μεγάλο μέρος του αναλημματικού τοίχου βορειοδυτικά του κατώτερου ανδρήρου του Αρτεμισίου αντικαθίσταται με νέο και οικοδομείται το μνημειακό πρόπυλο που οδηγεί από την πλατεία στο κατώτερο άνδρηρο του Αρτεμισίου. Το πρόπυλο αυτό ερειπώνει στον 1ο αι. π.Χ. και κατόπιν ανακαινίζεται, πιθανόν με έξοδα της Θασίας Ηπίης (Jacquemin 1983, 869· Blondé κ.ά. 1987, 31· 1990, 366· 1993· 1994, 457· 1995· Bielman 2001, 46–50, αρ. 8· 2012, 240· Grandjean και Salviat 2012, 116–17). Κατά την ελληνιστική περίοδο, το ανώτερο άνδρηρο του Αρτεμισίου διαμορφώνεται ως πλατεία τετράγωνης κάτοψης. Στο νοτιοανατολικό τμήμα του, ο περίβολος μετακινήθηκε ανατολικότερα, για να κτιστεί μια στοά και να τοποθετηθούν γλυπτά πορτρέτα Θασίων γυναικών διαφόρων εποχών (τέλη 4ου/αρχές 3ου αι. π.Χ.–2ο αι. μ.Χ.). Φαίνεται ότι τα παλαιότερα αγάλματα και πιθανόν και η βάση τους απομακρύνθηκαν από την αρχική τους θέση και επανατοποθετήθηκαν στο χώρο, όπου βρέθηκαν μετά την οικοδόμηση της στοάς (Dillon 2010, 135–47· Grandjean και Salviat 2012, 118· Biard και Imbs 2016, 114–17, 120, 122). Τον 3ο ή 4ο αι. μ.Χ. επέρχεται η πλήρης ερείπωση του ιερού και η πλατεία του Αρτεμισίου χάνει τον μνημειακό της χαρακτήρα (Blondé κ.ά. 1987, 36· 1990, 368· Grandjean και Salviat 2012, 115).

Ανάλογη είναι και η πορεία της χωροταξικής οργάνωσης και άλλων παλαιών ιερών. Στα τέλη του 7ου ή στις αρχές του 6ου αι. π.Χ., χρονολογούνται τα λείψανα ενός, καταχωσμένου σήμερα, ταπεινού ναού κάτω από τον κλασικό ναό του **Ηρακλείου** (Εικ. 6). Στο τρίτο τέταρτο του 6ου αι. π.Χ. χρονολογείται τριμερές κτίριο (πρόδομος-κεντρική αίθουσα-οπισθόδομος) με πολυγωνική τοιχοποιία στο νότιο τμήμα του ανδρήρου του Ηρακλείου. Στις αρχές του 5ου αι. π.Χ. οικοδομήθηκε ένας μικρός μονόχωρος ναός, η ανατολική στοά (λέσχη) και ένα συγκρότημα πέντε αιθουσών (*οίκων*) στη νότια πλευρά του ανδρήρου, κατασκευή που συμπεριέλαβε το τριμερές κτίριο. Πίσω από τους οίκους ανασκάφηκε τριγωνική αυλή με κυκλικό πηγάδι, πιθανόν στεγασμένο. Στην ελληνιστική περίοδο ο μονόχωρος ναός αποκτά περίσταση, ο περίβολος πρόπυλο και ανακατασκευάζεται η ανατολική στοά του ιερού (2ος αι. π.Χ.;) (Launey 1944, 31–90· Roux 1979, 191–211· Des Courtils και Pariente 1991: πρώτος ναός τέλη 7ου αι. π.Χ.· Des Courtils 1993: πρώτος ναός τρίτο τέταρτο 6ου αι. π.Χ.· Grandjean και Salviat 2012, 176–78 και εικ. 104). Όπως στην περίπτωση του Αρτεμισίου, έτσι και στο Ηράκλειο παρατηρείται μια πρώιμη φάση που η προνομακική εκ των υστέρων ματιά μας επιτρέπει να αντιμετωπίσουμε ως μεταβατική. Η διαφορά έγκειται τόσο στην έναρξη της λατρευτικής δραστηριότητας, που πιστοποιείται ήδη από τις πρωιμότερες οικοδομικές φάσεις, όσο και στο χρονικό σημείο που μπορεί να τοποθετηθεί η έναρξη της περιόδου συσσώρευσης πρακτικών και αναμνήσεων (5ος αι. π.Χ.).

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

Λίγο νεότερο, αλλά σαφώς από τα παλαιότερα ιερά της πόλης, είναι και το **Αθήναιο**. Η μέχρι τώρα ανασκαφική έρευνα καταδεικνύει μια σύντομη διάρκεια λειτουργίας και βίαιη διακοπή των τελετουργικών πρακτικών που θα μπορούσαν να συμβάλλουν στη διαμόρφωση της μνήμης της κοινότητας. Η παλαιότερη φάση του ανάγεται στα μέσα του 6ου αι. π.Χ. Από τον αρχαϊκό ναό έχει διασωθεί μικρό μέρος των θεμελίων και οι γραπτοί ηγεμόνες κέραμοι, ενώ έχει εντοπιστεί και ο αρχαϊκός αναλημματικός τοίχος. Στην επίχωση της βορειοδυτικής γωνίας του κλασικού ανδρήρου εντοπίστηκαν αναθήματα (πήλινα ειδώλια, αγγεία, πινάκια) και κέραμοι της αρχαϊκής περιόδου. Η έναρξη της δεύτερης οικοδομικής φάσης του ιερού χρονολογείται στις αρχές του 5ου αι. π.Χ., εποχή από την οποία προέρχονται και αναθήματα με την επιγραφή *Ἀθηναίη Πολιόχῳ*. Ένας αναλημματικός τοίχος στα βόρεια διεύρυνε το αρχαϊκό άνδρηρο, ενώ ένα πρόπυλο προς την πλευρά του Πυθίου έδωσε μνημειακές διαστάσεις στην είσοδο του ιερού. Ο κλασικός ναός, αμφιπρόστυλος με σηκό και οπισθόδομο –κάτοψη γνωστή και από την Πάρο– αποκαλύφθηκε καταστραμμένος μέχρι το θεμέλιο. Δεν είναι γνωστό αν ολοκληρώθηκε η ανέγερσή του πριν την ερείπωση (5ου αι. π.Χ.), οπότε και οι πλίνθοι της κρηπίδας χρησιμοποιήθηκαν στην επισκευή του τείχους. Ο βωμός βρισκόταν στα δυτικά, μπροστά από τον πρόναο, όπου εντοπίστηκε αποτύπωμα θεμελίωσης. Η νοτιοδυτική γωνία του ναού συναντά το τείχος. Ερωτική επιγραφή σε γωνιόλιθο που επαναχρησιμοποιήθηκε για την επισκευή του τείχους χρονολογεί την τρίτη και τελευταία φάση του χώρου στο τέλος του 5ου αι. π.Χ. (Daux 1960, 864–66· 1961, 930· Des Courtils 1993· Grandjean και Salviat 1993, 652–58· Grandjean και Salviat 2012, 144–47). Είναι βέβαια πολύ δύσκολο να ξέρουμε τι από τις προγενέστερες φάσεις ήταν ορατό και σε ποιο βαθμό επιδρούσε στη μνήμη των Θασίων στους κατοπινούς αιώνες, αλλά η πρώτη ανάγνωση των αρχαιολογικών ευρημάτων επιτρέπει να υποθέσουμε ότι το Αθήναιο δεν πέρασε ποτέ από το στάδιο του ανταγωνισμού σ' αυτό της συνεργασίας των δυνάμεων μνήμης και λήθης και της δημιουργίας ενός χώρου ομογενοποιημένου από τη συσσώρευση αναμνήσεων διαφορετικών εποχών.

Η ανασκαφή του **Διονυσίου** αποκαλύπτει μια εικόνα αλλαγών στη χωροταξική οργάνωση, χωρίς βίαιες αναθεωρήσεις πρακτικών. Αντίθετα, διαπιστώνεται συνεχόμενη συσσώρευση αρχιτεκτονμάτων και

αναθημάτων. Αν και συγκαταλέγεται στα αρχαϊκά ιερά, η μόνη αρχαϊκή κατασκευή που σώζεται είναι ένας βωμός στον τύπο εσχάρας. Έχουν ακόμη ανασκαφεί ένας βωμός, στον τύπο με πρόθυση *έν παραστάσι* (τέλη 5ου–αρχές 4ου αι. π.Χ.), ο περίβολος (4ος αι. π.Χ.), μια βάση μεταξύ των δύο εισόδων (τέλη του 4ου ή αρχές του 3ου αι. π.Χ.) και δύο ναϊσκόμορφα μνημεία με αγάλματα (μέσα ή στο τρίτο τέταρτο του 4ου αι. π.Χ. και αρχές του 3ου αι. π.Χ.), ιδρυμένα σε ανάμνηση νικών δραματικών αγώνων. Ο ίδιος ο ναός δεν έχει εντοπιστεί, καθώς είναι μάλλον κάτω από σύγχρονες κατοικίες (Bernard και Salviat 1959· Jacquemin 1981β· Grandjean και Salviat 2012, 119–21). Φαίνεται πως το μεταίχμιο του 4ου και 3ου αι. π.Χ. ήταν εποχή άνθισης του θεάτρου στη Θάσο, στην οποία έφταναν και καλλιτέχνες από άλλα μέρη (Grandjean και Salviat 2012, 135). Και αν η οικοδομική και αναθηματική δραστηριότητα φαίνεται να σταματά τον 3ο αι. π.Χ., η λειτουργία του ιερού στους κατοπινούς αιώνες εξασφαλίζει τη συνεχή παρουσία του στην πολιτική και θρησκευτική ζωή των Θασίων.

Οιαποσπασματικές γνώσεις για το ιερό, μάλλον το **Θεσμοφόριο**, στην περιοχή του λεγόμενου Εβραιοκάστρου δεν επιτρέπουν να έχουμε σαφή εικόνα για τον αναμνηστικό χαρακτήρα των υλικών καταλοίπων του και των πρακτικών με τις οποίες συνδέονται (Εικ. 8). Η διαμόρφωση του χώρου ανάγεται στα τέλη του 6ου αι. π.Χ. Από την περίοδο αυτή σώζεται ένας αναλημματικός τοίχος και ηγεμόνες καλυπτήρες διακοσμημένες με Χίμαιρες και φυτικά μοτίβα κτιρίου που δεν έχει εντοπιστεί. Η ταύτιση του ιερού οφείλεται κυρίως σε πλήρινα ειδώλια και επιγραφές, ενώ μαρτυρείται και λατρεία των πατρών θεοτήτων (Διός, Αθηνάς, Αρτέμιδος, Νυμφών). Ο αρχαϊκός αναλημματικός τοίχος ανυψώθηκε (μέσα του 4ου αι. π.Χ.) και το ιερό επεκτάθηκε προς νότο με την οικοδόμηση μιας στοάς (πρώτο μισό του 3ου αι. π.Χ.) (Rolley 1965· Holtzmann 1979α· Salviat 1979β· Muller 1996· Billot και Kozelj 2006· Grandjean και Salviat 2012, 131–34, 257, 279). Ένα ιερό προφανώς αρχαϊκό και ίσως παραμελημένο κατά την κλασική περίοδο, γνωρίζει δεύτερη φάση οικοδομικής δραστηριότητας στην πρώιμη ελληνιστική εποχή, που είναι γνωστή γενικότερα ως μια από τις βασικές περιόδους εξωραϊσμού του δημόσιου χώρου της Θάσου. Η οικοδόμηση της στοάς ίσως δηλώνει το ανανεωμένο ενδιαφέρον των Θασίων για τη λατρεία της Δήμητρας και Κόρης και των πατρών θεών. Ωστόσο, δεν υπάρχει κάτι ουσιαστικό που να μας επιτρέπει να υποθέσουμε ότι αυτό το ενδιαφέρον είχε ατονήσει. Στον 5ο ή 6ο αι. μ.Χ. στη θέση του αρχαίου ιερού οικοδομήθηκε μια παλαιοχριστιανική βασιλική.

Ένα από τα αρχαιότερα ιερά της Θάσου, ιδρυμένο πιθανότατα από τους πρώτους αποίκους, ήταν το **Πύθιο** (Εικ. 7). Ο παλαιότερος αναλημματικός τοίχος του, που ενώνεται με το κλασικό (και κατόπιν μεσαιωνικό) τείχος, φαίνεται πως είναι αρχαϊκός, ενώ δύο ανάγλυφα με απεικονίσεις λιονταριού και πάνθηρα, που πιθανολογείται ότι κοσμούσαν την είσοδο του τεμένους και βρίσκονται τώρα στο Λούβρο, χρονολογούνται στο τρίτο τέταρτο του 7ου αι. π.Χ. Από το Πύθιο προέρχεται και ο ημίεργος κολοσσικός κριοφόρος, που εκτίθεται στο μουσείο Θάσου. Στην περιοχή έχουν ακόμη εντοπιστεί μαρμάρινα αρχιτεκτονικά μέλη της αρχαϊκής περιόδου, τα οποία όμως δεν μπορούν να συνδεθούν με συγκεκριμένα κτίρια, καθώς δεν έχουν γίνει εκτεταμένες ανασκαφές εντός του μεσαιωνικού οχυρού. Μια είσοδος του ιερού πρέπει να βρισκόταν στη βορειοδυτική πλευρά, όπου κατέληγε ο δρόμος του τείχους. Επιγραφικές μαρτυρίες του 5ου αι. π.Χ. πιστοποιούν με βεβαιότητα την ύπαρξη του Πυθίου. Εκεί η πόλη εξέθετε νόμους και ψηφίσματα, ορισμένα από τα οποία βρέθηκαν κατά χώραν (Baker-Penoyre 1909, 206–13· Picard 1921, 88, 113–26, εικ. 10–3· Daux 1961, 931· Holtzmann 1994, 6–13· Grandjean και Salviat 1995· 1996· 1997· 2012, 140 εικ. 74, 141–42, 287, 295 εικ. 181 α–γ). Στην περίπτωση του Πυθίου, η παρουσία του μεσαιωνικού πύργου και η ελλιπής ανασκαφική τεκμηρίωση δεν μας επιτρέπει να συζητήσουμε με επαρκή δεδομένα τη συμβολή του χώρου στη συγκρότηση της θασιακής κοινωνικής μνήμης.

Ομοίως, τα μέχρι τώρα ανασκαφικά ευρήματα δεν επιτρέπουν να έχουμε μια λεπτομερή εικόνα για το λεγόμενο **ιερό της Αρκούδας**, του οποίου τα λείψανα θεωρούνται αρχαϊκά. Από το ιερό αυτό, που δεν ξέρουμε σε ποια θεότητα ήταν αφιερωμένο, σώζονται ένας αναλημματικός τοίχος, η κρηπίδα ενός ναού, το θεμέλιο ενός ορθογώνιου βωμού και σπόλια λέσβιου κυματίου, χτισμένα σε κρήνη νεότερων χρόνων (Salviat 1959, 385–90· Rolley 1965 478–79· Grandjean και Salviat 2012, 160–61).

Τέλος, η πόλη διέθετε και δύο ιερά που χρονολογούνται μετά το τέλος των αρχαϊκών χρόνων. Πρόκειται για το **ιερό της Σώτειρας**, για το οποίο δεν γνωρίζουμε τίποτα περισσότερο πέρα από το γεγονός ότι εντοπίστηκε εκτός των τειχών, κοντά στην παραθαλάσσια πύλη και χρονολογείται ίσως στον 5ο αι. π.Χ. (Martin 1944–1945· Σίμωσι 1998, 156–57· Grandjean και Salviat 2012, 80), και το **Ποσειδώνιο** (Εικ. 9), του οποίου το παλαιότερο

εύρημα, βωμός στον τύπο με πρόθυση *έν παραστάσι*, χρονολογείται στα τέλη του 5ου με αρχές του 4ου αι. π.Χ. Το Ποσειδώνιο διέθετε περίβολο και μνημειακό πρόπυλο στα ΒΔ. Μπροστά από το πρόπυλο υπήρχε μικρή πλατεία που χώριζε το ιερό από τις γύρω κατοικίες, ενώ δύο βάσεις που έφεραν αναθήματα του Ξενοφάνη, γιου του Μύλλου (4ος αι. π.Χ.), πλαισίωναν το νότιο άνοιγμά του. Νοτιότερα υπήρχε βωμός της Επιλιμένιας Ἑρας, στο τύπο του βωμού με πρόθυση *έν παραστάσι*. Αμέσως μετά την είσοδο εκτεινόταν μια στοά κατά μήκος της αυλής. Αριστερά της, στη ΒΔ γωνία και όλη τη βόρεια πλευρά του τεμένους υπήρχαν χώροι άγνωστης χρήσης, ενώ στα δεξιά η στοά σχημάτιζε γωνία και εκτεινόταν μπροστά από μια σειρά ορθογώνιων οίκων με είσοδο στο πλάι, πιθανότατα εστιατόρια. Στην κεντρική αυλή, εκτός από το βωμό, αποκαλύφθηκαν θεμέλια μιας κυκλικής κατασκευής, μάλλον βάση αγάλματος, και ένα ορθογώνιο έδρανο που ίσως έφερε ναῖσκο. Οι αρχαιότερες μαρτυρίες της λατρείας του Ποσειδώνα στο ιερό (μαζί με την Αμφιτρίτη) είναι κάποια ανάγλυφα του δεύτερου τετάρτου του 5ου αι. π.Χ. Επιγραφή ελληνιστικών χρόνων μαρτυρά την ύπαρξη Ποσειδωνιαστών (Bon και Seyrig 1929· Grandjean και Salviat 2012, 125–26). Σε αντίθεση με ό,τι έχουμε δει μέχρι τώρα, το ιερό του Ποσειδώνα φαίνεται πως είναι ένας χώρος, ο οποίος απέκτησε τα βασικά του χαρακτηριστικά σε σύντομο χρονικό διάστημα και τα διατήρησε μέχρι το τέλος της αρχαιότητας. Η όψιμη, σε σχέση με άλλα ιερά, χρονολόγηση της ίδρυσής του είναι προφανώς η αιτία που δεν παρατηρείται το φαινόμενο της κατάργησης παλαιότερων κατασκευών, το οποίο θα μας επέτρεπε να αναγνωρίσουμε τον ανταγωνισμό μνήμης και λήθης στα υλικά κατάλοιπα. Αντίθετα, ενώ είναι δύσκολο να εντοπίσουμε αποσιωπήσεις και ληθοτεχνικές, τουλάχιστον σε μια πρώτη ανάγνωση, η αναγνώριση των εστιατορίων μας υποβάλλει την παρουσία ακριβώς εκείνων των πρακτικών που επιτρέπουν στα μέλη της κοινότητας να συγκροτήσουν κοινές αναμνήσεις, και μάλιστα πολυαισθητηριακού χαρακτήρα. Η επιγραφικά τεκμηριωμένη ύπαρξη Ποσειδωνιαστών καταδεικνύει ότι οι αναμνήσεις αυτές είναι δυνατόν να διαπεράσουν τα όρια της θασιακής ταυτότητας.

Ένας ιδιαίτερος ιερός χώρος του θασιακού άστεως, πάνω στην κεντρική οδό που ένωνε το Ηράκλειο με το Αρτεμίσιο και το Διονύσιο, είναι η λεγόμενη **δίοδος των θεωρών**. Αρχικά, λειτουργούσε ως πύλη του πρώτου αμυντικού περιβόλου της Θάσου (Roux 1955β· Salviat 1956a, 418–20· Daux 1960, 866· Holtzmann 1994, 29–41· Blondé κ.ά. 1995, 683–87· 1997, 813–20· 2000a, 901–6· 2002, 253–59· Grandjean κ.ά. 2000, 516–21· Grandjean και Salviat 2012, 112–13). Η διαμόρφωση της διόδου, όπως την γνωρίζουμε σήμερα, χρονολογείται στο 480 π.Χ. Διέθετε κόγχη με βωμό σε μορφή εσχάρας και κοσμούσαν με ανάγλυφα που απεικόνιζαν Χάριτες και Νύμφες να οδηγούνται από τον Απόλλωνα και τον Ερμή, παραστάσεις που ερμηνεύονται ως η επικράτηση των Ολυμπίων επί των παλαιών θεοτήτων. Πιθανότατα διέθετε δίριχτη στέγη, όπως οι πύλες του τείχους (Νικολαΐδου-Πατέρα 1982· Duchêne 1992, 93–4· Holtzmann 1994, 41–59· Bélis 1995· Grandjean και Salviat 2012, 108–12). Στο δεύτερο μισό του 4ου αι. π.Χ., χαράχθηκε ένας κατάλογος των θεωρών στο βορειοδυτικό τοίχο της διόδου, ο οποίος περιλαμβάνει ονόματα από το 540 π.Χ. μέχρι τους αυτοκρατορικούς χρόνους (Salviat 1983· Graham 2001a· Grandjean και Salviat 2012, 112). Στην ύστερη αυτοκρατορική εποχή, η δίοδος εξωραϊσθηκε ακόμη περισσότερο με μια πλακόστρωση (Grandjean και Salviat 2012, 112).

Η περίπτωση της διόδου των θεωρών είναι εμφανώς διαφορετική από τις προηγούμενες. Αν πράγματι προϋπήρχε με τη μορφή πύλης, τότε η δίοδος ήταν η μόνη οπτική υπόμνηση της αρχαϊκής οχύρωσης. Η χρονολόγηση της αναδιοργάνωσης του χώρου στο 480 π.Χ. συνάδει με ό,τι γνωρίζουμε για την οικοδόμηση του υπόλοιπου αμυντικού περιβόλου, που οριοθέτησε το άστυ από το 510 π.Χ. περίπου μέχρι το τέλος της αρχαιότητας. Κυρίαρχη (εγγεγραμμένη) πρακτική που συνδέεται με την κοινωνική μνήμη των Θασίων είναι φυσικά ο κατάλογος των θεωρών. Η αναδρομικότητά του είναι χαρακτηριστικό που τον συνδέει τόσο με τον κατάλογο των αρχόντων στο κτίριο με τα παρασκήνια όσο και με τον κατάλογο των θεωρών και μυστών της Σαμοθράκης, που θα σχολιαστεί σε ενότητα επόμενου κεφαλαίου (5.2).

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

Το **Θερσιλόχειο** (Εικ. 6) ήταν μια τετράγωνη υπόστυλη αίθουσα συγκεντρώσεων και συμποσίων με προστώ που βρισκόταν νοτιοδυτικά του Ηρακλείου, σήμερα καταχωσμένη. Χάρη στην κτητορική επιγραφή, που χρονολογείται στα τέλη του 4ου αι. π.Χ., μαθαίνουμε το όνομα του πλούσιου Θασίου που δώρισε το

κτίριο στην πόλη. Το κέντρο της στέγης ήταν υπερυψωμένο σε τετράγωνο φανό (Holtzmann 1976, 793–96· Des Courttils 1980, 1981· Grandjean και Salviat 2012, 173–74). Πρόκειται, συνεπώς, για ένα κτίριο με δημόσια λειτουργία, δωρεά, όμως, ιδιώτη, φαινόμενο που βρίσκει τα παράλληλά του στο προσκήνιο του θεάτρου, στον κυκλικό πύργο του πολεμικού λιμένα που χρηματοδότησε ο Ολύνθιος Ηρακλεόδωρος και την πύλη του Δία και της Ήρας που οικοδομήθηκε με έξοδα του Θάσιου Πυθίππου, όλα του 4ου αι. π.Χ. Τόσο το οικοδόμημα όσο και το όνομα του Θερσιλόχου, χάρη στην κτητορική επιγραφή, διαπερνούν τον χρόνο και συνδέονται αναπόφευκτα με όλες τις ιστορικές συγκυρίες και μνημονικές μεταλλαγές της θασιακής κοινωνίας. Ωστόσο, η συνεχής παρουσία τους από τη στιγμή της οικοδόμησης του κτιρίου μέχρι το τέλος της αρχαιότητας, δεν μας επιτρέπει να ελπίζουμε ότι θα εντοπίσουμε αποσιωπήσεις και ανταγωνιστικές μνήμες.

Στην περίπτωση του **θεάτρου** (Εικ. 10), μνήμη και λήθη ακολουθούν πάλι μια κάπως διαφορετική πορεία σε σχέση με τα όσα εκτέθηκαν ως τώρα. Η πρώτη φάση του σκηνικού οικοδομήματος και του κοίλου του θεάτρου χρονολογείται στην πρώιμη ελληνιστική εποχή. Σύμφωνα με επιγραφή, το προσκήνιο ήταν ανάθεση του Λυσίστρατου του Κόδιδος, τον οποίο απαντάμε και στον κατάλογο των θεωρών στα μέσα του 4ου αι. π.Χ. (IG XII, Suppl., 399). Από τον 1ο αι. μ.Χ. οι Θάσιοι χρησιμοποιούσαν το θέατρο για θηριομαχίες και μονομαχίες, μετατρέποντας την ορχήστρα σε αρένα και σφραγίζοντας τις προσβάσεις με θυρώματα. Πριν το 140 μ.Χ., ο Ηραγόρας και η σύζυγός του Ισπανή δώρισαν το στηθαίο με το κιγκλίδωμα που προστάτευε τους θεατές. Στην αυτοκρατορική εποχή μετασκευάστηκε και η σκηνή που είχε εν μέρει καταστραφεί. Μόνο το προσκήνιο έμεινε ως είχε ύστερα από αποσυναρμολόγηση και πρόχειρη ανακαίνιση. Η νότια παραστάδα του προσκηνίου διακοσμήθηκε με ανάγλυφο της Νεμέσεως από τον Ευήμερο, γιο του Διονυσίου, μονομάχο (παρόμοια πρακτική ακολούθησαν και άλλοι μονομάχοι). Στην αυτοκρατορική εποχή χρονολογείται το ορατό σωζόμενο κοίλο του θεάτρου. Τέλος, κατά τους παλαιοχριστιανικούς χρόνους, το θέατρο μετατράπηκε σε νεκροταφείο (Salviat 1960· Bernard και Salviat 1962, 606–8· Daux 1972, 487–93· Μπόνιας και Marc 1997, 795–800, 802–7· Viviers 2001· Grandjean και Salviat 2012, 135–38· Μαυρίδης 2014, 11–2, 18–9, 40–3 σχδ. 13–6, 49–52 σχδ. 22–5, 68· Μπόνιας και Χατζηδάκης 2015· Fournier κ.ά. 2020, 54, αρ. 32).

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

Κατά την αυτοκρατορική περίοδο, ο δημόσιος χώρος της Θάσου εκτός αγοράς εξωραϊσθηκε με ανοικοδόμηση νέων κτισμάτων. Στον 1ο αι. μ.Χ. χρονολογείται η **εξέδρα του Θασίου Τιβερίου Κλαυδίου Κάδμου**, που έφερε αγάλματα του ντόπιου γλύπτη **Λιμένδα** του Χαροπίνου (Εικ. 11, 15) και βρισκόταν στο νοτιοανατολικό άκρο του δρόμου που ενώνει το Αρτεμίσιο με το Ηράκλειο (Béquignon και Devambez 1932, 238–46· Daux 1965a, 928· 1966, 972–73· Grandjean 1988, 328–29· Grandjean και Salviat 2012, 105). Μια **τραπεζίσχημη πλακόστρωτη αυλή** στην οδό που συνδέει την παραθαλάσσια πύλη με την αγορά, όμορη της βορειοδυτικής στοάς της αγοράς και θεωρείται ανάθημα της Θασίας **Κώμιδος**, ιέρειας της Λίβιας (Εικ. 4, 11). Εντός της αυλής υπήρχε περιστύλιο με κιονοστοιχίες στις τρεις πλευρές και στην τέταρτη ημικυκλική εξέδρα που μάλλον έφερε αγάλματα. Η ομοιότητά της με την εξέδρα του Λιμένδα μας επιτρέπει να τη χρονολογήσουμε στον 1ο αι. μ.Χ. Εκατέρωθεν της εξέδρας σε μια υπερυψωμένη βαθμίδα υπήρχαν βάσεις τιμητικών αγαλμάτων. Όλο το αρχιτεκτονικό σύνολο ήταν πιθανότατα αφιερωμένο στην αυτοκρατορική λατρεία (Holtzmann και Picard 1974· Evangelidis 2008, 134–35· Ευαγγελίδης 2010, 102· Grandjean και Salviat 2012, 81–2· Fournier κ.ά. 2020, 44–5, αρ. 25). Και σε αυτές τις περιπτώσεις διαπιστώνουμε τα μοτίβα που εντοπίστηκαν σε άλλα σημεία του δημόσιου χώρου: ο εξωραϊσμός συνοδεύεται ενίοτε από αλλαγή της λειτουργίας του χώρου και λήθη των προγενέστερων συνθηκών, καθώς και κατασκευές που συνδέονται με επώνυμη κτητορική δραστηριότητα.

Νοτιοδυτικά της εξέδρας του Λιμένδα και στην απέναντι πλευρά της αρχαίας οδού, διαμορφώθηκε κατά τον 2ο αι. μ.Χ. ένας πλακόστρωτος χώρος με περιστύλιο, γνωστός στη βιβλιογραφία ως «*η αυλή με τις εκατό πλάκες*». Από την πλευρά του δρόμου διέθετε πρόσοψη με επτά κίονες, ενώ στη βορειοδυτική πλευρά υπήρχε κιονοστοιχία πεντάστυλη *έν παραστάσι*. Πρόκειται για οδικό κόμβο, καθώς εκεί συναντιούνται η οδός που ενώνει Διονύσιο, Αρτεμίσιο και Ηράκλειο με την οδό που οδηγούσε σε μια από τις παραθαλάσσιες πύλες του τείχους (Grandjean και Salviat 2012, 105–6). Αμέσως βορειότερα, μάλλον στο πλαίσιο του ίδιου οικοδομικού προγράμματος, αποκαλύφθηκε το *macellum*, το οποίο είχε οικοδομηθεί πάνω σε έναν αύλειο χώρο με πηγάδι που ερμηνεύεται ως ελληνιστικό *μάκελλον*. Η θέση ήταν σε χρήση μέχρι και τους παλαιοχριστιανικούς χρόνους, αν και λίγο πριν την εγκατάλειψή του ο χαρακτήρας του χώρου γίνεται βιοτεχνικός (Marc 2007, 205–8· 2012β, 235–36· 2014, 523–24· Ευαγγελίδης 2010, 102· Grandjean και Salviat 2012, 107). Στην ίδια πλευρά του δρόμου, μπροστά από το *macellum* και τη νότια γωνία της αγοράς, έχουν εντοπιστεί καταστήματα με προστώο της αυτοκρατορικής περιόδου, των οποίων η πρώτη φάση ανάγεται στον 5ο–4ο αι. π.Χ. (Grandjean και Salviat 2012, 103–5). Ο Marc (2014, 524–26) αναγνωρίζει εδώ ένα σύμπλεγμα χώρων και κατασκευών που ορίζουν αυτό που ονομάζει «*οδό του κρέατος*», μια διαδρομή που ξεκινά από το μεγάλο βωμό στη ΝΑ γωνία της αγοράς, συνδέεται με τα εστιατόρια της νοτιοδυτικής στοάς και την αψιδωτή αίθουσα, χώρο αυτοκρατορικής λατρείας, και μέσα από το ιωνικό προστώο οδηγεί στο *macellum*, όπου τεμαχιζόταν και πωλούνταν το κρέας. Νοτιοανατολικά της εξέδρας του Λιμένδα, οικοδομήθηκε στα μέσα του 2ου αι. μ.Χ. ένα *ωδείο* ή θέατρο που λειτουργούσε και ως βουλευτήριο (Εικ. 16) (Grandjean και Salviat 2012, 107–8). Η οδός, εκατέρωθεν της οποίας εντοπίστηκαν τα παραπάνω μνημεία, είναι η κεντρική οδική αρτηρία που ξεκινούσε από τη δίοδο των θεωρών και το Αρτεμίσιο και κατέληγε στην *αψίδα του Καρακάλλα* (Εικ. 12), που ιδρύθηκε τον 2ο αι. μ.Χ. βόρεια του Ηρακλείου. Η επιγραφή που αναθέτει το μνημείο στον Καρακάλλα είναι μεταγενέστερη και χρονολογείται σαφώς μεταξύ του 213 και 217 μ.Χ. Την αψίδα συνόδευαν πορτρέτα ανδρών και γυναικών του 2ου και 3ου αι. μ.Χ., ιδρυμένα σε ενεπίγραφες βάσεις (Marc 1997, 588· Dillon 2010, 147–49· Grandjean και Salviat 2012, 180–82).

Η αυλή με τις εκατό πλάκες, το ωδείο, η αψίδα του Καρακάλλα, αλλά και η πλακόστρωση της οδού φαίνεται πως ανήκουν σε ένα πρόγραμμα που προφανώς στόχο είχε τον εξωραϊσμό του κέντρου (Grandjean και Salviat 2012, 108). Οι επεμβάσεις αυτού του προγράμματος είναι ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα της αναμνηστικής δύναμης που ενίοτε συσσωρεύεται στο οδικό δίκτυο. Όπως σχολίασα κατά την πραγμάτευση του προσανατολισμού και της οριοθέτησης της αγοράς, το ανάγλυφο του εδάφους και η σωματική μνήμη καθόρισαν αυτά τα περάσματα από πολύ νωρίς και έθεσαν με τον τρόπο αυτό τις βάσεις της μετέπειτα οικιστικής ανάπτυξης. Με αυτή την έννοια, το οικοδομικό πρόγραμμα του 2ου αι. μ.Χ. εκρωμαΐζει βέβαια το τοπίο – η περιοχή ονομάζεται ρωμαϊκή συνοικία από τους ανασκαφείς – αναπτύσσεται, ωστόσο, εντός ενός προκαθορισμένου σε παρελθόντα χρόνο πλαισίου. Θυμίζει, κατά κάποιο τρόπο, σύγχρονες ελληνικές επαρχιακές πόλεις, οι οποίες παρά την έντονη ανοικοδόμηση διατήρησαν σε μεγάλο βαθμό το δίκτυο της οθωμανικής περιόδου. Εξάλλου, όπως απέδειξαν οι ανασκαφές, ένα μέρος των ρωμαϊκών επεμβάσεων στα δημόσια κτίρια της συνοικίας δεν ήταν τίποτε περισσότερο από αντικαταστάσεις ή ανακατασκευές παλαιότερων υπαρχόντων κτισμάτων με ίδια ή παρόμοια χρήση. Ενδιαφέρουσα για τον τρόπο με τον οποίο κανονικοποιούνται πρακτικές και αναπαραστάσεις που συμβάλλουν στη συγκρότηση της κοινωνικής μνήμης είναι η παρατήρηση του Marc (2007, 207) για τον χώρο του μάκελλου: από το 250 π.Χ., οπότε και ορίζεται ο χώρος της ελληνιστικής εμπορικής αγοράς-μάκελλου, παγιώθηκε η διάκριση ανάμεσα στο δημόσιο χώρο που πλαισίωνε πολιτικούς και θρησκευτικούς αναπαραστατικούς μηχανισμούς (*activités de représentations*) και αυτόν της συναλλαγής και του μετασχηματισμού (*d'échange et de transformation*).

Ως μέρος αυτής της τάσης εκρωμαϊσμού του αστικού χώρου και υιοθέτησης ρωμαϊκών πρακτικών πρέπει να αντιληφθούμε και τα *λουτρά* που εντοπίστηκαν κοντά στην πύλη του Σωτάδη και χρονολογούνται γενικά στα αυτοκρατορικά χρόνια (Grandjean και Salviat 2012, 245). Ταυτόχρονα, πρόκειται για ένα εύρημα που μας εισάγει στην παλιά θεωρητική συζήτηση της διάκρισης του ελληνικού από το ρωμαϊκό πολιτισμό με κριτήρια το γυμνάσιο και το λουτρό. Χωρίς να είναι το μοναδικό χαρακτηριστικό τοπόσημο της ελληνικής πόλεως, το γυμνάσιο και η παλαίστρα είχαν μια τόσο ιδιαίτερη θέση στον αρχαιοελληνικό τρόπο ζωής, ώστε ορισμένες φορές ο ελληνικός πολιτισμός να ονομάζεται πολιτισμός του γυμνασίου. Στο αρχαιοελληνικό κοσμοείδωλο, το

γυμνάσιο ήταν ο χώρος όπου οι νέοι διαμορφώνονταν σε πολίτες, οι πολίτες μάθαιναν την αξία της άμιλλας και όλοι εκπαιδεύονταν στη φιλία που συχνά χαρακτηριζόταν και από ομοερωτισμό (Foxhall 2013, 126). Πρόκειται, επομένως, για ένα χώρο που διαμόρφωνε και επιβεβαίωνε τόσο την πολιτική όσο και την έμφυλη ταυτότητα. Βέβαια, σε μεγάλο βαθμό, αυτή η φανταστική σύλληψη του ιδανικού πολίτη ήταν υλοποιήσιμη μόνο για τα μέλη των ανώτερων τάξεων· σε μια πάντως περίπτωση, αυτή της δημοκρατικής Αθήνας του 5ου και 4ου αι. π.Χ., ο θεσμός θεωρείται ότι αποδεδειγμένα εκδημοκρατίστηκε και χάρη στα τρία εκτός των τειχών δημόσια γυμνάσια (Foxhall 2013, 126). Βέβαια, στη Θάσο, έστω και εξαιτίας ενός καπρίτσιου της τύχης, είμαστε υποχρεωμένοι να διαμορφώσουμε μια εικόνα για την ταυτότητα της πόλης χωρίς να διαθέτουμε το τοπόσημο εκείνο που υποτίθεται θα έπρεπε να την χαρακτηρίζει.

Όπως ακριβώς το γυμνάσιο συνέβαλλε στη διαμόρφωση του (περι)αστικού χώρου και των πολλαπλών ταυτοτήτων των πολιτών μιας ελληνικής πόλης, έτσι και τα λουτρά στο ρωμαϊκό κόσμο υπερέβαιναν την πρακτική τους χρησιμότητα (Foxhall 2013, 129–31). Αν και οι συντηρητικότεροι της ρωμαϊκής ελίτ τα θεωρούσαν μια πολυτέλεια που καθιστούσε τους ανθρώπους μαλθακούς και τους έστρεφε στην ανηθικότητα, ιδιαιτέρως τα δημόσια, οι περισσότεροι δεν συμερίζονταν την αντίληψη αυτή, διαμορφώνοντας έτσι ένα ιδιάζον φαινόμενο, κατά το οποίο άνθρωποι διαφορετικών τάξεων και φύλων, σχεδόν ή πλήρως γυμνοί, ασκούσαν σε δημόσιο χώρο μια πρακτική που η σύγχρονη αντίληψη τη θεωρεί συνήθως άκρως προσωπική (Foxhall 2013, 132–35).

Κατά τους παλαιοχριστιανικούς χρόνους, ιδρύθηκαν στη Θάσο τουλάχιστον άλλες δύο βασιλικές εκτός από την βασιλική της αγοράς. Μια **τρίκλιτη βασιλική** (5ος ή 6ος αι. μ.Χ.) εντοπίστηκε στα ερείπια του Θεσμοφορίου (Εικ. 8), ενώ γύρω της ανασκάφηκε **νεκροταφείο** σαράντα τάφων της ίδιας εποχής (Ducat 1965, 144–49, 153· Grandjean και Salviat 2012, 131). Εκτός των ορίων του αρχαίου άστεως βρίσκεται και η **τρίκλιτη παλαιοχριστιανική βασιλική με εγκάρσιο κλίτος** (αρχές 6ου–7ου αι. μ.Χ.), στην κεντρική πλατεία του Λιμένα, οικοδομημένη πάνω σε ρωμαϊκή κατοικία (2ος αι. μ.Χ.) και μια συνοικία υστεροελληνιστικών καταστημάτων (1ος αι. π.Χ.) (Ορλάνδος 1994, 189–93· Sodini 2011, 1162–64· Grandjean και Salviat 2012, 182–83). Οι δύο βασιλικές ακολουθούν το γνωστό από πολλές περιπτώσεις μοτίβο της επαναδιαπραγμάτευσης του παλαιού δημόσιου χώρου και τη χρησιμοποίηση των αρχαίων κτιρίων για τον προσπορισμό οικοδομικού υλικού. Στη βασιλική της πλατείας, ωστόσο, παρατηρούμε επιπλέον μια αλλαγή στη χρήση του χώρου: ο χώρος αρχικά των καταστημάτων καθίσταται ιδιωτικός στη φάση της οικίας και μετατρέπεται σε χώρο της κοινότητας στο πλαίσιο της νέας λατρείας. Την αλλαγή αυτή αντεστραμμένη βρίσκουμε στην παλαιοχριστιανική κατοικία της περιοχής του Αρτεμισίου (βλ. στην παρούσα ενότητα τις αναφορές στην DOM5).

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

Όπως έχει ήδη σχολιαστεί, στον 6ο αι. π.Χ. ανάγονται λείψανα πύλης που εντοπίστηκαν κάτω από τη δίοδο των θεωρών, και ανήκουν στον πρώτο οχυρωματικό περίβολο, ο οποίος άφηνε εκτός άστεως το χώρο της ελληνιστικής αγοράς και όλο το μετέπειτα νότιο και νοτιοδυτικό άστυ (Roux 1955β· Salviat 1956α, 418–20· Daux 1960, 866· Pouilloux 1979· Grandjean 1988, 307–8, 483–85· Blondé κ.ά. 1995, 683–87· 1997, 81320· 2000α, 901–6· 2002, 253–59· Grandjean και Salviat 2012, 112–13). Στον ίδιο αιώνα χρονολογείται ένα οχυρωματικό σύμπλεγμα ανατολικά του κοίλου του θεάτρου, το οποίο κατεδαφίστηκε μερικώς τα πρώτα χρόνια του 5ου αι. π.Χ., ενώ προς τη μεριά του σκηνικού οικοδομήματος έχουν εντοπιστεί λείψανα κατασκευών του 6ου και αρχών του 5ου αι. π.Χ. αβέβαιης χρήσης (Viviers 2001· Grandjean και Salviat 2012, 138, 139). Στα αρχαϊκά

χρόνια χρονολογείται και το **μεταπύργιο** που ορίζεται από τους ελληνοιστικούς πύργους μεταξύ της πύλης του Ηρακλή και της πύλης του Δία (Grandjean κ.ά. 1978, 811–13· 1988· 2011, 351–56· Grandjean και Salviat 2012, 164).

Στις αρχές του 5ου αι. π.Χ., η ανέγερση του τείχους παραμένει η σημαντικότερη οικοδομική δραστηριότητα. Γύρω στο **510–490 π.Χ.** χρονολογείται η υπογραφή του λατόμου Παρμενίωνα, στην πύλη της οποίας η σύγχρονη ονομασία φέρει το όνομά του (Picard και Avezou 1914, 277· Grandjean και Salviat 1990· 1999· 2003, 486–87· 2012, 150–51). Με κριτήρια εσωτερικά χρονολογείται το ανάγλυφο της **πύλης του Σιληνού** γύρω στο 500 π.Χ. (Εικ. 13). Απεικονίζεται ένας Σιληνός με κάνθαρο και μια κόγχη ναϊσκόμορφη για τις προσφορές των περαστικών (Picard 1962, 85–111· Holtzmann 1994, 25–9, 288· Grandjean 1988, 44–5, 53–4· Grandjean και Salviat 2012, 152–54). **Τμήμα τείχους με πύργο έχει εντοπιστεί στην περιοχή του Πυθίου**, στην πλαγιά νοτιοανατολικά του θεάτρου, κάτω από το ξωκλήσι του Προφήτη Ηλία. Η πρώτη φάση του τείχους χρονολογείται στο 500 π.Χ. Το μονοπάτι που οδηγεί στην περιοχή του Πυθίου ακολουθεί σχεδόν την ίδια διαδρομή με το αρχαίο μονοπάτι που περιέτρεχε το τείχος (Grandjean και Salviat 1995, 661· 1996, 875–80· 1997· 2012, 139, 140 εικ. 74, 141–42). Στα πρώτα χρόνια του 5ου αι. π.Χ. ανάγεται και η **πύλη του Ηρακλή και του Διονύσου** (Εικ. 13). Δεν διέθετε πύργους, αλλά ήταν ένα άνοιγμα στο μεταπύργιο με έντονη διαφορά πάχους των δύο πλευρών. Στον ανατολικό τοίχο της διόδου και μπροστά από το κατώφλι υπάρχει επιγραφή (IG XII 8, 356: *Ζηνός και Σεμέλης και Άλκμήνης ταν υπέπλο έστᾱσιν παῖδες τήσδε πόλεως φυλαροί*) σε πάριο αλφάβητο του πρώιμου 5ου αι. π.Χ. Πάνω από την επιγραφή απεικονιζόταν σε ανάγλυφο ο Ηρακλής. Αριστερά του αναγλύφου υπήρχε κόγχη για προσφορές. Στο δυτικό τοίχο απεικονιζόταν θίασος του Διονύσου με μαινάδες (το ανάγλυφο χάθηκε κατά τη μεταφορά στην Κων/πόλη). Και στο δυτικό τοίχο υπήρχε κόγχη προσφορών συμμετρική προς αυτή του ανατολικού (Daux 1958, 816· Picard 1962, 43–83· Holtzmann 1994, 13–24· Grandjean και Salviat 2012, 161–64).

Με τον οχυρωματικό περίβολο πιθανόν συνδεόταν ο λιμενοβραχίονας με πύργο του βόρειου **εμπορικού λιμένα** (Εικ. 2). Η πρώτη φάση του μόλου είναι σύγχρονη με τείχος (περί το 500 π.Χ.). Διατηρήθηκε ως τον 7ο αι. μ.Χ. και την τελική καταστροφή της πόλης (Empereur και Simossi 1993· Blondé κ.ά. 2000β, 33–4· Grandjean και Salviat 2012, 72–3). Νότια του εμπορικού βρίσκεται ο **κλειστός πολεμικός λιμένας** (Εικ. 2). Η οικοδόμησή του χρονολογείται στον πρώιμο 5ο αι. π.Χ., ενώ διατηρείται και η παλαιοχριστιανική φάση, κάτω από τη σύγχρονη λιθόστρωση. Στη ΒΑ γωνία του ο περίβολος του λιμανιού περιελάμβανε και τα νεώρια, που περιέβαλλαν τον λιμένα, και φαίνεται πως συνδεόταν με το τείχος της πόλης, κάτι που δείχνει ότι η κατασκευή των δύο περιβόλων ήταν μια ενιαία σύλληψη, προϊόν ενός οικοδομικού προγράμματος (Σίμωσι 1998, 135–48· 2017, 115–18· Lianos 1999· Blondé κ.ά. 2000β, 32–6· Sintès 2003, 133–38· Grandjean και Salviat 2012, 73–6). Στα τέλη του 4ου αι. π.Χ., ο πολεμικός λιμένας ενισχύθηκε με κυκλικούς πύργους σε διάφορα σημεία. Την κατασκευή ενός κυκλικού πύργου ανέλαβε, σύμφωνα με επιγραφή, ο Ολύνθιος Ηρακλεόδωρος, από ευγνωμοσύνη προς τους Θάσιους (Σίμωσι 1998, 152–56· Grandjean και Salviat 2012, 76–7, 244· Fournier κ.ά. 2020, 32–3, αρ. 16).

Στο σημείο όπου το τείχος της πόλης συναντά το τείχος που προστατεύει την βόρεια πλευρά του πολεμικού λιμένα υπάρχει και μια πύλη, η λεγόμενη **πύλη της θεάς με το άρμα**, ή πύλη του άρματος, που χρονολογείται με ακρίβεια στο 480–475 π.Χ., λίγο μετά, δηλαδή, την κατασκευή του τείχους. Πιθανολογείται ότι απεικονίζει τον Ερμή με την Αρτέμιδα (Bon 1929· Holtzmann 1994, 59–64· Grandjean και Salviat 2012, 78, 122–23). Συμμετρικά προς νότο βρίσκεται η λεγόμενη **παραθαλάσσια πύλη**. Είναι ορατή τόσο η παλαιότερη φάση από κυφωτές λιθοπλίνθους (5ος αι. π.Χ.), όσο και η νεότερη με μικρούς διάτοκους λίθους (δεύτερο μισό του 4ου αι. π.Χ.), στην οποία ανήκουν η παραθαλάσσια πύλη, μια κλίμακα μεταπυργίου και τρεις αίθουσες (Holtzmann 1976, 1978, 1979β· Grandjean και Salviat 2012, 78–9). Από την παραθαλάσσια πύλη ξεκινούσε πλακόστρωτος δρόμος που οδηγούσε στην αγορά. Στο ίδιο διάστημα (480–475 π.Χ.) ανάγεται και η **πρώτη φάση της πύλης του Ερμή**, καθώς και η ανάγλυφη παράσταση του Ερμή με τις Χάριτες σε έναν από τους ορθοστάτες. Στα μέσα του 4ου αι. π.Χ., το επίπεδο της πύλης του Ερμή ανυψώθηκε, οπότε θάφτηκε το αρχικό κατώφλι, οι ορθοστάτες επανατοποθετήθηκαν σε υψηλότερο σημείο και ένα νέο κατώφλι τοποθετήθηκε στη θέση του παλιού (Picard 1962, 134–35· Garlan 1966, 596–622· Holtzmann 1994, 64–6· Grandjean και Salviat 2012, 125, 127). Γενικά, στον 5ο αι. π.Χ. χρονολογείται το τείχος **από την πύλη του Σιληνού μέχρι την πύλη του Ηρακλή και του**

Διονύσου. Μαρμαρίνες λιθόπλινθοι έφεραν τεκτονικά σημεία σε πάριο αλφάβητο (Holtzmann κ.ά. 1979, 640–46· Grandjean και Salviat 2012, 161). Μετά την ερείπωση του Αθήναιου, εντός του 5ου αι. π.Χ., οι πλίνθοι της κρηπίδας χρησιμοποιήθηκαν, όπως σχολιάστηκε παραπάνω, στην επισκευή του τείχους.

Στον 4ο αι. π.Χ. χρονολογούνται οι διορθωτικές επεμβάσεις στην εσωτερική πλευρά του τείχους που βρίσκεται **μεταξύ της πύλης του Ηρακλή και της πύλης του Δία και της Ήρας** (Grandjean και Salviat 2012, 164). Η τελευταία ήταν αρχικά (αρχές του 5ου αι. π.Χ.) ένα απλό άνοιγμα στο τείχος (Grandjean και Salviat 2012, 165)· όμως χάρη στην προσφορά του Πυθίπου του Παιεστράτου, γνωστού από επιγραφές των αρχών του 3ου αι. π.Χ. Θάσιου ευπατρίδη, καθίσταται μνημειακή (τέλη του 4ου–αρχές του 3ου αι. π.Χ.). Το άνοιγμα στο τείχος καλυπτόταν από έναν πύργο αντίστοιχο με αυτούς στην πύλη του Ηρακλή. Ο δυτικός ορθοστάτης της πύλης έφερε ανάγλυφη παράσταση της Ήρας έθρονης με την Ίριδα εντός ορθογώνιου πλαισίου με αετωματική επίστεψη. Σε παρόμοιο ανάγλυφο στον ανατολικό ορθοστάτη απεικονιζόταν Δίας έθρονος με τον Ερμή και αετό. Τα δύο έργα διαθέτουν τεχνοτροπικά χαρακτηριστικά τόσο της αρχαϊκής τέχνης όσο και του τέλους του 5ου αλλά και του 4ου αι. π.Χ. Πρόκειται, δηλαδή, για εκλεκτικιστικά έργα των τελών του 4ου αι. π.Χ. Όλη η κατασκευή, από την εσωτερική πρόσοψη και τα ανάγλυφα μέχρι τον ίδιο τον πύργο, ανήκουν σε ένα οικοδομικό πρόγραμμα (Picard 1962, 149–76· Bernard 1965, ιδιαιτέρως 84–9· Daux 1965α, 930–35· Garlan 1966, 586–95· 1978· Martin 1968, 172–76, 180–84· Holtzmann 1994, 66–79· Grandjean κ.ά. 2004–2005, 254–57· Grandjean και Salviat 2012, 165–71).

Στον 3ο αι. π.Χ. χρονολογείται και ένα ευρύ πρόγραμμα ενίσχυσης των τειχών με πύργους. Στο πρόγραμμα αυτό ανήκουν **οι πύργοι** στο διάστημα ανάμεσα στην πύλη του Σιληνού και την πύλη του Ηρακλή, καθώς και οι πύργοι μεταξύ των πυλών του Ηρακλή και του Δία. Στα μέσα του 3ου αι. π.Χ. χρονολογείται πύργος μεταξύ της πύλης του Παρμενίωνα και της Πύλης του Σιληνού (Grandjean κ.ά. 2011, 417–512· Grandjean και Salviat 2012, 152, 160–61, 164). Στην ίδια φάση χρονολογείται και το **προτείχισμα** (Grandjean κ.ά. 2011, 385–416· Grandjean και Salviat 2012, 152). Τέλος, κατά τον 2ο αι. μ.Χ., ο αποδέκτης Σωτάς του Ευπόρου επισκέυασε με χρήματα της πόλης την λεγόμενη **πύλη του Σωτάδη**, την πύλη-πύργο που βρίσκεται αμέσως ΒΔ της πύλης του Δία και της Ήρας (IG XII, 8,391· Grandjean κ.ά. 2011, 323–24· Grandjean και Salviat 2012, 172, 245).

Η παραπάνω περιγραφή είναι, πιστεύω, επαρκής για να καταδείξει πώς ορισμένα χαρακτηριστικά του αμυντικού περιβάλλοντος συμβάλλουν στην συγκρότηση μνήμης της θασιακής κοινωνίας. Κατ' αρχάς, το τείχος της Θάσου φέρει έντονα τα ίχνη των πολιτικών της επιλογών. Την αρχαϊκή φάση, περίοδο προσαρμογής των πρώτων γενεών αποίκων (Παπαδόπουλος και Ζάννης 2009, 99· Grandjean και Salviat 2012, 38–42· Παπαευθυμίου-Παπανθίμου 2014, 37–41· Picard, 2019α, 2019β), διαδέχεται μια πρώιμη κλασική, η οποία σχετίζεται με την τύχη του νησιού στα μηδικά (Ηρόδοτος, 6.46–47) και τη μετέπειτα συμμετοχή του στη δηλιακή συμμαχία (Θουκυδίδης, 1.98–103). Οι επισκευές του 4ου και των αρχών του 3ου αι. π.Χ. συνδέονται με την ταραγμένη περίοδο μετά τον πελοποννησιακό πόλεμο (εγκατάσταση σπαρτιατικής φρουράς μετά τη σφαγή των δημοκρατικών του 404 π.Χ., εκδίωξη της φρουράς το 389 π.Χ. από τον Θρασύβουλο, είσοδος στη β' αθηναϊκή συμμαχία το 475 π.Χ.), την κατάκτηση της πόλης από τον Φίλιππο Β' (338 π.Χ.) και την τελική ανεξαρτησία του νησιού το 281 π.Χ. (Grandjean και Salviat 2012, 44–7). Η ενίσχυση του τείχους με πύργους σε διάφορα σημεία κατά τον 3ο αι. π.Χ. προφανώς οφείλεται στη συνεχή μακεδονική απειλή, η οποία πραγματοποιήθηκε τελικά από τον Φίλιππο Ε' το 202 π.Χ. (Πολύβιος, 18.44–45· Grandjean και Salviat 2012, 47· Παπαευθυμίου-Παπανθίμου 2014, 43· Picard 2014, 128). Εδώ, ωστόσο, πρέπει να σημειώσουμε ότι, όπως τόνιζε ήδη ο Rouilloux (1954, 423–24), οι γνώσεις μας για την πολιτική ιστορία του νησιού στην περίοδο μεταξύ του τέλους του 4ου και του 2ου αι. π.Χ. είναι στην πραγματικότητα αποσπασματικές. Έτσι, με βάση τα νομίσματα, ο Picard (2019γ) καταλήγει στο συμπέρασμα ότι η Θάσος παρέμεινε ελεύθερη μετά την Χαιρώνεια (338 π.Χ.), αλλά με τη φιλομακεδονική ολιγαρχική μερίδα στην εξουσία. Τέλος, η οικοδόμηση της πύλης του Σωτάδη τον 2ο αι. μ.Χ. συμπίπτει με μια εποχή οικονομικής ευάρεας και πολιτικής ενίσχυσης της άρχουσας τάξης με την θεσμοθέτηση γερουσίας (Grandjean και Salviat 2012, 272· Παπαευθυμίου-Παπανθίμου 2014, 44· Marc 2019, 28· Fournier κ.ά. 2020, 43–4, αρ. 24).

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

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

Τέλος, αξίζει να εστιάσουμε σε ορισμένες ιδιότητες των πυλών που παραπέμπουν σε σωματοποιημένες αναμνηστικές πρακτικές και ειδικότερα στα ανάγλυφα-σύμβολα που σώζονται σε παραστάδες και απεικονίζουν θεούς και ήρωες προστάτες της πόλης, στις κόγχες προσφορών που συνοδεύουν ορισμένα από αυτά τα ανάγλυφα και τη λειτουργία των ίδιων των πυλών ως σημείων καθοδήγησης της κίνησης σε έναν σαφώς οριοθετημένο, περικλειστο χώρο στο τείχος χώρο. Αν και η διέλευση από τις πύλες ήταν λογικά ένα αισθητηριακό βίωμα που ενέπλεκε διαφορετικές αισθήσεις, η οργάνωση της κίνησης και η εικόνα είναι σήμερα οι πιο εύκολα αναγνωρίσιμες εμπειρίες, κοινές για κάθε διερχόμενο. Η ιδιότητα των πυλών να προσφέρουν πρόσβαση ή/και να αποκλείουν από τον χώρο της πόλεως, καθώς και η τελετουργία που συνδέεται με τις κόγχες προσφορών μας θυμίζουν τις **χωρικές διαβάσεις** ή **υλικά κατώφλια** (*passage matériel*) των διαβατήριων τελετών (van Genneper 1960, 15–25), ενώ τα επιβλητικά ανάγλυφα αναπαράγουν μέρος της επίσημης εικόνας της πόλης.

Από τους σημαντικότερους αναμνηστικά φορτισμένους δημόσιους χώρους μιας αρχαίας πόλης είναι φυσικά οι νεκροπόλεις, όπου το δημόσιο και το ιδιωτικό συνυπάρχουν. Όλες οι πρακτικές που εκτυλίσσονται στο χώρο του νεκροταφείου, από το εθιμικό νεκρώσιμο τελετουργικό μέχρι την ίδρυση του σήματος, απευθύνονται στην οικογένεια και τους φίλους του νεκρού, αλλά ταυτόχρονα έχουν και μια διάσταση που αφορά την ίδια την πόλη. Πρόκειται για ένα από τα εκτενέστερα μελετημένα θέματα της ελληνικής και ρωμαϊκής αρχαιότητας, με βιβλιογραφία ογκωδέστατη που ξεφεύγει από τις ανάγκες του παρόντος κειμένου (ενδεικτικά: Robinson 1942· Toynbee 1971· Cavanagh 1977· Morris 1989, 1992α· Dickey 1992· Kurtz και Boardman 1994· Vlachou 2012).

Όσον αφορά τη Θάσο, αν και γνωρίζουμε γενικά ότι στην πεδιάδα νοτιοανατολικά, νότια και δυτικά του θασιακού άστεως μέχρι τις πλαγιές εκτεινόταν τα νεκροταφεία από την αρχαϊκή εποχή μέχρι τους παλαιοχριστιανικούς χρόνους (Εικ. 18), τα όρια του **αρχαϊκού νεκροταφείου** (7ος–6ος αι. π.Χ.) δεν έχουν εντοπιστεί. Σύμφωνα με την κυρίαρχη άποψη, το αρχαϊκό τείχος αφήνει εκτός πόλεως όλη την πεδιάδα δυτικά και βορειοδυτικά, όπου υποτίθεται ότι εκτεινόταν το αρχαϊκό νεκροταφείο. Υλικό από το αρχαϊκό νεκροταφείο έχει βρεθεί, όπως και από ταφές κλασικών χρόνων που συνήθως εντοπίζονται μαζί με ελληνιστικές. Τάφοι της κλασικής, ελληνιστικής και ρωμαϊκής περιόδου εντοπίστηκαν τόσο στην περιοχή του σύγχρονου νεκροταφείου όσο και στην περιοχή δυτικά και νοτιοδυτικά του, με το ρωμαϊκό νεκροταφείο όχι μόνο να συμπίπτει, αλλά ορισμένες φορές να επικαλύπτει το κλασικό (Ghali-Kahil 1954, 225–34, 249–51· Koukouli-Chrysanthaki 1979· Πούλιος και Κουκούλη-Χρυσανθάκη 1989· Σγούρου κ.ά. 1996, 552–53· Κουκούλη-Χρυσανθάκη κ.ά. 1997, 770–72· Sgourou 2002, 3–10· Grandjean και Salviat 2012, 183–86, 302 (αρ. 15) και εικ. 195). Ιδιαίτερο εύρημα είναι ένα **μνημειακό κτίσμα** της κλασικής περιόδου, που παραβάλλεται με τους ταφικούς περιβόλους του Κεραμεικού

(Κουκούλη-Χρυσανθάκη κ.ά. 1997, 773· Grandjean και Salviat 2012, 185–86). Όλοι οι τάφοι αναπτύσσονται κατά μήκος μιας νοητής ευθείας, πιθανόν εκατέρωθεν της οδού που οδηγούσε μέσω της πύλης του Διός και της Ήρας εκτός των τειχών (Κουκούλη-Χρυσανθάκη κ.ά. 1997, 773). Τέλος, όπως ήδη αναφέρθηκε, σε νεκροταφείο μετατράπηκε κατά την παλαιοχριστιανική περίοδο ο χώρος του αρχαίου θεάτρου.

Από τα μέχρι τώρα ευρήματα μαρτυρείται πληθώρα ταφικών πρακτικών: μονολιθικές σαρκοφάγοι κατά την αρχαϊκή εποχή, τάφοι κιβωτιόσχημοι, κεραμοσκεπείς και απλοί λάκκοι στους κατοπινούς αιώνες, μαρμάρινες σαρκοφάγοι στην ύστερη αρχαιότητα, καύσεις πρωτογενείς και δευτερογενείς, χρήση τεφροδόχων αγγείων ποικίλων σχημάτων που τοποθετούνταν σε μαρμάρινες θήκες ή απευθείας στο έδαφος, τέλεση εναγισμών, νεκροδείπνων συνοδευμένων από προσφορές στο νεκρό, ποικιλία κτερισμάτων, ταφές παιδιών και εφήβων μαζί με ενηλίκους (Κουκούλη-Χρυσανθάκη κ.ά. 1997, 773–77). Παρά το γεγονός ότι παρατηρείται κάποια διαφοροποίηση από τάφο σε τάφο στον πλούτο των κτερισμάτων, δεν διαπιστώνεται πουθενά προσπάθεια υπερβολικής προβολής, καθώς, προφανώς, τα θασιακά ταφικά ήθη διατηρούσαν μια αίσθηση του μέτρου, η οποία εκφράζεται και στην επιγραφή των «Αγαθών», ένα επίσημο κείμενο της θασιακή πολιτείας που χρονολογείται στα τέλη του 5ου με αρχές του 4ου αι. π.Χ. και περιγράφει λεπτομερώς τις σεμνές τιμές που αποδίδονταν στους νεκρούς υπερασπιστές της πόλης (Κουκούλη-Χρυσανθάκη κ.ά. 1997, 776· Fournier και Hamon 2007· Fournier κ.ά. 2020, 29–31, αρ. 14).

Τα ταφικά σήματα εντάσσονται σε μια συνεπή χρονική ακολουθία. Στους αρχαϊκούς και κλασικούς χρόνους βρίσκουμε επιτύμβιες στήλες με την τυπική ανάγλυφη παράσταση καθήμενης γυναίκας, που στην ελληνιστική εποχή συνοδεύεται από τη θεραπαινίδα της κατά το αθηναϊκό πρότυπο (Holtzmann 1992, 193–94· Κουκούλη-Χρυσανθάκη κ.ά. 1997, 777· Grandjean και Salviat 2012, 185, 289–91, 302 αρ. 15 και 16· Πανούση 2014, 88–9). Από τον 4ο αι. π.Χ. μαρτυρείται και το θέμα της απεικόνισης τοκετού, επίσης αττικό, που προφανώς συνδέεται με το θάνατο επιτόκου. Αντιπροσωπεύεται από ένα θραυσματικά σωζόμενο ανάγλυφο που σχετίζεται με τον ταφικό οικοδόμημα από την περιοχή του σύγχρονου νεκροταφείου (Devambe 1955γ, 121–34· Grandjean και Salviat 2012, 309–10 αρ. 28· Πανούση 2014, 101–2). Τόσο το θεματολόγιο όσο και η τεχνοτροπία των ταφικών αναγλύφων της κλασικής εποχής συγκεράζουν ιωνική και αττική παράδοση. Από την ελληνιστική εποχή και μετά είναι πολύ συνηθισμένη η απεικόνιση νεκροδείπνων (Holtzmann 1992, 199–200· Grandjean και Salviat 2012, 185, 291, 321 αρ. 50, 323 αρ. 51· Πανούση 2014, 108, 110), γνωστών και από αναθηματικά ανάγλυφα, των οποίων, ωστόσο, το παλαιότερο θασιακό δείγμα ανάγεται στον πρώιμο 5ο αι. π.Χ. Συνήθης είναι και η απεικόνιση του Θράκα ιππέα (Grandjean και Salviat 2012, 320 αρ. 48, 321 αρ. 49· Πανούση 2014, 108, 111), που είναι γνωστός σε ελληνικά και λατινικά ως *Ἡρως*, *Ἡρων*, *Heros*, *Eros*, *Heron*, *Herron* και *Eron* (Hampartumian 1979, 16) και του οποίου η εικονογραφία παγιώθηκε τουλάχιστον από την ύστερη ελληνιστική περίοδο (Hoddinott 2001, 299–303· Dimitrova 2002). Στους αυτοκρατορικούς χρόνους προστίθεται το θέμα του ζευγαριού εντός μεταλλίου (Holtzmann 2012· Grandjean και Salviat 2012, 323 αρ. 52). Από τον 3ο αι. π.Χ. οι επιτάφιας στήλες που διατηρούσαν τη μνήμη του νεκρού με ένα όνομα και το πατρώνυμο ακολουθούνται από έναν χαιρετισμό (χαίρε). Ιδιαιτερότητα των ταφικών επιγραφών της Θάσου θεωρείται η χρήση του επιθέτου «*προσφιλής*». Έμμετρα επιγράμματα που μνημονεύουν τις αρετές του νεκρού εμφανίζονται στα αρχαϊκά χρόνια, αλλά και στις σαρκοφάγους της αυτοκρατορικής περιόδου (Grandjean και Salviat 2012, 185).

Η σύντομη επισκόπηση που προηγήθηκε εστίασε κυρίως στα στοιχεία εκείνα που προσφέρονται για σχολιασμό, παρά τη μη συστηματική δημοσίευση των θασιακών νεκροταφείων. Πρόκειται για τα χρονικά όρια του ίδιου του χώρου όπου συντελείται η αναμνηστική πράξη και για τα υλικά μέσα χάρη στα οποία η ανάμνηση του νεκρού αντιστέκεται στο πέρασμα του χρόνου. Η οριοθέτηση των νεκροταφείων εξαρτάται, εύλογα, από την έκταση που καλύπτει η πόλη. Είτε δεχτούμε ότι το μνήμα του Γλαύκου βρίσκεται κατά χώραν είτε ότι έχει μετακινηθεί, πρακτική όχι ασυνήθιστη (Shear 2017, 170–73), το αρχαιολογικό πρόβλημα συσχετίζεται με τη λήθη που επήλθε μετά τις εκτεταμένες χωροταξικές επεμβάσεις και την ανοικοδόμηση της ύστερης κλασικής περιόδου. Η καταπάτηση του αρχαϊκού νεκροταφείου από τον αμυντικό περίβολο στα δυτικά, ακόμη κι αν δεν αποδεικνύει ότι το νεκροταφείο εκτεινόταν μέχρι την περιοχή της κλασικής αγοράς, είναι ενδεικτική. Το γεγονός ότι η πρακτική της καταπάτησης εμφανίζεται ξανά στους ρωμαϊκούς χρόνους μάλλον οφείλεται σε

πρακτικούς λόγους (έλλειψη χώρου), χωρίς να αποκλείονται και οι ιδεολογικοί (Κουκούλη-Χρυσανθάκη κ.ά. 1997, 778). Πάντως, η αλλαγή χρήσης του χώρου ενός νεκροταφείου προκαλεί περισσότερα ερωτήματα απ' όσα απαντά: με ποιον τρόπο οργανώθηκε, πώς εκτελέστηκε, που αποτέθηκαν ή απορρίφθηκαν τα κατάλοιπα των ταφών; Θα πρέπει να φανταστούμε μια μη μαρτυρημένη τελετουργική διαδικασία, ανάλογη με την κάθαρση της Δήλου, όπου έχουν εντοπιστεί ο βόθρος κάθαρσης στη Ρήνεια και ίσως πρακτικές ηρωολατρείας (Antoniadis 2019, 54–8, 60–2), ή μήπως έχουμε να κάνουμε με μια πιο πρακτική αντιμετώπιση των νεκρών και της τελευταίας τους κατοικίας; Υπάρχει μια μόνο αναφορά στη βιβλιογραφία επί του θέματος, σύμφωνα με την οποία τρεις τάφοι, που βρέθηκαν στο κρηπίδωμα του τείχους ανάμεσα στην πύλη του Δία και της Ήρας και την πύλη του Σωτάδη και χρονολογούνται στο τελευταίο τετάρτο του 6ου αι. π.Χ., αποδεικνύουν ότι κατά την επέκταση των τειχών δεν καταστράφηκαν οι πρωιμότεροι τάφοι (Παπαδόπουλος κ.ά. 2017, 145). Ακόμη και έτσι, όμως, το πρόβλημα της διαχείρισης του αρχαϊκού νεκροταφείου στον 4ο αι. π.Χ. παραμένει, γιατί ο χώρος ανάμεσα στη Δίοδο των Θεωρών και το μνήμα του Γλαύκου από τη μια και τους τάφους στην κρηπίδα του μεταγενέστερου τείχους από την άλλη, συμπεριλήφθηκε στο οικοδομήσιμο αρχαίο άστυ, αλλά αποτελεί και τμήμα του σύγχρονου οικισμού του Λιμένα, κάτι που μας απαγορεύει οποιαδήποτε επαρκώς τεκμηριωμένη προσέγγιση στο θέμα. Η αδυναμία, όμως, να απαντήσουμε σε ερωτήματα της βασικής αρχαιολογικής έρευνας δεν μας επιτρέπει να κατανοήσουμε βαθύτερα τους μηχανισμούς μνήμης και λήθης της θασιακής κοινότητας στη δεδομένη στιγμή, καθιστώντας και εμάς έρμαια αυτών των μηχανισμών. Πέρα από το γεγονός ότι ο σύγχρονος Λιμένας εκτείνεται και στην περιοχή των αρχαίων νεκροταφείων, κατακερματίζοντας την ερευνητική ματιά, η απουσία θασιακής νεκροπόλεως και η πρακτική των διάσπαρτων νεκροταφείων, που διαπιστώνει η σύγχρονη έρευνα, προφανώς συμβάλλουν με τον τρόπο τους σε αυτή την αδυναμία (Holtzmann 2019, 94–8). Στο ίδιο πλαίσιο, που συνδυάζονται πρακτικές ανάγκες και ηθελωμένη λήθη, εντάσσεται φυσικά και η χρήση του θεάτρου ως νεκροταφείου. Από την άλλη, η ανάπτυξη των ταφών εκατέρωθεν οδικών αρτηριών και η ύπαρξη οικογενειακών περιβόλων είναι δύο πρακτικές τυπικές του αρχαιοελληνικού κόσμου, που εμπλέκουν στην χωροταξική οργάνωση των θασιακών νεκροταφείων τόσο την πόλη όσο και το γένος (Κουκούλη-Χρυσανθάκη κ.ά. 1997, 776).

Αν και η τέλεση εναγισμών και νεκροδείπνων αποδεικνύει την ύπαρξη ενός συνηθισμένου στην αρχαιότητα τελετουργικού, που προφανώς συμβάλλει στη διατήρηση της μνήμης του νεκρού, η πρακτική που αντιστέκεται περισσότερο στο χρόνο είναι η ίδρυση επιτύμβιου σήματος με επιγραφή, παράσταση ή και τα δύο. Η σύγχρονη έρευνα αντιλαμβάνεται τα θασιακά επιτύμβια ως έργα τέχνης που αρχικά συνδυάζαν αισθητικές προτιμήσεις και θέματα από την ιωνική και την αττική παράδοση, τον 4ο αι. π.Χ. ανακλούσαν απόλυτα την αττική αισθητική, ενώ από τους ύστερους ελληνιστικούς χρόνους και κυρίως στη ρωμαϊκή εποχή τα θέματά τους καταδεικνύουν ανανεωμένο ιδεολογικό υπόβαθρο. Ο Θράκας ιππέας Ήρωσ είναι φορτισμένος με θρησκευτικά και κοινωνικά νοήματα ταυτόχρονα. Για αντίστοιχα ευρήματα από τους Φιλίππους της ύστερης ρωμαϊκής περιόδου έχει προταθεί ένα ερμηνευτικό σχήμα, σύμφωνα με το οποίο τον ιππέα επέλεξαν τα μεσαία και κατώτερα στρώματα και τις σκηνές συμποσίου οι ανώτερες τάξεις (Ascough 2003, 158–59· Klorrenborg και Ascough 2011, 327–29). Συνεπώς, το αναμνηστικό περιεχόμενο των επιτύμβιων στηλών της περιόδου είναι προφανώς ισχυρό αν και όχι εύκολα προσπελάσιμο. Καταδεικνύει άραγε την κοινωνική θέση του Θασίου νεκρού, τις θρησκευτικές του πεποιθήσεις ή και τα δύο; Μήπως ισχύουν όλες οι παραπάνω ερμηνείες παράλληλα και μπορούν να εντοπιστούν κατά περίπτωση; Η περιστασιακή ανασκαφή των θασιακών νεκροταφείων που αποκαλύπτονται αποσπασματικά χάρη σε σωστικές ανασκαφές και η ατελής δημοσίευση των ως τώρα ευρημάτων δεν επιτρέπει καμιά ικανοποιητική απάντηση στα παραπάνω ερωτήματα.

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

Από τις πέντε οικιστικές νησίδες, στη **συνοικία της πύλης του Ερμή** τρεις έχουν ανασκαφεί πλήρως (Εικ. 14). Με εξαίρεση τα ευρήματα της παλαιότερης (θρακικής) φάσης (τέλη 8ου αι. π.Χ.), που έχουν ήδη σχολιαστεί, οι παλαιότερες οικοδομικές φάσεις της μετά τον αποικισμό εποχής εντοπίζονται στις νησίδες I και II (6ος αι. π.Χ.–πρώτο μισό του 5ου αι. π.Χ.). Οι πρώτες μετατροπές περιλαμβάνουν την οικοδόμηση στα νοτιοανατολικά της νησίδας I, ενός μονόχωρου οικήματος που θεωρείται κατάστημα και την προσθήκη ενός δωματίου βόρεια του δυτικού χώρου που εκτείνεται κατά μήκος της οδού του θεάτρου της νησίδας II (πρώτο μισό του 5ου αι. π.Χ.). Αμέσως μετά την οικοδόμηση του τείχους, χρονολογούνται οι δύο κατοικίες με μεσοτοιχία της νησίδας III (αρχές του 5ου αι. π.Χ.). Γύρω στο 300 π.Χ. μια οικία με περιστύλιο και κάποιου είδους εργαστηριακό χώρο στη νότια γωνία της καταλαμβάνει το σύνολο της νησίδας I. Μια πλακόστρωτη αυλή με πηγάδι της ελληνιστικής περιόδου ανατολικά της νησίδας II και η εσωτερική προέκταση της δυτικής οικίας της νησίδας III (4ος αι. π.Χ. ή ελληνιστική εποχή) συμπληρώνουν την βασική εικόνα της συνοικίας μέχρι την αυτοκρατορική περίοδο. Τότε χρονολογούνται στη νησίδα II, οι μετατροπές και το περιστύλιο του κτιρίου που εκτείνεται κατά μήκος της οδού του Ποσειδωνίου, καθώς και οι νεότερες φάσεις της ανατολικής οικίας της νησίδας III. Μεταξύ του 3ου και 4ου αι. μ.Χ. κτίστηκε μια μικρή δίχωρη κατοικία στη ΒΑ γωνία της νησίδα III. Η διάταξη αυτού του κτίσματος δεν ακολουθεί την εξελικτική πορεία που μέχρι εκείνη τη στιγμή χαρακτήριζε την οικοδομική δραστηριότητα της νησίδας. Τοίχοι της παλαιοχριστιανικής περιόδου έχουν εντοπιστεί στις νησίδες I και II, χωρίς να έχει κατανοηθεί η χρήση τους. Και στην περίπτωση τους, πάντως, παρατηρείται αλλαγή στη διάταξη των χώρων, σε τέτοιο σημείο που καταπατάται η αρχαία οδός (Grandjean 1988, 283–90, 444–51· Grandjean και Salviat 2012, 128–31 και εικ. 64· Sanidas 2017, 127, 131, 132). Η οριοθέτηση των οδικών αξόνων ξεκινά ήδη από τον 6ο και ουσιαστικά ολοκληρώνεται μέχρι τον 5ο αι. π.Χ. Οι οδοί φαίνεται πως είναι σε χρήση μέχρι και τους αυτοκρατορικούς χρόνους, αλλά καταπατώνται κατά τους παλαιοχριστιανικούς. Και στις τρεις νησίδες διαπιστώθηκαν επισκευές παλαιότερων τοίχων σε μεταγενέστερες φάσεις και δραστικές αλλαγές της οργάνωσης του χώρου σε μια τουλάχιστον περίοδο: στα ελληνιστικά χρόνια στη νησίδα I, στα ελληνιστικά και αυτοκρατορικά στη νησίδα III, στα παλαιοχριστιανικά στη νησίδα II. Θα ήταν πράγματι ενδιαφέρον αν μπορούσαμε να διαπιστώσουμε σε ποιο βαθμό οι παρεμβάσεις συνδέονται με αλλαγές που δύσκολα ανιχνεύονται, όπως π.χ. το ιδιοκτησιακό καθεστώς. Οι διαφορετικές οικοδομικές φάσεις που σε κάποιες περιπτώσεις συμπληρώνουν η μια την άλλη (π.χ. η προσθήκη δωματίου στο κτίσμα της νησίδας II), ενώ σε άλλες η νεότερη καταργεί την παλαιότερη (π.χ. η οικία με περιστύλιο και εργαστήριο), μοιάζουν να αφηγούνται μια ιστορία πότε σύγκρουσης και πότε συνεργασίας της μνήμης και της λήθης.

Στη λεγόμενη **συνοικία της πύλης του Σιληνού** (Εικ. 15) εκτεταμένα έχουν ανασκαφεί οι δύο από τις τέσσερις συνολικά οικιστικές νησίδες που εντοπίστηκαν. Στην παλαιότερη φάση (φάση 1) ανήκει ένα εργαστήριο χαλκού και χρυσού (β' μισό 6ου αι. π.Χ.), εκεί όπου αργότερα αναπτύχθηκε η λεγόμενη νησίδα II. Το εργαστήριο είχε τον ίδιο προσανατολισμό με αυτό τον σπιτιών που χτίστηκαν αργότερα. Οι πρώτες κατοικίες (φάση 2, περ. 500 π.Χ.) εμφανίζονται στις νησίδες I και II, ενώ η οδός που χώριζε τις δύο νησίδες είχε ήδη αποκτήσει πλακόστρωση από γνεύσιο. Ανατολικά, στη νησίδα II, αποκαλύφθηκαν μονόχωρα καταστήματα, ενώ δυτικά, στη νησίδα I, τρεις κατοικίες (Εικ. 15α). Κατά την φάση 3 (περ. 420 π.Χ.), το επίπεδο στις οδούς και τις νησίδες ανυψώθηκε λόγω ανόδου του υδροφόρου ορίζοντα. Οι νησίδες I και II προεκτάθηκαν, ενώ οικοδομήθηκαν και οι νησίδες III και IV, οι οποίες χωρίζονται από τις παλαιότερες με δρόμο. Η διαρρύθμιση σε δύο από τις τρεις οικίες της νησίδας I άλλαξε, ενώ τα καταστήματα της νησίδας II διατηρήθηκαν. Στη νοτιοανατολική γωνία της νησίδας III εντοπίστηκε εστία τήξης χαλκούργειου (Εικ. 15β). Κατά οικοδομική φάση 4 (περ. 340 π.Χ.) το επίπεδο των οδών και των νησίδων ανυψώθηκε ξανά, κατασκευάστηκε ένας αγωγός στην οδό της πύλης, ο οποίος περνώντας κάτω από την πύλη καταλήγει σε μια τάφρο που βρίσκεται περιμετρικά του τείχους, το επίπεδο της πύλης ανυψώθηκε και μαζί του η παραστάδα με τον ανάγλυφο Σιληνό. Στη νησίδα I χτίστηκαν δύο μεγάλα όμορα σπίτια με παρόμοιες κατόψεις και στη νησίδα II τα καταστήματα αντικαταστάθηκαν από μια κατοικία. Το εργαστήριο της νησίδας III απέκτησε νέα, άγνωστη χρήση (Εικ. 15γ). Η φάση εγκατάλειψης όλης της συνοικίας (από το 250 π.Χ. περίπου) οφείλεται στο γεγονός ότι, χτισμένη στους πρόποδες της ακρόπολης, δεχόταν την πίεση των ετήσιων βροχοπτώσεων και της συνεχούς αύξησης του υδροφόρου ορίζοντα, με αποτέλεσμα να καλυφθεί από τις προσχώσεις. Στην περίοδο αυτή ανήκει ένα πλακόστρωτο από σπόλια, καθώς

και ένας αναλημματικός τοίχος που το προστάτευε (Εικ. 15δ). Η πλήρης εγκατάλειψη της συνοικίας επέρχεται τον 1ο αι. π.Χ. (Grandjean 1988, 195–263· 1999, 161–64· Grandjean και Salviat 2012, 154–60· Sanidas 2017, 128, 131, 132).

Αν χαρακτηρίζει κάτι τη συνοικία της πύλης του Σιληνού, είναι η ιδιαίτερη ιστορία της, που δεν σχετίζεται άμεσα με την πολεοδομική εξέλιξη του υπόλοιπου άστεως. Οι οικοδομικές φάσεις είναι πιο πυκνές και η εγκατάλειψη του χώρου πιο γρήγορη λόγω του αναγλύφου που ευνοούσε τη δημιουργία επιχώσεων. Πρόκειται για μια συνοικία, στην οποία η παρουσία βιοτεχνικής και εμπορικής δραστηριότητας δίνει χαρακτήρα τοπόσημου. Ο ρόλος αυτός διατηρήθηκε και μετά το 420 π.Χ., οπότε το επίπεδο κατοικιών και καταστημάτων χρειάστηκε να ανέβει και δημιουργήθηκαν νέες οικιστικές νησίδες. Είναι, μάλιστα, ενδεικτικό ότι, με τα μέχρι στιγμής ανασκαφικά δεδομένα, η μεταλλουργική δραστηριότητα των αρχαίων χρόνων, επανεμφανίζεται 80 χρόνια αργότερα, στην οργανωμένη πια σε νησίδες συνοικία. Τόσο τα καταστήματα όσο και το μεταλλουργείο παύουν να υπάρχουν μετά το 340 π.Χ. και μέχρι την εγκατάλειψη της συνοικίας, αλλαγές που στις νησίδες I και II συνοδεύτηκαν από χωροταξικές ανακατατάξεις. Τέλος, αξίζει να σημειωθεί ότι η μόνη στιγμή που η οικιστική εξέλιξη της συνοικίας μοιάζει να συμβαδίζει κάπως με φάσεις σε σημεία του άστεως που έχουν ήδη σχολιαστεί εντοπίζεται στο δεύτερο μισό του 4ου αι. π.Χ., οπότε διαπιστώνονται επεμβάσεις στον δημόσιο χώρο, για μια ακόμη φορά εξαιτίας της ιδιαιτερότητας του αναγλύφου. Αν, λοιπόν, θέλαμε να δοκιμάσουμε το βασικό ερμηνευτικό σχήμα που χρησιμοποιήθηκε στις παραπάνω περιπτώσεις, διαπιστώνουμε ότι μπορεί να εφαρμοστεί, αλλά κάπως ανεστραμμένο. Από την εγκατάσταση των πρώτων αποίκων μέχρι και το δεύτερο μισό του 4ου αι. π.Χ. μνήμη και λήθη μοιάζουν να λειτουργούν σωρευτικά: η οργάνωση του χώρου αλλάζει και συστηματοποιείται, ο χαρακτήρας του όμως διατηρείται και διευρύνεται, ακόμη και ενάντια στις φυσικές καταστροφές. Αντίθετα, η φυσική καταστροφή του 340 π.Χ. συνοδεύτηκε και από μια σαφή αλλαγή στην ιστορία που αφηγούνται τα υλικά κατάλοιπα, καθώς έχασε τα στοιχεία εκείνα (εργαστήριο και καταστήματα) που μέχρι τότε το καθιστούσαν ιδιαίτερο τοποσημό. Η πλήρης λήθη επήλθε σε μια εποχή που σε άλλα σημεία της Θάσου διαπιστώνεται έντονη οικοδομική δραστηριότητα.

Η τρίτη ανασκαμμένη συνοικία της Θάσου είναι η λεγόμενη **ρωμαϊκή συνοικία**, που έχει δώσει ευρήματα από την αυτοκρατορική μέχρι την παλαιοχριστιανική εποχή (Εικ. 16). Σ' αυτήν ανήκουν κατοικίες της αυτοκρατορικής περιόδου, οι οποίες αποκαλύφθηκαν κατά μήκος της οδού που ενώνει Διονύσιο και Αρτεμίσιο με Ηράκλειο, νοτιοανατολικά και νοτιοδυτικά του ωδείου, πάνω σε λείψανα παλαιότερων κτιρίων και κατοικίες των παλαιοχριστιανικών χρόνων, που οικοδομήθηκαν πάνω στα καταστήματα της προηγούμενης περιόδου, χτισμένες με υλικό από την κατεδάφιση των γειτονικών παλαιότερων κτισμάτων, ενώ ορισμένες από αυτές καταπατούν και το αρχαίο οδόστρωμα (Grandjean 1988, 328–29· Μάλαμα 1997· Marc 1998· Grandjean και Salviat 2012, 103–5).

Σε άλλα σημεία του άστεως έχουν βρεθεί μεμονωμένες κατοικίες: μια **κατοικία ελληνιστικών χρόνων** νοτιοανατολικά της πύλης του Σωτάδη, μια δεύτερη της ίδιας περιόδου, καταχωμένη σήμερα, **βόρεια της αψίδας του Καρακάλλα**, μια **κατοικία με ψηφιδωτό** του 2ου αι. μ.Χ. σε επίπεδο υποκείμενο της παλαιοχριστιανικής βασιλικής στην πλατεία του Λιμένα και παλαιοχριστιανικές κατοικίες (5ος–7ος αι. μ.Χ.) εξωτερικά της δυτικής γωνίας της αγοράς πάνω από θεμέλια στοάς και καταστημάτων που χρονολογούνται στον 4ο αι. π.Χ. (Delvoye 1949· Daux 1965α, 935–48· Garlan 1965· Des Courtils κ.ά. 1982α, 669–73· Perreault 1988· Σαλωνίδης 1997· Grandjean και Salviat 2012, 83, 108, 172, 182–83· Ασημακοπούλου-Ατζακά 2014, 58–9, 60–1). Για αυτά τα οικοδομήματα δεν έχουμε λεπτομερή εικόνα ούτε της στρωματογραφίας τους, ούτε της σχέσης τους με τα γύρω κτίσματα. Πρέπει, επομένως, να αρκεστούμε σε πολύ βασικές πληροφορίες, όπως την κατεύθυνση της επέκτασης του άστεως στους ελληνιστικούς χρόνους και τη, γνωστή και από άλλες περιπτώσεις, καταπάτηση του δημόσιου χώρου κατά την παλαιοχριστιανική περίοδο.

Λεπτομερέστερη εικόνα έχουμε για την κατοικία του 5ου αι. μ.Χ. **στη βόρεια πλευρά της πλατείας του Αρτεμίσίου** (DOM5, Εικ. 17), παρά το γεγονός ότι η ανασκαφή είναι σε εξέλιξη (πρόγραμμα ThANAr). Πρόκειται για μια έπαυλη χιλίων τετραγωνικών μέτρων με δωμάτια διατεταγμένα σε πτέρυγες γύρω από έναν αύλειο χώρο. Για την οικοδόμησή της ο χώρος διαμορφώθηκε με αποχωματώσεις που οδήγησαν στην ολική

καταστροφή μέρους των προγενέστερων οικοδομημάτων. Από τους ως τώρα ανασκαμμένους χώρους ξεχωρίζει το τρικλίνιο με αψίδα στην ανατολική πτέρυγα και τρεις χώροι στο δυτικό τμήμα της βόρειας πτέρυγας. Μια αίθουσα (Εικ. 17 PCE 20) κοσμούνταν βοτσαλωτό δάπεδο του 1ου αι. μ.Χ., ο χώρος στα δυτικά της (Εικ. 17 PCE 21) με ψηφιδωτά του 3ου αι. μ.Χ., το ίδιο και η πιθανή στοά μέσω της οποίας επικοινωνούσαν με την αυλή (Εικ. 17 ESP 58). Οι παραπάνω χώροι μαζί με ένα ακόμη δωμάτιο ανατολικά της αίθουσας με το βοτσαλωτό δάπεδο (Εικ. 17 PCE 55) φαίνεται πως έχουν προκύψει από δύο παλαιότερα τριμερή κτίρια που ενώθηκαν, από τα οποία τουλάχιστον το ένα (Εικ. 17 BAT 24) ανάγεται στους αρχαϊκούς χρόνους και ήταν πιθανότατα δημόσιο οικοδόμημα, ίσως με θρησκευτικό χαρακτήρα. Παρακείμενη λουτρική εγκατάσταση, που χρονολογείται στον 6ο αι. μ.Χ., αποτελεί προσθήκη και καταπατούσε μέρος του αρχαιότερου πολεοδομικού ιστού. Διαρπαγή υλικού για δεύτερη χρήση, αποθέτες με κεραμική και όστρεα στα δωμάτια, και υπολείμματα μεταλλουργικής δραστηριότητας στο τρικλίνιο καταδεικνύουν ότι, ήδη πριν την τελική εγκατάλειψη το 620 μ.Χ., η έπαυλη γνώρισε μια φάση παρακμής (Σγούρου κ.α 2006· Sgourou κ.ά. 2004–2005, 737–50· Blondé κ.ά. 2008β, 719–20· 2010, 524–39· 2014, 550–56· Πετρίδης 2008, 250–57· 2014, 439–40· Grandjean και Salviat 2012, 115–16· Muller κ.ά. 2012· 2017, 555–59· Ασημακοπούλου-Ατζακά 2014, 53–4, 61–2, 65–8 κ.ά.).

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

Συνοψίζοντας: τα αρχαϊκά χρόνια και τα πρώιμα κλασικά χρόνια είναι η περίοδος διαμόρφωσης των χώρων που θα καθορίσουν το πλαίσιο, εντός του οποίου θα αναπτυχθεί όλη η μετέπειτα οικοδομική δραστηριότητα (το ίδιο όπως είδαμε ισχύει και για την αγορά). Μέχρι τα μέσα του 7ου αι. π.Χ. είχαν ήδη επιλεγεί οι θέσεις των πρώτων ιερών καθώς και η βασική οδική αρτηρία. Η τελευταία ήταν αρχικά ένα απλό μονοπάτι εκτός των τειχών που ξεκινούσε από τη μετέπειτα δίοδο των θεωρών, περνούσε δίπλα από το μνήμα του Γλαύκου και κατέληγε στην περιοχή όπου αργότερα ανεγέρθηκε η αψίδα του Καρακάλλα (Grandjean και Salviat 2012, 238). Στα τέλη του 7ου και στον 6ο αι. π.Χ. η οικοδομική δραστηριότητα συνεχίζεται, με χαρακτηριστικές επεμβάσεις που διευρύνουν το δημόσιο χώρο των ιερών (όπως και στην αγορά) την ίδια στιγμή που δημιουργούνται και νέες οικιστικές ζώνες εντός και εκτός των τειχών, φαινόμενο που ερμηνεύεται ως απότοκο της οικονομικής και δημογραφικής ανάπτυξης. Η άναρχη δόμηση του βορειοανατολικού τομέα, που αντιδιαστέλλεται στην πιο οργανωμένη του νοτιοδυτικού, σχετίζεται τόσο με το ανάγλυφο όσο και την ύπαρξη παλαιότερων προαποικιακών και πρώιμων αποικιακών οικοδομημάτων. Το σημαντικότερο, βέβαια, οικοδομικό πρόγραμμα των ύστερων αρχαϊκών και πρώιμων κλασικών χρόνων είναι η ανέγερση του τείχους, το οποίο από τις φιλολογικές πηγές (Ηρόδοτος, VI 46) συνδέεται με τα μηδικά (Grandjean και Salviat 2012, 240).

Στην κλασική-ελληνιστική εποχή, η οικοδομική δραστηριότητα είναι συνεχής και σε συγκεκριμένα χρονικά διαστήματα γίνεται ακόμη πιο έντονη. Η κάτοψη της αγοράς μπορεί πλέον να θεωρηθεί παγιωμένη και στο εξής στο σαφώς ορισμένο χώρο θα προστίθενται σε τακτά διαστήματα καινούργιες κατασκευές. Ιδιαίτερως την περίοδο μεταξύ των μέσων του 4ου και των μέσων του 3ου αι. π.Χ. παρατηρείται το διπλό φαινόμενο της αστικής ανάπλασης (*recomposition urbanistique*) και της ανακατασκευής (*reconstruction*) των κτιρίων που ορίζουν το πολιτικό κέντρο της Θάσου (Marc 2012β, 11–2). Ομοίως, τα μεγάλα ιερά της πόλης αναδιαμορφώνονται και αρχίζουν να αποκτούν την μορφή με την οποία έχουν σωθεί. Οι εργασίες στο τείχος συνεχίζονται με νέες επεμβάσεις και μετατροπές, κυρίως στις πύλες και το παραθαλάσσιο αμυντικό σύστημα. Κάποια από τα οικοδομήματα της περιόδου έγιναν με έξοδα ιδιωτών, των οποίων η γενναιοδωρία διατηρήθηκε στη μνήμη

των επόμενων γενεών χάρη στις επιγραφές που χάραξαν στις προσόψεις των χρηματοδοτούμενων κτισμάτων. Τέλος, παράλληλα με τη διεύρυνση και τον εξωραϊσμό του δημόσιου χώρου, διαπιστώνεται και επέκταση του ιδιωτικού, τόσο στις πλαγιές της ακρόπολης όσο και στον πεδινό χώρο που οι Θάσιοι περιέλαβαν εντός των νέων τειχών (Grandjean και Salviat 2012, 243–44).

Ο 1ος αι. π.Χ. είναι για τη Θάσο μία περίοδος με στρώματα καταστροφής και εγκατάλειψης σε ορισμένους τομείς, ενώ σε άλλους διαπιστώνεται η έναρξη νέων οικοδομικών προγραμμάτων που στόχο έχουν τον εξωραϊσμό του δημόσιου χώρου, ο οποίος συνεχίζεται μέχρι και στον 2ο αι. μ.Χ. Έτσι, η περίοδος μεταξύ 1ου αι. π.Χ. και 2ου αι. μ.Χ. ήταν η πιο παραγωγική όσον αφορά την οικοδόμηση του δημόσιου χώρου. Την περίοδο αυτή ολοκληρώνεται η διαμόρφωση της κάτοψης της πλατείας της αγοράς και τα παλαιότερα κτίριά της συντηρούνται. Το θέατρο υφίσταται τροποποιήσεις, προκειμένου να προσαρμοστεί ένας παλιός χώρος με θεάματα σύμφωνα στο νέο ρωμαϊκό γούστο. Τα μεγάλα έργα του δεύτερου μισού του 2ου αι. (*macellum*, αυλή με τις εκατό πλάκες, ωδείο) αναπλάθουν βασικά σημεία της πόλης κατά τα πρότυπα των μικρασιατικών μεγάλων πόλεων, σεβόμενα σε γενικές γραμμές τον αρχικό αστικό ιστό, στην περίπτωση του *macellum*, και την προγενέστερη λειτουργία του χώρου (Grandjean και Salviat 2012, 245). Πάντως, αυτή η ακόμη πυκνότερη δόμηση του δημόσιου χώρου δεν σχετίζεται από όλους τους ερευνητές με τον εκρωμαϊσμό της Θάσου, εμφανέστερου στην καθιέρωση της αυτοκρατορικής λατρείας εντός και εκτός της αγοράς, όσο με τάσεις που παρατηρούνται ανεξάρτητα από τη ρωμαϊκή επίδραση σε όλες τις ανατολικές επαρχίες (Marc 2012α, 16· βλ. και Evangelidis 2008, 134–35, 143· 2014, 352–53· Ευαγγελίδης 2010, 102–3, 160–70). Ταυτόχρονα, τα οικιστικά συγκροτήματα πολλαπλασιάζονται και δεν περιορίζονται εντός των τειχών, αλλά αποθήκες, καταστήματα και κατοικίες εντοπίζονται και δυτικά του περιτειχισμένου οικισμού, εκεί που αργότερα οικοδομήθηκε η μεγάλη εκτός των τειχών βασιλική. Στους δύο επόμενους αιώνες οι αλλαγές στη χωροταξία, καθώς και ευρήματα που σχετίζονται με τη χωροταξία αυτή, είναι ελάχιστα.

Η εισβολή των Ερούλων (267–270 μ.Χ.) φαίνεται πως είχε ως αποτέλεσμα την καταστροφή δημόσιων και ιδιωτικών κτιρίων εντός των τειχών και τη μετατροπή τους σε οικοδομικό υλικό, επιταχύνοντας τη λήθη και τις αλλαγές που επήλθαν στην παλαιοχριστιανική περίοδο, κυρίως με τη μορφή ουσιαστικών αλλαγών στο δημόσιο χώρο. Ο δημόσιος χώρος είτε καταπατάται από ιδιώτες, όπως στην περίπτωση της κατοικίας με λουτρό στην περιοχή του Αρτεμισίου, είτε μετασχηματίζεται υφιστάμενος πρακτικές λήθης, όπως στην περίπτωση του Κτιρίου με τα Παρασκήνια το οποίο χρησιμοποιήθηκε ως οικοδομικό υλικό για την παλαιοχριστιανική βασιλική της αγοράς και του αρχαίου θεάτρου που μετατράπηκε σε νεκροταφείο. Το φαινόμενο αυτό, βέβαια, δεν περιορίζεται στη Θάσο, αλλά συνδέεται με την ενίσχυση της εκκλησίας έναντι παλαιότερων μορφών κοινωνικής και πολιτικής οργάνωσης (Πετρίδης 2008, 248–49). Βέβαια, ο εκχριστιανισμός του αστικού τοπίου κατά τους παλαιοχριστιανικούς χρόνους είναι θέμα περίπλοκο που ξεφεύγει από το πλαίσιο της παρούσας μελέτης, καθώς συνδυάζει το ζήτημα του ρόλου των επισκόπων, με την κρίση της άρχουσας τάξης των πόλεων και, φυσικά, με τα αρχαιολογικά τεκμήρια αλλαγής χρήσης ή αντικατάστασης των αρχαίων οικοδομημάτων. Αρκεί εδώ να τονίσουμε ότι συνήθως δεν είναι δυνατόν να διακριθούν οι κατοικίες των χριστιανών από αυτές των εθνικών (Καραγιάννη 2012, 86· 2013, 13).

Αυτό που δεν έχει θιγεί στη μέχρι τώρα συζήτηση είναι οι επιπτώσεις της αλλαγής χρήσης του δημόσιου χώρου στον τρόπο που θυμάται μια κοινωνία τον εαυτό της. Αν θελήσουμε να περιγράψουμε το φαινόμενο με τους όρους μνήμης θα λέγαμε ότι τα υλικά κατάλοιπα στη Θάσο αφηγούνται στην παλαιοχριστιανική περίοδο μια απαρχή που συνοδεύεται από νέες πρακτικές και αναπαραστατικούς μηχανισμούς. Το υλικό παρελθόν φυσικά δεν εξαλείφεται, δεν γίνεται, όμως, πλέον σεβαστό εντός ενός κυρίαρχου κανονιστικού πλαισίου. Έτσι, απομακρύνεται όλο και περισσότερο, καθίσταται ρευστό, αλλά όχι απώτατο και μυθικό (για την σχετική ορολογία Assmann 2008, 112· 2011, 34–7· βλ. σχετικά και ενότητα 4.1).

2.1.3. Θασιακή χώρα: τα λατομεία και το ιερό της Αλυκής

Τουλάχιστον από τα τέλη της δεκαετίας του 1980 και μετά, η κλασική αρχαιολογία ασχολείται συστηματικά με την έννοια του τοπίου, καθιστώντας εξίσου σημαντικό τον περιαστικό και αγροτικό χώρο, αλλά και ζητήματα όπως η πρόσληψη της πραγματικότητας, η εμπειρία και η εμπρόθετη δράση (Πλάντζος 2014, 247–50). Εστιάζοντας εξ αρχής στα υλικά κατάλοιπα και αποδεσμευμένη από τα ταξινομικά συστήματα της αρχαιότητας που επιβάλλει η φιλολογική κυρίως προσέγγιση, η σύγχρονη έρευνα διευρύνει το οπτικό πεδίο της προς σύγχρονες αναζητήσεις (Hansen και Nielsen 2004, 25). Η επικράτεια (χώρα) που έλεγχε η αρχαία πόλη μελετήθηκε προκειμένου να κατανοηθεί η έννοια του χώρου στο πλαίσιο της ελληνικής πόλης.

Μια προσέγγιση, σε μεγάλο βαθμό θεωρητική και ιδανική, θέλει την χώρα να εκτείνεται με κέντρο την πόλη σε ακτίνα ίση με την πορεία μιας ημέρας με τα πόδια. Αυτό μεταφράζεται σε ακτίνα 30 χλμ και έκταση κάτι λιγότερο από 3.000 χλμ². Είναι η έκταση που επιτρέπει σε όλα τα μέλη της κοινότητας να συμμετέχουν στα κοινά και η μέγιστη έκταση που μπορούσε να προστατέψει το σύνολο των οπλιτών των περισσότερων πόλεων. Πόλεις με μεγαλύτερη χώρα (Σπάρτη, Συρακούσες, Παντικάπαιο, Κυρήνη) χάνουν, θεωρητικά τουλάχιστον, ένα βασικό γνώρισμά τους, την ικανότητα των μελών τους να διατηρούν επαφή μεταξύ τους και με το πολιτικό κέντρο (Hansen και Nielsen 2004, 72· Archibald 2013, 41). Ωστόσο, το μοντέλο με το όριο των 3.000 χλμ² μοιάζει πολύ επηρεασμένο από την Αθήνα. Η αθηναϊκή επικράτεια υπολογίζεται σε 2.500 χλμ² περίπου, ανήκει, όμως, στη μειοψηφία των πόλεων με πολύ μεγάλη χώρα (Brock 2006, 84). Στην πράξη, μόλις το 10% των πόλεων διέθετε έκταση μεγαλύτερη των 500 χλμ², με μόλις δεκατρείς να υπερβαίνουν τα 1.000 χλμ² και με τις αποικίες να είναι συνήθως πιο μεγάλες από τις πόλεις στη μητροπολιτική Ελλάδα (Hansen και Nielsen 2004, 71–2).

Με έκταση 398 χλμ², η Θάσος είναι μια περίπτωση με χώρα μικρότερη των 500 χλμ². Στο νησί έχουν εντοπιστεί διάφορες θέσεις των ιστορικών χρόνων με υλικά κατάλοιπα που μαρτυρούν ποικίλες δραστηριότητες (στρατιωτικές εγκαταστάσεις, εργαστήρια, μεταλλεία κ.ά.). Ωστόσο, η εκτενέστερα ανασκαμμένη και δημοσιευμένη θέση είναι ο αρχαιολογικός χώρος της Αλυκής, η μόνη θέση της θασιακής χώρας που έχει δώσει ευρήματα χρονολογικής έκτασης αντίστοιχης με αυτά του άστεως. Πρόκειται για μια μικρή χερσόνησο μαρμάρου στη νοτιοανατολική Θάσο, σε σχήμα πέλματος, που ενώνεται με το νησί χάρη σε έναν ισθμό ο οποίος σχηματίζει δύο μικρούς κόλπους, έναν στα ανατολικά και έναν στα δυτικά (Εικ. 19). Στον ανατολικό κόλπο, οι ανασκαφές έχουν αποκαλύψει δύο οικοδομήματα τετράγωνης κάτοψης με δύο χώρους το καθένα και προστώο με κιονοστοιχία, που προφανώς ανήκουν σε ένα ιερό, η δράση του οποίου χρονολογείται από τα τέλη του 7ου αι. π.Χ. μέχρι τον 3ο αι. μ.Χ., ένα μικρό σπήλαιο στο βράχο που βρίσκεται νότια των δύο οικοδομημάτων, μια ενεπίγραφη σαρκοφάγο του 2ου ή 3ου αι. μ.Χ. και ορισμένες επιτύμβιες στήλες, λείψανα ενός νεκροταφείου που υπήρχε λίγο βορειότερα των δύο αρχαίων οικοδομημάτων του ιερού. Ένα ακόμη σπήλαιο, το οποίο έχει ανασκαφεί μερικώς έχει εντοπισθεί στην πλαγιά του λόφου που βρίσκεται λίγο νοτιότερα των παραπάνω ευρημάτων, ενώ στην κορυφή του λόφου αποκαλύφθηκαν δύο παλαιοχριστιανικές βασιλικές και δεκατρείς τάφοι της ίδιας περιόδου, πάνω σε λείψανα μιας μονόχωρης εκκλησίας και κτισμάτων της ύστερης αρχαιότητας. Όλη αυτή η λατρευτική δραστηριότητα σχετίζεται με το παράκτιο λατομείο μαρμάρου, το οποίο εκτεινόταν πέρα από τη χερσόνησο της Αλυκής μέχρι τον Άγιο Μιχαήλ τον Ταξιάρχη, μετόχι της μονής Φιλοθέου και λειτουργούσε από την έλευση σχεδόν των αποίκων στα μέσα του 7ου αι. π.Χ. μέχρι και την οριστική εγκατάλειψη της θέσης στις αρχές του 7ου αι. μ.Χ. Ένα μικρό, ανεπαρκώς ανασκαμμένο λουτρό και ένα ασβεστοκάμινο της οθωμανικής περιόδου στο μέσο περίπου του ισθμού συμπληρώνουν την εικόνα των μέχρι τώρα γνωστών υλικών καταλοίπων. Το τελευταίο ίχνος πριν τις αναφορές των Γάλλων περιηγητών στην οθωμανική περίοδο είναι μια πράξη του 1287 της μονής Φιλοθέου (Regel κ.ά. 1975, IV, στχ. 38). Από τα οθωμανικά χρόνια και έπειτα χρονολογείται και ο τύπος των πετρόχτιστων καλυβιών που εξυπηρετούσαν τις εργασίες συλλογής ελαιοκάρπου και διατηρούνται μέχρι σήμερα ως μικρός οικισμός στον δυτικό κόλπο.

Η θέση της Αλυκής έγινε γνωστή από τα μέσα του 19ου αι. στους M.G. Perrot, A. Conze και E. Miller. Το 1886/1887 ο Th. Bent ανέσκαψε μερικώς αυτό που σήμερα είναι γνωστό ως Βόρειο Οικοδόμημα και αποκάλυψε

έναν αρχαϊκό κούρο που χρονολογείται γύρω στο 550 π.Χ. (σήμερα στο μουσείο Κωνσταντινούπολης αρ. ευρ. 374), το 1904 ο Fredrich ταυτίζει το αρχαίο ιερό με ιερό του Ποσειδώνα, το 1909 ο Baker-Penoyre ερμηνεύει το τοπωνύμιο Αλυκή και συνδέει τη λατρεία του ιερού με τα παρακείμενα λατομεία, το 1924 οι Laumonier και Béquignon συνεχίζουν της ανασκαφές του Bent, το 1930 ο Bon ταυτίζει τα ερείπια κοντά στο αρχαίο ιερό με βυζαντινό οικισμό και το 1961 οι Servais και Bernard ξεκινούν ανασκαφές και είναι οι πρώτοι που αναφέρουν την ύπαρξη του μέχρι σήμερα γνωστού παραδοσιακού οικισμού στον ισθμό και το δυτικό όρμο (Servais κ.ά. 1980, 4–9· Grandjean και Salviat 2012, 199). Όπως στην περίπτωση του άστεως, ο χώρος της Αλυκής φέρει ίχνη συσσωρευμένων αναμνήσεων και ταυτόχρονα λήθης. Αν και αυτά που αγνοούμε είναι σαφώς πολλά, μια και οι συστηματικές ανασκαφές περιορίστηκαν σε συγκεκριμένα σημεία, είναι δυνατόν να συγκροτηθεί με τα μέχρι τώρα δημοσιευμένα στοιχεία μια αφήγηση που να καλύπτει χρονικά την περίοδο από το 650 π.Χ. μέχρι το 620 μ.Χ. περίπου.

Το **αρχαίο ιερό** εκτείνεται σε ένα άνδρηρο στον ανατολικό όρμο. Το άνδρηρο αυτό χρονολογείται μετά το 530 π.Χ. Η ανασκαφή στα κατώτερα στρώματα του λεγόμενου βορείου οικοδομήματος αποκάλυψε την ύπαρξη παλαιότερου ανδρήρου, λιγότερο εκτεταμένου, και κεραμική που φτάνει ως το 650 π.Χ. (Servais κ.ά. 1980, 11 και 24· Grandjean και Salviat 2012, 199). Τα δύο κτίρια που έχουν εντοπιστεί φέρουν τα συμβατικά ονόματα βόρειο και νότιο οικοδόμημα. Έχουν ίδιο προσανατολισμό και παρόμοια κάτοψη, διαφορετικό μέγεθος και δεν είναι σύγχρονα. Το νότιο οικοδόμημα έχει τα λιγότερα ερμηνευτικά προβλήματα. Διαθέτει μόνο μια οικοδομική φάση (περ. 500 π.Χ.) και είναι το παλαιότερο γνωστό δωρικό οικοδόμημα της Θάσου (Servais κ.ά. 1980, 49–71). Αντίθετα, στο βόρειο οικοδόμημα διακρίνονται περισσότερες φάσεις. Αρχικά ιωνικού ρυθμού, διατηρεί μέρος της αρχικής οικοδομικής φάσης (530–525 π.Χ.) στη νότια πλευρά του. Γύρω στο 470–465 π.Χ. το προστώ με τους ιωνικούς κίονες άρχισε να αντικαθίσταται από μια πλατύτερη δωρική στοά που έμεινε ημιτελής (Servais κ.ά. 1980, 10–49· Grandjean και Salviat 2012, 168–99). Οι επισκέπτες δεν δίσταζαν να σκαλίσουν στους στυλοβάτες των δύο κτιρίων τα ονόματά τους ή αυτά των ερωτικών συντρόφων τους (Servais κ.ά. 1980, 46–8). Αν και στην τελική δημοσίευση τα δύο κτίρια εμφανίζονται ως ναοί, σήμερα είναι γενικά αποδεκτό ότι πρόκειται για εστιατόρια, ενώ ο χώρος λατρείας ήταν ένα ή και τα δύο σπήλαια που έχουν εντοπιστεί (Servais κ.ά. 1980, 14–6, 68, 72–4· Tomlinson 1981, 211· Grandjean και Salviat 2012, 199· Chistov 2015, 407). Φαίνεται πως η Αλυκή ήταν ένας από τους τόπους λατρείας του Απόλλωνα Κωμαίου. Η τέλεση των Μεγάλων Κωμαίων είναι γνωστή στη Θάσο από την κλασική εποχή, ενώ επιγραφές από την Αλυκή αποδεικνύουν ότι μέχρι τον 2ο και 3ο αι. μ.Χ. Θάσιοι άρχοντες έκαναν, σύμφωνα με την παράδοση, το γύρο του νησιού με πλοίο και σταματούσαν στο ιερό για να θυσιάσουν (Salviat και Servais 1964· Bernard και Salviat 1967, 585–87· Grandjean και Salviat 2012, 68, 275–76). Πάντως, επιγραφές αναθηματικών βάσεων αναφέρονται και στους Διόσκουρους (Θεοί Σωτήρες) (Servais κ.ά. 1980, 73).

Όπως και στη περίπτωση του άστεως, τα υλικά κατάλοιπα του ιερού της Αλυκής μας επιτρέπουν να συγκροτήσουμε μια εικόνα, κατά την οποία ο υλικός πολιτισμός άλλοτε συγκαλύπτει και άλλοτε αποκαλύπτει όψεις του παρελθόντος, λειτουργώντας ως μέρος ενός μηχανισμού μνήμης και λήθης ταυτόχρονα. Η πρώτη περίοδος (650–530 π.Χ.) είναι και η πιο σκοτεινή για εμάς, καθώς τα υλικά κατάλοιπα που διατηρούνται επαρκούν μόνο για να πιστοποιήσουν την ανθρώπινη παρουσία. Αυτό, βέβαια, δεν πρέπει να θεωρηθεί δεδομένο για την μετά το 530 π.Χ. θασιακή κοινωνία. Τα χρόνια που μεσολαβούν μεταξύ της πρώτης πιστοποιημένης αποικιακής δραστηριότητας και της οικοδόμησης του πρώτου κτιρίου μπορούν εξίσου καλά να λειτουργήσουν ως **κυλιόμενο χάσμα** (για τον όρο βλ. Vansina 1985, 23–4· Assmann 2008, 112· 2011, 34–7· 2017, 54–65 και κεφάλαιο 4.1), για το οποίο ελάχιστες πληροφορίες διατηρούνται, ή ως μέρος ενός πρόσφατου παρελθόντος, του οποίου η ανάμνηση παραμένει αρκετά ζωντανή στις επόμενες γενιές. Και στη μια και στην άλλη περίπτωση, η έντονη απουσία μεγάλου μέρους της υλικής διάστασης αυτού του παρελθόντος συντείνει προς την λήθη του, ενώ οποιαδήποτε διατήρηση της ανάμνησής του πρέπει να αναζητηθεί μάλλον στην επικοινωνιακή διάσταση της μνημονικής διαδικασίας, για την οποία όμως δεν έχουμε τόσο πρώιμες μαρτυρίες.

Πάντως, από το 500 π.Χ. και μετά ο χώρος του ανατολικού όρμου έχει πλέον οριοθετηθεί με έναν νέο κυματοθραύστη που στηρίζει ένα πιο πλατύ άνδρηρο και δύο σχεδόν πανομοιότυπα εστιατόρια. Μια τέτοιου είδους οριοθέτηση συνεπάγεται και μεγαλύτερη οργάνωση της κίνησης και κατ' επέκταση διαφόρων εκφάνσεων

σωματικής μνήμης. Η συνεχής παρουσία αυτών των κτισμάτων σε όλη την αρχαιότητα συντελεί, στο βαθμό που τους αναλογεί και σε συνδυασμό με τις τελετές που σε τακτά χρονικά διαστήματα λαμβάνουν χώρα, στην καλλιέργεια της αίσθησης της συγχρονικότητας, της παρουσίας του παρελθόντος ως ενεργό παρόν. Αυτή η βιωματική σύνδεση με το παρελθόν είναι ίσως περισσότερο ορατή στην προσπάθεια των Θασίων αρχόντων του 2ου και 3ου αι. μ.Χ. να διατηρήσουν τις παλιές τελετουργικές πρακτικές που σχετίζονταν με τη λατρεία του Απόλλωνα Κωμαίου. Το γεγονός ότι το οικοδομικό πρόγραμμα του 470–465 π.Χ. δεν ολοκληρώθηκε, με αποτέλεσμα να είναι ορατή η παλαιότερη ιωνική φάση του βόρειου οικοδομήματος, δεν αλλοιώνει την αίσθηση της κανονικότητας και της ομοιομορφίας που διέπει τον χρόνο εντός του τελετουργικού χώρου, τουλάχιστον όχι περισσότερο από την παρουσία του ξύλινου κίονα στο «απολιθωμένο» Ηραίο της Ολυμπίας (Παυσανίας, 5.16.1–2).

Ως ένα αναπάντεχο στιγμιότυπο λειτουργίας της επικοινωνιακής μνήμης στο χώρο του αρχαίου ιερού της Αλυκής μπορούμε να ερμηνεύσουμε και τα **graffiti** στους στυλοβάτες των δύο οικοδομημάτων (Servais 1980, 46–9). Άνδρες –κυρίως– και γυναίκες, των οποίων η ομορφιά έγινε αντικείμενο θαυμασμού, διατηρήθηκαν στη μνήμη με τον μοναδικό ίσως τρόπο που θα μπορούσε αυτό να συμβεί εντός του συγκεκριμένου πλαισίου: την εγχάραξη του ονόματός τους και έναν προσδιορισμό (καλός/καλή) που δηλώνει τον λόγο για τον οποίο κρίθηκαν άξιοι να μνημονευθούν. Πρόκειται για μια μνημονική πράξη, το περιεχόμενο της οποίας, σαφώς ιδιωτικού χαρακτήρα, ξεφεύγει από το κανονιστικό τελετουργικό πλαίσιο του ιερού χώρου, χωρίς, φυσικά, να είμαστε υποχρεωμένοι ή έστω να μπορούμε με ασφάλεια να χαρακτηρίσουμε αυτή την παρέκκλιση αυτομάτως συγκρουσιακή, καθώς παρόμοια graffiti έχουν εντοπιστεί και σε άλλους χώρους, όπου συχνάζαν λατόμοι και λιθοξόοι (Baird και Taylor 2011, 100–5).

Από τους τάφους της αρχαιότητας, ο μόνος ορατός και μερικώς δημοσιευμένος είναι η μαρμάρινη **σαρκοφάγος** της ύστερης αρχαιότητας που εκτίθεται *in situ*. Καθώς η ίδια η σαρκοφάγος δεν διαθέτει κανένα καλλιτεχνικό ενδιαφέρον, την έρευνα έχει απασχολήσει αποκλειστικά η έμμετρη επιγραφή που φέρει στη μια μακριά πλευρά της. Η επιγραφή χρονολογείται αποκλειστικά με εσωτερικά κριτήρια στον 2ο με 3ο αι. μ.Χ. Σε παλαιότερες δημοσιεύσεις, το κείμενο αντιμετωπιζόταν ως ενιαίο, ως τα λόγια της νεαρής κόρης του Κατίλλιου που πέθανε πριν προλάβει να παντρευτεί (IG XII,8, 600· Perrot 1864, 101–3· Kaibel 1872, 125–26, αρ. 325· Δήμιτσας 1896, 870–72, αρ. 1172· Peek 1955, αρ. 2026). Όμως δεν χρησιμοποιείται το ίδιο μέτρο σε όλη την επιγραφή και διακρίνονται δύο κείμενα (σтч. 1–4 και σтч. 5–15). Το πρώτο κείμενο αφορά τη σύζυγο του Κατίλλιου που πέθανε 50 ετών και το δεύτερο την Χρυσίδα, κόρη που πέθανε 18 ετών.³ Η επιγραφή προβάλλει ενδιαφέρουσες ιδέες της ύστερης αρχαιότητας: ο ρόλος των Μοιρών στη ζωή και το θάνατο (σтч. 3–4 και 13), η ψυχή διαφέρει από το σώμα και μπορεί να διαχωριστεί (σтч. 5–6), οι νεκρές παρθένες έχουν το θείο προνόμιο να επικοινωνούν με τους ζωντανούς (σтч. 7–8), οι σημαντικότερες στιγμές στη ζωή μιας κοπέλας είναι η συμμετοχή σε χορό παρθένων και ο γάμος (σтч. 9–12), το μνημείο προσφέρει αιώνια μνήμη στον νεκρό (σтч. 15: «*αἰδίου μνήμης*»).

Η περίπτωση της επιγραφής της σαρκοφάγου της Αλυκής δεν κατατάσσεται, ωστόσο, μόνο σ' αυτό που ονομάζουμε επικοινωνιακή μνήμη, αφού μια βασική ιδιότητα του επιγραφικού υλικού είναι να καθίσταται αγωγός συνεχούς προβολής του παρελθόντος στο παρόν. Στη συγκεκριμένη περίπτωση, η προβολή συνδυάζεται με ρητές και άρρητες δοξασίες και αντιλήψεις της ύστερης αρχαιότητας. Όλες οι βασικές αρχές, που σύμφωνα με την κυρίαρχη ιδεολογία της εποχής διέπουν την ανθρώπινη ύπαρξη, εμφανίζονται σε δεκαπέντε στίχους και συνδυάζονται με ένα μνημείο το οποίο, παρόλο που δεν έχει καμία καλλιτεχνική αξίωση, είναι σαφώς δαπανηρό.

Η πράξη της εγχάραξης μιας επιγραφής μπορεί να θεωρηθεί χαρακτηριστικό παράδειγμα προβολικής μνήμης. Στα ταφικά επιγράμματα ο νεκρός, ως πρόσωπο που ανήκει πλέον στο παρελθόν, δεν αποτελεί τον πραγματικό φορέα του λόγου. Αντιθέτως, η φωνή του χρησιμοποιείται από τους ζωντανούς, που αναλαμβάνουν

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



Διάγραμμα 9: Οι δύο ιδιότητες που χαρακτηρίζουν τη σχέση μνήμης και εξουσίας κατά τον Assmann 2011.

να διεκπεραιώσουν το ταφικό μνημείο. Η ανάμνηση του νεκρού συνδυάζει δύο διαφορετικές ιδιότητες: (α) την **αναδρομή** και (β) την **προσδοκία** (Διάγραμμα 9). Η πρώτη είναι η επίδραση του παρόντος στο παρελθόν, καθώς αφορά τη στάση των ζωντανών προς τους νεκρούς. Η δεύτερη σχετίζεται με την επίδραση των νεκρών στις κατοπινές κοινωνίες μέσω μνημειακών έργων που στόχο έχουν να διατηρήσουν την ανάμνηση του/των ατόμου/ων για χρονικό διάστημα μεγαλύτερο από τη διάρκεια του βίου του/ς (Assmann 2011, 45–8). Δεν είναι φυσικά οι δύο νεκρές γυναίκες που μας μιλούν, αλλά οι ζώντες συγγενείς τους που τις χρησιμοποιούν με τρόπο που επιβεβαιώνει το υπάρχον κοσμοείδωλο. Έχουμε, επομένως, μια περίπτωση, στην οποία η αναδρομή (επίδραση του παρόντος) συνυπάρχει με την προσδοκία (επίδραση του παρελθόντος) και ταυτόχρονα απουσιάζει το αυθεντικό ατομικό βίωμα, το οποίο για εμάς είναι πρακτικά απροσπέλαστο.

Από τον 4ο αι. μ.Χ. και μετά το θρησκευτικό κέντρο της περιοχής μεταφέρεται από την παραλία στον διπλανό λόφο. Η αρχική μονόχωρη εκκλησία έδωσε τη θέση σε μια τρικλιτη βασιλική, την οποία σύντομα ακολούθησε η οικοδόμηση και μιας δεύτερης. Οι δύο **βασιλικές** φέρουν τα συμβατικά ονόματα βόρεια και νότια. Προσκτίσματα έχουν εντοπιστεί στη νότια βασιλική, ενώ μπροστά από το νάρθηκα της βόρειας εντοπίστηκε ένα αίθριο (Sodini και Kolokotsas 1986, 17–142, 151–72). Οι δεκατρείς τάφοι εντός και εκτός του συγκροτήματος αποδεικνύουν ότι οι βασιλικές είχαν κοιμητηριακό χαρακτήρα. Η παρουσία δύο βασιλικών και δύο όμοιων κτιρίων που σχετίζονται με την αρχαία λατρεία προκαλεί κάποιους, εμφανώς λανθασμένους, συνειρμούς. Όπως και τα δύο αρχαία οικοδομήματα, οι βασιλικές δεν είναι προϊόν ενός οικοδομικού προγράμματος, παρά την αντίθετη πρώτη εντύπωση.

Η ιδιαιτερότητα στην περίπτωση της Αλυκής βρίσκεται στο γεγονός ότι μας προσφέρει ένα παράδειγμα διαφορετικών αναπαραστατικών μηχανισμών, των οποίων τα χαρακτηριστικά είναι σε πλήρη αντιστοιχία: λατρευτικό τελετουργικό, κοινά γεύματα, ταφές. Τη στιγμή που ένα καινούργιο εορτολόγιο, το οποίο δημιουργεί την αίσθηση της τομής και της νέας οριοθέτησης του χρόνου, βρίσκει την υλική του υπόσταση στο λόφο των βασιλικών, κάποια άλλα χαρακτηριστικά διατηρούνται: ο θρησκευτικός χαρακτήρας του χώρου και η αίσθηση της κυκλικότητας που διέπει τον τελετουργικό χρόνο σε κάθε μορφή τελετουργίας. Όπως και σε άλλες περιπτώσεις, έτσι και το αρχαίο ιερό της Αλυκής χρησιμοποιείται ως λατομείο για την οικοδόμηση των βασιλικών (Sodini και Kolokotsas 1986, 56–7, πίν. 23d), μια πράξη η οποία σε μεγάλο βαθμό δηλώνει την οριστική ρήξη με το παρελθόν. Ωστόσο, ο βιωματικός χαρακτήρας της σχέσης που συνδέει μνήμη, τελετουργία και σώμα επιβίωσε με λανθάνοντα τρόπο. Πιθανότατα πρόκειται περισσότερο για επιβίωση και λιγότερο για συνειδητή επιλογή, καθώς η κοινότητα της Αλυκής ήταν λογικά μια μικρή ομάδα που δραστηριοποιούνταν στα λατομεία και δεν είχε πολλές εναλλακτικές επιλογές για τη δημιουργία ενός νέου λατρευτικού χώρου.

Όπως προαναφέρθηκε, η βασική οικονομική δραστηριότητα στην Αλυκή ήταν η λατόμηση μαρμάρου. Τα λατομεία λειτουργούσαν βέβαια από την αρχαϊκή εποχή, όμως, η περίοδος της πιο εντατικής εκμετάλλευσής τους ήταν οι ρωμαϊκοί και παλαιοχριστιανικοί χρόνοι (Servais κ.ά. 1980, 81 κ.ε.). Τα απορρίμματά τους, τεράστιοι λόφοι λατύπης, εντοπίζονται στα λατομεία παλαιότερων εποχών, ενώ δεν λείπουν και τα ημιτελή αρχιτεκτονικά μέλη (Servais κ.ά. 1980, εικ. 11, 13, 22–3, 40–1, 43, 47, 57–62). Όπου οι όγκοι του υπολειπόμενου μαρμάρου είναι ορατοί, διακρίνονται ίχνη που σχετίζονται με τη λατομική εργασία, κυρίως τα αποτυπώματα

των όγκων που αφαιρέθηκαν, οι οπές από τις σφήνες, τα ίχνη από τις αξίνες και το τρυπάνι, ακόμη και οπές για την τοποθέτηση γερανών. Ιδιαίτέρως χαρακτηριστικά είναι τα ίχνη της λεγόμενης τεχνικής *pointillée*, μια μέθοδος εξόρυξης που εφαρμόζοταν από τη ρωμαϊκή περίοδο και μετά (Servais κ.ά. 1980, 95–9, 104, 111–22, 120–22, εικ. 25, 35–6, 50, 63–9, 76–9· Κοκκορού-Αλευρά κ.ά. 2014, 154–55 αρ. 558). Επίσης, δεν απουσιάζουν και τα graffiti: ένα πλοίο που παραπέμπει στην Εκκλησία –το πλοίο που κυβερνά ο Χριστός– αλλά και στα μέσα μεταφοράς του μαρμάρου, καθώς και διάφορα άλλα χριστιανικά σύμβολα (Servais κ.ά. 1980, 99, εικ. 38· Jensen 2000, 138). Πετρόχτιστες κατασκευές, διεσπαρμένες μεταξύ λατομείων και Θεολόγου, που παλαιότερα ερμηνεύθηκαν ως εγκαταστάσεις φρουρών της παλαιοχριστιανικής και βυζαντινής περιόδου, αποδείχθηκε πρόσφατα ότι είναι μελισσοουργοί των οθωμανικών χρόνων (Koželj και Wurch-Koželj 1992· Παπαδόπουλος και Αγγελούδη 2020).

Η παραπάνω σύντομη περιγραφή νομίζω ότι είναι αρκετή για να αναδείξει την υλικότητα των αναμνήσεων που σκιαγραφούνται στο τοπίο. Κάθε τεμάχιο λατύπης και κάθε ίχνος εργαλείου αντιστοιχεί σε μια φάση της λατομικής πρακτικής, την οποία μπορούμε να ανασυνθέσουμε. Τα λατομεία της Αλυκής είναι ένα περιβάλλον όπου κυριαρχεί η μνήμη του σώματος και των αισθήσεων. Και ενώ οι αναμνήσεις συσσωρεύονται, τόσο ως γνώση της τεχνικής που περνά από γενιά σε γενιά όσο και με τη μορφή του προϊόντος αυτής της γνώσης, τα ίχνη που επιτρέπουν να εντοπίσουμε τομές, ασυνέχειες ή απαρχές είναι ελάχιστα: ίχνη κατεργασίας που συνδέονται με νέες τεχνικές, χαράγματα που παραπέμπουν σε νέες πεποιθήσεις. Τα graffiti λειτουργούν και σε αυτή την περίπτωση ως φορέας προοπτικής μνήμης. Σε αντίθεση, όμως, με αυτά που βρίσκουμε στις κρηπίδες των κτιρίων του αρχαίου ιερού, δεν πρόκειται για κοινοποίηση ατομικών σκέψεων σε δημόσιο χώρο, αλλά συνδέονται περισσότερο με την έννοια της ομάδας. Έτσι, η απεικόνιση πλοίου παραπέμπει, μαζί με τα υπόλοιπα χριστιανικά σύμβολα, στην καινούργια θρησκεία που υιοθέτησε η κοινότητα από το 400 μ.Χ. και μετά, αλλά ίσως και στις εργασίες λατόμησης.

2.1.4. Από την κοινωνική μνήμη στην θασιακή ταυτότητα

Η μελέτη του θασιακού άστεως και του αρχαιολογικού χώρου της Αλυκής είναι ενδεικτική για τους τρόπους με τους οποίους η παρουσία ή απουσία υλικών καταλοίπων συνδέεται με την ενεργοποίηση της αναμνηστικής διαδικασίας. Ταυτόχρονα, ο τρόπος με τον οποίο θυμάται μια κοινωνία τον εαυτό της θίγει τη σχέση μνήμης και ταυτότητας. Αν και το ζήτημα θα αναλυθεί στο κεφάλαιο 3, στο σημείο αυτό είναι χρήσιμες ορισμένες επισημάνσεις, που θα συμβάλλουν και στα τελικά συμπεράσματα σχετικά με το ρόλο της θασιακής τοπογραφίας στη συγκρότηση της θασιακής μνήμης.

Η πρώτη παρατήρηση που οφείλουμε να κάνουμε είναι ότι η θασιακή κοινωνία είναι σε πολύ μεγάλο βαθμό **κοινωνία της προσδοκίας**. Η έγνοια ορισμένων ανθρώπων να παραμείνουν στη μνήμη των επόμενων γενεών εκφράζεται με όλους τους πιθανούς και κάποτε αναπάντεχους τρόπους. Αρχιτεκτονήματα, αδριάντες, επιτάφια μνημεία και επιγράμματα, επιγραφές και graffiti δημιουργούν ένα παλίμψηστο, στο οποίο κάθε μέρος του δημόσιου χώρου λειτουργεί ως ένας εν δυνάμει πίνακας ανακοινώσεων. Κυριαρχούν, όπως είναι αναμενόμενο, ο δήμος (π.χ. νόμος του 410 π.Χ. για την καταγγελία στασιαστών, βάση σε σχήμα πλώρης) και οι ευπορότεροι των πολιτών (άγαλμα του Θεοπόμπου, Θερσιλόχειο, πύργος του Ηρακλεοδώρου στον πολεμικό λιμένα, πύλη Διός και Ήρας δωρεά του Πυθίππου, το μνημειακό ταφικό κτίσμα της κλασικής περιόδου, οι πέντε ημικυκλικές εξέδρες με αγάλματα ευεργετών στην αγορά, το στηθαίο του θεάτρου δωρεά του Ηραγόρα και της Ισπανής, εξέδρα Λιμένδα, πύλη του Σωτάδη), ενώ ιδιαίτερη θέση κατέχει η αυτοκρατορική λατρεία (Αύγουστος, Αδριανός) και η αυτοκρατορική παρουσία εν γένει (αψίδα Καρακάλλα). Υπάρχουν όμως στιγμιότυπα της θασιακής ιστορίας, στα οποία παρεισφρέουν και μέλη άλλων κοινωνικών ομάδων (η υπογραφή του λατόμου Παρμενίωνα, τα graffiti στις κρηπίδες των οικοδομημάτων της Αλυκής, η δωρεά του μονομάχου Ευήμερου).

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

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

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

Η **σωματική μνήμη** είναι κυρίαρχο στοιχείο της τελετουργίας. Αν μάλιστα διευρύνουμε τη σχέση μνήμης και σώματος στο επίπεδο του συνόλου των αισθήσεων, τότε διαπιστώνουμε την ύπαρξη μιας ακόμη πιο περίπλοκης σχέσης. Μνήμη, σωματικές πρακτικές και αισθήσεις έχουν ως σημείο συνάντησης την ταυτότητα και τις μεθόδους διατήρησης και διάδοσής της, που είτε είναι **κανονιστικές** και μας λένε τι πρέπει να κάνουμε σε μια δεδομένη συγκυρία, είτε είναι **διαμορφωτικές** και μας υποδεικνύουν ποιοι είμαστε (Assmann 2011, 121–23). Ιδιαίτερα η ύπαρξη της τελετουργίας δικαιολογείται από την ανάγκη διάδοσης της γνώσης της κοινότητας, ώστε, επιβεβαιώνοντας την ταυτότητά της, να παραμένει λειτουργική. Αυτό σημαίνει ότι κάθε φορά που το άτομο συμμετέχει σε μια μνημονική τελετή ή εκτελεί μια αναμνηστική πράξη δηλώνει πως ανήκει σε μια συγκεκριμένη ομάδα (Διάγραμμα 10). Τόσο η ιδιαιτερότητα όσο και η χωροχρονική υπέρβαση που επιτυγχάνει η κοινότητα με την αναπαραγωγή της ταυτότητάς της, καθίστανται παράγοντες που αποτρέπουν την εισδοχή αλλαγών που μπορεί να τις υπονομεύσουν (Assmann 2011, 25–26, 125).

Αυτή η υπέρβαση χώρου και χρόνου επιτυγχάνεται και χάρη στον μνημειακών διαστάσεων υλικό πολιτισμό (Assmann 2011, 126–28). Θα ήταν, ωστόσο, εσφαλμένο, να θεωρήσουμε ότι πρακτικές και υλικός πολιτισμός απλά αντανakλούν ή συμβολίζουν τις αντιλήψεις της κοινωνίας που τα δημιουργήσε. Ακριβώς επειδή στόχος τους είναι η υπέρβαση του χώρου και του χρόνου, πρέπει μάλλον να θεωρηθούν συνδιαμορφωτές αναμνήσεων



Διάγραμμα 10: Η τελετή ως συνδιαμορφωτής αναμνήσεων και ταυτοτήτων.

και ταυτοτήτων (Πλάντζος 2014, 207–11). Στη Θάσο, η μνήμη του σώματος παρούσα ή απύουσα, λανθάνει σε κάθε μορφή οργάνωσης του χώρου (πολεοδομική εξέλιξη αγοράς, τείχος, αλλαγή χρήσης του δημόσιου χώρου) και ενίοτε αποδεικνύεται η πιο ανθεκτική μορφή μνήμης, που διατηρείται ακόμη και όταν έχουν επέλθει δραστικές αλλαγές στο τοπίο (κεντρικοί οδικοί άξονες του άστεως, δίοδος των θεωρών). Σε ορισμένες περιπτώσεις πάντως (π.χ. παλαιοχριστιανική φάση της συνοικίας της πύλης του Ερμή, DOM5), τα υλικά κατάλοιπα τεκμηριώνουν τόσο δραστικές αλλαγές που καταλήγουμε σε μια μορφή **σωματικής λήθης**.

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

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

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

Άραγε η συσσώρευση τόσων αναμνήσεων διαφορετικών εποχών, κυρίως στο δημόσιο χώρο, είναι δείγμα παθογένειας; Πρόκειται, δηλαδή, για την απτή απόδειξη μιας κοινωνίας που –όπως οι σύγχρονες– πάσχει από **υπερμνησία**; Το αρχαιολογικό υλικό από μόνο του δεν μπορεί να στηρίξει αυτή την υπόθεση. Θα ήταν μάλλον

απλοϊκή η σκέψη που θα αντιμετώπιζε τον υλικό πολιτισμό αποκλειστικά ως μέσο αποθήκευσης αναμνήσεων και σίγουρα υπερβολικά γραμμική, αν συνέδεε τα υλικά κατάλοιπα ευθέως με μια συμπεριφορά, αγνοώντας το γεγονός ότι χώροι και αντικείμενα μπορούν να ενεργοποιήσουν όχι, όμως, να καθορίσουν τη στάση των ανθρώπων απέναντί τους. Το ίδιο φυσικά ισχύει και για την πιθανότητα **συρρίκνωσης της μνήμης** κατά την παλαιοχριστιανική εποχή.

Συχνά, τα υλικά κατάλοιπα λειτουργούν ως διαρκής υπόμνηση για στιγμές της θασιακής ιστορίας που σήμερα θα χαρακτηρίζαμε **τραυματικές**. Στην αγορά συνυπάρχουν λατρείες, μνημεία και κτίρια που στεγάζουν θεσμούς περιόδων με διαφορετικό και σε μεγάλο βαθμό ασύμβατο μεταξύ τους ιδεολογικό υπόβαθρο. Στο τείχος είναι εμφανή τα σημάδια από τις μεγάλες ήττες της Θάσου την εποχή της αυτονομίας της. Το ιερό του Ηρακλή παραμένει το σκηνικό μιας πολιτικής εκκαθάρισης, το οποίο αν και δεν αποτυπώνεται στα σωζόμενα υλικά κατάλοιπα, διασώθηκε από την γραμματεία, γεγονός που πιθανότατα υποδεικνύει μια ισχυρή παράδοση στηριγμένη στην επικοινωνιακή μνήμη. Σε τέτοιες περιπτώσεις εφαρμόζονται, συνήθως, στρατηγικές λήθης που στόχο έχουν να αμβλύνουν τον συγκρουσιακό χαρακτήρα των αναμνήσεων, χωρίς, ωστόσο, εξασφαλισμένη επιτυχία. Γνωρίζουμε θετικά μία περίπτωση τέτοιας ληθοστρατηγικής: η λατρεία του Θεαγένη χρησιμοποιήθηκε ως μηχανισμός συμφιλίωσης των αντίπαλων πολιτικών παρατάξεων ύστερα από τον πελοποννησιακό πόλεμο. Σε όλες τις υπόλοιπες περιπτώσεις, τα δεδομένα είναι προϊόν κυρίως, αν όχι αποκλειστικά, της ερευνητικής ματιάς, η οποία, καθώς τα αποκαλύπτει, αποτελεί ταυτόχρονα μια ακόμη διαμεσολάβηση που μας εμποδίζει να διαπιστώσουμε σε ποιο βαθμό και μέχρι πότε τέτοιου είδους οπτικά ερεθίσματα μπορούσαν να λειτουργούν ως υπενθυμίσεις ενός συλλογικού τραύματος.

Αυτό πολύ απλά σημαίνει ότι, με τον ένα ή τον άλλο τρόπο, η παρουσία υλικών καταλοίπων είναι μέρος ενός μηχανισμού μνήμης και η απουσία τους ενός αντίστοιχου μηχανισμού λήθης, την αποτελεσματικότητα των οποίων δεν είμαστε σε θέση να μετρήσουμε. Δεν θα ήταν μάλιστα τολμηρό να προσθέσουμε στην τυπολογία της λήθης του Ricoeur (Πίνακας 4) έναν ακόμη τύπο που φαίνεται να έχει παραβλέψει: τη λήθη που προέρχεται από την πάροδο του χρόνου και **την απουσία του υλικού ίχνους**, την απουσία, δηλαδή, υποστηρικτικών ερεθισμάτων υλικής φύσεως (αντικείμενα ή/και χώροι). Τέτοιες απουσίες εντοπίζονται σε πολλές περιπτώσεις, τόσο στο δημόσιο όσο και στο ιδιωτικό χώρο της Θάσου, με δύο κορυφαίους σταθμούς την εμφάνιση των Ελλήνων αποίκων και την κυριαρχία των χριστιανών στην αυτοκρατορία μετά τον 5ο αι. μ.Χ. Οι δυνάμεις που ενεργοποιούν τη λήθη μπορούν να είναι είτε εσωτερικές (π.χ. η αλλαγή χρήσης της διόδου των θεωρών, η επέκταση του αστικού ιστού προς το αρχαϊκό νεκροταφείο, η μετατροπή του θεάτρου σε νεκροταφείο κατά τους παλαιοχριστιανικούς χρόνους), εξηρητώντας την ανάγκη της θασιακή κοινωνίας για αλλαγή, είτε σε ορισμένες περιπτώσεις ένα εξωτερικό γεγονός (εισβολή των Ερούλων, σλαβικές επιδρομές/σεισμός Θεσσαλονίκης), ενώ οι αλλαγές μπορούν να συνδέονται και με μια διαφορετική ταυτότητα (π.χ. υιοθέτηση αττικών προτύπων στα ταφικά ανάγλυφα, ρωμαϊκά θεάματα, επικράτηση Χριστιανισμού).

Υπάρχει άραγε κάποια διαφοροποίηση ανάμεσα στον δημόσιο και ιδιωτικό χώρο; Λειτουργούν διαφορετικοί μηχανισμοί μνήμης και λήθης ή σε διαφορετική ένταση; Σε πολλές περιπτώσεις στο δημόσιο χώρο τόσο του άστεως όσο και της Αλυκής διαπιστώνουμε μια προσπάθεια να διατηρηθούν και προφανώς να επαναπροσδιοριστούν οι αναμνήσεις. Οι τακτικές αναδιαμορφώσεις του δημόσιου χώρου δεν συνοδεύονται πάντοτε από ανάλογες ιδεολογικές αλλαγές, ενώ η συσσώρευση υλικού διαφορετικών εποχών δημιουργεί την –απατηλή– αίσθηση ότι μνήμη και λήθη τείνουν προς μια κατεύθυνση. Σε ελάχιστες μόνο περιπτώσεις (δημιουργία του πρώτου οικισμού των παρίων αποίκων που αντικατέστησε τον προϋπάρχοντα θρακικό, καθαίρεση παλαιότερων κτιρίων κατά την πρώτη φάση της ελληνιστικής αγοράς, στην παλαιοχριστιανική εποχή) οι αλλαγές είναι τόσο έντονες που μας επιτρέπουν να υποθέτουμε βαθιά ρήξη με το παρελθόν. Σε ορισμένες περιπτώσεις, η επανανοηματοδότηση πιθανόν συμπίπτει με οικοδομικά προγράμματα, τα οποία στόχο έχουν την αντικατάσταση παλαιών κτιρίων, χωρίς όμως απαραίτητα να αλλάζει και ο ιδεολογικός χαρακτήρας του χώρου (π.χ. ιερά εκτός και εντός της αγοράς). Η παρατήρηση αυτή βέβαια δεν είναι κάποιος γενικός και απαραβίαστος κανόνας. Για παράδειγμα, το οικοδομικό πρόγραμμα του 4ου αι. π.Χ. στην περιοχή της αγοράς αναδιαμορφώνει πλήρως τον χώρο και, αν δεχτούμε την κυρίαρχη ερμηνεία για την πρωταρχική χρήση της

διόδου των θεωρών και τη διαδρομή του αρχαϊκού αμυντικού περιβόλου, αποτελούσε το αποτέλεσμα μιας διαδικασίας που είχε ξεκινήσει τουλάχιστον από το δεύτερο μισό του 5ου αι. π.Χ. και είχε ως αποτέλεσμα την καταπάτηση μέρους του αρχαϊκού νεκροταφείου. Αντίθετα, στους ιδιωτικούς χώρους (θρακική προγενέστερη εγκατάσταση, συνοικίες, παλαιοχριστιανική κατοικία DOM5) η ρήξη με τη μνήμη, ιδιαίτερος τη σωματική, μοιάζει ευκολότερη. Σε μια, τουλάχιστον, περίπτωση, αυτής της συνοικίας στην πύλη του Σιληνού, το υλικό πλαίσιο της μνημονικής διαδικασίας αφηγείται μια ιστορία πολύ ιδιαίτερη σε σχέση με όσα γνωρίζουμε για το υπόλοιπο άστυ.

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

Ένα ενδιαφέρον ερώτημα αφορά στη δυνατότητα αναγνώρισης εντός ή εκτός του θασιακού άστεως *lieux de mémoire*. Υπάρχουν ελάχιστες περιπτώσεις των οποίων οι ιδιότητές τους θυμίζουν τους μνημονικούς τόπους του Nora (Πίνακας 5). Στους ενεπίγραφους καταλόγους των θεωρών και των αρχόντων στο Κτίριο με τα Παρασκήνια (τόποι τοπογραφικοί) μπορούμε να προσθέσουμε τους χώρους που έχουν ταυτιστεί με λατρεία ηρώων (μνήμα Γλαύκου, άγαλμα και βωμός Θεαγένη, πιθανό μνημείο Τελεσικλή = τόποι μνημειακοί) και τις αναμνηστικές τελετές με τις οποίες συνδέονται (τόποι συμβολικοί). Και φυσικά, η ίδια η αγορά ως σύνολο που συνδυάζει τους περισσότερους από αυτούς τους «τόπους» με άλλα μνημεία (αδριάντες, αναθήματα, αυτοκρατορική λατρεία) θα μπορούσε να νοηθεί ως ένας μνημειακός τόπος. Όμως οι ομοιότητες αυτές είναι επιφανειακές. Οι σύγχρονες κοινωνίες χρησιμοποιούν αντίστοιχες μνημονικές πρακτικές με παρόμοιο στόχο, τη διατήρηση της μνήμης της κοινότητας, αλλά από την αρχαιότητα απουσιάζει η εργαλειοποίηση του ιστορικού λόγου για την αποκατάσταση της μνήμης που διαπιστώνουμε στους *lieux de mémoire*. Η διαφορά αυτή είναι τόσο ουσιαστική, ώστε υποσκάπτει οποιαδήποτε προσπάθεια χρήσης του όρου σε παλαιότερες (προνεωτερικές) κοινωνίες. Αντιθέτως, πιο δόκιμος είναι ένας άλλος όρος που βρίσκουμε στον Nora (1989, 9), ο *milieux de mémoire*, και ο οποίος, αν και λιγότερο προβλεπόμενος και σαφώς σχεδιασμένος στη βάση σύγχρονων προβληματισμών, είναι αρκετά ευρύς ώστε να μπορεί να περιλάβει και την αρχαιότητα.

Οι επιπτώσεις της παραπάνω ανάλυσης, πάντως, επεκτείνονται πολύ πιο πέρα από τον προβληματισμό για την έκταση που μπορεί να έχει η χρήση σύγχρονων όρων στο αρχαίο υλικό. Σκιαγραφούνται πρακτικές με χαρακτήρα άλλοτε κανονιστικό και άλλοτε διαμορφωτικό, συνεπώς άμεσα συνδεδεμένες με την συγκρότηση της θασιακής ταυτότητας. Η συνθετότητα του θασιακού αναμνηστικού τοπίου καταδεικνύει τα όρια των κατηγοριών που συνήθως χρησιμοποιούμε για να μελετήσουμε το χώρο στην αρχαιότητα (οίκος, πόλις, πόλη-κράτος, χώρα, πόλισμα, αγροικία κ.λπ.), ή ακόμη και την ανεπάρκειά τους στην προσπάθεια κατανόησης και ικανοποιητικής περιγραφής των μηχανισμών συγκρότησης ταυτοτήτων σε μια αρχαία πόλη.

2.2. ΤΟ ΙΕΡΟ ΤΩΝ ΜΕΓΑΛΩΝ ΘΕΩΝ ΤΗΣ ΣΑΜΟΘΡΑΚΗΣ ΩΣ ΠΛΑΙΣΙΟ ΤΗΣ ΑΝΑΜΝΗΣΤΙΚΗΣ ΔΙΑΔΙΚΑΣΙΑΣ

Αν η περίπτωση της Θάσου δίνει τη δυνατότητα να αναλυθούν μορφές κοινωνικής μνήμης σε σχέση με διαφορετικές όψεις της αρχαίας πόλης, η περίπτωση του Ιερού των Μεγάλων Θεών της Σαμοθράκης επιτρέπει να εστιάσουμε σε μια ιδιαίτερη πτυχή της αναμνηστικής διαδικασίας, τη σχέση της με τις μυστηριακές τελετές που τελούνταν σε ένα περιιαστικό ιερό, αλλά απέκτησαν εμβέλεια που ξεπερνούσε τα στενά τοπικά όρια.

Τα μυστήρια στην αρχαία ελληνική γραμματεία δεν έχουν το νόημα των μυστηριακών θρησκειών, όπως για παράδειγμα ο Χριστιανισμός. Είναι φαινόμενο της αρχαίας θρησκείας και όχι θρησκευτικό σύστημα καθαυτό (Burkert 2002, 31–3, 158 σημ. 36). Για ορισμένους ερευνητές το βασικό χαρακτηριστικό τους ήταν η έννοια της μύησης, για άλλους η γνώση που έμενε κρυφή για όσους δεν ανήκαν στον κύκλο των μνημένων (Dimitrova 2008, 78· Blakely 2011, 49–52). Τουλάχιστον ορισμένα από τα μυστήρια κατάγονται από αρχαίες τελετές που αναπτύχθηκαν στο πλαίσιο της φυλετικής κοινωνίας, ενώ ανήκουν σε εκείνες τις όψεις της αρχαιοελληνικής θρησκευτικότητας που βρίσκονταν κάτω από τον μικρότερο έλεγχο της πόλης (Burkert 1997, 21· Bremmer 2014, VII–VIII). Αν και δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι στην αρχαιότητα ο όρος «μυστήρια» αφορούσε λατρευτικές πρακτικές, στις οποίες ένας σύγχρονος ερευνητής μπορεί να διαπιστώνει διαφορές, οι μυστηριακές λατρείες μοιράζονται ορισμένα ουσιώδη κοινά χαρακτηριστικά (Bremmer 2014, XIII): καλύπτουν προσωπικές ανάγκες στην ζωή και τον θάνατο με τα αναθήματα να έχουν έναν ισχυρό διαμεσολαβητικό χαρακτήρα (Burkert 1997, 27–46· Bremmer 2014, XII), έχουν συγκεκριμένες μορφές οργάνωσης που συντελούν στη συγκρότηση ταυτοτήτων (Burkert 1997, 47–84), διαθέτουν μια θεολογία της οποίας τα ιερά κείμενα αν και πλέον χαμένα γνωρίζουμε ότι ήταν υπαρκτά (Burkert 1997, 85–109), βασίζονται πρωτίστως στην συναισθηματικά φορτισμένη εμπειρία (Burkert 1997, 109–138· Dimitrova 2008, 244–245· Bremmer 2014, XII), χαρακτηρίζονται από μυστικότητα, χωρίς, βέβαια, αυτό να σημαίνει ότι όλες οι μυστικές λατρείες είναι και μυστήρια (Burkert 1997, 20), από ένα τελετουργικό που στοχεύει στη συγκινησιακή φόρτιση, από εθελούσια συμμετοχή, νυχτερινές τελετές, προκαταρκτικό εξαγνισμό, καταβολή αντιτίμου για τη συμμετοχή με ταυτόχρονη απουσία ηλικιακών έμφυλων ή ταξικών περιορισμών και, τα παλαιότερα από αυτά, βρίσκονται σχετικά κοντά σε μια πόλη (Dimitrova 2008, 245· Bremmer 2014, XII). Σε δύο τουλάχιστον περιπτώσεις, των ορφικών μυστηρίων και των ταυροβολιών, ο ρόλος της μνήμης είναι εμφανής (Ορφικός Ύμνος 77.9: «*Ξύπνα στους μύστες την ανάμνηση των ιερών τελετών*»· Burkert 1997, 34, 110, και 162 σημ. 27), αυτό όμως δεν μας εμποδίζει να τον υποθέσουμε και για τα υπόλοιπα μυστήρια, κυρίως λόγω του βιωματικού τους χαρακτήρα.

Τα μυστήρια της Σαμοθράκης συνήθως κατατάσσονται στον τύπο των μυστηρίων που είναι συνδεδεμένα με ένα συγκεκριμένο ιερό χώρο και απευθύνονται σε μια ομάδα (Bremmer 2014, XII–XIII). Αυτό, όμως, είναι ορθό μόνο στο πλαίσιο μιας συμβατικής ταξινόμησης του συγκεκριμένου θρησκευτικού φαινομένου. Στην πράξη, συγκεράζουν χαρακτηριστικά τόσο μυστηρίων που διαθέτουν ένα σταθερό ιερό όσο και αυτών που οι μνημένοι οργανώνονται σε μια ομάδα χωρίς να υπάρχει σταθερό ιερατείο (Burkert 1997, 48–50, 62 και 172 σημ. 75· Bremmer 2014, 24· Blakely 2017). Ταυτόχρονα, η πιθανή σχέση τους με τη λατρεία των Κορυβάντων και της Κυβέλης τα συσχετίζουν με εκείνο τον τύπο των μυστηρίων που αναπτύσσεται γύρω από ένα ιερό και χαρισματικό πρόσωπο (Bremmer 2014, XIII). Γενικά θεωρείται ότι οι μνημένοι των σαμοθρακικών μυστηρίων επιτύγχαναν βαθύτερη κατανόηση του μύθου της ιερογαμίας και των σημείων που τους επιδεικνύονταν, επικοινωνία με τους θεούς, καλοτυχία ιδιαίτερα στη θάλασσα που εξασφαλιζόταν με φυλαχτά (πορφυρή ταινία γύρω από τη μέση, σιδερένια μαγνητισμένα δαχτυλίδια) και πιθανόν μακαριότητα στη ζωή μετά τον θάνατο (Lehmann-Hartleben 1943, 128–34· Lehmann 1990, 42· Dimitrova 2008, 5–6, 244–45· Bremmer 2014, 28–9).

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

2.2.1. Μνήμη, αναπαραστάσεις, τελετουργία και ιερή τοπογραφία στο Ιερό των Μεγάλων Θεών

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

Οι **θεότητες** που λατρεύονταν στη Σαμοθράκη εμφανίζονται στις επιγραφές ως Θεοί της Σαμοθράκης, ενώ μετά τον 1ο αι. π.Χ. εμφανίζονται στην γραμματεία –ιδιαιτέρως τη λατινική– ως Θεοί ή Μεγάλοι Θεοί. Αν και η ανωνυμία συχνά συνδέεται με θεότητες μη ελληνικές, χθόνιες ή απλά εκτός δωδεκαθέου, στην περίπτωση των θεών της Σαμοθράκης αυτό, μάλλον, οφείλεται στο μυστηριακό χαρακτήρα της λατρείας τους. Ακόμη και οι οργανωμένοι πιστοί σε διάφορα μέρη του ελληνικού κόσμου ονομάζονταν «*Σαμοθρακισταί*» (Cole 1984, 83–6· Bremmer 2014, 33–4). Σύμφωνα με μια ερμηνεία που πρωτοδιατυπώθηκε τον 16ο αι., Μεγάλοι Θεοί και Κάβειροι ταυτίζονται, καθώς η ονομασία των τελευταίων μοιάζει σημαντικής προέλευσης (kabir = μεγάλος) (Burkert 1993, 144· 2002, 34). Οι μύθοι, πάντως, έρχονται σε αντίθεση με τις προσεγγίσεις αυτές, καθώς εμφανίζουν τους Καβείρους είτε ως Φρύγες είτε ως αυτόχθονες Πελασγούς (Blakely 2010, 70–1). Σε συμφωνία με τους μύθους και προς μια μη-ινδοευρωπαϊκή προέλευση του ονόματος φαίνεται πως οδηγούν και ορισμένες γλωσσολογικές αναλύσεις, με αποτέλεσμα να ανάγουν τη λατρεία των Καβείρων στη Σαμοθράκη όχι μόνο πριν την έλευση των Ελλήνων, αλλά και των Θρακών (Beekes 2004).

Μόνο από μια πηγή των ελληνιστικών χρόνων, τον Μνασέα, όπως αυτός μας παραδίδεται από τον σχολιαστή του Απολλωνίου, μαθαίνουμε τέσσερα εμφανώς μη-ελληνικά ονόματα που αντιστοιχούν σε δύο θηλυκές και δύο αρσενικές θεότητες: Αξίερος, Αξίοκερσος, Αξίοκερσα, Καδμίλος (Σχολ. Απολλωνίου Ροδίου, *Αργοναυτικά* 1.917· Lewis 1959, αρ. 150–50). Σύμφωνα με την παραδοσιακή ερμηνεία, η Αξίερος ήταν η κεντρική θεότητα, μια Μητέρα των Βράχων, παραλλαγή της μικρασιατικής Μεγάλης Μητέρας, συγγενική της φρυγικής Κυβέλης και της τρωικής Μητέρας του όρους Ίδη, που εξουσίαζε την άγρια ζωή, διέθετε βωμούς από φυσικό βράχο και την οποία οι Έλληνες άποικοι ταύτισαν με τη Δήμητρα. Πλαισιωνόταν από τον σύζυγό της Κάδμιλο, ιθυφαλλικό θεό της γονιμότητας που οι άποικοι ταύτισαν με τον Ερμή, και ένα ζεύγος θεοτήτων του κάτω κόσμου, τον Αξίοκερσο και την Αξίοκερσα, τους οποίους οι Έλληνες αποκαλούσαν Άδη και Περσεφόνη. Κατά τον Lehmann (1990, 33–6, 39–40), οι Κάβειροι λατρεύονταν χωριστά ως ιθυφαλλικοί δαίμονες, με τους οποίους ταυτίστηκαν τόσο ο Δάρδανος και ο Ηετίων όσο και οι προστάτες των ναυτικών Διόσκουροι, ενώ η λατρεία των θεών του κάτω κόσμου ήταν εισηγμένη από τους Έλληνες, οι οποίοι υιοθέτησαν ονόματα που ήταν ήδη σε χρήση στην τοπική *lingua sacra*. Η πιο προφανής επιλογή είναι να θεωρήσουμε ότι αυτές οι θεότητες ήταν το σύνολο που γνωρίζουμε ως Μεγάλους Θεούς (Clinton 2007, 136, 142–48).

Από την άλλη, τόσο ο σχολιαστής του Απολλωνίου όσο και επιγραφή από την Ίμβρο υποδεικνύουν ότι ο Κάδμιλος είναι μια θεότητα που προστέθηκε αργότερα στο πάνθεον της Σαμοθράκης (Burkert 2004, 101–3· Marconi 2010, 124· Bremmer 2014, 35–6). Έτσι, ως αρχική μένει η τριάδα Αξίερος, Αξίοκερσος και Αξίοκερσα. Ούτε και εδώ, όμως, απουσιάζουν τα προβλήματα, καθώς η ιερή τριάδα δύο θηλυκών και μιας αρσενικής θεότητας θεωρείται πως καθιερώθηκε κάτω από την επίδραση των ελευσίνιων μυστηρίων και δεν αντιστοιχεί στην αρχική τριάδα των θεών της Σαμοθράκης (Bremmer 2014, 36), ενώ έχει υποστηριχθεί ακόμη και ότι η λατρεία έχει χαρακτηριστικά ηρωολατρίας (Marconi 2010, 124).

Είναι εμφανές ότι, εξαιτίας του θρησκευτικού συγκρητισμού και του χρονολογικού εύρους των πηγών, έχουν δημιουργηθεί πολλά επίπεδα διαμεσολαβήσεων που δεν είναι εύκολο να σκιαγραφηθούν και σε πολλές μελέτες δεν εκδηλώθηκε καν τέτοια πρόθεση εξαιτίας της ανεπάρκειας του υλικού (Burkert 2002, 16, 37–44· Bremmer 2014, xi, xiii). Είναι, επίσης, αποδεδειγμένο ότι από τον 5ο αι. π.Χ. μέχρι και την ύστερη αρχαιότητα

διαπιστώνουμε διάφορες προσπάθειες να ξεπεραστεί το πρόβλημα της ανωνυμίας, οι οποίες επιτείνουν τη σύγχρονη ερευνητική σύγχυση. Οι παλαιότερες σωζόμενες μαρτυρίες ανήκουν στον Ηρόδοτο και τον Στησίμβροτο που ταυτίζουν τους θεούς της Σαμοθράκης με τους Καβείρους (Bremmer 2014, 34). Ο λίγο προγενέστερος Ακουσίλαος ο Αργεῖος (*FGrHist* 2 F 20) παραδίδει μύθο σύμφωνα με τον οποίο ο Κάμιλλος ήταν γιος του Ηφαίστου και της Καβειρώς, εκδοχή που θεωρείται ότι συνδυάζει την παράδοση που συνδέει τους Καβείρους με τον Κάδμιλο και τους Μεγάλους Θεούς, αν και μεταγενέστερες πηγές αποκλείουν αυτόν τον συσχετισμό (Δήμητριος Σκήψιος *FGrHist* 203 F 61= Στράβων 10.3.20· Hemberg 1950, 74–81· Cole 1984· 1–4 Larson 2007, 174· Blakely 2010, 70–71· Bremmer 2014, 32–5). Πάντως, η παλαιότερη επιγραφική μαρτυρία που συνδέει τους θεούς της Σαμοθράκης με τους Καβείρους δεν χρονολογείται πριν τον 2ο αι. π.Χ. (Dimitrova 2008, 83–90, αρ. 29). Άλλες πηγές καθιστούν ακόμη πιο περίπλοκο το πρόβλημα, ταυτίζοντας τους Μεγάλους Θεούς με τους Κορύβαντες (Clinton 2007, 136–37) ή τον Ουρανό και τη Γη, και τον Κάδμιλο με τον Ερμή, ως γιο του Ουρανού και της Ημέρας (Burkert 1993, 144–45· Burkert 2002, 46–8), ή ακόμη με τους Αώους Θεούς, τους Δακτύλους, τους Κουρήτες, τους Πενάτες, τους Προπόλους και τους Τελχίνες (Blakely 2010, 70· Bremmer 2014, 34).

Ανάλογα προβλήματα υπάρχουν και στον μύθο της αρπαγής της Αρμονίας από τον Κάδμο. Ο Ελλάνικος (β' μισό του 5ου αι. π.Χ.) συνδέει τον μύθο με τη Σαμοθράκη, δεν τον συσχετίζει, ωστόσο, με κάποια μορφή λατρείας. Καθώς, όμως, το έργο του έχει σωθεί σε αναφορές άλλων πηγών, δεν είναι δυνατόν να διαπιστώσουμε αν αυτή η σιωπή σημαίνει πως στην εποχή του ο μύθος δεν σχετιζόταν με το Ιερό των Μεγάλων Θεών. Η ιστορία του Ελλάνικου φαίνεται πως έχει τη ρίζα της στην ύστερη αρχαϊκή εποχή και διατηρείται μέχρι την ύστερη αρχαιότητα, δεν μένει, όμως, αναλλοίωτη στο χρόνο. Τον 4ο αι. π.Χ. ο Έφορος (*FGrHist* 70F 120) συνδέει το μύθο και τις γιορτές της Σαμοθράκης, με μια διατύπωση που διχάζει τους ερευνητές ως προς το αν αναφέρεται στα μυστήρια ή όχι (Clinton 2007, 142· Marconi 2010, 126). Η μαρτυρία του Εφόρου είναι η πρώτη που συνδέει ήρωα και μυστήρια στη Σαμοθράκη (Blakely 2010, 69). Λίγο προγενέστερη είναι η σύνδεσή του με τη Λήμνο από τον Ακουσίλαο (*FGrHist* 2 αρ. 20) και αρκετά μεταγενέστερη (2ος–3ος αι. μ.Χ.) η επιγραφική μαρτυρία από την Ίμβρο (*IG* XII, 8, 74), η οποία πιθανόν αναπαράγει μια παλαιότερη παράδοση (Hemberg 1950, 293). Το μοτίβο παραμένει σταθερό μέχρι τον 1ο αι. π.Χ., οπότε δύο πηγές, ο Διόδωρος και ο Δημαγόρας, προσθέτουν νέες λεπτομέρειες: ο Κάδμος μνηθήκε στα μυστήρια, όπου και γνώρισε την Αρμονία· η αρπαγή της Αρμονίας έγινε με τη βοήθεια της θεάς Αθηνάς και στους γάμους του ζεύγους παραβρέθηκαν οι θεοί με δώρα.

Ομοίως, στην περίπτωση του μύθου του Δαρδάνου και του Ηετίωνα, όπως αυτός παρουσιάζεται σε αποσπάσματα των (ψεύδο-) Ησιοδικών Καταλόγων (ΗΣίοδος, Απ. 177, 5–15 Οξύρρυγχου αρ. 1359) χωρίς αναφορά στη Σαμοθράκη, στην Αρμονία και τον Κάδμο, γίνεται, συνήθως, αποδεκτό πως δεν υπάρχει αμφιβολία ότι ο μύθος εκτυλίσσεται στη Σαμοθράκη και στον μύθο λανθάνει η παρουσία των μυστηρίων ήδη από την αρχαϊκή εποχή (Burkert (1993, 143 και 2002, 37–8). Η άποψη αυτή, ωστόσο, μοιάζει να προκύπτει από μια μάλλον ανιστορική προσέγγιση των πηγών. Αντίθετα, από τον 5ο αι. π.Χ. φαίνεται ότι ο μύθος σχετίζεται πια με το νησί (Blakely 2010, 69).

Πίνακας 6: Οι κυριότερες πηγές για τους Μεγάλους Θεούς της Σαμοθράκης σύμφωνα με Burkert 1993, Clinton 2007, Marconi 2010 και Bremmer 2014 (οι πηγές παρατίθενται πρώτα με χρονολογική και κατόπιν με αλφαβητική σειρά).

Γραμματειακή πηγή	Χρονολόγηση	Πληροφορία	Ερμηνεία
Ηρόδοτος	440/430 π.Χ.	τα μυστήρια της Σαμοθράκης είναι των Καβείρων	οι Μεγάλοι Θεοί είναι οι Κάβειροι
Στησίμβροτος <i>FGrH</i> 107 F 20	β μισό 5 ^{ου} αι. π.Χ.	οι θεοί της Σαμοθράκης λέγονται Κάβειροι	οι Μεγάλοι Θεοί είναι οι Κάβειροι
Μνασεύς <i>FGrH</i> 546 F 1b (= Lewis 1959, no 150-150 ^a)	ύστερος 3 ^{ος} αι. π.Χ.	(α) οι Κάβειροι είναι η Αξίερος, ο Αξιόκερσος και η Αξιόκερσα και ο Κάσμιλος (β) ταυτίζονται με τη Δήμητρα, τον Άδη, την Περσεφόνη και τον Ερμή	οι Μεγάλοι Θεοί είναι τέσσερις
Δημήτριος ο Σκήψιος <i>FGrH</i> 2013 F 61 (=Στράβων 10.3.20)	2 ^ο αι. π.Χ.	δεν υπήρχε κανενός είδους μυστικός λόγος για τους Καβείρους στη Σαμοθράκη	οι Μεγάλοι Θεοί δεν είναι οι Κάβειροι
Varro <i>De lingua latina</i> , 5.10.57-58 (=Lewis 1959, no 175)	τέλη 2 ^{ου} -1 ^{ου} αι. π.Χ.	(α) τα μυστήρια αφορούν στην ένωση Ουρανού και Γης που είναι Dei Magni, (β) ante portas υπήρχαν αγάλματα δύο ιθυφαλλικών ανδρών που ερμηνεύονταν ως Μεγάλοι Θεοί	η σεξουαλική ένωση βασικό συστατικό στοιχείο του μύθου και των μυστηρίων
Διόδωρος 3.55.9 (=Lewis 1959, no 31)	1 ^{ος} αι. π.Χ.	η Μητέρα των Θεών εγκατέστησε του γιους της Κορύβαντες στη Σαμοθράκη και δίδαξε τα μυστήρια, στα οποία αποκαλυπτόταν το όνομα του πατέρα των Κορυβάντων	οι Μεγάλοι Θεοί είναι οι Κορύβαντες
Διόδωρος 5.49.2	1 ^{ος} αι. π.Χ.	ο Ιασίων απέκτησε με την Κυβέλη τον Κορύβαντα και ίδρυσε τα μυστήρια	οι Μεγάλοι Θεοί ήταν δύο θεοί και μια θεά
Cicero <i>De Natura Deorum</i> 3.56	1 ^{ος} αι. π.Χ.	ο Ερμής, γιος του Ουρανού και της Ημέρας, ερωτεύτηκε την Περσεφόνη	(α) απηχεί τον σαμοθρακικό μύθο της αρπαγής της Αρμονίας (β) κάποια στιγμή ο ιερός λόγος ίσως περιελάμβανε μια παραλλαγή του μύθου της Περσεφόνης
Στράβων 10.3.7 (=Lewis 1959, no 214)	1 ^{ος} αι. π.Χ.-1 ^{ος} αι. μ.Χ.	(α) οι Κορύβαντες αναπαρίστανται με περιβολή ιερών, υπό βακχική μανία, να χορεύουν πολεμικούς χορούς και να σκορπούν τον πανικό, (β) έχουν σχέση με τους θεούς της Λήμνου	οι Μεγάλοι Θεοί είναι οι Κορύβαντες
Στράβων 10.3.19 (=Lewis 1959, no 163)	1 ^{ος} αι. π.Χ.-1 ^{ος} αι. μ.Χ.	οι Κορύβαντες είναι γιοι του Κρόνου ή του Δία και της Καλλιόπης και ταυτίζονται με τους Καβείρους	οι Μεγάλοι Θεοί είναι οι Κορύβαντες

Γραμματειακή πηγή	Χρονολόγηση	Πληροφορία	Ερμηνεία
Σχολιαστής Απολλωνίου Ροδίου, <i>Αργοναυτικά</i> 1.917 (=Lewis 1959, no 150-150 ^a)		ο Κάσμιλος που προστέθηκε ως τέταρτος είναι ο Ερμής	(α) ο Κάδμιλος ταυτίζεται με τον Ερμή και απεικονίζονται και οι δύο ιθυφαλλικοί, (β) ο Κάδμιλος είναι πιθανή προσθήκη και παραλληλίζεται με τον Κάδμο, επίσης ξένο
IG XII.8.74.1-5 (Ιμβρος)	2 ^{ος} -3 ^{ος} αι. μ.Χ.	1. Θεοὶ Μεγάλοι, Θεοὶ δυνατοί, ἰσχυροὶ καὶ Κασμεῖλε 5. ἄναξ πάτ[ρι]- οι. Κοῖος, Κρεῖτος, Ὑ- περείων, Εἰαπετός, 10 10. Κρόνος.	(α) ο Κάδμιλος εμφανίζεται ως προσθήκη στη λατρεία των Μεγάλων Θεών, (β) η παράδοση αυτή είναι ίσως παλαιότερη της επιγραφής
Ιππόλυτος <i>Τοῦ κατὰ πα- σῶν αἱρέσεων ἐλέγχου</i> 5.9.7-9 (=Lewis 1959, no 148)	τέλη 2 ^{ου} -3 ^{ου} αι. μ.Χ.	στο "Ανάκτορο" είχαν στηθεί δύο (πανομοιότυπες;) ιθυφαλλικές εικόνες "του πρώτου ανθρώπου και του αναγεννώμενου, πνευματικού ανθρώπου, που είναι από κάθε ἀποψη ὁμοούσιος με εκείνον τον ἄνθρωπο"	(α) ο Ιππόλυτος αντλεί από το "Κήρυγμα του Ναασσηνού" (β) οι ερμηνείες είναι στο ύφος των γνωστικών (γ) πρόκειται για τους ιθυφαλλικούς θεούς που αναφέρει ο Βάρων (δ) πιθανόν συνδέεται με τον Ηρόδοτο που συσχετίζει ιθυφαλλικές Ερμές και Πελασγούς

Πίνακας 7: Οι κυριότερες πηγές για τον μύθο του Κάδμου και της Αρμονίας σύμφωνα με Clinton 2007 και Marconi 2010 (οι πηγές παρατίθενται πρώτα με χρονολογική και κατόπιν με αλφαβητική σειρά).

Γραμματειακή πηγή	Χρονολόγηση	Πληροφορία	Ερμηνεία
Ελλάνικος <i>FGrH</i> 4F 23 1a(=Σχόλια στον Απολλώνιο, <i>Αργοναυτικά</i> 1.1916)	5 ^{ος} αι. π.Χ. γ τέταρτο	η Ηλεκτρυόνη απέκτησε από τον Δία τον Δάρδανο, τον Ηετίωνα (Ιασίωνα) και την Αρμονία που απήγαγε ο Κάδμος	πρώτη εμφάνιση του μύθου του Κάδμου και της Αρμονίας σε σχέση με τη Σαμοθράκη
Έφορος <i>FGrH</i> 70F 120 (=Σχόλιο στον Ευριπίδη <i>Φοίνισσαι</i> 7, Lewis 1959, no 75)	4 ^{ος} αι. π.Χ.	(α) ο Κάδμος του Αγήνορος άρπαξε την Αρμονία, κόρη της Ηλέκτρας του Άτλαντα, (β) την χαμένη Αρμονία αναζητούν κατά τη διάρκεια των γιορτών της Σαμοθράκης	(α) οι μινυόμενοι αναζητούσαν την χαμένη θεά Αρμονία (Clinton 2007), (β) αν τα σαμοθρακικά μυστήρια παραλληλίζονται με τα Ελευσίνια, τότε στη δραματοποίηση εμφανίζεται μόνο το τελευταίο μέρος του μύθου (Clinton 2007), (γ) ο Έφορος αναφέρεται σε γιορτές, η αναζήτηση της Αρμονίας δεν συνδέεται με τα μυστήρια (Marconi 2010)
Ιδομενέας <i>FGrH</i> 547F 1	β μισό 4 ^{ου} — αρχές 3 ^{ου} αι. π.Χ.	η Ηλέκτρα, κόρη του Άτλαντα απέκτησε με τον Δία τον Δάρδανο, τον Ηετίωνα (Ιασίωνα) και την Αρμονία που απήγαγε ο Κάδμος	εντάσσεται στην παράδοση του Ελλάνικου
Δημαγόρας <i>FHG</i> IV 378 (=Σχόλιο στον Ευριπίδη <i>Φοίνισσαι</i> 7, Lewis 1959, no 75)	1 ^{ος} αι. π.Χ.	(α) η Ηλέκτρα, κόρη του Άτλαντα από τη Λιβύη, απέκτησε με τον Δία τον Ηετίωνα (Ιασίωνα), τον Δάρδανο και την Αρμονία (β) ο Κάδμος άρπαξε την Αρμονία, αφού μνήθηκε στα μυστήρια, με τη βοήθεια της Αθηνάς	(α) εντάσσεται στην παράδοση του Ελλάνικου, (β) για πρώτη φορά αναφέρεται η μύηση του Κάδμου και ο ρόλος της Αθηνάς
Διόδωρος, 5.48.4-50.1	1 ^{ος} αι. π.Χ.	ο Κάδμος μνήθηκε στα μυστήρια της Σαμοθράκης και παντρεύτηκε την Αρμονία (στους ελληνικούς μύθους παρουσιάζεται ως κόρη του Άρη)	(α) το ευτυχές τέλος του μύθου είναι ο γάμος, όχι η επιστροφή της κόρης, (β) η σαμοθρακική παραλλαγή τοποθετεί το γάμο στο νησί συγχέοντας τον Κάδμο με τον Κάδμο, (γ) η μύηση του Κάδμου απηχεί την εποχή της πανελλήνιας εμβέλειας του ιερού

Αν προσπαθήσουμε να παρακολουθήσουμε την περίπλοκη στρωματογραφία των σαμοθρακικών μύθων, μπορούμε ίσως να σκιαγραφήσουμε τον αναπαραστατικό μηχανισμό παραγωγής τους. Πρόκειται για έναν μηχανισμό που ο Assmann (2011, 62–9) χαρακτηρίζει πολύ εύγλωττα *mythomotor*. Τέτοιοι μηχανισμοί συνήθως είτε επιβεβαιώνουν την καθεστηκυία κατάσταση, οπότε χαρακτηρίζονται ιδρυτικοί (*foundational*), είτε στηρίζουν αντιλήψεις υποτελών ομάδων και τότε είναι συγκρουσιακοί (*contrapresent*). Η κοινωνική μεταβολή συνδέεται άμεσα με την αλλαγή από τον ένα στον άλλο, αν και δεν μπορούμε να αποκλείσουμε και την

περίπτωση της ύπαρξης παράλληλων μνημών και μυθολογητικών αναπαραστάσεων που δεν χαρακτηρίζονται από σχέσεις σύγκρουσης, αλλά απλά συνυπάρχουν (Alcock 2011, 34–6).

Θα μπορούσαμε, λοιπόν, να ισχυριστούμε ότι ένας καταγωγικός μύθος με εθνοτικό πρωτίστως χαρακτήρα αποκτά μια διαφορετική χροιά με το πέρασμα του χρόνου και την αύξηση του κύρους του Ιερού των Μεγάλων Θεών. Το γεγονός ότι οι αναζητήσεις του Ελλάνικου διέπονται από μια μορφή άγουρης ιστορικής συνείδησης και τόσο ο Κάδμος όσο και ο Δάρδανος ήταν μυθικοί ιδρυτές-βασιλείς, μας επιτρέπει να υποθέσουμε ότι η παλαιότερη πηγή που συνδέει το μύθο με τη Σαμοθράκη δεν τον συσχετίζει και με τα μυστήρια. Αντίθετα, ο 4ος αι. π.Χ. είναι μια εύλογη εποχή σύνδεσης του μύθου με τη λατρεία των Μεγάλων Θεών, καθώς πρόκειται για μια περίοδο που το ιερό προσπαθεί να αυξήσει το κύρος του στον ελληνικό κόσμο. Ίσως από αυτή την οπτική γωνία να εξηγείται καλύτερα και το ερμηνευτικό πρόβλημα που προκύπτει με την αναφορά του Εφόρου σε γιορτές και όχι σε μυστήρια: είτε πράγματι δεν είχε ακόμη υλοποιηθεί η ιδέα της σύνδεσης των γάμων του Κάδμου και της Αρμονίας με τη μυστηριακή τελετουργία, αλλά αποτελούσε μέρος της λατρείας στο πλαίσιο μιας γιορτής ανοιχτής προς όλους τους πιστούς, μυημένους και μη, είτε ο συσχετισμός ήταν τόσο πρόσφατος που δεν είχε προλάβει να εμπεδωθεί πλήρως. Αντιστοίχως και η σύνδεση της Σαμοθράκης με τους Αργοναύτες διαπιστώνεται στην ελληνιστική εποχή, παρόλο που ο μύθος είναι παλαιότερος (Blakely 2010, 74). Μέχρι τον 1ο αι. π.Χ. πάντως φαίνεται πως η σύνδεση του μύθου με τα μυστήρια ήταν τέτοια που ο Κάδμος δεν μπορούσε να φύγει από το νησί αμύητος (Πίνακας 7). Από την άλλη, είναι αρκετά αντιφατικός ο ισχυρισμός ότι δεν υπήρχε τοπικό ενδιαφέρον για το μύθο του Κάδμου και της Αρμονίας πριν τον 2ο αι. π.Χ., αλλά ταυτόχρονα ο μύθος ήταν συστατικό στοιχείο της ιστορίας του νησιού ήδη από τον 4ο αι. π.Χ., ώστε να απεικονίζεται στη ζωφόρο ενός τόσο σημαντικού κτιρίου όπως το Κτίριο του Τελετουργικού Χορού (Marconi 2010, 127). Συνεπώς, η μυθική αφήγηση δεν μας επιτρέπει να αντιμετωπίσουμε τον Κάδμο ως ήρωα-ιδρυτή των μυστηρίων και κατ' επέκταση τη λατρεία των Μεγάλων Θεών ως προερχόμενη από την Ανατολή, παρατήρηση που ταιριάζει και με τα παλαιότερα αρχαιολογικά ευρήματα του ιερού (Blakely 2010, 71).

Με ποιο τρόπο οι αφηγήσεις αυτές πέρασαν τελετουργική γλώσσα των μυστηρίων, είναι κάτι που μοιάζει να μην μπορεί να απαντηθεί. Αναγκαζόμαστε, επομένως, να καταφύγουμε ξανά σε όρους διαχρονίας προκειμένου να συμπληρώσουμε το κενό. Καθώς η τελετουργία είναι λιγότερο δεκτική στην διαφοροποίηση απ' ό,τι ο μύθος και επιτρέπει σε κοινωνίες που δίνουν ιδιαίτερο βάρος στα σύμβολα αν όχι να την διατηρήσουν αμετάβλητη, τουλάχιστον να επιτρέψουν έναν αργό ρυθμό μεταβολής της, η τελετουργική γλώσσα έχει στη διαδικασία αυτή ιδιαίτερο ρόλο. Στο πλαίσιο της τελετουργίας, η γλώσσα δεν αναφέρεται σε μια πράξη, δεν έχει δηλαδή **προθετικότητα** (propositional force), αλλά είναι, αν θέλουμε να αποφύγουμε την αρνητική διατύπωση, **επιτελεστική** (performative), είναι η ίδια δράση. Όμως, η τελετουργική γλώσσα είναι στερεότυπη και συχνά συνδυάζεται με τελετουργικές στάσεις, κινήσεις και χειρονομίες που είναι επίσης τυπικές και περιορισμένες σε αριθμό. Έτσι, οι τελετουργικές πρακτικές καθίστανται μια σύνθεση επαναλαμβανόμενων κανονιστικών συμπεριφορών (λόγου, τραγουδιού, χειρονομιών, χορού) και εν τέλει ισχυροί μνημονικοί μηχανισμοί (Connerton 1989, 57–60). Μπορεί, μάλιστα, υποστηριχθεί ότι τα τρία βασικά στάδια της τελετουργίας, η επιπόνηση της τελετής, ο τελετουργικός λόγος και οι πρακτικές και η συμμετοχή στο τελετουργικό δρώμενο, αντιστοιχούν σε τρία στάδια επεξεργασίας, χάρη στα οποία η πληροφορία καθίσταται ανάμνηση: την αποθήκευση, την ανάσυρση και την επικοινωνία (Assmann 2011, 41–2) (Διάγραμμα 11). Βέβαια, δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι τα στάδια αυτά, ως σύγχρονες ερμηνευτικές επινοήσεις, δεν έχουν σαφώς διακριτή και αυτόνομη υπόσταση και στην πράξη είναι δύσκολο να διακριθούν.

Σε συνδυασμό με τον ιερό λόγο, τα **τοπογραφικά δεδομένα** του ιερού χώρου και η αρχιτεκτονική των κτιρίων οριοθετούν την τελετουργία και καθίστανται ιδιαιτέρως σημαντικά στην προσπάθεια ανασύστασης των λατρευτικών πρακτικών. Το Ιερό των Μεγάλων Θεών ορίζεται ανατολικά και δυτικά από δύο ρέματα που ενώνονται προς βορρά πριν καταλήξουν στη θάλασσα, σχηματίζοντας με τον τρόπο αυτό ένα είδος φυσικού περιβόλου. Ένα τρίτο ρέμα περνά μέσα ακριβώς από το ιερό (Wescoat 2016, 430). Οι πρώτες (αρχαιοδομικές) αναφορές στο χώρο ανάγονται στο 1444 και τον Κυριακό των Αγκωνίτη. Ως πρώτες ανασκαφές στο Ιερό των Μεγάλων Θεών αναφέρονται οι εργασίες του Champoiseau το 1863 που οδήγησαν στην αποκάλυψη της



Διάγραμμα 11: Αντιστοιχία σταδίων μνημοτεχνικών και τελετουργίας.

Νίκης της Σαμοθράκης. Ακολούθησαν οι αποτυπώσεις και δοκιμαστικές τομές του 1866 από τους Deville και Coquart, οι εκτεταμένες ανασκαφές του Conze το 1873 και το 1875, οι σύντομες εργασίες του Champoiseau το 1891 και οι τμηματικές ανασκαφές των Salač και Charouthier την περίοδο 1923–1927. Από το 1938 μέχρι το 2012 τις εργασίες στο χώρο διεξήγαγε το Ινστιτούτο Καλών Τεχνών του Πανεπιστημίου της Νέας Υόρκης, ενώ από το 2012 ως σήμερα το Πανεπιστήμιο Emory της Ατλάντα υπό την αιγίδα της Αμερικανικής Σχολής Κλασικών Σπουδών (Lehmann 1990, 51–3· Wescoat 2010· Emory 2022α).

Όλα τα εντυπωσιακά κτίσματα που μπορούμε να δούμε σήμερα στο χώρο του ιερού οικοδομήθηκαν την περίοδο μεταξύ του 340 και του 280 π.Χ., ενώ ως το 150 π.Χ. η κάτοψη του χώρου είχε ουσιαστικά διαμορφωθεί πλήρως. Οι Αμερικανοί ανασκαφείς διακρίνουν έξι χρονικές περιόδους, κατά τις οποίες οικοδομήθηκαν τα κτίρια, τα ερείπια των οποίων βλέπουμε και σήμερα στο χώρο (Εικ. 20). Πέντε από αυτές αφορούν την αρχαιότητα, ενώ στην τελευταία ανήκουν κατασκευές της βυζαντινής εποχής, που δεν θα μας απασχολήσουν. Η πρώτη περίοδος εκτείνεται από τον ύστερο **5ο αι. π.Χ. ως τον 350 π.Χ.** Στην περίοδο αυτή ανήκουν οι δύο από τις τρεις φάσεις του θεατρικού χώρου (Εικ. 20, 25) (Wescoat 2012, 72· 2017, 31–62), το κτίσμα με τους ορθοστάτες (Εικ. 20, 21) (Μάτσας 2017, 17–8) και η δωρική θόλος (Εικ. 20, 28) (Lehmann 1951, 9· McCriedie κ.ά. 1992, 239–41).

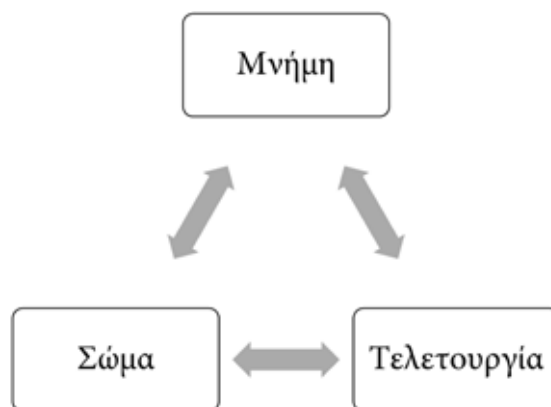
Στον **ύστερο 4ο αι. π.Χ.** χρονολογούνται το ημιτελές πρώιμο ελληνιστικό κτίριο στη ΒΑ άκρη το ιερού (Εικ. 20, 4), χώροι συμποσίου στην πλαγιά του δυτικού λόφου κοντά στην παρακείμενη ρεματιά (Εικ. 20, 7), η αυλή του βωμού (Εικ. 20, 14) (Lehmann και Spittle 1964), το Ιερό (Εικ. 20, 15) (Lehmann 1969α, 128–29· Clinton 2017, 340), η Αίθουσα των Αναθημάτων (Εικ. 20, 16), το Κτίριο του Τελετουργικού Χορού (Εικ. 20, 17) (Lehmann και Spittle 1982, 17–8, 26–7, 44, 267–70· Marconi 2010, 123–24· Clinton 2017, 327–28), το ανάθημα του Φιλίππου Γ' και Αλεξάνδρου Δ' (Εικ. 20, 24) (Wescoat 2017, 63–254).

Η τρίτη περίοδος αντιστοιχεί στον **3ο αι. π.Χ.** Τότε χρονολογούνται μια αίθουσα συμποσίου, γνωστή ως ανάθημα της Μιλησίας (Εικ. 20, 6), η στοά (Εικ. 20, 11), η θόλος της Αρσινόης (Εικ. 20, 20), το πρόπυλο του Πτολεμαίου (Εικ. 20, 26) και το νεώριον (Εικ. 20, 29).

Κατά τον **2ο και 1ο αι. π.Χ.** οικοδομήθηκαν τα λεγόμενα υστερο-ελληνιστικά κτίρια που έχουν ανασκαφεί στη ΒΔ γωνία του χώρου και των οποίων η χρήση παραμένει άγνωστη (Εικ. 20, 1–3)· κάποιιοι επίσης αταύτιστοι χώροι στην πλαγιά του δυτικού λόφου νοτίως των αιθουσών συμποσίου (Εικ. 20, 10), το μνημείο της Νίκης (Εικ. 20, 12), το θέατρο (Εικ. 20, 13), το προστώο του Ιερού (Εικ. 20, 15) και μια δεύτερη φάση του θεατρικού χώρου (Εικ. 20, 25).

Στον **1ο και 2ο αι. μ.Χ.** ανήκουν η αρχαϊστική κόγχη (Εικ. 20, 9), η Ιερή Οικία (Εικ. 20, 22), το Ανάκτορον (Εικ. 20, 23) και ένα μονόχωρο κτίσμα δυτικά του νεωρίου (Εικ. 20, χωρίς αριθμό). Τέλος, είναι πιθανό, αλλά όχι βέβαιο, ότι υπήρχε και μια ακόμη φάση πριν τον ύστερο 5ο αι. π.Χ., από την οποία σώζονται μόνο ορισμένα αρχιτεκτονικά μέλη (Wescoat 2012, 100 σημ. 7· Wescoat 2020, 306 κ.ε.).

Ο στόχος όλων αυτών των αρχιτεκτονημάτων αν και πρωτίστως λειτουργικός, δεν περιοριζόταν εκεί. Η υποβλητική αρχιτεκτονική του ιερού είχε ενεργό ρόλο στην εμπειρία του μύστη ως και του απλού επισκέπτη. Μια

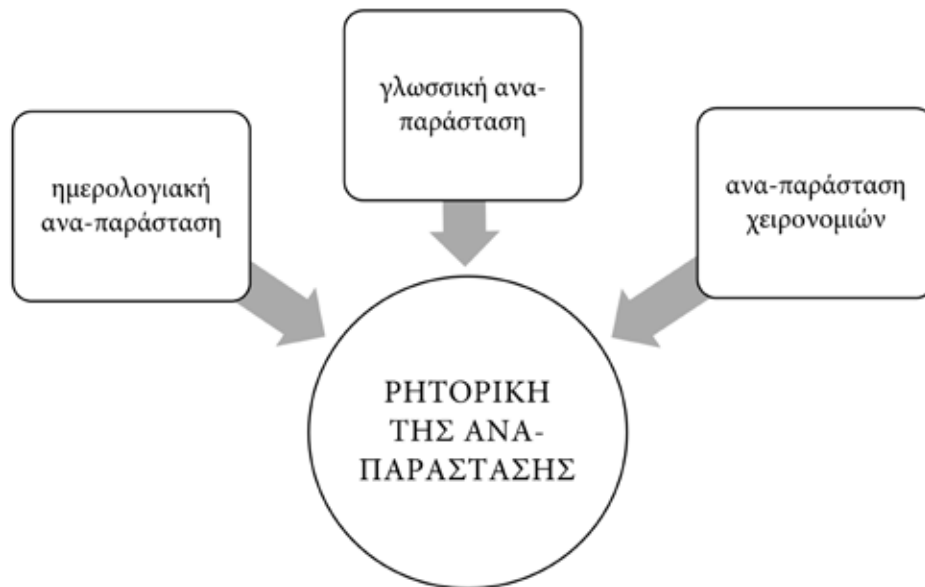


Διάγραμμα 12: Σχέση μνήμης, σώματος και τελετουργίας.

προσπάθεια προσέγγισης αυτής της εμπειρίας έγινε από ερευνητές της αμερικανικής αρχαιολογικής σχολής με τη χρήση τρισδιάστατων αναπαραστάσεων του ιερού χώρου και βίντεο με πιθανές διαδρομές των προσκυνητών (Wescoat 2020· Wescoat κ.ά. 2020· Emory 2022β). Μια σειρά βωμών από φυσικό βράχο, από πηλό, κεράμους και λίθους, ιερές εσχάρες και βόθροι που εντοπίστηκαν σε διάφορα κτίρια του ιερού και εξυπηρετούσαν την τελετουργία, συνέτειναν και αυτοί στην μυστηριακή εμπειρία (Lehmann 1990, 37, 44· Wescoat 2010, 30). Ένας αποθέτης με ντόπια κεραμική, καρχήσια και υπολείμματα γευμάτων θυσιών που βρέθηκε κάτω από το Κτίριο του Τελετουργικού Χορού υποδεικνύει ότι κάποιο είδος συμποσίου, που περιλάμβανε κατανάλωση σφαγίων και οίνου σε βαθμό μέθης, ήταν από τις πρωιμότερες λατρευτικές πρακτικές. Η συμμετοχή σε ένα κοινόν γεύμα, πλούσιο σε κρέας και οίνο, είναι μια μορφή ομαδικής ευωχίας που συναντούμε σε όλα τα μυστήρια (Burkert 1997, 132–33).

Η προσπάθεια κατανόησης της μυστηριακής λατρείας με βάση τις πηγές και αρχαιολογικά κατάλοιπα μας οδηγεί στο ζήτημα της σχέσης ανάμεσα σε μνήμη, σώμα και τελετουργία. Κατ' αρχάς η αναδημιουργία και αναδιάταξη της χωρικής γεωγραφίας δεν συνεπάγεται πάντοτε αντίστοιχες αλλαγές των εγγεγραμμένων στο σώμα κινητικών σχημάτων, με αποτέλεσμα η τελετουργία να διατηρεί την αρχική της μορφή, ή τουλάχιστον πολλά από τα αρχικά της στοιχεία (Παραδέλλης 1999, 31–2). Η τριγωνική σχέση ανάμεσα στη μνήμη, το σώμα και την τελετουργία (Διάγραμμα 12) είναι, βέβαια, υπαρκτή δεν μπορεί όμως να θεωρηθεί δεδομένη. Το κλειδί αυτής της σχέσης βρίσκεται στην αποκωδικοποίηση των ίδιων των σωματικών πρακτικών (Connerton 1989, 12–3). Αν, μάλιστα, αποφασίσουμε να κινηθούμε εκτός της οριοθετημένης ζώνης του νεωτερικού παραδείγματος, μακριά από οποιαδήποτε μορφή διχοτομημένης σκέψης (Hodder 2002, 252–54), μπορούμε να θεωρήσουμε τα υλικά κατάλοιπα ως τμήματα ενός πολυαισθητηριακού βιώματος με έμφαση στην συν-κίνηση και τη ροή, δηλαδή τις σχέσεις συλλογικότητας και την απουσία ορίων που διέπουν τα αισθητηριακά βιώματα (Χαμηλάκης 2015, 33, 46–63, 88–9, 95–7). Έτσι, η όσφρηση και η γεύση, που για την κοινή λογική είναι ξεχωριστές αισθήσεις, μπορούν να συζητηθούν σε ένα πεδίο που περιλαμβάνει τόσο το φαγητό όσο και το ποτό, η κίνηση μπορεί να συνδυαστεί με την όραση σε μια αδιάσπαστη ενότητα και η αφή μπορεί να αφορά μια σειρά πρακτικές που αφορούν το συσχετισμό του σώματος με τον κόσμο και που συνήθως συνδέουμε με την όραση (Χαμηλάκης 2015, 92).

Χαρακτηριστικός για την έντονη παρουσία του παρελθόντος στη μυστηριακή λατρεία της Σαμοθράκης είναι ο **αρχαϊσμός** που εντοπίζεται σε ποικίλες εκφάνσεις του αρχιτεκτονικού σχεδιασμού, παρά το γεγονός ότι η αρχιτεκτονική του Ιερού των Μεγάλων Θεών διαθέτει ορισμένα χαρακτηριστικά που ενίοτε θεωρούνται πως κατέχουν μια ιδιαίτερη θέση στην αρχαία ελληνική αρχιτεκτονική: η θόλος της Αρσινόης είναι το μεγαλύτερο κυκλικό κτίριο του αρχαιοελληνικού κόσμου (Webb 1996, 148)· η Στοά είναι η πιο επιμήκης σε όλο το Βόρειο Αιγαίο· το Ιερό έχει την ιδιαιτερότητα της εσωτερικής αψίδας, στοιχείο που απαντά και στον ναό του Δία στη Λιβαδειά, επίσης του 3ου αι. π.Χ. (Kanelloropoulos και Partida, 2021)· το Κτίριο του Τελετουργικού Χορού διαθέτει εξαιρετικά σύνθετη οροφή· στο πρόπυλο του Πτολεμαίου, αν και διαπιστωμένα κάτω από την



Διάγραμμα 13: Τρόποι εκφοράς της ρητορικής της ανα-παράστασης κατά τον Connerton (1989, 65–8).

επίδραση του προτύπου του Ασκληπιείου της Επιδαύρου, χρησιμοποιούνται με μοναδικό τρόπο ο ιωνικός και ο κορινθιακός ρυθμός (Frazer 1982, 199· Emory 2022γ· για το πρότυπο της Επιδαύρου: Roux 1961, 253–74· Reinhardt 2018, 96).

Πολυγωνικοί αναλημματικοί τοίχοι, η λεγόμενη αρχαϊστική κόγχη που παραπέμπει στην εποχή του χαλκού και η αρχαϊστική ζωφόρος του Κτιρίου του Τελετουργικού Χορού μοιάζουν να επικυρώνουν την παλαιότητα των σαμοθρακικών μυστηρίων (Wescoat 2016, 432–33). Θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι οι αρχαϊσμοί λειτουργούν συμπληρωματικά στον τελετουργικό λόγο; Είναι γενικότερα διαπιστωμένο ότι η τελετουργική γλώσσα χαρακτηρίζεται από αρχαϊσμούς, οι οποίοι μοιάζουν να διασφαλίζουν την αυθεντικότητα λεγομένων και κειμένων. Μάλιστα, η ιδέα της πλήρους επανάληψης είναι σημαντικότερη και από την ίδια την ακρίβεια στην εκφορά του επαναλαμβανόμενου λόγου, καθώς σκοπός του τελετουργικού λόγου είναι να επιτύχει το ίδιο ακριβώς αποτέλεσμα στην αντίληψη των συμμετεχόντων με το αποτέλεσμα που είχε ο πρωτότυπος λόγος, τον οποίο υποτίθεται ότι αναπαράγει πιστά (Connerton 1989, 67–8· Le Goff 1998, 92). Η ιδιότητα του τελετουργικού λόγου να δίνει την αίσθηση ότι κάθε φορά επαναλαμβάνεται, ανατροφοδοτεί τις αναπαραστάσεις της ομάδας και συγκροτεί αυτό που ονομάζουμε προφορική παράδοση (Παπαχριστοφόρου 2013, 16, 250–54).

Η **επαναληπτικότητα** μοιάζει να είναι εκείνο το στοιχείο χάρη στο οποίο η ζωφόρος του Κτιρίου του Τελετουργικού Χορού συνδέεται με το άχρονο παρελθόν. Είτε πρόκειται για την απεικόνιση του ιερού δράματος, δηλαδή την αναπαράσταση της αρπαγής της θεάς της γονιμότητας από τον θεό του Κάτω Κόσμου, είτε για απλούς χορούς των ετήσιων γιορτών, το θέμα της ζωφόρου λειτουργεί ως αρχετυπική εικόνα μιας επαναλαμβανόμενης πραγματικότητας, η οποία μάλιστα κάποια στιγμή συσχετίστηκε από την έρευνα και με ένα μυθικών διαστάσεων ιστορικό γεγονός, το γάμο του Φιλίππου και της Ολυμπιάδας (Lehmann 1951, 18·1952, 27· Frazer 1982, 192· Lehmann και Spittle 1982, 230–33, 266, 273· Marconi 2010, 125–33). Έτσι, το χαμένο στο απώτατο παρελθόν πρωταρχικό γεγονός καθίσταται μια ξεχωριστή νησίδα χρόνου, ενώ η ετήσια επανάληψή του επιτυγχάνει την αίσθηση της τάξης, της σταθερότητας και καλλιεργεί το αίσθημα της ένταξης σε μια κοινότητα που υπερβαίνει τον εφήμερο χρόνο. Αυτός προφανώς είναι και ο λόγος που η αρχαϊστική τεχνοτροπία θεωρήθηκε η καταλληλότερη να αποδώσει το συγκεκριμένο θέμα.

Η αναφορά σε αρχετυπικές μορφές και γεγονότα που επαναλαμβάνονται μέσω της τελετουργίας είναι χαρακτηριστική των τελετών με αναμνηστικό χαρακτήρα. Ως τελετές, διέπονται από κανονικότητα και επιτελεστικότητα (performativity) (Χρυσανθοπούλου 2017, 90). Η αναφορά τους στο άχρονο παρελθόν στηρίζεται στην πεποίθηση ότι ο αρχετυπικός τρόπος ζωής είναι υποδειγματικός και γι' αυτό πρέπει να



Διάγραμμα 14: Τυπολογία των κοινωνιών κατά Lévi-Strauss και μυθοποιητικοί αναπαραστατικοί μηχανισμοί.

επαναλαμβάνεται όσο το δυνατόν πιο πιστά (Connerton 1989, 61–4). Η παραπάνω αντίληψη εκφράζεται μέσω της «ρητορικής της ανα-παράστασης» (rhetoric of re-enactment), η οποία εκφέρεται με τρεις διαφορετικούς τρόπους (Διάγραμμα 13): την ημερολογιακή (calendrial) ανα-παράσταση, τη γλωσσική (verbal) ανα-παράσταση και την ανα-παράσταση των χειρονομιών (gestural) (Connerton 1989, 65–8). Καλλιτεχνικές δημιουργίες όπως η ζωφόρος μας επιτρέπουν να εμπλουτίσουμε αυτή την τυπολογία.

Μια διαφορετική διάσταση προσφέρει ο Assmann (2011, 51–4). Υιοθετώντας ως αφορμή την τυπολογία των ψυχρών και θερμών κοινωνιών που εισήγαγε ο Lévi-Strauss (1962, 309–310), διαπιστώνει ότι σε πολλές κοινωνίες διαφόρων ιστορικών περιόδων παρατηρούνται ταυτόχρονα τάσεις που μπορούν να αποδοθούν και στους δύο τύπους (Διάγραμμα 14). Μάλιστα, τόσο η ύπαρξη όσο και ο τρόπος με τον οποίο συνδυάζονται οι τάσεις αυτές είναι εντελώς ανεξάρτητος από τα πολιτισμικά επιτεύγματα της κοινωνίας (γραφή, μνημειώδης αρχιτεκτονική κ.λπ.). Αυτό, συνεπώς, που καλείται να κάνει ο ερευνητής είναι να εντοπίσει ποιοι (αναπαραστατικοί) μηχανισμοί ενισχύουν την ψυχρή τάση, την ανάγκη, δηλαδή, της κοινωνίας για θεσμούς που ακυρώνουν την ιστορική αλλαγή και διατηρούν την αίσθηση ισορροπίας και σταθερότητάς της, και ποιοι την θερμή τάση, κατά την οποία το παρελθόν εξυπηρετεί την αυξανόμενη ανάγκη για αλλαγή. Και στις δύο περιπτώσεις πάντως αναφερόμαστε σε ένα μυθοποιημένο παρελθόν που δεν αντιδιαστέλλεται από την αλήθεια, αλλά λειτουργεί ως η μόνη αλήθεια και έχει ταυτόχρονα το ρόλο του καθρέφτη και του στηρίγματος της κοινωνίας ή της ομάδας.

Επειδή η λατρεία των Μεγάλων Θεών εμφανίζεται στις πηγές ως μυστηριακή και η γνωστή από επιγραφικό υλικό ορολογία μιμείται την ορολογία των Ελευσινίων, η προσπάθεια ανασυγκρότησης μιας έστω και μερικής εικόνας των σαμοθρακικών μυστηρίων βασίζεται στις πολύ περισσότερες πληροφορίες που έχουμε στη διάθεσή μας για τα μυστήρια της Ελευσίνας (Clinton 2007, 131· Bremmer 2014, 21–2), αλλά και σε ένα σώμα ευρύτερων πληροφοριών σχετικών με τις μυστηριακές λατρείες στην αρχαιότητα. Δύο είναι οι πληρέστερες αφηγήσεις που έχουν μέχρι στιγμής συγκροτηθεί, του Clinton (2007) και του Bremmer (2014), αν και, όπως παρατηρεί ο τελευταίος, η ανασύσταση αυτή αφορά κυρίως το τελετουργικό της ελληνιστικής περιόδου, καθώς οι περισσότερες πηγές είναι ελληνιστικές και ρωμαϊκές (Bremmer 2014, 22). Οι δύο προσεγγίσεις μοιράζονται πολλές ομοιότητες, αλλά και σημαντικές διαφορές, που θα εκτεθούν συνοπτικά παρακάτω σε μια ενιαία αφήγηση. Φυσικά υπάρχουν και λιγότερο επεξεργασμένες προσπάθειες ανασύστασης, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι είναι λιγότερο σημαντικές, όπως για παράδειγμα του Lehmann (1990, 37), ο οποίος λόγω των πολλών βωμών που έχουν αποκαλυφθεί, φαντάζεται ότι οι πιστοί σχημάτιζαν πομπές που κινούνταν από βωμό σε βωμό σε όλη τη διάρκεια των γιορτών, ή της Dimitrova (2008, 245–48) που συζητά τη μυητική διαδικασία με βάση το επιγραφικό υλικό και στο πλαίσιο των ερμηνευτικών σχημάτων του Hemberg (1950) και του Clinton (2007).

Ο *Ιερός λόγος* των Σαμοθρακικών Μυστηρίων, που εμφανίζεται για πρώτη φορά στον Ηρόδοτο (2.51.4), έχει φτάσει ως εμάς τόσο απογοητευτικά αποσπασματικός, ώστε να μην είναι δυνατόν να συμφωνήσουν οι

ερευνητές ούτε για την ταυτότητα των Μεγάλων Θεών (Burkert 1997, 176 σημ. 15). Από την άλλη, η σύγχρονη έρευνα θεωρεί ότι μπορεί να σκιαγραφήσει αρκετά πειστικά ορισμένες βασικές μυστηριακές πρακτικές. Η μύηση, κατά τη ρωμαϊκή τουλάχιστον περίοδο, φαίνεται πως μπορούσε να τελεστεί σε όλη τη διάρκεια του χρόνου, όταν ο πλους ήταν εφικτός, δηλαδή την περίοδο μεταξύ Απριλίου και Νοεμβρίου, παρόλο που μαρτυρείται και μια ιδιαίτερη γιορτή συνδεδεμένη με τα μυστήρια (Hemberg 1950, 108· Dimitrova 2008, 245–46· Van der Linde 2013, 86· Bremmer 2014, 23). Η τέλεσή τους υπολογίζεται ότι διαρκούσε από μια με δύο μέρες ως και κάτι λιγότερο από εβδομάδα (Burkert 1997, 132· Bremmer 2014, 23).

Η ανασύσταση της προκαταρκτικής τελετής μύησης αποδεικνύεται προβληματική. Σε μεγάλο βαθμό εξαρτάται από το κατά πόσο ο ερευνητής είναι διατεθειμένος να δεχτεί την ύπαρξη συνάφειας μεταξύ των σαμοθρακικών μυστηρίων και της λατρείας των Κορυβάντων. Από τον συσχετισμό των δύο προέκυψε η πιθανότητα η μύηση να περιελάμβανε μια τελετή θρονώσεως με χαρακτήρα καθάρσης, κατά την οποία οι μυσούμενοι είχαν τα μάτια τους κλειστά, προφανώς σε μια προσπάθεια να βιώσουν την κατάσταση του θανάτου, και η οποία, λόγω της εγγύτητας του ιερού στην πόλη, τελούνταν εντός του ιερού χώρου (Nock 1941· Burkert 1993, 147· Clinton 2007, 131–38, 323–35· Dimitrova 2008, 78· Bremmer 2014, VIII· για την εμπειρία της θρονώσεως: Δίων Χρυσόστομος, *Λόγοι* 12.33· Burkert 1997, 110–11). Ωστόσο, δεν υπάρχει ρητή μαρτυρία τέτοιου είδους τελετής και η ταύτιση Μεγάλων Θεών και Κορυβάντων αμφισβητείται (Cole 1984, 29· Bremmer 2014, 24). Το μόνο στο οποίο τελικά μπορούμε να καταλήξουμε είναι πως η έναρξη των μυστηρίων περιελάμβανε κάποια μορφή δραματοποιημένης τελετής. Τουλάχιστον από τα μέσα του 2ου αι. π.Χ. και μετά, οι μυσούμενοι άκουγαν πριν την έναρξη της μύησης ένα είδος διακήρυξης σχετικής με την αποκήρυξη εγκληματικών πράξεων, η οποία φαίνεται πως συνέβαινε εκτός ιερού (Bremmer 2014, 24–5). Πιθανός, αλλά καθόλου βέβαιος, είναι και ένας εξαγνισμός ή τελετουργικό λουτρό σε κάποιο από τα ρέματα του ιερού χώρου (Cole 1984, σημ. 267· Burkert 1997, 190 σημ. 73· Bremmer 2014, 25). Η σημασία των ρεμάτων, τουλάχιστον ως φυσικών ορίων του ιερού χώρου, καταδεικνύεται και από το γεγονός ότι κατά την οικοδόμηση του προπύλου του Πτολεμαίου, η ανατολική ρεματιά εκτράπηκε προκειμένου να περάσει κάτω από το πρόπυλο (Wescoat 2016, 330).

Πιθανή είναι και η τέλεση μιας θυσίας, όπως άλλωστε συνέβαινε και στην Ελευσίνα, για την οποία υπάρχουν δύο υποψήφιοι χώροι: ο μνημειακός βωμός στη λεγόμενη Αυλή του Βωμού και η εσχάρα που βρισκόταν πιθανώς εντός του Κτιρίου του Τελετουργικού Χορού. Ο Bremmer (2014, 25), θεωρεί πιο πιθανό ότι τελούνταν σπονδές (αιματηρές ή μη) εντός του Κτιρίου του Τελετουργικού Χορού, όπου δεν έχουν ανασκαφεί στάχτες, και όχι θυσία στη λεγόμενη Αυλή του Βωμού, όπου, σύμφωνα με την πιο διαδεδομένη άποψη, υπήρχε μνημειακός βωμός, αν και έχει προταθεί ότι τα υλικά κατάλοιπα που έχουν εντοπιστεί ανήκουν σε κτίριο που στέγαζε την τελετή των Θεοξενίων (Seyrig 1965· Jameson 2014, 160–61· για τα Θεοξένια: Ekroth 2007, 107· Jameson 2014, 145–76). Με την τέλεση σπονδών συνάδει και ο μεγάλος αριθμός των κυπέλλων που χρονολογούνται από το δεύτερο μισό του 3ου αι. π.Χ. και έχουν βρεθεί κυρίως πλησίον του θεατρικού χώρου, όπου υποτίθεται ότι ήταν ο τελευταίος σταθμός του τελετουργικού μύησης (Wescoat 2012, 94· Blevins 2017a). Στην περίπτωση της θυσίας, πάντως, το σφάγιο θα μπορούσε κάλλιστα να είναι κριός, η κεφαλή του οποίου απεικονίζεται στα νομίσματα της Σαμοθράκης. Όμως, η ύπαρξη εσχάρας εντός του Κτιρίου του Τελετουργικού Χορού αμφισβητείται (Marconi 2010, 124).

Κατόπιν, οι μυσούμενοι κατευθύνονταν λογικά στο κτίριο, όπου ακολουθούσε η καθαυτό μνητική τελετή. Και στην περίπτωση αυτή υπάρχουν δύο υποψήφια κτίρια, στα οποία, λόγω μεγέθους και θέσης στον ιερό χώρο θα μπορούσαν να στεγάσουν αυτό το στάδιο της μύησης: το Κτίριο του Τελετουργικού Χορού και το Ιερό (Clinton 2017, 327–28· Bremmer 2014, 26–7). Όποιο και αν είναι πάντως το Τελεστήριο, το 67 π.Χ. ο Βάρων είδε μπροστά στις πόρτες του δύο ανδρικά ιθυφαλλικά ορειχάλκινα αγάλματα (Bremmer 2014, 27).

Το βράδυ οι μυσούμενοι, χρησιμοποιώντας δαυλούς και λύχνους, συμμετείχαν σε μια τελετή, για την οποία δεν έχουμε καμιά ασφαλή πληροφορία (Νόννος, *Διονυσιακά* 3.43–51, 4.184–185, 13.402, 14.18, 29.213–214· Bremmer 2014, 27–8). Θεωρείται, για παράδειγμα, πιθανό με την τελετή να συνδέεται η αναζήτηση στο σκοτάδι της χαμένης θεάς-Περσεφόνης-Αρμονίας και η εμφάνισή της σε έναν φωτεινό χώρο, λογικά μαζί με τον Κάδμο και ίσως τους δύο αδερφούς, Δάρδανο και Ηετίωνα. Αν, μάλιστα, συνυπολογίσουμε την ταύτιση των δύο αδερφών με τους Διοσκούρους, τον αντίστοιχο μύθο που υπήρχε για τους τελευταίους με την αρπαγή της

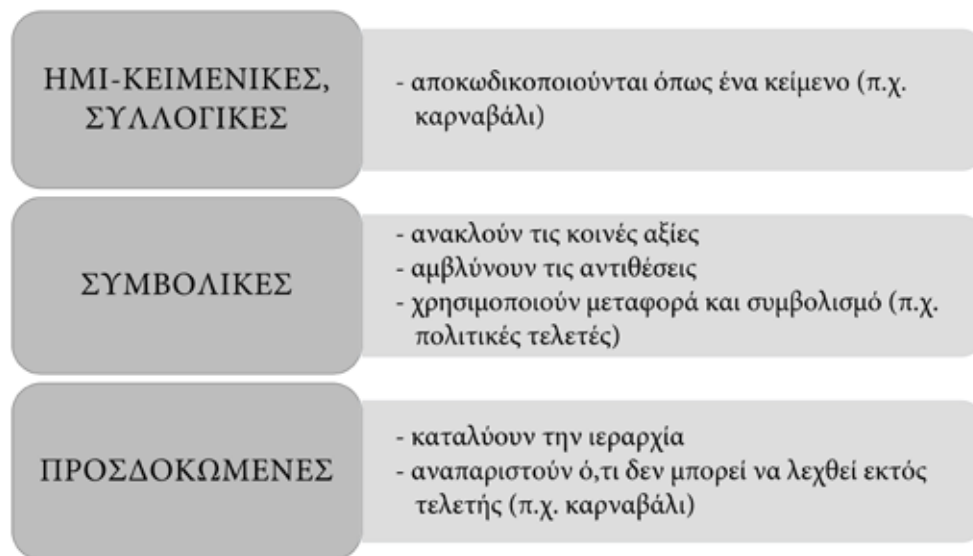
αδερφής τους Ελένης από τον Θησέα και τη σχέση τόσο της αρπαγής της Αρμονίας όσο και των Διοσκούρων με τη θάλασσα, τότε φαντάζει εύλογη η υπόθεση ότι ο ρόλος αυτός είχε σωτήριο χαρακτήρα (Burkert 1993, 146· 1997, 29, 35· 2002, 49· Clinton 2007, 147 και 158 υποσ. 66· Bremmer 2014, 28–9, 32). Την εικόνα αυτή συμπληρώνει επιγραφική μαρτυρία (στήλη του Ισιδώρου), σύμφωνα με την οποία στο αποκορύφωμα της μνητικής τελετής, οι μυούμενοι αντίκριζαν ένα ιερό φως (Dimitrova 2008, 78, 84 αρ. 29 στχ. 14–15, 87–88, 244).

Όλη η τελετή είχε πιθανόν τη μορφή ιερού δράματος, που αναπαριστούσε το μύθο της αρπαγής της θεάς της γονιμότητας από τον θεό του κάτω κόσμου (Salviat κ.ά. 1956, 141–45· Cole 1984, 122, αρ. 410· Lehmann 1990, 36, 39· Dimitrova 2008, 73· αντίθετα Seyrig 1965). Γνωρίζουμε ότι τουλάχιστον δύο ποιητές που ασχολήθηκαν με το μυθικό παρελθόν του νησιού τιμήθηκαν από τις αρχές της Σαμοθράκης: γύρω στο 200 π.Χ., κάποιος Δύμας Αντιπάτρου από την Ιασό της Καρίας τιμήθηκε δύο φορές με χρυσό στέφανο και την ιδιότητα του πολίτη της Σαμοθράκης για μια τραγωδία του τη σχετική με τον Δαρδάνο, ενώ έναν αιώνα αργότερα τιμάται ο Ηρώδης του Ποσειδωνίου από την Πριήνη για το ποίημα που έγραψε με παρόμοιο θέμα. Ωστόσο, δεν είναι καθόλου βέβαιο ότι ο μύθος του Δαρδάνου διδασκόταν ως ιερό δράμα (Rutherford 2007, 279–81, 287–89). Τελικά, φαίνεται πως από τον 4ο αι. π.Χ. η τελετουργία ταυτίστηκε με τους γάμους του Κάδμου και της Αρμονίας, πιθανόν λόγω της ηχητικής ομοιότητας των ονομάτων Κάδμος και Κάδμιλος. Για την παρουσία του Κάδμου στη Σαμοθράκη έχει προταθεί, ωστόσο, και η φοινικική προέλευση, η οποία αιτιολογείται στο πλαίσιο μιας ευρύτερης φοινικικής παρουσίας στο Β. Αιγαίο (Τιβέριος 2004· Tiverios 2008, 110 και υποσ. 564). Βέβαια, όταν ο Έφορος (*FGrHist* 70 F 120) αναφέρεται στην αναζήτηση της Αρμονίας, τη συνδέει με «*ἐορτές*» και όχι μυστήρια, γεγονός που επιτρέπει να αμφισβητήσουμε τη σύνδεση του συγκεκριμένου μύθου με τα μυστήρια (Marconi 2010, 126). Όμως δεν αποκλείεται στη μαρτυρία του Εφόρου αυτά τα δύο να ταυτίζονται, καθώς καμιά γιορτή δεν τεκμηριώνεται ικανοποιητικά από επιγραφές (Dimitrova 2008, 189 αρ. 103, 248–49, βλ. και υποσ. 1041· Bremmer 2014, 28).

Η αναζήτηση της Αρμονίας μάλλον τελείωνε με έναν τελετουργικό χορό, πιθανότατα με εκστατικό χαρακτήρα (Clinton 2007, 148· Bremmer 2014, 28), ενώ η μύηση ολοκληρωνόταν με τη συμμετοχή σε ένα κοινό γεύμα και την παραλαβή μιας πορφυρής ταινίας. Κατά την αποχώρηση, οι μνημένοι, πλέον, απέρριπταν τα σπονδικά αγγεία τους καθώς και τους λύχνους στην περιοχή του θεατρικού κύκλου, ενώ προμηθεύονταν και ένα μαγνητικό σιδερένιο δαχτυλίδι, φυλαχτό για τα θαλάσσια ταξίδια (Bremmer 2014, 29· Blevins 2017α, 2017β· Gaunt 2017, αρ. κατ. 276).

Τα ονόματα πολλών μυστών περιλαμβάνονταν σε καταλόγους που πιθανόν ήταν αναρτημένοι στη στοά του δυτικού λόφου, στο δρόμο προς την πόλη της Σαμοθράκης και εντός της πόλης (Dimitrova 2008, 80–2 και υποσ. 1051· Bremmer 2014, 30). Στη διάρκεια της μύησης, οι μύστες φορούσαν στεφάνους στο κεφάλι. Πήλινα ειδώλια διασώζουν την εικόνα αυτής της πρακτικής (Lehmann 1990, 45). Σύμφωνα με μια όψιμη μαρτυρία (Πλουτάρχος, *Βίος Λούκουλλου*, 13.2), επιγραφικό υλικό (Robert 1989, 607–8· Dimitrova 2008, 25–6, αρ. 3 στχ. 13), αλλά και την αντίστοιχη περίπτωση των Ελευσινίων, την ολοκλήρωση της μνητικής τελετής ίσως ακολουθούσε μια *πανήγυρις* (Bremmer 2014, 30). Η αποχώρηση συνδυαζόταν με έναν ιδιαίτερο συμβολισμό: από τον 3ο αι. π.Χ. και μετά η είσοδος και η έξοδος από τον ιερό χώρο γινόταν από το πρόπυλο του Πτολεμαίου, μια κατασκευή η οποία συνδύαζε δωρικό και κορινθιακό ρυθμό. Καθώς τα κορινθιακά κιονόκρανα είναι ορατά μόνο από το εσωτερικό του ιερού χώρου, η άκανθα, σύμβολο αναγέννησης, αποκτούσε ιδιαίτερη σημασία στο σαμοθρακικό περιβάλλον, σηματοδοτώντας μια διαφορετική θέαση του κόσμου και νέους ορίζοντες στη ζωή του μνημένου (Wescoat 2016, 430).

Τα μυστήρια είχαν αποκτήσει φήμη στον ελληνικό κόσμο ήδη από τον 5ο αι. π.Χ. και προφανώς ένας από τους λόγους ήταν και η απουσία περιορισμών (ηλικιακών, κοινωνικής θέσης, χρονικής περιόδου) για τη συμμετοχή σε αυτά (Lehmann 1990, 41· Bremmer 2014, 22–3). Διαφορετική ήταν η κατάσταση με τον ανώτερο βαθμό μύησης, την *ἐποπτεία*. Υπάρχει μια διχογνωμία σχετικά με τα αν υπήρχε ή όχι ικανό χρονικό κενό ανάμεσα σε *μύησιν* και *ἐποπτεία*. Οι κατάλογοι των μυστών καταδεικνύουν ότι ήταν μικρός ο αριθμός εκείνων που περνούσαν στο επόμενο στάδιο, φαινόμενο που λογικά υποδεικνύει την ύπαρξη όρων που απέκλειαν τους περισσότερους μύστες από τη διαδικασία, αλλά θα μπορούσε να είναι και ενδεικτικό της ύπαρξης χρονικής απόστασης μεταξύ των δύο τελετών (Fraser 1960, αρ. 36· Cole 1984, 27· 1989, 1572· Lehmann 1990, 42–3·

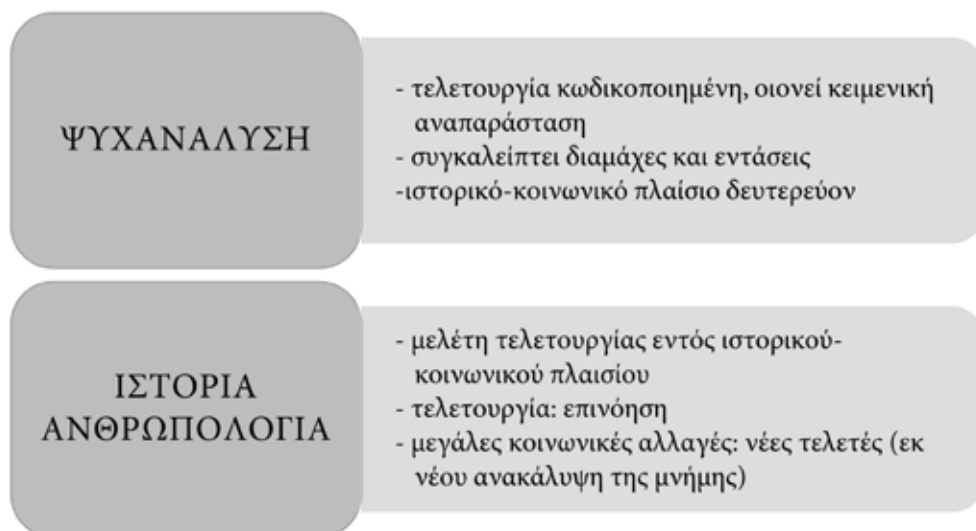


Διάγραμμα 15: Είδη αναπαραστάσεων σύμφωνα με την κοινωνική ψυχολογία.

Clinton 2007, 139· Dimitrova 2008, 174–76 αρ. 89, 247–48· Bremmer 2014, 30). Όπως και να έχει πάντως, πιθανολογείται ότι *έποπτεία* απαιτούσε την ηθική κάθαρση του πιστού μέσω της εξομολόγησης, που ίσως τελούνταν μπροστά στο Ιερό (Πλούταρχος, *Λακωνικά Αποφθέγματα* 217cd, 229d, 236d· Lehmann 1969b, 17–20· 1990, 48· Cole 1984, 13–6· Burkert 1993, 146, 164· Bremmer 2014, 27· Clinton 2017, 335–53), ή κατά μια άλλη εκδοχή τη συμμετοχή σε κάποιας μορφής συνωμοτική και παράνομη πράξη (Burkert 1993, 146–47· αντίθετα Bremmer 2014, 24). Από τις δύο επιγραφές που απαγορεύουν την είσοδο σε χώρους του ιερού, εκείνη που προέρχεται από το λεγόμενο Ανάκτορο θεωρείται σήμερα ότι βρέθηκε εκτός του αρχικού της πλαισίου. Αντιθέτως, εκείνη που βρέθηκε κοντά στο λεγόμενο Ιερό ίσως συνδέεται με αυτό και την *έποπτεϊαν* (Lehmann 1990, 32, 48–9· Clinton 2007, 132· Bremmer 2014, 26, 30–1· Clinton 2017, 335–53). Η ολοκλήρωση της *έποπτεϊας* μάλλον συνδυαζόταν με την επίδειξη ιερού φωτός και ένα γεύμα (Bremmer 2014, 33). Αρχιτεκτονικές αλλαγές της ύστερης αρχαιότητας που επέτρεπαν την είσοδο σφαγίων στο Ιερό, συνδέονται με την αποδοχή στην *έποπτεϊαν* νέων λατρευτικών πρακτικών, των *Κριοβολίων* και των *Ταυροβολίων*, κατά τα οποία αίμα θυσιασμένων ζώων έρριχνε τον μύστη ή τον ιερέα σε μια τελετή που θύμιζε βάπτισμα (Lehmann 1951, 27· 1990, 49· Burkert 1997, 34).

Η παραπάνω περιγραφή, προϊόν συνθετικής εργασίας δύο κύριων ερμηνευτικών σχημάτων και πρόσθετων επιμέρους παρατηρήσεων, φαίνεται πως συνάδει και με την αίσθηση που δημιουργεί η τοπογραφία του ιερού, όπως αυτή περιγράφεται από την Wescoat: «... η κινητική ενέργεια λειτουργούσε σε μια καθοδική, χθόνια πορεία. Επιπλέον, η κατάβαση στην καρδιά του ιερού ήταν σκόπιμα κυκλική, με μνημεία, τοπογραφία και περάσματα να λειτουργούν συμπληρωματικά για να κρύψουν ή να αποκαλύψουν βασικούς τόπους στους μνόμενους καθώς βίωναν τις μυστικές τελετές που (τους) υπόσχονταν προστασία στη θάλασσα και ηθική βελτίωση...» (Wescoat 2016, 430 μτφ. του γράφοντος· βλ. επίσης Wescoat 2020, 315–18· Wescoat κ.ά. 2020).

Από την οπτική της κοινωνικής ψυχολογίας (Διάγραμμα 15), η σαμοθρακική τελετουργία εντάσσεται στην κατηγορία των **ημι-κειμενικών συλλογικών αναπαραστάσεων** (quasi-textual representations). Με τον όρο συλλογικές ή κοινωνικές αναπαραστάσεις ορίζουμε τον τρόπο που προσλαμβάνουμε τα γεγονότα, τα φαινόμενα και το περιβάλλον μας ως κοινωνικά υποκείμενα, τις κοινωνικά, δηλαδή, επεξεργασμένες γνώσεις μας που στοχεύουν στην κατανόηση, την πρόβλεψη και τον έλεγχο των αλλαγών στο περιβάλλον μας (Burke 2009, 131–33, 151· Hendry 2011, 76–7, 449· Μαντόγλου και Μελέτη 2013, 25). Συνεπώς, η μελέτη της τελετουργίας έχει ενδιαφέρον στο βαθμό που αποκαλύπτει πώς διαχέονται οι κοινές αξίες μιας ομάδας και πώς οι τελετές αμβλύνουν τις αντιθέσεις και τις εσωτερικές συγκρούσεις, επιτυγχάνοντας ισορροπία και σταθερότητα της ομάδας (Connerton 1989, 49). Θα μπορούσαμε, ακόμη, να ισχυριστούμε ότι η σαμοθρακική τελετουργία έχει

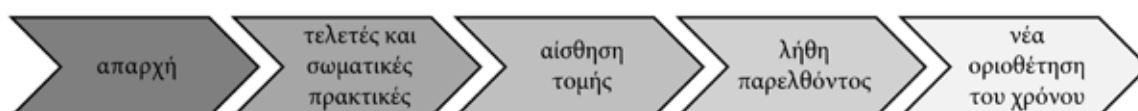


Διάγραμμα 16: Δύο διαφορετικές προσεγγίσεις της σχέσης μνήμης και τελετουργίας.

χαρακτηριστικά που επιτρέπουν την ένταξη της σε αυτό που ο Connerton (1989, 50) ορίζει ως προσδοκώμενες αναπαραστάσεις (anticipative representations), τις τελετές, δηλαδή, εκείνες που καταλύουν την καθεστηκία ιεραρχία και αναπαριστούν αυτό που δεν λέγεται ή δεν είναι δυνατόν να ειπωθεί στην πραγματικότητα. Αντίθετα, η θεώρηση των σαμοθρακικών μυστηρίων ως αναπαράστασης της κοινωνικής πραγματικότητας με τη χρήση της μεταφοράς και του συμβολισμού, όχι μόνο δεν θα ανταποκρινόταν στη λειτουργία τους, αλλά θα υποβάθμιζε και την σημασία του επιτελεστικού τους χαρακτήρα (Connerton 1989, 50).

Όσον αφορά τα σαμοθρακικά μυστήρια, ελάχιστα στοιχεία από την παραπάνω περιγραφή μπορούν να θεωρηθούν πλήρως τεκμηριωμένα. Η ομοιότητα, για παράδειγμα, των όρων που ήταν σε χρήση σε Ελευσίνα και σαμοθρακικά μυστήρια δεν σημαίνει απαραίτητα και ύπαρξη όμοιων τελετουργικών πρακτικών, η τέλεση *θρονώσεως* πιθανολογείται εξαιτίας του συσχετισμού των Μεγάλων Θεών με τους Κορύβαντες, ενώ πρέπει να επιδεικνύουμε σκεπτικισμό ως προς το εύρος της δυνατότητα των αρχαίων συγγραφέων να αποκαλύψουν τελετουργικές πρακτικές των μυστηρίων στη Σαμοθράκη. Επίσης, η παραπάνω αφήγηση αφήνει εκτός μαρτυρίες που δεν συνδέονται άμεσα με τα μυστήρια, αλλά είναι σημαντικές για την κατανόηση –ή μάλλον για την αδυναμία κατανόησης εκ μέρους μας– υλικών καταλοίπων, καθώς και αρχαιολογικά τεκμήρια που συνδέονται με πιο προβληματικές μυστηριακές ή άλλες λατρευτικές πρακτικές. Παραδίδεται, για παράδειγμα, η παρουσία μαντείου (Πλούταρχος, *Ηθικά* VI 229D = *Αποφθέγματα Λακωνικά*, *Λύσανδρος* 10· Lewis 1959, αρ. 240· Dimitrova 2008, 74), ενώ τρία μέτρα από την είσοδο της θόλου της Αρσινόης έχει βρεθεί βόθρος θυσίων με οστά αιγοπροβάτων και κέρατα κριών (Lehmann 1951, 9· McCredie κ.ά. 1992, 239–41· Bremmer 2014, 26).

Έχει ακόμη προταθεί ότι η λατρεία των Μεγάλων Θεών στη Σαμοθράκη δεν είχε εξαρχής παγιωμένα τα βασικά χαρακτηριστικά της, αλλά ότι ο μυστηριακός χαρακτήρας της διαμορφώθηκε σταδιακά όλο και πιο έντονος, καθώς αύξανε το κύρος του ιερού (Blakely 2011, 53–65). Η ερμηνεία αυτή συνάδει με όσα γνωρίζουμε ευρύτερα από ιστορικές-ανθρωπολογικές ερευνητικές προσεγγίσεις για τις τελετές και τον ρόλο τους.



Διάγραμμα 17: Η κατά τον Connerton (1989, 12–3) σχέση των νέων τελετουργικών και σωματικών πρακτικών.

Αφήνοντας στην άκρη α-χρονικές προσεγγίσεις, όπως η ψυχανάλυση, που έχουν ως αντικείμενο μελέτης αποκλειστικά το άτομο, (Διάγραμμα 16), η μελέτη της τελετουργίας εντός του ιστορικού πλαισίου, απαραίτητη προϋπόθεση για την κατανόησή της (Μπενβενίστε 1999, 23), αντιμετωπίζει όλες τις τελετουργίες ως **επινοήσεις** που πραγματώνουν τα νοήματα της εποχής τους. Έτσι, όταν τα νοήματα θεωρούνται ξεπερασμένα, τροποποιούνται και οι αντιλήψεις γύρω από την τελετουργία (Assmann 2011, 73 κ.ε.), ενώ, προκειμένου να επιτευχθεί η σύνδεση με το μακρινό παρελθόν, **η μνήμη ανακαλύπτεται εκ νέου**, περιβάλλεται με πολιτική νομιμοποίηση και γίνεται αντικείμενο εορτασμών (Connerton 1989, 51–2· Παραδέλλης 1999, 41· Yerushalmi, 1982, 81–103· Μπενβενίστε 1999, 13).

Ωστόσο, λέξεις και αντικείμενα μπορούν να επιβιώσουν ως σύμβολα (Παπαχριστοφόρου 2013, 15), συσκοτίζοντας τη διαδικασία της αλλαγής και συμβάλλοντας στην εμπέδωση της πεποίθησης ότι η ίδια τελετή επαναλαμβάνεται πιστά κάθε φορά, ότι ο χρόνος είναι κυκλικός και ότι το παρελθόν μπορεί να βιωθεί ως παρόν με αποτέλεσμα να μετατραπεί σε μύθο (Assmann 2011, 38–9, 58–62). Η νέα τάξη προσπαθεί μέσω τελετουργιών και σωματικών πρακτικών να επιβάλλει ταυτόχρονα την αίσθηση της τομής και μια μορφή λήθης του παρελθόντος (Διάγραμμα 17). Κι αυτό γιατί οι κοινωνίες στην πραγματικότητα είναι οντότητες που ενδοσκοπούνται, αυτό-ερμηνεύονται (self-interpreting) και κατά τη διαδικασία αυτή οικοδομούν μια εικόνα αδιατάρακτης συνέχειας για τον εαυτό τους (Connerton 1989, 12–3). Αν και αναζητήθηκε στις τελετές διαφόρων κοινωνιών ακριβώς αυτός ο μηχανισμός ενδοσκοπήσης και διαμόρφωσης στρατηγικών συναίνεσης ή σύγκρουσης, ανθρωπολογικές έρευνες της δεκαετίας του 1990 κατέδειξαν τη δυσκολία τέτοιου είδους εγχειρημάτων, καθώς ο πληροφορητής περισσότερο **επινοεί τα νοήματα της τελετουργίας** τη στιγμή που αυτά του ζητούνται, παρά τα αποκαλύπτει. Φαίνεται ότι το βαθύτερο επίπεδο του μνημονικού και γνωστικού μας υποβάθρου είναι στην πραγματικότητα άρρητο και υπάρχει με σκοπό την πρακτική εφαρμογή και όχι τη γλωσσική εκφορά (Παραδέλλης 1999, 42–6).

Όσον αφορά τις τελετουργικές πρακτικές της αρχαιότητας, τη θέση του πληροφορητή καταλαμβάνουν μόνο εν μέρει οι φιλολογικές και επιγραφικές πηγές, όπως καταδεικνύει άλλωστε και η περίπτωση των μυστηρίων που τελούνταν στο Ιερό των Μεγάλων Θεών. Από την άλλη μεριά, όσο και αν οι ακριβείς πρακτικές των σαμοθρακικών μυστηρίων μας διαφεύγουν, το διασωθέν υλικό μάς δίνει μια εικόνα που, ως προς το ζήτημα της μνήμης, είναι αρκετά σαφής: κείμενα, αντικείμενα και ιερός χώρος, ως δομημένο ανθρωπογενές τοπίο διαμορφωμένο από την επιβλητική ελληνιστική αρχιτεκτονική, συγκροτούν κανονιστικού χαρακτήρα μνημονικούς μηχανισμούς. Η διαπίστωση αυτή μας οδηγεί απευθείας στο πρόβλημα της σχέσης που συνδέει τη μνήμη και τους μηχανισμούς εξουσίας που αναπτύσσονται μεταξύ των μελών της κοινότητας.

2.2.2. Μνήμη, εξουσία και αναθήματα πολιτικού χαρακτήρα στο Ιερό των Μεγάλων Θεών

Όταν τα γνωστικά σχήματα που χρησιμοποιεί ο άνθρωπος και οι αξίες που απορρέουν από αυτά υπόκεινται σε κάποιας μορφής έλεγχο, τότε παρατηρείται η τάση η αναμνηστική διαδικασία να προσαρμόζεται στις πεποιθήσεις του φορέα εξουσίας, οι οποίες προφανώς αποκτούν το ρόλο του κανόνα. Αντιθέτως όταν ο δέκτης του προϊόντος της αναμνηστικής διαδικασίας θεωρείται κατώτερος, τότε η ανάμνηση ανακλά τις αξίες αυτού που την παράγει (Παραδέλλης 1999, 35–6). Τα άτομα που έχουν αναλάβει το καθήκον να διατηρήσουν τη μνήμη της κοινότητας απαρτίζουν μια ελίτ. Η σχέση μεταξύ μνήμης και εξουσίας χαρακτηρίζεται τόσο από την **αναδρομή** όσο και από την **προσδοκία** (Διάγραμμα 9), εξασφαλίζοντας στην κυρίαρχη ομάδα ταυτόχρονα νομιμοποίηση και αθανασία. Την ίδια στιγμή, η κυρίαρχη ομάδα επιλέγει και τι να ξεχνά, συχνά μνήμες που θα θέσουν σε κίνδυνο τη νομιμοποίησή της (Assmann 2011, 40, 53–6).

Στο σημείο αυτό, χωρίς, φυσικά, να υπερβάλλουμε με την ικανότητα των ελίτ να χρησιμοποιούν μνήμη και παράδοση ως όπλο κοινωνικού ελέγχου (Samuel 1994, 16–7), οφείλουμε να παραδεχτούμε ότι ενυπάρχει

ένα σημαντικό πρόβλημα για τον ερευνητή. Σε περιπτώσεις, όπως οι αρχαίοι πολιτισμοί, όπου η παραγωγή πολιτισμικών προϊόντων μνημειακού χαρακτήρα (αρχαία, μνημεία, ιστοριογραφία κ.λπ.) είναι σχεδόν αποκλειστικά στη δικαιοδοσία του εκάστοτε φορέα εξουσίας και είναι εξαιρετικά δύσκολο να εντοπιστούν μνήμες διαφορετικών κοινωνικών ομάδων, ιδιαίτερα οι συγκρουσιακές αναμνήσεις, υπάρχει ο κίνδυνος να αποδεχτούμε ως κοινωνική μνήμη την αφήγηση της συγκεκριμένης μικρής ομάδας που είναι ο φορέας εξουσίας. Οφείλουμε, συνεπώς, να έχουμε κατά νου ότι υπάρχουν και εναλλακτικές αφηγήσεις, οι οποίες όμως δεν επιβίωσαν στο σώμα κειμενικών και υλικών τεκμηρίων που έχουμε στη διάθεσή μας.⁴

Στην προσπάθεια να ανιχνευθούν στο αρχαιολογικό υλικό αυτές οι αντίρροπες δυνάμεις, που διέπουν τη σχέση της μνήμης με την εξουσία, προνομιούχο θέση έχουν τα αναθήματα. Η ανάθεση είναι μια πρακτική που απαντά σε κοινωνικές ομάδες που ποικίλουν ως προς το κύρος και τη δύναμή τους. Τρία αναθήματα από το ιερό της Σαμοθράκης, το Νεώριο, ο αναθηματικός κίονας προς τιμή του Φιλίππου Ε' και το μνημείο σε μορφή πλώρης πολεμικού πλοίου που έφερε τη γνωστή Νίκη της Σαμοθράκης, αποδεικνύονται εξαιρετικά εύγλωττα αναφορικά με τη διαχείριση τη μνήμης από μηχανισμούς εξουσίας. Αν και δεν είναι χωρίς ερμηνευτικά προβλήματα, μπορούμε να ισχυριστούμε ότι τα τρία αυτά μνημεία ξεφεύγουν από τον αυστηρό θρησκευτικό χαρακτήρα του Ιερού των Μεγάλων Θεών. Χωρίς αυτό να σημαίνει ότι δεν υπάρχουν και άλλες κατασκευές που έχουν στόχο την προβολή πολιτικής ισχύος, τα τρία μνημεία ιδρύθηκαν με αφορμή ένα πολιτικό γεγονός ή πρόσωπο και όχι για να καλύψουν κάποια τελετουργική ανάγκη στο χώρο, όπως για παράδειγμα συμβαίνει με το ανάθημα του Φιλίππου Γ' και Αλεξάνδρου Δ', τη Θόλο της Αρσινόης, ή το πρόπυλο του Πτολεμαίου. Με αυτή την έννοια, πρόκειται για μνημεία που θα μπορούσαμε να υποθέσουμε ότι, τουλάχιστον δυνητικά, διαρρηγνύουν την κύρια και κυρίαρχη αφήγηση του ιερού χώρου και γι' αυτό η μελέτη τους μπορεί να επιτρέψει την κατανόηση των ορίων αυτής της αφήγησης.

Το **Νεώριο** (Εικ. 20, 29) είναι ένα οικοδόμημα του Ιερού των Μεγάλων Θεών που δεν μπορεί να θεωρηθεί επαρκώς μελετημένο, καθώς η βασική δημοσίευσή του απουσιάζει προς το παρόν. Βρίσκεται τυπικά εκτός του χώρου που οριοθετούν οι δύο κοίτες χείμαρρων. Χτισμένο στο πρώτο μισό του 3ου αι. π.Χ. από θασιακό μάρμαρο και τοπικό ψαμμίτη, ήταν ένα ορθογώνιο επίμηκες οικοδόμημα με εσωτερική κιονοστοιχία που διαιρούσε το εσωτερικό σε δύο τμήματα, ένα βόρειο και ένα νότιο. Το νότιο τμήμα στέγαζε ένα αληθινό πλοίο, τοποθετημένο πάνω σε επτά βάσεις από θασιακό μάρμαρο. Οι ανασκαφείς θεωρούν ότι το κτίριο χτίστηκε γύρω από το πλοίο, αφού το τελευταίο μεταφέρθηκε στο χώρο. Το μοναδικό σίγουρο παράλληλο είναι ένα ανάλογο κτίριο στη Δήλο, γνωστό στη βιβλιογραφία ως το Μνημείο των Ταύρων, ενώ πιθανολογείται ένα παρόμοιο μνημείο στη Θάσο. Δεν είναι δυνατόν να προσδιοριστεί το είδος του πλοίου, ούτε και η ιστορική συγκυρία με την οποία συνδέεται η ανάθεσή του. Το πλοίο θα μπορούσε να αποτελεί λεία κάποιας ναυμαχίας ή ένα από τα πλοία του νικητή, μια απλή λέμβος, ή ακόμη και ένα μη λειτουργικό πλοίο-μοντέλο με αποκλειστικά αναθηματική χρήση. Η χρονολόγησή του στο πρώτο μισό του 3ου αι. π.Χ. δεν μπορεί να βοηθήσει στην αναγνώριση του αναθέτη, καθώς η Σαμοθράκη την περίοδο αυτή βρέθηκε στη σφαίρα επιρροής διάφορων ελληνιστικών ηγεμόνων. Ως πιθανός αναθέτης έχει προταθεί ο Λυσίμαχος, η γυναίκα του Αρσινόη, αλλά και ο Αντίγονος Γονατάς, ο οποίος το διάστημα 265–261 π.Χ. νίκησε τον πτολεμαϊκό στόλο διαδοχικά ανοιχτά της Κω και της Άνδρου. Εξάλλου, το ανάθημα βρίσκεται στην περιοχή όπου ιδρύθηκε αργότερα και το ανάθημα του Φιλίππου Ε' και όχι κοντά στα πτολεμαϊκά αναθήματα (Daux 1965β· McCredie 1987· Basch 1993, 1995· Wescoat 2005, 154–71· Σαχίνη 2011, 55–66· Streuding 2014, 58–9, 63–5).

Βέβαια, δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι τα τελευταία είχαν λειτουργικό χαρακτήρα για τις τελετουργικές πρακτικές των μυστηρίων και μπορούμε συνεπώς να υποθέσουμε ότι η θέση τους ήταν αποτέλεσμα επιλογών με πιο σύνθετα κίνητρα. Συμπερασματικά, το μόνο που δεν αμφισβητείται αυτή τη στιγμή είναι ο πολιτικός χαρακτήρας του αναθήματος: πρόκειται για ανάθημα κάποιου ελληνιστικού ηγεμόνα με αφορμή ένα

4 Υπό αυτή την έννοια, ενδεικτική και ταυτόχρονα υποδειγματική είναι η προσπάθεια της Alcock (2011, 217–81) να εντοπίσει αναμνήσεις της ταυτότητας των ειλώτων στο μεσσηνιακό τοπίο.

σημαντικό για τη βασιλεία του γεγονός (ναυμαχία-γάμος-θάνατος). Όπως και στην περίπτωση της Νίκης, που θα σχολιαστεί παρακάτω, δεν θα μπορούσαμε να αποκλείσουμε το ανάθημα να σχετίζεται με κάποιες μορφές σωτηρία στη θάλασσα που θα μπορούσε να αποδοθεί στους Μεγάλους Θεούς (Wescoat 2005, 171· Van der Linde 2013, 84).

Τα θραύσματα που ανήκουν στον **κίονα του Φιλίππου Ε'** εντοπίστηκαν από τον James McCredie στο χώρο της μεγάλης στοάς στη δυτική πλευρά του ιερού. Μπροστά από τη στοά φαίνεται πως υπήρχαν αρκετές βάσεις αναθημάτων αγνώστων αναθετών. Εξαιρεση αποτελεί ο δωρικός κίονας που έφερε ενεπίγραφη βάση με τον ορειχάλκινο ανδριάντα του μακεδόνα ηγεμόνα (Hatzopoulos 1996, 34: *Βασιλέα Φίλιππον/Βασιλέως Δημητρίου/Μακεδόνες/Θεοίς Μεγάλους*). Η παρουσία αυτού του μνημείου θεωρείται ότι πιστοποιεί τη σημασία που είχε το ιερό για τους τελευταίους Αντιγονίδες και ενισχύει την υπόθεση πως το πλάτωμα μπροστά από τη στοά ήταν χώρος έκθεσης ανδριάντων του μακεδονικού βασιλικού οίκου, ανάλογος με το Μνημείο των Προγόνων στη Δήλο (Wescoat 2010, 9–10). Σε σχέση με τα ερωτήματα που απασχολούν το παρόν κεφάλαιο, το ενδιαφέρον με το μνημείο του Φιλίππου έγκειται στο γεγονός ότι, απ' όσο μπορούμε να γνωρίζουμε, δεν συνδέεται με κανέναν τρόπο με τα τεκταινόμενα εντός του ιερού. Η επιγραφή του, μάλιστα, μας πληροφορεί ότι πρόκειται για προσφορά των Μακεδόνων στους Μεγάλους Θεούς που σκοπό είχε να τιμήσει τον Φίλιππο. Δεν μπορεί, επομένως, να τεκμηριωθεί θετικά κανενός είδους σύνδεση με την ικανότητα των Μεγάλων Θεών να προσφέρουν σωτηρία στη θάλασσα, πόσο μάλλον με τις μυστηριακές πρακτικές. Από την άλλη, χάρη στην επιγραφή έχουμε τη δυνατότητα να γνωρίζουμε ακριβώς ποιος είναι αυτός που θέτει τους κανόνες διαχείρισης της μνήμης.

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

Το μνημείο είναι μια σύνθεση, στην οποία απεικονίζεται μια φτερωτή Νίκη τη στιγμή που κατεβαίνει για να πατήσει πάνω στο κατάστρωμα ενός πολεμικού πλοίου, από το οποίο αποδίδεται μόνο η πλώρη. Τα ενδύματά της κολλημένα πάνω στο σώμα της δίνουν την αίσθηση ότι φυσά ισχυρός άνεμος. Είναι φιλοτεχνημένη από ένα κομμάτι μαρμάρου με πρόσθετα τα φτερά, το δεξί πέλμα και ορισμένες πτυχές του ενδύματος (το ιμάτιο που πέφτει στο γόνατό της πάνω από τον χιτώνα). Η τελευταία επανεξέταση του μνημείου έχει δείξει ότι η εικόνα που συνήθως έχουμε γι' αυτό από τις φωτογραφίες, όπου απεικονίζεται η Νίκη με όλες τις επεμβάσεις κατά τις εργασίες αποκατάστασης του 19ου αι., είναι ανακριβής. Μελετώντας εκ νέου το γλυπτό, η Hamiaux (2004) διαπίστωσε ότι η δεξιά πτέρυγα, που είναι αντίγραφο της αριστερής καθώς η πρωτότυπη έχει χαθεί, πρέπει να τοποθετηθεί πιο κοντά στην αριστερή, ενώ το ζώσιμο κάτω από το στήθος είναι και αυτό προσθήκη από γύψο και συνεπώς δεν είναι καθόλου βέβαιο ότι υπήρχε αρχικά. Η Παλαγγιά (Palagia 2010, 155–6), τέλος, παρατήρησε ότι η δεξιά πλευρά του γλυπτού είναι ημιτελής, γεγονός που δηλώνει ότι πιθανότατα η Νίκη δεν ήταν σχεδιασμένη να είναι περίοπτη αλλά να είναι ορατή σε όψη τριών τετάρτων.

Ένα αργυρό τετράδραχμο του Δημητρίου Πολιορκητή που χρονολογείται στις αρχές του 3ου αι. π.Χ. έχει επανειλημμένα χρησιμοποιηθεί ως ασφαλές τεκμήριο για την αποκατάσταση του μνημείου παρά τις μικροδιαφορές που πιθανόν έχει η Νίκη του νομίσματος από τη Νίκη της Σαμοθράκης (Newell 1978, αρ. 22, 23· Green 1990, 30, εικ. 12· Mørkholm 1991, 77–8, πιν. X, 162· Knell 1995, 86, εικ. 66· Hamiaux 2001, εικ. 9· Palagia 2010, 156). Εξαιτίας αυτών ακριβώς των ομοιοτήτων ανάμεσα στο νομισματικό τύπο και το μνημείο, ο Smith (1991, 77–9) αποδίδει τη Νίκη της Σαμοθράκης είτε στον Δημήτριο Πολιορκητή, ο οποίος θα μπορούσε να το αναθέσει μετά τη νίκη του επί του πτολεμαϊκού στόλου στη Σαλαμίνα της Κύπρου το 306 π.Χ., είτε στον Αντίγονο Γονατά μετά την νίκη του στην Κω το 250 π.Χ., παραβλέποντας ως επισφαλή όλα τα επιχειρήματα που στηρίζονται στην τεχνοτροπία και κατά καιρούς έχουν διατυπωθεί για να στηρίξουν άλλες ερμηνευτικές

προσεγγίσεις (για την απόδοση του μνημείου στον Δημήτριο από τον Benndorf στις αρχές του 20ου αι. βλ. Lawrence 1926, 213). Για τον Smith, η Νίκη της Σαμοθράκης δεν διαθέτει πολλά καινοτόμα χαρακτηριστικά, ώστε να μπορούμε να αποκλείσουμε μια πρώιμη χρονολόγηση. Το βασικό στοιχείο της, το ένδυμα που κολλά πάνω στο σώμα εξαιτίας του ανέμου, είναι μοτίβο που έρχεται από την κλασική τέχνη, με τη διαφορά ότι στη Νίκη η σύμβαση αυτή έχει αποδοθεί στη γλώσσα του λεγόμενου «ελληνιστικού μπαρόκ». Γι' αυτό δεν διστάζει να συγκρίνει τη Νίκη της Σαμοθράκης με την Ίριδα από το δυτικό αέτωμα του Παρθενώνα (Smith 1991, 78).

Η Νίκη δεν είναι το μοναδικό μνημείο του είδους στην ελληνιστική εποχή. Ο συσχετισμός της πάντως με το μνημείο προς τιμή του Αγησάνδρου στην Λίνδο, που περιελάμβανε και την απεικόνιση ενός ανάγλυφου στο βράχο πολεμικού πλοίου, δεν θεωρείται ικανοποιητικός. Αφενός στο λινδιακό μνημείο (Hamiaux 2006, 43, εικ. 48–9) απεικονίζεται η πρύμνη και όχι η πλώρη, όπως είναι η βάση της Νίκης, αφετέρου στο μνημείο της Σαμοθράκης η βάση έφερε μια θεότητα, ενώ στη Λίνδο το μνημείο τιμούσε έναν θνητό (Palagia 2010, 159). Μια άλλη βάση από τη Λίνδο σε σχήμα πλώρης έφερε άγαλμα ενός ναυάρχου, ενώ οι βάσεις από την Επίδαυρο του ύστερου 4ου αι. π.Χ. (IG IV 1180–1183· IG IV2 306D· Lehmann και Lehmann 1973, 192 εικ. 8, 193· Ermeti 1981, 60–62, εικ. 1–3) και τη Θάσο του 2ου αι. π.Χ. (Grandjean and Salviat 2012, 101–2) είναι πολύ αποσπασματικές και δεν γνωρίζουμε ούτε την ακριβή μορφή τους ούτε κάποια επιγραφή με την οποία να σχετίζονται και να δηλώνει τη συγκυρία εξαιτίας της οποίας δημιουργήθηκαν (Palagia 2010, 159, εικ. 10.11 και 10.12). Το μοναδικό θετικά τεκμηριωμένο κοντινό παράλληλο είναι ένα αντίστοιχο μνημείο από την Κυρήνη. Όμως, η γυναικεία μορφή την οποία έφερε η βάση σε σχήμα πλοίου αναγνωρίζεται ως Αθηνά και η χρονολόγησή του κυμαίνεται από τον 3ο μέχρι τον 1ο αι. π.Χ. (Ermeti 1981, 78–80, 98, 132–34· Καλτσάς 2002, 294 αρ. 616· Hamiaux 2006, 43, εικ. 47· Kaltsas και Shapiro 2008, 88–9, αρ. 35· Palagia 2010, 159–60 εικ. 10.13). Επομένως, τα μνημεία με βάση σε σχήμα πλώρης μπορούν να ποικίλουν ως προς τους σκοπούς που υπηρετούν, καθώς χρησιμοποιούνται είτε για να τιμήσουν συγκεκριμένους θνητούς, είτε σε ανάμνηση σημαντικών γεγονότων (Palagia 2010, 160).

Η συνήθης τεχνοτροπική προσέγγιση, θέλει τη Νίκη άμεσα εξαρτημένη κυρίως από τον Βωμό της Περγάμου και δευτερευόντως από άλλα έργα. Έτσι, ο Mark (1998, 158–63) συγκρίνει τη Νίκη τόσο με φτερωτές μορφές από τη ζωφόρο της Γιγαντομαχίας του περγαμηνού βωμού, όσο και με το Διόνυσσο της Θάσου, για να καταλήξει σε μια χρονολόγηση γύρω το 180 π.Χ. και να αποδώσει με βάση ιστορικά επιχειρήματα το μνημείο στη Ρόδο, ακολουθώντας μια μακρά ερμηνευτική παράδοση που ανάγεται στη δεκαετία του 1930. Κεραμική που βρέθηκε στην επίχωση του μνημείου μοιάζει να επιβεβαιώνει μια χρονολόγηση στον πρώιμο 2ο αι. π.Χ., αν και η αξία της αμφισβητείται (Lehmann και Lehmann 1973, 188, εικ. 5· Pollit 2000, 158· Stewart 2016, 399· αντίθετος ο Smith 1991, 78). Σήμερα, οι εργασίες για τη δημοσίευση της κεραμικής στον τόμο της Σαμοθράκης 8.I, μαζί με υλικό από τα παρακείμενα μνημεία, είναι σε εξέλιξη (βλ. σχετικά Emory 2022δ). Η Παλαγγιά (Palagia 2010, 159) συσχετίζει τεχνοτροπικά και αυτή τη Νίκη με τον Βωμό, αλλά και με τον λεγόμενο Ηγεμόνα των Θερμών, λόγω της συστροφικής κίνησης και του *contraposto* (βλ. σχετικά και Carpenter 1960, 203· Mark 1998, 157· Ridgway 2000, 151· Queyrel 2005· Hamiaux 2007, 43–4· Massa-Pairault 2007). Μάλιστα, φαίνεται ότι η Νίκη επηρέασε τόσο το αντίστοιχο μνημείο της Κυρήνης όσο και τα ακρωτήρια του Ιερού στη Σαμοθράκη, τα οποία είναι μεταγενέστερα του ναού, προσθήκες της ρωμαϊκής περιόδου που μπορούν να χρονολογηθούν μετά τη μάχη της Πύδνας (Webb 1996, 147, εικ. 82–91· Baumeister 2007· Palagia 2010, 161–62). Εξάλλου, η νεότερη τάση για χαμηλή χρονολόγηση του περγαμηνού βωμού μεταξύ 172 και 156 π.Χ. (De Luca και Radt 1999, 120–25· Queyrel 2005, 123–25· Massa-Pairault 2007, 24–8) πρέπει να επηρεάζει και τη χρονολόγηση της Νίκης που οφείλει να αναθεωρηθεί με παρόμοιο τρόπο (Palagia 2010, 159).

Από την άλλη, ο Stewart παρατηρεί ότι, ενώ υπάρχουν αδιαμφισβήτητες ομοιότητες μεταξύ της ζωφόρου του περγαμηνού βωμού και της Νίκης, υπάρχουν και τεχνοτροπικές διαφορές που ίσως θα μπορούσαν να αποδοθούν σε διαφορετικές χρονολογήσεις ή καλλιτέχνες, σίγουρα, όμως, στο διαφορετικό πλαίσιο των δύο μνημείων: ο βωμός είναι μια κατασκευή ελεύθερη στο χώρο, ενώ η Νίκη ήταν τοποθετημένη εντός μιας ναϊσκόμορφης κατασκευής, από φθινό ψαμμίτη. Η αποκατάσταση αυτή είναι και η πιο πρόσφατη και έρχεται να αντικαταστήσει την παλαιότερη πρόταση (Lehmann και Lehmann 1973) που θεωρούσε ότι το μνημείο ήταν τοποθετημένο σε μια δεξαμενή ή κρήνη, δίνοντας την ψευδαίσθηση ότι το πλοίο έπλεε στη θάλασσα. Εναλλακτικά, η Νίκη αποκαθίσταται τοποθετημένη εντός ορθογώνιου περιβόλου. Ο χώρος του μνημείου ίσως

αναδιαμορφώθηκε κατά την αυτοκρατορική περίοδο, εποχή που χρονολογείται ο υπάρχων αναλημματικός τοίχος (Stewart 2016, 400, 401 εικ. 2–3· Wescoat 2020, 311–12).

Ένα σημαντικό κριτήριο που δεν μπορεί να παραβλεφθεί είναι το ίδιο το υλικό που χρησιμοποιήθηκε για τη Νίκη: πρόκειται για παριανό μάρμαρο, ενώ η βάση σε μορφή πλώρης κατασκευάστηκε από φαιογάλανο μάρμαρο Λάρτου (Thiersch 1931, 337–41· Maniatis κ.ά. 2012, 269–70, 273–74). Η ονομασία «*λίθος Λάρτιος*» ή «*πέτρα Λαρτία*» είναι γνωστή και από επιγραφές (IG III, 3, στχ. 99· IG XII, 1, 1, στχ. 7· IG XII, 1, 677, στχ. 7–8· IG XII, 1, 1033 στχ. 21–22· Blinkenberg 1941, 2 στχ. 6, 419, στχ. 134· Segre και Pugliese 1949–1951, αρ. 110, στχ. 60). Το υλικό ήταν σε χρήση στη Ρόδο των ελληνιστικών και ρωμαϊκών χρόνων για βάσεις αγαλμάτων και ορισμένων αρχιτεκτονικών γλυπτών (Merker 1973, 6· Hamiaux 2006, 55 αρ. 142). Αν και θεωρητικά πολλοί θα μπορούσαν να παραγγείλουν οποιοδήποτε από τα δύο είδη μαρμάρου, φαίνεται ότι η χρήση λάρτιου λίθου εκτός Δωδεκανήσων είναι άγνωστη, με μοναδική εξαίρεση τη Σαμοθράκη. Για το λόγο αυτό, ο Stewart (2016, 402–3) δεν θεωρεί τυχαία την παρουσία του στο Ιερό των Μεγάλων Θεών, αλλά πιστεύει πως είναι σαφής ένδειξη τουλάχιστον της συμμετοχής Ροδίων στην ίδρυση του αναθήματος (Βλ. και Clinton κ.ά. 2020, 564–565). Στη Σαμοθράκη, βέβαια, η χρήση λάρτιου λίθου δεν περιορίζεται στο μνημείο της Νίκης, τεκμήριο που μπορεί να χρησιμοποιηθεί για την αποσύνδεση της βάσης από τους Ροδίους (Clinton κ.ά. 2020, 556–58· Palagia 2021, 162–3).

Αντίθετα, επισφαλείς φαίνεται πως είναι οι επιγραφικές μαρτυρίες που συνδέουν τη Νίκη της Σαμοθράκης με τη Ρόδο. Από πολύ νωρίς το μνημείο σχετίστηκε με τη Ρόδο και μια χρονολόγηση περίπου στο 200 π.Χ., εξαιτίας μιας αποσπασματικής επιγραφής που βρέθηκε κοντά στη Νίκη της Σαμοθράκης (Louvre Ma 4194) και στην οποία αναγνωρίζεται, επισφαλώς, η υπογραφή του ροδίου γλύπτη Πυθοκρίτου (Thiersch 1931, 341 κ.ε· Lehmann και Lehmann 1973, 192–93 υποσ. 14· Stewart 2016, 403· Clinton κ.ά. 2020, 552–56). Ταυτόχρονα, τρεις επιγραφές από τη Λίνδο (Blinkenberg 1941, αρ. 88, αρ. 169 και αρ. 445) που συνδέονται με ανάλογα μνημεία έμοιαζε να επιβεβαιώνουν τη θεωρία που ήθελε τη Νίκη ροδιακή και τη βάση της να απεικονίζει μια τριημιολία, ελαφρύ πολεμικό πλοίο χωρίς κατάστρωμα που χρησιμοποιούσαν (και) οι Ρόδιοι.

Ο Stewart (2016, 407) κατέδειξε ότι στο σημείο αυτό οι περισσότεροι μελετητές παρασύρονται από την παλιά ανάλυση του Blinkenberg (1941) για αυτές τις επιγραφές. Η πρώτη επιγραφή (Blinkenberg 1941, αρ. 88) είναι αναθηματική και σχετίζεται με ένα περίοπτο μνημείο σε σχήμα πλοίου ανάθημα στην ακρόπολη της Λίνδου. Περιλαμβάνει έναν εκτενή κατάλογο ονομάτων σε δέκα στήλες, από τα οποία μας σώζονται ολόκληρα ή αποσπασματικά τα 147 ονόματα. Οι επίμαχοι είναι οι δύο πρώτοι σωζόμενοι στίχοι: [*ἄρχοντες ἀφράκτων ναυαρχεῦντος — — — — τοῦ Ν]ικασύλου καὶ τριηραρχεῦντων Ἀγαθοστράτου τοῦ Πολυαράτου Γόργωνος τοῦ Ἀρχέλα καὶ τοῖ σὺν[αὐτοῖς ποτὶ Τυρρανούς στρατευσάμενοι, οὓς καὶ ὁ δᾶ]μος ἐστεφάνωσε πλεύσαντας ἐν ταῖς τριημιολίαις, ἀπαρχὰν ἀπὸ τῶν λαφύρων Ἀθήναι Λινδαί*. Κατά τον Stewart, οι χαμένοι στίχοι περιελάμβαναν και άλλα ονόματα αξιωματούχων και προφανώς και άλλους τύπους πολεμικών πλοίων· συνεπώς η αναφορά των τριημιολιών δεν μπορεί να αξιοποιηθεί ως τεκμήριο για την ταύτιση οποιασδήποτε απεικόνισης πολεμικού πλοίου σε ροδιακό μνημείο. Η δεύτερη (Blinkenberg 1941, αρ. 169) συνδέεται με το γνωστό μνημείο προς τιμή του Αγησάνδρου, έργο του Πυθοκρίτου που περιλάμβανε και ανάγλυφη απεικόνιση πλοίου σε βράχο. Στην επιγραφή αυτή όμως δεν υπάρχει καμιά αναφορά σε κάποιο τύπο πλοίου. Η τρίτη (Blinkenberg 1941, αρ. 445) λανθασμένα συσχετίζεται με το πρόβλημα, γιατί χρονολογείται στον 1ο αι. μ.Χ. Με τη θέση του Stewart δεν συμφωνούν όλοι. Ο Badoud (2018, 288–292, 302, εικ. 18–20) επιχειρηματολόγησε εκ νέου υπέρ της σύνδεσης της Νίκης με τον Πυθόκριτο, ερμηνεία που αμφισβητείται τόσο με αρχαιολογικά όσο και με παλαιογραφικά κριτήρια (Clinton κ.ά. 2020, 554–56).

Η αναγνώριση του τύπου του πλοίου στη βάση της Νίκης θεωρήθηκε ένα από τα πιο καταλυτικά κριτήρια, ιδιαιτέρως για το κύριο ερμηνευτικό σχήμα (Brogan 1999, 191, 447–48· Hamiaux 2006, 52–5, 58, εικ. 57–9· 2015· Palagia 2010, 156–59· Bernhardt 2014, 21–45· Hamiaux κ.ά. 2015, 72–89, 164–79· Wescoat 2015, εικ. 158–62· Stewart 2016, 399–400). Ο Mark (1998, 157) αποδέχεται ότι πρόκειται για τριημιολία και διαπιστώνει πως η μοναδική ιστορική συγκυρία για την οποία αναφέρεται στις πηγές η χρήση αυτού του τύπου πλοίου ως αποφασιστικού παράγοντα για νίκη σε ναυμαχία είναι η ναυμαχία της Μυονήσσου, όπου οι Ρόδιοι το 190 π.Χ.,

σε συμμαχία με τους Ρωμαίους, νίκησαν τις ναυτικές δυνάμεις του Αντιόχου Γ'. Όμως, τόσο η αναγνώριση όσο και η ειδική σχέση των Ροδίων με αυτό τον τύπο πολεμικού πλοίου αμφισβητούνται (Gabrielsen 1997, 92–3· Hamiaux 2006, 53–5· Palagia 2010, 160). Η λύση που έχει προταθεί από τον Stewart (2016, 404 και υποσ. 23) συμβιβάζει τις δύο διαφορετικές τάσεις της έρευνας: αναγνωρίζει στη βάση της Νίκης μια τετρήρη, πλοίο που επίσης προτιμούσαν οι Ρόδιοι, επειδή κατά τον Stewart, απαιτούσε μειωμένο αριθμό κωπηλατών σε σχέση με τις σύγχρονες και πιο ισχυρές πεντήρεις (βλ. και Clinton κ.ά. 2020, 566–67). Η προσέγγιση αυτή μοιάζει πειστική, καθώς, όπως φαίνεται, η μέχρι τώρα έρευνα παρέβλεψε ένα βασικό χαρακτηριστικό του αναθήματος της Σαμοθράκης: σε αντίθεση με τις τριημιολίες το πλοίο που απεικονίζεται στη βάση του μνημείου είχε κατάστρωμα, πάνω στο οποίο πατούσε η Νίκη (Stewart 2016, 408).

Περισσότερο ιστορικά επιχειρήματα, που αφορούσαν στη σχέση των Ροδίων με τη Σαμοθράκη και το ρόλο της Μακεδονίας χρησιμοποιήθηκαν επικουρικά από όλους σχεδόν τους ερευνητές. Από τη μια, η αυξανόμενη επέκταση της ακτίνας δράσης των Ροδίων στο Αιγαίο θεωρήθηκε ότι συνάδει με ένα ροδιακό ανάθημα σε ένα πανελλήνιο ιερό του Βορείου Αιγαίου (Mark 1998, 158). Από την άλλη, η σχέση της Νίκης με τη Ρόδο δεν είναι χωρίς προβλήματα (Hamiaux 2006, 52–6· Hamiaux 2007, 39–40· Palagia 2010, 156). Φαίνεται πως για ορισμένους ερευνητές απουσιάζουν εκείνα τα δεδομένα που θα μας επέτρεπαν να ισχυριστούμε την ύπαρξη επίσημων σχέσεων Σαμοθράκης και Ρόδου (Ridgway 2000, 150–56· Palagia 2010, 156), παρόλο που υπάρχουν επιγραφικά τεκμηριωμένοι ρόδιοι μύστες και θεωροί, συντεχνίες ροδίων Σαμοθρακιστών και αναθήματα προς τους Μεγάλους Θεούς στην ίδια τη Ρόδο, δεδομένα που για τον Stewart τεκμηριώνουν μια ισχυρή σχέση των δύο νησιών (Stewart 2016, 404). Ο έλεγχος της Σαμοθράκης από τη Μακεδονία θεωρήθηκε επίσης αποτρεπτικός για οποιαδήποτε προσπάθεια ανάθεσης ενός ροδιακού πολιτικού μνημείου στη Σαμοθράκη πριν το 168 π.Χ., οπότε και η Μακεδονία χάνει τον έλεγχο της Σαμοθράκης (Palagia 2010, 157). Από τις επτά συνολικά ναυμαχίες των Ροδίων που μαρτυρούνται στην ελληνιστική περίοδο, μόνο δύο ανταποκρίνονται στους παραπάνω χρονικούς περιορισμούς: η ναυμαχία στην Προποντίδα (154 π.Χ.) με τη Ρόδο σύμμαχο ενός συνασπισμού με επικεφαλής την Πέργαμο εναντίον του Προυσία Β' της Βιθυνίας και η πολιορκία της Καρχηδόνας από τους Ρωμαίους και τους συμμάχους τους (149–146 π.Χ.). Η συμμετοχή των Ροδίων στην τελευταία στηρίζεται, όμως, σε επισφαλή δεδομένα και πιθανόν να πρόκειται για ερευνητική κατασκευή (Stewart 2016, 405).

Ούτε η σύνδεση της Νίκης με κάποια ναυμαχία είναι απαραίτητα δεδομένη (Palagia 2010, 160). Έτσι, η Ridgway (2000, 156) έχει προτείνει την πόλη της Σαμοθράκης ως αναθέτη του μνημείου για να τιμήσει τον Φίλιππο Ε', ενώ η Knell (1995, 97–101) χρονολόγησε το μνημείο με κριτήριο την τεχνοτροπία στον 1ο αι. π.Χ. και συνέδεσε τη Νίκη με κάποιον ρωμαίο στρατηγό (βλ. και Palagia 2010, 156). Σύμφωνα με την Παλαγγιά (Palagia 2010, 159), αφενός η έρευνα αδυνατεί να διακρίνει σαφή τεχνοτροπικά χαρακτηριστικά που να μπορούν να αποδοθούν σε ροδιακό εργαστήριο, αφετέρου η τεχνοτροπία παραπέμπει σε περγαμηνό εργαστήριο, άρα είναι απαγορευτική μια ερμηνεία που θέλει το μνημείο να συνδέεται με τον μακεδονικό βασιλικό οίκο λόγω των κακών σχέσεων Μακεδονίας και Περσέας (βλ. και Isager 1995· Mattusch 1998· Pollitt 2000· Hamiaux 2006, 57 υποσ. 151· αντίθετα Μπαϊράμη 2011, 46–8). Αντίθετα, η Πέργαμος ήταν σύμμαχος της Ρώμης, η οποία έτρεφε ενδιαφέρον για τη Σαμοθράκη ως τόπο καταγωγής του μυθικού οικιστή της Αινείας. Εξάλλου, στη Σαμοθράκη συνελήφθη ο τελευταίος Μακεδόνας βασιλιάς Περσέας. Έτσι, ενώ η Παλαγγιά (Palagia 2010, 161–162) διαφωνεί με την Knell (1995, 82–101) ως προς τη χρονολόγηση –η τελευταία χρονολογεί τη Νίκη στον 1ο αι. π.Χ.– συμφωνεί με τη σύνδεση του μνημείου με τους Ρωμαίους (Palagia 2010, 163).

Με εξαίρεση την ερμηνευτική προσέγγιση του Stewart (2016), όλες οι υπόλοιπες ερευνητικές προτάσεις μοιάζουν να υποβαθμίζουν τη λειτουργία του Ιερού των Μεγάλων Θεών ως πλαίσιο της Νίκης. Ο Stewart θεωρεί ότι το μνημείο λειτουργεί όπως και κάθε άλλο ανάθημα στο ιερό: προσπαθεί να εξασφαλίσει τη σωτηρία από τους κινδύνους της θάλασσας. Αυτή η αξιωματικού χαρακτήρα θέση υποδεικνύει και την ερευνητική ματιά, με την οποία προσεγγίζει την καλλιτεχνική γλώσσα του μνημείου. Η απόδοση των ενδυμάτων της Νίκης κατά τον Stewart δεν είναι μια απλή καλλιτεχνική σύμβαση, αλλά θέλει να υποβάλλει την αίσθηση ότι η Νίκη είναι εκτεθειμένη σε θαλάσσια καταιγίδα. Αν δεχθούμε αυτή την ερμηνεία, αφενός είναι η μοναδική Νίκη ελληνιστικής περιόδου που απεικονίζεται σ' αυτή την κατάσταση, αφετέρου δεν είναι δυνατόν το πλοίο

στο οποίο επιβαίνει να έχει εμπλακεί σε ναυμαχία (Stewart 2016, 400, 402–3). Τα γεγονότα περί την ναυμαχία της Προποντίδας φαίνεται πως είναι τα μόνα που ταιριάζουν στην παραπάνω ερμηνεία, αν και, μάλλον, δεν λαμβάνουν υπόψη άλλες πτυχές της ιστορικής πραγματικότητας της εποχής: η Σαμοθράκη την περίοδο αυτή ήταν υπό τον έλεγχο των Ρωμαίων, οι οποίοι από τον Τρίτο Μακεδονικό Πόλεμο αντιμετώπιζαν εχθρικά τους Ροδίους, με αποκορύφωμα την απόδοση της Δήλου στους Αθηναίους το 167 π.Χ. και την ανακήρυξή της σε ελεύθερο λιμάνι, πράξη που έπληξε ανεπανόρθωτα τα ροδιακά εμπορικά συμφέροντα (Habicht 1998, 322–44). Θα ήταν, επομένως, κάπως δύσκολο να φανταστούμε ότι τους επιτρέπουν μια τόσο σπουδαία ανάθεση στο Ιερό των Μεγάλων Θεών μετά το 167 π.Χ. (Palagia 2021, 167· ο La Rocca 2018, 9–41 δεν προσθέτει κάτι νέο στη συζήτηση).

Το πιο ενδιαφέρον ζήτημα για την παρούσα μελέτη είναι η ταυτότητα των αποδεκτών του ιδεολογικού φορτίου του μνημείου. Η Νίκη ήταν ανάθημα προς τους Μεγάλους Θεούς και ορατό από τους Σαμοθράκες, τους προσκυνητές (μύστες και μυούμενους) και φυσικά τους ίδιους τους αναθέτες. Όλοι οι παραπάνω ήταν σε θέση να κατανοήσουν πιο εύκολα το μνημείο και χάρη στην αναθηματική επιγραφή, που προφανώς έφερε και έχει χαθεί (Stewart 2016, 404). Τρισδιάστατες αποκαταστάσεις των αρχιτεκτονημάτων στην περιοχή καταδεικνύουν ότι η κατασκευή του μνημείου της Νίκης, έλαβε υπόψη τόσο το θέατρο όσο και την στοά στα δυτικά, ενώ μοιάζει να «συνομιλεί» με το Νεώριο, το θέατρο και εμμέσως με τον κίονα του Φίλιππου Ε' (Clinton κ.ά. 2020, 558–563· Wescoat 2020, 314· Wescoat κ.ά. 2020, 52–55).

Αυτή η σχετικά σύντομη έκθεση της πλειονότητας των επιχειρημάτων που συνθέτουν τις διαφορετικές ερμηνείες του μνημείου, στόχο είχε όχι για την κατάληξη σε μια πιο πιθανή εκδοχή, αλλά την κατάδειξη δύο βασικών χαρακτηριστικών της μέχρι τώρα έρευνας: (α) όλοι οι ερευνητές προσπαθούν κατά βάση να απαντήσουν στα ερωτήματα ποιος διαχειρίζεται τη μνήμη και ποιο είναι το αναμνηστικό αντικείμενο, και (β) σε άλλα αρχαιολογικά, και εν πολλοίς άλυτα (Clinton κ.ά. 2020, 552), ζητήματα μεγάλο μέρος της ερευνητικής προσπάθειας διοχετεύτηκε προκειμένου να απαντηθεί το ερώτημα ποιος, με αποτέλεσμα να τυγχάνουν μικρότερου ενδιαφέροντος, άλλα ερωτήματα σχετικά με το μνημείο.

Η αδυναμία της έρευνας να καταλήξει σε μια συναινετική ερμηνεία του μνημείου δεν σημαίνει ότι πρέπει να αντιμετωπίσουμε τη μέχρι τώρα συζήτηση απλά ως υψηλού επιπέδου διανοητική άσκηση, αλλά αντίθετα ως ένα τυπικό δείγμα της δυνατότητας που υπάρχει στην ερευνητική ματιά να συγκροτεί λιγότερο ή περισσότερο πιθανά παρελθόντα. Κάθε ερευνητής θεωρεί αποφασιστικής σημασίας έναν μικρό αριθμό τεκμηρίων και χρησιμοποιεί όλα τα υπόλοιπα επικουρικά, ενώ οι διαφορές στα συμπεράσματα οφείλονται σε μεγάλο βαθμό –αν όχι αποκλειστικά– και στα διαφορετικά σημεία εκκίνησης της εκάστοτε επιχειρηματολογίας. Σε όλες τις επιχειρηματολογίες εντοπίζεται ένα στοιχείο που δίνει την αίσθηση μιας πιο προσωπικής προτίμησης ή ματιάς. Για παράδειγμα, κατά την Παλαγγιά (2010, 159–162), η Νίκη διαχέει την τεχνοτροπία της στο μνημείο της Κυρήνης ή το ακρωτήριο του Ιερού, αλλά δεν είναι εξίσου γραμμική η σχέση της με τον περγαμηνό βωμό, καθώς τα κοινά τεχνοτροπικά χαρακτηριστικά οφείλονται στο κοινό εργαστήριο και όχι σε μια παρόμοια σχέση επίδρασης του ενός μνημείου προς το άλλο, ενώ σύμφωνα με τον Stewart (2016, 402–403), η Νίκη και το πλοίο έχουν εμπλακεί σε καταιγίδα. Προσωπικά δεν είμαι σε θέση να διακρίνω, πέρα από τις καλλιτεχνικές συμβάσεις, γιατί η Νίκη της Σαμοθράκης αντιμετωπίζει καταιγίδα, αντίθετα π.χ. με τη Νίκη του Παιωνίου, ενώ ο ισχυρισμός ότι τα πολεμικά πλοία δεν μάχονταν σε συνθήκες θαλασσοταραχής μοιάζει αφοριστικός. Εν τέλει, όλοι φαίνεται να παλινδρομούν μεταξύ του φορέα μνήμης και του αναμνηστικού αντικειμένου.

Από την άλλη, σε όλες τις προσεγγίσεις είναι δυνατόν να διαπιστωθούν παραδοχές που είναι κοινές και μπορούν να αποδειχθούν χρήσιμες. Η Νίκη είναι μια μορφή με ισχυρό ιδεολογικό φορτίο (βλ. π.χ. τη Νίκη του Παιωνίου και το νόμισμα του Δημητρίου). Όλοι συμφωνούν ότι πρόκειται για μνημείο στρατιωτικής νίκης, οι περισσότεροι συμφωνούν ότι πρόκειται για ναυτική νίκη, ενώ φαίνεται πως επικρατεί η άποψη ότι καμιά άλλη δύναμη του Αιγαίου δεν θα μπορούσε να υλοποιήσει ένα τέτοιο έργο στο ιερό της Σαμοθράκης όσο αυτό βρισκόταν κάτω από τον έλεγχο των Αντιγονιδών, ένα ιστορικό επιχείρημα που με αυστηρή τυπική λογική πρέπει να τεκμηριωθεί ανεξάρτητα, αλλιώς πρόκειται για την προβολή στο παρελθόν μιας σύγχρονης συμπεριφοράς που θεωρείται λογικά συνεπής. Κάτι που έχει σχολιαστεί ελάχιστα είναι το κοινό πνεύμα με

το άλλο πολιτικού χαρακτήρα μνημείο του ιερού, το νεώριο. Τέλος, πρέπει μάλλον να θεωρήσουμε σωστή την παρατήρηση του Stewart (2016, 400), ότι δηλαδή η Νίκη πρέπει να θεωρηθεί εντός του πλαισίου της μυστηριακής λατρείας που εξασφαλίζει σωτηρία στη θάλασσα.

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

2.2.3. Σαμοθρακικά συναθροίσματα, αναμνηστικές πρακτικές και αναπαραστάσεις

Με βάση τα παραπάνω, είναι δυνατόν να συζητήσουμε τον τρόπο με τον οποίο αυτά που ορίστηκαν ως συναθροίσματα των σαμοθρακικών μυστηρίων στην αρχή του κεφαλαίου, δηλαδή ο ιερός χώρος, η τελετουργία, η εμπειρία, ο επαναλαμβανόμενος χρόνος, η ομάδα, ο θρησκευτικός συγκρητισμός και τα υλικά κατάλοιπα, συνθέταν το πλαίσιο λειτουργίας της μνήμης και συγκρότησης του αναμνηστικού αντικειμένου. Κατ' αρχάς, όπως και στην περίπτωση του θασιακού άστεως, δεν είναι δυνατόν να συσχετιστούν τα τεκταινόμενα εντός του Ιερού των Μεγάλων Θεών με κάποιον από τους *lieux de mémoire* του Nora (Πίνακας 5), για τους ίδιους ακριβώς λόγους και παρά το γεγονός ότι πολλά από αυτά που συμβαίνουν παραπέμπουν με μια πρώτη ανάγνωση στους λεγόμενους συμβολικούς τόπους. Για τον Nora, οι τελετές είναι ένας από τους μνημονικούς του τόπους των νεωτερικών κοινωνιών, οι οποίοι παράγονται και πληθαίνουν υπό το βάρος του άγχους της μνήμης που χάνεται και αντικαθίσταται από την επιθυμία καταγραφής (Nora 1996· Μπενβενίστε 1999, 20). Έχοντας, όμως, κατά νου ότι τέτοιου είδους μνημονικοί τόποι απαντούν και σε προνεωτερικές κοινωνίες, ίσως θα ήταν ορθότερο να ισχυριστούμε πως ο νεωτερικός άνθρωπος έχει μεταφέρει το σύγχρονο άγχος της μνήμης σε παραδοσιακούς μνημονικούς τόπους που κατάφεραν να επιβιώσουν, ενώ την ίδια στιγμή δημιουργεί και νέους (όπως π.χ. το αρχείο). Συνεπώς, η βασική τυπολογία των αναπαραστάσεων (**ημι-κειμενικές, συμβολικές, προσδοκώμενες**) που είναι σχεδιασμένη για ευρύτερη χρήση, είναι επαρκής για να προσεγγίσουμε την αρχαιότητα. Στην περίπτωση της σαμοθρακικής μυστηριακής εμπειρίας διαπιστώνουμε την ύπαρξη χαρακτηριστικών και των τριών τύπων. Οι μυστηριακές πρακτικές μπορούν να αποκωδικοποιηθούν ως ένα κείμενο, παρά τις ερευνητικές διαφωνίες γύρω από το αποτέλεσμα της αποκωδικοποίησης, δεν περιορίζονται στη συμβολική τους διάσταση και ως ένα βαθμό καταλύουν την καθεστηκυία ιεραρχία, αφού αποδέκτης του μυστικού της μύησης μπορεί να γίνει ο καθένας, επομένως, μπορούν να θεωρηθούν ένα είδος προσδοκώμενων αναπαραστάσεων.

Ταυτόχρονα, πρέπει να αντιληφθούμε το ιερό ως το χώρο όπου η μυστηριακή εμπειρία διασπάται σε επιμέρους τελετές. Η περιγραφή αυτών των τελετών είναι φυσικά μια πιθανή εκδοχή του τι συνέβαινε στο

Ιερό των Μεγάλων Θεών, απόρροια της μελέτης των δεδομένων, αλλά αναπόφευκτα και αρκετών υποθέσεων. Η παρουσία, ωστόσο, μιας κύριας κυκλικής διαδρομής, τα πολλά κτίρια που προφανώς είχαν διαφορετικές λειτουργίες το καθένα, οι πολλοί βωμοί, τα μνημειακά αναθήματα μας επιτρέπουν αν μη τι άλλο να υποθέσουμε ότι ο λεγόμενος **νόμος της κατάταξης**, στην παρούσα τουλάχιστον περίπτωση, ισχύει. Η συμμετοχή στη μνητική διαδικασία συνεπάγεται την αποδοχή αυτής της κατάταξης και ταυτόχρονα την αποδοχή της οργανωμένης και εν πολλοίς προκαθορισμένης κίνησης μέσα στο χώρο. Την ίδια στιγμή, το σαμοθρακικό ιερό ήταν ένας τόπος όπου διαφορετικά μυθικά γεγονότα συμφύρονται σε μια ενιαία αφήγηση (**νόμος της συγκέντρωσης**), φαινόμενο που αιτιολογεί και τη σύγχρονη ερευνητική αδυναμία να διευκρινιστούν διαμεσολαβήσεις και επιρροές π.χ. ως προς την ταυτότητα των Μεγάλων Θεών ή το ρόλο του μυθικού γάμου του Κάδμου και της Αρμονίας στο μυστηριακό τελετουργικό.

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

Στην υπηρεσία της μνήμης τίθεται φυσικά και η τέχνη. Η ζωφόρος των ορχούμενων γυναικών από το Κτίριο του Τελετουργικού Χορού θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι λειτουργεί με το θέμα της σε κάποιο βαθμό ως μνημοτεχνική. Έχει κατασκευαστεί (και) για να διεγείρει αναμνήσεις, αν και το είδος των αναμνήσεων τελικά εξαρτάται κάθε φορά από το άτομο που έρχεται σε επαφή μαζί της. Από αυτή την παρατήρηση δεν φαίνεται να εξαιρούνται ούτε οι ίδιοι οι ερευνητές. Πώς αλλιώς μπορούμε να ερμηνεύσουμε τη σύνδεση του θέματος με το γάμο του Φιλίππου και της Ολυμπιάδας, σύνδεση γοητευτική, αλλά χωρίς ρεαλιστική τεκμηρίωση; Μόνο αν αποδεχτούμε ότι μπορεί και ενεργοποιεί τους γνωσιακούς χάρτες ακόμη και ατόμων που δεν ανήκουν στην κοινότητα των μνημένων και απέχουν χρονικά πάνω από δύο χιλιετίες από την εποχή δημιουργίας της. Με άλλα λόγια, το έργο τέχνης, υπερβαίνοντας οποιαδήποτε αρχική πρόθεση του δημιουργού του, θέτει σε κίνηση ένα κύκλο δημιουργίας που μπορεί να επιτρέπει σε έναν πιστό/μνημένο να συνθέτει αναμνήσεις της συμμετοχής του στα δρώμενα και ταυτόχρονα την αίσθηση ότι ανήκει σε μια συγκεκριμένη ομάδα, αλλά μπορεί κατ' αναλογία να διεγείρει αντίστοιχο μηχανισμό σε έναν ερευνητή, ο οποίος, ως μέλος μιας διαφορετικού τύπου ομάδας, είναι σε θέση να ανασύρει αναμνήσεις πληροφοριών του δικού του γνωστικού χάρτη που καταφέρνει να συσχετίζει με το υπό μελέτη αντικείμενο. Ως αντικείμενο, η ζωφόρος απευθύνεται αποκλειστικά στην όραση, δεν λειτουργεί όμως μεμονωμένα. Συνυπάρχει με τις νοηματοδοτήσεις των άλλων αρχιτεκτονικών γλυπτών του κτιρίου, με το ίδιο το Κτίριο του Τελετουργικού Χορού, τη λειτουργία του και την ιδιαίτερη θέση του στην τοπογραφία μνήμης του Ιερού των Μεγάλων Θεών, και τέλος με μια πληθώρα άλλων τελετουργικών πρακτικών που απευθύνονται και στις υπόλοιπες αισθήσεις και που όχι μόνο είναι εύλογο να υποθέτουμε ότι υπάρχουν σε μια τελετουργία, αλλά τεκμηριώνονται επαρκώς από τα υλικά τους κατάλοιπα (βωμοί, συμποτικά αγγεία, δάδες, εξάρτυση).

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

θα έπρεπε να προσθέσουμε και μια τέταρτη που να αφορά τα νοήματα που περιλαμβάνουν οι καλλιτεχνικές δημιουργίες όταν υπηρετούν την τελετουργία.

Ιδιαίτερη είναι η περίπτωση των τριών «πολιτικών» αναθημάτων. Αποτελούν πρωτίστως δείγματα της **προσδοκίας** των ιδρυτών τους να επιδρούν στον κόσμο των ζωντανών ακόμη και μετά το θάνατό τους, μια αναμνηστική ιδιότητα που όπως σχολιάστηκε στο πρώτο μέρος διέπει τη σχέση της μνήμης με την εξουσία. Ακόμη και αν θεωρήσουμε ότι δεν γνωρίζουμε με ποιους συνδέονται δύο από τα τρία μνημεία, είναι προφανές ότι πρόκειται για κάποιον ηγεμόνα ή τουλάχιστον για κάποια δύναμη, έστω και περιφερειακή, της ελληνιστικής εποχής. Σύμβολα πλούτου και δύναμης, πιθανότατα συνοδεύονταν όλα από επιγραφή, διαφέρουν αισθητά από την πληθώρα των ανώνυμων αναθημάτων πιστών και μνημένων που εντοπίστηκαν από τους ανασκαφείς του ιερού. Παρόλο που και σ' αυτά τα τελευταία μπορεί κανείς να διακρίνει ορισμένη διαφοροποίηση με κριτήριο την αξία του αντικειμένου, η ανωνυμία που τα συνοδεύει και το γεγονός ότι συνδέονται αποκλειστικά με τις θρησκευτικές πρακτικές και αναπαραστάσεις δεν μας επιτρέπει να τα χρησιμοποιήσουμε ως κριτήριο οποιασδήποτε ταξικής ερμηνείας. Είναι, συνεπώς, μια ακόμη δύναμη που ενισχύει το φαινόμενο που περιγράφει ο λεγόμενος νόμος της συγκέντρωσης, την ικανότητα, δηλαδή, του χώρου να συσσωρεύει αναμνήσεις γεγονότων ασύνδετων –ή στη συγκεκριμένη περίπτωση χαλαρά συνδεδεμένων– μεταξύ τους.

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

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3

ΜΝΗΜΗ ΚΑΙ ΕΘΝΟΤΙΚΗ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑ: ΤΟ ΘΕΩΡΗΤΙΚΟ ΠΛΑΙΣΙΟ

Η ικανότητα της κοινωνικής μνήμης να διατηρείται για μακρό χρονικό διάστημα προσφέρει στους μετέχοντες τη δυνατότητα να δημιουργήσουν κοινούς δεσμούς οριοθετώντας τη σχέση με τον Άλλο. Βασικό στοιχείο της μνημονικής διαδικασίας είναι η αναδρομική επεξεργασία του βιώματος από το άτομο ή την ομάδα, τα οποία αναπτύσσουν με τον τρόπο αυτό μια διαλεκτική σχέση με την ταυτότητα, θέτοντάς την σε συνεχή διαπραγμάτευση (Assmann 1988, 11–4· 1995, 128, 130–31· Plantzos 2011, 226· Μαντόγλου 2012α, 27–8).

3.1. Η ΤΑΥΤΟΤΗΤΑ ΩΣ ΦΑΙΝΟΜΕΝΟ ΚΟΙΝΩΝΙΟΓΕΝΕΣΗΣ

Ένα θεμελιώδες οντολογικό ερωτήματα που άπτεται άμεσα της έννοιας της ταυτότητας είναι η φύση του πρώτου προσώπου ενικού αριθμού. Οι σημερινοί ερευνητές διακρίνουν την ατομικότητα από την προσωπικότητα, ή, όπως είναι γνωστό με φιλοσοφικούς όρους, το **Εγώ** από τον **Εαυτό**. Ως ατομικότητα ορίζουμε τη συνείδηση των ιδιαίτερων σταθερών χαρακτηριστικών που διαφοροποιούν έναν άνθρωπο (άτομο) από τους υπόλοιπους της ομάδας. Το άτομο είναι πρόδηλο και μοναδικό τόσο ως προς το πνεύμα, όσο και ως προς το σώμα (Assmann 2011, 113). Πρόκειται για μια αντίληψη που σήμερα θεωρείται ότι απορρέει από τις ιδέες του νεωτερικού κόσμου, κουβαλώντας ταυτόχρονα και τις παθολογικές του (Χαμηλάκης 2015, 172–74, 184). Αντίθετα, ο Εαυτός είναι το σύνολο εκείνων των χαρακτηριστικών (ρόλοι, δεξιότητες, αναμνήσεις κ.λπ.) που σε αλληλεπίδραση με τα υπόλοιπα μέλη της ομάδας δίνουν σε κάθε πρόσωπο τον ιδιαίτερο χαρακτήρα του, ώστε ενώ το Άτομο προσδιορίζεται ανεξάρτητα από την ομάδα ή τις ομάδες που ανήκει, ο Εαυτός δεν μπορεί να υπάρξει παρά μόνο εντός τους (Assmann 2011, 113). Αυτό, βέβαια, δεν σημαίνει ότι η αντίληψη της ατομικότητας δεν είναι κοινωνική κατασκευή, αλλά ότι, ακριβώς επειδή είναι κατασκευή, θα πρέπει να αιτιολογείται κάθε φορά που χρησιμοποιείται ως ερμηνευτικό σχήμα.

Αν, λοιπόν, ως ταυτότητα ορίζουμε τη συνείδηση μιας συγκεκριμένης εικόνας του Εαυτού, η συνείδηση αυτή δεν αφορά μόνο το άτομο, αλλά και την ομάδα, της οποίας η ύπαρξη ξεκινά από τη στιγμή που την αντιλαμβάνεται ως κάτι διακριτό (Assmann 2011, 111). Η σχέση μεταξύ του Εγώ και του Εμείς είναι μια συνεχής αλληλεπίδραση. Αν και οποιασδήποτε μορφής ταυτότητα είναι κοινωνικά προκαθορισμένη και συνεπώς κατασκευάζεται από το κοινωνικό περιβάλλον (το Εμείς), την ίδια στιγμή δεν υπάρχει καμιάς μορφής συλλογική συνείδηση ή συλλογικός νους που να νομιμοποιεί με έξωθεν τεκμηρίωση την ύπαρξη αυτού του Εμείς. Αντιθέτως, η ταυτότητα οικοδομείται εντός της συνείδησης του Εαυτού. Σύμφωνα με τα παραπάνω, ως κοινωνική ταυτότητα θα μπορούσαμε να ορίσουμε:

«... την γνώση συμμετοχής σε μια κοινωνική ομάδα, μαζί με την αξία και τη σημασία που συνδέεται με αυτήν την ιδιότητα συμμετοχής... (την) αφομοίωση των κοινών ομαδικών κανόνων και αξιών από το άτομο και (οι οποίες) υπάρχουν παράλληλα με μια «προσωπική ταυτότητα», συνάρτηση γενετικά

κληροδοτημένων και οικογενειακά καθορισμένων παραλλαγών που διακρίνουν το ένα άτομο από το άλλο» (Hall 2000, 30, μτφ. του γράφοντος).

Η μόνη ένσταση που μπορεί να προβληθεί στον παραπάνω ορισμό είναι, ίσως, ο τρόπος με τον οποίο διακρίνεται η προσωπική ταυτότητα: ακόμη και την αποδοχή των γενετικά κληροδοτημένων χαρακτηριστικών μπορούμε να τη θεωρήσουμε κοινωνική κατασκευή, ενώ η ίδια η οικογένεια λειτουργεί σαφώς ως μια κοινωνική ομάδα εντός της εθνοτικής. Σε αυτή την ιδιότητα της ταυτότητας, να παράγεται κοινωνικά και ταυτόχρονα να παράγει-επιβεβαιώνει τον κοινωνικό της χαρακτήρα, αναφέρεται ο όρος **κοινωνιογενής** (sociogenic), που συχνά χρησιμοποιείται για να την προσδιορίσει (Assmann 2011, 112· για την μετάφραση του όρου στα ελληνικά, βλ. Assmann 2017, 176.).

Όταν η μνήμη είναι αναπόσπαστο στοιχείο της εικόνας που έχει μια κοινωνία για τον εαυτό της, τότε μπορούμε να μιλάμε για κοινωνίες μνήμης και για πολιτισμό μνήμης (Assmann 2011, 16). Καθώς η μνημονική διαδικασία εντοπίζεται σε διάφορες εκφάνσεις του πολιτισμού, στις ίδιες εντοπίζεται και η συνείδηση της κοινωνικής ταυτότητας. Κάθε τι με εν δυνάμει συμβολική λειτουργία, από τη γλώσσα και την τελετουργία μέχρι το φαγητό, την τεχνοτροπία ή τη μνημειακή αρχιτεκτονική, είναι και δυνητικά φορτισμένο με ταυτοτικά χαρακτηριστικά (Assmann 1988, 12· 1995, 128· 2011, 120). Τα χαρακτηριστικά αυτά δεν πρέπει να εκλαμβάνονται ως παθητικοί εκφραστές της ταυτότητας, αλλά προϊόντα και ταυτόχρονα τμήματα της δημιουργικής διεργασίας που οδηγεί στη συγκρότησή της (Hodos 2010, 18).

3.2. Η ΤΑΥΤΟΤΗΤΑ ΚΑΙ Ο ΑΛΛΟΣ

Ο πολιτισμός μιας ομάδας από μόνος του δεν οριοθετεί την ταυτότητα της ομάδας. Η ταυτότητα διαμορφώνεται ως αντικατοπτρισμός στις σχέσεις με τον Άλλο. Μοιάζει εύλογο να ισχυριστούμε ότι μια ομάδα ανθρώπων αποκομμένη από τον υπόλοιπο κόσμο ποτέ δεν θα κατάφερνε να συλλάβει τη δυνατότητα νοήματος πέρα από τα όρια του δικού της πολιτισμού. Το παράδοξο, ωστόσο, είναι ότι αυτή η πεποίθηση κυριαρχεί και σε πιο κοινότοπες και ρεαλιστικές περιπτώσεις, κατά τις οποίες μια ομάδα έχει τη δυνατότητα να προσδιοριστεί σε σχέση με άλλες. Αυτό ίσως συμβαίνει γιατί η κατάσταση που ορίζουμε ως πραγματικότητα ή αλήθεια χάνει αυτό της το νόημα όταν κατανοούμε ότι είναι κοινωνική κατασκευή. Κατά τον Assmann (2006, 68· 2011, 116–18), όλες οι κοινωνίες έχουν την τάση να καλύπτουν με λήθη αυτή την **α-λήθεια**, ως αποτέλεσμα της αδυναμίας του ανθρώπινου είδους να προσαρμοστεί στις ανάγκες του περιβάλλοντός του με τρόπους πιο ενστικτώδεις από τη δημιουργία πολιτισμού. Αυτή ακριβώς η τάση καθιστά ακόμη και το περιβάλλον αλλότριο και συνεπώς έναν καθρέφτη του πολιτισμού. Ίσως, μάλιστα, η αίσθηση της αντιπαράθεσης του ανθρώπου με το περιβάλλον να είναι και μια από τις βασικότερες προϋποθέσεις συγκρότησης ταυτότητας (για την αλήθεια ως μη λήθη: Μπαμπινιώτης 1998, λ. αληθής, 120· Μαντόλγου 2012α, 91–102).

Η ιστορική εμπειρία έχει καταδείξει ότι η αντίληψη για το ποιος είναι ο Άλλος μπορεί να χαρακτηριστεί από αρκετά ρευστή ως πρωτεύκη και εξαρτάται από το εκάστοτε κοινωνικό πλαίσιο. Αυτό έχει ως αποτέλεσμα ένας άνθρωπος να μπορεί να ανήκει ταυτόχρονα σε περισσότερες από μια ομάδες, καθεμιά από τις οποίες συγκροτείται με διαφορετικά κριτήρια και ποικίλει σε αριθμό μελών. Θα μπορούσαμε, μάλιστα, να ισχυριστούμε ότι όσο πιο σύνθετη είναι μια κοινωνία και ο πολιτισμός της, τόσο πιο κατακερματισμένη μπορεί να μας παρουσιάζεται και γι' αυτό τόσο σημαντικότερος είναι και ο ρόλος των ενοποιητικών συμβόλων που χρησιμοποιεί (Assmann 2011, 120). Από όλους τους πιθανούς τρόπους με τους οποίους η επαφή με τον Άλλο συμβάλλει στη συγκρότηση ταυτοτήτων, η εθνοτική ταυτότητα είναι αυτή που θα μας απασχολήσει θεωρητικά και πρακτικά στο υπόλοιπο του κεφαλαίου 3 και όλο το κεφάλαιο 4.

3.3. ΕΘΝΟΤΙΚΗ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑ: ΖΗΤΗΜΑΤΑ ΟΡΙΣΜΩΝ

Η σύγχρονη έρευνα διακρίνει το **έθνος** (nation) από την **εθνοτική ομάδα** (ethnic group). Η διάκριση αυτή, εμφανέστερη στους όρους που χρησιμοποιούν άλλες ευρωπαϊκές γλώσσες, δεν είναι χωρίς σημασία. Βέβαια, ο όρος έθνος απαντά στις αρχαίες πηγές, δεν έχει όμως πάντοτε το ίδιο περιεχόμενο. Έτσι, στον Όμηρο μπορεί να αναφέρεται σε ομάδα ανθρώπων με κοινή καταγωγή, π.χ. έθνος Λυκίων (Ιλ. 12.330), αλλά να εμφανίζεται και σε φράσεις με ετερόκλητο περιεχόμενο, όπως π.χ. έθνος λαών (Ιλ. 3.32, 7.115), έθνος νεκρών (Οδ. 10.526), έθνος μελισσών, όρνιθων κ.λπ. Στον Ηρόδοτο μπορεί να προσδιορίζεται από το επίθετο ελληνικός στον πληθυντικό αριθμό (τῶν μηδισάντων ἐθνέων τῶν Ἑλληνικῶν Ηρ.1.101), ενώ υπάρχουν και ερμηνείες που συνδέουν το έθνος με έννοιες όπως η τάξη, το επάγγελμα, οι μη-Έλληνες, οι μη-Ιουδαίοι, οι Χριστιανοί κ.ά. (LSJ 480 λ. έθνος). Σήμερα, η αναφορά του όρου είναι προδήλως διαφορετική, καθώς αναφέρεται στην πολιτικά ενεργή ομάδα που συγκροτείται για να νομιμοποιήσει τη δημιουργία ενός κράτους. Αντιθέτως, ο όρος εθνοτική ομάδα έχει καθαρά πολιτισμικό χαρακτήρα (Hobsbawm 1994, 28–69· Smith 2005, 6–20· 2009, 3–21· Ξυδόπουλος 2007, 12–3). Με την ίδια λογική διακρίνουμε την **εθνική** (national identity) από την **εθνοτική ταυτότητα** (ethnic identity). Τέλος, όσον αφορά τα ουσιαστικά που δηλώνουν ιδιότητα, παρατηρείται στα ελληνικά μια σύγχυση. Ο όρος **εθνικότητα** αντιστοιχεί περισσότερο στον αγγλικό όρο nationality. Αντίθετα, ο αγγλικός όρος ethnicity αποδίδεται καλύτερα με τον νεολογισμό **εθνοτικότητα**.

Ωστόσο, ακόμη και στο ίδιο κείμενο μπορεί να συνυπάρξουν διαφορετικές θεωρήσεις της εθνοτικής ταυτότητας (π.χ. Ξυδόπουλος 2007, 11–2), σε μια προσπάθεια να συμβιβαστούν δύο σαφώς διακριτές αντιλήψεις: αυτή που αντιμετωπίζει την ταυτότητα ως φυσικό και αντικειμενικό χαρακτηριστικό, το οποίο, συνεπώς, μπορούμε να εντοπίσουμε και να καθορίσουμε επακριβώς, και εκείνη που θέλει την ταυτότητα κατασκευασμένη, υποκειμενική και επομένως άτρωτη σε όποια προσπάθεια να προσεγγίσουμε την ουσία της, αλλά ταυτόχρονα αποκαλυπτική όταν ζητάμε να μάθουμε πώς αντιλαμβάνεται μια ομάδα τον εαυτό της. Ενώ, όμως, η εθνοτικότητα είναι έννοια ευρεία και αναφέρεται σε ένα κοινωνικό φαινόμενο θεωρημένο εντός του πλαισίου του (ημική προσέγγιση/emic approach), έννοιες όπως η φυλή ή η εθνικότητα είναι σαφώς πιο στενές και αποκαλύπτουν περισσότερα για την οπτική του παρατηρητή που βρίσκεται εκτός του πλαισίου της υπό μελέτη ομάδας (ητική προσέγγιση/etic approach) (Hodos 2010, 12–3). Η διάκριση σε ητική και ημική προσέγγιση είναι ένα από τα βασικά δίπολα που διέπουν τη μελέτη της ταυτότητας (Πίνακας 8).

Από τα παραπάνω γίνεται φανερό ότι, ενώ η εθνική ταυτότητα είναι σύγχρονο φαινόμενο, η εθνοτική είναι σχεδιασμένη ώστε να αναζητηθεί σε πολιτισμούς σύγχρονους ή παλαιότερους που δεν είναι δυνατόν να ενταχθούν στο φαινόμενο της γένεσης των εθνικών κρατών (Malkin 1998, 55 κ.ε· Smith 2005, 13). Ως πολιτισμικό φαινόμενο, η εθνοτική ταυτότητα τροφοδοτείται από τη μνήμη, τον μύθο, ένα κοινό αξιακό σύστημα και κοινά σύμβολα που όλα νομιμοποιούν την συνείδηση μιας κοινής καταγωγής με διαφορετικό όμως τρόπο κατά περίπτωση. Αν και η εθνοτική ταυτότητα γίνεται αντιληπτή υποκειμενικά, συγκροτείται κοινωνικά, ώστε η εθνοτική ομάδα είναι μια φαντασιακά θεσμισμένη κοινότητα για την οποία δεν μπορούμε να εντοπίσουμε αντικειμενικά κριτήρια προκειμένου να την ορίσουμε, παρά τις κατά καιρούς προσπάθειες που στηρίχθηκαν στη βιολογία, τη γλώσσα ή τη θρησκεία (Hall 2000, 19–23· Smith 2005, 14–5).

Πίνακας 8: Δίπολα που διέπουν την μελέτη της κοινωνικής ταυτότητας.

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

Αναφορικά με την ελληνική αρχαιότητα, η έρευνα έχει ακολουθήσει δύο βασικές κατευθύνσεις. Η πρώτη αφορά τον εντοπισμό της ελληνικής ταυτότητας, η οποία αναζητείται είτε στο γεωγραφικό χώρο που θεωρείται κοιτίδα των Ελλήνων, είτε σε μέρη όπως οι αποικίες, όπου οι Έλληνες είχαν τη δυνατότητα να ορίσουν την ταυτότητά τους χρησιμοποιώντας το αντιφατικό δίπολο Έλληνας/μη-Έλληνας (Antonaccio 2010, 35). Η δεύτερη οδηγεί στον εντοπισμό των εθνοτικών ομάδων εντός του ελληνικού πολιτισμού και έχει μια πορεία που, κάτω από την επίδραση του ρομαντισμού, εντοπίζεται τόσο στο χώρο της φιλολογίας όσο και στη μελέτη των υλικών καταλοίπων ήδη από τον 19ο αι. και φτάνει ως τις μέρες μας (Hall 2000, 1–2).

Σύμφωνα με τον Hall (2000, 2), η αναζήτηση εθνοτικών ταυτοτήτων στην αρχαιότητα, εμπνεόμενη από τη σύγχρονη ανθρωπολογική έρευνα, θεμελιώνεται σε τρεις παραδοχές: (α) οι εθνοτικές ομάδες δεν είναι βιολογικά αλλά **κοινωνικά συγκροτημένες**· (β) οι εθνοτικές ομάδες δεν έχουν καθορισμένα και συμπαγή όρια, αλλά όρια προς διαπραγμάτευση, δεν είναι, δηλαδή, στατικές αλλά **δυναμικές**· (γ) η συγκρότηση της εθνοτικής ταυτότητας είναι προϊόν της **γραφτής και προφορικής επικοινωνίας** και δεν συγκροτείται στη βάση γενετικών ή πολιτισμικών χαρακτηριστικών, παρόλο που και τα δύο μπορεί να γίνονται αντιληπτά από την ομάδα ως κινητήριες δυνάμεις και να χρησιμοποιούνται για να ενισχύσουν την ταυτότητα. Σε αυτές μπορούμε να προσθέσουμε και τον ρόλο του **υλικού πολιτισμού** ως μέσου διάδοσης και δύναμης συντήρησης της παράδοσης (Assmann 2011, 119–24).

Στην μελέτη της εθνοτικότητας επικρατούν συνήθως δύο αντιτιθέμενες αντιλήψεις: (α) μια **εργαλειακή**, που θέλει την εθνοτική ταυτότητα σχετικά πρόσφατο φαινόμενο, το οποίο συγκαλύπτει σχέσεις πολιτικής και οικονομικής ισχύος και συνήθως απαντά είτε σε ερευνητές, δηλαδή σε άτομα που εξ ορισμού είναι εκτός της ομάδας, είτε σε ομάδες ανταγωνιστικές της κυρίαρχης· (β) μια **γενετική** (primordial), συχνά με ντετερμινιστικό χαρακτήρα, που θέλει την εθνοτικότητα να βρίσκεται πίσω από άλλες εκφάνσεις του πολιτισμού και είναι χαρακτηριστική στα μέλη μιας ομάδας που αναζητούν ενοποιητικά στοιχεία, ιδιαίτερα αν η συνοχή της ομάδας αισθάνεται απειλή (Hall 2000, 17–8). Υπάρχουν, πάντως, και θεωρήσεις που προσπαθούν να συμφιλιώσουν αυτές τις δύο τάσεις, κυρίως δίνοντας έμφαση τόσο στη **μεταβλητότητα** της εθνοτικής ταυτότητας όσο και στην ικανότητα των ανθρώπων να τη μεταχειρίζονται **εργαλειακά** αφού την κληρονομήσουν (Hall 2000, 18). Η διχοτόμηση αυτή είναι μια άβολη κατάσταση, γιατί προϋποθέτει ότι στο τέλος της συζήτησης πρέπει να επιλέξουμε ανάμεσα σε εθνοτική αλήθεια και επινόηση (Hall 2000, 19).

Θεμελιώδης είναι η ταξινομική διάκριση μεταξύ **κριτηρίων** και **ενδείξεων** (indicia) (Πίνακας 9). Ως κριτήρια ορίζονται τα χαρακτηριστικά που συνειδητά έχουν επιλεγεί από τα μέλη της ομάδας και καθορίζουν την ταυτότητά της. Ως ενδείξεις τα χαρακτηριστικά εκείνα που θεωρούνται ότι παραπέμπουν στα κριτήρια. Τέτοιο ρόλο μπορούν να έχουν τα φυσικά χαρακτηριστικά, αλλά και η θρησκεία, η ενδυμασία ή το σημάδεμα του

Πίνακας 9: Κριτήρια και ενδείξεις (indicia) της εθνοτικής ταυτότητας.

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

σώματος (περιτομή, δερματοστιξία κ.λπ.), ειδικά σε περιπτώσεις που τα φυσικά χαρακτηριστικά δεν διαφέρουν τόσο, ώστε να μπορούν να επιτελέσουν το ρόλο της διάκρισης. Έτσι, τόσο οι ενδείξεις που είναι καθαρά προϊόν κληρονομικότητας όσο και αυτές που οφείλονται σε επιλογή, υπόκεινται στα ίδια ιστορικά και πολιτισμικά κριτήρια (Hall 2000, 20–1).

Μήπως τελικά, αν δεν υπάρχει ένα πολιτισμικό χαρακτηριστικό που να καθορίζει αντικειμενικά την εθνοτική ταυτότητα, τότε αυτή καθορίζεται από έναν συνδυασμό των παραπάνω; Παρόλο που αυτό μοιάζει αυτονόητο, δεν είναι για δύο λόγους. Η άποψη ότι η ταυτότητα μιας ομάδας είναι το σύνολο των πολιτισμικών χαρακτηριστικών της, τοποθετεί αυτά τα χαρακτηριστικά εκτός χρόνου, δεν σέβεται με άλλα λόγια την τάση τους να έχουν διαφορετικό νόημα σε διαφορετικά πλαίσια. Την ίδια στιγμή, εμπειρικά δεδομένα που έχουν προκύψει από ανθρωπολογικές έρευνες καταδεικνύουν τα όρια αυτής της θέσης, καθώς έχει διαπιστωθεί η ύπαρξη διαφορετικών εθνοτικών ταυτοτήτων σε πληθυσμούς που κατά τα άλλα μοιράζονται τον ίδιο πολιτισμό, όπως και το αντίστροφο (Hall 2000, 23–4). Τελικά, η μόνη λύση για κάποιον που θέλει να μελετήσει την εθνοτική ταυτότητα μιας ομάδας είναι να την αντιμετωπίσει **όταν αυτή αντιπαράτίθεται στην ταυτότητα κάποιος άλλης ομάδας** (Hall 2000, 32).

Η αντιπαράθεση, χωρίς να είναι απαραίτητα συγκρουσιακή, καθορίζεται κάθε φορά από το συγκεκριμένο. Έτσι, στη αρχαϊκή και κλασική γραμματεία και τις επιγραφές τα κύρια ονόματα συνοδεύονται από το πατρωνυμικό για τη διάκριση ανάμεσα σε άτομα με το ίδιο όνομα, το εθνοτικό για τη διάκριση μεταξύ πολιτών διαφορετικών πόλεων και το δημοτικό για πολίτες της ίδιας πόλης αλλά διαφορετικών δήμων (Hansen και Nielsen 2004, 58). Η σύγχρονη έρευνα αποδέχεται ότι ο βασικός χαρακτήρας του εθνοτικού είναι πολιτικός, ίσως και σε περιπτώσεις που χρησιμοποιείται για να δηλώσει πρωτίστως τον τόπο προέλευσης, ενώ, ακόμη και όταν ο εθνοτικός προσδιορισμός παραπέμπει σε γεωγραφικές ενότητες και κοινότητες μεγαλύτερες από την πόλη, εκφράζει το κοινό αίσθημα του «*ἀνήκειν*» (Hansen και Nielsen 2004, 63–6). Από την άλλη, στην αρχαιότητα η λέξη έθνος δεν χρησιμοποιείται με την επιστημονική αυστηρότητα των ανθρωπολόγων και είναι συχνά συνώνυμο με το γένος και τη συγγένεια. Ο όρος στις πηγές μπορεί να αναφέρεται στους πολίτες μιας πόλης, ή στους κατοίκους περισσότερων της μιας πόλεων, σε Έλληνες αλλά και βάρβαρους, ακόμη και γενικά και αόριστα σε όλους όσους μοιράζονται μια κοινή ταυτότητα. Γι' αυτό κατά τον Hall (2000, 2, 34–7), η συνηθισμένη ταξινόμηση που θέλει το γένος υποκατηγορία του έθνους, προερχόμενο από τη φυλετική κοινωνία, είναι προϊόν αναχρονιστικής χρήσης των όρων. Το πρόβλημα, ωστόσο, δεν βρίσκεται στον αναχρονισμό καθαυτό, αφού και μόνο η χρήση σύγχρονων αναλυτικών όρων και ταξινομήσεων τον καθιστά ως ένα βαθμό αναπόφευκτο, αλλά στο είδος του αναχρονισμού. Όπως παρατηρεί ο Hall (2000, 34–35 υποσ. 21), η συνήθης ταξινόμηση μεταφράζει τον αρχαίο όρο έθνος ως nation (έθνος). Καθώς, όμως, η αναφορά του σύγχρονου έθνους χαρακτηρίζεται από διαφορές πιο ουσιαστικές από τις ομοιότητες του αρχαίου της προγόνου, η μετάφραση είναι ένας αναχρονισμός τουλάχιστον παραπλανητικός και ανακριβής. Οι Hansen και Nielsen (2004, 59) ξεπερνούν αυτό το πρόβλημα χρησιμοποιώντας τους όρους έθνος και γένος –αλλά και φρατρία και πάτρα– «τεχνοκρατικά». Ταυτόχρονα, αν

Πίνακας 10: Εθνοτική ταυτότητα και αρχαιότητα.

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

και αντώνυμο της πόλεως, περιέχεται σε αυτήν όταν η τελευταία χρησιμοποιείται με τη σημασία της κοινότητας ή της χώρας (Hansen και Nielsen 2004, 42). Προσπαθώντας να προσπελάσει όλες αυτές τις διαμεσολαβήσεις, ο Hall (2000, 34–181) συγκρότησε μια μέθοδο, η οποία χρησιμοποιεί μύθους, γενεαλογίες, διαλέκτους εθνωνύμια (Πίνακας 10) συνδυαστικά με τα αρχαιολογικά κατάλοιπα, αν και η κριτική στη μέθοδο αυτή εστιάζει συνήθως στο γεγονός ότι τα αρχαιολογικά τεκμήρια είναι σε μεγάλο βαθμό εξαρτημένα από τις προκαταλήψεις των πηγών (Papadopoulos 1997, 195).

Συμπληρωματική αυτή της μεθόδου μπορούμε να θεωρήσουμε την προσέγγιση της μεσσηνιακής ταυτότητας από την Alcock (2011, 217–81). Στην περίπτωση αυτή, το υλικό στο οποίο προσβλέπει ο Hall βοηθά ελάχιστα, κυρίως γιατί οι γραπτές πηγές εστιάζουν σχεδόν αποκλειστικά στην ανάμνηση της υποδούλωσης των Μεσσηνίων στους Σπαρτιάτες. Έτσι, όμως, η Alcock καταφέρνει να συζητά για τις σιωπές που επιβλήθηκαν ως αποτέλεσμα της κυριαρχίας του σπαρτιατικού αφηγήματος (Alcock 2011, 221–29), να αναζητά ταυτοτικούς μηχανισμούς σε αναμνηστικά τοπία, όπως τα νεκροταφεία και οι χώροι λατρείας (Alcock 2011, 238–46), να χρησιμοποιεί τα ευρήματα επιφανειακών ερευνών για να εντοπίσει τη μεσσηνιακή κοινότητα την περίοδο της σπαρτιατικής κατοχής (Alcock 2011, 229–38) και να συζητά την αλλαγή στο μεσσηνιακό τοπίο μετά την ίδρυση της Μεσσήνης (370/369 π.Χ.), που επέτρεψε στους Μεσσήνιους τη φαντασίωση μιας ελεύθερης κοινότητας με διακριτή ταυτότητα (Alcock 2011, 264–78) και επιτρέπει σε εμάς τον εντοπισμό της.

3.4. ΛΗΘΗ ΚΑΙ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑ

Σε πλήρη αντιστοιχία με τη μνήμη, και η λήθη ως φαινόμενο συνδέεται με την **υπερίσχυση**, τη **διατήρηση** ή την **υποταγή** της ταυτότητας (Μαντόγλου 2012α, 29). Άλλωστε, προκειμένου να συγκροτηθεί μια ταυτότητα, χρειάζεται ένας **βαθμός αφαίρεσης** που επιτρέπει τη σύνθεση μιας λογικής, συνεπούς και χωρίς αντιφάσεις αφήγησης (Kramer 2002, 360). Εξίσου δημιουργική μπορεί να καταστεί η λήθη στην περίπτωση επιδιώξεων και ταυτοτήτων που πιθανόν δεν θα μπορούσαν να επιτευχθούν εξαιτίας της μνήμης. Η **διαδικασία της αφομοίωσης**, δηλαδή της μετάβασης από τη μια ομάδα στην άλλη, επιτυγχάνεται συχνά χάρη στη λήθη της προηγού-



Διάγραμμα 18: Συμβολές της λήθης στη συγκρότηση ταυτότητας.

μενης ταυτότητας, προκειμένου να υιοθετηθεί η καινούργια (Assmann 2008, 114). Ανθρωπολογικές έρευνες έχουν καταδείξει ότι οι εγκαταστάσεις μεταναστών, οι επιγαμίες, η ανταλλαγή τροφής κ.ο.κ. μπορούν να είναι παράγοντες εξίσου ισχυροί με τη μνήμη και ταυτόχρονα ανταγωνιστικοί στη συγκρότηση ταυτοτήτων. Επομένως, η εθνοτική ταυτότητα που στηρίζεται σε βιολογικούς ή πολιτισμικούς παράγοντες είναι μόνο μία από τις πιθανές εκδοχές συλλογικής ταυτότητας που μπορούν να υπάρξουν (Παραδέλλης 1999, 39–40). Κατ' επέκταση, η μνήμη που μπορεί να προκύψει σε ομάδες συγκροτημένες με εθνοτικά κριτήρια είναι μόνο μια από τις πιθανές εκδοχές κοινωνικής μνήμης που μπορούν να εντοπιστούν. Υπό αυτή την έννοια, η λήθη δεν είναι μια παθογένεια, αλλά ένας δημιουργικός μηχανισμός που συμβάλλει στη συγκρότηση της ταυτότητας του Εαυτού και της ομάδας (Διάγραμμα 18). Από την άλλη μεριά, οι **παθογένειες της μνήμης** μπορούν να επηρεάσουν αρνητικά τη λειτουργία των ταυτοτήτων. Νεότερα ιστορικά παραδείγματα καταδεικνύουν ότι η τραυματική μνήμη που δεν έχει θεραπευθεί μπορεί να αποδομήσει τη συλλογική συνείδηση μιας κοινωνίας (Κόκκινος κ.ά. 2010, 51–2).

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 4

ΤΡΕΙΣ ΠΕΡΙΠΤΩΣΕΙΣ ΕΘΝΟΤΙΚΩΝ ΑΝΑΜΝΗΣΕΩΝ ΣΤΟ ΒΟΡΕΙΟ ΑΙΓΑΙΟ

Η κατανόηση των παραπάνω μηχανισμών είναι απαραίτητη για τη συγκρότηση του ερμηνευτικού πλαισίου των περιπτώσεων που ακολουθούν, καθώς από αυτούς απορρέει ένα πλέγμα διαμεσολαβήσεων που επηρεάζουν τόσο την ανάλυση της γραμματείας όσο και του υλικού πολιτισμού αναφορικά με ταυτοτικά ζητήματα στην αρχαιότητα. Ακολουθεί η παρουσίαση τριών περιπτώσεων από το Βόρειο Αιγαίο της Πρώιμης Εποχής του Σιδήρου και της αρχαϊκής περιόδου. Η πρώτη αφορά τη φοινικική παρουσία στη Θάσο, που διατηρήθηκε στη μνήμη ως μέρος ενός σώματος ιδρυτικών μύθων σχετικών με το νησί και την πόλη, ενώ συνδέεται και με τη λατρεία στο περιαστικό ιερό του Ηρακλή. Η δεύτερη είναι η παράδοση της «τυρρηνικής» παρουσίας στην προελληνική Λήμνο, η οποία σχετίζεται με τον εξελληνισμό του νησιού μετά την κατάκτηση των Αθηναίων, αλλά και με, γνωστά από παλιά στην έρευνα, ενδιαφέροντα επιγραφικά ευρήματα από την Ηφαιστία, τα οποία ανήκουν σε μια γλώσσα τουλάχιστον συγγενική της ετρουσκιικής. Η τρίτη είναι η περίπτωση των αποίκων της Σαμοθράκης και της παραδεδομένης σαμιακής τους καταγωγής.

Οι τρεις αυτές περιπτώσεις έχουν ορισμένα κοινά χαρακτηριστικά που εμπίπτουν στο θεωρητικό πλαίσιο του προηγούμενου κεφαλαίου. Πρόκειται για παραδόσεις ενός μακρινού παρελθόντος, των οποίων οι εκτενέστερες σωζόμενες αφηγήσεις δεν χρονολογούνται πριν τον 5ο αι. π.Χ. Πρόκειται για αφηγήσεις ελληνικές, οι οποίες συγκροτήθηκαν όταν και τα τρία νησιά εντάχθηκαν στη σφαίρα του ελληνικού κόσμου, περνώντας σε μια άλλη χρονική κανονικότητα. Κυρίως, όμως, πρόκειται για περιπτώσεις στις οποίες το αρχαιολογικό υλικό κλήθηκε να συμβάλει στον εντοπισμό εθνοτικών ταυτοτήτων, λιγότερο ή περισσότερο ανεξάρτητα από τις αναλύσεις της γραμματειακής παράδοσης και των επιγραφικών τεκμηρίων.

4.1. ΑΝΑΖΗΤΩΝΤΑΣ ΤΟΥΣ ΦΟΙΝΙΚΕΣ ΣΤΟ ΘΑΣΙΑΚΟ ΤΟΠΙΟ

Τον 2ο αι. μ.Χ. ο Πausanías (5.25.12) αναφέρει ότι ανάμεσα στα άλλα αναθήματα στην Ολυμπία, είδε και έναν χάλκινο Ηρακλή, ανάθημα των Θασίων. Η αναφορά αυτή του δίνει την ευκαιρία να σχολιάσει ότι υπήρξε αυτήκοος μάρτυρας (*ἤκουσα δὲ ἐν Θάσῳ*) της παράδοσης που θέλει τη λατρεία του φοινικικού θεού Ηρακλή παλαιότερη από αυτή του Έλληνα ήρωα, γιού του Αμφιτρίωνα. Η μαρτυρία του Πausanías δεν θα είχε κανένα ιδιαίτερο ενδιαφέρον αν δεν μας προσέφερε μια άγνωστη από άλλους συγγραφείς πληροφορία: φαίνεται πως, τουλάχιστον στην εποχή του, υπήρχε η άποψη ότι οι Θάσιοι είχαν φοινικική καταγωγή (*Θάσιοι δὲ Φοίνικες τὸ ἀνέκαθεν ὄντες...*).

Χωρίς αυτή την ιδιαιτερότητα, η αφήγηση του Πausanías θα έμοιαζε σαν μια αντιγραφή της παλαιότερης και εκτενέστερης αφήγησης του Ηροδότου για την πληθυσμιακή σύνθεση του νησιού πριν την άφιξη των Παρίων. Σύμφωνα με τον Ηρόδοτο (6.47.2), οι Φοίνικες αποίκησαν τη Θάσο πριν τους Έλληνες για να εκμεταλλευθούν τα κοιτάσματα χρυσού που είχαν εντοπίσει στην περιοχή μεταξύ Κοινύρων και Αινύρων, για την οποία η μόνη τοπογραφική πληροφορία που μας παραδίδεται είναι ότι βρίσκεται απέναντι από τη Σαμοθράκη. Μάλιστα,

ο Ηρόδοτος (6.47.1) αποδίδει το όνομα του νησιού στον φοίνικα οικιστή Θάσο, ενώ θεωρεί φοινικικής προέλευσης τη λατρεία και το ιερό του Ηρακλή στο νησί (Ηρόδοτος, 2.44).

Η συνήθης προσέγγιση θέλει τις δύο αυτές μαρτυρίες να αντλούν από διαφορετικές παραδόσεις –στον Πausanία ο οικιστής Θάσος εμφανίζεται ως γιος του Αγήνορα και όχι του Φοίνικα όπως στον Ηρόδοτο– που επικαλύπτονται σε ορισμένα σημεία, με τα ηροδότεια αποσπάσματα να θεωρείται ότι αντλούν το υλικό τους σε μεγάλο βαθμό απευθείας από τη φοινικική παράδοση (Mavrogiannis 2004, 53–5). Εξάλλου, τόσο η *Tabula Albani* (*IG XIV*, 1293, 83–84: Ἡρακλῆς... Θάσον ἑλὼν <Σθε>γ<έ>λῳ καὶ Ἀλκαίῳ παρέδωκε) όσο και ο Απολλόδωρος (2.5.9, 104: καὶ παραγενόμενος (ενν. Ἡρακλῆς) εἰς Θάσον καὶ χειρωσάμενος τοὺς ἐνοικοῦντας Θρᾷκας ἔδωκε τοῖς ἄνδρῳγεν παισὶ κατοκεῖν) διασώζουν μια ακόμη παράδοση, που θέλει τον γιο του Αμφιτρίωνα Ηρακλή να κατακτά την Θάσο την περίοδο των άθλων (Edwards 1979, 19, 25–9, 78· Bonnet 1988, 47–50, 346–52· Martinelli 2012, 82 και υποσ. 14). Καθώς, όμως, καμιά από τις δύο παραδόσεις για το ρόλο των Φοινίκων στη θασιακή ιστορία δεν επιβεβαιώνεται θετικά από τα αρχαιολογικά δεδομένα, η σύγχρονη έρευνα είναι κάπως επιφυλακτική απέναντι και στις μαρτυρίες του Ηροδότου και του Πausanία, αντιμετωπίζοντας τις αφηγήσεις τους περισσότερο ως ενδεικτικές των φοινικικών προθέσεων και βλέψεων για το βόρειο Αιγαίο και λιγότερο ως μια ρεαλιστική εκδοχή του παρελθόντος (Μπουρογιάννης 2012, 36 και υποσ. 13).

Αυτό που απουσιάζει από τη συζήτηση, είναι ο τρόπος με τον οποίο επηρεάζονται οι αφηγήσεις που έφτασαν ως εμάς από τον αναμνηστικό τους χαρακτήρα και τις πολλαπλές διαμεσολαβήσεις με το πέρασμα του χρόνου. Εξάλλου, οι αφηγήσεις αυτές αφορούν μια περίοδο, κατά την οποία οι κοινότητες που είχαν συγκροτηθεί στη Θάσο, είτε δεν διέθεταν γραφή είτε δεν την είχαν θέσει στην υπηρεσία μιας αφηγηματικής παράδοσης. Σε τέτοιες κοινωνίες, το παρελθόν μπορεί να ταξινομηθεί σε τρεις κατηγορίες: (α) το **πρόσφατο**, το οποίο βασίζεται στην αλληλεπίδραση και για το οποίο υπάρχει αφθονία πληροφοριών που μειώνεται όσο πιο πίσω πηγαίνουμε στο χρόνο, (β) το **απομακρυσμένο**, για το οποίο υπάρχουν λίγες πληροφορίες αξιόπιστες και επιβιώνουν ελάχιστα ονόματα, και (γ) το **απώτατο**, για το οποίο επίσης υπάρχει πληθώρα πληροφοριών, εντός ενός φορμαλιστικού και θεσμοθετημένου πλαισίου. Το κενό μεταξύ πρόσφατου και απώτατου παρελθόντος συχνά αναφέρεται ως **κυλιόμενο χάσμα** (floating gap), όρος που οφείλουμε στον ανθρωπολόγο J. Vansina (1985, 23–4· Assmann 2008, 112· 2011, 34–7· 2017, 54–65).

Αυτό το απώτατο παρελθόν, όμως, συμβαίνει να είναι το αποδεκτό παρελθόν των εγγράμματων ελληνικών κοινωνιών της αρχαιότητας, διαμορφωμένο από τους μηχανισμούς που διέπουν την προφορική παράδοση (πρβλ. το σύγχρονο παράδειγμα των Λειψών: Παπαχριστοφόρου 2013, 36–40). Οι χρονικές ασυμβατότητες που προκύπτουν από τη σύγχρονη ταύτιση της εποχής των ηρώων με την γνωστή από την αρχαιολογία Ύστερη Εποχή του Χαλκού, δεν απασχολούσαν καθόλου τις κοινωνίες που αφηγούνταν και χρησιμοποιούσαν τις μυθικές γενεαλογίες. Ανησυχίες για μια λογική και συνεπή αφήγηση δεν υπήρχαν, η μνήμη δεν μπορούσε να διατηρήσει μια σαφή αλληλουχία των γεγονότων για πάνω από τρεις ή τέσσερις γενιές και η χρονική αιτιότητα των μυθικών γεγονότων ήταν προϊόν της ανθρώπινης εφευρετικότητας, με τον μύθο να ανήκει σε ένα άχρονο παρελθόν (Hall 2000, 78). Η παρατήρηση αυτή συνάδει με όσα γνωρίζουμε ευρύτερα για τη σχέση μυθοπλασίας και μνήμης: η γενικότερη ανάμνηση ενός γεγονότος χωρίς τη συνδρομή της γραφής δεν φαίνεται να μπορεί να διατηρηθεί για περισσότερες από έξι γενιές (περίπου 150 χρόνια) και σίγουρα όχι πάνω από οχτώ (περίπου 200 χρόνια) (Παπαχριστοφόρου 2013, 87–8), ενώ η μυθοπλασία έχει την τάση να προεκτείνει το παρελθόν προς τα πίσω (Παπαχριστοφόρου 2013, 61–2). Βέβαια, και αυτό το ερμηνευτικό σχήμα είναι στην πραγματικότητα μια ακόμη διαμεσολάβηση, αυτή τη φορά ερευνητική. Όμως καταδεικνύει ότι τέτοιου είδους προβλήματα είναι σαφώς πιο σύνθετα από την προσπάθεια κάθαρσης της παράδοσης και τον εντοπισμό ενός ιστορικού πυρήνα. Οι αφηγήσεις για τους Φοίνικες στη Θάσο πρέπει, λοιπόν, να αντιμετωπιστούν ως μέρος ενός αναμνηστικού υλικού, που αναφέρεται στο απώτατο θασιακό παρελθόν και υπόκειται στους δικούς του κανόνες.

4.1.1. Οι Φοίνικες στη Θάσο: η γραμματεία

Παρά το γεγονός ότι δεν επιβεβαιώνεται από αρχαιολογικά ευρήματα (Rouilloux 1954, 20, 352–53· Vian 1963, 66· Bunnens 1979, 358–66· Edwards 1979, 80 υποσ. 74, 183–84· Morris 1992β, 144–46· Blakely 2010, 71 υποσ. 13), η φιλολογική παράδοση που συνδέει του Φοίνικες με τη Θάσο θεωρείται ενίοτε η πιο ουσιαστική μαρτυρία για την παρουσία Φοινίκων στο βόρειο Αιγαίο (Τιβέριος 2012, 66). Η παράδοση αυτή χαρακτηρίζεται και από τις δύο βασικές παραμέτρους που διέπουν την φοινικική δραστηριότητα στη Μεσόγειο: τη διασπορά και την αναζήτηση μεταλλευμάτων (Coldstream 1982· Κουρου 2012α, 35). Οι πιο σημαντικές μαρτυρίες εντοπίζονται σε δύο διαφορετικά βιβλία του Ηροδότου, το δεύτερο, στο οποίο ο Ηρόδοτος, εκτός άλλων, αποδίδει φοινικική καταγωγή στη λατρεία του Ηρακλή στη Θάσο, και το έκτο, όπου σε μια παρέκβαση του σχολιάζει την φοινικική προέλευση του ονόματος Θάσος και αναφέρεται στα ορυχεία χρυσού στα Κοίνυρα και τα Αίνυρα, που σύμφωνα με την παράδοση διάνοιξαν πρώτοι οι Φοίνικες.

Στην ηροδότεια σκέψη, οι Φοίνικες στη Θάσο συνδέονται στενά με τη λατρεία του Ηρακλή. Η σκέψη αυτή, ωστόσο, φαίνεται να ομογενοποιεί διαφορετικές παραδόσεις και μαρτυρίες με προσωπικές παρατηρήσεις και συλλογισμούς, εντάσσεται δε στον λεγόμενο *Αιγύπτιο Λόγο*, παρατήρηση που από μόνη της αρκεί για να ενεργοποιήσει τα ερευνητικά μας ανακλαστικά για λιγότερο ή περισσότερο ορατές διαμεσολαβήσεις. Ο Ηρόδοτος ξεκινά παραθέτοντας μια προφορική μαρτυρία που προέρχεται από την Αίγυπτο: οι Αιγύπτιοι ιερείς δεν γνωρίζουν τον ήρωα Ηρακλή, αλλά έναν Ηρακλή θεό, μέλος του δωδεκαθέου, ο οποίος γεννήθηκε 17.000 χρόνια πριν τη βασιλεία του Αμάσιος (Ηρόδοτος 2.43). Ακολουθεί η μαρτυρία ενός ιερέα του «Ηρακλή» από τη Φοινίκη, σύμφωνα με τον οποίο η λατρεία του Ηρακλή υπήρχε από την ίδρυση της πόλης, που τοποθετούνταν 2.300 χρόνια πριν την εποχή του Ηροδότου και συνεπώς πολύ πιο πίσω χρονικά σε σχέση με την εποχή που έδρασε ο ήρωας σύμφωνα με την ελληνική παράδοση (Ηρόδοτος 2.44.1–3). Στην Τύρο είδε και ένα δεύτερο ιερό του Ηρακλή, του επονομαζόμενου Θασίου (Ηρόδοτος 2.44. 3), ενώ στην ίδια τη Θάσο βρήκε ιερό του Ηρακλή ιδρυμένο από τους Φοίνικες, με τη λατρεία να χρονολογείται πέντε γενιές πριν τη γέννηση του γνωστού από τους ελληνικούς μύθους ήρωα Ηρακλή από τον Αμφιτρύωνα και την Αλκμήνη (Ηρόδοτος 2.44.4). Καταλήγει στο συμπέρασμα ότι ο εξ Ανατολής Ηρακλής ήταν θεός και παλαιότερος του ήρωα, και ότι όσοι από τους Έλληνες τελούν δύο διαφορετικές λατρευτικές πρακτικές, θυσίες για το θεό και χοές για τον ήρωα, πράττουν σωστά (Ηρόδοτος 2.44.5).

Η δεύτερη αναφορά του Ηροδότου στους Φοίνικες της Θάσου εντοπίζεται σε τελείως διαφορετικό πλαίσιο, σε ένα βιβλίο που αφορά την κατάκτηση της Θράκης και της Μακεδονίας από τους Πέρσες, την οποία φυσικά, ως μια σημαντική πόλη του βορείου Αιγαίου, δεν απέφυγε ούτε η Θάσος. Στο σχετικό χωρίο πληροφορούμαστε ότι ο Δαρείος, εξαιτίας του φόβου μην αποστατήσουν οι Θάσιοι, απαίτησε να γκρεμίσουν το τείχος τους και να παραδώσουν τα πλοία τους στα Άβδηρα (Ηρόδοτος 6.46.1). Επίσης, ότι οι Θάσιοι, μετά την πολιορκία του Ιστιαίου, είχαν χτίσει ισχυρότερο τείχος και φρόντισαν να ενισχύσουν και τον στόλο τους (Ηρόδοτος 6.46.2), και πως όλα αυτά τα είχαν πετύχει χάρη στα έσοδα από τα χρυσορυχεία της Σκαπτής Ύλης και τα μεταλλεία που διέθετε το ίδιο το νησί (Ηρόδοτος 6.46.3). Ο Ηρόδοτος διακόπτει την αφήγηση των παραπάνω γεγονότων προκειμένου να μιλήσει σε πρώτο πρόσωπο και να σχολιάσει ότι ο ίδιος ήταν αυτόπτης μάρτυρας της ύπαρξης των μεταλλείων στη Θάσο, και ότι διαπίστωσε πως τα πιο εντυπωσιακά ήταν τα ορυχεία στα Κοίνυρα και τα Αίνυρα, στην ακτή απέναντι από τη Σαμοθράκη, τα οποία πρώτοι εκμεταλλεύθηκαν οι Φοίνικες που έφτασαν στο νησί με τον Θάσο, τον οικιστή που έδωσε το όνομά του στον τόπο (Ηρόδοτος 6.47). Μετά από αυτή την παρέκβαση η αφήγηση ακολουθεί το ρυθμό της, με τους Θάσιους να υποκύπτουν στις απαιτήσεις του Δαρείου και ο Δαρείος να σχεδιάζει τις επόμενες κινήσεις του σχετικά με τις υπόλοιπες ελληνικές πόλεις νοτιότερα της Μακεδονίας (Ηρόδοτος 6.48).

Ενίοτε, η θεώρηση της λατρείας του Ηρακλή στη Θάσο σύμφωνα με την ηροδότεια μαρτυρία (Μαντρογιάννης 2004, 59–60), καθώς και η ευρύτερη συζήτηση γύρω από τη φοινικική παρουσία στο νησί είναι αρκετά επίπεδες και μοιάζουν αποκομμένες από το πνεύμα του πλαισίου τους, προκειμένου να ενταχθούν σε σύγχρονα ερμηνευτικά σχήματα, που όμως δεν λαμβάνουν υπόψη την πιθανή διαμεσολάβηση της ίδιας της ηροδότειας

σκέψης. Έτσι, ο Ηρόδοτος καθίσταται «... πολύ σημαντικός γιατί οι Φοίνικες στην πράξη επικοινωνούν μαζί μας μέσα από αυτόν ... επειδή χωρίς αμφιβολία ο Ηρόδοτος χρησιμοποιούσε φοινικικές πηγές (...) Μπορεί κανείς να καταλήξει στο συμπέρασμα ότι αυτά που οι Πέρσες γνώριζαν για τους Φοίνικες ήταν, στην τελική, αυθεντική φοινικική παράδοση, και έτσι ο Ηρόδοτος αποκαλύπτει τη φωνή των ίδιων των Φοινίκων μέσω των Περσών. Αλλά σε ποιο βαθμό; Η απάντηση βρίσκεται στο κάθε χωρίο χωριστά ...» (Mavrogiannis 2004, 54–55, μτφ. του γράφοντος).

Με τον τρόπο αυτό, όμως, τα δύο χωρία (Ηρόδοτος 2.43–44 και 6.46–48) αντιμετωπίζονται σχεδόν σαν να ανήκουν σε λήμμα εγκυκλοπαίδειας και όχι ως ερανίσματα ενός απώτατου παρελθόντος. Αυτό έχει ως αποτέλεσμα αν, στο πλαίσιο μιας αναζήτησης του αληθινού ιστορικού πυρήνα των αφηγήσεων, κάποια από τις πληροφορίες ή τα συμπεράσματα του Ηροδότου αποδειχθεί λανθασμένο ή έστω ανακριβές, να τίθεται υπό αμφισβήτηση όλο το σώμα των δεδομένων που μας προσφέρει, ενώ η ίδια λογική διέπει και την επιχειρηματολογία αυτών που αποδέχονται τις μαρτυρίες του Ηροδότου (Graham 1978, 88–90). Οι διαφορετικές πληροφορίες, όμως, που μας δίνει ο Ηρόδοτος για τη σχέση των Φοινίκων με τους Θασίους υπηρετούν διαφορετικές σκοπιμότητες που δεν είναι δυνατόν να μην ληφθούν υπόψη κατά την αξιολόγηση των σχετικών χωρίων ως πηγών.

Όσον αφορά το δεύτερο βιβλίο, το βασικό ερμηνευτικό σχήμα του Ηροδότου είναι απλό: η λατρεία του Ηρακλή διαδόθηκε από τους Αιγύπτιους μέσω των Φοινίκων στους Έλληνες. Η συλλογιστική του, ωστόσο, ξεκινάει προβληματικά, καθώς ισχυρίζεται ότι το όνομα Ηρακλής είναι αιγυπτιακό. Όμως, η θεωρία αυτή όχι μόνο απορρίπτεται από τη σύγχρονη φιλολογική-γλωσσολογική ανάλυση (Lloyd 1994, 203), αλλά δύσκολα μπορούμε να φανταστούμε ότι έβρισκε ετυμολογικά ερείσματα ακόμη και στην εποχή του, που οι παρετυμολογήσεις ήταν συνηθισμένες. Από την άλλη, ο μόνος Αιγύπτιος θεός που οι μελετητές του Ηροδότου θεωρούν ότι μπορούν να συσχετίσουν με τον Ηρακλή είναι ο θεός Σου, ο οποίος, όπως ο Ηρακλής, ήταν δυνατός πολεμιστής και στήριζε τον ουρανό, ιδιότητα που θυμίζει τον Άτλαντα στον άθλο με τα μήλα των Εσπερίδων (Lloyd 1994, 202). Η εξήγηση γι' αυτό το λάθος μάλλον βρίσκεται στις μεταφραστικές συνήθειες της εποχής. Πιθανότατα οι Αιγύπτιοι χρησιμοποιούσαν το ελληνικό όνομα του ήρωα κατά τη μετάφραση αντί για το αιγυπτιακό του θεού Σου αμετάφραστο, όπως θα κάναμε εμείς σήμερα σε αντίστοιχη περίπτωση (Lloyd 1994, 204–5). Φυσικά, εκείνη τη στιγμή δεν αντιλαμβάνονταν ότι αυτή η πράξη τους δεν ήταν απλή μετάφραση, αλλά ερμηνεία που παρενέβαινε σε ζητήματα ουσίας και η οποία συνέτεινε στην αναδιάταξη του ηροδότειου γνωστικού σύμπαντος. Η ευθύνη της αναδιάταξης θα μπορούσε να μετατεθεί από τον μεταφραστή στον ίδιο τον Ηρόδοτο, αν δεχθούμε ότι στο έργο του η λέξη *ὄννομα* μπορεί να σημαίνει ταυτόχρονα όνομα και χαρακτήρας-προσωπικότητα (Lloyd 1994, 204).

Κάτι ανάλογο φαίνεται να συμβαίνει με τον Μελκάρ, η λατρεία του οποίου ήταν σημαντική στην Τύρο (Malkin 2013, 124–25) και στην Καρχηδόνα (Quinn 2018, 113–31) και τον οποίον ο Ηρόδοτος ταυτίζει με τον Ηρακλή (Lloyd 1994, 205–6). Προφανώς, όμοιες και παρόμοιες πολιτισμικές εμπειρίες Ελλήνων και Φοινίκων συνέτειναν προς αυτόν τον συγκρητισμό (Malkin 2013, 130). Όλα αυτά καταδεικνύουν ότι τίποτε απ' όσα διαβάζουμε στο δεύτερο βιβλίο του Ηροδότου δεν σχετίζεται με τη θασιακή παράδοση της φοινικικής παρουσίας στο νησί. Στο χωρίο όπου η λατρεία του Ηρακλή στη Θάσο χρονολογείται πέντε γενιές πριν τη γέννηση του Έλληνα ήρωα, η διατύπωση από μόνη της δεν μας επιτρέπει να εξακριβώσουμε αν αυτός ο ισχυρισμός προκύπτει από του συλλογισμούς Ηροδότου ή είναι μια παράδοση που βρήκε στο νησί όταν το επισκέφθηκε.

Αν πρόκειται για θασιακή παράδοση, είναι δυνατόν η θεωρία που θέλει τους Φοίνικες της φιλολογικής παράδοσης να μην αντιστοιχούν στο γνωστό σημιτικό λαό αλλά στο κρητομυκηναϊκό «υπόστρωμα» των παραλίων της Μ. Ασίας, να αποτελέσει μια πιθανή ερμηνευτική βάση (Κουκούλη-Χρυσανθάκη 1992, 725–29, ιδιαίτερα 727–28); Η διαπίστωση ότι η πορφύρα, εξαιτίας της οποίας υποτίθεται ότι οι Φοίνικες εμφανίζονται με αυτό το εθνωνύμιο στην ελληνική γραμματεία, δεν παράχθηκε για πρώτη φορά στην Εγγύς Ανατολή, αλλά σε μινωικά κέντρα του Αιγαίου γύρω στο 1750 π.Χ. (Stieglitz 1994, 49· Βεροπουλίδου 2012), φαίνεται να είναι ένα ισχυρό επιχείρημα υπέρ αυτής της θεώρησης.

Σε διάφορες θέσεις της Εποχής του Χαλκού έχουν εντοπιστεί όστρακα πορφύρας που τεκμηριώνουν την παραγωγή βαφής (Stieglitz 1994, 49–53): η Τροία (Schliemann 1880, 115), το ακρωτήρι Κολόνα της Αίγινας (Berger κ.ά. 2024), το Κουφονήσι (Bonsaquet 1939–40), το Παλαίκαστρο Κρήτης (Stieglitz 1994, 50), το Καστρί Κυθήρων (Coldstream 1973, 282· Huxley 1973, 36–37), η Κνωσός (Hutchinson 1962, 239), τα Μάλια (Vogler 1984), η Κύπρος (Reese 1987, 205) η νήσος Χρυσή (Brogan κ.ά. 2025) και. Ακόμη, χημικές αναλύσεις σε μινωικά αγγεία παρέχουν ισχυρή τεκμηρίωση συστηματικής χρήσης τους για την παραγωγή και επεξεργασία οργανικών χρωστικών στις οποίες συγκαταλέγεται και η πορφύρα (Koh κ.ά. 2016). Βέβαια, η παρουσία σωρών από όστρακα πορφύρας σε μια θέση δεν αρκεί από μόνη της για να αποδείξει βιομηχανική παραγωγή· πρέπει να ληφθούν υπόψη και άλλα δεδομένα, όπως θραύσματα, εργαλεία, δοχεία εκχύλισης, και ίχνη έκχυσης, για να διακριθούν οι εγκαταστάσεις βαφής από απλά κατάλοιπα αλιείας (Sotiropoulou κ.ά. 2021· Mylona κ.ά. 2025· Veropoulidou 2025). Ιδιαίτερου ενδιαφέροντος εύρημα είναι πινακίδα γραμμικής Β από την Κνωσό στην οποία απαντά φράση που συνήθως μεταφράζεται ως «βασιλική πορφύρα». Ενεργό πεδίο συζήτησης παραμένει η ετυμολογική σχέση της λέξης με τη φοινικική γλώσσα (Stieglitz 1994, 52–53).

Εξίσου ισχυρό επιχείρημα προς μια θασιακή παράδοση, σύμφωνα με την οποία οι Φοίνικες στη Θάσο δεν είναι ο γνωστός σημιτικός λαός, μπορεί να θεωρηθεί και η διαπίστωση ότι η μεταλλευτική δραστηριότητα στη Θάσο συνδέεται περισσότερο με το νότιο Αιγαίο, καθώς είναι πολύ πρωιμότερη της παρόμοιας δραστηριότητας στα Βαλκάνια: η εξόρυξη αργύρου χρονολογείται από την 4η χιλιετία, η εξόρυξη χαλκού από την 3η χιλιετία και η εξόρυξη σιδήρου τουλάχιστον από τον 11ο αι. π.Χ. (Sanidas κ.ά. 2016, 284–88· 2018, 253–54). Επιπλέον, η μινωική διείσδυση σε Σαμοθράκη (Matsas 1995, 245–46· 2009), Λήμνο (Boulotis 2009), Μ. Ασία (Niemeier 2005: Μίλητος), Εγγύς Ανατολή (Ισραήλ: Cline και Yasur-Landau 2013· Συρία: Pfälzner 2008), Αίγυπτο (Bietak 2010, 2013) και γενικότερα στο Ανατολικό Αιγαίο και την Ανατολική Μεσόγειο (Georgakopoulos 2012) θεωρείται σήμερα επαρκώς τεκμηριωμένη, ενώ αμφισβητείται η φοινικική-σημιτική προέλευση ακόμη και του ονόματος του Κάδμου (Beekes 2004, 465–68).

Όσο εύλογο και αν ακούγεται να συμφύρονται σε ένα απώτατο μυθικό παρελθόν αναμνήσεις διαφορετικών εθνοτικών ομάδων (Μινωίτες, Μυκηναίοι, Φοίνικες), που στη συλλογική μνήμη ταυτίζονται με ορισμένα πολιτισμικά χαρακτηριστικά (παραγωγή πορφύρας), η κρητομυκηναϊκή θεωρία δεν παύει να είναι μια ακόμη προσπάθεια κάθαρσης της μυθικής παράδοσης. Στον πυρήνα της βρίσκεται –«επικαιροποιημένη» ώστε να περιλαμβάνει την εισηγμένη μυκηναϊκή Υστεροελλαδική ΙΙΒ κεραμική που έχει εντοπιστεί στο στρώμα Ύστερης Εποχής Χαλκού του οικισμού στο Καστρί (Jesi και Egli 1964, 262· Κουκούλη-Χρυσανθάκη 1992, 561–62)– μια παλιά αρχαιοδιφική θεωρία που θέλει Μινωίτες να έχουν μεταναστεύσει στη Θάσο και η οποία συνδέει τον Κάδμο, κατεξοχήν φοίνικα ήρωα στην ελληνική μυθολογία, με την Καρία, τη Λυκία και την Κρήτη. Για την υπόθεση αυτή, ωστόσο, δεν υπάρχει η παραμικρή ένδειξη. Η ίδια η κρητομυκηναϊκή θεωρία αναπτύχθηκε σε μια εποχή που δεν είχε αποκρυπτογραφηθεί η Γραμμική Β και οι γνώσεις για τον μυκηναϊκό και μινωικό κόσμο ήταν σαφώς λιγότερες (Weill 1921, 120–21, 141–44). Η επιβίωσή της με επικαιροποιημένη μορφή μάλλον καταδεικνύει ότι το ερμηνευτικό σχήμα δεν συνδέεται αιτιακά με την ποσότητα της παραγόμενης αρχαιολογικής γνώσης. Αντίθετα, πιο πιθανή μοιάζει η ύπαρξη κάποιας μορφής διπλής λατρείας στη Θάσο (λατρεία θεού-ηρωολατρεία) με θυσίες και χοές που οδήγησε τον Ηρόδοτο στη σύνδεση του θάσιου Ηρακλή με την Ανατολή (Launey 1937, 400· Lloyd 1994, 211–12).

Η μαρτυρία του Πausανία (5.25.12) περισσότερο συσκοτίζει παρά ξεκαθαρίζει το τοπίο. Εκτός αν αντιμετωπίσουμε τις δύο πηγές σαν να υπάρχουν σε ένα στατικό και άχρονο απώτατο παρελθόν, δεν μπορούμε να παραβλέψουμε ούτε τη μεταξύ τους χρονική απόσταση και τις επιπλέον διαμεσολαβήσεις που λογικά υπήρξαν μέχρι την εποχή του Πausανία, ούτε την πιθανότητα η παλαιότερη πηγή να συνέβαλε ως ένα βαθμό στην παραγωγή της νεότερης, έστω και έμμεσα. Το μόνο που καταδεικνύει με σχετική ασφάλεια είναι το γεγονός ότι στην εποχή του Πausανία πια η παράδοση που θέλει τη λατρεία του Ηρακλή φοινικική είχε παγιωθεί, αν και μέσω περισσοτέρων της μιας γενεαλογιών, ενώ η φοινικική ταυτότητα είχε επεκταθεί και στο ζήτημα της καταγωγής των ίδιων των Θασιών. Η ασαφής διατύπωση του Πausανία (*ἦκουσα δὲ ἐν Θάσῳ*) δεν αποκλείει την πιθανότητα να πρόκειται για μια γενεαλογία σχεδιασμένη να προσδώσει την αίγλη της εξωτικής καταγωγής τουλάχιστον στους θεράποντες του ήρωα-θεού.

Συνεπώς, η ίδια η φύση της γραμματειακής παράδοσης γύρω από τη λατρεία του Ηρακλή Θασίου υποσκάπτει οποιαδήποτε προσπάθεια να αποκαθαρθούν οι σχετικές μαρτυρίες. Είτε πρόκειται για τη διάκριση των ελληνικών και φοινικικών –ή γενικότερα ανατολικών– στοιχείων στη λατρεία του Ηρακλή (Launey 1944, 189–220), είτε πρόκειται για την επίτευξη ενός συμβιβασμού που αναγνωρίζει στον Ηρακλή του θασιακού πανθέου ένα τοπικό θρακικό λατρευτικό υπόβαθρο με πιθανές ανατολικές και ελληνικές επίδρασης (Jesi και Egli 1964), τέτοιου είδους ερμηνείες στηρίζονται σε έναν λαβύρινθο ερευνητικών διαμεσολαβήσεων που προστίθενται στις ήδη υπάρχουσες των πηγών και μάλλον δημιουργούν περισσότερα προβλήματα απ' όσα προσπαθούν να επιλύσουν.

Αντίθετα, στο χωρίο από το έκτο βιβλίο, ο Ηρόδοτος λειτουργεί εμφανώς συνειρμικά. Πρόκειται για μια από τις γνωστές παρεκβάσεις του, στις οποίες, με αφορμή τα γεγονότα που αφηγείται, παραθέτει πληροφορίες που δεν θα μπορούσε να παρουσιάσει κάπου αλλού. Στη συγκεκριμένη περίπτωση, η πληροφορία είναι ένας ιδρυτικός μύθος τον οποίο δεν άκουσε από Αιγύπτιους ή Φοίνικες ιερείς και ο οποίος συνοδεύεται από ορατές «αποδείξεις», τα χρυσωρυχεία των Αινύρων και των Κοινύρων. Αν θέλαμε να χρησιμοποιήσουμε την ορολογία του Assmann (2006, 68), θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι στο δεύτερο βιβλίο ο Ηρόδοτος μας προσφέρει *δρώμενα*, ενώ στο έκτο *δεικνύμενα* και *λεγόμενα* της θασιακής κοινωνίας του 5ου αι. π.Χ. Το πρόβλημα με την **γένεση των εθνοτικών ομάδων** στους ιδρυτικούς/καταγωγικούς μύθους έγκειται στο γεγονός ότι δεν είναι εύκολο να εντοπιστεί, γιατί οι μυθικές αφηγήσεις συχνά έχουν στόχο να νομιμοποιήσουν κατηγοριοποιήσεις και διεκδικήσεις (Hall 2000, 26). Ο κεντρικός ρόλος των μεταλλείων στην αφήγηση του Ηροδότου δεν αποκλείει έναν τέτοιο ρόλο.

Σε τέτοιες περιπτώσεις ενεργοποιείται ο μηχανισμός της λεγόμενης **κοινωνικής περιχαράκωσης** (social closure), φαινόμενο κατά το οποίο μια ομάδα προσπαθεί να διατηρήσει στην κατοχή πόρους, μη επιτρέποντας την πρόσβαση σε αυτούς σε όσους, βάσει κριτηρίων, θεωρεί μη μέλη. Η περιχαράκωση πραγματώνεται τόσο με τη μορφή του **αποκλεισμού** (exclusion) όσο και με αυτή του **σφετερισμού** (usurpation). Η πρώτη είναι μέθοδος που χρησιμοποιούν οι ομάδες που ήδη ελέγχουν τους πόρους και άρα είναι σε πλεονεκτική θέση έναντι των υπολοίπων, η δεύτερη ακολουθείται από εκείνους που αποκλείονται από την κυρίαρχη ομάδα. Για την επίτευξη της κοινωνικής περιχαράκωσης μπορεί να χρησιμοποιηθεί οποιοδήποτε χαρακτηριστικό της ομάδας, αρκεί να επιτυγχάνει τον στόχο της μονοπώλησης των ευκαιριών από την ομάδα, οικονομικές ή άλλες, είτε με τη μορφή του αποκλεισμού (Parkin 1979, 44–73) είτε του σφετερισμού (Parkin 1979, 74–88). Βέβαια, η θεώρηση αυτή έρχεται σε αντίθεση με προσεγγίσεις που θέλουν την ταυτότητα να αποκρύπτει τους πραγματικούς, οικονομικούς, λόγους των ανταγωνισμών διαφορετικών ομάδων (Hall 2000, 26). Το ερώτημα αν τα αίτια της περιχαράκωσης είναι εσωτερικά (π.χ. εδαφικός διαχωρισμός υπο-ομάδων) ή εξωτερικά (π.χ. κατάκτηση ή μετανάστευση) πρέπει να θεωρηθεί μάλλον άστοχο, καθώς στην πράξη φαίνεται πώς υπάρχουν περιπτώσεις που ανταποκρίνονται και στις δύο κατηγορίες (Hall 2000, 26–7).

Θεωρητικά, η αφήγηση που θέλει τα μεταλλεία φοινικικά θα μπορούσε να διευκολύνει το σφετερισμό τους από την νέα κυρίαρχη ομάδα των Παρίων στο νησί. Με αυτή την έννοια, ο γενικός ισχυρισμός ότι στις γενεαλογικές αφηγήσεις οι επώνυμοι πρόγονοι-ήρωες ήταν χαρακτήρες χωρίς βάθος και γι' αυτό η ιστορία ήταν ακατάλληλη για να εξυπηρετήσει διεκδικήσεις τοπικών κοινοτήτων σε βάρος άλλων γειτονικών τους (Hall 2000, 77–8), μοιάζει αταίριαστος για την περίπτωση του Φοίνικα Θάσου, τουλάχιστον όπως αυτός παρουσιάζεται στον Ηρόδοτο. Εξάλλου, η περίπτωση του ήρωα Θάσου θυμίζει σε μεγάλο βαθμό γενεαλογίες βασιλικών οίκων που, αναγόμενες σε κάποιον γνωστό και σημαντικό ήρωα, συνδέονταν με τη επικράτειά τους. Σύμφωνα με μια παράδοση που ανάγεται στον Φερεκύδη (Απολλόδωρος 3.1.1–2), ο Θάσος ήταν αδερφός του Κάδμου και γιος του Ποσειδώνα ή του Κίλικα. Αν, λοιπόν, αποδεχθούμε το ταξινομικό σύστημα του Hall (2000, 87–9) για τους ήρωες με εθνοτικό χαρακτήρα (ήρωες πολιτισμικοί, ήρωες τοπωνυμικοί, με καταγωγή που προκύπτει από την γενιά του πατέρα, με ιδιότητα που προκύπτει από την καταγωγή της μητέρας, με θεϊκή καταγωγή, με ιδιότητα που προκύπτει από τη γενιά της συζύγου του ήρωα, με ιδιότητα που αποκαλύπτεται αποκλειστικά από το ιδιαίτερο όνομά τους), οι ιδιότητες του Θάσου που απορρέουν από την ηρωική καταγωγή του, μας επιτρέπουν να τον εντάξουμε σε περισσότερες από μια κατηγορίες.

Όπως και να έχει, η σύνθεση των ηροδότειων παρεκβάσεων σε μια ενιαία αφήγηση είναι έργο αποκλειστικά σύγχρονο και δεν είναι καθόλου βέβαιο ότι αποτελεί στοιχείο του ηροδότειου γνωστικού χάρτη. Η μεταξύ τους απόσταση στο κείμενο συντείνει προς την αντίθετη πεποίθηση. Ενώ η παράδοση του οικιστή Θάσου μπορεί να γίνει αντιληπτή ως μέρος ενός αναμνηστικού υλικού που βρήκε ο Ηρόδοτος στο νησί, η σχέση της λατρείας του Ηρακλή με τους Φοίνικες –και κατ' επέκταση τους Αιγύπτιους– είναι ένα θεωρητικό κατασκεύασμα που εξυπηρετεί την *ex oriente lux* κοσμοθεωρία του Ηροδότου. Αν πράγματι ενέτασσε τα δικά του πορίσματα και τον μύθο του οικιστή Θάσου στο ίδιο πλαίσιο, ώστε να ανάγεται η λατρεία του Ηρακλή σε σύμβολο όπου συναντώνται τα θασιακά δεικνύμενα, δρώμενα και λεγόμενα, ή αν αδυνατούσε να καταλήξει σε αυτό το σημείο συσχετισμών, είναι ένα ερώτημα που δεν είναι δυνατόν να απαντηθεί ασφαλώς, αλλά έχει και ελάχιστη σημασία. Ακόμη και αν ο ίδιος ο Ηρόδοτος θεωρούσε ότι η λατρεία του Ηρακλή διατηρούσε, έστω και με λανθάνοντα τρόπο, την ανάμνηση ενός φοινικικού αποικισμού, πουθενά στα λεγόμενά του δεν καταδεικνύεται ότι οι Θάσιοι είχαν παρόμοια πεποίθηση. Αντίθετα, η αφήγηση που μοιάζει περισσότερο θασιακή είναι εκείνη ακριβώς που προσπαθεί να εξηγήσει πώς το νησί πήρε το όνομά του.

Τα τοπωνύμια είναι το ισχυρότερο επιχείρημα υπέρ κάποιου είδους φοινικικής παρουσίας στο νησί, σε αντίθεση με την προσπάθεια να τεκμηριωθεί αυτή η παρουσία μέσω της λατρείας του Ηρακλή (Malkin 2013, 133), μια προσέγγιση ελάχιστα γόνιμη. Ωστόσο, ο ρόλος των τοπωνυμίων παραβλέπεται στις υπερκριτικές θεωρήσεις. Τόσο το τοπωνύμιο «Κοίνυρα» όσο και το «Αίνυρα» έχουν θεωρηθεί από τους γλωσσολόγους μη-ελληνικά, φοινικικής ρίζας και ότι παραπέμπουν στο χρυσό και τον άργυρο (Salviat και Servais 1964, 284· Edwards 1979, 183 υποσ. 202· Pouilloux 1982, 93, σημ. 13· Grandjean και Salviat 2012, 193· Τιβέριος 2012, 66), ενώ έχει προταθεί και σχέση τους με την Κύπρο (Salviat 1962, 108 υποσ. 7· Κουκούλη-Χρυσανθάκη 1992, 726 υποσ. 100). Επιπλέον, το τοπωνύμιο Αίνυρα φαίνεται να σχετίζεται και με τη Δαίνηρο σε επιγραφή του 330 π.Χ. από τους Φιλίππους (Zannis 2014, 135–36). Ακόμη, τα τρία σημιτικά ανθρωπωνύμια που πιστοποιούνται επιγραφικά στη Θάσο (Πάταικος, Μαθθαῖος και Κάδμος), αν και χρονολογούνται μετά τα μηδικά, είναι ενδεικτικά της περιρρέουσας ατμόσφαιρας από τις αρχές του 5ου αι. π.Χ. (Seyrig 1927, 230 υποσ. 2· Pouilloux 1954, 19–22· 1982, 94 σημ. 20· Edwards 1979, 183 υποσ. 202, ο οποίος λανθασμένα αναφέρεται σε δύο). Η διαφορά με άλλες λέξεις που αποτελούν σημιτικά δάνεια στην ελληνική βρίσκεται στο γεγονός ότι στην περίπτωση της Θάσου δεν έχουμε εμπορεύσιμα αγαθά, των οποίων τα ονόματα μπορούν να ταξιδεύουν με τον τρόπο που ταξιδεύουν και τα ίδια τα αντικείμενα, αλλά τοπωνύμια (Burkert 2003, 58–68). Η ύπαρξη μη ελληνικών τοπωνυμίων, όμως, δηλώνει μια γεωγραφική γνώση, η οποία διατηρήθηκε και σε εποχές μεταγενέστερες της φοινικικής κυριαρχίας στη Μεσόγειο, ενώ έχει παρατηρηθεί ότι, τουλάχιστον όσον αφορά τη Σικελία και τη δυτική Μεσόγειο, η γεωγραφία των μύθων του Ηρακλή συμπίπτει με θέσεις σε προϋπάρχοντα θαλάσσια δίκτυα διαμορφωμένα από τους Φοίνικες (Malkin 2013, 122). Τέλος, αξίζει να σημειώσουμε ότι η συζήτηση γύρω από την ετυμολογία των Αινύρων και των Κοινύρων θυμίζει μια αντίληψη, γνωστή από εθνογραφικές μελέτες, που συνδέει ονόματα θέσεων με «θησαυρούς» (Παπαχριστοφόρου 2013, 55).

Η παρουσία φοινικικής προέλευσης τοπωνυμίων στο νησί δεν είναι ένα εύρημα αμελητέο, ειδικά αν λάβουμε υπόψη ότι και τα κοντινά Άβδηρα βρίσκουν την ετυμολογία τους στη φοινικική γλώσσα (Graham 2001δ, 270–72). Περιπτώσεις από τη μεσαιωνική και νεότερη ιστορία καταδεικνύουν ότι τα τοπωνύμια είναι συχνά τα μόνα δηλωτικά ανθρώπων μετακινήσεων και εγκαταστάσεων, ενώ η πράξη αλλαγής των τοπωνυμίων φέρει ενίοτε έντονη ιδεολογική φόρτιση (Μαυράτσας 2012· Navaro-Yashin 2012). Το ερώτημα, επομένως, που προκύπτει είναι πώς μπορούμε να αιτιολογήσουμε πειστικά τη συνύπαρξη των φοινικικών τοπωνυμίων με την μέχρι τώρα αδυναμία της αρχαιολογικής έρευνας να εντοπίσει θετικά τεκμήρια φοινικικής εγκατάστασης. Ή μάλλον, για να το θέσουμε σωστότερα, είναι η απουσία αντικειμένων φοινικικής προέλευσης και η φοινικική παρουσία στη Θάσο έννοιες τόσο αντιφατικές όσο εμείς νομίζουμε; Για να απαντηθεί αυτό το ερώτημα, πρέπει να εντάξουμε τις αφηγήσεις του Ηροδότου και τα φοινικικά τοπωνύμια της Θάσου σε ένα ευρύτερο πλαίσιο που αφορά τη φοινικική παρουσία στο Αιγαίο γενικότερα και το Β. Αιγαίο ειδικότερα.

4.1.2. Η φοινικική παρουσία στο Αιγαίο μέχρι το τέλος της αρχαϊκής περιόδου

Οι πληροφορίες που έχουμε για τους Φοίνικες προέρχονται από μη φοινικικές πηγές που ενίοτε δίνουν λανθασμένη εικόνα γι' αυτούς (Kuhrt 1995, 403–6· Μπουρογιάννης 2012, 31· Quinn 2018, xxi). Δύο από τα βασικότερα ερωτήματα που απασχόλησαν τους μελετητές των Φοινίκων ήταν τα γεωγραφικά όρια της κοιτίδας τους και η αναφορά του εθνωνυμίου τους.

Συνήθως ως Φοινίκη ορίζονται τα παράλια της ανατολικής λεκάνης της Μεσογείου· όμως ο αρχικός πυρήνας της Φοινίκης αντιστοιχεί περίπου στο σημερινό Λίβανο (Tubb 1998, 13–24· Aubet 2001, 14· Μπουρογιάννης 2012, 32· Woolmer 2020, 9–12). Ο όρος «Φοίνιξ» είναι ελληνικός, η ρίζα και η σημασία του όμως δεν είναι απολύτως ξεκάθαρη. Η παραδοσιακή προσέγγιση θέλει να προέρχεται από τα επίθετα φοίνιος/φόνιος/φοινός (=κόκκινος στο χρώμα του αίματος) και συνδέει τους Φοίνικες με την παραγωγή και εμπορία πορφύρας και πορφυρών υφασμάτων (Aubet 2001, 5–8· Μπουρογιάννης 2012, 33· αντίθετα Vandersleyen 1987· για την πορφύρα και το Αιγαίο, βλ. Βεροπουλίδου 2012). Φαίνεται δε ότι με τον όρο Φοίνικες οι Έλληνες αναφέρονταν τουλάχιστον σε όλους του Σημίτες της Δύσης (Burkert 2003, 26), ενώ σύγχρονο μοιάζει να είναι και το πρόβλημα της διάκρισης ανάμεσα στο λατινικό Punic και το ελληνικό Φοίνιξ (Aubet 2001, 12–3).

Ο αυτοπροσδιορισμός των Φοινίκων στηριζόταν πρωτίστως στην ιδιαίτερη καταγωγή τους από την εκάστοτε πόλη και όχι σε κάποια εθνολογική ταυτότητα που βασίζεται σε κοινά κριτήρια (καταγωγή, γλώσσα, θρησκεία), παρόλο που και οι ίδιοι αποδέχονταν την ύπαρξη αυτών των κριτηρίων (Hodos 2006, 25· Μπουρογιάννης 2012, 33· Woolmer 2020, 5–9). Όταν αναφέρονταν οι ίδιοι σ' αυτή την κοινή ταυτότητα, χρησιμοποιούσαν το εθνολογικό «Χαναναίοι», δηλαδή κάτοικοι της Χαναάν, ονομασία που επίσης φαίνεται να συνδέεται με την πορφύρα και τα προϊόντα της (Drower 1973, 510· Tubb 1998, 15· Aubet 2001, 9–10· Hodos 2006, 26· Μπουρογιάννης 2012, 34· αντίθετα Woolmer 2020, 3–5: ο όρος Χαναναίοι είναι εθνωνύμιο που χρησιμοποιούσαν Αιγύπτιοι και Εβραίοι). Στην έρευνα ο όρος Χαναναίοι χρησιμοποιείται για τους πριν το 1200 π.Χ. λαούς της περιοχής, ενώ ο όρος Φοίνικες στους κατοπινούς αιώνες (Aubet 2001, 12· Μπουρογιάννης 2012, 34). Η τελευταία ερευνητική πρόταση πάντως θέλει οποιασδήποτε μορφής συλλογική ταυτότητα των λαών που κατοικούσαν στην Φοινίκη/Χαναάν δημιούργημα ξένων παρατηρητών (Ελλήνων, Εβραίων, Χριστιανών) και όχι προϊόν αυτοπροσδιορισμού των ίδιων των πληθυσμών της περιοχής (Quinn 2018· Woolmer 2020, 3).

Στο πρόβλημα της παρουσίας των Φοινίκων στο Αιγαίο μας εισάγουν τα ομηρικά έπη. Στον Όμηρο οι Φοίνικες έχουν ιδιαίτερο ρόλο (Muhly 1970, 19–64· 1985, 177–91· Wathelet 1974· 1983, 5–14· Niemeyer 2006, 149· Peacock 2011). Πάντως, η χρήση του εθνωνυμίου στα ομηρικά έπη δεν συνδέεται με κάποιο αυστηρό γεωγραφικό προσδιορισμό, και η παρουσία τους θεωρείται αναχρονισμός που μαρτυρά κυρίαρχες αντιλήψεις του 8ου και 7ου αι. π.Χ. (Muhly 1970, 41 κ.ε· Bunnens 1979, 92 κ.ε· Coldstream 2000, 31· Τιβέριος 2012, 66 υποσ. 10), όταν όρος αναφερόταν γενικότερα σε λαούς της Εγγύς Ανατολής (Hodos 2006, 25· Μπουρογιάννης 2012, 33· Ιοαννου 2017, 436). Επίσης, το φοινικικό εμπόριο δεν παρουσιάζεται ως μια οργανωμένη οικονομική δραστηριότητα αλλά ως υπόθεση ατομική, που συνδυάζεται και με άλλες δραστηριότητες, όπως μεταφορά ελεύθερων ανθρώπων και δούλων (*Ιλιάδα* ΙΔ, 312–322· ΚΓ, 740–745· *Οδύσσεια* ιγ 271–286· ιδ 285–300· ιε 403–484· Ιοαννου 2017, 436). Όσον αφορά τη φοινικική παρουσία στο βόρειο Αιγαίο, σε αντίθεση με την αρχαιολογική τεκμηρίωση, στον Όμηρο οι Φοίνικες συνδέονται με τη Λήμνο (Ιοαννου 2017, 436).

Οι σύγχρονοι θεράποντες των φοινικικών σπουδών διαπιστώνουν στην παλαιότερη έρευνα ορισμένες διαμεσολαβήσεις, αν όχι προκαταλήψεις, που θολώνουν την εικόνα που έχουμε για τη δράση των Φοινίκων στο Αιγαίο: (α) αντικείμενα που βρίσκονται στο Αιγαίο και προέρχονται από περιοχές της ευρύτερης Εγγύς Ανατολής ή και της Κύπρου χαρακτηρίζονται συχνά ως φοινικικής προέλευσης χωρίς να είναι βέβαιος αυτός ο συσχετισμός (π.χ. χάντρες στο Β. Αιγαίο· Τιβέριος 2012, 67)· (β) η εποπτεία του υλικού με φοινικική προέλευση που είναι δύσκολη γιατί είναι αποσπασματικά γνωστό και ανισομερώς κατανομημένο· (γ) η λανθασμένη σύνδεση όλων των προϊόντων που προέρχονται από την Ανατολή με τη φοινικική εμπορική δραστηριότητα, που αγνοεί την παρουσία και άλλων δυνάμεων, όπως π.χ. οι Κύπριοι ή οι Ευβοείς (Kourou 2012β, 216·

Μπουρογιάννης 2012, 35)· (δ) η πλήρης αμφισβήτηση της φοινικικής παρουσίας στον ελλαδικό χώρο και κατ' επέκταση της φιλολογικής παράδοσης που την υποστήριζε, η οποία οφειλόταν αποκλειστικά στην ανυπαρξία ανασκαφικών ευρημάτων μέχρι τα μέσα του 20ου αι. που να την τεκμηριώνουν (Τιβέριος 2012, 65 και υποσ. 2)· (ε) η παράλληλη χρήση διαφορετικών όρων που περιγράφουν τις φοινικικές αποικίες (αποικία, εγκατάσταση, εμπορικός λιμένας κ.λπ.)· (στ) τα διαφορετικά χαρακτηριστικά των ελληνικών (σημαντική η ύπαρξη χώρας για την εγκατάσταση) και των φοινικικών αποικιών (η ύπαρξη χώρας δευτερεύον κριτήριο) (Μπουρογιάννης 2014, 286–87).

Οι επαφές του Αιγαίου με τη Φοινίκη και την ευρύτερη Εγγύς Ανατολή χρονολογούνται από την Εποχή του Χαλκού, παρουσιάζουν μια καμπή στην Ύστερη Εποχή του Χαλκού και εντείνονται ξανά στην Πρώιμη Εποχή του Σιδήρου, ενώ πιστοποιούνται από πλήθος ευρημάτων (Coldstream 2000· Μαζαράκης-Αινιάν 2000, 214–15· Burkert 2003, 31–46· Kourou 2012α, 38, 40· 2012β, 217–23· Μπουρογιάννης 2012, 31· Τιβέριος 2012, 65), με κυριότερο φυσικά την αλφαβητική γραφή, που από το τέλος της Εποχής του Χαλκού κυριάρχησε σε Φοίνικες, Εβραίους και Αραμαίους και στην Εποχή του Σιδήρου επεκτάθηκε στον ελληνικό κόσμο (Burkert 2003, 26, 47–58· Bourogiannis 2018). Οι επαφές αυτές εντάσσονται στο πλαίσιο της ευρύτερης εξάπλωσης των Φοινίκων στη Μεσόγειο, που μπορεί να ιδωθεί με υπόβαθρο τον ασσυριακό επεκτατισμό και την όλο και αυξανόμενη ζήτηση μετάλλων (Burkert 2003, 25–31). Ωστόσο, η πιστοποίηση της φοινικικής παρουσίας στο Αιγαίο της Εποχής του Σιδήρου δεν είναι εύκολη υπόθεση. Κι αυτό γιατί, ακόμη και όταν μπορεί να τεκμηριωθεί η φοινικική και όχι γενικά η ανατολική προέλευση ευρημάτων, η ταυτότητα των ανθρώπων που μεταφέρουν τα φοινικικά αντικείμενα δεν είναι εύκολο να διακριβωθεί, καθώς Φοίνικες, Κύπριοι, Ευβοείς και γηγενείς πληθυσμοί συνυπήρχαν στον ίδιο χώρο και χρησιμοποιούσαν τα ίδια δίκτυα (Kourou 2008, 307–8). Οι Φοίνικες θεωρείται ότι ήρθαν στο βόρειο Αιγαίο πιθανότατα μετά την έναρξη της υπερπόντιας εξάπλωσής τους και την ίδρυση αποικιών στη Μεσόγειο, φαινόμενο που συνήθως τοποθετείται στον 8ο αι. π.Χ., με τη Μεθώνη, το Καραμπουνάκι, την Τωρόνη, και την Άκανθο να αναφέρονται ως οι μόνες θετικά τεκμηριωμένες από αρχαιολογικά ευρήματα περιπτώσεις φοινικικής δραστηριότητας στην περιοχή (Τιβέριος 2004, 297–300· 2012, 65–6· Tiverios 2008, 28 υποσ. 124, 75–6, 126· Κοτσώνας 2012, 230, 238· Μπουρογιάννης 2014, 288· Ioannou 2017, 437). Ωστόσο, η σύγχρονη έρευνα δεν αποκλείει την πιθανότητα μιας προπαρασκευαστικής φάσης του φοινικικού αποικισμού στην Μεσόγειο, που τοποθετείται στον 10ο αι. π.Χ. (Aubet 2001, 167· 2008, 247–49· Kourou 2012α, 39). Η παρουσία των Ευβοέων, ειδικά στη Χαλκιδική, καθιστά πιθανή τη συνύπαρξη, τουλάχιστον για ένα διάστημα, των δύο εμπορικών δυνάμεων, των οποίων η σχέση αλληλεξάρτησης τεκμηριώνεται και από ευβοϊκά προϊόντα σε πόλεις της Φοινίκης, ενώ και οι δύο θα πρέπει να θεωρηθούν μέρη ενός περίπλοκου εμπορικού δικτύου που περιλάμβανε συνεργασίες, μικτά φορτία καθώς και την ενεργή εμπλοκή των γηγενών (Aubet 2001, 103· Papadopoulos 1996, 162· Τιβέριος 2012, 68· Κοτσώνας 2012, 232–40· Ilieva 2019, 2020).

Ελάχιστα είναι τα αντικείμενα με επιγραφές σε κάποια γλώσσα από την Εγγύς Ανατολή (φοινικικά ή αραμαϊκά) που χρονολογούνται μεταξύ 10ου και τελών του 8ου αι. π.Χ., ώστε να θεωρηθούν θετικές αποδείξεις της φοινικικής παρουσίας στο Αιγαίο (Coldstream 1969, 5· Sznycer 1979· Puech 1983, 374–95· Amadasi Guzzo 1987, 16–17· Kourou κ.ά. 2002, 27· Kourou 2003, 255–56· S tampolidis και Kotsonas 2006, 355· Ioannou 2017, 438–39· Hatzaki και Kotsonas 2020, 1045). Εντοπίζονται αποκλειστικά στο νότιο Αιγαίο και την νότια ηπειρωτική Ελλάδα. Τρία είναι πολυτελή αντικείμενα, ενδεικτικά περισσότερο των –διπλωματικών– ανταλλαγών μεταξύ των ελίτ διαφορετικών εθνοτικών ομάδων, δύο αναθήματα και ένα μόνο μπορεί να θεωρηθεί εμπορεύσιμο αντικείμενο (Bisi 1987, 233–34· Ioannou 2017, 438). Από τη βόρεια Ελλάδα προέρχεται μόνο ένας αμφορέας SOS (αττικός ή ευβοϊκός) από τη Μένδη που χρονολογείται στον 7ο αι. π.Χ. και φέρει graffito σε κυπριακό αλφάβητο, κάτι που ορισμένες φορές θεωρείται μια ακόμη έμμεση επιβεβαίωση της φοινικικής παρουσίας λόγω των σχέσεων Φοινίκων και Κυπρίων, και ένα ειδώλιο του 6ου αι. π.Χ. από τα Στάγειρα με φοινικική επιγραφή, σύμφωνα με τον ανασκαφέα (Vokotopoulou και Christides 1995· Σισμανίδης 2003, 90, εικ. 99· Κοτσώνας 2012, 237· Kourou 2012α, 37–9· 2012β, 216 και υποσ. 10· Τιβέριος 2012, 67).

Αν η φοινικική δραστηριότητα στο Αιγαίο –και στο βόρειο– είναι πλέον ένα φαινόμενο αποδεκτό, μάλλον απίθανη θεωρείται η ίδρυση φοινικικών αποικιών, καθώς δεν μοιάζει να τεκμηριώνεται από τα αρχαιολογικά

ευρήματα (Coldstream 2000, 15· Kourou 2007, 137· Μπουρογιάννης 2014, 286). Αντίθετα υπάρχουν περιπτώσεις κατά τις οποίες η παρουσία των Φοινίκων είναι αποδεδειγμένα προσωρινή με στόχο απλώς τη διευκόλυνση των συναλλαγών και άλλες που είναι αποτέλεσμα μετοικίας σε ήδη συγκροτημένους οικισμούς (Boardman 1999, 56–62· Burkert 2003, 41–2· Kourou 2012α, 40–1· Σταμπολίδης 2012, 53· Μπουρογιάννης 2014, 286–87). Σε γενικές γραμμές οι φοινικικές αποικίες αντιμετωπίζονται ως το αποτέλεσμα μιας συγκεκριμένης διαδικασίας, της εμπορικής δραστηριότητας, και γι' αυτό θεωρούνται μια ξεχωριστή περίπτωση διασποράς (Aubet 2001, 97, 347–54· Niemeyer 2006· Μπουρογιάννης 2014, 287· Ιωαννου 2017, 436), αν και συγκεκριμένα παραδείγματα καταδεικνύουν εμφατικά ότι θα ήταν λανθασμένη μια μονοσήμαντη αντιστοίχιση των φοινικικών αποικιών με τα κίνητρα που οδήγησαν στην ίδρυσή τους (van Dommelen 2005, 120–22· van Dommelen και Bellard 2008, 231–40· van Dommelen 2012, 396, 401· Malkin 2013, 130· Pappa 2013α, 103–12· Kotsonas και Mokrišová 2020, 231–32).

Στο πλαίσιο αυτό, η προσπάθεια να εξηγηθεί η φοινικική παρουσία των φιλολογικών πηγών με την κρητομυκηναϊκή θεωρία μοιάζει μάλλον εξεζητημένη προσέγγιση (βλ. και σχόλιο του Τιβέριος 2012, 68 υποσ. 35). Κι αυτό γιατί, αν είναι δυνατόν σε μεταγενέστερες πηγές οι Φοίνικες να λειτουργούν ως αναχρονισμός για ένα παρελθόν σχεδόν μυθικό, στον Όμηρο (*Οδύσσεια*, ο, 425) οι Φοίνικες συνδέονται ρητά με μια τουλάχιστον πόλη που και σήμερα θεωρούμε φοινικική, τη Σιδώνα. Η παραπάνω σύνδεση δηλώνει κάποια εθνολογική γνώση που συμπίπτει με μια συγκεκριμένη γεωγραφική περιοχή, τη στιγμή που σε αρκετές θέσεις του Αιγαίου, συμπεριλαμβανομένων και των τεσσάρων θέσεων του βορείου Αιγαίου, υπάρχουν αντικείμενα συροπαλαιστινικής, αν όχι αμιγώς φοινικικής, προέλευσης. Εξάλλου, δεν είναι τόσο η φοινικική παρουσία στον ομηρικό κόσμο που απορρίπτεται, όσο η εικόνα των Φοινίκων που προβάλλουν τα έπη, ως μη φοινικική (Pardopoulos 1997, 195).

Τέλος, ως διανοητική σύλληψη, η θεωρία του κρητομυκηναϊκού «υποστρώματος» μοιάζει με απόηχο μιας παλιάς ερευνητικής παράδοσης που εντοπίζεται στα τέλη του 19ου και αρχές του 20ου αι. και χαρακτηριζόταν από την απροθυμία της έρευνας να παραδεχτεί την ύπαρξη επαφών και δανείων με την μη ινδοευρωπαϊκή Ανατολή, άποψη που ανατράπηκε σε μεγάλο βαθμό χάρη στα αρχαιολογικά ευρήματα (Burkert 2003, 13–23). Ενδεικτική αυτής της παλιάς τάσης είναι η διατύπωση του Woolley (1921, 193): « ... αν, όπως πιστεύω ότι αποδεικνύω, οι Φοίνικες, στο απόγειό τους, είχαν αίμα αιγιακό, θα ήταν ταυτόχρονα και Ασιάτες. (...) Μόνο μετά το 1200 π.Χ. η Φοινίκη υποβλήθηκε σε ασιατική εισροή προερχόμενη είτε από τα νησιά είτε από τη Μικρά Ασία, και μόνο μετά από αυτό το γεγονός αναπτύχθηκε η περιπετειώδης Φοινίκη που ύμνησε ο Όμηρος» (μτφ. του γράφοντος).

4.1.3. Οι Φοίνικες στη Θάσο: Τα υλικά κατάλοιπα

Οι σύγχρονοι ερευνητές της φοινικικής παρουσίας στο Αιγαίο δεν την αντιμετωπίζουν ως μονοσήμαντη. Τα φοινικικής προέλευσης ευρήματα του ελλαδικού χώρου μπορεί να είναι δώρα, εμπορεύσιμα αντικείμενα ή προϊόντα φοινίκων τεχνητών εγκατεστημένων έστω και προσωρινά σε ελληνικά περιβάλλοντα (Coldstream 1982· Kotsonas 2006, 162–63· Kourou 2012α, 35). Αν, όμως, υπάρχουν παραπάνω από μια πιθανές αιτίες που οδηγούν στο ίδιο αποτέλεσμα –την παρουσία αντικειμένων (και) με εθνοτικά χαρακτηριστικά– η διαπίστωση του εθνοτικού χαρακτήρα των αντικειμένων μέσω της τεχνοτροπικής ανάλυσης δεν μπορεί να θεωρηθεί επαρκής για να τεκμηριώσει ανθρώπινες μετακινήσεις και εγκαταστάσεις (Kotsonas 2011, 136–37). Γι' αυτό η φοινικική παρουσία στο βόρειο Αιγαίο δεν είναι εύκολο να υποστηριχθεί χωρίς τις φιλολογικές μαρτυρίες (Rouilloux 1954, 20· Τιβέριος 2012, 66), οι οποίες βέβαια έχουν τα δικά τους ερμηνευτικά προβλήματα.

Η φοινικική παρουσία στη Θάσο, βέβαια, βρίσκεται στον αντίποδα του παραπάνω προβλήματος. Μας προκαλεί να φανταστούμε μια ανθρώπινη συμπεριφορά (διασπορά των Φοινίκων στη Μεσόγειο), η οποία όχι μόνο μπορεί να λειτουργεί ως αίτιο με διαφορετικά κάθε φορά αποτελέσματα, αλλά και σε μια τουλάχιστον

περίπτωση (εγκατάσταση στη Θάσο) να μην αφήνει ικανοποιητικό για εμάς υλικό ίχνος (Papadopoulos 1997, 202–5). Το πρόβλημα με τις ηροδότειες αναφορές προκύπτει από τη στιγμή που δεν θεωρούνται αρχαιολογικά επιβεβαιωμένες παρά τον εντοπισμό των αρχαίων μεταλλείων χρυσού στην πλαγιά του όρους Κλεισίδι, μεταξύ των σύγχρονων οικισμών της Παναγίας και των Κοινύρων (Des Courtils κ.ά. 1982β). Η απουσία αρχαιολογικών δεδομένων που να επιβεβαιώνουν τη λατρεία του Μελκάρ στο νησί ή άλλου τύπου φοινικική δραστηριότητα μοιάζει να αντικρούει τον Ηρόδοτο, που θέλει στη Θάσο να έχει ιδρυθεί φοινικική αποικία (Bonnet 1995, 655· Grandjean και Salviat 2012, 38, 193 217· Kourou 2012α, 41· Zannis 2014, 269–73).

Η σημασία της λατρείας του Ηρακλή για τους Θάσιους καταδεικνύεται από ευρήματα τριών ειδών: το ιερό του Ηρακλή στο νοτιοδυτικό τμήμα του άστεως, την ανάγλυφη παράσταση του ήρωα σε μια πύλη του τείχους λίγο νοτιότερα του ιερού και ορισμένες σειρές νομισμάτων, που στον οπισθότυπό τους έφεραν τον Ηρακλή.

Τα παλαιότερα ευρήματά που συνδέονται με τη λατρεία του Ηρακλή στο χώρο του ιερού ανάγονται στα τέλη του 7ου και τις αρχές του 6ου αι. π.Χ., ενώ κάτω από το ναό του 6ου–5ου αι. π.Χ. οι ανασκαφείς της δεκαετίας του 1980 εντόπισαν κτίσμα του 8ου αι. π.Χ. (Launey 1944, 31–52, 67–76· Roux 1979· Des Courtils και Pariente 1985, 882–84· 1986· 1991, 67 κ.ε· Grandjean και Salviat 2012, 177–78· Τιβέριος 2012, 66). Επειδή αυτή ακριβώς η χρονολόγηση δεν συνάδει με την υψηλή χρονολόγηση του Ηροδότου για την ίδρυση της λατρείας (Muller 2017, 74) και καθώς δεν έχουν εντοπιστεί ευρήματα σαφούς φοινικικής προέλευσης, παρά το γεγονός ότι αρχιτεκτονικά στοιχεία του ιερού του Ηρακλή (Bonnet 1988, 356· Des Courtils και Pariente 1988, 121· 1991, 73 σημ. 19· Τιβέριος 2012, 67) και χαρακτηριστικά της λατρείας του (Van Berchem 1967, 88–109· Des Courtils κ.ά. 1996, 799–800) έχουν κατά καιρούς ανεπιτυχώς ερμηνευθεί ως φοινικικά, η φοινικική καταγωγή της λατρείας δεν θεωρείται τεκμηριωμένη (Martinelli 2012, 84–9). Από την άλλη μεριά, η λατρεία του Ηρακλή θα μπορούσε κάλλιστα να έχει έρθει στο νησί μαζί με τους αποίκους από την Πάρο, όπου πιστοποιείται επιγραφικά (Muller 2017, 70–1), αν και η σημασία της στο εν λόγω νησί δεν γίνεται δεκτή από όλους (Malkin 2013, 133).

Το πρόβλημα είναι πρωτίστως μεθοδολογικό. Έγκειται κυρίως στο αν ο ερευνητής προτιμά να εξοβελίσει πλήρως την ηροδότεια μαρτυρία ως μη έγκυρη από το ερμηνευτικό του σχήμα, ή αν είναι διατεθειμένος να ενσωματώσει σ' αυτό με κάποιο τρόπο έναν πυρήνα ουσίας της γραμματειακής παράδοσης. Στη δεύτερη περίπτωση πρέπει αναγκαστικά να δεχθούμε την ύπαρξη κάποιων χαρακτηριστικών στη λατρεία του Ηρακλή που οδήγησαν τον Ηρόδοτο στα αναπόδεδικτα για εμάς, συμπεράσματά του.

Το σκεπτικό αυτής της προσέγγισης συνοψίζεται από τον Alan B. Lloyd (1994, 207–11). Ο Lloyd απορρίπτει τον φοινικικό χαρακτήρα της λατρείας του Ηρακλή, τονίζοντας ότι τα πιο εξωτικά και αρχαιότερα χαρακτηριστικά της ανήκουν στους Θράκες. Οι Πάριοι προφανώς αποδέχτηκαν αυτή τη λατρεία και μέσω του θρησκευτικού συγκρητισμού ταύτισαν τη λατρευόμενη/ες θεότητα/ες με τον Ηρακλή, ομογενοποιώντας τα τοπικά με τα ελληνικά χαρακτηριστικά του. Η αναφορά του Ηροδότου στην ύπαρξη λατρείας του Ηρακλή Θασίου στην Τύρο ερμηνεύεται ως ένδειξη της εμπορικής ισχύος των Θασίων και των συναλλαγών τους με τους Φοίνικες (Lloyd 1994, 207–8· Grandjean και Salviat 2012, 215), που είχαν ως αποτέλεσμα την ταύτιση του Ηρακλή με τον Μελκάρ (Lloyd 1994, 210–11).

Το πρόβλημα εντείνεται, στην πραγματικότητα, όταν προσπαθούμε να εντάξουμε τη λατρεία του Ηρακλή στο πλαίσιο του θασιακού πανθέου βασιζόμενοι στις αρχαιολογικές μαρτυρίες. Προκύπτει τότε ένα ζήτημα διπλής αναγωγής που ίσως ενέχει και κάποιο βαθμό κυκλικότητας: η εικόνα που συγκροτεί ο εκάστοτε ερευνητής για τις αναπαραστάσεις της υπό μελέτη ομάδας στο παρελθόν επιβεβαιώνει την εντύπωσή του για τον χαρακτήρα του αρχαιολογικού υλικού, τη στιγμή που το υλικό χρησιμοποιείται ως τεκμήριο για την επιλογή μιας συγκεκριμένης θεώρησης του παρελθόντος από ένα σύνολο ενδεχομένων. Έτσι, ο Rouilloux (1954, 352–54) τοποθέτησε το Ηράκλειο μαζί με το Διονύσιο και το Αρτεμίσιο στην κατηγορία των μικτών ιερών, διαπιστώνοντας την ύπαρξη μιας αντίθεσης μεταξύ των ιερών των αποίκων που βρίσκονταν στην κορυφογραμμή της ακρόπολης και των ιερών στην πεδιάδα που θεωρούσε ότι έχουν θρακική καταγωγή και λειτουργούσαν ως τόποι συνάντησης των δύο εθνοτικών ομάδων. Η ερμηνεία είναι γοητευτική, καθώς θα μπορούσε να επιβεβαιώσει την ύπαρξη ενός πλαισίου κοινωνικοποίησης που ορίζεται από τα δίπολα **κέντρου-περιφέρειας** και **υψηλής κουλτούρας-υποκουλτούρας**, όπως αυτά καθορίζονται από την ισχύ της κυρίαρχης

ομάδας, η οποία με τη σειρά της καθορίζει και σε πιο βαθμό τα χαρακτηριστικά της θα διατηρηθούν στο χρόνο και θα κυριαρχήσουν στο χώρο (Assmann 2011, 125–28). Σε ένα τέτοιο πλαίσιο, φυσικά, οι πρακτικές κοινωνικοποίησης έχουν τον αναβαθμισμένο ρόλο της επιβεβαίωσης αυτού του μοντέλου και οι μνημονικές πρακτικές διατηρούν εξέχουσα θέση.

Λατρεία πριν την άφιξη Ελλήνων αποίκων στο Β. Αιγαίο, λιγότερο ή περισσότερο καλά τεκμηριωμένη, έχει προταθεί για τη Σαμοθράκη, στο Ιερό των Μεγάλων Θεών και στη θέση Μάνταλ' Παναγιά (Μάτσας 2009, 206, 210 με βιβλιογραφία), για τη Λήμνο, στο Καβείριο, στο ιερό της Μεγάλης Θεάς στο ιερό της Αρτέμιδος στον Αυλώνα και σε διάφορες θέσεις στην Ηφαιστία (Αρχοντίδου-Αργυρή 2004, 42, 48–9· Αρχοντίδου κ.ά. 2004, 32–4, 39–41· Ficuciello 2013, 110–14, 159–60), καθώς και για το χωριό Κίρκη του Έβρου (Κιοτσέκογλου, 2009). Αντίθετα, το φημισμένο ιερό-μαντείο των Βεσσών, που συνήθως τοποθετείται στο Παγγαίο, χωρίς, όμως, να υπάρχει αρχαιολογική τεκμηρίωση, πιθανόν να πρέπει να αναζητηθεί στον Αίμο (Zannis 2014, 76–7 με βιβλιογραφία). Η άποψη του Rouilloux, ωστόσο, δεν μπορεί να γίνει σήμερα αποδεκτή ως έχει, καθώς την εποχή που έγραφε δεν ήταν ακόμη γνωστά το Θεσμοφόριο, το Δήλιο και το ιερό των Χαρίτων (Muller 2017, 74). Ωστόσο, κατά καιρούς προτάθηκαν διάφορα μοντέλα που αντιμετώπιζαν το Ηράκλειο είτε ως έναν από τους πόλους της πρωταρχικής αστικοποίησης, είτε ως πυρήνα της πρώτης οικιστικής οργάνωσης, είτε ως ένα σημείο συνάντησης Θρακών και Ελλήνων λατρευτών, ή ακόμη και ως έναν ιερό τόπο του οποίου ο θεός είχε αναλάβει την προστασία του πιο ευπρόσβλητου σημείου της πόλης (Martin 1978, 186–91· Polignac 1984, 116–18· Grandjean 1988, 465–68· Schachter 1992, 22–5· Muller 2017, 75).

Με εξαίρεση το Ηράκλειο και το Διονύσιο, τα υπόλοιπα ιερά μοιάζουν να είναι τοποθετημένα σε στρατηγικής σημασίας σημεία γύρω από τον πρώτο οικισμό των Παρίων στην πλαγιά του λόφου της ακρόπολης, όπου πιθανότατα βρισκονταν και ο προ-αποικιακός οικισμός, ή γύρω από την αρχαϊκή αγορά, σε μια διάταξη που θυμίζει πολύ ένα μεταγενέστερο σχόλιο του Πλάτωνα (Πλάτων *Νόμοι* VI.778c) για την ιδανική χωροταξική κατανομή των ιερών σε μια πόλη (Muller 2017, 76–7· 2018). Πρέπει, ωστόσο, να παρατηρήσουμε ότι η ομοιότητα με το χωριό του Πλάτωνα είναι μόνο γενική. Ο Πλάτωνας περιγράφει μια ιδανική περίπτωση που θυμίζει πολύ το λεκανοπέδιο της Αττικής: η πόλη στο κέντρο και γύρω-γύρω σε ψηλότερες θέσεις τα ιερά, προκειμένου να είναι εύκολη η άμυνά τους (όχι για προστασία της πόλης) και να διατηρούνται καθαρά (*Τὰ μὲν τοίνυν ιερά πασαν περίξ τήν τε ἀγοράν χρή κατασκευάζειν, καὶ τὴν πόλιν ὅλην ἐν κύκλῳ πρὸς τοῖς ὑψηλοῖς τῶν τόπων, εὐερκείας τε καὶ καθαρότητος χάριν*). Σύμφωνα με το μοντέλο του Muller, πάντως, το Ηράκλειο μένει εκτός ορίων της αρχαϊκής πόλης, μακριά και από το προγενέστερο θρακικό πόλισμα, αλλά πάνω στο δρόμο που ένωνε την αποικία τόσο με το δυτικό όσο και με το ανατολικό κομμάτι του νησιού. Η απουσία θρακικών και φοινικικών ευρημάτων και η αρχαϊκή χρονολόγηση των παλαιότερων ευρημάτων, το καθιστούν ένα από τα παλαιότερα ιερά των αποίκων, το οποίο προφανώς ανήκε στο προάστιο του αρχαϊκού άστεως (Muller 2017, 77–9).

Η παραπάνω ανάλυση δεν είναι απαλλαγμένη από το πρόβλημα της διπλής αναγωγής. Βέβαια, ο Muller (2017) δεν πραγματεύεται αποκλειστικά το πρόβλημα του Ηρακλείου, αλλά τη θέση του θασιακού πανθέου στην πόλη των πρώτων γενεών αποίκων. Έχοντας διαφορετική αφετηρία, διαμορφώνει ένα ευρύτερο ερμηνευτικό σχήμα, στο οποίο εντάσσονται όλα τα αρχαϊκά ιερά της Θάσου, εκτός του Ηρακλείου και της προβληματικής του θέσης. Έτσι καταλήγει να χρησιμοποιεί τα χωροταξικά δεδομένα των άλλων ιερών ως κριτήριο για την ερμηνεία του Ηρακλείου. Ενδεικτικό του καταλυτικού ρόλου που έχει η προσωπική ματιά του κάθε ερευνητή είναι το γεγονός ότι τα ίδια ακριβώς δεδομένα χρησιμοποιούνται για να χαρακτηριστεί η λατρεία του Ηρακλή στη Θάσο τότε προ-αποικιακή/θρακική και τότε φοινικική (Rouilloux 1954, 14–5, 29, 352–54· Devambez 1955a, 38–40· 1955b, 84· Graham 1978, 90). Οι παραπάνω παρατηρήσεις δεν μειώνουν την συνολική αξία της θεωρίας του Muller. Περισσότερο σκιαγραφούν τα γνωστικά μας όρια. Στην πράξη, η ερμηνευτική προσέγγιση του Muller είναι μέχρι στιγμής, η καλύτερη. Όσον αφορά τη φοινικική παρουσία στη Θάσο, τα συμπεράσματα του Muller δεν αντιτίθενται στην προτεινόμενη σε προηγούμενο κεφάλαιο ανάλυση που αποσυνδέει τη λατρεία του Ηρακλή, ελληνική ή μη, από το ζήτημα της ύπαρξης μιας φοινικικής εγκατάστασης πριν τον ελληνικό αποικισμό.

Οφείλουμε, τέλος, ένα τελευταίο σχόλιο για τη σχέση της λατρείας του Ηρακλή με τις εθνοτικές ομάδες της πρωτοϊστορικής Θάσου. Όπως συμβαίνει με άλλα ταυτοτικά κριτήρια, έτσι και η θρησκεία δεν λειτουργεί πάντα ως μια ασφαλής βάση συγκρότησης ταυτότητας, ενώ ακόμη και όταν διαπιστωμένα αποτελεί ενοποιητική δύναμη, δεν διατηρεί εσαεί αυτό τον χαρακτήρα. Συνεπώς, και η θρησκεία είναι ένδειξη ταυτότητας, αλλά όχι απαραίτητο συστατικό για τη συγκρότησή της και κριτήριο για τον εντοπισμό της (Hall 2000, 22–3). Το χωρίο του Ηροδότου, ωστόσο, που συνδέει τη λατρεία του Ηρακλή με συγκεκριμένη εθνοτική ομάδα, μοιάζει να έχει οριοθετήσει πλήρως την συζήτηση, ώστε μέχρι και την αυγή του 21ου αι. να αναζητούμε ποια εθνοτική ομάδα πρώτη λάτρεψε τον θεό-ήρωα στο νησί και ποιες ακολούθησαν, υιοθετώντας μεθοδολογικές προκαταλήψεις που πρωτοεμφανίστηκαν δύο χιλιετίες πριν.

Η λογική που διέπει την παραπάνω κριτική δεν ισχύει στην περίπτωση των μεταλλείων που ο Ηρόδοτος αποδίδει στους Φοίνικες. Συνδυάζοντας γραμματειακή παράδοση και αρχαιολογικά ευρήματα (ανακάλυψη αρχαίου μεταλλείου στην θασιακή ακρόπολη, σκωρίες στα αρχαιότερα στρώματα της εγκατάστασης των παρίων), η έρευνα σήμερα δέχεται ότι και η παρουσία των Παρίων στο νησί σχετίζεται με την αναζήτηση μετάλλων (Κουκούλη-Χρυσανθάκη 1990, 493· Grandjean και Salviat 2012, 38, 217· Nerantzis κ.ά. 2017· Sanidas κ.ά. 2018). Εξάλλου, η αναζήτηση χρυσού οδήγησε τους Θάσιους στην περαία, στη θέση Σκαπτή Ύλη, της οποίας τα μεταλλεία ήταν πολύ πιο αποδοτικά (Ηρόδοτος, 6.46–47· Κουκούλη-Χρυσανθάκη 1990, 494–514· Grandjean και Salviat 2012, 42, 218), ενώ όλο και περισσότερο γίνεται δεκτή η άποψη ότι η εξόρυξη χρυσού στη Θάσο ήταν μια διαδικασία προγενέστερη και της υποτιθέμενης φοινικικής παρουσίας (Blondé κ.ά. 2008a, 416· Grandjean και Salviat 2012, 38). Γιατί, λοιπόν, δεν δεχόμαστε την ηροδότεια μαρτυρία ως έχει;

Εδώ μοιάζει να υποκρύπτεται μια ακόμη ερευνητική προκατάληψη. Είναι πιο εύκολο να θεωρήσουμε κοσμήματα φοινικικής τεχνοτροπίας (π.χ. τα χρυσά ενώτια από τον Άρειο Πάγο ή τα κοσμήματα από τον τάφο στον Τεκκέ Κρήτης) ως υλικό τεκμήριο εγκατάστασης Φοινίκων, παρά το γεγονός ότι δεν είναι καθημερινό χρηστικό αντικείμενο, αλλά ένα πολύ ιδιαίτερο εύρημα, για το οποίο εύκολα θα μπορούσαμε να υποθέσουμε εναλλακτικά ότι ταξίδεψε μέχρι το σημείο εύρεσής του είτε ως εμπόρευμα είτε ως δώρο (Coldstream 1982, πιν. 26, b–e· Negbi 1992, 607–8· Kotsonas 2006· Kourou 2012a, 35 και εικ. 4). Δεν είμαστε, ωστόσο, εξίσου διατεθειμένοι να αποδεχτούμε τα μεταλλεία στα Κοίνυρα (Εικ. 1) ως επαρκή επιβεβαίωση της ηροδότειας παράδοσης, παρόλο που στην πράξη πρόκειται για ίδιας τάξης τεκμήρια, καθώς και στις δύο περιπτώσεις υπάρχει η ανάγκη εξειδικευμένου προσωπικού και απαιτείται κάποιας μορφής μαθητεία.

Αντίθετα, σε μια εποχή που η έρευνα αμφισβητούσε την ακρίβεια των τοπογραφικών πληροφοριών του Ηροδότου, ακόμη και την ύπαρξη μεταλλείων στη Θάσο, ο εντοπισμός τους στην περιοχή ανάμεσα στη Σκάλα Ποταμιάς και τα σύγχρονα Κοίνυρα θεωρούνταν επαρκής απόδειξη της ορθότητας του συνόλου της ηροδότεια μαρτυρίας (Graham 1978, 88–9· για το ανάλογο πρόβλημα ερμηνείας των ανατολικής προέλευσης αντικειμένων από τάφους στο Λευκαντί βλ. Papadopoulos 2011, 115). Έτσι, ενώ από τη μια τα ευρήματα από τη διερεύνηση των στοών δεν ανάγονται πριν τα τέλη του 6ου αι. π.Χ., από την άλλη δεν μπορούμε να ισχυριστούμε ότι είναι επαρκή κριτήρια, καθώς μόλις μια από αυτές έχει διερευνηθεί συστηματικά (Des Courtils κ.ά. 1982β· Κουκούλη-Χρυσανθάκη 1992, 726· Sanidas κ.ά. 2018, 258). Ακόμη και η απουσία κεραμικής που να συνδέεται με μια φοινικική εγκατάσταση δεν οδηγεί αυθωρεί στο συμπέρασμα ότι η εγκατάσταση δεν υπήρξε. Η μελέτη της κεραμικής στο Βόρειο Αιγαίο έχει καταδείξει ότι τόσο η διακίνηση όσο και η ερμηνεία της δεν είναι χωρίς ιδεολογικές προεκτάσεις (Papadopoulos 1996· 1997, 196–203, 205–6· 2011· Morris και Papadopoulos 1998, 254–55· Γιματζίδης 2004· Gimatzidis 2011, 961–62· Kotsonas 2012, 12534, 167–71, 247). Η σύγχρονη ερευνητική άποψη που θέλει την μεταλλευτική δραστηριότητα να προηγείται της φοινικικής παρουσίας ίσως οφείλεται απλώς στην απουσία καθαρότερου υλικού ίχνους της παρουσίας αυτής. Η φύση της εγκατάστασης, όπως περιγράφεται από τον Ηρόδοτο, είναι τέτοια που μας επιτρέπει να υποθέσουμε ότι δεν υπήρξε πόλος εισαγωγής φοινικικών αντικειμένων. Το ζεύγος ελεφαντοστέινων λεόντων συρο-φοινικικού εργαστηρίου από το Αρτεμίσιο αποτελεί προφανώς εξαίρεση που δεν μπορεί να χρησιμοποιηθεί ως αποδεικτικό στοιχείο, παρά τις περί του αντιθέτου προσπάθειες (Salviat 1962, 106–9· Muller 2010, 218–19). Από την άλλη,

δεν υπάρχουν επαρκή επιχειρήματα ώστε να απορριφθεί αμετάκλητα η παλιά πρόταση του Graham (1978), ότι δηλαδή τα εισηγμένα από τη Μακεδονία αγγεία πόσεως της Πρώιμης Εποχής του Σιδήρου έφτασαν στη Θάσο με φοινικικά πλοία, ακριβώς επειδή ένα τέτοιου είδους εμπόριο δεν μπορεί να εντοπιστεί με αρχαιολογικά κριτήρια (Graham 1978, 88· Κουκούλη-Χρυσανθάκη 1992, 728–29· για την ανάλογη περίπτωση του εμπορίου κορινθιακής κεραμικής από Φοίνικες βλ. Papadopoulos 1997, 195· Morris και Papadopoulos 1998). Φαίνεται όμως ότι δεν ισχύει το ίδιο πλέον για την G2–3 κεραμική της Θάσου, η οποία κατά πάσα πιθανότητα είναι προϊόν τοπικού εργαστηρίου που λειτουργούσε λίγο πριν τον αποικισμό των Παρίων (Ilieva 2024, 67).

Επομένως, η αυστηρή κριτική προσέγγιση του Ηρόδοτου στην συγκεκριμένη περίπτωση οδηγεί σε μια μάλλον μινιμαλιστική ερμηνεία των ευρημάτων, που οφείλεται κυρίως στην απροθυμία μας να δεχθούμε ότι είναι δυνατόν μια συγκεκριμένη συμπεριφορά (φοινικική παρουσία) να δίνει αποτελέσματα (υλικά κατάλοιπα) διαφορετικά από αυτά που έχουμε συνηθίσει και χρησιμοποιούμε για να τεκμηριώσουμε θετικά τη συμπεριφορά αυτή. Σε ένα ανάλογο πρόβλημα ο Burkert (2003, 43) τόνιζε την απροθυμία των (παλαιότερων) ερευνητών τόσο από την πλευρά της κλασικής όσο και της ανατολικής αρχαιολογίας να αποδεχτούν μετακινήσεις τεχνιτών για διαφορετικούς σε κάθε πλευρά μεθοδολογικούς λόγους. Το σχόλιο αυτό μπορεί να θεωρηθεί σε γενικές γραμμές σωστό, αν και διέπεται από κάποια υπερβολή, καθώς κατά τον 20ο αι. υπήρχαν ερευνητές που ήταν πρόθυμοι να δουν φοινικική παρουσία τουλάχιστον σε Κρήτη και Δωδεκάνησα (Papadopoulos 1997, 193–94, ο οποίος, όμως, αναγνωρίζει την ύπαρξη μιας γενικότερης προκατάληψης προς τους Φοίνικες και τους άλλους ανατολικούς λαούς στην έρευνα του 19ου και 20ου αι.). Τέτοιου είδους μετακινήσεις, ωστόσο, περιγράφονται στη γραμματεία, ειδικά αναφορικά με ιερούς τεχνίτες (μάντιες, εξαγνιστές, θεραπευτές κ.λπ.), ενώ είναι εκ φύσεως πρακτικά αδύνατο να αφήσουν αρχαιολογικό αποτύπωμα, ώστε οι περιπτώσεις που θεωρούμε ότι συμβαίνει το αντίθετο να αποτελούν πραγματικά σπάνιες εξαιρέσεις (Burkert 2003, 84).

Παρόμοια παρατήρηση θα μπορούσε να ισχύσει και στην περίπτωση της φοινικικής παρουσίας στα Κοίνυρα και τα Αίνυρα. Φυσικά, δεν μπορούμε να αποκλείσουμε την πιθανότητα η απουσία υλικών καταλοίπων της φοινικικής παρουσίας στη Θάσο να ερμηνεύεται εντός ενός ευρύτερου σχήματος, που θέλει τις αναφορές της γραμματείας σε φοινικικές αποικίες στο Αιγαίο να είναι ο συμβατικός τρόπος με τον οποίο οι αρχαίοι συγγραφείς περιγράφουν τη συστηματικότητα και την ένταση των σχέσεων Ελλήνων και Φοινίκων (Lipiński 2004, 187–88· Μπουρογιάννης 2012, 36 υποσ. 13). Για παράδειγμα, σε ανάλογες περιπτώσεις έχει υποστηριχθεί ότι, ως παράγοντες που καθορίζουν την πρόσληψη της πραγματικότητας, ο μύθος και η λατρεία αποτελούσαν ουδέτερο έδαφος (middle ground) «...τόσο για τους γηγενείς πληθυσμούς όσο και για τους Έλληνες και Φοίνικες αποίκους, αλλά μπορούσαν επίσης να λειτουργήσουν ως χάρτες, βασισμένοι σε οικειοποιημένες ταυτότητες, με σκοπό την κατάκτηση και την εγκατάσταση» (Malkin 2013, 119, μτφ. του γράφοντος).

Ίσως, όμως, η σύμβαση να βρίσκεται σε κάποιο άλλο σημείο: τη χρήση του όρου «αποικία» από τον Ηρόδοτο. Αν θεωρήσουμε ότι ο Ηρόδοτος κυριολεκτεί και ακριβολογεί όταν χαρακτηρίζει τη φοινικική εγκατάσταση στη Θάσο ως αποικία, τότε προφανώς η Θάσος δεν αντέχει σε καμιά σύγκριση με τις γνωστές φοινικικές αποικίες στη Μεσόγειο. Αν, αντίθετα, θεωρήσουμε ότι η χρήση του όρου «αποικία» εντάσσεται στο ερμηνευτικό σχήμα που συγκροτεί ο Ηρόδοτος προκειμένου να κατανοήσει μια μακρά παράδοση και να συνθέσει μια ενιαία αφήγηση που περιλαμβάνει αναμνήσεις διαφορετικών εποχών, τότε το πρόβλημα εντοπίζεται αποκλειστικά στο ηροδότειο γνωστικό χάρτη και όχι στην μαρτυρία καθαυτή. Τέτοιοι προβληματισμοί έχουν διατυπωθεί σε ένα ευρύτερο πλαίσιο αναφορικά με τα αρχαία εμπόρια (Mavrogiannis 2004, 61), αν και είναι μάλλον δύσκολο να διατυπωθεί ένας κανόνας που να διέπει τη χρήση αυτών των όρων στο σύνολο της γραμματείας.

4.1.4. Η θέση των Φοινίκων στη θασιακή ιστορία και η αρχαιολογική έρευνα

Η θετική τεκμηρίωση της φοινικικής παρουσίας, πολύ περισσότερο της ύπαρξης αποικίας, στο νησί εξαρτάται από μια σειρά ερωτημάτων που μέχρι στιγμής είναι δύσκολο να απαντηθούν ικανοποιητικά. Η φύση αυτής

της παρουσίας, όπως παραδίδεται από τις πηγές και όπως συνδυάζεται με την ευρύτερη εικόνα που έχει σήμερα η έρευνα για τους Φοίνικες, δεν μας επιτρέπει να είμαστε πολύ αισιόδοξοι για την θετική τεκμηρίωση αυτής της αναζήτησης. Πολύ απλά, στην περίπτωση της Θάσου οι Φοίνικες δεν εμφανίζονται ως έμποροι προϊόντων από την Ανατολή· συνεπώς, τα μέχρι τώρα αρχαιολογικά ευρήματα, ή καλύτερα η απουσία τους, δεν αντιτίθενται στη φοινικική δραστηριότητα στο νησί όπως την περιγράφει η φιλολογική παράδοση. Αν σωστά δεχόμαστε ότι τα κείμενα προσφέρουν επιλεκτικές αναφορές και δεν αποτυπώνουν το σύνολο της ανθρώπινης δραστηριότητας (Paradopoulos 1996, 162· Κοτσώνας 2012, 229), οφείλουμε να παραδεχθούμε κάτι ανάλογο και για τα υλικά κατάλοιπα. Στην πράξη οι δύο αυτές θέσεις δεν είναι απαραίτητο να θεωρούνται ανταγωνιστικές αλλά παραπληρωματικές, ειδικά όταν μπορούν να συντείνουν προς την ίδια κατεύθυνση. Εξάλλου, αν αποδεχτούμε την ηροδότεια αφήγηση για αυτό που είναι, μια σύνθεση προφορικών παραδόσεων και προσωπικών ερμηνευτικών προσεγγίσεων, τότε το ερώτημα που είναι δυνατόν και πρέπει να απαντηθεί είναι όχι αν υπήρξαν πράγματι Φοίνικες στη Θάσο, αλλά πώς γινόταν κατανοητή η παρουσία τους –ή μήπως η αφήγηση της παρουσίας τους;– από τους Έλληνες αποίκους και πώς πρέπει εμείς να μεταφράσουμε σήμερα αυτή την αντίληψη. Τελικά, το θέμα δεν είναι να επιβεβαιώσουμε ή να διαψεύσουμε την ύπαρξη μιας εθνοτικής ομάδας στο νησί, αλλά ποια εικόνα του παρελθόντος αποκομίζουμε από την παρουσία ή/και την απουσία της.

Η πρώτη παρατήρηση που μπορούμε να κάνουμε είναι ότι η παράδοση που θέλει τους Φοίνικες να φτάνουν στη Θάσο έχει ρόλο αιτιολογικού-καταγωγικού μύθου, ένα ρόλο που συναντούμε και σε άλλες πόλεις του Βορείου Αιγαίου: η Τορώνη ήταν κόρη του Ποσειδώνα και της Φοινίκης (Στέφανος Βυζ. λ. Τορώνη)· ο Γαληψός ήταν γιος του Θάσου και της Τηλέφης (Στέφανος Βυζ. λ. Γαληψός)· στο Παγγαίο η εκμετάλλευση των ορυχείων χρυσού ανάγεται στον Κάδμο· τα Άβδηρα θεωρούνται τοπωνύμιο φοινικικής προέλευσης· στη Σαμοθράκη η αρπαγή της Αρμονίας από τον Κάδμο συνδέεται με τα μυστήρια των Καβείρων, των οποίων το όνομα επίσης θεωρείται από μερίδα ερευνητών σημιτικό (Τιβέριος 2012, 67). Φυσικά, η έννοια της απαρχής έχει κυρίαρχη θέση: πρώτοι οι Φοίνικες αποίκησαν το νησί, ο πρώτος οικιστής από τη Φοινίκη έδωσε το όνομά του στο νησί, πρώτοι οι Φοίνικες εκμεταλλεύθηκαν τα μεταλλεία χρυσού, πρώτοι εκείνοι έφεραν τη λατρεία του Ηρακλή στο νησί. Αυτό δεν πρέπει να μας εκπλήσσει, καθώς η έννοια της απαρχής είναι θεμελιώδης για το μηχανισμό συγκρότησης συλλογικών αναμνήσεων. Σε τέτοιες περιπτώσεις, βασικός στόχος δεν πρέπει να είναι η καθαρή αλλά η κατανόηση. Όπως με τα *Φοινικία γράμματα* (Ηρόδοτος 5, 58), η σύνδεση της φοινικικής παρουσίας με συγκεκριμένες δραστηριότητες στο νησί προσδίδει κύρος. Τουλάχιστον μια περίπτωση, η λατρεία του Ηρακλή, μπορεί να ιδωθεί μέσα από το πρίσμα του *ex oriente lux* πνεύματος του Ηρόδοτου. Μπορεί, τέλος, να εντοπιστεί η διαμεσολάβηση ενός «ελληνικού» γνωστικού πλαισίου: μια εγκατάσταση σε ξένο μέρος είναι μια αποικία και μια αποικία πρέπει να έχει έναν ήρωα οικιστή που δίνει το όνομα στην αποικία. Καμιά από τις παραπάνω παρατηρήσεις, όμως, δεν μειώνει την αξία της φιλολογικής παράδοσης ως αναμνηστικού υλικού και μαρτυρίας. Μας επιτρέπει μόνο να αμφιβάλουμε για την ακρίβεια των γεγονότων, όπως αυτά περιγράφονται, και εξηγεί ίσως γιατί αυτή η παράδοση κυριάρχησε στην ηροδότεια αφήγηση έναντι άλλων που πιθανώς υπήρχαν και έχουν χαθεί. Το γεγονός ότι μια παραλλαγή αυτής της παράδοσης ακολουθεί και ο Πausanias έχει τη σημασία του, αλλά η χρονική απόσταση ανάμεσα στους δύο συγγραφείς δεν μας επιτρέπει να αντιμετωπίσουμε τις δύο πηγές ως ισότιμες.

Ένα από τα στοιχεία που μας επιτρέπουν να δεχθούμε την ηροδότεια παράδοση για τη Θάσο, είναι η σύμπτωση με το μοτίβο συμπεριφοράς που φαίνεται να διέπει τις φοινικικές αποικίες. Η θέση των Κοινύρων και της περιοχής της Παναγίας Θάσου, όπου πιθανολογείται ότι βρίσκονται τα Αίνυρα, ταιριάζουν με την τάση των Φοινίκων να εγκαθίσταται σε περιοχές χωρίς να έχουν ως πρώτη τους προτεραιότητα την ύπαρξη εκτάσεων καλλιεργήσιμης γης ικανών να συντηρήσουν τους πρώτους αποίκους, όπως αντίθετα συμβαίνει με την περιοχή όπου ιδρύθηκε η αποικία των Παρίων.

Από την άλλη, δεν είναι απαραίτητο όλα τα στοιχεία της ηροδότεια αφήγησης να είναι σύγχρονα. Στην πραγματικότητα, η μαρτυρία του αποτελεί απλώς έναν *terminus ante quem* μιας μνημονικής διαδικασίας που, αν τη συσχετίσουμε με ό,τι ξέρουμε μέχρι στιγμής για την παρουσία των Φοινίκων στο Β. Αιγαίο, διήρκεσε ως και τέσσερις αιώνες (9ος–5ος αι. π.Χ.). Η τάση να θεωρούμε ως δεδομένο ότι τα επιμέρους στοιχεία της είναι ισάξια, δείχνει αδιαφορία για τους μηχανισμούς με τους οποίους λειτουργεί η μνήμη. Για τους Έλληνες αποίκους

της Θάσου που είχαν να ανταγωνιστούν τους Θράκες κατοίκους του νησιού, οι αφηγήσεις για τους Φοίνικες και την εκμετάλλευση των μεταλλείων ανήκε ήδη σε ένα απώτατο κατά Assmann παρελθόν (2008, 112· 2011, 34-37). Την εποχή που ο Ηρόδοτος ασχολήθηκε με το νησί, η ίδρυση του Ηρακλείου ήταν αρκετά μακρινή ώστε να μπορεί άνετα να συγχωνευθεί στην ήδη άχρονη παράδοση της φοινικικής παρουσίας, πολύ περισσότερο αν πράγματι ο Ηρόδοτος ήταν αυτόπτης μάρτυρας της ύπαρξης ναού του Ηρακλέους Θασίου στην Τύρο, δεδομένο που στη σκέψη του λειτούργησε ως επιβεβαιωτικό τεκμήριο. Με άλλα λόγια, ο Ηρόδοτος κλήθηκε να πραγματευθεί τη μνήμη ως αντικείμενο της ιστορικής έρευνας, τη στιγμή που οι ιστορικοί αντιμετώπισαν αυτό το πρόβλημα με ισχυρά μεθοδολογικά εργαλεία μόλις στον 20 αιώνα.

Μένει, ωστόσο, να απαντηθεί ένα τελευταίο ερώτημα: μήπως στη συζήτηση γύρω από τη φοινικική παρουσία στη Θάσο υποκρύπτεται κάποιας μορφής εθνικιστική προκατάληψη και απροθυμία να αναγνωρισθεί η πολυπλοκότητα των υπαρχόντων δικτύων του Βορείου Αιγαίου και η συνεισφορά του ντόπιου πληθυσμού εντός του; Η απάντηση είναι κατηγορηματικά αρνητική. Ως προς το πρώτο σκέλος του ερωτήματος, η διάκριση της εθνοτικής από την εθνική ταυτότητα και η εφαρμογή της πρώτης στο αρχαιολογικό υλικό εξασφαλίζει ότι δεν υφίσταται τέτοιο ζήτημα. Το ζήτημα της συμμετοχής των ντόπιων στα δίκτυα του βορείου Αιγαίου και της αλληλεπίδρασής τους με άλλους παράγοντες είναι πιο περίπλοκο θέμα. Το πόσο σύνθετη είναι η εικόνα έχει καταδειχθεί ενδελεχώς με αφορμή τη Μεθώνη, σε μια μελέτη που, συνδυάζοντας τα διδάγματα των μεταποικιακών σπουδών με εμβριθή αρχαιολογική ανάλυση, επισημαίνει τον κίνδυνο να αντικαθιστούμε τους Ευβοείς με τους Φοίνικες, υιοθετώντας κατ' ουσίαν το ίδιο ερμηνευτικό σχήμα (Κοτσώνας 2012, 232-40). Ωστόσο, η πτυχή που προσπαθώ να αναδείξω στο συγκεκριμένο κεφάλαιο είναι διαφορετική: σε ποιο βαθμό η αρχαιολογική ματιά αποικιοποιεί τις αφηγήσεις του παρελθόντος, ακόμη και όταν έχει τις καλύτερες προθέσεις, ακολουθώντας μια πρακτική της οποίας η ρίζα μπορεί να αναζητηθεί στην ίδια την αρχαιότητα (Πλάντζος 2014, 299-336); Η ανάμνηση της φοινικικής παρουσίας είναι ένα πρόβλημα, του οποίου η πραγμάτευση είναι πιθανόν να μην συμπεριληφθεί σε συζητήσεις με άλλα, απολύτως θεμιτά ερευνητικά προτάγματα.

4.2. (ΑΝΑ-)ΣΥΓΚΡΟΤΩΝΤΑΣ ΤΙΣ ΕΘΝΟΤΙΚΕΣ ΑΝΑΜΝΗΣΕΙΣ ΤΗΣ ΠΡΟΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΗΦΑΙΣΤΙΑΣ ΣΤΗ ΛΗΜΝΟ

Λίγο μετά το 499 π.Χ. ο Μιλτιάδης πλέει εντός μιας ημέρας από τον Ελαιούντα στη Λήμνο και κατακτά τις δύο πόλεις της, Μύρινα και Ηφαιστία, εκπληρώνοντας μια παλιά προφητεία (Ηρόδοτος, 6.137-140). Αργότερα, μέσα στον 5ο αιώνα π.Χ., οι Αθηναίοι εγκαθιστούν κληρούχους στο νησί και κάπως έτσι πόλεις και ιερά της Λήμνου ενσωματώνονται στον ελληνικό κόσμο. Κατά την άφιξή τους, ωστόσο, οι Αθηναίοι, όπως οι μυθικοί Αργοναύτες, βρήκαν έναν ακμάζοντα μη-ελληνικό πολιτισμό, με παλιά οικιστική παράδοση, γύρω από τον οποίο συνέθεσαν ένα πλέγμα, μυθικών ως επί το πλείστον, αφηγήσεων, εξηγητικών της καταγωγής των αυτοχθόνων της Λήμνου. Για τη σύγχρονη έρευνα, οι προελληνικοί πληθυσμοί είναι ένα ερμηνευτικό πρόβλημα που απαιτεί τον συνδυασμό δεδομένων από τη γραμματεία, τις επιγραφές και τον υλικό πολιτισμό του τόπου (Ficuciello 2013, 67).

Όπως και στην περίπτωση των Θασίων, έτσι και στην περίπτωση των αυτοχθόνων της Λήμνου μια από τις πηγές του προβλήματος είναι ότι οι αφηγήσεις προέρχονται από έναν πολιτισμό με εκτεταμένη χρήση της γραφής για έναν πολιτισμό με ελάχιστα μνημεία γραφής προερχόμενα από ένα πολύ περιοριστικό πλαίσιο. Για τον λόγο αυτό, μπορούμε εύλογα να παραλληλίσουμε την περίπτωση της προελληνικής Λήμνου με τις κοινωνίες χωρίς γραφή, στις οποίες η σχέση παρελθόντος-παρόντος είναι διαφορετική από εκείνη στην οποία έχουμε συνηθίσει όσοι ζούμε σε κοινωνίες με διαδεδομένη τη χρήση της. Σε τέτοιες κοινωνίες διαπιστώνεται μια ταυτόχρονη σύζευξη και διάζευξη του παρελθόντος με το παρόν και των νεκρών με τους ζωντανούς, η οποία συντηρείται με αναμνηστικές τελετές, περίπου όπως και στις προ-νεωτερικές κοινωνίες. Την ίδια στιγμή, από κοινωνία σε κοινωνία και από πολιτισμό σε πολιτισμό είναι δυνατόν να διαπιστώνονται **διαφορετικές**

οντολογίες του χρόνου που κυμαίνονται από τον χρόνο που ενυπάρχει και δεν μπορεί να κατατμηθεί, μέχρι και μια θεώρηση που μπορεί να περιλαμβάνει πληθώρα διαφορετικών χρόνων (μυθικό, ιστορικό, γενεαλογικό, βιωμένο, προβολικό) (Le Goff 1998, 32–5). Αυτή η σύνθετη εικόνα της αντίληψης του χρόνου σε πολιτισμούς χωρίς γραφή είναι προτιμότερη από την απλουστευτική απόδοση της ικανότητας διάκρισης παρελθόντος-παρόντος μόνο στους πολιτισμούς με γραφή, και μάλιστα ανεξάρτητα από επιδιώξεις και σκοπιμότητες, επειδή τάχα στους πολιτισμούς χωρίς γραφή το παρελθόν είναι «ζωντανή μνήμη» και συνεχές παρόν (Μπενβενίστε 1999, 12–3). Από την άλλη, ο χρόνος είναι μια διάσταση που επηρεάζει και τη **δυνατότητα καταγραφής** της μνήμης. Μπορεί να μετατρέψει «μια σχέση καταγραφής ιστοριών ζωής σε σχέση ζωής», να διαφοροποιήσει, δηλαδή, το νοηματικό περιεχόμενο μιας ερμηνευτικής προσέγγισης και να παραγάγει μια νέα εικόνα για μια παλιά αφήγηση (Αμπατζόγλου 1999, 83). Και αυτό είναι κατά κύριο λόγο το πρόβλημα με τις πηγές που μας διασώζονται για την πρωτοϊστορική Λήμνο.

Κομβικό σημείο για την πρώιμη ιστορία της Λήμνου, εκεί όπου συναντώνται ιστορικά γλωσσολογικά και αρχαιολογικά επιχειρήματα, είναι η ενεπίγραφη στήλη από τα Καμίνια (Εικ. 24), μια τοποθεσία κοντά στην Πολιόχνη και την Ηφαιστία (εικ. 22), η οποία αποτελεί το παλαιότερα γνωστό και, ακόμη και σήμερα, σημαντικότερο προελληνικό γραπτό μνημείο. Γνωστή από το 1884, οπότε και εντοπίστηκε από τους Cousin και Dürrbach (1886), τεκμηριώνει, μαζί με άλλο επιγραφικό υλικό από την περιοχή της Ηφαιστίας την ύπαρξη μιας γραπτής γλώσσας στο νησί πριν την άφιξη των Ελλήνων (Εθνικό Αρχαιολογικό Μουσείο, αρ. ευρ. 13664· Dürrbach και Cousin 1886· Ficuciello 2013, 36–7, 67 και υποσ. 211–13). Η παρουσία γραφής προκαλεί μια σειρά από συνειρμούς. Θεωρητικά η γραφή λειτουργεί ως ενοποιητικό σύμβολο και ταυτόχρονα επιτρέπει τη δημιουργία ανισοτήτων που επεκτείνονται στο σύνολο του πολιτισμού, με αποτέλεσμα η κυρίαρχη ομάδα να χρησιμοποιεί την δική της ταυτότητα ως αντιπροσωπευτική του συνόλου της κοινωνίας. Στην ιστορία, βέβαια, δεν εντοπίζονται μόνο τέτοιες περιπτώσεις, αλλά υπάρχουν και παραδείγματα κυρίαρχης κουλτούρας χωρίς ενοποιητικό-αντιπροσωπευτικό χαρακτήρα (Assmann 2011, 128–31). Και φυσικά δεν πρέπει να ξεχνάμε τον κίνδυνο ο ερευνητής να εμπλακεί σιωπηρά στις ταυτοτικές παγίδες που ενυπάρχουν σε τέτοιου είδους αφηγήματα, αποδεχόμενος την ύπαρξη ενότητας εκεί που δεν υφίσταται.

Αν και η γλώσσα της στήλης των Καμινίων συνδέεται με την ετρουσκική, τα αρχαιολογικά κατάλοιπα δεν επιβεβαιώνουν άλλη πολιτισμική συνάφεια ανάμεσα σε Λημνίους και Ετρούσκους, με αποτέλεσμα οι έρευνες του τέλους του 20ου και των αρχών του 21ου αι. να έχουν ως στόχο τον επαναπροσδιορισμό της εθνοτικής ομάδας των Λημνίων (Gras 1985, 615· Ficuciello 2013, 68). Το θεωρητικό πρόβλημα έγκειται στο γεγονός ότι και **η γλώσσα είναι εξίσου πολιτισμικά καθορισμένη**, και συνεπώς ακατάλληλη για να χρησιμοποιηθεί ως τεκμήριο αντικειμενικού προσδιορισμού της ταυτότητας. Αυτό δεν σημαίνει ότι δεν χρησιμοποιείται από εθνοτικές ομάδες ως ένδειξη ταυτότητας, ειδικά όταν δεν υπάρχουν εμφανείς ιδιαιτερότητες στα φυσικά χαρακτηριστικά, αλλά ότι υπάρχουν περιπτώσεις συγκρότησης ταυτότητας στις οποίες η γλώσσα δεν παίζει απολύτως κανένα ρόλο (Hall 2000, 21–2). Υπάρχει, ωστόσο, και μια σειρά από ειδικότερα δυσεπίλυτα προβλήματα που αφορούν το ζήτημα της καταγωγής των Ετρούσκων.

Οι ελληνικές και ρωμαϊκές πηγές που ασχολούνται με τους Ετρούσκους και την καταγωγή τους παρέχουν υλικό που χαρακτηρίζεται από αποσπασματικότητα και έντονα διαμεσολαβημένη ματιά, ενώ οι περισσότερες είναι αρκετά όψιμες και αντιγράφουν παλαιότερες ή η μια την άλλη (Korenjak 2017, 44). Από την άλλη, οι ταυτότητες της αρχαϊκής περιόδου στον ελλαδικό χώρο δεν είναι από τις περιπτώσεις που μπορεί να υπάρξει θετική τεκμηρίωση αυτοπροσδιορισμού με γλωσσικά κριτήρια, της Λήμνου μη εξαιρουμένης (Hall 2000, 177–81· Ficuciello 2013, 68). Όσον αφορά την ετρουσκική ταυτότητα καθαυτή, η σύγχρονη έρευνα εστιάζει τις προσπάθειές της στη θεμελίωσή της στη βάση μιας διευρυμένης ματιάς που αφορά το σύνολο του πολιτισμού τους (Nagy κ.ά. 2008, 413). Το αποτέλεσμα είναι διαφορετικοί επιστημονικοί κλάδοι (ιστορία, γλωσσολογία και αρχαιολογία) να προσπαθούν να κατανοήσουν μια ιδιάζουσα ιστορική συγκυρία μέσα από έννοιες (τυρρηνικός, ετρουσκικός) με συμβατική χρήση ή αμφιλεγόμενο ταυτοτικό περιεχόμενο.

4.2.1. Η ετρουσκική παρουσία στη Λήμνο I: οι Λυδοί και η καταγωγή των Ετρούσκων

Η **στήλη των Καμινίων** (Εικ. 24) είναι μια λίθινη πλάκα με ταφική χρήση που φέρει εγχάρακτη παράσταση ανδρικής μορφής με δόρυ και διακριτές επιγραφές σε δύο πλευρές, ενώ πρόσφατα εντοπίστηκαν ίχνη και μιας τρίτης, που όμως δεν είναι δυνατόν να αναγνωσθεί (de Simone και Chiai 2001, 46· Ficuciello 2013, 193). Το νόημα του κειμένου είναι ζήτημα διαμάχης, αλλά ορισμένα δεδομένα γίνονται ευρέως αποδεκτά. Αναγνωρίζονται δύο ανθρωπωνύμια, ο *Holaie* (Υλαίος;) από τη Φώκαια, που συνήθως θεωρείται ο νεκρός, και ο *Aker Tavarsio Vanalasial*, ο αναθέτης, καθώς και δύο τοπωνύμια, *Evistho* που είναι μάλλον η Ηφαιστία, και *Morinail*, πιθανώς η Μύρινα. Η Ηφαιστία θεωρείται ο τόπος ταφής του *Holaie*, ενώ η Μύρινα πιστεύεται πως είναι ο τόπος καταγωγής του *Aker* (Ficuciello 2013, 95–6, 193· για μια διαφορετική ανάγνωση βλ. Eichner 2013). Τέλος, αναγνωρίζεται το ετρουσκικό αξίωμα *maras* που έφερε ο *Holaie* (Demetriou 2012, 69). Η στήλη χρονολογείται συνήθως στο β' μισό του 6ου αι. π.Χ., μια προσπάθεια να αποσυνδεθεί από μια αυστηρή χρονολόγηση στα τέλη του 6ου αι. π.Χ., η οποία, εξάλλου, στηρίζεται σε καθαρά ιστορικά κριτήρια και μια επισφαλή ερμηνεία της επιγραφής (Heurgon 1980, 592–96· Van der Meer 2004, 51). Το πρόβλημα της ταυτότητας του πληθυσμού που μιλούσε την γλώσσα της στήλης των Καμινίων συνδέεται με το πρόβλημα της καταγωγής των Ετρούσκων, το οποίο με τη σειρά του αποτελεί έναν γόρδιο δεσμό γλωσσολογικών, ιστορικών και αρχαιολογικών τεκμηρίων (|Van der Meer 2004· de Simone 2011, 1).

Εκτός από τη στήλη, δέκα όστρακα αγγείων τοπικής παραγωγής με graffiti από το Καβείριο και την Ηφαιστία, μια ενεπίγραφη πυραμιδόσχημη αγνύθα, επίσης από το Καβείριο, με το γυναικείο όνομα *La(rthia) Tita* και μια ενεπίγραφη βάση αναθήματος από την Ηφαιστία αποτελούν τη μόνη εκτός ιταλικής χερσονήσου ευάριθμη ομάδα κειμένων μιας γλώσσας που άλλοτε χαρακτηρίζεται ετρουσκική και άλλοτε συγγενική της ετρουσκικής (Della Seta 1937· Beschi 1992–1993· 1994β, 43–9· de Simone 1997, 38· 2011· Haynes 2000, 1· de Simone και Chiai 2001, 57 υποσ. 35· Stoddart 2009, 110–11· de Grummond 2014, 410). Οι ομοιότητες στα σωζόμενα κείμενα των δύο περιοχών είναι πολλές: τυπολογικές, δομικές, λεξιλογικές, μορφοσυντακτικές, ακόμη και στο σύστημα στίξης που χρησιμοποιείται για τη διάκριση λέξεων και συλλαβών και αποτελεί μοναδική περίπτωση για όλο τον μεσογειακό κόσμο (Heurgon 1980, 580–83· Beschi 1994β, 26· De Simone και Chiai 2001, 40· Ficuciello 2013, 192· Wallace 2014, 221). Η εξήγηση του φαινομένου αναζητήθηκε σε τρεις διαφορετικές ερμηνευτικές προσεγγίσεις: (α) εγκατάσταση στη Λήμνο πληθυσμών που μιλούσαν την ετρουσκική κατά τη μετακίνησή τους από την Ανατολή προς τη Δύση· (β) εγκατάσταση αυτών των πληθυσμών στη Λήμνο κατά τη μετακίνησή τους από τη Δύση προς την Ανατολή· (γ) ταυτόχρονη παρουσία σε απομονωμένους θύλακες ενός μη-ινδοευρωπαϊκού γλωσσικού «υποστρώματος» (Beekes 2003, 25).

Τα παλαιότερα γραπτά κείμενα στην ετρουσκική γλώσσα από την ιταλική χερσόνησο ανάγονται στον 8ο και 7ο αι. π.Χ. Γι' αυτό και η σύγχρονη έρευνα θεωρεί ότι μπορεί να συσχετίσει θετικά το εθωνύμιο Ετρούσκοι με τον πολιτισμό ενός συγκεκριμένου πληθυσμού μόλις από το 700 π.Χ. και μετά (Ramage και Ramage 2000, 32· Haynes 2000, 1· Prayon 2004, 45). Τότε περίπου χρονολογείται και η πρώτη αναφορά στην ελληνική γραμματεία σε Τυρσηνούς (Ησίοδος, *Θεογονία* 1011–1016) και η σύνδεσή τους με την ιταλική χερσόνησο (Prayon 2004, 45· Demetriou 2012, 70· Korenjak 2017, 36). Ωστόσο, οι πηγές αρχίζουν να ασχολούνται με αυτόν τον λαό συστηματικά από τον 5ο αι. π.Χ. και μετά (Korenjak 2017, 37). Σύμφωνα με ένα πολυσυζητημένο χωρίο του Ηροδότου (1.94), οι Ετρούσκοι είναι απόγονοι Λυδών μεταναστών από τη δυτική Μ. Ασία με επικεφαλής τον Τυρσηνό, γιο του βασιλιά των Λυδών Άτη και αδερφό του γενάρχη των Λυδών Λυδού. Ήδη από αυτό το χωρίο οι Τυρσηνοί-Λυδοί συνδέονται με την ιταλική χερσόνησο (Ηρόδοτος 1.94.2–3, 1.94.6). Από την άλλη, ο σύγχρονος του Ηροδότου Ελλάνικος ταυτίζει τους Τυρρηνούς με τους Πελασγούς (Διονύσιος Αλικ. *Αρχαιολογία*, I, 28· *DFHG* 2022· *Hellanic Fragmenta* σελ. 45, αρ. 1 [= *FGrH4F4*]· Prayon 2004, 47· Korenjak 2017, 38). Τις δύο θεωρίες συνδυάζει τον 3ο αι. π.Χ. ο Αντικλείδης (Στράβων, *Γεωγραφικά* 5.2.4), ο οποίος εντάσσει στην ίδια ομάδα τους Λημνίους και τους Ίμβριους (Prayon 2004, 47· Ulf 2017, 15, ο οποίος, όμως, θεωρεί λανθασμένα ότι και η σύνδεση ανάμεσα σε Λήμνο και Ιταλία έγινε μετά τον 5ο αι. π.Χ.). Αντίθετα,

σύμφωνα με τον Διονύσιο Αλικαρνασσέα οι Ετρούσκοι ήταν αυτόχθονες (*Ρωμαϊκή Αρχαιολογία*, 1.26) και αυτοπροσδιορίζονταν με το εθνωνύμιο *Rasena* (*Ρωμαϊκή Αρχαιολογία*, 1.30.3). Αρκετοί ερευνητές θεωρούν ότι η πληροφορία επιβεβαιώνεται από ετρουσκικές επιγραφές (Prayon 2004, 46–7· Korenjak 2017, 36). Η αναφορά των πηγών στον Τυρσηνό συνάδει με την τάση των ελληνικών ιδρυτικών μύθων να συνδέουν το όνομα ενός λαού ή ενός τόπου με ένα ήρωα γενάρχη ή οικιστή (Beekes 2002, 212· 2003, 16–7). Επομένως, η ονομασία Τυρσηνοί είναι, μάλλον, ελληνικής εμπνεύσεως. Οι ελληνικές και ρωμαϊκές πηγές παρέχουν παρετυμολογήσεις του εθνωνυμίου, των οποίων η μόνη χρησιμότητα είναι ότι αποκαλύπτουν την εικόνα Ελλήνων και Ρωμαίων που έβλεπαν τους Ετρούσκους ως ένα λαό ταυτόχρονα ευλαβικό και βίαιο (Korenjak 2017, 36).

Με εξαίρεση το επιγραφικό υλικό, τίποτε άλλο στον λημνιακό προελληνικό πολιτισμό δεν μοιάζει να συνδέει το νησί με την Ετρουρία (Prayon 2004, 48–9). Επιπλέον, είναι γενικά δεκτό ότι τόσο η ετρουσκική όσο και το παρακλάδι της στην Λήμνο, σε αντίθεση με τα λυδικά, δεν είναι ΙΕ γλώσσες (Beekes 2003, 8–9· Prayon 2004, 46). Τέλος, αν υπήρχε μια μετακίνηση ετρουσκικών πληθυσμών από δυτικά προς ανατολικά, με βάση γλωσσολογικά κριτήρια θα έπρεπε να τοποθετηθεί μεταξύ 10ου και 7ου αι. π.Χ., όμως δεν παραδίδεται από τους συγγραφείς πριν τον Ηρόδοτο (Prayon 2004, 50). Στην αξιολόγηση μιας τέτοιου είδους διαδικασίας δεν θα πρέπει να παραβλέψουμε το γεγονός ότι αρχικά η γνώση γραφής και ανάγνωσης της ετρουσκικής γλώσσας περιοριζόταν σε μια ελίτ και σταδιακά διαδόθηκε και σε κατώτερα κοινωνικά στρώματα (Haynes 2000, 1· de Simone και Chiaï 2001, 40). Έτσι, οι λημνιακές επιγραφές παραμένουν ένα δυσερμήνευτο εύρημα, όχι ως προς τη σχέση της γλώσσας τους με την ετρουσκική, που θεωρείται δεδομένη, αλλά ως προς τις ιστορικές συγκυρίες που οδήγησαν στην παρουσία της στο νησί (Prayon 2004, 49–50).

Ορισμένοι γλωσσολόγοι θεώρησαν ότι η ετρουσκική διάλεκτος στη Λήμνο είναι επείσακτη για δύο κυρίως λόγους: (α) στον Όμηρο απουσιάζουν αναφορές σε Πελασγούς από τη Λήμνο, και (β) οι πρώτες επιγραφές με λέξεις ή φράσεις αυτή της διαλέκτου στο νησί ανάγονται στα μέσα του 7ου αι. π.Χ., παρά το γεγονός ότι έχουν εντοπιστεί και παλαιότερα μεμονωμένα γραπτά σημεία (Ficuciello 2013, 68 και υποσ. 224–26). Η κυρίαρχη εικόνα στην ιταλική βιβλιογραφία σήμερα θέλει ως παλαιότερο πληθυσμό του νησιού τους Θράκες Σίντιες, γνωστούς από τις πηγές, ενώ από τα μέσα του 7ου αι. π.Χ. στο δημόσιο βίο (λατρεία και ταφικά έθιμα) κυριάρχησε η γλώσσα της επιγραφής των Καμινίων μαζί με ένα πλήρως διαμορφωμένο σύστημα γραφής, εισηγμένης από ομάδες Τυρρηνών, εμπόρων ή πειρατών, οι οποίοι, σύμφωνα με τη γραμματεία, δρούσαν γενικότερα στο Β. Αιγαίο και τον Ελλήσποντο και οι οποίοι είχαν κάποιας μορφής εγκατάσταση στη Λήμνο, αν και όχι του τύπου της αποικίας όπως τη γνωρίζουμε στον ελληνικό κόσμο (de Simone 2011, 2–3· Ficuciello 2013, 68–9).

Ωστόσο, από τα τέλη του 19ου μέχρι και τον 21ο αι. η θεωρία του μεταναστευτικού ρεύματος από τα ανατολικά παραμένει γοητευτική (Ulf 2017, 24–6). Η πιο πρόσφατη προσπάθεια να αντιμετωπιστεί το πρόβλημα ολιστικά ανήκει στον Robert Beekes (2002· 2003). Η θεωρία του προϋποθέτει την απόδειξη δύο βασικών προτάσεων: (α) οι πρόγονοι των Λυδών Μαίονες κατοικούσαν σε περιοχή βορειότερα και δυτικότερα από αυτή των χρόνων του Ηροδότου· (β) η μετακίνηση πληθυσμών που μιλούσαν την ετρουσκική από ανατολικά προς δυτικά είναι η προφανέστερη ερμηνεία που συνθέτει λογικά όλα τα ιστορικά, αρχαιολογικά και γλωσσολογικά δεδομένα που έχουμε μέχρι στιγμής στη διάθεσή μας. Οι δύο προτάσεις συνδέονται γιατί, σύμφωνα με τον Ηρόδοτο, όσοι ακολούθησαν τον Τυρσηνό έπλευσαν προς την ιταλική χερσόνησο. Πρέπει, συνεπώς, η πράξη αυτή να συσχετιστεί με μια περιοχή παραθαλάσσια και όχι με την περιοχή ανατολικά της Σμύρνης και της Εφέσου που ήταν η Λυδία της εποχής του Ηροδότου (Beekes 2003, 7–8). Η επιχειρηματολογία του Beekes, ένας συνδυασμός κριτικής γλωσσολογικής και –λιγότερο κριτικής– ιστορικής ανάλυσης, που συνυπάρχουν με επιλεγμένα αρχαιολογικά τεκμήρια ερμηνευμένα στο πλαίσιο της βασικής θεωρίας του, πείθει πιο εύκολα για τη σχέση Μαιόνων και Λυδών παρά για τη σχέση Λυδών και Τυρσηνών/Ετρούσκων (Mahoney 2008, 173· Ulf 2017, 25).

Ένα πρόβλημα είναι το γεγονός ότι για να γίνει αποδεκτό το σύνολο της θεωρίας του πρέπει να γίνουν αποδεκτές ορισμένες προϋποθέσεις. Έτσι, πρέπει να προϋποθέτει και να στηριχθεί από την αμφιλεγόμενη γραπτή παράδοση ότι η ετρουσκική ανήκε στο μη ΙΕ γλωσσικό υπόστρωμα της Μ.Ασίας και ήταν η μόνη γλώσσα που δεν εξαφανίστηκε, όταν γύρω στο 2000 π.Χ. έφτασαν στην περιοχή γλωσσικές ομάδες του λεγόμενου

ανατολικού ΙΕ κλάδου, στον οποίο ανήκουν τα λυδικά (Beekes 2003, 8–9). Αν και τα προελληνικά τοπωνύμια στον ελλαδικό χώρο και στη Μ. Ασία καταδεικνύουν ότι το γλωσσικό υπόστρωμα ήταν πιθανότατα το ίδιο, η παραβολή της επιβίωσης των τοπωνυμίων με την υποτιθέμενη επιβίωση της ετρουσκικής στη Μ. Ασία είναι ένα επιχείρημα που για να γίνει δεκτό απαιτείται ένα λογικό άλμα (Beekes 2003, 9). Πρέπει επίσης να προϋποτεθεί ότι οι «εισβολές» ΙΕ γλωσσικών ομάδων στη Μ. Ασία κινήθηκαν στην ίδια πορεία που ακολούθησαν και οι Γαλάτες το 277 π.Χ., δηλαδή από τα ΒΔ μέσω των στενών του Ελλησπόντου, με τελευταίο ΙΕ φύλο τους Φρύγες, οι οποίοι εγκαταστάθηκαν σε μια περιοχή που εκτεινόταν από τα παράλια του Ελλησπόντου μέχρι τον Εύξεινο Πόντο και νοτίως αυτής της γραμμής με πρωτεύουσα το Γόρδιο (Beekes 2003, 9).

Η εμφάνιση των Φρυγών θεωρείται ότι υποχρέωσε τους Λυδούς να εγκαταλείψουν την αρχική τους κοιτίδα και να μετακινηθούν στην περιοχή που γνωρίζουμε από μεταγενέστερες πηγές ως Λυδία. Κατά τη μετακίνηση αυτή, η συγκεκριμένη πληθυσμιακή ομάδα δεν άλλαξε μόνο τόπο αλλά και εθνωνύμιο. Ως παλαιότερη ονομασία των Λυδών παραδίδεται το εθνωνύμιο Μήονες/Μαίονες, το οποίο συσχετίζεται με το τοπωνύμιο *Māsas* των χιτιτικών κειμένων. Το χιτιτικό τοπωνύμιο αντιστοιχεί στο ελληνικό Μαΐα-Μαιονία, το οποίο, ως Μαΐα, επιβιώνει στον Στέφανο Βυζάντιο (s.v. Μαΐα) που παραδίδει την ύπαρξη πόλης με αυτό το όνομα στον Ελλησπόντο, υποψήφια περιοχή της κοιτίδας των Λυδών (Beekes 2002, 205–8· 2003, 10–3). Όσον αφορά τους Ετρούσκους, η σύνδεσή τους με τους Τυρσηνούς ήδη από την αρχαιότητα μοιάζει να επιβεβαιώνεται και γλωσσολογικά, καθώς το όνομα Ετρούσκοι ερμηνεύεται ως μια λατινική παραλλαγή της ελληνικής ονομασίας Τυρσηνοί (Beekes 2003, 7).

Τα ιστορικά δεδομένα μοιάζουν να συμβαδίζουν με την παραπάνω θεώρηση. Από τη περιοχή της Λυδίας του Ηροδότου δεν έχουμε γραπτά κείμενα πριν το 800 π.Χ. ενώ οι νεότερες χιτικές αναφορές στην περιοχή αυτή ανάγονται στο 1200 π.Χ. (Beekes 2003, 8). Σύμφωνα με τον Ηρόδοτο (7.74) και τον Στράβωνα (12.8.3), μια απομονωμένη στον Όλυμπο (της Ανατολίας) ομάδα, οι Μυσοί, ήταν άποικοι των Λυδών. Η πληροφορία είναι εξαιρετικά χρήσιμη για την θεωρία της ανατολικής προέλευσης αν αντιστραφεί: στην πραγματικότητα οι Μυσοί είναι ό,τι απέμεινε από τους Λυδούς όταν εκδιώχθηκαν από τους Φρύγες και αναζήτησαν νέο τόπο για να εγκατασταθούν (Beekes 2002, 208–12· 2003, 13–7). Ο Beekes (2002, 212· 2003, 16–7) αποδέχεται άκριτα τον βασικό καταγωγικό μύθο που θέλει τους Μαίονες να χωρίζονται σε δύο ομάδες και να αλλάζουν όνομα και οι δύο (Λυδοί και Ετρούσκοι) και θεωρεί ότι το νέο όνομα Λυδοί προέκυψε από τη νέα θέση εγκατάστασης. Αυτός είναι και ο λόγος να αναζητηθεί η κοιτίδα των Τυρρηνών-Ετρούσκων στην αρχαία Μαιονία και όχι στη Λυδία (Beekes 2002, 217· 2003, 24). Η σύνδεση του μύθου με δύο λαούς με διαφορετικό γλωσσικό υπόβαθρο δεν προβληματίζει. Αν οι ΙΕ Μαίονες εισήλθαν στην Μ. Ασία γύρω στο 2000 π.Χ. και εκδιώχθηκαν από την αρχική τους εγκατάσταση γύρω στο 1200 π.Χ., τότε τα 800 χρόνια συνύπαρξης Μαιόνων και Τυρσηνών είναι αρκετά ώστε Λυδός και Τυρσηνός, επώνυμοι ήρωες των δύο λαών, να εμφανίζονται ως αδέρφια στο μύθο (Beekes 2002, 219· 2003, 27).

Όπως, όμως, πολύ εύστοχα έχει διατυπωθεί «οι γλωσσολόγοι αγωνιούν σήμερα για την καταγωγή των Ετρούσκων πολύ περισσότερο από τους αρχαιολόγους» (Bonfante και Bonfante 1983, 43 μτφ. του γράφοντος), ίσως επειδή οι περισσότεροι αρχαιολόγοι δεν ανάγουν την εμφάνιση των Ετρούσκων στο ιστορικό προσκήνιο στον 12ο αι. π.Χ., αλλά χαμηλά στον 7ο αι. π.Χ., σε μια περίοδο που η μετάβαση από τον πολιτισμό Βιλλανόβα στον ετρουσκικό θεωρείται ομαλή, με αποτέλεσμα να μην προκύπτει καμιά ανάγκη να ερμηνευθούν τα υλικά κατάλοιπα των Ετρούσκων στην ιταλική χερσόνησο με μια εισβολή ή διάχυση πολιτισμικών στοιχείων από άλλο γεωγραφικό χώρο (Haynes 2000, 2–7· Ramage και Ramage 2000, 31–4). Ωστόσο, οι γλωσσολογικές αναζητήσεις μεταθέτουν το πρόβλημα σε άλλη χρονική στιγμή. Έτσι, η υιοθέτηση μιας νέας ταφικής πρακτικής, της καύσης, που παρατηρείται κατά την πρώτο-βιλλανόβια περίοδο (1200 π.Χ.), είναι ακριβώς η σανίδα σωτηρίας που προσφέρει την απαραίτητη αρχαιολογική επιβεβαίωση (Beekes 2002, 224· 2003, 33–4).

Το πόσο επισφαλή μπορούν να γίνουν τέτοιου είδους επιχειρήματα, όταν το υλικό αποκόπτεται από τα συμφραζόμενά του, είναι ενδεικτικό σε μια σειρά άλλων «αρχαιολογικών» επιχειρημάτων που προσπαθούν, όλως περιέργως, και αυτά να θεμελιώσουν μια σχέση της Ετρουρίας με τη Μ. Ασία περισσότερο εθνοτική. Ένα χρόνο πριν τον Beekes, η Magness (2001) υποστήριξε ότι τα αρχαιολογικά κατάλοιπα μπορούν να

τεκμηριώσουν την παρουσία στην Ετρουρία ενός μικρού πληθυσμού από την Ανατολία που δεν ανήκε στην τάξη των τεχνιτών, αλλά ενσωματώθηκε στην τοπική ελίτ. Ακριβώς η παρουσία ενταφιασμών – όχι καύσεων! – σε τάφους μνημειακού μεγέθους που μιμούνται κατοικίες και χρονολογούνται στον 7ο αι. π.Χ., ο οποίος εντάσσεται στην ανατολίζουσα περίοδο της ετρουσκικής τέχνης, είναι ένα από τα δεδομένα που χρησιμεύουν ως απόδειξη αυτής της μετανάστευσης (Magness 2001, 80–90· για την ηπατοσκόπια βλ. και Burkert 2003, 76–86).

Η υπόθεση της Magness μοιάζει να βρίσκει αναπάντεχη υποστήριξη σε ορισμένες μελέτες γενετικού υλικού. Μελέτες mtDNA, είδος γενετικού υλικού που κληροδοτείται από τη μητέρα στην κόρη, σε σύγχρονους πληθυσμούς της Τοσκάνης κατέδειξαν ότι έλκουν την καταγωγή τους από προ-ΙΕ πληθυσμούς της Ευρώπης, αλλά και μικρότερη ή μεγαλύτερη σχέση με την Εγγύς Ανατολή. Τα συμπεράσματα αυτά είναι χρήσιμα, με την προϋπόθεση ότι υπάρχει κάποιας μορφής γενετική συνέχεια μεταξύ των αρχαίων και των σύγχρονων κατοίκων της Ετρουρίας/Τοσκάνης, θέση η οποία δεν γίνεται δεκτή αξιωματικά, ειδικά αν λάβουμε υπόψη ότι η γενετική ποικιλομορφία σε σύγχρονους πληθυσμούς αποκαλύπτει περισσότερα για τις πολιτισμικά σχεδιασμένες στρατηγικές συμπερίληψης και αποκλεισμού των σύγχρονων ομάδων παρά των αρχαίων (Perkins 2017, 110, 112–13).

Από την άλλη, ανάλυση γενετικού υλικού από ετρουσκικούς τάφους απέδειξε ταυτόχρονα τη συγγένεια των νεκρών, των οποίων το DNA αναλύθηκε, και την απουσία ενός ιδιαίτερου ετρουσκικού «γενετικού αποτυπώματος», δεδομένο που αντιμετωπίζεται ως επιβεβαίωση της αυτοχθονίας των Ετρούσκων (Perkins 2017, 110–11). Ωστόσο, και αυτή η ερευνητική προσπάθεια δέχθηκε κριτική, καθώς το δείγμα δεν θεωρήθηκε επαρκές σε μέγεθος (Becker 2014, 194). Η σύγκριση αρχαίου με σύγχρονο γενετικό υλικό κατέδειξε σχέσεις τόσο με σύγχρονους ευρωπαϊκούς πληθυσμούς όσο και με την ανατολική και νότια Μεσόγειο, μικρή, όμως, συγγένεια με τους σύγχρονους κατοίκους της Τοσκάνης (Ghirotto κ.ά. 2013· Perkins 2017, 112). Η μελέτη γενετικού υλικού βοοειδών της Ιταλίας, αν και αρχικά θεωρήθηκε ότι τεκμηριώνει μια μετακίνηση από την Ανατολή, έδειξε ότι τα βοοειδή της Τοσκάνης δεν είναι κάποια ιδιαίτερη περίπτωση, αλλά εντάσσονται σε ένα ευρύτερο δίκτυο σχέσεων των βορείων ακτών της Μεσογείου με την Εγγύς Ανατολή και τη Βόρεια Αφρική (Perkins 2017, 113). Τέλος, καμιά γενετική μελέτη δεν φαίνεται να είναι σε θέση να προσδιορίσει το βαθμό συμβολής των δούλων στην ποικιλομορφία του προς μελέτη υλικού (Becker 2014, 194).

Καθώς η ταυτότητα είναι μια κατασκευή, η συγκρότηση της οποίας στηρίζεται σε πολιτισμικές επιλογές και όχι βιολογικά χαρακτηριστικά, η χρήση του DNA στη συζήτηση για την εθνογένεση των Ετρούσκων απαιτεί ιδιαίτερη εγρήγορση (Ulf 2017, 28–9). Σε ζητήματα κληρονομικότητας τα πορίσματα της γενετικής αποδεικνύονται χρήσιμα, όχι όμως στη λογική διάκρισης της φυλής από την εθνοτική ομάδα με βάση το γενετικό υλικό, αλλά επειδή ο βιολογικός παράγοντας μπορεί να χρησιμοποιηθεί από την ομάδα για να ενισχύσει την πολιτισμικά συγκροτημένη ταυτότητά της (Hall 2000, 20). Στην περίπτωση των Ετρούσκων, αν είναι δυνατόν να εντοπιστεί η πορεία του γενετικού υλικού στον χώρο, ίσως είναι δυνατόν να κατανοηθεί καλύτερα και η πορεία των γλωσσικών ομάδων, που είναι βέβαια σύγχρονες κατασκευές, στον ίδιο χώρο και πιθανόν στον χρόνο. Ένα σημαντικό πρόβλημα με τις γενετικές έρευνες για τους Ετρούσκους είναι ότι βρίσκονται ακόμη σε αρκετά πρώιμο στάδιο με αντιφατικά αποτελέσματα (Perkins 2017, 114–15).

Με την ανατολική θεωρία, η στήλη των Καμινίων έρχεται ξανά στο προσκήνιο και λειτουργεί ως ο χαμένος κρίκος που συνδέει την μυθική παράδοση από τη Μ. Ασία με τα αρχαιολογικά ευρήματα στην ιταλική χερσόνησο. Βέβαια, για ορισμένους ερευνητές δεν είναι καθόλου σίγουρο ότι η γλώσσα των επιγραφών της Λήμνου πρέπει να ερμηνευτεί με ένα μεταναστευτικό ρεύμα προς το νησί, καθώς μοιάζει να είναι ξεχωριστή διάλεκτος της ετρουσκικής (Ulf 2017, 27 και υποσ. 71). Από την άλλη, η αναγνώριση των διαλέκτων της ετρουσκικής είναι επίσης αρκετά περίπλοκο ζήτημα και σε πρώιμο στάδιο. Σε γραπτά μνημεία από την Ετρουρία έχουν αρχίσει να εντοπίζονται διάλεκτοι που σχετίζονται με τη γεωγραφία, αλλά και την κοινωνική θέση (Benelli 2017, 252, 254). Ο Beekes (2002, 218–19· 2003, 25–6), πάντως, απορρίπτει την ιδέα της διαλέκτου και μαζί την πιθανότητα οι δύο επιγραφικά τεκμηριωμένοι θύλακες αυτής της γλώσσας να έμειναν απομονωμένοι σε δύο τόσο απομακρυσμένες περιοχές (Λήμνος, Ετρουρία) για μεγάλο χρονικό διάστημα και την ίδια στιγμή να

χαρακτηρίζονται από τέτοια γλωσσική συνάφεια. Έτσι, διασπορά των Τυρσηνών/Ετρούσκων από τα ανατολικά στα δυτικά μοιάζει επιβεβλημένη.

Το παραπάνω ερμηνευτικό σχήμα είναι γοητευτικό, λογικά συνεπές σε μεγάλο βαθμό και περιλαμβάνει έναν συνδυασμό επιχειρημάτων που εκμεταλλεύονται ιστορικά και αρχαιολογικά δεδομένα, με πυρήνα μια τεχνική γλωσσολογική ανάλυση. Για να γίνει δεκτή αυτή η επιβλητική συνθετική εργασία, απαιτείται να συντρέχουν δύο βασικές προϋποθέσεις. Η πρώτη αφορά τη σχέση γλώσσας και ταυτότητας, που φαίνεται πως θεωρείται δεδομένη. Όμως, μελέτες πάνω σε γλωσσικά ζητήματα και της σχέσης τους με την ταυτότητα έχουν καταδείξει ότι στην αρχαιότητα τα γλωσσικά σύνορα δεν ταυτίζονται πλήρως με τα εθνικά, ότι οι ίδιοι οι Έλληνες δεν απέδιδαν κάποιον σε μια εθνική ομάδα μόνο με γλωσσικά κριτήρια και η γλωσσική εξέλιξη λειτουργούσε ανεξάρτητα από την εθνική ταυτότητα (Hall 2000, 3, 143–81). Στην περίπτωση των Τυρσηνών/Ετρούσκων, πουθενά στον μύθο δεν υπονοείται ότι η ξεχωριστή τους ταυτότητα απορρέει (και) από τη διαφοροποίηση ως προς τη γλώσσα.

Η δεύτερη προϋπόθεση είναι η δυνατότητα κάθαρσης της ηροδότειας μαρτυρίας από τις μυθικές υπερβολές και η αποδοχή της ως αδιαμεσολάβητης πηγής (Ulf 2017, 25). Κάτι τέτοιο όμως απέχει πολύ από την πραγματικότητα. Ο βαθμός των διαμεσολαβήσεων μέχρι την εποχή του Ηροδότου μπορεί να γίνει ως ένα σημείο αντιληπτός αν σκεφτούμε ότι στα ομηρικά έπη οι Πελασγοί εμφανίζονται σε πολλές περιοχές του αιγαιακού κόσμου, όχι όμως στη Λήμνο, ενώ ο Όμηρος μοιάζει να αγνοεί παντελώς και την ύπαρξη των Τυρσηνών. Για όποιον αποζητά την κάθαρση και αναζητά τον ιστορικό πυρήνα των μυθικών αφηγήσεων, αυτή η παρατήρηση μόνο σε ένα συμπέρασμα μπορεί να οδηγήσει: η όποια μετακίνηση των Πελασγών-Τυρσηνών-Ετρούσκων πρέπει να τοποθετηθεί μετά τα ομηρικά έπη (Ficuciello 2013, 73). Αυτό το συμπέρασμα, όμως, αντίκειται στη χρονολόγηση που προκρίνει ο Beekes (2002, 224· 2003, 34), συνδέοντας την εμφάνιση των Ετρούσκων στην Ιταλία με την εναλλαγή από την Ύστερη Εποχή του Χαλκού στην Πρωτοβιζανόβια περίοδο, αλλά και σε οποιαδήποτε άλλη προσπάθεια να αποδειχθεί η ανατολική θεωρία και ταυτόχρονα η ιδιαιτερότητα της λημνιακής γλώσσας ως διακριτής οντότητας των τυρρηνικών γλωσσών.

Μια από τις πιο διεισδυτικές αναλύσεις στο επίμαχο χωρίο του Ηροδότου, που αντιπαραθέτει την πηγή με τις επιδιώξεις των δημιουργών της, ανάγεται σε ένα άρθρο του 1937 (Holland 1937). Η αφήγηση του Ηροδότου για τους Λυδούς αφενός δεν μπορεί να θεωρηθεί λυδική ή ετρουσκική, γιατί σύμφωνα με το συγκεκριμένο προέρχεται από τους Φωκαείς, αφετέρου θυμίζει περισσότερο τις περιπέτειες της Φώκαιας και της Τέω – τις εμπειρίες των οποίων μοιάζει να ανακλά – και είναι δύσκολο να γίνει πιστευτή για πληθυσμιακά μεγέθη μεγαλύτερα των πολιτών μιας πόλης (Holland 1937, 380–82). Παραδόξως, οι παραπάνω παρατηρήσεις δεν οδήγησαν τον ερευνητή που τις διατύπωσε στην απόρριψη της ιδέας ότι υπάρχει ένας ιστορικός πυρήνας στην ηροδότεια παράδοση, αλλά σε (μια ακόμη) προσπάθεια κάθαρσης της. Σε κάθε περίπτωση, πρόκειται για μια ανάλυση που δεν έχει κανέναν αντίκτυπο στην μετέπειτα έρευνα (Asheri κ.ά. 2007, 146). Αντίθετα, τελευταία δόθηκε μεγαλύτερη προσοχή στο σημείο της αφήγησης, σύμφωνα με το οποίο οι Λυδοί χρησιμοποιούν κλήρους για να αποφασίσουν ποια από τις δύο ομάδες θα μείνει και ποια θα μετοικήσει. Φαίνεται, λοιπόν, ότι η αφήγηση λειτουργεί (και) ως αιτιολογικός μύθος, που σκοπεύει να εξηγήσει γιατί οι Λυδοί θεωρούνταν οι ευρητές πολλών παιχνιδιών (Ulf 2017, 13). Αν ισχύει κάτι τέτοιο, προφανώς και η αξία της ως τεκμήριο ενός μεταναστευτικού κύματος προς τα δυτικά αποδυναμώνεται ακόμη περισσότερο.

Από την άλλη, δεν μπορούμε να αποκλείσουμε την πιθανότητα η παρουσία δύο μόνο εγγράμματων κοινωνιών σε Λήμνο και Ετρουρία να δημιουργούν μια στρεβλή εικόνα ως προς το βαθμό διασποράς της ομάδας, στην οποία ανήκουν η ετρουσκική και η λημνιακή γλώσσα, και στην πραγματικότητα συγγενικές της ετρουσκικής γλώσσες να ομιλούνταν και σε άλλες περιοχές του αρχαίου κόσμου (Benelli 2017, 265). Μια τέτοιου είδους συνάφεια πιθανόν υπονοούν ο Heurgon (1980, 580) και ο Gras (1985, 616), όταν παραλληλίζουν την περίπτωση των ετρουσκικών και της γλώσσας της Λήμνου με τις *langue d'oc* και *langue d'oïl* στη σύγχρονη Γαλλία. Αντίθετα, αν και γενικά σωστό, στην προκειμένη περίπτωση είναι, μάλλον, αδύναμο το επιχείρημα που αντιμετωπίζει την μετανάστευση των Ετρούσκων από την Ανατολή στη Δύση ως ερμηνευτικό σχήμα που απορρέει από τις αντιλήψεις του Ρομαντισμού για την εθνογένεση (de Simone 2011, 2), γιατί είναι απλώς ένας από τους αιτιολογικούς μύθους που μας παραδίδονται από την αρχαιότητα.

Επιστρέφουμε, επομένως, στην αρχική παρατήρηση: το επιγραφικό υλικό από τη Λήμνο παραμένει ένα δυσερμηνευτο πρόβλημα. Οι ιστορικές συγκυρίες που συνδέονται με την καταγωγή των Ετρούσκων και την παρουσία της ετρουσκικής γλώσσας στη Λήμνο προκαλούν αμηχανία και δοκιμάζουν τα όρια των μεθοδολογικών εργαλείων ιστορικών, αρχαιολόγων και γλωσσολόγων. Εξάλλου, μοιάζει αδύνατη μια θεώρηση που θα περιλαμβάνει όλες τις εκδοχές της ετρουσκικής γενεαλογίας που βρίσκουμε στην αρχαία γραμματεία, με αποτέλεσμα ο εκάστοτε ερευνητής να καλείται να επιλέξει με κριτήρια που ταιριάζουν στο ερευνητικό του υπόβαθρο και περιβάλλον (Ulf 2017, 18). Μπορεί, άραγε, να διατυπωθεί κάποιας μορφής επιστημονικός λόγος έξω από αυτό το ασφυκτικό πλαίσιο, εντός του οποίου παλινδρομεί μεγάλο μέρος της ερευνητικής ζωτικότητας; Η ένταξη του χωρίου 1.94 του Ηρόδοτου εντός των συμφραζομένων του είναι μόνο η μία όψη του νομίσματος. Κι αυτό γιατί ο Ηρόδοτος δεν παραδίδει έναν μόνο καταγωγικό μύθο των Τυρρηνών/Ετρούσκων.

4.2.2. Η ετρουσκική παρουσία στη Λήμνο II: Πελασγοί, Τυρρηνοί και η διαχείριση του απώτατου παρελθόντος

Μύθοι με εθνοτικό περιεχόμενο φαίνεται πως χρησιμοποιούνταν για εδαφικές ή άλλες διεκδικήσεις. Παρά την άποψη που τους θέλει να έχουν απλώς το ρόλο ρητορικών σχημάτων σε ορισμένες πηγές, μπορούν να χρησιμοποιηθούν για να κατανοήσουμε πώς οι εθνοτικές ομάδες στην αρχαιότητα αντιλαμβάνονταν και διαπραγματεύονταν την ταυτότητά τους, συσχετίζοντάς την με το χώρο και το χρόνο και επιβεβαιώνοντάς την με την αναγωγή σε κάποιον γενάρχη-επώνυμο ήρωα (Hall 2000, 2, 37–8, 41). Οι παραλλαγές των καταγωγικών μύθων δεν είναι απόδειξη της αναξιπιστίας της μνήμης, ισχυρισμός που υποκρύπτει ερευνητικές προσδοκίες που κανένας μύθος δεν μπορεί να στηρίξει, αλλά των σκοπιμοτήτων (functions) που εξυπηρετούνται σε διαφορετικούς χρόνους και χώρους (Hall 2000, 2, 41, 52, 86). Γι' αυτό και ο καταλληλότερος τρόπος μελέτης τους είναι ακριβώς ο εντοπισμός και η σύγκριση των αναντιστοιχιών εντός ενός, έστω και σχετικού, χρονολογικού πλαισίου (Hall 2000, 42, 65). Ομοίως, αναφορές σε κοινά έθιμα, θρησκευτικές πρακτικές και τελετουργίες εξυπηρετούν τη συγκρότηση της ταυτότητας, χωρίς πάντως να την καθορίζουν (Hall 2000, 39–40, 99–106).

Στην περίπτωση των μύθων με επίδικο εδαφικές διεκδικήσεις ανήκει και η δεύτερη παραλλαγή της καταγωγής των Λημνίων. Σύμφωνα με τον Ηρόδοτο οι Πελασγοί από τον Υμηττό εγκαταστάθηκαν στη Λήμνο, αφού εκδιώχθηκαν από τους Αχαιούς. Μετά τη μετοικεσία μετονομάστηκαν σε «Τυρρηνοί» και έμειναν γνωστοί για τη δεινότητα τους στη ναυτική τέχνη, καθώς και ως ευρετές του εμβόλου. Σύμφωνα με τον ίδιο μύθο οι Πελασγοί, πριν φύγουν εκδιωγμένοι, άρπαξαν από τη Βραυρώνα, κατά τη διάρκεια γιορτής προς τιμή της Αρτέμιδος, τις κόρες των Αθηναίων και τις μετέφεραν στη Λήμνο. Επειδή όμως εκείνες έδωσαν στα παιδιά τους αθηναϊκή ανατροφή, οι Πελασγοί-Τυρρηνοί τις σκότωσαν μαζί με τα παιδιά που γέννησαν. Η πράξη τους, γνωστή στην έρευνα ως το δεύτερο *λήμνιον κακόν*, είχε ως αποτέλεσμα τη θεία τιμωρία. Ο χρησμός από το μαντείο των Δελφών υποχρέωνε τους Πελασγούς-Τυρρηνούς να υπακούσουν σε οποιαδήποτε επιθυμία των Αθηναίων. Όταν, όμως, οι Αθηναίοι ζήτησαν το νησί, οι Τυρρηνοί της Λήμνου δέχτηκαν με τον όρο να πλεύσουν οι Αθηναίοι στη Λήμνο μέσα σε μια μέρα. Ο χρησμός τελικά πραγματοποιήθηκε με την κατάκτηση του νησιού από τον Μιλτιάδη το 499 π.Χ. (Ηρόδοτος 6. 137–140).

Αν και η ταύτιση Πελασγών και Τυρρηνών απαντά και σε άλλες πηγές (π.χ. Θουκ. 4.109.4) με διάφορες παραλλαγές, κάτι που δείχνει ότι ήταν διαδεδομένη (Korenjak 2017, 37 και υποσ. 10), ο συγκεκριμένος μύθος είναι προφανέστατα μια γενεαλογία αθηναϊκής εμπνεύσεως που εξυπηρετεί την χρονολογημένη από τις αρχές του βου αι. π.Χ., επεκτατική πολιτική της Αθήνας στο Β. Αιγαίο και τον Ελλήσποντο (Ficuciello 2013, 94–5). Ο ίδιος ο Ηρόδοτος (6.137.1) δηλώνει ότι πρόκειται για την αθηναϊκή εκδοχή του μύθου και ότι ο Εκαταίος παραδίδει πως οι Αθηναίοι κατέκτησαν τη Λήμνο χωρίς δίκαιη αιτιολογία. Από την άλλη, η παλαιότητα ενός μύθου δεν αποκλείει νεότερες διαμεσολαβήσεις, συνειδητές ή μη, που νομιμοποιούν συγκεκριμένες επιλογές συγκεκριμένων ομάδων. Συνεπώς, ο ισχυρισμός ότι «η ιστορία διαδραματίζεται σε ένα μυθικό παρελθόν και δεν είναι κατασκευή προκειμένου να αιτιολογηθεί η αθηναϊκή κατάκτηση της Λήμνου» (Scott 2005, 444 μτφ.

του γράφοντος) βασίζεται σε μια πολύ στενή αντίληψη του όρου «κατασκευή». Όμως, το γεγονός ότι υπάρχουν δύο διαφορετικές εκδοχές για την καταγωγή ενός λαού στον ίδιο συγγραφέα δεν είναι ένα πρόβλημα που αγνοείται ή παρακάμπτεται. Αν οι Λυδοί, που ξέρουμε σήμερα ότι είναι ΙΕ φύλο, και οι Πελασγοί που δεν είναι ΙΕ φύλο, ταυτίζονται και οι δύο με τους Τυρσηνούς, τότε η τάση της έρευνας να προσπαθεί να εντοπίσει πού είναι το λάθος και να το διορθώσει καθίσταται προβληματική.

Αν, όμως, εφαρμόσουμε τους μηχανισμούς της αναμνηστικής διαδικασίας στο συγκεκριμένο υλικό, δεν μπορούμε παρά να παραδεχθούμε ότι και στις δύο περιπτώσεις έχουμε έναν λαό, τους Τυρσηνούς, των οποίων η καταγωγή προκαλεί αμηχανία στους Έλληνες. Στη μια αφήγηση, αυτή των Φωκαέων, οι Τυρσηνοί ταυτίζονται με τους Λυδούς, ισχυρισμός τον οποίο απορρίπτει η συγκριτική γλωσσολογία και για να γίνει δεκτός πρέπει να υποστηριχθεί από μια σύγχρονη θεωρητική κατασκευή. Στην δεύτερη αφήγηση, των Αθηναίων, η ταύτισή τους με τους Πελασγούς πρέπει να ερμηνευθεί ως προϊόν σύμπτωσης του χρόνου, σύνθεσης διαφορετικών ιστορικών συγκυριών και συγκεκριμένου παραδόσεων διαφορετικών εθνοτικών ομάδων σε ένα, κατά Assmann (2008, 112· 2011, 34-37), απώτατο παρελθόν, με πληροφορίες σε μεγάλο βαθμό επινοημένες. Η συνύπαρξη και των δύο θεωριών στον Ηρόδοτο δείχνει ότι είτε δεν τις είχε επεξεργαστεί επαρκώς, είτε δεν είχε αντιληφθεί αυτή την αντίφαση, είτε απλώς δεν υπήρχε γι' αυτόν καμιά αντίφαση ελλείψει επαρκών ερευνητικών εργαλείων, μια και είναι η γλωσσολογική ανάλυση που μας επιτρέπει σήμερα να διακρίνουμε τους ΙΕ Λυδούς από μη-ΙΕ λαούς που προϋπήρχαν σε Βαλκάνια και Μ. Ασία. Σε κάθε περίπτωση είναι πρακτικά αδύνατο να προσπελάσουμε την πρόθεση του Ηροδότου (Sourvinou-Inwood 2003, 105).

Το διαφορετικό συγκείμενο, στο οποίο εντάσσεται η εκάστοτε αφήγηση –η διασπορά εθνοτικών ομάδων μετά τα περσικά στη μια περίπτωση και οι σχέσεις Αθήνας και Λήμνου στην άλλη– προφανώς δεν συμβάλλει προς τη διαμόρφωση μιας συνεπέστερης στάσης εκ μέρους του Ηροδότου (Ulf 2017, 12–5). Υπάρχει, βέβαια, και μια τρίτη ομάδα συμφραζομένων, η ρωμαϊκή οπτική, όπως εκφράζεται στον Διονύσιο Αλικαρνασσεά· αυτό όμως το ζήτημα ξεφεύγει από τους στόχους και τους προβληματισμούς της παρούσας μελέτης (βλ. σχετικά Ulf 2017, 15–7). Αυτή η ασυνέπεια και σύγχυση των πηγών έχει οδηγήσει στην πεποίθηση ότι οι Πελασγοί είναι ένας λαός που είναι πρακτικά αδύνατον να εντοπιστεί ιστορικά (Fowler 2003, 2· 2011· Scott 2005, 444). Αυτό είναι το χαρακτηριστικό που επιτρέπει, για παράδειγμα, στον Beekes (2002, 207–11· 2003, 13–7) να θεωρήσει ετρουσκικές πολλές θέσεις στο Β. Αιγαίο που παραδίδονται ως πελασγικές, δημιουργώντας μια ανύπαρκτη κοιτίδα των Ετρούσκων στην Ανατολική Μεσόγειο. Όμως, ακριβώς οι διαφορετικές επιδιώξεις της κάθε παράδοσης κλονίζουν σοβαρά οποιαδήποτε προσπάθεια να θεμελιωθούν με ιστορικούς ή γλωσσολογικούς όρους οι Πελασγοί και οι Τυρσηνοί (Ulf 2017, 17), ενώ δεν πρέπει να παραβλέψουμε και τις πιθανές λογοτεχνικές επιδιώξεις που εξυπηρετεί η συγκεκριμένη αφήγηση: έχει παρατηρηθεί ότι όλη η αφήγηση λειτουργεί ως ένα πολύ ικανοποιητικό τέλος για το έκτο βιβλίο, καθώς τονίζει τις υπηρεσίες του Μιλτιάδη προς την πατρίδα αντί να καταλήγει στον άδοξο θάνατό του (How και Wells 1968, vi.140 [2]).

Το πρόβλημα μπορεί να περιπλακεί ακόμη περισσότερο αν λάβουμε υπόψη ένα άλλο χωρίο του Ηροδότου (1.57), όπου οι Τυρσηνοί διακρίνονται σαφώς από τους Πελασγούς της Κρηστώνας, αταύτιστη μέχρι σήμερα πόλη, άγνωστη από μεταγενέστερες πηγές, στην περιοχή της Κρηστωνίας μεταξύ Αξιού και Στρυμόνα (How και Wells 1968, i.56 [3]· Asheri κ.ά. 2007, 118). Και πάλι τα συμφραζόμενα έχουν σημαντική θέση: το χωρίο αποτελεί μια ακόμη παρέκβαση, στην οποία ο Ηρόδοτος πραγματεύεται την καταγωγή των ελληνικών φύλων με αφορμή την ιστορία του Κροίσου. Σύμφωνα με την ηροδότεια προσέγγιση, οι Ίωνες είναι εξελληνισμένοι Πελασγοί και συνεπώς, σε αντίθεση με τους Δωριείς, αυτόχθονες, ενώ οι Πελασγοί αναγνωρίζονται ως διακριτή εθνοτική ομάδα, με τη διάκριση να γίνεται αποκλειστικά με γλωσσικά κριτήρια (Asheri κ.ά. 2007, 117). Πρόκειται, επομένως, για ένα ερμηνευτικό σχήμα που επιχειρηματολογεί υπέρ δύο αντιφατικών αθηναϊκών ισχυρισμών, της αυτοχθονίας και της ελληνικότητας. Έτσι η συγκρότηση μιας έγκυρης ιστορικής αφήγησης που θα συνδυάζει τόσο τον Ηρόδοτο όσο και μεταγενέστερες πηγές καθίσταται ακόμη δυσκολότερη, παρά τις σύγχρονες συνθετικές προσπάθειες (π.χ. de Simone 1996, 70–83· Ficuciello 2013, 75).

Δεν ισχύει, όμως, η ίδια αδυναμία, όταν προσεγγίζουμε τον μύθο καθαυτό, την πρόσληψή του και τις επιδιώξεις που υπηρετεί, έχοντας ως κύριο άξονα τις κυρίαρχες αφηγήσεις που συνδέουν τους Πελασγούς με την Αθήνα. Η ηροδότεια εκδοχή της καταγωγής των Πελασγών-Τυρσηνών της Λήμνου ανήκει στις

γενεαλογίες που ανακλούν τις μεταβαλλόμενες σχέσεις μεταξύ εθνοτικών ομάδων. Στις περιπτώσεις αυτές συνήθως εντοπίζονται δύο τύποι συναθροισμάτων που συγκροτούν ταυτότητα (*genealogical assemblages*): (α) η εξωγενής προέλευση και κατάκτηση, και (β) τα προγονικά κληρονομικά δικαιώματα (Hall 2000, 3). Είναι εμφανές ότι στην περίπτωση της αφήγησης του Ηροδότου ισχύει η περίπτωση της εξωγενούς προέλευσης, η οποία αιτιολογεί ως δικαίωμα την κατάκτηση του νησιού από τον Μιλτιάδη.

Ποια, λοιπόν, μπορεί να είναι η θέση των λημνιακών ευρημάτων σε αυτό το πλαίσιο; Η κυρίαρχη ερμηνεία αντιμετωπίζει τη γλώσσα των λημνιακών επιγραφών ως μια παραλλαγή της ετρουσκικής που ήρθε στη Λήμνο από τα δυτικά (Ficuciello 2013, 77, 192). Το 2011 ο de Simone δημοσίευσε την επιγραφή μιας βάσης αναθήματος από την Ηφαιστία με μερικές παρατηρήσεις αρκετά ενδιαφέρουσες. Η επιγραφή εντάσσεται στο ευρύτερο πλαίσιο των graffiti από την Ηφαιστία και της στήλης από τα Καμίνια, συνεπώς χρονολογείται στο 550–500 π.Χ. Το αλφάβητό της κατατάσσεται στα λεγόμενα ερυθρά ελληνικά αλφάβητα (Klaffenbach 2003, 72), στα οποία ανήκουν τόσο το χαλκιδικό όσο και το θεσσαλικό (de Simone και Chiaï 2001, 58· de Simone 2011, 4–5). Σύμφωνα με τον de Simone (2011, 5), τα κείμενα της Ηφαιστίας επιτρέπουν την αναζήτηση μιας «τοπικής σχολής» γραφών με δικό της κανονιστικό πλαίσιο. Επίσης, τα λημνιακά κείμενα φαίνεται πως συνδέονται με ιερά. Ωστόσο, η αξιωματικού χαρακτήρα θέση, ότι η χρήση του αλφαβήτου είναι μια επιλογή και ακολούθως κληρονομιά (de Simone 2011, 5) αποτελεί ένα μικρό λογικό άλμα. Είναι εμφανές ότι οι ιδιαιτερότητες θεωρούνται τεκμήρια ύπαρξης μιας τοπικής (επιλογής) κοινότητας Ετρούσκων (κληρονομιά) – κατά τον de Simone πειρατών (de Simone 1996· 2011, 2· Ficuciello 2013, 76· για την μικρή πιθανότητα πειρατικής δράσης των Ετρούσκων βλ. Gras 1976, 368· 1985, 522, 623, 632, 699–700). Η προσέγγιση αυτή σε ένα κείμενο που απορρίπτει τη ρομαντική ιδέα της εθνογένεσης κρύβει μια μικρή αντίφαση.

Προκύπτουν δύο θεμιτά ερωτήματα. Τίνος επιλογή είναι το αλφάβητο που απαντά στη Λήμνο; Υπάρχει μόνο μια πιθανή απάντηση στο παραπάνω ερώτημα; Η ανάλυση του de Simone (2011) είναι πιστεύω ενδεικτική των ορίων της γλωσσολογικής τεκμηρίωσης. Η λογική των επιχειρημάτων έχει ως εξής: διαφορές στην ορθογραφία των λέξεων οφείλονται σε διαφορές στην εκφορά των φθόγγων τους που με τη σειρά τους πιστοποιούν μια διαφορετική διάλεκτο. Όπως, όμως, ο ίδιος σχολιάζει με ειλικρίνεια, στη βάση όλου αυτού του θεωρητικού επιχειρήματος κρύβεται η διαίσθηση (de Simone 2011, 5). Προφανώς σε ένα αρχαιολογικό πόνημα, η ενδεδειγμένη κριτική γλωσσολογικών επιχειρημάτων είναι κατ' αρχήν ναρκοθετημένη. Για τον λόγο αυτό θα περιοριστώ σε μια μόνο περίπτωση, που πιστεύω ότι είναι ικανή να καταδείξει την ανάγκη διερεύνησης ενός διαφορετικού ερμηνευτικού πλαισίου: τη χρήση των συμβόλων υ και ο στην Ετρουρία και τη Λήμνο αντίστοιχα (de Simone 2011, 8–13).

Στην επιγραφή που δημοσιεύει ο de Simone (2011) απαντά η λέξη *heloke*. Με μια ιδιαίτερος ενδεδειγμένη ανάλυση καταλήγει στο συμπέρασμα ότι πρόκειται για ρηματικό τύπο (*helo-ke*). Το επιχειρήμα που σχετίζεται με το πρόβλημά μας αφορά τη διαφορά της ορθογραφίας της λέξης σε σχέση με την αντίστοιχη ετρουσκική. Είναι παρατηρημένο ότι στο λημνιακό αλφάβητο απουσιάζει τελείως το γράμμα υ, ενώ στο ετρουσκικό το γράμμα ο, φαινόμενο που έχει παρατηρηθεί και στα λυκικά (Heurgon 1980, 583). Η αντίστοιχη, επομένως, ετρουσκική λέξη αποκαθίσταται ως **heluke*, τύπος που δεν συναντάται, ωστόσο, σε καμιά ετρουσκική επιγραφή, αλλά προκύπτει λογικά, σύμφωνα με όσα είναι γνωστά για την ετρουσκική γλώσσα. Πίσω από αυτή την φαινομενικά απλή διαπίστωση κρύβεται ένα ιδιαίτερο ιστορικό πρόβλημα. Αν υποθέσουμε ότι το αλφάβητο έφθασε στη Λήμνο μαζί με τη γλώσσα, τότε πρέπει να εξηγήσουμε γιατί δεν έχουμε βρει επιγραφές περισσότερο «ετρουσκικές» (με υ αντί για ο). Προφανώς το επιχειρήμα είναι *e silentio* και δεν αποκλείεται να είναι απλώς θέμα χρόνου οι ανασκαφές να αποκαλύψουν τέτοια ευρήματα –τα οποία σημειωτέον οφείλουν να είναι παλαιότερα των μέχρι τώρα επιγραφών– όμως η απουσία τέτοιων επιγραφών μέχρι στιγμής δεν παύει να είναι ένα, έλασσον έστω, πρόβλημα.

Αν πάλι θεωρήσουμε ότι πρώτα έφθασε η γλώσσα στο νησί, δημιουργήθηκε η διάλεκτος λόγω της απομόνωσης και μετά υιοθετήθηκε και τροποποιήθηκε για τις τοπικές ανάγκες κάποιο αλφάβητο, πρέπει να εξηγηθεί πώς έχουν προκύψει τόσες πολλές ομοιότητες με το ετρουσκικό αλφάβητο. Φυσικά και σ' αυτή την περίπτωση δεν στερούμαστε «λογικών» επιχειρημάτων που καλύπτουν την ένδεια πληροφοριών. Η Εύβοια και περισσότερο η Θεσσαλία, περιοχές που χρησιμοποιούν ερυθρά αλφάβητα, είναι σχετικά κοντά. Αν, μάλιστα,

θέλουμε, μπορούμε να αναζητήσουμε επιπλέον επιχειρήματα στη μυθική σχέση ανάμεσα στην Ιωλκό και τη Λήμνο που φαίνεται να ανακλά ο μύθος του Ιάσονα. Στην ίδια ομάδα των ερυθρών αλφαβήτων κατατάσσεται και το φρυγικό (Young 1969, 254), το οποίο επίσης συσχετίζεται με το λημνιακό (Hawkins 2010, 223). Ωστόσο, στην Αιολίδα, με την οποία το νησί βρίσκεται σε ευρύτερη πολιτισμική συνάφεια την ΕΣ και την αρχαϊκή περίοδο όπως άλλωστε και όλο το Β. Αιγαίο, επικρατούν τα λεγόμενα σκούρα κυανά αλφάβητα (Klaffenbach 2003, 71). Φυσικά δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι η ορολογία αυτή, που ανάγεται στα τέλη του 19ου αι. και στον Kirchhoff, (1877, 168–169) δεν είναι ακριβής παρά για συγκεκριμένα μόνο σημεία (Φ, Χ, Ψ) (Cook και Woodhead 1959, 175).

Ωστόσο, σ' αυτή την πρώτη «δισεισθητική» φάση, που αφορά τη φωνητική αξία των συμβόλων, μοιάζει να μην διατυπώθηκαν όλες οι πιθανές ερμηνείες, ώστε να διερευνηθούν έστω και για να απορριφθούν. Πιθανόν ως ένα βαθμό αυτό να οφείλεται και στο γεγονός ότι η γλωσσολογία δεν μπόρεσε να ξεφύγει από το πλαίσιο που είχε θέσει η ιστορική ανάλυση με επίκεντρο την ηροδότεια αφήγηση, ειδικά σε περιόδους κατά τις οποίες η μόνη επιγραφική μαρτυρία που συνέδεε τη Λήμνο με την Ετρουρία ήταν η επιγραφή των Καμινίων. Ακόμη και η σύγχρονη προσπάθεια των ιταλών μελετητών της λημνιακής αρχαϊκής κοινωνίας, αν και γίνεται με τοπικούς όρους, δεν ξεφεύγει από αυτό το πλαίσιο, από τη στιγμή που αποδέχεται τη γλώσσα των λημνιακών επιγραφών ως τυρρηνική διάλεκτο. Το παραπάνω παράδειγμα μας επιτρέπει να αναρωτηθούμε αν όλες οι διαφορές ανάμεσα στο ετρουσκικό και λημνιακό επιγραφικό υλικό πρέπει να ερμηνευθούν εντός του ίδιου ιστορικού πλαισίου. Θα μπορούσαμε, για παράδειγμα, να φανταστούμε έναν ήχο ανάμεσα στο υ και το ο, όπως π.χ. τον φθόγγο που αποδίδεται με το σύμβολο *ae* στα γαλλικά, ο οποίος σε κάθε περίπτωση οδηγούσε στην υιοθέτηση διαφορετικού συμβόλου; Η υπόθεση δεν πρέπει να θεωρηθεί τόσο απίθανη, καθώς αντίστοιχα φαινόμενα διαφοροποίησης συμβόλων με τα οποία υποθέτουμε εύλογα ότι αποδίδονται οι ίδιοι ήχοι παρατηρούνται κατά τόπους και στην ίδια την Ετρουρία (Wallace 2014, 205–6). Υπάρχει, ωστόσο, ακόμη ένα επιχείρημα υπέρ αυτής της υπόθεσης: η παρουσία του ελληνικού ανθρωπωνυμίου Ύλαϊος. Αν ο συσχετισμός αυτού το ονόματος με τη λέξη *holaies* της επιγραφής είναι σωστός, τότε δεν μπορούμε παρά να αποδεχτούμε τη θέση του Heurgon (1980, 592) ότι πρόκειται για απευθείας μεταγραφή στα «λημνιακά», ώστε η αντιστοιχία το λημνιακού ο με το ελληνικό υ είναι παραπάνω από εμφανής. Το ίδιο ισχύει και για τη λέξη *morinail*, στην οποία συνήθως αναγνωρίζεται η Μύρινα. Όπως, επίσης, δεν συζητείται καθόλου ούτε η πιθανότητα ύπαρξης απλών λαθών ή παραλείψεων κατά τη χάραξη του κειμένου, η οποία θεωρητικά δεν είναι δυνατόν να αποκλειστεί, ούτε η πιθανότητα τα λημνιακά ευρήματα να είναι ενδεικτικά μιας πιο δημώδους διαλέκτου, παρά το γεγονός ότι τα ταπεινά αντικείμενα πάνω στα οποία βρέθηκαν οδήγησαν κάποιους μελετητές να υποστηρίξουν την διάδοση της γραφής και στα κατώτερα κοινωνικά στρώματα του νησιού (De Simone και Chiai 2001, 41–2, 58).

Από την άλλη, η κοινή σε Ετρουρία και Λήμνο ιδιορρυθμία χρήσης σημείων στίξης, των οποίων ο κανονιστικός χαρακτήρας δεν σχετίζεται με τη γλώσσα αλλά με την αντίληψη για τη λειτουργία της λέξης, και γι' αυτό είναι δύσκολο η παρουσία τους σε δύο τόσο απομακρυσμένα γεωγραφικά σημεία να θεωρηθεί συμπτωματική ή παράλληλη εξέλιξη, θεωρώ ότι επιτάσσει τον επαναπροσδιορισμό της συνολικής μας στάσης απέναντι στα επιγραφικά ευρήματα της προελληνικής Λήμνου. Σε ορισμένες περιπτώσεις αντί για τρεις τελείες τη μια κάτω από την άλλη, χρησιμοποιούνται δύο. Το επιπλέον επιγραφικό υλικό όμως δεν θεωρείται αρκετό ώστε να μας επιτρέψει να καταλάβουμε αν αυτό είναι τυχαίο ή όχι (de Simone και Chiai 2001, 56). Είναι, επίσης, ενδιαφέρον ότι, με κριτήριο τα σημεία στίξης, η επιγραφή των Καμινίων κατατάσσεται στην μεταβατική περίοδο, κατά την οποία η στίξη χρησιμοποιείται τόσο για να ξεχωρίζουν συλλαβές όσο και μεταξύ των λέξεων (de Simone και Chiai 2001, 52–6). Στον 5ο αι. π.Χ. τα σημεία στίξης στις επιγραφές της Ετρουρίας άρχισαν να τοποθετούνται μεταξύ των λέξεων, ενώ παλαιότερα χρησιμοποιούνταν μεταξύ των συλλαβών, με ένα διάστημα κατά το οποίο τα δύο συστήματα στίξης συνυπήρχαν (de Simone και Chiai 2001, 43). Η χρονολόγηση της στήλης των Καμινίων συνάδει με αυτή τη μεταβατική περίοδο της ετρουσκικής επιγραφικής. Αυτού του είδους τον αναγκαίο επαναπροσδιορισμό βρίσκουμε, ως ένα βαθμό, στην υπόθεση ότι η λημνιακή γλώσσα είναι αποτέλεσμα του συγκεκριμένου τοπικής και ετρουσκικής. Και αυτή, όμως, η περίπτωση καθορίζεται σε μεγάλο βαθμό από την γραμματειακή παράδοση, καθώς αντιλαμβάνεται τη λημνιακή γλώσσα ως κρεολική και τους Ετρούσκους της Λήμνου ως μια μικρή ελίτ που στην Ύστερη Εποχή του Χαλκού κατέφθασε και κατάφερε να

επιβάλλει τη γλώσσα της στους ντόπιους (Bellelli 2012, 27). Γιατί, ωστόσο, οι ερμηνείες πρέπει να περιοριστούν στη μαζική, έστω και σταδιακή, μετακίνηση και μόνιμη εγκατάσταση πληθυσμών, είναι δύσκολο να τεκμηριωθεί χωρίς τον Ηρόδοτο. Για παράδειγμα, ο Gras (1985, 628–29), ενώ παρατηρεί ότι αυτός που παρήγγειλε τη στήλη δεν είναι ίδιος με αυτόν που την χάραξε, και ταυτόχρονα οι διαφορετικές επιλογές στο αλφάβητο (ο και υ) δείχνουν ότι το ελληνικό αλφάβητο υιοθετήθηκε ανεξάρτητα σε Ετρουρία και Λήμνο, εγκλωβίζεται στην πεποίθηση ότι η γλώσσα της επιγραφής είναι η ομιλούμενη γλώσσα στη Λήμνο και όχι μία από τις ομιλούμενες γλώσσες στη Λήμνο.

Πόσο εκτεταμένος θα μπορούσε να είναι ο επαναπροσδιορισμός των λημνιακών κειμένων; Προφανώς η απάντηση για αυτό το δεύτερο ερώτημα δεν μπορεί να αναζητηθεί σε αυτό το κείμενο. Αντίθετα θα παραμείνει μετέωρο, προς όφελος μιας ετεροβαρούς προσέγγισης των λημνιακών ενεπίγραφων ευρημάτων εντός ενός ευρύτερου αρχαιολογικού πλαισίου της ετρουσκικής παρουσίας στο Αιγαίο, η οποία πιθανόν να συμβάλλει και στην απάντηση του θεμελιώδους ερωτήματος που διέπει την ετρουσκολογία, πώς δηλαδή μπορεί να ερμηνευτεί η τεκμηριωμένη διασπορά των λεγόμενων τυρρηνικών γλωσσών (Wallace 2014, 221). Πριν τη συζήτηση, όμως, αυτού του πλαισίου αξίζει να παρουσιαστεί σύντομα και μια άλλη πτυχή του απώτατου μυθικού παρελθόντος της Λήμνου.

4.2.3. Σίντιες και Μινύες: προ-τυρρηνικές εθνοτικές ομάδες;

Η μυθολογική Λήμνος συνδέεται με πολλούς διαφορετικούς λαούς. Ως πρώτοι κάτοικοι θεωρούνται οι Σίντιες, με πιθανή καταγωγή από τη Θράκη ή τη Φρυγία, οι οποίοι σύμφωνα με το μύθο περιέθαλψαν τον εξορισμένο από τον Όλυμπο Ήφαιστο (Ομ. *Ιλ.* Α 584–594· Οδ. Θ 292–294· Στράβ. *Γεωγ.* 7.1.46). Παραδοσιακά σχετίζονται με τους οικισμούς στην Πολιόχνη (Νεολιθική–Υστερη Εποχή του Χαλκού) και τα Ρηχά Νερά Μύρινας (Πρώιμη–Μέση Εποχή του Χαλκού) (Ficuciello 2013, 71). Την εποχή της μινωικής θαλασσοκρατίας η Λήμνος βρέθηκε υπό την κυριαρχία της Κρήτης, με τον βασιλιά Ραδάμανθυ να τη δωρίζει στον γιο της Αριάδνης και του Διονύσου Θόαντα (Ομ. *Ιλ.* ΙΔ 230· Απολλώνιος, *Αργοναυτικά* IV 425). Ο Θόας είναι και ο πρώτος γνωστός από φιλολογικές πηγές μυθικός βασιλιάς του νησιού. Στο πλαίσιο του μύθου είναι γνωστή και η εγκατάσταση των Μινών της Θεσσαλίας (Ηρόδοτος, 4.146), ενώ ο ίδιος ο Θόας παντρεύτηκε την κόρη του βασιλιά της Ιωλκού Κρηθέα, τη Μύρινα. Σχέσεις με τη Μαγνησία θεωρείται ότι απηχεί και ο μύθος του Ιάσονα και του γάμου του με την Υψιπύλη, βασίλισσα της Λήμνου (Ficuciello 2013, 72, με πηγές).

Η παραδοσιακή προσέγγιση του προελληνικού λημνιακού παρελθόντος, που απαντά σχεδόν σε κάθε εισαγωγή κάποιου αρχαιολογικού ζητήματος της Λήμνου, διακρίνει τρεις διαφορετικές περιόδους, με τις δύο πρώτες μάλιστα να εναλλάσσονται στη χρονολογική σειρά ανάλογα με τον ερευνητή: μια μινυακή (μύθος του Ιάσονα και των Αργοναυτών), που υποτίθεται ότι ανακλά τις υπερπόντιες αναζητήσεις πρώτων υλών, μια σιντική-θρακική (μύθος του Ήφαιστου), που αιτιολογεί τη λατρεία του Ήφαιστου, και μια πελασγική-τυρρηνική (ηροδότεια παράδοση), που συνδέεται με το ενεπίγραφο υλικό σε ετρουσκική γλώσσα/διάλεκτο και ορισμένες φορές αιτιολογεί την ύπαρξη λατρείας των Καβείρων (Marangou 2006, 130· Ficuciello 2013, 69, 71). Τέτοιου είδους απόψεις είναι προβληματικές και αποτελούν μια μάλλον επιφανειακή προσπάθεια εξορθολογισμού του μυθικού λημνιακού παρελθόντος. Για παράδειγμα, παρά το γεγονός ότι είναι αρκετά διαδεδομένη η (παρ-)ετυμολογία που θέλει το εθνωνύμιο *Σίντιες* να προέρχεται από το ποιητικό *σίνομαι*, μια ερμηνεία του οποίου είναι *λεηλατώ* (*LSJ* 1600, λ. σινώω, βλ. και *σίντης*· Marangou 2006, 130 με βιβλιογραφία), όλοι ταυτίζουν τους Σίντιες της Λήμνου με το θρακικό φύλο, χωρίς να προβληματίζονται από το γεγονός ότι το ίδιο ακριβώς χαρακτηριστικό αποδίδεται και στους Πελασγούς/Τυρρηνούς-Ετρουσκούς που υποτίθεται ότι διαδέχθηκαν τους Θράκες στο νησί (πρβλ. Vox 1994, 117). Ακόμη πιο προβληματική φαίνεται πως είναι η προσπάθεια να ετυμολογηθεί το εθνωνύμιο από την ΙΕ ρίζα *kuento-* (ιερός), που, διαμεσολαβημένο εκ των υστέρων από την πελασγική γλώσσα, υποτίθεται ότι παραπέμπει στον μύθο και τη λατρεία του Ήφαιστου (Beattie 1962, 250–51).

Σε παρόμοιο αδιέξοδο βρίσκονταν και οι αρχαίοι συγγραφείς που ασχολήθηκαν με το θέμα. Έτσι, για τον Στράβωνα (12, 3, 20), ο οποίος στο σημείο αυτό θεωρείται ότι αντλεί από τον Απολλόδωρο, οι Σίντιες, Σιντοί, Σάιοι και Σαπαίοι ήταν τα διαδοχικά ονόματα του ίδιου θρακικού φύλου που «... *περί Άβδηρα τήν οἶκησιν εἶχον καὶ τὰς περί Λήμνον νήσους*». Σύμφωνα με μια πληροφορία του παλαιότερου Ελλάνικου από το έργο του *Περὶ Χίου κτίσεως* (FGrHist 4 F 71a), η οποία διασώζεται από τον σχολιαστή της Οδύσσειας (Σχολ. Ομήρου, θ 294), Σίντιες αποκαλούσαν τους κατοίκους της Λήμνου οι γείτονές τους, εθωνύμιο που συνδέεται με το γεγονός ότι ήταν τεχνίτες όπλων, ενώ ως προς την καταγωγή ήταν μιξέλληνες:

«Σίντιες ἐκαλοῦντο οἱ Λήμνιοι, ὡς Ἑλλάνικος ἱστορεῖ ἐντῷ περὶ Χίου κτίσεως τὸν τρόπον τοιοῦτον. Ἐκ τῆς Τενέδου ᾧχοντο εἰς τὸν Μέλανα κόλπον, καὶ πρῶτον μὲν εἰς Λήμνον ἀφίκοντο. Ἦσαν δὲ αὐτόθι κατοικοῦντες Θρᾷκές τινες, οὐ πολλοὶ ἄνθρωποι ἐγεγόνεισαν δὲ μιξέλληνες. Τούτους ἐκάλουν οἱ περίοικοι Σίντιας, ὅτι ἦσαν αὐτῶν δημιουργοὶ τινες πολεμιστήρια ὅπλα ἐργαζόμενοι. Τούτοις συνῴκισαν ἑαυτοὺς ἀναμιξ ὡς ἦλθον αὐτόθι, καὶ κατέλιπον ναῦς πέντε» (DFHG 2022 Hellenici Fragmenta 112, σελ. 59, αρ. 112).

Το απόσπασμα δεν μπορεί να γίνει πλήρως κατανοητό αν δεν λάβουμε υπόψη ότι το υποκείμενο ορισμένων ρημάτων (*ᾧχοντο, ἀφίκοντο, συνῴκισαν, ἦλθον, κατέλιπον*) είναι, σύμφωνα με μια παλιά ερμηνεία του 19ου αι., οι Τρώες (Welcker 1824, 206–7). Γι' αυτό και οι σύγχρονοι ερευνητές θεωρούν ότι ο Ελλάνικος στο σημείο αυτό αναφέρεται σε Πελασγούς-Τυρσηνούς. Είναι επίσης ενδιαφέρον ότι, σύμφωνα με τον Ελλάνικο, οι Σίντιες κατέστησαν μιξέλληνες πριν την άφιξη των Πελασγών. Με αυτή την εκδοχή μοιάζει να συμφωνεί έμμεσα και ο ίδιος ο Όμηρος, ο οποίος τους αποκαλεί αγριόφωνους, αλλά όχι βαρβαρόφωνους, όπως π.χ. τους Κάρες (Ficuciello 2013, 70, 73). Βέβαια, ο ποιητικός χαρακτήρας του έργου καθιστά τέτοιες κρίσεις πιο επισφαλείς από ανάλογες περιπτώσεις σε άλλου τύπου πηγές. Από την άλλη, σωζόμενο απόσπασμα από την Φορωνίδα του Ελλάνικου (FGrHist 4 F 4) συμφωνεί με την ευρύτερα διαδεδομένη άποψη που θέλει τους Σίντιες απλά θρακικής καταγωγής. Αυτό, πάντως, που καθίσταται εμφανές είναι ότι ο γεωγραφικός χώρος μεταξύ Λήμνου και Αιολίδας και τα δίκτυα εντός των οποίων κινούνται οι βίαιοι οπλοουργοί Σίντιες του Ελλάνικου είναι ίδιος με αυτά στα οποία δρουν οι Τυρσηνοί πειρατές του Ηροδότου, αν και σε διαφορετικές διευθύνσεις. Η παρουσία αυτών των δικτύων μοιάζει να ανακλάται στον Όμηρο (Φ, 40, 46, 48, 79), ο οποίος τοποθετεί στη Λήμνο μια αγορά σκλάβων. Και πάλι, όμως, μοιάζει υπερβολικός για μια ποιητική δημιουργία ο ισχυρισμός ότι ο δημιουργός της Ιλιάδας γνώριζε καλά την οικονομία της Λήμνου, σε σημείο που να μπορούμε να χαρακτηρίσουμε το νησί «κεντρική αγορά» του αριστοκρατικού αρχαϊκού εμπορίου (Ficuciello 2013, 71, 83–4), όρο ο οποίος παραπέμπει στο central place market που περιγράφει έναν συγκεκριμένο τόπο και τρόπο εμπορίου (Renfrew και Bahn 2000, 368). Αντιθέτως, το αρχαιολογικό υλικό καθαυτό είναι αρκετό για έναν τέτοιου είδους ισχυρισμό (Ficuciello 2013, 85–95).

Η Ficuciello (2013) σωστά σχολιάζει ότι το πλούσιο υλικό των πηγών συνδυασμένο με τα αρχαιολογικά ευρήματα μπορεί να εκτρέψει την έρευνα στην λανθασμένη μεθοδολογικά προσπάθεια να συσχετιστούν οι γραμματειακές αναφορές με υλικά κατάλοιπα που φτάνουν ως την εποχή του χαλκού (Greco 2008, 16–7, 20–1· Ficuciello 2013, 70–1). Αυτή η παρατήρηση, ωστόσο, δεν πρέπει να έχει ως αποτέλεσμα τον εξοβελισμό των πηγών από την συζήτηση, αλλά την συμπερίληψή τους με έναν τρόπο που θα ξεφεύγει από τη συνήθη τάση επιβεβαίωσης ή διάψευσής τους από τα αρχαιολογικά ευρήματα (π.χ. Gras 1985, 603–8). Έτσι, αντί της προσπάθειας να καταρτιστεί μια διαδοχή εθνοτικών ομάδων ως ιστορικών οντοτήτων που πραγματικά υπήρξαν ή δεν υπήρξαν στη Λήμνο, είναι θεμιτό να συγκροτηθεί μια αφήγηση –ή και περισσότερες– της πρόσληψης του προ-αθηναϊκού παρελθόντος του νησιού από τις αρχαίες πηγές (πρβλ. Sourvinou-Inwood 2003, 105). Στην αφήγηση αυτή περιλαμβάνονται και οι Μίνυες, οι οποίοι διατηρήθηκαν στη συλλογική μνήμη των Ελλήνων όπως περίπου και οι άλλες δύο προελληνικές εθνοτικές ομάδες.

Η πρώτη αναφορά τους σε σχέση με τη Λήμνο ανήκει στον Ηρόδοτο, ο οποίος συνδέει τις περιπέτειές τους με το πρώτο *λήμνιον κακόν* (Ηρόδοτος 4.145, 6.138). Και εδώ, όμως, η αφήγηση δεν πρέπει να ιδωθεί αποκομμένη από τα συμφραζόμενά της. Οι Μίνυες του Ηροδότου είναι οι απόγονοι των Αργοναυτών, οι

οποίοι, όταν οι Πελασγοί της Αττικής τους εκδίωξαν από τη Λήμνο, ζήτησαν άσυλο στη Λακεδαίμονα, γιατί τη θεωρούσαν παλαιά πατρίδα τους λόγω της συμμετοχής των Διοσκούρων στο πλήρωμα του Ιάσονα (Ηρόδοτος 4.145). Αρχικά το αίτημά τους για μετεγκατάσταση έγινε δεκτό, κατόπιν, όμως, ήρθαν σε σύγκρουση με τους Λακεδαιμόνιους, συνελήφθησαν (Ηρόδοτος 4.146), δραπετεύσαν και με τον Λακεδαιμόνιο Θήρα συμμετείχαν στον αποικισμό της Καλλίστης, μετέπειτα Θήρας (Ηρόδοτος 4.147–148). Ο ίδιος ο Ηρόδοτος αναφέρει ως πηγές του τόσο τη λακωνική, όσο και τη θηραϊκή προφορική παράδοση (Ηρόδοτος 4.150). Είναι πολύ ενδιαφέρον ότι, σύμφωνα με τον Πλούταρχο (Πλούταρχος Ηθικά IV.296b.21), παρόμοια πορεία με τους εκδιωκόμενους Μινύες, από τη Λήμνο στην Σπάρτη, ακολούθησαν και οι Τυρρηνοί. Εξάλλου, έχει από καιρό παρατηρηθεί ότι στον Όμηρο απουσιάζει οποιαδήποτε αναφορά στο πρώτο *λήμνιον κακόν* (Dumézil 1924, 13). Αν και πρόκειται για *e silentio* επιχείρημα, δημιουργεί εύλογες αμφιβολίες τόσο για τη χρονική στιγμή που δημιουργήθηκε αυτή η παράδοση όσο και για την προέλευσή της.

Μια παλιά ανθρωπολογική προσέγγιση του Dumézil (1924, 25–72) θέλει τον μύθο να έχει προκύψει ως εκ των υστέρων αιτιολόγηση τελετουργιών, μια πρακτική που δεν είναι άγνωστη στους ερευνητές της μνημονικής διαδικασίας (βλ. το σχετικό κεφάλαιο για τη Μνήμη και την Τελετουργία). Καθώς η θέση αυτή είναι απότοκο βαθιών γενικευμένων πεποιθήσεων του Dumézil σχετικά με τον τρόπο που λειτουργεί η μυθική σκέψη, το ερμηνευτικό του μοντέλο απορρίφθηκε από τον ίδιο, όταν υιοθετήσε μια άλλη εξίσου μονολιθική μεθοδολογία τη λεγόμενη *tripartition* (Dumézil 1948· Elden 2023), αλλά και από τους νεότερους ερευνητές (Littleton 1966, 45). Στην απόρριψη αυτή συνέτεινε και η κριτική που δέχθηκε σε πολιτικό επίπεδο από τους Ginzburg, Lincoln και Momigliano (Eribon 1992, 16–9, 30–9, 42–52, 57, 141, 197, 227, 274–75, 297–306). Όμως, ακόμη και αν η ερμηνεία του μύθου που προτείνει ο Dumézil στηρίζεται σε ένα γενικευτικό μοντέλο, η απόρριψη της ικανότητας αυτού του μοντέλου να περιγράφει σε κάθε περίπτωση το παρελθόν δεν σημαίνει απαραίτητα ότι πρέπει πάραυτα να απορριφθεί (ή να υιοθετηθεί) και για τη συγκεκριμένη περίπτωση. Με αυτή την έννοια, ο Dumézil συνεχίζει να προσφέρει μια πιθανή ερμηνεία του παρελθόντος, που απλώς δεν είναι σήμερα προτιμητέα (Greco 2008, 17).

Νεότερες προσεγγίσεις, ορμώμενες από την απουσία των Μινύων και την παρουσία των Σιντίων στον Όμηρο, συμπεραίνουν ότι οποιαδήποτε εθνοτική ανάμνηση από την εποχή του χαλκού είχε ξεχαστεί και στα ομηρικά έπη περιγράφεται η Λήμνος αναχρονιστικά (Ficuciello 2013, 72). Επίσης, δεν αποκλείεται να πρόκειται για μύθο αποκλειστικά αττικής έμπνευσης (Ficuciello 2013, 72). Κατάλοιπα στο Κουκονήσι και την Ηφαιστία δηλώνουν μια σύνδεση με τον μυκηναϊκό κόσμο (Beschi 1996–7, 25–27, υποσ. 45, 46)· το να θεωρήσουμε, όμως, ότι αυτή η σύνδεση ανακλάται στη μυθική παράδοση των Μινύων είναι ερμηνευτική επιλογή (Ficuciello 2013, 72). Στην πράξη, τα ευρήματα αυτά μάλλον δυσχεραίνουν την προσπάθεια ανίχνευσης της εθνοτικής μνήμης του νησιού, καθώς προσθέτουν ακόμη ένα επίπεδο προς διερεύνηση. Πιθανότατα στις αφηγήσεις για τους Μινύες συμφύρονται διαφορετικές παραδόσεις. Έχει, για παράδειγμα, διατυπωθεί η άποψη ότι τόσο ο μύθος του Ηφαιστου όσο και ο μύθος των Μινύων πρέπει να τοποθετηθούν σε ένα μακρινό παρελθόν της εποχής του χαλκού. Όμως, και σε αυτή την περίπτωση το ερμηνευτικό σχήμα δεν ξεφεύγει από την τάση αποκάθαρσης του μύθου προς όφελος ενός ιστορικού πυρήνα «γεγονοτων», καθώς οι αφηγήσεις συνδέονται με την αναζήτηση μετάλλων στη μυκηναϊκή εποχή (de Simone 1996, 41–3).

Ενδεικτικό του τρόπου με τον οποίο λειτουργούν οι μηχανισμοί μνήμης είναι το χωρίο του Πλουτάρχου, στο οποίο αλληλοεπικαλύπτονται οι παραδόσεις γύρω από Μινύες Πελασγούς και Τυρρηνούς. Αν την εποχή του Πλουτάρχου, που απέχει επτά αιώνες από τον Ηρόδοτο, μπορούν οι αφηγήσεις για τις εθνοτικές ομάδες της Λήμνου να συγχέονται, γιατί να μην υποθέσουμε παρόμοιες διαμεσολαβήσεις και στο ηροδότειο έργο; Ακριβώς γι' αυτό το λόγο είναι αδύνατον να εκλογικευθούν όλες αυτές οι παραδόσεις (Scott 2005, 452). Αντίθετα, είναι πιθανό διαφορετικές εκδοχές του μύθου να μπορούσαν σε διαφορετικές δεδομένες συνθήκες να γίνουν εξίσου δεκτές ως αληθινές, συμπέρασμα που φαίνεται να έχει εφαρμογή όχι μόνο στην περίπτωση των Πελασγών (Sourvinou-Inwood 2003, 121–31), αλλά και των άλλων μυθικών εθνοτικών ομάδων. Ένα ενδιαφέρον παράλληλο του παραπάνω προβλήματος είναι η υποτιθέμενη πειρατική δραστηριότητα των Ετρούσκων που εμπόδιζε τους Έλληνες να αποικίσουν την Σικελία, μια πληροφορία του Εφόρου που διασώθηκε

από τον Στράβωνα (6.2.2). Η αφήγηση στο σύνολό της μοιάζει περισσότερο προβολή σύγχρονων του Εφόρου καταστάσεων (4ος αι. π.Χ.) παρά ιστορική πραγματικότητα της περιόδου του β αποικισμού (Camporeale 2004, 80· 2014, 73).

Ακριβώς αυτή η κατάσταση στην αρχαία γραμματεία, με πληροφορίες άλλοτε παραπληρωματικές και άλλοτε αντιφατικές, έχει οδηγήσει σε μια πληθώρα σύγχρονων ερευνητικών αφηγήσεων για τους Μινύες που κατατάσσονται σε τρεις κατηγορίες: αυτές που απορρίπτουν την ιστορικότητα των Μινύων, αυτές που αποδέχονται την ύπαρξή τους και τους θεωρούν μη-ελληνική εθνοτική ομάδα, και αυτές που αποδέχονται την ύπαρξή τους και τους θεωρούν ελληνική εθνοτική ομάδα (Sakellariou 2009, 673–78). Ομοίως, και η καταγωγή και ετυμολογία του ονόματος των Μινύων δεν είναι καθόλου βοηθητική. Θεωρητικά το όνομα θα μπορούσε να έχει προκύψει είτε από ανθρωπυνύμιο, είτε θεωνύμιο ή ακόμη από ύδρωνύμιο – υπάρχει ένας ποταμός Μινύας στον Ορχομενό. Αναφορικά με την ετυμολογία, έχει προταθεί σχέση με το όνομα *Μίνως*, προέλευση ιλλυρική, προελληνική, ή ακόμη βαθύτερα ότι είναι παράγωγο της ΙΕ ρίζας *minu- (μικρός). Έχει ακόμη προταθεί ότι η μυκηναϊκή λέξη me-nu-a σχετίζεται με το εθωνύμιο *Μινύαι*, αν και η λέξη στις πινακίδες γραμμικής Β έχει τον ρόλο τίτλου. Με του Μινύες θεωρείται ότι σχετίζεται και η λέξη ra-mi-ni-ja/ra-mi-ni-jo που έχει εντοπιστεί σε πινακίδες γραμμικής Β από την Πύλο (PY Ab 186) και την Κνωσό και πιθανόν αναφέρεται σε υφάντριες σκλάβες του παλατιού (Sakellariou 2009, 679–81· Ficuciello 2013, 72, 80 με βιβλιογραφία). Τέλος, γεωγραφικά φαίνεται να εντοπίζονται σε πολλές και διαφορετικές περιοχές της αρχαίας Ελλάδας: στην Πελασγιώτιδα, τη Μαγνησία, στην Φθιώτιδα, τη Φωκίδα, τη Βοιωτία, την Αττική, τη Σικωνία, την Αργολίδα, την Αρκαδία, τη Λακωνία, τη Μεσσηνία και την Τριφυλία (Sakellariou 2009, 686–707).

Είναι, λοιπόν, εμφανές ότι τόσο οι Σίντιες όσο και οι Μινύες είναι για εμάς απλώς ονόματα εθνοτήτων, των οποίων η ιστορική ύπαρξη είναι πρακτικά αδύνατον να οριοθετηθεί. Οι μυθικές αφηγήσεις γι' αυτούς τους λαούς είτε έχουν αιτιολογικό χαρακτήρα είτε συμβαδίζουν με πολιτικές επιδιώξεις της αρχαϊκής και πρώιμης κλασικής περιόδου. Έτσι, αρχαίοι και σύγχρονοι ερευνητές καταφέρνουν επιτυχώς να μας προσφέρουν μια πληθώρα πιθανών παρελθόντων, όχι, όμως, και έναν περιορισμένο αριθμό προτιμητέων. Με αυτή την έννοια, στην περίπτωση της τυρρηνικής/ετρουσκικής παρουσίας στη Λήμνο ίσως η σκέψη μας πρέπει να ακολουθήσει την ακριβώς αντίθετη πορεία από αυτή που πρότεινα στην περίπτωση των Φοινίκων και της Θάσου. Να αναζητήσουμε, δηλαδή, ποια είναι η εικόνα του παρελθόντος που μπορούν να μας προσφέρουν τα υλικά κατάλοιπα ανεξάρτητα από την φιλολογική παράδοση και ταυτόχρονα εντός ενός ευρύτερου, αιγαιακού πλαισίου (πρβλ. Camporeale 2004, 78· Demetriou 2012, 68–73).

4.2.4. Το Αιγαίο ως ένα (ακόμη) αρχαιολογικό πλαίσιο των ευρημάτων της Ηφαιστίας

Κατά την ΥΕ ΙΙ–ΙΙΑ1 η καταστροφή της Πολιόχνης, μάλλον από σεισμό, ακολουθήθηκε από την εγκατάλειψη των θέσεων της εποχής του Χαλκού (Ρηχά Νερά Μύρινας, Μικρό Καστέλι) με εξαίρεση το Κουκονήσι και, κατά την ΥΕ ΙΙΑ2–ΙΙΒ, τη δημιουργία ενός νέου μυκηναϊκού οικισμού στο χώρο της μετέπειτα Ηφαιστίας (Ficuciello 2013, 80, 102). Η αμέσως επόμενη περίοδος που τεκμηριώνεται σαφώς από κεραμικά ευρήματα είναι ο 8ος αι. π.Χ. με τη G2-3 κεραμική ομάδα, της οποίας η Λήμνος είναι ένα από τα κέντρα παραγωγής (Πιενα 2024, 63–8). Σύμφωνα με τους Ιταλούς ανασκαφείς της Ηφαιστίας, το ενδιάμεσο χρονικό κενό καλύπτεται κυρίως από τη λεγόμενη «γκρίζα κεραμική», ένας όρος που περιλαμβάνει πολλές διαφορετικές κατηγορίες αγγείων με ίδια ή παρόμοια τεχνική όπτησης (Ficuciello 2013, 81, 88–9 με βιβλιογραφία).

Ο όρος γκριζα, τεφρή ή τεφρόχρωμη κεραμική χρησιμοποιείται για να περιγράψει αγγεία διαφορετικών χρονικών περιόδων και περιοχών: (α) τη γκριζα μινυακή κεραμική της εποχής του χαλκού με χρονικό ορίζοντα που φθάνει μέχρι την ΥΕ περίοδο, (β) τη γκριζα κεραμική της Ανατολίας που επιβιώνει μέχρι και τους αρχαϊκούς χρόνους, οπότε και διακρίνεται σε δύο ομάδες, την αιολική και την ιωνική bucchero, και (γ) τη γκριζα τροχήλατη κεραμική της Κεντρικής Μακεδονίας που ξεκινά από την ΥΕ ΙΙΙΓ και συνεχίζει μέχρι την ΠΕΣ. Τη

γκρίζα τροχήλατη κεραμική διαδέχεται στο χώρο του Θερμαϊκού και της κεντρικής Μακεδονίας γενικότερα η γκριζα κεραμική των αρχαϊκών χρόνων (Παντή 2013, 193–94· Σαριπανίδη 2013, 247–50). Τέλος, πρέπει να αναφέρουμε ότι κεραμική *buccherò* είναι και η κατεξοχήν ετρουσκική κεραμική που χρονολογείται από τον 7ο μέχρι τον 5ο αι. π.Χ. Ωστόσο, η ετρουσκική *buccherò* σπανίως είναι γκριζα, ενώ αντίθετα η προγενέστερη βιλανόβια *impasto* κεραμική της Εποχής του Σιδήρου είναι αυτή που χαρακτηρίζεται από θαμπή επιφάνεια και γκριζοκάστανο χρώμα (Ramage και Ramage 2000, 32–3· Rasmussen 2006, 1–3· Perkins 2014).

Η λημνιακή γκριζα κεραμική ανήκει στην κεραμική ομάδα της Ανατολίας, εντοπίζεται με βεβαιότητα σε δύο θέσεις (Κουκονήσι, Ηφαιστία), είναι τοπικής παραγωγής και χρονολογείται από το τέλος του 11ου ως τον 7ο αι. π.Χ. (Ρανύκ 2008· Ficuciello 2013, 88). Στα ίδια αρχαιολογικά συμφραζόμενα με τη γκριζα εντοπίζεται και πρωτο-γεωμετρική κεραμική που χρονολογείται από τα τέλη του 11ου ως τις αρχές του 9ου αι. π.Χ. και ανήκει σε δύο διαφορετικά κέντρα παραγωγής που εντοπίζονται στον Παγασητικό (τέλη 11ου – αρχές 10ου αι. π.Χ.) και στην Εύβοια (τέλος 10ου – αρχές 9ου αι. π.Χ.) (Danile 2011, 78–84· Ficuciello 2013, 82). Από τον 8ο αι. π.Χ. η γκριζα κεραμική συνυπάρχει σε κοινά συμφραζόμενα (ταφικά, τελετουργικά, οικιακά) με την λημνιακή G2-3 κεραμική. Την ίδια εποχή εμφανίζεται η ταφική πρακτική των καύσεων στο νεκροταφείο της Ηφαιστίας και διαπιστώνονται τα πρώτα ίχνη τελετουργίας στο Καβείριο (Ficuciello 2013, 89–91· Πιέβα 2024, 64).

Οι παραπάνω αλλαγές δεν ερμηνεύονται υποχρεωτικά κάτω από το φως μιας «εισβολής» και διάχυσης νέων αντιλήψεων. Οι νέες λατρευτικές πρακτικές στη Χλόη θεωρούνται δηλωτικά μιας ενδοκοινοτικής διεργασίας (Ficuciello 2013, 78). Ομοίως, το ενδιαφέρον που εκδήλωσαν η Μύρινα και η Ηφαιστία στα μέσα του 7ου αι. π.Χ. για τα ιδρυμένα από τον 8ο αι. π.Χ. μεγάλα ιερά του νησιού (ιερό Μεγάλης Θεάς στην Ηφαιστία, ιερό Αρτέμιδος στον Αυλώνα, Καβείριο στη Χλόη) ερμηνεύεται ως ένδειξη εσωτερικών κοινωνικό-πολιτικών αλλαγών που σχετίζονται με την εμφάνιση ισχυρών κέντρων εξουσίας (Ficuciello 2013, 194). Αντίθετα, η πολιτισμική τομή του δεύτερου μισού του 7ου αι. π.Χ., που παρατηρείται ιδιαιτέρως στην Ηφαιστία, θεωρείται ότι οφείλεται στην έλευση νέων πληθυσμών από τα ανατολικά και συμπίπτει με τις απόψεις των Ιταλών γλωσσολόγων για τον χρόνο εγκατάστασης των Τυρρηνών στο νησί. Η τομή συνίσταται στην διακοπή της G2-3 κεραμικής και την αντικατάστασή της με ένα είδος αρχαϊκής **ανατολίζουσας κεραμικής** που τεκμηριώνει επαφές με την ηπειρωτική Ελλάδα της Κυκλάδης και την Ιωνία, στην παρουσία **καρχησίων**, στην **εισηγμένη κεραμική** από την Αττική στο βόρειο και ανατολικό Αιγαίο, στην καταστροφή παλαιότερων κτιρίων, στην ίδρυση μνημειακών διαστάσεων οικοδομημάτων και στην εισαγωγή νέων λατρευτικών πρακτικών. Αντίστοιχες με της Ηφαιστίας καταστροφές απαντούν στα μέσα του 7ου αι. π.Χ. στην Τροία και άλλες παράκτιες περιοχές του Β. Αιγαίου και συνδέονται είτε με επιθέσεις είτε με καταστροφικούς σεισμούς (Ficuciello 2013, 91–4, 102, 169, 195).

Είναι, πάντως, αξιοσημείωτο ότι η G2-3 κεραμική ομάδα αποτελεί τη βάση για εκ διαμέτρου αντίθετες ερμηνευτικές θεωρίες σε καθένα από τα τρία νησιά του Βορείου Αιγαίου (πρβλ. Πιέβα 2007, 215–16). Στην περίπτωση της Σαμοθράκης συνδέεται με την άφιξη πληθυσμών από τις βόρειες ακτές της Μ. Ασίας. Στη Θάσο δεν χρησιμοποιείται για να τεκμηριώσει την έλευση κάποιας συμπαγούς πληθυσμιακής ομάδας, αλλά την ύπαρξη ενός δικτύου επαφών που είχε ως αποτέλεσμα τη δημιουργία τοπικού εργαστηρίου. Στη Λήμνο, αντίθετως, είναι η διακοπή της που χρησιμοποιείται ως τεκμήριο για την άφιξη πληθυσμών από τη Μ. Ασία, προφανώς γιατί η Λήμνος αντιμετωπίζεται ως σημαντικό κέντρο παραγωγής. Μάλιστα, για τουλάχιστον μια ομάδα ευρημάτων (πυξίδες αλάβαστρα και οινοχοϊσκες G2-3 από το αρχαϊκό νεκροταφείο της Ηφαιστίας) έχει διατυπωθεί η άποψη ότι τα σχήματά τους συνδυάζουν μυκηναϊκή πρώτο-γεωμετρική και γεωμετρική παράδοση, υποδεικνύοντας την ύπαρξη κάποιας πολιτισμικής συνέχειας (Πιέβα 2015· πρβλ. Πιέβα 2024, 56). Οι αντιφάσεις δεν οφείλονται σε διαφορετικούς μηχανισμούς μικροϊστορίας που λειτουργούν κατά περίπτωση. Απλώς λανθάνουν στον μέχρι σήμερα ερευνητικό λόγο, εγκλωβισμένες στην θεωρία της από την Ανατολή μετακίνησης των Τυρρηνών. Ενδεικτική είναι η ερμηνευτική αξιοποίηση του υλικού από το αρχαϊκό νεκροταφείο της Ηφαιστίας και τον σύγχρονό του οικισμό. Το υλικό από το **νεκροταφείο** φαίνεται να υποδεικνύει ότι στα μέσα του 7ου αι. π.Χ. συμβαίνει μια μεγάλη αλλαγή. Μέχρι τότε η επίδειξη δύναμης και εξουσίας κατά την ταφή γινόταν με τη χρήση μεταλλικών αντικειμένων και όπλων. Στους νεότερους τάφους τα κτερίσματα είναι αντικείμενα αντίστοιχα με αυτά που βρίσκονται και στα παρακείμενα ιερά. Οι Ιταλοί ανασκαφείς ερμηνεύουν

αυτό το φαινόμενο ως ενδεικτικό της επέκτασης και εδραίωσης της κυριαρχίας της τοπικής ελίτ με τον έλεγχο των λατρευτικών πρακτικών. Η αλλαγή αυτή πιθανόν περιλάμβανε και μετακίνηση του νεκροταφείου καθώς δεν βρέθηκαν τάφοι του 6ου αι. π.Χ. μαζί με παλαιότερους (Ficuciello 2013, 102–10). Ταυτόχρονα, η στενή σχέση του ιερού στο λόφο της Ηφαιστίας με το νεκροταφείο οδηγεί στην υπόθεση ότι και το ίδιο το ιερό πιθανόν να ιδρύθηκε σε σχέση με τον τάφο ή το κενοτάφιο κάποιου ηρωικού προγόνου (Ficuciello 2013, 110–14, 132–56). Δύο ακόμη λατρευτικά συγκροτήματα, το ένα κάτω από το κοίλο του θεάτρου (Αρχοντίδου-Αργυρή 2004, 42, 48–49· Greco 2008, 19· Greco και Voza 2010, 172–73· Αρχοντίδου κ.ά. 2012, 267· Ficuciello 2013, 156–59), όπου εντοπίστηκε και η βάση αναθήματος με την επιγραφή που δημοσίευσε ο de Simone (2011), και το άλλο κοντά στα τείχη που βρίσκονται στον ισθμό στο νότιο τμήμα της χερσονήσου της Ηφαιστίας (Ficuciello 2013, 159–60), έδωσαν υλικό πανομοιότυπο, που τεκμηριώνει όμοια συμποτικά τελετουργικά προς τις ίδιες θεότητες (Λήμνος/Κυβέλη, Ήφαιστος και Ερμής). Γι' αυτό ερμηνεύονται ως αποδείξεις της διασπασμένης και πολυπολικά οργανωμένης, γύρω από ισχυρές οικογένειες, κοινωνίας της Ηφαιστίας. Και τα τρία ιερά καταστράφηκαν από τους Αθηναίους στις αρχές του 5ου αι. π.Χ. Τέλος, στην «περίοδο των αλλαγών» χρονολογείται και η εισαγωγή της γραφής στο νησί (Ficuciello 2013, 119–20, 167–69).

Η παραπάνω ανάλυση, λογικά συνεπής, αφήνει αναπάντητα δύο ζητήματα. Πρώτον, δεν αντιμετωπίζει την προαναφερθείσα αντιφατική χρήση της G2-3 κεραμικής στην αναζήτηση ανθρώπινων μετακινήσεων στο Β. Αιγαίο. Δεύτερον, και εξίσου σημαντικό: υποτίθεται ότι ένας σεισμός των μέσων του 7ου αι. π.Χ., που επηρέασε διάφορες περιοχές του Β. Αιγαίου και κατέστρεψε την Ηφαιστία, οδήγησε στη μετοικεσία πληθυσμών από την Μ. Ασία στη Λήμνο, η οποία με τον τρόπο αυτό πέρασε στην ανατολίζουσα περίοδο της. Χαρακτηριστικό της περιόδου, πέρα από την κεραμική, ήταν το ενδιαφέρον που φαίνεται ότι προσέκλυσαν τα τοπικά ιερά. Όμως, αφενός ο ανατολίζων χαρακτήρας πολιτισμών της Μεσογείου κατά την αρχαϊκή εποχή είναι ένα εκτεταμένο φαινόμενο που δεν συνδέεται με μαζική μετανάστευση ανατολικών λαών, αφετέρου μια πολιτισμική τομή που συνδυάζει μια μεγάλη φυσική καταστροφή με την εμφάνιση έντονης θρησκευτικότητας δεν χρειάζεται μια έξωθεν παρέμβαση για να ερμηνευτεί. Επιστρέφουμε, επομένως, στο πρωταρχικό πρόβλημα: η κίνηση από ανατολικά σχετίζεται με τη γραμματειακή παράδοση, με κορυφαία στιγμή την ηροδότεια μαρτυρία, και την παρουσία γραπτών μνημείων στη Λήμνο σε ετρουσκική ή ετρουσκίζουσα γλώσσα. Αν, όμως, η παράδοση που θέλει τους Τυρρηνούς της Λήμνου να κατάγονται από την Ανατολή βαρύνεται από τις διαμεσολαβήσεις που σκιαγραφήθηκαν στα προηγούμενα κεφάλαια –και πιθανόν και από άλλες που είναι αδύνατο να εντοπιστούν– τότε η μαρτυρούμενη στη Λήμνο γλώσσα μένει μοναδικό επιχείρημα να στηρίζει οποιαδήποτε αφήγηση μετακίνησης πληθυσμών. Το σίγουρο είναι πως την ίδια εποχή που ξεκινά το ενδιαφέρον των Ελλήνων από τις Κυκλάδες και τη Μ. Ασία για τη δημιουργία εγκαταστάσεων στο νησιωτικό και ηπειρωτικό Β. Αιγαίο, η Λήμνος εμφανίζεται στο κέντρο ενός προϋπάρχοντος δικτύου εμπορικών συναλλαγών και επαφών στην περιοχή (Εικ. 26–27), με μια μακριά παράδοση μόνιμης εγκατάστασης και εκμετάλλευσης της γης από τον γηγενή πληθυσμό και με αλλαγές στον υλικό πολιτισμό (Marangou 2006· Κοτσώνας 2012, 125–219· Ficuciello 2013, 93–4, 194–95). Καμιά, όμως, από αυτές τις διαπιστώσεις δεν είναι δυνατόν να μας δια φωτίσει περισσότερο για το ρόλο των ετρουσκοφώνων πληθυσμών στη Λήμνο. Γι' αυτό πρέπει να διεκρινύουμε τον ερευνητικό ορίζοντα αναζητώντας στο Αιγαίο και άλλα αντικείμενα με διαπιστωμένη ετρουσκική-ιταλική ταυτότητα (πρβλ. Νίκου 2008, 134).

Οι επαφές μεταξύ Ελλήνων και Ετρούσκων χρονολογούνται σε μια εποχή που η συνείδηση της αριστοκρατικής καταγωγής μοιάζει να διατρέχει τις σχέσεις των ελίτ όλης της Μεσογείου, παρά το γεγονός ότι υπάρχουν ενδείξεις για την ύπαρξη στερεοτύπων που συνδέονται με τον εθνοτικό προσδιορισμό (Sprinve 1997, 55· Shapiro 2000, 315–17· Izzet 2005, 4, 18). Μάλιστα, η ταυτότητα της ετρουσκικής ελίτ φαίνεται πως στηριζόταν πρωτίστως στο γένος και την καταγωγή, υπερβαίνοντας άλλου είδους ταυτοτικούς προσδιορισμούς, μέχρι και την εποχή της ρωμαϊκής *res publica* (Warden 2013). Αρχαιολογικά τεκμήρια αυτών των επαφών υπάρχουν τόσο στην ιταλική χερσόνησο όσο και στον ελληνικό κόσμο του Αιγαίου. Εκτός Λήμνου, στο χώρο του Αιγαίου έχουν εντοπιστεί περισσότερα από 400 ιταλικά (βιλανόβια) και ετρουσκικά αντικείμενα που χρονολογούνται από τον 9ο μέχρι και τον 5ο αι. π.Χ. (Εικ. 25). Η πλειονότητά τους (περισσότερο από 90%) είναι αναθήματα, ως επί το πλείστον ανεπίγραφα και γι' αυτό δεν είναι δυνατόν να αναγνωριστεί η ταυτότητα του αναθέτη.

Θεωρείται εξίσου πιθανό να πρόκειται για Ετρούσκους ή Έλληνες εμπόρους, οι οποίοι επιστρέφοντας από τη Δύση έφεραν μαζί τους και τα εν λόγω αντικείμενα προς ανάθεση (Nίκου 2008, 131, 135· Naso 2006α, 236· 2017, 1679). Υπάρχουν, ωστόσο, κάποιες περιπτώσεις, στις οποίες θεωρούμε ότι είμαστε σε θέση να διακρίνουμε κάτι περισσότερο. Αναθέτες από την Ετρουρία δεν πρέπει να μας ξενίζουν. Σύμφωνα με τον Πausανία (5.12.5) ο Ετρούσκος βασιλιάς Αρίμνηστος –ελληνική απόδοση του ετρουσκικού *Arimneste ή *Ariemena– ήταν ο πρώτος βάρβαρος που πρόσφερε ανάθημα στον Δία στην Ολυμπία, έναν θρόνο (Gras 1985, 634–35· Naso 2017, 1683). Αξίζει να αναφερθεί ότι ο Πορφύριος παραδίδει ότι Αρίμνηστος ονομαζόταν ένας γιος του Πυθαγόρα, ενώ ο πατέρας του Πυθαγόρα ήταν τυρρηνικής καταγωγής από τη Λήμνο (Πορφύριος, Βίος Πυθαγόρα 1–3· DFHG 2022. *Duridis Samii Fragmenta*, σελ. 482, αρ. 56· Ficuciello 2013, 95–6)! Το θεωρητικό πρόβλημα είναι βέβαια εμφανές: ούτε είναι δυνατόν η προέλευση ενός αντικειμένου να θεωρηθεί εξ ορισμού τεκμήριο για τη μετακίνηση πληθυσμών, ούτε όμως μπορούν εκ των προτέρων να αποκλειστούν τέτοιου είδους μετακινήσεις (Nίκου 2008, 133· Demetriou 2012, 68· Skinner 2012, 224). Από την άλλη, οι πολυεπίπεδες αλληλεπιδράσεις ελληνικής και ετρουσκικής τέχνης καθιστούν συχνά δύσκολη την τεκμηρίωση μιας διακριτής πολιτισμικής ταυτότητας των αντικειμένων (πρβλ. την ανάλυση της Μουστάκα 2009 για το χάλκινο προσωπείο Αλφειού από την Ολυμπία).

Τα παλαιότερα ευρήματα από την ιταλική χερσόνησο σε θέσεις του Αιγαίου ανάγονται στην Ύστερη Εποχή του Χαλκού (12ος–10ος αι. π.Χ.) (Naso 2017, 1681· van den Berg 2018, 46–181, 182–271, 377–439, 440–94). Ύστερα από ένα κενό δύο περίπου αιώνων, το οποίο όμως δεν ερμηνεύεται ως διακοπή επικοινωνίας των δύο περιοχών (van den Berg 2018, 300–31), εμφανίζονται ορειχάλκινα όπλα (αιχμές δοράτων, πελέκει, ξίφος, ασπίδες, κράνη) ως αναθήματα σε διάφορα ελληνικά ιερά. Αυτά συνήθως ερμηνεύονται ως αναθήματα Ελλήνων αποίκων ύστερα από νικηφόρες μάχες εναντίον των γηγενών στην ιταλική χερσόνησο, κυρίως της Καλαβρίας και της Σικελίας (Nίκου 2008, 131–32· Naso 2017, 1681–82). Σε μία τουλάχιστον περίπτωση, μια διακοσμημένη ορειχάλκινη αιχμή δόρατος από την Ολυμπία, μπορούμε να υποθέσουμε ότι πρόκειται για ανάθεση κάποιου με καταγωγή από την Ετρουρία (Ολυμπία, αποθήκη, αρ. ευρ. Β 1026· Naso 2017, 1682 με βιβλιογραφία). Πέρα, όμως, από τα όπλα, μια σειρά από άλλου είδους αναθήματα εντάσσονται στο ίδιο ευρύτερο πλαίσιο των επαφών Ετρουρίας και Αιγαίου: τα ορειχάλκινα τμήματα ενός τουλάχιστον ξύλινου ετρουσκικού θρόνου (α' μισού του 7ου αι. π.Χ.), επίσης από την Ολυμπία, που θυμίζουν την αφήγηση του Πausανία (Naso 2017, 1683 με βιβλιογραφία), δύο θραύσματα αργυρού διαδήματος από τον ναό της Ήρας στο ίδιο ιερό (600 π.Χ.) (Naso 2017, 1684–85 με βιβλιογραφία), περόνες με επένδυση από ήλεκτρο που βρέθηκαν στο Αρτεμίσιο της Εφέσου (7ος αι. π.Χ.) και μαρτυρούν μια σχέση της Εφέσου με την Ετρουρία μάλλον έμμεση, καθώς η περίπτωση τους παραπέμπει περισσότερο σε εμπορικά δίκτυα που συνέδεαν το Αιγαίο με τη Βαλτική μέσω της Αδριατικής (Naso 2013α, 271–73· 2017, 1683), ορειχάλκινα αντικείμενα (πόρπη, θραύσμα θυμιατηρίου κ.ά.) από το Ηραίο της Σάμου (7ος – πρώιμος 6ος αι. π.Χ.) πιθανόν δώρα που ανταλλάχθηκαν για να επικυρώσουν εμπορικές συμφωνίες (Naso 2017, 1684· εκτεταμένος κατάλογος μεταλλικών ετρουσκικών αναθημάτων Gras 1985, 653–76).

Οι επαφές των δύο περιοχών της Μεσογείου είναι ακόμη πιο εμφανείς από τον 6ο αι. π.Χ., οπότε και βρίσκουμε ετρουσκική bucchero κεραμική στα νησιά του ανατολικού Αιγαίου και την Ιωνία. Το πιο διαδεδομένο σχήμα στον ηπειρωτικό ελλαδικό και αιγαιακό χώρο είναι ο κάνθαρος τύπου bucchero, ο οποίος χρησιμοποιούνταν ως ανάθημα και σε κάποιες περιπτώσεις έφερε graffito στα ελληνικά (Nίκου 2008, 134· Naso 2017, 1685–86· κατάλογος με ετρουσκική κεραμική στο Αιγαίο στον Gras 1985, 676–81). Το bucchero αυτό δεν πρέπει να συγχέεται με το λεγόμενο αιολικό και ιωνικό bucchero που είναι τοπικές παραγωγές (Danille 2011, 23 εικ. 5). Το ενδιαφέρον, ωστόσο, είναι ότι οι Ετρούσκοι φαίνεται πως προσπαθούσαν να συμμετέχουν στην ελληνική θρησκευτική ζωή μιμούμενοι τον ελληνικό τρόπο. Έτσι ερμηνεύεται η παρουσία ετρουσκικών graffiti σε μια λακωνική άποδη κύλικα από το ιερό της Αφαιάς στην Αίγινα (γ' τέταρτο 6ου αι. π.Χ.) και σε έναν δακτυλιόλιθο από το Ηραίο στην Περαχώρα (500 π.Χ.) (Camporeale 2004, 96· 2014, 78· Demetriou 2012, 68· Naso 2017, 1687), ενώ σε ελληνικά ιερά έχουν εντοπιστεί κάνθαροι, infibula, ποδανιπτήρες και δίφροι ετρουσκικής προέλευσης (Naso 2006α, 261–90). Για τους ακραιφνείς ετρουσκολόγους, ακόμη και ευρήματα όπως η αττική λήκυθος του 5ου αι. π.Χ. από την αθηναϊκή αγορά με το graffito *Τυρσανός* (σε δωρική διάλεκτο!) μπορεί να είναι μια

ένδειξη της ύπαρξης εξελληνισμένων Ετρούσκων, παρόλο που μοιάζει περισσότερο με μεμονωμένη περίπτωση (Camporeale 2004, 96· Nikou 2008, 134–35· Demetriou 2012, 68).

Τα σημαντικότερα μαρτυρημένα αναθήματα που αποδίδουν την τάση των Ετρούσκων να υιοθετούν τις ελληνικές συνήθειες στα ελληνικά ιερά προέρχονται από τους Δελφούς (Gras 1985, 681–94). Εξάλλου, οι Ετρούσκοι χρησιμοποιούν το όνομα *Ap̥lu* για μια σημαντική θεότητα του ετρουσκικού πανθέου με χαρακτηριστικά ανάλογα του Απόλλωνα (Μουστάκα 2014, 284· Stevens 2009, 161–62). Μια ενεπίγραφη βάση του πρώιμου 5ου αι. π.Χ. που έφερε κίονα με ορειχάλκινο λέβητα ή κρατήρα στην κορυφή θεωρείται ετρουσκικό ανάθημα, αν και η επιγραφή είναι στα ελληνικά και πιθανόν είναι η μοναδική επιγραφική μαρτυρία όπου χρησιμοποιείται το εθνωνύμιο «Ετρούσκοι» (Jacquemin 1999, 335 αρ. 303· Naso 2017, 1688). Φιλολογική παράδοση και επιγραφές μαρτυρούν την ύπαρξη δύο θησαυρών στους Δελφούς που ανέγειραν δύο ετρουσκικές πόλεις, η *Caere* και η *Srina*, τις οποίες οι Έλληνες θεωρούσαν πελασγικές (Στράβων 5.1.7, 5.3.2, 9.3.8· Πλίνιος *Φυσική Ιστορία* 3.120· Briquel 1984, 3–30, 169–224· Gras 1985, 686· Jacquemin 1999, 309 αρ. 012, 352 αρ. 443· Nikou 2008, 136· Demetriou 2012, 68· Naso 2013β· 2017, 1688). Από την άλλη, η αρχαιολογική τεκμηρίωση αυτών των θησαυρών είναι ισχνή. Με τον θησαυρό της *Caere* ταυτίζονται ενίοτε τα υπολείμματα ενός κτιρίου στο ιερό της Αθηνάς δίπλα στον θησαυρό των Μασσαλιωτών, ενώ με τον θησαυρό της *Srina* συσχετίζονται τα μεταλλικά τμήματα ενός δίφρου ετρουσκικής προέλευσης (Skinner 2012, 225· Naso 2017, 1688 με βιβλιογραφία). Καθώς πρόκειται για τις μόνες μη ελληνικές πόλεις, για τις οποίες μαρτυρείται η ύπαρξη θησαυρού, είναι εύλογο να αναρωτηθούμε αν στην περίπτωση των Ετρούσκων έχουμε παλαιότερη εμφάνιση μιας στρατηγικής γνωστής από τις περιπτώσεις των Μακεδόνων και των Ρωμαίων: της χρήσης μυθικών γενεαλογιών με σκοπό την συμμετοχή αποκλεισμένων εθνοτικών ομάδων σε θρησκευτικές πρακτικές προορισμένες αποκλειστικά για Έλληνες (πρβλ. Demetriou 2012, 70–1). Μια τέτοιου είδους πρακτική, η οποία είναι δύσκολα ανιχνεύσιμη, θα μπορούσε να αποτελέσει μια ακόμη διαμεσολάβηση κατά τη συγκρότηση της παράδοσης που μας παραδίδει η ελληνική γραμματεία.

Μια τελευταία ομάδα δεδομένων, που συμβάλλει στην ανίχνευση της ετρουσκικής παρουσίας στον ελλαδικό χώρο, είναι η αττική κεραμική. Είναι πιθανό τα αττικά αγγεία να έφταναν στην Ετρουρία με πλοία από διάφορα μέρη της Ελλάδας και εκεί ετρούσκοι έμποροι τα προωθούσαν στην ετρουσκική ενδοχώρα (Shapiro 2000, 318). Επίσης, η συμμετοχή Ετρούσκων διαμεσολαβητών-αντιπροσώπων στην Αθήνα θεωρείται πιθανόν ότι συνέβαλε στη στοχευμένη παραγωγή και διάδοση του νικοσθένειου αμφορέα, ενώ έχει υποτεθεί ότι γύρω στο 520 π.Χ. ένας ζωγράφος ετρουσκικής καταγωγής εργαζόταν στο εργαστήριο του Νικοσθένη (Camporeale 2004, 96· Malagardis 2007· Naso 2017, 1690). Η παραγωγή αυτού του τύπου αμφορέα συνδέεται φυσικά με την υιοθέτηση του ελληνικού συμποσίου από την ετρουσκική ελίτ ήδη από τον 7ο αι. π.Χ. (Shapiro 2000, 315–18· Camporeale 2004, 86). Αντίθετα, ένα ερυθρόμορφο όστρακο των μέσων του 5ου αι. π.Χ. από κύλικα που αποδίδεται στον ζωγράφο της Πενθεσίλειας και φέρει την υπογραφή του κεραμέα στην ετρουσκική γλώσσα (*metru menese* = με έφτιαξε ο *Metru*/Μέτρων) ερμηνεύεται συνήθως ως προϊόν Αθηναίου τεχνίτη που στόχευε στην αγορά της Ετρουρίας (Naso 2017, 1690 με βιβλιογραφία). Κατά πόσο το αττικό θεματολόγιο επηρεαζόταν από το ετρουσκικό γούστο ή απλώς οι Ετρούσκοι επέλεγαν από μια προϋπάρχουσα εικονογραφική παράδοση τα θέματα που ταίριαζαν περισσότερο στις ανάγκες τους, είναι ένα ακόμη πρόβλημα που θεωρείται σε γενικές γραμμές ανοιχτό (Shapiro 2000· Osborne 2001· Avramidou 2006).

Αν ακολουθήσουμε τις παραδοσιακές προσεγγίσεις, η Λήμνος είναι εκτός του πλαισίου που μόλις περιγράφηκε, μια και είναι η μοναδική περίπτωση στο Αιγαίο, για την οποία δεχόμαστε ότι τα υλικά κατάλοιπα τεκμηριώνουν την παρουσία μιας κοινότητας συγγενικής των Ετρούσκων και όχι απλώς τη συγκυριακή παρουσία τους σε μη-ετρουσκικό περιβάλλον. Είδαμε, όμως, ότι η αντίληψη αυτή βασίζεται κυρίως, αν όχι αποκλειστικά, στη γλωσσολογική ανάλυση των μη-ελληνικών λημνιακών επιγραφών και σχολιάστηκε για ποιον λόγο θα ήταν αναζωογονητικό για την έρευνα να ιδωθούν τα ευρήματα της Λήμνου πρωτίστως ως υλικά κατάλοιπα. Αν και αυτή η συζήτηση δεν λείπει, μέχρι σήμερα γίνεται είτε εντός του ασφυκτικού γλωσσολογικού-ιστορικού πλαισίου είτε, σε μια πιο σύγχρονη εκδοχή της, με τάσεις εσωστρεφείς, παρά τη διαπίστωση ότι η Λήμνος ήταν ένας σημαντικός σταθμός για το εμπόριο της αρχαϊκής περιόδου στο Β. Αιγαίο και, συνεπώς, η εικόνα απομόνωσης που έχει υιοθετήσει η έρευνα οφείλεται κυρίως σε ιστορικά ερμηνευτικά μοντέλα βασισμένα σε

μονομερείς πηγές (Ficuciello 2013, 79–85). Έτσι, ενώ το βασικό πρόβλημα που θέτουν τα λημνιακά ευρήματα – σε ποιο βαθμό, δηλαδή, η γλώσσα των επιγραφών και των graffiti είναι αυτή που μιλούσε ο ντόπιος πληθυσμός πριν την εμφάνιση των Αθηναίων – είναι ξεκάθαρα αντιληπτό, δεν μπορούμε να ισχυριστούμε το ίδιο για το ειδικό βάρος των ευρημάτων, που συνήθως θεωρείται ότι, επειδή προέρχεται από ποικιλόμορφα υλικά πλαίσια, υποδεικνύει ευρεία χρήση της τυρρηνικής-ετρουσκικής γλώσσας στην προελληνική λημνιακή κοινωνία, ενώ ο χαρακτήρας των ευρημάτων καταδεικνύει την ύπαρξη μιας εγγράμματης άρχουσας τάξης (Ficuciello 2013, 77–8).

Είναι, συνεπώς, η κατάλληλη στιγμή να ξαναδούμε τα τεκμήρια ως αρχαιολογικά ευρήματα καθαυτά. Όπως ήδη αναφέρθηκε, επιγραφικό υλικό στην λεγόμενη τυρρηνική γλώσσα της Λήμνου έχει βρεθεί σε τρεις θέσεις: στα Καμίνια, στο Καβείριο στη Χλόη και στην Ηφαιστία. Στο Καβείριο το πλαίσιο είναι λατρευτικό, η στήλη των Καμινίων είναι ταφική και μέρος του υλικού από την Ηφαιστία προέρχεται από τη λεγόμενη «οικία», κάτω από το κοίλο του αρχαίου θεάτρου (Messineo 2001, 28, 35, 89–98, 102· Ficuciello 2013, 27–30).

Αναφορικά με τη στήλη των Καμινίων, οφείλουμε να παρατηρήσουμε ότι το μεγαλύτερο μέρος της ερευνητικής προσπάθειας στράφηκε προς την ερμηνεία του κειμένου και όχι του αντικειμένου. Η διευθέτησή του πάνω στη λίθινη επιφάνεια απασχολούσε μόνο στο βαθμό που επηρέαζε τη μεταφραστική προσπάθεια. Παραδοσιακά όλοι αρκούσαν να σχολιάσουν ότι τα δύο κείμενα είναι γραμμένα βουτροφοδόν και μετά αναζητούσαν τον κανόνα με τον οποίο ήταν ταξινομημένοι οι στίχοι (π.χ. Eichner 2013, 17–30). Όπως όμως σχολιάζει η Ficuciello (2013, 193), τα κείμενα είναι εξαιρετικά δύσκολο να αναγνωσθούν με τη στήλη κάθετα, όπως επιτάσσει η παράσταση του δορυφόρου, ενώ αντίθετα γίνεται πολύ πιο εύκολη η ανάγνωση με τη στήλη οριζόντια. Έτσι όμως το εύρημα μετατρέπεται από ταφικό σήμα σε καλυπτήρια πλάκα και, σύμφωνα με τα αρχαϊκά ταφικά έθιμα του νησιού, συνδέεται με την πρακτική του ενταφιασμού και όχι της αποτέφρωσης. Ο ενταφιασμός, όμως, δεν πιστοποιείται (ακόμη) στην αρχαϊκή Λήμνο, αν και στην περίπτωση που ο νεκρός Hōlaie είναι ελληνικής καταγωγής (Υλαῖος;) θα μπορούσε να είχε ενταφιαστεί σύμφωνα με τις πρακτικές της πατρίδας του.

Ο σχολιασμός της Ficuciello καταδεικνύει, νομίζω, πόσο επηρεάζει τις σύγχρονες ερμηνευτικές προσπάθειες αφενός η δική μας δεξιότητα ανάγνωσης, αφετέρου η εξοικείωση με τα ελληνικά ταφικά σήματα του 6ου αι. π.Χ. και τις ενεπίγραφες βάσεις τους. Δεν πρέπει, ωστόσο, να παραβλέπουμε δύο στοιχεία. Αρχικά ότι για όσους μπορούσαν να διαβάσουν τα κείμενα και κατανοούσαν τη γλώσσα ήταν προφανώς ευκολότερο να εντοπίσουν τη σωστή σειρά με την οποία έπρεπε αυτά να αναγνωσθούν. Κατόπιν ότι η λύση που βρήκε ο χαρακτήρας της στήλης θυμίζει πολύ αντίστοιχη πρακτική που γνωρίζουμε από πρωιμότερα αναθήματα σε ελληνικά συμφραζόμενα. Τόσο η επιγραφή στο χάλκινο ειδώλιο από τη Θήβα, ανάθημα του Μαντίκλου (Βοστώνη, Μουσείο Καλών Τεχνών 3.997· Πλάντζος 2013, 63), που χρονολογείται στον πρώιμο 7ο αι. π.Χ., όσο και εκείνη στο ανάθημα της Νικάνδρης στο ιερό της Αρτέμιδος στη Δήλο (Εθνικό Αρχαιολογικό Μουσείο 1· Καλτσάς 2002, 35–6), χρονολογούμενο γύρω στο 650 π.Χ., παρουσιάζουν την ίδια δυσκολία, τουλάχιστον για τον σύγχρονο αναγνώστη, καθώς χρησιμοποιούν την επιφάνεια του αντικειμένου με τον προσφορότερο για να αναπτυχθεί η επιγραφή τρόπο, προφανώς επειδή ο κύριος ρόλος της επιγραφής είναι εμπύχωση του υλικού αντικειμένου (Πλάντζος 2014, 364–66). Από την άλλη, γνωρίζουμε ότι στην περίπτωση της επιγραφής από βάση αναθήματος που δημοσίευσε ο de Simone, ο χαρακτήρας ακολούθησε τον πιο συνηθισμένο και ευανάγνωστο για εμάς τρόπο ανάπτυξης του κειμένου (de Simone 2011).

Εξίσου σημαντική, ωστόσο, είναι η ανάλυση της ίδιας της παράστασης. Ελάχιστα μέχρι σήμερα έχει εκμεταλλευτεί η έρευνα την γενικότερη ομοιότητά της – αλλά και τις ομοιότητες σε τεχνικά χαρακτηριστικά – με μια σειρά ταφικών στηλών από την Ετρουρία και το Veneto (Rostovtzeff 1933, 14 pl. III 2· Heurgon 1980, 589, fig 9). Πρόκειται για ορθογώνιες στήλες, διακοσμημένες με εγχάρκτη ή χαμηλού αναγλύφου παράσταση άρματος ή έφιππου – άλλες παραστάσεις είναι σπανιότερες – που περιβάλλεται από μια επιγραφή, το κείμενο της οποίας είναι σε πρώτο πρόσωπο και έχει το ρόλο σήματος ολόκληρου τύμβου, παρά τον εξατομικευμένο χαρακτήρα του κειμένου, λειτουργώντας έτσι ως ορόσημο (Lomas 2011· 2012, 199–200). Τη συνήθεια να χαράσσεται κείμενο στην στενή πλευρά του λίθου βρίσκουμε επίσης σε ετρουσκικά μνημεία, σε μια ενεπίγραφη στήλη-όρο του 2ου αι. π.Χ., της περίφημης *cippus perusinus*, που βρέθηκε στην περιοχή της σημερινής Perugia

και αφορά μια συμφωνία για το διαμοιρασμό εδαφών μεταξύ δύο οίκων, των Velthina που έδρευαν στην Perugia και των Afuna που ήταν εγκατεστημένοι στο Chiusi (Neil 2014, 23–4).

Όμως, και ο εικονογραφικός τύπος του δορυφόρου σε ταφικό μνημείο είναι γνωστός στην Ιταλία και μάλιστα στην Ετρουρία, γεγονός διαπιστωμένο από νωρίς (Heurgon 1980, 588–92). Τον συναντούμε για παράδειγμα στις ταφικές στήλες του Larth Aninias (ή Larth Ninie, πίν. 43.ΙΙβ) των μέσων του 6ου αι. π.Χ. (Rostovtzeff 1933, 14 πιν. ΙΙΙ 2) και του Avile Tite που χρονολογείται μεταξύ 560/550–480/470 π.Χ. (Massa-Pairault 1991), ενώ στη στήλη του Aules Feluske του β' μισού του 7ου αι. π.Χ. από τη Vetulonia απεικονίζεται εγχάρακτος οπλίτης με διπλό πέλεκυ (Banti 1973, 135). Φυσικά, τα παραπάνω παράλληλα δεν καταδεικνύουν αυτόχρονη την ετρουσκική καταγωγή της στήλης των Καμινίων, καθώς πρόκειται για εικονογραφικούς τύπους και τεχνικές πολύ γνωστές στο ίδιο το Αιγαίο, όπως π.χ. στις πώρινες στήλες του Πρινιά (650–600 π.Χ.) με παράσταση οπλίτη (Λεμπέση 1976, 104, 144 σημ. 584, 157–58, πίν. 6–9, 14–7), το επίκρανο με ανάγλυφο ιππέα (περ. 550 π.Χ.) από τις Λαμπτρές Αττικής (Richter 1961, 18–9, αρ. 20 εικ. 66–9· Καλτσάς 2002, 57 αρ. 65) και φυσικά οι πολλές αρχαϊκές στήλες που έχουν εντοπιστεί στην Αττική αλλά και στο νησιωτικό Αιγαίο με παραστάσεις ανδρών με δόρυ ή ραβδί, όπως για παράδειγμα η στήλη των μέσων του 6ου αι. π.Χ. από τον Κεραμεικό (Richter 1961, 20–1, αρ. 23, εικ. 86) και φυσικά η πασίγνωστη στήλη του Αριστίωνα (Heurgon 1980, 588 εικ. 7). Δείχνουν, ωστόσο, ότι, όπως με τις παραστάσεις της γραπτής αττικής κεραμικής που έβρισκαν τον δρόμο τους προς την Ετρουρία, και οι εικονογραφικοί τύποι των ελληνικών ταφικών μνημείων μπορούσαν να είναι νοηματοδοτημένοι εντός ιταλικών συμφραζομένων. Σε αντίθεση, ωστόσο, με όλες τις περιπτώσεις από Ελλάδα και Ιταλία, ο οπλίτης της στήλης των Καμινίων μοιάζει ανολοκλήρωτος. Για τον λόγο αυτό έχει υποτεθεί και η ύπαρξη δεύτερης στήλης, στην οποία θα μπορούσε να ολοκληρώνεται η παράσταση, μια αποκατάσταση που προϋποθέτει παραπάνω από μια χρήσεις της στήλης και την αποσύνδεση του κειμένου στην στενή πλευρά από αυτό της κύριας όψης (Bellelli 2012, 34 και 35 εικ. 6). Αυτή η αποσύνδεση όμως δεν είναι τόσο εύκολη, γιατί και στα δύο κείμενα εμφανίζεται το ίδιο ανθρωπωνύμιο, Holoie.

Συνεπώς, από πολλές απόψεις η στήλη των Καμινίων αποτελεί ένα παράδοξο. Αν και φέρει παράσταση, δεν θεωρείται σήμα τάφου ή τύμβου αλλά καλυπτήρια πλάκα· αν και φέρει κείμενο σε κάποιας μορφής ετρουσκική γλώσσα, είναι εκτενέστερο των κειμένων που συναντούμε σε ανάλογα μνημεία στην Ετρουρία και γειτονικές της περιοχές· αν και σε μη ελληνική γλώσσα, ο νεκρός ήταν ελληνικής καταγωγής, τάφηκε στο νεκροταφείο της Ηφαιστίας και ενταφιάστηκε από έναν μη Έλληνα (ντόπιο Λήμνιο ή Ετρούσκο;) που σχετίζεται με την πόλη της Μύρινας. Αν και η παράσταση της στήλης δεν μπορεί να τεκμηριώσει πέρα από κάθε αμφιβολία τη σχέση αυτού που την παρήγγειλε με την Ετρουρία, δεν βρίσκεται απαραίτητα εκτός του προαναφερθέντος αρχαιολογικού πλαισίου ετρουσκικών αντικειμένων στο Αιγαίο.

Όσον αφορά το υλικό από την λεγόμενη «οικία», δεν τεκμηριώνει με κανέναν τρόπο ότι η πρακτική της γραφής είχε ενταχθεί σε οικιακό πλαίσιο. Μάλιστα, παλαιότερα ο Heurgon διάβαζε σε ένα από τα ενεπίγραφα όστρακα της «οικίας» το όνομα Holoie που υπάρχει στη στήλη των Καμινίων και θεωρούσε ότι είχε βρει την κατοικία του (Heurgon 1980, 598). Οι νεότερες ανασκαφές της Κ' Εφορείας Προϊστορικών και Κλασικών Αρχαιοτήτων (τώρα Εφορεία Αρχαιοτήτων Λέσβου), όμως, κατέδειξαν ότι οι κατασκευές που αναγνωρίστηκαν ως «τυρρηνική κατοικία» και πλακόστρωτη οδός ανήκουν σε δύο φάσεις, μια αρχαϊκή (προελληνική) και μια κλασική (αθηναϊκή), με την παλαιότερη (αρχαϊκή) να σχετίζεται με λατρευτική δραστηριότητα και την νεότερη (πρώιμη κλασική) με μια προγενέστερη ξύλινη μορφή του αρχαίου θεάτρου (Αρχοντίδου 2004· Αρχοντίδου κ.ά. 2012, 267· Ficuciello 2013, 29 υποσ. 45, 192 υποσ. 1165). Κάτω από το φως αυτών των ευρημάτων, ο ερμηνευτικός μηχανισμός που ενεργοποιείται όταν αποδεχθούμε το ιδιωτικό πλαίσιο της «οικίας» (de Simone και Chiai 2001, 57) πρέπει, προφανώς, να απορριφθεί. Σήμερα, η κυρίαρχη προσέγγιση θέλει την γραφή διαδεδομένη στο νησί, αλλά ταυτόχρονα περιορισμένη σε μια αριστοκρατική και ιερατική ελίτ (Ficuciello 2013, 192). Πέρα από το γεγονός ότι υπάρχουν ενδιαφέρουσες ενστάσεις, κυρίως επειδή όλα τα graffiti στην προελληνική γλώσσα της Λήμνου έχουν βρεθεί σε ταπεινά τοπικής παραγωγής αντικείμενα που δύσκολα θα μπορούσαν να συνδεθούν με την έννοια της ελίτ, ενώ ορισμένα από αυτά συνδέονται με τον γυναικείο κόσμο (de Simone και Chiai 2001, 57–8), η συζήτηση και σε αυτή την περίπτωση παραμένει δέσμια του ασφυκτικού ερμηνευτικού πλαισίου, εντός του οποίου η μέχρι σήμερα έρευνα προσαρμόζει και το επιγραφικό υλικό από την προελληνική Λήμνο.



Διάγραμμα 19: Η θεωρία της κοινωνικής περιχαράκωσης.

Η αποδέσμευση από αυτό το πλαίσιο και η κατανόηση των μηχανισμών δημιουργίας ταυτοτήτων ίσως συμβάλλει και σε μια διαφορετική προσέγγιση της γραμματειακής παράδοσης. Αν η παράδοση της παρουσίας Φοινίκων στη Θάσο αφορά την περιχαράκωση μιας ομάδας που σφετερίζεται αλλότριους πόρους, η μυθική αφήγηση των Τυρρηνών της Λήμνου είναι ίσως ενδεικτική του μηχανισμού που ενεργοποιείται όταν τίθενται τα όρια μεταξύ των ομάδων (Διάγραμμα 19). Η περιχαράκωση βασίζεται στην κατάσταση (status) μιας ομάδας που μπορεί να θεωρείται είτε κληρονομική (ascribed ή hereditary) είτε επίκτητη (achieved ή non-hereditary), χωρίς η μια απαραίτητα να αποκλείει την άλλη (Hall 2000, 28). Το εντυπωσιακό, ωστόσο, είναι ότι, όπως έχουν καταδείξει κατά καιρούς μελέτες σύγχρονων περιπτώσεων, είτε στη μια είτε στην άλλη περίπτωση τα όρια –και κατ’ επέκταση η εθνοτικότητα– επιβεβαιώνονται περισσότερο όταν αποδεικνύονται διαπερατά παρά στεγανά (Hall 2000, 29). Η ετρουσκική παρουσία στο Αιγαίο ίσως πυροδότησε ακριβώς αυτό τον ταυτοτικό μηχανισμό, όταν τα όρια του ελληνικού κόσμου αποδείχθηκαν διαπερατά και οι νέες αφίξεις έπρεπε να ενταχθούν σε ένα προϋπάρχοντα γνωστικό χάρτη.

4.2.5. Το προελληνικό παρελθόν της Ηφαιστίας και η συμβολής της αρχαιολογίας

Η ανάλυση του προελληνικού παρελθόντος της Ηφαιστίας νομίζω ότι πρέπει να μας οδηγήσει σε μερικές λογικές παραδοχές. Αρχικά ότι η συζήτηση γύρω από την ανατολική προέλευση των Ετρούσκων οφείλεται στην επιλεκτική έμφαση της έρευνας σε ένα χωρίο του Ηροδότου εμφανώς διαμεσολαβημένο και χωρίς καμιά πιθανότητα να αποκαθαρθεί. Έκτοτε η έρευνα παλινδρομεί ανάμεσα στην επιβεβαίωση, την απόρριψη και το συμβιβασμό με την ηροδότεια μαρτυρία. Θεωρώ λοιπόν, ότι υπάρχει ένα βαθύτερο ερώτημα, το οποίο καλείται να απαντήσει κάθε ερευνητής που καταπιάνεται με το ζήτημα της ετρουσκικής παρουσίας στη Λήμνο: γιατί

πιστεύουμε ότι υπήρχε μια οργανωμένη κοινότητα; Η απάντηση είναι απλή. Πρόκειται για μια βαθιά ριζωμένη πεποίθηση που προκύπτει από την δημιουργία ενός ερμηνευτικού πλαισίου των υλικών καταλοίπων που βασίζεται στη μη-κριτική προσέγγιση της ηροδότειας παράδοσης. Οι ερευνητές εστίασαν σε μεγάλο βαθμό στην προσπάθεια να συνταιριάξουν τις ιστορικές πληροφορίες με τις γλωσσολογικές παρατηρήσεις και τα αρχαιολογικά ευρήματα και δεν αναζήτησαν ούτε τις διαμεσολαβήσεις των αρχαίων συγγραφέων ούτε των δικών τους μεθόδων και κυρίως δεν προσπάθησαν να συνδυάσουν τα αδιαμφισβήτητα ετρουσκικά υλικά κατάλοιπα στη Λήμνο με το ευρύτερο αρχαιολογικό πλαίσιο της ετρουσκικής παρουσίας στο Αιγαίο. Ακόμη και η τελευταία προσπάθεια των Ιταλών ερευνητών να δουν την ετρουσκόφωνη κοινότητα της Λήμνου με τοπικούς όρους παραβλέπει ότι η ίδια η ύπαρξη της κοινότητας είναι μια θεωρητική κατασκευή που διαφέρει για τους αναμνηστικούς μηχανισμούς που οδήγησαν στον συγκερασμό τριών διαφορετικών εθνωνυμίων και στην ουσία στην συμπίεση του παρελθόντος χρόνου και χώρου. Οι παράλληλοι καταγωγικοί μύθοι, αν μη τι άλλο, καταδεικνύουν πώς μια αφήγηση για το παρελθόν των Τυρσηνών-Ετρούσκων μπορεί να προσαρμοστεί στις ανάγκες του εκάστοτε παρόντος.

Η συζήτηση γύρω από τα γλωσσολογικά ζητήματα δεν είχε φυσικά σκοπό να προτείνει μια ολική θεώρηση που επιλύει με συνέπεια το πρόβλημα της γλώσσας στο σύνολό του. Κάτι τέτοιο δεν είναι μόνο εκτός των στόχων της παρούσας μελέτης, αλλά κυρίως εκτός του γνωστικού πλαισίου και των δυνατοτήτων του γράφοντος. Στόχος ήταν να διατυπωθεί περισσότερο ένας βασικός προβληματισμός μου που αφορά ερευνητικά ερωτήματα, στα οποία εμπλέκονται πάνω από ένας κλάδοι. Κατά την αναζήτηση ενός σταθερού σημείου εκκίνησης για οποιονδήποτε ερμηνευτικό συλλογισμό και στην προσπάθεια να υπηρετηθεί σωστά ο επιστημονικός κλάδος του εκάστοτε ερευνητή, υπάρχει ο κίνδυνος να παραβιασθούν βασικές μεθοδολογικές αρχές των συναφών κλάδων που ασχολούνται με το ίδιο πρόβλημα. Το βασικό, συνεπώς, ερώτημα που προκύπτει –και στο οποίο δεν μπορώ να προσφέρω φυσικά απάντηση– είναι το εξής: αν προσπαθούσαμε να αποδομήσουμε το υπάρχον ερμηνευτικό σχήμα που αφορά τη θέση των προελληνικών λημνιακών επιγραφικών μαρτυριών, πόσο σταθερός θα ήταν ο πυρήνας των επιχειρημάτων πάνω στο οποίο θα μπορούσε το σχήμα αυτό να συνεχίσει να στηρίζεται;

Με επίγνωση όλων των παραπάνω προβλημάτων, μπορούμε να στραφούμε στο αρχαιολογικό υλικό και τα συμφραζόμενά του και να προβληματιστούμε σοβαρά για τον τρόπο με τον οποίο αξιολογούμε τα αρχαιολογικά κατάλοιπα της ετρουσκικής παρουσίας στη Λήμνο. Από τη μελέτη του αρχαιολογικού υλικού προκύπτει ότι τρία είναι τα βασικά πλαίσια, εντός των οποίων μπορούν να ενταχθούν τα τυρρηνικά-ετρουσκικά ευρήματα του νησιού: ένα ετρουσκικό, στο οποίο ανήκουν διάφορα ευρήματα ετρουσκικά ή ετρουσκίζοντα που βρέθηκαν και στις δύο πλευρές του Αιγαίου, ένα καθαρά τοπικό, που σχετίζεται με μια από τις πολλές ερμηνευτικές αποκαθάρσεις της γραμματειακής παράδοσης και προκύπτει προφανώς τόσο από τον χώρο εύρεσής τους όσο και από τον εμφανώς τοπικό χαρακτήρα ειδικά της κεραμικής, και, τέλος, ένα βορειοαιγαιακό, τα δίκτυα του οποίου τεκμηριώνονται από τη διασπορά διαφόρων κατηγοριών κεραμικής (πρωτο-γεωμετρική κεραμική, γκρίζα κεραμική, G2-3 κεραμική, Εικ. 26). Η αποσύνδεση των λημνιακών ευρημάτων από οικιακά συμφραζόμενα και η ένταξή τους σε ένα λατρευτικό πλαίσιο τα φέρνει πιο κοντά στα ετρουσκικά και ετρουσκίζοντα αντικείμενα που βρέθηκαν στο υπόλοιπο Αιγαίο και την Ανατολική Μεσόγειο (Εικ. 25).

Αν, επομένως, θεωρήσουμε τα επίμαχα αντικείμενα της Λήμνου ως ετρουσκικά και αν τα δούμε εντός του πλαισίου της ευρύτερης παρουσίας των Ετρούσκων στο Αιγαίο, τότε δεν θα μπορούσαμε να αποκλείσουμε την πιθανότητα η Λήμνος να αποτελούσε έναν εμπορικό σταθμό, όπου οι Ετρούσκοι (έμποροι και/ή πειρατές;) είχαν προνομιακή σχέση με τους γηγενείς, αλλά όχι απαραίτητα μακροχρόνια μόνιμη παρουσία, και απ' όπου εκδιώχθηκαν μετά την κυριαρχία των Αθηναίων στο Αιγαίο. Στο σημείο αυτό πρέπει να παραδεχθούμε ότι το αρχαιολογικό υλικό που συνδέει τον ελλαδικό χώρο με την Ετρουρία δεν προσφέρεται για μια ασφαλή τεκμηρίωση αυτών των επαφών. Οφείλουμε, όμως, να παραδεχθούμε εξίσου ότι το αρχαιολογικό πλαίσιο, όπως περιγράφηκε στο κεφάλαιο 4.2.4, δεν μπορεί να αποκλείσει αυτή την πιθανότητα, ειδικά για μια περίοδο κατά την οποία, οι εμπλεκόμενοι στις διαδικασίες ανταλλαγής δώρων εμπορίου και πειρατείας ταυτίζονται (Möller 2000, 48–60). Παράλληλα της ετρουσκικής παρουσίας στο Αιγαίο μπορούν να θεωρηθούν η ετρουσκική παρουσία στην Καρχηδόνα, την Κηρύνη και την Ναύκρατη της Β. Αφρικής (Naso 2006β). Ο εμπορικός ανταγωνισμός θα δικαιολογούσε και το είδος της διαμεσολάβησης των πηγών μας: τόσο οι Φωκαείς όσο

και οι Αθηναίοι είχαν ανάγκη από αφηγήσεις και ερμηνευτικά σχήματα που θα δικαίωναν τις επιλογές τους έναντι των ανταγωνιστών Ετρούσκων. Αυτό δεν σημαίνει, φυσικά, ότι η προσπάθεια του Ηροδότου και άλλων προγενέστερων, σύγχρονων και μεταγενέστερων ιστοριογράφων να συγκροτήσουν τις αφηγήσεις τους δεν ήταν έντιμη. Απλώς κανένας τους δεν ήταν δυνατόν να ξεφύγει από το προκαθορισμένο πλαίσιο των μαρτυριών που πραγματευόταν. Ο σύγχρονος ερευνητής μπορεί, αν μη τι άλλο, να αναζητήσει καινούργια συγκείμενα.

Μένει ένα τελευταίο ερώτημα περισσότερο μεθοδολογικό. Είναι η προτεινόμενη προσέγγιση για τα λεγόμενα «τυρρηνικά» ευρήματα από τη Λήμνο διαφορετική από εκείνη της Θάσου; Και αν ναι, δηλώνει αυτή η διαφορά μια ευκαιριακή αντιμετώπιση του αρχαιολογικού υλικού; Μάλλον όχι. Στον πυρήνα και των δύο ερμηνευτικών προσπαθειών βρίσκονται δύο βασικές αρχές: η συμπερίληψη των διαμεσολαβήσεων των πηγών μας και η ανάγκη για την τεκμηρίωση εναλλακτικών εξίσου πιθανών ερμηνειών, με αναλυτικό εργαλείο προς αυτή την κατεύθυνση τον θεωρητικό προβληματισμό για την κοινωνική μνήμη και την ταυτότητα. Οι διαφορές στις δύο μελέτες περίπτωσης είναι καθαρά επιφανειακές και καθόλου αντιφατικές. Στην πρώτη, της Θάσου, μοιάζει να επιβάλλεται η γραμματειακή παράδοση, ενώ στη δεύτερη, της Λήμνου, να αποκλείεται παντελώς από τη συζήτηση. Όμως, χωρίς την γραμματεία δεν θα υπήρχε ποτέ η ανάγκη να συζητηθεί η πιθανότητα της φοινικικής παρουσίας στο νησί. Γι' αυτό και οι φιλολογικές μαρτυρίες, ένα κράμα αναμνήσεων και προ/πρώτο-επιστημονικών προσεγγίσεων της αρχαιότητας, αποτελούν πρόσθετο υλικό και τροφή για προβληματισμό: κατά πόσο νομιμοποιούμαστε να αναζητούμε υλικό αποτύπωμα σε δραστηριότητες, όπως αυτή της υποτιθέμενης φοινικικής παρουσίας στη Θάσο.

Η Λήμνος βρίσκεται ακριβώς στον αντίποδα. Το επιγραφικό υλικό από μόνο του θα επέτρεπε τους ερευνητές να συσχετίσουν κάποτε το νησί με την Ετρουρία, ακόμη και αν δεν σώζονταν κείμενα με μαρτυρίες για καμία από τις δύο περιοχές και ήμασταν αναγκασμένοι να καταφύγουμε στη συνηθισμένη πρακτική της χρήσης συμβατικών ονομάτων για τους πληθυσμούς και τους πολιτισμούς των περιοχών αυτών, όπως συμβαίνει π.χ. με τον πολιτισμό Βιλλανόβα. Στην περίπτωση αυτή πρέπει να αναλογιστούμε μήπως η γραμματειακή παράδοση, ειδικά όταν γίνεται αποδεκτή χωρίς να λαμβάνονται υπόψη οι διαμεσολαβήσεις, στενεύει υπερβολικά τους ερμηνευτικούς μας ορίζοντες, καθώς δεν επιτρέπει τη μελέτη του επιγραφικού υλικού από τη Λήμνο σε σχέση με τα ετρουσκικής προέλευσης αντικείμενα από το Αιγαίο και την ευρύτερη Αν. Μεσόγειο. Με άλλα λόγια, και σε αυτή την περίπτωση υποφώσκει ο ίδιος προβληματισμός: οι δυνατότητες των ερευνητικών εργαλείων της αρχαιολογίας στην προσπάθεια κατανόησης του παρελθόντος. Με τη διαφορά ότι, σε αντίθεση με την συνήθη κριτική (Bellelli 2012, 27), η αρχαιολογική προσέγγιση δεν αντιμετωπίζεται ως αυτή με την λιγότερο επαρκή ερμηνευτική σκευή.

4.3. Η ΕΘΝΟΤΙΚΗ ΠΟΙΚΙΛΟΜΟΡΦΙΑ ΤΗΣ ΣΑΜΟΘΡΑΚΗΣ ΚΑΙ Η ΚΑΤΑΓΩΓΗ ΤΩΝ ΕΛΛΗΝΩΝ ΑΠΟΙΚΩΝ

Αν η συζήτηση γύρω από τις τυρρηνικές επιγραφές της Λήμνου αφορά (και) την αναζήτηση της ταυτότητας μιας εθνοτικής ομάδας, για την οποία δεν γνωρίζουμε πώς η ίδια αυτοπροσδιοριζόταν, η περίπτωση των αποίκων της Σαμοθράκης βρίσκεται στο εκ διαμέτρου αντίθετο άκρο: ενώ γνωρίζουμε τη βασική αφήγηση των ίδιων των αποίκων σχετικά με την καταγωγή τους, έχει καθιερωθεί να αναζητούμε στα υλικά κατάλοιπα πληροφορίες που μοιάζουν να αποσιωπούνται. Στις κοινωνικές επιστήμες έχει επικρατήσει μια βασική μεθοδολογική διάκριση, η διάκριση ανάμεσα σε -ητική και -ημική προσέγγιση (etic and emic approach). Οι δύο αυτές ονομασίες προέρχονται από τις καταλήξεις των όρων φωνητική και φωνημική που χρησιμοποιούνται στη γλωσσολογική έρευνα. Η διαφορά τους έγκειται στη θέση της ερευνητικής ματιάς σε σχέση με το υπό μελέτη υλικό. Ενώ η -ητική προσέγγιση έχει στόχο να κατανοήσει τα πολιτισμικά φαινόμενα με όρους ανεξάρτητους από αυτά αλλά συναφείς του συστήματος του ερευνητή, η -ημική στοχεύει στην κατανόηση εντός του ιθαγενούς συστήματος

(Pike 1967, 8–24· Berry 1969, 123· 1999· Harris 1976· Παραδέλλης 1997, xxiv–xxviii υποσ. 15). Οι δύο μέθοδοι συνήθως αλληλοσυμπληρώνονται, καθώς είναι πρακτικά αδύνατον να αποφύγει ο ερευνητής τις αναφορές σε όρους του δικού του συστήματος. Το ζήτημα της εθνοτικής καταγωγής των αποίκων της Σαμοθράκης, ωστόσο, δεν μπορεί να είναι μια τέτοια περίπτωση.

4.3.1. Φιλολογική παράδοση και επιγραφές ως πηγές ανταγωνιστικών αφηγήσεων

Το νησί της Σαμοθράκης αναφέρεται 243 φορές στις γραμματειακές πηγές (Lewis 1959· Burkert 1993, 143–45, 149 σημ. 8 και 18). Οι πληροφορίες, όμως, που μας παρέχουν αυτές οι αναφορές δεν δια φωτίζουν το ζήτημα της προέλευσης των Ελλήνων αποίκων, αλλά σε μεγάλο βαθμό ούτε την εθνοτική ταυτότητα των προελληνικών πληθυσμών, η οποία, άλλωστε, αναζητείται στην περιοχή του μύθου και της πρωτοϊστορίας (Λαζαρίδης 1971, 18 κ.ε.· Cole 1984, 10–1· Graham 2002, 231). Οι πριν τον ελληνικό αποικισμό κάτοικοι της Σαμοθράκης θεωρούνται άλλοτε αυτόχθονες, άλλοτε Πελασγοί ή Τρώες και άλλοτε ως Θράκες. Οι Έλληνες που εγκαταστάθηκαν στο νησί παραδίδονται ως Σάμιοι, αν και μ' αυτό τον ισχυρισμό δεν συμφωνούν όλες οι πηγές, και εγκαταστάθηκαν είτε την εποχή του πρώτου είτε την εποχή του δεύτερου αποικισμού. Φιλολόγοι ιστορικοί και αρχαιολόγοι εστίασαν σε όσες πηγές έχουν σαφείς αναφορές στην ταυτότητα των γηγενών και των αποίκων με σκοπό να τις χρησιμοποιήσουν ως τεκμήρια ή να τις διαψεύσουν, συχνά αδιαφορώντας για το συγκεκριμένο. Ο πίνακας 11 προσφέρει μια σύνοψη των κύριων φιλολογικών παραδόσεων γύρω από το θέμα.

Αναφορικά με τους προελληνικούς πληθυσμούς, φαίνεται πως υπάρχουν τρεις βασικές εκδοχές. Η πρώτη, του Ηρόδοτου (2.51· Lewis 1959, 63 αρ. 140), τους θέλει πελασγικής καταγωγής και μάλιστα από την Αττική, η δεύτερη του Ψευδο-Σκύμνου (690· Lewis 1959, 58) τους χαρακτηρίζει Τρώες που θεωρήθηκαν Θράκες λόγω της εγκατάστασής τους στο νησί, και η τρίτη του Αριστοτέλη διαμεσολαβημένη από τον Ηρακλείδη (Περί Πολιτειών, 21· *FGrHist* 548F 5b· *DFHG* 2022, 218· Lewis 1959, 41) και τον Σχολιαστή του Απολλωνίου (I, 917· *FGrHist* 5 46 Flb· *DFHG* 2022, 158, αρ. 171· Lewis 1959, 37), παρουσιάζει τους Θράκες ως κατακτητές του νησιού που πριν λεγόταν Λευκανία και μετά την κατάκτηση ονομάστηκε Θρακία. Οι παραδόσεις αυτές μοιάζουν να απηχούν διαφορετικά ερμηνευτικά σχήματα του προελληνικού παρελθόντος της Σαμοθράκης.

Η εκδοχή του Ηρόδοτου μπορεί να ερμηνευθεί στο πλαίσιο της αθηναϊκής πολιτικής στο Αιγαίο. Η παρουσία Πελασγών που προέρχονται από την αττική γη θυμίζει την αντίστοιχη –σύμφωνα με τον Ηρόδοτο αλλά και τον Θουκυδίδη– μετοικεσία Πελασγών από τον Υμηττό στη Λήμνο, την αρπαγή των αθηναίων παρθένων και την μετονομασία των Πελασγών σε Τυρρηνούς. Στο πλαίσιο της τάσης να αναζητείται ο ιστορικός πυρήνας του μύθου, οι Πελασγοί της Σαμοθράκης συσχετίστηκαν με τον υπαρκτό λαό των Καρών, ερμηνεία η οποία υποτίθεται ότι στηρίζεται στη γλωσσική προέλευση του τοπωνυμίου Σάμος (Tiverios 2008, 110 και υποσ. 563). Ο πελασγικός μύθος, όμως, έχει στόχο να αιτιολογήσει έναν πολύ συγκεκριμένο ισχυρισμό, ότι οι Αθηναίοι, ακολουθώντας την πελασγική εικονογραφία, πρώτοι από όλους τους Έλληνες κατασκεύασαν ιθυφαλλικά αγάλματα του Ερμή, και να συνδέσει λατρευτικές πρακτικές της Αθήνας με τα μυστήρια της Σαμοθράκης. Ενδεικτικό της τροπής που έχει πάρει η συζήτηση είναι το συμπέρασμα ότι ο Ηρόδοτος προφανώς ήταν μύστης των σαμοθρακικών μυστηρίων και γι' αυτό οι πληροφορίες του αξιόπιστες.

Το συμπέρασμα αυτό βασίζεται σε ένα χωρίο: «... ὅστις δὲ τὰ Καβείρων ὄργια μεμύηται, τὰ Σαμοθρήικες ἐπιτελέουσι παραλαβόντες παρὰ Πελασγῶν, οὗτος ὦν ἡρ οἶδε τὸ λέγω ... Οἱ δὲ Πελασγοὶ ἱρόν τινα λόγον περὶ αὐτοῦ ἔλεξαν, τὰ ἐν Σαμοθρηίκῃ μυστηρίοισι δεδῆλωται» (Ηρόδοτος 2.51.2.17). Οι ηροδότειες αναφορές σε ὄργια και μυστήρια θεωρούνται απόδειξη ότι ο ιστορικός ήταν μνημένος (Lewis 1959, 63 αρ. 140 υποσ. b· Burkert 1993, 144· 2002, 38· Graham 2002, 234). Όμως, η λύση του προβλήματος μάλλον βρίσκεται λίγους στίχους πιο κάτω: «Ἐθνον δὲ πάντα πρότερον οἱ Πελασγοὶ θεοῖσι ἐπευχόμενοι, ὡς ἐγὼ ἐν Δωδώνῃ οἶδα ἀκούσας, ἐπωνυμίην δὲ οὐδ' οὔνομα ἐποιεῦντο οὐδενὶ αὐτῶν (Ηρόδοτος 2.52.1)». Αν αποδεχθούμε την παραδοσιακή ερμηνεία, είναι

άξιο απορίας πώς ο Ηρόδοτος πληροφορήθηκε ως μνημένος στη Σαμοθράκη την ιερή ιστορία που συνδέει την Αθήνα με τους Πελασγούς και τα μυστήρια των Μεγάλων Θεών, αλλά έμαθε στη Δωδώνη ότι υπήρχε μια εποχή που οι Πελασγοί δεν χρησιμοποιούσαν προσηγορικά και ονόματα για τους θεούς τους. Εξάλλου, και ο ίδιος ο Burkert (2002, 43–4) παραδέχεται ότι το συγκεκριμένο χωρίο, που αφορά την καταγωγή των ονομάτων των ελληνικών θεών, είναι δύσκολο, και ότι ο Ηρόδοτος χρησιμοποιεί τους Πελασγούς της Σαμοθράκης για να εξηγήσει ένα ακατανόητο γι' αυτόν χαρακτηριστικό της αθηναϊκής θρησκείας. Την ερμηνεία του Ηροδότου αντιγράφει και ο Καλλίμαχος (Απ. 199 = Διήγ. 8, 33), ο οποίος, μάλιστα, αντικαθιστά τους Πελασγούς με τους Τυρσηνούς (Burkert 1993, 144· 2002, 45). Από την άλλη, ο Καλλίμαχος ήταν αρκετά ευρυμαθής ώστε να μην χρειάζεται να αντιγράφει απευθείας από τον Ηρόδοτο (Bremmer 2014, 33). Προφανώς το ότι δεν παρατηρείται συνέχεια στην παράδοση αυτή οφείλεται στον ιδιαίτερο πολιτικό χαρακτήρα του μύθου.

Αντίθετα, οι άλλες δύο εκδοχές φαίνεται πως προκύπτουν από τις ακριβώς αντίθετες μεθοδολογικές προσεγγίσεις των δημιουργών τους. Ο Αριστοτέλης παρουσιάζει την ονομασία του νησιού να προκύπτει από την ονομασία της εθνοτικής ομάδας που το κατοικεί. Ο Ψευδο-Σκύμνος αντίθετα προκρίνει μια ερμηνεία βασισμένη στη γεωγραφία, σύμφωνα με την οποία οι τρωικής καταγωγής κάτοικοι ονομάστηκαν Θράκες εξαιτίας της ονομασίας του νησιού. Αυτή η προσέγγιση υποστηρίζεται και από αλλού. Αρχικά συμφωνεί με τις πληροφορίες του Στράβωνα για το τοπωνύμιο Σάμος. Ήδη από τον Όμηρο (N, 10–19) η Σαμοθράκη είναι γνωστή ως Σάμος της Θράκης και αντιδιαστέλλεται τόσο με την ιωνική Σάμο όσο και με την Κεφαλονιά που, σύμφωνα με το Στράβωνα, στην εποχή του Ομήρου ονομαζόταν επίσης Σάμος, αφού το συγκεκριμένο τοπωνύμιο χρησιμοποιούνταν για οποιαδήποτε λοφώδη περιοχή. Από την ίδια παράδοση που συνδέει τη Σαμοθράκη με την περιοχή της Τρωάδας φαίνεται πως αντλεί και ο Πausanίας που παραδίδει ως παλαιότερη ονομασία του νησιού το όνομα Δαρδανία (Πausanίας 7.4.2–3· Lewis 1959, 21 αρ. 43).

Η γεωγραφική ερμηνεία συνάδει με την εικόνα που έχει η σύγχρονη έρευνα για τους Θράκες. Οι λαοί που στις πηγές εμφανίζονται ως Θράκες ήταν κατακερματισμένοι σε φυλές με διαφορετικές ονομασίες και δεν είναι καθόλου βέβαιο ότι χρησιμοποιούσαν μια κοινή ονομασία για να περιγράψουν οποιαδήποτε μορφή συγγένειας. Συνεπώς, είναι εξαιρετικά δύσκολο να συνέβαλαν στην ονοματοδοσία του νησιού με ένα όνομα το οποίο δεν χρησιμοποιούσαν. Έτσι, ενώ και οι δύο ερμηνείες, του Αριστοτέλη και του Ψευδο-Σκύμνου, ανακλούν την ελληνική ματιά στα προβλήματα των τοπωνυμίων και της καταγωγής των προελληνικών πληθυσμών, ο Αριστοτέλης φαίνεται να μην εντοπίζει το λογικό σφάλμα, σε αντίθεση με τον Ψευδο-Σκύμνο που το αντιλαμβάνεται και προσπαθεί να το ερμηνεύσει. Με τον ίδιο τρόπο πρέπει να αξιοποιήσουμε και την πληροφορία της τρωικής καταγωγής των προελληνικών πληθυσμών. Πρόκειται προφανώς για μια από αυτές τις περιπτώσεις στις οποίες ένας υπαρκτός λαός ταυτίζεται από άλλους με έναν λαό γνωστό από το μύθο, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι ο ίδιος εγείρει αξιώσεις βασισμένες σ' αυτό το μυθικό παρελθόν.

Πίνακας 11: Οι κυριότερες πηγές για την καταγωγή των κατοίκων της Σαμοθράκης πριν και μετά τον ελληνικό αποικισμό.

Γραμματειακή πηγή	Χρονολόγηση	Πηγή πληροφόρησης	Προελληνικοί πληθυσμοί	Έλληνες άποικοι	Ερευνητικό συμπέρασμα
Ηρόδοτος	5ος π.Χ.	πιθανός μύστης των μυστηρίων της Σαμοθράκης	Πελασγοί από την Αττική	πλοίο της Σαμοθράκης, συμμετείχε στη Σαλαμίνα μαζί με τους Ίωνες	η ιωνική καταγωγή των Σαμοθρακών ταιριάζει με τη σαμιακή εκδοχή
Ηρακλείδης	4ος αι. π.Χ.	Αριστοτέλης (4ος π.Χ.)	μετά την κατάκτησή της από Θράκες το νησί μετονομάστηκε από Λευκανία σε Θρακία	οι Σάμιοι την ονόμασαν Σαμοθράκη	οι πρώτοι Έλληνες άποικοι ήταν από τη Σάμο
Ψευδο- Σκύμνος	2ος αι. π.Χ.		Τρώες που ονομάστηκαν Θράκες από το όνομα του νησιού	οι Σάμιοι προσκλήθηκαν για συνοικισμό	πιθανή συμμετοχή Αιολέων που ίσως τεκμηριώνεται αρχαιολογικά
Διόδωρος	1ος αι. π.Χ.		αυτόχθονες	(α) το νησί ονομαζόταν Σάμος και μετά τον αποικισμό της ιωνικής Σάμου ονομάστηκε Σαθράκη· (β) οι άποικοι της Σάμου έδωσαν το όνομα στη Σαμοθράκη	οι πρώτοι Έλληνες άποικοι ήταν από τη Σάμο
Στράβων	1ος αι. π.Χ. – 1ος αι. μ.Χ.	(α) Δημήτριος ο Σκήψιος (2ος αι. π.Χ.)· (β) Απολλόδωρος (2ος π.Χ.)	(α) το όνομα Σάμος σε χρήση για τη Σαμοθράκη, την Κεφαλονιά και την Σάμο· (β) στον Όμηρο η Σαμοθράκη ονομάζεται Σάμος της Θράκης	(α) η ιωνική Σάμος πήρε το όνομά της από τα ήδη γνωστά με αυτό το όνομα νησιά· (β) οι συγγραφείς που παραδίδουν ότι η Σαμοθράκη ονομάστηκε Σάμος από τους μετά τον Τεμβρίωνα Σάμιους ακολουθούν σαμιακή πλαστή εκδοχή	ο Στράβων ασκεί κριτική στη β σαμιακή παράδοση
Παυσανίας	2ος αι. μ.Χ.			Σάμιοι κατέφυγαν στη Σαμοθράκη μετά την επίθεση του Ανδροκλή (1044/3 π.Χ.)	β σαμιακή παράδοση
Σχολιαστής Ιλιάδας (10ος αι. μ.Χ.)		Απολλόδωρος (2ος π.Χ.)		Σάμιοι κατοίκησαν το νησί 209 χρόνια μετά τα τρωικά (976/5 π.Χ.)	η κριτική του Στράβωνα δεν προέρχεται από τον Απολλόδωρο, αλλά μάλλον από τον Δημήτριο Σκήψιο

Γραμματειακή πηγή	Χρονολόγηση	Πηγή πληροφόρησης	Προελληνικοί πληθυσμοί	Έλληνες άποικοι	Ερευνητικό συμπέρασμα
Πρισκιανός και Σουίδας	5ος και 10ος αι. μ.Χ.		Αντιφώντας Περί του Σαμοθρακών φόρου (γύρω στο 425 π.Χ.)	Σάμιοι αφού εκδιώχθηκαν από τη Σάμο λεηλάτησαν τη θρακική ακτή και κατοίκησαν το νησί	οι πρώτοι Έλληνες άποικοι ήταν από τη Σάμο

Για τον ελληνικό κόσμο η Σαμοθράκη ήταν ένα από τα σημεία που όριζαν το απώτατο όριο του προς βορρά (Blakely 2010, 78–87). Σχετικά με την ελληνική παρουσία, σύμφωνα με τη γραμματεία οι πρώτοι άποικοι ήταν Σάμιοι, που είτε εκδιώχθηκαν από τους τυράννους της Σάμου (Στράβων, 10.2.17· *FGrHist* 244 F178 (Απολλόδωρος) 545 F5b, 548 F5g· Lewis 1959, 20 αρ. 42) είτε, επειδή στο παρελθόν η Σάμος είχε βοηθήσει τους γηγενείς του νησιού σε περίοδο λιμού, έγιναν δεκτοί ως σύνοικοι (Ψευδο-Σκύμνος, 692). Παραδίδεται, μάλιστα, ότι ο αποικισμός πραγματοποιήθηκε 209 χρόνια μετά τα τρωικά, αφού προηγουμένως οι άποικοι «χρησμόν ἔλαβον παρὰ τοῦ Πυθίου εἰς τὴν ἐν Τρωάδι Θράκην μετοικῆσαι» (Σχολιαστής *Ιλιάδας*, N 12· *FGrHist* 244 F178a (Απολλόδωρος) 548 F5d· Lewis 1959, 21 αρ. 46). Η ρίζα της παράδοσης που θέλει τους Σαμίους να αποικίζουν το νησί ανάγεται στον Αντιφώντα, στην αριστοτέλεια πολιτεία των Σαμοθρακίων και τον Ψευδο-Σκύμνο, ο οποίος μοιάζει να συνδυάζει τη σαμιακή παράδοση με την μεταγενέστερη υπόθεση ενός αιολικού αποικισμού. Βέβαια, η υπόθεση του αιολικού αποικισμού διατυπώθηκε κυρίως χάρη σε ορισμένα ευρήματα των ανασκαφών της Αμερικανικής Αρχαιολογικής Σχολής (βλ. παρακάτω ενότητα 4.3.2). Αντίθετα, ο Ψευδο-Σκύμνος φαίνεται πως επιβεβαιώνει, φιλολογικά τουλάχιστον, απλώς την εικόνα μιας πιο σύνθετης κατάστασης στην Σαμοθράκη. Από την άλλη, η επιβεβαίωση της σαμιακής παράδοσης αναζητείται επίσης στα αρχαιολογικά κατάλοιπα (Fredrich 1909, 25· Graham 1982, 117–18· 2002· Πιέβα 2010, 152). Μαζί με τον Ηρόδοτο, τον Στράβωνα, τον Πausανία και τον Απολλόδωρο, ο ψευδο-Σκύμνος και ο Αντιφώντας αποτελούν τις βασικές πηγές του αποικισμού της Σαμοθράκης.

Στον λόγο του Αντιφώντα *Περί του Σαμοθρακών φόρου*, που μας σώζεται σε σπαράγματα, βρίσκουμε οι Έλληνες άποικοι να δίνουν το όνομα Σαμοθράκη στη νέα τους πατρίδα, όπου εγκαταστάθηκαν διωγμένοι από τη Σάμο για πολιτικούς λόγους. Της εγκατάστασης προηγήθηκε λεηλασία της απέναντι ακτής (Αντιφώντας XV Fr.49· *FGrHist*, 548 F 5a· Lewis 1959, 19 αρ. 40). Παραλλαγή αυτής της εκδοχής φαίνεται πως βρίσκουμε στον Πausανία (7.4.2–3), σύμφωνα με την οποία ορισμένοι Σάμιοι κατέφυγαν στη Σαμοθράκη ύστερα από επίθεση των Εφεσίων με ηγέτη τον Ανδροκλή (*FGrHist*, 545 F1, 548 F5c· Lewis 1959, 21 αρ. 43· Graham 2002, 236). Στον Αριστοτέλη οι άποικοι εμφανίζονται απλά ως εξόριστοι, ενώ δίνεται και μια αμφίβολης αξίας χρονολογία για την εγκατάστασή τους, καθώς δεν καθίσταται σαφές αν οι Σάμιοι εγκαταστάθηκαν στο νησί 700 χρόνια αφού το κατέλαβαν οι Θράκες ή αφότου έφυγαν από αυτό (Ηρακλείδης, Πολιτεία 21· *FrGh* 546 F1b [Αριστοτέλης]· *DFHG* 2022, 218· Lewis 1959, 19 αρ. 41· Graham 2002, 232, 239· Πιέβα 2010, 158). Αν και η πρώτη ερμηνεία ταιριάζει περισσότερο στη σειρά των λέξεων που έχει επιλέξει ο Αριστοτέλης, η συζήτηση έχει ελάχιστη σημασία για τον χρονολογικό καθορισμό της σαμιακής εγκατάστασης, γιατί η πηγή μεταθέτει απλώς το πρόβλημα πιο πίσω, αφού δεν γνωρίζουμε ούτε πότε ακριβώς εγκαταστάθηκαν Θράκες στο νησί, ούτε πότε θεωρεί ο Αριστοτέλης ότι αποχώρησαν. Από την άλλη, στον Ψευδο-Σκύμνο οι Σάμιοι είναι μία μόνο από τις ομάδες που συνοίκησαν τη Σαμοθράκη (Ψευδο-Σκύμνος: Fr. 679–695· Lewis 1959, 26 αρ. 58· Graham 2002, 232· Πιέβα 2010, 158). Επιπλέον επιχείρημα υπέρ της σαμιακής –ή ευρύτερα ιωνικής– παρουσίας στο νησί προσφέρει η μαρτυρία του Ηροδότη για πλοίο Σαμοθρακών που πήρε μέρος στη ναυμαχία της Σαλαμίνας και συγκαταλεγόταν στον ιωνικό στόλο (Ηρόδοτος 8,90, 2· Lewis 1959, 43 αρ. 97· Graham 2002, 233–34).

Η μόνη πηγή που μοιάζει να αντιτίθεται στην εκδοχή του σαμιακού αποικισμού είναι ο Στράβων, που ισχυρίζεται ότι η ιστορία, σύμφωνα με την οποία το νησί ονομάστηκε Σάμος από αποίκους μεταγενέστερης γενιάς από αυτή του Τεμβρίωνα, οικιστή της ιωνικής Σάμου, είναι επινόηση που στόχο έχει να προβάλλει τη Σάμο και όχι να εξηγήσει την ίδρυση της Σαμοθράκης. Αντίθετα, το όνομα Σάμος, που ο Στράβων (10.2.17) θεωρεί ότι χρησιμοποιούνταν για όλα τα λοφώδη μέρη, ήταν σε χρήση την εποχή του Ομήρου τόσο για τη

Σαμοθράκη όσο και για την Κεφαλονιά, ενώ φαίνεται πως ο Όμηρος γνώριζε και την ιωνική Σάμο (Lewis 1959, 20 αρ. 42). Ο Στράβων είναι, επίσης, η μόνη πηγή που αναφέρεται ρητά σε αποικισμό. Βέβαια, πιθανόν οι πηγές του Στράβωνα να είναι πέραν του δέοντος διαμεσολαβημένες, καθώς αντλεί από δύο συγγραφείς (Graham 2002, 235–37). Καμιά πηγή, πάντως, δεν σώζει όνομα οικιστή της Σαμοθράκης. Η άποψη ότι ο Στράβων παρουσιάζει τον Τεμβρίωνα ως οικιστή της Σαμοθράκης (Πιέβα 2010, 170 σημ. 118) πρέπει να θεωρηθεί μάλλον λανθασμένη. Η απουσία οικιστή της Σαμοθράκης μπορεί να θεωρηθεί ενδεικτική του ιδιόρρυθμου χαρακτήρα της ελληνικής εγκατάστασης (Πιέβα 2010, 159)· πιθανότατα, όμως, οφείλεται σε ιδιορρυθμία που αφορά συνολικά την αποικιακή πρακτική στο Β. Αιγαίο, καθώς για τουλάχιστον μια περίπτωση, των ευβοϊκών αποικιών στην περιοχή, έχει διαπιστωθεί η συστηματική αποσιώπηση των ονομάτων οικιστών (Kotsonas 2020).

Το πρόβλημα των σύγχρονων ερμηνευτικών προσεγγίσεων, όπως σχολιάστηκε παραπάνω, είναι εμφανές και στην περίπτωση της ταυτότητας των αποίκων. Ο Αντιφώντας για παράδειγμα αντιμετωπίζεται απλώς ως μια από τις πηγές που επιβεβαιώνει τη σαμιακή καταγωγή των αποίκων. Όμως, καθώς η πληροφορία, που φτάνει σε εμάς εμμέσως από το λεξικό του Σουΐδα, προέρχεται από τον λόγο *Περί τοῦ Σαμοθρακῶν φόρου* τοποθετείται σε ένα ιδιαίτερο πλαίσιο. Στον ίδιο λόγο οι Σαμοθράκες σχολιάζουν ότι το νησί τους είναι τραχύ και άγονο. Φαίνεται πως αυτά τα δύο επιχειρήματα, της σαμιακής καταγωγής και της τραχύτητας του εδάφους, στόχο είχαν να επιτύχουν γύρω στο 425 π.Χ. μια μείωση στη φορολογία που είχε επιβάλει η Δηλιακή Συμμαχία –ουσιαστικά η Αθήνα– στο νησί. Σε μια περίοδο που η Αθήνα κυριαρχεί στο Αιγαίο, έχει προ πολλού ξεσπάσει ο Αρχιδάμειος Πόλεμος και ο Κλέων είναι στο απόγειο της δύναμής του, η επίκληση σε ένα παρελθόν κατά το οποίο οι πρόγονοι των Σαμοθρακῶν δεινοπάθησαν εξαιτίας των τυράννων της Σάμου, όπως αόριστα αναφέρονται στο λόγο του Αντιφώντα, θα μπορούσε να προδιαθέσει θετικά το δημοκρατικό αθηναϊκό ακροατήριο για το αίτημα μείωσης του ποσού που κατέβαλε το νησί. Το πόσο ευαίσθητα ήταν τέτοια αιτήματα και τι είδους υποψίες μπορούσαν να εγείρουν είναι δυνατό να το φανταστούμε αν αναλογιστούμε την τιμωρία που επιφύλαττε ο Κλέων στη Μυτιλήνη για την αποστασία της το 427 π.Χ. και αποτράπηκε την τελευταία στιγμή.

Θα μπορούσε κάποιος να ισχυριστεί ότι, παρόλο που οι αττικοί ρήτορες είχαν την τάση να διαστρεβλώνουν τα γεγονότα προς όφελός τους, δεν θα έκαναν κάτι τέτοιο αν δεν ήξεραν εκ των προτέρων ότι αυτό θα είχε απήχηση στο κοινό, αν δηλαδή το κοινό δεν είχε παρόμοιες πεποιθήσεις και, συνεπώς, είναι δύσκολο να αμφισβητήσει κανείς την πληροφορία του Αντιφώντα (Graham 2002, 232). Αν και η παρατήρηση φαίνεται λογική, το συμπέρασμα είναι εν πολλοίς αυθαίρετο, καθώς, αν θέλουμε να είμαστε αυστηρά ακριβείς, δεν έχουμε κανένα λόγο να αποδεχτούμε ότι τόσο ο Αντιφώντας όσο και το ακροατήριό του διέθεταν επαρκή πληροφόρηση και ικανά κριτήρια για να γνωρίζουν ικανοποιητικά, τουλάχιστον για τις δικές μας ερευνητικές απαιτήσεις, τι συνέβαινε στη Σαμοθράκη στα τέλη του 7ου και στις αρχές του 6ου αι. π.Χ. Αντίθετα, η χρονική απόσταση μεταξύ του αποικισμού και του λόγου είναι τέτοια που μας επιτρέπει να εντάξουμε την πληροφορία σ' αυτό που ο Assmann (2008, 112· 2011, 34–37) χαρακτηρίζει απώτατο παρελθόν και για το οποίο συνήθως υπάρχει πληθώρα πληροφοριών, αν και η εγκυρότητά τους είναι ένα τελείως διαφορετικό ζήτημα. Εξάλλου, η ηχητική ομοιότητα των ονομάτων των δύο νησιών και η τάση των αρχαίων για παρετυμολογήσεις θα έκαναν αμέσως το επιχείρημα του Αντιφώντα πιστευτό χωρίς να χρειάζεται να υπάρχει κάποια προγενέστερη γνώση του θέματος από το ακροατήριο.

Βέβαια, τα παραπάνω επιχειρήματα δεν μας επιτρέπουν ούτε να αμφισβητήσουμε την εγκυρότητα της πληροφορίας που μας δίνει ο Αντιφώντας, ούτε, ακόμη περισσότερο, να την επιβεβαιώσουμε. Αν εκλάβουμε ως αξιόπιστη πληροφορία την αναφορά στους τυράννους της Σάμου, τότε θα πρέπει να θεωρήσουμε ότι η μετακίνηση Σαμίων αντιφρονούντων στη Σαμοθράκη ήταν μια αργή διαδικασία που διήρκεσε όλο τον 6ο αι. π.Χ., αφού γνωρίζουμε την ύπαρξη τριών τυράννων πριν τον Πολυκράτη (Graham 2002, 240), και ότι ίσως ότι το νησί χρησιμοποιήθηκε ως τόπος εξορίας. Θα ήταν, μάλιστα, μια ιδιάζουσα περίπτωση εξορίας, αν λάβουμε υπόψη ότι ήδη από το τέλος του 6ου αι. π.Χ. οι Σαμοθράκες έκοβαν δικό τους νόμισμα, ενώ στο νησί κατέφευγαν ακόμη (;) Σάμιοι εξόριστοι (Schonert-Geiss 1996, 271–72· Graham 2002, 240).

Άγνωστη από αλλού, η παραλλαγή του Πausanias συνδέει την παρουσία Σαμίων στη Σαμοθράκη με την περίοδο του πρώτου αποικισμού. Σε αντίθεση με τον Απολλόδωρο, ο οποίος χρονολογεί τον σαμιακό αποικισμό 209 χρόνια μετά τα τρωικά και από τον οποίο αντλεί ο Στράβωνας, ο Πausanias συνδέει την εκδίωξη των

Σαμίων αποίκων με τον ιδρυτή της Εφέσου Ανδροκλή. Αν ο Graham (2002, 237) έχει δίκιο όταν παρατηρεί ότι σε αυτή την ιδιάζουσα αφήγηση αντιτάχθηκε ο Στράβωνας και όχι γενικά στην παράδοση που θέλει τους Σάμιους να εγκαθίστανται στη Σαμοθράκη, τότε η παραλλαγή του Πausanias πρέπει να χρονολογηθεί τουλάχιστον έναν αιώνα πριν τον 2ο αι. μ.Χ.

Ένα τρίτο σημείο που αξίζει την προσοχή μας είναι η χρονολόγηση των πηγών. Ανήκουν σε τρεις διαφορετικές εποχές, στην κλασική περίοδο (5ος–4ος αι. π.Χ.), στον 2ο αι. π.Χ. και στους αυτοκρατορικούς χρόνους (1ος αι. π.Χ. – 2ος αι. μ.Χ.). Η πρώτη ομάδα μπορεί να καταταχθεί στην κατηγορία των πληροφοριών που ανήκουν στο πρόσφατο παρελθόν, οι άλλες δύο στο λεγόμενο απώτατο. Είναι εμφανές ότι η ανάμνηση της σαμιακής εγκατάστασης, όποτε και αν αυτή συγκροτήθηκε, απέκτησε κανονιστικό χαρακτήρα που διατηρήθηκε σε μεγάλο βάθος χρόνου. Ο μηχανισμός αυτής της διαδικασίας που διατήρησε τη μνήμη της σαμιακής εγκατάστασης είναι καλύτερα ορατός στον τρόπο με τον οποίο μας διασώζεται αφενός η μαρτυρία του Αριστοτέλη, μέσω του Ηρακλείδη, ενός πολυγραφότατου συγγραφέα του 4ου αι. π.Χ. (Lesky 1983, 751–52), και αφετέρου στις πηγές του Στράβωνα, τον Δημήτριο και τον Απολλόδωρο, που ανάγονται στον 2ο αι. π.Χ. Βέβαια, η προσωπικότητα του Ηρακλείδη είναι κάπως προβληματική· γενικά όμως αποδεχόμαστε ότι πρόκειται για τον Ηρακλείδη Ποντικό του 4ου αι. π.Χ. και όχι τον Ηρακλείδη Λέμβο του 2ου αι. π.Χ. (Bloch 1940, 31–2· Lewis 1959, 19 αρ. 41). Από την άλλη μεριά, η αφήγηση του Ηροδότου που συνέδεε το νησί με την Αττική αποδείχθηκε θνησιγενής, με διάρκεια ζωής ίσως ανάλογη της αθηναϊκής ηγεμονίας στο Αιγαίο.

Αυτό που δεν πρέπει να παραβλέπουμε κατά την ανάλυση αυτών των αφηγήσεων είναι ότι πρόκειται για ιδρυτικούς μύθους, των οποίων η κύρια λειτουργία είναι να δηλωθεί η απαρχή της σαμοθρακικής κοινότητας. Η απαρχή είναι μια ιδιαίτερη στιγμή στην ιστορία οποιασδήποτε ομάδας. Είναι το σημείο απ' όπου πηγάζει η αντίληψη της κοινωνίας της μνήμης. Όμως τι ακριβώς συμβαίνει όταν μια ομάδα αισθάνεται ότι κάνει ένα νέο ξεκίνημα; Προφανώς δεν είναι δυνατόν να υποστηρίξουμε ότι τα πάντα ξεκινούν από το μηδέν· από την άλλη όμως, όσοι μετέχουν στο νέο ξεκίνημα έχουν ως ένα βαθμό –και μαζί τους και εμείς– την αίσθηση ότι βρίσκονται **εκτός της χρονικής κανονικότητας**. Η αίσθηση αυτή δεν αφήνει φυσικά ανεπηρέαστους τους αναμνηστικούς μηχανισμούς. Ακριβώς επειδή είναι δύσκολο να φανταστούμε την παρθενογένεση μιας νέας αρχής, ο ανθρώπινος νους αποτελεί και το βασικό της εμπόδιο, καθώς επεξεργάζεται τα νέα δεδομένα με τις ήδη υπάρχουσες προσλαμβάνουσες και είναι πολύ δύσκολο –κάποτε και αδύνατο– να αποδεχθεί νέο πλαίσιο και νέα ερμηνευτικά σχήματα (Connerton 1989, 6–7).

Όμως, η εμφαντική παρουσία της απαρχής της σαμοθρακικής κοινωνίας στο μυθικό/πρωτοϊστορικό παρελθόν του νησιού μας εισάγει και στο ζήτημα της τυπολογίας των **συναθροισμάτων** που απαντούν σε γενεαλογίες εθνολογικού χαρακτήρα (Πίνακας 12). Μέχρι τώρα έχουμε δει τις ηρωικές γενεαλογίες (Θάσος) και γενεαλογίες που δηλώνουν μεταβαλλόμενες σχέσεις μεταξύ των ομάδων (Πελασγοί/Τυρρηνοί και Αθηναίοι στη Δήμο). Η σαμοθρακική γενεαλογία αφορά έννοιες βασικότερες, που έχουν τον δομικό χαρακτήρα δίπολου: συνέχεια-ασυνέχεια, σταθερότητα-κινητικότητα (Hall 2000, 106).

Πίνακας 12: Τυπολογία συναθροισμάτων που προκύπτουν από γενεαλογίες με εθνολογικό χαρακτήρα.

Τύποι γενεαλογιών	Είδη δεδομένων
γενεαλογίες που δηλώνουν μεταβαλλόμενες σχέσεις μεταξύ εθνολογικών ομάδων	(α) εξωγενής προέλευση και κατάκτηση, (β) προγονικά κληρονομικά δικαιώματα
ηρωικές γενεαλογίες	ήρωες: (α) πολιτισμικοί, (β) τοπωνυμικοί, (γ) λόγω καταγωγής από τη γενιά του πατέρα, (δ) λόγω καταγωγής από τη γενιά της μητέρας, (ε) με ηρωική ιδιότητα από τη γενιά της συζύγου του ήρωα, (στ) με ηρωική ιδιότητα που αποκαλύπτεται από το ιδιαίτερο όνομά τους
έννοιες δομικού χαρακτήρα	(α) συνέχεια-ασυνέχεια, (β) σταθερότητα-κινητικότητα

Η συζήτηση γύρω από το ζήτημα των εθνοτικών ταυτοτήτων στη Σαμοθράκη και ιδιαίτερα των αποίκων έχει τροφοδοτηθεί σε μεγάλο βαθμό και από το επιγραφικό υλικό, χωρίς, όμως, να έχει καταλήξει σε ασφαλέστερα συμπεράσματα, καθώς έχουν εντοπιστεί επιγραφές που συνδέουν το νησί με την Ιωνία και άλλες που φαίνεται να έχουν αιολικά στοιχεία. Στη συζήτηση για την καταγωγή των αποίκων οι πρώτες θεωρήθηκαν επιχείρημα υπέρ της σαμιακής προέλευσης, που άλλωστε παραδίδεται από τους αρχαίους συγγραφείς, ενώ οι δεύτερες ενίσχυαν μια κατά βάση αρχαιολογική υπόθεση, που θέλει τουλάχιστον ένα πρώιμο κύμα αποίκων να προέρχεται από την Αιολίδα. Όσοι, μάλιστα, υποστηρίζουν την αιολική υπόθεση, αναζητούν έμμεσα επιβεβαίωση στη γραμματεία που, πέρα από τη δραστηριότητα των Αθηναίων και των βορείων Ιώνων στην ευρύτερη περιοχή, πιστοποιεί και αιολική παρουσία (Ilieva 2010, 156, 170 σημ. 106).

Η παλαιότερη σχετική επιγραφική μαρτυρία προέρχεται από μια ενεπίγραφη στήλη του 560–550 π.Χ., που λόγω των γραμμάτων θεωρείται ιωνικής προέλευσης (Lounre Ma 697· Fredrich 1909, 25· Boardman 1978, 166· Jeffery 1990, 299· Hamiaux 1992, αρ. 76· Graham 2002, 239· Μάτσας 2009, 209· Ilieva 2010, 153). Λίγο μεταγενέστερη, του τελευταίου τετάρτου του 6ου αι. π.Χ., είναι και μια θραυσματικά σωζόμενη επιγραφή με το όνομα Ονήσιμος σε ιωνική διάλεκτο (Dimitrova και Clinton 2003· Μάτσας 2009, 209 υποσ. 48· Ilieva 2010, 153). Το εύρημα, ωστόσο, που προκάλεσε την περισσότερη συζήτηση είναι μια θραυσματική επιγραφή του 350–325 π.Χ. με αιολισμούς και τύπους της κοινής (Fraser 1960, αρ. 1). Καθώς στην επιγραφή σώζονται τα δύο πρώτα γράμματα ΣΑ από το όνομα κάποιας πόλης και επειδή δεν υπάρχει πόλη αιολική που να ανταποκρίνεται σ' αυτή τη συνθήκη, ο Fraser θεώρησε εύλογα ότι πρόκειται για ψήφισμα των Σαμοθρακών και συνεπώς η επιγραφή μπορεί να χρησιμοποιηθεί ως απόδειξη για την παρουσία Αιολέων στο νησί. Όπως, όμως, παρατηρεί ο Graham, το κείμενο της επιγραφής θα μπορούσε να είναι ψήφισμα κάποιας αιολικής πόλης στο οποίο απλώς αναφέρεται η Σαμοθράκη, ενώ και ο ίδιος ο Fraser δεν απέκλεισε την πιθανότητα να πρόκειται για ψήφισμα άλλης πόλης για κάποιον πολίτη της Σαμοθράκης. Επομένως, τίποτε στην επιγραφή δεν μας επιτρέπει να υιοθετήσουμε ένα ερμηνευτικό σχήμα που απορρίπτει τη σαμιακή προέλευση (Fraser 1960, 21, ιδιαιτέρως αρ. 5, 3, 22· Bernard 1964, 92, σημ. 1· Graham 2002, 237–38· Dimitrova και Clinton 2003, 237–38· Μάτσας 2009, 208· Ilieva 2010, 148).

Σε κατάλογο θεωρών και μυστών του Ιερού των Μεγάλων Θεών γίνεται φανερό ότι ο επώνυμος άρχων έφερε τον τίτλο του βασιλιά. Η ύπαρξη όμοιου αξιώματος στη Σάμο οδήγησε στον εύλογο συσχετισμό των δύο περιπτώσεων, και ερμηνεύτηκε ως απόδειξη της σαμιακής καταγωγής των αποίκων (Ηρόδοτος 3.59.4· *FrGHist* IIIb, 281, π. 43· Fraser 1960, αρ. 22 κ.ε.· Graham 2002, 239). Πρέπει πάντως να παρατηρηθεί ότι οι παλαιότεροι γνωστοί κατάλογοι χρονολογούνται στα μέσα του 3ου αι. π.Χ., κάτι που ίσως αποδυναμώνει το επιχείρημα, αν και, όπως παρατηρεί ο Fraser (1960, 14), η όψιμη χρονολόγηση των σωζόμενων μαρτυριών στη Σαμοθράκη μπορεί να οφείλεται στο γεγονός ότι απλώς δεν διασώθηκαν πρωιμότεροι κατάλογοι ή δεν υπήρχε η συνήθεια να τους διατηρούν σε μαρμάρινες στήλες. Ωστόσο, γνωρίζουμε την ανάλογη περίπτωση του καταλόγου των αρχόντων της Θάσου (Rouilloux 1954, 272–75 αρ. 34, 295–97 αρ. 74–6· Dunant και Rouilloux 1958, αρ. 199–225· Martin 1959, 68–70, 90–1· Bernard και Salviat 1962, 578–84), που χαράχθηκαν σε τοίχο του κτιρίου με τα παρασκήνια στην αγορά της πόλης μόλις στο β' μισό του 4ου αι. π.Χ. και ο οποίος περιέλαβε και τους πριν τον 4ο αι. άρχοντες. Επιγραφή του 2ου αι. π.Χ. τεκμηριώνει ότι το μηνολόγιο της Σαμοθράκης περιελάμβανε τον Μαιμακτηριώνα, ονομασία μήνα γνωστή από το αττικό ημερολόγιο και γενικότερα από τα ημερολόγια των ιωνικών πόλεων (Fraser 1960, 25, αρ. 5· Graham 2002, ο.α.). Το επιχείρημα έχει την αξία του, μια και δεν είναι ασυνήθιστο μια νέα αρχή να συνοδεύεται από μια νέα αντίληψη του χρόνου που εκφράζεται με ένα νέο ημερολόγιο (Connerton 1989, 6). Από την άλλη, παραμένει ασχολίαστο το πώς η όψιμη χρονολόγηση της επιγραφής μπορεί να επηρεάζει την αξία της ως πηγής. Στην περίπτωση του ελληνικού αποικισμού πάντως, είναι διαπιστωμένο ότι ημερολόγιο, εορτολόγιο και θεσμοί συνήθως συγκροτούνταν με βάση τα αντίστοιχα της μητρόπολης, αλλά εξελίσσονταν ανεξάρτητα από τα πρότυπά τους (Malkin 2009, 374–75, 387–90· Kotsonas 2012, 245–46).

Το επιγραφικό υλικό είναι σημαντικό και για την κατανόηση των σχέσεων γηγενών και αποίκων. Επιγραφή του 4ου αι. π.Χ. σε ασβεστολιθική στήλη φέρει κείμενο με ελληνική γραφή μη ελληνικής γλώσσας, όπως και εβδομήντα πέντε (75) «κεραμικές επιγραφές» (graffiti) σε αγγεία που βρέθηκαν στο Ιερό των Μεγάλων Θεών

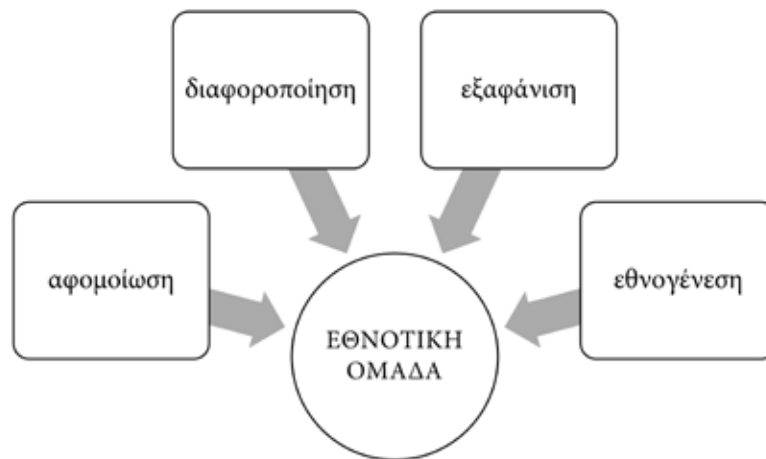
(Fraser 1960, 120, αρ. 64· Μάτσας 2009, 209). Η γλώσσα αναγνωρίζεται ως γηγενής, η οποία διατηρήθηκε ως ιερή γλώσσα (*lingua sacra*) και μετά την άφιξη των Ελλήνων αποίκων, όπως εξάλλου παραδίδεται και από τον Διόδωρο (5.47.3): «ἐσχήκασι δὲ παλαιάν ἰδίαν διάλεκτον οἱ αὐτόχθονες, ἥς πολλά ἐν ταῖς θυσίαις μέχρι τοῦ νῦν τηρεῖται». Βέβαια, έχει διατυπωθεί η άποψη ότι η γηγενής γλώσσα χρησιμοποιούνταν από ικανό αριθμό κατοίκων του νησιού κυρίως εντός του οίκου (Bremmer 2014, 25). Τα 75 graffiti γίνονται αντιληπτά ως μέρος ενός ευρύτερου συνόλου που περιλαμβάνει επιγραφές και σε ελληνική γλώσσα. Το σύνολο χρονολογείται από τον 6ο αι. π.Χ. και φτάνει μέχρι και τον 1ο αι. π.Χ., με τις θρακικές επιγραφές να καταλαμβάνουν την περίοδο από τον 6ο μέχρι και τον 4ο αι. π.Χ. και τις ελληνικές από τον 5ο ή ίσως τον 4ο αι. μέχρι τον 1ο αι. π.Χ. (Lehmann K. 1960, 8–36· Lehmann P.W. 1969β, 211–15· Graham 2002, 256–57· Μάτσας 2009, 209–210).

Graffiti σε όστρακα έχουν εντοπιστεί και αλλού στο νησί. Στο ιερό στη θέση Μάνταλ' Παναγιά (Εικ. 21) έχουν βρεθεί τρεις αναθηματικές κύλικες με επιγραφές σε μη ελληνική γλώσσα που χρονολογούνται από το τέλος του 6ου μέχρι και το α' μισό του 5ου αι. π.Χ. (Μάτσας κ.ά. 1997, 647–49, σχ. 1· Μάτσας 2004, 230–31· 2009, 210–11). Στα δύο από τα τρία όστρακα, μάλιστα, έχει αναγνωριστεί το όνομα της θρακικής θεότητας Βενδίδος και μια τυπική φόρμουλα ανάθεσης, με την τιμώμενη θεότητα στη δοτική, το όνομα του αναθέτη στην ονομαστική και ρήμα, αντίστοιχη με επιγραφές από τη Ζώνη, αποικία της Σαμοθράκης στην περαία. Έχει επίσης διατυπωθεί η άποψη ότι η γλώσσα τους είναι κάποια τοπική θρακική διάλεκτος που παρουσιάζει δεσμούς με τα φρυγικά αλλά και τα ελληνικά (Μάτσας 2004, 230–31· Brixhe 2006, 122–26· 2008, 72· Μάτσας 2009, 210 υποσ. 56). Το αλφάβητο που χρησιμοποιήθηκε στις επιγραφές αναγνωρίστηκε ως αντιπροσωπευτικό του αρχαιότερου γνωστού παριανού συστήματος και χρονολογείται πριν τον αποικισμό της Θάσου και την εγκατάσταση Παρίων στην περιοχή του Βορείου Αιγαίου (Μάτσας 2009, 210 υποσ. 56).

Συνοψίζοντας, η ταύτιση των γηγενών πότε με τους Πελασγούς, πότε με τους Τρώες και πότε με τους Θράκες είναι πριν και πάνω από όλα η ελληνική ερμηνευτική ματιά ενός ξένου κόσμου. Η αναζήτηση αυτών των εθνοτήτων στα υλικά κατάλοιπα, κυρίαρχη τάση στη μέχρι τώρα έρευνα, τοποθετεί τον ερευνητή στην ίδια γωνία θέασης του προβλήματος με αυτή των πηγών του. Αντιθέτως, οφείλει να αναζητήσει απαντήσεις σε κάποια βασικά ερωτήματα: πώς το ακροατήριο του συγγραφέα επηρεάζει το περιεχόμενο της πηγής, ποιες είναι οι επιδιώξεις του συγγραφέα όταν συγκροτεί το κείμενο που χρησιμοποιούμε ως πηγή πληροφόρησης, πώς ο τρόπος πρόσληψης της πραγματικότητας από τον συγγραφέα επηρεάζει την πληροφόρηση που μας παρέχει.

Στην ίδια κατεύθυνση πρέπει να κινηθεί και η αναζήτηση της εθνοτικής ταυτότητας των αποίκων. Η σαμιακή ταυτότητα, εξυπηρετώντας συγκεκριμένες επιδιώξεις σε μια καθορισμένη χρονική στιγμή, απέκτησε στον λόγο του Αντιφώντα μνημειακό χαρακτήρα, ο οποίος διατηρήθηκε σε έναν πολιτισμό που τα κείμενα έχουν το δικό τους μερίδιο στη συγκρότηση του παρελθόντος. Έτσι, μια ασαφώς διαμορφωμένη αφήγηση για το παρελθόν (αποικισμός της Σαμοθράκης από Σαμίους) σε συγκεκριμένη στιγμή και για συγκεκριμένους λόγους (5ος αι. π.Χ. – ελάφρυνση της φορολογίας) πήρε μια πιο ευδιάκριτη μορφή (εκδίωξη αντιφρονούντων από τους τυράννους της Σάμου), η οποία κατέληξε να γίνει πηγή αέναης μνήμης που όχι μόνο διατηρείται ως σήμερα με τη μορφή της φιλολογικής παράδοσης, αλλά αντιμετωπίζεται και κριτικά από τη σύγχρονη έρευνα σε μια προσπάθεια να αποκαθαρθεί. Η μαρτυρία του Πανσανία, ωστόσο, μας δίνει μια ιδέα για την περιπλοκότητα της διαδικασίας συγκρότησης της σαμιακής ταυτότητας των Σαμοθρακών.

Το επιγραφικό υλικό δεν ανατρέπει όσο εμπλουτίζει την εικόνα αυτή, κυρίως με περισσότερα ερωτήματα παρά απαντήσεις. Η σχέση με τη Σάμο δεν εντοπίζεται σαφώς πουθενά· είναι όμως ευκρινείς οι δεσμοί με την ευρύτερη Ιωνία, ενώ σε μια τουλάχιστον περίπτωση, την παρουσία παριανού αλφάβητου στα graffiti από τη θέση Μάνταλ' Παναγιά, το επιγραφικό υλικό φαίνεται να καταδεικνύει ένα δίκτυο επαφών της Σαμοθράκης εντελώς άγνωστο από άλλες πηγές. Πάντως, και τα ενεπίγραφα αγγεία που λειτουργούν ως αναθήματα, αποτελούν πηγή αναπάντητων πρακτικά ερωτημάτων, αν ακολουθήσουμε την καθιερωμένη γραμμή έρευνας. Είναι άραγε τα αγγεία με επιγραφές σε μη ελληνική γλώσσα αναθήματα γηγενών που υιοθέτησαν μια ελληνική συνήθεια ή θα μπορούσαν να είναι και Ελλήνων που χρησιμοποιούν την τοπική διάλεκτο ως ιερή γλώσσα;

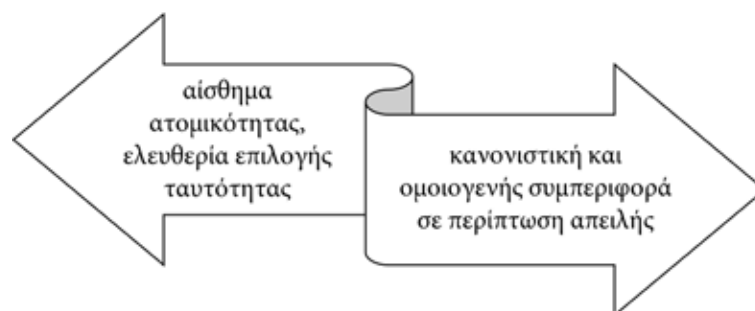


Διάγραμμα 20: Διαδικασίες που επενεργούν στην ταυτότητα μιας εθνοτικής ομάδας.

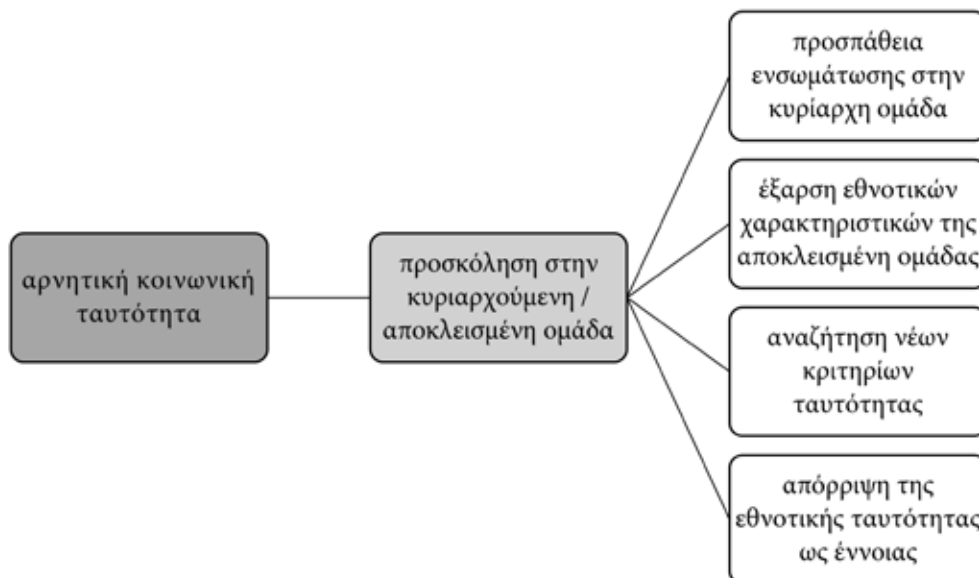
Το γεγονός ότι υπάρχουν graffiti σε όστρακα και στην ελληνική μας κατευθύνει στην πρώτη ερμηνεία, αλλά, αν αποδεχτούμε ότι η τοπική θρακική διάλεκτος λειτουργούσε ως ιερή γλώσσα, τότε δεν μπορούμε να αποκλείσουμε τη δεύτερη εκδοχή. Στην πραγματικότητα, οποιαδήποτε απάντηση είναι μια εύλογη υπόθεση.

Η *lingua sacra* της Σαμοθράκης μας εισάγει απευθείας στο ζήτημα των διαδικασιών που επενεργούν στις ομάδες διαμορφώνοντας την ταυτότητά τους. Στην περίπτωση των Φοινίκων στη Θάσο σχολιάστηκε πώς η εθνοτική ομάδα διαφοροποιείται μέσω της κοινωνικής περιχαράκωσης και πώς αυτή μπορεί να αναζητηθεί σε μια μυθική αφήγηση. Η διαφοροποίηση δεν είναι η μοναδική κατάσταση στην οποία μπορεί να βρεθεί μια εθνοτική ομάδα. Ή ορθότερα, οι ομάδες δεν υπόκεινται σε καταστάσεις, αλλά συνεχώς υφίστανται τις δυνάμεις των διαδικασιών της **διαφοροποίησης, αφομοίωσης, εξαφάνισης** ακόμη και **εθνογένεσης** (Διάγραμμα 20) σε ποικίλες εντάσεις και συνδυασμούς (Hall 2000, 29). Οι συνθήκες αυτές υποχρεώνουν τις ομάδες να αναπτύξουν την ικανότητα προσαρμογής τους, όχι, όμως, υποκινούμενες από κάποιες κρυφές κοινωνικές δυνάμεις, που μπορούν να έχουν το χαρακτήρα φυσικών νόμων, αλλά ως αποτέλεσμα μιας διαλεκτικής σχέσης υποκειμένου-ομάδας. Μια ομάδα δεν είναι απλώς το άθροισμα των μερών της, αλλά ένα οργανικό σύνολο του οποίου τα μέλη αλληλεπιδρούν (Hall 2000, 29–30).

Το άτομο συχνά έχει τη δυνατότητα να επιλέξει αν θα αποδεχτεί ή θα απορρίψει την ταυτότητα της ομάδας στην οποία ανήκει, αλλά και να συγκροτήσει την προσωπικότητά του ως κοινωνικό ον με βάση ένα ευρύ φάσμα ταυτοτήτων, προκρίνοντας κάθε φορά αυτή που εξυπηρετεί τις επιδιώξεις του (Hall 2000, 30–1). Αυτή ακριβώς η ελευθερία, αλλά και το αίσθημα ατομικότητας, είναι χαρακτηριστικό των μελών της κυρίαρχης ομάδας (Διάγραμμα 21). Αντίθετα, αν το άτομο νιώθει φορέας **αρνητικής κοινωνικής ταυτότητας**, θεωρεί, δηλαδή, ότι δεν ανήκει με κανένα τρόπο στην κυρίαρχη ή κάποια ισάξια ομάδα που να του επιτρέπει τέτοια ελευθερία κινήσεων, χαρακτηρίζεται από μεγαλύτερη προσκόλληση στην ομάδα και προσπαθεί να υιοθετήσει στρατηγικές που να καταστήσουν την κοινωνική του ταυτότητα θετική. Στην περίπτωση αυτή έχει



Διάγραμμα 21: Οι δύο αντιτιθέμενες τάσεις των φορέων θετικής κοινωνικής ταυτότητας.



Διάγραμμα 22: Τρόποι διαχείρισης της αρνητικής κοινωνικής ταυτότητας από τους φορείς της.

παρατηρηθεί ότι είτε επικρατεί μια τάση ενσωμάτωσης στην κυρίαρχη ομάδα, είτε μια τάση να εξαρθούν τα εθνοτικά χαρακτηριστικά των μελών της κυριαρχούμενης ή αποκλεισμένης ομάδας, είτε να αναζητηθούν νέα κριτήρια με τα οποία να γίνει αυτή η ομάδα αποδεκτή, μια αναζήτηση που μπορεί να οδηγήσει ακόμη και στην πλήρη απόρριψη της εθνοτικής ταυτότητας ως έννοιας. Πάντως, και στην ίδια την κυρίαρχη ομάδα μπορεί να καλλιεργηθεί μια πιο κανονιστική και ομοιογενής συμπεριφορά όταν τα μέλη της αισθανθούν ότι η ταυτότητά τους απειλείται (Διάγραμμα 22) (Hall 2000, 31–2).

Ποια ακριβώς περίπτωση μαρτυρούν τα graffiti στην ιερή γλώσσα της Σαμοθράκης; Αν αποδεχθούμε ότι οι ντόπιοι υιοθέτησαν ελληνικές συνήθειες και γλώσσα, τότε έχουμε προφανώς μια περίπτωση αρνητικής κοινωνικής ταυτότητας, οι φορείς της οποίας προσπαθούν να ενσωματωθούν στην κυρίαρχη ομάδα. Η περίπτωση της υιοθέτησης της τοπικής γλώσσας από τους αποίκους μπορεί να θεωρηθεί ενδεικτική του αισθήματος ελευθερίας επιλογής που χαρακτηρίζει την κυρίαρχη ομάδα. Η χρονική διαφοροποίηση που παρατηρείται στη χρήση της θρακικής και της ελληνικής είναι ίσως ενδεικτική μιας διαδικασίας αφομοίωσης του γηγενούς στοιχείου. Σε ποιο βαθμό όμως αυτές οι παρατηρήσεις αφορούν τα τεκταινόμενα σχετικά με τον έλεγχο του ιερού ή γενικότερα τη σαμοθρακική κοινωνία είναι ακόμη πιο δύσκολο να υποθεθεί. Η διαπίστωση αυτή δείχνει πόσο προβληματικός μπορεί να καταστεί και ο χαρακτηρισμός «*lingua sacra*», χαρακτηρισμός που υποδηλώνει τον κανονιστικό χαρακτήρα της γλώσσας για το σύνολο της κοινότητας των πιστών. Στην καλύτερη περίπτωση πρόκειται για μια ιερή γλώσσα που δεν παγιώθηκε και γρήγορα, από τον 5ο αι. π.Χ., άρχισε να χάνει τον ιερό χαρακτήρα της.

Κυρίως, όμως, και στην περίπτωση της Σαμοθράκης επιβεβαιώνεται ένα πόρισμα της έρευνας γύρω από το θέμα της ταυτότητας που στον χώρο των κλασικών σπουδών εισήγαγε ο Hall: η ταυτότητα δεν μπορεί να γίνει αντιληπτή με αντικειμενικούς όρους, αλλά μόνο στη βάση κοινωνικών και υποκειμενικών κριτηρίων. Ως τέτοια κριτήρια έχουν αναγνωριστεί από την ανθρωπολογική έρευνα η ονομασία, ο καταγωγικός μύθος, η ιστορία –ίσως ορθότερο είναι να αναφερόμαστε σε ιστορική συνείδηση– ο πολιτισμός, ο συσχετισμός με μια γεωγραφική επικράτεια και η αίσθηση συλλογικής αλληλεγγύης, χωρίς, βέβαια, όλα αυτά τα κριτήρια να απαντούν αποκλειστικά σε εθνοτικές ομάδες (π.χ. σε ομάδες με κοινωνική διαστρωμάτωση όλα τα παραπάνω μπορούν να εντοπιστούν σε μια τάξη). Όταν αυτά τα κριτήρια περνούν από γενιά σε γενιά, τότε η ταυτότητα διατηρείται στο χρόνο, όχι, όμως, επειδή λειτουργούν ως αντικειμενικές ενδείξεις (Hall 2000, 25). Για τη Σαμοθράκη τα μόνα τέτοιου είδους τεκμήρια που έχουν διατηρηθεί συνδέονται αποκλειστικά με την κυρίαρχη ομάδα των Ελλήνων αποίκων.

4.3.2. Πολιτισμική μίξη και εθνοτικότητα στη Σαμοθράκη: ο υλικός πολιτισμός

Η αποδοχή του κοινωνικού χαρακτήρα της εθνοτικής ταυτότητας επιδρά και στον τρόπο με τον οποίο χρησιμοποιούμε τα γλωσσολογικά και αρχαιολογικά δεδομένα: διάλεκτοι και μοτίβα του υλικού πολιτισμού δεν είναι αντικειμενικοί ή παθητικοί δείκτες εθνοτικών ομάδων που μπορούμε να τους προσεγγίσουμε με θετικιστικό πνεύμα (Hall 2000, 3–5). Η απόρριψη, όμως, του ερμηνευτικού αυτού σχήματος σε θεωρητικό επίπεδο δεν συνεπάγεται απαραίτητα και την άμεση εγκατάλειψη των επιμέρους πορισμάτων που απορρέουν από αυτό.

Αντιθέτως, αυτό που έχει παρατηρηθεί είναι πως οι εθνολογικές θεωρίες που κυριαρχούσαν από τον 19ο αι. μέχρι και τον Β΄ Παγκόσμιος Πόλεμος επηρέασαν τις κλασικές σπουδές είτε με την αντικατάσταση του όρου φυλή (race) από τους επιφανειακά ουδέτερους όρους «γλωσσική ομάδα» και «αρχαιολογικός πολιτισμός» είτε με την αμφισβήτηση της χρησιμότητας των εθνοτικών κριτηρίων για τη μελέτη της ελληνικής ιστορίας και την στροφή σε ερμηνείες κοινωνικό-πολιτικές, οικονομικές ή στο πλαίσιο του κοινωνικού εξελικτισμού, με τις φυλές να αντιμετωπίζονται ως πρώιμη μορφή κοινωνικής οργάνωσης (Hall 2000, 13–5· τα σχόλια του Hall αφορούν το ζήτημα της καθόδου των Δωριέων, όμως ορισμένες παρατηρήσεις του έχουν και ευρύτερη αξία). Η συνύπαρξη αυτών των τάσεων μπορεί να έχει ως αποτέλεσμα ένα περίπλοκο πλέγμα ερμηνειών, στο οποίο ορισμένες παραμένουν αποδεκτές τη στιγμή που η θεμελίωσή τους στηρίζεται σε μια θεωρητική βάση απορριπτέα για τη σύγχρονη έρευνα (Hall 2000, 15). Αντί, λοιπόν, να αναζητούμε **εθνοτικές ομάδες** και τον χαρακτήρα τους, ίσως είναι προτιμότερο να μελετούμε τις κοινωνικές σχέσεις που αναπτύσσονται στη βάση μιας κοινής και κοινά αποδεκτής πολιτισμικής κληρονομιάς, δηλαδή να αναζητούμε την **εθνοτική ταυτότητα** (Hall 2000, 15–6).

Η μέχρι τώρα συζήτηση για τις εθνοτικές ταυτότητες στη Σαμοθράκη έχει ακολουθήσει δύο κατευθύνσεις. Η πρώτη συνδέει την αναζήτηση των ταυτοτήτων με το γενικότερο διασπορικό φαινόμενο του β΄ ελληνικού αποικισμού, την παρουσία μη-ελληνικών πληθυσμών στην περιοχή πριν την έλευση των Ελλήνων και τις μεταξύ τους σχέσεις κατόπιν. Η δεύτερη ασχολείται με τις ιδιαιτερότητες της συγκεκριμένης περίπτωσης, που είναι η αμφισβητούμενη προέλευση των αποίκων και ο βαθμός μίξης της κοινωνίας που προέκυψε με τη συγχώνευση γηγενών και επήλυδων. Να σημειώσουμε εδώ ότι ο όρος «πολιτισμική μίξη» (cultural mixing) είναι προτιμότερος από τον συνηθέστερο «υβριδισμό», ο οποίος είναι επιβαρυνμένος με ένα εννοιολογικό – και πολιτικό – φορτίο, η πραγμάτευση του οποίου, όμως, θα ξέφευγε από το πλαίσιο του παρόντος κειμένου. Αν και ο όρος υβριδισμός έχει συμβάλλει τα μέγιστα στην ανανέωση της αρχαιολογικής ματιάς και κυρίως στην προβολή των ομάδων εκείνων που μένουν συνήθως στην αφάνεια, η αλόγιστη χρήση του που συνήθως συνοδεύεται από την αγνόηση του αρχαιολογικού πλαισίου, έχει οδηγήσει σε κριτική και τη δημιουργία άλλων, όχι λιγότερο προβληματικών όρων (Pappa 2013β· PellICCIA 2017, 55–7).

Η εικόνα που σχηματίζουμε από τον υλικό πολιτισμό της Σαμοθράκης περισσότερο συσκοτίζει παρά δια φωτίζει το ζήτημα των εθνοτικών ταυτοτήτων. Γι' αυτό, προκειμένου να διερευνηθεί η σχέση εθνοτικών ταυτοτήτων και υλικού πολιτισμού στη Σαμοθράκη την εποχή της άφιξης των Ελλήνων αποίκων, πρέπει πρώτα να κατανοηθεί η πολιτισμική στρωματογραφία που οι άποικοι βρήκαν όταν έφτασαν στο νησί και η σχέση της με την ευρύτερη περιοχή. Τα υλικά κατάλοιπα του πολιτισμού πριν τον αποικισμό χρονολογούνται στην περίοδο που συμβατικά ονομάζουμε εποχή του σιδήρου (επισκόπηση ορολογίας και περιοδολόγησης: Kotsopas 2016, 249–50). Δεν θα ήταν, συνεπώς, άστοχο να παρουσιαστούν σύντομα τα αρχαιολογικά δεδομένα της περιόδου που έχουν χρησιμοποιηθεί ήδη στη συζήτηση τη σχετική με την αναγνώριση εθνοτικών ταυτοτήτων στη Σαμοθράκη.

Η κοντινότερη καλά στρωματογραφημένη θέση είναι η Τροία, η οποία αποτελεί πολιτισμικό κέντρο για τα νησιά του Βορείου Αιγαίου, τα θρακικά παράλια και τη θρακική ενδοχώρα (Μάτσας 2009, 205–6). Το τέλος της Ύστερης Εποχής του Χαλκού στη Σαμοθράκη, που αντιπροσωπεύεται από τη θέση Μικρό Βουνί, συνδέεται με τη μέση/όψιμη φάση της Κάτω Πόλης της Τροίας (Τροία VIIh, 14ος αι. π.Χ.). Κατά την επόμενη περίοδο, την

Πρώιμη Εποχή του Σιδήρου, παρατηρείται μια μετακίνηση των εγκαταστάσεων από τα παράλια σε οχυρές θέσεις στο εσωτερικό του νησιού (Becks 2003, 42· Μάτσας 2009, 205, 210–12). Η παρατήρηση αυτή δύσκολα μπορεί να θεωρηθεί προϊόν της αποσπασματικής εικόνας που ίσως προκύπτει από την επικέντρωση των ερευνητών σε συγκεκριμένα ζητήματα της σαμοθρακικής αρχαιολογίας, καθώς παρόμοια φαινόμενα παρατηρούνται και αλλού. Έτσι, στην Τροία η φάση VIIb₂ θεωρείται ότι ορίζει μια πολιτιστική τομή με νεωτερισμούς (Korfmann 1998, 33 εικ. 27b· Becks 2003, 47 κ.ε· Pieniążek-Sikora 2003, 32 κ.ε· Aslan 2019, 249–63). Στη Θάσο έχει διαπιστωθεί μετατόπιση οικισμών και νεκροταφείων –και επομένως και πληθυσμού– προς το εσωτερικό ήδη από την Ύστερη Εποχή του Χαλκού, ενώ από την Πρώιμη Εποχή του Σιδήρου το νησί αποσπάται από την κοινή πολιτισμική ομάδα που φαίνεται πως συγκροτεί με την ηπειρωτική Μακεδονία και μαζί με την περιοχή της Αν. Μακεδονίας εντάσσεται στην ίδια ενότητα με την Αιγαιακή Θράκη (Κουκούλη-Χρυσανθάκη 1993, 679–80, 708, 735). Στα νότια παράλια της θάλασσας του Μαρμαρά και στη χερσόνησο της Καλλίπολης εγκαταλείπονται εγκαταστάσεις της περιόδου μεταξύ των φάσεων Τροία VI–VIIa (17ος–1190 π.Χ.). Διαπιστώνεται απουσία χειροποίητης κεραμικής της φάσης Τροία VIIb (12ος–950 π.Χ.) στη χερσόνησο της Καλλίπολης και στα αιγαιακά παράλια (Özdoğan 1987, 16· Sams 1992, 57), ενώ αντίθετα απαντά στην ενδοχώρα της Ανατολικής Θράκης (Özdoğan 1998, 33–5), μαζί με πολιτισμικά στοιχεία που τους αποδίδεται θρακική ταυτότητα, όπως για παράδειγμα τα ντολμέν (βλ. και Μάτσας 2009, 213–14), και στην ανατολική Βουλγαρία (Gotzev 1994, 46· 1997, 409–10). Στην τελευταία εμφανίζεται ένας μεγάλος αριθμός οικισμών με ταυτόχρονη αλλαγή του οικιστικού συστήματος και των ταφικών πρακτικών στην περίοδο μετάβασης από την Ύστερη Εποχή του Χαλκού στην Πρώιμη Εποχή του Σιδήρου (Stoyanov 1997, 127). Ενώ, όμως, στην Ανατολική Θράκη οι άνθρωποι της πρώιμης εποχής του σιδήρου φαίνεται ότι προτιμούν να εγκαθίστανται στη συμβολή ποταμών, αγνοώντας τις οχυρές θέσεις (Özdoğan 1998, 35), στη Δυτική Θράκη συνεχίζουν να καταλαμβάνουν κορυφές υψωμάτων και μόνο ένας οικισμός (θέση Φιλιουρί) φαίνεται ότι ακολουθεί το μοτίβο της εγκατάστασης στη συμβολή ποταμών (Τριαντάφυλλος 1984, 195), ενώ δύο βρίσκονται κοντά στη θάλασσα (Μεσημβρία και Μάκρη). Γενικότερα στη ΒΔ Βουλγαρία και στη Ροδόπη δεν παρατηρούνται έντονοι τομές κατά τη μετάβαση από την εποχή του χαλκού στην εποχή του σιδήρου (Shalganova και Gotzev 1995, 338–39· Gotzev 1997, 414–15· Μάτσας 2009, 207 υποσ. 30). Ομοίως, στην κεντρική Μακεδονία δεν παρατηρούνται ριζικοί νεωτερισμοί ή επιδράσεις έξωθεν (Andreou κ.ά. 1996, 580–81· Μάτσας 2009, 206).

Στη Σαμοθράκη, πέρα από τις θέσεις της εποχής του σιδήρου στα ορεινά, η παρουσία του προελληνικού πληθυσμού φαίνεται να τεκμηριώνεται και στον χώρο του Ιερού των Μεγάλων Θεών, το οποίο σε μας είναι γνωστό με τη μορφή που απέκτησε από τον ελληνικό αποικισμό και μετά. Κάτω από το δάπεδο του Κτιρίου του Τελετουργικού Χορού έχουν εντοπιστεί δύο στρώματα που συνδέονται με χθόνια λατρεία – ένας αποθέτη με οστά οικόσιτων ζώων και μια υποκείμενη πεταλόσχημη εστία με στάχτες, κάρβουνο και οστά επίσης οικόσιτων ζώων, χοίρων και προβάτων (Lehmann και Spittle 1982, 267–69 εικ. 221· Μάτσας 2009, 207). Η ύστερη φάση της εστίας χρονολογήθηκε από τους ανασκαφείς στο πρώτο μισό του 7ου αι. π.Χ. χάρη σε τροχήλατους κανθάρους της κεραμικής ομάδας G2-3. Η χρονολόγηση προκύπτει από το γεγονός ότι σε όσες θέσεις στο βόρειο Αιγαίο έχει βρεθεί κεραμικής κατηγορίας G2-3, είναι σε στρώμα υποκείμενο υλικού που χρονολογείται στον ύστερο 7ο αι. π.Χ. (Μάτσας 2009, 207–8). Τελευταία, ωστόσο, έχει προταθεί πρωιμότερη χρονολόγηση που ανάγεται μέχρι τον ύστερο 8ο αι. π.Χ. (Ilieva 2013· 2018, 231–33). Η ταυτόχρονη παρουσία των κανθάρων με χονδροειδή κεραμική τοπικής παραγωγής θεωρήθηκε ενδεικτική της ειρηνικής συμβίωσης των Ελλήνων αποίκων με τους γηγενείς, που έφτανε μέχρι του σημείου της συμμετοχής τους σε τοπικές λατρευτικές πρακτικές (Lehmann και Spittle 1982, 269· Μάτσας 2009, 207)· μας εισάγει δε στην υπόθεση της αιολικής καταγωγής των αποίκων της Σαμοθράκης. Αυτή η υπόθεση στηρίζεται σε αρχαιολογικά ευρήματα που φαίνεται να συνδέουν τη Σαμοθράκη με την Τρώαδα και την Αιολία, ενώ μοιάζει να ενισχύεται από την επιγραφή του γ' τέταρτου του 4ου αι. π.Χ. που ήδη αναφέραμε.

Από νωρίς οι Αμερικανοί ανασκαφείς διατύπωσαν την άποψη ότι η έλευση των Ελλήνων αποίκων πρέπει να χρονολογηθεί στο 700 π.Χ. και ότι οι άποικοι αυτοί ήταν αιολικής καταγωγής. Προς την κατεύθυνση αυτή φαίνεται πως οδηγούσε η παρουσία υπο-πρωτογεωμετρικής κεραμικής G2-3, μικρή παρουσία γκρίζας αιολικής κεραμικής και λίγα καρχήσια από το Ιερό, τη Νότια Νεκρόπολη και το άστυ (Lehmann 1952, 35–7 και πιν. 9–10·

1990, 19· Lehmann και Spittle 1964, 242· 1982, 317–94· Love 1964, 204–22· Καραδήμα 1998, 490 και εικ. 9–10· Ilieva 2010, 148–49). Σ' αυτά τα ευρήματα πρέπει να προστεθεί η παρατήρηση ότι η πολιούχος θεότητα της Σαμοθράκης δεν ήταν, παραδόξως, η Ήρα αλλά η Αθηνά, η οποία εμφανίζεται ως πολιούχος σε πολλές αιολικές πόλεις (Lehmann 1990, 19–20· Καραδήμα 1998, 490· Ilieva 2010, 149). Τα παραπάνω οδηγούν στη διαπίστωση ότι το νησί εντάσσεται σε ένα διευρυμένο χώρο όπου κυριαρχεί μια πρώιμη αρχαϊκή «κοινή» πολιτισμική γλώσσα (Ilieva 2010, 150).

Η παρουσία της G2-3 κεραμικής κατηγορίας στη Σαμοθράκη θέτει ορισμένα προβλήματα. Πρόκειται για παραγωγή του ΒΑ Αιγαίου με ευρεία διάδοση που καταδεικνύει τον εμπορικό της χαρακτήρα (Κουκούλη-Χρυσανθάκη 1992, 572–74· Graham 2002, 238). Έχει βρεθεί στην Τρώαδα (Mommsen κ.ά. 2001, 169–211· Aslan 2019, 263–65), την Τένεδο, τη Λέσβο, τη Λήμνο, τη Θάσο (Bernard 1964, 88–109· Graham 1978, 67–72), τη Σαμοθράκη (Karadima κ.ά. 2002, 158–59· Μάτσας 2004, 228–29), τη Νεάπολη (Καβάλα), την Ηιώνα, την Άργιλο (Graham 2002, 238· Ilieva 2007, 213–18· 2010, 149), το Καραμπουρνάκι, τη Μεθώνη και τη Σκύρο (Ilieva 2018, 243 σημ. 14). Τεχνοτροπικά διακρίνονται δύο ομάδες, η «αιολική», της οποίας δεν μπορεί να καθοριστεί ακόμη το κέντρο παραγωγής, και η «λημνιακή», η οποία θεωρείται μη-ελληνική (Beschi 1994β, 39–41· Messineo 2001, 123), ενώ έχει προταθεί τοπική παραγωγή για καθημερινή χρήση τουλάχιστον στη Θάσο (Ilieva 2018· 2024, 63–8). Η ώριμης τεχνοτροπίας κεραμική εκτείνεται από το 700 ως το 650–625 π.Χ., με κάποια πρώιμα δείγματα να ανάγονται μέχρι το δεύτερο μισό του 8ου αι. π.Χ. (Ilieva 2013, 128· 2018, 232· 2024, 17–21, 73–80), ενώ, με βάση ραδιοχρονολογήσεις, ορισμένα ευρήματα από την Τροία θεωρείται πιθανό να ανήκουν στον 9ο αι. π.Χ. (Aslan 2019, 41· Ilieva 2024, 71). Η αναγνώρισή της στηρίζεται φυσικά στη διακόσμηση, αλλά και στο είδος του πηλού. Τα σχήματα που κυριαρχούν είναι αγγεία πόσεως (σκύφοι, κάνθαροι), αγγεία συμποσίου (οινοχόες, κρατήρες, αμφορείς κ.λπ.) και αγγεία καλλωπισμού (πυξίδες, αλάβαστρα) (Ilieva 2013, 125–28· 2024, 29–62· Ilieva κ.ά. 2014, 565). Σε συνδυασμό με την απουσία ενδείξεων ελληνικής παρουσίας πριν τον 7ο αι. π.Χ., θεωρείται η μοναδική ομάδα υλικών καταλοίπων που μπορεί να αντιπαραβληθεί με τα όσα παραδίδουν οι πηγές για τις σχέσεις Σαμοθράκης, Τροίας, Αιολίδας και Λήμνου (Ilieva 2010, 149).

Τέλος, έχει αμφισβητηθεί ο ελληνικός χαρακτήρας των εν λόγω ευρημάτων της Σαμοθράκης, καθώς, σύμφωνα με τον Beschi (1994β), η G2-3 κεραμική που έχει βρεθεί στη Σαμοθράκη είναι σίγουρα λημνιακής προέλευσης και συνεπώς πιθανόν συνδέεται με τον λαό που στις πηγές εμφανίζονται ως Πελασγοί-Τυρρηνοί (Θουκυδίδης 4.109.4· Beschi 1994β, 40–1· Graham 2002, 238). Από την άλλη, ενώ η μακροσκοπική ανάλυση καταδεικνύει ως τόπο προέλευσης τη Λήμνο, χημική ανάλυση δώδεκα δειγμάτων από κεραμική που βρέθηκε στην επίχωση του Κτιρίου του Τελετουργικού Χορού και του ανδρήρου του προκρίνει ως πιο πιθανή την Τρώαδα, αν και, τουλάχιστον θεωρητικά, θα μπορούσαν να γίνουν δεκτές και άλλες υποθέσεις, καθώς πηλός με όμοια σύσταση υπάρχει και στη Σαμοθράκη και στη Λέσβο (Karadima κ.ά. 2002, 159· Μάτσας 2009, 208· Μάτσας κ.ά. υπό έκδ.).

Το πρόβλημα μπορεί να συνοψιστεί ως εξής: με βάση τη σύσταση του πηλού τους, τα αγγεία της κεραμικής κατηγορίας G2-3 χωρίζονται σε τέσσερις βασικές ομάδες. Μία ομάδα είναι σίγουρα τρωικής προέλευσης, εντοπίζεται στην περιοχή του Çanakkale και η χρήση της χρονολογείται από την φάση Τροία VI μέχρι την αρχαϊκή εποχή (Mommsen κ.ά. 2001, 177 κ.ε., 196 κ.ε., 200, 203, 210· Mountjoy και Mommsen 2006, 98 κ.ε.· Μάτσας 2009, 208 υποσ. 37). Δείγματα από τη Σαμοθράκη μελετήθηκαν με τη μέθοδο φθορισμού ακτίνων Χ και συνδέονται με κοιτάσματα που έχουν εντοπιστεί στην Τρώαδα, τη Λέσβο και τη Σαμοθράκη, όχι, όμως, στη Λήμνο την Ίμβρο ή την Χίο (Μάτσας 2009, 208 υποσ. 42· Ilieva 2023, 116–27). Ωστόσο, τα παραπάνω σαφή δεδομένα συνοδεύονται από έναν ερμηνευτικό συλλογισμό λιγότερο συμπαγή, όταν προκύπτει η ανάγκη να επιλεγεί κάποια από της παραπάνω περιοχές ως τόπος προέλευσης: *«Πρέπει όμως να αναζητηθεί μία παραλιακή ζώνη πολύ πιο σημαντική σε έκταση από την παραλιακή ζώνη της Σαμοθράκης και της Λέσβου με καλύτερες συνθήκες ιζηματογένεσης και ομογενοποίησης (...) Απ' αυτή την άποψη η Τρώαδα αποτελεί τη σημαντικότερη υποψηφιότητα»* (Μάτσας 2009, ο.π.). Νεότερες αναλύσεις σε μεγαλύτερο δείγμα από περισσότερες θέσεις του Βορείου Αιγαίου δείχνουν ότι πιθανόν δεν έχουμε διάχυση της κεραμικής παραγωγής από συγκεκριμένα κέντρα, αλλά τοπικά εργαστήρια ή περιφερόμενους κεραμείς. Όσον αφορά στη Σαμοθράκη, οι αναλύσεις δείχνουν ότι κάποια ευρήματα G2-3 κεραμικής από τη Σαμοθράκη παρουσιάζουν αρκετά μεγάλη συνάφεια τόσο με

δείγματα από την Άντισσα όσο και από την Άργιλο, αν και όχι όλα. Την ίδια στιγμή, δεν έχουμε αποτελέσματα σύγκρισης πηλών της κεραμικής από τη Σαμοθράκη με την κεραμική από τη Λήμνο (Πιενα 2013, 129· 2018· 2024, 63–8· Πιενα κ.ά. 2014· Πιενα 2023, 63–72).

Ένα ιδιαίτερο σχήμα που απαντά στο ΒΑ Αιγαίο είναι οι κάρθοροι γνωστοί ως καρχήσια. Καρχήσια εντοπίστηκαν στη Σαμοθράκη, τόσο στην Νότια Νεκρόπολη όσο και στο Ιερό των Μεγάλων Θεών, στη ΒΔ Ανατολία (Τρώαδα και Αιολία) (Blegen κ.ά. 1958, 254, εικ. 291, αρ. κατ. 36.696 και 38,1243· Uthli 1995, πιν. 38, 685, 686, 690 όπου εμφανίζεται ως δέπας αμφικύπελλον· Polat 2004, 215–23), στην Τένεδο και τη Λέσβο (Lamb 1932, εικ. 1, 12a–b· Τσαραβόπουλος 1992, 482, πιν. 289γ· Bayne 2000, 141–42, εικ. 51 αρ. 1–3, εικ. 57 αρ. 6–7· Arslan και Sevinç 2003, 241–46, εικ. 16, αρ. 6.4–6.6), στη Λήμνο (Beschi 1994α, 35–6 και εικ. 12· 1994β· 2003, 303–49· 2005, 963–1023), στη Θάσο (Love 1964, 204–22), στην ηπειρωτική Θράκη, στο Dolno Sahrane (Getov 1965, 205–7, εικ. 5b· Nikon 1999α· Πιενα 2006) και στην Απολλωνία Ποντική στη δυτική ακτή της Μαύρης Θάλασσας (Nikon 1999α). Η παρουσία τους στην Αιολίδα χρονολογείται από τον 8ο μέχρι τον πρώιμο 6ο αι. π.Χ., ενώ στη Σαμοθράκη από τον ύστερο 7ο μέχρι το τέλος του 6ου αι. π.Χ. (για όλα τα παραπάνω Πιενα 2010, 151, 166 σημ. 70). Φαίνεται πως έχουν λατρευτική χρήση – πιθανόν χρησιμοποιούνταν ως σπονδικά αγγεία. Κατά την Πιενα (2010, 151–52), αν και καταδεικνύουν ότι η Σαμοθράκη ανήκε σε ευρύτερο δίκτυο, η συμβολή τους στη διαμόρφωση της τοπικής «υβριδικής» ταυτότητας είναι όψιμη.

Τα παραπάνω ευρήματα συγκροτούν τον λεγόμενο «αιολικό ορίζοντα». Είναι φανερό ότι η Σαμοθράκη, τόσο πριν όσο και μετά τον ελληνικό αποικισμό της, ανήκε σε ένα δίκτυο οικονομικής και πολιτισμικής επικοινωνίας με το υπόλοιπο ΒΑ Αιγαίο (Πιενα 2024, 102–5). Ο ορίζοντας αυτός εντοπίζεται σαφώς μέχρι και την εποχή των περσικών πολέμων, όμως δεν μπορεί να τεκμηριώσει πέρα από κάθε αμφιβολία την παρουσία Αιολέων αποίκων στο νησί (Πιενα 2010, 152, 159). Από την άλλη, πληθώρα ευρημάτων του τέλους 7ου – αρχών 6ου αι. π.Χ. που συνδέουν τη Σαμοθράκη με την Ιωνία χρησιμοποιήθηκαν ως επιχειρήματα για την επιβεβαίωση της φιλολογικής παράδοσης (Πιενα 2010, 152–59). Τα ευρήματα προέρχονται από τέσσερις κυρίως θέσεις: το Ιερό Μεγάλων Θεών, τη θέση Μάνταλ· Παναγιά, τη Βόρεια και κυρίως τη Νότια Νεκρόπολη (Πιενα 2006· 2010, 167, υποσ. 72).

Το πόσο επισφαλής μπορούν να αποδειχθούν τέτοιου είδους επιχειρήματα φαίνεται και από την αντίστοιχη συζήτηση γύρω από την κεραμική του Ιερού του Απόλλωνα στην αρχαία Ζώνη, αποικία των Σαμοθρακών σύμφωνα με τη γραμματεία. Η παρουσία γκρίζας κεραμικής (ενδεικτικά: Ρανύκ 2008· Σαριπανίδη 2013, 247–50) στο ιερό και την πόλη θεωρείται εκτεταμένη και, συνεπώς, απόδειξη της τοπικής της παραγωγής (Παρδαλίδου 2015, 656), παρά το γεγονός ότι, όσον αφορά την κεραμική του ιερού, αποτελεί το 4,42% του συνόλου, τη στιγμή που η εισηγμένη μελανόμορφη αποτελεί το 2,47% και η μελαμβαφής το 34,1% (Παρδαλίδου 2015, 566). Ταυτόχρονα, ο «αιολικός» χαρακτήρας της θεωρείται ότι αποδεικνύει την μετακίνηση πληθυσμών από την Αιολίδα στην περιοχή της Ζώνης πριν την εγκατάσταση Σαμίων (Τσατσοπούλου-Καλούδη 2015, 75–80), μια ερμηνεία που έχει χρησιμοποιηθεί για να εξηγήσει το ανάλογο φαινόμενο και στον Εύξεινο Πόντο (Handberg 2013). Αντιθέτως, στην περίπτωση της Σαμοθράκης, η απουσία γκρίζας κεραμικής χρησιμοποιείται ως επιπλέον απόδειξη ότι η G2-3 κεραμική δεν μπορεί να προέρχεται από το αιολικό εργαστήριο, καθώς θεωρείται ασύμβατη η παρουσία της μιας και η ταυτόχρονη απουσία της άλλης (Παρδαλίδου 2015, 656). Ανεξάρτητα από το γεγονός ότι υπάρχει τουλάχιστον μία αναφορά για ύπαρξη γκρίζας κεραμικής στη Σαμοθράκη (Nikon 1999β, 35–6), είναι εμφανές ότι η στάση του κάθε ερευνητή απέναντι στην υπόθεση του αιολικού αποικισμού βασίζεται σε μεγάλο βαθμό σε όσα προϋποθέτει ο κάθε ερευνητής για την ανθρώπινη συμπεριφορά.

Εκτός των «αιολικών» ευρημάτων, η αρχαϊκή κεραμική από το Ιερό των Μεγάλων Θεών χωρίζεται σε δύο σύνολα. Το πρώτο απαρτίζεται από εισηγμένα προϊόντα, λίγα αττικά μελανόμορφα και θραύσματα θασιακών πύλων με ανάγλυφη διακόσμηση, τα οποία δεν συμβάλλουν με κάποιο τρόπο στην αναζήτηση των εθνοτικών ομάδων του νησιού. Εξάλλου, οι θασιακοί πίθοι αποτελούν έναν ακόμη ερμηνευτικό γρίφο, καθώς από τη μια η διακόσμησή τους είναι γνωστή από τις Κυκλάδες, τη Β. Ιωνία και τη Θάσο (Simantoni-Bournia 1992, 38–9β· Σημαντώνη-Μπουρνιά 1999· Cevizoglu 2004, 187), από την άλλη για τα ευρήματα της Σαμοθράκης έχει διατυπωθεί η άποψη ότι ο πηλός είναι τοπικής προέλευσης και μόνο η σφραγίδα που χρησιμοποιήθηκε θασιακή, ενώ στο ανάγλυφο διακρίνονται τεχνοτροπικά στοιχεία που ίσως παραπέμπουν σε πρότυπα από τη

βόρεια Ιωνία και, συνεπώς, το θασιακό εργαστήριο πιθανόν λειτουργεί ως ένας ενδιάμεσος κρίκος στην σχέση της Σαμοθράκης με την Ιωνία (Πιενα 2010, 167 σημ. 88).

Το δεύτερο σύνολο περιλαμβάνει ακόσμητα αγγεία ντόπιας παραγωγής και φαίνεται να στηρίζει ασφαλέστερα την ύπαρξη δεσμών του νησιού με την περιοχή της Ιωνίας, καθώς τα σχήματα που έχουν εντοπιστεί θυμίζουν αντίστοιχα σχήματα του ανατολικού Αιγαίου – π.χ. μόνωτος σκύφος (;) (Lehmann και Spittle 1964, 233–37· Lehmann 1962, 120–21). Σε παρόμοια συμπεράσματα οδηγεί και η μελέτη του υλικού από το ιερό στη θέση Μάνταλ' Παναγιά. Σχέσεις με την Ιωνία φαίνεται πως τεκμηριώνουν μια σειρά από ευρήματα: ιωνικές κύλικες, ένα ανθρωπομορφικό αγγείο με όψη γυναικείας προτομής και ειδώλια που συνδέονται τεχνοτροπικά με ανατολικό-ελληνικά δείγματα της ύστερης αρχαϊκής περιόδου (Kern 1893, 381· Fredrich 1909, 23–8, εικ. 1· Μάτσας κ.ά. 1997, 646, 650· Μάτσας 2004, 230· Πιενα 2010, 153). Ωστόσο, καθώς οι λεγόμενες ιωνικές κύλικες παράγονταν και στην Αιολίδα (Cook και Dupont 1998, 129–31), η ισχύς τους ως τεκμήρια της σαμιακής ταυτότητας των αποίκων μάλλον αποδυναμώνεται (Πιενα 2010, 168 σημ. 90).

Οι δύο νεκροπόλεις της Σαμοθράκης και ιδιαιτέρως η νότια παρουσιάζουν ορισμένα χαρακτηριστικά που, επίσης, συνήθως συνδέονται με το ζήτημα των εθνοτικών ταυτοτήτων (Πιενα 2010, 154–55). Το πρώτο βασικό χαρακτηριστικό που παρατηρούμε είναι ότι κυριαρχεί η καύση. Κατά τον 6ο και 5ο αι. π.Χ. είναι ο βασικός τρόπος διαχείρισης των νεκρών στη Νότια Νεκρόπολη και αυτή η ομοιογένεια δεν φαίνεται να οφείλεται στον περιορισμένο χώρο του νεκροταφείου, όπως θα μπορούσε, ίσως, να υποθεθεί (Dusenbery 1998, 11–4· Πιενα 2010, 154). Ενταφιασμοί έχουν εντοπιστεί μόλις έξι με χρήση σαρκοφάγων και ένας απλός στον τάφο S252. Η ανασκαφείας υποθέτει ότι υπήρχαν κι άλλοι, αλλά μάλλον δεν ήταν πολλοί (Dusenbery 1998, 25–39, 410 τάφοι S245–1 XS–535, XS–536, XS–538 XS–539, 744, 1138–43· Πιενα 2010, 154). Στη Βόρεια Νεκρόπολη έχει βρεθεί μόνο μία ταφή, ένας παιδικός εγχυτρισμός σε αμφορέα SOS (Πιενα 2010, 154 τάφος T12). Η εικόνα αυτή έρχεται σε πλήρη αντίθεση με όσα γνωρίζουμε για τη Σάμο, αφού την ίδια περίοδο η καύση εκεί ήταν πιο σπάνια και κυριαρχούσαν σαρκοφάγοι πήλινες και λίθινες, ταφές σε λάκκους, τάφοι σκαλισμένοι στο βράχο και εγχυτρισμοί σε αμφορείς (Τσάκος 1970, 378–80, πιν. 330–31· 1973, 417–18, πιν. 351· Gercke και Löwe 1996, 120–29· Πιενα 2010, 154· Βιγλάκη-Σοφιανού και Γιαννούλη 2012, 41, 49–50). Τέτοια ποικιλία είναι συνήθης στην Ιωνία και το Β. Αιγαίο της περιόδου (Philipp 1981· Πιενα 2010, 168 σημ. 95), όμως στη Σαμοθράκη επικρατεί σχετική ομοιογένεια (Πιενα 2010, 154).

Από τη Νότια Νεκρόπολη προέρχονται και ορισμένες ενδιαφέρουσες ομάδες κτερισμάτων, κάποια από τα οποία φαίνεται πως πιστοποιούν τη σχέση με την Ιωνία, ενώ κάποια άλλα την αμφισβητούν. Η πρώτη αφορά οχτώ ορειχάλκινες φιάλες, που, όπως φαίνεται από το βαθμό διατήρησής τους, σχετίζονται με την τελετή καύσης ή ήταν μέρος της αναγκαίας εξάρτυσης για την πυρά. Συνδέουν τη νεκρόπολη της Σαμοθράκης με τη Βόρεια Νεκρόπολη της Κορίνθου, όπου έχουν εντοπιστεί τρεις ταφές με φιάλες (Blegen κ.ά. 1964, 179, πιν. 81) και αρχαϊκές νεκροπόλεις από τη Μακεδονία και την Ιλλυρία (Σίνδος, Trebenischte, δυτικά Βαλκάνια, δύο ταφές στη ΒΔ Θράκη και το 15% των ταφών στην Άσσο) που δεν σχετίζονται με εγκαταστάσεις στη μορφή της ελληνικής πόλης (Nikolon 1965, 167–68· Mano-Zisi και Ρορονίς 1969· Βοκοτοπούλου κ.ά. 1985, 51, 111, 137, εικ. 222· Torbov 1993, 37, πιν. 22· Utili 1995, 114, πιν. 3· C VIII Fst, αρ. 3, αρ. 58, αρ. 17, αρ. 26, πιν. 4: αρ. 37, πιν. 5: αρ. 44, πιν. 6: αρ. 13, πιν. 8: αρ. 2, πιν. 3· C VIII Fst, πιν. 4: αρ. 37· Πιενα 2010, 154–55).

Η δεύτερη ομάδα κτερισμάτων αποτελείται από 50 και πλέον πόρπες (fibulae), είδος κτερισμάτων που δεν εντοπίζεται στη Σάμο, αλλά βρίσκουμε παράλληλα στην Τρωάδα (Caner 1982, 20–1· Arslan και Sevinç 2003, 223–49) και τη σαμοθρακική περαιά (Βαβρίτσας 1966, 70, πιν. 72α· 1967, 93–94, πιν. 70· Daux 1967β, 733, εικ. 9· Τριαντάφυλλος 1984, 188–91, εικ. 30–35· Πιενα 2010, 155). Έχουν επίσης αποκαλυφθεί κτερίσματα από φαγεντιανή και γυαλί, αργυρά σκεύη και εξαρτήματα για αγγεία από άλλα υλικά, τα οποία, όμως, λόγω του πολυτελούς και εμπορικού χαρακτήρα τους δεν μπορούν να συμβάλουν στη συζήτηση για τις εθνοτικές ταυτότητες στο νησί (Dusenbery 1998, 1063–65, 1143–44· Πιενα 2010, 155).

Στην εισηγμένη ή τοπικής παραγωγής με ξένες επιδράσεις κεραμική ανήκουν αττικά αγγεία, λημνιακές στάμνοι, πολλοί κλαζομενιοκοί αμφορείς, φολιδωτοί αμφορείς τύπου Urla, προχόες με ψηλό λαιμό, καθώς και αμφορείς με ή χωρίς διακόσμηση, με τους ακόσμητους να συνδυάζουν μορφολογικά και τεχνοτροπικά στοιχεία διαφόρων τύπων· κανένας αμφορέας, όμως, δεν μπορεί να βρει παράλληλα με τα μέχρι τώρα γνωστά

ευρήματα από τη Σάμο (Dusenbery 1998, 517–93, 701–47· Μάτσας 2009, 209· Ilieva 2010, 156). Αντίθετα, ορισμένοι σαμοθρακικοί αμφορείς θυμίζουν αντίστοιχα αγγεία τύπου Φικελούρα από τη Μίλητο (Ilieva 2010, 169 σημ. 101), ενώ η γενική εικόνα από το συγκεκριμένο υλικό είναι ότι πρόκειται για τοπικές παραγωγές που ήξεραν να συνδυάζουν αττικά και βορειο-ιωνικά πρότυπα, χωρίς όμως να στοιχειοθετείται η ύπαρξη τοπικού εργαστηρίου, αλλά μάλλον η παρουσία κινητών κεραμικών εργαστηρίων (Ilieva 2010, 156), που ξέρουμε ότι υπήρχαν στην ευρύτερη περιοχή (Τιβέριος 1992, 617–18· Coulié 2002, 208–10). Αυτή η μίξη, που συνήθως χαρακτηρίζεται «υβριδισμός», είναι πιθανόν να συνδέεται με μια δημογραφική ποικιλία που τεκμηριώνεται για την ευρύτερη περιοχή και από τις πηγές (Ilieva 2010, 156). Να σημειωθεί ότι για το φαινόμενο του συνδυασμού χαρακτηριστικών διαφορετικών εργαστηρίων στην κεραμική του Βορείου Αιγαίου χρησιμοποιείται και ο όρος «τοπικός» (Τιβέριος 2013, 19). Τέλος, έχει παρατηρηθεί η παντελής απουσία ανατολικό-ελληνικών τεχνοτροπιών (ρυθμός αιγάρων, Φικελούρα, ίωνες μικρογράφοι κ.ά.). Βέβαια, οι ανασκαφές στην πόλη δεν έχουν φτάσει στα αρχαϊκά στρώματα· όμως θα μπορούσαμε να υποθέσουμε εύλογα ότι αν γίνονταν εισαγωγές τέτοιων αγγείων, κάποια θα κατέληγαν σε τάφους. Συνεπώς η απουσία από το νεκροταφείο μάλλον σημαίνει ότι δεν θα βρεθούν και στην πόλη (Ilieva 2010, 156).

Ένα τελευταίο επιχείρημα εναντίον της σαμιακής υπόθεσης είναι ότι αν και μπορούμε να στηριχθούμε στον μικτό χαρακτήρα του υλικού πολιτισμού της Σαμοθράκης, ώστε να δεχτούμε την πιθανότητα εγκατάστασης Ιώνων στο νησί, δεν υπάρχει κάτι που να πιστοποιεί ότι υπήρχε σχέση μητρόπολης-αποικίας μεταξύ Σάμου και Σαμοθράκης (Ilieva 2010, 157). Στις πηγές, εξάλλου, η ρητή χρήση του όρου «αποικία» περιορίζεται σε μία (Στράβων). Αντίθετα, προβληματίζει το γεγονός ότι οι άποικοι δεν υιοθέτησαν τη λατρεία της Ήρας, όταν στο νησί προέλευσής τους υπήρχε ένα διάσημο ιερό προς τιμή της, σε αντίθεση με την πολιτική που ακολούθησαν οι Σάμιοι άποικοι στη Ναύκρατη (Malkin 2001, 8· Ilieva 2010, 157). Αν δεχτούμε ότι οι άποικοι δεν συνήθιζαν να λαμβάνουν υπόψη τις γηγενείς λατρείες όταν όριζαν τον χώρο των ιερών στην αποικία τους, τουλάχιστον όσον αφορά τα αστικά και περιαστικά ιερά (Malkin 1987, 183–86), η εικόνα που έχουμε για τις λατρείες στη Σαμοθράκη προφανώς και δεν ενισχύει την υπόθεση του σαμιακού αποικισμού. Ο ισχυρισμός αυτός, όμως, ελέγχεται, καθώς υπάρχει τουλάχιστον μία αναφορά στον Ηρόδοτο (3.57–59) για Σαμίους που εξορίστηκαν από τον Πολυκράτη, εγκαταστάθηκαν στην Κυδωνία και ίδρυσαν ιερό στην τοπική θεότητα (Graham 2002, 232· Ilieva 2010, 159). Στην περίπτωση της Σαμοθράκης είναι η μυθολογία που τη θέτει εκτός ελληνικού κόσμου (Burkert 1993, 143–44), ακόμη και παρά το γεγονός ότι τη γνωρίζουμε από ελληνικές πηγές. Όπως και να έχει, οποιαδήποτε απόφαση για τον ρόλο των γηγενών λατρειών στον θρησκευτικό κόσμο των επήλυδων καλό είναι να αποδεικνύονται σε κάθε περίπτωση αντί να προϋποτίθενται, τουλάχιστον όποτε αυτό είναι δυνατόν (Malkin 1987, 183). Πάντως, μέχρι στιγμής δεν έχουν εντοπιστεί ούτε αρχιτεκτονικά στοιχεία που να παραπέμπουν στη Σάμο, που διακρίνεται για την αρχιτεκτονική της παραγωγής κατά την αρχαϊκή εποχή (Ilieva 2010, 157).

Η παραπάνω επιχειρηματολογία, όσο συμπαγής και αν φαίνεται, δεν είναι χωρίς σκοτεινά σημεία. Κατ' αρχάς, οι αναλύσεις της κεραμικής τύπου G2-3 από τη Σαμοθράκη δοκιμάζουν τη λογική των μεθοδολογικών μας εργαλείων. Η τεχνοτροπική ανάλυση συνηγορεί προς τη λημνιακή προέλευση, ενώ η ανάλυση του πηλού μας κατευθύνει είτε την Τρώαδα, την ίδια τη Σαμοθράκη ή αλλού. Το επιχείρημα ότι στην Τρώαδα υπάρχουν καλύτερες συνθήκες ομογενοποίησης και ιζηματογένεσης –και συνεπώς αυτό εμποδίζει την τοπική παραγωγή στη Σαμοθράκη ενώ διευκολύνει την εμπορία τους από την Τρώαδα– μοιάζει προϊόν ερευνητικής αυτοσυγκράτησης και όχι αναπόδραστο λογικό συμπέρασμα. Αν το αποδεχτούμε, σημαίνει ότι αποδεχόμαστε πως η μία μέθοδος (τεχνοτροπική ανάλυση) μπορεί να αντικατασταθεί από την άλλη (χημική ανάλυση πηλού) και ότι και οι δύο μέθοδοι δημιουργούν το ίδιο είδος δεδομένων και προσφέρουν το ίδιο είδος πληροφορίας. Συνεπώς, πρέπει να «βελτιώσουμε» τον τρόπο με τον οποίο αναλύουμε τεχνοτροπικά την G2-3 κεραμική από τη Σαμοθράκη. Αν αντίθετα αποδεχτούμε ότι τα συμπεράσματα των δύο μεθόδων δεν αναιρούν το ένα το άλλο, ή τουλάχιστον αυτό δεν ισχύει κάθε φορά και σε κάθε περίπτωση, τότε καλούμαστε να κινηθούμε πιο τολμηρά και ίσως πιο ευέλικτα και να συμβιβάσουμε τις δύο διαφορετικές αναλύσεις. Ο μόνος, όμως, λογικά συνεπής συμβιβασμός που μπορεί να προκύψει είναι η ύπαρξη ενός τοπικού εργαστηρίου με λημνιακά πρότυπα ή ενός περιφερόμενου κεραμέα που χρησιμοποιεί ντόπια πρώτη ύλη. Από την άλλη, τέτοιου είδους ερμηνείες,

βασισμένες σε λογικούς συμπερασμούς, χωρίς όμως θετική τεκμηρίωση, οδηγούν ενίοτε σε υπερβολές (Kotsonas 2011, 135–38). Ουσιαστική λύση στο πρόβλημα δεν φαίνεται να δίνει η τελευταία χρονικά χημική ανάλυση (Ilieva 2023, 63–72, 116–27), παρά το γεγονός ότι υποδεικνύει την ταυτόχρονη παρουσία πολλών τοπικών κέντρων παραγωγής, γιατί, όπως σχολιάστηκε παραπάνω, το πρόβλημα είναι πρωτίστως ζήτημα ερμηνείας. Επιδίωξη της μονογραφίας αυτής, ωστόσο, δεν είναι να απαντήσει σε τέτοιου είδους ερωτήματα, καθώς εξαρχής ο τρόπος προσέγγισης της ταυτότητας δεν είχε στόχο την αναζήτηση ουσιοκρατικών ερμηνειών που καθιστούν τον ερευνητή μέρος του προβλήματος (βλ. σχετικά την πολύ πετυχημένη διατύπωση του Hall 2000, 18).

Ανάλογη είναι και η κριτική που μπορούμε να ασκήσουμε στο ερμηνευτικό σχήμα που προτείνει η Ilieva (2010, 152–61) για τα ευρήματα από τις δύο νεκροπόλεις της Σαμοθράκης. Χρησιμοποιώντας ως κριτήρια (ο όρος δεν χρησιμοποιείται με την ειδική και περιοριστική σημασία που απαντά στον Hall 2000, 20–1) ορισμένα ιδιαίτερα ευρήματα –ορειχάλκινες φιάλες και περόνες– αναζητά παράλληλα σε παρόμοιο (ταφικό) πλαίσιο. Τα παράλληλα εντοπίζονται στην αρχαία Θράκη, Ιλλυρία, Αιολίδα, Τρωάδα και Κόρινθο. Με εξαίρεση την Κόρινθο, στην οποία, εξάλλου, τα ευρήματα είναι ελάχιστα, η διασπορά αυτού του τύπου κτερισμάτων φαίνεται να αποσυνδέει τη Σαμοθράκη από την Ιωνία, πολύ δε περισσότερο από τη Σάμο. Το λογικό άλμα σ' αυτή τη συλλογιστική έγκειται στην εξαρχής υποβόσκουσα και ταυτόχρονα αξιωματικά αποδεκτή θέση ότι η παρουσία ορειχάλκινων φιαλών και περονών μπορεί να λειτουργήσει ως απόδειξη, ή τουλάχιστον ένδειξη, για την εθνοτική ταυτότητα των κατοίκων της Σαμοθράκης, καθώς πρόκειται για ευρήματα με περιορισμένη γεωγραφική διασπορά. Παραβλέποντας την κυκλικότητα του συλλογισμού –δεν μπορεί να είναι η περιορισμένη διασπορά που καθιστά τα συγκεκριμένα αντικείμενα κριτήρια για τον εντοπισμό της εθνοτικής ταυτότητας, τη στιγμή που η ταυτότητα με τη σειρά της επιβεβαιώνεται από την περιορισμένη διασπορά, αλλά πρέπει να είναι άλλοι οι λόγοι που μας επιτρέπουν να τα χρησιμοποιήσουμε ως κριτήρια, ώστε η διασπορά τους να αποκαλύπτει το είδος της ταυτότητας που εκπροσωπούν– το βασικό πρόβλημα είναι ότι, ενώ τα ταφικά έθιμα έχουν έντονα μνημονικό χαρακτήρα, δεν συνδέονται απαραίτητα με τις συγκεκριμένες εθνοτικές ομάδες. Στην παραπάνω προσέγγιση, για παράδειγμα, δεν μας γνωστοποιείται, με εξαίρεση την περίπτωση της Άσσου, το ποσοστό επί του συνόλου των τάφων που έχει τέτοιου είδους κτερίσματα, πληροφορία που θα είχε την αξία της. Για τη Σαμοθράκη αφήνεται να εννοηθεί ότι είναι μικρός αριθμός και ότι συνδέεται με την καύση των νεκρών· η καύση όμως είναι πρακτική που παρατηρείται σε μεγάλη έκταση, ειδικά στη Νότια Νεκρόπολη. Προκύπτει, συνεπώς, η απορία με ποιο (κεραμικό) αγγείο αντικαθίστανται οι φιάλες σε εκείνους τους τάφους που δεν έχουν βρεθεί; Επίσης, πώς αποκλείεται η σχέση με άλλες μορφές ταυτότητας (θρησκευτική, έμφυλη, ταξική) ή η πιθανότητα τα συγκεκριμένα αντικείμενα να είναι φορείς πολλαπλών ταυτοτήτων; Τέλος, αν αποδεχτούμε έναν εθνοτικό χαρακτήρα στα κτερίσματα αυτά, η παρουσία τους σε νεκροταφείο της Κορίνθου σημαίνει και αντίστοιχη παρουσία Θρακών; Αν όχι, πώς αυτό επηρεάζει τη συζήτηση για της εθνοτικές ταυτότητες στη Σαμοθράκη;

Επίσης, προβληματική είναι η σύνδεση των πιθανολογούμενων Σαμίων αποίκων με τη σχέση αποικίας-μητρόπολης που θα αναμέναμε να υπάρχει ανάμεσα στη Σαμοθράκη και στη Σάμο (Ilieva 2010, 157). Εκ πρώτης όψεως, τέτοιου είδους σχέση δεν συνάδει με τις φιλολογικές μαρτυρίες, σύμφωνα με τις οποίες οι άποικοι εκδιώχθηκαν από το νησί τους και, συνεπώς, κανείς δεν θα περίμενε να διατηρήσουν τις συνηθισμένες σχέσεις με την πόλη προέλευσής τους, πολύ περισσότερο να είναι δυνατόν να εντοπιστεί η εθνοτική τους ταυτότητα χάρη στα υλικά κατάλοιπα αυτών των σχέσεων. Μήπως αυτό σημαίνει ότι ο όρος αποικία, τουλάχιστον όπως εμείς τον αντιλαμβανόμαστε, δεν είναι ο καταλληλότερος για την εγκατάσταση των Σαμίων στη Σαμοθράκη, ή ότι πρέπει να διευρύνουμε το περιεχόμενό του προς μια κατεύθυνση, την οποία φαίνεται να μας υποδεικνύουν εμμέσως οι πηγές; Στο πλαίσιο αυτό θα πρέπει να εντάξουμε και την απουσία λατρείας της Ήρας στην αποικία. Ακολουθώντας τη λογική και την εκφορά λόγου του Hall (2000, 20–1), θα λέγαμε ότι η λατρεία της Ήρας δεν χρησιμοποιήθηκε στη Σαμοθράκη ως ένα από τα *indicia* της σαμιακής ταυτότητας και ότι οι αφηγήσεις που θέλουν τους αποίκους να προέρχονται από τη Σάμο, όταν συγκροτήθηκαν, δεν διέκριναν ή παρέβλεψαν αυτό που σε εμάς φαίνεται αντιφατικό. Άλλωστε, αυτού του είδους η αντίφαση δεν εντοπίζεται μόνο στην περίπτωση της Σαμοθράκης (Malkin 1994, 115–42· Hall 2014, 116–20).

Εξίσου γριφώδης είναι και ο συλλογισμός που στηρίζεται στην απουσία αρχιτεκτονικών ευρημάτων ανάλογων με τα σαμιακά αρχιτεκτονήματα της αρχαϊκής περιόδου σε αντίθεση με τη Ζώνη, αποικία της Σαμοθράκης στην περαιά, όπου έχει βρεθεί ένας θραυσματικά σωζόμενος κούρος και ένα αρχαϊκό ιερό του Απόλλωνα. Φυσικά, η ιδιόμορφη αντίθεση ανάμεσα σε Ζώνη και Σαμοθράκη είναι πιθανόν να οφείλεται στην παρουσία της λατρείας των Μεγάλων Θεών στο νησί. Έτσι, ενώ δεν μπορεί να αποκλειστεί η παρουσία Σαμίων στο νησί, μπορεί να αμφισβητηθεί ο χαρακτηρισμός «αποικία» (Πιένα 2010, 158–59), προσέγγιση που, όπως ήδη σχολίασαμε, δεν είναι ικανοποιητική.

Στο σημείο αυτό αξίζει να παραθέσουμε το σχόλιο της Πιένα για εκείνη ακριβώς την κεραμική που φαίνεται πως συνδέει το νησί με την Ιωνία, καθώς μας εισάγει απευθείας στο μεθοδολογικό πρόβλημα του θέματος:

Παρόλο που ο ανατολικός ελληνικός χαρακτήρας τους γενικά δεν αμφισβητείται, είναι σχεδόν αδύνατο να ερμηνευθούν ως άμεση ένδειξη σχέσης με τη Σάμο, καθώς παρόμοια προϊόντα παράγονταν σε όλη τη λεκάνη του Αιγαίου, όπου κυκλοφορούσαν ως εμπορεύσιμα αγαθά χωρίς εθνοτική διάσταση. Συνεπώς, η σχέση μεταξύ φιλολογικών πηγών και αρχαιολογικών δεδομένων δεν είναι τόσο ξεκάθαρη (Πιένα 2010, 154 μτφ. του γράφοντος.).

Η τελευταία περίοδος του παραθέματος είναι αποκαλυπτική ενός τρόπου σκέψης που ενδιαφέρεται πρωτίστως για τα αρχαιολογικά τεκμήρια, ενώ υποβόσκει και η αντίληψη μιας βαθύτερης ουσίας στην έννοια της ταυτότητας, η οποία επιτρέπει μια σύντομη παρέκβαση για μια ακόμη αναφορά στη μέθοδο του Hall.

Μελετώντας μια ανάλογη περίπτωση, την ιστορικότητα της δωρικής καθόδου, ο Hall (2000, 3, 111–29) καταλήγει στο συμπέρασμα ότι, ενώ τα υλικά αντικείμενα μπορούν να έχουν ρόλο ενεργών συμβόλων διακηρύσσοντας μια συγκεκριμένη ταυτότητα, ο εντοπισμός μοτίβων στα υλικά κατάλοιπα δεν μπορεί από μόνος του να αποτελέσει απόδειξη ύπαρξης εθνοτικής ταυτότητας· αντιθέτως τέτοιες αρχαιολογικές ή ανθρωπολογικές προσεγγίσεις σχετίζονται με την ρομαντική και (ψευδο-)θετικιστική αναζήτηση του «πνεύματος του έθνους» (Volkgeist). Αυτή η θέση υποστηρίζεται ανεξάρτητα και από ανθρωπολογικές έρευνες (Hall 2000, 129–30). Η παραπάνω παρατήρηση είναι στη βάση της σωστής. Στόχος του Hall δεν είναι να αρνηθεί τη συμβολή της αρχαιολογίας, αλλά να καθορίσει ακριβέστερα αυτή τη συμβολή, που ονομάζει **αρχαιολογία της κοινωνικής πρακτικής** (archaeology of social praxis), με στόχο τη διάκριση της ενεργητικής κοινωνικής συμπεριφοράς, η οποία καθιστά τα αντικείμενα σύμβολα, από την παθητική, η οποία δεν μπορεί να συνδεθεί με εθνοτικές ή άλλου είδους ταυτότητες (Hall 2000, 3, 114, 131–42). Ακόμη και από την καθημερινή εμπειρία μπορούμε να αντιληφθούμε ότι μεγάλος αριθμός αντικειμένων που χρησιμοποιούμε δεν συνδέονται με την εθνοτική (ή εθνική) μας ταυτότητα και ταυτόχρονα είναι ταυτοτικά φορτισμένα. Βέβαια, αυτό είναι κάτι που σε κάθε περίπτωση πρέπει να αποδεικνύεται ξεχωριστά και όχι να προϋποτίθεται. Αυτό ακριβώς το πρόβλημα έχει εντοπίσει και ο Hall, παρόλο που δεν το εκφράζει ρητά: δεν είναι δυνατόν να χρησιμοποιήσουμε το αρχαιολογικό υλικό, για το οποίο καλούμαστε να αποδείξουμε ότι πιθανόν λειτουργεί ως κριτήριο εντοπισμού ταυτότητας, ως απόδειξη ότι μπορεί να λειτουργήσει ως τέτοιο, χωρίς να έρθουμε αντιμέτωποι με κυκλικά επιχειρήματα. Χρειάζεται, επομένως, ένα σύνολο κριτηρίων ανεξάρτητων από τα υλικά κατάλοιπα προκειμένου να ελεγχθεί κατά πόσο στην προς μελέτη περίπτωση τα μοτίβα που εντοπίζονται στα αρχαιολογικά δεδομένα μπορούν να θεωρηθούν προϊόντα συμπεριφορών που συνδέονται με την εθνοτική ταυτότητα – άραγε ποιων ακριβώς;

Αυτό δεν γίνεται αντιληπτό ακόμη και σε έρευνες μετά τη δημοσίευση της τόσο σημαντικής μελέτης του Hall και ίσως οφείλεται στο γεγονός ότι ο Hall δεν χρησιμοποιεί για το ζήτημα αυτό αρκετά αφηρημένη ή θεωρητική γλώσσα, αλλά πραγματεύεται απευθείας τη σημασία των φιλολογικών πηγών έναντι των αρχαιολογικών δεδομένων, κάτι που πιθανόν ενεργοποιεί ανακλαστικά υπεράσπισης του κλάδου (βλ. σχόλια Hodos 2010, 5, 12 και Antonaccio 2010). Πάντως, η παραπάνω παρατήρηση δεν σημαίνει ότι το αρχαιολογικό υλικό δεν μπορεί να χρησιμοποιηθεί ως κριτήριο, αλλά ότι είναι δυνατό να έχει πρωταγωνιστικό ρόλο σε πιο περιορισμένα ερωτήματα, όπως αν παρατηρούνται αντιφάσεις ανάμεσα στους μύθους και την εικόνα που σχηματίζουμε από τα κατάλοιπα. Χαρακτηριστικό παράδειγμα που αναλύθηκε παραπάνω (Κεφάλαιο 4.1), η περίπτωση της

φοινικικής παρουσίας στη Θάσο. Ως ένα βαθμό, όμως, οφείλεται και στην ενασχόλησή του Hall με θέματα (η καταγωγή των Ιώνων και των Δωριέων-Ηρακλειδών), για τα οποία υπάρχει άφθονο υλικό που μπορεί να παραβληθεί με αρχαιολογικά κατάλοιπα και γλωσσολογικές παρατηρήσεις (Hall 2000, 67, 140). Σε περιπτώσεις με κυρίαρχο το αρχαιολογικό υλικό και μηδαμινές ή ανύπαρκτες πηγές πληροφόρησης διαφορετικής φύσης, οι ευθείες αναφορές σε εθνοτικές ταυτότητες είναι μάλλον παραπλανητικές αν όχι επικίνδυνες. Σε τέτοιες περιπτώσεις απαιτείται μια προσέγγιση που να ταιριάζει περισσότερο στον υλικό πολιτισμό: τα αντικείμενα, τόσο ως οπτικά ερεθίσματα όσο και ως φορείς ιδεολογιών, συμμετέχουν σε ένα δίκτυο κοινών πολιτισμικών επικοινωνιακών κωδίκων ενισχύοντας μέσω της κατανάλωσής τους το αίσθημα της όποιας ταυτότητας – όχι απαραίτητα εθνοτικής (Hodos 2010, 19–21).

Η σημασία της εργασίας του Hall φαίνεται από το γεγονός ότι, αν και έχει περάσει πάνω από μία δεκαετία από τότε που διατύπωσε τις απόψεις του, το έργο του θεωρείται ακόμη σημείο αναφοράς, ώστε να δέχεται κριτική. Η κριτική αυτή εστιάζει κυρίως στη διάκριση κριτηρίων-ενδείξεων και στην εξέχουσα θέση που έχουν στη σκέψη του οι αφηγήσεις σχετικά με την καταγωγή και τη γεωγραφία. Αυτό για πολλούς αρχαιολόγους φαίνεται πως σημαίνει ότι η αρχαιολογία επιστρέφει σε μια εποχή που αντιμετωπιζόταν ως θεραπευτική της ιστορίας (Antonaccio 2010, 33–4). Για να αποφευχθεί αυτό το πισωγύρισμα, η αρχαιολογική έρευνα εστιάζει στο γεγονός ότι ο υλικός πολιτισμός δεν είναι παθητικός αποδέκτης ή εκφραστής ιδεών, αλλά **συμμετέχει ενεργά στη διαμόρφωσή τους**, συμβάλλοντας στη συγκρότηση εναλλακτικού λόγου, ο οποίος μπορεί να ξεπερνά τα όρια που θέτουν οι επίσημες αφηγήσεις περί εθνοτικής ταυτότητας, να έρχεται σε αντίθεση με αυτές ή ακόμη και να τις ακυρώνει στην πράξη (Antonaccio 2010, 34). Οι θεωρητικές αναζητήσεις έχουν οδηγήσει σε μελέτες που προσπαθούν να τις εφαρμόσουν στο αρχαιολογικό υλικό (ενδεικτικά Hales και Hodos 2010). Το πρόβλημα συνοψίζεται ως εξής: αν δεχθούμε ότι για την εθνοτική ταυτότητα οι γραμματειακές πηγές είναι πρωταρχικής σημασίας, τότε δημιουργείται η αίσθηση πως το μεγαλύτερο μέρος του παρελθόντος παραμένει βουβό, ενώ αν χρησιμοποιήσουμε αποκλειστικά τον υλικό πολιτισμό για να οδηγηθούμε σε εθνοτικές ταυτότητες επιστρέφουμε σε ερευνητικές πρακτικές που θεωρούνται εδώ και πολύ καιρό αποτυχημένες (Trigger 2005, 167–72).

Σε βαθύτερο επίπεδο φαίνεται πως υποκρύπτονται δύο παρανοήσεις. Η πρώτη αφορά τον όρο εθνοτική ταυτότητα. Αν και η κριτική ξεκινά από την πεποίθηση του Hall ότι η εθνοτική ταυτότητα δεν είναι προσβάσιμη αποκλειστικά μέσω του υλικού πολιτισμού, αμέσως η συζήτηση στρέφεται προς την έννοια της ταυτότητας και όχι του εθνοτισμού. Για παράδειγμα, η Antonaccio συνοψίζει τη μεθοδολογία του Hall ως εξής: *«Γνωρίσματα που θα μπορούσαμε να θεωρήσουμε αποφασιστικά κριτήρια, όπως η χρήση ενός συγκεκριμένου είδους κεραμικής, ένα ιδιαίτερο είδος κόμμωσης, η ομιλία μιας συγκεκριμένης διαλέκτου, ή οποιαδήποτε άλλη πολιτιστική πρακτική ή υλική έκφραση της ταυτότητας, δεν αποτελούν κριτήρια για το συγκεκριμένο είδος ταυτότητας, την εθνοτική»* (Antonaccio 2010, 33 μτφ. του γράφοντος). Και συνεχίζει κριτικά: *«Η αποδοχή αυτού του συμπεράσματος σήμαινε επίσης την αποδοχή ότι, εν γένει, η διερεύνηση του νοήματος και της ταυτότητας στο πολύ μακρινό ανθρώπινο παρελθόν, μη τεκμηριωμένο από γραπτές πηγές, ήταν επίσης μάταιη»* (Antonaccio 2010, 34 μτφ. του γράφοντος).

Η δεύτερη παρανόηση έγκειται στον ρόλο του υλικού πολιτισμού ως εναλλακτικού λόγου στις αφηγήσεις παραδεδομένες από άλλες πηγές. Η μέθοδος του Hall έχει αξία αν δεν ξεχνάμε ότι δεν είναι σχεδιασμένη για να απαντήσουμε στο ερώτημα ποια ήταν η εθνοτική ταυτότητα της ομάδας που μελετάμε κάθε φορά, αλλά με ποιο τρόπο γινόταν αντιληπτή. Με την ερευνητική προσέγγιση να εστιάζει στο επίπεδο της πρόσληψης, γραμματειακές πηγές και υλικά κατάλοιπα έχουν μάλλον παραπληρωματικό παρά αντιθετικό ρόλο. Έτσι, ο/η αρχαιολόγος ερευνητής μπορεί να ξεκινά από έναν προβληματισμό γύρω από την εθνοτική ταυτότητα, αλλά αναπόφευκτα, εξαιτίας του υλικού του, επεκτείνεται σε παράλληλες ή ευρύτερες έννοιες, όπως η πολιτισμική ή η κοινωνική ταυτότητα. Φυσικά, πρόκειται για έννοιες που αφορούν περισσότερο την οπτική εκτός του πλαισίου της ομάδας (-ητική προσέγγιση). Και, όπως επίσης σχολιάσαμε, όταν αυτή η οπτική υιοθετείται στην αναζήτηση εθνοτικής ταυτότητας, όπως π.χ. παραδέχεται ότι κάνει η Antonaccio (2010, 50), παραπέμπει όχι στην έννοια της εθνοτικής ομάδας αλλά της φυλής.

Πάντως, η κριτική στο έργο του Hall δεν πρέπει να θεωρηθεί εξ ολοκλήρου άστοχη. Όπως φαίνεται, και ο Hall δεν καταφέρνει να ξεφύγει εντελώς από την παγίδα της πεποίθησης ότι υπάρχει αδιαμεσολάβητη πληροφορία (Hall 2000, 182). Μπορεί να μην θεωρεί τους μύθους αξιόπιστους για την εποχή και τα γεγονότα στα οποία αναφέρονται, χρησιμοποιεί, όμως, τα κείμενα ως σταθερό σημείο πάνω στο οποίο μπορεί να σταθεί για να κατανοήσει την εποχή που χρησιμοποιούνται, ένα είδος καμβά όπου υλικός πολιτισμός, πρακτικές και αναπαραστάσεις συντίθενται σε διαφορετικούς συνδυασμούς. Έτσι, το ερώτημα παραμένει: τι γίνεται όταν οι γραμματειακές πηγές είναι ανεπαρκείς; Το παράδειγμα των Εβραίων της Σικελίας οι οποίοι υιοθέτησαν πλήρως τα ταφικά έθιμα των αλλόθρησκων γειτόνων τους, συσκοτίζοντας το εθνотικό τους αποτύπωμα σε μια πρακτική με έντονα μνημονικό χαρακτήρα, καταδεικνύει πόση προσοχή χρειάζεται η προσέγγιση τέτοιων ζητημάτων (Hall 2000, 130)

Επιστρέφοντας στην περίπτωση των Σαμοθρακών καταλήγουμε ότι η απόδειξη της ύπαρξης ή μη Σαμίων στο νησί δεν θα έπρεπε να είναι πρωταρχικός στόχος. Αντίθετα, η γραμματειακή παράδοση μας υποχρεώνει να θεωρήσουμε την ύπαρξη της σαμιακής ταυτότητας δεδομένη, έστω από το χρονικό σημείο που εμφανίζεται στις πηγές και μετά, να περιγράψουμε τους σκοπούς που η ταυτότητα αυτή φαίνεται να εξυπηρετεί, να προσπαθήσουμε να εντοπίσουμε τον αναμνηστικό μηχανισμό που θέτει σε λειτουργία και σίγουρα να συζητήσουμε σε ποιο βαθμό ο υλικός πολιτισμός χρησιμοποιείται ως ενδεικτικό στοιχείο (*indicium*) της ταυτότητας ή όχι. Με άλλα λόγια, η κεραμική που έχει χρησιμοποιηθεί κατά καιρούς για να πιστοποιήσει την ύπαρξη αποίκων από τη Σάμο στη Σαμοθράκη δεν λειτουργεί ως ενδεικτικό στοιχείο της ταυτότητας τους. Η διαφορά είναι κάτι παραπάνω από ζήτημα διατύπωσης. Συνδέεται αφενός με τα ερευνητικά ερωτήματα που θέτει ο/η αρχαιολόγος στο υλικό του, αφετέρου με έναν ευρύτερο γνωσιολογικό προβληματισμό που αφορά τη σχέση της αρχαιολογίας με συγγενικές επιστήμες.

Εν τέλει, ο υλικός πολιτισμός σε συνδυασμό με το γραμματειακό και επιγραφικό υλικό δεν επιτρέπουν να αμφισβητήσουμε την ύπαρξη σαμιακής αποικίας, αλλά μπορούν να εξηγήσουν γιατί οι άποικοι δεν άφησαν τα εθνотικά ίχνη που θα περιμέναμε στον υλικό πολιτισμό. Επομένως, η ευθεία επίθεση στο πρόβλημα, η αναζήτηση των Θρακών και των Σαμίων απ' ευθείας στον υλικό πολιτισμό, πρέπει να θεωρηθεί προβληματική. Εξίσου προβληματική είναι και η τάση να ανταγωνίζεται ο ερευνητής τα αρχαία αφηγήματα. Είναι ένα ζήτημα να διαπιστώνουμε ότι ο υλικός πολιτισμός στη Σαμοθράκη έρχεται σε αντίθεση με την επίσημη εθνотική ταυτότητα που κυριαρχεί στο νησί και διαφορετικό να ισχυριστούμε ότι πρέπει να αναζητήσουμε (και) αλλού την κοιτίδα των Ελλήνων αποίκων. Διατυπώσεις όπως η παρακάτω:

Αυτή η διαδικασία αλληλεπίδρασης (εν. οικονομικών και πολιτισμικών δικτύων που πιστοποιούνται από την παρουσία κεραμικής) δημιουργεί μια ευρύτερη πολιτιστική ταυτότητα, με όρους υλικού, των πριν τον ελληνικό αποικισμό Σαμοθράκων, που τους απομακρύνει από το πλαίσιο της Πρώιμης Εποχής του Σιδήρου της Θράκης και σηματοδοτεί την αρχή μιας σταδιακής ανάμειξης και αλληλεπικάλυψης παραδόσεων που θα βρουν μια τελική έκφραση αργότερα στην πολύ υβριδική φύση σαμοθρακικής ελληνικής ταυτότητας (Piene 2010, 150),

είναι στην πραγματικότητα προβληματικές κατά την αναζήτηση εθνотικών ταυτοτήτων. Αυτό που μπορεί ίσως να εντοπιστεί είναι η θέση του προϋπάρχοντος πολιτισμού στη σαμοθρακική ταυτότητα και πώς διαχειρίστηκαν τους μύθους και τις ιστορίες ντόπιοι και άποικοι.

Πίνακας 13: Συσχετισμοί υλικού πολιτισμού και εθνοτικών ομάδων στη Σαμοθράκη, σύμφωνα με την μέχρι τώρα έρευνα.

Ευρήματα	Θέση	Χρονολόγηση	Εθνοτική Ομάδα
οικισμός παράλιος	Μικρό Βουνί	ΥΕΧ–Τροία VIh (14ος αι. π.Χ.)	προελληνικός πληθυσμός
οικισμοί-εγκαταστάσεις ορεινοί	Άι-Λιας, Αυγερινός, Βρυχός, Κρημνιώτισσα, Μαντρούδια, Μισοβούνι, Σελλάδα	ΠΕΣ–Τροία VIIb (12ος–950 π.Χ.)	προελληνικός πληθυσμός, Θράκες
μεγαλιθικοί τάφοι (ντολμέν)	Άι-Λιας, Γιαλόμαντρα, Σελλάδα, Βίγλα	11ος–6ος αι. π.Χ.	προελληνικός πληθυσμός, Θράκες
G2-3 κεραμική	άστρ, Ιερό Μεγάλων Θεών, Νότια Νεκρόπολη	ύστερος 7ος–τέλη 6ου αι. π.Χ. (πριν τα μηδικά)	Αιολείς-Τυρρηννοί/Λήμνιοι
καρχήσια	άστρ, Ιερό Μεγάλων Θεών (Κτίριο του Τελετουργικού Χορού), Νότια Νεκρόπολη	μέχρι το α' μισό του 7ου αι. π.Χ. (Μάτσας), ύστερος 7ος–τέλη 6ου αι. π.Χ. (πριν τα μηδικά)	Θράκες, Αιολείς-Τυρρηννοί/Λήμνιοι
μόνωτες φυάλες (ιωνικά πρότυπα)	Νότια Νεκρόπολη	αρχαϊκή εποχή	Σάμιοι
ανθρωπομορφικό αγγείο	Μάνταλ' Παναγιά	ύστερη αρχαϊκή εποχή	
αττική κεραμική	Ιερό Μεγάλων Θεών, Νότια Νεκρόπολη	τέλη 7ου–αρχές 6ου αι. π.Χ.	-
γκρίζα κεραμική	άστρ, Ιερό Μεγάλων Θεών, Νότια Νεκρόπολη,	ύστερος 7ος–τέλη 6ου αι. π.Χ. (πριν τα μηδικά)	Αιολείς-Τυρρηννοί (Λήμνιοι)
ενταφιασμοί	Νότια Νεκρόπολη	6ος και 5ος αι. π.Χ.	Σάμιοι
παιδικός εγχυτρισμός	Βόρεια Νεκρόπολη	6ος και 5ος αι. π.Χ.	
καύσεις	Βόρεια Νεκρόπολη, Νότια Νεκρόπολη,	6ος και 5ος αι. π.Χ.	μη Σάμιοι
κλαζομενικοί αμφορείς	Νότια Νεκρόπολη	μετά τα μέσα του 7ου αι. π.Χ.	Σάμιοι
κύλικες	Μάνταλ' Παναγιά	ύστερη αρχαϊκή εποχή	Σάμιοι
ορειχάλκινες φιάλες	Νότια Νεκρόπολη	αρχαϊκή εποχή	Θράκες
πόρπες	Νότια Νεκρόπολη	7ος και 6ος αι. π.Χ.	Αιολείς-Θράκες
τερακότες	Μάνταλ' Παναγιά	ύστερη αρχαϊκή εποχή	Σάμιοι
τοπική κεραμική	Ιερό Μεγάλων Θεών (αποθέτης και εστία κάτω από το Κτίριο του Τελετουργικού Χορού)	μέχρι το α' μισό του 7ου αι. π.Χ.	προελληνικοί πληθυσμοί-Θράκες
τοπική κεραμική με ιωνικά πρότυπα	Ιερό Μεγάλων Θεών	τέλη 7ου–αρχές 6ου αι. π.Χ.	Σάμιοι
φολιδωτοί αμφορείς	Νότια Νεκρόπολη		Σάμιοι

4.3.3. Σάμιοι, λοιποί Ίωνες, Αιολείς και αρχαιολογική τεκμηρίωση: σκιαγραφώντας εθνοτικές ταυτότητες στη Σαμοθράκη

Συνοψίζοντας τα πορίσματα της μέχρι τώρα έρευνας, η πριν τον 7ο αι. π.Χ. Σαμοθράκη εντάσσεται στην κοινή πολιτισμική γλώσσα της ΝΑ Θράκης της Πρώιμης Εποχής του Σιδήρου με πολιτισμικό κέντρο την Τροία, εικόνα που φαίνεται να συνάδει με την αντίστοιχη των φιλολογικών πηγών. Κατά τις αρχές του 7ου αι. π.Χ. το νησί απέκτησε περισσότερες σχέσεις με την Τρώαδα και την Αιολίδα. Σύμφωνα με τις πηγές στα τέλη του 7ου ή στις αρχές του 6ου αι. π.Χ., οι Σάμιοι εγκαθίστανται στο νησί, χωρίς να αφήνουν σαφώς ορατά ίχνη στον υλικό πολιτισμό, καθώς τα αντικείμενα που συνδέονται με την έλευσή τους είναι μεν ιωνικής προέλευσης ή προτύπων, δεν συνδέονται όμως ξεκάθαρα με τη Σάμο. Η εξήγηση για τη χαλαρή σύνδεση με τη Σάμο αναζητήθηκε στους πολιτικούς λόγους που οδήγησαν τους αποίκους στη Σαμοθράκη. Στοιχεία ιδιάζοντα, όπως π.χ. η χρήση ελληνικού αλφαβήτου για να αποδοθεί η τοπική γλώσσα που απέκτησε ιερό χαρακτήρα, θεωρούνται ενδείξεις ειρηνικής συνύπαρξης των διαφορετικών εθνοτικών ομάδων του νησιού. Η συνύπαρξη αυτή θεωρείται ορατή και στον υλικό πολιτισμό και βρίσκει την κορύφωσή της στη λατρεία των Μεγάλων Θεών, όπου παραδόσεις γηγενών και επήλυδων συνενώθηκαν σε ένα ευρείας εμβέλειας ιερό (Piieva 2010, 161). Την εικόνα εθνοτικής ποικιλομορφίας –και ίσως ερευνητικής σύγχυσης– συμπληρώνει η θέση ότι τουλάχιστον ένα πρώτο κύμα αποίκων προέρχεται από την Αιολίδα, εκτός από αυτό των Σαμίων, το οποίο πιθανόν να μην υπήρξε ποτέ πραγματικά (Μάτσας 2009, 209–10). Η κριτική των σχετικών κεφαλαίων στόχο είχε να καταδείξει ότι σ' αυτή την τόσο λογική και στεγανή αφήγηση μπορούν να εντοπιστούν ρωγμές που επιτρέπουν την ανάλυση με ανανεωτικό πνεύμα κειμένων, αντικειμένων και χώρων.

Αυτού του είδους η αναζήτηση μπορεί ίσως να προκύψει από τον μεθοδολογικό προβληματισμό του πρώτου μέρους. Σύμφωνα με όσα σχολιάστηκαν εκεί, τα κείμενα είναι μια μορφή πολιτισμικής μνήμης. Πρόκειται, δηλαδή, για πολιτισμικά προϊόντα κανονιστικού χαρακτήρα, αφού είναι οι παγιωμένες εκδοχές μιας αναμνηστικής διαδικασίας που προκαλείται από την αλληλεπίδραση μέσω της επικοινωνίας των μελών της ομάδας. Ο κανονιστικός τους χαρακτήρας αποκαλύπτεται ιδιαίτερα στις περιπτώσεις που οι ίδιοι οι αρχαίοι ερευνητές προκρίνουν μια συγκεκριμένη εκδοχή του μυθικού ή ιστορικού παρελθόντος στην προσπάθειά τους να εντοπίσουν τις αξιόπιστες πηγές, χωρίς να υποπτεύονται ότι η προσπάθειά τους αυτή υπονομεύεται από τις επιδιώξεις της παραλλαγής που επιλέγουν. Για τη Σαμοθράκη, τέτοιες είναι οι περιπτώσεις του μηχανισμού χάρη στον οποίο φαίνεται πως επιβίωσε η παράδοση του σαμιακού αποικισμού, μια αφήγηση η οποία στόχευε πρωτίτως σε ένα ακροατήριο που θα αποφάσιζε για την τύχη του νησιού και κατέληξε ως κυρίαρχη αφήγηση για την καταγωγή των πρώτων αποίκων της Σαμοθράκης, και της κριτικής του Στράβωνα, της μοναδικής πηγής που αμφισβητεί μια από τις κυρίαρχες αφηγήσεις του αποικισμού της Σαμοθράκης.

Την ίδια στιγμή, ο υλικός πολιτισμός περιλαμβάνει τόσο αντικείμενα καθημερινής χρήσης όσο και αντικείμενα με χαρακτήρα εξίσου κανονιστικό με τις γραμματειακές πηγές που εξετάσαμε. Σε καμιά περίπτωση όμως δεν μπορεί να προϋποτεθεί ότι είναι φορτισμένα με κάποιο ιδιαίτερο εθνοτικό νόημα, καθώς η παρουσία και μόνο του σημαντικού ιερού των Μεγάλων Θεών μας υποχρεώνει να αναζητήσουμε και εναλλακτικές ταυτότητες που μπορούν να έχουν προκύψει από μορφές κοινωνικής μνήμης χωρίς εθνοτικά στοιχεία. Αν ο χαρακτήρας του υλικού πολιτισμού τεκμηριώνει την ύπαρξη δικτύων, τη σχέση ίσως ενός ή περισσότερων κέντρων και μιας πολιτισμικής περιφέρειας, δεν μας επιτρέπει να δεχτούμε αβασάνιστα οποιαδήποτε ερμηνεία σχετικά με εθνοτικές ταυτότητες.

Οι γραμματειακές πηγές που υπάρχουν είναι αρκετές για να εφαρμοστεί μια μέθοδος παρόμοια με του Hall και η κριτική των προηγούμενων κεφαλαίων προσπάθησε να κινηθεί προς αυτή την κατεύθυνση. Το πόσο δύσκολο όμως είναι να μείνει κανείς πιστός στην απλή παραδοχή ότι κριτήρια και ενδείξεις ταυτότητας δεν πρέπει να αντιμετωπίζονται ως αντικειμενικοί δείκτες φαίνεται και στο έργο του ίδιου του Hall. Από όλα τα κριτήρια που απαριθμεί, εξαιρεί τη σύνδεση της εθνοτικής ομάδας με την υπαρκτή ή μυθική επικράτεια-κοιτίδα και τον καταγωγικό μύθο (Hall 2000, 25). Έτσι, όμως, αντιβαίνει σε όλη την προηγούμενη επιχειρηματολογία του. Αν αυτό που πρέπει να κάνει ο κάθε ερευνητής που ασχολείται με την εθνοτική ταυτότητα είναι να

αναζητά τα κριτήρια με τα οποία η ίδια η ομάδα συγκροτεί την εικόνα της και αυτά τα κριτήρια θεωρούνται υποκειμενικά, επομένως εν πολλοίς αυθαίρετα, τότε είναι αδύνατον να εξάρουμε ορισμένα από αυτά χωρίς να επιστρέψουμε ουσιαστικά στην προηγούμενη συζήτηση, αν, δηλαδή, υπάρχουν αντικειμενικά κριτήρια με τα οποία καθορίζεται η εθνοτική ταυτότητα.

Ομοίως, η προσπάθεια να συνδεθούν αντικείμενα με συγκεκριμένες ταυτότητες και πληθυσμούς (κεραμική G2-3 με Αιολείς ή Τυρρηγούς, ορειχάλκινες οινοχόες με Θράκες κ.ο.κ.) χρησιμοποιώντας λιγότερο ή περισσότερο ανεξάρτητα κριτήρια υποκρύπτει άρνηση της δυνατότητας που έχει ένα αντικείμενο να είναι φορέας διαφορετικών νοημάτων σε διαφορετικά πλαίσια, πολύ περισσότερο να χρησιμοποιείται επιλεκτικά για την προβολή ή μη εθνοτικών (ή άλλων) ταυτοτήτων. Ο μικτός χαρακτήρας του υλικού πολιτισμού που καταναλώνεται από τη σαμοθρακική κοινωνία είναι υπαρκτός και προϊόν της ένταξης του νησιού εντός ενός πολιτισμικού συνεχούς. Αν και μπορούμε να σκιαγραφήσουμε το συνεχές, δεν μπορούμε να ισχυριστούμε το ίδιο για τις πραγματικές μετακινήσεις υπαρκτών πληθυσμών – τουλάχιστον όχι χωρίς να έρθουμε σε σύγκρουση με τις μαρτυρίες αυτοπροσδιορισμού τους, χρησιμοποιώντας επιχειρήματα εξίσου επισφαλή με αυτά που πρέπει να καταρρίψουμε.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 5

ΠΕΡΑ ΑΠΟ ΤΙΣ ΕΘΝΟΤΙΚΕΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΕΣ

5.1. ΠΟΛΛΑΠΛΕΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΕΣ ΚΑΙ ΜΝΗΜΗ

Όπως ακριβώς τα όρια μεταξύ των διαφόρων ειδών μνήμης είναι ρευστά, έτσι και με την ταυτότητα ένα άτομο μπορεί να συμμετέχει σε περισσότερες της μιας ομάδες και, συνεπώς, να επιτρέπει στον εαυτό τη συνύπαρξη περισσότερων ταυτοτήτων. Η σχέση μνήμης και ταυτότητας οριοθετείται από συγκεκριμένα πλαίσια όσον αφορά το χρόνο, την ατομική, γενεαλογική, πολιτική και πολιτισμική ταυτότητα. Μόνο όπου δεν υπάρχει αυτή η σχέση μπορούμε να εντοπίσουμε όχι τη μνήμη αλλά τη γνώση. Γι' αυτό ακριβώς ο Assmann (2008, 113–14) ορίζει τη μνήμη ως **γνώση με δείκτη την ταυτότητα** (identity-index).

Η ενσάρκωση πολλαπλών ταυτοτήτων σε ένα πρόσωπο δεν φαίνεται να προκαλεί συγκρούσεις σε μικρές κοινωνίες έως και λίγων χιλιάδων μελών, φαινόμενο που παρατηρείται στις λεγόμενες φυλετικές κοινωνίες ακόμη και σήμερα (Assmann 2011, 124–25 και υποσ. 17). Όσο τα μέλη μιας κοινωνίας αυξάνονται, προκειμένου να διατηρηθεί ενωμένη, πρέπει να συνδέονται με όλο και πιο σύνθετους τρόπους. Για να επιτευχθεί αυτό χρησιμοποιούνται πολυεπίπεδες (εθνοτικές, πολιτικές, πολιτισμικές) στρατηγικές, οι οποίες καλούνται να αντιμετωπίσουν τόσο το πρόβλημα της **ενσωμάτωσης** (integration) όσο και το πρόβλημα της **διάκρισης** (distinction) (Assmann 2011, 125). Η ιστορική και αρχαιολογική έρευνα σχετικά με την ελληνική αρχαιότητα δεν είναι άπειρη τέτοιων προσεγγίσεων, που συνδυάζουν την έννοια του δικτύου με ποικίλους παράγοντες διαμόρφωσης ταυτοτήτων, όπως π.χ. ο τρόπος με τον οποίο συνδυάζονται στις λατρείες των αποικιών της Δύσης οι ταυτότητες που προκύπτουν από την πόλη-αποικία, την ευρύτερη περιοχή όπου έχει ιδρυθεί η πόλη, τη μητρόπολη Φώκαια, τον εθνοτικό προσδιορισμό Ίωνας και τον προσδιορισμό Έλλην/Πανέλλην (Malkin 2013, 171 κ.ε.).

Οι ενότητες που ακολουθούν εστιάζουν σε στρατηγικές συγκρότησης και συντήρησης ταυτοτήτων της αρχαιότητας που δεν έχουν τύχει ανάλογης θεώρησης μέχρι στιγμής. Η πρώτη περίπτωση αφορά τις διαφορετικές ταυτότητες στις οποίες συμμετείχε ο πιστός, ανάλογα με τον βαθμό εμπλοκής του στα σαμοθρακικά μυστήρια και λατρεία, και στον διαφορετικό κοινωνικό ρόλο (status) που αυτές του απέδιδαν. Η δεύτερη αφορά το θεσμό του κληρούχου και την περίπλοκη σχέση του με έννοιες όπως ο άποικος, ο έποικος και η νησιωτικότητα. Παρόλο που ένα μεγάλο μέρος του κειμένου που ακολουθεί αποτελεί συνθετική εργασία των μέχρι τώρα πορισμάτων της εμπειρικής έρευνας, ο αναγνώστης μπορεί να διακρίνει πίσω από τις γραμμές όχι μόνο πρακτικές ενσωμάτωσης και διάκρισης, αλλά και την αμηχανία που μπορεί να προκαλούν, συσκοτίζοντας έννοιες, τις οποίες η σύγχρονη ιστορική και αρχαιολογική έρευνα επιθυμεί ταξινομημένες με την ακρίβεια λεξικού.

5.2. ΣΑΜΟΘΡΑΚΙΚΑ ΜΥΣΤΗΡΙΑ ΚΑΙ ΠΟΛΛΑΠΛΕΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΕΣ

Οι εμπειρίες των σαμοθρακικών μυστηρίων, όπως περιγράφηκαν σε προηγούμενο κεφάλαιο, είναι ταυτόχρονα κοινές για τους μυημένους, αλλά και ιδιαίτερου χαρακτήρα για την ομάδα που εκείνοι συνθέτουν και τη σχέση της με τον υπόλοιπο κόσμο. Φυσικά υπάρχουν ομοιότητες με άλλες λατρευτικές ή μυστηριακές πρακτικές, όμως τα σαμοθρακικά μυστήρια διατηρούν τη μοναδικότητά τους, που απορρέει από τον συγκεκριμένο συνδυασμό λόγων, αντικειμένων και χώρου και διατρέχει τις ποικίλες ταυτότητες που συγκροτούνται εντός και εκτός του Ιερού των Μεγάλων Θεών (*μύστες, επόπτες, θεωροί, Σαμοθρακιασταί*).

5.2.1. Μυστήρια, συγκρότηση ταυτοτήτων και σαμοθρακικά δίκτυα

Όπως έχει ήδη σχολιαστεί, διάφορες θέσεις στη Σαμοθράκη έχουν κατά καιρούς συνδεθεί από την έρευνα με λαούς της Ανατολικής Μεσογείου και τις εθνοτικές τους ταυτότητες. Στο προηγούμενο κεφάλαιο παρουσιάστηκε γιατί τέτοιου είδους θεωρήσεις στηρίζονται σε μη αποφασιστικής σημασίας τεκμήρια που υπόκεινται σε ποικίλες ερμηνείες και, συνεπώς, είναι προτιμότερο να εντοπιστούν οι αναμνήσεις της παρουσίας διαφορετικών λαών στον ίδιο χώρο και να αναλυθεί η πρόσληψη και η συμβολή τους στη συγκρότηση ταυτοτήτων, παρά να αναζητηθούν οι λαοί στα σωζόμενα κείμενα και αντικείμενα, σε μια προσπάθεια κάθαρσης –κυρίως του μυθικού και πρωτοϊστορικού παρελθόντος– και αναζήτησης ενός αληθινού ιστορικού πυρήνα. Φυσικά, περιπτώσεις που τα υλικά κατάλοιπα είναι δυνατόν να συνδεθούν με μετακινήσεις συγκεκριμένων ομάδων μπορούν να υπάρξουν και ως τέτοια πρότεina την περίπτωση του Κτιρίου του Τελετουργικού Χορού. Η εμπειρία των μυστηρίων, ωστόσο, ενεργοποιεί μηχανισμούς συγκρότησης ταυτοτήτων που ξεπερνούν τους τυπικούς αναλυτικούς όρους «εθνότητα», «τάξη», «φύλο», «ηλικιακή ομάδα». Στην περίπτωση της Σαμοθράκης τέτοιες ταυτότητες είναι τέσσερις: οι θεωροί, οι μύστες, οι επόπτες και οι Σαμοθρακιαστές.

Για τη μελέτη των τριών πρώτων όρων σημαντικό παραμένει το ερευνητικό έργο της Cole (1984, ιδιαιτέρως appendix III με κατάλογο των μυστών). Η εργασία της Dimitrova (2008), ωστόσο, είναι θεμελιώδης και γι' αυτό απαιτείται μια σύντομη παρουσίαση και σχολιασμός της. Η Dimitrova (2008, 4) υπολογίζει ότι περίπου 250 ονόματα θεωρών και 700 μυστών και εποπτών έχουν βρεθεί σε επιγραφές. Το υλικό οργανώνεται εντός ενός ταξινομικού συστήματος, το οποίο δεν είναι δομημένο στη βάση ενός ή περισσότερων σταθερών κριτηρίων, κοινών για όλες τις κατηγορίες του, αλλά διαθέτει μια ευελιξία με κριτήρια που διαφοροποιούνται σε κάθε περίπτωση κατά την κρίση της ερευνήτριας. Έτσι, οι επιγραφές διακρίνονται σε: (α) ονόματα θεωρών σε λιθοπλίνθους, (β) ονόματα θεωρών σε άλλου είδους λίθους, (γ) ονόματα μυημένων με εθνικό, (δ) ονόματα μυημένων χωρίς εθνικό (πρόκειται για πιθανούς καταλόγους με ονόματα ελληνικά, θρακικά ή ρωμαϊκά, για τους οποίους δεν έχουμε πληροφορία ούτε για την ιδιότητά τους), (ε) άλλου είδους επιγραφές που αφορούν στους μυημένους (πρόκειται για τις δύο επιγραφές που απαγορεύουν στους μη μυημένους να εισέλθουν σε χώρους αποκλειστικά για μυημένους και δύο ψηφίσματα), (στ) επιγραφές σχετικές με θεωρούς (ψηφίσματα που αναφέρονται σε θεωρούς και αποστολές θεωρίων), (ζ) επιγραφές σχετικές με μυημένους (επιγραφές από χώρους εκτός Σαμοθράκης). Να τονιστεί, τέλος, ότι ο όρος «μυημένοι» (*initiates*) αφορά τόσο τους μύστες όσο και τους επόπτες.

Ειδικότερα, ο όρος *θεωρός* είναι αρκετά προβληματικός γλωσσικά. Η διαλεκτική του ποικιλία προφανώς οφείλεται στην πρώιμη χρήση του. Ετυμολογικά φαίνεται πως προκύπτει από τη σύνθεση των λέξεων *θεός* και *ὄρω*, ενώ χρησιμοποιούνταν ως τίτλος άρχοντα μάλλον με την έννοια του «επιτηρητή» –χωρίς πάντως αυτό να σημαίνει ότι στο αξίωμα δεν περιλαμβάνονταν και θρησκευτικού χαρακτήρα καθήκοντα– για τους επίσημους απεσταλμένους μιας πόλης σε ιερά προκειμένου να παραστούν σε γιορτές και/ή θυσίες, για τους απεσταλμένους σε μαντεία, για τους *σπονδοφόρους/θεωροδόκους* –δηλαδή, τους απεσταλμένους που ανακοίνωναν την έναρξη

γιορτών και αγώνων– ακόμη και για όσους μετακινούνται σε άλλα μέρη απλώς για λόγους ψυχαγωγίας (Dimitrova 2008, 10–6). Στην περίπτωση της Σαμοθράκης *θεωροί* ήταν οι ιεροί απεσταλμένοι άλλων πόλεων στις σαμοθρακικές γιορτές. Σε μια περίπτωση ο όρος φαίνεται να αντικαθίσταται από τους όρους *καταγγελεύς* και *ιεραγωγός* (Dimitrova 2008, 14).

Το ιερό προσκαλούσε θεωρούς πόλεων και συντεχνιών της Ελλάδας (Εικ. 29) και της Μικράς Ασίας, για να συμμετέχουν στις ετήσιες γιορτές τουλάχιστον από τον 3ο αι. π.Χ. Τότε χρονολογούνται οι παλαιότερες γνωστές επιγραφικές αναφορές σε θεωρούς, μια από τις οποίες μαρτυρά την πρακτική αναγραφής των ονομάτων τους σε στήλες (Dimitrova 2008, 19 και 253 αρ. 3). Στις αρχές του ίδιου αιώνα οικοδομήθηκε και η θόλος της Αρσινόης, που κατά μια ερμηνεία στέγαζε τις τελετουργικές συναθροίσεις των θεωρών. Μια ιδιαίτερη κατηγορία θεωρών ήταν οι ιεροποιοί, οι οποίοι ήταν επιφορτισμένοι από τις πόλεις τους να προσφέρουν θυσίες στους Θεούς της Σαμοθράκης (Lehmann 1990, 38–9· McCredie κ.ά. 1992, 216). Η παραδοσιακή ερευνητική προσέγγιση θέλει τους θεωρούς να έχουν σταλεί για να παραστούν σε μια ιδιαίτερη γιορτή (Cole 1984, 48· Dimitrova 2008, 72). Η Dimitrova υποστηρίζει ότι τουλάχιστον κατά την περίοδο μεταξύ του 2ου αι. π.Χ. και του 1ο αι. μ.Χ., η σχέση των θεωρών και των μυστηρίων είναι πιο σύνθετη: οι θεωροί μυσούνταν στα μυστήρια, η πόλη της Σαμοθράκης τους παραχωρούσε τον τίτλο του προξένου και τους τιμούσε ποικιλοτρόπως, είχαν δικά τους αναθήματα στο ιερό, ήταν παρόντες στη γιορτή των Διονυσίων –όχι, όμως, σε κάποια ιδιαίτερη γιορτή που συνδεόταν με τα μυστήρια– και σε άλλες εορταστικές περιπτώσεις. Θεωρούς δεν έστελναν μόνο οι πόλεις, αλλά και σωματεία τεχνιτών (Dimitrova 2008, 4, 72–4, 189 αρ. 103, 248–49, 252–55).

Σύμφωνα με τις επιγραφικές μαρτυρίες, τα καθήκοντα των θεωρών ήταν κατά βάση τρία: η *θυσία*, η *ἀπαρχή* και η *θεωρία*. Οι τρεις αυτές πράξεις ερμηνεύονται ως τέλεση αιματηρής θυσίας, αναίμακτη προσφορά των πρώτων καρπών και συμμετοχή στη γιορτή των Διονυσίων και των δραματικών αγώνων τους (Dimitrova 2008, 74). Αξίζει εδώ να παρατηρήσουμε ότι σε μεταγενέστερες πηγές ο όρος *ἀπαρχή* αναφέρεται και στο θυσιαστήριο γεύμα. Είναι ενδιαφέρον ότι η σειρά με την οποία εμφανίζονται οι τρεις πρακτικές στις επιγραφές μαρτυρίες (... *τήν θυσίαν καὶ τὴν ἀπαρχὴν καὶ τὴν θεωρίαν*...) δεν αποκλείει και αυτή την ερμηνεία, ειδικά αν λάβουμε υπόψη ότι τα ιερά γεύματα ήταν σημαντικό στοιχείο της λατρείας των θεών της Σαμοθράκης και των μυστηρίων (LSJ 180 *ἀπαρχή*· Dimitrova 2008, 253 αρ. 3 στίχοι 3–4).

Η μετάβαση από τον 1ο αι. π.Χ. στον 1ο αι. μ.Χ. φαίνεται πως έχει κάποια ιδιαίτερη σημασία για την ιστορία του ιερού. Ενώ, δηλαδή, τα ονόματα θεωρών που τιμούνταν και με την ιδιότητα του προξένου ανήκουν στην περίοδο μεταξύ 2ου και 1ου αι. π.Χ. (Dimitrova 2008, 18), στο διάστημα ανάμεσα στον 1ο αι. π.Χ. και 1ο αι. μ.Χ. σταματούν και αρχίζουν να αναγράφονται θεωροί που ταυτόχρονα είχαν αποκτήσει και την ιδιότητα του μύστη (Dimitrova 2008, 19). Η Dimitrova (2008, 19) θεωρεί ότι η χρονική διαδοχή δεν είναι τυχαία, αλλά ότι ο αρχικός σκοπός του κτιρίου, όπου υπήρχε ο κατάλογος των θεωρών, ήταν η προβολή των θεωρών-προξένων και όταν η προξενία έχασε το νόημά της, ο κατάλογος διατηρήθηκε και εμπλουτίστηκε με τους θεωρούς-μύστες. Η κατάρτιση του καταλόγου των θεωρών-μυστών ήταν μάλλον αποτέλεσμα ατομικής πρωτοβουλίας.

Ομοίως, προϊόν ατομικής πρωτοβουλίας, την οποία ενθάρρυνε συστηματικά από τις αρχές του ιερού, φαίνεται πως ήταν και οι κατάλογοι των μνημένων, μυστών και εποπτών. Η τυπική προσφώνηση τους στις επιγραφές είναι *μῦσται εὐσεβείς*, χαρακτηρισμός που προέβαλε την επίδραση των μυστηρίων στη συμπεριφορά και τον χαρακτήρα του μνημένου (Dimitrova 2008, 245). Οι ασφαλώς χρονολογημένες επιγραφές που ανήκουν σε τέτοιου είδους καταλόγους χρονολογούνται μεταξύ του 180 π.Χ. και 186 μ.Χ., αν και θεωρείται σχεδόν βέβαιο ότι κατάλογοι μυστών και εποπτών συγκροτούνταν και πριν και μετά από αυτή την περίοδο (Dimitrova 2008, 243). Προφανώς λόγω του μεγάλου αριθμού των ονομάτων και της όχι και τόσο αυστηρά οργανωμένης πρακτικής εντοπίζονται ονόματα μνημένων σε λίθους σε δεύτερη χρήση, προσθήκες ονομάτων σε παλαιότερους καταλόγους, ακόμη και ονόματα σε μνημεία των οποίων ο αρχικός σκοπός ήταν άσχετος με την προβολή των μνημένων, η εθνοτική ποικιλομορφία των οποίων ήταν μια ακόμη απόδειξη του κύρους του ιερού και της εμβέλειας της λατρείας των Μεγάλων Θεών. Ο μεγάλος αριθμός ονομάτων, που θεωρείται μέρος μόνο του αρχικού, είναι εκείνος που υποδεικνύει ότι η πρακτική ενισχυόταν από τις αρχές του ιερού ή την πόλη της Σαμοθράκης. Σύνταξη καταλόγων *μυστῶν εὐσεβῶν* απαντά και στη λατρεία των Καβείρων στην Ίμβρο, χωρίς, όμως, να είναι βέβαιο που υιοθετήθηκε πρώτα η συνήθεια αυτή (Cole 1984, 41· Dimitrova 2008, 79–80).

Ο αρχικός τόπος έκθεσης των καταλόγων μπορεί μόνο να υποτεθεί. Η Dimitrova (2008, 80) προτείνει τη στοά στον δυτικό λόφο, όπου εντοπίστηκαν και ενεπίγραφα θραύσματα μαρμαροκονίας (McCredie 1965, 108–10 και πίν. 31c) και τον χώρο γύρω από αυτή. Όμως, μάλλον κάνει λάθος όταν ισχυρίζεται ότι η στοά είναι κατάλληλη επειδή βρίσκεται εκτός του ιερού χώρου που ήταν προσβάσιμος μόνο στους μνημένους (Dimitrova 2008, 82), άποψη που δεν γίνεται γενικά δεκτή. Εξάλλου, κανείς από τους ενεπίγραφους λίθους δεν θεωρείται ότι βρέθηκε *in situ*, ούτε αυτοί που εντοπίστηκαν εντός του ιερού χώρου (Dimitrova 2008, 81–2). Σπανιότατες είναι οι επιγραφές που αφορούν έναν μόνο μνημένο (Dimitrova 2008, 151).

Από τα τέλη του 3ου – αρχές 2ου αι. π.Χ. εκδηλώνεται και το ρωμαϊκό ενδιαφέρον για τα μυστήρια της Σαμοθράκης, οπότε έχουμε και τους πρώτους ρωμαίους μύστες και αναθέτες (Dimitrova 2008, 151). Όσον αφορά τους επόπτες, ο αριθμός που μαρτυρείται στις επιγραφές είναι σαφώς μικρότερος, πιθανότατα ενδεικτικός του πόσο λιγότεροι μπορούσαν να περάσουν αυτό το δεύτερο στάδιο μύησης που ίσως περιελάμβανε μια μορφή κάθαρσης με εξομολόγηση (Bremmer 2014, 30).

Τέλος, από τους ελληνιστικούς χρόνους οι πιστοί, πιθανόν με πρωτοβουλία κάποιου μνημένου, οργανώνονταν και εκτός νησιού σε ιδιωτικές θρησκευτικές λέσχες σχετικές με τη ναυσιπλοΐα και αποκαλούνταν *Σαμοθρακισταί*. Έχουν εντοπιστεί έντεκα σχετικές επιγραφές, από νησιά του ανατολικού και νοτιοανατολικού Αιγαίου και κυρίως τη Ρόδο. Σε μια μόνο περίπτωση οι Σαμοθρακιστές αναφέρονται και ως μύστες. Η πρωιμότερη μαρτυρία ανήκει στον 2ο αι. π.Χ. και η νεότερη μάλλον στον 1ο αι. μ.Χ. Η φύση των μαρτυριών είναι τέτοια που δεν μας επιτρέπει να διατυπώσουμε πολύ ακριβείς συσχετισμούς μεταξύ των Σαμοθρακιστών και των μνημένων στα μυστήρια της Σαμοθράκης ή της τοπογραφίας του Ιερού των Μεγάλων Θεών (Cole 1984, 83–6· Lehmann 1990, 41).

Η εφαρμογή μιας σειράς διαφορετικών κριτηρίων στο σωζόμενο επιγραφικό υλικό των καταλόγων έχει οδηγήσει σε ενδιαφέροντα συμπεράσματα που άπτονται άμεσα του ζητήματος των ταυτοτήτων. Η συγκριτική μελέτη των θεωρών και των μυστών κατέδειξε ότι οι πόλεις προέλευσης των θεωρών σπανίως ταυτίζονται με των μνημένων, αν και όλες προέρχονται από τον ίδιο γεωγραφικό χώρο, κυρίως, δηλαδή, από το Αν. Αιγαίο (Εικ. 28–29) (Dimitrova 2008, 244). Πρόκειται, μάλιστα, για πόλεις που ανήκαν σε έναν κόσμο ναυτικό και συγκροτούσαν ένα ολόκληρο θαλάσσιο δίκτυο με κέντρο το ιερό της Σαμοθράκης (Van der Linde 2013 ιδιαιτέρως 87). Επίσης, τα ρωμαϊκά ονόματα των μνημένων φτάνουν στο 50% του συνόλου, ποσοστό που προφανώς καταδεικνύει ότι η διάδοση των μυστηρίων ήταν εξίσου ευρεία σε Ρωμαίους και μη· δεν υπάρχει, όμως, ρωμαίος θεωρός (Dimitrova 2008, 244). Αρκετά είναι και τα θρακικά ονόματα, κάτι που επιβεβαιώνει το ενδιαφέρον των Θρακών για τη λατρεία των Μεγάλων Θεών από τον 4ο αι. π.Χ. και μετά (Dimitrova 2008, 30–1 και σημ. 4, 244). Η μικρότερη παρουσία γυναικείων ονομάτων στους καταλόγους δεν θεωρείται αποτέλεσμα αποκλεισμών από τα μυστήρια, αλλά κοινωνικών συνθηκών εκτός ιερού και προφανώς πρακτικών προβλημάτων που εμπόδιζαν την προσέλευσή τους σε μεγάλους αριθμούς (Dimitrova 2008, 245). Πολύ λιγότερα μπορούμε να συμπεράνουμε για την παρουσία γυναικών σε θέσεις ιερατικού χαρακτήρα, γιατί οι πληροφορίες είναι τόσο λίγες, ώστε να αμφισβητείται ακόμη η ύπαρξη σταθερού ιερατείου. Ένας ενεπίγραφος λίθος που σώζει τη φράση *Κορράνη Ιερά* έχει υποτεθεί ότι δεν αναφέρεται σε ιερή δούλη, αλλά σε μέλος ενός χορού αντίστοιχου με εκείνους που ξέρουμε ότι συγκροτούνταν στα μυστήρια της Ανδανίας. Προς αυτή την κατεύθυνση φαίνεται άλλωστε πως μας στρέφει και η γνωστή ζωφόρος των ορχούμενων γυναικών του Κτιρίου του Τελετουργικού Χορού (Clinton και Karadima-Matsa 2002).

Το όριο που η μελέτη του επιγραφικού υλικού δεν μπορεί να ξεπεράσει είναι η αναγνώριση της οικονομικής επιφάνειας των μνημένων και των διαφορετικών κοινωνικών ομάδων, από τις οποίες αυτοί/ες προέρχονται. Αν η συγκριτική μελέτη ανδρικών και γυναικείων ονομάτων μας υποψιάζει ότι η εξισωτική βάση, στην οποία θεωρητικά ήταν οικοδομημένα τα μυστήρια, δεν μπορούσε να μείνει ανεπηρέαστη από την πραγματικότητα εκτός του Ιερού των Μεγάλων Θεών, τα αναθήματα μοιάζουν να ενισχύουν αυτή τη θέση. Η αντιπαράθεση των ευτελών πηλινων αναθημάτων με τα μαρμάρινα μνημεία αμιγώς θρησκευτικού ή (και) πολιτικού χαρακτήρα προφανώς αποδεικνύει ότι τα μυστήρια είχαν απήχηση σε ανθρώπους με διαφορετική ταξική προέλευση. Η σημασία της αντιπαράθεσης γίνεται ακόμη πιο εμφανής αν σκεφτούμε ότι τα μυστήρια είναι κατά βάση μια θρησκεία αναθημάτων (Burkert 1997, 27–46· Bremmer 2014, XII). Από την άλλη μεριά, οι πολυτελείς προσφορές

προς τους Μεγάλους Θεούς συνδέονται σχεδόν αποκλειστικά με ελληνιστικούς βασιλικούς οίκους (Νεώριο, Πρόπυλο Πτολεμαίου, Θόλος Αρσινόης) ή άλλες ισχυρές πολιτικές δυνάμεις της εποχής (Νίκη). Αντίθετα, δεν παρατηρείται ιδιαίτερη διαφοροποίηση στα ιδιωτικά αναθήματα χωρίς πολιτικό χαρακτήρα, με εξαίρεση το ανάθημα της Μιλησίας. Έτσι, στο βαθμό που το υλικό μας το επιτρέπει, είναι δυνατόν να ισχυριστούμε ότι οι Μεγάλοι Θεοί κατάφεραν πράγματι σε γενικές γραμμές να επιβάλλουν μια αντίληψη ισότητας, τουλάχιστον εντός της επικράτειάς τους.

5.2.2. Ταυτοτικές στρωματογραφίες στο Ιερό των Μεγάλων Θεών

Το Ιερό των Μεγάλων Θεών αποτέλεσε το κέντρο, όπου συγκροτήθηκαν και αναπτύχθηκαν διαφορετικές ταυτότητες. Αν και καθεμιά με το δικό της ιδιαίτερο περιεχόμενο, όλες συγκροτούνται με τον ίδιο ακριβώς μηχανισμό που είδαμε στο πρώτο μέρος να ισχύει για τη συγκρότηση πάσης φύσεως ομάδων. Ξεκινά με την αποδοχή ενός κανόνα, στην προκειμένη περίπτωση τη γνώση που επιτυγχάνεται χάρη σε ένα συγκεκριμένο τελετουργικό, ο οποίος αναπόφευκτα διαιρεί τους ανθρώπους σε δύο ομάδες: τους μνημένους και τους αμύητους. Αυτό έχει ως αποτέλεσμα τον ορισμό του Άλλου στη βάση ενός ορίου, που όμως διαρρηγνύει τα υπάρχοντα όρια και συγκροτεί νέες διαφορετικές φύσεις ταυτότητες. Πολλά από τα στοιχεία που θεωρητικά συμβάλλουν στη διατήρηση της συνοχής μιας ομάδας (το συναίσθημα, τα σύμβολα, η αφήγηση, ο κανόνας) είναι παρόντα και στην περίπτωση των μυστηρίων της Σαμοθράκης και είναι πολύ λογικό να θεωρήσουμε ότι έχουν έναν ανάλογο ρόλο. Αντίθετα, όσο ομολογουμένως γοητευτικό και αν είναι να υποθέσουμε ότι η συμμετοχή στα μυστήρια θα μπορούσε να συμβάλλει στη διαχείριση αρνητικών κοινωνικών ταυτοτήτων, έστω για μια μερίδα μόνο πιστών, η απόδειξη αυτής της υπόθεσης ξεπερνά τις ερευνητικές δυνατότητες του γράφοντος, αλλά πιθανότατα και τις δυνατότητες του ίδιου του υλικού.

Αξίζει να εστιάσουμε λίγο περισσότερο σε δύο ιδιαίτερους όρους που σχετίζονται με τα μυστήρια: (α) *μῦσται εὐσεβείς* και (β) *Σαμοθρακιστᾶι*. Ανεξάρτητα από το πόσο κοντά βρίσκεται στην πραγματικότητα, ο χαρακτηρισμός *εὐσεβείς* προέβαλε την φιλοδοξία να επιδράσουν τα μυστήρια ευεργετικά στη συμπεριφορά και τον χαρακτήρα του μνημένου. Με αυτή την έννοια, η συμμετοχή στα μυστήρια έχει διπλό χαρακτήρα: και διαμορφωτικό, μια και υποδεικνύει ποιοι είναι οι μύστες, και κανονιστικό, αφού φιλοδοξεί να επηρεάσει τη συμπεριφορά τους και εκτός του Ιερού. Από την άλλη, οι *Σαμοθρακιστᾶι* προκαλούν μερικούς ενδιαφέροντες συνειρμούς. Σε αντίθεση με άλλες αντίστοιχες ομάδες, το όνομα των οποίων απορρέει από το όνομα της θεότητας που λατρεύουν, οι πιστοί των Μεγάλων Θεών, προφανώς εξαιτίας της ανωνυμίας των τελευταίων, αντλούν τη λέξη που τους προσδιορίζει από την ονομασία του νησιού. Έχουμε έτσι την περίπτωση μιας λατρείας, η οποία διαθέτει τους δικούς της καταγωγικούς μύθους και γενεαλογίες, που συγκροτεί ταυτότητες ταυτόχρονα κανονιστικές και διαμορφωτικές και έναν ταυτοτικό προσδιορισμό που θυμίζει περισσότερο τα αρχαία εθνοτικά. Συνεπώς, δεν θα ήταν άστοχο να παρατηρήσουμε ότι οι ποικίλες ταυτότητες που συνδέονται με την λατρεία των Μεγάλων Θεών συγκροτήθηκαν σε μια βάση που θυμίζει ταυτοτικούς μηχανισμούς που διαπιστωμένα λειτουργούν εντός διαφορετικών συμφραζομένων.

Ενδιαφέρουσα είναι επίσης και η πορεία της ταυτότητας των θεωρών, που διαφοροποιείται με την πάροδο του χρόνου. Ενώ αρχικά ήταν απλώς οι ιεροί απεσταλμένοι, από τον 2ο αι. π.Χ. αποκτούν και την ιδιότητα του προξένου, ενώ τουλάχιστον από τον 1ο αι. π.Χ. είναι ταυτόχρονα και μύστες. Οι αλλαγές προφανώς οφείλονται σε πολιτικές επιλογές και συγκυρίες που, όσο είμαι σε θέση να γνωρίζω, δεν είναι δυνατόν να εντοπιστούν και να περιγράψουν λεπτομερώς. Μπορούν όμως να θεωρηθούν ενδεικτικές της διαπερατότητας (και) των ορίων που έθεταν τα σαμοθρακικά μυστήρια στους συμμετέχοντες. Η συνύπαρξη των ιδιοτήτων του θεωρού και του προξένου αρχικά και του θεωρού και του μύστη αργότερα στα ίδια πρόσωπα, αν και τυπικά δεν προέκυψε κάποιου είδους συγχώνευση των αναφορών τους, μπορεί να ιδωθεί ως μια, ατελής σίγουρα, προσπάθεια διεύρυνσης των αναφορών του ιερού λεξιλογίου εντός ενός πλαισίου, στο οποίο το Ιερό των Μεγάλων Θεών λειτουργούσε κατά κάποιο τρόπο ως ενδιάμεσο πεδίο, όπου θρησκευτικά και πολιτικά νοήματα συμφύρονται.

Η διαπίστωση ότι οι πόλεις των θεωρών σπανίως ταυτίζονται με εκείνες των μυστών στους σχετικούς καταλόγους είναι μια μόνο από τις άξιες σχολιασμού παρατηρήσεις που προκύπτουν από τη συγκριτική μελέτη του επιγραφικού υλικού. Ο μεγάλος αριθμός ρωμαϊκών ονομάτων (50% του συνόλου), η ευάριθμη παρουσία θρακικών ονομάτων και η μικρότερη παρουσία γυναικείων καταδεικνύουν το βαθμό αλληλεπίδρασης των ταυτοτήτων που συγκροτούνταν εντός του ιερού με τους αντίστοιχους αναπαραστατικούς μηχανισμούς άλλων ομάδων. Τα δεδομένα φαίνεται, λοιπόν, να στηρίζουν την άποψη ότι η ταυτότητα του μύστη έβρισκε μηδαμινή αντίσταση από τις εθνοτικές ταυτότητες όσων ήθελαν να συμμετέχουν. Αντίθετα, η πολιτική και οι κοινωνικές αντιλήψεις για το φύλο μοιάζουν να λειτουργούν περισσότερο ανταγωνιστικά. Ειδικά στην δεύτερη περίπτωση, αν δεχθούμε την εύλογη ομολογουμένως θεώρηση της Dimitrova, οι προκαταλήψεις που έπρεπε να υπερνικηθούν προκειμένου οι γυναίκες να καταφέρουν να φτάσουν ως τη Σαμοθράκη ήταν ισχυρός αποτρεπτικός παράγοντας διάδοσης της μυστικής γνώσης προς αυτή την κοινωνική ομάδα. Και σε αυτή όμως την περίπτωση η ανάλυση δεν μπορεί να προχωρήσει πέρα από αυτό το σημείο. Μπορούμε μόνο να φανταστούμε σε πιο βαθμό η ανταγωνιστική προς τις καθεστηκυίες αντιλήψεις ταυτότητα του μύστη οδηγούσε τις γυναίκες, που αποτύγχαναν να μνηθούν στα μυστήρια, στη συνειδητοποίηση της διάκρισης και στην προσπάθεια διαχείρισης μιας αρνητικά φορτισμένης κοινωνικής ταυτότητας.

Συνεπώς, η εξισωτική βάση, στην οποία θεωρητικά ήταν οικοδομημένα τα μυστήρια, δεν μπορούσε να μείνει ανεπηρέαστη από την πραγματικότητα εκτός του Ιερού των Μεγάλων Θεών. Η άποψη αυτή ενισχύεται και από τα εξέχοντα αναθήματα, ορισμένα από τα οποία σχολιάστηκαν σε προηγούμενο κεφάλαιο. Από την άλλη, στο βαθμό που το υλικό μας το επιτρέπει, είναι δυνατόν να ισχυριστούμε ότι οι Μεγάλοι Θεοί κατάφεραν πράγματι σε γενικές γραμμές να επιβάλλουν μια αντίληψη ισότητας, τουλάχιστον εντός της επικράτειάς τους. Μπορούμε, λοιπόν, να διατυπώσουμε τρεις τουλάχιστον προτάσεις, στις οποίες να υπάρξει συναίνεση: (α) το λιγότερο εντός των τελετουργικών και μυστηριακών πρακτικών η ιδέα της ισότητας επικρατούσε· (β) οι εξαιρέσεις εντοπίζονται κυρίως στους ανταγωνισμούς πολιτικών δυνάμεων και όχι ιδιωτών· (γ) τα μυστήρια φιλοδοξούσαν να επηρεάσουν τη ζωή και εκτός Ιερού των Μεγάλων Θεών. Από εκεί και πέρα παρατηρήσεις όπως «*ισχύς και εξουσία είναι συνυφασμένες με τον πλούτο, αλλά και με ιδεολογικές στρατηγικές, όπως η κατοχή και ο έλεγχος της τελετουργικής γνώσης, με (συνειδητό ή ασυνειδητό) επακόλουθο τη διαστρέβλωση ή και απάλειψη των δομικών αντιφάσεων*» (Μελάς 2003, 194 εικ. 71), όσο και αν θεωρούμε ότι ανταποκρίνονται στις αρχαίες τελετουργίες, αποκαλύπτουν περισσότερο τη δική μας στάση απέναντι στο ιστορικό φαινόμενο και όχι το πως αντιλαμβάνονταν τις τελετές οι ίδιοι οι συμμετέχοντες.

Μένει, τέλος, να αναρωτηθούμε αν και πού εντοπίζεται η μονάδα σε αυτό το πλαίσιο, με εξαίρεση φυσικά τα αναθήματα των βασιλέων και τις κτητορικές επιγραφές που τα συνοδεύουν. Η προφανής απάντηση είναι οι κατάλογοι των θεωρών μυστών και εποπτών. Αν πράγματι η πρακτική κατάρτισης αυτών των καταλόγων ήταν προϊόν ατομικής πρωτοβουλίας, θα μπορούσε να ερμηνευθεί ως μια προσπάθεια να προβληθεί το άτομο έναντι της ομάδας. Η στάση των αρχών του ιερού, αν όντως ενθάρρυναν αυτή την πρακτική, είναι δυνατόν να θεωρηθεί ως προσπάθεια να ενσωματωθεί στη λογική της ομάδας και η ανάγκη για ατομική προβολή. Το γεγονός ότι η πρακτική αναγραφής των ονομάτων των μνημένων δεν ήταν αυστηρά οργανωμένη, όπως φαίνεται να καταδεικνύουν η χρήση λίθων με διαφορετική αρχική λειτουργία και οι προσθήκες ονομάτων σε παλαιότερους καταλόγους ή μνημεία άσχετα, ίσως αποδεικνύει πως η ατομική προβολή ήταν ένα ζήτημα αν όχι δευτερεύον, τουλάχιστον όχι τόσο σημαντικό όσο ίσως θα φανταζόμασταν σήμερα, σε μια εποχή που εξάιρεται η ατομικότητα. Όπως και να έχει, η παρουσία της ιδιότητας δίπλα στο όνομα καταδεικνύει ότι εντός του ιερού η κάθε προσωπικότητα ήταν αδύνατον να προσδιοριστεί ανεξάρτητα από την ομάδα στην οποία ανήκει. Ίσως, λοιπόν, να πρέπει να αντιμετωπίσουμε αυτές τις μαρτυρίες όχι ως ίχνη του Ατόμου, αλλά του Εαυτού.

5.3. ΟΙ ΑΘΗΝΑΙΟΙ ΚΛΗΡΟΥΧΟΙ ΣΤΗ ΛΗΜΝΟ

Αν και η διανομή κατακτημένης γης με κλήρους απαντά ήδη στην αρχαϊκή περίοδο, με τη διανομή της μεσσηνιακής γης στους Σπαρτιάτες, και παραδίδεται ακόμη και στην ελληνιστική Αίγυπτο, η κληρουχία ως πρακτική που συνδυάζεται με εγκατάσταση νέων πληθυσμών σε ένα μέρος έχει συνδεθεί αποκλειστικά με την ιμπεριαλιστική πολιτική και τις ανάγκες της Αθήνας του 5ου και 4ου αι. π.Χ. (Figueira 2008, 435· Moreno 2009, 217· 2013, 1575· Hornblower 2012, 334). Η χρήση του όρου κληρουχία, ωστόσο, έχει αποδειχθεί ένα ενδιαφέρον όσο και δύσκολο πρόβλημα για τους ιστορικούς του φαινομένου. Αφενός εντάσσεται στο ευρύτερο ζήτημα του ελληνικού αποικισμού, από το οποίο επίσης δεν λείπουν οι δυσκολίες και τα αδιέξοδα. Αφετέρου προκύπτει –και αυτό– από μια ατέρμονη συζήτηση γύρω από το περιεχόμενο και τη χρήση των όρων άποικος/αποικία, κληρούχος/κληρουχία και έποικος και ενδόμυχα από την προσπάθεια να απαντηθούν σύγχρονες ερευνητικές ανησυχίες και ταυτόχρονα να γίνουν κατανοητά ιστορικά φαινόμενα με τους δικούς τους όρους.

Συνοπτικά, το πρόβλημα έχει ως εξής: κατά τον 4ο αι. π.Χ. η κληρουχία είναι συνήθης πρακτική του αθηναϊκού δήμου επιβεβλημένης μετεγκατάστασης αθηναίων πολιτών στην επικράτεια συμμάχων. Σε αυτούς τους κληρούχους, εποίκους όπως θα λέγαμε σήμερα, δινόταν γη που αφαιρούνταν από τους ντόπιους και ταυτόχρονα διατηρούσαν όλα τα πολιτικά τους δικαιώματα στην Αθήνα. Αθηναϊκές εγκαταστάσεις με αντίστοιχα εποικιστικά χαρακτηριστικά φαίνεται πως υπήρχαν και κατά τον 5ο αι. π.Χ.· όμως στις πηγές ο όρος κληρουχία εμφανίζεται σπανιότατα, σε αντίθεση με τον όρο αποικία. Στη συζήτηση που έχει προκύψει για τις ομοιότητες και διαφορές μεταξύ αθηναϊκής αποικίας και κληρουχίας και κατά πόσο νομιμοποιούμε να προβάλουμε τον όρο κληρουχία ευρύτερα στον 5ο αι. π.Χ. σε περιπτώσεις που εμφανίζονται στη σύγχρονες πηγές ως αποικίες, ιταλοί ερευνητές, με επίκεντρο τη Λήμνο, διατυπώνουν την άποψη ότι οι μέθοδοι αθηναϊκής εγκατάστασης κατά τον 5ο αι. π.Χ. είναι πολύ πιο ρευστές και ασαφείς απ' όσο θα απαιτούσε η δική μας ανάγκη για ακρίβεια μιας επιστημονικά θεμελιωμένης ταξινομικής μεθόδου. Στα παρακάτω κεφάλαια θα γίνει μια προσπάθεια, αφού παρουσιαστεί εκτενέστερα το πρόβλημα, να καταδειχθεί ότι η ρευστότητα πράγματι υφίσταται, αλλά δεν αφορά ζητήματα ουσίας, όπως φαίνεται να ισχυρίζονται ιταλοί ιστορικοί και αρχαιολόγοι, αλλά περισσότερο τη γλώσσα και την ταυτοτική ιδεολογία του κληρούχου. Στη κατεύθυνση αυτή, η Λήμνος μπορεί να παίξει κομβικό ρόλο, χάρη στις εύστοχες παρατηρήσεις των ιταλών ιστορικών και αρχαιολόγων που ανέσκαψαν διάφορες θέσεις στη χώρα της Ηφαιστίας, σε συνδυασμό με την κατανόηση των μηχανισμών συγκρότησης ταυτοτήτων.

5.3.1. Ο θεσμός της κληρουχίας: χαρακτηριστικά και ιστορικό περίγραμμα

Σύμφωνα με την κυρίαρχη εικόνα της έρευνας, η κληρουχία αποτελεί μια ιδιαίτερη μορφή του διασπορικού φαινομένου της αρχαιότητας (Moggi 2008, 268). Ο όρος κληρουχία προέρχεται από τη λέξη κλήρος, που σχετίζεται προφανώς με τη μέθοδος διανομής κατακτημένης γης σε Αθηναίους, οι οποίοι ως αντάλλαγμα ήταν υποχρεωμένοι να στρατεύονται και να καταβάλλουν φόρους (Moreno 2013, 1575). Η κατάσχεση γης ήταν, σύμφωνα με ορισμένες πηγές (Πλούταρχο, Ψευδο-Ξενοφώντα, *IG* I³ 40) μια από τις τιμωρίες που επέβαλαν οι Αθηναίοι στους εξεγερμένους συμμάχους που υπέτασσαν (Zelnick-Abramovitz 2004, 330). Αυτός ο συνδυασμός ιδιωτικού και δημόσιου συμφέροντος πιθανότατα οφειλόταν στο γεγονός ότι τις γαίες τις καταλάμβανε το κράτος και τις μοίραζε στους ιδιώτες, αλλά διατηρούσε ορισμένα δικαιώματα (Moreno 2009, 212· Igelbrink 2015, 85–6). Οι κληρούχοι διατηρούσαν τα πολιτικά δικαιώματα στη μητρόπολη Αθήνα, αλλά ταυτόχρονα εξαρτιόνταν πλήρως από αυτή. Δεν είναι εύκολο να διακριθεί μια κληρουχία από μια αποικία, κυρίως γιατί συχνά και οι άποικοι διατηρούσαν τα πολιτικά τους δικαιώματα, όπως οι κληρούχοι. Έτσι έγιναν διάφορες προτάσεις διαφοροποίησης της κληρουχίας από την αποικία, είτε σε σχέση με την παραμονή των προγενέστερων κατοίκων, είτε σε σχέση με τη δυνατότητα κληροδότησης της γης (Hornblower 2012, 334·

Igelbrink 2015, 94). Ο αριθμός των κληρούχων μπορούσε να κυμαίνεται από 250 ως 4.000. Οι κληρούχοι λάμβαναν έναν κλήρο στην κληρουχία, ανήκαν στην τάξη των ζευγιτών, ήταν υποχρεωμένοι να καταταγούν στον αθηναϊκό στρατό, πλήρωναν φόρο, την *είσφορά*, και είχαν δικαίωμα να συμμετέχουν στις θρησκευτικές τελετές της Αθήνας. Κατά τον 5ο αι. π.Χ. η απόσταση από τη μητρόπολη υποχρέωνε τους κληρούχους να δημιουργήσουν κάποια σώματα προκειμένου να αντιμετωπίζουν τα άμεσα διοικητικά ζητήματα, ενώ κατά τον 4ο αι. π.Χ. η Αθήνα έστελνε στις κληρουχίες ειδικούς αξιωματούχους (Zelnick-Abramovitz 2004, 325 υποσ. 2· Hornblower 2012, 333–34· Igelbrink 2015, 37–51). Έχει προταθεί ότι η κληρουχία ήταν προϊόν του μονοπωλίου στα λάφυρα που είχε το αθηναϊκό κράτος, ότι η κατασχεμένη γη αγοραζόταν από ιδιώτες σε δημοπρασίες του αθηναϊκού κράτους και ότι μπορούσε να κληροδοτηθεί (Zelnick-Abramovitz 2004, 329· Igelbrink 2015, 85). Μια απλή απαρίθμηση των βέβαιων και πιθανών κληρουχιών του 5ου αι. π.Χ. είναι αρκετή για να μας δώσει να καταλάβουμε ότι πρόκειται για εγκαταστάσεις στην επικράτεια ήδη υπαρχουσών πόλεων, είτε μητροπολιτικών κέντρων είτε αποικιών (Hornblower 2012, 334). Οι εγκαταστάσεις αυτές θεωρούνταν μόνιμες προεκτάσεις της Αθήνας, αν και ποτέ δεν προστέθηκαν ως ξεχωριστοί δήμοι στο κλεισθένειο σύστημα. Τουλάχιστον αυτό μπορεί να συμπεράνει κανείς από περιπτώσεις όπως η Ίμβρος, όπου παραδίδεται η ύπαρξη ποταμού Ιλισού και η Σκύρος, όπου υπήρχε Κηφισός (Moreno 2013, 1575).

Εμπνευσμένες ίσως από την κατακτημένη από τους Λακεδαιμόνιους Μεσσηνία, αλλά κυρίως επειδή συνέβαλλαν στην επίλυση αθηναϊκών προβλημάτων και την αντιμετώπιση κρίσεων, οι κληρουχίες φαίνεται πως εξυπηρετούσαν την εποχή του Σόλωνα (Σαλαμίνα) την ανάγκη για κατοχή γης και εργασία, την εποχή του Κλεισθένη (Χαλκίδα) την εκτόνωση μιας πολιτικο-στρατιωτικής κρίσης, την εποχή της αθηναϊκής ηγεμονίας την αυξανόμενη ανάγκη για τροφή, και μετά την ήττα του 404 π.Χ. την επιβίωση της πόλης (Moggi 2008, 261· Moreno 2009, 217). Ειδικότερα την εποχή της αθηναϊκής ηγεμονίας το φαινόμενο ίσως ήταν ακόμη πιο σύνθετο, με την Αθήνα αρχικά να αναζητά την εξουσία έχοντας ως κινητήρια δύναμη το χρήμα και κατόπιν, να αποζητά πόρους, ειδικά όταν εντός του πολέμου γίνονταν όλο και σημαντικότεροι, χρησιμοποιώντας την πολιτική και στρατιωτική δύναμη ως μέσο (Kallet 2013, 56).

Φαίνεται ότι η αρχαϊκή αποικιακή δραστηριότητα της Αθήνας, όπως και της Κορίνθου, συνδέεται με την τυραννίδα και ήταν προϊόν ατομικών-οικογενειακών πρωτοβουλιών (Figueira 2008, 429–30). Στο τέλος αυτής της περιόδου, λίγο πριν τα μηδικά, ο Μιλτιάδης II κατέκτησε την Ίμβρο και τη Λήμνο. Η Ίμβρος πέρασε στη Χερσόνησο, όπου ο Μιλτιάδης ήταν τύραννος, και η Λήμνος στην Αθήνα (Ηρόδοτος 4.137.1· Figueira 2008, 431). Στην επιχείρηση αυτή φαίνεται πως συμμετείχαν και άποικοι από τη Χερσόνησο (IG I3 518· 522bis· 1466· πρβλ. 1472· Figueira 2008, 431). Αυτός ο «*κηδεμονευόμενος αποικισμός*» (patronal colonization) δεν ήταν το μοναδικό μέσο με το οποίο οι Αθηναίοι της αρχαϊκής περιόδου ενσωμάτωναν καινούργια εδάφη. Για κοντινές στην Αθήνα περιοχές (Τετράπολις, Ελευσίνα, Σαλαμίνα) χρησιμοποίησαν και στρατηγικές αφομοίωσης (Figueira 2008, 432).

Ενδιαφέρουσα περίπτωση για την έρευνα είναι η Ηιών. Η κατάκτησή της από τους Αθηναίους δεν ήταν σημαντική απλώς επειδή εκδιώχθηκαν οι Πέρσες. Οι Αθηναίοι δεν επέστρεψαν την πόλη στους νόμιμους κατόχους Παρίους/Θασίους, έστω με την εγκατάσταση μιας φρουράς, αλλά αφού εκδίωξαν τους Θράκες Ηδωνούς, κράτησαν την πόλη οι ίδιοι με σκοπό τον έλεγχο της οικονομικής δραστηριότητας της περιοχής, κάτι που οδήγησε στη σύγκρουση με τη Θάσο το 465 π.Χ. και την υποταγή της τελευταίας (Kallet 2013, 43–50). Μετά την Ηιών οι Αθηναίοι εξανδραπόδισαν τη Σκύρο, η οποία δεν ελεγχόταν από τους Πέρσες, αλλά βρισκόταν στο δρόμο προς τη Θάσο και, όπως η Λήμνος και η Ίμβρος, στο δρόμο για τον Εύξεινο Πόντο. Το μοτίβο Λήμνου και Σκύρου είναι ίδιο. Σύμφωνα με τις πηγές οι Σκυριανοί ήταν πειρατές, ενώ η κατάκτηση της Σκύρου νομιμοποιούνταν από την εύρεση των οστών του Θησέα (Kallet 2013, 51).

Ο αθηναϊκός ιμπεριαλισμός νομιμοποιούνταν από μύθους που θεωρούνταν αρχέγονοι και, ειδικά στα κλασικά χρόνια, έδιναν τη δυνατότητα επέκτασης σε περιοχές που ενδιέφεραν του Αθηναίους από την αρχαϊκή εποχή (Figueira 2008, 434). Ως νομιμοποιητικό μέσο του αθηναϊκού επεκτατισμού χρησιμοποιήθηκε ο μύθος του Αίαντα (Σαλαμίνα), ο κύκλος του Θησέα (Χερσόνησος, Σκύρος, κοιλάδα Στρυμόνα), ο μύθος των Πελασγών (Λήμνος, Ίμβρος), ο μύθος του Ρήσου (Αμφίπολη) (Figueira 2008, 454–55). Έχει, μάλιστα, διατυπωθεί η άποψη ότι η ύπαρξη ιδρυτικών μύθων στις περιπτώσεις της Λήμνου, της Ίμβρου και της Σκύρου

παραπέμπει περισσότερο σε ένα είδος ιδιόμορφης αποικιακής δραστηριότητας, αν και για τον Μιλτιάδη, με τον οποίο καταλήγει ο μύθος της Λήμνου, δεν μπορεί να θεωρηθεί ότι έχει τον ρόλο του παραδοσιακού ήρωα οικιστή (Moggi 2008, 259· Igelbrink 2015, 194), πόσο μάλλον ο Κίμωνας. Ταυτόχρονα, στον Ηρόδοτο και τον Θουκυδίδη η θαλασσοκρατορία του Μίνωα παραβάλλεται με την αθηναϊκή ηγεμονία. Ο Μίνωας υποτίθεται ότι εκδίωξε τους πειρατές από το Αιγαίο και εμφανίζεται ως ιδρυτής των Κυκλάδων (Θουκυδίδης 1.4), προσφέροντας πιθανόν ένα μυθολογικό παράλληλο των κληρουχιών (Constantakopoulou 2007, 96· Kallet 2013, 51). Η μορφή που πήρε ο αθηναϊκός ιμπεριαλισμός από τον Κίμωνα και μετά είχε προοικονομηθεί ήδη από την εποχή του Πεισίστρατου και την τυραννίδα του Μιλτιάδη του πρεσβύτερου στη Χερσόνησο. Ο Κίμωνας απλώς πέτυχε εκεί που απέτυχαν ο πατέρας του και ο παππούς του, κυρίως επειδή είχε τους πόρους (εισφορά) και την υποδομή (στόλος) της Δηλιακής Συμμαχίας (Kallet 2013, 52–4).

Οι κατακτήσεις του Κίμωνα πρέπει να ιδωθούν ως μέρος ενός ευρύτερου ενδιαφέροντος για το Β. Αιγαίο που υπήρχε ήδη από τα αρχαϊκά χρόνια και στην Λήμνο εκδηλώθηκε με την κατάκτηση από τον Μιλτιάδη την περίοδο της ιωνικής επανάστασης, με τα τελευταία λόγια του Μιλτιάδη στη δίκη του, όπως τα παραδίδει ο Ηρόδοτος, να είναι ίσως ενδεικτικά μιας μακράς διαδικασίας αποικισμού του νησιού, πάνω στην οποία τέθηκαν τα θεμέλια των αξιώσεων του Κίμωνα. Ως μια αναπάντεχη πηγή αυτού του ειδικού ενδιαφέροντος των Αθηναίων του 5ου αι. π.Χ. για τη Λήμνο πρέπει να εκλάβουμε και τις τραγωδίες του Αισχύλου *Κάβειροι*, *Αργώ*, *Λήμνιοι* *Γυναίκες*, *Υψιπύλη*, *Φιλοκτήτης* (Culasso Gastaldi 2011, 123–24).

Μια από τις περιπτώσεις κληρουχίας του 5ου αι. π.Χ. που αναφέρεται ρητά στις σύγχρονες πηγές είναι εκείνη της Χαλκίδας. Τα αρχαιολογικά ευρήματα μοιάζουν να μην επικυρώνουν ακριβώς την εικόνα που έχουμε για τις κληρουχίες από τις πηγές. Ευρήματα στο Βράχο της Εύβοιας καταδεικνύουν την ύπαρξη μισθοφόρων μη-Αθηναίων (Σκυθών;) τοξοτών, γεγονός που ερμηνεύεται ως ένδειξη της πρακτικής των κληρούχων να μην διαμένουν στις κληρουχίες τους και να μην υπηρετούν οι ίδιοι στη φρουρά (Moreno 2009, 213). Οφείλουμε, ωστόσο, να παρατηρήσουμε ότι τα ευρήματα δεν μπορούν να λειτουργήσουν ως στιβαρή βάση για οποιαδήποτε ερμηνευτική προσπάθεια, καθώς περιορίζονται σε μία αιχμή βέλους, στην παρουσία ντόπιας και όχι αττικής κεραμικής και στον περιορισμένο αριθμό των graffiti που θεωρείται πολύ μικρός σε σχέση με την εικόνα που έχουμε για τη διάδοση της γραφής και της ανάγνωσης στην Αθήνα του 5ου αι. π.Χ. (Sapouna-Sakellarakis κ.ά. 2002, 114–15). Και ενώ είναι λογικό στο τέλος μιας ερευνητικής προσπάθειας να προτείνεται μια ερμηνεία, έστω και επισφαλής, είναι λιγότερο ικανοποιητικό να υιοθετείται ως βεβαιότητα. Εξάλλου, οι ερευνητές που δημοσίευσαν τα ευρήματα του Βράχου δεν αμφισβήτησαν ποτέ την ύπαρξη Αθηναίων κληρούχων μονίμων κατοίκων μέσα στην πόλη, αλλά τη σχέση του οχυρού στο Βράχο με Αθηναίους οπλίτες (βλ. και Munn 2003).

Η περίπτωση της Χαλκίδας, μαζί με την παλαιότερη της Σαλαμίνας, αντιμετωπίζονται ενίοτε ως υποδείγματα για την μετέπειτα εξάπλωση των Αθηναίων και τη δημιουργία κοινοτήτων που είχαν μόνο εν μέρει πρόσβαση σε αθηναϊκά αξιώματα (Σαλαμίνα) και ήταν αναμειγμένες με τον ντόπιο πληθυσμό (Χαλκίδα) (Figueira 2008, 432–33). Ταυτόχρονα, οι δύο αυτές περιπτώσεις δεν μπορούν να θεωρηθούν αμιγώς αποικιακή δραστηριότητα, καθώς η αθηναϊκή παρουσία δεν οδήγησε στη δημιουργία καινούργιων πόλεων (Figueira 2008, 434). Η αποικιακή πολιτική του Κίμωνα και του Περικλή κατά την πεντηκονταετία δεν έχει προσωπικά χαρακτηριστικά (patronal, oikistic). Η αποτυχημένη προσπάθεια του Μιλτιάδη στην Πάρο είναι πιθανόν η τελευταία με έντονα προσωπικό χαρακτήρα και η αποτυχία είναι ίσως ενδεικτική των νέων προσεγγίσεων που απαιτούνταν στο δημοκρατικότερο πλαίσιο της νέας εποχής (Figueira 2008, 434).

Αττική επιγραφή (IG I³ 237) που χρονολογείται στο 410–404 π.Χ. καταδεικνύει ότι αποικία και κληρουχία ήταν νομικά διακριτές έννοιες, σε αντίθεση με την αρχαία γραμματεία, όπου συνήθως τα όρια είναι λιγότερο σαφή (Moggi 2008, 266). Το κείμενο της επιγραφής είναι νόμος σχετικός με την παραγωγή οίνου σε αθηναϊκή αποικία. Το ένα πρόβλημα είναι ότι ο νόμος αφορά αθηναίους πολίτες και απελεύθερους, συνεπώς γεννιέται το ερώτημα αν μπορούμε να μιλάμε για παρουσία αθηναίων πολιτών σε όλες τις αποικίες της Αθήνας. Το δεύτερο αφορά την ισχύ της ρύθμισης: μπορεί η Αθήνα να επιβάλλει τον νόμο για το κρασί της σε όλες τις αποικίες; Είναι η μοναδική επιγραφή όπου απαντούν μαζί οι όροι αποικία και κληρουχία, ενώ σε μια ακόμη οι αθηναίοι άποικοι αναφέρονται με τον όρο *ἔποικοι* (Rhodes και Osborne 2004, αρ. 100, l. 177· Moggi 2008, 268).

Ωστόσο, δεν υπάρχει ικανοποιητικός αριθμός επιγραφικού υλικού ώστε να μπορούμε να έχουμε ένα σώμα αδιαφιλονίκητων τεκμηρίων που να μας επιτρέπει να κατανοήσουμε σε βάθος τις γενικεύσεις των Αθηναίων του 5ου αι. π.Χ. (Zelnick-Abramovitz 2004, 325· Figueira 2008, 435· Igelbrink 2015, 92 και υποσ. 299), ενώ και η παραπάνω επιγραφή δεν είναι χωρίς ερμηνευτικά προβλήματα: παρόλο που υπάρχει σαφής αναφορά στο κείμενο (IG I³ 237, στχ. 8–9: *τὸς κλερόχος ἐν ταῖς ἀποικίας καὶ κληροχί[ας]*), η άμεσα λογική ερμηνεία, ότι, δηλαδή, η διάκριση σε *ἀποίκους*, *ἐποίκους* και *κληρούχους* αφορά μόνο την οπτική γωνία από την οποία κάθε φορά ο συντάκτης θεάται τα ίδια άτομα (προέλευση, προορισμός, κατοχή γης) δεν γίνεται δεκτή από την έρευνα, γιατί είναι μοναδική στο είδος της μαρτυρία (Moggi 2008, 267). Πέρα από αυτό, όμως, δεν πρέπει να παραβλέψουμε ότι ένας όρος μπορεί να έχει περισσότερες της μιας αναφορές, ίσως ακόμη και σε ένα νομικής φύσης κείμενο. Η διατύπωση στους συγκεκριμένους στίχους δεν αποκλείει την περίπτωση με τον όρο *κληρούχος* δεν νοείται κάποιος τύπος αποίκου, αλλά ο ιδιοκτήτης κλήρου, ο οποίος μπορεί να υπάρχει και σε αποικίες και σε κληρουχίες.

Μετά τον Πελοποννησιακό πόλεμο η Αθήνα έχει χάσει όλες τις κτήσεις της. Η πρωιμότερη χρονικά πιθανότητα επανασύνδεσης της Λήμνου με την Αθήνα είναι μετά τον Κορινθιακό πόλεμο (395–387 π.Χ.) και τη νίκη του Κόνωνα στην ναυμαχία της Κνίδου (394 π.Χ.). Παρά το γεγονός ότι ο Σπαρτιάτης Ανταλκίδας στην Βασίλειο ή Ανταλκίδειο Ειρήνη (387 π.Χ.) συμφώνησε την ελευθερία όλων των ελληνικών πόλεων, η συνθήκη αναγνωρίζει τις κτήσεις-κληρουχίες της Αθήνας σε Λήμνο, Ίμβρο και Σκύρο (Figueira 2008, 463–64· Moreno 2009, 217). Την ίδια χρονιά (387/6 π.Χ.) ψηφίζεται από τους Αθηναίους νόμος που στοχεύει στον περιορισμό του φαινομένου εκμίσθωσης των κληρουχιών (Zelnick-Abramovitz 2004, 343). Μέχρι το 378/7 π.Χ. μεμονωμένοι Αθηναίοι κατείχαν γη στην επικράτεια συμμαχικών πόλεων ύστερα από κατάσχεση (π.χ. σε περιοχές όπως ο Ωρωπός η Εύβοια, η Άβυδος, η Θάσος, το Οφρύνειο), μια κατάσταση αρκετά προβληματική για τη σύγχρονη έρευνα, καθώς, όπως γίνεται αντιληπτό το ιδιοκτησιακό καθεστώς στην αρχαιότητα, η κατοχή γης συνδυαζόταν με το δικαίωμα του πολίτη, με εξαίρεση τη νομική πράξη της *ἐγκτήσεως*, που, όμως, ειδικά τον 5ο αι. π.Χ. θεωρείται πολύ σπάνια και καθόλου βέβαιη παροχή άλλων πόλεων στους Αθηναίους, ή της υποθηκευμένης γης (Zelnick-Abramovitz 2004, 328–29 και υποσ. 6–11). Το 377 π.Χ. η δεύτερη αθηναϊκή συμμαχία αποκέρυξε τις κληρουχίες, προφανώς επειδή ήταν μισητές στους μη-Αθηναίους (Moreno 2009, 212). Εξαίρεση αποτέλεσαν η Λήμνος, η Ίμβρος και η Σκύρος που δεν μπήκαν στη συμμαχία, αλλά παρέμειναν κληρουχίες (Moreno 2013, 1575). Ωστόσο, η Αθήνα ακολούθησε αυτή την περίοδο και μια διαφορετική πολιτική. Αντί να συνάπτει συμμαχία που την εμπόδιζε να εγκαταστήσει κληρούχους, ανέπτυξε διπλωματική δραστηριότητα και επιτύγχανε να λάβει πρόσκληση εγκατάστασης κληρούχων, οι οποίοι ενίσχυαν με την παρουσία τους και την φιλο-αθηναϊκή παράταξη της πόλης, στην οποία εγκαθίσταντο (Figueira 2008, 475). Καθώς, όμως, οι επιδιώξεις της δεν ικανοποιούσαν τους συμμαχικούς στόχους, η Αθήνα ξόδευε το πολιτικό κεφάλαιό της και οδηγήθηκε στην απομόνωση. Κατά τον συμμαχικό πόλεμο (357–355 π.Χ.) οι αποστάτες λεηλάτησαν τη Λήμνο και την Ίμβρο (356 π.Χ.) (Figueira 2008, 476–77).

5.3.2. Αποικία ή κληρουχία; Η Λήμνος του 5ου αι. π.Χ.–Ι

Αυτή η γενική περιγραφή δεν είναι τόσο στεγανή όσο φαίνεται. Στην πραγματικότητα η έκταση και ο ρόλος της κληρουχίας κατά τον 5ο αι. π.Χ. είναι ένα θέμα αρκετά περίπλοκο και σκοτεινό, κυρίως γιατί οι σύγχρονοι Ηρόδοτος (5.77.2) και Θουκυδίδης (3.50.2) χρησιμοποιούν τον όρο σπανίως, αλλά και επειδή ο μεταγενέστερος Πλούταρχος δεν κρίνεται καθόλου αξιόπιστος όταν αναφέρεται στο φαινόμενο. Η άποψη που θέλει τους κληρούχους να είναι οι φτωχοί της Αθήνας που διοχετεύθηκαν σε άλλες περιοχές και χρησιμοποιήθηκαν ως φρουρές στηρίζεται κυρίως στον Πλούταρχο (Περικλής, 9.1–2), ο οποίος όμως είναι σαφώς επηρεασμένος από την ρωμαϊκή αποικιακή πρακτική. Μάλιστα, ο όρος «κληρούχος» χρησιμοποιείται αποκλειστικά ως δηλωτικό της ταξικής θέσης και όχι του τύπου εγκατάστασης (Moggi 2008, 262–63). Από την άλλη, ο Ισοκράτης χρησιμοποιεί τον όρο «κληρουχία» και ο Διόδωρος το *κατακληρουχεῖν* απλώς για να καταδείξουν τη μέθοδο

με την οποία διανεμήθηκε η γη στους αποίκους και όχι τον τύπο της αποικίας. Ωστόσο, έχει υποστηριχθεί ότι η κληρουχία στον Αριστοφάνη, τον Ισοκράτη και τον Διόδωρο έχει όλα τα χαρακτηριστικά που γνωρίζουμε από τον 4ο αι. π.Χ. (Igelbrink 2015, 69–71). Αντίθετα, προσωπογραφικά και επιγραφικά δεδομένα του 4ου αι. π.Χ., από τα οποία βέβαια δεν λείπουν τα ερμηνευτικά προβλήματα, καταδεικνύουν ότι πολλοί κληρούχοι ήταν ήδη ή έγιναν πλούσιοι, ότι οι κληρούχοι μπορούσαν και να μένουν στην Αθήνα και να εκμισθώνουν τη γη ή να την εκμεταλλεύονται με δούλους και ότι ο θεσμός της κληρουχίας συνδεόταν πιθανότατα με τον υπερπληθυσμό της Αθήνας (Figueira 2008, 435· Moggi 2008, 261–62· Moreno 2009, 213· 2013, 1575). Κυρίως, όμως, οι κληρουχίες ήταν ένας τρόπος προσπορισμού εισοδήματος άμεσα για τους ιδιώτες και έμμεσα για το αθηναϊκό κράτος και όχι ένα μέσο καταπολέμησης της φτώχειας στην Αθήνα (Moreno 2009, 213–14 παράδειγμα Χαρμίδη).

Η αμφισβήτηση της δομημένης στον Πλούταρχο εικόνας των αθηναϊκών κληρουχιών οδήγησε τον Figueira (2008, 435) σε επανεξέταση των μαρτυριών και εκτεταμένη αμφισβήτηση της προβολής του θεσμού στον 5ο αι. π.Χ. για το μεγαλύτερο μέρος των αθηναϊκών εγκαταστάσεων στο Αιγαίο. Ουσιαστικά υιοθετώντας πλήρως το ταξινομικό σύστημα που φαίνεται ότι χρησιμοποιούσε ο Θουκυδίδης, τον οποίο θεωρεί τη μόνη πηγή με συστηματική χρήση του όρου για την περίοδο, αποδέχεται ως κληρουχίες μόνο όσες ο Αθηναίος ιστορικός αναφέρει ως τέτοιες. Άλλες πηγές κατά τον Figueira χρησιμοποιούν τον όρο με χαλαρότητα. Αν και ο Θουκυδίδης δεν αντιπαραβάλλει την ορολογία για την κληρουχία με αυτή της αποικίας, χρησιμοποιεί διαφορετικούς όρους για τους δύο τύπους εγκαταστάσεων και οι μόνοι κληρούχοι που αναφέρει είναι της Λέσβου (3.50.2) του 426 π.Χ. Αν ακολουθήσουμε τυφλά τη μαρτυρία του, είμαστε υποχρεωμένοι να καταλήξουμε σε δύο συμπεράσματα: αφενός οι αποικίες είναι περισσότερες από τις κληρουχίες, αφετέρου η περίπτωση της Λέσβου, για την οποία ο Θουκυδίδης κάνει σαφή αναφορά σε κληρουχίες, δεν είναι τυπική για τον 5ο αι. π.Χ.

Έχοντας ως βάση την θουκυδίδεια ταξινομική μέθοδο ο Figueira (2008) συνθέτει ένα καθόλα λογικό οικοδόμημα με μια σειρά από παραδοχές: (1) οι κληρούχοι δεν συμμετείχαν σε πολεμικές επιχειρήσεις ως ξεχωριστή ομάδα σε αντίθεση με τους αποίκους· (2) οι Λήμνιοι είχαν μια ειδική σχέση με τους Αθηναίους και αποτελούσαν ένα συμμαχικό σώμα επιλέκτων κατά τον Πελοποννησιακό πόλεμο (Θουκυδίδης 3.5.1, 4.28.4, 5.8.2, 7.57.2)· (3) οι Λήμνιοι ήταν άποικοι της περιόδου πριν την αθηναϊκή ηγεμονία που δεν είχαν δικαιώματα Αθηναίου πολίτη (IG I3 116.4, 116.5· Figueira 2008, 435–36 και υποσ. 27· contra Moggi 2008, 260–63)· (4) οι αποικίες και όχι οι κληρουχίες εντοπίζονται σε στρατηγικές για την αθηναϊκή ηγεμονία θέσεις (Figueira 2008, 436–37)· (5) οι κληρουχίες οργανώνονταν σε περιπτώσεις που υπήρχαν ήδη οργανωμένες πολιτικές κοινότητες και δεν δημιουργούνταν νέες όπως στις αποικίες (Figueira 2008, 437–38)· (6) δεν υπάρχει ένα μόνο σχήμα που να ανταποκρίνεται σε κάθε είδους σχέση ιδιοκτησίας των κληρούχων με τη γη· (7) οι κληρούχοι πιθανόν νοίκιαζαν τα κτήματα σε ντόπιους· (8) οι κληρούχοι είχαν στρατιωτικές υποχρεώσεις στην Αθήνα· (9) η κληρουχία συνέβαλε στην κοινωνική κινητικότητα (Figueira 2008, 438)· (10) αν και η μέθοδος του κλήρου χρησιμοποιούνταν και σε αποικίες και σε κληρουχίες, οι τελευταίες περιορίζονταν στην τάξη των θητών (Figueira 2008, 441–42)· (11) με εξαίρεση τη Λέσβο, καμιά κληρουχία δεν ξεπερνούσε τα 500 άτομα (Figueira 2008, 442–43)· (12) κατά τον 5ο αι. π.Χ. οι αρχαϊκές αποικίες αναδιοργανώθηκαν και ενσωματώθηκαν στο νέο σύστημα αποικιών της αθηναϊκής ηγεμονίας (Figueira 2008, 446–47)· (13) μετά τον περιορισμό του δικαιώματος στην Αθήνα (451/0 π.Χ.), δόθηκε ως αντιστάθμισμα η ιδιότητα του αθηναίου πολίτη στους απογόνους των αποίκων της Λήμνου και της Χερσονήσου και ταυτόχρονα ιδρύθηκαν οι πρώτες κληρουχίες (Figueira 2008, 457–58)· (14) κατά τον 4ο αι. π.Χ. οι κληρουχίες δεν ήταν κοινότητες και είχαν αποκλειστικό στόχο τη μεταφορά ακίνητης περιουσίας από τον ντόπιο πληθυσμό σε αθηναίους ιδιώτες (Figueira 2008, 461)· (15) μετά τον Κορινθιακό Πόλεμο (395–387 π.Χ.) και σε μεγάλο βαθμό εξαιτίας της Βασιλείου Ειρήνης διευρύνθηκαν οι κληρουχίες –και η χρήση των αντίστοιχων όρων– σε όλες τις εγκαταστάσεις των Αθηναίων, καθιστώντας την κληρουχία ισοδύναμη της αποικίας (Figueira 2008, 464–65).

Παρόμοιες ιδέες, αν και όχι τόσο αναλυτικές, μπορούμε να βρούμε και σε άλλους ερευνητές. Έτσι ο Moggi (2008, 267–68) παρατηρεί ότι η Λήμνος, όπως και η Χερσόνησος, εμφανίζεται στους φορολογικούς καταλόγους ως γεωγραφική ενότητα και κατόπιν το εθνικό της κάθε πόλης. Αντίθετα, πόλεις όπως η πανελλήνια αποικία των Θουρίων, η Αίγινα και η Ποτίδαια, όταν κατακτήθηκαν και κατοικήθηκαν από Αθηναίους έπαψαν να πληρώνουν φόρο. Συμπεραίνει, λοιπόν, ότι: (α) οι αθηναίοι πολίτες που εγκαταστάθηκαν στις κατακτημένες

Αίγινα και Ποτίδαια αν και εμφανίζονται με το νέο εθνικό παρέμειναν Αθηναίοι και δεν φορολογούνται πλέον· (β) από τις αποικίες των Αθηναίων οι προ Κίμωνα φορολογούνται ως ανεξάρτητες συμμαχικές πόλεις – συνεπώς δεν αντιμετωπίζονται ως Αθηναίοι· και (γ) οι Λήμνιοι, είτε της Μύρινας είτε της Ηφαιστίας, είναι σίγουρα αθηναϊκής καταγωγής από την εποχή των αποίκων των Φιλαϊδών, έχουν στενή σχέση με την Αθήνα, αλλά παρόλα αυτά πληρώνουν φόρο ως σύμμαχοι και όχι ως πολίτες Αθήνας.

Είναι ενδιαφέρον ότι από τέτοιου είδους θεωρήσεις απουσιάζουν εντελώς οι ντόπιοι Πελασγοί-Τυρρηνοί. Η ιστοριογραφία τους θέλει πλήρως εκτοπισμένους και αυτή την αφήγηση φαίνεται να στηρίζουν τα περισσότερα αρχαιολογικά ευρήματα. Η πιθανότητα λειτουργίας, σε μια πρώιμη έστω μορφή και όχι ως ολοκληρωμένη κληρουχία, μιας ξεχωριστής κοινότητας Αθηναίων, που δεν φορολογείται και δίνει στρατιώτες στην Αθήνα σαν να είναι πολίτες της, και των ντόπιων που φορολογούνται φαίνεται να μην απασχολεί καθόλου τους ερευνητές.

Πάντως, η πεποίθηση που θέλει τον Θουκυδίδη να είναι η πιο ακριβής και αξιόπιστη πηγή δεν μπορεί να γίνει δεκτή αβασάνιστα. Για παράδειγμα, σύμφωνα με τον Θουκυδίδη η παρουσία Αθηναίων είχε ως αποτέλεσμα να εκδιωχθούν οι ντόπιοι σε Νάξο, Εύβοια, Αίγινα, Ποτίδαια και αλλού, ενώ όπου δεν ακολουθήθηκε αυτή η πολιτική, οι Αθηναίοι εγκαθίσταντο σε κατασχεμένα εδάφη εντός της επικράτειας άλλων πόλεων που παρέμειναν αυτόνομες αλλά με μειωμένη επικράτεια, πλήρωναν φόρους και πιθανότατα ήταν εξαρτημένοι και με άλλους τρόπους από τους κληρούχους (Zelnick-Abramovitz 2004, 327 και υποσ. 4 και 5). Έχει, επίσης, υποστηριχθεί ότι σε κάποιο βαθμό η καταγωγή των ντόπιων αποτελούσε κριτήριο για την εκδίωξή τους ή όχι, με τους ιωνικής καταγωγής πληθυσμούς να εκδιώκονται μόνο εν μέρει, πρακτική που συνδέθηκε με την ίδρυση αποικίας, και τους μη ιωνικούς πληθυσμούς να εκδιώκονται πλήρως, με επακόλουθο την ίδρυση κληρουχίας (Igelbrink 2015, 94). Όμως, η Zelnick-Abramovitz (2004, 330) αμφισβητεί πειστικά αφηγήσεις πλήρους εκτοπισμού και υποστηρίζει ότι το μέτρο αφορούσε μάλλον μόνο εκπροσώπους της ανώτερης τάξης που κατείχαν μεγάλες εκτάσεις γης, όχι μόνο γιατί κάτι αντίστοιχο αναφέρεται στον Ηρόδοτο (5.77.2), αλλά και επειδή δεν θεωρεί εφικτό 1.000–2.000 κληρούχοι να εργάζονται στον κλήρο, να υπηρετούν ως φρουρά, να στρατεύονται και να αγοράζουν προϊόντα που δεν παράγουν, ενώ δεν θα ήταν εύκολο να υπάρξει πλήρης εκκένωση ειδικά στα μεγάλα νησιά. Ανάλογο φαινόμενο θα λέγαμε ότι είναι οι αφηγήσεις κατεδάφισης του τείχους μιας κατακτημένης πόλης, που στην πραγματικότητα είναι ένας ελλειπτικός τρόπος αναφοράς στην πρακτική κατεδάφισης τμημάτων του.

Επιχείρημα υπέρ του ταξινομικού συστήματος του Figueira βρίσκουμε στον ρήτορα Ανδοκίδη (Ανδοκίδης 3.15), ο οποίος το 392/1 π.Χ. ζητούσε την ανασύσταση των αποικιών και όχι των κληρουχιών (Figueira 2008, 461–62). Αυτό είναι πράγματι ισχυρό επιχείρημα, όμως δεν μπορεί να αποκλειστεί η πιθανότητα αρχαϊσμού ή κάποιου εξωραϊσμού της αθηναϊκής ιμπεριαλιστικής πολιτικής ή απλής αδιαφορίας για τη συνέπεια στη χρήση των όρων. Παραμένει πιο ισχυρό το επιχείρημα ότι λίγα χρόνια μετά, στην Βασιλείο Ειρήνη (387 π.Χ.), η Λήμνος χαρακτηρίζεται κληρουχία. Γενικά ο Figueira (2008) μοιάζει να αδιαφορεί για τις πιθανές διαμεσολαβήσεις της πηγής. Ποιες είναι οι επιδιώξεις του Ανδοκίδη είναι άγνωστο. Η πληροφορία τελικά μας δίνεται ως αδιαμεσολάβητη, ενώ τίποτα δεν μας επιτρέπει να υποθέσουμε κάτι τέτοιο.

Προς την ίδια κατεύθυνση μπορεί να στραφεί η κριτική και σε άλλα επιχειρήματα. Η διαπίστωση της διεύρυνσης χρήσης των όρων «κληρουχία» και «κληρούχος» κατά τον 4ο αι. π.Χ. ερμηνεύεται από τον Figueira ως απόρροια των άσχημων συνειρμών που συνοδεύουν την αποικία, κυρίως τον ανδραποδισμό του τοπικού πληθυσμού (Figueira 2008, 464). Πρόκειται για μια ερμηνεία πιθανή και σίγουρα ευφυή, αλλά όχι απαραίτητα και μοναδική. Αν δώσουμε έμφαση σε διαφορετικά ιστοριογραφικά και επιγραφικά δεδομένα (IG II2 43· Ισοκράτης Πανηγυρικός IV, 106–107· Διόδωρος 15.23.4, 15.29.8), καταλήγουμε στο συμπέρασμα ότι οι κληρουχίες ήταν διαβόητες ήδη από τον 5ο αι. π.Χ. Εξάλλου, αν η αποικιακή δραστηριότητα του 5ου αι. π.Χ. δεν περιελάμβανε κληρουχίες και ήταν διαβόητη, με ποιον τρόπο οι κληρουχίες μετριάζουν τα αρνητικά για τους συμμαχούς της Αθήνας αποτελέσματα της ιμπεριαλιστικής πολιτικής της (Igelbrink 2015, 69–71);

Εντέλει, ακόμη και αν συμφωνήσουμε με τη σειρά των γεγονότων (στον 5ο αι. π.Χ. χρησιμοποιείται ο όρος αποικία, στον 4ο αποκλειστικά κληρουχία), η απάντηση στο ερώτημα γιατί συμβαίνει αυτό είναι μη επαληθεύσιμη. Το ηθικό βάρος που συνοδεύει τον αθηναϊκό αποικισμό και τις αθηναϊκές κληρουχίες δεν έχει μεγάλη διαφορά. Όπως σχολιάσαμε, η υποδούλωση και η λεηλασία της ακίνητης περιουσίας των ντόπιων

στην πραγματικότητα ελάχιστη διαφορά έχουν στην συνείδηση των πολιτών του αρχαίου ελληνικού κόσμου. Ομοίως, διπλή ανάγνωση μπορεί να έχει η εξάπλωση των κληρουχιών ως αποτέλεσμα της Βασιλείου Ειρήνης. Ακόμη και αν πράγματι δείχνει την προσπάθεια των Αθηναίων να παρακάμψουν τον σχετικό με την αυτονομία των ελληνικών πόλεων όρο (Figueira 2008, 465), καταδεικνύει ότι και οι δύο πρακτικές εξυπηρετούσαν με παρόμοιο τρόπο την αθηναϊκή κυριαρχία στο Αιγαίο και σίγουρα μας επιτρέπει να αμφιβάλλουμε στο κατά πόσο η αναφορά του όρου «αποικία» εντός της αθηναϊκής ηγεμονίας συνάδει με το παλαιότερο πνεύμα του ελληνικού αποικισμού. Η ουσιαστικότερη διαφορά ανάμεσα στις αποικίες της αρχαϊκής εποχής και τις αθηναϊκές εγκαταστάσεις του 5ου αι. π.Χ. στο Αιγαίο είναι ότι οι πρώτες είχαν ιδρυθεί σε μη-ελληνικά εδάφη και είχαν οδηγήσει στη δημιουργία πόλεων (Igelbrink 2015, 51). Ταυτόχρονα, η στενή σχέση με τη μητρόπολη, σε βαθμό υποτέλειας, δεν μας επιτρέπει να τις χαρακτηρίσουμε αποικίες, παρά μόνο αν, υιοθετώντας μια παλαιότερη νοοτροπία, κάτω από τον όρο «αποικισμός» συντάξουμε διαφορετικές εκδοχές του διασπορικού φαινομένου στην αρχαιότητα (Moggi 2008, 259, 261).

Βέβαια, τέτοιου είδους κριτική, αν και χρήσιμη καθώς μας υπενθυμίζει ότι είναι δυνατόν να εντοπίσουμε συγκεκριμένες αντιφάσεις, ανακρίβειες και μεροληψίες ακόμη και στους πιο αξιόπιστους συγγραφείς, δεν πρέπει να μας αποσπά την προσοχή από το ευρύτερο πλαίσιο: η αυστηρή ταξινομική μέθοδος που διακρίνει άποικο, κληρούχο και έποικο προέρχεται από σύγχρονα ερευνητικά ερωτήματα, παρά το γεγονός ότι χρησιμοποιείται η αρχαία ορολογία, και συνεπώς δεν μπορούμε να έχουμε οποιαδήποτε απαίτηση από τις πηγές μας για αντίστοιχον επιπέδου ακρίβεια, με εξαίρεση ίσως τα νομικά κείμενα. Το γεγονός ότι χρησιμοποιούμε τους όρους της αρχαιότητας δεν σημαίνει απαραίτητα ότι υιοθετούμε μια -ημική προσέγγιση, καθώς ακριβώς η κατανόηση του περιεχομένου αυτών των όρων είναι το ζητούμενο.

Η δυσκολία εφαρμογής της -ημικής προσέγγισης προκύπτει πρωτίστως από την ανάγκη να χρησιμοποιηθεί ταυτόχρονα αρχαία και σύγχρονη ορολογία. Μια αρχαία λέξη εντός ενός σύγχρονου κειμένου δημιουργεί προβλήματα συνύπαρξης παρόμοια με τα αρχιτεκτονικά κατάλοιπα εντός του σύγχρονου πολεοδομικού ιστού. Η μεταφραστική πράξη ενυπάρχει σε κάθε περίοδο που περιλαμβάνει τον αρχαίο όρο, μαζί φυσικά με όλα τα μεταφραστικά-ερμηνευτικά προβλήματα που συνοδεύουν αυτήν την πράξη. Στο γλωσσικό αυτό πρόβλημα μας εισάγει εμμέσως και η πιο πρόσφατη προσπάθεια ερμηνείας της αθηναϊκής διασποράς του Igelbrink. Ο Igelbrink χρησιμοποιεί ως γενική έννοια τον όρο «kolonie» και τονίζει emphaticά ότι το περιεχόμενό του δεν πρέπει να συγχέεται με την αναφορά του λατινικού «colonia», από τον οποίο και προέρχεται (Igelbrink 2015, 35). Στην ελληνική γλώσσα θα μπορούσε να αποδοθεί ως «εγκατάσταση» ή «αποικιακή εγκατάσταση». Θεωρεί τους αρχαιοελληνικούς όρους «άποικία» και «άποικος» ένα υποσύνολο με αρκετά μεγάλο εύρος αναφοράς, που αφορά οποιαδήποτε «αποικιακή εγκατάσταση» (kolonie), ακόμη και την κληρουχία (Igelbrink 2015, 36). Παρόλα αυτά, ο Igelbrink (2015, 37) θεωρεί πιο γόνιμο η κληρουχία να διακρίνεται ως έννοια ίδιας τάξης με την αποικία, κυρίως επειδή σε όλες τις πηγές παρατηρείται αυτή η αντιδιαστολή. Στο σημείο αυτό αξίζει να παρατηρήσουμε ότι το πρόβλημα επιτείνεται όταν το κείμενο αναφέρεται στους κατοίκους: ο άποικος της αρχαίας αποικίας δεν είναι δυνατόν να διαχωριστεί γλωσσικά στα σύγχρονα κείμενα από τον συμμετοχο σε μια «εγκατάσταση».

Το πρόβλημα περιπλέκεται περισσότερο όταν στη συζήτηση περιλαμβάνονται και οι έποικοι. Ο όρος φαίνεται πως, τουλάχιστον αρχικά, σήμαινε τις πρόσθετες ή ενισχυτικές ομάδες που στέλνονταν σε μια υπάρχουσα εγκατάσταση. Κατά τον 5ο αι. π.Χ. ο όρος χρησιμοποιείται για Αθηναίους που εγκαταστάθηκαν στην Ποτίδαια (IG I3 62. 7–9, πρβλ. II. 18–20· 514, Θουκυδίδης 2.70.4), στην Βρέα (IG I3 46. 31–33, πρβλ. 30–31· πρβλ. 47B. 11), στην Αίγινα (Θουκυδίδης 2.27.1, 8.69.3) και στην Χερσόνησο (Πλούταρχος, Περικλής 19.1). Ο Figueira (2008, 438–40) καταλήγει ότι οι έποικοι είναι ένα είδος ενισχύσεων παλαιών αποικιακών δομών. Αντίθετα, ο Igelbrink (2015, 36) δέχεται πως ο όρος στόχο έχει να τονίσει την μετακίνηση προς έναν τόπο και όχι το ιδιοσυγκρασιακό νόημα που του αποδίδει ο Figueira, το οποίο ίσως αντιστοιχεί στη χρήση του όρου στις επιγραφές. Οι διαφορές που εντοπίζει ο Igelbrink κατά τη χρήση του όρου «έποικος» σε πηγές και επιγραφές, είναι ενδεικτική του τρόπου με τον οποίο διαμεσολαβούν οι συντάκτες του κειμένου στην αναφορά των όρων που χρησιμοποιούν. Το επιχείρημα αυτό θα μπορούσε να επεκταθεί και στην περίπτωση της διάκρισης ανάμεσα σε αποικία και κληρουχία.

Η αυστηρή προσήλωση στον Θουκυδίδη είναι προφανώς κατανοητή, καθώς προκύπτει από την ανάγκη εύρεσης μιας σταθερής βάσης, όμως αφήνει ορισμένα κενά. Η παρουσία ενός τόσο ιδιαίτερου όρου και σε άλλες πηγές δεν μπορεί να αγνοηθεί, όπως για παράδειγμα η αναφορά του Ηροδότου. Το υπαρκτό πρόβλημα είναι η δυναμική του όρου, η αναφορά του οποίου είναι λογικό να εξελίσσεται. Άραγε, το γεγονός ότι ο Θουκυδίδης διακρίνει την αποικία από την κληρουχία, συνεπάγεται αυτομάτως ότι αυτή η διάκριση είναι ανόθευτη από τη δική του διαμεσολάβηση; Θα ήταν, πιστεύω, ενδιαφέρον η μοναδική αναφορά σε κληρούχους που βρίσκουμε στο έργο του να ιδωθεί στο ιδιαίτερο πλαίσιο της αφήγησης, λαμβάνοντας ίσως υπόψη και τον ημιτελή χαρακτήρα του.

Μπορούμε να συνοψίσουμε τη βασική λογική των επιχειρημάτων του Figueira ως εξής: αν σε άλλες πηγές εμφανίζονται κληρουχίες εκεί που ο Θουκυδίδης σιωπά, τότε αυτό μπορεί να ερμηνευτεί ως εκ των υστέρων προβολή του όρου, ενώ αντίθετα το γιατί σιωπά ο Θουκυδίδης είναι δυσερμήνευτο αν όχι ανερμήνευτο. Όμως, μια τέτοια συλλογιστική αντιμετωπίζει το πρόβλημα σαν να είναι αποκλειστικά άσκηση λογικής. Αν η χρήση του όρου κληρουχία για τη Λήμνο του 5ου αι. π.Χ. είναι προβληματική, εξίσου προβληματική σύμφωνα με τον ορισμό του ίδιου του Figueira είναι και η αποικία, γιατί η αθηναϊκή παρουσία στο νησί δεν είχε ως αποτέλεσμα την ίδρυση πόλης. Θεωρώ ότι η αμυχανία του Figueira είναι ιδιαιτέρως εμφανής στη χρήση του όρου *imperial colonies*, ο οποίος προσπαθεί να συμφιλιώσει όσα γνωρίζουμε για τον β' αποικισμό με τις αθηναϊκές πρακτικές εγκατάστασης στο Αιγαίο που χαρακτηρίζονται στον Θουκυδίδη αποικίες.

Στην περίπτωση της Λήμνου, η Μύρινα κατακτήθηκε και η Ηφαιστία συνθηκολόγησε. Δεν θα ήταν αβάσιμο, συνεπώς, να ισχυριστούμε ότι η χρήση του όρου «αποικία» αποτελεί **αρχαϊσμό**, εφαρμογή ενός γνωσιολογικού χάρτη που όμως δεν ταιριάζει με τα νέα δεδομένα (μη ίδρυση πόλεων), ενώ η χρήση του όρου κληρουχία αποτελεί **αναχρονισμό** που προβάλλεται στο παρελθόν, όταν πια έχει παγιωθεί η διαδικασία διαμόρφωσης της αναφοράς του όρου. Για μια ακόμη φορά φαίνεται να ζητάμε λεξικογραφική ακρίβεια σε μια κατάσταση ρευστή, στη θεώρηση της οποίας η χρήση αρχαιολογικών δεδομένων μπορεί να συμβάλλει θετικά· η δε Λήμνος θα μπορούσε να ιδωθεί ακόμη και ως ένας από τους τόπους όπου διαμορφώθηκαν τα χαρακτηριστικά της κληρουχίας. Αν μη τι άλλο, είναι κοινός τόπος ότι πρέπει να μελετηθεί μεμονωμένα η κάθε περίπτωση (Moggi 2008, 268).

5.3.3. Αποικία ή κληρουχία; Η Λήμνος του 5ου αι. π.Χ. – II

Από την συζήτηση μέχρις εδώ, αναδεικνύεται εμφανώς το βασικό και εν πολλοίς άλυτο πρόβλημα της έλλειψης πρώιμων πηγών. Πράγματι, οι φιλολογικές πηγές του 5ου αι. π.Χ. που αναφέρονται ρητά σε κληρουχίες δεν μπορούν να αναχθούν πριν το 430 π.Χ. (Ηρόδοτος) και οι επιγραφές πριν το 427/6 π.Χ. (IG I³ 66) (Igelbrink 2015, 65–72). Γι' αυτό στη συζήτηση για τη διάκριση αποικιών και κληρουχιών η Λήμνος, με το αρκετά πλούσιο επιγραφικό και αρχαιολογικό υλικό της, έχει κομβικό ρόλο. Πριν την ιωνική επανάσταση και την κατάκτησή της από τον Μιλτιάδη (498–494 π.Χ.) η Λήμνος ανήκε στην Περσία και πέρασε ξανά σε αυτή μετά την αποτυχία της επανάστασης. Τόσο η Μύρινα όσο και η Ηφαιστία ήταν ήδη τειχισμένες πριν την εγκατάσταση Αθηναίων (Culasso Gastaldi 2011, 116 και υποσ. 3). Αν και στη Λήμνο οι Αθηναίοι πάτησαν μόλις στις αρχές του 5ου αι. π.Χ. και παρά τις περιπέτειες του πελοποννησιακού πολέμου, ήδη από τις αρχές του 4ου αι. π.Χ. η κατοχή της Λήμνου για τους Αθηναίους ήταν μια φυσική κατάσταση (Rocca 2019, 120–21). Η αφήγηση της κατάκτησης της Λήμνου καταδεικνύει ότι οι Αθηναίοι θεωρούσαν αττικό έδαφος οποιοδήποτε σημείο στο Αιγαίο είχαν κάτω από την εξουσία τους. Η χρήση του αττικού σταθμητικού κανόνα και των αττικών νομισμάτων σε όλη τη συμμαχία στα τέλη του 5ου αι. π.Χ. είχε ακριβώς το ίδιο νόημα, καθώς πρόκειται για πρακτικές που σχετίζονται με τη δημόσια σφαίρα της πόλεως. Υπό αυτό το πρίσμα γίνεται κατανοητό γιατί ο Περικλής στον Επιτάφιο θεωρεί ότι η Αθήνα έχει επιτύχει αυτάρκεια (Kallet 2013, 54–5).

Αποστασιοποιημένη από το φορτισμένο κλίμα της εποχής, η σύγχρονη έρευνα εντοπίζει θετικά στοιχεία στον αθηναϊκό ιμπεριαλισμό: ειρήνη και σταθερότητα, άνθιση του εμπορίου, ενίσχυση οχυρώσεων (π.χ.

Εύβοια) με αποτέλεσμα την προστασία των οδών, επιγαμίες (π.χ. Ευβοείς) (Moreno 2009, 217). Αντίστοιχα, η σχέση των αθηναίων κληρούχων με τους ντόπιους κατοίκους της Λήμνου γίνεται ενίοτε αντιληπτή ως ειρηνική συνύπαρξη, παρά το γεγονός ότι η γραμματεία και, ως ένα βαθμό, τα παλαιότερα αρχαιολογικά δεδομένα μοιάζουν να τεκμηριώνουν την πλήρη εκδίωξη του ντόπιου στοιχείου (Αρχοντίδου κ.ά. 2004, 9· Igelbrink 2015, 184–85). Η θεώρηση αυτή μπορεί να γίνει δεκτή αν απλώς εννοούμε ότι δεν υπάρχουν φιλολογικές επιγραφικές ή αρχαιολογικές μαρτυρίες που να τεκμηριώνουν τη χρήση ένοπλης βίας μετά την κατάκτηση του νησιού από τους Αθηναίους. Σε καμιά περίπτωση, όμως, δεν μπορεί να προϋποτεθεί ότι η ειρηνική συνύπαρξη των δύο πληθυσμών, αν πράγματι οι ντόπιοι δεν εκτοπίστηκαν, συνεπάγεται αυτονομία και ισότιμη αρμονική σχέση. Καθώς οι περισσότερες πηγές είναι αθηναϊκές, το κοινωνικό status των ντόπιων στις κληρουχίες δεν τις απασχολούσε. Ωστόσο, από τη γραμματεία γίνεται σαφές ότι οι κληρουχίες είχαν μια πολύ σκοτεινή πλευρά για τους ηττημένους πληθυσμούς, καθώς επρόκειτο για μια πρακτική που περιλάμβανε εκμίσθωση των γαιών στους παλαιούς ιδιοκτήτες ή την υποχρέωσή τους να δουλεύουν ως απλοί εργάτες στη γη που παλαιότερα τους ανήκε, συνθήκες που θεωρούνταν παρόμοιες με τη δουλεία, ενώ σε ορισμένες εξαιρετικές περιπτώσεις οδηγούσε στον ξεριζωμό ντόπιων από τα εδάφη τους (Zelnick-Abramovitz 2004, 326· Moreno 2009, 214–16). Ενδεικτική της καταφρόνησης που συνόδευε την μισθωτή εργασία είναι η αναφορά του Αριστοτέλη, ο οποίος τον 4ο αι. π.Χ. χρησιμοποιεί αναχρονιστικά τους όρους «πελάται» και «δοῦλοι» για να περιγράψει την κατάσταση των φτωχών Αθηναίων του 6ου αι. π.Χ. που ήταν αναγκασμένοι να εργάζονται για άλλους (Zelnick-Abramovitz 2004, 342–44). Αλλά και το επιγραφικό υλικό καταδεικνύει ότι οι ντόπιοι είχαν χάσει οποιαδήποτε εξουσία πάνω στη γη τους. Σύμφωνα με την IG XII, 8, 4, ο δήμος των Αθηναίων της Μύρινας έδωσε γη στους Χαλκιδείς που ζούσαν στη Μύρινα, πιθανότατα όχι από τους δικούς τους κλήρους, αλλά από τις περιουσίες των Μυριναίων (Zelnick-Abramovitz 2004, 343 και υποσ. 51). Ο απεχθής χαρακτήρας της κληρουχίας εντυπώθηκε τόσο βαθιά στους πολίτες των ελληνικών πόλεων, ώστε τόσο οι Σπαρτιάτες όσο και ο Αλέξανδρος να μπορούν να αυτοπροβληθούν ως ελευθερωτές της Ελλάδας (Moreno 2009, 218).

Μέχρι και την πρώτη δεκαετία του 2000, η κυρίαρχη άποψη τοποθετούσε την μετά τον Μιλτιάδη εγκατάσταση Αθηναίων στη Λήμνο μετά τα μέσα του 5ου αι. π.Χ., αρκετά πιο αργά από άλλα μέρη του Βορείου Αιγαίου. Ταυτόχρονα, η ίδια η φύση της αθηναϊκής παρουσίας στη Λήμνο ερμηνεύθηκε ποικιλοτρόπως, κυρίως εξαιτίας των ελλείψεων και ανεπαρειών, τουλάχιστον σύμφωνα με τις σύγχρονες απαιτήσεις, της ιστοριογραφίας του 5ου αι. π.Χ. Συγκεκριμένα, επειδή οι περισσότερες πηγές για τις κληρουχίες είναι μεταγενέστερες και ανακριβείς, επειδή μόνο ο Θουκυδίδης φαίνεται να διακρίνει συστηματικά αποίκους από εποίκους και κληρούχους και κυρίως επειδή η αθηναϊκή παρουσία στη Λήμνο είναι ένα πολυσύνθετο φαινόμενο που δεν μπορεί να προσαρμοστεί σε αυστηρές ταξινομήσεις, υπήρξαν πολλές ερμηνευτικές προσεγγίσεις που κινήθηκαν από την αναφανδόν αποδοχή της οργάνωσής της σε κληρουχία (Graham 2001β, 326), μέχρι την πλήρη απόρριψη αυτής της πιθανότητας. Διατυπώθηκαν οι υποθέσεις ότι υπήρχε ένας ειδικός δεσμός Λημνίων και Αθηναίων, ή ότι οι Αθηναίοι στη Λήμνο ήταν μια ειδική κατηγορία αποίκων, κληρούχοι-άποικοι, ή κληρούχοι-στρατιώτες, «στρατευμένοι» ή «απόστρατοι», ιδιοκτήτες από απόσταση με νομή της γης μόνο για τη ζωή τους, χωρίς κατοχή, ότι υπήρχαν δύο διακριτές κοινότητες Λημνίων-αποίκων και Αθηναίων-κληρούχων, με τους Λημνίους που έχουν ταφεί στον Κεραμεικό να μην είναι Αθηναίοι από καταγωγή, αλλά να έχουν γίνει σε μια φάση φιλελεύθερης επέκτασης των δικαιωμάτων, ή ότι οι κληρουχίες χρησιμοποιήθηκαν ώστε οι ζευγίτες να επιτύχουν κοινωνική κινητικότητα και ιδιοκτησία (Culasso Gastaldi 2011, 135–36). Καμία από αυτές τις θεωρίες, ωστόσο, δεν εμφανίζεται αυτούσια στις αρχαίες πηγές. Την ίδια στιγμή, καμιά πηγή δεν δίνει την παραμικρή πληροφορία για την ύπαρξη κύματος αθηναίων αποίκων στα μέσα του 5ου αι. π.Χ. Δύο ιερομνήμονες που ήταν ταυτόχρονα αθηναίοι πολίτες και αναφέρονται σε επιγραφή του ύστερου 5ου ή των αρχών του 4ου αι. π.Χ. μπορούν να θεωρηθούν ντόπιοι αξιωματούχοι που διατηρούσαν και την ιδιότητα του αθηναίου πολίτη, χωρίς να αποκλείεται η ύπαρξη μιας κοινότητας κληρούχων πλάι στην κοινότητα των παλαιών αθηναίων αποίκων (Accame 1941–1943, 75–6· Moggi 2008, 264).

Η Culasso Gastaldi (2008, 271) διατυπώνει μια σειρά από διεισδυτικές παρατηρήσεις σε επιγραφικό και αρχαιολογικό υλικό που της επιτρέπουν να αναθεωρήσει τα παραπάνω σχήματα και ταυτόχρονα να αναβιβάσει στην περίοδο του Κίμωνος την παρουσία της δεύτερης αθηναϊκής εγκατάστασης στο νησί. Ένα από

τα βασικά επιγραφικά τεκμήρια είναι οι πράξεις για κτήματα που χρησιμοποιούνταν ως εγγυήσεις δανείων (υποθήκαι, πράσσεις επί λύσει, άποτιμήματα) και ο συσχετισμός τους με το εντοπισμένο στην ανατολική χώρα της Ηφαιστίας δίκτυο αγροικιών. Πρόκειται για ένα corpus επιγραφών γνωστό από παλιά. Η διασπορά τους καταδεικνύει διάσπαση της αγροτικής γης κατά τον 4ο αι. π.Χ., ενώ η διαχείριση γης χαρακτηρίζεται από δυναμισμό ανάλογο με της Αθήνας: οι εμπλεκόμενοι μπορεί να είναι άτομα, ομάδες ακόμη και φυλές και εταιρίες (Marchiandi 2008, 116). Οι επιγραφές αποκαλύπτουν μια κοινωνία οργανωμένη σε συντεχνίες (associazionni). Τεκμηριώνουν την ύπαρξη **οργεώνων** που συσχετίζονται με το ιερό του Ηρακλή, το οποίο εντοπίζεται στο εγκαταλελειμμένο χωριό Κώμη βορειοανατολικά του Ρωμανού, **ομοχύτρων**, τους οποίους η Culasso Gastaldi συνδέει με το Καβείριο, και **ερανιστών**. Σε μια περίπτωση αναφέρονται μέλη της **Ακαμαντίδας** και της **Αντιοχίδας** φυλής. Παραδίδονται με την τυπική αθηναϊκή φόρμουλα (όνομα και δημοτικό) τα ονόματα μεμονωμένων προσώπων, που είναι οι **πιστωτές** ή οι **εγγυητές** ή **επικεφαλής** ομάδα ή οι **κύριοι** σε περίπτωση που η συναλλαγή αφορά γυναίκα ή παιδί. Τέλος, εμφανίζονται και οι τοπικοί **άρχοντες** της κληρουχίας. Το υλικό προέρχεται από την χώρα της Ηφαιστίας (Κώμη, Παραχείρι Καμινίων, Κοντιάς) (Culasso Gastaldi 2008, 272–76).

Καθώς οι επιγραφές χρονολογούνται από τα τέλη του 5ου μέχρι και το πρώτο τέταρτο του 3ου αι. π.Χ., με τις περισσότερες να ανάγονται στον 4ο αι. π.Χ., τεκμηριώνεται μόνο εν μέρει η σχέση τους με τους ταφικούς περιβόλους και τις αγροικίες που έχουν βρεθεί στη λημνιακή ύπαιθρο και των οποίων η χρονολόγηση ξεκινά νωρίτερα. Από την άλλη, στη χώρα της Μύρινας φαίνεται πως ίσχυε διαφορετική κατάσταση με μεγαλύτερες σε έκταση ιδιοκτησίες (latifondi) και ιδιοκτήτες που ανήκουν σε μια **ιερατική τάξη** (classe liturgica) (Culasso Gastaldi 2008, 273· 2011, 119–20 και υποσ. 16–18· για τους ταφικούς περιβόλους και τις αγροικίες βλ. υποκεφάλαιο 6.3.4). Ακολουθώντας τη λογική που θέλει την απλούστερη ερμηνεία να είναι και η πιο πιθανή, οφείλουμε να αποδεχτούμε ότι όταν διαπιστώνεται η υποθήκευση γης τότε υπάρχει ιδιοκτησία, ενώ οι αγροικίες και οι ταφικοί περιβόλοι δηλώνουν μόνιμη εγκατάσταση (Culasso Gastaldi 2011, 136). Καθώς η υποθήκευση οικιών και αγροικιών συνεχίζεται σε 4ο και 3ο αι. π.Χ., μπορούμε να υποθέσουμε ότι συνεχίζεται και η μόνιμη εγκατάσταση (Culasso Gastaldi 2011, 135–36).

Μια επιγραφή του 370/69 π.Χ. είναι ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα, καθώς σώζει και ένα αρχαίο μικροτοπωνύμιο. Αφορά ένα αγρόκτημα στην θέση Ομφάλια (Lalonde κ.ά. 1991, 75, P4). Από το κείμενο δεν προκύπτει καμιά πληροφορία για το αν η θέση αυτή βρίσκεται στη χώρα της Μύρινας ή της Ηφαιστίας. Οι πληροφορίες που παραδίδονται θυμίζουν τα ευρήματα από τις Κατρακύλες και το Ρουσοπούλι: κατοικία, αμπελώνες, αλώνι, βοσκοτόπια, ξυλεία (Marchiandi 2008, 116).

Η Culasso Gastaldi εστιάζει και σε μια χαμένη σήμερα επιγραφή από την Ηφαιστία (IG I³ 1477) με ονόματα νεκρών μάχης. Το υλικό κατασκευής (τοπικός λίθος), τα ονόματα αθηναϊκών φυλών (αναγνωρίζεται η Ιπποθωντίς και υποτίθεται η Κεκροπίς) που συνοδεύει τα ονόματα των νεκρών και η ταυτόχρονη απουσία του πατρωνυμικού είναι τα στοιχεία που καθιστούν αυτή την επιγραφή ιδιαίτερος ενδιαφέρουσα. Δεν είναι απλώς ονόματα κληρούχων, γιατί από επιγραφές του 4ου αι. π.Χ. ξέρουμε ότι τα ονόματα συνοδεύονταν από το πατρωνυμικό. Είναι ακριβώς αυτή η τυπική φόρμουλα που επιτρέπει στην Gastaldi να παραβάλει αυτή την επιγραφή με το επιγραφικό υλικό από το αττικό Δημόσιο Σήμα ή την περιγραφή του Πausanias για τις ενεπίγραφες στήλες του τύμβου του Μαραθώνα (Pausanias 1.32.3). Ενεπίγραφες είναι οι τρεις από τις τέσσερις πλευρές. Τα ονόματα των φυλών τοποθετούν την επιγραφή μετά τις μεταρρυθμίσεις του Κλεισθένη. Τα εσωτερικά γραφολογικά χαρακτηριστικά της πλευράς Β παραπέμπουν σε μια χρονολόγηση μεταξύ του 490 και 460/50 π.Χ. Οι πρώτοι εκδότες αναγνώρισαν μια λίστα κληρούχων που την χρονολόγησαν στο α' τέταρτο του 5ου αι. π.Χ. Η Jeffery (1990, 299–300 αρ. 59) πρότεινε ότι πρόκειται για Αθηναίους από την Αθήνα που βοήθησαν τους Αθηναίους του Μιλτιάδη από τη Χερσόνησο να καταλάβουν τη Λήμνο. Κατά την Culasso Gastaldi (2011, 125–27) πρόκειται για Αθηναίους του Κίμωνα που σκοτώθηκαν κατά την ανακατάληψη του νησιού, για τρεις λόγους: (α) πιθανότητα πράγματι να είχε χαθεί ο έλεγχος της Λήμνου και ο Κίμων να την ανακατέλαβε· (β) παλαιογραφικά η επιγραφή δεν μπορεί να περιοριστεί μεταξύ 500 και 480 π.Χ. αλλά μπορεί να κατέβει ως το 460/50 π.Χ.· (γ) η τυπολογία του κειμένου ανακλά τον πάτριον νόμο και τον επιτάφιο λόγο, που τοποθετούνται μετά τις μεταρρυθμίσεις του Κλεισθένη και τους Περσικούς Πολέμους αντίστοιχα (για

την παραδοσιακή χρονολόγηση στο 500–480 π.Χ. βλ. Igelbrink 2015, 187). Όλη αυτή η επιχειρηματολογία στην χειρότερη περίπτωση μας επιτρέπει να φανταστούμε ένα εναλλακτικό και εξίσου έγκυρο παρελθόν για τα υπάρχοντα δεδομένα. Σε κάθε περίπτωση, πάντως, η επιγραφή μαρτυρά μια αναμνηστική πρακτική με έντονα υλικό χαρακτήρα φερμένη απευθείας από την Αθήνα στην Λήμνο.

Ένα έμμετρο ταφικό επίγραμμα του β' μισού του 5ου αι. π.Χ. που βρέθηκε στη θέση Κόκκινα Χώματα, από τάφο Αθηναίου με το όνομα [- -]υσικύδης, αναφέρει ότι ο νεκρός «πολέμησε για την πατρίδα με τις μεγάλες εκτάσεις» (IG I³ 1506). Μια αναφορά σαν κι αυτή θα μπορούσε να ερμηνευθεί ως ενδεικτική της υψηλής κοινωνικής θέσης και των μεγάλων κτημάτων που κατείχαν οι Αθηναίοι που εγκαταστάθηκαν στη Μύρινα (Culasso Gastaldi 2011, 133).

Από το β' μισό του 5ου και τον 4ο αι. π.Χ. μια σειρά από τιμητικά ψηφίσματα και ενεπίγραφες ταφικές στήλες καταδεικνύουν την παρουσία οικογενειών σε μια περίοδο που όλοι δέχονται ότι υπήρχε κληρουχία στη Λήμνο, εκτός των άλλων και από την αναγνώρισή της από την Βασιλείο Ειρήνη το 387/6 π.Χ. (Culasso Gastaldi 2011, 134). Επίσης, η Λήμνος υπόκειτο σε άμεση φορολογία από την Αθήνα, όπως αποδεικνύει κείμενο του 374/3 π.Χ. Συνεπώς, τουλάχιστον τον 4ο αι. π.Χ. η παρουσία κληρούχων στο νησί δεν μπορεί να συνδεθεί με κοινωνικά προβλήματα στην Αθήνα (Culasso Gastaldi 2011, 136).

Η επιχειρηματολογία υπέρ της αθηναϊκής παρουσίας με τη μορφή εγκατάστασης από το β' τέταρτο του 5ου αι. π.Χ. επιτρέπει την κριτική τόσο στην άποψη που θέλει τις κληρουχίες του 5ου αι. π.Χ. μη οργανωμένες κοινότητες, αλλά έναν θεσμό που απλώς επέτρεπε στους ζευγίτες να ανέλθουν ταξικά, όσο και στην πεποίθηση ότι είμαστε σε θέση να κατανοήσουμε την διάκριση που υπήρχε τον 5ο αι. π.Χ. μεταξύ αποικίας και κληρουχίας. Η ετυμολογία των λέξεων προφανώς καταδεικνύει διαφορά νοημάτων, η οποία πιθανόν δεν είχε υιοθετηθεί από την αττική γραφειοκρατία. Ποια όμως ακριβώς είναι αυτή η διαφορά δεν είναι δυνατόν να εντοπιστεί, πολύ περισσότερο όταν, όπως στην περίπτωση της Λήμνου, σε άλλες όψεις της αθηναϊκής παρουσίας δεν διαπιστώνεται διαφορά από τον 5ο στον 4ο αι. π.Χ. Γι' αυτό και για τον 5ο αι. π.Χ. δεν μπορούμε, κατά την Gastaldi (2011, 136–37), να χρησιμοποιήσουμε τους όρους «άποικος» και «κληρούχος» χωρίς να πέσουμε ουσιαστικά σε παγίδες αυτοαναφορικότητας.

Πίνακας 14: Χρονολόγιο της αθηναϊκής κατοχής στη Λήμνο (πηγή Rocca 2019, 120–122).

Αρχές 5ου αι. π.Χ.	Κατάκτηση της Λήμνου από τον Μιλτιάδη
5ος αι. π.Χ.	αθηναϊκή εγκατάσταση (ίδρυση κληρουχίας;)
404 π.Χ.	ήττα των Αθηναίων στον Πελοποννησιακό Πόλεμο, απώλεια της Λήμνου
392 π.Χ.	στον Ανδοκίδη η Λήμνος αναφέρεται ως παραδοσιακή αθηναϊκή κτήση
387/6 π.Χ.	Βασίλειος ή Ανταλκίδειος ειρήνη, ο Αρταξέρξης αποδίδει τη Λήμνο στους Αθηναίους
4ος αι. π.Χ.	η Αθήνα κατέχει τη Λήμνο με ελάχιστες σύντομες διακοπές
338 π.Χ.	η Αθήνα διατηρεί τη Λήμνο παρά την ήττα στην Χαιρώνεια
322 π.Χ.	η Αθήνα διατηρεί τη Λήμνο και μετά τον Λαμιακό Πόλεμο
303/2–281 π.Χ.	η Αθήνα δεν κατέχει τη Λήμνο και της την αποδίδει πιθανότατα ο Σέλευκος
167/6 π.Χ.	μέχρι αυτή τη χρονολογία η ακριβής τύχη της Λήμνου είναι άγνωστη
167/6 π.Χ. – 1ος αι. μ.Χ. (;)	οι Αθηναίοι διατηρούν την κατοχή της Λήμνου

Συμπερασματικά, αν και στη Λήμνο η πολιτική οργάνωση της κληρουχίας δεν ξεκινά πριν τα τέλη του 5ου αι. π.Χ. (βλ και Figueira 2008, 473), οπότε έχουμε έναν δήμο αυτόνομο, η αθηναϊκή παρουσία εντοπίζεται μέσα από τα ταφικά έθιμα και την θρησκευτική δραστηριότητα ήδη από το β' τέταρτο του 5ου αι. π.Χ. Κατά την Culasso Gastaldi (2011, 138), στην παρατήρηση αυτή δεν υπάρχει αντίφαση. Η πολιτική οργάνωση άργησε, επειδή η Λήμνος ήταν στρατηγικά πολύ κοντά στην Αθήνα και λειτουργούσε ως ένα είδος περαίας γης, αντίστροφα όμως μια και το νησί ήταν η Λήμνος. Υπό αυτή την έννοια, η θεσμοθετημένη οργάνωση των κληρούχων σημαίνει ένα είδος ελεγχόμενης αυτονομίας και δεν είναι αποτέλεσμα του αθηναϊκού ιμπεριαλισμού, όπως συνήθως εκλαμβάνεται (Igelbrink 2015, 81, 9).

Ωστόσο, ακόμη και αυτή την περίοδο η συνέχεια της κοινότητας μπορεί να τεκμηριωθεί. Επιγραφή της μετά τον Πελοποννησιακό Πόλεμο εποχής (IG XII, 8, 2) δείχνει ότι, αν και η Αθήνα έχασε την κυριαρχία της Λήμνου, η Μύρινα διατήρησε την αυτόνομη διακυβέρνησή της σύμφωνα με τους αττικούς θεσμούς, γεγονός που ερμηνεύεται ως ένδειξη ότι οι Αθηναίοι που ήταν εγκατεστημένοι στο νησί δεν εκδιώχθηκαν από τον Λύσανδρο μετά την ήττα του 404 π.Χ., σε αντίθεση με άλλες περιπτώσεις (Figueira 2008, 462). Η παρατήρηση αυτή ενισχύει την αντίληψη ότι η αθηναϊκή παρουσία στη Λήμνο ήταν ανθεκτική και αποτέλεσμα μιας αργής διαδικασίας, παρά τις συνεχείς διακυμάνσεις της πολιτικής ιστορίας της από τις αρχές του 5ου αι. π.Χ.

5.3.4. Το υλικό αποτύπωμα της αθηναϊκής κληρουχίας στη Λήμνο

Παρά τις εμβριθείς αναλύσεις που εκτέθηκαν συνοπτικά παραπάνω –και ίσως ως ένα βαθμό εξαιτίας τους– πηγές και γραμματεία δεν μπορούν να φωτίσουν περισσότερο την πρώιμη εγκατάσταση των Αθηναίων στη Λήμνο χωρίς νέα δεδομένα (Igelbrink 2015, 193). Οι κληρουχίες δεν είναι όμως ένα φαινόμενο που αφορά αποκλειστικά την ιστορία ή το νομικό σύστημα της Αθήνας. Πρόκειται για θεσμό που δημιουργεί νέες κυρίαρχες ομάδες, αφορά την καθημερινότητα υπαρκτών ανθρώπων και είναι λογικό να αναμένουμε επιδράσεις στο ανθρωπογενές τοπίο.

Τα υλικά κατάλοιπα του 5ου αι. π.Χ. στη Λήμνο υποδεικνύουν ότι οι αθηναϊκές εγκαταστάσεις εκτός Αττικής από τα αρχαϊκά χρόνια και μέχρι τον 4ο αι. π.Χ. δεν μπορούν να ενταχθούν σε ένα ενιαίο μοντέλο. Το μόνο κοινό σημείο τους είναι η προσαρμοστικότητα των Αθηναίων στις εκάστοτε συνθήκες (Culasso Gastaldi 2011, 115). Η Culasso Gastaldi (2011, 115–16) ορθά επικρίνει ως πολύ θεωρητική την τάση της έρευνας να χρησιμοποιεί με αυστηρά τεχνικό τρόπο όρους (άποικοι, έποικοι, κληρούχοι) που μπορεί να εμφανίζονται με διακριτό περιεχόμενο στις πηγές από το β' μισό του 5ου αι. π.Χ., αναφέρονται όμως σε έναν κόσμο μη τυποποιημένο, πλουραλιστικό με δυναμικά χαρακτηριστικά. Πολύ πιο δύσκολο είναι φυσικά να γίνουν λεπτότερες διακρίσεις διαβάθμισης των κληρουχιών με βάση, σε μεγάλο βαθμό σύγχρονα, πολιτικά κριτήρια (Igelbrink 2015, 92–3). Ακόμη και η συμμετοχή της Λήμνου στο σύστημα εισφορών της δηλιακής συμμαχίας, ένα βασικό επιχείρημα υπέρ της ύπαρξης αποικίας στο νησί, μπορεί να ερμηνευθεί ως αποτέλεσμα συνύπαρξης νέων και παλαιών μορφών αποικιακής δραστηριότητας ή επιβίωσης του ντόπιου στοιχείου που ήταν υποχρεωμένο να καταβάλλει τον φόρο (Igelbrink 2015, 192–94), χωρίς στην πράξη να αποτελεί επιχείρημα υπέρ ή εναντίον οπουδήποτε θεωρητικού σχήματος.

Η ιστορία της Λήμνου κατά τον 5ο αι. π.Χ. έχει ενδιαφέροντα και σκοτεινά σημεία. Η γενική ιδέα της Culasso Gastaldi είναι ότι ένα μεγάλο μέρος της τεκμηριωμένης αθηναϊκής δραστηριότητας δεν αιτιολογείται τόσο καλά με την σύντομη παρουσία των Αθηναίων μετά την κατάκτηση του Μιλτιάδη, όσο με τη συνεχή παρουσία τους από την εποχή του Κίμωνα και μετά. Η συνήθης άποψη είναι ότι το νησί ξαναέρασε στην κατοχή των Αθηναίων στα μέσα του αιώνα. Στους φορολογικούς καταλόγους η Λήμνος πληρώνει από το 453/2 μέχρι το 421/0 (Meritt κ.ά. 1950, 23, 37–8, 46–8, 51–2, 199). Μια σημαντική μείωση του ποσού συμβαίνει το 444/3 και ερμηνεύεται ως απόδειξη της άφιξης κληρούχων και της αφαίρεσης εδαφών από του Λημνίους, οι οποίοι δεν μπορούσαν πλέον να πληρώνουν το αρχικό ποσό (Figueira 2008, 446–7). Κατά την Culasso Gastaldi

(2011, 117) όμως, η επιγραφική μαρτυρία δεν είναι αρκετή γιατί, όπως σωστά παρατηρεί, η παρουσία αθηναίων κληρούχων δεν είναι απαραίτητα η μοναδική αιτία των αλλαγών στη φορολογία. Το αίτημα της Σαμοθράκης στον Περί Σαμοθρακών Φόρου λόγο του Αντιφώντα είναι μια αντίστοιχη περίπτωση στο Β. Αιγαίο. Είναι ενδιαφέρον ότι αυτή η χρονολόγηση της άφιξης των Αθηναίων στη Λήμνο αμφισβητείται και από τον Figueira (2008, 446–47), για άλλους βέβαια λόγους. Βασισμένος για άλλη μια φορά στον Θουκυδίδη, ο οποίος σχολιάζει ότι οι Λήμνιοι διατηρούσαν την αττική διάλεκτο (7,57,2), παρατηρεί ότι το σχόλιο αυτό θα ήταν ακατανόητο αν ο Θουκυδίδης αναφερόταν σε αποίκους του 440 π.Χ., ενώ αντίθετα γίνεται αποδεκτό αν αφορούσε τους απογόνους των αποίκων της ύστερης αρχαϊκής περιόδου.

Πιθανότατα τα ερμηνευτικά σχήματα που αναγνωρίζουν μόνο μια κατάκτηση της Λήμνου από τον Μιλτιάδη οφείλονται στην επιβολή του σχετικού ηροδότειου αποσπάσματος. Όμως υπάρχουν και αρχαιολογικά τεκμήρια που συγκλίνουν προς μια δεύτερη πολεμική επιχείρηση των Αθηναίων στο β' τέταρτο του 5ου αι. π.Χ.: (α) δύο κορινθιακά κράνη αναθήματα από την κατάκτηση της Λήμνου σε Ολυμπία (IG I³ 1466) και αθηναϊκή Ακρόπολη (IG I³ 518), που συνήθως συνδέονται με τον Μιλτιάδη (Cargill 1995, 4–5 υποσ. 12), και (β) ένα κορινθιακό κράνος στο ναό της Νεμέσεως στο Ραμνούντα από Ραμνούσιους που εγκαταστάθηκαν στη Λήμνο (IG I³ 522bis) και χρονολογείται από τον Πετράκο (1999, 77–78 αρ. 86) στο 499 ή 498 π.Χ. Μεταγενέστεροι εκδότες, στηριγμένοι σε παλαιογραφικά στοιχεία κατεβάζουν τη χρονολόγηση στο 475–450 π.Χ., ενώ έχει προταθεί και άλλο ιστορικό πλαίσιο (εκστρατείες στη Θράκη) πέρα από την κατάληψη του νησιού. Είναι αβέβαιο αν πρόκειται για κληρούχους από τον Ραμνούντα ήδη από την εποχή του Μιλτιάδη, Αθηναίους της Χερσονήσου που εγκαταστάθηκαν στη Λήμνο και κράτησαν την παλιά καταγωγή τους ή Ραμνούσιους από την Αττική που εκστράτευσαν με τον Κίμωνα σε μια εποχή που οι βλέψεις των μεγάλων οικογενειών της Αθήνας καθόριζαν ακόμη τις κινήσεις της Αθήνας στο Β. Αιγαίο (Culasso Gastaldi 2011, 128–29· Igelbrink 2015, 189–92). Ενίοτε η διατήρηση και αναφορά των δημοτικών ερμηνεύεται καλύτερα εντός μιας κληρουχίας (Igelbrink 2015, 81).

Πιο ισχυρά μοιάζουν τα δεδομένα από ιερά και νεκροπόλεις. Αν και δεν γίνεται εύκολα αποδεκτό ότι η εγκατάσταση των «Τυρρηνών» τερματίστηκε με την έλευση του Οτάνη (511/0), παραμένει γεγονός ότι μέσα στις δύο πρώτες δεκαετίες του 5ου αι. π.Χ. χάνεται κάθε ίχνος της «τυρρηνικής» παρουσίας στα ιερά (αρχαϊκό ιερό Ηφαιστίας, Καβείριο, *Capo dell' Osservatorio*), δηλαδή όλα εκείνα τα αντικείμενα που βρίσκουμε ως αναθήματα (σειρήνες, φτερωτές θεές, σφίγγες, πηλίνες πλάκες, καρχήσια, λέβητες με κρανοφόρες προτομές), ενώ στο χώρο του θεάτρου της Ηφαιστίας (Εικ. 23), κάτω από το υστερο-κλασικό/ελληνιστικό θέατρο και πάνω από το «τυρρηνικό» ιερό, εντοπίστηκε ένα **παλαιότερο «ευθύγραμμο» θέατρο του 5ου αι. π.Χ.** που μπορεί να συνδεθεί με την παρουσία των Αθηναίων στο νησί (Greco και Voza 2010· Culasso Gastaldi 2011, 117–18 και υποσ. 10–12). Ειδικά το θέατρο είναι ένας πολύ σημαντικός χώρος, καθώς οι πρακτικές και οι αναπαραστάσεις με τις οποίες συνδέεται επιβεβαιώνουν το αίσθημα της κοινότητας (για εορταστικές εκδηλώσεις, ανακοινώσεις από κήρυκα, απόδοση τιμών σε εξέχοντα άτομα της κοινότητας, συμμετοχή σε κοινά τελετουργικά και έθιμα) (Culasso Gastaldi 2011, 118).

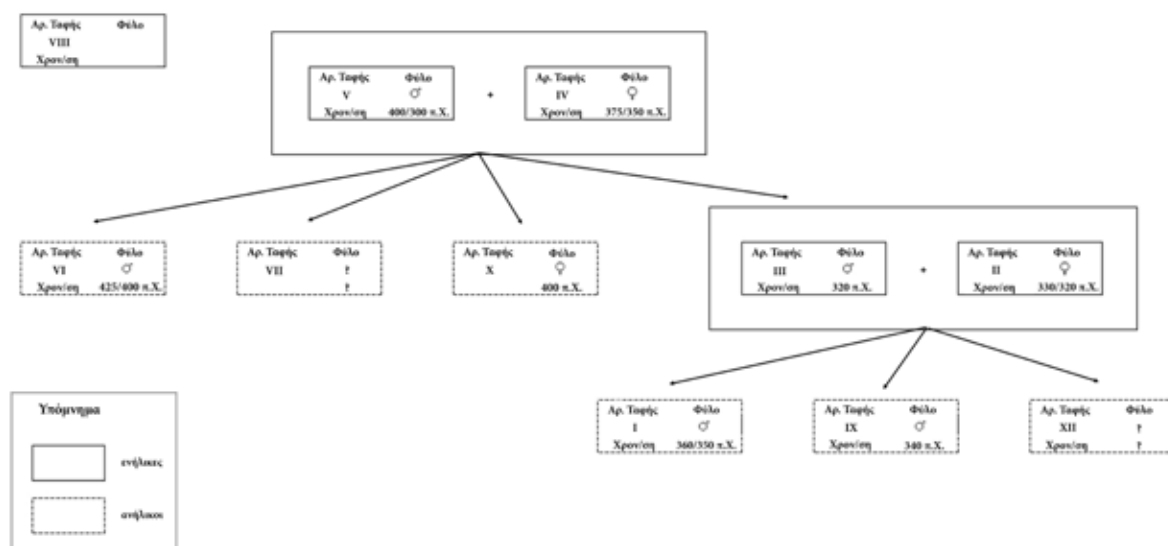
Από την άλλη, στα αστικά, περιαστικά ιερά και εντός του χώρου του άστεως οι αρχαιολογικές έρευνες δεν τεκμηριώνουν ακόμη την παρουσία της κοινότητας των Αθηναίων με τον ίδιο τρόπο που τεκμηριώνεται στο θέατρο (Culasso Gastaldi 2011, 118–19). Για παράδειγμα, η παλαιότερη φάση του προαστιακού-περιαστικού **ιερού στο Capo del' Osservatorio** μπορεί να αναχθεί στον 5ο αι. π.Χ., αν και αυτό μένει να αποδειχθεί, καθώς μέχρι στιγμής στηρίζεται πρωτίστως σε κριτήρια που αφορούν τον τρόπο δόμησης. Έμμεσες μαρτυρίες που συνδέουν τη λατρεία στο ιερό αυτό με την αθηναϊκή παρουσία είναι τρεις *ὄροι* (ένας χαμένος) από τη χώρα της Μύρινας που καθόριζαν την ιερή γη για την Αρτέμιδα. Με βάση παλαιογραφικά τεκμήρια και την κυρίαρχη ιστορική ερμηνεία του λημνιακού αθηναϊκού παρελθόντος, ο παλαιότερος χρονολογείται στις αρχές του 5ου και ο νεότερος στον 4ο αι. π.Χ. Η Culasso Gastaldi (2011, 129–31) θεωρεί ότι ο παλαιότερος μπορεί να κατέβει στο δεύτερο τέταρτο του 5ου αι. π.Χ., καθώς βρίσκει παράλληλα με ανάλογα παλαιογραφικά χαρακτηριστικά και χρονολόγηση. Αν και η χρονολόγηση είναι σημαντική για την Gastaldi, γιατί όπως είδαμε αναγνωρίζει μια κιμώνεια κατάκτηση, για το θέμα που μας αφορά το σημαντικό είναι ότι οι Αθηναίοι μοιάζει από νωρίς να προσάρμοσαν τη λατρεία της Αρτέμιδας Βραυρωνίας στην παλαιότερη «τυρρηνική» λατρεία της Μεγάλης Θεάς εξελληνίζοντάς την, μια προσαρμογή που νομιμοποιούσε κατά κάποιο τρόπο και την κατάκτηση.

Ταυτόχρονα, ταφές με αττικά ευρήματα και ταφικές πρακτικές υπάρχουν από το β' τέταρτο του 5ου αι. π.Χ. Για την Culasso Gastaldi (2011, 117) αυτό υποδεικνύει Αθηναίους από την Αττική και όχι από τη Χερσόνησο, όπου ήταν εγκατεστημένοι ήδη για δύο γενιές, αλλά και αθηναϊκή παρουσία πριν το 444/3 π.Χ. Οι ταφικές πρακτικές θεωρούνται γενικότερα ένα ασφαλές τεκμήριο τόσο για την έκταση της αττικής διασποράς, όσο και για την ταυτότητα που προέβαλαν οι Αθηναίοι που ήταν εγκατεστημένοι σε αποικίες και κληρουχίες (Igelbrink 2015, 67, 81, 185). Το σημαντικότερο όμως εύρημα που δείχνει μια μακρά διαδικασία με καταλυτικό ρόλο την αθηναϊκή παρουσία φαίνεται πως είναι οι **ταφικοί περίβολοι από τη χώρα της Ηφαιστίας**. Οι περίβολοι αυτοί συνδέονται με αγροικίες και τεκμηριώνουν την συνεχή και αδιάκοπη παρουσία Αθηναίων κατά τον 5ο και 4ο αι. π.Χ. Ειδικά η αγροικία στις Κατρακύλες έδωσε στοιχεία για την αναγωγή της αθηναϊκής εγκατάστασης κατά το β' τέταρτο του 5ου αι. π.Χ. (Culasso Gastaldi 2011, 119 και υποσ. 15).

Η αγροικία στις **Κατρακύλες** (σύγχρονο Ρουσοπούλι), ανασκάφηκε το 1939. Εντοπίστηκαν λινόι, πίθοι, σιδερένια σκαπάνη και κεραμική που χρονολογεί την τελευταία φάση της χρήσης της στη ύστερη κλασική περίοδο, ενώ μερικές δεκάδες μέτρα ΒΔ εντοπίστηκε ταφικός περίβολος σε σχήμα Π και μια μαρμάρινη ταφική λήκυθος με ανάγλυφη παράσταση δεξίωσης του β' τετάρτου του 4ου αι. π.Χ. Η επιγραφές στη λήκυθο είναι τρία ονόματα: Διόδωρος, Θεσμονίκη, Καλλιμαχος. Στον περίβολο εντοπίστηκαν τέσσερις τάφοι: δύο κιβωτιόσχημοι και δύο ελεύθερες ταφές. Δύο βρέθηκαν συλημένοι. Όλες οι ταφές ήταν πιθανότατα ενηλίκων, το φύλο των οποίων δεν παραδίδεται από τους ανασκαφείς. Από τις ασύλητες ταφές προέκυψαν τρεις αττικές λήκυθοι που χρονολογούνται στα μέσα του 5ου αι. π.Χ. Παρόμοια ευρήματα υπάρχουν από τη νεκρόπολη της Ηφαιστίας. Οι λήκυθοι οδηγούν στη χρονολόγηση του περιβόλου από τα μέσα ως το γ' τέταρτο του 5ου αι. π.Χ. Σε σχέση με την μεταγενέστερη μαρμάρινη λήκυθο, τα ευρήματα πιστοποιούν **συνεχή παρουσία** Αθηναίων από τα μέσα του 5ου αι. π.Χ. ως και την ύστερη κλασική περίοδο (Marchiandi 2008, 107–10).

Ο δεύτερος ταφικός περίβολος στο **Παραχείρι Καμινίων** ανασκάφηκε το 1930. Και εδώ έχουμε περίβολο σε σχήμα Π, φτιαγμένο με ψευδοϊσόδομο συστήματος μεγάλες λιθοπλίνθους από τοπικό αμμόλιθο από τον οποίο σώζονται τρεις δόμοι και δίβαθμη κρηπίδα. Θεωρείται ότι δεν υπήρχαν άλλοι δόμοι παρά μόνο το πλαίσιο με τα γωνιαία ακρωτήρια επιζωγραφισμένα. Εντός του περιβόλου συνολικά 11 ασύλητες ταφές-ενταφιασμοί ενηλίκων και παιδιών και των δύο φύλων σε μονολιθικές σαρκοφάγους και θήκες. Η σχέση των τάφων και τα συνευρήματα τεκμηριώνουν μια ακολουθία ενταφιασμών που χρονολογείται από το τελευταίο τέταρτο του 5ου ως το τελευταίο τέταρτο του 4ου αι. π.Χ. Όσον αφορά τις ταφικές πρακτικές, η Marchiandi (2008, 110–13) διαπιστώνει ότι: (α) όλοι οι άνδρες, ώριμοι και νέοι, είναι ενταφιασμένοι σε ύπτια θέση, ενώ γυναίκες και παιδιά στο πλάι-πλευρό, (β) υπάρχει απουσία αξιολογών τεχνουργημάτων και απλώς ύπαρξη όλων των συνηθισμένων τεχνουργημάτων μιας ταφής, και (γ) η οργάνωση στηρίζεται στα κριτήρια του φύλου και της ηλικίας και κατ' επέκταση της κοινωνικής θέσης. Έτσι, οι λήκυθοι συνδέονται και με τα δύο φύλα, γιατί σχετίζονται με την προετοιμασία του σώματος. Σε δύο ανδρικές ταφές βρέθηκαν κάνθαρος και δαχτυλίδια, που ερμηνεύονται ως σχετικά με ιδιαίτερες θρησκευτικές πεποιθήσεις. Στους νέους η στλεγγίδα παραπέμπει στον κόσμο του γυμνασίου, στις νέες η λεκάνη σχετίζεται με το γάμο, ενώ σε παιδική ταφή βρέθηκαν δύο πανομοιότυπα ειδώλια. Όλα είναι συνηθισμένα ευρήματα σε ταφές αυτού του τύπου που ίσως συνδέονται και με ιδιαίτερες εσχατολογικές τοπικές δοξασίες. Οι παλαιότερες ταφές (τέλη 5ου αι. π.Χ.) είναι νεανικές αλλά βρίσκονται στις παρυφές του περιβόλου. Στον 4ο αι. π.Χ. χρονολογείται μια ακόμη νεανική (360/50 π.Χ.) και μια παιδική (340 π.Χ.). Οι ώριμοι καταλαμβάνουν το κέντρο με ένα ζεύγος στο επίκεντρο. Ένα δεύτερο ζευγάρι είναι η δεύτερη γενιά της οικογένειας. Έτσι προκύπτει ένα οικογενειακό δέντρο (Διάγραμμα 23).

Η σχέση του περιβόλου με όρο (πράσις επί λύσει) που βρέθηκε στο ίδιο σημείο δεν είναι σαφής. Ο M. Segre (1932–3, 306–9, αρ. 12) που δημοσίευσε την επιγραφή την συνέδεσε με τον περίβολο, θεωρώντας ότι ο περίβολος χτίστηκε μετά την καθαίρεση του όρου, ερμηνεία που καθόρισε τη χρονολόγηση της επιγραφής πριν το τέλος του 5ου αι. π.Χ. Όμως, σύμφωνα με την ανασκαφική αναφορά, τα δύο ευρήματα ήταν απλώς κοντά και η επιγραφή δεν είχε άμεση συνάφεια με τον περίβολο. Συνεπώς, ο Νικίας θεωρείται πιθανός ιδιοκτήτης της κοντινής αγροικίας, αλλά η επιγραφή, χρονολογείται στο πρώτο μισό του 4ου αι. π.Χ. (Marchiandi 2008, 113–14).



Διάγραμμα 23: Γενεαλογικό δέντρο της οικογένειας του ταφικού περιβόλου στο Παραχείρι σύμφωνα με Marchiandi 2008, 113, εικ. 6.

Στο **Εξώκαστρο Καμινίων** έχουν ανασκαφεί τέσσερις λάκκοι στον βραχώδη λόφο. Το μνημείο διέθετε βαθμιδωτή κρηπίδα και στην όψη πρέπει να θύμιζε κανονικό περίβολο. Το 1930 οι ανασκαφές έδωσαν 18 λευκές λήκυθους, ένα ειδώλιο και θραυσματικό γείσο – όλα σήμερα χαμένα. Οι λευκές λήκυθοι χρονολογούνται στον 5ο αι. π.Χ., ενώ το ειδώλιο ο Della Seta το χρονολογούσε στον 4ο αι. π.Χ. Αν συμπεριλάβουμε στην παραπάνω εικόνα και τα συγκεκριμένα ευρήματα, τότε έχουμε ακόμη μια ένδειξη μακράς συνέχειας της αττικής παρουσίας (Marchiandi 2008, 114–15).

Άλλα ευρήματα από την ευρύτερη περιοχή των Καμινίων που εντάσσονται στο ίδιο πλαίσιο είναι μια λήκυθος από τον **Άη-Στράτη**, μια μνημειακή λουτροφόρος από τον λόφο **Αξάνεμος** (χρονολογείται στο β' τέταρτο 4ου αι. π.Χ.) με επιγραφή που την αποδίδει στον Αθηναίο Ανάχαρσι Αρχαγάθου από τον δήμο Αγνούντος και βρίσκεται σήμερα στο μουσείο Κωνσταντινούπολης, αντίστοιχα σποραδικά ευρήματα μη συστηματικής έρευνας **βορείως της Ηφαιστίας**, ένα θραύσμα στήλης με ανθέμιο και ένα μαρμάρινο liontáρι-διάκοσμος ταφικού περιβόλου και τα δύο του 4ου αι. π.Χ. από το **Ρεπανίδι** (Marchiandi 2008, 115).

Ευρήματα που ενισχύουν την εικόνα από την λημνιακή χώρα προέρχονται από τα νεκροταφεία των δύο πόλεων (Culasso Gastaldi 2008, 272). Ιδιαίτερο ενδιαφέρον φαίνεται πως έχει ο τάφος 44 του **κλασικού νεκροταφείου της Ηφαιστίας**, ο οποίος χρονολογείται στο 480/475–450 π.Χ. χάρη σε μια μελανόμορφη αττική λήκυθο. Τα συνευρήματα (καθρέφτης, πλαγγόνα, επίνητρο αντικείμενο αποκλειστικά αττικό ;) με εικονογράφηση σχετική με την Άρτεμη Κουροτρόφο) δηλώνουν την ταφή μιας γυναίκας από σημαντική οικογένεια και μάλιστα άγαμης κόρης, παρατήρηση πολύ σημαντική, καθώς δείχνει ότι ήδη από τότε οι Αθηναίοι είχαν εγκατασταθεί στη Λήμνο με γυναικείο πληθυσμό και μάλιστα έφηβες, ήταν μόνιμοι κάτοικοι στο νησί και είχαν φέρει τα δικά τους ταφικά έθιμα (Culasso Gastaldi 2011, 120 και υποσ. 19–20). Τα ευρήματα επιβεβαιώνουν κατά κάποιο τρόπο την παλιά πεποίθηση του Graham (2001γ) ότι μόνο αν η αποικιακή επιχείρηση είχε και πειρατικό χαρακτήρα μπορούμε να υποθέσουμε ένα σώμα αποκλειστικά αντρών. Υπάρχουν **τρεις ταφές** με αττικά χαρακτηριστικά που ανάγονται στο α' τέταρτο του 5ου αι. π.Χ. με τη συχνότητα τέτοιων τάφων να αυξάνει στο β' τέταρτο. Τα συμπεράσματα της Savelli είναι ότι από αυτή την εποχή η αθηναϊκή κοινότητα της Ηφαιστίας συγκροτούνταν από οικογένειες με περίπλοκες δομές, που προέβαλαν τον εαυτό τους όπως αν ήταν στην Αθήνα, υιοθετώντας πλήρως την αττική ταφική ιδεολογία, κάτι που καταδεικνύει και τις στενές σχέσεις με την σύγχρονή τους Αθήνα (Culasso Gastaldi 2011, 120–21 και υποσ. 21–22). Λήκυθοι από το β' τέταρτο του 5ου αι. π.Χ. (480/75–450 π.Χ.) έχουν βρεθεί και στο νεκροταφείο της Μύρινας. Με την Αττική, τα αττικά έθιμα ταφής και την αριστοκρατία συνδέονται και χάλκινοι λέβητες που χρησιμοποιούνται

ως τεφροδόχοι και των οποίων οι λαβές και η επίθετη διακόσμηση επίσης παραβάλλονται με αττικά ευρήματα. Φαίνεται πως πρόκειται για 4 λέβητες από τη Λήμνο, έναντι 6 που έχουν βρεθεί στην Αττική (Culasso Gastaldi 2011, 121–22 και υποσ. 23–25). Εξάλλου, γυναικεία παρουσία στη Μύρινα φαίνεται να τεκμηριώνεται και από μια λατρεία γυναικείας θεότητας των υδάτων στον βράχο της Μύρινας με το υλικό να ανάγεται στα μέσα του 5ου αι. π.Χ. (Culasso Gastaldi 2011, 122). Και στις δύο περιπτώσεις δεν έχουμε την παρουσία μόνο αρρένων οπλιτών, αλλά οικογενειών, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι η παρουσία αυτή και η κατοχή γης δεν είχε χαρακτήρα στρατιωτικό (Culasso Gastaldi 2011, 122).

Στο ίδιο πλαίσιο εντάσσεται και το ανάθημα του Αθηνόδωρου στο Καβείριο, γνωστό από την σωζόμενη επιγραφή που το συνόδευε (*Θεοῖς πρόναον σῦλα καὶ λέβητάς] / ἀνεθηκ' Ἀθηνόδωρος Ὀαεὺ[ς]*). Εσωτερικά και αρκετά επισφαλή κριτήρια χρονολογούν την επιγραφή στα μέσα του 5ου αι. π.Χ. Η Culasso Gastaldi (2011, 132) θεωρεί ότι είναι πιο πιθανό να πρόκειται για έναν μόνιμο κάτοικο που αυτοπροβάλλεται στην τοπική κοινωνία προσφέροντας λεία από πειρατεία (σῦλα), παρά για έναν περαστικό Αθηναίο που έκανε μια προσωπική προσφορά από λεία πολέμου (contra Moggi 2008, 264). Στην πραγματικότητα, καμία από τις δύο θεωρίες δεν είναι δυνατόν να επιβεβαιωθεί ανεξάρτητα, κυρίως επειδή το δημοτικό μπορούσε να ισχύει και στις δύο περιπτώσεις. Πρέπει επομένως να αρκεστούμε στη διατύπωση πιθανών εναλλακτικών παρελθόντων με μόνη απαίτηση τη συνέπεια στη χρήση των δεδομένων. Η ερμηνεία της Gastaldi ικανοποιεί αυτή την απαίτηση.

Ένα από τα πιο ενδιαφέροντα ευρήματα είναι το λεγόμενο ωρολόγιο του Δεξίππου. Πρόκειται για ένα ενεπίγραφο ανάθημα από το Ιερό των Καβείρων, το οποίο χρονολογείται στον 1ο αι. π.Χ. με παλαιογραφικές μεθόδους, καθώς ο Δεξίππος δεν είναι γνωστός από άλλες μαρτυρίες (Rocca 2019, 122, 124). Αν και η παραδοσιακή ερμηνεία αναγνωρίζει στο πρόσωπο του Δεξίππου έναν Αθηναίο, αποσυνδέει τον όρο κοσμητής από τον θεσμό της εφηβείας και το χώρο του γυμνασίου και τον συσχετίζει με την τελετουργική ενδυμασία των λατρευτικών αγαλμάτων του ιερού, η ερμηνεία αυτή εύλογα αμφισβητείται, κυρίως γιατί η Λήμνος, ως προέκταση της Αθήνας, διέθετε παρόμοιους θεσμούς και τα ωρολόγια είναι στενά συνδεδεμένα με τις δραστηριότητες εντός του γυμνασίου (Rocca 2019, 124–27). Εξάλλου οι Κάβειροι, που συσχετίζονται με τους Μεγάλους Θεούς των επιγραφών της Λήμνου, Ίμβρου και Σαμοθράκης, συνδέονται εκτός από τη μεταλλουργία, το κρασί, τη γονιμότητα, τη σωτηρία από κινδύνους και με τους εφήβους, όπως αποδεικνύει μια επιγραφή του 116/5 π.Χ. από την Αθήνα, σύμφωνα με την οποία οι έφηβοι, ύστερα από μια τελετουργική ναυμαχία, θυσίαζαν στους Μεγάλους Θεούς (Rocca 2019, 127–28). Βέβαια, στη Λήμνο δεν έχει βρεθεί ακόμη Γυμνάσιο, όμως επιγραφές φαίνεται να υποστηρίζουν την ύπαρξή του (Rocca 2019, 129).

Συνοψίζοντας: οικογενειακοί πυρήνες Αθηναίων, μόνιμων κατοίκων της Λήμνου μπορούν να τεκμηριωθούν αρχαιολογικά πιθανόν από το 475–450 π.Χ. και σίγουρα από το 450 π.Χ., ενώ ταφικοί περίβολοι, αγροικίες και όροι εγγυήσεων από επιγραφές επιτρέπουν τον συσχετισμό των τοπογραφικών δεδομένων με κληρουχικά κτήματα. Οι παραπάνω παρατηρήσεις οδηγούν σε πολύ συγκεκριμένες σκέψεις για το νομικό καθεστώς του 5ου αι. π.Χ. στη Λήμνο και την παρουσία των Αθηναίων εκεί (Culasso Gastaldi 2008, 272· Marchiandi 2008, 119–20). Στα συμπεράσματα αυτά θα μπορούσαμε να προσθέσουμε ότι στην περίπτωση της Λήμνου είμαστε σε θέση να συνδέσουμε ταυτότητες με υλικά κατάλοιπα κατά το πρότυπο του Hall (βλ. κεφάλαιο 3). Σε αντίθεση με τα περισσότερα αρχαιολογικά επιχειρήματα που αναζητούν ταυτότητα σε «πολιτισμούς», τα ευρήματα από τη χώρα της Ηφαιστίας τεκμηριώνουν τη συνεχή παρουσία αθηναϊκών οικογενειών.

5.3.5. Η λημνιακή ταυτότητα ως «νησιωτικότητα»

Μια τελευταία εκκρεμότητα της έρευνας σχετικά με την αθηναϊκή παρουσία στη Λήμνο αφορά τον τρόπο που οι Αθηναίοι του νησιού παρουσιάζονται στις πηγές. Για τη σύγχρονη ερευνητική ματιά, η χρήση του εθνοτικού «Λήμνιοι» στις πηγές μετά τη λεηλασία του νησιού και την υποτιθέμενη εκδίωξη των ντόπιων είναι

τουλάχιστον προβληματική (Igelbrink 2015, 192). Φαίνεται ότι στον κληρούχο της Λήμνου συνυπάρχει η αθηναϊκή ταυτότητα με ένα αίσθημα «νησιωτικότητας», δημιούργημα ενός γνωστού στην έρευνα ταυτοτικού μηχανισμού, εδραιωμένου στο νησιωτικό Αιγαίο.

Η χρήση του τοπικού εθνικού στα νησιά δεν υποδήλωνε την ύπαρξη μιας ομοσπονδιακής πολιτικής οργάνωσης, όπως στην ηπειρωτική Ελλάδα (π.χ. Βοιωτία ή Αρκαδία), πιθανότατα γιατί τα νησιά αντιμετωπίζονταν ως ένας διακριτός διαφορετικός και απομονωμένος κόσμος ήδη από τον Όμηρο (Constantakopoulou 2005, 2–3). Στην κλασική και ελληνιστική περίοδο τα πολιτικά κατακερματισμένα νησιά με παραπάνω από μια πόλεις, όπως η Λήμνος και η Λέσβος, συχνά προέτασαν την νησιωτική τους ταυτότητα, αντί αυτής της πόλεως (Constantakopoulou 2005, 1–2). Επρόκειτο, κατά μια έννοια, για ταυτότητα με ερείσματα στην γεωγραφία, αν δεν προέκυπτε από αυτήν. Η ερευνητική ματιά που ξεκινά από τη γεωγραφία για να καταλήξει στους ανθρώπους δεν είναι, βέβαια, καινούργια, ούτε περιορίζεται στους αρχαίους χρόνους (π.χ. Μπελαβίλας 1997, 22–5). Στην περίπτωση μας, ωστόσο, μπορεί η ακριβής σχέση ανάμεσα στην πρόσληψη της «νησιωτικότητας» και τα γεωγραφικά χαρακτηριστικά των νησιών να μοιάζει ένα ενδιαφέρον ερμηνευτικό πρόβλημα (Constantakopoulou 2005, 3), αλλά τελικά ίσως να μην είναι και τόσο σημαντική. Αντί να αναζητούμε τη γραμμική σχέση που οδηγεί από τη μια έννοια στην άλλη, θα ήταν προτιμότερο να τις προσεγγίσουμε ως δύο δυνάμεις που ενεργοποιούν ένα βρόχο ανάδρασης, επιβεβαιώνοντας η μια την άλλη. Σίγουρα, πάντως, τουλάχιστον σε ορισμένες περιπτώσεις (Μύκονος, Ρόδος, Κως, Κέος, κοινόν των Λεσβίων), παρατηρείται και πολιτική ενοποίηση με τη μορφή συννοικισμών και κοινών (Constantakopoulou 2005, 11–5).

Με το σχήμα του αυτοτροφοδοτούμενου κύκλου μπορεί να ερμηνευθεί και ένα ακόμη φαινόμενο. Στους αθηναϊκούς φορολογικούς καταλόγους της συμμαχίας ορισμένα νησιά αντιμετωπίζονταν ως ενότητα (*συντέλεια*). Η αντιμετώπιση αυτή των νησιών και των συντελειών πιθανόν υπονοεί και μια πρώτη ανάγκη συνεργασίας των πόλεων μεταξύ τους, ενώ δεν αποκλείεται να είναι και προϊόν της ίδιας της εικόνας που προέβαλαν οι νησιώτες αξιωματούχοι στις επαφές τους με την Αθήνα κατά την καταβολή των φόρων (Constantakopoulou 2005, 16–8). Επιπλέον, οι αθηναϊκοί φορολογικοί κατάλογοι είναι η σημαντικότερη πηγή που καταδεικνύει ότι τα νησιά γίνονταν αντιληπτά ως μια ενότητα, καθώς στο *νησιωτικόν* περιλαμβάνονται σχεδόν όλες οι Κυκλάδες, η Εύβοια, η Λήμνος και τα Κύθηρα (Constantakopoulou 2007, 26). Οι νησιωτικές ταυτότητες δεν αποτελούσαν πρόβλημα για τον αθηναϊκό ιμπεριαλισμό στο βαθμό που δεν ενεργοποιούσαν πρακτικές αντίστασης (Constantakopoulou 2005, 19–20). Στους φορολογικούς καταλόγους της αθηναϊκής συμμαχίας υπάρχουν τρεις περιπτώσεις νησιωτικών πόλεων: (α) νησί με μια πόλη, (β) πόλεις του ίδιου νησιού που αναφέρονται ξεχωριστά, και (γ) νησιά που αναφέρονται ως ενότητα (*συντέλεια*) παρόλο που έχουν περισσότερες από μια πόλεις. Η Λήμνος ανήκει στη δεύτερη κατηγορία, καθώς Μύρινα και Ηφαιστία αναφέρονται χωριστά. Μόνο το 452/1 η Λήμνος αντιμετωπίστηκε ως *συντέλεια* (Constantakopoulou 2007, 17 και 29 σημ. 125, 261 και υποσ. 2).

Οι φορολογικοί κατάλογοι της δηλιακής συμμαχίας είναι μια βασική μαρτυρία της ύπαρξης νησιωτικών ταυτοτήτων. Δεν είναι όμως η μόνη. Η χρήση εθνικού που προκύπτει από το όνομα του νησιού αντί της πόλεως τεκμηριώνεται τόσο από έσωθεν (αναθήματα νησιωτών σε Δήλο και Ολυμπία, ιδρυτικοί μύθοι, νομίσματα) όσο και από έξωθεν μαρτυρίες (εφηβικοί προξενικοί κ.λπ. κατάλογοι στη Δήλο, αττικές ταφικές στήλες, αθηναϊκή ναυτικοί κατάλογοι, αθηναϊκοί κατάλογοι μισθοφόρων, καταστατικός χάρτης της β' αθηναϊκής συμμαχίας (IG II² 43), αρχεία αθηναϊκής αμφικτυονίας στη Δήλο, φιλολογικές πηγές) (Constantakopoulou 2005, 4–8, 11). Μια τέτοια μαρτυρία είναι και ο κατάλογος μισθοφόρων από την Αθήνα, όπου αναφέρονται δύο Λήμνιοι με το όνομα Σώστρατος (IG II² 1956, 92–3, Constantakopoulou 2005, 6).

Όσον αφορά τις πηγές του 5ου αι. π.Χ., ο Ηρόδοτος και ο Θουκυδίδης προσφέρουν τις περισσότερες πληροφορίες για τη νησιωτική ταυτότητα και την πρόσληψή της από τους υπόλοιπους Έλληνες. Η παρουσία την νησιωτικής ταυτότητας στο έργο τους είναι έντονη και πολυεπίπεδη, σε σημείο που ενίοτε προβάλλεται ενάντια στην πραγματικότητα των περιγραφόμενων γεγονότων (Constantakopoulou 2005, 6–9). Για παράδειγμα, στην περίπτωση της αποστασίας της Μυτιλήνης, όταν ο Θουκυδίδης χρησιμοποιεί τον όρο Λέσβιοι, υιοθετεί στην πράξη την θεώρηση της Μυτιλήνης που προσπαθούσε με τη βία να ενώσει το νησί (Constantakopoulou 2005, 10).

Αν, λοιπόν, η χρήση του εθνικού που προκύπτει από το όνομα του νησιού καλύπτει άλλες πιο συγκεκριμένες ταυτότητες, τότε ποια είναι η σχέση του με τους Αθηναίους κληρούχους και τις κληρουχίες; Ποιοί είναι για παράδειγμα οι Λήμνιοι στον Θουκυδίδη που βοηθούν τους Αθηναίους κατά την αποστασία της Μυτιλήνης (3.5.1) και τον Κλέωνα στην Πύλο (4.28.4); Τουλάχιστον για τον 4ο αι. π.Χ., η αναφορά των πηγών σε Λήμνιους είναι, κατά τον Cargill (1995, 5–6), προβληματική, καθώς δεν ξεκαθαρίζει αν αναφέρεται στους κληρούχους ή τους κατακτημένους ντόπιους. Κατά την Κωνσταντακοπούλου, η χρήση και στον 5ο και στον 4ο αι. π.Χ. μπορεί να ερμηνευτεί εντός του ίδιου πλαισίου: το εθνικό αναφέρεται σε όλους ανεξαιρέτως τους κατοίκους του νησιού (Constantakopoulou 2005, 9).

Η σημασία της Λήμνου για τους Αθηναίους του 5ου αι. π.Χ. διαφαίνεται ίσως σε μια αφήγηση του Ηρόδοτου. Σύμφωνα με Ηρόδοτο (7.6.3) ο Ιππίας εξόρισε τον Ονομάκριτο γιατί ενέταξε στη συλλογή κειμένων του Μουσαίου μια προφητεία, σύμφωνα με την οποία τα γειτονικά της Λήμνου νησιά θα καταποντίζονταν. Το περιστατικό συνήθως σχετίζεται με τον ανταγωνισμό Πεισιστρατίδων και Φιλαϊδων, αλλά κατά την Κωνσταντακοπούλου αποκαλύπτει και τους φόβους των Αθηναίων για την απώλεια ελέγχου του Αιγαίου, στο οποίο θα αισθάνονταν πιο σίγουροι αν δεν υπήρχαν τα νησιά γύρω από την πλήρως ελεγχόμενη Λήμνο (Constantakopoulou 2007, 117–18).

5.3.6. Κληρουχική ταυτότητα και αρχαιολογικό υλικό

Συνοψίζοντας, το βασικό συμπέρασμα της, η Culasso Gastaldi (2008, 272) καταλήγει ότι: *«το μοντέλο της αθηναϊκής κληρουχίας, που φαίνεται να είναι μια αδιαμφισβήτητη και παγκοσμίως αποδεκτή πραγματικότητα στην ιστοριογραφική σκέψη σχετικά με την εποχή μετά την Ανταλκίδειο Ειρήνη, επιβάλλεται όλο και περισσότερο ως το σχήμα που ανταποκρίνεται καλύτερα στην πραγματικότητα του 5ου αι. ή, τουλάχιστον, ως την πιο οικονομική και άμεση υπόθεση να κατανοήσουμε την πραγματικότητα μιας εγκατάστασης, όπου τα άτομα συνυπάρχουν στο νησί σύμφωνα με συστήματα που είναι αθηναϊκά και εκφράζουν μια υλική κουλτούρα και πολιτιστικές παραδόσεις οι οποίες είναι εξίσου χαρακτηριστικές με αυτές της σύγχρονης Αττικής»* (μτφ. του γράφοντος). Με το συμπέρασμα αυτό συμφωνώ μόνο εν μέρει. Η Culasso Gastaldi μοιάζει να υπονοεί ότι τα αρχαιολογικά τεκμήρια έρχονται σε αντίθεση με την ιστορική θεώρηση που προσπαθεί να ανασκευάσει. Αντιθέτως, προτείνω ότι όλες οι παρατηρήσεις που έχουν διατυπωθεί από τους εμπλεκόμενους είναι οξυδερκείς και μπορούν να συντείνουν προς την ίδια κατεύθυνση, αρκεί να τεθούν σε ένα νέο πλαίσιο. Η αναπλαισίωση των μέχρι τώρα προσεγγίσεων μπορεί να επιτευχθεί εντός μιας θεωρίας της ταυτότητας.

Το ζήτημα που κυριαρχεί σε όλη τη συζήτηση είναι ο βαθμός συνάφειας φιλολογικών πηγών, επιγραφικών μαρτυριών και υλικών καταλοίπων του 5ου αι. π.Χ. Οι αντιμαχόμενες πλευρές μοιάζουν να συμφωνούν μόνο σε τούτο, ότι η γραμματεία δεν μπορεί να στηρίξει την ύπαρξη κληρουχιών στο Αιγαίο του 5ου αι. π.Χ. παρά σε ελάχιστες εξαιρέσεις. Από τη διαπίστωση αυτή και μετά ξεκινά μια διαδικασία επιβεβαίωσης ή αποδόμησης αυτού του πυρήνα, ενώ φαίνεται να παραβλέπεται εντελώς η πιθανότητα σύνθεσης. Όμως, στη διάκριση αποικίας και κληρουχίας υπάρχουν πολλά επίπεδα διαμεσολαβήσεων: του χρόνου, του συγγραφέα, των σύγχρονων ερευνητικών προβληματισμών. Τέλος, δεν πρέπει να αποκλείσουμε το γεγονός ότι ακόμη και αν χρησιμοποιούμε τους όρους προσπαθώντας να είμαστε συνεπείς στην αρχαία χρήση, αυτό δεν μας γλυτώνει από τις διαμεσολαβήσεις, καθώς είμαστε σε μια πραγματικότητα εν τη γενέσει και σε διαμόρφωση. Για να το θέσουμε απλούστερα, μια εγκατάσταση που τον 5ο αι. π.Χ. χαρακτήριζαν αποικία θα μπορούσε τον 4ο αι. να ονομάζεται κληρουχία χωρίς να έχει αλλάξει καθόλου χαρακτήρα. Δεν μπορούμε να έχουμε την απαίτηση από κανένα συγγραφέα, ακόμη και από τον Θουκυδίδη, να έχει την συνέπεια μιας σύγχρονης ταξινομικής μεθόδου, τη στιγμή που η αυστηρή ταξινόμηση είναι πολύ πιθανόν να είναι μόνο δική μας σύγχρονη ανησυχία.

Η IG I³ 237 είναι ίσως η σπουδαιότερη μαρτυρία για τη φύση της κληρουχίας. Η προφανέστερη και απλούστερη εξήγηση, ίσως στην προκειμένη περίπτωση να είναι και η ασφαλέστερη. Τι ακριβώς αφήνουν να

υπονοηθεί οι στίχοι 8–9; Ότι οι Αθηναίοι έστελναν κληρούχους και σε αποικίες και σε κληρουχίες, συνεπώς η ομάδα των κληρούχων μπορούσε να υπάρχει σε μια προϋπάρχουσα εγκατάσταση χωρίς να συγκροτεί ξεχωριστή κοινότητα ή μπορούσε αυτή να είναι η κυρίαρχη, αν όχι η μόνη, ομάδα που καθόριζε τον χαρακτήρα της κοινότητας. Κρίνοντας από τη σταθερότητα των λημνιακών υλικών καταλοίπων στον χρόνο, ίσως η ρευστή κατάσταση μεταξύ αποικίας και κληρουχίας που διαπιστώνει και η Culasso Gastaldi να μην αφορά παρά μόνο τη γλώσσα. Η οπτική αυτή δεν είναι ένας συμβιβασμός χωρίς περιεχόμενο, ή, ακόμη χειρότερα, ένας συμβιβασμός που υποβαθμίζει τη μέχρι τώρα συζήτηση. Αντιθέτως, μας επιτρέπει να αντιληφθούμε την κατάσταση του 5ου αι. π.Χ. ακόμη πιο δυναμικά, ως μια περίοδο διαμόρφωσης, όπου παλιά ερμηνευτικά σχήματα του διασπορικού φαινομένου (αποικία) συνυπάρχουν με νέες πραγματικότητες, αντιλήψεις και ταυτότητες (κληρουχία, κληρούχος). Στην περίπτωση αυτή η Λήμνος αποτελεί προνομιακό πεδίο, εξαιτίας του, ποιοτικού πρωτίστως, πλούτου μαρτυριών, αλλά και των οξυδερκών παρατηρήσεων που έχουν γίνει κατά καιρούς από τους μελετητές του υλικού της.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 6

ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑ, ΜΝΗΜΗ ΚΑΙ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑ: ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Σύμφωνα με τον Ουμπέρτο Έκο (2005, 8), ο τίτλος ενός βιβλίου «είναι ήδη ένα κλειδί ερμηνείας». Αν και στην εισαγωγή έγινε μια προσπάθεια να αιτιολογηθεί η επιλογή του θέματος, κατά την ολοκλήρωση αυτής της εργασίας αισθάνομαι υποχρεωμένος να μνηστώ τον κορυφαίο σημειολόγο της μετανεωτερικότητας, χαρακτηρίζοντας τον συγκεκριμένο τίτλο «ανειλικρινώς ειλικρινή» (Έκο 2005, 8), αφού εκφράζει μια πρόθεση που εξαρχής δεν είναι δυνατό να υλοποιηθεί στο σύνολό της. Η ολιστική ματιά που μοιάζει να υπόσχεται ο τίτλος μένει εμφανώς ανικανοποίητη, καθώς ούτε κατ' ελάχιστο δεν είναι δυνατόν να υποστηριχθεί ο ισχυρισμός ότι το παραπάνω κείμενο προσφέρει κάτι περισσότερο από αποσπασματικές όψεις της κοινωνικής μνήμης και της ταυτότητας για τις περιπτώσεις που αποτελούν το αντικείμενο έρευνάς του. Ωστόσο, το θέμα της μνήμης και της ταυτότητας είναι σε τέτοιο βαθμό πρωτεύικό, ώστε να αποτελεί πραγματικά πλεονασμό οποιαδήποτε διευκρίνιση θα καταδείκνυε μια μη ολιστική ματιά.

Το βασικό πνεύμα της παρούσας μονογραφίας είναι νομίζω ξεκάθαρο: χώροι και αντικείμενα είναι φορτισμένα με αναμνήσεις, συμμετέχουν ενεργά στη συγκρότησή τους, συμβάλλουν στην ανάκλησή τους. Σχετίζονται με την κοινωνική διάσταση της μνήμης και της αναμνηστικής διαδικασίας, τη μόνη που ελπίζει εξ αντικειμένου ο/η αρχαιολόγος (ή ιστορικός) να προσεγγίσει. Καθώς ο τρόπος με τον οποίο θυμάται το άτομο εντός της ομάδας καθορίζει και το πώς αντιλαμβάνεται τον εαυτό του, η κοινωνική μνήμη με τις ποικίλες εκφάνσεις της είναι θεμέλιος λίθος της ταυτότητας. Επομένως, δεν είναι άτοπη η πεποίθηση ότι μέσω αυτής, αν και όχι μόνο, είναι δυνατόν να ξεκινήσουμε από τα αντικείμενα και τους χώρους και να καταλήξουμε στους ανθρώπους και τις ταυτότητές τους.

Επιπλέον, οι αναλύσεις όλων των προηγούμενων κεφαλαίων μπορούν να ιδωθούν ως μια προσπάθεια να καταδειχθεί ότι ο αρχαιολογικός λόγος ασχολείται κατ' εξοχήν με τα ίχνη της μνήμης στον υλικό πολιτισμό. Με αυτή την έννοια, η αρχαιολογική έρευνα βρίσκεται στην ίδια θέση με οποιαδήποτε άλλη προσπάθεια συγκρότησης αφηγήσεων του παρελθόντος, σε οποιαδήποτε χρονική στιγμή: η συνεχής ανθρώπινη δραστηριότητα λειτουργεί ως μέρος ενός αναμνηστικού μηχανισμού που άλλοτε συγκαλύπτει και άλλοτε αποκαλύπτει όψεις του παρελθόντος. Η παρατήρηση απορρέει και από τις έντονες ομοιότητες μεταξύ μνήμης και ιστορικού λόγου, τόσο έντονες που επιτρέπουν την διατύπωση της άποψης ότι ο ιστορικός λόγος είναι ένας υψηλού επιπέδου λογοκρατικός αναμνηστικός μηχανισμός. Και είναι άκρως ενδιαφέρον το γεγονός ότι η σύγκριση μνήμης και επιστημονικού λόγου για το παρελθόν μπορεί να οδηγήσει σε παρόμοια συμπεράσματα με τη μελέτη του τοπίου σε συνάρτηση με το χρόνο.

Η προσέγγιση αυτών των ιχνών μπορεί ορισμένες φορές να διαφωτιστεί από τις γραμματειακές και επιγραφικές πηγές, περίπου όπως οι παρατηρήσεις του/της ανθρωπολόγου διαφωτίζονται από τις συνεντεύξεις. Τις περισσότερες φορές, όμως, μπορούμε μόνο να σκιαγραφήσουμε τα πλαίσια της μνήμης και της ταυτότητας με τη συνδρομή της θεωρητικής σκευής άλλων συγγενικών κλάδων. Και αυτό πρέπει να θεωρείται αρκετό. Η συνδρομή αυτή, πέραν του ερμηνευτικού σχήματος που παρέχει, ώστε να μην στηριζόμαστε στην ψευδαίσθηση του κοινού νου και των συμπερασμάτων που προκύπτουν λογικά από τα ίδια τα δεδομένα χωρίς διαμεσολάβηση, και εκτός της ποικιλίας των αναλογιών που προσφέρει, μας προστατεύει από δύο ερμηνευτικούς κινδύνους: την απλουστευτική προσέγγιση και την υπερερμηνεία.

Οι αρχαιολογικές περιγραφές έχουν την ικανότητα να συσσωρεύουν υλικό από διαφορετικές περιόδους προς ανάλυση. Ότι, όμως, αποτελεί υλικό για τη συγκρότηση του αρχαιολογικού λόγου είναι εν δυνάμει αναμνηστικό ερέθισμα. Σε δύο διαφορετικές περιπτώσεις, της Θάσου και της Σαμοθράκης, έγινε προσπάθεια να καταδειχθεί πώς αναλυτικοί όροι σχετικοί με την κοινωνική μνήμη, αλλά δημιουργημένοι σε διαφορετικά ερευνητικά περιβάλλοντα, έχουν θέση στην αρχαιολογική έρευνα. Έτσι, αρχαιολογικό υλικό που εντοπίζεται πρωτίστως σε μελέτες τοπογραφίας ή αρχιτεκτονικής, χρησιμοποιήθηκε για να αναζητηθούν έννοιες που δεν προκύπτουν «λογικά» από τις μεθόδους της κλασικής αρχαιολογίας. Στη συζήτηση κυριαρχεί, λόγω της φύσης του επιλεγμένου αρχαιολογικού υλικού, η σωματική μνήμη. Εντοπίζονται, όμως, σε μικρότερο ή μεγαλύτερο βαθμό και άλλες έννοιες που συνδέονται με τη μνημονική διαδικασία: επικοινωνιακή και πολιτισμική μνήμη, διαφορετικές μορφές αναπαράστασεων (ημι-κειμενικές, συμβολικές, προσδοκώμενες) και η ρητορική τους (ημερολογιακή, γλωσσική, χειρονομιών), η έννοια του συναθροίσματος, η σχέση μνήμης και εξουσίας μέσα από το δίπολο αναδρομής-προσδοκίας, η αισθητηριακή στρωματογραφία, ακόμη και παθογένειες της μνήμης (τραύμα, συρρίκνωση, υπερμνησία).

Σε τρεις περιπτώσεις η ανάλυση ξεφεύγει από τον απλό δανεισμό ιδιολέκτου και προβληματισμών και εντάσσεται σε ένα πλαίσιο αμεσότερου διαλόγου με ερευνητικά κείμενα άλλων επιστημονικών πεδίων, καταλήγοντας στα εξής συμπεράσματα:

- δραστικές αλλαγές στην τοπογραφία οδηγούν σε αλλαγές στον τρόπο με τον οποίο οργανώνεται η κίνηση στον χώρο, ώστε θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι επιφέρουν ένα είδος σωματικής λήθης,
- σε καλλιτεχνικές δημιουργίες που υπηρετούν τελετουργικές ανάγκες εντοπίζονται νοήματα, τα οποία θα μπορούσαν να αναγνωριστούν ως ένα ακόμη υποσύνολο αυτού που ονομάζουμε ρητορική της ανα-παράστασης,
- όταν ο όρος *lieux de mémoire* συνδυάζεται με προνεωτερικά συμφραζόμενα, το περιεχόμενό του αναιρείται.

Αναφορικά με την επιλογή του συγκεκριμένου υλικού, το παράδειγμα της Θάσου μας επιτρέπει να φανταστούμε με ποιο τρόπο οι αλλαγές στο τοπίο του άστεως και της χώρας, όπως αναδεικνύονται από την έρευνα πεδίου, απαιτούσαν από τις κοινωνίες του παρελθόντος κάποιας μορφής ανταπόκριση ή αντίδραση. Η αντίδραση αυτή μπορεί κάποιες φορές να διαπιστωθεί αρκετά εύλογα και άλλες –τις περισσότερες– απλώς να σκιαγραφηθεί· σε κάθε περίπτωση όμως μπορεί να μεταφραστεί με ένα σύγχρονο λεξιλόγιο δανεισμένο από τις κοινωνικές επιστήμες και αρκετά ευρύ ώστε να μπορεί να περιλαμβάνει και την αρχαιότητα. Η επαναλαμβανόμενη εφαρμογή των αναλυτικών όρων δεν πρέπει να θεωρηθεί άστοχη. Η Θάσος από την ίδρυσή της ως την καταστροφή της είχε μια παρουσία δεκατεσσάρων αιώνων. Στο διάστημα αυτό γνώρισε είτε βαθιές δομικές αλλαγές που συνδέονταν με τη μετάβαση από μια εποχή σε μια άλλη, είτε περισσότερο εφήμερες που σχετιζόνταν με συγκεκριμένα γεγονότα της θασιακής ιστορίας, τα οποία άφησαν όμως τα ίχνη τους στο θασιακό τοπίο.

Στην περίπτωση της Σαμοθράκης έχουμε ένα ιερό εκτός άστεως, το οποίο συσσωρεύει αναμνηστικά ίχνη εντός ενός φαινομενικά σταθερού ιδεολογικού πλαισίου, της λατρείας των Μεγάλων Θεών και των σαμοθρακικών μυστηρίων. Όμως, ούτε το πλαίσιο παραμένει ακριβώς σταθερό, ούτε οι αναμνήσεις που συσσωρεύονται διατηρούνται αμετάβλητες. Μια μεγάλη τομή είναι φυσικά η άφιξη των Ελλήνων αποίκων και μια δεύτερη η πρώιμη ελληνιστική περίοδος, οπότε και το ιερό τοπίο παγιώνεται, ενώ η ανάλυση των μύθων που συνδέονται με τη λατρεία των Μεγάλων Θεών και η μελέτη των υλικών καταλοίπων αποκαλύπτει και άλλες μικρότερες αλλαγές. Η πορεία του ιερού είναι επίσης μακροχρόνια. Καθώς, όμως, ο παραγόμενος όγκος γνώσεων δεν είναι ίδιος για όλες τις εποχές η θεώρηση του Ιερού των Μεγάλων Θεών ως πλαισίου συγκρότησης κοινωνικής μνήμης σε συνάρτηση με τη διάσταση του χρόνου είναι αναπόφευκτα πιο στατική.

Το αρχαιολογικό υλικό από τη φύση του μας υποχρεώνει να συζητήσουμε ζητήματα ταυτότητας. Όροι όπως «αιολική κεραμική», «μακεδονική τέχνη», «περιφερόμενο εργαστήριο» δεν μπορούν να είναι ουδέτεροι ή να

περιγράφουν αφηρημένα ένα σύνολο χαρακτηριστικών. Πίσω από αυτές τις έννοιες κρύβονται άνθρωποι που έδρασαν σύμφωνα με τις ανάγκες, τη βούληση και τις πεποιθήσεις τους, είτε εντός μιας ομάδας είτε κατά μόνας. Οι γραμμικές προσεγγίσεις που αντιμετωπίζουν το αντικείμενο ως το άμεσο αποτέλεσμα μιας συγκεκριμένης αιτίας σπανίως αποδεικνύονται επαρκείς για να τεκμηριώσουν μετακινήσεις πληθυσμών, πόσο μάλλον να ρίξουν φως σε ιδεολογικά ζητήματα, γιατί δεν πρόκειται για μεμονωμένα γεγονότα. Για να προσεγγίσουμε τέτοια ζητήματα και να καταλήξουμε σε συμπεράσματα που να θεωρούνται επαρκώς τεκμηριωμένα χρειάζεται να επιτευχθεί μια σύγκλιση στοιχείων, των οποίων η φύση θα ποικίλει. Η διασωθείσα παράδοση για τον αποικισμό της Σαμοθράκης είναι μια τυπική περίπτωση σύνδεσης της κοινωνικής μνήμης με κάποια μορφή ταυτότητας και της συνήθους στάσης της έρευνας σε τέτοια ζητήματα. Χωρίς να αποκλείονται περιπτώσεις που τα δεδομένα επιτρέπουν το αντίθετο, η προσπάθεια να αποκαθάρει η αρχαιολογία τον ιδρυτικό μύθο των Σαμοθρακών δεν μπορεί να είναι κύριος ερευνητικός στόχος. Η περίπτωση του «αιολικού» αποικισμού της Σαμοθράκης παραμένει απλώς μια ενδιαφέρουσα υπόθεση, γιατί στηρίζεται αποκλειστικά στην κεραμική και στην επισφαλή ερμηνεία μιας μεταγενέστερης του φαινομένου επιγραφής, που υποτίθεται ότι τεκμηριώνει.

Τότε όμως προκύπτουν δύο καίρια ερωτήματα: (α) πότε μπορούμε να αναζητούμε (εθνοτικές ή άλλες) ταυτότητες στα υλικά κατάλοιπα, και (β) με ποιον τρόπο; Σε τέτοιες περιπτώσεις πιστεύω ότι η έρευνα είτε πρέπει να στρέφεται προς τη μελέτη των ταυτοτικών δυνάμεων που αποτυπώνονται στα υλικά κατάλοιπα χωρίς να επιζητά την κάθαρση, είτε να αναζητά συσώρευση τεκμηρίων, που όλα μαζί τείνουν προς μια κατεύθυνση εύλογη και πιθανότερη από τις άλλες, ακόμη και αν το καθένα μόνο του θα ήταν εύκολο να αποδομηθεί. Η θεωρία της αιολικής καταγωγής των αποίκων της Σαμοθράκης ανήκει στις περιπτώσεις που η απουσία συσώρευσης στοιχείων δεν καθιστά δυνατό τον εντοπισμό ταυτοτήτων. Η μεθοδολογική ανάγκη εντοπισμού θετικών αποδείξεων για την ύπαρξη περιφερόμενων εργαστηρίων αφενός έχει ευρύτερη χρήση, αφετέρου αφορά μόνο το ένα μέρος της εξίσωσης στο πρόβλημα της σαμοθρακικής κεραμικής. Εξίσου θετικές πρέπει να είναι και οι αποδείξεις της απουσίας του, όταν οι ενδείξεις συντείνουν σε μια ερμηνεία προς αυτή την κατεύθυνση, γιατί στις ανθρωπιστικές σπουδές δεν υπάρχει η πολυτέλεια να αντιμετωπίζουμε πάντοτε την απουσία απόδειξης ως απόδειξη απουσίας. Καταλήγουμε, συνεπώς, να συζητάμε πιθανές εκδοχές του παρελθόντος, για τις οποίες δεν υπάρχει κανένα όφελος να ερίζουμε, ειδικά αν δεν προκύψουν νέα δεδομένα, τα οποία, εξάλλου, με τη σειρά τους είναι σχεδόν βέβαιο ότι θα αποτελέσουν αντικείμενο νέων αντιμαχόμενων θεωρήσεων.

Η τάση κάθαρσης των αφηγήσεων του παρελθόντος είναι ακόμη πιο έντονη στην περίπτωση της φοινικικής παρουσίας στη Θάσο. Εδώ η κατανόηση των μηχανισμών συγκρότησης της μνήμης ίσως μπορεί να παρέχει νέα κριτήρια. Ο εντοπισμός των στοών, που αρχικά έγινε δεκτός ως επιβεβαίωση του Ηροδότου, δεν θεωρήθηκε αρκετός για να πιστοποιήσει τη φοινικική παρουσία στο νησί, κυρίως λόγω της δικαιολογημένης απροθυμίας των περισσότερων αρχαιολόγων να δεχτούν μια παρουσία που δεν πιστοποιείται αρχαιολογικά. Η κατανόηση, όμως, των αναμνηστικών μηχανισμών που διέπουν την αφήγηση του Ηροδότου σε συνδυασμό με τον πολύπλοκο χαρακτήρα της φοινικικής παρουσίας στο ευρύτερο Αιγαίο επιτρέπουν, πιστεύω, να εντάξουμε αυτή την αφήγηση στη σωστή της θέση: οι Φοίνικες μπορούσαν να ανταγωνίζονται και ταυτόχρονα να συνυπάρχουν με άλλες δυνάμεις, αντάλλασαν δώρα, εμπορεύονταν απ' ευθείας ή με ενδιάμεσους άλλους λαούς, εντάσσονταν ως τεχνίτες σε ελληνικές κοινότητες, αναζητούσαν μεταλλεύματα. Τίποτα απ' όσα γνωρίζουμε γι' αυτούς δεν αντιστρατεύεται τις μνήμες που έχουν φτάσει σ' εμάς μέσω του Ηροδότου, παρά μόνο το είδος των αποδείξεων που εμείς κρίνουμε ως θετικές προκειμένου να αποδεχθούμε την φοινικική παρουσία στο νησί. Καταλήγουμε, μάλλον, στο συμπέρασμα ότι τόσο η παρουσία όσο και η απουσία δεδομένων δεν μπορεί να στοιχειοθετήσει από μόνη της φυσική παρουσία ή απουσία.

Από την άλλη, η περίπτωση των «Τυρρηνών» της Δήμνου καθιστά σαφές πως στην παρούσα μελέτη δεν υπάρχουν αποφάνσεις. Η μέχρι σήμερα έρευνα, ακολουθώντας ακριβώς τη λογική της σύγκλισης των δεδομένων, αποδέχεται τον πυρήνα των ιστοριογραφικών αφηγήσεων και τον συνδυάζει με γλωσσολογικές αναλύσεις που καταδεικνύουν τη συγγένεια της «λημνιακής» και της ετρουσκικής γλώσσας, καθώς και με τον ιδιαίτερο προ-ελληνικό πολιτισμό, κατάλοιπα του οποίου έφερε στο φως η αρχαιολογική έρευνα. Στη συγκεκριμένη,

όμως, περίπτωση η σύγκλιση μοιάζει περισσότερο με γόρδιο δεσμό. Η ηροδότεια αφήγηση είναι μυθική και έχει χαρακτήρα επεξηγησης· συνεπώς η ύπαρξη οποιουδήποτε ιστορικού πυρήνα πρέπει να αποδειχθεί ανεξάρτητα από το φαινόμενο το οποίο υποτίθεται ότι επεξηγεί. Η σκιά που ρίχνουν στις γλωσσολογικές αναλύσεις η ιστοριογραφία και τα υλικά κατάλοιπα ενός διακριτού και ιδιαίτερου πολιτισμού της Μεσογείου, μάλλον παραβλέπεται στη συζήτηση της καταγωγής των ανθρώπων που τον παρήγαγαν. Τα κείμενα είναι λίγα, εκτενές κείμενο υπάρχει μόνο ένα –η στήλη των Καμινίων– και, παρά τις πολλές προσπάθειες να μεταφραστεί, τα μόνα σίγουρα δεδομένα είναι ανθρωπωνύμια και τοπωνύμια. Ταυτόχρονα, η στήλη είναι δυσερμήνευτη και ως αντικείμενο. Η προσπάθεια αναπλαισίωσης του επιγραφικού υλικού εντός ενός ευρύτερου τοπίου παρουσίας αντικειμένων από την Ιταλία στο Αιγαίο δεν έχει στόχο να προσφέρει μια τελική λύση, αλλά να διαλύσει μέρος αυτής της σκιάς, ακόμη και αν στο τέλος επιβεβαιωθεί η μέχρι σήμερα γενικά αποδεκτή εικόνα. Συνεπώς, το κεντρικό συμπέρασμα, ότι το επιγραφικό υλικό από τη Λήμνο πρέπει να ιδωθεί (και) ως αρχαιολογικό εύρημα, μέρος μιας εικόνας που συγκροτείται από βιλανόβια και ετρουσκικά αντικείμενα διασκορπισμένα από την Ολυμπία μέχρι την Έφεσο, μπορεί να γίνει δεκτό ακόμη και αν καταλήξουμε να το αποσυνδέσουμε από το δευτερεύον συμπέρασμα, ότι, δηλαδή, η ταυτότητα των ανθρώπων τους οποίους εξυπηρετούν αυτά τα ενεπίγραφα αντικείμενα ίσως πρέπει να αναζητηθεί (ξανά) στην Ετρουρία.

Οι ιδιαίτερες ταυτότητες που νοηματοδοτούνται εντός του σαμοθρακικού ιερού μας οδηγούν στο ζήτημα της συνύπαρξης διαφορετικών ταυτοτήτων στον ίδιο χώρο και στο ίδιο άτομο. Τα διαφορετικά είδη κοινωνικής μνήμης ενεργοποιούν μηχανισμούς συγκρότησης ταυτοτήτων που με τη σειρά τους επιβεβαιώνονται μέσω της αναμνηστικής διαδικασίας. Έτσι έχουμε τους *μύστες*, στους οποίους μπορεί καθένας να ενταχθεί χωρίς καμιά διάκριση, τους *έπόπτες*, που είναι μόνο οι άξιοι να παραδεχθούν τα αμαρτήματά τους, τους *θεωρούς* και τους *προξένους*, με πολιτικά και θρησκευτικά χαρακτηριστικά ταυτόχρονα, τους απανταχού πιστούς των Μεγάλων Θεών *Σαμοθρακιστάς* και –γιατί όχι– τους ερευνητές, τους αποστασιοποιημένους μελετητές του παρελθόντος που προσπαθούν να προσεγγίσουν το ίδιο υλικό με όλους τους παραπάνω, ενεργοποιώντας, όμως, ένα διαφορετικό γνωστικό υπόβαθρο, το ακαδημαϊκό. Οι ταυτότητες αυτές σε συγκεκριμένο χωροχρονικό πλαίσιο υπερβαίνουν άλλες ταυτότητες των ίδιων ατόμων (ταξικές, εθνοτικές, έμφυλες, συλλογικές), ενώ η περιοδική επαφή με το αναμνηστικό αντικείμενο, προφανώς, τις επιβεβαιώνει.

Η περίπτωση των κληρούχων της Λήμνου είναι ιδιαίδουσα, καθώς στο ξεκίνημα της ιστορίας τους είναι πρακτικά αδύνατον να σκιαγραφηθούν πειστικά. Πέρα από το γεγονός ότι κάθε εικόνα της αθηναϊκής κληρουχίας στον 5ο αι. π.Χ. είναι πρακτικά μετέωρη, καθώς όλα τα χαρακτηριστικά της είναι αντικείμενα αντιπαράθεσης, η περίπτωση της Λήμνου καταδεικνύει πιθανότατα πόσο ανεξάρτητος μπορεί να είναι ένας όρος από την αναφορά του. Το λημνιακό τοπίο παρουσιάζει μεγάλη ομοιογένεια για μεγάλο χρονικό διάστημα από το 470–460 π.Χ. και μετά, ώστε οποιαδήποτε αλλαγή του χαρακτήρα της αθηναϊκής εγκατάστασης πρέπει να αναζητηθεί στη λημνιακή μικροϊστορία, ένα πεδίο που, για το συγκεκριμένο ερευνητικό ζήτημα, κάθε άλλο παρά προνομιακό μπορεί να χαρακτηριστεί. Οι ερευνητικές διαμάχες μπορούν να ιδωθούν ακριβώς κάτω από αυτό το πρίσμα της αντίθεσης που υπάρχει ανάμεσα στο αδιατάρακτο συνεχές των υλικών καταλοίπων και τα εναλλασσόμενα, αλλά άπιαστα από την αρχαιολογική ματιά, γεγονότα. Καθώς τα επιχειρήματα που στηρίζονται σε ιστοριογραφικά και επιγραφικά δεδομένα δεν μπορούν να παραβλεφθούν, η αντίθεση επιτρέπει τον ισχυρισμό ότι η ρευστή ταυτότητα της αθηναϊκής παρουσίας στη Λήμνο, που διαπιστώνουν οι ιταλίδες ερευνήτριες (κεφάλαιο 5.3), δεν αφορά την ίδια τη φύση αυτής της παρουσίας και ίσως ούτε την επίσημη στάση του αθηναϊκού δήμου, όσο το ιδεολογικό υπόβαθρο του όρου, όπως αυτό (δεν) αποκαλύπτεται στις ιστοριογραφικές πηγές.

Σε ένα βαθύτερο επίπεδο οφείλουμε να παρατηρήσουμε ότι η ένταξη του υλικού πολιτισμού στη συζήτηση γύρω από ζητήματα μνήμης και ταυτότητας στην αρχαιότητα εμπλουτίζει την εικόνα που έχουμε για το παρελθόν με έναν πολύ συγκεκριμένο τρόπο: μας επιτρέπει να συγκροτήσουμε εναλλακτικά παρελθόντα. Μπορεί κάποιος να ισχυριστεί ότι όλες οι ερμηνευτικές προσπάθειες, ακόμη και αυτές που στο παρόν κείμενο επικρίθηκαν ως προσπάθειες κάθαρσης του παρελθόντος και αναζήτησης ενός ιστορικού πυρήνα, από τη φύση τους έχουν αυτή τη λειτουργία. Ως ένα βαθμό αυτό είναι αληθές. Η διαφορά έγκειται στο βαθμό επίγνωσης

του ερμηνευτικού προβλήματος. Φυσικά, επιτυχημένες περιπτώσεις κάθαρσης δεν μπορούν να αποκλειστούν, πρέπει, όμως, να θεωρηθούν εύνοιες της τύχης. Το μόνο που τελικά μπορούμε να αναζητήσουμε με κάποια βεβαιότητα είναι οι διαμεσολαβήσεις, αν και το είδος των διαμεσολαβήσεων είναι ένα ακόμη ερμηνευτικό ζητούμενο.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ – ΔΙΚΤΥΟΓΡΑΦΙΑ

- Αμπατζόγλου, Γ. 1999. «Αυτοβιογραφία, μνήμη, θεραπεία». Στο *Διαδρομές και Τόποι της Μνήμης. Ιστορικές και Ανθρωπολογικές Προσεγγίσεις. Πρακτικά επιστημονικής συνάντησης στο Τμήμα Κοινωνικής Ανθρωπολογίας του Πανεπιστημίου Αιγαίου* (Φεβρουάριος 1995), επιμ. Ρ. Μπενβενίστε και Θ. Παραδέλλης, 65–87. Αθήνα: Εκδόσεις Αλεξάνδρεια.
- Αρχοντίδου-Αργυρή, Α. 2004. «Θέατρο». Στο *Αρχαίο Θέατρο Ηφαιστίας*, επιμ. Α. Αρχοντίδου-Αργυρή και Μ. Κοκκινοφόρου, 40–65. Λήμνος: ΥΠΠΟ – Κ' ΕΠΚΑ.
- Αρχοντίδου, Α., Λ. Αχειλαρά, Α. Benvenuti και Β. Πέννα 2004. *ΛΗΜΝΟΣ ΑΜΙΧΘΑΛΟΕΣΣΑ*. 2η έκδ. Αθήνα: ΤΑΠΑ.
- Αρχοντίδου, Α., Λ. Αχειλαρά και Ο. Φιλανιώτου. 2012. «Β. Αιγαίο. Κ' ΕΠΚΑ: Λέσβος, Λήμνος, Χίος, Ψαρά». Στο *2000–2010: Από το Ανασκαφικό Έργο των Εφορειών Αρχαιοτήτων*, επιμ. Μ. Ανδρεαδάκη-Βλαζάκη, 265–70. Αθήνα: ΥΠΠΟΤ-ΓΔΑΠΚ.
- Ασημακοπούλου-Ατζακά, Γ. 2014. «Τα ψηφιδωτά δάπεδα της Θάσου». Στο *Η Θάσος δια μέσου των αιώνων. Πρακτικά ΣΤ' συμποσίου θασιακών μελετών*, επιμ. Κ. Χίονης, 53–90. Θασιακά 16. Καβάλα: Δήμος Θάσου.
- Accame, S. 1941–1943. «Iscrizioni del Cabirio di Lemno». *ASAtene* 19–21: 75–105.
- Alcock, S.E. 2011. *Αρχαιολογίες του Ελληνικού Παρελθόντος. Τοπία, μνημεία και αναμνήσεις*. Μτφ. Α. Καλλεγιά. Αθήνα: Εκδόσεις Αλεξάνδρεια.
- Amadasi Guzzo, M.G. 1987. «Inscrizioni semitiche di nord ovest in contesti greci e italici X–VII». *Dialogi di Archeologia* 5.2: 13–27.
- Andreou, S., M. Fotiadis και Κ. Kotsakis. 1996. «Review of Aegean Prehistory V: The Neolithic and Bronze Age of Northern Greece». *AJA* 100: 537–97.
- Antonaccio, C.M., 2010. «(Re)defining Ethnicity: Culture, Material Culture and Identity». Στο *Material Culture and Social Identities in the Ancient World*, επιμ. S. Hales και T. Hodos, 32–53. New York: Cambridge University Press.
- Antoniadis, V. 2019. «Excavating at Skyros and Purifying Delos: Athenian 'Archaeological' adventures and interpretations in the 5th century BC Aegean». Στο *Griechische Nekropolen Neue Forschungen und Funde*, επιμ. H. Frielinghaus, J. Stroszeck και P. Valavanis, 49–64. Möhnesee: Bibliopolis.
- Archibald, Z.H. 2000. «Space, Hierarchy, and Community in Archaic and Classical Macedonia, Thessaly, and Thrace». Στο *Alternatives to Athens. Varieties of Political Organization and Community in Ancient Greece*, επιμ. R. Brock και S. Hodkinson, 212–233. Oxford – New York: Oxford University Press.
- Archibald, Z.H. 2013. *Ancient Economies of the Northern Aegean Fifth to First Centuries BC*. Oxford: Oxford University Press.
- ARENA (Archaeological REsearch in the North Aegean) 2022. Διαθέσιμο Στο <http://arena.ipet.gr/>
- Arslan, N. και N. Sevinç. 2003. «Die eisenzeitlichen Gräber von Tenedos». *IstMitt* 53, 223–249.
- Aslan, C. 2019. «The West Sanctuary at Troy in the Protogeometric, Geometric, and Archaic Periods». Στο *Troy Excavation Project Final Reports The West Sanctuary I: Iron Age – Classical*, επιμ. B.C. Rose, K. Lynch και G. Cohen, 28–420. Studia Troica Monograph 12. Bonn: Rudolf Habelt GmbH.
- Ascough, R.S. 2003. *Paul's Macedonian Associations: The Social Context of Philippians and Thessalonians*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, Vol. 161. London: Coronet Books Incorporated.
- Asheri, D., A. Lloyd και A. Corcella. 2007. *A Commentary on Herodotus Books I–IV*. Oxford – New York: Oxford University Press.
- Assmann, A. 2010. «Canon and Archive». Στο *Media and Cultural Memory*, επιμ. A. Erll και A. Nünning, 97–108. Berlin – New York: de Gruyter.
- Assmann, J. 1988. «Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität». Στο *Kultur und Gedächtnis*, επιμ. J. Assmann και T. Holscher, 9–19. Frankfurt: Suhrkamp.

- Assmann, J. 1995. «Collective Memory and Cultural Identity». *New German Critique* 65: 125–33.
- Assmann, J. 1997. *Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism*. Massachusetts: Cambridge.
- Assmann, J. 2006. «Form as a Mnemonic Device: Cultural Texts and Cultural Memory». Στο *Performing the Gospel. Orality, Memory and Mark. Essays dedicated to Werner Kelber*, επιμ. R.A. Horsley, J.A. Draper και J.M. Foley, 67–82. Minneapolis: Fortress.
- Assmann, J. 2008. «Communicative and Cultural Memory». Στο *Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook*, επιμ. A. Erll και A. Nünning, 109–18. Berlin – New York: De Gruyter.
- Assmann, J. 2010. «Globalization, Universalism and the Erosion of Cultural Memory». Στο *Memory in a Global Age. Discourses, Practices and Trajectories*, επιμ. A. Assmann και S. Conrad, 121–37. New York: Palgrave Macmillan Memory Studies.
- Assmann, J. 2011. *Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination*. Cambridge – New York: Cambridge University Press.
- Assmann, J. 2017. *Η πολιτισμική μνήμη: Γραφή, ανάμνηση και πολιτική ταυτότητα στους πρώιμους ανώτερους πολιτισμούς*. Μτφ. Δ. Παναγιωτόπουλος. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.
- Aubet, M.E. 2001. *The Phoenicians and the West. Politics, Colonies and Trade*. 2^η έκδ. Cambridge: Cambridge University Press.
- Aubet, M.E. 2008. «Political and economic implications of the new Phoenician chronologies». Στο *Beyond the Homeland: Markers in Phoenician Chronology*, επιμ. C. Sagona, 247–59. Ancient Near Eastern Studies Suppl. 28. Leuven: Peeters.
- Avramidou, A. 2006. «Attic Vases in Etruria: Another View on the Divine Banquet Cup by the Codrus Painter». *AJA* 110: 565–79.
- Βαβρίτσας, Α. 1966. «Ανασκαφή Μεσημβρίας Θράκης». *Prakt* 121: 67–70.
- Βαβρίτσας, Α. 1967. «Ανασκαφή Μεσημβρίας Θράκης». *Prakt* 122: 89–95.
- Βεροπουλίδου, Ρ. 2012. «Η πορφύρα των Φοινίκων, μια 'βασιλική' βαφή». Στο *Έλληνες και Φοίνικες στα σταυροδρόμια της Μεσογείου. Κατάλογος έκθεσης 20/12/2011–20/09/2012*, επιμ. Π. Αδάμ-Βελένη και Ε. Στεφανή, 99–102. Θεσσαλονίκη: Αρχαιολογικό Μουσείο Θεσσαλονίκης.
- Βιγλάκη-Σοφianού, Μ. και Β. Γιαννούλη. 2012. «ΚΑ' Εφορεία Προϊστορικών και Κλασικών Αρχαιοτήτων». *ArchDelt* 56–59, B6 (2001–2004): 33–56.
- Βιδάλη, Α. «Ιστορία, μνήμη, σιωπή: Μαρτυρίες από τον Εμφύλιο». Στο *Διαδρομές και Τόποι της Μνήμης. Ιστορικές και Ανθρωπολογικές Προσεγγίσεις. Πρακτικά επιστημονικής συνάντησης στο Τμήμα Κοινωνικής Ανθρωπολογίας του Πανεπιστημίου Αιγαίου (Φεβρουάριος 1995)*, επιμ. Ρ. Μπενβενίστε και Θ. Παραδέλλης, 89–104. Αθήνα: Εκδόσεις Αλεξάνδρεια.
- Βοκοτοπούλου, Ι., Α. Δεσποίνη, Β. Μισαηλίδου και Μ. Τιβέριος. 1985. *Σίνδος: Κατάλογος Έκθεσης*. Θεσσαλονίκη: ΤΑΠΑ.
- Badoud, N. 2018 «La Victoire de Samothrace, défaite de Philippe V». *RA* 66: 279–306.
- Baird, J.A. και C. Taylor. 2011. *Ancient Graffiti in Context*. Routledge Studies in Ancient History 2. New York: Routledge.
- Baker-Penoyre, J. ff. 1909. «Thasos, Part II. Topography». *JHS* 29: 202–50.
- Banti, L. 1973. *Etruscan Cities and their Cultur*. Berkeley-Los Angeles: University of California Press.
- Basch, L. 1993. «Samothrace, un navire consacré aux dieux». *Dossiers d'Archéologie* 183: 24–31.
- Basch, L. 1995. «Le «Navire vaincu a neuf ranges de rameurs» de Pausanias et le «Monument des taureaux» a Delos». Στο *3rd International Symposium on Ship Construction in Antiquity, Athens 1989*, επιμ. H. Tzalas, 43–72. Athens: Hellenic Institute for the Perservation of Nautical Tradition.
- Baumeister, P. 2007. *Der Fries des Hekateions von Lagina*. Istanbul: Deutsches Archäologisches Institut Istanbul.
- Bayne, N. 2000. *The Gray Wares of North-West Anatolia in the Middle and Late Bronze Age and the Early Iron Age and Their Relation to the Early Greek Settlements*. Asia Minor Studies 37. Bonn: R. Habel.
- Beattie, A.J. 1962. Βιβλιοκρισία *Études pélasgiques*, του A.J. van Windekens. *CR* 12: 250–51.
- Becker, M.J. 2014. «13. Etruscan Skeletal Biology and Etruscan Origins». Στο *A Companion to the Etruscans*, επιμ. B. Sinclair και A.A. Carpino, 181–202. Malden – Oxford – Sussex: Wiley Blackwell.
- Becks, R. 2003. «Troia VII: the Tranistion from the Late Bronze Age to the Early Iron Age». Στο *Identifying Changes: The Transition from Bronze to Iron Ages in Anatolia and its Neighbouring Regions, Proceedings*

- of the International Workshop, Istanbul, November 8–9, 2002, επιμ. B. Fischer, H. Genz, É. Jean και K. Köroglou, 41–53. Istanbul: Türk Eskiçağ Bilimleri Enstitüsü Yayınları.
- Beekes, R.S.P. 2002. «The prehistory of the Lydians and the origin of the Etruscans, Troy and Aeneas». *Bibliotheca Orientalis* 59: 205–41.
- Beekes, R.S.P. 2003. *The Origin of the Etruscans*, Mededlingen van de Afdeling Letterkunde, Nieuwe Reeks, Deel 66 no. 1. Amsterdam: Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen.
- Beekes, R.S.P. 2004. «The Origin of the Kabeiroi». *Mnemosyne* 57: 465–77.
- Bélis, A. 1995. «La cithare du relief des Théores. Essai de datation». *BCH* 119: 369–74.
- Bellelli, V. 2012. «Alla ricerca delle origini Etrusche». Στο *Le Origini degli Etruschi. Storia Archeologia Antropologia*, επιμ. V. Bellelli, 17–48. Roma: «L'Erma» di Bretschneider.
- Benelli, E. 2017. «17. Alphabets and Language». Στο *Etruscology*, επιμ. A. Naso, 245–74. Boston – Berlin: de Gruyter.
- Béquignon, Y. και P. Devambez. 1932. «Fouilles de Thasos (1925-1931)». *BCH* 56: 232–86.
- Berger, L., G. Forstenpointner, P. Frühauf, και F. Kanz 2024. «More than just a color: Archaeological, analytical, and procedural aspects of Late Bronze Age purple-dye production at Cape Kolonna, Aegina». *PLOS ONE* 19.6: e0304340.
- Bernard, P. 1964. «Céramiques de la première moitié du VIIe siècle à Thasos». *BCH* 88: 77–146.
- Bernard, P. 1965. «Les deux piliers sculptés de la porte de Zeus et d'Héra à Thasos». *BCH* 89: 64–89.
- Bernard, P. και F. Salviat. 1959. «Nouvelles découvertes au Dionysion de Thasos». *BCH* 83: 288–335.
- Bernard, P. και F. Salviat. 1962. «Inscription de Thasos». *BCH* 86: 578–611.
- Bernard, P. και F. Salviat. 1967. «Inscriptios de Thasos». *BCH* 91: 578–621.
- Bernhardt, J.C. 2014. *Das Nikemonument von Samothrake und der Kampf der Bilder*. Stuttgart: Franz Steiner.
- Berry, J.W. 1969. «On cross-cultural comparability». *International Journal of Psychology* 4: 119–28.
- Berry, J.W. 1999. «Emics and Etics: A Symbiotic Conception». *Culture and Psychology* 5: 165–71.
- Beschi, L. 1992–1993. «Nuove iscrizioni da Efestia». *ASAtene* LXX–LXXI: 259–74.
- Beschi, L. 1994α. «Το ιερό των Καβείρων στη Λήμνο». *Αρχαιολογία και Τέχνες* 50: 31–7.
- Beschi, L. 1994β. «I Tirreni di Lemno alla luce dei recenti dati di scavo». Στο *Magna Grecia, Etruschi, Fenici. Atti Del Trentatreesimo Convegno Di Studi Sulla Magna Grecia, Taranto 8–13 Ottobre 1993*, επιμ. A. Stazio και S. Ceccoli, 23–50. Taranto: Istituto per la Storia e l'Archeologia della Magna Grecia.
- Beschi, L. 1996–7. «Cabirio di Lemno: Testimonianze letterarie ed epigrafiche». *ASAtene* 74–5: 7–145.
- Beschi, L. 2003. «Ceramiche arcaiche di Lemno: alcuni problemi». *ASAA* LXXXI: 303–48.
- Beschi, L. 2005. «La ceramica subgeometrica di Troia VIII e di Lemnos». Στο *AEMNESTOS. Miscellanea di scritti in memoria di Mauro Cristofani, Prospettiva II Suppl.*, επιμ. B. Adembri, 58–63. Firenze: Centro Di.
- Biard, G. και M. Imbs. 2016. «Trois statues honorifiques féminines en remploi à l'Artemision de Thasos». Στο *Eikones. Portraits en context*, *Archeologia Nuova Serie* 3, επιμ. R. von den Hoff, F. Queyrel και É. Perrin-Saminadayar, 105–23. Venosa: Osanna Edizioni.
- Biard, G., J. Fournier και M. Imbs. 2018. «L'autel des Césars sur l'agora de Thasos». *BCH* 142.2: 725–69.
- Bielman, A. 2001. *Femmes en Vue. Les femmes et la vie publique dans le monde hellénistique (IVe–Ier s. av. J.-C.)*. Paris: Sedes.
- Bielman, A. 2012. «Female Patronage in the Greek Hellenistic and Roman Republican Periods». Στο *A Companion to Women in the Ancient World*, επιμ. S.L. James και S. Dillon, 238–48. Oxford: John Wiley & Sons.
- Bietak, M. 2010. «Minoan Presence in the Pharaonic Naval Base of Peru-nefer». Στο *Cretan Offerings: Studies in Honour of Peter Warren*, επιμ. O. Krzyszkowska, 11–24. *BSA Studies* 18. London: British School at Athens.
- Bietak, M. 2013. «The Impact of Minoan Art on Egypt and the Levant – A Glimpse on Palatial Art from the Naval Base of Peru-nefer at Avaris». Στο *Cultures in Contact: From Mesopotamia to the Mediterranean in the Second Millennium B.C.*, επιμ. J. Aruz, S.B. Graff και Y. Rakic, 188–99. The Metropolitan Museum of Art Symposia. New York: The Metropolitan Museum of Art.
- Billot, M.-F. και T. Koželj. 2006. «Décors architecturaux en terre cuite dans le Nord de l'Égée». Στο *Rois, Cites, Necropoles. Institutions, Rites et monuments en Macedoine*. *Institute of Greek and Roman Antiquity, Actes*

- de Colloques de Nanterre (decembre 2002) et d'Athenes (janvier 2004)*, επιμ. A.-M. Guimier-Sorbets, M.B. Hatzopoulos και Y. Morizot, 13–46. Μελετήματα 45. Αθήνα: Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών (Ε.Ι.Ε.). Ινστιτούτο Ελληνικής και Ρωμαϊκής Αρχαιότητας.
- Bisi, A.M. 1987. «Ateliers phéniciens dans le monde égéen». Στο *Phoenicia and the East Mediterranean in the first millennium B.C. Proceedings of the Conference held in Leuven from the 14th to the 16th of November 1985.*, επιμ. E. Lipiński, 225–38. *Orientalia Lovaniensia analecta* 22, *Studia Phoenicia* 5. Leuven: Uitgeverij Peeters.
- Blakely, S. 2010. «Kadmos, Jason and the Great Gods of Samothrace: Initiation as mediation in a Northern Aegean Context». *Electronic Antiquity* 11: 67–95.
- Blakely, S. 2011. «5 Toward an Archaeology of Secrecy: Power, Paradox, and the Great Gods of Samothrace». *Archaeological Papers for the American Anthropological Association* 21: 49–71.
- Blakely, S. 2017. Βιβλιοκρισία: *Housing the Chosen: The Architectural Context of Mystery Groups and Religious Associations in the Ancient World*, της I. Nielsen. *AJA* 121.2. Published online at www.ajaonline.org/book-review/3441
- Blegen, C.W., C. Boulter, J. Caskey και M. Rawson. 1958. *Troy Vol. IV. Settlement VIIa, VIIb and VIII. Excavations Conducted by the University of Cincinnati*. Princeton, N.J.: Princeton University Press for the University of Cincinnati.
- Blegen C.W., H. Palmer, και R.S. Young. 1964. *Corinth Vol. XIII. Results of the Excavations Conducted by the American School of Classical Studies at Athens. The North Cemetery*. Princeton, New Jersey: ASCSA.
- Blevins, S.L. 2017α. «2. Pottery». Στο *Samothrace 9: The Monuments of the Eastern Hill, Excavations Conducted by the Institute of Fine Arts New York University*, επιμ. B.D. Wescoat, 359–86. Princeton, New Jersey: ASCSA.
- Blevins, S.L. 2017β. «3. Lamps». Στο *Samothrace 9: The Monuments of the Eastern Hill, Excavations Conducted by the Institute of Fine Arts New York University*, επιμ. B.D. Wescoat, 387–94. Princeton, New Jersey: ASCSA.
- Blight, D.W. 2009. «The Memory Boom: Why and Why Now?» Στο *Memory in Mind and Culture*, επιμ. P. Boyer και J. Wertsch, 238–51. Cambridge: Cambridge University Press.
- Blinkenberg, C. 1941. *Lindos. Fouilles et recherches, 1902–1914. Vol. II, Inscriptions*. Berlin – Copenhagen: De Gruyter – G.E.C. Gad.
- Bloch, H. 1940. «Herakleides Lembos and His Epitome of Aristotle's *Politeiai*». *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 71: 27–39.
- Blondé, F., A. Muller και D. Mulliez. 1985. «Rapport sur les travaux de l'École française en Grèce en 1984. Thasos: 1. Terrain Valma». *BCH* 109: 874–81.
- Blondé, F., A. Muller και D. Mulliez. 1986. «Rapport sur les travaux de l'école française en Grèce en 1985. Thasos: 3. Terrain Valma». *BCH* 110: 797–801.
- Blondé, F., A. Muller και D. Mulliez. 1987. «Une nouvelle place publique à Thasos. Les abords nord du passage des Théores de l'époque archaïque à l'époque paléochrétienne». *RA* 1987: 25–39.
- Blondé, F., A. Muller και D. Mulliez. 1990. «Μια νέα δημόσια πλατεία στη Θάσο. Οι βόρειες παρυφές της διόδου των θεωρών από την αρχαϊκή μέχρι την παλαιοχριστιανική εποχή». Στο *Μνήμη Δ. Λαζαρίδη. Πόλις και χώρα στην αρχαία Μακεδονία και Θράκη, Πρακτικά Αρχαιολογικού Συνεδρίου, Καβάλα 9–11 Μαΐου 1986*, επιμ. X. Κουκούλη-Χρυσανθάκη, O. Picard και T. Πετρίδης, 359–77. Θεσσαλονίκη: École Française d'Athènes.
- Blondé, F., A. Muller και D. Mulliez. 1993. «Rapport sur les travaux de l'École française en Grèce en 1992. Thasos: 4. Abords Nord-Est de l'agora (terrain Valma) A. La fouille». *BCH* 117: 661–68.
- Blondé, F., A. Muller, D. Mulliez και J.-Y. Marc. 1994. «Rapport sur les travaux de l'École Française d'Athènes en 1993. Thasos: 3. Abords Nord-Est de l'agora (terrain Valma)». *BCH* 118: 455–60.
- Blondé, F., Z. Bonias, Y. Grandjean, J.-Y. Marc, A. Muller, d. Mulliez, F. Salviat και D. Viviers. 1995. «Rapport sur les travaux de l'École Française d'Athènes en 1994: Thasos: 3. Abords Nord-Est de l'agora (Terrain Valma)». *BCH* 119: 681–88.
- Blondé, F., A. Muller και D. Mulliez. 1997. «Θάσος: Η περιοχή της διόδου των θεωρών και οι προγενέστερες φάσεις της». *Αρχαιολογικό Έργο στη Μακεδονία και τη Θράκη* 10 (1996): 813–23.
- Blondé, F., A. Muller και D. Mulliez. 2000α. «Le Passage des Théores à Thasos: une «énigme» résolue? Questions

- de topographie et d'urbanisme à l'époque archaïque». *CRAI* 144: 885–907.
- Blondé, F., D. Mulliez, A. Muller, G. Sintès, D. Viviers, T. Koželj, O. Picard, M. Wurch- Koželj, H. Tréziny, A. Simossi, J. Des Courtils και H. Duchêne. 2000β. «Thasos, d'Archiloque aux guerres médiques: questions de topographie et d'urbanisme». *Topoi* 10.1: 9–56.
- Blondé, F., A. Muller και D. Mulliez. 2001. «Thasos, de la ville d'Archiloque à la ville de Théagénès. Questions de topographie et d'urbanisme à l'époque archaïque». *Αρχαιολογικό Έργο στη Μακεδονία και τη Θράκη* 13 (1999): 49–62.
- Blondé, F., A. Muller και D. Mulliez. 2002. «Évolution urbaine d'une colonie à l'époque archaïque. L'exemple de Thasos». *PALLAS* 58: 251–65.
- Blondé, F., A. Muller, D. Mulliez και P. François. 2003. «Οστά και ιεροτελεστίες. Μια τρίτοια στη Θάσο, ΒΑ παρυφές της αγοράς». *Αρχαιολογικό Έργο στη Μακεδονία και τη Θράκη* 15 (2001): 67–73.
- Blondé, F., A. Muller, D. Mulliez και F. Poplin. 2005. «Un rituel d'engagement à Thasos: archéologie et textes». *Kernos* 18: 476–79.
- Blondé, F., A. Muller, D. Mulliez, M. Kohl και G. Sanidas. 2008α. «Thasos in the Age of Archilochos. Recent Archaeological Investigations». Στο *Ο Αρχίλοχος και η Εποχή του, Πρακτικά Β' Διεθνούς Επιστημονικού Συνεδρίου Αρχαιολογίας Πάρου και Κυκλάδων, Παροιکیά Πάρου, 7–9 Οκτωβρίου 2005*, επιμ. Δ. Κατσωνοπούλου, Ι. Πετρόπουλος και Σ. Κατσαρού, 409–25. Αθήνα: Ινστιτούτο Αρχαιολογίας Πάρου και Κυκλάδων.
- Blondé F., S. Dadaki, A. Muller, C. Aubry, J. Fournier, T. Kozeli, T. Oueslati και G. Sanidas. 2008β. «Les abords Nord de l'Artemision (Thanar). Campagne 2006–2007». *BCH* 132: 715–35.
- Blondé, F., A. Muller και D. Mulliez. 2009. «Θάσος. Ανθρώπινοι και περιβαλλοντικοί παράμετροι της πολεοδομικής δυναμικής». Στο *Αρχαιολογικό Έργο στη Μακεδονία και τη Θράκη, 20 χρόνια (Επετειακός Τόμος)*, επιμ. Π. Αδάμ-Βελένη και Κ. Τσακάλου-Τζανάβαρη, 51–62. Θεσσαλονίκη: ΥΠΠΟΤ – Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης.
- Blondé, F., S. Dadaki, P. Pétridis, A. Muller, C. Aubry, J. Fournier, T. Koželj, T. Oueslati και, G. Sanidas. 2010. «Les abords Nord de l'Artémision (Thanar) Campagnes 2008–2009 Collaboration XVIIIe EPKA–12e EBA–École française d'Athènes». *BCH* 134: 523–44.
- Blondé, F., Σ. Δαδάκη, T. Koželj, Z. Μπόνιας, A. Muller, D. Mulliez, Π. Πετρίδης και Γ. Σανίδας. 2014. «Η πρωτοβυζαντινή οικία domus 5 στη Θάσο». *Αρχαιολογικό Έργο στη Μακεδονία και τη Θράκη* 24 (2010): 549–56.
- Boardman, J. 1978. *Greek Sculpture: The Archaic Period*. London: Thames & Hudson.
- Boardman, J. 1999. *The Greeks Overseas: Their Early Colonies and Trade*. 4th ed. London: Thames & Hudson.
- Boardman, J. 2007. *Η αρχαιολογία της νοσταλγίας. Πώς οι αρχαίοι Έλληνες αναπαρέστησαν το μυθικό παρελθόν τους*. Μτφ. Β. Δημητρίου. Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη.
- Bon, A. 1929. «Bas-relief d'une nouvelle porte de Thasos». *Mon Piot* 30: 1–14.
- Bon, A. και H. Seyrig. 1929. «Le sanctuaire de Poséidon à Thasos». *BCH* 53: 317–50.
- Bonfante, G. και L. Bonfante. 1983. *The Etruscan Language: An Introduction*. New York: New York University Press.
- Bonnet, C. 1988. *Melqart. Cultes et mythes de l'Héraklès tyrien en Méditerranée*, Studia Phoenicia 8. Leuven: Peeters.
- Bonnet, C. 1995. «Monde égéen». Στο *La Civilisation phénicienne et punique. Manuel de recherche*, επιμ. V. Krings, 646–62. Leiden/New York/Cologne: Brill.
- Bosanquet, R.C. 1939–40. «Dikte and the Temples of Dictaeon Zeus». *BSA* 40: 60–77.
- Bouchard, D.F., Επιμ. 1997. *Foucault Michel: Language, Counter-Memory, Practice*. Ithaca – New York: Cornell University Press.
- Boulotis, C. 2009. «Koukonisi on Lemnos: Reflections on the Minoan and Minoanising evidence». Στο *The Minoans in the central, eastern and northern Aegean – new evidence: acts of a Minoan Seminar 22–23 January 2005 in collaboration with the Danish Institute at Athens and the German Archaeological Institute at Athens*, επιμ. C.F. Macdonald, E. Hallager και W.-D. Niemeier, 175–218. Athens: Danske institut i Athen.
- Bourdieu, P. 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge Studies in Social and Cultural Anthropology 16. Μτφ. N. Richard. Cambridge: Cambridge University Press, The Edinburgh Building.
- Bourogiannis, G. 2018. «The Transmission of the Alphabet to the Aegean». Στο *Change, Continuity and*

- Connectivity: North-Eastern Mediterranean at the turn of the Bronze Age and in the early Iron Age*, επιμ. Ł. Niesiołowski-Spanò και M. Węcowski, 235–57. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Bremmer, J.N. 2014. *Initiation into the Mysteries of the Ancient World*. Berlin – Boston: de Gruyter.
- Briquel, D. 1984. *Les Pelasges en Italie. Recherches sur l'histoire de la légende*. Rome: École française.
- Brixhe, C. 2006. «Zône et Samothrace: lueurs sur la langue thrace et nouveau chapitre de la grammaire comparée?». *CRAI* 150: 121–46.
- Brixhe, C. 2008. «Phrygian». Στο *The Ancient Languages of Asia Minor*, επιμ. R.D. Woodard, 69–80. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brock, R. 2006. «Athens, Sparta and the Wider World». Στο *A Companion to the Classical Greek World*, επιμ. K.H. Kinzl, 82–98. Malden – Oxford – Carlton Victoria: Blackwell Publishing.
- Brogan, T.M. 1999. «Hellenistic Nike: Monuments Commemorating Military Victories of the Attalid and Antigonid Kingdoms, the Aitolian League, and the Rhodian Polis, ca. 307–133 B.C.». Διδ. διατρ., Bryn Mawr College.
- Brogan, T.M., M. Eaby, Ch. Sofianou, V. Apostolou, D. Mylona, και P. Betancourt, 2025. «Bronze Age Purple Dye Production on Chryssi Island». Στο *Porphyra. The Materiality of Purple Dye Production and Use in Cyprus and the Aegean from Prehistory to the Late Roman Period*, επιμ. D. Mylona, T.M. Brogan, M. Eaby και M. Iacovou, 21–40. Belgium: Presses universitaires de Louvain.
- Bruneau, P. 1974. «Existe-t-il des statues d'Isis Pélagia?». *BCH* 98: 333–81.
- Brunet, M. και Z. Μπόνιας. 2017. «Αρχαιολογικός Χάρτης Θάσου». Στο *Θάσος. Μητρόπολη και αποικίες. Πρακτικά του διεθνούς συμποσίου στη μνήμη Μαρίας Σγούρου, Θάσος 21–22 Σεπτεμβρίου 2006*, επιμ. D. Mulliez και Z. Bonias, 39–45. Paris: École française d'Athènes.
- Bunnens, G. 1979. *L'expansion phénicienne en Méditerranée. Essai d'interprétation fondé sur une analyse des traditions littéraires*. Études de Philologie, d'Archéologie et d'Histoire Anciennes XVII. Bruxelles – Rome: Institut Historique Belge de Rome.
- Burke, P. 1989. «History as social memory». Στο *Memory: History, Culture and the mind*, επιμ. T. Butler, 97–113. Cambridge: Blackwell Pub.
- Burke, P. 1997. *Varieties of Cultural History*. Ithaca – New York: Cornell University Press.
- Burke, P. 2009. *Τι είναι πολιτισμική ιστορία*. Μτφ. Ν. Σηφακάκης. Αθήνα: Μεταίχμιο.
- Burkert, W. 1993. «Concordia Discors: The Literary and the Archaeological Evidence on the Sanctuary of Samothrace». Στο *Greek Sanctuaries. New Approaches*, επιμ. N. Marinatos και R. Hägg, 142–52. London – New York: Routledge.
- Burkert, W. 1997. *Μυστηριακές Λατρείες της Αρχαιότητας*. Μτφ. Ε. Ματθαίου. Αθήνα: Εκδόσεις Καρδαμίτσα.
- Burkert, W. 2002. «Ελληνική Περιφέρεια: Τα μυστήρια της Σαμοθράκης». Στο *Λατρείες στην περιφέρεια του αρχαίου ελληνικού κόσμου*, επιμ. Ε. Γραμματικοπούλου και Α.Α. Αβαγιανού, 31–63. **Αθήνα: Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών**.
- Burkert, W. 2003. *Αρχαίος Ελληνικός Πολιτισμός: Η επίδραση της Ανατολής*. Μτφ. Α. Λογιάκη. 2η έκδ. Αθήνα: Εκδόσεις Καρδαμίτσα.
- Burkert, W. 2004. «C. Samothrake und Kabiren». *ThesCRA* II: 101–4.
- Γιαματζίδης, Σ. 2004. «Ο αποικισμός της Θάσου η επανεξέταση της κεραμικής των πρώιμων φάσεων της αρχαίας πόλης». *Αρχαιολογικό Έργο στη Μακεδονία και τη Θράκη* 16 (2002): 73–81.
- Camporeale, G. 2004. «The Etruscans in the Mediterranean». Στο *The Etruscans Outside Etruria*, επιμ. G. Camporeale, 78–101. Los Angeles: The J. Paul Getty Museum.
- Camporeale, G. 2014. «6. The Etruscans and the Mediterranean». Στο *A Companion to the Etruscans*, επιμ. B. Sinclair και A.A. Carpino, 67–86. Malden – Oxford – Sussex: Wiley-Blackwell.
- Caner, E. 1982. *Fibeln in Anatolien I. Prähistorische Bronzefunde. Abteilung XIV, 8*. München: Verlag C.H. Beck.
- Cargill, J. 1995. *Athenian Settlements of the Fourth Century B.C.* Leiden-New York-Köln: Brill.
- Carpenter, R. 1960. *Greek Sculpture: a critical review*. Chicago: University of Chicago Press.
- Cavanagh, W.G. 1977. «Attic Burial Customs ca. 2000–700 BC». Διδ. διατρ., University of London.
- Cevizoglu, H. 2004. «Archaic Relief Ware from Klazomenai». Στο *Klazomenai, Teos and Abdera: Metropolis and Colony*, επιμ. Α.Ε. Moustaka, M. Skarlatidou, C. Tzannes και Y. Ersoy, 185–98. Thessaloniki: 19th Ephorate of Prehistoric and Classical Antiquities of Komotini.

- Chamoux, F. 1949. «Chronique des fouilles et découvertes archéologiques en Grèce en 1948: Thasos, Agora». *BCH* 73: 538–47.
- Chamoux, F. 1950. «Un portrait de Thasos: Lucius César». *Mon Piot* 44: 83–96.
- Chamoux, F. 1979. «Le monument 'de Théogénès': autel ou statue?». Στο *Thasiaca*, επιμ. École française d'Athènes, 143–153. *BCH Suppl. V*. Paris: École française d'Athènes.
- Chistov, D. 2015. «The civic centre of Archaic Borysthene: a new approach to localization». Στο *The Danubian Lands between the Black, Aegean and Adriatic Seas (7th Century BC – 10th Century AD). Proceedings of the Fifth International Congress on Black Sea Antiquities*, επιμ. G.R. Tsetskhladze, A. Avram, και J. Hargrave, 403–13. London: Archaeopress Publishing.
- Cline, E.H. και A. Yasur-Landau. 2013. «Aegeans in Israel: Minoan Frescoes at Tel Kabri». *Biblical Archaeology Review* 39.4: 37–44, 64.
- Clinton K. 2007. «Στάδια Μύησης στα Ελευσίνια και τα Σαμοθράκεια Μυστήρια». Στο *Ελληνικά Μυστήρια Αρχαιολογία και Τελετουργικό των Αρχαίων Ελληνικών Μυστηριακών Λατρειών*, επιμ. Μ.Β. Κοσμόπουλος, 111–59. Μτφ. Ι. Σταροπούλου. Αθήνα: Εκδόσεις Ενάλιος.
- Clinton, K. 2017. «Two Buildings in the Samothracian Sanctuary of the Great Gods». *Journal of Ancient History* 5: 323–56.
- Clinton, K. και C. Karadima-Matsa. 2002. «Korrane, a Sacred Woman in Samothrace». *ZPE* 138: 87–92.
- Clinton, K., L. Ludovic, A. Stewart και B.D. Wescoat. 2020. «The Nike of Samothrace: Setting the Record Straight». *AJA* 124.4: 551–73.
- Coldstream, J.N. 1969. «The Phoenicians of Ialysos». *BICS* 16: 1–8.
- Coldstream, J.N. 1982. «Greeks and Phoenicians in the Aegean». Στο *Phönizier im Westen: die Beiträge des Internationalen Symposiums über 'Die phönizische Expansion im westlichen Mittelmeerraum'*, Köln vom 24. bis 27. April, 1979, επιμ. H.G. Niemeyer, 261–75. Mainz: Philipp von Zabern.
- Coldstream, J.N. 2000. «Exchanges between Phoenicians and Early Greeks». *National Museum News* 11: 15–32.
- Coldstream, J.N. 1973. «Tombs: the finds». Στο *Kythera. Excavations and Studies Conducted by the University of Pennsylvania Museum and the British School at Athens*, επιμ. J.N. Coldstream και G.L. Huxley, 228–271. Park, Ridge, New Jersey: Noyes.
- Cole, S.G. 1984. *Theoi Megaloi: The Cult of the Great Gods at Samothrace*. Leiden: Brill.
- Cole, S.G. 1989. «The Mysteries of Samothrace during the Roman Period». *Aufstieg und Niedergang in der römischen Welt* 18.2: 1564–98.
- Connerton, P. 1989. *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Constantakopoulou, C. 2005. «Proud to be an Islander: Island Identity in Multi-Polis Islands in the Classical and Hellenistic Aegean». *Mediterranean Historical Review*, 20.1: 1–34.
- Constantakopoulou, C. 2007. *The Dance of the Islands Insularity, Networks, the Athenian Empire and the Aegean World*. New York: Oxford University Press.
- Constantakopoulou, C. 2012. Βιβλιοκρισία: *Ancient economies of the northern Aegean: fifth to first centuries BC*, της Z. Archibald. *Hermathena* 193: 101–4.
- Cook, R.M. και P. Dupont. 1998. *East Greek Pottery*. London – New York: Routledge.
- Cook, R.M. και A.G. Woodhead. 1959. «The Diffusion of the Greek Alphabet». *AJA* 63: 175–78.
- Culasso Gastaldi, E. 2008. «Tra Atene e Lemnos: questioni di terra». Στο *HEPHAESTIA 2000–2006. Recherche e scavi della Scuola Archeologica Italiana di Atene in collaborazione con il Dipartimento di Archeologia e Storia delle Arti dell' Università di Siena, Atti del Seminario, Siena-Certosa di Pontignano, 28–29 maggio 2007*, επιμ. E. Greco και E. Papi, 271–94. Paestum – Atene: Pandemos.
- Culasso Gastaldi, E. 2011. «Cleruchie? Non cleruchie? Alcune riflessioni sugli insediamenti extraterritoriali di Atene». Στο *In ricordo di Dino Ambaglio Atti del convegno Università di Pavia, 9–10 dicembre 2009*, επιμ. R. Scuderi και C. Zizza, 115–46. Pavia: Pavia University Press.
- Coulié, A. 2002. *La céramique thasienne à figures noires. Études Thasiennes XIX*. Paris: École française d'Athènes, De Boccard.
- Croissant, F. 1983. *Les protomés féminines archaïques. Recherches sur les représentations du visage dans la plastique grecque de 550 à 480 av. J.-C.* *BÉFAR* 250. Paris: École française d'Athènes – Diffusion de Boccard.
- Croissant, F. 2011. «Deux sculpteurs athéniens du milieu du IV^e siècle: Praxias père et fils». *RA* 52: 309–322.

- Δήμιτσας, Μ.Γ. 1896. *Η Μακεδονία εν λίθοις φθεγγομένοις και μνημείοις σωζομένοις*. Αθήνα: Εκ του Τυπογραφείου των Αδελφών Περρή.
- Danile, L. 2011. *La ceramica grigia di Efestia, dagli inizi dell'Età del Ferro all'Età Alto-Arcaica*. MSAtene XX, 2/1. Roma: SAIA.
- Daux, G. 1958. «Chronique des fouilles». *BCH* 82: 644–830.
- Daux, G. 1960. «Chronique des fouilles». *BCH* 84: 617–874.
- Daux, G. 1961. «Chronique des fouilles et découvertes archéologiques en Grèce en 1960». *BCH* 85: 601–953.
- Daux, G. 1965α. «Chronique des Fouilles 1964, Monument des Taureaux». *BCH* 98, 1964: 992–96.
- Daux, G. 1965β. «Chronique des fouilles et découvertes archéologiques en Grèce en 1964». *BCH* 89: 683–1007.
- Daux, G. 1966. «Chronique des fouilles et découvertes archéologiques en Grèce en 1965. Thasos: Région au Sud-Ouest de l'Agora». *BCH* 90: 966–81.
- Daux, G. 1967α. «Pour une prosopographie thasienne». *BCH* 91: 1–49.
- Daux, G. 1967β. «Chronique de fouilles 1966». *BCH* 91: 722–734.
- Daux, G. 1972. «Trois inscription de la Grèce du Nord», *CRAI* 116: 478–93.
- de Grummond, N. 2014. «Chapter 27: Ethnicity and the Etruscans». Στο *A Companion to Ethnicity in the Ancient Mediterranean*, επιμ. J. McInerney, 405–22. West Sussex UK: Wiley Blackwell.
- De Luca, G. και W. Radt. 1999. *Sondagen im Fundament des Grossen Altars*. Pergamenische Forschungen 12. Berlin – New York: de Gruyter.
- de Simone, C. 1996. *I Tirreni a Lemnos. Evidenza linguistica e tradizioni storiche*. Biblioteca di Studi Etruschi, Vol. 31. Firenze: Olschki Editore.
- de Simone, C. 1997. «I Tirreni a Lemnos. Paralipomena metodologici (nonché teorici)». *Ostraka* VI: 35–50.
- de Simone, C. 2011. «La Nuova Iscrizione 'Tirsénica' di Lemnos (Efestia, teatro): considerazioni generali». *Rasenna: Journal of the Center for Etruscan Studies* 3: 1–34.
- de Simone, C. και G.F. Chiaï. 2001. «L'iscrizione della 'stelé' del guerriero di Kaminia (Lemnos): revisione epigrafica e tipologia dell'oggetto». *SMEA* 43.1: 39–65.
- Della Seta, A. 1937. «Iscrizioni tirreniche di Lemno». Στο *Scritti in onore di Bartolomeo Nogara. Raccolti in occasione del suo LXX anno*, επιμ. R. Pariberini, 119–46. Città del Vaticano: Pubblicazioni di Bartolomeo Nogara.
- Delvoye, C. 1949. «Chronique des fouilles et découvertes archéologiques en Grèce en 1948: Thasos, Bâtiments romains». *BCH* 73: 556–59.
- Delvoye, C. 1951. «Chronique des fouilles et découvertes archéologiques en Grèce en 1950: Thasos, 2. La basilique paléochrétienne et ses annexes». *BCH* 75: 154–64.
- Demetriou, D. 2012. *Negotiating Identity in the Ancient Mediterranean: The Archaic and Classical Greek Multiethnic Emporia*. New York: Cambridge University Press.
- Des Courtils, J. 1980. «Rapports sur les travaux de l'École Française en Grèce en 1979: Thasos, VII. Le Monument de Thersilochos». *BCH* 104: 739–40.
- Des Courtils, J. 1981. «Rapports sur les travaux de l'École Française en Grèce en 1980: Thasos, I. Monument de Thersilochos». *BCH* 105: 924–26.
- Des Courtils, J. 1993. «Architectures thasiennes. Recherches sur l'architecture monumentale de Thasos et de l'Egée nord à l'époque grecque». Διδ. διατρ., Paris X.
- Des Courtils, J., A. Muller, D. Mulliez, A. Jacquemin και T. Koželj. 1982α. «Rapports sur les travaux de l'École Française en Grèce en 1981: Thasos». *BCH* 106: 653–77.
- Des Courtils, J., T. Koželj και A. Muller. 1982β. «Des Mines d'or à Thasos». *BCH* 106: 409–17.
- Des Courtils, J., A. Gardeisen και A. Pariente. 1996. «Sacrifices d'animaux à Hérakleion de Thasos». *BCH* 120: 799–820.
- Des Courtils, J. και A. Pariente. 1985. «Rapports sur les travaux de l'École française en Grèce en 1984, Thasos: 2. Hérakleion». *BCH* 109: 881–84.
- Des Courtils, J. και A. Pariente. 1986. «Rapports sur les travaux de l'École française en Grèce en 1985, Thasos: 4. Hérakleion». *BCH* 110: 802–9.
- Des Courtils, J. και A. Pariente. 1988. «Excavations in the Herakles Sanctuary at Thasos». Στο *Early Greek Cult*

- Practice. Proceedings of the Fifth International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 26–29 June, 1986*, επιμ. R. Hägg, N. Marinatos και G.C. Nordquist, 121–23. Stockholm – Göteborg: Paul Aströms Förlag.
- Des Courtils, J. και A. Pariente. 1991. «Problèmes topographiques et religieux à l'Hérakleion de Thasos». Στο *L'espace sacrificiel dans les civilisations méditerranéennes de l'Antiquité. Actes du Colloque tenu à la Maison de l'Orient, Lyon 4–7 juin 1988*, επιμ. R. Étienne και M.-Th. Le Dinahet, 67–73. Paris: De Boccard.
- Devambez, P. 1955α. «Questions thasiennes. Premier article (Jean Pouilloux. *Recherches sur l'histoire et les cultes de Thasos, I. De la fondation de la cité à 196 av. J.-C.*)». *Journal des Savants*, 1955 (1): 28–40.
- Devambez, P. 1955β. «Questions thasiennes. Deuxième et dernier article (Jean Pouilloux. *Recherches sur l'histoire et les cultes de Thasos, I. De la fondation de la cité à 196 av. J.-C.*)». *Journal des Savants*, 1955 (2): 73–91.
- Devambez, P. 1955γ. «Le motif de Phèdre sur une stèle thasienne». *BCH* 79: 121–34.
- DFHG (Digital Fragmenta Historiarum Graecorum) 2022. Διαθέσιμο Στο <http://www.dfhg-project.org/>
- Dickey, K. 1992. «Corinthian burial customs, ca. 1100 to 550 B.C.». Διδ. διατρ. Bryn Mawr College.
- Dillon, S. 2010. *The Female Portraits Statues in the Greek World*. New York: Cambridge University Press.
- Dimitrova, N. 2002. «Inscriptions and iconography in the monuments of the Thracian rider». *Hesperia* 71: 209–29.
- Dimitrova, N. 2008. *Theoroi and Initiates in Samothrace: The epigraphical Evidence*, Hesperia Suppl. 37. Princeton – New Jersey: ASCSA.
- Dimitrova, N. και K. Clinton. 2003. «An Archaic Inscription from Samothrace». *Hesperia* 72: 235–39.
- Drower, M.S. 1973. «Chapter X: Syria c. 1550–1400 B.C.». Στο *The Cambridge Ancient History*, Vol. II, Part 1: *History of the Middle East and the Aegean Region c. 1800–1380 B.C.*, επιμ. I.E.S. Edwards, C.J. Gadd, N.G.L. Hammond και E. Sollberger, 417–525. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ducat, F.F. 1965. «La basilique d'Evraiocastro à Thasos». *BCH* 89: 142–53.
- Duchène, H. 1992. *La Stele du Port. Fouilles du Port 1. Recherches sur une nouvelle inscription thasienne*. Études Thasiennes XIV. Paris: École française d'Athènes – De Boccard.
- Dumézil, G. 1924. *Le crime des Lemniennes*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner.
- Dumézil, G. 1948. *Mitra-Varuna. Essai sur deux représentations Indo-Européennes de la souveraineté*. Paris: Galimard.
- Dunant, C. και J. Pouilloux. 1958. *Recherches sur l'histoire et les cultes de Thasos. De 196 avant Jésus-Christ jusqu'à la fin de l'antiquité*. Études Thasiennes V. Paris: École française d'Athènes – Diffusion de Boccard.
- Dunant, C. και G. Roux. 1953. «Chronique des fouilles et découvertes archéologiques en Grèce en 1952: Thasos, Agora». *BCH* 77: 272–76.
- Dürnbach, F. και G. Cousin. 1886. «Bas-relief de Lemnos avec inscriptions». *BCH* 10: 1–6.
- Dusenbery, E. 1998. *Samothrace* Vol. 11. *The Necropolis*. Princeton: Princeton University Press.
- Έκο, Ο. 2005. *Επιμύθιο στο Όνομα του Ρόδου*. Μτφρ. Ε. Καλλιφατίδη. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- Ευαγγελίδης, Β. 2010. *Η Αγορά των Πόλεων της Ελλάδας από τη Ρωμαϊκή Κατάκτηση ως τον 3ο αι. μ.Χ.* Θεσσαλονίκη: University Studio Press.
- EFA. 1950. «Chronique des fouilles et découvertes archéologiques en Grèce en 1949: Thasos, Agora». *BCH* 74: 333–64.
- EFA. 1951. «Chronique des fouilles et découvertes archéologiques en Grèce en 1950: Thasos». *BCH* 75: 142–87.
- EFA. 1952. «Chronique des fouilles et découvertes archéologiques en Grèce en 1951: Thasos». *BCH* 76: 251–79.
- EFA -WebSIG 2022. Διαθέσιμο Στο <https://sig-thasos.efa.gr/>
- Edwards, R.B. 1979. *Kadmos the Phoenician: a study in Greek legends and the Mycenaean age*. Amsterdam: Adolf M. Hakkert.
- Eichner, H. 2013. «Neues zur Sprache der Stele von Lemnos (Zweiter Teil)». *Journal of Language Relationship* 10: 1–42.
- Ekroth, G. 2007. «Heroes and Hero-Cults». Στο *A Companion to Greek Religion*, επιμ. D. Ogden, 100–14. Oxford: Blackwell Publishing.
- Elden, S. 2023. «Mitra-Varuna: A Re-Introduction to George Dumézil». Στο Dumézil, G. 2023, *Mitra-Varuna. An Essay on Two Indo-European Representations of Sovereignty*, επιμ. M. Carrey, D. Durham, C. High, N.

- και Scott, μτφ. D. Coltman, vii–xxvi. Chicago: Hau Books.
- Emory. 2022α, 19 Οκτωβρίου. «About Us». *American Excavations Samothrace*. <https://samothrace.emory.edu/about/#tab-1463147175041-bfcacb2f-2196>
- Emory. 2022β, 19 Οκτωβρίου. «3D Walkthroughs». *American Excavations Samothrace*. Διαθέσιμο Στο <https://samothrace.emory.edu/3-d-walkthroughs/>
- Emory. 2022γ, 19 Οκτωβρίου. «Statistical Analysis». *American Excavations Samothrace*. <https://samothrace.emory.edu/statistical-analysis/>
- Emory. 2022δ, 19 Οκτωβρίου. «Excavations 2019 Field Season». *American Excavations Samothrace*. <https://www.samothrace.emory.edu/excavations/>
- Empereur, J.-Y. και A. Simossi. 1993. «Rapport sur les travaux de l'École française d'Athènes en 1992. Thasos: 1. Le port». *BCH* 117: 647–52.
- Eribon, D. 1992. *Faut-il brûler Dumézil? Mythologie, science et politique*. Paris: Flammarion.
- Ermeti, A.L. 1981. *L'Agorà di Cirene*, Vol. III,1. *Il monumento navale*. Monographie di Archeologia Libica XVI. Roma: L'Erma di Bretschneider.
- Evangelidis, V. 2008. «The Architecture of the Imperial Cult in the Agoras of the Greek cities». *ETNATIA* 12: 125–44.
- Evangelidis, V. 2014. «Agoras and Fora: Developments in the central public space of the cities of Greece during the Roman period». *BSA* 109: 335–56.
- Fentress, J. και C. Wickham. 1992. *Social Memory*. Oxford: Blackwell.
- Ficuciello, L. 2010. «Lemno in età arcaica». *ASAtene* LXXXVIII: 39–84.
- Ficuciello, L. 2013. *Lemnos: Cultura, Storia, Archeologia, Topografia di un' isola del Nord-Egeo*. Monografie della Scuola Archeologica di Atene e delle Missioni Italiane in Oriente XX, 1/1. Lemno 1,1. Atene: Giorgio Bretschneider Editore.
- Figueira, T. 2008. «Colonisation in the Classical Period». Στο *Greek Colonisation. An Account of Greek Colonies and Other Settlements Overseas*, επιμ. G.R. Tsetskhladze, 427–523. *Mnemosyne Suppl.* 193, II. Leiden – Boston: Brill.
- Foucault, M. 1977. «Part II: Counter-Memory: The Philosophy of Deference». Στο *Michel Foucault: Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, επιμ. D.F. Bouchard, 111–96. Ithaca: Cornell UP.
- Foucault, M. 2017. *Η Αρχαιολογία της Γνώσης*. Μτφ. Κ. Παπαγιώργης. Αθήνα: Εκδόσεις Πλέθρον.
- Fournier, J. και P. Hamon. 2007. «Les orphelins de guerre de Thasos: un nouveau fragment de la stèle des Braves (ca 360–350 av. J.-C.)». *BCH*, 131.1: 309–81.
- Fournier, J., P. Hamon και N. Trippé. 2020. *Thasos, ten centuries inscribed in marble*. epitomē. Athens: École française d'Athènes – Peeters.
- Fowler, R.L. 2003. «Pelasgians». Στο *Poetry, Theory, Praxis: the Social Life of Myth, Word and Image in Ancient Greece; Essays in Honour of William, J. Slater*, επιμ. E. Csapo και M.C. Miller, 2–18. Oxford: Oxbow.
- Fowler, R.L. 2011. «Pelasgians». Στο *The Homer Encyclopedia*, Vol. II, επιμ. M. Finkelbert, 637. Malden, MA – Oxford: Wiley-Blackwell.
- Foxhall, L. 2013. *Studying Gender in Classical Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fraser, P.M. 1960. *Samothrace II Part I. The Inscriptions on Stone*. New York: Bollingen Foundation.
- Frazer, A. 1982. «Macedonia and Samothrace: Two Late Bloomers». Στο *Macedonia and Greece in Late Classical and Early Hellenistic Times*, επιμ. B. Barr-Sharrar και E.N. Borza, 191–203. Washington: National Gallery of Art.
- Fredrich, C. 1909. «Aus Samothrake». *AM*, 34: 23–28.
- Funkenstein, A. 1993. *Perceptions of Jewish History*. Berkley – Los Angeles – Oxford: University of California Press.
- Gabrielsen, V. 1997. *The Naval Aristocracy of Hellenistic Rhodes*. Aarhus: Aarhus University Press.
- Galinsky, K. 2015. «Introduction». Στο *Memory in Ancient Rome and Early Christianity*, επιμ. K. Galinsky, 1–39. Oxford: Oxford University Press.
- Gangloff, A., Επιμ. 2013. *Lieux de mémoire en Orient grec à l'époque impériale*. Bern – Berlin – Bruxelles – Frankfurt am Main – New York – Oxford – Wien: Peter Lang.

- Garlan, Y. 1965. «Nouvelles Mosaïques Thasiennes». *BCH* 89: 567–83.
- Garlan, Y. 1966. «Contribution à une étude stratigraphique de l'enceinte thasienne». *BCH* 90: 586–652.
- Garlan, Y. 1978. «Rapports sur les travaux de l'École française en 1977, Thasos: II Sondages à la porte de Zeus». *BCH* 102: 807–10.
- Gaunt, J. 2017. «6. METAL OBJECTS». Στο *Samothrace 9: The Monuments of the Eastern Hill, Excavations Conducted by the Institute of Fine Arts New York University*, επιμ. B.D. Wescoat, 419–36. Princeton, New Jersey: ASCSA.
- Gedi, N. και Y. Elam. 1996. «Collective memory – what is it?» *History and Memory* 8: 30–50.
- Gell, A. 1992. *The Anthropology of Time. Cultural Constructions of Temporal Maps and Images*. Explorations in Anthropology 47. Oxford – Providence: Berg Publishers.
- Georgakopoulos, K. 2012. «Minoan-Anatolian relations and the Ahhiyawa Question: a re-assessment of the evidence». *Talanta* XLIV: 137–56.
- Gercke, P. και W. Löwe, Επιμ. 1996. *Samos: die Kasseler Grabung 1894 in der Nekropole der archaischen Stadt von Johannes Boehlau und Edward Habich*. Kassel: Staatliche Museen.
- Getov, L. 1965. «Tumular Burial in the Region of Dolno Sahrane Village, Municipality Stara Zagora». *BIABulg* 28: 203–29.
- Ghali-Kahil, L.B. 1954. «Nécropoles thasiennes». *BCH* 78: 225–51.
- Ghirotto, S., F. Tassi, E. Fumagalli, V. Colonna, A. Sandionigi, M. Lari, S. Vai, E. Petiti, G. Corti, E. Rizzi, G. De Bellis, D. Caramelli και G. Barbujani. 2013. «Origins and Evolution of the Etruscans' mtDNA». *PLoS ONE* 8(2): e55519. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0055519>
- Gimatzidis, S. 2011. «The Northwest Aegean in the Early Iron Age». Στο *The 'Dark Ages' Revisited. Acts of an International Symposium in Memory of William D.E. Coulson, University of Thessaly, Volos, 14–17 June 2007*, επιμ. A. Mazarakis Ainian, 957–70. Βόλος: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Θεσσαλίας.
- Gombrich, E.H. 1970. *Aby Warburg: An Intellectual Biography*. London: The Warburg Institute.
- Gombrich, E.H. 1999. «Aby Warburg: His Aims and Methods: An Anniversary Lecture». *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 62: 268–82.
- Gotzev, A. 1994. «New Data on the Dolmens in the Sakar Mountain Region». Στο *James Harvey Gaul in Memoriam*, επιμ. M. Stefanovich, H. Todorova και H. Hauptmann, 247–54. Sofia: The James Harvey Gaul Foundation.
- Gotzev, A. 1997. «Characteristics of the Settlement System during the Early Iron Age in Ancient Thrace». Στο *Urbanization in the Mediterranean in 9th to 6th Centuries BC.*, επιμ. A.H. Damgaard, H.W. Horsnæs, S. Houby-Nielsen και A. Rathje, 407–21. Acta Hyperborea 7. Copenhagen: Museum Tusculanum Press.
- Graham, A.J. 1978. «The foundation of Thasos», *BSA* 73: 61–98.
- Graham, A.J. 1982. «The Colonial Expansion of Greece». Στο *Cambridge Ancient History*, Vol. III, part 3. *The Expansion of the Greek World, Eighth to Sixth Centuries B.C.*, επιμ. J. Boardman και N.G.L. Hammond, 83–162. London: Cambridge University Press.
- Graham, A.J. 2000. «Thasos: the topography of the ancient city». *BSA* 95: 301–27.
- Graham, A.J. 2001α. «On the Great List of Theori at Thasos». Στο *Collected Papers on Greek Colonization*, επιμ. H. Pinkster, H.W. Pleket, C.J. Ruijgh, D.M. Schenkenveld και P.H. Schrijvers, 231–56. *Mnemosyne Suppl.* 114. Leiden – Boston – Köln: Brill.
- Graham, A.J. 2001β. «The Fifth-Century Cleruchy on Lemnos». Στο *Collected Papers on Greek Colonization*, επιμ. H. Pinkster, H.W. Pleket, C.J. Ruijgh, D.M. Schenkenveld και P.H. Schrijvers, 325–26. *Mnemosyne Suppl.* 114. Leiden – Boston – Köln: Brill.
- Graham, A.J. 2001γ. «Religion, Women and Greek Colonization». Στο *Collected Papers on Greek Colonization*, επιμ. H. Pinkster, H.W. Pleket, C.J. Ruijgh, D.M. Schenkenveld και P.H. Schrijvers, 327–48. *Mnemosyne Suppl.* 114. Leiden – Boston – Köln: Brill.
- Graham, A.J. 2001δ. «Abdera and Teos». Στο *Collected Papers on Greek Colonization*, επιμ. H. Pinkster, H.W. Pleket, C.J. Ruijgh, D.M. Schenkenveld και P.H. Schrijvers, 269–314. *Mnemosyne Suppl.* 114. Leiden – Boston – Köln: Brill.
- Graham, A.J. 2002. «The colonization of Samothrace». *Hesperia* 71: 231–60.
- Grandjean, Y. 1988: *Recherches sur l'habitat thasien à l'époque grecque*. Études Thasiennes XII. Paris: École

française d'Athènes – Editions de Boccard.

- Grandjean, Y. 1999. «Installations artisanales dans le Quartier de la porte du Silène à Thasos». Στο *Πρώτες Ύλες και Τεχνολογία από τους Προϊστορικούς Χρόνους ως Σήμερα, Πρακτικά Διεθνούς Συνεδρίου, Λιμενάρια Θάσου* 26–29.9.1995, επιμ. Χ. Κουκούλη-Χρυσανθάκη, Α. Muller και Σ. Παπαδόπουλος, 161–69. Θάσος: ΥΠΠΟ – ΙΗ' ΕΠΚΑ.
- Grandjean, Y., B. Holtzmann, H. Koukouli, R. Martin, O. Picard και Y. Garlan. 1978. «Rapports sur les travaux de l'École française en 1977: Thasos». *BCH* 102: 803–30.
- Grandjean, Y., H. Koukouli-Chrysanthaki, T. Koželj και F. Salviat. 1988. «Rapport sur les travaux de l'école française en Grèce en 1987. Thasos: 3. — Nettoyage sur la tour située à l'Ouest de la porte d'Héraclès et de Dionysos». *BCH* 112: 742–45.
- Grandjean, Y., F. Salviat, F. Blondé, A. Muller και D. Mulliez. 2000. «Rapport sur les travaux de l'École française d'Athènes en 1999: Thasos». *BCH* 124.2: 506–21.
- Grandjean, Y., T. Koželj και F. Salviat. 2004–2005. «La porte de Zeus à Thasos». *BCH* 128–129: 175–268.
- Grandjean, Y., M. Wurch-Koželj και T. Koželj. 2011. *Le rempart de Thasos*. Études Thasiennes XXII. Paris: École française d'Athènes – Editions de Boccard.
- Grandjean, Y. και F. Salviat. 1990. «Rapport sur les travaux de l'École française d'Athènes en 1983: Thasos 2. Le rempart». *BCH* 114: 887–92.
- Grandjean, Y. και F. Salviat. 1993. «Thasos 2. Le rempart». *BCH* 117: 652–58.
- Grandjean, Y. και F. Salviat. 1995. «Thasos 1. Le rempart», *BCH* 119: 661–67.
- Grandjean, Y. και F. Salviat. 1996. «Thasos 1. Le rempart», *BCH* 120: 875–82.
- Grandjean, Y. και F. Salviat. 1997. «Thasos 1. Le rempart», *BCH* 121: 758–61.
- Grandjean, Y. και F. Salviat. 1999. «Thasos 1. La Porte de Zeus et le rempart», *BCH* 123: 482–86.
- Grandjean, Y. και F. Salviat. 2003. «Thasos A. Le rempart», *BCH* 127: 480–87.
- Grandjean, Y. και F. Salviat. 2012. *Οδηγός της Θάσου*. Μτφ. Γ. Σανιδάς. Sites et Monuments 3. Αθήνα: École française d'Athènes.
- Gras, M. 1976. «La piraterie tyrrhénienne en Mer Egée: mythe ou réalité?». Στο *L' Italie préromaine et la Rome républicaine*, I. Mélanges offerts à Jacques Heurgon, 341–70. *Publications de l'École française de Rome* 27. Rome: École Française de Rome.
- Gras, M. 1985. *Trafics tyrrhéniens archaïques*. BÉFAR 258. Rome: École française de Rome.
- Greco, E. 2008. «Indigeni e Greci di Efestia. Per una classificazione preliminare degli indicatori archeologici». Στο *HEPHAESTIA 2000–2006. Recherche e scavi della Scuola Archeologica Italiana di Atene in collaborazione con il Dipartimento di Archeologia e Storia delle Arti dell' Università di Siena, Atti del Seminario, Siena-Certosa di Pontignano, 28–29 maggio 2007, Pandemos, Paestum–Atene, 2008*, επιμ. E. Greco και E. Papi Emanuele, 15–27. Paestum – Atene: Pandemos.
- Greco, E. και O. Voza. 2010. «Osservazioni sulle fasi cronologiche del teatro di Efestia». *ASAtene* LXXXVIII: 169–74.
- Green, P. 1990. *Alexander to Actium*. Berkeley –Los Angeles: University of California Press.
- Haas, V. και D. Jodelet. 2000. «La memoire, ses aspects sociaux et collectif». Στο *Psychologie sociale*, επιμ. N. Roussiau, 121–34. Paris: In Press Éditions.
- Habicht, C. 1998. *Ελληνιστική Αθήνα*. Μτφ. Γ. Κοίλης. Αθήνα: Εκδόσεις Οδυσσέας.
- Halbwachs, M. 1992. «The legendary topography of the Gospels in the Holy Land». Στο *Maurice Halbwachs: On collective memory*, επιμ. L.A. Coser, 190–235. Chicago – London: University of Chicago Press.
- Halbwachs, M. 2013α. *Τα Κοινωνικά Πλαίσια της Μνήμης*. Μτφ. Ε. Ζέη. Αθήνα: Εκδόσεις Νεφέλη.
- Halbwachs, M. 2013β. *Η συλλογική μνήμη*. Μτφ. Τ. Πλύτα. Αθήνα: Εκδόσεις Παπαζήση.
- Hales, S. και T. Hodos. 2010. *Material Culture and Social Identities in the Ancient World*. New York: Cambridge University Press.
- Hall, J.M. 2000. *Ethnic identity in Greek antiquity*. 3rd ed. Cambridge UK: Cambridge University Press.
- Hall, J.M. 2014. *A History of the Archaic Greek World ca. 1200–479 BCE*. Malden –Oxford –West Sussex: Wiley Blackwell.
- Hamiaux, M. 1992. *Les sculptures grecques I. Des origines à la fin du IVe siècle avant J.-C.* Paris: Réunion des

Musées Nationaux.

- Hamiaux, M. 2001. «La Victoire de Samothrace: découverte et restauration». *JSav.* 2001: 153–223.
- Hamiaux, M. 2004. «La Victoire de Samothrace. Étude technique de la statue», *MonPiot* 83: 61–129.
- Hamiaux, M. 2006. «La Victoire de Samothrace. Construction de la base et reconstitution». *MonPiot* 85: 5–60.
- Hamiaux, M. 2007. *La Victoire de Samothrace*. Paris: RMN Solo.
- Hamiaux, M. 2015. «The Context». Στο *The Winged Victory of Samothrace: Rediscovering a Masterpiece*, επιμ. M. Hamiaux, L. Laugier και J.-L. Martinez, 164–73. Paris: Musée du Louvre and Somogy Éditions de l'Art.
- Hamiaux, M., L. Laugier και J.-L. Martinez. 2015. *The Winged Victory of Samothrace: Rediscovering a Masterpiece*. Paris: Musée du Louvre and Somogy Éditions de l'Art.
- Hamon, P. 2017. «Études d'épigraphie thasienne, V. Théores et archontes thasiens de l'époque hellénistique et impériale: du simple au double». *BCH* 141.1: 265–86.
- Hamon, P. 2018. «Études d'épigraphie thasienne, VI. Deux nouveaux blocs de la Grande Liste des théores». *BCH* 142.1: 181–208.
- Hampartumian, N. 1979. *Moesia Inferior (Romanian Section) and Dacia*. EPRO 74 Corpus Cultus Equitis Thracii, IV. Leiden: Brill.
- Handberg, S. 2013. «Milesian Ktiseis and Aeolian Potters in the Black Sea Region». Στο *Exploring the Hospitable Sea. Proceedings of the International Workshop on the Black Sea in Antiquity held in Thessaloniki, 21–23 September 2012*, επιμ. M. Manoledakis, 1–18. BAR-IS 2498. Oxford: Archaeopress.
- Hansen, M.H. 1998. *Polis and City-State an Ancient Concept and its Modern Equivalent. Symposium, January 9, 1998, Acts of the Copenhagen Polis Centre*, Vol. 5. Copenhagen: Munksgaard.
- Hansen, M.H. και T.H. Nielsen. 2004. *An Inventory of Archaic and Classical Poleis*. Oxford: Oxford University Press.
- Harris, M. 1976. «History and significance of the emic/etic distinction». *Annual Review of Anthropology* 5: 329–50.
- Hatzaki, E. και A. Kotsonas. 2020. «Knossos and North Central Crete». Στο *A Companion to the Archaeology of Early Greece and the Mediterranean*, επιμ. I.S. Lemos και A. Kotsonas, 1029–54. Hoboken – Medford: Wiley-Blackwell.
- Hatzopoulos, M.B. 1996. *Macedonian Institutions under the Kings*. Vol. 2. *Epigraphic Appendix*. Meletēmata 22. Athens: Kentron Hellēnikēs kai Rōmaikēs Archaïotētos.
- Hawkins, S. 2010. «15. Greek and the Languages of Asia Minor to the Classical Period». Στο *A companion to the ancient Greek language*, επιμ. E.J. Bakker, 213–27. Blackwell companions to the ancient world. Malden – Oxford – Chichester: Blackwell Publishing.
- Haynes, S. 2000. *Etruscan Civilization. A Cultural History*. Los Angeles: The J. Paul Getty Museum.
- Hendry, J. 2011. *Οι κόσμοι που μοιραζόμαστε. Εισαγωγή στην πολιτισμική και κοινωνική ανθρωπολογία*. Μτφ. Χ. Μεντζαλίρα. Αθήνα: Εκδόσεις Κριτική.
- Hemberg, B. 1950. *Die Kabiren*. Upsala: Almqvist Wiksells.
- Heurgon, J. 1980. «A propos de l'inscription «tyrrhénienne» de Lemnos». *CRAI* 124.3: 578–600.
- Hobsbawm, E.J. 1994. *Έθνη και εθνικισμός από το 1780 μέχρι σήμερα Πρόγραμμα, μύθος, πραγματικότητα*. Μτφ. Χ. Νάντρινς. Αθήνα: Εκδόσεις Καρδαμίτσα.
- Hodder, I. 2002. *Διαβάζοντας το Παρελθόν*. Μτφ. Κ. Κωτσάκης. Αθήνα: 21ος Παράλληλος.
- Hodder, I. 2004. *The Archaeological Process. An Introduction*. 5^η έκδ. Oxford: Blackwell Publishing.
- Hoddinott, R.F. 1963. *Early Byzantine Churches in Macedonia and Southern Serbia: A Study of the Origins and the Initial Development of East Christian Art*. London – Toronto – New York: Palgrave Macmillan.
- Hoddinott, R.F. 2001. *Οι Θράκες*. Μτφ. Ε. Αστερίου. Αθήνα: Εκδόσεις Οδυσσέας.
- Hodos, T. 2006. *Local Responses to Colonization in the Iron Age Mediterranean*. London – New York: Taylor & Francis.
- Hodos, T. 2010. «Local and Global Perspectives in the Study of Social and Cultural Identities». Στο *Material Culture and Social Identities in the Ancient World*, επιμ. S. Hales και T. Hodos, 3–31. New York: Cambridge University Press.
- Holland, L.A. 1937. «Herodotus I, 94: A Phocaeen Version of an Etruscan Tale». *AJA* 41: 377–82.

- Holtzmann, B. 1976. «Rapports sur les travaux de l'École française en 1975. Thasos: III. Sondages». *BCH* 112: 785–96.
- Holtzmann, B. 1978. «Rapports sur les travaux de l'École française en 1977. Thasos: IV. Terrain Psatheris». *BCH* 102: 814–21.
- Holtzmann, B. 1979α. «Une nouvelle sima archaïque de Thasos». Στο *Thasiaca*, επιμ. École française d'Athènes, 1–9. *BCH Suppl.* V. Paris: École française d'Athènes.
- Holtzmann, B. 1979β. «Rapports sur les travaux de l'École française en 1978. Thasos: I. Le rempart aux abords Ouest de l'Agora». *BCH* 103: 635–40.
- Holtzmann, 1980. «Travaux d'École Française en Grèce en 1979: Thasos, VI. Sondage Q. Symakis». *BCH* 104: 736–39.
- Holtzmann, B. 1992. «La sculpture à Thasos: Les reliefs». *RA* 1992: 188–200.
- Holtzmann, B. 1994. *La sculpture de Thasos, Corpus de reliefs I, Reliefs à theme divin*. Études Thassiennes XV. Paris: École française d'Athènes – De Boccard.
- Holtzmann, B. 2005. «Praxias et fils: un atelier de sculpture attique actif a Thasos durant la seconde moitié du IVe s. av. J.-C.». Στο *Meisterwerke. Internationales Symposion anlässlich des 150. Gecurtsages von Adolf Furwängler, Freiburg im Breisgau, 30. Juni – 3. Juli 2003*, επιμ. V.M. Strocka, 169–77. München: Hirmer.
- Holtzmann, B. 2010. *La sculpture grecque. Une introduction*. Le livre de poche 31778. Paris: Librairie générale française.
- Holtzmann, B. 2012. «Les médaillons funéraires de Thasos». Στο *Κλασική παράδοση και νεωτερικά στοιχεία στην πλαστική της ρωμαϊκής Ελλάδας. Πρακτικά Διεθνούν Συνεδρίου, Θεσσαλονίκη 7–9 Μαΐου 2009*, επιμ. Θ. Στεφανίδου-Τιβεριίου, Π. Καρανασάση Παυλίνα και Δ. Δαμάσκος, 409–16. Θεσσαλονίκη: University Studio Press.
- Holtzmann, B. 2019. «Les croyances et la vie religieuse». Στο *Thasos: Heurs et Malheurs d'un Eldorado Antique*, επιμ. A. Gross de Beler, 80–98. Paris: École française d'Athènes – Éditions Picard.
- Holtzmann, B., Y. Grandjean, H. Koukouli, R. Martin, A. Muller, Y. Garlan, T. Koželj, J.-J. Maffre και V. Hadjimichali. 1979. «Thasos». *BCH* 103: 635–58.
- Holtzmann, B. και O. Picard. 1974. «Rapport sur les travaux de l'école française en 1973: Thasos, I. Les abords Ouest de l'agora, A. La zone antique». *BCH* 98: 789–93.
- Hornblower, S. 2012. «Cleruchy». Στο *Oxford Classical Dictionary*. 4η έκδ., επιμ. S. Hornblower, A. Spawforth και E. Eidonow, 333–34. Oxford: Oxford University Press.
- How, W.W. και J. Wells. 1968. *A Commentary on Herodotus, with introduction and appendixes*. 7η έκδ. Oxford: Clarendon Press.
- Hutchinson, R.W. 1962. *Prehistoric Crete*. Baltimore: Penguin.
- Hutton, P.H. 1987. «The art of memory reconceived: from rhetoric to psychoanalysis». *Journal of the History of Ideas* 48: 371–92.
- Huxley, G.L. 1973. «The History and Topography of Ancient Kythera». Στο *Kythera. Excavations and Studies Conducted by the University of Pennsylvania Museum and the British School at Athens*, επιμ. J.N. Coldstream και G.L. Huxley, 33–44. Park, Ridge, New Jersey: Noyes.
- Huysecom-Haxhi, S. 2009. *Les figurines en terre cuite archaïques de l'Artemision de Thasos: artisanat et piété populaire à l'époque de l'archaïsme mûr et récent*. Études Thassiennes XXI. Paris: École française d'Athènes – De Boccard.
- ΘΗΕ: *Θρησκευτική και Ηθική Εγκυκλοπαίδεια*. 1962. Αθήνα: Εκδόσεις Α. Μαρτίνο.
- Igelbrink, C. 2015. *Die Kleruchien und Apoikien Athens im 6. und 5. Jahrhundert v. Chr. Rechtsformen und politische Funktionen der athenischen Gründungen*. *KLIO Beiträge zur Alten Geschichte Band 25*. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Ilieva, P. 2006. «Aegean Thrace between Bistonis Lake and Propontis: 8th – 6th century B.C.». Διδ. διατρ., University «St. Kliment Ohridski», Sophia (in Bulgarian).
- Ilieva, P. 2007. «Thracian-Greek «συμβίωσις» on the Shore of Aegean». Στο *Thrace in the Graeco-Roman World: Proceedings of the 10th International Congress of Thracology, Komotini – Alexandroupolis 18–23 October 2005*, επιμ. A. Iakovidou, 212–27. Athens: CGRA.
- Ilieva, P. 2010. «Samothrace: Samo- or Thrace?». Στο *Material Culture and Social Identities in the Ancient World*, επιμ. Hales, S. και T. Hodos, 138–70. New York: Cambridge University Press.

- Ilieva, P. 2013. «G 2-3 Ware: The Sub(proto)geometric Tradition of the Northeastern Aegean». Στο *Κεραμικά Εργαστήρια στο Βορειοανατολικό Αιγαίο (8ος – αρχές 5ου αι. π.Χ.)*, Ημερίδα AMΘ 2010, επιμ. Π. Αδάμ-Βελένη, Ε. Κεφαλίδου και Δ. Τσιαφάκη, 124–31. Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Ζήτη.
- Ilieva, P. 2015. «G 2-3 Ware Cosmetic Vases Reconsidered: between Mycenaean and Archaic Greece in the Necropolis of Hephaistia on Lemnos». Στο *KERAMOS. Ceramics: A Cultural Approach, Proceedings of the First International Conference at Ege University, May 9–13, 2011, Izmir*, επιμ. G.R. Gürtekin-Demir, H. Cevizoglu, Y. Polat και G. Polat, 146–57. Ankara: Bilgin Kültür Sanat Yayınları.
- Ilieva, P. 2018. «Thracians of Odonis, the First Parians on Thasos and the North Aegean Neighbours: The Case-study of a Group of Pre/para-colonial Ceramics». Στο *Η Πάρος και οι Αποικίες της, Πρακτικά Δ' Διεθνούς Επιστημονικού Συνεδρίου Αρχαιολογίας Πάρου και Κυκλάδων, Παροιکیά Πάρου, 11–14 Ιουνίου 2015*, επιμ. Κατσωνοπούλου Ν. 231–50. Αθήνα: Ινστιτούτο Αρχαιολογίας Πάρου και Κυκλάδων.
- Ilieva, P. 2019. «Phoenicians, Cypriots and Euboeans in the Northern Aegean: A reappraisal». *AURA* 2: 65–102.
- Ilieva, P. 2020. «Between Therme and Troy: the ceramic exchange in the regional network of the northern Aegean in the late 8th and early 7th c. BC». Στο *Archaeology and Economy in the Ancient World*, Vol. 30: *Regional Exchange of Ceramics – Case Studies and Methodology, Proceedings of the 19th International Congress of Classical Archaeology Cologne/Bonn, 22–26 May 2018*, επιμ. V. Gassner, M. Bentz και M. Heinzelmann, 55–67. Heidelberg University Library. Heidelberg: Propylaeum.
- Ilieva, P. 2024. *The Late Geometric and Early Archaic North-Eastern Aegean: Through the Emergence, Distribution and Consumption of 'G 2-3 Ware'*. Berlin – Boston: De Gruyter.
- Ilieva P., Δ. Τσιαφάκη, Ν. Τσιρλιγκάνης, Α. Σάκαλης και Ν. Καζάκης. 2014. «G 2-3 Ware από τον Βορειοελλαδικό χώρο: η αρχαιομετρική έρευνα 2008–2011». *Αρχαιολογικό Έργο στη Μακεδονία και τη Θράκη* 24 (2010): 565–74.
- Ingold, T. 1993. «The temporality of the landscape». *World Archaeology* 25.2: 152–74.
- Ingold, T. 2010. «The temporality of the landscape». Στο *Contemporary Archaeology in Theory. The New Pragmatism*, επιμ. R.W. Preucel και S.A. Mrozowski, 59–76. Malden – Oxford – West Sussex: The Willey-Blackwell.
- Ioannou, C. 2017. «La presence phenicienne en Grece». Στο *TEPYSIS Studies in the Mediterranean Archaeology in Honour of Nota Kourou*, επιμ. Vlachou V. και A. Gadoulou, 435–46. Études d'Archéologie 10. Brussels: CReA-Patrimoine.
- Isager, J. 1995. «The lack of evidence for a Rhodian school». *RM* 102: 115–31.
- Izzet, V.E. 2005. «The Mirror of Theopompus: Etruscan Identity and Greek Myth». *PBSR* 73: 1–22.
- Jacquemin, A. 1980. «Rapport sur les travaux de l'École française en Grèce en 1979. Thasos: II. Artémision: secteur occidental». *BCH* 104: 717–19.
- Jacquemin, A. 1981a. «Rapport sur les travaux de l'École française en Grèce en 1980. Thasos: III b. Artémision : secteur occidental». *BCH* 105: 942–47.
- Jacquemin, A. 1981β. «Rapport sur les travaux de l'École française en Grèce en 1980. Thasos: V. – Sondage Tsakonis (Dionysion)». *BCH* 105: 955–59.
- Jacquemin, A. 1982. «Rapport sur les travaux de l'École française en Grèce en 1981. Thasos: 3. Artémision: secteur occidental». *BCH* 106 (1982): 660–69.
- Jacquemin, A. 1983. «Rapport sur les travaux de l'École française en Grèce en 1982. Thasos: 3. Artémision: secteur occidental». *BCH* 107: 867–75.
- Jacquemin, A. 1999. *Offrandes monumentales à Delphes*. BÉFAR 304. Paris: De Boccard.
- Jameson, M.H. 2014. *Cults and Rites in Ancient Greece, Essays on Religion and Society*. Cambridge – New York: Cambridge University Press.
- Jedlowski, P. 2001. «Memory and Sociology. Themes and issues». *Time and Society* 10: 29–44.
- Jeffery, L.H. 1990. *The Local Scripts of Archaic Greece. A Study of the Origin of the Greek Alphabet and its Development from the Eighth to Fifth Centuries B.C.* Oxford – New York: Oxford University Press – Clarendon Press.
- Jensen, R.M. 2000. *Understanding Early Christian Art*. London – New York: Routledge.
- Jesi, F. και B. Egli 1964. «The Thracian Herakles». *History of Religions* 3: 261–77.
- Καλβίνο, Ι. 2003. *Οι Αόρατες Πόλεις*. Μτφ. Α. Χρυσοστομίδης. Αθήνα: Εκδόσεις Καστανιώτη.

- Καλβίνο, Ι. 2009. *Αν μια νύχτα του χειμώνα ένας ταξιδιώτης*. Μτφ. Α. Χρυσοστομίδης. Αθήνα: Εκδόσεις Καστανιώτη.
- Καλτσάς, Ν. 2002. *Τα Γλυπτά. Εθνικό Αρχαιολογικό Μουσείο*. Αθήνα: Εκδόσεις Καπόν.
- Καραγιάννη, Φ. 2012. «Η αστική οικία στη Μακεδονία κατά την ύστερη αρχαιότητα (4ος – 6ος αι.)». Στο *Θρεπτήρια: Μελέτες για την Αρχαία Μακεδονία*, επιμ. Μ. Τιβέριος, Π. Νίγδελος και Π. Αδάμ-Βελένη, 64–98. Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Α.Π.Θ.
- Καραγιάννη, Φ. 2013. «Η αστική οικία στη Μακεδονία κατά την ύστερη αρχαιότητα (4ος – 6ος αι.)». *Τεχνογράφημα* 458: 12–3.
- Καραδήμα, Χ. 1998. «Αρχαιολογικές Εργασίες στη Μαρώνεια και τη Σαμοθράκη το 1995». *Αρχαιολογικό Έργο στη Μακεδονία και τη Θράκη* 9 (1995): 487–97.
- Κιοτσέκογλου, Σ. 2009. «Μια τοτεμική θεατροθιασική τελετουργία σε βραχώδες έξαρμα του χωριού Κίρκη στον Ν. Έβρο». *Αρχαιολογία και Τέχνες* 111: 88–91.
- Κόκκινος, Γ., Ε. Λεμονίδου και Β. Αγτζίδης. 2010. *Το τραύμα και οι πολιτικές μνήμης. Ενδεικτικές όψεις των συμβολικών πολέμων για την Ιστορία και τη Μνήμη*. Αθήνα: Ταξιδευτής.
- Κοκκορού-Αλευρά, Γ., Ε. Πουπάκη, Α. Ευσταθόπουλος και Α. Χατζηκωνσταντίνου 2014. *CORPUS APXAIΩN ΛΑΤΟΜΕΙΩΝ: Λατομεία του ελλαδικού χώρου από τους προϊστορικούς έως τους μεσαιωνικούς χρόνους*. Αθήνα: ΕΚΠΑ.
- Κοτσώνας, Α. 2012. «Κεφάλαιο 3: Η ενεπίγραφη κεραμική του 'Υπογείου': προέλευση, τυπολογία, χρονολόγηση και ερμηνεία». Στο *Μεθωνη Πιερίας Ι: Επιγραφές, χαράγματα και εμπορικά σύμβολα στη γεωμετρική και αρχαϊκή κεραμική από το 'Υπόγειο' της Μεθώνης Πιερίας στη Μακεδονία*, επιμ. Μ. Μπέσιος, Γ.Ζ. Τζιφόπουλος και Α. Κοτσώνας, 113–303. Θεσσαλονίκη: Κέντρο Ελληνικής Γλώσσας.
- Κουκούλη-Χρυσανθάκη, Χ. 1990. «Τα 'μέταλλα' της θασιακής περαιάς». Στο *Μνήμη Δ. Λαζαρίδη. Πόλις και χώρα στην αρχαία Μακεδονία και Θράκη, Πρακτικά Αρχαιολογικού Συνεδρίου, Καβάλα 9–11 Μαΐου 1986*, επιμ. Χ. Κουκούλη-Χρυσανθάκη, Ο. Picard και Τ. Πετρίδης, 493–515. Θεσσαλονίκη: École Française d'Athènes.
- Κουκούλη-Χρυσανθάκη, Χ. 1992. *Πρωτοϊστορική Θάσος: Τα νεκροταφεία του οικισμού Καστρί*. Δημοσιεύματα του Αρχαιολογικού Δελτίου αρ. 45. Αθήνα: ΤΑΠΑ.
- Κουκούλη-Χρυσανθάκη, Χ. 1993. «Η Πρώιμη Εποχή του Σιδήρου στην Ανατολική Μακεδονία». Στο *Αρχαία Μακεδονία, Πέμπτο Διεθνές Συμπόσιο, Θεσσαλονίκη, 10–15 Οκτωβρίου 1989*, 679–735. Θεσσαλονίκη: IMXA.
- Κουκούλη-Χρυσανθάκη, Χ., Μ. Σγούρου και Α. Αγγελαράκης. 1997. «Αρχαιολογικές έρευνες στη νεκρόπολη της αρχαίας Θάσος, 1979–1996». *Αρχαιολογικό Έργο στη Μακεδονία και τη Θράκη* 10 (1996): 769–94.
- Κυνηγοπούλου, Α.Ν. 2007. «Οι σεισμοί στην πατερική γραμματεία» Διδ. διατρ. Θεσσαλονίκη: ΑΠΘ – Τμήμα Ποιμαντικής και Κοινωνικής Θεολογίας.
- Kaibel, G. 1872. *Epigrammata graeca ex lapidibus conlecta*. Berolini: APVD G. Reimer.
- Kallet, L. 2013. «The origin of the Athenian Economic Arche». *JHS* 133: 43–60.
- Kaltsas, N. και A. Shapiro. 2008. *Worshipping Women. Ritual and Reality in Classical Athens*. New York: Alexander S. Onassis Public Benefit Foundation.
- Kanellopoulos, C. και E.C. Partida. 2021. «The temple of Zeus at Lebadeia: the architecture and semantics of a colossus». *OpAthRom* 14: 363–400.
- Karadima, C., D. Matsas, F. Blondé και M. Picon. 2002. «Workshop References: Clay Surveying in Samothrace: an Application to the Study of Origin of some Ceramic Groups». Στο *Modern Trends in Scientific Studies on Ancient Ceramics. Papers presented at the 5th European Meeting on Ancient Ceramics, Athens 1999*, επιμ. V. Kilikoglou, A. Hein και Y. Maniatis, 157–62. BAR-IS 1011. Oxford: BAR Publishing.
- Kern, O. 1893. «Aus Samothrake». *AM* 18: 215–53.
- Kirchoff, A. 1877. *Studien zur Geschichte des Griechischen Alphabets*. Berlin: Ferd. Dümmler's Verlags-Buchhandlung
- Klaffenbach, G. 2003. *Ελληνική Επιγραφική*. Μτφ. Α. Αντωνίου. Αθήνα: Εκδόσεις Παπαζήση.
- Klein, K.L. 2000. «On the emergence of *memory* in historical discourse». *Representations*, 69: 127–50.
- Kloppenborg, J.S. και R.S. Ascough. 2011. *Greco-Roman Associations: Texts, Translations, and Commentary I. Attica, Central Greece, Macedonia, Thrace*. Berlin – New York: De Gruyter.

- Knell, H. 1995. *Die Nike von Samothrake. Typus, Form, Bedeutung und Wirkungsgeschichte eines rhodischen Sieges-Anathems im Kabirenheiligtum von Samothrake*. Darmstadt – Stuttgart: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Koh, A.J., P.P. Betancourt, M.N. Pareja, T.M. Brogan, και V. Apostolou 2016. «Organic residue analysis of pottery from the dye workshop at Alatsomouri-Pefka, Crete». *Journal of Archaeological Science: Reports* 7: 536–538.
- Kohl, M., A. Muller, Γ. Σανιδά και Μ. Σγούρου. 2004. «Ο αποικισμός της Θάσου: η επανεξέταση των αρχαιολογικών δεδομένων». *Αρχαιολογικό Έργο στη Μακεδονία και τη Θράκη* 16 (2002): 57–71.
- Korenjak, M. 2017. «3. The Etruscans in Ancient literature». Στο *Etruscology*, επιμ. A. Naso, 35–52. Boston – Berlin: de Gruyter.
- Korfmann, M. 1998. «Troia – Ausgrabungen 1997». *St. Troica* 8: 1–70.
- Kotsonas, A. 2006. «Wealth and Status in Iron Age Knossos». *OJA* 25.2: 149–172.
- Kotsonas, A. 2011. «Foreign Identity and Ceramic Production in Early Iron Age Crete». Στο *Identità Culturale, Etnicità, Processi di Trasformazione a Creta fra Dark Age e Arcaismo, Per i cento anni dello scavo di Priniàs 1906–2006 Convegno di Studi (Atene 9–12 novembre 2006) a cura di Giovanni Rizza*, επιμ. G. Rizza, 133–55. Catania: Consiglio Nazionale delle Ricerche I.B.A.M. Sede di Catania, Università di Catania, Centro di Archeologia Cretese.
- Kotsonas, A. 2012. «What makes an Euboean colony or trading station? Zagora in the Cyclades, Methone in the Thermaic Gulf and Aegean networks in the 8th century BC». *Mediterranean Archaeology* 25: 243–57.
- Kotsonas, A. 2016. «Politics of Periodization and the Archaeology of Early Greece». *AJA* 120.2: 239–70.
- Kotsonas, A. 2018. «A Cultural History of the Cretan Labyrinth: Monument and Memory from Prehistory to the Present». *AJA* 122.3: 367–96.
- Kotsonas, A. 2020. «Euboeans & CO. in the North Aegean: Ancient Tradition and Modern Historiography of Greek Colonization». Στο *EUBOICA II. Ithekoussai and Euboea between East and West. Proceedings of the Conference, Lacco Ameno (Ischia, Naples), 14–17 May 2018*, vol. 1, επιμ. IT. E. Cinquantaquattro and M. D Acunto, 301–24. Napoli: Università degli Studi di Napoli «L'Orientale» Dipartimento Asia Africa e Mediterraneo.
- Kotsonas, A. και J. Mokrišová. 2020. «Mobility, Migration, and Colonization». Στο *A Companion to the Archaeology of Early Greece and the Mediterranean*, επιμ. I.S. Lemos και A. Kotsonas, 217–46. Hoboken – Medford: Wiley-Blackwell.
- Koukouli-Chrysanthaki, H. 1979. «Recherches autour du rempart méridional de Thasos». Στο *Thasiaca*, επιμ. École française d'Athènes, 75–106. *BCH Suppl. V*. Paris: École française d'Athènes.
- Kourou, N. 2003. «Rhodes: the Phoenician Issue Revisited. Phoenicians at Vroulia?». Στο *Ploes...Sea Routes. Interconnections in the Mediterranean 16th–6th BC. Proceedings of the International Symposium held at Rethymnon, Crete September 29th – October 2nd 2002*, επιμ. N.Chr. Stampolidis και V. Karageorghis, 249–62. Athens: Museum of Cycladic Art.
- Kourou, N. 2007. «Les Pheniciens en mer Egee». Στο *La Mediterranee des Pheniciens: de Tyr a Carthage. Catalogue de l'exposition à l'Institut du monde arabe, Paris 6 novembre 2007 – 20 avril 2008*, επιμ. E. Fontan και H. Le Meaux, 137–39. Paris: Somogy éditions d'art.
- Kourou, N. 2008. «The evidence from the Aegean». Στο *Beyond the Homeland: Markers in the Phoenician Chronology*, επιμ. C. Sagona, 305–64. Leuven – Paris – Dudley MA: Peeters.
- Kourou, N. 2012a. «Phoenicia, Cyprus and the Aegean in the Early Iron Age: J.N. Coldstream's contribution and the current state of research». Στο *Cyprus and the Aegean in the Early Iron Age. The Legacy of Nicolas Coldstream. Proceedings of an archaeological workshop held in memory of Professor J.N. Coldstream (1927–2008), University of Cyprus – Archaeological Research Unit, Monday, 13 December 2010*, επιμ. M. Iacovou, 33–52. Nicosia: Bank of Cyprus Cultural Foundation.
- Kourou 2012β. «Cypriots and Levantines in the central Aegean during the geometric period: the nature of contacts». *MeditArch* 25: 215–28.
- Kourou, N., V. Karageorghis, Y. Maniatis, K. Polikreti και C. Xenophontos. 2002. *Limestone Statuettes of Cypriote Type found in the Aegean: Provenance studies*. Nicosia: A.G. Leventis Foundation.
- Koželj, T. 1999. «La stoa Nord-Ouest de Thasos». Διδ. Διατ. Université Lumière, Lyon.
- Koželj, T. και M. Wurch-Koželj. 1992. «The Military Protection of the Quarries of the Aliki Area during the

- Byzantine Period». Στο *Ancient Stones: Quarring, Trade and Provenance. Interdisciplinary Studies on Stones and Stone Technology in Europe and Near East from the Prehistoric to the Early Christian Period*, επιμ. M. Waelkens, N. Herz και L. Moens, 43–57. Acta Archaeologica Lovaninsia Monographie 4. Leuven: Leuven University Press.
- Koželj, T. και M. Wurch-Koželj. 2010. «Das Holztragwerk der nordwestlichen Stoa der Agora von Thasos». Στο *Holztragwerke der Antike: internationale Konferenz, München 30. März – 1. April 2007*, επιμ. A. von Kienlin, 157–70. Byzas 11. Istanbul: Yayınları.
- Koželj, T. και M. Wurch-Koželj. 2017. «L'édifice à paraskénia de l'agora de Thasos: nouvelle approche architecturale». Στο *Θάσος. Μητρόπολη και αποικίες. Πρακτικά του διεθνούς συμποσίου στη μνήμη Μαρίνας Σγούρου, Θάσος 21–22 Σεπτεμβρίου 2006*, επιμ. D. Mulliez και Z. Bonias, 159–97. Paris: École française d'Athènes.
- Kramer, L. 2002. Βιβλιοκρισία: *Rethinking France: Les Lieux de mémoire*. Vol. I: *The State*, του Pierre Nora. Επιμελητής μτφ. David P. Jordan. Μτφ. Mary Trouille. *H-France Review* 2: 360–64.
- Kuhrt, A. 1995. *The Ancient Near East c. 3000–330 BC*. London – New York: Routledge.
- Kurtz, D. και J. Boardman. 1994. *Έθιμα Ταφής στον Αρχαίο Ελληνικό Κόσμο*. Μτφ. Ο. Βιζυηνού και Θ. Ξένος. Αθήνα: Εκδόσεις Καρδαμίτσα.
- Λαζαρίδης, Δ. 1971. *Σαμοθράκη και η περαία της*. Αθήνα: Αθηναϊκός τεχνολογικός ομίλος, Αθηναϊκόν Κέντρον Οικιστικής.
- Λεμπέση, Α.Κ. 1976. *Οι Στήλες του Πρινιά*. Δημοσιεύματα του Αρχαιολογικού Δελτίου αρ. 22. Αθήνα: ΤΑΠΑ.
- Lalonde, G.V., M.K. Langdon, και M.B. Walbank. 1991. *Inscriptions: Horoi, Poletai Records, Leases of Public Lands*. Agora 19. Princeton, New Jersey: ASCSA.
- Lamb, W. 1932. «Antissa». *BSA* 32: 41–67.
- La Rocca, E. 2018. *La Nike di Samotracia tra Macedoni e Romani. Un riesame del monumento nel quadro dell'assimilazione dei Penati agli dei di Samotracia*. ASAtene, Suppl. 1. Atene: SAIA.
- Larson, J. 2007. *Ancient Greek Cult. A guide*. New York – London: Routledge.
- Launey, M. 1937. «Le verger d'Héraklès à Thasos». *BCH* 61: 380–409.
- Launey, M. 1944. *Le sanctuaire et le culte d' Héraklès à Thasos*, Études Thasiennes I. Paris: École française d'Athènes.
- Lawrence, A.W. 1926. «The Date of the Nike of Samothrace». *JHS* 96: 213–18.
- Le Goff, J. 1988. *Histoire et Mémoire*. Paris: Gallimard.
- Le Goff, J. 1998. *Ιστορία και Μνήμη*. Μτφ. Γ. Κουμπουρλής. Αθήνα: Εκδόσεις Νεφέλη.
- Lehmann-Hartleben, K. 1943. «Cyriacus, Aristotle, and Teiresias in Samothrace». *Hesperia* 12: 115–34.
- Lehmann, K. 1951. «Samothrace: Fourth Preliminary Report». *Hesperia* 20: 1–30.
- Lehmann, K. 1952. «Samothrace: Fifth Preliminary Report». *Hesperia* 21: 19–43.
- Lehmann, K. 1960. *The Inscriptions on Ceramics and Minor Objects*. Samothrace 2.2. New York: Bollingen Foundation, distributed by Pantheon Books.
- Lehmann, K. 1962. *The Hall of Votive Gifts*. Samothrace 4.1. New York: Bollingen Foundation, distributed by Pantheon Books.
- Lehmann, K. 1990. *Σαμοθράκη, Οδηγός των Ανασκαφών και του Μουσείου*. Μτφ. Ι.Μ. Ακαμάτη. Θεσσαλονίκη: Ινστιτούτο Καλών Τεχνών του Πανεπιστημίου της Νέας Υόρκης.
- Lehmann, K. και D. Spittle. 1964. *The Altar Court, Excavations Conducted by the Institute of Fine Arts New York University*. Samothrace 4.2. New York: Bollingen Foundation, distributed by Pantheon Books.
- Lehmann, K. και D. Spittle. 1982. *The Temenos. Excavations Conducted by the Institute of Fine Arts New York University*. Samothrace 5. Princeton: Princeton University Press.
- Lehmann, P.W. 1969α. *The Hieron, Text I, Excavations Conducted by the Institute of Fine Arts New York University*. Samothrace 3.2. Princeton: Bollingen Foundation, Princeton University Press.
- Lehmann, P.W. 1969β. *The Hieron, Text II, Excavations Conducted by the Institute of Fine Arts New York University*. Samothrace 3.2. Princeton: Bollingen Foundation, Princeton University Press.
- Lehmann, P.W. και K. Lehmann. 1973. *Samothracian Reflections. Aspects of the Revival of the Antique*. Princeton: Princeton University Press.

- Lemerle, P. 1939. «Chronique des fouilles et découvertes archéologiques en Grèce en 1939: Archipel Thrace». *BCH* 63: 317–22.
- Lesky, A. 1983. *Ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής Λογοτεχνίας*. Μτφ. Α.Τσοπανάκης. Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Αφων Κυριακίδη.
- Lévi-Strauss, C. 1962. *La pensée sauvage*. Paris: Plon.
- Lewis, N. 1959. *The Ancient Literary Sources*. Samothrace 1. New York: Bollingen Foundation, distributed by Pantheon Books.
- Lianos, N. 1999. «The Area of the Ancient Closed Port of Thasos». Στο *5th International Symposium of Ship Construction in Antiquity, Nauplia, 1993*, επιμ. H. Tzalas, 261–72. Tropis V. Athens: Hellenic Institute for the Preservation of Nautical Tradition.
- Lipiński, E. 2004. *Itineraria Phoenicia*. Studia Phoenicia XVIII. Leuven/Louvain: Peeters Publishers.
- Littleton, S.C. 1966. *The New Comparative Mythology: An Anthropological Assessment of the Theories of George Dumézil*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Lloyd, A.B. 1994. *Herodotus*, Book II. *Commentary 1-98*. 2η έκδ. Leiden – New York – Köln: E.J.Brill.
- Lomas, K. 2011. «1. Communicating Identities in Funerary Iconography: the Inscribed Stelae of Northern Italy». Στο *Communicating Identity in Italic Iron Age Communities*, επιμ. M. Gleba και H.W. Horsnøe, 7–25. Oxford: Oxbow Books.
- Lomas, K. 2012. «Space, boundaries and the representation of identity in the ancient Veneto c. 600–400 BC». Στο *Landscape, Ethnicity and Identity in the Archaic Mediterranean Area*, επιμ. G. Cifani και S. Stoddart, 187–206. Oxford: Oxbow Books.
- Love, I.C. 1964 «Kantharos or Karchesion? A Samothracian Contribution». Στο *Essays in Memory of Karl Lehmann*, επιμ. L.F. Sandler, 202–22. New York: Institute of Fine Arts.
- Μαζαράκης-Αινιάν, Α. 2000. *Όμηρος και Αρχαιολογία*, Αθήνα: Εκδόσεις Καρδαμίτσα.
- Μάλαμα. Π. 1997. «Ρωμαϊκό σπίτι στο Λιμένα Θάσου». *Αρχαιολογικό Έργο στη Μακεδονία και τη Θράκη* 3 (1993): 593–600.
- Μαντόγλου, Α. 2010. *Κοινωνική μνήμη, κοινωνική λήθη. Έκδηλες και λανθάνουσες μορφές κοινωνικής σκέψης*. Αθήνα: Εκδόσεις Πεδίο.
- Μαντόγλου, Α. 2012α. *Μνήμες. Ατομικές - Κοινωνικές - Ιστορικές*. 4η έκδ. Αθήνα: Εκδόσεις Παπαζήση.
- Μαντόγλου, Α. 2012β. «Πρόλογος στην ελληνική έκδοση». Στο M. Halbwachs, *Η συλλογική μνήμη*, επιμ. Α. Μαντόγλου, μτφ. Τ. Πλύτα, 11–28. Αθήνα: Εκδόσεις Παπαζήση.
- Μαντόγλου, Α. και Κ. Μελέτη. 2013. *Επιστημονικός Λόγος περί Κοινωνικών Αναπαραστάσεων και Ιδεολογιών*. Αθήνα: Εκδόσεις Παπαζήση.
- Μάτσας, Δ. 2004. «Η Σαμοθράκη στην Πρώιμη Εποχή του Σιδήρου». Στο *Το Αιγαίο στην Πρώιμη Εποχή του Σιδήρου, Πρακτικά Διεθνούς Συμποσίου, Ρόδος 1–4 Νοεμβρίου 2002*, επιμ. Ν.Χ. Σταμπολίδης και Α. Γιαννικουρή, 227–57. Αθήνα: Πανεπιστήμιο Κρήτης, Υπουργείο Πολιτισμού, Αρχαιολογικό Ινστιτούτο Αιγαϊακών Σπουδών.
- Μάτσας, Δ. 2009. «Η Σαμοθράκη πριν την άφιξη των Ελλήνων αποίκων». Στο *Έλληνες και Θράκες στην Παράλια Ζώνη και την Ενδοχώρα της Θράκης στα Χρόνια Πριν και Μετά τον Μεγάλο Αποικισμό, Πρακτικά Διεθνούς Συμποσίου, Θάσος, 26–27 Σεπτεμβρίου 2008*, επιμ. Ζ.Ι. Μπόνιας και J.Y. Perreault, 205–36. Θάσος: Δράσεις Αλληλεγγύης στην Μεσόγειο και τα Βαλκάνια (ΜΚΟ).
- Μάτσας, Δ. 2017. *Μνημεία που σχετίζονται με θέαση και ακρόαση στο Ιερό των Μεγάλων Θεών*. Αθήνα: Διάζωμα.
- Μάτσας Δ., Χ. Καραδήμα και Μ. Κουτσουμανής. 1997. «Η ανασκαφή στην Παναγιά τ' Μάνταλ' της Σαμοθράκης το 1993». *Αρχαιολογικό Έργο στη Μακεδονία και τη Θράκη* 7 (1993): 647–55.
- Μάτσας Δ., Χ. Καραδήμα, Μ. Picon και F. Blondé. Υπό έκδ. «Κεραμική G 2-3 από τη Σαμοθράκη: Το πρόβλημα της προέλευσης». *Έλληνες και Θράκες στη Θράκη του Αιγαίου, Συμπόσιο στη μνήμη του Βαγγέλη Πεντάζου, Κομοτηνή 19–21 Μαρτίου 1999*, Στο επιμ. Χ. Καραδήμα, Δ. Μάτσας και Δ. Τερζοπούλου. Θεσσαλονίκη.
- Μαυράτσας, Κ.Β. 2012. «Η εθνική ταυτότητα των Ελληνοκυπρίων: Μια σύγκρουση ανάμεσα στη γεωγραφία και την ιστορία». Στο *Ελλάδα και Τουρκία: Εκσυγχρονιστικές Γεωγραφίες και Χωρικές Αντιλήψεις του Έθνους*, επιμ. Ν. Διαμαντούρος, Θ. Δραγώνα και Τ. Κεϋντέρ, 239–60. Αθήνα: Εκδόσεις Αλεξάνδρεια.
- Μαυρίδης, Γ. 2014. «Έρευνα και Μελέτη Αναστήλωσης του Προσκήνιου του Αρχαίου Θεάτρου Θάσου. Μελέτη Τεκμηρίωσης». Μεταπτ. διατρ., Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης.

- Μελάς, Μ. 2003. *Η Αρχαιολογία Σήμερα. Κοινωνική-Πολιτισμική Θεωρία, Ανθρωπολογία και Αρχαιολογική Ερμηνεία*. Εκδόσεις Καρδαμίτσα.
- Μουστάκα, Α. 2009. «Μάσκα ποτάμιου θεού από την κοίτη του Αλφειού». *ASAtene LXXXVII*: 367–80.
- Μουστάκα, Α. 2014. «Νίκη ή Άρτεμη φτερωτή; Εικονογραφικές παρατηρήσεις σε ένα χάλκινο αγγείο από την κοιλάδα του Αλφειού». Στο *ΕΓΡΑΦΣΕΝ ΚΑΙ ΕΠΟΙΕΣΕΝ: Μελέτες Κεραμικής και Εικονογραφίας προς τιμήν του καθηγητή Μιχάλη Τιβέριου*, επιμ. Π. Βαλαβάνης και Ε. Μανακίδου, 279–89. Θεσσαλονίκη: University Studio Press.
- Μπαϊράμη, Κ. 2011. «Η μεγάλη ροδιακή πλαστική των ελληνιστικών και ρωμαϊκών χρόνων». Διδ. διατρ., Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών.
- Μπακιρτζής, Χ. 1989. «Τι συνέβη στη Θάσο στις αρχές του 7ου μ.Χ. αί.» Στο *Φίλια Έπη Εἰς Γεώργιον Ε. Μυλωνᾶν*, τ. Γ', επιμ. Α.-Κ. Δάκαρη, 339–41. Βιβλιοθήκη της εν Αθήναις Αρχαιολογικής Εταιρείας 103. Αθήνα: εν Αθήναις Αρχαιολογική Εταιρεία.
- Μπαμπινιώτης, Δ. 1998. *Λεξικό της Νέας Ελληνικής Γλώσσας*. Αθήνα: Κέντρο Λεξικολογίας.
- Μπελαβίλας, Ν. 1997. *Λιμάνια και οικισμοί στο αρχιπέλαγος της πειρατείας*. Αθήνα: Εκδόσεις Οδυσσέας.
- Μπενβενίστε, Ρ. 1999. «Μνήμη και ιστοριογραφία». Στο *Διαδρομές και Τόποι της Μνήμης. Ιστορικές και Ανθρωπολογικές Προσεγγίσεις. Πρακτικά επιστημονικής συνάντησης στο Τμήμα Κοινωνικής Ανθρωπολογίας του Πανεπιστημίου Αιγαίου (Φεβρουάριος 1995)*, επιμ. Ρ. Μπενβενίστε και Θ. Παραδέλλης, 11–26. Αθήνα: Εκδόσεις Αλεξάνδρεια.
- Μπενβενίστε, Ρ. 2013. «Ο Maurice Halbwachs και το ζήτημα της μνήμης». Στο *Τα Κοινωνικά Πλαίσια της Μνήμης*, επιμ. Μ. Halbwachs, μτφ. Ε. Ζέη, 9–23. Αθήνα: Εκδόσεις Νεφέλη.
- Μπέσιος, Μ., Γ.Ζ. Τζιφόπουλος και Α. Κοτσώνας. 2012. *Μεθώνη Πιερίας Ι: Επιγραφές, χαράγματα και εμπορικά σύμβολα στη γεωμετρική και αρχαϊκή κεραμική από το 'Υπόγειο' της Μεθώνης Πιερίας στη Μακεδονία*. Θεσσαλονίκη: Κέντρο Ελληνικής Γλώσσας.
- Μπόνιας, Ζ. και J.-Y. Marc. 1997. «Το αρχαίο θέατρο της Θάσου». *Αρχαιολογικό Έργο στη Μακεδονία και τη Θρακία* 10B (1996): 795–812.
- Μπόνιας, Ζ. και Ν. Χατζηδάκης 2015. «Μελέτη αποκατάστασης και ανάδειξης του αρχαίου θεάτρου της Θάσου. Το προσκήνιο και οι αναλημματικοί τοίχοι». *Αρχαιολογικό Έργο στη Μακεδονία και τη Θρακία* 25 (2011): 523–34.
- Μπουρογιάννης, Γ. 2012. «Εισαγωγή στην προβληματική των Φοινίκων». Στο *Έλληνες και Φοίνικες στα σταυροδρόμια της Μεσογείου. Κατάλογος έκθεσης 20/12/2011–20/09/2012*, επιμ. Π. Αδάμ-Βελένη και Ε. Στεφανή, 31–6. Θεσσαλονίκη: Αρχαιολογικό Μουσείο Θεσσαλονίκης.
- Μπουρογιάννης, Γ. 2014. «Αποικίες των Φοινίκων». Στο *Η Ευρώπη της Ελλάδος. Αποικίες και Νομίσματα από τη Συλλογή της Alpha Bank*, επιμ. Δ. Τσαγκάρη, 286–89. Αθήνα: Alpha Bank.
- Maffre, J.-J. 1986. «Rapport sur les travaux de l'école française en Grèce en 1985. Thasos: 1. Artémision: Le péribole carré». *BCH* 110: 790–92.
- Maffre, J.-J. και Α. Querel. 1984. «Rapport sur les travaux de l'école française en Grèce en 1983. Thasos: 1. Artémision: péribole carré». *BCH* 108: 869–72.
- Maffre, J.-J. και F. Salviat. 1976. «Rapport sur les travaux de l'école française en Grèce en 1975. Thasos: II. Artémision». *BCH* 100: 774–84.
- Maffre, J.-J. και F. Salviat. 1977. «Rapport sur les travaux de l'école française en Grèce en 1976. Thasos: II. Artémision». *BCH* 101: 687–92.
- Maffre, J.-J. και F. Salviat. 1978. «Rapport sur les travaux de l'école française en Grèce en 1977. Thasos: V. Artémision». *BCH* 102: 821–29.
- Maffre, J.-J. και Α. Tichit. 2011. «Quelles offrandes faisait-on à Artémis dans son sanctuaire de Thasos ?» *Kernos* 24: 137–64.
- Magness, J. 2001. «A Near Eastern Ethnic Element Among the Etruscan Elite?». *Etruscan Studies* 8: 79–117.
- Mahoney, A. 2008. Βιβλιοκρισία: *The Origin of the Etruscans*, του R.S.P. Beekes. *Etruscan Studies* 11: 170–74.
- Malagardis, Α.-Ν. 2007. «Un etrusque dans les ateliers du Ceramique vers 520 avant J.-C. Autoportrait d'un étranger». Στο *Il greco, il barbaro e la ceramica attica. Immaginario del diverso, processi di scambio e autorappresentazione degli indigeni, Atti del convegno internazionale di studi, Catania 14–19.05.2001*, επιμ. F. Giudice και R. Panvini, 27–43. Rome: L'Erma di Bretschneider.
- Malkin, I. 1987. *Religion and Colonization in Ancient Greece*. Leiden: Brill.

- Malkin, I. 1994. *Myth and Territory in the Spartan Mediterranean*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Malkin, I. 1998. *The Returns of Odysseus: Colonization and Ethnicity*. Berkeley – LA – London: University of California Press.
- Malkin, I. 2001. «Introduction». Στο *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity*, επιμ. I. Malkin, 1–28. Washington DC: Harvard University Press.
- Malkin, I. 2009. «Foundations». Στο *A Companion to Archaic Greece*, επιμ. K.A. Raaflaub και H. van Wees, 373–94. Malden – Oxford – West Sussex: Wiley-Blackwell.
- Malkin, I. 2013. *A Small Greek World: Networks in the Ancient Mediterranean*. Oxford – New York: Oxford University Press.
- Maniatis, Y., D. Tambakopoulos, E. Dotsika, B.D. Wescoat και D. Matsas 2012. «The Sanctuary of the Great Gods on Samothrace: An Extended Marble Provenance Study». Στο *Interdisciplinary Studies on Ancient Stone: Proceedings of the IX Association for the Study of Marbles and Other Stones in Antiquity (ASMOSIA) Conference (Tarragona 2009)*, επιμ. A. Gutiérrez-Garcia, P.M. Lapuente και I. Rodà de Llanza, 263–78. Tarragona: Institut Català d'Arqueologia Clàssica.
- Mano-Zisi, D. και L. Popović 1969. «Der Fund bon Novi Pazar (Serbien)». *BerRGK* 50: 191–208.
- Marangou, C. 2006. «22. Land and sea connections: the Kastro rock-cut site (Lemnos Island, Aegean Sea, Greece)». Στο *CONNECTED BY THE SEA, Proceedings of the Tenth International Symposium on Boat and Ship Archaeology, Roskilde 2003*, επιμ. L. Blue, F. Hocker και A. Englert, 130–36. Oxford – Oacville, CT: Oxbow Book.
- Marc, J.-Y. 1994. «La ville de Thasos d la basse époque hellénistique à l'époque impériale». Διδ. διατρ. Université Paris 1 Panthéon – Sorbonne.
- Marc, J.-Y. 1995: «Rapport sur les travaux de l'École française d'Athènes en 1994, Thasos, 4. Agora». *BCH* 119: 688–96.
- Marc, J.-Y. 1996: «L'agora de Thasos». Στο *L'espace grec, 150 ans de fouilles de l'École française d'Athènes*, επιμ. R. Etienne, 104–13. Paris: Fayard.
- Marc, J.-Y. 1997. «Η αψίδα του Καρακάλλα στη Θάσο: σύγχρονες έρευνες». *Αρχαιολογικό Έργο στη Μακεδονία και τη Θρακία* 7 (1993): 585–92.
- Marc, J.-Y. 1998. «Μια νέα αποκατάσταση για το ωδείο της Θάσου». *Αρχαιολογικό Έργο στη Μακεδονία και τη Θρακία* 8 (1994): 327–33.
- Marc, J.-Y. 2007. «Bulletin de la société française d'archéologie classique. (XXXVIII, 2005–2006): Le macellum de Thasos. Recherches récentes». *Revue archéologique* 43: 205–8.
- Marc, J.-Y. 2012α. «Urbanisme et espaces monumentaux à Thasos». *REG* 125: 3–17.
- Marc, J.-Y. 2012β. «Un *macellum* d'époque hellénistique à Thasos». Στο *Basiliques et Agoras de Grèce et d'Asie Mineure*, επιμ. L. Cavalier, R. Descat και J. Des Courtils, 225–39. Bordeaux: Ausonius.
- Marc, J.-Y. 2014. «Η έρευνα στο μνημειακό κέντρο της Θάσου: Οι νότιες παρυφές της αγοράς». *Αρχαιολογικό Έργο στη Μακεδονία και τη Θρακία* 24 (2010): 521–26.
- Marc, J.-Y. 2019. «Thasos dans la paix romaine (Ier – IVe siècle apr. J.-C.)». Στο *Thasos: Heurs et Malheurs d'un Eldorado Antique*, επιμ. A. Gross de Beler, 27–31. Paris: École française d'Athènes – Éditions Picard.
- Marcadé, J. 1957. *Recueil de signatures de sculpteurs grecques* II. Paris: Librairie E. de Boccard.
- Marchiandi, D. 2008. «L'occupazione della chora di Efestia nell'età classica (V–IV sec.)». Στο *HEPHAESTIA 2000–2006. Ricerche e scavi della Scuola Archeologica Italiana di Atene in collaborazione con il Dipartimento di Archeologia e Storia delle Arti dell' Università di Siena, Atti del Seminario, Siena-Certosa di Pontignano, 28–29 maggio 2007*, επιμ. E. Greco και E. Papi, 107–24. Paestum – Atene: Pandemos.
- Marconi, C. 2010. «8. Choroi, Theōriai and International Ambitions: The Hall of Choral Dancers and its Frieze». Στο *Samothracian Connections: Essays in honour of James R. McCredie*, επιμ. O. Palagia και B.D. Wescoat, 106–35. Oxford: Oxbow Books.
- Mark, I.S. 1998. «The Victory of Samothrace». Στο *Regional Schools in Hellenistic Sculpture, Proceedings of an International Conference held at the American School of Classical Studies at Athens, March 15–17, 1996*, επιμ. O. Palagia και W. Coulson, 157–66. Oxford: Oxbow Books.
- Martin, R. 1940–1941. «Un nouveau règlement de culte thasien». *BCH* 64–65: 163–200.
- Martin, R. 1944–1945. «Fouilles de Thasos, campagne de 1939: C. Édifice consacré a Soteira». *BCH* 68–69: 147–50.

- Martin, R. 1947. «Chronique des fouilles et découvertes archéologiques en Grèce en 1946: Thasos». *BCH* 71–72: 419–22.
- Martin, R. 1959. *L'Agora I. Études Thasiennes VI*. Paris: École française d'Athènes – De Boccard.
- Martin, R. 1968. «Sculpture et peinture dans les façades monumentales au IV^e s. av. J.-C.». *RA* 1968: 171–84.
- Martin, R. 1978. «Thasos: quelques problèmes de structure urbaine». *CRAI* 122: 182–97.
- Martinelli, C. 2012. «Eracle a Taso. Iconografia monetale e aspetti del culto». Στο *Culti e miti greci in aree periferiche, Aristonothos, Scritti per il Mediterraneo antico*, Vol. 6, Dipartimento di Studi Letterari Filologici e Linguistici, 79–107. Trento: Tangram Edizioni Scientifiche.
- Massa-Pairault, F.-H. 1991. «La stèle de «avile tite» de Raffaele il Volterrano ai giorni nostri». *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité*, 103.2: 499–528.
- Massa-Pairault, F.-H. 2007. *La Gigantomachie de Pergame ou l'image du monde*. *BCH Suppl.* 50. Paris: École française d'Athènes.
- Matsas, D. 1995. «Minoan Long-Distance Trade: a View from the Northern Aegean». Στο *Politeia. Society and State in the Aegean Bronze Age: Proceedings of the 5th International Aegean Conference, 10–13 April 1994*, Vol. 1, επιμ. R. Laffineur και W.-D. Niemeier, 235–47. *Aegeum* 12. Bruxelles – Austin: Université de Liège, Histoire de l'art et archéologie de la Grèce antique / University of Texas-Austin, Program in Aegean Scripts and Prehistory.
- Matsas, D. 2009. «The Minoans in Samothrace». Στο *The Minoans in the central, eastern and northern Aegean – new evidence: acts of a Minoan Seminar 22–23 January 2005 in collaboration with the Danish Institute at Athens and the German Archaeological Institute at Athens*, επιμ. C.F. Macdonald, E. Hallager και W.-D. Niemeier, 251. Athens: Danske institut i Athen.
- Mattusch, C.C. 1998. «Rhodian sculpture: a school, a style, or many workshops?». Στο *Regional Schools in Hellenistic Sculpture*, επιμ. O. Palagia και W. Coulson, 149–56. Oxford: Oxbow Books.
- Mavrogiannis, T. 2004. «Herodotus and the Phoenicians». Στο *The World of Herodotus, Proceedings of an International Conference held at the Foundation Anastasios G. Leventis, Nicosia, September 18–21, 2003 and organized by the Foundation Anastasios G. Leventis and the Faculty of Letters, University of Cyprus*, επιμ. V. Karageorghis και I. Taifacos, 53–71. Nicosia: Foundation A.G Leventis, University of Cyprus.
- McCredie, J.R. 1965. «Samothrace: Preliminary Report on the Campaigns of 1962–1964». *Hesperia* 34: 100–24.
- McCredie, J.R. 1987. «A ship for the Great Gods: Excavations in Samothrace 1986». *AJA* 91: 270.
- McCredie, J.R., G. Roux, M.S. Shaw και J. Kurtich. 1992. *The Rotunda of Arsinoe, Part I, Text, Excavations Conducted by the Institute of Fine Arts New York University*. Samothrace 7. Princeton: Princeton University Press.
- Meiggs, R. και D. Lewis. 1969. *A Selection of Greek Historical Inscriptions to the End of the Fifth Century*. Oxford: Clarendon Press – Oxford University Press.
- Meritt, B.D. και H.T. Wade-Gery, M.F. McGregor 1950. *The Athenian Tribute List, vol. 3*. Princeton, New Jersey: The American School of Classical Studies at Athens.
- Merker, G.S. 1973. *The Hellenistic Sculpture of Rhodes*. Studies in Mediterranean archaeology XL. Göteborg: Paul Åströms Förlag.
- Messineo, G. 2001. *Efestia, Scavi Adriani 1928–1930*. Monografi e della Scuola Archeologica di Atene e delle Missioni Italiane in Oriente 13. Padova: SAIA.
- Moggi, M. 2008. «Fra apoikia e klerouchia: il caso di Lemno». Στο *HEPHAESTIA 2000–2006. Recherche e scavi della Scuola Archeologica Italiana di Atene in collaborazione con il Dipartimento di Archeologia e Storia delle Arti dell'Università di Siena, Atti del Seminario, Siena-Certosa di Pontignano, 28–29 maggio 2007*, επιμ. E. Greco και E. Papi, 259–70. Paestum – Atene: Pandemos.
- Mnemosyne Atlas*. http://www.egramma.it/eOS/core/frontend/eos_atlas_index.php
- Möller, A. 2000. *Naukratis. Trade in Archaic Greece*. Oxford Monographs on Classical Archaeology. Oxford – New York: Oxford University Press.
- Mommsen H., D. Hertel και P.A. Mountjoy. 2001. «Neutron Activation Analysis of the Pottery from Troy in the Berlin Schliemann collection». *AA* 20: 169–21.
- Moreno, A. 2009. «9. 'The Attic Neighbour': The Cleruchy in the Athenian Empire». Στο *Interpreting the Athenian Empire*, επιμ. J. Ma, N. Papazarkadas και R. Parker, 211–21. London: Duckworth.
- Moreno, A. 2013. «Cleruchy». Στο *The Encyclopedia of Ancient History*, επιμ. R.S. Bagnall, K. Brodersen, C.B.

- Champion, A. Erskine και S.R. Huebner, 1575–76. New Jersey: Blackwell Publishing.
- Morgan, C. 2000. «Politics without the Polis: Cities and the Achaean Ethnos, c. 800–500 BC». Στο *Alternatives to Athens. Varieties of Political Organization and Community in Ancient Greece*, επιμ. R. Brock και S. Hodkinson, 189–211. Oxford – New York: Oxford University Press.
- Morgan, C. 2003. *Early Greek States Beyond the Polis*. London – New York: Routledge.
- Mørholm, O. 1991. *Early Hellenistic Coinage from the Accession of Alexander to the Peace of Apamea (336–188 BC)*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Morris, I. 1989. *Burial and ancient society: The rise of the Greek city-state*. Cambridge – New York: Cambridge University Press.
- Morris, I. 1992α. *Death Ritual and Social Structure in Classical Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Morris, S.P. 1992β. *Daidalos and the origins of Greek Art*. Princeton: Princeton University Press.
- Morris, I. 2000. *Archaeology as Cultural History*. Massachussets – Oxford: Blackwell.
- Morris, S.P. και J.K. Papadopoulos. 1998. «Phoenicians and the Corinthian Pottery Industry». Στο *Archäologische Studien in Kontaktzonen der antiken Welt*. επιμ. R. Röhlig και K. Schmidt, 251–64. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Mountjoy, P.A. και H. Mommsen. 2006. «Neutron Activation Analysis of Mycenaean Pottery from Troia (1988–2003 Excavations)». *Studia Troica* 16: 97–124.
- Muhly, J.D. 1970. «Homer and the Phoenicians. The relations between Greece and the Near East in the late bronze and early iron ages». *Berytus* 19: 19–64.
- Muhly, J.D. 1985. «Phoenicia and the Phoenicians». Στο *Biblical Archaeology Today, Proceedings of the International Congress on Biblical Archaeology, Jerusalem, April 1984*, επιμ. J. Amitai, R. Grafman και R. Amols, 177–91. Jerusalem: Israel Exploration Society, Israel Academy of Sciences and Humanities in cooperation with the American Schools of Oriental Research.
- Muller, A. 1996. *Les terres cuites du Thesmophorion de l'atelier au sanctuaire*. Études Thasiennes XVII. Paris: École française d'Athènes – Diffusion de Boccard.
- Muller, A. 2010. «D'Odonis à Thasos. Thraces et Grecs (VIIIe – VIe s.): essai de bilan». Στο *Grecs et indigènes de la Catalogne à la Mer Noire, Actes des rencontres du programme européen Ramses2 (2006 2008)*, επιμ. H. Tréziny, 212–24. Bibliothèque d'archéologie méditerranéenne et africaine 3. Paris: Édition Errance.
- Muller, A. 2014. «Ορυκτά, μάρμαρο και κρασί: οι πηγές ευημερίας της Θάσου». *Αρχαιολογικό Έργο στη Μακεδονία και τη Θρακία* 24 (2010): 507–14.
- Muller, A. 2017. «Thasos. L'installation du panthéon d'une cité coloniale». Στο *Quand naissent les dieux. Fondations des sanctuaires antiques: motivations, agents, lieux*, επιμ. S. Agusta-Bouarot, S. Huber και W. Van Andringa, 69–82. Bibliothèque de l'École française de Rome 534. Rome – Athènes: École française de Rome – École française d'Athènes.
- Muller, A. 2018. «Άρτεμις στα Όρια της Πόλης της Θάσου». Στο *Paros IV. Η Πάρος και οι Αποικίες της*, επιμ. N. Κατσωνοπούλου, 333–44. Αθήνα: Ινστιτούτο Αρχαιολογίας Πάρου και Κυκλάδων.
- Muller, A., C. Aubry, F. Blondé, S. Dadaki, J. Fournier, T. Koželj, P. Petridis, G. Sanidas, † M. Sgourou και M. Wurch-Koželj. 2012. «Mutations et permanence architecturale au coeur de thasos (viiiie s. av. j.-c.-viiie s. ap. j.-c.)». *CRAI* 156.4: 1855–89.
- Muller, A., G. Sanidas και Σ. Δαδάκη. 2017. «Θάσος, βόρειες παρυφές της αγοράς των Χαρίτων. Αρχιτεκτονική συνέχεια από τον 6ο αι. π.Χ. ως τον 7ο αι. μ.Χ.». *Αρχαιολογικό Έργο στη Μακεδονία και τη Θρακία* 12 (2012): 553–63.
- Munn, M. 2003. Βιβλιοκρισία: *The Fort at Phylla, Vrachos: Excavations and Researches at a Late Archaic Fort in Central Euboea*, των E Sapouna-Sakellarakē, J. J. Coulton, Ingrid R. Metzger. *BMCR* 10.13.
- Mylona, D., J.S. Soles, και Ch. Sofianou, 2025. «How to Identify a Purple Dye Workshop. The case of Protopalatial Mochlos». Στο *Porphyra. The Materiality of Purple Dye Production and Use in Cyprus and the Aegean from Prehistory to the Late Roman Period*, επιμ. D. Mylona, T.M. Brogan, M. Eaby και M. Iacovou, 57–66. Belgium: Presses universitaires de Louvain.
- Νικολαΐδου-Πατέρα, Μ. 1982 (1989). «ΙΗ' ΕΠΚΑ. Νομός Καβάλας. Θάσος. Ανασκαφικές εργασίες: Αρχαία Πόλη, Οικόπεδο Ευστρ. Πυρήνα». *ArchDelt* 37B: 311–14.
- Nagy, H., L. Bonfante, και J.K. Whitehead 2008. «Searching for Etruscan Identity». *AJA* 112.3: 413–17.

- Namer, G. 2000. *Halbwachs et la mémoire sociale*. Paris: L' Harmattan.
- Naso, A. 2006α. «Anathemata etruschi nel Mediterraneo orientale». Στο *Gli Etruschi e il Mediterraneo. Commerci e politica, atti del XIII Convegno internazionale di studi sulla storia e l'archeologia dell'Etruria Orvieto, 16–18.12.2005*, επιμ. G.M. Della Fina, 351–416. AnnMuseoFaina XIII. Roma: Edizioni Quasar.
- Naso, A. 2006β. «Etruscan and Italic Finds in North Africa, 7th–2nd century BC». Στο *Naukratis: Greek Diversity in Egypt Studies on East Greek Pottery and Exchange in the Eastern Mediterranean*, επιμ. A. Villing και U. Schlotzhauer, 187–98. The British Museum Research Publication 162. London: British Museum- Latimer Trend & Co.
- Naso, A. 2013α. «Amber for Artemis. Preliminary Report on the Amber Finds from the Sanctuary of Artemis at Ephesos». *ÖJh* 28: 259–78.
- Naso, A. 2013β. «Sul thesauros di Spina nel santuario di Apollo a Delfi». Στο *L'indagine e la rima. Scritti in onore di Lorenzo Braccesi*, επιμ. F. Raviola, 1013–19. Rome: L'Erma di Bretschneider.
- Naso, A. 2017. «87. Greece, Aegean Islands and the Levant». Στο *Etruscology*, επιμ. A. Naso, 1679–93. Boston – Berlin: de Gruyter.
- Navaro-Yashin, Y. 2012. «Η υλικότητα της κυριαρχίας: Γεωγραφική πραγματογνωσία και αλλαγή τοπωνυμίων στη βόρεια Κύπρο». Στο *Ελλάδα και Τουρκία: Εκσυγχρονιστικές Γεωγραφίες και Χωρικές Αντιλήψεις του Έθνους*, επιμ. Ν. Διαμαντούρος, Θ. Δραγώνα και Τ. Κεύντερ, 215–38. Αθήνα: Εκδόσεις Αλεξάνδρεια.
- Negbi, O. 1992. «Early Phoenician Presence in the Meiterranean Islands: A Reappraisal». *AJA* 96: 599–615.
- Neil, S. 2014. «2. Materializing the Etruscans: The Expression and Negotiation of Identity during the Orientalizing, Archaic and Classical Periods». Στο *A Companion to the Etruscans*, επιμ. B. Sinclair και A.A. Carpino, 15–27. Malden – Oxford – Sussex: Wiley Blackwell.
- Nerantzis, N., G. Sanidas, B. Jagou, T. Koželj και K. Panoussi. 2017. «An Archaic metallurgical workshop in Thasos (Greece): the case of Charitopoulos plot». *STAR* 3.2: 148–60.
- Newell, E.T. 1978. *Coinages of Demetrius Poliorcetes*. 2η έκδ. Chicago: Obol International.
- Ng, D.Y. 2015. «Monuments, Memory, and Status Recognition in Roman Asia Minor». Στο *Memory in Ancient Rome and Early Christianity*, επιμ. K. Galinsky, 235–60. Oxford: Oxford University Press.
- Niemeier, W.-D. 2005. «Minoans, Mycenaeans, Hittites and Ionians in Western Asia Minor: New Excavations in Bronze Age Miletus-Millawanda». Στο *The Greeks in the East*, επιμ. A. Villing, 1–36. British Museum Research Publication 157. London: The British Museum.
- Niemeyer, H.G. 2006. «The Phoenicians in the Mediterranean. Between Expansion and Colonization: a non-Greek Model of Overseas Settlement and Presence». Στο *Greek Colonisation. An Account of Greek Colonies and Other Settlements Overseas*, επιμ. G.R. Tsatskheladze, 143–68. Mnemosyne Suppl. 193/1. Leiden, Boston: Brill.
- Nijboer, A.J. 2017. «49. Economy, 730–580 BCE». Στο *Etruscology*, επιμ. A. Naso, 901–20. Boston – Berlin: de Gruyter.
- Nikolov, B. 1965. «Thracian Monuments in Vratsa District». *Bulletin de L'Institut Archéologique Bulgare* 28: 163–202.
- Nikou, I. 2008. «From Dispersed Etruscan Objects in Greece to Subject Matters: a Dialectic Critique of the Encounter between Two Cultures in Ancient Mediterranean». Στο *Bridging Archaeological and Information Technology Cultures for Community Accessibility. Un Ponte fra Archeologia e Informatica per un Accesso Condiviso*, επιμ. G.G. Bagnasco, 129–42. Università degli Studi di Milano Tarchna Supplemento 2. Roma: «L'Erma» di Bretschneider.
- Nikov, K. 1999α. «Cultural Interrelations between South Thrace and the Aegean World during Early Iron Age, based on pottery data». Διδ. διατρ. Sofia (στα βουλγαρικά).
- Nikov, K. 1999β. «'Aeolian' Buchero in Thrace?» *Archaeologia Bulgarica* 3: 31–42.
- Nock, A.D. 1941. «A Cabiric Rite». *AJA* 45: 577–81.
- Nora, P. 1984 (επιμ.). *Les lieux de mémoire: La République*. Paris: Gallimard.
- Nora, P. 1986 (επιμ.). *Les lieux de mémoire: La Nation – La gloire, les mots*. Paris: Gallimard.
- Nora, P. 1989. «Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire». *Representations* 26, Special Issue: *Memory and Counter-Memory*: 7–24.
- Nora, P. 1993 (επιμ.). *Les lieux de mémoire: Les France*. Paris: Gallimard.

- Nora, P. 1996. «Introduction to Volume I: Conflicts and Divisions». Στο *Realms of Memory: The Constructions of the French Past. I. Conflicts and Divisions*, επιμ. P. Nora, μτφ. A. Goldhammer, 21–6. New York: Columbia University Press.
- Ευδόπουλος, Ι.Κ. 2007. *Η εικόνα των Θρακών στην κλασική ιστοριογραφία*. Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Αδελφών Κυριακίδη.
- Ορλάνδος, Α.Κ. 1994. *Η ξυλόστεγη παλαιοχριστιανική βασιλική της μεσογειακής λεκάνης*. 2η έκδ. Βιβλιοθήκη της εν Αθήναις Αρχαιολογικής Εταιρείας 36. Αθήνα: εν Αθήναις Αρχαιολογική Εταιρεία.
- Olick J.K. και J. Robbins. 1998. «Social memory studies: from 'collective memory' to the historical sociology of mnemonic practices». *Annual Review of Sociology*, 22: 105–140.
- Osborne, R. 2001. «Why Did Athenian Pots Appeal to the Etruscans?». *World Archaeology* 33: 277–95.
- Özdoğan, M. 1987. «Taşlıca Bayır. A Late Bronze Age burial mound in Eastern Thrace». *Anatolica* XIV: 5–39.
- Özdoğan, M. 1998. «Early Iron Age in Eastern Thrace and the Megalithic Monuments». Στο *Thracians and Phrygians: Problem and Parallelism, Proceedings of an International Symposium on the Archaeology, History and Ancient Languages of Thrace und Phrygia, Ankara. 3–4 June 1995*, επιμ. N. Tuna, Z. Aktrüre και M. Lynch, 29–40. Ankara: Centre for Research and Assessment of the Historic Environment: METU, Faculty of Architecture Press.
- Πανούση, Κ. 2014. «Η τέχνη της γλυπτικής στη Θάσο». Στο *Η Θάσος στην τροχιά των αιώνων*, επιμ. Α. Παπαευθυμίου-Παπανθίμου, 81–102. Μεταμόρφωση Αττικής: Εκδόσεις Μεδεών.
- Παντή, Α. 2013. «Τεφρή κεραμική από το νεκροταφείο της Θέρμης νομού Θεσσαλονίκης». Στο *Κεραμικά Εργαστήρια στο Βορειοανατολικό Αιγαίο (8ος – αρχές 5ου αι. π.Χ.)*, Ημερίδα ΑΜΘ Παρασκευή 5 Φεβρουαρίου 2010, επιμ. Π. Αδάμ-Βελένη, Ε. Κεφαλίδου και Δ. Τσιαφάκη, 193–98. ΑΜΘ αρ. 13. Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Ζήτη.
- Παπαδόπουλος, Σ και Σ. Αγγελούδη. 2020. «Μελισουργοί Θάσου. Κατανομή, κατασκευή, χρονολόγηση». Στο *Η ΘΑΣΟΣ ΔΙΑ ΜΕΣΟΥ ΤΩΝ ΑΙΩΝΩΝ: Ιστορία – Τέχνη – Πολιτισμός, Η Συμπόσιο Θασιακών Μελετών, Θάσος, 12–14 Οκτωβρίου 2019*, επιμ. Κ. Χιονής, 364–84. Καβάλα: Θασιακή Ένωση Καβάλας, Περιφέρεια Α.Μ.Θ., Περιφερειακή Ενότητα Καβάλας.
- Παπαδόπουλος, Σ., Β. Παπαλαζάρου και Σ. Τσουτσουμπή-Λιολιου. 2017. «Η Νεκρόπολη της αρχαίας Θάσου. Το έργο της Μαρίνας Σγούρου κατά τη δεκαετία 1996–2005». Στο *Θάσος. Μητρόπολη και αποικίες/Thasos. Métropole et colonies, Πρακτικά του διεθνούς συμποσίου στη μνήμη Μαρίνας Σγούρου, Θάσος, 21–22 Σεπτεμβρίου 2006*, επιμ. D. Mulliez και Z. Bonias Zissis, 143–58. Ελληνογαλλικές έρευνες V. Paris, Athènes: École française d'Athènes – De Boccard Édition-Diffusion.
- Παπαδόπουλος, Σ. και Α. Ζάννης 2009. «Συνύπαρξη Ελλήνων και Θρακών στη Θάσο τον 7ο αι. π.Χ. Επανεκτίμηση ιστορικών και αρχαιολογικών δεδομένων». Στο *Έλληνες και Θράκες στην Παράλια Ζώνη και την Ενδοχώρα της Θράκης στα Χρόνια Πριν και Μετά τον Μεγάλο Αποικισμό, Πρακτικά Διεθνούς Συμποσίου, Θάσος, 26–27 Σεπτεμβρίου 2008*, επιμ. Ζ.Ι. Μπόνιας και J.Y. Perreault, 97–107. Θάσος: Δράσεις Αλληλεγγύης στην Μεσόγειο και τα Βαλκάνια (ΜΚΟ).
- Παπαευθυμίου-Παπανθίμου, Α. 2014. «Θάσος: από την Προϊστορία μέχρι τον 20ο αιώνα». Στο *Η Θάσος στην τροχιά των αιώνων*, επιμ. Α. Παπαευθυμίου-Παπανθίμου, 17–80. Μεταμόρφωση Αττικής: Εκδόσεις Μεδεών.
- Παπαχριστοφόρου, Μ. 2013. *Μύθος, Λατρεία, Ταυτότητες – Στο νησί της Καλυψώς*. Αθήνα: Εκδόσεις Παπαζήση.
- Παραδέλλης, Θ. 1997. «Εισαγωγή στην ελληνική έκδοση». Στο W.J. Ong, *Προφορικότητα και Εγγραμματοσύνη. Η εκτεχνολόγηση του λόγου*, επιμ. Θ. Παραδέλλης, μτφ. Κ. Χατζηκυριάκου, ix–xxv. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.
- Παραδέλλης, Θ. 1999. «Ανθρωπολογία της μνήμης». Στο *Διαδρομές και Τόποι της Μνήμης. Ιστορικές και Ανθρωπολογικές Προσεγγίσεις. Πρακτικά επιστημονικής συνάντησης στο Τμήμα Κοινωνικής Ανθρωπολογίας του Πανεπιστημίου Αιγαίου (Φεβρουάριος 1995)*, επιμ. Ρ. Μπενβενίστε και Θ. Παραδέλλης, 27–58. Αθήνα: Εκδόσεις Αλεξάνδρεια.
- Παρδαλίδου, Χ. 2015. «4. Τα ευρήματα, 4.1 Κεραμική». Στο *Αρχαία Ζώνη Ι. Το Ιερό του Απόλλωνα*, επιμ. Π. Τσατσοπούλου-Καλούδη, Cl. Brixhe, Χ. Παρδαλίδου, Σ. Ηλιοπούλου, Κ. Καλούδης, Μ. Γαλάνη-Κρίκου, Α. Ζουρνατζή, Π. Τσελέκας, Ρ. Βεροπουλίδου και Δ. Νικολαΐδου, 566–705. Κομοτηνή: ΥΠΠΟΑ, ΕΦΑ Έβρου, Περιφέρεια Αν. Μακεδονίας-Θράκης.
- Πετράκος, Β. Χ. 1999. *Ο Δήμος του Ραμνούντος: Σύνοψη των Ανασκαφών και των Ερευνών (1813-1998). II Οι*

- Επιγραφές* (BAE 182). Αθήνα: Εν Αθήναις Αρχαιολογική Εταιρεία.
- Πετρίδης, Π. 2008. «Παρατηρήσεις στις πόλεις και τις αστικές οικίες της ύστερης αρχαιότητας στον ελλαδικό χώρο». *Δελτίο της Χριστιανικής Αρχαιολογικής Εταιρείας* 29: 247–58.
- Πετρίδης, Π. 2014. «Πρόσκληση σε γεύμα στην πρωτοβυζαντινή Θάσο». Στο *Δασκάλα. Απόδοση Τιμής στην Ομότιμη Καθηγήτρια Μαίρη Παναγιωτίδη-Κεσίσογλου*, επιμ. Π. Πετρίδης και Β. Φωσκόλου, 437–53. Αθήνα: Πανεπιστήμιο Αθηνών, Σαριπόλειο Ίδρυμα.
- Πλάντζος, Δ. 2013. *Ελληνική Τέχνη και Αρχαιολογία (1100–30 π.Χ.)*. 2η έκδ. Αθήνα: Εκδόσεις Καπόν.
- Πλάντζος, Δ. 2014. *Οι αρχαιολογίες του κλασικού. Αναθεωρώντας τον εμπειρικό κανόνα*. Αθήνα: Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου.
- Πούλιος, Β. και Χ. Κουκούλη-Χρυσανθάκη. 1989. «ΙΗ ΕΠΚΑ. Νομός Καβάλας. Θάσος. Ανασκαφικές εργασίες: Αρχαίες Νεκροπόλεις». *ArchDelt* 37 B2 (1982): 314–22.
- Palagia, O. 2010. «The Victory of Samothrace and the Aftermath of the Battle of Pydna». Στο *Samothracian Connections: Essays in Honor of James R. McCredie*, επιμ. O. Palagia και B.D. Wescoat, 154–64. Oxford: Oxbow.
- Palagia, O. 2021. «The Nike of Samothrace». Στο *Known and Unknown Nikai in History Art and Life*, επιμ. Μ. Lagogianni-Georgakarakos, 149–69. Athens: Ministry of Culture and Sports – National Archaeological Museum – Hellenic Organization of Cultural Resources Development.
- Papadopoulos, J.K. 1996. «Euboians in Macedonia? A Closer Look». *OJA* 15.2: 151–81.
- Papadopoulos, J.K. 1997. «Phantom Euboians». *JMA* 10.2: 191–219.
- Papadopoulos, J.K. 2011. «Phantom Euboians: A decade on». Στο *Euboea and Athens. Proceedings of a Colloquium in Memory of Malcolm B. Wallace, Athens 26–27 June 2009*, επιμ. J.E. Tomlinson και D.W. Rupp, 113–33. Athens: Canadian Institute in Greece.
- Pappa 2013α. *Early Iron Age Exchange in the West: Phoenicians in the Mediterranean and the Atlantic*. Ancient Near Eastern Studies Suppl. 43. Leuven – Paris – Walpole: Peeters Publishers.
- Pappa, E. 2013β. «Postcolonial Baggage at the End of the Road: How to Put the Genie Back into its Bottle and Where to Go from There». *Archaeological Review from Cambridge* 28.1: 29–50.
- Parissaki, M.-G. 2002. «Mandra, Abdère et Thasos – Remarques sur deux inscriptions errantes». *Τεκμήρια* 7: 107–16.
- Parkin, F. 1979. *Marxism and Class Theory: A Bourgeois Critique*. New York: Columbia University Press.
- Pavúk, P. 2008, 12 June. «Grey Wares as a Phenomenon» Στο *Aegean and Balkan Prehistory*, επιμ. B. Horejs και P. Pavúk. http://www.aegeobalkanprehistory.net/index.php?p=article&id_art=5
- Peacock, M. 2011. «Rehabilitating Homer's Phoenicians: on some ancient and modern prejudices against trade». *Ancient Society* 41: 1–29.
- Peek, W. 1955. *Griechische Vers-Inschriften. Grab-Epigramme*. Berlin: Akademie-Verlag.
- Pelliccia, A. 2017. «Identities in Transition: Hybridism amongst Second Generation Greek Migrants». *Athens Journal of Mediterranean Studies*, 3.1: 55–74.
- Perkins, P. 2014. «15. Bucchero in Context». Στο *A Companion to the Etruscans*, επιμ. B. Sinclair και A.A. Carpino, 224–36. Malden – Oxford – Sussex: Wiley Blackwell.
- Perkins, P. 2017. «8. DNA and Etruscan Identity». Στο *Etruscology*, επιμ. A. Naso, 109–18. Boston – Berlin: de Gruyter.
- Perreault, J.-Y. 1988. «Thasos: 1. Champ Théologitis». *BCH* 112: 732–36.
- Perrot, M.G. 1864. *Memoires sur l'île de Thasos*. Archives des Missions Scientifiques II. Paris: Imprimerie Imperiale.
- Pfälzner, P. 2008. «Between the Aegean and Syria: The Wall Paintings from the Royal Palace of Qatna». Στο *Fundstellen: Gesammelte Schriften zur Archäologie und Geschichte Alt Vorderasiens ad Honorem Hartmut Kühne*, επιμ. D. Bonatz, R.M. Czichon και J.F. Kreppner, 95–118. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Philipp, H. 1981. «Archaische Graber in Ostionien». *IstMitt* 31: 149–66.
- Picard, C. 1921. «Fouilles de Thasos». *BCH* 45: 86–173.
- Picard, C. 1962. *Les Murailles 1er fasc.: Les portes sculptées à images divines*. Études Thasiennes VIII. Paris: École française d'Athènes – Editions de Boccard.
- Picard, O. 1985. «Thasos et la Macédoine aux IVE et IIIe siècle». *CRAI* 129: 761–76.

- Picard, O. 2012. «VII. Τα νομίσματα: Η νομισματοκοπία της Θάσου κατά την ελληνική και ρωμαϊκή αρχαιότητα». Στο *Οδηγός της Θάσου*, επιμ. Y. Grandjean και F. Salviat, μτφ. Μ. Σανιδάς. 357–72. Paris – Athènes: École française d'Athènes – De Boccard Édition-Diffusion.
- Picard, O. 2014. «Τα νομίσματα της Θάσου». Στο *Η Θάσος στην τροχιά των αιώνων*, επιμ. Α. Παπαευθυμίου-Παπανθίμου, 113–36. Μεταμόρφωση Αττικής: Εκδόσεις Μεδεών.
- Picard, O. 2019α. «La foundation de la cite nouvelle (680–670)». Στο *Thasos: Heurs et Malheurs d'un Eldorado Antique*, επιμ. A. Gross de Beler, 15–7. Paris: École française d'Athènes – Éditions Picard.
- Picard, O. 2019β. «La montée en puissance de Thasos (680 465)». Στο *Thasos: Heurs et Malheurs d'un Eldorado Antique*, επιμ. A. Gross de Beler, 17–20. Paris: École française d'Athènes – Éditions Picard.
- Picard, O. 2019γ. «Une indépendance à l'ombre de la Macédoine (360–196)». Στο *Thasos: Heurs et Malheurs d'un Eldorado Antique*, επιμ. A. Gross de Beler, 24–6. Paris: École française d'Athènes – Éditions Picard.
- Picard, O. και C. Avezou. 1914. «Les fouilles de Thasos (1913)». *CRAI* 58.3: 276–305.
- Pieniążek-Sikora, M. 2003. «Some Comments on Northwest Pontic and North Aegean Settlement Architecture in the Last Quarter of the Second Millenium BC». Στο *Identifying Changes: The Transition from Bronze to Iron Ages in Anatolia and its Neighbouring Regions, Proceedings of the International Workshop, Istanbul, November 8–9, 2002*, επιμ. B. Fischer, H. Genz, É. Jean και K. Köroglou, 29–40. Istanbul: Türk Eskiçağ Bilimleri Enstitüsü.
- Pike, K.L. 1967. *Language in Relation to a Unified Theory of the Structures of Human Behavior*. 2η έκδ. Hague: Mouton.
- Plantzos, D. 2011. Βιβλιοκρισία *Αρχαιολογίες του ελληνικού παρελθόντος: Τοπία, μνημεία και αναμνήσεις*, της S.E. Alcock. *Historien* 11: 225–28.
- Polat, Y. 2004. «A Grey Monochrome Karchesion from Daskyleion». *Türkiye Bilimler akademisi Arkeoloji Dergisi* VII: 215–23.
- Polignac, F. 1984. *La naissance de la cité grecque: Cultes, espace et société, VIIIe–VIIe siècles*. Paris: Éditions la découverte.
- Pollit, J.J. 2000. «The Phantom of a Rhodian School of Sculpture». Στο *From Pergamon to Sperlonga. Sculpture and Context*, επιμ. de Grumond N.T. και B.S. Ridgway, 92–110. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.
- Pouilloux, J. 1954. *Recherches sur l'histoire et les cultes de Thasos I. De la fondation de la cité à 196 av. J.-C.* Études Thasiennes III. Paris: De Boccard.
- Pouilloux, J. 1955. «Glaucos, fils de Leptine, Parien». *BCH* 79: 75–86.
- Pouilloux, J. 1959. «Inscriptions, topographie et monuments de Thasos». *REA* 61: 273–99.
- Pouilloux, J. 1979. «Une enigme thasienne: le passage des théores». Στο *Thasiaca*, επιμ. École française d'Athènes, 129–41. *BCH Suppl.* V. Paris: École française d'Athènes.
- Pouilloux, J. 1982. «La fondation de Thasos: archéologie, littérature et critique historique». *Rayonnement grec, Hommages à Charles Delvoye*: 91–101.
- Pouilloux, J. 1994. «Théogénès de Thasos ... quarante ans après». *BCH* 118: 194–206.
- Prayon, F. 2004. *Οι Ετρούσκοι: Ιστορία, Θρησκεία, Τέχνη*. Μτφ. Α. Φωσβινκέλ. Αθήνα: MIET.
- Puech, E. 1983. «Présence phénicienne dans les îles à la fin du IIe millénaire. À propos de deux coupes inscrites». *RBibl* 90: 365–95.
- Queyrel, F. 2005. *L'Autel de Pergame: images et pouvoir en Grèce d'Asie*. Antiqua 9. Paris: Éditions Picard.
- Quinn, J.C. 2018. *In Search of the Phoenicians*. Princeton, Oxford: Princeton University Press.
- Ramage, N.H. και A. Ramage. 2000. *Ρωμαϊκή Τέχνη. Από τον Ρώμυλο ως τον Κωνσταντίνο*. Μτφ. Χ. Ιωακειμίδου. Θεσσαλονίκη: University Studio Press.
- Rasmussen, T.B. 2006. *Bucchero pottery from southern Etruria*. 2η έκδ. New York: Cambridge University Press.
- Reese, D.S. 1987. «Palaikastro Shells and Bronze Age Purple-Dye Production in the Mediterranean Basin». *BSA* 82: 201–206.
- Regel, W., E. Kurtz και B. Korabiev. 1975. *Actes de l'Athos*. VI. *Actes de Philothée*. Βυζαντινά Χρονικά, Παράρτημα Κ. Amsterdam: Hakkert.
- Reinhardt, C. 2018. *Akroter und Architektur: Figürliche Skulptur auf Dächern griechischer Bauten vom 6. bis zum 4. Jahrhundert v. Chr.* Image & Context 18. Berlin – Boston: De Gruyter.

- Renfrew, C. και P. Bahn. 2000. *Archaeology: Theory Methods and Practice*. 3η έκδ. London: Thames & Hudson.
- Rhodes, P.J. και R. Osborne, Επιμ. 2004: *Greek Historical Inscriptions, 404–323 BC*. New York: Oxford University Press.
- Richter, G.M.A. 1961. *Archaic Gravestones of Attica*. Bedminster Bristol – Oak Park Illinois: Bristol Classical Press, Bolchazy-Carducci Publishers.
- Ricoeur, P. 2000. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Éditions du Seuil.
- Ricoeur, P. 2004. *Memory, History, Forgetting*. Μτφ. K. Blamey και D. Pellauer. Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Ridgway, B.S. 2000. *Hellenistic Sculpture II*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Robert, L. 1989. *Opera Minora Selecta. Épigraphie et antiquités grecques*, Tome VI. Amsterdam: Adolf M. Hakkert Ed.
- Robinson, D.M. 1942. *Necrolynthia, a study in Greek burial customs and anthropology*. Excavations at Olynthus 11. Baltimore, London: Johns Hopkins Press.
- Rocca, F. 2019. «The horologion of Dexippos: A Fresh Insight into Hellenistic Lemnos». Στο *From Document to History: Epigraphic Insights into the Greco-Roman World*, επιμ. Noreña C. και N. Papazarkadas, 120–34. Leiden – Boston: Brill.
- Rolley, C. 1965. «Le sanctuaire des dieux patrôoi et le Thesmophorion de Thasos». *BCH* 89: 441–83.
- Rolley, C. και F. Salviat. 1963. «Une statue d'Hadrien sur l'agora de Thasos». *BCH* 87: 548–78.
- Rostovtzeff, M. 1933. *History of the Ancient World*, Vol. II: *Rome*. Oxford: Clarendon Press.
- Roux, G. 1955α. «Chronique des fouilles en 1954: Thasos I. L'Agora». *BCH* 79: 344–53.
- Roux, G. 1955β. «Chronique des fouilles en 1954: Thasos II. Le «passage» des théores et le problème du prytanée thasien». *BCH* 79: 353–64.
- Roux, G. 1961. *L'architecture de l'Argolide aux IVe et IIIe siècles avant J.-C.* BÉFAR 199. Paris: Édition de Boccard.
- Roux, G. 1979. «L' Héracleion thasien. Problèmes de chronologie et d' architecture». Στο *Thasiaca* επιμ. École française d'Athènes, 191–212. *BCH Suppl. V*. Paris: École française d'Athènes.
- Rutherford, I. 2007. «10. *Theoria and theatre at Samothrace. The Dardanos of Dymas*». Στο *The Greek theatre and festivals documentary studies. Oxford Studies in Ancient Documents*, επιμ. P. Wilson, 279–93. Oxford: Oxford University Press.
- Σαλωνίδης, Θ. 1997. «Ελληνιστικό κτήριο στην αρχαία Θάσο». *Αρχαιολογικό Έργο στη Μακεδονία και τη Θρακία* 7 (1993): 573–84.
- Σαριπανίδη, Β. 2013. «Παράρτημα Β'. Ορολογία: Αντιπροσωπευτικές κεραμικές κατηγορίες του Βορειοελλαδικού χώρου (Πρώιμη Εποχή του Σιδήρου-πρώιμος 5ος αι. π.Χ.)». Στο *Κεραμικά Εργαστήρια στο Βορειοανατολικό Αιγαίο (8ος – αρχές 5ου αι. π.Χ.)*, *Ημερίδα ΑΜΘ 2010*, επιμ. Π. Αδάμ-Βελένη, Ε. Κεφαλίδου και Ε. Τσιαφάκη, 245–54. Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Ζήτη.
- Σαχίνη, Ν. 2011. «Το πλοίο και τα εξαρτήματά του ως ανάθημα και ως μνημείο νίκης». Μεταπτ. διατρ., Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης.
- Σγούρου, Μ., Π. Μάλαμα και Σ. Παπαδόπουλος 1996. «Θάσος-Νεκρόπολη». *ArchDelt* 51: 552–56.
- Σγούρου, Μ., F. Blondé, A. Muller, N. Beaudry, M. Kohl, T. Koželj και Γ. Σανίδας. 2006. «Παλαιοχριστιανική οικία στον Λιμένα Θάσου στις βόρειες παρυφές του Αρτεμισίου. Ανασκαφή στο οικόπεδο Η. Κόκκινου 2004». *Αρχαιολογικό Έργο στη Μακεδονία και τη Θρακία* 18, 2004: 43–55.
- Σημαντώνη-Μπουρνιά, Ε. 1999. «Η ανάγλυφη κεραμική στα παράλια του Β. Αιγαίου». Στο *Αρχαία Μακεδονία VI, Ανακοινώσεις κατά το Στ' Διεθνές Συμπόσιο, Μνήμη Ιουλίας Βοκοτοπούλου*, τ. Β', 1011–29. Θεσσαλονίκη: IMXA.
- Σίμωνι, Α. 1998. «Το αρχαίο πολεμικό λιμάνι της Θάσου». *ArchDelt*, 49–50Α (1994–1995): 133–60.
- Σίμωνι, Α.Γ. 2017. «Ο «κλειστός» πολεμικός λιμένας της Θάσου». Στο *Θάσος. Μητρόπολη και αποικίες. Πρακτικά του διεθνούς συμποσίου στη μνήμη Μαρίας Σγούρου, Θάσος 21–22 Σεπτεμβρίου 2006*, επιμ. D. Mulliez και Z. Bonias, 113–22. Paris: École française d'Athènes.
- Σισμανίδης, Κ. 2003. *Αρχαία Στάγαιρα: Η πατρίδα του Αριστοτέλη*. Αθήνα: ΥΠΠΟ–ΤΑΠΑ.
- Σταμπολίδης, Ν.Χ. 2012. «Φοίνικες και Αιγαίο κατά την Πρώιμη Εποχή του Σιδήρου». Στο *Έλληνες και Φοίνικες στα σταυροδρόμια της Μεσογείου. Κατάλογος έκθεσης*, επιμ. Π. Αδάμ-Βελένη και Ε. Στεφανή, 49–59. Θεσσαλονίκη: Αρχαιολογικό Μουσείο Θεσσαλονίκης.

- Sakellariou, M.B. 1989. *The Polis-State, Definition and Origin*. Meletēmata 4. Athens: Research Centre for Greek and Roman Antiquity.
- Sakellariou, M.B. 2009. *Ethnè Grecs à l'âge du bronze*, Vol. 1–2. Meletēmata 47. Athènes: Centre de Recherches de l'Antiquité de l'Académie d'Athènes.
- Salviat, F. 1956α. «Chronique des fouilles en Grèce en 1955. Thasos». *BCH* 80: 406–430.
- Salviat, F. 1956β. «Le monument de Théogénès sur l'agora de Thasos». *BCH* 80: 147–60.
- Salviat, F. 1959. «Décrets pour Épié fille de Dionysos. Déesses et sanctuaires thasiens». *BCH* 83: 362–97.
- Salviat, F. 1960. «Le bâtiment de scène du théâtre de Thasos». *BCH* 84: 300–16.
- Salviat, F. 1962. «Lions d'ivoire orientaux à Thasos». *BCH* 86: 95–116.
- Salviat, F. 1979α. «Les colonnes initiales du catalogue des théores et les institutions thasiennes archaïques». Στο *Thasiaca*, επιμ. École française d'Athènes, 107–27. *BCH Suppl.* V. Paris: École française d'Athènes.
- Salviat, F. 1979β. «Déméter Eleusinié Patroïé». Στο *Thasiaca*, επιμ. École française d'Athènes, 407–10. *BCH Suppl.* V. Paris: École française d'Athènes.
- Salviat, F. 1983. «Catalogues des théores de Thasos, objections et réponses». *BCH* 107: 181–87.
- Salviat, F. και J. Servais. 1964. «Stele indicatrice thasienne trouvée au sanctuaire d'Aliki». *BCH* 88: 267–87.
- Salviat, F., A. Salač και F. Chapouthier, 1956. «Le théâtre de Samothrace». *BCH* 80: 118–46.
- Sams, K.G. 1992. «Observations on Western Anatolia». Στο *The Crisis Years: The 12th Century B.C. From Beyond the Danube to the Tigris*, επιμ. W.A. Ward και M.S. Joukowsky, 56–60. Dubuque, Iowa: Kendall/Hunt Publishing company.
- Samuel, R. 1994. *Theatres of Memory*, Vol. 1: *Past and Present in Contemporary Culture*. London – New York: Verso.
- Samuel, R. 1998. *Theatres of Memory*, Vol. 2: *Island Stories. Unravelling Britain*. London – New York: Verso.
- Sanidas, G.M. 2017. «Activités économiques dans l'espace urbain de la cité: quelques approches à partir du cas de Thasos (viiie-ive s. av. n.è.)». Στο *Θάσος. Μητρόπολη και αποικίες/Thasos. Métropole et colonies, Πρακτικά του διεθνούς συμποσίου στη μνήμη Μαρίνας Σγούρου, Θάσος, 21–22 Σεπτεμβρίου 2006*, επιμ. D. Mulliez και Z. Bonias, 123–42. Ελληνογαλλικές έρευνες V. Paris – Athènes: Édition De Boccard – Diffusion, École française d'Athènes.
- Sanidas, G.M., Y. Bassiakos, M. Georgakopoulou, E. Filippaki, B. Jagou και N. Nerantzis. 2016. «*Polykmetos Sideros*: À propos du fer en Grèce Antique». *RA* 6: 279–301.
- Sanidas, G.M., D. Malamidou και N. Nerantzis. 2018. «Paros, Thasos and the Question of Mining and Metal Production before and after Colonization: Review and Perspectives». Στο *Η Πάρος και οι Αποικίες της, Πρακτικά Δ' Διεθνούς Επιστημονικού Συνεδρίου Αρχαιολογίας Πάρου και Κυκλάδων, Παροικιά Πάρου, 11–14 Ιουνίου 2015*, επιμ. N. Κατσωνοπούλου, 251–65. Αθήνα: Ινστιτούτο Αρχαιολογίας Πάρου και Κυκλάδων.
- Sapouna-Sakellarakis, E., J.J., Coulton και I.R. Metzger. 2002. *The fort at Phylla, Vrachos: excavations and researches at a late archaic fort in central Euboea*. *BSA Suppl.* 33. London: BSA.
- Schliemann, H. 1880. *Ilios: The City and Countr of the Trojans*. London: Harper and Brothers.
- Schonert-Geiss, E. 1996. «Zur Münzprägung von Samothrake: Ein Überblick». Στο *ΧΑΡΑΚΤΗΡ: Αφιέρωμα στη Μαντώ Οικονομίδου*, επιμ. E. Κυπραίου, N. Ζαφειροπούλου, 271–76. Δημοσιεύματα του Αρχαιολογικού Δελτίου 57, Αθήνα: ΥΠΠΟ-ΤΑΠΑ.
- Scott, L. 2005. *Historical commentary on Herodotus*, Book 6. Leiden, Boston: Brill.
- Segre, M. 1932–1933. «Iscrizioni greche di Lemno». *ASAtene* 15–16, 289–314.
- Segre, M. και C.G. Pugliese. 1949–1951. «Tituli Camirenses». *ASAtene* 27–29: 141–318.
- Servais, J., J.-P. Sodini, A. Lambraki και T. Koželj. 1980. *Aliki I. Les deux sanctuaires. Les carrières de marbre à l'époque paléochrétienne*. Paris: École française d'Athènes – Diffusion de Boccard.
- Sève, M. 2006. «Bulletin épigraphique: Rapports avec l'achéologie». *REG* 119: 611–28.
- Sève, M. 2012. «Bulletin épigraphique: Rapports avec l'achéologie». *REG* 125: 516–36.
- Seyrig, H. 1927. «Quatre cultes de Thasos». *BCH* 51: 178–233.
- Seyrig, H. 1965. «Un édifice et un rite de Samothrace». *CRAI* 109: 105–10.
- Sgourou, M. 2002. «Excavating Houses and Graves: Exploring Aspects of Everyday Life and Afterlife in Ancient

- Thasos». Στο *Excavating Classical Culture. Recent Archaeological Discoveries in Greece*, επιμ. Stamatopoulou M. και M. Yeroulanou, 1–12. BAR-IS 1031. Oxford: Archaeopress.
- Sgourou, M., F. Blondé, A. Muller, N. Beaudry, M. Kohl, T. Kozeli και G. Sanidas. 2004–2005. «Thasos: A Fouille des abords Nord de l'Artémision». *BCH* 128–129: 734–51.
- Schachter, A. 1992. «Policy, cult, and the placing of Greek sanctuaries». Στο *Le Sanctuaire Grec: Huit Exposés Suivis de Discussions, Vandœuvres-Genève, 20–25 août 1990*, επιμ. Schachter, A. και J. Bingen Jean, 1–57. Entretiens sur l'Antiquité classique, 37. Vandœuvres – Genève: Fondation Hardt.
- Shalганova, T. και A. Gotzev. 1995. «Problems of Research on the Early Iron Age». Στο *Prehistoric Bulgaria*, επιμ. Bailey, D.W. και I. Panayotov, 327–43. Madison, Wisconsin: Prehistory Press.
- Shapiro, A.H. 2000. «Modest Athletes and Liberated Women: Etruscans on Black-figured Vases». Στο *Not the Classical Ideal*, επιμ. B. Cohen, 315–37. Leiden, Boston: Brill.
- Shear, J.L. 2017. «Writing Past and Present in Hellenistic Athens: The Honours for Demosthenes». Στο *Writing Matters*, επιμ. I. Berti, K. Bolle και F. Opdenhoff, 161–70. Stroth – Berlin – Munich – Boston: De Gruyter.
- Simantoni-Bournia, E. 1992. *La Céramique à Reliefs au Musée de Chios*. Βιβλιοθήκη της εν Αθήναις Αρχαιολογικής Εταιρείας 125. Αθήνα: εν Αθήναις Αρχαιολογική Εταιρεία.
- Simine, S.A. 2013. *Mediating Memory in the Museum. Trauma, Empathy, Nostalgia*. London: Palgrave Macmillan.
- Sintès, G. 2003. «Thasos, un port depuis l'Antiquité... malgré tout». *BCH* 127: 123–38.
- Skinner, J.E. 2012. *The Invention of Greek Ethnography from Homer to Herodotus*. Oxford – New York: Oxford University Press.
- Smith, A.D. 2005. *The Ethnic Origins of Nations*. 14η έκδ. Maiden – Oxford: Carlton Blackwell Publishing.
- Smith, A.D. 2009. *Ethno-symbolism and Nationalism. A cultural approach*. London – New York: Routledge.
- Smith, P. 2006. *Πολιτισμική Θεωρία. Μια εισαγωγή*. Μτφ. Α. Κατσίκερος Αθήνα: Εκδόσεις Κριτικής.
- Smith, R.R.R. 1991. *Hellenistic Sculpture*. London: Thames & Hudson.
- Sodini, J.-P. 2011. «Thasos protobyzantine». *CRAI*, 155.2: 1161–1207.
- Sodini, J.-P. και K. Kolokotsas. 1986. *Aliki II: La basilique double*. Études Thasiennes X. École française d'Athènes. Paris: Diffusion de Boccard.
- Sotiropoulou, S., I. Karapanagiotis, K.S. Andrikopoulos, T. Marketou, K. Birtacha, και M. Marthari 2021. «Review and New Evidence on the Molluscan Purple Pigment Used in the Early Late Bronze Age Aegean Wall Paintings». *Heritage* 4.1: 171–187.
- Sourvinou-Inwood, C. 2003. «Herodotos (and others) on Pelasgians: Some Perceptions of Ethnicity». Στο *Herodotus and his World: Essays from a Conference in Memory of George Forrest*, επιμ. Derow P. και R. Parker, 103–44. Oxford – New York: Oxford University Press.
- Spivey, N. 1997. *Etruscan Art*. London: Thames & Hudson.
- Stampolidis N.C. και A. Kotsonas. 2006. «Phoenicians in Crete». Στο *Ancient Greece from the Mycenaean palaces to the Age of Homer*, επιμ. Deger-Jalkotzy S. και I.S. Lemos, 337–60. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Stevens, N.L.C. 2009. «A New Reconstruction of the Etruscan Heaven». *AJA* 113: 153–64.
- Stewart, A. 2016. «The Nike of Samothrace: Another View». *AJA* 120: 399–410.
- Stieglitz, R.R. 1994. «The Minoan Origin of Tyrian Purple». *The Biblical Archaeologist*. 57: 46–54.
- Stoddart, S.K.F. 2009. *A Historical Dictionary of the Etruscans*. Historical Dictionary of Ancient Civilizations and Historical Eras 24. Lanham Maryland – Toronto – Plymouth UK: The Scarecrow Press, Inc.
- Stoyanov, J. 1997. *Early Iron Age Tumular Necropolis*. Sboryanovo I. Sofia: International Scholars Publications.
- Streuding, J.H. 2014. «Success at Sea: Maritime Votive Offerings and Naval Dedications in Antiquity». Μεταπτ. διατρ., Graduate and Professional Studies of Texas A&M University.
- Sznycer, M. 1979. «L'inscription phénicienne de Tékke». *Kadmos* 18: 89–93.
- Τερκενλή, Θ.Σ. 1996. *Το Πολιτισμικό Τοπίο: Γεωγραφικές Προσεγγίσεις*. Αθήνα: Εκδόσεις Παπαζήση.
- Τιβέριος, Μ. 1992. «Από τη νησιωτική κεραμική παραγωγή των αρχαϊκών χρόνων στο βορειοελλαδικό χώρο». *Αρχαιολογικό Έργο στη Μακεδονία και τη Θρακία* 3 (1989): 615–23.
- Τιβέριος, Μ. 2004. «Οι Πανεπιστημιακές Ανασκαφές στο Καραμπουρνάκι Θεσσαλονίκης και η Παρουσία

- των Φοινίκων στο Β. Αιγαίο». Στο *Το Αιγαίο στην Πρώιμη Εποχή του Σιδήρου, Πρακτικά του Διεθνούς Συμποσίου, Ρόδος 1–4 Νοεμβρίου 2002*, επιμ. Ν. Σταμπολίδης και Α. Γιαννικούρη, 295–306. Αθήνα: Αρχαιολογικό Ινστιτούτο Αιγαϊακών Σπουδών, Πανεπιστήμιο Κρήτης.
- Τιβέριος, Μ. 2012. «Η παρουσία των Φοινίκων στο Β. Αιγαίο». Στο *Έλληνες και Φοίνικες στα σταυροδρόμια της Μεσογείου. Κατάλογος έκθεσης 20/12/2011–20/09/2012*, επιμ. Π. Αδάμ-Βελένη και Ε. Στεφανή, 65–9. Θεσσαλονίκη: Αρχαιολογικό Μουσείο Θεσσαλονίκης.
- Τιβέριος, Μ. 2013. «Ταξινόμηση ντόπιας κεραμικής στον μακεδονικό χώρο κατά την Εποχή του Σιδήρου – ορισμένες δευτερές σκέψεις». Στο *Κεραμικά Εργαστήρια στο Βορειοανατολικό Αιγαίο (8ος – αρχές 5ου αι. π.Χ.), Ημερίδα ΑΜΘ 2010*, επιμ. Π. Αδάμ-Βελένη, Ε. Κεφαλίδου και Δ. Τσιαφάκη, 15–24. Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Ζήτη.
- Τιβέριος, Μ. 2020. «Θέρμη: Η προκάτοχος της Θεσσαλονίκης». Στο *Θεσσαλονίκη. Όψεις μιας αρχαίας μητρόπολης. Δώδεκα αρχαιολογικά κείμενα*, επιμ. Θ. Στεφανίδου-Τιβερίου, 9–20. Θεσσαλονίκη: University Studio Press.
- Τριαντάφυλλος, Δ. 1984. «Αρχαϊκό Νεκροταφείο στη Δυτική Θράκη». *ASAtene* LXI NS XLV: 179–207.
- Τσάκος, Κ. 1970. «Αρχαιότητες και Μνημεία Σάμου και Κυκλάδων: Σάμος». *ArchDelt* 24 B2 (1968): 376–90.
- Τσάκος, Κ. 1973. «Αρχαιότητες και Μνημεία Νήσων Αιγαίου: Σάμος». *ArchDelt* 25 B2 (1970): 416–18.
- Τσαρσάβopoulos, Α. 1992. «Κ Εφορεία Προϊστορικών και Κλασικών Αρχαιοτήτων. Ανασκαφικές Εργασίες. Νομός Λέσβου. Μήθυμνα». *ArchDelt* 42 B2 (1987): 481–82.
- Τσατσοπούλου-Καλούδη, Π. 2015. «1. Εισαγωγή. 1.2 Η Αρχαία Ζώνη». Στο *Αρχαία Ζώνη Ι. Το Ιερό του Απόλλωνα*, επιμ. Π. Τσατσοπούλου-Καλούδη, Cl. Brixhe, X. Παρδαλίδου, Σ. Ηλιοπούλου, Κ. Καλούδη, Μ. Γαλάνη-Κρίκου, Α. Ζουρντζή, Π. Τσελέκας, Ρ. Βεροπουλίδου και Δ. Νικολαΐδου, 67–113. Κομοτηνή: ΥΠΠΟΑ, ΕΦΑ Έβρου, Περιφέρεια Αν. Μακεδονίας-Θράκης.
- Thiersch, H. 1931. «Die Nike von Samothrake, ein rhodisches Werk und Anathem». *GöttNachr.*: 336–78.
- Tilley, C. 1994. *A Phenomenology of Landscape. Places, Paths and Monuments*. Oxford – Providence: Berg Publishers.
- Tiverios, M. 2008. «Greek Colonisation of the Northern Aegean». Στο *Greek Colonisation: An Account of Greek Colonies and Other Settlements Overseas*, Vol. 2, επιμ. G.R. Tsetschladze, 1–154. Leiden – Boston: Brill.
- Tomlinson, R.A. 1981. Βιβλιοκρισίες: *Aliki I: Les deux sanctuaires*, του J. Servais: *Les carrières de marbre à l'époque paléochrétienne*, των J.-P. Sodini, A. Lambraki, T. Koželj. *JHS* 101: 210–11.
- Torbov, N. 1993. «Thracian Finds from Vratsa District». *Bulletin of the Museums of North-West Bulgaria* 21: 27–43.
- Toynbee, J.M.C. 1971. *Death and Burial in the Roman World*. Ithaca – New York: Cornell University Press.
- Trigger, B.G. 2005. *Μια Ιστορία της Αρχαιολογικής Σκέψης*. Μτφ. Β. Λαλιώτη. Αθήνα: Εκδόσεις Αλεξάνδρεια.
- Tzocher, C. 2018. «Markets, Amphora Trade and Wine Industry: The Case of Thasos». Στο *The Ancient Greek Economy: Markets, Households and City-States*, επιμ. E.M. Harris, D.M. Lewis και M. Woolmer, 230–53. Cambridge – New York: Cambridge University Press.
- Tubb, J.N. 1998. *Peoples of the Past: Canaanites*. London: British Museum Press.
- Ulf, C. 2017. «2. An ancient question: the origin of the Etruscans». Στο *Etruscology*, επιμ. A. Naso, 11–34. Boston – Berlin: De Gruyter.
- Utili, F. 1995. *Die Archaische Necropole von Assos*. Asia Minor Studien 31. Bonn: Verlag Dr. Rudolf Habelt.
- Van Berchem, D. 1967. «Sanctuaires d'Hercule-Melqart. Contribution à l'étude de l'expansion phénicienne en Méditerranée». *Syria* 44: 73–109.
- van den Berg, K.A.M. 2018. «Keeping in touch in a changing world: Network dynamics and the connections between the Aegean and Italy during the Bronze Age-Iron Age Transition (ca.1250–1000 BC)». Διδ. διατ., Vrije Universiteit Amsterdam.
- Van der Linde, D. 2013. «The Samothracian cult and the maritime world (4th century BC – 2nd century AD)». Στο *A kaleidoscope of maritime perspectives: essays on the archaeology, art history and landscape history of the maritime world view*, επιμ. D. Raemaekers, 81–8. Groningen: University of Groningen/Groningen Institute of Archaeology & Barkhuis.
- van der Meer, L.B. 2004. «Etruscan origins: Language and Archaeology». *BABesch* 79: 51–7.
- van Dommelen, P. 2005. «Colonial Interactions and Hybrid Practices: Phoenician and Carthaginian Settlement

- in the Ancient Mediterranean». Στο *The Archaeology of Colonial Encounters: Comparative Perspectives*, επιμ. G.J. Stein, 109–41. Santa Fe – Oxford: School of American Research Press.
- van Dommelen, P. 2012. «Colonialism and Migration in the Ancient Mediterranean». *Annual Review of Anthropology* 41: 393–409.
- van Dommelen, P. και C.G. Bellard. 2008. *Rural Landscapes of the Punic World*. Monographs in Mediterranean Archaeology 11. London – Oakville: Equinox.
- van Gennepe, A. 1960. *The Rites of Passage*. Μτφ. B.M. Vizedom και L.C. Gabrielle. Chicago: University of Chicago Press.
- Vandersleyen, C. 1987. «L'Étymologie de Phoïnix, 'Phénicien'». Στο *Phoenicia and the East Mediterranean in the First Millennium B.C., Proceedings of the Conference held in Leuven from the 14th to the 16th of November 1985*, Studia Phoenicia V, Orientalia Lovaniensia Analecta 22, επιμ. E. Lipiński, 19–22. Leuven: Peeters.
- Vansina, J. 1985. *Oral Tradition as History*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- Veropoulidou, R. 2025. «Unravelling Purple Dye Production in the Bronze Age Aegean. An archaeomalacological perspective on its chaîne opératoire». Στο *Porphyra. The Materiality of Purple Dye Production and Use in Cyprus and the Aegean from Prehistory to the Late Roman Period*, επιμ. D. Mylona, T.M. Brogan, M. Eaby και M. Iacovou, 21–40. Belgium: Presses universitaires de Louvain.
- Vian, F. 1963. *Les origines de Thebes: Cadmos et les Spartes*. Paris: Klincksieck.
- Viviers, D. 2001. «Rapport sur les travaux de l'École française d'Athènes en 2000. Thasos: 2. Les abords Sud-Est du théâtre». *BCH* 125: 601–8.
- Vlachou, V. 2012. «Death and Burial in the Greek World: IV. Greek funerary rituals in their archaeological context». *ThesCRA* VIII: 363–84.
- Vlassopoulos, K. 2007. *Unthinking the Greek Polis. Ancient Greek History beyond Eurocentrism*. Cambridge – New York: Cambridge University Press.
- Vlassopoulos, K. 2011. «Regional perspectives and the study of Greek history». *Incidenza dell'antico dialoghi di storia greca* 9: 9–31.
- Vogler, H. 1984. «Die Spuren früher Färberei im Minoerreich auf Kreta». *Deutscher Färbere-Kalender* 88: 193206.
- Vokotopoulou, I. και A.-P. Christides. 1995. «A cypriot graffito on an SOS amphora from Mende, Chalcidice». *Kadmos* 34: 5–12.
- Vox, O. 1994. «I Sinti in Anacreonte». *Hermes* 122: 116–18.
- Wallace, R.E. 2014. «14. Language, Alphabet, and Linguistic Affiliation». Στο *A Companion to the Etruscans*, επιμ. Sinclair B. και A.A. Carpino, 203–23. Malden – Oxford – Sussex: Wiley Blackwell.
- Warden, P.G. 2013. «23. The Importance of Being Elite: The Archaeology of Identity in Etruria (500–200)». Στο *A Companion to the Archaeology of the Roman Republic*, επιμ. E.J. DeRose, 354–68. Malden – Oxford – Chichester: Wiley-Blackwell.
- Wathelet, P. 1974. «Les Phéniciens dans la composition formulaire de l'épopée grecque». *RBPhil* 52: 5–14.
- Wathelet, P. 1983. «Les Phéniciens et la tradition homérique». *Studia Phoenicia* I–II: 235–243.
- Webb, P.A. 1996. *Hellenistic Architectural Sculpture*. Madison WI: University of Wisconsin Press.
- Weill, R. 1921. «Phéniciens, Égéens et Hellènes dans la Méditerranée primitive». *Syria* 2: 120–44.
- Weill, N. 1985α. *La plastique archaïque de Thasos. Figurines et statues de terre cuite de l'Artemision*. Études Thasiennes XI. Paris: École française d'Athènes – De Boccard.
- Weill, N. 1985β. «Images d'Artémis à l'Artémision de Thasos». Στο *ΕΙΔΩΛΟΠΟΙΪΑ, Actes du colloque sur les problèmes de l'image dans le monde méditerranéen classique, Château de Lourmain en Provence 2–3 septembre 1982*, επιμ. H. Metzger, 137–48. Roma: Giorgio Bretschneider.
- Welcker, F.G. 1824. *Die Aeschylische Trilogie Prometheus und die Kabirenweibe zu Lemnos nebst Winken über die Trilogie des Aeschylus überhaupt*. Darmstadt: Leske.
- Wertsch, J.V. και D.M. Billingsley. 2011. «The role of narratives in commemoration: remembering as mediated action». Στο *HERITAGE, MEMORY and IDENTITY*, επιμ. A. Helmut και R.I. Yudhishtir, 25–38. The Cultures and Globalization Series 4. Los Angeles – London – New Delhi – Singapore – Washington DC: SAGE.
- Wescoat, B.D. 2005. «Buildings for votive ships on Delos and Samothrace». Στο *Architecture and Archaeology in*

- the Cyclades: papers in honour of J.J. Coulton*, επιμ. Μ. Yeroulanou και Μ. Stamatopoulou, 153–72. BAR-IS 1455. Oxford: Archaeopress.
- Wescoat, B.D. 2010. «James R. McCredie and Samothracian Architecture». Στο *Samothracia Connections: Essays in honour of James R. McCredie*, επιμ. Ο. Palagia και B.D. Wescoat, 5–32. Oxford: Oxbow Books.
- Wescoat, B.D. 2012. «Chapter Three: Coming and Going in the Sanctuary of the Great Gods, Samothrace». Στο *Architecture of the Sacred: Space, Ritual and Experience from Classical Greece to Byzantium*, επιμ. B.D. Wescoat και R.G. Ousterhout, 66–113. New York: Cambridge University Press.
- Wescoat, B.D. 2015. «Thoughts on the Design of the Nike Precinct». Στο *The Winged Victory of Samothrace: Rediscovering a Masterpiece*, επιμ. Μ. Hamiaux, L. Laugier και J.-L. Martinez, 174–81. Paris: Musée du Louvre and Somogy Éditions de l'Art.
- Wescoat, B.D. 2016. «Chapter 29. New Directions in Hellenistic Sanctuaries». Στο *A Companion to Greek Architecture*, επιμ. M.M. Miles, 424–39. Oxford: Wiley Blackwell.
- Wescoat, B.D. 2017. *Samothrace 9: The Monuments of the Eastern Hill, Excavations Conducted by the Institute of Fine Arts New York University*. Princeton, New Jersey: ASCSA.
- Wescoat, B.D. 2020. «Chapter 19. Architectural Documentation and Visual Evocation: Choices, Iterations, and Virtual Representation in the Sanctuary of the Great Gods on Samothrace». Στο *New Directions and Paradigms for the Study of Greek Architecture Interdisciplinary Dialogues in the Field*, επιμ. P. Sapiirstein και D. Scahill, 305–21. Leiden – Boston: Brill.
- Wescoat, B.D., S.L. Blevins, M.L. Popkin, J. Paga, A. Farinholt Ward, M.C. Page και W. Size. 2020. «Interstitial Space in the Sanctuary of the Great Gods on Samothrace». Στο *Hellenistic Architecture and Human Action. A case of reciprocal influence*, επιμ. Haug A. και A. Müller, 41–62. Leiden: Sidestone Press.
- Whitley, J. 2001. *The Archaeology of Ancient Greece*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Winter, J. 2006. «Notes on the Memory Boom». Στο *Memory, Trauma and World Politics*, επιμ. D. Bell, 54–73. London: Palgrave Macmillan.
- Winter, J. 2007. «The Generation of Memory: Reflections on the 'Memory Boom'». *Archives & Social Studies: A Journal of Interdisciplinary Research* 1: 363–97.
- Woolley, L. 1921. «La Phénicie et les peuples égéens». *Syria* 2: 177–94.
- Woolmer, M. 2020. *Φοίνικες. Ιστορία και Πολιτισμός. Μια εισαγωγή*. Μτφ. Μ. Παπαηλιάδη. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.
- Χαμηλάκης, Γ. 2015. *Η αρχαιολογία και οι αισθήσεις: βίωμα, μνήμη και συν-κίνηση*. Μτφ. Ν. Κούρκουλος. Αθήνα: Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου.
- Χρυσανθοπούλου, Β. 2017. *Τόποι Μνήμης στην Καστελλοριζιακή Μετανάστευση και Διασπορά*. Σειρά Ειδικών Μελετών της Μετανάστευσης & Διασποράς Νο 9. Αθήνα: Εκδόσεις Παπαζήση.
- Yates, F.A. 1966. *The Art of Memory, Selected Works of Francis Yates*. Abigton-on-Thames: Routledge.
- Yerushalmi, Y.H. 1982. *Zakhor. Jewish history and Jewish memory*. Seattle and London: University of Washington Press.
- Young, R.S. 1969. «Old Phrygian Inscriptions from Gordion: Toward a History of the Phrygian Alphabet». *Hesperia* 38.2: 252–96.
- Zannis, A.G. 2014. *Le pays entre le Strymon et le Nestos: géographie et histoire (VIIe-IVe siècle avant J.-C.)*. Μελετήματα 71. Athènes: EIE–IIE.
- Zelnick-Abramovitz, R. 2004. «Settlers and Dispossessed in the Athenian Empire». *Mnemosyne* 57.3: 325–45.

ΕΙΚΟΝΕΣ ΚΑΙ ΠΗΓΕΣ ΕΙΚΟΝΩΝ

ΕΙΚΟΝΕΣ

Εικόνα 1. Θάσος, πόλις και χώρα.

Εικόνα 2. Τοπογραφικό του θασιακού άστεως (© EFA, Σχέδιο: Wurch-Koželj Manuela).

Εικόνα 3. Θάσος, Αγορά. Γενικό τοπογραφικό (© EFA, Σχέδιο: Wurch-Koželj Manuela).

Εικόνα 4. Θάσος, Αγορά. Σημεία αυτοκρατορικής λατρείας κατά Evangelidis 2008, εικ. 4.

Εικόνα 5. Θάσος, Τομέας ΒΑ της Αγοράς. Διακρίνονται η δίοδος των θεωρών (46), τα δύο άνδρα του Αρτεμισίου (52 και 55), η πλατεία του Αρτεμισίου και τα μνημεία της (48, 49, 50) η παλαιοχριστιανική κατοικία DOM5 (51) και μέρος του Διονυσίου (56) (© EFA, Σχέδιο: Wurch-Koželj Manuela).

Εικόνα 6. Θάσος, Ηράκλειο και Θερσιλόχειο (© EFA, Σχέδιο: Wurch-Koželj Manuela).

Εικόνα 7. Θάσος, Πύθιο. Κάτοψη του χώρου του Ιερού του Πυθίου Απόλλωνα, όπου κατά τους μεσαιωνικούς χρόνους οικοδομήθηκε κάστρο και τμήμα του αρχαίου τείχους (© EFA, Σχέδιο: Wurch-Koželj Manuela).

Εικόνα 8. Θάσος, Εβραιόκαστρο: Θεσμοφόριο, Δήλιο, παλαιοχριστιανική βασιλική και βόρεια οχύρωση (© EFA, Σχέδιο: Wurch-Koželj Manuela).

Εικόνα 9. Θάσος, Ποσειδώνιο: Κάτοψη της τελικής μορφής του ιερού (© EFA, Σχέδιο: Wurch-Koželj Manuela).

Εικόνα 10. Θάσος, θέατρο, σχεδιαστική αποκατάσταση μέρους του προσκηνίου με την αναθηματική επιγραφή και λεπτομέρεια του τμήματος του θριγκού με την επιγραφή (© EFA).

Εικόνα 11. Θάσος, οι εξέδρες του Λιμένδα και της Κώμιδος: (α) εξέδρα Λιμένδα, κάτοψη και όψη (© EFA), (β) αυλή με την εξέδρα της Κώμιδος, αξονομετρικό (© EFA, Σχέδιο: Wurch-Koželj Manuela).

Εικόνα 12. Θάσος, αψίδα του Καρακάλα, σχεδιαστική αποκατάσταση (© EFA, Σχέδιο: Koželj Tony, Wurch-Koželj Manuela).

Εικόνα 13. Θάσος πύλη Ηρακλή και Διονύσου και πύλη του Σιληνου: (α) σχέδιο του αναγλύφου του Διονύσου (© EFA), (β) το ανάγλυφο του Ηρακλή (© EFA), (γ) το ανάγλυφο του Σιληνού με κάνθαρο (© EFA).

Εικόνα 14. Θάσος, συνοικία της πύλης του Ερμή, κάτοψη νησίδων i-v, οικοδομικές φάσεις 1-5 (© EFA, Σχέδιο: Wurch-Koželj Manuela 2000).

Εικ. 15. Θάσος, συνοικία της πύλης του Σιληνού: (α) φάση 2, περ. 500 π.Χ., (β) φάση 3, περ. 420 π.Χ., (γ) φάση 4, περ. 340 π.Χ., (δ) φάση 5, περ. 250 π.Χ.

Εικόνα 16. Θάσος, ρωμαϊκή συνοικία, κάτοψη του τομέα νοτίως της αγοράς, όπου εντοπίζονται το μάκελλο (38), η πλατεία με τις εκατό πλάκες (40), η εξέδρα του Λιμένδα (44) και το Ωδείο (42) (© EFA, Σχέδιο: Wurch-Koželj Manuela).

Εικόνα 17. Θάσος, κάτοψη του παλαιοχριστιανικού συγκροτήματος DOM5 (©EFA, Σχέδιο: T. Koželj, M. Wurch-Koželj).

Εικόνα 18. Θάσος, νεκροταφεία: Το αρχαίο θασιακό άστυ και ο σύγχρονος οικισμός του Λιμένα με σημειωμένες τις θέσεις όπου βρέθηκαν τάφοι από τη αρχαϊκή μέχρι την παλαιοχριστιανική εποχή (δεδομένα: Παπαδόπουλος κ.ά. 2017, εικ. 1).

Εικόνα 19. Θάσος, Αλυκή: τοπογραφικός χάρτης που περιλαμβάνει τα αρχαία λατομεία και τα μνημεία της χερσονήσου (© EFA, Σχέδιο: M. Wurch-Koželj 2000).

Εικόνα 20. Σαμοθράκη, Ιερό των Μεγάλων Θεών, κάτοψη (© Εφορεία Αρχαιοτήτων Έβρου και κατ' επέκταση

Υπουργείο Πολιτισμού (Ν.4858/2021).

Εικόνα 21. Σαμοθράκη: οι αρχαιολογικές θέσεις

Εικόνα 22. Λήμνος: οι αρχαιολογικές θέσεις

Εικόνα 23. Ηφαιστία: Αρχαίο θέατρο.

Εικόνα 24. Λήμνος, στήλη Καμινίων: Πρόσθια και πλάγια όψη (Εθνικό Αρχαιολογικό Μουσείο, Αθήνα, © Ελληνικό Υπουργείο Πολιτισμού/ Ο.Δ.Α.Π.).

Εικόνα 25. Ετρούσκοι: θέσεις με αντικείμενα βιλανόβιας ή ετρουσκικής προέλευσης στον ελλαδικό χώρο και τα μικρασιατικά παράλια.

Εικόνα 26. Β. Αιγαίο: τρεις κεραμικές κατηγορίες στην περιοχή του Β και ΒΑ Αιγαίου.

Εικόνα 27. Β. Αιγαίο: Θέσεις όπου έχουν βρεθεί κεραμικές κατηγορίες ποικίλων κέντρων παραγωγής, αντίστοιχες με την κεραμική του «Υπογείου» στη Μεθώνη.

Εικόνα 28. Σαμοθράκη, μύστες. Πόλεις προέλευσης στον χώρο του Αιγαίου.

Εικόνα 29. Σαμοθράκη, θεωροί. Πόλεις προέλευσης στον χώρο του Αιγαίου.

ΠΗΓΕΣ ΕΙΚΟΝΩΝ

Εικόνα 1. Πηγή-Copyright: Μούρθος Γ. (βασισμένο στο Brunet και Μπόνιας 2017, σελ. 45, εικ. 1 και *EFA-WebSIG* 2022).

Εικόνα 2. Πηγή-Copyright: École Française d'Athènes, ArchIMAGE: Archives graphiques et photographiques, Cote planothèque: 42753 (στο Grandjean και Salviat 2012, εικ. 22).

Εικόνα 3. Πηγή-Copyright: École Française d'Athènes, ArchIMAGE: Archives graphiques et photographiques, Cote planothèque: 26475 (στο Grandjean και Salviat 2012, εικ. 31).

Εικόνα 4. Πηγή-Copyright υποβάθρου: École Française d'Athènes, ArchIMAGE: Archives graphiques et photographiques, Cote planothèque : 2647 (στο Grandjean και Salviat 2012, εικ. 31). Πηγή δεδομένων: Evangelidis 2008, εικ. 4.

Εικόνα 5. Πηγή-Copyright: École Française d'Athènes, ArchIMAGE: Archives graphiques et photographiques, Cote planothèque: 41342 (στο Grandjean και Salviat 2012, εικ. 47).

Εικόνα 6. Πηγή-Copyright: École Française d'Athènes, ArchIMAGE: Archives graphiques et photographiques, Cote planothèque: 26482 (στο Grandjean και Salviat 2012, εικ. 104).

Εικόνα 7. Πηγή-Copyright: École Française d'Athènes, ArchIMAGE: Archives graphiques et photographiques, Cote planothèque: 26480 (στο Grandjean και Salviat 2012, εικ. 74).

Εικόνα 8. Πηγή-Copyright: École Française d'Athènes, ArchIMAGE: Archives graphiques et photographiques, Cote planothèque: 41348 (στο Grandjean και Salviat 2012, εικ. 68).

Εικόνα 9. Πηγή-Copyright: École Française d'Athènes, ArchIMAGE: Archives graphiques et photographiques, Cote planothèque: 41344 (στο Grandjean και Salviat 2012, εικ. 62).

Εικόνα 10α-β. Πηγή-Copyright: École Française d'Athènes (στο Grandjean και Salviat 2012, εικ. 72).

Εικόνα 11α. Πηγή-Copyright: École Française d'Athènes (στο Grandjean και Salviat 2012, εικ. 46).

Εικόνα 11β. Πηγή-Copyright: École Française d'Athènes, ArchIMAGE: Archives graphiques et photographiques, Cote planothèque: 35905 (στο Grandjean και Salviat 2012, εικ. 29).

Εικόνα 12. Πηγή-Copyright: École Française d'Athènes, ArchIMAGE: Archives graphiques et photographiques, Cote planothèque: 41362 (στο Grandjean και Salviat 2012, εικ. 107).

Εικόνα 13α. Πηγή-Copyright: École Française d'Athènes (στο Grandjean και Salviat 2012, εικ. 97).

Εικόνα 13β. Πηγή-Copyright: École Française d'Athènes (στο Grandjean και Salviat 2012, εικ. 96).

Εικόνα 13γ. Πηγή-Copyright: École Française d'Athènes (στο Grandjean και Salviat 2012, εικ. 85).

Εικόνα 14. Πηγή-Copyright: École Française d'Athènes, ArchIMAGE: Archives graphiques et photographiques, Cote planothèque: 26478 (στο Grandjean και Salviat 2012, εικ. 64).

Εικόνα 15. Πηγή-Copyright: École Française d'Athènes, ArchIMAGE: Archives graphiques et photographiques, Cote planothèque: 41353, 41354, 41355, 41356 (στο Grandjean και Salviat 2012, εικ. 86, 88, 91, 94).

Εικόνα 16. Πηγή-Copyright: École Française d'Athènes, ArchIMAGE: Archives graphiques et photographiques, Cote planothèque: 26476 (στο Grandjean και Salviat 2012, εικ. 43).

Εικόνα 17. Πηγή-Copyright: École Française d'Athènes, ArchIMAGE: Archives graphiques et photographiques, Cote planothèque: 50454.

Εικόνα 18. Πηγή-Copyright: Μούρθος Γ. (βασισμένο στο Παπαδόπουλος κ.ά. 2017, 154 εικ. 1).

Εικόνα 19. Πηγή-Copyright: École Française d'Athènes, ArchIMAGE: Archives graphiques et photographiques, Cote planothèque: 41365 (στο Grandjean και Salviat 2012, εικ. 195).

Εικόνα 20. Πηγή-Copyright: Εφορεία Αρχαιοτήτων Έβρου και κατ' επέκταση Υπουργείο Πολιτισμού (N.4858/2021).

Εικόνα 21. Πηγή-Copyright: Μούρθος Γ. (βασισμένο στους Lehmann 1990, σχεδ. II· Μάτσας 2009, εικ. 1).

Εικόνα 22. Πηγή-Copyright: Μούρθος Γ. (βασισμένο στους Marchiandi 2008, πίν. 1· Ficuciello 2010, εικ. 1 και 9).

Εικόνα 23. Πηγή-Copyright: Εφορεία Αρχαιοτήτων Λέσβου και κατ' επέκταση Υπουργείο Πολιτισμού (N.4858/2021).

Εικόνα 24. Εθνικό Αρχαιολογικό Μουσείο, Αθήνα © Ελληνικό Υπουργείο Πολιτισμού / Ο.Δ.Α.Π.

Εικόνα 25. Πηγή-Copyright: Μούρθος Γ. (βασισμένο στους Gras 1976, 367, ικ462· Naso 2006α, 261–90, 297 εικ. 13· 2013α, 268 εικ. 21, 270 εικ. 26· 2017, 1680, εικ. 87.1· Nijboer 2017, 908 εικ. 49.2· Perkins 2014, 231, εικ. 15.2).

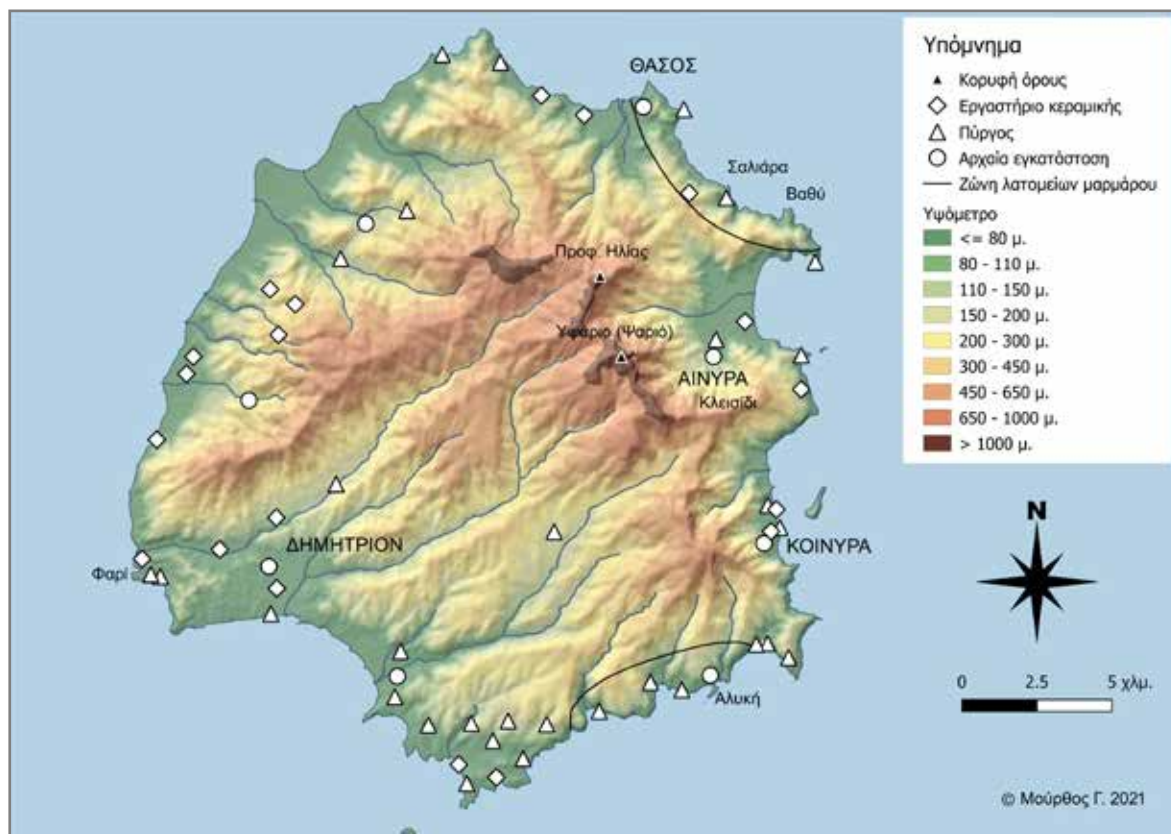
Εικόνα 26. Πηγή-Copyright: Μούρθος Γ. (βασισμένο στους Ficuciello 2013, 28b, εικ. 29b, εικ. 31d· Danile 2011, 52e57, εικ. 29 e 129, εικ. 74).

Εικόνα 27. Πηγή-Copyright: Α. Κοτσώνας (στο Μπέσιος κ.ά. 2012, 124–25 χάρτης 1).

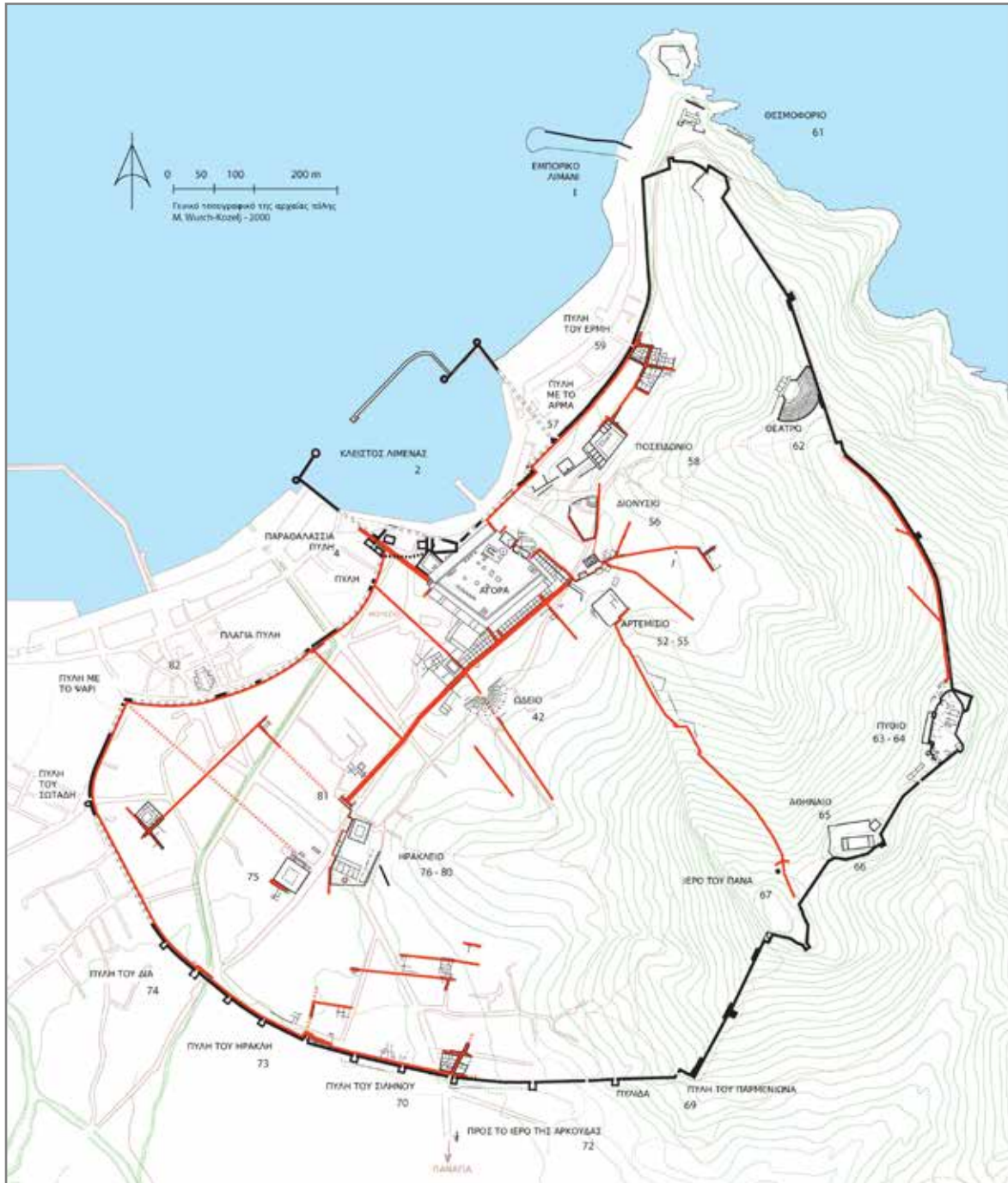
Εικόνα 28. Πηγή-Copyright: Μούρθος Γ. (βασισμένο στο Dimitrova 2008, εικ. 2).

Εικόνα 29. Πηγή-Copyright: Μούρθος Γ. (βασισμένο στο Dimitrova 2008, εικ. 2).

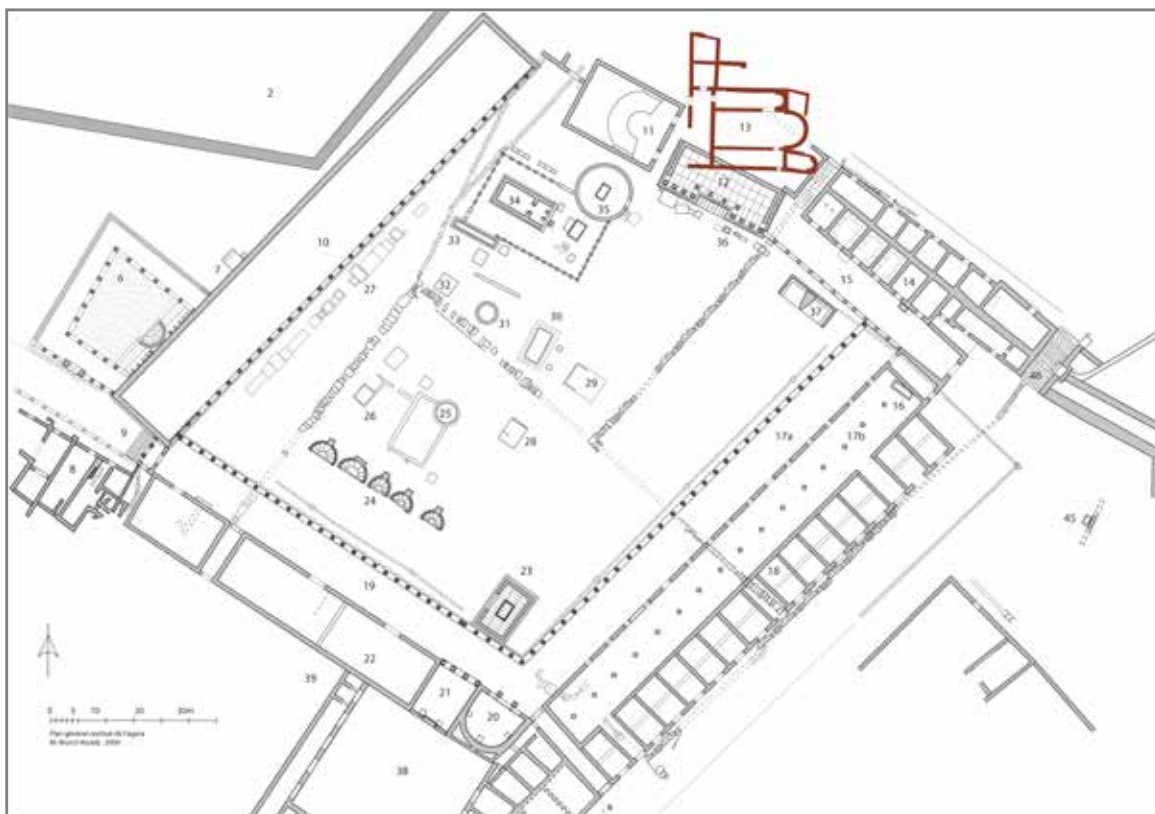
ΕΙΚΟΝΕΣ



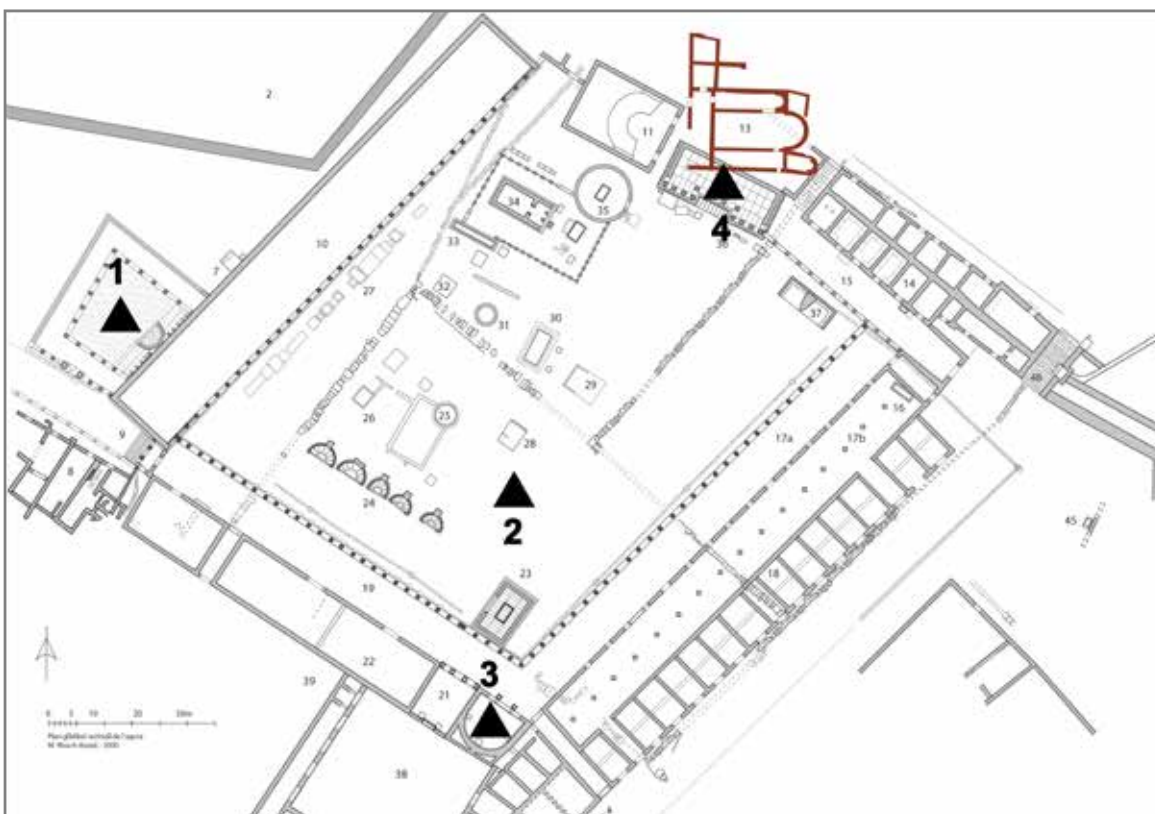
Εικόνα 1. Θάσος, πόλις και χώρα.



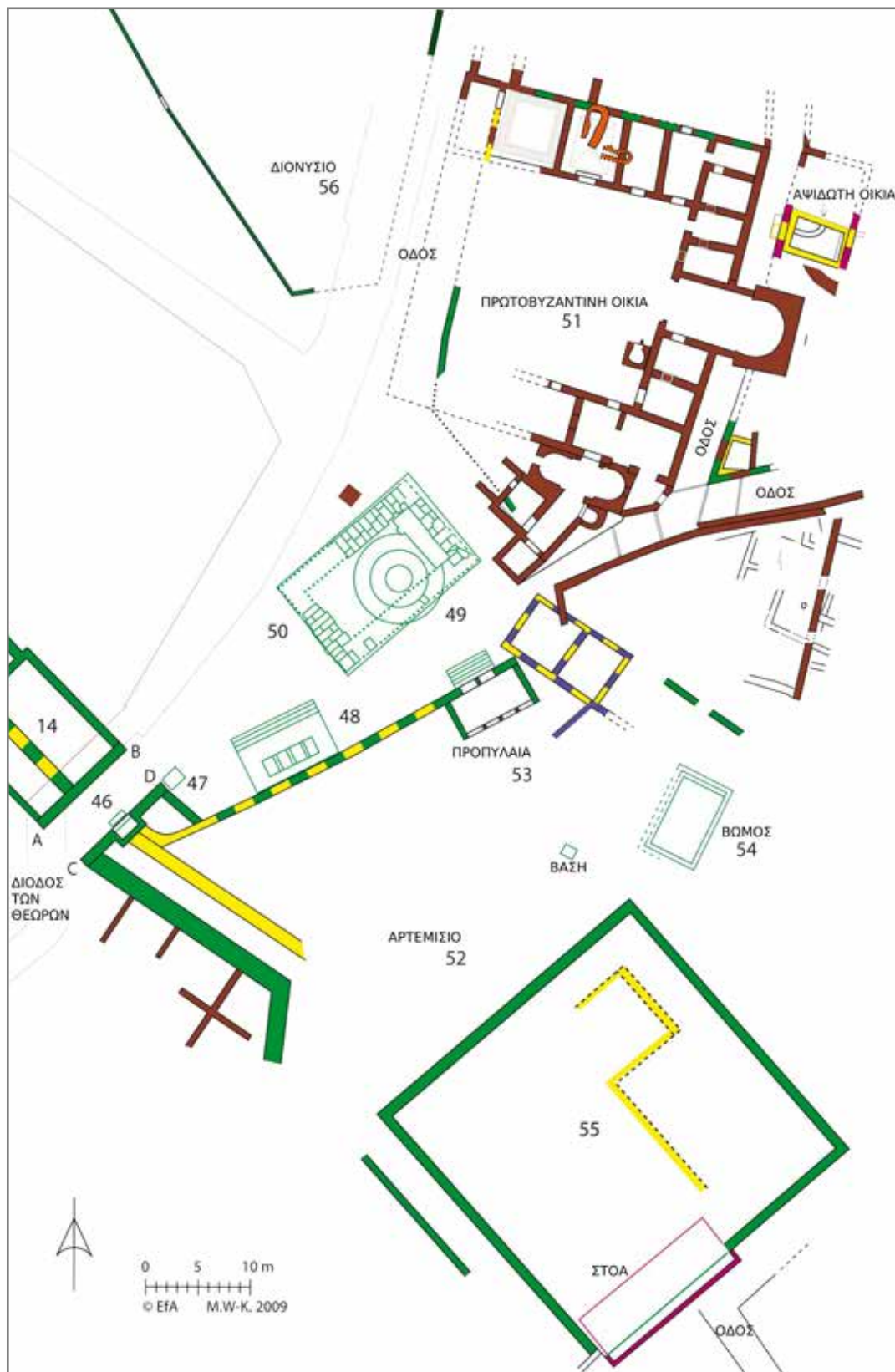
Εικόνα 2. Τοπογραφικό του θασιακου άστεως (© EFA, Σχέδιο: Wurch-Koželj Manuela).



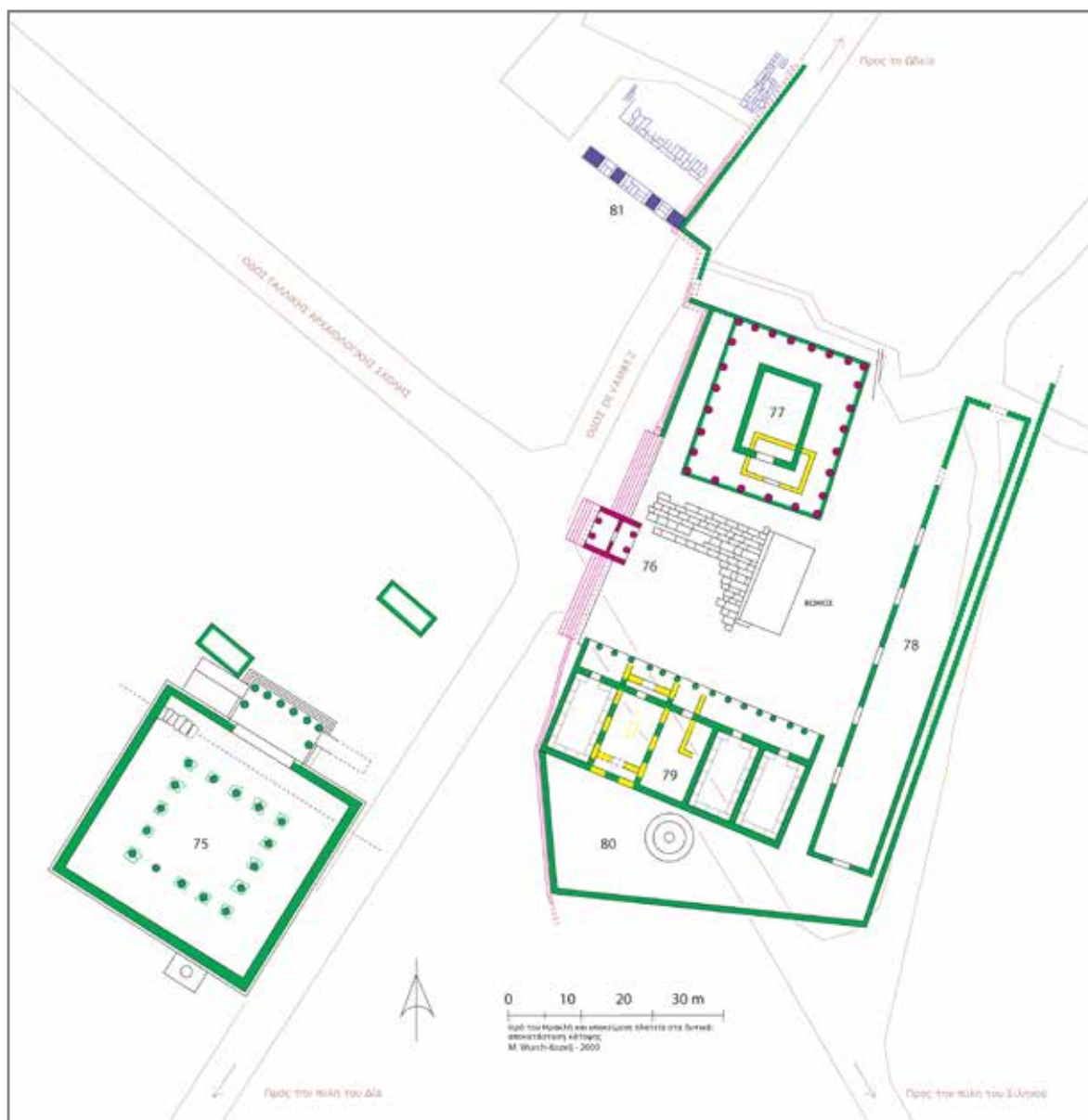
Εικόνα 3. Θάσος, Αγορά. Γενικό τοπογραφικό (© ΕΦΑ, Σχέδιο: Wurch-Koželj Manuela).



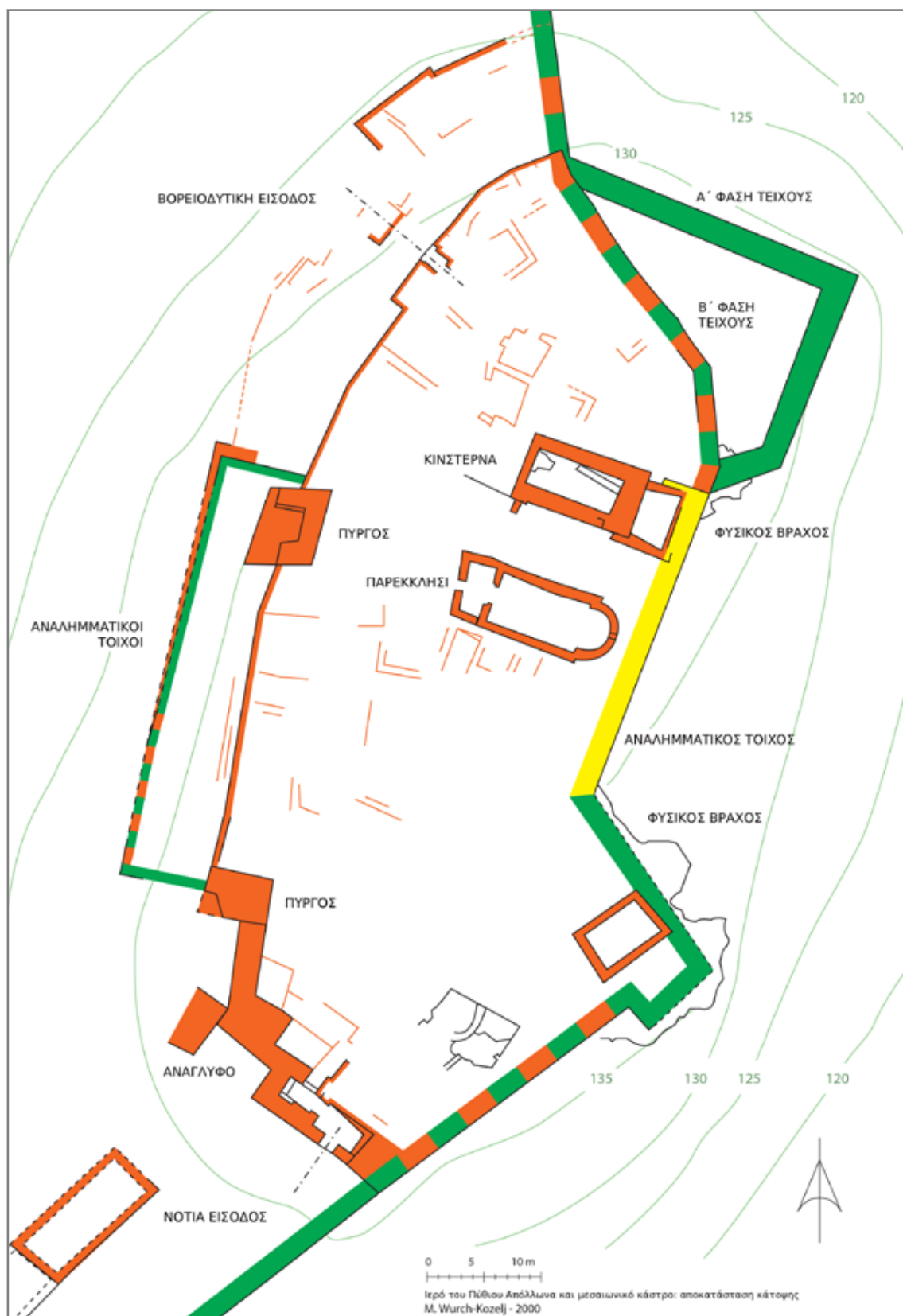
Εικόνα 4. Θάσος, Αγορά. Σημεία αυτοκρατορικής λατρείας κατά Evangelidis 2008, εικ. 4.



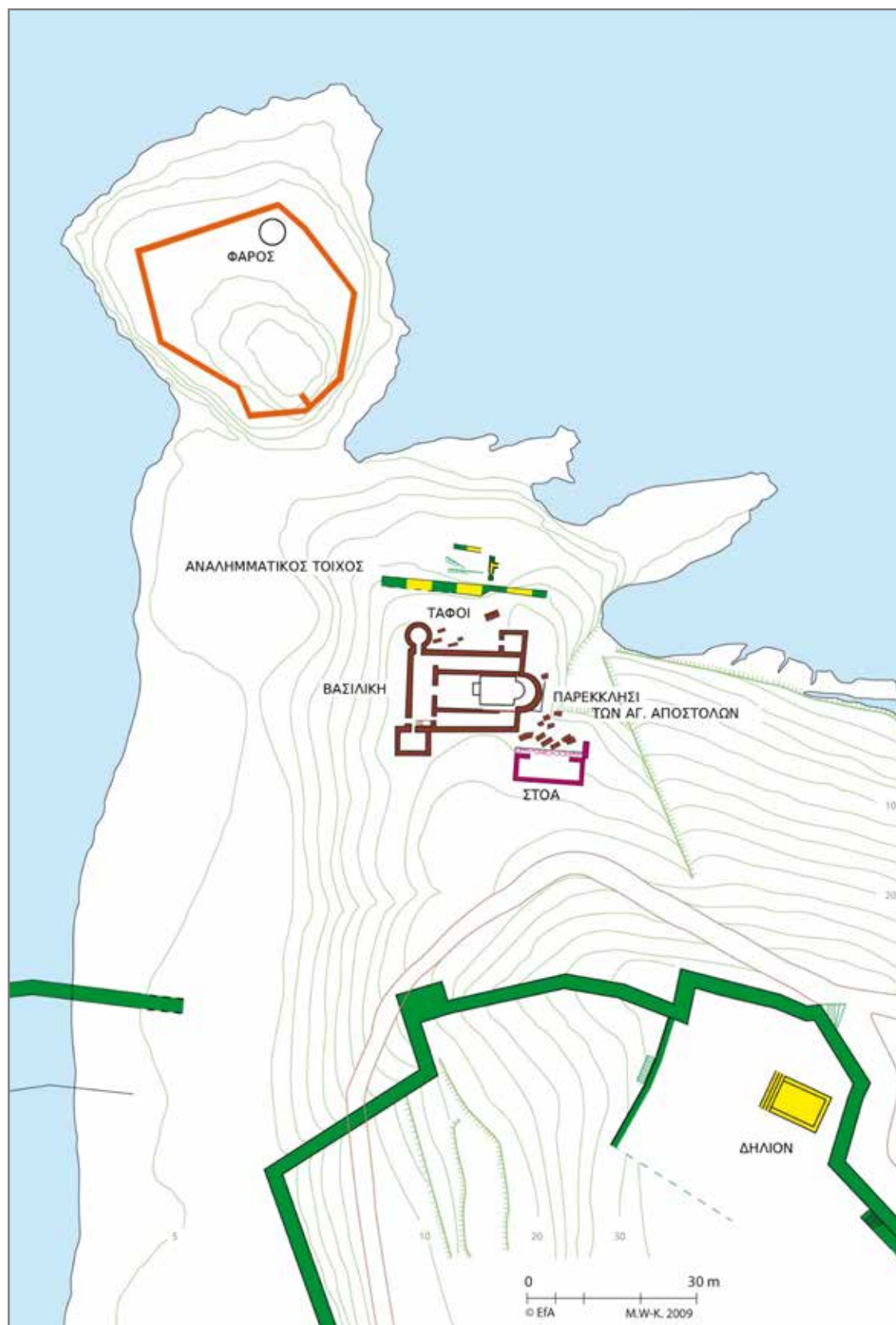
Εικόνα 5. Θάσος, Τομέας ΒΑ της Αγοράς. Διακρίνονται η δίοδος των θεωρών (46), τα δύο άνδρα του Αρτεμισίου (52 και 55), η πλατεία του Αρτεμισίου και τα μνημεία της (48, 49, 50) η παλαιοχριστιανική κατοικία DOM5 (51) και μέρος του Διονυσίου (56) (© EFA, Σχέδιο: Wurch-Koželj Manuela).



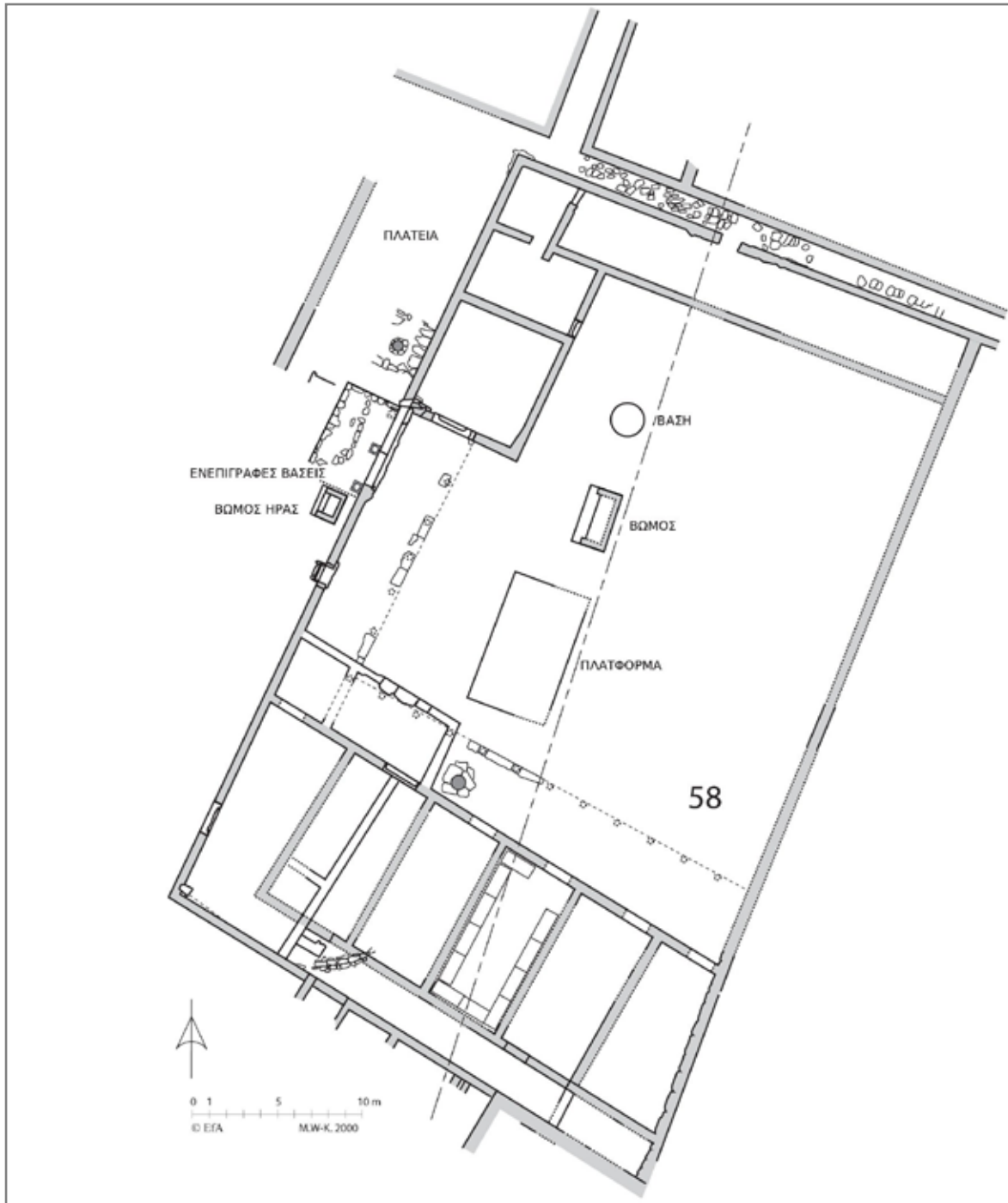
Εικόνα 6. Θάσος, Ηράκλειο και Θερσιλόχειο (© EFA, Σχέδιο: Wurch-Kozelj Manuela).



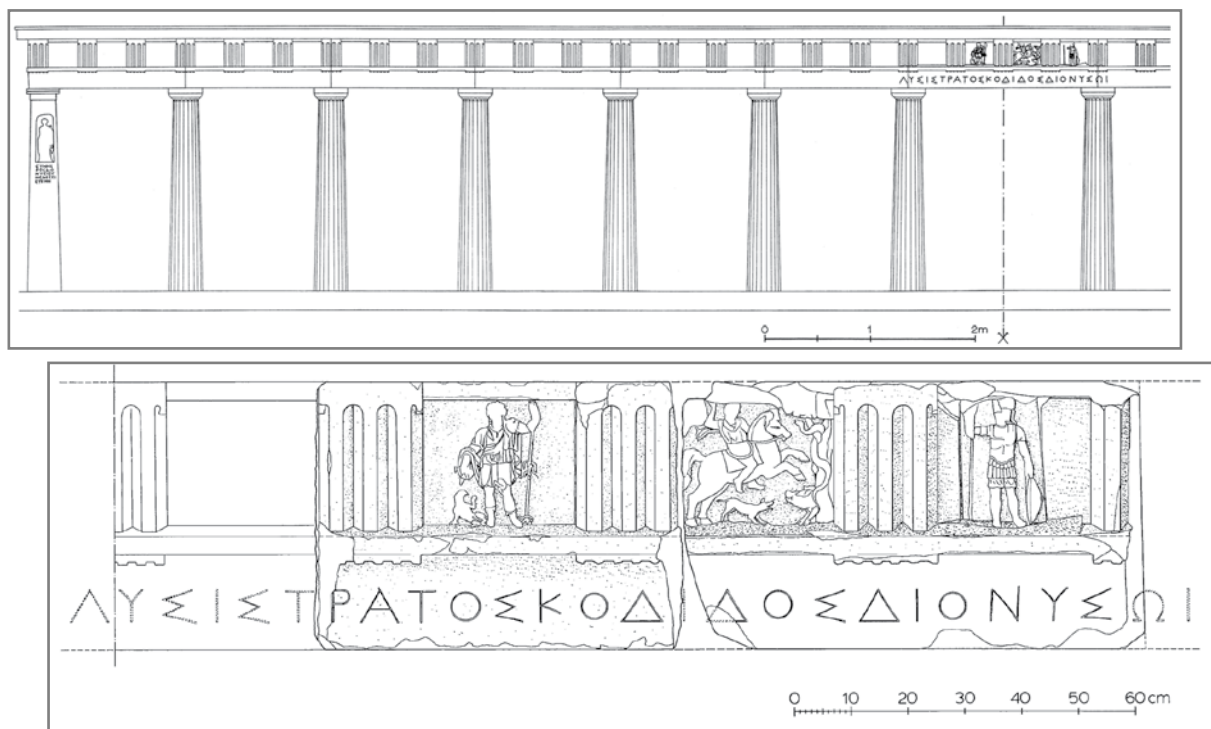
Εικόνα 7. Θάσος, Πύθιο. Κάτοψη του χώρου του Ιερού του Πυθίου Απόλλωνα, όπου κατά τους μεσαιωνικούς χρόνους οικοδομήθηκε κάστρο και τμήμα του αρχαίου τείχους (© EFA, Σχέδιο: Wurch-Kozelj Manuela).



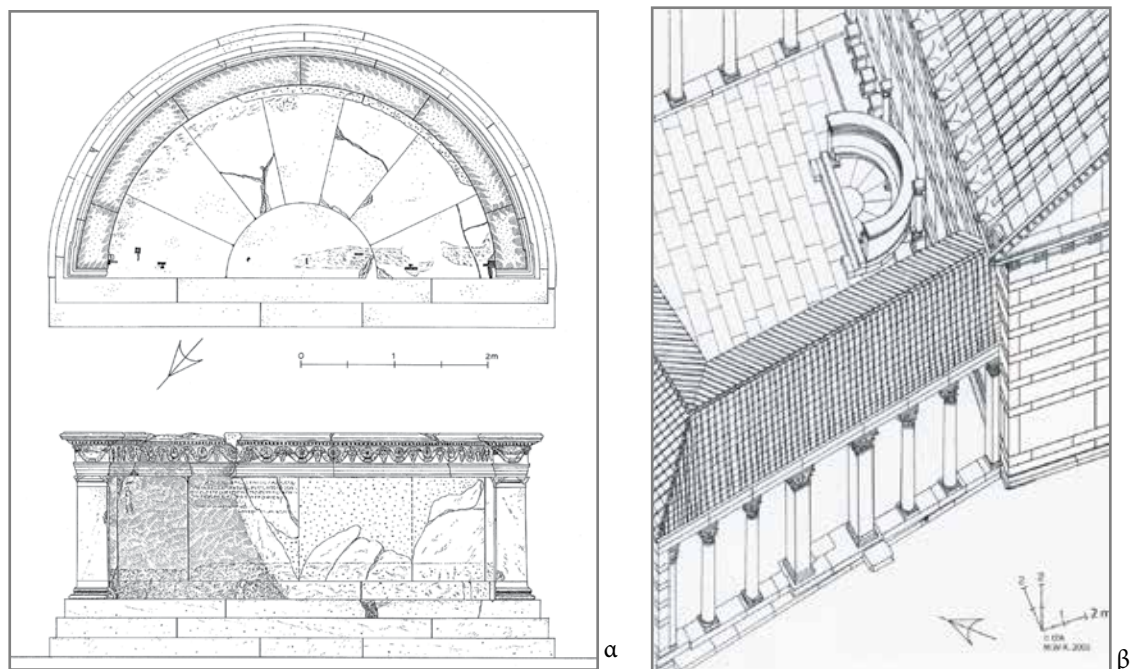
Εικόνα 8. Θάσος, Εβραιόκαστρο: Θεσμοφόριο, Δήλιο, παλαιοχριστιανική βασιλική και βόρεια οχύρωση (© EFA, Σχέδιο: Wurch-Koželj Manuela).



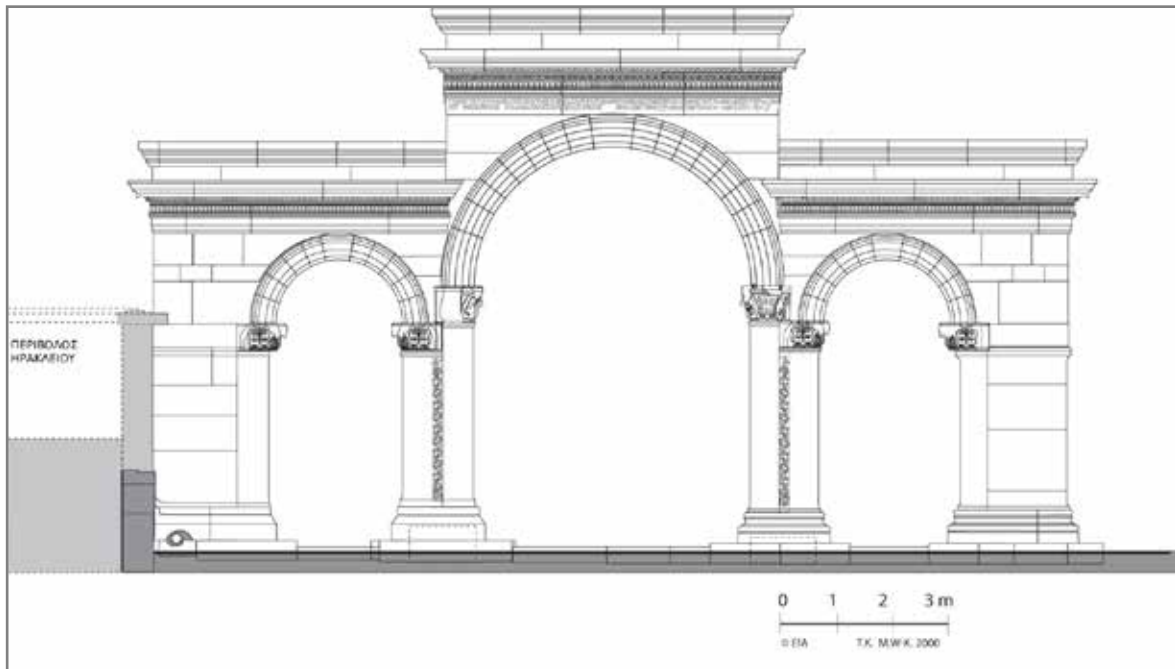
Εικόνα 9. Θάσος, Ποσειδώνιο: Κάτοψη της τελικής μορφής του ιερού (© ΕΓΑ, Σχέδιο: Wurch-Koželj Manuela).



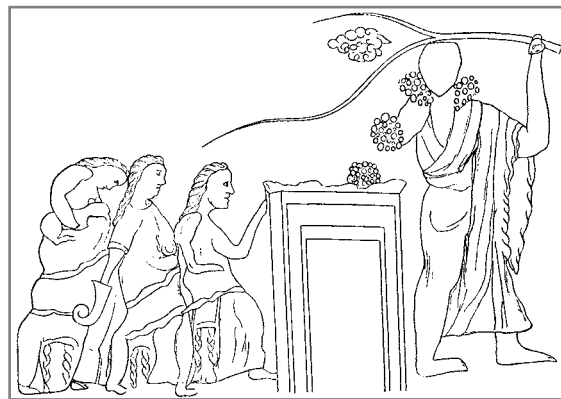
Εικόνα 10. Θάσος, θέατρο, σχεδιαστική αποκατάσταση μέρους του προσκηνίου με την αναθηματική επιγραφή και λεπτομέρεια του τμήματος του θριγκού με την επιγραφή (© EFA).



Εικόνα 11. Θάσος, οι εξέδρες του Λιμένδα και της Κώμιδος: (α) εξέδρα Λιμένδα, κάτοψη και όψη (© EFA), (β) αυλή με την εξέδρα της Κώμιδος, αξονομετρικό (© EFA, Σχέδιο: Wurch-Koželj Manuela).



Εικόνα 12. Θάσος, αψίδα του Καρακάλα, σχεδιαστική αποκατάσταση (© EFA, Σχέδιο: Koželj Tony, Wurch-Koželj Manuela).



α



β



γ

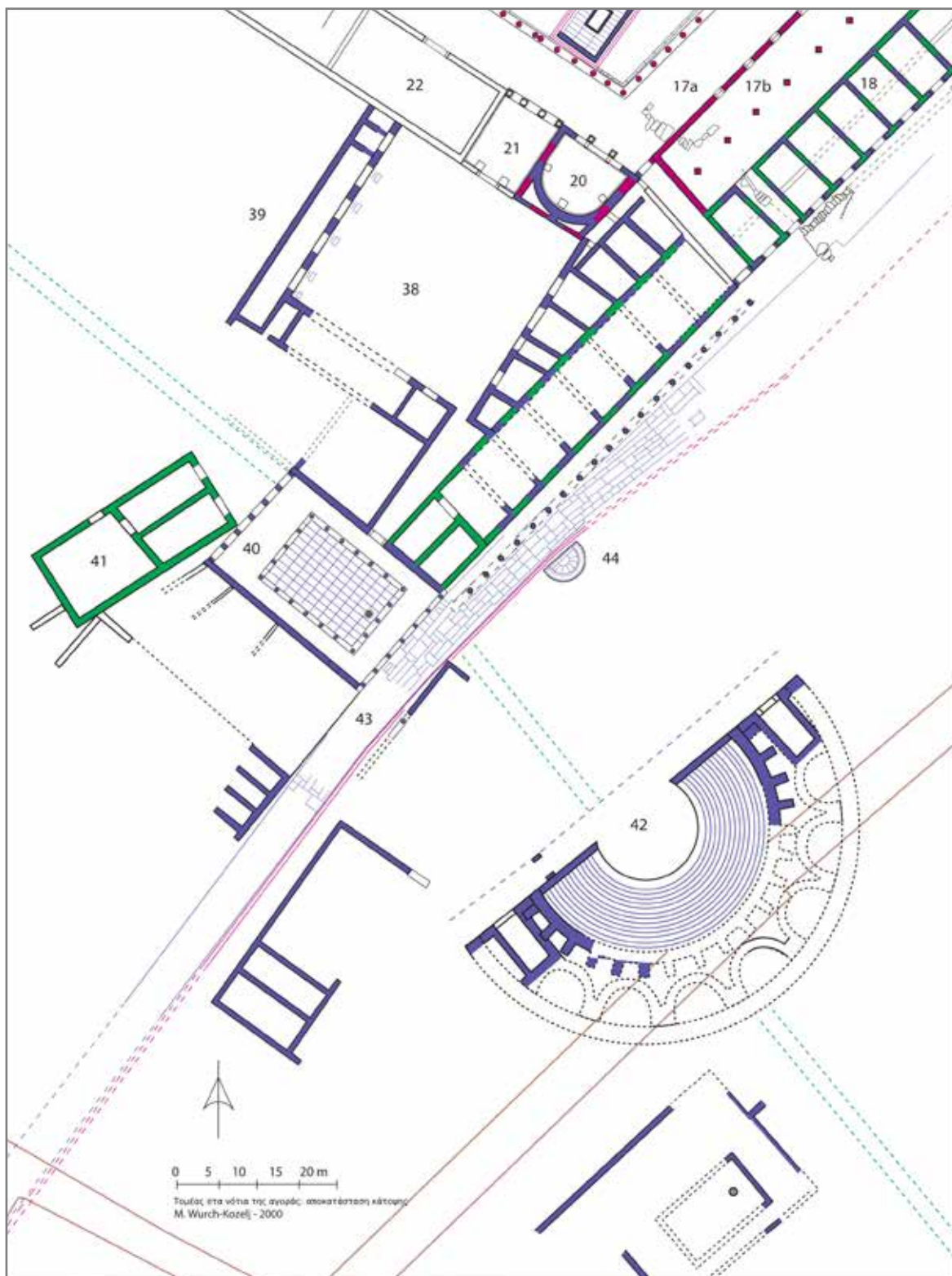
Εικόνα 13. Θάσος πύλη Ηρακλή και Διονύσου και πύλη του Σιληνού: (α) σχέδιο του αναγλύφου του Διονύσου (© EFA), (β) το ανάγλυφο του Ηρακλή (© EFA), (γ) το ανάγλυφο του Σιληνού με κάνθαρο (© EFA).



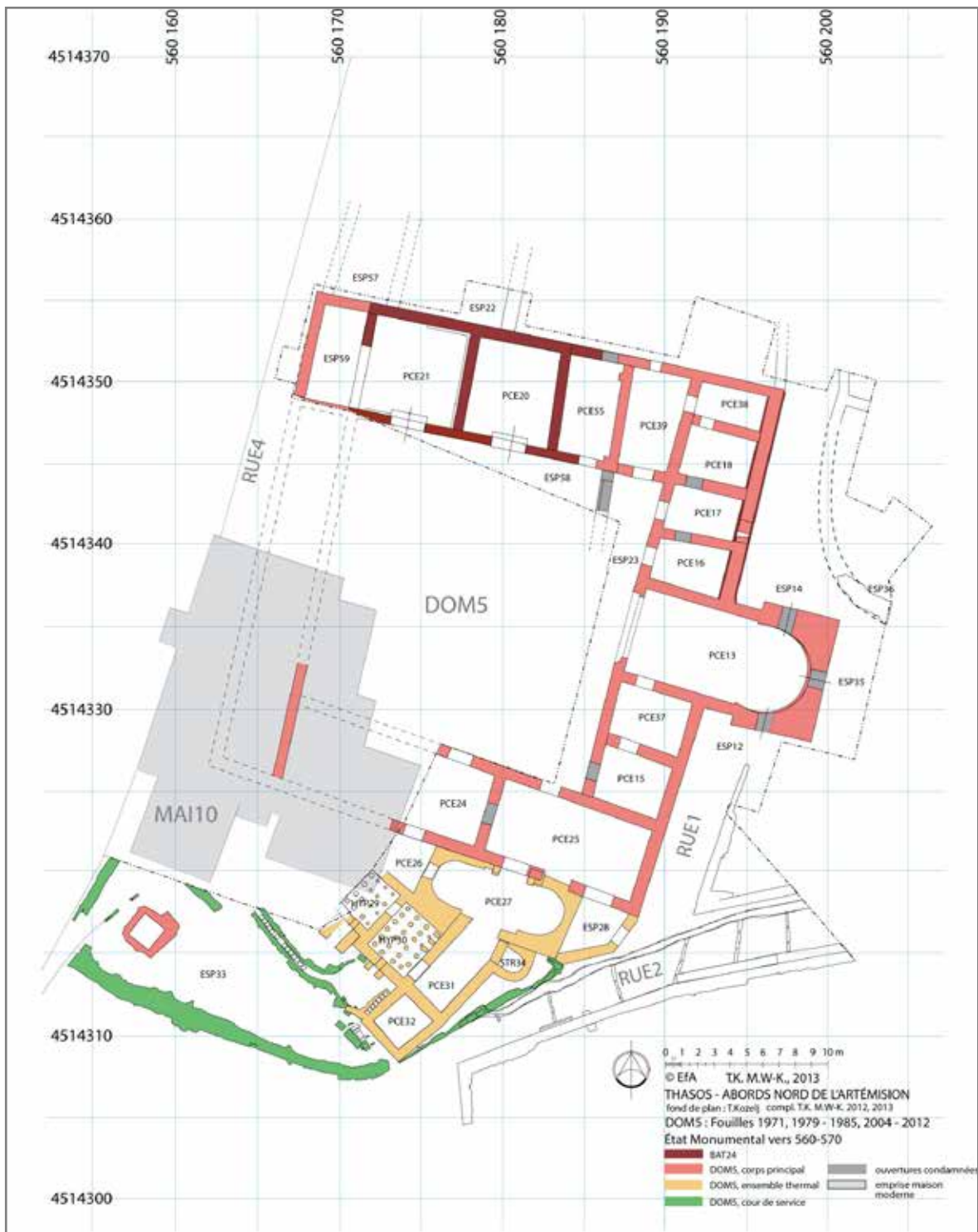
Εικόνα 14. Θάσος, συνοικία της πύλης του Ερμή, κάτοψη νησίδων i-v, οικοδομικές φάσεις 1-5 (© EFA, Σχέδιο: Wurch-Koželj Manuela 2000).



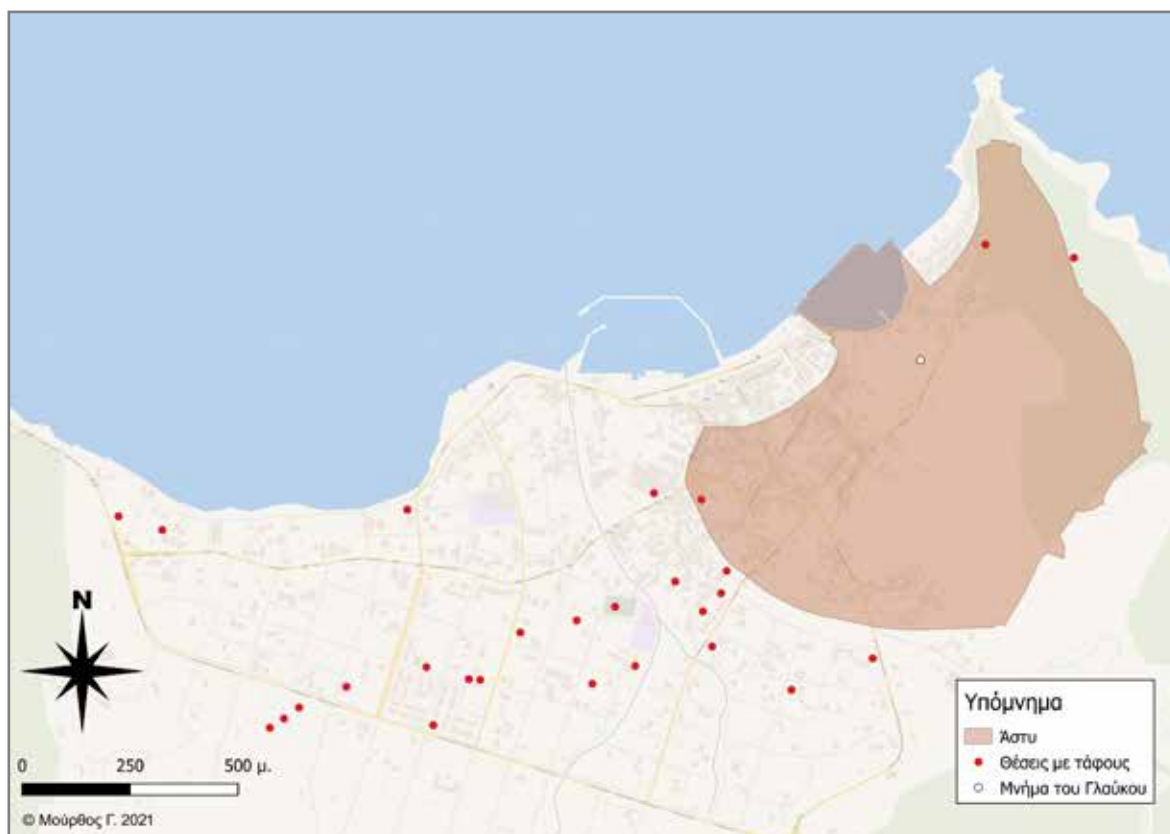
Εικ. 15. Θάσος, συνοικία της πύλης του Σιληνού: (α) φάση 2, περ. 500 π.Χ., (β) φάση 3, περ. 420 π.Χ., (γ) φάση 4, περ. 340 π.Χ., (δ) φάση 5, περ. 250 π.Χ.



Εικόνα 16. Θάσος, ρωμαϊκή συνοικία, κάτοψη του τομέα νοτίως της αγοράς, όπου εντοπίζονται το μάκελλο (38), η πλατεία με τις εκατό πλάκες (40), η εξέδρα του Λιμένδα (44) και το Ωδείο (42) (© ΕΦΑ, Σχέδιο: Wurch-Koželj Manuela).



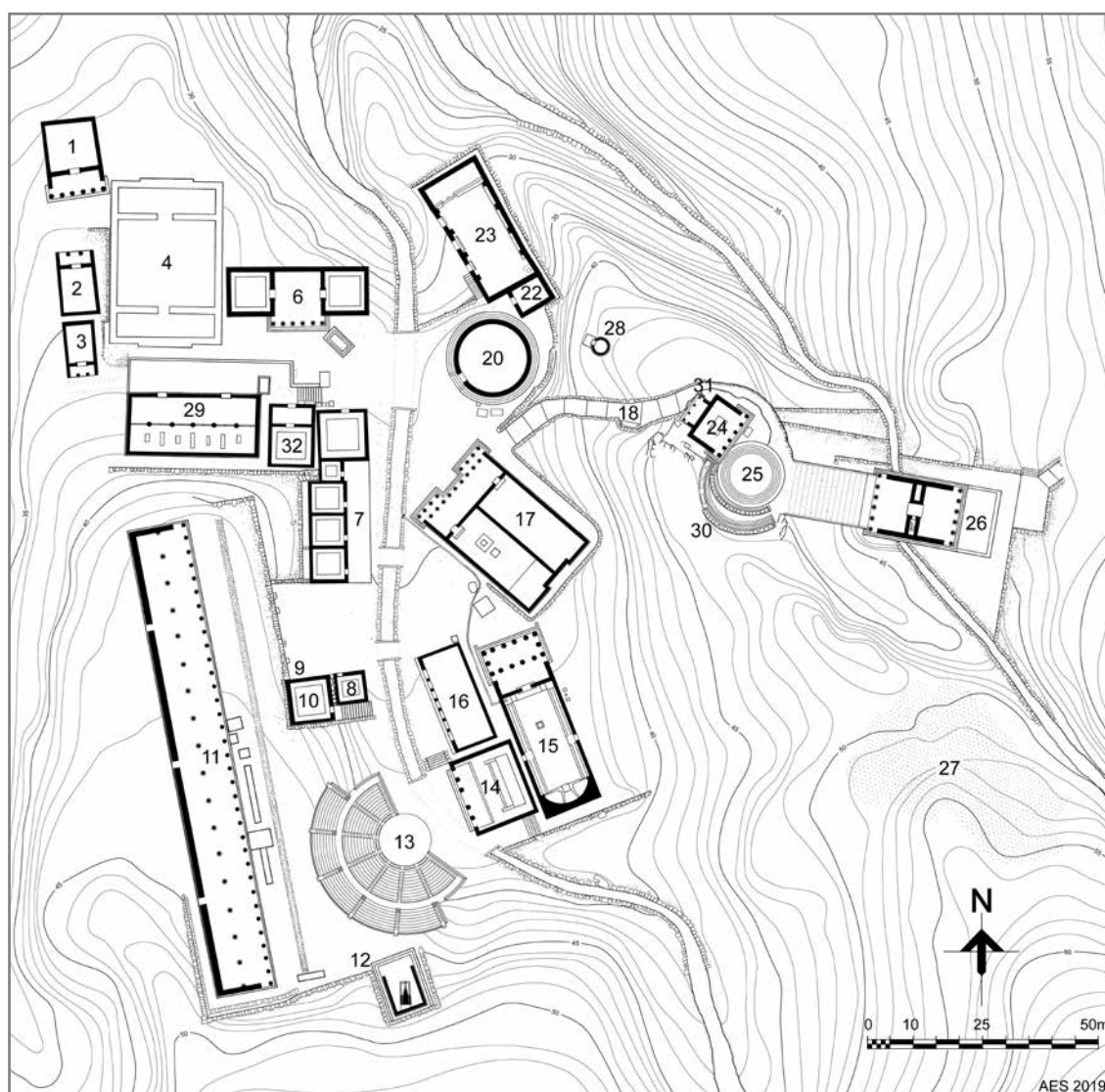
Εικόνα 17. Θάσος, κάτοψη του παλαιοχριστιανικού συγκροτήματος DOM5 (©EFA, Σχέδιο: T. Koželj, M. Wurch-Koželj).



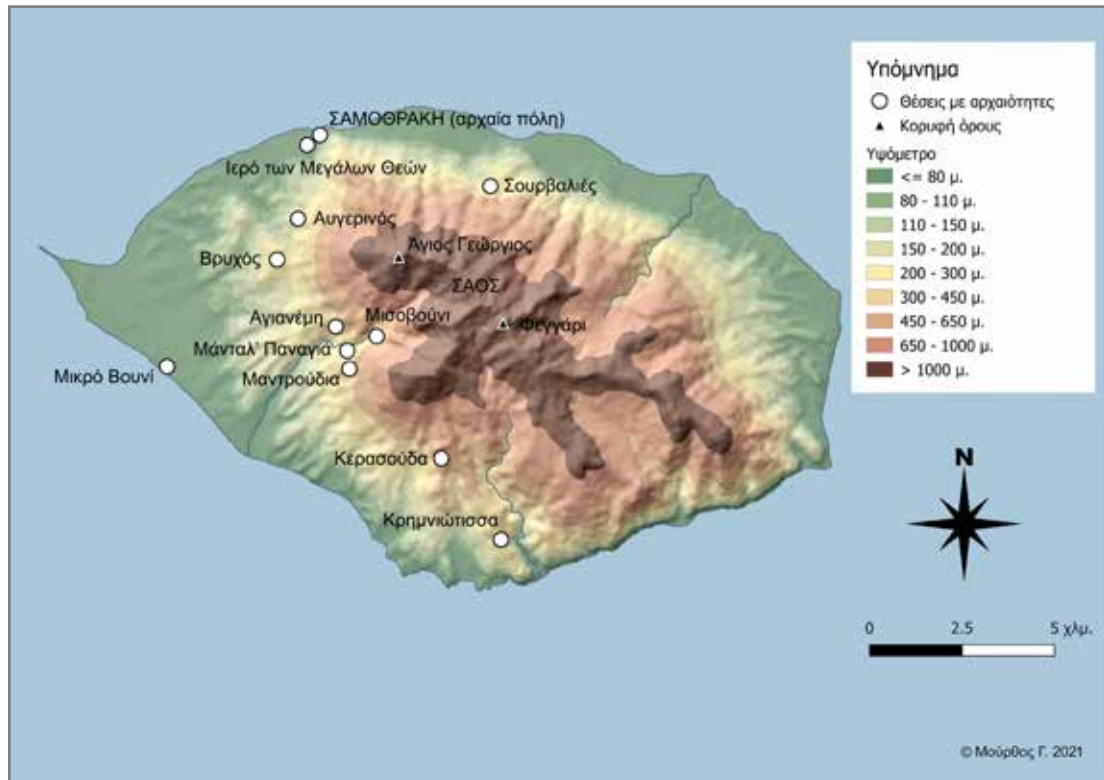
Εικόνα 18. Θάσος, νεκροταφεία: Το αρχαίο θασιακό άστυ και ο σύγχρονος οικισμός του Λιμένα με σημειωμένες τις θέσεις όπου βρέθηκαν τάφοι από τη αρχαϊκή μέχρι την παλαιοχριστιανική εποχή (δεδομένα: Παπαδόπουλος κ.ά. 2017, εικ. 1).



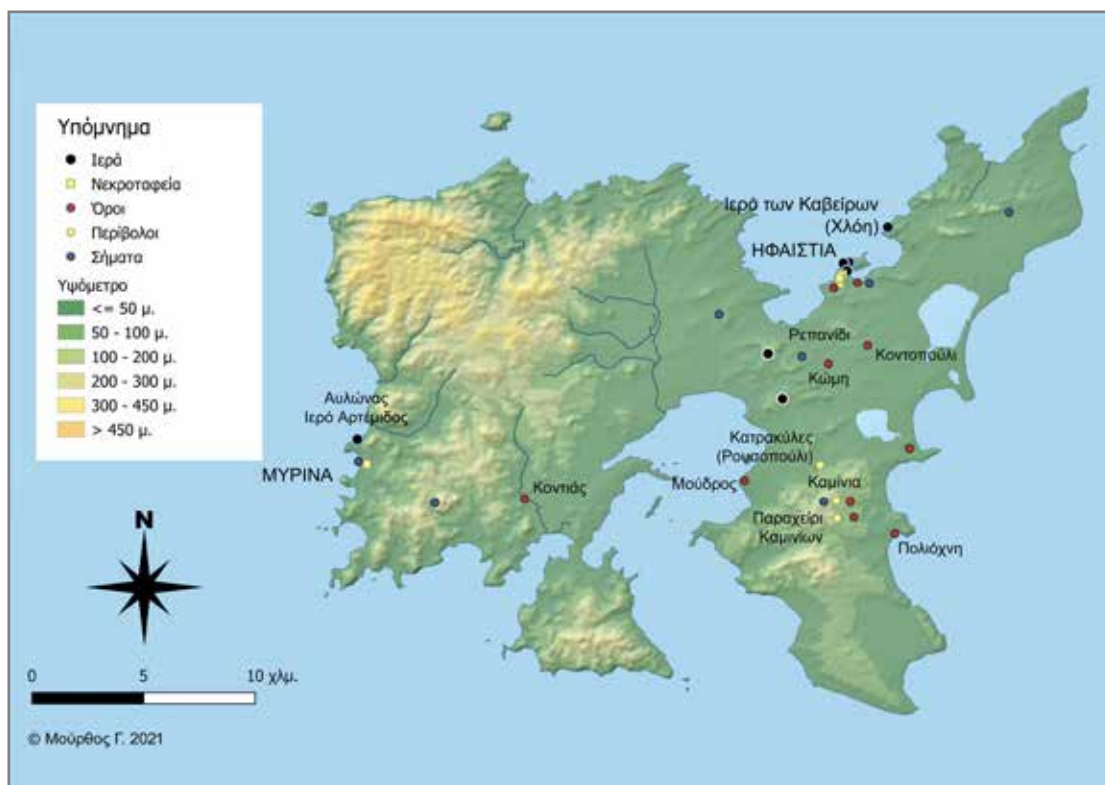
Εικόνα 19. Θάσος, Αλυκή: τοπογραφικός χάρτης που περιλαμβάνει τα αρχαία λατομεία και τα μνημεία της χερσονήσου (© EFA, Σχέδιο: M. Wurch-Koželj 2000).



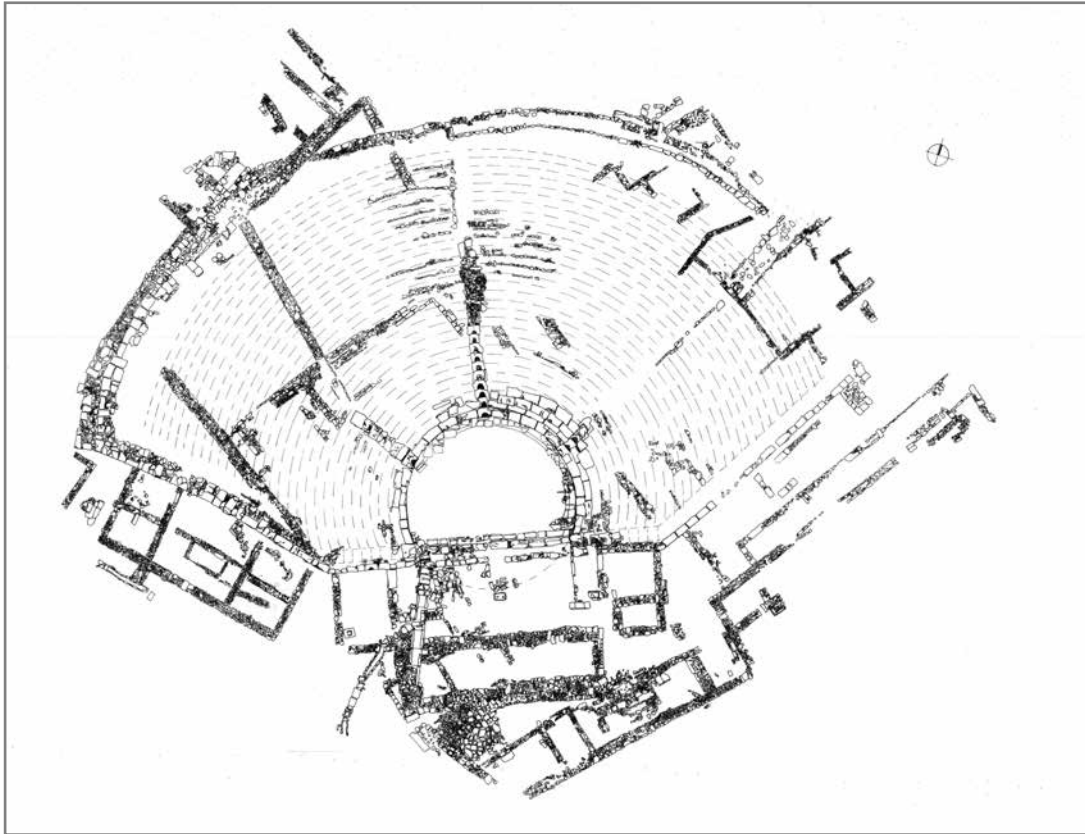
Εικόνα 20. Σαμοθράκη, Ιερό των Μεγάλων Θεών, κάτοψη (© Εφορεία Αρχαιοτήτων Έβρου και κατ' επέκταση Υπουργείο Πολιτισμού (N.4858/2021)).



Εικόνα 21. Σαμοθράκη: οι αρχαιολογικές θέσεις.



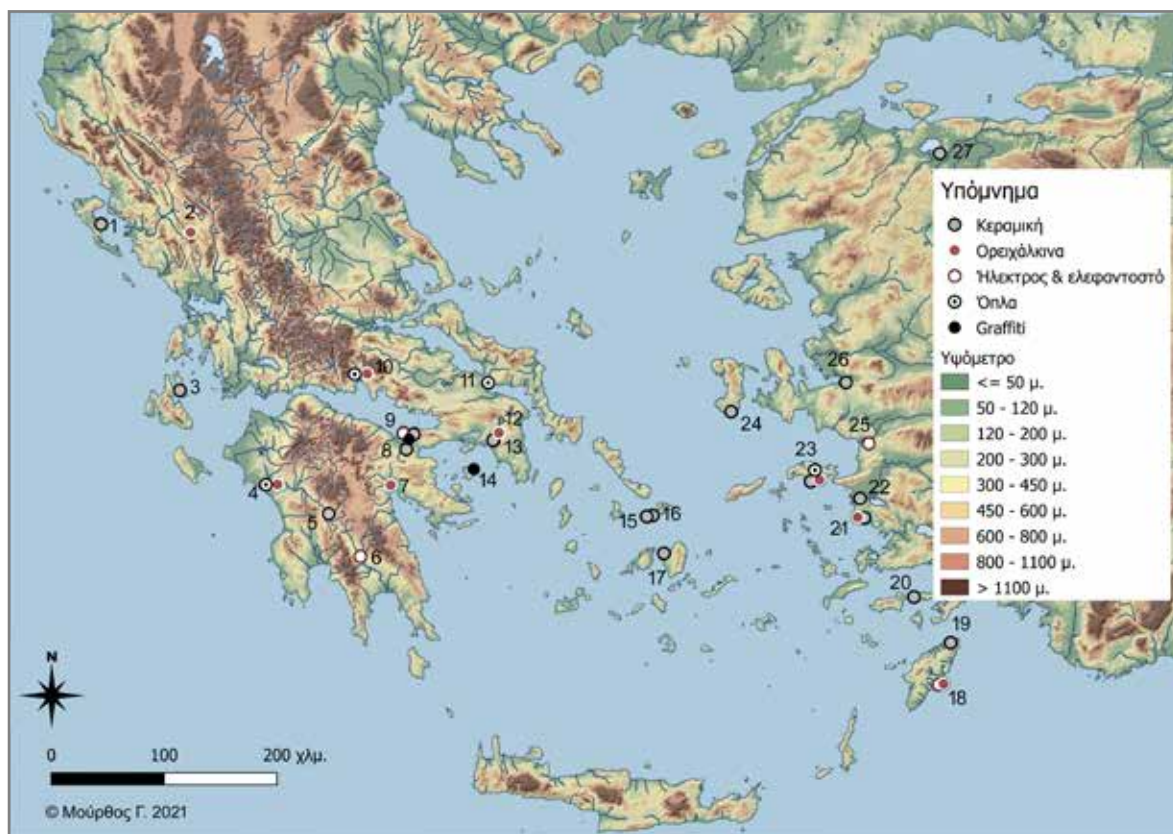
Εικόνα 22. Λήμνος: οι αρχαιολογικές θέσεις.



Εικόνα 23. Ηφαιστία: Αρχαίο θέατρο.

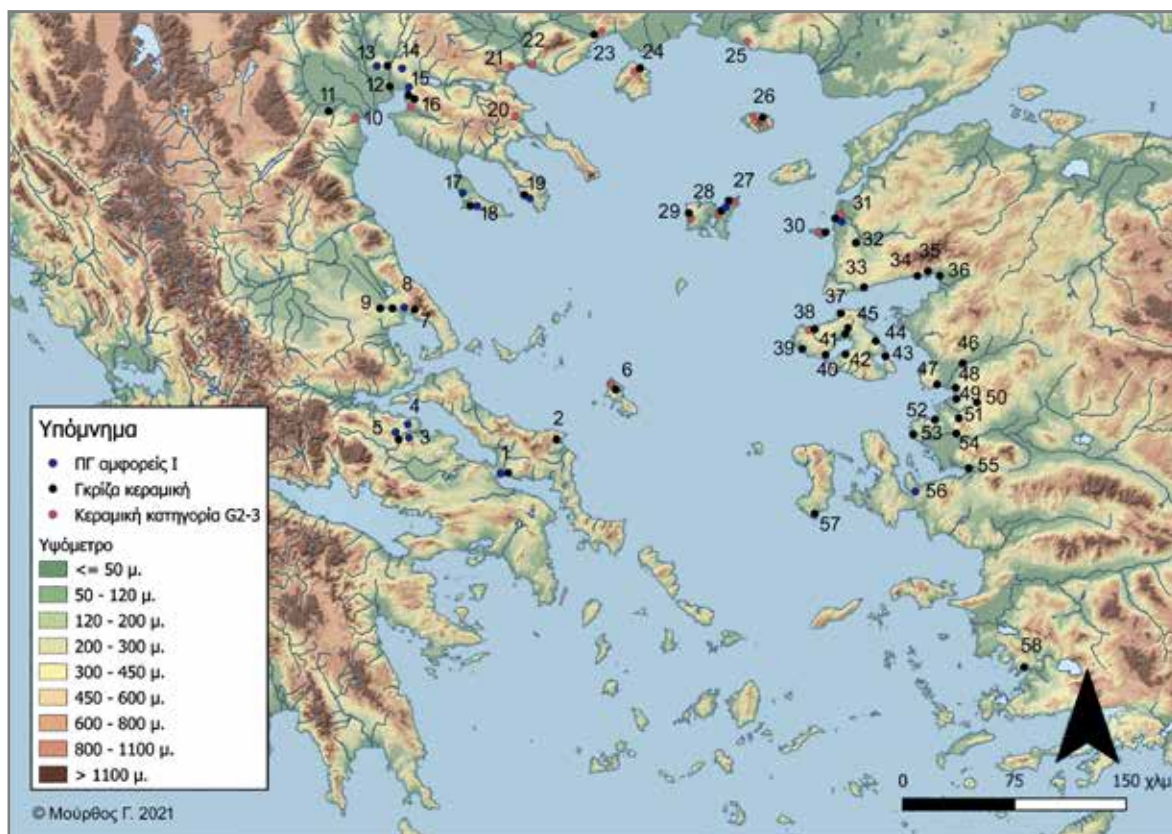


Εικόνα 24. Λήμνος, στήλη Καμινίων: Πρόσθια και πλάγια όψη (Εθνικό Αρχαιολογικό Μουσείο, Αθήνα, © Ελληνικό Υπουργείο Πολιτισμού/ Ο.Δ.Α.Π.).



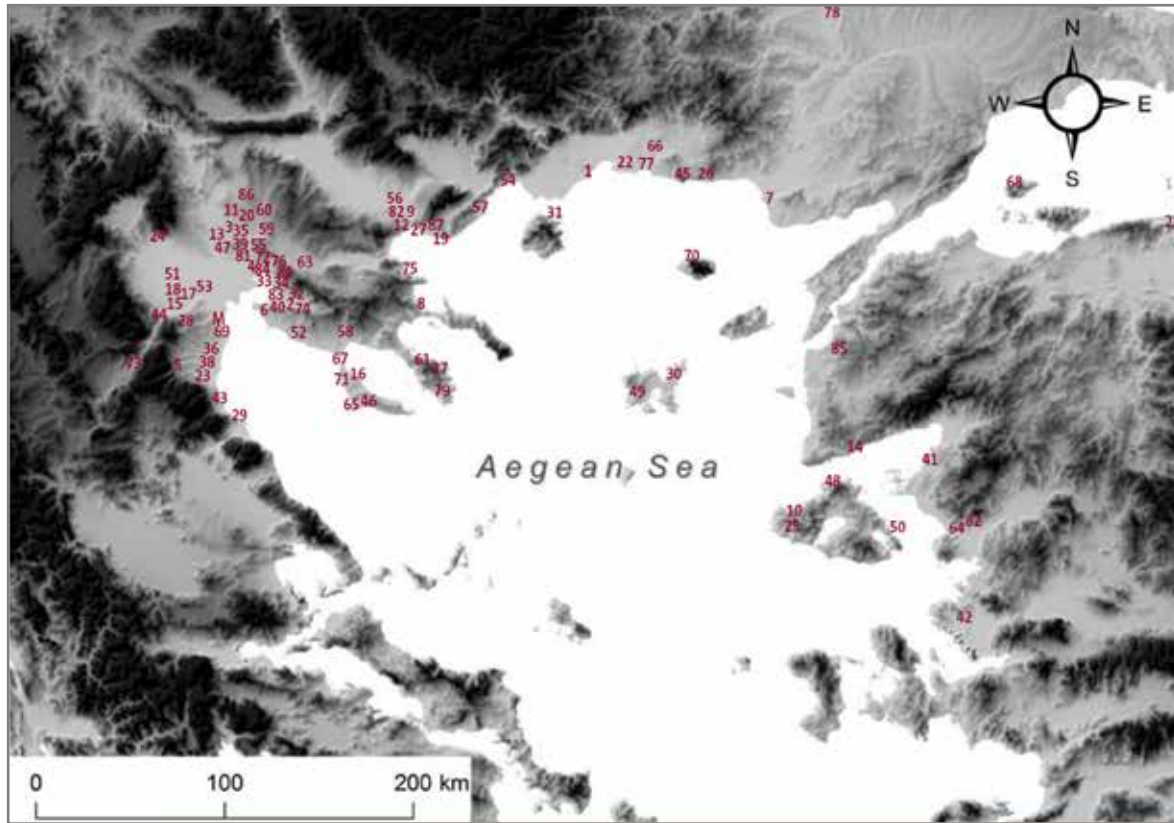
Εικόνα 25. Ετρούσκοι: θέσεις με αντικείμενα βιλανόβιας ή ετρουσκικής προέλευσης στον ελλαδικό χώρο και τα μικρασιατικά παράλια.

- | | |
|-----------------------------------|---------------------------|
| 1. Κέρκυρα | 15. Ρήνεια |
| 2. Δωδώνη | 16. Δήλος |
| 3. Ιθάκη - Αετός | 17. Νάξος |
| 4. Ολυμπία | 18. Λίνδος - Ιερό Αθηνάς |
| 5. Μεγαλόπολη | 19. Ιαλυσός - Ρόδος |
| 6. Σπάρτη - Ιερό Ορθίας Αρτέμιδος | 20. Emecik - Τριόπιον (;) |
| 7. Άργος | 21. Δίδυμα |
| 8. Κόρινθος | 22. Μίλητος |
| 9. Περαχώρα - Ηραίο | 23. Σάμος - Ηραίο |
| 10. Δελφοί | 24. Χίος - Εμποριό |
| 11. Λευκαντί | 25. Έφεσος - Αρτεμίσιο |
| 12. Αθήνα - Ακρόπολη | 26. Σμύρνη |
| 13. Αθήνα - Αγορά | 27. Δασκύλειον |
| 14. Αίγινα - Ναός Αφαίας | |



Εικόνα 26. Β. Αιγαίο: τρεις κεραμικές κατηγορίες στην περιοχή του Β και ΒΑ Αιγαίου.

- | | | |
|-----------------------|-------------------|------------------|
| 1. Χαλκίδα | 21. Άργιλος | 41. Αρίσβη |
| 2. Ερέτρια | 22. Ηιών | 42. Πύρρα |
| 3. Καλαπόδι | 23. Νεάπολις | 43. Μυτιλήνη |
| 4. Αγνάντι | 24. Θάσος | 44. Θέρμη |
| 5. Ελάτεια | 25. Ασάρ Τεπέ | 45. Κλοπεδή |
| 6. Σκύρος | 26. Σαμοθράκη | 46. Πέργαμον |
| 7. Ιωλκός | 27. Καβείριο | 47. Πιτάνη |
| 8. Καπακλί | 28. Ηφαιστία | 48. Ελαία |
| 9. Φεραί | 29. Μύρινα | 49. Γρύνειον |
| 10. Μεθώνη | 30. Τένεδος | 50. Αιγαί |
| 11. Βεργίνα | 31. Τροία | 51. Τίσινα/Τίτνη |
| 12. Σίνδος - Αγχίαλος | 32. Νεανδρία | 52. Κύμη |
| 13. Καστανάς | 33. Άσσος | 53. Φώκαια |
| 14. Άσσηρος | 34. Κιλισέ Τεπέ | 54. Λάρισα |
| 15. Τούμπα | 35. Μαντρά Τεπέ | 55. Σμύρνη |
| 16. Καραμπουρνάκι | 36. Ανδραμύττειον | 56. Κλαζομενές |
| 17. Σάνη | 37. Μήθυμνα | 57. Εμποριό |
| 18. Μένδη | 38. Άντισσα | 58. Ιασός |
| 19. Τορώνη | 39. Ερεσός | |
| 20. Άκανθος | 40. Αποθήκη | |



Εικόνα 27. Β. Αιγαίο: Θέσεις όπου έχουν βρεθεί κεραμικές κατηγορίες ποικίλων κέντρων παραγωγής, αντίστοιχες με την κεραμική του «Υπογείου» στη Μεθώνη.

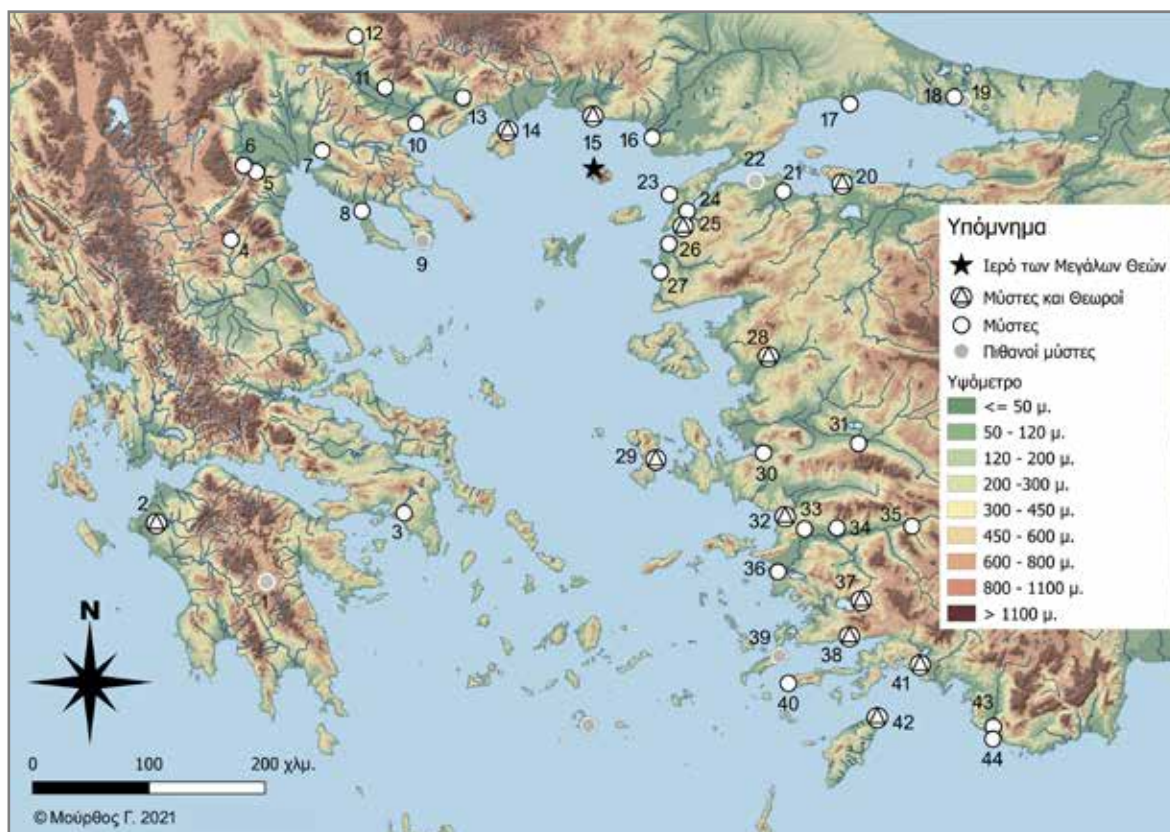
M: ΜΕΘΩΝΗ

1. Άβδηρα
2. Αγία Παρασκευή
Θεσσαλονίκης
3. Αγροσυκιά
4. Αγχίαλος/Σίνδος
5. Αιανή
6. Αίνεια
7. Αίνος
8. Άκανθος
9. Αμφίπολη
10. Άντισσα
11. Αξιοχώρι
12. Άργιλος
13. Αρχοντικό
14. Άσσοι
15. Ανώματα
16. Άφυτη
17. Βεργίνα
18. Βέροια
19. Γαληψός
20. Γαλλικός
21. Δασκύνειο
22. Δίκαια

23. Δίον
24. Έδεσσα
25. Ερεσός
26. Ζώνη
27. Ηιόνα
28. Ημαθιώτικα Πιέρια
(Ριζώματα- Σφηκιά)
29. Ηράκλειο (θέση
Κρανιά) Πιερίας
30. Ηφαιστία
31. Θάσος
32. Θέρμη
33. Θεσσαλονίκη
34. Καραμπουρνάκι
35. Καστανάς
36. Κάστρο
Νεοκαισάριας
37. Κούκος
38. Κουντουριώτισσα
39. Κουφάλια
40. Κριτσανά
41. Κύμη αιολική
42. Λάρισα στον Έρμο
43. Λείβηθρα

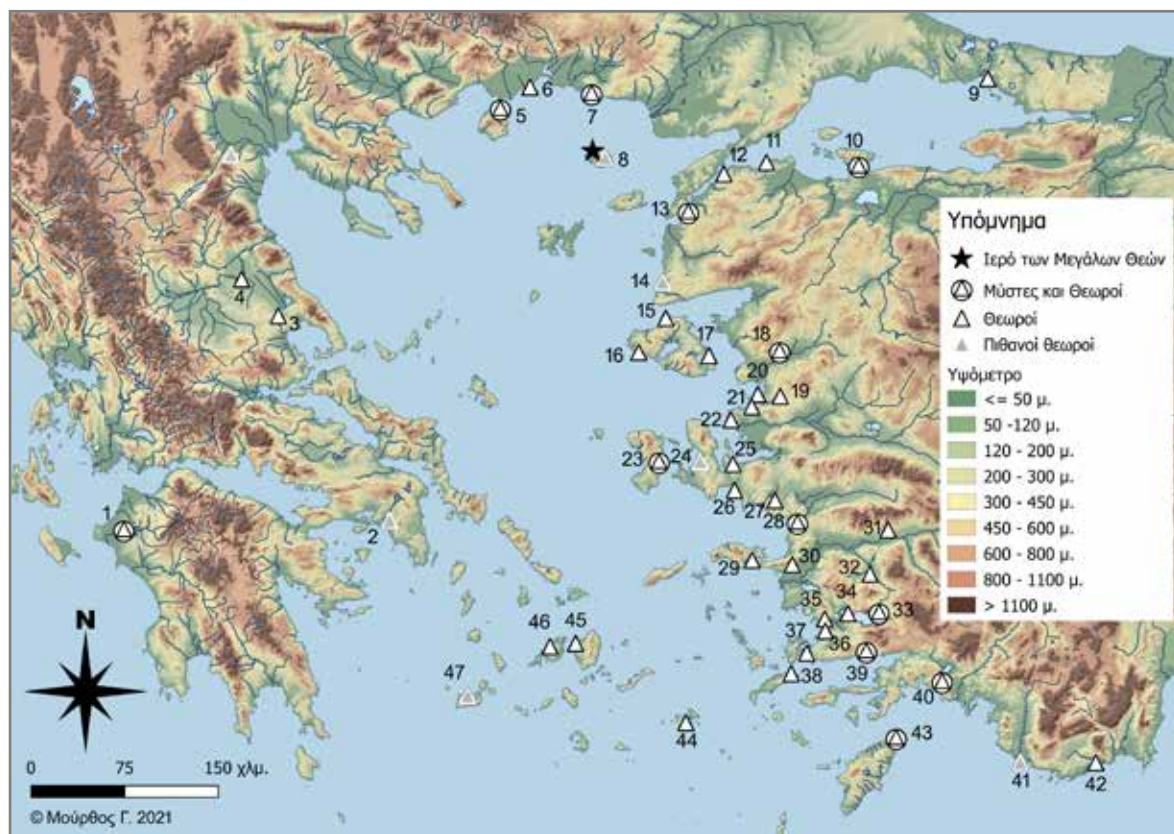
44. Λενκόπετρα
45. Μαρώνεια
46. Μένδη
47. Μεσιανό Γιαννιτσών
48. Μήθυμνα
49. Μύρινα
50. Μυτιλήνη
51. Νάουσα
52. Νέα Καλλικράτεια
53. Νέα Νικομήδεια
54. Νεάπολη (Καβάλα)
55. Νέα Φιλαδέλφεια
56. Νέο Παραλίμνιο
57. Οισύμη
58. Όλυνθος
59. Παλατιανό
60. Παλιό
Γυναικόκαστρο
61. Παρθενώνας
62. Πέργαμος
63. Περιβολάκι
Λαγκαδά
64. Πιτάνη
65. Ποσειδί

66. Ποταμός Λισσός
67. Ποτίδαια
68. Προκόννησος
69. Πύδνα
70. Σαμοθράκη
71. Σάνη Παλλήνης
72. Sari Omer
(Πεντάλοφος)
73. Σέρβια
74. Σουρωτή
75. Στάγειρα
76. Σταυρούπολη
77. Στρώμη
78. Svilengrad
79. Τορώνη
80. Τούμπα
Θεσσαλονίκης
81. Τούμπα Τόψιν
82. Τράγιλος
83. Τράπεζα Γκόνα
84. Τράπεζα Λεμπέτ
85. Τροία
86. Τσαουσίτσα
87. Φάγρης



Εικόνα 28. Σαμοθράκη, μύστες. Πόλεις προέλευσης στον χώρο του Αιγαίου.

- | | | |
|----------------|-----------------------|------------------|
| 1. Τεγέα | 16. Αίνος | 31. Σάρδεις |
| 2. Ήλιδα | 17. Πέρινθος | 32. Έφεσος |
| 3. Αθήνα | 18. Βυζάντιο | 33. Μαγνησία |
| 4. Άζωρος | 19. Καλχηδών | 34. Τράλλεις |
| 5. Αιγαί | 20. Κύζικος | 35. Αντιόχεια |
| 6. Βέροια | 21. Πρίαπος | 36. Μίλητος |
| 7. Θεσ/νίκη | 22. Πάριον | 37. Στρατονίκεια |
| 8. Κασσάνδρεια | 23. Αλωπεκόννησος | 38. Κέραμος |
| 9. Τορώνη | 24. Άβυδος | 39. Κως |
| 10. Αμφίπολη | 25. Δάρδανος | 40. Κνίδος |
| 11. Σιρίς | 26. Ίλιον | 41. Καύνος |
| 12. Ηράκλεια | 27. Αλεξάνδρεια Τρώας | 42. Ρόδος |
| 13. Φίλιπποι | 28. Πέργαμον | 43. Ξάνθος |
| 14. Θάσος | 29. Χίος | 44. Αρσινόη |
| 15. Μαρώνεια | 30. Σμύρνη | |



Εικόνα 29. Σαμοθράκη, θεωροί. Πόλεις προέλευσης στον χώρο του Αιγαίου.

- | | | |
|--------------|----------------|------------------|
| 1. Ήλιδα | 17. Μυτιλήνη | 33. Στρατονίκεια |
| 2. Αθήνα | 18. Πέργαμον | 34. Μύλασα |
| 3. Φεραί | 19. Αιγαί | 35. Ιασός |
| 4. Λάρισα | 20. Μύρινα | 36. Βαργύλια |
| 5. Θάσος | 21. Κύμη | 37. Αλικαρνασός |
| 6. Άβδηρα | 22. Φώκαια | 38. Κως |
| 7. Μαρώνεια | 23. Χίος | 39. Κέραμος |
| 8. Σαμοθράκη | 24. Ερυθραί | 40. Καύνος |
| 9. Καλχηδών | 25. Κλαζομεναί | 41. Πάταρα |
| 10. Κύζικος | 26. Τέως | 42. Μύρα |
| 11. Πάριον | 27. Κολοφών | 43. Ρόδος |
| 12. Λάμψακος | 28. Έφεσος | 44. Αστυπάλαια |
| 13. Δάρδανος | 29. Σάμος | 45. Νάξος |
| 14. Λάρισα | 30. Πριήνη | 46. Πάρος |
| 15. Μήθυμνα | 31. Νύσα | |
| 16. Ερεσός | 32. Αλάβανδα | |

