

Γιώργος Καλλίνης

Ο άλλος-εαυτός στον *Ερωτόκριτο*

ABSTRACT

The existence of another world is one of the basic characteristics of medieval and Renaissance idyllic romance. A young couple in love is forced, mainly by their parents, who strongly oppose their marriage, to be separated. The hero, the heroine, or both, leave their country and travel abroad trying to redefine their identity in seeking for acceptance. In Vitsentzos Kornaros's *Erotokritos*, however, the only journeys of the main hero to Egripos remain a mystery. The world of the "other" is totally absent. It is the war that takes the place of the travel. When Rotokritos hears that Athens is at war with Vlachia, he comes back as a Saracen, as the "other" of the western European romance, a foreign knight in his own country. "Othering" himself, he fights the enemy in order to gain the place he deserves, showing that the foreigner is no other than the self.

ΛΕΞΕΙΣ ΚΛΕΙΔΙΑ: ειδυλλιακό και ιπποτικό ρομάντζο, ταξίδι, πόλεμος, ταυτότητα, Σαρακηνός, ετεροποίηση

Από τα βασικά χαρακτηριστικά του μεσαιωνικού δυτικοευρωπαϊκού ρομάντζου είναι η δημιουργία δύο κόσμων, ενός κεντρικού, στον οποίο ανήκουν οι ήρωες, και ενός άλλου κόσμου, άλλοτε «υπαρκτού» και άλλοτε υπερφυσικού ή μεταφυσικού (Rider 2000, 115-131). Στη συναισθηματική/ερωτική αφηγηματική ποίηση μάλιστα, που αναπτύχθηκε στη Δυτική Ευρώπη «παράλληλα με την αρθουριανή και την αυλική μυθιστορία» και ονομάστηκε «ειδυλλιακή» (Lot-Borodine 1913, 2-3), ο άλλος κόσμος προβάλλεται κυρίως μέσω του αναγκαστικού ταξιδιού. Στις ερωτικές ιστορίες δύο νέων που μοιάζουν μεταξύ τους τόσο στην εξωτερική εμφάνιση όσο και στο χαρακτήρα και των οποίων την ένωση επιχειρούν να εμποδίσουν οι γονείς τους (Szkilnik 2010, 10), η δράση «ξετυλίγεται σε κάποια χρονική και τοπική απόσταση από το παρόν» (Hägg 1992, 246) –του συγγραφέα, προφανώς και του αναγνώστη–, σε τόπους μακρινούς, ιστορικά ακριβείς, κάποτε εξωτικούς (Gerli 2015, 61-62). Από το γαλλικό *Floire et Blanceflor* του 12ου αι. ως τις ισπανικές *novelas bizantinas*¹ του 16ου και της αρχής του 17ου αι. και με προγόνους το *Δάφνις και Χλόη* του Λόγγου (Hardin 2000, 23) και τις ελληνιστικές μυθιστορίες (Hägg 1992, 235-239) –έργα που ανακαλύφθηκαν στη Δυτική Ευρώπη τον 16ο αι.– τα ειδυλλιακά ρομάντζα μοιράζονται την έμφαση στη φύση (εξωανθρώπινη αλλά και ανθρώπινη) και στην ταξιδιωτική περιπέτεια, δηλαδή τη φυγή ή/και

¹ Βλ., π.χ. Alonso Nunez de Reinoso, *Historia de los amores de Clareo y Florisea, y de los trabajos de la sin ventura Isea* (1552), Jeronimo de Contreras, *Selva de aventuras* (1565) και Lope de Vega, *El pelegrino en su patria* (1604).

τον χωρισμό του ερωτευμένου ζευγαριού και την επανασύνδεσή του. Με μια όμως ουσιώδη διαφορά από τους αρχαιοελληνικούς προγόνους τους: ότι τώρα πια ο κόσμος (όσο κι αν είναι αφηρημένος) δεν παρουσιάζεται με την ενότητα της αρχαιοελληνικής μυθιστορίας, όπου, ό,τι συμβαίνει σε έναν τόπο θα μπορούσε να συμβεί και σε έναν άλλο –αυτό που ο Μ. Μπαχτίν αποκάλεσε «εναλλακτικότητα» (Bakhtin 1981, 100)– αλλά έχει χωριστεί στα δύο, στον κόσμο του Εμείς και στον κόσμο του Άλλου.

Στο ιδρυτικό κείμενο του είδους, στο *Floire et Blanceflor*, η ιστορία ξεκινά στη μουσουλμανική Ισπανία. Μια έγκυος Γαλλίδα συλλαμβάνεται μαζί με άλλους Χριστιανούς προσκυνητές από Σαρακηνούς και γεννάει την κόρη της Blanceflor την ίδια μέρα που η σύζυγος του σουλτάνου, στην οποία την υπηρεσία βρίσκεται, γεννά το γιο τους Floire. Τα δύο παιδιά μεγαλώνουν στο ίδιο περιβάλλον και εντέλει ερωτεύονται. Για να τους χωρίσει ο σουλτάνος, όσο ο γιος του λείπει για σπουδές, πουλάει την κοπέλα, η οποία καταλήγει στο χαρέμι του εμίρη της Βαβυλώνας. Ο Floire την ανακαλύπτει, όμως οι δύο νέοι κινδυνεύουν από την εκδίκηση του εμίρη. Εκείνος, θαυμάζοντας τον έρωτά τους, τους συγχωρεί και όταν ο πατέρας του Floire πεθαίνει, οι δύο νέοι επιστρέφουν στην Ισπανία, όπου ο Floire γίνεται χριστιανός μαζί με τους υπηκόους του (Lot-Borodine 1913, 11-52).

Η μεγάλη (πανευρωπαϊκή) επιτυχία παρόμοιων (γαλλικών) έργων συνέβαλε στη δημιουργία ενός άλλου τόπου ως τόπου του Άλλου. Στο *Pierre de Provence et la belle Maguelonne* (15ος αι.), ο Pierre, γιος του βασιλιά της Προβηγκίας, αναζητώντας δοκιμασίες και δόξα, καταλήγει στη Νάπολη, όπου γνωρίζει και ερωτεύεται την κόρη του βασιλιά Maguelonne. Στην προσπάθειά τους οι δύο ερωτευμένοι να δραπετεύσουν στην Προβηγκία, χωρίζουν σε ένα δάσος. Ο Pierre, αφού αιχμαλωτιστεί από πειρατές, καταλήγει στη αυλή του σουλτάνου της Αλεξάνδρειας, του οποίου κερδίζει την εκτίμηση. Επειδή δεν μπορεί να ξεχάσει την Maguelonne, ζητάει την άδεια του σουλτάνου να φύγει για να επισκεφτεί τους γονείς του. Εγκαταλείπεται από τους ναυτικούς άρρωστος σε ένα νησί, σώζεται από ψαράδες που τον μεταφέρουν στη Σικελία και από κει οδηγείται σε νοσοκομείο που έχει ιδρύσει η Maguelonne στην Προβηγκία επιστρέφοντας από τη Ρώμη. Επιτέλους οι ήρωες συναντιούνται.²

Ο Paris του επίσης γαλλικού *Paris et Vienne* (15ος αι.) του Pierre de la Cypède, προτύπου του *Ερωτόκριτου*, ενώ φεύγει μαζί με την αγαπημένη του, αναγκάζεται να την εγκαταλείψει, όταν φτάνουν σε ένα φουσκωμένο από τις βροχές ποτάμι. Μόνος του πια πηγαίνει στη Γένοβα, από κει στη Ρώμη και στη Βενετία. Μετά αρχίζει τις περιπλανήσεις του στην Ανατολή: με πλοίο στην Κωνσταντινούπολη, μετά στο Κάιρο και στην Ταμπρίς της Περσίας, όπου ενσωματώνεται στον αραβοπερσικό πολιτισμό:

Κατόπιν έφτιαξε τα μαυριτανικά του ενδύματα και είπε στον εαυτό του ότι ποτέ δεν θα φύγει από κει μέχρι να μάθει να μιλά τη μαυριτανική γλώσσα. Τόσο βάλθηκε να την μελετάει για να την μάθει. Έτσι παρέμεινε σε αυτή την πόλη [...] και μέσα σε έναν χρόνο έμαθε τόσο καλά τα μαυριτανικά, σα να είχε γεννηθεί και ανατραφεί εκεί. Από τη στιγμή που φόρεσε τα μαυριτανικά και άρχισε να συναναστρέφεται

² Βλ. *La belle Maguelonne*, επιμ. Adolphe Biedermann, Paris, Honoré Champion, 1913.

κάποιους Μαυριτανούς, λίγο πολύ σαν Σαρακηνός, και πήγαινε από τη μία πόλη στην άλλη, όλος ο κόσμος πίστευε ότι ήταν Τούρκος ή Σαρακηνός.³

(*Paris et Vienne*, Ixxi)

Υστερα αναχωρεί για το Κάιρο, από κει για Βαγδάτη και Βασόρα, περνά την Ιερουσαλήμ και καταλήγει στη Συρία. Μαθαίνοντας για την φυλάκιση του πατέρα της Vienne από τον Σουλτάνο, αναχωρεί για την Αλεξάνδρεια. Εκεί απελευθερώνει κρυφά τον Δελφίνο, φεύγουν μαζί με πλοίο για την Κύπρο και φτάνουν τέλος στην Ιταλία και στη Βιέννα της Γαλλίας (Αποσκήτη 1985, 5).

Ερωτευμένος ο πρίγκιπας Persiles με τη Sigismunda, τη νύφη που προορίζεται για τον αδελφό του, στο ισπανικό *Los trabajos de Persiles y Sigismunda* (1617) του Miguel de Cervantes φεύγει μαζί της από τη Θούλη στη Βόρεια Ευρώπη και ταξιδεύουν με τα ψευδώνυμα Periandro και Auristela ως αδέρφια για τη Ρώμη (Hägg 1992, 245). Ως είναι αναμενόμενο (λόγω της επίδρασης των *Αιθιοπικών* του Ηλιόδωρου), τους περιμένουν περιπέτειες σε νησιά της βόρειας θάλασσας κατά την πορεία τους προς το κέντρο του καθολικισμού.

Στη συντριπτική πλειονότητα των περιπτώσεων, διά των περιπετειωδών ταξιδιών των ηρώων (του ήρωα, της ηρωίδας ή και των δύο) «καταγράφεται» ο «σύγχρονος» κόσμος της Ευρώπης και της Μεσογείου, σε μια πορεία που αποκτά κάποτε συμβολική διάσταση. Το «ερωτικό προσκύνημα» (Grieve 2006, 5) του Floire που τον οδηγεί στη Βαβυλώνα (= Βαγδάτη) αποκαλύπτει πως ο μυθικός κόσμος των κρεμαστών κήπων δεν είναι παρά ένα φριχτό κολαστήριο, όπου οι διαδοχικές σύζυγοι του εμίρη καταδικάζονται σε θάνατο (Ramey 2001, 75-76). Παρ' όλα αυτά, σκληρός όσο και γοητευτικός, ο κόσμος του Άλλου δεν είναι ένας εντελώς διαφορετικός κόσμος. Ο έρωτας έχει τη δύναμη να ενώσει Δύση και Ανατολή, να μετατρέψει ένα μέρος τουλάχιστον της Ανατολής σε Δύση (Selmi 2013, 12· Gaullier-Bougassas 2010, 93). Άλλοτε, όπως στην περίπτωση του Pierre, ο τόπος του Άλλου εξελίσσεται από τόπος αιχμαλωσίας σε τόπο προσωπικής ανάδειξης ή, όπως στην περίπτωση του Paris, σε ένα είδος καταφυγίου, που δεν επιτυγχάνει όμως να τον απαλλάξει από το τραυματικό παρελθόν. Αντιθέτως, στην πορεία του Persiles και της Sigismunda, που ερμηνεύεται κάποτε ως πορεία από την αμαρτία στη σωτηρία (Gaylord 2002, 117· Armstrong-Roche 2009, 33), η ίδια η Ευρώπη παρουσιάζεται ως ο κόσμος του Άλλου, ένας «βάρβαρος Νέος Κόσμος» (Gaylord 2002, 124· Armstrong-Roche 2009, 54).

Ποια είναι η λειτουργία της ταξιδιωτικής περιπέτειας των ηρώων; Πρόκειται άραγε για μια «πνευματική διαδρομή, μια αναζήτηση που οφείλει να αλλάξει τη σχέση του ταξιδιώτη με τον έξω κόσμο» (Ramey 2001, 77-79), είναι μια προσωπική διαδρομή, σημαίνουσα για τις σχέσεις δύο διαφορετικών πολιτισμών και την επαναπόκτηση της κοινωνικής θέσης των ηρώων; Ή πρόκειται για προσπάθεια «αποκατάστασης του χαμένου παραδείσου», της επανένωσης δηλαδή με το ερωτικό αντικείμενο κόντρα στους κοινωνικούς κανόνες, που δεν έχει καμία σχέση με την αναζήτηση νοήματος; (Szkilnik 2010, 13); Γεγονός είναι πάντως ότι το ταξίδι των ηρώων αποτελεί απαραίτητη προϋπόθεση για την επιβεβαίωση της ειλικρίνειας των συναισθημάτων τους που δεν δοκιμάζονται μόνο από τον χρόνο αλλά και από άλλους τρόπους, που παίρνουν τη διάσταση της γοητείας-απειλής για τους ταξιδιώτες. Γι' αυτό οι ήρωες άλλοτε εμφανίζονται ως Άλλοι στον τόπο του Άλλου κι άλλοτε δημιουργούν έναν άλλο-εαυτό (Schalk 2011, 209)

³ *Histoire du Chevalier Paris et de la Belle Vienne*, Paris, Grozet Libraire, 1835. Η απόδοση δική μου.

προσαρμοσμένο απολύτως στον κόσμο του Άλλου. Η χωροποίηση (Sterling-Hellenbrand 2001, 8) του χρόνου, η αθέλητη περιπετειώδης περιπλάνηση (Bakhtin 1981, 84-258) μοιάζει με διαδικασία διαμόρφωσης της ταυτότητας μέσα από τη διαφορά.⁴

Σε αντίθεση με ό,τι συμβαίνει στα μεσαιωνικά γαλλικά ειδυλλιακά ρομάντζα καθώς και στις αναγεννησιακές ισπανικές «βυζαντινές» νουβέλες, στον *Ερωτόκριτο* του Β. Κορνάρου (αρχή 17ου αι.) η ιστορία διαδραματίζεται σε έναν και μόνο τόπο, οικείο τόσο στον πραγματικό συγγραφέα όσο και στους αναγνώστες του, την Αθήνα, αν και η χρονική απόσταση που τους χωρίζει από την ιστορία, η οποία τοποθετείται στην αρχαιότητα, είναι τεράστια. Επομένως, τα μόνα ταξίδια που πραγματοποιούνται στον *Ερωτόκριτο* είναι τα αναγκαστικά ταξίδια του ήρωα στην κοντινή Έγριπο, όπου καταφεύγει αρχικά για να ξεχάσει τον έρωτά του

και πα να δει την Έγριπο, γιατί δεν την κατέχει,
κ' ήκουσε χίλιες ομορφιές παρ' άλλη χώραν έχει.⁵

(Α 1289-1290)

και αργότερα κατά την εξορία του από την Αθήνα. «Μόνο αν βρεθεί εξόριστος, μπορεί ο Ρωτόκριτος να ενσωματωθεί στην κοινωνία του» (Holton 1997, 271). Όμως τα ταξίδια του παραμένουν α-τοπικά, αφού στο πρώτο δεν «βλέπει» τίποτα από τις «χίλιες ομορφιές» της Έγριπος, ενώ το δεύτερο αποτελεί απλώς προϋπόθεση για την επιστροφή του, όπως εύχεται:

κι όλοι οι πλανήτες τ' ουρανού, την όρεξη ας κινήσου
ρηγάδω να μονοιάσουσι, να τότε πολεμήσου·
ότι να μ' αναθυμηθή, να βαρυναστενάξη,
σπουδαχτικά, όπου βρίσκομαι, να πέψη να με κράξη.

(Γ 1729-1732)

Η εξορία του δεν αποτελεί ούτε αναγκαστική ευκαιρία για επαφή με έναν άλλο τόπο/τον τόπο του Άλλου ούτε προσωπική περιπέτεια μετ' εμποδίων που τον αλλάζει, όπως τον Floire, ή επιβεβαιώνει τη σταθερότητά του, όπως στην περίπτωση του Paris. Μόνο η Φύση υπάρχει, κι αυτή κατά την πορεία προς τον τόπο εξορίας ως ο μόνος αποδέκτης και συνομιλητής του:

τα βάσανά του τα πολλά στα δάση τα εδηγάτο,
και το λαγκάδι και βουνί συχνιά του πιλογάτο.

(Γ 1721-1722)

Άνθρωποι πουθενά. Το ταξίδι ταυτίζεται με την απουσία. Κενό στον χώρο, κενό στον χρόνο.

Ακυρώνοντας ένα από τα ουσιώδη χαρακτηριστικά του λογοτεχνικού είδους του ειδυλλιακού ρομάντζου, ο Κορνάρος απομακρύνεται από το πρότυπό του αντικαθιστώντας το ταξίδι με τον πόλεμο. Ενώ η καταφυγή του Paris στον κόσμο της Ανατολής γίνεται η ευκαιρία όχι μόνο να

⁴ «Η αυτοδιαμόρφωση επιτυγχάνεται σε σχέση με κάτι που προσλαμβάνεται ως ξένο, παράξενο ή εχθρικό» διευκρινίζει ο Stephen Greenblatt (1980), *Renaissance Self-Fashioning. From Moore to Shakespeare*, Chicago - London, The University of Chicago Press, 9.

⁵ Τα αποσπάσματα από το Β. Κορνάρου (1992), *Ερωτόκριτος*, επιμ. Στ. Αλεξίου, Αθήνα, Ερμής.

αποδείξει την προσαρμοστικότητα του καθώς ενσωματώνεται στον κόσμο του Άλλου, αλλά και την πονηριά του με την απελευθέρωση του μέλλοντα πεθερού του από τα χέρια του εχθρού με αποτέλεσμα την εύνοιά του, άρα την έγκρισή του να παντρευτεί την αγαπημένη του, η εξορία του Ρωτόκριτου αποτελεί μια μη εμπειρία. Η δική του δοκιμασία θα πραγματοποιηθεί όχι στον τόπο του Άλλου αλλά στον τόπο του Εμείς, στη διάρκεια ενός πολέμου. Η επίθεση που δέχεται το βασίλειο της Αθήνας, όπως το είχε ο ίδιος ευχηθεί, από τον ρήγα των Βλάχων Βλαντίστρατο γίνεται η αιτία επιστροφής και μεταμόρφωσης:

Ήτο μια γρα στην Έγριπον, αλλοτινή βυζάστρα,
 μάισσα που κατέβαζε τον ουρανό με τ' άστρα·
 με τα χορτάρια εκάτεχε, σαν τ' ήθελε μαλάξει,
 να κάμη τ' άσπρο μελανό, την πρόσοψη ν' αλλάξει.
 Επήγεν ο Ρωτόκριτος τη μάισσα και βρίσκει
 με δόσα και με πλέρωμα και με καλό κανίσκι·
 ζητά και κάνει του νερό, το πρόσωπό του πλύνει,
 μαυρίζει και μελαχρινός βαθείας βαφής εγίνη·
 κ' έτοιιας λογής εσκήμισεν, έτοιιας λογής μαυρίζει,
 που η ίδια μάνα αν τονε δη, ποσώς δεν τον γνωρίζει.

(Δ 891-900)

Ενώ ο Paris έχει γίνει αγνώριστος δημιουργώντας έναν άλλο-εαυτό διά της υιοθέτησης εκ μέρους του των εξωτερικών στοιχείων ενός άλλου πολιτισμού, του μουσουλμανικού, στην περίπτωση του Ρωτόκριτου επιστρατεύεται η μαγεία, η οποία όχι μόνο χορηγεί «φυλετική» ταυτότητα στην αλλαγή που έχει ήδη συντελεστεί από τον πόνο του χωρισμού

Μαρκαίνου γένια και μαλλιά, αλλάσσει η στόρησή του,
 κάνει άλλην όψη ασούσουμη και λειώνει η εδική του·
 εμαύρισεν, εσκήμισε στα ξένα που γυρίζει
 κι όποιος κι αν τον εκάτεχε, πλιο δεν τότε γνωρίζει.

(Δ 841-844)

αλλά του δίνει τη δυνατότητα να επανακτά με εντυπωσιακό τρόπο την πρότερη μορφή του. Με τη σωματική του μεταμόρφωση σε Σαρακηνό

κι ουδ' ο Πολύδωρος ποτέ ετούτο δε λογιάζει
 και τόσο πλιά που τού 'πασι Σαρακηνός πως μοιάζει.

(Δ 960-961)

ο Ρωτόκριτος φαίνεται να ταυτίζεται με τον κατεχοχόν Άλλο του δυτικοευρωπαϊκού ρομάντζου (Donnelly 1977, 162-170· Cavallo 2013, 3-6).

Καθώς ο Ρωτόκριτος μετατρέπεται σε Κριτίδη, σε Σαρακηνό «ταξιδιώτη» στον ίδιο του τον τόπο, υιοθετεί συγχρόνως τον ρόλο του Δυτικοευρωπαίου περιπλανώμενου ιππότη που πολεμά για το δίκιο

Αν ήρθα κ' επολέμησα για σε και για τη χώρα,
τό 'καμα για το δίκιο σου, όχι να θέλω δώρα.

(Δ 1211-1212)

και για την αγάπη μιας κόρης:

Για τούτην ήρθα από μακρά, για αγάπη τση επολέμου,
για λόγου της ως κ' οι οχθροί δειλιούν κι ακόμη τρέμου.

(Ε 207-208)

Ο μοναχικός αγώνας του –και ο θανάσιμος κίνδυνος που θα διατρέξει– «αναλαμβάνονται οικειοθελώς [...] και η αναζήτηση όπως και ο ίδιος ο ήρωας δοξάζονται» (Nerlich 1987, 5).

Αποφασίζει να σταθή απ' όξω του φουσάτου
κι ωσάν ιδή το ρήγα του να βγη με τ' άλογά του,
εις το φουσάτο το ζιμιό ωσάν πουλί να σώση
κι όσους μπορεί από τους οχθρούς να ρίξη, να σκοτώση·
κι ολημερνίς να πολεμά κι απόκεις να μισεύγη
και ρόγα μηδέ πλέρωμα ποτέ να μη γυρεύγη,
μήπως και πάψη η απονιά ύστερα, σαν το μάθη
πως είναι κείνος που 'διωξε κ' είπασι πως εχάθη.

(Δ 881-888)

Με την ανάληψη της πολεμικής περιπέτειας από τον Ρωτόκριτο, το ελληνικό ποίημα μοιάζει να στρέφεται προς το δυτικοευρωπαϊκό ιπποτικό μεσαιωνικό ρομάντζο και τους αναγεννησιακούς απογόνους του, όπου το χαρακτηριστικό είναι τα ηρωικά κατορθώματα και η δόξα (Bakhtin 1981, 153). Έτσι εξηγείται η απροσδόκητη εμφάνιση του μαγικού στοιχείου, καθώς ήδη από νωρίς η έννοια της «περιπέτειας» συνδέθηκε στενά με το «θαυμαστό». Απλώς μοιάζει· γιατί εκεί ο ήρωας, παρόλο που είναι πάντοτε Άλλος, καθώς ταξιδεύει από τόπο σε τόπο, εντούτοις πουθενά δεν είναι ξένος, αφού κάθε τόπος τού είναι οικείος ως τόπος των σπουδαίων του πράξεων (Bakhtin 1981, 153-154).

Όμως για τον Ρωτόκριτο δεν υπάρχει άλλος τόπος από την Αθήνα, ο οικείος τόπος που γίνεται ξένος,

Τον κύρη καλοκάρδισε, τη μάνα σου κ' εμένα,
οπού για την αγάπη σου ήρθα εδεπά στα ξένα.

(Ε 677-678)

ο τόπος του που για να τον επανοικειωθεί πρέπει να γίνει ο ίδιος ξένος. Δεν υπάρχει άλλος

τρόπος: για να γίνει ξανά ο εαυτός του, πρέπει να γίνει κάποιος άλλος, παρόλο που παραμένει ο ίδιος. Γιατί, ενώ η ξενιτιά και το μαγικό νερό μαυρίζοντάς τον τον ασκημαίνουν, η ομορφιά του δεν κρύβεται:

Καλά και νά 'ν' μελαχρινός, γιατί 'τονε βαμμένος,
μα φαίνεταιον ονόστιμος κι ομορφοκαμωμένος·
μ' όλο που αφήκε τα μαλλιά τόσο κ' εμεγαλώσα,
τσι νοστιμάδες κι ομορφιές ποτέ δεν του τση λειώσα.

(Ε 405-408)

Επομένως είναι μόνο το χρώμα του δέρματος και των μαλλιών που ως σήμα της ετερότητας εμποδίζει την αναγνώριση του από τον Πολύδωρο

το πρόσωπό σου μοναχάς δε μοιάζει μετ' αυτείνο,
στ' απομονάρια, όντε σε δω, ωσά να θώρου εκείνο.

(Ε 127-128)

χωρίς, παρ' όλα αυτά, να προκαλεί οποιαδήποτε διάκριση εις βάρος του με βάση φυλετικά ή γεωγραφικά κριτήρια. Η Αρετούσα αρνείται την πρότασή του να τον παντρευτεί, χωρίς καν να τον κοιτάξει,

Η Αρετούσα χαμηλά είχε το πρόσωπό της
και πάντα μέσα στα πηλά εξάνοιγε το φως της
και δίχως να τότε θωρή, να τον αναντρανίζη,
η γλώσσα της μανιστικά τέτοια λογής αρχίζει.

(Ε 481-484)

γιατί δεν είναι ο εαυτός του, και ο βασιλιάς Ηράκλης τον αποδέχεται ως γιο του και υποψήφιο γαμπρό, κι ας είναι Άλλος:

Λέγει του: «Εσένα πρόπεουσιν οι χώρες οπού ορίζω,
γιατί και πράμα και ζωή από λόγου σου γνωρίζω.

(Ε 187-188)

Με το να αποδράσει από το σώμα του (Παπαγιώργης 2016, 137) ο Ρωτόκριτος επιτυγχάνει εντέλει την αποδοχή του από τον κόσμο του τόσο ως εαυτός όσο και ως Άλλος.

Ενώ οι ήρωες των ειδυλλιακών ρομάντζων παραμένουν Άλλοι στον τόπο του Άλλου ή προσαρμόζονται δημιουργώντας έναν άλλο-εαυτό και οι ήρωες των ιπποτικών αισθάνονται οικειότητα στον τόπο του Άλλου παραμένοντας ο εαυτός τους, ο Ρωτόκριτος ανοικειώνεται τον ίδιο του τον τόπο του δημιουργώντας έναν άλλο-εαυτό. Με την ταύτιση του εγώ-εδώ-Εαυτός (Ρωτόκριτος-Αθηναίος-γιος του συμβούλου) με το αυτός-εκεί-Άλλος (Κριτίδης-Σαρακηνός-ιππότης) η επιβεβαίωση της ταυτότητας μέσω της «ετεροποίησης» (othering), της διαδικασίας

δηλαδή ορισμού του εαυτού μέσω του ορισμού του Άλλου (Sterling-Hellenbrand 2001, 8), ακυρώνεται. Ετεροποιώντας τον εαυτό του⁶ ο Ρωτόκριτος καλύπτει «το κενό ταυτότητας μεταξύ του εαυτού και του άλλου» (Schalk 2011, 209) αποκαλύπτοντας ότι ο ξένος δεν είναι άλλος από τον ίδιο τον εαυτό:

Ξένο τον ελογιάζαμε και ξένο τον ελέγα
κ' ετούτος είν' ο Ρώκριτος, της αντρείας η φλέγα.
(Ε 1413-1414)

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

ΠΗΓΕΣ

Histoire du Chevalier Paris et de la Belle Vienne, Paris, Grozet Libraire, 1835.

Βιτσέντζος Κορνάρος (1992), *Ερωτόκριτος*, επιμ. Στ. Αλεξίου, Αθήνα, Ερμής.

La belle Maguelonne, επιμ. Adolphe Biedermann, Paris, Honoré Champion, 1913.

ΜΕΛΕΤΕΣ

Μάρθα Αποσκήτη (1985), *Πάρης και Βιένα* (Το «πρότυπο» του *Ερωτόκριτου*), Ανάτυπο από τα τχ. 62-65 της *Αμάλθειας* (Ιαν. - Δεκ. 1985), Άγιος Νικόλαος Κρήτης 1985, 3-10.

Michael Armstrong-Roche (2009), *Cervantes' Epic Novel: Empire, Religion, and the Dream Life of Heroes in Persiles*, Toronto, University of Toronto Press.

M. M. Bakhtin (1981), *The Dialogic Imagination*, μτφρ. C. Emerson - M. Holquist, Austin, University of Texas Press.

Jo Ann Cavallo (2013), *The World Beyond Europe in the Romance Epics of Boiardo and Ariosto*, Toronto, University of Toronto Press.

John Donnelly (1977), «The Moslem Enemy in Renaissance Epic: Ariosto, Tasso, and Camoens», *Yale Italian Studies* 1 (1977), 162-170.

Catherine Gaullier-Bougassas (2010), «Le Même et l'Autre, entre amour et croisade», *Cahiers de Recherches Médiévales et Humanistes* 20, 89-105.

E. Michael Gerli (2015), «The Novel before the Novel in Sixteenth-Century Spain», J. A. Garrido Ardila (επιμ.), *A History of the Spanish Novel*, Oxford, Oxford University Press, 56-78.

Stephen Greenblatt (1980), *Renaissance Self-Fashioning. From Moore to Shakespeare*, Chicago - London, The University of Chicago Press.

Patricia E. Grieve (2006), *Floire and Blancheflor and the European Romance*, Cambridge, Cambridge University Press.

Richard F. Hardin (2000), *Love in a Green Shade. Idyllic Romances Ancient to Modern*, University of Nebraska Press.

Tomas Hägg (1992), *Το αρχαίο μυθιστόρημα*, μτφρ. Τζ. Μαστοράκη, Αθήνα, ΜΙΕΤ.

David Holton (1997), «Μυθιστορία», D. Holton (επιμ.), *Λογοτεχνία και κοινωνία στην Κρήτη της αναγέννησης*, μτφρ. Ν. Δεληγιαννάκη, Ηράκλειο, ΠΕΚ, 253-291.

⁶ Πρβλ. τις παρατηρήσεις για τη σχέση Χαρίδημου και Ρωτόκριτου-Κριτίδη στο D. Holton (2000), «Πώς οργανώνεται ο Ερωτόκριτος;», *Μελέτες για τον Ερωτόκριτο και άλλα νεοελληνικά κείμενα*, Αθήνα, Καστανιώτης, 100-101.

- David Holton (2000), «Πώς οργανώνεται ο *Ερωτόκριτος*;», *Μελέτες για τον Ερωτόκριτο και άλλα νεοελληνικά κείμενα*, Αθήνα, Καστανιώτης, 87-102.
- Myrrha Lot-Borodine (1913), *Le roman idyllique au moyen age*, Paris, Auguste Picard.
- Mary Malcolm Gaylord (2002), «Cervantes' other fiction», Anthony J. Cascardi (επιμ.), *The Cambridge Companion to Cervantes*, Cambridge, Cambridge University Press, 100-130.
- Michael Nelrich (1987), *Ideology of Adventure. Studies in Modern Consciousness, 1100-1750*, τ. Α', University of Minnesota Press.
- Κωστής Παπαγιώργης (2016), *Ο Εαυτός*, Αθήνα, Καστανιώτης.
- Lynn Tarte Ramey (2001), *Christian, Saracen and Genre in Medieval French Literature*, London, Routledge.
- Jeff Rider (2000), «The Other Worlds of Romance», Roberta L. Krueger (επιμ.), *The Cambridge Companion to Medieval Romance*, Cambridge, Cambridge University Press, 115-131.
- Sami Schalk (2011), «Self, other and other-self: going beyond the self/other binary in contemporary consciousness», *Journal of Comparative Research in Anthropology and Sociology* 2.1 (Spring 2011), 197-210.
- Nejib Selmi (2013), «Idylle, altérité et religion. *Floire et Blanchefleur* ou l'histoire d'une croisade pacifique», *Loxias* 42 (15 Sept. 2013), 1-14.
- Alexandra Sterling-Hellenbrand (2001), *Topographies of Gender in Middle High German Arthurian Romance*, New York, Garland Publishing.
- Michelle Szkilnik (2010), «Idylle et récits idylliques à la fin du Moyen Âge», *Cahiers de Recherches Médiévales et Humanistes* 20 (2010), 9-16.