

ΕΠΕΤΗΡΙΔΑ ΤΟΥ ΠΜΣ «ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ»



Όμηρος / Ανθρωπισμός

ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ

ΓΕΩΡΓΙΟΣ ΑΡΑΜΠΑΤΖΗΣ
ΓΕΩΡΓΙΟΣ ΣΤΕΙΡΗΣ
ΜΑΡΙΑ ΧΩΡΙΑΝΟΠΟΥΛΟΥ

ΑΘΗΝΑ 2024

ΟΜΗΡΟΣ / ΑΝΘΡΩΠΙΣΜΟΣ

ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ

Γεώργιος Αραμπατζής

Γεώργιος Στείρης

Μαρία Χωριανοπούλου

ΑΘΗΝΑ 2024

ΟΜΗΡΟΣ - ΑΝΘΡΩΠΙΣΜΟΣ

ΕΠΙΜΕΛΗΤΕΣ ΕΚΔΟΣΗΣ

Γεώργιος Αραμπατζής

Γεώργιος Στείρης

Μαρία Χωριανοπούλου

© Πρόγραμμα Μεταπτυχιακών Σπουδών «Φιλοσοφία», Ε.Κ.Π.Α.

ISBN: 978-618-5740-06-1

ISSN: 3057-403X

ΗΛΕΚΤΡΟΝΙΚΗ ΣΕΛΙΔΟΠΟΙΗΣΗ - ΣΧΕΔΙΑΣΜΟΣ ΕΞΩΦΥΛΛΟΥ

Αχιλλέας Κλεισούρας

ΟΜΗΡΟΣ / ΑΝΘΡΩΠΙΣΜΟΣ

Περιεχόμενα

ΕΙΣΑΓΩΓΗ	9
ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟ: ΟΜΗΡΟΣ	
Η φιλία και η φιλοξενία στα Ομηρικά έπη ΙΩΑΝΝΗΣ ΑΓΓΕΛΟΠΟΥΛΟΣ	13
Όμηρος και Διονύσιος Σολωμός: Ερμηνευτική προσέγγιση στο ποίημά του «η σκιά του Ομήρου» ΜΑΡΙΕΛΛΑ ΒΑΡΩΝΗ	33
Όμηρος και Παλαμάς: Ερμηνευτική προσέγγιση των ποιημάτων του Κωστή Παλαμά «Ραψωδία» και «Πηνελόπη» ΜΑΡΙΕΛΛΑ ΒΑΡΩΝΗ	45
Η πρόσληψη των Ομηρικών Επών στην <i>Πολιτεία</i> του Πλάτωνα ΜΥΡΤΩ ΒΙΟΛΑΚΗ	61
Το γέλιο στα Ομηρικά Έπη ΧΡΙΣΤΙΝΑ ΔΟΥΛΓΚΕΡΟΓΛΟΥ	69
Η φιλοσοφική «περί ψυχής» αντίληψη στα ομηρικά έπη – συγκλίσεις με τις πλατωνικές θέσεις ΜΕΛΙΝΑ ΜΟΣΧΟΥ – ΚΑΡΑΚΩΣΤΑ	81
Η έννοια του “primus inter pares” στην <i>Ιλιάδα</i> του Ομήρου: Ήρωες και πολιτική κυριαρχίας ΜΑΡΙΑ ΟΡΣΑΛΙΑ ΚΑΣΙΜΑΤΗ	93
Η τεχνική των ομηρικών παρομοιώσεων ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ ΣΥΜΕΩΝ ΚΟΨΗΣ	103

Ομηρική φιλοξενία: μια νεοκλασική ανάγνωση για τη φιλοξενία ως δώρο ΧΡΙΣΤΙΝΑ ΛΟΤΣΗ	115
---	-----

Η θέση της γυναίκας στα Έπη του Ομήρου και στην <i>Πολιτεία</i> του Πλάτωνα ΜΑΡΙΑΜ ΑΝΝΑ ΜΗΚΟΥ	125
--	-----

Αρετή και αριστεία κατά τον Όμηρο ΜΑΡΙΑ ΝΙΚΟΛΟΠΟΥΛΟΥ	135
---	-----

Ο διάλογος <i>Ίων</i> του Πλάτωνα και το έργο <i>Περί Ποιητικής</i> του Αριστοτέλη, αναφορικά με τα Ομηρικά Έπη ΜΑΡΙΑ ΧΑΡΙΖΑΝΟΥ	145
--	-----

ΜΕΡΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟ: ΑΝΘΡΩΠΙΣΜΟΣ

Η εξέλιξη της αναγεννησιακής μεταφυσικής μέσα από τα έργα του Νικόλαου Κουζάνου και του Τζοβάνι Πίκο ντελλα Μιράντολα ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΣ ΑΖΑΪΖΕΣ	159
---	-----

Η σχέση της αυτοκρατορικής εξουσίας με τη μοναρχία και την τυραννία όπως αυτές παρουσιάζονται στα <i>Πολιτικά</i> του Αριστοτέλη ΜΥΡΤΩ ΒΙΟΛΑΚΗ	179
---	-----

<i>Θησαυρός</i> Δαμασκηνού του Στουδίτου: Ένα παράδειγμα πρόσληψης του φιλοσοφικού στοχασμού στην Τουρκοκρατούμενη Ορθόδοξη Ανατολή ΓΕΩΡΓΙΟΣ ΗΛ. ΒΛΑΧΟΠΟΥΛΟΣ	193
---	-----

Ανθρωπισμός και Ουτοπία στον Giordano Bruno ΧΡΙΣΤΙΝΑ ΔΟΥΛΓΚΕΡΟΓΛΟΥ	203
---	-----

Ο Άνθρωπος και η έννοια του ανθρωπισμού από την κλασική αρχαιότητα έως την σύγχρονη εποχή ΕΛΠΙΔΑ ΙΑΤΡΟΥ	215
--	-----

Ουμανιστικό Κίνημα & Διανοούμενοι. Η επίδρασή τους στην πολιτική σκέψη της Αναγέννησης ΜΑΡΙΑ ΟΡΣΑΛΙΑ ΚΑΣΙΜΑΤΗ	229
Η επιρροή των λογοτεχνικών έργων της ιταλικής αναγέννησης στην κρητική λογοτεχνία της ίδιας εποχής ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ ΣΥΜΕΩΝ ΚΟΨΗΣ	241
Η διαμάχη πλατωνικών-αριστοτελικών κατά τον 15 ^ο αιώνα ΧΡΙΣΤΙΝΑ ΛΟΤΣΗ	251
Η ελευθερία του ανθρώπου στον Πλήθωνα ΣΤΕΛΛΑ ΜΑΝΙΟΥ	261
Το φιλοσοφικό πρόγραμμα της ιταλικής Αναγέννησης: μετάβαση από τον Σχολαστικισμό στον Ουμανισμό ΜΕΛΙΝΑ ΜΟΣΧΟΥ – ΚΑΡΑΚΩΣΤΑ	271
Walter Benjamin, Ο ανθρωπισμός ως Μονόδρομος (Einbahnstrasse) ΛΑΜΠΡΟΣ Κ. ΠΙΠΠΗΣ	283
Η έννοια του Νείκου στον Εμπεδοκλή και η επικαιρότητά της σήμερα ΔΗΜΗΤΡΗΣ ΤΟΥΡΛΙΔΑΣ	295
ΕΠΙΜΕΤΡΟ	
Η μοναξιά της Πηνελόπης ως αυτογνωσία στο πλαίσιο της συμβουλευτικής φιλοσοφίας ΜΙΧΑΗΛ Κ. ΜΑΝΤΖΑΝΑΣ	307

Εισαγωγή

Το Πρόγραμμα Μεταπτυχιακών Σπουδών «Φιλοσοφία» του Τμήματος Φιλοσοφίας του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών και καθεμιά από τις κατευθύνσεις του («Ιστορία της Φιλοσοφίας και των Ιδεών» – «Πολιτική Φιλοσοφία» – «Εφαρμοσμένη Ηθική») ακολουθούν μια συνεπή γραμμή προετοιμασίας και εισαγωγής των φοιτητών μας στον ακαδημαϊκό-επιστημονικό λόγο. Είναι κοινή πεποίθησή μας ότι οι σπουδαστές που δραστηριοποιούνται στο χώρο των Επιστημών του Ανθρώπου – επομένως και στο χώρο της φιλοσοφίας – έχουν ως πρώτη αποστολή να εκφράζουν ιδέες και θεωρητικές αναλύσεις είτε με τον προφορικό, είτε με τον γραπτό λόγο. Έτσι, όχι απλώς ενθαρρύνουμε, αλλά απαιτούμε από τους φοιτητές μας να παράγουν λόγο στο στοχαστικό, πρωτό-επιστημονικό επίπεδο. Τούτο δεν γίνεται μόνο επειδή αποσκοπούμε στην αναπαραγωγή του επιστημονικού δυναμικού στους φιλοσοφικούς κλάδους που καλύπτει το Μεταπτυχιακό Πρόγραμμά μας. Πολύ περισσότερο, εκφράζουμε με αυτό τον τρόπο τη δυσaréσκειά μας και τη βαθιά ανησυχία μας για την τροπή του δημόσιου λόγου προς τον μαζικό, καταναλωτικό λόγο. Είναι σχηματισμένη άποψη σε όλους όσοι ασχολούμαστε με τις εν λόγω μεταπτυχιακές σπουδές ότι η δημόσια σφαίρα έχει ανάγκη από σκεπτόμενους ανθρώπους και από αναστοχαστικές στάσεις ζωής, αυτές που παραδοσιακά και σωτήρια προτάσσει η Φιλοσοφία. Πέρα από τις αυστηρά προσδιορισμένες γραμμές του ακαδημαϊκού-επιστημονικού πεδίου, κάθε άνθρωπος που κινείται προς τη στοχαστική δραστηριότητα είναι ένα κέρδος για το νεοελληνικό συν-Είναι που μας εμπεριέχει όλους και το οποίο θέλουμε, και ελπίζουμε, να αντιμετωπίσουμε με νέους όρους αισιοδοξίας και δυναμισμού.

Η κρίση της πανδημίας που χτύπησε και την πατρίδα μας ανέστειλε κατά ένα μέρος τις ανωτέρω φιλοδοξίες αλλά δεν τις ματαίωσε – το αντίθετο. Ακριβώς πριν από την πανδημία, το ΠΜΣ «Φιλοσοφία» και οι φοιτητές του συμμετείχαν σε δυο σημαντικές επιστημονικές συναντήσεις: σε συνέδριο Ομηρικών Σπουδών στη Χίο, το καλοκαίρι του 2019, και την ίδια περίπου εποχή, σε ημερίδα με θέμα

τον Ανθρωπισμό στο Κέντρο Ελληνικών Σπουδών του Χάρβαρντ, στο Ναύπλιο. Παρά το εμπόδιο της πανδημίας και του εγκλεισμού μας, το ΠΜΣ συνέχισε κανονικά τη λειτουργία του και το φθινόπωρο του 2020 οργάνωσε το πρώτο διαδικτυακό συνέδριό του. Στις εκδηλώσεις αυτές συμμετείχαν φοιτητές μας, ενώ συνεργαζόμενοι καθηγητές έλαβαν μέρος με ανακοινώσεις και συντονιστικές προσπάθειες. Μερικός καρπός αυτής της δραστηριότητας είναι ο παρών τόμος που περιέχει ξαναδουλεμένες ανακοινώσεις από τις εκδηλώσεις. Οι επιστημονικές συναντήσεις αυτές θα συνεχίσουν και, ήδη, το Μεταπτυχιακό μας ετοιμάζει άλλες που θα δώσουν ευκαιρία για νέες δημοσιεύσεις. Με τον τρόπο αυτό, η προσπάθειά μας για διαμόρφωση στοχαστικών προσωπικοτήτων θα βρει, ελπίζουμε, ένα κρίσιμο χώρο για να αποδίδει τους καρπούς της.

Θα θέλαμε να ευχαριστήσουμε, πρώτα απ'όλα, τις φοιτήτριες και τους φοιτητές μας που συμμετέχουν με τα ωραία κείμενά τους. Στη συνέχεια, ευχαριστίες οφείλουμε στην Πενταμελή Συντονιστική Επιτροπή του Μεταπτυχιακού, αποτελούμενη από τους Γεώργιο Αραμπατζή (Διευθυντή), Βάνα Νικολαΐδου-Κυριανίδου (Αναπληρώτρια Διευθύντρια) και τους κ.κ. Γεώργιο Πολίτη, Ευάγγελο Πρωτοπαπαδάκη και Γεώργιο Στείρη (μέλη). Ευχαριστούμε, ακόμη, τον κ. Αλέξανδρο Αζαϊζέ, πρώην μεταπτυχιακό φοιτητή μας και νυν υποψήφιο διδάκτορα, για τη συμβολή του στην επιμέλεια του τόμου. Τέλος, πολλές ευχαριστίες οφείλουμε στον κ. Αχιλλέα Κλεισούρα, ΕΤΕΠ του Τμήματος Φιλοσοφίας, που φροντίζει την καλαισθητική και ορθή εκδοτική παρουσίαση του τόμου.

ΟΙ ΕΠΙΜΕΛΗΤΕΣ ΤΟΥ ΤΟΜΟΥ

Γεώργιος Αραμπατζής
Γεώργιος Στείρης
Μαρία Χωριανοπούλου

Όμηρος

ΠΡΩΤΟ ΜΕΡΟΣ

Η φιλία και η φιλοξενία στα Ομηρικά έπη

ΙΩΑΝΝΗΣ ΑΓΓΕΛΟΠΟΥΛΟΣ

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Ο Όμηρος θεωρείται —μαζί με τον Ησίοδο— πρόδρομος των Προσωκρατικών φιλοσόφων και ο ποιητικός λόγος των ομηρικών επών αποτελεί το προστάδιο, της κλασσικής κοινωνικής και πολιτικής φιλοσοφίας. Η *Ιλιάδα* και η *Οδύσσεια*, παράλληλα με τα θέματα του πολέμου, της βίας και της κυριαρχίας, πραγματεύονται τις θεμελιώδεις για την αρχαία και σύγχρονη φιλοσοφία, έννοιες της φιλίας και της φιλοξενίας. Στη σύγχρονη εποχή, ο πόλεμος και οι πολυποίκιλες μορφές βίας και ρατσισμού δημιουργούν ένα δυστοπικό περιβάλλον εχθρότητας και ξενοφοβίας και καθιστούν τη φιλοσοφική ενασχόληση με τις ομόκεντρες έννοιες της φιλίας και της φιλοξενίας μια λογική αναγκαιότητα. Κύριος σκοπός της παρούσας μελέτης είναι να αντιπαραβληθούν η αριστοτελική σκέψη περί φιλίας κατά το αγαθό και ο ντερριντιανός στοχασμός περί απροϋπόθετης φιλοξενίας με τα γεγονότα και τις πρακτικές που λαμβάνουν χώρα στα κείμενα των ομηρικών επών. Το βασικό ερευνητικό ερώτημα της μελέτης εδράζεται στην παρακάτω διερεύνηση: αποτελούν οι έννοιες της ανιδιοτελούς και υπερβατικής αντιμετώπισης του φίλου και του ξένου —έτσι όπως παρουσιάστηκαν από τον Αριστοτέλη και τον Ντερριντά αντίστοιχα— αποκλειστικά πνευματικό και πολιτιστικό φαινόμενο της κλασσικής και σύγχρονης φιλοσοφικής σκέψης, ή θα μπορούσαν να εντοπιστούν ίχνη συναφών θεωρητικών αναζητήσεων στα απομακρυσμένα χρονικά γεγονότα των ομηρικών επών; Αποτελεί δηλαδή η ομηρική εποχή και τα γεγονότα των ομηρικών επών μια προδρομική παρουσία μεταγενέστερων φιλοσοφικών σκέψεων, όπως της αριστοτελικής φιλίας κατά το αγαθό και της ντερριντιανής απόλυτης φιλοξενίας; Πιο συγκεκριμένα, η μελέτη θα προσπαθήσει να απαντήσει στα ακόλουθα τρία υποερωτήματα: Αποτελούν η φιλία και η φιλοξενία κεντρικές έννοιες στη σκέψη του συγγραφέα της *Ιλιάδας*

και της Οδύσσειας, με καθοριστική συμβολή στον τρόπο ανάπτυξης – διάρθρωσης της πλοκής τους; Μπορούν να θεωρηθούν τα γεγονότα των ομηρικών επών, παραδείγματα μιας ιδανικής φιλίας άνευ ορίων και μιας απόλυτης και αληθινής φιλοξενίας άνευ όρων, τα οποία βρίσκονται σε πλήρη αντίθεση με το παράδειγμα του σύγχρονου ατομικιστή ανθρώπου; Θα μπορούσαν κάποια από τα γεγονότα αυτά να προεικονίζουν μια παρουσία μεταγενέστερων στοχασμών λειτουργώντας ως παραδείγματα αριστοτελικής φιλίας κατά το αγαθό και ντερριντιανής απροϋπόθετης φιλοξενίας;

Λέξεις-Κλειδιά: Φιλία, Φιλοξενία, *Οδύσσεια*, *Ιλιάδα*, Αριστοτέλης, Ντερριντά, Πρακτική Φιλοσοφία

Άνευ ορίων άνευ όρων¹

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Αν αναλογιστούμε τη σημερινή κατάσταση, μπορούμε με ασφάλεια να ισχυριστούμε ότι εβδομήντα χρόνια μετά τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο με τις απάνθρωπες θηριωδίες στα ναζιστικά στρατόπεδα συγκεντρώσεων, ο σύγχρονος άνθρωπος παραμένει παρατηρητής επαναλαμβανόμενων γεγονότων βίας, αφιλίας, ασυνεννοσίας και αφιλοξενίας. Οι συνεχόμενες συρράξεις σε Ασία και Αφρική, με χιλιάδες νεκρούς, οι ροές εξαθλιωμένων προσφύγων από τη Συρία προς τις ευρωπαϊκές χώρες, οι λεγόμενοι οικονομικοί πόλεμοι και η άνοδος που σημειώνει σε όλη την Ευρώπη ο ακραίος και πρωτοφανής σε οξύτητα και μισαλλοδοξία πολιτικός λόγος, ο ρατσισμός, η ισλαμοφοβία και ο αντισημιτισμός δημιουργούν ένα δυστοπικό περιβάλλον εχθρότητας και ξενοφοβίας που καθιστούν επιτακτική την ανάγκη διαρκούς αναστοχασμού των εννοιών της φιλίας και της φιλοξενίας.

Σύμφωνα με τις παραπάνω σκέψεις, δεν μοιάζει αδόκιμο ούτε

¹ Στίχος που εμφανίζεται ως καταληκτική επωδός στο δίστροφο ποίημα του Ανδρέα Εμπειρικού «ΤΑ ΒΕΛΗ», που περιλαμβάνεται στη ποιητική συλλογή *Ενδοχώρα*, Αθήνα: Άγρα, 2008.

παράξενο το ερευνητικό ενδιαφέρον της πρακτικής φιλοσοφίας να στρέφεται στο απώτατο παρελθόν των ομηρικών επών, προκειμένου να επαναπροσεγγίσει αυτές τις δύο συναφείς και ομόκεντρες έννοιες, σημαντικού ενδιαφέροντος για την αρχαία, νεότερη και σύγχρονη φιλοσοφία.

Κύριος σκοπός της παρούσας μελέτης είναι να αντιπαραβληθούν η αριστοτελική σκέψη περί φιλίας κατά το αγαθό και ο ντερριντιανός στοχασμός περί απροϋπόθετης φιλοξενίας με τα γεγονότα και τις πρακτικές που λαμβάνουν χώρα στα κείμενα των ομηρικών επών. Το βασικό ερευνητικό ερώτημα της μελέτης εδράζεται στην παρακάτω διερεύνηση: αποτελούν οι έννοιες της ανιδιοτελούς και υπερβατικής αντιμετώπισης του φίλου και του ξένου —έτσι όπως παρουσιάστηκαν από τον Αριστοτέλη και τον Ντερριντά αντίστοιχα— αποκλειστικά πνευματικό και πολιτιστικό φαινόμενο της κλασσικής και σύγχρονης φιλοσοφικής σκέψης, ή θα μπορούσαν να εντοπιστούν ίχνη συναφών θεωρητικών αναζητήσεων στα απομακρυσμένα χρονικά γεγονότα των ομηρικών επών; Αποτελεί δηλαδή η ομηρική εποχή και τα γεγονότα των ομηρικών επών μια προδρομική παρουσία μεταγενέστερων φιλοσοφικών σκέψεων, όπως της αριστοτελικής φιλίας κατά το αγαθό και της ντερριντιανής απόλυτης φιλοξενίας; Πιο συγκεκριμένα, η μελέτη θα προσπαθήσει να απαντήσει στα ακόλουθα τρία υποερωτήματα: Αποτελούν η φιλία και η φιλοξενία κεντρικές έννοιες στη σκέψη του συγγραφέα της *Ιλιάδας* και της *Οδύσσειας*, με καθοριστική συμβολή στον τρόπο ανάπτυξης – διάρθρωσης της πλοκής τους; Μπορούν να θεωρηθούν τα γεγονότα των ομηρικών επών, παραδείγματα μιας ιδανικής φιλίας άνευ ορίων και μιας απόλυτης και αληθινής φιλοξενίας άνευ όρων, τα οποία βρίσκονται σε πλήρη αντίθεση με το παράδειγμα του σύγχρονου ατομικιστή ανθρώπου; Θα μπορούσαν κάποια από τα γεγονότα αυτά να προεικονίζουν μια παρουσία μεταγενέστερων στοχασμών λειτουργώντας ως παραδείγματα αριστοτελικής φιλίας κατά το αγαθό και ντερριντιανής απροϋπόθετης φιλοξενίας;

Η παράθεση χωρίων από τα πρωτότυπα ομηρικά κείμενα κρίθηκε σε μερικά σημεία προτιμητέα σε σχέση με την απλή παραπομπή σε αυτά, καθώς παρέχεται η ευκαιρία για αμεσότερη εποπτεία τους.

I. Pros μια φιλία άνευ ορίων

Ο Αριστοτέλης στο όγδοο βιβλίο των *Ηθικών Νικομαχείων*, συνδέει έμμεσα τη φιλία με την ευεργεσία, άρα και την επιμέρους μορφή της που είναι η φιλοξενία, λέγοντας πως δεν ωφελούν ούτε τα πλούτη, ούτε η εξουσία, όταν αυτός που τα κατέχει δεν έχει τη δυνατότητα να ευεργετεί. Αμέσως μετά, αποφαίνεται ότι η πιο αξιόπαινη μορφή ευεργεσίας είναι αυτή που γίνεται προς τους φίλους.²

Στη συνέχεια, ο Σταγειρίτης αναγνωρίζει τρία αντικείμενα τα οποία οι άνθρωποι επιδιώκουν και είναι άξια να αγαπηθούν και να προκαλέσουν τη φιλία: το «ἀγαθὸν ἢ ἡδὺ ἢ χρήσιμον».³ Αντίστοιχα, διακρίνει τη φιλία σε τρία είδη, ανάλογα με «το φιλητόν», δηλαδή το αντικείμενο της φιλίας: την τέλεια, ή φιλία κατά το αγαθό («διὰ τὸ ἀγαθὸν»), που είναι η φιλία ανάμεσα στους αγαθούς, στους όμοιους ως προς την αρετή⁴—είναι το μόνο είδος που διαρκεί⁵— και άλλες δύο ηθικά κατώτερες μορφές φιλίας: τη φιλία για τη χρησιμότητα («διὰ τὸ χρήσιμον»), στην οποία κατατάσσει και τη φιλοξενία⁶ και τη φιλία για την ευχαρίστηση («διὰ τὸ ἡδύ»).⁷ Η φιλία «διὰ το ἀγαθόν» είναι τέλεια, («τελεία δ' ἐστὶν ἡ τῶν ἀγαθῶν φιλία καὶ κατ' ἀρετὴν ὁμοίων»),⁸ καθώς στην αμοιβαία αυτή σχέση βούλεται ο ένας τα αγαθά του άλλου, στο μέτρο που είναι ο ένας και ο άλλος αγαθοί.⁹

II. Pros μια φιλοξενία άνευ όρων

Δυόμισι χιλιάδες χρόνια μετά τον Αριστοτέλη, και τέσσερα χρόνια μετά το βιβλίο του Ρενέ Σερέρ *Ξένιος Zeus*,¹⁰ το οποίο αναφέρεται στο θέμα της φιλοξενίας, ο Ζακ Ντερριντά και η Αν Ντυφουρμαντέλ,

² Aristotle, *Ethica Nicomachea*, translated by. I. Bywater (Oxford: Clarendon Press, 1894; Thesaurus Linguae Graecae), 1155a 7-9, accessed January 29, 2021, <http://stephanus.tlg.uci.edu/>

³ *ibid.*, 1155b 18-19

⁴ *ibid.*, 1156b 7-11

⁵ *ibid.*, 1156b 11-12

⁶ *ibid.*, 1156a 10-11

⁷ *ibid.*, 1156b 12-14

⁸ *ibid.*, 1156b 7-8

⁹ *ibid.*, 1156b 7-11

¹⁰ René Schérer, *Zeus hospitalier: éloge de l'hospitalité* (Paris: La Table Ronde, 1993).

θα συμπεριλάβουν στο βιβλίο *Anne Dufourmantelle, Invite Jacques Derrida à répondre. De l'hospitalité*, τα πρακτικά δύο συνεδριών του σεμιναρίου του Ντερριντά με τίτλο «Εχθρότητα / Φιλοξενία», «Hostilité / Hospitalité», τα οποία έλαβαν χώρα στην Ecole Hautes Etudes Sciences Sociales το 1995-1996.¹¹ Ο Ντερριντά, θα προσπαθήσει να δώσει την απάντηση στο «περί ξένου ερώτημα», τόσο στο αναφερόμενο σεμινάριο και βιβλίο, όσο και σε άλλα γραπτά και ομιλίες του, μέχρι τον θάνατό του. Στο οπισθόφυλλο του αντίστοιχου μεταφρασμένου βιβλίου στα ελληνικά από τον Βαγγέλη Μπιτσώρη, διαβάζουμε: «[...] ο Ντερριντά προβαίνει στη θεμελιακή διάκριση του απροϋπόθετου νόμου της φιλοξενίας —που αξιώνει να παρέχω κατάλυμα στον ξένο χωρίς προϋποθέσεις, περιορισμούς και ανταλλάγματα— και των νόμων της φιλοξενίας που θέτουν όρους (ηθικούς, δικαιοικούς, πολιτικούς) στο δικαίωμα της φιλοξενίας».¹² Σε δημοσιευμένη συνέντευξη τον Δεκέμβριο του 1997, στη γαλλική εφημερίδα *Le Monde*, ο Ντερριντά αναφέρει πως μεταξύ του «απροϋπόθετου νόμου της φιλοξενίας και της φιλοξενίας υπό όρους, οφείλονται να παίρνονται οι ευθύνες και οι αποφάσεις»¹³ του Δικαίου και της Πολιτείας. «Η καθαρή φιλοξενία»,¹⁴ μια άλλη ονομασία που χρησιμοποιεί ο Γάλλος στοχαστής για την απροϋπόθετη φιλοξενία, «συνίσταται στο να υποδεχθούμε τον ερχόμενο πριν από το να του θέσουμε προϋποθέσεις, πριν από το να μάθουμε και να ερωτήσουμε οτιδήποτε γι' αυτόν, είτε πρόκειται για ένα όνομα ή ένα 'στοιχείο' ταυτότητας».¹⁵

Στην εισαγωγή της μονογραφίας του, με τίτλο *Ηθική της Φιλοξενίας*, ο Γεράσιμος Κακολύρης αναφερόμενος στην απροϋπόθετη φιλοξενία, επισημαίνει ότι ο Ντερριντά «την πρώτη μορφή φιλοξενίας τη συνδέει με τον απόλυτο ηθικό ή «υπερ-ηθικό» Νόμο της φιλοξενίας».¹⁶ Αυτή η άνευ όρων φιλοξενία, εμπεριέχει μια υπερβολή

¹¹ Jacques Derrida et Anne Dufourmantelle, *Dufourmantelle Anne, invite à répondre. De l'hospitalité* (Paris: Calmann-Lévy, 1997).

¹² Ζακ Ντερριντά και Αν Ντυφουρμαντέλ, *Περί φιλοξενίας: Η Αν Ντυφουρμαντέλ προσκαλεί τον Ζακ Ντερριντά να απαντήσει*, μτφρ. Βαγγέλης Μπιτσώρης (Αθήνα: Εκκρεμές, 2006), 230.

¹³ Jacques Derrida, «Η αρχή της φιλοξενίας,» στο *Η Φιλοξενία*, επιμέλεια Γεράσιμος Κακολύρης (Αθήνα: Ένεκεν, 2016), 78-84.

¹⁴ Ibid., 78-84.

¹⁵ Ibid., 78-84.

¹⁶ Γεράσιμος Κακολύρης, *Η ηθική της φιλοξενίας*, (Αθήνα: Πλέθρον, 2017), 15.

που συναντάμε μόνο στους αγίους και στους παράφρονες, αλλά και μια διακινδύνευση, «ένα ρίσκο, επειδή ο οικοδεσπότης δεν μπορεί να καθορίσει ποιος θα είναι ο φιλοξενούμενός του ή πως θα συμπεριφερθεί».¹⁷ Παρόμοιο ρίσκο βέβαια παίρνει και ο φιλοξενούμενος όταν περνάει το κατώφλι του οίκου ή τα σύνορα μιας χώρας, καθώς κινδυνεύει να καταλήξει στη φυλακή ή σε ένα «κέντρο φιλοξενίας» για χρόνια, ή ακόμα και να αφανιστεί από τον κύριο του οίκου. Τα ομηρικά παραδείγματα της αναγκαστικής παραμονής του Οδυσσέα για επτά χρόνια στο νησί της Καλυψούς, αλλά και της δολοφονίας του φιλοξενούμενου Αγαμέμνονα από τον Αίγισθο, εγγράφουν και αυτή την πιθανότητα.

Ακολουθώντας το νήμα της ντερριντιανής ανάλυσης, καταλήγουμε όμως στην αδυνατότητα της απροϋπόθετης φιλοξενίας, την οποία αναγνωρίζει ο ίδιος ο Ντερριντά, υπογράφοντας σε περίοπτη θέση στο βιβλίο *Περί Φιλοξενίας* τη φράση «η πράξη φιλοξενίας δεν μπορεί να είναι παρά μόνο ποιητική».¹⁸

Σε αντιδιαστολή με τη γνωστή σε όλους μας φιλοξενία που διέπεται από τους εκάστοτε κανόνες και νόμους της κάθε κοινωνίας και κάθε οίκου, ο Ζακ Ντερριντά αντιπαραβάλλει την απροϋπόθετη, καθαρή φιλοξενία. Ο «υπερ-ηθικός Νόμος της φιλοξενίας επιτάσσει την απεριόριστη και άνευ όρων 'διανοιχτότητα' προς τον ερχόμενο άλλο».¹⁹

III. Συμβάντα φιλίας και φιλοξενίας σε *Ιλιάδα* και *Οδύσσεια*

Η ανίχνευση των χωρίων όπου η ομηρική φιλία είναι πολύ κοντά στην αριστοτελική διάκριση της ιδανικής κατά το αγαθό φιλίας, καθώς και εκείνων στα οποία εμφανίζεται μια φιλοξενία, που φαίνεται να πλησιάζει την απροϋπόθετη φιλοξενία του Ντερριντά, εκτός από την όποια φιλοσοφική και ιστορικό - φιλοσοφική της χρησιμότητα, μπορεί να αποτελέσει παράδειγμα για μια προσωπική και συλλογική προσπάθεια υπέρβασης και ανοίγματος προς τον άλλο, φίλο ή ξένο. Αλλά ας ακολουθήσουμε αρχικά, την ιστορία του Τρωικού πολέμου,

¹⁷ Κακολύρης, *Η ηθική της φιλοξενίας*, 72.

¹⁸ Ντερριντά και Ντυφουρμαντέλ, *Περί φιλοξενίας: Η Αν Ντυφουρμαντέλ προσκαλεί τον Ζακ Ντερριντά να απαντήσει*, 6.

¹⁹ Κακολύρης, *Η ηθική της φιλοξενίας*, 15.

με οδηγό τις κομβικές σκηνές της φιλίας και της φιλοξενίας του. Η γραμμική εξέλιξη της ιστορίας των δύο Ομηρικών Επών, θεωρώντας την *Οδύσσεια* ως συνέχεια της *Ιλιάδας*, μπορεί να συνοψιστεί ως εξής: Ο έρωτας των μνηστήρων για την Ελένη και ο «όρκος του Τυνδάρεω», τους μετατρέπει σε αιώνιους συμμάχους και φίλους. Η Ελένη επιλέγει τον Μενέλαο και στη συνέχεια, ο φιλοξενούμενός του Πάρις την αρπάζει και την παίρνει μαζί του στην Τροία. Ο Μενέλαος ζητάει βοήθεια από τους συμμάχους φίλους του. Οι ήρωες Αχαιοί πολιορκούν για δέκα χρόνια την Τροία, έχοντας κάποιους θεούς φιλικά προσκείμενους και άλλους που τους αντιμάχονται. Υμνείται η φιλία Αχιλλέα - Πάτροκλου. Ο αρχιστράτηγος Αγαμέμνωνας συμπεριφέρεται ηγεμονικά και αλαζονικά στον Διομήδη και προκαλεί τη *Μῆνην*, την περιβόητη οργή του Αχιλλέα, με την οποία ξεκινάει και η πλοκή της *Ιλιάδας*. Ο Αγαμέμνων φαίνεται ξεκάθαρα ότι δεν νιώθει πραγματική φιλία για τον Αχιλλέα και του αρπάζει τη Βρισηίδα ως λάφυρο. Αλλά και ο Αχιλλέας νιώθει μόνο φιλία ωφελιμότητας για τον Αρχιστράτηγο, αφού μετά την αρπαγή της Βρισηίδας, ξεχνά τον όρκο του Τυνδάρεω και του περνάει από το μυαλό η ιδέα ακόμα και να τον σκοτώσει. Επιπλέον, η μετέπειτα αδιαλλαξία του Αχιλλέα στη προσφορά ειρήνευσης που του στέλνει ο Αγαμέμνωνας με τον Οδυσσέα, τον Αίαντα και τον Φοίνικα, φανερώνει πως παρόλο που τους αποκαλεί φίλους όταν τους συναντά, η φιλία του για αυτούς δεν έχει το απαιτούμενο βάθος για να τη θεωρήσουμε φιλία κατά το αγαθό.

Στη ραψωδία Ζ' ξεχωρίζει η αναπάντεχη φιλία δύο εχθρών, του Διομήδη με τον Γλαύκο. Κατά τη διάρκεια της μάχης, εξελίσσεται η πολύ παράξενη σκηνή κληρονομικής διαδοχής της φιλοξενίας αυτής: ο Διομήδης και ο Γλαύκος ανακαλύπτουν ότι είναι δεμένοι με τον άρρηκτο δεσμό φιλίας που προέρχεται από τους παππούδες τους και τα δώρα που εκείνοι είχαν ανταλλάξει κατά τη διάρκεια κάποιας φιλοξενίας. Η προγονική φιλοξενία μεταλλάσσει τη σχέση των απογόνων εγγονών. Ο Όμηρος στη σκηνή αυτή κάνει τα εργαλεία του πολέμου δώρα, και οι ήρωες του, αντί να ανταποδώσουν χτυπήματα, αγκαλιάζονται, και υπόσχονται ότι σε αυτό τον πόλεμο δεν θα βρεθούν αντιμέτωποι ποτέ ξανά. Στην επόμενη ραψωδία έχουμε μια ακόμα ανταλλαγή δώρων, αυτή τη φορά μεταξύ του Έκτορα και του Αίαντα.

Στη συνέχεια στη ραψωδία Π΄, ο Πάτροκλος, ως υπόδειγμα ιδανικού φίλου, επιτιμά τον Αχιλλέα για τη άκαρδη στάση του και την επιλογή του να μη βοηθήσει τους φίλους του, τώρα που τον έχουν ανάγκη:

«Σκληρέ πατέρα σου ο Πηλεΐδης δεν ήταν μήτε η Θέτις μητέρ', αλλά σ' εγέννησαν η θάλασσα και οι βράχοι, τόσο είναι η γνώμη ασύντριφτη μες στ' άπονά σου στήθη»^{20, 21}

Και καταφέρνει να πείσει τον Αχιλλέα να του επιτρέψει να βοηθήσει εκείνος τους Αχαιοούς που κινδυνεύουν να δουν τα πλοία τους να πυρπολούνται.

Αλλά και ο Αχιλλέας, ως πρότυπο τέλειου φίλου, του απαντά:

«αλλ' έπαρε και ζώσου εσύ τα υπέρλαμπρ' άρματά μου και οδήγα τους ατρόμητους στην μάχην Μυρμιδόνας [...] Αλλ' όμως πέσ' απάνω τους, ω Πάτροκλε ανδρειωμένε, πρόφθασε πριν αδάμαστην βάλουν φωτιά στα πλοία και κόψουν την επιστροφήν στην ποθητήν πατρίδα. [...]»²²

Και τον συμβουλεύει πως να προστατευτεί:

«μη στου πολέμου την φωτιάν και στην σφαγήν των Τρώων μεθύσεις και ως την Ίλιον με θάρρος προχωρήσεις, μη κάποιος απ' τον Όλυμπον θεός εμπεί στην μάχην, ότι πολύ τους αγαπά ο μακροβόλος Φοίβος. Αλλ' άμα φέρεις άνεσιν στες πρύμνες στρέψε οπίσω ευθύς, κι εκείνοι ας πολεμούν κατόπι στην πεδιάδα.».

και στη συνέχεια παραμένοντας χολωμένος με τους αχαιοούς προσεύχεται:

«Δία πατέρα, και Αθηνά, και Απόλλων, χάρισέ μας

²⁰ Όμηρος, *Ιλιάδα*, μτφρ. Ιάκωβου Πολυλά, (Αθήνα: ΟΕΔΒ, 1978), 284.

²¹ Η μετάφραση όλων των αποσπασμάτων της *Ιλιάδας* που παρατίθενται στο παρόν κείμενο προέρχεται από την παραπάνω έκδοση.

²² Όμηρος, *Ιλιάδα*, 285.

κανείς από τον θάνατον να μη σωθεί των Τρώων
 μηδέ κανείς των Αχαιών, να μείνομεν οι δύο
 και μόνοι εμείς να ρίξομε τα τείχ' ιερά της Τροίας». ²³

Η φιλία του Αχιλλέα με τον Πάτροκλο αποτελεί την πιο τέλεια φιλία στα ομηρικά έπη, σύμφωνα με την αριστοτελική διάκριση.

Στην Ομηρική φιλία δεσπόζει η έννοια του καθήκοντος του συμπολεμιστή, που μπορούσε να οδηγήσει τον ήρωα να κινδυνεύσει ή να θυσιάσει για να σώσει ακόμα και το νεκρό σώμα του φίλου, όπως πράττουν στη μάχη που δίνουν με αυτοθυσία ο Μενέλαος και ο Αίας στη ραψωδία Ρ' της *Ιλιάδας*, προκειμένου να αποσπάσουν το σώμα του Αχιλλέα από τους Τρώες.

Μετά τον θάνατο του Πάτροκλου, συναντάμε τη δεύτερη Μῆνιν του Αχιλλέα, τώρα πια εναντίον των Τρώων, ο οποίος αποφασίζει να εκδικηθεί τον αγαπημένο του φίλο και να σκοτώσει τον Έκτορα, γνωρίζοντας ότι αυτό θα προκαλέσει και τη δική του μοίρα. Η πλοκή της *Ιλιάδας* ολοκληρώνεται με τη συνάντηση του Πρίαμου με τον Αχιλλέα στη σκηνή του τελευταίου, με την ευεργεσία – φιλοξενία του Αχιλλέα απέναντι στον εχθρό και ικέτη του, με τη φιλία και τον θαυμασμό που γεννιέται ανάμεσά τους και, τέλος με την παράδοση του νεκρού σώματος, από τον Αχιλλέα προς τον Πρίαμο, ως το πιο ιδιότυπο δώρο των Ομηρικών επών. Ο Αχιλλέας προσφέρει στον Πρίαμο φαγητό, διανυκτέρευση και κάνει δεκτά όλα τα αιτήματα του Τρώα Βασιλιά, καθώς, εκτός από το νεκρό σώμα, του προσφέρει και πολυήμερη ανακωχή για τη ταφή του Έκτορα με τις πρέπει τιμές.

Παράλληλα ο Αχιλλέας απολογείται στον νεκρό Πάτροκλο, γιατί είχε ορκιστεί ότι δεν θα επιτρέψει την ταφή του Έκτορα, λέγοντάς του ότι τα δώρα που του έφερε ο Πρίαμος είναι πλούσια και ότι θα του προσφέρει ένα μέρος από τα λύτρα. Παρατηρούμε λοιπόν, ότι η φιλία των αγαθών ηρώων συνεχίζεται και μετά τον θάνατο του Πάτροκλου, ωστόσο μας ξενίζει η αναφορά στα λύτρα. Όμως στη φιλία κατά το αγαθό των ομηρικών ηρώων, ενυπάρχει και χρησιμότητα και ευχαρίστηση, καθώς στην αρχαία σκέψη το αγαθό είναι πάντα από τη φύση του και «χρήσιμον» και «ἡδὺ» για αυτόν που το πράττει, άρα η ιδιοτέλεια και η συναλλαγή που εμφανίζεται, δεν δημιουργεί πρόβλη-

²³ Όμηρος, *Ιλιάδα*, 285.

μα στην κατά το αγαθό φιλία τους, καθώς παίρνοντας τα λύτρα και επιστρέφοντας το νεκρό σώμα, ο Αχιλλέας ευαρεστεί τους θεούς και κάνει μια αγαθή πράξη που, ούτως ή άλλως, είναι χρήσιμη και ευχάριστη, πολύ περισσότερο τώρα, που και ο Πάτροκλος και εκείνος θα ωφεληθούν από τα λύτρα. Το ίδιο ισχύει και για τον Πάτροκλο, καθώς εξακολουθεί να θέλει το αγαθό προς χάριν του φίλου του.

Στη συνέχεια, παρά τον θάνατο πολλών Αχαιών και Τρώων ηρώων, η Τροία δεν πέφτει παρά μόνο με τη βοήθεια του Δούρειου Ίππου, καθώς αυτός εκλαμβάνεται από τους Τρώες ως ένδειξη φιλίας και δώρο προς τους θεούς, και δέχονται να το τοποθετήσουν μέσα στη πόλη.

Στο ταξίδι της επιστροφής ο Φιλέταιρος Οδυσσέας, όπως χαρακτηριστικά τον αναφέρει συχνά ο Όμηρος, είναι ένας ιδανικός φίλος που θέλει το καλύτερο για τους συντρόφους του, ελέγχοντάς τους διαρκώς και διακινδυνεύοντας για αυτούς στην προσπάθειά του να τους σώσει. Έτσι, τον παρακολουθούμε να σώζει τους συντρόφους του από την φιλοξενία του Κύκλωπα και να μην εγκαταλείπει εκείνους που έχουν μεταμορφωθεί σε χοίροι από τη μάγισσα Κίρκη — παρά τις προτροπές του φοβισμένου συντρόφου να φύγουν γρήγορα απ' το νησί της. Αφού δαμάσει την Κίρκη, θα βιώσει στο νησί της με τους συντρόφους μια φιλοξενία, υπό την προϋπόθεση να παραμείνει ως ερωτικός της σύντροφος. Επίσης, μετά τη συνάντηση που είχε με τον νεκρό Ελπήνορα στη Νέκυια και παρά τη λαχτάρα του να ξεκινήσει για την Ιθάκη, πρώτα εκτελεί το καθήκον στον νεκρό φίλο του, καίει τη σορό του Ελπήνορα και μετά την θάβει μαζί με την πανοπλία του, αφήνοντας για σημάδι του τάφου ένα κουπί του πλοίου.

Κατά τη διάρκεια του υπόλοιπου νόστου, ο Οδυσσέας και οι σύντροφοί του θα περιπλανηθούν ξένοι, υποκείμενα καλής ή κακής φιλοξενίας, μέχρι να καθούν όλοι πλην του Οδυσσέα, ο οποίος ναυαγώντας στην Ωγυγία, θα γευτεί για επτά χρόνια την εγωιστική φιλοξενία της ερωτευμένης Καλυψούς, μέχρι την παρέμβαση του Δία μέσω του εντολοδόχου του Ερμή. Αλλά και ο γιός του Οδυσσέα, θα προσφέρει φιλοξενία στον Μέντη, ενώ στη συνέχεια θα του προσφέρουν δύο φιλοξενίες ο Νέστωρας και ο Μενέλαος.

Πιο συγκεκριμένα, στη ραψωδία, α' η Αθηνά, ως Μέντης, επισκέπτεται το παλάτι του Οδυσσέα και αρχικά ο Τηλέμαχος εμφανίζεται να του προσφέρει μια φιλοξενία χωρίς όρους:

«Χαίρε, ξεῖνε, παρ' ἄμμι φιλήσεται αὐτὰρ ἔπειτα
δείπνου πασσάμενος μυθήσεται ὅττεό σε χρή».^{24, 25}

Παραθέτω και τη μετάφραση του Μαρωνίτη:

«Ἔένε μου, καλωσόρισες, ἔλα να σε φιλέψουμε κι αφού το
δείπνο μας χορτάσεις, τότε μας λες τον λόγο της επίσκεψής
σου».^{26, 27}

Στη συνέχεια ο Τηλέμαχος θα ρωτήσει τον ξένο το όνομά του, τον τόπο και τη γενιά καταγωγής του:

«ἀλλ' ἄγε μοι τόδε εἰπὲ καὶ ἀτρεκέως κατάλεξον
τίς πόθεν εἷς ἀνδρῶν πόθι τοι πόλις ἦδὲ τοκῆες»²⁸

Και σε αυτό το σημείο έχουμε μια φιλοξενία υπό προϋποθέσεις, καθώς ο Τηλέμαχος θέλει να μάθει ποιος είναι ο Ξένος, γιατί όπως μας εκμυστηρεύεται λίγους στίχους πιο πάνω ο παντογνώστης αφηγητής, θέλει «να ρωτήσει και για τον πατέρα του»²⁹ που χρόνια τώρα έλειπε στα ξένα: «ἦδ' ἵνα μιν περὶ πατρὸς ἀποιχομένοιο ἔροιτο».³⁰

Ο Τηλέμαχος, με τη συνοδεία του Μέντη, γίνεται θερμά δεκτός από τον Νέστωρα, τους γιούς του και τους λοιπούς εορτάζοντες στην αμμουδιά της Πύλου και δέχεται μια αυθόρμητη και απροϋπόθετη φιλοξενία:

«Μόλις είδαν τους ξένους, έτρεξαν όλοι προς το μέρος τους,
τους έτειναν το χέρι για το καλωσόρισμα, τους προσκαλούσαν
να καθίσουν.

²⁴ Homerus, *Odyssea*, translated by P. von der Mühl, (Basel: Helbing & Lichtenhahn, 1962; Thesaurus Linguae Graecae), book 1, 124-125, accessed January 29, 2021, <http://stephanus.tlg.uci.edu/>

²⁵ Τα αρχαία κείμενα της *Οδύσσειας* αντλήθηκαν από τον ιστότοπο: <http://stephanus.tlg.uci.edu/index.php>

²⁶ Όμηρος, *Οδύσσεια*, μτφρ. Δημήτρης Ν. Μαρωνίτης, (Θεσσαλονίκη: Ινστιτούτο Νεοελληνικών σπουδών, Ίδρυμα Μανόλη Τριανταφυλλίδη, 2006), 16.

²⁷ Η μετάφραση όλων των αποσπασμάτων της *Οδύσσειας* που παρατίθενται στο παρόν κείμενο προέρχεται από την παραπάνω έκδοση.

²⁸ Homerus, *Odyssea*, book 1, 168-170.

²⁹ Όμηρος, *Οδύσσεια*, 16.

³⁰ Homerus, *Odyssea*, book 1, 135.

Πρώτος ο γιος του Νέστορα Πεισίστρατος, που βρέθηκε
 κοντύτερα,
 τους έσφιξε το χέρι, και των δυο, τους πήγε στο τραπέζι,
 τους κάθισε στην αμμουδιά της θάλασσας πάνω σε μαλακές
 προβιές,
 ανάμεσα στον αδελφό του Θρασυμήδη
 και στον καλό πατέρα του». ³¹

Στη συνέχεια, αφού ο Τηλέμαχος και ο Μέντης απολαύσουν
 το γεύμα, ο σοφός Νέστορας θα ρωτήσει να μάθει ποιοι είναι,
 εκφράζοντας ανοικτά τον φόβο μήπως τυχόν είναι πειρατές που
 τριγυρνούν στα πέλαγα:

«ὦ ξεῖνοι, τίνες ἐστέ πόθεν πλεῖθ' ὕγρὰ κέλευθα
 ἥ τι κατὰ πρῆξιν ἤ μαψιδίως ἀλάλησθε
 οἷά τε ληϊστῆρες ὑπεῖρ ἄλλα, τοί τ' ἀλόωνται
 ψυχὰς παρθέμενοι, κακὸν ἄλλοδαποῖσι φέροντες» ³²

Όταν εμφανίζονται ο Τηλέμαχος και ο γιος του Νέστορα Πεισί-
 στρατος στο παλάτι του Μενέλαου, ο Ετεωνέας ρωτάει τον Μενέλαο
 αν πρέπει να τελέσουν ή όχι την πράξη της φιλοξενίας:

«[...] να τους ξεπεζέψουμε τα γρήγορα άλογα,
 ή να τους ξαποστείλουμε να παν αλλού, αν άλλος ήθελε να
 τους φιλέψει». ³³

Και ο Λακεδαιμόνας βασιλιάς τον αποπαίρνει:

«[...]με βαριά αγανάκτηση:
 «Ετεωνέα, του Βοήθου γιε, δεν ήσουν άλλοτε τόσο μωρός
 στο παρελθόν μα να που τώρα ανόητα μιλάς, σαν άμυαλο
 παιδί.
 [...]Λύσε λοιπόν
 των ξένων τ' άλογα και πέρασέ τους μέσα να χαρούν

³¹ Όμηρος Οδύσσεια, 38.

³² Homerus, *Odyssey*, book 3, 71-74.

³³ Όμηρος, *Οδύσσεια*, 51.

το φαγοπότι μας». ³⁴

Έπειτα, λέει στους ξένους του:

«Πιάστε ψωμί για καλωσόρισμα κι όταν γευτείτε και
χορτάσετε
το δείπνο, τότε θα σας ρωτήσουμε τους δυο
να πείτε ποιων ανθρώπων είσαστε οι βλαστοί». ³⁵

Στη συνέχεια, ο Οδυσσέας θα καταφέρει με σχεδία να φτάσει στη Σχερία, το νησί των Φαιάκων και να βιώσει τη φιλοξενία της Ναυσικάς. Η κόρη του Βασιλιά των Φαιάκων με τη βοήθεια της Αθηνάς, ³⁶ («τῇ γὰρ Ἀθήνη θάρσος ἐνὶ φρεσὶ θῆκε»), προσφέρει απροϋπόθετη φιλοξενία στον Οδυσσέα: χωρίς να ρωτήσει το όνομά του ή να του ζητήσει κάποιο αντάλλαγμα κάνει όλα τα αιτήματά του δεκτά. Εύχεται να ήταν κάπως σαν τον Οδυσσέα και ο δικός της άντρας, «αν ήθελε να μείνει εδώ», ³⁷ όμως δεν στέκεται εμπόδιο στο νόστο του, αντίθετα στέλνει τις υπηρέτριές της να τον λούσουν, του δίνει φαγητό, καθαρά ρούχα και τις σωστές συμβουλές για να ικετεύσει και να κερδίσει την εμπιστοσύνη της Βασίλισσας Αρήτης.

Όταν συναντήσει τον Οδυσσέα η Βασίλισσα μητέρα της, θα του δώσει μια πλουσιοπάροχη αλλά, παρόλα αυτά, φιλοξενία υπό όρους, καθώς πριν του δώσει πλοίο και πολύτιμα δώρα, θα τον ρωτήσει το όνομά του και από πού έρχεται:

«Ξεῖνε, τὸ μὲν σε πρῶτον ἐγὼν εἰρήσομαι αὐτή·
τίς πόθεν εἰς ἀνδρῶν;» ³⁸

Επιστρέφοντας σαν ξένος στην Ιθάκη, θα τον υποδεχθεί με συγκινητική αγάπη ο έμπιστός του χοιροβοσκός Εύμαιος στην καλύβα του, θα σφάξει τον καλύτερο χοίρο, θα του προσφέρει κρέας, ψωμί και κρασί και θα τον κοιμίσει σκεπάζοντάς τον με κάπα για να ζεσταθεί.

³⁴ Όμηρος, *ibid.*, 51-52.

³⁵ Όμηρος, *ibid.*, 52.

³⁶ Homerus, *Odyssey*, book 6, 139-140.

³⁷ Όμηρος, *ibid.*, 95.

³⁸ Homerus, *Odyssey*, book 7, 237-238.

Στο τέλος, αυτός που βίωσε πολυάριθμες Ξενίες ως φιλοξενούμενος κατά τη διάρκεια του νόστου του, όταν αναγνωρίζεται η ταυτότητά του και η βασιλική του κυριότητα, γίνεται *πολύφρονος* όλων των μνηστήρων που ήταν φιλοξενούμενοι του οίκου του, προτάσσοντας έμπρακτα το αρχαίο ρητό του ποιητή Σιμωνίδη, όπως αναφέρεται από τον Πλάτωνα στη Πολιτεία του, «δίκαιον εἶναι τοὺς μὲν φίλους ὠφελεῖν, τοὺς δ' ἐχθροὺς βλάπτειν;». ³⁹ Μαζί σκοτώνονται και οι άπιστες δούλες που είχαν γίνει φίλες με τους εχθρούς του οίκου. Οι ανήθικοι φιλοξενούμενοι μνηστήρες δεν προστατεύονταν πια από τον ηθικό - θεϊκό νόμο του Ξένιου Δία και ο Όμηρος δεν χαρακτηρίζει τον πολύφρονο Οδυσσέα με κάποιο απρεπή χαρακτηρισμό —αν και στη ραψωδία φ' χρησιμοποιεί τον χαρακτηρισμό «σχέτλιο»⁴⁰ για τον Ηρακλή που σκότωσε τον φιλοξενούμενο του Ίφιτο. Η *Οδύσσεια* τελειώνει, με τους θεούς να συνεργούν για να κατευνάσουν τους συγγενείς των φονευθέντων φιλοξενούμενων και να επέλθει ειρήνη.

Η φιλία στην *Ιλιάδα* και στην *Οδύσσεια* εμφανίζεται άλλες φορές σαν μια οικονομική και πολιτική σχέση και άλλες σαν μια σχέση εύνοιας, στοργής, σεβασμού και ισότητας. Εξαίρεση αποτελούσε η φιλία του Οδυσσέα για όλους τους συντρόφους του, καθώς η φιλία του πολυμήχανου απέναντί τους ήταν μια σχέση υπεροχής και όχι ισότητας.

Αν και η ομηρική φιλία συχνά ήταν μια σχέση αμοιβαίας επιδίωξης κάποιου φιλητού, παρά μια σχέση εστιασμένη στο συναίσθημα, στις τελειότερες εκδοχές της ήταν εγγύτερη στη φιλία κατά το αγαθό του Αριστοτέλη, από την μικρότερου βάθους σύγχρονη εκδοχή της. Σε αντίθεση με τις σύγχρονες συμπτωματικές φιλίες, υπήρχαν στην εποχή του Ομήρου, φιλίες κατά το αγαθό, όπως του Αχιλλέα και του Πάτροκλου, οι οποίες ήταν βασισμένες στην ισότητα και στην κοινή εκτίμηση των αρετών και των ιδανικών ανάμεσα στους δύο φίλους. Βέβαια η επιλογή του φίλου κατά το αγαθό, υποκρύπτει και μια απόρριψη, ή ακόμα και εχθρότητα γι' αυτούς που δεν επιλέ-

³⁹ Plato, *Respublica*, translated by S.R. Slings, (Oxford: Oxford University Press, 2003; Thesaurus Linguae Graecae), 336 a, 2-3, accessed January 29, 2021, <http://stephanus.tlg.uci.edu/>

⁴⁰ Homer, *Odyssea*, book 21, 28.

γονται ως τέτοιοι. Ο Αχιλλέας στη ραψωδία Π', αναφέρεται χωρίς καμία συμπάθεια για τους υπόλοιπους συντρόφους του πλην του Πάτροκλου, «κανείς από τον θάνατον να μη σωθεί των Τρώων μηδέ κανείς των Αχαιών».⁴¹ Δεν λείπουν ακόμα και τα ομηρικά χωρία που η φιλία εμφανίζεται μεροληπτική, στη βάση της κοινής επιδίωξης μιας ομάδας να εξοντώσει τους εχθρούς, να κατακτήσει και να μοιραστεί τα λάφυρα. Έκφραση τέτοιας συμπωματικής φιλίας ήταν και η ωφελιμιστική ένωση των μνηστήρων της Ελένης, καθώς ήταν μια σχέση αμοιβαιότητας, χωρίς όμως να τρέφουν αληθινά φιλικά συναισθήματα ο ένας για τον άλλο, ένα είδος συναδελφικής αλληλεγγύης, όπου τα εμπλεκόμενα μέρη, δεσμευόντουσαν για αλληλοβοήθεια όταν θα παρίστατο κίνδυνος και ανάγκη.

Αντίστοιχα οι σκηνές φιλοξενίας στα ομηρικά έπη, είναι πολλές και τις περισσότερες φορές πλούσιες. Η ομηρική Ξενία είναι κατά κανόνα μια γενναιόδωρη φιλοξενία υπό όρους, που πολύ συχνά περιλαμβάνει και εκπλήρωση των αιτημάτων του φιλοξενούμενου. Ο οικοδεσπότης αρχικά θα καλωσορίσει και θα περιποιηθεί τον ξένο, στη συνέχεια όμως δικαιούται να τον ρωτήσει «τίς πόθεν εἰς ἀνδρῶν» —ερώτημα που ακούγεται επτά φορές σε ισάριθμες ραψωδίες στην *Οδύσσεια*⁴²—και να απαιτήσει απάντηση για το όνομά του, τον τόπο προέλευσής του, την καταγωγή του και το λόγο του ταξιδιού του.

Εξαίρεση αποτελεί η σκηνή φιλοξενίας της Ναυσικάς προς τον Οδυσσέα, η οποία είναι ένα συμβάν απροϋπόθετης φιλοξενίας, έστω και με τη συνεργία της Αθηνάς.

Η θεϊκή όμως επιταγή για φιλοξενία, έτσι όπως διαφαίνεται στα ομηρικά έπη, θέτει και το ερώτημα της ελευθερίας της επιλογής για παροχή ή μη της φιλοξενίας. Ο Οδυσσέας στις ραψωδίες Ζ' και Ι' αντίστοιχα, αναρωτιέται αν οι άνθρωποι της χώρας που βρέθηκε «είναι αλαζόνες άγριοι κι άδικοι; [...], ο νους τους σέβεται τα θεία;»,⁴³ ή αν «ξέρει ο νους τους τους θεούς να σέβεται».⁴⁴ Πόσα περιθώρια αφήνει στον φιλοξενούντα - οικοδεσπότη αυτός ο σεβασμός στη

⁴¹ Όμηρος, *Ιλιάδα*, 285.

⁴² Ραψωδίες: α', η', κ', ξ', ο', τ', ω'.

⁴³ Όμηρος, *Οδύσσεια*, 193.

⁴⁴ Όμηρος, *ibid.*, 129.

θεϊκή επιταγή, πόσο τον αναγκάζει να μη δείξει ασέβεια στα θεία και να δεξιωθεί τον ξένο, που θα μπορούσε να ήταν ένας θεός, ή ακόμα και ο ίδιος ο Δίας μεταμορφωμένος και τελικά, πόσο μπορούμε να μιλάμε για απροϋπόθετη φιλοξενία; Η διαφορετικότητα κάθε σκηνής φιλοξενίας θα μπορούσε να αποτελεί μια απάντηση. Ο κώδικας φιλοξενίας που επιβάλλεται από τον νόμο του Δία, δεν είναι ούτε απaráλλακτος, ούτε της ίδιας ποιότητας και έντασης, δεν εκπληρώνεται με τον ίδιο τρόπο σε όλες τις σκηνές των επών και συχνά καταλήγει αντί για φιλότητα, στην εκθρόνιση προς τον ξένο, με χαρακτηριστικά παραδείγματα την ανθρωποφαγία στη σπηλιά του Κύκλωπα, την κακή φιλοξενία της Κίρκης στη πρώτη της εκδοχή, αλλά και τη φιλοξενία του Αίγισθου προς τον Αγαμέμνονα, που οδηγεί στη δολοφονία του τελευταίου στη ραψωδία Δ'.⁴⁵

Παρά τις όποιες εύλογες αμφιβολίες, η φιλοξενία που παρέχει η Ναυσικά στον Οδυσσέα, μαζί με τις υπόλοιπες σκηνές φιλοξενίας των Ομηρικών επών, μοιάζουν να μην έχουν καταναγκαστικό χαρακτήρα, αλλά να επιλέγονται επειδή είναι δίκαιες. «Το δίκιο, ξένε, δεν μ' αφήνει του ξένου την τιμή να αποστερήσω»,⁴⁶ αυτά είναι τα λόγια του Εύμαιου προς τον Οδυσσέα. Η αίσθηση του δικαίου οδηγεί τον οικοδεσπότη να αναλάβει το ρίσκο της Ξενίας του ξένου, χωρίς ή με ελάχιστους όρους. Ο Νέστορας, όπως είδαμε, παρόλο που υποπτεύεται τους ξένους φοβούμενος ότι μπορεί και να είναι ακόμα και πειρατές, τους καλοδέχεται στο τραπέζι του. Επιπλέον, στις περισσότερες σκηνές φιλοξενίας των Ομηρικών επών, η ερώτηση του ονόματος και του τόπου καταγωγής του ξένου δεν έχει ανακριτική διάθεση, γι' αυτό και ο Οδυσσέας καταφέρει να πει εύκολα ψέματα για το όνομά του και την καταγωγή του, δύο φορές, την πρώτη στην Κυκλώπεια σπηλιά και την άλλη στην καλύβα του χοιροβοσκού Εύμαιου.

ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Ανακεφαλαιώνοντας, οι έννοιες της φιλίας και της φιλοξενίας, είναι έννοιες κεντρικές στη σκέψη του συγγραφέα των επών, και συμβάλλουν καθοριστικά στον τρόπο ανάπτυξης – διάρθρωσης της πλοκής

⁴⁵ Όμηρος, *ibid.*, 65.

⁴⁶ Όμηρος, *ibid.*, 201.

τους. Κάποια γεγονότα της *Ιλιάδας* και σε πλήρη αντίθεση με το παράδειγμα του σύγχρονου ατομικιστή ανθρώπου αποτελούν παραδείγματα μιας ιδανικής φιλίας άνευ ορίων και μιας απόλυτης και καθαρής φιλοξενίας άνευ όρων.

Από την ανάπτυξη του θέματος, εντοπίστηκαν χωρία των ομηρικών ποιημάτων, τα οποία αποτελούν προδρομικές μορφές της αριστοτελικής σκέψης περί φιλίας κατά το αγαθό και του ντερριντιανού στοχασμού περί απροϋπόθετης φιλοξενίας, καθιστώντας εμφανές ότι ο ιδανικός, ανιδιοτελής και υπερβατικός τρόπος αντιμετώπισης του φίλου και του ξένου, —έτσι όπως παρουσιάστηκε από τον Αριστοτέλη και τον Ντερριντά αντίστοιχα— δεν αποτελεί αποκλειστικά πνευματικό και πολιτιστικό φαινόμενο της κλασσικής και σύγχρονης φιλοσοφικής σκέψης, αλλά ανιχνεύεται στην ποίηση των ομηρικών επών.

Συγκριτικά, οι σύγχρονες μορφές φιλίας και φιλοξενίας δεν εμφανίζονται ως ισοδύναμης ποιότητας με τις αντίστοιχες των ομηρικών επών, καθώς υπολείπονται σε υπερβολή, διακινδύνευση και άνοιγμα προς τον άλλο. Η ανοικτή πόρτα για τον ξένο, ή η θυσία για τον φίλο δεν θεωρούνταν στο μακρινό εκείνο παρελθόν κάτι παράλογο. Στην αρχαία εποχή υπήρχε, άλλωστε, η συνεχής προσπάθεια του ανθρώπου να υπερβαίνει τον εαυτό του και να είναι «καλός καγαθός» οπλίτης - πολίτης.

Συμπερασματικά, ο συγγραφέας των επών, έχοντας ως πρότυπο τον καλό καγαθό πολεμιστή, δημιούργησε την αξιοζήλευτη τέλεια φιλία του Αχιλλέα και του Πατρόκλου η οποία μπορεί να θεωρηθεί φιλία «διὰ το ἄγαθόν». Ταυτόχρονα με οδηγό τη θεϊκή επιταγή, οριοθέτησε και μας παρέδωσε ένα χρήσιμο και πρακτικό εθιμοτυπικό, ένα κώδικα φιλοξενίας αρκετά γενναιόδωρης, που περιορίζει τη βία και τη κυριαρχία του οικοδεσπότη, καθυστερώντας την ερώτηση «τίς πόθεν εἷς ἀνδρῶν»⁴⁷, δίνοντας την καλύτερη θέση για τον φιλοξενούμενο στο τραπέζι, την καλύτερη μερίδα φαγητού, διανυκτέρευση, δώρα και ακόμα και τη δυνατότητα να αιτηθεί κάτι ο ξένος που θα το εκπληρώσει ο κύριος του οίκου, ανάλογα με τις δυνατότητές του, προεικονίζοντας την ντερριντιανή καθαρή φιλοξενία.⁴⁸

Θα αποτελούσε βέβαια κοινοτοπία, η παρούσα μελέτη να προ-

⁴⁷ Δες υποσημείωση 43 πιο πάνω.

⁴⁸ Όπως για παράδειγμα συμβαίνει με τη φιλοξενία της Ναυσικάς.

κρίνει την ομηρική εποχή καταδικάζοντας τη σύγχρονη, επειδή κυριαρχεί στην τελευταία η φιλία από συμφέρον και η κακή φιλοξενία. Άλλωστε, είναι αναμενόμενο η ιδανική φιλία και η ποιητική πράξη απροϋπόθετης φιλοξενίας να εμφανίζονται πιο εύκολα στην ομηρική ποίηση των επών, παρά στη σύγχρονη πραγματικότητα.

As υπενθυμίσουμε λοιπόν ότι και στη σύγχρονη εποχή υπάρχουν άνθρωποι, που σε κάποια στιγμή της ζωής τους κάνουν την υπέρβαση - άνοιγμα στον φίλο ή στον ξένο, με κίνδυνο ακόμα και την προσωπική τους εκμηδένιση. Το 2016, ένας 74 χρονος Έλληνας, ο φούρναρης της Κω, Διονύσης Αρβανιτάκης, πάσχων ήδη τότε από χρόνιο νόσημα, από το οποίο και κατέληξε τρία χρόνια αργότερα, τιμήθηκε με το βραβείο της Κοινωνίας των Πολιτών για την καθημερινή και συνεχή φιλία, βοήθεια και προσφορά του στους σύγχρονους Οδυσσείς πρόσφυγες και μετανάστες, που είχαν διασχίσει τις θαλάσσιες οδούς που οδηγούσαν στο νησί του. Ένα χρόνο αργότερα, σε μια άλλη θάλασσα η Anne Dufourmantelle έκανε τη φιλοσοφία του βιβλίου της πράξη,⁴⁹ αναλαμβάνοντας το ρίσκο να σώσει δυο άγνωστα παιδιά που κινδύνευαν να πνιγούν.

Το να προκρίνεις το καλό του φίλου ή του ξένου από το δικό σου, ή να αγνοείς τον κίνδυνο βοηθώντας ή φιλοξενώντας έναν άγνωστο, μπορεί να αποτελεί μια πράξη ηρωισμού και αυταπαρνήσης, δεν παύει όμως να ενέχει επικινδυνότητα, συχνά και ανευθυνότητα για τρίτους. Αντίθετα, η προσπάθεια εξάλειψης όλων των πιθανών κινδύνων, δεν θα καταστεί ποτέ απόλυτα επιτυχής, και μάλλον δεν θα προσφέρει τις προϋποθέσεις για έναν αυθεντικό, πλούσιο σε εμπειρίες βίο. Μεταξύ του κινδύνου και του φόβου που αυτός προκαλεί, as στοχαστούμε τις σπάνιες στιγμές φιλίας άνευ ορίων και φιλοξενίας άνευ όρων, που ο άνθρωπος σε κάθε εποχή μπορεί να κατορθώνει.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Aristotle. *Ethica Nicomachea*. Translated by I. Bywater. Oxford: Clarendon Press, 1894; Thesaurus Linguae Graecae. Accessed January 29, 2021. <http://stephanus.tlg.uci.edu/>

⁴⁹ Dufourmantelle Anne. *Eloge du Risque*. (Paris: Payot, 2011).

- Dufourmantelle, Anne. *Eloge du Risque*. Paris: Payot, 2011.
- Εμπειρίκος, Ανδρέας. *Ενδοχώρα*. Αθήνα: Άγρα, 2008.
- Homerus. *Odyssea*. Translated by. P. von der Mühl. Basel: Helbing & Lichtenhahn, 1962; Thesaurus Linguae Graecae. Accessed January 29, 2021, <http://stephanus.tlg.uci.edu/>
- Κακολύρνης, Γεράσιμος. *Η ηθική της φιλοξενίας*. Αθήνα: Πλέθρον, 2017.
- Ντερριντά, Ζακ και Αν Ντυφουρμαντέλ. *Περί φιλοξενίας: Η Αν Ντυφουρμαντέλ προσκαλεί τον Ζακ Ντερριντά να απαντήσει*. Μτφρ. Βαγγέλης Μπιτσώρης. Αθήνα: Εκκρεμές, 2006.
- Ντερριντά, Ζακ. «Η αρχή της φιλοξενίας», στο *Η Φιλοξενία*, επιμ. Γεράσιμος Κακολύρνης. Αθήνα: Ένεκεν, 2017.
- Όμηρος. *Ιλιάδα*. Μτφρ. Ιάκωβος Πολυλάς. Αθήνα: ΟΕΔΒ, 1978.
- Όμηρος. *Οδύσσεια*. Μτφρ. Δημήτρης Ν. Μαρωνίτης. Θεσ/νίκη: Ινστιτούτο Νεοελληνικών Σπουδών, 2009.
- Plato. *Respublica*. Translated by S.R. Slings. Oxford: Oxford University Press, 2003; Thesaurus Linguae Graecae. Accessed January 29, 2021, <http://stephanus.tlg.uci.edu/>
- Schérer, René. *Zeus hospitalier: éloge de l'hospitalité*. Paris: La Table Ronde, 1993.

Όμηρος και Διονύσιος Σολωμός: Ερμηνευτική προσέγγιση στο ποίημά του «η σκιά του Ομήρου»

ΜΑΡΙΕΛΛΑ ΒΑΡΩΝΗ

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Ο Όμηρος, τα έπη του και η γλώσσα του αποτέλεσαν αντικείμενο μελέτης παγκοσμίως από τους πνευματικούς ανθρώπους και δημιουργούς. Αυτόν τον σκοπό έχει και η παρούσα ανακοίνωση να δείξει πόσο ο Όμηρος επηρέασε την παγκόσμια δημιουργία σε όλους τους τομείς της γραμματείας διαχρονικά και φυσικά ενέπνευσε τον κορυφαίο ποιητή μας Διονύσιο Σολωμό διαμορφώνοντας ουσιαστικά το έργο του. Γίνεται σύντομη βιοεργογραφική παρουσίαση του Σολωμού και του έργου του, αναφορά στα ποιήματά του που τον επέβαλαν ως χαρισματικό ποιητή, με κεντρική θέση στην «Επτανησιακή Σχολή». Με το ποίημά του «Η σκιά του Ομήρου» είναι εμφανής η πρόσληψη του Ομήρου από τον Σολωμό και το χρίσμα που έλαβε από αυτόν για να ακολουθήσει την ανοδική ποιητική του πορεία. Ακολουθεί ερμηνευτική προσέγγιση. Σκοπός του ποιήματος κατά τον Ιάκωβο Πολλά είναι να παραστήσει τη σκιά του Ομήρου που πρόσταζε τον ποιητή να γράψει στη δημοτική γλώσσα για να εμπεδωθεί στο λογοτεχνικό λόγο των νέων Ελλήνων. Γι' αυτό ο Όμηρος έχρισε τον Σολωμό, το νέο Όμηρο να δώσει έργα ποιητικά και γλωσσικά διαμορφώνοντας τη νέα ελληνική ποιητική συνείδηση.

Λέξεις - Κλειδιά: ομηρική γλώσσα, ομηρικά έπη, επίδραση ομηρικών επών, Σκιά του Ομήρου, σβησμένα μάτια, Συνάντηση Ομήρου με Σολωμό, Ελευθερία και γλώσσα

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Το θέμα της παρούσας ανακοίνωσης επέλεξα στο πλαίσιο του ελληνικού παγκοσμίου συνεδρίου της Ομηρικής Ακαδημίας, με θεματικό κέντρο τον Όμηρο και τα ομηρικά έπη τα οποία ενέπνευσαν και εξακολουθούν να εμπνέουν λογοτέχνες, ποιητές καθώς επίσης επιστήμονες από όλους του χώρους του επιστητού. Ιδιαίτερως τα ομηρικά έπη ενέπνευσαν τους κορυφαίους Έλληνες ποιητές καθώς επίσης τον κορυφαίο μας Εθνικό ποιητή, Διονύσιο Σολωμό, «Η σκιά του Ομήρου» και η ερμηνευτική προσέγγιση δεν έχει μόνο συμβολικό αλλά ουσιαστικό χαρακτήρα, αφού ο Όμηρος υπήρξε πηγή έμπνευσης για τον εθνικό μας ποιητή Διονύσιο Σολωμό. Η περιγραφή του Ομήρου όπως εκδιπλώνεται από τον Σολωμό, δείχνει της διαχρονικότητα των ομηρικών επών με τη μοναδική δυναμική τους και αξία και δυνατότητα να εμπνέουν και να επηρεάζουν τα μεγαλύτερα και ευγενέστερα πνεύματα όλων των εποχών, ώστε στοιχώντας στα ομηρικά έπη να χαράσσουν τη δική τους εμπνευσμένη δημιουργία και να μεγαλουργούν συνεχίζοντας την ομηρική ποιητική παράδοση.

Ι. Ο Όμηρος ως διαχρονική πηγή έμπνευσης

Το ισχυρότερο πεδίο αναφοράς όλων των Ελλήνων διαχρονικά από την αρχαιότητα μέχρι σήμερα και ίσως και έως το άγνωστο μέλλον είναι η γλώσσα μας και τα έργα του Ομήρου. Είναι σημαντικό να γνωρίζουμε ότι όλοι οι Έλληνες του παρελθόντος και του μέλλοντος συναντώνται πνευματικά σε έναν κοινό τόπο αναφοράς, απ' όπου αντλούν την ίδια αφήγηση, τα ίδια διδάγματα, την ίδια στοχαστική περιπλάνηση. Κανένας άνθρωπος των γραμμάτων δεν μπορεί να νιώθει πνευματικά ολοκληρωμένος, αν δεν σκύψει πάνω στη γραφή του Ομήρου. Κανένας ποιητής δεν μπορεί να αποτυπώσει την έμπνευσή του με την πέννα του, χωρίς να έχει γνώση των ομηρικών επών. Ο Όμηρος σηματοδότησε την απαρχή της ελληνικής λογοτεχνίας και της γραμματείας που ακολούθησε. Το αρχαιοελληνικό δράμα, η ιστοριογραφία, ακόμη και η φιλοσοφία, όλα φέρουν το στίγμα των θεμάτων, κωμικών ή τραγικών που εντοπίζονται στα

έπη. Η επίδραση των ομηρικών επών ήταν πολύ μεγάλη όχι μόνον για τους Έλληνες και τους Ρωμαίους, για τους οποίους απετέλεσαν θεμέλιο της παιδείας τους, αλλά και για όλη την μεταγενέστερη δυτική ποίηση και λογοτεχνία. Από τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη ως τον Βιργίλιο και τον Δάντη και από τον Shakespeare και τον Tennyson ως τον Milton, τον Joyce και τον Καζαντζάκη, οι επιρροές των ομηρικών επών υπήρξαν βαθιές.

Φέρει, λοιπόν, η «σκιά του Ομήρου» το βάρος του παρελθόντος και το άγχος της επίδρασης ή είναι μια φιλική προγονική σκιά που μιλά και εμπνέει δια μέσου των αιώνων;

Κατά τον Friedrich Nietzsche «το μεγαλύτερο γεγονός εξακολουθεί να είναι πάντα ο πρώιμος πανελλήνιος ΟΜΗΡΟΣ. Όλα τα καλά πράγματα πηγάζουν από τον Όμηρο, κι όμως την ίδια στιγμή εξακολουθούσε να είναι το ισχυρότερο εμπόδιο για όλους. Έκαμνε κάθε άλλον ρηχό, κι αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο τα πραγματικά σοβαρά πνεύματα αγωνίστηκαν εναντίον του. Μα δίχως όφελος. Ο Όμηρος κέρδιζε πάντα»¹.

Αυτή η σχέση των Ελλήνων των κλασικών χρόνων με τον Όμηρο προκαλεί τον στοχασμό. Οι νεότεροι Έλληνες αποτίουν φόρο τιμής στην κεντρική θέση που κατέχει ο Όμηρος στον πολιτισμό και τον θεωρούν πρόγονό τους.

Ανάμεσα στους ποιητές της νεότερης Ελλάδας, που ως προς την ποίηση θεωρεί τον εαυτό του απόγονο του Ομήρου, συγκαταλέγεται και ο Διονύσιος Σολωμός. Στην ποίηση του Σολωμού ο Όμηρος αποτελεί διαμορφωτική παρουσία. Η «σκιά του Ομήρου» πλανάται σε όλο το έργο του, οι αναφορές στον Όμηρο είναι αβίαστες και μπορούμε να ισχυριστούμε ότι το έργο του σαρώνει «θύελλα ομηρική».

II. Ο Όμηρος πηγή έμπνευσης για το έργο του Σολωμού. Σύνοψη Βιοεργογραφία του Σολωμού

Ο Διονύσιος Σολωμός, ο εθνικός ποιητής της Ελλάδος, γεννήθηκε το 1798 στο πολύγλωσσο και πολυπολιτισμικό περιβάλλον των Επτανήσων και συγκεκριμένα στη Ζάκυνθο, ένα έτος μετά την κρί-

¹ Nietzsche, «Σημειώσεις για το 'Εμείς οι φιλόλογοι'». [Notes for 'We Philologists'], αγγλική μετάφραση: William Arrowsmith, *Arion* (2η σειρά) 1 (1973) 279-380 το παράθεμα από τη 335.

σιμη μετάβαση από την μακραίωνη βενετοκρατία στη δημοκρατία. Έζησε ένα μέρος της ζωής του εκτός των συνόρων του ελληνικού κράτους, έχοντας ως γλώσσα της παιδείας του, της σκέψης, της προφορικής και γραπτής επικοινωνίας του την ιταλική, στην οποία και ξεκίνησε την ποιητική του διαδρομή. Ωστόσο, για την υψηλή ποιητική του έκφραση επέλεξε την ελληνική, την οποία, μολονότι χρειάστηκε να τη σπουδάσει σαν να ήταν δεύτερη γλώσσα, την καλλιέργησε σε τέτοιο βαθμό ώστε να δημιουργήσει σημαντική ποίηση, η οποία απετέλεσε την αρχή και τη βάση της νεότερης λογοτεχνίας μας και τον καθιέρωσε ως το κεντρικό πρόσωπο της Επτανησιακής Σχολής.

Ο Σεφέρης θεωρεί ότι αυτό οφείλεται στην 'απόσταση' και λέει χαρακτηριστικά για τον Σολωμό: «Ο γενάρχης της λογοτεχνίας αυτής δεν ήξερε ελληνικά, αλλά τα έμαθε και τα μάθαινε ως το τέλος της ζωής του. [...] Αλλά την πορεία της ελληνικής γλώσσας την έχαραξε μια για πάντα η διάνοια του Σολωμού. Και ίσως επειδή ερχότανε κάθε τόσο από μακριά, να κοίταζε τα πράγματα με το φρέσκο και το σίγουρο μάτι που τα κοίταξε».²

Πράγματι, η απόσταση από την οποία ο Σολωμός συμμετείχε στα πράγματα φαίνεται πως λειτούργησε ως θετική προϋπόθεση για το ιδιαίτερο επίτευγμά του. Πρόκειται για απόσταση γλωσσική, πολιτισμική, αισθητική, ιδεολογική αλλά πρώτιστα γεωπολιτική.

Στην Ιταλία μελετά την λατινική και την ιταλική φιλολογία, αφομοιώνει τα διδάγματα του κλασικισμού, συνειδητοποιεί την ποιητική του κλίση και συνθέτει στα ιταλικά τα πρώτα του σημαντικά ποιήματα, με φανερή την επίδραση του Alessandro Manzoni, «Ωδή για την πρώτη λειτουργία», «Καταστροφή της Ιερουσαλήμ» (1815).

Επιστρέφοντας το 1818 στη Ζάκυνθο, ο Σολωμός εντάχθηκε γρήγορα στους λογοτεχνικούς κύκλους, συνέχισε να συνθέτει ιταλικά ποιήματα, αλλά, παράλληλα, όντας ενταγμένος στο φυσικό περιβάλλον της ελληνικής γλώσσας, άρχισε να την σπουδάζει. Πολύ γρήγορα εξοικειώθηκε με παλαιότερες και νεότερες ελληνικές λογοτεχνικές παραδόσεις, τις οποίες και αξιοποίησε, όπως την κρητική παράδοση και λογοτεχνία, το δημοτικό τραγούδι, έμμετρες ερωτικές μυθιστορίες, τη ζακυνθινή παράδοση. Είναι ο πρώτος που καλλιέργησε συστηματικά την δημοτική γλώσσα και την εισήγαγε στη λογο-

² Γιώργος Σεφέρης, «Ελληνική Γλώσσα», στο *Δοκίμους Α΄*. (Αθήνα: Ίκαρος, [1937] 1984), 71, 74.

τεχνία. Σύμφωνα με τις απόψεις του δημιουργούσε «από τον ρομαντισμό μαζί με τον κλασικισμό ένα [...] είδος μίχτο, αλλά νόμιμο [...]».

Η αφύπνιση του Σολωμού για να μελετήσει και να γράψει στα ελληνικά γίνεται έπειτα από τη συνάντησή του με τον Σπυρίδωνα Τρικούπη στη Ζάκυνθο το 1822, ο οποίος τον παρότρυνε να γίνει ο Δάντης της ελληνικής ποίησης.

Τα χρόνια της διαμονής του στη Ζάκυνθο συμπίπτουν με τον επαναστατικό αγώνα των Ελλήνων για εθνική ανεξαρτησία. Η ποιητική παρέμβαση του Σολωμού ήταν επιβεβλημένη από την ιδεολογία της εποχής. Από την ομάδα των έργων που συνδέονται άμεσα με τα γεγονότα της επανάστασης, «Εἰς Μάρκο Μπότσαρη», «Ἡ καταστροφή των Ψαρών», ξεχωρίζει ο «Ὕμνος εἰς τὴν Ἐλευθερίαν», το ποίημα που θα καταστήσει τον Διονύσιο Σολωμό ευρύτερα γνωστό στην Ελλάδα και την Ευρώπη και που αργότερα (1865) θα τον καθιερώσει ως τον εθνικό ποιητή των Ελλήνων.

Ὅπως επισημαίνει ο Λορεντζάτος «το ἔθνος ἐπαιρνε σιγά σιγά συνείδηση ὕστερα ἀπὸ μια νεκροφάνεια αἰώνων. Καὶ ἡ στιγμή ἀντάμωσε στὸ Σολωμό. Ὁ Σολωμός μας ἔδειξε πὼς νὰ ἐκφραστούμε. Ἀν λαβαίναμε ποτέ τὴν ἀνάγκη νὰ σημειώσουμε ἓνα συμβατικὸ σταθμό, συμπεραίνω πὼς ἀπὸ τότε ἀκριβῶς γεννιόμαστε ἢ ἀρχίζομε νὰ υπάρχομε στὴ σκέψη».³

Ὁ Διονύσιος Σολωμός ψάχνει τὴν ἀλήθεια καὶ τὴν ψάχνει στὸ λαό, ἐκεῖ τὴ βρίσκει. «Ὑποτάξου πρῶτα στὴ γλῶσσα τοῦ λαοῦ καὶ εἰάν εἶσαι ἀρκετὸς κυρίεψέ τη», γράφει καὶ κάπου αλλοῦ γίνεται πιο συγκεκριμένος: «Τὸ ἔθνος πρέπει νὰ μάθει νὰ θεωρεῖ εθνικὸ ὅτι εἶναι ἀληθινό».

Τὸ βασικὸ χαρακτηριστικὸ τῆς ποιητικῆς παραγωγῆς τοῦ εἶναι ἡ αποσπασματικὴ μορφή. Κανένα ἀπὸ τὰ ποιήματα ποὺ ἔγραψε μετὰ τὸν «Ὕμνο εἰς τὴν Ἐλευθερίαν» δὲν εἶναι ολοκληρωμένο, ἰδίως ἐκεῖνα τῆς ωριμότητάς του, καὶ με ελάχιστες ἐξαιρέσεις, τίποτα δὲν δημοσιεύθηκε ἀπὸ τὸν ἴδιο. Ὁ Κώστας Βάρναλης περιέγραψε εὐστοχα τὴν αποσπασματικότητα τοῦ σολωμικοῦ ἔργου με τὴ φράση: «Ὁ ποιητὴς δὲν τελείωνε τὰ ἔργα του. Πάντα τὰ ἔγραφε καὶ ποτές του δὲν τὰ ἔγραψε». Καὶ σ' αὐτὸ ὁ Σολωμός ἀποτελεῖ μοναδική περίπτωση στὴν ἐποχὴ του.

³ Ζήσιμος Λορεντζάτος, *Μελέτες Α΄*, (Αθήνα: Δόμος, 1994), 17-109.

Τα πρώτα ποιήματά του που απηχούν τη νεοκλασική παιδεία του είναι: «Ανθούλα», «Ανάμνησις», «Ευρυκόμη», «Ο θάνατος του βοσκού», διατηρεί, όμως, εκφραστικές συγγένειες με την ιταλόγλωσση ποίησή του. Θα ακολουθήσουν ποιήματα προρομαντικού ή ρομαντικού χαρακτήρα, όπως η «Ωδή στη Σελήνη» και «Η σκιά του Ομήρου», με αποκορύφωμα το «Λάμπρο» (1824-1826, 1833).

Το Σολωμικό έργο εκδόθηκε από τον πολυγραφότατο ποιητή, κριτικό, μεταφραστή και πολιτικό Ιάκωβο Πολυλά, ο οποίος, μετά τον θάνατο του εθνικού μας ποιητή και δασκάλου του, αφοσιώθηκε στην συγκέντρωση των σκόρπιων χειρογράφων του ποιητή, τα οποία κατάφερε να εκδώσει με τον τίτλο «Τα ευρισκόμενα του Σολωμού».

Ο Σολωμός διακρίνεται για την ταχύτητα και τη στιχουργική του δεινότητα. Στόχος του είναι να καλλιεργήσει τη δημόδη, λαϊκή γλώσσα και να γράψει σε μια νέα γλώσσα, τέλεια, απλή, καθαρή προσπαθώντας να πετύχει την τέλεια μορφή της ποιητικής δημιουργίας με το υψηλό περιεχόμενο, εκφράζοντας ιδέες και έννοιες εθνικές και οικουμενικές. Γνώριζε την γλωσσική και πνευματική συνέχεια όταν στο ποίημα «Ωδή εις τον θάνατο του Λόρδου Μπάϋρον» έλεγε «είναι τα χώματα του Ομήρου που το πόδι σας πατεί».

Η «αύρα» του Ομήρου διαφαίνεται σε όλο το Σολωμικό έργο. Έχει δεχθεί επιρροές από τον Πίνδαρο, τον Δάντη, τον Πετράρχη, τον Μαντσόνι, τον Σαίξπηρ, τον Γκαίτε, τον Σίλλερ, τον Χάινε, όμως μπορούμε να ισχυριστούμε ότι ο Όμηρος είναι εκείνος που έχρισε τον Σολωμό ποιητή.

Στο ποίημα «Ωδή στη Σελήνη» ο Διονύσιος Σολωμός αναφέρεται στον τυφλό ποιητή, που δεν είναι άλλος από τον Όμηρο.

Στον «Ύμνο στην Ελευθερία» αναφέρεται στη δικόνοια και τις καταστροφικές συνέπειές της ορμώμενος από την *Ιλιάδα* του Ομήρου, και συγκεκριμένα το κεφάλαιο «Αχιλλέως Μήνις» (Ιλιάς ραψ.Α). Μια ποιητική εικόνα, Σολωμική ως έμπνευση, Ομηρική ως αφετηρία.

Το ποίημα «Η σκιά του Ομήρου» δηλώνει την κυρίαρχη παρουσία του ποιητή ήδη από τον τίτλο του ποιήματος. Το ποίημα εντάσσεται στην παραδοσιακή ποίηση, αφού ακολουθεί ως προς την μορφή την παραδοσιακή σύνθεση της οκτάβας που υπάρχει στην ιταλική ποίηση, δηλαδή δύο οκτάστιχες στροφές και τρεις ομοιοκαταληξίες.

Εδώ ο ποιητής περιγράφει σαν όραμα την συνάντησή του με τον

Όμηρο, τον τυφλό ποιητή. Μέσα στη γαλήνια νύχτα, όπου έλαμπε αχνά το φεγγαράκι, και το αηδόني «τα παράπονα αρχινούσε», όταν αναπάντεχα αποκοιμήθηκε ο ποιητής, με ύπνο βαθύ, είδε σε όνειρο έναν γέροντα, τη σκιά του Ομήρου δηλαδή, να αναπαύεται δίπλα σ' ένα ακρογιάλι.

Και οι Σολωμικοί στίχοι:

*Έλαμπε αχνά το φεγγαράκι, ειρήνη
όλην, όλην την φύση ακινητούσε,
και μέσα από την έρημη την κλίνη
τ' αηδόني τα παράπονα αρχινούσε,
τριγύρω γύρω η νυκτική γαλήνη
τη γλυκύτατη κλάψα ηχολογούσε.
Απάντεχα βαθύς ύπνος με πιάνει,
κι ομπροστά μου ένας γέροντας μου εφάνη.*

*Στο ακρογιάλι αναπαύοταν ο γέρος
στα παλιά τα ρούχα του, σχισμένα,
εκινούσε το φύσημα του αέρος
τα αριά μαλλιά του, όλ' ασηρισμένα,
και αυτός στο πολύαστρο του αιθέρος
τα μάτια εστριφογύριζε σβησμένα.
Αγάλι αγάλι ασηκώθη από χάμου
και, ωσάν νά 'χε το φως του, ήλθε κοντά μου.⁴*

Η «σκιά του Ομήρου» αναφέρεται στην οραματική παρουσία του Ομήρου και πρόκειται για μια συμβολική συνάντηση του παλαιού ποιητή, που υπερέχει σημαντικά έναντι όλων των μεταγενέστερων ποιητών, με τον νέο ποιητή, τον Σολωμό, ο οποίος παρουσιάζεται έτσι ως διάδοχος και συνεχιστής του.

Ο Σολωμός επιθυμεί με την λέξη «σκιά» να δώσει την αίσθηση ότι όλοι οι ποιητές κινούνται στη σκιά του μεγάλου αυτού δημιουργού, που συχνά ασκεί επίδραση μ' έναν ανεπαίσθητο τρόπο, σαν αστέρι που λάμπει πάνω στην νεοελληνική ποίηση και από το οποίο παίρνουν φως οι νεότεροι.

⁴ Διονύσιος Σολωμός. *Άπαντα*. Τόμος Α' «Ποιήματα», (Αθήνα: Ίκαρος, 1999).

Είναι μια φιλική προγονική σκιά που τους μιλά δια μέσου των αιώνων, τους φωτίζει, τους εμπυκλώνει και προκαλεί να προχωρήσουν στο βαθύτερο πνεύμα του ομηρικού κόσμου, οι άνθρωποι του οποίου ζουν στενά συνδεδεμένοι με τη φύση, ακριβώς όπως θα έπρεπε να ζει κι ο γνήσιος ποιητής οποιασδήποτε εποχής. Η σχέση Όμηρος - Φύση αποτελεί κοινοτοπία στα ρομαντικά και μεταρομαντικά κείμενα.

Ο ποιητής δίδει και την περιγραφή της μορφής του Ομήρου, ο οποίος φορά παλιά σχισμένα ρούχα κι έχει αραιά άσπρα μαλλιά που τα σκορπά το φύσημα του ανέμου, *«στα παλαιά τα ρούχα του τα σχισμένα/ εκινούσε το φύσημα του αέρος/ τα αριά μαλλιά του, όλ' ασπρισμένα»*. Έμφαση δίνεται και στο γεγονός ότι ο ποιητής είναι τυφλός, καθώς παρουσιάζεται να στρέφει τα σβησμένα του μάτια προς τον γεμάτο αστέρια ουρανό *«και αυτός στο πολύαστρο του αιθέρος/ τα μάτια εστριφογύριζε σβησμένα»*.

Οι δύο τελευταίοι στίχοι, όμως, έχουν ιδιαίτερο ενδιαφέρον διότι ο Σολωμός ενώ κοιμάται κι έχει τα μάτια του κλειστά, βλέπει τον τυφλό γέροντα σαν να έχει ξαναβρεί το φως του, να ανασπκώνεται από το ακρογιάλι και *«αφού ανέβλεψε και είδε»* πήγε κοντά του. *«Αγάλι αγάλι ασπκώθη από χάμου/ και, ωσάν νά 'χε το φως του, ήλθε κοντά μου»*.

Στην ποιητική έκφραση του Σολωμού είτε ο Όμηρος ξαναβρίσκει το φως του, είτε ξαναβλέπει, επειδή ακριβώς βλέπει τον Σολωμό, τον νέο Όμηρο.

Ο Σολωμός μέσα από το ποίημα αυτό θέλει να παρουσιάσει τη σχέση του νεοέλληνα ποιητή με τους προγόνους του, το βάρος του παρελθόντος, το άγχος της επίδρασης ή και της σύγκρισης, την σύνδεση της νέας δημιουργικής πνοής, που εκπροσωπείται από τον ίδιο, με την ένδοξη ποιητική παράδοση, που εκπροσωπείται από τον Όμηρο, για να καταλήξει ότι η σχέση αυτή πρέπει να είναι αρμονική και γόνιμη.

Ο παλαιός ποιητής συναντά τον νέο ποιητή για να δείξει πως στο πρόσωπό του αναγνωρίζει έναν επάξιο συνεχιστή του. Η κίνηση, μάλιστα, του Ομήρου να σπκωθεί από την ακρογιαλιά και να πλησιάσει εκείνος τον Σολωμό δείχνει, κατά την άποψη του νέου ποιητή, αφ' ενός πως ο παλαιός και καταξιωμένος δημιουργός αποζητά την ύπαρξη σύνδεσης και συνέχειας και αφ' ετέρου τη διάθεση του πα-

λαιού ποιητή να μεταδώσει την σοφία του στον νεότερο, τον οποίο κρίνει άξιο και ικανό.

Ο νέος ποιητής μπορεί να βρει συχνά στον παλαιό ποιητή τα ερεθίσματα για να αναπτύξει καινούργια εκφραστικά μέσα, ή να ανανεώσει τα παλιά. Το βάρος του παρελθόντος δεν υφίσταται, διότι ο νέος ποιητής, εν προκειμένω ο Σολωμός, επιθυμεί να φορτωθεί ένα τέτοιο παρελθόν για τα πλεονεκτήματα που αποκομίζει από αυτό.

Ο Σολωμός όταν δημιουργούσε βασανιζόταν από την ιδέα του να συγκρίνεται με τους λαμπρούς ηγεμόνες της ποίησης, και με τον πατέρα της ποίησης ιδιαίτερα, καθότι ο Όμηρος όντας ένας μεγάλος ποιητής, με εντυπωσιακά ευρύ λεξιλόγιο είχε όλες τις πιθανότητες να επισκιάζει τους νεοέλληνες ποιητές και αγωνιζόταν (ο Σολωμός) να μοιάσει στο ιερό πρότυπό του που βασίλευε *«εις το πολύαστρον του αιθέρος»*, ή, όπως αναφέρεται στην Ιλιάδα, αγωνιζόταν να βρεθεί *«αἰθέρι ναίων»* (Ομήρου *Ιλιάς* ραψ. Β 412), δηλαδή *«εγκάτοιχος των αιθέρων»* (μετάφραση Πολυλά).

Κατά τον Ιάκωβο Πολυλά, ο οποίος έδωσε και τον τίτλο στο ποίημα, *«σκοπός του ποιήματος ήταν να παραστήσει τη σκιά του Ομήρου όπου πρόσταζε τον ποιητή να γράφει τη δημοτική γλώσσα»*, ώστε να εμπεδωθεί στο λογοτεχνικό λόγο των νέων Ελλήνων, οι οποίοι τότε μάχονταν για την παλιγγενεσία τους. Για να γίνει όμως αυτό χρειάζεται οπωσδήποτε νέος Όμηρος, για να τους δώσει *και γλώσσα και έργα γλωσσικά*. Γι' αυτό και ο παλαιός Όμηρος *«ωσάν νάχε το φως του ήλθε κοντά»* στον νέο Όμηρο, στον Όμηρο των νέων Ελλήνων, στον Διονύσιο Σολωμό.

Ο μύθος για μια «σκιά» ή για ένα επίμονο «πνεύμα» του Ομήρου, που το εγκαινιάζουν ο Σολωμός και ο Κάλβος, είναι ένας μύθος που τον απαιτεί η ποιητική παράδοση, η οποία δεν είναι απαραίτητα κάτω από τον ίσκιο του Ομήρου, αλλά είναι συνέχειά του ή μεταφορά της παρουσίας του. Όπως λέει ο Δημ. Νικολαρεϊζης *«Η ομηρική ποίηση είναι παρούσα μέσα στη σύγχρονη ελληνική ποιητική συνείδηση»*, γεγονός που αποδεικνύεται σαφώς από την νεότερη ελληνική σολωμική ποίηση.⁵

⁵ Δημήτρης Νικολαρεϊζης, *Η παρουσία του Ομήρου στη νέα ελληνική ποίηση*, (Αθήνα: Νέα Εστία, 1947), 42.

III. Βαθύτερη γνωριμία του Ομήρου από τον Διονύσιο Σολωμό

Ο Σολωμός είχε διαβάσει και γνωρίσει τον Όμηρο όχι μόνο από ιταλικές μεταφράσεις, αλλά και από τις δικές του επανειλημμένες αναγνώσεις των ομηρικών επών. Διάφοροι κριτικοί, από τον Πολυλά και μεταγενέστερα προσπάθησαν να εξάρουν την σημασία του Ομήρου για τον Σολωμό, ωστόσο το ποίημα «Η σκιά του Ομήρου» πιθανότατα είναι αποτέλεσμα μιας ρομαντικής εικόνας του Ομήρου παρά κάτι που αντλείται από τα ομηρικά έπη. Η αναφορά του Σολωμού στον πατέρα των ποιητών γίνεται επειδή θέλει να συνδέει ό,τι ο ίδιος δημιουργεί με τον τυφλό ποιητή, δηλαδή με την αρχή της ποίησης.

Όπως ο Χιώτης Όμηρος μας έδωσε την πρώτη ελληνική γλώσσα, έτσι κι ο Ζακυνθινός Σολωμός μας έδωσε την πρώτη νεοελληνική γλώσσα «στον Διάλογο (1824)» με κύρια πρόσωπα τον Ποιητή και τον Σοφολογιώτατο, και μάλιστα με μείξη δημοτικών και λογίων τύπων. Ακολουθώντας την φράση του «υποτάξου πρώτα στη γλώσσα του λαού και αν είσαι αρκετός, κυρίεψέ την», ο Διονύσιος Σολωμός υποστήριξε την ανάγκη διαμόρφωσης μιας λογοτεχνικής γλώσσας, που να στηρίζεται στη γλώσσα του λαού, επεξεργασμένη όμως από τον ποιητή, σύμφωνα με τα ποιητικά του οράματα και την ιδιοσυγκρασία του, τα οποία χαρακτηρίζονται από τη φράση «Μήγαρις έχω άλλο στο νου μου, παρέξ ελευθερία και γλώσσα». Γι' αυτά εμόχθησε κι αυτός ο μόχθος είναι πού τον έκανε μεγάλον Έλληνα.

Από τον Όμηρο έως τον Διονύσιο Σολωμό η ελληνική γλώσσα είναι ενιαία και ουσιαστικά αδιαίρετη χρονικά. Οι λέξεις του Ομήρου παρούσες ακόμα μέσα στη γλώσσα συνεχίζουν να ασκούν την επιρροή τους. Είναι μία γλώσσα και όχι μια σειρά από ξεχωριστές γλώσσες. Όπως είπε ο Γ. Σεφέρης «Από την εποχή που μίλησε ο Όμηρος ως τα σήμερα, μιλούμε, ανασαίνουμε και τραγουδούμε με την ίδια γλώσσα» και συνεχίζει «η ελληνική γλώσσα δεν έπαψε ποτέ της να μιλιέται. Δέχτηκε τις αλλοιώσεις που δέχεται καθετί ζωντανό, αλλά δεν παρουσιάζει κανένα χάσμα».⁶

Ποια όμως είναι η γλώσσα ενός τόπου; Είναι η ζωντανή γλώσσα

⁶ Γιώργος Σεφέρης, «Ελληνική Γλώσσα», στο *Δοκίμες Α΄*. (Αθήνα: Ίκαρος [1937], 1984), 64-76.

που μιλά ο λαός, όπως τη διαμορφώνουν οι καλύτεροι συγγραφείς του. Από την εποχή του Ομήρου ως τον Διονύσιο Σολωμό, ο ελληνικός λαός, μέσα από δύσκολες συνθήκες, που εύκολα θα κατατούσαν άγλωσσο οποιονδήποτε άλλο λαό, έσωσε τη γλώσσα του για να την παραδώσει στους μορφωμένους της απελευθερωμένης Ελλάδας. Μια γλώσσα ανόθευτη, που συνεχίζει πιστά και χωρίς διακοπές τη χιλιόχρονη ελληνική παράδοση με άπειρες δυνατότητες να αναπτυχθεί. Μια γλώσσα που μοιάζει με μουσική, όπως, χαρακτηριστικά, λέει ο Νικηφόρος Βρεττάκος:

*Όταν κάποτε φύγω από τούτο το φως/
θα ελιχθώ προς τα πάνω όπως ένα/ρυσάκι που μουρμουρίζει./
Κι αν τυχόν κάπου ανάμεσα/στους γαλάζιους διαδρόμους/
συναντήσω αγγέλους, θα τους/μιλήσω ελληνικά, επειδή/
δεν ξέρουνε γλώσσες. Μιλάνε/μεταξύ τους με μουσική.⁷*

Κι όμως αυτή τη γλώσσα, τη γλώσσα του Ομήρου, την γλώσσα του Σολωμού, την γλώσσα των προγόνων μας, σήμερα, της έχουμε αφαιρέσει κάθε χαρακτήρα, και όπως είπε κάποτε και ο Γ. Σεφέρης «την έχουμε αφήσει χωρίς πυξίδα και χωρίς χάρτη».⁸

ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Ο Όμηρος υπήρξε πάντοτε πηγή έμπνευσης τόσο στην ελληνική όσο και στην δυτική και παγκόσμια γραμματεία, διαχρονικά. Όλοι οι δημιουργοί έχουν εντυφλήσει στα ομηρικά έπη. Η ομηρική επίδραση και οι αναφορές στον Όμηρο είναι συχνές στο έργο του Σολωμού, ο οποίος βεβαίως δέχτηκε επιδράσεις και από άλλους μεγάλους δημιουργούς. Ιδιαίτέρως απασχόλησε τον Διονύσιο Σολωμό η πορεία της ελληνικής γλώσσας την οποία δια βίου προσπάθησε να κατακτήσει μαζί με την ιδέα της ελευθερίας. Καλλιέργησε συστηματικά την δημοτική γλώσσα και την εισήγαγε στην λογοτεχνία.

Με το ποίημα του «Η σκιά του Ομήρου», επικυρώνει το «χρί-

⁷ Νικηφόρος Βρεττάκος, *Η Φιλοσοφία των Λουλουδιών*, Εικονογρ. Γιώργης Βαρλάμος, (Αθήνα: ARTIGRAF, 1988).

⁸ Γιώργος Σεφέρης, «Ελληνική Γλώσσα», στο *Δοκίμés Α΄*. (Αθήνα: Ίκαρος, [1937] 1984), 64-76.

σμα», θα λέγαμε, που έλαβε ο Σολωμός από τον Όμηρο για να ακολουθήσει με αυτήν ως εμπνευστή την απαραχάρακτη λογοτεχνική και γλωσσική του πορεία που τον επέβαλε ως τον κορυφαίο Έλληνα εθνικό μας ποιητή. Αυτήν την πορεία που θα ακολουθήσουν ως σήμερα και άλλοι Έλληνες πνευματικοί άνθρωποι, διανοούμενοι, δημιουργοί.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Βάρναλης, Κώστας. *Ο Σολωμός χωρίς μεταφυσική*. Αθήνα: Στοχαστής, 1925.
- Βάρναλης, Κώστας. *Σολωμικά*. Αθήνα: Κέδρος, 1957.
- Βρεττάκος, Νικηφόρος. *Η Φιλοσοφία των Λουλουδιών*, Εικονογράφηση Γιώργη Βαρλάμου. Αθήνα: ARTIGRAF, 1988.
- Νικολαρεΐτης, Δημήτρης. *Η παρουσία του Ομήρου στη νέα ελληνική ποίηση*. Αθήνα: Νέα Εστία 42, 1947.
- Καψωμένος, Γ. Ερατοσθένης. *Διονύσιος Σολωμός- Ο Βίος, Το Έργο, Η Ποιητική του, Φιλολογική Μελέτη & Ηλεκτρονική έκδοση*. Αθήνα: Ίδρυμα της Βουλής των Ελλήνων, 2005.
- Λορεντζάτος, Ζήσιμος. *Μελέτες Α΄*. Αθήνα: Δόμος, 1994.
- Nietzsche, Friedrich. *Σημειώσεις για το 'Εμείς οι φιλόλογοι'*. [Notes for 'We Philologists'], αγγλική μετάφραση: William Arrowsmith, *Arion* (2^η σειρά) 1 (1973).
- Όμηρος, *Ιλιάδα*. Ραψωδία Β 412.
- Ricks, David. *Η Σκιά του Ομήρου, Δοκίμιο για την Νεοελληνική Ποίηση(1821-1940)*. Μτφρ. Αριστέα Παρίση, Αθήνα: Καρδαμίτσα, 1993.
- Σεφέρης, Γιώργος. [1937] 1984. «Ελληνική Γλώσσα». Στο *Δοκίμες Α΄*. Αθήνα: Ίκαρος. 64-76.
- Σολωμός, Διονύσιος. *Άπαντα. Τόμος Α΄ «Ποιήματα»*, επιμέλεια-σημειώσεις Λίνος Πολίτης, Γ΄ έκδοση. Αθήνα: Ίκαρος, 1971.
- Σολωμός, Διονύσιος. *Άπαντα. Τόμος Α΄ «Ποιήματα»*. Αθήνα: Ίκαρος, 1999.

Διαδικτυακές πηγές

Η σελίδα του Δ. Σολωμού στο Εθνικό Κέντρο Βιβλίου (Αρχείο Συγγραφέων).

Όμηρος και Παλαμάς: Ερμηνευτική προσέγγιση των ποιημάτων του Κωστή Παλαμά «Ραψωδία» και «Πηνελόπη»

ΜΑΡΙΕΛΛΑ ΒΑΡΩΝΗ

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Ο Κωστής Παλαμάς πολυτάλαντη προσωπικότητα με έργο σπουδαίο σε όλους του κλάδους της λογοτεχνίας, του θεάτρου της λογοτεχνικής κριτικής, με επίδραση από τον Παρνασσισμό αλλά όχι αποδοχή, ως κεντρική μορφή της λογοτεχνικής γενιάς του 1880 δέχθηκε επίδραση από το κίνημα των συμβολιστών και διείσδυσε στον κόσμο των ιδεών με πλατωνική σημασία. Δέχθηκε επιδράσεις από τη φιλοσοφία του Νίτσε και από τον σοσιαλισμό και γενικότερα από τις νέες ιδέες. Η ποίησή του με τρεις τάσεις, α) λυρισμός τους εγώ, β) λυρισμός του «εμείς», γ) λυρισμός του «όλοι». Χαρακτηριστικό της ποίησής του ο δυϊσμός. Στο ποίημά του «Ραψωδία» γίνεται συνδυασμός παρόντος-παρελθόντος με αναζήτηση «εικόνων» και «συμβόλων» για την ανάπλαση της ιστορίας και «έκφραση νοημάτων και συναισθημάτων». Το ποίημα αποτελεί ύμνο στην πατρίδα, τη φύση, την αγάπη, την ιστορία, την οικογενειακή ζωή. Η πατρίδα παρουσιάζεται σαν ευρύτερη εθνική ιδέα. Στο ποίημα «Πηνελόπη» ο ποιητής υμνεί την πιστή και αφοσιωμένη ελληνίδα γυναίκα, την ευρηματική, δραστήρια, ευαίσθητη και ανήσυχη. Στάθηκε μπροστά στην ωραία και ιδεατή μορφή της Πηνελόπης. Ανάπλασε ο Παλαμάς το νόημα και την ακτινοβολία της πιστής και αφοσιωμένης συζύγου, της εμμόνης σε μια ηθική αξία – συμβόλου. Ο Όμηρος όπως στην περίπτωση όλων των ποιητών έχει επιδράσει στους ποιητές όλου του κόσμου που εμπνέει δια μέσου των αιώνων. Η παρούσα ανακοίνωση γράφτηκε στο πλαίσιο του ετήσιου παγκοσμίου συνεδρίου της Ομηρικής Ακαδημίας για να καταδείξει την επίδραση του Ομήρου στον γίγαντα της ελληνικής ποίησης, Κωστή Παλαμά, τον μεγαλόπνοο οραματιστή, εφευρετικό τεχνίτη του στίχου και του πεζού, καταπλη-

κτικό γλωσσοπλάστη, βαθύ στοχαστή με εθνικά και πανανθρώπινα ενδιαφέροντα.

Λέξεις–Κλειδιά: ελληνική παράδοση, παρνασσισμός, δημοτική γλώσσα, συμβολιστές, φιλοσοφία, Νίτσε, σοσιαλισμός, δυϊσμός, Ραψωδία, Πηνελόπη, Πατρίδα, οικογενειακή ζωή.

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Η παρούσα εργασία συντάχθηκε ως ανακοίνωση για το ετήσιο παγκόσμιο συνέδριο της Euroclassica ομηρικής Ακαδημίας, στοχεύοντας στο να δείξει την επίδραση που είχε ο Όμηρος στην ποίηση του Κωστή Παλαμά. Στα ποιήματα του Παλαμά «Ραψωδία» και «Πηνελόπη» ο Παλαμάς δεν απομακρύνεται από το ομηρικό πρότυπο του Οδυσσέα και το μοτίβο «νόστος – αναμονή». Ο Παλαμάς στην «Ραψωδία» αποζητά «εικόνες», «μορφές» και σύμβολα για να αναπλάσσει την ιστορία και να «εκφράσει τα νοήματα και τα αισθήματα». Ανακαλεί την παιδική του ηλικία, τονίζει τη διαφορά ανάμεσα στο περιβάλλον του σχολείου και την ομορφιά που ανακάλυψε στον κόσμο του Ομήρου. Το ποίημα αυτό αποτελεί ύμνο της πατρίδας, της φύσης, της οικογενειακής ζωής. Η πατρίδα παρουσιάζεται ως ευρύτερη εθνική ιδέα και εμπειρικός χώρος του δημιουργού. Η φύση παρουσιάζεται ως αντικείμενο περιγραφής και θαυμασμού και προσεγγίζεται με ακρίβεια και γνώση. Στο ποίημα «Πηνελόπη», εμπνευσμένο κι αυτό απ' την «Οδύσσεια», ο ποιητής υμνεί την πιστή, αφοσιωμένη, ευρηματική, δυναμική, δραστήρια, ευαίσθητη και ανήσυχη ελληνίδα γυναίκα που κατά τον Παλαμά είναι το σήμερα και το άπειρο. Ο Παλαμάς δηλώνει ότι παρά την πληθώρα των εμπειριών από όλον τον κόσμο, ο Οδυσσέας και η Πηνελόπη έμειναν σταθεροί και αμετάβλητοι στις αξίες τους.

Ι. Βιοεργογραφία του Παλαμά

Ο Κωστής Παλαμάς (13 Ιανουαρίου 1859 - 27 Φεβρουαρίου 1943) ήταν ποιητής, πεζογράφος, θεατρικός συγγραφέας, ιστορι-

κός και κριτικός της λογοτεχνίας. Θεωρείται ένας από τους μεγαλύτερους ποιητές και πνευματικούς ανθρώπους στην Ελλάδα, με σημαντική συνεισφορά στην εξέλιξη και ανανέωση της νεοελληνικής ποίησης. Υπήρξε κεντρική μορφή της λογοτεχνικής γενιάς του 1880, μιας γενιάς ποιητών, οι οποίοι, όντας επηρεασμένοι από τον παρνασσισμό, αντιμετώπιζαν τα κοινωνικά προβλήματα με μεγαλύτερο ρεαλισμό και μια τάση επιστροφής στην ελληνική παράδοση. Βέβαια ο Παλαμάς, κατά τον Roderick Beaton, διδάχθηκε αλλά δεν ακολούθησε καμιά σχολή και κανένα κίνημα.¹

Ο παρνασσισμός ξεκίνησε από τη Γαλλία και κυριάρχησε στην ευρωπαϊκή λογοτεχνία το διάστημα 1850-1880. Με τον όρο παρνασσισμός αναφερόμαστε στην ποιητική σχολή που αναπτύχθηκε στη Γαλλία στα μέσα του 19ου αιώνα, και ειδικά στη δεκαετία 1866-1876. Ως λογοτεχνικό ρεύμα, ο παρνασσισμός αποτέλεσε μία αντίδραση στο κίνημα του ρομαντισμού και επανέφερε στη τέχνη στοιχεία του κλασικισμού, ενώ επηρεάστηκε σημαντικά από τη θεωρία του Θεόφιλου Γκωτιέ «Η τέχνη για την τέχνη» (*l'art pour l'art*), η οποία μπορεί να θεωρηθεί ως ένα από τα συνθήματα των παρνασσιστών. Γι' αυτούς η ποίηση είχε την ίδια θέση με τη θρησκεία.²

Οι παρνασσιστές κατηγορούν το στόμφο, το ρητορισμό του ρομαντισμού, και επιζητούν την απλότητα στην έκφραση, φέρνοντας έτσι καινούριο μέτρο απέναντι στο χωρίς έλεγχο συναίσθημα των ρομαντικών. Ιδιαίτεροι ρυθμικοί και μελωδικοί συνδυασμοί, στροφικά συμπλέγματα έντεχνα δουλεμένα, ακόμη και το σονέτο ξαναγύριζε στις συνήθειες της ποιητικής πράξης. Χαρακτηριστικών ποιημάτων τους είναι η στατικότητα, γι' αυτό και παρομοιάζονται με ζωγραφικούς πίνακες. Στράφηκαν προς την κλασική ελληνική και ρωμαϊκή αρχαιότητα, την μυθολογία, αλλά και προς τον ινδικό πολιτισμό.

Επηρεάστηκαν από την αλματώδη ανάπτυξη των θετικών επιστημών, που έλαβε χώρα στην Δυτική Ευρώπη από την Αναγέννηση και μετά και πρέσβευε την μίμηση των κλασικών προτύπων.

Ως προς τη μορφή, οι παρνασσιστές επιδίωκαν την απόλυτη

¹ Roderick Beaton, *Εισαγωγή στη νεότερη ελληνική λογοτεχνία*, (Αθήνα: Νεφέλη, 1996), 120.

² John A. Cuddon, *Λεξικό λογοτεχνικών όρων και θεωρίας λογοτεχνίας*, μτφρ. - επιμ. Γιάννης Παρίσης, Μαρία Λιάπη, (Αθήνα: Μεταίχμιο, 2005), 446.

τελειότητα και την χρήση εικόνων έντονων και εκρηκτικών, αλλά σε πλήρη ισορροπία μέσα στο κείμενο. Επεξεργάζονταν πολύ τους στίχους, σέβονταν τους ρυθμικούς, στιχουργικούς και μετρικούς κανόνες και την ομοιοκαταληξία. Αυτό είναι και το μεγαλύτερο πλεονέκτημα των ποιημάτων, που κατά τ' άλλα θεωρούνται ψυχρά. Γι' αυτούς το ποίημα πρέπει να έχει την ομορφιά ενός αρχαίου αγάλματος, χωρίς πάθος και συναίσθημα και να αποπνέει γαλήνη και ηρεμία. Και τελευταίο, αλλά και το πιο σημαντικό μαζί με το ρομαντισμό αποκήρυτταν οι νέοι ποιητές και την καθαρεύουσα. Μαζί με την οικειότητα του θέματος κυριαρχούσε και η δημοτική στην ποίηση και η καθαρεύουσα δεν ήταν πια ανεκτή.

Στην νεοελληνική λογοτεχνία ο παρνασσισμός εμφανίζεται με τη Νέα Αθηναϊκή Σχολή το 1880. Επιδράσεις του παρνασσισμού υπάρχουν στα πρώτα ποιήματα του Κωστή Παλαμά, του Γρυπάρη, του Μαλακάση, του Πορφύρα, του Μαβίλη και άλλων. Οι Έλληνες παρνασσιστές διαφέρουν από τους Γάλλους στο ότι δεν έφτασαν ποτέ στην πλήρη απάθεια, αλλά έχουν συγκρατημένο συναίσθημα.

Ο Κωστής Παλαμάς δέχθηκε μεγάλη επίδραση και από το κίνημα των συμβολιστών, παρά την αντίθετη δήλωση του ίδιου. Ο συμβολισμός ήταν μια προσπάθεια να διεισδύσει μέσα και πέρα από την πραγματικότητα σ' έναν κόσμο ιδεών, είτε των ιδεών και των συναισθημάτων του ίδιου του ποιητή, είτε των ιδεών με την πλατωνική σημασία, που αποτελούν έναν τέλειο υπερφυσικό κόσμο στον οποίο αποβλέπει ο άνθρωπος.

Δεν θα πρέπει να παραλείψουμε σε αυτό το σημείο τις επιρροές που δέχτηκε ο Παλαμάς από τη φιλοσοφία του Νίτσε και τις επιρροές που δέχτηκε από τον σοσιαλισμό, χαρακτηριστικό της μεγάλης δεκτικότητας που είχε στις νέες ιδέες.³

Η ποίηση του Παλαμά μπορεί να χωριστεί σχηματικά σε τρία επίπεδα, όπως αναφέρει ο Beaton, που εκφράζουν τις τάσεις που εκδηλώνονται σε αυτή: α) Στον λυρισμό του εγώ, που αφορά μια τάση απομόνωσης, απαισιοδοξίας και μελαγχολίας, και ξεχωρίζει τον εαυτό του από τους άλλους, β) στο λυρισμό του «εμείς» που εκφράζεται σε μεγάλες συνθέσεις του επικού τόνου και ανταμώνει τον ποιητή με τους άλλους ανθρώπους και γ) στο λυρισμό του «όλοι»,

³ Beaton, *ibid.*, 122.

μέσω του οποίου εκφράζονται παγκόσμια μηνύματα και προσεγγίζει όλη την ανθρωπότητα.⁴

Χαρακτηριστικός είναι και ο δυϊσμός στην ποίηση του Παλαμά. Δηλαδή, είτε η συναίρεση δύο διαμετρικά αντίθετων τάσεων, είτε η απόρριψη και των δύο, η πίστη και η απιστία, η έντονη δράση και η απόμερη ζωή, η θέση και η άρνηση, η ζωή στην πόλη η ζωή στη φύση.

Στην «Ασάλευτη Ζωή», (1904) την πιο λυρική συλλογή του Παλαμά, βρίσκονται δυο ωραιότατα ποιήματα παρμένα από την «Οδύσσεια», το «Ραψωδία» και το «Πηνελόπη». Η μορφή του Οδυσσέα απουσιάζει από την ποιητική παραγωγή του ελληνικού ρομαντισμού, ενώ στο πλαίσιο της Αθηναϊκής Σχολής, ο Οδυσσέας φαίνεται να παραγκωνίζεται από τον Αχιλλέα. Στους παρνασσικούς ποιητές η μορφή του είναι οικεία θεματικά, χωρίς να απομακρύνεται από το ομηρικό του πρότυπο, ενώ μπορούμε να πούμε ότι η παραδοσιακή ποίηση αναπαράγει το ομηρικό πρότυπο του Οδυσσέα και το μοτίβο «νόστος-αναμονή».

Κωστής Παλαμάς *Ραψωδία*⁵

*Όμηρε θείε, των καιρών χαρά και δόξα! Στην
κρυάδα του σκολειού και στου θρανίου τη
γύμνια όταν μπροστά μου σ' απιθώσαν του
δασκάλου τ' άχαρα χέρια, ω μεγαλόχαρο βιβλίο,
σε καρτερούσα μάθημα, κι εσύ ήρθες θάμα. Κι
άνοιξε μέσα μου ουρανός πλατύς καθάριος και
πέλαγου ζαφείρι σμαραγδοσπαρμένο, και το
θρανίο σα να 'γινε παλατιού θρόνος, και κόσμος
το σκολειό κι ο δάσκαλος προφήτης. Διάβασμ'
αυτό δεν ήταν, νόημα δεν ήταν, όραμα ήταν
κι άκουσμα ήταν χωρίς ταίρι.—Στη σπηλιά τη
μεγάλη, που την τριγυρίζει δάσος βαθύ από λεύκες
κι από κυπαρίσσια, στη σπηλιά τη μεγάλη, που
μοσκομυρίζει και που ζεστοκοπιέται απ' τη φωτιά*

⁴ Κωστής Παλαμάς, «Η ποιητική μου». Άπαντα, τ. 10, Μπίρης, Αθήνα, χ.χ., 496-497.

⁵ Κωστής Παλαμάς, *Η ασάλευτη ζωή*, (Αθήνα: Εστία, 1904) και στον συγκεντρωτικό τόμο: Κωστής Παλαμάς Άπαντα Τομ. Γ Μπίρης- Γκοβότσος.

του κέδρου, η Καλυψώ η λαμπρόμαλλη
 πια δεν υφαίνει με τη χρυσή σαΐτα, πια δεν
 τραγουδάει
 καλόφωνα τα χέρια υψώνοντας η νύφη τ'
 ανάθεμα σκορπίζει καρδιοφλογισμένο προς
 τους ζηλόφτονους θεούς: «Ω λατρεμένοι
 θνητοί από τις θεές που σας μοιράσαν
 την αμβροσία στον Όλυμπο της αγκαλιάς
 τους, απ' τους ζηλόφτονους θεούς, ω
 συντριμμένοι θνητοί...». Και το θεϊκό τ'
 ανάθεμα μαραίνει,
 τα δροσερά τα σέλινα και τα γιοφύλια και
 πάει, και σα θεόργιστο χαλάζι καίει στα
 καρπερά κλήματ' απάνου τα σταφύλια. Μόνο
 τον ξακουστό τον ήρωα απ' το Θιάκι, που
 διαβατάρης τ' άναψε, δεν τον ταραίζει το
 καρδιοφλογισμένο ανάθεμα της νύφης. Ο
 ναυαγός ο θαλασσόδαρτος απόξω κάθεται
 ασάλευτα σαν πάντα κι αγναντεύει και την
 πατρίδα του θυμάται, κι όλο κλαίει προς το
 γιαλό και προς τα τρίςβαθα πελάγη. Κι ο
 άσπρος γλάρος που με ορμή συχνοβουτάει
 στην άρμη τα φτερά γυρεύοντας τα ψάρια,
 και το γεράκι που κουρνιαρίζει μες στο δάσος,
 κρατάν και αντιβογκάν του δυνατού το
 κλάμα...

— Ω το πρωτοφανέρωτο της φαντασίας όρα-
 μα, ω το ξεσκέπασμα του ωραίου εμπρός μου!
 Και να η μελαχρινή και η φτωχοπούλα η χώρα
 στο ολόλευκο νησί της νύφης αλλασμένη,
 και να η παιδούλα η ταπεινή και η ψαροπούλα
 σαν Καλυψώ λαμπρόμαλλη ερωτοκαμένη!
 Και να η καρδιά μου μέσα ταξεδεύτρα χίλιων
 τόπων, διψώντας μια πατρίδα, την αγάπη! Και
 να από τότε και η ψυχή μου αράδα αράδα
 δίχορδη λύρα την πανάρχαιαν αρμονία αντι-
 λαλώντας, ή ' ανάθεμα ή το κλάμα...
 Χαρά και δόξα των καιρών, Όμηρε θείε!

Το ποίημα «Ραψωδία» δεν ξεκινάει με χρονολογική σειρά, αλλά από το σημείο που ο Οδυσσέας βρίσκεται στην Ωγυγία... Και από εκεί εκτυλίσσονται όλα και το παρελθόν του ήρωα γίνεται με ποιητική μαεστρία ...παρόν και με το συνδυασμό αυτό ο Παλαμάς ανακαλεί το παρελθόν ως μνήμη και παράδοση ελληνική.⁶ Στην προσπάθειά του να προσεγγίσει το παρελθόν, ο ποιητής αποζητά «εικόνες», «μορφές» και «σύμβολα» για να αναπλάσει την ιστορία και να «εκφράσει τα νοήματα και τα αισθήματα».

Όμηρε θείε, των καιρών χαρά και δόξα! Στην κρυάδα του σχολείου και στου θρανίου τη γύμνια, όταν μπροστά μου σ' απιθώσαν του δασκάλου τα' άχαρα χέρια, ω μεγαλόχαρο βιβλίο, σε καρτερούσα μάθημα κι εσύ ήρθες θάμα. Κι άνοιξε μέσα μου ουρανός πλατύς καθάριος και πέλαγου ζαφείρι σμαραγδοσπαρμένο και το θρανίο σα να 'γινε παλατιού θρόνος, και κόσμος το σκολειό κι ο δάσκαλος προφήτης. Διάβασμ' αυτό δεν ήταν, νόημα δεν ήταν, όραμα ήταν κι άκουσμα ήταν χωρίς ταίρι.

Ο ποιητής ανακαλεί την παιδική του ηλικία και τονίζει την διαφορά ανάμεσα στο αφιλόξενο περιβάλλον του σχολείου και την ομορφιά, που, σαν θαύμα, ανακάλυψε στον κόσμο του Ομήρου, του μεγαλύτερου ποιητή όλων των αιώνων μέσα από τα βιβλία, την *Οδύσσεια* και την *Ιλιάδα*. Η *Οδύσσεια* ως μεταπολεμικό έπος αναδεικνύει τις κοινωνικές και πολιτικές αλλαγές της ομηρικής κοινωνίας, όταν η κληρονομική βασιλεία ως θεσμός κλονίζεται από τους ευγενείς.

Στο ποίημα συνταυτίζεται με τον Οδυσσέα που συνεχώς αναζητάει, κλαίοντας, το νησί του, «Ο ναυαγός ο θαλασσόδαρτος απόξω κάθεται ασάλευτα σαν πάντα κι αγναντεύει/και την πατρίδα του θυμάται, κι όλο κλαίει...» και μας λέει πως είναι κι αυτός ένας αιώνιος ταξιδευτής, γυρεύοντας μια πατρίδα, την αγάπη. «*Και να η καρδιά μου μέσα ταξεδεύτρα χίλιων τόπων, διψώντας μια πατρίδα, την αγάπη*».

Ο ναυαγός που νοσταλγεί την πατρίδα του και ασάλευτα αγναντεύει, δηλαδή η ελληνική ψυχή που μένει αμετάβλητη και απρό-

⁶ Beaton, *ibid.*, 204.

σβλητη με χαρακτηριστικά που θα μπορούσαν να είναι έμφυτα και με συλλογισμούς που βρίσκουν τον δρόμο τους στις ψυχές των νεότερων ανθρώπων, έχοντας διανύσει κάποτε ακόμη και αιώνες. Με αυτόν τον τρόπο ο ποιητής υπερασπίζεται την συνέχεια του ελληνισμού στο χώρο της λογοτεχνίας και της ιστορίας.

Το ποίημα συνεχίζεται σαν ύμνος για την πατρίδα, τη φύση, τον έρωτα, την ιστορία, την οικογενειακή ζωή. Η πατρίδα παρουσιάζεται ταυτόχρονα σαν ευρύτερη εθνική ιδέα και σαν στενότερος εμπειρικός χώρος του δημιουργού. Η φύση, αντικείμενο περιγραφής ή θαυμασμού προσεγγίζεται με ακρίβεια και γνώση, πιστοποιώντας την παρουσία του παρατηρητή⁷ και δεν αποτελεί απλώς ένα ωραίο τοπίο, το οποίο θα του προσέφερε ηρεμία και γαλήνη, αλλά ο ποιητής θεωρεί ότι κρύβεται μία ζωή ολόκληρη αφού «στη σπηλιά τη μεγάλη, που την τριγυρίζει δάσος βαθύ από λεύκες κι από κυπαρίσσια, στη σπηλιά τη μεγάλη, που μοσκομυρίζει και που ζεστοκοπιέται απ' τη φωτιά του κέδρου» έζησε επτά, ή κατ' άλλους πέντε χρόνια κοντά στην Καλυψώ.

Κοινό σημείο των ομηρικών επών και της Ραψωδίας του Παλαμά είναι η αναφορά στην πατρίδα. Στην *Οδύσσεια* και την *Ιλιάδα*, οι ήρωες συνδέουν τη ζωή τους, τη δική τους ή της οικογένειάς τους, με την τύχη της πατρίδας ή της πόλης τους. Παράδειγμα ο Έκτορας, στον οποίο αποδίδεται η φράση της *Ιλιάδας*: «Ένα είναι το πιο σωστό σημάδι, να πολεμά κανείς για την πατρίδα του» (ραψ.Μ 243). Στην *Οδύσσεια* ο κεντρικός πρωταγωνιστής της, ο Οδυσσέας, λαχταράει να βρεθεί στο σπίτι του, στους δικούς του αλλά και στη γη και πατρίδα του, την Ιθάκη: «Τίποτε άλλο πιο γλυκό από πατρίδα και γονιούς» (ι 34). Είναι άραγε ο νόστος, η επιστροφή του Οδυσσέα στην πατρίδα, που κάνει τον ήρωα τόσο αγαπητό σε όλη την ανθρωπότητα, αφού γι' αυτόν κατέβηκε ακόμη και στον Άδη και αρνήθηκε την αθανασία, που του πρόσφερε η Καλυψώ; Νόστος που μπορεί να εννοηθεί και ως «η επιστροφή στον εαυτό μας»; Είναι οι περιπέτειες, τα κατορθώματα, τα σφάλματα, η πρακτική εξυπνάδα και η ευφυΐα του «πολύτροπου άνδρα» που μηχανεύεται πολλούς τρόπους για να αντιμετωπίσει τρομερές δοκιμασίες; Όλα αυτά και μαζί άλλα τόσα,

⁷ Παναγιώτης Μουλλάς, *Γύρω στα 1880: οι όροι της αλλαγής. Ρήξεις και συνέχειες. Μελέτες για τον 19ο αιώνα*, (Αθήνα: Σοκόλη, 1993), 88-89.

με πολυσήμαντη ερμηνεία, αν κρίνουμε από το γεγονός ότι η «Οδύσσεια» είναι και παραμένει η μείζων αφήγηση στον δυτικό πολιτισμό.

Στο ποίημα «Πηνελόπη» που είναι κι αυτό παρμένο από την Οδύσσεια, ο ποιητής υμνεί την Γυναίκα, την πιστή και αφοσιωμένη, την ευρηματική, τη δυναμική και δραστήρια, την ευαίσθητη και ανήσυχη. Ιδιαίτερα υμνεί την Ελληνίδα γυναίκα, για την οποία έχει αφιερώσει εκατοντάδες στίχους και δεκάδες στροφές.

Κωστής Παλαμάς

Πηνελόπη⁸

Πόλεμοι μακρινοί, φουρτούνες,
ξένοι τόποι σου τον κρατάν το
σύντροφο χρόνια και χρόνια,
σε φοβερίζουν κίντυνοι και
καταφρόνια, έγνοια, πλάνη, κι οργή
σε ζώνει, Πηνελόπη. Οι οχτροί σου
γύρω, και σιμά σου οι χαροκόποι,
κι εσύ μονάχ' αυτόν ακούς, κοιτάς,
προσμένεις, στον αργαλειό σου
απάνω υφαίνεις και ξεϋφαίνεις
το γνέμα της πιστής αγάπης,
Πηνελόπη.
Απ' τα καλά που Ασία χαίρεται κι
Ευρώπη
καλό είναι το φιλί πιο μέγα το δικό
σου,

και πιο ψηλός από 'να θρόνο ο
αργαλειός σου, και σα βωμός το
μέτωπό σου, ω Πηνελόπη.
Κι ένα μονάχα ξέρουν και θεοί κι
ανθρώποι από τον αργαλειό σου
κι απ' το μέτωπό σου κι απ' το φιλί
σου πιο τρανό το σύντροφό σου,
το βασιλιά που όλο σου λείπει, ω
Πηνελόπη.
Αλλά κι αν τον κρατάν μακριά
σου ξένοι τόποι, πόλεμοι μακρινοί
και οι Σκύλλες και οι Σειρήνες,
απ' την ψυχή του δεν το σβήνουν
ούτε κείνες τ' ολάσπρο φως του
στοχασμού σου, ω Πηνελόπη!

Μέσα στην ποίησή του ο Παλαμάς, ταξιδεύοντας παντού νοερά, στα σύγχρονα, στα παλιά, στάθηκε και μπροστά στην ωραία και ιδεατή μορφή της Πηνελόπης. Και ανάπλασε και τραγούδησε και ζωγράφισε έντονα και δραματικά το νόημα και την ακτινοβολία του συμβόλου αυτού της πιστής και αφοσιωμένης συζύγου, της εμμονής δηλαδή σε μια ηθική αξία, ενός συμβόλου που δεν έχασε τίποτε από τη σημασία του, ακόμα και στους σημερινούς καιρούς, που όλα ανα-

⁸ Κωστής Παλαμάς, Η ασάλευτη ζωή, (Αθήνα: Εστία, 1904).

θεωρούνται και γκρεμίζονται.

«Πόλεμοι μακρινοί, φουρτούνες, ξένοι τόποι σου τον κρατάν το σύντροφο χρόνια και χρόνια, σε φοβερίζουν κίντυνοι και καταφρόνια, έγνοια, πλάνη, κι οργή σε ζώνει, Πηνελόπη. Οι οχτροί σου γύρω, και σιμά σου οι χαροκόποι, κι εσύ μονάχ' αυτόν ακούς, κοιτάς, προσμένεις, στον αργαλειό σου απάνω υφαίνεις και ξεϋφαίνεις το γνέμα της πιστής αγάπης, Πηνελόπη».

Ο ξενιτεμός ήταν πολύ συχνό φαινόμενο στην ελληνική κοινωνία, ήδη από την αρχαιότητα. Το πρώτο δείγμα στη λογοτεχνία εμφανίζεται στην *Οδύσσεια* του Ομήρου (ραψ. Ψ 109-121 και 177-209). Η αναγνώριση προσώπων μεταξύ τους παραπέμπει στην τραγική κάθαρση, τη λύτρωση. Σύμφωνα με τα κοινωνικά δεδομένα εκείνης της εποχής η γυναίκα θα έπρεπε να έχει κάποιες αρετές, μια από τις οποίες είναι η συζυγική πίστη, ιδανικό που ενσάρκωνε η Πηνελόπη. Η κοινωνική της ταυτότητα προσδιορίζεται μέσω της ύπαρξης του συζύγου της, ακόμα κι αν αυτός λείπει χρόνια από το σπίτι του χωρίς να δώσει σημεία ζωής.

Η Γυναίκα στον Όμηρο βρίσκεται κάτω από την εξουσία του άνδρα και αξιολογείται με μοναδικά κριτήρια την ομορφιά και την αναπαραγωγική της ικανότητα. Στην *Ιλιάδα* φαίνεται να έχει περιορισμένη θέση μέσα σ' έναν ανδροκρατούμενο κόσμο, χωρίς ωστόσο να λείπει η εκτίμηση στα γυναικεία έργα ή τη γυναικεία παρουσία, ενώ στην *Οδύσσεια* έχει ξεχωριστή θέση, χωρίς ωστόσο να συμμετέχει σε κοινωνικοπολιτικές συζητήσεις. Η Πηνελόπη, η Ναυσικά, η Αρήτη, έχουν καρτερία, εξυπνάδα, σύνεση, χάρη και σεμνότητα.

Η «Γυναίκα» για τον Παλαμά έχει διπλή υπόσταση - από τη μια πλευρά μοιάζει με άπιαστο ιδανικό και όνειρο, από την άλλη μεριά εκπροσωπεί την απειλή και τον κίνδυνο, ενίοτε και το χάος. Στη γυναικεία φύση βρίσκονται τα χαρακτηριστικά του ευμετάβλητου και του τολμηρού, η τάση για το καινούργιο, η διάθεση για πρωτόγνωρες εμπειρίες, η πίστη, η αφοσίωση, η αγάπη, αλλά και η πονηριά. Η «γυναίκα» για τον Παλαμά είναι «το σήμερα και το άπειρο».

Γράφει ο Κωστής Παλαμάς στις αρχές του 20ου αιώνα: «Όσοι

φοβούνται πως άμα χειραφετηθούν οι γυναίκες κι έμπουνε κι αυτές με τα όλα τους στον αγώνα της ζωής, θα χάσει η γυναίκα τη χάρη της και την ποίησή της, μου θυμίζουν τα επιχειρήματα του Ruskin και άλλων πως τάχα με τους σιδηροδρόμους και με τον πολιτισμό θα χάσει την ομορφιά η φύση. Και τι είναι το στρώσιμο και το πέρασμα ενός σιδηροδρόμου στ' απέραντα του φυσικού κόσμου γύρω του; Αφήνω πως μπορεί κανείς να υποστηρίξει πως κι ένα τρένο πλουτίζει τη φύση μ' ομορφιά. Ανάλογα κι οι φόβοι για τη χειραφετημένη γυναίκα μου φαίνονται ρομαντικοί. Όπως κι αν αποκατασταθούν οι γυναίκες, σε όλα ισότιμες με τον άντρα, η γυναίκα-το αιώνιο «θηλυκό» του ποιητή-δε χάνεται. Πάντα θα ζει, θα ζώνεται και θα ξεζώνεται».⁹

Και συνεχίζει ο ποιητής:

Απ' τα καλά που Ασία χαίρεται κι Ευρώπη καλό είναι το φιλί
 πιο μέγα το δικό σου, και πιο ψηλός από 'να θρόνο ο αργαλειός
 σου, και σα βωμός το μέτωπό σου, ω Πηνελόπη. Κι ένα
 μονάχα ξέρουν και θεοί κι ανθρωποι από τον αργαλειό σου κι
 απ' το μέτωπό σου κι απ' το φιλί σου πιο τρανό το σύντροφό
 σου, το βασιλιά που όλο σου λείπει, ω Πηνελόπη. Αλλά κι αν
 τον κρατάν μακριά σου ξένοι τόποι, πόλεμοι μακρινοί και οι
 Σκύλλες και οι Σειρήνες, απ' την ψυχή του δεν το σβήνουν
 ούτε κείνες τ' ολάσπρο φως του στοχασμού σου, ω Πηνελόπη!

Η αναφορά στην Ασία δηλώνει την διαχρονική διατήρηση τρόπων και συμπεριφορών από τους κατοίκους της και συσχετίζονται με τα στοιχεία εκείνα της ψυχοσύνθεσης του ποιητή, που αντιστέκονται στην αλλαγή και τον προοδευτισμό, που ζητούν την σταθερότητα και την διατήρηση σκέψεων δοκιμασμένων από το χρόνο και που είναι κληροδότημα των προγόνων του. Ο Παλαμάς δηλώνει, λοιπόν, ότι παρά την πληθώρα εμπειριών από όλον τον κόσμο, στην ουσία είναι ριζωμένος με τη γη της πατρίδας του και είναι πολύ δύσκολο έως ακατόρθωτο να ξεριζωθεί, όπως ο Οδυσσέας και η Πηνελόπη που έμειναν σταθεροί και αμετάβλητοι στις αξίες τους.

Η Ευρώπη είναι χώρα που διακρίνεται για το ριψοκίνδυνο και

⁹ Παλαμάς, «Απαντα» τ. 10 (Γκοβόστης).

φιλοπερίεργο στοιχείο της, όπως και οι κάτοικοί της. Πρωτοστάτησε στην αναζήτηση νέων περιοχών και στην υιοθέτηση νέων ιδεών στον πνευματικό χώρο. Και ο ποιητής, ο οποίος μέσα από τα ποιήματά του εκφράζει τον εαυτό του, με προθυμία ακολουθεί διάφορα λογοτεχνικά ρεύματα για να ανανεώσει τις ποιητικές του μεθόδους. Ενώ, δηλαδή, ασχολείτο με τη δημοτική γλώσσα κατόρθωσε να την εμπλουτίσει με τις δικές του γλωσσοπλαστικές ικανότητες. Στην πραγματικότητα, ο ποιητής αναφέρεται σε γνώσεις που αποκόμισε από τα διάφορα αναγνώσματα, αφού δεν είχε ευκαιρία να γνωρίσει από κοντά άλλες χώρες και άλλους πολιτισμούς.

Ο Παλαμάς, ως εθνικός ποιητής, συνενώνει στο έργο του όλες τις περιόδους της ελληνικής ιστορίας. Ο Ελληνικός τόπος και η πολιτισμική κληρονομιά της Ελλάδας εμπνέει τον ποιητή και αποτελεί βασικό θέμα των ποιημάτων του.

Γράφει ο ίδιος το 1892: «Ο ποιητής αισθάνεται ξεχωριστήν και σχεδόν ανεξήγητον συγκίνησιν εμπρός εις την Ελληνικήν αρχαιότητα, ίσως διότι οι τύποι που έπλασαν η θρησκεία, η ποίησις, η τέχνη, ο βίος της αρχαίας Ελλάδος, δεν ζουν και δεν ανήκουν εις ωρισμένον χρόνον, τόπον και πολιτισμόν.... Και την μεγάλην της χάριν η νεωτέρα ποίησης χρωστεί εις το ότι συχνά λούεται μέσα εις τα θαυματοποιά νερά της ελληνικής αρχαιότητος. Και τοιουτοτρόπως από την ανάμειξιν δύο αντιθέτων στοιχείων του αρχαίου και του νεώτερου, προβάλλει νέα Τέχνη με άφραστην εμορφιάν».¹⁰

Η Ελληνική γη γίνεται η μήτρα του πολιτισμού της κλασικής αρχαιότητας και ο συνδετικός κρίκος ανάμεσα στα χάσματα που δημιουργούν οι αιώνες της ελληνικής ιστορίας. Η ελληνική φύση, ως αστείρευτη πηγή πρώτης ύλης, προμηθεύει την ελληνική καλλιτεχνική παραγωγή και έτσι διασφαλίζει την πολιτισμική συνέχεια του έθνους.

Όπως αναφέρει ο Θ. Δ. Τσάτσος «για να καταλάβει κανείς την νέαν ελληνική τέχνη πρέπει να αισθανθή πρώτα την ελληνική φύση»¹¹ και ο Γ. Θεοτοκάς «Η Ελλάδα είναι όλο πνεύμα. Είναι η γη των αγνών και καθαρών ιδεών».¹²

Στην ελληνική πνευματική ζωή ο Παλαμάς δεν υπήρξε μόνο ένας

¹⁰ Κωστής Παλαμάς, («Πρόλογος»), *Τα μάτια της ψυχής μου*, (1892), Α1, 213.

¹¹ Θεμιστοκλής Δ. Τσάτσος, «Στοχασμοί για τη νέα ελληνική τέχνη», *Νέα Ζωή*, τχ. 3 (Σεπτέμβριος 1933), 150

¹² Γιώργος Θεοτοκάς, «Η διαύγεια», *Ο Κύκλος*, [χ.τ.] (Νοέμβριος 1931), 30.

ποιητής-προφήτης ή ένας μεγάλος λυρικός, αλλά μια παρουσία που σκέπαζε όλο το τοπίο της πνευματικής ζωής, ιδιαίτερα τις τρεις πρώτες δεκαετίες του 20ού αιώνα. Δικαιολογημένα ο Κ.Θ. Δημαράς, όταν μελετά την επικράτηση της γενιάς του '80 στην ελληνική λογοτεχνία, καθώς και όσα επακολούθησαν, τοποθετεί τις εξελίξεις «κάτω από τη βαριά σκιά του Παλαμά». ¹³ Έτσι, ο μεγαλόπνοος οραματιστής, ο εφευρετικός τεχνίτης του στίχου και του πεζού, ο καταπληκτικός γλωσσοπλάστης, ο βαθύς στοχαστικός νους με ατομικά, εθνικά και πανανθρώπινα ενδιαφέροντα, Κωστής Παλαμάς, είναι πάντοτε επίκαιρος και συναρπαστικός.

Όμως και ο κόσμος του Ομήρου, παραμένει παραδόξως επίκαιρος. ¹⁴ Ο Όμηρος «είναι ένας μύθος θεμέλιο», δείχνει τον τρόπο με τον οποίο οι Έλληνες προσδιόρισαν τον εαυτό τους και τη νοοτροπία τους, την οποία «κληρονομήσαμε εμείς». ¹⁵ Περιγράφει το πώς εξελιχθήκαμε σε αυτό που είμαστε. Η αναζήτησή του ξεπερνάει τις εποχές για να απαντήσει στο τι σημαίνει ζωή σ' αυτήν τη γη, πόνος, οδύνη, θρίαμβος, δυστυχία, ένδοξες στιγμές.

Έτσι, η «σκιά του Ομήρου» είναι μια φιλική προγονική σκιά που μιλά και εμπνέει δια μέσου των αιώνων. Ο Όμηρος ο πρώτος ποιητής στον κόσμο, έχει κερδίσει την αθανασία του, έχει μπολιάσει τη σκέψη όλων των επίδοξων Οδυσσέων, έχει δώσει δείγμα πώς στήνεται ο κόσμος των Θεών πάνω στη γη και κάτω από τη γη, πώς στήνεται η κοινωνία, πώς στήνεται η μάχη, πώς διαγράφονται τα ήθη και οι αξίες και πώς όλα αυτά μεταβιβάζονται, με όποιες αλλαγές, από γενιά σε γενιά και από χιλιετία σε χιλιετία.

Οι θρύλοι διαμορφώθηκαν σε τόπο, όπου οι Έλληνες θα επεκτείνονταν και τα ομηρικά έπη «είναι η μυθολογία των απαρχών της ελληνικής συνείδησης». Κατά τον Adam Nicolson, ο Όμηρος είναι «ο πλέον θαυμαστός και αρχαίος επιζών του πολιτισμού μας και πηγάζει από μια εποχή αφτιασίδωτης επαφής με τις πραγματικότητες της ύπαρξης. Είναι το θεμέλιο της αλήθειας και της ομορφιάς και κινείται σε όλο το μήκος και πλάτος της ανθρώπινης καρδιάς».

¹³ Δημήτρης Δημηρούλης, *Καβουρηδόν και Παραδρόμω. Μικρές σπουδές για το άθλημα της γραφής*, (Αθήνα: Εκδόσεις Τόπος, 2013), 144, 151-153.

¹⁴ Adam Nicolson, *Γιατί ο Όμηρος έχει σημασία*, μτφρ. Γιώργος Τζήμας, (Αθήνα: Ψυχογιός, 2016).

¹⁵ Ibid.

ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Ο Κωστής Παλαμάς, χαρισματική προσωπικότητα, με γιγάντιο ποιητικό, πεζό, θεατρικό έργο και κριτικό στο χώρο της λογοτεχνίας διδάχθηκε από τον παρνασσισμό, ρεαλισμό αλλά δεν ακολούθησε καμιά σχολή ή κίνημα. Δέχθηκε επίδραση από το κίνημα του συμβολισμού καθώς επίσης από τη φιλοσοφία του Νίτσε και από τον σοσιαλισμό. Η ποίησή του χωρίζεται σε τρία επίπεδα, στο «λυρισμό του εγώ, του εμείς και του όλου», μέσω του οποίου εκφράζονται παγκόσμια μηνύματα και προσεγγίζεται όλη η ανθρωπότητα. Την ποίησή του χαρακτηρίζει επίσης ο δυισμός.

Στο ποίημά του «Ραψωδία», εμπνευσμένο από τον Όμηρο αποζητά «εικόνες, μορφές, σύμβολα» για να αναπλάσει την ιστορία και να εκφράσει τα νοήματα και τα αισθήματα.

Το ποίημα αποτελεί ύμνο στην πατρίδα, τη φύση, την αγάπη, την ιστορία, την οικογενειακή ζωή. Στο ποίημά του «Πηνελόπη», εμπνευσμένο από την *Οδύσσεια*, ο ποιητής υμνεί την πιστή και αφοσιωμένη γυναίκα, την ευρηματική, τη δυναμική και δραστήρια, την ευαίσθητη, ανήσυχη ελληνίδα γυναίκα, την ιδεατή μορφή της Πηνελόπης, που εκφράζει «το σήμερα και το άπειρο».

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Beaton, Roderick (1996), *Εισαγωγή στη νεότερη ελληνική λογοτεχνία, Ποίηση και Πεζογραφία, 1821-1992*. Μτφρ. Ευαγγελία Ζουργού, Μαριάννα Σπανάκη. Αθήνα: Νεφέλη, 1996.
- Chadwick, Charles. *Συμβολισμός*. Μτφρ. Στέλλα Αλεξοπούλου. Αθήνα: Ερμής, 1981.
- Cuddon, A. John. *Λεξικό λογοτεχνικών όρων και θεωρίας λογοτεχνίας*. Μτφρ.- επιμ. Γιάννης Παρίσης, Μαρία Λιάπη. Αθήνα: Μεταίχμιο, 2005.
- Δημηρούλης, Δημήτρης. *Καβουρηδόν και Παραδρόμωσ. Μικρές σπουδές για το άθλημα της γραφής*. Αθήνα: Εκδόσεις Τόπος, 2013.
- Θεοτοκάς, Γιώργος. «Η διαύγεια», *Ο Κύκλος*, [χ.τ.], Νοέμβριος 1931.
- Μουλλάς, Παναγιώτης. *Γύρω στα 1880: οι όροι της αλλαγής. Ρήξεις και συνέχειες. Μελέτες για τον 19ο αιώνα*. Μτφρ. Βιργινία Γιολδάση. Αθήνα: Σοκόλη, 1993.
- Nicolson, Adam. *Γιατί ο Όμηρος έχει σημασία*. Μτφρ. Γιώργος Τζήμας. Αθήνα: Ψυχογιός, 2016.
- Παλαμάς, Κωστής. *Η Ασύλευτη Ζωή*. Αθήνα: Εστία, 1904.

Παλαμάς, Κωστής. «Η ποιητική μου». *Άπαντα*, τ. 10. Αθήνα: Μπίρης - Γκοβόστis.

Πολίτης, Λίνος. *Ιστορία της νεοελληνικής λογοτεχνίας*. Αθήνα: ΜΙΕΤ, 1993.

Τσάτσος, Δ. Θεμιστοκλής. «Στοχασμοί για τη νέα ελληνική τέχνη», *Νέα Ζωή*, τχ. 3, Σεπτέμβριος 1933.

Ricks, David. *The Shade of Homer – A study in Modern Greek poetry*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

Η πρόσληψη των Ομηρικών Επών στην Πολιτεία του Πλάτωνα

ΜΥΡΤΩ ΒΙΟΛΑΚΗ

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Στην παρούσα μελέτη αντικείμενο διερεύνησης αποτελεί η θέαση της σχηματικής αντίθεσης μεταξύ ψυχαγωγίας (καλλιτεχνικής δημιουργίας προς τέρψη της ψυχής) και ορθολογιστικής δράσης, υπό το πρίσμα της αποτίμησης των ομηρικών επών στην *Πολιτεία* του Πλάτωνα. Η (ομηρική) ποίηση, κατά τον Πλάτωνα, επιδιώκει την προαγωγή της αισθητικής εμπειρίας. Όσο πιο απατηλή και ψευδής είναι η ατομική καλλιτεχνική εμπειρία, τόσο περισσότερο ψυχοτρόπος είναι η δράση της, αλλά και τόσο μακρύτερα οδεύει από την αναγκαία φιλοσοφική προετοιμασία των προσπλωμένων ηγετών. Η ποίηση υπονομεύει αρχετυπικές αξίες-εξουσίες, υποβαθμίζοντας υπεράνθρωπα χαρακτηριστικά σε κοινότοπες αδυναμίες. Η προώθηση υπερβολικής θλίψης ή υπέρμετρης χαράς στη μιμητική ομηρική ποίηση υπονομεύει την καλλιέργεια της αρετής και την προσέγγιση της σωφροσύνης. Η ενασχόληση με ενίοτε αλλοιωμένα (χάριν της τέρψης της ψυχής) είδωλα της πραγματικότητας αποξενώνει τους ταγούς από την ίδια τη ζέουσα πολιτική πραγματικότητα και την αποτελεσματική επίλυση των προβλημάτων της. Η διάσταση είναι και φαίνεσθαι, ενδέχεται, κατά τον Πλάτωνα, να επαναπροσδιοριστεί, αφού επαναξιολογηθεί σε νέα και πιο εποικοδομητική βάση.

Λέξεις – Κλειδιά: Ποίηση, Ομηρικά έπη, Πλάτων, *Πολιτεία*, μιμητική τέχνη, αληθής γνώση

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Η ποίηση για τον Όμηρο ήταν αναμφίβολα ένα θείο χάρισμα, ένα δώρο των Μουσών που δόθηκε στους ανθρώπους για να προκαλέσει την τέρψη και να επιδράσει θετικά στις ψυχές

τους. Ο ποιητής τασσόταν από τον Όμηρο στην ίδια κλίμακα με τον γιατρό και τον μάντη καθώς η ικανότητά του χαρακτηριζόταν ως κάτι το οποίο υπερβαίνει τις ανθρώπινες δυνάμεις.

Αντιθέτως, για τον Πλάτωνα η ποίηση δεν έχει την ίδια αξία, αφού δεν συμπεριλαμβανόταν στα όρια της τέχνης και τη θεωρούσε μάλιστα μια μιμητική τέχνη. Πιο συγκεκριμένα, οι απόψεις του σχετικά με την ποίηση υπάρχουν σε πολλά από τα έργα του, στην *Πολιτεία* όμως αναδεικνύεται με τον πιο κατηγορηματικό τρόπο η επικριτική στάση του Πλάτωνα απέναντι στην ποίηση. Το θέμα αυτό τον απασχολεί στο δεύτερο, στο τρίτο και ιδιαίτερα στο δέκατο βιβλίο της *Πολιτείας*.¹ Οι ποιητές θεωρούνται οι κατεξοχήν επικίνδυνοι, ως μιμητές της αλήθειας και εξορίζονται από την ιδανική πολιτεία. Η δε ποίηση απορρίπτεται αφού σύμφωνα με τον Πλάτωνα θεριεύει και τρέφει τα πάθη και παραμερίζει τον λόγο.

Ο κόσμος της ποίησης συγκλίνει με τον κόσμο του αισθητού, και όχι με τον κόσμο των Ιδεών, όπως ο κόσμος της φιλοσοφίας. Τα δημιουργήματα της ποίησης είναι ομοιώματα των Ιδεών, είδωλα δηλαδή των αληθινών πραγμάτων² και υπόκεινται στη μεταβολή του χρόνου. Απομακρύνουν τον άνθρωπο από την αληθινή γνώση και τον οδηγούν στην απατηλότητα και το ψεύδος του αισθητού κόσμου. Ενώ, η φιλοσοφία ανήκει στο αρχέτυπο, το οποίο παραμένει αμετάβλητο και αναλλοίωτο. Ο Πλάτων-μάλιστα, παρομοιάζει τους καλλιτέχνες προς τους σοφιστές και τους θαυματοποιούς, που οι τύραννοι εύκολα μπορούν να τους μεταχειριστούν, για να εξαπατήσουν τον όχλο και να επιτύχουν έτσι τα άνομα σχέδιά τους.³ Γι' αυτόν τον λόγο η διδασκαλία της ποίησης φαίνεται να μην αποτελεί για τον Πλάτωνα το κατάλληλο μέσο για να θεαθεί κάποιος την ιδέα του αγαθού και να μπορέσει να ηγηθεί μελλοντικά της ιδανικής πολιτείας.

Στο σημείο αυτό παρατηρείται έντονα η διάκριση που γίνεται ανάμεσα στη φιλοσοφία και την ποίηση. Καθώς, η ποίηση έχει ως αναγκαία συνθήκη της την προαγωγή της αισθητικής εμπειρίας, ενώ η φιλοσοφία στοχεύει προς την αναζήτηση της αλήθειας.

¹ Αριστοτέλης, *Ποιητική*, μτφρ. Στάθης Ι. Δρομάζος (Αθήνα: Κέδρος, 1982), 105.

² Θεοδόσιος Πελεγρίνης, *Αρχές Φιλοσοφίας* (Αθήνα: ΟΕΔΒ, 2002), 108.

³ Ibid., 109.

Ι. Οι απόψεις του Πλάτωνα Περί Ποιήσεως στον Διάλογο *Πολιτεία* (ανάλυση δευτέρου και τρίτου βιβλίου)

Ο Σωκράτης επιθυμώντας να αποδείξει στον Γλαύκωνα και στον Αδείμαντο την αξία της δικαιοσύνης έναντι της αδικίας, σε μια προσπάθειά του να την ανιχνεύσει μέσα στην *Πολιτεία*, προτείνει στο πλαίσιο της συζήτησής τους να συλλάβουν νοερά μια πολιτειακή οντότητα, η οποία θα ανταποκρίνεται στις ανάγκες των πολιτών. Μέσα λοιπόν στην πολιτεία αυτή ο Σωκράτης εντάσσει πολλούς τύπους ανθρώπων θέτοντας ως βασική προϋπόθεση το να πράττει ο καθένας ένα συγκεκριμένο έργο, έτσι ώστε να καλύπτονται οι ανάγκες όλων, επομένως και της πολιτείας.⁴ Στη συνέχεια, αναφέρεται πιο συγκεκριμένα και στους ποιητές, τους οποίους τους εντάσσει σε μια κατηγορία ανθρώπων που μιμούνται κάτι μαζί με τους γλύπτες, τους ζωγράφους, τους μουσικούς, τους ραψωδούς, και άλλους.⁵

Στην ιδανική αυτή όμως πολιτεία πρέπει να υπάρχουν κάποιοι, οι οποίοι θα προστατεύουν την πόλη από κάποια εξέγερση ή τάσεις για κατάκτηση που μπορεί να εκδηλωθούν. Γι' αυτό είναι απαραίτητοι οι Φύλακες, οι οποίοι θα είναι προσηλωμένοι στο έργο τους. Για να μπορέσουν όμως να γίνουν ικανοί οι Φύλακες της πόλης θα πρέπει να έχουν λάβει και την κατάλληλη μόρφωση από την παιδική τους ηλικία. Η βασική εκπαίδευση που θα λάβουν οι Φύλακες αποτελείται από ποίηση, η οποία εντάσσεται στο ευρύτερο πεδίο της μουσικής, και γυμναστική. Ο Πλάτων όμως εστιάζει στην ποίηση και στην αρνητική επίδραση που μπορεί να έχει αυτή στην εκπαίδευση των Φυλάκων.

Ο Σωκράτης δε διστάζει να τοποθετήσει στο επίκεντρο του στοχασμού του τα έργα του Ομήρου και του Ησιόδου απορρίπτοντας την εγκυρότητά τους. Καθώς σε αυτά παρουσιάζονται οι θεοί με πάθη ανθρώπων, κάτι το οποίο δεν προσιδιάζει στη θεία ιδιότητά τους και υπονομεύονται οι αρετές, όπως η εγκράτεια και η ευπρέπεια.⁶ Επίσης, μερικά από τα βασικά θέματα που πραγματεύονται τα τραγικά έργα, οι φόνοι, οι δολοπλοκίες, οι προδοσίες, οι μοιχείες και άλλες αποτρόπαιες πράξεις αποτελούν καταστάσεις απαγορευ-

⁴ Πλάτων, *Πολιτεία*, μτφρ. Νικόλαος Μ. Σκουτερόπουλος (Αθήνα: Πόλις, 2002), 369ε.

⁵ *ibid.*, 373b.

⁶ Πελεγρίνης, *ibid.*, 115.

τικές για μια κοινωνία που θέλει να λειτουργήσει ομαλά, πόσο δε μάλλον όταν πρόκειται για την ιδανική πολιτεία.

Ο Σωκράτης θεωρεί πως τίποτα από την ψευδολογία των ποιητών δεν είναι δυνατόν να υπάρχει μέσα στους θεούς.⁷ Οι ποιητές παρουσιάζοντας τους θεούς με ανθρώπινα πάθη και αδυναμίες, επηρεάζουν αρνητικά τους πολίτες και είναι πιθανόν να χάσουν την πίστη τους σε αυτούς, γεγονός που ενδέχεται να διαταράξει την εύρυθμη λειτουργία της ιδανικής πολιτείας. Έτσι, είναι δυνατόν να διακρίνουμε την μεγάλη σημασία που απέδιδε ο Πλάτων στους θεούς και στην υπεροχή τους σε σχέση με τους ποιητές. Γι' αυτό μάλιστα πρότείνει να υπάρχει μια επίβλεψη σε όσους πλάθουν μύθους και όσα ποιήματα κρίνονταν ακατάλληλα να αποσύρονταν προκειμένου να μην αποβούν επιζήμια για το ήθος των μελλοντικών Φυλάκων, όπως όσα περιγράφουν σπουδαίους άνδρες με αντικρουόμενα πάθη και αχαλίνωτες ορμές. Τέτοιοι μύθοι οδηγούν στην υπονόμηση της θεϊκής φύσης και δίνουν στους νέους λανθασμένα πρότυπα συμπεριφοράς.⁸

Προχωρώντας στο τρίτο βιβλίο τίθεται το ζήτημα του θανάτου και όλα όσα σχολιάζονται γύρω από αυτό το ζήτημα. Στην ιδανική πολιτεία δεν πρέπει να υπάρχει ο φόβος του θανάτου, κάτι το οποίο καλλιεργείται έντονα μέσα από την ποίηση. Οι ποιητές είναι υποχρεωμένοι να αναφέρονται στον Άδη και στο θάνατο με ευχάριστο τρόπο και όχι με μελανά χρώματα, όσο αυτό είναι δυνατόν, προκειμένου να μην νιώθουν οι φύλακες φόβο και δεν καταφέρουν να επιδείξουν στη μάχη πολεμική δεινότητα και θάρρος. Οι ήρωες των ποιητικών έργων, σύμφωνα με τον Σωκράτη, πρέπει να εμφανίζονται ατρόμητοι μπροστά στον θάνατο, διότι ο φόβος για τον επικείμενο θάνατο μπορεί να τους μετέτρεπε σε δειλούς και ανανδρους. Επιπλέον, σίχοι με συγκινησιακό φορτίο, (όπως «Κωκυτούς», «Στύγας», «ενέρους» και «αλιβάντας»), οι οποίοι περιγράφουν κάποια θρηνητική συμπεριφορά πρέπει να διαγραφούν.⁹ Το ίδιο ισχύει και για τα ποιήματα εκείνα, τα οποία αναφέρονται σε εκδηλώσεις ξέφρενης χαράς και προκαλούν ασυγκράτητα γέλια, καθώς μπορεί να οδηγήσουν σε αχρεία συμπεριφορά. Εκτός αυτού, οι ήρωες

⁷ Πλάτων, *ibid.*, 382d.

⁸ Nickolas Pappas, *Πολιτεία του Πλάτωνα - Ένας οδηγός ανάγνωσης*, μτφρ. Δημήτρης Παπαγιαννάκος (Αθήνα: Εκδόσεις Οκτώ, 2003), 73.

⁹ Πλάτων, *ibid.*, 387b9-c5

των ποιητικών έργων ή οι θεοί δεν πρέπει να φαίνεται ότι ενδίδουν σε ηδονές και σε ορμέμφυτες επιθυμίες, διότι έτσι οι νέοι μιμούμενοι τις συμπεριφορές που διαβάζουν στα ποιήματα, δεν θα μπορέσουν να οδηγηθούν στην αρετή της σωφροσύνης.¹⁰

Στη συνέχεια, ο Πλάτων στρέφεται εναντίον της μίμησης θεωρώντας την καταστροφική για την ψυχή των Φυλάκων, επειδή ενδέχεται να τους οδηγήσει σε μαλθακότητα και δειλία. Αυτό συμβαίνει καθώς ο μιμητής μπορεί να μετατραπεί σε διχασμένη προσωπικότητα και η μίμηση να προκαλέσει σύγχυση ρόλων. Οι Φύλακες επομένως θα δυσκολεύονται, σε περίπτωση που μιμηθούν κάποιον ή κάτι, να ασχοληθούν πρωτίστως με τη βασική αρμοδιότητά τους, που είναι η φύλαξη της πόλης.¹¹ Προχωρώντας, ο Πλάτων επιχειρεί μια διάκριση στα ποιητικά είδη ανάλογα με τον τρόπο που εκφράζεται το περιεχόμενο των ποιητικών έργων. Αφενός η τραγωδία και η κωμωδία βασίζονται αποκλειστικά στη μίμηση και αφετέρου η διήγηση, η οποία αποτελεί ποίηση, δεν μιμείται κάποιον ή κάτι. Στα ομηρικά έπη απαντάται ο συνδυασμός μίμησης και διήγησης.¹²

Η μιμητική ποίηση είναι ολισθηρή, καθώς κατά τη μίμηση μπαίνουμε στη θέση κάποιου άλλου και ταυτιζόμαστε με αυτόν, γεγονός που μπορεί να επιδράσει αρνητικά στο ήθος.¹³ Ωστόσο, όταν η μιμητική ποίηση ενυπάρχει στα όρια της διήγησης είναι ευπρόσδεκτη, διότι εμπεριέχει ύμνους στους θεούς ή αφήγηση πράξεων αξιολογών ανθρώπων. Έτσι, ο Σωκράτης προτείνει να αφαιρεθούν τα μιμητικά στοιχεία από την ποίηση, να συνοψιστούν δηλαδή η *Ιλιάδα* και η *Οδύσσεια* σε περιλήψεις,¹⁴ ούτως ώστε να συμπεριληφθούν και στη βασική εκπαίδευση των Φυλάκων.

II. Ανάλυση δέκατου βιβλίου της *Πολιτείας* σχετικά με τις απόψεις του Πλάτωνα Περί Ποίησης

Στο δέκατο και τελευταίο βιβλίο της *Πολιτείας* ο Πλάτων παραθέτει τους λόγους για τους οποίους δεν θεωρεί τους ποιητές ευ-

¹⁰ Pappas, *ibid.*, 73.

¹¹ Julia Annas, *Εισαγωγή στην Πολιτεία του Πλάτωνα*, μτφρ. Χρυσούλα Γραμμένου (Αθήνα: Καλέντης, 2006), 125.

¹² Pappas, *ibid.*, 76.

¹³ Annas, *ibid.*, 124-126.

¹⁴ Pappas, *ibid.*, 76.

πρόσδεκτους στην ιδανική του πολιτεία, αναγνωρίζοντάς τους όμως την ικανότητά τους να συνεπαίρνουν τους θεατές.¹⁵ Βέβαια ο Σωκράτης φαίνεται να αναγνωρίζει την αξία του Ομήρου και εκφράζει την αγάπη και τον σεβασμό που τρέφει για εκείνον από τα παιδικά του χρόνια, αυτό το γεγονός όμως δεν είναι αρκετό για να τον αποτρέψει να πει την αλήθεια.¹⁶ Αρχικά, προκειμένου να διασαφηνιστεί η έννοια της μίμησης στην ποίηση ο Σωκράτης την παρομοιάζει με τη ζωγραφική. Η μιμητική ποίηση παρουσιάζεται ως μηχανική απεικονιστική τέχνη, η οποία μιμείται το φαινομενικό, όπως και η ζωγραφική. Οι τεχνίτες προσπαθούν να αναπαραστήσουν τα αληθινά όντα, τα οποία αποτελούν τις Ιδέες των πραγμάτων και μπορεί να τα κατασκευάσει μόνο κάποιος Θεός.¹⁷ Με το να επιλέγουν οι ποιητές να αναπαριστούν τα φαινόμενα χάνουν την πραγματικότητα και κατά συνέπεια την ουσία της ζωής. Επομένως, το έργο ενός ζωγράφου ή ενός ποιητή είναι η απομίμηση ενός αντικειμένου, το οποίο με τη σειρά του μιμείται την Ιδέα στην οποία μετέχει. Η ποίηση δε, ουσιαστικά αποτελεί ένα απλό καθρέφτισμα του κόσμου που αν κανείς κοιτάξει μέσα από τον καθρέφτη την αντανάκλαση μπορεί να ξεγελαστεί και να νομίζει πως βλέπει τον ίδιο τον κόσμο.¹⁸

Επιπροσθέτως, ο Σωκράτης θεωρεί πως αν ήταν ικανός ένας ποιητής θα τον ενδιέφερε περισσότερο να αποτυπώσει το ίδιο το αντικείμενο και όχι μια απομίμηση αυτού. Εξάλλου ο Όμηρος στα έργα του μιμείται την ιατρική φρασεολογία χωρίς να θεραπεύει ασθενείς, δεν συμβάλλει στη διακυβέρνηση της πολιτείας, ούτε στην αποτελεσματική νομοθέτηση ή τη νικηφόρα έκβαση πολέμου.¹⁹ Δε φαίνεται να μόρφωσε τους ανθρώπους, ούτε να τους βελτίωσε ηθικά. Η ποίηση λοιπόν δρα παραπλανητικά, αγνοώντας το πραγματικό, παρά μόνο κατασκευάζει ένα κάποιο είδωλό του. Η μίμηση του αντικειμένου πόρρω απέχει από την κατασκευή και τη χρήση του.

Επιπλέον η ποίηση απευθύνεται στα κατώτερα μέρη της ψυχής.

¹⁵ Πλάτων, *ibid.*, 373b.

¹⁶ *ibid.*, 595b9-c2.

¹⁷ *ibid.*, 597b6-7.

¹⁸ Κωνσταντίνος Β. Πρώμος, «Ο καθρέφτης και το μέτρο: Μεταφυσικές και ηθικές». Σε *Αισθητική και Τέχνη*, επιμ. Γιώργος Ζωγραφίδης και Γιάννης Κουγιουμουτζάκης (Κρήτη: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2008), 270.

¹⁹ Πλάτων, *ibid.*, 599c-a.

Αφού μέσω αυτής δε γίνεται να συλληφθεί η πραγματικότητα όπως είναι, ούτε να φτάσουμε τα όντως όντα, που προσλαμβάνονται από το έλλογο μέρος της ψυχής. Η ποίηση λοιπόν ανήκει στο κατώτατο επιθυμητικό μέρος της ψυχής, το οποίο αντιστέκεται στο λογιστικό και μας ωθεί να ενδώσουμε στα πάθη μας. Ο άνθρωπος κατ' αυτόν τον τρόπο οδηγείται στη μίμηση και αυτό δεν τον βοηθά να βελτιωθεί αλλά τον κρατά πίσω.

ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Εν κατακλείδι, ο Πλάτων δε φαίνεται να αποκλείει την ποίηση εξ ολοκλήρου από την ιδανική του πολιτεία αλλά στρέφεται εναντίον της μιμητικής ποίησης, η οποία επικεντρώνεται στο φαίνεσθαι και όχι στο είναι. Υποσκάπτει την επιθυμητή αρετή των Φυλάκων, εκμαυλίζει την ηθική λειτουργία, καλλιεργεί ανεξέλεγκτες και ανορθολογικές συμπεριφορές και επιτρέπει στις ηδονές να εκτοπίσουν τη λογική. Με λίγα λόγια δεν υπηρετεί το καλό της πολιτείας. Δεν αμφισβητεί βέβαια την αξία των ομηρικών επών στο σύνολό τους, αλλά εναντιώνεται σε ορισμένα στοιχεία όπως είναι η μίμηση και οι μυθολογικές αναφορές. Στο τέλος μάλιστα της συζήτησής του για τη τέχνη ο Πλάτων προτείνει να αναλάβουν οι συνήγοροι «φιλοποιηταί» να αποδείξουν ότι η ποίηση δεν είναι μόνο τερπνή και ωφέλιμη στις πολιτείες αλλά και στον ανθρώπινο βίο. Επομένως δεν αποκλείει εντελώς το γεγονός ότι μπορεί να κάνει και λάθος στις τοποθετήσεις του και αφήνει ανοιχτά περιθώρια επαναπροσδιορισμού.

Ο Πλάτων τολμά, ενάντια στο γενικό ρεύμα, να ασκήσει κριτική στις αξίες που άλλοι ονειρεύονται και αναπολούν. Καθώς εκείνη την εποχή η ποίηση ήταν φορέας ηθικών αξιών και ασκούσε σημαντική επίδραση στην κοινωνία. Ερχόταν όμως σε σύγκρουση με το πλατωνικό ιδεώδες που στηρίζεται στην κατάκτηση της αληθούς γνώσης, αφού η ποίηση διαστρεβλώνει την αλήθεια και διαφθείρει την ψυχή τροφοδοτώντας τα πάθη και μετριάζοντας το λόγο. Τέλος, η κριτική αυτή υποκρύπτει την φιλοδοξία του Πλάτωνα να κυριαρχήσει η φιλοσοφία στην ιδανική πολιτεία έναντι της ποίησης, η οποία κατείχε εδραία θέση.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Annas, Julia. *Εισαγωγή στην Πολιτεία του Πλάτωνα*. Μτφρ. Χρυσούλα Γραμμένου. Αθήνα: Καλέντης, 2006.
- Αριστοτέλης. *Ποιητική*. Μτφρ. Στάθης Ι. Δρομάζος. Αθήνα: Κέδρος, 1982.
- Rappas, Nickolas. *Πολιτεία του Πλάτωνα - Ένας οδηγός ανάγνωσης*. Μτφρ. Δημήτρης Παπαγιαννάκος. Αθήνα: Εκδόσεις Οκτώ, 2003.
- Πελεγρίνης, Θεοδόσιος. *Αρχές Φιλοσοφίας*. Αθήνα: ΟΕΔΒ, 2002.
- Πλάτων. *Πολιτεία*. Μτφρ. Νικόλαος Μ. Σκουτερόπουλος. Αθήνα: Πόλις, 2002.
- Πρώιμος, Β. Κωνσταντίνος. «Ο καθρέφτης και το μέτρο: Μεταφυσικές και ηθικές», στο *Αισθητική και Τέχνη*. Επιμ. Γιώργος Ζωγραφίδης και Γιάννης Κουγιουμουτζάκης. Κρήτη: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2008.

Το γέλιο στα Ομηρικά Έπη

ΧΡΙΣΤΙΝΑ ΔΟΥΛΓΚΕΡΟΓΛΟΥ

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Στο παρόν άρθρο αναλύεται η χλευαστική διάσταση του γέλιου στα ομηρικά έπη και η λειτουργία του. Το γέλιο ως πράξη υποτίμησης του συνομιλητή αποδεικνύεται από τα εμπλεκόμενα πρόσωπα, όσο και από τη στόχευσή αυτού του ενεργήματος. Γελούν οι ανώτεροι σωματικά, διανοητικά ή κοινωνικά. Το γέλιο αναπτύσσεται μέσα σε ένα αυστηρά οριοθετημένο χώρο, μεταξύ των θεών και μεταξύ των θνητών. Δεν είναι δυνατόν οι άνθρωποι να χλευάσουν τους θεούς. Σκοπός του εμπαιγμού είναι να προβάλλει ένα σταθερό μειονέκτημα του αντικειμένου προκειμένου να επιβεβαιωθεί η ισχύς του γελώντος υποκειμένου και να διατηρηθεί η υπάρχουσα ιεραρχία ή να επαναφερθεί η διαταραγμένη τάξη, όπως στην περίπτωση του Οδυσσέα και του Θερσίτη. Ιδιαίτερη μνεία γίνεται στο ρόλο του γέλιου στους μνηστήρες. Αυτό δεν λειτουργεί μόνο για να προβάλλει την πεποίθηση τους για την κοινωνική τους ανωτερότητα, αλλά στην περίπτωση του θεόπνευστου από την Αθηνά γέλιου, το οποίο δεν στρέφεται ενάντια σε κάποιο υποκείμενο, αλλά ενάντια στον εαυτό του και της σταθερότητας των κριτηρίων που το καθιστούν αποτελεσματικό.

Λέξεις-Κλειδιά: γέλιο, χλεύη, ισχύς, ομηρικά έπη.

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Σκοπός του παρόντος άρθρου είναι να μελετηθεί το γέλιο στα ομηρικά έπη υπό μία φιλοσοφική οπτική. Το εγχείρημα αυτό κρίνεται αναγκαίο διότι οι υπάρχουσες μελέτες για το γέλιο εστιάζουν στη ερμηνεία μεμονωμένων χωρίων, χωρίς να προβάλλουν τη συνολική λειτουργία του στα ομηρικά κείμενα, δηλαδή την αναγνώρισή του ως ένας παράγοντας παγίωσης κοινωνικών σχέσε-

ων. Όσον αφορά τη μεθοδολογική προσέγγιση, δεν θα εξεταστούν οι περιπτώσεις μειδιάματος οι οποίες είναι πολυσημικότερες και θα απαιτούσαν περαιτέρω ανάλυση. Επίσης, πρέπει να σημειωθεί ότι τα παραδείγματα θα χρησιμοποιηθούν με σκοπό την ανάδειξη της ομοιότητας στη λειτουργία του γέλιου και όχι της διαφοράς τους.

Ι. Το γέλιο ως επίδειξη ισχύος

Το γέλιο στα ομηρικά έπη ως επί το πλείστον δεν είναι αποτέλεσμα μιας ευχαρίστησης αλληλεπίδρασης μεταξύ του γελώντος και του αντικειμένου του, αλλά αποτελεί επίδειξη ισχύος του πρώτου. Αυτό υποστηρίζεται τόσο από ποίκιλα παραδείγματα όσο και από την έλλειψη αυτοσαρκαστικού γέλιου.¹ Η ανωτερότητα προκύπτει από την θέση του υποκειμένου σε σχέση με τον κόσμο. Η πρώτη αφορά τόσο τη σωματική ρώμη, όσο την κοινωνική θέση και την καταγωγή. Η κοινωνική θέση των ηρώων είναι υψηλή, είτε διότι κατάγονται από τον Δία (όπως ο Αχιλλέας), είτε γιατί ευνοούνται από αυτόν (έστω και παροδικά όπως ο Έκτορας).² Όταν αναγνωρίζεται η παρεκτροπή σχετικά με τη φυσική τάξη των πραγμάτων, τότε προκύπτει το γέλιο, το οποίο και δηλώνει τον άρρητο αλλά γνωστό κανόνα της υπάρχουσας τάξης πραγμάτων σύμφωνα με τον Umberto Eco.³ Επομένως το γέλιο φαίνεται να βασίζεται σε μία κοινώς αποδεκτή αρχή. Στρέφεται τόσο προς τους θεούς όσο και τους ανθρώπους και η σημασία του δεν διαφοροποιείται, είναι ειρωνικό.⁴ Κατευθύνεται από τον ανώτερο προς τον κατώτερο ή από ίσο προς ίσο. Χλευάζει τις σωματικές και νοητικές ικανότητες του συνομιλητή, καθώς και την πολιτικο-κοινωνική θέση του. Το γέλιο είναι η ουσιαστικά η αποδοκιμασία προς το μη φυσικό. Όντας ειρωνικό είναι αξιολογικό.⁵

¹ Το γέλιο του Αμφίνομου στην *Οδύσσεια* βλ. Ομήρου, *Οδύσσεια*, π 351-356 δεν είναι αυτοσαρκαστικό, δεν γελά με την ανικανότητα των μνηστήρων, αλλά περισσότερο φαίνεται να προκύπτει από την ανακούφιση για την αποτροπή της δολοφονίας του Τηλέμαχου.

² Joseph William Hewitt, "Homeric Laughter", *The Classical Journal* 23, (1928): 437.

³ Umberto Eco, *Faith in Fakes: Travels in Hyperreality*, μτφρ. William Weaver, (London: Verso 1998), 275.

⁴ Joseph Russo και Manuel Fernandes και Alfred Heubeck στο Όμηρος, *Οδύσσεια: Κείμενο και ερμηνευτικό υπόμνημα*, τόμος Γ, μτφρ. Φιλιώ Φιλίππου, (Αθήνα: Παπαδήμα 2005), 199.

⁵ Για την αξιολόγηση και την ειρωνεία βλ. Philippe Hamon, *Η ειρωνεία στη λογοτεχνία: Δοκίμιο για τις μορφές της «λοξής» γραφής*. Μτφρ. Βασιλεία Γουλιά, (Ιωάννινα: Oasis 2018), 52.

II. Γέλιο μεταξύ θεών

Το πρώτο παράδειγμα γέλιου στην *Ιλιάδα* εμπλέκει τους ολύμπιους θεούς και αφορά την υποτίμηση του σωματικά κατώτερου. Έχοντας προηγηθεί ένταση σχετικά με το σχέδιο του Δία να δώσει προβάδισμα στους Τρώες, για χάρη της Θέτιδος, ο Ήφαιστος σερβίρει νέκταρ τους θεούς. Αυτοί στη θέα του κουτσού θεού ξέσπασαν σε έντονα γέλια.⁶ Η αναπηρία του Ηφαιστού, η οποία του στερεί τη χάρη σε σχέση με την Ήβη και τον Γανυμήδη, αποτελεί το αντικείμενο της σκωπτικότητάς τους. Οι ισχυρότεροι, λοιπόν, σωματικά θεοί γελούν εις βάρος του σωματικά μειονεκτούντος.

Μια άλλη περίπτωση γέλιου ανάμεσα στους θεούς απαντάται στην *Οδύσσεια*. Φαίνεται να τονίζει τη νοητική ανεπάρκεια των παθόντων. Αυτή τη φορά ο Ήφαιστος είναι ο δράστης και όχι το θύμα. Ρίχνει τα δίχτυα για να παγιδέψει την Αφροδίτη, η οποία τον απατούσε με τον Άρη. Όταν το πετυχαίνει και καλεί τους άλλους θεούς να τους δουν, καταφθάνουν ο Ποσειδώνας, ο Ερμής και ο Απόλλωνας. Οι δύο τελευταίοι αντικρίζοντας το θέαμα ξεσπούν σε γέλια.⁷ Το γέλιο σε αυτή την περίπτωση στρέφεται κατά των δύο θεών οι οποίοι αποδείχθηκαν κατώτεροι σε ευφυΐα, διότι δεν εκτίμησαν σωστά ούτε τις δυνατότητές τους (ο Άρης νομίζοντας ότι είναι γοργοπόδαρος θεωρούσε ότι θα ξεφύγει) ούτε όμως και αυτές του αντιπάλου τους.

Άξιο αναφοράς είναι ότι οι θεοί του Ολύμπου οι οποίοι γελούν είναι ο Δίας, ο πατέρας των θεών, η Ήρα, η οποία είναι σύζυγος του και παλαιότερη θεά⁸ και η Αθηνά (προς τον Άρη), επομένως το γέλιο ανήκει στους ισχυρότερους θεούς και όχι στους κατώτερους.

III. Γέλιο μεταξύ ανθρώπων

Την ίδια λειτουργία έχει το γέλιο μεταξύ των ανθρώπων. Η μει-

⁶ Όμηρος, *Ιλιάδα*, Α 597-600.

⁷ Όμηρος, *Οδύσσεια*, θ 326-332.

⁸ Η Ήρα δεν είναι σαφές αν ανήκει στους ανώτερους ιεραρχικά θεούς λόγω της παλαιότητας, όπως υποστηρίζει ο Ποσειδώνας (Ο 185-199), ή λόγω της σχέσης της με τον Δία, όπως αναφέρει η Αφροδίτη, αλλά και πάλι, όμως το ένα πιθανότατα δεν αποκλείει το άλλο, καθώς ο Δίας παρά τη διαρκή αμφισβήτησή της εξουσίας του από εκείνη, δεν την τιμωρεί πάντα.

ονεξία όμως του θύματος, βασίζεται και στην κοινωνική του κατωτερότητα. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί το γέλιο των υπηρετριών της Πηνελόπης. Ο Οδυσσέας μεταμφιεσμένος ως ζητιάνος φαίνεται να διατάζει τις κοπέλες να συνοδέψουν τη βασίλισσα ώστε να ξεχάσει τα βάσανά της. Εκείνες γελούν εις βάρος του.⁹ Αυτό είναι δυνατό να συμβεί μόνο εν τη απουσία της Πηνελόπης. Εάν εκείνη ήταν παρούσα αυτές δεν θα είχαν το δικαίωμα να γελάσουν, διότι η ίδια θα έπρεπε ως κοινωνικά ανώτερη να επιβάλλει την «ποινή» του γέλιου.¹⁰

Το χαρακτηριστικότερο παράδειγμα γέλιου στην Ιλιάδα, είναι αυτό του Θερσίτη. Δηλώνει την ανάγκη για την κοινωνική συνοχή και τη συντήρηση του καθεστώτος μέσω του μοναρχικού θεσμού. Ο Θερσίτης αποτελεί αντικείμενο γέλιου όταν ξυλοκοπείται από τον Οδυσσέα. Στην εντολή του τελευταίου για την παύση της φυγής του στρατεύματος από την Τροία, ο Θερσίτης εναντιώνεται. Μάλιστα χρησιμοποιεί ίδια επιχειρήματα με τον Αχιλλέα στη διαμάχη του με τον Αγαμέμνονα,¹¹ ότι, δηλαδή, ο αρχηγός των Αχαιών είναι άδικος βασιλιάς, πλεονέκτης, ότι έφερε δυστυχία σε αυτούς με την τρωική εκστρατεία και ότι είναι ανάξιος έτσι όπως συμπεριφέρθηκε στον Αχιλλέα ο οποίος είναι ανώτερός του σε ανδρεία.¹² Όμως ακούγοντας αυτόν τον λόγο ο Οδυσσέας, τον χτυπά και απειλεί να τον σκοτώσει.¹³ Το στράτευμα ύστερα από τη βίαιη συμπεριφορά του Οδυσσέα και την αιμορραγία του Θερσίτη, ξεσπά σε γέλια, παρότι δεν διασκεδάζει με την έκβαση.

«κι όλος εγέλασ' ο λαός αν κι ήταν πικραμένος
κι εστράφη κάποιος κι έλεγεν εκεί στον πλαγινόν του:
Ω έργα πόσα εξάισια κατόρθωσ' ο Οδυσσέας,
σύμβουλος πρώτος, συνετός και άξιος πολεμάρχος!
Αλλά τώρα ευεργέτησε μεγάλως τους Αργείους

⁹ Όμηρος, *Οδύσσεια*, σ 320.

¹⁰ Οι κατώτερες τάξεις δεν έχουν καν το δικαίωμα να γελάσουν μπροστά στους ανωτέρους του, στο ομηρικό σύμπαν το μπακτινικό καρναβάλι και η ανατρεπτική λειτουργία του είναι κάτι αδιανόητο.

¹¹ Όμηρος, *Ιλιάδα*, Α 225-231.

¹² Ο Thalmann αποδίδει στον επανατονισμό μια παρωδιακή διάθεση απέναντι στην αριστοκρατική τάξη βλ. W. G. Thalmann, "Thersites: Comedy, Scapegoats, and Heroic Ideology in the Iliad", *Transactions of the American Philological Association* 118, (1988): 19-20.

¹³ Όμηρος, *Ιλιάδα*, Β 244-265. Η μετάφραση παρατίθεται από το: Ομήρου, *Ιλιάδα*, μτφρ. Ιάκωβος Πολυλάς, (Θεσσαλονίκη: ΚΕΓ, 2015).

που την αυθάδειαν έπαυσε του κακογλώσσου αχρείου
πολύ θ' αργήσ' η απότολμη ψυχή του να τον σπρώξει
πάλι με λόγι' αναίσχυντα τους βασιλείς να ψέγει». ¹⁴

Η λύπη πιθανότατα δεν αφορά την τύχη του Θερσίτη ο οποίος σύμφωνα με αυτούς έπαθε ότι του άξιζε, αλλά τα παράπονα που άκουσαν. ¹⁵ Το στράτευμα ευχαρισιέται με τη χειροδικία εις βάρος του Θερσίτη, διότι επανήλθε η τάξη, ¹⁶ αφαιρέθηκε ο λόγος του ιεραρχικά κατώτερου από έναν ισχυρότερο, τον Οδυσσέα, ο οποίος μάλιστα κρατούσε το βασιλικό σκήπτρο, ¹⁷ σύμβολο αδιαμφισβήτητης εξουσίας (καθώς ήταν δώρο του Δία). Το πλήθος διαπιστώνει ότι δεν πρέπει κανένας να αντιμιλά στους βασιλείς, ταυτιζόμενο με το λόγο του Οδυσσέα νωρίτερα. ¹⁸

Το ερώτημα όμως το οποίο προκύπτει είναι γιατί ενώ έχει προϋπάρξει η διαμάχη Αχιλλέα και Αγαμέμνονα, κανένας δεν γέλασε με τα λόγια του Πηλείδη ή γιατί κανένας δεν αποδοκίμαζε άλλες περιπτώσεις ανυπακοής, όπως συμβαίνει στη συνέχεια στην περίπτωση του Διομήδη. ¹⁹ Η ερμηνεία που φαίνεται να ισχύει είναι δεν γέλασαν με τη σφαλερότητα των λόγων του Θερσίτη, αλλά με το αφελές θράσος του. Αυτό επιβεβαιώνεται από το γεγονός ότι ο ίδιος ο Αγαμέμνονας θα αναγνωρίσει αργότερα ότι συμπεριφέρθηκε άσχημα στον Αχιλλέα, ψέγοντας την Άτη για αυτή του τη συμπεριφορά. ²⁰ Ο στρατιώτης όντας κατώτερος επιχείρησε να φανεί ανώτερος, χωρίς όμως να έχει τα απαραίτητα πνευματικά και σωματικά χαρακτηριστικά. Ο Θερσίτης παρουσιάζεται ως κατωτάτου ήθους από τον Όμηρο, προσβάλλει τον Οδυσσέα και τον Αχιλλέα και γενικά επιθυμεί να προκαλεί το γέλιο μέσα από αυτές τις διαμάχες. ²¹ Άλλωστε περιγράφεται ως άσχημος, κουτσός, καμπούρης και φαλακρός ²² παρουσιαστικό το οποίο προϊδεάζει για τον κακό χαρακτήρα του,

¹⁴ Όμηρος, *Ιλιάδα*, Β 270-277.

¹⁵ Geoffrey S. Kirk, στο *Ιλιάδα: Κείμενο και ερμηνευτικό υπόμνημα*, τόμος Β, επιμ. - σχόλια Geoffrey S. Kirk, μτφρ. Φιλίω Φιλίππου, (Θεσσαλονίκη: University Studio Press, 2003), 266.

¹⁶ Thalmann, *ibid.*, 18-21.

¹⁷ Όμηρου, *ibid.*, Β 186.

¹⁸ *Ibid.*, Β 246-250.

¹⁹ *Ibid.*, Ι 32-39.

²⁰ *Ibid.*, 85-129.

²¹ *Ibid.*, Β 214-215.

²² *Ibid.*, Β212-223.

αφού στην *Ιλιάδα*, οι ήρωες είναι επιβλητικοί και όμορφοι (Αχιλλέας, Μενέλαος, Οδυσσέας), συνδυάζοντας κάλλος και αρετή, σύμφωνα με το αριστοκρατικό ιδεώδες.²³ Εκτός από τα ηθικό-αισθητικά χαρακτηριστικά, στερούνταν και τα πολιτικά. Στη συνέλευση μιλούν οι άριστοι εκείνος (αν θεωρήσουμε ότι είναι μέλος του δήμου),²⁴ δεν έπρεπε να μιλήσει.²⁵

Το ερώτημα που δημιουργείται όμως είναι πώς, εφόσον το γέλιο είναι «προνόμιο» της ανώτερης τάξης, το πλήθος ξεσπά στον Αίαντα, ο οποίος είναι ήρωας. Στους αθλητικούς αγώνες τους οποίους διοργανώνει ο Αχιλλέας, ο Αίας ενώ προηγείται στο τρέξιμο, σκοντάφτει και τρώει κοπριά. Το κοινό κατά την απονομή των βραβείων ξεσπά σε γέλια.²⁶ Και σε αυτή την περίπτωση, το γέλιο δηλώνει την αποκατάσταση της τάξης, αλλά και τη χλεύη του ανώτερου προς τον κατώτερο. Σε αυτή την περίπτωση το πλήθος θεωρείται ανώτερο, διότι αντλεί το δικαίωμα του γέλιου από τη θεία βούληση. Για την πτώση του Αίαντα ευθύνεται όχι μόνο η συμπάθεια της Αθηνάς προς τον Οδυσσέα, αλλά η ασεβής συμπεριφορά του ίδιου του ήρωα.²⁷ Ο πρώτος είχε προσβάλλει νωρίτερα τον Ιδομενέα και αλαζονικά θεώρησε ότι θα μπορούσε να κερδίσει χωρίς τη συνδρομή κάποιας θεάς. Επομένως έχασε λόγω δικής του ανοησίας. Το κωμικό το οποίο προκαλεί το γέλιο όχι μόνο δηλώνει την υπερβολή του ίδιου του Αίαντα μέσω της στάσης του, αλλά εικονοποιείται και στο αποτέλεσμα του αγώνα, ο Αίας δεν έλαβε απλά το βραβείο του βοδιού, κρατώντας το, αλλά έφαγε και την κοπριά του.²⁸ Πήρε το βραβείο περισσότερο από ότι έπρεπε. Με αριστοτελικούς όρους μια άσχημη συμπεριφορά, δηλαδή η υπερβολή, η οποία είναι αβλαβής, προκάλεσε το γέλιο.²⁹

²³ Ακόμα και ο Πάρης, ο οποίος θεωρείται περισσότερο όμορφος παρά ενάρετος, σύμφωνα με τον Έκτορα, πολεμά στην πρώτη γραμμή και σκοτώνει τον Αχιλλέα (Γ43-45). Για το αριστοκρατικό ιδεώδες και την αντίθεση με τον Θεοσίτη βλ. Thalmann, *ibid.*, 15.

²⁴ Ακολουθείται η άποψη του Thalmann, *ibid.*, 1988, 16. Ο Kirk θεωρεί ότι είναι αριστοκράτης βλ. Ομήρου, *Ιλιάδα: Κείμενο και ερμηνευτικό υπόμνημα*, τόμος Α, επιμ. - σκόλια Geoffrey S. Kirk, μτφρ. Ηλίας Τσιριγκάκης, (Θεσσαλονίκη: University Studio Press, 2003), 259.

²⁵ Βλέπε τα λόγια του Πολυδάμα για την απουσία δικαιώματος ομιλίας του δήμου, Ομήρου, *Ιλιάδα*, Μ 211-215 και Διομήδη στην Ξ 126-127.

²⁶ Όμηρος, *Ιλιάδα*, Ψ 779-784.

²⁷ Nicholas Richardson, στο Ομήρου *Ιλιάδα: Κείμενο και ερμηνευτικό υπόμνημα*, τόμος Στ., επιμ. Nicholas Richardson, μτφρ. Μαρία Νούσια (Θεσσαλονίκη: University Studio Press, 2005), 406.

²⁸ *Ibid.* 414.

²⁹ Αριστοτέλης, *Περί Ποιητικής*, 1449b 3-5.

IV. Γέλιο μνηστήρων στην Οδύσσεια

Στην Οδύσσεια αυτοί οι οποίοι γελούν περισσότερο είναι οι μνηστήρες. Σε αυτούς το γέλιο έχει διττή λειτουργία. Αφενός, σημαίνει, ξανά, την θεωρούμενη ανωτερότητα του γελώντος και αφετέρου την διάψευση αυτής της ανωτερότητας από τα γεγονότα, δηλώνοντας την αδυναμία της εγκαθίδρυσης μιας σταθερής ιεραρχίας και στη συνέχεια, την αδυναμία της ίδιας της αναπαραστατικής θεώρησης η οποία προϋποτίθεται στη λειτουργία του χλευαστικού γέλιου.

Η λειτουργία του γέλιου ως επίδειξη ισχύος, επιβεβαιώνεται εκ νέου από την εξέταση των εμπλεκόμενων προσώπων. Ο χλευασμός των μνηστήρων στρέφεται προς τον Τηλέμαχο,³⁰ ο οποίος ανήμπορος να τους αντιμετωπίσει τόσα χρόνια θεωρείται κατώτερος. Επίσης ψέγουν και τον Οδυσσέα ο οποίος έχει μεταμορφωθεί σε ζητιάνο.³¹

Η περίπτωση όμως όπου το γέλιο δεν φαίνεται να επιβεβαιώνει την ανωτερότητα κάποιου έναντι άλλου είναι αυτής του γέλιου των μνηστήρων, το οποίο στέλνει η Αθηνά, λίγο πριν από το θάνατό τους.

«Ενώ ο Τηλέμαχος μιλούσε, η Αθηνά Παλλάδα σήκωσε τώρα στους μνηστήρες γέλιο ξέφρενο, σαλεύοντας τον νου τους γελούσαν ασυγκράτητα, λες και δεν ήταν πια δικά τους τα σαγόνια,
αιμόφυρτα τα κρέατα μασούσαν, τα μάτια τους πλημμύρισαν στο δάκρυ,
έλεγες όπου να 'ναι θα ξεσπάσουν σε κλάμα γοερό».³²

Το γέλιο είναι ξαφνικό, χωρίς να έχει προκύψει από κάποιο συγκεκριμένο γεγονός. Τους διακατέχει την ώρα που ο Τηλέμαχος λέει ότι δεν μπορεί να διώξει την Πηνελόπη από το σπίτι παρά τη θέλησή της. Οι μνηστήρες σε αυτή την περίπτωση δεν γελούν με κάτι, αλλά με το τίποτα.

³⁰ Όμηρος, *Οδύσσεια*, β 301.

³¹ Ibid., σ 111, σ. 350-355.

³² Ibid., σ 345-349. Η μετάφραση είναι του Δημήτρη Μαρωνίτη από το: Όμηρος, *Οδύσσεια*, μτφρ. Δημήτρης Ν. Μαρωνίτης, (Θεσσαλονίκη: Ινστιτούτο Νεοελληνικών Σπουδών, 2006).

Μια πιθανή ερμηνεία είναι ότι το τίποτα δηλώνει μία ανύπαρκτη σχέση, είναι, δηλαδή, ένα άστοχο γέλιο, όπως ουσιαστικά είναι όλα τα γέλια των μνηστήρων. Οι μνηστήρες όσες φορές έχουν γελάσει, έχουν εκτιμήσει λάθος το συσχετισμό των δυνάμεων μεταξύ των εμπλεκομένων προσώπων. Το γέλιο τους δηλώνει τη γνωστική τους κατάσταση, την άγνοια.³³ Χλευάζουν τον Τηλέμαχο νομίζοντάς τον ανίσχυρο,³⁴ ενώ αυτός πριν ακόμα αναχωρήσει, έχει την προστασία της Αθηνάς, και αργότερα υποτιμούν τον Οδυσσέα θεωρώντας ότι είναι ζητιάνος.³⁵ Ταυτόχρονα, έχουν υπερεκτιμήσει τη δική τους θέση, θεωρώντας ότι, ως ομάδα είναι οι κυρίαρχοι της Ιθάκης, και μεμονωμένα ότι είναι οι πιθανοί σύζυγοι της Πηνελόπης.³⁶ Αυτή η κρίση είναι λανθασμένη αφού με την επιστροφή του Οδυσσέα ο γάμος δεν αποτελεί πλέον πιθανότητα. Το λάθος των μνηστήρων σύμφωνα με τις αρχές του ομηρικού σύμπαντος είναι ότι δεν κατανοούν την εμπλοκή των θεών, οι οποίοι μεταβάλλουν τις δυνάμεις με ένα σταθερό κριτήριο,³⁷ το οποίο επομένως είναι υπολογίσιμο και προβλέψιμο, δηλαδή θυμώνουν με τους ασεβείς ή επιβραβεύουν κάποιον άλλο. Δεν ερμηνεύουν ούτε τα σημεία τα οποία προοικονομούν τον θάνατό τους.³⁸ Δεν κατανοούν δηλαδή τη γνωσιολογική διάσταση του γελίου. Το τελευταίο αποτελεί μια γνωσιολογική κρίση, όχι μια απλή συναισθηματική αντίδραση σε ένα ερέθισμα, δηλώνει το συσχετισμό δυνάμεων και η κατάχρησή του είναι κατακριτέα.

Όμως αυτό το πιθανότερο είναι ότι αυτό το κενό γέλιο, δεν δηλώνει την εκάστοτε αστοχία των συγκεκριμένων υποκειμένων, διότι θα έπρεπε αυτό να αναφέρεται κάπου, όπως στον εαυτό, ή να έχει μια σκόπευση. Η αστοχία προϋποθέτει το ψεύδος, το οποίο έχει αναφερόμενο, είναι το αντίθετο του πραγματικού. Όμως στη συγκεκριμένη περίπτωση οι μνηστήρες γελούν με το τίποτα, διότι δεν υπάρχει ένα απολύτως σταθερό σημείο να στοχεύσουν. Το γέλιο στη συγκεκριμένη περίπτωση δηλώνει την αδυναμία να θεσπιστεί ένα κριτήριο για τη δικαιολόγηση της ανωτερότητας του γελώντος υποκειμένου.

³³ Daniel B. Levine, "Odyssey 18: Iros as Paradeigm for the suitors", *The Classical Journal* 77 (1982): 204.

³⁴ Όμηρος, *Οδύσσεια*, β 301.

³⁵ Ibid., ρ 481-487.

³⁶ Ibid., β 85-128.

³⁷ Ibid., σ 132-150.

³⁸ Ibid., β 282-285.

Δεν είναι απλά το γέλιο εκείνου που διακατέχεται από παραισθήσεις,³⁹ αλλά το γέλιο του παράφρονα ο οποίος δεν αναγνωρίζει καν τη λογική τάξη. Οι μνηστήρες γελούν χωρίς λόγο, όχι με την παράλογη συμπεριφορά του συνομιλητή τους, όπως στις προηγούμενες περιπτώσεις, με αυτή δηλαδή που θεωρείται ότι βρίσκεται εκτός της φυσικής τάξης, αλλά με το παράλογο εν γένει, δηλαδή εξαιτίας της απουσίας του αντικειμένου, γελούν με το αδιανόητο. Το τελευταίο γέλιο τους δηλώνει τόσο την ανατροπή του ίδιου του εαυτού, το θάνατο,⁴⁰ όσο και το θάνατο του γελώντος υποκειμένου, όντας εκείνοι οι οποίοι γελούν περισσότερο από όλους στην *Οδύσσεια*. Το γέλιο των μνηστήρων που στέλνει η Αθηνά, είναι η κλιμάκωση δεν είναι ανόητο διότι είναι λανθασμένο, αλλά διότι η αρχή του, η αναπαραγωγή του κανονικού είναι αδύνατη. Οι ίδιοι όμως ως ομηρικά υποκείμενα, δεν έχουν συναίσθηση της αδυνατότητας.

Αυτό το οποίο δείχνουν τα ομηρικά έπη, τα οποία προβάλλουν τη λειτουργία του γέλιου ως μια προσπάθεια αναπαραγωγής του κανονικού, είναι ότι η λειτουργία του γέλιου ως αναπαραγωγή των υφιστάμενων κοινωνικών σχέσεων εν τέλει είναι αδύνατη ως τέτοια. Αυτό συμβαίνει διότι η αναγνώριση της φυσικής τάξης δεν βασίζεται στην αναπαράσταση και στην έννοια της ταυτότητας, η οποία είναι προϋπόθεση της κανονικότητας, όπως φαίνεται εκ πρώτης αναγνώσεως, αλλά είναι σχεσιακή, επομένως δεν είναι μονοσημική, άρα είναι απρόβλεπτη. Ένα παράδειγμα του αναπάντεχου, στο οποίο δεν υπάρχει γέλιο, αλλά φυσική τιμωρία, όπως συμβαίνει και με το γέλιο, είναι αυτό των Φαίακων. Σε αυτή την περίπτωση όχι μόνο δεν υπάρχει μια σταθερή σχέση μεταξύ καταγωγής και εύνοιας, αλλά το έτερο διεισδύει στο ταυτό. Οι Φαίακες κατάγονταν από ένα γιο του Ποσειδώνα ⁴¹ όμως αυτό δεν τους προστάτεψε από το να βιώσουν την οργή του θεού των υδάτων, λόγω της βοήθειας που προσέφεραν στον Οδυσσέα. Ακόμα και η σχέση συγγένειας η οποία είναι αμετάκλητη, δεν αποτέλεσε ένα αποτρεπτικό παράγοντα

³⁹ Gioulis Guidorizzi, "The laughter of the suitors: A case of collective madness in *Odyssey*" in *Poet, Public and the Performance of Ancient Greek*. ed. R. W. Wallace, (Baltimore and London: John Hopkins University Press, 1997), 3-5.

⁴⁰ Δεν είναι τυχαίο ότι στον στίχο σ 100 λέει ότι οι μνηστήρες πέθαναν από το γέλιο «χεῖρας ἀνασχόμενοι γέλω ἔκθλον».

⁴¹ Όμηρος, *Οδύσσεια*, η 60-64.

τιμωρίας, όπως θα ήταν το φυσικό. Από την άλλη η φιλόξενη στάση των Φαίακων δεν μπορεί να θεωρηθεί λανθασμένη, διότι σε περίπτωση που δεν ικανοποιούσαν το αίτημα του φιλοξενούμενου, θα τιμωρούνταν από τον Δία, τον βασιλιά των θεών. Επομένως κάθε επιλογή, θα ήταν παραβατική, το υποκείμενο δεν μπορεί να διαφύγει της τιμωρίας.⁴² Λόγω της εμπλοκής του Άλλου και όχι εξαιτίας δικών τους ατοπημάτων οι Φαίακες υπέστησαν σοβαρές ζημιές. Από την άλλη αν η παράβαση είναι αναπόφευκτη, δεν υπάρχει παράβαση. Συνεπώς η εμπλοκή του έτερου στο ταυτό, μπορεί να οδηγήσει στην κατάλυση της έννοιας της ταυτότητας (με όρους λογικής), της μονοσημίας, επομένως του λανθασμένου και σωστού, συνεπώς δεν υπάρχει φυσικό το οποίο πρέπει να προστατευθεί. Το γέλιο λοιπόν σύμφωνα με το ομηρικό σύμπαν, λόγω της σύγκρουσης δυνάμεων, η ισχύς των οποίων δεν είναι ξεκάθαρη λόγω της νοηματοδότησης του από ένα πυκνό πλαίσιο σχέσεων δεν δικαιολογείται να είναι ούτε χλευαστικό, ούτε ανατρεπτικό, διότι η αρχή της θεμελίωσής του δεν είναι απόλυτα σταθερή. Το γέλιο λοιπόν καταντά μάταιο και κενό νοήματος, δεν επιτυγχάνει όσα εξαγγέλλει.

ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Το γέλιο στα ομηρικά έπη είναι χλευαστικό, κατευθύνεται από τον ανώτερο προς τον κατώτερο. Στρέφεται κατά παγιωμένων ποιότητων, όπως οι σωματικές και διανοητικές αδυναμίες. Με αυτό τον τρόπο διαιωνίζει την υπάρχουσα κατάσταση, διατηρεί την κοινωνική και πολιτική ιεραρχία αποκλείοντας την ανατροπή λόγω της αποδοκιμασίας του διαφορετικού. Το γέλιο προϋποθέτει μια διανοητική κρίση αναφορικά με τον υπολογισμό δυνάμεων, καθώς και την αναγνώριση τυχόν μεταβολής του. Το γέλιο στα ομηρικά έπη δεν αμφισβητεί συνειδητά την αρχή του, παρά μόνο την εφαρμογή του, για αυτό και καθίσταται αναποτελεσματικό, ως σημείο ισχύος, όπως προκύπτει από την περίπτωση του τελευταίου γέλιου των μνηστήρων.

⁴² Η αδυναμία γνώσης των υποκειμένων όχι μόνο λόγω του γίγνεσθαι αλλά και της εξαπάτησης, φαίνεται και από την *Ιλιάδα*, όπου ο Δίας ο εγγυητής της βασιλείας είναι εκείνος που με το ψευδές όνειρο την υποσκάπτει, αφού εκθέτει τον Αγαμέμνονα βλ. Thalmann, *ibid.*, 8-9.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Αριστοτέλης. *Aristotelis Opera*, Vol. II. Ed. I. Bekker, Berolini: Apud Georgium Reimerum, 1831.
- Eco, Umberto. *Faith in Fakes: Travels in Hyperreality*. Μτφρ. William Weaver, London: Vintage, 1998.
- Guidorizzi, Gioulino. "The laughter of the suitors: A case of collective madness in *Odyssey*" in *Poet, Public and the Performance of Ancient Greek*. ed. R. W. Wallace, 1-7. Baltimore and London: John Hopkins University Press, 1997.
- Hamon, Philippe. *Η ειρωνεία στη λογοτεχνία: Δοκίμιο για τις μορφές της «λοξής» γραφής*. Μτφρ. Βασιλεία Γουλιά, Ιωάννινα: Oasis, 2018.
- Hewitt, Joseph William. "Homeric Laughter", *The Classical Journal*, n. 23.6, (1928): 436-447.
- . *Ιλιάδα: Κείμενο και ερμηνευτικό υπόμνημα*, τόμος Α. επιμ. - σχόλια Geoffrey.S. Kirk, S. Geoffrey. Ομήρου Ιλιάδα. Μτφρ. Ηλίας Τσιριγκάκης. Θεσσαλονίκη: University Studio Press, 2003.
- . *Ιλιάδα: Κείμενο και ερμηνευτικό υπόμνημα*, τόμος Β, επιμ.- σχόλια Geoffrey. S. Kirk. Μτφρ. Φιλώ Φιλίππου. Θεσσαλονίκη: University Studio Press, 2003.
- . *Ιλιάδα: Κείμενο και ερμηνευτικό υπόμνημα*, τόμος Γ, επιμ.- σχόλια J. B. Hainsworth, μτφρ. Μ. Καίσαρ, Θεσσαλονίκη: University Studio Press, 2004.
- . *Ιλιάδα: Κείμενο και ερμηνευτικό υπόμνημα*, τόμος Δ, επιμ.- σχόλια R. Janko, μτφρ. Ρ. Χαμέτη, Θεσσαλονίκη: University Studio Press, 2003.
- . *Ιλιάδα: Κείμενο και ερμηνευτικό υπόμνημα*, τόμος Στ. επιμ. Nicholas Richardson, μτφρ. Μαρία Νούσια. Θεσσαλονίκη: University Studio Press, 2005.
- . *Οδύσσεια*. Μτφρ. Δημήτρης Ν. Μαρωνίτης. Θεσσαλονίκη: Ινστιτούτο Νεοελληνικών Σπουδών, 2006.
- . *Οδύσσεια: Κείμενο και ερμηνευτικό υπόμνημα*. τόμος Γ, επιμ.- σχόλια Joseph Russo και Manuel Fernandes και Alfred. Heubeck, μτφρ. Φιλώ Φιλίππου, Αθήνα: Παπαδήμα, 2005.
- Levine, B. Daniel. "Odyssey 18: Iros as Paradeigm for the suitors", *The Classical Journal* 77 (1982): 200-204.
- Όμηρος. *Ιλιάδα*. Μτφρ. Ιάκωβος Πολυλάς, Θεσσαλονίκη: ΚΕΓ, 2015.
- Thalmann, G. William. "Thersites: Comedy, Scapegoats, and Heroic Ideology in the *Illiad*", *Transactions of the American Philological Association* 118, (1988): 1-28.

Η φιλοσοφική «περί ψυχής» αντίληψη στα ομηρικά έπη – συγκλίσεις με τις πλατωνικές θέσεις

ΜΕΛΙΝΑ ΜΟΣΧΟΥ - ΚΑΡΑΚΩΣΤΑ

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Πολλοί φιλόσοφοι, ποιητές, αλλά και επιστήμονες έχουν ασχοληθεί με την έννοια της ψυχής, την ποιότητα και τα χαρακτηριστικά της γνωρίσματα. Στο παρόν άρθρο, επιχειρήθηκε να καταστεί σαφής ο όρος, αλλά και η πρόσληψή της, τόσο από τον Όμηρο, όσο και από τον Πλάτωνα, οι οποίοι της απέδωσαν ιδιαίτερη σημασία στο έργο τους, δημιουργώντας, ο καθένας, μια νέα προοπτική στην ερμηνεία της. Ειδικότερα, ο όρος «*anímā*», δηλαδή ψυχή, που συγγενεύει με το ρήμα *ἄημι*,¹ απέκτησε ποικίλες σημασίες, ήδη από την εποχή του Ομήρου, στο έργο του οποίου, εμφανίζεται για πρώτη φορά. Η έννοια της ψυχής κυριάρχησε για πολλούς αιώνες στην ελληνική θρησκευτική παράδοση, ασκώντας επίδραση στην διαμόρφωση του λαϊκού ήθους, αλλά και των αξιών του. Επίσης, αναζητήθηκε ο συσχετισμός της με τον θάνατο² και η επενέργειά του πάνω της, καθώς, λόγω του φόβου και της αβεβαιότητας που τον χαρακτηρίζει, οι άνθρωποι αποζητούσαν εναγωνίως μια αντίληψη, στην οποία θα μπορούσαν να βασιστούν για την πορεία της ψυχής τους και, ίσως, μιας ενδεχόμενης μεταθανάτιας ζωής. Συγκεκριμένα, ο θάνατος, για τον Όμηρο, ήταν αυτός που διέκοπτε την δύναμη και την δράση της ψυχής, έστω και παροδικά,³ ενώ, για τον Πλάτωνα, αποτελούσε ένα

¹ Πλάτων, *Φαίδων*, μτφρ. Ν. Βασιλόπουλος, (Αθήναι: χ.έ., 1962), 200.

² Ιωάννης Ν. Θεοδωρακόπουλος, *Εισαγωγή στον Πλάτωνα*, (Αθήναι: χ.έ., 1964), 196.

³ Όμηρος, *Οδύσσεια*, μτφρ. Μαρωνίτης, ραψωδία ω στ. 5-14 «Πώς νυκτερίδες, στο βάθος μιας απέραντης σπηλιάς, τρίζοντας πετούν, αν κάποια πέσει από την αρμαθιά του βράχου όπου ήταν όλες κρεμασμένες κι α ξεχώριστες, έτσι και των μνηστήρων οι ψυχές κατέβαιναν μαζί του, καθώς πανούργος ο θεός Ερμής τις οδηγούσε σε μονοπάτια σκοτεινά και μουχλιασμένα. Πρώτα προσπέρασαν του Ωκεανού το ρέμα και τον Άσπρο Βράχο, μετά τις πύλες διάβηκαν του Ήλιου, τον δήμο των Ονείρων, κι έφτασαν τέλος σε λιβάδι ασφοδερό, όπου περιδιαβάζουν οι ψυχές, είδωλα των νεκρών».

μεταβατικό στάδιο, το οποίο η ψυχή καλούταν να διαχειριστεί, όπως συνέβη και κατά την ενσάρκωσή της, προκειμένου να συνεχίσει την πορεία της προς την αθανασία.⁴

Ετυμολογικά, η λέξη «ψυχή», προκύπτει από το ρήμα «ψύχω»,⁵ το οποίο έχει διττή ερμηνεία. Αρχικά, εμφανίζεται στα ομηρικά έπη, με τη σημασία του «πνέω» και «φυσώ»,⁶ φανερώνοντας την ένδειξη ζωής εντός κάποιου υλικού σώματος, η οποία καθίσταται αντιληπτή μέσω της αναπνοής. Ωστόσο, μια διαφορετική σημασία εκδηλώνεται με την ζωτική δύναμη που παρέχει η ψυχή. Εφόσον η αναπνοή αποτελεί απαραίτητη προϋπόθεση του ζήν, η ψυχή δύναται να βοηθήσει ως η αιτία του βίου, δηλαδή η ίδια η ζωή.⁷ Για παράδειγμα, χαρακτηριστικό είναι το χωρίο από το Ι 321-22 της *Ιλιάδας*,⁸ στο οποίο ο Αχιλλέας ισχυρίζεται ότι δεν επιθυμεί να επιστρέψει στον πόλεμο, καθώς τόσα χρόνια δεν αποκόμισε τίποτα από αυτόν, θέτοντας πάντοτε σε κίνδυνο την «ψυχή» του. Χρησιμοποιώντας αυτά τα λόγια, εννοεί, ότι διακινδύνευε τη ζωή του σε κάθε μάχη και τώρα θα προτιμήσει να απέχει, αποκτώντας πολύχρονη -πλην άδοξη- ζωή. Επίσης, στο Ι 582-583 της *Οδύσσειας*, στη διήγηση του Οδυσσέα στον βασιλιά τον Φαιάκων σχετικά με το περιστατικό κατά το οποίο τύφλωσε τον Κύκλωπα, αναφέρεται: «Αφού σου στερήσω την ψυχή (ενν.ζωή) και το χρόνο, μακάρι να σε στείλω στον Άδη».⁹

Τέλος, στην παρούσα μελέτη, ερευνήθηκε η σύσταση και τα μέρη από τα οποία απαρτίζεται η ψυχή (το λογιστικόν, τό θυμοειδές, το ἐπιθυμητικόν), με βάση την πλατωνική θεώρηση, τα οποία διαμορφώνουν και την διάκριση των κοινωνικών τάξεων στην *Πολιτεία* του.¹⁰ Ωστόσο, οι διαφορετικές ερμηνείες, αλλά και η φύση και τα χαρακτηριστικά της ψυχής, καθώς και η μεταθανάτια πορεία της, αποτέλεσαν ζητήματα, που χρήζουν διερεύνησης. Επομένως, για να εξεταστούν επαρκώς, χρησιμοποιήθηκαν ως εργαλεία τα Ομηρικά

⁴ Πλάτων, *Απολογία Σωκράτους*, 42a.

⁵ Ιωάννης Ε. Φραγκιδάκης, *Περί Ψυχής*, (Εν Αθήναις, χ.έ., 1949), 32.

⁶ Παναγής Λορεντζάτος, *Ομηρικόν λεξικόν μετά εικόνων*, λήμμα «ψυχή», (Αθήνα: Κακουλίδης, 1989).

⁷ Φραγκιδάκης, *ibid.*, 33.

⁸ Όμηρος, *Ιλιάδα*, μτφρ. Ι. Πολυλάς, στ. 321-22: «οὐδέ τί μοι περίκειται, ἐπεὶ πάθον ἄλγεα θυμῷ αἰεὶ ἐμὴν ψυχὴν παραβαλλόμενος πολέμειζεν», (Αθήνα: Φέξη, 1912).

⁹ Φραγκιδάκης, *ibid.*, 33.

¹⁰ Πλάτων, *Πολιτεία*, 442 c, 374d, 414b, 412c, 463b.

Έπη (*Ιλιάδα*, *Οδύσσεια*), αλλά και ορισμένοι βασικοί πλατωνικοί διάλογοι (*Πολιτεία*, *Φαίδων*, *Τίμαιος*, *Συμπόσιο*, *Φαίδρος*), στους οποίους γίνεται μνεία στην έννοια της «ψυχής», καταλήγοντας στον συσχετισμό τους με την Ομηρική πρόσληψη.

Λέξεις-Κλειδιά: ψυχή, θάνατος, είδωλο, θυμός, φρένες, σωματικότητα, δυϊσμός, αθανασία.

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Στον φιλοσοφικό στοχασμό – και όχι μόνο – έχουν διατυπωθεί πολλές ερμηνείες αναφορικά με την έννοια της ψυχής, λόγω του προβληματισμού που εγείρει, γεγονός που οδήγησε στην ανάγκη διερεύνησης των κυριότερων από αυτές. Παράλληλα, ο λόγος για τον οποίο επιλέχθηκε η εκπόνηση μιας συγκριτικής μελέτης μεταξύ Πλάτωνα και Όμηρου είναι, καθώς πρόκειται για δύο σπουδαίους στοχαστές αφενός, αλλά και εφόσον το παρόν θέμα περικλείεται από μια αβεβαιότητα που διαπιστώνεται στη διαχείριση ζητημάτων ζωής – θανάτου, διότι σε αυτά δεν μπορεί να υπάρχει εμπειρικό υλικό. Συνεπώς, κρίθηκε αρκετά ενδιαφέρουσα μια τέτοια παρουσίαση, στο πλαίσιο της απάντησης των ερωτημάτων: «τι σημαίνει ψυχή και από τι αποτελείται;», «πώς συνδέεται η ψυχή με την ζωή;» και «ποια είναι η μετά θάνατον πορεία της;». Αυτά, κυρίως, τα ζητήματα θα επιχειρηθούν να διαλευκανθούν, μεταβαίνοντας σταδιακά από την Ομηρική στην Πλατωνική προσέγγιση, αφού πρώτα γίνει αναφορά σε κάποια βασικά σημεία των δύο παραδόσεων.

Ομηρική παράδοση

Ο Όμηρος, παρουσίαζε την ψυχή ως κάτι το οποίο βρισκόταν στις «φρένες», δηλαδή στο διάφραγμα,¹¹ και κινδύνευε να το απολέσει ο λαβωμένος πολεμιστής στη μάχη, εφόσον εξερχόταν από την πληγή του,¹² σαν καπνός ή σαν σκιά.¹³ Βέβαια, αν εξαιρεθεί ο

¹¹ Πλάτων, *Φαίδων*, ibid., 200.

¹² Σπυρίδων Ράγκος, «Μεταμορφώσεις της ελληνικής ψυχής από τον Όμηρο έως τον Πλάτωνα», ειδ.τ. 118, (2011): 16.

¹³ Πλάτων, *Φαίδων*, ibid., 201.

πολεμικός χαρακτήρας των επών, δεν μπορεί να παραλειφθεί και η μνεία στον φυσικό θάνατο, τη στιγμή του οποίου, η ψυχή έβγαινε από «τό φράγμα τῶν ὀδόντων» ως εκπνοή και μετέβαινε στον Άδη, δηλαδή στον κάτω κόσμο. Ο θάνατος, αποτελούσε ένα ορόσημο για την φύση της ψυχής, η οποία έχανε την ζωτική και πνευματική της δύναμη, λόγω της απουσίας της επαφής της με το σωματικό αίμα, το οποίο της την παρείχε.¹⁴ Η κατάσταση αυτή, όμως, δεν ήταν μη αναστρέψιμη, εφόσον, ακόμη και στον Άδη, η «νεκροψυχή» πίνοντας αίμα, αποκτούσε και πάλι πρόσκαιρα ζωή και συνείδηση, καθώς, σύμφωνα με τη δοξασία, το αίμα αποτελούσε τον φορέα της ζώσας ψυχής.¹⁵ Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί η ραψωδία λ 152-154 της *Οδύσσειας*, στην οποία, η μητέρα του Οδυσσέα, η Αντίκλεια, που δεν βρίσκεται πλέον στη ζωή, προκειμένου να τον αναγνωρίσει, πίνει πρώτα αίμα: «αὐτάρ ἐγὼν αὐτοῦ μένον ἔμπεδον, ὄφρ' ἐπὶ μήτηρ/ ἤλυθε και πῖεν αἷμα και λενεφές. αὐτίκα δ' ἔγνω,/ και μ' ὀλοφυρομένη ἔπεα πτερόεντα προσηύδα...».¹⁶

Επιπλέον, τόσο στην *Ιλιάδα*, όσο και στην *Οδύσσεια*, γίνεται αναφορά στην ψυχή των αποθνησκόντων με τον όρο «εἶδωλον»,¹⁷ δηλαδή άυλη σκιά του σώματος και της μορφής τους, την οποία, ωστόσο, διατηρούσαν, όπως και την προσωπικότητά τους, αν και σε μια εξαιρετικά υποδεέστερη κατάσταση. Η διαφορά έγκειται στο γεγονός ότι οι θνητοί δεν δύνανται να ακουμπήσουν τις σκιές αυτές, αν και υπήρχε δυνατότητα επικοινωνίας μαζί τους. Χαρακτηριστικό παράδειγμα τίθεται από το λ 204-5 της *Οδύσσειας*,¹⁸ στο οποίο, ο Οδυσσέας, έπειτα από συμβουλή της Κίρκης προσέφερε θυσία στους νεκρούς. Κατόπιν, εμφανίστηκαν μπροστά του πολλές ψυχές ηρώων με τις οποίες συνομίλησε, καθώς και η σκιά της μητέρας του, την οποία εκτός του διαλόγου που σύνηψε μαζί της, επιχειρούσε μάταια να αγκαλιάσει, ενώ εκείνη ξέφευγε από τα χέρια του, σαν

¹⁴ Ibid., 200.

¹⁵ Γεώργιος Θ. Παναγής – Μανόλης Δαφέρμος, «Ψυχή, vous και εγκέφαλος: μια ιστορική αναδρομή στη μελέτη των μεταξύ τους σχέσεων», *Hellenic Journal of Psychology*, τ. 5, (2008): 329.

¹⁶ Όμηρος, *Οδύσσεια*, λ 152-154: «Όσο για μένα, ακίνητος στεκόμουν. Οπότε η μάνα μου πλησίασε, ήπια το μαύρο αίμα, κι αμέσως με αναγνώρισε, ολοφυρόμενη πήρε να μου μιλά και πέταξαν τα λόγια της σαν πουλιά».

¹⁷ Ibid., λ 475: «εἶδωλα χαμόνων».

¹⁸ Όμηρος, *Οδύσσεια*, λ, 204-5, «Αυτά 'πε συλλογίσθηκα, και της νεκρής μητρός μου να πιάσω τότε την ψυχὴν ηθέλησα ο θλιμμένος».

όνειρο. Στο ίδιο μοτίβο κυμαίνεται και το Ι 408 της *Ιλιάδας*,¹⁹ στο οποίο αναφέρεται ότι δεν είναι δυνατόν να αρπαχθεί η ανθρώπινη ψυχή σαν λεία, ούτε να πιαστεί και να επανέλθει, από τη στιγμή που έχει εξέλθει του σώματος.²⁰ Η διάσταση με την χριστιανική θρησκεία έγκειται στο ότι οι ψυχές δεν μετέβαιναν σε κάποιου είδους παράδεισο ή κόλαση μετά θάνατον, αλλά όλες κατευθύνονταν στον Άδη, όπου κρίνονταν βάσει του θνητού βίου τους, σε μια ιδέα μεταθανάτιας απόδοσης δικαιοσύνης.²¹ Αυτό σημαίνει πρακτικά, ότι δεν είχαν όλες οι ψυχές την ίδια ακριβώς τύχη, εφόσον μόνο κάποιες είχαν τη δυνατότητα να φτάσουν στα Ηλύσια Πεδία, προσεγγίζοντας τη θεϊκή μακαριότητα και αθανασία. Γενικά, όμως, οι υπόλοιπες ψυχές παρέμεναν στις «κατοικίες του Άδη», στα Τάρταρα και στα μάτια του Ομήρου φάνταζαν φριχτές και μouxλιασμένες, περιπλανώμενες ως άθλιες σκιές, χωρίς κανένα αίσθημα.²²

Οι προαναφερθείσες απόψεις του Ομήρου για την μετά θάνατον ζωή, είναι πιθανό να προκύπτουν από λαούς της Αιγύπτου και της Μεσοποταμίας, ενώ διατηρούνται στην ελληνική θρησκεία για πολλούς αιώνες. Χαρακτηριστική είναι μια από τις πεποιθήσεις, ότι η ανθρώπινη ψυχή είναι αθάνατη και κατόπιν της σωματικής αποσύνθεσης, εισέρχεται σε άλλα ζώα, συμπληρώνοντας έναν πλήρη κύκλο 3.000 ετών, οπότε και επανεισάγεται στο αρχικό σώμα του ανθρώπου που γεννιέται. Οι αντιλήψεις αυτές, επηρέασαν την ομηρική γραμματεία, μόνο, όμως, στο πλαίσιο της αθανασίας και όχι στην διαδικασία της «μετεμψύχωσης», όπως, θα αναφερόταν με σημερινούς όρους. Ο Όμηρος, δηλαδή, προέβη στη σύζευξη της ψυχής με τη ζωή (ανθρώπινη, ζωική, θεϊκή), εφόσον αυτή θεωρείται φορέας νοητικών και ψυχολογικών κατηγορημάτων και εκδηλώνεται ως μια, τρόπον τινά, πνευματική (νόος, μῆτις, λόγος), θυμική (θυμός, μένος, ἀλκή), και βουλευτική ενέργεια.²³ Κυριεύεται, δηλαδή, από

¹⁹ Όμηρος, *Ιλιάδα*, Ι, 408-9, «Ἄλλ' ἢ ψυχὴ μας λάφυρο δεν γίνεται, οὔτε κτήμα, ἀφού περὰσση μια φορά το φράγμα των οδόντων».

²⁰ Φραγκιδάκης, *ibid.*, 32 -33.

²¹ Βασίλειος Α. Καλογεράς, *Ανάλυση Φαίδωνος και Κρίτωνος – Από διδακτική άποψη*, (Θεσσαλονίκη: κ.έ., 1959), 116.

²² Ευαγγελία Μαραγγιανού- Δερμούση, *Πλατωνικά Θέματα – Συστηματική προσέγγιση των κυριότερων θεμάτων της πλατωνικής φιλοσοφίας*, (Αθήνα: Ινστιτούτο του βιβλίου – Α. Καρδαμίτσα, 1994), 41.

²³ Καλογεράς, *ibid.*, 109.

συναισθήματα και σκέψεις, νοεί, προβληματίζεται και ωθεί το σώμα προς μια κατεύθυνση, αναζητώντας την ευχαρίστηση και την αντρείοσύνη, βάσει της δικής της βουλήσεως.

Παράλληλα, η ψυχή είναι πολυδιάστατη και θεωρείται το όριο κάθε επιδίωξης, φιλοδοξίας και συναισθήματος, καθόσον σηματοδοτεί την ανθρώπινη θνητότητα, προσανατολίζοντας τα πάντα στον παροντικό βίο. Οι όροι που χρησιμοποιεί ο Όμηρος για να αναφερθεί στην εσωτερική ψυχοσύνθεση (σκέψεις, επιθυμίες, συγκινήσεις) των ανθρώπων, είναι «ο θυμός» (υπεύθυνος για την ψυχική ενότητα ατόμων και βρίσκεται μεταξύ της καρδιάς και των πνευμόνων) και «οι φρένες» (ζωοποιούν το σώμα και το νου και όταν καταστρέφονται διαλύονται τα νεύρα και τα οστά) και δευτερευόντως οι λέξεις «κραδίη», «το ἦτορ», «το χῆρ» και οι όροι που εκφράζουν συναισθήματα τα οποία εδράζονται στην καρδιά, «οἱ πραπίδες» και «ὁ νόος».²⁴ Βέβαια, εκτός από ψυχικά κέντρα, οι λέξεις αυτές δήλωναν και σωματικές παρορμήσεις, με τις οποίες ο άνθρωπος θα μπορούσε να έρθει σε σύγκρουση ή και ρήξη. Η ψυχή, λοιπόν, ήταν η ενέργεια εκείνη που έδινε ζωή στο σώμα, αλλά δεν ήταν υπεύθυνη για την παρουσία σκέψεων και συναισθημάτων. Για παράδειγμα, στο Ι 628-629 της *Ιλιάδας*, αναφέρεται: «Ὡστόσο ο Αχιλλέας αγρίεψε στα στήθη του τη δυνατή ψυχή του» και στο Ι 491 – 492, «Λύγισε, Αχιλλέα μου, τη δυνατή ψυχή σου, σκληρή να έχεις την καρδιά δεν πρέπει», υποδηλώνοντας ότι μόνο ο ίδιος παρενέβαινε στον τρόπο που θα χειριστεί το ψυχικό συναίσθημά του.

Στο ομηρικό κοσμοείδωλο, συνεπώς, ο άνθρωπος θεωρούνταν ότι διέθετε δύο ψυχές: αφενός «τον θυμό», που αναφέρεται στο εσωτερικό ψυχικό του κέντρο, το οποίο εντοπίζεται στην καρδιά και διαλύεται κατόπιν του σωματικού θανάτου (τον φθείρουν η μέθη, η οργή και ο έρωτας), και αφετέρου «την ψυχή», που συνδέεται με την αναπνοή, διατρέχει όλο το σώμα και υπάρχει ακόμη και μετά την αποσύνθεσή του.²⁵ Μάλιστα, ενώ οι υπόλοιπες δυνάμεις ήταν εμφανείς καθ' όλη τη διάρκεια της ζωής, η ψυχή ήταν αυτή που έκανε αισθητή την παρουσία της κατά τη διάρκεια της λιποθυμίας ή τη στιγμή του θανάτου. Και ενώ στην πρώτη περίπτωση επέστρεφε στο

²⁴ Πάγκος, *ibid.*, 15.

²⁵ *Ibid.*, 16.

σώμα, στη δεύτερη μπορούσε να επισκεφθεί έναν ζωντανό μόνο ως φάντασμα ή οπτασία, όπως φερ' ειπείν στο Ψ 65-107 της *Ιλιάδας*,²⁶ στο οποίο η ψυχή του νεκρού Πατρόκλου επισκέπτεται τον Αχιλλέα στο όνειρό του, ζητώντας να του αποδοθούν ταφικές τιμές, προκειμένου να γίνει δεκτός στον Άδη.²⁷

Ωστόσο, θα ήταν παράλειψη, αν δεν γινόταν αναφορά στη σύνδεση της ψυχής με το σώμα, κατά τις ομηρικές αντιλήψεις. Πιο συγκεκριμένα, στις πρωταρχικές εξελικτικές βαθμίδες, οι άνθρωποι δεν διέκριναν αυτές τις δύο υποστάσεις, αλλά αντίθετα ταύτιζαν την ψυχή με κάποια σωματικά μέρη, όπως το αίμα, το κεφάλι και την καρδιά. Γι' αυτό, άλλωστε, γινόταν ευρεία χρήση όρων για την περιγραφή των επιμέρους ψυχικών φαινομένων. Παράλληλα, ούτε ο ίδιος ο Όμηρος προέβη σε κάποια τέτοια δυαδική διάκριση κατά την περιγραφή της ανθρώπινης συμπεριφοράς, χρησιμοποιώντας ένα μάλλον μονιστικό μοντέλο.²⁸ Ορισμένοι από τους ήρωες των επών του, όπως ο Αχιλλέας και ο Οδυσσέας, μολονότι έχουν συνείδηση της παρούσας, ενσώματης και έγχρονης ύπαρξής τους, δεν έχουν καμία ιδέα περί άχρονης ύπαρξης και αθανασίας, ούτε περί της διάκρισης του «εγώ» τους, σε νου και σώμα.²⁹ Τα δρώντα πρόσωπα του Ομήρου, λοιπόν, δεν είναι ψυχές και δεν αποτελούν συνθέσεις ψυχής και σώματος,³⁰ εφόσον η ταυτότητά τους εντοπίζεται αποκλειστικά στη σωματικότητα. Επομένως, καθίσταται αντιληπτή η στόχευση προς το επιμέρους και συγκεκριμένο και όχι μια αναγωγή σε μια «πνευματική, ασώματη αθανασία ως το έσχατο πεπρωμένο της ανθρώπινης φύσης».³¹ Πώς εξήχθη, όμως, αυτό το συμπέρασμα;

Πλατωνική παράδοση

Τρεις αιώνες μετά τον Όμηρο, ο Πλάτων αποδίδει στην ψυχή ένα

²⁶ Όμηρος, *Ιλιάδα*, Ψ, στ.65 – 107, «ἤλθε δ' ἐπὶ ψυχὴ Πατροκλῆος δειλοῦ [...]. ψυχὴ ἐφειστήκει γοοῦσά τε μυρομένη τε, καὶ μοι ἕκαστ' ἐπέτελλεν, ἔϊκτο δὲ θέσκελον αὐτῷ».

²⁷ Anthony A. Long, *ΝΟΥΣ, ΨΥΧΗ ΚΑΙ ΣΩΜΑ στον αρχαίο ελληνικό στοχασμό*, μτφρ. Δ. Παπουτσάκη, (Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές εκδόσεις Κρήτης, 2019), 49.

²⁸ Ibid., 5-6.

²⁹ Ibid., 16-17.

³⁰ Ibid., 43.

³¹ Ibid., 18.

σύνολο γνωρισμάτων, περισσότερα εκ των οποίων θα ήταν αδύνατον να εμφανιστούν στον συγκεκριμένο όρο, δίνοντας ιδιαίτερη έμφαση στην αντιπαράθεσή της με το σώμα. Ο Πλάτων, σε αντίθεση με τον Όμηρο, προέβη σε έναν ακραίο διϋσμό, υποστηρίζοντας την υπεροχή της φιλοσοφικής ψυχής έναντι του σώματος³² και θεωρώντας τα ανθρώπινα όντα ασώματες ψυχές που ενοικούν σε θνητά σώματα. Στο έργο του, επιδιώκει επίσης να αποδείξει ότι οι άνθρωποι ψυχές υφίστανται ως νοήμονες οντότητες προ της γεννήσεώς τους και θα εξακολουθήσουν να υφίστανται ως ολοκληρωμένα πρόσωπα μετά θάνατον.³³

Ειδικότερα, η ψυχή, σύμφωνα με τον Πλάτωνα, θεωρείται η έδρα των ψυχικών ιδιοτήτων, ενώ αναφέρεται στην ατομική ουσία και την έδρα του λόγου και της συνείδησης του εκάστοτε ανθρώπου. Το ζήτημα είναι, ότι, μετά θάνατον δεν εγκαθίσταται στον Άδη, όπως στον Όμηρο, αλλά κατόπιν μιας στοιχειώδους κρίσης, οδηγούταν στην μετενσάρκωση σε κάποιον άλλον έμβιο οργανισμό, βάσει του πρωτεύοντος θνητού βίου.³⁴ Ο άνθρωπος, και ιδίως ο φιλόσοφος, όφειλε να επιδιώκει την αποδέσμευση της ζώσας ψυχής από το σώμα, προκειμένου αυτή να αποδεσμευθεί από τις υλικές απολαύσεις και να προσεγγίσει το Αγαθό. Το ζητούμενο, βέβαια, ερώτημα, τίθεται ως προς το κατά πόσον η ψυχή είναι ενιαία ή αποτελεί σύνολο επιμέρους συστατικών, ζήτημα στο οποίο ο Πλάτων διατυπώνει διαφορετικές απόψεις στους επιμέρους διαλόγους του.

Πιο συγκεκριμένα, στον *Φαίδωνα*, ο Σωκράτης επιχειρηματολογεί υπέρ της ψυχικής αθανασίας, σε μία έκφραση της επιθυμίας του να διακρίνει την ψυχή από το σώμα του, καθώς μόνο η πρώτη αποτελεί την έδρα της προσωπικότητας και της υπόστασής του. Αρχικά, γίνεται λόγος για το δίπολο ζωής και θανάτου,³⁵ σύμφωνα με το οποίο, εφόσον υπάρχει κατεύθυνση από τη ζωή προς τον θάνατο, είναι αδύνατον να μην υπάρχει και η αντίστροφη πορεία, ειδάλλως η ζωή θα εξαφανιζόταν. Άρα, η ψυχή δεν είναι θνητή όπως το σώμα και -βάσει της θεωρίας της ανάμνησης- βρίσκεται στον κόσμο των

³² Ibid., 9.

³³ Ibid., 43.

³⁴ Ράγκος, *ibid.*, 17.

³⁵ Καλογεράς, *ibid.*, 53.

Ιδεών, όπου έρχεται σε επαφή με την Ιδέα και τη γνώση.³⁶ Η ενσάρκωσή της, όμως, την οδηγεί στη λήθη, με αποτέλεσμα καθ' όλη την ενσώματη ζωή της να προσπαθεί, με την αρωγή της φιλοσοφίας, να ξαναθυμηθεί, όσα απώλεσε από τη μνήμη της. Η ψυχή, όπως αναφέρθηκε, ταυτίζεται με τον εαυτό, με τον Σωκράτη να υποστηρίζει, ότι, όποιος θέλει να αποκτήσει αυτογνωσία, οφείλει να γνωρίσει προηγουμένως την ψυχή του:³⁷ «ψυχὴν ἄρα ἡμᾶς κελεύει γνωρίσαι ὁ ἐπιτάτων γνῶναι ἑαυτόν».³⁸

Ταυτόχρονα, σε άλλους διαλόγους μετασχηματίζεται η παραπάνω θεωρία ή αποκτά νέες προεκτάσεις. Αναλυτικότερα, στο Συμπόσιο γίνεται λόγος για μια ψυχή, η οποία διχοτομείται όταν πρόκειται να ενσαρκωθεί και τα τμήματα, στα οποία διακρίνεται, εισέρχονται σε δύο διαφορετικά σώματα, που έλκονται μεταξύ τους και δημιουργούν το φαινόμενο του έρωτα.³⁹ Στον *Φαίδρο*, αντίθετα, γίνεται λόγος για τρεις διαφορετικές ψυχές. Ο Πλάτων δηλώνει, πως ο άνθρωπος έχει μία ψυχή στο κεφάλι, που είναι η έδρα της νόησης, μια στο στήθος, που αποτελεί την έδρα των συναισθημάτων και μια στην κοιλιά, που θεωρείται η έδρα των σωματικών επιθυμιών.⁴⁰ Αναφορικά με το δέκατο βιβλίο της *Πολιτείας*, η προσέγγιση αλλάζει άρδην και γίνεται πλέον λόγος για μία, μοναδική και ενιαία -πλην πολιτικοποιημένη- ψυχή, που διακρίνεται, ωστόσο, σε τρία μέρη. «Το λογιστικόν», που έχει να κάνει με την νόηση, «τό θυμοειδές», που σχετίζεται με το συναίσθημα και τέλος «το ἐπιθυμητικόν», που συναρτάται με τις επιθυμίες. Έτσι, αναφέρεται στο Δ 442c: «Ανδρείο χαρακτηρίζουμε έναν άνθρωπο όταν «τό θυμοειδές» τμήμα της ψυχής του συντηρεί ό, τι του μήνυσε «το λογιστικόν»».⁴¹ Το λογιστικό, δηλαδή, είναι αυτό που παίρνει αποφάσεις, το θυμοειδές, αυτό που δίνει μάχη για να ακολουθήσει τις εντολές του κυβερνήτη και το επιθυμητικό, αυτό που καταλαμβάνει το μεγαλύτερο μέρος της ψυχής και είναι εκ φύσεως το πιο ακόρεστο από όλα. Όσον αφορά στον Τίμαιο, ο Πλάτων προεκτείνει την προαναφερθείσα θεωρία της τρι-

³⁶ Ibid., 61.

³⁷ Ευαγγελία Μαραγγιανού – Δερμούση, *Πλάτων και Πλατωνικοί*, (Αθήνα: Ινστιτούτο του βιβλίου – Α. Καρδαμίτσα, 2010), 66.

³⁸ Πλάτων, *Φαίδων*, 79d-e, 80a, 81a, 105e-106e, 115c-d.

³⁹ Πλάτων, *Συμπόσιον*, 191d, 192b.

⁴⁰ Πλάτων, *Φαίδρος*, 246b – 255e.

⁴¹ Πλάτων, *Πολιτεία*, 442 c.

μερους ψυχής, υποστηρίζοντας ότι εφαρμόζεται και στην ψυχή του κόσμου, καθώς αυτές οι τρεις ιδιότητες εξασφαλίζουν την κίνηση των ουράνιων σωμάτων.⁴²

Παράλληλα, ο Πλάτων θεωρούσε ότι το σώμα είναι ένα άδαιο δοχείο της αθάνατης ψυχής, η οποία είναι υπεύθυνη για το σύνολο των ζωτικών λειτουργιών ενός έμβιου όντος. Θέτει, λοιπόν, για πρώτη φορά τη διάκριση ανάμεσα σε ψυχή και σώμα/σῆμα, δηλαδή τάφο, ισχυριζόμενος ότι διαμέσου του θανάτου επέρχεται η απελευθέρωσή της και το ξεκίνημα της πραγματικής ζωής. Στον *Χαρμίδα* (156e) αναφέρεται, ότι όλα τα αγαθά και τα κακά για το σώμα έχουν ως αφετηρία την ψυχή, γεγονός που οδηγεί στη θέση ότι πρέπει να αποτελεί πρώτιστο αντικείμενο επιμέλειας από τον άνθρωπο,⁴³ ώστε να προσεγγίσει μετά θάνατον την Ιδέα.

Συνεπώς, η μετάβαση που συντελέστηκε, από μια γενική και ασαφή πραγμάτευση της ψυχής, σε μια μελέτη των επιμέρους συστατικών της στοιχείων είναι εμφανής σε όλη τη φιλοσοφική παράδοση. Μάλιστα, τόσο ο Πλάτων, όσο και ο Όμηρος, συμφωνούν στο ότι ο θάνατος αποτελεί την αναχώρηση της ψυχής από το σώμα,⁴⁴ αν και εκφράζουν εκ διαμέτρου αντίθετες απόψεις ως προς την φύση και την μετά θάνατον πορεία της. Χαρακτηριστικό θεωρείται το γνώρισμα, ότι οι ομηρικές ψυχές, όταν αφήνουν μόνιμα το σώμα τους είναι απλώς πρώην πρόσωπα, ενώ αντίθετα, οι πλατωνικές ψυχές εξακολουθούν να είναι πραγματικές.⁴⁵

ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Συγκεφαλαιώνοντας, τόσο η ομηρική, όσο και η πλατωνική προσέγγιση παρουσιάζουν μεγάλο ενδιαφέρον. Όμως, το ζήτημα που τίθεται σχετικά με το ποια θα θεωρηθεί ως πιο πειστική, εξαρτάται περισσότερο από τις εκάστοτε διαισθήσεις και προκαταλήψεις, παρά από εμπειρικά γεγονότα. Βέβαια, όσον αφορά στο ομηρικό κοσμοείδωλο, δίνεται η εντύπωση ότι προαναγγέλλει ορισμένες πλατωνικές

⁴² Πλάτων, *Τίμαιος*, 35a1 – 36b6.

⁴³ Φραγκιδάκης, *ibid.*, 50.

⁴⁴ Long, *ibid.*, 29.

⁴⁵ *Ibid.*, 50.

ιδέες.⁴⁶ Χαρακτηριστικό δείγμα, αποτελεί, η ταύτιση του πιο φιλότιμου και ανταγωνιστικού μέρους της ψυχής από τον Πλάτωνα, του θυμοειδούς, με τον ομηρικό «θυμό», όρο που δηλώνει την ανταγωνιστική αγάπη για τις τιμές, παραπέμποντας, έτσι, στους ομηρικούς ήρωες.⁴⁷ Ωστόσο, μια μεγάλη αντίθεση, θεωρείται η δεσπόζουσα θέση που κατέχει η λογική στο έργο του Πλάτωνα, συγκριτικά με την κυρίαρχη θέση του συναισθήματος, που διέπει τα ομηρικά έπη,⁴⁸ καθώς και η ομηρική άποψη ότι η ζωσα ανθρώπινη ταυτότητα είναι εξ' ολοκλήρου ψυχοσωματική, θέση που αντιτίθεται στην πνευματική ανθρώπινη ουσία, κατά Πλάτωνα.⁴⁹ Συνεπώς το ζήτημα μένει μετέωρο: θα μπορούσαν τα ανθρώπινα όντα να είναι κατ' ούσίαν θνητά, όπως δείχνουν τα Ομηρικά Έπη, αλλά και η αθανασία της ψυχής, από την άλλη πλευρά, να είναι μια ευκατά δυνατότητα, όπως υποστηρίζει ο Πλάτωνας,⁵⁰ μιας και οι δύο θέσεις συγκεντρώνουν βάσιμη επιχειρηματολογία. Το ποια από τις δύο προσεγγίσεις ενστερνιζόμαστε, αφήνεται στην κρίση των αναγνώστων.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Θεοδωρακόπουλος, Ν. Ιωάννης. *Εισαγωγή στον Πλάτωνα*. Δ' έκδ. Αθήναι:[χ.ο.], 1964.
- Καλογεράς, Α. Βασίλειος. *Ανάλυση Φαίδωνος και Κρίτωνος – Από διδακτική άποψη*. Δ' έκδ. Θεσσαλονίκη:[χ.ο.], 1959.
- Long, A. Anthony. *ΝΟΥΣ, ΨΥΧΗ ΚΑΙ ΣΩΜΑ στον αρχαίο ελληνικό στοχασμό*. Μτφρ. Δ. Παπουτσάκη, επιμ. Μ. Δραγώνα- Μονάχου & Χ. Μπάλλα. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές εκδόσεις Κρήτης, 2019.
- Λορεντζάτος, Παναγής. *Ομηρικών λεξικών μετά εικόνων*. Γ' έκδ. Αθήνα: Κακουλίδης, 1989.
- Μαραγγιανού – Δερμούση, Ευαγγελία. *Πλατωνικά Θέματα – Συστηματική προσέγγιση των κυριότερων θεμάτων της πλατωνικής φιλοσοφίας*. Αθήνα: Ινστιτούτο του βιβλίου – Α. Καρδαμίτσα, 1994.
- Μαραγγιανού – Δερμούση, Ευαγγελία. *Πλάτων και Πλατωνικοί*. Αθήνα: Ινστιτούτο του βιβλίου – Α. Καρδαμίτσα, 2010.
- Όμηρος. *Ομηρικά έπη – Οδύσσεια*. Μτφρ. Δ.Ν. Μαρωνίτης. Αθήνα: Διόφαντος, 2018.
- Όμηρος. *Ομηρικά έπη – Οδύσσεια*. Μτφρ. Ι. Πολυλάς. Αθήνα: Φέξη, 1912.

⁴⁶ Ibid., 44.

⁴⁷ Ibid., 132-133.

⁴⁸ Ibid., 134-136.

⁴⁹ Ibid., 141.

⁵⁰ Ibid., 183.

- Παναγής, Θ. Γεώργιος – Δαφέρμος, Μανόλης. «Ψυχή, νους και εγκέφαλος: μια ιστορική αναδρομή στη μελέτη των μεταξύ τους σχέσεων». *Hellenic Journal of Psychology*, τ. 5, Κρήτη, (2008).
- Πλάτων. *Πολιτεία*. Μτφρ. – εισ. Θ.Γ. Μαυρόπουλος. Θεσσαλονίκη: Ζήτρος, 2006.
- Πλάτων. *Συμπόσιον*. Μτφρ. – εισ. Ι. Συκουτρής. Αθήνα: Βιβλιοπωλείον της Εστίας – Ι.Δ. Κολλάρος & ΣΙΑ Α.Ε., 2012.
- Πλάτων. *Φαίδρος*. Μτφρ. – εισ. Ι.Ν. Θεοδωρακόπουλος. 2η εκδ. Αθήνα: Βιβλιοπωλείον της Εστίας – Ι.Δ. Κολλάρου & ΣΙΑΣ Α.Ε., 2014.
- Πλάτων. *Φαίδων ή Περί Ψυχής ηθικός*. Μτφρ. Ν. Βασιλόπουλος. Αθήναι: [χ.ό.], 1962.
- Ράγκος, Σπυρίδων. «Μεταμορφώσεις της ελληνικής ψυχής από τον Όμηρο έως τον Πλάτωνα». *Ψυχής Πάθη*, ειδ. τ. 118, (2011).
- Φραγκιδάκης, Ε. Ιωάννης. *ΠΕΡΙ ΨΥΧΗΣ*. Εν Αθήναις: [χ.ό.], 1949.

Η έννοια του “*primus inter pares*” στην *Ιλιάδα* του Ομήρου: Ήρωες και πολιτική κυριαρχίας

ΜΑΡΙΑ ΟΡΣΑΛΙΑ ΚΑΣΙΜΑΤΗ

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Στόχος της παρούσας ανακοίνωσης είναι να καταδείξει ότι οι πτυχές του Ομηρικού Έπους, ενδεχομένως, αποτυπώνουν θεμελιώδη ζητήματα όμοια με εκείνα που θέτει η πολιτική θεωρία της νεωτερικότητας. Σημείο αιχμής της μελέτης του έπους της *Ιλιάδας*, είναι τα αποτελέσματα που παράγονται εξαιτίας των ιεραρχικών - εξουσιαστικών σχέσεων, οι οποίες αναπτύσσονται μεταξύ των ηρώων και των ομάδων που δρουν στο πλαίσιο του. Η εννοιολογική διερεύνηση, επομένως, είναι απόρροια της πλοκής του έπους της *Ιλιάδας* με αφετηρία τα γεγονότα που διαδραματίζονται σε αυτό. Καθίσταται σαφές ότι ο Όμηρος, μέσα από το έργο του, σκιαγραφεί τις πολιτικές εξελίξεις της εποχής του και, πιθανόν, προεικονίζει αυτές που θα ακολουθήσουν στο απώτατο μέλλον. Εν προκειμένω, αρχικά, παρουσιάζεται η μεταβίβαση της εξουσίας μέσα από τρία επίπεδα, δύο εκ των οποίων μυθικά και ένα πραγματικό. Στη συνέχεια, πραγματοποιείται η ανάλυση ορισμένων συγκεκριμένων πτυχών του Ομηρικού Κόσμου. Επίσης, περιγράφεται ο τρόπος με τον οποίο ο Ομηρικός Κόσμος δομείται πολιτικά, εφόσον αναπτύσσονται σχέσεις εξουσίας ανάμεσα σε όλους τους πρωταγωνιστές, είτε αυτοί είναι θνητοί, είτε είναι θεοί. Συγκεκριμένα, παρουσιάζεται η θέση αυτών των πρωταγωνιστών στην κοινωνική πυραμίδα, με τους θεούς στην κορυφή, τους ημίθεους θνητούς στο μεσαίο τμήμα της και τον όχλο στη βάση της. Γίνεται εμφανής η διαπλοκή των ιεραρχικών σχέσεων, η οποία χαρακτηρίζει τον Ομηρικό Κόσμο, καθώς τόσο οι θεοί, όσο και οι ήρωες, αντιμάχονται για τα πρωτεία της εξουσίας. Σημαντική είναι η πρόσκαιρη αμφισβήτηση των ιεραρχικών ρόλων του Αγαμέμνονα, του Αχιλλέα και του Διός. Επίσης, αναλύονται τα τεκταινόμενα, όταν

οι θεοί έχουν αποχωρήσει από το προσκήνιο της δράσης, με τον όχλο πλέον να πρωταγωνιστεί. Αξιοσημείωτη είναι η παρουσία του Νέστορα, ο οποίος αποτελεί παράδειγμα βασιλέως από την εποχή του Ηρακλή, ενώ ενδιαφέρον παρουσιάζει ο τρόπος με τον οποίο η γενιά αυτή αλληλοεπιδρά με τη νεότερη γενιά ηγεμόνων.

Επιπλέον, επιχειρείται να περιγραφεί ενδελεχώς η ομηρική οπτική για τη διάσταση της ανθρώπινης φύσης, μέσω της διαμάχης του Αγαμέμνονα με τον Αχιλλέα. Ειδικότερα, αναλύεται η εικόνα της ιεραρχικής θέσης, η οποία, αφενός, στοχεύει στην ικανοποίηση των ενστίκτων του Εγώ και, αφετέρου, στην επίτευξη των πολιτικών στόχων της. Η σύγκρουση Αχιλλέα και Αγαμέμνονα αποδίδεται στις διαμάχες που επικρατούν στο στρατόπεδο των Αχαιών, ενώ ερμηνεύεται η κομπισιανή διάσταση της προσωπικότητας του Αγαμέμνονα. Στο σημείο αυτό εξηγείται ο λόγος για τον οποίο η παραπάνω σύγκρουση είναι αποτέλεσμα πολιτικών αναγκαιοτήτων και γίνεται αναφορά στα τρία επίπεδα της ομηρικής τάξης πραγμάτων. Επιπλέον, καθίσταται σαφής η αντιπολεμική στάση του Ομήρου, όπως αποτυπώνεται στα σύμβολα του πολέμου και η πολιτική μεταβίβαση από τους βασιλείς στον όχλο. Εν τέλει, γίνεται σύγκριση με την ρουσσώϊκη αντίληψη για τον πόλεμο και τη βία σύμφωνα με την οποία, οι εμπράγματα, ιδιοκτησιακές σχέσεις αποτελούν την πηγή των πολεμικών συγκρούσεων. Κατά την εν λόγω αντίληψη, τα αίτια των συγκρούσεων αυτών αναζητώνται στις προϋποθέσεις ύπαρξης κρατικών οντοτήτων, προαναγγέλλοντας την έλευση της πόλης - κράτους και των μεταγενέστερων ιστορικών εξελίξεων στο πεδίο της πολιτικής θεωρίας.

Λέξεις-Κλειδιά: Ομηρικός Κόσμος, Primus Inter Pares, κυριαρχία, εξουσία.

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Η εικασία που προβάλλει η παρούσα ανακοίνωση, η οποία αποτελεί μέρος μελέτης σε εξέλιξη,¹ είναι απλή. Ο Όμηρος μέσω της *Ιλιάδας* περιγράφει τις πολιτικές εξελίξεις της εποχής του

¹ Εντάσσεται στο πλαίσιο μελέτης με τίτλο: *Μεταμορφώσεις της Πολιτικής Σκέψης στην Ευρώπη*. Θέρμες ευχαριστίες στον Αναπληρωτή Καθηγητή Ιστορίας του Πανεπιστημίου Maryland (UMGC-UMUC) κ. Ελευθέριο Δρακόπουλο για την πολύτιμη συμβολή.

και συγκεκριμένα, την μεταβίβαση της πολιτικής εξουσίας μέσα από τρία επίπεδα. Δύο μυθικά, δηλαδή προγενέστερα χρονικά, και ένα σύγχρονο-πραγματικό. Αυτά είναι: πρώτον, η πολιτική κυριαρχία των Ολύμπιων θεών, δεύτερον, η αντίστοιχη των ηρώων πολεμιστών της επικής ποίησης και τρίτον, αυτή του ανώνυμου πλήθους και των επώνυμων αρχόντων του. Πρόκειται, με άλλα λόγια για την μεταβίβαση της πολιτικής εξουσίας από τα χέρια των λίγων σε αυτά των πολλών, μέσω της σύστασης της πόλης-κράτους και της ανάδειξης της δημόσιας πολιτικής σκηνής.

Η ανάλυση αυτή βασίζεται στην παρατήρηση συγκεκριμένων πτυχών αυτού που αποκαλούμε Ομηρικό Κόσμο. Ακριβέστερα, πρόκειται για μια αντανάκλαση του φυσικού κόσμου του ποιητή, μια εικόνα, δηλαδή, της πολιτικής πραγματικότητας της εποχής του. Ενδεχομένως αυτό γίνεται σκόπιμα από τον Όμηρο και έχει ως στόχο την παρουσίαση ορισμένων, κοσμογονικής σημασίας, πολιτικών εξελίξεων της εποχής του.

Ο Κόσμος του Ομήρου, όσον αφορά στην κοινωνική ιεραρχία, και συνεκδοχικά, ο πολιτικός χώρος όπως νοείται από αυτόν, μας παρουσιάζεται μέσω συμβολισμών της τότε ισχύουσας εξουσίας, κοσμικής και λατρευτικής. Αποδεχόμενοι την αξία των αρχαιολογικών και ιστορικών δεδομένων επιλέγουμε να δεχθούμε την ομηρική «αλήθεια», να δούμε τα γεγονότα και τις αξίες που αυτά προβάλλουν, τους συσχετισμούς δυνάμεων, πολιτικών και κοινωνικών και να τα αξιολογήσουμε σε ένα εννοιολογικό πλαίσιο, το οποίο θεωρούμε *a priori* πραγματικό και χρήσιμο.²

I. Κυριαρχία και Εξουσία στον Ομηρικό Κόσμο.

Ο Ομηρικός Κόσμος ταξινομεί πολιτικά τον χώρο του. Δημιουργεί αλληλεξαρτήσεις και σχέσεις εξουσίας μεταξύ των ηρώων, μεταξύ των θεών και των ηρώων και μεταξύ των ίδιων των θεών. Όλα επικεντρώνονται στην προσωπικότητα, ηρωική ή θεϊκή. Για παράδειγμα, ο συχνά μονόπλευρος χαρακτήρας των θεών, όντων

² Dean Hammer, *The Iliad as Politics: The performance of Political Thought* (Norman US: University of Oklahoma Press 2002), 95-104 & Dustin A. Gish, "Nascent, Federalism and Political Crisis in *The Iliad*", *History of Political Thought* 31 No. 1, (Spring 2010): 9-12. Στο: <https://www.jstor.org/stable/26224086>.

περιέργως αναμειγμένων στις ζωές των ηρώων, προβάλλει συγκεκριμένα πολιτικά χαρακτηριστικά. Προβάλλει επομένως, μορφές εξουσίας. Οι ήρωες της *Ιλιάδας* είναι πρόσωπα με πεπρωμένο. Γόνιμοι θεών, η θέση των οποίων μεταξύ των θνητών είναι αυτή του ενδιαμέσου, του μεσάζοντα, του αήττητου πολεμιστή, ενός όντος φορέα συγκεκριμένης υπόστασης.

Θεοί αθάνατοι στην κορυφή, λοιπόν, ήρωες ημίθεοι, αλλά σαφώς θνητοί και κοινοί στον ενδιαμέσο χώρο, επώνυμοι όμως στην βάση της πυραμίδας, με τον όχλο να παρίσταται ως σκιά των υπολοίπων, αλλά και ως βάση, πάνω στην οποία αφενός, ασκείται η εξουσία, αφετέρου, δομείται και οριοθετείται ο πολιτικός χώρος, αυτό που η εικασία μας αποκαλεί Κυριαρχία.³ Ο πόλεμος, συστατικό στοιχείο της πολιτικής κυριαρχίας του Ομηρικού Κόσμου, συνενώνει θεούς και ήρωες. Οι Θεοί πολεμούν είτε στο πλάι των ηρώων, είτε εναντίον τους. Οι ίδιοι δεν πεθαίνουν βέβαια, αλλά αυτό σαν στοιχείο της φύσης τους τροφοδοτεί, αντί να κατευνάζει τη ζήλεια και το φθόνο που νιώθουν για τους θνητούς ήρωες. Εμπλεκόμενοι σε μικροαντιδικίες, παίρνουν το μέρος το ενός ή του άλλου, θεοί εξουσιαστές, ταυτόχρονα όμως και οι ίδιοι μέρος μιας δομημένης από τον ποιητή, πολιτικής ιεραρχίας.⁴

Η *Ιλιάδα* είναι, σύμφωνα με τον δημιουργό της, η ιστορία της οργής του Αχιλλέα και της θέλησης του Διός. Δύο επίπεδα εξουσίας συγκρούονται στο ίδιο οικοδόμημα πολιτικής κυριαρχίας. Τα όρια της ιεραρχίας συχνά αμβλύνονται, καθίστανται δυσθεώρητα και ίσως, άνευ χρησιμότητας για την ροή των γεγονότων. Αυτό που έχει βαρύνουσα σημασία είναι η διαπλοκή. Η συνένωση των δύο πλευρών του Ομηρικού Κόσμου. Θεοί και Ήρωες παλεύουν για τα πρωτεία της εξουσίας. Ωστόσο, πολεμούν σε αυτό τον κόσμο, τον κόσμο των θνητών. Ας σημειωθεί πως κάθε φορά που κινδυνεύει η Ολύμπια τάξη, ο Δίας παρεμβαίνει για να τη σώσει. Κάτι αντίστοιχο συμβαίνει με τον Αχιλλέα, πρώτο μεταξύ των Ηρώων. Όταν η σύγκρου-

³ Caroline Alexander, *Ο Πόλεμος του Αχιλλέα*, μτφρ. Ντίνα Τριανταφυλλοπούλου (Αθήνα: Πατάκης 2014), 160-167 & Stephen Scully, "The Polis in Homer: A Definition and Interpretation" *Cambridge Ramus* 10, no. 1 (1981): 19. Στο: <https://doi.org/10.1017/S0048671X00005312>.

⁴ Dean Hammer, *The Iliad as Politics: The performance of Political Thought* (Norman US: University of Oklahoma Press 2002), 264, 278.

σή του με τον Αγαμέμνονα, πρώτο μεταξύ των θνητών βασιλέων και αρχηγού του όχλου, φτάνει σε επικίνδυνα (για την ανθρώπινη τάξη) όρια, εκείνος λαμβάνει την πρωτοβουλία να τη σώσει, διατηρώντας τα προσχήματα. Το οικοδόμημα, εν τέλει, σώζεται και διατηρείται. Οι θέσεις των τριών αμφισβητούνται, αλλά μόνο πρόσκαιρα, χάριν της ποίησης. Ζεύς, Αχιλλέας, Αγαμέμνων, παραμένουν πρώτοι μεταξύ ίσων, ο καθένας στη σφαίρα ύπαρξής του.⁵ Η τάξη του Ομηρικού Κόσμου διατηρείται φαινομενικά ως έχει, ωστόσο κάτι άλλο συμβαίνει. Υπονοεί ο Όμηρος μία πολιτική μετάβαση προς τα κάτω;

Όταν οι Ολύμπιοι αποχωρούν από τη σκηνή, ήρωες και όχλος αναλαμβάνουν πρωταγωνιστικό ρόλο. Οι σχέσεις μεταξύ των θεών και οι προτιμήσεις των Ολυμπίων παύουν να έχουν σημασία. Ο Όμηρος μας μεταφέρει πιο κοντά στην βάση της κοινωνικής και πολιτικής ιεραρχίας του, αρχίζοντας από του παλαιού αυτού του κόσμου, εκείνους που γνώριζαν μια προγενέστερη τάξη πραγμάτων, η οποία τώρα τείνει προς την ολοκλήρωση και την αντικατάσταση. Ο Νέστωρ είναι ένας από τους παλαιούς. Δεν πολεμά πλέον, αλλά η γνώμη του είναι πολύτιμη, ακριβώς γιατί γνωρίζει τα όρια και το περιεχόμενο της πολιτικής τάξης πραγμάτων. Ο Νέστωρ είναι μέρος αυτής της τάξης των απερχόμενων πολεμιστών-βασιλέων. Ανήκει, συνεπώς, στην εποχή των ιδρυτών πόλεων και των βασιλικών οίκων της εποχής του Ηρακλή, του ιδρυτή, θα μπορούσαμε να πούμε, του Ομηρικού Κόσμου. Το νήμα που ενώνει και τις τρεις εγκόσμιες ομηρικές τάξεις παρατηρούμε ότι ξεκινά από τον Ηρακλή και περνώντας μέσα από τη νέα γενιά ηρώων πολεμιστών, αυτή δηλαδή του Αχιλλέα, καταλήγει στους αρχηγούς του όχλου, στον Αγαμέμνονα και τους ισότιμούς του.⁶

II. Η Επικράτηση των ηρώων ως *Primus Inter Pares*

Ο Όμηρος αποτυπώνει, μέσω της ρήξης μεταξύ Αγαμέμνονα και Αχιλλέα, μια πολύ ενδιαφέρουσα διάσταση της ανθρώπινης φύσης.

⁵ Dustin A. Gish, "Nascent, Federalism and Political Crisis in *The Iliad*", *History of Political Thought* 31, no. 1 (Spring 2010): 11-14. Στο: <https://www.jstor.org/stable/26224086>

⁶ Caroline Alexander, *Ο Πόλεμος του Αχιλλέα*, μτφρ. Ντίνα Τριανταφυλλοπούλου (Αθήνα: Πατάκης 2014), 43-51 & Κωστής Παπαγιώργης, *Η Ομηρική Μάχη* (Αθήνα: Καστανιώτης 1993), 172.

Παρουσιάζει, λοιπόν, την διάσταση της ιεραρχικής θέσης, η οποία στοχεύει στην ικανοποίηση των αρχέγονων ανθρωπολογικών ενστίκτων του Εγώ. Εκτός αυτού, την ίδια στιγμή, έχει ως στόχο της την επίτευξη των πολιτικών στόχων και της διάδοσης του μηνύματος σε όλους, σε σχέση με το ποιος έχει το πλεονέκτημα του άρχειν. Οι συνθήκες κάτω από τις οποίες ο Αγαμέμνωνας αποφασίζει να καταχραστεί την εξουσία έναντι του σύμμαχου του Αχιλλέα, απαιτώντας ως αντάλλαγμα για την επιστροφή της Χρυσίδας στον πατέρα της, την Βρισηίδα, εξελίσσονται κάτω από την πίεση που ασκεί σε όλους ο πόλεμος. Θα μπορούσαμε να προσεγγίσουμε τη στάση του Αγαμέμνονα μέσω της θεωρίας του Hobbes. Σύμφωνα με αυτήν, ο άνθρωπος υποτάσσεται στη βούληση του ηγεμόνα προκειμένου να διατηρηθεί η συνοχή στην κοινωνία, μέσα στην οποία ο ίδιος μπορεί να προστατευτεί από τους κινδύνους της φυσικής κατάστασης.⁷

Εν προκειμένω, ο Αγαμέμνων, ως επικεφαλής του ελληνικού συμμαχικού στρατεύματος, έρχεται σε ρήξη με τον Αχιλλέα. Η σύγκρουση αυτή, όμως, δεν προέρχεται από τη διαδικασία της εξέλιξης του πολεμικού φαινομένου με τους Τρώες, αλλά από τις εσωτερικές σχέσεις και ισορροπίες που επικρατούν στο ελληνικό στρατόπεδο. Η πολιτική συμπεριφορά του Αγαμέμνονα, αφενός, εξυπηρετεί το συμφέρον του και, αφετέρου, εδραιώνει τα πολιτικά του πρωτεία, με την επιβολή της θέλησής του έναντι των συμμάχων του. Στην ηγετική φυσιογνωμία του προβάλλεται η Χορμψιανή προσέγγιση της προσωπικότητας, στην οποία το πρωτείο αποδίδεται από τον ίδιο το θεό, έτσι ώστε οποιαδήποτε αμφισβήτησή του να σημαίνει, ταυτόχρονα, και αμφισβήτηση προς το Θείο. Σε αυτό όμως το πλαίσιο, ο ορθολογικός στόχος διατήρησης της συμμαχικής ενότητας προέχει, έναντι μιας μεταφυσικής αναγκαιότητας για τη μη αμφισβήτηση των πρωτείων του ηγεμόνα.⁸

Επομένως, ενώ στην *Ιλιάδα* παρατηρείται μια συνεχής εμπλο-

⁷ Σπυρίδων Λίτσας, *Ιλιάδα και διεθνής πολιτική- Μια θεωρητική προσέγγιση* (Αθήνα: ΠΟΙΟΤΗΤΑ, 2014), 46-53 & A. Dustin Gish, "Nascent, Federalism and Political Crisis in *The Iliad*", *History of Political Thought* 31, no. 1 (Spring 2010): 26. Στο: <https://www.jstor.org/stable/26224086>

⁸ Andrea Catanzaro, *Politics through the Iliad and the Odyssey: Hobbes writes Homer* (Abingdon UK: Routledge, 2019) 138 & Quentin Skinner, *Vision of Politics: Hobbes and civil science* (Cambridge UK: Cambridge University Press, 2002), 179.

κή των Θεών στις πράξεις των θνητών, στην σύγκρουση μεταξύ Αγαμέμνονα και Αχιλλέα επικρατούν πολιτικές αναγκαιότητες και σχεδιασμοί, οι οποίοι παράγουν ένα συνολικό πολιτικό φαινόμενο ρήξης και αποτίμησης του τελικού αποτελέσματος. Ο Αγαμέμνονας ξέρει πως ο αντικειμενικός σκοπός της νίκης των Ελλήνων έναντι των Τρώων είναι σημαντικότερος από την υποκειμενική του θέληση, για το ποιος θα καταστεί κύριος της Βρισηίδας. Το συγκεκριμένο επιχείρημα αποδεικνύεται και από τα λόγια του Νέστωρος, ο οποίος επιδιώκει να λειτουργήσει, μέσω των συμβουλών του, κατευναστικά, προκειμένου να σταματήσει τη σύγκρουση. Ο Νέστωρ συμβουλεύει τον Αγαμέμνονα να μην προχωρήσει στην αρπαγή της Βρισηίδας και, ταυτόχρονα, τονίζει στον Αχιλλέα την αναγκαιότητα να διατηρηθεί η ιεραρχία στο εσωτερικό του στρατεύματος.⁹ Η συμπεριφορά του Αγαμέμνονα θα μπορούσε ενδεχομένως να προσδιοριστεί ως ένδειξη αδυναμίας να διαχειριστεί ορθολογικά την ευθύνη του επικεφαλής των Ελλήνων. Για αυτόν τον λόγο, μέσα από την αρπαγή, επιδιώκει να καλύψει ένα έλλειμμα της προσωπικότητας του. Η εν λόγω ανάλυση προσεγγίζει, επίσης, τη χομπσιανή θέση για τον *homo homini lupus*. Ο άνθρωπος, δηλαδή, λειτουργεί προς τον συνάνθρωπό του αρπακτικά ως λύκος, όταν του δοθεί η δυνατότητα και προκειμένου να επικρατήσει.¹⁰

Τρία, λοιπόν, τα νοητά επίπεδα της Ομηρικής τάξης πραγμάτων, τρεις χώροι πολιτικής κυριαρχίας, τρεις «πρώτοι μεταξύ ίσων». Θεοί, Ήρωες και Άνακτες μάχονται για κυριαρχία και, όλοι μαζί, για την πρωτιά του Ομηρικού Κόσμου, ο καθένας στο δικό του χώρο για επικράτηση, όχι ολική, αλλά ως *primus inter pares*. Μπορούμε, συνεπώς, εδώ να μιλήσουμε για μία πολιτική τοποθέτηση του Ομήρου υπέρ ενός συστήματος πεφωτισμένης δεσποτείας, μιας δεσποτείας εμπνευσμένης από αυτήν την πάλη για επικράτηση του πρώτου μεταξύ ίσων;

Ο ίδιος ο Όμηρος απεχθάνεται τον πόλεμο και προειδοποιεί, μέσω της *Ιλιάδας*, για τα ολέθρια αποτελέσματά του. Ας θυμηθούμε τις παραστάσεις στην ασπίδα του Αχιλλέα. Ο κόσμος, η τάξη

⁹ Dustin A Gish, "Nascent, Federalism and Political Crisis in *The Iliad*", *History of Political Thought* 31, no. 1 (Spring 2010): 15-23. Στο: <https://www.jstor.org/stable/26224086>.

¹⁰ Thomas Hobbes, *Περί της φύσης του ανθρώπου*, μτφρ. Δήμητρα Σταυρίδου (Αθήνα: PRINTA, 2013), 96.

πραγμάτων, η πολιτική κυριαρχία, που αναπαριστούν είναι αυτή της ειρήνης και όχι του πολέμου. Η αντίθεση, ενδεχομένως, μας εκπλήσσει. Ο πολεμιστής προσέρχεται στη μάχη πίσω από σύμβολα ειρήνης. Η γενιά των ηρώων παραδίδει τη θέση της, αρχικά, στους επώνυμους αρχηγούς του όχλου, τους θνητούς πολεμιστές βασιλείς, και, έπειτα, στον ίδιο τον όχλο, τους κοινούς ανώνυμους, αυτούς που ακούνε τα λόγια του βάρδου, το ακροατήριο του.¹¹ Η εξουσία πηγάζει από τους θεούς, περνά μέσα από την τάξη των ηρώων και φτάνει ως εμάς μέσω ενός πολεμιστή βασιλέα, «πρώτου μεταξύ ίσων». Σε αυτό το επίπεδο, το τρίτο και τελικό του νοητού χώρου της πολιτικής κυριαρχίας, ο πόλεμος, η βία της εξουσίας, καθίσταται υπόθεση ιδιωτική.

Γι αυτή την ιδιωτική υπόθεση θα μας μιλήσει μετά από πολλούς αιώνες ο Rousseau, στο Κοινωνικό Συμβόλαιο. Ο Rousseau θα ισχυριστεί ότι η εμπράγματη, και όχι η ανθρώπινη, σχέση είναι αυτή που προκαλεί τον πόλεμο. Σύμφωνα με αυτόν, η εμπόλεμη κατάσταση δεν ενυπάρχει στις απλές προσωπικές σχέσεις, αλλά μόνο στις σχέσεις ιδιοκτησίας και, επομένως, δεν μπορεί να υπάρξει στην φυσική κατάσταση. Για τον Rousseau, οι ατομικές έριδες, οι μονομαχίες και οι αναμετρήσεις είναι πράξεις που δεν συγκροτούν καμία κατάσταση και ο πόλεμος δεν αποτελεί σχέση ανθρώπου προς άνθρωπο, αλλά σχέση μεταξύ κρατικών οντοτήτων. Στα πλαίσια μιας κρατικής οντότητας, τα άτομα είναι εχθροί από σύμπτωση και κυρίως, ως στρατιώτες, όχι ως άνθρωποι. Η ρουσσωϊκή θεώρηση υποδεικνύει ότι το κράτος μπορεί να έχει εχθρούς μόνο άλλα κράτη, όχι ανθρώπους, αφού μεταξύ πραγμάτων διαφορετικής φύσης δεν δύναται να δημιουργηθεί καμιά πραγματική σχέση.¹²

Για ποιόν λόγο, όμως, να αναφερθεί ο Όμηρος σε έναν ιδιωτικό πόλεμο; Μήπως για να κατακρίνει την συγκεκριμένη μορφή βίας ως καταχρηστική διεκδίκηση του χώρου της πολιτικής κυριαρχίας, όπως κάνει μεταγενέστερα ο Rousseau; Είναι ο Όμηρος και η γενιά του μάρτυρες της μετάβασης στην μεγάλη δημόσια υπόθεση της

¹¹ Stephen Scully, "The Polis in Homer: A Definition and Interpretation", *Cambridge Ramus* 10, no. 1 (1981): 22. Στο: <https://doi.org/10.1017/S0048671X00005312> & Κωστής Παπαγιώργης *Η ομηρική μάχη*, (Αθήνα: Καστανιώτη 1993), 98-102.

¹² Ζαν Ζακ Ρουσσώ, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, μτφρ. Βασιλική Γρηγοροπούλου (Αθήνα: Πόλις, 2005), 54-58.

πόλης-κράτους; Βασικό αξίωμα αυτής της μετάβασης, όπως θα συμβεί, εκ νέου, αιώνες αργότερα στην Βεστφαλία, θα είναι να περάσει ο πόλεμος στα χέρια των πολλών, να γίνει, δηλαδή, υπόθεση δημόσιας συζήτησης και δημόσιας διαχείρισης. Αυτό έρχεται σε αντίθεση με την ιδιωτική, για παράδειγμα, υπόθεση της μονομαχίας του Μενέλαου με τον Πάρη, στην οποία ο όχλος, αδύναμος να παρέμβει, παρακολουθεί σαν σκιά τα γεγονότα, παρατηρώντας την πάλη για επικράτηση να μεταφέρεται από τον Όλυμπο, στο συμβούλιο αρχηγών του ελληνικού στρατοπέδου και, αντίστοιχα, στο παλάτι του Πριάμου, καταλήγοντας στο πεδίο της μάχης.¹³

ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Η *Ιλιάδα*, εκτός από θεμελιώδες δημιουργήμα της ελληνικής γραμματείας με διαχρονική και παγκόσμια αξία, αποτελεί και ένα βαθύτατο πολιτικό έργο. Το έργο αυτό θέτει διαχρονικά ζητήματα που άπτονται των πολιτικών διεργασιών, των πολεμικών συγκρούσεων και της ανθρώπινης συμπεριφοράς για εξουσία και επικράτηση. Τα παραπάνω ζητήματα παραμένουν επίκαιρα προς μελέτη τόσο σε ακαδημαϊκό, όσο και σε κοινωνικοπολιτικό επίπεδο. Με βάση τις εξελίξεις που λαμβάνουν χώρα στο έπος της *Ιλιάδας*, παρουσιάζεται η ανάδυση ενός νέου πολιτικού συστήματος. Η φυσική εποχή του Ομήρου, η εποχή των Ηρώων που τα έργα του υμνούν, είναι ακριβώς η περίοδος που συγκροτείται η πόλη-κράτος στον ελλαδικό χώρο. Είναι πιθανό η νοητική μεταφορά της εξουσίας, μέσα από τα τρία επίπεδα κυριαρχίας που παρατηρήσαμε στην *Ιλιάδα*, να αποτελεί απόηχο μιας πολιτικής μετάβασης, ήδη εν κινήσει στην φυσική εποχή του Ομήρου. Η μετάβαση αυτή θέλει την εξουσία να περνά από τον ιδιωτικό στον δημόσιο χώρο. Η εν λόγω μετάβαση είναι αντίστοιχη με αυτήν που θα διαδραματιστεί τον 17^ο και 18^ο αιώνα της νεωτερικής περιόδου, τη φιλοσοφική σκέψη της οποίας θα απασχολήσει ο ρόλος του *primus inter pares* της μετα-Βεστφαλικής πραγματικότητας.

¹³ Dean Hammer, *The Iliad as Politics: The performance of Political Thought* (Norman US: University of Oklahoma Press, 2002), 283.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Alexander, Caroline. *Ο Πόλεμος του Αχιλλέα*. Μτφρ. Ντίνα Τριανταφυλλοπούλου. Αθήνα: Πατάκης, 2014.
- Catanzaro, Andrea. *Politics through the Iliad and the Odyssey: Hobbes writes Homer*. Routledge Studies in Social and Political Thought, Abingdon UK: Routledge, 2019.
- Gish, Dustin A. "Nascent "Federalism and Political Crisis in The Iliad". *History of Political Thought* 31. No. 1 (Spring 2010): 1-32. <https://www.jstor.org/stable/26224086>
- Hammer, Dean. *The Iliad as Politics: The performance of Political Thought*. Norman US: University of Oklahoma Press, 2002.
- Hobbes, Thomas. *Περί της φύσης του ανθρώπου*. Μτφρ. Δήμητρα Σταυρίδου. Αθήνα: PRINTA, 2013.
- Λίτσας, Σπυρίδων. *Ιλιάδα και διεθνής πολιτική- Μια θεωρητική προσέγγιση*. Αθήνα: ΠΟΙΟΤΗΤΑ, 2014.
- Παπαγιώργης, Κωστής. *Η ομηρική μάχη*. Αθήνα: Καστανιώτης, 1993.
- Ρουσσώ, Ζαν Ζακ. *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*. Μτφρ. Βασιλική Γρηγοροπούλου, Αλβέρτος Σταϊνχάουερ. Αθήνα: ΠΟΛΙΣ, 2005.
- Scully, Stephen. "The Polis in Homer: A Definition and Interpretation". *Cambridge Ramus* 10, no.1 (1981): 1-34.<https://doi.org/10.1017/S0048671X00005312>
- Skinner, Quentin. *Vision of Politics: Hobbes and civil science*. Cambridge UK: Cambridge University Press, 2002.

Η τεχνική των ομηρικών παρομοιώσεων

ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ ΣΥΜΕΩΝ ΚΟΥΗΣ

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Στόχος της παρούσας μελέτης είναι η ανάλυση της τεχνοτροπίας των ομηρικών παρομοιώσεων. Οι παρομοιώσεις των ομηρικών επών είναι -σε ένα μεγάλο ποσοστό- μακροσκελείς και εντυπωσιακές, ενώ συχνά διαδραματίζουν ρόλο και στην αφήγηση. Πιο συγκεκριμένα, δεν περιορίζονται μόνο στην απόπειρα εντυπωσιασμού, αλλά γίνονται ένα εκφραστικό μέσο άρρηκτα συνδεδεμένο με το υπόλοιπο κείμενο. Αρχικά, γίνεται προσπάθεια ορισμού της «παρομοίωσης». Καθίσταται, δηλαδή, σαφές τι ακριβώς είναι η παρομοίωση σε ένα πιο γενικό πλαίσιο. Στη συνέχεια, η ανάλυση γίνεται πιο συγκεκριμένη, αφού εξετάζονται οι όροι επική και ομηρική παρομοίωση. Οι ομηρικές παρομοιώσεις προσεγγίζονται, κατά καιρούς, από διάφορες οπτικές γωνίες, με τους μελετητές να τις ερευνούν χρονολογικά ή γλωσσολογικά. Με άλλα λόγια, εξετάζονται τόσο σε σχέση με την υπόθεση του έργου, όσο και σε σχέση με το σημείο του κειμένου που αυτές εμφανίζονται. Επίσης, γίνεται απόπειρα, μέσω συγκεκριμένων παραδειγμάτων από τα ομηρικά έπη, να καταδειχθεί η σχέση τους με το περιεχόμενο του κειμένου. Πιο αναλυτικά, είναι συχνό φαινόμενο οι παρομοιώσεις να δημιουργούν μια εικόνα, η οποία έχει δικό της τρόπο δράσης και χάνει, σχεδόν, τη σχέση της με την κύρια αφήγηση.

Στο σημείο αυτό, θα πραγματοποιηθεί μια εμβάθυνση σε αυτό που ονομάζεται «παρά προσδοκίαν σχήμα». Πολλοί μελετητές εντοπίζουν το εν λόγω σχήμα στις ομηρικές παρομοιώσεις. Η ποιητική περσόνα τις χρησιμοποιεί, προκειμένου να κεντρίσει το ενδιαφέρον των ακροατών της. Ακόμα, ένα σημαντικό ζήτημα, το οποίο θα εξεταστεί, είναι η σχέση της παρομοίωσης με την κυρίως αφήγηση, όπως προαναφέρθηκε. Υπάρχουν παρομοιώσεις, οι οποίες, σε περίπτωση που αφαιρεθούν από το κείμενο, προκαλείται απώλεια του νοήματος. Στο παράδειγμα που θα χρησιμοποιηθεί, οι ίδιες οι

γλωσσικές επιλογές του ποιητή οδηγούν τον αναγνώστη στη σύνδεση αφήγησης και παρομοίωσης. Ωστόσο, υπάρχουν σημεία του κειμένου, στα οποία παρατηρείται μια ταύτιση, σχεδόν, της αφήγησης με την παρομοίωση. Στο συγκεκριμένο σημείο, εμφανίζονται και επιχειρήματα γλωσσολογικής τάξεως. Τέλος, θα αναζητηθεί ο λόγος για τον οποίο χρησιμοποιούνται οι παρομοιώσεις στα ομηρικά έπη. Ακριβέστερα, θα πραγματοποιηθεί μια κατηγοριοποίηση των ομηρικών παρομοιώσεων, προκειμένου οι λειτουργίες τους να καταστούν ευκρινέστερες.

Λέξεις-Κλειδιά: Παρομοίωση, Όμηρος, *Ιλιάδα*, *Οδύσσεια*, μεταφορική γλώσσα, έπος.

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Σύμφωνα με το Λεξικό Λογοτεχνικών Όρων του Abrams, η παρομοίωση εντάσσεται στη μεταφορική γλώσσα. Η μεταφορική γλώσσα, γενικά, είναι μια εμφανής απόκλιση από αυτό που οι ομιλητές μίας γλώσσας εκλαμβάνουν ως κανονικό νόημα των λέξεων, με σκοπό την επίτευξη ενός ειδικού αποτελέσματος.¹ Από την εποχή του Κοϊντιλιανού, η μεταφορική γλώσσα χωρίζεται σε δύο διαφορετικές κατηγορίες: πρώτον, στους λεκτικούς τρόπους και, δεύτερον, στα ρητορικά σχήματα. Η παρομοίωση ανήκει στο πρώτο είδος, αυτό, δηλαδή, των λεκτικών τροπών. Ακριβέστερα, στην παρομοίωση «γίνεται μια σύγκριση μεταξύ δυο εμφανώς διαφορετικών πραγμάτων που εισάγεται ρητά με τη λέξη σαν η όπως».² Αυτές οι δύο λέξεις, με τις οποίες εισάγεται η παρομοίωση, φαίνεται να αποτελούν και την ειδοποιό διαφορά της σε σχέση με την μεταφορά, αν και η συγκεκριμένη άποψη επιδέχεται αμφισβήτηση σε ορισμένα σημεία.³ Ωστόσο, το ζήτημα το οποίο θα αναλυθεί εδώ είναι οι επικές παρομοιώσεις, οι οποίες αποτελούν έναν ιδιαίτερο

1 Meyer Howard Abrams, *Λεξικό λογοτεχνικών όρων. Θεωρία - ιστορία - κριτική λογοτεχνίας*, μτφρ. Γιάννα Δεληβοριά (Αθήνα: Πατάκης, 2012), 250.

2 Ibid., 251.

3 Richard Buxton, «Παρομοιώσεις και άλλες ομοιότητες», στο *Όμηρος. Είκοσι μία εισαγωγικές μελέτες*, επιμ. Robert Fowler και Φλώρα Π. Μανακίδου, μτφρ. Βασίλης Τσιάλας και Ναταλία Κ. Τζένου (Αθήνα: Σ. Ι. Ζαχαρόπουλος, 2013), 183-184.

τύπο παρομοίωσης, ο οποίος είναι εξαιρετικά περίτεχνος. Με αλλά λογία, οι επικές παρομοιώσεις είναι τυπικές εκτενείς παρομοιώσεις, στις οποίες ο φορέας, δηλαδή ο δεύτερος όρος, ξεπερνά κατά πολύ τον στενό και συγκεκριμένο παραλληλισμό του με τον πρώτο.

Τέτοιου είδους παρομοιώσεις απαντώνται κυρίως στο έπος, εξ ου και η ονομασία επικές. Ο πρώτος ο οποίος χρησιμοποίησε ανάλογες παρομοιώσεις υπήρξε ο Όμηρος και, κατά μίμηση του, μεταγενέστεροι συγγραφείς λογοτεχνικών επών, όπως ο Βιργίλιος και ο Μίλτον.⁴ Μάλιστα, επειδή ο Όμηρος χρησιμοποιεί άφθονες παρομοιώσεις τέτοιου είδους, αυτές ονομάζονται, πλέον, και ομηρικές παρομοιώσεις. Οι επικές παρομοιώσεις συνήθως καταλαμβάνουν 15 με 20 στίχους και αναλύονται με πολλές λεπτομέρειες.⁵ Επιπλέον, μια εκτενής παρομοίωση θα μπορούσε να θεωρηθεί και εκζήτηση. Ο εν λόγω όρος, στην λογοτεχνία, αναφέρεται σε ένα σχήμα λόγου στο οποίο γίνεται ένας εντυπωσιακός παραλληλισμός ανάμεσα σε δυο πράγματα ή σε δύο καταστάσεις αρκετά διαφορετικές μεταξύ τους.⁶

I. Τρόποι προσέγγισης των παρομοιώσεων στα ομηρικά έπη

Παρουσιάζει ενδιαφέρον το γεγονός ότι οι μελετητές των ομηρικών επών δεν έχουν προσεγγίσει τις παρομοιώσεις από μια μόνο οπτική γωνιά, αλλά από πολλές. Πρώτον, από άποψη ρητορική ή θεματική, που σημαίνει ότι εξετάζουν με ποιόν τρόπο λειτουργεί η παρομοίωση μέσα στα άμεσα συμφραζόμενά της. Άλλοι προσπαθούν να δουν χρονολογικά τις παρομοιώσεις, να ελέγξουν, με αλλά λογία, γλωσσικά την σχέση τους με το υπόλοιπο κείμενο. Η εν λόγω κατηγορία μελετητών έχει καταλήξει στο συμπέρασμα ότι οι παρομοιώσεις είναι μεταγενέστερες προσθήκες στο ομηρικό κείμενο. Ένας τρίτος τρόπος προσέγγισης των μελετητών, σε σχέση με το θέμα αυτό, είναι να στρέφουν την προσοχή τους στην παρουσίαση του έργου. Σύμφωνα με αυτούς, οι παρομοιώσεις παρατείνουν την ευχαρίστηση του ακροατή του έπους. Ο τέταρτος και τελευταίος τρόπος προσέγγισης σχετίζεται με τα σημεία του κειμένου στα

⁴ Abrams, *ibid.*, 155.

⁵ John Anthony Cuddon, *Λεξικό λογοτεχνικών όρων και θεωρίας της λογοτεχνίας*, μτφρ. Γιάννης Παρίσιος (Αθήνα: Μεταίχμιο, 2010), 178.

⁶ Abrams, *ibid.*, 111.

οποία εμφανίζονται οι παρομοιώσεις, καθώς πολλές φορές τα εν λόγω σημεία αποτελούν στιγμές μετάβασης και, επομένως, ιδιαίτερα σημαντικές.⁷

Στα ομηρικά έπη συχνά χρησιμοποιούνται δύο τύποι παρομοιώσεων: αφενός, αυτές οι οποίες αποτελούνται από δύο με τρεις λέξεις, αφετέρου, οι μακροσκελείς παρομοιώσεις. Οι μακροσκελείς παρομοιώσεις, κατά πάσα πιθανότητα, αναπτυχθήκαν από τις πρώτες, λόγω του κοινού τους αφετηριακού σημείου.⁸ Επίσης, αρκετές μακροσκελείς παρομοιώσεις έχουν μια διαφορετική μορφή: η παρομοίωση, δηλαδή, να ξεκινάει ως χωριστή οντότητα σε έναν καινούργιο στίχο και, μόλις συμπληρωθεί η εικόνα, ένας τελευταίος στίχος να ολοκληρώνει την παρομοίωση και να έχουμε επιστροφή στην αφήγηση. Σε κάθε περίπτωση, κοινό χαρακτηριστικό όλων των μακροσκελών παρομοιώσεων είναι η αυτοτέλεια: ακόμα και αν αφαιρεθούν από το κείμενο, δεν αλλάζουν την πλοκή του.⁹

Από άποψη περιεχομένου, στις παρομοιώσεις αποτυπώνεται η προσωπική οπτική του ποιητή. Αυτό προκύπτει και από το γεγονός ότι το χρονικό πλαίσιο των παρομοιώσεων, είναι το παρόν, και όχι το θρυλικό παρελθόν της ηρωικής αφήγησης. Αντίστοιχα, παρατηρείται αλλαγή και στον τόπο, ο οποίος, πλέον, είναι ο ελληνικός οίκος, και όχι η Τροία. Το παραπάνω, αποδεικνύεται από τον μικρότερο αριθμό των παρομοιώσεων που υπάρχει στην *Οδύσσεια* σε σχέση με την *Ιλιάδα*. Στην *Οδύσσεια*, το σκηνικό είναι πιο κοντά στην καθημερινή ζωή και, συνεκδοχικά, οι παρομοιώσεις της δημιουργούν μικρότερη αντίθεση.¹⁰ Επίσης, ο λόγος για τον οποίο στην *Οδύσσεια* συναντάμε τέσσερις φορές λιγότερες παρομοιώσεις, σε σχέση με την *Ιλιάδα*, είναι ότι στην *Οδύσσεια* περιγράφεται ένας πολυποίκιλος κόσμος με εξωπραγματικά όντα. Δεν είναι το πεδίο της μάχης που έχουμε στην *Ιλιάδα*, επομένως οι ευκαιρίες και οι ανάγκες για παρομοιώσεις είναι λιγότερες.¹¹

Το σημαντικότερο ζήτημα, όμως, σε σχέση με το περιεχόμενο

⁷ Buxton, *Ibid.*, 186-187.

⁸ Mark W. Edwards, *Όμηρος. Ο ποιητής της Ιλιάδος*. Μτφρ. Βάιος Λιάπης και Νικόλαος Μπεζαντάκος (Αθήνα: Ινστιτούτο του Βιβλίου – Α. Καρδαμίτσα, 2001), 139.

⁹ *Ibid.*, 139-140.

¹⁰ *Ibid.*, 140-141.

¹¹ Buxton, *ibid.*, 193-194.

των παρομοιώσεων είναι ότι, πίσω από αυτές, υπάρχει ένα βαθύτερο νόημα που προσθέτει τραγικότητα στην αφήγηση. Παραδείγματος χάριν, στο Χ 26 και εξής, η πανοπλία του Αχιλλέα παρομοιάζεται με τον αστερισμό του Κύνα του Ωρίωνος, ο οποίος φέρνει δεινά στους ανθρώπους.¹² Τα ίδια δεινά θα προξενήσει και ο Αχιλλέας στους Τρώες και στον Πρίαμο.¹³

Ένας επιπλέον ρόλος που επιτελούν οι παρομοιώσεις είναι ότι επιχειρούν να προϊδεάσουν τον αναγνώστη για το τί πρόκειται να συμβεί στο μέλλον της αφήγησης. Χαρακτηριστικοί είναι οι στίχοι Σ 318 και εξής.¹⁴

Παρατίθενται οι στίχοι:¹⁵

πυκνὰ μάλα στενάχων ὥς τε λῖς ἡϋγένειος,
 ᾧ ῥά θ' ὑπὸ σκύμνους ἐλαφηβόλος ἀρπάσῃ ἀνὴρ
 ὕλης ἐκ πυκινῆς· ὁ δέ τ' ἄχνηται ὕστερος ἐλθὼν,
 πολλὰ δέ τ' ἄγκε ἐπῆλθε μετ' ἀνέρος ἔχνη ἑρευνῶν,
 εἴ ποθεν ἐξεύροι·

Βογκώντας σαν λιοντάρι (ενν. ο Αχιλλέας),
 με πλούσια χάρη, που κάποιος άρπαξε τα λιονταράκια του,
 ελαφοκυνηγός, μέσα σε σύθαμνο πυκνό αφημένα, όπου μετά
 φτάνει και το λιοντάρι παθιασμένο, ψάχνοντας γύρω
 σε πολλά λαγκαδιά του κυνηγού τα χνάρια, μήπως κάπου τον
 βρει,
 με ξέφρενη οργή.

Σε αυτήν την λειτουργία των παρομοιώσεων παρατηρείται αύξηση της έντασης του έργου.

Εκτός των παραπάνω, είναι ζωτικό να αναφερθεί ότι, κάποιες φορές, στις παρομοιώσεις, δημιουργείται μία εικόνα η οποία σταδι-

¹² Ιλιάδα, Χ', 26-32. Η μετάφραση είναι από το: Όμηρος, *Ιλιάς. Ραψωδίες Α-Ω*. Μτφρ. Δημήτρης Ν. Μαρωνίτης (Αθήνα: Άγρα, 2012). Την ίδια μετάφραση θα χρησιμοποιούμε παντού στο παρόν κείμενο.

¹³ Edwards, *ibid.*, 142.

¹⁴ *Ibid.*, 144.

¹⁵ Ιλ., Σ', 318-322.

ακά αποκτά τον δικό της τρόπο δράσης, και, ενδεχομένως, εξαφανίζεται η σχέση της με τον πρώτο όρο. Τέτοιο παράδειγμα υπάρχει στην *Ιλιάδα*, στους στίχους Χ 308 και εξής, όταν ο Έκτορας εφορμά εναντίον του Αχιλλέα, όπως κάνει ο αετός εναντίον των θυμάτων του.¹⁶ Ωστόσο, ενώ τα θύματα του αετού δεν έχουν την δυνατότητα να αντιδράσουν, ο Αχιλλέας επιτίθεται και εκείνος με την σειρά του στον Έκτορα.¹⁷ Σε αυτό το είδος των παρομοιώσεων ορισμένοι μελετητές έχουν διακρίνει ένα σχήμα που ονομάζεται παρά προσδοκίαν σχήμα (*shock effect*). Μια παρομοίωση, δηλαδή, αναπτύσσει σκόπιμα μίαν έντονη αντίθεση προς την κύρια αφήγηση. Αρχικά, στόχος ενός παρά προσδοκίαν σχήματος είναι να κεντρίσει την προσοχή του αναγνώστη.¹⁸ Σύμφωνα με την Βρετανίδα ακαδημαϊκό και κριτικό λογοτεχνίας Rita Felski, η οποία έχει μελετήσει το συγκεκριμένο ζήτημα, το να αισθάνεται ο αναγνώστης σοκ από ένα έργο τέχνης είναι ένα προεξάρχον στοιχείο της αισθητικής μας εμπειρίας. Το σοκ δεν είναι μόνο μια στιλιστική ανατροπή, αλλά περισσότερο από όλα, είναι η δύναμη που εισβάλλει στο συνειδητό του αναγνώστη και επιβάλλει χάος στον τρόπο με τον οποίο εκείνος αντιλαμβάνεται τον κόσμο.¹⁹ Αυτό θα γίνει σαφές αν εξεταστούν οι στίχοι Ω 477 και εξής. Εδώ, ο Πρίαμος μπαίνει στην σκηνή του Αχιλλέα για να τον παρακαλέσει να επιστρέψει το πτώμα του γιου του (Ιλ., Ω', 477-483):

τοὺς δ' ἔλαθ' εἰσελθὼν Πρίαμος μέγας, ἄγχι δ' ἄρα στάς
 χερσὶν Ἀχιλλῆος λάβε γούνατα καὶ κύσε χεῖρας
 δεινὰς ἀνδροφόνους, αἵ οἱ πολέας κτάνον υἱᾶς.
 ὥς δ' ὅτ' ἂν ἄνδρ' ἄτη πυκινὴ λάβῃ, ὅς τ' ἐνὶ πάτρῃ
 φῶτα κατακτείνας ἄλλων ἐξίκετο δῆμον
 ἀνδρὸς ἐς ἀφνειοῦ, θάμβος δ' ἔχει εἰσορόωντας,
 ὥς Ἀχιλεὺς θάμβησεν ἰδὼν Πρίαμον θεοειδέα·

Ο μέγας Πρίαμος κοντά του στάθηκε, του άγγιξε τα γόνατα, ασπάστηκε τα χέρια του, τα φοβερά, αντροφόνα εκείνα χεριά, που είχαν σκοτώσει τόσους γιους του.

¹⁶ Ιλ., Χ', 308-312.

¹⁷ Edwards, *ibid.*, 145.

¹⁸ *Ibid.*, 145.

¹⁹ Rita Felski, *Uses of Literature* (Oxford: Blackwell Publishing, 2008), 105-131.

Πως όταν έναν τον βρίσκει συμφορά τυφλή, που έτυχε στον τόπο του να έχει σκοτώσει κάποιος, και φεύγει φτάνοντας σε ξένη χώρα, στο αρχοντικό πλουσίου κύρη, κι όσοι τον βλέπουν μένουν θαμπωμένοι, παρόμοια έκθαμβος ο Αχιλλέας έμεινε, μπροστά του βλέποντας τον θεόμορφο τον Πρίαμο.

Σε αυτό το σημείο, ενώ ο δολοφόνος είναι ο Αχιλλέας και ο Πρίαμος ο πατέρας του δολοφονημένου, παρουσιάζεται μια, τρόπον τινά, αντιστροφή ρολών: ο Πρίαμος παρομοιάζεται με δολοφόνο που αναγκάστηκε να φύγει από την πατρίδα του. Η συγκεκριμένη αντιστροφή ρόλων, με την ανάγνωση της προκαλεί έκπληξη, εφόσον αναμένεται ο Αχιλλέας να παρομοιαστεί με δολοφόνο ή να χρησιμοποιηθεί ως πρώτος όρος σε μία παρομοίωση που έχει ως στόχο να αναδείξει τον φόνο που διέπραξε.

II. Παρομοίωση και κυρίως αφήγηση

Επίσης, το ζήτημα της σχέσης της παρομοίωσης με την κυρίως αφήγηση είναι ένα θέμα που χρήζει περαιτέρω ανάλυσης. Όπως αναφέρθηκε παραπάνω, στις περισσότερες περιπτώσεις, σε περίπτωση που αφαιρεθεί η παρομοίωση, δεν χάνει κάτι η αφήγηση. Υπάρχουν, όμως, και σημεία στα οποία συμβαίνει το αντίθετο, με την παρομοίωση να είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με την πορεία της αφήγησης.²⁰ Σε ένα πρώτο επίπεδο, αυτό γίνεται ξεκάθαρο στο P 725 (Ιλ., Ρ', 725-731):

ἴθυσαν δὲ κύνεσσιν ἐοικότες, οἳ τ' ἐπὶ κάπρῳ
βλημένῳ ἀΐξωσι πρὸ κούρων θηρητῆρων·
ἕως μὲν γάρ τε θεοῦσι διαβῶαῖσαι μεμαῶτες,
ἄλλ' ὅτε δὴ ῥ' ἐν τοῖσιν ἐλίξεται ἀλκι πεποιθώς,
ἅψ τ' ἀνεχώρησαν διὰ τ' ἔτρεσαν ἄλλυδις ἄλλος.
ὥς Τρῶες εἶος μὲν ὁμιλαδὸν αἰὲν ἔποντο,
νύσσοντες ξίφεσίν τε καὶ ἔγχεσιν ἀμφιγύοισιν·

²⁰ Edwards, Ibid., 147.

Με σκύλους μοιάζοντας,
 που ρίχνονται σε λαβωμένο κάπρο, μπροστά κι από τους κυνηγούς,
 τρέχοντας και πηδώντας, να τον σπαράξουν θέλοντας,
 όταν ωστόσο αυτός, μαζεύοντας όλη τη δύναμη του, κάνει
 στροφή, τρομάζουν και σκορπούν, άλλος εδώ, άλλος εκεί
 παρόμοια οι Τρώες στην αρχή τους κυνηγούσαν σύσσωμοι,
 κεντούσαν με τα ξίφη τους, χτυπούσαν με τα δίκωπα μαχαίρια.

Εδώ, κατά συνέπεια, είναι προφανές ότι δεν μπορεί να αφαιρεθεί η παρομοίωση χωρίς να επηρεαστεί και η αφήγηση και να «σπάσει» το νήμα της.

Σε ένα δεύτερο επίπεδο, ορισμένες παρομοιώσεις οδηγούνται στην άρρηκτη σύνδεση με την αφήγηση μέσω της γλώσσας. Παρατηρείται, δηλαδή, όπως επεσήμανε ο Edwards, μια αντιμεταχώρηση ορών μεταξύ παρομοίωσης και αφήγησης.²¹ Στο Β 88 υπάρχει η εξής παρομοίωση (Ιλ., Β', 88-93):

πέτρης ἐκ γλαφυρῆς αἰεὶ νέον ἐρχομενάων,
 βοτρυδὸν δὲ πέτονται ἐπ' ἄνθεσιν εἰαρινοῖσιν·
 αἶ μὲν τ' ἔνθα ἄλις πεποτήσεται, αἶ δέ τε ἔνθα·
 ὥς τῶν ἔθνεα πολλὰ νεῶν ἄπο καὶ κλισιάων
 ἡϊόνος προπάραιθε βαθείης ἐστιχόωντο
 ἱλαδὸν εἰς ἄγορήν·

Πως σμήνη από μέλισσες πυκνά πετάγονται αλλεπάλληλα
 μέσα από τρύπιο βράχο, πετώντας σμάρι στα ανοιξιάτικα
 λουλούδια, σμίγοντας άλλα εδώ, άλλα τραβώντας κατακεί,
 έτσι αγήματα πολλά από караβιά και σκηνές
 κοπαδιαστά τραβούσαν, μπροστά στο περιγιάλι το κλειστό,
 να μαζευτούν στη σύναξη.

Στην παραπάνω παρομοίωση, η στενή σχέση της με την αφήγηση εδράζεται στο ουσιαστικό ἔθνεα, το οποίο ο Μαρωνίτης μετέφρασε σε «σμήνος». Το συγκεκριμένο επίθετο χρησιμοποιήθηκε για να χαρακτηρίσει τόσο το σμήνος από μέλισσες, όσο και τα στρατεύματα

²¹ Ibid., 147-148.

των Ελλήνων. Οι γλωσσικές επιλογές του ποιητή, με αλλά λόγια, καθοδηγούν από μόνες τους τον αναγνώστη, ώστε να συνδέσει τόσο έντονα αφήγηση και παρομοίωση.

Εκτός αυτού, όμως, υπάρχει και ένας ακόμα στενότερος τρόπος σύνδεσης μεταξύ της παρομοίωσης και της αφήγησης, στον οποίο παρομοίωση και αφήγηση σχεδόν ταυτίζονται. Αυτές οι παρομοιώσεις είναι, κατά κάποιον τρόπο, μια πρόκληση καθώς ο αναγνώστης δεν αντιλαμβάνεται εύκολα αν αυτό που διαβάζει πρόκειται για παρομοίωση ή για αφήγηση.²² Στο Δ 75 διαβάζουμε (Ιλ., Δ', 75-84):

οἶον δ' ἄστέρα ἦκε Κρόνου πάϊς ἀγκυλομήτεω,
ἢ ναύτησι τέρας ἢ ἐ στρατῶ εὐρέϊ λαῶν
λαμπρόν· τοῦ δέ τε πολλοὶ ἀπὸ σπινθῆρες ἔενται·
τῶ ἐῖκυτ' ἦϊξεν ἐπὶ χθόνα Παλλὰς Ἀθήνη,
κὰδ δ' ἔθορ' ἐς μέσσον· θάμβος δ' ἔχεν εἰσορόωντας
Τρῳάς θ' ἵποδάμους καὶ ἐϋκνήμιδας Ἀχαιούς·
ᾧδε δέ τις εἶπεσκεν ἰδὼν ἐς πλησίον ἄλλον·
«ἦ ῥ' αὖτις πόλεμός τε κακὸς καὶ φύλοπις αἰνὴ
ἔσσεται, ἢ φιλότῃτα μετ' ἀμφοτέροισι τίθησι
Ζεὺς, ὅς τ' ἀνθρώπων ταμίης πολέμοιο τέτυκται»

Πως ένα πεφταστέρι ο Δίας στέλνει, γιος του πανούργου Κρόνου, λαμπρό σημάδι για τους ναυτικούς ή για πολλούς πολεμιστές, σκορπώντας γύρω του σπίθες αμέτρητες, παρόμοια η Αθηνά Παλλάδα χυμώντας πήδηξε στη γη, και μεταξύ τους βρέθηκε. Οπότε όλους, Τρώες ιππόδαμους κι ασπιδοφόρους Αχαιούς, τους συνεπήρε θάμβος βλέποντας, κι έτσι ο καθέναςμίλαγε κοιτάζοντας το διπλανό του: «Η πάλι πόλεμος κακός μας μέλλεται κι άγρια μάχη, ή συμφιλίωση ορίζει ο Δίας μεταξύ μας, εγγυητής εκείνος Ανθρώπων και πολέμων»

Στη συγκεκριμένη παρομοίωση η Αθηνά μεταμορφώνεται σε πεφταστέρι ή καλύτερα σε μετεωρίτη. Οι θεατές του φαινομένου,

²² Ibid., 148.

εντούτοις, απορούν και τρομάζουν σε τέτοιον βαθμό, που θα έλεγε κάποιος ότι δεν βλέπουν ένα φαινόμενο που μοιάζει με μετεωρίτη, αλλά ότι βλέπουν πράγματι έναν μετεωρίτη. Μεταξύ των μελετητών, η προέλευση αυτών των ιδιαιτέρως αμφίσημων παρομοιώσεων έχει συζητηθεί αρκετά. Κατά τον Bowra, όλες οι υπόλοιπες παρομοιώσεις προήλθαν από αυτές.²³ Αντίθετα, άλλοι μελετητές, όπως ο Edwards, υποστηρίζουν ότι σε αυτές τις περιπτώσεις υπάρχει μια εξαιρετικά εκλεπτυσμένη εξέλιξη των παρομοιώσεων.²⁴ Σε αυτό το σημείο, πρέπει να σημειωθεί ότι στη διαμάχη που έχουν προκαλέσει οι εν λόγω παρομοιώσεις, χρησιμοποιούνται και επιχειρήματα γλωσσολογικής τάξεως. Αυτά τα επιχειρήματα αναφέρονται στο κατά πόσον μπορούμε να διακρίνουμε λέξεις που δηλώνουν ομοιότητα. Η πιο πειστική άποψη για αυτό το ζήτημα φαίνεται να είναι αυτή του Richard Buxton, σύμφωνα με την οποία ο ποιητής αποτυπώνει το μυστήριο επειδή ακριβώς οι αρχαίοι ελληνικοί θεοί και θές διαθέτουν εν γένει ένα μυστήριο συνυφασμένο με την ύπαρξη τους. Το χαρακτηριστικό χωρίο που επιβεβαιώνει τον παραπάνω ισχυρισμό είναι οι στίχοι ε 50 και εξής, όταν ο Ερμής κατεβαίνει στο νησί της Καλυψούς συγκρινόμενος με πτηνό.²⁵ Ωστόσο, δεν υπάρχει κανένα εσωτερικό ακροατήριο στο έργο που να είναι σε θέση να δει ή να επιβεβαιώσει αυτήν την μεταμπίεση.²⁶

Τέλος, μεταξύ άλλων, ένα από τα σημαντικά ζητήματα, το οποίο πάντοτε αντιμετωπίζουν οι μελετητές των ομηρικών παρομοιώσεων είναι ο λόγος εξαιτίας του οποίου παρακινείται ο ποιητής να τις χρησιμοποιήσει. Ο Coffey έχει κατηγοριοποιήσει την λειτουργία τους στις εξής περιπτώσεις:

- Πρώτον, σε παρομοιώσεις που αναφέρονται σε κίνηση ή μαζική μετακίνηση.
- Δεύτερον, σε αυτές που αναφέρονται σε αιφνίδια εμφάνιση προσώπου ή πράγματος.
- Τρίτον, σε παρομοιώσεις που αναφέρονται σε θόρυβο.
- Τέταρτον, σε παρομοιώσεις για μέτρηση αριθμού, χρόνου ή χώρου.

²³ Cyril M. Bowra, *Tradition and Design in the Iliad* (Oxford: Clarendon Press, 1930), 114-115.

²⁴ Edwards, *Ibid.*, 148-149.

²⁵ Οδύσσεια, ε', 50-54.

²⁶ Buxton, *Ibid.*, 187-188.

- Πέμπτον, σε παρομοιώσεις για διάφορες αφηγηματικές καταστάσεις και
- Έκτον, σε αυτές που περιγράφουν ευκρινέστερα εσώτερα αισθήματα.²⁷

ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Κλείνοντας, είναι σημαντικό να αναφερθεί ότι οι παρομοιώσεις στα ομηρικά έπη λειτουργούν ως τεχνική επέκτασης. Η δράση σταματά για λίγο και το ενδιαφέρον στρέφεται αλλού: από τα γεγονότα που περιγράφονται στην *Ιλιάδα* και στην *Οδύσσεια* στην παρομοίωση αυτή καθαυτή, ενώ ορισμένες φορές η διαρκής παύση της αφήγησης αυξάνει την ένταση και τονίζει τα γεγονότα της κυρίως αφήγησης. Αυτός, άλλωστε, είναι και ο λόγος για τον οποίο οι περισσότερες παρομοιώσεις βρίσκονται σε χωρία που περιγράφουν αντίστοιχες κινήσεις και δεν θα μπορούσαν να χρησιμοποιηθούν εύκολα διαφορετικού είδους επαυξητικές τεχνικές.²⁸

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Abrams, Meyer Howard. *Λεξικό λογοτεχνικών όρων. Θεωρία - ιστορία - κριτική λογοτεχνίας*. Μτφρ. Γιάννα Δεληβοριά. Αθήνα: Πατάκης, 2012.
- Bowra, Cyril. M. *Tradition and Design in the Iliad*. Oxford: Clarendon Press, 1930.
- Buxton, Richard. «Παρομοιώσεις και άλλες ομοιότητες», στο *Όμηρος. Είκοσι μία εισαγωγικές μελέτες*. Επιμ. Robert Fowler και Φλώρα Π. Μανακίδου, μτφρ. Βασίλης Τσιάλας και Ναταλία Κ. Τζένου, 183-203. Αθήνα: Σ. Ι. Ζαχαρόπουλος, 2013.
- Coffey, Michael. "The Function of the Homeric Simile." *American Journal of Philology* 78. (1957): 113-132.
- Cuddon, John Anthony. *Λεξικό λογοτεχνικών όρων και θεωρίας της λογοτεχνίας*. Μτφρ. Γιάννης Παρίσης. Αθήνα: Μεταίχμιο, 2010.
- Edwards, Mark. W. *Όμηρος. Ο ποιητής της Ιλιάδος*. Μτφρ. Βάιος Λιάπης και Νικόλαος Μπεζαντάκος. Αθήνα: Ινστιτούτο του Βιβλίου – Α. Καρδαμίτσα, 2001.
- Felski, Rita. *Uses of Literature*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008.
- Όμηρος, *Ιλιάς. Ραψωδίες Α-Ω*. Μτφρ. Δημήτρης Ν. Μαρωνίτης. Αθήνα: Άγρα, 2012.

²⁷ Michael Coffey, "The Function of the Homeric Simile", *American Journal of Philology* 78, (1957): 113-132.

²⁸ Edwards, *Ibid.*, 149.

Ομηρική φιλοξενία: μια ντεριντιανή ανάγνωση για τη φιλοξενία ως δώρο

ΧΡΙΣΤΙΝΑ ΛΟΤΣΗ

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Η παρούσα εργασία πραγματεύεται την παροχή φιλοξενίας εν είδη ανταλλαγής δώρου. Αρχικά, στο πρώτο μέρος, πραγματοποιείται συνοπτική έκθεση των βασικών θέσεων του Γάλλου ανθρωπολόγου Marcel Mauss αναφορικά με το ζήτημα της ανταλλαγής δώρων. Έπειτα, στο δεύτερο μέρος επιχειρείται η εφαρμογή της έννοιας του «πότλατς» την οποία συναντά κανείς στο δοκίμιο του Mauss, ως μεθοδολογικού εργαλείου για την προσέγγιση του ζητήματος της φιλοξενίας ως δώρου. Στο δεύτερο μέρος, δίνονται επιπρόσθετα ορισμένα παραδείγματα από την Οδύσσεια του Ομήρου, τα οποία και αφορούν στο εθιμοτυπικό της φιλοξενίας. Συνολικά, σκοπός τίθεται η διερεύνηση των περιορισμών που διέπουν την παροχή φιλοξενίας. Είναι άραγε δυνατόν η έννοια της φιλοξενίας να νοηθεί ανεξάρτητα από τους παραπάνω περιορισμούς ή οι εν λόγω περιορισμοί συνέχουν ακριβώς την πρακτική της φιλοξενίας, συνιστώντας τα κίνητρα του υποκειμένου που παράσχει φιλοξενία εν είδη δώρου;

Λέξεις - Κλειδιά: ανταλλαγή δώρων, ξένος, Όμηρος, πότλατς, φιλοξενία, Jacques Derrida, Marcel Mauss

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Ο Marcel Mauss, στο δοκίμιό του Το δώρο θέτει ως υπόθεση εργασίας του να δείξει πως πίσω από κάθε χειρονομία προσφοράς ενός πράγματος βρίσκονται ένα ή περισσότερα κίνητρα του πράττοντος υποκειμένου, κίνητρα που ποικίλλουν ανά τις διαφορετικές περιστάσεις. Παράλληλα, τόσο το εν λόγω δοκίμιο

του Mauss όσο και οι αναλύσεις του Derrida, δημιουργούν τα ερείσματα για τη μεταχείριση της φιλοξενίας ως δώρου. Η φιλοξενία λοιπόν εδώ, ιδωμένη ως δώρο, φαίνεται να κατατράχεται από ένα σύνολο περιορισμών, τους οποίους και προσπαθεί να ονοματίσει η παρούσα εργασία. Κατά δεύτερον, δεδομένου πως οι εν λόγω περιορισμοί φαίνεται να εγγράφονται στην ίδια την έννοια της φιλοξενίας, εξετάζεται κατά πόσον μπορεί τελικά κανείς να κάνει λόγο για τη δυνατότητα ύπαρξης μιας –κατά τη ντεριντιανή ορολογία– «απροϋπόθετης φιλοξενίας» σε σκηνές φιλοξενίας που διαδραματίζονται στην *Οδύσσεια* του Ομήρου —το «βιβλίο της φιλοξενίας» κατά τον René Schérer.

I. Το σύστημα ανταλλαγής δώρων στον Marcel Mauss

Ο Mauss, στο δοκίμιό του *Το δώρο*, αναφέρει αρχικά ως κίνητρο για την ανταλλαγή δώρων την αποφυγή ενός ιδιωτικού ή γενικού πολέμου. Στην περίπτωση αυτή, παρατηρείται πρώτα πρώτα η κατάργηση της πρόσωπο προς πρόσωπο, ηθικής σχέσης αφού ομάδες ή αρχηγοί ομάδων είναι αυτοί που συνδιαλέγονται στο όνομα της κοινότητας και όχι μεμονωμένα άτομα. Η συνδιαλλαγή επιτάσσει την ανταλλαγή μιας σειράς αγαθών, υλικών ή μη. Το κίνητρο αυτό για ειρήνη μπορεί να επιτάσσει ακόμη, μεταξύ άλλων ανταλλαγών, και την ανταλλαγή ακίνητης περιουσίας ή την ανταλλαγή συμποσίων σε ακίνητη περιουσία, ζήτημα το οποίο επιτρέπει να μεταχειριστούμε τη φιλοξενία ως ένα είδος δώρου.¹ Το πλέον χαρακτηριστικό παράδειγμα από τη μυθολογική σκέψη για την κατανόηση του παραπάνω κινήτρου αποτελεί στη ραψωδία Ζ΄ της *Ιλιάδας* η περίπτωση του Γλαύκου και του Διομήδη που αποφασίζουν να ανταλλάξουν δώρα αντί να κάνουν πόλεμο όταν ανακαλύπτουν πως οι παππούδες τους

¹ Πρέπει να σημειωθεί εξ αρχής πως η φιλοξενία συνιστά ένα είδος δώρου τόσο στις αναλύσεις του Derrida όσο και στα παραδείγματα που χρησιμοποιεί ο Mauss, στον τελευταίο, τις περισσότερες φορές, υπό τη μορφή συμποσίων. Για το ζήτημα της φιλοξενίας ως δώρο στον Derrida, βλ. Γεράσιμος Κακολύρης, *Η ηθική της φιλοξενίας: Ο Ζακ Ντερριντά για την απροϋπόθετη και την υπό όρους φιλοξενία* (Αθήνα: Πλέθρον, 2017), 102. Για το ίδιο ζήτημα στον Γάλλο ανθρωπολόγο, βλ. Μαρσέλ Μωσ, *Το δώρο: Μορφές και λειτουργίες της ανταλλαγής στις αρχαϊκές κοινωνίες*, μτφρ. Άννα Σταματοπούλου-Παραδέλλη (Αθήνα: Καστανιώτης, 1979), 70-71.

ήταν «ξεῖνοι», δηλαδή σύμμαχοι.²

Έπειτα, ο Mauss παρατηρεί πως η σύναψη των παραπάνω σχέσεων ανταλλαγής, δημιουργεί παράλληλα και σχέσεις ανταγωνισμού ανάμεσα στις εν λόγω ομάδες και τους αρχηγούς τους. Ο ανταγωνισμός πηγάζει από τη βούληση για ισχύ της εκάστοτε φυλής και την επιθυμία της να κυριαρχήσει έναντι των άλλων φυλών. Ο ανταγωνισμός δεν είναι αμελητέος καθώς είναι ικανός να φτάσει ακόμη και στη θανάτωση του αντίπαλου αρχηγού ή ευγενή.³

Μέσα στο παραπάνω πλαίσιο, ευνοείται η εμφάνιση του φαινομένου του «πότλατς» (potlach). Το «πότλατς» συνίσταται στην επιδεικτική σπατάλη και καταστροφή του πλούτου (εν προκειμένω από τον αρχηγό μιας φυλής) ούτως ώστε να επιβεβαιώσει την οικονομική ευμάρεια και επομένως την κυριότητα της φυλής του έναντι των άλλων φυλών.⁴ Ωστόσο, η σημασία του «πότλατς» δεν εξαντλείται σε ένα σύστημα «ολικής παροχής αγωνιστικού τύπου»⁵ με σκοπό ένα διαρκές κυνήγι εξουσίας. Αντιθέτως, ο τρόπος λειτουργίας του προϋποθέτει την κατανόηση της «άγριας σκέψης» με τους κοσμογονικούς της μύθους και τις δαιδαλώδεις της συγγένειες. Έτσι, το «πότλατς» ως επιδεικτικό ξόδεμα μπορεί να κατανοηθεί μέσα από δύο βασικές αρχές. Αρχικά, την αρχή σύμφωνα με την οποία η ιδιοκτησία αποτελεί βασική προϋπόθεση του «πότλατς» αφού πρέπει να κατέχει κανείς κάτι ούτως ώστε να έχει τη δυνατότητα έπειτα να το ξοδέψει και δεύτερον, πως πέρα από την επίδειξη ισχύος, ελλοχεύει πάντα ο φόβος πως η συσσώρευση πλούτου επιφέρει κάποια αρχέγονη κατάρρα επειδή όλα τα πράγματα έχουν ψυχή που επιβάλλει την ανταλλαγή και το ξόδεμά τους.⁶

² Όμηρος, *Ιλιάδα*, Ζ, 119-236. Η λέξη «ξεῖνος» καθώς σημαίνει ταυτόχρονα τον «άγνωστο» και τον «φιλοξενούμενο», αναδεικνύει το ζήτημα ακριβώς της διασύνδεσης του ζητήματος της ανταλλαγής με το ζήτημα της ανωνυμίας, το οποίο θα αναλυθεί στη συνέχεια της παρούσας εργασίας. Περισσότερα για το ζήτημα αυτό, βλ. Stephanie West, Alfred Heubeck, και John Bryan Hainsworth, *Ομήρου Οδύσσεια*, μτφρ. Μαρία Καίσαρ, επιμ. Αντώνης Ρεγκάκος, τόμ. Ι, έκδ. 4η (Αθήνα: Παπαδήμας, 2015), 226-227.

³ Μωσ, 71-72.

⁴ Ibid.

⁵ Το «πότλατς» (potlach) αποδίδεται από τον Mauss ως «ολική παροχή αγωνιστικού τύπου», βλ. ibid., 72.

⁶ Συγκεκριμένα, με περισσότερο ανθρωπολογικούς όρους, σε κάθε «ταόνγκα», δηλαδή σε κάθε πράγμα, ενυπάρχει το «χάου», το πνεύμα του πράγματος, το οποίο το αναγκάζει να γυρίσει πίσω στον τόπο απ' όπου αυτό προήλθε. Σύμφωνα λοιπόν με αυτήν τη λογική της αυτοχθονίας, η ψυχή του δώρου επιτάσσει σε αυτό να φύγει από τα χέρια του δωρολήπτη και να επιστρέψει στον δωρητή. Βλ. ibid., 77-80.

Στον σύγχρονο δυτικό πολιτισμό, φαίνεται πως η προσφορά ενός δώρου και συγκεκριμένα του δώρου της φιλοξενίας, επιβάλλει την ανταπόδοσή του γι' αυτό και η πρόσκλησή μας σε ένα σπίτι προς παροχή γεύματος, επιβάλλει την αντιπροσφορά εκ μέρους μας ενός δώρου ή την αντιπροσφορά του γεύματος στο δικό μας σπίτι. Ο Marshall Sahlins, στο βιβλίο του *Η δυτική ψευδαίσθηση της ανθρωπίνης φύσης*, επισημαίνει το γεγονός πως η δυτική σκέψη τοποθέτησε τα αντικείμενα σε διαφορετική οντολογική βαθμίδα από εκείνη των ανθρωπίνων όντων. Η πρωτόγονη σκέψη, αντίθετα, θεώρησε πως όλα τα πράγματα του σύμπαντος έχουν πρόσωπο, άρα ψυχή, άρα υπάγονται κι αυτά στα ανθρώπινα όντα.⁷ Παρ' όλα αυτά, ο Mauss θεωρεί πως ο ηθικός μηχανισμός που λειτουργεί στις σύγχρονες κοινωνίες και αναγκάζει να αντιπροσφέρουμε ένα δώρο, συνιστά ένδειξη ανταγωνισμού, πρόθεση «να πάρουμε τη ρεβάνς» και συνεπώς μπορεί να θεωρηθεί ως μια εναπομείνουσα μορφή μετριοπαθούς «πότλατς».⁸

II. Η φιλοξενία ως δώρο και οι περιορισμοί της φιλοξενίας

Μέσα σε αυτό το πνεύμα, το «πότλατς» στην παρούσα ανάλυση που μελετά κυρίως την παροχή φιλοξενίας εν είδη δώρου, θα μπορούσε να ερμηνευτεί ως η προσπάθεια του οικοδεσπότη να προσφέρει όλο και περισσότερη φιλοξενία, ακριβώς για να δείξει πως ο ίδιος είναι ο κύριος-κυρίαρχος του οίκου του. Υπό αυτό το πρίσμα, γίνεται γρήγορα φανερό πως η παροχή φιλοξενίας αντιμετωπίζει δύο σοβαρούς περιορισμούς. Ο ένας αφορά στην αυστηρή προϋπόθεση της ιδιοκτησίας και ο άλλος στο αίσθημα κυριότητας του οίκου που αναπόφευκτα η ιδιοκτησία δημιουργεί στον οικοδεσπότη. «Θέλω να είμαι ο κύριος στο σπίτι μου για να μπορώ να υποδέχομαι σ' αυτό όποιον θέλω», επισημαίνει ο Derrida στο *Περί φιλοξενίας*.⁹

⁷ Marshall Sahlins, *Η δυτική ψευδαίσθηση της ανθρωπίνης φύσης*, μτφρ. Νίκος Κούρκουλος (Αθήνα: Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου, 2010), 111-112.

⁸ Μws, 73. Μάλιστα, ο Mauss αναφέρεται σε μια σειρά από έθιμα, τα περισσότερα εκ των οποίων επιβιώνουν μέχρι και σήμερα στη Γαλλία και τα οποία στηρίζονται στην ύπαρξη ψυχής ή πνευμάτων μέσα σε υλικά αντικείμενα, ακόμη και σε ζώα. Βλ. *ibid.*, 154-155.

⁹ Ζακ Ντερριντά και Αν Ντυφουρμαντέλ, *Η Αν Ντυφουρμαντέλ προσκαλεί τον Ζακ Ντερριντά να απαντήσει περί φιλοξενίας*, μτφρ. Βαγγέλης Μπιτσώρης (Αθήνα: Εκκρεμές, 2006), 69.

Ο Émile Benveniste, στο *Λεξικό των ινδοευρωπαϊκών θεσμών*, εξετάζοντας γλωσσικά το ζήτημα της φιλοξενίας, διέρχεται μιας μακράς γενεαλογίας σημασιών της ρίζας -po- για να καταλήξει στην άρρηκτη σχέση της αγγλικής λέξης «hospitality» με την εξουσία αλλά και την άσκηση εξουσίας εκ μέρους μιας κοινωνικής ομάδας. Μεταξύ άλλων λέξεων, αναφέρεται στην ελληνική λέξη «δεσπότης», η οποία δηλώνει τον «κύριο του οίκου», και στη σανσκριτική λέξη «vis-rátiḥ» που δηλώνει τον «κύριο της φυλής».¹⁰

Η αντιστοιχία που εντοπίζεται ανάμεσα στην ιδιοκτησία και στη δύναμη-εξουσία που αυτή προκαλεί στον οικοδεσπότη, αποκρυσταλλώνεται εν τέλει στο ερώτημα περί του ξένου που εκείνος θέτει προς τον φιλοξενούμενο. Συγκεκριμένα, μια πράξη φιλοξενίας σηματοδοτεί το ομιλητικό ενέργημα που αποτελεί και το πρωταρχικό ερώτημα που θέτει ο οικοδεσπότης προς τον φιλοξενούμενο. Κατά τον Derrida, το ερώτημα είναι το εξής: «πώς ονομάζεσαι, πες μου το όνομά σου, πώς πρέπει να σε αποκαλώ, εγώ που σε καλώ, εγώ που έχω την επιθυμία να σε καλώ με το όνομά σου, πώς πρέπει να σε αποκαλώ;».¹¹ Το πρωταρχικό ερώτημα ενώ ενδέχεται να συνιστά μια αθώα προσπάθεια να συσχετιστούμε ηθικά με τον Άλλο άνθρωπο,¹² αποτελεί, εντούτοις, την ίδια στιγμή, και όρο διαστρεψιμότητας (pervertibilité) της φιλοξενίας καθώς θέτει τη δυνατότητα παροχής φιλοξενίας σε εκκρεμότητα μέχρι την αποκάλυψη της ταυτότητας του ερχόμενου Άλλου.¹³

Πιο συγκεκριμένα, κατά τον Derrida, το πρόβλημα εντοπίζεται στο γεγονός πως το ερώτημα περί ταυτότητας μετατρέπει το ηθικό υποκείμενο σε δικαιοκώ υποκείμενο από τη στιγμή που το εντάσσει αυτόματα σε μία συνθήκη.¹⁴ Η ένταξη του δικαιοκώ υποκειμένου σε μια συνθήκη ενεργοποιεί διαδικασίες αποκλεισμού ορισμένου τύπου υποκειμένων αλλά και ορισμένου τύπου συμπεριφορών που το υποκείμενο καλείται να αποφύγει κατά τον χρόνο της φιλοξενίας του. Η ένταξη σε μία συνθήκη θα μπορούσε να λεχθεί –με όρους

¹⁰ Émile Benveniste, *Dictionary of Indo-European concepts and society*, μτφρ. Elizabeth Palmer (Chicago: Hau Books, 2016), 62.

¹¹ Ντερριντά και Ντυφουρμαντέλ, 37.

¹² Ibid.

¹³ Ibid., 33.

¹⁴ Ibid., 35-37.

φουκωικούς– πως «κανονικοποιεί» ένα υποκείμενο, επιβάλλοντάς του να συγχρωτιστεί με τις νόρμες του εκάστοτε οίκου.¹⁵

Στην *Οδύσσεια*, το εν λόγω ερώτημα αν και δεν είναι αυτό που σηματοδοτεί μια πράξη φιλοξενίας καθώς φαίνεται στα εξεταζόμενα παραδείγματα να διατυπώνεται πολύ αργότερα της έλευσης του ξένου, εντούτοις συνιστά το εκ των ων ουκ άνευ στη σειρά των ενεργειών (συνήθως έπεται της παροχής γεύματος) που συναπαρτίζουν το ομηρικό εθιμοτυπικό, το οποίο συνιστά επί της ουσίας μια σειρά από κανόνες που πρέπει να ακολουθήσει ο φιλοξενούμενος.

Συγκεκριμένα, στη ραψωδία α΄, ο Τηλέμαχος προσφωνεί τη θεά Αθηνά που είναι μεταμφιεσμένη σε Μέντη και δεσμεύεται να παράσχει πρώτα πλούσιο γεύμα κι έπειτα να ζητήσει πληροφορίες για τον ξένο: «Ξένε μου, καλωσόρισες, έλα να σε φιλέψουμε κι αφού το δείπνο μας χορτάσεις, τότε μας λες τον λόγο της επίσκεψής σου».¹⁶ Επίσης, στη ραψωδία γ΄, κατά την επίσκεψη του Τηλέμαχου και της Αθηνάς-Μέντορα στο βασιλιά της Πύλου, Νέστορα, συναντάμε τον τελευταίο να λέει τα εξής λόγια: «Είναι νομίζω η καλύτερη στιγμή τώρα να τους ρωτήσουμε, που χάρηκαν το φαγητό οι ξένοι, να μάθουμε ποιοι τέλος πάντων είναι. Ω ξένοι, ποιοι είστε; Από πού αρμενίζοντας, εδώ σας έφερε ο θαλάσσιος δρόμος σας; Εμπόριο ίσως; Μήπως την τύχη κυνηγάτε; Όπως οι πειρατές που τριγυρνούν στα πέλαγα, παίζοντας την ψυχή τους, στον ξένο κόσμο όμως προξενώντας βλάβη».¹⁷ Τέλος, στη ραψωδία δ΄, ο Μενέλαος απευθύνεται στους δύο ξένους (τον Τηλέμαχο και τον γιο του Νέστορα, Πεισίστρατο που έχουν ταξιδέψει στη Σπάρτη) και προτού προβεί στην εύρεση μιας στοιχειώδους γενεαλογίας, τους καλεί σε γεύμα: «Πιάστε ψωμί για καλωσόρισμα. Κι όταν γευτείτε και χορτάσετε το δείπνο, τότε θα σας ρωτήσουμε τους δυο να πείτε ποιων ανθρώπων είσαστε οι βλαστοί»¹⁸.*

¹⁵ Περισσότερα για την έννοια της «κανονικοποίησης» και τον τρόπο που αυτή λειτουργεί ως πρακτική, βλ. Michel Foucault, *Επιτήρηση και τιμωρία: Η γέννηση της φυλακής*, μτφρ. Τάσος Μπέτζελος (Αθήνα: Πλέθρον, 2011), 211 κ.ε.

¹⁶ Όμηρος, *Οδύσσεια*, α, 123-124. «Χαίρε, ξεῖνε, παρ' ἅμμι φιλήσαιο αὐτὰρ ἔπειτα δειπνοῦ πασσάμενος μυθήσαιο ὅττεό σε χρή.»

¹⁷ Ibid., γ, 69-74. «Νῦν δὴ κάλλιόν ἐστι μεταλλῆσαι καὶ ἐρέσθαι ξείνους, οἳ τινές εἰσιν, ἐπεὶ τάρπησαν ἐδωδῆς. ὦ ξεῖνοι, τίνες ἐστέ πόθεν πλεῖθ' ὕγρα κέλευθα ἥ τι κατὰ πρῆξιν ἢ μαψιδίως ἀλλάγησθε οἷά τε ληϊστῆρες ὑπεῖρ ἄλλα, τοί τ' ἀλόωνται ψυχὰς παρθέμενοι, κακὸν ἀλλοδαποῖσι φέροντες.»

¹⁸ Ibid., δ, 60-62. «Σίτου θ' ἄπτεσθον καὶ χαίρετον. αὐτὰρ ἔπειτα δειπνοῦ πασσαμένω εἰρησόμεθ' οἳ τινές ἐστον ἀνδρῶν.»

Συμπερασματικά, ο Derrida συνδέει το ερώτημα περί ταυτότητας με την «υπό όρους φιλοξενία», με την τρέχουσα φιλοξενία, δηλαδή τη φιλοξενία στη μορφή που συναντάται σήμερα.¹⁹ Κι αυτό γιατί, η απόλυτη φιλοξενία επιτάσσει να αφήσουμε τον άλλον άνθρωπο να διέλθει του τόπου μας χωρίς να τον ρωτήσουμε ούτε το όνομά του. Κατ' αυτόν τον τρόπο, ο φιλόσοφος προβαίνει στη διάκριση του «ξένου» από τον «απόλυτο άλλο», με τον πρώτο –τον ονοματεπώνυμο έχοντα– να συνδέεται με το πρωταρχικό ερώτημα και την «υπό όρους φιλοξενία» και τον δεύτερο με την «απροϋπόθετη φιλοξενία»:

*«Η απόλυτη φιλοξενία απαιτεί να ανοίξω το σπίτι μου και να δώσω όχι μόνο στον ξένο (εφοδιασμένο με επώνυμο, με το κοινωνικό καθεστώς του ως ξένου, κ.λπ.) αλλά και στον απόλυτο, άγνωστο, ανώνυμο άλλο, να του δώσω τόπο-έναυσμα, να τον αφήσω να έλθει, να τον αφήσω να αφιχθεί, και να λάβει χώρα-τόπο στον τόπο που του προσφέρω, χωρίς να του ζητήσω ούτε αμοιβαιότητα (την ένταξή του σε μια συνθήκη) ή ακόμη το όνομά του».*²⁰

Το ερώτημα που τίθεται από τον οικοδεσπότη προς τον φιλοξενούμενο και που φαίνεται αναπόφευκτα να τον «κανονικοποιεί», υποδηλώνει ακριβώς πως η φιλοξενία συνιστά την ίδια στιγμή ένα είδος «εχθροξενίας» (hostipitalité).²¹ Η έννοια της «εχθροξενίας» την οποία εισηγείται ο Derrida έχει διπλή κατεύθυνση. Αφορά μεν στην έλλειψη εμπιστοσύνης που επιδεικνύει ο οικοδεσπότης προς τον φιλοξενούμενο αλλά αφορά επίσης και στην έλλειψη εμπιστοσύνης που επιδεικνύει ο φιλοξενούμενος προς τον οικοδεσπότη. Ο Αριστείδης Μπαλτάς τονίζει ακριβώς το γεγονός πως ο ξένος οφείλει να διαβαίνει το κατώφλι της φιλοξενίας με το ελάχιστο δώρο της εμπιστοσύνης προς τον οικοδεσπότη —της εμπιστοσύνης πως θα τηρηθούν οι νόμοι της φιλοξενίας. Σύμφωνα με την παραπάνω θέση, το δώρο της εμπιστοσύνης που φέρνει ο φιλοξενούμενος (καθώς «αφήνει τον εαυτό του»), δεν συνιστά κάποιου είδους αντίδωρο για

¹⁹ Ντερριντά και Ντυφουρμαντέλ, 31-39.

²⁰ Ibid., 33-35.

²¹ Περισσότερα για την έννοια της «εχθροξενίας» (hostipitalité), βλ. Κακολύπης, 85.

το δώρο της φιλοξενίας που προσφέρει ο οικοδεσπότης, ούτε όμως και κάποιου είδους αντίδωρο για το δώρο της εμπιστοσύνης που επιδεικνύει ο οικοδεσπότης.²²

ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Διαμέσου της ανθρωπολογικής οδού και των περιπτώσεων που μελετά ο Mauss, φαίνεται πως κάθε δώρο προσφέρεται ή αντιπροσφέρεται προς επίτευξιν ενός σκοπού. Ο σκοπός ενδέχεται να αφορά την ειρήνη και την αποφυγή πολέμου, τη δημιουργία συμμαχιών, την ανέλιξη στην ιεραρχία, την επίδειξη ισχύος, το οικονομικό κέρδος. Ο ανταγωνισμός, η επίδειξη ισχύος και η διεκδίκηση μιας θέσης στην ιεραρχία οδηγούν στο φαινόμενο του «πότλατς», στην τακτική δηλαδή του να καταστρέφει κανείς τον υλικό του πλούτο, ακριβώς για να τον επιδεικνύει, καθώς τον καταστρέφει.

Τα έθιμα και οι τακτικές που ακολουθούνται στη φυλή των Tlingit και Haida και τα οποία περιγράφει ο Mauss, μαρτυρούν πως η φιλοξενία συνιστά γι' αυτές τις φυλές ένα είδος δώρου, πολλές φορές έμμεσα, μέσω της παροχής γευμάτων. Η θεώρηση της φιλοξενίας υπό τη μορφή δώρου, συναντάται, επίσης, στον Jacques Derrida. Κατ' αυτόν τον τρόπο, η παροχή φιλοξενίας, θα μπορούσε να αποτελεί μια μορφή «πότλατς», μέσω της οποίας φανερώνεται η κατοχή ιδιοκτησίας ως απαραίτητη προϋπόθεση για την παροχή φιλοξενίας αλλά και παράμετροι όπως το ερώτημα προς τον ξένο, η ταυτοποίηση και «κανονικοποίηση» του ερχόμενου υποκειμένου, ως παράμετροι που φανερώνουν τη δύναμη-εξουσία που προκαλεί η κατοχή ιδιοκτησίας στον οικοδεσπότη και που οδηγούν τελικά στο να κάνουμε λόγο για «υπό όρους φιλοξενία», δηλαδή φιλοξενία συνυφασμένη με προϋποθέσεις, περιορισμούς, δικαιικές πρακτικές.

Τέλος, μεταξύ των ομηρικών παραδειγμάτων τα οποία εξετάστηκαν στην παρούσα εργασία, φαίνεται πως το παράδειγμα της Ιλιάδας υποστηρίζει τη θέση του Mauss αναφορικά με την ύπαρξη κινήτρων που ωθούν ένα υποκείμενο στην ανταλλαγή ενώ τα υπόλοιπα τρία

²² Αριστείδης Μπαλτάς, *Φιλοξενώντας τον Ζακ Ντεριντά...*: Στο περιθώριο επιστήμης και πολιτικής (Αθήνα: Εκκρεμές, 1999), 78.

παραδείγματα της Οδύσσειας φαίνεται να συνδέουν τη φιλοξενία ως δώρο με το ερώτημα περί του «ξένου». Παρότι το ερώτημα αυτό τίθεται κατόπιν της δεξίωσης του «ξένου» στον οίκο, η ίδια η θέση του ερωτήματος δεν παύει να συνιστά δείκτη της δύναμης-εξουσίας του οικοδεσπότη που ασκείται προς τον φιλοξενούμενο και επομένως δείκτη για την ύπαρξη μιας μορφής «υπό όρους φιλοξενίας».

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Benveniste, Émile. *Dictionary of Indo-European concepts and society*. Μτφρ. Elizabeth Palmer. Chicago: Hau Books, 2016.
- Κακολύρνης, Γεράσιμος. *Η ηθική της φιλοξενίας: Ο Ζακ Ντερριντά για την απροϋπόθετη και την υπό όρους φιλοξενία*. Αθήνα: Πλέθρον, 2017.
- Μπαλτάς, Αριστείδης. *Φιλοξενώντας τον Ζακ Ντεριντά...: Στο περιθώριο επιστήμης και πολιτικής*. Αθήνα: Εκκρεμές, 1999.
- Μως, Μαρσέλ. *Το δώρο: Μορφές και λειτουργίες της ανταλλαγής στις αρχαϊκές κοινωνίες*. Μτφρ. Άννα Σταματοπούλου-Παραδέλλη. Αθήνα: Καστανιώτης, 1979.
- Ντερριντά, Ζακ και Αν Ντυφουρμαντέλ. *Η Αν Ντυφουρμαντέλ προσκαλεί τον Ζακ Ντερριντά να απαντήσει περί φιλοξενίας*. Μτφρ. Βαγγέλης Μπιτσώρης. Αθήνα: Εκκρεμές, 2006.
- Όμηρος. *Οδύσσεια*. Μτφρ. Δ.Ν. Μαρωνίτης. Θεσσαλονίκη: Ινστιτούτο Νεοελληνικών Σπουδών, 2006.
- Όμηρος. *Ιλιάδα*. Μτφρ. Ιάκωβος Πολυλάς. Θεσσαλονίκη: ΚΕΓ, 2015.
- Sahlins, Marshall. *Η δυτική ψευδαίσθηση της ανθρώπινης φύσης*. Μτφρ. Νίκος Κούρκουλος. Αθήνα: Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου, 2010.
- West, Stephanie, Alfred Heubeck, και John Bryan Hainsworth. *Ομήρου Οδύσσεια*. Μτφρ. Μαρία Καίσαρ. Επιμ. Αντώνης Ρεγκάκος, τόμ. Ι, 4η έκδ. Αθήνα: Παπαδήμας, 2015.

Η θέση της γυναίκας στα Έπη του Ομήρου και στην *Πολιτεία* του Πλάτωνα

MARIAM ANNA ΜΗΚΟΥ

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Η συγκεκριμένη εργασία αποτελεί μία βιβλιογραφική έρευνα για τη διάκριση των φύλων, αλλά κυρίως για τη θέση της γυναίκας στα ομηρικά έπη και στην Πολιτεία του Πλάτωνα. Παρουσιάζονται οι θέσεις των συγγραφέων, καθώς και το ευρύτερο κλίμα της σύγχρονης τους εποχής, όπως αποτυπώνονται στα συγκεκριμένα κείμενα. Επιχειρείται, μάλιστα, μία σύγκριση μεταξύ των έργων αυτών της ελληνικής γραμματείας ως προς την αντιμετώπιση του γυναικείου φύλου. Αφενός, εξετάζεται η εξιδανικευμένη γυναίκα, όπως την πλάθει ο Όμηρος, η οποία είναι ανεξάρτητη, δυναμική, πιστή στο σύζυγο και την οικογένειά της, με ισχυρή βούληση και θέση στα κοινά, αφετέρου η γυναίκα-Φύλακας του ιδεατού πλατωνικού πολιτεύματος είναι μία γυναίκα αφοσιωμένη στο καθήκον της προς την πόλη και τους συμπολίτες της, από την τέλεση του οποίου κανείς δεν δύναται να την αποσπάσει. Σαφέστατα, τόσο η ομηρική γυναίκα, όσο και η ιδεατή γυναίκα του Πλάτωνα είναι αδύνατο να ιδωθούν και να υπάρξουν ανεξαρτήτως κοινωνικής και οικονομικής τάξης. Οι γυναίκες, όπως και οι άνδρες, καθορίζονται και διαμορφώνονται από την τάξη προέλευσής τους αλλά και από την τάξη, στην οποία θα βρεθούν μέσα στην πάροδο του χρόνου. Οι δύο συγγραφείς διαφοροποιούνται αρκετά στον τρόπο, με τον οποίο βλέπουν και κρίνουν τη γυναικεία θέση, επηρεασμένοι πάντοτε από τα τεκταινόμενα της εποχής τους και τα ιστορικά γεγονότα, τα οποία προηγούνται αυτών.

Λέξεις – Κλειδιά: θέση της γυναίκας, ομηρικά έπη, *Οδύσσεια*, *Ιλιάδα*, πλατωνική *Πολιτεία*

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Το παρόν πόνημα εξετάζει τη διάκριση μεταξύ των φύλων, όπως αυτή διατυπώνεται σε τρία εξέχοντα έργα της αρχαίας ελληνικής γραμματείας, στην *Ιλιάδα* και την *Οδύσσεια* του Ομήρου καθώς και στην, κατά πολύ μεταγενέστερή τους, *Πολιτεία* του Πλάτωνα. Πρόκειται για έργα, τα οποία, επί αιώνες, μελετούνται και αναλύονται συστηματικά, παρουσιάζουν με σαφήνεια τη θέση της γυναίκας στις δύο διαφορετικές χρονικές περιόδους, ασχολούνται με τον πραγματικό αλλά και με τον ιδεατό κοινωνικό της ρόλο και δύνανται να μας δώσουν μία σαφή εικόνα για τη διάκριση των φύλων στην αρχαιότητα. Άλλωστε, τα παραμύθια, οι μύθοι, οι ιστορίες και τα έργα, τα οποία επικρατούν σε κάθε εποχή και επιβιώνουν αυτής είναι καθρέφτες τις εκάστοτε ιστορικής συνθήκης.

Η διάκριση των φύλων είναι ένα ζήτημα το οποίο απασχολεί τους θεωρητικούς όλων των επιστημών τα τελευταία 100 περίπου χρόνια. Παρά τις όποιες προσπάθειες επίλυσης του και τα βήματα, τα οποία έχουν σημειωθεί προς την κατεύθυνση αυτή, εντούτοις οι διακρίσεις και οι διαφορές μεταξύ ανδρών και γυναικών διαιωνίζονται, έστω και με κεκαλυμμένο τρόπο. Ανατρέχοντας, ωστόσο, σε πολύ παλαιότερες εποχές, σε εποχές, κατά τις οποίες δημιουργήθηκαν τα έργα εκείνα, τα οποία επηρέασαν την ανάπτυξη και την εξέλιξη του πολιτισμού μας, είναι δυνατόν να διαμορφωθεί μία σαφέστερη εικόνα για τη γένεση και τη συντήρηση των πεποιθήσεών αλλά και των προκαταλήψεών μας. Όσον αφορά δε το χώρο της φιλοσοφίας, είναι σημαντικό ότι πολλές διαφορετικές εμπειρίες και ιδέες χάθηκαν, διότι οι γυναίκες, στο μεγαλύτερο μέρος της ανθρωπίνης ιστορίας, υπήρξαν καταπιεσμένες, τόσο ως φύλο, όσο και ως σκεπτόμενα όντα.

Ι. Η γυναίκα στα ομηρικά έπη

Σε καμία στιγμή της ιστορίας δεν συναντάται ανθρώπινη κοινωνία χωρίς ένα σύστημα διάκρισης των φύλων (βιολογικών και κοινωνικών). Το συγκεκριμένο είδος διάκρισης αποτελεί απαραίτητο τρόπο οργάνωσης του σεξουαλικού διμορφισμού, με στόχο την ορ-

γάνωση της αναπαραγωγής και της ανατροφής των παιδιών.¹ Εξαίρεση στον κανόνα αυτό δεν θα ήταν δυνατόν να αποτελούν η *Ιλιάδα* και η *Οδύσσεια*, οι οποίες ακολουθούν τη δομή, η οποία χαρακτηρίζει ολόκληρη την αρχαιοελληνική μυθολογική παράδοση.²

Πιο συγκεκριμένα, η συμπάθειά του Ομήρου προς τη γυναίκα είναι φανερή και έρχεται σε αντίθεση με τον μισογυνισμό του προγενέστερου του Ησιόδου,³ ο οποίος στην *Θεογονία* του θεωρεί την Πανδώρα ως την αιτία κάθε κακού. Για τον Όμηρο, όπως και για τους περισσότερους ποιητές, η γυναίκα καταλαμβάνει μία εξέχουσα θέση, αν και πολύ σαφή.⁴ Ο ποιητής φαίνεται να θαυμάζει ιδιαίτερα τη γυναικεία γοητεία και ομορφιά, γεγονός, το οποίο δικαιολογεί τα τόσα πολλά και διαφορετικά γυναικεία πορτρέτα, τα οποία υφαίνονται στα έργα του, πάντοτε, όμως, υπό το πρίσμα της εποχής του.⁵

Έτσι, λοιπόν, στην *Ιλιάδα* εξ αρχής τίθεται το γυναικείο ζήτημα. Οι 120 πρώτοι στίχοι της περιγράφουν τον καβγά μεταξύ Αγαμέμνονα και Αχιλλέα, για το ποιος εκ των δύο θα κρατήσει ως λάφυρο για τον εαυτό του τη Χρυσίδα. Άλλωστε, πέραν της πολυπόθητης επιστροφής της Ελένης, σκοπός των Αχαιών, οι οποίοι συμμετείχαν στην εκστρατεία εναντίον της Τροίας ήταν η απόκτηση λαφύρων, δηλαδή ζώων, δούλων και σκλάβων-εταίρων.⁶ Ωστόσο, παρά την αποκαρδιωτική, για τη γυναικεία θέση, εκκίνηση των ομηρικών επών, η γυναίκα στην ομηρική κοινωνία λαμβάνει σημαίνουσα θέση, ενώ σημειώνεται ιδιαίτερη εκτίμηση προς αυτήν. Ο άνδρας προσφέρει δώρα για να την κατακτήσει ή δείγματα της ρώμης και της ανδρείας του. Η εκτίμηση προς την παντρεμένη γυναίκα είναι ακόμη μεγαλύτερη, ενώ, για να θεωρείται ένας σύζυγος καλός και φρόνιμος άνδρας, οφείλει να αγαπά και να προσέχει τη γυναίκα του.⁷

Η θέση της γυναίκας είναι κατώτερη του άνδρα, δεν είναι, όμως,

¹ Nancy Felson & Laura Slatkin, «Κοινωνικό φύλο και ομηρικά έπη», στο *ΟΜΗΡΟΣ- Είκοσι μία εισαγωγικές μελέτες*, επιμ.: Φλώρα Π. Μανακίδου (Αθήνα: Σ. Ι. Ζαχαρόπουλος, 2013), 126.

² Ibid., 127.

³ Emile Mireaux & Iris Sells, *Daily Life in the Time of Homer*, transl. Iris Sells (London: George Allen & Unwin, 1959), 205.

⁴ Ibid., 205.

⁵ Ibid., 204.

⁶ Λιλή Ζωγράφου, *Από τη Μήδεια στη Σταχτοπούτα, η ιστορία του φαλλού* (Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 2004), 73.

⁷ Κώστας Γ. Παπαγεωργίου, *Ο Όμηρος. Πρόσωπα, πράγματα και ιδέες στην Ιλιάδα και Οδύσσεια*, επιμ.: Μαρία Μαράντου (Αθήνα: 1986), 130-131.

τόσο δουλική, όσο σε άλλες ανδροκρατούμενες κοινωνίες, καθώς οι σύζυγοι και οι θυγατέρες των Αχαιών χαρακτηρίζονται από μία αξιοσημείωτη ελευθερία κινήσεων και είναι σεβαστές από τους συμπολίτες τους.⁸ Παρακολουθώντας το ταξίδι του Οδυσσέα, για παράδειγμα, αντιλαμβανόμαστε την ανεξαρτησία των γυναικών της εποχής του, οι οποίες έχουν τη δυνατότητα να τον φιλοξενήσουν, να τον φροντίσουν, ακόμη και να κοιμηθούν μαζί του, χωρίς κανέναν κοινωνικό φόβο και προκατάληψη.⁹ Πρόκειται συνήθως για γυναίκες με έντονη προσωπικότητα. Μάλιστα, η σχέση ανδρών και γυναικών στα ομηρικά έπη είναι ηπιότερη και πιο άνετη, σε σχέση με μεταγενέστερους χρόνους.¹⁰ Σαφώς, η γυναίκα είτε παντρεμένη είτε ελεύθερη οφείλει να έχει ενάρετη συμπεριφορά.¹¹ Βασικά πλεονεκτήματα της γυναίκας θεωρούνται η σύνεση και η ομορφιά,¹² σύμφωνα με τον ομηρικό ποιητή, ενώ στα μειονεκτήματα της συγκαταλέγονται η ασχήμια και η ζήλεια.¹³ Δεν είναι τυχαίο ότι και στα δύο έπη προβάλλεται και εξυμνείται πολλάκις η γυναικεία ομορφιά.¹⁴ Οι Τρώες, εξάλλου, τιμούν και σέβονται την Ελένη χάριν της εξωτερικής της εμφάνισης, παρά τις πολλές συμφορές, τις οποίες προκάλεσε στην πατρίδα τους.¹⁵ Η οργή δε εκ μέρους των γυναικών θεωρείτο ή ήταν αδιανόητη.¹⁶

Πιο συγκεκριμένα, οι γυναίκες, οι οποίες περιγράφονται από τον Όμηρο, περιστρέφονται σε μία μοίρα συνακόλουθη με τη μοίρα των κυρίων τους (των συζύγων, των πατεράδων, ή ακόμη και των αδελφών τους).¹⁷ Έτσι, μετά την άλωση μίας πόλης, η τύχη των γυναικών της είναι αμφίβολη και μάλλον δυσοίωνη, θέση η οποία επιβεβαιώνεται από το διάλογο του Έκτορα με τη σύζυγό του Ανδρομάχη, πάνω στα φρούρια της Τροίας. Οι γυναίκες, οι οποίες επιβιώνουν

⁸ Θεόδωρος Κάρζης, *Η Γυναίκα στην Αρχαιότητα. Προϊστορία, ανατολικοί πολιτισμοί, Ελλάδα, Ρώμη* (Αθήνα: Φιλιππότη, 1987), 136.

⁹ Λιλή Ζωγράφου, *ibid.*, 99.

¹⁰ Παπαγεωργίου, *ibid.*, 131.

¹¹ *Ibid.*, 131.

¹² *Ibid.*, 132.

¹³ Χριστίνα Αργυροπούλου, *Γυναικεία πορτρέτα στα ομηρικά έπη. Ρόλοι γυναικών, θνητών και θεαίνων με τις αξίες και απαξίες τους* (Αθήνα: Γαβριηλίδης, 2013), 30.

¹⁴ *Ibid.*, 29.

¹⁵ Κωνσταντίνος Τρυπάνης, *Τα ομηρικά έπη*, μτφρ.: Έλλη Παππά (Αθήνα: Εκδοτική Αθηνών, 1975), 135.

¹⁶ Felson & Slatkin, *ibid.*, 134.

¹⁷ Θεόδωρος Κάρζης, *Η Γυναίκα στην Αρχαιότητα* (Αθήνα: Φιλιππότη, 1987), 143.

μετά την καταστροφή της πόλης τους, αντιμετωπίζονται από τους κατακτητές ως πράγματα, με ελάχιστο ως μηδαμινό σεβασμό.¹⁸ Στις αχαϊκές κοινωνίες, επομένως, διακρίνονται τέσσερις τάξεις γυναικών, οι βασίλισσες, οι βασιλοπούλες, οι υπηρέτριες- σκλάβες και οι αιχμάλωτες- σκλάβες, οι οποίες αποτελούν ιδιαίτερη κατηγορία,¹⁹ καθώς πρόκειται για γυναίκες (συνήθως νεαρές), οι οποίες προέρχονται από διαφορετική κοινωνική τάξη, αλλά σε μία ορισμένη στιγμή στη ζωή τους αποτέλεσαν λάφυρο πολέμου.²⁰ Οι σκλάβες αναφέρονται συνήθως από τον Όμηρο ως ανώνυμο σύνολο γυναικών.²¹ Βέβαια, μεταξύ των διαφορετικών κοινωνικών τάξεων η ζωή της γυναίκας αλλάζει αρκετά και ποικιλοτρόπως, είναι σαφές ότι η γυναίκα βασίλισσα δεν απολαμβάνει των ίδιων δικαιωμάτων και υποχρεώσεων με μία υπηρέτρια-σκλάβα ή παλλακίδα.²²

Ως προς τη συζυγική σχέση, η αχαϊκή κοινωνία στηρίζει τη μονογαμία, με την έννοια ότι ο άνδρας μπορούσε να νυμφευθεί νόμιμα μία μόνο σύζυγο, αλλά διατηρούσε το δικαίωμα να έχει, παράλληλα, όσες άλλες «παράνομες» ήθελε, παλλακίδες ή σκλάβες, αρκεί να είχε την οικονομική δυνατότητα, για να υποστηρίξει τις συγκεκριμένες δραστηριότητες.²³ Για τη γυναίκα, εν αντιθέσει, η απιστία αποτελούσε αξεπέραστη ντροπή.²⁴ Η πιστή και συνετή Πηνελόπη αποτελεί τιμή όχι μόνο για τον άνδρα αλλά και για τον τόπο της, εν αντιθέσει με την άπιστη Κλυταιμνήστρα, η οποία αναφέρεται ως παράδειγμα προς αποφυγήν.²⁵ Είναι χαρακτηριστικό ότι ο θάλαμος και το υπνοδωμάτιο της συζύγου βρίσκεται στον επάνω όροφο, μαζί με τα δωμάτια των θυγατέρων της, ενώ ο θάλαμος του αφέντη είναι στο ισόγειο, χώρος στον οποίο βρίσκονται και τα υπνοδωμάτια των παλλακίδων και των σκλάβων.²⁶ Η σύζυγος, μάλιστα, δεν επιτρέπεται να εισέλθει στην κάμαρα του άνδρα της, παρά μόνο μετά από δική του πρόσκληση.²⁷

¹⁸ Αργυροπούλου, *ibid.*, 33-34.

¹⁹ Κάρζης, *ibid.*, 143.

²⁰ Αργυροπούλου, *ibid.*, 44.

²¹ *Ibid.*, 49.

²² Emile Mireaux, *Daily life in the Time of Homer* (London: George Allen & Unwin, 1959), 209.

²³ Κάρζης, *ibid.*, 140.

²⁴ Αργυροπούλου, *ibid.*, 41.

²⁵ *Ibid.*, 39.

²⁶ Κάρζης, *ibid.*, 144.

²⁷ *Ibid.*, 145.

Οι γυναίκες παντρεύονται, ως επί το πλείστον, με συνοικέσιο, καθώς ο γαμπρός επιλέγεται από τον πατέρα, ο οποίος άλλοτε υπόσχεται προίκα και άλλοτε λαμβάνει δώρα από το γαμπρό.²⁸ Παραδείγματος χάριν, στην *Οδύσσεια*, στο νησί των Φαιάκων ο πατέρας της Ναυσικάς, Αλκίνοος, προτείνει στον Οδυσσέα να παντρευτεί τη μικρότερή του κόρη, πρόταση, η οποία απορρίπτεται με συνοπτικές διαδικασίες, καθώς ο ήρωας είναι ήδη παντρεμένος²⁹ (απόσπασμα το οποίο επιβεβαιώνει και τη θέση περί μονογαμίας, η οποία σχολιάστηκε παραπάνω). Πρωταρχικό καθήκον της συζύγου ήταν η δημιουργία απογόνων, κατά προτίμηση αγοριών.³⁰ Οι γυναίκες της αριστοκρατίας είναι σαφώς οι αφέντρες του οίκου τους. Διευθύνουν το υπηρετικό προσωπικό, επιβλέπουν τις οικιακές εργασίες και ελέγχουν την οικογενειακή παραγωγή.³¹ Η γυναίκα κινείται άνευ περιορισμών εκτός του οίκου, συνήθως με τη συνοδεία υπηρετριών,³² καθώς επιτελεί τα θρησκευτικά καθήκοντα για το σύνολο του πληθυσμού.³³

Και στα δύο έπη η γυναίκα-μάννα κατέχει εξέχουσα θέση. Είναι αξι�σέβαστη και αναδεικνύονται τα τρυφερά αισθήματα των μανάδων για τους γιους τους, καθώς και η τραγικότητα της μάννας, αν ο γιος πεθάνει πριν από αυτή.³⁴ Κατά συνέπεια, καθίσταται σαφές ότι αν και ο πόλεμος είναι ανδρική υπόθεση, εντούτοις, αποτελεί συμφορά και για τα δύο φύλα. Σε γενικές γραμμές, οι οικογενειακές και κοινωνικές αξίες, οι οποίες αναδεικνύονται από τα ομηρικά έπη για τον ρόλο της γυναίκας είναι η μητρική αγάπη, το γυναικείο κάλλος, η συζυγική πίστη, η σύνεση και η εργατικότητα.³⁵ Τέλος, αξίζει να σημειωθεί ότι η γυναίκα στην ομηρική κοινωνία δεν χάνει ποτέ την προστασία της πατρικής της οικογένειας,³⁶ αντίθετα η θυγατέρα, ακόμη και μετά το γάμο της, διατηρεί σχέσεις φιλικές με τους γονείς της.³⁷

²⁸ Αργυροπούλου, *ibid.*, 32.

²⁹ Ζωγράφου, *ibid.*, 100.

³⁰ Mireaux & Sells, *ibid.*, 221.

³¹ Κάρζης, *ibid.*, 147.

³² Mireaux & Sells, *ibid.*, 206.

³³ Αργυροπούλου, *ibid.*, 30.

³⁴ *Ibid.*, 54.

³⁵ *Ibid.*, 429.

³⁶ Emile Mireaux, *Daily life in the Time of Homer* (London: George Allen & Unwin, 1959), 211.

³⁷ Παπαγεωργίου, *ibid.*, 132.

II. Η ΓΥΝΑΙΚΑ ΣΤΗΝ ΠΛΑΤΩΝΙΚΗ ΠΟΛΙΤΕΙΑ

Πριν το σχολιασμό της κοινότητας των γυναικών, η οποία βρίσκει εφαρμογή στο ιδανικό πολίτευμα, το οποίο περιγράφεται από τον Πλάτωνα, είναι σημαντικό να γίνει μνεία στον τρόπο, με τον οποίο αντιμετωπίζεται η γυναίκα στην εποχή του αλλά και στον τρόπο με τον οποίο ο ίδιος φαίνεται να αντιλαμβάνεται τη γυναίκα στο έργο του.

Ο Πλάτων ζει στην εποχή, κατά την οποία υφίσταται διαχρονικά, ίσως, η μεγαλύτερη διάκριση των φύλων. Οι γυναίκες περνούν ολόκληρη τη ζωή τους στο σπίτι, ενώ ακόμη και για τα ψώνια του οίκου φροντίζει ο άνδρας. Οι γυναίκες αντιμετωπίζονται σαν σκεύος αναπαραγωγής, ενώ ο έρωτας είναι ένα συναίσθημα κυρίως ομοφυλοφιλικό. Αφενός, οι ομοφυλοφιλικές πρακτικές των Σπαρτιτών, οι οποίες αποσκοπούσαν στην ανάδειξη της γενναιότητας των ανδρών και στην, υπέρ το δέον, επίδειξη ηρωισμού στις μάχες, και, αφετέρου, η εξύμνηση του ομοφυλοφιλικού έρωτα από τη Σαπφώ, η οποία άσκησε μεγάλη επιρροή στην Ακαδημία, επέδρασαν στην πλατωνική σκέψη. Συγκεκριμένα, από τη Σαπφώ προέρχεται και η κυρίαρχη ιδέα του Συμποσίου, ότι, δηλαδή, η ύπαρξη μίας βαθιάς ερωτικής σχέσης μεταξύ δασκάλου και μαθητή ευνοεί και ενισχύει τη μετάδοση της γνώσης.³⁸

Ο Πλάτων, στην *Πολιτεία* του, αξιολογώντας τα διάφορα πολιτεύματα, συνδέει τα αίτια της αποτυχίας τους με τη γυναίκα. Σε κάθε πολίτευμα είναι η γυναίκα-μάννα, η γυναίκα-κόρη, η γυναίκα-σύζυγος, η οποία ευθύνεται για την παρακμή του.³⁹ Η γυναίκα με τη ματαιοδοξία της εγείρει το θυμοειδές και το επιθυμητικόν του χαρακτήρα των ανδρών, ποτέ δεν δρα για την ενίσχυση του «λογιστικού» μέρους της ψυχής τους και, κατά συνέπεια, κάθε λειτουργικό πολίτευμα καθίσταται δυσλειτουργικό.⁴⁰

Εξετάζοντας τη θέση της γυναίκας στο ιδανικό πολίτευμα, το οποίο προτείνεται από τον Πλάτωνα, η πρόταση του φιλοσόφου, να είναι και οι γυναίκες Φύλακες, είναι εξωφρενική και παράτολμη

³⁸ Ζωγράφου, *ibid.*, 119.

³⁹ Ουρανία Διοματάρη, *Η Γυναίκα στον Πλάτωνα* (Αθήνα: Σιδέρης, 1975), 174.

⁴⁰ *Ibid.*, 175.

για τους σύγχρονους του. Θεωρείται, μάλιστα, φεμινιστική θέση, η οποία διεκδικεί τα γυναικεία δικαιώματα και τάσσεται εναντίον της γυναικείας υποταγής και η οποία προηγείται σαφώς της εποχής της. Δεν είναι όμως.⁴¹ Φαντάζει, ωστόσο, επαναστατική, λόγω της σπάνιας διάκρισης την οποία υφίστανται τα δύο φύλα στην εποχή του.

Όσον αφορά την κοινότητα της γυναίκας, καθώς και των παιδιών και των αγαθών, για την τάξη των Φυλάκων, ορθολογικά και λειτουργικά, ήταν αναπόσπαστη προϋπόθεση για την μορφή της πολιτείας, την οποία επιθυμούσε ο Πλάτων να δημιουργήσει. Με δεδομένο ότι οι γυναίκες, τα παιδιά και τα αγαθά αποτελούν τις κυριότερες πηγές αισθηματισμού και ενδιαφέροντος και, εφόσον οι Φύλακες οφείλουν να κυβερνούν δίχως συναισθηματικούς περισπασμούς, αλλά με βάση τη λογική και αποσκοπώντας στο κοινό συμφέρον, η κοινότητα των γυναικών αποτελούσε το θεμέλιο λίθο της πλατωνικής πολιτείας.⁴²

Ο Πλάτων απορρίπτει κάθε πιθανότητα να κριθεί το γυναικείο φύλο υποδεέστερο ως τάξη, καθώς και να αγνοηθούν τα προσόντα του, απλώς επειδή πρόκειται για γυναίκες.⁴³ Εντούτοις, επιθυμεί να ερευνήσει κατά πόσο η θηλυκή ανθρώπινη φύση δύναται να ασχοληθεί με όσα ασχολείται ο άνδρας. Αποδέχεται ότι η φύση έχει ευνοήσει με τα ίδια χαρακτηριστικά και τα δύο φύλα, με τη διαφορά ότι η γυναίκα είναι ασθενέστερη, άποψη, η οποία, ωστόσο, δεν διατυπώνεται με απόλυτη βεβαιότητα.⁴⁴ Οι προτάσεις αυτές του Πλάτωνα, όμως, δεν αποσκοπούν στην απελευθέρωση των γυναικών, αλλά στην ελάφρυνση των ανδρών από τα καθήκοντά τους, ώστε να καταστεί η δική τους ζωή ευκολότερη. Δεν ενδιαφέρεται για τη δυστυχία της σύγχρονης του γυναίκας. Δεν ασχολείται με τα δικαιώματά των γυναικών. Κρίνει, απλώς, ότι έχουν μείνει ανεκμετάλλευτες από το υπάρχον πολίτευμα. Ένα μεγάλος μέρος των πολιτών, δηλαδή, το οποίο μένει στο σπίτι, αποτελεί ζημία για την πόλη, καθώς υπό διαφορετικές συνθήκες, οι γυναίκες θα εργάζονταν και θα προσέφεραν στην ευρωστία του κράτους. Μάλιστα, οι προτάσεις

⁴¹ Julia Annas, *Εισαγωγή στην Πολιτεία του Πλάτωνα*, μτφρ. Χριστίνα Γραμμένου (Αθήνα: Καλέντης 2006), 233.

⁴² Διοματάρη, *ibid.*, 167-168.

⁴³ Annas, *ibid.*, 234.

⁴⁴ Διοματάρη, *ibid.*, 169-170.

του αφορούν αποκλειστικά τις Γυναίκες-Φύλακες. Πιθανότατα δεν θεωρεί απαραίτητο να αλλάξει ο τρόπος ζωής των γυναικών των κατώτερων τάξεων, καθώς η σκέψη του και η επιχειρηματολογία του δεν επεκτείνεται σε αυτές.⁴⁵

Μόλις μία φορά σε ολόκληρο το έργο του, στο χωρίο 540c, ο Πλάτων αναγνωρίζει ότι οι ανώτατες πνευματικές και ηθικές σπουδές δεν σχετίζονται με το φύλο και ότι οι γυναίκες είναι ικανές να λάβουν την αρμόζουσα θέση ισότιμα με τους άνδρες. Εξάλλου αυτό είναι το πρόβλημα σε ένα πολίτευμα, εντός του οποίου η αρετή και κάθε αριστεία επιτυγχάνονται με την συνεργατική μελέτη, η οποία απορρίπτει κάθε ψήγμα επιθετικότητας και ανταγωνισμού. Αντίθετα, στο μεγαλύτερο μέρος του έργου του λησμονεί αυτή τη διαπίστωση και εξετάζει κυρίως την ιδέα ότι οι γυναίκες μπορούν να επιδίδονται στον πόλεμο και σε άλλες «ανδροπρεπείς» ασχολίες εξίσου καλά με τους άνδρες.

ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Συνοπτικά, σημειώνονται αρκετές διαφορές μεταξύ της «ομηρικής» και της «πλατωνικής» γυναίκας. Σαφώς και οι δύο είναι κατώτερης σημασίας και αξίας συγκριτικά με τον άνδρα. Στον Όμηρο, όμως, η γυναίκα διαφοροποιείται από την ανδρική τάξη. Έχει την δική της ταυτότητα, τον δικό της ρόλο και τα δικά της καθήκοντα. Στον Πλάτωνα, η γυναικεία φύση αλλοιώνεται. Έτσι, ενώ στα ομηρικά έπη η γυναίκα-μάννα θαυμάζεται, επαινείται και εκτιμάται, στην πλατωνική πολιτεία η γυναίκα χάνει έναν από τους βασικότερους, μέχρι και σήμερα, φυσικούς αλλά και κοινωνικούς της ρόλους, αυτόν της μητέρας. Ο Πλάτων, λοιπόν, ξεγυμνώνει τη γυναίκα, όχι μόνο σωματικά, αλλά και ψυχικά. Όλες οι συναισθηματικές της λειτουργίες παραβλέπονται. Η στοργή της Πηνελόπης προς τον Τηλέμαχο θα ερμηνευόταν από τον Πλάτωνα σαν τερατώδης ευαισθησία, αντίνομη της πολιτειακής τάξης και της ευημερίας. Όσο σεξιστικά και αν ακούγονται τα λόγια του Ομήρου, τα οποία θέλουν βασικό πλεονέκτημα της γυναίκας την ομορφιά της, κανένα φεμινιστικό κίνημα δεν θα δεχόταν την πλατωνική πρόταση, η οποία καταρρίπτει τη διαφοροποίηση.

⁴⁵ Annas, *ibid.*, 235.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Annas, Julia. *Εισαγωγή στην Πολιτεία του Πλάτωνα*. Μτφρ.: Χρ. Γραμμένου. Αθήνα, Καλέντης, 2006.
- Αργυροπούλου, Χριστίνα. *Γυναικεία Πορτρέτα στα Ομηρικά Έπη: Ρόλοι γυναικών, θνητών και θεαίνων με τις αξίες και απαξίες τους*. Αθήνα: Γαβριηλίδης, 2013.
- Διοματάρη Ουρανία. *Η Γυναίκα στον Πλάτωνα*. Αθήνα: Σιδέρη, 1975.
- Ζωγράφου, Λιλί. *Από τη Μήδεια στη Σταχτοπούτα, η ιστορία του φαλλού*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 2004.
- Felson, Nancy & Slatkin, Laura. «Κοινωνικό φύλο και ομηρικά έπη» στο *Όμηρος-Είκοσι μία εισαγωγικές μελέτες*, επιμ.: Φλ. Μανακίδου. Αθήνα: Ζαχαρόπουλος, 2013.
- Κάρζης, Θεόδωρος. *Η Γυναίκα στην Αρχαιότητα: προϊστορία, ανατολικοί πολιτισμοί, Ελλάδα, Ρώμη*. 3η εκδ. Αθήνα: Φιλιππότη, 1987.
- Mireaux Emile & Sells, Iris. *Daily Life in the Time of Homer*. New York: Macmillan, 1959.
- Παπαγεωργίου, Γ. Κώστας. *Ο Όμηρος: πρόσωπα, πράγματα και ιδέες στην Ιλιάδα και την Οδύσσεια*. Αθήνα: Ιδιωτική Έκδοση, 1986.
- Τρυπάνης, Α. Κωνσταντίνος. *Τα Ομηρικά Έπη*. Μτφρ. Ε. Παππά. Αθήνα: Ιδιωτική Έκδοση, 1975.

Αρετή και αριστεία κατά τον Όμηρο

ΜΑΡΙΑ ΝΙΚΟΛΟΠΟΥΛΟΥ

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Ο σκοπός της παρούσας ανακοίνωσης είναι να εστιάσει στις έννοιες της αρετής και της αριστείας όπως τις παρουσίασε ο Όμηρος στα δύο σημαντικά έπη του, την *Ιλιάδα* και την *Οδύσσεια* και να αναδείξει την αξία της συνεχούς αγωνιστικότητας για την εξασφάλιση της νίκης. Η αριστεία είναι η κύρια επιδίωξη κάθε ομηρικού ήρωα. Αρχικά δίνονται οι ορισμοί των όρων αρετή και αριστεία κατά την αρχαία ελληνική γραμματεία καθώς και η σημασία τους για τον Όμηρο. Εν συνεχεία γίνεται αναφορά στις βασικές αρετές των ομηρικών ηρώων και ειδικότερα στην πανουργία που είναι η ύψιστη μορφή αρετής. Επιπλέον επισημαίνονται οι πολιτικές αρετές που αναδεικνύονται στα ομηρικά έπη. Ιδιαίτερη μνεία γίνεται στην αξία της αρετής της δικαιοσύνης και στη σημαντικότητα του μέτρου για τους ομηρικούς ήρωες. Παράλληλα καταγράφονται οι απόψεις του Αριστοτέλη και του Πλάτωνα περί δικαιοσύνης και παρουσιάζεται ο ιδανικός τύπος του αρίστου βασιλέως κατά τον Όμηρο. Ακόμη αναφέρονται οι πλατωνικές αντιλήψεις περί του φιλοσόφου βασιλέως. Επιπρόσθετα γίνεται λόγος για τη σχέση ηρωισμού και ευδαιμονίας. Κάθε ομηρικός ήρωας προσπαθεί μέσω προσωπικού αγώνα να αποκτήσει τιμή και υστεροφημία. Επίσης παρουσιάζονται και οι αντιλήψεις του Αριστοτέλη για το φιλόσοφο που προσπαθεί μέσω ενάρετων ενεργειών να πραγματοποιήσει την ηθική του τελείωση. Το συμπέρασμα στο οποίο καταλήγει το κείμενο είναι ότι σημασία έχει ο αγώνας που θα δοθεί για την εξασφάλιση της νίκης με δεδομένη την αξία που έδινε ο Όμηρος στην κατάκτηση της υστεροφημίας. Σε αυτό το σημείο γίνεται σύνδεση με τους αγώνες που καλείται ο άνθρωπος να φέρει σε πέρας τη σημερινή εποχή.

Λέξεις – Κλειδιά: Όμηρος, *Οδύσσεια*, *Ιλιάδα*, αρετή, αριστεία, μήτις, ηρωισμός, ευδαιμονία, Πλάτωνας, Αριστοτέλης, αγώνας, υστεροφημία

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Είναι γνωστό ότι στην επική ποίηση οι ήρωες παρουσιάζονται σαν εμβληματικές μορφές, οι οποίες διακρίνονται από σημαντικές αρετές. Η αρετή είναι η ἕξις από την οποία ο άνθρωπος θα μπορέσει «να αποδώσει καλά το έργο του». Αρετή και αριστεία στην αρχαία ελληνική γραμματεία είναι εγγενείς έννοιες και ο όρος αριστεία έχει την έννοια της ικανότητας. Άριστος είναι ο καλός, ο αγαθός. Φυσικά κύριος εκφραστής του ηρωισμού και της αρετής υπήρξε ο Όμηρος. Η αρετή στον Όμηρο έχει την έννοια συγκεκριμένων γνωρισμάτων που κατέχουν οι αγαθοί, δηλαδή οι ευγενείς τόσο ως προς την καταγωγή όσο και ως προς το ήθος. Αυτά μπορεί να είναι οι πολεμικές ή οι αθλητικές ικανότητες, η ενεργητικότητα, η δίκαιη διακυβέρνηση. Στόχος των αγαθών είναι να αγωνίζονται έτσι ώστε να βελτιώνονται συνεχώς.¹ Κατά τον Όμηρο η αρετή υπάρχει εκ φύσεως στους αγαθούς εν αντιθέσει με μεταγενέστερους αυτού που τη θεωρούν επίκτητη ιδιότητα. Φυσικά στα ομηρικά έπη προβάλλεται ως πρώτη αρετή το αἰέν αριστεύειν, δηλαδή η αξία του συνεχούς αγώνα για την διεκδίκηση της πρωτιάς.² Στην *Οδύσσεια* η περιγραφή του νόστου του Οδυσσέα γίνεται μέσω της μεθόδου του εγκιβωτισμού και της αναδρομικής αφήγησης, ενώ στην *Ιλιάδα* κέντρο όλων είναι ο θυμός του Αχιλλέα. Η νίκη στους αγώνες, πολέμικούς και μη, έχει την έννοια της αριστείας.

II. Οι αρετές των ομηρικών ηρώων και η πανουργία ως η ύψιστη μορφή αρετής

Η *Ιλιάδα* πραγματεύεται στοιχεία όπως ο θυμός και η εκδίκηση, θυμικά στοιχεία, που παραπέμπουν στον ανορθολογισμό. Στην *Οδύσσεια* αντίθετα συναντάμε ένα πιο ορθολογιστικό μοτίβο. Αχιλλέας και Οδυσσέας, οι πρωταγωνιστές των Ομηρικών επών σε *Ιλιάδα* και *Οδύσσεια* αντίστοιχα, συγκεντρώνουν στο πρόσωπο τους αρετές και ιδανικά. Κοινός παρονομαστής και των δυο είναι το τρί-

¹ Ευαγγελία Μαραγγιανού – Δερμούση, *Αρχαίοι Έλληνες φιλόσοφοι. Από τον Θαλή ως τον Αριστοτέλη*, (Αθήνα: daVinci, 2016), 46-47.

² Όμηρος, *Ιλιάδα*, Ζ 208.

πτυχο της αποτελεσματικότητας, της ευφυΐας και της ανδρείας. Είναι σημαντικό να αναφερθεί ότι στην *Οδύσσεια* ο κεντρικός ήρωας εμφανίζεται να συγκεντρώνει όλα τα χαρακτηριστικά της πολεμικής αρετής που κατέχουν οι ήρωες της *Ιλιάδας*. Εξάλλου στην *Ιλιάδα* δίνεται ιδιαίτερη έμφαση στην πολεμική αρετή και την παλικάριά του Αχιλλέα. Επίσης οι ήρωες των ομηρικών επών ως επί το πλείστον διακρίνονται από πίστη και αφοσίωση στα προσφιλή τους πρόσωπα. Χαρακτηριστικό είναι το παράδειγμα της Πηνελόπης που έμεινε πιστή στον Οδυσσέα και τον περίμενε με καρτερικότητα παρά την πολυετή απουσία του. Η Πηνελόπη λόγω της ακεραιότητας του χαρακτήρα της και της αφοσίωσης της ως συζύγου χαρακτηρίζεται φρόνιμη.³

Σε αυτό το σημείο θα πρέπει να ειπωθεί ότι στην *Οδύσσεια* η ύψιστη μορφή αρετής, δηλαδή η αριστεία, είναι η πανουργία. Άλλωστε γίνεται πολύς λόγος για την πανουργία του Οδυσσέα, ο οποίος ηθογραφείται ως πολύτροπος.⁴ Ο όρος πολύτροπος έχει μεν την έννοια αυτού που έχει ταξιδέψει πολύ, αλλά επίσης αυτού που μεταχειρίζεται δόλο για να πετύχει τους σκοπούς του. Ωστόσο ο Όμηρος δε στοχεύει να παρουσιάσει τον Οδυσσέα ως πανούργο με την αρνητική χροιά του όρου, αλλά ως ευφυή. Άλλωστε ένας άνθρωπος που έχει γυρίσει πολλούς τόπους, έρχεται σε επαφή με διάφορες κουλτούρες και έτσι διευρύνει τους ορίζοντες του. Γι' αυτό και του προσδίδει τον χαρακτηρισμό πολύμητις. Δηλαδή τον παρουσιάζει πολυμήχανο, πολύβουλο.⁵ Επιπλέον γίνεται λόγος για τις πονηριές της Πηνελόπης και δίνεται έμφαση στο πόσο εύκολα ξεγλιστρούσε με τον δόλο και τα τεχνάσματα της από τους μνηστήρες ενώ ταυτόχρονα φρόντιζε να κρατάει αμείωτο το ενδιαφέρον τους.⁶ Ο δόλος της Πηνελόπης έρχεται σε αντιδιαστολή με τις παραδοσιακές αρετές της πιστής και αφοσιωμένης συζύγου. Ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα δόλου στο έπος της *Ιλιάδας* είναι το κομμάτι που αναφέρεται στην ικεσία του Δόλωνα προς τον Διομήδη και τον Οδυσσέα.⁷ Ο δειλός και προδότης Δόλωνας υπόσχεται πολλά λύτρα και επιπλέον προσφέρεται να δώσει παραπάνω πληροφορίες για να κερδίσει τη ζωή του. Ωστόσο

³ Όμηρος, *Οδύσσεια*, κγ' 10.

⁴ Ibid., α' 1.

⁵ Ibid., κα' 404, κβ' 1.

⁶ Ibid., β' 91-109.

⁷ Όμηρος, *Ιλιάδα*, Κ 362-459.

δεν κατορθώνει να πείσει τον Οδυσσέα και έτσι ο Διομήδης σκοτώνει τον ικέτη. Ο Οδυσσέας χρησιμοποιώντας την εξυπνάδα του παριστάνει τον φιλικά προσκείμενο απέναντί του, αλλά σκοπός του είναι να τον ξεγελάσει. Κατά συνέπεια η πανουργία είναι βασική αρχή της *Οδύσσειας*.

Αυτού του είδους η πολύτροπη νόηση ονομάζεται, από Όμηρο και λοιπούς συγγραφείς, μήτις. Η μήτις σε πρώτη φάση έχει την έννοια του ψέματος και των δόλιων μεθόδων που χρησιμοποιούν οι δειλοί και οι γυναίκες, όπως άλλωστε αναφέρεται και στους *Χορηφόρους* του Αισχύλου: γυναικοβούλους τε μήτιδας φρενῶν.⁸ Ως επί το πλείστον όμως δεν έχει αρνητικό πρόσημο καθώς όποιος τη διαθέτει μπορεί να τη χρησιμοποιήσει σαν ένα πανίσχυρο όπλο. Είναι χαρακτηριστικό ότι στα ομηρικά έπη η θεά Αθηνά είναι αυτή που κατέχει τόσο τη θεωρητική αρετή της σοφίας, όσο και την μήτις που είναι συνυφασμένη με την πολεμική αρετή. Αυτό γίνεται φανερό με τις θείες της επεμβάσεις στους ήρωες, όπως στην περίπτωση που καθοδηγεί τον Οδυσσέα να επινοήσει τον δούρειο ίππο για να εξαπατηθούν οι Τρώες και έτσι να εισβάλλουν οι Έλληνες στην Τροία: «'ἄλλ' ἄγε δὴ μετὰβηθι καὶ ἵππου κόσμον ἄεισον δουρατέου, τὸν Ἐπειὸς ἐποίησεν σὺν Ἀθήνῃ, ὃν ποτ' ἐς ἀκρόπολιν δόλον ἤγαγε δῖος Ὀδυσσεύς, ἀνδρῶν ἐμπλήσας οἷ' Ἴλιον ἐξαλάπαξαν».⁹ Από την άλλη παρουσιάζεται σαν «από μηχανῆς θεός», με σύνεση, να συγκρατεί τον Αχιλλέα όταν ο Αγαμέμνονας παίρνει τη Βρισηίδα. Το συναίσθημα του Αχιλλέα τον ωθεί αρχικά να σκοτώσει τον Αγαμέμνονα. Ωστόσο μετά την επέμβαση της Αθηνάς υπακούει στο θείο θέλημα.¹⁰ Άλλα παραδείγματα επέμβασης της Αθηνάς είναι όταν οδηγεί τον Έκτορα να συγκρουστεί με τον Αχιλλέα.¹¹ Στη συνέχεια εξωθεί τον Αχιλλέα να σκοτώσει τον Έκτορα: «ἔξετο γὰρ προῖδῶν, τὸ δ' ὑπέρπτατο χάλκεον ἔγχος, ἐν γαίῃ δ' ἐπάγη ἀνὰ δ' ἥρπασε Παλλὰς Ἀθήνη, ἅψ δ' Ἀχιλῆϊ δίδου, λάθε δ' Ἐκτορα, ποιμένα λαῶν».¹² Στα ομηρικά έπη είναι μεν έντονη η παρέμβαση του θείου

⁸ Αισχύλος, *Χορηφόροι*, μτφρ. Θεόδωρος Γ. Μαυρόπουλος (Θεσσαλονίκη: Ζήτρος, 2007), 626.

⁹ Όμηρος, *Οδύσσεια*, ν' 492-495.

¹⁰ Όμηρος, *Ιλιάδα*, Α 188-222.

¹¹ *Ibid.*, Χ 239-394.

¹² *Ibid.*, Χ 275-277.

αλλά είναι στη δικαιοδοσία του εκάστοτε ήρωα αν θα υπακούσει στις θεϊκές επιταγές. Ο άνθρωπος λαμβάνει την τελική απόφαση ελεύθερος και μόνος.

III. Η αρετή της δικαιοσύνης και ο ιδανικός τύπος του φιλοσόφου βασιλέως

Ο Όμηρος λοιπόν προβάλλει το δόλο σαν αναπόσπαστο στοιχείο του αρίστου και συνάμα αναδεικνύει βασικές πολιτικές αρετές. Οι άριστοι οφείλουν να είναι μετριοπαθείς και να ασκούν την εξουσία με σύνεση και με γνώμονα την αρετή της δικαιοσύνης. Άλλωστε στα ομηρικά έπη η υπέρβαση του μέτρου, δηλαδή των ανθρωπίνων δυνατοτήτων και η προσβολή του θείου αποτελεί την ύβριν, η οποία με τη σειρά της επιφέρει τη νέμεσιν και τέλος την τίσιν, δηλαδή τη θεϊκή τιμωρία.¹³ Στο έπος της *Οδύσσειας* ο Οδυσσεύς παρουσιάζεται μέσω της δίκαιης διακυβέρνησης να οδηγεί το λαό του στην ευδαιμονία. Εδώ αξίζει να αναφερθεί ότι ο Αριστοτέλης χαρακτηρίζει τη δικαιοσύνη «ολόκληρη αρετή».¹⁴ Από την άλλη στην *Πολιτεία* του Πλάτωνα βασική προϋπόθεση για την δικαιοσύνη είναι η τριμερής διάκριση της ψυχής στο επιθυμητικόν, το θυμοειδές και το λογιστικόν. Αυτά παραλληλίζονται με τις τρεις τάξεις την πλατωνικής πολιτείας, τους επαγγελματίες τους πολεμιστές και τους άρχοντες.¹⁵ Η δικαιοσύνη ως πολιτική έννοια σχετίζεται με την ισορροπία των τριών τάξεων ενώ ως ηθική έννοια με την ισορροπία των τριών μερών της ψυχής. Η ισορροπία της πόλης επέρχεται με το να ασχολείται η κάθε τάξη με τα δικά της έργα και να μην επεμβαίνει στα έργα των άλλων.¹⁶ Κάτι ανάλογο συμβαίνει και με τα μέρη της ψυχής. Άλλωστε καθένας πρέπει να κάνει τη δική του δουλειά και να μην παρεμβαίνει στη δουλειά των υπολοίπων: «τὰ ἑαυτοῦ πράττειν καὶ μὴ πολυπραγμονεῖν».¹⁷ Έτσι δεν ελλοχεύει ο κίνδυνος υπέρβασης του μέτρου. Συνεπώς ο Οδυσσεύς δεν ανταποκρίνεται στο πρότυπο των

¹³ Όμηρος, *Οδύσσεια*, σ' 1-41.

¹⁴ Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, μτφρ. Δημήτριος Λυπουρλής (Θεσσαλονίκη: Ζήτρος, 2001) Ε 1130a 9.

¹⁵ Πλάτων, *Πολιτεία*, μτφρ Νικόλαος Μ. Σκουτερόπουλος (Αθήνα: Πόλις, 2014) Δ 440e – 441a.

¹⁶ Ibid., Δ 441d - 441e.

¹⁷ Ibid., Δ 433a.

βασιλέων που δείχνουν ασέβεια και αφήνονται να παρασυρθούν από τον εγωισμό και τα πάθη τους. Έτσι διαφοροποιείται από τον εγωκεντρισμό που παρατηρείται στην Ιλιάδα. Στο έπος της *Ιλιάδας* ο Αχιλλέας δε δείχνει καμία διάθεση συνεργασίας με τους συμπολεμιστές του. Μάλιστα ακόμη και ο Πάτροκλος οργίζεται μαζί του λόγω της εγωκεντρικότητας που επιδεικνύει και τον αποκαλεί «αἰναρέτη» που τρέφει χολή μέσα του.¹⁸ Κάτι που εκ των υστέρων συνειδητοποιεί και ο ίδιος ο Αχιλλέας.

Στην *Οδύσσεια* συναντάμε και τα πρώτα ψήγματα μετάβασης από την αριστοκρατία στη δημοκρατία, καθώς στην πολιτεία των Φαιάκων παρατηρούνται στοιχεία δημοκρατικής διακυβέρνησης. Οι Φαίακες ήταν λαός με ειρηνικές διαθέσεις και δεν επιδίωκαν τον πόλεμο. Η κοινωνία τους διαφέρει από τις ανθρωποφαγικές κοινωνίες.¹⁹ Κύρια χαρακτηριστικά της είναι η φιλοξενία και ο σεβασμός στα θεία: «Ζεὺς δ' αὐτὸς νέμει ὄλβον Ὀλύμπιος ἀνθρώποισιν, ἐσθλοῖς ἡδὲ κακοῖσιν, ὅπως ἐθέλῃσιν, ἐκάστω καὶ που σοὶ τάδ' ἔδωκε, σὲ δὲ χρὴ τετλάμεν ἔμπης. νῦν δ', ἐπεὶ ἡμετέρην τε πόλιν καὶ γαῖαν ἱκάνεις, οὔτ' οὖν ἐσθῆτος δευήσεαι οὔτε τευ ἄλλου, ὦν ἐπέοιχ' ἱκέτην ταλαπείριον ἀντιάσαντα. ἅστυ δέ τοι δείξω, ἐρέω δέ τοι οὔνομα λαῶν. Φαίηκες μὲν τήνδε πόλιν καὶ γαῖαν ἔχουσιν, εἰμὶ δ' ἐγὼ θυγάτηρ μεγαλήτορος Ἀλκινόοιο, τοῦ δ' ἐκ Φαιήκων ἔχεται κάρτος τε βίη τε».²⁰ Ο βασιλιάς της πόλης, ο Αλκίνοος, είναι ένας μεγαλόψυχος βασιλιάς.²¹ Ηγείται μεταξύ των άλλων βασιλιάδων ως πρώτος ανάμεσα σε ίσους και όχι σαν ανώτερος τους.²² Επίσης κυβερνά τον τόπο με σοφία, ένα ακόμη στοιχείο που παραπέμπει στους φιλόσοφους βασιλείς.²³ Επιπλέον χαρακτηρίζεται από γενναιότητα.²⁴ Ο Όμηρος ονόμασε τον ιδανικό τύπο του βασιλέως φιλοσόφου θεόμορφο και θεόμοιαστο.²⁵ Στον Οδυσσέα μάλιστα δίνει τον χαρακτηρισμό θεϊκός.²⁶ Εδώ αξίζει να αναφερθεί ότι ο Πλάτωνας επισημαίνει

¹⁸ Όμηρος, *Ιλιάδα* Π 30-31.

¹⁹ Όμηρος, *Οδύσσεια*, σ' 119-121.

²⁰ *Ibid.*, σ' 188-197.

²¹ *Ibid.*, ζ' 85, 93.

²² Κωνσταντίνος Παπαρρηγόπουλος, *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, τομ.1 (Αθήνα: National Geographic Society-4η Ειδικές εκδόσεις Α.Ε., 2009), 135.

²³ Όμηρος, *Οδύσσεια*, ν' 56.

²⁴ *Ibid.*, *Οδύσσεια*, σ' 256.

²⁵ Πλάτων, *Πολιτεία*, μτφρ. Νικόλαος Μ. Σκουτερόπουλος, (Αθήνα: Πόλις, 2014), ΣΤ 501b.

²⁶ Όμηρος, *Οδύσσεια*, α' 21, 65.

ότι η σωφροσύνη, η ανδρεία και η μεγαλοπρέπεια είναι αρετές που θα πρέπει οπωσδήποτε να χαρακτηρίζουν τους άρχοντες μιας πόλης και ο λαός θα πρέπει να είναι σε θέση να ξεχωρίζει το νόθο από το γνήσιο κατά την επιλογή αυτών.²⁷

IV. Σχέση ηρωισμού και ευδαιμονίας

Από την άλλη στην *Ιλιάδα* ο Όμηρος συνδέει τον ηρωισμό με την ευδαιμονία και εδώ αξίζει να σημειωθεί η συνάφεια με την αριστοτελική αντίληψη: «κύριαι δ' εἰσὶν αἱ κατ' ἀρετὴν ἐνέργειαι τῆς εὐδαιμονίας».²⁸ Κατά τον Αριστοτέλη σκοπός του κάθε ανθρώπου είναι η κατάκτηση της ευδαιμονίας, η οποία όμως επέρχεται μετά από μια σειρά ενάρετων πράξεων. Για το φιλόσοφο η αρετή δεν υπάρχει εκ φύσεως, αλλά ούτε είναι αντίθετη προς τη φύση και αποκτάται και τελειοποιείται δια του έθους. Επιπρόσθετα η αρετή είναι προσωπική επιλογή και ο καθένας πρέπει να δρα με ελεύθερη βούληση, εκούσια, ενσυνείδητα, με χαρά και αμετακίνητα.²⁹ Ο Αριστοτέλης τις αρετές τις διακρίνει σε διανοητικές και ηθικές. Οι διανοητικές αρετές είναι η σοφία, η φρόνηση και η σύνεση. Η απόκτηση και η καλλιέργεια τους επιτυγχάνεται μέσω της διδασκαλίας.³⁰ Οι ηθικές αρετές είναι αποτέλεσμα του έθους, δηλαδή επαναλαμβανόμενων ενεργειών.³¹ Οι σημαντικότερες εκ τω ηθικών αρετών για τον Αριστοτέλη είναι η σωφροσύνη και η ελευθεριότητα.³² Είναι χαρακτηριστικό ότι συνδέει την ηθική αρετή με τη μεσότητα, η οποία βρίσκεται μεταξύ δύο κακιών, της υπερβολής και της έλλειψης.³³ Ο Αριστοτέλης πίστευε ότι η ηθικότητα καλλιεργείται με την εμπειρία και δεν προϋπάρχει στον άνθρωπο. Ο φιλόσοφος στον Αριστοτέλη προσπαθεί μέσω ενάρετων πράξεων να πετύχει την ηθική του ανύψωση. Κάτι παρόμοιο προσπαθεί να κατακτήσει και ο ομηρικός ήρωας που παλεύει με κίνητρο την απόκτηση τιμής. Άλλωστε δεν υπάρχει χειρότερο πράγμα για έναν ήρωα από

²⁷ Πλάτων, *Πολιτεία*, μτφρ. Νικόλαος Μ. Σκουτερόπουλος, (Αθήνα: Πόλις, 2014) Z 536a.

²⁸ Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, μτφρ. Δημήτριος Λυπουρλής (Θεσσαλονίκη: Ζήτρος, 2001) A 1100b 9-12.

²⁹ Ibid., B 1105a 31-33.

³⁰ Ibid., A 1103a 5-6.

³¹ Ibid., B 1103a 17-18.

³² Ibid., A 1103a 6-7.

³³ Ibid., B 1107a 2-3.

να τα χάσει την αξιοπρέπεια και την τιμή του. Χαρακτηριστική είναι η προσπάθεια του Αχιλλέα, μέσω των πράξεων του, να διαμορφώσει ο ίδιος τη μοίρα του. Στον Αχιλλέα μάλιστα δίνεται ο χαρακτηρισμός θεϊός ο οποίος δηλώνει θεϊκή καταγωγή και προετοιμάζει τον αναγνώστη για τον τελικό νικητή της μάχης.³⁴ Συνεπώς κατόπιν των κατάλληλων ενεργειών ο ομηρικός ήρωας οδηγείται σε μια ηθική εξύψωση και αποκτά την τιμή. Ακόμη και σε περίπτωση θανάτου έχει κατορθώσει να κερδίσει την πολυπόθητη υστεροφημία.

ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Συνοψίζοντας ο Όμηρος παρουσιάζει ήρωες που διακρίνονται από σπουδαίες αρετές. Ιδιαίτερη έμφαση δίνει στην μήτις την οποία θεωρεί κορωνίδα των αρετών καθώς δεν τη συνδέει τόσο με την δολιότητα αλλά με την ευφυΐα. Η ευφυΐα μπορεί να βοηθήσει κάποιον να ξεφύγει από δυσάρεστες καταστάσεις και να επιτύχει τους στόχους του. Η πανουργία είναι βασικό γνώρισμα των αρίστων. Ο άριστος βασιλιάς κατά τον Όμηρο είναι αυτός που ασκεί τα καθήκοντα του με μέτρο, δικαιοσύνη, ανδρεία και σοφία. Σε αυτά τα πρότυπα παρουσιάζει και ο Πλάτωνας τον τύπο του βασιλέως φιλοσόφου. Επιπλέον ο Όμηρος προβάλλει τον ηρωισμό ως βασική προϋπόθεση για την εξασφάλιση της ευδαιμονίας. Η άποψη του Ομήρου ταυτίζεται με αυτήν του Αριστοτέλη κατά τον οποίο ο άνθρωπος μέσω ενάρετων πράξεων οδηγείται στην ευδαιμονία. Κατά παρόμοιο τρόπο και ο ήρωας στον Όμηρο αγωνίζεται για να αποκτήσει τιμή και δόξα.

Από την Ομηρική λοιπόν εποχή υπήρξε η πεποίθηση ότι αυτό που καθορίζει την αξία ενός ανθρώπου είναι οι αγώνες που θα δώσει για να κατακτήσει την αρετή και τη νίκη. Η αριστεία στον Όμηρο έχει δραματικό χαρακτήρα εφ' όσων οι ήρωες εμφανίζονται ανδρείοι και δε διστάζουν να φτάσουν ακόμη και στο θάνατο. Ο ομηρικός ήρωας δίνει μεγάλη σημασία στον ένδοξο θάνατο, αντιλαμβανόμενος ότι η ζωή είναι μικρή. Η ζωή γι' αυτόν είναι πολύτιμη και την αγαπά αλλά μπορεί ανά πάσα στιγμή να τη θυσιάσει για να υπερασπιστεί τα ιδανικά του. Ουσιαστικά με αυτόν τον τρόπο αναδεικνύει τον νοητό έναντι του υλικού κόσμου. Άλλωστε η κατάκτηση της υστεροφημίας

³⁴ Όμηρος, *Ιλιάδα*, Α 7.

είχε μεγαλύτερη αξία στον Όμηρο από μια επονείδιστη ζωή. Αυτό επισημαίνει και ο Σωκράτης στην *Απολογία Σωκράτους* του Πλάτωνα.³⁵ Συνεπώς η έννοια της αριστείας και των αρετών αποτελεί απαραίτητη προϋπόθεση για την ηθική τελείωση του ατόμου. Ο τρόπος που αντιλαμβάνεται ο Όμηρος την αρετή και η αξία που δίνει στον αγώνα για την κατάκτηση της θα μπορούσε να αποτελέσει πρότυπο για τους καιρούς που διανύουμε και τους αγώνες που καλείται να δώσει καθένας από μας καθημερινά στο δύσκολο στίβο της ζωής.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Αισχύλος. *Χοηφόροι*. Μτφρ. Θεόδωρος Γ. Μαυρόπουλος. Θεσσαλονίκη: Ζήτρος, 2007.
- Αντωνιάδης, Βασίλειος. *Ιστορία της αρχαίας φιλοσοφίας*. Αθήνα: Κρατερός, 2009.
- Αριστοτέλης. *Ηθικά Νικομάχεια*. Μτφρ. Δημήτριος Λυπουρλής. Θεσσαλονίκη: Ζήτρος, 2001.
- . *Ηθικά Νικομάχεια*. Μτφρ. - σχόλια Μαρίνα Καλιτσοπούλου, Χριστίνα Θάνου. Αθήνα: National Geographic Society.
- Aristotelis. *Ethica Nicomachea*. I. Bywater. Οξφόρδη: Clarendon Press, 1894.
- Γεωργούλης Δ. Κωνσταντίνος. *Ιστορία της ελληνικής φιλοσοφίας*. Αθήνα: Παπαδήμας, 2012.
- Μαραγγιανού- Δερμούση, Ευαγγελία. *Αρχαίοι Έλληνες Φιλόσοφοι. Από τον Θαλή ως τον Αριστοτέλη*. Αθήνα: da Vinci, 2016.
- Μαρωνίτης Ν. Δημήτριος. *Έπος και δράμα. Από το χθες στο αύριο*. Αθήνα: Άγρα, 2014.
- Όμηρος. *Ιλιάδα*. Μτφρ. Ιάκωβος Πολυλάς. Θεσσαλονίκη: ΚΕΓ, 2015.
- . *Ιλιάδα*. Ρήματα βραχεία. <https://www.theogonia.gr/cosmogonia/downloads/Ilias.pdf>.
- . *Οδύσσεια*. Μτφρ. Δημήτριος Ν. Μαρωνίτης. Θεσσαλονίκη: Ινστιτούτο Νεοελληνικών Σπουδών (Ιδρυμα Μανόλη Τριανταφυλλίδη), 2006.
- . *Οδύσσεια*. schooltime.gr, 2013. <https://www.schooltime.gr/wp-content/uploads/2013/07/omirou-odisseia-prototipo-keimeno-www.schooltime.gr.pdf>
- Παπαρρηγόπουλος, Κωνσταντίνος. *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*. τόμος 1. Αθήνα: National Geographic Society- 4η Ειδικές εκδόσεις Α.Ε., 2009.
- Πίππα, Β. Ελένη. *Παγκόσμια ποίηση. Συναντώντας ποιητές-Μεταφράζοντας ποίηση*. Αθήνα: Ιωλκός, 2006.
- Πλάτων. *Απολογία Σωκράτους*. Μτφρ. Παύλος Νιρβάνας. Αθήνα: Ελευθερουδάκης, 1923.
- . *Πολιτεία*. Μτφρ. Νικόλαος Μ. Σκουτερόπουλος. Αθήνα: Πόλις, 2014.

³⁵ Πλάτων, *Απολογία Σωκράτους*, μτφρ. Παύλος Νιρβάνας (Αθήνα: Ελευθερουδάκης, 1923), 23-24.

Ο διάλογος *Ίων* του Πλάτωνα και το έργο *Περί Ποιητικής* του Αριστοτέλη, αναφορικά με τα Ομηρικά Έπη

ΜΑΡΙΑ ΧΑΡΙΖΑΝΟΥ

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Οι μεγάλοι φιλόσοφοι Πλάτων και Αριστοτέλης προσέγγισαν από διαφορετική οπτική γωνία το θέμα της ποιήσεως και κατά πόσο θα πρέπει να θεωρείται επιστήμη ή τέχνη, με βάση τους στόχους που τη χαρακτηρίζουν. Και οι δύο, ωστόσο, συγκλίνουν στην άποψη ότι η ηδονή και η τέρψη αποτελούν σκοπό της ποιήσεως. Ωστόσο, για τον Αριστοτέλη δεν τίθεται καν θέμα αμφισβήτησης της θέσης της ποιήσεως ως τέχνης. Δεν υπάρχει νόημα στη σύγκρισή της με άλλες τέχνες, γιατί δε θα έπρεπε να μας απασχολεί αν όσα διηγείται ο ραψωδός ανταποκρίνονται στην πραγματικότητα, εφόσον είναι διαφορετικός ο ρόλος της από την παράθεση ιστορικών γεγονότων, τα οποία πρέπει να χαρακτηρίζονται από ακρίβεια. Κατά τον Αριστοτέλη, σύμφωνα με το έργο του *Ποιητική*, το δημιούργημα του Ομήρου, είναι μεγαλειώδες, εφόσον επιτυγχάνει την ευχαρίστηση του κοινού μέσα από την αφήγηση γεγονότων, αποφεύγοντας την υπερβολική παράθεση συμβάντων. Από την πλευρά του, ο Πλάτων, στο διάλογο *Ίων*, θέτει το θέμα του βαθμού στον οποίο η ποίηση θα έπρεπε να χαρακτηριστεί ως τέχνη ή απλά δώρο των θεών. Στην πρώτη περίπτωση, απαιτείται κάποιου είδους γνώση, όπως εκείνη της Ιατρικής. Αν όμως, ο ραψωδός, κατά τον Πλάτωνα, απλά μεταφέρει τα λόγια των θεών, τα οποία εκείνοι του εμψυθούν, χωρίς να κατανοεί τη σημασία τους, τότε δεν τίθεται θέμα έμπνευσης, απλά οι ραψωδοί αποτελούν μεσολαβητές των θεών και κατά συνέπεια η ποίηση χάνει την αίγλη της. Με τον τρόπο αυτό, ο Πλάτων πλήττει έμμεσα και την αξιοπιστία των Ομηρικών Επών, παρά το γεγονός ότι ο διάλογος αναφέρεται στο ραψωδό Ίωνα και όχι στον ποιητή Όμηρο.

Ερευνητικός στόχος της παρούσας έρευνας είναι η παράθεση των απόψεων των δύο μεγάλων φιλοσόφων, όσον αφορά την θέση τους για την ποίηση και συνακόλουθα το έργο του Ομήρου. Η παράθεση των ισχυρισμών τους, διαφωτίζει τον αναγνώστη για το βαθμό στον οποίο η φιλοσοφία της εποχής θεωρούσε την ποίηση επιστήμη ή τέχνη.

Λέξεις - Κλειδιά: Ομηρικά Έπη, Πλάτων, Αριστοτέλης, ποίηση, τέχνη.

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Η σπουδαιότητα των Ομηρικών Επών, τα οποία υπήρξαν πόλος έλξης και μέσο εκπαίδευσης για τους νέους της εποχής, αποτελεί αδιαμφισβήτητο γεγονός. Ωστόσο, η στάση των δύο μεγάλων φιλοσόφων της κλασικής περιόδου, του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη, όχι μόνο απέναντι στον Όμηρο, αλλά και στην ποίηση γενικότερα, παρουσιάζει ενδιαφέρον, καθώς η άποψή τους υπήρξε αντίθετη. Παρά το γεγονός ότι εξέφρασαν θαυμασμό για τη δημιουργικότητα του Ομήρου, για τον μεν Αριστοτέλη, δεν τίθεται θέμα αμφισβήτησης της ποίησης, εφόσον στόχο έχει την τέρψη του κοινού, για τον δε Πλάτωνα, υπάρχει επιφυλακτικότητα ως προς το βαθμό που θα έπρεπε να θεωρηθεί τέχνη, η οποία απαιτεί κάποιες γνώσεις ή απλά δώρο των θεών, με αποτέλεσμα να υποβιβάζεται η αξία της. Σκοπός της παρούσας μελέτης είναι η προσέγγιση της θέσης των δύο φιλοσόφων μέσα από την επιλογή έργων τους, τα οποία σχετίζονται με το θέμα της ποιήσεως. Από τον τίτλο ακόμα, η *Ποιητική* του Αριστοτέλη πραγματεύεται εξ ολοκλήρου το συγκεκριμένο αντικείμενο, ενώ για τον Πλάτωνα, ο διάλογος *Ίων* παραπέμπει στην εν λόγω συζήτηση.

Το ερευνητικό ερώτημα της μελέτης αφορά το βαθμό στον οποίο οι απόψεις τους συγκλίνουν ή διαφέρουν, στα πλαίσια των κοινωνικοπολιτικών δεδομένων της εποχής. Ο βαθμός συσχέτισης της φιλοσοφίας με την ποίηση και ειδικότερα κατά πόσο η πρώτη αντιμετωπίζει ως τέχνη τη δεύτερη, αποτελεί λογική αναγκαιότητα της μελέτης, στο φιλοσοφικό πλαίσιο των ως άνω έργων, από τα οποία θα παρουσιαστούν συγκεκριμένα σημεία.

Ι. Ο Πλάτων για την ποίηση μέσα από το διάλογο *Ίων*

Ο διάλογος εκκινεί με το θαυμασμό του Σωκράτη ως προς το έργο των ραψωδών, οι οποίοι μπορούν να απαγγέλουν τα έργα του Ομήρου, αλλά και να παρουσιάζονται με λαμπρή εμφάνιση.¹ Μεταξύ των δύο συνομιλητών, ωστόσο, του Σωκράτη και του Ίωνα, υπάρχει μια διαφωνία ως προς την οπτική γωνία, υπό την οποία ο καθένας καθορίζει την έννοια της τέχνης και της ραψωδικής.

Για τον Σωκράτη, δεν υφίσταται η ραψωδική ως τέχνη, καθώς, σε αυτή την περίπτωση, θα έπρεπε ο Ίων, το κεντρικό πρόσωπο του διαλόγου, και ραψωδός και ο ίδιος, να είναι εξίσου επαρκής στην απαγγελία και άλλων ποιητών, εκτός από τον Όμηρο, όπως ο Ησίοδος. Ο Ίων, ωστόσο, ισχυρίζεται πως διασπάται η προσοχή του και ψυχολογικά αποδομείται όταν ακούει να απαγγέλουν άλλους ποιητές. Κατά τον Πλάτωνα, μέσα από τα λόγια του Σωκράτη, οι ραψωδοί και οι ποιητές παρουσιάζονται ως παθητικοί υπηρέτες, μη γνωρίζοντας το περιεχόμενο των απαγγελιών και συνθέσεών τους.²

Ο Ίων εκφράζει την απορία του ως προς τον λόγο για τον οποίο δεν δύναται να ανταπεξέλθει στον ίδιο βαθμό στην απαγγελία των έργων και άλλων ποιητών. Ο Σωκράτης ανταποκρίνεται, προβαίνοντας σε χρήση του επιχειρήματος της θείας μανίας, της έκστασης και της έμπνευσης που καταλαμβάνει τους ραψωδούς. Κατά συνέπεια, οι τελευταίοι διακατέχονται από ενθουσιασμό, τον οποίο μεταφέρουν στους ακροατές τους. Ο Ίων ερωτάται για τα συναισθήματά του όταν απαγγέλει Όμηρο, προκειμένου να οδηγηθεί στο συμπέρασμα πως όταν συμβαίνει αυτό, δεν είναι ο εαυτός του, αλλά συντελείται κάποιου είδους μεταμόρφωση του ραψωδού σε ηθοποιό.

Για να στηρίξει την άποψή του, ο Σωκράτης, παρομοιάζει τη δύναμη αυτή της έλξης που ασκεί στο ραψωδό και στον ποιητή η θεία Μούσα με μαγνήτη: οι ραψωδοί-ερμηνευτές και οι ακροατές αποτελούν μια σειρά από σιδερένιους κρίκους, μεταξύ των οποίων υφίσταται μια ισχυρή έλξη που πυροδοτείται από τη Μούσα. Η θεά αυτή χαρίζει τη μαγνητική δύναμη, η οποία έχει τη δυνατότητα να μεταδώσει το συναίσθημα της συγκίνησης από τον ποιητή έως και

¹ Πλάτων, *Ίων*, μτφρ. Δήμος Σπαθάρas (Αθήνα: Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου, 1998), 8.

² Ibid., 9.

τον τελευταίο ακροατή. Ωστόσο, αυτή η σχέση στερεί από τους ραψωδούς τη δυνατότητα να κατέχουν ως κτήμα τους τη γνώση την οποία απαγγέλλουν. Αντίθετα, με βάση την ανωτέρω παρομοίωση που παραθέτει ο Σωκράτης, οι ραψωδοί είναι αποκλεισμένοι από την ιδιότητα του επιστήμονα ή τεχνίτη. Απεναντίας, απλά μεταφέρουν την ποιντική έμπνευση που τους χαρίζεται από τη Μούσα και αποτελούν μόνο ένα μέρος των σιδερένιων κρίκων που ενώνει τον δημιουργό της ποίησης με το κοινό προς το οποίο απευθύνεται.³

Από τον εν λόγω διάλογο λαμβάνουμε πλείστα στοιχεία σχετικά με τη στάση του Πλάτωνα απέναντι στους ραψωδούς και στα Ομηρικά Έπη, τα οποία απολάμβαναν ιδιαίτερης αποδοχής, ως η κατεξοχήν βάση της αγωγής των νέων της εποχής. Ωστόσο, μέσω του Σωκράτη, αντιλαμβανόμαστε ότι η τοποθέτηση του Πλάτωνα απέναντι στη ραψωδική ήταν ιδιαίτερα επιφυλακτική, καθώς δεν την θεωρούσε καν τέχνη.⁴ Αντίθετα, την υποβίβασε, σε σημείο να τη θεωρεί ισοδύναμη με τη μαντική:

*«όσα λοιπόν εκφράζουν δεν τα οφείλουν σε τεχνικούς κανόνες, αλλά σε θεϊκό χάρισμα, αφού, αν ήξεραν, με βάση την τεχνική, έστω για ένα πράγμα να πουν κάτι όμορφο, τότε θα μπορούσαν να το κάνουν και για όλα τα άλλα. Και για αυτό, ο θεός τους αφαιρεί την κρίση και τους χρησιμοποιεί ως υπηρέτες του, όπως τους χρησμοδούς και τους θεϊκούς μάντεις».*⁵

Με λίγα λόγια, στο έργο αυτό, ο Πλάτων εκφράζει τη γνώμη του ως προς τη σχέση ποίησης και έμπνευσης, αλλά και ως προς το βαθμό στον οποίο η ραψωδική αποτελεί τέχνη-επιστήμη ή ένα χάρισμα που δίδεται στον άνθρωπο από θεϊκή παρέμβαση.⁶

Η ανωτέρω στάση δεν ισοδυναμούσε με κάποια αποστροφή του Πλάτωνα ως προς την ποίηση, αλλά σε ιδιαίτερο βαθμό στηριζόταν στους ισχυρισμούς των ίδιων των ποιητών, οι οποίοι ισχυρίζονταν ότι δεν ήταν κάτοχοι μιας συγκεκριμένης επιστήμης ή σοφίας, αλλά αξιοποιούσαν ένα θεόσταλτο χάρισμα, το οποίο όμως δε δίσταζαν

³ Πλάτων, *Ἴων*, μτφρ. Νικόλαος Σκουτερόπουλος (Αθήνα: Εκκρεμές, 2002), 23.

⁴ *Ibid.*, 32.

⁵ Πλάτων, *Ἴων - Μενέξενος*, μτφρ. Πέτρος Βλαχάκος (Αθήνα: Ζήτρος, 2019), 534d.

⁶ Πλάτων, *Ἴων*, μτφρ. Αλεξάνδρα Ροζοκόκη (Αθήνα: Επικαιρότητα, 2002), 12.

να αποκαλούν ψεύδος ή απάτη.⁷ Το θέμα της απάτης, της ανειλικρίνειας ως προς τα απαγγελλόμενα, απασχολεί τον Πλάτωνα και στο διάλογό του με τίτλο *Ιππίας Ελάσσων*, όπου αναφέρεται στην απεικόνιση του πλασματικού κόσμου, στον οποίο καταφεύγει ο ποιητής, προκειμένου να τέρψει και να ευχαριστήσει.

Κατά τον Πλάτωνα, η επική ποίηση προσέφερε στους νέους μια ηρωική διδακτική παράδοση, η οποία αποτελούσε πρότυπο απαρχαιωμένο, το οποίο δεν μπορούσε να συνάδει με την τότε σύγχρονη εποχή.⁸ Ωστόσο, μέσω του Σωκράτη, ισχυρίζεται πως οι ποιητές «τα τραγούδια τους τα μαζεύουν σε κήπους και σε λόγγους Μουσών από βρύσες που στάζουν μέλι».⁹ Ο διάλογος κλείνει με το συμπέρασμα ότι δεν υφίσταται γνώση, ούτε στους ραψωδούς, ούτε στους ποιητές. Αντίθετα, εξωτερικές δυνάμεις είναι αυτές που συντελούν στην ολοκλήρωση της ποιητικής σύνθεσης.

Συμπερασματικά, ο Πλάτων επέλεξε ως πρωταγωνιστή τον Ίωνα, έναν ραψωδό και όχι ποιητή. Με βάση αυτή την επιλογή του, συμπεραίνουμε ότι δεν είχε πρόθεση να έλθει σε ρήξη με τους ποιητές.¹⁰ Επιπλέον, ο εν λόγω διάλογος δεν δύναται να θεωρηθεί αντιπαράθεση μεταξύ του Πλάτωνα και της ποίησης, καθώς ο τρόπος γραφής του Πλάτωνα είναι κατεξοχήν ποιητικός.¹¹ Είναι προφανές, ωστόσο, η θέση του ότι δε θεωρεί την ποίηση επιστημονική γνώση, αλλά πηγή θεϊκής έμπνευσης και ότι, κατά συνέπεια, οι ποιητές απλά λαμβάνουν αυτό το δώρο των θεών.¹² Για τον Πλάτωνα, η αξία των Ομηρικών Επών, ως εκπαιδευτικό υλικό για την αγωγή των νέων της κλασικής εποχής εθεωρείτο, κατά κάποιον τρόπο, απαρχαιωμένη διδακτική μέθοδος, καθώς προσέφερε ηρωικά ιδεώδη, τα οποία δεν μπορούσαν να συνάδουν με τις μεταβολές στην οικονομία και την κοινωνία της Αθήνας του 4^{ου} αιώνα π.Χ.¹³ Τέλος, στην αρχή του διαλόγου, ο Ίων αναφέρεται σε ορισμένους σοφιστές, όπως ο Μητρόδωρος ο Λαμψακηνός, ο οποίος ερμήνευσε αλληγορικά την Ιλιάδα και συγκρίνει τις επιδόσεις του με αυτόν. Η αναφορά αυτή μας

⁷ Πλάτων, *Ίων*, μτφρ. Νικόλαος Σκουτερόπουλος (Αθήνα: Εκκρεμές, 2002), 18.

⁸ *Ibid.*, 15.

⁹ Πλάτων, *Ίων-Μενέξενος*, μτφρ. Πέτρος Βλαχάκος (Αθήνα: Ζήτρος, 2019), 534b.

¹⁰ *Ibid.*, 50.

¹¹ *Ibid.*, 51.

¹² *Ibid.*, 54.

¹³ *Ibid.*, 55.

παραπέμπει στην αντίληψη ότι ο Πλάτων αποσκοπούσε να στραφεί κατά της σοφιστικής ερμηνείας της ποίησης και όχι κατά της ίδιας της ποίησης.¹⁴

Εκ διαμέτρου αντίθετη είναι η στάση του μαθητή του Πλάτωνα Αριστοτέλη, ο οποίος υποστήριξε τον Όμηρο και τα έπη του και προσπάθησε να δικαιολογήσει τα αδύνατα σημεία του ποιητή που επικρίθηκαν. Για τη θέση του αυτή αντλούμε πληροφορίες από το έργο του με τίτλο *Ποιητική*, έργο το οποίο θα σχολιαστεί στη συνέχεια της παρούσας μελέτης, ως προς κάποια σημεία στα οποία αναφέρεται η σπουδαιότητα της ποίησης μέσα από τα έργα του Ομήρου.

II. Η άποψη του Αριστοτέλη

Κατά τον Αριστοτέλη υπάρχουν δύο κατηγορίες ποίησης: 1. Οι ποιητές που δεν εμφανίζονται καθόλου και απλά παρουσιάζουν τα γεγονότα που περιγράφουν (έν τώ πράττειν μίμησις). 2. Εκείνοι οι οποίοι απαγγέλουν οι ίδιοι είτε α) περιγράφοντας δικές τους σκέψεις είτε β) απευθυνόμενοι άμεσα στον ακροατή, εισάγοντας αποσπάσματα δραματικής υφής. Στην τελευταία κατηγορία βρίσκεται ο Όμηρος με τα έπη του.¹⁵

Κατά τον φιλόσοφο, η θέση του Ομήρου στη διαμόρφωση της ποίησης είναι εξαιρετικά σημαντική, καθώς μετά από αυτόν, αναπτύσσεται η τραγωδία και η ποίηση. Πριν από τις δημιουργίες του Ομήρου, από τη μια πλευρά, υπήρχαν οι ύμνοι και τα εγκώμια που εκπροσωπούσαν τη σοβαρή ποίηση και από την άλλη οι ψόγοι, η λεγόμενη φαύλη ποίηση. Από τη σοβαρή ποίηση προήλθε το έπος και οι ηρωικοί στίχοι, ενώ από τη δεύτερη, η ιαμβική ποίηση. Ο Όμηρος έλαβε στοιχεία και από τις δύο κατηγορίες (*Ιλιάδα* και *Οδύσσεια* για το έπος και *Μαργίτης* για την ιαμβική ποίηση) και κατόπιν, διαμορφώθηκε η ποίηση κατά τον εξής τρόπο: οι συνθέτες των ηρωικών στίχων εξελίχθηκαν σε ποιητές τραγωδιών και οι ιαμβογράφοι σε συνθέτες κωμωδιών.¹⁶

Ο Αριστοτέλης ισχυρίζεται ότι οι επικοί μύθοι δεν πρέπει να παρουσιάζουν ομοιότητες με τα ιστορικά γεγονότα, καθώς τα τελευ-

¹⁴ *Ibid.*, 52.

¹⁵ Αριστοτέλης, *Ποιητική*, μτφρ. Σίμος Μενάρδος (Αθήνα: Εστία, 2004), 101.

¹⁶ *Ibid.*, 94.

ταία εμφανίζουν μια αλληλουχία συμβάντων σε συγκεκριμένα χρονικά πλαίσια και αφορούν πρόσωπα που έτυχε να αλληλεπιδράσουν στη χρονική περίοδο που αναφερόμαστε. Αντίθετα, στην επική ποίηση, απομονώνεται ένα μέρος μιας ιστορίας και ο ποιητής, έχοντας αυτό ως αφετηρία, προχωρά σε περαιτέρω αφηγήσεις.¹⁷

Ο φιλόσοφος αποκαλεί τον Όμηρο «θεσπέσιο» και φέρει ως παράδειγμα το περιεχόμενο της *Ιλιάδας*, όπου απομονώνει τον θυμό του Αχιλλέα προς τον Αγαμέμνονα και με αυτή την αφετηρία, ξεκινά την αφήγησή του, ενώ στη συνέχεια μεταβαίνει και στα υπόλοιπα γεγονότα:

*«επιχείρησε ο Όμηρος να κάνει θέμα της ποίησής του τον Τρωϊκό Πόλεμο στο σύνολό του κι ας ήταν ένα θέμα με αρχή και τέλος; Όχι, γιατί ο μύθος θα είχε τότε υπερβολικό μέγεθος και δε θα ήταν ευσύνοπτος».*¹⁸

Από τον 5^ο αι. π.Χ. είχαν εκφραστεί αποδοκιμασίες από τον Ξενοφάνη και τον Ηράκλειτο ως προς τα λεγόμενα του Ομήρου για τους θεούς του Ολύμπου. Η αποδοκιμασία αυτή αφορούσε και άλλους επικούς ποιητές, όπως ο Ησίοδος και ο Αρχίλοχος.¹⁹ Ο Αριστοτέλης, ωστόσο, χρησιμοποίησε επιχειρήματα ώστε να στηρίξει τον Όμηρο, με βάση τα οποία η επική ποίηση διέπεται από δίκους της νόμους. Κατά συνέπεια, αυτό που είναι σωστό σε μια άλλη τέχνη, δε σημαίνει πως είναι και στην ποίηση και αντίστροφα.²⁰ Ο Αριστοτέλης υποστήριξε ξεκάθαρα ότι τα ποιήματα του Ομήρου είναι ανώτερα, συγκριτικά με των υπόλοιπων ποιητών, όσον αφορά το ύφος και τις ιδέες:

«Ο Όμηρος είναι άξιος επαίνων για πολλά πράγματα, κυρίως όμως για το ότι είναι ο μόνος από τους ποιητές που γνωρίζει ποιο ρόλο πρέπει να παίζει ο ίδιος ο ποιητής μέσα στο έργο του...ενώ λοιπόν οι άλλοι ποιητές δε σταματούν να αυτοπροβάλλονται, με αποτέλεσμα να μιμούνται λίγα και μόνο λίγες φορές, ο Όμηρος, ύστερα από ένα σύντομο προοίμιο, εισάγει

¹⁷ Αριστοτέλης, *Ποιητική*, μτφρ. Δημήτριος Λυπουρλής (Αθήνα: Ζήτρος, 2008), 71.

¹⁸ *Ibid.*, 1459a.

¹⁹ *Ibid.*, 72.

²⁰ *Ibid.*, 74.

*αμέσως κάποιον άντρα, κάποια γυναίκα...ο καθένας τους έχει το χαρακτήρα του».*²¹

Ο Αριστοτέλης αναφέρει ότι ο Όμηρος δίδαξε τους άλλους ποιητές να συνθέτουν πλοκές τις οποίες κατασκεύαζε, με στόχο να εξυπηρετεί τις απαιτήσεις της ποίησης ως τέχνης. Το ψεύδος δε σχετίζεται με κανενός είδους ηθική σημασία, παρά μόνο με αισθητική. Για παράδειγμα, ο Οδυσσέας αποτελεί το πιο πιστό παράδειγμα πλασματικού αφηγητή, που διηγείται ιστορίες, προκειμένου να εξυπηρετήσει τις απαιτήσεις της εξέλιξης της πλοκής της Οδύσσειας.²² Ο φιλόσοφος συνέκρινε τον Όμηρο με το Σοφοκλή και τον Αριστοφάνη, αναφέροντας ότι «δραματικές μιμήσεις έποίησεν». Ο Όμηρος, κατά τον Αριστοτέλη ήταν ένας ταλαντούχος, ευφυής ποιητής, ο οποίος διέθετε φαντασία, με βάση την οποία μπορούσε να δημιουργήσει συνθέσεις.²³

Αξιοσημείωτο είναι το γεγονός ότι ο Αριστοτέλης θεωρεί τον Όμηρο ιδρυτή και της τραγωδίας, και της κωμωδίας αντίστοιχα. Απέδιδε στον Όμηρο τη συγγραφή της κωμωδίας με τίτλο Μαργίτης, η οποία θεωρείτο κωμικό έπος της αρχαϊκής εποχής. Ο Μαργίτης, κεντρικό πρόσωπο και γόνος πλούσιας οικογένειας, δε διέθετε καμία ικανότητα, πλην όμως, χωρίς να κατέχει κάποια ουσιαστική γνώση, εμφανιζόταν με την αλαζονεία πως γνωρίζει τα πάντα:

*«όπως και στη σοβαρή ποίηση ο Όμηρος υπήρξε έξοχος ποιητής, είναι ο μόνος που και ωραία ποιήματα έφτιαξε, αλλά και έδωσε δραματικότητα στις μιμήσεις του...γιατί ο Μαργίτης έχει προς την κωμωδία τη σχέση που έχει η Ιλιάδα και η Οδύσσεια προς την τραγωδία».*²⁴

Ενώ το κύριο επιχείρημα του Πλάτωνα κατά του Ομήρου σχετιζόταν με το γεγονός ότι η ποίηση δεν ανταποκρίνεται στην αλήθεια, ο Αριστοτέλης αντέτεινε ότι:

²¹ Ibid., 1460a.

²² Δανιήλ Ιακώβ, *Ζητήματα Λογοτεχνικής θεωρίας στην Ποιητική του Αριστοτέλη* (Αθήνα: Στιγμή, 2004), 70.

²³ Αριστοτέλης, *Ποιητική*, μτφρ. Στάθης Δρομάζος (Αθήνα: Κέδρος, 1982), 67.

²⁴ Αριστοτέλης, *Ποιητική*, μτφρ. Δημήτριος Λυπουρλής (Αθήνα: Ζήτρος, 2008), 1449a.

«η ποίηση δεν παρουσιάζει τίποτα κοινό με τη ρητορική, την ηθική και την πολιτική, και κατά συνέπεια η ποίηση δεν δύναται να σταθεί δίπλα στις ανωτέρω τέχνες, καθώς ο στόχος της είναι διαφορετικός. Είναι η προσπάθεια πρόκλησης μιας διπλής ηδονής: της απόκτησης γνώσης και ταυτόχρονα της συναισθηματικής φόρτισης.²⁵ Με τον όρο μίμηση δεν εννοούμε μια ακριβή αποτύπωση της πραγματικότητας, αλλά μια πλασματική σύνθεση ενός έργου σύμφωνα με το εἰκώς, δηλαδή την παρουσίαση ενός περιγραφόμενου γεγονότος με αρχή, μέση και τέλος. Η ποίηση για τον Αριστοτέλη πρέπει να αποσκοπεί στην ψυχική επίδραση επάνω στον ακροατή και στην επίτευξη του εἰκώτος και όχι απαραίτητα στην αληθινή αναπαράσταση των περιγραφόμενων συμβάντων».²⁶

III. Διαφορές στη σκέψη Πλάτωνα και Αριστοτέλη

Ο Αριστοτέλης γνώριζε ότι εκτός από τη σοφία της τέχνης, για τη σύνθεση της ποίησης ήταν επίσης απαραίτητη η προσωπικότητα του ποιητή.²⁷ Πίστευε ότι το κύριο έργο της ποιήσεως εναπόκειται στην ηδονή και σε αυτό συμφωνεί και ο Πλάτων, ο οποίος επίσης στο έργο του *Νόμοι*, αναφέρει ότι η συγκίνηση που διακατέχει τον ακροατή πηγάζει από τα αισθήματα του ρυθμού και της αρμονίας, αλλά και από το αίσθημα της αναγνώρισης της ομοιότητας προς το αντικείμενο της ποιήσεως. Επιπλέον, στο έργο *Φίληβος*, ο Πλάτων εναποθέτει την πρόκληση συγκινήσεως στο αίσθημα της συμπάθειας, δηλαδή της ψυχικής ευχαρίστησης, όταν ο ακροατής βρίσκεται μέσω του έργου σε έναν πλασματικό μεν κόσμο, ωστόσο διαφορετικό από την καθημερινή του ζωή. Ο Αριστοτέλης συμφωνεί με το δάσκαλό του Πλάτωνα και όρισε ως έργο της τέχνης την από ἑλέου καὶ φόβου διὰ μιμήσεως ἡδονή.²⁸

Εντούτοις, η διαφορά μεταξύ των δύο μεγάλων φιλοσόφων έγκειται στο γεγονός ότι κατά τον Πλάτωνα, η ηδονή στην ποίηση παρουσιάζει αρνητική χροιά, δεν κατέχει καμία θέση ως παιδαγωγικό μέσο

²⁵ Ιακώβ, *ibid.*, 129.

²⁶ *Ibid.*, 130.

²⁷ Αριστοτέλης *Περί Ποιητικής*, μτφρ. Σίμος Μενάρδος (Αθήνα: Εστία, 2004), 25.

²⁸ *Ibid.*, 77.

στην κοινωνία και εντάσσεται στην κολακική τέχνη.²⁹ Την άποψη αυτή τη συναντάμε και στο *Γοργία* του Πλάτωνα. Από την αντίθετη πλευρά, ο Αριστοτέλης ορίζει ότι τα πάθη και οι ηδονές δύνανται να οδηγήσουν στην αρετή και την ευδαιμονία. Κατά συνέπεια, παρά το γεγονός ότι διαταράσσουν την ψυχή, μπορούν να κατακτήσουν το αγαθό.³⁰

ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Στον διάλογο του Πλάτωνα *Ίων* τέθηκε το ερώτημα της θεϊκής καταγωγής της ποίησης. Ο ποιητής παράγει έργο, βρισκόμενος σε κατάσταση μανίας και εκστασιασμού. Σε περίοδο ψυχικής ηρεμίας, το πιο πιθανό είναι να μη δύναται να δημιουργήσει. Επομένως, ο ποιητής, όταν συνθέτει, μεταμορφώνεται σε κάτι διαφορετικό από αυτό που ήταν στην πρότερη κατάστασή του. Ο θεός είναι ο πομπός και ο ποιητής ο δέκτης. Κατά συνέπεια, δεν υφίσταται κανενός είδους γνώση, παρά μόνο μανία, με αποτέλεσμα να απουσιάζει και οποιαδήποτε διδακτική μορφή και μετάδοση του περιεχομένου της ποίησης.

Κατά τον Αριστοτέλη, ο Όμηρος είναι ποιητής από ταλέντο. Σπεύδει να επαινέσει τον Όμηρο, χαρακτηρίζοντάς τον «θεσπέσιο» ποιητή, ο οποίος κατόρθωσε να φέρει εις πέρας ένα δύσκολο έργο, αυτό της απομόνωσης ενός γεγονότος μέσα από την πληθώρα που προσφέρει ο μύθος και με βάση το γεγονός αυτό, να περιγράψει και τα υπόλοιπα, χωρίς να αυτοπροβάλλεται ούτε στο ελάχιστο.

Για τον μαθητή Αριστοτέλη, με τον όρο τέχνη νοείται μια αναπαράσταση του κόσμου, όπως τον αισθανόμαστε. Για τον δάσκαλο Πλάτωνα, δεν υφίσταται καν αισθητός κόσμος, είναι απλά ένα ψευδές είδωλο. Χρειαζόταν μεγάλη τόλμη και αποφασιστικότητα για τον μαθητή να αντικρούσει τις ήδη επικρατούσες και εδραιωμένες απόψεις του δασκάλου του, ωστόσο το πραγματοποίησε με τη συγγραφή της *Ποιητικής*.³¹

Το βέβαιον είναι πως και οι δύο μεγάλοι φιλόσοφοι αισθάνονταν δέος μπροστά στο μεγαλείο της ποίησης του Ομήρου και ανεξάρτητα από τη στάση τους και την εκάστοτε κριτική που άσκησαν,

²⁹ Ibid., 82.

³⁰ Ibid., 83.

³¹ Ibid., 105.

δεν υποβίβασαν την αξία των Ομηρικών Επών, που για αιώνες αποτέλεσαν το βασικό μέσο διαπαιδαγώγησης των νέων.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Αριστοτέλης. *Ποιητική*. Μτφρ. Δημήτριος Λυπουρλής. Αθήνα: Ζήτρος, 2008.
- . *Περί Ποιητικής*. Μτφρ. Σίμος Μενάρδος. Αθήνα: Εστία, 2004.
- . *Ποιητική*. Μτφρ. Στάθης Δρομάζος. Αθήνα: Κέδρος, 1982.
- Ιακώβ, Δανιήλ. *Ζητήματα Λογοτεχνικής θεωρίας στην Ποιητική του Αριστοτέλη*. Αθήνα: Στιγμή, 2004.
- Πλάτων. *Ίων-Μενέξενος*. Μτφρ. Πέτρος Βλαχάκος. Αθήνα: Ζήτρος, 2019.
- . *Ίων*. Μτφρ. Αλεξάνδρα Ροζοκόκη. Αθήνα: Επικαιρότητα, 2002.
- . *Ίων*. Μτφρ. Νικόλαος Σκουτερόπουλος. Αθήνα: Εκκρεμές, 2002.

Ανθρωπισμός

ΔΕΥΤΕΡΟ ΜΕΡΟΣ

Η εξέλιξη της αναγεννησιακής μεταφυσικής μέσα από τα έργα του Νικόλαου Κουζάνου και του Τζοβάνι Πίκο ντελλα Μιράντολα

ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΣ ΑΖΑΪΖΕΣ

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Στόχος του παρόντος κειμένου είναι να εξετάσει τις μεταφυσικές θεωρήσεις, τόσο του Νικόλαου Κουζάνου (ή Κουζανού) (1401-1464), όσο και του Τζοβάνι Πίκο από τη Μιράντολα (1463-1494). Πιο συγκεκριμένα, θα επιχειρηθεί μια ανάλυση του τρόπου με τον οποίο ο Κουζάνος, άνθρωπος με βαθύτατη παιδεία και πίστη, αντιλαμβάνεται την έννοια της γνώσης, τοποθετώντας την στην προοπτική της απόλυτης Ενότητας. Τα έργα που θα απασχολήσουν το κείμενο είναι τα δυο κυριότερα έργα του Κουζάνου, το *De docta ignorantia* (*Η Σοφία της αγνωσίας*, 1440) και το *De coniecturis* (*Περί εικασιών*, 1440-1444), με σύντομες αναφορές και σε άλλα έργα του. Επιπροσθέτως, η μελέτη θα αναφερθεί στον Τζοβάνι Πίκο από τη Μιράντολα, έναν πολυσιδηίο στοχαστή, ο οποίος άφησε ανεξίτηλο το φιλοσοφικό του στίγμα κατά την περίοδο της Αναγέννησης. Το έργο στο οποίο θα στραφεί, κυρίως, η προσοχή είναι το *De ente et uno* (*Περί Όντος και Ενός*, 1491), έργο στο οποίο ο Πίκο στρέφει τη σκέψη του στη σχέση Είναι και Ενός, υποστηρίζοντας την αλληλοπεριχώρησή τους. Βεβαίως, θα ήταν παράλειψή να μην γίνει μια ελάχιστη αναφορά και στο πλέον προβεβλημένο έργο του νεαρού κόμη από τη Μιράντολα, το περίφημο *De hominis dignitate* (*Περί ανθρώπινης αξιοπρέπειας*, 1486), ίσως το γνωστότερο φιλοσοφικό κείμενο του 15^{ου} αιώνα. Εν τέλει, εκτιμάται η σημασία της συνεισφοράς των δύο φιλοσόφων στην εξέλιξη της αναγεννησιακής μεταφυσικής. Μέσα από διαφορετικές ατραπούς, και ο Κουζάνος και ο Πίκο συνεισφέρουν στην εξέλιξη της μεταφυσικής σκέψης κατά τη διάρκεια της Αναγέννησης.

Κοινά τους χαρακτηριστικά, η βαθειά θρησκευτικότητα, η ρηξικέλευθη ματιά και η ακατάβλητη πίστη τους στις δυνατότητες του ανθρώπου.

Λέξεις-κλειδιά: Νικόλαος Κουζάνος, Τζοβάνι Πίκο ντέλλα Μιράντολα, Ον, Εν, Αγνωσία, Εικασία, Ομόνοια.

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Η φιλοσοφία δεν υπήρξε ποτέ μια αυτοαναφορική επιστήμη, αλλά αντιθέτως, ηγείτο ανέκαθεν των κοινωνικών, πολιτικών και πολιτιστικών αναζητήσεων. Η Σχολή των Αθηνών, το αριστούργημα που φιλοτέχνησε ο Ραφαήλ Σάντσιο (1483-1520) μεταξύ 1508 και 1511 στην Αίθουσα των Υπογραφών στο Βατικανό, αποτελεί το καλλιτεχνικό απείκασμα της αναγεννησιακής φιλοσοφικής σκέψης.¹ Η τοιχογραφία απεικονίζει τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη περιτριγυρισμένους από πολλούς φιλοσόφους. Ο πρώτος, κρατά τον *Τίμαιο* και με το δεξί του χέρι δείχνει προς τον ουρανό, ενώ ο δεύτερος, κρατά τα *Ηθικά Νικομάχεια*, με το δεξί του χέρι να είναι ανοιχτό με την παλάμη προς τη γη. Με αυτόν τον τρόπο, ο Ραφαήλ καταγράφει την κεντρική θέση που έχει το θέμα της χρόνιας «πνευματικής αντιπαράθεσης» των δυο φιλοσόφων στην πνευματική ζωή της εποχής. Όμως, δεν δείχνει μόνο το «πρόβλημα». Καταδεικνύει και τη «λύση». Η φιλοσοφία της Αναγέννησης δεν ταυτίζεται ούτε με τη σκέψη του Πλάτωνα, ούτε με τη σκέψη του Αριστοτέλη αλλά με μια δημιουργική σύνθεση μεταξύ των δογμάτων τους, διακριτά μεν, συμφιλιωμένα δε.² Μια σύνθεση, που απορρέει από την προσπάθεια των φιλοσόφων της Αναγέννησης για ολιστικές εξηγήσεις. Σε αυτό, λοιπόν, το πλαίσιο, θα μπορούσε να λεχθεί ότι η Αναγέννηση είναι μια εποχή «φιλοσοφικής μετάβασης» στην οποία συγκρούονται, αλλά και συνυπάρχουν ταυτόχρονα, στοιχεία ζύμωσης διαφορετικών εποχών.³

¹ Nancy S. Struener, "Renaissance humanism and modern philosophy," *Intellectual History Review* 26, no 1 (2016): 150.

² Λούκα Μπιάνκι, "Πλάτων και Αριστοτέλης: από την αντιπαράθεση στη συμφιλίωση," στο *Η Ιστορία της Φιλοσοφίας. Από τον Άνσελμο της Αόστα στον Πομπονάτσι, Τόμος 3*, επιμ. Υ. Eco-R. Fedriga, μτφρ. Χ. Βόντα (Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 2018), 363-369.

³ Λούκα Μπιάνκι, "Συνέχεια και ρήξη: ο 14ος αιώνας," στο Υ. Eco-R. Fedriga, *Η Ιστορία της Φιλοσοφίας. Από τον Άνσελμο της Αόστα στον Πομπονάτσι, Τόμος 3*, 333.

Ι.Νικόλαος Κουζάνος. Ένας «παραδοσιακά μοντέρνος» στοχαστής

Ως φιλόσοφος και θεολόγος, ο Κουζάνος απασχολείται από ένα θεμελιώδες ζήτημα, που δεν είναι άλλο από το ζήτημα της γνώσης. Πώς μπορεί ο άνθρωπος, ως περατό ον, να γνωρίσει τον άπειρο Θεό;⁴ Ο Κουζάνος, βαδίζοντας στη γραμμή του γερμανικού μυστικισμού, κυρίως του Μάιστερ Έκχαρτ (1260-1328), και όντας εξοικειωμένος με το έργο του ψευδό-Διονύσιου Αρεοπαγίτη, διατυπώνει την άποψη ότι ο μόνος δρόμος για την κατάληψη της Θείας ουσίας είναι εκείνος της αποφαιτικής θεολογίας. Η αποφαιτική θεολογία «ισορροπεί» ανάμεσα στον χαρακτήρα της Θεϊκής φύσης και στην απόπειρα περιγραφής της από την εμπειρία. Κάθε διατύπωση σχετική με το Θεό τίθεται υπό αμφισβήτηση, καθώς το περιεχόμενό της δεν μπορεί να έχει κάποιο νόημα, εφόσον αναφέρεται σε κάτι ακατάληπτο. Στην καταφατική θεολογία, ονόματα όπως αγαθός, παντοδύναμος, πάνσοφος αποδίδονται στον Θεό. Αντίθετα, στην αποφαιτική θεολογία, τα ονόματα αυτά δεν μπορούν να προσφέρουν καμία απολύτως γνώση για τον Θεό.

Πράγματι, το *magnum opus* του Κουζάνου, το *De docta ignorantia*, αποτελεί μια ευφυή επαναδιατύπωση της αρνητικής θεολογίας του Αρεοπαγίτη.⁵ Ο Κουζάνος, θα αφιερώσει το τελευταίο κεφάλαιο του πρώτου μέρους στην αποφαιτική (negativa) θεολογία, λέγοντας, μεταξύ των άλλων, ότι: «Από αυτό γίνεται φανερό ότι στα θεολογικά ζητήματα οι αποφαιτικές αποφάνσεις είναι αληθείς, ενώ οι καταφατικές ανεπαρκείς και ότι οι αποφαιτικές, όσο πιο πολύ απομακρύνουν τα ατελέστερα από το τελειότατο, τόσο είναι αληθέστερες από άλλες».⁶ Το ερώτημα όμως παραμένει. Πώς μπορεί ο άνθρωπος να φτάσει στη γνώση της Θείας ουσίας; Εφόσον δεν υπάρχει σχέση σύγκρισης μεταξύ πεπερασμένου και απείρου, για τον Θεό μπορεί κανείς να μιλήσει

⁴ Dermot Moran, "Nicholas of Cusa and modern philosophy," in *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, ed. J. Hankins (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 174.

⁵ Brian Copenhaver, Charles Schmitt, *Η Φιλοσοφία της Αναγέννησης*, μτφρ. Χ. Γεμελιάρης (Αθήνα: Πολύτροπον, 2007), 319.

⁶ Nicolaus Cusanus, *Η Σοφία της Αγνωσίας. Ο Θεός, ο κόσμος, ο άνθρωπος*, εισ.-επιμ. Ν. Αυγελής, μτφρ. Γ. Δαρδιώτης, (Θεσσαλονίκη: Σταμούλης, 2013), 136. Στο εξής, οι παραπομπές μας για το συγκεκριμένο έργο θα αναφέρονται ως κάτωθι: *DDI*, βιβλίο, κεφάλαιο, παράγραφος.

μόνο με συμβολικό τρόπο.⁷ Ο Αρεοπαγίτης στο *Περί μυστικής θεολογίας*, θα χαρακτηρίσει την πληρέστερη μορφή γνώσης του Θεού ως αγνωσία. Την έννοια αυτή θα παραλάβει ο Κουζάνος, και θα την διαμορφώσει με τέτοιο τρόπο, ώστε να καταστεί θεμέλιος λίθος του φιλοσοφικού του οικοδομήματος.

Ο Νικόλαος σκέφτηκε με ακατάληπτο τρόπο, ακατάληπτα πράγματα. Το μείζον ζήτημα είναι η γνώση του Θεού. Επομένως, έχοντας έναν ορίζοντα αρνητικότητας, θα πρέπει να δεχθεί κανείς ότι η πρώτη αρχή είναι απροσδιόριστη. Για να καταστεί ο άνθρωπος ικανός να γνωρίσει τον Θεό, χρειάζεται μια γνωσιολογία για το άρρητο. Για τον Κουζάνο, η έννοια της αγνωσίας τίθεται στο επίκεντρο ενός αληθινού δόγματος γνώσης. Εάν τα πεπερασμένα όντα κατανοήσουν την επίγνωση της αγνωσίας τους, της εγγενούς δηλαδή ανεπάρκειάς τους να συλλάβουν την ασύλληπτη ακριβή αλήθεια, τότε θα έχουν φθάσει στη «σοφή αγνωσία».⁸ Συνεπώς, η γνώση συνιστά άγνοια. Μια άγνοια, που προέρχεται μέσα από μια γνωστική διαδικασία, μια πεπαιδευμένη άγνοια. Η σοφή αγνωσία είναι το σημείο αφετηρίας της γνώσης, η μόνη μέθοδος που μπορεί να πλησιάσει την αλήθεια των πραγμάτων.⁹ Εφόσον αναλογία του άπειρου προς το πεπερασμένο δεν είναι δυνατόν να υφίσταται, ο νους δεν μπορεί να συλλάβει με ακρίβεια την αλήθεια των πραγμάτων. Η σχέση του νου προς την αλήθεια ομοιάζει με τη σχέση του πολυγώνου προς τον κύκλο, το οποίο μπορεί να προσεγγίζει εις το διηνεκές την περιφέρεια του κύκλου όπου είναι εγγεγραμμένο, χωρίς ωστόσο ποτέ να συμπέσει με αυτή.¹⁰

Τι είναι όμως αυτό που επιδιώκει να γνωρίσει ο άνθρωπος; Ο Κουζάνος εκκινεί από τη θέση ότι ο Θεός είναι Εν. Ο Νικόλαος, αναπτύσσει τη σχετική επιχειρηματολογία του στο πέμπτο κεφάλαιο του *De docta ignorantia*, λέγοντας ότι το μέγιστο και το ελάχιστο συμπίπτουν, και εφόσον το απολύτως ελάχιστο είναι η ενότητα, άρα και το απολύτως μέγιστο θα είναι επίσης η ενότητα.¹¹ Η απόλυτη όμως ενό-

⁷ Jasper Hopkins, "Nicholas of Cusa's intellectual relationship to Anselm of Canterbury," in *Cusanus. The legacy of learned ignorance*, ed. P.J. Casarella (Washington D.C: The Catholic University of America Press, 2006), 58.

⁸ DDI, 1, I, 4 και II, 8.

⁹ Ματέο ντ' Αλφόνσο, "Νικόλαος Κουζάνος," στο U. Eco- R. Fedriga, *Η Ιστορία της Φιλοσοφίας. Από τον Άνσελμο της Δόστα στον Πομπονάτσι*, Τόμος 3, 334.

¹⁰ DDI, 1, III, 10.

¹¹ Ibid., 1, V, 13, 14.

τητα, το απολύτως μέγιστο που είναι ο Θεός, δεν είναι αριθμός, διότι ο αριθμός αναφέρεται πάντοτε σε κάτι εν σχέσει με κάτι άλλο, δηλαδή σε πλήθος. Ούτε μπορεί η ενότητα να είναι πολλαπλή, γιατί η πολλαπλότητα ταυτίζεται με την περατότητα. Επομένως, η απόλυτη ενότητα προσιδιάζει στον ανονομάστως ονομαστό Θεό, μια ενότητα η οποία δεν επιδέχεται ούτε μείζον, ούτε ελλάσων, ούτε είναι πολλαπλή: «Συνεπώς, η θεότητα είναι άπειρη ενότητα». Άρα, η απόλυτη ενότητα, η οποία δεν είναι αριθμός, είναι προϋπόθεση για κάθε αριθμό. Εξ αυτού συμπεραίνεται, ότι η ενότητα δεν τίθεται αλλά προϋποτίθεται. Όπως συμβαίνει και με τα αξιώματα των μαθηματικών, η ενότητα λαμβάνεται ως απόλυτη προϋπόθεση για οτιδήποτε. Ο αριθμός, «προϊόν» της διάνοιάς μας, προϋποθέτει τη μονάδα ως απαραίτητη αρχή του, έτσι ώστε να μην υπάρχει αριθμός χωρίς τη μονάδα. Παρόμοια, η πολλαπλότητα των πραγμάτων που προέρχεται από την άπειρη ενότητα, δεν μπορεί να υπάρχει χωρίς αυτήν.¹²

Επομένως, η ενότητα, ήτοι ο Θεός, είναι και η απόλυτη αναγκαιότητα. Το επιχείρημα αυτό έχει ενδιαφέρον, καθώς ο Κουζάνος δεν αποδεικνύει την αναγκαιότητα της ύπαρξης του Θεού, εξάγοντάς την από κάποια υπέρλογη υπερβατική αναγκαιότητα, αλλά δομεί το επιχείρημα του μέσω του φυσικού κόσμου. Δηλαδή, εφόσον τα πεπερασμένα όντα έχουν κάποια αρχή και κάποιο τέλος, έχουν την πρωταρχική τους αιτία εκτός του ίδιου τους του εαυτού. Αν δεν την είχαν, θα έπρεπε να υπάρχουν πριν την ύπαρξή τους, πράγμα ανέφικτο. Άρα, ο Θεός, η απόλυτη ενότητα, υπάρχει και είναι η απολύτως απαραίτητη αναγκαιότητα προκειμένου να υπάρξουν τα πεπερασμένα.¹³

Συνεχίζοντας, ο Κουζάνος θα υποστηρίξει ότι η ενότητα είναι τριττή. Για τον Νικόλαο, η ενότητα, η οποία είναι αιώνια, προηγείται της ετερότητας. Ακολουθώς, η ισότητα προηγείται της ανισότητας. Όμως, η ανισότητα και η ετερότητα «φύσει συμπορεύονται». Εφόσον λοιπόν, η ισότητα είναι προτέρα της ανισότητας, είναι προτέρα και της ετερότητας. Συνεπώς και η ισότητα είναι αϊδια. Επιπροσθέτως, και η σύναψη είναι αϊδια. Η ενότητα μπορεί να είναι, είτε σύναψη, είτε αιτία της. Ο αριθμός δύο, ο οποίος είναι η πρώτη ετερότητα και η πρώτη ανισότητα, είναι είτε διαίρεση, είτε η αιτία της διαίρεσης,

¹² Ibid., 1, V, 14.

¹³ Ibid., 1, V, 14, VI, 15.

γιατί είναι η πρώτη διαίρεση. Συνεπώς, όπως η ενότητα είναι προτέρα του αριθμού, έτσι και η σύναψη είναι προτέρα της διαίρεσης. Όμως, η διαίρεση και η ετερότητα υπάρχουν φύσει ταυτοχρόνως. Επομένως, η σύναψη είναι προτέρα της ετερότητας και αιώνια, όπως και η ενότητα.¹⁴ Επειδή όμως, δεν γίνεται πλείονα του ενός να είναι αἴδια, έπεται ότι η ενότητα, η ισότητα και η σύναψη είναι Εν. Άρα η ενότητα είναι τριττή.¹⁵

Στρέφοντας, τώρα, την προσοχή του στη γέννηση, ο Κουζάνος θα αναφέρει ότι γέννηση είναι: «η επανάληψη της ενότητας ή η πλήθυνση (multiplicatio) της ίσης φύσης η οποία προχωρεί από πατέρα σε γιο». Ο δεύτερος τρόπος γέννησης, αφορά τα φθαρτά όντα. Σε ότι αφορά τη γέννηση της ενότητας από την ενότητα, είναι μια επανάληψη της ενότητας. Η ενότητα όμως, που επαναλαμβάνεται, γεννά μόνο της ισότητας της ενότητας. Είναι δηλαδή μια αιώνια γέννηση της ενότητας από την ενότητα.¹⁶ Η εκπόρευση από την ενότητα και την ισότητα δηλώνει: «ένα είδος επέκτασης του ενός στο άλλο, όπως είναι όταν δύο πράγματα είναι ίσα, τότε κάποια ισότητα, θα λέγαμε, επεκτείνεται από το ένα στο άλλο, η οποία τα συνάπτει κατά κάποιο τρόπο και τα συνενώνει».¹⁷ Η ισότητα της ενότητας γεννιέται από την ενότητα, ενώ η σύναψη εκπορεύεται και από τις δύο. Εντούτοις, ενότητα, ισότητα και σύναψη είναι το ένα και το αυτό πράγμα.¹⁸ Ο καρδινάλιος Κουζάνος θα «μεταφέρει» την ενότητα και τις ιδιότητές της στον χριστιανικό Θεό, ονομάζοντας την ενότητα, την ισότητα και τη σύναψη, αντιστοίχως Πατέρα, Υιό και Άγιο Πνεύμα, ακριβώς λόγω της ομοιότητας προς τα φθαρτά πράγματα.¹⁹ Πράγματι, στο επίπεδο του Θεού, της Ενότητας, θα πρέπει να υπάρχει το ένα, ο Πατέρας, να υπάρχει το άλλο, ο Υιός και να υπάρχει και κάτι που να τα ενώνει. Το «δύο» θα ήταν μάλλον προβληματικό.

Η μεγαλύτερη, όμως, καινοτομία του Κουζάνου, η ουσιαστική εξήγησή του για την αξιακή συνάφεια Θεού και κόσμου, είναι η θεωρία του περί της σύμπτωσης των αντιθέτων. Η σοφή αγνωσία, δεν

¹⁴ Ibid., 1, VII, 18, 19, 20.

¹⁵ Ibid., 1, VII, 21.

¹⁶ Ibid., 1, VIII, 23.

¹⁷ Ibid., 1, IX, 24

¹⁸ Ibid., 1, IX, 25.

¹⁹ Ibid., 1, IX, 26.

«κατακτάται» μέσω της νόησης, αφού αυτή αναφέρεται στον εμπειρικό κόσμο, παραμένοντας προσδεσμένη στον κόσμο των αισθήσεων και της πολλαπλότητας. Ανάμεσα στη νόηση και στο άρρητο της ένωσης με τον Θεό μεσολαβεί μια ανώτερη δύναμη του πνεύματος, ο Λόγος, ο οποίος έχει επίγνωση της άγνοιάς του. Μέσω αυτής της επίγνωσης, ο Λόγος υψώνεται άνωθεν της πολλαπλότητας, αποβλέποντας εκείνο στο οποίο δεν υπάρχει η πολλαπλότητα. Επομένως, οι αναγκαιότητες του Λόγου οδηγούν από την πολλαπλότητα στην ενότητα, από τις αντιθέσεις στη σύνθεσή τους.²⁰

Μέσω, λοιπόν, της σύνθεσης των αντιθέτων, ο Κουζάνος, προσπαθεί οντολογικά να ξεπεράσει τον δυϊσμό πεπερασμένου και απείρου. Ο τρόπος για να το κάνει είναι με τη χρησιμοποίηση μαθηματικών συμβόλων, αφού μόνο τα πεπερασμένα μαθηματικά σχήματα μπορούν να χρησιμοποιηθούν για την ανάβαση προς το απολύτως μέγιστο.²¹ Έτσι, με τη χρησιμοποίηση των μαθηματικών συμβόλων, ήτοι των γεωμετρικών σχημάτων, ο Κουζάνος θα αναφέρει ότι «ο Θεός είναι σύμπτυξη όλων, ακόμα και των αντιθέτων».²² Για τον Κουζάνο, όλα είναι εντός του Θεού και όλα απορρέουν από τον Θεό. Υπάρχει δηλαδή, μια διαλεκτική σχέση μεταξύ σύμπτυξης (complicatio) και έκπτυξης (explicatio). Τα πάντα συμπτύσσονται στο Εν και εκπτύσσονται στον δημιουργημένο κόσμο.²³ Το πρώτο βήμα για την προσέγγιση της Θείας ουσίας είναι η λήθη όλων των προηγούμενων γνώσεων, προκειμένου να επιτευχθεί η σοφή αγνωσία. Μέσω της σοφής αγνωσίας, ο άνθρωπος θα καταφέρει να προσεγγίσει αποφαστικά το Εν, το οποίο είναι η σύνθεση όλων των αντιθετικών κατηγορημάτων. Η σύνθεση των αντιθέτων, είναι μια υπέρλογη αρχή, όχι μόνο στη σύλληψή της, αλλά και γιατί «εναντιώνεται» στην κορωνίδα της αριστοτελικής λογικής, την «αρχή της μη αντίφασης».²⁴ Στο επίπεδο του Ενός, δυο αντιθετικά κατηγορήματα

²⁰ Heinz Heimsoeth, *Τα έξι μεγάλα ερωτήματα της δυτικής μεταφυσικής και οι ρίζες της νεώτερης φιλοσοφίας*, επιμ. Θ. Σαμαρτζής, μτφρ. Μ. Παπανικολάου (Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2012), 72-73.

²¹ *DDI*, 1, XII, 33.

²² *Ibid.*, 1, XXII, 67.

²³ D. Moran, *Ibid.*, 185.

²⁴ Αριστοτέλους, *Τα Μετά τα Φυσικά, Τόμος Α΄, (Βιβλία Α΄-Δ΄)*, επιμ. Α. Χακλά, μτφρ. Ν. Κυργιόπουλος (Αθήνα: Γεωργιάδης, 2006), Βιβλίο Γ΄, 3, 1005b, 19-20: «το γαρ αυτό άμα υπάρχειν τε και μη υπάρχειν αδύνατον τω αυτό και κατά το αυτό» (Είναι δηλαδή αδύνατο μια ιδιότητα ταυτόχρονα να υπάρχει και να μην υπάρχει στο ίδιο πράγμα και στην ίδια σχέση).

μπορούν να ισχύουν, να είναι δηλαδή ταυτοχρόνως αληθή. Και είναι αληθή επειδή το Εν τα συνθέτει.

Συνεπώς, το απόλυτο είναι η ενότητα. Μια ενότητα και εκθρική και φιλική. Μια ενότητα που συνθέτει και καταστρέφει, που επενεργεί στα αντίθετα, τα οποία και αλληλοπεριχωρόνται σε αυτήν. Δεν υπάρχουν αυτοτελείς οντότητες. Όταν πάνε να αυτοπροσδιοριστούν ως τέτοιες, η αρχή, το Εν, τις απορροφά και τις ενώνει. Στον κόσμο της πολλαπλότητας, ο Κουζάνος απαντά με έναν Θεό της ενότητας, ο οποίος είναι η σύμπτωση όλων των αντιθέτων. Με έναν Θεό, ο οποίος είναι περιφέρεια, διάμετρος και κέντρο, μια απέραντη σφαίρα το κέντρο της οποίας είναι παντού και η περιφέρεια πουθενά.²⁵ Ένα εξαιρετικό παράδειγμα της προαναφερόμενης σύνθεσης των αντιθέτων, παραθέτει ο Κουζάνος στο *De possest* (1460). Εκεί, αναφέρει το παράδειγμα του παιγνιδιού της σβούρας, η οποία όταν φτάσει στο σημείο της μέγιστης κίνησής της, μοιάζει σαν να είναι ακίνητη και ήρεμη. Έτσι και το Εν, κλείνει μέσα του την κίνηση και την ακινησία, το σημείο και την περιφέρεια, όλα τα αντίθετα.²⁶ Παρατηρείται επομένως, ότι ο Κουζάνος στρέφεται προς μια πλατωνική μεταφυσική του Ενός, που ως απόλυτη ενότητα θέτει και ταυτόχρονα αναιρεί την γνώση.²⁷

Το αναντίρρητο χάσμα μεταξύ πεπερασμένου και απείρου, μεταξύ ανθρώπινης γνώσης και Θεϊκής σοφίας, επιβεβαιώνεται και στο *De coniecturis*. Εδώ, το μείζον για τον Κουζάνο είναι να δομήσει μια θεωρία της γνώσης με πυρήνα του την έννοια της εικασίας. Από τον πρόλογο ακόμα, ο Νικόλαος θα αναφέρει ότι: «η πτώση της δικής μας ανίσχυρης ικανότητας σύλληψης από την καθαρότητα της αλήθειας προς το αβέβαιο καθιστά τις προτάσεις μας περί του αληθούς εικασίες».²⁸ Ο Κουζάνος εκκινεί από την καταστατική του θέση σύμφωνα με την οποία, οι εικασίες προέρχονται από το πνεύμα, όπως

²⁵ Μ. ντ' Αλφόνσο, *Ibid.*, 339.

²⁶ Jasper Hopkins, *A concise introduction to the Philosophy of Nicolas of Cusa, On actualized possibility (De possest)* (Minneapolis Minnesota: The Arthur J. Banning Press, 1986), 923-925.

²⁷ Helene Vedrine, "Η νέα εικόνα του κόσμου. Από τον Νικόλαο Κουζάνο στον Giordano Bruno," στο *Η Φιλοσοφία, Τόμος Α'*. Από τον Πλάτωνα ως τον Θωμά Ακινάτη. Από τον Γαλιλαίο ως τον Ζαν Ζακ Ρουσσώ, επιμ. Φ. Σατελέ, μτφρ. Κ. Παπαγιώργης, (Αθήνα: Γνώση, 2006), 392.

²⁸ Νικόλαος Κουζάνος, *Περί Εικασιών*, μτφρ. Γ. Δαρδιώτης-Θ. Πενολίδης (Αθήνα: Κράτερος, 2007), 57. Στο εξής οι παραπομπές μας για το συγκεκριμένο έργο θα αναφέρονται ως εξής: *DC*, μέρος, κεφάλαιο, παράγραφος.

ακριβώς ο κόσμος προέρχεται από τον άπειρο Θεϊκό λόγο. Με διαφορετικά λόγια, υπάρχει μια αναλογία, που δεν είναι άλλη από εκείνη της δημιουργικότητας του Θεού, προς τη δημιουργικότητα του ανθρώπινου πνεύματος. Όπως ο Θεός δημιουργεί τον κόσμο, έτσι και το ανθρώπινο πνεύμα δημιουργεί τα νοητά πράγματα.²⁹ Ο Θεός είναι η αρχή και το τέλος των πάντων. Με όμοιο τρόπο, το πνεύμα είναι η νοητική αρχή και το τέλος του έλλογου κόσμου.³⁰ Ομοίως, λοιπόν, προς την απόλυτη ενότητα, το πνεύμα μας: «καθιστά τον εαυτό του τριαδική αρχή των λογικών δημιουργημάτων του».³¹ Οι δε αριθμοί, οι οποίοι είναι δημιουργήματα του ανθρώπινου πνεύματος, προσομοιάζουν την ενότητά του: «Το πνεύμα θεωρεί στο αριθμητικό απείκασμά του [...] την δική του ενότητα, που είναι η οντότητά του».³²

Καταφεύγοντας, επομένως, στην τάξη των αριθμών, ο Κουζάνος αναφέρει ότι το πνεύμα θεωρεί την σύνολη οντότητά του από τις τετραπλώς διαχωρισμένες ενότητες. Η πρώτη είναι η απλούστατη, η δεύτερη η ριζική, η τρίτη η τετραγωνική και η τέταρτη η κυβική ενότητα.³³ Το πνεύμα αναπαριστά τις τέσσερις πνευματικές ενότητες με φωνητικά σημεία. Την πρώτη ενότητα την ονομάζει Θεό, τη δεύτερη νόηση, την τρίτη ψυχή και την τέταρτη σώμα.³⁴ Το αριθμητικό σχήμα του Κουζάνου πηγάζει από το πυθαγόρειο, αλλά και νεοπλατωνικό, τετραδικό σύστημα ή τους τέσσερις πρώτους ακέραιους αριθμούς το άθροισμα των οποίων ισούται με δέκα (10).³⁵

Έτσι, η πρώτη απλούστατη ενότητα, είναι η ενότητα του ενός (mens). Η δεύτερη ενότητα, η ενότητα του δέκα (10) (intellectus) προέρχεται από την πρώτη και αποτελεί ρίζα των επόμενων δύο ενότητων. Η τρίτη ενότητα είναι εκείνη του εκατό (100) (ratio) που είναι το τετράγωνο του δέκα ($10^2=100$), ενώ η τέταρτη και τελευταία ενότητα είναι του χίλια (1000) (sensus) που είναι ο κύβος του δέκα ($10^3=1000$).³⁶ Η σχέση ανάμεσα στην πρώτη ένωση και τους

²⁹ Ibid., A', I, 5.

³⁰ Ibid., A', VI, 26.

³¹ Ibid., A', I, 6.

³² Ibid., A', IV, 12.

³³ Ibid., A', IV, 13.

³⁴ Ibid., A', IV, 14.

³⁵ B. Copenhaver, C. Schmitt, Ibid. 322.

³⁶ DC., A', IV, 12.

υπόλοιπους τρεις αριθμούς (10, 100, 1000), εξηγείται σύμφωνα με την αρχή της περιπλοκής και εξήγησης (ή μείωσης), στην οποία η ανώτερη δύναμη περιέχει όλα όσα βρίσκονται στις «κατώτερες» δυνάμεις, οι οποίες με τη σειρά τους αποτελούν εξήγηση ή μείωσή της.³⁷ Επομένως, η ακριβής γνώση, θα περιοριστεί στην περιοχή όπου το ανθρώπινο πνεύμα ενεργεί ως δημιουργός των πραγμάτων, εκεί όπου το πνεύμα εποπτεύοντας τον εαυτό του: «εκπύσσει από την δύναμη της συμπύσσωσας ενότητάς του την πολλαπλότητα και η πολλαπλότητα παράγει την ανισότητα και το μέγεθος».³⁸ Οποιαδήποτε άλλη προερχόμενη γνώση είναι εικασία, ήτοι μια καταφατική βεβαίωση περί του αληθούς.³⁹

Στη συνέχεια, ο Κουζάνος θα αναφέρει ότι: «κάθε αριθμός αποτελείται από ενότητα και ετερότητα» και ότι «η ενότητα και η ετερότητα σε κάθε αριθμό μεταλλάσσονται (ποικίλλουν)».⁴⁰ Αυτό σημαίνει, ότι η ενότητα κάθε αριθμού αποτελείται από ετερότητα και η ετερότητα είναι αναπόσπαστο κομμάτι της ενότητάς του, σε διαφορετικές κάθε φορά αναλογίες. Εν ολίγοις, ο στόχος του Κουζάνου είναι να αποσαφηνίσει τον διαφορετικό βαθμό αλληλοπεριχώρησης της ενότητας και της ετερότητας, καθόλη τη διάρκεια της γνωστικής διαδικασίας. Το σημαντικό είναι ότι και οι εικασίες μετέχουν της αλήθειας, όπως αυτή εντοπίζεται εντός των ποικίλων αναλογιών ενότητας και ετερότητας. Πράγματι, η εικασία εμπεριέχει στοιχεία υποκειμενικότητας, καθώς είναι προφανές ότι οι εικασίες των ανθρώπων διαφέρουν.⁴¹ Στην εικασία όμως, αντανakλάται η απόλυτη αλήθεια καθώς: «Η ενότητα της ακατάληπτης αλήθειας γιγνώσκεται διαμέσου της κατ' εικασίαν ετερότητας και αντιστρόφως η εικασία της ετερότητας γιγνώσκεται εντός της απλούστατης ενότητας της αλήθειας».⁴² Στον άνθρωπο, λοιπόν, δεν είναι προσφυής η γνώση αλλά η εικασία.

Το έργο του Κουζάνου, άσκησε τεράστια επίδραση στην πορεία της αναγεννησιακής φιλοσοφίας. Ο Ερνστ Κασσίρερ (1874-1945)

³⁷ Μ. ντ' Αλφόνσο, Ibid., 344.

³⁸ DC., A', I, 6.

³⁹ Ibid., Πρόλογος, 2.

⁴⁰ Ibid., IX, 37.

⁴¹ Ibid., Πρόλογος, 3.

⁴² Ibid., Πρόλογος, 2.

τον χαρακτήρισε ως «τον πρώτο μοντέρνο στοχαστή», επειδή αναγνώρισε το επιστημολογικό πρόβλημα που προέκυπτε από το καθήκον των πεπερασμένων ανθρώπων να γνωρίσουν έναν άπειρο Δημιουργό.⁴³ Έπειτα από τον Κουζάνο, το μοτίβο της σύμπτωσης των αντιθέτων διατρέχει ολόκληρη την ιστορία της μεταφυσικής.⁴⁴ Μερικές δεκαετίες αργότερα, ο Τζιοβάνι Πίκο, θα παραλάβει αυτό το μοτίβο και μέσα από μια νέα σύνθεση, θα εξελίξει την μεταφυσική της Αναγέννησης.

II. «Η φιλοσοφία της ομόνοιας» του Τζιοβάνι Πίκο ντέλλα Μιράντολα

Στο *De hominis dignitate*, ο Πίκο αποτολμά κάτι το μεγαλειώδες. Για τον πολυμαθή στοχαστή, η ανθρώπινη φύση ορίζεται πλέον ως παράγωγο της ελευθερίας. Η μεγαλοσύνη του ανθρώπου, εξαρτάται από το γεγονός, ότι δεν έχει πλασθεί από τον Δημιουργό με κάποιον προκαθορισμένο τρόπο. Ανάλογα με τη δύναμη της ελεύθερης βούλησής του, μπορεί να προσδιορίσει ο ίδιος τη φύση του.⁴⁵ Πλέον, ο άνθρωπος γίνεται κριτής του δικού του πεπρωμένου, και ακριβώς εκεί έγκειται η μοναδικότητά του. Η αξιοπρέπεια αποτελεί συνειδητή επιλογή και κατακτάται με μια πορεία, η οποία αποβλέπει σε έναν στόχο πέρα από τον κόσμο της περατότητας.⁴⁶ Ο άνθρωπος, προικισμένος με την αρετή της καταστατικής του ελευθερίας είναι ικανός να θεαθεί τον κόσμο από διάφορες οπτικές. Στόχος όμως, είναι ρητά η προοπτική του Ενός. Για τον Πίκο, η απόλυτη ευτυχία εξαρτάται από τη γνώση του Θεού. Οι άνθρωποι είναι πλασμένοι από τον Θεό και προορισμένοι για την ένωσή τους με Αυτόν. Επομένως, η ανθρώπινη ευτυχία, ή διαφορετικά, η ανθρώπινη ευδαιμονία είναι μια «επιστροφή στο Εν».⁴⁷

⁴³ B. Copenhaver, C. Schmitt, Ibid., 295.

⁴⁴ H. Heimsoeth, Ibid., 74.

⁴⁵ Giovanni Pico Della Mirandola, *Λόγος Περί της Αξιοπρέπειας του Ανθρώπου*, εισαγωγή Υ. Hersant, μτφρ. Φ. Αμπατζοπούλου (Αθήνα: Άγρα, 2014), 51.

⁴⁶ Φεντερίκα Καλντέρα, “Πίκο ντελλα Μιράντολα. Φιλοσοφία, Καββάλα και Concordia Universalis,” στο U. Eco- R. Fedriga, *Η Ιστορία της Φιλοσοφίας. Από τον Άνσελμο της Αόστα στον Πομπονάτσι, Τόμος 3*, 422-424.

⁴⁷ Michael Sudduth, “Pico della Mirandola’s Philosophy of Religion,” in *Pico della Mirandola. New Essays*, ed. M. V. Dougherty (New York: Cambridge University Press, 2008), 72-74.

Κάπως έτσι, ωριμάζει στη σκέψη του Πίκο και η ιδέα για μια «φιλοσοφία της ομόνοιας».⁴⁸ Ο Ιταλός φιλόσοφος γνωρίζει, πως η πολυπόθητη αυτή ομόνοια δεν θα επέλθει ποτέ, αν δεν καταφέρει να «συμβιάσει» την Πλατωνική με την Αριστοτελική σκέψη. Το 1491, λοιπόν, ο Πίκο συγγράφει το *De ente et uno*, το οποίο αποτελεί το πρελούδιο και το μοναδικό σωζόμενο τμήμα της πραγματείας που είχε σχεδιάσει, με τίτλο *Aristotelis et Platonis Concordia*.⁴⁹ Φιλοδοξία του νεαρού κόμη, είναι να συμφιλιώσει τις ερμηνείες των πλατωνικών υπέρ της υπεροχής του Ενός επί του Όντος, με τα αριστοτελικά επιχειρήματα που υποστηρίζουν την πλήρη σύγκλισή τους.⁵⁰ Το φορτίο που επιχειρεί να κουβαλήσει ο Πίκο είναι βαρύ. Πως μπορεί να επιλυθεί η φαινομενικά ανεπίλυτη διαφωνία μεταξύ των δύο φιλοσόφων; Η αλλιώς, πως μπορεί να επιλυθεί η διαφωνία μεταξύ αναμφισβήτητων αρχών; Για τον Πίκο, η συμφωνία μπορεί να επέλθει.⁵¹ Σε αυτό το σημείο, θα πρέπει να διευκρινιστεί το εξής. Το κύριο μέλημα του Πίκο είναι η «μεταφυσική συμφιλίωση» μεταξύ Πλάτωνα και Αριστοτέλη. Ως εκ τούτου, και με την ομόνοια να διακυβεύεται, η φιλοσοφική ακρίβεια και ακεραιότητα, δεν είναι πάντοτε το κυριότερο μέλημα του φιλοσόφου.⁵²

Ο βασικός «εχθρός» του Πίκο, δεν είναι οι νεοπλατωνικές ερμηνείες των πλατωνικών διαλόγων, αλλά οι ίδιοι οι διάλογοι. Ο *Παρμενίδης* και ο *Σοφιστής*, φαντάζουν αξεπέραστα εμπόδια, στην προσπάθεια του Πίκο για την φιλοσοφική ομόνοια Πλάτωνα και Αριστοτέλη. Όμως, ο ευμήχανος φιλόσοφος, θα προχωρήσει σε μια νέα ερμηνεία των δυο πλατωνικών διαλόγων. Για τον Πίκο, ο *Παρμενίδης* δεν είναι τίποτε άλλο από μια διαλεκτική άσκηση, χωρίς καμία μεταφυσική αξίωση εν είδει δόγματος.⁵³ Πράγματι, ο Πίκο

⁴⁸ Φ. Καλντέρα, *Ibid.*, 417.

⁴⁹ B. Copenhaver, C. Schmitt, *Ibid.*, 313.

⁵⁰ Φ. Καλντέρα, *Ibid.*, 421.

⁵¹ Stephen A. Farmer, *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486). The evolution of traditional religious and philosophical systems* (Tempe, Arizona: Medieval & Renaissance Texts and Studies, 1998), 28.

⁵² Georgios Steiris, "Proclus as a Source for Giovanni Pico della Mirandola's Arguments Concerning Emanatio and Creatio Ex Nihilo," in *Proclus and his Legacy*, eds. D. Layne & D. Butorac (Berlin: De Gruyter, 2017), 354.

⁵³ Pico della Mirandola, *On the Dignity of Man*, μτφρ. C. G. Wallis, *On Being and the One*, μτφρ. P. J. W. Miller, *Heptaplus*, μτφρ. D. Carmichael (Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1998). Η υποσημείωση αφορά το *On Being and the One, Chapter Two*. Στο εξής οι παραπομπές μας για το συγκεκριμένο έργο θα αναφέρονται ως εξής: *On Being, κεφάλαιο*.

προχωρά σε μια δική του ενδελεχή ανάγνωση του *Παρμενίδη* και καταλήγει στο συμπέρασμα ότι, ακριβώς επειδή ο διάλογος είναι μια διαλεκτική άσκηση, δεν περιέχει κανένα μεταφυσικό δόγμα, και πολύ περισσότερο, δεν πιστοποιεί σε κανένα του σημείο την νεοπλατωνική πεποίθηση περί της υπεροχής του Ενός επί του Όντος. Επιπροσθέτως, ο Πίκο υποστηρίζει ότι στον *Σοφιστή*, ο Πλάτων, όχι μόνο δεν αναφέρεται στην υπεροχή του Ενός επί του Όντος, αλλά αντιθέτως υποστηρίζει την ισότητά τους.⁵⁴

Εν συνεχεία, ο κόμης από τη Μιράντολα, θα ξεκινήσει την κυρίως μεταφυσική του επιχειρηματολογία, δίνοντας δυο διαφορετικούς ορισμούς-διακρίσεις του Όντος. Ο πρώτος τρόπος με τον οποίο μπορεί να οριστεί το Ον, είναι να κατανοηθεί ως κάτι που είναι εκτός του τίποτα. Με άλλα λόγια, ως κάτι που αντιτίθεται στο τίποτα. Ο δεύτερος τρόπος, είναι να θεωρηθεί πως είναι οτιδήποτε δεν στερείται ύπαρξης.⁵⁵

Ο Πίκο, αναπτύσσει τη σκέψη του σχετικά με την πρώτη διάκριση του Όντος, στο τρίτο κεφάλαιο του *De ente et uno*. Εκεί διατυπώνει την άποψη, ότι ο ίδιος ο Πλάτων στον *Παρμενίδη* υποστηρίζει την ταύτιση Όντος και Ενός, στη βάση της αρχής της μη αντίφασης. Όταν αναφέρει, πως αυτό που είναι, είναι Ένα, εννοεί τον Θεό. Συνεπώς, το Εν δεν μπορεί να υπερέχει του Όντος, εκτός αν υπερβαίνει τον Θεό. Ανάμεσα στους στοχαστές που ταυτίζουν το Ον με τον Θεό, ο Πίκο θα παραθέσει και τον ψευδό-Διονύσιο Αρεοπαγίτη, ο οποίος επικαλείται το βιβλικό χωρίο όπου ο Θεός παρουσιάζεται στον Μωυσή λέγοντάς του «εγώ ειμί ο Όν».⁵⁶

Έχοντας, λοιπόν, κατά νου την πρώτη διάκριση του Όντος, ο Πίκο συμπεραίνει ότι αν κάποιος αρνηθεί ότι ο Θεός είναι Ον, διαπραττει σφάλμα. Το τίποτα ή το μη Ον αντιτίθεται στο Ον, όπως αντιτίθεται και η πολλαπλότητα στην ενότητα. Επομένως, αν το Α είναι μη Ον, τότε το Α είναι αντίθετο του Όντος, δηλαδή το Α είναι τίποτα. Αν κάποιος πει ότι ο Θεός είναι μη Ον είναι σαν να λέει ότι ο Θεός είναι τίποτα. Άρα, ο Θεός είναι Ον. Έτσι, εφόσον δεν υπάρχει τίποτα έξω από τα πράγματα εκτός από το ίδιο το τίποτα, αν το Ον

⁵⁴ *On Being, Chapter 2.*

⁵⁵ *Ibid., Chapter 3, 4.*

⁵⁶ *Ibid., Chapter 3.*

κατανοηθεί κατ' αυτόν τον (πρώτο) τρόπο, περιλαμβάνει τα πάντα. Συνεπώς, το Εν δεν μπορεί να περιλαμβάνει περισσότερα πράγματα από το Ον, εκτός αν περιλαμβάνει και το τίποτα (το μη Ον), κάτι που ο Πλάτων αρνείται στον *Σοφιστή*, όταν αναφέρει ότι το μη Ον δεν μπορεί να είναι Εν. Ούτε όμως το Εν περιλαμβάνει λιγότερα από το Ον. Επομένως, Ον και Εν είναι ίσα.⁵⁷

Την δεύτερη διάκριση σχετικά με το τι είναι Ον, ο Πίκο θα την αναλύσει στο τέταρτο κεφάλαιο του *De ente et uno*, όπου θα προβεί σε μια ακόμα διάκριση, αυτή τη φορά ανάμεσα σε συγκεκριμένα και σε αφηρημένα ονόματα. Τα αφηρημένα ονόματα, απολαμβάνουν κάποιου είδους «οντολογική ανεξαρτησία», καθώς δεν χρειάζονται καμία άλλη εξήγηση πέραν του εαυτού τους, για να δηλώσουν αυτό ακριβώς που είναι. Από την άλλη μεριά, τα συγκεκριμένα ονόματα εκφράζουν κάτι που βρίσκεται σε σχέση εξάρτησης με κάτι άλλο, και είναι αυτό που είναι, ακριβώς εξαιτίας της «αρετής» του άλλου. Για παράδειγμα, λέγοντας «φωτεινό πράγμα» εννοείται ένα συγκεκριμένο πράγμα το οποίο φωτίζεται από κάτι άλλο και όχι αφ' εαυτού. Αυτό το κάτι άλλο, είναι το φως, το οποίο είναι ένα αφηρημένο όνομα. Όλα τα φωτεινά αντικείμενα δεν είναι φως αφ' εαυτού, αλλά συμμετέχουν του φωτός και εξαιτίας αυτού αποκτούν την δική τους φωτεινότητα.⁵⁸

Όσον αφορά την δεύτερη διάκριση του Όντος και τη συμμετοχή του συγκεκριμένου στο αφηρημένο, η συνάφεια των απόψεων του Πίκο με εκείνες του Άγιου Θωμά Ακινάτη (1224/5-1274), είναι το κλειδί της τεκμηρίωσης του επιχειρήματος του Ιταλού φιλοσόφου.⁵⁹ Για τον Πίκο, το Ον, το οποίο έχει τη σημασία συγκεκριμένου ονόμα-

⁵⁷ Ibid.

⁵⁸ Victor M. Salas, "Giovanni Pico Della Mirandola on Being and Unity: A Thomistic Solution to an Ancient Quarrel," *The Thomist: A Speculative Quarterly Review* 78, no. 3 (2014): 360-361.

⁵⁹ Για τον Ακινάτη, ένα σύνθετο δημιουργήμα δεν είναι απαραίτητα σύνθεση ύλης και μορφής. Αυτό είναι σίγουρα ένα βασικό είδος σύνθεσης, όμως υπάρχει και ένα βασικότερο, που δεν είναι άλλο από τη σύνθεση ουσίας και ύπαρξης. Η διάκριση αυτή υπήρξε απολύτως καθοριστική, καθώς ο Ακινάτης ανήγαγε την έννοια της ύπαρξης σε έναν σημαντικά νέο «μεταφυσικό παράγοντα». Η ουσία ενός υλικού σώματος είναι η υπόστασή του ως συγκεκριμένη σύνθεση ύλης και μορφής, ενώ η ουσία μιας άυλης κτιστής φύσης είναι μόνο η μορφή της. Όμως, η ύπαρξη (ens), τόσο μιας υλικής, όσο και μιας μη υλικής υπόστασης, οφείλεται στην οντολογική της δυνατότητα να υπάρχει (esse) και η ύπαρξή της είναι η πραγματωμένη δυνατότητα της ουσίας αυτής για ύπαρξη. Δηλαδή, η ουσία μπορεί να αναχθεί στη δύναμη για ύπαρξη και η ύπαρξη στην ενέργεια της ύπαρξης. Paul V. Spade, «Μεσαιωνική Φιλοσοφία», στο *Ιστορία της Δυτικής Φιλοσοφίας*, επιμ. Α. Kenny, μτφρ. Δ. Ρισσάκη (Αθήνα: Νεφέλη, 2005), 137.

τος, συμμετέχει στην ύπαρξη και μέσω αυτής, είναι. Όπως τα αφηρημένα ονόματα δεν σχηματίζονται από τα συγκεκριμένα, έτσι και η ύπαρξη, ως αφηρημένη έννοια, δεν σχηματίζεται από το Ον, γεγονός που για τον Πίκο σημαίνει, ότι η ύπαρξη είναι μη Ον. Σε αυτό το σημείο, ο Πίκο θα προσθέσει κάτι καθαρά δικής του έμπνευσης, στην κατά τα άλλα Ακινάτεια μεταφυσική του προσέγγιση. Η ύπαρξη είναι μη Ον, όχι γιατί είναι τίποτα ή γιατί στερείται πραγματικότητας, αλλά επειδή είναι «πιο τέλεια» από το Ον. Εφόσον όμως, μόνο ο Θεός είναι όλος ενέργεια και πλήρως πραγματωμένη δυνατότητα και μέσω αυτού υπάρχουν όλα τα πράγματα, τότε ο Θεός είναι μη Ον, που δεν σημαίνει ότι είναι τίποτα, αλλά ότι είναι ανώτερος του Όντος.⁶⁰ Συνεπώς, αν γίνουν αποδεκτές οι νεοπλατωνικές ερμηνείες περί της υπεροχής του Ενός επί του Όντος, αυτό το Εν θα είναι ο Θεός. Έτσι, το πλατωνικό Εν ταυτίζεται με τον Θεό της Βίβλου και είναι ανώτερο του Όντος.⁶¹ Σε ότι αφορά τον Αριστοτέλη, ο Πίκο αναφέρεται στην αριστοτελική διάκριση των εννοιών σε δέκα κατηγορίες, θεωρώντας ότι ο Θεός δεν ανήκει σε καμία από αυτές, αλλά είναι υπεράνω και των δέκα. Συνεπώς, ο Θεός, τον οποίον ο Αριστοτέλης αποκαλεί, κατά την ερμηνεία του Πίκο, Εν, είναι υπεράνω του Όντος. Επομένως ο Αριστοτέλης συμφωνεί σε αυτό με τον Πλάτωνα.⁶²

Κατ' αυτόν τον τρόπο, ο Πίκο καταφέρνει να φέρει τους δυο Έλληνες φιλοσόφους σε συμφωνία. Αυτό όμως συμβαίνει, μόνο όταν η φιλοσοφία του καθενός ξεχωριστά «μεταμορφώνεται» σε μια διαφορετική φιλοσοφία. Η ανώτατη αρχή του Πλάτωνα, είναι ίδια με την ανώτατη αρχή του Αριστοτέλη, επειδή και οι δύο ταυτίζονται με τον Χριστιανικό Θεό, ο οποίος είναι Άκτιστος, και στον οποίο ουσιαστικά, η ύπαρξή του είναι η ίδια η ουσία του. Μπορεί, επομένως, να λεχθεί, ότι η μεταφυσική του Πίκο είναι ένας μετασχηματισμός των ιδεών των δύο φιλοσόφων, πάντοτε υπό το πρίσμα της Χριστιανικής πίστης.⁶³ Στο επόμενο κεφάλαιο, ο Πίκο φαίνεται να μην αρκείται στην οντολογική του θεώρηση. Η οντολογία είναι απαραίτητη, κα-

⁶⁰ V. M. Salas, *Ibid.*, 366-367.

⁶¹ *On Being, Chapter 4.*

⁶² *Ibid.* Δεν αναφερόμαστε εκτενέστερα στην ουσία της αριστοτελικής Λογικής και στον τρόπο με τον οποίο ο Σταγειρίτης προχωρά στις ανάλογες διακρίσεις. Αυτό που εν προκειμένω μας ενδιαφέρει, είναι η κατάδειξη της προσπάθειας του Πίκο να φέρει σε συμφωνία τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη.

⁶³ *Ibid.*, *Εισαγωγή xxiii.*

θώς ο Πίκο είναι ένας Χριστιανός φιλόσοφος. Όμως χρειάζεται να αναπτύξει και την κατάλληλη γνωσιοθεωρητική προσέγγιση.

Η ζωή είναι ένα πολύ μεγάλο αγαθό για τον άνθρωπο. Υποβιβάζεται όμως, εξαιτίας του θανάτου. Ο υπέρτατος τρόπος για να γίνει η ζωή μέγιστο αγαθό είναι ο θάνατος του σώματος. Η απόλυτη τελειότητα συναντάται μόνο στον Θεό, ο οποίος είναι Ον, Εν, Αγαθό και Αλήθεια ταυτόχρονα. Το ερώτημα προφανές, μα αμείλικτο. Πως μπορούν οι άνθρωποι, ως πεπερασμένα όντα να γνωρίσουν τη Θεία Σοφία; Ο Πίκο διαμορφώνει τέσσερα σκαλοπάτια, τα οποία θα πρέπει να «ανέβει» κάποιος, προκειμένου να φτάσει στον Θεό. Στο πρώτο σκαλοπάτι, διαπιστώνεται ότι ο Θεός δεν είναι σώμα, όπως λανθασμένα πίστευαν οι Επικούρειοι και οι Αιγύπτιοι, αλλά είναι ψυχή. Όποιος υποστηρίζει το αντίθετο, υποστηρίζει ότι ο Θεός δεν είναι τέλειος, καθώς αν ήταν σώμα θα ήταν υλικός, πράγμα αδύνατο γιατί οτιδήποτε είναι υλικό εκπίπτει.⁶⁴

Στο δεύτερο βήμα, γίνεται αντιληπτό, ότι ο Θεός δεν είναι ούτε ζωή, ούτε νους, ούτε νόηση. Είναι κάτι παραπάνω, κάτι τελειότερο από όλα αυτά. Όλα αυτά τα κατηγορήματα σημαίνουν και μια συγκεκριμένη τελειότητα, η οποία στον Θεό είναι άπειρη. Οι όροι συντίθενται στον Θεό, ο οποίος ενώνει τις τελειότητες. Οι λέξεις απλώς συσκοτίζουν το νου, γιατί δεν μπορούν σε καμία περίπτωση να εκφράσουν το Άφθαρτο. Συνεπώς, ο Θεός δεν είναι ούτε νους, ούτε νόηση. Είναι κάτι που τα υπερβαίνει, καθώς γνωρίζει και γνωρίζεται από τον εαυτό του.⁶⁵

Στο τρίτο σκαλοπάτι, τα πεπερασμένα όντα, φτάνουν στη σημείο να διαπιστώσουν την ανεπάρκεια των νοημάτων και των ονομάτων που προσδίδουν στον Θεό. Όποιο όνομα και να προσδώσει ο άνθρωπος στον Θεό δεν επαρκεί, γιατί Εκείνος δεν μπορεί να ενταχθεί σε κανένα γένος ή είδος, ακόμα και το τελειότερο. Που οδηγούμαστε λοιπόν; Η απάντηση στο ερώτημα δίνεται στο τέταρτο και τελευταίο σκαλοπάτι της, κατά Πίκο, γνωστικής ανάβασης. Οδηγούμαστε στη άγνοια. Ο άνθρωπος γνωρίζει τον Θεό, όταν έχει την απόλυτη άγνοιά του, γιατί είναι πάντα ανώτερος από οτιδήποτε μπορεί να σκεφτεί.⁶⁶ Εδώ, η ομοιότητα με τη φιλοσοφία του Κουζάνου είναι

⁶⁴ *On Being, Chapter 5.*

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ *Ibid.*

εμφανής. Ο Πίκο, όπως και μερικές δεκαετίες πριν ο Κουζάνος, οδηγείται στο συμπέρασμα ότι ο Θεός είναι ακατάληπτος, και ότι η μόνη σίγουρη και ασφαλής γνώση, είναι τελικά η άγνοια. Αρκεί να το κατανοήσουμε. Η διαφορά τους είναι ότι ο Κουζάνος, επί της «σοφής αγνωσίας» θα συγκροτήσει μια ολόκληρη μέθοδο πρόσβασης στη γνώση μέσω της εικασίας. Ο Πίκο, θα καταλήξει στο παραπάνω συμπέρασμα, αλλά δεν θα υποδείξει μια μέθοδο βάσει της οποίας θα καταφέρει ο άνθρωπος να «προσπελάσει» την άγνοιά του.

Τα τέσσερα βασικά ιδιώματα, Ον, Εν, Αλήθεια και Αγαθό, υπάρχουν με διαφορετικό τρόπο στα δημιουργήματα του Θεού, και στον ίδιο το Θεό, γιατί ο Θεός τα έχει αφ' εαυτού, ενώ τα δημιουργήματα τα κατέχουν μέσω του Θεού. Στα πεπερασμένα δημιουργήματα, η σειρά είναι Ον, Εν, Αλήθεια και Αγαθό. Πράγματι, οποιοδήποτε δημιούργημα δεν μπορεί αρχικά να μην κατανοηθεί ως ον. Αν κάτι είναι ον, είναι οπωσδήποτε και ένα, όπως αναφέρει και ο Πλάτων στον *Σοφιστή*, γιατί ότι είναι, είναι αδιαχώριστο από τον εαυτό του και διαχωρισμένο από τα υπόλοιπα όντα. Επίσης, κάθε ον είναι αναγκαία αληθινό. Εάν πούμε ότι κάποιος είναι άνδρας, είναι το ίδιο με το να πούμε ότι είναι και αληθινός άνδρας. Αυτό δεν σημαίνει ότι ον και αλήθεια είναι η ίδια έννοια, παρόλο που επί του πρακτέου μπορεί να σημαίνουν το ίδιο. Ομοίως, κάθε ον είναι αγαθό. Όλα τα όντα επιδιώκουν το αγαθό, γιατί θέλουν να πλησιάσουν τον Θεό. Όμως, ο άνθρωπος επιθυμεί την αγαθότητα του ανθρώπου, μόνο αν κατέχει το αγαθό της ευτυχίας. Δηλαδή, στον άνθρωπο δεν αρκεί να είναι αυτό που είναι, γιατί έτσι δεν είναι ευτυχής. Αυτό σημαίνει, ότι ο άνθρωπος πρέπει να επιδιώκει να γίνει κάτι άλλο από αυτό που είναι, αν αυτό τον κάνει ευτυχισμένο. Επομένως, Ον, Εν, Αλήθεια και Αγαθό είναι αντίστοιχα σε νοηματική έκταση. Μπορούν δηλαδή να αλληλοκατηγορούνται, να μπαίνει το ένα στη θέση του άλλου.⁶⁷

Τα τέσσερα βασικά ιδιώματα υπάρχουν και στο Θεό, αλλά με διαφορετική σειρά, καθώς ο Θεός μπορεί να ιδωθεί, είτε ως αιτία του εαυτού του είτε, ως αιτία ύπαρξης των άλλων πραγμάτων. Επομένως, ο Θεός είναι με τη σειρά Εν, Αγαθό (τέλειο, άφθαρτο και επιθυμητό), Αλήθεια και Ον. Αυτή είναι και η πραγματική πυθαγόρεια

⁶⁷ Ibid., Chapter 8.

τετρακτύς.⁶⁸ Στο δέκατο και τελευταίο κεφάλαιο του *De ente et uno*, ο Πίκο πραγματεύεται τη φύση του ανθρώπινου νου. Ο άνθρωπος για να φτάσει στην ευτυχία πρέπει να επιθυμεί τα Θεία. Αντίπαλός του και μοναδικός «ξένος» εντός του κόσμου είναι ο ίδιος περατός, και συνάμα, τρωτός ανθρώπινος νους.

ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Το παρόν πόνημα είχε σαν κεντρικό του μέλημα να διερευνήσει τη μεταφυσική σκέψη, τόσο του Νικόλαου Κουζάνου, όσο και του Τζι-οβάνι Πίκο ντέλλα Μιράντολα. Το κυρίως μέρος του κειμένου, εκκίνησε με την ανάλυση της μεταφυσικής του Κουζάνου. Δεν έγινε ιδιαίτερη μνεία, στο κατά πόσο ήταν ορθή η χρήση των μαθηματικών συμβόλων, στην οποία προέβη ο Κουζάνος στο *De docta ignorantia*. Αυτό έγινε για δύο λόγους. Αφενός, η αναφανδόν αναφορά σε μαθηματικά σύμβολα δεν θα έκανε κανέναν σοφότερο, καθώς τα λάθη του Νικόλαου ως προς τη χρήση και τη θεμελίωση των μαθηματικών του αποδείξεων είναι αρκετά. Αφετέρου όμως, και μάλλον εδώ είναι το σημαντικό, θα μπορούσε να υποτεθεί ότι ο Νικόλαος γνώριζε τα λάθη του και τα έκανε σκοπίμως. Ενδεχομένως, να ήθελε να καταδείξει σε ένα δεύτερο «βαθύτερο» επίπεδο, εκείνο που ακριβώς ζητούσε να αποδείξει, δηλαδή, την ανεπάρκεια της ανθρώπινης περατότητας και τον αδιέξοδο χαρακτήρα, ακόμα και εκείνης της μοναδικής γνωστικής βεβαιότητας.

Στη συνέχεια, έγινε αναφορά στη μεταφυσική του Πίκο. Ο κόμης από τη Μιράντολα, θέλησε να φτιάξει μια «φιλοσοφία της ομόνοιας». Η μεταφυσική του σκέψη καταδεικνύει ξεκάθαρα το πρότυπο του αναγεννησιακού πνεύματος. Ενός πνεύματος, που με την αντίληψή του περί των πραγμάτων, επιδιώκει ολιστικές εξηγήσεις. Ενδεχομένως, δίχως τον Πίκο, η αλληλουχία των φιλοσοφικών εξελίξεων να ήταν διαφορετική. Δεν είναι τυχαίο, ότι με τον θάνατό του κατέρρευσε όλη η αίγλη της αστικής Ιταλίας.⁶⁹

Σε κάθε περίπτωση, ο πυρήνας του κειμένου είναι η μεταφυσική

⁶⁸ Ibid., Chapter 9.

⁶⁹ Nicola Festa, *Ουμανισμός. Τα κλασσικά γράμματα στην Αναγέννηση*, μτφρ. Ν. Κυριαζόπουλος (Αθήνα: Τα Νέα Ελληνικά, 2000), 78.

σκέψη των δύο διαπρύσιων στοχαστών. Πίσω από την οντολογία του, ο Κουζάνος προτάσσει το πρόβλημα της γνώσης, την οποία τοποθετεί στην προοπτική του Ενός. Η γνωσιολογία του συγκροτείται μέσα σε ένα «*chiaroscuro*», δηλαδή ανάμεσα στην απόλυτη ενολογία και στην απόλυτη αισθησιοκρατία. Κεντρικό στοιχείο της, η «σύνθεση των αντιθέτων», μια σύμφυση εν τω Εν, της ενότητας που τελικά είναι το νοηματικό συνεχές της γνώσης. Μιας ενότητας η οποία καταστρέφει και ταυτόχρονα συνθέτει τη γνώση. Όσον αφορά τον Πίκο, η μεταφυσική του διαυγάζει την έμπλη ανησυχίας αναγεννησιακή του ματιά. Ο ενθουσιασμός του για την φιλοσοφική ομόνοια Πλάτωνα και Αριστοτέλη, τον οδηγεί στη διατύπωση μιας μεταφυσικής, η οποία, αφενός υποστηρίζει την αλληλοπεριχώρηση Είναι και Ενός, αφετέρου όμως, στην προσπάθειά του να εναρμονίσει τις φιλοσοφίες των δυο αρχαίων φιλοσόφων, τις «μετατρέπει» σε μια διαφορετική φιλοσοφία.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Αριστοτέλους. *Τα Μετά τα Φυσικά, Τόμος Α΄, (Βιβλία Α΄-Δ΄)*. Επιμ. Α. Χαχλά. Μτφρ. Ν. Κυργιόπουλος. Αθήνα: Γεωργιάδης, 2006.
- Copenhaver, Brian and Charles Schmitt. *Η Φιλοσοφία της Αναγέννησης*. Μτφρ. Χ. Γεμελιάρης. Αθήνα: Πολύτροπον, 2007.
- Cusanus, Nicolaus. *Η Σοφία της Αγνώσιας. Ο Θεός, ο κόσμος, ο άνθρωπος*. Eis.-επιμ. Ν. Αυγελής. Μτφρ. Γ. Δαρδιώτης. Θεσσαλονίκη: Σταμούλης, 2013.
- Farmer, Stephen A. *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486). The evolution of traditional religious and philosophical systems*. Tempe, Arizona: Medieval & Renaissance Texts and Studies, 1998.
- Festa, Nicola. *Ουμανισμός. Τα κλασσικά γράμματα στην Αναγέννηση*. Μτφρ. Ν. Κυριαζόπουλος. Αθήνα: Τα Νέα Ελληνικά, 2000.
- Heimsoeth, Heinz. *Τα έξι μεγάλα ερωτήματα της δυτικής μεταφυσικής και οι ρίζες της νεώτερης φιλοσοφίας*. Επιμ. Θ. Σαμαρτζής. Μτφρ. Μ. Παπανικολάου. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2012.
- Hopkins, Jasper. *A concise introduction to the Philosophy of Nicolas of Cusa, On actualized possibility (De possest)*. Minneapolis Minnesota: The Arthur J. Banning Press, 1986.
- . “Nicholas of Cusa’s intellectual relationship to Anselm of Canterbury.” In *Cusanus. The legacy of learned ignorance*, ed. P.J Casarella, 54-73. Washington D.C: The Catholic University of America Press, 2006.
- Καλντέρα, Φεντερίκα. “Πίκο ντελλα Μιράντολα. Φιλοσοφία, Καββάλα και Concordia

- Universalis.” Στο *Η Ιστορία της Φιλοσοφίας. Από τον Άνσελμο της Αόστα στον Πομπονάτσι, Τόμος 3*, επιμ. U. Eco- R. Fedriga, μτφρ. Χ. Βόντα, 416-426. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 2018.
- Κουζάνος, Νικόλαος. *Περί Εικασιών*. Μτφρ. Γ. Δαρδιώτης-Θ. Πενολίδης. Αθήνα: Κράτερος, 2007.
- Moran, Dermot. “Nicholas of Cusa and modern philosophy.” In *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, ed. J. Hankins, 173-192. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Μπιάνκι, Λούκα. “Πλάτων και Αριστοτέλης: από την αντιπαράθεση στη συμφιλίωση.” Στο *Η Ιστορία της Φιλοσοφίας. Από τον Άνσελμο της Αόστα στον Πομπονάτσι, Τόμος 3*, επιμ. U. Eco- R. Fedriga, μτφρ. Χ. Βόντα, 363-369. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 2018.
- . “Συνέχεια και ρήξη: ο 14^{ος} αιώνας.” Στο *Η Ιστορία της Φιλοσοφίας. Από τον Άνσελμο της Αόστα στον Πομπονάτσι, Τόμος 3*, επιμ. U. Eco- R. Fedriga, μτφρ. Χ. Βόντα, 331-334. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 2018.
- Ντ’ Αλφόνσο, Ματέο. “Νικόλαος Κουζάνος.” Στο *Η Ιστορία της Φιλοσοφίας. Από τον Άνσελμο της Αόστα στον Πομπονάτσι, Τόμος 3*, επιμ. U. Eco- R. Fedriga, μτφρ. Χ. Βόντα, 334-346. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 2018.
- Pico Della Mirandola, Giovanni. *Λόγος Περί της Αξιοπρέπειας του Ανθρώπου*. Εισαγωγή Y. Hersant. Μτφρ. Φ. Αμπατζοπούλου. Αθήνα: Άγρα, 2014.
- Pico Della Mirandola. *On the Dignity of Man*. Trans. C. G. Wallis. *On Being and the One*. Trans. P. J. W. Miller. Heptaplus. Trans. D. Carmichael. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1998.
- Salas, Victor M. “Giovanni Pico Della Mirandola on Being and Unity: A Thomistic Solution to an Ancient Quarrel.” *The Thomist: A Speculative Quarterly Review* 78, no 3 (2014): 351-377.
- Spade, Paul V. “Μεσαιωνική Φιλοσοφία.” Στο *Ιστορία της Δυτικής Φιλοσοφίας*, επιμ. A. Kenny, μτφρ. Δ. Ρισσάκη, 87-154. Αθήνα: Νεφέλη, 2005.
- Steiris, Georgios. “Proclus as a Source for Giovanni Pico della Mirandola’s Arguments Concerning Emanatio and Creatio Ex Nihilo.” In *Proclus and his Legacy*, eds. D. Layne & D. Butorac, 353-363. Berlin: De Gruyter, 2017.
- Struever, Nancy S. “Renaissance humanism and modern philosophy.” *Intellectual History Review* 26, no 1, (2016): 147-152.
- Sudduth, Michael. “Pico della Mirandola’s Philosophy of Religion.” In *Pico della Mirandola. New Essays*, ed. M. V. Dougherty, 61-80. New York: Cambridge University Press, 2008.
- Vedrine, Helene. “Η νέα εικόνα του κόσμου. Από τον Νικόλαο Κουζάνο στον Giordano Bruno.” Στο *Η Φιλοσοφία, Τόμος Α΄. Από τον Πλάτωνα ως τον Θωμά Ακινάτη. Από τον Γαλιλαίο ως τον Ζαν Ζακ Ρουσσώ*, επιμ. Φ. Σατελέ, μτφρ. Κ. Παπαγιώργης, 387-416. Αθήνα: Γνώση, 2006.

Η σχέση της αυτοκρατορικής εξουσίας με τη μοναρχία και την τυραννία όπως αυτές παρουσιάζονται στα *Πολιτικά* του Αριστοτέλη

ΜΥΡΤΩ ΒΙΟΛΑΚΗ

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Οι εκάστοτε μορφές άσκησης εξουσίας, πέραν των εξωτερικών-τυπικών ομοιοτήτων τους, διέπονται από εσωτερικές-ουσιαστικές διαφοροποιήσεις ανάλογα με το χωροχρονικό πλαίσιο αναφοράς. Εν προκειμένω, επιχειρείται η σύγκριση της βυζαντινής αυτοκρατορικής εξουσίας με την περιγραφόμενη από τον Αριστοτέλη (*Πολιτικά*) τυραννία. Στόχος είναι η διερεύνηση κατά πόσο οι εξωτερικές ομοιότητες στοιχειοθετούν μια ουσιαστική ταύτιση μέσων και σκοπών.

Ο βυζαντινός αυτοκράτορας, όπως και ο τύραννος ασκούν εξουσία κατά τρόπο απόλυτο και καθολικό, τα δε πρόσωπά τους είναι μοναδικά. Και οι δύο, αφού κατακτήσουν την εξουσία, τίθενται υπεράνω του νόμου. Ωστόσο, η εκκοσμίκευση του χριστιανικού μονοθεϊσμού στο Βυζάντιο προσδίδει ιερότητα και οιονεί θεϊκή δύναμη στο πρόσωπο του αυτοκράτορα. Τα ιδεολογικά εδραιωμένα χαρακτηριστικά της αυτοκρατορικής εξουσίας στο Βυζάντιο (ιερότητα, καθολικότητα, μοναδικότητα, απολυτότητα του αυτοκράτορα), δε συνδέονται με την αυθαίρετη, επηρμένη φύση του προσώπου που ενσαρκώνει το θεσμό, αλλά με την αναγκαιότητα κραταίωσης μιας οικουμενικής αυτοκρατορίας, επομένως συνδέονται με το κοινό συμφέρον.

Ο Αριστοτέλης, στα *Πολιτικά*, ορίζει την τυραννία ως παρέκβαση της βασιλείας. Η τυραννία είναι μια μοναρχία που αφενός κυβερνά δεσποτικά την κοινωνία, αφετέρου εξυπηρετεί μόνο το συμφέρον του μονάρχη. Η τυραννία έχει τρεις στόχους: να υποτάξει το φρόνημα των πολιτών, να διασπείρει τη δυσπιστία ανάμεσα στους πολίτες και να τους αποδυναμώσει. Αντιθέτως, η αυτοκρατορική εξουσία

είναι σύμφυτη με την ευδαιμονία του εξουσιαζόμενου πληθυσμού, ο οποίος την αποδέχεται, την υποστηρίζει και την προασπίζεται, υπό την προϋπόθεση ότι εξακολουθεί να υπηρετεί το κοινό καλό της πόλης, ως όλου. Ο τύραννος δεν έχει εμπιστοσύνη στην ανωτερότητά του, ούτε εμφορείται από ανώτερα αισθήματα και υψηλές ιδέες. Ο αυτοκράτορας υιοθετεί τον ιερό και αδιαμφισβήτητο ρόλο του και την ενάρτη αποστολή του. Κατά τον Αριστοτέλη ο μονάρχης - τύραννος διαπράττει το θεμελιώδες σφάλμα να θέτει το ατομικό του συμφέρον πάνω από το κοινωνικό. Εν κατακλείδι, ο βυζαντινός αυτοκράτορας είναι σύμβολο της παγκοσμιοιωνιότητας της αυτοκρατορίας, δηλαδή ανάγεται σε απόλυτη, αυτόνομη, ικανή και αναγκαία συνθήκη, όχι μόνο για την ευημερία, αλλά και για την ίδια την ύπαρξη της αυτοκρατορίας, χαρακτηριστικά που σε καμία περίπτωση δεν συνάδουν με την Αριστοτελική τυραννία. Ο δε βυζαντινός δεσποτισμός ως πολίτευμα δεν αμφισβητήθηκε ουσιαστικά ποτέ από τους υπηκόους. Στην πραγματικότητα, σε αντίθεση με την ιδιοτελή τυραννία κατά τον Αριστοτέλη, αποτέλεσε πολίτευμα άριστα προσαρμοσμένο στις ανάγκες της μακραίωνης περιόδου που εφαρμόστηκε.

Λέξεις - Κλειδιά: Βυζάντιο, αυτοκράτορας, οικουμενικότητα, περιορισμοί, φιλανθρωπία, Αριστοτέλης, τυραννία, καταπίεση

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Ενός ανδρός αρχή (μοναρχία), αποτέλεσε διαχρονικά ένα από τα πιο διαδεδομένα πολιτεύματα. Αντικείμενο της εργασίας είναι η σύγκριση της βυζαντινής αυτοκρατορικής εξουσίας με την περιγραφόμενη από τον Αριστοτέλη (*Πολιτικά*) τυραννία. Ο βυζαντινός μονάρχης, ως μοναδικός φορέας της εξουσίας, επιδιώκοντας την κραταίωσή του με όχημα - πρόφαση μια υπερβατική ιδεολογία, αίρει εαυτόν υπεράνω της πραγματικότητας.¹ Η συσσώρευση της απόλυτης εξουσίας συνοδεύεται από την απόλυτη αρετή, ικανότητα και σοφία (θεολογική, νομική κοκ). Έτσι μοναδικότητα και οικουμενικότητα (κοσμικής εξουσίας και χριστιανισμού) συνιστούν

¹ Hans - Georg Beck, *Η Βυζαντινή Χιλιετία*, μτφρ. Δημοσθένης Κούρτοβικ, (Αθήνα: MIET, 1990), 105-106.

θεμελιώδη σκοπό και αποτελούν την κύρια ειδοποιό ιδιότητα του βυζαντινού αυτοκράτορα.

Ο τύραννος, σε αντίθεση με τον βασιλέα (ο οποίος θα προσιδί-αζε περισσότερο στον βυζαντινό αυτοκράτορα), κατά τον Αριστοτέλη, εξουσιάζει αυταρχικά, αποσκοπώντας στο ίδιο συμφέρον και όχι στο συμφέρον των πολιτών.

Συνεπώς, αυτοκράτορας και τύραννος ασκούν μεν και οι δύο κατ' αποκλειστικότητα απόλυτη και καθολική εξουσία, αλλά εκκινώντας από διαφορετικές αφετηρίες, μετερχόμενοι συχνά διαφορετικά μέσα και καταλήγοντας σε διαφορετικό αποτέλεσμα, σε σχέση με τον εξουσιαζόμενο λαό. Η εμφανέστερη συσχέτιση της αυτοκρατορικής εξουσίας με την περιγραφόμενη στα *Πολιτικά* του Αριστοτέλη βασιλεία, θα μπορούσε να αποτελέσει επίσης θέμα προς μελλοντική διερεύνηση.

1. Η Πρόσληψη της αυτοκρατορικής εξουσίας στο Βυζάντιο

Η απόλυτη αυτοκρατορική αρετή (δικαιοσύνη, ηπιότητα, γενναιότητα κτλ) αποτελεί αφενός απονεμημένη ιδιότητα, αφετέρου ζητούμενο.²

Στο Βυζάντιο, η υπέρβαση της πραγματικότητας προκύπτει από την αυτοκρατορική πολιτική θεολογία, η οποία αντλεί την καταγωγή της από τους ελληνιστικούς χρόνους και εδραίωσε τη μορφή της κατά τους ρωμαϊκούς.³ Η θεία επιλογή του ηγεμόνα προσδίδει ιερότητα και οιονεί θεϊκή δύναμη στο πρόσωπό του.

Η εκκοσμίκευση του χριστιανικού μονοθεϊσμού αποτελεί το όχημα για την επιβολή της μοναρχίας στο Βυζάντιο. Ο αυτοκράτορας, ως εκλεκτός του θεού, διαχωρίζεται από τους υπηκόους του, καθίσταται άτρωτο και ιερό πρόσωπο. Δεν ενσαρκώνει τον νόμο, αλλά τίθεται υπεράνω αυτού⁴ και ασκεί απόλυτη εξουσία.

Ο απόλυτος μονάρχης, αποκτά τον τίτλο του Αυγούστου και διακρίνεται από τους κοινούς ανθρώπους, μετά δε το θάνατό του συγκαταλέγεται μεταξύ των θεών.⁵ Η αντίληψη των υπηκόων ότι ο

² Ibid., 107-108.

³ Ibid., 106.

⁴ Ibid., 106-107.

⁵ Norman Baynes και Henry Moss, *Βυζάντιο - Εισαγωγή στο βυζαντινό πολιτισμό*, μτφρ. Δημήτριος Ν. Σακκάς, (Αθήνα: ΟΕΔΒ, 1980), 32-33.

αυτοκράτορας είναι αφέντης και θεός, παραμένει και μετά τον Κωνσταντίνο (όταν λόγω του χριστιανισμού η αντίληψη του θεού-αυτοκράτορα έπρεπε να υποχωρήσει έναντι της επιλογής δια της θείας χάριτος).⁶ Ο αυτοκρατορικός δεσποτισμός χαρακτηρίστηκε ενίοτε υπερβαλλόντως ως ιερατική μοναρχία ή καισαροπαπισμός.⁷

Ωστόσο, η αυτοκρατορική πολιτική θεολογία φαίνεται να αξιοποιείται εργαλειακά, προκειμένου όχι μόνο να ικανοποιήσει πολιτικές φιλοδοξίες, αλλά κυρίως να υπηρετήσει αυτοκρατορικές/κρατικές αναγκαιότητες. Ο αυτοκρατορικός λόγος (εκφωνούμενος από τον ίδιο τον αυτοκράτορα ή από επισκόπους, ανώτερους υπαλλήλους, δικαστικούς, στρατιωτικούς κ.ά. ή απλώς ενταγμένους στα προοίμια των αυτοκρατορικών εγγράφων)⁸ υπηρετεί ακριβώς την εξιδανίκευση του μονάρχη. Την εξιδανίκευση αυτή, με τρόπο πιο άμεσο και απτό, υπηρετεί και η καθημερινή τελετουργία του αυτοκρατορικού πρωτοκόλλου, ιδίως όπως αυτή ενσαρκωνόταν σε παλλαϊκό εορταστικό επίπεδο. Κάθε υπήκοος, όταν με άδεια που χορηγείται με δυσκολία πλησιάζει τον αυτοκράτορα, πέφτει στα πόδια του σε ένδειξη υποταγής, ενώ τα ενδύματα του αυτοκράτορα είναι στολισμένα με μαργαριτάρια και απαστράπτοντα κοσμήματα.⁹ Ο αυτοκράτορας απεικονίζεται με φωτοστέφανο και η αντίσταση στη θέλησή του αποτελεί ανοσιούργημα.

Για τον λαό, ο αυτοκράτορας αποτελεί σύμβολο, ελπίδα, θέλητρο και φόβητρο. Αντιθέτως, για τους συγκλητικούς που επιδιώκουν να διαμορφώσουν την αυτοκρατορική βούληση, ο αυτοκράτορας αποτελεί αδύναμο-ευεπίφορο συνομιλητή, ενώ οι μαχόμενοι στρατιώτες δεν διατίθενται πάντοτε να θυσιάσουν πρόθυμα τη ζωή τους για το πρόσωπο-ιδέα του αυτοκράτορα.¹⁰

Εξάλλου, η ισχύς του αυτοκρατορικού θεσμού βασιζόταν σε μεγάλο βαθμό και στη διαμεσολάβηση της αριστοκρατίας μεταξύ του ισχυρού αυτοκράτορα και των αφανών υπηκόων του.¹¹

Συνεπώς, η ιδεολογικά εδραιωμένη αυτοκρατορική εξουσία στο Βυζάντιο συνοψίζεται στην ιερότητα, καθολικότητα, μοναδικότητα,

⁶ Beck, *ibid.*, 113.

⁷ Baynes και Moss, *ibid.*, 40.

⁸ Beck, *ibid.*, 110-113.

⁹ Baynes και Moss, *ibid.*, 33.

¹⁰ Beck, *ibid.*, 114.

¹¹ Βασιλική Βλυσίδου, *Η βυζαντινή αριστοκρατία και η κρατική εξουσία*, (Αθήνα: ΙΒΕ/ΕΙΕ, 2003), 117.

απολυτότητα του αυτοκράτορα. Χαρακτηριστικά που δεν συνδέονται με την αυθαίρετη, επηρμένη φύση του προσώπου που ενσαρκώνει τον θεσμό, αλλά με την αναγκαιότητα κραταίωσης μιας οικουμενικής αυτοκρατορίας, επομένως συνδέονται με το κοινό συμφέρον.

II. Η πρόσληψη της απολυταρχικής εξουσίας στα *Πολιτικά* του Αριστοτέλη

Ο Αριστοτέλης, στα *Πολιτικά*¹² (τα οποία αποτελούνται συνολικά από οκτώ βιβλία), ορίζει τα είδη των ορθών πολιτευμάτων (αυτών δηλαδή που αποσκοπούν στο κοινό συμφέρον), ως εξής:

- **βασιλεία** είναι η μοναρχία που αποβλέπει στο κοινό συμφέρον
- **αριστοκρατία** είναι η εξουσία των ολίγων (είτε επειδή είναι άριστοι, είτε επειδή στοχεύουν στο άριστο αποτέλεσμα για την πόλη που κυβερνούν)
- **πολιτεία** είναι η εξουσία των πολλών προς το κοινό συμφέρον.

Ως παρεκβάσεις των παραπάνω πολιτευμάτων (αυτών δηλαδή που ασκούνται για το ίδιο συμφέρον του ενός, των ολίγων ή των πολλών), ως εξής:

- **τυραννία** είναι η παρέκβαση της βασιλείας
- **ολιγαρχία** είναι η παρέκβαση της αριστοκρατίας (την εξουσία ασκούν οι πλούσιοι, υπό την έννοια ότι αυτοί αποτελούν τη μειοψηφία του συνόλου)
- **δημοκρατία** είναι η παρέκβαση της πολιτείας (την εξουσία ασκούν οι φτωχοί, υπό την έννοια ότι αυτοί αποτελούν την πλειοψηφία του συνόλου).

Εν προκειμένω, οι έννοιες της τυραννίας και της μοναρχίας φαίνεται να ταυτίζονται: η τυραννία είναι μια μοναρχία που αφενός κυ-

¹² Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, μτφρ. Παναγής Λεκατσάς, (Αθήνα: Ζαχαρόπουλος, 1939), 1279a22–1281a10.

βερνά δεσποτικά την κοινωνία, αφετέρου εξυπηρετεί μόνο το συμφέρον του μονάρχη.

Την κυρίαρχη εξουσία, κατά τον Αριστοτέλη, μπορεί επομένως να ασκεί ο λαός ή οι πλούσιοι, ή οι έγκριτοι ή οι βέλτιστοι ή ο τύραννος.¹³ Ωστόσο, η επιβολή της βούλησης του τυράννου επί των πολλών, είναι φαινομενικά μόνο δίκαιη (υπό την έννοια ότι ο τύραννος ισχυρότερος των δικαιούται να επιβάλλει τη βία), φθείρει την πόλη, δεν στηρίζεται στην ύπαρξη αρετής και εν τέλει είναι άδικη. Απόλυτος κύριος, κατά τον Αριστοτέλη, πρέπει να είναι ο νόμος και όχι ένας, κατ' ανάγκην φέρων ψυχικά πάθη, άνθρωπος.

Το δε επιχείρημα της άσκησης της εξουσίας από ολίγους ή έναν, ένεκα της υπερέχουσας αρετής, πλούτου ή καταγωγής (ευγένειας) ανατρέπεται από το αντεπιχείρημα ότι οι πιο πολλοί εξουσιαζόμενοι πολίτες είναι καλύτεροι των ολίγων ή του ενός, όχι μεμονωμένα, αλλά ως σύνολο (υπό την έννοια ότι η συνολική αρετή τους υπερβαίνει την αρετή του ενός).¹⁴

Στην υποθετική, δε περίπτωση ύπαρξης ενός πολίτη, ο οποίος υπερέχει υπερβολικά κατά την αρετή και την πολιτική ικανότητα έναντι του συνόλου των λοιπών πολιτών, η απονομή σε αυτόν ίσων δικαιωμάτων με τους λοιπούς πολίτες συνιστά κατ' αυτού αδικία (ίσα δικαιώματα σε άνισους κατά την αρετή και την πολιτική μεγαλοφυΐα πολίτες).¹⁴ Επομένως, η νομοθεσία οφείλει να απευθύνεται αποκλειστικά στους λοιπούς, ίσους μεταξύ τους πολίτες. Ο ένας, υπερέχων, δεν θα διέπεται από νόμους, αφού αυτός ο ίδιος συνιστά τον νόμο.

Ο υπερέχων τύραννος, προκειμένου να διατηρήσει ασφαλή και αδιαμφισβήτητη τη μοναρχία του, φονεύει τους υπερέχοντες υπηκόους του.¹⁴

Ωστόσο, ο Αριστοτέλης¹⁵ τονίζει την αναγκαιότητα ο μονάρχης να αποκτά μικρότερη δικαιοδοσία για μεγάλη διάρκεια ή μεγάλη δικαιοδοσία για μικρή διάρκεια, ώστε να μην διαταράσσεται η ισορροπία. Ως άλλο μέσο εξισορρόπησης, προτείνεται η ανάθεση των έργων και των αξιωμάτων σε αντίθετες μερίδες πολιτών (επιφανείς και πλήθος, εύποροι και άποροι κοκ) ή η ενίσχυση της μεσαίας τά-

¹³ Ibid., 1281a11–1284b34.

¹⁴ Beck, *ibid.*, 110–113.

¹⁵ Αριστοτέλης, *Πολιτικά* I, II, επιμ. Δημήτρης Ι. Παπαδής, (Θεσσαλονίκη: Ζήτρος, 2006), 139–141.

ξης. Μεγάλη δε σημασία αποδίδει ο Αριστοτέλης στη μη αποκόμιση υλικών κερδών από τους ασκούντες την εξουσία (γεγονός που θα προκαλούσε την αγανάκτηση των αδικούμενων πολιτών). Στην περίπτωση αυτή η μοναρχία θα ήταν ανεκτότερη από τους πολίτες.

Τα τρία βασικά προσόντα που πρέπει να συγκεντρώνει το πρόσωπο του ηγέτη (φιλαλήθης αφοσίωση, ηγετική ικανότητα και ηθικότητα)¹⁶ προφανώς διαφοροποιούν το πολίτευμα της βασιλείας από της τυραννίας.

Ο τύραννος συχνά επιβάλλεται από το λαό με σκοπό να μην αδικείται ο λαός από τους επιφανείς¹⁷ (πολλοί τύραννοι προέρχονται από δημαγωγούς αποσπώντας την εμπιστοσύνη του λαού και κατηγορώντας τους ευγενείς). Σε άλλες περιπτώσεις, η εκτροπή σε αυταρχικότερη εξουσία είναι αυτή που οδηγεί στην εκτροπή μιας βασιλείας σε μοναρχία. Ως εκ τούτου, είτε ο βασιλιάς, λόγω της βασιλικής του εξουσίας εκτρέπεται σε τύραννο, είτε κάποιο μέλος της διοικούσας ολιγαρχίας, εκμεταλλευόμενο το υπερέχον αξίωμά του εκτρέπεται σε τύραννο. Ο βασιλιάς αποσκοπεί στο καλό, ενώ ο τύραννος στην απόλαυση, στην πολυτελή ζωή, στον πλούτο (με τον οποίο άλλωστε συντηρείται μισθοφορική σωματοφυλακή). Το πλήθος υφίσταται κακομεταχείριση και εκτοπίζεται. Το ίδιο όμως συμβαίνει και με τους ανταγωνιστές ευγενείς.

Από την άλλη πλευρά, όσοι κατέκτησαν την τυραννία κατόρθωσαν και να τη διατηρήσουν (σε αντίθεση με όσους την κληρονόμησαν, οι οποίοι βυθιζόμενοι στη χλιδή και τις απολαύσεις τελικά την έχασαν).¹⁸

Ο τύραννος με απάτη ή βία κατακτάει την εξουσία και προκειμένου να τη διατηρήσει μετέρχεται όλων των μέσων (απαγόρευση συσσιτίων, πολιτικών παρατάξεων, εκπαίδευσης των πολιτών, φιλοσοφικών σχολών, αποξένωση μεταξύ των πολιτών, έλεγχος της φθοροποιού δύναμης των ξένων, κατασκοπία, ενθάρρυνση συκοφαντίας, οικονομική εξαθλίωση και συνεχής απασχόληση των πολιτών σε δημόσια έργα ή σε πολεμικές επιχειρήσεις, ώστε να μη απομένει χρόνος για συνωμοσία κοκ).¹⁹ Η τυραννία έχει τρεις

¹⁶ Ibid., 147.

¹⁷ Ibid., 157-158.

¹⁸ Ibid., 177.

¹⁹ Ibid., 183-184.

στόχους²⁰: να υποτάξει το φρόνημα των πολιτών, να διασπείρει τη δυσπιστία ανάμεσα στους πολίτες και να τους αποδυναμώσει. Ο τύραννος, εξουσιάζει τους πολίτες ακόμα και παρά τη θέλησή τους, αφού πρώτιστο μέλημά του είναι η διατήρηση της δύναμής του. Προφασίζεται ότι κατέχει την πολεμική τέχνη, θρησκευεται και σέβεται τους υπηκόους του, προσεταιρίζεται τους ισχυρότερους, όχι από αυτόβουλη επιλογή, αλλά προκειμένου να μην απειληθεί η εξουσία του. Απονέμει τιμές ο ίδιος, εντούτοις αναθέτει την απονομή ποινών σε άλλους. Η μετριοπαθέστερη άσκηση της εξουσίας, η αγάπη του λαού και η νίκη σε πολέμους οδηγούν σε μακροημέρευση της τυραννίας.

Δεδομένου ότι η τυραννία δεν αποβλέπει στο γενικό συμφέρον, αλλά στο συμφέρον του τυράννου, ο Αριστοτέλης όντως θεωρεί ότι το πολίτευμα αυτό δεν είναι δίκαιο.²¹

Αξίζει να σημειωθεί ότι ο Αριστοτέλης καταγίνεται ουσιαστικά με την κατάταξη των πολιτευμάτων στο τρίτο βιβλίο των *Πολιτικών*, το οποίο αποτελεί και το κεντρικό τμήμα του έργου.²¹

III. Σύγκριση αυτοκρατορικής εξουσίας και μοναρχίας όπως παρουσιάζεται στα *Πολιτικά* του Αριστοτέλη

Από τα ως άνω προκύπτουν οι ακόλουθες ομοιότητες και διαφορές:

Ομοιότητες

- Ο αυτοκράτορας, όπως και ο τύραννος ασκούν εξουσία κατά τρόπο απόλυτο και καθολικό, τα δε πρόσωπά τους είναι μοναδικά.
- Ο νόμος δεν διέπει, ούτε απευθύνεται στον αυτοκράτορα ή στον τύραννο, αφού είναι υπεράνω του νόμου (ουσιαστικά αυτός είναι ο νόμος). Κατά τον Αριστοτέλη ο μονάρχης (ιδανικά ο βασιλιάς, αλλά οριακά και ο τύραννος ως πρόσωπο που συγκεντρώνει υπερβάλλουσα εξουσία και πλούτο) είναι υπεράνω του

²⁰ Ibid., 191-201.

²¹ Χαράλαμπος Δημαράς, *Τα πολιτεύματα στον Αριστοτέλη και τον Machiavelli*, (Θεσσαλονίκη: Διπλωματική μεταπτυχιακή εργασία, 2007), 18.

νόμου, αφού ο νόμος πρέπει να διέπει τη ζωή των πολλών, υπό την έννοια της αναλογικής εφαρμογής της δίκαιης αρχής της ισότητας.²²

- Ο τύραννος που κατακτά την εξουσία (δεν την κληρονομεί) και κυβερνά με σχετική μετριοπάθεια είναι δυνατό να μακροημερεύσει (τουλάχιστον συγκριτικά με αυτόν που πράττει τα αντίθετα). Ομοίως, η κληρονομική διαδοχή δεν ήταν θεσμοθετημένη στην βυζαντινή αυτοκρατορία (τουλάχιστον μέχρι τον 11^ο αιώνα). Ωστόσο, ήταν δυνατό να εδραιωθούν δυναστείες (δυναστεία του Ηρακλείου, δυναστεία των Ισαύρων, μακεδονική δυναστεία).²³
- Ο αυτοκράτορας, όπως και ο τύραννος, δεν εκλέγονται άμεσα από τον λαό (επομένως δεν διαθέτουν καταρχήν λαϊκό έρεισμα), ούτε επιλέγονται μεταξύ διαφορετικών υποψηφίων με ανοιχτή και «δημοκρατική» διαδικασία.

Διαφορές

- Η ιδεολογικά εδραιωμένη αυτοκρατορική εξουσία στο Βυζάντιο συνδέεται με την αναγκαιότητα κραταίωσης μιας οικουμενικής αυτοκρατορίας, επομένως συνδέεται με το κοινό συμφέρον. Αντιθέτως η τυραννική εξουσία του μονάρχη στα Πολιτικά του Αριστοτέλη ασκείται (ακόμη και αν εδράζεται στην υπεροχή κατά την αρετή, τον πλούτο, την καταγωγή) καταρχήν προς ίδιον συμφέρον του εξουσιαστή. Ο αυτοκράτορας είναι επιφορτισμένος (κατά τον νόμο) με τη διατήρηση των υπάρχοντων και την ανάκτηση των ελλειπόντων.²⁴
- Ο περιορισμός, είτε της δικαιοδοσίας, είτε της διάρκειας της δικαιοδοσίας, αποτελεί κατά τον Αριστοτέλη μέσο εξισορρόπησης της δύναμης του μονάρχη, μέτρο που δεν αποτελεί συστατικό στοιχείο της αυτοκρατορικής εξουσίας.
- Ο λαός αξιολογεί τον αυτοκράτορα και μάλιστα με δημόσια έκφραση της βούλησής του (είτε τον επευφημεί, είτε του εκφράζει

²² Baynes και Moss, *ibid.*, 35.

²³ *Ibid.*, 35.

²⁴ Ελένη Γλύκατζη-Αρβελέρ, *Γιατί το Βυζάντιο*, (Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 2009), 151.

παράπονα, οπότε εμπράκτως τον αποδοκιμάζει),²⁵ διαδικασία ανήκουστη για την τυραννία (αφού έτσι η ιδιοτελής τυραννία θα υπόκειται σε συνεχή αμφισβήτηση). Αν η ηγεμονία του αυτοκράτορα προκαλούσε λαϊκή δυσaráσκεια, ο λαός κατέφευγε ακόμη και σε επανάσταση (συχνά με ηγέτες φανατικούς μοναχούς),²⁶ η επιτυχία της οποίας τη νομιμοποιούσε (θεία θέληση). Επιπλέον, μέχρι τον έβδομο αιώνα ο λαός πολιτικά οργανωμένος σε δήμους (κόμματα του ιπποδρόμου) συχνά ανάγκαζε τον αυτοκράτορα να διαπραγματεύεται μαζί του.²⁷ Ο όρκος της στέψης περιελάμβανε διαβεβαίωση για την προστασία της παράδοσης και των προνομίων της Εκκλησίας, την υποχρέωση άσκησης ήπιας και δίκαιης εξουσίας (κατά τον Αναστάσιο σύμφωνα με τις ελπίδες των εκλεκτόρων του) και την κατά το δυνατό αποφυγή της ποινής του θανάτου ή του ακρωτηριασμού.²⁸ Συνεπώς η εξουσία του αυτοκράτορα περιλαμβάνει «εκούσιους» περιορισμούς προς όφελος των υπηκόων, χαρακτηριστικό ασύμβατο με την τυραννική εξουσία.

- Τα βασικά χαρακτηριστικά που ενδεχομένως στερείται ο τύραννος (ιδίως ηθικότητα), συνιστούν αυτονόητη ιδιότητα του αυτοκράτορα. Ο μονάρχης (σε αντίθεση με το βυζαντινό αυτοκράτορα ο οποίος προσιδιάζει με τον κατά Αριστοτέλη άξιο μονάρχη-βασιλιά) δεν διακρίνεται από ειλικρινή αφοσίωση, ηγετική ικανότητα και ηθικότητα, αλλά από ιδιοτελή μονομέρεια και αυταρχικότητα, προκειμένου να υπηρετήσει ιδανικά το ίδιο συμφέρον.
- Ο αυτοκράτορας, παρότι απόλυτος φορέας της εξουσίας, πλαισιώνεται από συγκλητικούς (συμβούλους-εισηγητές άσκησης της εξουσίας), ενώ ο τύραννος εκτοπίζει τους ανταγωνιστές ευγενείς για να αποσοβήσει την απειλή ανατροπής του.
- Οι πολίτες στις μοναρχίες συχνά στερούνται ατομικής ιδιοκτησίας, οπότε επιτίθενται σε αυτές.

²⁵ Ελευθερία Παπαγιάννη κα., «Πολιτειακή οργάνωση και κοινωνικές ομάδες: Πρόσωπα, οικογένεια και περιουσία στο Βυζάντιο» στο *Ιστορία Δικαίου*, (Αθήνα: Σύνδεσμος Ελληνικών Ακαδημαϊκών Βιβλιοθηκών, 2015), 142-165. <https://repository.kallipos.gr/handle/11419/5269>

²⁶ Baynes και Moss, *ibid.*, 36.

²⁷ *Ibid.*, 43.

²⁸ *Ibid.*, 44.

- Στην τυραννία, ο λαός υφίσταται καταπίεση - διωγμό, στερείται δικαιωμάτων έκφρασης, εκπαίδευσης, συναναστροφής με ξένους, οικονομικής ευημερίας και ανάπτυξης της προσωπικότητας, με στόχο την εδραίωση της τυραννικής εξουσίας και τη μη αμφισβήτησή της. Είναι φυσικό ο τύραννος να θεωρεί ότι ο πολίτης δεν γνωρίζει ούτε να άρχει, ούτε να άρχεται.
- Ο τύραννος μετέρχεται όλων των αθέμιτων μέσων για τη διατήρηση της εξουσίας, δεν αναγνωρίζει φίλους, ενθαρρύνει τη δουλοπρέπεια - κολακεία, απεχθάνεται τις αξιοπρεπείς και ελεύθερες πράξεις, είναι καχύποπτος θεωρώντας ότι όλοι επιδιώκουν εν τέλει την ανατροπή του. Ο τύραννος δεν έχει εμπιστοσύνη στην ανωτερότητά του, ούτε εμφορείται από ανώτερα αισθήματα και υψηλές ιδέες. Ο αυτοκράτορας υιοθετεί τον ιερό και αδιαμφισβήτητο ρόλο του και την ενάρτη αποστολή του.
- Παρότι ο αυτοκράτορας νομοθετεί κατά ιδία βούληση, δε νομοθετεί χωρίς φραγμούς.²⁹ Η εξουσία του αποτελούσε έννομον επιστασίαν, αφού έπρεπε να ασκείται στο πλαίσιο του δικαίου και της ηθικής (όσο ελαστική μπορεί να είναι η ερμηνεία των ορίων αυτών από τον απόλυτο μονάρχη). Εξάλλου, κατά τη χριστιανική αντίληψη, δημιουργός του δικαίου είναι ο αυτοκράτορας, πηγή του όμως είναι ο θεός. Χαρακτηριστική είναι, ήδη από τον 5^ο αιώνα, η διατύπωση από τον φιλόσοφο και επίσκοπο Πενταπόλεως της Κυρηναικής Συνέσιου:

«...βασιλέως μὲν ἐστὶ τρόπος ὁ νόμος, τυράννου δὲ ὁ τρόπος νόμος».³⁰

- Η δε αντίληψη της φιλανθρωπίας αποτελεί θεμέλια αρχή.³¹
- Ο αυτοκράτορας εκλεγόταν αρχικά από τον στρατό και στη συνέχεια από την Σύγκλητο. Ακολουθούσε υποχρεωτικά η τελετή ανακήρυξης σε Αύγουστο με στέψη στην Αγία Σοφία από τον Πατριάρχη, νομιμοποιώντας έτσι ακόμη και τον αυτοκράτορα που ανέλαβε την εξουσία μετά από επανάσταση.³² Σε κάθε περί-

²⁹ Παναγιάνν, ibid., 142-165. <https://repository.kallipos.gr/handle/11419/5269>

³⁰ Ibid.

³¹ Baynes και Moss, ibid., 44.

³² Παναγιάνν, ibid., 142-165. <https://repository.kallipos.gr/handle/11419/5269>

πτωση η συγκατάθεση του λαού ήταν απαραίτητη και εκφραζόταν με την επευφημία του, τον οποίο αντιπροσώπευαν οι παρατεταγμένοι πανηγυρικά πολίτες της Κωνσταντινούπολης.³³ Ο δε πατριάρχης ενεργούσε κατ' εντολή του αυτοκράτορα.

ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Εν κατακλείδι, κατά τον Αριστοτέλη ο μονάρχης - τύραννος διαπράττει το θεμελιώδες σφάλμα να θέτει το ατομικό του συμφέρον πάνω από το κοινωνικό. Η τυραννία, αξιολογούμενη επί τη βάσει κριτηρίων ποσοτικών (αυταρχική άσκηση εξουσίας από ένα πρόσωπο) και ποιοτικών (έλλειμμα αρετής, πλούτου ή ευγένειας έναντι του συνόλου των πολιτών), συνιστά παρέκβαση, παρέκκλιση και διαστρέβλωση του ορθού πολιτεύματος. Ήγουν η ευδαιμονία του ενός, έναντι της ικανοποίησης του δημόσιου συμφέροντος. Επομένως, ο σκοπός συγκρότησης της πόλης –η ευδαιμονία όλων ανεξαιρέτως των πολιτών-, όχι μόνο δεν αποτελεί κεντρικό στόχο του μοντέλου άσκησης της τυραννικής εξουσίας, αλλά δεν εμπίπτει καν στο πεδίο άσκησής της. Αντιθέτως, ο βυζαντινός αυτοκράτορας, συμβολίζει και λειτουργεί ως μοναδικός, καθολικός και οικουμενικός ηγέτης, υπερβαίνοντας τα στενά γεωγραφικά όρια της πόλης, με απώτερο όμως στόχο τη διασφάλιση του συμφέροντος και την ευημερία της αυτοκρατορίας, άρα και των υπηκόων του, ως συνόλου. Συνεπώς, η σύμπτυξη της εξουσίας στο ιερό και απαραβίαστο πρόσωπο του ενός και μοναδικού φορέα της αρχής αποσκοπεί στην αναγκαία κραταίωση μιας καθολικής οικουμενικής αυτοκρατορικής εξουσίας (ιδίως λαμβάνοντας υπ' όψιν την ύπαρξη πολυάριθμων και ενίοτε ισχυρών εξωτερικών εχθρών). Υπό την έννοια αυτή, η αυτοκρατορική εξουσία είναι σύμφυτη με την ευδαιμονία του εξουσιαζόμενου, ενδεχομένως ετερογενούς, πληθυσμού, ο οποίος την αποδέχεται, την υποστηρίζει και την προασπίζεται, υπό την προϋπόθεση ότι εξακολουθεί να υπηρετεί το κοινό καλό της πόλης, ως όλου (και όχι ως αθροίσματος επιμέρους μονάδων).

Συνεπώς, ο βυζαντινός αυτοκράτορας είναι σύμβολο της παγκο-

³³ Baynes και Moss, *ibid.*, 34.

σμιοιωνιότητας³⁴ της αυτοκρατορίας, δηλαδή ανάγεται σε απόλυτη, αυτόνομη, ικανή και αναγκαία συνθήκη, όχι μόνο για την ευημερία, αλλά και για την ίδια την ύπαρξη της αυτοκρατορίας (του συνόλου δηλαδή των υλικών και άυλων, έμψυχων και άψυχων συστατικών της), χαρακτηριστικά που σε καμία περίπτωση δεν συνάδουν με την Αριστοτελική τυραννία.

Εξάλλου, ο βυζαντινός δεσποτισμός δεν εντάσσεται σε κάποια συνταγματική θεωρία (ούτε βέβαια σε αυτή του Αριστοτέλη), αφού ως πολίτευμα δεν αμφισβητήθηκε ουσιαστικά ποτέ από τους υπηκόους (εκτός από κάποιες ανεπιτυχείς προσπάθειες κατά τη φάση της παρακμής).³⁵ Στην πραγματικότητα, σε αντίθεση με την ιδιοτελή τυραννία κατά τον Αριστοτέλη (παρέκβαση ορθού πολιτεύματος), αποτέλεσε πολίτευμα άριστα προσαρμοσμένο στις ανάγκες της μακράς περιόδου που εφαρμόστηκε.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Αριστοτέλης. *Πολιτικά*. Μτφρ. Παναγής Λεκατσάς. Αθήνα: Ζαχαρόπουλος, 1939.
- . *Πολιτικά Ι, ΙΙ*. Επιμ. Δημήτρης Ι. Παπαδής. Θεσσαλονίκη: Ζήτρος, 2006.
- Baynes, Norman και Henry Moss. *Βυζάντιο - Εισαγωγή στο βυζαντινό πολιτισμό*. Μτφρ. Δημήτριος Ν. Σακκάς. Αθήνα: ΟΕΔΒ, 1980.
- Beck, Hans-Georg. *Η Βυζαντινή Χιλιετία*. Μτφρ. Δημοσθένης Κούρτοβικ. Αθήνα: ΜΙΕΤ, 1990.
- Βλυσίδου, Βασιλική. *Η βυζαντινή αριστοκρατία και η κρατική εξουσία*. Αθήνα: ΙΒΕ/ΕΙΕ, 2003.
- Γλύκατζη - Αρβελέρ, Ελένη. *Γιατί το Βυζάντιο*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 2009.
- Δημαράς, Χαράλαμπος. *Τα πολιτεύματα στον Αριστοτέλη και τον Machiavelli*. Θεσσαλονίκη: Διπλωματική μεταπτυχιακή εργασία, 2007.
- Παπαγιάννη, Ελευθερία, Αρναούτογλου, Ηλίας, Δημοπούλου, Αθηνά, Καράμπελας, Δημήτρης, Λιαρμακόπουλος, Αλέξανδρος, Χατζάκης Ιωάννης, & Χέλμης, Ανδρέας. «Πολιτειακή οργάνωση και κοινωνικές ομάδες: Πρόσωπα, οικογένεια και παρουσία στο Βυζάντιο», στο *Ιστορία Δικαίου*. Αθήνα: Σύνδεσμος Ελληνικών Ακαδημαϊκών Βιβλιοθηκών, 2015. <https://repository.kallipos.gr/handle/11419/5269>.

³⁴ Γλύκατζη-Αρβελέρ, *ibid.*, 146.

³⁵ Baynes και Moss, *ibid.*, 47.

Θησαυρός Δαμασκηνού του Στουδίτου: Ένα παράδειγμα πρόσληψης του φιλοσο- φικού στοχασμού στην Τουρκοκρατούμενη Ορθόδοξη Ανατολή

ΓΕΩΡΓΙΟΣ ΗΛ. ΒΛΑΧΟΠΟΥΛΟΣ

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Είναι γεγονός πως μετά την Άλωση της Κωνσταντινούπολης, το 1453, λαμβάνει χώρα μια ευρείας κλίμακας μετακίνηση διανοούμενων από την υπόδουλη, πλέον στο Ισλάμ, Ανατολή, προς την αναγεννώμενη πνευματικά Δύση. Αυτό βέβαια, δεν σημαίνει πως στην Ανατολή παύει να υφίσταται πλέον διανόηση, αν και τόσο η «αιμορραγία» λογίων προς την Δύση και ιδιαίτερα στην Ιταλική χερσονήσο, όσο και η επιτακτική ανάγκη επιβίωσης του γένους, θα πλήξει σε μεγάλο βαθμό, την πνευματική παραγωγή των υπόδουλων περιοχών.

Για τους παραμένοντες στον τουρκοκρατούμενο χώρο διανοούμενους η κατάσταση αυτή, η επί τέσσερις αιώνες αιχμαλωσία που επικράτησε, δεν υπήρξε και δεν μπορεί με κανένα τρόπο να εμψευθεί ως παντελής ανδραποδισμός και ως εθελοδοουλεία, αλλά πραγματικά υπήρξε συνεχής και έντονη προσπάθεια και ζύμωση με απώτερο σκοπό την μετάβαση του υπόδουλου γένους από μια πολιτική οντότητα σε μια άλλη διαφορετικής μορφής. Όπως γράφει ο Σπ. Ζαμπέλιος, «φάσις και μεταμόρφωσις εθνικότητας, ετοιμασία και προπαρασκευή».

Στην παρούσα εργασία θα επιχειρηθεί να καταδειχθεί αρχικά μιν, η πρόσληψη της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας από τους παραμένοντες στον οθωμανοκρατούμενο χώρο λογίους, καθώς και η αλληλεπίδραση της φιλοσοφικής σκέψης μεταξύ Ανατολής και Δύσης κατά τα πρώτα χρόνια μετά την Άλωση (1453). Ως παράδειγμα και οδηγός σε αυτό το εγχείρημα θα χρησιμοποιηθεί το πλέον δημοφιλές σύγγραμμα της εποχής στον ανατολικό χριστιανισμό της

εποχής, «Θησαυρός» του Αγ. Δαμασκηνού του Στουδίτη (†1574). Ύστερα δε, να καταστεί σαφές πως και στην Ανατολή, ακόμα και υπό συνθήκες δουλείας, δεν σταμάτησε η παραγωγή λογίων και φιλοσοφικών έργων, γεγονός που συντέλεσε τα μέγιστα να διατηρηθεί τόσο η ελληνική συνείδηση, όσο και ο πόθος για απελευθέρωση από τα δεσμά της σκλαβιάς.

Λέξεις-Κλειδιά: Δαμασκηνός Στουδίτης, Τουρκοκρατία, Αριστοτέλης, Θωμάς Ακινάτης

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Υπάρχει, λανθασμένα, η εντύπωση πως με την Άλωση σταματά αυτόματα η πνευματική παραγωγή στην Ανατολή. Επίσης, εξαιτίας των δογματικών διαφορών ανάμεσα σε Ανατολική Ορθόδοξη και Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία, θεωρείται πως δεν υπάρχει καμμία επαφή και αλληλεπίδραση μεταξύ τους. Και αυτό είναι ένας μεγάλος μύθος. Άλλωστε, ο ίδιος ο Γεννάδιος Σχολάριος, πρώτος Πατριάρχης μετά την Άλωση (1453), θα δηλώσει θαυμαστής του δυτικού στοχασμού, ιδιαίτερα του Θωμά Ακινάτη. Μαλιστά δε, υπήρξε και σχολιαστής του έργων τόσο του Ακινάτη, όσο και άλλων μεγάλων Σχολαστικών.¹

Η αλήθεια, λοιπόν, είναι κάπου στη μέση. Έτσι, από την μία πλευρά, οι πρώτοι μετά την Άλωση, Έλληνες κατά πως δηλώνουν, λόγιοι, οι οποίοι παραμένουν στον ευρύτερο υπόδουλο ελλαδικό χώρο με προεξάρχοντα τον Γεννάδιο Σχολάριο, δεν απέχουν από την μελέτη και τον σχολιασμό των έργων των Δυτικών στοχαστών. Αυτοί, έχουν την άποψη ότι θα είναι ωφέλιμο και αναγκαίο, για τους παραμένοντες στην τουρκοκρατούμενη πλέον Ανατολή λογίους, να επωφεληθούν από την πρόοδο των Λατίνων στη μελέτη της αρχαίας Ελληνικής φιλοσοφίας.²

Από την άλλη, δεν απομακρύνονται από την ορθόδοξη παράδοση και διδασκαλία περί πραγματικού φιλοσόφου, όπως αυτή διατυπώθηκε από τον Αγ. Γρηγόριο Παλαμά. Δηλαδή, το ότι τον πραγμα-

¹ Γεώργιος Στείρns, *Η παράδοση της Αναγέννησης*, (Αθήνα: Παπαζήση, 2016), 33-34.

² Στείρns, *ibid.*, 34.

τικό φιλόσοφο, χαρακτηρίζει η αναζήτηση και η επιτέλεση του θείου θελήματος. Τα προσόντα του αφορούν στη σύνθεση θεωρητικής εμβέλειας και πρακτικής ωριμότητας και καθώς ο λόγος του είναι έμπρακτος η πράξη του εδράζεται στη λογική. Για αυτόν ο αισθητός κόσμος είναι μεριστός, αλλά ο μεταφυσικός ενιαίος και συμπαγής. Με αυτό τον τρόπο, συνεπώς, ο αισθητός κόσμος, λειτουργεί συμβολικά και αναγωγικά.³

Το απλό στη γλώσσα υφός τους δεν σημαίνει έλλειψη κλασσικής παιδείας, όπως έρμηνευεται από πολλούς. Κάθε άλλο. Για να ερμηνευτεί αυτό το γεγονός στην ορθή του διάσταση, πρέπει να ληφθεί σοβαρά υπόψη ότι μέχρι και τον 18^ο αιώνα η διανόηση στον τουρκοκρατούμενο ελληνισμό αποτελείται κατά βάση, αν όχι αποκλειστικά, από κληρικούς που ο λόγος τους ήταν πρωτίστως κηρυκτικός και ύστερα παιδευτικός. Δυστυχώς, τόσο οι συνθήκες της εποχής, όσο και το επίπεδο του ακροατηρίου που απευθύνονταν, αυτό επέβαλλαν.

I. Βιογραφικά Του Αγ. Δαμασκνού του Στουδίτη

Σε αυτόν τον άξονα, λοιπόν, κινείται ο Δαμασκνός ο Στουδίτης, Έλληνας θεολόγος, στοχαστής και άγιος της Ανατολικής Ορθόδοξης Εκκλησίας κατά την διάρκεια του 16^{ου} αιώνα. Ο Δαμασκνός γεννήθηκε στην Θεσσαλονίκη και έφερε το όνομα του πολιούχου της πόλεως Αγίου Δημητρίου. Αρχικά, διδάχθηκε αρχαία ελληνικά στην ελληνική σχολή της Θεσσαλονίκης, ενώ προϊόντος του χρόνου μετοίκησε στην Κωνσταντινούπολη όπου συνέχισε τις σπουδές του, υπό την καθοδήγηση του μεγάλου δασκάλου της Πατριαρχικής Σχολής, Μεγάλου Ρήτορος Θεοφάνους Ελεαβούλκου. Υπήρξε δε, Αρίστος μαθητής και με απέραντο σεβασμό στο δασκαλό του, όπως αυτό συνάγεται από την μεταξύ τους αλληλόγραφία.⁴ Στην Κωνσταντινούπολη και στην ιερά μονή του Στουδίου εκάρη μοναχός όπου έλαβε το όνομα Δαμασκνός και το προσωνύμιο Στουδίτης, ενώ λίγο αργότερα χειροτετήθηκε υποδιάκονος ασκώντας καθήκοντα ιεροκήρυκα σε ναούς της Πόλης.

Καρπό και απόσταγμα αυτής της ιεροκηρυκτικής και διδακτικής

³ Χρήστος Τερέζης, *Η θέση της ελληνικής φιλοσοφίας στην Ορθόδοξη Ανατολή*, (Θεσσαλονίκη: Π. Πουρνάρα, 1995), 65-66.

⁴ Ειρηναίος Δελιδήμος (Αρχιμ.), «Εισαγωγή», στο *Θησαυρός Δαμασκνού*, (Θεσσαλονίκη: Μαρ. Ρηγόπουλου, 2016), 5.

εργασίας του ως υποδιάκονος αποτέλεσε η έκδοση του βιβλίου «Θησαυρός», το οποίο εκδόθηκε πρό του 1558 χωρίς να μας είναι γνωστή η ακριβής χρονολογία της πρώτης του έκδοσης. Την εκδοσή του «Θησαυρού» μάλιστα την επιμελήθηκε ο ίδιος του και γι' αυτό τον λόγο ταξίδεψε μέχρι την Βενετία, όπως συνάγεται από επιστολή του προς τον Γεώργιο τον Αιτωλό.⁵ Το αρχαιότερο γνωστό αντίτυπο του «Θησαυρού» σήμερα, σώζεται στην Μονη Μπάτσκας στη Βουλγαρία και φέρει ως χρονολογία έκδοσης το 1558, το οποίο σίγουρα δεν συγκαταλέγεται στα αντίτυπα της πρώτης έκδοσης, γιατί το 1558 είχε ήδη χειροτονηθεί ιερομόναχος επί Πατριάρχου Ιωάσαφ του Β'.

Λίγο αργότερα χειροτονεύεται Επίσκοπος Λητής και Ρεντίνης, υπό τον Μητροπολίτη Θεσσαλονίκης Θεωνά, με τον οποίο υπήρξαν συμφοιτητές στην Κωνσταντινούπολη. Κατά την πατριαρχία του διαδόχου του Ιωάσαφ του Β', Μητροφάνη του Γ', αποστέλλεται ως Έξαρχος στην Μικρή Ρωσία, τη σημερινή Ουκρανία, όπου πολιτικά υπήγετο στον ρωμαιοκαθολικό βασιλιά της Λιθουανίας και Πολωνίας Σιγισμούνδο τον Β', με σκοπό να στηρίξει το ορθόδοξο φρόνημα των κατοίκων της περιοχής εφόσον υφίστατο μεγάλος κίνδυνος αλλοίωσής του ένεκα της πολιτικής συγκυρίας.⁶

Ο Αγ. Δαμασκηνός υπήρξε επίσης διδάσκαλος του διαδεχθέντος τον Μητροφάνη τον Γ' στον πατριαρχικό θρόνο, Ιερεμία του Β' του Τρανού, ενώ διετέλεσε και τοποτηρητής της Αρχιεπισκοπής Κωνσταντινουπόλεως κατά την περιοδεία του ίδιου πατριάρχου στην Πελοπόννησο (1573-1574). Την χρονιά εκείνη (1574) προήχθη σε Μητροπολίτη Ναυπάκτου και Άρτας, καθώς και έξαρχος πάσης Αιτωλίας. Απεβίωσε και τάφηκε στην Μητροπολιτική του περιφέρεια το 1577, όπως μαρτυρά επίγραμμα του Συμεών (Καβάσιλα) Ιεροδιακόνου.⁷

II. Το έργο του Αγ. Δαμασκηνού γενικά

Την ευρεία μόρφωση του Δαμασκηνού, όσο και τις ιδιαίτερες αρετές του, αποκαλύπτουν τα ίδια τα συγγράμματά του. Το γνωστότερο απ' όλα, ο «Θησαυρός», όχι μόνο κατέστη αγαπητό ανάγνωσμα των Ελλήνων Ορθοδόξων με πολυάριθμες εκδόσεις του, μεταξύ των

⁵ Ibid., 5-6.

⁶ Ibid., 6-7.

⁷ Ibid., 7-8.

οποίων και μία σε τουρκική μετάφραση (καραμανλίδικη) χάριν των τουρκοφώνων Ελλήνων, αλλά διαδόθηκε και στους άλλους Ορθοδόξους με σέρβικες, ρωσικές και βουλγαρικές μεταφράσεις.⁸

Τα ενδιαφέροντα και τα συγγράμματά του δεν περιορίζονται μόνο σε θεολογικά, εκκλησιαστικά και ηθικά θέματα, αλλά επεκτείνονται και στις φυσικές επιστήμες. Σε αυτά συγκαταλέγονται ένα ζωολογικό, η «Φυσιολογία νέα» (1643), στηριζόμενη στον Αριστοτέλη και άλλους παλαιούς σοφούς, ένα μετεωρολογικό, «Προγνωστικά σημεία περί βροχής, ανέμου κ.λ.π.», το οποίο είναι ανέκδοτο και σώζεται σε χειρόγραφους κώδικες στην Κωνσταντινούπολη και το Άγιο Όρος, καθώς και ένα αστρονομικό περί υπολογισμού του Πάσχα, που συμπληρώνει τα «πασχάλια κανόνια» (1574) του Μιχαήλ Χρυσοκόκη. Από τα παραπάνω συγγράμματα διαπιστώνεται όχι μόνο η πολυμάθεια και η ευρύτητα των ενδιαφερόντων του Δαμασκηνού, αλλά και ο ζήλος του να διαδώσει όλες αυτές τις γνώσεις και σε δυνατόν μεγαλύτερο κύκλο, αφού όλα αυτά τα γράφει σε απλή γλώσσα, για να γίνουν κατανοητά στους πολλούς.⁹

Τα έργα του Δαμασκηνού του Στουδίτη λοιπόν συνοψίζονται ως εξής:

«Βιβλίον ὀνομαζόμενον Θησαυρός, ὅπερ συνεγράψατο ὁ ἐν μοναχοῖς Δαμασκηνός ὁ ὑποδιάκονος καὶ στουδίτης ὁ θεσσαλονικεύς».

«Στίχοι ἡρωελεγεῖοι εἰς τὴν Κοίμησιν τῆς ὑπερευλογημένης Θεοτόκου Μαρίας».

«Εγκώμιον εἰς τὸν νεομάρτυρα Νικόλαον τὸν νεοφανή, συγγραφέν παρὰ τοῦ ἐν Ἱερομονάχοις ἐλαχίστου Δαμασκηνοῦ τοῦ Στουδίτου».

«Φυσιολογία νέα τοῦ πανιερωτάτου μητροπολίτου Ναυπάκτου καὶ Ἀρτης Δαμασκηνοῦ εἰς πεζὴν φράσιν».

«Δαμασκηνοῦ ἐπισκόπου Ρονδίνης διάλογος μετὰ τοῦ Ἡγουμένου τῆς Ἀγίας Ἀναστασίας, ἥτοι ταλανισμός κατὰ τῶν νῦν τῆς Ἑλλάδος ἐπισκόπων».

⁸ Ibid., 12.

⁹ Ibid., 13-14.

«Παραίνεσις πρὸς μοναχοὺς τοὺς θέλοντας σωθῆναι ἐν συνόπτῳ».

«Δαμασκηνοῦ μοναχοῦ τοῦ ὑποδιακόνου καὶ Στουδίτου, λόγος περὶ φράσει εἰς τὸν Δεκάλογον τοῦ Μωυσέως».

«Ομηρόκεντρα εἰς τὴν Κοίμησιν τῆς Θεοτόκου».

Δύο μαθηματικά και αστρονομικά συγγράμματα , σε κώδικες της Μ. Λαύρας και σε μετόχι του Π. Ταφου στην Κωνσταντινούπολη.¹⁰

IV. Ο *Θησαυρός* ως παράδειγμα πρόσληψης του αρχαίου και σύγχρονου με την εποχή του φιλοσοφικού στοχασμού στην τουρκοκρατούμενη Ανατολή

Ο «Θησαυρός» είναι συμβουλευτικό έργο που μοιάζει με εορτοδρόμιο και αποτελείται από 36 λόγους γραμμένους σε ύφος απλό και εύληπτο από τον περισσότερο κόσμο. Όπως ο ίδιος λέγει: «Διό ἀναγκαῖον ἔκρινα μὴ οὕτως ἑᾶσαι αὐτὴν ἔχειν (τὴν ἐννοία των Γραφῶν), οὐ πᾶσαν δὲ ἀλλ' ὅσην οἱ αἰτήσαντες ἤτησαν, ἀλλὰ περὶ τισι λόγοις ταύτην εὐληπτον τοῖς ἐντυγχάνουσι δρᾶσαι καὶ μάλιστα τοῖς αἰτήσασιν, οἳ οὐδεὶς οὕτοι οἱ τῆς ἐννοίας ταυτησὶ λόγοι δηλῶσαι ἔχουσιν».¹¹

Οι λόγοι αυτοί, αναφέρονται και ερμηνεύουν ζητήματα που αφορούν σε Δεσποτικές, Θεομητορικές, Εορτές Αγίων, Ευαγγελικά Αναγνώσματα (Παραβολές) και Πνευματικά θέματα (Νηστεία, Πένθος κλπ), ενώ γίνονται διακριτές στο αναγνώστη επιρροές από την αρχαία ελληνική φιλοσοφία (Προσωκρατικοί, Πλάτωνας, Αριστοτέλης) και την πατερική παράδοση. Ο συγγραφέας επίσης, αν και όχι σε τόσο μεγάλο βαθμό σε σχέση με άλλους λόγιους της εποχής του, έχει επηρεαστεί από σχολαστικές αντιλήψεις και ειδικότερα από τις απόψεις του Θωμά Ακινάτη στο έργο του «Περὶ τοῦ ὄντος καὶ τῆς οὐσίας».¹² Η δομή των λόγων έχει ως εξής: Κάθε λόγος ξεκινά με ένα προοίμιο. Στη συνέχεια ακολουθεί η υπόθεση ή διήγηση, πολλές φορές ακόμη και παράφραση της περικοπής που αναφέρεται στο

¹⁰ Ibid., 9-13.

¹¹ Ibid., 16.

¹² *De ente et essential.*

γεγονός της εορτής στην οποία αναφέρεται ο λόγος. Εκεί, τίθενται ζητήματα προς θεολογική διασάφηση και ερμηνεία με την άρωγη πολλές φορές του φιλοσοφικού στοχασμού, αρχαίου και συγχρόνου της εποχής. Τέλος, κάθε λόγος κατακλείεται με ένα συμβουλευτικό επίλογο, στον οποίο συνήθως τίθενται προϋποθέσεις ορθόδοξης χριστιανικής πνευματικής ζωής.¹³

Πραγματευόμενοι, λοιπόν, τους λόγους που περιέχονται στο έργο, θα διαπιστώσουμε ότι ο Δαμασκηνός αναφέρει ό,τι τα όντα κατατάσσονται σε α) νοητά, τα οποία είναι «ὅσα ὀφθαλμός τοῦ ἀνθρώπου δὲν δύναται νὰ τὰ ἰδῇ (ἀλλὰ) μόνον ὁ νοῦς τοῦ ἀνθρώπου τὰ ἐξετάζει...», όπως οι Ἄγγελοι, β) αισθητά, τα οποία «δύναται ὁ ἄνθρωπος νὰ τὰ καταλάβῃ μὲ τὶς αἰσθήσεις του...», όπως ο ουρανός, η γη και το νερό και γ) μικτά ή σύνθετα. Ο άνθρωπος συνεπώς είναι σύνθετο ον, γιατί «αἰσθητός μὲν εἶναι, ὅτι ἔχει σάρκα ἀπὸ τῆς γῆς, ὅπου καὶ βλέπεται, καὶ πιάνεται· νοητός δὲ εἶναι, ὅτι ἔχει τὴν ψυχὴν, ὅπου εἶναι ἐμφύσημα Θεοῦ, καὶ ἄϋλον, ἀόρατον καὶ νοητὸν τίποτε...»¹⁴. Το άυλο μέρος του, η ψυχή, η οποία «εἰκόνα καὶ ὁμοίωσις τοῦ Θεοῦ λέγεται»¹⁵ θεωρεῖται ανώτερο, ενώ το υλικό μέρος, το σώμα, είναι «κατώτερον καὶ ὑπόδουλον»¹⁶. Σε αυτό το σημείο γίνεται διακριτή η επίδραση του Θωμά Ακινάτη και συγκεκριμένα της θεωρίας του περί χωριστών ουσιών, όπως αυτή περιγράφεται στο 4^ο κεφάλαιο του έργου του «Περί του όντος και της ουσίας»¹⁷ (1998).

Στον Η΄ Λόγο του, ο οποίος αναφέρεται στην Ανάληψη του Κυρίου, προβαίνει σε μια ιεράρχηση των κτισμάτων, κατά το ακινάτειο πρότυπο, αν και όχι σε απόλυτη αντιστοιχία, χρησιμοποιώντας όμως την ίδια με τον Ακινάτη ορολογία περί απλής και σύνθετης ουσίας: «Μία γοῦν ἀπλή οὐσία αὐτὴ εἶναι (ο Θεός)... Ἡ σύνθετος γοῦν οὐσία λέγεται σῶμα... σύνθετα δὲ λέγονται αὐτὰ, ὅχι ὅτι εἶναι ἀπὸ ψυχὴν καὶ σῶμα, ἀλλ' ὅτι εἶναι τριχῇ διαστατά, ἡγουν ἔχουσι καὶ βάθος, καὶ μᾶκρος καὶ πλάτος».¹⁸ Ἐτσι προκύπτει η εξής ιεραρχική

¹³ Ειρηνναῖος Δελιδήμος (Αρχιμ.), «Εἰσαγωγή», στο *Θησαυρός Δαμασκηνου*, (Θεσσαλονίκη: Μαρ. Ρηγόπουλου, 2016), 9.

¹⁴ Δαμασκηνός, *Θησαυρός*, 47.

¹⁵ *Ibid.*, 143.

¹⁶ *Ibid.*, 142.

¹⁷ Θωμάς Ακινάτης, *Περί του όντος και της ουσίας*, μτφρ. Γ. Τζαβάρας, (Αθήνα: Δωδώνη, 1998), 111-129.

¹⁸ Δαμασκηνός, *ibid.*, 122. Ο Αριστοτέλης όταν μιλάει για άυλες ουσίες τις ορίζει ως χωριστές.

κατάταξη των κτισμάτων του Θεού, ο οποίος και είναι υπερούσιος, ως εξής: Άγγελοι και ανθρώπινη ψυχή κατατάσσονται στον άυλο κόσμο, ενώ ανθρώπινο σώμα, ζώα, φυτά, υλικός κόσμος στον αισθητό κόσμο.¹⁹

Ο άνθρωπος, λοιπόν, είναι επίγειο κτίσμα του Θεού.²⁰ Είναι αισθητός, δηλαδή σαρκικός και υλικός, όπως και νοητός, δηλαδή ψυχικός και πνευματικός. Κατ' εικόνα και καθ' ομοίωσιν του Θεού. Εικόνα Θεού, όχι κατά το «φαινόμενον» αλλά κατά το «νοούμενον». Συνέπεια αυτού το γεγονός ότι κατέχει το αυτεξούσιο και την απόλυτη ελευθερία της βούλησής του. Γράφει ο Αγ. Δαμασκηνός σχετικά: «Ὡσάν ὁ Θεός εἶναι αὐτεξούσιος, τοιουτοτρόπως εἶναι καὶ ὁ ἄνθρωπος αὐτεξούσιος· κανεῖς δὲν εἶναι ἐξουσιαστής τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ μὴδὲ τῆς γνωμῆς τοῦ ἀνθρώπου· διότι ὁ Θεός εἰς τὴν ἐξουσίαν του ἄφησε τὸν ἄνθρωπον...».²¹ Επίσης, είναι εικόνα του τρισυποστάτου Θεοῦ εξαιτίας του γεγονότος ότι, διαθέτει Νου, Λόγο και Πνεύμα.

Από τη διδασκαλία του Αριστοτέλη στο έργο του «Περί Ψυχής», λαμβάνει και μεταφέρει το ότι η ψυχή του ανθρώπου είναι τριμερής και διακρίνεται σε Λογικόν το οποίο τον διακρίνει από τον υπόλοιπο έμψυχο κόσμο, όπως και σε Θυμικόν και Επιθυμητικόν, τα οποία τον ξεχωρίζουν από τον άψυχο «Τρία μέρη εἶναι τῆς ψυχῆς... εἶναι δὲ το λογικόν, τὸ θυμικόν καὶ τὸ ἐπιθυμητικόν». Ο δε λόγος, ο οποίος, όπως προαναφέρθηκε, ξεχωρίζει τον άνθρωπο από τα υπόλοιπα έμψυχα όντα, διακρίνεται σε προφορικό και ενδιάθετο. Ο δευτέρος κατά τον Δαμασκηνό και «ὡς λέγουσιν οἱ φιλόσοφοι τῶν Ἑλλήνων» είναι ανώτερος, «τιμιώτερος», γιατί ένεργεί περισσότερο από τον προφορικό.

Επίσης, ο άνθρωπος ως έμψυχο επίγειο κτίσμα υπόκειται σε κίνηση με έξι τρόπους «τὰ δὲ ζῶα καὶ ὁ ἄνθρωπος ἔχουσι καὶ τὰ ἕξῃ εἶδη τῆς κινήσεως»: Τη γένεση, τη φθορά, την αύξηση, τη μείωση, την αλλοίωση και την κατά τόπον μεταβολή ²² και είναι προικισμένος με πέντε σωματικές και πέντε ψυχικές αισθήσεις. Οι σωματικές είναι οι: Όραση, Ακοή, Γεύση, Αφή και Όσφρηση ενώ οι ανάλογες ψυχικές είναι οι: Νούς, Διάνοια, Δόξα, Φαντασία και Αίσθηση. Αυτές τις ονο-

¹⁹ Ακινάτης, *ibid.*, 111-129.

²⁰ Δαμασκηνός, *Θησαυρός*, 140.

²¹ *Ibid.*, 142.

²² *Ibid.*, 152-153.

μάζει ο Δαμασκηνός «δυνάμεις» και μέσω αυτών προσλαμβάνεται η πείρα και η γνώση: «Πᾶσα δὲ ἐργασία καὶ τέχνη καὶ ἔργον τοῦ κόσμου μὲ αὐτὰς τὰς δέκα αἰσθήσεις, ἡγουν δυνάμεις ἐνεργεῖται...».²³ Εκτός από αυτές τις ψυχικές δυνάμεις που ονομάζονται γνωστικές, ο άνθρωπος έχει και άλλες δυνάμεις ψυχικές που ονομάζονται φυσικές και ζωτικές. Αυτές είναι, η γεννητική, η θεραπευτική και η αυξητική (φυσικές), καθώς και η βούληση, προαίρεση, θυμός και επιθυμία (ζωτικές). Οι πρώτες τρεις αφορούν σε ανθρώπους, ζώα και φυτά, ενώ οι υπόλοιπες μόνο στους ανθρώπους.²⁴

Τέλος, οι ψυχικές καταστάσεις των ανθρώπων είναι τριών ειδών και έχουν να κάνουν με την έμφυτη και επίκτητη αγαθότητα, ενώ η κακότητα μόνο επίκτητη θα μπορούσε να είναι γιατί ο Θεός έπλασε τον άνθρωπο όπως όλα τα πλάσματα, καλόν λίαν. Γραφει στον ΙΒ΄ Λόγο του: «Τρεῖς καταστάσεις εἶναι τῶν ἀνθρώπων ὅλων... μία μὲν ὅτι τινὲς ἄνθρωποι ὅπου χωρὶς διδασχὴν, χωρὶς λόγον Θεοῦ, χωρὶς ἄλλο τί, μόνο νὰ ἐπινοήσωσι τὸ ἀγαθὸν τὸ καμνουσιν... Δεύτερον δὲ εἶναι, ὅτι πᾶς ἄνθρωπος δὲν δύναται ἀπὸ τὸν ἑαυτὸν τοῦ νὰ ἐπινοήσῃ τὸ καλόν ἀλλὰ χρειάζεται διδάσκαλον... τρίτη κατάστασις εἶναι τῶν ἀνθρώπων, ὅταν τινὰς ἄνθρωπος μὴτε ἀπὸ τὸν ἑαυτὸν τοῦ νοήσῃ τὸ ἀγαθόν, μὴτε ἀπὸ ἄλλον...».²⁵

ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Από την παραπάνω συνοπτική μελέτη γίνεται σαφές το γεγονός ό,τι παρ'όλες τις διαφορές, είτε δογματικές, είτε αντίληψης των πραγμάτων, οι οποίες υφίστανται μεταξύ Ανατολής, Δύσης και αρχαίου φιλοσοφικού στοχασμού, οι εντός της θωμανοκρατούμενης περιοχής λόγιοι κατά την περίοδο της Τουρκοκρατίας, όπως εν προκειμένω ο Δαμασκηνός, δεν διστάζουν να καταφύγουν, τόσο στην αρχαία ελληνική φιλοσοφία, όσο και στη δυτική, για να αντλήσουν όλη την απαραίτητη εκείνη γνώση, η οποία με εκλαϊκευμένη διαύπωση θα κρατήσει σε εθνικη και πνευματική εγρήγορση τον υπόδουλο και καταδικασμένο στην αμάθεια λαό. Πάνω σε αυτό το ζήτημα η προ-

²³ Ibid., 126.

²⁴ Ibid., 32-33.

²⁵ Ibid., 182-183.

σφορά τους, πνευματική και εθνική, είναι τεράστια και θα πρέπει να τους αναγνωρισθεί²⁶.

Επίσης, θα πρέπει να σημειωθεί πως όλοι οι διανοούμενοι, αν και ελάχιστοι στον ελλαδικό χώρο την εποχή που αναφερόμαστε, κατείχαν την απαραίτητη κατάρτιση να προβούν σε αυτό το δύσκολο έργο. Η εκλαΐκευση της επιστημονικής γνώσης στο επίπεδο το να είναι καταληπτή από απλούς ανθρώπους, ιδιαίτερα σε ένα χώρο ο οποίος μαστιζόταν από την δουλεία και την αμάθεια, αποτελεί τιτάνιο έργο. Προϋποθέτει, αντίληψη του χώρου, του τρόπου, του επιπέδου του κοινού στο οποίο απευθύνεσαι και των συνθηκών. Από την απήχηση που είχαν τα έργα τους γενικότερα, και κατ' εξοχήν το έργο του Αγ. Δαμασκηνού φαίνεται ότι το κατόρθωσαν.

Κλείνοντας, αξίζει αναφερθεί ότι αν και οι διανοούμενοι στον τουρκοκρατούμενο βαλκανικό χώρο δεν προβαίνουν σε τολμήρο και πρωτότυπο φιλοσοφικό στόχασμο, για λόγους οι οποίοι προαναφέρθηκαν, εν τούτοις δεν μένουν αδιάφοροι απέναντι στις φιλοσοφικές εξελίξεις που συντελούνται στη Δύση την εποχή τους και ενσωματώνουν πρόθυμα αυτά τα στοιχεία που εξυπηρετούν το σκοπό τους. Αυτό καταδεικνύει μια νοοτροπία εξωστρέφειας, η οποία προϊόντος του χρόνου θα οδηγήσει σε γόνιμο διαλογό, ώστε να διαμορφωθεί το κίνημα του Νεοελληνικού Διαφωτισμού και θα συντελέσει τα μέγιστα στον αγώνα για εθνική ανεξαρτησία.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Ακινάτης, Θωμάς. *Περί του όντος και της ουσίας*. Μτφρ. Γ. Τζαβάρας, Αθήνα: Δωδώνη, 1998.
- Αριστοτέλης, *Περί Ψυχής*. Μτφρ. Αλεξάνδρα Ντότσικα, Θεσσαλονίκη: Ζήτρος, 2020.
- Δαμασκηνός, *Θησαυρός*. Θεσσαλονίκη: Μαρ. Ρηγόπουλου, 2016.
- Δελιδήμος, Ειρηνναίος (Αρχιμ.). «Εισαγωγή», στο *Θησαυρός Δαμασκηνού*, Θεσσαλονίκη: Μαρ. Ρηγόπουλου, 2016.
- Podskalsky, Gerhard, *Η Ελληνική Θεολογία επί Τουρκοκρατίας 1453-1821*. Μτφρ. π. Γ.Δ. Μεταλληνός, Αθήνα: Μ.Ι.Ε.Τ., 2008.
- Στείρης, Γεώργιος, *Η παράδοση της Αναγέννησης*. Αθήνα: Παπαζήση, 2016.
- Τερέζης, Χρήστος, *Η θέση της ελληνικής φιλοσοφίας στην Ορθόδοξη Ανατολή*. Θεσσαλονίκη: Π. Πουρνάρα, 1995.

²⁶ Gerhard Podskalsky, *Η Ελληνική Θεολογία επί Τουρκοκρατίας 1453-1821*, μτφρ. π. Γ.Δ. Μεταλληνός, (Αθήνα: Μ.Ι.Ε.Τ. 1998), 70-71.

Ανθρωπισμός και Ουτοπία στον Giordano Bruno

ΧΡΙΣΤΙΝΑ ΔΟΥΛΓΚΕΡΟΓΛΟΥ

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Στο παρόν άρθρο επιχειρείται η μελέτη της σχέσης δύο βασικών εννοιών της φιλοσοφίας της Αναγέννησης, του ανθρωπισμού και της ουτοπίας στο έργο του Giordano Bruno. Ο ανθρωπισμός, νοούμενος ως η ικανότητα του υποκειμένου να γνωρίσει τη φύση και τον εαυτό του όντας μέρος της, φαίνεται να ευνοεί την επικράτηση της ουτοπίας, δηλαδή, την εκπόνηση λεπτομερών σχεδίων προς πραγμάτωση στο πεδίο της επιστήμης και της κοινωνίας. Η θέση του υποκειμένου ως μέρος της θεϊκής φύσης, επιτρέπει, λόγω αυτής της συγγένειας, την παρέμβαση στη αλυσίδα των φυσικών αιτιών και τη χρήση της φύσης για το δικό του όφελος. Η πολυπλοκότητα όμως των σχέσεων των όντων δημιουργεί την ανάγκη για την ενδελεχέστερη μελέτη της φύσης όσο και του ίδιου του υποκειμένου. Αποτέλεσμα αυτού θα μπορούσε να θεωρηθεί η ουτοπία. Η αρμονία της φυσικής τάξης πρέπει να μεταφερθεί και στην κοινωνική μέσω της επιστήμης. Η σκέψη του Giordano Bruno μπορεί να αναδείξει το ρόλο της επιστήμης στην κοινωνία. Η τελευταία αναπαράγει μέσω της εικόνας την ηθική και πολιτική τάξη. Το σύστημα μνήμης του φιλοσόφου αναδεικνύει την αρμονία της φύσης και τους πιθανούς συσχετισμούς της, ορίζοντας ποια σημεία μπορούν να συνδεθούν. Ο σκοπός ταύτισης του Είναι της φύσης και του Δέοντος ορίζει την ηθική συμπεριφορά των υποκειμένων, αναδεικνύοντας τη γενικότερη κατηγορία του ηθικό-αισθητικού στη δημιουργία των αξιών. Ο ρόλος της εικόνας στον Ιταλό στοχαστή προβάλλει μία άλλη σχέση, το πολιτικό-αισθητικό, το οποίο αναδεικνύει το ρόλο του χώρου στη διαμόρφωση της αξίας. Στην απόδειξη περί αρμονίας στη φύση σημαντικό ρόλο διαδραματίζει και η παιδεία, δικαιολογώντας την αρμονία, η οποία με τη σειρά της, δικαιολογεί την ανάγκη ύπαρξης της παιδείας. Η κυκλική

σχέση ανθρωπισμού και ουτοπίας μπορεί να γίνει κατανοητή μέσα από την τυπολογία της συντηρητικής ουτοπίας όπως αυτή αναπτύχθηκε από τον Carl Manheim.

Λέξεις - κλειδιά: Giordano Bruno, ανθρωπισμός, ουτοπία, γνώση-εξουσία, ηθικό-αισθητικό, πολιτικό-αισθητικό

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Σκοπός του παρόντος άρθρου είναι να συσχετίσει δύο από τις βασικότερες έννοιες της φιλοσοφίας της Αναγέννησης, τον ανθρωπισμό και την ουτοπία στη σκέψη του Giordano Bruno. Πιο συγκεκριμένα θα επιχειρηθεί να αποδειχθεί ότι η ερμηνευτική θεώρηση περί του υποκειμένου, εκπρόσωπος της οποίας είναι ο Ιταλός φιλόσοφος, συνέβαλε στην εδραίωση του ουτοπικού Λόγου. Η επιλογή του Bruno, μπορεί να φαίνεται παράδοξη, δεδομένου ότι δεν είναι ο εισηγητής του όρου της ουτοπίας, επομένως δεν είναι δυνατόν να προκύψει κάποιο πόρισμα για την αιτία ανάδυσης της ουτοπίας στην Αναγέννηση. Δικαιολογείται όμως διότι τα συγκεκριμένα κείμενα είναι τυπικά του ερμηνευτικού τρόπου σκέψης και μπορούν να αποτελέσουν τη βάση για την ανεύρεση μίας πιθανής φιλοσοφικής και όχι ιστορικής αιτίας, όπως είθισται, για τη διατήρηση της έννοιας της ουτοπίας και την επιρροή της και σε νεότερους χρόνους.

Ι. Ανθρωπισμός

Ως ανθρωπισμός, στην παρούσα εργασία, ορίζεται η ικανότητα της ανθρωπίνης ειδικά, νόησης, να κατανοεί τον κόσμο.¹ Έχει, δηλαδή, επιστημολογική χροιά. Ο συγκεκριμένος ορισμός χρησιμοποιείται διότι πρόκειται για υπερκείμενη έννοια, η οποία καλύπτει τόσο το συγκεκριμένο, δηλαδή την έννοια του ανθρωπισμού ως μελέτη θεωρητικών επιστημών,² όσο και το γενικότερο, τον ανθρωπισμό ως μελέτη της ουσίας του ανθρώπου.

¹ Martin Heidegger, *Επιστολή για τον ανθρωπισμό*, μτφρ. Γιώργος Ξηροπαϊδής, (Αθήνα: Ροές, 2000), 61.

² Brian Copenhaver και Charles Schmitt, *Η φιλοσοφία της Αναγέννησης*, μτφρ. Χρήστος Γεμελιάρης, (Αθήνα: Πολύτροπον, 2007), 62.

Για να γίνει κατανοητή η γνωσιολογία του Bruno, είναι απαραίτητη η αναφορά στη φυσική φιλοσοφία του, μιας και μέσω της δομής του φυσικού κόσμου αποκαλύπτεται η αλήθεια. Σκοπός της είναι να γνωρίσει ο άνθρωπος το Εν και, ως εκ τούτου, να ενωθεί μαζί του. Το Εν αποτελεί την υλική, σταθερή και αιώνια αρχή του κόσμου.³ Ταυτίζεται με τη φύση, η οποία νοείται ως κάτι θεϊκό και εμμενές.⁴ Το Εν βρίσκεται μέσα σε όλα τα όντα, ως η αιτία και η αρχή των επιμέρους πραγμάτων, αφού είναι άπειρο.⁵ Όταν εννοεί ότι η ψυχή του κόσμου είναι παντού, δεν εννοεί ότι βρίσκεται όπως η ύλη στα σώματα, αλλά με πνευματικό τρόπο, «όπως η φωνή που αντηχεί σε ένα δωμάτιο βρίσκεται σε όλο το δωμάτιο και σε κάθε μέρος αυτού».⁶ Εφόσον τα όντα είναι προεκτάσεις του Ενός, προέρχονται, δηλαδή, από την ίδια «αιτία», μετέχουν ενός μέρους της ουσίας, και επομένως το υποκείμενο έχει τη δυνατότητα να τα γνωρίσει.⁷ Γνωρίζοντας το υποκείμενο τα δημιουργήματα, τις εκροές του θείου, μαθαίνει κάποια κατηγορήματα του ίδιου του θείου, διότι τα όντα είναι η σκιά του Ενός.⁸

Ο άνθρωπος μέσω των αισθήσεων αντλεί τα δεδομένα⁹ και μαθαίνει για τις μορφές που έχει το Εν μέσα στη φύση. Όμως είναι απαραίτητη η επεξεργασία τους από τη λογική, προκειμένου να εξαιρεθεί η εξαπάτηση των αισθήσεων. Με αυτές δεν γίνεται αντιληπτό ότι η φθορά αφορά μόνο το εξωτερικό περίβλημα, την υλική ενδεχομενική μορφή, ενώ η ύλη εν γένει είναι άφθαρτη, αφού κάτι μετατρέπεται σε κάτι άλλο. Συνεπώς, οι αισθήσεις δεν είναι από μόνες τους αξιόπιστες για τη γνώση. Η αιτία είναι ότι δεν μπορεί να γί-

³ Ernst Bloch, *Η φιλοσοφία της αναγέννησης*, μτφρ. Γρηγόρης Λιόννης, (Αθήνα: Αναγνωστίδη, χ.χ.), 41.

⁴ Στο *Περί μαγείας* αναφέρει: «Εντούτοις στην τάξη του σύμπαντος μπορεί κανείς να αναγνωρίσει ότι υπάρχει ένα μοναδικό πνεύμα το οποίο διαχέεται παντού και στα πάντα και ότι παντού και στα πάντα υπάρχει μία αίσθηση αντίληψης των πραγμάτων, η οποία διακρίνει ανάλογες συνέπειες και πάθη[...]. Ομοίως η καθολική ψυχή βρίσκεται σε ολόκληρο τον κόσμο και είναι παντού τόσο καλά προσαρμοσμένη στην ύλη ώστε παράγει παντού τα κατάλληλα υποκείμενα και προκαλεί τις κατάλληλες ενέργειες», Giordano Bruno, *Περί μαγείας*, μτφρ. Ευγενία Γραμματικοπούλου, (Αθήνα: Εξάντας, 2011), 29.

⁵ Giordano Bruno, *Cause, Priciple and Unity*, μτφρ. Richard J. Blackwell, (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 36.

⁶ Ibid., 40.

⁷ Ibid., 51.

⁸ Giordano Bruno, *On the Composition of Images, Signs and Ideas*, επιμ. Dick Higgins, μτφρ. Chares Doria, (New York: Willis Locker and Owens, 1991), 10.

⁹ Bruno, *Cause, Priciple and Unity*, 57.

νει αντιληπτό, μέσω αυτών, το γίνεσθαι ως ζωτική δύναμη, δηλαδή ως γέννηση, αλλά ως φθορά. Για παράδειγμα, με τη λογική μπορεί το υποκείμενο να φτάσει στο ορθό συμπέρασμα ότι η γη κινείται. Σύμφωνα με την ερμηνευτική παράδοση, την οποία ασπάζεται ο Bruno, οτιδήποτε δεν κινείται είναι νεκρό, όπως φαίνεται απ τη φύση, άρα η γη δεν είναι δυνατόν να είναι ακίνητη.

Η λογική περιλαμβάνει τη φαντασία. Δεν υπάρχει στοχασμός χωρίς εκείνη. Η φαντασία είναι η αποδοχή των εικόνων που μεταδίδονται απ' τις αισθήσεις, η καταγραφή, ο συνδυασμός και η διάκρισή τους.¹⁰ Σημαντικοί παράγοντες εκείνης, είναι η προσοχή και η συγκέντρωση. Η πρώτη ορίζεται ως η ικανότητα πρόσληψης περισσότερων εικόνων σε όσο το δυνατόν μικρότερο διάστημα, ενώ η δεύτερη ως η εστίαση σε μια εικόνα για όσο το δυνατόν περισσότερο χρόνο.¹¹ Με τη φαντασία το άτομο συνδέεται με άλλους κόσμους που το περιβάλλουν, οπότε αφυπνίζεται και διαπνέεται από ένα αίσθημα ελευθερίας, ένωσης και παγκοσμιότητας.¹²

Όμως, με τη λογική δεν είναι δυνατό να αποκτηθεί η απόλυτη γνώση, γιατί τα δεδομένα δεν προέρχονται άμεσα από το Εν, αλλά από τις αντανakλάσεις του στη φύση.¹³ Η ανθρώπινη νόηση δεν μπορεί να κατανοήσει απολύτως ότι το θείο «βρίσκεται πέρα και από κάθε άπειρο και κλείνει μέσα του κάθε άπειρο».¹⁴ Μπορεί να προσεγγιστεί μέσω αναλογιών και μεταφορών,¹⁵ διότι η ανθρώπινη νόηση δεν είναι ικανή να κατανοήσει τη διάρρηξη της ταυτότητας, η οποία προκύπτει από την παραπομπή του ενός σημείου με το άλλο. Εφόσον όλα συνδέονται, κανένα ον δεν κατανοείται με βάση μόνο τις δικές του ποιότητες. Βέβαια είναι μια «θετική» γνώση, αφού τακτοποιεί και ενοποιεί¹⁶ τις μη ουσιαστικές διαφορές των πραγμάτων. Παρά το γεγονός ότι κατανοεί έμμεσα κυρίως το Εν, το υποκείμενο συνεχίζει την αναζήτηση της γνώσης, ώστε να εξυψωθεί πνευματικά στο επίπεδο του απείρου. Επομένως, η θεωρία

¹⁰ Bruno, *Περί μαγείας*, 74.

¹¹ Φίκας, Ιωάννης, *Τζιορντάνο Μπρούνο: Η θέση του στην ιστορία της φιλοσοφίας και των ιδεών*, (Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 2000), 117-118.

¹² Ibid., 55.

¹³ Bruno, *Cause, Priciple and Unity*, 36.

¹⁴ Franko Alessio, *Ιστορία της νεότερης φιλοσοφίας*, μτφρ. Θεοδώρα Θυμιοπούλου, (Αθήνα: Τραυλός, 2012), 256.

¹⁵ Bloch, *Η φιλοσοφία της αναγέννησης*, 34.

¹⁶ Alessio, *Ιστορία της νεότερης φιλοσοφίας*, 249-250.

έχει λυτρωτική λειτουργία, καθώς όσοι στοχάζονται θα κατανοήσουν ως ένα βαθμό την ενότητα των πάντων, επομένως θα επέλθει και η ψυχική γαλήνη.¹⁷

Συμπερασματικά, το υποκείμενο πρέπει να ενοποιήσει τη ροή, χωρίς όμως να την εξαλείψει, αφού αυτή αποτελεί τη ζωτική αρχή. Το αντικείμενο μελέτης πρέπει να εννοηθεί τόσο σε σχέση με άλλα δεδομένα, όπως στην περίπτωση της προσοχής, όσο και μεμονωμένα, όπως στη συγκέντρωση. Επίσης, οι αισθήσεις και η λογική λειτουργούν συμπληρωματικά, ώστε να αναγνωριστεί η ομοιότητα, λόγω της κοινής αρχής, όσο και η διαφορά τους, αφού, προκειμένου να υπάρξει αλληλεπίδραση μεταξύ τους και να προκύψει η τελική αρμονία, θα πρέπει να θεωρούνται διακριτά. Το τέλος των αλληπάλληλων παραπομπών στα σημεία είναι το άφατο Εν. Η ανάγκη για την ανάδειξη ενός νοήματος, μέσα από την πολυσημική¹⁸ πραγματικότητα πιθανότατα οφείλεται στον τρόπο σκέψης. Αυτός είναι αλληλένδετος με τη δράση, η οποία απαιτεί τον προσανατολισμό προς μια συγκεκριμένη κατεύθυνση, ώστε να πραγματοποιηθεί. Η τυχαιότητα δεν έχει θέση στην πράξη, όπως και στη γνώση.

II. Ουτοπία

Το υποκείμενο όντας μέρος της φύσης έχει συνδέεται με εκείνη γεγονός που του επιτρέπει όχι μόνο να γνωρίσει τις σχέσεις αλληλεπίδρασης των όντων, αλλά κυρίως να τις εκμεταλλευτεί προς όφελός του. Όπως οι αλχημιστές οι οποίοι επεδίωξαν να παράξουν το ελιξίριο της ζωής. Διαμορφώνεται σε ένα κυριαρχικό υποκείμενο.¹⁹ Αυτό φαίνεται να είναι μία από τις πιθανές αιτίες για την εδραίωση του ουτοπικού Λόγου.

Ως ουτοπία, στη συγκεκριμένη περίπτωση, ορίζεται η εκπόνηση σχεδίων προς πραγμάτωση είτε αφορούν την επιστήμη είτε την κοινωνία. Η επιστήμη και η κοινωνία δεν διαχωρίζονται διότι για μία ιδανική κοινωνία απαιτείται η γνώση και η κοινωνία οφείλει να

¹⁷ Eugenio Garin, *Italian Humanism Philosophy and civic life in the Renaissance*, μτφρ. Peter. Muntz, (Oxford: Basil Blackwell, 1965), 208-209.

¹⁸ Επιλέγεται ο όρος πολυσημική και όχι πολυσημάντη, διότι η ερμητική παράδοση έχει συνδεθεί με νεότερες θεωρίες του νοήματος, όπως η σημειολογία, δηλαδή την επιστήμη ερμηνείας των σημείων.

¹⁹ Francis Yates, *Giordano Bruno and the hermetic tradition*, (Routledge: London, 1964), 144.

προωθεί αυτή που θεωρείται ως ορθή γνώση. Η ουτοπία, νοούμενη ως η ιδανική εμμενής κατάσταση,²⁰ είναι ήδη συντελεσμένη, αλλά όχι βιωμένη, στη σκέψη του Bruno, και για αυτό τον λόγο είναι ανάγκη να αναπαραχθεί η αλήθεια, η οποία είναι το μέσο της αρμονικής συνύπαρξης, μέσα από την επιστήμη κατά κύριο λόγο, την παιδεία και την θρησκεία.

Σκοπός του φιλοσόφου φαίνεται να ήταν η αρμονία της ψυχής του ατόμου μέσα από την συνύπαρξη. Σύμφωνα με την μεταφυσική σκέψη του Bruno ο άνθρωπος είναι μια μικρογραφία του σύμπαντος. Ως εκ τούτου, η αρμονία που επικρατεί στη φύση πρέπει να μεταφερθεί και στο υποκείμενο μέσω της κοινωνίας. Για να ανυψωθεί στο πνευματικό επίπεδο και να συνδεθεί με το θείο, είναι αναγκαία η απόκτηση της αληθινής γνώσης. Το υποκείμενο επιλέγει μια κατάλληλη μορφή βίου. Μόνο όταν αυτή είναι σύμφωνη με τη φύση, υπάρχει σύμπραξη διάνοιας, αρμονίας και πνεύματος, διαφορετικά υπάρχει ανισορροπία και διαταραχή.²¹ Όμως, αυτό είναι αναγκαίο να συντελεστεί και σε κοινωνικό επίπεδο, διότι η φύση λειτουργεί σχεσιακά. Τα όντα σύμφωνα με την ερμηνευτική παράδοση, είναι αλληλοσυνδεόμενα, επομένως η ωφέλεια πρέπει να είναι συλλογική. Μέσα από την κοινωνία θα συνυπάρξουν, και εφόσον βελτιωθούν τα μέρη, θα βελτιωθεί και το όλο. Δεν είναι τυχαίο ότι οι προσπάθειες των πρώτων αλχημιστών, οι οποίοι βασίζονται στην ερμηνευτική παράδοση, στράφηκαν στη δημιουργία της φιλοσοφικής λίθου, με την οποία θα μπορούσαν να φτιάξουν χρυσάφι, ώστε να μην υπάρχει φτώχεια.²² Ένας άλλος λόγος για την ανάγκη συλλογικής δράσης είναι ότι η επιστήμη, η οποία και δημιουργεί την ευημερία της κοινότητας, δεν μπορεί και η ίδια να ευδοκιμήσει χωρίς τη συνεργασία του πλήθους υπό μία διεύθυνση,²³ ώστε να υπάρξει συνοχή. Η επιστήμη δικαιολογεί την εξουσία και η εξουσία την επιστήμη.

Ο ανθρωπισμός με τη μορφή του ερμηνευτικού τρόπου σκέψης αναδεικνύεται με τη διάρθρωση ενός συστήματος μνήμης και το

²⁰ Frank Manuel- Fritzte Manuel, *Utopian thought in the Western World*, (The Beknap Press of Harvard University Press: Cambridge and Massachusetts, 1979), 209.

²¹ Bruno, *Περί μαγείας*, 76.

²² Θεοδόσης Πελεγρίνης, *Η μελαγχολία της Αναγέννησης*, (Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 1995), 97-8.

²³ Bertrand Russell, *Ιστορία της δυτικής φιλοσοφίας*, τ. 2, μτφρ. Αιμίλιος Χουρμούζιος, (Αθήνα: Αρσενίδης, (χ.χ.), 159.

τελευταίο αποδεικνύει την αποτελεσματικότητα του καβαλισμού. Η αρμονία της φύσης είναι κρυμμένη, ως εκ τούτου πρέπει να αποκαλυφθεί μέσω του συνδυασμού των κατηγορημάτων των όντων. Η φιλοσοφία, μέσω της ερμηνευτικής των εικόνων, ορίζει το αληθές και κανονικοποιεί τα υποκείμενα. Παράδειγμα αποτελεί το σύστημα μνήμης του Bruno, το οποίο μέσω του πολιτικό-αισθητικού αναπαράγεται διαρκώς. Σύμφωνα με τον Umberto Eco στο έργο *Η αναζήτηση της τέλει γλώσσας* (1993): «Η ένθερμη ιερογλυφική του Bruno πλάθεται με σκοπό να παραγάγει, μέσα από τη διεύρυνση της γνώσης, μια μεταρρύθμιση, μια ανανέωση, μια επανάσταση ίσως της γνώσης, των εθίμων και της ίδιας της πολιτικής τάξης της Ευρώπης[...]²⁴». Το σύστημα αποτελείται από ομόκεντρους κύκλους, οι οποίοι διαιρούνται σε 150 διαστήματα, καθένα από τα οποία έχει ένα γράμμα της αλφάβητου, που φανερώνει τη θέση της καθεμίας από τις 150 εικόνες. Αυτές που είναι στο εσωτερικό, αναπαριστούν τα άστρα ενώ εκείνες που βρίσκονται στο εξωτερικό τα έμβια όντα, τα μέταλλα, τις τέχνες και τις επιστήμες.²⁵ Σύμφωνα με την Yates, οι 150 εικόνες είναι το θεμέλιο στο οποίο στέκεται ολόκληρος ο ουρανός με τις αστρολογικές επιδράσεις. Αυτές ήταν εμποτισμένες με μαγικές ικανότητες, δηλαδή προέρχονταν από θεϊκή πηγή, άλλωστε η γλώσσα Του θείου είναι εικονική ²⁶ άρα ενέχουν την τελειότητα και την αρμονία, εφόσον δομηθούν σωστά από τον δημιουργό του συστήματος, τον μάγο, δηλαδή τον σοφό. Το σύστημα της μνήμης θεωρείται ότι αναπαριστά την αλήθεια, τόσο λόγω της μορφής και της πηγής του, όσο και λόγω του περιεχομένου του. Δηλαδή, δεν μαθαίνονται μόνο οι επιμέρους ιδιότητες που συνδυάζονται, αλλά και μέσα από τον τρόπο ερμηνείας του, συνειδητοποιείται η διαδικασία του συνδυασμού των εικόνων, δηλώνεται η ενότητα της φύσης, παρά την πολλαπλότητα, διότι υπάρχει πληθώρα συνδυασμών. Εκτός από εννοιολογικά, αυτή η ενότητα αναπαρίσταται και αισθητικά. Με το συνδυασμό των εικόνων διαφορετικών τροχών, δημιουργούνται συνθετότερες εικόνες, οπότε το σύστημα λειτουργεί εφευρετικά και ερμηνευτικά. Η πολλαπλότητα των εικόνων δεν δη-

²⁴ Umberto Eco, *Η αναζήτηση της τέλει γλώσσας στην ευρωπαϊκή παιδεία*, μτφρ. Άννα Παπασταύρου, (Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 1995), 198.

²⁵ Frances Yates, *Η τέχνη της μνήμης*, μτφρ. Άρπς Μπερλός, (Αθήνα: ΜΙΕΤ, 2014), 304.

²⁶ Ibid.

μιουργεί χάος, αλλά αρμονία, διότι όλα είναι δυνατό να συνδεθούν. Με την εφαρμογή αυτού του συστήματος μνήμης, ο μηχανισμός της ουτοπίας, ως ιδανικού σχεδίου διατηρείται, αφού επιτυγχάνει το σκοπό της, την αρμονία και την κοινωνική συνοχή, δεδομένου ότι η ευδαιμονία που προκύπτει απ την αρμονία, αποσοβεί αναταραχές.

Η τέχνη της μνήμης, λοιπόν, ως άλλο αναγεννησιακό έργο, συνδυάζει τη γνώση και τη δύναμη. Γνώση μέσω της αναπαράστασης και δύναμη μέσω των μαγικών δυνάμεων που εκπέμπει. Η αισθητική ευταξία του συστήματος μνήμης του Bruno, αποτελεί το πρότυπο του πολιτικού σχεδίου. Η μνημοτεχνική αναπτύχθηκε προκειμένου να κωδικοποιήσει τις σχέσεις ομοιότητας των φυσικών όντων. Δεν είναι ανάγκη να θυμάται τη σύνδεση συγκεκριμένων όντων, όπως ότι η ορχιδέα είναι ένα ίαμα για τους όρχεις λόγω της εξωτερικής ομοιότητας, αλλά με τα σύμβολα και τη θέση τους στο τροχό της μνήμης, αυτή η δυνατότητα θα μπορούσε να παραχθεί. Όπως από ένα αυστηρά δομημένο σύστημα μπορεί κάποιος να οδηγηθεί στην ανάμνηση και επομένως στη γνώση, με τον ίδιο τρόπο πρέπει να δομηθεί και η κοινωνία. Η αρμονία πρέπει να οπτικοποιείται, ώστε να επιδρά στο υποκείμενο. Είναι ανάγκη συνεπώς να ενεργοποιηθεί η νοητική κατηγορία του πολιτικό-αισθητικού. Αυτό το ρόλο διαδραματίζουν οι ναοί, οι οποίοι αποτελούν κοινό τόπο στα ουτοπικά έργα και άλλων στοχαστών²⁷. Στη σκέψη του Bruno και πιο συγκεκριμένα στο έργο του *De Imaginum, Signorum et Idearum Compositione* (1591)²⁸ εκφράζεται η ιεροποίηση του χώρου και του χρόνου. Όσο αφορά το χρόνο, η θέαση των δεκανών (των εικόνων του δεκαημέρου), λόγω της αρχετυπικής τους διάστασης αναζωογονεί το άτομο και ωφελεί την κοινωνία ψυχικά και πνευματικά, διότι ο ανθρώπινος χρόνος προσαρμόζεται στον κοσμικό, η αρμονία των άστρων διαπερνά άμεσα την ψυχή.²⁹ Το ωραίο προκαλεί συναισθήματα μίσους και αγάπης και το άσχημο μίσος και απέχθεια, άρα σε ατομικό επίπεδο εκφράζει το ηθικό-αισθητικό, όμως, εφόσον πρόκειται για πολιτικό ζήτημα, ανάγεται στο πολιτικό-αισθητικό. Ακόμα, το σύστημα της μνήμης αναπαράγει τις αρχές του σύμπαντος, αφού απηχεί

²⁷ ΚωνσταντίνΑ Αδάμου Φίκα, *Οι ιδεατές πολιτείες: από τον Πλάτωνα στον Campanella*, (Αθήνα: Ακαδημία Αθηνών, 2006), 115.

²⁸ Bruno, *On the Composition of Images, Signs and Ideas*, 49 και 89.

²⁹ Yates, *Η τέχνη της μνήμης*, 308.

ουσιαστικά την ομορφιά την καλοσύνη και το δίκαιο. Ομορφιά, γιατί έχει αρμονία. Καλοσύνη και δίκαιο, καθώς η μνήμη είναι φορέας της γνώσης και μέσω της μετάδοσης της ωφελείται το κοινωνικό σύνολο. Η θρησκεία που βασίζεται στην αγάπη, θα μπορούσε να γίνει παγκόσμια.

Ένας άλλος μηχανισμός συνοχής της κοινωνίας είναι η θεσμική παιδεία. Η τελευταία θα πρέπει να επιβάλλει την πειθαρχία. Τα μέλη της εκάστοτε κοινότητας οφείλουν να εργαστούν και να αποδεχτούν τον επιμερισμό των ρόλων τους. Η θεωρητική εργασία αναπτύσσει τις δυνατότητες του υποκειμένου, την επινοητικότητα μέσω της δημιουργίας και της ανάπτυξης των τεχνών και των γραμμάτων.³⁰ Η πρακτική εργασία των τεχνιτών, μηχανικών και υπηρετών, είναι αναγκαία για να μπορέσουν οι φιλόσοφοι να αφιερωθούν στην πνευματική τους εργασία.³¹ Όπως στο σύστημα μνήμης η τυχαιότητα δεν έχει θέση ούτε στην ουτοπία, ούτε στη φύση.

Αυτό ενδεχομένως, οφείλεται στη αμφίδρομη σχέση σκέψης και πράξης. Η πράξη πρέπει να θεμελιωθεί βάσει μιας αδιάψευστης και συνεκτικής θεωρία, ούτως ώστε να προτιμηθεί από κάποιες άλλες και να υπάρξει κίνητρο για δράση και όχι για αδράνεια. Στο θεωρητικό κατασκεύασμα του στοχαστή τα πάντα παραπέμπουν στο Εν, επομένως υπάρχει συνοχή. Επίσης, δεν είναι δυνατή η διάψευση, αφού εάν η αρμονία, δηλαδή η σύνδεση μεταξύ των όντων, δεν είναι φανερή, οποιαδήποτε ένδειξη δυσαρμονίας δεν είναι δυνατόν να θεωρηθεί ως τέτοια, αλλά ως αρμονία η οποία είναι καλύτερα κρυμμένη και δεν γίνεται κατανοητή, διότι το Εν είναι άφατο. Η φύση δεν φαίνεται να έχει κενά. Η ουτοπία δεν έχει ως δομικό χαρακτηριστικό της την τελειότητα ώστε να είναι πετυχημένη, αλλά η τελευταία είναι αναγκαία προκειμένου να υπάρξει δυνατότητα πραγμάτωσής της.

III. Είδος της Ουτοπίας του Bruno

Οι σταθερές σχέσεις που προϋποτίθενται ώστε να δικαιολογηθεί η ανάγκη πειθάρχησης στο συγκεκριμένο ουτοπικό πρόγραμμα μπορούν να αντληθούν από την τυπολογία της συντηρητικής ουτοπίας

³⁰ Αδάμου Φίκα, *ibid.*, 151.

³¹ Φίκας, *ibid.*, 120.

όπως αυτή διατυπώνεται από τον Carl Manheim. Κάποια στοιχεία της συντηρητικής ουτοπίας είναι τα εξής: 1) Δεν διαφωνεί με την πραγματικότητα,³² 2) το Είναι και το Δέον συμπίπτουν,³³ 3) δεν είναι ανοιχτή και απορρίπτει όλες τις προγενέστερες θεωρήσεις ως μυθικές,³⁴ 4) η γνώση είναι κυριαρχική και έχει θεωρητικό προσανατολισμό.³⁵

Η συγκεκριμένη ουτοπική συνείδηση δεν διαφωνεί με την πραγματικότητα. Στον Bruno, η πολιτεία προσπαθεί να μιμηθεί τη δομή της φυσικής πραγματικότητας και να την «μεταφέρει» στην κοινωνική. Σύμφωνα, μάλιστα, με τον Eugenio Garin βασική αρχή της κοσμολογίας του Ιταλού φιλοσόφου στο έργο του «De la causa» (1584) είναι ότι τα πράγματα είναι όπως έπρεπε να είναι και κατ' ουσίαν δεν υπάρχει τίποτα καινούργιο.³⁶ Η αρμονία υπάρχει ήδη μέσα στο άτομο, καθώς, εφόσον η φύση είναι αρμονική, θα είναι και το μέρος της. Το ζητούμενο είναι η μεγιστοποίησή της αρμονίας.

Μια άλλη συνέπεια που προκύπτει από τη θεώρηση του Ιταλού φιλοσόφου είναι ότι το Είναι και το Δέον συμπίπτουν. Σύμφωνα με τον Mannheim, «η συντηρητική συνείδηση, είναι η ιδέα που είναι εμβυθισμένη στην υπαρκτή πραγματικότητα, στο «εδώ και τώρα» και τελεσφορεί στα συγκεκριμένα καθέκαστα εντός της. Ο νοηματικός στόχος και η πραγματικότητα, το δέον και το όν συμπίπτουν εδώ, αφού το ουτοπικό στοιχείο, η «η συνδιαμορφούμενη ιδέα» είναι ενσώματη παρούσα στον κόσμο».³⁷ Στον Bruno αυτό ισχύει δεδομένου ότι στόχος είναι η τάξη των πραγμάτων από τον μακρόκοσμο να περάσει και στον μικρόκοσμο. Στη φύση, κάτι μόνο και μόνο επειδή είναι και δημιουργήθηκε, έχει αξία. Δίνεται, λοιπόν, έμφαση στο άτομο κοινωνικά. Στη σκέψη του φιλοσόφου αυτό πραγματώνεται μέσω της αληθείας. Όλα αλληλεπιδρούν μεταξύ τους και αποτελούν μία αλυσίδα, το ένα επηρεάζει το άλλο. Αν οι σωστές συνδέσεις επιτευχθούν, οι αληθιστές θεωρούσαν ότι μπορεί να παραχθεί χρυσάφι. Με τη μεταστοιχείωση κάτι μπορεί να μεταβληθεί σε κάτι

³² Κάρλ Μάνχαϊμ, *Ιδεολογία και ουτοπία*, μτφρ. Γιώργος Ανδρουλιδάκης, (Γνώση: Αθήνα, 1997), 275.

³³ Ibid., 276.

³⁴ Ibid.

³⁵ Ibid., 273.

³⁶ Eugenio Garin, *Italian Humanism Philosophy and civic life in the Renaissance*, μτφρ. Peter Munz, (Oxford: Basil Blackwell, 1965), 204.

³⁷ Mannheim, Ibid., 276.

άλλο.³⁸ Επιπροσθέτως, στη συντηρητική ουτοπία, η εσωτερική ελευθερία υποτάσσεται στην αντικειμενική. Εφόσον το πρέπον είναι να πράττει κάποιος σύμφωνα με φυσικό τρόπο, αυτός, παρά την πολλαπλότητά του, πρέπει να έχει ένα μόνο προσανατολισμό, την ομοιότητα, όχι τη διαφορά.

Το τρίτο χαρακτηριστικό αφορά την απόρριψη των παλαιότερων παραδόσεων, οι οποίες δεν είχαν διαμορφώσει συντηρητική συνείδηση, ως μύθων. Αυτή η στάση ενυπάρχει σε όλες τις ουτοπίες, όμως στη σκέψη του Bruno εννοείται ότι δεν υπάρχει η έννοια της προόδου. Η φύση είναι τέλεια και το υποκείμενο μετέχει σε αυτήν, αλλά δεν μπορεί να αποκτήσει την τέλεια γνώση, αλλά μπορεί να αποδεχθεί ή να απορρίψει αυτή τη θεώρηση. Για αυτό το λόγο ήταν εναντίον της παιδείας της εποχής του, αφού οι σχολαστικοί βασίζονταν στην αυθεντία του Αριστοτέλη.³⁹

Σύμφωνα με το τέταρτο χαρακτηριστικό, η γνώση είναι ενστικτώδης, κυριαρχική και έχει θεωρητικό προσανατολισμό. Στην εξεταζόμενη ουτοπία ταιριάζει το στοιχείο της κυριαρχίας, αφού με βάση τη γνώση, οι αλχημιστές παρεμβαίνουν στις αιτιώδεις σχέσεις μεταξύ των όντων και προσπαθούν να επιβληθούν μεταλλάσσοντάς τις μεταξύ τους σχέσεις, καθώς και να επιβληθούν στα υποκείμενα τα οποία και κανονικοποιούν.

ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Ο ανθρωπισμός στον Giordano Bruno συνδέεται με τη γνώση της τάξης της φύσης. Σε αυτή τη γνώση στηρίζεται και η ουτοπία του, καθώς η ουτοπία είναι το τέλει σχέδιο για την δομή της κοινωνίας και η τελειότητα αποκτάται μόνο μέσω της ένωσης με το θείο, άρα της γνώσης. Ακόμα, η γνώση αποτελεί γενικά ένα καθεστώς της διατήρησης της καθεστηκυίας τάξης, οπότε και η διατήρηση της συγκεκριμένης μορφής κοινωνίας επίσης βασίζεται στη γνωσιολογία όπως

³⁸ Πελεγρίνης, Ibid., 95.

³⁹ Ο Arnesso στο *Cause, Priciple and Unity* σατιρίζει τους Αριστοτελιστές οι οποίοι δεν αφήνουν κανένα άλλο να γίνει ακαδημαϊκός. Βλ. Giordano Bruno, *Cause, Priciple and Unity*, Ibid., 27. Η διαφωνία του Bruno με τον Αριστοτέλη αφορά τόσο τη θεότητα, όπου στον Αριστοτέλη το κινούν ακίνητο δεν μετέχει στον κόσμο, παρά τον θέτει σε κίνηση και τη δομή του σύμπαντος, ο Αριστοτέλης το θεωρεί πεπερασμένο ενώ ο Bruno θεωρεί ότι είναι άπειρο.

διαφαίνεται και από το πολιτικό-αισθητικό και το ηθικο-αισθητικό. Σε γενικότερο επίπεδο, ο ανθρωπισμός συνδέεται με την ουτοπία, διότι λόγω της δομής της πράξης η οποία έχει μια συγκεκριμένη στόχευση, δεν μπορεί παρά να αναγάγει το πολλαπλό στο Εν. Αντίστοιχα κάθε πρόγραμμα, όπως η ουτοπία, επηρεάζεται από τη θεωρία, διότι αντλεί τη θεμελίωσή της από εκείνη και δεν αποδέχεται την τυχαιότητα, διαφορετικά θα υπήρχε μεγαλύτερη πιθανότητα για αδράνεια.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Αδάμου, Φίκα Κωνσταντίνα. *Οι ιδεατές πολιτείες: από τον Πλάτωνα στον Campanella*. Αθήνα: Ακαδημία Αθηνών, 2006.
- Alessio, Franko. *Ιστορία της νεότερης φιλοσοφίας*. Μτφρ. Θεοδώρα Θυμιοπούλου. Αθήνα: Τραυλός, 2012.
- Bloch, Ernst. *Η φιλοσοφία της αναγέννησης*. Μτφρ. Γρηγόρης Λιόννης. Αθήνα: Αναγνωστίδη, (χωρίς χρονολογία).
- Bruno, Giordano. *Cause, Priciple and Unity*. Μτφρ. Richard J. Blackwell. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- , *On the Composition of Images, Signs and Ideas*. Επιμ. Dick Higgins. Μτφρ. Chares Doria. New York: Willis Locker and Owens, 1991.
- , *Περί μαγείας*. Μτφρ. Ευγενία Γραμματικοπούλου. Αθήνα: Εξάντας, 2011.
- Copenhaver Brian, Schmitt Charles. *Η φιλοσοφία της αναγέννησης*. Μτφρ. Χρήστος Γεμελιάρης. Αθήνα: Πολύτροπον, 2007.
- Eco, Umberto. *Η αναζήτηση της τέλειας γλώσσας στην ευρωπαϊκή παιδεία*. Μτφρ. Α. Παπασταύρου. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 1995.
- Garin, Eugenio, *Italian Humanism Philosophy and civic life in the Renaissance*. Μτφρ. Peter Muntz. Oxford: Basil Blackwell, 1965.
- Heidegger, Martin. *Επιστολή για τον ανθρωπισμό*. Μτφρ. Γιώργος Ξηροπαΐδης. Αθήνα: Ροές, 2000.
- Mannheim, Karl. *Ιδεολογία και ουτοπία*. Μτφρ. Γιώργος Ανδρουλιδάκης. Αθήνα: Γνώση, 1997.
- Manuel F. E.- Manuel, F. P. *Utopian thought in the Western World*, The Beknap Press of Harvard University Press, Cambridge- Massachusetts, 1979.
- Πελεγρίνης, Θεοδόσης. *Η μελαγχολία της Αναγέννησης*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 1995.
- Russell, Bertrand. *Ιστορία της δυτικής φιλοσοφίας*, τ. 2, Μτφρ. Αιμίλιος Χουρμούζιος. Αθήνα: Αρσενίδης, (χ.χ.).
- Φίκας, Ιωάννης. *Τζιορντάνο Μπρούνο: η θέση του στην ιστορία της φιλοσοφίας και των ιδεών*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 2000.
- Yates, Francis. *Giordano Bruno and the hermetic tradition*. Routledge: London, 1964.
- , *Η τέχνη της μνήμης*. Μτφρ. Άρνης Μπερλής. Αθήνα: MIET, 2014.

Ο Άνθρωπος και η έννοια του ανθρωπισμού από την κλασική αρχαιότητα έως την σύγχρονη εποχή

ΕΛΠΙΔΑ ΙΑΤΡΟΥ

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Στην παρούσα μελέτη θα ερευνήσουμε τον τρόπο που ο φιλοσοφικός στοχασμός προσέγγισε την έννοια του ανθρώπου και τον τρόπο που τοποθέτησε τον ίδιο μέσα στο φυσικό και κοινωνικό περιβάλλον. Θα επιχειρήσουμε να διακρίνουμε τις αποχρώσεις του ανθρωπισμού στα κυριότερα σημεία της φιλοσοφικής σκέψης, από την αρχαιότητα έως την μετανεωτερική εποχή. Ο άνθρωπος γίνεται μέτρο όλων των πραγμάτων στην αρχαία Ελλάδα και κέντρο του κόσμου στην εποχή της Αναγέννησης. Πολύ αργότερα αμφισβητείται η εμπιστοσύνη στον Λόγο και κρίνεται η πίστη του στον ίδιο του τον εαυτό. Πώς μπορεί ο άνθρωπος να ανακαλύψει την αλήθεια, να πλησιάσει τη γνώση ή να υπερασπισθεί τον εαυτό του; Αναλύοντας τις αντιλήψεις των σημαντικότερων φιλοσόφων και τους προβληματισμούς τους, για τον ορισμό του ανθρώπου μέσα στο πλαίσιο της κοινωνίας και της σχέσης του με το συνάνθρωπο, θα προσεγγίσουμε τον ανθρωπισμό ως μία προοπτική θέασης στην αξία του υποκείμενου, ως ελεύθερη ύπαρξη.

Λέξεις - Κλειδιά: άνθρωπος, ανθρωπισμός, ελευθερία, ορθολογισμός

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Οι κυριότερες φιλοσοφικές θέσεις που αφορούν στον άνθρωπο και στον ανθρωπισμό αποτυπώνονται μέσα από τις φιλοσοφικές απόψεις που σχετίζονται με τον σκοπό της ύπαρξης, τη σχέση του ανθρώπου με τον εαυτό του, την θέση ή την δράση του μέσα στην κοινωνία αλλά και τον ρόλο που διαδραμάτισε η

πρόοδος των επιστημών και η τεχνολογία. Το «πλεονέκτημα» του ανθρώπου να ορίζει την ζωή του σύμφωνα με τη λογική, την επιστήμη και την ηθική ως μέρος της φύσης του, τον καθιστά υπεύθυνο και συνάμα ανήσυχο για την επίτευξη της ευτυχίας, την ελευθερίας του καθώς και της συλλογικής ευημερίας.

I. Κλασική αρχαιότητα και λογική

Ο άνθρωπος τοποθετείται στο κέντρο του στοχασμού, ήδη από την εποχή των σοφιστών και ιδιαίτερα με τον Πρωταγόρα γίνεται το μέτρο όλων των πραγμάτων «πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν».¹ Οι σοφιστές ήταν χρήσιμοι σε αντιδικίες, χωρίς όμως να ορίζουν ως πρωταρχική αξία το δίκαιο και το σωστό. Με όπλο τα πειστικά τους επιχειρήματα, προωθούν τις ανάγκες της πόλης και των πολιτών που μετέχουν στα κοινά, όπως επίσης την κοινωνική ειρήνη αλλά και το ατομικό συμφέρον. Στρέφονται προς το υποκείμενο, την πόλη και τη δημόσια ζωή. Ως καλοί ρήτορες συμμετέχουν στη δημιουργία μιας λογικής και μιας τεχνικής, της πειθούς. Η δυνατότητα τους να διαμορφώνουν με δεξιοτεχνία έναν ορθό λόγο, ως «κοινωνική επένεργεια στους ανθρώπους», είναι κάτι το οποίο κλονίζει τις αλήθειες και τις αξίες της εποχής.² Οι σοφιστές δημιουργούν την τάση για μία μόρφωση που δεν επικεντρώνεται στην αρετή ή την θρησκεία αλλά στον άνθρωπο και τη λογική. Έτσι για κάποιους, όπως για παράδειγμα ο Πλάτων που γι' αυτόν η φιλοσοφία ήταν «αγωγή ζωής», η λογική και οι σχετικοκρατικές απόψεις των σοφιστών μοιάζουν ρηχές και ανήθικες. Δυσφορούσε με την επιχειρηματολογία την οποία οι σοφιστές ακολουθούσαν, οπουδήποτε κι αν αυτή τους οδηγούσε.³

Ο Πλάτων παρόλο που φαίνεται να εκτιμά την «γενναίαν σοφιστικήν»⁴ αντιτίθεται στην επιδεικτικότητα των ομιλιών των σοφιστών και στην σχετικότητα των ηθικών αξιών τους. Ήταν αντίθετος

¹ Πλάτων, *Θεαίητος*, 152 a 2-4

² Jacqueline Russ, *Η περιπέτεια της Ευρωπαϊκής σκέψης, μια ιστορία των ιδεών της δύσης*, (Αθήνα: Τυπωθήτω, 2005), 44.

³ Bertrand Russell, *The History of Western Philosophy*, book I, chapter X, *Protagoras*, (New York: Stratford Press, 1945), 78.

⁴ Πλάτων, *Σοφιστής*, 231b.

στην χρήση τεχνικών που κάνουν τον άδικον λόγον δίκαιον «τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν».⁵ Στην αμφιλεγόμενη αυτή πνευματική σκηνή, όπου εκείνοι που θα κυριαρχήσουν στην πολιτική χειραγωγώντας τους ακροατές είναι και οι καλύτεροι τεχνίτες του λόγου, ο Πλάτων αντιπαραβάλλει, τη λογικότητα ως μία λειτουργία της σκέψης που σχετίζεται με τη μέθοδο της διαλεκτικής. Έτσι, ο ορθός λόγος συνδέεται με την Ιδέα. Η λογικότητα επιβεβαιώνεται ως διαδικασία ανύψωσης.⁶ Η διαλεκτική οδηγεί στην Ιδέα του Αγαθού. Απαιτεί την «ανταλλαγή λόγων» όχι όμως για να μας πείσει για κάτι, αλλά για να μας κατευθύνει στην κατανόηση της ολότητας και της γνώσης.⁷

II. Στωικισμός

Ποια είναι η θέση του ανθρώπου μέσα στον κόσμο και πώς πρέπει να ζει μέσα σε αυτόν; Αυτά ήταν δύο ουσιώδη ερωτήματα για την φιλοσοφία των ελληνιστικών χρόνων ενώ απασχολούν μέχρι σήμερα τον φιλοσοφικό στοχασμό.⁸ Εκείνο που πρώτιστα υπερασπίζεται ο στωικισμός είναι ο αυτοέλεγχος στα πάθη. Το φάρμακο του στωικού σοφού για την ψυχική ταραχή (που είναι ενάντια στη φύση) είναι η «επαγρύπνηση και η συνεχής επιμέλεια».⁹ Η αρετή ισοδυναμεί με την ευτυχία, ενώ η ηθική βελτίωση μέσα από την διαρκή άσκηση εναντίων των παθών όπως και η έννοια της αρετής είναι η κορωνίδα της στωικής πρακτικής.¹⁰

Για τον στωικό, ο όρος ατομικισμός δεν αναφέρεται στην αυτονομία αλλά στα οφέλη που ο άνθρωπος αποκτά από τη φύση σε σχέση με τον εαυτό του. Η φύση είναι γενναιόδωρη και εφοδιάζει τον άνθρωπο ο οποίος είναι συμφιλιωμένος με αυτήν. Η έννοια της φύσης συνδέεται με τον στωικό κοσμοπολιτισμό ως μέριμνα

⁵ Πλάτων, *Απολογία Σωκράτους*, 23 d.

⁶ Jacqueline Russ, *Η περιπέτεια της Ευρωπαϊκής σκέψης*, 44-45, βλ. επίσης, Ευαγγελία Μαραγγιανού., *Αρχαίοι Έλληνες Φιλόσοφοι, από τον Θαλή ως τον Αριστοτέλη*, (Αθήνα: Καρδαμίτσα 2014), 231-233.

⁷ Julia Annas, *Εισαγωγή στην Πολιτεία του Πλάτωνα* (Αθήνα: Καλέντη, 2006), 352-355.

⁸ Robert W. Sharples, *Εισαγωγή στην ελληνιστική φιλοσοφία, Στωικοί, Επικούρειοι και Σκεπτικοί*, (Θεσσαλονίκη: Θύραθεν, 2002), 19-20.

⁹ Γεώργιος Αραμπατζής, *Από τη Στοά στο Βυζάντιο, Βίος και σύστημα στη στωική συνέχεια*, (Αθήνα: Καρδαμίτσα, 2016), 14-15.

¹⁰ Ibid., 27.

για την ανθρωπότητα, όχι ως έναν «αόριστο ανθρωπισμό».¹¹ Ο άνθρωπος ως μέρος της φύσης και του σύμπαντος προσαρμόζεται στα πράγματα όπως κι αν τα φέρει η ζωή, έτσι ο σοφός δέχεται το αγαθό (δηλαδή την αρετή) αλλά μαζί και το κακό.¹² Οι Στωικοί συνδέουν την λογική με την αρετή, με αποτέλεσμα ο άνθρωπος που σκέφτεται λογικά και κρίνει σωστά να επιλέξει το πρόπον, διότι κατέχει την αλήθεια, δηλαδή ένα «σύνολο ηθικών γνώσεων».

III. Η βυζαντινή σκέψη και η «θεραπεία της ύπαρξης»

Η Βυζαντινή φιλοσοφία αποδεικνύει την θεμελίωσή της, στις επιδράσεις του ελληνικού πνεύματος. Σε αυτήν συναντώνται ο Χριστιανισμός με τον Ελληνισμό και οι σημαντικότερες στιγμές της είναι προϋόν Χριστιανών στοχαστών όπως ο Δαμασκηνός ή ο Φώτιος. Το ίδιο επίσης συμβαίνει στη Δύση με τον Ακινάτη ή τον Αλβέρτο τον Μέγα.¹³

Στην φιλοσοφία του Βυζαντίου «πάντοτε προέχει η θεραπεία, το ξεπέρασμα και η δημιουργία».¹⁴ Η «ασκητική» ενοποιεί τα μέρη του ανθρώπου, δηλαδή το σώμα, τον λόγο της ψυχής και τον νου της ψυχής. Η άσκηση είναι ανθρώπινο επίτευγμα και σχετίζεται με την θεωρία που είναι αδιάσπαστη από την πράξη και άρα από την ζωή. Η ζωή με την σειρά της συνδέεται με την ομορφιά, την αγαθότητα και την αλήθεια.¹⁵

Η δυναμική της βυζαντινής φιλοσοφίας και θεολογίας είναι η «αποκεκαλυμμένη και αποκαλυπτόμενη αλήθεια» (θεογνωσία). Η γνώση επίσης που αποκτιέται μέσω της αίσθησης της όρασης (θεοφάνεια) που με αυτό τον τρόπο είναι ταυτόχρονα βίωμα και πείρα ζωής. Οι Βυζαντινοί πρωτίστως ενδιαφέρονται για την «θεραπεία του όλου ανθρώπου».¹⁶

Επιπλέον η έννοια της «προαίρεσις»¹⁷ η οποία είναι σημαντική

¹¹ Ibid., 16-17.

¹² Robert W. Sharples, *Εισαγωγή στην ελληνιστική φιλοσοφία*, 171.

¹³ Γεώργιος Αραμπατζής, *Βυζαντινή Φιλοσοφία και Εικονολογία*, βλ.κεφ. 4ο, *Η ανάπτυξη της επιστημονικής έρευνας για την βυζαντινή σκέψη*, (Αθήνα: Καρδαμίτσα, 2012), 44.

¹⁴ Ibid., 62, βλ. επίσης για τις απόψεις του Νίκου Μασσούκα πάνω στην ηθικο-αισθητική διάσταση της βυζαντινής σκέψης, κεφ.4, 60-68.

¹⁵ Ibid., 61.

¹⁶ Ibid., 64-67.

¹⁷ Όρος που ο Γρηγόριος Νύσσης δανείστηκε από τον Αριστοτέλη, βλ., Γεώργιος Αραμπατζής, *Βυζαντινή Φιλοσοφία και Εικονολογία*, για το ηθικο-αισθητικό στην θεολογικο-φιλοσοφική

στην βυζαντινή φιλοσοφία, οδηγεί την νόηση και προσδιορίζει την ποιότητα της προσωπικότητας. Βοήθα να αποφασίσουμε και να ξεχωρίσουμε το ωφέλιμο για την ψυχή ώστε να επιτευχθεί η «αναγωγή προς το θεϊόν» και έπειτα ξανά μέσω της προαίρεσης να καταφέρουμε μέσα από τις ευσεβείς πράξεις μας έναν ενάρετο βίο.¹⁸

IV. Η Αναγέννηση και ο «ολόπλευρος άνθρωπος»

Μία εποχή που πίστεψε στον άνθρωπο και τον τοποθέτησε στο κέντρο του κόσμου ήταν η Αναγέννηση, η οποία θα συνενώσει λόγιους, ποιητές, επιστήμονες, φιλοσόφους και καλλιτέχνες με κύρια πηγή αξιών την ελληνορωμαϊκή αρχαιότητα.¹⁹ Ο Ουμανιστής ως διαμεσολαβητής του παρόντος και της «πολυσέβαστης αρχαιότητας», θα γίνει ο πρωταγωνιστής της νέας αυτής εποχής.²⁰ Κατά τον Burckhardt το «πέπλο» του Μεσαίωνα που ήταν υφασμένο από παραφροσύνη, δειλία και δεισιδαιμονίες, σιγά σιγά φεύγει αποκαλύπτοντας τον άνθρωπο ως ατομική παρουσία με ολοκληρωμένη μόρφωση. Πρόκειται για τον «ολόπλευρο άνθρωπο», *l'uomo universale*.²¹ Οι ουμανιστές διψούν συνεχώς για περισσότερη γνώση, πρωταρχικά μελετώντας τους αρχαίους φιλοσόφους και ποιητές, ερείπια ρωμαϊκών κτιρίων²², τον άνθρωπο όπως και την ίδια τη φύση, σε μία εποχή που πολιτικά ακόμη κυριαρχούσε η δολιότητα και η φαυλότητα. Κατά τον Bertrand Russell η Αναγέννηση δεν ήταν εποχή σημαντικών φιλοσοφικών επιτευγμάτων όμως ήταν μια περίοδος κατάλληλη για πνευματικές δραστηριότητες (οι οποίες θεωρούνταν «ευχάριστες ασχολίες») ώστε να μπορεί να ανθίσει η ατομική ιδιοφυΐα.²³ Την εποχή εκείνη γεννιέται επίσης η ιδέα του παιδαγωγικού ανθρωπισμού, κατά την οποία ο μαθητής δεν συσσωρεύει μονάχα γνώσεις αλλά παράλληλα καθίσταται άνθρωπος με αγωγή

σκέψη, κεφ. 9.

¹⁸ Ibid., 144-147.

¹⁹ Jacqueline Russ, *Η περιπέτεια της Ευρωπαϊκής σκέψης*, 471-472.

²⁰ Jacob Burckhardt, *Ο πολιτισμός της Αναγέννησης στην Ιταλία*, (Αθήνα: Νεφέλη, 1997), 141-142.

²¹ Ibid., 99-102.

²² Ibid., βλ. για τον ζήλο που είχε αφυπνιστεί για τις ρωμαϊκές αρχαιότητες, μέρος 3ο, κεφ. II *Η Ρώμη- πόλη των ερειπίων*.

²³ Bertrand Russell, *The History of Western Philosophy*, Book 3 Chapter II *The Italian Renaissance*, 500-503.

και κριτική συνείδηση.²⁴ Ο ουμανιστής και πρώτος θεωρητικός της τέχνης Λεόν Μπατίστα Αλμπέρτι (1404-72) γράφει στο *I Libri de la Famiglia* (1435): «η φύση δημιούργησε τον άνθρωπο μέσα στον κόσμο, για να στοχαστεί και να επενεργήσει πάνω στα πράγματα [...] γιατί είναι προικισμένος να κατορθώσει τα πάντα από τη στιγμή που το θέλει.»²⁵ Ο πυρήνας της σκέψης του αναγεννησιακού στοχαστή είναι το αλαζονικό όραμα της παντοδυναμίας του ανθρώπου. Το ιδανικό του οικουμενικού ανθρώπου είναι «ο υπερήφανος μύθος της γνώσης και της προόδου».²⁶

V. Νεωτερικότητα και ορθός λόγος

Η πίστη στον ορθό λόγο και στην επιστήμη καλλιέργησαν την πεποίθηση ότι η ιστορία εξελίσσεται με όρους προόδου. Ο άνθρωπος αφού πίστεψε στις δυνατότητές του, φαντάστηκε ότι έχει την ικανότητα να συλλάβει μέσω της νόησης την αλήθεια και να ορίσει την μοίρα του. Ο ανθρωπισμός στο σημείο αυτό θα συνδεθεί με την άνθηση του ανθρώπου συνολικά.

Τον 19^ο αιώνα είναι η εποχή της επιστήμης, των αντιφάσεων και των ρήξεων. Η ιδέα του ατόμου προβάλλει αποφασιστικά, πηγή γνώσης γίνεται ο «εαυτός», ωστόσο είναι δύσκολο να τον κατανοήσουμε. Είναι επιπλέον η εποχή που ανθίζουν τα μεγάλα ρομαντικά κείμενα. Η εποχή του «εγώ» και των βασάνων της υποκειμενικότητας. Η ρομαντική σχολή αρνείται την έλλογη σκέψη ως αντίδραση στον ορθολογικό Διαφωτισμό.²⁷

Το πρώτο μισό του 20^{ου} αιώνα ξεκινά η κρίση της δυτικής συνείδησης. Ο πρώτος παγκόσμιος πόλεμος που ξεσπά το 1914 κλονίζει τα θεμέλια των παραδοσιακών αξιών και της κατεστημένης κοινωνικής ηθικής. Η Ευρώπη κατακερματισμένη από συγκρούσεις, μεταμορφώσεις και ριζικές αλλαγές αποστερείται τις ηθικές και ιδεολογικές βάσεις αναφοράς. Στον πνευματικό και φιλοσοφικό τομέα μπορεί κανείς να διαγνώσει την κρίση του λόγου, την κρίση της

²⁴ Jacqueline Russ, *Η περιπέτεια της Ευρωπαϊκής σκέψης*, βλ. κεφ. 1ο για τον Έρασμο και άλλους παιδαγωγούς ανθρωπιστές της Αναγέννησης, 135 – 145.

²⁵ Leon Battista Alberti L.B., *I Libri de la Famiglia*, 1435, 141-157.

²⁶ Λεόν Μπατίστα Αλμπέρτι, *Περί Ζωγραφικής*, (Αθήνα: Καστανιώτης, 1994), 15.

²⁷ Jacqueline Russ, *Η περιπέτεια της Ευρωπαϊκής σκέψης*, 319-320.

ευρωπαϊκής σκέψης.²⁸

Μία από τις ιδέες των αρχών του 20^{ου} αιώνα είναι η ιδέα του εξωλογικού. Στο θεμελιώδες ερώτημα «τί είναι άνθρωπος;» δόθηκαν στο πέρασμα των χρόνων ποικίλες απαντήσεις. Ο Αριστοτέλης είδε στον άνθρωπο ένα ζώον λογικό, πολιτικό που ακολουθεί το λόγο, ενώ τα ζώα συμμορφώνονται με τη φύση.²⁹ Ο Sigmund Freud καταρρίπτει αυτούς τους ορισμούς, γκρεμίζει την ιδέα του κλασικού υποκείμενου κι έτσι τώρα το «εγώ» δεν είναι ο αφέντης της ύπαρξής του. Κατεβαίνει στα πολύπλοκα θεμέλια της συνείδησης και διαμορφώνει τη νεότερη εικόνα του ανθρώπου ο οποίος αγνοεί τον ίδιο του τον εαυτό. Ο άνθρωπος για τον Freud πλανάται από ασυνείδητα κίνητρα και απατάται από τα «δημιουργήματα της διαυγούς συνείδησής του».³⁰ Αυτή είναι και η κρίση του υποκείμενου που βρίσκεται στο κέντρο του νεότερου κόσμου. Μέσα από το πρότυπο της επιστημονικής μελέτης του ανθρώπινου ψυχισμού, ο Freud εμφανίζει ένα εξωλογικό στοιχείο όπου η λογική δεν θα μπορέσει ποτέ να δαμάσει αληθινά.³¹

Την εποχή εκείνη μία υπερρεαλιστική έκρηξη θα εγκαταλείψει τον λόγο. Οι υπερρεαλιστές κρίνουν τα όρια του υπερβολικά στενά. Υποστηρίζουν ότι ο άνθρωπος ξαναβρίσκει το δικαίωμά του στην ελευθερία μέσα από τις μυστηριώδεις δυνάμεις της φαντασίας και του ονείρου. Ο André Breton αντιτάσσει, την πέρα από την τρέλα και την λογική, διαφορετικότητα της «Νάντια» («Nadja») (1928) ένα εμβληματικό ονειρικό-αυτοβιογραφικό έργο του υπερρεαλισμού), στη μιζέρια του ορθολογισμού. Η Νάντια και οι ενορατικές της δυνάμεις είναι η ελπίδα αλλά και το μέσο πρόσβασης σε μία άλλη οπτική του ανθρώπου και της συνάντησής του με την παραμορφωτική πολλές φορές εικόνα του κόσμου που τον περιβάλλει.

VI. Ο εξανθρωπισμός του Είναι

Ο ουσιώδης ανθρωπισμός για τον Heidegger δεν θέτει στο επίκεντρο της μέριμνάς του τον άνθρωπο, αλλά εξανθρωπίζει το Εί-

²⁸ Ibid., 403-404.

²⁹ Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, Α 1253a.

³⁰ Jacqueline Russ, *Η περιπέτεια της Ευρωπαϊκής σκέψης*, 419.

³¹ Ibid., 407-409.

ναι.³² Είναι η στιγμή που θα πρέπει να αφυπνιστεί ένας στοχασμός, ο οποίος θα σκέπτεται την ουσία του ανθρώπου, μια ουσία, ουσιαστική για την αλήθεια του Είναι. Αυτή η μεταβολή της σκέψης, η οποία αντιμάχεται ανοιχτά τον ανθρωπισμό προκαλεί αμηχανία.³³ Ο άνθρωπος εγκαταλείπεται από το Είναι του, από την «πατρίδα» του, δηλαδή από τον ίδιο του τον εαυτό : «το ίδιο το Είναι και το μυστήριό του προσκαλεί τον άνθρωπο της γης , που βρίσκεται σε κατάσταση έσχατης ανάγκης δηλ. όπως εγώ την αποκαλώ στη λήθη του Είναι , και τον εξαναγκάζουν να στοχασθεί».³⁴

Στο *Είναι και Χρόνος* (1927) η επανάληψη του ερωτήματος, για το λησμονημένο Είναι, «είναι αναγκαία». Έχει οντολογική προτεραιότητα και πρέπει να εξετασθεί πρώτο.³⁵ Κατά τον Heidegger την απάντηση θα την βρω μόνο εάν ζήσω με έναν άλλο τρόπο. Το πρόβλημα, όπως και η λύση του, αφορά στον τρόπο του Είναι μας μέσα στον κόσμο. Μόνο όντας, με έναν ορισμένο τρόπο, ως αυθεντική ενεργή ύπαρξη μπορεί κανείς να λύσει το πρόβλημα του Είναι. Μέσα από την κενότητα της καθημερινότητας ο άνθρωπος χάνει την ύπαρξή του και αγωνιά γι' αυτήν. Για να υπερνικήσει αυτή την αγωνία πρέπει να απαντήσει για τον εαυτό του και για τον κόσμο έτσι όπως αυτός του εμφανίζεται.³⁶ «Το αγωνιάν διανοίγει αρχέγονα και στα ίσα τον κόσμο ως κόσμο (...) η αγωνία φανερώνει στο Εδωνά-Είναι το Είναι προς τη δυνατότητα για το πιο δικό του Είναι, δηλαδή ότι είναι ελεύθερο για την ελευθερία να εκλέξει και να αδράξει τον εαυτό του».³⁷

Ο Χάιντεγκερ προσθέτει τις δικές του θεμελιώδεις μορφές της πραγματικότητας στο φιλοσοφικό στοχασμό. Τα δικά του Είναι. Το «Είναι εντός του κόσμου» , το «Είναι με τους άλλους», το «Είναι προς θάνατον».³⁸ Το ξεπέρασμα της αγωνίας και η «δυνατότητα αυθεντικής ολοκλήρωσης» είναι δυνατόν μόνο όταν αποδεχθώ το πεπερασμένο μου και τον θάνατο ως το όριό του.³⁹ Αυτή η αγωνία όμως απαιτεί αποφασιστικότητα. «Το ρίξιμο στο θάνατο αποκαλύπτεται με

³² Martin Heidegger, *Επιστολή για τον Ανθρωπισμό*, (Αθήνα: Ροές, 2006), 30.

³³ Ibid., 125-127.

³⁴ Ibid., 28,41.

³⁵ Μάρτιν Χάιντεγκερ, *Είναι και Χρόνος*, (Αθήνα: Δωδώνη, Α' τόμος, 2013), 25-39.

³⁶ Kenny Antony, *Η ιστορία της Δυτικής Φιλοσοφίας*, (Αθήνα: Νεφέλη, 2005), 318-321.

³⁷ Μάρτιν Χάιντεγκερ, *Είναι και Χρόνος*, Α' τόμος, 303.

³⁸ Kenny Antony, *Η ιστορία της Δυτικής Φιλοσοφίας*, 318.

³⁹ Ibid., 321.

τον πιο αρχέγονο και έντονο τρόπο μέσα στη διάθεση αγωνίας [...] η αγωνία του προς το θάνατο είναι αγωνία μπρος στην πιο δική του, ασχέτιστη και μη-παρακάμψιμη δυνατότητα ύπαρξης».⁴⁰

VII. Άνθρωπος και ελευθερία

Αυτός που μέσα από το ερώτημα για το Είναι και την αθεμελίωτη ύπαρξή μας άντλησε ιδέες για το σύγχρονο άνθρωπο, είναι ο Σαρτρ. Στο *Είναι και το Μηδέν* (1943) περιγράφει τον μάταιο χαρακτήρα της ύπαρξης και τις απόπειρες της συνείδησης να διαφύγει από την αέναη μηδενικότητά της.⁴¹ Περιγράφει επίσης, την κατάσταση του υποκειμένου σε κίνδυνο. Η ελευθερία μας γράφει ο Σαρτρ, εκκρεμεί και απειλείται από παντού. Από την ηθική, τη θρησκεία, από έναν κοινωνικό ρόλο που οι άλλοι έχουν επινοήσει για εμάς. Κινδυνεύουμε να παραμορφωθούμε και να μεταπέσουμε στον κόσμο των αντικειμένων.⁴² Όταν ο άνθρωπος σκεφτεί να αλλάξει την οδύνη του, μόνο τότε θα του φανεί αφόρητη, έτσι η «καθαρή απόσπαση του ανθρώπου από τον εαυτό του και τον κόσμο», μπορεί να γίνει τότε κίνητρο δράσης και αλλαγής.⁴³

Όπως υποστηρίζει ο Σαρτρ υπάρχει τουλάχιστον ένα όν, η ύπαρξη του οποίου προηγείται της ουσίας του. Αυτό είναι ο άνθρωπος και μολονότι η ουσία των αντικειμένων προηγείται της ύπαρξής τους, στην περίπτωση του ελεύθερου υποκειμένου συμβαίνει το αντίθετο. Σε αντίθεση με την θρησκευτική λογική, ο άνθρωπος, όπως τον αντιλαμβάνεται, πρώτα υπάρχει και ύστερα προσδιορίζεται. «Θα γίνει μετά αυτό που θα φτιάξει ο ίδιος για τον εαυτό του». Θα δημιουργηθεί μέσα από τις πράξεις και τα έργα του.⁴⁴ Η πράξη για τον Σαρτρ είναι έκφραση ελευθερίας. Ο ίδιος γράφει στο *Είναι και το Μηδέν*: «Είμαι, όντως, ένα υπάρχον που μαθαίνει την ελευθερία του από τις πράξεις του».⁴⁵ Ο άνθρωπος είναι εγκαταλελειμμένος, δεν υπάρχει τίποτα το

⁴⁰ Μάρτιν Χάιντεγκερ, *Είναι και Χρόνος*, (Αθήνα: Δωδώνη, Β' τόμος, 2017), 453.

⁴¹ Jacqueline Russ, *Η περιπέτεια της Ευρωπαϊκής σκέψης*, 419.

⁴² Kenny Antony, *Η ιστορία της Δυτικής Φιλοσοφίας*, 321-322.

⁴³ Ζαν Πωλ Σαρτρ, *Το Είναι και το Μηδέν, Δοκίμιο φαινομενολογικής οντολογίας* (Αθήνα: Παπαζήση, 2007), 680-681.

⁴⁴ Ζαν Πωλ Σαρτρ, *Ο υπαρξισμός είναι ένας ανθρωπισμός*, (Αθήνα: Αρσενίδη, 2018), 18-24.

⁴⁵ Ζαν Πωλ Σαρτρ, *Το Είναι και το Μηδέν*, 684-685.

προκαθορισμένο «είναι καταδικασμένος να είναι ελεύθερος».⁴⁶ Ένας ανθρωπισμός, λοιπόν, όπου ο άνθρωπος ορίζεται από την ύπαρξή του και την ελευθερία του ως ευθύνη και αξιοπρέπεια. Για τον Σαρτρ το «είναι για τους άλλους» είναι πτώση προς την αντικειμενικότητα και έρχεται σε αντίθεση με την ελεύθερη πράξη (την αυθεντική ατομική χειρονομία). Ο άνθρωπος δημιουργεί τον εαυτό του και τον κόσμο του παράλληλα. Καθορίζεται σε σχέση με μία δέσμευση.⁴⁷ «Ο άνθρωπος φτιάχνεται, δεν είναι ολοκληρωμένος από πριν, φτιάχνεται διαλέγοντας την ηθική του [...] δεν καθορίζουμε τον άνθρωπο πάρα μόνο σε σχέση με μία δέσμευση που μόνος του αναλαμβάνει».⁴⁸

VII. Η κληρονομία του Διαφωτισμού

Ο δυτικός στοχασμός θέτει σε κριτική τον ορθολογισμό και την κληρονομιά του Διαφωτισμού. Ο Adorno και ο Horkheimer στον πρόλογό τους στην *Διαλεκτική του Διαφωτισμού* (1944) διαπιστώνουν ότι η ανθρωπότητα «αντί να περάσει σε μία αληθινά ανθρωπινή κατάσταση, βουλιάζει σε ένα νέο είδος βαρβαρότητας».⁴⁹ Για τους δύο στοχαστές της σχολής της Φρανκφούρτης η έννοια του ανθρώπου καταστρέφεται «ως πρόσωπο και φορέας του Λόγου». Η βιομηχανική κοινωνία επιβάλλεται στην σύστασή του, δηλαδή στο σώμα και το πνεύμα του. Το «μεμονωμένο άτομο» εκμηδενίζεται, αδυνατεί να διαμορφώσει την ύπαρξή του και να σχεδιάσει το μέλλον του.⁵⁰ Κατά την άποψη των δύο φιλοσόφων ο επιστημονικός ορθολογισμός του Ευρωπαϊκού πολιτισμού χειραγωγεί τον άνθρωπο και τον περιορίζει στα πλαίσια μίας ισοπεδωτικής ισότητας, αν και στον ίδιο «χαρίστηκε ο εαυτός του ως μοναδικός».⁵¹

IX. Η κρίση του υποκειμένου

Σύμφωνα με τον Michel Foucault ο κόσμος μας είναι γεμάτος

⁴⁶ Ζαν Πωλ Σαρτρ, Ο υπαρξισμός είναι ένας ανθρωπισμός, 36-38.

⁴⁷ Kenny Antony, *Η Ιστορία Της Δυτικής Φιλοσοφίας*, 322-323.

⁴⁸ Ζαν Πωλ Σαρτρ, *Ο υπαρξισμός είναι ένας ανθρωπισμός*, 73-74.

⁴⁹ Τεοντόρ Β. Αντόρνο –Μαξ Χορκχάιμερ, *Η Διαλεκτική του Διαφωτισμού* (Αθήνα: Νήσος, 1996), 19.

⁵⁰ Ibid., 332-333.

⁵¹ Ibid., 43-44.

εξαναγκασμούς και απαγορεύσεις. Πρόκειται για μία «κρίση του υποκειμένου» ή πιο ορθά της «υποκειμενοποίησης». Ο άνθρωπος για να δώσει νόημα στην ύπαρξή του θα πρέπει μέσα από την επιμέλεια του εαυτού να χτίσει την δική του ηθική.⁵²

Ο Foucault στο βιβλίο του *Οι Λέξεις και τα Πράγματα* (1966) ασκεί κριτική στον σύγχρονο ανθρωπισμό και την ορθολογικότητα. Δεν βλέπει κάποια πρόοδο στον Λόγο, ούτε και μία «αδιάλειπτη κίνηση» από την Αναγέννηση και μετά, αλλά έναν διαφορετικό τρόπο που τα πράγματα υπάρχουν και προσφέρονται στη γνώση.⁵³ Ο Foucault αναρωτιέται εάν στο εξής κινδυνεύουμε να γίνουμε έρμαιο των μεταβολών της ζωής, δηλαδή της οικονομίας, του κλίματος και των θεσμών. Θα μπορούσαμε να διαγνώσουμε έτσι ένα «υποκείμενο της Ιστορίας», έναν άνθρωπο υποταγμένο από την ιστορία των όντων, των πραγμάτων και των λέξεων. Μέσα όμως στην ιδιόζουσα αυτή ιστορικότητα η οποία είναι ριζική και αφορά «στο ίδιο το Είναι του ανθρώπου» θα μπορέσει να προσαρμοσθεί και να εξελιχθεί. Η Ιστορία βυθίζεται και οριοθετείται στην σχετικότητα της, καταστρέφοντας την φιλοδοξία της να ισχύει καθολικά. Τελικά ενώ μοιάζουμε υποταγμένοι στα συμβάντα, σκιαγραφούμε άραγε οι ίδιοι την ιστορία της ζωής μας;⁵⁴ Ο Γάλλος φιλόσοφος θα διακρίνει στα επεισόδια της ιστορίας τη «φιγούρα του ανθρώπου» ως αποτέλεσμα μεταβολών μέσα στην «θεμελιώδη διάταξη της γνώσης» όχι όμως γιατί ο ίδιος φωτίζεται και απελευθερώνεται από το σκοτεινό του παρελθόν και τα μυστικά του. Αν αυτή η «διάταξη της γνώσης» αναρωτιέται ο Foucault εξαφανιστεί όπως ακριβώς εμφανίστηκε, θα έσβηνε ίσως μαζί της και τον άνθρωπο;⁵⁵

ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Η ταχεία εξέλιξη της τεχνολογίας και η πρόοδος των επιστημών απάλλαξαν τον άνθρωπο από θρησκευτικούς δογματισμούς, πολιτικές αυθεντίες και ιδεολογίες όμως τώρα προσδιορίζεται από αόρατα δίκτυα

⁵² Michel Foucault, *Ιστορία της Σεξουαλικότητας*, 3. *Η επιμέλεια εαυτού*, (Αθήνα: Πλέθρον, 2013), 128.

⁵³ Michel Foucault, *Οι Λέξεις και τα Πράγματα: Μια αρχαιολογία των επιστημών του ανθρώπου*, (Αθήνα: Γνώση, 1986), 20-21.

⁵⁴ Ibid., 504-507.

⁵⁵ Ibid., 528.

και αόρατους «συνδέσμους». Δεν υπάρχει ιστορία αλλά αποσπάσματα από μικρές ιστορίες που κυκλοφορούν με ταχύτητα και αποσπών τον άνθρωπο από το βίωμα. Η κριτική της ιστορίας ίσως δώσει ένα καινούριο νόημα στην πορεία του μέσα στον κόσμο. Ο άνθρωπος δεν ευθυγραμμίζεται με καθολικές αλήθειες. Η αλήθεια αλλάζει καθώς αλλάζει και η στάση του απέναντι στην κοινωνία, την ζωή και τον τρόπο που σκέφτεται και ασκείται για την ίδια του την ελευθερία.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Αλμπέρτι, Λεόν Μπατίστα. *Περί Ζωγραφικής*. Μτφρ.-εισ.-σχόλια Λαμπράκη-Πλάκα Μ. Αθήνα: Καστανιώτη, 1994.
- Alberti, Leon Battista. *I Libri de la Famiglia*. Βιβλίο II, 1435.
- Annas, Julia. *Εισαγωγή στην Πολιτεία του Πλάτωνα*. Μτφρ. Χρυσούλα Γραμμένου. Αθήνα: Καλέντης, 2006.
- Αντόρνο, Β. Τεοντόρ. – Χορκχάιμερ, Μαξ. *Η Διαλεκτική του Διαφωτισμού*. Μτφρ. Λευτέρης Αναγνώστου, Αθήνα: Νήσος, 1996.
- Αραμπατζής, Γεώργιος. *Από τη Στοά στο Βυζάντιο, Βίος και σύστημα στη στωική συνέχεια*. Αθήνα: Ινστιτούτο του Βιβλίου Καρδαμίτσα, 2016.
- Αραμπατζής, Γεώργιος. *Βυζαντινή Φιλοσοφία και Εικονολογία*. Αθήνα: Ινστιτούτο του Βιβλίου Καρδαμίτσα, 2012.
- Burckhardt, Jacob. *Ο πολιτισμός της Αναγέννησης στην Ιταλία*. Μτφρ. Μαρία Τοπάλη. Αθήνα : Νεφέλη, 1997.
- Foucault, Michel. *Τι Είναι Διαφωτισμός*. Μτφρ. Ροζάνη Σ. Αθήνα: Έρασμος, 1988.
- Foucault, Michel. *Οι Λέξεις και τα Πράγματα: Μια αρχαιολογία των επιστημών του ανθρώπου*. Μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης. Αθήνα: Γνώση, 1986.
- Foucault, Michel. *Ιστορία της Σεξουαλικότητας 3. επιμέλεια εαυτού*. Μτφρ. Βασίλης Πατσογιάννης. Αθήνα: Πλέθρον, 2013.
- Kenny, Antony. *Η ιστορία Της Δυτικής Φιλοσοφίας*. Oxford University Press, Αθήνα: Νεφέλη, 2005.
- Μαραγγιανού Ευ. *Αρχαίοι Έλληνες Φιλόσοφοι, από τον Θαλή ως τον Αριστοτέλη*. Αθήνα: Καρδαμίτσα, 2014.
- Russ, Jacqueline. *Η περιπέτεια της Ευρωπαϊκής σκέψης, μια ιστορία των ιδεών της δύσης*. Μτφρ. Κυριάκος Κατσιμάνης. Αθήνα: Τυπωθήτω, 2005.
- Russell Bertrand. *The history of western philosophy*. Stratford Press, INC. N. Y, 1945.
- Σαρτρ, Ζαν Πωλ. *Ο υπαρξισμός είναι ένας ανθρωπισμός*. Μτφρ. Κώστας Σταματίου. Αθήνα: Αρσενίδης, 2018.
- Σαρτρ, Ζαν Πωλ. *Το Είναι και το Μηδέν, Δοκίμιο φαινομενολογικής οντολογίας*. Μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης. Αθήνα: Παπαζήση, 2007.
- Sharples, W. Robert. *Εισαγωγή στην ελληνιστική φιλοσοφία, Στωικοί, Επικούρειοι και*

- Σκεπτικοί*. Μτφρ. Γιάννης Αβραμίδης. Θεσσαλονίκη: Θύραθεν, 2002.
- Χάιντεγκερ, Μάρτιν. *Είναι και Χρόνος*. Πρόλογος-μετάφραση-σχόλια Γιάννης Τζαβάρας. Αθήνα : Δωδώνη, Α 'τόμος, 2013, Β 'τόμος, 2017.
- Heidegger, Martin. *Επιστολή για τον ανθρωπισμό*. Εισαγωγή-μετάφραση Γιώργος Ξηροπαΐδης. Αθήνα: Ροές, 2006.

Ουμανιστικό Κίνημα & Διανοούμενοι. Η επίδρασή τους στην πολιτική σκέψη της Αναγέννησης

ΜΑΡΙΑ ΟΡΣΑΛΙΑ ΚΑΣΙΜΑΤΗ

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Η παρούσα ανακοίνωση έχει σκοπό να καταδείξει την επιρροή που άσκησαν οι διανοούμενοι του Ουμανισμού στην πολιτική σκέψη της Αναγέννησης. Αρχικά, εκτίθεται ο τρόπος με τον οποίο ο Ουμανισμός επέδρασε στις εννοιολογικές ανατροπές που λειτούργησαν ως προπομποί της νεότερης εποχής. Επίσης, αναδεικνύεται το γεγονός ότι η Αναγέννηση υπήρξε το κομβικό σημείο μετάβασης ανάμεσα στον Μεσαίωνα και τη νεωτερικότητα. Συγκεκριμένα, εξετάζονται οι συνθήκες υπό τις οποίες ο μεσαιωνικός αριστοτελισμός αντικαθίσταται από τον αναγεννησιακό νεοπλατωνισμό. Παράλληλα, αναλύονται οι συνέχειες και οι ασυνέχειες, οι οποίες καθιστούν εμφανή τη διάσταση του Ουμανισμού με τον Σχολαστικισμό ανατρέποντας σταδιακά, αλλά καίρια, το μεσαιωνικό κοσμοείδωλο. Στο σημείο αυτό, κρίνεται απαραίτητο να επισημανθεί το γεγονός ότι, κατά τη διάρκεια της νέας εποχής, το επίκεντρο της κοινωνικής και ζωής μεταφέρεται στις αναπτυσσόμενες πόλεις. Ακόμη, παρουσιάζονται οι αντιλήψεις των διανοούμενων για την ανθρώπινη φύση και τον ενάρετο άνθρωπο, ως μία δημιουργική κοινωνική οντότητα με ενεργή δράση στον δημόσιο χώρο. Οι θέσεις των ουμανιστών στοχαστών για την ανθρώπινη αξιοπρέπεια αποτελούν κομβικό σημείο για την ανάδυση του νέου ανθρώπινου προτύπου. Εν προκειμένω, παρουσιάζεται ο αναγεννησιακός άνθρωπος, ως αυτοκυρίαρχος και καθολικός άνθρωπος, ο οποίος αποτελεί το επίκεντρο της δημιουργικής ενέργειας. Εξαιτίας αυτού, τεκμηριώνεται η ανάγκη του αναγεννησιακού ανθρώπου για μία πολιτική τάξη η οποία συνδυάζει την ελευθερία με την υποταγή στο δημόσιο καθήκον.

Ταυτόχρονα, αποσαφηνίζεται ο όρος πολιτική φιλοσοφία και

αναλύονται οι τρεις πυλώνες των θεωρητικών αναζητήσεων, πάνω στους οποίους εδράζεται η συγκεκριμένη έννοια. Στο σημείο αυτό, παρουσιάζεται ο ρόλος του ουμανιστή ρήτορα, ως πολιτικά ενεργό άτομο, το οποίο χρησιμοποιεί την ευφράδειά και την δυναμική του στο πεδίο του πολιτικού γίνεσθαι, με σκοπό να επιτύχει το όφελος της κοινότητας. Ακόμη, παρουσιάζεται η κριτική των Ουμανιστών στον κλήρο και στην πολιτική, ενώ παρατίθενται συγκεκριμένα ιστορικά παραδείγματα της σύγκρουσης μεταξύ των υπερασπιστών της ελευθερίας και εκείνων που υιοθετούν τυραννικές πρακτικές. Αξιοσημείωτη είναι η αντίληψη πολλών στοχαστών του ύστερου Ουμανισμού για την αναγκαιότητα της ύπαρξης μίας ηγεμονικής εξουσίας με συγκεκριμένα πολιτικά γνωρίσματα. Ως εκ τούτου, αναλύονται οι πτυχές και η αξιολόγηση του μακιαβελικού έργου σχετικά με τα χαρακτηριστικά που διέπουν έναν ηγεμόνα. Επιπλέον περιγράφεται το κοινωνικό ιδανικό, το οποίο οραματίστηκε ο φλωρεντινός στοχαστής, γεγονός το οποίο τον καθιστά έναν κατεξοχήν δημοκρατικό φιλόσοφο.

Λέξεις - Κλειδιά: Ουμανιστικό Κίνημα, Αναγέννηση, Σχολαστικισμός, πολιτική θεωρία, νεωτερικότητα, καθολικός άνθρωπος.

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Με το όρο Αναγέννηση προσδιορίζεται η εξαιρετική πνευματική και πολιτιστική δραστηριότητα, η οποία έλαβε χώρα κατά τον 15^ο και 16^ο αιώνα στη δυτική Ευρώπη και χαρακτηρίζεται από το έντονο ενδιαφέρον για τη μελέτη και την ερμηνεία της πνευματικής κληρονομιάς της ελληνορωμαϊκής αρχαιότητας. Στο πλαίσιο αυτό, η ανάδυση του Ουμανιστικού Κινήματος αποτελεί έναν μεγάλο ιστορικό και διανοητικό σταθμό, ο οποίος διαμόρφωσε το αναδυόμενο πνεύμα της εποχής και επέδρασε στις μεταγενέστερες πολιτικές εξελίξεις στο δυτικό κόσμο. Παρά το γεγονός ότι η συμβολή του Σχολαστικισμού επηρέασε την πολιτική φιλοσοφία, σε ό,τι αφορά την αναβίωση της δημοκρατικής θεωρίας είναι δεδομένο ότι τα περισσότερα έργα της εν λόγω θεωρίας επηρεάστηκαν κυρίως από το ουμανιστικό ρεύμα και τους εκπροσώπους του.

Στο φιλοσοφικό πεδίο, η συμβολή του Ουμανισμού λειτούργησε προπαρασκευαστικά ως προς τις μεγάλες εννοιολογικές ανατροπές που έλαβαν χώρα την εποχή της νεωτερικότητας. Αξίζει να σημειωθεί ότι οι πρόδρομοι και οι στοχαστές του ουμανιστικού κινήματος είχαν ως πρωτεύον ιδανικό τους την πολιτική ελευθερία, ενώ μέσα από τις θεωρήσεις τους προέκυψαν τα σπουδαιότερα έργα της αναγεννησιακής πολιτικής θεωρίας. Ιστορικά αυτή η παράδοση έχει τις ρίζες της στην αναβίωση του φλωρεντινού δημοκρατισμού πριν και μετά την εξέγερση εναντίον του τυραννικού καθεστώτος των Μεδίκων. Ως εκ τούτου, θα μπορούσε να υποστηριχθεί πως η πολιτική φιλοσοφία της ύστερης Αναγέννησης αποτελεί ένα εντυπωσιακό παράδειγμα της εγγελιανής ρήσης, ότι η κουκουβάγια της Αθηνάς ανοίγει τα φτερά της μόνο όταν πέσει το σκοτάδι.¹ Υπό το πρίσμα αυτό, στη συνέχεια, θα εκτεθούν οι πολιτικές ιδέες που πήγασαν από την ιστορική εμπειρία της Αναγέννησης και κατ' επέκταση του Ουμανισμού μέσα από τον φιλοσοφικό στοχασμό των πρωταγωνιστών της.

I. Η απόκλιση του Ουμανισμού από τις παγιωμένες θεωρήσεις του Μεσαίωνα.

Εξετάζοντας αναλυτικότερα τα δεδομένα της εποχής της Αναγέννησης, διαφαίνεται ότι αποτέλεσε τη μετάβαση δυο μεγάλων ιστορικών περιόδων. Άφησε πίσω της τον Μεσαίωνα και τις παρωχημένες αντιλήψεις του, θέτοντας τα θεμέλια της έλευσης της νεωτερικότητας. Το μεσαιωνικό κοσμοείδωλο ήταν υπό κατάρρευση, αφού η νέα κοσμοθεωρία που αναδύθηκε, ο Ουμανισμός, σηματοδότησε τη ρήξη με το παρελθόν. Όπως αναφέρει ο Μπούρκχαρτ, η Αναγέννηση είχε σε όλους του τομείς τα χαρακτηριστικά ενός ριζοσπαστικού νεωτερισμού, ενδεδυμένου με τις μορφές και τα σύμβολα της κλασικής αρχαιότητας.² Ακριβώς όπως και την εποχή τη Γαλλικής Επανάστασης, η μνήμη των διανοητικών καλλιτεχνικών και πολιτικών επιτευγμάτων της Ελληνορωμαϊκής περιόδου ενίσχυ-

¹ Quentin Skinner, *Τα θεμέλια της νεότερης πολιτικής σκέψης*, μτφρ. Μαρίνος Σαρήγιαννης, (Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 2005), 174.

² Jacomb Burckhardt, *Ο πολιτισμός της Αναγέννησης στην Ιταλία*, μτφρ. Μαρία Τοπάλη, (Αθήνα: Νεφέλη, 1997), 190-192.

σε την ανάγκη του νεότερου ανθρώπου για μια εκ βάθρων αναδιοργάνωση του δυτικού πολιτισμού. Προκειμένου να κατανοηθεί το αναγεννησιακό πνεύμα, θα πρέπει να εξεταστεί ως μια συστηματική αντιπαράθεση με τις παλαιότερες θεωρήσεις.³ Η φιλοσοφία στην Αναγέννηση αναπτύχθηκε σε συνάρτηση με τις ήδη υπάρχουσες φιλοσοφικές σχολές του θωμιστικού, του σκωτικού και του οκκαμικού αριστοτελισμού, αλλά και μέσα στο πλαίσιο μιας γενικευμένης επιδίωξης απεγκλωβισμού από παλαιότερες φιλοσοφικές και ρεαλιστικές αντιλήψεις.⁴

Ο μεσαιωνικός αριστοτελισμός, μέσω του σχολαστικισμού, απαιτούσε την κάθαρση από την αρχαία ελληνική σκέψη, αφού είχε ως πεποίθηση ότι ο φυσιοκεντρισμός των αρχαίων δεν ήταν παρά μια ειδωλολατρική θέση, μη συμβατή με την χριστιανική διδασκαλία. Για τον λόγο αυτό εξαιρέθηκε η γεωκεντρική κοσμολογία και η τελεολογική αντίληψη από το αριστοτελικό σύστημα. Η φιλοσοφία ορίστηκε πλέον ως θεραπαινίδα της θεολογίας, θέτοντας τον λόγο υπό την κηδεμονία του κλήρου, ως θεματοφύλακα του δόγματος που υπερβαίνει τις λογικές δυνάμεις, οδηγώντας έτσι τον αριστοτελισμό σε μια ανούσια διαδικαστική επανάληψη ορισμών, των *a priori* ιερών θέσεων.⁵ Εξαιτίας αυτού, αποδυναμώθηκε και η πρωταρχική επιδίωξη του Αριστοτέλη για άμεση επαφή με τη φυσική διαδικασία. Αυτόν ακριβώς τον διανοητικό φραγμό θέλησε να καταρρίψει το ουμανιστικό κίνημα, αντιδρώντας στην αποστεωμένη λογική του σχολαστικισμού. Η κοσμοαντίληψη του ουμανιστικού κινήματος έδωσε αξία στην ανθρώπινη ύπαρξη τόσο σε κοινωνικό, όσο και σε ατομικό επίπεδο. Η διάδοση των ιδεών του δεν αποτέλεσε αποκλειστικά μια μεταβολή της αισθητικής και φιλολογικής ταυτότητας. Ήταν υπεύθυνη για μια βαθιά αλλαγή του διανοητικού κλίματος της εποχής και των θεωρητικών προτύπων της. Χάρη σε αυτόν, ο Πλάτωνας ανακτά το χαμένο κύρος του και αποκαθίσταται στο κέντρο του φιλοσοφικού ενδιαφέροντος. Όταν ο Κόζιμο των Μεδίκων αποφασίζει να ιδρύσει στη Φλωρεντία την «Πλατωνική Ακαδημία», θα ζητήσει από τον

³ Ibid, (194-196).

⁴ Κωνσταντίνος Ασημακόπουλος, *Η Φιλοσοφία στην Ευρώπη από τον 6ο έως τον 16ο αιώνα*, (Πάτρα: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις ΕΑΠ, 2008), 200.

⁵ Περικλής Βαλλιάνος, *Αναγέννηση και Ουμανισμός*, (Πάτρα: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις ΕΑΠ, 2001), 50.

Μαρσίλιο Φιτσίνο να μεταφράσει τα έργα του Πλάτωνα στα λατινικά. Ενώ, έως τότε, σε κάποια πανεπιστήμια οι λόγιοι συζητούν για την ύλη και τις κατηγορίες του θεού, στην Ακαδημία οι ουμανιστές πραγματεύονται το κάλλος, την αλήθεια και την αρετή. Οι περισσότεροι στρέφουν το ενδιαφέρον τους σε μια υπερβατική σφαίρα ιδεών έχοντας, πλέον, κάνει την κλασική παράδοση πραγματικότητα.⁶

Για τους ουμανιστές, η σωστή παιδεία είναι το μέσο προκειμένου να αναπτυχθούν οι δυνατότητες της ανθρωπίνης φύσης. Ο Ουμανισμός φαίνεται να δείχνει τη φανερή του διάσταση από τον Σχολαστικισμό. Η εν λόγω διαφορά γίνεται αισθητή ανάμεσα στον διανοούμενο του Μεσαίωνα και στον ουμανιστή της Αναγέννησης. Ο ουμανιστής είναι περισσότερο λογοτέχνης, παρά επιστήμονας. Υπερβατικός και όχι λογικός, είναι, κατά κάποιο τρόπο, ένας αντιδιανοούμενος, ο οποίος ανάμεσα στις έννοιες διαλεκτική - σχολαστικισμός, εκείνος αντιπαραθέτει τις έννοιες φιλολογία - ρητορική.⁷ Το περιβάλλον του ουμανιστή είναι η ομάδα, ο κλειστός χώρος της Ακαδημίας ή της Αυλής. Όταν, επί παραδείγματι, ο Ουμανισμός κατακτά το Παρίσι δεν διδάσκεται στο πανεπιστήμιο αλλά σε έναν οργανισμό για εκλεκτούς στο Κολέγιο των Βασιλικών Λεκτόρων, το μελλοντικό Κολέγιο της Γαλλίας.⁸

Σε αυτό το σημείο, θα πρέπει να επισημανθεί ότι η νέα εποχή χαρακτηρίζεται από τη μεταφορά της κοινωνικής ζωής από την ύπαιθρο, στις πόλεις. Ο αναγεννησιακός πολιτισμός είναι, κατά κύριο λόγο, αστικός. Η αναβίωση των πόλεων είναι συνυφασμένη με την πολιτιστική άνθηση και τον πολιτικό μετασχηματισμό, γεγονότα που χαρακτηρίζουν εκείνη την περίοδο. Στα αναπτυσσόμενα αστικά κέντρα, παρατηρείται μια έντονη κινητικότητα της κοινωνικής ζωής, που εκδηλώνεται μέσα από την σφοδρή επιθυμία για κοινωνική εξέλιξη.⁹ Στα διάφορα πληθυσμιακά στρώματα διακρίνεται μια συνεχής ώσμωση, αλλά και μια έντονη διανοητική εγρήγορση. Κάτω από την πατρωνία των ηγεμόνων των νεοπαγών Δημοκρατιών, διανοούμε-

⁶ David Nicholas, *Η εξέλιξη του Μεσαιωνικού κόσμου*, μτφρ. Μαριάννα Τζιαντζή, (Αθήνα: ΜΙΕΤ, 2009), 701-705.

⁷ Jacques Le Goff, *Οι διανοούμενοι στο Μεσαίωνα*, μτφρ. Μαρία Παραδέλλη, (Αθήνα: Κέδρος, 2002), 233-235.

⁸ Ibid., 238.

⁹ Janet Coleman *Η ιστορία της πολιτικής σκέψης από τον Μεσαίωνα μέχρι την Αναγέννηση*, μτφρ. Γεώργιος Χρηστίδης, (Αθήνα: Κριτική, 2006), 479-482.

νοι και καλλιτέχνες, εκφράζουν ένα νέο προσωπικό όραμα. Το όραμα αυτό νομιμοποιεί την πολιτική εξουσία της εποχής, η οποία είναι προστάτης και χορηγός τους.

Μέσα σε αυτό το περιβάλλον, ο ουμανιστής διανοούμενος έχει ως στόχο την διαμόρφωση του εκλεκτού ανθρώπου, ο οποίος επιθυμεί να αναπτύξει τις δυνατότητες του σε ένα πλαίσιο αρμονίας και ισορροπίας. Για τον ουμανιστή, ο άνθρωπος μπορεί να προσεγγίσει την ύψιστη τελειότητα, έχοντας τη δυνατότητα να υποσκελίσει κάθε τι που, ενδεχομένως, θα τον εμποδίσει να κατακτήσει τον συγκεκριμένο στόχο. Η θέση του για την ανθρώπινη φύση αποδίδει την αισιόδοξη ανάλυση της ανθρώπινης ελευθερίας και των δυνάμεων του ανθρώπου.¹⁰ Ο ενάρετος άνθρωπος (*vir virtutis*) είναι μια δημιουργική κοινωνική δύναμη, η οποία έχει τη δυνατότητα να κατασκευάσει το πεπρωμένο του και να διαμορφώσει τον κοινωνικό του κόσμο, έτσι ώστε αυτός να ανταποκρίνεται στις επιθυμίες του. Μια σημαντική απόρροια αυτής της αισιοδοξίας των ουμανιστών διανοουμένων είναι η σημαίνουσα έμφαση που δίνουν στην έννοια της ελευθερίας και της ατομικής βούλησης. Κάτι τέτοιο γίνεται σαφές στις πραγματείες τους για την αξιοπρέπεια του ανθρώπου.

Ο Πίκο ντε λα Μιράντολα είναι αυτός που θα αναδείξει το ζήτημα της ανθρώπινης αξιοπρέπειας (*dignitas*), ως βασικό στοιχείο των θεωρητικών αναζητήσεων του Ουμανισμού. Αναδεικνύει την ιδιαιτερότητα του ανθρώπινου υποκειμένου, το οποίο τίθεται εκτός της καθολικής νομοτέλειας που εξουσιάζει το φυσικό σύστημα. Αυτή η θέση του Πίκο έρχεται να συναντήσει την θεώρηση του δασκάλου του, Μαρσίλιο Φιτσίνο, ότι το έλλογο Εγώ αποτελεί τον βασικό πυρήνα της αυτόνομης ανθρώπινης βούλησης. Πριν από αυτούς, ο Πετράρχης, στην πραγματεία του *Περί θεραπειών των δύο ειδών της Τύχης*, θα ισχυριστεί ότι ο άνθρωπος είναι το μοναδικό όν σε ολόκληρη την Πλάση, για το οποίο μπορεί να ειπωθεί, ότι είναι σε θέση να ελέγξει το πεπρωμένο του. Με τον Πετράρχη, κάνει την εμφάνιση του ένας νέος τύπος ανθρώπου που τείνει προς την ενδοσκοπήση και είναι ικανός να διαμορφώσει δική του άποψη σε ένα εύρος ζητημάτων.¹¹

¹⁰ Jacques Le Goff, *Οι διανοούμενοι στο Μεσαίωνα*, μτφρ. Μαρία Παραδέλλη, (Αθήνα: Κέδρος, 2002), 238-241.

¹¹ Quentin Skinner, *Τα θεμέλια της νεότερης πολιτικής σκέψης*, μτφρ. Μαρίνος Σαρήγιαννης, (Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 2005), 153-154.

Ο αναγεννησιακός άνθρωπος, τόσο στο κοινωνικό, όσο και στο πολιτιστικό γίγνεσθαι, είναι αυτοκυρίαρχος. Αντιλαμβάνεται τον εαυτό του ως μοναδικό άνθρωπο (*uomo signolare*), ο οποίος είναι παράλληλα και καθολικός άνθρωπος (*uomo universale*), ενώ οικειοποιείται τις πιο ετερογενείς εκφάνσεις της ανθρωπίνης εμπειρίας. Ο καθολικός άνθρωπος, ως φυσικό άτομο, αποτελεί τον βασικό πυρήνα μιας δημιουργικής ενέργειας. Ταυτόχρονα, επιδιώκει να αναπτύξει τα έμφυτα χαρίσματα και τις δεξιότητες του. Επιδιώκει, δηλαδή, την ουσιαστική καταξίωση και τη φήμη μέσα στο κοινωνικό πεδίο. Η ανάπτυξη των πόλεων επομένως, ως νεοπαγών δημοκρατιών, του δίνει τη δυνατότητα να διαδραματίσει πολιτικό ρόλο μέσα σε αυτά τα πλαίσια.¹²

II. Αποτυπώσεις της ουμανιστικής πολιτικής σκέψης.

Οι συγκεκριμένες εξελίξεις υποδηλώνουν την ανάγκη του ανθρώπινου υποκειμένου για μια πολιτική τάξη που θα συνδυάζει την ελευθερία, με την εκούσια υποταγή στο δημόσιο καθήκον.¹³ Κατ' αυτόν τον τρόπο, αναπτύσσεται η πολιτική φιλοσοφία του ουμανισμού, η οποία θα επηρεάσει καίρια στο μέλλον τις πολιτικές εξελίξεις της νεωτερικότητας. Εν προκειμένω, θα πρέπει να σημειωθεί ότι η έννοια πολιτική φιλοσοφία, είναι υπέρτερη της έννοιας πολιτική σκέψη και εγγύτερη της έννοιας πολιτική θεωρία. Ο όρος πολιτική φιλοσοφία υποδηλώνει έναν συστηματικό και ενδελεχή στοχασμό σε σχέση με το πολιτικό φαινόμενο στο σύνολό του.¹⁴ Θεμελιώνει μια συστηματική θεώρηση για την πολιτική διακυβέρνηση και ταυτοχρόνως, συνεπάγεται την ύπαρξη μιας μείζονος παράδοσης πολιτικού στοχασμού, η οποία στηρίζεται αξονικά σε τρεις πυλώνες ζητημάτων και ευρύτερων φιλοσοφικών και ανθρωπολογικών αναζητήσεων. Πρώτον, στην ανάλυση των εννοιολογικών συλλογισμών και των επιχειρημάτων αναφορικά με τη φύση της κρατικής εξουσίας. Δηλαδή, των πολιτικών δικαιωμάτων που θεμελιώνονται και είναι αναγκαίο να

¹² Jacques Le Goff, *Οι διανοούμενοι στο Μεσαίωνα*, μτφρ. Μαρία Παραδέλλη (Αθήνα: Κέδρος, 2002), 241-245.

¹³ Janet Coleman, *Η ιστορία της πολιτικής σκέψης από τον Μεσαίωνα μέχρι την Αναγέννηση*, μτφρ. Γεώργιος Χρηστίδης, (Αθήνα: Κριτική, 2006), 481.

¹⁴ David March - Gerry Stoker, *Theory and Methods of Political Science*, (London: MacMillan, 2002), 23.

τυγχάνουν υπεράσπισης και προστασίας, παράλληλα με την υποχρέωση και το καθήκον των πολιτών να υπακούουν σε νόμους και κρατικές επιταγές. Δεύτερον, στην εμπειρική τεκμηρίωση της πολιτικής εξουσίας, του κοινωνικού οικοδομήματος και της ανθρώπινης φύσης. Τρίτον, στην επιδίωξη πολιτικών στόχων και στην υπόδειξη θεσμικών μέσων και εργαλείων για την επίτευξη των στόχων αυτών.¹⁵

Δεδομένου ότι γίνεται αποδεκτή η θέση πως υπήρξε πολιτική φιλοσοφία την συγκεκριμένη ιστορική περίοδο, ο εν λόγω ισχυρισμός μπορεί να τεκμηριωθεί ουσιαστικά αν στηριχθεί στην πολιτική θεώρηση των ουμανιστών διανοούμενων. Μολονότι δεν μπορεί να αγνοηθεί η συμβολή των σχολαστικών πολιτικών ιδεών στην αναβίωση της δημοκρατικής θεωρίας, είναι βέβαιο ότι τα σημαντικότερα έργα της εν λόγω θεωρίας αναδύθηκαν την εποχή που άνθισε ο Ουμανισμός. Έτσι, στον πολιτικό Ουμανισμό (civic humanism), όπως εκφράστηκε από τους Λεονάρντο Μπρούνι, Λορέντζο Βάλα, Λεόν Μπατίστα Αλμπέρτι, αλλά και άλλους διανοούμενους της εποχής, ο ρήτορας είναι ένα άτομο πολιτικά ενεργό, το οποίο μέσα στη δίνη συνεχών μεταβολών, χρησιμοποιεί τη δύναμη των λόγων του. Στόχος του είναι να επηρεάσει την εξέλιξη των πραγμάτων, προκειμένου να επιτύχει το όφελος της κοινότητας. Το πρότυπο για μια τέτοια πολιτική λειτουργία του λόγου για τους πολιτικούς ουμανιστές είναι ο Κικέρων. Επί παραδείγματι, στα έργα του Αλμπέρτι, *De iciarchia* και *Della famiglia*, ο πολιτικός ουμανισμός θέτει το θέμα της προσωπικής θεσμικής κατοχύρωσης του ατομικού πλαισίου, σε συνδυασμό με την αναγκαιότητα της υπηρετήσης του κοινού οφέλους, με τρόπο που ενδεχομένως, μας εισάγει στην φιλελεύθερη θεώρηση των μεταγενέστερων χρόνων.¹⁶

Το όραμα για τον άνθρωπο και την νέα κοινωνία ταυτίζεται, επίσης, με την άσκηση αυστηρής κριτικής στα κακώς κείμενα τόσο του κλήρου, όσο και της πολιτικής. Μέσω της συγκεκριμένης διαδικασίας, παρατηρείται η ανάγκη του ανθρώπινου υποκειμένου για μια πολιτική τάξη, η οποία θα συνδυάζει την ελευθερία ως υπέρτατο αγαθό, με την εκούσια υποταγή στο δημόσιο καθήκον. Μετέπειτα

¹⁵ Antony Quinton, «Πολιτική Φιλοσοφία», στο *Ιστορία της Δυτικής Φιλοσοφίας - Πανεπιστήμιο της Οξφόρδης*, μτφρ. Δέσποινα Ρισσάκη (Αθήνα: Νεφέλη, 2005), 375.

¹⁶ Janet Coleman, *Η ιστορία της πολιτικής σκέψης από τον Μεσαίωνα μέχρι την Αναγέννηση*, μτφρ. Γεώργιος Χρηστίδης, (Αθήνα: Κριτική, 2006), 482-485.

και εξαιτίας των μεταβολών που επήλθαν εξαιτίας της επέκτασης όλο και πιο δεσποτικών μορφών ηγεμονικής εξουσίας σε πόλεις με δημοκρατική παράδοση, όπως η Φλωρεντία, θα παρατηρηθεί μια μακροχρόνια σύγκρουση, μεταξύ των υπερασπιστών της «δημοκρατικής» ελευθερίας και αυτών που εκπροσωπούσαν τις «τυραννικές» πρακτικές. Όταν ο Κόζιμο των Μεδίκων θα γυρίσει από την εξορία, θα εδραιώσει μια αυταρχική πολιτική ολιγαρχία υπό την ηγεσία του. Ενώ, αργότερα, ο εγγονός του, Λορέντζο ο Μεγαλοπρεπής, θα δημιουργήσει ένα μόνιμο συμβούλιο (*signoria*) εβδομήντα μελών αποτελούμενο αποκλειστικά από υποστηρικτές του, οι οποίοι διαθέτουν απεριόριστη εκτελεστική εξουσία. Οι *signori* τελικά θριαμβεύουν σε ολόκληρη σχεδόν την ιταλική χερσόνησο, με αποτέλεσμα να μεταβληθεί σημαντικά ο χαρακτήρας της αναγεννησιακής πολιτικής σκέψης.¹⁷

Άξιο αναφοράς είναι το γεγονός ότι η εποχή των ηγεμόνων διαφέρει σημαντικά από την εποχή των πρώιμων πολιτικών ουμανιστών, για τους οποίους το πλαίσιο των δημοκρατικών θεσμών, αποτελούσε προϋπόθεση για την καθοδήγηση του σώματος των πολιτών. Οι ουμανιστές της περιόδου της ύστερης αναγέννησης, όπως ο Μακιαβέλλι, θεωρούν απαραίτητη την ύπαρξη της ηγεμονικής εξουσίας, παραβλέποντας το ατομικό πολιτικό σχήμα, και εστιάζοντας την προσοχή τους στην υπερέχουσα μορφή του ηγεμόνα. Ο ενάρετος άνθρωπος εξακολουθεί να είναι το πρότυπο τους και διατείνονται ότι μια τέτοια ηρωική προσωπικότητα, οφείλει να στοχεύει στην υπέρτατη τιμή και δόξα. Επιπλέον, δίνουν παραπάνω έμφαση στις ήδη γνωστές αντιλήψεις, διακρίνοντας στον ηγεμόνα την ικανότητα να κάνει πράξη την αρετή (*virtu*) στον μέγιστο βαθμό. Οι αξίες αυτές υιοθετούνται επακριβώς από τον Μακιαβέλλι, στο έργο του *Ο Ηγεμόνας*. Κατ' αυτόν, ο λαός είναι υποχρεωμένος να θεμελιώνει την πολιτική νομιμότητα, ενώ ο Ηγεμόνας υποχρεούται ηθικά, αφενός, να εξασφαλίζει στο λαό του ευημερία και ασφάλεια και αφετέρου, να τηρεί τις υποσχέσεις που υπηρετούν το συμφέρον της πόλης. Η βία στην πολιτική αποτελεί ικανή, αλλά όχι και αναγκαία συνθήκη.¹⁸

Ο άνθρωπος, ως κοινωνικό όν από τη φύση του, διέπεται από τη

¹⁷ Quentin Skinner, *Μακιαβέλλι*, μτφρ. Κώστας Αθανασίου, (Αθήνα: Νήσος, 2002), 187-190.

¹⁸ Holland George Sabine, *Ιστορία των Πολιτικών Θεωριών*, μτφρ. Μάνθος Κρίσπης, (Αθήνα: Ατλαντίς 1980), 379-383 & Janet Coleman, *Η ιστορία της πολιτικής σκέψης από τον Μεσαίωνα μέχρι την Αναγέννηση*, μτφρ. Γεώργιος Χρηστίδης, (Αθήνα Κριτική, 2006), 488-490.

δυνατότητα να ασκεί την ισχύ του απαλλαγμένος από οποιοδήποτε θεολογικό πρότυπο. Ο *Ηγεμόνας* με τόλμη, διορατικότητα και αρετή, χαρακτηριστικά που συνθέτουν την *virtu*, είναι σε θέση να αντικρούει τις αντιξοότητες και τις μη προβλέψιμες εξελίξεις (*fortuna*), προκειμένου να εδραιώσει και να ισχυροποιήσει την πολιτική κοινωνία. Με αυτόν τον τρόπο έρχεται στο προσκήνιο το όραμα για μια αυτεξούσια κοινωνία, μια θεώρηση που θα ασκήσει σημαντική επίδραση στο μέλλον, στο δημοκρατικό πεδίο της νεότερης πολιτικής σκέψης. Ο βαθύς ρεαλισμός του Μακιαβέλλι, για πολλούς, καθιστά τη θεωρία του ρηξικέλευθη. Η περιγραφή του για τη δολιότητα του πρακτικού ανθρώπου έχει προκαλέσει αρνητικές αντιδράσεις ενώ ορισμένοι του προσάπτουν ότι διακρίνεται από ένα ιδιόμορφο ηθικό και πολιτικό εγωισμό.¹⁹

Παρά το γεγονός ότι στον *Ηγεμόνα* μια έκτακτη ανάγκη επιβάλλει να ληφθούν σκληρά μέτρα, η έννοια της πολιτικής για τον Μακιαβέλλι είναι κάτι πολύ πιο ουσιαστικό από την εδραίωση μια εξουσίας. Η φιλοσοφική θεώρηση του Μακιαβέλλι ερμηνεύει την πολιτική ζωή ως μια αμιγώς φυσική διαδικασία απορρίπτοντας τις μεταφυσικές προβολές της μεσαιωνικής εκκλησίας, την οποία ο Μακιαβέλλι ενοχοποιεί για την πολιτική κατάπτωση της Ιταλίας. Το επιχείρημα του όμως δεν θέτει την ισχύ ως αυτοσκοπό. Ο ηγεμόνας μέσα από την εξουσία επιχειρεί να εδραιώσει μία κοινότητα όπου πρωταρχικό σκοπό έχει το δημόσιο συμφέρον έναντι του ατομικού.²⁰

Είναι η εφαρμογή ενός κοινωνικού ιδανικού, που προβάλλεται μέσα από την δημόσια συμμετοχή και την πολιτιστική ανάπτυξη, όπως την είχαν αναλύσει οι πολιτικοί ουμανιστές Μπρούνι και Αλμπέρτι. Αυτό γίνεται περισσότερο αντιληπτό στο άλλο μεγάλο έργο του Μακιαβέλλι, τις *Πραγματείες επί της πρώτης δεκάδος του Τίτου Λίβιου*, καθιστώντας τον έναν κατεξοχήν δημοκρατικό στοχαστή της Αναγέννησης, με την κλασική αντίληψη της *res publicae*. Το αποτέλεσμα είναι να γίνεται εμφανής η επίδρασή του στην εξελικτική πορεία της δημοκρατικής θεωρίας.²¹

¹⁹ Νικόλαος Α. Καλογερόπουλος, *Ο Ηγέτης κατά τον Μακιαβέλλι*, (Αθήνα: Πολιτικά Θέματα, 1989), 22-25.

²⁰ Περικλής Βαλλιάνος, *Αναγέννηση και Ουμανισμός*, (Πάτρα: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις ΕΑΠ, 2001), 107.

²¹ Quentin Skinner, *Μακιαβέλλι*, μτφρ. Κώστας Αθανασίου, (Αθήνα: Νήσος, Αθήνα, 2002), 82-85.

ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Εν κατακλείδι, γίνεται αντιληπτό ότι όσον αφορά το πεδίο της φιλοσοφίας η Αναγέννηση, ως εποχή, προετοίμασε τις μεγάλες εννοιολογικές εξελίξεις που ακολούθησαν τους επομένους αιώνες και εκφράστηκαν από τους στοχαστές της νεωτερικότητας. Θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι ο ανθρωποκεντρικός προσανατολισμός του ουμανιστικού κινήματος επέδρασε σημαντικά στην ανάπτυξη του πολιτιστικού και του πολιτικού γίγνεσθαι, μέσα από το έργο των διανοούμενων που το εξέφρασαν και συνέβαλε θεμελιωδώς στην πολιτική θεωρία των νεότερων ιδεολογικών αφηγημάτων. Διαφαίνεται ότι οι ουμανιστές διανοούμενοι λειτούργησαν καταλυτικά στη διαμόρφωση της νεότερης πολιτικής φιλοσοφίας, έχοντας ως πρότυπο την ανάπτυξη ενός ανθρώπου ελεύθερου και ενεργού σε ό,τι αφορά τα δημόσια πράγματα, μέσα σε ένα ισορροπημένο και αρμονικό πλαίσιο. Εξαιτίας του Ουμανισμού, συντελέστηκε η αναβίωση των προταγμάτων της Αρχαιότητας, τα οποία είχαν συσκοτισθεί και, σε κάποιες περιπτώσεις, είχαν διαστρεβλωθεί από τον Σχολαστικισμό. Ο αναγεννησιακός άνθρωπος επιθυμεί να γίνει αυτοκυρίαρχος. Αυτό επιβεβαιώνεται από το παράδειγμα των ουμανιστών φιλοσόφων, οι οποίοι ανέδειξαν το ζήτημα της ανθρωπίνης αξιοπρέπειας.

Είναι πρόδηλη η ανάδυση της ανθρωπίνης ατομικότητας, η οποία βασίζεται στις εγγενείς δυνάμεις της και επιδιώκει να διαμορφώσει τον φυσικό κόσμο, χρησιμοποιώντας την ελεύθερη βούλησή της. Το γεγονός αυτό αποτελεί το θεμελιώδες επίτευγμα της Αναγέννησης. Οι Ουμανιστές συνέδεσαν τη θεώρησή τους για τον άνθρωπο και το όραμά τους για την κοινωνία με την άσκηση αυστηρής κριτικής στις αρνητικές εκφάνσεις της πολιτικής και της εκκλησιαστικής εξουσίας. Μέσα από αυτήν τη διαδικασία έγινε εμφανής η αναγκαιότητα για μια πολιτική τάξη, η οποία είχε ως προϋπόθεση την ελευθερία, που αποτελούσε ύψιστο αγαθό, με την υποχρέωση στο δημόσιο καθήκον. Η περίπτωση του Μακιαβέλλι, αποτελεί χαρακτηριστικό παράδειγμα, σύμφωνα με το οποίο η εγκαθίδρυση ενός κοινωνικού ιδεώδους είναι εξίσου σημαντική με την εδραίωση μίας εξουσίας.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Ασημακόπουλος, Κωνσταντίνος. *Η Φιλοσοφία στην Ευρώπη από τον 6ο έως τον 16ο αιώνα*. Πάτρα: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις ΕΑΠ, 2008.
- Βαλλιάνος, Περικλής. *Βυζαντινός και Δυτικός κόσμος - Αναγέννηση και Ουμανισμός*. Πάτρα: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις ΕΑΠ, 2001.
- Burckhardt, Jacob. *Ο πολιτισμός της Αναγέννησης στην Ιταλία*. Μτφρ. Μαρία Τοπάλη. Αθήνα: Νεφέλη, 1997.
- Coleman, Janet. *Η ιστορία της πολιτικής σκέψης από τον Μεσαίωνα μέχρι την Αναγέννηση*, μτφρ. Γεώργιος Χρηστίδης. Αθήνα: Κριτική, 2006.
- Καλογερόπουλος, Α. Νικόλαος. *Ο Ηγέτης κατά τον Μακιαβέλλι*. Αθήνα: εκδ. Πολιτικά Θέματα, Αθήνα 1989.
- Le Goff, Jacques. *Οι διανοούμενοι στο Μεσαίωνα*. Μτφρ. Μαρία Παραδέλλη. Αθήνα: Κέδρος, 2002.
- March, David – Stoker, Gerry. *Theory and Methods of Political Science*. London: MacMillan 2002.
- Nicholas, David. *Η εξέλιξη του Μεσαιωνικού κόσμου*. Μτφρ. Μαριάννα Τζιαντζή. Αθήνα: MIET, 2009.
- Quinton, Antony. «Πολιτική Φιλοσοφία», στο *Ιστορία της Δυτικής Φιλοσοφίας – Πανεπιστήμιο της Οξφόρδης*, επιμ. Antony Kenny. Μτφρ. Δέσποινα Ρισσάκη. Αθήνα: Νεφέλη 2005.
- Sabine, Holland George. *Ιστορία των Πολιτικών Θεωριών*. Μτφρ. Μάνθος Κρίσπης. Αθήνα: Ατλαντίς, 1980.
- Skinner, Quentin. *Μακιαβέλλι*. Μτφρ. Κώστας Αθανασίου. Αθήνα: Νήσος, 2002.
- . *Τα θεμέλια της νεότερης πολιτικής σκέψης*. Μτφρ. Μαρίνος Σαρήγιαννης. Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 2005.

Η επιρροή των λογοτεχνικών έργων της ιταλικής αναγέννησης στην κρητική λογοτεχνία της ίδιας εποχής

ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ ΣΥΜΕΩΝ ΚΟΨΗΣ

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Στόχος της παρούσας έρευνας είναι να καταδείξει την επιρροή που άσκησαν τα λογοτεχνικά έργα της ιταλικής Αναγέννησης στην κρητική λογοτεχνία της ίδιας εποχής. Ένα ασφαλές στοιχείο, το οποίο αποδεικνύει την εν λόγω επίδραση, είναι το γεγονός ότι όλα τα γνωστά έργα της κρητικής λογοτεχνίας της εποχής εκείνης έχουν πρότυπα από την Ιταλία. Αρχικά, είναι σημαντικό να πραγματοποιηθεί μια παρουσίαση του ιστορικού πλαισίου και μια αποσαφήνιση των εννοιών Αναγέννηση – Κρητική Αναγέννηση. Επίσης, ένα ερώτημα που διατρέχει ολόκληρη τη μελέτη είναι το κατά πόσον οι κρητικοί λογοτέχνες εξέλιξαν και, ορισμένες φορές, ξεπέρασαν τα ιταλικά πρότυπα. Η παραπάνω διάσταση της εργασίας κατέστησε αναγκαία την εξέταση κάθε λογοτεχνικού είδους και έργου ξεχωριστά, προκειμένου να φανεί ευκρινώς η σχέση των ιταλικών προτύπων και των κρητικών έργων. Πρώτο αναλύεται το είδος της τραγωδίας και, ακριβέστερα, τα έργα *Ερωφίλη* (1596-1600) του Χορτάτση και *Ροδολίνος* (1590-1600) του Τρωίλου. Στη συνέχεια, εντοπίζονται τα πρότυπά τους, ενώ εξετάζονται και οι ομοιότητες και οι διαφορές τους με αυτά. Ακόμη, η ίδια διαδικασία ακολουθείται για το ποιμενικό δράμα. Στο σημείο αυτό, γίνεται λεπτομερής αναφορά στην *Πανώρια* (τέλη 16^{ου} αιώνα) και στη *Βοσκοπούλα* (πρώτη έκδοση: Βενετία, 1627), αλλά και στο βαρύνουσας σημασίας έργο για το υπό εξέταση θέμα *Il Pastor Fido* (1581-1584) του Guarini.

Όσον αφορά στο είδος του θρησκευτικού δράματος, παρουσιάζεται η *Θυσία του Αβραάμ* (1696) και η σχέση της με τα αντίστοιχα ιταλικά πρότυπα. Ωστόσο, για το θρησκευτικό δράμα δεν θα υπάρξει εκτενής αναφορά, καθώς δεν ήταν ένα είδος, το οποίο αναπτύχθηκε

σε μεγάλο βαθμό στην κρητική λογοτεχνία. Αντίθετα, ένα είδος το οποίο γνώρισε άνθηση είναι η κωμωδία. Παρακάτω, θα αναλυθούν οι κωμωδίες *Κατζούρμπος* (τέλη 16^{ου} - αρχές 17^{ου} αιώνα) του Χορτάτση, *Φορτουνάτος* (1655) του Φαλιέρου και *Στάθης* (τέλη 16^{ου} - αρχές 17^{ου} αιώνα). Εντοπίζονται με ακρίβεια τα πρότυπα των εν λόγω κωμωδιών και κατηγοριοποιούνται οι ομοιότητες τους με αυτά. Τελευταίο είδος, με βάση το οποίο γίνεται προσπάθεια να αποδειχθεί η επίδραση της ιταλικής λογοτεχνίας στην κρητική, είναι αυτό της μυθιστορίας. Στο συγκεκριμένο είδος ανήκει και το δημοφιλέστερο έργο της περιόδου, ο *Ερωτόκριτος* (1590-1610) του Κορνάρου. Για το έργο αυτό, εκτός της αναζήτησης προτύπων, πραγματοποιείται και μια λεπτομερής εξέταση του περιεχομένου του, το οποίο είναι προσαρμοσμένο στο ευρύτερο πνεύμα της Αναγέννησης. Για την ακρίβεια, σε αυτό το έργο κυριαρχούν προβληματισμοί ανθρωπιστικής φύσεως, ενδιαφέρον για την επιστήμη και ήρωες, οι οποίοι αναλαμβάνουν πρωτοβουλίες, χωρίς να αντιμετωπίζουν παθητικά τα γεγονότα της αφήγησης.

Λέξεις - Κλειδιά: Αναγέννηση, Κρητική Λογοτεχνία, Τραγωδία, Ποιμενικό δράμα, Θρησκευτικό δράμα, Κωμωδία, Μυθιστορία

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Αρχικά, είναι απαραίτητο να γίνει ένας διαχωρισμός ανάμεσα στους όρους «Αναγέννηση» και «Κρητική Αναγέννηση». Η Αναγέννηση στην Δύση ήταν ένα κίνημα, το οποίο επέφερε την άνθηση της λογοτεχνίας, της επιστήμης και των τεχνών, με μία ταυτόχρονη στροφή προς τη μελέτη των κλασικών γραμμάτων. Αντίθετα, με τον όρο «Κρητική Αναγέννηση» εννοείται μία αλληλεπίδραση πολιτισμών μέσα στο πλαίσιο της κοινωνίας της Κρήτης, η οποία, όμως, έχει ήδη διαμορφώσει τον δικό της ξεχωριστό χαρακτήρα.¹

Όπως θα φανεί παρακάτω, η Ιταλική Αναγέννηση επηρέασε πολλαπλώς την κρητική λογοτεχνία εκείνης της περιόδου. Ωστόσο, εντύπωση προκαλεί το γεγονός ότι, παρά τις επιρροές της Ιταλικής

¹ David Holton, «Η κρητική αναγέννηση» στο *Λογοτεχνία και κοινωνία στην Κρήτη της Αναγέννησης*, επιμ. David Holton (Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2013), 18.

Αναγέννησης, οι λογοτέχνες της Κρήτης κατόρθωσαν να δημιουργήσουν έναν μοναδικό και ιδιαίτερο χαρακτήρα. Με άλλα λόγια, δεν χρησιμοποίησαν τα ιταλικά πρότυπα απλώς μεταφράζοντάς τα, αλλά με γόνιμο τρόπο και προσαρμόζοντάς τα στην ελληνική πραγματικότητα. Ακριβέστερα, τα έργα που θα εξεταστούν παρακάτω αντλούν τα θέματά τους από ορισμένα πρότυπα (κυρίως της Ιταλίας), αλλά έχουν και αρκετές ιδιαιτερότητες, οι οποίες τα καθιστούν πολύ διαφορετικά. Τα πρωτότυπα ιταλικά θέματα δεν αντιγράφονται με στείρο τρόπο, αλλά προσαρμόζονται στα δεδομένα της κρητικής κοινωνίας.² Άξιο αναφοράς είναι, επίσης, ότι παρά τις ιταλικές επιρροές, δεν αλλοιώθηκε ο ελληνικός χαρακτήρας των έργων στα οποία θα γίνει αναφορά.³

Σε αυτό το σημείο, κρίνεται σκόπιμο να καταστεί σαφές το ιστορικό πλαίσιο της εποχής. Η Κρητική Λογοτεχνία διαιρείται σε δύο περιόδους. Η πρώτη υπάγεται στα τέλη του 14^{ου} αιώνα έως το 1580 και η δεύτερη από το 1580 έως το 1669, όταν οι Οθωμανοί κατέλαβαν τον Χάνδακα. Την ίδια χρονιά, η Βενετία υπέγραψε συνθήκη με την οποία παραχώρησε το νησί στους Οθωμανούς. Τότε τελειώνει και η περίοδος της Ενετοκρατίας στο νησί.⁴ Η δεύτερη περίοδος είναι αυτή στην οποία θα γίνει εκτενέστερη αναφορά στην παρούσα εργασία. Κατά τη διάρκεια της συγκεκριμένης περιόδου είναι φανερό η επίδραση των λογοτεχνικών κειμένων της Ιταλικής Αναγέννησης, εφόσον εμφανίζονται έμμετρα έργα τα οποία καλύπτουν σχεδόν όλο το φάσμα των λογοτεχνικών ειδών που εμφανίστηκε στην Ιταλία.⁵

I. Τραγωδία

Εκκινώντας από το είδος της τραγωδίας, θα εξεταστούν η *Ερωφίλη* (1596-1600) και ο *Ροδολίνος* (1590-1600). Η *Ερωφίλη*, γραμμένη από τον Χορτάτση, περιγράφει την ιστορία αγάπης του Πανάρετου και της Ερωφίλης, η οποία έχει τραγικό τέλος. Έχει ως πρότυπο την τραγωδία *Orbecche* (1549) του G. B. Giraldi Cinthio, ενώ ένα

² Ibid., 18-19.

³ Mario Vitti, *Ιστορία της νεοελληνικής λογοτεχνίας* (Αθήνα: Εκδόσεις Οδυσσέας, 2008), 94.

⁴ Χρύσα Μαλτέζου, «Το ιστορικό και κοινωνικό πλαίσιο» στο *Λογοτεχνία και κοινωνία στην Κρήτη της Αναγέννησης*, επιμ. David Holton (Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2013), 21-24.

⁵ Holton, «Η κρητική αναγέννηση», 14-15.

μέρος της δεύτερης πράξης αντλείται από την τραγωδία του Tasso *Il Re Torrismondo* (1587). Επιπλέον, τα ιντερμέδια έχουν, επίσης, επηρεαστεί από τον Tasso και, πιο συγκεκριμένα, από το έργο του *Gerusalemme Liberata* (1581). Ωστόσο, παρά τις ιταλικές επιρροές, στην *Ερωφίλη*, οι χαρακτήρες παρουσιάζονται περισσότερο δομημένοι, από ψυχολογική άποψη, ενώ αποφεύγονται και οι ακαδημαϊκές ρητορείες της τραγωδίας της Ιταλικής Αναγέννησης.⁶ Επιπλέον, τα πρότυπα χρησιμοποιούνται ελεύθερα από το σύνολο σχεδόν του θεατρικού υλικού με το οποίο έρχεται σε επαφή ο Χορτάτσος.⁷ Η τραγωδία *Βασιλεύς ο Ροδολίνος* του Τρωίλου έχει, επίσης, ως πρότυπο το *Il Re Torrismondo* του Tasso. Ο Τρωίλος, όσον αφορά στην πλοκή, ακολουθεί πιστά αυτήν του προτύπου του. Όμως, υπάρχουν και πολλές καινοτομίες, όπως, παραδείγματος χάριν, η εξάλειψη μίας αιμομιξίας, οι αυτοκτονίες της Ροδοδάφνης και του Τρωσίλου και το γεγονός ότι η δράση εκτυλίσσεται πλέον στον χώρο της Μεσογείου, αντί για την Σκανδιναβία.⁸

II. Ποιμενικό δράμα

Από τον χώρο του ποιμενικού δράματος, ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζουν η *Πανώρια* (τέλη 16^{ου} αιώνα) και η *Βοσκοπούλα* (πρώτη έκδοση: Βενετία, 1627). Πριν από την εξέταση αυτών των δύο έργων, όμως, αξίζει να αναφερθεί η μετάφραση του *Il Pastor Fido* (1581-1584, πρώτη έκδοση: 1590) του Guarini, γεγονός που αποδεικνύει την σημαντική επιρροή των ιταλικών έργων στην κρητική λογοτεχνική παραγωγή.⁹ Η *Πανώρια* του Χορτάτσου έχει ως θέμα τον έρωτα δύο νέων βοσκών για δύο βοσκοπούλες, οι οποίοι, όμως, προτιμούν το κυνήγι από τον γάμο. Σύμφωνα με τους μελετητές, το έργο δεν έχει ένα πρότυπο, αλλά αποτελεί έναν συγκερασμό από πρότυπα των Guarini, Tasso και Grotto.¹⁰ Ωστόσο, η πρωτοτυπία του

⁶ Puchner, «Τραγωδία», στο *Λογοτεχνία και κοινωνία στην Κρήτη της Αναγέννησης*, επιμ. David Holton (Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2013), 159-160.

⁷ Vitti, *Ιστορία της νεοελληνικής λογοτεχνίας*, 98-99.

⁸ Puchner, «Τραγωδία», 182-183.

⁹ Vitti, *Ιστορία της νεοελληνικής λογοτεχνίας*, 93.

¹⁰ Bancroft-Marcus, «Ποιμενικό δράμα και ειδύλλιο», στο *Λογοτεχνία και κοινωνία στην Κρήτη της Αναγέννησης*, επιμ. David Holton (Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2013), 106.

Χορτάτση έγκειται στο γεγονός ότι δημιουργεί, σε αντίθεση με τα πρότυπά του, βοσκούς οι οποίοι είναι αγνοί, ενώ αποφεύγει και κάποιες σκηνές βιασμών. Αυτό, κατά την Rosemary Bancroft – Marcus, δείχνει ότι υπήρχαν διαφορετικά αισθητικά κριτήρια στην κρητική λογοτεχνία.¹¹ Επομένως, καθίσταται φανερό ότι τα ιταλικά πρότυπα αλλάζουν και προσαρμόζονται στις συνθήκες της Κρήτης.

Το δεύτερο ποιμενικό δράμα που αναφέρθηκε ήταν η *Βοσκοπούλα*, της οποίας ο συγγραφέας είναι ανώνυμος. Περιγράφει την ευτυχία που βιώνει ένας βοσκός λόγω του έρωτά του για μία βοσκοπούλα και, στη συνέχεια, την απελπισία του, όταν την βρίσκει νεκρή. Για το συγκεκριμένο έργο, οι απόψεις των μελετητών διίστανται: αφενός, υπάρχει η άποψη ότι έχει ως πρότυπο την *pastorella*, και, ενδεχομένως, τον Πετράρχη, εξαιτίας των υπερβολών ορισμένων σκηνών.¹² Αφετέρου, άλλοι μελετητές, όπως ο Vittì, υποστηρίζουν ότι δεν είναι διακριτά τα πρότυπα.¹³ Σε κάθε περίπτωση, το βέβαιο είναι ότι ο ποιητής επηρεάστηκε από κάποια ιταλικά πρότυπα της εποχής, στα οποία έδωσε έναν προσωπικό χαρακτήρα. Επίσης, η *Βοσκοπούλα* αποτελεί ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα για τον γόνιμο τρόπο με τον οποίο προσέλαβαν οι κρητικοί ποιητές τα ιταλικά έργα. Αυτό αποδεικνύεται από την ριζική μετατροπή την οποία υπέστη η πλοκή του προτύπου της, καθώς οι ήρωες διαθέτουν ανθρώπινη υπόσταση.¹⁴

III. Θρησκευτικό δράμα

Περνώντας από το ποιμενικό δράμα στο θρησκευτικό, είναι σημαντικό να γίνει αναφορά στην *Θυσία του Αβραάμ* (1696). Είναι αλήθεια ότι στην κρητική λογοτεχνία δεν αναπτύχθηκε θρησκευτικό δράμα στον βαθμό που αυτό αναπτύχθηκε στην Ιταλία. Πάντως, γράφτηκαν τρία θρησκευτικά δράματα, με σημαντικότερο από όλα την *Θυσία του Αβραάμ*.¹⁵ Ο συγγραφέας του έργου είναι ανώνυμος.

¹¹ Ibid., 106-107.

¹² Ibid., 121.

¹³ Vittì, *Ιστορία της νεοελληνικής λογοτεχνίας*, 106.

¹⁴ Λίνος Πολίτης, *Ιστορία της νεοελληνικής λογοτεχνίας* (Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, 2010), 73.

¹⁵ Bakker, «Θρησκευτικό δράμα», στο *Λογοτεχνία και κοινωνία στην Κρήτη της Αναγέννησης*, επιμ. David Holton (Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2013), 223-4.

Το 1928 έγινε γνωστό ότι έχει ως πρότυπο το *Lo Isach* (1586) του Grotto, το οποίο ακολουθεί τους κανόνες της ύστερης Αναγέννησης.¹⁶ Ο ποιητής ακολουθεί πιστά την πλοκή του προτύπου του, αλλά διαφοροποιεί τους χαρακτήρες και την δομή του έργου του.¹⁷ Ταυτόχρονα, δεν χωρίζει πράξεις και σκηνές, όπως ο Grotto, ενώ εισάγει και κάποιες νέες, εξολοκλήρου δικές του σκηνές στο μέσον του έργου. Από άποψη δομής, έλυσε κάποια δομικά προβλήματα του μεσαίου μέρους του προτύπου του. Επίσης, από άποψη περιεχομένου, δημιούργησε τρεις κορυφώσεις, σε αντίθεση με τον Grotto, ο οποίος είχε δύο. Ωστόσο, η βασικότερη καινοτομία του συγγραφέα της *Θυσίας του Αβραάμ*, σε σχέση με το *Lo Isach*, είναι οι χαρακτήρες της Σάρρας, του Αβραάμ και του Ισαάκ. Συγκεκριμένα, ο χαρακτήρας της Σάρρας στο *Lo Isach* είναι ένα σχεδόν ψεύτικο πρόσωπο, το οποίο κινείται από το ένα άκρο της συμπεριφοράς στο άλλο. Αντίθετα, στην *Θυσία*, η Σάρρα είναι ένας χαρακτήρας που εξελίσσεται.

Σχετικά με τον Ισαάκ, ο κρητικός ποιητής τον παρουσιάζει σαν ένα πρόσωπο που δρα χωρίς να είναι το εντελώς παθητικό παιδί που έπλασε ο Grotto. Οι διαφορές μεταξύ του ιταλικού και του κρητικού έργου γίνονται ακόμη πιο φανερές, αν εξεταστεί ο χαρακτήρας του Αβραάμ: ο Grotto πλάθει έναν ήρωα που δέχεται αμέσως να σκοτώσει το παιδί του. Στην *Θυσία*, όμως, ο Αβραάμ αρχικά αμφιβάλλει για την πίστη του και, εν τέλει, δέχεται να το δολοφονήσει. Ο χαρακτήρας του, λοιπόν, ακολουθεί μία εξελικτική πορεία, όπως αυτός της Σάρρας. Εκτός των παραπάνω, η σπουδαιότερη πρωτοτυπία της *Θυσίας* εντοπίζεται στο γεγονός ότι ο κρητικός ποιητής μετέφερε το ενδιαφέρον από το θείο στο ανθρώπινο. Ακριβέστερα, εστιάζει την προσοχή στην αντίδραση του Αβραάμ, όταν του ζητήθηκε να σκοτώσει τον γιο του.¹⁸

IV. Κωμωδία

Σχετικά με την κωμωδία, οι τρεις οι οποίες σώζονται και είναι

¹⁶ Ibid., 227-228.

¹⁷ Ibid., 230.

¹⁸ Ibid., 234-252.

άξιες αναφοράς είναι ο *Κατζούρμπος* (τέλη 16^{ου} - αρχές 17^{ου} αιώνα) του Χορτάτη, ο *Φορτουνάτος* (1655) του Φαλιέρου και ο *Στάθης* (τέλη 16^{ου} - αρχές 17^{ου} αιώνα), του οποίου ο συγγραφέας είναι ανώνυμος. Αρχικά, όλες αυτές οι κωμωδίες παρουσιάζουν κοινά στοιχεία με την ιταλική κωμωδία. Για παράδειγμα, το γεγονός ότι διαδραματίζονται σε εποχή κοντά στον χρόνο γραφής τους. Επιπλέον, οι ήρωες ανήκουν στα μεσαία κοινωνικά στρώματα και η πλοκή υπηρετεί την αριστοτελική ενότητα του χρόνου. Ακριβέστερα, η πλοκή του έργου ολοκληρώνεται σε μία ημέρα. Διαδραματίζεται, συνεπώς, σε λιγότερο από μία ημέρα.¹⁹ Οι εν λόγω κωμωδίες έχουν επηρεαστεί από την *comedia erudita*, δηλαδή την λόγια κωμωδία, η οποία ξεκίνησε να αναπτύσσεται γύρω στο 1500 και ασχολήθηκαν μαζί της ο Μακιαβέλλι και ο Ariosto. Κατά τον Alfred Vincent, οι ομοιότητες των τριών κρητικών κωμωδιών με τις ιταλικές είναι οι εξής:

- Χρησιμοποιούν το σύνολο των συμβάσεων της ιταλικής κωμωδίας, όπως, μεταξύ άλλων, χωρίζονται σε πέντε πράξεις και υπάρχει ενότητα χώρου και χρόνου.
- Οι τυποποιημένες μορφές έχουν τα ίδια χαρακτηριστικά με τις αντίστοιχες ιταλικές.
- Χρησιμοποιούνται μοτίβα της *comedia erudita*.

Ωστόσο, επειδή, όπως προαναφέρθηκε, η χρήση των προτύπων αυτών από τους κρητικούς συγγραφείς δεν ήταν δουλική, αλλά γόνιμη, μπορούν να εντοπιστούν και διαφορές. Η σημαντικότερη από αυτές σχετίζεται με την πλοκή. Στις ιταλικές κωμωδίες η πλοκή είναι σύνθετη, σε αντίθεση με τις κρητικές, που είναι σχετικά απλή. Τα ιταλικά έργα που επηρέασαν τις παραπάνω κωμωδίες είναι τα *L' amante furioso* (1583) του Borghini (αν και χρησιμοποιείται με μεγάλη ελευθερία), όπως, επίσης, το *La fanciulla* (1570-1) του Marzi και το *La Prigione d' Amore* (1590) του Oddi, από τα οποία, όμως, προέρχονται μόνο ορισμένες σκηνές των κρητικών κωμωδιών.²⁰

¹⁹ Vincent, «Κωμωδία», στο *Λογοτεχνία και κοινωνία στην Κρήτη της Αναγέννησης*, επιμ. David Holton (Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2013), 127.

²⁰ Ibid., 137-143.

V. Μυθιστορία

Με βάση τα παραπάνω, καθίσταται σαφές ότι η ιταλική λογοτεχνική παραγωγή της περιόδου της Αναγέννησης επηρέασε ποικιλοτρόπως την κρητική λογοτεχνία της ίδιας περιόδου. Ωστόσο, μία μελέτη για το συγκεκριμένο ζήτημα θα ήταν ελλιπής, αν δεν εξέταζε το διασημότερο έργο της περιόδου, το οποίο είναι ο *Ερωτόκριτος* (συντέθηκε γύρω στα 1590-1610) του Κορνάρου, έργο το οποίο θεωρείται μυθιστορία. Γράφει ο David Holton: «Το σημαντικότερο είναι ότι ο Κορνάρος προσάρμοσε την υπόθεση στην νοοτροπία της Αναγέννησης, επιτρέποντας στους ήρωές του να λειτουργούν πειστικά και δυναμικά και διαποτίζοντας το ποίημα με στοιχεία ανθρωπιστικού προβληματισμού, επιστημονικού ενδιαφέροντος για τα φυσικά φαινόμενα και διεισδυτική ανάλυση της ψυχικής κατάστασης των πρωταγωνιστών».²¹ Με άλλα λόγια, ο Κορνάρος πλάθει ήρωες οι οποίοι δεν μένουν παθητικοί στα γεγονότα, αλλά δρουν και αγωνίζονται ώστε να ορίσουν οι ίδιοι την μοίρα τους.

Οι χαρακτήρες, από ψυχολογική άποψη, εξελίσσονται και καλύπτουν όλο το φάσμα των συναισθημάτων. Ακριβέστερα, το πιο ολοκληρωμένο πρόσωπο του έργου είναι η Αρετούσα, εφόσον εμφανίζεται να θέλει να πάρει αποφάσεις για την ζωή της και να είναι βέβαιη για την αγάπη της προς τον Ερωτόκριτο. Επιπλέον, σαν χαρακτήρας αναλαμβάνει πρωτοβουλίες και σαν ηρώιδα είναι πολύ δραστήρια, σε αντίθεση με τον Ερωτόκριτο, ο οποίος είναι πιο παθητικός, σε περίπτωση σύγκρισης με το ταίρι του.²² Παρά ταύτα, αξίζει να αναφερθεί ότι ο Ερωτόκριτος δρα με γενναιότητα στον πόλεμο και έχει αρκετά θετικά χαρακτηριστικά. Ενδιαφέρον παρουσιάζει η ανάλυση της ψυχικής κατάστασης των ηρώων. Πιο συγκεκριμένα, η ψυχική τους κατάσταση καθίσταται ευκρινέστερη, όταν ο Κορνάρος χρησιμοποιεί χαοτική σύνταξη. Αυτό συμβαίνει σε περιπτώσεις στις οποίες οι ήρωες διολισθαίνουν προς την απελπισία. Η σύνταξη, δηλαδή, ακολουθεί, τρόπον τινά, τα συναισθήματα τα οποία βιώνουν οι πρωταγωνιστές.²³

²¹ Holton, «Μυθιστορία», στο *Λογοτεχνία και κοινωνία στην Κρήτη της Αναγέννησης*, επιμ. David Holton (Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2013), 263.

²² Ibid., 273.

²³ Ibid., 287.

Επίσης, για το θέμα που αναλύεται εδώ, έχει βαρύνουσα σημασία ο τρόπος με τον οποίο εξετάζεται στον *Ερωτόκριτο* το ζήτημα της φύσης. Ο ποιητής, δηλαδή, το εξετάζει υπό το πρίσμα της αναγεννησιακής οπτικής. Πιο συγκεκριμένα, προσπαθεί να δώσει επιστημονικές εξηγήσεις στα φυσικά φαινόμενα.²⁴

Τέλος, θα ήταν παράλειψη να μην γίνει αναφορά στα πρότυπα του *Ερωτοκρίτου*. Αυτά είναι το *Paris et Vienne* (15^{ος} αιώνας) και το *Orlando Furioso* (1516). Σχετικά με το *Paris et Vienne*, ο συγγραφέας χειρίζεται με μεγάλη ελευθερία το θέμα του πρωτοτύπου. Προσθέτει, μάλιστα, το θέμα της εξορίας στην οποία καταδικάζει τον ήρωα ο πατέρας της Αρετούσας, Ηράκλης. Αξίζει να σημειωθεί πως σε καμία διασκευή του προτύπου δεν υπάρχει εξορία²⁵. Η επιρροή του *Orlando Furioso* παρουσιάζεται, κυρίως, στα ιντερμέδια και στις παρομοιώσεις.²⁶ Εκ πρώτης όψεως, ο *Ερωτόκριτος* φαίνεται να έχει πιο απλοϊκή δομή σε σχέση με το έργο του Ariosto. Ωστόσο, προκαλεί εντύπωση το γεγονός ότι ο Κορνάρος ταυτίζεται, σε ορισμένα σημεία, με τον πρωταγωνιστή που δημιούργησε, ειδικά στο τέλος του έργου. Με άλλα λόγια, όπως ο *Ερωτόκριτος* καταφέρνει να αντιμετωπίσει όλες τις αντιξοότητες για χάρη του έρωτα, έτσι και ο ποιητής κατορθώνει να ξεπεράσει όλες τις δυσκολίες και να ολοκληρώσει την συγγραφή του έργου του.²⁷

ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Με βάση όσα ειπώθηκαν παραπάνω, λοιπόν, γίνεται φανερό ότι τα λογοτεχνικά έργα της εποχής της Αναγέννησης αποτέλεσαν πρότυπα για την Κρητική λογοτεχνία και επηρέασαν ποικιλοτρόπως τους κρητικούς λογοτέχνες της εποχής. Ωστόσο, το σημαντικό στο ζήτημα αυτό είναι το γεγονός ότι οι συγκεκριμένοι συγγραφείς αξιοποίησαν με δημιουργικό τρόπο τα πρότυπά τους, εξελίσσοντάς τα σε μεγάλο βαθμό και κατορθώνοντας να πλάσουν πρωτότυπα και ενδιαφέροντα λογοτεχνικά έργα.

²⁴ Στυλιανός Αλεξίου, *Βιτσέντσος Κορνάρος, Ερωτόκριτος. Κριτική έκδοση, εισαγωγή, σημειώσεις, γλωσσάριο* (Αθήνα: Ερμής, 1980), οβ'.

²⁵ Holton, «Μυθιστορία», 270.

²⁶ Ibid., 285-286.

²⁷ Ibid., 289-290.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Αλεξίου, Στυλιανός. *Βιτσέντσος Κορνάρος, Ερωτόκριτος, Κριτική έκδοση, εισαγωγή, σημειώσεις, γλωσσάριο*. Αθήνα: Ερμής, 1980.
- Bakker, Wim. «Θρησκευτικό δράμα», στο *Λογοτεχνία και κοινωνία στην Κρήτη της Αναγέννησης*, επιμ. David Holton, 223-252. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2013.
- Bancroft-Marcus, Rosemary. «Ποιμενικό δράμα και ειδύλλιο», στο *Λογοτεχνία και κοινωνία στην Κρήτη της Αναγέννησης*, επιμ. David Holton, 95-124. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2013.
- Holton, David. «Η κρητική αναγέννηση», στο *Λογοτεχνία και κοινωνία στην Κρήτη της Αναγέννησης*, επιμ. David Holton, 1-20. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2013.
- . «Μυθιστορία», στο *Λογοτεχνία και κοινωνία στην Κρήτη της Αναγέννησης*, επιμ. David Holton, 253-291. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2013.
- Μαλτέζου, Χρύσα. «Το ιστορικό και κοινωνικό πλαίσιο», στο *Λογοτεχνία και κοινωνία στην Κρήτη της Αναγέννησης*, επιμ. David Holton, 21-57. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2013.
- Πολίτης, Λίνος. *Ιστορία της νεοελληνικής λογοτεχνίας*. 18η ανατ. Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, 2010.
- Puchner, Walter. «Τραγωδία», στο *Λογοτεχνία και κοινωνία στην Κρήτη της Αναγέννησης*, επιμ. David Holton, 157-193. Ηράκλειο: Εκδόσεις Κρήτης, 2013.
- Vincent, Alfred. «Κωμωδία», στο *Λογοτεχνία και κοινωνία στην Κρήτη της Αναγέννησης*, επιμ. David Holton, 125-156. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2013.
- Vitti, Mario. *Ιστορία της νεοελληνικής λογοτεχνίας*. 3η έκδ. Αθήνα: Εκδόσεις Οδυσσέας, 2008.

Η διαμάχη πλατωνικών-αριστοτελικών κατά τον 15^ο αιώνα

ΧΡΙΣΤΙΝΑ ΛΟΤΣΗ

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Η παρούσα εργασία πραγματεύεται τη διαμάχη που ξεσπά τον 15^ο αιώνα μεταξύ ορισμένων υστεροβυζαντινών λογίων και αφορά την πρόκριση της διδασκαλίας του ενός εκ των δύο κυρίαρχων μορφών της αρχαιότητας, Πλάτωνα και Αριστοτέλη. Αρχικά, γίνεται μια σύντομη ανασκόπηση των εξελίξεων εκείνων που οδήγησαν στην εν λόγω διαμάχη ενώ στη συνέχεια εξετάζονται αναλυτικά τα επιχειρήματα καθενός εκ των τριών φιλοσόφων –Πλήθωνος, Γαζή και Αποστόλη– που αφορούν στην πρόκριση των καθέκαστων πραγμάτων ή των καθόλου, σε επίπεδο οντολογικό. Τα εξεταζόμενα επιχειρήματα φαίνεται να φανερώνουν σημαντικά στοιχεία για την πρόσληψη των αρχαίων κειμένων από τους λογίους της περιόδου ενώ παράλληλα δημιουργούν μια νέα θεώρηση της ιταλικής Αναγέννησης, στην οποία συναντά κανείς την κατάρτιση της αρχαιοελληνικής κληρονομιάς.

Λέξεις - Κλειδιά: Γεώργιος Γεμιστός Πλήθων, Μιχαήλ Αποστόλης, Άνθιμος Γαζής, υστεροβυζαντινοί λόγιοι, Αναγέννηση, διαμάχη πλατωνικών-αριστοτελικών, 15^{ος} αιώνας, καθέκαστα, καθόλου.

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Η διαμάχη πλατωνικών-αριστοτελικών κατά τον 15^ο αιώνα, θα πρέπει να κατανοηθεί επί τη βάση των όρων της αναγεννησιακής Δύσης και της βυζαντινής Ανατολής καθώς και της συμπλοκής αυτών των δύο όρων μεταξύ τους, σε μία σχέση πολιτιστικού ανταγωνισμού. Η παραπάνω κατανόηση προϋποθέτει τη σύλληψη της Αναγέννησης όχι ως ένα σημείο ρήξης –στον ευθύγραμμο χρονικό άξονα της ιστορίας των ιδεών– σε σχέση με αυτό

του Μεσαίωνα, αλλά αντίθετα ως μία συνέχειά του. Το γεγονός αυτό αποδεικνύουν όχι μόνον μεσαιωνικές πρακτικές που συνεχίζουν να παραμένουν ακμαίες έως και τα τέλη του 17^{ου} αιώνα (π.χ. η λειτουργία του θεσμού του πανεπιστημίου), αλλά κυρίως η μελέτη της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας από τους υστεροβυζαντινούς λογίους, όπως αποδεικνύουν τα κείμενα του Γεωργίου Γεμιστού Πλήθωνα, Άνθιμου Γαζή και Μιχαήλ Αποστόλη που μελετώνται στην παρούσα εργασία. Σκοπός τίθεται, συνολικά, η θεώρηση της περιόδου της Αναγέννησης –αναφορικά με το ζήτημα της παραγωγής φιλοσοφικού στοχασμού– όχι ως διάνοιξης σε νέα πεδία έρευνας, αλλά ως στροφής στα κείμενα της αρχαίας ελληνικής γραμματείας, αλλά και η ανάδειξη της συμβολής των υστεροβυζαντινών λογίων στην ιταλική Αναγέννηση.

Ι. Οι σχέσεις αναγεννησιακής Δύσης και βυζαντινής Ανατολής από τον 11^ο έως τον 14^ο αιώνα.

Όπως παρατηρεί ο Schmitt, αποτελεί βασικό χαρακτηριστικό της Αναγέννησης η επικράτηση της αρχαιοελληνικής αντίληψης που επικαλείται «κάποια μακρινή αυθεντία». Σύμφωνα με την αντίληψη αυτή, το κριτήριο της αρχαιότητας μιας ιδέας, αναδεικνύεται ως το κυρίαρχο για τη σπουδαιότητα της ιδέας αυτής. Μέσα σε αυτό το πνεύμα, οι λόγιοι της Αναγέννησης μελετούν εκ νέου, σχολιάζουν και εκδίδουν την αρχαία φιλοσοφία.¹ Στην πραγματικότητα, όμως, μέρος της διαδικασίας αυτής δεν αποτελεί παρά αποτέλεσμα μιας πιο πρόσφατης επίκλησης της αρχαίας φιλοσοφίας που είχαν ενεργοποιήσει υστεροβυζαντινοί λόγιοι στη βυζαντινή επικράτεια και οι οποίοι αργότερα μετέβησαν στην Ιταλία παίρνοντας μαζί τους τα κείμενα της αρχαίας ελληνικής γραμματείας, προϊόν μιας σειράς αντιγραφικών προσπαθειών που πραγματοποιήθηκαν στη βυζαντινή αυτοκρατορία από τον 4^ο αιώνα έως τον 14^ο αιώνα μ.Χ. Τα κείμενα αυτά, βέβαια, θεωρήθηκαν υπό έναν διαφορετικό τρόπο από εκείνον της Δύσης, μεταφραζόμενα και ερμηνευόμενα από τους βυζαντινούς λογίους.² Ωστόσο, πρέπει να σημειωθεί πως συναντώ-

¹ Brian Copenhaver και Charles Schmitt, *Η φιλοσοφία της Αναγέννησης*, μτφρ. Χρήστος Γεμελιάρης, (Αθήνα: Πολύτροπον, 2007), 23-28.

² Γεώργιος Στείρης, *Η παράδοση της Αναγέννησης: Βυζαντινή και δυτική φιλοσοφία στον 15ο*

νται και περιπτώσεις Ιταλών λογίων οι οποίοι μετέβησαν οι ίδιοι στην Ανατολή προκειμένου να μεταλάβουν τη βυζαντινή κουλτούρα.³ Αποτελεί γεγονός πως ένας Ιταλός ουμανιστής του 15^{ου} αιώνα, χρειαζόταν να μεταβεί για ένα διάστημα στην Κωνσταντινούπολη προκειμένου να μάθει αφενός αρχαία ελληνικά –τη γλώσσα των λογίων– και αφετέρου τον τρόπο προσέγγισης της αρχαίας ελληνικής γραμματείας.

Αποτελεί ωστόσο παράδοξο –ως προς την πρώτη περίπτωση που αναφέρθηκε, τη μετάβαση υστεροβυζαντινών λογίων στη Δύση– το γεγονός πως ενώ οι Έλληνες λόγιοι που μετέβησαν στην Ιταλία κατάφεραν να στρέψουν ύστερα από αιώνες το ενδιαφέρον των δυτικών προς τον Πλάτωνα (γεγονός που θα αποδειχτεί στη συνέχεια της παρούσας εργασίας), εντούτοις οι ίδιοι στη Δύση επιδόθηκαν στη μελέτη του Αριστοτέλη.⁴ Συντελέστηκε έτσι μια στροφή από τον «βυζαντινό αριστοτελισμό» στον «παντοβάνικο αριστοτελισμό».⁵ Γενικά, ενώ επικράτησε η αντίληψη πως μετά την στροφή των δυτικών προς τον Πλάτωνα, η μελέτη του τελευταίου προήχθη σε σχέση με εκείνη του Αριστοτέλη, κάτι τέτοιο δεν επιβεβαιώνεται από τις διαθέσιμες πηγές. Αντιθέτως, φαίνεται πως η εν λόγω ρήξη οδήγησε και στη μελέτη του Πλάτωνα πέραν εκείνης του Αριστοτέλη και όχι στην πρόκριση της πρώτης έναντι της δεύτερης.⁶

Για ποιους λόγους, όμως, η Δύση είχε στραφεί στη μελέτη του Αριστοτέλη; Αδιαμφισβήτητα, ο καθολικισμός είχε επηρεάσει τις φαντασιακές σημασίες που δομούσαν το δυτικό σύμπαν,⁷ εντούτοις η στροφή προς τη μελέτη του Αριστοτέλη δεν θα πρέπει να αποδοθεί τόσο στη συμφωνία του αριστοτελισμού με τον καθολικισμό όσο στη διασύνδεση της αριστοτελικής φιλοσοφίας με τον θεσμό του πανεπιστημίου (ο θεσμός εμφανίζεται στα μέσα του 13^{ου} αιώνα στη Δυτική Ευρώπη), με τη διαθεσιμότητα του αριστοτελικού corpus την

αιώνα, (Αθήνα: Παπαζήσης, 2016), 12.

³ Ibid., 192. Περισσότερα για τη μετάβαση Λατίνων μεταφραστών στην Ανατολή βλ. Copenhaver και Schmitt, 31-32.

⁴ Γεώργιος Στείρns. «Η συμβολή των υστεροβυζαντινών λογίων στον δυτικό αριστοτελισμό του 15ου αιώνα», *δια-ΛΟΓΟΣ*, τχ.7 (2017): 186.

⁵ Γεώργιος Αραμπατζής, *Βυζαντινή φιλοσοφία και εικονολογία*, (Αθήνα: Καρδαμίτσα, 2012), 169-170.

⁶ Στείρns, «Η συμβολή», 172-173.

⁷ Copenhaver και Schmitt, 25.

περίοδο εκείνη⁸ και τέλος με το συστηματικό γενικά της φιλοσοφίας του Αριστοτέλη.⁹

Κατά τον 12^ο και 13^ο αιώνα, ο Αριστοτέλης θεωρείται η μέγιστη αυθεντία στη Δύση.¹⁰ Οι δυτικοί τον μελετούν μέσα από τα υπομνήματα του Βοήθιου¹¹ καθώς και τα μεταφρασμένα από τα αραβικά στα λατινικά, σχόλια των Αράβων φιλοσόφων Αβερόη (Ibn Rushd)¹² και Αβικένα.¹³ Οι Βυζαντινοί, με τη σειρά τους, βλέπουν με καχυποψία τα κείμενα αυτά λόγω της μουσουλμανικής θρησκείας η οποία αντιτίθεται στην αμιγώς χριστιανική θεώρηση της φιλοσοφίας που εκείνοι πρεσβεύουν. Ποιο γεγονός, όμως, είναι εκείνο που σηματοδοτεί την εν λόγω διάσταση;

Τον 14^ο αιώνα, είχε ξεσπάσει μια μεγάλη φιλοσοφική διαμάχη –μικρότερης έντασης σε σχέση με εκείνη του 15^{ου} αιώνα– ανάμεσα στον Βαρλαάμ τον Καλαβρό και τον Νικηφόρο Γρηγορά και το κίνημα των Ησυχαστών εν γένει, διαμάχη που έλυσε τελικά τυπικά η Σύνοδος του 1351. Η διαμάχη αυτή είχε ως αποτέλεσμα να σπάσει μια παράδοση που ίσχυε από τον 11^ο αιώνα στο Βυζάντιο και πρέσβευε στην ταυτόχρονη μελέτη των δύο φιλοσόφων χωρίς την πρόκριση κάποιου εκ των δύο. Γενικά, κατά τον 14^ο και 15^ο αιώνα, καθώς παρατηρείται στη Δύση μια εμμονή στον Αριστοτέλη, στο Βυζάντιο επέρχεται μια στροφή προς τον Πλάτωνα, ως μια προσπάθεια διαφοροποίησης ακριβώς από ό,τι επικρατεί στη Δύση.

II. Η διαμάχη πλατωνικών-αριστοτελικών περί ουσίας τον 15^ο αιώνα.

Τον 15^ο αιώνα, οι διαφορές ανάμεσα στους δύο φιλοσόφους, Πλάτωνα και Αριστοτέλη, παύουν να κατανοούνται με όρους πρόκρισης ή μη και αρχίζουν να λαμβάνουν έναν πολεμικό χαρακτήρα. Το 1439, υπό το φως των εργασιών της Συνόδου της Φλωρεντίας για την ένωση της Ανατολικής Ορθοδόξου Εκκλησίας με τη Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία, ορισμένοι λόγιοι της

⁸ Στείρνης, «Η συμβολή», 173.

⁹ Copenhaver και Schmitt, 35-37.

¹⁰ Ibid., 29.

¹¹ Ibid., 31.

¹² Ibid., 27.

¹³ Ibid., 32-33.

Φλωρεντίας ζητούν από τον Πλήθωνα να τους εκπέμψει έναν λόγο σχετικό με τη διδασκαλία του Πλάτωνα κι έτσι ο Πλήθων εκφωνεί τελικά τον λόγο *Περὶ ὧν Ἀριστοτέλης πρὸς Πλάτωνα διαφέρεται*. Ο εκφωνηθείς λόγος, ο οποίος χαρακτηρίστηκε από την Lagarde ως «πλατωνικό μανιφέστο» λόγω της υπεράσπισης των πλατωνικών θέσεων και της καταφοράς του απέναντι στις αριστοτελικές θέσεις,¹⁴ εξετάζεται στην παρούσα εργασία ως προς το ζήτημα της ουσίας.

Ο Αριστοτέλης, κατά τον Πλήθωνα, θεωρεί πως το καθόλου είναι οντολογικά κατώτερο από το καθέκαστον, δηλαδή από το επιμέρους πράγμα. Συγκεκριμένα, ο Αριστοτέλης αποδίδει χρονική προτεραιότητα και συνεπώς προτεραιότητα αξίας στα καθέκαστα αφού για εκείνον τα τελευταία συνιστούν πρώτες και κύριες ουσίες «οὐσίας μὲν πρώτας καὶ κυριωτάτας τὰς καθ' ἑκαστα λέγοντας» σε σχέση με τα καθόλου τα οποία συνιστούν δευτερεύουσες ουσίες «τὰ δ' εἶδη τὲ καὶ γένη αὐτῶν δευτέρας τὲ οὐσίας».¹⁵ Το επιχείρημά του διατυπώνεται ως εξής: Εάν η ουσία είναι «τὸ μάλιστα ὄν»¹⁶ και εάν το καθόλου υπολείπεται ουσίας (δηλ. είναι λιγότερο πραγματικό) σε σχέση με το επιμέρους πράγμα, τότε το καθόλου είναι κατώτερο του επιμέρους πράγματος.¹⁷

Ουσιαστικά, στο σημείο αυτό, ο Πλήθων αναφέρεται στη θεμελιώδη αριστοτελική θεωρία περί των δέκα κατηγοριών, κάνοντας λόγο, συγκεκριμένα, για την πρώτη και τη δεύτερη ουσία. Κατά τον Αριστοτέλη, η πρώτη κατηγορία είναι η πρώτη ουσία. Πρώτη ουσία συνιστά κάθε «τόδε τι», δηλαδή κάθε επιμέρους πράγμα (λ.χ. ένας άνθρωπος ή ένα άλογο).¹⁸ Στην αριστοτελική φιλοσοφία όμως κάθε επιμέρους πράγμα συντίθεται από ύλη και

¹⁴ Lagarde, «Le De Differentiis de Pléthon d' Après l' Autographe de la Marcienne», *Byzantion* 43, (1973): 312.

¹⁵ Pletho, «De Differentiis», 324.28-31.

¹⁶ Λεωνίδας Μπαρτζελιώτης, *Η κριτική του Αριστοτέλους παρά Πλήθωνι ως έκφρασις του αντιαριστοτελισμού κατά τον ΙΕ' αιώνα* (Αθήνα: Ίδρυμα Ερεύνης και Εκδόσεων Νεοελληνικής Φιλοσοφίας, 1980), 91, σημ. 83. Στο έργο του *Μετά τα φυσικά*, ο Αριστοτέλης χαρακτηρίζει ως «τὸ μᾶλλον ὄν» τις αἰδιεες ουσίες, δηλαδή ό,τι ο Πλάτων θεωρεί πως εκφράζεται μέσω των ειδών και των μαθηματικών.

¹⁷ Pletho, 324, 32-34.

¹⁸ Κωνσταντίνος Γεωργούλης, *Ιστορία της ελληνικής φιλοσοφίας*, επιμ. Δημήτριος Σακκάς, (Αθήνα: Παπαδήμας, 2012), 269-270.

μορφή με την τελευταία να αποτελεί το λογικό είδος.¹⁹ Ο Πλήθων, στο παρόν επιχείρημα, ακολουθώντας πιστά την πλατωνική θεωρία, με τον όρο ουσία φαίνεται να αναφέρεται στις πλατωνικές Ιδέες που βρίσκονται επέκεινα των πραγμάτων και όχι αντίθετα ενσωματωμένες μέσα στην ύλη. Σύμφωνα με τον Πλάτωνα, τα όντα μετέχουν των Ιδεών, αλλά αυτές οι Ιδέες δεν βρίσκονται ενσωματωμένες στα όντα όπως τα καθόλου του Αριστοτέλη αλλά σε έναν «ὑπερουράνιον τόπον».²⁰

Στη συνέχεια της ανάλυσής του, ο Πλήθων ορμώμενος από την κατ' ιδίαν ερμηνεία της αριστοτελικής φιλοσοφίας με πλατωνικούς όρους, υποστηρίζει πως η θέση του Αριστοτέλη για την οντολογική προτεραιότητα των επιμέρους πραγμάτων θα ήταν ορθή στην περίπτωση που ο φιλόσοφος μεταχειριζόταν την έννοια «καθόλου» για να δηλώσει ένα συγκεκριμένο πράγμα και όχι αντίθετα την έννοια που κατηγοριοποιεί το πράγμα αυτό. Ο Πλήθων φαίνεται να κατηγορεί εδώ τον Αριστοτέλη για το ότι δεν νοεί το καθόλου με καθολικό τρόπο, δεν αναφέρεται δηλαδή κατά την πληθωνική ορολογία στο «καθόλου-καθόλου», αλλά αντίθετα κάνει λόγο για το «ἅπλῶς καθόλου» —για μια έννοια μεν, αλλά όπως η εν λόγω έννοια συναντάται σε ένα επιμέρους πράγμα.²¹

Εξαιτίας της διαφορετικής εννόησης του όρου «καθόλου» από τον Αριστοτέλη, η θέση του για την ανωτερότητα των επιμέρους πραγμάτων καθίσταται αντιφατική. Ο Αριστοτέλης οδηγείται στο παράδοξο να θεωρεί πως ο «άνθρωπος» είναι ανώτερος από «κάποιο ζώο» ακριβώς γιατί με τον όρο «άνθρωπος» αναφέρεται σε έναν συγκεκριμένο άνθρωπο. Κατά αντίστοιχο τρόπο, ο «Σωκράτης» ενώ συνιστά έννοια –κατά το πρότυπο της έννοιας

¹⁹ Μπαρτζελιώτης, 91, σημ. 81. Στις *Κατηγορίες* του Αριστοτέλη, τα είδη και γένη περιλαμβάνουν μεν τις πρώτες ουσίες, ταυτόχρονα όμως θεωρούνται υπό έναν διαφορετικό βαθμό ουσίας σε σχέση με τις πρώτες ουσίες. Συγκεκριμένα, ο φιλόσοφος προσδιορίζει τα είδη και τα γένη ως δεύτερης τάξεως ουσίες ενώ ορίζει τη σχέση τους με τις πρώτες ουσίες βάσει της απόστασής τους από εκείνες. Κατ' αυτόν τον τρόπο, τα είδη βρίσκονται κοντύτερα στις πρώτες ουσίες απ' ό,τι τα γένη.

²⁰ Γεωργούλης, 185, 252-253, 282-283. Πρβλ. Βασίλης Κάλφας, *Η φιλοσοφία του Αριστοτέλη* (Αθήνα: Σύνδεσμος Ελληνικών Ακαδημαϊκών Βιβλιοθηκών, 2015), Αποθετήριο Κάλλιπος, κεφ. 3, όπου συνοψίζεται η βασική οντολογική διαφορά ανάμεσα σε Αριστοτέλη και Πλάτωνα: «[...] οι μόνες αυθύπαρκτες οντότητες, οι μόνες ουσίες, είναι τα ατομικά, αισθητά πρόσωπα και πράγματα. Οι πλατωνικές Ιδέες δεν αποτελούν ένα ξεχωριστό βασίλειο του Όντος για τον Αριστοτέλη: είναι απλώς ιδιότητες των πραγμάτων, γενικές έννοιες που αποδίδονται σε ατομικές ουσίες, κατηγορήματα που αποδίδονται σε υποκείμενα».

²¹ Pletho, 324.34-40.

«άνθρωπος»–,²² θεωρείται ανώτερος από κάποιον άλλον επιμέρους άνθρωπο. Κατά τον Πλήθωνα, ο «άνθρωπος» συνιστά ένα «καθόλου-καθόλου», δηλαδή μια έννοια η οποία περιλαμβάνει όλους τους ανθρώπους εν γένει και δεν δηλώνει αντίθετα ένα συγκεκριμένο πρόσωπο (λόγου χάριν τον Σωκράτη), το οποίο συνιστά ένα «απλό είδος».²³

Από την άλλη, παρά την παραπάνω διατυπωθείσα ένσταση στην αριστοτελική θέση, ο Πλήθων δηλώνει την πλήρη του αντίθεση απέναντι στη γενικότερη θέση περί ανωτερότητας των επιμέρους πραγμάτων έναντι των καθόλου. Ο Πλήθων, συγκεκριμένα, διερωτάται πώς είναι δυνατόν ο «καθολικός άνθρωπος» (ὁ πᾶς ἄνθρωπος) ο οποίος συγκεντρώνει το σύνολο των γνωρισμάτων εκείνων που απαντούν στους επιμέρους ανθρώπους, να θεωρείται κατώτερος από οποιονδήποτε επιμέρους άνθρωπο που μοιράζεται ορισμένα μονάχα χαρακτηριστικά του καθολικού ανθρώπου.²⁴ Κατ' αυτόν τον τρόπο, ο Πλήθων καταλήγει στην εγκυρότητα της μίας μόνο εκ των δύο κάτωθι αλληλοαποκλειόμενων υποθέσεων: «ή η αντιστοιχία του όλου προς το μέρος και του καθόλου προς το καθ' ἕκαστον», την οποία υποστηρίζει ο ίδιος «δεν ισχύει», «ή το καθέκαστον δεν δύναται να είναι η πρώτη ουσία», όπως διατείνεται ο Αριστοτέλης.²⁵

Η παραπάνω συλλογιστική του Πλήθωνα διαμορφώνει μια νέου τύπου θεώρηση της αριστοτελικής θεωρίας εκ μέρους του, όπου αντί για τη διμερή διάκριση ανάμεσα σε καθέκαστα και καθόλου, ο Πλήθων εισηγείται μια τριμερή διάκριση, με την προσθήκη μιας ενδιάμεσης κατηγορίας μεταξύ των δύο κύριων κατηγοριών. Συγκεκριμένα, ο Πλήθων ανάμεσα στα «καθόλου-καθόλου», με τα οποία ο ίδιος εννοεί τις πλατωνικές Ιδέες,²⁶ και τα «καθέκαστα», με τα οποία αναφέρεται στα επιμέρους πράγματα, εισηγείται τα «ἀπλῶς καθόλου» ή τα «ἀπλῶς εἶδη και γένη» τα οποία συνιστούν τις έννοιες όπως αυτές συναντώνται στα επιμέρους αισθητά πράγματα και όχι σε έναν υπερουράνιο τόπο.

²² Ο «Σωκράτης» συνιστά έννοια από τη στιγμή που τη μεταχειρίζεται κανείς για να δηλώσει το επιμέρους πρόσωπο το οποίο είναι ο Σωκράτης, όπως τον συναναστρέφεται λόγου χάριν κανείς στην αγορά της Αθήνας.

²³ Pletho, 324.34-325.2.

²⁴ Ibid., 325.2-8.

²⁵ Μπαρτζελιώτης, 92.

²⁶ Ibid., 60. «Ο Πλήθων θέτει μίαν ιδέαν ὡς αἰτίαν μιᾶς τάξεως ἀντικειμένων, καὶ οὐχὶ μίαν ιδέαν δι' ἓν ἕκαστον ἀντικείμενον κεχωρισμένως».

Το 1450, ο Άνθιμος Γαζής συγγράφει στην Ιταλία ένα έργο προς τον Πλήθωνα, το οποίο τιτλοφορείται *Πρὸς Πλήθωνα ὑπὲρ Ἀριστοτέλους*. Ο Γαζής εντοπίζει στα παραπάνω διατυπούμενα επιχειρήματα του Πλήθωνος κατά του Αριστοτέλη, την παρερμηνεία της αριστοτελικής θεωρίας. Σύμφωνα με τον Γαζή, ο Αριστοτέλης θεωρεί πως τα καθέκαστα πράγματα υπερέχουν οντολογικά έναντι των καθόλου, αλλά γνωσιοθεωρητικά συμβαίνει ακριβώς το αντίθετο καθώς, χωρίς την ύπαρξη των εννοιών που κατηγοριοποιούν τα επιμέρους πράγματα δεν θα ήταν δυνατό να υπάρξει επιστήμη.²⁷

Ο Γαζής συμφωνεί με τη θέση του Αριστοτέλη αναφορικά με τη χρονική και οντολογική υπεροχή των καθέκαστων ουσιών έναντι των καθόλου δεδομένου πως τα τελευταία δεν αποδίδονται παρά ως κατηγορούμενα στα καθέκαστα και υποστηρίζει πως πρώτος ο Αριστοτέλης διατύπωσε μία τέτοιου είδους θέση. Γενικά, ο Γαζής καλεί τον Πλήθωνα να εξετάσει το ζήτημα αποκλειστικά και μόνον λογικά, αφήνοντας κατά μέρος τις αυθεντίες του παρελθόντος, προκειμένου να οδηγηθεί στο συμπέρασμα πως η ύπαρξη των ειδών και γενών, δηλαδή των καθόλου, προϋποθέτει την ύπαρξη των καθέκαστων πραγμάτων: «τὰ δὲ εἶδη καὶ τὰ γένη διὰ τὰ καθ' ἑκάστα».²⁸

Τέλος, ο Μιχαήλ Αποστόλης, στο έργο του *Πρὸς τὰς Ὑπὲρ Ἀριστοτέλους Περὶ Οὐσίας Κατὰ Πλήθωνος Θεοδώρου τοῦ Γαζῆ Ἀντιλήψεις*, αντιτίθεται στις θέσεις του Γαζή και απευθύνεται στον καρδινάλιο Βησσαρίωνα με σκοπό να κερδίσει την εύνοιά του, κάνοντας λόγο για μία διαμάχη μεταξύ δύο ηγεμόνων από τους οποίους ο ίδιος προκρίνει τον Πλάτωνα. Ο Μιχαήλ Αποστόλης σημειώνει πως όσοι υποστηρίζουν την υπεροχή των καθέκαστων πραγμάτων έναντι των καθόλου, αδυνατούν να κάνουν επιστήμη, αδυνατούν δηλαδή να οδηγηθούν σε βέβαιη γνώση.²⁹ Ο Αποστόλης στηρίζει το επιχείρημά του στη διάκριση του Αριστοτέλη ανάμεσα σε «παθητή» και σε «ἀπαθή οὐσία». Για τον Αποστόλη, είναι παράλογο να υποστηρίζει κανείς πως το κατηγορούμενο, ως απαθής ουσία είναι κατώτερο του υποκειμένου ως παθητικής ουσίας.³⁰

²⁷ Gaza, «Adversus Plethonem pro Aristotele», 154.23-33.

²⁸ Ibid., 154.23-30.

²⁹ Apostolis, «Ad Theodori Gazae pro Aristotele De Substantia Adversus Plethonem Obiectiones», 163.4-6.

³⁰ Ibid., 163.6-19.

ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Συμπερασματικά, η Αναγέννηση αποτελεί μια συνέχεια του Μεσαίωνα. Είναι λανθασμένη η αντίληψη που υποστηρίζει πως οι λόγιοι της Αναγέννησης πρωτοπορούν. Οι Βυζαντινοί λόγιοι έχουν πραγματοποιήσει νωρίτερα ήδη μια μεγάλη μεταγραφική δραστηριότητα στην επικράτειά τους και μεταφέρουν όλον αυτόν τον πλούτο γνώσης έπειτα στη Δύση. Συνεπώς, η ιταλική Αναγέννηση του 14^{ου} αιώνα αποτελεί προέκταση της αναγέννησης του 12^{ου} αιώνα, την οποία είχε φέρει η αναβίωση της ελληνορωμαϊκής κουλτούρας κατά τον 11^ο αιώνα. Δεδομένων των παραπάνω, το φαινόμενο που οι ιστορικοί ονόμασαν «δύση της Ανατολής και ανατολή της Δύσης» για να περιγράψουν στα τέλη του 14^{ου} αιώνα την αντιστροφή των ρόλων της προόδου και της παρακμής που κατείχε η καθεμία εκ των δύο, Δύση και Ανατολή, μέχρι εκείνη τη στιγμή, δεν ευσταθεί.

Επίσης, ενώ η Αναγέννηση έχει επικρατήσει να θεωρείται ως μία στροφή προς το καινούριο, η θεώρηση αυτή φαίνεται να αφορά περισσότερο τις τέχνες παρά τη φιλοσοφία, για την οποία Αναγέννηση σημαίνει στροφή προς το παλαιό, τις θεωρίες του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη αν και –όπως αναλύθηκε στην παρούσα εργασία– αυτές χρειάστηκε πολλές φορές να διαστρεβλωθούν ηθελημένα με σκοπό να ταιριάζουν καλύτερα σε αυτό που ο κάθε φιλόσοφος επιθυμούσε να εκφράσει με το εκάστοτε έργο του. Έτσι, για παράδειγμα ο Πλήθων, στο έργο του *Περὶ ὧν Ἀριστοτέλης πρὸς Πλάτωνα* διαφέρεται, στην προσπάθειά του να εξυψώσει τον Πλάτωνα, διαστρεβλώνει σε σημαντικό βαθμό τη διδασκαλία του Αριστοτέλη. Σε κάθε περίπτωση, το έργο του Πλήθωνα είναι εκείνο που κατάφερε να στρέψει έπειτα από αιώνες το ενδιαφέρον των Δυτικών προς τον Πλάτωνα ακόμη κι αν δεν έλαβε ευρείας αποδοχής από τους Δυτικούς λόγω του ότι ήταν γραμμένο στα αρχαία ελληνικά.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Apostolis, Michael. «Ad Theodori Gazae pro Aristotele De Substantia Adversus Plethonem Obiectiones». Στο *Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und*

- Staatsmann-G'*, επιμ. L. Mohler. T. III. 159-169. Aalen: Scientia Verlag Aalen, 1967.
- Αραμπατζής, Γεώργιος. *Βυζαντινή φιλοσοφία και εικονολογία*. Αθήνα: Καρδαμίτσα, 2012.
- Γεωργούλης, Κωνσταντίνος. *Ιστορία της ελληνικής φιλοσοφίας*. Επιμ. Δημήτριος Σακκάς. Αθήνα: Παπαδήμας, 2012.
- Copenhaver, Brian και Schmitt, Charles. *Η φιλοσοφία της Αναγέννησης*. Μτφρ. Χρήστος Γεμελιάρης. Αθήνα: Πολύτροπον, 2007.
- Gaza, Theodorus. «Adversus Plethonem pro Aristotele». Στο *Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann-G'*, επιμ. L. Mohler. T. III. 151-158. Aalen: Scientia Verlag Aalen, 1967.
- Κάλφας, Βασίλης. *Η φιλοσοφία του Αριστοτέλη*. Αθήνα: Σύνδεσμος Ελληνικών Ακαδημαϊκών Βιβλιοθηκών, 2015. Διαθέσιμο στο <http://hdl.handle.net/11419/683>
- Μπαρτζελιώτης, Λεωνίδας. *Η κριτική του Αριστοτέλους παρά Πλήθωνι ως έκφρασις του αντιαριστοτελισμού κατά τον ΙΕ' αιώνα*. Αθήνα: Ίδρυμα Ερεύνης και Εκδόσεων Νεοελληνικής Φιλοσοφίας, 1980.
- Pletho, Georgius Gemistus. «De Differentiis». Στο Lagarde, B. «Le De Differentiis de Pléthon d'Après l' Autographe de la Marcienne». *Byzantion* 43 (1973) : 312-343.
- Στείρης, Γεώργιος. *Η παράδοση της Αναγέννησης: Βυζαντινή και δυτική φιλοσοφία στον 15ο αιώνα*. Αθήνα: Παπαζήσης, 2016.
- . «Η συμβολή των υστεροβυζαντινών λογίων στον δυτικό αριστοτελισμό του 15ου αιώνα». *Δια-ΛΟΓΟΣ*, τχ.7 (2017): 170-199.

Η ελευθερία του ανθρώπου στον Πλήθωνα

ΣΤΕΛΛΑ ΜΑΝΙΟΥ

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Σκοπός της παρούσας μελέτης είναι η εξέταση της έννοιας της ανθρώπινης ελευθερίας, όπως αυτή παρουσιάζεται στην πραγματεία του Πλήθωνος, *Περί Ειμαρμένης*, η οποία ενσωματώθηκε από τους μελετητές στο θεμελιώδες έργο του, *Νόμων Συγγραφή*. Θα διερευνήσω εκτός από την οντολογική διάσταση της ανθρώπινης ελευθερίας, και την ηθική διάσταση της ελευθερίας, καθώς η ύπαρξη της ελευθερίας συνεπάγεται την ύπαρξη της ανθρώπινης ευθύνης.

Στο πλαίσιο της απόλυτης αιτιοκρατίας το οποίο υποστηρίζει ο φιλόσοφος, στο έργο του *Περί Ειμαρμένης* εξετάζω κατά πόσον είναι δυνατή η ύπαρξη της ανθρώπινης ελευθερίας μελετώντας τις σχετικές θέσεις, οι οποίες παρουσιάζονται στην πραγματεία του Πλήθωνος. Στο πρώτο μέρος παρουσιάζω τα επιχειρήματα του φιλοσόφου για την ύπαρξη της αναγκαιοκρατίας στον κόσμο, καθώς και την έννοια της ανάγκης στο πληθώνειο φιλοσοφικό σύστημα. Στο δεύτερο μέρος μελετώ την ελευθερία του ανθρώπου, της οποίας την ύπαρξη υποστηρίζει ο Πλήθων, παραθέτοντας τα σχετικά επιχειρήματα του φιλοσόφου. Εξετάζω τη φύση της ανθρώπινης ελευθερίας, καθώς και την προέλευσή της, με βάση την πληθώνεια πραγματεία. Ερευνώ από ποιούς παράγοντες εξαρτάται η ύπαρξη της ελευθερίας και αν είναι παρούσα στον ίδιο βαθμό σε όλους τους ανθρώπους ή αν είναι εξαρτώμενη από εξωγενείς παράγοντες. Επιπλέον ερευνώ, αν ο άνθρωπος, κατά τον Πλήθωνα, μπορεί να θεωρηθεί κύριος του εαυτού του. Καταλήγοντας διερευνώ τον τρόπο με τον οποίο συνδυάζεται η ύπαρξη της αναγκαιοκρατίας και της ανθρώπινης ελευθερίας στη θεωρία του φιλοσόφου αναλύοντας τις σχετικές θέσεις του. Οι επιρροές της φιλοσοφίας του Πλήθωνος προέρχονται τόσο από την Πλατωνική και Νεοπλατωνική φιλοσοφία, όσο και από τους Στωικούς (ιδιαίτερα από τους Χρύσιππο και Επίκτητο). Επίσης καθο-

ριστική υπήρξε η επίδραση του Μιχαήλ Ψελλού στο φιλοσοφικό του έργο. Στην πραγματεία του *Περί Ειμαρμένης* ο Πλήθων επηρεάστηκε από τις στωικές θεωρίες, οι οποίες ταύτισαν Θεό, νου, ειμαρμένη και πρόνοια. Στους *Νόμους* ο Πλήθων φαίνεται ότι είχε επινοήσει μία παγκόσμια κρατική θρησκεία πολυθεϊστικής μορφής στα πρότυπα της πλατωνικής πολιτείας.

Λέξεις - Κλειδιά: Πλήθων, ελευθερία, αναγκαιοκρατία, τυχαιότητα, φρόνηση, ψυχή

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Η αναγκαιοκρατία και η ελευθερία του ανθρώπου είναι δύο φιλοσοφικά ορόσημα τα οποία απασχολούν διαχρονικά τους μελετητές, ως προς τη δυνατότητα παράλληλης ύπαρξης. Για πολλούς στοχαστές η ύπαρξη της αναγκαιοκρατίας, δηλαδή η αιτιοκρατική λειτουργία των φαινομένων του κόσμου, η οποία ορίζεται από μία ανώτερη θεϊκή ή κοσμική αρχή, αποκλείει τη δυνατότητα ύπαρξης ελευθερίας και αυτοκαθορισμού στις ανθρώπινες πράξεις. Από την μία, οι υποστηρικτές του ντετερμινισμού αρνούνται την ύπαρξη ελευθερίας της ανθρώπινης βούλησης καθώς για αυτούς τα πάντα ορίζονται αιτιοκρατικά και δεν υπάρχει περιθώριο ελευθερίας στη λειτουργία των φαινομένων, και από την άλλη οι υποστηρικτές της τυχαιότητας ισχυρίζονται, πως όλα τα φαινόμενα είναι τυχαία, και εκδηλώνονται εντός ενός πλαισίου ελευθερίας, και πως δεν υπάρχει καμία αιτιοκρατική συνάφεια στην εκδήλωση των φαινομένων.

Υπάρχουν όμως και κάποιοι στοχαστές που επιχειρήσαν να συγκεράσουν τις δύο, κατά πολλούς, αντίθετες καταστάσεις, θεωρώντας πως η αναγκαιοκρατία δεν αποκλείει την ύπαρξη της ελευθερίας και το αντίστροφο, δηλαδή πως η ύπαρξη της ελευθερίας δεν αποκλείει έναν κόσμο αιτιοκρατικά δομημένο. Ο Πλήθων, μέσα σε έναν κόσμο απόλυτης αναγκαιοκρατίας υποστηρίζει την ύπαρξη της ανθρώπινης ελευθερίας. Η ειμαρμένη¹ εδώ δεν έχει το νόημα της μοιρολατρίας, αλλά της αναγκαιοκρατίας.

¹ Η λέξη ειμαρμένη προέρχεται από το ρήμα μείρομαι (παίρνω το μερίδιο μου). Σημαίνει την ανώτατη δύναμη που κατευθύνει τον κόσμο καθώς και το πεπρωμένο του ανθρώπου.

I. Η αναγκαιοκρατία

Ο Πλήθων θεωρεί πως η ειμαρμένη είναι ο λόγος για τον οποίο τα μεν γεγονότα γίνανε, τα δε γιγνόμενα γίνονται και αυτά που είναι να γίνουν θα γίνουν.² Ο φιλόσοφος εκκινεί την πραγματεία του ερωτώμενος αν τα μέλλοντα έχουν καθοριστεί στο σύνολό τους εκ των προτέρων από τη μοίρα ή αν ορισμένα από αυτά συμβαίνουν κατά τρόπο τυχαίο και ακαθόριστο, καταλήγοντας στη θέση πως τα πάντα είναι προκαθορισμένα. Ξεκινάει τον συλλογισμό του υποστηρίζοντας πως, αν δεν γίνει οποιοδήποτε πράγμα κατά τρόπο ορισμένο, ή θα έχει γίνει (αυτό) χωρίς κάποιο αίτιο ή θα έχει γίνει χωρίς να είναι καθορισμένο και άρα θα έχει δημιουργηθεί χωρίς αναγκαιότητα από κάποιο αίτιο. Έτσι θα έχει υπάρξει κάποιο αίτιο, το οποίο θα έχει παραγάγει το αποτέλεσμα του χωρίς αναγκαιότητα και χωρίς ορισμένο τρόπο. Και οι δύο υποθέσεις όμως είναι αδύνατες.³ Ο Πλήθων εδώ υποστηρίζει την καθολική και αιτιώδη συνάφεια όλων των φαινομένων, παρελθόντων, παρόντων και μελλόντων, απορρίπτοντας την τυχειότητα σε οτιδήποτε συνέβη, συμβαίνει και θα συμβεί. Δεν υπάρχει αποτέλεσμα χωρίς αιτία και αιτία χωρίς ορισμένο αποτέλεσμα.

Η αναγκαιότητα, υποστηρίζει ο Πλήθων, έχει μεγαλύτερη αξία από τη μη αναγκαιότητα, δηλαδή από την τυχειότητα. Στο απόλυτα αγαθό λοιπόν ταιριάζει η απόλυτη αναγκαιότητα.⁴ Συνεπάγεται εκ τούτου, πως το τελειότατο όν, ο Θεός (Δίας), χαρακτηρίζεται από την απόλυτη νομοτέλεια. Ο Θεός λοιπόν είναι η πρώτη νομοτελειακή πηγή από την οποία παίρνουν υπόσταση οι νομοτελειακές συνάφειες των πραγμάτων.⁵ Η συστηματική αναγκαιότητα εδώ είναι κάτι πέρα από την απλή αιτιότητα· είναι επίσης αντί-αιτιότητα, καθρεφτίζοντας την αυτοκίνητη φύση των πραγμάτων από μόνων τους, ενόσω η αιτία γίνεται αποτέλεσμα.⁶ Ο Θεός κατά τον Πλήθωνα, παρέχει

² Παναγιώτης Πανταζάκος, *Ελευθερία της Βούλησης και Ηθικές Αξίες στους Πλήθωνα, Rousseau και Wittgenstein*, (Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 2006), 18.

³ Γεώργιος Γεμιστός Πλήθων, *Νόμων Συγγραφή*, μτφρ. Δημήτριος Κ. Χατζημιχαήλ, (Θεσσαλονίκη: Ζήτρος, 2005), 64.

⁴ Πλήθων, *ibid.*, 66.

⁵ Πανταζάκος, *ibid.*, 21.

⁶ Georgios Arabatzis, "Plethon's Philosophy of the Concept" στο Josef Matula, Paul Richard Blum (επιμ.), *Georgios Gemistos Plethon: The Byzantine and the Latin Renaissance*, (Olomouc: VUP, 2014), 88-89.

αυτήν την αναγκαιότητα σε ό,τι δημιουργεί μικρό ή μεγάλο και αυτά τα όντα όπως και όλα τα άλλα πράγματα τα καθορίζει με αιτία τον εαυτό του.⁷

Αν δεν υπήρχε καθορισμός των μελλόντων δεν θα υπήρχε και η πρόβλεψή τους, τόσο από τους ανθρώπους, όσο και από τους θεούς. Γιατί δεν μπορεί να γνωσθεί αυτό που δεν μπορεί να καθοριστεί.⁸ Ο φιλόσοφος συνδέει την αιτιότητα και τον προκαθορισμό των πραγμάτων με τη γνώση. Δεν μπορεί να υπάρξει ασφαλής γνώση χωρίς να τηρείται η σχέση αιτίας - αποτελέσματος. Ως εκ τούτου, για να αποφανθούμε ότι μπορούμε να γνωρίσουμε κάτι και να το προβλέψουμε, πρέπει να αποδεχθούμε ότι υπάρχει μία αιτιοκρατική σχέση των φαινομένων. Συνεπώς, κατά τον Πλήθωνα, ο Θεός γνωρίζει τα μέλλοντα ως αιτία καθορισμού τους· το να αρνηθούμε τη δύναμη του προκαθορισμού τους ισούται με το να τους αρνηθούμε την ικανότητά τους για πρόγνωση. Η γνώση προϋποθέτει μία σχέση μεταξύ του επαΐοντος και του αντικειμένου της γνώσης αυτής. Αυτό σημαίνει πως είτε αυτός που έχει τη γνώση επηρεάζεται από το αντικείμενο της γνώσης του (απίθανο στην περίπτωση του Θεού, μιας και τα ανώτερα όντα δεν μπορούν να επηρεαστούν από τα κατώτερα), ή πως το αντικείμενο της γνώσης επηρεάζεται από τον γνώστη του, σύμφωνα με τη σχέση αιτιότητάς τους.⁹ Έτσι, η πρόγνωση και η αιτιότητα είναι άμεσα συνδεδεμένες.¹⁰

Η συμπαντική τάξη είναι προαποφασισμένη. Δεν υπάρχει η ιδέα αλλαγής του μέλλοντος και ο Θεός είναι το μέλλον στην αναγκαιότητά του. Η αναγκαιότητα είναι το όραμα του Θεού για το μέλλον.¹¹

II. Η ελευθερία του ανθρώπου

Ο ντετερμινισμός όμως στη φιλοσοφία του Πλήθωνος δεν είναι μία ακραία μορφή αναγκαιοκρατίας, στην οποία κανένας δεν ορίζει τίποτα επειδή τα πάντα είναι προκαθορισμένα από την ανώτερη θε-

⁷ Πλήθων, *ibid.*, 66.

⁸ *Ibid.*, 66-68.

⁹ *Ibid.*, 68-70.

¹⁰ Christopher Montague Woodhouse., *George Gemistos Plethon. The Last of the Hellenes*, (Oxford: Clarendon Press, 1986), 333.

¹¹ Arabatzis, *ibid.*, 89.

ϊκή αρχή. Ο άνθρωπος διαθέτει την ελευθερία των πράξεών του. Η αναγκαιοκρατία είναι αντίθετη στην μοιρολατρία.

Ο φιλόσοφος αναφέρει, πως αν όλα τα πράγματα ήταν προκαθορισμένα υπό την έννοια της μοιρολατρίας, υπακούοντας σε μία αναπόδραστη αναγκαιότητα, τότε δεν θα μπορούσαμε να μιλήσουμε για τη δυνατότητα της ελευθερίας στους ανθρώπους, οι οποίοι θα στερούνταν την ελευθερία τους και την αυτονομία τους.¹² Επίσης χωρίς την ύπαρξη της ανθρώπινης ελευθερίας δεν θα μπορούσαμε να μιλήσουμε για δικαιοσύνη στους θεούς, εφόσον οι κακοί θα τιμωρούνταν άδικα για τις πράξεις που θα τους επέβαλλε η αναγκαιότητα, χωρίς να έχουν δηλαδή την ελευθερία της επιλογής.¹³

Υπάρχει ένα στοιχείο στον άνθρωπο το οποίο του προσδίδει την ιδιότητα της ελευθερίας. Αυτό είναι η φρόνηση, λέει ο Πλήθων, το λογικό και άριστο μέρος της φύσης του, η οποία εξουσιάζει το μεγαλύτερο μέρος του εαυτού του. Άρα ο άνθρωπος και εξουσιάζεται μέσω της ειμαρμένης και εξουσιάζει τις πράξεις του μέσω της φρόνησής του. Συνεπώς, υποστηρίζει ο Πλήθων, οι άνθρωποι μπορούν να θεωρηθούν κυρίαρχοι του εαυτού τους.¹⁴ Η υφιστάμενη συμπαντική αναγκαιοκρατία καθορίζει τα αίτια και τα αιτιατά των φαινομένων, αλλά δεν καθορίζει τις επιλογές των ανθρώπων.

Η ίδια η φρόνηση όμως, υποστηρίζει ο φιλόσοφος, εξουσιάζεται από εξωτερικούς παράγοντες. Αυτοί οι παράγοντες είναι πρώτον ο χαρακτήρας της φρόνησης που διαφοροποιείται στον κάθε άνθρωπο και δεύτερον η εξάσκηση. Ο χαρακτήρας της φρόνησης εξαρτάται από τον Θεό· η εξάσκησης της όμως εξαρτάται από την προδιάθεση του ανθρώπου που την εξασκεί.¹⁵ Για τον Πλήθωνα η φρόνηση είναι ένας συνδυασμός έμφυτων χαρακτηριστικών και μάθησης· μέσω αυτής ο άνθρωπος έχει τη δυνατότητα να ασκήσει την ελευθερία της βούλησής του, εξουσιάζοντας το μεγαλύτερο μέρος του εαυτού του.

Οι άνθρωποι, αναφέρει ο Πλήθων, είναι και δεν είναι ελεύθεροι. Κάνει λάθος όμως όποιος ονομάζει την έλλειψη αναγκαιότη-

¹² Πλήθων, *ibid.*, 70.

¹³ *Ibid.*, 70.

¹⁴ Πλήθων, *ibid.*, 72.

¹⁵ Πλήθων, *ibid.*, 72. C. M Woodhouse, *George Gemistos Plethon. The Last of the Hellenes*, *ibid.*, 334.

τας ελευθερία.¹⁶ Η έννοια της ανάγκης προκαλεί σύγχυση στον νου, καθώς εσφαλμένα μπορεί να θεωρηθεί ότι περιλαμβάνει νοηματικά την έννοια του εξαναγκασμού. Αυτή η σύγχυση είναι ο λόγος για τον οποίο η αρχή της αιτιότητας θεωρήθηκε το αντίθετο της ελευθερίας της βούλησης. Η αρχή της αιτιότητας όμως δεν συνεπάγεται την αναίρεση της ελευθερίας της βούλησης.¹⁷ Ο φιλόσοφος διακρίνει το νόημα των εννοιών ανάγκη και ελευθερία, διαχωρίζοντας την σχέση αιτίου - αιτιατού από την έννοια του εξαναγκασμού. Η ελευθερία μπορεί να υπάρχει παράλληλα με την ανάγκη διότι η δεύτερη δεν εμποδίζει την πρώτη, εφόσον η ελευθερία ασκείται μέσω της φρόνησης. Φαίνεται πως η ίδια η ελευθερία της βούλησης είναι αιτιακά καθορισμένη.¹⁸ Ο Θεός προίκισε τον άνθρωπο με την «αιτία» να ελέγχει τις πράξεις του όπως αυτός θέλει.

Κατά τον Πλήθωνα δεν θα μπορούσαμε να θεωρήσουμε την αναγκαιότητα ως το αντίθετο της ελευθερίας γιατί τότε θα ονομάζαμε την αναγκαιότητα, υποτέλεια. Η υποτέλεια όμως υπονοεί την υποταγή σε μία κυριαρχία. Η απόλυτη αναγκαιότητα είναι αυτή του Θεού, η μόνη που είναι αναγκαιότητα για τον εαυτό της. Είναι αδύνατο λοιπόν να είναι η ίδια και υποτέλεια και κυριαρχία. Η υποτέλεια στο αγαθό, γράφει ο Πλήθων, είναι ωφέλιμη και επιθυμητή.¹⁹

Η ελεύθερη βούληση είναι πάνω από όλα θέμα της ψυχής και της διάνοιας και όχι υπόθεση της οντολογικής πραγματικότητας.²⁰ Η ψυχή αποτελεί την άμεση πηγή της ελευθερίας του ανθρώπου, ο οποίος εκτός από γνωστική ελευθερία έχει και ηθική ελευθερία, διότι η ανθρώπινη ψυχή έχει τη βουλευτική δύναμη να πράττει ηθικά.²¹ Συνεπώς, η ελευθερία του ανθρώπου επιφέρει ηθική ευθύνη στο πράττειν του. Ο άνθρωπος έχει συνείδηση της ελευθερίας του και της ευθύνης που αυτή συνεπάγεται.

Ένας διαφορετικός ορισμός της ελευθερίας, αναφέρει ο φιλόσοφος, θα ήταν το να ζει κανείς όπως επιθυμεί. Ο άνθρωπος που ζει ευτυχισμένος θα είναι ελεύθερος είτε υποτελής είτε όχι. Όποιος

¹⁶ Πλήθων, *ibid.*, 74.

¹⁷ Πανταζάκος, *ibid.*, 28-29.

¹⁸ Harry G. Frankfurt, "Freedom of the Will and the concept of a person", *The Journal of Philosophy*, 68, 1, (1971): 5-20.

¹⁹ Πλήθων, *ibid.*, 74.

²⁰ Arabatzis, *ibid.*, 89.

²¹ Ιωάννης Θεοδωρακόπουλος, *Φιλοσοφικά και Χριστιανικά Μελετήματα*, (Αθήνα: 1973), 83.

αντίθετα δυστυχεί, δεν ζει όπως επιθυμεί, άρα δεν είναι ελεύθερος. Οι άνθρωποι είναι δυστυχείς, όταν γίνονται κακοί. Από τη στιγμή λοιπόν που κανένας δεν θέλει να είναι δυστυχής, συνεπάγεται, πως κανένας δεν θέλει να είναι κακός. Συνεπώς, ένας άνθρωπος γίνεται κακός, όταν δεν είναι ελεύθερος.²² Ο φιλόσοφος υποστηρίζει, πως η ελευθερία είναι προνόμιο των ενάρετων μόνο ανθρώπων, οι οποίοι υποτάσσονται στη θεϊκή αναγκαιότητα.²³ Ο Πλήθων εδώ, θέτει ως προϋπόθεση της ευδαιμονίας την ελευθερία, η οποία εκπορεύεται από την άσκηση της φρόνησης, και ορίζει ως αιτία της δυστυχίας την κακία, η οποία πηγάζει από την ανελευθερία.

Ο άνθρωπος αποτελείται από δύο μέρη, από τη θεϊκή και τη θνητή του φύση. Άλλοτε τείνει στην ομοίωση με το συγγενικό προς αυτόν, θεϊκό στοιχείο και άλλοτε παρασύρεται από το θνητό του στοιχείο και δυστυχεί.²⁴ Η επίτευξη της ευδαιμονίας για τον άνθρωπο εξαρτάται από την εσωτερική ικανότητά του να ενεργεί ελεύθερα και να επικοινωνεί με το θείο.

Αν και ο άνθρωπος ως μέρος του κόσμου υπόκειται στην αναγκαιοκρατία, ωστόσο είναι σε θέση να είναι κύριος του εαυτού του, μέσω της λογικής του δύναμης, της ψυχής του. Πρέπει να κυριαρχήσει στο κατώτερο μέρος της ψυχής του και να ενωθεί με το αγαθό. Η ψυχή αποτελεί την πηγή της ελευθερίας του. Η αθάνατη ψυχή, έχει την αιτία της στο θείο. Το θείο και αθάνατο στοιχείο το οποίο περιλαμβάνεται στο «φρονεῖν» της ψυχής, συνδυάζεται με το θνητό στοιχείο, με τη φθαρτή ύλη. Ο άνθρωπος αποτελεί τον δεσμό των δύο κόσμων, ως μεθόριον. Η ανάμειξη των δύο αντίθετων στοιχείων συμβάλλει στην αρμονία του παντός. Ο σκοπός του ανθρώπου είναι η ανοδική πορεία της ψυχής προς το «Ἐν», η επιστροφή της δηλαδή στην πρώτη αιτία. Ενάρετος βίος σημαίνει επικοινωνία με τα ανώτερα είδη όντων.²⁵ Ο αγώνας του ανθρώπου να ομοιάσει στον Θεό, είναι συνυφασμένος με την αναζήτηση της αλήθειας.²⁶

²² Πλήθων, *ibid.*, 74-76.

²³ *Ibid.*, 74-76.

²⁴ *Ibid.*, 76-78.

²⁵ Λεωνίδας Μπαρτζελιώτης, *Ο ελληνοκεντρισμός και οι κοινωνικοπολιτικές Ιδέες του Πλήθωνος*, (Αθήνα: 1989), 20, 49-50, 55.

²⁶ Πανταζάκος, *ibid.*, 31.

ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Η έννοια της ανάγκης είναι παρούσα στον φιλοσοφικό στοχασμό του Πλήθωνος. Η αναγκαιότητα περιβάλλει όλα τα κοσμικά φαινόμενα και υποβάλλεται από τον Θεό, ο οποίος ως αιτία όλων των πραγμάτων, τους προσδίδει αξία. Έτσι, η ανάγκη δεν έχει την έννοια του εξαναγκασμού, αλλά της θείας πρόνοιας και δεν είναι ορθό να νοείται ως το αντίθετο της ελευθερίας. Θεωρώ πως ο φιλόσοφος καταφέρνει με επιτυχία να ορίσει την έννοια της ανάγκης ως κάτι το οποίο δεν είναι αντίθετο στην ελευθερία, αλλά συνυπάρχον με αυτήν, απορρίπτοντας παράλληλα την ύπαρξη της τυχαιότητας.

Όσον αφορά τη σχέση της ειμαρμένης με την ελευθερία της βούλησης, φαίνεται ότι και οι δύο έννοιες, θεωρούμενες από τη συλλογιστική του φιλοσόφου, μπορούν να συνδυαστούν με ευλογοφάνεια στη θεωρία του. Η ειμαρμένη δεν ταυτίζεται με το πεπρωμένο με την μοιρολατρική έννοια, αλλά με μία λογική συμπαντική αιτιοκρατία, η οποία έχει ως αιτία και την ελευθερία του ανθρώπου. Η ελευθερία δεν είναι αντίθετη στην αιτιοκρατία και νοείται ως μέρος της κοσμικής αρμονίας. Έτσι, η ελευθερία ενσωματώνεται με επιτυχία στην αναγκαιοκρατία.

Ο άνθρωπος έχει την εσωτερική ικανότητα να ενεργεί ελεύθερα μέσω της φρόνησής του, έτσι είναι κύριος του εαυτού του μέσω της λογικής του δύναμης, της ψυχής του. Η ιδιότητα όμως της φρόνησης δεν ορίζεται από τον ίδιο τον άνθρωπο παρά μεταβιβάζεται από το θείο στοιχείο με διαφορετικό τρόπο στον καθένα. Ο άνθρωπος έχει την ικανότητα να εξασκεί τη φρόνησή του κατά βούληση, και μέσω της μάθησης να οικειώνεται το θεϊκό του στοιχείο κατακτώντας την αρετή, ενόσω απομακρύνεται από το θνητό και φθαρτό του στοιχείο. Προϋπόθεση της ευδαιμονίας στον άνθρωπο είναι η ελευθερία, την οποία ο άνθρωπος κατέχει όντας ενάρετος. Αντίστοιχα η κακία οδηγεί τον άνθρωπο στην ανελευθερία και αποτελεσματικά στη δυστυχία, εφόσον απομακρύνεται από το θεϊκό στοιχείο της ψυχής του.

Θεωρώ, πως η θέση του φιλοσόφου για τον χαρακτήρα της φρόνησης, ο οποίος μεταβιβάζεται στον κάθε άνθρωπο με διαφορετικό τρόπο, σύμφωνα με την θεία βούληση, είναι μία θέση που εγείρει αυτόματα προβληματισμό περί της ίσης ικανότητας της ελευθερίας

μεταξύ των ανθρώπων. Από την άλλη, ο Πλήθων υποστηρίζει πως η εξάσκηση της φρόνησης, και άρα και της ελευθερίας είναι κάτι που καλλιεργείται μέσω της μάθησης στον άνθρωπο. Συνεπώς, υποστηρίζω πως η ιδιότητα της ελευθερίας, κατά τον Πλήθωνα, είναι εξαρτώμενη κυρίως από τον ίδιο τον άνθρωπο και δεν ορίζεται έξωθεν ως προς την εξάσκησή της, παρά μεταβιβάζεται από τον Θεό στον άνθρωπο μόνο ως πρωταρχική ιδιότητα.

Σύμφωνα με τον Πλήθωνα, ως άνθρωπος είμαι κυρίαρχος του εαυτού μου, καθώς πράττω με ελευθερία και επωμίζομαι ακριβώς αυτήν την ευθύνη που η ελευθερία μου, μου αποφέρει. Αν δεν υπήρχε ελευθερία στις ανθρώπινες πράξεις δεν θα είχε νόημα η ύπαρξη των νόμων και της δικαιοσύνης, εφόσον οι πράξεις των ανθρώπων θα ήταν ετεροκαθοριζόμενες, άρα άνευ ηθικής ευθύνης.

Συμπερασματικά, κατά τον φιλόσοφο, είμαι και δεν είμαι ελεύθερος· διότι δεν μπορώ να ορίσω ό,τι βρίσκεται έξω από εμένα· ό,τι με υπερβαίνει· αυτό είναι η λειτουργία των φυσικών φαινομένων τα οποία ορίζονται με βάση την αιτιώδη συνάφεια που έχει δημιουργηθεί από το θείο στοιχείο. Όντας και ο ίδιος μέρος αυτού του κόσμου, ως φυσικό όν, δεν μπορώ να ξεφύγω από την κοσμική αιτιοκρατία, αλλά έχω τη δυνατότητα να δρω ελεύθερα, διαθέτοντας την ελευθερία της διάνοιάς μου. Συνεπώς, έχω και την ευθύνη των πράξεών μου. Ο τρόπος με τον οποίο θα διαχειριστώ την ελευθερία μου, δηλαδή το πώς θα την εξασκήσω, επαφίεται σε εμένα τον ίδιο.

BIBΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Arabatzis, Georgios, “*Plethon’s Philosophy of the Concept*”. Στο Josef Matula, Paul Richard Blum (επιμ.), Georgios Gemistos Plethon: The Byzantine and the Latin Renaissance. Olomouc: VUP, 2014.
- Frankfurt, Harry G, “Freedom of the Will and the concept of a person” *The Journal of Philosophy*, 68, 1, (1971): 5-20.
- Θεοδωρακόπουλος, Ιωάννης. *Φιλοσοφικά και Χριστιανικά Μελετήματα*. Αθήνα: Εστία, 1973.
- Μπαρτζελιώτης, Λεωνίδας. *Ο ελληνοκεντρισμός και οι κοινωνικοπολιτικές Ιδέες του Πλήθωνος*. Αθήνα: Ιδιωτική, 1989.
- Πανταζάκος, Παναγιώτης, *Ελευθερία της Βούλησης και Ηθικές Αξίες στους Πλήθωνα, Rousseau και Wittgenstein*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 2006.

Πλήθων, Γεώργιος Γεμιστός. *Νόμων Συγγραφή*. Μτφρ. Δημήτριος Κ. Χατζημιχαήλ, πρόλογος, Diether roderich Reinsch. Θεσσαλονίκη: Ζήτρος, 2005.

Woodhouse, Christopher Montague, *George Gemistos Plethon. The Last of the Hellenes*. Oxford: Clarendon Press, 1986.

Το φιλοσοφικό πρόγραμμα της ιταλικής Αναγέννησης: μετάβαση από τον Σχολαστικισμό στον Ουμανισμό

ΜΕΛΙΝΑ ΜΟΣΧΟΥ – ΚΑΡΑΚΩΣΤΑ

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Η Αναγέννηση, η οποία παρατηρείται στην Ιταλία του Ύστερου Μεσαίωνα, πυροδότησε ένα σύνολο μεταβολών. Στην παρούσα έρευνα, το ενδιαφέρον εστιάζεται, κατά κύριο λόγο, στις μεταβολές που συνέβησαν σε φιλοσοφικό επίπεδο και διαφοροποίησαν την συγκεκριμένη περίοδο, από την ρωμαϊκή και την ελληνιστική. Η φιλοσοφία έπαψε σταδιακά να υπηρετεί ηθικές και θρησκευτικές αρχές, αποσκοπώντας πλέον στην εμβάθυνση της γνώσης της πραγματικότητας, κάτι που θα επιτυγχανόταν με την αρωγή της φυσικής επιστήμης. Τη συγκεκριμένη περίοδο, επήλθε μια στροφή προς τα κείμενα της κλασσικής αρχαιότητας, αλλά και το ανθρωποκεντρικό μοντέλο που αυτά προήγαγαν, γεγονός που οδήγησε στη ρήξη με την σχολαστική φιλοσοφία. Πλάτων (427-347) και Αριστοτέλης (384-322), βρέθηκαν στο επίκεντρο της φιλοσοφικής διαμάχης, με τον πλατωνισμό να υποστηρίζεται σθεναρά από την Ακαδημία της Φλωρεντίας, σε αντίθεση με τον αριστοτελισμό, ο οποίος είχε επικρατήσει στην Δύση, ως συμπλεύσας με την επίσημη διδασκαλία της Εκκλησίας. Η παρούσα μελέτη αποσκοπεί στην διερεύνηση της φιλοσοφικής παραγωγής και των επιρροών της κατά την περίοδο της Αναγέννησης, καθώς και στην ανάλυση εννοιών, όπως η μαγεία – αλχημεία, η μυστικιστική στροφή, αλλά και ο ρόλος των μαθηματικών. Επίσης, ιδιαίτερη μνεία θα γίνει στον Θωμά Ακινάτη (1225-1274), εισηγητή του όρου «Χριστιανικός Αριστοτελισμός», προκειμένου να γεφυρωθεί το χάσμα μεταξύ πίστης και λόγου, διαχωρίζοντας τις αρμοδιότητες της θεολογίας αφενός και της φιλοσοφίας αφετέρου και θέτοντας, σε κάθε περίπτωση, την πρώτη σε ανώτερο βάθρο. Όσον αφορά στον Ουμανισμό, ορισμένοι σημαντικοί εκπρόσωποί του, όπως ο Marsilio

Ficino (1433-1499), ο Giovanni Pico Della Mirandola (1463-1494) και ο Leonardo Bruni (1370-1444) διαδραμάτισαν σημαντικότατο ρόλο, εξαιτίας της διαμόρφωσης μιας νέας αντίληψης, αυτής του «καθολικού ανθρώπου», ως θεμέλιο για την οικοδόμηση μιας καλύτερης οπτικής του κόσμου, σε αντιδιαστολή με τον συντηρητισμό του Μεσαίωνα. Ο Homo Universalis, όπως παρουσιάζεται, είναι υπεύθυνος για τον πολιτισμό που δημιουργήσε και την μοίρα του, δραστήριος, δυναμικός και ελεύθερος. Παράλληλα, δύο ακόμη λόγιοι, ο Francesco Petrarca (1304-1374) και ο Nicolaus Cusanus (1401-1464) στράφηκαν στην μυστική πίστη, ως δίοδο σωτηρίας και αποδέσμευσης από την λογική, ενώ οι Bruni και Pomponazzi (1462-1525) υπήρξαν υποστηρικτές της αριστοτελικής λογικής, διαμορφώνοντας έτσι, δύο εκ διαμέτρου αντίπαλες μερίδες βασισμένες, αφενός, στην πλατωνική πλην χριστιανική κοσμοθεωρία και στο τελεολογικό αριστοτελικό σύστημα, αφετέρου. Ποιος ήταν, ωστόσο, ο παράγοντας της -μεταξύ τους- διάκρισης;

Λέξεις - Κλειδιά: Ιταλική Αναγέννηση, Αριστοτελισμός, Νεοπλατωνισμός, «Prisca Theologia», Ουμανισμός, «εκκοσμίκευση γνώσης», Σχολαστικισμός, καθολικός άνθρωπος.

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Λόγιοι και φιλόσοφοι της Αναγέννησης εντάσσονταν στα δύο αντιθετικά μοντέλα που προαναφέρθηκαν, καθιστώντας επιτακτική την ανάγκη διερεύνησης των βασικών -μεταξύ τους- σημείων τριβής, η αποσαφήνιση των οποίων αποτέλεσε βασικό στόχο της παρούσας μελέτης. Ο «δισασμός», αυτός, επεκτάθηκε στην υπόλοιπη Ευρώπη, αποδεικνύοντας τον καθολικό του χαρακτήρα και την μαζική του επίδραση. Συνεπώς, το ερώτημα, που ανέκυψε είναι «Για ποιόν λόγο κατέστη αναγκαία η διάκριση μεταξύ Νεοπλατωνισμού και Αριστοτελισμού;» και «Πώς προσδιορίστηκε η σχέση της φιλοσοφίας και της θεολογίας καθ' όλη την διάρκεια της περιόδου;». Η εστίαση, λοιπόν, έγκειται στην εναρκτήρια περίοδο της Αναγέννησης, αφού γίνει μνεία σε Μεσαιωνικά πρότυπα, αφενός και καταλήγοντας αφετέρου, στις ώριμες και αναγκαίες συνθήκες εκδή-

λωσης του Ουμανιστικού κινήματος (1400 - 1650). Το κίνημα, αυτό, στόχευε στην μεταρρύθμιση του πλατωνικού μοντέλου, το οποίο επικρατούσε ως τότε, καθώς και στην εστίαση στην πολύπλευρη ανθρωπινή εξέλιξη, τόσο σε ατομικό, όσο και σε συλλογικό επίπεδο. Τελικά, ο Homo Universalis έμελλε να αποτελέσει το επικρατέστερο πρότυπο, θέτοντας όλα τα δυνατά μέσα στην εξουσία του, προκειμένου να διαμορφώσει ένα νέο κοσμοείδωλο.

I. Η Φιλοσοφική δραστηριότητα στην Ιταλική Αναγέννηση

Ως Αναγέννηση νοείται η περίοδος που τοποθετείται, κατά προσέγγιση, μεταξύ του 15^{ου} και των πρώτων δεκαετιών του 16^{ου} αιώνα, σηματοδοτώντας ένα πλήθος αλλαγών, ιδίως στα γράμματα, στην τέχνη, στην πνευματική παραγωγή και στην επιστήμη, τόσο σε κοινωνικό – ιδεολογικό, όσο και σε πολιτικό – οικονομικό επίπεδο. Κοιτίδα της θεωρείται η Ιταλία και κυρίως η Φλωρεντία, η καρδιά της Τοσκάνης, αν και κατόπιν εξαπλώθηκε σε όλη την Ευρώπη (Ισπανία, Γαλλία, Γερμανία, Κάτω Χώρες), προωθώντας μια έκρηξη ιδεών, που συγκλόνισε τον μεσαιωνικό κόσμο. Ήδη από τον 15^ο αιώνα παρατηρείται ένα «κυνήγι θησαυρού», μια έντονη τάση για στροφή στην αυθεντία της κλασσικής αρχαιότητας, τόσο του ελληνικού, όσο και του ρωμαϊκού πολιτισμού, σε πηγές, που προηγουμένως ήταν είτε άγνωστες, είτε ελάχιστα διαβασμένες, με στόχο την αναζήτηση και «εκκοσμίκευση» της γνώσης. Παράλληλα, για την συγκεκριμένη περίοδο έχουν διατυπωθεί εκ διαμέτρου αντίθετες απόψεις: από την μια πλευρά, ότι σημειώθηκε ιδιαίτερη ακμή και πρόοδος, ενώ από την άλλη, ότι δεν υφίσταται Αναγέννηση, αφού τίποτα δεν αποδεικνύει την ύπαρξη μεγάλων αλλαγών στην Ιταλία του 15ου αιώνα.¹ Κανείς, ωστόσο, δεν αμφισβητεί τις μεταβολές στο πεδίο της φιλοσοφίας, οι οποίες πραγματοποιήθηκαν τη συγκεκριμένη περίοδο, καθώς οι φιλόσοφοι δεν μιμούνταν άκριτα τους προκατόχους τους, αλλά ούτε και απέρριπταν τις καινοτόμες ιδέες, απελευθερώνοντας, έτσι, την δημιουργικότητά τους.

Βέβαια, δεν θα μπορούσε να μην γίνει ιδιαίτερη μνεία στην φυ-

¹ Γεώργιος Στείρης, *Από τη μαγεία στην τεχνολογία: Το ταξίδι της μεσαιωνικής και αναγεννησιακής επιστήμης αλλιώς*, (Αθήνα: Διασταυρώσεις, 2013), 5-6.

σική μαγεία, το ενδιαφέρον για την οποία, εστιάστηκε στην παρούσα χρονική περίοδο, που ερχόταν σε αντιπαράβολή με την δαιμονική. Σύμφωνα με τον Heinrich Cornelius Agrippa (1486-1535), έναν πολυμαθή ιατρό της Αναγεννησιακής περιόδου και εισηγητή του όρου, η φυσική μαγεία προέρχεται από το Θεό και απευθύνεται σε όλους τους χριστιανούς. Ο βασικός της στόχος θεωρείται η έρευνα του φυσικού κόσμου εις βάθος, ενώ ο φυσικός μάγος επιδιώκει την ευδαιμονία του ανθρώπινου γένους.² Πιο συγκεκριμένα, μεταχειρίζεται τις δυνάμεις της φύσης - της οποίας είναι άριστος γνώστης - προκειμένου να επιταχύνει και να διευκολύνει τις διαδικασίες, ώστε το επιθυμητό και, κατ' επέκταση, φυσικό αποτέλεσμα, να επιτευχθεί ταχύτερα. Όσοι αποδέχτηκαν τις θεωρίες του επιδίωξαν να μεταμορφώσουν ακόμη και τον ίδιο τον άνθρωπο σ' ένα ανώτερο όν, που, αφού υποστεί ηθική κάθαρση, θα δύναται να κατακτήσει την υπέρτατη γνώση του σύμπαντος. Αντίθετα, όσοι ασχολήθηκαν με τη μαύρη μαγεία, στόχευαν στο ανθρώπινο κακό ή ακόμη και στο προσωπικό τους συμφέρον.³

Τον 15^ο αιώνα, λοιπόν, επανήλθαν στο προσκήνιο η μαγεία και η αλχημεία, οι οποίες στηρίχθηκαν και στη φιλοσοφία των νεοπлатωνικών. Ειδικότερα, ο Marsilio Ficino σχολίασε ένα σύνολο κειμένων που συνδέονταν με τη μαγεία, τη θεουργία, την αστρολογία και κάθε είδους μυστικισμό. Επίσης, υποστήριξε ότι το σύμπαν είναι ένα αρμονικό σύνολο πραγμάτων, τα οποία έχουν αναπτύξει μεταξύ τους σχέσεις συμπάθειας και αντιστοιχίας, που διασφαλίζουν την κοσμική ψυχή.⁴ Όσον αφορά την αλχημεία, ο στόχος των αναγεννησιακών αλχημιστών ήταν η μεταστοιχείωση της ύλης, θέση που δεν συμβάδιζε με το χριστιανικό δόγμα, καθώς η φύση των ουσιών είχε παγιωθεί απ' τον Θεό και δεν ήταν δυνατόν να μεταβληθεί.⁵ Βέβαια, η βασική προσφορά της αλχημείας κατά την διάρκεια της Αναγέννησης, ήταν η επιμονή στην παρατήρηση και τη μελέτη της φύσης καθαυτής, με την αποκάλυψη του βασικού νόμου της, την έλξη του ομοίου από το όμοιο.

² Ibid., 2-3.

³ Ibid., 3.

⁴ Brian Copenhaver και Charles Schmitt, *Η φιλοσοφία της Αναγέννησης*, μτφρ. Χρήστος Γεμελιάρης, (Αθήνα: Πολύτροπον, 2007), 263 – 266.

⁵ Στείρνης, *ibid.*, 9-10.

Σε συνδυασμό, λοιπόν, με την μυστικιστική στροφή, σημειώνεται και μια ροπή προς τα μαθηματικά,⁶ η μελέτη των οποίων, υπό το πρίσμα του εβραϊκού μυστικισμού, της Καμπάλα, και της πυθαγόρειας – πλατωνικής παράδοσης της αρχαιότητας, αποτέλεσε την κυρίαρχη τάση. Στο επίκεντρο βρίσκεται η Πυθαγόρεια αντίληψη, ότι τα μαθηματικά, επειδή είναι ανώτερα από τον αισθητό κόσμο, προσδίδουν βεβαιότητα στη γνώση. Αφού ο Θεός δημιούργησε τον κόσμο με τη βοήθειά τους, διατείνονταν οι στοχαστές, οι άνθρωποι, με την αρωγή των μαθηματικών, δύνανται να κατανοήσουν τους νόμους που διέπουν τη λειτουργία του σύμπαντος, καθώς προσεγγίζουν τη θεία σοφία. Γι' αυτό, άλλωστε, ο N. Cusanus, όπως θα αναφερθεί παρακάτω, πρότεινε μια τέχνη της εικασίας, η οποία είναι, η -μέσω μαθηματικών μεταφορών- προσέγγιση της θεϊκά δομημένης πραγματικότητας, με προβολή υποθετικών ομοιοτήτων με τα έλλογα όντα.⁷

Ακολούθως, ένας εξίσου σημαντικός όρος της περιόδου θεωρείται η έννοια του Κάλλους, η διττή αναζήτηση, που επικρατούσε μεταξύ του 14^{ου} και 16^{ου} αιώνα και εντοπίζεται στην ανεύρεση του Κάλλους (Αισθητικά), αλλά και του Καλού (Ηθικά). Ο Αναγεννησιακός άνθρωπος, δηλαδή, δεν αρκεί απλά να αγαπά ή να λειτουργεί με γνώμονα το καλό, αλλά οφείλει να το κάνει και με ωραίο τρόπο, κάτι που προωθεί την παράλληλη καλλιέργεια της εσωτερικής και εξωτερικής του ομορφιάς.⁸ Όσον αφορά το ηθικά καλό, αυτό, αποτέλεσε ένα ιδιαίτερο σημείο εκκίνησης και εντοπίζεται, κυρίως στην στροφή από την «θεωρία» του Μεσαίωνα στην «πράξη» της Αναγέννησης, μέσω της εστίασης στον πρακτικό ανθρώπινο βίο, με τον τρόπο που τον συνέλαβε ο Αριστοτέλης σε συνδυασμό με τη χριστιανική διδασκαλία του Ακινάτη.

II. Από τον Μεσαιωνικό Σχολαστικισμό στον Αναγεννησιακό Ουμανισμό

Το πρόβλημα του Μεσαιωνικού σχολαστικισμού, τοποθετείται στο γεγονός ότι δεν αναφέρεται στον πρακτικό βίο των ανθρώπων,

⁶ B.P. Copenhaver και C.B. Schmitt, *ibid.*, 322-324.

⁷ *Ibid.*, 322.

⁸ Γεώργιος Στείρνης, *Η Φιλοσοφία του Ανθρωπισμού και της Αναγέννησης σε διάλογο*, (Αθήνα: Γερμανική Υπηρεσία Ακαδημαϊκών Ανταλλαγών, 2019), χ.σ.

παρά μόνο στη θεωρητική ενατένιση, εφόσον παρ' όλη την προώθηση της γνώσης που προσέφερε, δεν συνέβαλε στον βίο «ἐπὶ τοῦ πρακτέως». Ἦδη από τον 12^ο - 13^ο αἰώνα, ο Αριστοτέλης χαρακτηριζόταν «Ο φιλόσοφος», με κεφαλαίο ἄρθρο, εφόσον αποτελούσε το μεσαιωνικό πρότυπο και το μοντέλο μίμησης όλων των λογίων της εποχής. Ο Θωμάς Ακινάτης, μια ακόμη επιβλητική μορφή του Ὑστερου Μεσαίωνα και θεμελιωτής του ὅρου «Χριστιανικός Αριστοτελισμός» θεωρήθηκε ο μεγαλύτερος σχολαστικός της περιόδου, που επιχείρησε να θέσει τον Αριστοτέλη στην υπηρεσία της Εκκλησίας, μέσω της προώθησης της πρόσληψής του από την Χριστιανική Ευρώπη. Η φιλοσοφία, λοιπόν, ὀφείλε να είναι «θεραπευτική» της θεολογίας, μιας και ο Μεσαίωνας θεωρούταν μια περίοδος μεταβολών, δοκιμασιών και κινδύνων, στην οποία, ὁμως, επικράτησε η σύζευξη της Πίστης με την Λογική στο χώρο του πνεύματος, αν και οι πηγές που το αποδεικνύουν είναι αρκετά περιορισμένες.

Το αποφασιστικό βήμα για την αναγεννησιακή περίοδο, ἔγινε με την μετάβαση από τον σχολαστικισμό του Μεσαίωνα, στον Ουμανισμό. Ο λόγος, για το ρεύμα που επεδίωκε τον συμβιβασμό των χριστιανικών αξιών με τα ιδανικά της αρχαιότητας, μέσω της μελέτης των αρχαίων συγγραφέων και της Αγίας Γραφής. Κύριο γνώρισμα αυτού του κινήματος, το οποίο και αποτέλεσε το θεμελιώδες πολιτισμικό φαινόμενο της πρώιμης νεωτερικής Ευρώπης, είναι ότι επηρέασε βαθύτατα τη φιλοσοφική παράδοση. Ο ὅρος Ουμανισμός αποτέλεσε αντικείμενο διαμάχης, αφενός, διότι θεωρείται νεολογισμός του 19^{ου} αἰώνα, και αφετέρου, επειδή δεν συνάδει με την ανθρωπολογική εγκοσμιότητα του, τότε, χριστιανικού κόσμου.⁹ Οι φιλοσοφικές αυθεντίες της περιόδου, ὅπως ο Marsilio Ficino, ο Giovanni Pico Della Mirandola και ο Leonardo Bruni, ἦταν φιλόσοφοι διαποτισμένοι με τα ουμανιστικά πρότυπα και αποσκοπούσαν, μέσω του έργου τους, να προβάλλουν μια καλύτερη πτυχή της κοινωνίας και του κόσμου, εν συγκρίσει με τις μεσαιωνικές προσλήψεις. Το κίνημα αυτό του Ανθρωπισμού, που στρεφόταν στην βαθύτερη γνώση της αρχαιότητας, προϋπέθετε την πολύπλευρη εξέλιξη του ατόμου, προκειμένου να ανταποκριθεί τόσο στον ιδιωτικό, ὅσο και στο δη-

⁹ Copenhagen & Schmitt, *ibid.*, 61.

μόσιο βίο του.¹⁰ Έτσι, το νέο μοντέλο, που εγκαινιάστηκε, ήταν αυτό του Homo Universalis, του καθολικού, δηλαδή, ανθρώπου, ο οποίος θα ανέπτυσσε αρμονικά όλες τις δυνατότητές του, περιλαμβάνοντας όλα τα ιδανικά της εποχής και μια άκρατη πολυμαθία σε κάθε τομέα της τέχνης, της φιλοσοφίας και της επιστήμης. Ως απότοκο, θεωρείται η έμφαση στην ουμανιστική παιδεία και η σύνδεσή της, όχι μόνο με την θεολογία, αλλά και με την φιλοσοφία, προκειμένου να τεθεί ο άνθρωπος στο επίκεντρο, αξιοποιώντας υπέρ του όλα τα δυνατά μέσα.

Συν τοις άλλοις, από αυτή τη σύντομη αναφορά δεν θα μπορούσε να απουσιάζει ο Francesco Petrarca (1304-1374), ο οποίος θεωρείται «η πρωιμότερη προσωπικότητα που καλλιέργησε τα litterae humaniores, έτσι όπως τα συνέλαβε η Αναγέννηση».¹¹ Από τον Πετράρχη και τον Βοκκάκιο (1313-1375), οι οποίοι αποτελούν σημεία εκκίνησης του ρεύματος, οι Ουμανιστές καταπιάστηκαν με ζητήματα ηθικής φύσεως, συνδέοντας τη φυσική τόσο με την πλατωνική, όσο και με την αριστοτελική σκέψη και δημιουργώντας δύο τάσεις, αυτές που θα μπορούσαν να χαρακτηριστούν ως οιονεί νέα «πλατωνική», και «αριστοτελική».

Ένας από τους λόγους, για τους οποίους οι περισσότεροι ουμανιστές της Ιταλίας, ελκύονταν από τον Πλατωνισμό, ήταν ο θαυμασμός τους προς το έργο του Πλάτωνα, το οποίο κατέστη γνωστό, λόγω της παρουσίας αρκετών βυζαντινών λογίων -όπως ο Γεώργιος Πλήθων (1355-1452) και ο Βησσαρίων (1403-1472)- στην σύνοδο της Φεράρας-Φλωρεντίας (1437-1439). Αυτή, υπήρξε το εφαλτήριο για την στροφή προς τον Πλάτωνα, την ανάγκη για μεταφράσεις και σχολιασμό αρκετών έργων του στα Λατινικά, καθώς και τη διδασκαλία και τη σύνταξη βιβλίων, εφόσον θεωρούσαν ότι μέσα του λάνθανε κάτι το άγνωστο, το οποίο βρισκόταν σε σύμπτωση με τις ανθρωπιστικές αρχές.¹² Βέβαια, οι ιδέες του Ficino, σηματοδότησαν την ρήξη με τον πρώιμο Ουμανισμό, εφόσον ο ίδιος ενέταξε στη φιλοσοφία του αρκετά σημεία της κλασικής μεταφυσικής, υιοθετώντας μια συγκριτική προσέγγιση προς την πλατωνική παράδοση. Επίσης, προήγαγε την αρχαία θεολογία (Prisca Theologia),

¹⁰ Στείρns, ibid., 2019.

¹¹ Copenhaver & Schmitt, ibid., 65.

¹² Ibid., 234.

υποστηρίζοντας ότι ο τόπος που βρίσκεται η σοφία, τοποθετείται στο μακρινό παρελθόν, θέση κοινή μεταξύ των Πλατωνιστών,¹³ που έχει παραδοθεί στο σύνολο των ανθρώπων, οι οποίοι την αποτύπωσαν με διαφορετικούς τρόπους στα κείμενά τους. Ακόμη, θεωρούσε ότι ο Πλάτων ήταν μέρος της αλυσίδας των μυστικών θεολόγων και ότι έφτασε στην Ιδέα του Αγαθού «ὡς ἐκ θαύματος». Ο Ficino παρουσίασε την θρησκεία ως προπαιδεία για την φιλοσοφία, προφητεύοντας τον θεωρητικό ησυχασμό, καθώς εξύμνησε τον θεωρητικό βίο ως υπέρβαση του πρακτικού.¹⁴ Ωστόσο, υπήρχε και μια μερίδα Ουμανιστών στην πόλη της Φλωρεντίας, οι οποίοι επέδειξαν ελάχιστη προσοχή προς την φιλοσοφία, περιορίζοντάς την κυρίως στην απάντηση ηθικών ερωτημάτων.¹⁵

Σε αντίθεση με την μεταφυσική διάσταση που προσέδωσε ο Ficino, ο Giovanni Pico, υποστήριξε ότι ο Θεός έχει εξουσιοδοτήσει την ανθρωπότητα να υπερβεί την κεντρική της «τοποθέτηση». Συγκεκριμένα, θεωρεί ότι η φιλοσοφία, από τον Πλάτωνα και μετά, είναι θεολογική, ενώ επιδιώκει να τον ερμηνεύσει «Καθβαλιστικά». Στο έργο του «*Oratio de hominis dignitate*» (1496),¹⁶ αναφέρεται στον αναγεννησιακό άνθρωπο, που μπορεί να γίνει τα πάντα ως ανώτερο όν και για τον οποίο δεν υπάρχει προκαθορισμός, προτείνοντάς του, ωστόσο, να μετατραπεί σε ουράνια – πνευματική οντότητα. Δηλώνει, ότι πρόκειται για το κατεξοχήν θαύμα, ένα όν όμοιο με το Θεό στην απόλυτη οικουμενική ελευθερία της Βούλησης.¹⁷ Ακόμη, υποστηρίζει ότι ο άνθρωπος δεν χρειάζεται μόνο την φιλοσοφία, αλλά και τη θεολογία, ενώ όσον αφορά στον μυστικισμό, προϋποτίθεται μια διαδικασία μύησης. Για να επιτευχθεί, λοιπόν, η γνώση χρειάζεται πρώτα η κάθαρση, στοχεύοντας στην θέσπιση της ηθικής φιλοσοφίας ως δημόσιο γεγονός, ενώ διάχυτος θεωρείται και ο συγκρητισμός του Giovanni Pico, με τη γενική του έννοια, αναμειγνύοντας ιδέες διαφορετικών σχολών¹⁸ και μελετώντας, με τον

¹³ Ibid., 250.

¹⁴ Ibid., 262.

¹⁵ Ibid., 250.

¹⁶ Giovanni Pico della Mirandola, *Oratio de hominis dignitate*, μτφρ. Φ. Αμπατζοπούλου, (Αθήνα: Άγρα, 2014), 49, 75, 93.

¹⁷ Brian Copenhaver, *Magic and the dignity of man: De – kanting Pico's Oratio*, (Florence: Harvard University Press, 1999), 308.

¹⁸ Ibid., 297.

ίδιο τρόπο, τον Θεό. Όσον αφορά στον εκλεκτισμό, αυτός για τον φιλόσοφο αποτελεί έναν εμφανή στόχο,¹⁹ εφόσον έχει ως προϊόν του, την αρμονία μεταξύ Πλάτωνα και Αριστοτέλη, κυριευόμενος από μια ελπίδα για καθολική φιλοσοφική ειρήνη.²⁰

Κατά την περίοδο της Αναγέννησης, αναδύθηκε επίσης, το αίτημα της αντικατάστασης της λογικής από την διαλεκτική μέθοδο. Όπως οι Ουμανιστές, έτσι και ο Cusanus αποσκοπούσε στην αποδέσμευση από την σχολαστική λογική, αναζητώντας την σωτηρία στην βαθύτερη σιωπή της μυστικής πίστης. Ο ίδιος, προσέδωσε ιδιαίτερη έμφαση στα μαθηματικά, τα οποία θεώρησε ότι οδηγούν πλατωνικά στο άπειρο, ενώ πρότεινε ένα σύστημα μαθηματικών μεταφορών, προκειμένου να φέρει τον άνθρωπο πιο κοντά στην κατανόηση της δομής της θεϊκά δημιουργημένης πραγματικότητας.²¹ Ακολούθως, αναφέρθηκε στον προσδιορισμό των πραγμάτων με την μέθοδο της αντίθεσης, ισχυριζόμενος ότι αυτό που είναι να γίνει έχει ήδη γίνει. Πρόκειται για την θεωρία του, περί της σύμπτωσης των αντιθέτων, όπου το απολύτως μέγιστο είναι συγχρόνως και το απολύτως ελάχιστο δημιουργώντας έναν κύκλο, στο πλαίσιο της ιδέας της αρμονίας ως «αρχής» του κόσμου.²² Με αυτόν τον τρόπο, επιτυγχάνεται η γνώση, ενώ η μοναδική περίπτωση κατά την οποία δύο αντίθετα δύνανται να ταυτίζονται, καλείται, στο φιλοσοφικό του σύστημα, ενόραση.

Στον αντίποδα, τη θέση ότι η γνώση αποτελεί σύμπτωση των αντιθέτων αποδοκιμάζουν οι αριστοτελικοί, σύμφωνα με τους οποίους τα αντίθετα δεν συμπίπτουν, άρα στον κόσμο δεν υπάρχει καμία περίπτωση αρμονίας.²³ Έτσι, η αριστοτελική φιλοσοφία ανανεώθηκε και ήκμασε κατά τη διάρκεια του 15^{ου} και 16^{ου} αιώνα, εφόσον ο Αριστοτέλης και το κοσμολογικό μοντέλο του αποτελούσε τμήμα του προγράμματος σπουδών των Πανεπιστημίων (ήδη από τον 13^ο αιώνα), αποκτώντας πολλούς υποστηρικτές και συνεχιστές του στοχασμού του. Βέβαια, οι αριστοτελικοί της Αναγέννησης, διαχώρισαν τη φιλοσοφία από τη θεολογία και απέρριψαν καθετί που απέχει από

¹⁹ Ibid., 298.

²⁰ Copenhaver & Schmitt, *ibid.*, 301.

²¹ Ibid., 322.

²² Nicolaus Cusanus, *Η σοφία της αγνωσίας – Ο θεός, ο κόσμος, ο άνθρωπος*, Μτφρ. Γ.Ν. Δαρδιώτης, (Θεσσαλονίκη: Α. Σταμούλης, 2013), 84-86.

²³ Franco Alessio, *Ιστορία της Μεσαιωνικής Φιλοσοφίας*, Μτφρ. Α. Μεσσίνη, επιμ. Σ. Φουρνάρος, (Αθήνα: Τραυλός, 2007), 95.

την λογική. Η πλειονότητά τους θεωρούσε τη φυσική φιλοσοφία ως αποδεικτική επιστήμη, ενώ οι υπόλοιποι δεν καταπιάστηκαν με επιστημονικά ζητήματα, κατευθυνόμενοι προς την ηθική και πολιτική, ως προϋποθέσεις για την «*vita activa*».²⁴ Μεταξύ αυτών, εντάσσονται και οι Brunī, Pomponazzī κ.α., οι οποίοι υποστήριζαν τον αριστοτελικό μονοψυχισμό, ενώ παράλληλα, επικεντρώθηκαν στη μελέτη των φυσικών νόμων και της φυσικής διάστασης την ανθρώπινης ύπαρξης.²⁵

ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Συγκεφαλαιώνοντας, το φιλοσοφικό ζήτημα, με το οποίο ασχολήθηκαν οι αναγεννησιακοί στοχαστές σχετιζόταν με τη νέα φιλοσοφία της φύσης. Η φιλοσοφία της Αναγέννησης προκαλούσε όποιον δεν αποδεχόταν την ενότητα της φύσης και της φυσικής επιστήμης, να αποδείξει την ανεπάρκειά τους και να προβάλλει μια πειστική εναλλακτική θεωρία. Ο αναγεννησιακός φιλόσοφος δεν ήταν ποτέ ικανοποιημένος με μια μερική απάντηση, αλλά επεδίωκε μια ολιστική θεωρία, που θα περιελάμβανε απαντήσεις σε όλα. Η ολιστική του αντίληψη, βέβαια, δήλωνε την ανυπαρξία σαφούς διαχωριστικού ορίου τόσο μεταξύ φιλοσοφίας και θεολογίας, όσο και ανάμεσα στη φιλοσοφία της φύσης και των επιστημών. Συνεπώς, κατά την προαναφερθείσα περίοδο, οι κοινωνοί της Αναγέννησης πέτυχαν να διαμορφώσουν ένα νέο πλήρες φιλοσοφικό σύστημα, το οποίο παρείχε επαρκείς απαντήσεις επί παντός επιστητού.²⁶ Αυτό που ξεκίνησε στην Φλωρεντία δεν μπορούσε να σταματήσει. Ένα πνεύμα λογικής και φωτός θα γεννούσε τον σύγχρονο κόσμο.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Alessio, Franco. *Ιστορία της Μεσαιωνικής Φιλοσοφίας*. Μτφρ. Μεσσήνη Α., επιμ. Φουρνάρος Σ. Αθήνα: Τραυλός, 2007.

Copenhaver, Brian. *Magic and the dignity of man: De – kanting Pico’s Oratio*. Florence: Harvard University Press, 1999.

²⁴ Copenhaver & Schmitt, *ibid.*, 124.

²⁵ Γεώργιος Στείρης, *Από τον Ύστερο Μεσαίωνα στην Αναγέννηση: Συνέχεια ή ρήξη; Η μαρτυρία της φιλοσοφίας*, (Αθήνα: Επιστημονική Επετηρίς, 2009), 137.

²⁶ *Ibid.*, 144.

- Copenhaver, Brian & Charles Schmitt. *Η φιλοσοφία της Αναγέννησης*. μτφρ. Χρήστος Γεμελιάρης. Αθήνα: Πολύτροπον, 2007.
- Cusanus, Nicolaus. *Η σοφία της αγνωσίας – Ο θεός, ο κόσμος, ο άνθρωπος*. Μτφρ. Δαρδιώτης Γ.Ν., εισ.- επιμ. Αυγελής Ν. Βιβλίο Ι. Θεσσαλονίκη: Α. Σταμούλης, 2013.
- Pico della Mirandola, Giovanni. *Oratio de hominis dignitate*. Μτφρ. Αμπατζοπούλου Φ. Αθήνα: Άγγρα, 2014.
- Στείρης, Γεώργιος. «Από τη μαγεία στην τεχνολογία: Το ταξίδι της μεσαιωνικής και αναγεννησιακής επιστήμης αλλιώς». Ίδρυμα Ευγενίδου. *Σειρά διαλέξεων «Διασταυρώσεις»*, (18/4/2013).
- _____. «Από τον Ύστερο Μεσαίωνα στην Αναγέννηση. Συνέχεια ή ρήξη; Η μαρτυρία της φιλοσοφίας». *Επιστημονική Επετηρίς*. Φιλοσοφική Σχολή του Πανεπιστημίου Αθηνών, ΜΑ (2009): 129-144.
- _____. «Η Φιλοσοφία του Ανθρωπισμού και της Αναγέννησης σε διάλογο». *Ημερίδα: Η φιλοσοφία του Ανθρωπισμού και της Αναγέννησης στη συνάφεια της σύγχρονης γερμανικής έρευνας*. Γερμανική Υπηρεσία Ακαδημαϊκών Ανταλλαγών, (5/2019).

Walter Benjamin, Ο ανθρωπισμός ως Μονόδρομος (Einbahnstrasse¹)

ΛΑΜΠΡΟΣ Κ. ΠΙΠΠΗΣ

Προπάντων (...) ο αναλυτής θα έπρεπε να διερευνήσει ή, μάλλον, να στρέψει την προσοχή του στο αν έχει όντως να κάνει με μια μυστηριώδη σύνθεση ή αν αυτό, με το οποίο καταγίνεται συνιστά απλώς μια συσσωμάτωση, μια παράθεση, (...) ή στο πως όλο αυτό θα μπορούσε να τροποποιηθεί

Goethe, WA II, μερ. Β, τόμ. 72.

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Η ανά χείρας εργασία προτίθεται να συμβάλλει στην έρευνα γύρω από το ερώτημα αν ο ανθρωπισμός είναι επιστήμη ή χαρακτήρας –ανθρώπινος. Αν δηλαδή η ανθρώπινη ιδιότητα είναι άσκηση δια βίου –καθημερινή– ή αν είναι κάτι που όλοι μας κουβαλάμε λίγο ή πολύ και δεν υπάρχει κανένας λόγος να την αναδεικνύουμε και την υποβάλλουμε σε αμφισβήτηση γιατί την κατέχουμε έτσι ή αλλιώς –ανεξάρτητα από τις πράξεις μας. Η πολυπόθητη απάντηση –αν υπάρξει– θα έχει πολλά πρόσωπα και διαφορετικά, αλλά η εκλεκτική συγγένεια που θα κουβαλούν μέσα τους θα φέρνει συνεχώς στην επιφάνεια την έννοια του ανθρωπισμού ως ένα ζήτημα που άπτεται της φιλοσοφικής επιστήμης και των συστηματικών πτυχών-πηγών της καθώς ο δρόμος που θα ακολουθεί (μέχρι να βρεθεί η απάντηση) δεν θα είναι άλλος από την ίδια την καθημερινότητα με ό,τι αυτή εμπεριέχει. Κι όλα αυτά με σκοπό να αναδείξουμε σε μεγαλύτερη έκταση την ανώτερη σημασία της ανθρώπινης ιδιότητας και τη διατήρησή της —ως άσκηση δια βίου— σε καιρούς δύσκολους, ζοφερούς και με έναν λόγο, απάνθρωπους σαν αυτόν που ζούμε εδώ και καιρό. Ο ανθρωπισμός είναι μονόδρομος για όλους μας, αλλά και ταυτόχρονα περιγράφεται αποσπασματικά με καφκική ειρωνεία στο έργο του Βάλτερ Μπένγιαμιν *Μονόδρομος (Einbahnstrasse)*. Σκοπός

¹ Walter Benjamin, *Einbahnstrasse*, (Βερολίνο: Ernst Rowohlt Verlag, Βερολίνο, 1928).

μας θα είναι η ανάδειξή του ως θεωρητικό εργαλείο κατανόησης της νεωτερικότητας και παράλληλα θα επιχειρήσουμε να φέρουμε στην επιφάνεια τη σχέση του με την αισθητική της εικόνας, δηλαδή, με την εποχή μας.

Λέξεις – Κλειδιά: Ανθρωπισμός, Μονόδρομος, Σοκ, Νεωτερικότητα, Σοκ, Αφύπνιση, Μοντάζ, Αστική περιπλάνηση.

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Ο Μπέρτολτ Μπρεχτ (Berthold Brecht) τον χαρακτήριζε πρόσφυγα. Ο Τέοντορ Αντόρνο (Theodor W. Adorno) αντάμωμα, πέρασμα. Η Σούζαν Μπακ-Μορς (Susan Buck-Morss) τον περιγράφει ως μια διεργασία εμφάνισης φωτογραφικής πλάκας όπου ο χρόνος βαθαίνει τον καθορισμό και τις ατονικές αντιθέσεις, αλλά το αποτύπωμα της εικόνας υπάρχει εκεί από την αρχή. Η Χάννα Άρεντ (Hannah Arendt) τον αποκαλούσε ως τον τελευταίο ευρωπαίο πολίτη. Στην παρούσα μελέτη θα προσπαθήσουμε να φανερώσουμε μια ερώτηση που μένει αναπάντητη από τα χρόνια του Κικέρωνα: πόσο διαφορετικά θα ήταν όλα «αν ήταν νικητές στη ζωή εκείνοι που νίκησαν τον θάνατο» και ο Βάλτερ Μπένγιαμιν ενώ ο ίδιος έδωσε τέλος στη ζωή του για να μη πέσει στα χέρια της Γκεστάπο, το έργο του παραμένει μέχρι σήμερα ένας περίπατος διαρκείας γεμάτος από την περιέργεια ενός παιδιού και την ανάγκη για μάθηση ενός επιστήμονα ανθρωπιστικών σπουδών που λάτρευε τα παραμύθια και ταυτιζόταν με τους ήρωές τους όχι για να νικήσει αλλά για να μάθει τη συνέχεια της ιστορίας. Μέσα σε μια τέτοια συνέχεια ο μικρός αδέξιος Βάλτερ ή μάλλον «Ο μικρός καμπούρης»² των Γερμανικών αναγνωσμάτων για παιδιά του Γκέοργκ Σέρερ έμαθε να στέκεται ενοχλημένος μπροστά στα συντρίμια της ιστορίας και να προσπαθεί όχι απλά να το περιγράψει αλλά να τους αλλάξει την εικόνα που είχαν οι άλλοι για αυτά —κατανοώντας μέσα από την αισθητική του ανεπαίσθητου την σωματική υλική μας φύση, αλλά και την ανάγκη μας να παραμένουμε άνθρωποι σε δύσκολους καιρούς.

² Walter Benjamin, «Das Bucklichte Männlein» Berliner Kindheit um 1900, (Φρανκφούρτη επί του Μάιν: Suhrkamp Verlag, 1987), 78.

Ι. Η πόλη ως μια διαλεκτική σκηνή της ανθρώπινης πραγματικότητας

Αν το κέντρο μιας ευρωπαϊκής πόλης διαθέτει μεθόριο, αυτή δεν είναι άλλη από την αποσπασματική προοπτική της ή μάλλον από την αισθητική της εικόνας του Βάλτερ Μπένγκιαμιν, στο έργο του *Μονόδρομος* (*Einbahnstrasse*). Μια αισθητική που αποτυπώνει το παραμικρό ως βαθμό έντασης και παρατήρησης μιας μεγάλης ευρωπαϊκής φανταστικής λεωφόρου και παράλληλα, καταλήγει σε μια ανθρωπιστική ταξιδιωτική εμπειρία ενός περιπατητή, που διαθέτει διάφανους οφθαλμούς σε σκοτεινό καιρό και που μετατρέπει το αστικό τοπίο σε φιλοσοφικό τόπο συνάντησης ετερόκλητων εντυπώσεων και ιδεών. Η εκλεκτική συγγένεια της αισθητικής ως πάθος και του ανθρωπισμού ως άπειρα μικρά σημειώματα που καταγράφουν αυτό το πάθος σοκάρουν τον αναγνώστη του *Μονοδρόμου*, ίσως γιατί όλα συνυπάρχουν με σκοπό την καταγραφή της συμφοράς που μόλις είχε αρχίσει στην Ευρώπη και ταυτόχρονα φανερώνουν την πολιτική και κοινωνική παρακμή που θα ακολουθούσε.³

Ο Μπένγκιαμιν ως συλλέκτης συλλέγει και καταγράφει όλα εκείνα τα στοιχεία που συνιστούν το βασικότερο σφάλμα της εποχής του (και όχι μόνο της δικής του εποχής αλλά και της δικής μας, γιατί τα λάθη συνήθως έχουν διάρκεια –μπερξονική) και αυτό το λάθος δεν είναι άλλο από την υποκατάσταση του ανθρώπου της πόλης με την αστική υποκρισία της εικόνας του αρχικά και της πληροφορίας ως γνώση στη συνέχεια της ιστορίας μας. Κανείς δεν θα μπορούσε να αποφύγει την ήττα όταν μέχρι και οι διανοούμενοι της εποχής του διψούσαν για αναγνώριση και αναρρίχηση μέσα σε ένα σύστημα αξιών που βασίλευε η υποκρισία και ο στρουθοκαμηλισμός. Οι βίαιες εικόνες που θα προκαλούσε ο πόλεμος για τον Μπένγκιαμιν θα ήταν απλά η επιβεβαίωση της ανικανότητας των πολιτικών (και των διανοουμένων) να διαχειριστούν την εξαθλίωση της μεσοαστικής τάξης. Η φρίκη για τον Μπένγκιαμιν είχε ήδη συμβεί όταν η γνώμη είχε μετατραπεί (λόγω έλλειψης ελεύθερου χρόνου) σε γνώση και

³ «Όποιος δεν αποφεύγει να αντιληφθεί την παρακμή δεν θ' αργήσει να επικαλεστεί κάποιαν ιδιαίτερη δικαιολογία για την παραμονή, τη δράση και τη συμμετοχή του σε αυτό το χάος» Walter Benjamin, *Μονόδρομος*, εισ., μτφρ., Νέλλη Ανδρικοπούλου, (Αθήνα: Άγρα, 2004), 56.

όλα θα οδηγούσαν με μαθηματική ακρίβεια σε βιοτικό αδιέξοδο και κατ' επέκταση σε κοινωνικό και οικονομικό ξεπεσμό της Δημοκρατίας (της Βαϊμάρης) ως ιδέας.⁴

Το σοκ για τον Μπένγιαμιν είναι αποτέλεσμα της απάνθρωπης τάξης πραγμάτων. Τα χίλια θραύσματα της πραγματικότητας ήταν όλα απάνθρωπα, αλλά ταυτόχρονα σωτήρια γιατί με την καταγραφή τους έθεταν σε λειτουργία τον μηχανισμό της κριτικής σκέψης έτσι ώστε να βρει τη δύναμη να σταθεί απέναντι από τη Νέα Αντικειμενικότητα —*Neue Sachlichkeit*— και να καταγγείλει τον αυτοματισμό του καινούργιου, τον ξέφρενο παραγωγικό καταναλωτισμό της βιτρίνας και την σχεδόν επαγγελματική τυποποίηση ανθρώπων αντιδράσεων που μετέτρεπαν μέχρι και την πάλη ενάντια στην εξαθλίωση σε καταναλωτικό θέαμα υλικής και μόνο υπόστασης⁵. Ο Μπένγιαμιν μεταχειρίζεται την εικόνα ως αποσπασματική συρραφή της πραγματικότητας και τον συγγραφέα (δηλαδή τον εαυτό του) ως μοντέρ, που διαθέτει όλα εκείνα τα στοιχεία για να συναρμολογήσει (μέσω της πρόζας) χωρίς να παραμορφώσει την αλήθεια του αστικού ιστού και να οδηγήσει τη σκέψη στην έξοδο από την ακηδία της Νέας Αντικειμενικότητας και τον άνθρωπο πιο κοντά στην ακτινοβολία της αύρας του —γιατί χωρίς την αύρα του ο άνθρωπος δεν υπάρχει και πολλές φορές διαβάζοντάς τον μπερδεύεται η έννοια της αύρας με αυτήν της δυνατότητας να παραμένεις άνθρωπος σε απάνθρωπους καιρούς. Η ανθρώπινη χρήση της νόησης είναι απαραίτητη για να φτάσουμε να συναρμολογήσουμε το παζλ που ακούει στο όνομα Βάλτερ Μπένγιαμιν ή αλλιώς τον «τελευταίο ευρωπαίο» πολίτη όπως τον είχε ονομάσει η Χάνα Άρεντ.⁶

Η νοηματική ασάφεια της αυτόματης γραφής του δεν είναι ικανή να σταθεί εμπόδιο στην ερμηνεία της φιλοσοφικής του σκέψης, αντίθετα, το καθήκον μας είναι μέσα από το αυτό ψηφιδωτό θέσεων και αντιθέσεων, λέξεων και εικόνων, κέντρου και περιφέρειας να

⁴ ΤΗ. W Adorno, «Ο Μονόδρομος του Μπένγιαμιν», (επιμ.) στο Walter Benjamin, *Μονόδρομος*, 146.

⁵ Βάλτερ Μπένγιαμιν, «Ο συγγραφέας ως παραγωγός», στο Κ. Μ. Newton, (επιμ.), *Η λογοτεχνική θεωρία του εικοστού αιώνα, (ανθολόγιο κειμένων)*, μτφρ., Αθανάσιος Κατσικερός, Κώστας Σπαθαράκης, προλ., Αλέξης Καλοκαιρινός, (Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές εκδόσεις Κρήτης, 2013), 296.

⁶ Χάνα Άρεντ, *Άνθρωποι σε ζοφερούς καιρούς*, μτφρ. Β. Τομανάς, (Θεσσαλονίκη: Νησίδες, 1998), 65.

αναδείξουμε πως σε όλο του το έργο και ειδικά στον *Μονόδρομο* το κέντρο του σύμπαντός του ήταν ο άνθρωπος όχι ως μια θεωρία ιδεών αλλά ως πράξη και ως άσκηση δια βίου. Όλοι κατά τον Μπένγιαμιν θα μπορούσαμε να παραμείνουμε άνθρωποι αρκεί η κριτική μας σκέψη να λειτουργεί όπως ο μίτος της Αριάδνης στον μύθο του Λαβύρινθου. Το αλληγορικό στοιχείο είναι αναπόσπαστο κομμάτι της «κλασικής αλήθειας και της ενότητας του κόσμου».⁷ Η αισθητική της εικόνας στο έργο του Μπένγιαμιν είναι μια φιλοσοφική έκφραση που η γραφή της φανερώνει —όχι προφητικά— γιατί ο άνθρωπος όσο θα αρνείται τα χαρακτηριστικά του, θα είναι καταδικασμένος να μοιάζει στα προϊόντα που καταναλώνει και απλά να μεταθέτει την επίλυση του προβλήματος στην επόμενη γενιά δημιουργώντας μια παράλυτη δημοκρατία περιστοιχισμένη από κλίκες, μόδες και πράκτορες (κι όχι από κόμματα, σχολές και παραγωγούς⁸).

Ο *Μονόδρομος* είναι μια (αστική) αρχαιολογική σκαπάνη που φέρνει στο φως τη δυνατότητα της γλώσσας να μιλά με εικόνες που δεν περιγράφουν, ούτε αναπαριστούν αυτό που αντιλαμβανόμαστε δια μέσω της οράσεως, αλλά είναι η ίδια η εικόνα ο τόπος σκέψης και πράξης ενός σημείου οδοδείκτη, που ποτέ δεν θα προσέχαμε και δεν θα του δίναμε καμία σημασία όσες φορές κι αν περνούσαμε από το ίδιο σημείο, χωρίς την αποκαλυπτική δύναμη της φιλοσοφικής εικόνας-σκέψης του Μπένγιαμιν.⁹ Αυτό το θεωρητικό εργαλείο, που συλλέγει νοητικές εικόνες, με την πρώτη ματιά μπορεί (εύκολα) να παραλληλιστεί με τις εικόνες που δημιουργεί ο πλατωνικός μύθος του σπηλαίου (*Πολιτεία* 514a-517a), αλλά με μια δεύτερη ανάγνωση διακρίνουμε καθαρά πως τα κείμενα του *Μονοδρόμου* δεν είναι αλληγορικές μεταφορές αμετάβλητων ιδεών, που ακινητοποιούν και αναστέλλουν τη σκέψη. Ο Μπένγιαμιν δημιουργεί νοητικές εικόνες που προκαλούν διάνοιξη και θέτουν τον αναγνώστη σε μια συνεχό-

⁷ Walter Benjamin, *Μονόδρομος*, 31.

⁸ Χάννα Άρεντ, 81 και Νέλλη Ανδρικοπούλου, «Βάλτερ Μπένγιαμιν, ή η πορεία του θραύσματος», (εισ.), στο Walter Benjamin, *Μονόδρομος*, 17.

⁹ «Κανείς δεν βλέπει πέρα από την πλάτη του μπροστινού του, και καθένας υπερηφανεύεται που έτσι θεωρείται υπόδειγμα για τον επόμενο» αυτή η εικόνα του όχλου στον *Μονόδρομο* —το στήσιμο στην ουρά— δεν είναι απλά μια καταμέτρηση ενός τυχαίου γεγονότος που συμβαίνει μπροστά στον Μπένγιαμιν, αλλά είναι ένα θεωρητικό εργαλείο που εξηγεί με αλληγορικό τρόπο το κατά πόσο σύγχρονος είναι ο «σύγχρονος» άνθρωπος ή πόσο φουκαράς και έρμαιο μέσα σε μια αστική αρχιτεκτονική σώματος, που το μόνο που κάνει είναι να κρύβει ακριβώς αυτές τις φρικιαστικές «σύγχρονες» ιδιότητες του.

μενη αφύπνιση με σκοπό να ψάχνει ο ίδιος να βρει τρόπο να ξεπεράσει την αινιγματική μορφή της προφάνειας, που δημιουργεί η γραφή της πρόζας του συγγραφέα.¹⁰

Όλα στον *Μονόδρομο* ξαναρχίζουν από την αρχή και αξιοποιούν κατά τον μέγιστο βαθμό τη βαθιά «ιερότητα του ελάχιστου επιμέρους»,¹¹ δημιουργώντας μια νέα ακρίβεια, που ερωτοτροπεί διαρκώς με τη διορατικότητα και που πολλές φορές τρομάζει, δεικνύοντας στους αναγνώστες (του) ότι όλοι γνώριζαν από καιρό αυτό που σήμερα βλέπουν εξαίφνης μπροστά τους.¹² Αυτός ο άνθρωπος που καταγράφει το «Αυτοκρατορικό πανόραμα» ως το μοναδικό «Ταξίδι μέσα στον γερμανικό πληθωρισμό» υπήρξε πολλά και τίποτα από όλα αυτά δεν μπορεί πια να τον ξεγελάσει, αλλά πάνω από όλα υπήρξε πρόσφυγας. Μια ιδιότητα που πολλές φορές του έδινε το δικαίωμα να επικοινωνεί με νοήματα που με τη σειρά τους φανέρωναν μια καινούργια γλώσσα που και μέχρι λίγο πριν δεν την καταλάβαινε κανείς από τους συνδαιτυμόνες του. Αυτός ο μπενγιαμενικός περίπατος μεταξύ πραγματικότητας και φαντασίας εξαφανίζει όλους τους φραγμούς ανάμεσα στη γραφή και την εικόνα και δημιουργεί κατά κάποιον τρόπο έναν προάγγελο με τα ίδια χαρακτηριστικά του αγγέλου του Πάουλ Κλέε (Angelus Novus), όπως τα περιγράφει ο Μπένγιαμιν στην ένατη θέση για την Φιλοσοφία της Ιστορίας,¹³ αλλά ο προάγγελος αυτός διαθέτει ένα επιπλέον χαρακτηριστικό: είναι και φωτογράφος και χειρίζεται με εξαιρετικό τρόπο την λεζάντα τις κάθε φωτογραφίας-εικόνας-οδοδείκτη του Μονοδρόμου. Οι λεζάντες στον εσωτερικό μονόλογο του Μπένγιαμιν, λειτουργούν ως οδοφράγματα, μπροστά στη φθορά της μόδας και της «προόδου», έτσι ώστε η εικόνα-άνθρωπος να παραμένει κάθε φορά μακριά από τη σήψη της ύλης, δια-σώζοντας την αθέατη πλευρά της πόλης ή την άχρηστη πληροφορία για κάθε

¹⁰ Adorno, «Ο Μονόδρομος του Μπένγιαμιν» 143, 144.

¹¹ George Steiner, *Περί λόγου, τέχνης και ζωής*, (κείμενα στο *New Yorker*), μτφρ. Γιώργος Λαμπράκος, (Αθήνα: Πατάκη, 2016), 309.

¹² TH. W. Adorno, 149.

¹³ Ένας άγγελος έτοιμος να απομακρυνθεί από κάτι όπου μένει προσηλωμένο το βλέμμα του. Ένα βλέμμα, διάπλατα ανοικτό σαν φτερούγα τεντωμένο. Ένα βλέμμα που βλέπει καταστροφή εκεί που εμείς βλέπουμε αλυσίδα γεγονότων. Ένα βλέμμα που ξυπνάει νεκρούς. Ο άγγελος του Μπένγιαμιν βλέπει θύελλα σε αυτό που εμείς το αποκαλούμε πρόοδο (βλ. Walter Benjamin, *Θέσεις για την ιστορία της φιλοσοφίας*, (Αθήνα: Λέσχη κατασκόπων του 21ου αιώνα, 2014), 15, 16.

μορφή εξουσίας, αλλά αυτή ακριβώς η άχρηστη πληροφορία για τον Μπένγιαμιν, εμπεριείχε σπαράγματα και συντρίμια φιλοσοφικής αλήθειας και πολιτικού στοχασμού.¹⁴ Οι εικόνες του ενέχουν το θεωρητικό εργαλείο όπου μέσα του υπάρχουν οι αρχέγονες αλήθειες του χτες και συνιστούν μια καθαρή γλώσσα, την οποία την αποτελούν λέξεις, που όταν ερευνηθούν σε βάθος πάλλονται από εσωτερικότητα να συμφιλιωθούν με ό,τι συμβαίνει έξω από αυτές τις αθάνατες σιωπές του παρελθόντος.

II. Η γνωστικότητα είναι η αρχαιότερη Μούσα του αγωνιζόμενου για αγωγή ανθρώπου.¹⁵

Το παρελθόν για τον Μπένγιαμιν συμβαίνει ακόμη. Τα συντρίμια του μαζικού πολιτισμού στον *Μονόδρομο*, αποτελούν ένα φιλοσοφικό λεύκωμα, που το ξεφύλλισμά του φέρνει πίσω στη ζωή πολιτικές και κοινωνικές συνιστώσες που βρίσκονταν για καιρό σε λανθάνουσα κατάσταση και η οποίες έχουν τη δύναμη να ξυπνήσουν (μέχρι και) τους νεκρούς – αρκεί να είμαστε έτοιμοι να αποδεχτούμε ότι τα καθημερινά (αντικείμενα του *Μονόδρομου*) έχουν να μας διδάξουν όσα κι εκείνα που μέχρι χτες αποκαλούσαμε πολιτισμικούς θησαυρούς και αιώνια.¹⁶ Έτσι και ο ανθρωπισμός παράγεται σε ζοφερούς καιρούς από ανθρώπους που δύσκολα ξεχωρίζουν από τα συντρίμια του καιρού τους. Αν επιχειρήσουμε ν' αναλύσουμε μια θρυμματισμένη εικόνα του *Μονόδρομου*, για να διαπιστώσουμε πως αυτό το φιλοσοφικό λεύκωμα συρραφής θραυσμάτων διαθέτει την αλληγορική δραστηριότητα ως έκφραση μελαγχολίας. Γράφει ο ίδιος: «Κάποιος, που νιώθει εγκαταλελειμμένος, διαβάζει, και πονεί που η σελίδα που θέλει να γυρίσει έχει ήδη κοπεί, κι ούτε κι αυτή πια δεν το έχει ανάγκη».¹⁷ Αυτή η «κομμένη σελίδα» δεν είναι άλλη από την κοινωνικό-ιστορική πραγματικότητα την οποία κάθε φορά έχουμε μπροστά μας ως δυνατότητα προσδοκιών και διαψεύσεων και που συνεχώς δείχνει στον αναγνώστη της ότι το νόημα της απο-

¹⁴ Βάλτερ Μπένγιαμιν, «Ο συγγραφέας ως παραγωγός», στο Κ.Μ. Newton 296, 297.

¹⁵ Βάλτερ Μπένγιαμιν, *Η έννοια της τεχνοκριτικής στον Γερμανικό ρομαντισμό*, μτφρ. Χρ. Η. Γεμελιάρης, (Αθήνα: Ηριδανός, 2020), 134.

¹⁶ Walter Benjamin, *Θέσεις για την ιστορία της φιλοσοφίας*, 16.

¹⁷ Ibid., 79.

κάλυψης είναι από τη φύση του κρυπτικό γιατί δεν είναι μια κατάσταση, αλλά μια αμφίσημη διαδικασία σε συνεχή εξέλιξη -ακόμη κι όταν παρακμάζει.¹⁸

Τα κείμενα-εικόνες του *Μονόδρομου*, είναι γραμμένα με τη μέθοδο της αυτόματης γραφής, δηλαδή, τα χαρακτηρίζει μια διάλυση της νοηματικής συνάφειας, ωστόσο, τα μεμονωμένα μέρη του έργου, αποτελούν μια διαλεκτική ενότητα και γίνονται κατανοητά με βάση το σύνολο του έργου, όπως ακριβώς κι αυτό γίνεται κατανοητό με βάση τα αυτόνομα μέρη της αποσπασματικής γραφής. Ο Μπένγιαμιν, διαμέσου της αυτόματης γραφής, δίνει τη δυνατότητα στον αναγνώστη, να παραλείπει μια σειρά από εικόνες χωρίς να αλλοιωθεί στο παραμικρό το πολιτικό νόημα του κειμένου, καθώς και η δύναμή του να απογυμνώνει κάθε φορά την «ιστορία» από την ιδεολογική της λειτουργία, αλλά και παράλληλα, να κρατά, όλα εκείνα τα πολιτιστικά της χαρακτηριστικά, που θέτουν την ίδια σε αμφισβήτηση και λυτρώνουν το άτομο από τον παθητικό ρόλο του αναγνώστη ή και του πολίτη –και στις δυο περιπτώσεις η προσπάθεια ως πολιτική πράξη ανήκει όχι μόνο στον Μπένγιαμιν, αλλά και στον αναγνώστη-πολίτη. Ο αναγνώστης του *Μονόδρομου* δέχεται το σοκ της εικόνας ως μια νέα μέθοδο κατανόησης της μέχρι τότε παθητικής βιοτικής συμπεριφοράς του με σκοπό να μεταβεί ως υποκείμενο (αλληγορικά) σε μια ρήξη με το ίδιο το νόημα της πραγματικότητας, που του διέφευγε καταδικασμένο και ανικανοποίητο μέσα στη ρουτίνα της επιφάνειας.¹⁹

Γράφει ο Μπένγιαμιν: «Το να πείθεις είναι άγονο»,²⁰ και συνεχίζει λέγοντας πως «η δύναμη έγκειται στον αυτοσχεδιασμό»,²¹ «το σπουδαίο βρίσκεται στο θραύσμα»²² και τελικά, «η μεγαλοφυΐα είναι μόχθος»,²³ σε όλα αυτά τα σπαράγματα τόσο η εικόνα, όσο και ο αναγνώστης δείχνουν και ανακαλύπτουν αντίστοιχα ότι η διαδρο-

¹⁸ Σταύρος Σταυρίδης, «Εικόνα και εμπειρία της πόλης στον Βάλτερ Μπένγιαμιν», στο Αγγελική Σπυροπούλου, (επιμ.), *Βάλτερ Μπένγιαμιν: Εικόνες και Μύθοι της Νεωτερικότητας*, (Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 2007) 260.

¹⁹ Peter Bürger, *Θεωρία της Πρωτοπορίας*, μτφρ., Γιώργος Σαγκριώτης, προλ., Νίκη Λοϊζίδη, (Αθήνα: Νεφέλη, Αθήνα 2010) 159, 160.

²⁰ Benjamin, 39.

²¹ Ibid., 42, 43.

²² Ibid., 39.

²³ Ibid., 40.

μή είναι μια μοναχική υπόθεση επιμέλειας και φιλοπονίας²⁴ που την περνάει ο καθένας μόνος του, όπως μόνοι μας σκεφτόμαστε, μόνοι μας παρατηρούμε, μόνοι μας μελετάμε και μόνοι μας μαθαίνουμε (εξ αίφνης) αν ποτέ καταφέρουμε να μάθουμε να δεχόμαστε το αλλόκοτο, το ασυνήθιστο, το τυχαίο και το απρογραμμάτιστο ως συναντήσεις που συμβαίνουν ταυτόχρονα με αγαθό και το ωραίο. Καθ' όλη την πρόζα του Μονόδρομου, οι εικόνες-οδοδείκτες πλάθουν έναν πλάνητα (flâneur) που χάνεται μέσα στη πόλη και που δεικνύει συνεχώς τη σύζευξη μεταξύ σκέψης και εμπειρίας με θέμα του τα αντικείμενα ή μάλλον τα συντρίμια ενός πολιτισμού που κανείς πριν από αυτόν δεν τα εξέλαβε ως σπαράγματα φιλοσοφικής αλήθειας, ενώ παράλληλα αποκρυπτογραφεί τόσο τη ζώσα όσο και τη θανούσα πόλη -όπου ζει ο ίδιος.²⁵

Η μπενγιαμενική νοοτροπία έχει ως κύριο θέμα της τον άνθρωπο και τη γλώσσα του, γιατί ο αναγνώστης για τον Μπένγιαμιν είναι υπαρκτό πρόσωπο ακόμη και την ώρα που η μικρογράμματα (αποσπασματική-σημειωτική) γραφή του διαβάζεται σχεδόν μόνο με μεγεθυντικό φακό. Ακόμη και τότε η οδόντωση της γραφής του είναι ο ατυχής, ο ατζαμής, ο καμπούρης, ο ρακοσυλλέκτης, ο πλάνης, ο ζητιάνος. Όλοι αυτοί οι χαρακτήρες ήταν άνθρωποι που έθεταν σε λειτουργία τον μηχανισμό ανίχνευσης και καταγραφής της πραγματικότητας κάνοντας μια τεράστια βουτιά στην επιφάνεια της πόλης όπως πραγματικά είναι κι όχι όπως την παρουσιάζουν τα βεστιάρια της.²⁶ Δεν μας έχει απομείνει καμία δικαιολογία για να αποτύχουμε –ως άνθρωποι- θα έλεγε αν ζούσε σήμερα και κάθε πρωί θα έκανε την ίδια βόλτα βλέποντας και καταγράφοντας διαφορετικά πράγματα χωρίς να αλλάξει στο ελάχιστο τη διαδρομή του στο κέντρο της πόλης. Αυτή η αστική περιπλάνηση δημιουργεί μια καινούργια μήτρα όπου μέσα της «ξαναζούμε ονειρικά τη ζωή των γονιών και των παππούδων μας, όπως ξαναζεί το έμβρυο στην κοιλιά της μάνας τη ζωή των ζώων» και κάπως έτσι το περιπλανητικό βλέμμα του Μπένγιαμιν καταργεί κάθε διάκριση μεταξύ νεωτερικότητας και αρχαιότητας υπερβαίνοντας κάθε ιστορικό βάθος «ξαναζούμε ονειρικά τη

²⁴ Ρόμπερτ Βάλζερ, *Ο Περίπατος*, εισ., μτφρ., Τεό Βότσος, Αγορίτσα Μπακοδήμου, (Αθήνα: Γαβριηλίδης, Αθήνα 2011), 173.

²⁵ Σταυρίδης, 261.

²⁶ Benjamin, *Μονόδρομος*, 130.

ζωή των γονιών και των παππούδων μας, όπως ξαναζεί το έμβρυο στην κοιλιά της μάνας τη ζωή των ζώων».²⁷

Άρα, το περιπλανητικό βλέμμα, για τον Μπένγιαμιν, αίρει από τη φύση του κάθε διάκριση μεταξύ νεωτερικότητας και αρχαιότητας, υπερβαίνοντας κάθε ιστορικό βάθος με οδηγό του την αυτοτελή αποσπασματική γραφή του *Μονόδρομου*. Η ενότητα στη γραφή του είναι μέρος της αναγνωστικής διάθεσης του μελετητή του ο οποίος κατέχει για τον συγγραφέα ρόλο ενεργό στη συγγραφή του κειμένου κι ας είναι απών όταν αυτό γράφεται. Είναι εκείνος που θα βρει το πέρασμα (από το ένα κείμενο στο άλλο) ως δεσμό δι-αλεκτικής και λυρικής ενότητας της φθαρμένης ιδέας του ανθρώπου και από το αρχικό σοκ της συμφοράς να δημιουργήσει έναν χαρακτήρα που θα πάψει να ευτελίζει την ανθρώπινη χρήση της νόησης —δια μέσου της αφύπνισης και της κριτικής σκέψης. Αυτή η καταβύθιση στην επιφάνεια είναι πράξη και όχι πρόβλεψη, είναι έγερση και όχι παραίτηση, είναι προσπάθεια αποκρυπτογράφησης της ανθρώπινης εμπειρίας σε δύσκολου καιρούς κι όχι κριτική εκ του ασφαλούς.²⁸

ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Ο σκοπός μας γράφει ο Μπένγιαμιν, είναι «να ανακαλύψουμε στην ανάλυση της μικρής ατομικής στιγμής το κρύσταλλο του ολικού γεγονότος». Μπορεί να μην εύκολος αυτός ο δρόμος, αλλά είναι ο μόνος που μας έχει απομείνει αν θέλουμε να λεγόμαστε άνθρωποι ακόμη και με «παλιοπαρέες»,²⁹ αλλά άνθρωποι. Αυτός ο αλιεύς μαργαριταριών γνώριζε το ιστορικό ανεπανόρθωτο και προσπαθούσε μέσω της νεωτερικής λειτουργίας των παραθέσεων να διακόπτει κάθε φορά τη ροή της φθοράς δημιουργώντας έναν αναγνώστη που αντέχει το σοκ —να παραμένεις άνθρωπος που ονειρεύεται και

²⁷ Walter Benjamin, «Pariser Passagen II», στο *Gesammelte Schriften*, τ. 5ος, (Φρανκφούρτη επί του Μάιν: Suhrkamp, 1991), 1046.

²⁸ Benjamin, *Μονόδρομος*, 68, και Σταυρίδης, «Εικόνα και εμπειρία της πόλης στον Βάλτερ Μπένγιαμιν», στο Αγγελική Σπυροπούλου, (επιμ), *Βάλτερ Μπένγιαμιν: Εικόνες και μύθοι της Νεωτερικότητας*, (Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 2007), 252.

²⁹ «Η παλιοπαρέα»: Είναι ο τίτλος του δέκατου από τα Παραμύθια των αδελφών Γκρίμμ, που ο Μπένγιαμιν αναφέρει στο έργο του: Τα παιδικά χρόνια στο Βερολίνο το 1900, μτφρ. Ιωάννα Αβραμίδου, (Αθήνα: Άγρα, 2005), 131.

συλλέγει πραγματικότητες σε απάνθρωπους καιρούς.³⁰ Η φιλοσοφική ματιά του Βάλτερ Μπένγιαμιν στη νεωτερικότητα μέσω της εικονιστικής γραφής του *Μονόδρομου* (αλλά και του συνόλου του έργου του) εκτός από μάθημα πολιτικής ιστορίας είναι κι ένα κολλάζ ανθρωπιστικών σπουδών, αρκεί να αντέχει ο άνθρωπος-αναγνώστης του την συντομογραφία του σοκ μιας πεσιμιστικής αποτίμησης της ιστορίας του δυτικού πολιτισμού με σκοπό όχι την παραίτηση, αλλά τη δημιουργία μιας ριζοσπαστικής θεωρίας αιχμής που θα φέρνει την ανθρώπινη ύπαρξη για άλλη μια φορά στο κέντρο του σύμπαντος —αλλά αυτή τη φορά όχι ως καταναλωτή ειδήσεων και παρελθοντικής ιστορίας, αλλά ως έναν άνθρωπο που θα προτιμά να κάνει περιπάτους στις αποβάθρες του Παρισιού (διαβάζοντας τους ανθρώπους) σαν να βρίσκεται σε μια θεσπέσια δημόσια ανοιχτή βιβλιοθήκη.³¹

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Adorno, TH. W. «Ο Μονόδρομος του Μπένγιαμιν», (επίμ.) στο Walter Benjamin, *Μονόδρομος*. Μτφρ., Νέλλη Ανδρικοπούλου, Αθήνα: Άγρα, 2004.
- Ανδρικοπούλου, Νέλλη. «Βάλτερ Μπένγιαμιν, ή η πορεία του θραύσματος», (εισ.), στο Walter Benjamin, *Μονόδρομος*. Μτφρ., Νέλλη Ανδρικοπούλου, Αθήνα: Άγρα, 2004.
- Apollinaire, Guillaume. *Ο περιπατητής των δύο όχθων*. Μτφρ. Νίκος Σταμπάκης, Αθήνα: Φαρφουλάς, 2010.
- Βάλζερ, Ρόμπερτ. *Ο Περίπατος*. Μτφρ., Τεό Βότσος, Αγορίτσα Μπακοδήμου, Αθήνα: Γαβρινλίδης, 2011.
- Benjamin, Walter. «Das Bucklichte Männlein» Berliner Kindheit um 1900. Φρανκφούρτη επί του Μάιν: Suhrkamp Verlag, 1987.
- Benjamin, Walter. *Gesammelte Schriften*, τ. 5ος, (*Das Passagen-Werk*). επιμ. Rolf Tiedemann και Hermann Schweppenhäuser, με τη συνεργασία των Theodor W. Adorno και Gershom Scholem, Φρανκφούρτη επί του Μάιν: Suhrkamp Verlag, 1972.
- Benjamin, Walter. *Θέσεις για την ιστορία της φιλοσοφίας*, Αθήνα: Λέσχη κατασκόπων του 21ου αιώνα, 2014.
- Benjamin, Walter. *Μονόδρομος*. Μτφρ., Νέλλη Ανδρικοπούλου, Αθήνα: Άγρα, 2004.
- Benjamin, Walter. «Pariser Passagen II», στο *Gesammelte Schriften*, τ. 5ος, Φρανκφούρτη επί του Μάιν: Suhrkamp, 1991. Μπένγιαμιν, Βάλτερ. *Η έννοια της τεχνο-*

³⁰ Walter Benjamin, *The Arcades Project*, trans. H. Eiland, K. McLaughlin, (Μασαχουσέτη: Belknap Press of Harvard University Press, 2002), 620.

³¹ Guillaume Apollinaire, «Οι αποβάθρες και οι βιβλιοθήκες», *Ο περιπατητής των δύο όχθων* (οδοιπορικό στο Παρίσι), μτφρ. Ν. Σταμπάκης, (Αθήνα: Φαρφουλάς, Αθήνα 2010), 56.

- κριτικής στον Γερμανικό ρομαντισμό*. μτφρ. Χρ. Η. Γεμελιάρης, Αθήνα: Ηριδανός, 2020.
- Benjamin, Walter. *The Arcades Project*. trans. H. Eiland, K. McLaughlin, Μασαχουσέτη: Belknap Press of Harvard University Press, 2002.
- Bürger, Peter. *Θεωρία της Πρωτοπορίας*. Μτφρ., Γιώργος Σαγκριώτης, προλ., Νίκη Λοϊζίδη, Αθήνα: Νεφέλη, 2010.
- Μπένγκιαμιν, Βάλτερ. «Ο συγγραφέας ως παραγωγός», στο Κ. Μ. Newton, (επιμ.), *Η λογοτεχνική θεωρία του εικοστού αιώνα, (ανθολόγιο κειμένων)*. Μτφρ., Αθανάσιος Κατσικερός, Κώστας Σπαθαράκης. Προλ., Αλέξης Καλοκαιρινός, Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές εκδόσεις Κρήτης, 2013.
- Σταυρίδης, Σταύρος. «Εικόνα και εμπειρία της πόλης στον Βάλτερ Μπένγκιαμιν», στο Αγγελική Σπυροπούλου, (επιμ.), *Βάλτερ Μπένγκιαμιν: Εικόνες και Μύθοι της Νεωτερικότητας*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 2007.
- Steiner, George. *Περί λόγου, τέχνης και ζωής*. Μτφρ. Γιώργος Λαμπράκος, Αθήνα: Πατάκη, 2016.

Η έννοια του Νείκους στον Εμπεδοκλή και η επικαιρότητά της σήμερα

ΔΗΜΗΤΡΗΣ ΤΟΥΡΛΙΔΑΣ

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Η σημερινή εποχή και η σχέση του ανθρώπου με τους άλλους ανθρώπους και τη φύση, αποτέλεσε το έναυσμα για την ανάληψη της συγκεκριμένης θεματικής, προκειμένου να καταστεί αντικείμενο πραγμάτευσης η έννοια του Νείκους. Πιο διακριβωμένα: οι σχέσεις των ανθρώπων τόσο στο ενδοκοινωνικό επίπεδο, στο διακρατικό επίπεδο (σχέσεις κρατών), όσο και στο επίπεδο της λανθασμένης σχέσης του ανθρώπου με τη φύση, φαίνεται να κυριαρχούνται από την ολοένα αυξανόμενη επιθετικότητα. Ο Εμπεδοκλής, ο Ακραγαντίνος φιλόσοφος που πραγματεύεται σε κοσμολογικό επίπεδο —αλλά και σε κοινωνικό— τις δυνάμεις της φιλότητας και του νείκους, φαίνεται να προβαίνει σε δύο κειμενικά ανοίγματα, στην *Ιλιάδα* και στην *Οδύσσεια*, με σκοπό να περιγράψει το μέγεθος της αρνητικότητας του νείκους. Κατά το πρώτο διακειμενικό άνοιγμα, παρουσιάζεται στον Κάτω Κόσμο, μεταξύ όλων των άλλων, ο Αχιλλέας, ως ο κυριότερος εκφραστής του νείκους — λόγω των φόνων που είχε διαπράξει στη διάρκεια της ζωής του. Εβρισκόμενος σε αυτόν τον «ατερπέα χώρο», επαναξιολογεί τις αξίες του και τοποθετεί ως κορυφαία αξία τη ζωή. Στη συνέχεια, κατά το δεύτερο διακειμενικό άνοιγμα, ο Αχιλλέας, ο οποίος εξακολουθεί να είναι εκφραστής του νείκους δολοφονώντας μανιωδώς τους Τρώες στις όχθες του ποταμού Σκάμανδρου, έρχεται σε διαμάχη με τον ποταμό, ο οποίος θα αποκαταστήσει την φυσική τάξη μέσω της περιδίνησης του Αχιλλέα-προσωποποίησης του νείκους και της επικράτησης της φιλότητας. Οι προαναφερθείσες αναφορές και τα συγκεκριμένα κειμενικά ανοίγματα, έχουν ως στόχο να κινητοποιήσουν το σημερινό αναγνώστη των εμπεδοκλείων κειμένων, προκειμένου να προβληματιστεί όσον αφορά στη σχέση του τόσο με

τους ανθρώπους όσο και με τη φύση και να εξετάσει το ενδεχόμενο της αναθεώρησής της.

Λέξεις - Κλειδιά: Εμπεδοκλής, Όμηρος, Φιλότις, Νείκος

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Στην σημερινή κατάσταση, τόσο σε εθνικό όσο και σε παγκόσμιο επίπεδο, η εκ νέου ανάδειξη της προβληματικής για την έννοια του Νείκου καθίσταται πιο επίκαιρη από ποτέ, διότι αυτή όπως θα φανεί στη συνέχεια, έχει αναφορές σε τρία επίπεδα: στο επίπεδο της δυναμικής των ανθρωπίνων σχέσεων μέσα στην κοινωνία, στο επίπεδο της θεωρίας διεθνών σχέσεων και της παρουσίας της αντιπαλότητας μεταξύ των κρατών και στο επίπεδο της σχέσης του ανθρώπου με τη φύση. Μέσα από την ομηρική νέκυια, αναδεικνύεται η ολοένα αυξανόμενη επιθετικότητα, η οποία μέχρι και σήμερα γίνεται φανερή μέσα στην κοινωνία και τις σχέσεις των ανθρώπων. Τέλος, αναφαίνεται μέσα από την ομηρική πραγμάτευση της σχέσης του Αχιλλέα απέναντι στον Σκάμανδρο, το φλέγον σημερινό ζήτημα της λανθασμένης στάσης του ανθρώπου απέναντι στη φύση, γεγονός το οποίο έχει ολέθρια αποτελέσματα για τον ίδιο.

Εκ προοιμίου, θα ήθελα να διευκρινίσω ότι μελέτη αναφοράς της σύνδεσης Ομήρου και Εμπεδοκλή του παρόντος άρθρου, αποτελεί το προσφάτως εκδοθέν βιβλίο του Καθηγητή Δημήτρη Λαμπρέλλη με τίτλο «Ο Εμπεδοκλής και τα πέρατα του λόγου», από το οποίο, μεταξύ άλλων, αντλείται τόσο η ερμηνεία των αποσπασμάτων, όσο και ο εντοπισμός του διακειμενικού ανοίγματος του Εμπεδοκλή στον Όμηρο και η διεξοδική παρουσίαση αυτού.

Μετά την αναγκαία αυτή διευκρίνιση, παρουσιάζεται μία σύντομη επισκόπηση της θεωρίας του Εμπεδοκλή, όσον αφορά τον άνθρωπο και τον κόσμο. Η επισκόπηση αυτή θεωρείται απαραίτητη πριν την ανάπτυξη του κυρίου αντικειμένου του παρόντος άρθρου, το οποίο είναι η διακειμενική σχέση Ομήρου και Εμπεδοκλή.

Ο Εμπεδοκλής, ο Ακραγαντίνος φιλόσοφος του οποίου η γέννηση χρονολογείται περί τα 495 με 490 π.Χ., αποτέλεσε μία προσωπικότητα η οποία συγκέντρωνε χαρακτηριστικά πολιτικού, ποιητή,

ιατρού, θεολόγου, φυσιολόγου, ρήτορα, μάγου¹. Σύμφωνα με το κοσμολογικό σύστημα του Εμπεδοκλή, η βάση του φυσικού κόσμου αποτελείται όχι από ένα —όπως υποστήριζαν οι Μιλήσιοι φιλόσοφοι— αλλά και από τα τέσσερα βασικά στοιχεία της φύσης. Τα στοιχεία αυτά —γη, νερό, φωτιά, αέρας— τα ονομάζει «ριζώματα», διότι αποτελούν τις ρίζες, τις βασικές και αναλλοίωτες εκείνες ουσίες, από τις οποίες αποτελούνται όλα τα όντα. Τα τέσσερα αυτά ριζώματα είναι ίσα μεταξύ τους και αποτελούν την πρωταρχική αιτία γέννησης και φθοράς όλων των όντων. Το κοσμικό γίγνεσθαι, λοιπόν, παρουσιάζεται ως το αποτέλεσμα της αλληλεπίδρασης, της «μείξης» και του «διαχωρισμού» των τεσσάρων προαναφερθέντων ριζωμάτων.

“τέσσαρα γὰρ πάντων ῥιζώματα πρῶτον ἄκουε·
 Ζεὺς ἀργῆς Ἥρη τε φερέσβιος ἥδ’ Αἰδωνεύς
 Νῆστίς θ’, ἧ δακρύοις τέγγει κρούνωμα βρότειον”
 (DK, B 6)

Οι συνεκτικές δυνάμεις που επιδρούν στα και διέπουν τα τέσσερα ριζώματα, άλλοτε προς την συνένωσή τους και άλλοτε προς το διαχωρισμό τους, είναι αντίστοιχα η φιλότητα και το νείκος, δύο συναισθηματικά φορτισμένες έννοιες τις οποίες δανείστηκε ο φιλόσοφος και τους αποδίδει και κοσμολογικό χαρακτήρα². Η φιλότητα, η πρώτη από τις δύο κοσμογονικές δυνάμεις, είναι η δύναμη της ζωής, της αγάπης, του έρωτα, της χαράς, της ένωσης και της σύνθεσης των πραγμάτων. Είναι η φιλία, η οποία έχει μόνιμη παρουσία μέσα στη Φύση και συνδέει τα όντα σε ένα γενικότερο κοσμολογικό επίπεδο. Αντίθετα, το νείκος αποτελεί τη δεύτερη κοσμογονική δύναμη, τη δύναμη της διαμάχης, του μίσους, του πόνου, της έριδας, της αρρώστιας και τέλος του θανάτου. Το νείκος ευθύνεται για το διαχωρισμό των πραγμάτων και την παρουσία του πολέμου στη ζωή του ανθρώπου.

Ο Εμπεδοκλής, κατά τη διάρκεια της ανάπτυξης του κοσμολογικού του συστήματος, προκειμένου να καταδείξει το μέγεθος της

¹ Ευάγγελος Ν. Ρούσσος, *Προσωκρατικοί*, ιστορική εισαγωγή – κείμενο – μετάφραση – ερμηνευτικά σχόλια: Ευάγγελος Ν. Ρούσσος, τόμος Δ': *Εμπεδοκλής* (Αθήνα: Εκδόσεις Στιγμή, 2007), 13.

² Ρούσσος, *ibid.*, 24.

αρνητικότητας του νείκους, κάνει ένα διακειμενικό άνοιγμα στον Όμηρο, πετυχαίνοντας δύο αναφορές, την πρώτη στη Νέκυια (*Οδύσσεια*) και τη δεύτερη στο Βαθυδίνη Σκάμανδρο (*Ιλιάδα*). Προκειμένου, επομένως, να αναφανεί η εκ μέρους του φιλοσόφου κατάδειξη του μεγέθους της αρνητικότητας του Νείκους, παρουσιάζεται στη συνέχεια η πραγμάτευση του διακειμενικού αυτού εκ μέρους του ανοίγματος στον Όμηρο, το οποίο, όπως προαναφέρθηκε, περιλαμβάνει δύο αναφορές στο Νείκος.

Ι. Από το εμπεδόκλειο νείκος στην ομηρική νέκυια

Ο Όμηρος στη ραψωδία λ, στην ομηρική νέκυια, παρουσιάζει τον Οδυσσέα να κατεβαίνει στον Κάτω Κόσμο και να έρχεται σε επαφή με το πραγματικό βασίλειο του θανάτου, τον κόσμο του Άδη.³

Ο Οδυσσέας, αφού έχει περιπλανηθεί πολύ ψάχνοντας το δρόμο για την Ιθάκη, οδηγείται στον Κάτω Κόσμο και επισκέπτεται τον Μάντη Τειρεσία, με σκοπό ο τελευταίος να του αποκαλύψει την αλήθεια που δεν είναι σε θέση να γνωρίζει, την αθέατη-άγνωστη αλήθεια τόσο για τον εαυτό του, όσο και για την οικογένειά του, το παλάτι και την κατάσταση στο νησί του. Τότε, λοιπόν, ο Μάντης Τειρεσίας αναφέρει στον Οδυσσέα πως έχει μεταβεί σε «ατερπέα χώρο»,⁴ σε χώρο ασυνήθιστο και άχαρο. Με τη σειρά του ο Εμπεδοκλής, προκειμένου να πετύχει το κειμενικό άνοιγμα και τη σύνδεση της ομηρικής νέκυιας με το εμπεδόκλειο νείκος, χρησιμοποιεί στο έργο του *Καθαρμοί* —απόσπασμα 118—τη φράση: «έκλαψα και θρήνησα όταν είδα ασυνήθιστο / ατερπέα χώρο»,⁵ αναφερόμενος στα δεινά, στις συμφορές, στις αρρώστιες και στους πολέμους —όλα τους εκφραστές του νείκους— στα οποία έχει περιπέσει το ανθρώπινο γένος. Ο Οδυσσέας, αφού έχει μεταβεί στον ατερπέα χώρο, στον Κάτω Κό-

³ Δημήτρης Ν. Λαμπρέλλης, *Ο Εμπεδοκλής και τα πέρατα του λόγου* (Αθήνα: Εκδόσεις Παπαζήση, 2019), 277-296. Η όλη ανάλυση που ακολουθεί, βασίζεται στην προαναφερθείσα μελέτη του Δημήτρη Ν. Λαμπρέλλη και συγκεκριμένα στις προαναφερθείσες σελίδες 277-296.

⁴ Αργύρης Εφταλιώτης, *Ομήρου Όδύσσεια* (Αθήνα: Εκδόσεις Εστία, [χ.χ.]), 94, πρόκειται για μετάφραση της φράσης *ατερπέα χώρον* της ραψωδίας λ.

⁵ Γιάννης Τζαβάρας, *Η ποίηση του Εμπεδοκλή* (Αθήνα: Εκδόσεις Δωδώνη, 1988), 187, πρόκειται για μετάφραση της φράσης *«κλαυσά τε και κώκυσα ιδών ασυνηθέα χώρον / ατερπέαν χώρον»*.

σμο, θα συναντήσει πολλούς γνωστούς ήρωες, οι οποίοι όταν βρίσκονταν στη ζωή, ήταν πολεμοχαρείς, δοξασμένοι ήρωες – πρότυπα δύναμης και βίας, με κυριότερο εκφραστή τους τον Αχιλλέα.

Ο Αχιλλέας είναι ο φορέας και η προσωποποίηση του νείκους.⁶ Είναι ο εκφραστής του θανάτου, είναι η ίδια η ορμή του θανάτου η οποία καταφέρνει και αφαιρεί τη ζωή πλήθους Τρώων, σύμφωνα με τις περιγραφές του Ομήρου στην Ιλιάδα.

Είναι ο ίδιος όμως Αχιλλέας —ο φορέας του νείκους— αυτός που παρουσιάζεται στον Κάτω Κόσμο —στην ομηρική νέκυια— να επαναξιολογεί —απευθυνόμενος προς τον Οδυσσέα— τη ζωή ως κορυφαία αξία και να καταδικάζει το θάνατο ως την έσχατη. Προτιμάει την τελευταία θέση στη ζωή, παρά να είναι ο πρώτος των νεκρών.

Και αποκρίνεται ο Αχιλλέας στον Οδυσσέα:

«Περίλαμπρε Οδυσσέα, το θάνατο μη μου ζητάς με λόγια να γλυκάνεις.

Κάλλιο στη γης να βρίσκομουν, κι ας δούλευα
σ' ανθρώπου μικρού, με δίχως βιός πολύ,
παρά στον Άδη να είμαι, και βασιλέας να λέγουμε των
πεθαμένων όλων».⁷

Στη συνέχεια, ο Οδυσσέας θα συναντήσει τον Τάνταλο και τον Σίσυφο, δύο από τα πιο χαρακτηριστικά πρόσωπα αιώνιας καταδίκης στην ελληνική μυθολογία. Αναφέρει ο Οδυσσέας για τον Τάνταλο:

«Κι ακόμα είδα τον Τάνταλο, βαριά τυραννισμένο·
ως το πηγούνι στέκονταν μες στα νερά της λίμνης,
διψούσε, και μήτε σταλιά να πάρει δε δυνόταν·
μόνε, άμα ο γέρος έσκυβε να πιει να ξεδιψάσει,
κάτου ρουφιόταν το νερό κι έφευγε, και στα πόδια
γύρω φαινόταν μαύρη γης, ξερόκαυτη απ' τη μοίρα·
και δέντρα αψηλλοφύλλωτα κρεμούσαν τον καρπό τους,
ροϊδιές, αφράτες απιδιές, μηλιές καλοκαρπούσες,

⁶ Λαμπρέλλης, *ibid.*, 280.

⁷ Εφταλιώτης, *ibid.*, 163.

συκιές μελόγλυκες, κι ελιές φουντόκλωνες κι ανθάτες·
κι αμ' άπλωνε τα χέρια του καρπό να κόψει ο γέρος,
οι άνεμοι παίρναν τα δεντράστωσυνεφιών τους ίσκιους».⁸

Αναφέρει, επίσης, ο Οδυσσέας για τον Σίσυφο:

«Κι ακόμα είδα το Σίσυφο φριχτά βασανισμένο·
κοτρώνα αυτός θεόρατη και με τα δυο βαστούσε,
και στυλωμένος έσπρωχνε, με πόδια και με χέρια,
την πέτρα απάνω στο βουνό· κι ότι έκανε να φτάσει,
και να περάσει απ'την κορφή, τον έπαιρνε το βάρος
και προς τον κάμπο ανήλεη κατρακυλούσε η πέτρα.
Κι αυτός πάλι έσπρωχνε βαριά, και το κορμί του ο ίδιος
περέχυνε, και σκέπαζε την κεφαλή του η σκόνη».⁹

Η παρουσία του Ταντάλου και του Σισύφου, εκτός από τραγικά πρόσωπα, προσδίδουν στην ομηρική νέκυια ένα τεράστιο υπαρξιακό βάθος· και οι δύο αποτελούν όψεις του εμπεδόκλειου νείκους, της αιώνιας αυτής καταδίκης, του ατέρμονου βασανιστηρίου στο οποίο έχουν καταδικαστεί. Με άλλα λόγια, τα δύο υποκείμενα έχουν καταδικαστεί να ζουν μία ζωή ατελέσφορη, να επαναλαμβάνουν μία διαδικασία που δεν έχει τέλος. Επομένως, η βασανιστική αυτή διαδικασία είναι άλλη μία όψη του εμπεδόκλειου νείκους, μία παράλογη ζωή, μία «ατερπής» ζωή – κόλαση, η οποία είναι —όπως προαναφέραμε— μία ακόμη εκδοχή του νείκους και του θανάτου.

Τελικά, ο Οδυσσέας αφού περάσει μέσα από τον ατερπέα χώρο, από τον ασυνήθιστο και άχαρο κόσμο των νεκρών, τον αθέατο για τους ανθρώπους, θα θεαθεί τη γνώση που θα λάβει από τον Μάντη Τειρεσία. Ο ατερπής χώρος, ως χώρος της νέκυιας και του νείκους, θα επιτρέψει στον Οδυσσέα να μάθει αλήθειες που έως τότε δεν γνώριζε και μόνο τότε, αφού περάσει από τον κόσμο του νείκους, θα είναι έτοιμος να επιστρέψει στον πάνω κόσμο, στον κόσμο της ζωής - φιλότιτος.

⁸ Ibid., 166.

⁹ Ibid., 166.

II. Από το εμπεδόκλειο «βένθος δίνης» στον ομηρικό «βαθυδίνη» Σκάμανδρο

Στο σημείο αυτό χρειάζεται να τονιστεί η συνεχής, η αέναν παρουσία της εναλλαγής της φιλότητας και του νείκους ή όπως μας πληροφορεί ο ίδιος ο Εμπεδοκλής στο έργο του *Περί Φύσεως* —απόσπασμα 17, στ. 6—, «Κι αυτή η συνεχής εναλλαγή ποτέ δεν σταματάει».¹⁰ Επίσης, ο Εμπεδοκλής στο απόσπασμα 35 —στ. 3-4 και 9-13— του ίδιου έργου, αναφέρει πως:

«Όταν η Διαμάχη φτάνει στο έσχατο βάθος της δίνης,
στο μέσο του στρόβιλου φτάνει η Φιλία
Όσο η Διαμάχη κάθε φορά υπεκφεύγει, τόσο επέρχεται
γεμάτη γλύκα η αθάνατη ορμή της άμεμπτης Φιλίας».¹¹

Στο παρόν σημείο συνάγεται πως ο Εμπεδοκλής μεταφορικά τοποθετεί τη φιλότητα και το νείκος να στροβιλίζονται, να δημιουργείται δηλαδή η περιδίνηση, ένα είδος περιστροφικής κίνησης των δύο κοσμολογικών δυνάμεων, στην οποία στιγμιαία επικρατεί το νείκος και περιορίζεται η φιλότητα.

Στο πλαίσιο αυτής της αντιθετικής σχέσης της φιλότητας και του νείκους, η οποία όπως προαναφέρθηκε παρουσιάζεται μεταφορικά από τον Εμπεδοκλή, έρχεται να προσωποποιηθεί η διαμάχη μεταξύ του νείκους, το οποίο παίρνει τη μορφή του Αχιλλέα, και της φιλότητας, του ποταμού Σκάμανδρου, ο οποίος είναι συγχρόνως ο τόπος άσκησης του νείκους και ο τόπος αποκατάστασης αυτού.¹²

Πιο συγκεκριμένα, για να κάνει το εν λόγω κειμενικό άνοιγμα στη ραψωδία Φ της *Ιλιάδας*, ο Εμπεδοκλής χρησιμοποιεί τη φράση «βένθος δίνης», η οποία μας συνδέει με τον προσωποποιημένο ποταμό Σκάμανδρο - Ξάνθο, ο οποίος χαρακτηρίζεται από τον Όμηρο «ποταμός βαθυδίνης». Ο Αχιλλέας, ο οποίος παρουσιάζεται και στα δύο κειμενικά ανοίγματα, επιδεικνύει όλο το πολεμικό του πάθος και σφαγιάζει πληθώρα Τρώων. Μεταξύ άλλων, βγάζει όλο του το

¹⁰ Τζαβάρας, *ibid.*, 65.

¹¹ *Ibid.*, 99 και 101.

¹² Λαμπρέλλης, *ibid.*, 309-320. Η όλη ανάλυση που ακολουθεί, βασίζεται στην προαναφερθείσα μελέτη του Δημήτρη Ν. Λαμπρέλλη και συγκεκριμένα στις σελίδες 309-320.

μίσος και το μένος σε δύο φονικές μονομαχίες με τον Λυκάονα και τον Αστεροπαίο, με τους τελευταίους να πέφτουν νεκροί. Μάλιστα, δεν φαίνεται πρόθυμος να σταματήσει την αιματοχυσία, παρά μόνο όταν θα έχει δολοφονήσει όλους τους Τρώες.¹³

Στο σημείο αυτό, ο ποταμός Σκάμανδρος παρουσιάζεται εμφανώς οργισμένος από τη δράση του Αχιλλέα, του προσωποποιημένου, υπενθυμίζεται, εκφραστή του εμπεδόκλειου νείκους, ο οποίος έχει γεμίσει με πτώματα τον ποταμό. Γιατί όμως ο ποταμός παρουσιάζεται οργισμένος; Διότι, αφενός, επικρατεί το νέικος προσωποποιημένο ως Αχιλλέας στον ανθρώπινο κόσμο, αφετέρου, και πιο σημαντικό, διότι η επικράτηση του νείκους στον κόσμο των ανθρώπων, έχει ολέθριες επιπτώσεις στην ίδια τη Φύση.¹⁴ Ο ποταμός, περιορισμένος από το πλήθος των πτωμάτων που έχουν γεμίσει την κοίτη του, έχει αναγκαστεί να ανακόψει την πορεία του προς τη θάλασσα, γεγονός που φανερώνει την ανατροπή της φυσικής τάξης πραγμάτων εξαιτίας της παρουσίας των αποτελεσμάτων του νείκους. Τελικά, ο ποταμός θα αντιδράσει βίαια και αφού κυνηγήσει και στροβιλίσει τον Αχιλλέα, θα τον αναγκάσει να σταματήσει τη φονική του μανία. Η Φύση, λοιπόν, αποκαθιστά την τάξη μέσω την περιδίνησης του Αχιλλέα· επομένως, μέσω της περιδίνησης του νείκους, με τελικό σκοπό την επικράτηση της φιλότητας.

Η φαινομενική επικράτηση του εμπεδόκλειου νείκους, η οποία παρουσιάζεται μέσω της ραψωδίας Φ της *Ιλιάδας* και των φοβερών και τρομερών συνεπειών των πράξεων του φορέα του νείκους Αχιλλέα, τόσο στον κόσμο των ανθρώπων, όσο και στον Κόσμο-Φύση, φαίνεται τελικά να αποκαθίσταται μέσω της αντίδρασης του προσωποποιημένου Σκάμανδρου. Ο τελευταίος διαφυλάσσει τη ζωή του ανθρώπου, διαφυλάσσει τη ζωή των υπόλοιπων Τρώων για να μην πέσουν νεκροί από τη λόγχη του Αχιλλέα, και της Φύσης, επαναφέροντας σε ομαλή φυσική πορεία τα νερά του ποταμού και την εκβολή αυτού προς τη θάλασσα· διαφυλάσσει λοιπόν τη ζωή και βαθμιαία επαναφέρει τη φιλότητα αντί του νείκους. Και ο ίδιος όμως ο Αχιλλέας, αρχικά εμφανίζεται ως φορέας του νείκους, Ιλιάδα, στη

¹³ Ιάκωβος Πολυλάς, Ομήρου *Ιλιάς* (Αθήνα: Οργανισμός Εκδόσεων Διδακτικών Βιβλίων, 1966), 377.

¹⁴ Λαμπρέλλης, *ibid.*, 314.

συνέχεια όμως φέρεται να επαναξιολογεί τις αξίες και να δίνει προτεραιότητα στη ζωή - φιλότητα.

ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Κλείνοντας την όλη αυτή πραγμάτευση, θα μπορούσε να ειπωθεί ότι η σχέση του Εμπεδοκλή με τα διακειμενικά ανοίγματά του όσον αφορά το νείκος, τη φιλότητα και τις προεκτάσεις αυτών, αποδείχθηκε ότι είναι πολύ επίκαιρη για την εποχή που ζούμε και δίνει αφορμή για προβληματισμό και επαναξιολόγηση της σχέσης μας με τους άλλους και τη φύση. Στο πλαίσιο αυτό, το νείκος και η φιλότητα παρουσιάζονται ως δύο αντίθετες, κοσμολογικές δυνάμεις, οι οποίες αποτελούν την αιτία κίνησης και μεταβολής των ριζωμάτων. Έτσι, η φιλότητα γίνεται ελκτική δύναμη και το νείκος γίνεται απωθητική δύναμη των πραγμάτων. Για να καταδείξει το μέγεθος της αρνητικότητας του νείκους, το οποίο στην εποχή μας παρατηρείται τόσο στο ενδοκοινωνικό, διακρατικό όσο και στο οικολογικό επίπεδο, ο Εμπεδοκλής επιχειρεί δύο κειμενικά ανοίγματα στην Οδύσσεια και την Ιλιάδα. Κατά το πρώτο διακειμενικό άνοιγμα, παρουσιάζεται στον Κάτω Κόσμο, μεταξύ όλων των άλλων, ο Αχιλλέας, ως ο κυριότερος εκφραστής του νείκους — λόγω των φόνων που είχε διαπράξει στη διάρκεια της ζωής του. Εβρισκόμενος σε αυτόν τον «ατερπέα χώρο», επαναξιολογεί τις αξίες του και τοποθετεί ως κορυφαία αξία τη ζωή. Στη συνέχεια, κατά το δεύτερο διακειμενικό άνοιγμα, ο Αχιλλέας, ο οποίος εξακολουθεί να είναι εκφραστής του νείκους δολοφονώντας μανιωδώς τους Τρώες στις όχθες του ποταμού Σκάμανδρου, έρχεται σε διαμάχη με τον ποταμό, ο οποίος θα αποκαταστήσει την φυσική τάξη μέσω της περιδίνησης του Αχιλλέα-προσωποποίησης του νείκους και της επικράτησης της φιλότητας.

Συμπερασματικά, οι κειμενικές αναφορές του Εμπεδοκλή στην ομηρική νέκυια και στον βαθυδίνη ποταμό Σκάμανδρο, πετυχαίνουν τη δραματοποίηση του νείκους και της παρουσίας αυτού και των αποτελεσμάτων του στον τότε ακροατή και σήμερα αναγνώστη των εμπεδοκλείων έργων. Το εμπεδοκλείο νείκος, μέσα από τα ομηρικά έργα της *Οδύσσειας* και της *Ιλιάδας*, μέσα από τον «ατερπέα χώρο» και τον «βαθυδίνη» ποταμό Σκάμανδρο αντίστοιχα, ξεδιπλώνεται ως

κλαυθμός και θρήνος στον Εμπεδοκλή, όταν αυτός αντικρίζει την κατάσταση της ζωής του ανθρώπου, η οποία έρχεται να ανατραπεί με την παρουσία της φιλότιτος που θα επιφέρει την ισορροπία και την αγάπη.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Diels, Hermann και Kranz, Walther. *Οι Προσωκρατικοί. Οι Μαρτυρίες και τα Αποσπάσματα*. Μτφρ. - επιμ. Βασίλης Κύρκος. Τόμ. Α'. Αθήνα: Εκδόσεις Παπαδήμας, 2007.

Εφταλιώτης, Αργύρης. *Ομήρου Οδύσσεια*. Έμμετρη μετάφραση: Αργύρης Εφταλιώτης. Αθήνα: Εκδόσεις Εστία, χχ.

Λαμπρέλλης, Δημήτρης Ν. *Ο Εμπεδοκλής και τα πέρατα του λόγου*. Αθήνα: Εκδόσεις Παπαζήσης, 2019.

Πολυλάς, Ιάκωβος. *Ομήρου Ιλιάς*. Μτφρ. Ιάκωβος Πολυλάς. Αθήνα: ΟΕΔΒ, 1966.

Ρούσσο, Ευάγγελος Ν. *Προσωκρατικοί*. Ιστορική εισαγωγή-κείμενο-μετάφραση-ερμηνευτικά σχόλια: Ευάγγελος Ν. Ρούσσο. Τόμ. Δ'. Αθήνα: Εκδόσεις Στιγμή, 2007.

Τζαβάρας, Γιάννης. *Η ποίηση του Εμπεδοκλή*. Εισαγωγή-κείμενα-μετάφραση: Γιάννης Τζαβάρας. Αθήνα: Εκδόσεις Δωδώνη, 1988.

Επίμετρο

Η μοναξιά της Πηνελόπης ως αυτογνωσία στο πλαίσιο της συμβουλευτικής φιλοσοφίας

ΜΙΧΑΗΛ Κ. ΜΑΝΤΖΑΝΑΣ*

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Το ευσύννοπτο άρθρο μας αποτελεί διευρυμένη επεξεργασία της ανάλυσής μας στο διεθνές Ομηρικό συνέδριο (Euroclassica Χίος 2019) για τη «φιλοσοφική και την ψυχολογική διάσταση της μοναξιάς της Πηνελόπης ως παραγόντων εξέλιξης στο έργο του Ομήρου». Στο πόνημά μας συμπτύσσονται με βάση τη Φιλοσοφική ψυχολογία η αρχαία ελληνική και η βυζαντινή σκέψη και αναδεικνύεται η σύγχρονη θεραπευτική χρήση της φιλοσοφίας που αποκαλείται Συμβουλευτική φιλοσοφία (Philosophical Counseling). Κύριος ερευνητικός στόχος μας είναι να αναδείξουμε τη συμβολή της αρχαίας ελληνικής και της βυζαντινής σκέψης στην εμψύχωση των ανθρώπων. Η αρχαία ελληνική φιλοσοφία συμβάλλει στην ψυχική υγεία με την προβολή της υπεροχής της αυτογνωσίας, της διαλεκτικής και της ορθολογικής επιχειρηματολογίας. Η βυζαντινή φιλοσοφία συμβάλλει στην ψυχική υγεία με την προβολή του βιώματος, της πίστης και της ελπίδας. Η Πηνελόπη αποτελεί τον πυρήνα αυτής της σύμπτυξης. Στόχος μας επιπροσθέτως, είναι η θεωρητική ανίχνευση των ενορμήσεων και των φόβων της, όπως εκφράζονται μέσα από τις πράξεις στη μοναξιά της, καθώς και η θεωρητική ερμηνευτική προσέγγιση με βάση τη Φιλοσοφική Ψυχολογία των τύπων και των ενοχών που επιγεννούν οι πράξεις και οι απραξίες της. Κύριος ερευνητικός στόχος του άρθρου είναι να τονιστεί η επικουρική συμβολή της Συμβουλευτικής φιλοσοφίας στη θεραπεία του ζητήματος της μοναξιάς, όσον αφορά στην αποευσαισθητοποίηση και στην επίλυση παράλογων διλημμάτων και μη ρεαλιστικών ψυχικών συγκρούσεων.

Λέξεις - Κλειδιά: ψυχή, μοναξιά, ύπαρξη, συνείδηση, ασυνείδητο, ενσυναίσθηση, αποευσαισθητοποίηση, πίστη, βίωμα.

* Καθηγητής Ανωτάτης Εκκλησιαστικής Ακαδημίας Αθηνών, Εργαστήριο Φιλοσοφικής Συμβουλευτικής και Φιλοσοφίας της αυτογνωσίας, Τμήμα Φιλοσοφίας, ΕΚΠΑ

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Ο κύριος λόγος επιλογής του θέματος για τη φιλοσοφική και την ψυχολογική διάσταση της μοναξιάς της Πηνελόπης αποτελεί η εξέταση της διαχείρισης των ανθρώπινων σχέσεων και των κρίσεων υπό το πρίσμα της Συμβουλευτικής Φιλοσοφίας. Και μια σύγχρονη κρίση αποτελεί η διαχείριση της μοναξιάς. Η μοναξιά ως επιλεκτικότητα και ως πρόσδοση νοήματος στον προσωπικό χρόνο ταυτίζεται με τη δημιουργικότητα. Ως μόνιμη όμως κατάσταση εγκλεισμού και αποποίησης των κοινωνικών σχέσεων αποβαίνει μια ψυχοπαθολογική τάση που αποκαλείται μοναχικότητα. Ο σκοπός μας μέσα από τη σύντομη διερεύνησή μας στο ζήτημα της μοναξιάς της Πηνελόπης είναι να αναδείξουμε τη χρησιμότητα της Συμβουλευτικής φιλοσοφίας και της αρχαίας ελληνικής και της βυζαντινής σκέψης σε ζητήματα που αφορούν στην ψυχή. Το φιλοσοφικό πλαίσιο στο άρθρο μας είναι η σύντομη πραγμάτευση της μοναξιάς της Πηνελόπης μέσα από τη φαινομενολογική προσέγγιση. Η φαινομενολογία εκλαμβάνει τα πράγματα (τα φαινόμενα), όπως αυτά υπεισέρχονται με υποκειμενικό τρόπο στην αντίληψή μας σε συγκεκριμένη χρονική στιγμή. Η λογική αναγκαιότητα της παρούσας μελέτης είναι απόρροια της σύγχρονης πραγματικότητας του προβλήματος της μοναξιάς που έχει ως αποτέλεσμα τον πολλαπλασιασμό των συναισθημάτων. Η Συμβουλευτική φιλοσοφία αποτελεί μια δίοδο εμψύχωσης στο ζήτημα της μοναξιάς και μια ασφαλή έξοδο από τη μοναξιά.

Οι αρχαίοι Έλληνες φιλόσοφοι αρχικά προσπάθησαν να ερμηνεύσουν τα φυσικά φαινόμενα. Κατά τούτο και τα περισσότερα έργα τους φέρουν τον τίτλο *Περί φύσεως*. Μετά την ερμηνεία της εξωτερικής πραγματικότητας στράφηκαν στον άνθρωπο και αποπειράθηκαν να καταλάβουν τα ψυχικά¹ ή αλλιώς τα νοητικά φαινόμενα. Πώς και με ποιον τρόπο; Απογαλάκτισαν τη σκέψη τους από τις μυθικές δοξασίες. Δίδαξαν επιστήμη και εφάρμοσαν επιστημονικές μεθόδους, όπως την παρατήρηση, το πείραμα, την επαλήθευση και τη διάψευση.² Το αξιοθαύμαστο είναι ότι στην πρώιμη αυτή ερευνητική απόπει-

¹ Nussbaum, M. C. , “*Psyche in Heraclitus*”, *Phronesis*, (1972), 17: 1–16: 153–170.

² Brown, Harold, *Αντίληψη, Θεωρία και Δέσμευση. Μια νέα φιλοσοφία της επιστήμης*, επιστ. επιμ. Αριστείδης Μπαλτάς, (1993), Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, , 101-120.

ρα εδράζονται οι ρίζες της φαινομενολογίας και ο επιστημολογικός ορισμός του υποκειμένου και του αντικειμένου της γνώσης. Δηλαδή ορίζεται η φαινομενολογική προσέγγιση, το πώς γίνεται αντιληπτή η αντικειμενική πραγματικότητα και πώς εδραιώνεται συνειδησιακά ο υποκειμενικός τρόπος αντίληψης της συγκεκριμένης πραγματικότητας τη δεδομένη και συγκεκριμένη χρονική στιγμή. Και δεν αποτελεί λεκτική υπερβολή, ότι η φαινομενολογική οπτική είναι εύρημα της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφικής ψυχολογίας και επιστημολογίας και μια πρώιμη επιστημονικότητα της κατά Pierre Duhem «(σώζειν τα φαινόμενα) ελληνικής επιστήμης».³

Οι προσωκρατικοί φιλόσοφοι, ο Πλάτων και ο Αριστοτέλης προσπάθησαν μέσα από τη λογική και την παρατήρηση να μελετήσουν τα νοητικά φαινόμενα, όπως τη σκέψη, τη μνήμη, την αντίληψη και τα ψυχικά φαινόμενα, όπως τον πόνο και τη χαρά. Ο Πλάτων⁴ διαίρεσε την ψυχή σε λογιστικό, επιθυμητικό και θυμοειδές. Η ψυχή (το λογιστικό, δηλαδή η νόηση) είναι αθάνατη και έχει θεία καταγωγή, ενώ το σώμα είναι φθαρτή ύλη και τάφος (σήμα) της ψυχής. Ο Αριστοτέλης⁵ τριχοτόμησε την ψυχή σε φυτική, ζωική και λογική - ανθρώπινη. Κατά τον Σταγειρίτη φιλόσοφο, το σώμα είναι όργανο και λειτουργεί ως όχημα της ψυχής, η οποία δεν υφίσταται και δεν υπάρχει χωρίς το σώμα. Ο νους είναι άγραφη πλάκα (tabula rasa), όπου η νόηση με τη συνδρομή της αντίληψης και με τη βοήθεια των αισθήσεων γράφει τις εμπειρίες της ζωής. Το Περί ψυχής του Αριστοτέλους θεωρείται ως το πρώτο έργο της Φιλοσοφικής Ψυχολογίας. Στη βυζαντινή φιλοσοφική σκέψη για τα πάθη και για την ωραιότητα της ψυχής απεφάνθησαν οι βυζαντινοί φιλόσοφοι Μιχαήλ Ψελλός και Πλήθων Γεμιστός. Ο Β. Τατάκης στο έργο του Η Βυζαντινή φιλοσοφία μας καταθέτει αναλυτικά τις θεωρίες τους, οι οποίες επικεντρώνονται στις έννοιες της εσωτερικότητας και της αναγκαιοκρατίας.

³ Neels, Richard, "Elements and Opposites in Heraclitus", (2018), *Apeiron*, 51: 427–452. Πρβλ. Duhem, Pierre, *Σώζειν τα φαινόμενα. Δοκίμιο για την έννοια της φυσικής θεωρίας από τον Πλάτωνα έως τον Γαλιλαίο*, εισ.-μτφ.-επιμελ. Δ. Διαλέτης - Γ. Χριστιανίδης, (2007), Αθήνα: Νεφέλη, 13-53.

⁴ Robinson, T. M., *Plato's Psychology*, (1995) Toronto: University of Toronto Press, Woods, M., "Plato's Division of the Soul" *Proceedings of the British Academy*, (1987) 73, 23–47.

⁵ Αριστοτέλους, *Περί ψυχής*, εισ.-μτφ.σχ. Ι.Σ.Χριστοδούλου, (1998) Θεσσαλονίκη: Ζήτρος, σσ. 39-315. Πρβλ. Shields, Christopher, "In Dialogue about Harmony", in A. P. Mesquita and S. Noriega-Olmos (eds.), *Revisiting Aristotle's Fragments*, (2020): De Gruyter, 141–162.

Στο άρθρο μας θα πραγματευτούμε εν συντομία το ζήτημα της μοναξιάς της Πηνελόπης μέσα από τη φαινομενολογική θεώρηση και προσέγγιση της ανθρώπινης προσωπικότητας. Η φαινομενολογία κατά Brugger⁶ μελετά τα πράγματα (φαινόμενα), όπως τα αντιλαμβανόμαστε με βάση τους αυτοπραγματιστικούς μας προσδιορισμούς και τις ατομικές και υποκειμενικές μας προοπτικές. Η φαινομενολογία «είναι η διδασκαλία της αισθητής εμπειρίας, το πώς, ορισμένως, παρίστανται μέσα μας τα πράγματα, το πώς, δηλαδή, μέσω των αισθήσεων φαίνονται να είναι τα τελευταία αυτά».⁷ Κατά τον ψυχολόγο της Μορφής Wolfgang Köhler (Gestalt Psychology), τα φαινόμενα της αντίληψης και οι συνειδητές εμπειρίες κατανοούνται ως σύνολο και όχι αποσπασματικά. Δηλαδή ως νους και ως αισθήσεις βλέπουμε το όλον και όχι το μέρος: «ο κόσμος είναι όπως τυχαία ή σκόπιμα τον συναντάμε, δηλαδή είναι απλός και δεν εμπεριέχει μέσα του κριτική, μόνον υπάρχει. Εμείς κρίνουμε και συγκρίνουμε».⁸ Για παράδειγμα, η παιδική σκέψη είναι κατά Welsh ένας φυσικός φαινομενολογισμός,⁹ είναι πραγματιστική, δηλαδή καθαρά φαινομενολογική. Ο κόσμος, η πραγματικότητα είναι η καλύτερη που θα μπορούσε να είναι και είναι και δίκαιη, διότι ο καθένας λαμβάνει αυτό που έχει αντιληφθεί και εκείνο που έχει επιλέξει.

Κατά τούτο η φαινομενολογία δίνει έμφαση στην ατομικότητα και στην υποκειμενική θεώρηση των πραγμάτων και των καταστάσεων της ζωής. Το ίδιο αντικείμενο, την ίδια κατάσταση δυο άνθρωποι τα προσλαμβάνουν διαφορετικά, διότι είναι δυο διαφορετικοί εαυτοί που δεν έχουν τις ίδιες αναπαραστάσεις και δεν έχουν ταυτόσημες βιωματικές εμπειρίες. Η φαινομενολογία ντύνει τον εαυτό, το άτομο με τις έννοιες της ελευθερίας, του αυτοπροσδιορισμού, της αυτοπραγμάτωσης και της ολοκληρωμένης προσωπικότητας.¹⁰ Κάτω από το πρίσμα της φαινομενολογικής θεωρίας της προσωπικότητας θα εξετάσουμε το ζήτημα: Η μοναξιά της Πηνε-

⁶ Brugger, S.J.Walter, *Philosophisches Wörterbuch*, Freiburg: Verlag Herder, (1962), 235-236.

⁷ Πελεγρίνη, Θεοδ., *Λεξικό της Φιλοσοφίας*, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, (2005), 615.

⁸ Köhler, Wolfgang, *Gestalt Psychology: An introduction to new concepts in modern Psychology*. New York: Liveright, (1947), 3-9.

⁹ Welsh, Talia, *The Child as Natural Phenomenologist: Primal and Primary Experience in Merleau-Ponty's Psychology*, (2013), Evanston: Northwestern University Press.

¹⁰ Chamorro-Premuzic, Tomas, *Προσωπικότητα και ατομικές διαφορές*, επιστ. επιμ. Ηλίας Μπεζεβέγκης-μτφ. Μαργαρίτα Κουλεντιανού, (2013), Αθήνα: Gutenberg, σσ. 98-99.

λόγης ως αυτογνωσία στο πλαίσιο της Συμβουλευτικής φιλοσοφίας.

Έρευνες και μελέτες έχουν αποδείξει ότι η μοναξιά είναι ένα θεμελιώδες στοιχείο της ανθρώπινης υπόστασης που είναι άρρηκτα συνδεδεμένο με την ικανότητα δημιουργίας κοινωνικών σχέσεων.¹¹ Η μοναξιά και η ικανότητα σύστασης κοινωνικών επαφών είναι καταστάσεις δυναμικής αλληλεπίδρασης, όπου η σύνθεση των ανθρώπινων σχέσεων δεν αφορά μόνο στις διαπροσωπικές διασυνδέσεις. Στον ορισμό αυτό συμπεριλαμβάνονται και οι πνευματικές σχεσιακές εξαρτήσεις και ανάγκες που ικανοποιούν τα έργα τέχνης στους δημιουργούς τους ως μια μορφή εξιδανικευμένης δραστηριότητας.

Από τα παραπάνω διερευνητικά πλαίσια εξάγεται το πρώιμο συμπέρασμα ότι η μοναξιά και η δημιουργική παραγωγή είναι έννοιες αλληλοσχετιζόμενες που αλληλοσχετίζονται και αλληλοπεριχωρούνται. Το δημιουργικό παραγωγικό άτομο καλείται να διαφοροποιηθεί επαρκώς από μια κονφορμιστική πλειοψηφία και να ανακαλύψει μοναδικούς σκοπούς στη ζωή του. Αυτοί οι σκοποί του παρέχουν την ισχυρή εσωτερική δύναμη, η οποία απαιτείται για να εκφράσει και να υλοποιήσει τις δημιουργικές του ιδέες.¹² Η διάκριση ανάμεσα σε μοναξιά (solitude) και μοναχικότητα (loneliness) είναι ωστόσο αναγκαία. Ο δυνητικός θεραπευτής ενός ατόμου που νιώθει τη μοναξιά ως ψυχολογικό βάρος, καλείται να βοηθήσει το άτομο να διακρίνει τις ψυχολογικές καταστάσεις της μοναξιάς και της μοναχικότητας. Πώς και με ποιον τρόπο; Με την ενίσχυση της αντίληψης ότι η μη μόνιμη μοναξιά, νοούμενη ως πηγή κάθε δημιουργικής παραγωγικότητας υπηρετεί την αυτονομία και την αυτοπραγμάτωση. Και με την προσπάθεια θεραπείας της τάσης της μόνιμης απομόνωσης, δηλαδή της μοναχικότητας, η οποία θεωρείται αν όχι διαταραχή η ίδια, προάγγελος ωστόσο, ψυχικών διαταραχών.¹³

Τι είναι η μοναξιά; Είναι ένα κοινό και εύκολα αντιληπτό σε όλους φαινόμενο της ζωής και της ύπαρξης, τι όμως είναι στη βαθύτερη ουσία του; Πώς προσλαμβάνεται από τον καθένα σε διαφορετικές χρονικές περιόδους και σε διαφορετικές περιστά-

¹¹ Knafo, D., "Alone together: Solitude and the Creative Encounter in Art and Psychoanalysis" *Psychoanalytic Dialogues, The International Journal of Relational Perspectives*, (2012), 22, 1: 54-71.

¹² Tick, E., "Creativity and Loneliness", *The Psychotherapy Patient*, (2008), 4: 131-137.

¹³ Ο.π., pp. 131-137.

σεις; Και, σε τελική ανάλυση, ποια είναι η σχέση της μοναξιάς με την υγεία και, δεδομένης της υπαρκτής σχέσης της μοναξιάς με την εξελικτική τάση του ατόμου, ποια είναι η σχέση της ψυχικής υγείας και της προσπάθειας για δημιουργική εξέλιξη και πρόοδος; Η απάντηση στα ερωτήματα αυτά δεν είναι εύκολη. Προσπαθώντας σε ένα πρώτο βήμα να προσεγγίσουμε τη μοναξιά με πορίσματα αφενός της εμπειρικής έρευνας, διαπνεόμενοι όμως θεωρητικά από μια φαινομενολογική οπτική, θα αποφύγουμε να ορίσουμε τη μοναξιά απλώς ως ένα έλλειμμα. Υπάρχουν σίγουρα θετικές και αρνητικές συνιστώσες της, η μοναξιά όμως τελικά είναι κάτι που υπερβαίνει την παρούσα κατάσταση. Είναι το να είσαι χωρίς άλλους, ακόμη κι αν βρίσκεσαι με πολλούς. Όταν όμως μπορείς να βρεθείς μόνος με τον εαυτό σου, τότε η μοναξιά είναι θετική και, σε τελική ανάλυση, εξελικτικά πρακτική.¹⁴ Εξάλλου, η μοναξιά δεν προσλαμβάνεται με ταυτόσημο τρόπο και μπορεί να γίνει «αντιληπτή» και να βιωθεί τόσο ως ευχάριστο όσο και ως δυσάρεστο συναίσθημα.¹⁵

Αν ανατρέξει κανείς στην υπαρξιστική φιλοσοφική ανάλυση θα ανεύρει ομοιότητες με τη φαινομενολογία. Προκύπτει ότι η μοναξιά ως προσωπικός αυτοπροσδιορισμός και ως πλήρωση του εαυτού είναι σε συνάφεια και σε συσχετισμό με την ύπαρξη των άλλων, οπότε εκλαμβάνεται και ως κοινωνική προοπτική. Μοιραζόμαστε με τους άλλους τον κόσμο αυτό, η ύπαρξή μας είναι ύπαρξη στον κόσμο αυτό και κατά συνέπεια η μοναξιά είναι κάτι που συνδέεται με την ύπαρξη στον κόσμο και συνάπτεται με τη συνύπαρξη (συνείναι και συνυπάρχειν) με τους άλλους, είναι ένα υπαρκτικό χαρακτηριστικό κατά τον Μ. Heidegger: «όλα τα όντα, οποιαδήποτε και να είναι, ακόμη και μοναδικά, μπορούν να συγκριθούν με τα άλλα. Αυτή η δυνατότητα της σύγκρισης τα καθιστά επιδεκτικά καθορισμού. Και ακριβώς γι' αυτόν τον λόγο τελούν σε κατάσταση απροσδιοριστίας από πολλές απόψεις».¹⁶ Σε μια διασταλτική ερμηνεία του τρόπου σκέψης του Μ. Merleau-Ponty θα χαρακτηρίζαμε από τη φαινομενολογική

¹⁴ Dahlberg, K., "The enigmatic phenomenon of loneliness", *International Journal of Qualitative Studies on Health and Well-being*, (2009), 2, 4: 195-207.

¹⁵ Lindholm L., Granström E., Lindström U.Å., "The young persons' loneliness – an experience of pleasure and suffering", *Hoitotiede*, (2001), 13, (5): 242-248.

¹⁶ Heidegger, Martin (1993), *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag: Tübingen. Πρβλ. Θεοδώρου, Π., «Φαινομενολογική Διασάφηση της Κριτικής του Χάιντεγκερ στη Νεο-Καντιανή Θεωρία Αξιών (κατά τις παραδόσεις του 1919)», (2008), *Αξιολογικά* 19: 23-145. Πρβλ. Χάιντεγκερ, Μάρτιν, *Εισαγωγή στη Μεταφυσική*, μτφ. Χρήστος Μαλεβίτσας, (1973), Αθήνα: Δωδώνη, σ. 111.

οπτική τη μοναξιά: «ως μια ρεαλιστική εκδοχή και ως μια αντίληψη της υποκειμενικότητας που ανήκει στη σάρκα του κόσμου».¹⁷

Φιλόσοφοι, ψυχολόγοι και ψυχίατροι έχουν διερευνήσει περαιτέρω τις διαστάσεις της μοναξιάς σε μια απόπειρα διασύνδεσής της και με την προσωπική εξέλιξη του ατόμου. Η θετική ή αρνητική χροιά της καθορίζεται τόσο από προσωπικούς παράγοντες όσο και από παραμέτρους της εκάστοτε κατάστασης. Έχουν αναγνωριστεί από τους ερευνητές εννέα βασικοί τύποι μοναξιάς, ομαδοποιημένοι σε τρεις διαστάσεις, δύο θετικές και μία αρνητική: η ενδοστρεφής μοναξιά (*inner-directed solitude*), η εξωστρεφής μοναξιά (*outer-directed solitude*) και η μοναχικότητα (*loneliness*). Η πρώτη συσχετίζεται κυρίως με την ανακάλυψη του εαυτού και την εσωτερική γαλήνη, ενώ η δεύτερη με την οικειότητα και την πνευματικότητα.¹⁸ Η τρίτη συνάπτεται με την τάση για απομόνωση. Οπότε η μοναξιά αποτελεί επιλογή του ιδιωτικού χρόνου και του προσωπικού χρονοδιαγράμματος. Ο αποσπασμένος αυτός χρόνος αναζωογονεί το άτομο από τις περισπάσεις της ζωής και συντελεί στην προσωπική του ανάπτυξη.¹⁹ Η εμπειρική διερεύνηση απέδειξε ότι η μοναξιά μπορεί σε ορισμένες τουλάχιστον περιπτώσεις να συμβαδίζει με υψηλή κοινωνική λειτουργικότητα και αντιεξαρτητοποίηση.²⁰

Στη σύντομη ανάλυση που θα επακολουθήσει θα προβούμε στη θεωρητική προσέγγιση της μοναξιάς της Πηνελόπης και θα συνεχίσουμε τη μοναξιά με κριτήριο τη φαινομενολογική οπτική, η οποία εστιάζεται στα συναισθήματα του εαυτού. Σύμφωνα με τη φαινομενολογία η προσέγγιση της πραγματικότητας αφορά στον υποκειμενικό ρεαλισμό, στην ατομική εμπειρία του ατόμου, στον ατομικό και

¹⁷ Merleau-Ponty, M. (1945) *Phénoménologie de la Perception*, Paris: Gallimard (1962), (*Phenomenology of Perception*), trans. Colin Smith, New York: Humanities Press. Πρβλ. Θεοδώρου, Π., *Αντίληψη και Θεωρία ως Πρακτικές: Φαινομενολογικές Ασκήσεις στη Συγκρότηση Αντικειμενικότητας*, (2006), Αθήνα: Κριτική, Theodorou, P., *Husserl and Heidegger on Reduction, Primordality, and the Categorical Phenomenology Beyond its Original Divide*, (2015), Switzerland: Springer International Publishing. Πρβλ. Μπανάκου-Καραγκούνη, Χαρά, *Τέχνη και πραγματικότητα. Φιλοσοφικές και καλλιτεχνικές εκδοχές μιας πρωτεύουσας σχέσης*, (2012), Αθήνα: Έννοια, σσ. 88-118.

¹⁸ Long, C., Seburn, M., Averill, J., "Solitude experiences: varieties, settings, and individual differences", *Pers. Soc. Psychol. Bull.*, (2003), 29 (5): 578-583.

¹⁹ Burger, J., "Individual Differences in Preference for Solitude", *Journal of Research in Personality*, (1995), 29: 85-108.

²⁰ Wascovic, T., Cramer, K., "Relation between Preference for Solitude Scale and Social Functioning", *Psychological Reports*, (1999), 85, 3: 1045-1050.

υποκειμενικό τρόπο που το κάθε άτομο, ο εαυτός του δηλαδή αντιλαμβάνεται, μελετά, προσλαμβάνει και συναισθάνεται τα πράγματα (φαινόμενα) και τις καταστάσεις και τέλος αφορά στην αποδοχή του εαυτού. Στη φαινομενολογία δεν εξετάζεται η επήρεια του περιβάλλοντος. Οι εικόνες και οι αναπαραστάσεις του περιβάλλοντος αφορούν στις ατομικές εμπειρίες που διαμορφώνουν τον εαυτό σε δεδομένες και ανεπανάληπτες χρονικές στιγμές. Αν είναι επαρκείς οδηγούν σε μια φυσιολογική - ιδεατή - κανονική προσαρμογή. Ειδικά, στην αντίθετη περίπτωση κατάρτησης της ανεπάρκειας τα άτομα αποβαίνουν ελλειμματικά εμπειριών και «διασταλτικών συγκρίσεων και αναγωγών στην αντικειμενική πραγματικότητα».²¹

Στην ευσύνοπτη περιδιάβασή μας στο ζήτημα της μοναξιάς της Πηνελόπης προτάθηκε η φαινομενολογική ερμηνεία, η υποκειμενική δηλαδή οπτική του εαυτού της Πηνελόπης. Σύμφωνα με αυτή τη φαινομενολογική οπτική η Πηνελόπη φαίνεται να είναι αγκιστρωμένη στην εξωτερική πραγματικότητα εις βάρος της έκφρασης του υποκειμενικού στοιχείου. Ειδικότερα, όσον αφορά στη διασύνδεσή της με τον Οδυσσέα είναι προσκολλημένη μαζί του και τον αναμένει, ελπίζει στον ερχομό του και έχει επενδύσει στην ελπίδα της όχι ναρκισσιστικά, αλλά με σωτηριολογική προοπτική για τον εαυτό της, δηλαδή πραγματιστικά. Η βαθιά σχέση της με τον Οδυσσέα συστήνει ένα πραγματιστικό στοιχείο υπερεπένδυσης του ψυχισμού της για τη μετέπειτα ζωή της.²²

Η νέα ψυχική πραγματικότητα της Πηνελόπης που συστήθηκε με αφορμή την απουσία του Οδυσσέα, την οδήγησε να υποκαταστήσει το υποκείμενο Οδυσσέας με ένα άλλο εξωτερικό αντικείμενο, το πλέξιμο ενός σάβανου. Αυτό όμως δεν κατάφερε να της προσφέρει την ικανοποίηση της επιθυμίας που έτρεφε για τον αγαπημένο της, αλλά κατάφερε να αποτελέσει μια επαναλαμβανόμενη παράλληλα

²¹ Laplanche, J. and Pontalis, J.-B., *The Language of Psycho-Analysis*, trans. Donald Nicholson-Smith, (1973), New York: Norton. Πρβλ. Κεφάλαιο Developmental defect versus dynamic conflict στο Morris E. Eagle, *Recent Developments in Psychoanalysis. A Critical Evaluation*, (1987), New York: McGraw-Hill-Cambridge, MA: Harvard University Press. Πρβλ. Θεοδώρου, Π., «Το Πρόβλημα των Αναγωγών στη Φαινομενολογία του E. Husserl», (2001), *Δευκαλίων* 19/1: 27-60.

²² Kofman, Sarah, *The Enigma of Woman: Woman in Freud's Writings*, trans. Catherine Porter, (1985): Ithaca: Cornell University Press. Πρβλ. Anderson, Elizabeth, "What is the Point of Equality?", *Ethics*, (1999), 109(2): 287-337.

δραστηριότητα διεκπεραιωτικού χαρακτήρα, μιας χρηστικής πραγματικής ζωής, δίχως προσωπικό νόημα, που απλώς τη βοηθούσε να συντηρεί την ψυχική ομοιόσταση, την τάση δηλαδή του σώματος και του νου να τείνει φυσικά προς μια κατάσταση ισορροπίας. Σύμφωνα με τη φαινομενολογική, την υποκειμενική δηλαδή και τη ρεαλιστική προσέγγιση, η στάση της Πηνελόπης εκλαμβάνεται ως μια ψυχική προσπάθεια επανοργάνωσης του εσωτερικού της κόσμου. Η υποκειμενική οπτική της την προστάτευσε από την εκδήλωση κάποιου σωματικού συνδρόμου ή από την απάθεια που επιγεννά, σύμφωνα με τους Kristeva και Winnicott, ο κατασταλτικός φόβος και ο φόβος της κατάρρευσης.²³

Όσον αφορά στη φαινομενολογική προσέγγιση της πιστότητας της Πηνελόπης ταιριάζει η φράση: «ότι δεν μπορεί κάποιος να υπάρξει χωρίς τον άλλον ή ότι όλος ο κόσμος γι' αυτόν είναι μονοσήμαντα αυτός ο άλλος». Αυτή η υποκειμενική πρόσληψη επιγεννά την άρνηση της αναγνώρισης άλλων ετεροτήτων, εν προκειμένω στην περίπτωση της Πηνελόπης, των μνηστήρων. Κατά συνέπεια η Πηνελόπη επιζητώντας την αυτοπραγμάτωσή της δεν υπήχθη στα πλαίσια μιας ναρκισσιστικής-συγχωνευτικής ταύτισης με τους άλλους(μνηστήρες).²⁴ Η συγκεκριμένη δραστηριότητα του σάβανου για την Πηνελόπη αποτέλεσε μια ψυχαναγκαστική δραστηριότητα, που λειτουργούσε εαυτο-ηρεμιστικά απέναντι στον αβάσταχτο χρόνο της αναμονής του αγαπημένου της. Επομένως, η καταστροφή του σάβανου εισέρχεται σε έναν ασυνείδητο φαύλο κύκλο, ότι αμφίδρομα η καταστροφή γεννά τη δημιουργία, όπως ακριβώς η Πηνελόπη διατήρησε ψυχαναγκαστικά αυτή τη δραστηριότητα, καθιστώντας

²³ Kristeva, Julia, *Intimate Revolt: The Powers and Limits of Psychoanalysis*, trans. Jeanine Herman, (2002)[1997], New York: Columbia University Press, Kristeva, Julia, *Powers of Horror: An Essay on Abjection*, trans. Leon S. Roudiez, (1982), New York: Columbia University Press. Πρβλ. Ogden, H. Thomas, "Fear of breakdown and the unlive life", *The International Journal of Psychoanalysis* (2014), 95: 205–223. Πρβλ. Θεοδώρου, Π., «Αντίληψη και Επιστήμη ως Πρακτικές. Για την Πραξιακή Δομή της Αποβλεπτικής Συνείδησης», *Νεύσις* (2005), 14: 78–101. Πρβλ. Winnicott, D., "The Fear of Breakdown", *International Review of Psychoanalysis*, (1974), 1: 103–107.

²⁴ Benjamin, Jessica, *The Bonds of Love*, (1988), New York: Pantheon Books, Benjamin, Jessica, *Like Subjects, Love Objects*, (1995), New Haven: Yale University Press. Πρβλ. Battegay, Raymond, "The Different Narcissistic Disturbances of Personality and Their Psychotherapeutic Approach", *Psychotherapy and Psychosomatics*, (1985), 44, 1: 46–53 (έμφαση στη σελ. 47 του άρθρου). Πρβλ. McLean, J., "Psychotherapy with a narcissistic patient using Kohut's self-psychology model", *Psychiatry*, (2007), 4(10), 40–47.

την ίδια επιβιωτικά ανθεκτική στο να προσμένει για μεγάλο χρονικό διάστημα την επιστροφή του Οδυσσέα. Εν προκειμένω, η δημιουργικότητα και η απόγνωση της Πηνελόπης ήταν δηλωτικά της επιπτώσεως που επέφερε η παρουσία της απουσίας του Οδυσσέα.

Η φαινομενολογική φιλοσοφική και ψυχολογική προσέγγιση αποσκοπεί στην κατανόηση της Πηνελόπης, στο πώς δηλαδή αυτή βιώνει τον εαυτό της και την πραγματικότητα του κόσμου που ζει τη δεδομένη, τη συγκεκριμένη στιγμή. Η Πηνελόπη είναι εγκλωβισμένη σε κάτι που δεν έχει επιλέξει η ίδια και παράλληλα πρέπει να επιλέξει να παραμείνει σε κάτι που δεν το επιθυμεί, αλλά εντούτοις, πρέπει εξ ανάγκης να το επιλέξει. Οπότε το Εγώ, ο εαυτός της Πηνελόπης, είναι απογυμνωμένος και από τη δυνατότητα της επιθυμίας αλλά και από τη δυνατότητα ουσιαστικής ελεύθερης επιλογής. Το κενό της απουσίας του αγαπημένου Οδυσσέα το καλύπτει η παρουσία του σάβανου και η Πηνελόπη βρίσκει στο σάβανο την πληρότητα και το νόημα της παροδικής ύπαρξής της, με σκοπό να πληρωθεί η ελπίδα της επιστροφής του Οδυσσέα και να αποφευχθεί ο συγχρωτισμός με την αντικειμενική πραγματικότητα της κατάστασης των μνηστήρων. Η Πηνελόπη υιοθέτησε τα χαρακτηριστικά του άλλου Οδυσσέα, ως ιδεώδη ψυχικά κοσμήματα στη ζωή της και κατά τούτο επιδίωξε να δώσει χρώμα, ιδιαιτερότητα και ελπίδα στον ατομικό ψυχισμό της.²⁵ Αυτή η επιλογή της σύμφωνα με τη φαινομενολογική αρχή «σώζουν τα φαινόμενα» συντέλεσε στην επέλευση της επιβίωσής της και στη διαχείριση των σχέσεών της με τους θελκτικούς και ναρκισσιστές μνηστήρες.

Αντιλαμβανόμαστε λοιπόν με βάση τη φαινομενολογική φιλοσοφική και ψυχολογική προσέγγιση τον ρόλο και τη σημασία των συνειδητών και των ασυνειδητών θέλησητρων, τα οποία είναι όλα εκείνα τα υποκείμενα και τα αντικείμενα που προκαλούν έλξη, γοητεία, ή ενδιαφέρον για την ίδια τη ζωή. Ο έρωτας, η αγάπη, οι τύψεις, οι ενοχές, οι αμφιβολίες, οι φοβίες, η άρνηση, η απώθηση, η ματαίωση, η επιβίωση, όλα αυτά συνθέτουν την ψυχή της Πηνελόπης. Όλα υπάρχουν σε μια ψυχή και στον τρόπο που σκεπτόμαστε κατά τη Συμβουλευτική φιλοσοφία.²⁶ Είμαστε ένας αμοιβαίος ντετερμινισμός,

²⁵ Brennan, Teresa, *The Interpretation of the Flesh: Freud and Femininity*, (1992), New York: Routledge. Πρβλ. Θεοδώρου, Π., «Η Φαινομενολογία της Αγωνίας και του Μηδενός. Θεμελιική Οντολογία και Λογική στον Μ. Χάιντεγκερ», (2006), *Υπόμνημα* 5: 33-69.

²⁶ Fatic, Aleksandar, Amir, Lydia, *Practicing Philosophy*, Cambridge Scholars Publishing, (2015):

δηλαδή επηρεάζουμε και επηρεαζόμαστε. Τότε και μόνον είμαστε οι εαυτοί μας. Έχουμε κοινή και ανεξιχνίαστη μοίρα με κάποιους άλλους συνανθρώπους μας. Είμαστε η συνειδητή και η ασυνείδητη απεραντοσύνη μας σύμφωνα με τον Ηράκλειτο: «τα όρια της ψυχής δε θα τα βρεις όποιον δρόμο κι αν ακολουθήσεις, τόσο βαθύ είναι το νόημά της».²⁷

ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Ως συμπερασματική αποτίμηση σε μια σύντομη περιαγωγή στην αρχαία ελληνική και βυζαντινή σκέψη μέσα από τη συναντίληψή τους στην ανάλυση της μοναξιάς της Πηνελόπης απορρέουν τα εξής. Η φαινομενολογική φιλοσοφική και ψυχολογική προσέγγιση εστιάζεται στην υποκειμενική ψυχική κατάσταση του ατόμου. Και επιχειρεί να ισοσταθμίσει την ψυχική ενέργεια σε όλη την ψυχή, ώστε να δημιουργήσει μια ομοιόσταση, έναν δηλαδή ισορροπημένο και υγιή νου. Σύμφωνα με τη φαινομενολογική οπτική είμαστε ο εαυτός μας, δηλαδή οι επιθυμίες και οι επιλογές μας. Η επήρεια των φαινομενικών κινήτρων διαδραματίζει καθοριστικό ρόλο στη ζωή μας. Οπότε είμαστε και οι ανάγκες μας. Αντιλαμβάνεται λοιπόν εύλογα κάποιος τη συμπερίληψη, *mutatis mutandis*, της αρχαίας ελληνικής και της βυζαντινής σκέψης, άρα και της Συμβουλευτικής φιλοσοφίας στη φιλοσοφική και ψυχολογική διάσταση της μοναξιάς της Πηνελόπης. Αυτός είναι και ο λόγος χρήσης της φαινομενολογικής μεθόδου, της ρεαλιστικής και υποκειμενικής δηλαδή ερμηνείας της πραγματικότητας. Η φαινομενολογική προσέγγιση, σύμφωνα με τη Φιλοσοφική ψυχολογία, είναι ένας υποκειμενικός ρεαλισμός με φιλοσοφικές κατά βάση καταβολές. Η προσέγγιση της μοναξιάς της Πηνελόπης είναι η ανάλυση μιας περίπτωσης και είναι ένας εμπυχωτικός ψυχικός διαμοιρασμός. Και σύμφωνα με την αρχαία ελληνική και τη βυζαντινή διάνοηση τα ρητά και τα άρρητα οδηγούν στην αυτοεξέλιξη και στην αυτοπραγμάτωση.

3-21.

²⁷ Diels, H. & Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, (1966-1967), Dublin: Weidmann, D.K. Ηράκλειτος fragmentum B 45: «ψυχῆς πείρατα ἴων οὐκ ἂν ἐξεύροιο πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει».

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Anderson, Elizabeth (1999), "What is the Point of Equality?", *Ethics*, 109(2): 287–337.
- Battagay, Raymond (1985), "The Different Narcissistic Disturbances of Personality and Their Psychotherapeutic Approach", *Psychotherapy and Psychosomatics*, Vol. 44, No. 1, pp. 46-53.
- Benjamin, Jessica (1988), *The Bonds of Love*, New York: Pantheon Books.
- Benjamin, Jessica (1995), *Like Subjects, Love Objects*, New Haven: Yale University Press.
- Brennan, Teresa (1992), *The Interpretation of the Flesh: Freud and Femininity*, New York: Routledge.
- Brown, Harold (1993), *Αντίληψη, Θεωρία και Δέσμευση. Μια νέα φιλοσοφία της επιστήμης*, επιστ. επιμ. Αριστείδης Μπαλτάς, Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.
- Brugger, S.J. Walter (1962), *Philosophisches Wörterbuch*, Freiburg: Verlag Herder.
- Burger, J. (1995), "Individual Differences in Preference for Solitude", *Journal of Research in Personality*, 29, pp. 85-108.
- Chamorro-Premuzic, Tomas (2013), *Προσωπικότητα και ατομικές διαφορές*, επιστ. επιμ. Ηλίας Μπεζεβέγκης -μτφ. Μαργαρίτα Κουλεντιανού, Αθήνα: Gutenberg.
- Dahlberg, K. (2009), "The enigmatic phenomenon of loneliness", *International Journal of Qualitative Studies on Health and Well-being*, v.2, 4, pp.195-207.
- Diels, H. & Kranz, W. (1966-1967), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Dublin: Weidmann.
- Duhem, Pierre (2007), *Σώζειν τα φαινόμενα. Δοκίμιο για την έννοια της φυσικής θεωρίας από τον Πλάτωνα έως τον Γαλιλαίο*, εισ.-μτφ.-επιμ. Δ. Διαλέτης - Γ. Χριστιανίδης, Αθήνα: Νεφέλη.
- Fatic, Aleksandar, Amir, Lydia (2015), *Practicing Philosophy*, Cambridge Scholars Publishing.
- Heidegger, Martin (1993), *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag: Tübingen.
- Knafo, D. (2012), "Alone together: Solitude and the Creative Encounter in Art and Psychoanalysis", *Psychoanalytic Dialogues, The International Journal of Relational Perspectives*, v.22, 1, pp.54-71.
- Kofman, Sarah (1985), *The Enigma of Woman: Woman in Freud's Writings*, trans. Catherine Porter, Ithaca: Cornell University Press.
- Köhler, Wolfgang (1947), *Gestalt Psychology: An introduction to new concepts in modern Psychology*, New York: Liveright.
- Kristeva, Julia (1982), *Powers of Horror: An Essay on Abjection*, trans. Leon S. Roudiez, New York: Columbia University Press.
- Kristeva, Julia (2002)[1997], *Intimate Revolt: The Powers and Limits of Psychoanalysis*, trans. Jeanine Herman, New York: Columbia University Press.
- Laplanche, J. and Pontalis, J.-B. (1973), *The Language of Psycho-Analysis*, trans. Donald Nicholson-Smith, New York: Norton.

- Lindholm L., Granström E., Lindström U.Å. (2001), "The young persons' loneliness – an experience of pleasure and suffering", *Hoitotiede*, 13, (5), pp.242-248.
- Long, C., Seburn, M., Averill, J. (2003), "Solitude experiences: varieties, settings, and individual differences", *Pers. Soc. Psychol. Bull.*, 29 (5), pp.578-583.
- McLean, J. (2007). "Psychotherapy with a narcissistic patient using Kohut's self-psychology model", *Psychiatry*, 4(10), 40-47.
- Merleau-Ponty, M. (1945) *Phénoménologie de la Perception*, Paris: Gallimard (1962) (Phenomenology of Perception), trans. Colin Smith, New York: Humanities Press.
- Morris, E. Eagle (1987), *Recent Developments in Psychoanalysis. A Critical Evaluation*, New York: McGraw-Hill-Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Neels, Richard (2018), "Elements and Opposites in Heraclitus", *Apeiron*, 51: pp. 427–452.
- Nussbaum, M. C. (1972), "Psyche in Heraclitus," *Phronesis*, 17: 1–16, pp. 153–170.
- Ogden, H. Thomas (2014), "Fear of breakdown and the unlive life", *The International Journal of Psychoanalysis* 95:205–223.
- Robinson, T. M. (1995), *Plato's Psychology*, Toronto: University of Toronto Press.
- Shields, Christopher (2020), "In Dialogue about Harmony", in A. P. Mesquita and S. Noriega-Olmos (eds.), *Revisiting Aristotle's Fragments*, Berlin: De Gruyter, 141–162.
- Theodorou, P. (2015), *Husserl and Heidegger on Reduction, Primordality, and the Categorical Phenomenology Beyond its Original Divide*, Switzerland: Springer International Publishing
- Tick, E. (2008), "Creativity and Loneliness", *The Psychotherapy Patient*, v.4, pp.131-137.
- Wascovic, T.,Cramer, K. (1999), "Relation between Preference for Solitude Scale and Social Functioning", *Psychological Reports*, v.85, 3, pp.1045-1050.
- Welsh, Talia (2013), *The Child as Natural Phenomenologist: Primal and Primary Experience in Merleau-Ponty's Psychology*, Evanston: Northwestern University Press.
- Winnicott, D. (1974), "The Fear of Breakdown", *International Review of Psychoanalysis*, 1, 103-107.
- Woods, M. (1987), "Plato's Division of the Soul", *Proceedings of the British Academy*, 73: pp. 23–47.
- Αριστοτέλους (1998), *Περί ψυχής*, εισ.-μτφ.σχ. Ι. Σ. Χριστοδούλου, Θεσσαλονίκη: Ζήτρος.
- Θεοδώρου, Π. (2001), «Το Πρόβλημα των Αναγωγών στη Φαινομενολογία του Ε. Husserl», *Δευκαλίων* 19/1, σσ. 27-60.
- Θεοδώρου, Π. (2006), *Αντίληψη και Θεωρία ως Πρακτικές: Φαινομενολογικές Ασκήσεις στη Συγκρότηση Αντικειμενικότητας*, Αθήνα: Κριτική.
- Θεοδώρου, Π. (2008), «Φαινομενολογική Διασάφηση της Κριτικής του Χάιντεγκερ στη Νεο-Καντιανή Θεωρία Αξιών (κατά τις παραδόσεις του 1919)», *Αξιολογικά* 19, σσ. 123-145.
- Θεοδώρου, Π. (2005), «Αντίληψη και Επιστήμη ως Πρακτικές. Για την Πραξιακή Δομή της Αποβλεπτικής Συνείδησης», *Νεύσις* 14, σσ. 78-101.

Θεοδώρου, Π. (2006), «Η Φαινομενολογία της Αγωνίας και του Μηδενός. Θεμελιακή Οντολογία και Λογική στον Μ. Χάιντεγκερ», *Υπόμνημα* 5, σσ. 33-69.

Μπανάκου-Καραγκούνη, Χαρά (2012), *Τέχνη και πραγματικότητα. Φιλοσοφικές και καλλιτεχνικές εκδοχές μιας πρωτεύουσας σχέσης*, Αθήνα: Έννοια.

Πελεγρίνης, Θεοδ. (2005), *Λεξικό της Φιλοσοφίας*, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.

Χάιντεγκερ, Μάρτιν (1973), *Εισαγωγή στη Μεταφυσική*, μτφ. Χρήστος Μαλεβίτσος, Αθήνα: Δωδώνη.

