

# Η φιλοξενία



σχέδιο: Roger J-Irtiéga, Εβραίοι της Βορείου Αφρικής, Στη Συναγωγή, 1937

## Émile Benveniste

*Σύνοψη.* — Στα λατινικά ο «φιλοξενούμενος»<sup>1</sup> λέγεται *hostis* και *hospes* <\**hosti-pet-*. Τι σημαίνουν τα δυο συνθετικά; τι σημαίνει η σύνθετη λέξη;

1ο) Το στοιχείο *-pet-*, απαντάται επίσης και ως *pot-* λατ. *potis* (ελλ. πόσις, δεσπότης, σανσκριτικά *patib*) και *-pt-* (λατ. *-pte-*, *-i-pse-*) το οποίο αρχικά είχε τη σημασία της προσωπικής ταυτότητας. Στην ίδια οικογένεια λέξεων, το *dem-*, δηλώνει τον κύριο που είναι κατ'εξοχήν εκείνος ο ίδιος (η λέξη *ipsissimus*, στον Πλάτο, σημαίνει τον κύριο): έτσι, αν και μορφολογικά διαφέρει, η ελληνική λέξη *δεσπότης* δηλώνει, όπως και το *dominus*, εκείνον που προσωποποιεί την οικογένεια·

2ο) η αρχική σημασία του *hostis* παραπέμπει στην ισότητα που επιτεύχθηκε με κάποιο αντιστάθμισμα· *hostis* είναι εκείνος που ανταπέδωσε το δώρο μου με ένα αντίδωρο. Όπως και η αντίστοιχη γοτθική λέξη *gasts*, η λέξη *hostis* σήμαινε για μια χρονική περίοδο τον φιλοξενούμενο. Η κλασική της σημασία «εχθρός» πρέπει να

---

1. Στο πρωτότυπο η λέξη παρατίθεται στα γαλλικά «hôte». Εντούτοις, δεν θα πρέπει να λανθάνει της προσοχής μας ότι η γαλλική λέξη «hôte» σημαίνει τόσο τον φιλοξενούμενο όσο και τον οικοδεσπότη (Σ.τ.Μ.).

εμφανίστηκε όταν τις σχέσεις ανταλλαγών που υπήρχαν μεταξύ των οικογενειών διαδέχτηκαν σχέσεις αποκλεισμού από *ciuitas*<sup>2</sup> σε *ciuitas* (πβ. ελλ. ξένος «φιλοξενούμενος» > «ξένος»):

3ο) από τότε, στα λατινικά εμφανίζεται μια νέα λέξη για τον οικοδεσπότη: *\*hosti-pet-*, η σημασία της οποίας θα πρέπει ίσως να αναζητηθεί σε ένα αφηρημένο *hosti-* «φιλοξενία». Σημαίνει, συνεπώς, «εκείνον που προσωποποιεί την ίδια τη φιλοξενία».

Η μελέτη κάποιων όρων που σχετίζονται με την ανταλλαγή και που προέρχονται κυρίως από τη ρίζα *\*mei-*, όπως το λατ. *mīnus* «τιμητικό αξίωμα που συνεπάγεται ανταποδοτικές υποχρεώσεις», το ινδο-ιρανικό *Mitra*, που εκφράζει το αμοιβαίο συμβόλαιο μέσω ανταλλαγής (περιγράφεται στην *Ιλιάδα* VI, 120-236), το *\*mei-t-* στο λατινικό *mītuus*, στο σανσκριτικό *mīthu-* «ο (ψευδώς) αλλαγμένος» > «ο ψευδής», ο όρος της αβεστικής *mīthwara* «ζεύγος» —μας οδηγεί επίσης σε μια λέξη για τον «φιλοξενούμενο»: *mēhmān*, στη μέση και σύγχρονη ιρανική.

Μια άλλη λέξη της σύγχρονης ιρανικής για τον «φιλοξενούμενο», η λέξη *ērman* < *aryaman*, παραπέμπει σε μια πολύ ιδιότυπη «φιλοξενία», που απαντάται στους κόλπους της κοινότητας των *Arya* και της οποίας μια μορφή είναι η αποδοχή μέσω του γάμου.

Το λεξιλόγιο των θεσμών των Ινδοευρωπαίων εγείρει σημαντικά προβλήματα, των οποίων οι όροι δεν έχουν, σε μερικές περιπτώσεις, ακόμα επαρκώς μελετηθεί. Υποθέτει κανείς την ύπαρξη των όρων αυτών και, ενίοτε, επινοεί εν μέρει το ίδιο το αντικείμενο της μελέτης, μέσα από λέξεις που αποκαλύπτουν την ύπαρξη ενός θεσμού, τα ίχνη του οποίου ωστόσο συχνά μόλις διακρίνονται στο λεξιλόγιο, κατά τρόπο φευγαλέο στην τάδε ή τη δείνα γλώσσα.

Μια ομάδα λέξεων αναφέρεται σε ένα καθιερωμένο κοινωνικό γεγονός: τη *φιλοξενία*, την έννοια του «φιλοξενούμενου». Ο πρωτότυπος όρος, το λατινικό *hospes*, είναι μια παλαιά σύνθετη λέξη. Η ανάλυση των στοιχείων που τη συνθέτουν επιτρέπει να αποσαφηνίσει κανείς δυο διακριτές έννοιες που τελικά ενώθηκαν σε μια: το *hospes* αντιστοιχεί στο *\*hosti-pet-s*. Το δεύτερο συνθετικό *pet-* είναι μια

2. Το *ciuitas* αποτελεί εναλλακτική μορφή του *ciuitas* (πολιτεία) (Σ.τ.Μ.).

παραλλαγή του *pot-* που σήμαινε τον «κύριο» [*maître*], επομένως το *hospes* θα σήμαινε αυτολεξεί «τον κύριο του ξένου». Πρόκειται για μια παράδοση μάλλον ονομασία. Για να γίνει πιο κατανοητή, πρέπει να αναλυθούν ξεχωριστά οι δυο όροι *potis* και *hostis* και να μελετηθούν οι ετυμολογικές τους συνδέσεις.

Ο όρος *\*potis* αξίζει να αναλυθεί εν συντομία. Στα σανσκριτικά, εμφανίζεται στην απλή μορφή του ως *rātiḥ* «κύριος» και «σύζυγος» και στα ελληνικά *πόσις* «σύζυγος», ή στη σύνθετη λέξη, ως *δεσπότης*.

Στα σανσκριτικά, οι δυο σημασίες «κύριος» και «σύζυγος» αντιστοιχούν σε διαφορετικούς τύπους της ίδιας ρίζας *\*poti-*. Αλλά αυτή η διαφοροποίηση είναι χαρακτηριστική της σανσκριτικής. Σχετικά με το ελληνικό *πόσις*, ποιητικό όρο για τον «σύζυγο», απομακρύνεται από το *δεσπότης*, εφόσον η σημασία του «κυρίου του οίκου» δεν εμφανίζεται πια. Η λέξη *δεσπότης* είναι μόνο ένα προσδιοριστικό ισχύος, ενώ το θηλυκό του *δέσποινα* «κυρία», ένας τίτλος μεγαλοπρέπειας.

Ο ελληνικός όρος *δεσπότης* όπως και το αντίστοιχό του σανσκριτικό *dām rātiḥ* συγκαταλέγονται σε μια σειρά αρχαίων σύνθετων λέξεων που είχαν ως πρώτο στοιχείο το όνομα μιας κοινωνικής μονάδας ποικίλου εύρους:

*dām rātiḥ* (κύριος του οίκου)  
*viś* ~ (κύριος της φυλής)  
*jās* ~ (κύριος της γενιάς).

Εκτός από το *δεσπότης* και το *dām rātiḥ*, η μόνη λέξη που εμφανίζεται σε διάφορες γλώσσες είναι η σύνθετη λέξη *viś-rātiḥ* στη σανσκριτική και *věš-pats*, «κύριος της φυλής» στη λιθουανική.

Στα λατινικά, μια μεγάλη ετυμολογική οικογένεια αναπτύσσεται γύρω από το στοιχείο *\*potis*, μόνο του ή ως συνθετικό λέξεων. Εκτός από το *hospes*, σχηματίζει και τα επίθετα *impros*, *compros* «εκείνος ο οποίος δεν είναι...» ή «εκείνος ο οποίος είναι κύριος του εαυτού του, του πνεύματός του», και το ρήμα *\*potēre* από το οποίο έχει μείνει ο αόριστος *potui* που βρίσκεται στο ρήμα που σημαίνει «μπορώ» [*rounoir*] *possum* το οποίο σχηματίζεται από το επίθετο *potis* σε θέση κατηγορούμενου: *potis sum*, *pote est*, έκφραση που κατέληξε στις μονολεκτικές μορφές: *possum*, *potest*.

Όλα αυτά είναι σαφή και δεν θα προέκυπτε πρόβλημα, αφού η σημασία παραμένει σταθερή και οι τύποι συμπίπτουν, εάν η λέξη *\*protis* δεν κατέληγε, σε δυο περιπτώσεις της ινδοευρωπαϊκής οικογένειας, να έχει μια πολύ διαφορετική σημασία. Στα λιθουανικά, δίνει το επίθετο *pats* «εκείνος ο ίδιος» καθώς και το ουσιαστικό *pats* «κύριος» (στη σύνθεση ως *vėš-pats*). Παράλληλα, εμφανίζεται στην ιρανική το σύνθετο επίθετο *xnaē-raiθγα* «τελείως δικό του» «εκείνου του ίδιου», που χρησιμοποιείται χωρίς υποδήλωση προσώπου, «δικό μου, δικό σου, δικό του, που του ανήκει». *xnaē* είναι ένας ιρανικός τύπος της αυτοπαθούς αντωνυμίας *\*swe*, *\*se* στον αρχαίο τύπο, που σημαίνει αυτολεξεί «αυτού του ίδιου», και το *-raiθγα*, ένα παράγωγο του αρχαίου τύπου *\*proti-*. Αυτές οι περιπτώσεις είναι ήδη γνωστές, αξίζει ωστόσο να τις μελετήσει κανείς με προσοχή, λόγω κυρίως της σημασίας και της ιδιαιτερότητας του ζητήματος που θέτουν. Κάτω από ποιες συνθήκες, μια λέξη που σημαίνει «ο κύριος» μπορεί να καταλήξει να σημαίνει και την ταυτότητα; Η πρώτη σημασία του *\*protis* είναι σαφώς προσδιορισμένη και έχει ισχυρή αξία: «ο κύριος» εξ ου και ο «σύζυγος», όταν αναφερόμαστε στη συζυγική ζωή ή ο «αρχηγός» μιας κοινωνικής μονάδας, δηλ. ενός οίκου, μιας φυλής ή γενιάς. Έχουμε ωστόσο και την έννοια του «ιδιου» που προέρχεται επίσης από τον όρο αυτόν. Στην περίπτωση αυτή, η χετιτική γλώσσα μας προσφέρει ένα σημαντικό δεδομένο. Δεν απαντάμε σε αυτήν κάποιον τύπο που να αντιστοιχεί στον όρο *\*protis*, ούτε ως επίθετο ούτε ως ουσιαστικό. Όσο παρωχημένη κι αν είναι η εποχή κατά την οποία εμφανίζεται η χετιτική γλώσσα, το λεξιλόγιό της είχε ήδη εξελιχθεί σε σημαντικό βαθμό. Πολλές έννοιες δηλώνονται με νέους όρους. Εκείνο που είναι σημαντικό είναι ότι η χετιτική γλώσσα έχει ένα εγκλιτικό μόριο, *-pet* (*-pit*), του οποίου η σημασία είναι «ακριβώς, (αυτός) ο ίδιος», ένα μόριο ταύτισης που παραπέμπει στο αντικείμενο για το οποίο γινόταν λόγος. Ορίστε ένα παράδειγμα:

«Εάν ένας σκλάβος το σκάσει  
και καταφύγει σε μια εχθρική χώρα,  
αυτός που θα τα καταφέρει να τον φέρει πίσω  
αυτός ακριβώς ο ίδιος μπορεί να τον πάρει.»

takku IR-iš huvāi  
 naš kururi KURe paizzi  
 kuišan -EGIR-pa uwatezzi  
 nanzan a p ā š p i t dai

Στο δεικτικό *apāš-pit*, «αυτός ακριβώς ο ίδιος», το μόριο *-pit* δηλώνει μια σχέση ταύτισης. Έχει άλλωστε την ίδια λειτουργία με ένα δεικτικό, είτε προσαρτάται σε ένα δεικτικό, ένα ουσιαστικό ή ακόμα κι ένα ρήμα. Είναι προφανές ότι η χρήση αυτού του μορίου αντιστοιχεί στη σημασία του *\*potis* όταν σημαίνει ταύτιση, όπως απαντάται στη λιθουανική και στην ιρανική.

Αφού καθορίσαμε τη σημασία, τη μορφή και τη χρήση στις συγκεκριμένες γλώσσες, ανακαλύπτουμε αλλού, άλλες μορφές που συνδέονται κατά πάσα πιθανότητα με αυτές τις λέξεις. Το λιθουανικό μόριο *pat* σημαίνει «ορθώς, ακριβώς», όπως το χετιτικό *-pet*. Θα το συγκρίνουμε με το λατινικό *utpote* η ανάλυση του οποίου πρέπει να αναθεωρηθεί. Δεν σημαίνει ετυμολογικά «επειδή όπως είναι δυνατόν» (με το *pote* από το *pote est*) αλλά «όπως ακριβώς» με το *pote* να δηλώνει την ταύτιση. Το *utpote* συνδέει με έμφαση την πράξη και τον δημιουργό, το κατηγορημα και εκείνον που το πράττει. Θα λάβουμε επίσης υπόψιν μας το λατινικό επίθημα *-pte* στη λέξη *suopte* (Φέστους: *suopte pro suo ipsius*), «το καταδικό του, αυτό που ανήκει ακριβώς σε εκείνον»: ίσως ακόμα, αλλά με μικρότερη βεβαιότητα, εκείνο το μυστηριώδες *-pse* του *ipse*; Σε κάθε περίπτωση, εστιάζοντας στους δυο λατινικούς όρους και στο λιθουανικό *pat*, διαπιστώνουμε την επιβίωση μιας χρήσης του *\*pot-* που δηλώνει το ίδιο το άτομο και χρησιμοποιείται για να αποδώσει κανείς σε αυτό ένα κατηγορημα που έχει αναφερθεί στη φράση. Συνεπώς, εκείνο που εκλαμβανόταν ως μια χρήση απομονωμένη νοείται πλέον ως μια σημαντική ένδειξη και μας αποκαλύπτει την αληθινή σημασία του *potis*. Ενώ είναι δύσκολο να αντιληφθούμε πώς μια λέξη που σημαίνει «ο κύριος» κατέληξε να σημαίνει «αυτός ο ίδιος», είναι εύκολο να καταλάβουμε πώς ένα επίθετο που δήλωνε την ταυτότητα ενός προσώπου σημαίνοντας «αυτός ο ίδιος», κατέληξε να σημαίνει, με την καθαρή σημασία της έννοιας, τον «κύριο». Αυτή η δια-

δικασία, που φωτίζει τον σχηματισμό μιας θεσμικής έννοιας, επιβεβαιώνεται και αλλού. Σε πολλές γλώσσες, ο «κύριος» δηλώνεται από έναν όρο που σημαίνει «αυτός ο ίδιος». Στην προφορική λατινική γλώσσα, στον Πλάυτο, η λέξη *ipsissimus* δηλώνει «τον δεσπότη (τη δέσποινα), τον αφέντη», το πρόσωπο αυτό καθ' αυτό, εκείνον που είναι ο μόνος σημαντικός. Στη ρωσική γλώσσα, στο στόμα ενός χωρικού, η λέξη *sam* «ο ίδιος» αναφέρεται στον «άρχοντα». Στη μικρή αλλά σημαντική κοινότητα των οπαδών του Πυθαγόρα, στη φράση *αὐτός ἔφα* «το είπε αυτός ο ίδιος», το αυτός δήλωνε τον κατ' εξοχήν «κύριο», δηλ. τον Πυθαγόρα. Η έκφραση αυτή χρησιμοποιείται για να δηλώσει ένα αυθεντικό ρηθέν. Στη δανική γλώσσα, η έκφραση *han siðlv* «er selbst» έχει την ίδια σημασία.

Για να μπορέσει ένα επίθετο που σημαίνει «αυτός ο ίδιος» να διευρύνει τη σημασία του τόσο ώστε να φτάσει να σημαίνει «ο κύριος» μια προϋπόθεση είναι αναγκαία: ένας κλειστός κύκλος ατόμων να υποτάσσεται σε ένα κεντρικό πρόσωπο που προσωποποιεί τον χαρακτήρα και την ταυτότητα της ομάδας, σε τέτοιο βαθμό που να τη συμπυκνώνει στον ίδιο του τον εαυτό. Αυτός μόνος του, την ενσαρκώνει.

Αυτό ακριβώς συμβαίνει στη σύνθετη λέξη *\*dem-pot(i)-* «κύριος του οίκου». Ο ρόλος του προσώπου που αποκαλείται έτσι δεν είναι να ασκεί διοίκηση, αλλά να προσωποποιεί μια αναπαράσταση που του δίνει εξουσία στο σύνολο της οικογένειας με το οποίο ταυτίζεται.

Ένα παράγωγο ρήμα από το *\*poti-* όπως το σανσκριτικό *pátyate* και το λατινικό *potior* «έχω εξουσία σε κάτι, κατέχω και χρησιμοποιώ κάτι» φέρει ήδη τη σημασία του γαλλικού ρήματος «rounoir» (μπορώ). Θα συγκρίνουμε το ρήμα αυτό με το λατινικό *possidere*, «κατέχω<sup>3</sup>», που προήλθε από το *\*pot-sedēre* και το οποίο αναφέρεται στον «κτήτορα» (γαλλ. *possesseur*), σε εκείνον δηλαδή που κατέχει ένα αντικείμενο. Η ίδια εικόνα απαντάται και στο γερμανικό *besitzen*, καθώς και στα λατινικά με το επίθετο *compos*, «εκείνος που είναι κύριος, που είναι ελεύθερος». Δημιουργήθηκε έτσι η έννοια της εξουσίας (θεωρητική) που αποκτά τη ρηματική μορφή της με

3. Στο πρωτότυπο κείμενο, αποδίδεται με τον γαλλικό όρο «posséder» (Σ.τ.Μ.).

την κατηγορηματική έκφραση *pote est*, που συναιρείται σε *potest* και από την οποία προέρχεται στη συνέχεια ο κλιτός τύπος *possum, potest*, «είμαι ικανός, μπορώ».<sup>4</sup>

Αξίζει τον κόπο να εστιάσει κανείς για μια στιγμή σε ένα μοναδικό φαινόμενο: απέναντι στο σανσκριτικό *dam pati* και στο ελληνικό *δεσπότης*, στη λατινική γλώσσα, σχηματίστηκε από την ίδια ρίζα, ένας αντίστοιχος όρος που προήλθε όμως από μια διαφορετική διαδικασία: πρόκειται για το *dominus*, δεύτερο παράγωγο, που απαντά σε μια σειρά ονομάτων που δηλώνουν τον «αρχηγό». Έτσι, σχηματίστηκε το *tribunus* «αρχηγός της φυλής» στα γοτθικά *kindins* < \**genti-nos* «αρχηγός του ρωμαϊκού gens»· το *druhtins* (στα παλαιά υψηλά γερμανικά *truhtin*) «ο επικεφαλής της συνοδείας»· το *riudans* < \**teuta-nos* «βασιλιάς», «αρχηγός του λαού». Αυτή η μορφολογική διαδικασία που συνίσταται στην προσάρτηση του επιθήματος \*-*nos* στο όνομα μιας κοινωνικής ομάδας, έδωσε στα λατινικά και στις γερμανικές γλώσσες τις ονομασίες των αρχηγών πολιτικών ή στρατιωτικών ομάδων.

Έτσι, από ανεξάρτητες οδούς, οι δυο σειρές συναντώνται: είτε με την προσθήκη ενός επιθήματος είτε με τη δημιουργία μιας σύνθετης λέξης, ο αρχηγός δηλώνεται με βάση την κοινωνική ομάδα που εκπροσωπεί.

Πρέπει τώρα να επιστρέψουμε στη σύνθετη λέξη που μας οδήγησε στη συγκεκριμένη ανάλυση, τη λέξη *hospes*, για να μπορέσουμε να μελετήσουμε τη φορά αυτή τον αρχικό όρο, *hostis*. Στους κοινούς όρους του προϊστορικού λεξιλογίου των ευρωπαϊκών γλωσσών, ο όρος αυτός παρουσιάζει ένα ιδιαίτερο ενδιαφέρον: το λατινικό *hostis* αντιστοιχεί στο γοτθικό *gasts* και στο *gostī* της παλαιάς σλαβικής γλώσσας, στην οποία απαντάται και το *gos-podī* «δεσπότης», που σχηματίστηκε όπως και το *hospes*.

Η σημασία ωστόσο του γοτθικού *gasts*, και του *gostī* στην παλαιά σλαβική γλώσσα είναι «hôte» [φιλοξενούμενος], ενώ το λατινικό *hostis* σημαίνει «εχθρός». Για να εξηγήσουμε τη σχέση ανάμεσα στο «hôte»

4. Για τη σημασιολογική μελέτη του \**pot(i)-*, θα μπορούσε κανείς να συμβουλευτεί το άρθρο μας «Problèmes sémantiques de la reconstruction», *Word X*, αρ. 2-3, 1954 (και *Problèmes de linguistique générale*, Παρίσι: Gallimard, 1966, σ. 301 κ.ε.).

[φιλοξενούμενος] και «*hostis*» [εχθρός]», αποδεχόμαστε ότι γενικά και οι δύο όροι προέρχονται από τη σημασία του «ξένου [*étranger*]», που απαντάται επίσης στα λατινικά. Εξ ου και ο «φιλικός ξένος → *hôte* [φιλοξενούμενος]», και ο «εχθρικός ξένος → *ennemi* [εχθρός]

Είναι αλήθεια ότι οι όροι «*étranger, ennemi, hôte* [ξένος, εχθρός, φιλοξενούμενος]» αντιστοιχούν σε πολύ γενικές και ασαφείς έννοιες οι οποίες πρέπει να αποσαφηνιστούν και ερμηνευτούν περαιτέρω, λαμβάνοντας υπόψιν το ιστορικό και κοινωνικό περίγραμμα. Κατά πρώτον, πρέπει να προσδιορίσουμε την έννοια του *hostis*. Στην προσπάθειά μας αυτή, θα στηριχτούμε στους ίδιους τους Λατίνους συγγραφείς οι οποίοι χρησιμοποιούν μια σειρά λέξεων που ανήκουν στην ίδια οικογένεια και μας δίνουν πολλές κατατοπιστικές χρήσεις του όρου *hostis*. Ο όρος αυτός διατηρεί την αρχαϊκή του αξία, εκείνη δηλαδή του «ξένου» στον νόμο των Δώδεκα Πινάκων. Απόδειξη, το παρακάτω απόσπασμα: «*aduersus hostem aeterna auctoritas est(o)*» στο οποίο καμία λέξη, με μόνη εξαίρεση το ρήμα *είμαι*, δεν χρησιμοποιείται με τη σημασία που έχει στα κλασικά λατινικά. Πρέπει λοιπόν να αποδώσουμε τη συγκεκριμένη φράση ως εξής: «απέναντι σε έναν ξένο, η απαίτηση ιδιοκτησίας πρέπει να παραμένει ισόβια», δηλ. ποτέ δεν ακυρώνεται, εφόσον αυτός από τον οποίο διεκδικείται είναι ένας ξένος. Για την ίδια τη λέξη *hostis*, ο Φέστος λέει: *eius enim iure cum populo Romano, atque hostire ponebatur pro aequare*. «Τους ονόμαζαν *hostes* επειδή είχαν τα ίδια δικαιώματα με τον ρωμαϊκό λαό, και έλεγαν *hostire* αντί για *aequare*». Από την παρατήρηση αυτή, προκύπτει ότι ο όρος *hostis* δεν σημαίνει ούτε τον ξένο ούτε τον εχθρό. Πρέπει να έχουμε ως αφετηρία την αντιστοιχία *hostire=aequare*, εξ ου και *redhostire* που ερμηνεύεται ως «*refere gratiam*» στον Φέστος. Αυτή η σημασία του *hostire* απαντάται ακόμα και στον Πλάυτο: *Promitto hostire contra ut merueris*. «Σου υπόσχομαι μια αμοιβαία εξυπηρέτηση, όπως το αξίζεις» (*Asin.* 377). Εντοπίζεται στο ουσιαστικό *hostimentum* που σημαίνει «*beneficii pensatio*, ανταμοιβή για ένα ευεργέτημα» και επίσης «*aequamentum*, εξομοίωση». Το *hostus*, δηλώνει μια πιο εξειδικευμένη τεχνική, ως αρχαϊκός όρος στη γλώσσα των αγροτών, που αναφέρεται και ερμηνεύεται στον Βάρρωνα R.R. 1, 24, 3: *hostum vocant quod ex uno facto olei reficitur* «*hos-*



*tus* ονομάζεται η ποσότητα λαδιού που παράγεται κατά την πρώτη πίεση των ελιών». Κατά κάποιον τρόπο, το παραχθέν προϊόν γίνεται αντιληπτό ως αντιστάθμισμα. Ένας άλλος τεχνικός όρος είναι το *honorium*, μια ρίγα μέτρησης, έτσι ώστε το περιεχόμενο του δοχείου να παραμένει σταθερό. Στο αρχαίο ρωμαϊκό πάνθεον, σύμφωνα με τον Άγιο Αυγουστίνo, υπήρχε η *Dea Hostilina* που φρόντιζε να εξισώνει τα στάχυα ή να ανταμείβεται κάποιος για τον κόπο που κατέβαλε καλλιεργώντας ακριβώς με την αντίστοιχη σοδειά. Τέλος, μια πολύ γνωστή λέξη, η *hostia*, ανήκει στην ίδια οικογένεια: προσδιορίζει ακριβώς «το θύμα που θυσιάζεται για να αντισταθμίσει τον θυμό των θεών». Πρόκειται δηλαδή για μια προσφορά εξαγοράς, πράγμα που διαφοροποιεί την *hostia* από το *uictima* στο ρωμαϊκό τελετουργικό.

Είναι αξιοπερίεργο ότι σε καμία από αυτές τις λέξεις, εκτός από το *hostis*, δεν εμφανίζεται η έννοια της εχθρότητας. Πρωτότυπες λέξεις ή παράγωγες, ρήματα ή επίθετα, αρχαίοι τύποι της θρησκευτικής ή της αγροτικής γλώσσας, όλες δηλώνουν ή επιβεβαιώνουν ότι η πρωταρχική έννοια είναι *aequare*, «αντισταθμίζω, εξομοιώνω».

Αλλά πώς συνδέεται με αυτά το *hostis*; Αυτό προκύπτει από τον προαναφερόμενο ορισμό του Φέστους: «*quod errant pari iure cum populo Romano*». Από εκεί προκύπτει η σχέση του *hostis* και του *hostire*: «οι *hostes* είχαν τα ίδια δικαιώματα με τους Ρωμαίους». Ένας *hostis* δεν είναι γενικά ένα ξένος. Σε αντίθεση με τον *peregrinus* που κατοικεί εκτός των ορίων της επικράτειας, ο *hostis* είναι «ο ξένος, στον οποίον αναγνωρίζονται τα ίδια δικαιώματα με εκείνα των Ρωμαίων πολιτών». Αυτή η αναγνώριση δικαιωμάτων υποδηλώνει μια κάποια σχέση αμοιβαιότητας, και προϋποθέτει μια συμφωνία: δεν ονομάζεται *hostis* ο οποιοσδήποτε δεν είναι Ρωμαίος. Ένας δεσμός ισότητας και αμοιβαιότητας συνδέει αυτόν τον ξένο με τον Ρωμαίο πολίτη, πράγμα το οποίο μπορεί να οδηγήσει στην ακριβή έννοια της φιλοξενίας. Με αφετηρία αυτή την αναπαράσταση, το *hostis* σημαίνει «εκείνον που έχει σχέσεις εξομοίωσης», πράγμα το οποίο αποτελεί και την βάση του θεσμού της φιλοξενίας. Αυτός ο τύπος σχέσεων μεταξύ ατόμων ή ομάδων δεν μπορεί να μην μας φέρει στον νου την έννοια του *potlatch*, η οποία έχει περιγραφεί και ερμη-

νευτεί με ακρίβεια από τον Μαρσέλ Μωσ [Marcel Mauss] στο υπόμνημά του για «το Δώρο, πρωτόγονη μορφή της ανταλλαγής», *Année sociologique*, 1924. Το σύστημα αυτό, γνωστό στους πληθυσμούς των Ινδιάνων της Βορειοδυτικής Αμερικής, συνίσταται σε μια σειρά δώρων και αντιδώρων, αφού ένα δώρο προκαλεί πάντοτε στον εταίρο την υποχρέωση ανταπόδοσης με ένα δώρο ανώτερης αξίας, με τη μορφή μιας υποχρεωτικής δέσμευσης. Είναι ταυτόχρονα μια γιορτή, που συνδέεται με ημερομηνίες και θρησκευτικές τελετές· ένα οικονομικό φαινόμενο που συνδέεται με τη διακίνηση των αγαθών· ένας δεσμός ανάμεσα στις οικογένειες, τις φυλές ακόμα και ανάμεσα στους απογόνους τους.

Η φιλοξενία αποσαφηνίζεται μέσω της αναφοράς στο *potlach* του οποίου αποτελεί μια ήπια μορφή. Στηρίζεται στην ιδέα ότι ένας άνθρωπος συνδέεται με έναν άλλον (το *hostis* έχει πάντοτε μια αξία αμοιβαιότητας) με την υποχρέωση να ανταποδώσει μια υπηρεσία από την οποία επωφελήθηκε.

Ο ίδιος θεσμός υπάρχει και στον ελληνικό κόσμο με μια άλλη λέξη: η λέξη *ξένος* δηλώνει σχέσεις του ίδιου τύπου ανάμεσα σε ανθρώπους που συνδέονται με μια συμφωνία [*pacte*], η οποία επιβάλλει συγκεκριμένες υποχρεώσεις ακόμα και στους απογόνους τους. Η *ξενία*, κάτω από την προστασία του Ξενίου Διός, συνεπάγεται ανταλλαγή δώρων ανάμεσα στους εταίρους, οι οποίοι δηλώνουν την πρόθεσή τους να δεσμεύσουν και τους απογόνους τους με τη συμφωνία αυτή. Έτσι συμπεριφέρονται τόσο οι βασιλείς όσο και οι ιδιώτες: «(Ο Πολυκράτης) είχε συνάψει μια *ξενία* (με τον Αμασι) και γι' αυτό απέστειλαν δώρα ο ένας στον άλλον» *ξενίην συννεθήκατο* (ρήμα για τη σύναψη συμφωνίας) *πέμπων δώρα καὶ δεχόμενος ἄλλα παρ' ἐκείνου* (Ηρόδοτος III, 39). Ο Μωσ (*Revue des Études grecques*, 1921) εντόπισε ένα παράδειγμα του ίδιου θεσμού στους Θράκες. Ο Ξενοφών θέλει να καταλήξει σε κάποια διευθέτηση στο θέμα του ανεφοδιασμού του στρατού· ένας σύμβουλος του βασιλιά του λέει ότι εάν θέλει να μείνει στη Θράκη και να αποκτήσει μεγάλη πλούτη, δεν έχει παρά να προσφέρει δώρα στον βασιλιά Σεύθη και εκείνος θα του τα ανταποδώσει στο πολλαπλάσιο (*Ανάβασις VIII, 3; X, 10*). Ο Θουκυδίδης (II, 97) δίνει την ίδια μαρτυρία σχετικά με έναν

άλλο βασιλιά της Θράκης, τον Σιταλκή: για εκείνον είναι πιο επονεϊδιστο να μην δίνεις όταν σου ζητούν παρά να μην λάβεις όταν ζητάς. Στον πολιτισμό της Θράκης που φαίνεται ότι ήταν πολύ αρχαϊκός, αυτή η δέσμευση διατηρούσε ακόμα μεγάλη ισχύ.

Μια από τις ινδοευρωπαϊκές εκφράσεις αυτού του θεσμού είναι ακριβώς και ο λατινικός όρος *hostis*, καθώς και το αντίστοιχο γοτθικό *gasts* και το σλαβικό *gospodī*. Στους ιστορικούς χρόνους, ο θεσμός έχασε την ισχύ που είχε στον ρωμαϊκό κόσμο επειδή προϋπέθετε έναν τύπο σχέσεων που δεν ήταν πια συμβατός με το νέο καθεστώς. Όταν η αρχαία κοινωνία γίνεται έθνος, οι σχέσεις από άνθρωπο σε άνθρωπο και από οικογένεια σε οικογένεια, καταλύονται. Η μόνη διάκριση που παραμένει αφορά εκείνο που είναι μέσα ή έξω από τη *ciuitas*. Έτσι, με μια αλλαγή, της οποίας δεν γνωρίζουμε τις ακριβείς συνθήκες που την προκάλεσαν, η λέξη *hostis* πήρε την ερμηνεία του «εχθρικός» [*hostile*] και από τότε δεν αναφέρεται παρά μόνο στον «εχθρό».

Ως συνέπεια τούτου, η έννοια της φιλοξενίας αποδόθηκε με έναν όρο διαφορετικό, στον οποίο επιβιώνει ωστόσο ο αρχαίος όρος *hostis*, αλλά ως συνθετικό μαζί με το *\*pot(i)*: είναι το *hospes* <*\*hos-tipe/ot-s*. Στα ελληνικά, ο φιλοξενούμενος (αυτός τον οποίο δέχεται κάποιος) είναι ο ξένος και αυτός που τον [υπο]δέχεται είναι ο ξενοδόχος. Στη σανσκριτική, *atithi* ο «φιλοξενούμενος» (αυτός τον οποίο δέχεται κάποιος) έχει στον αντίποδά του τον *atithi-pati* «εκείνον που υποδέχεται»: ο σχηματισμός είναι παράλληλος με εκείνον του λατινικού *hospes*. Αυτός που [υπο]δέχεται δεν είναι ο «κύριος» του φιλοξενούμενου του. Όπως το έχουμε ήδη αναφέρει, το *-pot-* δεν είχε αρχικά την έννοια του «κυρίου». Μια άλλη απόδειξη είναι το γοτθικό *brūp-faps* «νεαρός γαμπρός, νύμφιος<sup>5</sup>» το αντίστοιχο του οποίου είναι το *Bräutigam*. Με βάση το *brūp* «νεαρή νύφη», δημιουργήθηκε η αντίστοιχη ονομασία για τον «νεαρό γαμπρό», είτε με το *\*potis* όπως στο γοτθικό *brūp-faps*, είτε με το *guma* «άνδρας», όπως στο γερμανικό *Bräutigam*.

Ο σχηματισμός του *\*ghosti-* (*hostis*) τραβάει την προσοχή μας: μοιάζει να είναι μια αφηρημένη λέξη σε *-ti* που μάλλον εξελίχθηκε

5. Η λέξη στα ελληνικά στο πρωτότυπο (Σ.τ.Μ.).

ώστε να δηλώνει ένα προσωπικό χαρακτηριστικό. Όλες οι αρχαίες σύνθετες λέξεις σε *-poti* περιέχουν στην πραγματικότητα ως πρώτο συνθετικό μια γενική λέξη που δηλώνει μια ομάδα, όπως στα: *\*dems-poti, jāś-patī*. Αντιλαμβανόμαστε έτσι καλύτερα την κυριολεκτική έννοια των *\*ghosti-pets, hospes*, ως αυτόν που ενσαρκώνει τη φιλοξενία. Έτσι φτάνουμε στη σημασία που ορίσαμε πιο πάνω για το *potis*.

Συνεπώς, η ιστορία του *hostis* συμπυκνώνει την αλλαγή που πραγματοποιήθηκε στους ρωμαϊκούς θεσμούς. Παρομοίως, ο ξένος, που τόσο συχνά αναφέρθηκε ως «φιλοξενούμενος» [*hôte*], στον Όμηρο, έγινε αργότερα πιο απλά «ο ξένος», ο μη-εθνικός. Στο αττικό δίκαιο, υπάρχει μια γραφή *ξενίας*, εναντίον ενός «ξένου» που θέλει να εκλαμβάνεται ως «πολίτης». Παρόλα αυτά, η λέξη *ξένος* δεν εξελίχθηκε μέχρι την σημασία του «εχθρού», όπως το *hostis* στα λατινικά.

Ο σημασιολογικός μηχανισμός που περιγράφηκε για το *hostis* παρουσιάζει έναν παραλληλισμό με μια άλλη τάξη ιδεών και μια άλλη σειρά όρων. Πρόκειται για τους όρους που προέρχονται από τη ρίζα *\*mei-*, «ανταλλάσσω», στα σανσκριτικά *nī-mayate* «αυτός που ανταλλάσσει», και κυρίως τον λατινικό όρο *mīnus* (<*\*moi-nos* : πβ. την αρχαϊκή μορφή *moenus*). Αυτή η λέξη χαρακτηρίζεται από το επίθημα *-nes* τις αξίες, του οποίου μελέτησε ο Αντουάν Μεγιέ [*Antoine Meillet*] (*Mém. Soc. Ling.* t. XVII), στις λέξεις *pignus, facinus, funus, fenus*, λέξεις που, όπως και το *mīnus*, αναφέρονται σε μια έννοια κοινωνικού χαρακτήρα. Πβ. επίσης, το σανσκριτικό *rek-nahī* «κληρονομιά» κ.λπ. Στην πραγματικότητα, το *mīnus* έχει την έννοια του «καθήκοντος, της επίσημης υποχρέωσης». Από αυτό σχηματίστηκαν τα επίθετα: *mīnis, immūnis, commūnis*. Η τελευταία λέξη έχει μια αντίστοιχη στα γοθτικά: *ga-mains* «gemein».<sup>6</sup>

Αλλά πώς μπορεί κανείς να συνδέσει την έννοια του «καθήκοντος» που εκφράζει το *mīnus* με την έννοια της «ανταλλαγής» που υποδηλώνει η ρίζα; Ο Φέστους μας δίνει τη λύση, ορίζοντας το *mīnus* ως «*donum quod officii causa datur*». Το *mīnus* δηλώνει στην πραγματικότητα τα θεάματα και τα παίγνια, που ήταν μέρος των δικαστικών καθηκόντων. Εξ ου και η έννοια της «ανταλλαγής». Όταν κάποιος διορίζεται δικαστής, χαίρει επίσης πλεονεκτημάτων

6. Κοινός, χυδαίος, αποκρουστικός (Σ.τ.Μ.).

και τιμών. Αυτό όμως προϋποθέτει αντισταθμιστικά καθήκοντα, με τη μορφή εξόδων, κυρίως για θεάματα, πράγμα το οποίο εξηγεί πώς το «επίσημο καθήκον» εκλαμβάνεται ως «ανταλλαγή». Με τον τρόπο αυτό, γίνεται πιο εύκολα αντιληπτή η σχέση του *gratus* και του *mūnis* (Plaute, *Merc.* 105) καθώς και η αρχαϊκή σημασία του *im-mūnis* ως «*ingratus*», εκείνου δηλαδή που δεν ανταποδίδει το ευεργέτημα που του έγινε. Εάν *mūnus* είναι ένα δώρο που υποχρεώνει σε ανταπόδοση, *immūnis* είναι εκείνος που δεν ανταποδίδει αυτή την υποχρέωση. Αυτό επιβεβαιώνεται και στην κελτική γλώσσα από το ιρλανδικό *moim* (*main*) «πολύτιμα αντικείμενα», *dag-moimí*, «τα δώρα, τα ευεργετήματα». Επομένως, το *commūnis* δεν σημαίνει «εκείνος ο οποίος μοιράζεται τα καθήκοντα» αλλά αυτολεξεί «εκείνους που έχουν κοινά *mūnia*». Έτσι, όταν αυτό το σύστημα ανταπόδοσης υιοθετείται από τα μέλη μιας ομάδας, τότε προσδιορίζει μια *communitate* «κοινότητα», ένα σύνολο ανθρώπων που τους ενώνει αυτός ο δεσμός αμοιβαιότητας.

Με την έννοια αυτή, ο πολύπλοκος αυτός μηχανισμός επίδοσης δώρων που προκαλούν την ανταπόδοσή τους με αντίδωρα, ο οποίος στηρίζεται σε ένα είδος υποχρεωτικής δέσμευσης, έχει μια επιπλέον έκφραση στους όρους που παράγονται από τη ρίζα \**mei-*, όπως το *mūnus*. Εάν δεν γνωρίζαμε τον θεσμό, θα ήταν δύσκολο να αντιληφθούμε τη σημασία των όρων που αναφέρονται σε αυτόν, καθώς οι όροι βρίσκουν την ενότητά τους και τις σχέσεις που τους συνδέουν μόνο μέσα από μια συγκεκριμένη και τεχνική έννοια.

Τίθεται λοιπόν το ερώτημα: δεν υπάρχει μια απλή έκφραση για το «δίνω», για ένα δώρο που δεν απαιτεί αντίδωρο; Η απάντηση είναι ήδη γνωστή. Προκύπτει από μια προηγούμενη ανάλυση: υπάρχει μια ινδοευρωπαϊκή ρίζα, αυτή της λατινικής *do*, *donum*, ελλ. *δώρον*.

Προφανώς, είδαμε πιο πάνω (σελ. 81)<sup>7</sup> ότι η ετυμολογική προϊστορία του \**do-* δεν είναι απλή και ότι εμπλέκονται εδώ φαινομενικά αντιφατικά δεδομένα. Εντούτοις, στην ιστορική εποχή, η έννοια του «δίνω» συνδέεται σε κάθε περίπτωση ξεκάθαρα με τους τύπους του \**do-*. Σε κάθε γλώσσα (εκτός από τη χετιτική) δημιουργ-

7. Στο πρωτότυπο κείμενο, η αναφορά στη σελίδα 81 αποτελεί παραπομπή σε προηγούμενη κεφάλαιο του βιβλίου 1 (κεφάλαιο 5). (Σ.τ.Μ.)

γείται με παράλληλους μηχανισμούς. Εάν στα ελληνικά ο όρος *δώρον* δεν δηλώνει από μόνος του και κατά τρόπο μονοσήμαντο το χωρίς ανταπόδοση «δώρο», η σημασία του επιρρήματος *δωρεάν* «χωρίς ανταπόδοση, για τίποτα» υπάρχει ακριβώς για να εγγυηθεί ότι το «δώρο» είναι τω όντι δώρο χωρίς συμφέρον.

Πρέπει να αναφερθούν, επιπλέον, οι μορφές που προέρχονται από μian άλλη ρίζα, όχι πολύ γνωστή και μάλλον σπάνια, της οποίας την σπουδαιότητα και την παλαιότητα οφείλουμε να μην παραβλέπουμε πλέον: είναι η ρίζα \**ai-*. Από αυτή παράγεται το ρήμα *ai-tsi* «δίνω» στην τοχαρική, καθώς και το χετιτικό *pai-* (σηματίζεται από το πρόθημα *pe + ai*) «δίνω». Η ελληνική γλώσσα διατήρησε από αυτή τη ρίζα το ουσιαστικό *αἶσα* «κληροδότημα, μέρισμα». Στα οσκικά, ένα αφηρημένο ουσιαστικό \**ai-ti* «μέρισμα» απαντάται στη γενική ενικού *aeteis*, που αντιστοιχεί, ως προς τη σημασία του, στη γενική του λατινικού *partis*. Τέλος, η ιλλυρική ονοματολογία παρουσιάζει το κύριο όνομα *Aetor* που σημαίνει τον δράστη της πράξης που δηλώνεται από αυτή ακριβώς τη ρίζα *ai-*. Να το σημείο εκκίνησης μιας νέας έκφρασης για το «δίνω», που εκλαμβάνεται ως «παραχωρώ ένα μέρος».

Επανερχόμενοι στους όρους της ετυμολογικής οικογένειας που εκπροσωπείται στα λατινικά από τα *mīnus* και *immūnis*, *commūnis*, θα εντοπίσουμε στην ινδο-ιρανική ένα παράγωγο που έχει ιδιαίτερη σημασία και αρκετά παράξενο σχηματισμό. Πρόκειται για μια θεϊκή προσωποποίηση, τον ινδο-ιρανό θεό *Mitra*, που σχηματίζεται από το \**mei-* σε συνηρημένο τύπο και το επίθημα *-tra-* που χρησιμοποιείται γενικά σε ουδέτερα ονόματα που δηλώνουν το μέσο, το εργαλείο. Στη βεδική γλώσσα, το *mitra-* έχει δύο γένη, αρσενικό όπως στο όνομα του θεού, και ουδέτερο με την έννοια της «φιλίας, του συμβολαίου». Ο Μεγίε, σε ένα περίφημο άρθρο του (*Journal Asiatique*, 1907) όρισε τον *Mitra* ως μια θεοποιημένη κοινωνική δύναμη, ως το προσωποποιημένο σύμβολο. Οι λέξεις «φιλία» και «συμβόλαιο» μπορούν ωστόσο να προσδιοριστούν περαιτέρω εάν τις επανατοποθετήσουμε στην περίπτωση στην οποία χρησιμοποιήθηκαν: δεν πρόκειται για τη συναισθηματική φιλία, αλλά για το σύμβολο που προκύπτει από μια ανταλλαγή. Για να μπορέσουμε

να αντιληφθούμε τις έννοιες, έτσι όπως τις χρησιμοποιούσε και τις βίωνε μια αρχαία κοινωνία, ας αναφερθούμε σε μια ομηρική σκηνή που μας δίνει μια «κοινωνιολογική» θα λέγαμε απεικόνισή τους. Πρόκειται για το περίφημο επεισόδιο της Ζ' Ραψωδίας της *Ιλιάδας*, στίχοι 120-236 (παραπομπή στη μετάφραση του Mazon<sup>8</sup>).

Ο Γλαύκος και ο Διομήδης, ο ένας απέναντι στον άλλον, προσπαθώντας να αλληλοαναγνωριστούν, ανακαλύπτουν ότι οι πατέρες τους ήταν δεμένοι με δεσμούς φιλοξενίας (174). Ο Διομήδης αυτοπροσδιορίζεται ως εξής σε σχέση με τον Γλαύκο:

*«Παλιός λοιπόν λογιέσαι φίλος μου, προγονικός, αλήθεια! (215) [...] Λοιπόν μες στο Άργος καλοπρόσδεχτος θα μου 'σαι ξένος πάντα· κι εγώ δικός σου, αν έρθω κάποτε στων Λυκιωτών τη χώρα. (224-226) [...]*

*και τ' άρματά μας ας αλλάξουμε, και τούτοι για να μάθουν πως φίλοι γονικοί λογιόμαστε κι απ' τα παλιά τα χρόνια» (230-231).*

Αυτή η κατάσταση δίνει στον κάθε συμβαλλόμενο δικαιώματα πιο ισχυρά από το κοινό συμφέρον, το εθνικό. Τα δικαιώματα αυτά είναι κατ' αρχήν κληρονομικά, αλλά πρέπει να τα ανανεώνει κανείς από καιρού εις καιρόν, χαρίζοντας δώρα και αντίδωρα, έτσι ώστε να παραμείνουν και προσωπικά. Γι' αυτό άλλωστε και οι δυο εταίροι προτείνουν να ανταλλάξουν τα όπλα τους.

*«Έτσι σα μίλησαν, απήδηξαν από τ' αμάξια κάτω,  
δώσαν τα χέρια τους κι ορκίστηκαν πιστή φιλία κι αγάπη.  
Τότε τον Γλαύκον παρασάλεψε τα φρένα ο γιος του Κρόνου,  
που τ' άρματά του πήγε κι άλλαξε με του τρανού Διομήδη,  
χρυσά με χάλκινα, εκατόβοδα μ' εννιάβοδα μονάχα!» (232-236).*

Έτσι ο ποιητής θεωρεί ότι στη συμφωνία αυτή ο ένας πιάστηκε κοροϊδο. Στην πραγματικότητα, η άνιση αξία των δώρων ήταν επιθυ-

8. Πρόκειται για τη γαλλική μετάφραση της *Ιλιάδας*. Για την ελληνική μετάφραση, χρησιμοποιήθηκαν τα αντίστοιχα αποσπάσματα από τη μετάφραση της *Ιλιάδας* των Ν. Καζαντζάκη & Ι. Θ. Κακριδή, επιμ. D. B. Monro & T. W. Allen, Οξφόρδη, 1920 (Σ.τ.Μ.).

μητή. Ο ένας προσφέρει χάλκινα όπλα ενώ ο άλλος ανταποδίδει με χρυσά. Ο ένας προσφέρει την αξία εννέα βοδιών, ενώ ο άλλος θεωρεί ότι οφείλει να ανταποδώσει με την αξία εκατό βοδιών.

Αυτό το επεισόδιο είναι αντιπροσωπευτικό των αναπαραστάσεων που συνοδεύουν στην κοινωνία εκείνη τη μορφή της δέσμευσης που αποκαλούμε «συμβόλαιο». Μας βοηθάει επίσης να ξαναδώσουμε την πραγματική του αξία σε έναν όρο όπως το σανσκριτικό *mitra-*. Έτσι αποτυπώνεται και το *mitra-* ανάμεσα στον Διομήδη και τον Γλαύκο, ως ανταλλαγή δεσμευτική και υποχρεωτική. Αποσαφηνίζεται επίσης η μορφολογική ανάλυση του όρου. Το επίθημα *-tra-* μπορεί να δημιουργήσει ένα ουσιαστικό που δηλώνει τον δράστη ή το μέσο, το όργανο, με το γένος να διαφοροποιείται ανάλογα με το εάν η πράξη είναι έργο ενός οργάνου ή ενός ανθρώπου. Εξ ου και το ουδέτερο *mitram* δίπλα στο αρσενικό *mitras*. Θα μπορούσαμε επίσης να αναφερθούμε στη μυθολογία, να αναζητήσουμε στον ρόλο του *Mitra* την ετυμολογική προέλευσή του. Αλλά πρέπει πρώτα να διευρύνουμε τον κατάλογο με τις έννοιες που σχηματίστηκαν από την ίδια ρίζα και οι οποίες συγγενεύουν με εκείνες που μελετάμε.

Πολύ γειτονική του *\*mei-* είναι η μορφή *\*mei-t-* με κατάληξη *-t-*, που εμφανίζεται στο λατινικό ρήμα *mūtō* «αλλάζω», «ανταλλάσσω». Θα προσδιορίσουμε τη σημασία του, συγκρίνοντάς το με το επίθετο *mūtius* «αμοιβαίος, από τον έναν στον άλλον». Θα πρέπει να λάβουμε επίσης υπόψιν μας μια ιδιαίτερη χρήση του επιθέτου: *mūtua pecūnia* «χρήματα που δανείζω ή που δανείζομαι», καθώς και το ρήμα που προέρχεται από το επίθετο με αυτή τη χρήση: *mutuare* «δανείζομαι» δηλαδή παίρνω χρήματα με την υποχρέωση να τα επιστρέψω. Το «δανείζω» και το «δανείζεσθαι» μπαίνουν κι αυτά με τη σειρά τους στον κύκλο της ανταλλαγής. Και δεν τελειώσαμε. Η «ανταλλαγή» γειτνιάζει στην προκειμένη περίπτωση με το «δώρο». Στον λατινικό τύπο *mūtō*, *mūtius*, η γοτθική γλώσσα απαντά με το *maidjan* «ανταλλάσσω». Το παράγωγο ουσιαστικό *maipms* (από το *\*maitmo-*) που μεταφράζεται στα ελληνικά «δώρον», αποδίδεται ωστόσο σε ένα εδάφιο ως ανάκτηση, υποδηλώνοντας έτσι, κατά κάποιον, τρόπο την «ανταλλαγή».



Τα υπόλοιπα παράγωγα διακρίνονται σε δυο κατηγορίες:

1) Τα μεν εξειδικεύουν την έννοια, όπως το σανσκριτικό *mithu-* «ψεύτικος, απατηλός». Όπως στα λατινικά στη λέξη *mīto*, η έννοια του «αλλάζω» οδηγεί γενικά σε εκείνη του «μεταβάλλω». Όταν λέμε για κάποιον ότι άλλαξε, σπάνια αυτό εκλαμβάνεται ως ένα προτέρημα.

2) Μια σειρά άλλων παραγώγων έχει κρατήσει την καθαρή σημασία, κυρίως στην ιρανική, όπως το αβεστικό *mīthwara* «ανά ζεύγη, σε συνδυασμό»· το *maeθman-* <\**mei-t-men* «αντιστοιχηση». Η ανάπτυξη ενός κοινωνικού χαρακτηριστικού προσδίδει στο *maeθman* τη σημασία της «αμοιβαιότητας» που οδηγεί στο να δηλώνει τον «φιλοξενούμενο» στη μέση και σύγχρονη ιρανική *mēhmān* <\**maeθmanam* (αιτιατική), πράγμα το οποίο μετά από μια μακριά παράκαμψη μας οδηγεί και πάλι στο σημείο της εκκίνησής μας. Για ακόμα μια φορά, καταλήγουμε να ορίσουμε τον «φιλοξενούμενο» με βάση την έννοια της αμοιβαιότητας και τους δεσμούς της ανταποδοτικότητας.<sup>9</sup>

Υπάρχει επίσης μια άλλη λέξη για τον φιλοξενούμενο στη νέα ιρανική: *ērmān*, του οποίου ο αρχαίος τύπος απαντάται στο *aryaman* «έμπιστος φίλος», όρος πολύ γνωστός στην ινδο-ιρανική. Πρόκειται επίσης για μια μυθολογική απεικόνιση, το όνομα ενός θεού. Ο *Aryaman* είναι ο θεός της φιλοξενίας. Στο Rig Veda και στο Atharva, συνδέεται ιδιαίτερα με τον γάμο.

Με όποιον τρόπο και να ερμηνεύσουμε το μορφολογικό στοιχείο *-man* (θα πρέπει να είναι ένας τύπος ουσιαστικού), το όνομα του θεού *Aryaman* συνδέεται με τον όρο *arya*. Θα δούμε στη συνέχεια ότι *arya* είναι η κοινή και αμοιβαία ονομασία με την οποία τα μέλη μιας κοινότητας κατονομάζουν το ένα το άλλο. Είναι το όνομα του ανθρώπου που έχει την ίδια γλώσσα και ανήκει στην ίδια φυλή. Αντιλαμβάνεται κανείς από αυτό ότι ο *Aryaman* είχε ως ρόλο να αποδέχεται άτομα, μέσω του γάμου στους κόλπους μιας εξωγαμικής κοινότητας, την αποκαλούμενη Άρια. Πρόκειται για μια μορφή εσωτερικής φιλοξενίας, σύνδεσης φυλών. Ο *Aryaman* παρεμβαίνει

9. Σχετικά με τη ρίζα *-mei*, βλέπε το άρθρο μας «Δώρο και ανταλλαγή...» που έχει ήδη αναφερθεί πιο πάνω.

όταν μια γυναίκα, που φεύγει από το σόι της, οδηγείται για πρώτη φορά ως σύζυγος στους κόλπους της νέας της οικογένειας.

Το *aryaman* χρησιμοποιήθηκε αργότερα με διαφορετικές σημασίες. Αναφέραμε ήδη πιο πάνω το περσικό *ērmān* «φιλοξενούμενος». Στη γλώσσα των Οσσετών, ιρανικού λαού εγκατεστημένου στον Καύκασο και του οποίου οι θεσμοί και το λεξιλόγιο είναι ιδιαίτερα παλαιοί, η λέξη *limān* σημαίνει «φίλος». Όμως, το *limān* αντιστοιχεί φωνητικά στο *aryaman*. Αυτοί οι δεσμοί εγγύτητας, οικογενειακής και φυλετικής φιλίας, επαναπροσδιορίζονται σε κάθε γλώσσα όσο η ορολογία σταθεροποιείται ή εξελίσσεται.

Με τον τρόπο αυτό, όροι που διαφέρουν πολύ ο ένας από τον άλλον, οδηγούν στο ίδιο πρόβλημα: το ζήτημα των θεσμών υποδοχής και αμοιβαιότητας χάρη στους οποίους οι άνθρωποι ενός λαού βρίσκουν φιλοξενία σε έναν άλλον λαό και οι κοινωνίες κάνουν συμμαχίες και ανταλλαγές. Διαπιστώσαμε δηλαδή μια στενή συγγένεια ανάμεσα σε αυτές τις θεσμικές μορφές και την επανάληψη των ίδιων εννοιών με μορφή νέων ενίοτε όρων.<sup>10</sup>



10. Ευχαριστούμε την αναπληρώτρια καθηγήτρια του Τμήματος Γαλλικής Γλώσσας και Φιλολογίας του Ε.Κ.Π.Α. κ. Ρέα Δελβερούδη για τις πολύτιμες επισημάνσεις της (Σ.τ.Μ.).

### Μετάφραση: Μαρίνα Βήχου

\* Το παρόν κείμενο αποτελεί το έβδομο κεφάλαιο του σπουδαίου έργου του **Εμίλ Μπενβενίστ** (Émile Benveniste), *Le vocabulaire des institutions indo-européennes 1. Économie, parenté, société* (Το λεξιλόγιο των ινδοευρωπαϊκών θεσμών: Οικονομία, συγγένεια, κοινωνία), Παρίσι: Minuit, 1969, σσ. 87-101.



**Ngoma** (γεν., 1900 στην Kampene, στην επαρχία Maniema, της Α.Δ.Κονγκό). Χωρίς τίτλο, γκουάς και μελάνι σε χαρτί, 21x27cm.

Ο **Εμίλ Μπενβενίστ** (Émile Benveniste) (1902-1976), Γάλλος εβραϊκής καταγωγής, υπήρξε ένας από τους σημαντικότερους γλωσσολόγους του 20ού αιώνα. Η συμβολή του Μπενβενίστ ήταν ιδιαίτερα σημαντική στην ανάπτυξη της ιστορικοσυγκριτικής γλωσσολογίας, αλλά και της γενικής θεωρητικής γλωσσολογίας. Εκ των σπουδαιότερων έργων του: *Απαρχές του σχηματισμού των ονομάτων στην Ινδοευρωπαϊκή* (*Origines de la formation des noms en indo-européen*, 1935), *Το λεξιλόγιο των ινδοευρωπαϊκών θεσμών* (*Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, 1969), *Προβλήματα γενικής γλωσσολογίας* (*Problèmes de linguistique générale*, 1966<sup>2</sup>, 1974).

Η **Μαρίνα Βήχου** είναι επίκουρη καθηγήτρια στο Τμήμα Γαλλικής Γλώσσας και Φιλολογίας του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών, στον Τομέα Γαλλικής Γλώσσας και Γλωσσολογίας, και διδάσκουσα στο Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο, στο Πρόγραμμα Μεταπτυχιακής Ειδίκευσης καθηγητών γαλλικής γλώσσας. Έχει εκδώσει τα έργα, *Το ξεχασμένο φυλλάδιο του Αλέξανδρου Ρίζου Παγκαβή για το ζήτημα του Λαυρίου* (Ασίνη, 2013) & *Le mémoire-recherche en didactique des langues-cultures* (Σαΐτα, 2015).

# ΕΠΙΘΕΩΡΗΣΗ

ΕΠΙΘΕΩΡΗΣΗ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΥ ΤΕΥΧΟΣ 426 ΟΚΤΩΒΡΙΟΣ ΝΟΕΜΒΡΙΟΣ ΔΕΚΕΜΒΡΙΟΣ 2016 10 €

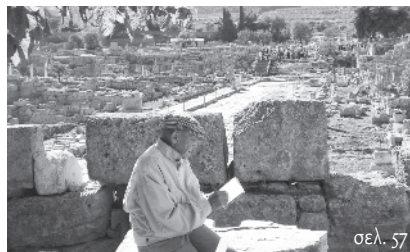
## Η ΦΙΛΟΞΕΝΙΑ



Γεράσιμος Κακολύρης • Émile Benveniste • Μαρίνα Βήχου • René Schérer • Βίκυ Ιακώβου • Catherine Chaliel • Γιώργος Αυγούστης • Jacques Derrida • Marie-Eve Morin • Έλενα Νικολακοπούλου • Μίνα Καραβαντά • Ελίνα Στάικου • Βάσια Τσακίρη • Άγγελος Μουζακίτης • Σπύρος Μακρής • Φίλιππος Βασιλόγιαννης • Σπύρος Τέγος • Γιώργος Φαράκλας • Γιώργος Αραμπατζής • Γιώργος Γιαννόπουλος

Επιμέλεια αφιερώματος: Γεράσιμος Κακολύρης

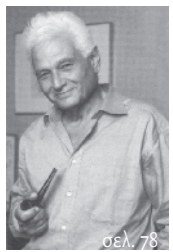
Γιώργος Γιαννόπουλος, Άνθη στο κατώφλι	σ. 4
Γεράσιμος Κακολύρης, Η πολιτική και η ηθική της φιλοξενίας	8
Émile Benveniste, Η φιλοξενία μτφρ. Μαρίνα Βήχου	38
René Schérer, Ένας άγραφος νόμος, μτφρ. Βίκυ Ιακώβου	57
Catherine Chalié, Φιλοξενία ατόμων, φιλοξενία ομάδων μτφρ. Γιώργος Αυγούστης	62
Jacques Derrida, Η αρχή της φιλοξενίας μτφρ. Γεράσιμος Κακολύρης	78
Marie-Eve Morin, Ηθική, χώρος, φιλοξενία στον Ζακ Ντερριντά μτφρ. Γεράσιμος Κακολύρης	85
Έλενα Νικολακοπούλου, Η έννοια της φιλοξενίας στον Ζακ Ντερριντά	97
Μίνα Καραβαντά, Το απροϋπόθετο και η φιλοξενία, το απροϋπόθετο της φιλοξενίας, «Ίω πόλις», ιδού ο άνθρωπος	112
Ελίνα Στάικου, Πέρα από την φιλοξενία: Αυτοάνοσο και μητρότητα	134
Βάσια Τσακίρη, Η άπειρη αγάπη ως εκπλήρωση του καθήκοντος: το διακύβευμα της φιλοξενίας στον Σαίρεν Κίρκεγκωρ	151
Αγγελος Μουζακίτης, Ανεστιότητα και φιλοξενία: Το παράδοξο της νεωτερικότητας	165
Σπύρος Μακρής, Η φιλοξενία στον Εμμανουέλ Λεβινάς: Ηθικές και πολιτικές όψεις	178



σελ. 57



σελ. 62



σελ. 78



σελ. 85



σελ.151



σελ.153



σελ.178



σελ. 226

---

Φίλιππος Βασιλόγιαννης, Αλληλεγγύη και φιλοξενία	
στον πολιτικό φιλελευθερισμό	210
Σπύρος Τέγος, Εμπορικό πνεύμα και (α)φιλόξενα ήθη στον Διαφωτισμό	226
Γιώργος Φαράκλας, Γιατί μ'ας συμφέρει να υποδεχτούμε τούς πρόσφυγες	245
Γιώργος Αραμπατζής, Φιλοξενία και εικονολογία	258

---

Ο **Θωμάς Φίλιος** σπούδασε Μαθηματικά και Πληροφορική στο Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων. Είναι αυτοδίδακτος φωτογράφος. Έχει παρακολουθήσει και έχει οργανώσει ο ίδιος σεμινάρια φωτογραφίας. Φωτογραφίες του έχουν δημοσιευτεί σε περιοδικά, εφημερίδες και σε εξώφυλλα μουσικών CD της ECM Records -Μόναχο Γερμανία. Έχει πραγματοποιήσει εκθέσεις φωτογραφίας στο Εθνικό Μουσείο Σύγχρονης Τέχνης-Αθήνα, στο Φωτογραφικό Κέντρο Θεσσαλονίκης, και στο Πολιτιστικό Κέντρο Γρεβενών. Έχει εκδώσει το λεύκωμα *Αισθητική Περιπλάνηση στη Βόρεια Πίνδο* με 40 ασπρόμαυρες φωτογραφίες και το eBook «*Μια Μικρή Ερωτική Ιστορία*» με 38 εικόνες. Συντηρεί μεγάλο μεγέθους ιστοσελίδα στη διεύθυνση [www.thomasfilios.com](http://www.thomasfilios.com). Φωτογραφίζει πάνω από 25 χρόνια, ζει στα Γρεβενά, μια μικρή πόλη στην βόρεια Ελλάδα, από όπου μπορεί και εξυπηρετεί καλύτερα τους καλλιτεχνικούς του στόχους, εργάζεται ως καθηγητής Πληροφορικής στην Δευτεροβάθμια Εκπαίδευση. Η **Λέα Καββαδία** γεννήθηκε στην Θεσσαλονίκη. Σπούδασε γραφιστική, μαθήματα ελεύθερου σχεδίου. Έχει λάβει μέρος σε επιλεγμένες εκθέσεις. Έργα της βρίσκονται σε ιδιωτικές συλλογές. Ο **Γιώργος Ιωαννίδης** είναι φωτογράφος, τακτικός συνεργάτης του περιοδικού ENEKEN.

ΕΚΔΟΤΗΣ-ΔΙΕΥΘΥΝΤΗΣ: ΓΙΩΡΓΟΣ ΓΙΑΝΝΟΠΟΥΛΟΣ

ΕΞΩΦΥΛΛΟ: ΘΩΜΑΣ ΦΙΛΙΟΣ

ΕΙΚΟΝΟΓΡΑΦΗΣΗ: ΛΕΑ ΚΑΒΒΑΔΙΑ

ΦΩΤΟ: ΓΙΩΡΓΟΣ ΙΩΑΝΝΙΔΗΣ

ΤΟ ΑΦΙΕΡΩΜΑ ΣΤΗΝ ΦΙΛΟΞΕΝΙΑ ΤΟΥ ΠΑΡΟΝΤΟΣ ΤΕΥΧΟΥΣ

ΕΠΙΜΕΛΗΘΗΚΕ Ο **ΓΕΡΑΣΙΜΟΣ ΚΑΚΟΛΥΡΗΣ**

ΙΔΙΟΚΤΗΣΙΑ: Γ. Θ. ΓΙΑΝΝΟΠΟΥΛΟΣ

Το περιοδικό ENEKEN είναι ένα ανεξάρτητο, μη κερδοσκοπικό εκδοτικό εγχείρημα.

Ενυπόγραφα κείμενα εκφράζουν, πρωτίστως, την άποψη του συγγραφέα τους.

ENEKEN, Βασ. Όλγας 55, Θεσσαλονίκη 546.41, τηλ. fax: 2310.833665,

e-mail: [enenek@hotmail.com](mailto:enenek@hotmail.com), [enenekperiodiko.blogspot.com](http://enenekperiodiko.blogspot.com)

[giannopoulosgeorges64@gmail.com](mailto:giannopoulosgeorges64@gmail.com)

για λογοτεχνικές συνεργασίεςκαι προτάσεις:

[logoenenek@hotmail.com](mailto:logoenenek@hotmail.com)

ISSN 1107-1869

