

ΔΗΜΟΚΡΙΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΘΡΑΚΗΣ

Ρ Ο Δ Ο Π Η  
Ε Π Ε Τ Η Ρ Ι Δ Α Τ Μ Η Μ Α Τ Ο Σ  
Ε Λ Λ Η Ν Ι Κ Η Σ Φ Ι Λ Ο Λ Ο Γ Ι Α Σ

ΤΟΜΟΣ ΠΡΩΤΟΣ

*Φιλοσοφία - Λογοτεχνία  
και τα  
Σύγχρονα προβλήματα*



ΚΟΜΟΤΗΝΗ 2005

# Ρ Ο Δ Ο Π Η

ΕΠΕΤΗΡΙΔΑ ΤΜΗΜΑΤΟΣ  
ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ

---

Ὄνομα καινοφανές τῶν σὺν ῥοδέεσσι βιώντων.

Χαίρετε τῆς Ῥοδόπης ῥήσιες βιβλικαὶ  
θηρικίου παρὰ ῥείθροις Ἑβρου ναιετάουσαι·  
εὐδόκιμος εἶη σὺν Χάρισιν Μοῦσα

Φλώρα Μανακίδου

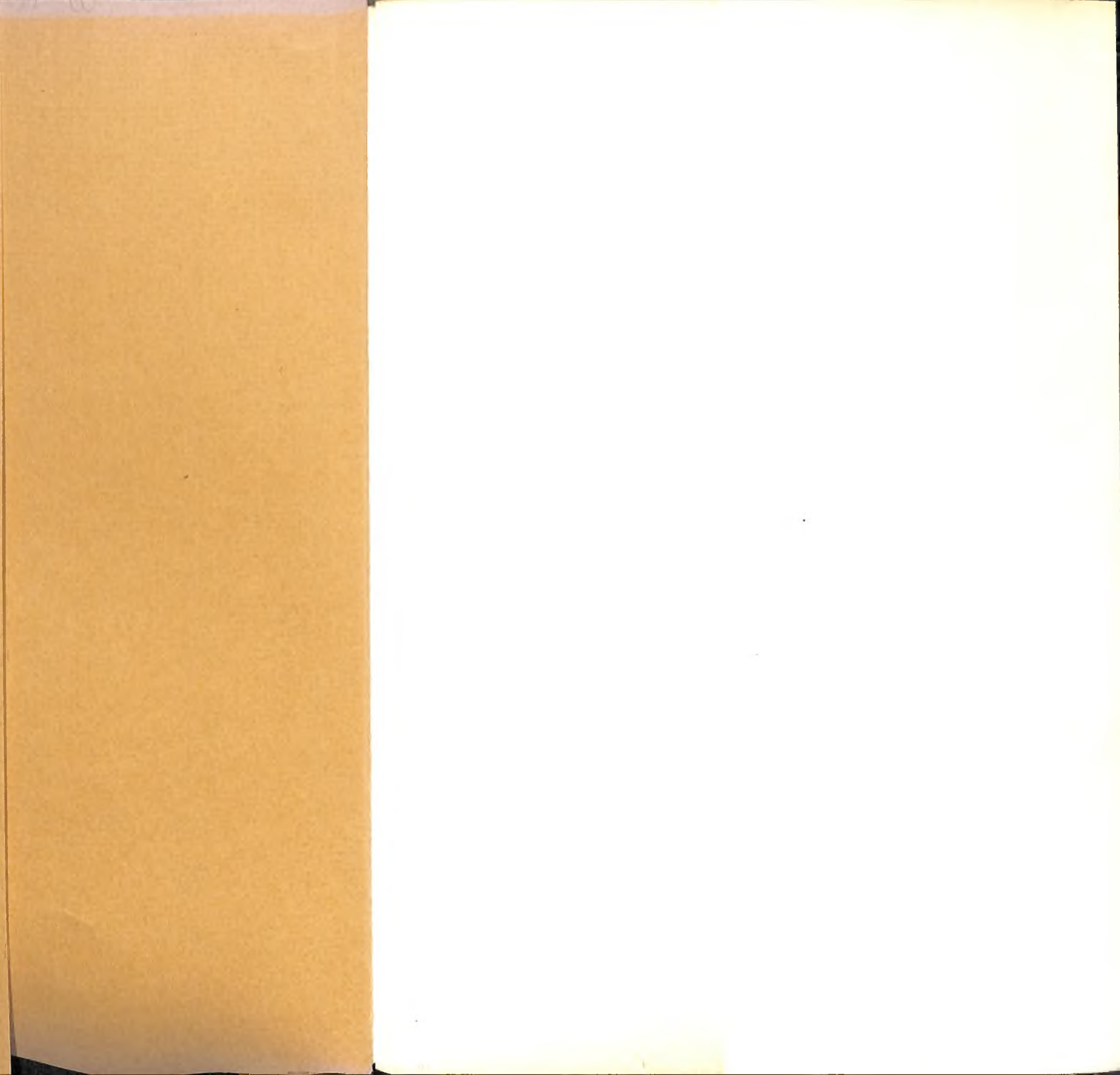
**Τ**Ο ΤΜΗΜΑ Ελληνικῆς Φιλολογίας  
του Δημοκριτείου Πανεπιστημίου  
Θράκης, σηματοδοτώντας την ενηλικίω-  
σή του, παρουσιάζει τον πρώτο τόμο της  
Επετηρίδας του. Ἐναυσμα για την έκ-  
δοση αυτή αποτέλεσε το Συνέδριο Φι-  
λοσοφίας το οποίο ἔλαβε χώρα στις 3-4  
Δεκεμβρίου του 2004 στην Κομοτηνή.  
Στον παρόντα τόμο περιλαμβάνονται οι  
ανακοινώσεις του Συνεδρίου, αλλά και  
ἄλλα ἄρθρα μελών του Τμήματός μας,  
με κοινό παρονομαστή τη φιλοσοφική  
διάσταση. Ελπίζουμε η Επετηρίδα αυτή  
να αντανακλά τον ενθουσιασμό με τον  
οποῖο εργασθήκαμε ὅλοι, και να αποτε-  
λέσει στο μέλλον ἓνα ζωντανό βήμα  
ανταλλαγῆς απόψεων και προσέγγισης  
των επιστημόνων.

Χαρίκλεια Ιωαννίδου

Πρόεδρος Τμήματος

Ελληνικῆς Φιλολογίας Δ.Π.Θ.





Copyright 2005  
Εταιρεία Ανάπτυξης και Διαχείρισης Περιουσίας  
Δημοκριτείου Πανεπιστημίου Θράκης

ISSN 1790-6237

Ρ Ο Δ Ο Π Η  
ΕΠΕΤΗΡΙΔΑ ΤΜΗΜΑΤΟΣ  
ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ



ΔΗΜΟΚΡΙΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΘΡΑΚΗΣ

Ρ Ο Δ Ο Π Η  
ΕΠΕΤΗΡΙΔΑ ΤΜΗΜΑΤΟΣ  
ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ

ΤΟΜΟΣ ΠΡΩΤΟΣ

*Φιλοσοφία - Λογοτεχνία  
και τα  
Σύγχρονα προβλήματα*



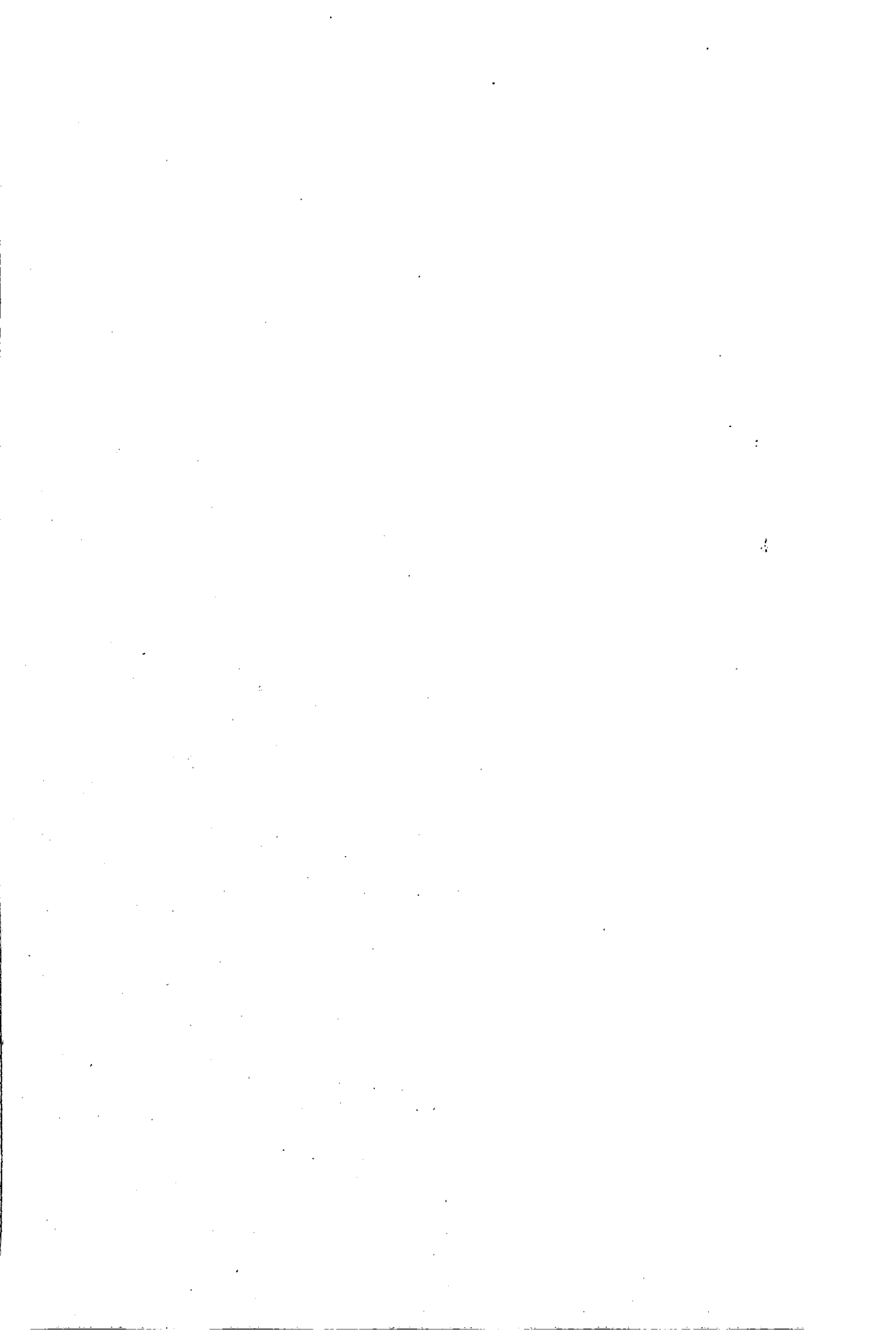
ΚΟΜΟΤΗΝΗ 2005





## ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Προσφώνηση Χαρίκλεια Ιωαννίδου . . . . .	11
Προσφώνηση Ανδρέας Μάνος . . . . .	13
<i>Ε. Αρσενίου, Η Καρτεσιανή νύχτα στη σύγχρονη ποίηση . . .</i>	15
<i>Σ. Δεληβογιατζής, Η γλώσσα και το σώμα της εικόνας . . .</i>	29
<i>Χ. Ιωαννίδου, Μελαγχολία . . . . .</i>	35
<i>Α. Μάνος, Ένα παράδειγμα πλατωνικού τρόπου ζωής. Επικαιροποίηση του μύθου του Ηρός του Αρμενίου . . . . .</i>	49
<i>Ν. Μαυρέλος, «Ψηλαφητή Εικών» και Μεταφορά. Η ρητορική του Ροΐδη και ο Αριστοτέλης. . . . .</i>	63
<i>Α. Μιχαλόπουλος, Ερωτικός λόγος και φιλοσοφία στην αλληλογραφία Πάρη και Ελένης . . . . .</i>	93
<i>Κ. Γ.-Α. Νιάρχος, Οι έννοιαι της ηθικής και της πράξεως . .</i>	109
<i>Σ. Νικολαΐδου-Αραμπατζή, Οι αντιθέσεις ψεύδος-αλήθεια και εχθρός-φίλος στον Φιλοκτήτη του Σοφοκλή. . . . .</i>	115
<i>Λ. Παπαδημητρίου, Το φιλοσοφικό ερώτημα ως συμβολή σε μία «τέχνη βίου» . . . . .</i>	131
<i>Θ. Πελεγορίνης, Για ποια προσωπικά δεδομένα μιλάμε; . . . .</i>	139
<i>Π. Σαρίσχουλη, Η σύγχρονη διάσταση του Λουκιάνειου κυνισμού. . . . .</i>	149
<i>Χ. Τσίτσιου-Χελιδόνη, Περί χρόνου. . . . .</i>	164



# Προσφωνήσεις

---

Τετάρτη 3 Δεκεμβρίου 2004  
Αμφιθέατρο Νέας Νομικής Σχολής  
Πανεπιστημιούπολη, Κομοτηνή



Χαρίκλεια Ιωαννίδου

Αγαπητοί συνάδελφοι,

Θα ήθελα να τονίσω ότι είμαστε ένα μικρό και ακριτικό Τμήμα, και συναντήσεις σαν τη σημερινή αποτελούν το οξυγόνο μας. Ας μην κρυβόμαστε: γνωρίζουμε όλοι ότι το Τμήμα Ελληνικής Φιλολογίας, (ίσως και όλα τα Τμήματα, όλων των Πανεπιστημίων της χώρας μας, αλλά αυτό δεν μας απασχολεί αυτή τη στιγμή), λειτουργεί ως προσομοιωτής. Διαθέτουμε εικονικά κτίρια, εικονική βιβλιοθήκη, εικονικά βιβλία, εικονικό εξοπλισμό, εικονικό διοικητικό προσωπικό. Όμως οι φιλοδοξίες μας, οι οποίες είναι μεγάλες, βασίζονται μόνο σε ένα, μοναδικό, και ευτυχώς υπαρκτό αγαθό: στο μυαλό των διδασκόντων και των διδασκομένων. Στηριζόμαστε αποκλειστικά στη πνευματική αγωνία του έμπνηχου υλικού μας, παρά στις ούτως ή άλλως ανύπαρκτες χορηγίες. Και δεν είναι μεγαλομανιακή φαντασίωση ο στόχος μας να γίνουμε ένα μεγάλης εμβέλειας Πανεπιστημιακό Τμήμα. Θα το προσπαθήσουμε με σοβαρές δυνατότητες επιτυχίας, φτάνει να διαθέτουμε τουλάχιστον τα στερεότυπα κείμενα.

Σαν Τμήμα Ελληνικής Φιλολογίας παράγουμε και προάγουμε πολιτισμό. Ένα σπάνιο, φθηνό στην παραγωγή του, για να μιλήσω με χύδην όρους, και εξαγωγίμο προϊόν. Θα πρέπει να το συνειδητοποιήσει αυτό το Πανεπιστήμιό μας και να μας βοηθήσει να αναδειχθούμε, προς όφελος ολόκληρου του Δημοκρατείου.

Όσο για τη σημερινή συνάντηση, για να διαστρεβλώσω μια ρήση του Wittgenstein,<sup>1</sup> «για ό,τι δεν μπορούμε να μιλήσουμε, καλύτερα να σιωπούμε». Και σίγουρα, εγώ θα ήμουν ο τελευταίος άνθρωπος που θα μπορούσε να προλογίσει μια φιλοσοφική συνάντηση. Πολύ περισσότερο που η φιλοσοφία είναι μια επιστήμη (;) που πεισματικά αντιστέκεται σε κάθε απόπειρα ορισμού της. Παρόλα αυτά, με μεγάλο ενδιαφέρον περιμένουμε να παρακολουθήσουμε τους φιλοσόφους να εκτελούν τις ανάλαφρα επιδέξιες πνευματικές τους ασκήσεις, οι οποίες μπορεί ενίοτε να είναι επικίνδυνες για μας, τους

---

1. Wittgenstein, Tractatus Logico-Philosophicus.



υποκείμενους δημιουργούς, αλλά πάντα γοητευτικές. Το ίδιο ενδιαφέρον προσιωνίζεται και η διάδρασή τους με τους φιλοσοφούντες συναδέλφους.



Ανδρέας Μάνος

## ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ-ΛΟΓΟΤΕΧΝΙΑ ΚΑΙ ΤΑ ΣΥΓΧΡΟΝΑ ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΑ

*Η φιλοσοφία είναι, ονομαστικά και ουσιαστικά, η σοφία της ταπεινώσης. Το γνησίως φιλοσοφείν παραμένει πάντοτε ζωντανό κι απρόσβλητο από τα βέλη του πονηρού. Το «εὐπορήσαι τῆς ἀληθείας» δεν είναι χαλεπότερο από το «διαπορήσαι τῷ λόγῳ».<sup>1</sup> Η ιστορία του φιλοσοφικού λόγου υπήρξε μια από τις αυθεντικότερες κινήσεις του ανθρωπίνου πνεύματος. Από τη γιγαντομαχία περί της ουσίας μέχρι την αιματηρή διεργασία αναζήτησης του νοήματος του Είναι. Τα ερωτήματα της φιλοσοφίας ενδιαφέρουν περισσότερο από τις απαντήσεις. Μια φιλοσοφική πρόταση που ανιχνεύει το βάθος των πραγμάτων δικαιώνεται περισσότερο αμφισβητούμενη, παρά γινόμενη αποδεκτή. Το σφάλμα, άλλωστε, ενός μεγάλου στοχαστή, έλεγε ο Nietzsche, αξίζει πιο πολύ από την αλήθεια ενός μικρού.*

*Τα προβλήματα είναι πολλά και οι διερωτήσεις σ' αυτά πλήθουσες. Ωστόσο, η αναζήτηση της αλήθειας καταξιώνει τελεσίδικα την παρουσία του ανθρώπου μέσα στον κόσμο. Αλήθεια και ψεύδος δεν υπάρχουν μέσα στα πράγματα, αλλά είναι προϊόντα της διανοίας. Έσεται ήμαρ όπου η ζωή του ανθρώπου θα διαμορφώνεται και θα τροποποιείται από την επιστήμη. Ο φιλοσοφικός λόγος, και οι βαθιές εμπειρίες που συνεπιφέρει, αναζωπυρώνει την ελπίδα του ανθρώπου να κινηθεί πέρα από το διανοεΐσθαι και τη βούληση και να τελεί σε αναμονή στο λιμάνι της Gelassenheit, έξω και πέρα από τα όρια της παραστατικής νόησης. Κατά M. Heidegger. Το Ον είναι ο Τόπος των Τόπων. Ο ανεικόνιστος παράδεισος των μακαρίων ηδονών, όπου όλα τελούν υπό το κράτος της μαγείας. Χωρίς μνήμη και χωρίς ελπίδα. Χωρίς προβλήματα. Είναι η ακινησία ως κατάληξη της κίνησης. Είναι η ανάπαυση στην αγκαλιά του Ενός. Είναι η στιγμή όπου η ετερότης γίνεται ταυτότης κι ο χρόνος αιωνιότης.*

---

1. Αριστ. Μ.τ.Φ., Ε4, 1027b 25.

*Ωστόσο, δεν έχει ακόμη φτάσει το πλήρωμα του χρόνου. Κι επειδή ο κόσμος είναι σβηστός, έτσι που, κατά το ρήμα του Nietzsche, πρέπει ν' ανάβουν φανάρια από το μεσημέρι, «εγείρεσθε άγωμεν». Μέσα στην αγωνία της κοσμικής νύχτας, η φιλοσοφία είναι η δύναμη για όσα συμβαίνουν αναπάντεχα, η ελπίδα για την εναντιοτροπή των αναμενομένων, και «ο πόρος των αδοκήτων».*



Ελισάβετ Αρσενίου

Η ΚΑΡΤΕΣΙΑΝΗ ΝΥΧΤΑ ΣΤΗ ΣΥΓΧΡΟΝΗ ΠΟΙΗΣΗ:  
ΔΥΟ ΠΟΙΗΜΑΤΑ ΤΟΥ ΓΙΩΡΓΟΥ ΜΠΛΑΝΑ ΓΙΑ ΤΟ RENÉ DESCARTES

ΔΥΟ ΠΟΙΗΤΙΚΑ ΚΕΙΜΕΝΑ που θέτουν χαρακτηριστικά ζητήματα σχέσεων ποίησης και φιλοσοφίας παρουσιάζοντας δύο κρίσιμες στιγμές της ζωής του Ρενέ Ντεκάρτ θα μας απασχολήσουν εδώ. Σκοπός μου είναι να εκκινήσω ορισμένους προβληματισμούς για τους τρόπους με τους οποίους είναι δυνατόν μέσω του ποιητικού λόγου να τεθούν και να συζητηθούν φιλοσοφικές απορίες και υπερβάσεις. Συγκεκριμένα, τα κείμενα που θα δοκιμάσουμε να προσεγγίσουμε προβάλλουν το ενδεχόμενο της υπέρβασης των δύο μεγάλων αντιθετικών παραδόσεων, του καρτεσιανισμού και της φαινομενολογίας, και την ενδυνάμωση του συνδυασμού τους μέσω της ποιητικής ερμηνείας.

Η συζήτηση γύρω από τη σχέση ποίησης και φιλοσοφίας είναι μεγάλη και νομίζω ότι θα εξαντλούσαμε την επιτρεπτή έκταση του δοκιμίου μας αν προσπαθούσαμε να συνοψίσουμε ακόμη και τις κρισιμότερες φάσεις της. Αρκεί να πούμε ότι η επιτυχία στη μεταφορά της φιλοσοφίας ρητά στην ποίηση προκύπτει από τη χρήση της γλώσσας στον ποιητικό λόγο με τρόπο ώστε να γεννηθούν υπονοούμενες σκέψεις προδιαγεγραμμένες από ποιητικά παρά από λογικά μέσα και έτσι να βαθύνει και να ενταθεί το φιλοσοφικό περιεχόμενο. Άλλωστε, οι ποιητικές τροπές δεν αποτελούν ρητορικές επινοήσεις αλλά σοβαρούς και πρακτικούς τρόπους που καθιστούν το πνευματικό ορατό.

Όταν, βεβαίως, δεν είναι μόνο η φιλοσοφία αλλά και η ζωή του φιλοσόφου που γίνεται αντικείμενο της ποίησης, ένα από τα μέσα της λογοτεχνίας, η αφήγηση, από τη βιογραφία και την ιστορία επιστρέφει πίσω στον μυθοπλαστικό λόγο.<sup>1</sup> Θα αναφερθώ εδώ σε δύο ποιήμα-

---

1. Δεν είναι, βέβαια, χωρίς ενδιαφέρον και σημασία η σύγχρονη τάση των βιογραφιών να ενσωματώνουν με κριτικό τρόπο την αφήγηση. Για παράδειγμα, είναι

τα του Γιώργου Μπλάνα, ενός συγχρόνου ποιητή «του ιδιωτικού οράματος», βασισμένα στη ζωή του Ντεκάρτ. Το πρώτο, η *Νύχτα*<sup>2</sup> συνιστά μία ποιητική σύνθεση αποτελούμενη από 15 άτιτλα μέρη με αντικείμενο τη συζήτηση της ποιητικής με τη φιλοσοφική persona και, κατ' επέκτασιν, τη διακειμενική ανταλλαγή της ποιητικής με τη φιλοσοφία.<sup>3</sup> Η εισαγωγική σημείωση του ποιητή αναδεικνύει το πλαίσιο σύγκλισης των ποιητικών μερών της *Νύχτας*:

Τη νύχτα της 10ης Νοεμβρίου του 1619, ο νεαρός René Descartes έγειρε ν' αποκοιμηθεί γεμάτος ενθουσιασμό, γιατί ήταν βέβαιος πώς είχε ανακαλύψει τις πηγές μιας υπέρτατης επιστήμης.

Μία τέτοια εκκίνηση τοποθετεί τον ποιητικό λόγο όχι μόνο σε συμφραζόμενα ιστορικά και βιογραφικά, αλλά και σε πλαίσια που αφορούν νυχτερινές ονειρικές διαδρομές του υποκειμένου, ακόμη και αν αυτό δεν είναι άλλο από το φιλόσοφο που θεμελίωσε την παντοδυναμία των μαθηματικών.<sup>4</sup>

Ας ξεκινήσουμε με τα καρτεσιανά δεδομένα. Ο Ντεκάρτ ισχυριζόταν ότι η ιησουΐτικη εκπαίδευσή του ήταν λίγο ουσιαστική, ενώ μό-

---

ενδεικτικός ο τρόπος με τον οποίο ο Richard Watson, στην πρόσφατη βιογραφία του Ντεκάρτ με τίτλο *Cogito Ergo Sum: A Life of Rene Descartes* (David R. Godine Publisher, 2002) επιστρέφει στην αφήγηση παρουσιάζοντας με βάση ενδελεχή έρευνα στα αρχαιακά δεδομένα τα περιστατικά της ζωής του φιλοσόφου και όχι την ανάλυση των διανοητικών του θέσεων, όπως οι περισσότερες προηγούμενες βιογραφίες έχουν κάνει.

2. Γιώργος Μπλάνας, *Νύχτα*, εκδ. Νεφέλη, 1991.

3. Για μία ερμηνεία του ποιήματος με βάση τα φιλοσοφικά του συμφραζόμενα, βλ. Μαρκίδης Μάριος «Επιστολή πάνω στην 'Νύχτα'», στο *Το μαύρο καράβι*, Ερατώ, 1994, σ. 233-242 και Π.Σ. Παπαδόπουλος, «Γ. Μπλάνας: ο ποιητής του βιωμένου χρόνου», *Λεβιάθαν* 12 1992, σ.145-148.

4. Ο Ευριπίδης Γαραντούδης παρουσιάζει ως θέμα του ποιήματος τη «διάσταση ανάμεσα στην ουτοπία του καρτεσιανού ορθολογισμού ως λύδιας λίθου της φιλοσοφικής σκέψης και την αποκάλυψη αυτής της ουτοπίας μέσω της φαινομενολογίας του Husserl». Προσδιορίζοντας τη *Νύχτα* ως ποιητικό πόνημα περί της δοκιμασίας αυτοαναγνώρισης και καθορισμού της σχέσης του εγώ με τον κόσμο, ο Γαραντούδης υποστηρίζει ότι το ποίημα «καταλήγει με τη διακήρυξη αλήθειας της 'καρδιάς', με τη βεβαιότητα της ύπαρξης του ουρανού, καταπονημένου από το 'βάρος των δυσκίνητων θεών του', αλλά σταθερού και καλού, 'στέγη καλή, και πάντα αυτή, στα πάντα' (σ. 25)». Βλ. Ευριπίδη Γαραντούδη *Ανθολογία νεότερης ελληνικής ποίησης 1980-1997: οι στιγμές του νόστου*. Αθήνα: εκδόσεις Νεφέλη, 1998, σ.286-287.



νο τα μαθηματικά του έδωσαν συγκεκριμένη γνώση. Ο ίδιος αρνήθηκε να αποδεχτεί την Αριστοτελική και σχολαστική παράδοση που είχαν κυριαρχήσει στη φιλοσοφική σκέψη κατά τη διάρκεια του Μεσαίωνα και προσπάθησε να δημιουργήσει μία νέα αρχή στη φιλοσοφία που θα αναιρούσε τα θεμέλια του σκεπτικισμού.<sup>5</sup> Το 1618 ο Ντεκάρτ πηγαίνει στην Ολλανδία για να υπηρετήσει στο στρατό του πρίγκιπα Maurice του Nassau. Στη διάρκεια της στρατιωτικής του θητείας συνεχίζει τις μαθηματικές του έρευνες έως την κρίσιμη αυτή νύχτα της 10ης Νοεμβρίου 1619 κατά την οποία ο στρατός είχε καταλύσει για το χειμώνα στη βαυαρική πόλη Ulm κοντά στο Δούναβη. Την προηγούμενη νύχτα, η αγωνία του Ντεκάρτ για την αναζήτηση της αλήθειας του προκάλεσε διανοητική βάσανο τόσο έντονη, ώστε ούτε η συναναστροφή των φίλων του δεν μπορούσε να τον ανακουφίσει. Αυτό τον κούρασε τόσο πολύ που το μυαλό του εφλέγχθη από ενθουσιασμό, έτοιμο να δεχτεί όνειρα και οράματα.<sup>6</sup>

Στο πρώτο όνειρο μία ισχυρή δίνη τον περιστρέφει και φαντάσματα τον τρομοκρατούν. Νιώθει ότι πέφτει και τον πληροφορούν ότι πρόκειται να του δώσουν ένα πεπόνι από μακρινή χώρα. Ο άνεμος υποχωρεί και αυτός ξυπνά. Στο δεύτερο όνειρο ένας διαπεραστικός, εκρηκτικός θόρυβος σαν κεραυνός τον φοβίζει και τον ξυπνά για να δει τρομαγμένος παντού γύρω του πολυάριθμες πύρινες λάμπεις. Στο τρίτο όνει-

5. Ως βάση της επαναστατικής φιλοσοφίας του Ντεκάρτ παραμένει το απλό γεγονός της ίδιας της αμφιβολίας και το αναπόδραστο συμπέρασμα ότι κάτι υπάρχει που αμφιβάλλει, δηλαδή ο ίδιος του ο εαυτός. Το επόμενο βήμα είναι να αναδομήσουμε τη γνώση κομμάτι κομμάτι, έτσι ώστε σε κανένα στάδιο να μην μπορεί να διεισδύσει η πιθανότητα αμφιβολίας. Έτσι, ο Ντεκάρτ αποδεικνύει ότι ο ίδιος πρέπει να έχει το βασικό χαρακτηριστικό της σκέψης και ότι αυτό το σκεπτόμενο πράγμα, ο νους, διακρίνεται ευθέως από το σώμα του, από το Θεό, αλλά και από την παρουσία και φύση του εξωτερικού κόσμου. Έτσι ο Ντεκάρτ δείχνει ότι 1) η γνώση είναι γνήσια δυνατή (και, συνεπώς, οι σκεπτικοί λαθεύουν) ενώ 2) είναι δυνατό να δημιουργηθεί ένα επιστημονικό μοντέλο του υλικού κόσμου βασισμένο στα μαθηματικά.

6. Υπάρχει μία εκτεταμένη συζήτηση σχετικά τόσο με το περιεχόμενο όσο και με την ερμηνεία των ονείρων του Ντεκάρτ, την οποία συνοψίζουν οι Alan Gabbey και Robert E. Hall στο ενδιαφέρον κείμενό τους "The Melon and the Dictionary: Reflections on Descartes' Dreams", μία πρώτη μορφή του οποίου παρουσιάστηκε από τον Gabbey στο συνέδριο με τίτλο "The Intellectual World of Seventeenth-Century France: Descartes in Context," στη βιβλιοθήκη Newberry του Σικάγου τον Απρίλιο του 1989. Ολόκληρο το κείμενο βρίσκεται σήμερα στο δικτυακό τόπο <http://www.nd.edu/~dharley/HistIdeas/texts/Gabbey-Descartesdreams.pdf>.

ρο εμφανίζεται στο τραπέζι μία ποιητική ανθολογία. Την ανοίγει τυχαία και βρίσκει το στίχο του Αυσονίου «*Quod vitae sectabor iter*» (Ποιο δρόμο της ζωής να διαλέξω;). Ένας ξένος παρουσιάζεται και του αναφέρει το στίχο «*Est ei non*» (Ναι και όχι). Ο Ντεκάρτ θέλει να του δείξει σε ποιο σημείο της ανθολογίας βρίσκεται, αλλά το βιβλίο εξαφανίζεται και όταν ξαναεμφανίζεται ο φιλόσοφος λέει στον άνδρα πώς μπορεί να του δείξει ένα καλύτερο ποίημα που ξεκινά με το στίχο «*Quod vitae sectabor iter*». Κατόπιν όλα χάνονται και το όνειρο κλείνει.<sup>7</sup>

Μία ενδελεχής ανάλυση των ονείρων οδηγεί στο συμπέρασμα ότι οι επιρροές στη σκέψη του Ντεκάρτ δεν ήταν μόνο φιλοσοφικές και επιστημονικές. Στην εποχή διαμόρφωσης του φιλοσοφικού του σύμπαντος ο Ντεκάρτ δεν διάβαζε για να εγκαθιδρύσει μία απόλυτη παράδοση ή να εναρμονίσει τις αντιθετικές παραδόσεις, αλλά αναζητούσε πληροφορίες και ιδέες που θα του αποκάλυπταν τον κόσμο με έναν νέο τρόπο ο οποίος θα αντικαθιστούσε τον Αριστοτελισμό. Τα εγχειρίδια, τα λεξικά και οι ποιητικές ανθολογίες αποτελούσαν σημαντικές πηγές για το Ντεκάρτ όσο αποκτούσε γνώση, δομούσε τη σκέψη του και ξεκινούσε τη δημιουργία του συστήματός του.<sup>8</sup> Αυτή η γνώση δεν είναι χρήσιμη μόνο για τους ιστορικούς της φιλοσοφίας, αλλά και για τους αναγνώστες της ποίησης.

Στο ποίημα *Νύχτα* παρουσιάζεται αυτή η είσοδος του ποιητικού στοιχείου στην πνευματική διαμόρφωση του Ντεκάρτ όχι μόνο μέσω των ονείρων, αλλά και μέσω των στοχασμών του φιλοσόφου, ο οποίος προσπαθεί να ερμηνεύσει το όνειρό του λαμβάνοντας υπόψιν του την εμπειρία των πραγμάτων που το αναιρεί. Θα αναφερθώ επιλεκτικά σε ορισμένα μόνο μέρη του ποιήματος. Το ζητούμενο, βέβαια, είναι πάντοτε η αλήθεια και ο προσδιορισμός της.

7. Η λεπτομερέστερη και πιο ακριβής περιγραφή των ονείρων βρίσκεται στο βιογραφικό έργο του Adrien Baillet, *La vie de Monsieur Des-Cartes* (2 τόμοι, Παρίσι, 1691; Νέα Υόρκη, 1987), I, σ. 81-86. Το πρωτότυπο σημειωματάριο του Καταλόγου της Στοκχόλμης όπου είχαν καταγραφεί τα όνειρα από τον ίδιο το Ντεκάρτ έχει χαθεί, και ο Baillet είναι πλέον η αρχική πηγή.

8. Υπάρχουν ορισμένες στιγμές στους βίους των φιλοσόφων περίφημες για τον αποκαλυπτικό τους χαρακτήρα, στιγμές κατά τις οποίες η αποκάλυψη, που ενθαρρύνει την αλλαγή του στοχαστικού βίου, προκύπτει μέσω αναγνώσεων, ονειρικών ή πραγματικών. Χαρακτηριστική η περίπτωση του Αγίου Αυγουστίνου και της μεταστροφής του στο χριστιανισμό μέσω της ανάγνωσης του 13ου κεφαλαίου της επιστολής «Προς ρωμαίους» του Αποστόλου Παύλου.

§2<sup>9</sup> «Μήτε με της καρδιάς άξαφνο χτύπο,  
 που μέτρησε την αίσθηση του κόσμου όλου.  
 μήτε με του ματιού σπιθάτη λάμψη,  
 που τέλειωσε το σχήμα του φωτός ακαίριου.  
 Ο κόσμος μένει άφαντος κι αν ξέρεις  
 το σχέδιο που μπόρεσε τη συνοχή του».

Ο κόσμος δεν μπορεί να συλληφθεί ούτε με την καρδιά, τη συναισθηματική νόηση, που συλλαμβάνει το χρόνο, ούτε με το μάτι, την εμπειρική νόηση, που συλλαμβάνει το χώρο. Ακόμη κι αν γνωρίζεις το μυστικό της συνοχής του κόσμου, δεν μπορείς να τον συλλάβεις. Το σκοτάδι δηλώνει την αδυναμία σύλληψης, το σκότος του μυαλού. Απέξω οι άνθρωποι εκτεθειμένοι στην αγριότητα της ζωής παλεύουν με την ιδέα της αθανασίας. Έρχεται το πρωί και ο ποιητής-φιλόσοφος αδυνατεί να επικοινωνήσει με τους ανθρώπους, σε έναν τόπο όπου συνυπάρχουν φως και σκοτάδι, νύχτα κι αυγή.

§4. Τα βράδια φυσούσε (σαν πάντα)  
 και το βάθος του ορίζοντα: στήθος πλατύ,  
 μιαν αχλή μελανή ιδρωκοπούσε,  
 τις γωνιές της θαλάσσης κρατώντας ορθές,  
 σάμπως να 'ταν εκείνο το εντός μου  
 ένα δώμα μικρό, φτωχικό,  
 μια γαλήνη ή καρδιά μου βουβών δισταγμών,  
 κι έξω ή νύχτα μια μόνιμη σκέψη φυγής.  
 «Χάσου φάσμ' απ' εμπρός μου», σκεπτόμουν,  
 «η γείρε τα βλέφαρα πια!»  
 Τα βράδια φυσούσε (σαν πάντα):  
 μιλούσα του αγέρα,  
 κι αυτός μου απαντούσε: διπλή μοναξιά.

Μέσα στη νύχτα και τον οικείο αέρα ο αρρενωπός ορίζοντας πασχίζει σε μεγάλη απόσταση να στηρίξει την οριζόντια υπόσταση της θηλυκής θάλασσας. Η δύναμή του έρχεται σε αντίθεση με την εσωτερική, αδύναμη και διστακτική ζωή του υποκειμένου, που δεν τολμά να φύγει προς την εξωτερική νύχτα, κρυμμένος σε ένα μικρό ερμητικό δωμάτιο στο βάθος μία σόμπας. Τίνος είναι το φάσμα που εξαγρυπνά; Πρόκει-

9. Τηρείται εδώ επακριβώς η μορφή αρίθμησης των ποιητικών μερών που ο ίδιος ο ποιητής χρησιμοποιεί.

ται για το πρώτο όνειρο του Ντεκάρτ; Προχωρώντας στους δρόμους, με τη φαντασία του στοιχειωμένη από τρομαχτικά φαντάσματα, ο φιλόσοφος έρχεται αντιμέτωπος με το «φάσμα» της αγρύπνιας και του παρελθόντος, που αναφέρεται στην εμπειρία της υλικής και της πνευματικής του ζωής. Κατελιημμένος από το πνεύμα αυτό, βλέπει ότι οι απαντήσεις του αποκαλύπτονται σε ένα εκτυφλωτικό φως. Ο εξωτερικός χώρος, παρότι φαίνεται ξένος, όσο κι αν όλα υποτίθεται ότι γυρίζουν γύρω από αυτόν, στην πραγματικότητα μοιάζει να ταυτίζεται με τον εσωτερικό κόσμο: «σάμπως να 'ταν εκείνο το εντός μου». Η μοναξιά του γίνεται διπλή, καθώς η γοητεία της μοναξιάς αντιστοιχεί με τη γοητεία της φύσης. Ήρθε η στιγμή του αποχωρισμού από κάθε αυθεντία και κοινότητα, από την ίδια τη βούληση του πατέρα, και της απόλυτης φιλοσοφικής αυτονομίας: ακόμη και από την προφάνεια των ίδιων του των αισθήσεων.

§6 Την ώρα της νύχτας γεννώνται τα οράματα. Το σκοτάδι είναι αυτό που επιτρέπει τους σπινθήρες του φωτός να αναδειχθούν. Η αγριότητα της νύχτας με την ορμή της αντιδιαστέλλεται στη γαλήνη του πρωινού. Ο αέρας (σαν πνεύμα, σαν άνεμος και σαν αύρα) είναι το μοτίβο που επανέρχεται με διαφορετικές μορφές: των ευεργετικών φαντασμάτων του μυαλού που εμφανίζονται στον ύπνο, των μεταφυσικών εικόνων εκπορευόμενων από το Θεό που στοιχειώνουν κατά την εγρήγορση την ηθική υπόσταση του υποκειμένου, αλλά και ενός φυσικού φαινομένου, κυριολεκτικά ανεξάρτητου από τη συνείδηση, μεταφορικά όμως συνδεδεμένου με τις εντάσεις της:

Αποβραδής ο άνεμος βροντούσε  
τις πόρτες με το θράσος των δασύστερων βουνών,  
ώσπου το χάραμα τον ήρε να χαϊδεύει  
κάτι λιγνά φυλλώματα στα θαμνοτόπια».

Ο ύπνος, όταν το σκοτάδι έρχεται, έχει κι αυτός πολλαπλές υποστάσεις.

Κι ήταν ο ύπνος μου πέλαγο, ψάρι κι αγχίστρι.  
λέπι — διαμάντι σπίθιζα, μέρες και νύχτες σιωπηρές μες τα νερά μου,  
να σπαρταρήσω τρέχοντας στ' αγχίστρι μου πιασμένος.

Η προσπάθεια για σαφή διαχωρισμό της συνείδησης από τον κόσμο στον ύπνο ανατρέπεται, καθώς περιέχον, περιεχόμενο και συνείδηση που τα συλλαμβάνει ταυτίζονται. Ο συμβολικός μας κόσμος δεν είναι



διαχωρισμένος από την ύπαρξή μας, ειδικά σε σχέση με τη γλώσσα: είμαστε η γλώσσα, με την έννοια ότι αυτό που μας ορίζει ως άτομα είναι πως είμαστε όντα με συνείδηση του εαυτού μας, δηλαδή μπορούμε να γνωρίζουμε τον εαυτό μας συμβολικά και αυτό-στοχαστικά. Ένας στρόβιλος μετακινεί το συγκεντρωμένο αυτό σύμπαν προς το φως: «κάτω απ' το νόημα του φωτός που 'χε απομείνει». Το υποκείμενο βρίσκεται σε θέση ευδαιμονίας και χάρης για τη σύλληψη του νέου νοήματος, αλλά και πόνου για την υπόστασή του ως αντικειμένου αυτού του κόσμου· βρίσκεται πάντοτε σε θέση παρατήρησης της διπλής υπόστασής του: «ένα σύννεφο μοναχικό στον ουρανό του» έξω και μέσα στον κόσμο, έτοιμος να δει και να ειπωθεί, εκτός και εντός. Το έξω είναι ο «αφιλόξενος τόπος», που δηλώνει όχι μόνο την ξένη γη του πολέμου, αλλά και την ξενικότητα του κόσμου ενώπιον μιας καινούργιας αντίληψης για την υπόστασή του: την έλευση της σύλληψης αυτής της θαυμασίας επιστήμης...

§7 Ο φιλόσοφος γίνεται ποιητής καθώς τα λόγια του, που δίνονται μέσα σε εισαγωγικά, αρθρώνονται λυρικά (με παραδοσιακές μάλιστα τροπές). Οι τέσσερις πρώτοι στίχοι:

«Όσο και να 'κανε ο καιρός  
 ανέγνωρο το μέλημα του κόσμου,  
 πάντα σε κάποια ακρογιαλιά  
 μ' έφερνε ο καιρός μου».

Στον Καρτέσιο το «μέλημα του κόσμου», ο σκοπός του, δεν υπάρχει. Υπάρχει μόνο ο μηχανικός καθορισμός (η ύλη και οι νόμοι της κίνησης) που κυβερνά τη διαδοχή των φαινομένων στον εκτατό κόσμο (*res extensa*). Ο χρόνος είναι αυτός που αποξένωσε τον άνθρωπο από την άμεση γνώση της υπόστασής του. Η εποχή του οδήγησε το φιλόσοφο σε μία ακρογιαλιά («πάντα εκεί») και η θάλασσα τον βγάζει από τους φιλοσοφικούς του στοχασμούς. Πρόκειται για τη φαινομενολογική «φύση», η οποία αποδίδει την προθετικότητα της συνείδησης, την τάση της να φθάσει στην ουσία των πραγμάτων καθαυτών, διαφοροποιώντας τα στη φαντασία. Η τάση αυτή προς τα έξω και η υπέρβαση της διάκρισης υποκειμένου - αντικειμένου συμβολοποιούνται με τον ομηρικό μύθο της αναζήτησης της Ιθάκης. Η θάλασσα είναι ένας τόπος που η καρδιά έχει στερηθεί. Μόνο ο πόνος, που κρατά την καρδιά στη θάλασσα, εκδηλώνεται με το κλάμα (τη συγκίνηση) απέναντι σε κάτι



βέβαιο (την ύπαρξη της θάλασσας). Η μέρα είναι γεμάτη εσωτερική βουή ως αντανάκλαση του εξωτερικού κόσμου.

Οι τέσσερις επόμενοι στίχοι, παράλληλοι των τεσσάρων προηγούμενων:

Σ' όποια κι αν έφερνε ο καιρός  
Ανάγκη καθ' εντός μου,  
Πάντα του κόσμου κάτι τι  
Θα 'στεργεν ο καιρός μου».

Παρόλη τη στροφή στο εγώ που φέρνει ο χρόνος, η εποχή συντηρεί την επιθυμία για τον κόσμο, προσφέροντας μία επιπλέον σημασία στην οντότητα, αυτό που η φαινομενολογία καλεί «νόημα». Αυτή η 'περίσσια' ξεφεύγει από την άρθρωση, παρότι διαμορφώνεται από αυτή, και έτσι υπάρχει πάντα ένα σχεδόν ειπωμένο, ένα αίτημα για μεταφορά, εικόνα, αφήγηση υπόνοια, πολυσημία. Η υπόστασή μας ως «είναι-στον-κόσμο», είναι ένα πολύπλοκο φαινόμενο με πολλές όψεις, αλλά ο κόσμος πάντοτε «αφήνεται έξω», δεν εξαντλείται από τη συμβολοποίηση.

«Στάθηκε ο λόγος μου σαν να 'θελε μετρήσει  
το βάρος κάποιας λέξης που κρεμόταν  
ανάερα κι όλο έλεγε να γείρει-να μη γείρει».

Οι λέξεις «καιρός», και «παρθεί»/ «παρμένο» είναι οι κυριότερες 'κρεμάμενες' λέξεις. Πρόκειται για λέξεις που αποδίδουν την εκκρεμότητα του νοήματος. Ο «καιρός» εκλαμβάνεται ως εποχή και παρόν αλλά και ως διέλευση του χρόνου, ενώ το «παρμένο» ως στερημένο, αυτό που αφήνει πίσω του χώρο κενό με την απουσία του: «Η νύχτα θα 'ρθει, φέρνοντας/ κάτι παρμένο που έπρεπε να το παρηγορήσεις». Η νύχτα είναι η ώρα της ενθύμησης της περίσσιας, της ανάμνησης της στέρησης, του πόνου για τον νόημα που διαφεύγει, για την εγκατάλειψη του νοήματος έξω από το πράγμα, αλλά και για την εγκατάλειψη του εγώ έξω από τον κόσμο. Σε αυτή τη στιγμή της εκκρεμότητας και της συγκίνησης απέναντι στη βεβαιότητα ο περιπλανώμενος και παραπλανημένος φιλόσοφος βλέπει έξω από το παράθυρο:

Έτρεξα στο παράθυρο κι ανοίγοντάς το  
κάτι λιγνό πετάρισε στα στήθη μου: ήσαν όλοι  
στο περιβόλι, λιάζοντας  
το λίγο τόπο πού 'χε πάρει ο καθείς:  
σώματα στέρια, βέβαια, μονάχα δύσκολα  
στην όψη, μέσ' από τα δάκρυά μου.

Η έκταση των σωμάτων των πολεμιστών-συντρόφων, βεβαιωμένη από την αλήθεια του Θεού, τους δίνει αντικειμενική υπόσταση. Οι μηχανές αυτές των στέρεων σωμάτων «γίνονται δύσκολες στην όψη», κλονίζονται στην υπόστασή τους λόγω της συγκίνησης για τη βεβαιότητά τους σε αντιπαράθεση προς τη συνείδηση που τα βλέπει, μία συνείδηση που γνωρίζει ότι υπάρχει πάντοτε το νόημα έξω από την έκφρασή της.

§8 Η «αναίτια πλάνη του νερού και της γης», αυτή η οδυσσαϊκή περιπλάνηση, αλλά και η πλάνη της βεβαιότητας για την αντικειμενική ύπαρξη του κόσμου, κρύβει μέσα της το «νόημα» μίας εικόνας («χαμένης, θολής, μακρινής»), που ενέχεται σε όλες τις εικόνες του κόσμου, μεσολαβημένου από την κειμενική μορφή. Πρόκειται για την αγαπημένη εικόνα της Ιθάκης, η παράσταση της οποίας εντός της συνείδησης αναδεικνύει το νόημά της με το κλείσιμο των ματιών, την αποκοπή της σχέσης εξωτερικού και εσωτερικού κόσμου, την υπέρβαση υποκειμένου και αντικειμένου. Το πραγματικό νόημα της εικόνας ως αντικειμένου της προθετικότητας βρίσκεται σε έναν ιδεατό, μεταφυσικό κόσμο, μερίδιο του οποίου παίρνουν το μαύρο και το άσπρο, το κακό και το καλό.

§13 Το σχήμα και η έκταση ως πρωταρχικές ιδέες που παρουσιάζονται μέσω της διάνοιας δεν είναι αρκετά για να καταστήσουν την «αγαπημένη εικόνα» πραγματική και αντικειμενική. Αυτά δηλώνουν απλώς την απουσία του νοήματός της. Το νόημα θα επανέλθει μέσα από τη σιωπή του λόγου:

Όμως εδώ,  
θα πρέπει ν' αναιρέσεις την πειθώ  
μιας απουσίας, που έφερε βουβά, τόσο καιρό,  
το βήμα σου, την όψη, τη φωνή σου».  
Κι ύστερα, νιώθοντας πως είχε ξεστομίσει  
Λόγια σκληρά, για κάποιον  
που έπρεπε ό,τι από χρόνια του ανήκε να κερδίσει,  
«Θέλω να πω, πρέπει να μάθεις να σωπαίνεις,  
για ν' ακούω τη φωνή σου».

Η ποιητική γλώσσα, με τον μεταφορικό λόγο της, είναι αυτή που αποδίδει καταγράφοντας την εμπειρία της νύχτας, το διχασμό ενός φιλοσόφου που αγαπούσε το φως, έδινε όμως ιδιαίτερη σημασία στα όνειρα.

Στην πιο πρόσφατη συλλογή του Γιώργου Μπλάνα με τίτλο *H*

απάντησή του παρουσιάζεται ποιητικά μία στιγμή από το τέλος της ζωής του Ντεκάρτ. Πρόκειται για το ποίημα «Ο Ντεκάρτ ασθενεί»<sup>10</sup> που περιγράφει την επίσκεψη του γιατρού της βασίλισσας Χριστίνας στο φιλόσοφο. Η εισαγωγή του ποιήματος έχει ως εξής:

Ενώ βρισκόταν στη Σουηδία, και παρείχε μαθήματα φιλοσοφίας στη βασίλισσα Χριστίνα, ο Ρένε Ντεκάρτ αρρώστησε. Η βασίλισσα πού δεν ανεχόταν τις καθυστερήσεις, έστειλε στο σπίτι του φιλοσόφου το γιατρό της. Ο Ντεκάρτ δέχτηκε με δυσφορία την επίσκεψη, θεωρώντας πώς το κρύωμα πού τελικά τον οδήγησε στο θάνατο ήταν απλά μία καλή ευκαιρία να κοιμηθεί λίγο παραπάνω. Όταν ο γιατρός άρχισε να του αραδιάζει συμβουλές, εκείνος εξοργίστηκε και τον αποπήρε:

Δύο μήνες πριν την έκδοση των *Παθών*, το 1649, ο Ντεκάρτ πηγαίνει από την Ολλανδία στη Στοκχόλμη της Σουηδίας με την πρόσκληση της 19χρονης βασίλισσας Χριστίνας, εκκεντρικής και τολμηρής νεαρής, που ζούσε μία ζωή λιτοδίαιτη και εντατική και περίμενε το ίδιο και από τους αυλικούς της. Ο θάνατος του Ντεκάρτ από πνευμονία στα 54 χρόνια του συχνά αποδίδεται στο σκληρό σουηδικό κλίμα και στο γεγονός ότι ο φιλόσοφος, που δεν ξυπνούσε πριν σχεδόν το μεσημέρι, έπρεπε να σηκώνεται στις πέντε το πρωί για τα μαθήματα στη βασίλισσα και να πηγαίνει στο παλάτι στο οποίο είχε καταφέρει να μην διαμένει. Το μάθημα γινόταν σε βιβλιοθήκη χωρίς θέρμανση και με ανοιχτά παράθυρα.<sup>11</sup> Όσο δυσάρεστες κι αν ήταν αυτές οι συνθήκες, ο Ντεκάρτ μπορεί και να κόλλησε την ασθένειά του από το φίλο του γάλλο πρεσβευτή. Οι τελευταίες του λέξεις ειπώθηκε πως ήταν «Ca, mon am, il faut partir» (έτσι, ψυχή μου, ήρθε η ώρα να χωρίσουμε).

Όπως θα διαπιστώσουμε, ο ίδιος ο τίτλος του ποιήματος του Μπλάνα διατηρεί διπλή δυναμική: αναφέρεται όχι μόνο στην ασθένεια αλλά και στην απώλεια του φιλοσοφικού σθένους. Ο γιατρός, με τα γυαλιά του θολωμένα από την μετάβαση από τον εξωτερικό κρύο καιρό στην θερμότητα του εσωτερικού χώρου, αντιμετωπίζει την απάντηση του φιλοσόφου:

10. Γιώργου Μπλάνα, *Η απάντησή του*, εκδ. Νεφέλη, 2000, σ. 36-37.

11. Σχετικά με τη ζωή της Χριστίνας της Σουηδίας βλ. Susanna Akerman, «Kristina Wasa, Queen of Sweden» *A History of Women Philosophers, τόμοι 3, Modern Women Philosophers, 1600-1900*. Επιμ. Mary Ellen Waithe. Boston: Kluwer Academic Publishers, 1991. Αναφορικά με την πνευματική διαμόρφωση της φιλοσόφου βασίλισσας, βλ. M.L Clark, «The making of a Queen: The education of Christina of Sweden,» *History Today*, τ. 28, 1978, σ. 228-235.

Λυπήσου επιτέλους το νωθρό αίμα του φιλοσόφου, άνθρωπε μου!  
 Τι ονειρεύτηκες και κουβαλήθηκες εδώ πρωί-πρωί,  
 με τις μισές σου γνώσεις θολωμένες,  
 έτοιμες να ρίχτουν στο μεθυσμένο γκρεμό της μύτης σου;  
 Κακή συνήθεια πού την έχετε!  
 Που είναι οι άλλες μισές; Κοιμούνται ακόμη;  
 Πώς δεν τις έσυρες κι αυτές νυσταγμένες  
 στη λασπωμένη τρύπα πού ισχυρίζεστε για μέρα;

Ο εσωτερικός χώρος του δωματίου του φιλοσόφου φέρει μεταφορικά την έννοια της εισόδου στο φιλοσοφικό του σύστημα. Η όραση του γιατρού παρουσιάζεται θολωμένη και η διάνοιά του απούσα. Οι αισθήσεις, η σωματική πλευρά του κόσμου, εμφανίζονται αποδυναμωμένες λόγω της τόσο πρώιμης ώρας που σηματοδοτεί το μεταίχμιο ύπνου και εγρήγορσης, ονείρων και πραγματικότητας, ενώ η διάνοια, που αποδεικνύει ρητά την αντικειμενική ύπαρξη του κόσμου, «κοιμάται ακόμη». Ο γιατρός μπορεί να θυμίζει στον Ντεκάρτ τον χημικό αλχημιστή Chandoux, υποστηρικτή του σχετικισμού έναντι του σχολαστικισμού, με τον οποίο ο φιλόσοφος το 1628 ενεπλάκη σε δημόσια συζήτηση και του οποίου επικράτησε. Στην πραγματικότητα, ο γιατρός δεν είναι παρά η επιστημονική και καθαρή, η δογματική πλευρά του εαυτού του. Η διάσταση του έξω και του μέσα, των αισθήσεων και της διάνοιας, του *res extensa* και του *res cogito*, διατρέχει ολόκληρο το ποίημα. Μία υγρασία, που καταλαμβάνει σώματα και διάνοια, επικρατεί παντού. Ο φιλόσοφος αρχίζει να προβληματίζεται για την αντιδιαστολή όρασης και ύπαρξης:

Κι υστέρα, εκείνο το βουνό στο βάθος... τι χρώμα είναι αυτό και τι σχήμα;  
 Ένα τεράστιο πλαδαρό ζώο, από μητέρα μέδουσα και πατέρα ποντίκι.  
 Ή μήπως δεν έχετε βουνό εδώ γύρω;  
 Μην προτρέχεις! Όσο σκέφτομαι,  
 μπορεί να υπάρχει ένα βουνό πού δεν ήρθε ακόμη η ώρα του ν' ανθίσει.

Ενώ η ανάλυση ξεκινά με τον καθιερωμένο προσδιορισμό του αντικειμένου, του οποίου η σύλληψή μέσω της διάνοιας γίνεται με βάση τα αφηρημένα του χαρακτηριστικά (χρώμα και σχήμα), ο μετέπειτα καθορισμός της ύπαρξής του αποκτά σχετικιστικό χαρακτήρα και απρόσμενες μεταφορικές συνδέσεις: το υποθετικά υπαρκτό βουνό ως τεράστιο πλαδαρό ζώο προδίδει εμμέσως την πονηρία του Θεού ή αμφισβητεί την αμεσότητα της αλήθειας του επί της διάνοιας. Η μετάβαση από το «σκέφτομαι άρα υπάρχω» στο «σκέφτομαι ότι μπορεί να

υπάρχει» συνιστά την ποιητική ερμηνεία των διαδικασιών τροποποίησης του φιλοσοφικού στοχασμού σε ποιητικό λόγο. Η φιλοσοφία μετά τον ύπνο χρησιμοποιείται για να αναβάλλει την ενθύμηση του παντοτινού σκότους και την «επιλήψιμη αλήθεια της νύχτας». Η λάμψη του φιλοσοφικού φωτός, η ανυπαρξία της αμφιβολίας, η λαμπερή εικόνα του έστω και παγωμένου χιονιού, αποτελούν «την κοντινότερη πηγή σε ένα ζώο που γεννιέται διψασμένο για σκοτάδι», την παροδική έστω διαφυγή από τη σκοτεινή αμφιβολία για την ύπαρξη. Μία τέτοια αμφιβολία επιφυλάσσει η νύχτα, με τα όνειρα, τα σύμβολα, τις μεταφορές, τον τρόπο της και, κυρίως, την «τρυφερότητα των μύθων»:

Ξέρω, είναι μάταιο ν' ανοίγω τέτοιες συζητήσεις  
 με ανθρώπους απόλυτα βέβαιους για την επάρκεια τους.  
 Η τρυφερότητα των μύθων δεν αφορά στην αλήθεια.  
 Η επιστήμη μας χαρίζει εκείνον τον κατάφωτο κήπο  
 που βεβηλώνει η αυστηρή αποφορά των επιχειρημάτων σου,  
 κι ας κρύβει ένα μίσος για τα δέντρα σχεδόν θαμνώδες.  
 Η επιστήμη! Και η αρετή; Η ομορφιά; Η σωφροσύνη;  
 Δεν είναι παρά αλαζονεία και πατροκτονία;

Η επιστήμη με την αγάπη της για το φως της αλήθειας στρέφεται αλαζονικά εναντίον των αντικειμένων και της θείκης τους δημιουργίας: είναι δημιουργία ενός κόσμου ανώτερου και πιο καθαρού από αυτό που δημιούργησε ο Θεός και επιφέρει την εκθρόνιση του Θεού του ατελούς κόσμου. Ο άνθρωπος, πάντοτε έξω από τον κόσμο, προσπαθεί να επινοήσει τρόπους να τον συλλάβει με μόνιμο και σταθερό τρόπο χρησιμοποιώντας το «τώρα», το «εκεί» και το «υπάρχει»:

Τώρα μπορούμε να δούμε μια θάλασσα εκεί που υπάρχει  
 κι ένα βουνό εκεί που υπάρχει — προπάντων εκεί που υπάρχει.

Με αυτή την επίγνωση, ένας «αδιάθετος άνθρωπος», ένας «ασθενής», μπορεί «να αφεθεί στη θαλπωρή των μεταφορών».

Μην τρέξεις σπίτι σου τώρα — Αστειεύομαι, βρε αδελφέ!  
 Δεν μπορεί ένας αδιάθετος άνθρωπος ν' αφεθεί στη θαλπωρή των μεταφορών;  
 Πρέπει να ψυχορραγεί για να του αρέσουν οι Έλληνες λυρικοί;

Η αδιαθεσία αποτελεί ένα άλλοθι για την ποίηση και η ασθένεια ένα άλλοθι για τη μεταφορική και λυρική, αλλά και σκεπτικιστική σύλληψη του κόσμου. Μόνο ένας «ασθενής» Ντεκάρτ θα μπορούσε να λει-



τουργήσει ως παράδειγμα αυτής της μετάβασης από τη φιλοσοφία στην ποίηση.

Γιατί, λοιπόν, τα δύο αυτά ποιητικά κείμενα προτιμούν τον Ντεκάρτ στις κρίσιμότερες στιγμές της ζωής του, τις στιγμές του ονείρου και της ασθένειας; ίσως η μετάβαση από το δογματισμό στη φαινομενολογία από τη βεβαιότητα στην πιθανότητα αποδίδει μία πλευρά της διαδικασίας μετάβασης από τη φιλοσοφία στην ποίηση. Σύμφωνα με τον ίδιο τον ποιητή, «η ποίηση μπορεί να ξεκινά για να απαντήσει σ' ένα ερώτημα και να απαντά —με τα μέσα της πάντα— σε πολλά άλλα. Η φιλοσοφία ξεκινά για να απαντήσει σ' ένα ερώτημα και αφού περιπλανηθεί σε πολλά άλλα, ξεχνιέται στην ενασχόληση με τον τρόπο έρευνας ή διατύπωσης της απάντησης. Η ποίηση είναι πιο αποφασιστική, ίσως επειδή δεν έχει πια την ευθύνη εξαιρετικά επικίνδυνων θεμάτων όπως η συγκρότηση της λογικής βάσης ενός νομικού συστήματος, αν και σήμερα κανένας νομικός δεν θα λάμβανε υπόψη του τους Γάλλους φιλοσόφους. Όπως και να έχει, ένας ποιητής είναι σχεδόν πάντα υποχρεωμένος να απαντήσει σε τέτοια πιεστικά ερωτήματα. Νομίζω πως το καλύτερο που έχει να κάνει είναι να δίνει μια προσωπική απάντηση. Είναι πιο τίμιο και οπωσδήποτε πιο ποιητικό».<sup>12</sup>

Σε μία εποχή βιογραφιών των φιλοσόφων που απομακρύνει από την πραγματική ανάγνωση, ερμηνευτική και κριτική της φιλοσοφίας, αλλά και από την μυθοπλαστική ηδονή της λογοτεχνίας, δίνοντας το άλλοθι στους αναγνώστες που θέλουν να γνωρίζουν όλες τις εκδοχές μίας μεγάλης αφήγησης χωρίς τον κόπο που αυτή η γνώση προϋποθέτει, ο συνδυασμός ποίησης και φιλοσοφίας ανοίγει νέες δυνατότητες. Ο ποιητικός λόγος με φιλοσοφικά ερείσματα, συμμετέχοντας και αυτός στην κατανόηση του κόσμου, δεν προσπαθεί να επιβάλλει τους κανόνες του σε μία ξένη πραγματικότητα, αλλά σκέφτεται με αντικείμενα, συλλαμβάνοντας τα αρχέτυπα με βάση τα οποία λειτουργούν οι δημιουργικές δυνάμεις της φύσης και της τέχνης. Η ποίηση, έτσι, παρουσιάζεται ως αποκάλυψη του αόρατου όχι γιατί προβάλλει οικουμενικές αλήθειες, αλλά γιατί συλλαμβάνει το ειδικό στο ζωντανό χαρακτήρα του και καταλαβαίνει το οικουμενικό μαζί του.

12. Βλ. Γιώργου Μπλάνα, «Ποίηση και φιλοσοφία», περιοδικό *Ποίηση*, τεύχος 14, Φθιν.-Χειμ. 1999.



## Σωκράτης Δεληβογιατζής

### Η ΓΛΩΣΣΑ ΚΑΙ ΤΟ ΣΑΡΩΜΑ ΤΗΣ ΕΙΚΟΝΑΣ

**Α**ΙΣΘΑΝΟΜΑΙ ΙΔΙΑΙΤΕΡΗ ΧΑΡΑ και συγκίνηση που συμμετέχω στο συνέδριο αυτό πάνω σε μια σύγχρονη πρόσληψη του αρχαιοελληνικού στην υπηρεσία, δηλαδή, του πολιτισμού και της ειρήνης υπό το πρίσμα του ανθρώπινου. Επανευρίσκω φίλους και φίλες, μια βούληση έως επιθυμητικότητα αντίστασης στο σάρωμα και την οριζοντιότητα των καιρών, μια πίστη στη σπουδαιότητα του Πανεπιστημίου ως θεσμού, που υφίσταται στις μέρες μας κλυδωνισμούς κριτικής αμφισβήτησης έως και υπονόμησης της ομαλής του χαρακτηριστικής.

Στην ανακοίνωσή μου θα μιλήσω για το καθολικό της γλώσσας και για τις εικόνες που οι ίδιες είναι γλώσσα στο εσωτερικό της σύγχρονης μας βιντεόσφαιρας. Ήδη από τους προσωκρατικούς φιλοσόφους της ελληνικής αρχαιότητας καταφάσκειται και, θα έλεγα, σε μια ανοίκεια για τους αρχαίους γλώσσα, έννοια, κατεύθυνση σκέψης, εσωτερικεύεται αδιαίρετα το μέλλον ως πλαίσιο-χώρος πραγμάτωσης και η καταγωγή ως διαφοροποιητική ομοιογένεια που ανησυχεί αυτό που συλλαμβάνουμε ως αμετακίνητο, αποσπασματικοποιεί ό,τι σκεπτόμασταν συνενωμένο, δείχνει την ετερογένεια οποιουδήποτε φανταζόμασταν σύμφωνο με τον εαυτό του. Μπορούμε να κάνουμε εδώ πλήθος εφαρμογών, από την άνοδο παραδείγματος χάριν του εφαρμοσμένου μαρξισμού μέχρι την πτώση του, όπως και να ερμηνεύσουμε αποτρεπτικά για μας το φασιστικό, ναζιστικό φαινόμενο. Αυτό έχει να κάνει ασφαλώς με τη γλώσσα, την πολλαπλασιαστικότητά της που στεγάζει ταυτόχρονα ένα άμεσο νόημα αλλά και μια νοηματική προθετικότητα, η οποία διέπει το παλιό και το μελλοντικό ξετύλιγμα των σημασιών, τη διατήρηση ή την υπέρβασή τους — ό,τι οι αρχαίοι Έλληνες αποκαλούσαν «αλληγορία» και «υπόνοια». Ακόμα η γλώσσα εμπειριέχει τη δυνατότητα χρήσης του επικοινωνιακού στοιχείου πέρα από τη συμβατική δόμησή της ως ομιλίας. Η φύση ως θάλασσα, ως δέντρα,

ως ζώα, ως πρόσωπα-προσωπεία, κατ' εξοχήν ως άνθρωπος, σημαίνει και άρα συνιστά μιαν άλλη εκδοχή άρθρωσης του λόγου. Οι αρχαίοι Έλληνες υπέβαλαν, άρα, την υποψία ότι υπάρχει γλώσσα και έξω από το συμβατικό της χαρακτήρα πραγμάτωσης. Ήδη η θεωρία του σημείου και οι τεχνικές ερμηνείας στο δέκατο έκτο αιώνα, για να πάμε στις παρυφές τις νεωτερικότητάς μας, βασίζονταν σε όλες τις δυνατές μορφές ομοιότητας και θεμελιώναν δύο τύπους γνώσης, πλήρως διακριτούς, την *cognitio* ως εγκάρσιο πέρασμα από τη μία ομοιότητα στην άλλη, και την *divinatio* ως εμβαθυσμένη μετάβαση μεταξύ ομοιοτήτων. Προϋπέθεταν έτσι το πλατωνικό-στωικό μοτίβο της σχέσης προτύπου-απεικασματος ή σημαίνοντος-σημαινόμενου με τις παρεπόμενες, φυσικά, εξειδικεύσεις στη συνέχεια. Ο Γερμανός φιλόσοφος Heidegger, ο μεγαλύτερος ίσως, παρά την περίεργη πολιτική του δέσμευση, στοχαστής στον εικοστό αιώνα, σχολιάζοντας ένα νιτσεικό κείμενο από τη *Χαρούμενη επιστήμη*, όπου περιγράφεται ο θάνατος του Θεού ως σημαδιακό γεγονός έλευσης στο ιστορικό προσκήνιο ενός πολιτισμού και μιας κουλτούρας, δηλαδή του κοινωνικού ενστίκτου, της προόδου, της ευτυχίας, με κινητήριες δυνάμεις τη συνείδηση και το λογικό, και όπου προβάλλονται τα στοιχεία ορίζοντας, ήλιος, θάλασσα, τοπολογικού καταφανώς χαρακτήρα, παρατηρεί πως η καταβολή είναι, μιας τέτοιας περιγραφής, πλατωνική, αφού ο ήλιος και ο φωτισμός του συνιστούν τον ορίζοντα εμφάνισης αυτού που κατ' εξοχήν είναι, δηλαδή του όντος και των μορφών του, «ιδεών» για τον Πλάτωνα, το όλο που συνέχει τα μέρη. Είναι χαρακτηριστικό, πράγματι, ότι στην αρχαιότητα με εγκαινιαστική την πλατωνική σκέψη δεν μπορεί να υπάρξει γνώση χωρίς άμεση, υποχρεωτική χρήση του βλέμματος· η γνώση είναι αυτό που περνάει μέσα από μια κορυφαία εμπειρία όρασης — από την άποψη αυτή και η γλώσσα. Όμως η σφαίρα του υπεραισθητού, παρατηρεί ο Heidegger, όντας καθαιτή δεν λειτουργεί πια πάνω από τον άνθρωπο ως κανονιστικό φως: ολόκληρος ο ορίζοντας έσβησε· το όλο του όντος ως τέτοιο, η θάλασσα, καταπóθηκε από τον άνθρωπο, ο οποίος ανυψώθηκε στην εγωικότητα του *ego cogito*. Με την εξέγερση αυτή τα πάντα γίνονται αντικείμενο, και το ον βυθίζεται στην εμμένεια της υπερβατολογικής υποκειμενικότητας. Ο ορίζοντας δεν αντανακλά πια αυτοδύναμα, κατατίθεται στο εσωτερικό των αξιακών θεσμών της βούλησης για δύναμη. Η έλευση, επομένως, του ανθρώπου στο προσκήνιο συμπαρασύρει μιαν άλλη σχέση του με τη φύση, και, επομένως, κάτι τέτοιο θα μπορούσε να συνοδευτεί από ένα επικείμενο ή πιθανό



τέλος. Η μεταφυσική αυτή της ανυπόθετης υποκειμενικότητας της βούλησης για δύναμη ενέχει ως αίτημα την υπέρβαση του μηδενισμού, νοημένου ως απαξίωσης των ύπατων αξιών μέσα από μια μεταξίωσή τους και με αφετηρία μια νέα τους θέσμιση, όπου η γλώσσα συνιστά το κύριο όχημα. Το σώμα μας, γράφει ο Καρτέσιος, δεν είναι μονάχα μια μηχανή που κινείται από μόνη της, αλλά διαθέτει και μια σκέψη εκτός από το λόγο, ο οποίος δεν αρμόζει παρά μονάχα στον άνθρωπο. Βλέπουμε, έτσι, τη μετατόπιση από ένα είδος μέγιστης δυνατής διεύρυνσης και διευρυντικότητας του πλέγματος προτύπου-απεικασματος, όπου δηλαδή ο άνθρωπος κατά την αρχαιότητα εντάσσεται σε μια προοπτική θέωσης, φυσικοποίησης, εξομίωσης δηλαδή, ή, εν πάση περιπτώσει, απόβλεψης προς αυτό που κατ' εξοχήν είναι και που βέβαια τον υπερβαίνει, σε μιαν άλλη θέαση όπου ο άνθρωπος είναι αυτό που αισθάνεται, ό,τι βλέπει και αυτό που νοεί.

Ποιό είναι το όργανο επικοινωνίας και πραγμάτωσης αυτής της νέας, θα λέγαμε, μεταμόρφωσης; Φυσικά, η γλώσσα, την οποία μιλάμε, καταλαβαίνουμε, επινοούμε. Στο εσωτερικό αυτό θα ήθελα να εντάξω, περνώντας στο δεύτερο μέρος της ομιλίας μου, και το σχηματισμό που υφίσταται σήμερα η επικοινωνία με τη μέγιστη δυνατή, προοπτικά τουλάχιστο, διεύρυνση του γλωσσικού ορίζοντα. Ο μετασχηματισμός αυτός παρασύρει δομικά, όπως το προϋποβάλαμε, την ιδέα αλλά και τις δυνατότητες του ανθρώπου, ο οποίος ως εστία παραγωγής νοήματος δεν χρονολογείται τόσο παλιά όσο βιώνεται ή βιώνονταν γνωστικά μέχρι πρόσφατα (η έναρξη είναι, πράγματι, ο δέκατος έβδομος αιώνας με κορυφαία αποτύπωση, το ανέφερα κιόλας, τον Descartes). Συναφώς, ο πληθωρισμός των εικόνων στην εποχή μας, ο οποίος διαδέχεται ένα κλασικό *a priori* ενδημικά εικονοκλαστικό, εννοώ το λόγο και τη γραφή, καλεί σε μια συνοδευτική τους επεξεργασία και εμβάθυνση, που θα εμπεριέχουν τη δυνατότητα αντίστασης στην ομογενοποίηση ή παθητικοποίηση, την οποία υποβάλλουν οιονεί στρατηγικά. Η καταληκτική αυτή ισοπέδωση διαπιστώνεται κυρίως στον τηλεοπτικό θεατή που ωθείται στο να καταβροχθίζει αδιάκριτα ποικίλα θεάματα, από πολιτικές συζητήσεις ή ειδήσεις κάθε μορφής και έμφασης έως ιδεολογικοποίησης, μέχρι συνταγές μαγειρικής. Πρόκειται για μια, θα την έλεγα, αναισθησία της φαντασιακής δημιουργικότητας που δρα ανώνυμα, αταύτιστα, συνεπώς αναπαραγωγικά, αλλοιώνοντας την ελευθερία πληροφόρησης και μετατρέποντάς την σε ουσιαστική παραπληροφόρηση, υπο το κράτος της οποίας διάγουν τόσο το

υποκείμενο όσο και το αντικείμενο εξουσίας — αν με εξουσία εννοούμε όχι απλά την υλική ή και μεταφορική άσκηση βίας αλλά κυριότατα ένα τρόπο κατευθυντικότητας ή κυβερνητικότητας της γνώμης και της πράξης. (Και επειδή το βάθος, ο ορίζοντας, το πλαίσιο στη σημερινή μας συνείδηση, είναι μια βούληση για ειρήνη —έτσι τουλάχιστον εγώ το εννοώ— θυμίζω πόσο ξαφνικά ενέσκηψαν οι δύο πρόσφατοι πόλεμοι, στο Κόσσοβο και το Ιράκ, μονομερώς, εν μιά νυκτί, τουλάχιστο σε επίπεδο εξωτερικότητας, εν είδει καταιγιστικών βομβαρδισμών, χωρίς όχι να το πάρουμε είδηση, αλλά ούτε να μπορέσουμε κιόλας να δώσουμε, για την οικονομία των μεταξύ μας συζητήσεων, μια ικανοποιητική πολιτική εξήγηση.) Υπολανθανόντως και σχεδόν ανεπαίσθητα οι παραδοσιακές μορφές εξουσίας —ηθικής, πολιτικής, δικαστικής— υπόκεινται στη διάχυση των μαζικών εικόνων χωρίς διακριτό υποκείμενο, χωρίς δηλαδή φορέα προέλευσης ή δημιουργό· εικόνων που λειτουργούν εν είδει μιας καθολικής γλώσσας, και ίσως πράγματι αυτό το όνειρο, το σχέδιασμα που αρχίζει από τον Πλάτωνα, αλλά επαναζωογονείται με το Leibniz, το επαναλαμβάνει και ο Husserl, για τη δημιουργία μιας καθολικής γλώσσας, να έχει νόημα στο πλαίσιο αυτής της παρακολούθησης των μεταμορφώσεων που υφίσταται η γλώσσα ως τέτοια — για να παραπέμψω στο Saussure: η γλώσσα ως *langage* και όχι ως *langue*. Φαίνεται παράδοξο πως μια τέτοια εξουσία, απολυτοποιημένη από τις εξεζητημένες τεχνικές που χρησιμοποιεί και τα κολοσσιαία ποσά το οποία συμπαρασύρει, έχει εγκαταλειφθεί στην ανωνυμία αν όχι και στο απόκρυφο. Η βίαιη, μα βέβαιη, ρήξη ανάμεσα στην κοινωνική και τη μαζική διαμεσολαβημένη εξουσία συνδέεται με μια πληροφόρηση ενός είδους «αρνητικής εντροπίας» —η έκφραση είναι του Γάλλου Durand—, η οποία αυξάνεται απεριόριστα, χωρίς να φέρει μέσα της το σπέρμα της φθοράς, τη στιγμή που οι θεσμοί, όπως και κάθε ανθρώπινη δόμηση που απαιτεί κατανάλωση ενέργειας, φαίνονται απεναντίας εντροπικοί, δηλαδή υπόκεινται στην εξαφάνιση και το θάνατο. Έτσι, η πληθώρα των πληροφοριών απειλούν με αποσταθεροποίηση τον κοινωνικό ιστό προσβάλλοντας και το ίδιο, όπως παρατηρούσε ο Popper σε ένα ευκαιρικό κείμενο, και το ίδιο το δημοκρατικό πολίτευμα. Ο κίνδυνος προκύπτει από την απώλεια μιας σχέσης αισθητικοποίησης που υπέβαλε παραδείγματος χάριν ο Adorno στη θεωρία του περί τέχνης, και ως προς αυτό η προβολή του αισθητικού και του μεγάλου θέματος της τέχνης αποτελεί ένα είδος αντιστροφής σε σχέση προς αυτό το οποίο διείπε την αρχαία Ελλάδα, τουλάχιστον

ως φιλοσοφική εσωτερίκευση —αναφέρομαι στον Πλάτωνα— και που κατά περίεργο τρόπο ανέλαβε για λογαριασμό του ο εθνικο-σοσιαλισμός. Είναι περίεργο, δηλαδή, πως ο εθνικοσοσιαλισμός αντιστρέφει τον πλατωνισμό σε ό,τι αφορά το έργο τέχνης· και προκαλεί εντύπωση ένας κύριος εκπρόσωπος της σχολής της Φρανκφούρτης, ο Adorno, να κάνει σημαία του την αισθητικοποίηση στην πιο ακραία, αριστοκρατική της, δυσνόητη έκφραση, προκειμένου ο άνθρωπος να βιώσει τον εαυτό του, το περιβάλλον και τους άλλους επαναστατικά. Το επαναστατικό εδώ δεν μπορεί να εκφραστεί μαζικά παρά ενεργοποιώντας ό,τι εγγενώς ατομικό διαθέτει ο άνθρωπος, δηλαδή επικοινωνησιμότητα επειδή είναι μη αναγώγιμα ίδιο· διαφορετικά, η εικόνα πνίγει το φαντασιακό, ισοπεδώνει τις αξίες της ομάδας, του έθνους, της κοινωνίας, του κράτους, υπονομεύει πολιτικούς και πολιτιστικούς θεσμούς, όπως παραδείγματος χάριν το Πανεπιστήμιο, το οποίο δεν είναι τόσο παλιά υπόθεση όσο νομίζεται, άρα, και οφείλω να το υπογραμμίσω αυτό, δεν τελεί υπό όρους μιας χωρίς τέλος διάρκειας — δεν υπήρχε Πανεπιστήμιο στην αρχαιότητα· είναι δημιούργημα, όπως θα ξέρουμε οι περισσότεροι, του δωδέκατου, δέκατου τρίτου ευρωπαϊκού αιώνα, και ως θεσμός και αυτό μπορεί να τελεί υπό συνθήκες εντροπίας.

Η ίδια η καθημερινότητά μας απηχεί τις αναδιευθετήσεις που συντελούνται στο χώρο, αναφορικά με τους τόπους διαβίωσης και εργασίας, και το χρόνο — ώρες απασχόλησης, μελέτης ή διασκέδασης μέσα σε μια γραφειοκρατική κοινωνία της επανάληψης, της κατανάλωσης που συντηρεί και ταυτόχρονα διευρύνει το πλαίσιο κινήσεων του τεχνολογικού όντος. Πράγματι, η μαζικοποίηση της πληροφόρησης, η αλλαγή του τρόπου επικοινωνίας (φωτογραφία, κινηματογράφος, ραδιόφωνο, τηλεόραση, βίντεο) συνιστούν μια νέα σχέση με το καθημερινό που ανάγεται σε βασικό πυρήνα κοινωνικής οργάνωσης του κράτους. Οι νέες σχέσεις παραγωγής και κατανάλωσης που εγκαθίστανται, η διάχυση του ατομικού ως συνθήκη ύπαρξης του καθολικού ανθρώπου διαρκώς την επαναστατική μεταμόρφωση του κοινωνικού στις σχέσεις του με το φυσικό ή ακόμη απαγκιστρώνονται από το αίτημα μιας τέτοιας επαναστατικής μεταμόρφωσης. Την επανάσταση, για να μην παρεξηγηθούμε ιδιαίτερα, την εννοώ κατά την ελληνική ετυμολογία ως επαναφορά στο αρχικό, δηλαδή μια κίνηση που γέμει από σημασία, ζωή, προοπτική και μέλλον —αυτό είναι επανάσταση—. Η επανάσταση, που παίρνει σήμερα αισθητικές διαστάσεις (και θα έδειχνα ως βασικούς εκφραστές αυτής της κίνησης τους Gramsci, Brecht, Dufren-



ne, Heidegger), δεν μπορεί να εμπεδωθεί ως αίτημα χωρίς τη διακριτή κατάθεση του μέρους της φαντασίας και του μέρους της πραγματικότητας. Ποιός όμως θα επιτελούσε την οικεία κάθε φορά διαλεκτική σύνδεση, τώρα που τόσο ο δέκτης όσο και ο πομπός υφίστανται τα χτυπήματα μιας αδιέξοδης προβληματικοποίησης, σε βαθμό που το αντικείμενο της επικοινωνίας να βρίσκεται υπό έκλειψη ή εξαφάνιση, με συνοδευτική την πλήρη μετατόπιση της διάστασης του συμβολικού; Και εδώ, δεν μπορώ να γίνω πιο διεξοδικός: θα παρέπεμπα όμως μεταξύ των άλλων και στο Γάλλο κοινωνιολόγο Jeudy.

Δεν θα μακρηγορήσω περισσότερο... Με δεδομένο ότι κάθε πολιτισμός ορίζεται από τον τρόπο που συλλαμβάνει το πραγματικό, θα ονομάζαμε από την άποψη αυτή, για την πληρότητα του εγχειρήματός μας, από την ιδεολογία..., μια και βρισκόμαστε σε μια εποχή όπου κυκλοφορεί το φληνάφημα περί του τέλους των ιδεολογιών, αν είναι ένα πρόβλημα χρήσης της γλώσσας δεν έχω καμιά αντίρρηση, αν όμως με «ιδεολογία» εννοούμε τη συναίνεση, η οποία εγκαθίσταται σε μια οργανωμένη ομάδα και που δεν εδράζεται μόνο στο λογικό αλλά και αντανακλά τους πόθους, τα πάθη, μια συγκεκριμένη βουλευτικότητα ή στρατηγική, τότε, βέβαια, είμαστε καταδικασμένοι να αυτοπροσδιορίζομαστε ιδεολογικά — και εδώ παίρνω το ιδεολογικό, για την οικονομία της ανάπτυξης, θετικά, σε αντιδιαστολή προς αυτό που ο ίδιος ο Μαρξ έλεγε και έγραφε με αποκορύφωμα, όπως γνωρίζουμε, τη Γερμανική ιδεολογία. Μια θεμελιακή πρόταξη: α. Γλώσσα, επικοινωνία, στρατηγική μάλαξης του ανθρώπινου στη βάση μιας παγκοσμιοποιητικής τεχνικής που ανοίγει και μαζί υπονομεύει τον πολιτισμό αλλά και την ειρήνη φυσικά. β. Όχι μονάχα διάχυση της γενικευμένης και γενικευτικής ανθρωπότητας μέσα από μια αναβάθμιση και περιφρούρηση των στοιχείων γη, έδαφος, σύνορα, επεκτάσιμα, τουλάχιστο μεθοδικά τω τρόπω, μα όχι διαιρέσιμα ούτε καταργήσιμα - διάχυση, λοιπόν, της γενικευμένης και γενικευτικής ανθρωπότητας αλλά αντιμετώπιση του συμπλέγματος εαυτός-σώμα-άλλος θεμελιωτικά, πρωτογενώς, ιδίως στη βάση αυτού που μας συνδέει με τους αρχαίους Έλληνες και όχι post eventum ή δευτερογενώς.



ΜΕΛΑΓΧΟΛΙΑ

ΟΙ ΑΡΧΑΙΟΙ ΕΛΛΗΝΕΣ γιατροί θεωρούσαν τη μελαγχολία, όπως δείχνει και ο όρος, συνέπεια της υπερέκκρισης της μέλαινας χολής. Τέσσερις ήταν οι χυμοί που πίστευαν ότι κυκλοφορούσαν στο ανθρώπινο σώμα: το αίμα, το φλέγμα, η ξανθή χολή και η μέλαινα χολή. Σύμφωνα με τους ιπποκρατιστές γιατρούς, οι οποίοι πρωτοδιατύπωσαν αυτήν τη θεωρία, η ισορροπία τους εξαρτάτο από την ισορροπία των τεσσάρων στοιχείων που απαρτίζουν τον ανθρώπινο οργανισμό, το υγρό, το ξηρό, το θερμό και το ψυχρό. Ο ανθρώπινος οργανισμός δηλαδή αντιμετωπίσθηκε ως μια μικρογραφία του κόσμου: *ἔοικε γὰρ κατὰ τοὺς σοφοὺς οἰοῦναι μικρὸς κόσμος ὁ ἄνθρωπος ἀντίτιμος τῆς οὐρανόου τάξεως*.<sup>1</sup> Συνεπώς ήταν αναπόφευκτο να βρεθεί και η ιατρική έρμαιο της γοητείας των προσωκρατικών, γοητεία στην οποία γρήγορα αντιστάθηκε, αλλά από την οποία δεν ξέφυγε ποτέ ολοκληρωτικά, όχι μόνο καθ' όλη τη διάρκεια της αρχαιότητας, αλλά και μέχρι μετά την Αναγέννηση. Μόνον όταν η ιατρική, και γενικότερα, η επιστήμη εγκατέλειψε την προσκόλληση στην αναζήτηση της ουσίας των πραγμάτων κατάφερε να αναπτυχθεί αλματωδώς. Η συνειδητοποίηση βέβαια της ασφυκτικής σχέσης της ιατρικής με τη φιλοσοφία από μέρος των ιατρών είναι αρχαία. Η διαμάχη ανάμεσα στις δύο επιστήμες αναφάνηκε από πολύ νωρίς. Χαρακτηριστικό είναι το χωρίο του ιπποκρατικού συγγράμματος *Περὶ ἀρχαίης ἰητρικῆς*,<sup>2</sup> στο οποίο ο συγγραφέας με

1. Βλ. Ροῦφος Ἐφέσιος, *Περὶ ἀνατομῆς τῶν τοῦ ἀνθρώπου μορίων* 1.2-4.

2. Ἰππ., *Περὶ Ἀρχαίης Ἰητρικῆς* 20.1-9: *Λέγουσι δὲ τινες καὶ ἰητροὶ καὶ σοφισταὶ ὡς οὐκ ἔνι δυνατόν ἰητρικὴν εἰδέναι ὅστις μὴ οἶδεν ὃ τι ἐστὶν ἄνθρωπος· ἀλλὰ τοῦτο δεῖ καταμαθεῖν τὸν μέλλοντα ὀρθῶς θεραπεύσειν τοὺς ἀνθρώπους. τείνει δὲ αὐτέοισιν ὁ λόγος ἐς φιλοσοφίην, καθάπερ Ἐμπεδοκλῆς ἢ ἄλλοι οἱ περὶ φύσιος γεγράφασιν ἐξ ἀρχῆς ὃ τι ἐστὶν ἄνθρωπος, καὶ ὅπως ἐγένετο*

δηκτικό τρόπο υποστηρίζει ότι οι φιλοσοφικές θεωρίες περί του τί είναι και πώς δημιουργήθηκε ο άνθρωπος έχουν λιγότερη σχέση με την ιατρική από ό,τι με τη ζωραφική! Έχουν επίσης σωθεί ιπποκρατικά έργα τα οποία αντιπροσωπεύουν συγχρόνως και τις δύο τάσεις, υποδηλώνοντας την, έστω ατελέσφορη, απόπειρα της ιατρικής να αυτονομηθεί έναντι της φιλοσοφίας.

Η μελαγχολία ήταν ανέκαθεν ένα θέμα που απασχολούσε τους μελετητές του ανθρώπου, φιλοσόφους και γιατρούς. Ο Ψευδο-Αριστοτέλης αναφέρεται στη μελαγχολία στα *Προβλήματα* παρατηρώντας ότι: ... *ἀφροδιαστικοί οἱ μελαγχολικοί*<sup>3</sup> και, σε άλλο χωρίο: *οἱ μελαγχολικοί οἱ πλείστοι λάγνοι εἰσίν*.<sup>4</sup> Σημειωτέον, ότι και ο Πλάτων, χωρίς να πεί το ίδιο πράγμα ευθέως, λέει: *τυραννικός δέ, ἦν δ' ἐγώ, ὦ δαιμόνιε, ἀνὴρ ἀκριβῶς γίγνεται, ὅταν ἡ φύσει ἢ ἐπιτηδεύμασιν ἢ ἀμφοτέροις μεθυστικός τε καὶ ἐρωτικός καὶ μελαγχολικός γένηται*.<sup>5</sup> Οι παρατηρήσεις αυτές κίνησαν καταρχήν το ενδιαφέρον μου, γιατί, αν η μελαγχολία στην αρχαιότητα σηματοδοτούσε την έννοια όπως την αντιλαμβανόμαστε στις μέρες μας, αν δηλαδή θεωρείτο λίγο-πολύ ταυτόσημη με την κατάθλιψη, σε ελάχιστες μεταίχμιες περιπτώσεις θα μπορούσε να υποστηριχθεί ψυχαναλυτικά η ροπή των καταθλιπτικών στη φιληδονία.<sup>6</sup> Συνεπώς θα πρέπει να αναζητήσουμε το ακριβές νόημα της μελαγχολίας, όπως την αντιλαμβάνονταν στην αρχαιότητα.

Ας δούμε λοιπόν από ποιά συμπτώματα υποφέρουν οι μελαγχολικοί, σύμφωνα με τους αρχαίους. Για χάρη περιορισμού της έκτασης του άρθρου περιορίζομαι καταρχήν στον Αριστοτέλη, τον Ψευδο-Αριστοτέλη, και στο ιπποκρατικό corpus. Εξάλλου οι μετέπειτα γιατροί, όπως π.χ. ο Γαληνός, διαφοροποιούνται μόνο σε λεπτομέρειες.

*πρῶτον καὶ ὅπως ξυνεπάγη. ἐγὼ δὲ τουτέων μὲν ὅσα τινὲ εἴρηται σοφιστῆ ἢ ἱητρῶ, ἢ γέγραπται περὶ φύσιος, ἤσσον νομίζω τῆ ἱητρικῆ προσήκειν ἢ τῆ γραφικῆ. Νομίζω δὲ περὶ φύσιος γνῶναί τι σαφὲς οὐδαμῶθεν ἄλλοθεν εἶναι ἢ ἐξ ἱητρικῆς.*

3. Ψευδο-Αριστ., *Προβλήματα* 880α.

4. Ψευδο-Αριστ., *Προβλήματα* 953 β.

5. Πλ., *Πολ.* 573c.9.

6. Σε ορισμένες μεταίχμιες περιπτώσεις η μελαγχολία εμφανίζεται με τη φαινομενολογία της κατάθλιψης και ένας από τους αμυντικούς μηχανισμούς του πάσχοντος είναι η έντονη ερωτική αναζήτηση.

## Συμπτώματα

Οι μελαγχολικοί λοιπόν πάσχουν από αϋπνίες (ἀγρυπνία,<sup>7</sup> είναι οὐχ ὑπνωτικοί<sup>8</sup>), έχουν ταραχώδη ὕπνο<sup>9</sup> και ὄνειρα.<sup>10</sup> Είναι λήγνοι και ἀφροδισιαστικοί.<sup>11</sup> Οι επιδόσεις των μελαγχολικών σε λήγνες πράξεις τους ανακουφίζουν, επειδή βρίσκει διέξοδο το πλεονάζον πνεύμα κατά την εκροή του σπέρματος.<sup>12</sup> Είναι ισχνόφωνοι<sup>13</sup> (δηλαδή με αδύνατη φωνή ή τραυλοί), μια που προηγείται η ορμή του λέγειν της δυνάμεώς τους. Μερικοί είναι σκληροί, δηλαδή τραχείς και άκαμπτοι, μαυριδεροί, με εμφανείς, εξέχουσες φλέβες<sup>14</sup> (λόγω του πνεύματος). Το σκοτεινό χρώμα της προσωποποιημένης Μελαγχολίας περιγράφει, μεταξύ των άλλων λογοτεχνών, και ο John Milton στον "Il Penseroso".<sup>15</sup>

Είναι επίσης:

Ἐκστατικοί,<sup>16</sup> δηλαδή έχουν τάση προς απομάκρυνση από το λογισμό, το αντίθετο του ἐμμενετικοῦ τῆς δόξης.

Βρωτικοί,<sup>17</sup> δηλαδή αδηφάγοι.

Εὐτελεῖς,<sup>18</sup> δηλαδή ουτιδανοί, ποταποί, τιποτένιοι.

Εὐθυόνειροι (βλέπουν εναργή ὄνειρα) και προορατικοί, ἀρα προβλεπτικοί, ὄχι λόγω θεϊκού δώρου, αλλά επειδή πάσχουν από απώλεια λόγου.<sup>19</sup>

Εὐστοχοι, δηλαδή εικάζουν ορθώς, λόγω της σφοδρότητάς τους.<sup>20</sup>

Με αδυναμία να ακολουθήσουν τη λογική, επειδή ακολουθούν τη

7. Ψευδο-Ἀριστ., Προβλήματα 874b.18.

8. Ἀριστοτ., Περὶ ὕπνου καὶ ἐγρηγόρσεως 457a.27.

9. Ψευδο-Ἀριστ., Προβλήματα 957a.

10. Ἀριστοτ., Περὶ ἐνυπνίων 461a.

11. Ψευδο-Ἀριστ., Προβλήματα 953b, 880a, αντίστοιχα.

12. Ψευδο-Ἀριστ., Προβλήματα 878b.

13. Ψευδο-Ἀριστ., Προβλήματα 903b.

14. Ψευδο-Ἀριστ., Προβλήματα 953b, 954a.

15. Ο Milton την αποκαλεί «θεϊκότετη Μελαγχολία» (στ. 12), και εκφράζει την προτίμησή του για το σκούρο χρώμα της Σοφίας, δηλαδή τη σκούρα επιδερμίδα που προέρχεται από τη μέλαινα χολή (στ. 16).

16. Ψευδο-Ἀριστ., Προβλήματα 953b.

17. Ἀριστοτ., Περὶ ὕπνου καὶ ἐγρηγόρσεως 457a.

18. Ἀριστοτ. Περὶ τῆς καθ' ὕπνον μαντικῆς 463b.

19. Ἀριστοτ. Περὶ τῆς καθ' ὕπνον μαντικῆς 463b, Ἠθικά Εὐδήμεια 1248a.

20. Ἀριστοτ. Περὶ τῆς καθ' ὕπνον μαντικῆς 464a.

φαντασία.<sup>21</sup> Η μελαγχολία εμποδίζει τη σκέψη και προκαλεί μαύρες ιδέες.

Με αδυναμία μνήμης, λόγω των φαντασιώσεών τους (τούτους φαντάσματα κινεί μάλλον<sup>22</sup>).

Σημειωτέον ότι σύμφωνα με κάποιους στωικούς, όπως ο Χρυσίππος, η φαντασία είναι αυτό που προκαλείται στην ψυχή δια της οράσεως. Δηλαδή, η αντίληψη του ορατού αντικειμένου, του φανταστού, που υποκίνησε τη φαντασία, ανάλογη με την αντίληψη των οσμών ή της αφής, είναι ένα είδος οπτικής μνήμης. Φανταστικό πάλι είναι ο «ιδιάκενος ελκυσμός», ο οποίος δεν προκαλείται στην ψυχή από κάποιο φανταστό, αλλά από φαντάσματα, δηλαδή αρρωστημένες φαντασιώσεις, όπως αυτές που έχουν οι μελαγχολικοί. Ο Ορέστης<sup>23</sup> για παράδειγμα νόμιζε ότι έβλεπε κοντά του τις αιματοβαμμένες Εριννύες, εκεί που δεν υπήρχε τίποτα.<sup>24</sup> Εδώ λοιπόν ο Αριστοτέλης πρέπει να χρησιμοποιεί τον όρο φαντασία με την έννοια του φανταστικού.<sup>25</sup>

Άκρατεῖς και μη βουλευτικοί,<sup>26</sup> δηλαδή ανίκανοι να συμβουλευθούν ή να σκεφτούν και να αποφασίσουν.

Πολλοί ρέπουν προς τις κραιπάλες.<sup>27</sup>

Συχνά με τάσεις μισανθρωπισμού και απομόνωσης.<sup>28</sup>

Νωθροί και αδιάφοροι.

21. Άριστοτ., *Ἠθικά Νικομάχεια* 1150b.

22. Άριστοτ., *Περὶ μνήμης καὶ ἀναμνήσεως* 453a.

23. Εὐρ. Ὀρ. 255 κ.ε.

24. Βλ. Χρυσίππου, *Fragmenta logica et physica*, fig. 54 1 κ.ε.

25. Επίσης: *Φαντασία ἐστὶν ἑτεροίωσις ψυχῆς*, λόγω των πολλών μετατοπίσεων που επιφέρει η τύπωση του φανταστού (Sextus Emp. *adv. Math.* VII 227). Πβλ. *LSJ*: «φαντασία (φιλοσ.): ἡ δύναμις δι' ἧς ἔννοιά τις γίνεται φανερά (φαίνεται) εἰς τὸν νοῦν· εἶναι δὲ κατὰ τὸν Πλάτωνα δόξα παρουσιαζομένη εἰς τὸ πνεῦμα οὐχὶ ἀπλῶς ἀλλὰ διὰ τῆς αἰσθήσεως, Σοφιστ. 264 A, ἐν ᾧ ὁ Ἄριστ. ὀρίζει αὐτὴν ὡς κίνησιν τοῦ νοῦ παραγομένην διὰ τῆς αἰσθήσεως, *Περὶ Ψυχ.* 3.3.20, ἡ χαλαρότερον ὡς αἰσθησιν τινὰ ἀσθενῆ, τὴν ὁποῖαν προσδοκᾷ τις ἢ ἀναμνησθεταί, κατ' ἀντίθεσιν πρὸς τὴν ζωηρὰν ἐντύπωσιν τὴν ἐκ τῶν παρόντων πραγμάτων, *Ρητ.* 1.11.6, ἀποδίδει δὲ τὴν δύναμιν ταύτην εἰς τὰ ζῶα, ἅπερ ζῶσι ταῖς φαντασίαις καὶ ταῖς μνήμαις, *Μετὰ τὰ Φυσ.* 1.1,3 πβλ. *Περὶ Ψυχ.* 3.3.13. 2: ἀντικειμενικῶς σημαίνει περίπου φάντασμα, ἴνδαλμα, φανταστόν, βλ. Στωϊκούς, Χρυσίππ.»

26. Άριστοτ., *Ἠθικά Νικομάχεια* 1152a.

27. Ψευδο-Άριστ., *Προβλήματα* 873a.

28. Ψευδο-Ἰππ., *Ἐπιστ.* 12.11-14.

Με φοβίες και δυσθυμία.<sup>29</sup>

Οι φαλακροί ρέπουν συχνότερα προς τη μελαγχολία.<sup>30</sup>

Μερικοί, ιδίως οι νεώτεροι, έχουν αυτοκτονικές τάσεις, και μερικοί μάλιστα γίνονται αυτόχειρες.<sup>31</sup>

Μερικοί, για να ανακουφίσουν τη δυσθυμία τους καταφεύγουν στο ποτό.<sup>32</sup>

Συχνά υπάρχουν και ψυχοσωματικές εκδηλώσεις της νόσου: 1. Δερματικές ασθένειες: *Αί δὲ λέπραϊ καὶ λειχήνες ἐκ τῶν μελαγχολικῶν.*<sup>33</sup> 2. Τεταρταῖοι πυρετοί: *γνώση δὲ ἐν τῷδε, ὅτι οἱ τεταρταῖοι πυρετοὶ μετέχουσι τοῦ μελαγχολικοῦ· φθινοπώρον γὰρ μάλιστα οἱ ἄνθρωποι ἀλίσκονται ὑπὸ τῶν τεταρταίων...*<sup>34</sup> (το φθινόπωρο η χολή είναι ισχυρότατη).

Βλέπουμε λοιπόν ότι η μελαγχολία αναγνωρίζεται ως νόσος, με συγκεκριμένα συμπτώματα, η οποία χρήζει και επιδέχεται ιάσεως.<sup>35</sup> Οι μελαγχολικοί χαρακτηρίζονται ρητά ως άτομα ἀνώμαλα,<sup>36</sup> με ανάγκη θεραπείας: *οἱ δὲ μελαγχολικοὶ τὴν φύσιν δέονται ἀεὶ ἰατρείας.*<sup>37</sup> Ένας από τους διάσημους πάσχοντες από μελαγχολία στην αρχαιότητα δεν ήταν άλλος από το Δημόκριτο, αν και η πληροφορία δεν μπορεί να ελεγχθεί. Όταν ο Δημόκριτος αρρώστησε από μανία, ή μελαγχολία, όπως την αποκαλεί αδιακρίτως ο ιπποκρατιστής συγγραφέας,<sup>38</sup> οι Αβδηρίτες προσέτρεξαν στη βοήθεια του διάσημου γιατρού. Ο γιατρός μετά από συζήτηση με το φιλόσοφο κατέληξε στο συμπέρασμα ότι ο Δημόκριτος ήταν σοφός και άριστος ερμηνευτής του κόσμου, ενώ αυτοί που θα χρειάζονταν ενδεχομένως θεραπεία ήταν οι συντοπίτες του.

29. Ίππ., Ἄφορισμοὶ VI,23 = IV L 568.

30. Ίππ., Ἐπιδημ. II.5.1. 6/7: *Νοσήματα δὲ ἔχουσι τραυλὸς ἢ φαλακρὸς ἢ ἰσχνόφωνος ἢ δασὺς ἰσχυρῶς μελαγχολικά.*

31. Ψευδο-Ἄριστ., *Προβλήματα* 954b.

32. Ψευδο-Ἄριστ., *Προβλήματα* 954b.

33. Ίπποκρ., *Προρρητικόν* 2.43.7.

34. Το φθινόπωρο η χολή αυξάνεται στον οργανισμό, Ίππ., *Περὶ φύσιος ἀνθρώπου* 7.34.

35. Βλ. παρακάτω.

36. Ψευδο-Ἄριστ., *Προβλήματα* 954b.

37. Ἄριστοτ., *Ἠθικά Νικομάχεια* 1154b.

38. Σε άλλα ιπποκρατικά έργα γίνεται διάκριση μεταξύ μανιακῶν και μελαγχολικῶν, π.χ. Ἄφορισμ. 3.22.



## Θεραπείες

Οι προτεινόμενες θεραπείες για τη μελαγχολία ήταν οι εξής:  
Φλεβοτομή. Η απώλεια αίματος είναι ευεργετική. Γι' αυτό, είναι θετικό ένας μελαγχολικός να αποκτήσει αιμορροΐδες!<sup>39</sup>

Καθαρτικά.

Σωστή δίαιτα. Τα μελαγχολικά νοσήματα παροξύνονται από υπερβολική κατανάλωση βοδινού.<sup>40</sup>

Ελλέβορος. Σύμφωνα με την υποκρατική πραγματεία περί ελλεβόρου,<sup>41</sup> πρόκειται για φάρμακο επικίνδυνο, του οποίου η χρήση απαιτεί μέγιστη προσοχή.

Ας μη ξεχνάμε και την Ελένη με το νηπενθές, το φάρμακο που γνώρισε στη μαγική Αίγυπτο, την πατρίδα του γιατρού Παιήονος. Μ' αυτό το φάρμακο, ενδεχομένως όπιο,<sup>42</sup> το νηπενθές τ' ἄχολόν τε, κακῶν ἐπίληθον ἀπάντων,<sup>43</sup> μπορούσε κανείς να μείνει αδάκρυτος ακόμα και μπροστά στο θάνατο των γονιών του, του αδελφού του ή του γιού του. Βλέπουμε ότι και στην αρχαιότητα υπήρχαν πρόδρομοι των πάσης φύσεως σύγχρονων αγχολυτικών και αντικαταθλιπτικών σκευασμάτων.

Έχει ευρέως υποστηριχθεί ότι ο Πλάτων και ο Αριστοτέλης θεωρούν ότι οι μελαγχολικοί ήταν άνθρωποι με ιδιαίτερες ευαισθησίες και κλίση προς τη φιλοσοφία και την τέχνη.<sup>44</sup> Θεωρώ την άποψη αυτή απλουστευτική και πρόχειρη. Στη λανθασμένη αυτή ερμηνεία οδήγησαν προφανώς δύο μοναδικά χωρία, το ένα από τον *Φαῖδρο*, και το άλλο από τα *Προβλήματα* του ψευδο-Αριστοτέλη. Στο πρώτο γίνεται λόγος για δύο είδη μανίας, η οποία, είναι γεγονός ότι εναλλακτικά περιγράφει την ίδια νόσο με τη μελαγχολία. Είναι όμως σαφές ότι ο Σωκράτης κάνει διάκριση μεταξύ της διαγνώσιμης φυσικής νόσου και της θείας μανίας: *Μανίας δέ γε εἶδη δύο, τὴν μὲν ὑπὸ νοσημάτων*

39. Ἰππ. Ἀφορισμ. 6.11.

40. Ψευδο-Ἰππ. *Περὶ διαίτης ὁξέων* 18.52.

41. Ἰππ. Ἐπιστ. 21.

42. Βλ. μ.ά. Ε.Ι. Ἐμμανουήλ, «Τὸ νηπενθές τοῦ Ὀμήρου», *ΠΑΑ* 1952, σσ. 542-543. Για περαιτέρω βιβλιογραφία, βλ. Δ. Ράιο 2001, σ. 65, σημ. 130.

43. Ὀμ., Ὀδυσ. δ 221.

44. Βλ. π.χ. Πελεγρίνη 1995, σ. 54.

ἀνθρωπίνων, τὴν δὲ ὑπὸ θείας ἐξαλλαγῆς τῶν εἰωθῶτων νομίμων γιγνομένην... Τῆς δὲ θείας τεττάρων θεῶν τέτταρα μέρη διελόμενοι, μαντικὴν μὲν ἐπίπνοιαν Ἀπόλλωνος θέντες, Διονύσου δὲ τελεστικὴν, Μουσῶν δ' αὖ ποιητικὴν, τετάρτην δὲ Ἀφροδίτης καὶ Ἔρωτος...<sup>45</sup> Συνεπῶς πρόκειται για δύο διαφορετικά πράγματα, η δε θεία μανία περιγράφει ένα εἶδος θεόσταλτης και δημιουργικῆς ἐκστασης.

Το δεύτερο χωρίο, ἀπὸ τα Προβλήματα του ψευδο-Αριστοτέλη,<sup>46</sup> λέει ὅτι πάντες ὅσοι περιττοὶ γέγονασιν ἄνδρες ἢ κατὰ τὴν φιλοσοφίαν ἢ πολιτικὴν ἢ ποίησιν ἢ τέχνας φαίνονται μελαγχολικοὶ ὄντες, καὶ οἱ μὲν οὕτως ὥστε καὶ λαμβάνεσθαι τοῖς ἀπὸ μελαίνης χολῆς ἀρρωστήμασιν, οἷον λέγεται τῶν τε ἡρωϊκῶν τὰ περὶ τὸν Ἡρακλέα... (Στο χωρίο αναφέρονται ὡς παραδείγματα μελαγχολικῶν ἀνθρώπων ὁ Λύσανδρος, ὁ Αἴαντας, ὁ Βελλεροφόντης, ὁ Ἐμπεδοκλῆς, ὁ Πλάτων και ὁ Σωκράτης. Ὁ δε συγγραφέας ἐν κατακλείδι παρατηρεῖ ὅτι ...ἔτι δὲ τῶν περὶ τὴν ποίησιν οἱ πλεῖστοι). Αφήνοντας στὴν ἀκρὴ το θέμα τῆς γνησιότητος τῶν Προβλημάτων, καθὼς και το γεγονός ὅτι σε τουλάχιστον 37 ἄλλες ἀμεσες ἀναφορές του ὁ Αριστοτέλης, γιος γιαιτρού, και, κατὰ τὴ γνώμη μου, ὁ μεγαλύτερος βιολόγος ὄλων τῶν εποχῶν, δείχνει να θεωρεῖ τους μελαγχολικοὺς ὡς σοβαρῶς πάσχοντα άτομα, ἀπὸ ἀσθένεια μάλιστα ἡ ὁποία τα καθιστᾷ ευτελῆ και ἀχρηστα, θα ἤθελα μόνο να υποδείξω ὅτι ἡ λέξη περιττοί<sup>47</sup> εἶναι ἀμφίσημη, δηλαδὴ υποδηλώνει τους ἐξέχοντες, ευφυεῖς ἀνθρώπους, ἀλλὰ και τους ἀχρηστους (χωρὶς να θέλω να υπονοήσω ὅτι ὁ συγγραφέας θεωρεῖ ἀχρηστους τὸν Πλάτωνα ἢ τὸν Σωκράτη).

Πάντως, ἀν ἐξαιρέσουμε τὸ τελευταῖο χωρίο, ἡ ἔλλειψη συμπάθειας και ἀπὸ τὸν Πλάτωνα και ἀπὸ τὸν Αριστοτέλη προς τους μελαγχολικοὺς, εἶναι κατὰ τὴ γνώμη μου σαφῆς. Αὐτό προφανῶς οφείλεται στο γεγονός ὅτι τέτοιοι ἀνθρώποι γίνονται κακοὶ πολῖτες και κακοὶ πολεμιστές. Μία κοινωνία που μεγαλύτερη ἀρετὴ τῆς θεωροῦσε τὸ μέτρο δεν θα μπορούσε εὐκόλα να δεχθεῖ μεγάλες ἀποκλίσεις τῆς ἀνθρώπινης συμπεριφοράς. Δεν εἶναι τυχαῖο ὅτι ὁ Πλάτων, ὅπως ἀναφέρθηκε προηγουμένως,<sup>48</sup> πιστεύει ὅτι οἱ μελαγχολικοὶ εἶναι αυτοὶ που μποροῦν να ἐξελιχθοῦν σε τυραννικοὺς ἀνθρώπους, δηλαδὴ στὴ χειρότερη κατηγορία τῶν θνητῶν, που τους περιμένει ἡ καταραμένη μοῖρα

45. Πλ. Φαῖδρος 265a/b.

46. Ψευδο-Ἀριστ., Προβλήματα 953a.

47. Ψευδο-Ἀριστ., Προβλήματα 953a, 954b, 955a.

48. Βλ. σημ. 5.

του Παμφύλιου του Αρδιαίου, του πανάθλιου τύραννου που στον κάτω κόσμο πλέρωνε τα κρίματά του.<sup>49</sup> Επίσης, ο Αριστοτέλης, όπως ήδη ανέφερα, αποκαλεί ρητά τους μελαγχολικούς άτομα ανώμαλα, με άμεση ανάγκη θεραπείας. Βλέπουμε λοιπόν μια διαφορά της αντιμετώπισης των μελαγχολικών σε σχέση με άλλες εποχές, όπως π.χ. ήταν η εποχή της Αναγέννησης ή του ρομαντισμού. Κατά την Αναγέννηση, μέσω της αμαρτίας, στα αίτια της ασθένειας υπεισέρχεται και η ενοχή με τη μορφή του σατανά. Σε αυτό το σημείο υπάρχει ταύτιση με τον Freud, ο οποίος απέδειξε το μεγάλο ρόλο των ενοχών σε πάσχοντες από μελαγχολία, ασθένεια που αποδίδει σε απώλεια του ναρκισσιστικά επενδεδυμένου σεξουαλικού αντικειμένου, το οποίο ενσωματώνεται στο εγώ. Σημειωτέον, ο ιδρυτής της ψυχανάλυσης δείχνει μια κακοκρυμμένη αντιπάθεια προς τους πάσχοντες, αντίστοιχη με αυτήν του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη.

Στην Αναγέννηση, παρατηρείται μια έντονη ροπή προς τη μελαγχολία, η οποία ίσως εξηγείται με κοινωνικούς όρους, πάντως σίγουρα δεν οφειλόταν στην ανεργία των νεαρών διανοουμένων,<sup>50</sup> αλλά μάλλον στην ανατροπή της συνοχής του κόσμου και στη συνεπαγόμενη οντολογική αβεβαιότητα του ατόμου, η οποία δημιουργήθηκε από την πρόοδο των θετικών επιστημών.<sup>51</sup> Η μελαγχολία εξαιρείται ως πηγή δημιουργίας και υμνείται ως αυτός ο ίδιος ο χαρακτήρας της θνητότητας.<sup>52</sup> Την ίδια εποχή, πληθαίνουν και οι εικαστικές αναπαραστάσεις της Μελαγχολίας, η οποία παίρνει τη φτερωτή μορφή δευτερεύουσας αρχαιοελληνικής θεότητας. Ο Γερμανός ζωγράφος Dürer, το 1514, έτος θανάτου της αγαπημένης του μητέρας, δημιουργεί μία διάσημη σήμερα χαλκογραφία, επικαλούμενη *Μελαγχολία*, η οποία πιθανόν να προοριζόταν ως το πρώτο μιας σειράς από τέσσερα έργα, που θα απεικόνιζαν τις τέσσερις ιδιοσυγκρασίες, αντίστοιχες στους τέσσερις χυμούς που κυκλοφορούν στον ανθρώπινο οργανισμό:<sup>53</sup> τη μελαγχολία

49. Πρφρ. Γ. Σεφέρη, *Ἐπὶ Ἀσπαλάθων...*

50. Όπως υποστηρίζει π.χ. ο Πελεgrίνης 1995, σ. 87.

51. Βλ. π.χ. Παπαϊωάννου, σ. 12.

52. R. Burton, *The Anatomy of Melancholy*, I.I.5

53. Αυτή είναι μια ερμηνεία του γεγονότος ότι στο έργο υπάρχει επιγραφή, όπου αναγράφεται: *Melencolia I*. Άλλη εκδοχή είναι ότι ο καλλιτέχνης είχε σκοπό να παρουσιάσει τις τρεις ιδιοφυίες οι οποίες κατά τον Ficino προέρχονται από τον *furore melancholicus*, δηλαδή τον καλλιτέχνη, τον επιστήμονα και το μεταφυσικό. Μια τρίτη άποψη θεωρεί ότι *Melencolia I* είναι η νυχτερίδα που απεικονίζεται στο έργο, και συμβολίζει την αρνητική μελαγχολία, ενώ η δεύτερη, θετική μελαγχολία



λική, τη φλεγματική, την χολερική και την αιματώδη (οξύθυμη). Ο καλλιτέχνης, όπως και ο Cranach ο πρεσβύτερος την ίδια περίπου εποχή, επηρεασμένος από τους αλχημιστές,<sup>54</sup> μας παρουσιάζει ένα έργο κατάφορτο από αλχημιστικά σύμβολα, σύμβολα που επηρέασαν μέχρι και τους σουρρεαλιστές του προηγούμενου αιώνα: Βλέπουμε λοιπόν το πολυέδρο, που συμβολίζει τη φιλοσοφική λίθο, ή πιο άμεσα, την πέτρα του Κρόνου. Ο αστρολογικός πίνακας, η σφαίρα, η ζυγαριά, η κλειψύδρα, οι διαβήτες μας δείχνουν την εμμονή των αλχημιστών στον αριθμό και τη μορφή στον κόσμο, εμμονή κληροδοτημένη από τους πυθαγόρειους. Μας δείχνουν επίσης μια σχέση της μελαγχολίας με τη γεωμετρία.<sup>55</sup> Η φωτιά, μια άλλη μορφή του θειαφιού (θείου), συμβολίζεται από το πριόνι, το σφυρί, τα καρφιά και την πλάνη. Το νερό συμβολίζει τον υδράργυρο. Η σκάλα με τις επτά βαθμίδες τα επτά μέταλλα και τα αντίστοιχα ουράνια σώματα, πιθανόν δε και τις επτά ελευθέρια τέχνες. Το παιδί συνδέεται με την αλχημιστική θεωρία της αναγέννησης, με το μύθο του Κρόνου,<sup>56</sup> αλλά και με τον θεοποιημένο χρόνο, ή, έστω, τον Αιώνα του Ηρακλείτου.<sup>57</sup> Και δεσπόζουσα στο έργο η φτερωτή, ανδρόγυνη Μελαγχολία, σκεπτική, όπως αρμόζει σ' αυτούς που έχουν αφιερώσει τη ζωή τους στην αναζήτηση της σοφίας που αργεί να φανερωθεί. Κι όπως λέει και ο Εκκλησιαστής: *ὅτι ἐν πλήθει σοφίας πλήθος γνώσεως / καὶ ὁ προστιθεὶς γινῶσιν προσθήσει ἄλγημα.*<sup>58</sup>

συμβολίζεται από τη γυναίκα. Η πιο ακραία, κατά τη γνώμη μου, άποψη είναι ότι η δυσεξήγητη γραφή *Melencolia* αποτελεί αναγραμματισμό του "Limen Caelo".

54. Η αλχημεία πρωτοεμφανίστηκε τον 1ο-7ο μ.Χ. αι. στην Αίγυπτο. Κύρια κέντρα της ήταν η Αλεξάνδρεια και πόλεις της Άνω Αιγύπτου, ενώ βασικοί εκπρόσωποί της ήταν ο Ψευδο-Δημόκριτος (ca. 1ος αι. μ.Χ.), ο Βώλος από τη Μένδη, ο Οστάνης, οι γνωστικοί και ερμητικοί φιλόσοφοι, όπως ο Ζώσιμος (ca. 300 μ.Χ.) κ.ά.

55. Ο Heinrich von Gent στον Μεσαίωνα διέκρινε τους στοχαστές σε μεταφυσικούς και μαθηματικούς. Οι τελευταίοι σκέφτονταν μόνο σε ποσότητες, γεγονός που τους καθιστούσε μελαγχολικούς. Ο M. Ficino μίλησε επίσης για τη σχέση της γεωμετρίας με τη μελαγχολία. Βλ. π.χ. Belting κ.α. 1995, σ. 232.

56. Οι στωικοί ταυτίζανε τον Κρόνο με το Χρόνο.

57. Ἡράκλ. *Fragm.* 52.1: *αἰὼν παῖς ἐστὶ παίζων, πεσσεύων· παιδὸς ἢ βασιληίῃ.* Για την ταύτιση του ονόματος Αἰών με το όνομα του Ιεχωβά, Ιαώ, το οποίο περιέχει τα ίδια φωνήεντα σε διαφορετική σειρά, βλ. Merkelbach & Totti, 1991, s. 146. Ο Αἰών ταυτίζεται επίσης και με τον Κρόνο/Χρόνο, και κατά την ελληνιστική εποχή υιοθετήθηκε ως θεός του φωτός από τους πιστούς του Μίθρα, καθώς και από τους Μανιχαίστες.

58. Ἐκκλῆσ. 1.18-19.

Αυτό που θεωρώ όμως ιδιαίτερα ενδιαφέρον, και που θα κλείσει τον κύκλο, πηγαίνοντάς μας πίσω στην αρχαιότητα, είναι ο αστρολογικός πίνακας στον τοίχο πίσω από τη σκυθρωπή μορφή της Μελαγχολίας.

Η μαγεία είναι ο άλλος πυλώνας όπου στηρίχθηκε η ιατρική από την αρχαιότητα, μέχρι —ανεπίσημα τουλάχιστον— τις μέρες μας. Και σίγουρα οι μάγοι φαίνεται να είχαν πολύ μεγαλύτερη δύναμη στα χέρια τους απ' τους σοφούς που ματαιοπονούσανε στην αναζήτηση της βαθύτερης ουσίας του κόσμου. Οι μάγοι, όχι μόνον πίστευαν ότι τη γνώριζαν, αλλά ήταν και σε θέση να την ελέγξουν, θέτοντας τις μυστικές δυνάμεις που κυβερνούν το σύμπαν υπό τον έλεγχό τους. Οι ίδιοι οι ιπποκρατικοί, αναγνωρίζουν τη σχέση μεταξύ της τέχνης τους και της μαντικής: *Ίητρική δὲ καὶ μαντικὴ καὶ πάνυ ξυγγενέες εἰσίν, ἐπειδὴ καὶ τῶν δύο τεχνῶν πατὴρ εἷς Ἀπόλλων, ὁ καὶ πρόγονος ἡμέων, ἐούσας καὶ ἐσομένας νούσους προαγορεύων καὶ νοσέοντας καὶ νοσήσοντας ἰώμενος.*<sup>59</sup> Αλλά και η αστρολογία έπαιξε καθοριστικό ρόλο στην άσκηση της ιατρικής, ας μη ξεχνάμε τους αλχημιστές ιατρούς - αστρολόγους, δηλαδή τους ιατρομαθηματικούς, και τη σφαίρα του Δημοκρίτου, η οποία ήταν προγνωστική της επιβίωσης ή του θανάτου του ασθενούς.<sup>60</sup>

Έτσι και το τετράγωνο του χαρακτηριστικού μας, έχει σκοπό να θεραπεύσει τη μελαγχολία. Είναι αστρολογικός πίνακας του Δία, του πλανήτη - αντιόδοτου στο μελαγχολικό Κρόνο με την αινιγματικά προβληματική τροχιά, την οποία μελέτησε μέχρι και ο Einstein.



59. Ψευδο-Ιπποκρ., *Έπιστ.* 15.34 κ.ε.

60. Βλ. π.χ. M. Berthelot I, 1987, σσ. 86-89.

Πρόκειται για ένα μαγικό τετράγωνο.<sup>61</sup> Όλες οι σειρές, οι στήλες και οι διαγώνιές του, όπως επίσης και τα τέσσερα τεταρτημόριά του έχουν το ίδιο άθροισμα, το 34. Ο Dürer έχει αντιμεταθέσει το 14 και το 15 στην τελευταία σειρά, ώστε το προκύπτον 1514 να συμπίπτει με το έτος θανάτου της μητέρας του. Η αλλαγή αυτή δεν επηρεάζει το τελικό άθροισμα των στηλών, σειρών, διαγωνίων και τεταρτημορίων.

Το 1987 έπεσε στα χέρια μου ένα φυλακτήριο. Αυτό, δεν έχει σκοπό να θεραπεύσει τη μελαγχολία, αλλά τη βαριά αλλεργία από την οποία έπασχε η μικρή Μαίρη:

Όπως ακτινοβολείς και Λόμπεις  
 έτσι γ' ακτινοβολώ και κα' δάμνω  
 και εμύ η Μαίρη της Ελλάς.  
 και όπως δεν μπορεί να βε σημειώσει  
 ούτε άνθρωπος ούτε κτεινόμενο φίδι  
 και μετά και ραϊδάστρεφεται έτσι ιατρών  
 μηφοί να με ημειώσει ούτε κελιά,  
 ούτε φηθεοφαρία ούτε εκροτυχία  
 ούτε αρρώστια.

Χρυσός Νικα  
 (7 βάρες).



61. Ευχαριστώ θερμά τον καθηγητή A. Jones για τις πληροφορίες που μου έδωσε σχετικά με τα μαγικά τετράγωνα.

Βλέπουμε ότι στην περίπτωση αυτή το μαγικό τετράγωνο έχει 3 σειρές και τρεις στήλες. Πρόκειται για μαγικό τετράγωνο του Κρόνου, αποκαλούμενο και πανμαγικό ή διαβολικό. Ο σύγχρονος μάγιστρα που το υπαγόρευσε ως φυλακτήριο, έκανε λάθος σε έναν αριθμό: Το 9 της πρώτης σειράς θα έπρεπε να είναι 8, ώστε το άθροισμα όλων των σειρών, στηλών και διαγωνίων να είναι 15.

Παρόμοια μαγικά τετράγωνα<sup>62</sup> έχουν ιστορία 5000 ετών. Πρωτοεμφανίζονται στην Κίνα, απαντούν στην Ινδία, τα ξαναβρίσκουμε στην Κάμπαλλα, στα κείμενα αλχημιστών, αλλά και σ' αυτά των Ροδοσταυριτών. Βλέπουμε πώς όλα, τόποι, εποχές και γνώση, δημιουργούν με τις αέναες τομές τους ένα δυσεξιχνίαστο, αλλά γοητευτικό καλειδοσκόπιο. Επίσης, συνειδητοποιούμε ότι ενίοτε το μακρινό και αλλότριο αποκαλύπτεται ως απόλυτα οικείο.

---

62. Πβλ. επίσης και το πασίγνωστο *latercolo pompeiano* "Sator" που έχει βρεθεί σε πολλά αντίγραφα, από την Αίγυπτο μέχρι και τη Βρετανία. Το πιο γνωστό βέβαια βρέθηκε σε τοίχο του μπάνιου του *Raqui*us *Proculus* στην Πομπηία. Το κείμενο: SATOR/AREPO/TENET/OPERA/ROTAS διαβάζεται οριζόντια και κατακόρυφα, από αριστερά προς τα δεξιά, και αντίστροφα. Βλ. επίσης και *Kotansky* 1994, όπου δημοσιεύεται ένα χρυσό έλασμα της ρωμαϊκής εποχής, το οποίο βρέθηκε σε τάφο στη *Vars* της Γαλλίας, και περιέχει ένα μαγικό τετράγωνο - «επταγράμματον».

## BIBΛIOΓPAΦIA

- Aristotelis, *quae feruntur Problemata Physica*, ed. C. Ruelle, recognovit H. Knöllinger, editionem ... curavit J. Kleek, 1922.
- Aristotle, *Problems II*, books XXII-XXXVIII, με εισαγωγή και αγγλική μτφρ. του W. S. Hett, M.A.. Loeb Classical Library 1965.
- Aristotele, *La "melancolia" dell' uomo de genio*, επιμ. C. Angelino και E. Salvaneschi, Genova 1981.
- Belting, H., Dilly, H., Kemp, W., Sauerländer, W., Warnke, M. (επιμ.), *Εισαγωγή στην ιστορία της τέχνης*, μτφρ. Λ. Γυϊόκα, Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Βάνιας 1995.
- Berthelot, M., *Collection des anciens Alchimistes grecs*, 3 τόμοι, Paris: G. Steinheil, 1987, 1988, 1889.
- Eitrem, S., "Kronos in der Magie", *Annuaire de l' Institut de Philologie et d' Histoire Orientales* 2 (1934), 351-360.
- Eliade, M., *Forgerons et alchimistes*, Paris: Éditions Flammarion, 1956.
- Flashar, H., *Problemata Physica, Übersetzung und Kommentar in Aristoteles*, Gesamtausgabe, Bd. XIX, Berlin: Akademie-Verlag 1997.
- , *Melancholie und Melancholiker in den medizinischen Theorien der Antike*, Berlin: W. de Gruyter, 1966.
- Klibansky, R., Panofsky, E. Saxl, F., *Saturn and Melancholy*, Cambridge 1964.
- Kotansky, R., *Greek Magical Amulets. The Inscribed Gold, Silver, Copper and Bronze Lamellae*. Μέρος I: *Published Texts of Known Provenance*. Köln: Westdeutscher Verlag (= Pap. Colon. XXII.1), 1994.
- Merkelbach, R., Totti, M. (εκδ.), *Abrasax. Ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts* I-III, (P.Colon. 17), Opladen: 1990-1992 (2ο μέρος: 1991).
- Müri, W., "Melancholie und schwarze Galle", *Mus. Helv.* 1953.1, 221-38.
- Παπαϊωάννου, Κ., *Τέχνη και πολιτισμός στην Αρχαία Ελλάδα*, μτφ. Χ. Σταματοπούλου, Αθήνα: Εναλλακτικές Εκδόσεις 1998.
- Pigeaud, J., "Une physiologie de l' inspiration poétique: de l' humeur au trope", *Ét. Classiques*, XLVI.1, 1978, 23-34.
- , *La Maladie de l' âme, étude sur la relation de l' âme et du corps dans la tradition médicophilosophique antique*, Paris: Belles Lettres 1981.
- , "Prolégomènes à une histoire de la melancolie", *Histoire, économie et Société* 1984, 501-510.

- , *Folie et cures de la folie chez les médecins de l' Antiquité gréco-romaine. La manie*. Paris: Belles Lettres 1987.
- , (εκδ.), *Αριστοτέλης. Μελαγχολία και Ιδιοφυΐα. Το 30ο, 1. Πρόβλημα*, μτφρ. Α. Σιδέρη, Αθήνα: Άγρα 1998.
- Πελεγρίνης, Θ. Ν., *Η Μελαγχολία της Αναγέννησης*, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα 1995.
- Roccatagliata, G., *A History of Ancient Psychiatry*, New York: Greenwood Press 1986.
- Ράιος, Δ., *Κ.Π. Καβάφη, Μελαγχολία τοῦ Ἰάσωνος Κλεάνδρου Ποιητοῦ ἐν Κομμαγενῇ. Ερμηνευτική προσέγγιση*. Ιωάννινα 2001.
- Solomon, A., *Ο Δαίμων της Μεσημβρίας. Μια ανατομία της κατάθλιψης*, μτφρ. Α. Στουπάκη, Αθήνα: Αλεξάνδρεια 2004.
- Starobinski, J., *Histoire du traitement de la mélancolie des origines à 1900*, Bâle 1960.
- , *Trois Fureurs*, Paris: Gallimard 1974.
- Tellenbach, H., *Melancholy: History of the Problems. Endogeneity, Typology, Pathogenesis, Clinical Considerations*, αγγλ. μτφρ. E. Eng, Pittsburgh: Duquesne University Press 1980.



Ανδρέας Μάνος

ΕΝΑ ΠΑΡΑΔΕΙΓΜΑ ΠΛΑΤΩΝΙΚΟΥ ΤΡΟΠΟΥ ΖΩΗΣ  
ΕΠΙΚΑΙΡΟΠΟΙΗΣΗ ΤΟΥ ΜΥΘΟΥ ΤΟΥ ΗΡΟΣ ΤΟΥ ΑΡΜΕΝΙΟΥ

ΣΕ ΜΙΑΝ ΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΗ περίοδο έντονης και βαθειάς κρίσης των θεσμών σε παγκόσμιο επίπεδο. Στην πιο κρίσιμη, ίσως, καμπή της ιστορίας, όπου άρχισε ήδη να επικρατεί η αρχή της αυτοδικίας και να εφαρμόζεται διά πυρός το δίκαιο του ισχυροτέρου, έντονη προβάλλει για το κάθε άτομο και για το κοινωνικό σύνολο η ανάγκη της αναθεώρησης του τρόπου ζωής και συμπεριφοράς σ' όλο το πολιτικοκοινωνικό φάσμα: από των κέντρων λήψης των αποφάσεων και των οργανωμένων συνόλων μέχρι και του τελευταίου άσημου πολίτη. Άλλωστε, η ανεξέταστη ζωή, παρατηρεί ο πλατωνικός Σωκράτης, είναι αβίωτη.<sup>1</sup> Σε μια περίοδο εκπεσμού της αξίας του ανθρώπου και ιδιαιτέρως του ύψιστου αγαθού της ανθρωπίνης ζωής εν ονόματι του άνομου υλικού συμφέροντος, η υγιής φιλοσοφία και ο πλατωνικός φιλοσοφικός λόγος μπορούν να διαδραματίσουν έναν σημαντικό ρόλο προς την κατεύθυνση της διαμόρφωσης μιας πιο ισορροπημένης ζωής. Οποιαδήποτε διανόηση, ωστόσο, για να είναι αποτελεσματική και για να καταστεί ένας από τους δείκτες προσανατολισμού της ανθρωπότητας, απαιτεί γόνιμη προσέγγιση και ταυτοχρόνως βίωση των αξιών της. Η δύναμη του πλατωνικού λόγου έγκειται στη διαχρονική αξία των διανοημάτων του. Το δέκατο και τελευταίο βιβλίο της *Πολιτείας* προβάλλει ένα παράδειγμα ζωής, εξαιρετικής σημασίας, το οποίο και θα τύχει περαιτέρω διερευνήσεως, προκειμένου να διαφανεί κατά πόσον μπορεί ν' αποτελέσει την αρχή ορθοτόμησης της πορείας του σύγχρονου ανθρώπου. Συγκεκριμένως, ο Πλάτων παρατηρεί ότι η συνείδηση η οποία προέρχεται από τους δρόμους τ' ουρανού, η χρηστή ως προς

---

1. Πλάτ., *Απολ.*, 38a 5-6.

το ήθος και δίκαιη, για να είναι εύστοχη στις επιλογές της, θα πρέπει να μην είναι αγύμναστη στους πόνους και στις δυσκολίες της ζωής.<sup>2</sup> Και τούτο, πέρα από τη δεδομένη αθωότητα και την καθαρότητά της.

Ο Πλάτων, κλείνοντας το δέκατο και τελευταίο βιβλίο της *Πολιτείας* και αφηγούμενος με το στόμα του Σωκράτους τον μύθο του Ηρός του Αρμενίου στον Γλαύκωνα, παρατηρεί ότι οι ψυχές, μετά από τη χλιαριτή κάθαρση των ανομημάτων τους στο αριστερό και κάτω χάσμα της γης και μετά την κάρπωση των ηδονών που συνεπαγόταν ο ακηλίδωτος στον ουρανό βίος τους, αφού συγκεντρώθηκαν στο φωτεινό εκείνο λιβάδι, επρόκειτο, κληρωτές, να επιλέξουν τον κύκλο της νέας ζωής τους, μέσα από ένα μεγάλο πλήθος προτύπων βίου που έθεσε ενώπιόν τους ο προφήτης, λαμβάνοντάς τα από τα γόνατα της Λάχησης.<sup>3</sup> Ο Πλάτων, *ad hoc*, προβαίνει σε ορισμένες ενδιαφέρουσες όσο και καταπληκτικές διατυπώσεις. Ποιος είναι ο καλύτερος τρόπος ζωής που μπορεί κάποιος να επιλέξει; Η επιλογή γίνεται μεταξύ ενός χειρότερου κι ενός καλύτερου τρόπου ζωής. Χειρότερος είναι εκείνος που καθιστά την ψυχή αδικότερη, ενώ καλύτερος είναι εκείνος που την κάνει δικαιοτέρα,<sup>4</sup> δηλαδή ισορροπημένη: σοφή, ανδρεία και σώφρονα. Τούτο είναι το βασικό κριτήριο επιλογής, η οποία δεν είναι τόσο εύκολη υπόθεση, δεδομένου ότι δεν γίνεται μεταξύ δύο σαφών αντικειμένων. Αν η επιλογή γινόταν μεταξύ ενός αμιγώς χρηστού κι ενός αμιγώς πονηρού βίου, η συνείδηση δεν θ' αντιμετώπιζε κανένα πρόβλημα να διακρίνει με άσφαλτη γνώση το προσφορότερο γι' αυτήν.

Ένα παράδειγμα-πρότυπο ζωής, εδραζόμενο στη δικαιοσύνη και τη χρηστότητα, ενέχει ένα πλήθος από θετικής αξίας χαρακτηριστικά, αντίστοιχα προς τα αρνητικής αξίας εκείνου που θεμελιώνεται στην αδικία και την πονηρία. Άλλωστε, ο Πλάτων γνωρίζει καλύτερα από κάθε άλλον, και πριν ακόμη από τη συγγραφή του *Φιλήβου*, ότι στην ζωή, στον χώρο της αυξημένης ετερότητας, απαιτείται συνδυασμός πολλών πραγμάτων, καθώς επίσης και χωριστή θεώρηση τούτων, ώστε να διαμορφωθεί στη συνείδηση η ορθή αντίληψη για μιαν αρετή του βίου,<sup>5</sup> η οποία, στην προκειμένη περίπτωση, ισοδυναμεί προς μιαν τέχνη βίου. Ο Πλάτων, για παράδειγμα, υποστηρίζει ότι είναι αρκε-

2. Του Αυτού, *Πολ.*, I 619d 3.

3. *Αυτόθι*, I 614b 8-617d 5.

4. *Αυτόθι*, I 618d 5-e 2.

5. *Αυτόθι*, I 618c 1-8.



τά δύσκολο να γνωρίζει κάποιος πόσο κάλλος θα πρέπει ν' αναμιχθεί με ποιον βαθμό πενίας ή πλούτου, καθώς επίσης και με ποιαν συγκεκριμένη διάθεση ψυχής, ώστε να γίνει ο άνθρωπος καλός ή κακός. Και πέρα τούτου, πού κατατείνουν η ευγενής και η ταπεινή καταγωγή, η ιδιωτική ζωή και τα δημόσια αξιώματα, η ευρωστία και η ασθένεια, η ευμάθεια και η δυσμάθεια, ώστε, αναμειγνύόμενα μεταξύ τους και υπολογιζόμενα από κάθε δραστήρια συνείδηση, να συμβάλλουν, με βάση τη φύση της ψυχής, στην επιλογή μεταξύ του καλύτερου και του χειρότερου τρόπου ζωής;<sup>6</sup>

Οι ψυχές, με βάση τις προηγούμενες εμπειρίες τους, αν τις ωφέλησαν ή τις έβλαψαν, αλλά και με βάση τη γνώση τους, επέλεξαν τον τρόπο του κύκλου της νέας ζωής τους από υπεράριθμα, εν συγκρίσει προς το δικό τους πλήθος, παραδείγματα. Πολλές, ωστόσο, συνέβαινε ν' αλλάξουν ζωή κι από τα καλά να πάνε στα κακά και αντιστρόφως. Μερικά παραδείγματα: ο Ορφέας διάλεξε τη ζωή του κύκνου από μίσος προς το γυναικείο φύλο, ο Αίας προτίμησε ζωή λιονταριού, μη στέργοντας να γίνει πάλι άνθρωπος, λόγω της πικρίας του στην υπόθεση των όπλων του Αχιλλέως, ενώ ο Οδυσσέας, κουρασμένος από τη λάμψη της δόξας, επέλεξε τον ήσυχο βίο του απλού ιδιώτη.<sup>7</sup>

Κατά τη διαδικασία της επιλογής του τρόπου ζωής, ο Πλάτων διδάσκει ότι οι συνειδήσεις που πόνεσαν στη ζωή τους και που είδαν άλλες να υποφέρουν, κάνουν με μεγαλύτερη περίσκεψη την επιλογή τους, επειδή δεν υπήρξαν άπειρες και αγύμναστες στους πόνους και στα κακά. Ο καλύτερος τρόπος ζωής, ως εκ τούτου, είναι εκείνος που στηρίζεται στην υγιή φιλοσοφία και που συνδυάζει την αρετή και την εμπειρία των κακών. Η αντίληψη αυτή αποτελεί προδήλωση ενός βασικού άξονος της περί παιδείας διδασκαλίας του Πλάτωνος στους *Νόμους*, όπου υποστηρίζεται ότι ηδονή και πόνος αποτελούν δύο πηγές που κυλούν τα νερά τους στη φύση. Όποιος αντλεί στην κατάλληλη, την καίρια στιγμή από τον ενδεδειγμένο χώρο και στη σωστή ποσότητα ευδαιμονεί, ενώ, αντιθέτως, εκείνος που ενεργεί άστοχα δυστυχεί.<sup>8</sup> Άλλωστε, ο Σωκράτης, λίγο πριν από το θάνατό του, υποστήρι-

6. *Αυτόθι*, I 618c 6-e 1.

7. *Αυτόθι*, I 619d 5-620d 2.

8. Του Αυτού, *Νομ.*, A 636d 5-e 3. Πβ. Α. Μάνου, *Προσωκρατική, πλατωνική και μεταπλατωνική διάνοηση, Αξιολογικές Έρευνες*, β' έκδ., Αθήνα, Τυπωθήτω-Γ. Δαρδανός, 2001, σ. 111.

ξε μ' εύσχημο τρόπο ότι το ηδύ και το αλγεινό που τελούν σε αντιπαράθεση, επειδή ο θεός δεν μπόρεσε κατά κάποιο τρόπο να τα συμβιβάσει, ένωσε τις κορυφές τους με τέτοιο τρόπο, ώστε, όταν προσλαμβάνει κάποιος το ένα από τα δύο, ν' ακολουθεί έπειτα και το άλλο.<sup>9</sup>

Ηδονή και πόνος δεν αποτελούν έννοιες ταυτοπλατείς προς το αγαθό και το κακό, συνιστούν, ωστόσο, υποδιαιρέσεις τους, είναι είδη των γενών αυτών. Ηδονή και λύπη είναι στον Φίληβο μεγέθη αναμειγμένα.<sup>10</sup> Ο Πλάτων δεν θα υποστήριζε ποτέ ότι ο άνθρωπος, πράττοντας το κακό, θα οδηγείτο ασφαλέστερα προς το αγαθό. Η γυμνασία, ωστόσο, στους πόνους θεωρείται από τον Πλάτωνα ότι διευκολύνει πολύ την εύστοχη επιλογή του καταλληλότερου τρόπου ζωής. Τί εννοεί στην προκειμένη περίπτωση ο Πλάτων; Ένας μεγάλος στοχαστής, με ισχυρή απήχηση στην εποχή του αλλά και με διαχρονική επίδραση στη φιλοσοφική διανόηση, τέμνει τα πράγματα με λόγον ο οποίος εμφανίζει τέτοια πλαστικότητα που μπορεί να επιδέχεται πολλαπλούς τρόπους ανάγνωσης και κατ' επέκταση ερμηνείας και κατανόησης. Αν η συνείδηση, η προσανατολισμένη προς τις ιδέες που είναι ταυτοχρόνως και αξίες, είναι εκτεθειμένη στον κίνδυνο λανθασμένων επιλογών περισσότερο από εκείνην που, προερχόμενη από τη ζωή των παθών, είναι εξασκημένη στην αρετή και ταυτοχρόνως δεν είναι άπειρη των πόνων και των λοιπών κακών, είναι επειδή ο Πλάτων, γνωρίζοντας την αναγκαιότητα της ύπαρξης του κακού ως υπεναντίας, εν σχέσει προς το αγαθό, δύναμης,<sup>11</sup> θέλει να προστατεύσει τη συνείδηση, όταν, στον νέο κύκλο της ζωής της, δεν θα ζει μόνον κάτω από τον αστερισμό των θετικών αξιών, αλλά θα είναι και ο στόχος της προκλητικής επιθετικότητας του κακού. Αν ο Πλωτίνος υπήρξε καλός ερμηνευτής του Πλάτωνος, η άποψή του είναι ιδιαίτερος σημαντική, όταν υποστηρίζει ότι η εμπειρία του κακού οδηγεί σ' εναργέστερη γνώση του αγαθού όσους η δύναμη είναι ασθενέστερη, ώστε να γνωρίζουν το κακό θεωρητικώς πριν το πράξουν.<sup>12</sup> Από την ανάλυση της διατύπωσης αυτής προκύπτουν τα εξής: α) Οι ψυχές στον κόσμο των ιδεών, κατά Πλάτωνα, και στη νοητή πραγματικότητα, κατά Πλωτί-

9. Του Αυτού, *Φαίδ.*, 60b 3-c 7.

10. Του Αυτού, *Φίλ.*, 48a 1-2· 5-6.

11. Του Αυτού, *Θεαίτ.*, 176a 6.

12. *Ένν.*, IV, 8, 7, 15-17. Πβ. Α. Μάνου, *Η οντολογία του κακού παρά Πλωτίνω. Ηθικοί και μεταηθικοί απόηχοι*, β' έκδ., Αθήνα, Α. Καρδαμίτσα 2002, σ. 75.

νον, γνωρίζουν μόνον το αγαθό. β) Η συνείδηση, κατά την περιπλάνησή της στην αισθητή πραγματικότητα, μπορεί να γνωρίζει το κακό θεωρητικά χωρίς να το πράττει. γ) Οι αδύναμες συνειδήσεις λαμβάνουν πρακτική εμπειρία του κακού, επειδή δεν διαθέτουν την ικανότητα να το προσεγγίσουν γνωσιολογικά χωρίς να παρίσταται ανάγκη να το πράξουν. Ο Πλάτων, μη υποστηρίζοντας με κανένα τρόπο την εκούσια διάπραξη του κακού, συντάσσεται με την δεύτερη άποψη, αναφορικά πάντοτε προς το εν γένει κακό. Ως προς τον πόνο ή το συναίσθημα της λύπης, επειδή συνήθως προσβάλλουν τον άνθρωπο παρά ο άνθρωπος φέρεται προς αυτά, η εκγύμναση της ψυχής σ' αυτά έχει μάλλον την έννοια της ετοιμότητός της να δέχεται με αξιοπρέπεια, χωρίς να συντρίβεται ή ν' αλλοιώνεται, τους πόνους, τα βάσανα και τις λύπες που επιφυλάσσει η ανθρώπινη μοίρα κατά την περιπέτεια της ζωής. Υπόδειγμα ως προς τούτο αποτελεί ο γαλήνιος τρόπος με τον οποίον ο Σωκράτης αντιμετώπιζε τα δυσάρεστα περιστατικά και αυτόν ακόμη τον θάνατο.

Γιατί, κατά τον μύθο του Ηρός του Αρμενίου, άλλοι ευστοχούν κι άλλοι αποτυγχάνουν; Το μοντέλο ζωής, το οποίο προτείνεται ως το καλύτερο, υπό ποιες προϋποθέσεις επιλέγεται; Ο Πλάτων φαίνεται να υποστηρίζει, μέσα από όλο το έργο του, ότι η ζωή στα πεδία της ετερότητας, οι εμπειρίες των πόνων και των συμφορών, κοντά σ' εκείνες της αρετής, είναι αναγκαίος αλλ' όχι επαρκής όρος για τη σωστή επιλογή. Τι χρειάζεται, πέρα τούτου; Ο Πλάτων δεν επιχειρεί άμεση απάντηση. Ωστόσο, συμφώνως προς τον μύθο, ο άνθρωπος έχει μέσα του τον δαίμονα που τον συνοδεύει και ο οποίος διαθέτει τη δύναμη να συμβάλει στην πραγμάτωση των επιλογών του. Το πρόβλημα όμως που τίθεται εν προκειμένω είναι η ίδια η επιλογή, τί δηλαδή, αποφασίζει γι' αυτήν. Ο Pete Williams, ψυχοθεραπευτής, ο οποίος εφαρμόζει τις αντιλήψεις του C. Jung στην ψυχοθεραπεία και ο οποίος εστιάζει την προσοχή του στην ανάλυση και ερμηνεία των ονείρων ως έναν τρόπο διάγνωσης και πραγμάτωσης των ατομικών δημιουργικών ικανοτήτων, διδάσκει κατ' αρχάς ότι κάθε ψυχή, φέροντας μέσα της μιαν μοναδική εσωτερική γνώση, διακατέχεται, ταυτοχρόνως, από τη διακαή επιθυμία ν' αναμνησθεί αυτής της γνώσεως, πράγμα που συνιστά ένα παλιό αρχετυπικό θέμα που έχει μεγάλη βαρύτητα για τον καθένα.<sup>13</sup> Η

13. P. Williams, «Carl Jung, Plato, and Tiger Woods», *Jung Society of Atlanta*, (2001) 2002, σσ. 1-2.

ψυχολογία του βάθους για να συμβάλει στην πραγμάτωση της επιθυμίας αυτής, συχνά καταφεύγει στους μύθους και τους θρύλους. Ο P. Williams ζωντανεύει ad hoc τόσο τον μύθο του Ηρός του Αρμενίου όσο και τη διδασκαλία του C. Jung. Αν η επιλογή του καταλληλότερου βίου, σύνθεση μιας πλειάδος αρετών και της εμπειρίας του κακού, είναι το αποτέλεσμα γνώσεως, αυτή η γνώση, η οποία βρίσκεται στα βάθη της ψυχής και ξεχνιέται, αφού η ψυχή πιεί νερό από τον ποταμό της λήθης, δεν χάνεται, αλλά έρχεται στην επιφάνεια ύστερα από την επίγνωση της ψυχής ότι κάτι της λείπει ή ότι σε κάποιον ανήκει ή ότι απομακρύνθηκε από τον φύλακα δαίμονα.<sup>14</sup>

Η αφύπνιση της ψυχής και η εκ μέρους της συνειδητοποίηση της αυτολησμονιάς αποτελεί μιαν κλήση της ψυχής να επανακάμψει στον εαυτό της έτσι, ώστε, οξύνοντας την κρίση της, ν' αντιληφθεί ότι, εφόσον ζει στον χώρο των αντιθέσεων που συμπυκνώνονται τελικώς στο ζεύγος «αγαθό-κακό», το ένα μέρος αυτού, το πρώτο, θα πρέπει να το επιδιώκει, ενώ το άλλο θα πρέπει να το αποφεύγει, γνωρίζοντας το «έπιστήμη πρό πείρας».<sup>15</sup> Η άσκηση στους πόνους δεν είναι αυτοβασανισμός, αλλά ανταπόκριση στο μεγαλείο του ανθρώπινου πεπρωμένου, καθώς επίσης και περαιτέρω ισχυροποίηση του σθένους εκείνου της ψυχής, το οποίο μπορεί να λέγεται και καρτερικότητας, που αναμένει, μετά από τον πόνο, τη χαρά και την ηδονή. Τα ανθρώπινα πράγματα δεν διαγράφουν τον κύκλο τους; Ο C. Jung θα υποστήριζε ότι η γνώση, για την οποία καταβάλλεται προσπάθεια ν' ανακληθεί, προσεγγίζεται με την εξερεύνηση του ασυνειδήτου και την ενσωμάτωση των περιεχομένων του στην πραγματικότητα της συνειδητότητας. Τα θραύσματα της ταυτότητας του ανθρώπου που έχουν καταπιεσθεί ή απωθηθεί κάτω από τη φωτεινή της έκφραση, όταν επανασυνδεθούν δεν θα δείξουν μόνον την ψυχή που φέρεται, από τη φύση της, προς το αγαθό, αλλά κι εκείνην που μπορεί τ' αντίθετα.<sup>16</sup>

Η καταλληλότερη επιλογή απορρέει από τη γνώση της βαθύτερης αλήθειας της ψυχής: της λευκότητός της, κατά μείζονα λόγον, και της μελανής κηλίδος της. Στην επικοινωνία των συνειδήσεων, αλλά και στον σιωπηλό διάλογο των ασυνειδήτων, η αγαθή ψυχή, η γυμνασμένη στους πόνους και τις συμφορές, μπορεί να συμβάλει αποτελε-

14. Πβ. αυτόθι.

15. *Ενν.*, IV, 8, 7, 16-17.

16. Πλάτ., *Νόμ.*, I 896e 5-6.

σματικότερα στην αμοιβαία κατανόηση μεταξύ των ανθρώπων, τόσο σε διαπροσωπικό όσο και σε συλλογικό επίπεδο. Πράγματι, το μελανό στίγμα, η διάψευση ότι τα πράγματα στη ζωή είναι όλα φωτεινά, δεν υποβάλλει μόνο την ανάγκη ύπαρξης μιας δύναμης που ν' αντιμετωπίζει τις αντιξοότητες, αλλά, κυρίως, εξαίρει την ικανότητα εξαγωγής καλού από το κακό και χαράς μέσα από τον πόνο και τις λύπες. Ο Αριστοτέλης δίδαξε ότι το χειρότερο υπάρχει εξαιτίας του καλύτερου,<sup>17</sup> ενώ ο Πλωτίνος υποστήριξε ότι ο λόγος μπορεί να μεταχειρισθεί τα κακά προς το καλύτερο και ότι αυτό είναι το διακριτικό σημάδι της μεγάλης δύναμης: να χρησιμοποιεί καλώς και τα κακά.<sup>18</sup> Όταν η ανατολική σοφία αποφαινεται ότι η χαρά του ανθρώπου είναι η λύπη του, δεν θέλει να πει τίποτ' άλλο παρά ότι η χαρά που ακολουθεί, σ' άλλα επίπεδα, τις θλίψεις είναι πιο λαμπερή, επειδή η θλίψη σκάβει μέχρι τα ενδότερα βάθη την εσωτερικότητα του ανθρώπου, επιτρέποντας εν συνεχεία στο ευάρεστο συναίσθημα ν' αναδύεται πιο γνήσιο και πιο μετρημένο. Ως εκ τούτου, η συνείδηση δικαιολογημένως εκδηλώνει την έμφυτη ροπή της προς το αγαθό, το δίκαιο και το καλό και ορθώς πράττει να είναι έτοιμη για το κακό, καθώς επίσης και για όλες του τις εκφάνσεις. Ο πόνος και η θλίψη, έχει δίκιο ο Schopenhauer, συνιστούν ισχυρή πραγματικότητα, περισσότερο αισθητή στη συνείδηση απ' ό,τι η χαρά, και η οποία αφήνει τα ίχνη της βαθιά στην ανθρώπινη εσωτερικότητα.

Ο Πλάτων, στο δεύτερο βιβλίο της *Πολιτείας*, αφηγήθηκε διά στόματος του Γλαύκωνος τον μύθο του Γύγη, όπου ο βοσκός του βασιλιά διατρέχοντας την απόσταση από το φως στο σκοτάδι, δραπετεύει από την υπευθυνότητά του —καθιστάμενος αόρατος μέσω του δακτυλιδιού— και στρεφόμενος σ' έναν ματωμένο έρωτα, άσχετο προς εκείνον του Συμποσίου κέρδισε την επιτυχία: έγινε βασιλιάς εκ τύχης και διά φόνου. Όσο να πεθάνει και να εκμεταλλευθεί κάποιος άλλος τη μαγική ιδιότητα του λαμπερού οργάνου του σκότους. Στον δεύτερο μύθο, του σπηλαιού, στο έβδομο βιβλίο της *Πολιτείας*, η πορεία είναι αντίστροφη. Από του σκότους, ο φιλόσοφος ανάγεται στο φως του αγαθού, για ν' αναλάβει, εν συνεχεία, έχοντας επίγνωση της ευθύνης του, το έργο της διαφώτισης των αδαών δεσμοτών και της οδήγησής τους στην οδό της αλήθειας. Ο τελευταίος μύθος, του Ηρός του Αρμενίου,

17. Αριστ., *Πολιτ.*, Η4, 1333a 21-22.

18. *Ενν.*, ΙΙΙ, 2, 5, 20-24.

στο δέκατο βιβλίο της *Πολιτείας*, θέλει να υποδείξει ότι ο άνθρωπος κρατεί τη μοίρα του στα χέρια του με τη δυνατότητα της ελεύθερης επιλογής του, στην οποία υποκειται εξ ανάγκης.<sup>19</sup> Αν έχει εξαιρετική σημασία η παρατήρηση ότι ο μύθος του Ηρός αντιστρέφει την αλληγορία του σπηλαίου, είναι επειδή το καλύτερο πρότυπο της ζωής το επιλέγουν και το διδάσκουν, ως επί το πλείστον, άνθρωποι που προέρχονται από το βασίλειο των σκιών, προς εκείνους που ζουν κάτω από τη διαύγαση του ήλιου του νοητού και του αγαθού.<sup>20</sup> Το παράδοξο, πέρα του ότι διακρίνεται ένας νέος πλατωνισμός, είναι ότι το προσγειωμένο αυτό παράδειγμα ζωής προέκυψε από την ανταλλαγή εμπειριών μεταξύ των ψυχών που κατέρχονταν καθαρές από τον ουρανό κι εκείνων που ανέβαιναν από το καθαρτήριο του χάσματος της γης. Θα 'λεγε κάποιος ότι οι ψυχές που υποφέρουν, αν είναι σε θέση να κάνουν την καλύτερη επιλογή, είναι επειδή κρατούν από τη δική τους εμπειρία τη θεωρητική γνώση των κακών της ζωής ως προστατευτική ασπίδα, προκειμένου να προλαμβάνουν ή και να υπερβαίνουν πόνους, θλίψεις και πικρίες, και επειδή υιοθετούν την καθαρότητα και τη δικαιοπραγία των ουρανίων ψυχών ως θεμελιακό κριτήριο και τελικό σκοπό της νέας ζωής τους.<sup>21</sup> Σ' ένα άλλο επίπεδο, η αντίληψη αυτή ενισχύεται από το γεγονός ότι οι ληστές, οι τελώνες και οι πόρνες είναι οι πρώτοι, μετά τη μετάνοιά τους, που κρίνονται άξιοι της βασιλείας των ουρανών.

Η επιλογή του καλύτερου τρόπου ζωής επιτυγχάνεται κάτω από την επίδραση της ανά-μνησης του κόσμου των ιδεών και την προς αυτόν φορά της ψυχής, καθώς επίσης και με τη συμβολή του θείου δαίμονος, του ενύπαρκτου στην ψυχή του ανθρώπου θείου στοιχείου. Η αρμονική κίνηση των ουρανίων σωμάτων, με ρυθμιστική αρχή την Ανάγκη και τις τρεις Μοίρες-θυγατέρες της, υποβάλλει την υιοθέτηση ενός τρόπου ζωής εδραζομένου στην τάξη και την αρμονία, πράγμα που σημαίνει μιαν αντιστοιχία μεταξύ του μακροκόσμου και του μικροκόσμου. Πρόκειται για την καίρια στιγμή, όταν το φως και η νύκτα, κατά την παρμενίδεια διδασκαλία, μέσα στην ανθρώπινη ψυχή δημιουργούν, με την καλή τους ανάμειξη την αναγκαία συνθήκη για την ορθοτόμηση της πορείας του ανθρώπου προς την πραγμάτωση της

19. Πβ. B. Suzanne, «The Ring of Gyges», *Πολιτεία, Plato's Dialogues, Republic*, 1996.

20. Πβ. *αυτόθι*.

21. Πβ. Πλάτ., *Πολ.*, I 614e 1-615a 3.

εντελέχειάς του. Είναι η πιο επίσημη ώρα, όταν ο Γύγης περιφρονεί την πρόκληση του δακτυλιδιού και τα ελκυστικά αποτελέσματα των σκοτεινών επιθυμιών του, και όταν οι δεσμώτες του υπόγειου σπηλαίου απαλλάσσονται από τα δεσμά τους. Οι μύθοι δεν προσφέρονται για δουλική αναπαραγωγή, αλλά για δημιουργική ερμηνεία. Υπό τον όρον αυτόν, η επιλογή του καταλληλότερου τρόπου ζωής δεν γίνεται αργιστικά, αλλά είναι μια διαρκής διαδικασία που έχει τη δική της δυναμική. Ωστόσο, η σταθερή προσήλωση σε κάποιες αρχές και αξίες, μετά από τη διαμόρφωση των βασικών δομών του χαρακτήρα και της προσωπικότητας, δείχνει ότι, λίγο ή πολύ, πέρα από τα κοινά ήθη και τις συνήθειες, ο άνθρωπος αναζητεί κι εξευρίσκει τον τρόπο εκείνον της ζωής που είναι σύμφωνος με τις αξίες, τις πεποιθήσεις και τα οράματά του.

Οι νόμοι που κυβερνούν τον κόσμο δεν επιβάλλουν στη συνείδηση το τί εκάστοτε θα πράξει. Της υποβάλλουν, ωστόσο, την ανάγκη ύπαρξης μιας τάξης στις σκέψεις και στις πράξεις της, την οποία έχει κάθε δικαίωμα ν' ανασυντάσσει, προκειμένου να είναι διαρκώς ανταποκρίσιμη στα αιτήματα της εσωτερικότητός της, χωρίς να την καταργεί κατά τρόπον επικίνδυνο. Στη συνείδηση των αρχαίων Ελλήνων η κοσμική και η ηθική τάξη ομολογούσαν και ομονοούσαν. Μετά από τα μiasματικά εγκλήματα του οίκου των Πελοπιδών ο ήλιος ανέτειλε από τη δύση!...<sup>22</sup> Οι νόμοι της φύσεως δεν παρεμποδίζουν τη συνείδηση ν' αναλαμβάνει την ευθύνη των επιλογών της, μ' ελευθερία και εντιμότητα, χωρίς να κινείται με άρατο κι εγκληματικό τρόπο. Η εγκύμναση στους πόνους, το ποσοστό νύκτας που της αναλογεί χωρίς να χάνει τον εαυτό της, παρέχει στη συνείδηση τη δυνατότητα να μεταβαίνει από το φως στο σκότος κι αντιστρόφως, χωρίς να σκοτεινιάζουν τα μάτια της και χωρίς να τυφλώνεται.<sup>23</sup> Η πλατωνική αντίληψη είναι σαφής. Ο άνθρωπος είτε φέρει είτε όχι το δακτυλίδι του Γύγης, στις επιλογές και στα ενεργήματά του έχει ως κριτήριο και τελικό σκοπό την αξία της δικαιοσύνης σε μια διάρκεια χρόνου ατελεύτητη που καλύπτει το διάστημα όχι μόνον αυτής, αλλά και της άλλης ζωής. Η ελευθερία της ψυχής, που δοκιμάζεται από την τελική της στάση απέναντι στα πολλά παραδείγματα βίων, καταξιώνεται όταν γνωρίζει και

22. Του Αυτού, *Πολιτ.*, 268e 8-269a 5.

23. Του Αυτού, *Πολ.*, Z 518a 1-3.



ανα-γνωρίζει τον κρυμμένο εαυτό της.<sup>24</sup> Ο Πλάτων την παρομοιάζει με τον θαλάσσιο Γλαύκο, του οποίου η αληθινή μορφή κρύβεται από κοχύλια, φύκια και πέτρες.<sup>25</sup> Ωστόσο, διαθέτει την ικανότητα, συμφώνως προς τον μύθο του Ηρός, να πιεί από τον ποταμό της λήθης τόσο νερό όσο δεν θα την κάνει να ξεχνά τον εαυτό της, τις γνώσεις και τις εμπειρίες που είχε προσλάβει.<sup>26</sup>

Η ψυχή, αν είχε ως αφετηριακή αρχή στις ενέργειές της την αληθινή της φύση, αφαιρουμένων των προσθετικών στοιχείων, τα οποία προσλαμβάνει κατά την ενσώματη πορεία της, κι αν εστίαζε την προσοχή της στην καθαρότητα και τη φιλόσοφη στάση της, θα έκανε πολύ διαφορετική επιλογή. Ο Πλάτων, συνεπώς, όταν εισηγείται ως καλύτερη επιλογή έναν μικτό τρόπο ζωής που περιλαμβάνει τη θεωρητική, όπως επισημάνθηκε, γνώση του κακού, προσδίδει βαρύτητα στη ζωή του κόσμου της ετερότητας και στην περιπέτεια της ψυχής στην πολλότητα και την πολλαπλότητα του αισθητού κόσμου. Η εν λόγω επιλογή εγείρει κι ένα άλλο πρόβλημα: πώς η συνείδηση έχει θεωρητική γνώση του κακού, χωρίς να το πράττει; Η στάση αυτή δεν έχει το στοιχείο της εκμεταλλευτικότητας, με την έννοια ότι οι συνειδήσεις, σε μια τέτοια περίπτωση, λαμβάνουν υπ' όψιν τους τις συνέπειες των πρακτικών ενεργημάτων άλλων συνειδήσεων του παρόντος ή και του παρελθόντος; Συγκεκριμένως, αν μια συνείδηση δεν προσβλέψει στα αρνητικά βιώματα και στις επιπτώσεις των εγκληματικών και των πράξεων αδικίας εκ μέρους των άλλων συνειδήσεων, πώς θα διαμορφώσει μέσα της τη θεωρητική γνώση τού πόσο ανορθόδοξες, αντικανονικές και καταστρεπτικές είναι οι εν λόγω πράξεις, ώστε να μην τις επαναλάβει;

Η κατανόηση ορισμένων αντιλήψεων ενός μεγάλου διανοητή, όταν προπαντός αποτελούν ασυνέχεια στη συνέχεια της διδασκαλίας του, θερμαίνουν τον προβληματισμό και δεν επιτρέπουν, συνήθως, την εξαγωγή ενός ασφαλούς συμπεράσματος. Στην προκειμένη περίπτωση, κι αν ακόμη δοθεί έμφαση στην πρόθεση του κειμένου και όχι στην πρόθεση του συγγραφέως, το ερώτημα γιατί ο Πλάτων έδωσε προτεραιότητα στην εκγύμναση της ψυχής στους πόνους, τις λύπες και τα κα-

24. Πβ. S. Sayers, *Plato's Republic. An Introduction*, Edinburg Univ. Press, 1999, σ. 159.

25. Πλάτ., *Πολ.*, I 611c 7-d 5.

26. Kathryn A. Morgan, *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato*, Cambridge Univ. Press, 2000, σσ. 209-210.

κά δεν μπορεί ν' απαντηθεί κατά τρόπο τελεσιδικό και οριστικό. Μήπως είχε ο Πλάτων συνειδησιακή κρίση, από πολύ νωρίς, εν σχέσει προς το εξιδανικευμένο πρότυπο ζωής που είχε προτείνει με κέντρο τη θεωρία των ιδεών; Μήπως ήθελε, ασυνειδήτως, να το υπονομεύσει ταυτοχρόνως με την προβολή του; Ή μήπως ήθελε, στην πιο επίσημη στιγμή, να φωτίσει μ' έντονο τρόπο, το μεγαλείο του ανθρώπινου πεπρωμένου; Η τελευταία εκδοχή ενισχύεται όταν, λίγο πριν από τη διήγηση του μύθου του Ηρός του Αρμενίου, ο πλατωνικός Σωκράτης δίδασκε ότι σε κάθε πράγμα διακρίνεται το καλό και το κακό. Έτσι, τα μάτια έχουν την οφθαλμία, το σώμα τις νόσους, το σιτάρι την ερυσίβη, το ξύλο τη σήψη και το σίδηρο τη σκουριά. Το κακό και το νόσημα είναι ενύπαρκτα σ' όλα.<sup>27</sup> Αν η αρρώστια —κι όχι οι κακής ποιότητας τροφές— φθείρει το σώμα, η ψυχή, αν θεωρηθεί καθ' εαυτήν και όχι στην ένωσή της με το σώμα, είναι άφθαρτη και αθάνατη, αφού η αδικία, η ακολασία, η δειλία και η αμάθεια είναι μόνο προσθετικά στοιχεία στην ουσία της, τα οποία η ψυχή μπορεί, υπό ορισμένους όρους, ν' αποτινάξει, αποκαλύπτοντας την αληθινή της φύση.<sup>28</sup> Με βάση την τάξη αυτή των ιδεών, η θεωρητική γνώση του κακού, αλλά και η πρακτική του πείρα, την οποίαν δοκιμάζει ο άνθρωπος όταν, ενεργώντας κατ' άνθρωπον, λυγίζει μπροστά στους πειρασμούς της ζωής, δεν είναι τίποτ' άλλο παρά ένας άλλος τρόπος ισχυροποίησης των δεσμών της συνείδησης και του αγαθού. Πράγματι, ο φιλόσοφος αποκλείεται να είναι και φιλοψευδής.<sup>29</sup> Ο Πλάτων δεν θα υποστήριζε ποτέ την απάθεια που δίδασκαν οι Στωϊκοί και δεν θα υιοθετούσε ποτέ τη διδασκαλία τους ότι ο άνθρωπος ή θα ήταν το πρότυπο του σοφού-ευδαίμονος ή θα ήταν ο χειρίστος όλων, χωρίς να υπάρχουν ενδιαμεσότητες μεταξύ των δύο εν λόγω ακροτήτων.

Τα μέρη της ψυχής, το λογιστικό, το θυμοειδές και το επιθυμητικό δεν έχουν μόνο τις αντίστοιχες αρετές τους, τη σοφία, την ανδρεία και τη σωφροσύνη αλλά και τις αντίστοιχες κακίες τους, την αμάθεια, τη δειλία και την αμετρία. Συνεπώς, οι αρετές της ψυχής δεν είναι δεδομένες ή εξασφαλισμένες, αλλά προκύπτουν ως αποτέλεσμα μιας αιματηρής πάλης της ψυχής προς τις αρνητικές εκείνες δυνάμεις που απειλούν και υπονομεύουν την αληθινή φύση της. Το λογιστικό μέρος

27. Πλάτ., Πολ., I 608e 6-609a 4.

28. Αυτόθι, I 609b-612b 7.

29. Αυτόθι, ΣΤ', 485c 12-d 1.

της ψυχής έχει εκ φύσεως την τάση να θέτει ως σκοπό του την κατάκτηση της σοφίας, πράγμα που σημαίνει τελικώς την αναγωγή στον κόσμο των ιδεών. Ωστόσο, δεν συμβαίνει αυτό μ' όλες ανεξαιρέτως τις ψυχές, αφού, κάποιες, λησιμονώντας τον εαυτό τους και χάνοντας τα φτερά τους, όπως θα υποστήριζε παραστατικά ο πλατωνικός Φαῖδρος, πλανώνται στο πέλαγος της άγνοιας, μ' όλες τις επιπτώσεις αλλοτρίωσης που συνεπάγεται τούτο. Τα διανοήματα του Πλάτωνος εκφράζονται μέσω μιας μυθολόγησης σ' ό,τι αφορά στον τρόπο και, σ' ό,τι αφορά στον χρόνο, εκδηλώνονται σε μια στιγμή που οι ψυχές ετοιμάζονται, μετά την προγενέστερη, ν' αρχίσουν μια νέα ζωή. Η πλατωνική διδασκαλία τόσο για τον καλύτερο τρόπο ζωής όσο και γι' αυτούς που έχουν αυξημένες πιθανότητες να τον επιλέξουν, αιφνιδιάζει κυρίως εκείνους που συνήθισαν έναν εντελώς διαφορετικό τρόπο αντιμετώπισης των πραγμάτων εκ μέρους του Πλάτωνος. Η γυμνασία στους πόρους ερμηνεύτηκε, ανωτέρω, ως θεωρητική γνώση του κακού. Η ερμηνεία αυτή επιδέχεται ολοκλήρωση.

Ο πόνος, σωματικός και ψυχικός, περιλαμβάνεται στο πλάτος της έννοιας του κακού, πλην όμως είναι ανέφικτο ο άνθρωπος να μην τον δοκιμάσει πρακτικά. Νόσοι, λύπες, αλγήματα δεν αφήνουν απρόσβλητα σώμα και ψυχή, κάτω από οποιοσδήποτε συνθήκες. Η άσκηση στους πόρους δεν έχει μόνον την έννοια της αποδοχής τους με αξιοπρέπεια ή την ενίσχυση της αντοχής της ψυχής, αλλά είναι ένα αναγκαίο στάδιο, προκειμένου η ψυχή ν' αναχθεί σ' ένα άλλο, πιο οικείο προς τη φύση της, όπου την αναμένουν όχι πόνοι αλλά καθαρές ηδονές. Μεταξύ ηδονής και λύπης παρατηρείται μια μέση κατάσταση, όπου εξουδετερώνονται τα δύο ακραία συναισθήματα ή πάθη της ψυχής, υπέρ μιας μέσης κατάστασης που είναι η ησυχία της ψυχής. Όταν κάποιος λυπείται, επιζητεί την απαλλαγή από τη λύπη —όχι τη χαρά—, την ησυχία της ψυχής, η οποία εκλαμβάνεται ως χαρά, ενώ όταν κάποιος πάψει να χαιρείται, η ησυχία της ψυχής προκαλεί λύπη. Συνεπώς, η ησυχία της ψυχής, η μεταξύ ηδονής και λύπης, προκαλεί, αναλόγως των συνθηκών, ηδονή και λύπη, με δεδομένο ότι η άρνηση της λύπης δεν είναι ηδονή και η άρνηση της ηδονής δεν είναι λύπη. Ο Πλάτων διδάσκει ότι η γαλήνη της ψυχής, η μέση κατάσταση, δεν είναι ούτε χαρά ούτε λύπη: φαίνεται χαρά συγκρινόμενη προς τη λύπη και φαίνεται λύπη, παραβαλλόμενη προς τη χαρά, για να καταστεί εναργές ότι στο πεδίο της ετερότητας δεν υπάρχει αληθινή ηδονή, αλλά «γοητεία τις», μια μαγική αυταπάτη, επειδή ούτε η καθαρή ηδονή είναι το

επακόλουθο της λύπης ούτε η καθαρή λύπη το επακόλουθο της χαράς, αφού η καθαρή ηδονή συνιστά κατόρθωμα σ' ένα ανώτερο γνωσιολογικό και οντολογικό επίπεδο. Εκείνος που λυπείται, δοκιμάζει, πράγματι, λύπη. Στην ηδονή και τη χαρά, ωστόσο, παρατηρούνται πολλές παραφθορές της αληθινής ουσίας τους στα κατώτερα επίπεδα της πραγματικότητας. Πολλοί άνθρωποι, επειδή δεν είναι γνώστες των αληθινών ηδονών, ως αδαείς της αλήθειας δεν έχουν ορθή άποψη ως προς το τί είναι ηδονή, πόνος, λύπη και μέση κατάσταση. Ο Πλάτων, στο σημείο αυτό, μνημονεύει το παράδειγμα του φυσικού χώρου όπου υπάρχουν τα προσανατολιστικά σημεία που λέγονται κάτω, μέσον και άνω. Πολλοί, πορευόμενοι από το κάτω προς το άνω, φτάνοντας στο μέσον και αναμετρώντας το διάστημα που έχουν διανύσει, νομίζουν ότι έχουν φτάσει στο ανώτατο σημείο, κατά παρόμοιο τρόπο προς εκείνους που από της λύπης κινούμενοι σε μια μέση κατάσταση, στην ησυχία της ψυχής, έχουν τη βεβαιότητα ότι απολαμβάνουν την ηδονή, εκλαμβάνοντας την έλλειψη λύπης ως αληθινή ηδονή.<sup>30</sup>

Η εκγύμναση της ψυχής στους πόνους, τις λύπες και τα κακά δεν έχει την έννοια μόνον της απαλλαγής τους, επειδή τούτο δεν σημαίνει την κάρπωση της αληθινής ηδονής. Ωστόσο, το μέσο αυτό στάδιο είναι αναγκαίος όρος για τη δικαίωση της επιλογής ενός τρόπου ζωής που έχει ενύπαρκτη την πείρα του πόνου και των κακών. Αρκεί να διαθέτει κάποιος την προαίσθηση ν' αφήνει πίσω του τα μίχτα συναισθήματα ηδονής και λύπης, ενώ, παραλλήλως, να διαθέτει τη σοφία να γνωρίζει ότι το καλύτερο — η μετάβαση από του πόνου στη γαλήνη της ψυχής — συνεπάγεται το βέλτιστο και άριστο, το πιο οικείο στη φύση της ψυχής, που δεν είναι το είδωλο της Ελένης αλλά η Ελένη η ίδια, η αναγωγή στο όντως ον και η κάρπωση της αληθινής ηδονής.

Ποιος αποφασίζει το τελικό τίναγμα προς τα άνω; Ένα ανάβλεμμα, μια οραματική προοπτική, η προαίσθηση και η διαίσθηση ότι, πέρα από την ηδονή που είναι έτοιμη να πονέσει, υπάρχει μια άλλη πραγματικότητας όπου βασιλεύει η απήμων ζωή. Για να καταστεί επικτή η μετάβαση της ψυχής από της ετερότητας στην ταυτότητα, είναι αναγκαίο αυτή ν' ασκηθεί στις λύπες, τους πόνους και στην αναμιγμένη μ' αυτούς χαρά. Τότε η ψυχή, φιλόσοφη κι ερωτική, έμπειρη φρονήσεως, έχει όλες τις δυνατότητες ν' αναχθεί από του μικτού βίου της γης στην καθαρότητα του κόσμου των ιδεών.

30. *Αυτόθι*, © 583a-587a 1.



Νίκος Μαυρέλος

«ΨΗΛΑΦΗΤΗ ΕΙΚΩΝ» ΚΑΙ ΜΕΤΑΦΟΡΑ.  
Η ΡΗΤΟΡΙΚΗ ΤΟΥ ΡΟΪΔΗ ΚΑΙ Ο ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ

Α) *Ρητορική: η μεταφορά πέρα από το απλό ψιμίθιο*

**Ε**ΚΤΟΣ ΑΠΟ ΤΗ ΓΝΩΣΤΗ ροϊδική ειρωνεία, οι «ψηλαφητές εικόνες», οι μεταφορές και η χρήση τους συχνά σχολιάζονται στον θεωρητικό και εντοπίζονται στον δημιουργικό λόγο του Ροΐδη. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι, γενικότερα, η Ρητορική και ο συνδυασμός της με την Ποιητική για τη διαμόρφωση μιας θεωρίας του πεζού λόγου αποτελεί ένα από τα κεντρικά σημεία στα οποία εστιάζει το ενδιαφέρον του. Αυτό που έχει εντοπιστεί και σχολιαστεί συχνά από την κριτική είναι κυρίως η εμμονή του στην επιλογή του κατάλληλου ύφους.<sup>1</sup> Σε σχέση όμως με τις θεωρητικές του απόψεις, δεν έχει ακόμα εκδηλωθεί το απαραίτητο ενδιαφέρον ώστε να συσχετιστούν με την κλασική αριστοτελική *Ρητορική* και την *Ποιητική*, για να εντοπιστούν έτσι οι αρκετές ομοιότητες και οι διαφορές επί των προαναφερθέντων σημείων και να συγκριθούν κατόπιν με τις αντίστοιχες απόψεις περί ρητορικής θεωρίας στον 19ο αιώνα. Αν η αριστοτελική *Ρητορική* τροφοδοτεί τις

---

1. Βλ. ενδεικτικά Δημηρούλης Δ., «Εμμανουήλ Ροΐδης: Παίζοντας με τα είδη και τις μορφές»: Μ. Φάις (επιμ.), *Η Γραφή και ο Καθρέφτης. Λογοτεχνία και κριτική*, Πόλις, Αθήνα 2002, σσ. 85-109, του ίδιου «Το δίχτυ της γραφής και ο υμένας του ύφους»: Εμμ. Ροΐδης, *Αφηγηματικά κείμενα* (επιμ. Δ. Δημηρούλης), Ίδρυμα Κώστα και Ελένης Ουράνη, Αθήνα 1995, σσ. 7-61, Καψάλης Δ., «Ούτως ειπείν: ο τροπικός του Ροΐδη» (1985): Δ. Καψάλης, *Οι οφειλές της ανάγνωσης*, Νήσος, Αθήνα 2000, σσ. 17-41 και Π. Μουλλάς, «Η διαμάχη Π. Σούτσου-Κ. Ασώπιου (1853) και η ιστορική συγκυρία» (1974), «Η αθηναϊκή πανεπιστημιακή κριτική και ο Ροΐδης» (1981), «Για το ήθος και το ύφος του Ροΐδη. Τρία σημειώματα» (1984): Π. Μουλλάς, *Ρήξεις και συνέχειες. Μελέτες για τον 19ο αιώνα*, Σοκόλης, Αθήνα 1993, 263-278, 301-330 και 331-338 αντίστοιχα, κλπ.



συγκεκριμένες απόψεις, τότε η μεταφορά, με την ευρύτητα που της είχε δώσει ο Σταγειρίτης, εμπεριέχει για τον Ροΐδη όλα τα σχήματα και γίνεται το κλειδί για την αναπαράσταση, ενώ η Ρητορική καθίσταται, εν τέλει, ένα δημιουργικό θεωρητικό εργαλείο για τον πεζό λόγο.

Με βάση την παρουσίαση του Π. Ρικέρ<sup>2</sup> για τη μεταφορά από τον Αριστοτέλη ως τις μέρες μας, αλλά κυρίως τα ίδια τα κείμενα του αρχαίου φιλοσόφου, θα επιχειρηθεί η ανίχνευση των αναλογιών και των διαφορών, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι αγνοείται η επίδραση που δέχτηκε ο Ροΐδης από άλλες θεωρητικές απόψεις εγγύτερες χρονικά σε αυτόν, κάτι που θα απαιτούσε ξεχωριστή μελέτη.

Όπως παρατηρεί ο Ρικέρ, «η ρητορική του Αριστοτέλη καλύπτει τρία πεδία: μια θεωρία της επιχειρηματολογίας που αποτελεί τον κύριο άξονα και συνάμα προσφέρει το δεσμό της συνάρθρωσής της με την αποδεικτική λογική και με τη φιλοσοφία..., μία θεωρία του λεκτικού και μια θεωρία σύνθεσης του λόγου» (Ρικέρ 21-22). Προσθέτει μάλιστα ότι η θεωρία αυτή για το λόγο αποτελεί την «πιο εκρηκτική απόπειρα θεσμοποίησης της ρητορικής με βάση τη φιλοσοφία» (Ρικέρ 26). Αντίθετα από τον Αριστοτέλη, οι δυτικοί θεωρητικοί της ρητορικής, από τους Λατίνους ως και τον 19ο αιώνα, περιόριζαν σιγά-σιγά την έννοιά της «αρχικά στη θεωρία του λεκτικού και κατόπιν στη θεωρία των τρόπων», αφού η υπερταξινόμηση απέκλεισε την φιλοσοφική πλευρά της και την ευρύτητα που είχε στην αρχαία Ελλάδα (Ρικέρ 22). Προχωρώντας παραπέρα, ο Ρικέρ παρατηρεί ότι ο Αριστοτέλης, αντίθετα από τους απογόνους του, δεν περιόρισε τη ρητορική σε μια θεωρία του ύφους, ούτε και σε θεωρία σχημάτων που να αρκείται σε «ταξινομικές ασκήσεις» (Ρικέρ 98).

Ο Ροΐδης βασίζει τις απόψεις του για τον πεζό λόγο στη φιλοσοφία (κυρίως στην Ιστορία των Ιδεών) και τη λογοτεχνική θεωρία, όπως φαίνεται π.χ. από την παρατήρησή του για την αριστοτελική ρητορική και την αναβάθμιση που προσέφερε σε σχέση με εκείνη του Ισοκράτη ή των σοφιστών.<sup>3</sup> Γενικότερα, όμως, η βάση αυτή φαίνεται από τις συνεχείς αναφορές στον Πλάτωνα (και τους πλατωνιστές) ή

2. Paul Ricoeur, *Η ζωντανή μεταφορά*, μτφ. Κ. Παπαγιώργης, Κριτική, Αθήνα 1998. Στο εξής μόνο Ρικέρ και η σελίδα εντός παρενθέσεως.

3. Βλ. το άρθρο του «Αριστοτέλης»: Εμμ. Ροΐδη, *Άπαντα*, τ. Δ', εισ./επιμ. Α. Αγγέλου, Ερμής, Αθήνα 1978, 32. Στο εξής, για τις παραπομπές σε κείμενα του Ροΐδη, μόνο ο αριθμός τόμου (Α' - Ε') και ο αριθμός σελίδας.

τον Αριστοτέλη (και τους αριστοτελικούς), τις φιλοσοφικές αντιλήψεις των οποίων συνδέει αντίστοιχα με τα δίπολα Ιδέα - Ύλη, Μεταφυσική - Φυσική, Αντικειμενικό - Υποκειμενικό, Ανατολή - Δύση, Μεταφορά - Κυριολεξία. Παράλληλα, τα δίπολα Ανατολή - Δύση και Μεταφορά - Κυριολεξία μπλέκονται περτέρω στα «Στίγματα» (B 212) και αλλού.<sup>4</sup> Το ενδιαφέρον, ωστόσο, είναι ότι ταυτόχρονα, ενώ τοποθετεί τον Αριστοτέλη στην πλευρά της λογικής και μάλιστα ως αντίθετο του Πλάτωνα, ο Ροΐδης υιοθετεί έναν δρόμο όχι και τόσο κοντά στη δυτική κανονιστική και απόλυτα τετράγωνη ρητορική. Θα έλεγε κανείς ότι διαβάζει τον Αριστοτέλη χωρίς τον παραμορφωτικό φακό των κλασικιστών.

Χαρακτηριστικό σχόλιο για την εξέλιξη της ρητορικής στις μέρες του είναι ο όρος που χρησιμοποιεί ο Ροΐδης, ειδικά για την έννοια της μεταφοράς που εδώ μας αφορά, και δεν είναι άλλος από τη λέξη «ψιμύθιο», στο πλαίσιο μιας παρηκμασμένης, κατά την άποψη του Ρικέρ (95), ρητορικής. Κατά την εύγλωττη παρατήρηση του Ροΐδη στο κείμενο «Τα στίγματα» (B 207), το «ψιμύθιο», ως νεκρό σχήμα, είναι συχνά απαραίτητο στον πεζό λόγο που δεν έχει επιστημονικό ή πρωτότυπο θέμα, αλλά και σε συγγραφείς ή ρήτορες χωρίς μεγάλη δύναμη.<sup>5</sup> Σε αρκετά από τα κείμενά του παρομοιάζει τον «ψιμυθιωμένο» λόγο με γριά που, για να φανεί πιο νέα, χρειάζεται τη βοήθεια σχημάτων-ψιμυθίων, της μεταφοράς ή της ρητορικής εν γένει.<sup>6</sup> Φυσικά,

4. Ειδικά στα κείμενα που μπορούμε να τα εντάξουμε στην κατηγορία εκείνων που πραγματεύονται κάποιο θέμα από τη μεσαιωνική εποχή: «Οι βρυκόλακες του Μεσαιώνος», «Η εορτή του όνου κατά τον Μεσαιώνα», «Αι μάγισσαι του Μεσαιώνος» και το σχετικό με την ύστερη αρχαιότητα «Οι Ρωμαίοι δούλοι και ο Χριστιανισμός».

5. Μια πολύ πρώιμη ξεκάθαρη αναφορά στην κενή ρητορική (μίμηση ύφους άλλων) έχουμε στη «Μελέτη περί Σαιν-Ζούστ» (A 29 και 32-35). Ανάλογη παρατήρηση, αλλά με το φταίξιμο να αποδίδεται στο κοινό ή στην όρεξη να το κερδίσουν, έστω και με κακή λογοτεχνία, υπάρχει και στα κείμενα «Εδγάρδος Πόου» (B 233-4) και «Περί συγχρόνου εν Ελλάδι κριτικής» (B 248-249), ενώ για τα σχήματα ως νεκρό στολίδι ή λείψανο βλ. «Περί Συγχρόνου εν Ελλάδι Ποιήσεως» (B 310-311) και στο «Αριστοτέλης Βαλαωρίτης» (B 414-418) για το «βαλσάμωμα». Εξίσου νεκρό θεωρεί το έργο που δεν έχει δύναμη όπως το κλασικιστικό θέατρο στη Γαλλία (B 239).

6. Βλ. ενδεικτικά την αναφορά στη χρήση των ψιμυθίων ως μεθόδου προσέγγισης του κοινού όταν δεν υπάρχει Κάλλος (A 72), ή για τις Εκκλησίες ή τις θρησκείες που παρακαμάζουν (A 142-143) και, αντίθετα, για την αλήθεια και την

μια τέτοια μετατροπή των σχημάτων της ρητορικής σε κάτι νεκρό ή άνευ ουσίας δεν βρίσκει σύμφωνο τον Ροΐδη. Χαρακτηριστική είναι η αποστροφή του αφηγητή της *Πάπισσας* προς τον αναγνώστη για να δικαιολογήσει δήθεν την απόκλισή του από την *Ποιητική* του Οράτιου και των κλασικιστών, την οποία ειρωνικά χαρακτηρίζει «κλασική αταξία», με αφορμή την τεχνική *in medias res* για την αρχή μυθιστορημάτων (A 114).

Αντίθετα, εκείνο που, κατά τον Ροΐδη, μπορεί περισσότερο να δώσει δύναμη σε ένα λόγο και, επί της ουσίας, να εκπληρώσει κάποιο σκοπό είναι «η αστικότητα»,<sup>7</sup> το «αττικόν άλας» (A 326) (και αλλού «κωμικόν»: A 106), η ειρωνεία και το ειρωνικό ύφος, στα οποία ο Ροΐδης αρέσκεται. Εξάλλου, η σάτιρα την οποία εκθειάζει (ειδικά στις «Επιστολές Αγρινιώτου») μπορεί να παραβληθεί με την έννοια της κωμωδίας στον Αριστοτέλη, αφού, όπως παρατηρεί το προσωπίο Σουρλής στη Β' «Επιστολή Αγρινιώτου», ο αρχαίος φιλόσοφος τη θεωρεί «αναγκαίο κακό» (A 325). Εξάλλου, το ειρωνικό αυτό ύφος ταιριάζει περισσότερο στον πεζό λόγο, όπως αφήνει να εννοηθεί για την μετά την Αναγέννηση εποχή (A 327-332) και το υιοθετεί στον ίδιο του το λόγο. Αν η ειρωνεία και η σάτιρα ενέχουν μια υπερβολή για τον Ροΐδη (υπό την έννοια της διόγκωσης του κακού για να το χτυπήσει έτσι), τότε υπάρχει άλλη μια αναλογία με την αριστοτελική μεταφορά, την οποία ο Σταγειρίτης χαρακτηρίζει «ευδοκμούσα υπερβολή» (*Ρητορική* 1413a 21-22). Είναι π.χ. πραγματικά αξιοπρόσεκτη η σύνδεση που επιχειρεί ο Ροΐδης του «κωμικού άλατος» και της σάτιρας με τη μεταφορά και την κυριολεξία στο σημείο της «Εισαγωγής» στην *Πάπισσα Ιωάννα*, όπου αναφέρει τις μεσαιωνικές πηγές και παρατηρεί για μία πηγή ότι θα τη δώσει στα Ιταλικά ως «λίαν κυριολεκτική» (A 105) και, αμέσως μετά, για μία άλλη ότι μέσω του «κωμικού άλατος» τα κείμενα «αινίττονται» (A 106-7), όπως «αινίττεται» και η μεταφορά για τον Αριστοτέλη.<sup>8</sup>

ειρωνεία που δε χρειάζονται στολίδια, κατ' αντίστιξη με το φέμα και την κενή σοβαροφάνεια που τα χρειάζονται σα γριές (A 348).

7. Πρβλ. το «αστείον» [= ευφυΐα] του Αριστοτέλη (*Ρητορική* 1412a 19-20). Η ευφυΐα συνδέεται άμεσα με την ειρωνεία και τη σάτιρα από το Ροΐδη, δεδομένου ότι θεωρεί πως μόνο κάποιο διαυγές μυαλό μπορεί να καταλάβει τη λεπτότητά τους. Για την έννοια της ευφυολογίας βλ. την αρχή του «Περὶ συγχρόνου εν Ελλάδι κριτικής» (B 246-250).

8. Για το «άλας της υπερβολής» και το αίνιγμα βλ. επίσης Ρικέρ 59. Ο

Κατά τον Ρικέρ, η χρησιμότητα της φιλοσοφίας εντός της αριστοτελικής *Ρητορικής* αποτελεί τη βάση πάνω στην οποία θα διατυπωθεί μια «θεωρία του αληθοφανούς», η οποία θα προστατέψει τη ρητορική «από τις ίδιες της τις καταχρήσεις, αποσυνδέοντάς τη από τη σοφιστική» (Ρικέρ 27). Ο διαχωρισμός της αριστοτελικής ρητορικής από τη σοφιστική με ενσυνείδητο τρόπο είναι ένα από τα βασικά σημεία του άρθρου του Ροΐδη για τον φιλόσοφο, ο οποίος τονίζει ακριβώς αυτό, δηλαδή ότι ο Σταγειρίτης αναμόρφωσε τη ρητορική μετά τον «σοφιστή» Ισοκράτη και την «πολλάκις παιδαριώδη κενολογία» του (Δ 32). Η ανάδειξη του φιλοσοφικού υποβάθρου κατορθώνεται στην πράξη και από τη δυναμικότητα των μεταφορών που χρησιμοποιεί ο Ροΐδης για τη διατύπωση των ιδίων του των θεωρητικών απόψεων, όπως π.χ. στα δύο βασικά κείμενα της διαμάχης του με το Βλάχο.

Παράλληλα, πρέπει να λάβουμε εδώ υπόψη ότι η μεταφορά αποτελεί σημείο συνάντησης της *Ρητορικής* με την *Ποιητική* του Αριστοτέλη, αφού ο ορισμός είναι κοινός και για τις δύο (πρβλ. Ρικέρ 28), χωρίς αυτό να σημαίνει ότι η μεταφορά στον ποιητικό και τον πεζό λόγο επιτελεί την ίδια ακριβώς λειτουργία. Είναι χαρακτηριστικό ότι ένα κείμενο μπορεί να ονομαστεί ποίημα, αλλά, αν δεν έχει τα ποιητικά στοιχεία που να το ξεχωρίζουν από τον πεζό λόγο, δύσκολα θα πείσει για την ποιητική του αξία, ακόμα κι αν έχει μέτρο.<sup>9</sup> Για τον Ροΐδη ο λόγος χωρίζεται όχι μόνο σε πεζό ή έμμετρο, αλλά και σε σοβαρό - επιστημονικό ή κριτικό λόγο για τη διάνοια,<sup>10</sup> ποιητικό [= λυ-

---

Ροΐδης, βέβαια, διευκρινίζει πως την υπερβολή τη δέχεται μόνο συνδυασμένη με τη χρήση της διάνοιας και τη σφριγηλή δομή ενός λόγου που κάνει την υπερβολή να μη φαίνεται εύκολα (όπως π.χ. στον Ροε [B 233-234]) και όχι όταν γίνεται κατάχρηση σχημάτων με πομπώδες ή χαοτικό αποτέλεσμα, όπως στην περίπτωση του Βαλαωρίτη (B 311 και 414).

9. Η παρατήρησή του: «αν από των ανωτέρω στίχων αφαιρεθεί το μέτρον, έχομεν τέλειον κύριον άρθρον πρωινής εφημερίδος» (B 303), είναι πολλαπλά σημαντική, αφού αποσυνδέει την ποιητικότητα από τη χρήση του μέτρου και την καθιστά ευρύτερη υπόθεση. Η θεωρητική αυτή παρατήρηση εφαρμόζεται στην πράξη με πολλούς τρόπους στην *Πάπισσα*, όπως όταν μεταβαίνει από κάτι ποιητικό σε κάτι πεζό και αντίστροφα, κάτι που παραλληλίζει με τις απότομες μεταβάσεις από το υψηλό στο χαμηλό, από το θερμό στο ψυχρό, ή από το ιδεώδες στο υλικό με σκοπό πάντα να ειρωνευτεί κάποιον ή κάτι (π.χ. B 84).

10. Ο Ροΐδης ονομάζει τους συγγραφείς (λόγω επιχειρηματολογίας), αλλά και το κοινό (λόγω πρόσληψης) του επιστημονικού λόγου, «ειδικούς επιστήμονες» (B 206-7 και 234), ενώ ο Αριστοτέλης «σοφούς» (*Τοπικά* 104a 10). Για τις άλλες

ρικό] λόγο που απευθύνεται στην καρδιά (B 234), δεινή ρητορεία με αληθοφανές ντύμα για εξαπάτηση όλου του κοινού (B 234) και απλή ρητορεία χωρίς δύναμη (απλοί «αγορητές»: A 29-30 και B 207). Σε ξεχωριστή κατηγορία από την άποψη της ρητορικής σκευής φαίνεται να κατατάσσει ο Ροΐδης τη γλώσσα της μεταφυσικής — είτε στην επίσημη εκκλησιαστική της μορφή,<sup>11</sup> είτε της μαγείας και του παγανισμού—, αν και στην ουσία δεν διακρίνει τις προτάσεις ή τις θεωρίες της από εκείνη της επιστήμης. Η σημαντικότητα αυτής της παρατήρησης του Ροΐδη, την οποία συχνά συναντάμε, είναι μεγάλη, αφού η ρητορική καθίσταται θέμα ουσίας και το ύφος προσδιορίζεται ανάλογα με το υποκείμενο εκφοράς (τις προθέσεις του), το κοινό στο οποίο απευθύνεται και το είδος του λόγου, δηλαδή το όλο επικοινωνιακό πλαίσιο. Με άλλα λόγια, όπως το υλικό ή θέμα δεν είναι πιο καθοριστικό από τη μορφή, ούτε η μορφή αξίζει άνευ αξιόλογου υλικού, έτσι και η Ρητορική χωρίς το βάθος της Φιλοσοφίας ή των αναγνώσεων του συγγραφέα δεν έχει καμία αξία, ενώ οι αναγνώσεις και το βάθος δεν μπορούν να περάσουν στο κοινό χωρίς ρητορική σκευή. Από αυτή την άπο-

δύο κατηγορίες του Ροΐδη, μπορούμε να βρούμε τα ανάλογά τους στο ίδιο χωρίο των *Τοπικών*: «τοις πλείστοις» και «τοις πάσι». Η διάκριση της επιστημονικής ρητορικής από τη σοφιστική γίνεται γιατί ο Ροΐδης θεωρεί τη δεύτερη κατώτερη, είτε λόγω έλλειψης υποβάθρου και τεχνικής (κακή ρητορική) είτε για κάποιο σκοπό (πολιτικό ή άλλο) (π.χ. A 218). Παράλληλα όμως, η ευρεία κατηγορία των «κοινών ιχθύων» (B 234), δηλαδή το «τοις πάσι», αποτελεί για τον Ροΐδη τη μεγαλύτερη πρόκληση, αφού πρέπει να υπάρχουν κείμενα και για το ευρύτερο κοινό, το οποίο θεωρεί αδαές αν και το προτιμά από τους ημιμαθείς (τη μεσαία κατηγορία). Στο σημείο αυτό η διαφορά του από τις κατηγορίες του Αριστοτέλη είναι σχετικά μεγάλη, ενώ η ομοιότητά του με τις απόψεις του Ροε εκπληκτική, ειδικά όταν συγκρίνει το κοινό της Ελλάδας με εκείνο της Αμερικής στο κείμενο «Εδγάρδος Πόου» (B 233-234). Ο Αριστοτέλης δεν αξιολογεί το κοινό, αλλά καταρτίζει τις ομάδες μόνο ανάλογα με τις «δόξες», δηλαδή ανάλογα με το αν το θέμα ή το κείμενο γίνονται ή όχι πιστευτά, ενώ ο Ροΐδης φαίνεται να υποτιμά όσους πιστεύουν τα μη αληθή και εξαπατούνται.

11. Η αλληγορική γλώσσα της Εκκλησίας και της μαγείας αντιπαρατίθεται με την επιστημονική (B 21), αλλά παρουσιάζονται και ως δίπολο μεταφορική vs. κυριολεκτική (B 212). Ωστόσο, τείνοντας να ταυτίσει τα μέρη του πρώτου δίπολου στην ουσία τους (και όχι στους τύπους), εμμέσως προβάλλει και την ταύτιση μεταφοράς και κυριολεξίας επί της ουσίας, την ταυτότητα (ουσία/είναι) μέσω της διαφοράς (τύπος/φαίνεσθαι) (π.χ. A 389, όπου παρατηρεί με δόση ειρωνικά αμφισήμης υπερβολής ότι οι συνταγές των γιατρών της εποχής του δε διαφέρουν καθόλου από εκείνες των μαγισσών και ότι η επιστήμη προόδευσε χάρη σε αυτές).

ψη, το ρητορικό σχήμα και κυρίως εκείνο της μεταφοράς μετατρέπεται σε εργαλείο προβολής μιας κοσμοθεωρίας. Παρόλο που θεωρεί ότι γενικά η ποιητική μεταφορά δεν ταιριάζει στον επιστημονικό ή τον φιλοσοφικό λόγο, η παντελής της απουσία από τον Πλάτωνα (Δ 40) ή τους Νεοπλατωνικούς (Γ 389) δεν τον βρίσκει σύμφωνο και φαίνεται να υποστηρίζει αυτό που πιστεύει ότι κάνει ο Αριστοτέλης, δηλαδή τη χρήση του εν λόγω σχήματος για να πατάει στην πραγματικότητα και να μη μιλά εντελώς αφηρημένα (Δ 40-41).

## B) Ρητορική και Φιλοσοφία

Η διαφορά στην αντιμετώπιση της ρητορικής από τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη έγκειται στο ότι ο πρώτος θεωρεί πως ανήκει στο ψεύδος, ενώ ο δεύτερος, επιστρατεύοντας τη λογική και τη φιλοσοφία, βάζει την τροχοπέδη του αληθοφανούς και του πειστικού (πιθανόν) για να προστατέψει τον ακροατή από το σόφισμα (Ρικέρ 25-26). Εντούτοις, παρόλο που ο Πλάτωνας θεωρεί επικίνδυνη τη ρητορική και την καταδικάζει στο *Φαίδρο* και στο *Γοργία*, εστιάζοντας κυρίως στην αρνητική επίδραση της σοφιστικής, παρατηρεί ότι η αληθινή ρητορική είναι η διαλεκτική, δηλαδή η φιλοσοφία, ανασηματοδοτώντας τον όρο απλά, χωρίς να αρνείται τη ρητορική.

Κατά της σοφιστικής θα στραφεί και ο Αριστοτέλης, αλλά υπέρ της ρητορικής με βάση τη Φιλοσοφία (Ρικέρ 27), όπως ειπώθηκε ήδη. Ο Ροΐδης με ιδιαίτερη έμφαση τονίζει ότι πρόκειται περί παρεξήγησης η διαδεδομένη άποψη ότι ο δεύτερος ήταν επιθετικός έναντι του πρώτου και δεν είναι παρά ένας μύθος που δημιουργήθηκε από τους βιογράφους του Αριστοτέλη (Δ 31-32). Η παρατήρηση αποκτά μεγαλύτερη αξία αν προσέξουμε ότι θεωρεί πως η αριστοτελική ρητορική έχει εξίσου βαθιές φιλοσοφικές ρίζες όσο η διαλεκτική του Πλάτωνα.

Η στάση του Ροΐδη θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως ενδιάμεση, αφού για τον επιστημονικό λόγο φαινομενικά θεωρεί ότι πρέπει να λέγεται η αλήθεια και μάλιστα χωρίς περιφράσεις και ψιμύθια,<sup>12</sup> δείχνοντας να προτιμά τον Πλάτωνα,<sup>13</sup> αν και αυτό δεν ξεκαθαρίζεται αλλού. Για τον ποιητικό λόγο επιμένει ότι συχνά είναι αχαλίνωτος, αλλά δεν

12. Ο.π. υποσημ. 6.

13. Κυρίως στο λήμμα του λεξικού Μπαρτ-Χίρστ για τον Αριστοτέλη φαίνεται να θεωρεί ανώτερο τον Πλάτωνα (Δ 48), ενώ αλλού φαίνεται να θεωρεί ακραία μια πλατωνική θεώρηση του κόσμου ως αφηρημένη.

πρέπει να γίνεται αυτό, ενώ για τον καλό πεζό - λογοτεχνικό βρίσκει μια ενδιαμέση θέση. Τέλος, διατυπώνει την άποψη ότι καθαρά αρνητική εξαπάτηση έχουμε όταν ο λέγων ή γράφων εκμεταλλεύεται τα σοφίσματα και πουλάει στο κοινό. Στην ουσία, όμως, τα κείμενα του ίδιου (είτε σοβαρά είτε καθαρά παιγνιώδη) είναι ένας συνδυασμός της καθαρά σοβαρής ρητορικής σκευής με την καθαρά «ποιητική» (δηλαδή έντονα μεταφορική κατά την παρατήρησή του).

Τελικά, θα έλεγε κανείς ότι υιοθετεί κάποιες θέσεις του Αριστοτέλη, όπως για τη μεταφορά (και/ή την «εικόνα»), αν και παράλληλα η ειρωνεία που κατά κόρον χρησιμοποιεί, με το δίσημό της χαρακτήρα, είναι χαρακτηριστικό που θυμίζει περισσότερο το φάρμακον του Πλάτωνα, δεδομένου ότι ο Ροΐδης προσπαθεί να εντοπίσει κάποιο σημείο τομής, δηλαδή τον εξίσου δίσημο χαρακτήρα της μεταφοράς (μεταφορά - κυριολεξία). Το σημαντικό στοιχείο που βοηθάει είναι η ειρωνεία, η δισημία ή πολυσημία της οποίας αποτελεί ένα σημαντικό στοιχείο στο λόγο του Ροΐδη, ενώ συχνά μια ροΐδική μεταφορά κρύβει την ειρωνεία, ή μια ειρωνική φράση δίνεται με μεταφορικό τρόπο.

Άλλος ένας λόγος που εμμέσως φαίνεται να παραπέμπει στον Πλάτωνα είναι, εν τέλει, η προβολή του διδακτικού χαρακτήρα της ειρωνείας ως μίσους για το κακό και το ψευδές, με κοινωνική διάσταση (το όφελος για την πολιτεία<sup>14</sup>), αν και το κακό ή το ψευδές υποδεικνύονται με ειρωνικό τόνο, με (αριστοτελικά) εφόδια τις μεταφορές και τη μεγάλη ποικιλία σχημάτων (με πλατωνικό, νεοπλατωνικό, καντιανό ή εγελειανό υπόβαθρο),<sup>15</sup> αλλά και με τον παιγνιώδη αυτοανα-

14. Αυτό φαίνεται και από τη στάση του κατά τη διαμάχη με τον Βλάχο, όταν υποστηρίζει ότι ο ποιητής πρέπει να εικονίζει τα ιδανικά της εποχής του και όχι εκείνα μιας άλλης (B 311 για Βαλαωρίτη). Η διαμόρφωση ενός επαρκούς κοινού, μέσω της παιδείας που μπορεί να προσφέρει η λογοτεχνία ή γενικότερα ο λόγος, αφορά στο όφελος όχι μόνο για την πολιτεία (όπως στον Πλάτωνα), αλλά για το έθνος ως ευρύτερη έννοια (βλ. π.χ. τις απόψεις για τον εθνικό ποιητή με αφορμή τις κωμωδίες του Βλάχου). Για το άτομο συγκεκριμένα (ηθική και ψυχολογική αξία) βλ. παρακάτω. Τα χαρακτηριστικά της αριστοτελικής μεταφοράς (σαφήνεια, θερμότητα και ευπρέπεια) είναι απαραίτητα για τη διδακτική αξία - εύκολη και γρήγορη μάθηση (βλ. σχετικά Ρικέρ 73). Ο Ροΐδης συμφωνεί με αυτό, αν και συχνά παρατηρεί ότι δεν είναι βασικός στόχος η διδασχά (αρκετά διδακτικά βιβλία υπάρχουν στην Ελλάδα παρατηρεί στην αρχή της εισαγωγής της μετάφρασης του Οδοιπορικού [A 23]), αλλά χρειάζονται καλά λογοτεχνικά έργα και δεν πρέπει να έχουν άλλο στόχο από την καλλιτεχνική αξία.

15. Στο «Περί συγχρόνου ελληνικής ποιήσεως» αναφέρει για την έννοια του



φορικό χαρακτήρα της θεωρίας του πεζού λόγου (ειρωνεία για την ίδια τη γραφή).

Η χρυσή τομή, την οποία ο Ροΐδης ανακαλύπτει στον Αριστοτέλη (*Ρητορική* 1379b 30-31) για το συγκεκριμένο θέμα, είναι το ότι η ειρωνεία αποτελεί έναν πρώτης τάξεως τρόπο αφύπνισης του κοινού και δημιουργίας έντονων αισθημάτων, παράλληλα με τον εντοπισμό των λαθών, τον οποίο και θεωρεί καθοριστικό χαρακτηριστικό της ειρωνείας. Παράλληλα, φαίνεται να αντιπαραθέτει την παραδοξολογία ή την υπερβολή, που προκύπτουν από την ειρωνεία, με την «σπουδή», δηλαδή με τον σοβαρό επιστημονικό ή τον επικοινωνιακό λόγο («παραδοξολογών» vs. «σπουδάζων»: Β 251), κατά τρόπο ανάλογο με εκείνον του Αριστοτέλη στο προαναφερθέν χωρίο («ειρωνευομένοις» - «σπουδάζοντας»). Αυτό που εφαρμόζει και υπαινίσσεται ο Ροΐδης, αλλά δηλώνει ο Αριστοτέλης, είναι η περιφρονητική στάση που δηλώνει η υιοθέτηση της ειρωνείας («καταφρονητικόν γαρ η ειρωνεία»: *Ρητορική* 1379b 30-31).

Η φιλοσοφική βάση στη χρήση της ειρωνείας, εκτός από την πλατωνίζουσα χροιά, εστιάζεται και στην υιοθέτηση της αριστοτελικής άποψης για την μνεία της ποιητικότητας και της παραδοξολογίας ως χαρακτηριστικών δειγμάτων έμπνευσης και συναισθηματισμού. Βέβαια, το παράδειγμα που χρησιμοποιεί ο Αριστοτέλης είναι η πλατωνική ειρωνεία στον *Φαίδρο*. Στην ειρωνεία, παρατηρεί ο Σταγειρίτης, λανθάνει πάντα κάτι — με τον ίδιο τρόπο που και η μεταφορά «αινίττεται» — και, έτσι, γίνεται πιο ενδιαφέρον το πράγμα («ούτω γάρ κλέπτεται ο ακροατής»), αφού «τα δε ονόματα τα διπλά και [τα] επίθετα πλείω και τα ξένα μάλιστα αρμόττει λέγοντι παθητικώς» (*Ρητορική* 1408b 11-12). Οι δύο τρόποι που εντοπίζει ο Αριστοτέλης για να τραβάει κάποιος το κοινό είναι «ή δη ούτως [= δια ποιήσεως] δει, ή μετ' ειρωνείας, ώσπερ Γοργίας εποίει και τα εν τω *Φαίδρω*» (*Ρητορική* 1408b 19-20). Κάτι αντίστοιχο πιστεύει και ο Ροΐδης, αν και προτιμά το δεύτερο, όπως π.χ. κάνει και ο αφηγητής του στην *Πάπισσα Ιωάννα*, που αποφεύγει την άνοδο στον Πήγασο [= να γράψει ποίηση] και απλά χρησιμοποιεί την ειρωνεία (Α 246).

Το γεγονός ότι ο Ροΐδης αναζητά τα σημεία προσέγγισης των δύο, κατά τη γνώμη του, βασικότερων πόλων της ανθρώπινης σκέψης

---

ιδανικού και του ωραίου ως βάση της κριτικής του Αριστοτέλη («κάλλος εν μέγθει και τάξει»), του Πλωτίνου («μετοχή είδους»), του Hegel, αλλά και του Πλάτωνα και του Καντ (Β 296-7).

(αριστοτελικό και πλατωνικό) δηλώνεται και από το δεδομένο ότι επικαλείται εμμέσως ακριβώς αυτό το χωρίο του Αριστοτέλη, κατά τη διαμάχη με τον Βλάχο, για το θέμα της έμπνευσης, όταν παρατηρεί πως το παράδειγμα του Φαίδρου χρησιμοποιείται για να δείξει ότι ο Πλάτωνας 'παίζει' όταν μιλάει για ένθεον ποιητή (B 253. Πρβλ. και *Ρητορική* 1408b 19). Τη φιλοσοφική ειρωνεία, σε ύφος όπως του Φαίδρου, θα μπορούσαμε να επισημάνουμε στην αρχή της Δ' «Επιστολής Αγρινιώτου», όπου το προσωπείο του Ροΐδη, ο Δ. Σουρλής, παρατηρεί ότι ή πρέπει να εξορίσουμε «την Σάτυραν εκ της κοινωνίας ως ο Πλάτων τους ποιητάς, ή να την παραδεχθώμεν με τα ελαττώματά της» (A 344), εννοώντας το γεγονός ότι και ο Αριστοτέλης αποδέχτηκε τις κωμωδίες και τη βωμολοχία. Η ειρωνεία, δηλαδή, αποτελεί άλλο ένα κοινό εργαλείο μεταξύ *Ρητορικής* και *Ποιητικής*, το οποίο εκμεταλλεύεται ο Ροΐδης και για έναν επιπλέον λόγο: το ότι ο Αριστοτέλης θεωρεί την ειρωνεία πιο αξιοπρεπή από τη βωμολοχία (*Ρητορική* 1419b2-9), την οποία όμως ο Σταγειρίτης «αναγκάζεται να παραδεχθεί ως αναγκαίον κακόν», όπως τονίζει και ο Ροΐδης (A 325). Ας μην ξεχνάμε ότι στο τέλος της *Ρητορικής* (1419b 32 - 1420a 8) η ειρωνεία συγκαταλέγεται ανάμεσα στους ενδεδειγμένους τρόπους να αρχίζουμε έναν λόγο. Ο Αριστοτέλης, ωστόσο, προσπαθεί να προβάλει ό,τι απέριπτε ο Πλάτωνας στην *Πολιτεία*, δηλαδή τη χρησιμότητα της λογοτεχνίας και τον παιδευτικό της χαρακτήρα, τόσο από ηθικής όσο και από ψυχολογικής άποψης, ακόμα και όταν βασικός σκοπός είναι ο γέλωτ<sup>16</sup> και η βωμολοχία (*Ρητορική* 1419b 2-9). Η έννοια του «γέλωτα» και του «γελοίου», βασική για τον Ροΐδη, είναι σημαντική και για τον Αριστοτέλη, ο οποίος εκτός από την *Ποιητική*,<sup>17</sup> θεωρεί ότι αποτελεί απαραίτητο εργαλείο για να κάνει τον λόγο πιο «ηδύ» στο κοινό (*Ρητορική* 1371b 33 - 1372a 2).

Από τα παραπάνω, αλλά και από τα σχετικά με τη μεταφορά, που ακολουθούν, καθίσταται εμφανές ότι ο Ροΐδης ασχολείται σε βάθος με τον Αριστοτέλη (όπως και με τον Πλάτωνα) ακόμα και στις λε-

16. Το ηθικό ρόλο του γέλωτα και της σάτιρας τονίζει ο Ροΐδης συχνά στις «Επιστολές Αγρινιώτου», ως εχθρούς του κακού.

17. Βλ. τα χαμένα αποσπάσματα της *Ποιητικής*, τα οποία αναφέρονται σε άλλα έργα (Αριστοτέλους, *Περί Ποιητικής*, μτφ. Σ. Μενάρδος και εισ./επιμ./σημ. Ι. Συκουτρή, *Εστία*, Αθήνα, χ.χ [ανατ. έκδ. 1936], 265) Στο εξής η συντομογραφία Αριστοτέλους, *Περί Ποιητικής* και ο αριθμός σελίδας.

πτομέρειες, για να διατυπώσει τη θεωρία του για τον λόγο (πεζό ή ποιητικό, λογοτεχνικό και μη). Η φιλοσοφία τους, ωστόσο, δεν περνά μόνο διηθισμένη μέσω του Hegel, του Taine ή άλλων νεώτερων φιλοσόφων (όπως σωστά εντοπίζει η κριτική), αλλά και με άμεσο τρόπο, αν κρίνουμε και το γενικό πλαίσιο της ροϊδικής θεωρίας, αλλά και τις λεπτομέρειές του.

### Γ) Ο ορισμός της μεταφοράς και η έννοια της «επιφοράς»

Όπως και η έννοια της ειρωνείας ή του γελοίου, ο ορισμός της μεταφοράς είναι επίσης κοινός στα δύο αριστοτελικά κείμενα. Υπάρχει στην *Ποιητική* (1457b 6-9), ενώ η υιοθέτησή του στη *Ρητορική*<sup>18</sup> εντάσσει και στον πεζό (μη λογοτεχνικό λόγο) μία επιπρόσθετη έννοια, εκείνη της «εικόνος» [=παρομοίωσης]. Η ανωτερότητα της μεταφοράς σε σχέση με την «εικόνα», ωστόσο, αποσαφηνίζεται από τον Αριστοτέλη, παρόλο που στους μεταγενέστερους οι όροι θα αντιστραφούν και η μεταφορά θα υποταχθεί στην παρομοίωση (Ρικέρ 330). Είναι αναγκαίο, στο σημείο αυτό, να διευκρινιστεί το σκεπτικό του συσχέτισμού της αριστοτελικής «εικόνος» [= παρομοίωσης] με τη ροϊδική «ψηλαφητή εικόνα». Η πρώτη έχει την εικονικότητα που θα την κατέτασσε αρκετά κοντά σε εκείνο που σήμερα θα ονομάζαμε εικόνα<sup>19</sup> και όχι στην ισοπεδωμένη παρομοίωση, ενώ η δεύτερη πολύ συχνά αφορά σε σχήματα όπως η μεταφορά, η παρομοίωση και η εικόνα, δηλαδή είναι πολύ πιο γενική (ίσως τόσο όσο και η έννοια της μεταφοράς ή, μάλλον, του «μεταφέρειν» στον Αριστοτέλη).

Ακριβώς αυτά τα κοινά στοιχεία των βασικών εννοιών της «ψηλαφητής εικόνας» και της μεταφοράς στο έργο του Ροΐδη με τις έννοιες της μεταφοράς και της «εικόνος» στον Αριστοτέλη, μπορούν να προσφέρουν μια νέου είδους ανάγνωση της ροϊδικής ρητορικής εν γένει υπό το φως της αριστοτελικής θεωρίας.<sup>20</sup> Έτσι, για τον Ροΐδη η ανα-

18. Για το θέμα της χρονολόγησης των δύο πραγματειών του Αριστοτέλη βλ. Ρικέρ 30.

19. Ο Ρικέρ θεωρεί ότι εμπεριέχει τη μεταφορά, τη μετωνυμία, τη συνεκδοχή κλπ. (356), αλλά διακρίνει το πιο στενό *image* από το πιο δημιουργικά ευρύ *icône* (Ρικέρ 358-359).

20. Την εξέταση της έννοιας της «ψηλαφητής εικόνας» επιχειρεί ο Δ. Αγγελάτος στη μελέτη του για τον Α. Βλάχο, αν και όχι από την άποψη της ρητορικής σκευής, αλλά κυρίως σε σχέση με την έννοια της αληθοφάνειας στην αναπαράσταση.

παράσταση, ακριβώς λόγω της «ψηλαφητής εικόνας», δεν αντιστοιχεί στην μίμηση απλά, μα περισσότερο στην έννοια του πλέγματος «εικόνων», δηλαδή μεταφοράς (ή «επιφοράς») «ιδεών» από το αφηρημένο (ιδέα) στο συγκεκριμένο (ψηλαφητή εικόνα). Βέβαια, στο σημείο αυτό η φράση «περιβάλλον εκάστην ιδέαν δι' εικόνας, ούτως ειπείν, ψηλαφητής» (Α 71) παραπέμπει και στην άποψη του Hegel κυρίως (εκτός από την παρεμφερή του Taine) για το Κάλλος, ότι δηλαδή το ωραίο είναι η αισθητή εκδήλωση της Ιδέας.<sup>21</sup> Ίσως τελικά το δίπολο Πλάτωνας - Αριστοτέλης διηθίζεται από τον Hegel, όπως φαίνεται και από την συναναφορά τους στο «Περί συγχρόνου εν Ελλάδι κριτικής».<sup>22</sup>

Η μεταφορά ορίζεται από τον Αριστοτέλη «με όρους κίνησης» στο χώρο, ή, καλύτερα, αφορά στη μετακίνηση νοήματος από... προς, με βασική την έννοια της «επιφοράς» και την χαρακτηριστική παρατήρηση ότι «η δ' ενέργεια κινήσις [εστί]» (*Ρητορική* 1412a 10). Αυτό δηλώνει, πάντα κατά τον Ρικέρ, ότι το ενδιαφέρον του Αριστοτέλη είναι όχι για τις τάξεις (την ταξινόμηση και τις κατηγορίες, όπως στη μεταγενέστερη ρητορική θεωρία), αλλά για τις διαδικασίες (37). Ταυτόχρονα, το βάρος μετατίθεται από τη λέξη στο ζεύγος εννοιών (κυριολεκτική και μεταφορική) οι οποίες συσχετίζονται (48), όπως συμβαίνει και με τη δισημία της ειρωνείας που αναφέρθηκε παραπάνω. Κατά τον ίδιο τρόπο, ο Ροϊδης, όταν αναφέρεται σε «ψηλαφητές εικό-

---

Ο Αγγελάτος πολύ εύστοχα συνδέει τις απόψεις του Ροϊδη με εκείνες του Taine και του Hegel, χωρίς όμως να αφήνει τον Αριστοτέλη. Βλ. Δ. Αγγελάτος, *Πραγματικότητα και Ιδανικόν. Ο Άγγελος Βλάχος και ο αισθητικός κανόνας της αληθοφάνειας (1857-1901)*, Μεταίχμιο, Αθήνα 2002, κεφάλαια Β' και Γ', ειδικά στις σελίδες 111-120 και 152-8.

21. Βλ. D. Rosca, *L'influence de Hegel sur Taine théoricien de la connaissance et de l'art*, Librairie Universitaire G. Gamber, Paris 1928, 357. Στην ίδια μελέτη συγκρίνεται η άποψη αυτή του Γερμανού φιλοσόφου με τον Taine, ο οποίος υποστηρίζει ότι το Ιδεώδες είναι το πραγματικό αποκαθαρμένο. Παρόλο που η επίδραση του Hegel στον Taine είναι εμφανής, ο Γάλλος επιμένει κυρίως στην ταύτιση πραγματικότητας και ιδέας, ενώ για τον τρόπο αναφέρει το αόριστο αποκαθαρμένο και όχι την παραπομπή στις αισθήσεις που δηλώνει ξεκάθαρα ο Hegel. Ο Ροϊδης στο σημείο αυτό πλησιάζει περισσότερο τον τελευταίο παρά τον Taine.

22. Ο.π. 15. Παράλληλα, είναι αξιοπρόσεκτη η αναφορά του Ροϊδη στο «είδος ασώματον» του Αριστοτέλη ως άυλο, όπως η ψυχή και ο Θεός, και την αντιπαράθεσή του με την ύλη και τους υλιστές (Α 368). Στο σημείο αυτό συνδέει και την αρχαία με τη σύγχρονή του φιλοσοφία, αλλά και δικαιολογεί τη σύνδεση του λόγου της Εκκλησίας με εκείνον των αρχαίων (φιλοσόφων και ρητόρων), την οποία επιχειρεί αλλού.

νες» εννοεί πάντα τη μεταφορά ενός «ιδανικού» ή μιας ιδέας σε μια ενσάρκωση/σωματοποίηση απτή και κατανοητή, δηλαδή για μεταφορά νόηματος ή για να δώσει επιπλέον σημασίες σε μια λέξη. Η χωρική έννοια αποδίδεται εύγλωττα με το επίθετο «ψηλαφητή», ενώ η κίνηση δίνεται στην πράξη (ειδικά στην Πάπισσα) από «εικόνες» που παραμένουν δίσημες ή πολύσημες, παρατείνοντας την κίνηση νοημάτων στο διηνεκές, ή μεταφορές στις οποίες η κυριολεκτική ταυτίζεται με ή δεν διαχωρίζεται από τη μεταφορική σημασία. Η διαδικασία που περιγράφεται ενδιαφέρει τον Ροΐδη περισσότερο από τις ταξινομήσεις, τις οποίες συστηματικά αποφεύγει.

Οι σκέψεις που καταθέτει ο Ρικέρ επί του συγκεκριμένου σημείου της αριστοτελικής άποψης περί κίνησης, το οποίο θεωρεί προβληματικό, είναι χαρακτηριστικές προς την κατεύθυνση της διευρυμένης ερμηνείας της αριστοτελικής θεωρίας στο σημασιολογικό πεδίο γενικότερα. Οι τρεις υποθέσεις μπορούν να συνοψισθούν ως εξής (Ρικέρ 48-50):

A. Η μεταφορά δε σχετίζεται με μια λέξη ή ένα νόημα, αλλά με το ζεύγος λέξεων ή σχέσεων μεταξύ των οποίων γίνεται η «επιφορά».

B. Η μεταφορά δεν είναι απλό στολίδι αλλά αναπεριγραφή της πραγματικότητας και

Γ. Η μεταφορά «γεννά μια νέα τάξη» προκαλώντας «παρεκκλίσεις μέσα σε μία πρότερη τάξη».

Ο Ρικέρ καταφεύγει στη γενικότερη έννοια του «μεταφέρειν» για να υποστηρίξει την άποψή του και πιο συγκεκριμένα σε ένα άλλο απόσπασμα από την *Ποιητική*, όπου τίθεται η έννοια του «πρεπόντως χρήσθαι» και της ευφυΐας ή δημιουργικότητας, την οποία καταδεικνύει το «ευ μεταφέρειν» (*Ποιητική* 1459a 4-8), σε αντίθεση με το μη ευφές της μίμησης κατόπιν διδαχής (51). Στο σημείο αυτό ο Ρικέρ δεν τονίζει, όμως, μια άλλη πλευρά του «πρεπόντως», την οποία εντοπίζει ο I. Συκουτρός σε μία σημείωσή του και ο Αριστοτέλης τη συνδέει με άμεσο τρόπο με τη διάνοια (*Ποιητική* 1450b 1-7). Εκεί ο Συκουτρός,<sup>23</sup> επικαλούμενος ένα χωρίο της *Ρητορικής* (1408a 10-35), τονίζει το «τριτόν» του πρέποντος: α) «προς τον λέγοντα» β) «προς τους ακούοντα» γ) «προς το πράγμα». Με τον τρόπο αυτό, εμμέσως πλην σαφώς, ανιχνεύει την ευρύτητα μιας έννοιας, η οποία αγκαλιάζει όλο το επικοινωνιακό πλαίσιο (πομπός - αποδέκτης - μήνυμα) και όχι μόνο τον πομπό (διδαχή). Η θεωρία του Αριστοτέλη εστία-

23. Βλ. Αριστοτέλους, *Περί Ποιητικής*, 201, σημ. 8.

ζει έτσι στην πρόσληψη του κειμένου, την οποία λαμβάνει υπόψη του το υποκείμενο εκφοράς του λόγου και γι' αυτό γράφει το κείμενο που ταιριάζει (συγκεκριμένος κώδικας). Τα αριστοτελικά «ενθυμήματα» (*Ρητορική* 1396b 22-25) του κοινού αφορούν στο υλικό, ενώ η «ψυχή» του ακροατηρίου σε κάποιον συγκεκριμένο τρόπο ή ύφος που πρέπει να βρει το υποκείμενο εκφοράς για να την κερδίσει.

Τέλος, κατά τον Ρικέρ, στη διαδικασία της αριστοτελικής «εκφοράς» του αλλότριου έχουμε επίσης ένα δάνειο νοήματος για τη μεταφορά, αφού η μετατοπισμένη σημασία έρχεται από κάπου. Ωστόσο, ο ίδιος αρνείται ότι ο Αριστοτέλης είχε σκοπό να αντιμετωπίσει το φαινόμενο αυτό ως παρέκκλιση από μια κύρια ή τρέχουσα σημασία ή έννοια. Στο σημείο αυτό ωστόσο, ο Ρικέρ, όπως και οι περισσότεροι κριτικοί, τονίζει το γεγονός ότι ο Αριστοτέλης «διαπράττει το νοηματικό ολισθήμα» (44) να προβάλλει την έννοια της υποκατάστασης μιας τρέχουσας λέξης με εκείνη που χρησιμοποιείται. Θα μπορούσε, παράλα αυτά, να παρατηρήσει κάποιος ότι αυτό το «αντί» που τονίζει ο Αριστοτέλης στο χωρίο της *Ποιητικής* 1458b 22 δεν εστιάζει στη γενικότερη διαδικασία της υποκατάστασης εντός της μεταφοράς ως φράσης (σημασιολογικό επίπεδο), αλλά απλά στο γραμματικό - λεξιλογικό επίπεδο («γλώτται»), όπως τονίζει ο Ι. Συκουτρής: «Τα κατωτέρω παραδείγματα αναφέρονται όχι εις μεταφοράς, αλλά εις γλώσσας και εις τύπους παρηλλαγμένους»,<sup>24</sup> και άρα δεν τίθεται θέμα ολισθήματος.

Αν πάμε τώρα στην περίπτωση του Ροΐδη, μπορούμε να εντοπίσουμε ότι αυτό ακριβώς το «τριτόν», που αφορά στην ανασύσταση του όλου επικοινωνιακού πλαισίου, αναπτύσσεται στην αρχή του κειμένου «Τα στίγματα», όπου αναφέρονται και οι τρεις παράγοντες του επικοινωνιακού πλαισίου, με διακρίσεις όπως «γράφοντες και αναγιγνώσκοντες» ή «λαλούντες και ακούοντες» ως όροι που καθορίζουν το κείμενο (γραπτό ή προφορικό) (B 206-208). Το επικοινωνιακό πλαίσιο απασχολεί τον Ροΐδη όχι μόνο στο εν λόγω κείμενο, αλλά και από πολύ νωρίς, στη βιβλιοκρισία για το έργο του Ζαμπέλιου: «Το ύφος του συγγραφέα έχει μεν πλείστα προτερήματα, καταντά όμως υπέρ το δέον εμφαντικόν. Το καθ' ημάς, εις τοιούτου είδους συγγραφάς επεθυμούσαμεν ήττονα πομπήν και ολιγωτέρας ποιητικής αξιώσεις. Τουλάχιστον, ολιγοτέρα χρήσις της μεταφοράς, ισχυρότερος των εννοιών σύνδεσμος και τις φειδώ του λεξιλογικού πλούτου ήθελον ποιεί σαφέστε-

24. Βλ. Αριστοτέλους, *Περί Ποιητικής*, 198 σημ 1.



ρον τον συγγραφέα. Αρεσκόμεθα μάλλον εις διαυγές ρυάκιον ρέον ησύχως άνευ θορύβου, ου η αρμονία υπολανθάνουσα ούτως ειπειν εισδύει εις την ψυχήν μας, ή εις ορμητικόν χείμαρρον, τεθολωμένον [συστά σωστά] διά την ορμήν ταύτην, και ούτινος ο πάταγος ζητεί να ταράξει τας φρένας μας».<sup>25</sup>

Ειδικά η σημασία της έννοιας του αποδέκτη τονίζεται επανειλημμένα από τον Ροΐδη<sup>26</sup> σε συνάρτηση με τη λειτουργία του κειμένου (προφορικότητα και ακροατήριο ή αναγνώστες και συγγραφέας που εκδίδει κείμενα), το ίδιο το κείμενο και την υφή του ανάλογα με το σκοπό του συγγραφέα, το κοινό και το είδος στο οποίο γράφεται. Ο Ροΐδης προτρέπει την αποφυγή σωρείας μεταφορών ή γενικότερα σχημάτων λόγου που διαταράσσουν τη νοηματική και υφολογική ισορροπία και κάνουν το κείμενο να φαίνεται σαν ορμητικός χείμαρρος μεταφορών, που μάλλον χάος φέρνει παρά ωραίο αποτέλεσμα, όπως φαίνεται από το πιο πάνω απόσπασμα, αλλά και στην άποψή του περί «νεφέλης μεταφορών» στον Βαλαωρίτη (B 310).

Αν η έννοια του μεταφέρειν («επιφορά») ως διαδικασία έχει χωρική υφή για τον Αριστοτέλη, η διάσταση αυτή αποδίδεται και στο όνομα, που αποτελεί τη βάση για τον ορισμό της μεταφοράς στην *Ποιητική* και ορίζεται με βάση τη μη χρονική του φύση («άνευ χρόνου»): *Ποιητική* 1457a 10-11), κατ' αντίστιξη με το ρήμα που προσδιορίζεται με βάση τη χρονική του υπόσταση («φωνή συνθετή σημαντική μετά χρόνου»): *Ποιητική* 1457a 14-15). Η σύνδεση των δύο αυτών στον «λόγο» δίνει τη χωροχρονική υπόσταση («φωνή συνθετή σημαντική... εκ ρημάτων και ονομάτων σύγκειται»): *Ποιητική* 1457a 24-26). Αν και ο λόγος μεταφράζεται από τον Ρικέρ ως έκφραση (34), ο Συκουτρός, με αφορμή το παράδειγμα που δίνει αμέσως παρακάτω ο Αριστοτέλης, τονίζει ότι μπορεί να είναι από μια απλή φράση χωρίς

25. Α. Γεωργαντά, *Εμμανουήλ Ροΐδης. Η πορεία προς την Πάπισσα Ιωάννα*, Ιστός, Αθήνα 1993, 336.

26. Το ότι σέβεται το κοινό του θα το δηλώσει ξεκάθαρα στην εισαγωγή της *Πάπισσας*: «Ταύτα δε πάντα αναφέρω ενταύθα ουχί προς επίδειξιν πολυμαθείας, αλλ' απλώς ίνα δείξω πόσον σέβομαι το κοινόν. Ο δε προς τον αναγνώστην ούτος σεβασμός, όλως πρωτοφανής και ξένος ων παρ' ημίν, δικαιούται, νομίζω, να τύχει της υπό πάντων των εξευγενισμένων ανθρώπων απονεμομένης εις τους ξένους φιλόφρονος υποδοχής» (Α 71). Το κείμενο συνεχίζει με την επισήμανση ότι το κοινό απαιτεί όμως και να μην τους κοιμίζει με τόσες λεπτομέρειες, δηλώνοντας το αναγκαίο της ισορροπίας σε όλα.

ρήμα ή ένα όνομα και μόνο («του ανθρώπου το έν σημαίνει»: *Ποιητική* 1457a 30) ως και ολόκληρο λογοτεχνικό έργο («εκ πλειόνων συνδέσμων, οίον η *Ιλιάς*»: *Ποιητική* 1457a 26-30).<sup>27</sup> Το γεγονός ότι ένα ολόκληρο κείμενο μπορεί να λειτουργεί ως μονάδα, θα μπορούσε να δώσει στην έννοια της μεταφοράς τέτοιας έκτασης ευρύτητα ώστε το κείμενο να εκληφθεί ως μια μεγάλη και πολύπλοκη μεταφορά ή αναλυτική «εικών», όπως συμβαίνει με κάποια από τα ροϊδικά κείμενα (π.χ. «Ψυχολογία συριανού συζύγου»).<sup>28</sup>

Η χρήση από τον Αριστοτέλη του επιθέτου «αλλότριον» για το όνομα δίνει μια επιπλέον ιδιότητα στη μεταφορά, την παρέκκλιση, δεδομένου ότι το αλλότριον της μεταφοράς τίθεται αντιστικτικά ως προς το «κύριον», δηλαδή στο τρέχον νόημα (*Ποιητική* 1457b 3), το οποίο θεωρεί «ταπεινόν» (*Ποιητική* 1458a 18-23 και *Ρικέρ* 40), με τους ροϊδικούς όρους δηλαδή κοινότοπο ή πεζό σε αντίθεση με το «παράδοξον».

Η αναφορά του Ροΐδη στο αριστοτελικόν «παρά δόξαν γράφειν»<sup>29</sup> ή οι «απροσδόκητες παρεκβάσεις, ιδιότροποι παρομοιώσεις ή αλλόκο-

27. Βλ. και Αριστοτέλους, *Περί Ποιητικής*, 178, σημ. 8. Θα έλεγε κανείς ότι χαρακτηριστικό παράδειγμα από την *Πάπισσα* είναι η βάπτισμα κρέατος σε ψάρι από τους καλόγερους που δείχνει με ενδιαφέρον τρόπο όχι μόνο το αυθαίρετο του ονόματος, αλλά και τη μετατροπή του ονόματος-σημαίνοντος σε όχημα μεταφοράς διαφορετικών σημαινομένων (A 136). Συχνά ένα όνομα υπηρετεί ως ιδιότητα κλειδί άλλα (διαφορετικά) ονόματα (πολυσημία), όπως η θερμότητα για τον έρωτα, τη νεότητα και τον ήλιο (A 155). Αλλιώς λειτουργεί το επίθετο ως συνδετικός κρίκος μεταξύ ονομάτων. Βλ. ενδεικτικά A 135: ανώματος δρόμος σαν το ύφος της Νέας Σχολής και φανάρι σαν το αστέρι μάγων και A 187: «νέφη ως πρόσωπον νέας Τουρκίσης» και «η θάλασσα εκοιμάτο ως επίσκοπος». Αυτά τα τελευταία παραδείγματα, λόγω του ακραίου χαρακτήρα τους, αφορούν και στην κατηγορία του απροσδόκητου ή «παρά δόξαν» που αναφέρεται αμέσως παρακάτω.

28. Βλ. σχετικά «Η ρομαντική 'νόσος' και η θετική 'πεζότης'. Η «Ψυχολογία Συριανού συζύγου» ως μεταφορά», στον τόμο *Μνήμη Άλκη Αγγέλου. Τα άφθονα σχήματα του παρελθόντος. Ζητήσεις της πολιτισμικής ιστορίας και της θεωρίας της λογοτεχνίας*, Πρακτικά Γ' Επιστημονικής Συνάντησης του τομέα Μ.Ν.Ε.Σ του Α.Π.Θ (3-6 Οκτωβρίου 2002), University Studio Press, Θεσ/νίκη 2004, 243- 255.

29. Βλ. σχετικά B 211, όπου το συσχετίζει με το θαύμα ή και τη μεταφορά, B 341, όπου το παράδοξο παραλληλίζεται με το μεταίχμιο ζωής - θανάτου, ή στο E 279, όπου αναφέρει και τον Αριστοτέλη. Το σίγουρο είναι ότι, πάντα με γνώμονα το κοινό, το παράδοξο για τον Ροΐδη συνήθως εξυπηρετεί την ικανοποίηση της πειρίργειας και της ψυχικής αφύπνισης που εγείρει η πρωτοτυπία ενός θέματος.

τοι λέξεων συγκρούσεις» (A 71), όπως η πραγματικά απροσδόκητη ταύτιση (μεταφορά και όχι παρομοίωση) του νεκροταφείου με «εστιατόριον σκολήκων» (A 152), το οποίο θα χτυπήσει (ως «κολοκύνθη) κατακέφαλα τον αναγνώστη (εδώ χρησιμοποιεί άλλη μία μεταφορά της «κολοκυνθοπληγίας» για να εξηγήσει τη χρήση της μεταφοράς) αποτελούν τον καταλληλότερο τρόπο για να κερδηθεί ένα ευρύ κοινό («τοις πάσι»). Ο Ροΐδης θεωρεί ότι, για να έχουν παράλληλα και πειστικότητα, οι παραδοξολογίες συχνά λέγονται με απάθεια ακριβώς για να είναι ακόμα πιο δύσκολο να εντοπιστούν ως τέτοιες (A 73).

Ο Αριστοτέλης, για να περιορίσει την ευρύτητα της λέξης αλλότριος με ενδεχόμενες πολύ ακραίες και, γι' αυτό, αρνητικές χρήσεις, δίνει διευκρινίσεις στην *Ποιητική*: η έκφραση να είναι σαφής, αλλά όχι πεζή, αφού η υπερβολική σαφήνεια καταντάει κοινοτοπία (ή κατά το Ροΐδη «χασμήματα»), ενώ με τη χρήση του ανοίκειου (αντίθετα προς το τρέχον) η μεταφορά καθίσταται πιο ενδιαφέρουσα.<sup>30</sup> Όπως παρατηρεί συμπληρωματικά στη *Ρητορική* αυτό το ανοίκειο (το οποίο εκεί ονομάζει θαυμαστό) είναι πιο ηδύ (1404b 8), και, όπως συμπληρώνει αμέσως παρακάτω, τα χαρακτηριστικά της μεταφοράς είναι το «σαφές», το «ηδύ», το «ξενικόν» και το «ανάλογον» (*Ρητορική* 1405a 8-12). Κατά συναφή τρόπο, στον Ροΐδη, ένα από τα χαρακτηριστικά σχήματα παράξενης αναλογίας αποτελεί ο *ιδιάζων παραλληλισμός* των ενοχλητικών λογισμών της *Πάπισσας* με τις ενοχλητικές μύγες ή ψείρες και τη χρήση του «ριπιδίου» για να διώξει όλα τα ενοχλητικά πράγματα (A 161), ή ο παραλληλισμός της λυρικής εικόνας μιας νέας που μαδάει μαργαρίτες με την εντελώς πεζή εκείνης που μαδάει ένα κοτόπουλο (A 207) ή, τέλος, ο ατμός της φιλοδοξίας και ο ατμός του οίνου (A 227). Όλα αυτά τα σημεία δείχνουν ότι ο Ροΐδης γνωρίζει πως τέτοιου είδους μεταπτώσεις και παραδοξότητες αφορούν στα δύο πρώτα χαρακτηριστικά της λογοτεχνίας «ηδύ» και «ξενικόν».

Ο Αριστοτέλης θεωρεί ότι τέτοιες τεχνικές αρμόζουν μόνο στην ποίηση («των μέτρων πολλά τε ποιείται ούτω και αρμόττει εκεί»): *Ρητορική* 1404b 12-15) για να αποφεύγεται η πεζότητα («το τα-

30. «Λέξεως δε ἀρετὴ σαφὴ καὶ μὴ ταπεινὴ εἶναι. Σαφεστάτη μὲν οὖν ἐστὶν ἡ ἐκ τῶν κυρίων ὀνομάτων, ἀλλὰ ταπεινὴ... Σαφὴς δὲ καὶ ἐξαλλάττουσα τὸ ἰδιωτικόν [= κοινότοπο] ἢ τοῖς ξενικοῖς κεχρημένη. Ξενικόν δὲ λέγω γλώτταν καὶ μεταφορὰν καὶ ἐπέκτασιν καὶ παντὸς παρὰ τὸ κύριον» (*Ποιητική* 1458a 18-23). Πρβλ. Ρικέρ 40.

πεινόν): *Ποιητική* 1458a 22-25). Επιπλέον, για να επιτευχθεί η πρωτοτυπία της μεταφοράς (για το «ευ μεταφέρειν»), απαραίτητο είναι να βρίσκει κανείς τις κατάλληλες αναλογίες ακόμα και για πολύ περίεργες μεταφορές (*Ποιητική* 1459a 6-8), όπως τις προαναφερθείσες του Ροΐδη στις οποίες το περίεργο είναι ο εντοπισμός αναλογιών του εκάστοτε ζεύγους και όχι τα ονόματα από μόνα τους (π.χ. μύγες - λογισμοί ή μαργαρίτες - κοτόπουλο).

Σημαντικό σημείο στην αριστοτελική θεωρία, το οποίο θυμίζει την τακτική του Ροΐδη, αποτελεί και το γεγονός ότι η ταυτότητα μπορεί να υπάρχει ακόμα και στην απλή αναλογία ή ακόμα και στη διαφορά, αλλά και το ότι η ομοιότητα των δύο μερών μπορεί να περιορίζεται σε ένα μόνο χαρακτηριστικό, όπως εντοπίζει ο Ρικέρ (372-4. Πρβλ. *Μετά τα Φυσικά* 1018a 15-17). Εξάλλου η «κατά το ανάλογον» μεταφορά είναι ένα από τα βασικά είδη που αναφέρονται στην *Ποιητική* (1457b 8-9), ενώ στη *Ρητορική* παρατηρεί ότι «ευδοκιμούσι μάλιστα αι κατ' αναλογίαν» μεταφορές (1411a 1-2).

Στον Ροΐδη το παιχνίδι της ταύτισης και της διαφοράς είναι γενικότερα έντονο στην *Πάπισσα*, πολλές φορές σε ακραία και προκλητική μάλιστα μορφή, όπως όταν συσχετίζει στο ίδιο μεταφορικό τρίπτυχο την Παναγία, τον Διάβολο και τον προαγωγό (A 221), ή όταν παραβάλλει την Εκκλησία και τους μάντεις με την Ιατρική και τους μαγνητιστές (A 222), αλλά και όταν παραλληλίζει (σχεδόν με ταύτιση) τη σχέση της σκορδαλιάς και του σκόρδου προς εκείνη της Εκκλησίας με το Χριστό με υπονοούμενη τολμηρή αναλογία, αφού ο Χριστός τίθεται στη θέση του σκόρδου (A 204). Παρόλο που μπορούν να γίνουν αυτοί οι τολμηροί συσχετισμοί, δεν τίθενται με άμεσο τρόπο, αλλά τους υπαινίσσεται θυμίζοντας ακριβώς αυτό που υποστηρίζει και ο Αριστοτέλης για τις μεταφορές και τις σχέσεις αναλογίας («Μεταφοραί γαρ ανίπτονται»: *Ρητορική* 1405b 4-5). Στην ουσία, με αυτόν τον τρόπο ενδιαφέρει όχι τι λέγεται αλλά πώς (*Ρητορική* 1403b 15-18).

Οι αρετές που χρειάζονται στη μεταφορά είναι, κατά τον Αριστοτέλη, η σαφήνεια (*Ρητορική* 1404b 1-2), η ευρύτητα, δηλαδή ο «όγκος [= ύψος] της λέξεως» (*Ρητορική* 1407b 26), η ευπρέπεια (1408a 10), και οι ευφρείς λέξεις<sup>31</sup> (*Ρητορική* 1410b 6-8). Επίσης, η μεταφορά πρέ-

31. Η χρήση των κατάλληλων λέξεων ως τεχνική θεωρείται απαραίτητη και για τον ποιητικό λόγο, όπως τονίζει ο Αριστοτέλης στον ορισμό της λέξεως (*Ποιητική* 1450b 13-15).

πει να γίνεται «εκ των συγγενών και ομοειδών» (*Ρητορική* 1405a 35-7). Κατ' ανάλογο τρόπο και για τον Ροΐδη η σαφήνεια<sup>32</sup> είναι αυτή που θεωρείται αναγκαία τόσο στον επιστημονικό πεζό λόγο (A 70), όσο και στον ποιητικό (π.χ. στο κείμενο για τον Βαλαωρίτη<sup>33</sup>), η θερμότητα του λόγου αντιπαραβάλλεται συχνά με την ψυχρότητα (π.χ. A 348), με χαρακτηριστικότερο παράδειγμα εκείνο του Σούτσου (η «παγετώδης περιγραφή»), σε αντίθεση με τη θέρμη του Σολωμού: B 84). Η έννοια της ευφυΐας αφορά στη διάνοια την οποία ο Ροΐδης θεωρεί απαραίτητη, όπως με επίμονο τρόπο τονίζει κατά τη διαμάχη του με τον Α. Βλάχο, στο επίκεντρο της οποίας τίθεται το θέμα της σχέσης έμπνευσης και διάνοιας. Η τελευταία όμως πρέπει να μην είναι η αφορμή ξερή εφαρμογή των κανόνων (του πήχεως: B 32), όπως στα έργα του Βλάχου, αλλά το κείμενο να έχει την κατάλληλη θερμότητα και ζωντάνια.

Δ) Ο όρος «εικόνα» στον Ροΐδη και η σχέση του με τη μεταφορά και την παρομοίωση

Παρόλο που σε κάποιο σημείο φαίνεται να πλησιάζουν σημασιολογικά οι αριστοτελικοί όροι «μεταφορά» και «εικών» [=παρομοίωση],<sup>34</sup> η πρώτη, όπως ήδη ειπώθηκε, διαχωρίζεται από τη δεύτερη και θεωρείται ανώτερη αυτής ως προς την ποιότητα («ήττον ηδύ»), αλλά και την ποσότητα («ότι μακρωτέρως», *Ρητορική* 1410b 18-19). Η ανωτερότητα όμως της μεταφοράς, όπως τονίζεται ξεκάθαρα (*Ρητορική* 1410b 6-26), εστιάζεται και στην κρυπτικότητα της («αινίττεται») διατηρώντας το παράδοξο και ξένο, χωρίς να ξεκαθαρίζει την ομοιότητα ή

32. Για σαφήνεια βλ. απόσπασμα από τη βιβλιοκρισία για Ζαμπέλιο (ό.π. σημ. 25).

33. Ο Ροΐδης παρατηρεί: «εκάστη των μεταφορών αυτού είναι καθ' εαυτήν εναργής και ζωηροτάτη, το πλήθος των όμως τοσούτο, ώστε συμπλέκονται προς αλλήλας ως κλάδοι παρθένου δάσους» (B 414).

34. Βλ. «πάσας δε ταύτας και ως εικόνας και ως μεταφοράς έξεστι λέγειν, ώστε και όσαι αν ευδοκιμώσιν ως μεταφοραί λεχθείσαι, δήλον ότι αύται και εικόνας έσονται, και αι εικόνας μεταφοραί λόγου δεόμεναι» (*Ρητορική* 1407a 12-16) ή «και τοιαύτα πάντ' εικόνας εισίν» (*Ρητορική* 1413a 15-16). Η ομοιότητα έγκειται στο ότι οι παρομοιώσεις μοιάζουν με τις κατ' αναλογίαν μεταφορές (*Ρητορική* 1412a 35-6), τις οποίες προτιμά περισσότερο (*Ρητορική* 1411a 1-2). Για τα είδη της μεταφοράς βλ. *Ποιητική* 1457b 9-12.



αναλογία ανάμεσα στους όρους που σχετίζονται με τη διαδικασία της επιφοράς, όπως γίνεται με την απλούστερη «εικόνα». Ωστόσο, η εικονικότητα (με την έννοια της εικονικής παρουσίας ομοιας με την εικόνα του Ροΐδη) αποτελεί, κατά τον Ρικέρ, ένα σταθερό χαρακτηριστικό για τη μεταφορά όχι μόνο στον Αριστοτέλη (Ρικέρ 363-365).

Το μεγάλο πρόβλημα που θέτει, ωστόσο, η αριστοτελική θεωρία για την παρομοίωση («εικόνα») είναι, κατά τον Ρικέρ (60), το ερώτημα γιατί απουσιάζει η «εικών» από την *Ποιητική*, ενώ στη *Ρητορική* την ονομάζει ποιητικότερη (*Ρητορική* 1406b 24). Η απάντηση δίνεται με την σκέψη ότι μάλλον υπάγεται στη μεταφορά και δεν αναφέρεται ξανά ως κατώτερη (363).

Ο τρόπος με τον οποίο γίνεται μια μεταφορά παρουσιάζεται χαρακτηριστικά από τον Ροΐδη σε σημείωση στην *Πάπισσα* (A 257), όπου εξηγεί πως δημιούργησε την πολλαπλών επιπέδων μεταφορική εικόνα με τον αέρινο χιτώνα και το σώμα που λάμπει «ως γενναίος οίνος υπό κρύσταλλον» (A 128). Η «ψηλαφητή εικών», εκτός του ότι ως φράση βρίσκεται αρκετά κοντά στο αριστοτελικό «προ ομμάτων ποιείν» (*Ρητορική* 1410b 33), είναι ένα από τα είδη της μεταφοράς και για τον Ροΐδη, που συχνά αρέσκεται (ειδικά στην *Πάπισσα*) να κάνει πολυεπίπεδες μεταφορές με την ευρεία έννοια (εκεί συνυπάρχουν σχήματα όπως μεταφορές, παρομοιώσεις και εικόνες με ειρωνικά δίσημη ή πολύσημη σημασία, αλληγορική υφή κλπ.).

Ένα ακόμα παράδειγμα περιπλοκότητας μιας τέτοιας «εικόνας» μπορεί να εντοπιστεί και στο σημείο της *Πάπισσας*, όπου αναφέρεται στο κρασί και τη θρησκεία με αφορμή την παρομοίωση του Αλβίνου. Ωστόσο, η φράση «οίνος της πίστεως» είναι μεταφορά και όχι παρομοίωση, ενώ του δίνει την αφορμή για να παρομοιάσει τη θρησκεία με το βαρέλι ή τους Ρωμαίους και την ειδωλολατρία, βασιζόμενος στην κυριολεκτική λειτουργία του οίνου κατά τη μετάληψη. Παράλληλα, η ίδια μεταφορά οδηγεί στην ταύτιση της χριστιανικής με την ειδωλολατρική θρησκεία και τη μαγεία (Αλχημεία) ως «αγυρτικές» κατά τον Μεσαίωνα. Τέλος, την αναφορά στη νοθεία και την ανάμειξη διαφόρων στοιχείων ως αναλογία που συνδέει όλα τα παραπάνω μέχρι σημείου ταύτισης, την εμπλουτίζει με άλλη μία μεταφορά, αυτή τη φορά για την ίδια του τη γραφή: «το βιβλίον μου τούτο είναι χημική τις μόνον ανάλυσις του θρησκευτικού οίνου» (A 169). Παρόμοια «εικόνα» (με την έννοια της μεταφοράς) έχουμε και όταν, με αφορμή τη λέξη ατμός (ως αναθυμίαση), αναφέρεται στους ατμούς της φιλοδοξίας με τους

ατμούς του οίνου (Α 227), δηλαδή μια συγκεκριμένη έννοια (οίνος) δίδεται κατ' αναλογία με μία αφηρημένη (φιλοδοξία). Αν σκεφτούμε, όμως, και το γεγονός ότι η λέξη οίνος μέσα στο έργο έχει και την επίπλεον μεταφορική (σχεδόν και κυριολεκτική, όπως επισημάνθηκε εντός του κειμένου πιο πάνω για τη μετάληψη) έννοια της θρησκείας, προκύπτει μια διαφορετικού τύπου προέκταση του σκεπτικού στην απόδοση της φιλοδοξίας (ως χαρακτηριστικού) στη θρησκευτική εξουσία, κατ' αναλογία με την πολιτική εξουσία.

Από τα παραπάνω είναι φανερό ότι το αριστοτελικό «προ ομμάτων ποιείν» (*Ρητορική* 1411b 22-30) ως τακτική της αναπαράστασης μέσω του ευρέως πλέγματος σχημάτων (μεταφορών με την ευρεία έννοια) δεν είναι τίποτα άλλο από μια αέναη μετακίνηση («επιφορά») νοημάτων, ή αλλιώς η ενέργεια («προ ομμάτων ταύτα ποιείν όσα ενεργούντα σημαίνει», *Ρητορική* 1411b 25) και το «έμφυχον» (*Ρητορική* 1411b 31-1412a 1-14 και ειδικά 1411b 32-33: «το τα άψυχα έμφυχα ποιείν δια της μεταφοράς») των σχημάτων, κάτι που βρίσκεται εγγύτατα στην ιδέα των ροϊδικών «ψηλαφητών εικόνων».<sup>35</sup> Η ουσία της ροϊδικής ρητορικής είναι η μετακίνηση του αφηρημένου νοήματος ή μιας ιδέας σε κάποιο άλλο απτό σχήμα («εικόνα» Α 71), με την έννοια της σωματοποιημένης ιδέας (του «αόριστου σχήματος») που προσωποποιείται, όπως επισημαίνει αλλού για τις σωματοποιημένες (προσωποποιημένες) μορφές, όπως οι συλφίδες, ως μετατροπή της ιδέας του αρχαίου θεού σε κάτι πραγματικό (Β 19).

### Ε) Ο «ρητορικός» και ο «ποιητικός τόπος» της λέξης

Όπως ήδη επισημάνθηκε, ο Αριστοτέλης δηλώνει από την αρχή της πραγματείας πως η ρητορική αποτελεί μια τέχνη η οποία πρέπει να έχει φιλοσοφικές βάσεις, τη διαλεκτική πιο συγκεκριμένα, με «αντίστροφο» τρόπο (*Ρητορική* 1354a 1). Το δεύτερο στοιχείο, που προαναφέρθηκε εν τάχει, είναι ο συνδυασμός της έννοιας της πειθούς με εκείνη της αληθοφάνειας,<sup>36</sup> αφού, πάλι από την αρχή, ο Αριστοτέλης δηλώνει ότι οι «πίστεις» είναι εκείνο που δίνει τον «έντεχνο» χαρα-

35. Δεν είναι τυχαίο που ο Ρικέρ χρησιμοποιεί και για τον Αριστοτέλη τη φράση «αισθητές εικόνες» (364).

36. Η διαλεκτική είναι εκείνη που έχει άμεση σχέση με την έννοια της αληθοφάνειας και του παράδοξου ή του ένδοξου, όπως δηλώνεται στην αρχή των *Τοπικών* (104a 8).



κτήρα (*Ρητορική* 1354a 13).<sup>37</sup> Για την έννοια της πειθούς και το ακροατήριο είναι χαρακτηριστικό και ευρέως γνωστό το παράδειγμα που χρησιμοποιεί ο Ροΐδης στο εισαγωγικό του σημείωμα για τις μεταφράσεις των διηγημάτων του Ροε, όπου συγκρίνει την εξαπάτηση του κοινού από τα κείμενά του με την εξαπάτηση των πουλιών από τον Απελλή και τα ζωγραφισμένα του σταφύλια (A 106)<sup>38</sup> ή τον Βατέλο (A 17 και B 257) κλπ.. Ειδικά στην *Πάπισσα* είναι συχνή η τακτική της προβολής αποδείξεων για να καταστεί αληθοφανής στο κοινό η αφήγηση.<sup>39</sup>

Σχετική με τις «πίστεις» είναι για τον Αριστοτέλη και η έννοια της «δόξας» και των δύο άκρων του «ένδοξου» και του «παράδοξου» — με όλες τις διαβαθμίσεις τους —, τα οποία αναδεικνύουν τη σημασία που έχει ο ρόλος του ακροατηρίου, η κατά τον Ρικέρ «διϋποκειμενική και διαλογική διάσταση της δημόσιας χρήσης του λόγου» (65).<sup>40</sup> Η χρήση των «πίστεων», που δίνει προτεραιότητα στο αντικειμενικό επιχείρημα, είναι ο τρόπος μέσω του οποίου θα προσεγγιστεί το πιθανό, χωρίς όμως να μένει απλώς σε επιχειρηματολογική διδασκαλία (65). Ο ενεργός ρόλος του ακροατή - συνομιλητή δίνει ζωντάνια στη ρητορική, και ειδικά στη μεταφορά που εδώ μας αφορά, αν και υπάρχει διαφορά μεταξύ ποιητικής και ρητορικής λειτουργίας της μετα-

37. Είναι σημαντικό να επισημανθεί ότι στην αναφορά του Αριστοτέλη για τις «κοινάς πίστεις» (*Ρητορική* 1393a 24-30) τονίζονται δύο κατηγορίες, τα «παραδείγματα» (ιστορικά και μυθοπλαστικά) και τα «ευθυμήματα» («γνώμη» και «συλλογισμός», με ή χωρίς «επίλογο»).

38. Στο σημείο αυτό ο Ροΐδης κάνει λάθος, αφού ο ζωγράφος είναι ο Ζεύξις και όχι ο Απελλής. Το επεισόδιο με τον Ζεύξη και τα πουλιά αναφέρει ο Πλίνιος ο Πρεσβύτερος στο *Naturalis Historiae* XXXV (IV).

39. Βλ. π.χ. A 75 και 84 όπου επικαλείται μαρτυρίες αναμφισβήτητες και τεκμήρια ή A 80: «ψηλαφηταί αλήθειαι» - «γεγονότα εστερημένα πιθανοτήτων». Στα σημεία αυτά, βέβαια, αναφέρεται στην αλήθεια, την οποία επικαλείται για να καλύψει το μυθοπλαστικό χαρακτήρα του λόγου του και εδώ έγκειται η περιπλοκότητα του ροϊδικού παιγνιδιού.

40. Η δύναμη του λόγου θεωρείται από τον Ροΐδη τόσο μεγάλη που, ακόμα και όταν δε λέει τίποτα ο ρήτορας, το κοινό κάποιες φορές ακούει σαν υπνωτισμένο (B 207). Επίσης, η έννοια του παράδοξου ως μαγνήτη για το κοινό καθίσταται ακόμα πιο ενδιαφέρουσα, όταν επιχειρεί την ταύτιση (από την άποψη της ρητορικής δομής του λόγου και των θεμάτων) των αριστοτελικών «παραδόξων ακουσμάτων» (προφανώς ο Ροΐδης έχει υπόψη το «Περί θαυμασίων ακουσμάτων») και θαυμάτων τα οποία χρησιμοποιεί η Εκκλησία για να κρατήσει το κοινό (B 211).

φοράς.<sup>41</sup> Ο ακροατής είναι ακριβώς αυτός ο παράγοντας που δίνει αξία στη ρητορική, αφού η επιχειρηματολογία και οι αποδείξεις δεν λειτουργούν όπως στη γεωμετρία για την λογική και την αλήθεια της απόδειξης μόνο, αλλά στο πως αυτή η απόδειξη θα είναι πειστική για ένα κοινό (69). Δηλαδή δεν ενδιαφέρει στο τι θα ειπωθεί, αλλά το πώς,<sup>42</sup> με τον ίδιο τρόπο που παρουσιάζει το θέμα αυτό ο Ροΐδης στον πρόλογο του κειμένου «Τα στίγματα», αναφερόμενος στην επιλογή του θέματος και του πώς θα αναλυθεί με βάση το ακροατήριο.<sup>43</sup>

Για τον Ροΐδη το πιθανό και το πειστικό (Α 70: «εικόνα οπωσούν πιστή») μπορεί να αντιτίθεται με το παράδοξο, αλλά, αν προστεθεί και η έννοια της αληθοφάνειας (η οποία μπορεί να είναι δομημένη με όρους εξαπάτησης), το πλέγμα γίνεται ιδιαίτερα περίπλοκο ως γνήσιο φιλοσοφικό ζήτημα (η απεικόνιση της ιδέας) και όχι απλό ή νεκρό ρητορικό σχήμα.

Με ανάλογο τρόπο, η έννοια του «προσεξαπατάν» μέσω της μεταφοράς (*Ρητορική* 1412a 11-20) θεωρείται από τον Αριστοτέλη ότι μοιάζει με την τακτική της φιλοσοφίας για παιδευτική σημασία<sup>44</sup> και φυσικά είναι πιο ευχάριστο μέσο, ειδικά όταν ο λέγων τα «αινίττεται» με έξυπνο τρόπο και πείθει, παρά το ότι αναφέρεται σε νέα πράγματα.<sup>45</sup> Στην ίδια κατηγορία επιτυχημένου ως προς το αποτέλεσμα του επί του αναγνώστη λόγου, ο Αριστοτέλης δε διαχωρίζει ανάμεσα σε ποίηση και πεζό λόγο (*Ρητορική* 1412a 30).

41. Ο Ροΐδης σημειώνει ξεκάθαρα αυτή τη διάκριση στην εισαγωγή της *Πάπισσας*, αναφέροντας ότι με άλλο τρόπο γράφει την εισαγωγή και με άλλο το κυρίως κείμενο, θέτοντας το κοινό ως τον βασικό παράγοντα που τον επηρεάζει και κάνοντας επί της ουσίας τη διάκριση του ποιητικού από το ρητορικό τρόπο (Α 69).

42. Βλ. Ρικέρ 69 και *Ρητορική* 1403b 15-17: «Ου γαρ απόχρη το έχειν αδει λέγειν, αλλ' ανάγκη και ταύτα ως δει ειπείν, και συμβάλλεται πολλά προς το φανήναι ποιον τινά τον λόγον».

43. Είναι, βέβαια, εμφανής η ομοιότητα στο συγκεκριμένο σημείο του εν λόγω ροϊδικού κειμένου και με τη «Φιλοσοφία της Σύνθεσης» του Ροε.

44. Οι φράσεις «ότι έμαθεν» και «μάθησις εστίν και μεταφορά» (*Ρητορική* 1412a 21 και 25) ισχύει και για τις πίστεις, όπως παρατηρεί ο Ρικέρ (67).

45. Η αναφορά του σχήματος της παρασιώπησης από τον Ροΐδη («Περιήγησις εις την Σελήνην»: Α 355) σε ένα καθαρά παιγνιώδες κείμενο σχετίζεται με ακριβώς αυτό το σημείο της αριστοτελικής θεωρίας, αλλά προχωράει και πέρα από αυτό, αφού η έννοια της ειρωνείας (ειδικά στο εν λόγω κείμενο) αναφέρεται όχι μόνο στο αινίττεσθαι, αλλά και στο υποκρίνεσθαι. Η έννοια της υποκρισίας του υποκειμένου εκφοράς του λόγου δεν είναι τίποτα άλλο από τον παιγνιώδη χαρακτήρα της λογοτεχνίας, ο οποίος περιέχεται από το κοινό για σοβαρός και γι' αυτό εξαπατά.

Αν για τον Αριστοτέλη η έννοια της μίμησης στην ποίηση αντιστοιχεί σε εκείνη της πειθούς στη δημόσια πρόζα (λόγος του ρήτορα) (Ρικέρ 76), τότε είναι φανερό πόσο ρητορικά δομημένη είναι η απάντηση του Ροΐδη στο Βλάχο ως δημόσια πρόζα ή ακόμα και οι ανακοινώσεις του στον Παρνασσό, κατ' αντίστιξη με τα λογοτεχνικά κείμενά του.<sup>46</sup> Ωστόσο, καθότι ο Ροΐδης δεν κάνει ποίηση, ακόμα και στα τελευταία διατηρεί ένα βαθμό «πεζότητας» που δεν θα μπορούσε να έχει ένα ποιητικό κείμενο,<sup>47</sup> αλλά χρησιμοποιεί την ειρωνεία ως μέσο διαφοροποίησης από τον «ξηρό» επιστημονικό λόγο. Στον Ροΐδη η έννοια της πειθούς εντοπίζεται στη λογοτεχνία (μάλλον στη «φιλολογία») ως ευρύ όρο που χρησιμοποιεί) που έχει αποκλειστικό στόχο την προσέλκυση του κοινού κάτι που δεν το θεωρεί θετικό ή αρνητικό, αλλά τον τελευταίο τρόπο για να προσεγγιστεί ένα αδαές κοινό, εφόσον δεν είναι οπαδός της απομόνωσης του λογοτέχνη σε μία πεφωτισμένη ελίτ.<sup>48</sup>

46. Ο προφορικός λόγος πάντα διέπεται από άλλου είδους νόμους, αφού το κοινό έχει άμεση επαφή με το υποκείμενο εκφοράς του λόγου, όπως περιγράφει ο Ροΐδης το θέμα στην αρχή του «Περὶ συγχρόνου εν Ελλάδι κριτικής», όταν επισημαίνει ότι η ανάγνωση της εισήγησης «Δραματικός Αγών» ως προφορική επίθεση σε προφορικό λόγο πρέπει να έχει και προφορική απάντηση στον ίδιο σύλλογο, τον Παρνασσό. Η απάντηση άργησε αφού ο σύλλογος ήταν κλειστός (B 246). Παράλληλα, το όλο στήσιμο του σκηνικού που παρουσιάζει στο εν λόγω άρθρο του για την κριτική ο Ροΐδης είναι σαν εξελισσόμενη δίκη, αφού μιλάει για μάρτυρες (B 253) αντί για βιβλιογραφικές αναφορές, ζωντανεύοντας τον Πλάτωνα ή τον Αριστοτέλη κλπ.

47. Είναι χαρακτηριστική η παρέμβαση του αφηγητή της Πάπισσας για τη διαφορά λογοτεχνικής πρόζας με τον Πήγασο στην ποίηση: «Αν ήμην ποιητής, ήθελον ειπέι ότι ο Πήγασός μου ωσφράνθη τον σταύλον του και εκόντα άκοντα προς αυτόν με παρασύρει, 'πεζός' δε ων δικαιούμαι έτι μάλλον να ομολογήσω, ότι μετά τοςάύτας περιπλανήσεις εκουράσθην τέλος πάντων και επόθησα τον σταύλον μου, ήτοι του δράματός μου την καταστροφήν» (A 246).

48. Ο Ροΐδης δεν υποτιμά το ευρύ κοινό, αφού θεωρεί ότι δεν αυτό δεν έχει την έπαρση και λειτουργεί με βάση την καθοδήγηση από κάποια ελίτ ή από την ικανότητα του εκάστοτε συγγραφέα να κρατάει το ενδιαφέρον (είτε λέει κάτι αξιόλογο, είτε όχι). Συνήθως το στόχο της ειρωνείας του αποτελούν, λοιπόν, όχι οι «κοινοί ιχθύες» [= ευρύ κοινό], αλλά οι «κολυμβώντες εις τα διαυγή νάματα της επιστήμης» (B 234). Αυτή η πνευματική ελίτ στην εποχή του είναι επιστήμονες που εξαπατώνται εύκολα, όπως στην προαναφερθείσα περίπτωση από τα κείμενα του Ροε (B 234), τα οποία είναι γραπτά. Ωστόσο, στην εποχή του Μεσαίωνα η ελίτ είναι θρησκευτική (ιερείς) και η διάδοση της λογοτεχνίας όχι γραπτή, αλλά προφορική (A 218: «ηγνούν την ανάγνωσιν»). Είναι λοιπόν ξεκάθαρο ότι ο Ροΐδης καταπιάνεται με όλο το επικοινωνιακό πλέγμα και τους παράγοντες διαμόρφωσης και διάδοσης της λογοτεχνικής παραγωγής ανάλογα με την εποχή. Το κοινό δηλαδή αποτελεί

Όπως ήδη αναφέρθηκε, άλλο ένα κοινό σημείο αριστοτελικής Ποιητικής και Ρητορικής εντοπίζεται από τον Ρικέρ και στην έννοια της «ενέργειας» (91), στην μεν πρώτη επειδή υπάρχει μίμηση ενέργειας (Ποιητική 1448a 24) και στη δεύτερη επειδή η ενέργεια σημασιοδοτεί («ενεργούντα σημαίνει»): Ρητορική 1411b 24-25). Πρώτη θέση, ωστόσο, κατέχει η εικονικότητα και στα δύο («προ ομμάτων ποιεί»), όπως παρατηρεί ο ίδιος μελετητής του Αριστοτέλη (358-9). Η μεταφορά, ενταγμένη στη μίμηση, χάνει τον αυθαίρετό της χαρακτηριστήρα, όπως παρατηρεί ο Ρικέρ (85), αφού στον πεζό λόγο έχουμε ως πρώτη προτεραιότητα το ρητορικό σκοπό της πειθούς, ενώ στην ποίηση τη μίμηση (με τη δημιουργική της έννοια).

Τελειώνοντας, πρέπει να λάβουμε υπόψη τη σημαντικότερη διαφορά της έννοιας της μίμησης από τον Πλάτωνα στον Αριστοτέλη, η οποία στον πρώτο έχει ευρύτερη έκταση, ενώ περιορίζεται από τον δεύτερο (Ρικέρ 80-1). Στον πρώτο είναι γενικότερα η σχέση ανάμεσα σε κάτι που είναι και σε κάτι που μοιάζει, ενώ στον δεύτερο έχει σχέση με το «πράττειν» (Ποιητική 1451a 31: «πράξεως μίμησις εστίν»). Η δραματική ποίηση (ως υποδειγματική σε σχέση με τα άλλα είδη) ταυτίζεται από τον Αριστοτέλη με τη μίμηση πράξεων, τον μύθο (υπόθεση), κυρίως, και λιγότερο με τη στιχουργία (μορφή), αν και η έμφαση είναι στην δόμηση του λόγου που θα εμπεριέχει τον εν λόγω μύθο, κάτι που εμπλέκει και τη μορφική πλευρά με την ευρεία της έννοια.<sup>49</sup> Ωστόσο, η έννοια της μίμησης στον Αριστοτέλη δεν αποτελεί σε καμία περίπτωση κάτι στατικό, όπως ξεκίνησε να συμβαίνει με το *imitatio* των Λατίνων και, κυρίως, με την κλασικιστική μίμηση, αφού, όπως η μεταφορά «ποιεί προ ομμάτων» «όσα ενεργούντα σημαίνει» (Ρητορική 1411b 24-25), η αριστοτελική μίμηση αφορά πάλι σε ενέργεια (Ποιητική 1448a 24). Η δύναμη μάλιστα αυτής της δημιουργίας είναι τόσο σημαντική ώστε θεωρεί την ποίηση «φιλοσοφώτερον και σπουδαιότερον... ιστορίας», επειδή η πρώτη «μάλλον τα καθόλου, η δ' ιστορία τα καθ' έκαστον λέγει» (Ποιητική, 1451b 6-9).

γι' αυτόν τον καθοριστικό παράγοντα της δημιουργίας, αφού ορίζει συχνά ως ξηρό τον επιστημονικό λόγο και ενδιαφέροντα για το κοινό τον λογοτεχνικό (π.χ. Α 69).

49. Ο Ι. Συκουτρός τονίζει χαρακτηριστικά ότι, κατά τον Αριστοτέλη, ο ποιητής ποιεί πράξεις και όχι στίχους, αν και αυτό δε σημαίνει ότι είναι πάντα πρωτότυπο το θέμα, αλλά οι συνδυασμοί της πλοκής (βλ. Αριστοτέλους, *Περί Ποιητικής*, 84-5, σημ. 4).

Αν προσπαθήσουμε να συσχετίσουμε τα παραπάνω με την άποψη του Ροΐδη για την αναπαράσταση (ή μίμηση), θα δούμε ότι στα κείμενά του αποτελεί βασική έννοια, η οποία όμως δε συνδέεται αποκλειστικά με τη λογοτεχνία, όπως συμβαίνει με τον Αριστοτέλη, αν και ως πρακτική εκλαμβάνει έναν παιγνιώδη χαρακτήρα που την καθιστά λογοτεχνίζουσα. Διευρυμένη καθώς είναι, θα έλεγε κανείς ότι ίσως μπορεί να θεωρηθεί ως πιο κοντινή σε εκείνη του Πλάτωνα, αν και μια τέτοια απόφαση είναι μάλλον απλουστευτική, αφού ο εν λόγω όρος εμπεριέχει και έναν διάλογο του Ροΐδη με τη δυτική παράδοση (από τους Ρωμαίους μέχρι τις μέρες του), η οποία δεν θα εξεταστεί εδώ. Η παρανόηση των δυτικών για την αναπαράσταση ως ζωγραφιά ή απομίμηση φαίνεται ξεκάθαρα στην παιγνιώδη παρατήρησή του για το ρήμα *scribere* στην *Πάπισσα*: «Το χωρίον τούτο πολύ εβασάνισε τους σχολιαστάς, οίτινες δυσκολευθέντες να παραδεχθώσιν ότι ο σοφός αυτοκράτωρ δεν εγνώριζε να γράφει, πολλάς και διαφόρους επρότειναν ερμηνείας, ισχυρισθέντες οι μεν ότι ο Κάρολος δεν εγνώριζε να καλλιγραφεί, οι δε ότι ο βιογράφος αυτού δια του ρήματος *scribere* εννόει το ζωγραφίζειν και άλλοι άλλα» (Α 254, σημείωση για τη σελίδα 118). Η παρατήρηση αυτή είναι σημαντική και από την άποψη της διάκρισης του ιστορικού από τον λογοτεχνικό λόγο. Φαίνεται εύλογο να αναρωτιέται κανείς γιατί ο Ροΐδης δεν διαχωρίζει (λογοτεχνική) μίμηση από τον γενικότερο όρο της αναπαράστασης (ιστορική και λογοτεχνική). Ωστόσο, η παρατήρηση αυτή εντός ενός μυθιστορήματος<sup>50</sup> δείχνει ακριβώς την εξαπάτηση που επιχειρεί ως λογοτέχνημα, αλλά και την επισήμανση ότι κάποιες φορές η ιστορία συντάσσεται με όρους λογοτεχνίας (μυθοπλασία για κενά ή σκοπιμότητες) ή η λογοτεχνία προσλαμβάνεται σαν να ήταν ιστορία. Φυσικά, τίποτα δεν εμποδίζει τον Ροΐδη να κάνει παρόμοια παρατήρηση σε κάποια κείμενα που προσδιορίζει με τον όρο «μελέτη» και αφορά σε σχολιασμό των πηγών μιας ιστορικής περιόδου, όπως το «Ρωμαίοι δούλοι και Χριστιανισμός» (Β 53-54), οι «Βρυκόλακες του Μεσαιώνος» (Β 19-22) και «Αι μάγισσαι του Μεσαιώνος» (Α 379-381).

Ο Ροΐδης δεν ξεκαθαρίζει αν θεωρεί την ποίηση (ή τη λογοτεχνία γενικότερα) ανώτερη της ιστορίας, δεδομένου ότι αποσυνδέει την πρώτη από την αλήθεια και την ηθική. Αν όμως λάβουμε υπόψη τα προ-

50. Ανάλογες αναφορές κάνει και σε άλλα σημεία της *Πάπισσας*. Βλ. ενδεικτικά Α 77 και 92-4.

αναφερθέντα για τη σχέση της ιστορίας με την μυθοπλαστική αναπαράσταση, τότε καταλαβαίνουμε γιατί σκόπιμα αναμειγνύει τις έννοιες. Οι ομοιότητες δεν αποσοβούν τη διαφορά μεταξύ των λόγων της ιστορίας και της λογοτεχνίας.<sup>51</sup> Την ίδια ομοιότητα εντοπίζει και Συκουτρής για τον Αριστοτέλη με μια σημαντική παρατήρηση για τα ιστορικά δράματα και την ιστορία,<sup>52</sup> η οποία βοηθά να καταλάβουμε καλύτερα κάποιες απόψεις του Ροΐδη. Ο τελευταίος υποστηρίζει ότι η πραγματικότητα πάντα διαμεσολαβείται από το λόγο εν γένει (όχι μόνο στην ποίηση) και, από την άλλη, ακόμα και ο ποιητικός λόγος καθορίζεται και από το εξωτερικό του υλικό από την πραγματικότητα σε μία σχέση αμφίδρομη, όπως φαίνεται από την τακτική που ακολουθεί και στην *Πάπισσα* και στις λεγόμενες μελέτες του, που προαναφέρθηκαν, σε σχέση με το υλικό και τη διαπραγμάτευσή του είτε από ιστορικούς είτε από λογοτέχνες.<sup>53</sup> Η ιστορική (ή ιστορικοφανής) απεικόνιση αφορά

51. Δεδομένου ότι τα δύο άκρα του λόγου, ο «ξηρός» επιστημονικός λόγος και ο αχαλίνωτα λυρικός ποιητικός λόγος, είναι ενδιαφέροντες μόνο για τους ειδικούς ή μόνο για τους πολλούς αντίστοιχα, η χρυσή τομή για αξιολογή λογοτεχνική δημιουργία αφορά σε έναν λόγο που θα μπορεί να μην είναι ούτε μόνο επικοινωνιακός - αντικειμενικός, ούτε μόνο ατομικός - υποκειμενικός.

52. Ο Συκουτρής σχολιάζει το χωρίο 1451b 29 της *Ποιητικής*: «Συνήθως νομίζεται ότι το γενόμενα αναφέρεται εις τα ιστορικά δράματα, όπου ο ποιητής είναι δεσμευμένος από τα γεγονότα και [...] απαντά εις ενδεχόμενην ερώτησιν: Κατά τι διαφέρουν π.χ. οι *Πέρσαι* του Αισχύλου από τους Περσικούς πολέμους του Ηροδότου παρά κατά το μέτρον; Διαφέρουν, λέγει, κατά την εσωτερικήν αναγκαιότητα. Αλλά πουθενά δεν φαίνεται ότι ο Αριστοτέλης έλαβεν υπόψιν τα ελάχιστα άλλωστε και ασήμαντα δια την όλην εξέλιξιν της τραγωδίας ιστορικά δράματα των Ελλήνων, τα οποία δεν είναι καν ιστορικά υπό την σημερινήν έννοιαν. Ούτε νοητή είναι δι' Έλληνα των κλασικών χρόνων η διάκρισις μυθολογικών και ιστορικών δραμάτων, αφού η μυθολογία ήτον [...] διήγησις ιστορική» (πρβλ. τη διαπίστωση του Ροΐδη ότι η έννοια της ιστορικής γραφής αλλάζει ανά τους αιώνες, αλλά δημιουργεί και στερεότυπα που δύσκολα καταρρίπτονται [βλ. π.χ. Α 380-381]). Στη συνέχεια παρατηρεί ότι η επιλογή των γεγονότων της παράδοσης που θα αναπαρασταθούν με ποιητική «έκφρασιν», αλλά που ενέχουν από μόνα τους μια «λογική συνοχή και εσωτερικήν αναγκαιότητα», με αποτέλεσμα να εκτιμάται η ικανότητα του συγγραφέα να επιλέγει ανάμεσα στην ποικιλία γεγονότων (πρβλ. στην παρόμοια τακτική του Ροΐδη στην *Πάπισσα*). Παρακάτω μάλιστα αναφέρει την άποψη του Μενάρδου για το ιστορικό δράμα που, από τον Σαίξπηρ και μετά, μπαίνει στον λογοτεχνικό κανόνα. Βλ. Αριστοτέλους, *Περί Ποιητικής*, 85-86, σημ. 5.

53. Όπως επισημαίνει με τη χαρακτηριστική του ειρωνεία στην αρχή της *Πάπισσας* (Α 114), η «κλασική αταξία» (που τονίζει ότι προέρχεται από τον

στην 'αλήθεια' ως αντικείμενο του εκάστοτε λόγου ή στην 'αντικειμενικότητα' που πιστεύει το υποκείμενο εκφοράς του. Άρα, το υποκείμενο εκφοράς αναπαριστά τη δική του αλήθεια και στον ιστορικό λόγο (όπως στη λογοτεχνία), ή την εικόνα της αλήθειας που βλέπει ότι υπάρχει στην εποχή που αναπαρίσταται. Αντικειμενικός και οργανωμένος μπορεί να είναι μόνο ο τρόπος δόμησης και το μέσο (ρητορική), ή «η επιμέλεια και ο κόπος» (B 251), που δεν αρκούν από μόνα τους.

Το σημαντικότερο σημείο στην θεωρητική στάση του Ροΐδη είναι ότι η αναπαράσταση της φύσης αποκλείεται με επιδεικτικό τρόπο,<sup>54</sup> όπως και από τον Αριστοτέλη, ο οποίος στον γνωστό ορισμό της τραγωδίας μιλάει μόνο για «μίμησιν πράξεως» τοποθετώντας στο κέντρο τη δραματική πράξη. Ο Ροΐδης απαντά στο Βλάχο: «Επί τέλους μέμφεται ημάς πικρώς ο κ. Βλάχος ως αναζητήσαντας ατμόσφαιραν ποιητικήν ενταύθα εν Αθήναις, αντί να μεταβώμεν προς εύρεσιν τοιαύτης εις τα παρθένα δάση της Ακαρνανίας και τας κρημνωρείας του Ταυγέτου. Ουδέποτε τω όντι ευτυχήσαντες ν' αναβώμεν τόσω υψηλά, ουδέν γνωρίζωμεν περί των εκεί υπάρχόντων ταμείων νεοελληνικής ποιήσεως» (B 283). Και μάλιστα συνεχίζει επιτιθέμενος στο (κλασικότροπο) «ειδυλλιακό» στοιχείο ή «μονοχρωμία», όπως την ονομάζει στην παραγωγή του Βλάχου και όχι μόνο. Το κέντρο είναι είτε η αναπαράσταση πράξεων παλιών (ιστορία) είτε μια εικόνα των σύγχρονων (αν και πάλι την ιδέα της εποχής πρέπει να αναπαριστά πρωτίστως) μόνο μέσω του λόγου.<sup>55</sup>

Οράτιο και όχι από τον Αριστοτέλη) και η άκρως κανονιστική τάξη στην εποχή του αντιπροσωπεύεται από το ιστορικό μυθιστόρημα στον 19ο αιώνα («Πόρθοι και Αράμιδες») επιδιώκουν την απόλυτη ταύτιση με τους κανόνες και την τάση για δήθεν αντικειμενική παρουσίαση, κάτι το οποίο σατιρίζει ανατρέποντας εκ των έδων, αλλά δεν αρνείται παράλληλα και τη σχέση της λογοτεχνίας με το υλικό από την πραγματικότητα, ακόμα και από έναν αγαπημένο του ρομαντικό ποιητή, τον Byron (A 114). Θα λέγαμε μάλιστα ότι αρνείται επιδεικτικά άλλο ένα ρητό του Οράτιου ότι «ο ποιητής γεννάται» (B 257). Για την αντίθετη πλευρά, τους ιστορικούς, ο Ροΐδης αναφέρεται συνεχώς στα κείμενα-μελέτες που εντοπίστηκαν παραπάνω (βλ. π.χ. και A 84-85 για τους χρονογράφους).

54. Είναι ξεκάθαρο ότι για τον Ροΐδη ο λόγος ποτέ δεν μπορεί να ταυτιστεί με την πραγματικότητα. Εξάλλου, εκτός από τον αφηγητή της Πάπισσας, και σε άλλα κείμενα ο λόγος δεν είναι μίμηση της φύσης, αλλά μίμηση της μίμησης, δηλαδή το υποκείμενο εκφοράς του λόγου δεν είναι τίποτα άλλο από σχολιαστής κειμένων (λόγων) κάποιων άλλων (βλ. π.χ. A 114-5).

55. Αυτά τα δύο αναλογούν με τις δύο αριστοτελικές κατηγορίες παραδειγ-



Η «ψηλαφητή εικόνα» ως αναπαράσταση της ιδέας (με μεταφορά εννοιών), που αφορά στη συνολική εικόνα της εποχής και όχι της πραγματικότητας στις λεπτομέρειές της, είναι πιο κοντά στη μίμηση του Αριστοτέλη που αφορά στο «καθόλου» κατ' αντίστιξη με το «καθ' έκαστον» της ιστορίας, όπως προαναφέρθηκε. Παράλληλα, η μεταφορά με την ευρύτερή της έννοια ως δίσσημη (όπως και η ειρωνεία) τον βοηθά να διατηρήσει την κυριαρχία του λόγου (ως ιδέας για την πραγματικότητα ή ως ειδώλου - «ασώματου είδους) έναντι του πράγματος (πραγματικότητας) καθεαυτού, με το οποίο ποτέ δε θα ταυτιστεί ο λόγος παρά τις αναλογίες που εντοπίζει με το πλέγμα των ιδεών και την άεναη κίνηση νοημάτων («επιφορά»).

Μετά τα παραπάνω, θα μπορούσαμε να πούμε ότι ο Ροΐδης προσπαθεί να διαμορφώσει μια Ποιητική εντός (ή μέσω) μιας Ρητορικής, με κέντρο τη διευρυμένη έννοια της μεταφοράς ως σχήματος που μορφοποιεί την άυλη ιδέα, η οποία έχει αρκετά κοινά με τη θεωρία του Αριστοτέλη —επί της ουσίας, αλλά ακόμα και στην ορολογία—, και εργαλεία την ειρωνεία και τη σάτιρα. Οι σκοποί της Ρητορικής δηλαδή ενσωματώνονται στην Ποιητική και ειδικά στην περίπτωση του λογοτεχνικού πεζού λόγου, αφού φαίνεται να συνειδητοποιεί ότι η εποχή της πρόζας έχει ήδη αρχίσει στον αιώνα του. Ταυτόχρονα, εφόσον η σάτιρα και η ειρωνεία ταιριάζουν στον λογοτεχνικό πεζό λόγο και το (παλαιότερα λεγόμενο) «μέσο ύφος» ως αρμονία των άκρων, ο πεζός λόγος του μυθιστορήματος και του διηγήματος ταιριάζει περισσότερο στην εποχή του και γι' αυτό ίσως το μυθιστόρημα και το διήγημα είναι ένα από τα είδη του πεζού λόγου, τα οποία δοκιμάζει να γράψει.

---

μάτων τα ιστορικά «προγενόμενα» και τα μυθοπλαστικά, που δημιουργεί ο ίδιος (Ρητορική 1393a 24-30).



Ανδρέας Ν. Μιχαλόπουλος

ΕΡΩΤΙΚΟΣ ΛΟΓΟΣ ΚΑΙ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ  
ΣΤΗΝ ΑΛΛΗΛΟΓΡΑΦΙΑ ΠΑΡΗ ΚΑΙ ΕΛΕΝΗΣ  
(Οv. *Her.* 16-17)

ΣΤΙΣ ΕΠΙΣΤΟΛΕΣ υπ' αριθμ. 16 και 17 της συλλογής των *Ηρωίδων* ο Οβίδιος δίνει στους αναγνώστες του τη μοναδική δυνατότητα να παρακολουθήσουν από κοντά την αλληλογραφία του Τρώα πρίγκιπα Πάρη με τη βασίλισσα της Σπάρτης Ελένη. Η υπόθεση με συντομία έχει ως εξής: ο Πάρης βρίσκεται στο παλάτι του Μενέλαου στη Σπάρτη με σκοπό να πάρει μαζί του στην Τροία την Ελένη, την οποία του υποσχέθηκε η Αφροδίτη ως αντάλλαγμα για την πρώτη θέση που εκείνος της παραχώρησε στο διαγωνισμό ομορφιάς με αντιπάλους της την Ήρα και την Αθηνά. Ο Μενέλαος, αφού φιλοξενεί για λίγες μέρες τον επισκέπτη του, φεύγει για την Κρήτη, για να τακτοποιήσει κάποιες υποθέσεις του. Ο Πάρης εκμεταλλεύεται την απουσία του Μενέλαου και στέλνει επιστολή στην Ελένη, με την οποία επιστρατεύοντας τη ρητορική του δεινότητα επιχειρεί να υπερνικήσει τους φόβους και τους δισταγμούς της και να την πείσει να τον ακολουθήσει στην Τροία. Στην απάντησή της η Ελένη αρχικά εμφανίζεται προσβεβλημένη από την επιστολή του Πάρη και τον επιπλήττει για το θράσος του, σταδιακά ωστόσο γίνεται φανερό ότι αυτός δεν την αφήνει ασυγκίνητη. Τελικά κλείνει την επιστολή της προτρέποντας τον Πάρη να συνεχίσουν την επικοινωνία τους.

Λογικά σε μια τέτοιας μορφής ερωτική αλληλογραφία δε θα περίμενε κανείς να συναντήσει στοιχεία φιλοσοφικά. Άλλωστε ο Οβίδιος δε φημίζεται για τις ιδιαίτερες σχέσεις του με τη φιλοσοφία, με εξαίρεση βέβαια τον περίφημο λόγο του Πυθαγόρα στο 15ο βιβλίο των *Μεταμορφώσεων*, το οποίο όμως συγγράφεται μετά τις διπλές *Ηρωίδες*.<sup>1</sup>

1. Η ακριβής χρονολόγηση των έργων του Οβιδίου δεν είναι δυνατή. Για σχε-

Παρόλα αυτά όμως τόσο στην επιστολή του Πάρη όσο και στην επιστολή της Ελένης εντοπίζονται στοιχεία παρμένα από τον κόσμο της φιλοσοφίας, τα οποία εμπλουτίζουν την αλληλογραφία του ζευγαριού και αποδεικνύουν ότι ακόμη και στον ερωτικό λόγο υπάρχει υπόθεση χώρος και για τη φιλοσοφία.

Παρουσιάζονται εδώ επιλεκτικά ορισμένες χαρακτηριστικές περιπτώσεις, οι οποίες ελπίζω ότι αποδίδουν με σαφήνεια το στίγμα της παρουσίας της φιλοσοφίας στην ερωτική αλληλογραφία Πάρη και Ελένης.

#### A) Ov. Her. 16: Paris Helenae i. Virtus

Στην επιστολή του ο Πάρης αναφέρεται εκτενώς στο επεισόδιο που αποτέλεσε την απαρχή της ερωτικής του ιστορίας με την Ελένη, δηλαδή το διαγωνισμό ομορφιάς της Ήρας, της Αθηνάς και της Αφροδίτης με κριτή τον ίδιο. Ο ήρωας δεν έχει μόνο να κρίνει ποια είναι η πιο όμορφη από τις τρεις θεές αλλά και να διαλέξει ανάμεσα στα δώρα που εκείνες του υπόσχονται, προκειμένου να αποσπάσουν την εύνοιά του (16.79 κ.ε.):

*tantaque uincendi cura est, ingentibus ardent  
iudicium donis sollicitare meum.*

Η φροντίδα τους να κερδίσουν είναι πολύ μεγάλη και καίγονται να επηρεάσουν την κρίση μου με πολύ μεγάλα δώρα.

Τα δώρα που του προσφέρουν η Αθηνά και η Ήρα είναι τα ακόλουθα (16.81 κ.ε.):

*regna Iouis coniunx, uirtutem filia iactat;  
ipse potens dubito<sup>2</sup> fortis an esse uelim.<sup>3</sup>*

τικές απόπειρες με μεγαλύτερη ή μικρότερη επιτυχία βλ. Jacobson (1974) 300-18, Murgia (1986a και b), McKeown (1987) 74-89, Booth (1991) 2-4, Hintermeier (1993) 190-5, Heinze (1997) 21 κ.ε., Holzberg (2002) 31-9, Gibson (2003) 37-43. Σύμφωνα με το Barsby (1979) 5 σημ. 7 “It is clear from *Am.* 2.18.21-34 that the *Heroides* preceded the second edition (at least) of the *Amores* and from *Ars Am.* 3.345-6 that they preceded the third book (at least) of the *Ars*”.

2. Για την υψηλή συχνότητα του ρήματος *dubitare* στον Οβίδιο, ιδιαίτερα στα ύστερα έργα του, βλ. McKeown (1989) *Ov. Am.* 1.7.63-4. Μέσω της μετάθεσης του *an* ο Οβίδιος επιτυγχάνει να τοποθετήσει τις δύο εναλλακτικές λύσεις του Πάρη,

Η γυναίκα του Δία υπόσχεται βασιλεία, η κόρη του ανδρεία. Κι εγώ αναρωτιέμαι τι θέλω να είμαι, ισχυρός ή γενναίος.

Η Αφροδίτη με τη σειρά της του προσφέρει την ωραιότερη γυναίκα του κόσμου (16.85 κ.ε.):

*nos dabimus quod ames, et pulchrae filia Ladae  
ibit in amplexus pulchrior ipsa tuos.*

Εγώ θα σου δώσω κάτι ν' αγαπάς και της όμορφης Λήδας η κόρη, πιο όμορφη εκείνη, θα 'ρθει στην αγκαλιά σου.

Χάρη σ' αυτήν της την προσφορά η Αφροδίτη κερδίζει το διαγωνισμό και αναδεικνύεται από τον Πάρη η ομορφότερη θεά (16.87 κ.ε.):

*dixit et ex aequo donis formaque probatis  
uictorem caelo rettulit illa pedem.*

Είπε και επέστρεψε νικήτρια στον ουρανό, αφού ενέκρινε και τα δώρα και την ομορφιά της.

Η επιλογή του Πάρη παραλληλίζεται με τη φιλοσοφικής διάστασης επιλογή του Ηρακλή, την οποία αφηγείται ο Σωκράτης στα *Απομνημονεύματα* του Ξενοφώντα (2.1.20-34). Όταν κλήθηκε να διαλέξει

*potens* και *fortis*, εκατέρωθεν του *dubito*. *Regna, uirtutem, potens* και *fortis* βρίσκονται σε διάταξη *a-b-a-b*.

3. Η Αθηνά είχε προσφέρει στον Πάρη την κατάκτηση της Ελλάδας, ενώ η Ήρα του υποσχέθηκε την κυριαρχία σε Ασία και Ευρώπη. Αυτά αναφέρει η ίδια η Ελένη στις *Τρωάδες* του Ευριπίδη (925-8): και Παλλάδος μὲν ἦν Ἀλεξάνδρω δόσις / Φρυγί στρατηγοῦνθ' Ἑλλάδ' ἐξανιστάναι, / Ἥρα δ' ὑπέσχετ' Ἀσιάδ' Εὐρώπης θ' ὄρους / τυραννίδ' ἔξειν, εἴ σφε κρίνειεν Πάρις. Βλ. Kenney (1996) και Michalopoulos (υπό έκδοση) ad loc. Πρβλ. *IA* 1304-7: ἃ μὲν ἐπὶ πόθῳ τρυφῶσα / Κύπρις, ἃ δὲ δορὶ Παλλάς, / Ἥρα τε Διὸς ἄνακτος / εὐναῖσι βασιλείσιν, *Ισοκρ. Ελ.* 41-2: διδούσης Ἥρας μὲν ἀπάσης αὐτῷ τῆς Ἀσίας βασιλεύειν, Ἀθηνᾶς δὲ κρατεῖν ἐν τοῖς πολέμοις, Ἀφροδίτης δὲ τὸν γάμον τὸν Ἑλένης και Λιβαν. *Προοιμ.* 2.27.2.5-8: νικᾷ μὲν Ἀφροδίτη τῷ τῆς Ἑλένης γάμῳ, τοῦτο γὰρ ἄμεινον ὁ Πάρις ἠγάγατο, βασιλείαν δὲ ἦν ἐδίδου τῆς Ἀσίας ἢ Ἥρα, καὶ τὸ μαχόμενον κρατεῖν, ὃ ἦν τῆς Ἀθηνᾶς ὑπόσχεσις, παρητήσατο. Εἶναι αξιοσημείωτο ὅτι ὁ Πάρης αναφέρει τις προσφορές της Ήρας και της Αθηνᾶς μαζί σε ἓνα μόνο δίστιχο. Επιπλέον δεν αναφέρει τις δύο θεές ονομαστικά παρά μόνο με μια περίφραση (*coniunx Iouis, filia Iouis*).

ανάμεσα στην Αρετή και την Κακία, ο μεγάλος ήρωας προτίμησε το δύσβατο μονοπάτι της Αρετής και όχι το γεμάτο απολαύσεις και τρυφή δρόμο της Κακίας. Οι δύο αυτές ιστορίες εμφανίζουν αρκετές αναλογίες αλλά και διαφορές μεταξύ τους: ένας ήρωας που βρίσκεται μόνος του στην ύπαιθρο καλείται να επιλέξει ανάμεσα σε εναλλακτικούς τρόπους ζωής, ο Ηρακλής ανάμεσα σε δύο, ο Πάρης ανάμεσα σε τρεις. Ενώ όμως η επιλογή του Ηρακλή αφορά πρωτίστως τον ίδιο και μόνο έμμεσα τους υπόλοιπους ανθρώπους, οι οποίοι και πρόκειται να ωφεληθούν στο μέλλον από τους άθλους του, η επιλογή του Πάρη είναι καθοριστικής σημασίας για σχεδόν ολόκληρο τον τότε γνωστό κόσμο, καθώς θα προκαλέσει το μεγαλύτερο και φονικότερο πόλεμο του μύθου.

Ο Πάρης έχει να διαλέξει ανάμεσα στην πολιτική εξουσία (*regna*) της Ήρας, τη στρατιωτική κυριαρχία και ανδρεία (*uirtus*) της Αθηνάς και την ομορφότερη γυναίκα του κόσμου, το δώρο της Αφροδίτης. Μολονότι ο ήρωας προέρχεται από τον κόσμο του έπους, όντας γιος του βασιλιά της Τροίας Πριάμου,<sup>4</sup> η τελική επιλογή του είναι καθαρά ελεγειακή, καθώς απορρίπτει την εξουσία και την ανδρεία για χάρη του έρωτα.<sup>5</sup>

Ιδιαίτερη βαρύτητα έχει η παρουσία της λέξης *uirtus*, το δώρο που υπόσχεται η θεά Αθηνά στον Πάρη (στ. 81). Μολονότι σε αυτά τα συμφραζόμενα η λέξη χρησιμοποιείται με την αρχική της σημασία, 'ανδρεία',<sup>6</sup> η ηθική της διάσταση, 'αρετή', είναι επίσης παρούσα και

4. Σύμφωνα με την εκδοχή που ακολουθεί ο Οβίδιος η αναγνώριση του Πάρη ως γνήσιου γιου του Πριάμου γίνεται μετά το διαγωνισμό ομορφιάς των θεών (*Her.* 16.89 κ.ε.): *interea sero uersis ad prospera fatis / regius agnoscor per rata signa puer.*

5. Βλ. Hintermeier (1993) 13, Lindheim (2000) 95. Αργότερα ο Φουλγκέντιος (*Myth.* 2.1) ερμηνεύει το *Iudicium Paridis* ως μια επιλογή ανάμεσα στις *uita contemplatiua*, *actiua* και *uoluptuaria*. Ήδη στην *Ιλιάδα* ο Πάρης σε αρκετές περιπτώσεις προτιμά τον έρωτα της Ελένης και την αποχή από την πολύβουη μάχη (3.45, 326 κ.ε., 6.321 κ.ε.). Ο Rosati (1991) 107-111 αναφέρεται στη «θηλυπρεπή» στάση του Πάρη στην *Ιλιάδα* και παρουσιάζει τις ομοιότητές του με τον ελεγειακό εραστή. Η Ελένη στην επιστολή της προτρέπει τον Πάρη να μην ασχολείται με τον πόλεμο αλλά μόνο με τον έρωτα (*Her.* 17.253 κ.ε.): *apta magis Veneri quam sunt tua corpora Marti: / bella gerant fortes; tu, Paris, semper ama.*

6. Πρβλ. και *EM* s.v. *ἀρετή*: λέγεται δὲ καὶ ἡ κατὰ πόλεμον δύναμις, παρὰ τὸν Ἄρην, τὸν πόλεμον. Για τη χρήση του όρου *uirtus* από τους Ρωμαίους με τη σημασία της πολεμικής ικανότητας και ανδρείας βλ. McDonnell (2003) 238-40.



ενεργή,<sup>7</sup> ιδιαίτερα μάλιστα εάν λάβει κανείς υπόψη του τις προαναφερθείσες αναλογίες της ιστορίας του Πάρη με εκείνη της επιλογής του Ηρακλή. Η ολοένα αυξανόμενη επαφή των Ρωμαίων με τους Έλληνες την περίοδο της μέσης και της ύστερης Δημοκρατίας είχε ως αποτέλεσμα την άσκηση μιας ολοένα αυξανόμενης επίδρασης της ελληνικής έννοιας της αρετής πάνω στη ρωμαϊκή έννοια της *uirtus*.<sup>8</sup> Άμεση συνέπεια αυτής της επίδρασης ήταν να αποτελέσει η ηθική διάσταση της έννοιας *uirtus* (*uirtus* ως αρετή) μία εναλλακτική ερμηνεία στην παραδοσιακή και πρωτίστως στρατιωτική σημασία της *uirtus* (*uirtus* ως ανδρεία).<sup>9</sup> Από την άλλη μεριά είναι ευρέως γνωστό ότι η *uirtus*-αρετή αποτελεί το υπέρτατο αγαθό, το *summum bonum* για τη Στωική φιλοσοφία, η οποία επηρέασε καθοριστικά και ανεξίτηλα το ρωμαϊκό τρόπο σκέψης, περισσότερο από κάθε άλλο ανταγωνιστικό φιλοσοφικό σύστημα. Για τους Στωικούς η *uirtus* αποκρυσταλλώνει την ηθική υπεροχή.<sup>10</sup>

Με βάση τις παραπάνω διαπιστώσεις η απόρριψη από τον Πάρη της *uirtus* για χάρη της Ελένης αποτελεί ουσιαστική και καθοριστική επιλογή ζωής, καθώς συνεπάγεται ταυτόχρονα την απόρριψη τόσο της ανδρείας όσο και της αρετής. Όσον αφορά την απόρριψη της *uirtus* με την πολεμική-στρατιωτική της διάσταση, αυτή θα αποδειχθεί περίτρανα με τη δειλή και απόλεμη διάθεση που θα επιδείξει αργότερα ο Πάρης. Στην *Ιλιάδα* ο Πάρης χαρακτηρίζεται από αδιαφορία και

7. Για την αντιστοίχιση της λέξης *uirtus* και με την 'ανδρεία' και με την 'αρετή' βλ. Eisenhut (1973) 19 κ.ε., McDonnell (2003) 235 κ.ε.

8. Η *Virtus* προσωποποιημένη λατρευόταν στη Ρώμη μαζί με τον *Honos* (τιμή). Για τους ναούς τους βλ. Richardson (1992) 190, Steinby (1993-2000) s.v. Για τη ρωμαϊκότητα της *uirtus* ο Κικέρωνας γράφει (*Phil.* 4.13): *uirtus...quae propria est Romani generis et seminis*.

9. Βλ. McDonnell (2003) *passim*. Για τον εξόχως ρωμαϊκό συσχετισμό της αρετής και της ανδρείας χαρακτηριστικό είναι το παρακάτω απόσπασμα από το βίο του Κοριολανού (*Πλουτ. Κοριολ.* 1.6): *ὅλως μὲν οὖν ἐν τοῖς τότε χρόνοις ἡ Ῥώμη μάλιστα τῆς ἀρετῆς τὸ περὶ τὰς πολεμικὰς καὶ στρατιωτικὰς ἐκύδαινε πράξεις, καὶ μαρτυρεῖ τὸ τὴν ἀρετὴν ὑπ' αὐτῶν ἐνὶ τῷ τῆς ἀνδρείας ὀνόματι προσαγορεύεσθαι, καὶ τὸ τοῦ γένους ὄνομα κοινὸν ὑπάρχειν ᾧ τὴν ἀνδρείαν ἰδίᾳ καλοῦσιν*.

10. Cic. *Fin.* 2.65, *Hor. Carm.* 2.2.19, *Carm.Saec.* 57 κ.ε. Για τις αντιλήψεις των Στωικών περί αρετής βλ. *SVF* 1.179a (1.552), 1.180 (1.552), 3.4, 1.199, 3.200, 3.214, 3.281, 3.282. Επίσης βλ. Long (1997) 314-23.



απροθυμία να πολεμήσει,<sup>11</sup> μολονότι —ας μην το ξεχνάμε— ο ίδιος με τις ενέργειές του προκάλεσε τον πόλεμο αυτό. Τόσο ο αδερφός του Έκτορας όσο και η ίδια η Ελένη τον επιπλήττουν για τη δειλία και την αδιαφορία του.<sup>12</sup> Ο Πάρης επιδεικνύει βέβαια θάρρος, όταν προκαλεί το δυνατότερο των Αχαιών σε μονομαχία, ωστόσο υποχωρεί φοβισμένος στη θέα του Μενέλαου (Ομ. *Ιλ.* 3.33-5) και ηττάται οικτρά στη μεταξύ τους μονομαχία, στην οποία τον σώζει από βέβαιο θάνατο μόνο η επέμβαση της Αφροδίτης.

Όσον αφορά την απόρριψη της *uirius* με την ηθική της διάσταση, με την απαγωγή της Ελένης ο Πάρης θα καταπατήσει και τον ιερό θεσμό της φιλοξενίας, που του παρείχε αφειδώς ο Μενέλαος, αλλά και τα ιερά του γάμου της Ελένης και του Μενέλαου. Αυτή η απόρριψη της *uirius* θα έχει ως συνέπεια ο Πάρης και η Ελένη να μείνουν στην παγκόσμια λογοτεχνία ως οι διασημότεροι μοιχοί.<sup>13</sup>

Πέρα όμως από την ηθική-φιλοσοφική διάσταση της απόρριψης της *uirius* από τον Πάρη, η απόρριψη αυτή εμπεριέχει και ένα ιδιαίτερα επιτυχημένο οξύμωρο: προκειμένου να κάνει δική του την Ελένη και να ενωθεί μαζί της ερωτικά ως γνήσιος άνδρας, ο Πάρης απορρίπτει τη *uirius*, μιαν αρετή που συνδέεται άμεσα με τον ανδρισμό, όπως άλλωστε φανερώνει και η ετυμολογία της λέξης.<sup>14</sup> Ο Βάρρων

11. Είναι πολύ χαρακτηριστική η σκηνή, όπου ο Έκτορας βρίσκει τον Πάρη να ασχολείται ατάραχος με τα όπλα και την πανοπλία του μέσα στο θάλαμό του (Ομ. *Ιλ.* 6.321 κ.ε.): τὸν δ' εὖρ' ἐν θαλάμῳ περικαλλέα τεύχε' ἔποντα / ἀσπίδα καὶ θώρηκα, καὶ ἀγκύλα τόξ' ἀφόωντα.

12. Ο Έκτορας ενίοτε αναγνωρίζει την πολεμική ικανότητα του Πάρη, ωστόσο του προσάπτει αναβλητικότητα και απροθυμία να πάρει μέρος στη μάχη (*Ιλ.* 6.521 κ.ε.): δαιμόνι' οὐκ ἂν τίς τοι ἀνὴρ ὃς ἐναΐσιμος εἴη / ἔργον ἀτιμήσειε μάχης, ἐπὶ ἀλκμὸς ἔσσι / ἀλλὰ ἐκὼν μεθίεις τε καὶ οὐκ ἐθέλεις. Πρβλ. Ομ. *Ιλ.* 3.38-57, 6.325-31, 13.769, 14.768-73). Από τη μεριά της η Ελένη ύστερα από την ήττα του στη μονομαχία του με το Μενέλαο κατηγορεί τον Πάρη για την υπεροψία και τους κομπασμούς του περί ανωτερότητάς του από τον αντίπαλό του (Ομ. *Ιλ.* 3.430 κ.ε.): ἦ μὲν δὴ πρὶν γ' εὐχέ' ἀρηϊφίλου Μενελάου / σὴ τε βίη καὶ χερσὶ καὶ ἔγχει φέρτερος εἶναι.

13. Ο χαρακτηρισμός *adulter/a* συνοδεύει σταθερά τον Πάρη και την Ελένη στη λατινική λογοτεχνία (Hor. *Carm.* 1.15.19 κ.ε., 3.3.25, 4.9.13, Prop. 2.34.7, Verg. *Aen.* 10.92, Ov. *Am.* 2.18.37, Her. 1.6, 5.125, 13.133, 19.177, Ars 2.365, Tr. 2.1.371 κ.ε. Πρβλ. Catul. 68.103 (*abducia moecha*).

14. Για ανάλογες περιπτώσεις χιομοριστικής και ανατρεπτικής απομυθοποίησης της έννοιας της *uirius* στις *Μεταμορφώσεις* βλ. Πασχάλης (1984) *passim*.

(LL 5.73) σημειώνει: *uirtus...a uirilitate*. Πρβλ. Cic. *Tusc.* 2.43: *appellata est enim ex uiro uirtus*.<sup>15</sup>

Η ειρωνεία όμως και το χιούμορ της υπόθεσης Πάρη-*uirtus* δεν εξαντλείται εδώ. Ύστερα από τη λεπτομερή περιγραφή του διαγωνισμού ομορφιάς των θεών ο Πάρης επιβεβαιώνει την Ελένη για την ορθότητα της επιλογής του και με αυτοπεποίθηση δηλώνει (16.165-8):

*praeposui regnis ego te, quae maxima quondam  
pollicita est nobis nupta sororque Iouis,  
dumque tuo possem circumdare bracchia collo,  
contempta est uirtus Pallade dante mihi.*

Εγώ σε προτίμησα απ' τα βασίλεια, που κάποτε η υπέρτατη σύζυγος και αδερφή του Δία μου υποσχέθηκε, και, για να μπορώ να βάζω τα χέρια μου γύρω απ' το λαιμό σου, περιφρόνησα την ανδρεία που μου πρόσφερε η Παλλάδα.

Στον κόσμο της ελληνικής φιλοσοφίας η αρετή παραλληλίζεται συχνά με χιτώνα. Ο Πλάτωνας χαρακτηριστικά γράφει (*Πολιτεία* 5.457α): *ἐπεὶπερ ἀρετὴν ἀντὶ ἱματίων ἀμφιέσονται*. Την ιδέα δανείζεται και ο Οράτιος στις *Ωδές* του (*Carmin.* 3.29.54 κ.ε.): *mea / uirtute me inuoluo*.<sup>16</sup> [Τυλίγομαι με την αρετή μου]. Με αυτό το δεδομένο τα λόγια του Πάρη αποκτούν ένα ιδιαίτερο μεταφορικό και μετα-λογοτεχνικό νόημα: ο ήρωας δηλώνει με αυτοπεποίθηση ότι απέρριψε το χιτώνα της αρετής, προκειμένου να γίνει ο ίδιος μεταφορικά ένας χιτώνας, με τα χέρια του τυλιγμένα γύρω από την Ελένη.

## ii. Venus

Φιλοσοφική διάσταση έχει και ένα ετυμολογικό λογοπαίγνιο που επιχειρεί ο Πάρης με το όνομα της θεάς Venus, όταν προτρέπει την Ελένη να αφήσει κατά μέρος τους ηθικούς ενδοιασμούς της. Ο Τρώας πρίγκιπας υποστηρίζει ότι έτσι κι αλλιώς ο γάμος τους θα επανορθώσει όλα τα σφάλματα που θα έχουν διαπράξει, καθώς εγγύηση για την αίσια έκβαση του σχεδίου του αποτελεί η ίδια η Venus (16.297 κ.ε.):

15. Για το συσχετισμό *uirtus-uir* βλ. Ernout (1946) 225 κ.ε., Eisenhut (1973) 12 κ.ε., Lausberg (1960) 328 κ.ε. Για ετυμολογικά παιχνίδια βασισμένα σε αυτήν την ετυμολογική σχέση βλ. Michalopoulos (2001) s.v. *uirtus*.

16. Βλ. Williams (1969) 149.

*nunc ea peccemus quae corriget hora iugalis,  
si modo promisit non mihi uana Venus.*

Τώρα ας κάνουμε σφάλματα, που η ώρα του γάμου θα διορθώσει, εφόσον βέβαια αυτά που μου υποσχέθηκε η Αφροδίτη δεν ήταν μάταια.

Στα λόγια του Πάρη ενυπάρχει σαφής υπαινιγμός σε μια από τις πολλές διαφορετικές ετυμολογίες του ονόματος Venus, αυτήν από το επίθετο *uanus*. Πρόκειται για ετυμολογία, την οποία πρότειναν οι Στωικοί σε αντιδιαστολή με την ετυμολογία του ονόματος από το επίθετο *bonus*, την οποία προτιμούσαν οι Επικούρειοι. Τη σχετική πληροφορία διασώζει ο Φουλγκέντιος (*Myth.* 2.1): *Venerem dici uoluerunt aut secundum Epicureos bonam rem aut secundum Stoicos uanam rem.*

Είναι γνωστό ότι οι Στωικοί έδιναν μεγάλη σημασία στην ετυμολογία, την οποία θεωρούσαν κλειδί για την κατανόηση όχι μόνο των λέξεων αλλά και των πραγμάτων.<sup>17</sup> Οι Στωικοί είχαν πλήρως υιοθετήσει τη θεωρία ότι τα ονόματα αποκαλύπτουν τη φύση των σημειωμένων τους και ότι ο ήχος μιμείται τα πράγματα.<sup>18</sup> Αυτός ο συσχετισμός από τον Πάρη (δηλ. τον Οβίδιο) της Venus με το επίθετο *uanus* φανερώνει γνώση της Στωικής θεώρησης του κόσμου, η οποία και τίθεται στην υπηρεσία της ερωτικής του επιχειρηματολογίας. Την ίδια ετυμολογία του ονόματος Venus υπαινίσσεται ο Πάρης και στους στίχους 15 κ.ε., όπου και πάλι αναφέρεται στην υπόσχεση που του έδωσε η θεά:

17. Βλ. Long (1997) 216-9.

18. Αυτή η θεωρία επηρέασε τον τρόπο, με τον οποίον οι Στωικοί αντιμετώπιζαν την ποίηση. Είναι χαρακτηριστικός ο ορισμός της ποίησης από τον Ποσειδώνιο (*Diog.Laert.* 7.60): *Ποίημα δέ ἐστίν, ὡς ὁ Ποσειδώνιος φησὶν ἐν τῇ Περὶ λέξεως εἰσαγωγῇ, λέξεις ἔμμετρος ἢ ἔνρυθμος μετὰ σκευῆς τὸ λογοειδὲς ἐκβεβηκυῖα... ποίησις δέ ἐστὶ σημαντικὸν ποίημα, μίμησιν περιέχον θεῶν καὶ ἀνθρωπέων. Για το θέμα βλ. De Lacy (1948). Οι Στωικοί υποστήριζαν ότι είναι δυνατός ο εντοπισμός της προέλευσης κάθε λέξης και ότι η διαρκής διαδικασία της ετυμολογικής διερεύνησης φτάνει στο τέλος της, όταν διαπιστώνεται κάποια ομοιότητα ανάμεσα στον ήχο του σημαίνοντος και στο σημαίνόμενο (*August. Dial.* 6.9-10): *Stoici autumant, quos Cicero in hac re ut Cicero inridet, nullum esse uerbum, cuius non certa explicari origo possit. Et quia hoc modo eos urguere facile fuit, si diceres hoc infinitum esse, quibus uerbis alicuius uerbi originem interpretaris, eorum rursus a te origo <quaeratur, aiunt hoc> quaerendum esse, donec perueniatur eo, ut res cum sono uerbi aliqua similitudine concinat, ut cum dicimus aeris tinnitum, equorum hinnitum, ouium balatum, tubarum clangorem, stridorem catenarum.**

*quae rata sit nec te frustra promiserit opto,  
hoc mihi quae suasit mater Amoris iter.*

Επιθυμώ αυτό που σκέφτηκε η μητέρα του Έρωτα, που μ' έπεισε να κάνω αυτό το ταξίδι· και δε σε υποσχέθηκε μάταια σε μένα.<sup>19</sup>

## B) Ov. Her. 17: Helene Paridi

### i. Temperantia

Στην επιστολή της η Ελένη ανάμεσα στα άλλα επιχειρήματα που χρησιμοποιεί, για να αποκρούσει την ερωτική επίθεση του Πάρη, καταφεύγει και στη φιλοσοφία. Στο πρώτο μέρος της απάντησής της επιπλήττει τον Πάρη για το θράσος του και δίνει την εντύπωση μιας τίμιας και πιστής συζύγου, η οποία μάχεται, για να διαφυλάξει το γάμο της. Ωστόσο παραδέχεται ότι ο Πάρης είναι ιδιαίτερα όμορφος και ότι είναι ένας άνδρας, τον οποίο θα ήθελαν να κάνουν δικό τους πολλές γυναίκες (17.93 κ.ε.):

*est quoque, confiteor, facies tibi rara, potestque  
uelle sub amplexus ire puella tuos.*

Κι έχεις, τ' ομολογώ, σπάνια ομορφιά, και μπορεί μια κοπέλα να θέλει να έρθει στην αγκαλιά σου.

Η παραδοχή αυτή όμως δε σημαίνει ότι και η ίδια η Ελένη θα επιθυμούσε να υποκύψει στη γοητεία του, όπως σπεύδει να του δηλώσει κατηγορηματικά (17.95-8):

*altera sed potius felix sine crimine fiat  
quam cadat externo noster amore pudor.  
disce meo exemplo formosis posse carere:  
est uirtus placitis abstinuisse bonis.*

Όμως καλύτερα κάποια άλλη να γίνει ευτυχισμένη χωρίς ν' αμαρτήσει, παρά η τιμή μου να πέσει νικημένη από έναν ξένο έρωτα. Μάθε από το παράδειγμά μου να μπορείς να στερείσαι τις όμορφες γυναίκες. Είναι αρετή να απέχει κανείς από τα ωραία πράγματα που του αρέσουν.

19. Τον ετυμολογικό συσχετισμό *uana-Venus* τον εκμεταλλεύεται και ο Βεργίλιος στην *Αινειάδα*. Συγκεκριμένα η ίδια η θεά υπαινίσσεται αυτήν την ετυμολογία του ονόματός της, όταν μεταμορφωμένη σε κυνηγό ενημερώνει τον Αινεία για την κατάσταση του στόλου και των συντρόφων του (Verg. *Aen.* 1.390-2): *namque tibi reduces socios classemque relatam / nuntio et in tutum uersis Aquilonibus actam, / ni frustra augurium uani docuere parentes.*

Η άρνηση της Ελένης να υποκύψει στον Πάρη αποτελεί ουσιαστικά την ακριβώς αντίστροφη επιλογή από αυτήν που είχε κάνει εκείνος στο διαγωνισμό ομορφιάς. Σύμφωνα μάλιστα με την Ελένη αυτή η απόρριψη θα αποτελέσει ένα πολύ καλό παράδειγμα που θα τον διδάξει να έχει τη δύναμη να μένει ενίοτε μακριά από τις όμορφες γυναίκες. Η χρήση του ρήματος *disce* παραπέμπει έτσι κι αλλιώς σε διδακτικής φύσεως έργα,<sup>20</sup> ενώ παράλληλα προβάλλει την παιδευτική λειτουργία του παραδείγματος.

Ιδιαίτερη εντύπωση προκαλεί ο στίχος 98, με τον οποίον η Ελένη επιστεγάζει και αποκρυσταλλώνει τη θέση της: *est uirtus placitis abstinuisse<sup>21</sup> bonis*. Η φράση αυτή έχει τη μορφή μίας *sententia*, μιας επιγραμματικής διατύπωσης καθολικής ισχύος, με τις οποίες τόσο η Ελένη όσο και ο Πάρης συχνότατα επενδύουν την επιχειρηματολογία τους, προσδίδοντάς της γενικό κύρος.<sup>22</sup> Η παρουσία της φιλοσοφίας είναι εντονότατη: ο όρος *uirtus* εδώ χρησιμοποιείται με την ηθική του σημασία, 'αρετή'. Παράλληλα η εγκράτεια —στα λατινικά *temperantia* ή *modestia*—,<sup>23</sup> την οποία προβάλλει και προτείνει στον Πάρη η Ελένη, είναι μία από τις τέσσερις βασικές αρετές της φιλοσοφίας μαζί με τη φρόνηση, τη δικαιοσύνη και το θάρρος.<sup>24</sup> Η προτροπή της Ελένης στον Πάρη, έναν άνθρωπο που απέρριψε τη *uirtus* για χάρη του έρωτα, να ασπαστεί τη *uirtus* της εγκράτειας ακούγεται εξόχως ειρωνική και είναι βέβαια εκ των προτέρων καταδικασμένη να μην εισακουστεί.<sup>25</sup>

20. Βλ. Kenney (1958) 203.

21. Το ρήμα *abstinere* χρησιμοποιείται συχνά σε ερωτικά συμφραζόμενα με την έννοια 'αποχή από τον έρωτα'. Βλ. Murgatroyd (1980) Tib. 1.2.57-8.

22. Βλ. Bornecque (1961) ad loc., Frécaut (1972) 130 σημ. 134. Ο Οβίδιος, όπως και ο Ευριπίδης, αγαπούσε ιδιαίτερα τέτοιου είδους επιγραμματικές διατυπώσεις. Βλ. Bonner (1949) 152-6, Jacobson (1974) 7, Sabot (1981) 2583-7. Ο Σενέκας ο πρεσβύτερος γράφει γι' αυτή την προτίμηση του Οβιδίου [*Contr. (excerpta)* 3.7.1]: *iste sensus eius est [sc. Ovidi], qui hoc saeculum amatoris non artibus tantum sed sententiis impleuit*. Για μια συλλογή τέτοιων *sententiae* στις *Heroides* βλ. Carbonero (1993).

23. Cic. *Fin.* 2.60: *transfer idem ad modestiam uel temperantiam, quae est moderatio cupiditatum rationi oboediens*.

24. Long (1997) 118. Στην αρχή του *De officiis* (1.11-20) ο Κικέρων εξηγεί την προέλευση των τεσσάρων βασικών αρετών από τις φυσικές ανθρώπινες παρορμήσεις.

25. Η προτροπή αυτή ωστόσο δεν έχει αποδέκτη μόνο τον Πάρη, αλλά στην πραγματικότητα αφορά εξίσου και την ίδια την Ελένη. Η Ελένη ουσιαστικά προ-

Ο φιλοσοφικός προσανατολισμός της Ελένης στους στίχους 95-8 επιβεβαιώνεται και ενισχύεται από τις ερωτήσεις της αμέσως μετά (17.99 κ.ε.):

*quam multos credis iuvenes optare quod optas?  
qui sapiant oculos an Paris unus habes?*<sup>26</sup>

Πόσο πολλοί νέοι πιστεύεις ότι επιθυμούν αυτό που επιθυμείς; Ή μόνο εσύ, ο Πάρης, έχεις μάτια έξυπνα;

Η βασίλισσα της Σπάρτης αυτάρεσκα δηλώνει ότι ο Πάρης δεν είναι ο μόνος που έχει εκτιμήσει την ομορφιά της, αλλά απλώς είναι ένας από τους πολλούς νέους που επιθυμούν να την κατακτήσουν. Η παρουσία του ρήματος *sapere*, από το οποίο προέρχεται η λέξη *sapientia*,<sup>27</sup> το λατινικό αντίστοιχο της ελληνικής 'σοφίας', επιβεβαιώνει εμφατικά το φιλοσοφικό τρόπο αντιμετώπισης του θέματος από την Ελένη σ' αυτά τα συμφραζόμενα.<sup>28</sup>

## ii. Fortuna

Φιλοσοφικό περιεχόμενο έχει και μία άλλη προτροπή της Ελένης λίγους στίχους παρακάτω. Συγκεκριμένα καλεί τον Πάρη να την αφήσει να ζήσει τη ζωή της κατά τα προστάγματα της Τύχης και να μην επιθυμεί να προσβάλλει τη συζυγική της αιδώς (17.113 κ.ε.):

σπαθεί απεγνωσμένα να προτρέψει και τον ίδιο της τον εαυτό να κρατηθεί μακριά από τον άνδρα που κατά τη δική της ομολογία της αρέσει τόσο πολύ.

26. Πρόκειται για μια αιχμηρή ρητορική ερώτηση. Προκειμένου να τονιστεί ο σαρκασμός και η υποτιθέμενη αγανάκτηση της Ελένης, το μόριο *an* έχει μετατεθεί στην αρχή του δεύτερου ημιστιχίου.

27. Aug. Civ. 12.2 p. 514.21 D: *ab eo, quod est sapere, uocatur sapientia*, Isid. Etym. 10.1: *ut per denominationem...sapiens a sapientia nominetur, quia prius sapientia, deinde sapiens*. Για τη *sapientia* ως Στωική αρετή βλ. Cic. De Orat. 2.344: *sapientia et magnitudo animi, qua omnes res humanae tenues ac pro nihilo putantur*, Fam. 13.1.1: *sapientia tua qua fers iniuriam laetitia*, Sen. Ep. 37.4: *hos tam graues dominos, interdum alternis imperantes, interdum pariter, dimittit a te sapientia, quae sola libertas est*, 117.12: *sapientia est mens perfecta uel ad summum optimumque perducta; ars enim uitae est*.

28. Για το συσχετισμό του έρωτα και της *ars/sapientia* βλ. Her. 2.27 με Barchiesi (1992) ad loc., 4.96, Hintermeier (1993) 38 σημ. 40. Ο Οβίδιος έχει πιθανότατα στο μυαλό του μια παρόμοια αναφορά στον Πάρη από τον Προπέρτιο (2.3.37 κ.ε.): *nunc, Pari, tu sapiens et tu, Menelae, fuisti, / tu quia poscebas, tu quia lentus eras*.

*sed sine quam tribuit sortem Fortuna tueri  
nec spoliū nostrī turpe pudoris aue.*

Αλλ' άφησέ με να τηρώ τη μοίρα που μου έδωσε η Τύχη και μην επιθυμείς το αισχρό λάφυρο της τιμής μου.

Η αναφορά στη *Fortuna*, το ρωμαϊκό αντίστοιχο της θεάς Τύχης,<sup>29</sup> παραπέμπει σε φιλοσοφικές —κατά βάση Στωϊκές— αντιλήψεις για τη ζωή. Η Ελένη φαίνεται αποφασισμένη να αφήσει τη ζωή της στα χέρια της Τύχης και της μοίρας, χωρίς διάθεση να επέμβει, για να αλλάξει τα προκαθορισμένα. Στην περίπτωση της βέβαια ενυπάρχει έντονη δραματική ειρωνεία, αφού στην πραγματικότητα η *Fortuna* της, όπως έχει καθοριστεί από τη μοίρα και την Αφροδίτη, είναι να ακολουθήσει τον Πάρη στην Τροία.

Οι συγγενικές έννοιες της τύχης και της μοίρας επέχουν κεντρικό ρόλο στη Στωϊκή φιλοσοφία.<sup>30</sup> Είναι ωστόσο αξιοσημείωτο ότι μολονότι η Ελένη βασίζει πάνω στην τύχη και τη μοίρα την απόρριψη της πρότασης του Πάρη, ο Πάρης από τη μεριά του επιχειρεί με το ίδιο ακριβώς σκεπτικό να πείσει την Ελένη να τον ακολουθήσει στην Τροία. Πιο συγκεκριμένα παράλληλα με την έμφαση που δίνει στο ρόλο που παίζει η *Venus* στο εγχείρημά του, ο Πάρης τονίζει στην Ελένη ότι είναι θέλημα της μοίρας να τον ακολουθήσει στην Τροία:<sup>31</sup> (16.41) *sic placuit fatis* [Έτσι αποφάσισαν οι Μοίρες] και (16.281): *parce datum fatis, Helene, contemnere amorem* [Ελένη, μην περιφρονείς έναν έρωτα δοσμένο απ' τη μοίρα]. Στη μεταστροφή της μοίρας επίσης αποδίδει και την επαναφορά του στο παλάτι της Τροίας με την αναγνώρισή του ως γνήσιου γιου του Πριάμου (16.89 κ.ε.):

*interea sero uersis ad prospera fatis  
regius agnoscor per rata signa puer.*

Στο μεταξύ, αφού τελικά οι Μοίρες άλλαξαν κι έγιναν ευνοϊκές, χάρη σε καλά διαπιστωμένα σημάδια αναγνωρίζομαι γιος του βασιλιά.

29. Για τη *Fortuna* βλ. Champeaux (1982) και (1987).

30. Για τις Στωϊκές αντιλήψεις περί μοίρας βλ. *SFV* II.916a, 921, 937c, 952, 1000 κλπ.

31. Βλ. Belfiore (1980-1) 139-141, Hintermeier (1993) 26. Ο Kenney (1995) 196 εύστοχα παρατηρεί: "At the outset of his pleading Paris emphasizes that their marriage is willed by Fate...That is profoundly true, and profoundly ironic: he and Helen are the powerless and uncomprehending instruments of a divine plan".



Η πραγμάτευση του θέματος ελπίζω ότι κατέδειξε το ρόλο που η φιλοσοφία καλείται να παίξει στο πλαίσιο της ερωτικής αλληλογραφίας Πάρη και Ελένης. Ο καθένας από τους δύο συντάκτες μεταχειρίζεται τη φιλοσοφία, προκειμένου να εξυπηρετήσει τους δικούς του σκοπούς και τη δική του στρατηγική. Είναι αλήθεια πάντως ότι ούτε ο Πάρης ούτε η Ελένη προχωρεί σε βαθύτερες φιλοσοφικές αναλύσεις. Κάτι τέτοιο θα ήταν αφενός εκτός τόπου σε μια ερωτική αλληλογραφία και αφετέρου θα αντίβαινε τις οδηγίες του Οβιδίου σχετικά με τη συγγραφή ερωτικών επιστολών. Συγκεκριμένα στην *Ars amatoria* ο πεπειραμένος δάσκαλος του έρωτα συμβουλεύει τους μαθητές του να γράφουν απλά και ανεπιτήδευτα, προκειμένου να επιτύχουν το στόχο τους (1.463-8).<sup>32</sup>

*sed lateant uires, nec sis in fronte disertus;  
effugiant uoces uerba molesta tuae.  
quis, nisi mentis inops, tenerae declamat amicae?  
saepe ualens odii littera causa fuit.  
sit tibi credibilis sermo consuetaque uerba,  
blanda tamen, praesens ut uideare loqui.*<sup>33</sup>

Αλλά η δύναμή σου να είναι κρυμμένη και να μην είσαι φανερά εύγλωττος. Να αποφεύγεις τις ενοχλητικές κουβέντες. Ποιος, εκτός απ' τον ανόητο, θα ρητόρευε στην τρυφερή του φίλη; Συχνά μια επιστολή έγινε ισχυρή αιτία για μίσος. Ας είναι ο λόγος σου πιστευτός και τα λόγια σου συνηθισμένα, αλλά γλυκά, έτσι ώστε να δίνεις την εντύπωση ότι είσαι παρών και μιλάς.

Η Ελένη καταφεύγει στη φιλοσοφία ως μέσο άμυνας απέναντι στην ερωτική επίθεση του Πάρη. Προσπαθεί να βρει έρεισμα στα φιλοσοφικά διδάγματα, για να περιχαρλώσει τη συζυγική της τιμή και αποσίωση. Τόσο η επίκλησή της στη *Fortuna* όσο και η επίκλησή της

32. Για τη σχέση των *Ηρωίδων* με τις οδηγίες του Οβιδίου περί σύνταξης ερωτικών επιστολών βλ. Farrell (1998) 311-7. Σε ανάλογο πνεύμα με τις συμβουλές του Οβιδίου κινείται και ο ακόλουθος αρχαίος κανόνας για τη σωστή σύνταξη μιας επιστολής: *In epistolis considerandum est, quis ad quem de qua re scribat* (Excerpta rhet. e cod. Par. p. 589 Halm). Ολόκληρο το απόσπασμα παρατίθεται από τον Sallmann (1982-4) 292 n. 44.

33. Πρβλ. Ov. *Ars* 3.479-82: *munda, sed e medio consuetaque uerba, puellae, / scribite: sermonis publica forma placet. / A! quotiens dubius scriptis exarsit amator, / et nocuit formae barbara lingua bonae!*

στην εγκράτεια εκεί αποσκοπούν. Το γεγονός ότι μια βασίλισσα και μάλιστα η ομορφότερη γυναίκα του κόσμου εμφανίζεται να είναι κάτοχος φιλοσοφικών διδαχών ίσως αρχικά να ξενίζει, ωστόσο, τόσο οι άνδρες όσο και οι γυναίκες μπορούν να είναι φιλόσοφοι.<sup>34</sup> Άλλωστε, δεν πρέπει να ξεχνάει κανείς τις ιδιαιτερότητες του κόσμου των *Ηρωίδων*, και πρωτίστως το γεγονός ότι ένας άνδρας συγγραφέας, ο Οβίδιος, είναι αυτός που δίνει φωνή στις γυναίκες πρωταγωνίστριές του.<sup>35</sup>

---

34. Lact. *Div.Inst.* 3.25 = *SVF* 3.253; Musonius Rufus, fr. 3 (= Stobaeus, *Selectiones* 2.31.126, σσ. 244.6-246.2 Wachsmuth-Hense).

35. Βλ. Jacobson (1974) 5, Farrell (1998) 330.

## BIBΛIOΓPAΦIA

- Arnim, H. von (ed.) (1903-5), *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Leipzig (= *SVF*).
- Barchiesi, A. (1992), *Heroides I, II, III. Introduzione, testo critico e commento*, Florence.
- Barsby, J. (1979), *Ovid Amores I*, Bristol<sup>2</sup>.
- Belfiore, E. (1980-1), "Ovid's encomium of Helen", *CJ* 76: 136-48.
- Bonner, S.F. (1949) *Roman Declamation in the Late Republic and Early Empire*, Liverpool.
- Booth, J. (1991), *Ovid. The second book of the Amores*, Warminster.
- Bornecque, H. (1964), *Ovide. Héroïdes*, Paris<sup>2</sup>.
- Carbonero, O. (1993), "De sententiosa Ouidii Musa in Heroidum epistulis", *Latinitas* 31: 214-8.
- Champeaux, J., *Fortuna: Recherches sur le culte de la Fortune à Rome et dans le monde romain des origines à la mort de César* 1 (1982); 2 (1987).
- De Lacy, P. (1948), "Stoic views of poetry", *AJP* 69: 241-71.
- Eisenhut, W. (1973), *Virtus Romana*, Munich.
- Ernout, A. (1946), *Philologica I*, Paris.
- Farrell, J. (1998), "Reading and writing the *Heroides*", *HSCP* 98: 307-38.
- Frécaut, J.M. (1972), *L'esprit et l'humour chez Ovide*, Grenoble.
- Gibson, R.K. (2003), *Ovid Ars amatoria Book 3*, Cambridge.
- Heinze, T. (1997), *P. Ovidius Naso, Der XII. Heroidenbrief: Einleitung, Text und Kommentar*, Leiden-New York.
- Hintermeier, C. M. (1993), *Die Briefpaare in Ovid's Heroides: Tradition und Innovation*, Stuttgart.
- Holzberg, N. (2002), *Ovid. The poet and his work* (tr. G.M. Goshgarian), Ithaca and London.
- Jacobson, H. (1974), *Ovid's Heroides*, Princeton.
- Kenney, E.J. (1958), "Nequitiae poeta", στο Herescu, N.I. ed. (1958), *Ovidiana, Recherches sur Ovide*, Paris, σσ. 201-9.
- Kenney, E.J. (1996), *Ovid Heroides XVI-XXI*, Cambridge.
- Lausberg, H. (1960), *Handbuch der literarischen Rhetorik*, 1. Munich.
- Lindheim, S.H. (2000), "Omnia vincit amor: or, why Oenone should have known it would never work out (*Eclogue* 10 and *Heroides* 5)", *MD* 44: 83-101.

- Long, A.A. (1997), *Η ελληνιστική φιλοσοφία. Στωικοί, Επικουρείοι, Σκεπτικοί*, (μετ. Σ. Δημόπουλος, Μ. Δραγώνα-Μονάχου) Αθήνα (= Hellenistic philosophy. Duckworth).
- McDonnell, M. (2003), "Roman men and Greek virtue", στο Rosen, R.M. - Sluiter, I. (edd.), *Andria: Studies in Manliness and Courage in Classical Antiquity*, Leiden: Brill, 2003, σσ. 235-61.
- McKeown, J.C. (1987), *Ovid: Amores, Vol. I: Text and Prolegomena*, Liverpool.
- McKeown, J.C. (1989), *Ovid: Amores, Vol. II: A Commentary on Book One*, Leeds.
- Michalopoulos, A.N. (2001), *Ancient Etymologies in Ovid's Metamorphoses. A Commented Lexicon*, Leeds ARCA 40.
- Michalopoulos, A.N., *A Commentary on Ovid Heroides 16-17*, Cambridge: ARCA, Classical and Mediaeval Texts, Papers and Monographs, (υπό έκδοση).
- Murgatroyd, P. (1980), *Tibullus I*, Pietermaritzburg.
- Murgia, C.E. (1986a), "The date of Ovid's *Ars amatoria* 3", *AJP* 107: 74-94.
- Murgia, C.E. (1986b), "Influence of Ovid's *Remedia amoris* on *Ars amatoria* 3 and *Amores* 3", *CP* 81: 203-20.
- Πασχάλης, Μ. (1984), «Η απομυθοποίηση της *virtus* στις *Μεταμορφώσεις* του Οβιδίου (χιούμορ, έρωτας και πολιτική)», Πρακτικά του Α' Συμποσίου Λατινικών Σπουδών, Γιάννενα, 51-66.
- Richardson, L. Jr. (1992), *A new topographical dictionary of ancient Rome*, Baltimore.
- Rosati, G. (1991), "Protesilao, Paride, e l'amante elegiaco: un modello omerico in Ovidio", *Maia* 43: 103-15.
- Sabot, A.F. (1981), "Les *Héroïdes* d' Ovide: Préciosité, Rhétorique et Poésie", *ANRW* 2.31.4: 2552-2636.
- Sallmann, K. (1982-4), "Penelope oder die Anamorphose der *Heroides* Ovids", *Acta antiqua Hung.* 30: 283-302.
- Steinby, E.M. (1993-2000), *Lexicon topographicum urbis Romae*, Rome.
- Williams, G. (1969), *The third book of Horace's Odes*, Oxford.

Κωνσταντίνος Γ.-Α. Νιάρχος

ΑΙ ΕΝΝΟΙΑΙ ΤΗΣ ΗΘΙΚΗΣ ΚΑΙ ΤΗΣ ΠΡΑΞΕΩΣ

Ο ΟΡΟΣ ΗΘΙΚΗ εκφράζει την λογική και την ελευθέραν βούλησιν του νοούντος υποκειμένου, καθώς και την επιβεβαίωσιν της εγγενούς δυνατότητάς του να ενεργεί ως ελευθέρα συνείδησις.<sup>1</sup> Εις την εποχήν του Ομήρου το ήθος ή το έθος εξέφραζεν τον συνήθη τρόπον αλλά και τον τόπον συμπεριφοράς και διαμονής.<sup>2</sup> Ήδη ο Αριστοτέλης προβαίνει εις την σαφή διατύπωσιν της ουσίας της εννοίας της ηθικής και τονίζει την προέλευσίν της «εξ έθους»<sup>3</sup>. Με την «ηθικήν» χαρακτηρίζεται η ελευθέρα εκδήλωσις του λογικού όντος, ως αποτελέσματος της ενυπαρχούσης αυθορμήτου βουλευτικής ενεργείας αυτού, απηλλαγμένης παντός έξωθεν επιβαλλομένου εξαναγκασμού και έστιν ότε αυταναγκασμού.

Η ηθική πράξις ως κατάφασις του ηθικού νόμου δημιουργεί την έννοιαν της ατομικής ευθύνης, η οποία σαφώς δηλώνει την συνειδησιακήν προθετικότητα του ηθικώς δρώντος υποκειμένου. Ο ηθικός νόμος επιτάσσει την επιτέλεσιν του αγαθού και την πάση θυσία αποφυγήν του κακού. Η ηθική, ως επιστήμη, περιέχει τους ορθούς κανόνες, επί τη βάσει των οποίων ρυθμίζεται η καθόλου ανθρωπίνη δραστηριότης, ως έκφρασις της συλλογιστικής διαδικασίας, η οποία καταλήγει

---

1. Πβ. W. Brugger - K. Baker, *Philosophical Dictionary*, Washington, 1972.

2. Πβ. L. Predergast - B. Marzullo, *A Complete Concordance to the Iliad of Homer*, Hildesheim, 1962, *passim*.

3. Πβ. Αριστοτέλους, *Ηθικά Νικομάχεια* Β1, 1103a 17-19: *ή δ' ηθική εξ έθους περιγίνεται, όθεν και τοώνομα έσχηκε μικρόν παρεκκλίνον από τοῦ έθους*. R. Sorabji, «Aristotle and Oxford Philosophy», εν *American Philosophical Quarterly*, 1969, *passim*. Επίσης, P.E. Peters, *Greek Philosophical Terms, A Historical Lexicon*, New York, 1967, σ. 66. A.R. Lacey, *A Dictionary of Philosophy*, London, Routledge - Kegan Paul, 1984, σσ. 60-62.

εις την κρίσιν, την ασφαλιστικήν δικλείδα του νοείν.<sup>4</sup> Υπό την έποψιν αυτήν η επιστήμη της ηθικής επισταμένως ερευνά πόσα, ποία και τί-νος μεγέθους είναι τα ήθη και οι ηθικοί κανόνες, επί τη βάσει των οποίων ρυθμίζονται αι μεταξύ των ανθρώπων σχέσεις, ως κοινωνικών και πολιτικών όντων, κατά την προσφυά έκφρασιν του Αριστοτέλους, καθ' όσον, ως εκ της ψυχοσωματικής των συστάσεως, δεσμεύεται να συνυπάρχει και να συζεί μετά των συνανθρώπων του εντός οργανωμένων κοινωνιών.<sup>5</sup>

Το θεμελιώδες στοιχείον και ιδιαίτερον γνώρισμα του ανθρώπου, ως ψυχοσωματικής οντότητος και κοινωνικής και πολιτικής υπάρξεως, είναι η γρηγορούσα συνείδησίς του, διά της οποίας αντιμετωπίζεται συνεχώς το κομβικόν ερώτημα της ηθικής: τι πρέπει να πράξω, ή πώς και διά τίνος τρόπου η συνείδησις θα καταστήσει δυνατήν την παρουσίαν του ανθρώπου εις το ιστορικόν γίγνεσθαι.<sup>6</sup> Η πράξις, αυτή καθ' έαυτή, είναι το φανέρωμα του ανθρώπου ως δημιουργού, ο οποίος, διά της πράξεώς του, δηλονότι της μεταβάσεώς του από το «δυνάμει» εις το «ενεργεία είναι», μεθίσταται από το «μη είναι» εις το «είναι» της ιστορικής υπάρξεώς του.<sup>7</sup> Επομένως, το ερώτημα: τι πρέπει να πράξω απευθύνεται εις το Εγώ, εν στενή συναρτήσιν προς το Συ του άλλου.<sup>8</sup> Εις το κρίσιμον αυτό σημείον ο άνθρωπος είναι ηθικός μόνος του, διότι και μόνος του καλείται ν' αποφασίσει να πράξει και, βεβαίως, εις αυτόν θα καταλογισθούν και αι ευθύνη της πράξεώς του, ως απόρροια της εν τω μεταξύ αξιολογήσεως των πράξεών του.

Είναι ακρούτως προφανές πως ό,τι πράξει ο άνθρωπος, αυτό θα είναι μοναδικόν και ανεπανάληπτον, καθ' όσον η πράξις άπαξ και συντελεσθεί εν χρόνω και τόπω, η αυτή ακριβώς ούτε «απογίνεται» ούτε

4. Πβ. Πλάτωνος, *Τίμαιος* 42 a-b, 69 c-d. *Νόμοι* I, 897 a. *Φαῖδρος* 245 c. Επίσης, E. Moutsopoulos, *Les structures de imaginaire dans la philosophie de Proclus*, Paris, Les Belles Lettres, 1985, σσ. 124-129. J. Jannone, «Sur les notions άκούσιον dans la morale platonicienne», εν *Diotima* 2, 1974, σσ. 57-71.

5. Αριστοτέλους, *Πολιτικά* Α2 1252 b 15-6, 27-30. Γ9 1280 b 39-1281 a 8. *Ηθικά Νικομάχεια* Α1-7, 1094 a1-1098a 20.

6. Του Αυτού, *Πολιτικά* Γ9, 1280 a 7-18. 1280 b 39-1281 a 9. Πβ. E. Μουτσόπουλου, *Η Πορεία τοῦ Πνεύματος: Αί άξίαι*, Άθήναι, 1977, σσ. 222-247.

7. Αριστοτέλους, *Μετά τὰ φυσικά* Θ3, 1046 b-1047a. Θ6, 1048a 30-32: «Έστι δὴ ένεργεία τὸ ύπάρχειν τὸ πρᾶγμα μὴ οὔτως ὥσπερ λέγομεν δυνάμει, τὸ δὲ ένεργείᾳ».

8. Του Αυτού, *Περὶ Οὐρανοῦ* 306 b 5. *Περὶ ζώων γενέσεως*, 760 b 30.

τε επαναλαμβάνεται. Το πράττειν συμπίπτει μετά τινος «καιρικής» στιγμής του γίνεσθαι, οπότε αποστασιοποιείται από το «πριν» και το «μετά», το «παρωχημένον» και το «προσδοκώμενον», άλλωστε η ίδια η πράξις σφραγίζει την καιρικήν στιγμήν της δημιουργίας της και συνάμα σφραγίζεται υπ' αυτής, αντανακλώσα την βουλευτικήν ενέργειαν του δρώντος υποκειμένου.<sup>9</sup> Όταν η πράξις συντελεσθεί, η ίδια, αυτή καθ' εαυτήν, καθίσταται αψευδής μαρτυρία της «ιστορικοποίησεως» της συνειδήσεως και ίσταται έναντι του δημιουργού της, τον οποίον, εν συνεχεία, κρίνει. Εντεύθεν και η θέσις ότι κάθε δημιουργός κρίνεται εκ των έργων και διά των έργων του. Η αξία ή απαξία των πράξεων εκφράζει και χαρακτηρίζει την ηθικήν και την ηθικότητα της δημιουργικής φοράς του είναι και αποτιμά, ούτως ή άλλως, το μέγεθος της οντικής του υποστάσεως εντός της ροής του ιστορικού χρόνου.<sup>10</sup>

Εις το θεμελιώδες ερώτημα, τι πρέπει να πράξω, απαντούν η ηθική, το δίκαιον, η πολιτική, η κοινωνιολογία, η ψυχολογία και γενικότερον η πρακτική φιλοσοφία, ως κατά το μάλλον και ήττον «εφηρμοσμένη ηθική». Το τι ακριβώς πρέπει να πράξω προϋποθέτει ένα αντικειμενικόν και κατά το δυνατόν αξιολογικόν κριτήριον της πράξεως, μίαν αξιολόγησιν επί τη βάσει των γνωστικών κατηγοριών, και δη και των ικανοτήτων των συνειδήσεων να προσεγγισθεί, δι' αὐτῶν, η εσωτάτη ουσία του γινωσκομένου αντικειμένου. Αυτό το οποίον ονομάζεται πράξις, («γίνεται») υπό τας εξής προϋποθέσεις: α) να υπάρχει ένα γενικῶς αποδεκτόν αντικείμενον, το «δέον» της πράξεως, να υπάρχει, δηλαδή, το επιτρεπτόν και το μη επιτρεπτόν της πράξεως· β) αυτό το οποίον πρέπει να πράξω, αυτό είναι δυνατόν να πράξω, αβιάστως, ως το άμεσον αποτέλεσμα της ελευθέρας συνειδησιακής προθετικότητός μου. Εν προκειμένω είναι δυνατόν να διαμορφώσω την πράξιν μου, ούτως ώστε να είναι ακριβῶς αυτή, η οποία είναι και ουχί αυτή η οποία δεν είναι. Αλλά, αν το «πρέπει», το «δέον» τούτο, εἶχεν εκ των προτέρων ορισθεί, εξαιτίας φυσικής τινος αναγκαιότητος, τότε ασφαλῶς και η πράξις, η οποία κατ' ἀνάγκην συμμορφοῦται προς το «δέον εἶναι», δεν θα ἦτο εἰμῆ μόνον το αποτέλεσμα φυσικής τινος αιτίας, δη-

9. Ε. Μουτσόπουλου, *Φιλοσοφία τῆς καιρικότητος*, Ἀθήναι, Καρδαμίτσα, 1986, σσ. 152-161, 186, 199.

10. *Αὐτόθι*, σ. 137. Πβ. S. Clark, *Aristotle's Man. Speculations upon Aristotelian Anthropology*, Oxford u.p. 1975, σσ. 130 κ.εξ. Εἰδικῶς το κεφ. IV2: History, ὅπου συζητεῖται το χωρίον του έργου του Αριστοτέλους, *Ποιητική* 1459 a 21.



λονότι, θα ήτο μία συντελουμένη μεταβολή, συμφώνως προς τον νόμον αιτίας - αποτελέσματος. Η πράξις («γίνεται») εκεί ακριβώς, όπου κυριαρχεί η ελευθερία και απουσιάζει η αναγκαιότης· εντός αυτής το δέον, το οποίον θα προσδιορίζει την πράξιν, δεν είναι εξηρημένον εκ τινος φυσικού ή αισθητού αιτίου.<sup>11</sup>

Είναι πρωταρχικόν αξίωμα ότι η ηθική ουδέποτε διδάσκει δεσμευτικώς «το τι πρέπει να πράξω». Αυτό είναι πρωτίστως ζήτημα της προσωπικής επιλογής και εντεύθεν της ευθύνης του κάθε ανθρώπου. Η ηθική απλώς υποδεικνύει γενικώς τι πρέπει να πράττεται, να συντελείται εντός της οργανωμένης κοινωνίας.<sup>12</sup> Οίκοθεν νοείται ότι αν καθώριζε η ηθική το τι πρέπει να πράττεται εις εκάστην χρονικήν στιγμήν ενεργείας, τότε αυτομάτως θα κατηργείτο η έννοια της αξιολογήσεως, της αποτιμήσεως της πράξεως, δίχως εν τω μεταξύ να υπάρχει δυνατότης αποδόσεως ευθύνης δι' ό,τι «γίνεται» ή δι' ό,τι «δεν γίνεται». Τούτου ένεκα η ηθική προσδιορίζει τα κριτήρια της πράξεως, οριοθετεί «το δέον είναι» της ενεργείας, δίχως αυτό να φαλιιδεύει την ανεξαρτησίαν της γνώσεως, ως αναμενομένου αποτελέσματος της ελευθερίας της βουλήσεως, διά της οποίας, κυρίως και πρωτίστως, ο άνθρωπος μεταλλάσσεται εκ του ατόμου εις πρόσωπον, δηλονότι, του ηθικού αναπτύγματος του ατόμου.<sup>13</sup>

Παρά τα αντιθέτως υποστηριζόμενα, υπό τινων ερευνητών, καθ' ημάς η ηθική δεν είναι συγκεκριμένος κώδιξ επιταγών, υποδείξεων, δεσμεύσεων, αναγκαστικού περιεχομένου, όπως ακριβώς είναι οι κανόνες του φυσικού, του κοινωνικού ή και του εθιμικού δικαίου. Εφόσον η ηθική θέτει ως προϋπόθεσιν τελέσεως της πράξεως την αρχήν του αυταναγκασμού υπό την έννοιαν της αυτοπειθαρχίας της συνειδήσεως και την ενέργειάν της εντός του πλαισίου της ελευθερίας της βουλήσεως. Υπό την έποψιν αυτήν η ηθική απευθύνεται προς το κατ' εξοχήν δημιουργικόν μέρος του ανθρώπου, προκειμένου να φανερωθεί ως έκφρασις της συνειδησιακής προθετικότητας.<sup>14</sup> Τούτου ένεκα, εκάστη πρά-

11. Πβ. T. Engberg-Pedersen, *Aristotle's Theory of Moral Insight*, Oxford, Clarendon Press, 1983, σσ. 3-36.

12. Πβ. W. Brugger - K. Baker, *Philosophical Dictionary*, μιν. έργ., σσ. 450-451.

13. Πβ. Κ. Νιάρχου, *Φιλοσοφείν, Εισαγωγική προσέγγιση*, Αθήναι, «Συμμετρία», 2003, σσ. 322-324.

14. Πβ. Κ. Popper, «Realism and Quantum Theory», εν *Determination in Physics, Proceedings of the Second International Meeting on Epistemology*, εκδ. E. Bitsakis - N. Tambakis, Athens, Gutenberg 1985, σσ. 11 εζ.

ξίς σχετίζεται αμέσως προς την πολιτικήν, ως την σαφή μορφήν της εφηρμοσμένης ηθικής εντός του κοινωνικού συνόλου.

Η υποκειμενική θεώρησις της πράξεως συμπίπτει μετά της φύσεως και της αποστολής της ηθικής, ενώ η αντικειμενική θεώρησις συμπίπτει μετά της ιστορικής πραγματικότητος. Είναι προφανές ότι εκ της θεωρήσεως αυτής, εν συνδυασμῷ προς τον κατά περίπτωσιν σκοπόν, πηγάζουν οι κανόνες, οι οποίοι αναφέρονται εις την φοράν της συνειδήσεως, με κατάληξιν την πράξιν, την ηθικήν και την ιστορικήν. Η πράξις του ενός ανθρώπου δέν πρέπει να εμποδίζει την πράξιν του άλλου, όπως τονίζει ο Kant, αλλά να συμβάλλει εις την ὅλως ελευθέραν εκδήλωσίν της.<sup>15</sup> Το νόημα της κατηγορικής προστακτικής ενέχει ηθικήν, πολιτικήν-κοινωνικήν σημασίαν, μολονότι είναι σαφώς υποκειμενική υπόθεσις. Η κοινωνική ελευθερία πηγάζει από τον ὑπατον σκοπόν, την συνειδητοποίησιν της κοινωνικής-πολιτικής ταυτότητος του προσώπου. Ἐν προκειμένῳ ο ιστορικός νόμος είναι ταυτοχρόνως κοινωνικός-πολιτικός, ἡ δε εφαρμογή του ιστορικού νόμου εις την κοινωνικήν ζωὴν δημιουργεῖ μίαν ἀντίθεσιν μεταξύ ηθικοῦ και πολιτικοῦ νόμου, ηθικής και πολιτιστικῆς πράξεως. Σύνηθες είναι το φαινόμενον, ὅταν μία πράξις καταφάσκεται ὑπό της υποκειμενικότητος ν' ἀποφάσκεται ὑπό της αντικειμενικότητος και ἀντιστρόφως.<sup>16</sup> Ἐφόσον το ιστορικόν γίγνεσθαι συγκροτεῖται εκ των πράξεων, ἡ ποιοτική ἐρμηνεία των πράξεων αὐτῶν ἀποκαλύπτει και τον ὑπατον σκοπόν της ιστορίας, ὅπου καθημερινῶς διαπιστοῦται ἡ μαρτυρία της προθετικότητος της συνειδήσεως, ἡ οποία καταφάσκεται ὑπό της αντικειμενικῆς θεωρήσεως και ἀξιολογεῖται ηθικῶς. Ὄντως ἡ ηθική πράξις ἀποδέχεται τόσον την ηθικήν ὅσο και την πολιτικήν ἐρμηνείαν, μέσω του κριτηρίου της ιστορίας.<sup>17</sup>

15. Πβ. O. Hanfling (εχδ.) *Fundamental Problems in Philosophy*, Oxford, Blackwell, 1980, σσ. 209-229. J. Kemp, *The Philosophy of Kant*, London, Oxford University Press, 1968, σσ. 76-77, 85.

16. Πβ. L.W. Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago, 1961, *passim*.

17. A. Toynbee, *A Study of History*, London, Oxford University Press, 1972, σσ. 30 κ.εξ.



Σμαρώ Νικολαΐδου-Αραμπατζή

ΟΙ ΑΝΤΙΘΕΣΕΙΣ ΨΕΥΔΟΣ-ΑΛΗΘΕΙΑ ΚΑΙ ΕΧΘΡΟΣ-ΦΙΛΟΣ  
ΣΤΟΝ ΦΙΛΟΚΤΗΤΗ ΤΟΥ ΣΟΦΟΚΛΗ

ΤΑ ΔΙΠΟΛΙΚΑ ΖΕΥΓΗ ψεύδος-αλήθεια και εχθρός-φίλος εντάσσονται στο ευρύτερο πλαίσιο των αντιθέσεων που διέπουν την τραγωδία *Φιλοκτήτης* του Σοφοκλή, και διαφοροποιούν το όψιμο (409 π.Χ.) δράμα του ποιητή από τις προηγούμενες (σωζόμενες) τραγωδίες του. Οι Αχαιοί είχαν εγκαταλείψει στη Λήμνο τον Φιλοκτήτη εξαιτίας της ανιάτης πληγής του, δέκα χρόνια μετά όμως πληροφορούνται από τον μάντη Έλενο ότι για την άλωση της Τροίας είναι απαραίτητο το τόξο του εγκαταλειφθέντος ήρωα. Καταφθάνουν, έτσι, στην ακτή του έρημου νησιού ο Οδυσσέας και ο νεαρός Νεοπτόλεμος με σκοπό να αποσπάσουν από τον δυστυχή άνδρα το πολύτιμο τόξο. Η επιχείρηση οργανώνεται από τον πολυμήχανο Οδυσσέα, ο οποίος πείθει τον Νεοπτόλεμο να εξαπατήσει τον Φιλοκτήτη, και ο νέος προσποιείται οργή και έχθρα εναντίον των Αχαιών, που του στέρησαν τάχα τα όπλα του πατέρα του, του Αχιλλέα. Ο στόχος είναι να κερδίσει ο Νεοπτόλεμος την εμπιστοσύνη του Φιλοκτήτη, και να του πάρει το τόξο. Η ανυπόκριτη συμπάθεια όμως του ανήμπορου Φιλοκτήτη προς τον γιο του Αχιλλέα προκαλεί την ηθική δοκιμασία του νεαρού ήρωα, που μεταστρέφεται υποστηρίζοντας ότι το στεφάνι της νίκης προορίζεται για τον πραγματικό κάτοχο του τόξου, και αρνείται να φύγει για την Τροία χωρίς τον Φιλοκτήτη. Καθώς η αλήθεια διαδέχεται το ψεύδος, δοκιμάζονται οι διαθέσεις των δραματικών προσώπων και ανατέμνονται οι σχέσεις που δημιουργούνται μεταξύ τους. Από την άποψη αυτή ο *Φιλοκτήτης* αποκτά λειτουργία βαθύτατα ανθρωπογνωστική: αποκαλύπτει τις αντιφάσεις της ανθρώπινης συμπεριφοράς και διερευνά τις ισορροπίες ανάμεσα στο ηθικό και το συμφέρον. Ολόκληρη η πλοκή του έργου κατατείνει στο να δείξει, αφενός, την ευκολία με την οποία επιστρατεύεται το ψεύδος για την επίτευξη του συμφέροντος και, αφετέρου, την αναλ-

λοιώτη αξία αρετών όπως ο οίκτος, η αλληλεγγύη προς τον πονεμένο συνάνθρωπο και η προσφορά της ανυστερόβουλης φιλίας. Η διαπίστωση ότι ο πόνος και η δυστυχία συνδέονται αναπόσπαστα με την ανθρώπινη κατάσταση οδηγεί σε μια βαθύτερη κατανόηση και ουσιαστικότερη επικοινωνία των ανθρώπων μεταξύ τους.

### 1. Η αντίθεση ψεύδος-αλήθεια

Στον πρόλογο, όπου οργανώνεται η απάτη σε βάρος του Φιλοκτήτη, η διάκριση του ψεύδους από την αλήθεια είναι ευδιάκριτη: ο Νεοπτόλεμος παρουσιάζεται προσηλωμένος στην αξία της αλήθειας (στ. 85-95, 100, 102, 108),<sup>1</sup> ενώ ο Οδυσσεάς επιχειρηματολογεί για την ωφελιμότητα του δόλου (στ. 99, 101, 107, 109) και αγωνίζεται, όχι χωρίς κόπο, να μεταστρέψει την ευγενική φύση του νέου (στ. 51, 79-80). Στο πρώτο επεισόδιο όμως γίνονται εξαιρετικά δυσδιάκριτα τα όρια της αλήθειας και του ψεύδους, γιατί ο Νεοπτόλεμος αποφασίζει να υιοθετήσει το σχέδιο εξαπάτησης που του πρότεινε ο Οδυσσεάς (στ. 120), και μας εκπλήσσει με την αριστοτεχνική οργάνωση της πλαστής ιστορίας που αφορά την προσβλητική στέρηση από τον ίδιο των όπλων του Αχιλλέα (στ. 343-385).<sup>2</sup> Η σύγχυση, μάλιστα, επιτείνεται στο δεύτερο επεισόδιο, όταν ο έμπορος, ένα πρόσωπο πλαστό και ψευδόμενο (στ. 126-129), και σε μια αποστολή απολύτως ψευδή, εκφέρει δημόσια το αυθεντικό περιεχόμενο του χρησμού (στ. 603-621).<sup>3</sup> Ο χρησμός, βέβαια, είναι αληθινός, γιατί προέρχεται από έναν μάντη· ο μάντης Έλενος όμως, ως Τρώας, είναι εχθρός των Αχαιών.<sup>4</sup> Ωστόσο, ο

1. Για το θέμα, Podlecki 1966: 237.

2. Για την αληθοφάνεια της ψευδούς ιστορίας που αφηγείται ο Νεοπτόλεμος η Greengard (1987: 23-24) σημειώνει πως η ιστορία αυτή, για την οποία το κοινό γνωρίζει ότι είναι ψευδής, συνιστά μια νέα δραματική πραγματικότητα. Τη σημασία της ιστορίας του Νεοπτόλεμου για την προώθηση της πλοκής την εξήγησε και ο Hamilton (1975). Η αληθοφάνεια της διήγησης, πάντως, προβλημάτισε τους μελετητές, μερικοί από τους οποίους πρότειναν ακόμη και το ενδεχόμενο να υπήρχε διαφορετική παραλλαγή του μύθου για την κρίση των όπλων του Αχιλλέα, την οποία, κατά τη γνώμη τους, υιοθετεί εδώ ο Σοφοκλής (Knox 1964: 191 σημ. 30, Bers 1981: 500-502).

3. Για το θέμα βλ. Roberts 1989: 171. Για τη σκηνή του εμπόρου γενικώς, Masaracchia 1964.

4. Για το θέμα βλ. Pucci 1994: 42 σημ. 52.



χρησμός αυτός θα κατευθύνει τα δραματικά γεγονότα στον δρόμο της αλήθειας, επειδή θα προσανατολίσει την πορεία της πλοκής στην ανάγκη μεταφοράς του Φιλοκτήτη στην Τροία. Πιο εντυπωσιακός είναι ο συνδυασμός του αληθινού περιεχομένου της προφητείας με το σχέδιο δράσης του Οδυσσέα, το οποίο, προσαρμοζόμενο στην πλαστή ταυτότητα του εμπόρου, αποδεικνύεται ιδιαίτερα αποτελεσματικό, αφού ο Φιλοκτήτης αισθάνεται τώρα βεβαιότερη<sup>5</sup> από ποτέ την επικείμενη άφιξη του πονηρού άνδρα (στ. 614-621).

Με τη μεταστροφή του Νεοπτολέμου και την αποκάλυψη της αλήθειας στον Φιλοκτήτη (στ. 895 κ.ε.), επανέρχεται με ευδιάκριτο τρόπο ο διπολισμός αλήθεια-ψεύδος. Η νέα παρέμβαση του Οδυσσέα όμως επαναφέρει τη ρευστότητα, γιατί τελικά οι αληθινές προθέσεις του ήρωα δεν είναι καθόλου σαφείς: παρά τη δημόσια δέσμευσή του ότι είναι αναγκαία η μεταφορά του Φιλοκτήτη στην Τροία (στ. 981-983), δεν διστάζει να απειλήσει πως θα αναχωρήσει από το νησί χωρίς τον ταλαιπωρημένο άνδρα (στ. 1055-1062). Έκδηλη, εξάλλου, είναι και η αμηχανία του Νεοπτολέμου, που παραμένει σιωπηλός για μεγάλο διάστημα (στ. 974-1073), παρακολουθώντας τη δράση του Οδυσσέα. Ακόμη και μετά την εμφάνιση του Ηρακλή (του αρχικού κατόχου του τόξου) στο τέλος του δράματος, η αλήθεια δεν αποδεσμεύεται εξ ολοκλήρου από το ψεύδος, αφού ο επιφαινόμενος θεός, παρόλη την καθαρότητα του λόγου του, δεν αποδοκιμάζει, ούτε καν έμμεσα, τον ρόλο του Οδυσσέα: αντίθετα, μάλιστα, δεν αποκλείει καθόλου από τη μελλοντική κατάληψη της Τροίας,<sup>6</sup> στην οποία θα πρωταγωνιστήσουν ο Νεοπτόλεμος και ο Φιλοκτήτης, τη συμμετοχή και του πολυμήχανου ήρωα.

Παράλληλα, και οι ψυχικές διακυμάνσεις των ηρώων φαίνεται να παρακολουθούν την αντίθεση ανάμεσα στην αλήθεια και το ψεύδος.<sup>7</sup> Προτού ακόμη παρουσιάσει ο Οδυσσέας το σχέδιο της εξαπάτησης, ο Νεοπτόλεμος, αντικρίζοντας τα ρυπαρά ευρήματα της σπηλιάς (στ.

5. Βλ. Podlecki 1966: 240, Kitto 1976: 410-411.

6. Περυσινάκης 1992: 107.

7. Για τη σημασία του θέματος, Daly 1982: 442 και Winnington - Ingram 1999: 390. Ο Taplin (1971: 27-29, 33-39) πιστεύει ότι οι ψυχικές αυτές διεργασίες επιβεβαιώνονται και θεατρικά με ανάλογες κινήσεις του Νεοπτολέμου όταν: α. δηλώνεται για πρώτη φορά η απόφαση των δύο ηρώων να αναχωρήσουν (στ. 893)· β. γίνεται εκ μέρους του νέου η πρώτη απόπειρα επιστροφής του τόξου (στ. 972-977)· γ. επιστρέφει το τόξο (στ. 1291-1293) και δ. υποβαστάζοντας τον Φιλοκτήτη, είναι έτοιμος για την επιστροφή στη Μαλίδα (1402-1408).

38-39),<sup>8</sup> δηλώνει απερίφραστα τον οίκτο του για τον άγνωστο ήρωα, και συναισθάνεται ασφαλώς καλύτερα τον πόνο του Φιλοκτήτη όταν εκείνος εμφανίζεται σε λίγο τρικλίζοντας και βογκώντας (στ. 219).<sup>9</sup> Η πλαστή ιστορία την οποία αφηγείται αμέσως μετά ο νέος,<sup>10</sup> για την υποτιθέμενη στέρηση από τον ίδιο των όπλων του πατέρα του, έχει μεγάλο ψυχικό βάθος, γιατί προκαλεί στον Φιλοκτήτη το συναίσθημα που κυρίως τον ικανοποιούσε, το μίσος εναντίον του Οδυσσέα και των Ατρείδων. Προεξοφλεί όμως και την εμπιστοσύνη του ήρωα στην ειλικρίνεια του γιου του Αχιλλέα (στ. 403-404), καθώς ο Νεοπτόλεμος παρουσιαζόταν ψευδώς ως θύμα (και αυτός) του δόλου των Αχαιών. Η επικοινωνία αυτή, μάλιστα, μολονότι στηρίζεται σε μια ψευδέστατη ιστορία, έχει περιθώρια ψυχικής συγκίνησης και για τον Νεοπτόλεμο. Έτσι, όταν σε λίγο ο νέος δεν θα μπορεί να διακρίνει την αλήθεια από το ψέμα (στ. 897-909) και αποφασίσει να αποκαλύψει στον Φιλοκτήτη την αλήθεια (στ. 915-916), θα ομολογήσει ότι η ψυχή του κλυδωνιζόταν πάλαι από συμπάθεια για τον καταπονημένο ήρωα (στ. 965-966).<sup>11</sup> Βρισκόμαστε, επομένως, μπροστά στο εξής παράδοξο: η προώθηση της πλοκής του δράματος στηρίζεται στον δόλο και το ψεύδος, εξαιτίας της απατηλής ιστορίας του Νεοπτολέμου και του εμπόρου· η επικοινωνία όμως του Νεοπτολέμου και του Φιλοκτήτη προωθείται με την ψυχική προσέγγιση των δύο ηρώων, η οποία τελικά αποδεικνύεται αληθινή όταν ο νέος αρνείται αιφνιδιαστικά να συνεχίσει την τακτική της απάτης σε βάρος του Φιλοκτήτη (στ. 839-842).<sup>12</sup> Μετά τη μεταστροφή του Νεοπτολέμου,<sup>13</sup> το κριτήριο της συμπεριφοράς του νέου

8. Η αντίδραση αυτή του Νεοπτολέμου δεν συνιστά ασφαλώς το θετικότερο ψυχικό υπόβαθρο για την ευόδωση των σχεδίων του Οδυσσέα (βλ. Beye 1970: 70).

9. Για τη θεατρική δύναμη της σκηνής, Easterling 1977: 127.

10. Η Easterling (ό.π.: 126-127) έχει τη γνώμη ότι η πλαστή ιστορία του Νεοπτολέμου μπορεί να ερμηνευθεί διττά, είτε ως συνειδητός δόλος του ήρωα είτε ως έκφραση του αρχόμενου εκ μέρους-του δισταγμού να πάρει μέρος στην επιχείρηση της οργανωμένης απάτης.

11. Οίκτος του Νεοπτολέμου για τον Φιλοκτήτη υπάρχει ακόμη στους στίχους 806, 906, 913.

12. Πρόκειται για τους γνωστούς εξαμέτρους του Νεοπτολέμου, που απασχόλησαν πολύ τους μελετητές (βλ. Hinds 1967: 174-175, Rose 1976: 73 σημ. 55, Inoue 1979: 225 σημ. 25). Για την ειρωνική διάσταση των στίχων αυτών, Περυσινάκης 1992: 99.

13. Τη μεταστροφή του Νεοπτολέμου την εξήγησε αναλυτικά ο Steidle (1968: 174-181): ο μελετητής πιστεύει ότι σε διάφορα σημεία του δράματος οι υπαινιγμοί



είναι πλέον η αλήθεια. Ο Νεοπτόλεμος όμως δεν θα αποκαλύψει ποτέ στον Φιλοκτήτη<sup>14</sup> ότι η στέρηση των όπλων του Αχιλλέα από τον ίδιο ήταν μια πλαστή ιστορία. Με τον τρόπο αυτόν, ένα μέρος της ψυχικής επικοινωνίας του Νεοπτολέμου με τον Φιλοκτήτη, η προσβολή της προσωπικής τιμής των δύο ηρώων, εξακολουθεί να υπάρχει προκειμένου να συντηρείται η προσέγγιση που έχει επιτευχθεί.

## II. Η αντίθεση εχθρός-φίλος

Στημονική για την πορεία του δράματος αποδεικνύεται και η αντίθεση ανάμεσα στη φιλία και την έχθρα, αφού η αντίθεση αυτή προσδιορίζει τον ψυχικό κόσμο των ηρώων και καθορίζει τη στάση τους. Στον πρόλογο, η σχέση του Νεοπτολέμου και του Οδυσσέα ξεκινά από θετικά χαρακτηριστικά, καθώς ο Οδυσσέας αρχικά φαίνεται να υιοθετεί ακόμη και το μοντέλο της πατρικής συμπεριφοράς απέναντι στον νέο (στ. 79, 84, 96, 130).<sup>15</sup> Την ίδια στιγμή, ωστόσο, η σχέση αυτή υπονομεύεται από τις «παρααινέσεις» του δαιμόνιου ήρωα, ο οποίος ουσιαστικά απαιτεί από τον Νεοπτόλεμο να αρνηθεί την ευγενική φύση που κληρονόμησε από τον Αχιλλέα (στ. 79-85). Ο νέος κλυδωνίζεται από την αρχική έκπληξη και άρνηση (στ. 54, 86-91, 100, 108) ως την πρόθυμη συμμόρφωση στις υποδείξεις του Οδυσσέα (στ. 116-122). Η υιοθέτηση όμως του σχεδίου της απάτης εκ μέρους του δεν οφείλεται στη φιλία του προς τον Οδυσσέα, αλλά είναι ένας συγκυριακός συμβιβασμός που προκύπτει από την εκβιαστική απειλή της ηρωικής του φύσης με το κλέος της μελλοντικής άλωσης της Τροίας (στ. 111-120).<sup>16</sup>

Καθώς προχωρεί η επιχείρηση της απάτης με βάση το σχέδιο που συμφωνήθηκε, οικοδομείται μια άλλη σχέση φιλίας, πολύ διαφορετική. Η ελληνική καταγωγή της αποστολής που έφθασε στη Λήμνο και, κυ-

ή η σιωπή του Νεοπτολέμου δηλώνουν πως ο ήρωας δεν ήταν ευτυχής με τον ρόλο του. Για το ίδιο θέμα, Schmidt 1973: 168 κ.ε. και Alt 1961: 160. Αντίθετη είναι η άποψη του Erbse 1966: 189-193. Για τις διαφορετικές ερμηνείες των μεταπτώσεων του Νεοπτολέμου, Easterling 1978: 29.

14. Βλ. Blundell 1988: 146.

15. Για το θέμα, Avery 1965: 285 και Rose 1976: 89 σημ. 86. Ο Reihardt (1976: 176) παραλλήλισε τη σχέση Οδυσσέα και Νεοπτολέμου με τη σχέση Κρέοντα και Αίμονα στην *Αντιγόνη*.

16. Για την απειλή αυτή, Podlecki 1966: 238 και Winnington - Ingram 1999: 389.

ρίως, η ταυτότητα του νεαρού γιου του Αχιλλέα προκαλούν χαρά και ικανοποίηση στον Φιλοκτήτη, που δεν περίμενε μια τέτοια ευτυχία. Ο ήρωας ανταποκρίνεται με εξαιρετική ευπιστία<sup>17</sup> στην προσέγγιση που ψευδώς επιδιώκει ο Νεοπτόλεμος (στ. 530-532),<sup>18</sup> και εκφράζει με οργή το μίσος του για τους Ατρείδες και τον Οδυσσέα. Η εκδήλωση των συναισθημάτων του είναι ειλικρινής και ανυπόκριτη: λυπάται βαθύτατα για τη μοίρα των γενναίων ηρώων της Τροίας και αναθεματίζει την εύνοια της τύχης για τους κακούς και ανάξιους της Τρωικής εκστρατείας: εκφράζει τον θαυμασμό του για το ηρωικό ήθος του Νεοπτολέμου και, θεωρώντας αληθινή την ιστορία των όπλων του Αχιλλέα, επαινεί τον νέο για τη συνεπή προσήλωσή του στην πατρική αρετή. Το βάθος της φιλίας που έχει επιτευχθεί επιτρέπει στον Φιλοκτήτη να αναγνωρίζει στο πρόσωπο του Νεοπτολέμου έναν γιο,<sup>19</sup> που θα ευχόταν να ήταν δικός του (στ. 466, 468, 478, 484), και εκλιπαρεί ανήμπορος για τη βοήθεια που ελπίζει ότι αυτός θα του προσφέρει (στ. 470-471, 501). Η παρέμβαση, εξάλλου, του εμπόρου διογκώνει το μίσος του Φιλοκτήτη και επισπεύδει τις αποφάσεις του. Η πληροφορία της επικείμενης άφιξης του Οδυσσέα ενισχύει μέσα του την ανάγκη να αναδείξει τη γενναιοφροσύνη του Νεοπτολέμου. Επιτρέπει, λοιπόν, στον νέο να αγγίξει το μυθικό τόξο του Ηρακλή (στ. 662-670),<sup>20</sup> και,

17. Τα στοιχεία αυτά δεν έχουν ληφθεί υπ' όψιν από τους μελετητές που προέβαλαν την αγριότητα του Φιλοκτήτη (βλ. Bowra 1944: 293, Ronnet 1969: 255-258).

18. Για το θέμα, Rose 1976: 69.

19. Για την πατρική στάση του Φιλοκτήτη βλ. Avery 1965: 285-290. Ο μελετητής σημειώνει ότι ο Φιλοκτήτης αποκαλεί τον Νεοπτόλεμο *παί ή τέκνον* πενήντα δύο φορές (σ. 285 σημ. 3): αντιδιαστέλλει, μάλιστα, τη στάση του Φιλοκτήτη προς εκείνη του Οδυσσέα (στ. 130, 372), στην οποία δεν διακρίνει αληθινή στοργή αλλά διάθεση ισχύος και επιβολής (Avery, ό.π. σ. 285).

20. Για τη σύνδεση του τόξου με τον ηρωισμό βλ. Harsh 1960: 412 κ.ε., Ali 1961: 171-172, Erbse 1966: 199. Για τη συμβολή του τόξου στην εμπέδωση της φιλίας, Rose 1976: 70. Ο Hoppin (1990: 163), μάλιστα, σημειώνει ότι στο σημείο αυτό (στ. 671-673) ο Νεοπτόλεμος επιχειρηματολογεί για τη φιλία, επειδή το άγγιγμα του τόξου τον καθιστά κοινώνω των πόνων του Φιλοκτήτη. Δεν είναι, εξάλλου, τυχαίο ότι η επιχειρηματολογία του Νεοπτολέμου για τη φιλία του Φιλοκτήτη ανακινεί την ετυμολογία του ονόματος του ήρωα: ο Φιλοκτήτης φιλεί κτᾶσθαι ή θεωρεί τη φιλία ως το σπουδαιότερο απόκτημα (βλ. Daly 1982): άλλωστε, και το όνομα του ήρωα φαίνεται να περιβάλλεται με το στοιχείο της ειρωνείας, γιατί, ενώ το όνομα του Φιλοκτήτη ήταν άγνωστο στον Νεοπτόλεμο (στ. 249), από τον

όταν η νόσος τον προσβάλλει αιφνιδιαστικά, ζητεί αδύναμος βοήθεια από τον Νεοπτόλεμο και αμέσως μετά βυθίζεται στον ύπνο εξουθενωμένος, αφήνοντας με εμπιστοσύνη το τόξο στα χέρια του νέου (στ. 762-767).<sup>21</sup>

Η δοκιμασία της φιλίας αρχίζει με τους πρώτους δισταγμούς του Νεοπτολέμου (στ. 895 κ.ε.). Ο Φιλοκτήτης, βέβαια, είναι ανυποψίαστος για όσα βασανίζουν τον νεαρό γιο του Αχιλλέα, και το χειρότερο που θα μπορούσε να φανταστεί θα ήταν η εγκατάλειψή του (στ. 910-911). Η ανησυχία του ήρωα, ωστόσο, είναι έκδηλη, και η φράση *ἀνὴρ ὄδε* (στ. 910) αντικαθιστά προς στιγμήν την προσφώνηση *τέκνον* (στ. 914), που δηλώνει ακόμη τα αληθινά του αισθήματα. Όταν όμως ο Νεοπτόλεμος του αποκαλύπτει αμήχανος τον αληθινό τους προορισμό για την Τροία (στ. 920), ο Φιλοκτήτης αισθάνεται προδομένος από τον άγνωστο άνδρα (ξένο) που κατάφερε να τον εξαπατήσει. Ενδεικτική είναι η οργισμένη αποστροφή του *ἀπόλωλα τλήμων, προδέδομαι, τί μ', ὦ ξένε, / δέδρακας;* (στ. 923-924)<sup>22</sup> καθώς και ο χαρακτηρισμός *ἔχθιστος* (στ. 927-928) για τον νέο τον οποίο προηγουμένως θεωρούσε παιδί του. Ο δυστυχής ήρωας δυσκολεύεται πολύ να πιστέψει ότι είναι αληθινά όσα συμβαίνουν (στ. 921) και απαιτεί από τον Νεοπτόλεμο να του επιστρέψει το τόξο (στ. 924). Όμως, μετά την πρώτη έκρηξη, αποκαλεί και πάλι τον νέο *τέκνον*,<sup>23</sup> ελπίζοντας πως δεν θα τον αφήσει αβοήθητο χωρίς το τόξο (στ. 932-935, 967-968).

Παράλληλα, ψυχική πίεση αισθάνεται και ο Νεοπτόλεμος, ο οποίος, μετά τη σιωπή των στίχων 927-964, ομολογεί με ειλικρίνεια τον οίκτο του για τον εγκαταλελειμμένο άνδρα (στ. 965-966). Η ομολογία αυτή, σε συνδυασμό με τους δισταγμούς και την απόγνωση του νέου (στ. 969-970), ενισχύει τη στοργική διάθεση του Φιλοκτήτη· ο ήρωας εκτιμά τώρα ότι ο Νεοπτόλεμος έπεσε θύμα απάτης (στ. 971-972), και την εικασία του την επιβεβαιώνει αμέσως η εμφάνιση του Οδυσσέα (στ. 974-977). Στη σύγκρουση που ακολουθεί το μίσος του Φιλοκτήτη είναι ασυγκράτητο, τόσο για τον Οδυσσέα (στ. 991 *ὦ μίσος*)

στ. 671 το όνομα δηλώνει πλέον τη φιλία στην οποία θα στηριχθεί η μεταστροφή του Νεοπτολέμου (βλ. Περυσινάκης 1992: 99).

21. Αξιοσημείωτες είναι και εδώ οι πατρικές προσφωνήσεις στον Νεοπτόλεμο (στ. 805, 807, 811).

22. Για τον όρο *ξένος* βλ. Blundell 1989: 207 και Easterling 1977: 129, η οποία σημειώνει και την αντίθεση των παραπάνω προσφωνήσεων.

23. Βλ. Avery 1965: 288-290.

όσο και για τους Ατρείδες (στ. 1043-1044). Είναι, μάλιστα, αξιοσημείωτο ότι το θέμα της φιλίας και της έχθρας εμπλέκεται τώρα με τα στοιχεία της φύσης και το τόξο. Σε μια απελπιστική αποστροφή του Φιλοκτήτη, η φύση, που επί δέκα χρόνια ήταν σύντροφος της ερημίας του, παρουσιάζεται ως επικίνδυνος εχθρός του (στ. 1081 κ.ε.): ο ήρωας αισθάνεται ότι δεν θα μπορέσει να επιβιώσει, γιατί έχει στερηθεί το τόξο, τον μοναδικό βέβαιο φίλο και προστάτη του (στ. 1128).<sup>24</sup> Την αμφίδρομη κίνηση των γεγονότων, από τη φιλία στην έχθρα και αντιστρόφως, την υπογραμμίζει και η αμφίσημη στάση του χορού, που κινείται αινιγματικά ανάμεσα στον οίκτο (στ. 169 κ.ε., 507-509, 680 κ.ε.) και τη διάθεση να εγκαταλείψει τον Φιλοκτήτη (στ. 827 κ.ε.). Ύστερα από τη συμμετοχή του στη διαδικασία της απάτης και την ανεξήγητη προτροπή να εγκαταλειφθεί ο ήρωας τη στιγμή της μεγάλης κρίσης (στ. 835-880), ο χορός διακηρύσσει την εύνοιά του για τον ανήμπορο άνδρα (στ. 1164), αποποιείται τη δική του συνενοχή και μετατοπίζει την ευθύνη στους θεούς (στ. 1116-1119): παράλληλα, επιχειρεί να μειώσει και την ευθύνη του Οδυσσέα, με τη δικαιολογία ότι εκτελούσε τις εντολές των Ατρείδων (στ. 1143-1145). Ασαφής όμως είναι και η στάση του Φιλοκτήτη απέναντι στον χορό: ο ήρωας άλλοτε εκλιπαρεί τους ναύτες να μην τον εγκαταλείψουν (στ. 1181-1185) και άλλοτε απορρίπτει τη φιλία τους, επειδή γνωρίζει ότι εργάζονται για το συμφέρον των Αχαιών (στ. 1216-1217).

Μετά την επιστροφή του τόξου σηματοδοτείται νέα αλλαγή στο ήθος του Φιλοκτήτη, χωρίς να μεταστρέφεται εξ ολοκλήρου η ταραχή που προηγήθηκε. Παρά την αποκατάσταση της πατρικής σχέσης με τον Νεοπτόλεμο (στ. 1295), ο ηθικός προβληματισμός του ήρωα παραμένει: ο προβληματισμός αυτός, βέβαια, είχε ξεκινήσει αρκετά νωρίς, από την πληροφορία του Νεοπτόλεμου για την επιβίωση των κακών Αχαιών στην Τροία. Τώρα όμως αφορά την προσωπική στάση που πρέπει να κρατήσει ο Φιλοκτήτης απέναντι σε μian απάτη που οργανώθηκε τόσο απροκάλυπτα σε βάρος του. Η ανάγκη της φιλίας των ανθρώπων, και προπαντός ενός γιου που ο ίδιος δεν είχε, προκαλεί τη συγγνώμη του για τον Νεοπτόλεμο, με τη σκέψη ότι ο νέος παραπλανήθηκε (στ. 1310-1313): ο Οδυσσέας όμως και οι Ατρείδες είναι ασυ-

24. Η σημασία του τόξου για την επιβίωση του Φιλοκτήτη τονίζεται στον στ. 931, ἀπεστέρηκας τὸν βίον τὰ τόξ' ἐλών και στον στ. 933 πρὸς θεῶν πατρώων, τὸν βίον με μὴ ἀφέλης. Για το θέμα βλ. Henry 1974.



γγώρητοι (στ. 1355-1361), αφού προσέβαλαν για δεύτερη φορά την τιμή του ήρωα, τον οποίο οι ίδιοι είχαν εγκαταλείψει αβοήθητο. Είναι, λοιπόν, δικαιολογημένη η άρνησή του να επιστρέψει στην Τροία· πολύ περισσότερο που η άρνηση αυτή γίνεται στοιχείο επιβεβαίωσης της προσβεβλημένης τιμής του<sup>25</sup> καθώς και μέτρο για την απόδοση της δικαιοσύνης που διαταράχθηκε από τον δόλο των ανθρώπων. Έτσι, αποβαίνει άκαρπη η ειλικρινής προσπάθεια του Νεοπτολέμου να τον μεταπείσει (στ. 1314-1401)· παρά την εμφανή αμηχανία του Φιλοκτήτη (στ. 1350-1351), το μίσος του για τον Οδυσσέα και τους Ατρείδες είναι πολύ ισχυρό, ώστε να του επιτρέψει να λειτουργήσει με μεγαλοθυμία (στ. 1354-1360).<sup>26</sup> Την ύστατη στιγμή αναζητεί ψυχικό έρεισμα στον νέο για την προσβολή που, όπως εξακολουθεί να νομίζει, έγινε σε βάρος του (στ. 1363-1369). Είναι χαρακτηριστικό ότι ο Σοφοκλής διατήρησε σκόπιμα την ψευδή εκδοχή της αφαίρεσης των όπλων του Αχιλλέα,<sup>27</sup> προκειμένου να χρησιμοποιήσει το στοιχείο αυτό για τη δραματοποίηση της φιλίας των δύο ηρώων.

Στην πραγματικότητα, η επιμονή του Φιλοκτήτη στο μίσος και την εκδίκηση σε βάρος των εχθρών του έθετε σε δοκιμασία και τη φιλία του με τον Νεοπτόλεμο: ο νέος είχε ως απώτερο στόχο την ευεργεσία των Αχαιών, αλλά ο Φιλοκτήτης επιθυμούσε πρωτίστως να εκδικηθεί τους Ατρείδες και τον Οδυσσέα αρνούμενος να συμβάλει στην επίτευξη της νίκης. Η απόφαση να επιστρέψουν στη Μαλίδα, την πατρίδα του Φιλοκτήτη, είναι έργο που επιβεβαιώνει την προσωπική τιμή του ήρωα απέναντι στη βάναιυση προσβολή που υπέστη από τους αρχηγούς των Αχαιών. Κατά βάθος, η επιλογή της Μαλίδας συνδέεται δραματικά και με την αντίθεση αλήθεια-ψεύδος, γιατί, μετά την πλαστή ιστορία της αφαίρεσης των όπλων του Αχιλλέα, προέκυπτε ζήτημα προσωπικής αξιοπιστίας του Νεοπτολέμου, σε περίπτωση που ο νέος επέλεγε να ευεργετήσει εκείνους που του στέρησαν, όπως είχε ισχυριστεί, τα όπλα του πατέρα του. Στο σημείο αυτό, επομένως, η

25. Πβ την προσβολή της τιμής του Αχιλλέα, *Ιλ.* I, 378-387.

26. Για το μίσος του Φιλοκτήτη πβ ακόμη στ. 631, 791 κ.ε., 1043, 1113 κ.ε. Για την άρνηση του Φιλοκτήτη βλ. Blundell 1989: 217. Την άρνηση του Φιλοκτήτη επαινεί ο Whitman 1951: 178 και ο Kirkwood 1958: 149· αντίθετα, ιδιαίτερα επικριτικός υπήρξε ο Bowra 1944: 293 και ακόμη οι Pratt 1949: 283, Avery 1965: 284, Biggs 1966: 233 και Hamilton 1975: 134.

27. Για το θέμα, Blundell 1989: 216-217 και σημ. 110.

προσβολή της προσωπικής τιμής του Φιλοκτήτη συμπίπτει με την υποθετική προσβολή του Νεοπτόλεμου. Η κατάσταση που δημιουργείται είναι εξόχως ειρωνική, καθώς η ειλικρινής προσπάθεια πειθούς που καταβάλλει στο τέλος ο Νεοπτόλεμος παγιδεύεται από τα προηγούμενα ψεύδη του. Γι' αυτό, όταν ο Φιλοκτήτης αναρωτιέται πώς είναι δυνατό να επιστρέψει ο Νεοπτόλεμος στην Τροία και να βοηθήσει τους Ατρείδες και τον Οδυσσέα, που τον αδίκησαν (στ. 1362 κ.ε.),<sup>28</sup> ο νέος παραδέχεται απλώς ότι ο Φιλοκτήτης λέγει *εικότα* (στ. 1373), και δεν τολμά να του αποκαλύψει την αλήθεια.<sup>29</sup> Τη στιγμή, λοιπόν, που ο Νεοπτόλεμος σηκώνει στον ώμο του τον Φιλοκτήτη για να τον οδηγήσει στην πατρίδα (στ. 1403),<sup>30</sup> προβάλλεται ένα έργο φιλίας που συναιρεί αινιγματικά, αφενός, την παγίδευση του νέου σε μια επιλογή που προκάλεσαν τα ψεύδη του και, αφετέρου, την ανιδιοτέλειά του, επειδή η επιστροφή στη Μαλίδα θα του στερούσε τη δόξα της μελλοντικής άλωσης της Τροίας.<sup>31</sup>

Με την επέμβαση του Ηρακλή στο σημείο αυτό, το θέμα της φιλίας καθαίρεται από τα στοιχεία της αντίφασης και προωθείται με οδηγό το περιεχόμενο της *χάριτος*. Ο Ηρακλής είχε προϋποθέσεις προσέγγισης με τον Φιλοκτήτη, αφού είχε υποβληθεί σε πολλούς άθλους προτού φθάσει στην αποθέωση. Επιπλέον, είχε δεχθεί την ευεργεσία του Φιλοκτήτη κατά την κορυφαία στιγμή της πυράς (στ. 670, 801-803), γεγονός που είχε εδραιώσει μια σχέση πατρικής ευγνωμοσύνης και στοργής, με αποτέλεσμα να θεωρείται ο Φιλοκτήτης ο γνησιότερος κληρονόμος των τόξων του Ηρακλή.<sup>32</sup> Ακόμη, η φιλία του Ηρακλή

28. Η επιστροφή στην Τροία προκαλούσε στον Φιλοκτήτη σύγκρουση των αισθημάτων του μίσους για τους Ατρείδες και της φιλίας για τον Νεοπτόλεμο (Blundell ό.π.: 218).

29. Schmidt 1973: 234 κ.ε., Easterling 1978: 33.

30. Για τη δραματική σημασία της σκηνης Easterling ό.π.: 29· για τη θεατρική της δύναμη, Taplin 1971: 27 κ.ε.

31. Για το θέμα, Blundell 1989: 223-224· η μελετήτρια έχει τη γνώμη ότι στους στίχους 1402-1407 επιβεβαιώνεται η αμοιβαιότητα της φιλίας του Νεοπτόλεμου και του Φιλοκτήτη.

32. Για τη σημασία του τόξου στην επέμβαση του Ηρακλή, Horpin 1990: 163. Για τη συγγένεια του Φιλοκτήτη με τον Ηρακλή, Bowra 1944: 301-303, Garvie 1972: 226 σημ. 40, Eisner 1979: 332-333· η συγγένεια αυτή προβάλλεται στους στίχους 262, 670, 726-729, 801-803, 1131, 1419-1425. Σημαντικό ρόλο, πάντως, στην προβολή της φιλίας του Φιλοκτήτη με τον Ηρακλή έχουν οι αφηγηματικές αναφορές του ήρωα στην προϊστορία αυτής της σχέσης (στ. 670, 777,

διαφέρει από τη φιλία του Νεοπτολέμου, γιατί δεν σχετίζεται με την απάτη ούτε με την ιδιοτέλεια, καθώς ο Ηρακλής δεν είχε κανένα προσωπικό συμφέρον από την άλωση της Τροίας ή την ευεργεσία των Ατρείδων. Για τον λόγο αυτόν, η φιλία του Ηρακλή λειτουργεί ως χάρις (στ. 1413), ικανή να θεραπεύσει την εκδικητικότητα του Φιλοκτήτη.<sup>33</sup> Έτσι, με το θεϊκό κύρος που, επιπλέον, διαθέτει ο Ηρακλής<sup>34</sup> μεταπείθει τον Φιλοκτήτη και αποκαθιστά την τιμή του. Ο προσβεβλημένος ήρωας γνωρίζει τώρα ότι το μέλλον του προδιαγράφεται από έναν ημίθεο που επιβραβεύθηκε για τους πόνους του με την αθανασία.<sup>35</sup>

Η λειτουργία των αντιθέσεων στον *Φιλοκτήτη* του Σοφοκλή αποκαλύπτει τη δύναμη της αρχαίας τραγωδίας να διεισδύει στα κριτήρια της ανθρώπινης συμπεριφοράς παρουσιάζοντας την ποικιλομορφία των παραγόντων που προσδιορίζουν τη συμβίωση των ατόμων. Αν και καταδικασμένος να ζει στην ερημία εξαιτίας της ανιάτης πληγής του, ο

---

801-803): για το θέμα, Roberts 1989: 172. Για τη φιλία του Ηρακλή βλ. ακόμη Winnington - Ingram 1999: 410, Πεrusinάκης 1992: 109-115, Pucci 1994: 36.

33. Blundell 1989: 223 και σημ. 131. Διαφορετική είναι η εκτίμηση του Rose 1976: 102. Η Easterling (1978: 39) επισημαίνει ότι η φιλία του Ηρακλή στον *Φιλοκτήτη* αδυνατίζει την ερμηνευτική άποψη για την απομόνωση των ηρώων του Σοφοκλή: γι' αυτό το τραγικό θέμα της απομόνωσης στο δράμα αυτό είναι προτιμότερο να συνδεθεί με το θέμα της φιλίας και της έχθρας.

34. Hoppin 1990: 154-155. Ο Φιλοκτήτης θα πάει στην Τροία υπακούοντας τελικά στη βούληση του θεού, αφού ο Ηρακλής έρχεται εκ μέρους του Δία για να τον σώσει (στ. 1413-1414): για το θέμα, Easterling ό.π.: 35-39, Gill 1980: 143 κ.ε., Greengard 1987: 92, Pucci 1994: 36 σημ. 37. Αντίθετα, έμφαση στη θνητή φύση του Ηρακλή έχουμε στους στίχους 1418-1422. Ο Winnington - Ingram (1999: 410-411) τονίζει ότι ο Φιλοκτήτης πείθεται από τη γνώμη των φίλων: πβ. Kirkwood 1994: 435-436.

35. Ο Eisner (1979: 333) σημειώνει ότι για τον Φιλοκτήτη υπάρχει μόνο αποκατάσταση αλλά όχι και αποθέωση. Την ίδια άποψη έχει και ο Avery (1965: 295-297), ο οποίος υποστηρίζει ότι η κατοχή του τόξου του Ηρακλή δεν ήταν από μόνη της αρκετή για να εξασφαλίσει στον Φιλοκτήτη τη δόξα ενός ημίθεου, τη στιγμή μάλιστα που ο ήρωας δεν μπόρεσε να ξεπεράσει το μίσος του για τους Ατρείδες. Ο Segal συσχέτισε την παρέμβαση του Ηρακλή με την θεραπεία του μίσους του Φιλοκτήτη (1977: 150-152): για το ίδιο θέμα ο Knox (1964: 138 κ.ε.) είχε την άποψη ότι ο Ηρακλής αποκαθιστά τον Φιλοκτήτη χωρίς όμως να μειώνει την αντίστασή του προς τους Ατρείδες: πβ ακόμη Easterling 1978: 37 κ.ε. και Hoppin 1990: 161 κ.ε. Η αποθέωση του Φιλοκτήτη, εξάλλου, συνδέθηκε και με την πιθανότητα εγκαθίδρυσης λατρείας του ήρωα (βλ. Harrison 1989, Πεrusinάκης 1992: 114).



Φιλοκτήτης υπερβαίνει κατά πολύ τους εκπροσώπους του Αχαιικού στρατοπέδου στα χαρακτηριστικά της ευπροσηγορίας και της φιλίας που, κανονικά, συμβαδίζουν με την κοινωνική συμβίωση. Με την ακατάβλητη καρτερικότητά του αναμετρώνται διάφορα μοντέλα συμπεριφοράς καθώς και τρόποι εμπέδωσης της ηθικής αρετής στους νέους. Τελικά, η τραγική μορφή του απόλιδος ερημίτη, που αναζητεί την αληθινή φιλία των ανθρώπων, ακυρώνει την ευκαιριακή επιτυχία του ψεύδους και επιτυγχάνει την αναγνώριση της προσωπικής αξίας του ατόμου ως αλάνθαστο κριτήριο για την επιτυχία του συνόλου (νίκη των Αχαιών).

### ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Alt (1961) Alt, K., «Schicksal und Φύσις in Philoktet des Sophokles», *Hermes* 89 (1961) 141-174.
- Avery (1965) Avery, H.C., «Heracles, Philoctetes, Neoptolemus», *Hermes* 93 (1965) 279-297.
- Bers (1981) Bers, V., «The Perjured Chorus in Sophocles' *Philoctetes*», *Hermes* 109 (1981) 500-504.
- Beye (1970) Beye Ch. R., «Sophocles' *Philoctetes* and the Homeric Embassy», *TAPA* 101 (1970) 63-75.
- Biggs (1966) Biggs, P., «The Disease Theme in Sophokles' *Ajax*, *Philoctetes* and *Trachiniae*», *CPh* 61 (1966) 223-235.
- Blundell (1988) Blundell, A.W., «The Physis of Neoptolemus in Sophocles' *Philoctetes*», *GRBS* 35 (1988) 137-149.
- Blundell (1989) Blundell, A.W., *Helping Friends and Harming Enemies. A Study in Sophocles and Greek Ethics*, Cambridge 1989.
- Bowra (1944) Bowra, C.M., *Sophoclean Tragedy*, Oxford 1944.
- Daly (1982) Daly, J., «The Name of Philoctetes, *Philoctetes* 670-673», *AJPh* 103 (1982) 440-442.
- Easterling (1977) Easterling, P.E., «Character in Sophokles», *G&R* 24 (1977) 121-129.
- Easterling (1978) Easterling, P.E., «*Philoctetes* and Modern Criticism», *ICS* 3 (1978) 27-39.
- Eisner (1979) Eisner, R., «Philoctetes, Hephaestus, and Heracles», *RSC* 27 (1979) 330-337.
- Erbse (1966) Erbse, H., «Neoptolemos und Philoktet bei Sophokles», *Hermes* 94 (1966) 177-201.

- Garvie (1972) Garvie, A.F., «Deceit, Violence and Persuasion in the *Philoctetes*», τμητ. τόμ. για Q. Cataudella, Catania 1972, σσ. 213-226.
- Gill (1980) Gill, Gh., «Bow, Oracle and Epiphany in Sophocles' *Philoctetes*», *G&R* 27 (1980) 137-146.
- Greengard (1987) Greengard, C., *Theatre in Crisis. Sophocles' Reconstruction of Genre and Politics in Philoctetes*, Amsterdam 1987.
- Hamilton (1975) Hamilton, R., «Neoptolemos' Story in the *Philoctetes*», *AJPh* 96 (1975) 131-137.
- Harrison (1989) Harrison, S.J., «Sophocles and the Cult of Philoctetes», *JHS* 109 (1989) 173-175.
- Harsh (1960) Harsh, Ph.W., «The Role of the Bow in the *Philoctetes* of Sophocles», *AJPh* 81 (1960) 408-414.
- Henry (1974) Henry, A.S., «Βίος in Sophocles' *Philoctetes*», *CR* 24 (1974) 3-4.
- Hinds (1967) Hinds, A.E., «The Prophecy of Helenus in Sophocles' *Philoctetes*», *CQ* 17 (1967) 169-180.
- Hoppin (1990) Hoppin, M.C., «Metrical Effects, Dramatic Illusion, and the two Endings of Sophocles' *Philoctetes*», *Arethusa* 23 (1990) 141-182.
- Inoue (1979) Inoue, E., «Sight, Sound and Rhetoric. *Philoctetes* 29 ff». *AJPh* 100 (1979) 217-227.
- Kirkwood (1958) Kirkwood, G.M., *A Study of Sophoclean Drama*, Ithaca, New York 1958.
- Kirkwood (1994) Kirkwood, G.M., «Persuasion and Illusion in Sophocles' *Philoctetes*», *Hermes* 122 (1994) 425-436.
- Kitto (1976) Kitto, H. D. F., *Η αρχαία ελληνική τραγωδία*, μτφρ. Α. Ζενάκος, Αθήνα 1976.
- Knox (1964) Knox, B., *The Heroic Temper. Studies in Sophoclean Tragedy*, Berkeley 1964.
- Masaracchia (1964) Masaracchia A., «La scena dell' έμπορος nel *Filottete* di Sofocle», *Maia* 16 (1964) 79-98.
- Περυσινάκης (1992) Perysinakis, I.N., «Sophocles' *Philoctetes* and the Homeric epics», *Δωδώνη* 21 (1992) 79-120.
- Podlecki (1966) Podlecki, A.J., «The Power of the Word in Sophocles' *Philoctetes*», *GRBS* 7 (1966) 233-250.
- Pratt (1949) Pratt Jr., N. T., «Sophoclean "Orthodoxy" in the *Philoctetes*», *AJPh* 70 (1949) 273-289.
- Pucci (1994) Pucci, P., «God's Intervention and Epiphany in Sophocles», *AJPh* 115 (1994) 15-46.

- Reinhardt (1976) Reinhardt, K., *Sophokles*, Frankfurt 1976.
- Roberts (1989) Roberts, D., «Different Stories: Sophoclean Narrative(s) in the *Philoctetes*», *TAPA* 119 (1989) 161-176.
- Ronnet (1969) Ronnet, G., *Sophocle. Poète tragique*, Paris 1969.
- Rose (1976) Rose, P.W., «Sophocles' *Philoctetes* and the Teachings of the Sophists», *HSPH* 80 (1976) 49-105.
- Schmidt (1973) Schmidt, J.U., *Sophokles. Philoktet. Eine Struktur-analyse*, Heidelberg 1973.
- Segal (1977) Segal, Ch.P., «*Philoctetes* and the Imperishable Piety», *Hermes* 105 (1977) 133-158.
- Steidle (1968) Steidle, W., «Die Weissagung im *Philoctet* des Sophokles und die Gestalt des Neoptolemos» στο *Studien zum antiken Drama*, München 1968, σσ. 169-192.
- Taplin (1971) Taplin, O., «Significant Actions in Sophocles' *Philoctetes*», *GRBS* 12 (1971) 25-44.
- Vidal-Naquet (1974) Vidal-Naquet, P., «Ο Φίλοκλήτης του Σοφοκλή και η εφηβεία» στο *Μύθος και Τραγωδία στην Αρχαία Ελλάδα*, μτφρ. Στ. Γεωργούδη, Αθήνα 1974, τόμ. Α, σσ. 183-211.
- Whitman (1951) Whitman, C.H., *Sophocles. A Study of Heroic Humanism*, Cambridge 1951.
- Winnington-Ingram (1999) Winnington-Ingram, R.P., *Σοφοκλής. Ερμηνευτική προσέγγιση*, μτφρ. Ν. Πετρόπουλος - Χ. Φαράκλας, Αθήνα 1999.

Λία Παπαδημητρίου

ΤΟ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΕΡΩΤΗΜΑ  
ΩΣ ΣΥΜΒΟΛΗ ΣΕ ΜΙΑ «ΤΕΧΝΗ ΒΙΟΥ»

ΣΤΟ ΣΥΝΤΟΜΟ ΑΥΤΟ σχεδίασμα θα επιχειρήσουμε να εξετάσουμε αν το φιλοσοφικό ερώτημα θα μπορούσε να συμβάλλει στον τρόπο οργάνωσης του πλαισίου ζωής μας καθώς και στο μετασχηματισμό των παραμέτρων που αφορούν σε ποικίλες μορφές της. Τι εννοούμε όμως με τον όρο «φιλοσοφικό ερώτημα»; Σε τι αφορά μια «τέχνη βίου»; Και πώς μπορεί η φιλοσοφία να σχετίζεται με αυτό; Τελικά τι χρειάζεται ακόμη η φιλοσοφία;<sup>1</sup>

Είναι μάλλον δύσκολο, αν όχι ανέφικτο, να δοθεί ένας κοινά αποδεκτός ορισμός για τη φιλοσοφία: το πλήθος των φιλοσοφικών συστημάτων και των φιλοσοφικών σχολών που εξετάζουν φιλοσοφικά ζητήματα από διαφορετικές προσεγγίσεις και με διαφορετική αφηγηριακή βάση, το επιβεβαιώνουν. Έτσι, για καθαρά μεθοδολογικούς λόγους ως αποδεχθούμε τη θέση ότι η διαδικασία της φιλοσοφικής αναζήτησης ή πιο συγκεκριμένα του φιλοσοφείν, αφορά κυρίως στη διατύπωση ερωτημάτων. Πώς θα μπορούσε λοιπόν η διατύπωση ερωτημάτων, και ειδικότερα φιλοσοφικών ερωτημάτων, να σχετίζεται με τον τρόπο που θα ζήσουμε και θα δράσουμε;

Το φιλοσοφικό δυναμικό συναρτάται τόσο με τον τρόπο δόμησης και επεξεργασίας των βασικών αρχών της ζωής όσο και με την αναδιαπραγματεύσή τους, όποτε αυτή θεωρηθεί απαραίτητη. Κατά συνέπεια το φιλοσοφικό ερώτημα οφείλει να είναι λιτό στη διατύπωση, ακριβές και εύστοχο για να μπορέσει να συμβάλλει με καίριο και άμε-

---

1. Πρβλ. εδώ το γνωστό άρθρο του Theodor W. Adorno με τον ομώνυμο τίτλο: Th. W. Adorno, "Wozu noch Philosophie?" in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 10.2.: *Kulturkritik und Gesellschaft*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1976, σελ. 459-473.

σο τρόπο σε αυτήν τη διαπραγμάτευση αρχών. Κι αυτό γιατί η προβληματοθεσία αποτελεί σημαντική παράμετρο για την προσέγγιση της λύσης ενός προβλήματος. Με άλλα λόγια: Ο τρόπος διατύπωσης ενός προβλήματος ενέχει, συχνά και ως ένα βαθμό, τόσο την κατανόησή του όσο και την ίδια τη λύση του.

Από την άλλη πλευρά η στενή σχέση φιλοσοφίας-ζωής αποδεικνύεται, εκτός των άλλων, και από το πλήθος των φιλοσοφικών κλάδων που έχουν αναπτυχθεί κατά τη διάρκεια των χρόνων. Ενδεικτικά σημειώνουμε ορισμένους: ηθική φιλοσοφία, φιλοσοφία της ιστορίας, φιλοσοφία της επιστήμης, φιλοσοφία της θρησκείας, φιλοσοφία του δικαίου, φιλοσοφία της γλώσσας, φιλοσοφία του νου, κ.ά.

Το φιλοσοφείν είναι ένα διανοητικό ενέργημα με αφετηρία την αβεβαιότητα ή την αμφισβήτηση για τον τρόπο που κατανοούσαμε μέχρι εκείνη τη στιγμή τον κόσμο γύρω μας. Αλλιώς: ενέχει μέσα του την απορία (το θαυμάζειν), την αμφιβολία και την επικοινωνία: «ας το θεωρήσουμε λοιπόν ως ένα ιδιαίτερο πεδίο του «γνωρίζειν». Σαφέστατα το «ερωτάν» εκφράζει λεκτικά την περιέργεια μας, συμπληρώνει την άγνοιά μας σε κάποιο θέμα ή συμβάλλει στη διευκρίνιση ορισμένων πτυχών σε ζητήματα που μας απασχολούν, ώστε αυτά να γίνουν περισσότερο κατανοητά. Για να γνωρίσουμε λοιπόν, διατυπώνουμε ερωτήματα. Η δυνατότητα διατύπωσης ερωτημάτων αποτελεί μια συνειδητή γνωστική διαδικασία με πραγματιστικό προσανατολισμό, η οποία εμπλέκεται με την ανθρώπινη συμπεριφορά. Συνεπώς το φιλοσοφικό ερώτημα θα μπορούσε να εκληφθεί ως διερεύνηση αιτίων, ως αποτίμηση κρίσεων, ως τρόπος μελέτης του Όλου του Είναι ή των όρων δυνατότητας του ανθρώπου, ή ακόμη γενικότερα ως κλείδα των ανοικτών προς διαπραγμάτευση προβλημάτων μας.

Ωστόσο, ακριβώς επειδή οι δρόμοι των ιδεών είναι πολύπλοκοι, δεν είναι πάντα εύκολο να ξεπεραστούν οι δίνες προβληματικής, στις οποίες εμπλέκεται το καθημερινό μας θεματολόγιο: δεν είναι πάντα εύκολο να κατανοήσουμε πώς η θεωρητική προσέγγιση επιμέρους θεμάτων αλληλεπιδρά με την καθημερινή μας εμπειρία. Σε αυτό το δύσκολο έργο είναι απαραίτητος ο φιλοσοφικός στοχασμός: για να συστηματοποιήσουμε και να ανασυγκροτήσουμε την καθημερινή μας εμπειρία και γνώση. Το φιλοσοφείν οριοθετεί, όπως φαίνεται, το νοητό από το μη-νοητό, συνοδοιπορεί με το καθημερινά διατεταγμένο θεματολόγιο, διασφαλίζοντας τους όρους και τη λειτουργικότητα της γνωστικής μας προσπέλασης, διευκολύνοντας έτσι την κατάφαση της ζωής.

Η φιλοσοφία συμπαραουσιάζεται λοιπόν με τη ζωή.<sup>2</sup> Είναι γνωστό, ήδη από τα αρχαία χρόνια, ότι οι φιλόσοφοι είχαν εστιάσει το ενδιαφέρον τους στο δίπτυχο ζωής-φιλοσοφίας. Ειδικότερα, να αναφερθούμε στη φιλοσοφία της Στοάς και στη στροφή των φιλοσόφων προς τα ηθικά ζητήματα, κυρίως εξαιτίας των πολιτικών και οικονομικών ανακατατάξεων που χαρακτήριζαν τη χρονική περίοδο μετά το θάνατο του Μ. Αλεξάνδρου (323 π.Χ.). Ως αντικείμενο της φιλοσοφίας προκρινόταν τότε το σύνολο των πρακτικών γνώσεων,<sup>3</sup> οι οποίες θα οδηγούσαν τον άνθρωπο προς την ευδαιμονία, θέση που επιβεβαιώνει την πρόταξη του υπαρξιακού προβληματισμού των Στωικών. Για τη στωική φιλοσοφία η επίτευξη της ευδαιμονίας προϋποθέτει τη γαλήνη της ψυχής και την «απάθεια» σε κάθε όχληση που είναι δυνατό να προέρχεται από εξωτερικά ή εσωτερικά αίτια. Κομβικό σημείο της φιλοσοφίας

2. Ειδικότερα, η φιλοσοφία στην αρχαία Ελλάδα είχε ως εφαλτήριο την παρατήρηση και τη φύση (προσωκρατική φιλοσοφία) και οι εξηγήσεις των φαινομένων αποδεσμεύονται από τους μύθους και τις δεισιδαιμονίες. Στη συνέχεια το ενδιαφέρον εστιάζεται στον άνθρωπο, στις νοητικές του δυνάμεις και στα ηθικά, αισθητικά κ.ά. χαρακτηριστικά (αττική φιλοσοφία/Σωκράτης, Πλάτων, Αριστοτέλης κ.ά.). Στα ελληνιστικά χρόνια το κέντρο βάρους του φιλοσοφείν μετατοπίζεται στην αναζήτηση της ευδαιμονίας του ανθρώπου [είτε διαμέσου της εγκράτειας (επικούρειοι), της απάθειας (στωικοί) ή της αταραξίας, ενώ κατά τη διάρκεια του Μεσαίωνα τα φιλοσοφικά ζητήματα εμπλέκονται έντονα με τη χριστιανική διδασκαλία, παραμερίζοντας στην ουσία τις ανάγκες της επίγειας ζωής. Μετά την Αναγέννηση, κατά τη διάρκεια της οποίας θεμελιώνονται οι αρχές των νέων τάσεων της φιλοσοφίας, ακολουθεί ο 18ος αιώνας, ο αιώνας του Διαφωτισμού, οπότε ο Λόγος αναδεικνύεται ως ο ρυθμιστής του τρόπου κατανόησης του κόσμου και της ζωής. Ο 19ος αιώνας θεωρείται ως το μεταβατικό στάδιο από τους Νέους Χρόνους στο σύγχρονο κόσμο· τον χαρακτηρίζει ιδιαίτερα η ραγδαία πρόοδος των φυσικών επιστημών και της τεχνικής, καθώς και η αισιόδοξη άποψη ότι οι άνθρωποι έχουν τη δυνατότητα να διαμορφώσουν τον κόσμο. Στον 19ο αιώνα η φιλοσοφία θεμελιώνεται εκ νέου σε αναλογία με τη μέθοδο των φυσικών επιστημών. Στον 20ό αιώνα οι εκρηκτικές εξελίξεις στη φυσική, στη βιολογία και στην ψυχανάλυση δημιουργούν νέα δεδομένα για την επιστημονική σκέψη και προσδίδουν άλλες διαστάσεις στο φιλοσοφικό στοχασμό. Τότε παρατηρούμε ότι οι φυσικές επιστήμες μετατρέπονται σε υπόδειγμα αλλά και σε αντικείμενο έρευνας της φιλοσοφίας· στο επίκεντρο της φιλοσοφικής κριτικής βρίσκονται η κοινωνία και ο πολιτισμός.

3. Πρβλ. ενδεικτικά Eduard Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Dritter Teil. Erste Abteilung. Die nacharistotelische Philosophie. Erste Hälfte, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1963, σελ. 15. Πρβλ. επίσης Γιάννη Κορδάτου, *Ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής Φιλοσοφίας*, εκδ. Μπουκουμάνη, 5η έκδ., Αθήνα 1972, σελ. 384 και 386.



της Στοάς αποτελούσε η ηθική ανύψωση του ανθρώπου και καθήκον της φιλοσοφίας ήταν η ηθική του ενδυνάμωση.<sup>4</sup> Η φιλοσοφία θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως οδοδείκτης προς την ενάρετη συμπεριφορά, αφού η ενασχόληση με το φιλοσοφικό στοχασμό εκλαμβάνόταν ως άσκηση αρετής. Πιο συγκεκριμένα, για τη στωική διδασκαλία η φιλοσοφία αποτελούσε «εξάσκηση τέχνης, της τέχνης της αρετής».<sup>5</sup> Η στωική αντίληψη για την πραγμάτωση της ζωής αναδεικνύεται κυρίως μέσα από το τρίπτυχο: λόγος-φύση-αρετή, πλαίσιο μέσα στο οποίο θα μπορούσε ο άνθρωπος των ελληνιστικών χρόνων να προσεγγίσει την ευδαιμονία του, την «εύροια του βίου».<sup>6</sup>

Στο σημείο αυτό δεν θα πρέπει να παραλείψουμε να αναφέρουμε ότι ήδη στο δεύτερο μισό του 19ου αιώνα στη Γερμανία εκδηλώθηκε μια φιλοσοφική κίνηση, η λεγόμενη Lebensphilosophie (Φιλοσοφία της ζωής), η οποία εστιάζει το ενδιαφέρον της κατά κύριο λόγο στο συναίσθημα και στο ένστικτο, με κύριο εκπρόσωπο τον Wilhelm Dilthey (1833-1911). Σύμφωνα με τον Dilthey το μόνο που υπάρχει πραγματικά είναι τα βιώματά μας και άρα το σύνολο των βιωμάτων μας είναι η ζωή. Έργο της φιλοσοφίας, κατά την άποψή του, είναι να αναλύσει το σύνολο αυτών των βιωμάτων για να προσεγγίσει την αληθινή πραγματικότητα.<sup>7</sup> Πιο συγκεκριμένα, κατά τον Dilthey η νοηματοδότηση της ζωής θεμελιώνεται στο τρίπτυχο: φιλοσοφία-θρησκεία-τέχνη. Συγγενείς με αυτές τις απόψεις θεωρούνται οι θέσεις του

4. Πρβλ. ενδεικτικά, *Klassiker der Philosophie*, hrsg. Otfried Höffe, Andreas Graeser, Stoa, C.H. Beck Verlag, σελ. 117.

5. Πρβλ. ό.π., σελ. 53 και ειδικότερα υποσημείωση 1: “Plac. pr. 2 (Dox. 273): οί μὲν οὖν Στωϊκοί ἔφτασαν τίν μὲν σοφίαν εἶναι θεῶν τε καὶ ἀνθρωπίνων ἐπιστήμη, τήν δε φιλοσοφίαν ἄσκησιν ἐπιτηδείου τέχνης. ....»

6. Πρβλ. Ανδρέα Μάνου, *Η ευδαιμονία ως εύροια του βίου στην πρώιμη στωϊκή διανόηση*, εκδ. Βιβλιογονία, Αθήνα 1993, ενδεικτικά σελ. 34-42 και 54. Επίσης πρβλ. Α.Α. Long, *Η Ελληνιστική Φιλοσοφία. Στωϊκοί, Επικουρείοι, Σκεπτικοί*. Μετάφραση: Στ. Δημόπουλος - Μυρτώ Δραγώνα-Μονάχου, 3η έκδ., Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τράπεζας, Αθήνα 1997, ιδιαίτερα σελ. 195-196.

7. Πρβλ. ενδεικτικά *Philosophisches Wörterbuch*, hrsg. Georgi Schischkoff, Kröner Verlag, Stuttgart 1991 και Θεοδόση Πελεγρίνη, *Λεξικό της Φιλοσοφίας*, Αθήνα 2004. Ορισμένοι μελετητές συγκαταλέγουν σε αυτήν τη φιλοσοφική κίνηση και εκπροσώπους της φυσικής φιλοσοφίας του ιρασιοναλισμού (Herder, Goethe), του Γερμανικού Ιδεαλισμού (Schelling) καθώς και του ρομαντισμού. Στον 20ό αιώνα ως κύριοι εκπρόσωποι της θεωρούνται ο A. Bergson και ο S. Freud.

Henri Bergson (1859-1941), σύμφωνα με τον οποίο η ζωή είναι μια διαρκής και δημιουργική διαδικασία.<sup>8</sup>

Αναμφίβολα λοιπόν στο σύγχρονο κόσμο εξετάζονται και διατυπώνονται διαφορετικές απόψεις, ιδιαίτερα μέσα στη θεματική της φιλοσοφικής έννοιας “Lebenskunst” (τέχνη ζωής).<sup>9</sup> Το αντικείμενο έρευνας του φιλοσοφικού στοχασμού στον 21ο αιώνα έχει διευρυνθεί και μετατοπίζεται πλέον και σε προβλήματα που ενέχονται με την εξέλιξη άλλων επιστημονικών κλάδων.<sup>10</sup> Πιο συγκεκριμένα, η στροφή στον ατομισμό και η παγκοσμιοποίηση, συχνά χωρίς τη σύστοιχη ανάπτυξη της έννοιας του οικουμενισμού και του κοσμοπολιτισμού,<sup>11</sup> έχουν ως επακόλουθο την ανάδυση νέων αιτημάτων και ερωτημάτων, στα οποία η φιλοσοφία καλείται να ανταποκριθεί άμεσα, δίδοντας το πλαίσιο διαπραγματεύσεώς τους.<sup>12</sup> Πέρα λοιπόν από τη συστηματοποίηση της γνώσης και τη διασάφηση των εννοιών, ο φιλοσοφικός λόγος αξιώνει, εκτός των άλλων, να προκρίνεται και ως εκλεπτυσμένη άρθρωση κάθε νέας προβληματικής με ιδιαίτερο κέντρο βάρους την ανάδειξη υποκειμενικού νοήματος για την ερμηνεία της ζωής και τη διαμόρφωση κριτηρίων που αφορούν στον προσανατολισμό των προσωπικών μας επιλογών.

8. Πρβλ. ενδεικτικά *Philosophie-Lexikon*, hrsg. A. Hügli - P. Lübecke, Rowohlt Verlag, Hamburg 1997 και *dtv-Atlas zur Philosophie. Tafeln und Texte*, dtv Verlag, München 1991.

9. Βλ. Wilhelm Schmid - Hartwig Schmidt, “Philosophieren über Lebenskunst” - Gespräch in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 41/1993, σελ. 127-141.

10. Πρβλ. N.A. Stillings, S.E. Weisler, C.H. Chase, M.H. Feinstein, J.L. Garfield, Ed. L. Rissland, *Εισαγωγή στη Γνωσιοεπιστήμη*. Μετάφραση Γ. Μαραγκός, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα 2003, σελ. 504. Ειδικότερα, ζητούμενο στην εποχή μας ανάμεσα σε άλλα, είναι και να δοθούν απαντήσεις σε ερωτήματα από το πεδίο της ιατρικής, της οικολογίας, της ψυχιατρικής ή της βιοηθικής.

11. Η ζωή από φυσικοεπιστημονική άποψη είναι μια οργανική διαδικασία και εξέλιξη, όμως από ιστορικό-πολιτισμική είναι ταυτόχρονα και μια διανοητική πορεία, η εναρμόνιση νοείν και πράττειν. Για μια πιο ακριβή αξιολόγησή της θα πρέπει βέβαια να συνεκτιμηθούν, εκτός από τον νόημα και την αξία της, και άλλες πτυχές της: το σύνολο των πίστεων, των πεποιθήσεων, των παραδοχών και των επιθυμιών μας, ο τρόπος σχηματισμού τους, η δυνατότητα εκδίπλωσης της αισθητικής μας, τα δημιουργήματά της, η φροντίδα και ο εξευγενισμός των φυσικών, ψυχικών και πνευματικών μας προδιαθέσεων και ικανοτήτων μας ή με άλλα λόγια: ο πολιτισμός μας.

12. Ερωτήματα, όπως: Τι είναι αυτό που καθορίζει την ποιότητα της ζωής μας; Ποια η σχέση της ποιότητας της ζωής με την αξία της ζωής; Για ποιους λόγους αξίζει να ζούμε; Μπορεί να διαχωριστεί το υποκείμενο της ζωής από την ίδια τη ζωή;

Πράγματι, το φιλοσοφείν είναι δυνατό να συνεπικουρεί σ' έναν ιδιαίτερο τρόπο προσέγγισης του βίου, ακριβώς επειδή μας ωθεί στην αναδιαπραγματέυση των αξιών και των αναγκών μας. Ο φιλοσοφικός λόγος δεν συνάδει με μια προκαθορισμένη αναπαραγωγή του συνόλου των πίστευων και των πεποιθήσεων μας, αντιθέτως φιλοδοξεί να συμβάλλει στην εξέλιξη της αυτοδύναμης σκέψης και στην άρθρωση κριτικού λόγου. Συνεπώς διακρίνεται κυρίως ως μια διαδικασία του νου, που άπτεται του τρόπου ελέγχου των αντιλήψεων μας, ενώ είναι πιθανό να μας οδηγήσει και σε ένα διαφορετικό πλέγμα αξιών και πίστευων, οι οποίες μέχρι εκείνη τη στιγμή δεν ήταν ευδιάκριτες, προφανείς ή ακόμη σχηματοποιημένες. Σύμφωνα με όσα έχουμε ήδη αναφέρει, αναδεικνύεται, κατά την άποψή μας, μια εναλλακτική «φόρμα» στην τέχνη ζωής μας, η οποία εστιάζεται στην προετοιμασία των επιλογών μας. Η αυτό-οργάνωση του υποκειμένου, προϋπόθεση τόσο της ικανότητας διαμόρφωσης της προσωπικής μας ζωής όσο και της υπεύθυνης συνδιαμόρφωσης της κοινωνικής μας ζωής, συμβάλλει αποφασιστικά στη διαχείριση των αντιφάσεων και των αντιθέσεων, οι οποίες συναποτελούν, ανάμεσα σε άλλα, το πλαίσιο δράσης μας. Το φιλοσοφείν ως συμβολή σε μια τέχνη ζωής καλείται να υπερβεί ένα δεδομένο και κλειστό κύκλο ερωτημάτων και απαντήσεων καθώς και το σύνολο των ήδη διαμορφωμένων και, πολλές φορές, ανελαστικών απόψεών μας. Επιπροσθέτως οφείλει να προσδώσει ευελιξία στη σκέψη μας, ώστε να αρθούν οι μονοδιάστατες δομές της συμπεριφοράς για να ενισχυθεί με αυτόν τον τρόπο η ιδιαιτερότητα των προσωπικών μας επιλογών.

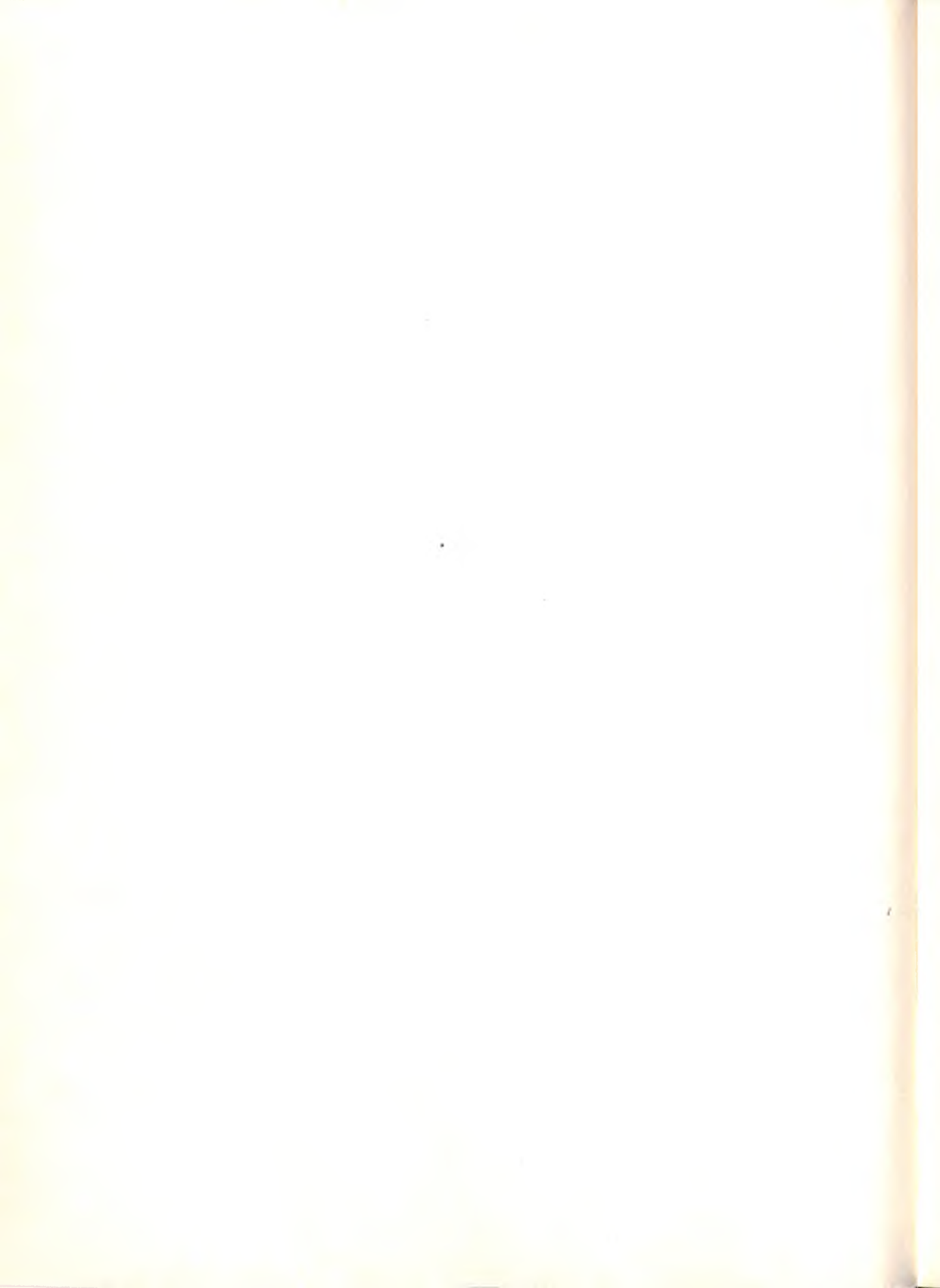
Ειδικότερα, ο φιλόσοφος κινείται ως διφυής υπόσταση: ως παρατηρητής των ανθρώπινων πεπραγμένων και ως αναλυτής της ανθρώπινης συμπεριφοράς σε συγκεκριμένες καταστάσεις. Κατά συνέπεια η εκδίπλωση της εσωτερικής συνοχής των πολιτικών, οικονομικών, κοινωνικών, επιστημονικών και ιστορικών πτυχών της ζωής αποτελεί κύριο ενδιαφέρον του. Κάτω από αυτό το πρίσμα θα μπορούσε να εκληφθεί η φιλοσοφία ως μια τέχνη σκέψης, γνώσης και ερμηνείας, αφού από το επίπεδο των πραγματικών συμβάντων ο φιλόσοφος συχνά μεταβαίνει στο επίπεδο της θεωρητικής τους προσέγγισης και αναδιάταξης.<sup>13</sup> Η εξέταση και ο αναστοχασμός που αφορά στα σχέδια ζωής του υποκειμένου αναδεικνύουν τα διαφορετικά αξιολογικά μας κριτήρια και εν-

13. Πρβλ. εδώ ενδεικτικά, Α.Α. Long, ό.π., σελ. 326, την άποψη που διατυπώνεται για το σημερινό ενδιαφέρον των φιλοσόφων για τους Στωικούς.

δυναμώνουν το σύστημα αλλαγών των παραδοχών μας. Ο φιλοσοφικός εξοπλισμός διευκολύνει ενδεχομένως τη χάραξη μιας πορείας, γιατί επιχειρεί να συνδυάσει την ιδιαιτερότητα του εσωτερικού μας μικρόκοσμου με τις απαιτήσεις του δυσπρόσιτου μακρόκοσμου που μας περιβάλλει.

Από όσα έχουμε ήδη αναφέρει γίνεται κατανοητό ότι η φιλοσοφία θα μπορούσε να θεωρηθεί απαραίτητη ως εργαλείο ερμηνείας και ελέγχου των διαρκώς μεταβαλλόμενων συνεκφάνσεων της ζωής, αλλά και ως καθοδηγητικός μίτος στην ανακάλυψη και άλλων δομικών της συναρτήσεων, συναρτήσεων που αποτυπώνουν την πολυσημία και την πολυδιαστατικότητα της εποχής μας. Απαραίτητος λοιπόν ο φιλοσοφικός λόγος, όχι βέβαια για να διατυπώνει δόγματα, αλλά γιατί οφείλει να προσδίδει ανανεωτική πνοή σε κάθε αδιασάλευτη, σε διαφορετική περίπτωση, κοσμοθεώρησή μας. Καθοριστική θα μπορούσε να χαρακτηριστεί και η συμβολή του φιλοσοφικού ερωτήματος, τόσο στην ανάδειξη όσο και στην άρση των επιτακτικών διλημάτων που εμφανίζονται στη ζωή. Ωστόσο, αν έτσι έχουν τα πράγματα, τότε αναπόδραστα και η ζωή θέτει ένα προκλητικό ερώτημα στο φιλοσοφείν: το πώς θα μπορέσει ο φιλοσοφικός λόγος να παραμείνει απλός και προσιτός, όταν έχει ως αντικείμενο έρευνας έναν τόσο ετερόκλητο και πολυσχιδή κόσμο.





## Θεοδόσης Πελεγορίνης

### ΓΙΑ ΠΟΙΑ ΠΡΟΣΩΠΙΚΑ ΔΕΔΟΜΕΝΑ ΜΙΛΑΜΕ;

**Α**ΠΟ ΤΙΣ ΤΕΛΕΥΤΑΙΕΣ δεκαετίες του περασμένου αιώνα άρχισε να συζητείται —και συνεχίζει, με μεγαλύτερη μάλιστα ένταση τώρα, στην αυγή του 21ου αιώνα, να προβάλλεται— ο κίνδυνος να απωλέσει ο άνθρωπος ό,τι θεωρείται προσωπική ζωή του, πως, εξαιτίας της τεράστιας ανάπτυξης της τεχνολογίας, είναι ανίκανος να προστατεύσει τον εαυτό του, ότι οτιδήποτε κάνει αυτός, τούτο μπορεί να καταγραφεί σε μια ηλεκτρονική μνήμη και να αξιοποιηθεί εις βάρος του — εφόσον και όποτε, βέβαια, κάτι τέτοιο κριθεί σκόπιμο. Κορύφωση του κινδύνου διείσδυσης στον προσωπικό κόσμο του ανθρώπου θεωρήθηκε η υπογραφείσα πριν από ορισμένα χρόνια συνθήκη του Σέγκεν, με την οποία υποστηρίχθηκε ότι ουσιαστικά η εισβολή στη σφαίρα της ιδιωτικής ζωής μας προσλαμβάνει νόμιμο πλέον χαρακτήρα. Μάλιστα, στη χώρα μας η συνθήκη του Σέγκεν προσέλαβε μεταφυσικές διαστάσεις καθώς ορισμένοι έξαλλοι απολογητές του χριστιανισμού, μελετώντας με ένα ιδιότυπο τρόπο τη Βίβλο, θεώρησαν την εν λόγω συνθήκη προϊόν της δράσης του διαβόλου.

Δεν θα αμφισβητήσω, βέβαια, το γεγονός ότι η τεχνολογία έχει τη δυνατότητα να ακτινογραφήσει πολλές από —και, στο μέλλον, κατά πάσαν βεβαιότητα, όλες— τις εκδηλώσεις εκείνες που άλλοτε, πριν από την εξέλιξη των τεχνολογικών μέσων, ήμασταν σε θέση να τις κρατάμε μακριά από τη θέα τρίτων.

Παλιότερα, για παράδειγμα, μπορούσε κάποιος να μπει σε ένα πολυκατάστημα, να προβεί σε ορισμένες ενέργειες —συγκεκριμένα, να σταθεί μπροστά σε ένα ράφι, να πιάσει από εκεί ένα προϊόν, να το ελέγξει ψηλαφώντας το, να το τοποθετήσει πάλι στη θέση του, να προχωρήσει κατόπιν σε έναν άλλο διάδρομο του καταστήματος, να σταθεί μπροστά σε κάποιο άλλο ράφι, με άλλα προϊόντα κ.ο.κ.— και, τελικά, να βγει από το κατάστημα χωρίς να έχουν προσέξει ή να κα-



ταγράψουν άλλοι τίποτε από όσα ο εν λόγω πελάτης επιτέλεσε κατά το διάστημα της παραμονής του στο κατάστημα. Από τη στιγμή, όμως, που στα καταστήματα τοποθετήθηκαν ηλεκτρονικά μάτια, με τα οποία ελέγχεται ο χώρος των, είναι αδύνατον πλέον οτιδήποτε κάνει κανείς εντός των εν λόγω καταστημάτων να μην καταγραφεί αυτό έτσι, ώστε να μπορεί να παρατηρηθεί από κάποιους τρίτους.

Το ίδιο μπορεί να υποστηριχθεί, επίσης, αναφορικά προς τα ραντάρ, τα οποία έχουν τοποθετηθεί σε δρόμους, προκειμένου να ελέγχονται από την αστυνομία οι παραβάσεις των διερχόμενων οδηγών. Με το μέτρο αυτό να μην επιχειρείται να προστατευθεί η ασφάλεια των πολιτών, αλλά, παράλληλα, θίγεται η ελευθερία τους, καθόσον, αν κάποιος —για προσωπικούς λόγους— θελήσει να κρατήσει μυστική την διέλευσή του από έναν δρόμο που ελέγχεται από ραντάρ, δεν έχει τη δυνατότητα να ικανοποιήσει την επιθυμία του αυτή. Βεβαίως, στην περίπτωση αυτή θα μπορούσε να επισημανθεί ότι τα ραντάρ έχουν τοποθετηθεί στους δρόμους για να ελέγχουν τους παραβάτες, και ότι, συνεπώς, αν επιθυμεί να κρατήσει κανείς μυστική τη διέλευσή του από έναν δρόμο που ελέγχεται από ραντάρ, μπορεί κάλλιστα να επιτύχει τον στόχο του με το να μην παρανομήσει. Ωστόσο, θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι οι χειριστές των ραντάρ έχουν πάντοτε τη δυνατότητα —επικαλούμενοι, παραδείγματος χάριν, λόγους ασφαλείας— να ρυθμίσουν τα ραντάρ έτσι, ώστε τα τελευταία αυτά να καταγράφουν όχι μόνο τους παραβάτες, αλλά όλους ανεξαιρέτως τους διερχόμενους οδηγούς, οπότε η θεμιτή επιθυμία του νομοταγούς εποχούμενου πολίτη να διατηρήσει μυστική τη διέλευσή του από έναν ελεγχόμενο με ραντάρ δρόμο δεν είναι καθόλου βέβαιο ότι μπορεί να εκπληρωθεί.

Η τοποθέτηση των ηλεκτρονικών ματιών στα καταστήματα ή των ραντάρ στους δρόμους —και, γενικότερα, η χρήση των μέσων τεχνολογίας, με τα οποία ελέγχονται οι αντιδράσεις των ανθρώπων— εξυπηρετεί αναμφιβόλως κάποια σημαντική σκοπιμότητα: την προστασία του κοινωνικού συνόλου. Ξέροντας, ορισμένως, κάποιος ότι οτιδήποτε κάνει ελέγχεται ηλεκτρονικά αποφεύγει —ή, έστω, υπάρχει περίπτωση να αποφύγει— να πράξει κάτι επιζήμιο για την ανθρώπινη κοινότητα, ή, ακόμη, κι αν το πράξει, παρέχεται η δυνατότητα να συλληφθεί.

Ωστόσο, εν προκειμένω, ανακύπτουν μια σειρά από ερωτήματα, όπως, λόγου χάριν: ποιος μπορεί να μας εγγυηθεί ότι οι πληροφορίες της ιδιωτικής ζωής μας που, με τη χρήση της τεχνολογίας συλλέγονται, περιορίζονται σε όσες πληροφορίες πράγματι είναι απαραίτητες για

την προστασία του κοινωνικού συνόλου ή, ποιος μπορεί να μας προεξοφλήσει αν οι συλλεγείσες πληροφορίες από την ιδιωτική ζωή μας, που είναι αναγκαίες για την προστασία του κοινωνικού συνόλου, δεν θα χρησιμοποιηθούν σε κάποιαν άλλη, άσχετη, ευκαιρία, εις βάρος μας.

Εκείνο που συνήθως προβάλλεται για ν' αντιμετωπιστεί ο κίνδυνος από τη διείδυση της τεχνολογίας στην περιοχή της ιδιωτικής ζωής μας είναι ότι θα πρέπει να βρεθεί τρόπος να γίνεται ο κατάλληλος έλεγχος της χρήσης των πληροφοριών που συγκεντρώνονται: οι πληροφορίες που συλλέγονται για την ιδιωτική ζωή μας να μην είναι περισσότερες από όσες πράγματι χρειάζονται ή αν έχουν συλλεγεί τέτοιες πληροφορίες, οι οποίες είναι χρήσιμες για κάποιον κατά γενικήν ομολογία θεμιτό σκοπό, όπως, για παράδειγμα, η ασφάλεια του κοινωνικού συνόλου, να μην υπάρχει η δυνατότητα να χρησιμοποιηθούν για άλλον σκοπό.

Ωστόσο, το επιχείρημα ότι με τον έλεγχο της χρήσης των πληροφοριών είναι δυνατόν να προστατευθεί η καλούμενη παραβίαση της προσωπικής ζωής μας δεν λύνει το ζήτημα της προστασίας των προσωπικών δεδομένων. Ακόμη και αν —υποθετικά— θα μπορούσε να βρεθεί ένας θεσμικός τρόπος με τον οποίον θα ήταν εφικτό να ελέγχεται η χρήση των πληροφοριών που συλλέγονται μέσω της σύγχρονης τεχνολογίας, είναι αμφίβολο αν ο —υποθεθείς αυτός— θεσμικός τρόπος θα μπορούσε να είναι το ίδιο αποτελεσματικός στο άμεσο μέλλον, οπότε η τεχνολογία με την αλματώδη εξέλιξή της θα έχει δημιουργήσει νέες συνθήκες, οι οποίες θα καθιστούσαν ανεπαρκή τον θεσμικό τρόπο ελέγχου της χρήσης πληροφοριών που είχε εισαχθεί στο παρελθόν. Η γραφειοκρατία, την οποία απαιτεί η θεσμοθέτηση μέτρων προστασίας της προσωπικής ζωής του ανθρώπου, δεν μπορεί να ανταγωνιστεί τον ταχύτατο ρυθμό ανάπτυξης της επιστήμης της τεχνολογίας, διά της οποίας είναι δυνατή η παραβίαση της προσωπικής ζωής του ανθρώπου.

Αλλά και πέραν τούτου: ακόμη και αν θα μπορούσε να φανταστεί κανείς ότι θα ήταν δυνατόν να υπάρξει ένας τέτοιος θεσμικός τρόπος ελέγχου της χρήσης των πληροφοριών οι οποίες αφορούν στην προσωπική ζωή μας, τίποτε δεν αποκλείει την κλοπή των πληροφοριών αυτών από ανθρώπους που θα ήθελαν να εκμεταλλευθούν τα πρόσωπα αυτά για δικό τους όφελος. Όπως, ορισμένως, η ύπαρξη νόμων και άλλων συναφών μέτρων, που στοχεύουν στην προστασία των κατατεθειμένων χρημάτων στις τράπεζες ή των όπλων που φυλάσσονται στα στρατόπεδα και στα αστυνομικά τμήματα, δεν εμποδίζει τους ληστές

και τους τρομοκράτες να κλέβουν τις τράπεζες, τα αστυνομικά τμήματα και τα στρατόπεδα, έτσι και η ύπαρξη ενός τρόπου ελέγχου της χρήσης πληροφοριών που αφορούν στην προσωπική ζωή μας δεν μπορεί να σταθεί εμπόδιο σε επιτήδειους συνανθρώπους μας να ληστέψουν τα κατατεθειμένα σε κάποια ύψιστης θεωρούμενης ασφάλειας τράπεζα προσωπικά δεδομένα μας.

Φαίνεται, λοιπόν, ότι είναι αδύνατον ο άνθρωπος να αναχαιτίσει τη σαρωτική δύναμη της τεχνολογίας και, ως εκ τούτου, να υπερασπιστεί απέναντί της την προσωπική ζωή του.

Η διαπίστωση αυτή προβάλλεται με έναν δραματικό τόνο, ο οποίος δεν ξέρω, όμως, κατά πόσον ανταποκρίνεται στην πραγματικότητα. Και τούτο, γιατί τα δεδομένα εκείνα γενικώς που συγκροτούν την προσωπική ζωή του ανθρώπου εκλαμβάνονται σαν να επρόκειτο για ιδιότητες οι οποίες ανήκουν στην ίδια τη φύση του. Εν τωιαύτη περιπτώσει, όπως το αγαθό της ζωής, το οποίο εκ φύσεως μας ανήκει, είναι ιερό και η διατήρησή του αποτελεί ύψιστο καθήκον μας, έτσι και τα προσωπικά δεδομένα μας, αν υποθεθεί ότι υφίστανται εκ φύσεως, θα πρέπει να προστατεύονται πάση θυσία.

Υφίστανται πράγματι, όμως, εκ φύσεως προσωπικά δεδομένα ή, απεναντίας, αυτά είναι προϊόντα της κοινωνικής συμβίωσης των ανθρώπων; Γιατί είναι γεγονός ότι δεδομένα που σε μια κοινωνία θεωρούνται προσωπικά, δεν είναι προσωπικά σε μιαν άλλη κοινωνία. Για παράδειγμα, στην Αμερική το τι μισθό παίρνει κανείς είναι προσωπικό δεδομένο της ζωής του, ενώ η σεξουαλική ζωή του δεν είναι, εν αντιθέσει προς μιαν άλλη κοινωνία, όπως η ελληνική, όπου ισχύει το αντίστροφο. Ποια από τα προσωπικά δεδομένα —αν υπάρχουν, βέβαια, τέτοια— είναι προσωπικά, ανήκουν στην ανθρώπινη φύση και, ως εκ τούτου, δεν επιτρέπεται να παραβιάζονται;

Ο ασφαλέστερος τρόπος, για να αντιμετωπιστεί το ζήτημα αυτό, είναι να το προσεγγίσει κανείς βάσει της μεθόδου που εισηγήθηκε ο Σωκράτης, σύμφωνα με την οποία πρωταρχική μέριμνά μας θα πρέπει να είναι να βλέπομε τα πράγματα χωρίς προκαταλήψεις, με γυμνά, παρθένα μάτια. Είναι πρόδηλο ότι, όταν επιχειρήσεις να δεις τα πράγματα φορώντας κόκκινα γυαλιά, θα τα δεις κόκκινα: ότι, όταν προσπαθήσεις να τα δεις έχοντας πράσινα γυαλιά, θα τα δεις πράσινα: κ.ο.κ. Προκειμένου να τα δεις, όπως πράγματι είναι, θα πρέπει να απαλλαγείς από κάθε είδους χρώματος γυαλιά. Ο άνθρωπος γεννιέται σε έναν κόσμο ο οποίος είναι ήδη διαμορφωμένος — σε έναν κόσμο όπου υπάρ-



χουν ήδη διατυπωμένες απόψεις, γνώμες, θεωρίες για οτιδήποτε συμβαίνει σε αυτόν. Είναι προφανές ότι, προσεγγίζοντας τα πράγματα μέσω των καθιερωμένων στην κοινωνία μας θεωριών, απόψεων ή γνώμων, οι εικόνες που σχηματίζουμε γι' αυτά δεν μπορεί παρά να είναι συναφείς προς τις θεωρίες, τις απόψεις ή τις γνώμες μέσω των οποίων τα προσεγγίζουμε. Εν τοιαύτη περιπτώσει, αν συμβεί οι θεωρίες, οι απόψεις ή οι γνώμες, εν ονόματι των οποίων αποφαινόμεσθε για τα πράγματα, να είναι εσφαλμένες, τότε είναι σαφές ότι η αντίληψη που θα έχουμε σχηματίσει γι' αυτά δεν μπορεί παρά να είναι ανακριβής. Το χειρότερο δε στην περίπτωση αυτή, κατά τον Σωκράτη, είναι ότι αγνοούμε πως οι καθιερωμένες στην κοινωνία θεωρίες, απόψεις ή οι γνώμες —μια και τις βρήκαμε ήδη έτοιμες κατά την είσοδό μας σε αυτήν να μας περιμένουν— ενδέχεται να είναι εσφαλμένες, με αποτέλεσμα, όταν βάσει μιας ψευδούς τελικά άποψης αποφανθούμε για κάτι, να μην έχουμε συνείδηση της πλάνης μας, ώστε να επιχειρήσουμε στη συνέχεια να απαλλαγούμε από αυτήν. Επισημαίνοντας, ακριβώς, τις αρνητικές επιπτώσεις που μπορεί να έχει η υιοθέτηση μιας εσφαλμένης θεωρίας ο Γάλλος φιλόσοφος του 17ου αιώνα Πιερ Μπέυλ παρατήρησε ότι «δεν υπάρχει τίποτε πιο επικίνδυνο ή κολλητικό από το να τεθεί μια ψευδής αρχή. Είναι ένα κακό ένζυμο που, αν και μπορεί να είναι μικρό, είναι δυνατόν να χαλάσει όλη τη μάζα. Ένας παραλογισμός που τίθεται στην αρχή μπορεί να σχηματίσει μετά πολλούς άλλους [παραλόγους συλλογισμούς]...».

Επειδή δε δεν μπορούμε να ξέρομε ποιες από τις υπάρχουσες θεωρίες, απόψεις ή γνώμες είναι αληθείς και ποιες όχι, ώστε να επιλέξουμε έναντι των ψευδών τις σωστές και βάσει αυτών να αποφανθούμε για την υφή των πραγμάτων, το καλύτερο, σύμφωνα με τον Σωκράτη, που έχουμε να κάνουμε κατά την εκ μέρους μας προσέγγιση των πραγμάτων, είναι να ξεκινάμε πάντοτε από μηδενική βάση, να βάζουμε εντός παρενθέσεως, όπως θα έλεγε ο Χούσερλ, όλες τις υπάρχουσες θεωρίες, απόψεις ή γνώμες, με άλλα λόγια να αγνοούμε τις κατεστημένες θεωρίες, απόψεις ή γνώμες και να διερευνάμε τα πράγματα ανεπηρέαστοι από κάθε είδους προκατάληψη ή προϋπόθεση. Ο ίδιος ο Σωκράτης συνήθιζε και τα πιο απλά και αυτονόητα ακόμη πράγματα να τα προσεγγίζει χωρίς προϋποθέσεις, να προσποιείται ότι δεν έχει καμιά ιδέα ή άποψη γι' αυτά. Την άνευ όρων αυτή στάση του απέναντι στα πράγματα την εξέφρασε με τη φράση «εν οίδα ότι ουδέν οίδα» εν ονόματι της οποίας, μάλιστα, θεωρούσε ότι ξεχώριζε από όλους τους

άλλους ανθρώπους που είχαν τη φήμη ή νόμιζαν οι ίδιοι πως ήταν σοφοί.\*

Δυστυχώς, οι άνθρωποι δεν διατίθενται να ακολουθήσουν την ενοχλητική και επίπονη μέθοδο της συνεχούς αμφιβολίας, την οποία εισηγήθηκε ο Σωκράτης διολισθαίνοντας, έτσι, σε ό,τι ο Ζαν Πωλ Σαρτρ είκοσι πέντε σχεδόν αιώνες αργότερα, αποκάλεσε «κακή πίστη». Σύμφωνα με τον Σαρτρ, ορισμένως, επειδή οι άνθρωποι δεν έχουν το σθένος και το κουράγιο να αντιμετωπίζουν τις διάφορες καταστάσεις στη ζωή τους ελεύθερα, απαλλαγμένοι από τις διάφορες καθιερωμένες αρχές, καταφεύγουν σε αυτές ούτως, ώστε, όταν πρόκειται να κριθούν για τις όποιες αποφάσεις των, να μπορούν να επικαλεστούν ως άλλοθι τις υφιστάμενες στην κοινωνία τους αρχές μετακυλίωντας έτσι, την ευθύνη των πράξεών τους από τον εαυτό τους στις καθιερωμένες αρχές. Κατά τον Σαρτρ, ο τρόπος αυτός συμπεριφοράς, η εμμονή σε κατεστημένες αρχές χαρακτηρίζει το μέγιστο μέρος του ανθρώπινου πληθυσμού.

\* Κατά την παράδοση, κάποτε το Μαντείο των Δελφών εξέδωσε χρησμό, σύμφωνα με τον οποίον ο Σωκράτης θεωρήθηκε από τον θεό Απόλλωνα ως ο πιο σοφός μεταξύ των ανθρώπων. Όταν ο Σωκράτης πληροφορήθηκε τη ρήση του μαντείου απόρησε, μια και ο ίδιος κάθε άλλο παρά θεωρούσε τον εαυτό του σοφό. Παράλληλα, όμως, δεν μπορούσε ο Σωκράτης να πιστέψει ότι ένας θεός θα έλεγε ποτέ ψέματα. Τι συνέβαινε, λοιπόν; Ήταν ή δεν ήταν αυτός ο πιο σοφός μεταξύ των ανθρώπων; Προκειμένου να λύσει την απορία του αυτή ο Σωκράτης αποφάσισε να επισκεφθεί ορισμένους από τους πιο φημισμένους σοφούς της εποχής του, για να ελέγξει αν υπήρχε κάτι που το ήξερε αυτός και δεν το γνώριζαν αυτοί. Πήγε, λοιπόν, πρώτα, σε κάποιον πολιτικό, ο οποίος «θεωρούνταν από πολλούς σοφός και από τον εαυτό του σοφότερος». Έκπληκτος, όμως, ο Σωκράτης διαπίστωσε πως κάθε άλλο παρά σοφός ήταν. Όταν, μάλιστα, επιχείρησε ο Σωκράτης να εκφράσει τις επιφυλάξεις του για τη σοφία τού εν λόγω πολιτικού, ο τελευταίος αυτός θύμωσε. Ανάλογες αμφιβολίες δημιουργήθηκαν στον Σωκράτη και όταν επισκέφθηκε τους ποιητές και συζήτησε μαζί τους. «Δεν έγραφαν τα ποιήματά τους από σοφία, αλλά τα συνέθεταν από κάποια φυσική έμπνευση και ενθουσιασμό». Ίδια απογοήτευση κατέλαβε τον Σωκράτη, επίσης, όταν συναντήθηκε με ορισμένους τεχνίτες, οι οποίοι νόμιζαν πως κατείχαν την τέχνη τους. Τελικά, από τις επαφές του με όλους τους ανθρώπους της εποχής του στην Αθήνα, οι οποίοι θεωρούσαν τον εαυτό τους σοφό, ο Σωκράτης διαπίστωσε ότι κανείς τους πράγματι δεν ήταν σοφός και ότι «μόνον ο θεός είναι σοφός... και πως η σοφία στους ανθρώπους είναι ελάχιστη, αν όχι ανύπαρκτη». Την αλήθεια αυτή ο Σωκράτης την είχε κάνει βίωμα στη ζωή του με τη φράση του «εν οίδα ότι ουδέν». Ίσως, συμπέρανε ο Σωκράτης, ο θεός να εξετίμησε το γεγονός ότι ο ίδιος —εν αντιθέσει προς όλους τους άλλους θεωρούμενους σοφούς συνανθρώπους του— είχε συνείδηση της άγνοιάς του να ήταν εκείνο που μέτρησε στο νου του θεού, για να πει ότι ήταν ο πιο σοφός μεταξύ των ανθρώπων.

Αποτέλεσμα της παρατεταμένης απροθυμίας των ανθρώπων σε μια κοινωνία να αμφισβητήσουν αρχές, θεωρίες και απόψεις που καλλιεργήθηκαν στους κόλπους της ήταν ενίοτε οι τελευταίες αυτές να αποκτήσουν την ισχύ του μύθου και μαζί τη μορφή μιας ιερότητας, η οποία δεν επιτρέπει σε κάποιον να τις αμφισβητήσει χωρίς να κατηγορηθεί για ασέβεια. Η άκριτη προσκόλληση, για παράδειγμα, στη θεωρία ότι η γη είναι το σταθερό κέντρο του κόσμου δημιούργησε γύρω από την τελευταία αυτή έναν μύθο, τον οποίο ήταν αδύνατον να αμφισβητήσει κανείς χωρίς να θεωρηθεί αιρετικός — με τις όποιες οδυνηρές συνέπειες για την ύπαρξή του συνεπάγονταν τούτο στην εποχή της Αναγέννησης, όπου έδρασε η ιερά εξέταση. Τέτοιου μυθικού τύπου θεωρίες, βέβαια, δημιουργήθηκαν όχι μόνο πριν από την Αναγέννηση, αλλά και ύστερα από αυτήν που υποτίθεται ότι οι κοινωνίες κατέστησαν πνευματικά πιο ώριμες από όσο άλλοτε. Ένας μύθος, για παράδειγμα, που ισχύει ακόμη στις μέρες μας είναι η θεωρία που εισηγήθηκαν κορυφαίοι φιλόσοφοι, όπως ο Πλάτων και ο Ντεκάρτ, σύμφωνα με την οποία ο άνθρωπος είναι μια σύνθετη οντότητα, που αποτελείται από δύο αυτόνομες μεταξύ τους υποστάσεις: το σώμα και την ψυχή, η οποία βρίσκεται πίσω από αυτό. Η δυσκολία, εν προκειμένω, έγκειται στον προσδιορισμό της ψυχής. Εν αντιθέσει προς το σώμα, το οποίο μπορεί να περιγραφεί μαζί με τα γεγονότα που εκδηλώνονται σε αυτό, είναι αδύνατον να λεχθεί τι είναι ψυχή. Μπορεί να υποστηριχθεί ότι δεν μπορούμε να αγγίξουμε την ψυχή, ότι δεν μπορούμε να την μυρίσομε, να την γευθούμε, να την δούμε κ.ο.κ. — να πούμε, με άλλα λόγια, τι δεν είναι η ψυχή. Εν τωιαύτη περιπτώσει, η ψυχή μοιάζει με ένα φάντασμα, για το οποίο όλοι μιλάμε χωρίς ποτέ να το έχουμε δει, να το έχουμε αγγίξει κ.λπ. Ωστόσο — παρά τις αντιδράσεις φιλοσόφων, όπως ο Σπινόζα, και οι οπαδοί του υλισμού ή της αναλυτικής φιλοσοφίας για την ύπαρξη της ψυχής ως αυτόνομης οντότητας της ανθρώπινης ύπαρξης — το φάντασμα της ψυχής ως μιας άυλης υπόστασης που βρίσκεται και δρα πίσω απ' το σώμα εξακολουθεί να πλανάται στην κοινωνία μας και να μας απασχολεί έντονα — όχι μόνο σε μεταφυσικό και θρησκευτικό, αλλά και σε επιστημονικό επίπεδο: τους δυο τελευταίους αιώνες δημιουργήθηκε ιδιαίτερη επιστήμη, η ψυχολογία, με αντικείμενο ερεύνης, πρωτίστως, την ψυχή και τις εκδηλώσεις της.

Σε έναν ανάλογο μύθο προς τις θεωρίες του παρελθόντος για τη γη ως το σταθερό κέντρο του κόσμου ή για την ψυχή ως μυστηριώδη



άυλη υπόσταση του ανθρώπου τείνει, εν όψει των διαγραφομένων εξελίξεων της επιστήμης της τεχνολογίας, να διαμορφωθεί η υπόθεση για τα προσωπικά δεδομένα. Διαρκώς και περισσότερο υποστηρίζεται ότι, πέρα από την κοινωνική συμπεριφορά του, ο άνθρωπος διαθέτει έναν δικό του προσωπικό χώρο, στον οποίο είναι ελεύθερος να δρα χωρίς να έχει το δικαίωμα να παρεμβαίνει σε αυτόν κανένας άλλος. Το ζήτημα είναι μέχρι πού θα πρέπει να οριοθετηθεί ο χώρος των προσωπικών δεδομένων, ποια, με άλλα λόγια, από τα καλούμενα προσωπικά δεδομένα του ανθρώπου ανήκουν στην φύση του και είναι πράγματι προσωπικά, και ποια είναι απλώς προϊόντα της κοινωνικής συμβίωσής του, τα οποία, ανάλογα προς τις εκάστοτε επικρατούσες στην κοινωνία συνθήκες, μεταβάλλονται.

Απαντώντας ευθέως στο ερώτημα αυτό θεωρώ ότι, πέρα από τα συναισθήματα που καθένας μας βιώνει, οι εκδηλώσεις οι οποίες συνήθως χαρακτηρίζονται ως στοιχεία της προσωπικής ζωής μας είναι κοινωνικές συμβάσεις μάλλον παρά φυσικές καταβολές. Σε μια πρωτόγονη μορφή κοινωνίας δεν μπορεί να λεχθεί ότι οι άνθρωποι, πέρα από τα συναισθήματά τους, διέθεταν την ιδιωτική ζωή που στη συνέχεια απέκτησαν οι απόγονοί τους προοδευτικά, όσο το κοινωνικό περιβάλλον τους εξελισσόταν και γινόταν πιο σύνθετο.

Εν τοιαύτη περιπτώσει, όπως η εξέλιξη της κοινωνίας αποτέλεσε τον γενεσιουργό λόγο της δημιουργίας της, πέραν των συναισθημάτων του ανθρώπου, προσωπικής ζωής του, έτσι πάλι η εξέλιξη της κοινωνίας, η οποία συντελείται με την τεράστια ανάπτυξη της σύγχρονης τεχνολογίας, είναι η αιτία για την άμβλυνση και, τελικώς, την άρση της προσωπικής ζωής του ανθρώπου.

Τα συναισθήματα του ανθρώπου, που πράγματι ανήκουν εκ φύσεως στην προσωπική σφαίρα της ύπαρξής του, είναι αδύνατον να παραβιασθούν — όσο κι αν εξελιχθεί η τεχνολογία. Το ηλεκτρονικό μάτι σε ένα κατάστημα μπορεί να καταγράψει κάθε κίνηση των πελατών, αλλά αδυνατεί να διεισδύσει στην ψυχή τους και να ακτινογραφήσει τι πράγματι συναισθάνονται αυτοί την ώρα που εκτελούν τις καταγραφόμενες κινήσεις των. Η συμπεριφορά, οι σωματικές αντιδράσεις και οι κοινωνικές εκδηλώσεις των ανθρώπων, που η σύγχρονη τεχνολογία έχει τη δυνατότητα να καταχωρήσει στη μνήμη της, δεν ταυτίζονται με τα συναισθήματα των φορέων τους.

Ακόμη και η γλώσσα, που μεταχειριζόμαστε για να εκφράζουμε τα συναισθήματά μας, δεν ταυτίζεται με τον προσωπικό κόσμο μας. Οι

λέξεις, ασφαλώς, έχουν κατ' ανάγκην δημόσιο χαρακτήρα, γιατί διαφορετικά δεν θα μπορούσαμε να επικοινωνήσουμε. Τα συναισθήματα, όμως, που εκφράζουν οι λέξεις είναι αδύνατον να κοινοποιηθούν ποτέ. Είναι γεγονός ότι μπορούν οι άλλοι να καταλάβουν το νόημα των λέξεών μου «πόνος» ή «χαρά», αλλά ουδείς μπορεί κυριολεκτικά να νιώσει τον πόνο που αισθάνομαι όταν, παραδείγματος χάριν, κτυπήσω κάπου το χέρι μου ή να συναισθανθεί τη χαρά που βιώνω από κάποια σκέψη που κάνω.

Δυστυχώς, εκείνοι —και είναι πολλοί αυτοί— που ανησυχούν για την άλωση της προσωπικής ζωής μας δεν συνειδητοποιούν την διακρίση μεταξύ εκείνου που νιώθουμε πράγματι και του τρόπου που μεταχειριζόμαστε για να το εκφράσουμε, με αποτέλεσμα να θεωρούν ότι η διείσδυση της τεχνολογίας στην κοινωνική συμπεριφορά του ανθρώπου συνεπάγεται επίσης την άλωση της προσωπικής ζωής του. Απλώς, η δύναμη της τεχνολογίας ανέδειξε ένα γεγονός —ότι έναν μύθο, τον μύθο της προσωπικής ζωής που οριοθετείται πέρα από τον κόσμο των συναισθημάτων μας, τον οποίο δημιούργησε η εξέλιξη της κοινωνίας, η εξέλιξη της κοινωνίας πάλι τείνει να τον αποβάλλει.

Κατά τα άλλα, ο κόσμος των εκ φύσεως αυστηρά προσωπικών γεγονότων της ψυχής μας παραμένει αδιαπέραστος στην διεισδυτική δύναμη της τεχνολογίας.



## II. Σαρίσχουλη

### Η ΣΥΓΧΡΟΝΗ ΔΙΑΣΤΑΣΗ ΤΟΥ ΛΟΥΚΙΑΝΕΙΟΥ ΚΥΝΙΣΜΟΥ<sup>1</sup>

ΤΟ ΣΤΟΙΧΕΙΟ ΠΟΥ ΧΑΡΑΚΤΗΡΙΖΕΙ τον Λουκιανό ως συγγραφέα είναι η πολυμορφία: ο Λουκιανός, ένα από τα λαμπρότερα πνεύματα του αιώνα των Αντωνίων,<sup>2</sup> θεωρείται συγγραφέας πολύτροπος, καθώς είναι ταυτόχρονα σοφιστής<sup>3</sup> και ρήτορας, ιστορικός και ποιητής, μυθιστοριογράφος και σατιρικός.<sup>4</sup> Είναι, επίσης, αναμφίβολα εξοικειωμένος με τις βασικές αρχές των επιμέρους φιλοσοφικών σχολών και τάσεων της εποχής του. Υιοθετεί κάποιες από τις θέσεις των κυνικών,<sup>5</sup> φαίνε-

1. Θα ήθελα να ευχαριστήσω τον καθηγητή Δημήτρη Χρηστίδη για τη δημιουργική κριτική που άσκησε σε μια πρώτη μορφή αυτής της μελέτης.

2. Γενικά για τον Λουκιανό βλ. τη συγκεντρωτική μελέτη του M. D. Macleod με διεξοδική βιβλιογραφία, «Lucianic Studies since 1930», *ANRW* II.34, 2 (1994) 1362-1421, καθώς και A. Billault (εκδ.), «Lucien de Samosate». *Actes du colloque international de Lyon organisé au Centre d'Études Romaines et Gallo-Romaines les 30 septembre - 1 octobre 1993* [Centre d'Études Romaines et Gallo-Romaines. Univ. Jean-Moulin Lyon 3. Nouvelle Série 13], Paris 1994.

3. Για τη σοφιστική δραστηριότητα του Λουκιανού βλ. E. J. Putnam, «Lucian the Sophist», *C.P.* 4 (1909) 162-177· J. A. Hall, *Lucian's Satire*, New York 1981, 252-273· G. Anderson, «Lucian: A Sophist's Sophist», *Yale Classical Studies* 27 (1982) 61-92.

4. Για την πολυμορφία που παρουσιάζει το έργο του Λουκιανού βλ. την εισαγωγή του Π. Μουλλά, *Λουκιανού Νεκρικοί και Εταιρικοί Διάλογοι*, Αθήνα 2001, 9-29.

5. Δεν μπορούμε να παραβλέψουμε το γεγονός, ότι κυνικός ήταν ο αγαπημένος του Λουκιανού Μένιππος από τα Γάδαρα της Παλαιστίνης (βλ. σημ. 8). Επίσης, εγκώμιο του κυνικού Δημόνακτα αποτελεί το έργο του Λουκιανού *Δημόνακτος βίος*. Αντίθετα, σφοδρή κριτική εναντίον των κυνικών Περεγρίνου Πρωτέα και Θεαγένη από την Πάτρα εκφράζει ο Λουκιανός στο έργο *Περί τῆς Περεγρίνου τελευτῆς*: βλ. J. Bernays, *Lucian und die Kyniker. Mit einer Übersetzung der Schrift Lucians über das Lebensende des Peregrinus*, Berlin 1879. Γενικά για τη σχέση του Λουκιανού με τον κυνισμό βλ. J. Vahlen, *Lucian und die Kyniker*, Berlin 1882· O. Seel, «Hinweis auf Lukian. Der veristisch-kynische Aspekt des Humanismus»,



ται να συμπαθεί τους επικουρείους,<sup>6</sup> ασκεί έντονη κριτική εναντίον των στωικών.<sup>7</sup> Είναι, παράλληλα, γνώστης του φιλοσοφικού διαλόγου, τον οποίο χρησιμοποιεί δημιουργικά μαζί με στοιχεία της αρχαίας κωμωδίας, της μενίππειας σάτιρας<sup>8</sup> και του ελληνιστικού μίμου για να διαμορφώσει το είδος που τον καθιέρωσε ως συγγραφέα, τον σατιρικό διάλογο. Υπήρξε όμως ο ίδιος φιλόσοφος; Η σχέση του Λουκιανού με τη φιλοσοφία απασχόλησε πολύπλευρα τους μελετητές του.<sup>9</sup> Ο Δ.

*Der Altsprachliche Unterricht* 10 (1957) 5-39· H.-G. Nesselrath, «Lucien et le cynisme», *L'Antiquité Classique* 67 (1998) 121-135.

6. Η θετική του στάση δεν περιλαμβάνει όλους τους εκπροσώπους της επικουρείας σχολής· βλ. P. Innocenti, «Luciano di Samosata e l'epicurismo», *Rivista di storia della filosofia* 33 (1978) 30-53.

7. Οι στωικοί δέχτηκαν τα καυστικότερα βέλη της κριτικής του Λουκιανού· βλ. Ε. Ηλιάδου, *Στοά και Στωικοί στη σάτιρα του Λουκιανού* (διδακτ. διατριβή), Θεσσαλονίκη 1985.

8. Για το πολυσυζητημένο θέμα της εξάρτησης του Λουκιανού από τον Μένιππο βλ. O. Hense, «Zu Lukian und Menippos», *Festschrift für Theodor Comperz*, Wien 1902, 185-196· W. Knauer, *De Luciano Menippeo*, Halle 1904· R. Helm, *Lucian and Menipp*, Leipzig - Berlin 1906· W. Capelle, «Lucian (Rezension zu R. Helm, Lucian and Menipp)», *Berliner Philologische Wochenschrift* 34 (1914) 260-276· R. Helm, «Lukianos», *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* 13, 2 (1927) 1725-1777· B. P. McCarthy, «Lucian and Menippus», *Yale Classical Studies* 4 (1934) 3-58· Hall, ό.π., 64-73· F. J. Benda, *The Tradition of Menippean Satire in Varro, Lucian, Seneca and Erasmus*, Texas 1979 (n.v.).

9. Για τη σχέση του Λουκιανού με τη φιλοσοφία γενικότερα βλ. R. Helm, «Lucian und die Philosophenschulen», *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum* 9 (1902) 188-213, 263-278, 351-369· Th. Litt, *Lucians philosophische Entwicklung*, Köln 1909· W. H. Tackaberry, *Lucian's Relation to Plato and the Post-Aristotelian Philosophers*, Toronto 1930· J. J. Chapman, *Lucian, Plato and Greek Morals*, Oxford 1931· E. Neef, *Lukians Verhältnis zu den Philosophenschulen und seine μίμησις literarischer Vorbilder* [Beiträge zur Sprach-, Stil- und Literaturforschung. Abt.: Antike 15], Berlin 1940· V. Gazza, «Luciano di Samosata e la polemica sulla filosofia», *Rendiconti dell' Istituto Lombardo, Classe di Lettere, Scienze morali e storiche* 88 (1955) 373-414· Hall, ό.π., 151-193· J. Schwartz, «Onomastique des philosophes chez Lucien de Samosate et Alciphron», *L'Antiquité Classique* 51 (1982) 259-264· C. P. Jones, *Culture and Society in Lucian*, Cambridge, Mass. - London 1986, 24-32· A. S. Alexiou, *Philosophers in Lucian* (διδακτ. διατριβή Fordham University New York), Ann Arbor 1991· D. Clay, «Lucian of Samosata: Four Philosophical Lives (Nigrinus, Demonax, Peregrinus, Alexander Pseudomantis)», *ANRW* II.36, 5 (1992) 3406-3450· A. D. Papanikolaou, «Pythagoras nach den Zeugnissen des Lukianos», στο: G. W. Most, H. Petersmann και A. M. Ritter (εκδ.), *Philanthropia kai eusebeia: Festschrift für Albrecht*

Χρηστίδης καταλήγει στο τεκμηριωμένο συμπέρασμα ότι η σχέση του Λουκιανού με τη φιλοσοφία υπήρξε επιφανειακή. Ο Λουκιανός επαινεί ή ψέγει τους συγχρόνους του, αλλά και αρχαιότερους, φιλοσόφους ανάλογα με το τι τον εξυπηρετεί κατά περίπτωση. Ο βασικός του στόχος είναι να σατιρίσει και να διακωμωδήσει και αυτό έχει ως αποτέλεσμα να αντιμετωπίζει την ίδια φιλοσοφική επιλογή άλλοτε θετικά και άλλοτε αρνητικά.<sup>10</sup>

Σε αυτήν ακριβώς την πολυπλοκότητα του πνεύματός του πρέπει να αναζητήσουμε την αιτία της επιβίωσής του στους αιώνες, καθώς ο Λουκιανός παραμένει σύγχρονος σήμερα, όπως σύγχρονος υπήρξε στην εποχή του αλλά και στις ενδιαμέσες εποχές.<sup>11</sup> Και αν πρέπει να αναζητήσουμε κάποιο κοινό σημείο ανάμεσα στην εποχή μας και τον 2ο μ.Χ. αι., αυτό είναι μάλλον ο εκμηδενισμός των αξιών. Δεν θα αναλύσω τον σύγχρονο εκμηδενισμό των αξιών, γιατί αφορά σε πράγματα λίγο-πολύ γνωστά σε όλους μας. Στρέφοντας, όμως, το βλέμμα μας στην ποικιλόμορφη κοινωνία του 2ου αι. διαπιστώνουμε ότι πρόκειται για έναν αιώνα μεταβατικό. Ο χριστιανισμός αποτελεί τη νέα πραγματικότητα, που φθείρει, αμφισβητεί και ματαιώνει την πίστη στους θεούς.<sup>12</sup>

---

*Dihle zum 70. Geburtstag*, Göttingen 1993, 341-354. Για τη σχέση του Λουκιανού με τον σκεπτικισμό βλ. K. Praechter, «Skeptisches bei Lukian», *Philologus* 51 (1892) 284-293· B. Schwarz, *Lukians Verhältnis zum Skeptizismus*, Königsberg 1914.

10. Βλ. Δ. Χρηστίδης, *Λουκιανός. Σάτιρα φιλοσοφίας και φιλοσοφούντων*, Θεσσαλονίκη 2005, 13-30, τόσο για την ειδικότερη ενασχόληση του ίδιου του Λουκιανού με τη φιλοσοφία και τη στάση του απέναντι στις επιμέρους φιλοσοφικές επιλογές, όσο και για την ιδιομορφία που παρουσιάζουν γενικότερα οι φιλοσοφικές αναζητήσεις την εποχή του Λουκιανού.

11. Για την πολυσχιδή επίδραση του Λουκιανού στη λογοτεχνική παραγωγή της Δύσης από την Αναγέννηση ως σήμερα βλ. C. R. Thompson, *Lucian and Lucianism in the Renaissance*, Princeton 1937· C. Robinson, *Lucian and his Influence in Europe*, London 1979· E. Berti, «Alle origini della fortuna di Luciano nell' Europa occidentale», *SCO* 37 (1987) 303-351· M. Zappala, *Lucian of Samosata in the Two Hesperias: An Essay in Literary and Cultural Translation* [Studia Humanistica 65], Potomac, Maryland 1990· M. Baumbach, *Lukian in Deutschland. Eine forschungs- und rezeptionsgeschichtliche Analyse vom Humanismus bis zur Gegenwart* [Beihefte zu Poetica 25], München 2002.

12. Για την «εύφλεκτη» σχέση του Λουκιανού με τον χριστιανισμό βλ. J. Sörgel, *Lucians Stellung zum Christenthume*, Kempten 1875· E. Zeller, «Über eine Berührung des jüngeren Cynismus mit dem Christenthum», *SAB* (1893) 129-132· O. Schmidt, *Lukians Satiren gegen den Glauben seiner Zeit*, Solothurn 1900· M.



Παράλληλα, η δεισιδαιμονία και οι προλήψεις όχι μόνο επιβιώνουν αλλά αναβιώνουν, το ίδιο και η φιλοχρηματία των φιλοσόφων που διδάσκουν τις φιλοσοφικές τους γνώσεις επ' αμοιβή, ενώ το μεγαλύτερο μέρος του πληθυσμού βυθισμένο στη φτώχεια και την αμάθεια ικανοποιεί τις αυταπάτες του συντηρώντας τους μύθους της αρχαιότητας.<sup>13</sup>

Σε αυτήν την εποχή της σύγχυσης εμφανίζεται ο Λουκιανός, ένα πνεύμα γεμάτο αντιθέσεις. Είναι σαφώς επηρεασμένος από την κλασική αρχαιότητα, τόσο σε σχέση με τη γλώσσα που επιλέγει για τη γραφή των έργων του, όσο και με τις θεματικές του επιρροές. Παράλληλα, όμως, είναι ένας άνθρωπος της εποχής του που σαρκάζει τους μύθους, διακωμωδεί τους θεούς, σατιρίζει μυθικές και ιστορικές διασημότητες του παρελθόντος, ενώ από τη διαβρωτική δύναμη του σαρκασμού του δεν εξαιρούνται οι φιλόσοφοι.<sup>14</sup> Ο κυνισμός του Λουκιανού είναι έκδηλος, όταν ο πρωτοποριακός αυτός συγγραφέας αποφασίζει να περιπλανηθεί στον Άδη, συγγράφοντας τους *Νεκρικούς του Διαλόγους* με πρωταγωνιστές μυθικά πρόσωπα και ιστορικές προσωπικότητες, τον αγαπημένο του φιλόσοφο Μένιππο, αλλά και ψευτοφιλο-

---

Caster, *Lucien et la pensée religieuse de son temps*, Paris 1937· C. Curti, «Luciano e i Christiani», *Miscellanea di Storia della Letteratura Cristiana Antica*, Catania 1954, 86-109· G. Bagnani, «Peregrinus Proteus and the Christians», *Historia* 4 (1955) 107-112· V. Daumer, *Lucien de Samosate e la secte chrétienne*, Paris 1957· H. D. Betz, «Lukian von Samosata und das Christentum», *Novum Testamentum* 3.3 (1959) 226-237· id., *Lukian von Samosata und das Neue Testament. Religionsgeschichtliche und paränetische Parallelen. Ein Beitrag zum Corpus Hellenisticum Novi Testamenti* [Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 76], Berlin 1961· Hall, ό.π., 194-220· Jones, ό.π., 33-45. Η «βλάσφημη» στάση του Λουκιανού απέναντι στον χριστιανισμό προκάλεσε έντονες αντιδράσεις ήδη από τον 10ο αι., όπως τους χαρακτηρισμούς που συναντάμε στο βυζαντινό λεξικό της Σούδας ή τα υβριστικά επίθετα με τα οποία αναφέρεται στον Λουκιανό ο αρχιεπίσκοπος Καισαρείας Αρέθας· βλ. Δ. Α. Χρηστίδης, *Τὸ ἄρθρο τῆς Σούδας γιὰ τὸν Λουκιανὸ καὶ ὁ Ἀρέθας*, [Επιστημονική Επετηρίδα της Φιλοσοφικής Σχολής Θεσσαλονίκης 16], Θεσσαλονίκη 1977.

13. Βλ. Β. Παπαϊωάννου, *Λουκιανός, ὁ μέγας σατιρικός τῆς ἀρχαιότητος. Συμβολὴ στὴν παρουσίαση τῆς ἐποχῆς, τοῦ βίου καὶ τοῦ ἔργου του*, Θεσσαλονίκη 1976, 3-58.

14. Για τη σάτιρα και το χιούμορ στο έργο του Λουκιανού βλ. Η. W. Hime, *Lucian the Syrian Satirist*, London 1900· F. G. Allinson, *Lucian, Satirist and Artist* [Our Debt to Greece and Rome 8], Boston 1926· B. Baldwin, «Lucian as Social Satirist», *Classical Quarterly* 11 (1961) 199-208· G. Anderson, *Studies in Lucian's Comic Fiction* [Mnemosyne Suppl. 43], Leiden 1976· Παπαϊωάννου, ό.π., 197-279· K. Korus, «The Theory of Humor in Lucian of Samosata», *EOS* 82 (1984) 292-313.

σόφους, των οποίων η συμπεριφορά ερχόταν σε διάσταση με τη διδασκαλία τους.<sup>15</sup>

Σε έναν από αυτούς τους *Διαλόγους* (25 [12] ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΥ ΚΑΙ ANNIBΟΥ <ΚΑΙ ΜΙΝΩΟΣ ΚΑΙ ΣΚΙΠΙΩΝΟΣ>)<sup>16</sup> συναντούμε μια φράση, που εντυπωσιάζει με τον σύγχρονο κυνισμό της. Βρισκόμαστε στο βασίλειο των νεκρών, όπου λογομαχούν για τα πρωτεία τρεις ένδοξοι στρατηγάτες του παρελθόντος, ο Αλέξανδρος ο Μακεδόνας, ο Αννίβας ο Καρχηδόνιος και ο Σκιπίων ο Αφρικανός.<sup>17</sup> Ο μυθικός δικαστής του Κάτω Κόσμου Μίνως καλείται να αποφασίσει ποιος υπήρξε ο καλύτερος εν ζωή στρατηγός, αφού ο καθένας αναπτύξει τα επιχειρήματά του. Όταν έρχεται η σειρά του Αλεξάνδρου να μιλήσει, αιτιολογεί (25 [12], 6) την απόφασή του να μην στρέψει τις επεκτατικές του βλέψεις στην Ιταλία, τη Λιβύη και τις υπόλοιπες δυτικές χώρες ως τα Γάδειρα με μια φράση που συνοψίζει την αβέλτερη ματαιοδοξία του,

15. Γενικότερα για τους *Νεκρικούς Διαλόγους* βλ. Helm, *Lucian and Menipp*, ό.π., 175-214· F. Mauthner, *Toiengespräche*, Berlin 1906· K. Sander, *Der Totendialog bei Lukian, Boileau und Fontenelle*, Wien 1916· A. Τζάρτζανος, *Λουκιανού Νεκρικοί Διάλογοι*, Αθήνα 1932· O. Seel, *Lukian. Gespräche der Götter und Meer-götter, der Toten und der Hetären* [Reclams Universal-Bibliothek 1133], Stuttgart 1967· C. M. Wieland (εκδ. από J. Werner), *Lukian. Götter, Tote und Hetären* [Reclams Universal-Bibliothek 441], Leipzig 1970· K. Bräker (εκδ. από S. Voellmy/H. Weder), *Gespräch im Reiche der Toten*, Basel 1978· J. C. Relihan, «Vainglorious Menippus in Lucian's Dialogues of the Dead», *Illinois Classical Studies* 12 (1987) 185-206· A. da Costa Ramalho, *Luciano, Diálogos dos mortos* [Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, «Textos Clássicos» 31], Coimbra 1989· Μουλλάς, ό.π., 33-151· Δ. Χρηστίδης, *Λουκιανός. Σάτιρα θανάτου και κάτω κόσμου*, Θεσσαλονίκη 2002, 411-517.

16. Για μια ενδιαφέρουσα μελέτη του συγκεκριμένου *Διαλόγου* ως «κωμική σύγκριση», βλ. B. Baldwin, «Alexander, Hannibal and Scipio in Lucian», *Emerita* 58 (1990) 51-60.

17. Ο τελευταίος αναφέρεται από τον Λουκιανό ως *Ιταλιώτης Σκιπίων στρατηγός ο καθελών Καρχηδόνα και κρατήσας Λιβύων μεγάλαις μάχαις* (*Νεκρ. Διάλ.* 25 [12], 7). Ο Λουκιανός εδώ έχει μάλλον μπερδέψει τον νικητή της μάχης στη Ζάμα με τον Σκιπίωνα Αιμιλιανό. Υπήρξαν δύο ιστορικά πρόσωπα με το ίδιο όνομα, ο Ρωμαίος στρατηγός Πόπλιος Κορνήλιος Σκιπίων, Αφρικανός ο πρεσβύτερος (235-183 π.Χ.), ο οποίος υπήρξε ο νικητής της μάχης στη Ζάμα (202 π.Χ.) εναντίον του Αννίβα, με την οποία τερματίστηκε ο Β' Καρχηδονιακός πόλεμος, και ο Πόπλιος Κορνήλιος Σκιπίων, Αφρικανός ο νεότερος, γιος του Λευκίου Αιμιλίου Παύλου (Αιμιλιανός), ο οποίος, όταν ήταν ύπατος, πολιορκήσε και κυρίεψε την Καρχηδόνα (146 π.Χ.). Διαφορετική άποψη, όσον αφορά το ιστορικό λάθος του Λουκιανού, διατυπώνει ο Baldwin, *Alexander*, ό.π., 59-60.

όπως τουλάχιστον τη φαντάστηκε ο Λουκιανός: ἀλλ' οὐκ ἀξιώμαχα ἔδοξέ μοι ἐκεῖνα ὑποπτήσονται ἤδη καὶ δεσπότην ὁμολογοῦντα. Ο Διάλογος, ἀπὸ τον οποίο προέρχεται το ἀπόσπασμά μας, ἀλλὰ και οι δύο ἀκόμη ἀπὸ τους Νεκρικοὺς Διαλόγους του Λουκιανού, στους οποίους πρωταγωνιστεῖ ο Αλέξανδρος, οι Διάλογοι 12 (14) και 13 (13), καθιστοῦν ἀπόλυτα ευκρινές το γεγονός, ὅτι ο συγγραφέας μας δεν ἦταν σε καμία περίπτωση θαμπωμένος ἀπὸ τη λάμψη του Μακεδόνα στρατηλάτη.

Στην προσπάθειά μας να ἀποδώσουμε την πρόταση αὐτή στα νέα ἐλληνικά διαπιστώνουμε πως εἶναι δίσημη, καθὼς ἡ ἐπιλογή του ἐννοούμενου ἀντικειμένου των μετοχῶν (με ἢ τινά) ἐναπόκειται στην κρίση του ἀναγνώστη.

Μια ἀπολύτως δικαιολογημένη ἐρμηνεία, την οποία, ἐξάλλου, ἀκολούθησαν στις μεταφράσεις τους πολλοὶ μελετητές του Λουκιανού, εἶναι ἡ ἀκόλουθη: «μου φάνηκε λοιπὸν ὅτι δεν ἀξίζε τον κόπο να πολεμήσω για χώρες που με ἔτρεμαν κιόλας και με ἀναγνώριζαν κυρίαρχο». <sup>18</sup> Δεν μπορούμε, ὅμως, να ἀποκλείσουμε και μια τελείως διαφορετικὴ ἀπόδοση του χωρίου, ὅπως αὐτή που πρότεινε ο Otto Seel: «ἀλλὰ ὅλοι αὐτοὶ οι λαοὶ μου φάνηκαν ὅτι δεν ἀξίζαν να τους πολεμήσω, καθὼς ἔτσι και ἀλλιῶς εἶχαν ἤδη μάθει να σκύβουν το κεφάλι και να ἀναγνωρίζουν τον ζυγὸ ἐνός κυρίαρχου». <sup>19</sup>

Ἐξετάζοντας προσηκτικὰ την πρώτη ἐρμηνεία του κειμένου, διαπιστώνουμε ὅτι μια τέτοια ἀπόδοση προϋποθέτει ὅτι ἡ προοπτικὴ τῆς πολεμικῆς ἀντιπαράθεσης με τον Αλέξανδρο δημιουργεῖ τρόμο στις δυτικές χώρες, και μάλιστα τέτοιου μεγέθους, ὥστε να συνεπάγεται την ἀριστερή ὑποταγή τους στην κυριαρχία του. Μια ἐξήγηση για τον υπερφυὴ αὐτὸ τρόμο των δυτικῶν χωρῶν θα πρέπει, ἴσως, να ἀναζητήσουμε στην ευρύτατα διαδεδομένη στην ἀρχαιότητα πίστη στη θεϊκὴ καταγωγή του Αλεξάνδρου. Ο Αννίβας, λίγο νωρίτερα στον ἴδιο Διάλο-

18. Βλ., π.χ., I. Κονδυλάκης, *Λουκιανῶ ἅπαντα*, τόμ. Β', [ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΤΩΝ ΕΛΛΗΝΩΝ 32], Αθήνα 1910, 60· Δ. Ζαγορίτης, *Λουκιανός*, τόμ. Β', [ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΑΡΧΑΙΩΝ ΕΛΛΗΝΩΝ ΣΥΓΓΡΑΦΕΩΝ «I. ΖΑΧΑΡΟΠΟΥΛΟΣ» 48], Αθήνα 1939, 59· K. Mras, *Die Hauptwerke des Lukians griechisch und deutsch*, München 1954, 213· Μουλλάς, ὅ.π., 83.

19. Βλ. Seel, *Gespräche*, ὅ.π., 116: «Aber all diese Völker schienen mir nicht würdig, von mir bekämpft zu werden, denn schon ohnennhin hatten sie gelernt, sich zu ducken und das Joch eines Herren anzuerkennen».



γο,<sup>20</sup> αναφέρθηκε στη συνειδητή από την πλευρά του Αλεξάνδρου εκμετάλλευση της πίστης στη θεϊκή του καταγωγή, η οποία πριμοδοτήθηκε από τρεις τουλάχιστον διαφορετικές πλευρές. Η διακωμώδηση του ίδιου θέματος, της σημαντικής δηλαδή επίδρασης που είχε η πίστη στη θεϊκή καταγωγή του Αλεξάνδρου στις επιτυχείς κατακτήσεις του στην Ανατολή, επανέρχεται και στους *Νεκρ. Διαλ.* 12 (14), 1 και 2 και 13 (13), 1.

Η πίστη αυτή ανάγεται καταρχήν στο γνωστό μύθευμα, που προώθησε το περιβάλλον της φιλόδοξης Ολυμπιάδος και που ήθελε τη μητέρα του Αλεξάνδρου να συλλαμβάνει το γιο της ύστερα από ένωση με τον θεό Άμμωνα-Δία, ο οποίος ήρθε στο κρεβάτι της με τη μορφή φιδιού (Πλούτ. *Άλέξ.* 2-3). Για τη διάδοση του μυθεύματος αυτού φρόντιζαν οι κόλακες του Αλεξάνδρου, καθώς εξυπηρετούσε πολύτροπα τους σκοπούς του ηγεμόνα τους.

Εκτός, όμως, από αυτό, η πίστη στη θεϊκή καταγωγή του Αλεξάνδρου ενισχύθηκε από δύο ακόμη περιστατικά με διαφορετική βαρύτητα το καθένα. Η άκοπη κατάκτηση της Αιγύπτου από τον Αλέξανδρο, ως λυτρωτή της από τον περσικό ζυγό (332 π.Χ.),<sup>21</sup> είχε ως άμεσο επακόλουθο την επίσημη, όσο και αυτονόητη για τους Αιγυπτίους, αναγνώριση της θεϊκής καταγωγής του από το Αιγυπτιακό ιερατείο που τον έστεψε Φαραώ και ταυτόχρονα θεό, όπως όλους τους Φαραώ πριν από αυτόν.<sup>22</sup> Αυτή, όμως, η αποθέωση του Αλεξάνδρου αφορούσε περισσότερο τις Αιγυπτιακές πρακτικές και συνήθειες και έτσι δεν ξεπέρασε ποτέ τα σύνορα της χώρας του Νείλου.

Ανεξάρτητα από το περιστατικό αυτό, τη μυστικιστική πίστη του ίδιου του Αλεξάνδρου στις θεϊκές του δυνάμεις επέτεινε η μάλλον τυχαία προσφώνησή του ως υιού του Δία (*ὦ παῖ Διός*)<sup>23</sup> από τους ιερείς

20. Βλ. Λουκ., *Νεκρ. Διαλ.* 25 (12), 2: καὶ ταῦτα πάντα ἔπραξα οὔτε Ἄμμωνος υἱὸς ὀνομαζόμενος οὔτε θεὸς εἶναι προσποιούμενος ἢ ἐνύπνια τῆς μητρὸς διεξιῶν, ἀλλ' ἄνθρωπος εἶναι ὁμολογῶν.

21. Βλ. W. Huf, *Ägypten in hellenistischer Zeit: 332-30 v. Chr.*, München 2001, 57-62.

22. Σχετικά με την άποψη ότι ο ίδιος ο Αλέξανδρος υπήρξε ιδρυτής της δυναστικής λατρείας βλ. L. R. Taylor, «The Cult of Alexander at Alexandria», *C.P.* 22 (1927) 162-169, και ead., «The Proskynesis and the Hellenistic Ruler Cult», *JHS* 47 (1927) 53-62. Την αντίθετη άποψη υποστηρίζουν η W. W. Tarn, «The Hellenistic Ruler Cult and the Daemon», *JHS* 48 (1928) 206-219, όπως και ο P. M. Fraser, *Ptolemaic Alexandria*, τόμ. I, Oxford 1970, 213 κ.ε.

23. Ο Πλούτ. *Άλέξ.* 27, 9 αποδίδει την προσφώνηση αυτή σε γλωσσικό ολίσθημα

του μαντείου του Άμμωνος στην όαση Σίβα της Λιβύης, όπου ο Αλέξανδρος ζήτησε και έλαβε μυστικό χρησμό για τα μελλοντικά του σχέδια. Καθώς το μαντείο του Άμμωνος έχαιρε ιδιαίτερης εκτίμησης στον ελληνικό κόσμο, η απρόβλεπτη αυτή αναγνώριση της θεϊκής καταγωγής του Αλεξάνδρου πήρε γρήγορα μεγάλες διαστάσεις τόσο για τον νεαρό βασιλιά και το περιβάλλον του, όσο και για τον ευρύτερο ελληνικό κόσμο, καθώς από τη μια του έδινε νόμιμη δικαιολογία για την επέκταση της εξουσίας του στην Ανατολή ως υιού του Άμμωνος-Διός, και από την άλλη δημιουργούσε εκ προοιμίου στους εχθρούς του τον φόβο για το υπερφυσικό, που ως τέτοιο είναι ανίκητο.<sup>24</sup>

Μια μυστικιστική, όμως, εξήγηση της απροθυμίας των δυτικών χωρών να πολεμήσουν εναντίον του Αλεξάνδρου, δεν μας ικανοποιεί. Δεν είναι τυχαίο το γεγονός ότι γενικά η αναφορά στη θεϊκή καταγωγή του Αλεξάνδρου αντιμετωπίστηκε με ειρωνεία από τους ίδιους τους Μακεδόνες, που θεωρούσαν —και όχι άδικα— ότι υποβίβαζε τον αγαπημένο τους βασιλιά Φίλιππο. Θα μπορούσε, εξάλλου, η προσφώνηση των ιερέων του μαντείου του Άμμωνος να επηρεάσει τους ορθολογιστές Ρωμαίους —και κατά προέκταση τα υπόλοιπα ιταλικά φύλα— σε τέτοιο βαθμό, ώστε να υποταχθούν αμαχητί στον απόηχό της; Και σε αυτό το σημείο η απάντηση δεν μπορεί παρά να είναι αρνητική. Η απαξιοτική στάση που κράτησαν οι Ρωμαίοι συγγραφείς απέναντι στους ίδιους τους Αιγυπτίους και τη θρησκεία τους ήταν σχεδόν ομόφωνη και οφειλόταν κυρίως —αλλά όχι μόνο— στον ζωομορφικό χαρακτήρα της αιγυπτιακής θρησκείας.<sup>25</sup> Την ίδια απαξιοτική στάση

---

του Αιγύπτιου πρωθιερέα, που εσφαλμένα μετέτρεψε το *ὦ παιδίον* σε *ὦ παιδίος*, που οδήγησε στο γνωστό μας *ὦ παῖ Διός*. Δεν αποκλείεται, όμως, η προσφώνηση αυτή να μην οφείλεται σε λάθος, αλλά να ήταν αυτονόητο για τους ιερείς να προσφωνήσουν «υἱό του θεού» κάθε βασιλέα της Αιγύπτου, που θα επισκεπτόταν το μαντείο.

24. Βλ. U. Wilcken, «Alexanders Zug in die Oase Siva», *Sitzungsberichte d. Preuss. Akad.* 1928, 576-603 = *Berliner Akademieschriften zur Alten Geschichte und Papyruskunde (1883-1942)* I [Opuscula II 1], Leipzig 1970, 260-287· id., «Alexanders Zug zum Ammon. Ein Epilog», *Sitzungsberichte d. Preuss. Akad.* 1930, 159-176 = *Berliner Akademieschriften zur Alten Geschichte und Papyruskunde (1883-1942)* I [Opuscula II 1], Leipzig 1970, 316-333· id., *Alexander der Grosse*, Leipzig 1931, 111-119· Huf, *ό.π.*, 70-71.

25. Ο πρώτος Ρωμαίος συγγραφέας που εκφράστηκε αρνητικά για την Αίγυπτο ήταν ο Κικέρωνας. Οι Ρωμαίοι, όμως, έτρεφαν παράλληλα απεριόριστο θαυμασμό για τον Αλέξανδρο και τις εκστρατείες του. Αυτό αποδεικνύει και η στάση

απέναντι στους Αιγυπτίους και τη θρησκεία τους υιοθέτησε, σημειωτέον, και ο ίδιος ο Λουκιανός.<sup>26</sup>

Η υποταγή στη θεϊκή καταγωγή του Αλεξάνδρου ταιριάζει πολύ περισσότερο στην ψυχολογία των λαών της Ανατολής, όπως τουλάχιστον την απεικονίζει ο Λουκιανός. Ο αντίπαλος του Αλεξάνδρου στον ίδιο *Διάλογο* (25 [12], 2), ο Αντίβας, εξυμνεί τα δικά του κατορθώματα στην ιβηρική και την ιταλική χερσόνησο υποστηρίζοντας ότι πέτυχε τις νίκες του χωρίς να επικαλείται τη θεϊκή του καταγωγή και, προπάντων, αντιμετώπισε στρατηγούς τε τοῖς συνετωτάτοις [...] καὶ στρατιώταις τοῖς μαχμιωτάτοις. Αντιδιαστέλλει, μάλιστα, τις νίκες του προς αυτές του αντιπάλου του, που νίκησε Μήδους και Αρμενίους ὑποφεύγοντας πρὶν διώκειν τινὰ καὶ τῶ τολμήσαντι παραδιδόντας εὐθὺς τὴν νίκην. Τὴν ἴδια σοβινιστική διάκριση ανάμεσα στις νίκες του Αλεξάνδρου εναντίον των Ελλήνων ἀπὸ τῆς μια και εναντίον των ανατολικών λαών ἀπὸ τῆς ἄλλῃ κάνει ο Λουκιανός και σε ἕνα ἀκόμη ἀπὸ τους *Νεκρικούς Διαλόγους*, τον 12 (14) ΦΙΛΙΠΠΟΥ ΚΑΙ ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΥ. Τα λόγια του Φιλίππου για τους λαούς της Ανατολής ἀπηχοῦν προφανώς τις γενικότερες αντιλήψεις της εποχῆς του Λουκιανού: οἱ βάρβαροι κατεπλάγησάν με καὶ οὐδεὶς ἔτι ἀνθίστατο οἰόμενοι θεῶ μάχεσθαι. Ο Φίλιππος διαχωρίζει τα ἐλληνικά φύλα ἀπὸ τους ὑπόλοιπους λαούς με το σκεπτικό ὅτι Ἑλλήνων κρατεῖν ἔργον ἦν, Βοιωτῶν καὶ Φωκέων καὶ Ἀθηναίων, καὶ τὸ Ἄρκάδων ὀπλιτικὸν καὶ τὴν Θετταλὴν ἵππον [...] χειρώσασθαι, ταῦτα μεγάλα. Οἱ Μῆδοι, ὅμως, οἱ Πέρσες καὶ οἱ Χαλδαῖοι χαρακτηρίζονται ως ἄνθρωποι χρυσοφόροι καὶ ἄβροί, ως ἔθνη μὴ ἀξιόμαχα, που το βάζουν στα πόδια πρὶν καν πολεμήσουν.<sup>27</sup>

του Οκταβιανού, που ὅταν βρέθηκε στην Αίγυπτο θέλησε να επισκεφθεῖ το βαλσαμωμένο σῶμα του Αλεξάνδρου και ἀγγίζοντάς το —σύμφωνα με τὴν παράδοση— προκάλεσε τὴν ἀποκόλληση τμήματος τῆς μύτης του νεκρού. Η ἐπίσκεψη του Οκταβιανού δεν υπαγορεύτηκε ἀπὸ κάποιο εἶδος θρησκευτικού σεβασμοῦ πρὸς τὸν θεοποιημένο στρατηλάτη, ἀφοῦ ο ἴδιος ἀπέφυγε να δει τα μουμιοποιημένα σῶματα των Πτολεμαίων και ἀπέρριψε περιφρονητικά τὴν ἐπίσκεψη στο ναὸ του Ἄπιδος με τὴν αἰτιολογία ὅτι ἦταν συνηθισμένος να προσκυνᾷ θεοὺς και ὄχι βόδια (βλ. Δίων Κάσσ. 51, 16.5).

26. Γενικά για τὴν ἀρνητική στάση τόσο των Ρωμαίων συγγραφέων ὅσο και του ἴδιου του Λουκιανού πρὸς τὴν αἰγυπτιακὴ θρησκεία βλ. K. A. D. Smelik και E. A. Hemelrijk, «Who knows not what monsters demented Egypt worships?» Opinions on Egyptian Animal Worship in Antiquity as Part of the Ancient Conception of Egypt», *ANRW* II.17, 4 (1984), 1852-2000, ἰδιαίτερα 1920-1981.

27. Βλ. Λουκ., *Νεκρ. Διάλ.* 12 (14), 1 και 2. Μια ἐξίσου σοβινιστική στάση



Θα πρέπει εδώ να σημειώσουμε ότι ο ίδιος ο Αλέξανδρος προφανώς δεν συμμεριζόταν αυτές τις αντιλήψεις, καθώς αντιμετώπισε τουλάχιστον τους Πέρσες ως ισότιμο λαό.<sup>28</sup> Επιπλέον, δεν επιτρέπεται να παραβλέψουμε το γεγονός ότι ο Αλέξανδρος υπήρξε ο εκφραστής της ενότητας του ανθρώπινου γένους και ο οραματιστής της κατάργησης των φυλετικών συνόρων.<sup>29</sup> Η απαλλαγμένη από ρατσιστικές προκαταλήψεις στάση του Αλεξάνδρου επηρέασε, εξάλλου, σημαντικά την ελληνιστική αντίληψη<sup>30</sup> περί της δυνητικής ισότητας των λαών.<sup>31</sup> Οι πρωτοποριακές ιδέες του Αλεξάνδρου δεν ήταν άγνωστες στον Λουκιανό, που σατιρίζει κατά κόρον αυτό που οι σύγχρονοι του Αλεξάνδρου Έλληνες αντιμετώπισαν με θυμό, δηλαδή την υιοθέτηση ανατολικών ηθών και εθίμων.<sup>32</sup> Από την άλλη πλευρά, είναι γνωστό ότι οι Έλληνες στους μεταγενέστερους χρόνους, ιδιαίτερα κατά τη διάρκεια των αυτοκρατορικών χρόνων, κατά τους οποίους συγγράφονται οι *Νεκρικοί Διάλογοι*, στην προσπάθειά τους να αποδείξουν ότι αποτελούν μαζί με τους Ρωμαίους τους συνεχιστές της κλασικής παράδοσης,<sup>33</sup> εγκατα-

---

απέναντι στους βαρβάρους επέδειξε, εξάλλου, και ο δάσκαλος του Αλεξάνδρου, ο Αριστοτέλης, ο οποίος στα *Πολιτικά* του (1252b 5-7 και 1285a 19-22) διατυπώνει την άποψη ότι οι βάρβαροι σε αντίθεση με τους Έλληνες είναι προορισμένοι από τη φύση τους για σκλάβοι.

28. Βλ. Χ. Ιωαννίδου, *Πολιτισμικές προκαταλήψεις και αλληλεπιδράσεις στην αρχαιότητα. Το παράδειγμα της ελληνορωμαϊκής Αιγύπτου*, Αθήνα 2000, 57 σημ. 132.

29. Βλ. σχετικά Ιωαννίδου, ό.π., 55-60.

30. Η αντίληψη περί ισότητας όλων των ανθρώπων δεν είναι δημιούργημα της ελληνιστικής εποχής. Αντίθετα, είχε πρωτοδιατυπωθεί κατά την κλασική περίοδο. Οι Ίωνες στοχαστές έθεσαν πρώτοι το ερώτημα της ενότητας της οικουμένης και τους ακολούθησε ο Ηρόδοτος, ο οποίος είναι σε τέτοιο βαθμό ελεύθερος από ρατσιστικές προκαταλήψεις, ώστε ο Πλούταρχος τον χαρακτηρίζει φιλοβάρβαρο (Πλούτ., *Περί τῆς Ἡροδότου κακοηθείας* = Mor. 857 A 8). Βλ. σχετικά Ιωαννίδου, ό.π., 40-42.

31. Γενικά για τη ριζοσπαστική στάση των Στωικών φιλοσόφων στο θέμα της ισότητας των ανθρώπων βλ. M. Schofield, *The Stoic Idea of the City*, Cambridge - New York 1991· A. Erskine, *The Hellenistic Stoa: Political Thought and Action*, London 1990· M. Hadas, *Hellenistic Culture. Fusion and Diffusion*, New York 1959, 15-19 και σημ. 8.

32. Βλ. Λουκ., *Νεκρ. Διάλ.* 12 (14), 4· 13 (13), 4· 25 (12), 3. Πρβ. επίσης Πλούτ., *Περί τῆς Ἀλεξάνδρου τύχης ἢ ἀρετῆς* 329 C· Ἀρρ., *Ἄλεξ. Ἀνάβ.* VII, 8.

33. Αξίζει εδώ να σημειωθεί ότι ο Λουκιανός υπήρξε ο πρώτος («Έλληνας») συγγραφέας που διατυπώνει γραπτώς τη συνείδηση του «ανήκειν» στη Ρωμαϊκή Αυ-

λείπουν την ελληνιστική αντίληψη περί της δυναμικής ισότητας των λαών και συμμερίζονται την έπαρση των Ρωμαίων απέναντι στους απολίτιστους βαρβάρους.<sup>34</sup>

Διαπιστώνουμε, τελικά, ότι η εξήγηση του φόβου των δυτικών χωρών να πολεμήσουν εναντίον του Αλεξάνδρου με βάση την επίδραση που είχε στους λαούς της Δύσης η πίστη στη θείκη καταγωγή του, επιδέχεται πολλές αντιρρήσεις. Φυσικά, θα μπορούσε κανείς να αντιτάξει ότι ο απόηχος και μόνο των κατακτήσεων του Αλεξάνδρου στην Ανατολή έφτανε για να προκαλέσει τον τρόμο στη Δύση. Ωστόσο, με μόνη εξαίρεση την περίπτωση της Αιγύπτου, οι κατακτήσεις του Αλεξάνδρου στην Ανατολή δεν ήταν ούτε άκοπες ούτε προοδεδικασμένες, έτσι ώστε να δικαιολογούν μια τόσο υπερφίαλη στάση του Αλεξάνδρου.

Θα μπορούσαμε, τώρα, να εξετάσουμε τις συνέπειες της ερμηνείας που προτείνει ο Otto Seel. Σύμφωνα με τη δεύτερη αυτή ερμηνεία του χωρίου, ο λόγος για τον οποίο οι δυτικοί λαοί θα ήταν ένας ευκολονόκητος αντίπαλος για τον Αλέξανδρο είναι ότι οι λαοί αυτοί είχαν ήδη μάθει να είναι υποτελείς.

Στην περίπτωση αυτή η επιχειρηματολογία του Αλεξάνδρου αποτελεί ένα ρητορικό παράδοξον, που οδηγεί σε ένα υπερβολικά λεπτολόγο σόφισμα, για το οποίο υπεύθυνος είναι, βέβαια, ο Λουκιανός. Ο συγγραφέας μας αποσύρει καταρχήν με αριστουργηματική δεξιοτεχνία από το προσκήνιο τους ίδιους τους Ρωμαίους, καθώς ο Αλέξανδρος δεν αναφέρεται καθόλου σ' αυτούς.<sup>35</sup> Ο Μακεδόνας στρατηλάτης θεωρεί (*Νεκρ. Διάλ.* 25 [12], 6) ότι η υποταγή της Ιταλίας γενικά θα ήταν αναίμακτη (*Ἰταλίαν ἀναιμωτὶ λαβών*), ενώ δεν θα ήταν σπουδαίο κατόρθωμα να υποτάξει τη Λιβύη και τις περιοχές ως τα Γάδειρα (*τί ἂν μέγα ἔπραξα [...] καὶ Λιβύην καὶ τὰ μέχρι Γαδείρων ὑπαγόμενος*). Ο λόγος, για τον οποίο ο Αλέξανδρος αποφεύγει να αναφερθεί στους Ρωμαίους, είναι απλός: ούτε ο Αννίβας ούτε ο ίδιος ήταν σε θέση να περηφρανευτούν ότι τους νίκησαν. Ο πρώτος, παρά τις επίμονες

τοκρατορία, καθώς αναφέρεται συνολικά στους υπηκόους της με την αντωνυμία «εμείς», βλ. Jones, *ό.π.*, 89.

34. Βλ. Ιωαννίδου, *ό.π.*, 59-60.

35. Αυτή η πραγματικά καλλιτεχνική «εξάλειψη» των Ρωμαίων αποτελεί, παράλληλα, το σημείο που προετοιμάζει την είσοδο του Σκιπίωνος στον *Διάλογο*, όπως εύστοχα σημειώνει ο O. Seel, *Gespräche*, *ό.π.*, 223 σημ. 27.

προσπάθειές του, δεν τα κατάφερε<sup>36</sup> και ο δεύτερος δεν θέλησε ποτέ να συγκρουστεί μαζί τους.<sup>37</sup>

Μια αναδρομή στην ιστορία επιβεβαιώνει πως οι λαοί, που ο Αλέξανδρος θεωρεί ότι δεν άξιζε να ασχοληθεί μαζί τους, ήταν πράγματι υποταγμένοι σε δύο διαφορετικές υπερδυνάμεις. Από τη μια, το μεγαλύτερο μέρος της ιταλικής χερσονήσου είχε —ήδη την εποχή της κυριαρχίας του Αλεξάνδρου— υποταχθεί στους Ρωμαίους.<sup>38</sup> Από την άλλη, τα παράλια της δυτικής Μεσογείου, και συγκεκριμένα η δυτική Σικελία, η Σαρδηνία, η Λιβύη, καθώς και οι φοινικικές αποικίες στα βορειοαφρικανικά παράλια και τα νότια παράλια της Ισπανίας ως τα Γάδειρα (Gades) ελέγχονταν ήδη από τον 6ο αι. από μια άλλη υπερ-

36. Ο Αννίβας εισέβαλε επανειλημμένα στην Ιταλία και κατάφερε να παραμείνει με το στρατό του στη χώρα για περίπου 15 χρόνια. Στη διάρκειά τους οι Ρωμαίοι υπέστησαν σημαντικές ήττες, ενώ ο ίδιος δεν έχασε καμία μεγάλη μάχη. Αναγκάστηκε να αποσυρθεί από την Ιταλία λόγω έλλειψης ανεφοδιασμού. Η τελική του ήττα, που σήμανε και το τέλος του Β' Καρχηδονιακού πολέμου, επήλθε στην περιφέρεια μάχη της Ζάμα (βλ. επίσης σημ. 17), μια αρχαία, σχυρά πόλη της Νουμηδίας στα Ν.Δ. της Καρχηδόνος, από τον Σκιπίωνα Αφρικανό, τον πρεσβύτερο. Βλ. σχετικά Α. Ε. R. Boak και W. G. Sinnigen, *A History of Rome to A.D. 565*, New York, London<sup>5</sup> 1965, 114-122.

37. Ο U. Wilcken, *Griechische Geschichte im Rahmen der Altertumsgeschichte*, Darmstadt<sup>10</sup> 1973, 255, υποστηρίζει ότι ο Αλέξανδρος είχε την πρόθεση να επεκτείνει τις κατακτήσεις του στη Δύση ως τις Ηράκλειες στήλες, έτσι ώστε να γίνει «κύριος όλης της οικουμένης», αλλά τα σχέδιά του ματαίωσε ο πρόωρος θάνατός του. Ότι ο Αλέξανδρος σκόπευε να στραφεί στη Δύση επιβεβαιώνει και ο N. G. L. Hammond, *A History of Greece to 322 B.C.*, Oxford 1963, 636. Βλ. επίσης U. Wilcken, «Die letzten Pläne Alexanders des Grossen», *Sitzungsberichte d. Preuss. Akad.* 1937, 192-207 = *Berliner Akademieschriften zur Alten Geschichte und Papyruskunde (1883-1942) II* [Opuscula II 2], Leipzig 1970, 369-383, σχετικά με τη θεωρία ότι τα μεγαλεπήβολα σχέδια του Αλεξάνδρου για τη Δύση περιλαμβάνονταν στα Υπομνήματά του, που βρέθηκαν μετά το θάνατό του. Σημαντικές πληροφορίες για το ζήτημα μας προσφέρουν οι αρχαίες πηγές, βλ. Διόδ. 18.4· Curt. X 1.17-18· Πλούτ. Ἀλέξ. 47.2 και 68· Ἀρρ., Ἀλεξ. Ἀνάβ. VII, 1.2· πρβ. Λουκ., *Νεκρ. Διάλ.* 25 (12), 4. Βλ. επίσης Titi Livi IX 17-19, ο οποίος αναρωτιέται αν ο Αλέξανδρος θα είχε νικήσει τους Ρωμαίους σε περίπτωση που ο θάνατός δεν τον εμπόδιζε να αναμετρηθεί μαζί τους.

38. Η αρχαία Ρώμη ξεκίνησε την επεκτατική πολιτική της στις αρχές του 5ου αι. π.Χ. με τα γύρω ιταλικά φύλα. Η υποταγή της κεντρικής και βόρειας ιταλικής χερσονήσου στη Ρώμη επήλθε στο διάστημα 387-280 π.Χ., ενώ της νότιας Ιταλίας στη δεκαετία 281-270 π.Χ. Βλ. σχετικά M. Cary, *A History of Rome Down To the Reign of Constantine*, London, Melbourne, Toronto, New York<sup>2</sup> 1967, 64-71 και 86-105· βλ. επίσης Boak και Sinnigen, ό.π., 48-67.



δύναμη, την Καρχηδόνα, της οποίας η εξουσία στην περιοχή κορυφώνεται τον 3ο αι. π.Χ.<sup>39</sup> Κατ' αυτόν τον τρόπο οι δυτικοί λαοί αντιδιαστέλλονται από τους ανατολικούς, που ήταν και μεν συνηθισμένοι να ζουν κάτω από δεσποτικά δομημένα καθεστώτα, παρέμεναν όμως υπήκοοι κρατών ελεύθερων και υπερήφανων, τα οποία μέχρι την έλευση του Αλεξάνδρου διοικούνταν από αυτόχθονες ηγεμόνες.

Κατά συνέπεια, η λογική του επιχειρήματος του Αλεξάνδρου συνίσταται στο γεγονός ότι οι λαοί που έχουν συνηθίσει να ζουν υπό ξένη κυριαρχία, είναι προθυμότεροι να υποταχθούν —συγκριτικά με έναν λαό που έχει συνηθίσει να ζει ελεύθερος και αυτόνομος—, καθώς αδιαφορούν ουσιαστικά για την κεφαλή της ηγεσίας. Και οι λαοί, που ο Αλέξανδρος θεωρεί ευκολονίκητους, έχουν αυτό ακριβώς το κοινό στοιχείο. Το επιχείρημα του Αλεξάνδρου σε αυτή την περίπτωση δεν αντιβαίνει στη λογική του σύγχρονου αναγνώστη. Πράγματι, ζούμε σε μια εποχή, όπου οι μικρές χώρες έχουν μάθει να ζουν υποτασσόμενες πολιτικά, οικονομικά, και πολιτιστικά στον ζυγό μιας υπερδύναμης και το λιγότερο που ενδιαφέρει τους υποτασσόμενους είναι, ποιος ηγείται αυτής της υπερδύναμης.

Δεν πρέπει, ωστόσο, να ξεχνάμε ότι η δικαιολογία, που προβάλλει ο Αλέξανδρος, για το γεγονός ότι οι επεκτατικές του βλέψεις δεν στράφηκαν στη Δύση, απεικονίζει τις προσωπικές του αντιλήψεις μόνο στο βαθμό που αυτές εξυπηρετούν τον βασικό στόχο του Λουκιανού, τη σάτιρα. Τον Λουκιανό, στη συγκεκριμένη περίπτωση, δεν τον ενδιαφέρει η ιστορική αλήθεια αλλά ο σαρκασμός και η διακωμώδηση προσώπων και καταστάσεων. Το γεγονός αυτό επιβεβαιώνει το τέλος του Διαλόγου 25 (12), το οποίο δεν ανατρέπει τα μέτρα, όπως θα περιμέναμε. Ο Λουκιανός, παρά τον κυνικό σκεπτικισμό που επέδειξε κατά τη συγγραφή του συγκεκριμένου Διαλόγου, θέλει τελικά τον Μίνω να δίνει με συνοπτικές διαδικασίες και χωρίς επαρκή δικαιολόγηση της απόφασής του τα πρωτεία στον Αλέξανδρο. Το απροσδόκητο αυτό τέλος αποδεικνύει την προϊούσα ένταση ανάμεσα στην κυνική αμφιβολία του Λουκιανού για τον συμβατικό σεβασμό που οφείλει κανείς σε κάποιες κοινώς αναγνωρισμένες προσωπικότητες και τη διπλωματική ανοχή μιας επαρκώς δικαιολογημένης ιεραρχίας.<sup>40</sup> Αυτό το αντιφατικό στοι-

39. Βλ. Wilcken, *Griechische Geschichte*, ό.π., 143 κ.ε.: βλ. επίσης Boak και Sinnigen, ό.π., 100 κ.ε.

40. Οι στρατηγικές ικανότητες του Ανίβα έναντι του Αλεξάνδρου υπήρξαν θέμα

χείο είναι πολύ σύγχρονο και ταυτόχρονα πολύ χαρακτηριστικό για τον Λουκιανό, που αποστασιοποιημένος, όπως ήταν, από τον αυστηρό κυνισμό, δεν έπαιρνε στα σοβαρά τη στρατεύσή του στο στρατόπεδο των κυνικών, όπως, εξάλλου, δεν ασχολήθηκε ποτέ σε βάθος με κάποια συγκεκριμένη φιλοσοφική επιλογή.

---

συζήτησης τόσο στην αρχαιότητα όσο και στους νεότερους χρόνους. Στους ελληνιστικούς και μεταγενέστερους χρόνους οι Μακεδόνες και οι φιλομακεδόνες Έλληνες θεωρούσαν για ευνόητους λόγους ότι ο Αλέξανδρος υπερείχε του Αννίβα. Την ίδια άποψη, που όμως προερχόταν από διαφορετικά αισθήματα, συμμερίζονταν και οι Ρωμαίοι, που παρά την τελική τους νίκη επί του Αννίβα, έπρεπε να υποστούν την κυριαρχία του στην ιταλική και ιβηρική χερσόνησο για περίπου 15 χρόνια. Βλ. σχετικά Titi Livi, XXXV 14.1-9· Άππ., Συρ. 10· Πλούτ. Φλαμ. XXI 1-6· Πλούτ. Πύρρ. VIII 1-3. Το θέμα πραγματεύεται και ο Baldwin, *Alexander*, ό.π., 52-58.

Χρυσάνθη Τσίτσιου-Χελιδόνη

ΠΕΡΙ ΧΡΟΝΟΥ  
ΣΥΓΧΡΟΝΑ ΜΑΘΗΜΑΤΑ ΗΘΙΚΗΣ ΑΠΟ ΤΟ ΛΕΥΚΙΟ ΑΝΝΑΙΟ ΣΕΝΕΚΑ

«Eheu fugaces, ...  
labuntur anni...»  
Οράτιος, *carm.* 2, 14, 1-2

**Η** ΜΕΛΕΤΗ ΤΗΣ ΛΟΓΟΤΕΧΝΙΑΣ εξακολουθεί και στις μέρες μας να Ηεκπηγάζει κάποιες φορές από μια διάθεση διαλόγου των φιλολόγων-κριτικών όχι τόσο με τα κείμενα αυτά καθαυτά όσο με τους δημιουργούς τους. Φυσικά, στην περίπτωση των αρχαίων λογοτεχνημάτων ο διάλογός μας με τους συγγραφείς και τους ποιητές δεν αποικτά υπόσταση —με την κυριολεκτική σημασία του όρου— παρά μόνο στην υπερ-ρεαλιστική φαντασία.

Αν τοποθετούσα στο όνομα αυτής της φαντασίας το φιλόσοφο Σενέκα μεταξύ των αποδεκτών της προκείμενης εισήγησης, θα έπρεπε να ομολογήσω ότι αυτός ο φανταστικός και —κατά ορισμένους τουλάχιστον— ιδανικός αναγνώστης θα περίμενε την ανάπτυξη των θέσεών μου τουλάχιστον με καχυποψία. Ο παιδαγωγός και σύμβουλος του αυτοκράτορα Νέρωνα, φιλόσοφος και ποιητής,<sup>1</sup> αποστρεφόταν την ακραιφνώς φιλολογική —γραμματική— προσέγγιση του λόγου.<sup>2</sup> Κα-

1. Ο Σενέκας γεννιέται μεταξύ του 4 π.Χ. και του 1 μ.Χ., πιθανόν το 1 π.Χ., και πεθαίνει το 65 μ.Χ. Για το έτος γέννησης του συγγραφέα βλ. M. von Albrecht, *Ιστορία της Ρωμαϊκής Λογοτεχνίας από τον Ανδρόνικο ως τον Βοήθιο και η σημασία της για τα νεότερα χρόνια*, τόμ. 2ος. Μετάφραση - επιστημονική επιμέλεια Δ. Ζ. Νικήτας, Ηράκλειο 2002 (2η έκδ. του γερμ. πρωτ.: 1994), σ. 1329 και υπ. 1. Για μία σύγχρονη βιογραφία του συγγραφέα και μια συνολική κριτική παρουσίαση του έργου του βλ. και M. Giebel, *Seneca*, Αμβούργο 2001<sup>3</sup> (1997<sup>1</sup>).

2. Βλ. *epist.* 58, 5· 87, 15-16· 88, 3, 6-8, 37, 39-40. Βλ. επίσης G. Mazzoli, *Seneca e la poesia*, Μιλάνο 1970, σ. 73.



τά την κρίση του (και ίσως όχι άδικα ως ένα βαθμό), ο φιλόλογος<sup>3</sup> αποπροσανατολίζει τον αναγνώστη ενός λογοτεχνικού κειμένου, τον στρέφει σε θέματα ύφους και μορφής<sup>4</sup> και τον φορτώνει με πλήθος ανούσιες και περιττές πληροφορίες<sup>5</sup> σωστά προσεγγίζει τη λογοτεχνία μόνο ο φιλόσοφος, που προβάλλει ό,τι προσδίδει πραγματική αξία στο λόγο, ό,τι δηλαδή διδάσκει τον άνθρωπο πώς να γίνει καλύτερος και να κατακτήσει την ευδαιμονία, την απόλυτη ευτυχία.<sup>6</sup>

Ο Σενέκας θα προτιμούσε με βεβαιότητα το φιλοσοφικό ερασιτεχνισμό ενός φιλόλογου από τον επιστημονικό του οίστρο. Ελπίζω ότι με ανάλογη ευνοϊκή διάθεση θα παρακολουθήσετε κι εσείς το κείμενο που ακολουθεί.

## I

Τι μπορεί ένας εκπρόσωπος της ηθικής φιλοσοφίας του 1ου αι. μ.Χ. να διδάξει το σύγχρονο άνθρωπο; Ο Gerhard Fink, γερμανός φιλόλογος των ημερών μας, δίνει κιόλας με τον τίτλο του βιβλίου του, μιας ανθολογίας αποσπασμάτων από τα έργα του φιλοσόφου μας, ενδεικτική αλλά εύγλωττη απάντηση: «Σενέκας για αγχωμένους».<sup>7</sup>

Ο φιλόσοφος Σενέκας, του οποίου τα κείμενα διακρίνονται από τη διαχρονική αρετή να μπορεί κανείς να τα διαβάσει χωρίς ψυχοσωματι-

3. Ο Σενέκας φαίνεται να χρησιμοποιεί τον όρο *philologus* (φιλόλογος) ως συνώνυμο με τον όρο *grammaticus* (γραμματικός) (βλ. *epist.* 108, 23-24). Φιλόλογοι και γραμματικοί ασχολούνται κατά την κρίση του με ζητήματα ιστορίας της γλώσσας (*epist.* 108, 31-33) καθώς και τη μελέτη του ύφους ενός συγγραφέα (*epist.* 108, 23-24). Στα ενδιαφέροντα του *philologus* εμπίπτει εξάλλου η συλλογή αρχαιοδιφικών πληροφοριών ανεκδοτολογικού κάποτε χαρακτήρα (πρβλ. *epist.* 108, 30-31). Σχετικά με τη σημασία που αποκτά ο όρος *φιλόλογος* από την εποχή της εμφάνισής του μέχρι την πρώτη του λεξικογραφική καταγραφή βλ. H. Kuch, *Φιλόλογος. Untersuchung eines Wortes von seinem ersten Auftreten in der Tradition bis zur ersten überlieferten lexikalischen Festlegung*, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, τ. 48, Βερολίνο 1965.

4. Βλ. *epist.* 108, 24, 32-33.

5. Βλ. *brev.* 13, 2-3· *epist.* 108, 30-31, 34. Ένα πλήθος χωρίων από έργα του Σενέκα τα οποία μαρτυρούν την αντίθεσή του γενικώς προς τη συλλογή πλήθους ανώφελων γνώσεων προσφέρει ο Al. Stückelberger, *Senecas 88. Brief. Über Wert und Unwert der freien Künste*, Χαϊδελβέργη 1965, σσ. 71-76.

6. Βλ. π.χ. *epist.* 108, 11-12, 25-28, 35.

7. *Seneca für Gestresste*. Ausgewählt von Gerhard Fink, Φρανκφούρτη/Λίψια 1997.

κές διαταραχές —ιλιγγους που προκαλεί κάποτε ο δαιδαλώδης, αν και ουσιαστικός, φιλοσοφικός λόγος, και βασανιστικό σύνδρομο κατωτέρω-τητας— περιγράφει με οξύνοια, ακρίβεια και βλέμμα διεισδυτικό συμπεριφορές μελών της σύγχρονης του ρωμαϊκής κοινωνίας, οι οποίες χαρακτηρίζουν, παραμένοντας εντυπωσιακά αναλλοίωτες μέσα στο χρόνο, και τον άνθρωπο της εποχής μας. Την κριτική του προκαλούν οι ματαιόδοξες υψηλές αξιώσεις που θέτουν οι φιλόδοξοι πολίτες της ρωμαϊκής πρωτεύουσας, τόσο οι ίδιοι στον εαυτό τους όσο και οι γύρω τους σ' αυτούς· οι ατέρμονες προσωπικές φιλοδοξίες επιβάλλουν σ' αυτούς τους πολυπράγμονες και αεικίνητους άνδρες εξοντωτικούς ρυθμούς ζωής στραγγαλίζοντας τις ατομικές τους ελευθερίες.<sup>8</sup> Την κριτική διάθεση του φιλοσόφου ερεθίζει εξίσου η αχαλίνωτη ανθρωπίνη απληστία, που εγείρει ακόμη και ολέθριους πολέμους.<sup>9</sup>

Απ' όλα όσα μπορεί να διδάξει το σύγχρονο άνθρωπο ο Σενέκας, το ενδιαφέρον συγκεντρώνουν εδώ στοιχεία του προβληματισμού του γύρω από το ζήτημα του χρόνου και τη σχέση τού ανθρώπου μ' αυτόν.<sup>10</sup> Το ερώτημα ποια είναι η ποιότητα και η ουσία αυτής της σχέσης παραμένει επίκαιρο, όσο η εξάρτησή μας από το χρόνο και η αντίληψή μας για την υπόσταση και τη φύση του γεννά μέσα μας βασανιστικές απορίες και φοβίες.

## II

Την αξία του χρόνου ως φυσικής, συστατικής διάστασης του ανθρώπινου βίου καθοριστικής σημασίας για την ποιότητα της ζωής των αν-

8. Βλ. μ.ά. *brev.* 2, 4· *epist.* 7· 8· *tranq.* 12, 2-13, 2.

9. Βλ. μ.ά. *Nat.* 5, 18, 14.

10. Την επικαιρότητα του ερωτήματος επιβεβαιώνει και η ακόλουθη έκδοση: E. Sigot (επιμ.), *Otium - Negotium: Beiträge des Interdisziplinären Symposions der Sodalitas zum Thema Zeit, Carnuntum 28.-30.8.1998*, Βιέννη 2000. Μολονότι το γνωσιολογικό ερώτημα ποια είναι η φύση του χρόνου κατά την αντίληψη του Σενέκα, δεν μπορεί παρά να συνδέεται άμεσα με το ηθικολογικό ερώτημα πώς πρέπει, κατά την άποψη του ίδιου φιλοσόφου, να διαθέτει και να αξιοποιεί κανείς το χρόνο του, το ενδιαφέρον επικεντρώνεται εδώ μόνο σ' αυτό το δεύτερο ζήτημα. Το γνωσιολογικό ερώτημα αξίζει άλλωστε να αναπτυχθεί με τρόπο συστηματικό και ως κύριο αντικείμενο πραγματεύσεως, δεδομένης μάλιστα της ενδιαφέρουσας διαπίστωσης ότι ο Σενέκας προλαμβάνει πλευρές της αντίληψης περί χρόνου του Αγίου Αυγουστίνου· βλ. σχετικά Giebel ό.π. (υπ. 1), σ. 65 (με παραπομπές σε σχετική βιβλιογραφία).

θρώπων προβάλλει ο Σενέκας συχνά και μάλιστα με έμφαση στα έργα του. Ειδικότερα, το ζήτημα της εκτίμησης (υποκειμενικής και αντικειμενικής) του χρόνου, όπως και αυτό της σωστής διάθεσης και διευθέτησής του αποτελούν το θεματικό πυρήνα των φιλοσοφικών πραγματειών του *De brevitare vitae* (*Περί συντομίας του βίου*) (μεταξύ 48 και 55 μ.Χ.), *De tranquillitate animi* (*Περί της ψυχικής ισορροπίας*)<sup>11</sup> (μεταξύ 51 και 54 μ.Χ.) και *De otio* (*Περί αεργίας*) (62 μ.Χ.).<sup>12</sup> Από τα τρία αυτά έργα το πρώτο φαίνεται πως είναι εκείνο που μπορεί να μιλήσει στην ψυχή του σύγχρονου ανθρώπου περισσότερο από κάθε άλλο κείμενο του συγγραφέα.<sup>13</sup>

Οι σκέψεις του φιλοσόφου εκκινούν εδώ από το παράπονο των πολλών, ασήμων και διασήμων, για τη συντομία της ανθρώπινης ζωής (*brev.* 1, 1). Ο Σενέκας περιγράφει στο ίδιο έργο με ζωνρότητα τις δραστηριότητες όσων διακατέχονται από αυτή την ανησυχία (*brev.* 2, 1-2):

«Τον έναν τον διακατέχει αχόρταγη απληστία, τον άλλο μια κοπιώδης επιμέλεια για μόχθους χωρίς περιεχόμενο κι αξία ..., έναν άλλο τον εξουθενώνει η φιλοδοξία, που εξαρτάται μονίμως από την έξωθεν μαρτυρία. Κάποιον σπρώχνει σ' ολόκληρη τη γη η σφοδρή του επιθυμία για εμπόριο· σ' όλες τις θάλασσες τον οδηγεί η ελπίδα του να πλουτίσει. Κάποιους τους βασανίζει ο πόθος τους να κάνουν πολέμους· ποτέ δε σταματούν ή να έχουν το νου τους στους κινδύνους που ετοιμάζουν για άλλους ή να φοβούνται για 'κείνους που απειλούν αυτούς τους ίδιους. Είναι κάποιιοι που αναλώνονται στην αχάριστη υπηρεσία των κυρίων τους, καθώς υποδουλώνονται με τη θέλησή τους σ' αυτούς ... Πολλούς τους κυρίευσε και τους έκανε δικούς του είτε ο πόθος για την ξένη περιουσία είτε η γκρίνια για τη δική τους.»

Ο φιλόσοφος αναφέρεται στο ζήτημα της ατομικής διάθεσης και διευθέτησης του χρόνου έχοντας κατά νου τη δραστηριότητα, τις ανησυχίες και τους οραματισμούς φιλόδοξων Ρωμαίων που έχουν ήδη κάνει πλούσια πολιτική και στρατιωτική καριέρα ή αποβλέπουν σε ανάλογες διακρίσεις· Ρωμαίων που υποφέρουν από τις παρενέργειες της επιτυχίας και του πλούτου, πολιτών που ασθμαίνουν, καθώς επιδιώκουν να συσσωρεύσουν αγαθά ή αγωνίζονται να συντηρήσουν όσα έχουν

11. Για τη συγκεκριμένη απόδοση του τίτλου του έργου στα ελληνικά βλ. *tranq.* 2, 4.

12. Βλ. επιπλέον *epist.* 1.

13. Βλ. και Giebel, ό.π. (υπ. 1), σ. 64.



ήδη αποκτήσει. Χαρακτηριστικό της καθημερινότητας αυτών των ανθρώπων είναι η υποταγή τους στην προσωπική τους φιλοδοξία, η οποία αποδεικνύεται οικτρή ματαιοδοξία (*brev.* 3, 4). Η διάθεση για επικράτηση και διάκριση τούς επιβάλλει την εξάρτηση από άλλους και τη διάθεση του χρόνου τους σ' αυτούς. Γι' αυτούς τους σκλαβωμένους στα πάθη τους ανθρώπους ισχύει κατά το φιλόσοφο η ρήση του ποιητή (*brev.* 2, 2):<sup>14</sup>

«Μικρό είναι το κομμάτι της ζωής μας το οποίο ζούμε πραγματικά.»

«Στ' αλήθεια» συνεχίζει (*brev.* 2, 2) «το υπόλοιπο δεν είναι ζωή, αλλά χρόνος». Αυτοί που ασχολούνται με πολλούς και πολλά, προκειμένου να υπηρετήσουν τις φιλοδοξίες τους, δεν έχουν ζήσει πολύ, απλώς έχουν υπάρξει πολύ (*brev.* 7, 10). Διακατέχονται λοιπόν από την ανησυχία ότι ο χρόνος γλιστρά και χάνεται, χωρίς να έχουν την αίσθηση ότι ζουν. Διαμαρτύρονται μάλιστα συνέχεια ότι μέσα στον κυκεώνα όλων όσων τους προσφέρουν δόξα οι ίδιοι δεν προλαβαίνουν να ζήσουν (*brev.* 7, 6· 7, 8).

Αυτός ο τρόπος ζωής οδηγεί το δυστυχή πρωταγωνιστή του στην αποξένωση από τον ίδιο του τον εαυτό (*brev.* 2, 4), του γεννά το συναίσθημα του ανικανοποίητου, του προκαλεί πνευματικό κορεσμό (*brev.* 7, 3), μπορεί να τον ωθήσει ακόμη και στην αυτοκτονία (*brev.* 6, 1-3). Η προοπτική του μέλλοντος, το οποίο ανόητα ο πολυάσχολος φιλόδοξος άνδρας πιστεύει ότι μπορεί να διαμορφώσει, καταστρέφει το παρόν του (*brev.* 9, 1· 10, 6). Η προβληματική σχέση του προσώπου με το παρόν μιαίνει αναπόφευκτα και τη σχέση του με το παρελθόν (*brev.* 10, 2-3).

Ακόμη και η αργία, ο χρόνος που έχουν στη διάθεσή τους αρκετοί σύγχρονοί του Ρωμαίοι, δεν είναι για το Σενέκα χρόνος ζωής, αλλά χρόνος που προσφέρεται ασύδοτα σε εργώδεις δραστηριότητες που αποχαυνώνουν και μετατρέπουν τον άνθρωπο σε ζωντανό νεκρό, καθώς αμβλύνουν κάθε φυσική πνευματική του οξύτητα, που θα μπορούσε ο ίδιος να αξιοποιήσει, για να κατακτήσει την ευτυχία (*brev.* 12). Ει-

14. Ο Σενέκας αποδίδει τη ρήση αυτή στο «μέγιστο ποιητή» («... apud maximum poetarum more oraculi dictum est ...»). Ωστόσο παραμένει ανοιχτό το ερώτημα ποιον ποιητή εννοεί (βλ. σχ. *L. Annaei Senecae Dialogorum libri duodecim. Recognovit brevis adnotatione critica instruxit L. D. Reynolds, Οξφόρδη 1977, στο brev.* 2, 2, 20-22).

ρωνική διάθεση διατρέχει το ακόλουθο χωρίο, όπου περιγράφεται παραστατικά ένα δείγμα αυτών των δραστηριοτήτων (*brev.* 12, 3):

«Λοιπόν, τι; Λες πως βρίσκονται σε σχόλη αυτοί που περνούν ώρες πολλές στον κομμωτή, ώσπου να κόψουν τα μαλλιά που μεγάλωσαν την προηγούμενη νύχτα, ώσπου να πάρουν συμβουλές για κάθε τρίχα χωριστά, ώσπου να ξαναφτιάξουν το χτένισμα που έχει ανακατευτεί ή να συγκεντρώσουν στο μέτωπο τις τούφες, που πέφτουν από 'δώ και από 'κεί; Πώς εξοργίζονται, αν ο κουρέας ήταν κάπως απρόσεχτος, σα να κούρευε κανέναν άνδρα! Πώς χλομιάζουν, αν κοπεί μια τρίχα από τις φαβορίτες τους, αν κάτι δεν είναι στη θέση του, αν οι μπούκλες δεν πέφτουν με τάξη! Ποιος από αυτούς δε θα προτιμούσε να δει άνω κάτω την Πολιτεία παρά το χτένισμά του;»

### III

Μπορεί ο Σενέκας να έχει κατά νου μέλη της υψηλότερης τάξης του ρωμαϊκού πληθυσμού, όταν αναφέρει παραδείγματα κενόδοξης, επομένως λανθασμένης κατά την κρίση του διευθέτησης του χρόνου, ωστόσο τα υπαρξιακά ερωτήματα που ανιχνεύονται πίσω από τις σκέψεις του —εκείνο της εντύπωσης της ταχείας και ανεπαίσθητης ροής του χρόνου, εντύπωσης που γεννά τελικώς το αίσθημα της ματαιότητας, και αυτό της σχέσης ανθρώπου-χρόνου— είναι ερωτήματα με σημασία ανεξάρτητη από το ιστορικό και κοινωνικό πλαίσιο στο οποίο τίθενται. Ταυτόχρονα όμως είναι και ερωτήματα που δεν μπορεί παρά να τεθούν με σημείο αναφοράς κοινωνίες στις οποίες τα πρόσωπα έχουν εξασφαλίσει τα βασικά πολιτισμικά αγαθά κι επιπλέον έχουν αναπτύξει ένα πολύπλοκο πλέγμα σχέσεων: εδώ κυριαρχεί από τη μια η επίτευξη χρονικά οριοθετημένων στόχων κι από την άλλη ο έλεγχος της επίτευξης των στόχων αυτών με βάση τα καθιερωμένα στο συγκεκριμένο κοινωνικό σύνολο μέσα μέτρησης του χρόνου.

Στην εποχή μας τα ερωτήματα αφενός για τη σχέση του ανθρώπου με το χρόνο, αφετέρου για τη φύση και τη ροή του χρόνου τίθενται με όλο τους το βάρος και επιτακτικά ακριβώς στο πλαίσιο κοινωνιών που παρουσιάζουν πολύπλοκες οικονομικές και πολιτικές δομές, δομές κατά βάσιν εξάρτησης του ενός από τον άλλον, κοινωνιών ανταγωνιστικών, όπου ο χρόνος εκτιμάται επισήμως ως διάστημα παραγωγής έργου με οικονομικό ενδιαφέρον, επομένως αναλόγως προς την παραγωγή του έργου αυτού. Η ανάγκη να ικανοποιηθούν οι υψηλές φιλοδοξίες των

πολιτών αυτών των κοινωνιών οδηγεί τελικώς στην υποβάθμισή τους από δημιουργούς σε παραγωγούς, στην απόλυτη, αντικειμενική και υποκειμενική ταύτισή τους με το έργο το οποίο παράγουν.

Ο σύγχρονος άνθρωπος — συχνά μια ζωντανή μηχανή παραγωγής και κατανάλωσης — επιλέγει κατά κανόνα στρεβλά και τους τρόπους με τους οποίους θα αξιοποιήσει το χρόνο που έχει στη διάθεσή του. Ο ελεύθερος χρόνος του συνάδει προς την κόπωση και τον κορεσμό που τον διακρίνει και τελικώς επισφραγίζεται από αυτό τον κορεσμό: η ψυχή του αποβάλλει κάθε στοιχείο πνευματικής καλλιέργειας που της προσφέρεται, σα να ήταν ξένο σώμα.

Μπορεί η παρομοίωση των πολιτικών κοινωνιών που συναποτελούν στις μέρες μας τον πυρήνα της ευρύτερης παγκοσμιοποιημένης κοινωνίας, με τη Ρώμη του τέλους του 1ου αι. μ.Χ., να είναι — τουλάχιστον μεθοδολογικά — παρακινδυνευμένη, οι αντιστοιχίες όμως των γενικών συνθηκών ζωής μελών αυτών των κοινωνιών προς εκείνες των συγχρόνων του Σενέκα Ρωμαίων είναι, σύμφωνα με όσα έχουν ήδη εκτεθεί εδώ, τόσο προφανείς, ώστε να έχει κανείς το δικαίωμα να παραιτηθεί από την αναλυτική καταγραφή τους.

#### IV

Οι άνθρωποι-θύματα της καθεστηκυίας πραγματιστικής αντίληψης συνειδητοποιούν το στρεβλωτικό για τη φύση τους τρόπο ζωής τους, μόνο αν ένα τυχαίο περιστατικό, ένα έντονο συναίσθημα, μία εικόνα που αποκαλύπτει ανεπαίσθητες ως εκείνη τη στιγμή πτυχές της ζωής ή ο διδακτικός και καθοδηγητικός λόγος τους κάνει να αναγνωρίσουν την παθολογική μονομέρειά τους και να την αποστραφούν. Για το Σενέκα ο λόγος αυτός είναι ο λόγος του σοφού φιλοσόφου (*sapiens: brev. 14, 1· 15, 1*).

Ο σοφός, ως εκφραστής κατ' εξοχήν και ενσάρκωτης του φιλοσοφικού λόγου, κατακτά την απόλυτη ευτυχία, την «απάθεια»,<sup>15</sup> τη γαλήνη. Αυτός ο αποπνευματωμένος άνθρωπος δε θέτει το ερώτημα της μάταιης ροής του χρόνου, γιατί η ζωή τού προσφέρει αυτό που επιθυμεί, την εναρμονισμένη με τη φύση γνώση του σύμπαντος, τη βαθιά

15. Ο όρος «απάθεια» χρησιμοποιείται εδώ με τη σημασία που του απέδιδαν οι στωικοί φιλόσοφοι, σημαίνει επομένως την απόλυτη απαλλαγή του προσώπου από εκείνα τα πάθη που διαταράσσουν την ψυχική του γαλήνη.



προσωπική καλλιέργεια που τον βοηθά να ξεπερνά τα ανθρώπινα πάθη, τις ανθρώπινες φοβίες μπροστά στο άγνωστο μέλλον και τη φυσική κυριαρχία —φαινομενικά τουλάχιστον— του θανάτου (*brev.* 19, 1-2). Για το σοφό δεν ισχύουν οι συμβατικές διαβαθμίσεις του χρόνου: Ζει το παρόν, χωρίς να φοβάται να αντικρίσει ούτε το παρελθόν ούτε το μέλλον, αφού έχει βιώσει βαθιά, δηλαδή γόνιμα, δουλεύοντας μέσα του, το χρόνο που πέρασε κι έχει νικήσει με τη δύναμη του πνεύματός του το φόβο της αναπόφευκτης φυσικής φθοράς (*brev.* 15, 5). Μέσα στα δεδομένα όρια της ανθρώπινης φύσης, την οποία ερευνά καθημερινά, έχει διευθετήσει αποτελεσματικά το χρόνο του.

Την καλλιέργειά του ο σοφός την οφείλει στη μελέτη άλλων σοφών, στην παρατήρηση όλων όσων του προσφέρουν πραγματική γνώση, τον οδηγούν στην αλήθεια του σύμπαντος μακρόκοσμου και του ανθρώπινου μικρόκοσμου. Στην αφοσίωση στη μελέτη μέσα από την οποία ο φιλόσοφος νικά τα συμβατικά όρια του χρόνου, καθώς ενώνεται με τα πνεύματα του παρελθόντος (*brev.* 14, 1), οδηγείται κανείς με βάση την προσωπική, ατομική του επιλογή. Στον αποδέκτη του κειμένου του ο Σενέκας προτείνει να λύσει το πρόβλημα της σχέσης του με το χρόνο —και το άρρηκτα συνδεδεμένο μ' αυτό πρόβλημα της ευδαιμονίας του (*brev.* 16, 1· 17, 1)— όχι μέσω μιας κοινωνικής αλλά μιας προσωπικής επανάστασης. Του ζητά να αποστρέψει το βλέμμα απ' ό,τι του κατατρώγει το χρόνο και να το στρέψει στον εαυτό του, στην ατομική του ευδαιμονία διεκδικώντας το χρόνο γι' αυτόν τον ίδιο και διαθέτοντάς τον στη μελέτη του λόγου των σοφών φιλοσόφων, την προσωπική καλλιέργεια (*brev.* 14, 5· 18, 1-2· 19, 1-3). Υποστηρίζει λοιπόν θερμά την αρχή του πνευματικού *otium*,<sup>16</sup> της αφιερωμένης στη μελέτη του φιλοσοφικού λόγου ραστώνης ως συνειδητής και αβίαστης επι-

16. Η έννοια «πνευματικό *otium*», «*otium litteratum*», όταν χρησιμοποιείται, για να δηλώσει την ιδεώδη κατά το Σενέκα αεργία, δε λαμβάνεται με την ευρύτερη σημασία της —τη σημασία της αεργίας η οποία αφιερώνεται γενικά στη μελέτη κάθε πνευματικής δημιουργίας—, αλλά με εκείνη της ραστώνης που αξιοποιείται για τη μελέτη του φιλοσοφικού λόγου και τη φιλοσοφική ανάγνωση της λογοτεχνίας. Ενδιαφέρον θα παρουσίαζε η αντιπαράβολή της πρότασης του Σενέκα με σύγχρονες τοποθετήσεις γύρω από την ευτυχή αξιοποίηση του χρόνου. Βλ. π.χ. O. F. Bollnow, *Η σχέση με το χρόνο*. Μετάφραση Ι. Ε. Θεοδωρόπουλος, Αθήνα 1996, σ. 33: «Κάθε στιγμή ... η οποία ... δε συμβάλλει στη συγκρότηση της ... προσωπικότητας, ξεπέφτει στο άσκοπο εξαφάνισμα. Πρώτη φορά με την αλλοίωση της σωστής σχέσης γίνεται ο χρόνος κάτι που εξαφανίζεται.»

λογής,<sup>17</sup> μέσα από την οποία το άτομο ανυψώνεται στη σφαίρα της σοφίας και κατ' επέκταση της ευδαιμονίας.<sup>18</sup>

## V

Η αντιστοιχία των παρατηρήσεων του Σενέκα για τις δραστηριότητες και τις ανησυχίες των πολυπραγμόνων πολιτών της δικής του εποχής προς τη γενική εμπειρία που συσσωρεύουμε από τις σύγχρονες συνθήκες ζωής στις πόλεις οικονομικά εύρωστων κρατών αποκτά μεγαλύτερο ενδιαφέρον, όταν ξεφεύγει από τα όρια της απλής διαπίστωσης, για να γίνει η βάση μιας επίκαιρης και λειτουργικής πρότασης βίου — ο φιλοσοφικός λόγος διεκδικεί άλλωστε και στις μέρες μας ρόλο καθοριστικό στην αντιμετώπιση των καθημερινών πρακτικών προβλημάτων.<sup>19</sup> Ωστόσο η θέση του Σενέκα για την αξιοποίηση γενικώς του χρόνου και ειδικώς του ελεύθερου χρόνου οδηγεί στον ακόλουθο προβληματισμό: Πόσο αποτελεσματική μπορεί να είναι μία φιλοσοφική πρόταση, η

17. Θα πρέπει να τονίσει κανείς τη διαφορά αυτής της αντίληψης από τον τρόπο με τον οποίο αντιμετωπίζει το *otium* ο Κικέρωνας, που μολονότι εκμεταλλεύεται την περίοδο της αργίας του με τον αποδοτικότερο τρόπο για τον ίδιο και τους συνανθρώπους του, δε θα επέλεγε συνειδητά την αφιερωμένη στην καλλιέργεια του πνεύματος ραστώνη, αν είχε τη δυνατότητα να παραμείνει στο πολιτικό προσκήνιο της Ρώμης (βλ. *ad fam.* 4, 13, 3 και J.-M. André, *L' "otium" dans la vie morale et intellectuelle romaine des origines à l' époque augustéenne*, Παρίσι 1966, σ. 321 κ.εξ.).

18. Οι θέσεις του Σενέκα, ο οποίος αντιμετωπίζει τη φιλοσοφία ως τρόπο ζωής που διακρίνεται από δύναμη ψυχοθεραπευτική για όποιον τον ακολουθεί, φαίνεται να συμπίπτουν με την τάση σύγχρονων ακαδημαϊκών δασκάλων της Φιλοσοφίας, να συμπέτουν με την τάση σύγχρονων ακαδημαϊκών δασκάλων της Φιλοσοφίας, η οποία μπορεί, όπως ισχυρίζονται οι εκπρόσωποί της, να συμβάλει δυναμικά και αποτελεσματικά στην επίλυση των καθημερινών προβλημάτων του ανθρώπου. Βλ. σχ. L. Marinoff, *Πλάτωνας, όχι Πρόζακ! Η εφαρμογή της φιλοσοφίας στα καθημερινά προβλήματα*. Μετάφραση από τα αγγλικά Α. Αλαβάνου, Αθήνα 2002 (έκδ. του πρωτ.: 1999). Μία σειρά από φιλοσοφικά κείμενα, που προσφέρονται στον ελληνόφωνο αναγνώστη από τη δεκαετία του '90 και εξής, επιβεβαιώνουν άλλωστε την έξαρση του ενδιαφέροντος για την Ηθική τόσο στην Ελλάδα όσο και διεθνώς. Βλ. μ.ά. Α. Μάνος, *Η ευδαιμονία ως εύροια βίου στην αρχαία στωική φιλοσοφία*, Αθήνα 2002 (1993<sup>1</sup>). Θ. Ν. Πελεγρίνης, *Ηθική Φιλοσοφία*, Αθήνα 1997. Α. Nehamas, *Η τέχνη του βίου. Σωκρατικοί στοχασμοί: από τον Πλάτωνα στον Φουκώ* (μτφρ. Σ. Βιρβδάκη, Β. Σπυροπούλου), Αθήνα 2001 (έκδ. του αγγλ. πρωτ.: 1998).

19. Βλ. προηγούμενη υποσημείωση.

οποία προορίζεται να υιοθετηθεί και να εφαρμοστεί από μεμονωμένα άτομα —μάλιστα η διάκρισή τους από άλλα δεν μπορεί να γίνεται παρά με κριτήρια κατά βάση οικονομικοκοινωνικά—, όταν μάλιστα ο εσωτερικός μας κόσμος μετατρέπεται κάθε τόσο σε πεδίο σκληρών δοκιμασιών που επιβάλλονται —κατά την υποκειμενική άποψη ή αντικειμενικά— έξωθεν; Άλλωστε η αντίληψή μας για το χρόνο, αντίληψη μόνο εν μέρει υποκειμενική, δε διαμορφώνεται απλώς βάσει φυσικών κανόνων, όπως αυτών που ορίζουν τη φυσική εξέλιξη της ημέρας και των πολλαπλασίων της (των εβδομάδων, των μηνών, των ετών), αλλά και κανόνων κοινωνικών: στους τελευταίους ανήκουν οι καθιερωμένες στο συγκεκριμένο κάθε φορά κοινωνικό σύνολο μέθοδοι μέτρησης του χρόνου, ο ορισμός του ημερήσιου χρόνου εργασίας και γενικότερα ο προσδιορισμός του χρόνου και της διάρκειας συγκεκριμένων κοινωνικών δραστηριοτήτων.<sup>20</sup> Υπ' αυτή την έννοια, σε μία πολιτικά οργανωμένη κοινωνία ακολουθείται συγκεκριμένη πολιτική ως προς τη ζήτηση της σχέσης του ατόμου με το χρόνο, ακόμη κι όταν η πολιτική αυτή παραμένει ανομολόγητη.

Η διευθέτηση του χρόνου κατά τον τρόπο του Σενέκα προϋποθέτει μάλιστα πως θα αξιώσει κανείς το χρόνο για τον εαυτό του, πράγμα ουσιαστικά δύσκολα εφικτό ή και ολωσδιόλου ανέφικτο σε οικονομικοκοινωνικές συνθήκες απολύτως δεσμευτικές για το άτομο, συνθήκες συνεχούς αξιολόγησης της επίδοσης, επομένως επαγγελματικής και οικονομικής εξάρτησης από την κρίση ανωτέρων.<sup>21</sup> Αναρωτιέται τέλος κανείς σε ποιο βαθμό και με ποιες μορφές η πνευματική καλλιέργεια γενικά και η μελέτη του φιλοσοφικού λόγου ειδικότερα αποτελούν στις σύγχρονες οικονομικά προηγμένες κοινωνίες πρότυπο ή

20. Βλ. N. Elias, *Περί χρόνου*. Μετάφραση από τα γερμανικά Θ. Λουπασάκης, Αθήνα 2004 (έκδ. του πρωτ.: 1984), σσ. 23, 32.

21. Και στη ρωμαϊκή κοινωνία, για την οποία κάνει λόγο ο Σενέκας, η παραίτηση από την πλούσια πολιτική και κοινωνική δράση, προκειμένου να αφοσιωθεί κανείς στη μελέτη της φιλοσοφίας και την προσωπική τελείωση, σημαίνει ουσιαστικά αντίσταση στην καθεστηκυία αντίληψη, καθώς υπερβαίνει τα όρια της παράδοσης και μάλιστα σε κάποιο βαθμό ακόμη και τις διδασχές της στενής πνευματικής οικογένειας του φιλοσόφου μας, της Στοάς. Ο Σενέκας θεωρεί βεβαίως την επιλογή της φιλοσοφικής αεργίας επιβεβλημένη, όταν έχει επιτελέσει κανείς για καιρό την οφειλή του απέναντι στην Πολιτεία (οί. 2, 2), δεν παραλείπει όμως να επισημάνει ότι η έξοδος από την πολιτική είναι η ενδεδειγμένη επιλογή και για ένα νέο, όταν αυτός κρίνει πως είναι πια μάταιη και αναποτελεσματική κάθε προσπάθεια να κάνει καλό σε μία Πολιτεία ήδη ανεπανόρθωτα διεφθαρμένη (οί. 3, 3-4).

τουλάχιστον απλώς κοινωνικά ευρέως αποδεκτό τρόπο αξιοποίησης του (ελεύθερου) χρόνου.<sup>22</sup> Κάτω βεβαίως από σχεδόν απαγορευτικές κοινωνικές συνθήκες για την ανάπτυξη πνευματικών ανησυχιών, θα πρέπει να διαθέτει κανείς πρωθύστερα σθένος, βαθιά αισθαντικότητα και καλλιέργεια, για να ακολουθήσει τη σενέκεια διδασκαλία.

Αν πάλι το φιλοσοφικό *otium* επιβαλλόταν ως κυρίαρχος, αν όχι αποκλειστικός, τρόπος διάθεσης του ελεύθερου χρόνου, η αφιερωμένη στη μελέτη των φιλοσόφων ραστώνη, της οποίας την ψυχολυτρωτική δύναμη εξύμνησε ο Σενέκας, ίσως να ήταν πια αναποτελεσματική. Ωστόσο η πολιτική κοινωνία η οποία θα αναγνώριζε αυτή τη δύναμη και θα επιχειρούσε μέσα από τους μηχανισμούς της να την αξιοποιήσει με ανυποκρισία και σοβαρότητα, θα διακρινόταν μέσω ποιοτικών διαφορών από τις σύγχρονες προηγμένες οικονομοκεντρικές: Πέρα από το ότι θα απέδιδε στο χρόνο αυτόνομη από την έννοια του κέρδους αξία, τον πυρήνα της βασικής της παιδαγωγικής αντίληψης θα καταλάμβανε ο ίδιος ο άνθρωπος με ό,τι θεωρείται ακόμη στις μέρες μας πως τον διακρίνει από τα υπόλοιπα έμβια όντα: το πνεύμα και την έκφραση του, το λόγο.

Απέναντι σ' αυτή την ανθρωποκεντρική κοινωνία, που έχει θεωρητική μόνον υπόσταση, ο σύγχρονος τύπος οικονομοκεντρικής κοινωνικής οργάνωσης διακρίνεται από ένα αποπλιστικό προνόμιο: είναι υπαρκτός και μάλιστα καταφέρνει να αυτοσυντηρείται χάρη στους μηχανισμούς του. Το βασικό γρανάτζι αυτού του κυρίαρχου στην εποχή μας τύπου κοινωνικής οργάνωσης, ο άνθρωπος που σκέφτεται ελάχιστα, αλλά παράγει και καταναλώνει αντιστρόφως ανάλογα, περιθάλπεται ευλαβικά και πολλαπλασιάζεται ως κοινωνικό πρότυπο και μέσα από τους δεσπόζοντες τρόπους διάθεσης του ελεύθερου χρόνου του. Οι ψυχαγωγικοί μηχανισμοί από τη μια ανταποκρίνονται στον πνευματικό, ψυχικό και συναισθηματικό κορεσμό του ατόμου που παράγει ή οφείλει να παράγει ακατάπαυστα και αδιαμαρτύρητα και κυρίως χωρίς να θέτει σοβαρά ερωτήματα που αφορούν την ατομική και κοινωνική του υπόσταση, ενώ από την άλλη συντηρούν αυτό τον κορεσμό,

22. Πρβλ. την παρατήρηση του Καλβίνο (στο: I. Calvino, *Γιατί να διαβάσουμε τους κλασικούς*. Δοκίμια. Μετάφραση από τα ιταλικά Α. Χρυσστομιδής, Αθήνα 2003 (έκδ. πρωτ.: 1995), σ. 22): «Παραμένει γεγονός ότι η ανάγνωση των κλασικών μοιάζει να αντιφάσκει με το ρυθμό της ζωής μας, που δεν γνωρίζει αργόσυρτους χρόνους, την ανάσα του ουμανιστικού *otium*.»

ενισχύοντας τις ανθρώπινες αδυναμίες, υποβιβάζοντας τελικά την ανθρώπινη ύπαρξη σε ύπαρξη κατώτερης φύσης.<sup>23</sup>

## VI

Ο Σενέκας δεν ήταν ο ίδιος κοινωνικός επαναστάτης· ωστόσο, διαμόρφωσε με το λόγο του τις συνθήκες για μια κοινωνική ανατροπή. Ανακαλύπτοντας εκ νέου το άτομο απομακρύνεται από τις παραδοσιακές ρωμαϊκές αρχές<sup>24</sup> —πυρήνα των οποίων αποτελεί το *mos maiorum*— και παρά το φιλοσοφικό εκλεκτικισμό με τον οποίο επενδύει αυτή την ανακάλυψη,<sup>25</sup> η τοποθέτησή του διακρίνεται σε μεγάλο βαθμό από

23. Είναι δύσκολο να αντισταθεί κανείς στον πειρασμό να αναφερθεί στη σύγχρονη λειτουργία της τηλεόρασης ως μέσου ψυχαγωγίας, η οποία αναπαράγει κοινωνικά πρότυπα, που βεβαίως είναι πολιτικά ανώδυνα. Το κριτικό βλέμμα του θεατή μπορεί αναμφισβήτητα να λειτουργήσει προληπτικά ακόμη και ανατρεπτικά. Ο κίνδυνος όμως αυτής της ανατροπής προφανώς δεν υφίσταται, όσο η κριτική (προ)διάθεση των τηλεθεατών παραμένει ακαλλιέργητη.

24. Μολονότι η εκτίμηση των Ρωμαίων για τα Γράμματα και τη Λογοτεχνία εκδηλώνεται πολύ πριν το Σενέκα, η θεμελιώδης αρχή τους είναι ότι καθήκον του πολίτη αποτελεί η προσφορά στην Πολιτεία. Από αυτή την ιδέα δεν είναι εντελώς απαλλαγμένος ούτε ο Σενέκας (βλ. επόμενη υποσημείωση).

25. Ο Σενέκας φαίνεται να γεφυρώνει το παλιό χάσμα μεταξύ της διδασκαλίας του Επίκουρου και των Στωικών (βλ. André, ό.π. (υπ. 17), σ. 539). Κατά τον Επίκουρο θα πρέπει να απέχει κανείς συνειδητά από την πολιτική ζωή, για να επιτύχει την «αταραξία» - εξαίρεση αποτελεί η περίπτωση ανάγκης. Κατά τους στωικούς, θα πρέπει να επιτύχει κανείς την «απάθεια», προκειμένου να φτάσει στην ευδαιμονία, έχοντας όμως πάντα ως μέτρο και κανόνα συμπεριφοράς το κοινό καλό· η συμμετοχή στα κοινά είναι λοιπόν εδώ επιβεβλημένη, εκτός κι αν ένα ιδιαίτερος σοβαρό εμπόδιο την αναστέλλει (βλ. και οι. 3, 2). Μολονότι το θέμα απαιτεί αυτόνομη μελέτη, δε θα ήταν ίσως παρακινδυνευμένο να υποστηρίξουμε κιόλας ότι ο Σενέκας προβάλλει την ανάγκη του ατόμου να απελευθερωθεί τόσο με όρους επικούρειους όσο και στωικούς: αν και δεν ξεχνά την ανάγκη του ατόμου να απεγκλωβιστεί σε νεαρή κιόλας ηλικία και να απαλλαγεί από τα δεσμά της αδηφάγας κοινωνικής και πολιτικής προβολής σε μια ανεπανόρθωτα διεφθαρμένη κοινωνία (οι. 3, 3-4), προβάλλει με έμφαση την εικόνα του σοφού που αποχωρεί, όταν έχει επιτελέσει το καθήκον του απέναντι στην Πολιτεία (οι. 2, 2)· η αποχώρησή του και η αφοσίωσή του στη φιλοσοφική αεργία μπορεί μάλιστα να σημαίνει τη συνέχιση της προσφοράς του ανθρώπου προς τους συνανθρώπους του· άλλωστε ο Σενέκας αντιμετωπίζει την ενασχόλησή του με τη φιλοσοφία σε διάφορα σημεία του έργου του ως προσφορά προς τους συμπολίτες του (βλ. π.χ. *epist.* 8· *beat.* 20, 1-2· *οι.* 3, 5· 6, 4. Πρβλ. και *Kix. Tusc.* 1, 3, 5).



πρωτοτυπία.<sup>26</sup> Στα υπαρξιακά ερωτήματα διαχρονικής αξίας που θέτει, εμείς ως πρόσωπα που έχουν την ιστορική εμπειρία μεγάλων κοινωνικών επαναστάσεων, μπορούμε να δώσουμε σύγχρονες, πολιτικές πια διαστάσεις. Αν μη τι άλλο, αυτή η εκσυγχρονιστική ανάγνωση των αρχαίων φιλοσοφικών κειμένων ανταποκρίνεται κατ' αρχήν στις προσδοκίες του ίδιου του Σενέκα από το έργο του: να υποδείξει στους αναγνώστες του το δρόμο προς τη *vita beata*, το δρόμο προς την ευδαιμονία, να τους βοηθήσει να αντιληφθούν το ουσιαστικό περιεχόμενο της ζωής τους, ό,τι οφείλουν να αναγνωρίζουν ως νόημά της.

---

26. Βλ. Giebel, ό.π. (υπ. 1), σ. 71, όπου, βεβαίως, γίνεται λόγος και για τη συμβολή των εκπροσώπων της Νεότερης Στοάς στην προσαρμογή παλαιότερων φιλοσοφικών διδαχών στα ερωτήματα που τίθενται κατά την εποχή του Σενέκα γύρω από τη σημασία και την αξία της ανθρώπινης ύπαρξης.



ΤΟ ΒΙΒΛΙΟ

*Ρ Ο Δ Ο Π Η*  
*ΕΠΕΤΗΡΙΔΑ ΤΜΗΜΑΤΟΣ*  
*ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ*



ΣΤΟΙΧΕΙΟΘΕΤΗΘΗΚΕ ΚΑΙ ΣΕΛΙΔΟ  
ΠΟΙΗΘΗΚΕ ΣΤΗ «LITERA» (ΑΡΙΑΝΙ  
ΤΟΥ 8, ΑΘΗΝΑ, ΤΗΛ. 210 3608225),  
ΑΠΟ ΤΗΝ ΔΙΟΝΥΣΙΑ ΡΟΣΓΟΒΑ. ΤΑ  
ΦΙΛΜ ΚΑΙ ΤΟ ΜΟΝΤΑΖ ΕΓΙΝΑΝ  
ΣΤΟ ΕΡΓΑΣΤΗΡΙ ΤΟΥ Γ. ΓΑΓΓΟΥ  
ΚΑΙ Η ΕΚΤΥΠΩΣΗ ΣΤΟΥΣ ΑΦΟΙ  
ΧΡΙΣΤΟΔΟΥΛΟΥ ΤΟΝ ΔΕΚΕΜΒΡΙΟ  
ΤΟΥ 2005, ΣΕ ΧΑΡΤΙ ΣΑΜΟΥΑ 100  
ΓΡΑΜΜΑΡΙΩΝ. ΤΗ ΒΙΒΛΙΟΔΕΣΙΑ  
ΕΚΑΝΕ Ο ΘΑΝ. ΣΑΛΤΟΡΙΑΔΗΣ.  
ΤΗΝ ΕΚΔΟΣΗ ΣΧΕΔΙΑΣΕ ΚΑΙ ΕΠΙ  
ΜΕΛΗΘΗΚΕ Ο ΓΙΑΝΝΗΣ ΜΑΜΑΗΣ

ISSN 1790-6237

ISSN 1790-6237