

Ο μύθος του Οιδίποδα ως αλγεβρική δομή και ως αφηγηματική λειτουργία

Ο Κλωντ Λεβί-Στρως επέλεξε τον *Μύθο του Οιδίποδα* προκειμένου να εφαρμόσει τη δομική θεωρία σε μια ιστορία με *αρχή, μέση και τέλος* ιστορία που μας παραδόθηκε σχεδόν με όλες τις μορφές ποιητικού λόγου: ως μύθος, ως τραγωδία, ως μεσαιωνική νοβέλα, ως λαϊκό παραμύθι, ως μύθος των ιθαγενών λαών. Μας παραδόθηκε, δηλαδή, και ως *προφορική* ιστορία και με τη *γραφή* σε διάφορες εκδοχές, με κορυφαία τη χρήση του στην *τραγική* ποίηση. Πρόκειται με άλλα λόγια για μια πολύχρηστη οικουμενική ιστορία, η οποία έδωσε το στίγμα της σε τρία διακριτά πολιτισμικά μορφώματα.

Ως ήρωας της Τραγωδίας, ο Οιδίποδας συμπυκνώνει τον προβληματισμό της αρχαίας ποιητικής διάνοιας για το πολιτισμικό ήθος της εποχής του, δηλαδή τη συνειδοτοποίηση του *τραγικού*¹. Ο *Οιδίποδας* της χριστιανουσύννης, με κριτήριο τα ακούσια φονικά και αιμομικτικά συμβάντα της ζωής του, επιλέγεται ως ο πλέον αρνητικός ήρωας της ιστορίας για να ενσαρκώσει τον Ιουδα², αφήνοντας παράλληλα σε μερικές εκδοχές του την τελική εξιλέωση-καθαγίαση³. Τέλος, η πολυμήχανη εποχή μας ερμήνευσε τα παθήματά του με κριτήρια ψυχολογικά, παράγοντας με το όνομά του την έννοια-κλειδί της ψυχαναλυτικής θεωρίας, δηλαδή το *Οιδιπόδειο Σύμπλεγμα*.

Αυτή, λοιπόν, την πολύχρηστη ιστορία που αναπτύσσεται στον άξονα *προφητεία, φόνος πατέρα και γάμος με τη μητέρα*, ο Κλωντ Λεβί-Στρως την επέλεξε ως πεδίο εφαρμογής μιας προωθημένης για την εποχή θεωρίας και μεθόδου: της δομικής θεωρίας. Η μέθοδός του, που φιλοδοξούσε να αποκρυπτογραφήσει τη *λογοτεχνική* παράδοση των ιθαγενών πληθυσμών με σημείο αναφοράς τη μυθολογική παράδοση της αρχαιότητας, έθεσε εκτός του ερευνητικού της προγράμματος ακριβώς την ειδολογική ταυτότητα αυτής της ιστορίας, δηλαδή το αφηγηματικό είδος με *αρχή, μέση και τέλος*.

Βρισκόμαστε στην πρώτη μεταπολεμική δεκαετία. Ο Λεβί-Στρως παρεπιδημεί

* Η Ευαγγελή Αρ. Ντάτση είναι πρώην αναπληρώτρια καθηγήτρια του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων

στην Αμερική όπου γνωρίζεται με τον γλωσσολόγο Ρομάν Γιάκομπσον· αυτή η γνωριμία ήταν καθοριστική για την οργάνωση της επιστημονικής σκέψης του, καθώς η δομική γλωσσολογία έθετε στη διάθεσή του νέα, *αντικειμενικότερα* εργαλεία για τη συγκρότηση μιας θεωρίας, αφ' ενός, έξω από τα ιστορικά συμφραζόμενα και, αφ' ετέρου, μέσα στα όρια *υπεροργανικών* αναγωγών. Κληρονόμος της γαλλικής κοινωνιολογικής και ανθρωπολογικής παράδοσης [Ρουσσώ, Ντυρκέιμ, Μωσ], αφομοίωσε τις βασικές προκείμενες της δομικής και μαθηματικής γλωσσολογίας και συγκρότησε τη δική του πρόταση αποκρουπτογράφησης του νοήματος των μύθων.

Την εποχή που ο Λεβί-Στρως στρέφεται προς τη δομική θεωρία, στις οικείες σπουδές δεσπόζει ο πολιτισμικός *επιμερισμός* του Franz Boas και η περισσότερο εξειδικευμένη εκδοχή της, η γνωστή ιστορικο-γεωγραφική ή φιλανδική σχολή, με άλλα λόγια ο γερμανικής καταγωγής, *πολιτισμικός σχετικισμός*. Εν τω μεταξύ, ο εξελικτισμός⁴, συναρτημένος με τον δαρβινισμό, με την αντίληψη του ιστορικού *συνεχούς*⁵, με την παράδοση του διαφωτισμού και με απότοκες θεωρίες, όπως ο μαρξισμός, είχε ήδη γίνει στόχος ορθών, αλλά και πολλές φορές κακοπροαίρετων επιθέσεων· στη συνέχεια, ο λειτουργισμός του Bronislaw Malinowski και ο δομο-λειτουργισμός του R. A. Radcliffe-Brown στρέφοντας το ενδιαφέρον στο *συγχρονικό* πεδίο, έθεταν νέα ερωτήματα στο ανθρωπολογικό υλικό, αναδεικνύοντας τις *σχέσεις των πραγμάτων*. Παρά τις ριζικές διαφορές τους, τα παραπάνω θεωρητικά σχήματα συνδέονται μεταξύ τους με μια ουσιαστική παράμετρο: τον *εμπειρικό* χαρακτήρα τους.

Ο Λεβί-Στρως είχε να επιλέξει ανάμεσα στη διαχρονική και στη συγχρονική κατεύθυνση. Δεν ακολουθεί ούτε τη μία ούτε την άλλη, αλλά τη *συναίρεσή* τους σε μια τρίτη έννοια του χρόνου, την *παγχρονία*⁶: ο μύθος είναι ωσάν *ένα φάνημα με όλες τις μεταβλητές του*. Έχει ακόμη να επιλέξει ανάμεσα στην εμπειρική ή τη συμβολική αντιμετώπιση του ερευνητικού υλικού του. Επιλέγει τη δεύτερη κατεύθυνση.

Η αναγωγή στον συμβολικό τρόπο σκέψης αποστασιοποιεί το ερμηνευτικό του εγχείρημα από την ιστορική και κοινωνική πραγματικότητα: «ο Lévi-Strauss», επισημαίνει ο Ιταλός ανθρωπολόγος A. Mario Cirese, «πράγματι, εγκαταλείπει τις πιθανές αναλογίες ανάμεσα στα κοινωνικά συστήματα και στους φυσικούς οργανισμούς και στρέφεται προς τη γλώσσα, προς τη γλωσσολογία και ευρύτερα προς τη θεωρία της επικοινωνίας. Κατά την κρίση του, οι δομές δεν ανάγονται άμεσα στη συγκεκριμένη πραγματικότητα: για να χρησιμοποιήσουμε μια γλωσσική αναλογία, όταν αναζητούμε να εντοπίσουμε τις δομές, τοποθετούμαστε στο επίπεδο της γραμματικής και του συντακτικού και όχι σε εκείνο της ομιλούμενης γλώσσας»⁷.

Διαγράφουμε με άλλα λόγια τη χρονοτοπική δράση των ανθρώπων, και ανατρέχουμε στους μηχανισμούς λειτουργίας του εγκεφάλου. Ωστόσο, ο Γιάκομπσον, στο δοκίμιο που έγραψε μαζί με τον Π. Μπογκατυριόφ, με τίτλο *Η λαϊκή λογοτεχνία ως αυτόνομη μορφή δημιουργίας*, όταν αναφέρεται στην έννοια *langue* (γλώσσ-

σα), δεν αναφέρεται στην *υλικοτεχνική* υποδομή της γλώσσας, δηλαδή στους ήχους και τους συνδυασμούς τους και στους κανόνες του συντακτικού (δυναδικά ηχητικά σχήματα κ.λπ.) αλλά σε μια απόλυτα αναβαθμισμένη και σύνθετη χρήση της: πρόκειται για την πλούσια ποιητική παρακαταθήκη που η μια γενιά παραδίδει στην άλλη με τον προφορικό λόγο, και η οποία ως *εξωυποκειμενικό* σύστημα ποιητικής (*langue*) πραγματώνεται με την ανάκληση στη μνήμη και την προφορική εκφορά του ως ομιλία (*parole*). Αναφέρεται, δηλαδή, στο παραγόμενο, συμβολικής κατηγορίας, αγαθό, όπως είναι η λαϊκή λογοτεχνία, στη διαμόρφωση του οποίου συμμετέχουν η συλλογικότητα και οι ατομικές παρεμβάσεις σε άμεσο διάλογο με την ιστορική και κοινωνική πραγματικότητα.

Οι ήχοι, ως εκδοχές υλικότητας της γλώσσας, από μόνοι τους δεν έχουν κανένα νόημα: νόημα αποκτούν όταν συνδυάζονται μεταξύ τους. Όμως, η σχέση των συνδυασμών τους με την αντικειμενική πραγματικότητα, κατά τον Saussure, είναι αυθαίρετη και τυχαία, αξίωμα που ο Λεβί-Στρως θα εφαρμόσει στη σχέση των μυθικών ακολουθιών⁸ με τα πραγματικά κοινωνικά και ιστορικά γεγονότα. Τα επιμέρους στοιχεία, τα ονόματα ηρώων και οι πράξεις στις οποίες εμπλέκονται, επιλέγονται στην τύχη, προκειμένου να προκύψει ένα *κρυπτογράφημα* της πραγματικότητας. Ο άνθρωπος που *μυθολογεί* λειτουργεί ως *bricoleur*⁹, δηλαδή ως μάστορας ο οποίος με τα διαθέσιμα εργαλεία και υλικά μπορεί να κατασκευάσει ένα αντικείμενο. Δεν διευκρινίζει όμως αν το σχήμα και η χρήση της κατασκευής είναι ήδη *αποτυπωμένα* στο μυαλό του μάστορα, οπότε και η αυτοσχεδιαστική τεχνουργία, ανεξάρτητα από τα δεδομένα της ευκαιριακής πραγμάτωσής της, οφείλει να παρακολουθήσει την ιδέα ενός εμπειρικού προτύπου, τα δομικά γνωρίσματα του οποίου θα πρέπει να ανταποκρίνονται σε μια κάποια χρηστική ανάγκη. Αυτή τη θεωρητική προϋπόθεση και επιστημονική τεχνογνωσία της, υπό κατασκευήν, μορφής τη θεωρεί δεδομένη μόνο για τον μηχανικό-επιστήμονα.

Ωστόσο, αυτές οι δύο μορφές δράσης για τον Λεβί-Στρως δεν τοποθετούνται στον άξονα του χρόνου με χρονική προτεραιότητα, αλλά νοούνται ως ταυτόχρονες. Η πρωτόγονη, *πρώτη* μορφή σκέψης, η μαγική, συνυπάρχει με την ορθολογική-επιστημονική. Τα ταξινομικά συστήματα των πρωτόγονων λαών δηλώνουν ακριβώς την επιστημονικότητα της *άγριας σκέψης*, αφού χρησιμοποιούν ανάλογους μηχανισμούς οργάνωσης της προσλαμβανόμενης από το φυσικό περιβάλλον γνώσης¹⁰. Ο Λεβί-Στρως πραγματεύτηκε με επιμονή και με ασαφή μερικές φορές πυκνότητα τη σχέση *δομής και επεισοδίου*, αποδίδοντας στη δομή τη δυναμική της *αναγκαιότητας* και στο επεισόδιο την ποιότητα του *ενδεχόμενου*¹¹.

Οι παραπάνω επιλογές μάλλον τον οδηγούν προς την κατεύθυνση μιας μορφής προωθημένης *υπεροργανικότητας* (*superorganic*), έννοιας που επινόησε ο μαθητής του Franz Boas, ο Al. Kroeber, υποστηρίζοντας ότι *υπάρχει ένα σύνολο αυθύπαρκτων αξιών*¹² που δεν προκύπτουν από τα άτομα ως κοινωνικά όντα, αλλά υπάρ-

χουν έξω από αυτά και προκαθορίζουν την ανάπτυξη της κοινωνίας. Και η ψυχαναλυτική ερμηνεία του μύθου του Οιδίποδα βρίσκεται στο ίδιο κλίμα¹³. Γενικά, το νομοθετικό εγχείρημα του Κλωντ Λεβί-Στρως, δηλαδή η αναζήτηση γενικών και καθολικών νόμων, χωρίς να βγαίνει έξω από τα όρια του πολιτισμικού σχετικισμού, τον οδήγησε μάλλον στη θεραπεία της φιλοσοφίας της ανθρωπολογίας, παρά στην, χωρίς γενικεύσεις, πυκνή «μονογραφία» του Boas.

Με την έννοια της παγχρονίας και το κλειδί του τρόπου λειτουργίας του ανθρώπινου εγκεφάλου, δηλαδή την οργάνωση σε δυαδικές αντιθέσεις του προσλαμβανόμενου, με τις αισθήσεις υλικού, με τη σωσσυριανή προκειμένη της αυθαίρετης σχέσης σημαίνοντος-σημαινομένου, και με τη φιλόδοξη αντίληψη μαθηματικοποίησης των αισθημάτων,¹⁴ ο Λεβί-Στρως ανοίχτηκε στην εξερεύνηση της παγκόσμιας μυθικής παρακαταθήκης, αρχίζοντας με τη διασημότερη αφηγηματική ακολουθία της πολιτισμικής ιστορίας της ανθρωπότητας, τη μυθική βιογραφία του Οιδίποδα Τυράννου.

* * *

Απαλλαγμένοι έτσι από τα εμπειρικά δεδομένα και με τους ιστορικούς και κοινωνικούς ετεροκαθορισμούς που συνεπάγονται, κατέστρωσε τη χαρτογράφηση των συμβολικών αναγωγών του μυθολογικού κύκλου του Οιδίποδα. Στην οριζόντια αλληλουχία τρία ονόματα: Κάδμος, Σπαρτοί, Κάδμος και μία ιδιότητα: η χωλότητα του Λάβδακου μας μεταφέρουν στον κύκλο της Θηβαϊκής μυθοποιίας. Υπάρχει όμως και η κάθετη διάταξη.

Κι εδώ ο Γάλλος ανθρωπολόγος τοποθετεί ζεύγη ηρώων του ίδιου μυθικού κύκλου. Κάτω από τον Κάδμο βρίσκεται το όνομα της αδερφής του Ευρώπης. Σε απόσταση, και πάντα στον κάθετο άξονα, συναντούμε τα ονόματα του Οιδίποδα και της Ιοκάστης. Η κάθετη στήλη ολοκληρώνεται με τα ονόματα της Αντιγόνης και του Πολυνείκη. Ακολουθεί η δεύτερη στήλη. Εδώ, κάτω από το όνομα Σπαρτοί, έχουμε τα ζεύγη των ονομάτων: Οιδίπους-Λάιος και Πολυνείκης-Ετεοκλής. Στην τρίτη στήλη αναγράφονται δύο ζεύγη: Κάδμος-Δράκων και Οιδίπους-Σφίγγα. Τέλος, στην τέταρτη στήλη, τα κριτήρια επιλογής αλλάζουν. Αντί για τις σχέσεις που συνδέουν τα πρόσωπα μεταξύ τους, επιλέγεται μιας άλλης κατηγορίας ιδιότητα: μια κάποια μορφή αναπηρίας του ήρωα. Έτσι, στο πάνω μέρος της στήλης τοποθετείται ο χωλός Λάβδακος, από κάτω ο αριστερόχειρ Λάιος και τέλος ο Οιδίπους με τα σηματοδεδεμένα πόδια.

Έχουμε μπροστά μας έναν πίνακα στον οποίο αναγράφονται γνωστά ονόματα του Θηβαϊκού κύκλου. Συστατική μονάδα του μύθου αποτελούν τα *μυθήματα*¹⁵, που ορίζονται στο επίπεδο της φράσης. Αν μία φράση, *μύθημα*, συσχετισθεί με μία άλλη, συνιστά μια στοιχειώδη αφηγηματική μονάδα, δηλαδή μία *δομή*. Δύο ή πε-

ρισσότερες δομές συνιστούν μια δέσμη σχέσεων ή δομών. Βασική αρχή ως προς την επιλογή των μυθμάτων είναι «η οικονομία εξηγήσεων· ενότητα λύσεων· δυνατότητα ανασύστασης του συνόλου από ένα τμήμα και πρόβλεψη των μετέπειτα εξελίξεων με βάση τα διαθέσιμα δεδομένα»¹⁶. Ο Λεβί-Στρως, με την παγχρονική οπτική του, δεν ενδιαφέρεται για την *αλληλουχία* των συμβάντων στον χρόνο, ούτε τα συνδέει με τα κοινωνικά συμφραζόμενα, όπως θεσμούς κ.λπ. Στόχος του είναι να αποκρυπτογραφήσει τη δομή της σκέψης των κατά φύση λαών ή άλλως των πολιτισμών χωρίς γραφή, με το υλικό που προσφέρουν οι πολιτισμοί με γραφή· επίσης, να καταδείξει τον τρόπο με τον οποίο προσλαμβάνουν και κατανοούν τον κόσμο οι «ακέφαλες» κοινωνίες του απώτατου παρελθόντος με το υλικό των οργανωμένων πολιτικά στο παρόν κοινωνιών, όπως υπήρξε η Αθηναϊκή δημοκρατία, αλλά και αυτών που θα ακολουθήσουν στο μέλλον.

Η ιδέα του *bricoleur* και η αυθαίρετη επιλογή και διάταξη των *μυθμάτων* (δηλαδή σύνθετων αφηγηματικών μονάδων σε σχέση με το *φώνημα*) δίκην *μουσικής παρτιτούρας*, αναδιατάσσει το οικείο υλικό (στη συγκεκριμένη περίπτωση τους ήρωες και τις πράξεις που συνδέονται με οποιονδήποτε τρόπο με τον Οιδιπόδειο μύθο, ακόμη και την ερμηνεία του Φρόιντ), με οδηγό ερωτήματα που ο ανθρωπολόγος απευθύνει στο έτσι χαρτογραφημένο υλικό, και στα οποία κατά την κρίση του ο αρχαϊκός άνθρωπος απάντησε με τον γνωστό μυθικό κύκλο.

Τα ερωτήματα προκύπτουν κατ' αρχάς από τις σχέσεις που συνδέουν τα, μάλλον αυθαιρέτως, επιλεγμένα ζεύγη των ονομάτων: Κάδμος-Ευρώπη, Οιδίποδας-Ιοκάστη, Αντιγόνη-Πολυνείκης. Η καθ' όλα *νόμιμη* αναζήτηση του *απαχθέντος* προσώπου (ο Δίας αρπάζει την Ευρώπη, η μάνα και ο αδελφός της τρέχουν στην αναζήτησή της)¹⁷, η πολιτισμική επιταγή της ταφής του Πολυνείκη και ο, *εν αγνοία*, γάμος του Οιδίποδα με τη μητέρα του Ιοκάστη, συνθέτουν μια δέσμη σχέσεων, αξιολογημένη από τον Λεβί-Στρως ως *υπερτίμηση της συγγένειας*. Με ανάλογη αξιολόγηση της επόμενης στήλης (*αλλοιοεξόντωση* Σπαρτών, φόνος Λάιου και Ετεοκλή), προκύπτει η αντίρροπη διατύπωση: *υποτίμηση της συγγένειας*. Έχομε, δηλαδή, την πρώτη δέσμη σχέσεων, μια νοητική λειτουργία που απεικονίζεται ως *δυσαιδική αντίθεση*.

Οι άλλες δύο στήλες συνθέτουν άλλη μία δέσμη, αντιθετικών μεταξύ τους, σχέσεων ως προς την ανθρωπογονία και ιδιαίτερα ως προς την αμφισβήτηση της αυτοχθονίας. Τίθεται το ερώτημα: σε ποια σχέση βρίσκονται μεταξύ τους αυτές οι αντιθετικές δέσμες σχέσεων;

Ο Λεβί-Στρως οδηγείται στην ερμηνεία ότι ο μύθος του Οιδίποδα «εμφράζει την αδυναμία ενός πολιτισμού που πιστεύει στην ανθρωπινή αυτοχθονία (Πανσανίας, VIII,24,4, τα φυτά αποτελούν το πρότυπο των ανθρώπων) να μεταβεί από τη θεωρία αυτή στην αναγνώριση του γεγονότος, ότι ο καθένας από εμάς γεννιέται από την ένωση ενός άντρα με μια γυναίκα. Η δυσκολία είναι ανυπέρβλητη. Αλλά ο μύ-

θος του Οιδίποδα παρέχει ένα είδος λογικού μηχανισμού που επιτρέπει να γεφυρωθεί το αρχικό πρόβλημα –Γεννιόμαστε από έναν μόνο ή από δύο;– με το παράγωγο πρόβλημα: Το ίδιο γεννιέται από το ίδιο ή από το έτερο; Με τον τρόπο αυτό προκύπτει ο εξής συσχετισμός: η *υπερτίμηση* της συγγένειας εξ αίματος είναι ως προς την *υποτίμηση* της συγγένειας εξ αίματος ό,τι η αυτοχθονία προς την αδυναμία επίτευξής της. Η εμπειρία μπορεί να διαψεύσει τη θεωρία, αλλά η κοινωνική ζωή επικυρώνει την κοσμολογία στο μέτρο που και η μια και η άλλη προδίδουν την ίδια αντιφατική δομή. Κατά συνέπεια, η κοσμολογία είναι αληθινή»¹⁸.

Ερχόμαστε σε μια άλλη προκειμένη του Γάλλου ανθρωπολόγου: τον τρόπο υπέρβασης της αρχικής αντίθεσης ως προϋπόθεση των μετασχηματισμών. Το επίθετο *ανυπέρβλητη* συνιστά την οριακή αντίθεση του αντιθετικού ζεύγματος και τη διαλεκτική υπέρβασή του. Πρόκειται για τη διαδικασία σύμφωνα με την οποία η *αρχική αντίθεση υπερβαίνεται με τη διαμεσολάβηση ενός ενδιάμεσου στοιχείου, το οποίο έχει κοινά γνωρίσματα με τους δύο όρους της αντίθεσης, οπότε δημιουργείται εξασχής μια νέα αντίθεση, καθιστώντας διακριτή την εσωτερική δομή της*. Η αέναη *διαλεκτική* διεργασία που συμβαίνει μέσα στα όρια ενός κλειστού δυαδικού σχήματος έχει στόχο την *εξασθένηση* έως την κατάργηση της αρχικής αντίθεσης (*εξού και το αξίωμα ότι το παραμύθι δεν είναι παρά μια μορφή εξασθενημένου μύθου*) και η τυχαία επιλογή των όρων των αντιθέσεων παράγει, κατά τον Λεβί-Στρως, το πλήθος των *μετασχηματισμών* του μύθου, καθιστώντας περιττή την αναζήτηση του γενετικού *προτοκευμένου* (Urformή Urtext)¹⁹ των παραλλαγών οποιασδήποτε αφήγησης. Με τι διαλέγονται, όμως, οι πόλοι του ζεύγματος; Και ποιος είναι ο στόχος της υπέρβασης;

Ο μύθος αναδιοργανώνεται ως υπερχρονικός λόγος²⁰, που συμπεριλαμβάνει όχι μόνο τη διαχρονία του αλλά και τις μελλοντικές χρήσεις του. Αυτός ο *υπεροργανικός* τρόπος δημιουργίας των μύθων και η αναγωγή τους στις λειτουργίες του εγκεφάλου του Homo sapiens δεν ενδιαφέρεται για τη σχέση των κοινωνικών υποκειμένων με τον χρόνο ως ιστορική διαδικασία, ούτε με τον μαγικό ή ορθολογικό τρόπο σκέψης, ούτε με τη *διάδραση* που προκαλεί μια οποιαδήποτε επινόηση (τεχνικής ή συμβολικής κατηγορίας) στην υπάρχουσα ήδη συλλογική μνήμη. Για τον Λεβί-Στρως ο μύθος του Οιδίποδα δεν είναι ούτε λόγος καταστατικός ούτε λόγος αισθητικός, αλλά μια οικουμενική απάντηση στο αρχέγονο ερώτημα για τον τρόπο δημιουργίας των ανθρώπων.

Σύμφωνα με τα παραπάνω, η προτεινόμενη ερμηνεία του μύθου του Οιδίποδα δηλώνει ότι η αρχαϊκή πίστη στην αυτοχθονία, η οποία αφορούσε στην ανθρωπογονία, κλονίστηκε στη συνείδηση του αρχαϊκού ανθρώπου από το μεταγενέστερο και ορθολογικότερο ερώτημα: ο άνθρωπος γεννιέται από την ένωση ενός άντρα και μιας γυναίκας; Και αν συμβαίνει αυτό, *το ίδιο γεννιέται από το ίδιο ή από έτερο*; Σε αυτά τα αρχέγονα ερωτήματα, κατά τον Λεβί-Στρως, οφείλεται η *αυθαιρε-*

τη επινόηση της αφηγηματικής ακολουθίας του μύθου του Οιδίποδα σε όλους τους λαούς του κόσμου.

Η δομική εκδοχή του Κλωντ Λεβί-Στρως, μεταφερόμενη από τη δομική γλωσσολογία στην ανθρωπολογία και εξοπλισμένη με την πειθώ των νοητικών λειτουργιών του εγκεφάλου (τα δυαδικά σχήματα δεν αφήνουν περιθώρια αμφισβήτησης, αφού το λευκό γίνεται αντιληπτό ως λευκό, επειδή υπάρχει το μαύρο, και το σκοτάδι ως σκοτάδι επειδή υπάρχει το φως), εντάσσεται σε ένα ευρύτερο κλίμα ερμηνείας του μύθου με κριτήρια *νοητικά* που αφορούν στους μηχανισμούς των νοητικών λειτουργιών, ή *ψυχολογικά*, που αφορούν στις *ψυχοθυμικές* αξιολογήσεις και συμπεριφορές των ανθρώπων. Το *Οιδιπόδειο σύμπλεγμα* του Σ. Φρόιντ, αν και αφοράται από διαφορετικές προκείμενες, συνιστά ως προς την προκείμενη της *υπεροργανικότητας* μια ομόλογη προσέγγιση²¹. Ο E. Fromm, από την πλευρά του, υποβαθμίζει την αιμομικτική έλξη, και θεωρεί την αιμομικτική πράξη ως *επανάσταση* του γιου απέναντι στην εξουσία και στα προνόμια του πατέρα· μεταθέτει, δηλαδή, την προβληματική του από τον κόσμο της ψυχολογίας στον εμπράγματο κόσμο της διεκδίκησης του αρχηγικού ρόλου του πατέρα.

Η σύλληψη του Λεβί-Στρως και ιδιαίτερα η αντίληψη της δομής περίπου ως αλγεβρική εξίσωση, όπως ήδη επισημάνθηκε, συνεπάγεται και την έννοια των *μετασχηματισμών*, που εκδηλώνονται με το πλήθος των παραλλαγών, που δεν οφείλονται στον διάλογο με την ιστορική πραγματικότητα και τα συμφραζόμενά της, αλλά στους *νοητικούς μηχανισμούς της εξασθένησης των αρχικών αντιθέσεων*. Εδώ διασταυρώνεται η συμβολική αντίληψη της δομής με την εμπειρική και προσδιορισμένη κοινωνικά και ιστορικά εκδοχή της, σε αναφορά με τους όρους *αναπαραγωγής* ενός πολιτισμικού φαινομένου όπως είναι οι μύθοι.

* * *

Τι σημαίνει *αναπαραγωγή* και πότε και πώς *μετασχηματίζονται* οι κληρονομημένες από το παρελθόν πολιτισμικές αξίες ως δομικά συστήματα πράξεων, λόγων και νοημάτων, δηλαδή ως επαναλαμβανόμενες σταθερές αξίες λόγου, πράξεων και νοημάτων; Βεβαίως τα ερωτήματα: πώς και με τι ρυθμούς συμβαίνουν οι μετασχηματισμοί· πώς επηρεάζονται οι *δομές βάθους* που αφορούν στην εσωτερική σύνθεση ενός μύθου (ή παραμυθιού) και πώς οι *δομές επιφανείας*, που αφορούν στην *εξωτερική μορφή* του εκφωνήματος κατά την ώρα της εκφώνησης, δεν έμειναν απάντητα. Και στην περίπτωση του μύθου του Οιδίποδα, η βιβλιογραφία δείχνει ότι η Σοφόκλεια εκδοχή του μύθου υπήρξε καταλυτική για την περαιτέρω έρευνα, καθώς υπήρξε αυτός που ολοκλήρωσε τον διάλογο της πλοκής με την ιστορική πραγματικότητα του 5ου αιώνα.

Αντιστάθμισμα στην ακραία υπέρβαση των εμπειρικών δεδομένων που επιχεί-

ρησε ο Λεβί-Στρως αντιμετωπίζοντας τον μύθο ως *νοητικό* εγχείρημα της αρχέγονης σκέψης, συνιστά η προσέγγιση ενός εμπειρικού επιστήμονα, από μια διαφορετική οπτική γωνία και με διαφορετική αντίληψη της *δομής* και των σχέσεών της με την ιστορική πραγματικότητα. Το δεύτερο σκέλος του τίτλου αυτού του μελετήματος, δηλαδή ο μύθος του Οιδίποδα *ως αφηγηματική μορφή* με ανιχνεύσιμη ιστορική καταγωγή, μας προσανατολίζει προς αυτή την ερευνητική υπόθεση.

Πρόκειται για το εκτενές μελέτημα του Vlad. Ja. Propp *Ο Οιδίπους στο φως της λαϊκής λογοτεχνίας*²². Ο Βλ. Προπ, όπως είναι γνωστό, αν και αναγνωρίστηκε από τον ίδιο τον Λεβί-Στρως ως πρόδρομος της δομικής ανάλυσης, κινείται σε άλλο πεδίο θεωρητικού προβληματισμού από εκείνο του διάσημου Γάλλου ομολόγου του. Βίωσε κατ' αρχάς στην προεπαναστατική Ρωσία τον πνευματικό αναβρασμό του ρωσικού φορμαλισμού, χωρίς να ενταχθεί οργανικά σε αυτόν και δεύτερον βίωσε τη δογματική αναδίπλωση του σοβιετικού καθεστώτος τη δεκαετία του '30, χωρίς να υποστεί άμεση βιαιότητα, όπως ο συνομήλικός του Μ. Μπαχτίν²³.

Ο *Οιδίπους στο φως της λαϊκής λογοτεχνίας* εντάσσεται στην ύστερη επιστημονική δραστηριότητα του Ρώσου θεωρητικού της λαϊκής λογοτεχνίας, και παρακολουθεί τις θεωρητικές προκείμενες για την ιστορική έρευνα, όπως αναλυτικά τις αναπτύσσει στο βιβλίο του *Οι ιστορικές ρίζες των μαγικών παραμυθιών* φυσικά έχοντας πάντοτε ως αφετηρία τα δεδομένα και τα πορίσματα της *Μορφολογίας του παραμυθιού*, δηλαδή τη μεθοδολογική προτεραιότητα της μορφολογικής-δομικής ανάλυσης²⁴.

Ο Προπ υπήρξε μελετητής της *λαϊκής λογοτεχνίας*, δηλαδή μελετητής της προφορικής ποιητικής δημιουργίας, όπως τη διαμόρφωσαν και την κληροδότησαν στη βιομηχανική εποχή τα κατώτερα κοινωνικά στρώματα των ιστορικών λαών. Η μελέτη των παραμυθιών υπήρξε το βασικό πεδίο των ερευνών του, και σε αυτό οφείλει τη διεθνή του αναγνώριση.

Αντίθετα από τον Λεβί-Στρως, ο Προπ δεν έχει ως υπόδειγμα τα συμβολικά συστήματα, όπως είναι η γλώσσα, αλλά τα βιολογικά. Αυτό δηλώνεται και από το γεγονός ότι τα κεφάλαια της *Μορφολογίας* εισάγονται με επικεφαλίδες, δανεισμένες από τις έρευνες του Γκαίτε για τη μορφολογία των ζώντων οργανισμών, γεγονός που τον φέρνει πολύ κοντά στον αγγλικό δομολειτουργισμό. Κατά συνέπεια, οι 31 *λειτουργίες* των δρώντων προσώπων που συνθέτουν την εσωτερική σύνθεση μιας κατηγορίας παραμυθιών, των μαγικών, ορίζονται με κοιτήρια *εμπειρικά* και συνιστούν κομβικές δράσεις των ηρώων, διατεταγμένες σε νοητή, *λογική αλληλουχία* που συγκροτούν τις *δομές βάθους* των μαγικών παραμυθιών. Εδώ ο αφηγηματικός χρόνος διατάσσει σε οργανική αλληλουχία τα συμβάντα της ζωής του ήρωα, αλληλουχία όχι αυθαίρετη, αλλά συναρτημένη με τη μνήμη γεγονότων που ιστορικά αφορούσαν στην κοινωνική ένταξη των νέων, δηλαδή στη μνητική τελετουργία και στις παραστάσεις του θανάτου.

Θυμίζω με συντομία τον αφηγηματικό σκελετό αυτών των ιστοριών: κάποια αιτία [επίθεση του ανταγωνιστή, στέρωση, σφοδρή επιθυμία για κάτι, κ.λπ.] απομακρύνει τον ήρωα από το σπίτι, προκειμένου να αποκτήσει συνήθως την αγαπημένη ή οτιδήποτε άλλο και να αρθεί η αρχική δυσπραγία. Καθώς ανοίγεται στην περιπέτεια της ζωής, όντας πάντοτε σε ηλικία γάμου, ακολουθεί μια πορεία στο άγνωστο. Συνήθως, στα δύο στάσιμα της αφήγησης, ο ήρωας έχει δύο συναπαντήματα. Το πρώτο συμβαίνει στον δρόμο ή στο δάσος, όπου συναντά τον δωρητή (άνθρωπο, ζώο κ.λπ.) που τον υποβάλλει σε μια σειρά δοκιμασιών, προκειμένου να του υποδείξει τον τρόπο [συνήθως τον εφοδιάζει με κάποιο μαγικό αντικείμενο] με τον οποίο θα ξεπεράσει τα εμπόδια και θα φτάσει τον στόχο του. Αφού, με την υπόδειξη του δωρητή και τη βοήθεια του μαγικού μέσου, φτάσει στην άκρη του κόσμου όπου βρίσκεται το αναζητούμενο πρόσωπο ή οτιδήποτε άλλο [το αθάνατο νερό κ.λπ.], ο ήρωας υποβάλλεται ξανά σε κρίσιμες δοκιμασίες. Αυτή τη φορά διακινδυνεύει η ίδια του η ύπαρξη καθώς ο αθλοθέτης [ο πατέρας-βασιλιάς, ο δράκος, η ίδια η βασιλοπούλα κ.λπ.] τον υποβάλλει σε άθλους ανυπέρβλητους με διακύβευμα την ίδια του τη ζωή. Ο ήρωας, με τη βοήθεια του μαγικού μέσου, τα καταφέρνει και με τη μεσολάβηση κρίσιμων λειτουργιών, όπως η μεταμόρφωση, η αναγνώριση, η αποκάλυψη και η τιμωρία του ψευδοήρωα (όταν υπάρχει), κατακτά τον τελικό στόχο του, και συνήθως ανεβαίνει στον θρόνο. Σε πολύ γενικές γραμμές, αυτή είναι η ιστορία, που θα μπορούσε να νοηθεί και ως ένα οικουμενικό βιογραφικό ανώνυμων ή επώνυμων ηρώων σε ανώνυμο ή καθορισμένο χωροχρόνο.

* * *

Πρόκειται για μια παγκόσμια ιστορία, για μια δομή βάθους, στοιχισμένη στον άξονα του ιστορικού και αφηγηματικού χρόνου, που στοιχεία της, ως υποσύνολα, τα συναντούμε σε πολλά άλλα είδη ποιητικού λόγου, όπως στους μύθους των ιστορικών λαών, στους μύθους των πρωτογόνων, στα έπη, ακόμη στις ελληνικές μυθιστορίες, κ.λπ. Εδώ άλλωστε οφείλεται και το κρίσιμο ερώτημα της εσωτερικής ομοιότητας του παγκόσμιου αφηγηματικού υλικού.

Ο Προπ, αντίθετα από τον Λεβί-Στρως που ανάγει τον κοινωνικό και ιστορικό χρόνο σε μια τρίτη διάσταση, αυτή της υπεροργανικής παγχρονίας των νοητικών δομών, αντιμετωπίζει τον αφηγηματικό χρόνο με βάση το εμπειρικό υλικό ως ιστορικό παράγωγο που δομείται στους άξονες της συγχρονίας και της διαχρονίας: «Ένα φαινόμενο», γράφει, «μπορεί να μελετηθεί διαλεκτικά μόνο κατά την κίνησή του [στον χρόνο], ξεκινώντας από τη γένεσή του»²⁵. Και διαχωρίζοντας τη γενετική έρευνα από εκείνη των μετασχηματισμών, υπέδειξε με επιστημονική συνέπεια τον πανάρχαιο θεσμό της μύησης ως το τελετουργικό σκηνικό των δράσεων που παρήγαγαν την αρχετυπική αφηγηματική σύνθεση η οποία βρίσκεται στο ιστορικό βά-

θος των μύθων και των παραμυθιών. Αξιοπρόσεκτη, ωστόσο, είναι και η αναφορά του Λεβί-Στρως στο εθιμοτυπικό της μύησης. Γράφει σχετικά ο Γάλλος ανθρωπολόγος: «Κάθε εθνολόγος δεν μπορεί παρά να εκπλαγεί βλέποντας τον κοινό τρόπο με τον οποίο, σε ολόκληρο τον κόσμο, οι πιο διαφορετικές κοινωνίες ενοποιούν τις τελετές της μύησης. Τόσο στην Αφρική, την Αμερική, την Αυστραλία όσο και στη Μελαησία, οι τελετές αυτές αναπαράγουν το ίδιο σχήμα: στην αρχή, οι νεόφυτοι παίρνονται από τις οικογένειές τους, 'θανατώνονται' συμβολικά και κρατούνται κρυμμένοι στο δάσος, ή στις λόχμες, όπου υποβάλλονται σε δοκιμασίες του υπερπέραν' ύστερα 'ξαναγεννιούνται' ως μέλη της κοινωνίας...»²⁶.

Πρόκειται ακριβώς για το αρχετυπικό αφηγηματικό σχήμα των μύθων και των παραμυθιών, όπως το ανασύνθεσε στις *Ιστορικές ρίζες των μαγικών παραμυθιών* ο Βλ. Προπ. Όμως ο Λεβί-Στρως, αποστασιοποιημένος καθώς είναι από το εμπειρικό υλικό και τις ιστορικές του παραμέτρους, δεν αξιολογεί²⁷ τη σχέση των δεδομένων των μυθικών πρακτικών με τις *δομές βάθους* μιας συγκεκριμένης κατηγορίας μύθων, και πολύ περισσότερο δεν ενδιαφέρεται για τη σχέση του μύθου του Οιδίποδα με τους κοινωνικούς θεσμούς.

Ο Προπ από την πλευρά του, σύμφωνα με τις υποθέσεις εργασίας του, αναγνωρίζει μια γενικευμένη, αν και πολλές φορές ετεροχρονισμένη, αλληλουχία των κοινωνικών θεσμών²⁸. Αναγνωρίζει, επίσης, στις «ακέφαλες» κοινωνίες το *γενετικό περιβάλλον*²⁹ στο οποίο διαμορφώθηκαν οι στοιχειώδεις αφηγήσεις, ως λόγος που συνόδευε το μυθικό τελετουργικό, ενώ ο όρος *διαλεκτικά* δίνει το στίγμα της ερμηνευτικής προοπτικής του, προοπτικής εναρμονισμένης με το ερώτημα: «πώς άραγε η αναπαραγωγή μιας δομής μετατρέπεται σε μετασηματισμό της;»³⁰

Αυτή, λοιπόν, η *αρχαϊκή υπόθεση* πάντοτε σε άμεσο διάλογο με τα ιστορικά και κοινωνικά δεδομένα, διαφοροποιείται κατά εποχές ανάλογα και με τον τρόπο αναπαραγωγής της, δηλαδή την προφορική ή γραπτή επεξεργασία της, παράγοντας ένα τεράστιο ποιητικό εποικοδόμημα. Τι κάνει, όμως, ένα παραμύθι να είναι αντιληπτό ως παραμύθι, τι κάνει ένα μύθο, ως λεκτικό εκφώνημα, να είναι αντιληπτός ως μύθος; κ.ο.κ. Αυτό το ερώτημα δεν απασχόλησε τον Λεβί-Στρως, καθώς στη σκέψη του δεσπόζει η *νοητική* παράμετρος της μυθικής σκέψης και όχι η θεσμική της λειτουργία. Ο Προπ, από την πλευρά του, ενδιαφέρεται εξαιρετικά για τον ρόλο των λογοτεχνικών ειδών και τους λόγους που υποβάλλουν την ειδική, κατά είδη, χρήση τους. Βασική του προκείμενη για τη διάκριση των ειδών είναι η έννοια *ποιητική*, όρος που βρίσκεται σε ανταπόκριση με τις αναζητήσεις των φορμαλιστών την εποχή που δημοσίευσε τη *Μορφολογία* [1928].

Η *ποιητική*, λοιπόν, συνιστά για τον Προπ την ειδοποιό διαφορά του κάθε είδους: πρόκειται για μια *ποιοτική σταθερά* του ποιητικού λόγου που έχει να κάνει με ιστορικούς και κοινωνικούς παράγοντες, με την προφορική και τη γραπτή χρήση της ποιητικής παράδοσης, με τον διάλογο των παραδομένων αφηγηματικών

ακολουθιών με την εκάστοτε ιστορική συγκυρία. Κι εδώ ο Πρωπ διαφοροποιείται ριζικά από τις επιλογές του Λεβί-Στρως, καθώς η *ποιητική* ως ειδολογική συνιστώσα είναι άρρηκτα δεμένη με την κοινωνική λειτουργία των ποιητικών ειδών.

Στο μελέτημα *Ο Οιδίποδας στο φως της λαϊκής λογοτεχνίας*, ο ίδιος δίνει το στίγμα της έρευνάς του: «το εγχείρημα αυτής της μελέτης δεν καλύπτει όλη την προβληματική του μύθου του Οιδίποδα. Για να επιτευχθεί αυτό θα χρειαζόταν μια ευρύτερη έρευνα. Το πρόβλημα εδώ είναι πιο περιορισμένο: να εξετάσουμε σε αυτή την πλοκή τις συγκρούσεις των ιστορικών αντιφάσεων που αντανάκλωνται σε αυτή»³¹. Ο Πρωπ ξεκινά από την αφηγηματική ακολουθία του μύθου που δομείται στη βάση ορισμένων δομικών σταθερών –εν προκειμένω συγκεκριμένων *λειτουργιών*– που τον συνδέουν με την αρχετυπική πλοκή των μαγικών παραμυθιών.

Αυτές είναι: η *απομάκρυνση-εκδίωξη* του ήρωα από το σπίτι· η *διάσωση* και η *ανατροφή* του ήρωα. Ακολουθεί η *αναχώρησή* του και η *δοκιμασία του με τον δύσκολο άθλο*, και, τέλος, η υπέρβαση της δοκιμασίας που έχει ως έπαθλο τον *γάμο* και την *ανάρρησή* του στον θρόνο. Αυτά τα κομβικά σημεία, ως αφηγηματικές σταθερές, ανάγονται στον κύκλο της μυθικής διαδικασίας³² και τα συναντούμε και σε πλήθος άλλες αφηγηματικές ακολουθίες. Τι, όμως, καθιστά τον μύθο του Οιδίποδα αναγνωρίσιμο ως αυτό που είναι; Με ποιά στοιχεία παρεμβαίνει η *εν κινήσει* πραγματικότητα και πώς διαλέγεται η δράση των ανθρώπων με την επιλογή μιας αφηγηματικής ακολουθίας στον βαθμό που να μετασχηματίζει την υπάρχουσα δομή της;

Ο Πρωπ σταθμείει σε αυτά τα κομβικά στοιχεία-λειτουργίες· κυρίως, όμως, εξετάζει μερικά πρόσθετα στοιχεία που εισήγαγε η ιστορική πραγματικότητα ως συνέπεια της αλλαγής των κοινωνικών συνθηκών, με αποτέλεσμα τη δημιουργία νέων *τυποποιημένων* αφηγήσεων. Αυτά είναι: ο *προφητικός χρησμός*, ο *αιμομικτικός γάμος των γονέων*, η *εκδίωξη του παιδιού από το σπίτι* και η *ανατροφή του*, η *αναχώρηση του ήρωα*, η *σφίγγα*, *πατροκτονία* και *γάμος*, η *αποκάλυψη*, η *πρώτη αποθέωση του Οιδίποδα*, η *δεύτερη αποθέωση του Οιδίποδα*. Πρόκειται για αφηγηματικά στοιχεία που πιστοποιούν τη, με όρους εμπράγματα, *διαλεκτική* σχέση της παραδομένης δομής με τα ιστορικά δεδομένα³³.

Είναι προφανές ότι και ο Πρωπ έχει ένα διευρυμένο πεδίο έρευνας το οποίο ορίζεται από τις παραπάνω αφηγηματικές σταθερές. Μελετά την ιστορία του Οιδίποδα όπως καταγράφεται στη μυθική και τη λαϊκή παράδοση, στα εθνογραφικά δεδομένα (μύθοι Αμερινδιάνων, Αφρικής, Ζουλού, στη λαϊκή παράδοση της χώρας του, κ.λπ.) και στο υλικό της προσωπικής χρήσης του μύθου (τραγική ποίηση, χριστιανική παράδοση: βίοι αμαρτωλών – τύπου Οιδίποδα – που εξαγνίστηκαν και *καθ-ιερώθηκαν* ως άγιοι, όπως ο Ανδρέας Κρήτης, ο Γρηγόριος, ο Αλβανός³⁴). Εξετάζει το διευρυμένο υλικό της γραπτής παράδοσης με σημείο αναφοράς το *αρχετυπικό σχήμα* των μαγικών παραμυθιών, ως μια αρχαϊκή πλοκή που δημιουργήθηκε στη διάρκεια απροσδιόριστου χρόνου, με βασική υπόθεση εργασίας, ότι στις λεγό-

μενες *ακέφαλες* κοινωνίες είχε πάρει ήδη τη μορφή³⁵ που ο ίδιος σκιαγράφησε στο βιβλίο του *Η Μορφολογία του παραμυθιού*.

Στο παρόν μελέτημα, ενδεικτικά, θα περιοριστώ σε ένα από τα παρεμβλήματα στοιχεία της αφήγησης, αυτό του προφητικού *χρησμού*, στοιχείο που επηρεάζει δραστικά την πλοκή και διαφοροποιεί τη λαϊκή παράδοση από την προσωπική δημιουργία, κατοπτρίζοντας την ανάδυση μιας νέας κατάστασης, αυτής της συνείδησης του τραγικού ανθρώπου. Ο Προπ παρακολουθεί τον ρόλο της πρόρρησης στην ανάπτυξη της πλοκής και σκιαγραφεί τον τρόπο που διαλέγεται και διαπλέκεται το *παρελθόν* του μύθου με το *παρόν* της Αθήνας του 5ου αιώνα, η μυθική παράδοση με την πραγματικότητα του προσωπικού δημιουργού.

Κατ' αρχάς η προφητεία στη λαϊκή παράδοση προκαλεί μια αφηγηματική ακολουθία, καθώς λειτουργεί ως κίνητρο για την απομάκρυνση του ήρωα από το σπίτι. Ο ήρωας, όμως, *αγνοεί την επικείμενη μοίρα* του και «η προφητεία μπορεί να παραλειφθεί χωρίς να ζημιώσει την πλοκή. Λειτουργεί μόνο ως ένα από τα κίνητρα της απομάκρυνσης του παιδιού από το σπίτι του»³⁶. Αντίθετα, στην προσωπική λογοτεχνία, η προφητεία τείνει να αποβεί οργανωτική αρχή της αφήγησης καθώς, όπως σημειώνει ο Προπ: «στον Σοφοκλή, η εκ των προτέρων γνώση συνδέεται οργανικά με όλη την πλοκή, ενώ στη λαϊκή παράδοση ο χρησμός συνδέεται χαλαρά με την εσωτερική, ψυχολογική δομή της πλοκής, και με την εξωτερική συγκρότηση της δομής του μύθου»³⁷.

Εξάλλου, όταν ο ήρωας προβάλλει στη σκηνή, τα σημαντικά γεγονότα της ζωής του ανήκουν στο παρελθόν. Η δράση προχωρεί αναδρομικά, από το τέλος προς την αρχή ως ένα τελετουργικό *αποκάλυψης*. Και πράγματι, ενώ στη λαϊκή λογοτεχνία η *αποκάλυψη* της ταυτότητας του ήρωα γίνεται συνήθως με το *σημάδι* που φέρει ο ήρωας, στην τραγωδία το *σημάδεμα* αποσιωπάται. Η *αποκάλυψη* έχει μεταφερθεί από τα *σημαδεμένα πόδια* στην *ιδιάζουσα μοίρα* και στις πράξεις του ήρωα, παρακολουθώντας το αντίστροφο ξετύλιγμα των γεγονότων.

Αλλά και το περιεχόμενο της προφητείας *κατανέμεται ανισομερώς* στους πρωταγωνιστές της ιστορίας. Οι γονείς γνωρίζουν ότι το νεογέννητο θα σκοτώσει στο μέλλον τον πατέρα του· ο Οιδίποδας, όμως, γνωρίζει ότι, όχι μόνο θα σκοτώσει τον πατέρα του, αλλά και ότι θα παντρευτεί τη μητέρα του. Στη λαϊκή λογοτεχνία, ο ήρωας αγνοεί τους λόγους της εκδίωξής του.

Η συγκεκριμένη αφηγηματική λειτουργία της *προφητείας* διαφοροποιεί και προβάλλει την αυτογνωσία του τραγικού ανθρώπου, όπως την εξειδικεύει ο J.P. Vernant: «...στα πλαίσια της πόλης, ο άνθρωπος αρχίζει να δοκιμάζει τον εαυτό του ως ενεργητή, αυτόνομο λίγο-πολύ σε σχέση με τις θρησκευτικές δυνάμεις που εξουσιάζουν το σύμπαν, κύριο λίγο-πολύ των πράξεών του, επενεργώντας λιγότερο ή περισσότερο πάνω στο πολιτικό και προσωπικό του πεπρωμένο»³⁸. Ο Οιδίποδας οφείλει να αναλάβει την προσωπική του ευθύνη και δράση. Έτσι, προκειμέ-

νου να ακυρώσει την *υπεροργανική* δυναμική του χρησμού των Δελφών, με δική του πρωτοβουλία *απομακρύνεται* από το οικείο περιβάλλον. Και ενώ στον καταστατικό μύθο και στο παραμύθι η πρωτοβουλία της απομάκρυνσης ανήκει στους γονείς, οι οποίοι, εξαιτίας της προφητείας (πρόρρηση, όνειρο, μοίρες κ.λπ.), οδηγούνται στην εκδίωξη του βρέφους από το σπίτι (Οιδίποδας, Κύρος, Μωυσής, Περσέας κ.λπ.) ο τραγικός ποιητής αφήνει *ως έχει* το αρχαϊκό σκέλος της προφητείας, δηλαδή ως κίνητρο απομάκρυνσης (και ο Οιδίποδας διώχεται με σκοπό τη θανάτωσή του), παρεμβαίνοντας δραστικά στην περαιτέρω αξιοποίησή της. Με την αισθητική επινόηση του επιμερισμού του περιεχομένου της, καθιστά τον Οιδίποδα ήρωα της δεδομένης ιστορικής συγκυρίας.

Και ακριβώς, όπως σημειώνει ο Προπ, «με το γεγονός ότι ο ίδιος ο πρωταγωνιστής οφείλει να γνωρίζει την προφητεία, ο Σοφοκλής φορτίζει με τραγικό νόημα ολόκληρο τον μύθο. Αν ο Οιδίποδας δεν γνώριζε την προφητεία, δεν θα υπήρχε τραγωδία. Θα ήταν απλώς ένα μοιραίο περιστατικό, όπως συνήθως γίνεται στη λαϊκή λογοτεχνία»³⁹.

Η διαχείριση της προφητείας, όπως και η επαναδιάταξη της αλληλουχίας των δράσεων του μύθου, ενορχηστρώνουν παράλληλα και τα κοινωνικά και πολιτισμικά μηνύματα της εποχής. Η εμφάνιση και η διαχείριση του χρησμού δεν συνιστά απλώς μια αισθητική επινόηση, αλλά δηλώνει ότι κάτι έχει αλλάξει στην ίδια την πραγματικότητα. Ο Προπ, με μια σειρά συλλογισμών που παρακολουθούν τις αρχικές του προκείμενες, αποδεικνύει κατ' αρχάς ότι *το αρχαιολογικό αφηγηματικό σχήμα δεν γνωρίζει ακόμη την προφητεία*. Συναρτά, όμως, άμεσα την αφηγηματική της ανέλιξη με μια άλλη πτυχή της ιστορικής πραγματικότητας: με τη διεκδίκηση της αρχηγικής εξουσίας, θεσμό που δεν αφορά πια στις *ακέφαλες* κοινωνίες, αλλά στις οργανωμένες με κεντρική εξουσία κοινωνίες, που συνεπάγονται τόσο τη διαχείρισή της όσο και τη νόμιμη μεταβίβασή της.

Ο Ακρίσιος φοβάται τον γιο της κόρης του Δανάης, τον Περσέα, ο Οινόμαος τον γιο της κόρης του Ιπποδάμειας, ο Αστυάγης, επίσης. Ο Λάιος, αντίθετα, φοβάται τον γιο του, ενώ το μαντείο της Δωδώνης πληροφορεί τον Οδυσσέα ότι θα βρει τον θάνατο από το χέρι του γιου του. Τι συμβαίνει; Κατ' αρχάς και στις δύο περιπτώσεις αποσιωπάται μια άλλη σταθερά της αφήγησης: η ανάρρηση στον θρόνο. Πρόκειται για μια αφηγηματική σταθερά-*λειτουργία* με την οποία συνήθως τελειώνουν τα λαϊκά παραμύθια: τον γάμο με τη βασιλοπούλα-διάδοχο και την ανάρρηση του ήρωα στον θρόνο. Ο χρησμός, όμως, δεν αναφέρεται σε κάτι τέτοιο αλλά στην πατροκτονία και την αιμομιξία.

Οι παραπάνω μυθικές κρυσταλλώσεις απηχούν μια *θηλυγραμμική* μορφή διαδοχής διαμέσου της κόρης. Αυτός που διαδέχεται τον πατέρα αρχηγό-βασιλιά δεν είναι ο γιός αλλά ο γαμπρός μέσω της κόρης. Στον μύθο του Οιδίποδα, η *φυσική* διαδοχή στην εξουσία (ο Οιδίποδας είναι γιος του Λαίου), διαμεσολαβείται από

μια θηλυκή οντότητα, με διπλή ιδιότητα. Η Ιοκάστη είναι ταυτόχρονα ο διάμεσος που θα μεταβιβάσει την εξουσία σε αυτόν που θα ενεργητήσει την πόλη των Θηβών, λύνοντας το αίνιγμα της Σφίγγας, αλλά και μητέρα του άγνωστου ενεργέτη. Σε αυτόν που δεν σκότωσε μόνο τον πατέρα του, αλλά και τον βασιλιά, η ευγνωμονούσα πόλη προσφέρει τον θρόνο και τη βασίλισσα.

Η εμπλοκή της υπόθεσης, κατά τον Προπ, κατοπτρίζει και νομιμοποιεί έναν καινούργιο τρόπο διαδοχής, ο οποίος, όπου εδραιώνεται, επιβάλλει το πατριαρχικό καθεστώς: όχι ο γαμπρός, αλλά ο γιος θα είναι ο φυσικός κληρονόμος· είναι το καθεστώς που δεν αποδίδει καμία μομφή στον πατέρα που στέλνει το βρέφος στον θάνατο ενώ θεωρεί τον, έστω και εν αγνοία του, πατροκτόνο Οιδίποδα ως μίσημα και ως εγκληματία. Τι συμβαίνει ακριβώς; Μήπως ο φόνος του βασιλιά βραβαίνει περισσότερο από τον φόνο του πατέρα; Ο Προπ υποστηρίζει ότι «οι νέες κοινωνικές σχέσεις δεν δημιουργούν μια νέα πλοκή αλλά μεταφέρουν την παλιά σύγκρουση μέσα στα νέα δεδομένα: ο γιος και κληρονόμος στη θέση του γαμπρού επωμίζεται την εχθρότητα εναντίον του πατέρα και τη δολοφονία του. Έτσι προκύπτει στη λαϊκή λογοτεχνία το μοτίβο της πατροκτονίας»⁴⁰.

Η διαδοχή μέσω της κόρης προϋποθέτει σύγκρουση⁴¹, και «μια μελέτη των διαφορών προρρήσεων στους μύθους μάς αποκαλύπτει μια αξιοπρόσεκτη κανονικότητα της εμφάνισής τους: χρησιμοί, προειδοποιήσεις και προφητείες απουσιάζουν εντελώς όταν η εξουσία περνά από τον βασιλιά στον γαμπρό του, όταν η ταυτότητα του γαμπρού είναι άγνωστη και είναι διαφορετικής καταγωγής»⁴². Ο επίδοξος γαμπρός και διεκδικητής της εξουσίας θα φτάσει σαν κατακτητής και έτσι θα κερδίσει την αγαπημένη και το βασίλειο⁴³. Ο εισβολέας κατακτητής πρέπει να υποστεί τη δοκιμασία του Δύσκολου Άθλου. Πρόκειται για μια δοκιμασία στην οποία υποβαλλόταν ο ήρωας-διεκδικητής για να αποδείξει τη νομιμότητα και τη δυναμική της διεκδίκησής του. Γενικά, στην αφηγηματική παράδοση (μύθος, παραμύθι κ.λπ.) η σταθερά του Δύσκολου Άθλου στηρίζει ένα σύμπαν εφαρμογών που παραλλάσσει με εκπληκτική πολυμορφία, ανάλογα με τα δεδομένα των κοινωνικών σχηματισμών⁴⁴.

Με την ίδια λογική και επιστημονική σχολαστικότητα, ο Προπ εξετάζει και τα άλλα δομικά στοιχεία του μύθου (γάμος γονέων, εξορία και ανατροφή του παιδιού, αναχώρηση-απομάκρυνση, αίνιγμα της Σφίγγας, πατροκτονία, γάμος, ανάρρηση στον θρόνο, αποκάλυψη). Ουσιαστικά αντιπαραβάλλει την οιδιπόδεια πλοκή με το αρχαϊκό αφηγηματικό σχήμα του μαγικού παραμυθιού, σχήμα που πιστοποιείται από το ανθρωπολογικό υλικό και το οποίο προέκυψε από τον κύκλο των μυθικών τελετουργιών σε συνδυασμό με τις παραστάσεις του θανάτου.

Στόχος του είναι να εντοπίσει ποιες ιστορικές αλλαγές διαφοροποίησαν επιμέρους αφηγηματικές ακολουθίες της αρχαϊκής μορφής, με συνέπεια να σημειωθούν αποκλίσεις από το αρχαϊκό σχήμα και να διαμορφωθούν ιστορικά αυτόνομες

πλοκές, χωρίς, ωστόσο, να αλλοιωθεί η καταγωγική τους αναφορά. Αυτή η προκείμενη θέτει εκτός προγράμματος την ύπαρξη πρωτοκειμένου. Η *μνήμη των ειδών* του Μ. Μπαχτίν, διαπιστώνεται και από τον κορυφαίο μελετητή της λαϊκής λογοτεχνίας: *οι νέες κοινωνικές αναφορές δεν δημιουργούν νέες πλοκές αλλά μεταφέρουν τις παλαιές συγκρούσεις στο νέο κοινωνικό περιβάλλον.*

Αυτό που διαφοροποιεί την εμπειρική από τη συμβολική ανάλυση είναι η διαφορετική αντίληψη της δομής. Για τον Προπ, η δομή διαμορφώνεται από την ίδια την ιστορική και κοινωνική πραγματικότητα, η οποία ως βιωμένη και αξιολογημένη εμπειρία καταξίωσε με τον ποιητικό λόγο τόσο τις θετικές όσο και τις αρνητικές συμπεριφορές. Για τον Λεβί-Στρως, η δομή βρίσκεται έξω από τα εμπειρικά δεδομένα και αποκρυπτογραφεί τον μηχανισμό με τον οποίο ο άνθρωπος εγκέφαλος οργανώνει τη σκέψη.

Μια παλαιά διχοστασία, η οποία παρά τις καταγγραμμένες αναπροσαρμογές εξακολουθεί να υπηρετεί δύο διαφορετικές θεωρητικές και ιδεολογικές προκείμενες: αυτή στην οποία ο άνθρωπος ως τραγικός ήρωας της ιστορίας προσπαθεί να χειραγωγήσει τη ζωή του, και αυτή στην οποία ο άνθρωπος λίγο-πολύ άγεται από την *υπεροργανική* δομή της σκέψης του.

Σημειώσεις

1. Γράφει σχετικά ο Jean-Pierre Vernant για το *ειδικό βάρος* της επινόησης της τραγωδίας ως λογοτεχνικό είδος: «μέσ' από το θέαμα, την ανάγνωση, τη μίμηση και τη θεμελίωση μιας λογοτεχνικής παράδοσης έχουμε τη δημιουργία ενός 'υποκειμένου' μιας τραγικής συνείδησης, την έλευση ενός τραγικού ανθρώπου. Τα έργα των Αθηναίων δραματογράφων, στα πλαίσια της ίδιας κίνησης, εκφράζουν κι επεξεργάζονται μια τραγική θέαση, ένα νέο τρόπο για να κατανοήσει ο άνθρωπος τον εαυτό του, να τοποθετηθεί στις σχέσεις του με τον κόσμο, τους θεούς, τους άλλους, αλλά και με τον ίδιο του τον εαυτό και τις ιδιες του τις πράξεις». Jean-Pierre Vernant - Pierre Vidal Naquet, *Μύθος και Τραγωδία στην αρχαία Ελλάδα* [μτφρ. Α. Τάττη], τόμ. Β', «Δαίδαλος» Ι. Ζαχαρόπουλος, Αθήνα 1991, σ. 101.

2. Ο Ωριγένης για πρώτη φορά, εντυφλώντας *Περί εμπαρόμενης, και πώς προγνώστου όντος του θεού των υφ' εκάστου πραττομένων το εφ' ημίν σώζεται...* [Κατά Κέλσου Β' 23, 11. Ηλεκτρονική δημοσίευση www.aegean.gr/culturaltec/chmlab], αντέκρουσε την απόφαση του Κέλσου: «Θεός ων προείπε, και πάντως εχρήν γενέσθαι το προειρημένον», επικαλούμενος δύο ετερόκλητα παραδείγματα της μεσογειακής πολιτισμικής παράδοσης: τον Ιούδα των Ευαγγελίων ως ιστορικό πρόσωπο και τον Λάο, δευτερεύοντα αλλά *μοιραίο* ήρωα της ελληνικής μυθικής παράδοσης. Στο κείμενό του, συνεξέτασε τον *ελληνικό* χρησμό και τη βιβλική προφητεία, υποστηρίζοντας ότι *την πρόγνωση του θεού μη είναι καταναγκαστική των προεγνωσμένων πάντως*. Η επιλογή του Ωριγένη υποδείχθηκε πολύ νωρίς (S. Solonjev 1895) ως το έναυσμα για την ένταξη του Οιδίποδα στη χριστιανική αφηγηματική παράδοση (απόκρυφες βιοϊστορίες κ.λπ.). Σημειωτέον, ωστόσο, ότι το θέμα απασχόλησε – και απασχολεί – την επιστημονική έρευνα, με κορυφαία συμβολή αυτή του Paul F. Baum, *The medieval Legend of Judas Iscariot*, [«ModernLanguageAssociation» 31, 1915] και τη σχετικά πρόσφατη: Paffenroth Kim, *Judas: images of the lost disciple*, «Westminster

John Knox Press», Louisville, Kentucky, 2001. Βλ. και Βάλτερ Πούχνερ το κείμενο: *Βυζαντινός Οιδίπους και Μεσαιωνικός Ιουδας* (ΑαTh 931), στον τόμο: *Βυζαντινά Θέματα της Ελληνικής Λαογραφίας*, έκδ. «'Λαογραφία'». Δελτίον της Ελληνικής Λαογραφικής Εταιρείας, αρ. 11», Αθήνα 1994, σσ. 96-128.

3. Η ζωή του Ιούδα ακολουθεί τη βιογραφία του Οιδίποδα, προσαρμοσμένη στις ανάγκες της χριστιανικής κατήχησης. Έχουμε, δηλαδή, το *προφητικό όνειρο*, την *έκθεση του παιδιού*, τη *διάσωσή* του, την *ανατροφή* του από τους φυσικούς γονείς που δεν γνωρίζουν ότι το έκθετο είναι ο γιος τους, τον *φόνο* του φυσικού αδερφού του, τη *φυγή* του από τον τόπο κατοικίας την Ισκάρα της Ιουδαίας, την *πρόσληψή* του στην υπηρεσία του Πιλάτου, τον *φόνο* του πραγματικού του πατέρα, τον *γάμο* με τη μητέρα του, την *αιμομικτική τεκνοποιία*, την *τελική αναγνώριση*, τη *μετάνοια* και τη *συγχώρηση* των αμαρτημάτων εκ μέρους του Χριστού και την *ένταξή* του στον στενό κύκλο των μαθητών του, έως την *τελική προδοσία*. Βλ. Γεωργίου Μέγα, *Ο Ιούδας εις τας παραδόσεις του λαού* [Επετηρίς του Λαογραφικού Αρχείου της Ακαδημίας Αθηνών, 3ον και 4ον έτος 1941-1942. Εν Αθήναις (1950), σσ. 3-32], και *Ο περί Οιδίποδος μύθος*, ό.π., σσ. 196-209.

4. Βλ. και την κριτική του Λεβί-Στρως στη θεωρία της εξέλιξης, στη θεωρία της διάδοσης, στον λειτουργισμό του Μαλινόφσκι, στο βιβλίο του Claude Lévi-Strauss, *Δομική Ανθρωπολογία* (1ος), [μτφρ. Θ. Παραδέλλης] «Κέδρος», Αθήνα 2010, [1η Plon 1958], το εισαγωγικό κεφ. *Ιστορία και Ανθρωπολογία*, σ. 16 κ.ε. Στο ίδιο κείμενο διαφαίνεται και η υπό όρους αποδοχή του *ιστορικού επιμερισμού* (Historical particularism) του F. Boas.

5. Η έννοια του *συνεχούς*, για τον Λεβί-Στρως, είναι η βασική ιδιότητα της ιστορικής γνώσης, που βρίσκεται στον αντίποδα της *ασυνεχούς* αντίληψης των πραγμάτων που χαρακτηρίζει την *άγρια σκέψη*, η οποία «έχει το ιδιαίτερο γνώρισμα να είναι αχρονική· θέλει να συλλάβει τον κόσμο μαζί ως συγχρονική και διαχρονική ολότητα...». Levy-Strauss, *Άγρια σκέψη*, [μτφρ. Ε. Καλπουρτζή. Εισαγωγή Σχόλια Άλκη Κυριακίδου-Νέστορος], «Παπαζήση», Αθήνα 1977, σ. 264· με άλλα λόγια πρόκειται για μια γνώση κεραματισμένη και ασύνδετη, δηλαδή χωρίς σχέσεις που προκαλούν αποτελέσματα. Η αυτοτελής μοναδικότητα των φαινομένων είναι μια από τις βασικές προκειμένες της παρακαταθήκης του Boas και του γερμανικού σχετικισμού.

6. «Αλλά», γράφει, «η εγγενής αξία του μύθου έγκειται στο ότι τα γεγονότα που υποτίθεται ότι συντελούνται σε κάποια χρονική στιγμή συγκροτούν μια μόνιμη και διαρκή δομή. Αυτή αναφέρεται ταυτόχρονα στο παρελθόν, στο παρόν και στο μέλλον». Βλ. Claude Lévi-Strauss, *Δομική Ανθρωπολογία*, τόμ. Α' [μτφρ. Θ. Παραδέλλης], «Κέδρος», Αθήνα 2010, σ. 259.

7. Alberto-Mario Cirese, *Cultura Egemonica e Culture Subalterne*, «Palumbo», Palermo 1980, σ. 299.

8. «Τα πάντα», γράφει ο Λεβί-Στρως, «μπορούν να συμβούν σε ένα μύθο· φαίνεται ότι η διαδοχή των γεγονότων δεν υπόκειται σε κανέναν κανόνα λογικής ή συνέχειας. Οποιοδήποτε υποκείμενο μπορεί να δεχτεί οποιοδήποτε κατηγορούμενο· οποιαδήποτε σχέση είναι εφικτή. Ωστόσο, οι μύθοι αυτοί, φαινομενικά αυθαίρετοι, αναπαράγονται με τους ίδιους χαρακτηριστές και συχνά τις ίδιες λεπτομέρειες σε πολλές περιοχές του κόσμου. Εξού και το πρόβλημα: αν το περιεχόμενο του μύθου είναι εντελώς συγκαιριακό, πώς να εξηγήσουμε το γεγονός ότι από το ένα άκρο του κόσμου στο άλλο οι μύθοι μοιάζουν μεταξύ τους; Μόνο αν συνειδητοποιήσουμε αυτή τη θεμελιώδη αντινομία που απορρέει από τη φύση του μύθου, θα μπορούσαμε να την επιλύσουμε». Cl. Lévi-Strauss, *Δομική Ανθρωπολογία*, Α', ό.π., σ. 258.

9. Πρόκειται για την «επιστήμη του συγκεκριμένου» των *λαών χωρίς γραφή*, όπως τους ορίζει ο Λεβί-Στρως, αποφεύγοντας τους συνήθεις όρους (π.χ., πρωτόγονοι, άγριοι κ.λπ.), που εκφράζουν, κατά τη γνώμη του, μια αξιολογική αντίληψη, συναρτημένη με το *ιστορικό συνεχές* της επιστημονικής γνώσης και με σημείο αναφοράς τον Δυτικό πολιτισμό. Βλ. το κείμενό του «Η επιστήμη του συγκεκριμένου», στο βιβλίο του *Άγρια Σκέψη*, ό.π., σ. 114 κ.ε.

10. Βλ. και Enrico Comba, *Introduzione a Lévi-Strauss*, «Laterza», 2000, σ. 83.

11. Και όπως διευκρίζει ο Γάλλος ανθρωπολόγος, «Διακρίναμε τον επιστήμονα από τον άνθρωπο που μας τουρκεί με βάση τις αντίστροφες λειτουργίες, οι οποίες, μέσα στην τάξη των εργαλείων και του τελικού σκοπού αναθέτουν στο επεισόδιο και τη δομή' ο ένας φτειάζει επεισόδια (αλλαγή του κόσμου) μέσω των δομών, ο άλλος δομές μέσω επεισοδίων». Οι δύο λογικές: η μαγική του μάστορα και η επιστημονική του μηχανικού διεκπεραιώνουν παράλληλα προγράμματα. Η «μυθική σκέψη, αυτή η μαστόρισσα, επεξεργάζεται δομές συναρμολόζοντας επεισόδια, ή μάλλον υπολείμματα επεισοδίων, ενώ η επιστήμη 'εν λειτουργία' από το ίδιο το γεγονός της εγκαθίδρυσής της, δημιουργεί υπό μορφήν επεισοδίων τα μέσα και τα αποτελέσματά της χάρη στις δομές που συνεχώς κατασκευάζει και που είναι οι υποθέσεις και οι θεωρίες της». Βλ. Levy-Strauss, *Άγρια Σκέψη*, ό.π., σσ. 119 και 120.

12. Εδώ θα μπορούσε κανείς να *συμπαράτάξει* τις απόψεις του Λεβί-Στρως σχετικά με την *πράξιν* και τη *σκέψη*, όπως τις διατυπώνει στο κείμενό του «Ιστορία και διαλεκτική», όπου διαβάζουμε: «Αλλά προκειμένου η πράξις να βιωθεί ως σκέψη, πρέπει πρώτα (κατά μία λογική και όχι ιστορική έννοια) να υπάξει η σκέψη: δηλαδή οι αρχικές της προϋποθέσεις να είναι δομημένες υπό τη μορφή μιας αντικειμενικής δομής του ψυχισμού και του εργαφάλου, ελλείψει της οποίας δεν θα υπήρχε ούτε *πράξις* ούτε *σκέψη*». Βλ. Levy-Strauss, *Άγρια Σκέψη*, σ. 365.

13. Βλ. και Jean-Pierre Vernant, «Ο Οιδίποδας χωρίς σύμπλεγμα» στο J.P. Vernant / Pierre-Vidal Naquet, *Μύθος και Τραγωδία στην αρχαία Ελλάδα* [μτφρ. Α. Τάττη], «Δαίδαλος» I. Ζαχαρόπουλος, Αθήνα σ. 105 κ.ε. [1η δημοσίευση του κειμένου στο *Raison présente*, 4, 1967, σσ. 3-20].

14. Επικαλούμαι τη διατύπωση του Edmund Leach «...Το σφάλμα του όμως, αν μπορεί να κατηγορηθεί για κάποιον, είναι πως επιχειρεί μια υπερβολικά συστηματική μαθηματικοποίηση των διαχειριζόμενων αισθητηριακών αντικειμένων. Δεν λαμβάνει υπόψη του το γεγονός ότι, ενώ τα σύμβολα που χρησιμοποιούν οι μαθηματικοί είναι συναισθηματικά ουδέτερα –το ix δεν είναι περισσότερο συναρπαστικό από το x επειδή το i είναι ένας φανταστικός αριθμός*–, τα απτά σύμβολα που χρησιμοποιεί η πρωτόγονη σκέψη είναι ιδιαίτερα φορτισμένα με αξιολογήσεις που σχετίζονται με τα ταμπού. Κατά συνέπεια, ψυχολογικοί παράγοντες, όπως η υπεκφυγή και η απώθηση τείνουν να διαταράσσουν τις λογικές συμμετρίες». Ed. Leach, *Lévi-Strauss*, με Εισαγωγή, κριτικά σχόλια, βιβλιογραφικές προτάσεις: James Laidlaw (μτφρ. Δ. Μέλλος, Π. Τοπάλη), «Πατάκης», Αθήνα 2002 [1η έκδ. London, 1970] σ. 163. Βλ και την υποσ. 22, σ. 164, το σχόλιο του επιμελητή σχετικά με τη φιλοσοφημένη απάντηση του C.L. Strauss.

15. Ο όρος *μύθημα*, ως εννοιολογική προέκταση του *φωνήματος*, έχει εγγενείς δυσκολίες προσδιορισμού και ταυτοποίησης. Ο Λεβί-Στρως τον ορίζει στο επίπεδο της *φράσης*, γεγονός που παραπέμπει στον όρο *μοτίβο*. Αλλά και το μοτίβο, ως ελάχιστη νοηματική μονάδα, παρουσιάζει ανάλογες δυσκολίες αντικειμενικού προσδιορισμού, με δεδομένο ότι και η φράση *σήμερα είναι ωραία μέρα* έχει νόημα, συνιστά όμως μια αφηγηματική μονάδα; Φαίνεται, ωστόσο, ότι και ο ίδιος ο Λεβί-Στρως, έχοντας επίγνωση της απροσδιοριστίας του όρου, τον χρησιμοποιεί αραιότερα στα επόμενα έργα του, καθώς το «ενδιαφέρον του συγγραφέα δεν εστιάζεται τόσο στην ταυτοποίηση αυτών των στοιχειωδών ενότητων, όσο πολύ περισσότερο στην ανάλυση των μηχανισμών που ρυθμίζουν την παραγωγή και τον μετασχηματισμό των διαφόρων παραλλαγών μιας μυθικής αφήγησης». Enrico Comba, *Introduzione a Lévi-Strauss*, «Laterza» 2000, σ. 96.

16. Βλ. C. Lévi-Strauss, «Η Δομική ανάλυση του μύθου», ό.π., σ. 261.

17. Ο Δίας, με τη συνήθη ιδιότητα του *άρπαγα-ανταγωνιστή*, σύμφωνα με την μορφολογική ανάλυση του Προπ – αρπάζει την Ευρώπη και ο βασικός ήρωας, ο Κάδμος, μαζί με τη μητέρα του Τηλέφασσα και με τη συνοδεία συντρόφων, την αναζητούν. Ανοίγονται στην περιπέτεια της αναζήτησης, με πρώτο σταθμό τη Ρόδο, στη συνέχεια το νησί Καλλίστη (Θάσο), ακολούθως τη Θράκη, για να καταλήξουν στο μαντείο των Δελφών. Εδώ σταματά η αναζήτηση και ο μύθος προσαυτολιίζεται σε ιδρυτικού τύπου γενεολογία.

18. C. Lévi-Strauss, ό.π., σ. 268.

19. Πρόκειται για τη γνωστή μεθοδολογική προτεραιότητα της φιλολογικής έρευνας, υιοθετημένης και από την Ιστορικο-γεωγραφική ή Φινλανδική Σχολή.

20. Και κατά τη διατύπωση του M. Sahlins, εκπρόσωπο του *πολιτισμικού* δομομοίου, «Επομένως, εφόσον τα μέρη συγκροτούνται από αμοιβαίες συγχρονικές σχέσεις, ο χρόνος αποβάλλεται από το πεδίο κατανόησης». Marshall Sahlins, *Ιστορικές μεταφορές και μυθικές πραγματικότητες*, [μτφρ. Π. Μαρκέτου. Επιμ., Πρόλ., Επίλ., Ε. Παπαταξιάρχης], «Αλεξάνδρεια», Αθήνα, 2008 (1η U.M.P., 1981), σ. 18.

21. Και η ερμηνεία του Φρόιντ κινείται εκτός της ιστορικής πραγματικότητας. «Στην προοπτική του Φρόιντ», γράφει ο Ζαν-Πιερ Βερνάν, «αυτός ο ιστορικός χαρακτήρας της τραγωδίας παραμένει ολότελα ακατανόητος». Βλ. Jean-Pierre Vernant, «'Ο Οιδίποδας' χωρίς σύμπλεγμα», στο Jean-Pierre Vernant - Pierre Vidal Naquet, *Μύθος και Τραγωδία στην Αρχαία Ελλάδα*, «Δαίδαλος» Ι. Ζαχαρόπουλος, σ. 110.

22. Βλ. Vladimir Ja. Propp, *Edipo alla luce del folklore. Quattro studi di etnografia storico-culturale*. [Ιταλ. μτφρ.-Επιμέλεια, Clara Strada Janovič], Einaudi, Torino 1975 (αρχικός τίτλος *Edip u svete fol' klora* (1939).

23. Η μάλλον ευνοϊκή αντιμετώπισή του από τη σοβιετική εξουσία ερμηνεύτηκε ως πνευματικός συμβιβασμός εκ μέρους του, καθώς η ένταξη του *περιεχομένου* στη *μορφή*, δηλαδή η αναζήτηση των *ιστορικών ριζών* της λαϊκής λογοτεχνίας, ερμηνεύτηκε ως εγκατάλειψη του δομικού εργαλείου της *Μορφολογίας του παραμυθιού*. Ο ίδιος υπερασπίστηκε με πάθος τη συνοχή των θεωρητικών αρχών του, γεγονός που αποδεικνύεται από την προκατάθεση του θεωρητικού του προγράμματος ήδη με το πρώιμο μελέτημά του *Οι μετασχηματισμοί των μαγικών παραμυθιών*. Το επιχείρημα της μαρξιστικής στροφής της σκέψης του συνέτεινε στην αγνόηση του έργου που ακολούθησε τη διάσημη *Μορφολογία*.

24. Εξού και ο υπότιτλος *Τέσσερα μελετήματα ιστορικο-δομικής εθνογραφίας* που φέρει η ιταλική έκδοση του βιβλίου του: *Ο Οιδίποδας στο φως της λαϊκής λογοτεχνίας*. Vladimir Ja. Propp, *L' Edipo alla luce del folklore. Quattro studi di etnografia storico-culturale*. Einaudi, Torino 1975.

25. Vladimir Ja. Propp, "L' albero magico sulla tomba" στο *Edipo alla luce del folklore. Quattro studi di etnografia storico-culturale*, ό.π., σ. 7.

26. Levy-Strauss, *Άγρια Σκέψη*, ό.π., σ. 366.

27. «Θα ήταν δελεαστικό να ερμηνευτεί αυτό το σύνολο φαινομένων», γράφει ο Λεβί-Στρος «ως μία απόδειξη ότι, στο στάδιο αυτό ολόκληρη η σκέψη βυθίζεται στην *πράξιν*. Αλλά αυτό θα σήμαινε ότι βλέπει κανείς τα πράγματα από την ανάποδη, εφόσον είναι αντίθετα η επιστημονική πράξις η οποία σε μας άδειασε τις έννοιες του θανάτου και της γέννησης από καθετί που δεν θα ανταποκρινόταν σε απλές φυσιολογικές διαδικασίες, καθιστώντας τες έτσι ακατάλληλες να μεταφέρουν άλλες σημασίες...». Η παράγραφος κλείνει με περίτεχνο σόφισμα. Βλ. Levy-Strauss, ό.π., σ. 366.

28. Επί του προκειμένου, διαλέγεται ο ίδιος με το μαρξικό αξίωμα που αφορά στις σχέσεις βάσης-εποικοδομήματος. Αποστασιοποιείται από τον λεγόμενο «απλοϊκό» μαρξισμό και αντιλαμβάνεται την επίμαχη σχέση με τη διατύπωση: «η ουσία της απλοϊκότητας στην οποία έγινε αναφορά πιο πάνω, συνίσταται στο γεγονός ότι η ανταπόκριση βάσης και εποικοδομήματος εννοείται ως συγχρονική ανταπόκριση, ενώ στην πραγματικότητα αυτή είναι ιστορική, και η συγχρονικότητα δεν είναι πάντοτε υποχρεωτική», ό.π., σ. 6.

29. Οι προτάσεις του Προπ ενισχύονται εξαιρετικά από τη νεότερη επιστημονική έρευνα. Βλ., λ.χ., Jack Goody, *The Interface Between the written and the Oral*. Cambridge University Press 1987. Ο Goody με έρευνα πεδίου στην *ακέφαλη* κοινωνία των LoDagaa [Δυτική Αφρική, Γκάνα], και παρακολουθώντας κατά διαστήματα την εκτέλεση του *Μύθου του Bagre*, υποδεικνύει και αναδεικνύει τις διαδικασίες μετάλλαξης του καταστατικού λόγου των μυθικών πρακτικών σε αισθητικό. Το ίδιο ερευνητικό αντικείμενο τον απασχολεί και στο πρόσφατο βιβλίο του *Myth, Ritual*

and the Oral, C.U.P., 2010.

30. Βλ. Sahlins M., *Ιστορικές μεταφορές και μυθικές πραγματικότητες*, ό.π. Ο Αμερικανός ανθρωπολόγος επανεξετάζει την επίμαχη σχέση παραδομένων δομών και δράσης των ανθρώπων στα νησιά της Χαβάης και τον τρόπο με τον οποίο οι κάτοικοι αντιμετώπισαν το ιστορικό γεγονός της απόβασης του πλοίαρχου Κουκ στον τόπο τους. Ο συγγραφέας τονίζει το πολύπλευρο των στόχων των εισβολέων καθώς δεν περιορίζονταν στην οικονομική επικυριαρχία αλλά επέβαλαν και τους δικούς τους θεούς. Η μυθολογία τους αποτυπώνει αυτή την παράδοση: «Ο θρύλος του ήρωα Παάο», επισημαίνει ο Σάλινς, «αποτελεί ίσως τον σπουδαιότερο καταστατικό χάρτη σχετικά με την έλευση των σφετεριστών αρχηγών και την καθιέρωση της θυσιαστικής λατρείας», ενώ η επισημάνση, ότι «Ο πλοίαρχος Βανκούβερ αγωνιούσε πολύ να εκχριστιανίσει τους ανθρώπους αυτούς αλλά κάτι τέτοιο δεν μπορεί να γίνει μέχρι να εκπολιτιστούν κάπως» [ό.π., σ. 27], δηλώνει την πρόθεση της καθολικής επικυριαρχίας, δηλαδή όχι μόνο την ιδιοποίηση των πόρων αλλά και την άλωση της πνευματικής παράδοσης των κατακτημένων.

31. VI. Ja. Propp, *Edipo alla luce del folklore*, ό.π., σ. 87.

32. Στις *Ιστορικές ρίζες των παραμυθιών*, αναζητώντας με ακριβή επιστημονικά κριτήρια και συγκροτημένες υποθέσεις εργασίας την καταγωγή των δομών βάθους και επιφανείας των μαγικών παραμυθιών, εντοπίζει στις μυθικές τελετές το συμβολικό και διαχρονικό εργαστήριο μέσα στο οποίο δουλεύτηκε ποιητικά η αλληλουχία των εθμικών πράξεων αυτού του αρχέγονου θεσμού.

33. Ο ίδιος αποσαφηνίζει τον τρόπο με τον οποίο αντιλαμβάνεται και αξιοποιεί ερευνητικά αυτή τη σχέση: «Η ενρύτερη μελέτη της λαϊκής λογοτεχνίας στην ιστορική της προοπτική», γράφει, «αποδεικνύει ότι στις περιπτώσεις στις οποίες η ιστορική ανάπτυξη δημιουργεί νέες μορφές ζωής, νέες οικονομικές κατακτήσεις, νέες μορφές κοινωνικών αναφορών και όλα αυτά διεισδύουν στη λαϊκή λογοτεχνία· το παλαιό δεν εξαφανίζεται και δεν ξεριζώνεται από το καινούργιο. Το παλαιό εξακολουθεί να συνυπάρχει με το νέο, παράλληλα προς αυτό ή σχηματίζοντας μαζί του ποικίλους υβριδικούς συνδυασμούς, αδύνατους τόσο στη φύση όσο και στην ιστορία». VI. Ja. Propp, *Edipo alla luce dell folklore*, ό.π., σ. 85. Άποψη που θυμίζει τη διατύπωση του Μπαχτίν, ότι *τα είδη δεν ξεχνούν την καταγωγή τους*.

34. Στις εκδοχές της χριστιανικής παράδοσης, η αιμομιξία αφορά μητέρα-γιο (Ανδρέας Κορήτης), αδερφό-αδερφή (Γρηγόριος), πατέρα-κόρη (Αλβανός). Ενδιαφέρουσα η σύζευξη των τριών αγίων με τον *Οιδίποδα στον Κολωνό*. Βλ. Προπ, ό.π., σ. 89.

35. Ενδεικτικά παραθέτω την εκδοχή ενός καταστατικού χαρακτήρα, μύθου, τον οποίο κατέγραψε ο Jack Goody στους LoDagaa της Γκάνα. Ο μύθος απαγγελλόταν στη διάρκεια των τελετών μύησης και μοιάζει να έχει ήδη σταθεροποιήσει τον αρχαίο αφηγηματικό σκελετό, όπως τον αποκάλυψε ο Προπ στη *Μορφολογία του παραμυθιού*. Ο μύθος έχει ως εξής: «Το μεγαλύτερο από 'δύο αδέρφια' έχει διάφορα βάσανα που αποδίδει σε αόρατες δυνάμεις. Συμβουλευτείται ένα μάντη για να μάθει ποιες είναι αυτές. Τελικά αρχίζει την αναζήτηση και ξεκινά για ένα μακρύ και δύσκολο ταξίδι που τον φέρνει στον Άλλο Κόσμο. Περπατώντας κατά μήκος ενός ποταμού που χωρίζει αυτόν εδώ τον Κόσμο από τον Άλλο, συναντά ένα γέρο, πιθανόν τον Μεγάλο Θεό, και με τη βοήθεια μιας αράχνης αναρριχάται στον Ουρανό, στη χώρα των θεών. Εκεί συναντά ένα 'λιλιπούτειο' κορίτσι και ο θεός τού δείχνει στα κρυφά πώς γίνεται ένα παιδί». Jack Goody, *Myth, Ritual and Oral*, Cambridge University Press, 2010, σ. 130.

36. VI. Ja. Propp, *Edipo alla luce dell folklore*, ό.π., σ. 91.

37. VI. Ja. Propp, ό.π., σ. 91.

38. Jean-Pierre Vernant, ό.π., σ. 109.

39. VI. Ja. Propp, ό.π., σ. 91.

40. VI. Ja. Propp, ό.π., σ. 96.

41. Η Ελληνική μυθική παράδοση διέσωσε πλήθος ιστοριών που μαρτυρούν το συγκρουσια-

κό καθεστώς της διαδοχής. Ο Πανσανίας μάς θυμίζει την περίπτωση του Ηρακλείδη Τημένου. Ο Τήμενος με τον αδερφό του Κρεσφόντη, με βάση τα κληρονομικά τους δικαιώματα, διεκδίκησε από τον Τισαμενό και κατέλαβε τον θρόνο του Αργούς. Στη συνέχεια, σύμφωνα με την τοπική παράδοση που καταγράφει ο Πανσανίας, «ο Τήμενος, αντί για τους γιους του, έχρισε φανερά στρατηγό των μαχών τον Δημόφνη, γιο του Αντίμαχου του Θρασύναορος, που ήταν γιος του Κτησίπου του Ηρακλή και τον είχε σύμβουλο για τα πάντα, αφού πρώτα τον έκανε γαμπρό του στην κόρη του Υρνηθή την οποία αγαπούσε περισσότερο απ' όλα τα παιδιά του. Τότε διαδόθηκε η φήμη ότι σκεφτόταν να περάσει τη βασιλεία του στην κόρη του και στον Δημόφνη. Γι' αυτό τον λόγο οι γιοι του συνωμότησαν εναντίον του. Την εξουσία τότε πήρε ο πρωτότοκος γιος του Κείσος...» Πανσανίας, *Κορινθιακά* [μτφρ. Φ. Πέτρου], «DeAgostini», Αθήνα 2005, σ. 139.

42. VI. Ja. Propp, *ό.π.*, σ. 96.

43. Ένα ανάλογο καθεστώς αυτού του τρόπου απόκτησης της αρχηγικής εξουσίας, δηλαδή *θηλυγραμμικής* διαδοχής, επισημαίνεται και εξετάζεται από τον M. Sahlins. Ο Αμερικανός ανθρωπολόγος *τονίζει* τη διαδοχή διαμέσου του γάμου μιας γηγενούς και επιφανούς γυναίκας με τον έπλην διεκδικητή του *θρόνου*, «διότι ο σφετερισμός της εξουσίας, είτε ως μέσο είτε ως συνέπεια, σηματοδοτείται κατά κανόνα από την οικειοποίηση της κοινωνικά κορυφαίας γυναίκας του εκθρονισμένου γένους...», M. Sahlins, *ό.π.*, σ. 33.

44. Ο M. Sahlins παραθέτει ένα σχετικό με τον Δύσκολο Άθλο μύθο των νησιών της Χαβάης: «Λένε πως πολλοί θεοί ζήτησαν από τον Παάο να τους δεχτεί και να τους λατρεύει ως θεούς του. Εκείνος είχε χτίσει το σπίτι του στην άκρη μιας απόκρημνης πλαγιάς από την οποά φτερούγιζε το *κόα' ε* (Koa' e) [τροπικό θαλασσοπούλι του γένους *φασέθων*]. Ο Παάο έλεγε στους θεούς, όποτε τον επισκέπτονταν, να πετάξουν από αυτή την απόκρημνη πλαγιά. Θα ανακήρυσσε θεό του και θα λάτρευε όποιον επέστρεφε ζωντανός. Όταν όμως πηδούσαν από την πλαγιά, συντρίβονταν κομματιασμένοι στο έδαφος», *ό.π.*, σ. 28. Σημειωτέον ότι στην παράδοση των νησιών της Χαβάης, ο εισβολέας-διεκδικητής της εξουσίας, στην περίπτωση που νικούσε τον τοπικό αρχηγό, νομιμοποιούσε την εξουσία του με γάμο με μια γυναίκα επιφανούς καταγωγής.



Μητρότητα, δίπλα Leone