



Ο ΟΜΗΡΟΣ ΚΑΙ Η ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΣΚΕΨΗ

ΕΝΑΡΚΤΗΡΙΑ ΔΙΑΛΕΞΗ: **DIANE CUNY**



ΕΠΙΜΕΛΗΤΕΣ ΕΚΔΟΣΗΣ

ΓΕΩΡΓΙΟΣ ΑΡΑΜΠΑΤΖΗΣ

ΓΕΩΡΓΙΟΣ ΒΛΑΧΑΚΗΣ

ΕΥΑΓΓΕΛΟΣ Δ. ΠΡΩΤΟΠΑΠΑΔΑΚΗΣ

Ο ΟΜΗΡΟΣ ΚΑΙ Η ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΣΚΕΨΗ

ΕΝΑΡΚΤΗΡΙΑ ΔΙΑΛΕΞΗ: **DIANE CUNY**

ΕΠΙΜΕΛΗΤΕΣ ΕΚΔΟΣΗΣ

ΓΕΩΡΓΙΟΣ ΑΡΑΜΠΑΤΖΗΣ

ΓΕΩΡΓΙΟΣ ΒΛΑΧΑΚΗΣ

ΕΥΑΓΓΕΛΟΣ Δ. ΠΡΩΤΟΠΑΠΑΔΑΚΗΣ



ΑΘΗΝΑ 2019

Ο ΟΜΗΡΟΣ ΚΑΙ Η ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΣΚΕΨΗ
ΕΝΑΡΚΗΤΗΡΙΑ ΔΙΑΛΕΞΗ: **DIANE CUNY**

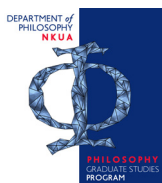
ΕΠΙΜΕΛΗΤΕΣ ΕΚΔΟΣΗΣ

ΓΕΩΡΓΙΟΣ ΑΡΑΜΠΑΤΖΗΣ
ΓΕΩΡΓΙΟΣ ΒΛΑΧΑΚΗΣ
ΕΥΑΓΓΕΛΟΣ Δ. ΠΡΩΤΟΠΑΠΑΔΑΚΗΣ

ISBN: 978-618-84298-5-7

ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΕΡΓΑΣΤΗΡΙΟΥ ΜΕΛΕΤΗΣ ΤΟΥ ΘΕΣΜΙΚΟΥ ΛΟΓΟΥ, Ε.Κ.Π.Α.
ΑΘΗΝΑ 2019

ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ «ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ», Ε.Κ.Π.Α.
ΕΡΓΑΣΤΗΡΙΟ ΜΕΛΕΤΗΣ ΘΕΣΜΙΚΟΥ ΛΟΓΟΥ
ΕΡΓΑΣΤΗΡΙΟ ΕΦΑΡΜΟΣΜΕΝΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ



ΕΙΚΑΣΤΙΚΗ ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ - ΗΛΕΚΤΡΟΝΙΚΗ ΣΕΛΙΔΟΠΟΙΗΣΗ:
ΑΧΙΛΛΕΑΣ ΚΛΕΙΣΟΥΡΑΣ

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

ΠΡΩΤΟ ΜΕΡΟΣ

DIANE CUNY..... 11

Ο ΟΜΗΡΟΣ ΚΑΙ Η ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΣΚΕΨΗ: ΜΕΡΙΚΟΙ ΣΤΟΧΑΣΜΟΙ
ΓΙΑ ΤΗ ΣΥΝΑΝΤΗΣΗ ΑΧΙΛΛΕΑ ΚΑΙ ΠΡΙΑΜΟΥ (*ΙΛΙΑΣ*, Ω΄)

HOMER AND GREEK THOUGHT. SOME REFLECTIONS ON
THE MEETING BETWEEN ACHILLEUS AND PRIAM IN
ILIAD'S BOOK 24..... 29

ΓΕΩΡΓΙΟΣ ΑΡΑΜΠΑΤΖΗΣ..... 43

ΤΙ ΕΙΝΑΙ ΤΟ ΑΡΧΙΚΕΙΜΕΝΟ. ΜΕΡΙΚΕΣ ΣΚΕΨΕΙΣ ΓΙΑ ΤΟΝ
ΟΜΗΡΟ ΚΑΙ ΤΗ *ΒΙΒΛΟ*

ΓΕΡΑΣΙΜΟΣ ΚΑΚΟΛΥΡΗΣ..... 53

Η ΦΙΛΟΞΕΝΙΑ ΣΤΗΝ ΟΜΗΡΟΥ *ΟΔΥΣΣΕΙΑ* ΚΑΙ ΤΗ *ΒΙΒΛΟ*

ΑΧΙΛΛΕΑΣ ΚΛΕΙΣΟΥΡΑΣ..... 63

ACHILLES' JOURNEY OF SELF-DISCOVERY: FROM *ΚΛΕΟΣ* TO
ΕΛΕΟΣ

ΕΥΑΓΓΕΛΟΣ Δ. ΠΡΩΤΟΠΑΠΑΔΑΚΗΣ..... 77

ΑΙΑΣ

ΓΕΩΡΓΙΟΣ ΣΤΕΙΡΗΣ..... 85

Ο ΟΜΗΡΟΣ ΣΤΟ ΔΥΤΙΚΟ ΜΕΣΑΙΩΝΑ ΚΑΙ ΤΗΝ ΑΝΑΓΕΝΝΗΣΗ

ΔΕΥΤΕΡΟ ΜΕΡΟΣ

ΓΕΩΡΓΙΟΣ ΒΛΑΧΟΠΟΥΛΟΣ..... 95

Η *ΟΔΥΣΣΕΙΑ* ΤΟΥ ΟΜΗΡΟΥ ΚΑΙ Η *ΟΔΥΣΣΕΙΑ* ΤΟΥ
ΔΙΑΣΤΗΜΑΤΟΣ ΤΟΥ ΣΤΑΝΛΕΪ ΚΙΟΥΜΠΡΙΚ

ΠΕΝΝΥ ΓΡΟΥΒΑ	105
Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΗΣ ΨΥΧΗΣ ΣΤΑ ΟΜΗΡΙΚΑ ΕΠΗ	
ΠΑΝΑΓΙΩΤΗΣ Ι. ΚΩΤΣΙΡΑΣ	111
ΟΙ ΠΕΡΙ ΤΟ «ΝΟΕΙΝ» ΕΝΝΟΙΕΣ ΤΟΥ ΟΜΗΡΟΥ ΚΑΙ Η ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΑ ΑΥΤΩΝ	
ΓΙΩΡΓΟΣ ΜΠΑΝΙΩΚΟΣ	123
Η ΣΗΜΑΣΙΑ ΤΩΝ ΔΙΕΡΓΑΣΙΩΝ ΤΟΥ ΠΕΝΘΟΥΣ ΚΑΙ ΤΟΥ ΘΡΗΝΟΥ ΣΤΗΝ <i>ΙΛΙΑΔΑ</i> ΤΟΥ ΟΜΗΡΟΥ	
ΓΙΩΡΓΟΣ ΜΠΙΦΗΣ	133
Η ΣΥΝΥΦΑΝΣΗ ΕΣΩΤΕΡΙΚΩΝ ΚΑΙ ΕΞΩΤΕΡΙΚΩΝ ΔΥΝΑΜΕΩΝ ΣΤΗΝ <i>ΟΔΥΣΣΕΙΑ</i> : ΤΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ ΤΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ	
ΕΛΠΙΝΙΚΗ Α. ΤΣΙΚΛΕΙΔΗ	139
Η ΠΑΙΔΑΓΟΓΙΚΗ ΑΞΙΑ ΤΩΝ ΕΠΩΝ ΤΟΥ ΟΜΗΡΟΥ ΓΙΑ ΤΗΝ ΕΦΗΒΙΚΗ ΗΛΙΚΙΑ	
ΤΑΞΙΑΡΧΗΣ ΤΣΙΜΠΕΡΗΣ	145
ΒΙΟΙ ΠΑΡΑΛΛΗΛΟΙ: ΑΝΘΡΩΠΙΝΟ ΚΑΙ ΘΕΙΟ ΣΤΟ ΟΜΗΡΙΚΟ ΕΠΟΣ	
ΦΙΛΙΠΠΟΣ Β. ΦΙΛΙΟΣ	153
Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΗΣ ΑΡΕΤΗΣ ΣΤΟΝ ΟΜΗΡΟ	

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Tο παρόν βιβλίο περιλαμβάνει, στο πρώτο Μέρος του, την κεντρική ομιλία της καθηγήτριας καις Diane Cuny του Πανεπιστημίου François Rabelais της Tours (Γαλλία), καθώς και άλλες εισηγήσεις που έγιναν κατά τη Στρογγυλή Τράπεζα «Ο Όμηρος και η Ελληνική Σκέψη / Homer and Greek Thought», την 22/05/2019, στις εγκαταστάσεις του Ελληνικού Ανοικτού Πανεπιστημίου στην Αθήνα. Στο δεύτερο Μέρος παρουσιάζονται ορισμένες από τις εισηγήσεις των φοιτητών του Προγράμματος Μεταπτυχιακών Σπουδών «Φιλοσοφία» που έλαβαν χώρα την 20-21/07/2018 κατά το ΚΒ΄ Παγκόσμιο Συνέδριο της Euroclassica (=ΟΜΙΛΟΣ ΕΥΡΩΠΑΪΚΩΝ ΕΤΑΙΡΕΙΩΝ ΚΑΘΗΓΗΤΩΝ ΚΛΑΣΙΚΩΝ ΓΛΩΣΣΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΣΜΩΝ) και της Ομηρικής Ακαδημίας, υπό την αιγίδα του Προέδρου της Ελληνικής Δημοκρατίας.

Η επίδραση του ομηρικού έργου στην παγκόσμια λογοτεχνία είναι χωρίς παράλληλο και τόσο η *Ιλιάδα* όσο και η *Οδύσσεια* έθεσαν δυο βασικά λογοτεχνικά αρχέτυπα – την κατάληψη μιας πόλης-κάστρου ή το πνευματικό ταξίδι – που κατά τον 20ό αιώνα βλέπουμε

να πραγματώνονται αριστουργηματικά, για παράδειγμα, στον Πύργο του Φραντς Κάφκα ή στον Οδυσσέα του Τζαίμς Τζόυς. Η σημασία, ωστόσο, του Ομήρου είναι πολύ δραματικότερη. Σύμφωνα με τον Harold Bloom, όλοι εμείς οι εγγράμματοι του Δυτικού κόσμου είμαστε γιοί και κόρες του Ομήρου (βλ. *A Map of Misreading*, Oxford, Oxford University Press, 1975, 33). Ο Bloom επαναλαμβάνει, στο έργο του αυτό, τη διαπίστωση που κάνει ο Eric A. Havelock, ότι τα ομηρικά έπη απέτελεσαν την παγκόσμια είσοδο στον κόσμο της εγγραμματοσύνης και τη βίαιη αποκοπή από τον κόσμο της προφορικότητας (*The Alphabetization of Homer*, στο: *Communication Arts in the Ancient World*, εκδ. Havelock and Hershbell, New York, Hastings House, 1978, 3-21), μια διαδικασία που πήρε πολλούς αιώνες να επικρατήσει και που συνεχίζεται, πιθανότατα, ακόμη και σήμερα και η οποία υποσημαίνει την επικυριαρχία του Δυτικού κόσμου επί του συνόλου του πλανητικού πολιτισμού.

Αν ο Όμηρος σημάδεψε τη γενική ανθρώπινη σκέψη ως δυνατότητα και δύναμη, όπως λέχθηκε παραπάνω, επηρέασε, επίσης καιρία, τον ελληνικό αναστοχασμό. Παρ'όλες τις επικρίσεις του Ηράκλειτου, του Ξενοφάνη και του Πλάτωνος, η ομηρική ποίηση έθεσε, εν πολλοίς, το πλαίσιο μιας στοχαστικής δύναμης, που παρόμοια δεν είχε γνωρίσει μέχρι τότε ο κόσμος. Το πλαίσιο αυτό ήταν η «ευρύχωρη Ελλάδα» για την οποία μιλά ο παιδαγωγός του Αχιλλέα, ο Φοίνικας (Ιλ., Γ', 478), την οποία δεν πρέπει να εννοήσουμε με αποκλειστικά γεωγραφικούς όρους αλλά ως το χώρο ανάδειξης του κλέους του Οδυσσέα (Οδ., α, 344), ως πεδίο, δηλαδή, άσκησης μιας ιδιαίτερης δύναμης της διάνοιας. Η δύναμη αυτή επηρέασε τις καθημερινές ακόμη εκφράσεις της πνευματικότητας έτσι ώστε να τη διακρίνουμε και στη σημερινή κοινωνική ζωή, τόσους αιώνες μετά την εμφάνιση των ομηρικών αριστουργημάτων.

Επιπρόσθετα, το ομηρικό έργο μελετώμενο και από πιο ειδικές οπτικές μπορεί αναμφίβολα να αποτελέσει πηγή πολύτιμων πληροφοριών όχι μόνο για την κοινωνική οργάνωση αλλά και για το κλίμα, τις περιβαλλοντικές συνθήκες γενικότερα, την τεχνολογία και αυτό που σήμερα θα ονομάζαμε ενδιαφέρον για την κατανόηση της φύσης ακριβώς σε μια περίοδο που ο γραπτός λόγος δεν μπορεί να μας δώσει τέτοια στοιχεία και πρέπει να τα αναζητήσουμε αλλού.

Ο παρών τόμος είναι μάλλον η έκφραση του θαυμασμού, καθηγητών όπως και φοιτητών, μπροστά στο αρχετυπικά γόνιμο έργο του Ομήρου και τις πολλαπλές διαστάσεις και επιδράσεις του στην πνευματική δημιουργία παρά η άσκηση μιας λογιосύνης στο χώρο των ομηρικών σπουδών· να υπενθυμίσουμε, όμως, ότι ο θαυμασμός είναι το κατεξοχήν φιλοσοφικό αίσθημα και ότι η προσπάθεια γίνεται προς την κατεύθυνση της φιλοσοφικής ανάγνωσης των ομηρικών διατυπώσεων. Πριν παραδώσουμε το σώμα του βιβλίου στον αναγνώστη, θα θέλαμε να ευχαριστήσουμε ιδιαίτερα την Δρα Μαρία-Ελευθερία Γιατράκου της Ομηρικής Ακαδημίας για τη θερμή υποδοχή της φιλοσοφίας στο συνέδριο-θεσμό που υποστηρίζει με θαυμαστό τρόπο στο ωραίο νησί της Χίου. Επίσης, θα θέλαμε να ευχαριστήσουμε τη Σχολή Ανθρωπιστικών Σπουδών, Π.Π.Σ. «Ελληνικός Πολιτισμός», του Ελληνικού Ανοικτού Πανεπιστημίου, για τη φιλική φιλοξενία.

ΓΕΩΡΓΙΟΣ ΑΡΑΜΠΑΤΖΗΣ

Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών

ΓΕΩΡΓΙΟΣ Ν. ΒΛΑΧΑΚΗΣ

Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο

ΕΥΑΓΓΕΛΟΣ Δ. ΠΡΩΤΟΠΑΠΑΔΑΚΗΣ

Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών

ΠΡΩΤΟ ΜΕΡΟΣ

Ο ΟΜΗΡΟΣ ΚΑΙ Η ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΣΚΕΨΗ: ΜΕΡΙΚΟΙ ΣΤΟΧΑΣΜΟΙ ΓΙΑ ΤΗ ΣΥΝΑΝΤΗΣΗ ΑΧΙΛΛΕΑ ΚΑΙ ΠΡΙΑΜΟΥ (ΙΛΙΑΣ, Ω΄)

DIANE CUNY

Μετάφραση: Γ. ΑΡΑΜΠΑΤΖΗΣ

Στην αρχή της ραψωδίας Ω΄, ο Αχιλλέας εξακολουθεί να είναι ένας βίαιος άνθρωπος, γεμάτος σκληρή αγριότητα. Ο θάνατος του Έκτορα και η κηδεία του Πατρόκλου δεν αρκούν για να τον κατευνάσουν. Μέρα με τη μέρα, ζευγώνει το άρμα του και σέρνει τον Έκτορα γύρω από τον τάφο του Πατρόκλου. Αλλά αυτή η φρικτή εκδίκηση τον αφήνει ανικανοποίητο. Από την άλλη πλευρά, οι θεοί αισθάνονται οίκτο για τον Έκτορα: «Εβλεπαν οι μακάριοι θεοί και τον λυπούνταν». Στέλνουν, λοιπόν, την Θέτιδα στον Αχιλλέα για να του παραγγείλουν να επιστρέψει το σώμα του Έκτορα στον πατέρα του. Σε αυτό το σημείο του έπους, ο αναγνώστης / ακροατής περιμένει από τον Αχιλλέα να επιστρέψει το σώμα του. Αυτό που δεν περιμένει είναι η συμπάθεια που αισθάνεται ο Αχιλλέας, η συγκράτησή του, η θέλησή του να βοηθήσει τον εχθρό του. Δεν περιμένει τον αμοιβαίο θαυμασμό που αισθάνονται οι δύο άνδρες. Αυτή η σκληρή γεμάτη συναισθήματα φαίνεται να δίνει μια μεγαλειώδη κατάληξη σε ολόκληρο το επικό ποίημα.

Εδώ, θα ήθελα να μελετήσω τα διδάγματα που φαίνεται να εκφράζει η συνάντηση μεταξύ Αχιλλέα και Πριάμου στο τέλος της *Ιλιάδας*. Η άποψή μου είναι ότι μπορούμε να επισημάνουμε τρία βασικά διδάγματα σε αυτό το απόσπασμα. Αυτά τα τρία διδάγματα προλέγονται ήδη στον φόγο του Απόλλωνα για τους θεούς, στην αρχή του βιβλίου (Ιλ., Ω΄, 39-54):¹

¹ Ιλ., Ω΄, 23, μτφρ. Καζαντζάκη-Κακριδί (την ίδια μετάφραση θα χρησιμοποιούμε παντού στο παρόν κείμενο).

ἄλλ' ὀλοῶ Ἀχιλλῆϊ θεοὶ βούλεσθ' ἐπαρήγειν,
 ᾧ οὔτ' ἄρ φρένες εἰσὶν ἐναΐσιμοι οὔτε νόημα
 γναμπτόν ἐνὶ στήθεσσι, λέων δ' ὡς ἄγρια οἶδεν,
 ὅς τ' ἐπεὶ ἄρ μεγάλη τε βίη καὶ ἀγήνορι θυμῷ
 εἶξας εἶσ' ἐπὶ μῆλα βροτῶν ἴνα δαῖτα λάβησιν·
 ὡς Ἀχιλεὺς ἔλεον μὲν ἀπώλεσεν, οὐδέ οἱ αἰδῶς
 γίγνεται, ἦ τ' ἄνδρας μέγα σίνεται ἠδ' ὀνίνησι.
 μέλλει μὲν πού τις καὶ φίλτερον ἄλλον ὀλέσσαι
 ἢ ἐ κασίγνητον ὁμογάστριον ἢ ἐ καὶ υἰόν·
 ἄλλ' ἦτοι κλαύσας καὶ ὀδυράμενος μεθέηκε·
 τλητὸν γὰρ Μοῖραι θυμὸν θέσαν ἀνθρώποισιν.
 αὐτὰρ ὃ γ' Ἐκτορα δῖον, ἐπεὶ φίλον ἦτορ ἀπηύρα,
 ἵππων ἐξάπτων περὶ σῆμ' ἐτάριοι φίλοιο
 ἔλκει· οὐ μὴν οἱ τό γε κάλλιον οὐδέ τ' ἄμεινον.
 μὴ ἀγαθῷ περ ἑόντι νεμεσσηθέωμέν οἱ ἡμεῖς·
 κωφὴν γὰρ δὴ γαῖαν ἀεικίζει μενεαίνων.

Το 'χετε κάλλιο να συντρέχετε τον ἀσπλαχνο Αχιλλέα,
 που εἶναι η καρδιά του πάντα αμέρωτη στα στήθη, κι εἶναι ο νους του
 γεμάτος ἀδικία, κι η γνώμη του σκληρή, καθὼς του λιόντα,
 που η γαύρη του τον σπρώχνει δύναμη κι η πέρφανη καρδιά του
 στου κόσμου τα κοπάδια πέφτοντας να φάει και να χορτάσει·
 παρόμοια κι ο Αχιλλέας συμπόνεση καμιά δεν ἔχει, μήτε
 ντροπή, που ἀλί στον που την ἔχασε, χαρά στον που την ἔχει!
 Θαρρῶ να χάσει κι ἄλλος ἔτυχε και πιο ακριβὸ δικό του,
 για ἀπ' την κοιλιά την ἴδια ἀδέρφι του για και παιδί του ἀκόμα·
 μ' ἀφού τον ἔκλαψε και δάρθηκε, σωπαίνει και μερώνει,
 τι οι Μοῖρες την καρδιά στον ἄνθρωπο βασταγερὴ τη δώσαν.
 Ὅμως αὐτός το θεῖο τον Ἐκτορα, σαν πήρε τη ζωὴ του,
 δεμένο πίσω ἀπὸ το ἀμάξι του στου ἀκράνη του το μνήμα
 τον βωλοσοῦρνει· τέτοιο φέρισμο δε θα 'βγει σε καλὸ του.
 Μην πέσει στη δικιά μας ὄργητα, με ὄσσην ἀντρεία κι ἀν ἔχει·
 τι ὅ,τι ντροπιάζει αὐτός μανιάζοντας ἀνέψυχο εἶναι χῶμα.»
 ἀφού γην ἀλαλην αὐτός κακοποιεῖ με λύσαν.

Ο Απόλλων ψέγεται τον Αχιλλέα ὅτι καταστρέφει τον οἶκτο (ἔλεον
 ἀπώλεσεν, στ. 44) και ὅτι δεν αισθάνεται σεβασμὸ. Το πρώτο μου, λοι-
 πόν, σημεῖο ἀνάλυσης θα ἀφορᾶ στη λύπη και το σεβασμὸ που ο Ὅμηρος
 μας διδάσκει να ἐκτιμούμε πολὺ περισσότερο ἀπὸ το θυμὸ και την ἐκδί-
 κηση. Ο Απόλλων μιλάει, ἐπίσης, για τη «βασταγερὴ καρδιά» (στ. 49),
 που οι μοῖρες δίνουν στους θνητούς. Το δίδαγμα ὅτι η ἀνθρώπινη ζωὴ
 ἔχει να κάνει πολὺ με την ἀντιμετώπιση του πόνου και ὅτι ο ἄνθρωπος
 οφείλει να ἔχει ἀπαντοχὴ θα ἀποτελοῦν το δεῦτερο σημεῖο ἀνάλυσής μου.
 Ο Απόλλων τονίζει, ἐπίσης, ὅτι ο Αχιλλέας στο πένθος του υπερβάλλει,
 καθόσον ο κάθε ἄνθρωπος χάνει κάποιον ἀγαπημένο του και αὐτός μπο-

ρεί να πιο κοντινός απ'όσο του ήταν ο Πάτροκλος. Το τελευταίο δίδαγμα που θα ήθελα να επισημάνω, αφορά στο πένθος και το γεγονός ότι είναι ανθρώπινο να παίρνει κανείς ένα διάλειμμα από το πένθος.

A. Ο ΟΜΗΡΟΣ ΕΚΤΙΜΑ ΤΟΝ ΟΙΚΤΟ ΚΑΙ ΤΟΝ ΣΕΒΕΤΑΙ ΠΟΛΥ ΠΕΡΙΣΣΟΤΕΡΟ ΑΠΟ ΤΟΝ ΘΥΜΟ ΚΑΙ ΤΗΝ ΕΚΔΙΚΗΣΗ

Στην ομιλία του, ο Απόλλων δείχνεται να εκτιμά τον οίκτο και το σεβασμό, δύο αισθήματα που είναι βασικά για την κατανόηση της ραψωδίας Ω'. Η περιγραφή του Αχιλλέα ως άγριου άνδρα που δεν μπορεί να δείξει ούτε κριμα (έλεήσει) ούτε σεβασμό (αιδέσεται) δίνεται επίσης από την Εκάβη όταν αυτή βλέπει το Πρίαμο να φεύγει για να συναντήσει τον Αχιλλέα (Ιλ., Ω', 205-208):

σιδήρειόν νύ τοι ἦτορ.
εἰ γάρ σ' αἰρήσει καὶ ἐσόφεται ὄφθαλμοῖσιν
ὠμηστῆς καὶ ἄπιστος ἀνὴρ ὃ γε οὐ σ' ἐλεήσει,
οὐδέ τί σ' αἰδέσεται.

Καρδιά από σίδηρο στα στήθια αλήθεια κλείνεις!
τι αν πέσεις τώρα εσύ στα χέρια του και σε αντικρίσει ομπρός του
ο άπιστος τούτος και σκληρόψυχος, μηδέ
σπλαχνιά θα νιώσει μηδέ ντροπή για σε.

Κάτι παρόμοιο βλέπουμε στην ικεσία του Πριάμου προς τον Αχιλλέα (ό.π., 503-504):

ἄλλ' αἰδεῖτο θεοὺς Ἄχιλεῦ, αὐτόν τ' ἐλέησον
μνησάμενος σοῦ πατρός· ἐγὼ δ' ἐλεεινότερός περ,

Ἔλα, σεβάσου τους αθάνατους, συμπόνεσε και μένα,
τον κύρη σου, Αχιλλέα, θυμάμενος· πιο αξίζω εγώ συμπόνια

Ο σεβασμός, εδώ, είναι ένα συναίσθημα που απευθύνεται στους θεούς, ενώ το έλεος επιδεικνύεται στους ανθρώπους. Για να συγκινήσει την καρδιά του Αχιλλέα, ο Πρίαμος δέχθηκε μερικές συμβουλές από τον Ερμή που τον συνόδευσε στο κατάλυμα του Αχιλλέα (465-467):

τὴν δ' εἰσελθὼν λαβὲ γούνατα Πηλεΐωνος,
καὶ μιν ὑπὲρ πατρός καὶ μητέρος ἠΰκόμοιο
λίσσει καὶ τέκεος, ἵνα οἱ σὺν θυμὸν ὀρίνης.

Μα εσύ, σα μπεις, από τα γόνατα τον Αχιλλέα να πιάσεις,
και στον πατέρα και στη μάνα του την ομορφομαλλούσα
να τον ξορκίσεις, και στο τέκνο του, να μαλακώσει η οργή του.

Βλέπουμε δύο ενδιαφέρουσες αποκλίσεις μεταξύ αυτών που συνέστησε ο Ερμής και όσων πράγματι κάνει ο Πρίαμος όταν συναντά τον Αχιλλέα. Πρώτον, ο Πρίαμος δεν αγγίζει τα γόνατα του Αχιλλέα αλλά, αντί γι' αυτό, φιλάει τα χέρια του. Η χειρονομία του να φιλάει κανείς τα χέρια δεν είναι μια συνήθης χειρονομία για τους ικέτιδες στον Όμηρο. Η συνηθισμένη χειρονομία θα ήταν να φιλήσει τα γόνατα ή να κρατήσει το πηγούνι με το χέρι του.² Αλλά ο ίδιος ο Πρίαμος υπογραμμίζει τη σημασία αυτού που κάνει: φιλάει «χεῖρας ἀνδροφόνους»,³ «χέρια φονιά», τα χέρια του ανθρώπου που σφαγιάζει τους γιους του και ιδιαίτερα τον Έκτορα. Η δεύτερη ενδιαφέρουσα παραλλαγή είναι ότι ο Πρίαμος επιλέγει να μην πει ούτε λέξη για τη μητέρα και τον γιο του Αχιλλέα. Εστιάζει μόνο στον πατέρα του, τον Πηλέα, όπως μπορούμε να δούμε σε αυτές τις πρώτες λέξεις που του απευθύνει (ό.π., 486-492):

μνήσαι πατρός σοῖο θεοῖς ἐπιείκελ' Ἀχιλλεῦ,
τηλίκου ὡς περ ἐγών, ὀλοῶ ἐπὶ γήραος οὐδῶ·
καὶ μέν που κείνον περιναίεται ἀμφὶς ἔδοντες
τείρουσ', οὐδέ τίς ἐστιν ἄρην καὶ λοιγὸν ἀμύναι.
ἀλλ' ἦτοι κεῖνός γε σέθεν ζώντος ἀκούων
χαίρει τ' ἐν θυμῶ, ἐπὶ τ' ἔλλεπται ἤματα πάντα
ᾔψεσθαι φίλον υἷὸν ἀπὸ Τροίηθεν ἰόντα·

Βάλε στο νου, Αχιλλέα θεόμορφε, τον κύρη το δικό σου·
ενός καιρού 'μαστε, στην τέλειωση των γερατιών των έρμων.
Μπορεί κι αυτός απ' τους γειτόνους του να τυραννιέται γύρα,
κι ούτε ένα απ' το κακό κι απ' το άδικο διαφεντευτή δεν έχει.
Μα εκείνος, ζωντανός ακούγοντας πως είσαι, αναγαλλιάζει
βαθιά στα φρένα, και νυχτόμερα τον δυναμώνει η ελπίδα,
τον ακριβό του υγιό πως κάποτε θα ιδεί απ' την Τροία να γέρνει

Ο Πρίαμος επιμένει στους πόνους που συνδέονται με το γήρας και στο γεγονός ότι ο Πηλέας μπορεί να βρίσκεται σε δύσκολη κατάσταση και να

² Βλ. N. J. Richardson, *The Iliad: A Commentary*, vol. 6, books 21-24, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, σ. 322. Στην Οδύσσεια, το να φιλάει κανείς τα χέρια είναι σημάδι «τρυφερότητας και καλωσορίσματος».

³ Είναι ενδιαφέρον ότι το ίδιο επίθετο αποδίδεται στον Αχιλλέα δυο φορές όταν βάζει τα χέρια του στο στήθος του Πάτροκλου (Σ', 317 και Ψ', 18). Κατά τ' άλλα, την ίδια έκφραση συναντούμε 11 φορές στην *Ιλιάδα* (βλ. Richardson, ό.π., σ. 323).

έχει πρόβλημα να συντηρήσει τις δυνάμεις του. Σε μερικές εκδοχές του μύθου, ο Άκαστος ή οι γιοι του Ακάστου αντλούν τη δύναμή τους από αυτόν. Αλλά ο Πρίαμος παρουσιάζει τον Πηλέα ευτυχή επειδή ο Αχιλλέας είναι ζωντανός. Υπάρχει, βέβαια, εδώ, μια υποκείμενη ειρωνεία επειδή ο Αχιλλέας δεν πρόκειται να επιστρέψει στο σπίτι του πατέρα του αλλά είναι καταδικασμένος να πεθάνει στην Τροία. Αργότερα, ο Πρίαμος επιμένει στην απώλεια τόσων παιδιών του σε αντίθεση με την επιβίωση του μοναδικού παιδιού του Πηλέα. Περιγράφει τον Έκτορα ως τον μοναδικό γιο που θα μπορούσε να υπερασπιστεί την πόλη του και τώρα αυτός ο γιός είναι νεκρός.

Αυτό που θα ήθελα να τονίσω, εδώ, είναι η επιτυχία της ικεσίας του Πριάμου: κατορθώνει να κάνει τον Αχιλλέα να αισθανθεί έλεος. Για να δείξει ότι δέχεται την ικεσία του Πριάμου, ο Αχιλλέας θα έπρεπε να πάρει το χέρι του, να τον σηκώσει από τη θέση του ως ικέτη και να τον καθίσει δίπλα του. Αλλά δεν είναι αυτό που κάνει αμέσως. Αντ'αυτού, τον σπρώχνει απαλά μακριά και δημιουργεί ένα χώρο για την κοινή τους θλίψη. Το έλεος έρχεται όταν κλαίνει μαζί και οι δυο (6.π., 507-516):

Ὅς φάτο, τῷ δ' ἄρα πατὴρ ὕφ' ἴμερον ὄρσε γόοιο·
 ἀψάμενος δ' ἄρα χειρὸς ἀπώσατο ἦκα γέροντα.
 τῷ δὲ μνησαμένω δ' μὲν Ἔκτορος ἀνδροφόνοιο
 κλαῖ' ἀδινὰ προπάραιθε ποδῶν Ἀχιλλῆος ἔλυσθεις,
 αὐτὰρ Ἀχιλλεὺς κλαῖεν ἐὼν πατέρ', ἄλλοτε δ' αὖτε
 Πάτροκλον· τῶν δὲ στοναχὴ κατὰ δώματ' ὀρώρει.
 αὐτὰρ ἐπεὶ ἴα γόοιο τετάρπετο δῖος Ἀχιλλεὺς,
 καὶ οἱ ἀπὸ πραπίδων ἦλθ' ἴμερος ἠδ' ἀπὸ γυίων,
 αὐτίκ' ἀπὸ θρόνου ὄρτο, γέροντα δὲ χειρὸς ἀνίστη
 οἰκτίρων πολίων τε κάρη πολίων τε γένειον

Εἶπε, και τον καημό του εφούντωσε για το δικό του κύρη,
 κι έσπρωξε ανάλαφρα το γέροντα, το χέρι πιάνοντάς του.
 Μαζί τους έπνιξαν οι θύμησες, τον έναν του αντρειωμένου
 του Εχτόρου, κι έκλαιγεν, ως σούρνονταν μπρος στου Αχιλλέα τα πόδια·
 θρηνούσε κι ο Αχιλλέας, τον κύρη του θυμάμενος, και τότε
 τον Πάτροκλο, κι ως πέρα οι θρήνοι τους γιόμιζαν το καλύβι.
 Μα σύντας ο Αχιλλέας εχόρτασεν ο αρχοντικός το κλάμα,
 κι ο πόθος απ' τα σπλάχνα του έφυγε κι από τα γόνατά του,
 πετάχτη απ' το θρονί κι ανάσκωσε το γέροντα απ' το χέρι,
 ψυχοπονώντας τον για το άσπρο του κεφάλι, τ' άσπρα γένια

Ο Αχιλλέας δεν κλαίει πρωτογενώς για τη σκληρή μοίρα του βασιλιά της Τροίας. Ένας τριπλός πόνος υπονοείται: ο Πρίαμος θρηνεί για τον

Έκτορα. Ο Αχιλλέας κλαίει για τον πατέρα του Πηλέα ο οποίος δεν είναι νεκρός αλλά είναι γέρος και δεν έχει κοντά τον γιο του για να τον φροντίζει· οι γνώσεις του για το μέλλον τον κάνουν να προβλέπει ότι δεν θα τον ξαναδεί και ότι δεν θα επιστρέψει στο σπίτι του πατέρα του. Ο Αχιλλέας πενθεί, επίσης, για τον Πατρόκλο. Η επιτυχία του Πριάμου είναι ότι αναγκάζει τον Αχιλλέα να διευρύνει τον πόνο του. Στην αρχή ο Αχιλλέας έκλαιγε μόνο για τον Πατρόκλο· τώρα κλαίει τόσο για τον Πατρόκλο όσο και για τον πατέρα του Πηλέα.

Αναφέροντας τον Πηλέα, ο Πρίαμος βρήκε ένα κλειδί για την καρδιά του Αχιλλέα. Ο Αχιλλέας δεν πενθεί πλέον μόνο το φίλο του που έχασε στη μάχη· καταλαβαίνει ότι και ο πατέρας του θα θρηνήσει αυτόν τον ίδιο που θα χαθεί επίσης στη μάχη. Ο Πηλέας θα βρίσκεται στην ίδια κατάσταση με τον Πρίαμο. Κατά κάποιον τρόπο, ο Πρίαμος προσκαλεί τον Αχιλλέα να αισθανθεί τον πόνο του ως πατέρας. Είναι ενδιαφέρον να σημειώσουμε ότι τόσο ο Πρίαμος όσο και ο Αχιλλέας κλαίνε αλλά για διαφορετικές θλίψεις. Η θλίψη είναι, πρώτιστα, μια ατομική εμπειρία αλλά τα δάκρυα δημιουργούν μια σχέση μεταξύ των ατόμων.

Μια ωραία έκφραση για τα συναισθήματα του Αχιλλέα απέναντι στο Πρίαμο θα μπορούσε να είναι η «φιλοφροσύνη». Όταν έφυγε για την Τροία, ο Πηλέας του είχε πει (Ιλ., I, 254-258):

τέκνον ἐμὸν κάρτος μὲν Ἀθηναίη τε καὶ Ἥρη
 δῶσουσ' αἶ κ' ἐθέλωσι, σὺ δὲ μεγαλήτορα θυμὸν
 ἴσχειν ἐν στήθεσσι· φιλοφροσύνη γὰρ ἀμείνων·
 ληγέμεναι δ' ἔριδος κακομηχάνου, ὄφρα σε μᾶλλον
 τίωσ' Ἀργείων ἤμην νέοι ἢδὲ γέροντες.

Στην Αθηνά τη νίκη χρωστά τη, παιδί μου, και στην Ἥρα·
 αν θεν αυτές, νικάς· την πέρφανη καρδιά σου εσύ ανακράτα
 στο στήθος· το γλυκό το φέρσιμο ποτέ μαθές δε βλάφτει.
 Και δίνε τέλος στις κακότροπες μαλιές, οι Αργίτες όλοι,
 νιοι και γερόντοι, ακόμα πιότερο να σε τιμούν στ' ασκέρι.

Αυτές οι γραμμές θυμίζουν τον Οδυσσέα στη σκηνή της πρεσβείας [= των Αχαιών στη σκηνή του Οδυσσέα, βλ. Ιλ., Γ', 181 κ.επ.]. Η φιλοφροσύνη μεταφράζεται, εδώ, ως «σεβασμός / ενδιαφέρον» αλλά θα προτιμούσα να μεταφρασθεί ως «καλοβουλία», «ευγένεια». Ο Αχιλλέας εδώ, επιτέλους, παραιτείται από τη διαμάχη για μια μορφή καλοβουλίας. Η Ιλιάδα είναι ένα έπος που αφορά στην οργή του Αχιλλέα. Στην αρχή του

έπους, ο Αχιλλέας είναι θυμωμένος γιατί ο Αγαμέμνονας του πήρε την αιχμάλωτη Βρησίδα η οποία αποτελεί τιμητικό έπαθλό του αλλά είναι και μια γυναίκα που αυτός αγαπά. Ο Αχιλλέας είναι ένας παράξενος ήρωας σύμφωνα με τα σύγχρονα πρότυπά μας. Είναι θυμωμένος με τον ηγέτη της δικής του παράταξης επειδή αυτός ο ηγέτης προσπάθησε να τον ξεγελάσει. Δεν θυσιάζεται για το κοινό καλό· ο Αχιλλέας είναι ένας ήρωας που αποφασίζει να αποσυρθεί. Επιλέγει να μην πάει στον πόλεμο. Θέλει τους συμμάχους του νεκρούς για να πάρει εκδίκηση. Αλλά ο θάνατος του Πατρόκλου σηματοδοτεί ένα σημείο καμπής: ο θυμός του Αχιλλέα στρέφεται εναντίον του Έκτορα. Ο Αχιλλέας πηγαίνει τότε στη μάχη σαν «άγριος» και σκοτώνει χωρίς έλεος. Ενσαρκώνει την αποκαλυπτική διάσταση του πολέμου, την απεριόριστη βία. Βάφει τον ποταμό κόκκινο με αίμα. Έτσι, στο τέλος του έπους, είναι ανακουφιστικό ο αναγνώστης /ακροατής να βλέπει τον Αχιλλέα ικανό για καλοσύνη.

Στο τέλος της σκηνής, ο Αχιλλέας πηγαίνει ακόμη παραπέρα επειδή αισθάνεται θαυμασμό για τον Πρίαμο. Μετά το γεύμα, αφού έφαγαν και ήπιαν μαζί, ο Πρίαμος και ο Αχιλλέας παίρνουν το χρόνο ώστε να κοιτάξουν ο ένας τον άλλον και ο καθένας τους θαυμάζει τον άλλο (Ιλ., Ω', 628-632):

αὐτὰρ ἐπεὶ πόσιος καὶ ἐδητύος ἐξ ἔρον ἔντο,
ἦτοι Δαρδανίδης Πρίαμος θαύμαζ' Ἀχιλλῆα
β3ο ὄσσοσ ἔην οἴός τε· θεοῖσι γὰρ ἄντα ἐώκει·
αὐτὰρ ὁ Δαρδανίδην Πρίαμον θαύμαζεν Ἀχιλλεὺς
εἰσορόων ὄψιν τ' ἀγαθὴν καὶ μῦθον ἀκούων.

και σύντας του πιστού θαράπεψαν και του φαγιού τον πόθο,
να καμαρώνει ο Πρίαμος άρχισε τον Αχιλλέα, θωρώντας
πόσο τρανός φαινόταν κι όμορφος, με τους θεούς παρόμοιος.
Όστόσο κι ο Αχιλλέας καμάρωνε το γέροντα αντικρύ του,
το αρχοντικό του θώρι βλέποντας, το λόγο του γρικώντας.

Αισθάνομαι συγκίνηση από αυτόν τον αμοιβαίο θαυμασμό. Μετά από ένα καλό δείπνο όπου σεβάσθησαν την τελετουργία της φιλοξενίας, οι δύο άνδρες αλλάζουν τον τρόπο που βλέπουν ο ένας τον άλλον. Ο Πρίαμος και ο Αχιλλέας θα έπρεπε να μισούν ο ένας τον άλλον, αλλά νομίζουν ότι είναι όμορφοι, ευγενείς...Οι λέξεις που χρησιμοποιούνται για να περιγράψουν τον Αχιλλέα απηχούν το πορτρέτο του Πρίαμου για

τον Έκτορα, που έμοιαζε σαν θεός.⁴ Ακόμη και αν ο Αχιλλέας είναι υπεύθυνος για το θάνατο του Έκτορα, ακόμη και αν ο γιος του Πριάμου σκότωσε τον καλύτερο φίλο του Αχιλλέα, είναι σε θέση να βρίσκουν ο ένας τον άλλον εκπληκτικό.

Ως συμπέρασμα γι' αυτό το πρώτο σημείο, πιστεύω ότι μπορούμε να υποθέσουμε πως ο Όμηρος εκτιμά το έλεος, το σεβασμό, την καλοβουλία, τον αμοιβαίο θαυμασμό περισσότερο από το θυμό και την εκδίκηση. Με το να σκέφτεται το δικό του πατέρα, ο Αχιλλέας μπορεί να νιώσει τον πόνο του Πριάμου και να τον λυπηθεί. Ακόμη και δύο εχθροί όπως ο Πρίαμος και ο Αχιλλέας μπορούν να αισθάνονται συμπάθεια και θαυμασμό ο ένας για τον άλλον. Αυτό που θα ήθελα να τονίσω είναι η δύναμη των συναισθημάτων. Δεν είναι η λογική που οδηγεί τον Αχιλλέα να αλλάξει τα συναισθήματά του, είναι κάποια άλλα συναισθήματα.

B. ΔΕΥΤΕΡΟ ΔΙΔΑΓΜΑ: Η ΑΝΘΡΩΠΙΝΗ ΖΩΗ ΕΙΝΑΙ ΓΙΑ ΤΗΝ ΑΝΤΙΜΕΤΩΠΙΣΗ ΤΟΥ ΠΟΝΟΥ ΚΑΙ Ο ΑΝΘΡΩΠΟΣ ΠΡΕΠΕΙ ΝΑ ΔΕΙΧΝΕΙ ΑΠΑΝΤΟΧΗ

Στην ομιλία του Απόλλωνα που αναφέρθηκε νωρίτερα, ειπώθηκε, στον στ. 49, ότι «οι Μοίρες την καρδιά στον άνθρωπο βασταγερή τη δώσαν». Αυτό το μάθημα φαίνεται ολοκάθαρα στην ομιλία του Αχιλλέα προς τον Πρίαμο (ό.π., 517-551):

ἄ δείλ', ἧ δὴ πολλὰ κάκ' ἄνσχεο σὸν κατὰ θυμόν.
 πῶς ἔτλης ἐπὶ νῆας Ἀχαιῶν ἐλθέμεν οἶος
 ἀνδρὸς ἐς ὀφθαλμοὺς ὅς τοι πολέας τε καὶ ἐσθλοὺς
 υἱέας ἐξενάριξα; σιδήρειόν νύ τοι ἦτορ.
 ἀλλ' ἄγε δὴ κατ' ἄρ' ἔξευ ἐπὶ θρόνου, ἄλγεα δ' ἔμπης
 ἐν θυμῷ κατακεῖσθαι ἐάσομεν ἀχνύμενοί περ·
 οὐ γάρ τις πρῆξις πέλεται κρυεροῖο γόοιο·
 ὡς γὰρ ἐπεκλώσαντο θεοὶ δειλοῖσι βροτοῖσι
 ζῶειν ἀχνυμένοις· αὐτοὶ δέ τ' ἀκηδέες εἰσί.
 δοιοὶ γάρ τε πίθοι κατακείαται ἐν Διὸς οὔδει
 δῶρων οἷα δίδωσι κακῶν, ἕτερος δὲ ἑάων·
 ᾧ μὲν κ' ἀμμίξας δῶη Ζεὺς τερπικέραυνος,
 ἄλλοτε μὲν τε κακῷ ὅ γε κύρεται, ἄλλοτε δ' ἐσθλῷ·
 ᾧ δὲ κε τῶν λυγρῶν δῶη, λυβητὸν ἔθηκε,
 καὶ ἔ κακῆ βούβρωστις ἐπὶ χθόνα δῖαν ἐλαύνει,
 φοιτᾷ δ' οὔτε θεοῖσι τετιμένος οὔτε βροτοῖσιν.
 ὡς μὲν καὶ Πηληϊῆ θεοὶ δόσαν ἀγλαὰ δῶρα
 ἐκ γενετῆς· πάντας γὰρ ἐπ' ἀνθρώπους ἐκέκαστο
 ἄλβω τε πλούτῳ τε, ἄνασσε δὲ Μυρμιδόνεσσι,

⁴ Βλ. Ω', 258: «κι ο μέγας Έκτορας, που φάνταζε θεός στους άντρες μέσα».

καί οἱ θνητῶ ἐόντι θεᾶν ποίησαν ἄκοιτιν.
 ἀλλ' ἐπὶ καὶ τῶ θῆκε θεὸς κακόν, ὅττι οἱ οὐ τι
 παίδων ἐν μεγάροισι γονὴ γένητο κρειόντων,
 ἀλλ' ἓνα παῖδα τέκεν παναώριον· οὐδέ νυ τόν γε
 γηράσκοντα κομίζω, ἐπεὶ μάλα τηλόθι πάτρης
 ἤματι ἐνὶ Τροίῃ, σέ τε κήδων ἠδὲ σὰ τέκνα.
 καὶ σὲ γέρον τὸ πρὶν μὲν ἀκούομεν ὄλβιον εἶναι·
 ὅσπον Λέσβος ἄνω Μάκαρος ἔδος ἐντὸς ἐέργει
 καὶ Φρυγίη καθύπερθε καὶ Ἑλλήσποντος ἀπέρων,
 τῶν σε γέρον πλούτῳ τε καὶ υἰάσι φασὶ κεκάσθαι.
 αὐτὰρ ἐπεὶ τοι πῆμα τόδ' ἤγαγον Οὐρανίωνες
 αἰεὶ τοι περὶ ἄστῳ μάχαι τ' ἀνδροκτασίαι τε.
 ἄνσχεο, μὴ δ' ἀλίαστον ὀδύρεο σὸν κατὰ θυμόν·
 οὐ γάρ τι πρήξεις ἀκαχήμενος υἱὸς ἔῃος,
 οὐδέ μιν ἀνστήσεις, πρὶν καὶ κακὸν ἄλλο πάθησθα.

Ἄμοιρε εσύ και που ποτίστηκες πικρά φαρμάκια τόσα!
 Μονάχος να 'ρθεις πώς το βάσταξες στ' Αργίτικα καράβια,
 τον άντρα ν' αντιχρίσεις, που άμετρος και ψυχωμένους γιους σου
 σου χάλασα; Καρδιά από σίδηρο στα στήθια αλήθεια κλείνεις!
 Μόν' έλα, στο θρονί για κάθισε, και τους καημούς μας όλους
 να γαληνέψουν ας αφήσουμε, κι ας καίγεται η καρδιά μας·
 όχι, δε βγαίνει τίποτα όφελος απ' το φοιχτό το κλάμα.
 Τέτοια οι θεοί μαθές στους άμοιρους θνητούς εκλώσαν μοίρα,
 να ζουν με πίκρες και με βάσανα, κι αυτοί περνούν ανέγνοιοι.
 Μπροστά στου Δία την πόρτα βρίσκονται στημένα δυο πιθάρια,
 να 'χει να δίνει, το 'να βάσανα, το άλλο αγαθά γεμάτο.
 Κι αν δώσει ο Δίας ο κεραυνόχαρος μαζί απ' τα δυο σε κάποιον,
 τότε λαχαινει τούτος βάσανα, τότε χαρές μεγάλες.
 Μ' απ' τα κακά μονάχα αν του 'δωσε, τον πνίγει η καταφρόνια,
 τον κυνηγάει λιμάγρα αβάσταχτη στην άγια γης απάνω,
 και τριγυρνάει κι απ' τους αθάνατους κι απ' τους θνητούς διωγμένος.
 Έτσι οι θεοί απ' τα γεννητάτα του και στον Πηλέα χαρίσαν
 δώρα μεγάλα, και ξεχώριζε μες στους ανθρώπους όλους
 σε πλούτη κι αγαθά, κι αφέντευε στους Μυρμιδόνες μέσα,
 και μια θεά για να 'χει του 'δωκαν, θνητός κι ας ήταν, ταίρι.
 Όμως ο Δίας με δίχως βάσανα δεν άφησε και τούτον
 γιους στο παλάτι του δε γέννησε, του θρόνου κληρονόμους·
 έναν υγιό μονάχα αξιώθηκε λιγόχρονο, που μήτε
 καν τώρα που γερνά τον γνοιόζομαι, τι απ' την πατρίδα αλάργα
 κάθουμαι εδώ στην Τροία, τα τέκνα σου να τυραννώ και σένα!
 Και συ πιο πριν, ακούμε, γέροντα, χαιράμενος περνούσες·
 τι απ' όσους ζουν στη Λέσβο ανάμεσα, στου Μάκαρα τη χώρα,
 και στη Φρυγία και στον απέραντον Ελλήσποντο από πάνω,
 δε σε νικούσε ούτ' ένας, γέροντα, σε υγιούς και πλούτη, λένε.
 Μ' απ' τη στιγμή οι θεοί που σ' έριξαν σ' έτοιο κακό, μιαν ώρα
 γύρω απ' το κάστρο δε σου απόλειψαν οι σκοτωμοί κι οι μάχες.
 Υπομονέψου ωστόσο, αδιάκοπα μη δέρνησαι του κάκου·
 δε βγαίνει από τη λύπη τίποτα· το γιο σου δε γυρίζεις
 πίσω ξανά· πιο πριν απάντεχε κι άλλο κακό να σ' έβρει!

Το κείμενο είναι ένα υπόδειγμα των παραμυθητικών λόγων. Εκφράζει, ταυτόχρονα, συμπάθεια και δείχνει την ανάγκη να σταματήσει η υπερβολική θλίψη. Χρησιμοποιεί επιχειρήματα όπως: το κλάμα δεν έχει καμία πρακτική χρήση, ο πόνος είναι κοινός για όλους... Το κεντρικό ζήτημα είναι η αντοχή του ανθρώπου⁵ που συνιστά μια αναγκαιότητα (ο άνθρωπος πρέπει να αντέξει επειδή οι θλίψεις είναι μέρος της ζωής του) και μια ικανότητα: ο άνθρωπος είναι ικανός να αντέχει, έχει μια υπομονετική καρδιά... Η σημασία του θέματος της αντοχής μπορεί να φανεί στην επανάληψη του ρήματος ἄνσχεο και της εκφραστικής ομάδας «σὸν κατὰ θυμόν» στ. 518 και 549. Στο στ. 518, ο Αχιλλέας αναγνωρίζει ότι ο Πρίαμος έχει υπομείνει πολλές θλίψεις στην καρδιά του. Τον χαρακτηρίζει, επίσης, ως άνθρωπο με καρδιά από σίδηρο. Αυτός ήταν ήδη ο τρόπος που η Εκάβη αποκάλεσε τον σύζυγό της όταν έμαθε για το σχέδιό του να πάει και να επισκεφτεί τον Αχιλλέα. Αλλά, εδώ, αυτή η σιδερένια καρδιά θα μπορούσε να είναι ένα προτέρημα, αν ληφθούν υπόψη οι κακοτυχίες που ο άνθρωπος πρέπει να υπομείνει κατά τη διάρκεια της ζωής του. Στο στ. 549, η έκφραση ἄνσχεο είναι επιτακτική: «πομονέψου ωστόσο, αδιάκοπα μη δέρνησαι του κάκου». Η παλιστροφή χρησιμεύει, εδώ, για να δείξει τη σημασία της απαντοχής του ανθρώπου.

Στη μέση, το γνωμολογικό τμήμα με τα πιθάρια του Δία δίνει μια σκοτεινή εικόνα της ανθρώπινης κατάστασης στη γη. Ο Αχιλλέας θυμάται την άβυσσο μεταξύ ανδρών και θεών. Μόνο οι θεοί δεν έχουν θλίψεις. Σε αυτό το όραμα, οι θεοί δεν φαίνονται να επηρεάζονται από τους ανθρώπους. Αλλού, στον Όμηρο, οι προσευχές και οι θυσίες φαίνεται να αγγίζουν τις καρδιές των αθανάτων. Εδώ, τα πεπρωμένα φαίνονται να μοιράζονται με τη γέννηση. Ο Δίας έχει τη δύναμη να δώσει στον άνθρωπο είτε ευλογίες είτε δυστυχίες. Οι άνθρωποι λαμβάνουν είτε ένα μίγμα κακών και ευλογιών είτε απλά συμφορές. Η συνέπεια είναι ότι τα κακά είναι μια αναπόφευκτη εμπειρία στη ζωή του ανθρώπου. Αλλά μερικοί άνδρες είναι αρκετά ατυχείς για να βιώσουν μόνο κακά. Πρέπει να φανούμε προσεκτικοί, όμως, πριν θεωρήσουμε αυτή την αλληγορία ως το ηθικό και φιλοσοφικό συμπέρασμα του ποιήματος. Τη στιγμή που Αχιλλεύς αναπτύσσει αυτή την αλληγορία η οποία φαίνεται να υπονοεί ότι οι θεοί δεν νοιάζονται για τους ανθρώπους, ο Δίας έχει μόλις δη-

⁵ Βλ. Ιλ., Ε', 382-402, τον παρηγορητικό λόγο της Διώνης στην Αφροδίτη: οι θεοί πρέπει να επιδεικνύουν υπομονή σε όσα υποφέρουν τόσο από τους γίγαντες όσο και από τους θνητούς.

λώσει ότι οι αρετές του Έκτορα θα πρέπει να τον αξιώσουν την τιμή της ταφής. Ο ίδιος ο Ερμής συνόδευσε το Πρίαμο στη σκηνή του Αχιλλέα. Έτσι, ο Όμηρος δεν συμμαρτίζεται απαραίτητα την άποψη που εδώ προτείνεται από τον Αχιλλέα ότι οι άνθρωποι λαμβάνουν τη μοίρα τους μια για πάντα και πως ό,τι κάνουν δεν συνδέεται με αυτά που λαμβάνουν από τους θεούς.

Η αντίληψη της ευτυχίας μπορεί να συναχθεί από την περιγραφή της ευτυχίας του Πηλέα και του Πριάμου πριν από την αλλαγή της τύχης τους. Να είσαι ευτυχισμένος, εδώ, σημαίνει να είσαι πλούσιος και ισχυρός και να έχεις πολυάριθμα παιδιά, ειδικά γιους που θα χαρίσουν ένα μέλλον στο βασίλειό σου. Για να είσαι δυστυχισμένος πρέπει να μην έχεις την κατάλληλη αναγνώριση από την κοινωνία, να πεθαίνεις από την πείνα, να περιπλανιέσαι, να μην έχεις ένα γιο. Τα πνευματικά δώρα, οι ηθικές αξίες, η αρμονία ανάμεσα στον άνδρα και τη γυναίκα κάτω από την ίδια στέγη δεν αναφέρονται εδώ όπως γίνεται στην Οδύσσεια.

Όπως εξηγεί ο Αχιλλέας, τόσο ο Πρίαμος όσο και ο Πηλέας είχαν ένα μίγμα ευλογιών και θλίψεων στη ζωή τους: ο Πηλέας έκανε έναν ευτυχισμένο γάμο αλλά ο γιος του θα πεθάνει νέος και δεν θα μπορέσει να τον διαδεχθεί. Ο Πρίαμος ήταν κάποτε ένας ευτυχισμένος βασιλιάς με πολλά παιδιά αλλά τώρα είναι απελπισμένος. Η αλληγορία επιμένει στην αναγνώριση της ευθραυστότητας του ανθρώπου ο οποίος είναι ευάλωτος και εκτεθειμένος στις ανατροπές της τύχης. Οι άνθρωποι πρέπει να βοηθούν ο ένας τον άλλο αφού είναι όλοι τόσο αδύναμοι και μπορούν εύκολα να περιπέσουν σε δυστυχία.

Γ. ΤΟ ΤΕΛΕΥΤΑΙΟ ΔΙΔΑΓΜΑ ΠΟΥ ΘΑ ΗΘΕΛΑ ΝΑ ΤΟΝΙΣΩ ΕΙΝΑΙ ΠΙΟ ΣΥΓΚΕΚΡΙΜΕΝΟ: ΕΙΝΑΙ ΑΝΘΡΩΠΙΝΟ ΝΑ ΚΑΝΕΙΣ ΕΝΑ ΔΙΑΛΕΙΜΜΑ ΑΠΟ ΤΟ ΠΕΝΘΟΣ

Όπως τόνισε ο Απόλλωνας στις γραμμές που αναφέρθηκαν προηγουμένως, το πένθος πρέπει να διαρκεί μόνο για ένα περιορισμένο χρονικό διάστημα. Δεν είναι καλό να είναι κανείς απαρηγόρητος. Ο άνθρωπος πρέπει να επιστρέφει στη ζωή μετά το πένθος. Αυτό είναι κάτι που ο Αχιλλέας διδάσκει στον Πρίαμο στη σκηνή του.

Ο Αχιλλέας και ο Πρίαμος έχουν πολλά κοινά στον τρόπο που βιώνουν τη θλίψη. Η ραψωδία Ω' ξεκινάει με τη θλίψη του Αχιλλέα στην ακρογιαλιά, που δεν μπορεί να βρει ύπνο (ό.π., 1-13):

Λῦτο δ' ἄγών, λαοὶ δὲ θεῶς ἐπὶ νῆας ἕκαστοι
 ἐσκήιδναντ' ἴεναι. τοὶ μὲν δόρπιον μέδοντο
 ὕπνου τε γλυκεροῦ ταρπήμεναι· αὐτὰρ Ἀχιλλεὺς
 κλαῖε φίλου ἐτάρου μεμνημένος, οὐδέ μιν ὕπνος
 ἤρει πανδαμάτωρ, ἀλλ' ἐστρέφεται ἔνθα καὶ ἔνθα
 Πατρόκλου ποθέων ἀνδροτήτά τε καὶ μένος ἦϋ,
 ἦδ' ὅποσα τολύπευσε σὺν αὐτῷ καὶ πάθεν ἄλγεα
 ἀνδρῶν τε πτολέμους ἀλεγεινά τε κύματα πείρων·
 τῶν μιμνησκόμενος θαλερὸν κατὰ δάκρυον εἶβεν,
 ἄλλοτ' ἐπὶ πλευρὰς κατακείμενος, ἄλλοτε δ' αὐτε
 ὕπτιος, ἄλλοτε δὲ πρηγῆς· τοτὲ δ' ὀρθὸς ἀναστάς
 δινεύεσκα' ἀλύων παρὰ θῖν' ἄλός· οὐδέ μιν ἠῶς
 φαινομένη λήθεσκεν ὑπεῖρ ἄλλα τ' ἠϊόνας τε.

Λύθηκε η σύναξη· στα γρήγορα καράβια του τ' ασκέρι
 πίσω γυρνάει σκορπώντας, κι ὅλοι τους το δείπνο να χαρούνε
 και το γλυκό του ὕπνο εγνοιάζονταν. Μόνο ο Αχιλλέας θρηνούσε
 το σύντροφο του αναθυμάμενος, κι ουδέ καθόλου ο γύπνος
 ο παντοδαμαστής τον έπιανε, μόν' γύρναε δώθε κείθε,
 αναθιβάνοντας του Πάτροκλου την αντριγιά, τη νιότη,
 τα ὅσα κι οι δυο μαζί αντραγάθησαν, τα ὅσα μαζί ετραβήξαν
 μέσα σε τόσα αντροπαλέματα και κύματα αγριεμένα.
 Τούτα στο νου του εκλωθογύριζε κι αστέρευτα θρηνούσε,
 πα στο πλευρό τη μια κειτάμενος, τ' ανάσκελα την ἄλλη,
 την ἄλλη ἀπίστομα· και κάποτε πετιόταν ξάφνου ολόρθος
 και στο γιαιλό τρογύρναε ξέφρενος. Κι η κάθε αυγή, το κύμα
 και το ακρογιάλι γύρα ως φώτιζε, τον έβρισκε στο πόδι.

Υπάρχει κάτι πολύ συγκινητικό σε αυτήν την περιγραφή. Ο Όμηρος περιγράφει πολύ καλά την κατάσταση ενός που πενθεί για έναν αγαπημένο, ανίκανος να βρει ὕπνο. Ο υπόλοιπος στρατός τρώει δείπνο και στη συνέχεια κοιμάται. Στη θλίψη του, ο Αχιλλέας δεν συμμετέχει στο δείπνο⁶ και είναι ανήσυχος. Ο ὕπνος φέρει το επίθετο πανδαμάτωρ, «αυτός που υποτάσσει ὅλους». Είναι παράδοξο, εδώ, επειδή ο ὕπνος τους υποτάσσει ὅλους εκτός από τον Αχιλλέα. Ο Αχιλλέας είναι ξαπλωμένος, δηλαδή στην θέση ακριβώς των νεκρών.

Η εμπειρία του πένθους που περιγράφεται με τον Αχιλλέα είναι ακρι-

⁶ Στη ραψωδία Τ', ο Αχιλλέας δεν μπορεί να φάει και να πιεί μετά το θάνατο του Πατρόκλου. Θα επιθυμούσε οι Αχαιοί να πολεμήσουν με ἄδειο στομάχι (στ. 209-214):

Όμως πιο πριν κρασί δε δύναται κι ουδέ φαγί ο λαιμός μου να κατεβάσει· μένα ο σύντροφος σκοτώθη! Σπαραγμένος με κοφτερό χαλκό μου κείτεται μες στο καλύβι τώρα, κατά την ξώπορτα κοιτάζοντας, και γύρα του οι συντρόφοι θρηνοῦν. Γι' αυτά λοιπόν δε γνοιάζομαι, που λέτε εσεῖς, καθόλου· αἶμα ζητώ, σφαγή και γόσματα φριχτά των πολεμάρχων!

βώς η εμπειρία που βλέπουμε αργότερα να επαναλαμβάνεται στον Πρίαμο. Στο τέλος της συνάντησής του με τον Αχιλλέα, ο Πρίαμος εξηγεί ότι δεν έχει κοιμηθεί από τον θάνατο του Έκτορα, ένδεκα μέρες νωρίτερα. Αναγνωρίζει επίσης ότι ούτε έτρωγε ούτε έπινε τίποτα (ό.π., 633-642):

αὐτὰρ ἐπεὶ τάρπησαν ἐς ἀλλήλους ὀρόωντες,
τὸν πρότερος προσέειπε γέρων Πρίαμος θεοειδής·
λέξον νῦν με τάχιστα διοτρεφές, ὄφρα καὶ ἤδη
ὑπνῷ ὑπο γλυκερῷ ταρπόμεθα κοιμηθέντες·
οὐ γάρ πω μύσαν ὄσσε ὑπὸ βλεφάροισιν ἐμοῖσιν
ἐξ οὗ σῆς ὑπὸ χερσὶν ἐμὸς πάϊς ὤλεσε θυμόν,
ἀλλ' αἰεὶ στενάχω καὶ κήδεα μυρία πέσσω
αὐλῆς ἐν χόρτοισι κυλινδόμενος κατὰ κόπρον.
νῦν δὴ καὶ σίτου πασάμην καὶ αἶθροπα οἶνον
λαυκανίης καθέηκα· πάρος γε μὲν οὐ τι πεπάσμην.

Μα πια σα χόρτασαν θαμάζοντας ο ένας τον άλλο, πρώτος ο Πρίαμος πήρε ο θεοπρόσωπος κι αρχίνησε να λέει: Βάλε με τώρα, αρχοντογέννητε, να γείρω σε κλινάρι, καιρό μη χάνεις, τον ολόγλυκο τον ύπνο να χαρούμε· τι μάτι ακόμα εγώ δε σφάλιξα στα βλέφαρα από κάτω από την ώρα που τα χέρια σου νεκρό το γιο μου ερίξαν, μόν' όλο κλαίω και τα φαρμάκια μου τα μύρια αναχαράζω, μες στη φραγμένη αυλή μου ως κείτουμαι, στη λάσπη κυλισμένος. Μα τώρα και κρασί κατέβασα φλογάτο απ' το λαιμό μου και ψωμί γεύτηκα· πρωύτερα θροφή δεν είχα αγγίξει.

Το κείμενο δείχνει επίσης ένα άλλο κοινό σημείο με τον Αχιλλέα: ο Πρίαμος είπε είναι «στη λάσπη κυλισμένος», στην αυλή του. Κατά τον ίδιο τρόπο, ο Αχιλλέας καλύπτει το κεφάλι του με σκόνη και καλύπτει το χιτώνα του με τέφρα όταν μαθαίνει για το θάνατο του Πατρόκλου στη ραψωδία Σ'⁷. Και αυτός είναι, επίσης, στη λάσπη κυλισμένος. Και οι δύο άνδρες φαίνεται να έχουν χάσει κάπως την αξιοπρέπειά τους. Θέλουν να υποβαθμιστούν και επιθυμούν να μοιάζουν με τους νεκρούς πολεμιστές που έχασαν. Ένα τελευταίο κοινό σημείο είναι ότι ο Αχιλλέας και το Πρίαμος δεν φαίνεται να θέτουν κάποιο όριο στη θλίψη τους. Είδαμε ότι

⁷ Ιλ., Σ', 22-27:

*Είπε, κι εκείνον τον περιζώσε σα μαύρο γνέφι ο πάνος·
και διπλοπάλαμα αθαλόσκηνη φουχτώνοντας τη ρίχνει
πα στο κεφάλι, και την όψη του μολεύει την πανώρια·
κι η στάχτη απά στο μοσκομύριστο του κάθουνταν χιτώνα·
κι αυτός μακρύς φαρδύς ξαπλώθηκε και κείτουταν στη σκόνη,
και με τα χέρια του ανασκάλευε μαδώντας τα μαλλιά του.*

αυτό ήταν ένας φόγος που εξέφρασε ο Απόλλων ενάντια στον Αχιλλέα. Όμως, ο ήρωας φαίνεται να έχει διδαχθεί από τη μητέρα του Θέτιδα που του είπε (ό.π., 128-132):

τέκνον ἐμὸν τέο μέχρις ὀδυρόμενος καὶ ἀχεύων
σὴν ἔδεαι κραδίην μεμνημένος οὔτε τι σίτου
οὔτ' εὐνῆς; ἀγαθὸν δὲ γυναικί περ ἐν φιλότῃ
μίσγεσθ'· οὐ γάρ μοι δηρὸν βέη, ἀλλὰ τοι ἤδη
ἄγχι παρέστηκεν θάνατος καὶ μοῖρα κραταιή.

Ὡς πότε, γιε μου, θα πικραίνεσαι και θα χτυπιέσαι; ως πότε τα σωθικά σου θα σπαράζονται; κι ουδέ ψωμιού θυμάσαι κι ουδέ φιλιού; Γλυκό το αγάλιασμα, να σμίξεις με γυναίκα· γιατί καιρός πολὺς δε σου 'μεινε πια να μου ζήσεις· κιόλα δίπλα σου η Μοίρα η τρανοδύναμη κι ο Χάρος παραστέκουν.

Η Θέτις βρήκε έναν τρόπο να επαναφέρει τον Αχιλλέα στην κανονική ζωή. Όταν ο Πρίαμος παρουσιάζεται, στη ραψωδία Ω', ο Αχιλλέας μόλις έχει τελειώσει το δείπνο. Ως προς αυτό, έχει υπακούσει τη μητέρα του Θέτιδα που τον ώθησε να σπάσει την αποχή του από το φαγητό. Όταν έρχεται επίσης η νύχτα, κοιμάται με την Βρησιίδα. Το γεγονός τον δείχνει να υπακούει επίσης στη διαταγή της Θέτιδας να απολαύσει ξανά τη συντροφιά των γυναικών.

Στη συνάντησή του με τον Πρίαμο, ο Αχιλλέας παίζει τον ίδιο ρόλο που έπαιξε ήδη γι'αυτόν η Θέτις. Βρίσκει έναν τρόπο να βοηθήσει τον Πρίαμο να διακόψει το πένθος του. Στην αρχή του λόγου για τα δυο πιθάρια, ο Αχιλλέας ζητάει από τον Πρίαμο να καθίσει όμως αυτός αρνείται. Θα ήθελε μόνο να πάρει το σώμα του Έκτορα και να επιστρέψει στο σπίτι του, αφήνοντας πίσω τα λύτρα. Έχοντας ακούσει το λόγο του Αχιλλέα, υποθέτει ότι αυτός θα του επιστρέψει το σώμα του Έκτορα και αυτό σημαίνει ήδη πολλά γι'αυτόν. Εκφράζει την ευγνωμοσύνη του με τα παρακάτω λόγια (ό.π., 556-558):

σὺ δὲ τῶνδ' ἀπόναιο, καὶ ἔλθοις
σὴν ἐς πατρίδα γαῖαν, ἐπεὶ με πρῶτον ἔασας
αὐτόν τε ζῶειν καὶ ὄρᾶν φάος ἡελίοιο.

δέξου την πλούσια ξαγορά που φέρνουμε· γεια και χαρά σου, πάρ' τη!
Κι έτσι να γύρεις στην πατρίδα σου γερός, αφού με αφήκες
και μένα ζωντανό, να χαίρουμαι του ήλιου το φως ακόμα.

Ο Πρίαμος λέει ότι θα συνεχίζει να ζει αλλά ο Αχιλλέας ζητεί περισσότερο από αυτόν. Θέλει να μοιραστεί μαζί του τη φιλοξενία. Αυτό που προκαλεί έκπληξη στη σύγχρονη ευαισθησία μας είναι ότι ο Αχιλλέας χρησιμοποιεί εδώ απειλή και βία. Υπονοεί ότι εάν ο Πρίαμος δεν κάνει αυτό που του ζητάει, ίσως αυτός να παραβιάσει τη διαταγή του Δία. Δεν είναι αλήθεια ότι ο Αχιλλέας δεν είναι πλέον βίαιος αλλά γίνεται καλός και πολιτισμένος άνθρωπος στο τέλος του έπους. Ο Όμηρος ξέρει την ανθρώπινη φύση αρκετά καλά ώστε να μας διδάσκει ότι η βία είναι ακόμα εκεί και ο Αχιλλέας την χρησιμοποιεί ακόμη για να πάρει αυτό που θέλει. Αλλά η βία είναι εδώ μόνο μια προειδοποίηση. Ο Αχιλλέας δεν χρειάζεται να δράσει βίαια γιατί ο Πρίαμος φοβάται και υπακούει. Το θετικό σημείο είναι ότι ο Αχιλλέας χρησιμοποιεί τη βία για να βοηθήσει τον εχθρό του. Ο σκοπός του Αχιλλέα είναι να κάνει τον Πρίαμο να δεχτεί τη φιλοξενία του. Ο θρήνος είναι ένας τρόπος να ανήκει κανείς στον κόσμο των νεκρών. Ο Πρίαμος δεν τρέφεται πλέον· δεν κοιμάται· βάζει τη ζωή του σε κίνδυνο. Ο πόνος παίρνει τη θέση όλων των βασικών αναγκών: φαγητό, νερό, ύπνος. Με την αποδοχή της φιλοξενίας, ο Πρίαμος θα επιστρέψει στην κανονική ζωή

Ένα άλλο σημείο είναι ενδιαφέρον σε αυτό το απόσπασμα: ο φόβος του Αχιλλέα ότι ο Πρίαμος δεν θα είναι πλέον σε θέση να ελέγξει το θυμό του εάν δει το σώμα του Έκτορα. Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο φροντίζει ο ίδιος το σώμα του Έκτορα και δεν το δείχνει στον Πρίαμο. Κατά κάποιον τρόπο, ο Αχιλλέας φοβάται για τον Πρίαμο αυτό που είναι ο ίδιος από την αρχή του έπους: ένας άνθρωπος που τρώγεται από την οργή.

Ο δεύτερος τρόπος για να δεχθεί ο Πρίαμος τη φιλοξενία είναι η ιστορία της Νιόβης (ό.π., 601-620:

νῦν δὲ μνησώμεθα δόρπου.
καὶ γάρ τ' ἠΰκομος Νιόβη ἐμνήσατο σίτου,
τῆ περ δώδεκα παῖδες ἐνὶ μεγάροισιν ὄλοντο
ἕξ μὲν θυγατέρες, ἕξ δ' υἱέες ἠβώνοντες.
τοὺς μὲν Ἀπόλλων πέφνεν ἀπ' ἀργυρέοιο βιοῖο
χωόμενος Νιόβη, τὰς δ' Ἄρτεμις ἰοχέαιρα,
οὐνεκ' ἄρα Λητοῖ ἰσάσκετο καλλιπαρῆω·
φῆ δ' οἰὼν τεκέειν, ἧ δ' αὐτὴ γείνατο πολλούς·
τῶ δ' ἄρα καὶ δ' οἰὼν περ ἐόντ' ἀπὸ πάντας ὄλεσαν.
οἳ μὲν ἄρ' ἐννημαρ κέατ' ἐν φόνῳ, οὐδέ τις ἦεν
κατθάψαι, λαοὺς δὲ λίθους ποίησε Κρονίων·

τούς δ' ἄρα τῇ δεκάτῃ θάψαν θεοὶ Οὐρανίωνες.
 ἦ δ' ἄρα σίτου μνήσατ', ἐπεὶ κάμε δάκρυ χέουσα.
 νῦν δέ που ἐν πέτρῃσιν ἐν οὔρεσιν οἰοπόλοισιν
 ἐν Σίπυλῳ, ὅθι φασὶ θεάων ἔμμεναι εὐνάς
 νυμφάων, αἳ τ' ἄμφ' Ἀχελώϊον ἐβρώσαντο,
 ἔνθα λίθος περ ἑοῦσα θεῶν ἐκ κήδεα πέσσει.
 ἄλλ' ἄγε δὴ καὶ νῶϊ μεδόμεθα διε γεραιῆ
 σίτου· ἔπειτά κεν αὐτε φίλον παῖδα κλαίοισθα
 Ἵλιον εἰσαγαγών· πολυδάκρυτος δέ τοι ἔσται.
 καιρός γὰρ δεῖπνο τῶρα.

Κι η Νιόβη ακόμα η καλοπλέξουδη στερνά να φάει θυμήθη,
 που δώδεκα παιδιά της έχασε στο αρχοντικό της μέσα,
 γιους ἔξι στον ανθό της νιότης τους και θυγατέρες ἔξι·
 τους γιους ο Απόλλωνας τους σκότωσε με το αργυρό δοξάρι
 θυμώνοντας της Νιόβης, κι η Ἄρτεμη τις κόρες η δοξεύτρα,
 με τη Λητώ τη ροδομάγουλη καθώς συνεριζόταν,
 τάχα παιδιὰ πολλά πως γέννησε, και δυο η Λητώ μονάχα·
 ὁμως εκείνοι, δυο κι ας ἦτανε, της τα σκοτώσαν ὅλα.
 Μέρες εννιά κειτόνταν στο αἷμα τους, κι οὐτ' ἕνας δε βρισκόταν
 για να τα θάψει· τι εἶχε γύρω τους τον κόσμο ο Δίας πετρώσει.
 Τέλος, στις δέκα απάνω, τα ἔθαψαν οι αθάνατοι του Ολύμπου·
 κι αυτή να κλαίει σαν πια κουράστηκε, στερνά να φάει θυμήθη.
 Τώρα σε βράχια κάπου, ανάμεσα σε απάτητα φαράγγια,
 στη Σίπυλο, που λεν πως διάλεξαν οι αθάνατες νεράιδες
 να ἔχουν λημέρι, και χορεύουνε στον Αχελώο τρογύρα,
 κλωσάει τους πόνους τους θεόσταλτους, κι ας ἔχει γίνε πέτρα.
 Ομπρός λοιπόν, σεβάσμιε γέροντα, κι εμεῖς να φάμε τῶρα,
 κι ἔχεις καιρό να κλάψεις ἔπειτα τον ακριβό το γιο σου,
 στο κάστρο ως θα τον μπάσεις· κλάματα πολλά στ' ἀλήθεια ἀξίζει!

Ο μύθος χρησιμοποιείται με περίεργο τρόπο. Υπογραμμίζει το γεγονός ότι ακόμη και η Νιοβη, που είχε χάσει δώδεκα παιδιά, έπαυσε προσωρινά τη θλίψη της για να θρέψει τον εαυτό της. Αργότερα, η Νιόβη μεταμορφώθηκε σε πέτρα και έγινε το σύμβολο του αιώνιου πένθους: έκανε αιώνια τη στιγμή της απώλειας. Έγινε το ὅρος Σίπυλος, ένα βουνό με τρεχούμενο νερό. Έτσι έγινε το σύμβολο του αιώνιου πόνου. Η ιστορία χρησιμοποιείται από τον Αχιλλέα για να δείξει ότι είναι δυνατόν να γίνεται ένα διάλειμμα στο πένθος. Αλλά η ιστορία δείχνει επίσης ότι μερικοί άνθρωποι δεν εγκαταλείπουν ποτέ τη θλίψη.

Στο τέλος του έπους, ο Αχιλλέας αναγνωρίζει τον εαυτό του στον Πρίαμο. Έχει δει σε αυτόν τη δυνατότητα της οργής, αν έβλεπε ποτέ το σώμα του Έκτορα. Εδώ αναγνωρίζει τη δυνατότητα της αιώνιας θλίψης. Βοηθώντας τον Πρίαμο, ο Αχιλλέας βοηθάει και τον εαυτό του. Βάζει

τον πατέρα του Έκτορα να φάει, να πιεί και να κοιμηθεί. Τον κάνει να ξεκουραστεί από τον πόνο και να μοιραστεί μαζί του τη φιλοξενία. Η τελετουργική φιλοξενία αναγκάζει τον Πρίαμο να επανασυνδεθεί με την ανθρωπότητα. Αργότερα, ο Πρίαμος θα επιστρέψει στη σύζυγό του, στη νύφη και τους γιους του και θα υπάρξει άλλη ευκαιρία για πένθος. Έτσι ο Όμηρος μας διδάσκει κάτι για το πένθος. Η ρουτίνα της καθημερινής ζωής μπορεί να βοηθήσει τους ανθρώπους να παίρνουν ένα διάλειμμα από τη θλίψη.

Ως συμπέρασμα, πρέπει να πω: είμαι πλήρης θαυμασμού για το έργο του Ομήρου. Είναι εκπληκτικό να πιστεύουμε ότι ένα βιβλίο που γράφτηκε πριν τόσο πολύ καιρό θα μπορούσε να είναι τόσο αληθινό όσον αφορά στην ανθρώπινη εμπειρία. Μπορεί να μας δίνει μαθήματα που είναι χρήσιμα ακόμη και σήμερα. Ο Αχιλλέας τελικά εγκαταλείπει την εκδίκηση και δέχεται να επιστρέψει το σώμα του Έκτορα στον πατέρα του. Ο Πρίαμος δεν είναι πλέον γι' αυτόν ένας εχθρός. Είναι απλά ένας άνθρωπος με θλίψη που χρειάζεται βοήθεια. Ο Αχιλλέας αναγκάζει το Πρίαμο να φάει, να πιεί και να κοιμηθεί· αυτοί είναι μερικοί βασικοί τρόποι για να επιστρέψει κανείς στη ζωή. Ο Όμηρος μας διδάσκει, επίσης, ότι τα συναισθήματα μπορούν να οδηγήσουν τους ανθρώπους να πράξουν ορθά. Δεν θεωρεί ότι η ανθρώπινη ζωή είναι μόνο γεμάτη θλίψεις. Οι άνθρωποι θα πρέπει να βοηθούν ο ένας τον άλλον επειδή είναι όλοι όμοιοι και μοιράζοντας την εμπειρία του πόνου. Ο Όμηρος μας προσφέρει μια φανταστική ευκαιρία να σκεφτούμε την αδελφότητα.

HOMER AND GREEK THOUGHT: SOME REFLECTIONS ON THE MEETING BETWEEN ACHILLEUS AND PRIAM IN *ILIAD'S* BOOK 24

DIANE CUNY

At the beginning of book 24, Achilles is still a violent man, full of wild savagery. Hektor's death and Patroklos' funeral are not enough to appease him. Day after day, he yokes his chariot and drags Hektor round Patroklos' tomb. But this horrible revenge leaves him unsatisfied. On the other hand, the gods feel pity for Hektor: "The blessed gods as they looked upon him were filled with compassion".¹ They send Thetis to Achilles to order him to give Hektor's body back to his father. At this point of the epic, the reader/listener expects Achilles to give Hektor's body back. What he does not expect though is the sympathy felt by Achilles, his self-restraint, his will to help his enemy. He does not expect the mutual admiration felt by the two men. This scene full of emotions seems to offer a great conclusion to the whole epic.

In this presentation, I would like to study the lessons that the meeting between Achilles and Priam seem to convey at the end of the *Iliad*. My hypothesis is that we can point out three main lessons given in this passage. Those three lessons are foreshadowed in Apollo's blame to the gods at the beginning of the book:

Iliad 24. 39-54:

No, you gods; your desire is to help this cursed Achilles
within whose breast there are no feelings of justice, nor can
his mind be bent, but his purposes are fierce, like a lion
who when he has given way to his own great strength and his haughty
spirit, goes among the flocks of men, to devour them.

¹ *Iliad*, 24. 23. I use Lattimore's translation and his spelling of Greek names.

So Achilles has destroyed pity, and there is not in him any shame; which does much harm to men but profits them also. For a man must some day lose one who was even closer than this; a brother from the same womb, or a son. And yet he weeps for him, and sorrows for him, and then it is over, for the Destinies put in mortal men the heart of endurance. But this man, now he has torn the heart of life from great Hektor, ties him to his horses and drags him around his beloved companion's tomb; and nothing is gained thereby for his good, or his honour. Great as he is, let him take care not to make us angry; for see, he does dishonour to the dumb earth in his fury.

Apollo blames Achilles for destroying pity (ἔλεον ἀπώλεσεν, l. 44) and not experiencing respect. My first point will concern pity and respect that Homer teaches us to value much more than anger and revenge. Apollo also speaks about «the heart of endurance» (l. 49) that Destinies put into mortal men. The lesson that human life is all about dealing with pain and that man should be enduring will be my second point. Apollo also stresses that Achilles in his mourning is doing too much since everyone loses a love one and it can be someone closer than Patroklos was to him. The final lesson I would like to point out will be about mourning and the fact that it is human to take a break from mourning.

HOMER VALUES PITY AND RESPECT MUCH MORE THAN ANGER AND REVENGE

In his speech, Apollo values pity and respect, two feelings that are keynotes to the understanding of book 24. The description of Achilles as a savage man who can show neither pity (ἐλεήσει) nor respect (αἰδέσεται) is also given by Hekabe when she sees Priam about to leave and meet Achilles:

***Iliad* 24. 205-208:**

... the heart in you is iron. For if he has you within his grasp and lays eyes upon you, that man who is savage and not to be trusted will not take pity upon you nor have respect for your rights

Another echo is found in Priam's supplication to Achilles:

***Iliad* 24. 503-504**

ἀλλ' αἰδεῖτο θεοὺς Ἀχιλεῦ, αὐτόν τ' ἐλέησον
μνησάμενος σοῦ πατρός· ἐγὼ δ' ἐλεεινότερός περ,

Honour then the gods, Achilleus, and take pity upon me
remembering your father, yet I am still more pitiful;

The respect here is a feeling towards the gods, whereas pity is a feeling shown towards men.

In order to move Achilleus' heart, Priam received some pieces of advice from Hermes who escorted him to Achilleus' place:

***Iliad* 24. 465-467**

But go you in yourself and clasp the knees of Peleion
and entreat him in the name of his father, the name of his mother
of the lovely hair, and his child, and so move the spirit within him.

They are two interesting variations between what Hermes recommended and what Priam actually does when he meets Achilleus. First, Priam doesn't touch Achilleus' knees but he kisses his hands instead. The gesture of kissing hands is not a regular gesture for suppliants in Homer. The usual gesture would rather be to kiss knees or to take hold on the chin with one's hand."² But Priam himself underlines the importance of what he is doing: he is kissing *χεῖρας ἀνδροφόνους*, «manslaughtering hands»,³ the hands of the man who slaughters his sons and especially Hektor. The second interesting variation is that Priam chooses not to say a word about Achilleus' mother and son. He focuses only on Achilleus' father Peleus as we can see in these opening words:

***Iliad* 24. 486-492:**

Achilleus like the gods, remember your father, one who
is of years like mine, and on the door-sill of sorrowful old age.
And they who dwell nearby encompass him and afflict him,
nor is there any to defend him against the wrath, the destruction
Yet surely he, when he hears of you and that you are still living,
is gladdened within his heart and all his days he is hopeful
that he will see his beloved son come home from the Troad.

Priam insists on the pains associated with old age and the fact that Peleus might be in a difficult situation and might have trouble keeping his power. In some versions of the myth, Akastos or Akastos' sons take

² See N. J. Richardson, *The Iliad: A Commentary*, vol. 6, books 21-24, Cambridge University Press, 1993, p. 322. In *Odyssey*, kissing the hands is a sign of "affection and welcome".

³ It is interesting to note that Achilleus also has the same epithet in a verse which occurs twice when he puts his hands on Patroklos' breast in *Iliad* 18. 317 and 23.18. Otherwise, the «manslaughtering hands» are 11 times in the *Iliad*. Cf. Richardson, p. 323.

his power from him. But Priam pictures Peleus happy because Achilles survives. There is, of course, an underlying irony since Achilles is not going to come back to his father's house but is doomed to die in Troy. Later on, Priam insists on the loss of so many of his children by contrast to the survival of Peleus' unique child. He describes Hektor as the only son left able to defend his city and now Hektor is dead as well.

What I would like to stress here is the success of Priam's supplication: he succeeds in making Achilles experience pity. To show he accepts Priam's supplication, Achilles should take Priam's hand, raise him from his position of suppliant and seat him next to him. But this is not what he does right away. Instead he gently puts him away and creates a space for grieving together. Pity comes when they are weeping together:

Iliad 24. 507-516:

So he spoke, and stirred in the other a passion of grieving
for his own father. He took the old man's hand and pushed him
gently away, and the two remembered, as Priam sat huddled
at the feet of Achilles and wept close for manslaughtering Hektor
and Achilles wept now for his own father, now again
for Patroklos. The sound of their mourning moved in the house. Then
when great Achilles had taken full satisfaction in sorrow
and the passion for it had gone from his mind and body, thereafter
he rose from his chair, and took the old man by the hand, and set him
on his feet again, in pity for the grey head and the grey beard,

Achilles does not cry directly over the unfortunate fate of the King of Troy. A triple pain is evoked: Priam cries over Hektor. Achilles weeps for his father Peleus, who is not dead, but who is old and without his son to support him. His knowledge of the future makes him know that he will not see him again and that he will not return to his father's house. Achilles also cries over Patroklos. The success of Priam is that he forces Achilles to widen his pain. At the beginning Achilles cried only for Patroklos. Now he cries both for Patroklos and for his father.

By mentioning Peleus, Priam has found a key to Achilles' heart. Achilles is not only mourning his friend lost in battle. He understands that his own father one day will also mourn his son lost in battle. Peleus will be in the same situation as Priam. In a way, Priam invites Achilles to join him in his pain as a father. It is interesting to note that both Priam and Achilles cry but on different sorrows. Grief is first and foremost an

individual experience. But crying together creates a link between individuals. A nice word to express Achilles' feelings toward Priam could be φιλοφροσύνη. When he left for Troy, Peleus told him:

Iliad 9. 254-258:

My child, for the matter of strength, Athene and Hera will give it
if it be their will, but be it yours to hold fast in your bosom
the anger of the proud heart, for consideration is better.
Keep from the bad complication of quarrel, and all the more for this
the Argives will honour you, both their younger men and their elders.

Those lines are reminded by Odysseus in the embassy scene. Φιλοφροσύνη is here translated as “consideration”. But I would prefer “benevolence”, “kindness”. Achilles here, finally, gives up quarrel for a form of benevolence. Iliad is an epic which is all about Achilles' wrath. At the beginning of the epic, Achilles is angry because Agamemnon took his captive Briseis, who is his prize of honour, but also a woman he loves. Achilles is a strange hero according to our modern standards. He is angry at the leader of his own side because this leader tried to foul him. He does not sacrifice himself for the common good. Achilles is a hero who decides to withdraw. He chooses not to go to war. He wants his allies dead to take revenge. But Patroklos' death marks a turning point: Achilles' anger turns against Hektor. Achilles then goes into battle like a savage (agrios). He kills without mercy. He embodies the apocalyptic dimension of war, boundless violence. He makes the river red with blood. So at the end of the epic, it is for the reader/listener a good conclusion to see Achilles capable of benevolence.

At the end of the scene, Achilles even goes further because he experiences admiration for Priam. After the meal, when they have eaten and drunk together, Priam and Achilles take time to gaze upon each other and each of them admires the other:

Iliad 24. 628-632 :

αὐτὰρ ἐπεὶ πόσιος καὶ ἐδητύος ἐξ ἔρον ἔντο,
ἦτοι Δαρδανίδης Πρίαμος θαύμαζ' Ἀχιλῆα
βρο ὅσσοις ἔην οἴος τε· θεοῖσι γὰρ ἄντα ἐώκει·
αὐτὰρ ὁ Δαρδανίδην Πρίαμον θαύμαζεν Ἀχιλλεὺς
εἰσορόων ὄψιν τ' ἀγαθὴν καὶ μῦθον ἀκούων.

But when they had put aside their desire for eating and drinking,
Priam, son of Dardanos, gazed upon Achilles, wondering
at his size and beauty, for he seemed like an outright vision
of gods. Achilles in turn gazed on Dardanian Priam
and wondered, as he saw his brave looks and listened to him talking.

I am very touched by this mutual admiration. After a good dinner where they respect the ritual of hospitality, the two men change the way they look at each other. Priam and Achilles should hate each other, but they think they are beautiful, noble...The words used to describe Achilles echo Priam's portrait of Hektor who looked like a god.⁴ Even if Achilles is responsible for Hektor's death, even if Priam's son killed Achilles' best friend, they are able to find the other extraordinary.

As a conclusion to this first point, I believe we can assume that Homer value pity, respect, benevolence, mutual admiration more than anger and revenge. By thinking about his father, Achilles can experience Priam's pain and pity him. Even two enemies like Priam and Achilles can feel sympathy and admiration for each other. What I would like to stress is the power of emotions. It is not reason that leads Achilles to change his feelings. It is other feelings.

SECOND LESSON: HUMAN LIFE IS ALL ABOUT DEALING WITH PAIN AND MAN SHOULD BE ENDURANT

In the speech of Apollo mentioned earlier, it was said l. 49 that "the Destinies put in mortal men the heart of endurance". This lesson is clearly seen in the Achilles' speech to Priam:

Iliad 24. 517-551:

...'Ah, unlucky,
surely you have had much evil to endure in your spirit.
How could you dare to come alone to the ships of the Achaians
and before my eyes, when I am one who have killed in such numbers
such brave sons of yours? The heart in you is iron. Come, then,
and sit down upon this chair, and you and I will even let
our sorrows lie still in the heart for all our grieving. There is not
any advantage to be won from grim lamentation.
Such is the way the gods spun life for unfortunate mortals,
that we live in unhappiness, but the gods themselves have no sorrows.
There are two urns that stand on the door-sill of Zeus. They are unlike

⁴ *Iliad* 24. 258 : «Hektor, who was a god among men».

for the gifts they bestow: an urn of evils, an urn of blessings.
 If Zeus who delights in thunder mingles these and bestows them
 on man, he shifts, and moves now in evil, again in good fortune.
 But when Zeus bestows from the urn of sorrows, he makes a failure
 of man, and the evil hunger drives him over the shining
 earth, and he wanders respected neither of gods nor mortals.
 Such were the shining gifts given by the gods to Peleus
 from his birth, who outshone all men beside for his riches
 and pride of possession, and was lord over the Myrmidons. Thereto
 the gods bestowed an immortal wife on him, who was mortal.
 But even on him the god piled evil also. There was not
 any generation of strong sons born to him in his great house
 but a single all-untimely child he had, and I give him
 no care as he grows old, since far from the land of my fathers
 I sit here in Troy, and bring nothing but sorrow to you and your children.
 And you, old sir, we are told you prospered once; for as much
 as Lesbos, Makar's hold, confines to the north above it
 and Phrygia from the north confines, and enormous Hellespont,
 of these, old sir, you were lord once in your wealth and your children
 But now the Uranian gods brought us, an affliction upon you,
 forever there is fighting about your city, and men killed
 But bear up, nor mourn endlessly in your heart, for there is not
 anything to be gained from grief for your son; you will never
 bring him back; sooner you must go through yet another sorrow.'

The text is the model of all consolatory speeches. It both expresses sympathy and shows the need to stop excessive grief. It uses arguments such as: weeping does not have any practical use, suffering is common to all...The main point is man's endurance⁵ which is a necessity (man has to endure because sorrows are part of his life) and a faculty: man is able to endure, he has a patient heart...The importance of the endurance theme can be seen in the repetition of the verb ἄσχεο and of the group σὸν κατὰ θυμόν lines 518 and 549. Line 518, Achilles recognizes that Priam has endured many sorrows in his heart. He also defines him as a man with a heart made of iron. This was already the way Hekabe called her husband when she learnt about his project to go and visit Achilles. But here this iron heart could be a quality considering the misfortunes man has to endure during his life time. Line 549, ἄσχεο is an imperative: "endure, do not mourn endlessly in your heart". The ring composition serves here to show the importance of man's endurance.

In the middle, the gnomic section with the urns/jars of Zeus gives a dark picture of human condition on earth. Achilles recalls the abyss

between men and gods. Only gods have no sorrows. In this vision, gods do not seem influenced by men. Elsewhere in Homer prayers and sacrifices seem to rejoice the immortals' hearts. Here lots seem to be assigned by birth. Zeus has the power to give man blessings and evils. Men receive either a mixture of evils and blessings or just evils. The consequence is that evils are an unavoidable experience in man's life. But some men are unfortunate enough to experience just evils. We should be careful though before considering this allegory as the moral and philosophical conclusion of the poem. At the very moment when Achilles develops this allegory which seems to imply that gods do not care about men, Zeus has just declared that Hektor's virtues should earn him the honour of burial. Hermes himself accompanied Priam to Achilles' tent. So Homer does not necessarily share the view here suggested by Achilles that men received their lot once for all and that what they do is not connected with what they receive from the gods.

The conception of happiness can be inferred from the description of Peleus and Priam's happiness before their change of fortune. To be happy here is to be rich and powerful and to have numerous kids, especially sons who will give a future to your kingdom. To be unhappy is not to have the proper recognition from society, to be starving, to wander, to be without a son. Intellectual gifts, moral value, harmony between man and woman under the same roof are not mentioned here as they are in the *Odyssey*.

As Achilles explains, both Priam and Peleus had a mixture of blessings and sorrows in their lives: Peleus has made a happy marriage, but his son will die young and will not be able to succeed him. Priam was once a happy king with numerous kids and who is now desperate. The allegory insists on recognition of the fragility of man, who is vulnerable and exposed to the reversal of fortune. Men should help each other since they are all so frail and can easily fall into unhappiness.

THE LAST LESSON I WOULD LIKE TO STRESS IS A MORE SPECIFIC ONE: IT IS HUMAN TO TAKE A BREAK FROM MOURNING

As Apollo pointed out in the lines mentioned before, mourning should last only for a limited amount of time. It is not good to be inconsolable.

⁵ In *Iliad* 5. 382-402, see Dione's consolation of Aphrodite: gods have to show endurance as well when they suffer from giants or mortals.

Man should return to life after mourning. This is something Achilles teaches to Priam in the scene.

Achilleus and Priam have a lot in common in the way they experience grieving. Book 24 starts with Achilleus grieving on the shore, unable to find sleep:

Iliad 24. 1-13:

And the games broke up, and the people scattered to go away, each man
To his fast-running ship, and the rest of them took thought of their dinner
And of sweet sleep and its enjoyment; only Achilleus
wept still as he remembered his beloved companion, nor did sleep
who subdues all come over him, but he tossed from one side to the other
in longing for Patroklos, for his manhood and his great strength
and all the actions he had seen to the end with him, and the hardships
he had suffered; the wars of men; hard crossing of the big waters.
Remembering all these things he let fall the swelling tears, lying
sometimes along his side, sometimes on his back, and now again
prone on his face; then he would stand upright, and pace turning
in distraction along the beach of the sea, nor did dawn rising
escape him as she brightened across the sea and the beaches.

There is something very touching about this description. Homer describes perfectly well the situation of someone in grief, mourning for a loved one, unable to find sleep. The rest of the army is having dinner and then goes to sleep. In his sorrows, Achilleus does not participate to the dinner⁶ and is restless. Sleep (ὕπνος) has the epithet πανδαμάτωρ, « who subdues all». It is paradoxical here because sleep subdues everyone except Achilleus. Achilleus is lying which is the exact position of the dead ones.

The experience of mourning described with Achilleus is exactly the experience we find with Priam latter on. At the end of his meeting with Achilleus, Priam explains that he did not get any sleep since the death of Hektor eleven days earlier. He also recognizes that he did not eat or drink anything:

Iliad 24. 633-642 :

But when they had taken their fill of gazing one on the other,
first of the two to speak was the aged man, Priam the godlike:
'Give me, beloved of Zeus, a place to sleep presently, so that
we may even go to bed and take the pleasure of sweet sleep.
For my eyes have not closed underneath my lids since that time
when my son lost his life beneath your hands, but always

I have been grieving and brooding over my numberless sorrows
and wallowed in the muck about my courtyard's enclosure.
Now I have tasted food again and have let the gleaming
wine go down my throat. Before, I had tasted nothing.⁶

The text also shows another common point with Achilles: Priam said he “wallowed in the muck” in his courtyard. In the same way, Achilles covers his head with dust and covers his tunic with ashes when he learns about Patroklos' death in book 18.⁷ He also lays in the dust. Both men seem to have lost some of their dignity. They want to degrade themselves and wish to look like the dead warrior they lost. A last common point is that Achilles and Priam do not seem to set a limit to their grief. We have seen it was a blame that Apollo expressed against Achilles. But the hero seems to have learnt from his mother Thetis who told him:

Iliad 24. 128-132 :

My child, how long will you go on eating your heart out with sorrow
and lamentation, and remember neither your food nor going
to bed? It is a good thing even to lie with a woman
in love. For you will not be with me long, but already
death and powerful destiny stand closely above you.

Thetis has found a way to bring Achilles to normal life. When Priam arrives in book 24, Achilles just finished dinner. In this he has obeyed his mother Thetis who urged him to break his fast. When night comes, he also sleeps with Briseis. The fact seems also to obey Thetis' order to enjoy the company of women again.

In his meeting with Priam, Achilles plays the same role as Thetis

⁶ In book 19, Achilles cannot eat and drink after Patroklos' death. He would like the Achaians to fight on an empty stomach:

Iliad 19. 209-214:

But before this, for me at least, neither drink nor food shall
go down my very throat, since my companion has perished
and lies inside my shelter torn about with the cutting
bronze, and turned against the forecourt while my companions
mourn about him. Food and drink mean nothing to my heart
but blood does, and slaughter, and the groaning of men in the hard work.

⁷ *Iliad 18. 22-27:*

He spoke, and the black cloud of sorrow closed on Achilles.
In both hands he caught up the grimy dust, and poured it
over his head and face, and fouled his handsome countenance,
and the black ashes were scattered over his immortal tunic.
And he himself, mightily in his might, in the dust lay
at length, and took and tore at his hair with his hands, and defiled it.

played for him. He finds a way to help Priam taking a break from his mourning. At the beginning of the two jars speech, Achilles asks Priam to take a seat. But Priam refuses to sit down. He would just like to get Hektor's body and return home, leaving his ransom behind. Having heard Achilles' speech, he assumes that Achilles will return Hektor's body to him and this already means a lot to him. He expresses his gratitude:

***Iliad* 24. 556-558:**

"You may have joy of it, and go back
to the land of your own fathers, since once you have permitted me
to go on living myself and continue to look on the sunlight"

Priam says he goes on living. But Achilles wants more of him. He wants him to share hospitality with him. What is surprising for our modern sensibility is that Achilles uses threat and violence here. He suggests that if Priam does not do what he asks him to, he might violate Zeus' order. It is not true to say that Achilles is not violent anymore but becomes a nice and civilized man at the end of the epic. Homer knows human nature well enough to teach us that violence is still there, underneath, and Achilles still uses it to get what he wants. But violence is just a warning here. Achilles doesn't have to act violently because Priam gets scared and obeys. The positive point is that Achilles uses violence to help his enemy. Achilles' aim is to make Priam accept hospitality. Mourning is a way to belong to the dead's world. Priam is no longer feeding himself. He does not get any sleep. He is putting his life in danger. Pain takes the place of all the basic needs: eating, drinking, sleeping. By accepting hospitality, Priam will go back to normal life

Another point is interesting in the passage. Achilles fears Priam will no longer be able to control his anger if he sees Hektor's body. This is the reason why he takes care of Hektor's body himself and does not show the body to Priam. In a way, Achilles fears for Priam what he has been himself since the beginning of the epic: a man devastated by anger.

The second way to make Priam accepts hospitality is the story of Niobe:

***Iliad* 24. 601-620:**

... Now you and I must remember our supper.
For even Niobe, she of the lovely tresses, remembered

to eat, whose twelve children were destroyed in her palace, six daughters, and six sons in the pride of their youth, whom Apollo killed with arrows from his silver bow, being angered with Niobe, and shaft-showering Artemis killed the daughters; because Niobe likened herself to Leto of the fair colouring and said Leto had borne only two, she herself had borne many; but the two, though they were only two, destroyed all those others. Nine days long they lay in their blood, nor was there anyone to bury them, for the son of Kronos made stones out of the people; but on the tenth day the Uranian gods buried them. But she remembered to eat when she was worn out with weeping. And now somewhere among the rocks, in the lonely mountains, in Sipylos, where they say is the resting place of the goddesses who are nymphs, and dance beside the waters of Acheloius, there, stone still, she broods on the sorrows that the gods gave her. Come then, we also, aged magnificent sir, must remember to eat, and afterwards you may take your beloved son back to Ilion, and mourn for him; and he will be much lamented.

The myth is used in a curious way. It highlights the fact that even Niobe, who had lost twelve children, temporarily ended her grief to feed herself. Later, Niobe was transformed into stone and became the symbol of eternal mourning: she eternalized the moment of loss. She became mount Sipylos, a mountain with running water. Thus it is the symbol of everlasting pain. The story is used by Achilles to prove that it is possible to take a break from mourning. But the story also indicates that some people never give up grieving.

At the end of the epic, Achilles recognizes himself in Priam. He has seen in Priam the possibility of anger if he saw Hektor's body. Here he recognizes the possibility of eternal grief. By helping Priam Achilles is going to help himself as well. He has Hektor's father eat, drink and get some sleep. He makes him take a rest from pain and share hospitality with him. The hospitality ritual forces Priam to reconnect with humanity. Latter on, Priam will go back to his wife, daughter-in-law and sons and there will be another time for mourning. So Homer teaches us something about mourning. Daily life routine can help people taking a break from grief.

As a conclusion, I have to say: I am full of admiration for Homer's work. It is extraordinary to think that a book written so long ago could be so true about human experience. It can give us lessons which are useful even today. Achilles finally gives up revenge and accepts to return

Hektor's body to his father. Priam is no longer for him an enemy. He is just a man in grief who needs help. Achilles forces Priam into eating, drinking and sleeping which are basic ways to return to life. Homer also teaches us that emotions can lead people to act properly. He does not just consider that human life is full of sorrows. Humans should help each other because they are all alike, sharing the experience of pain. Homer offers us a fantastic opportunity to think about fraternity.

ΤΙ ΕΙΝΑΙ ΤΟ ΑΡΧΙΚΕΙΜΕΝΟ. ΜΕΡΙΚΕΣ ΣΚΕΨΕΙΣ ΓΙΑ ΤΟΝ ΟΜΗΡΟ ΚΑΙ ΤΗ ΒΙΒΛΟ

ΓΕΩΡΓΙΟΣ ΑΡΑΜΠΑΤΖΗΣ

Στο τέλος του μεγάλου έργου του *Ο Βυζαντινός Πολιτισμός*, ο André Guillou υπονοεί ότι στο Βυζάντιο, η Βίβλος έχει αντικαταστήσει τον Όμηρο.¹ Όλοι νομίζουμε ότι φανταζόμαστε τι λέει η παραπάνω φράση. Σε γενικές γραμμές, ωστόσο, το πλαίσιο στο οποίο είμαστε ενταγμένοι θεωρεί το κάθε κείμενο σε σχέση με τη συνείδηση που το δημιουργεί, εντάσσοντας, έτσι, την επιστήμη των κειμένων σε ένα είδος επικοινωνίας των συνειδήσεων πέρα από το χρόνο. Την επικοινωνία αυτή, η σύγχρονη κριτική την αντιλήφθηκε ως μια «μεταφυσική της παρουσίας».² Αυτή είναι μια μεταφυσική, ακριβώς επειδή θέτει το κείμενο ως είδος αντιπροσώπου του δημιουργού του, εγγυάται δηλαδή την παρουσία του τελευταίου με τρόπο που μπορεί να μοιάζει επιστημολογικά εγγυητικός αλλά είναι, στην ουσία, μεταφυσικός.

Αυτό που ισχυρίζεται, όμως, ο Guillou είναι κάτι άλλο: υπονοεί ότι ομάδες ανθρώπων με διάρκεια μέσα στο χρόνο αναγνωρίζονται και συμμορφώνουν τις πράξεις του ή την όλη δράση τους προς ένα παραδειγματικό για τη ζωή τους κείμενο το οποίο, εξ άλλου, δεν θα είχαμε λάθος να αποκαλέσουμε, για τους προαναφερθέντες λόγους, ένα αρχικείμενο. Στο εν λόγω αρχικείμενο δεν αναγνωρίζονται μόνο κοινωνικές ομάδες αλλά το σύνολο ενός πολιτισμού. Οπωσδήποτε, οφείλουμε να διακρίνουμε το εδώ εννοούμενο αρχικείμενο από το *Archi-texte* του Γάλλου μελε-

¹ André Guillou, *La civilisation byzantine*, Paris, Arthaud, 1990, 373.

² Βλ., σχετικά, Jacques Derrida, *Πλάτωνος φαρμακεία*, μτφρ. Χ. Γ. Λάζος, Αθήνα, Άγρα, 1990. Βλ. Gerasimos Kakoliris, The "Undecidable" *Pharmakon*: Derrida's Reading of Plato's *Phaedrus*, Hopkins, Burt; Drummond, John (eds.), *The new yearbook for phenomenology and phenomenological philosophy*, 13, 2013, 223-234.

τητή της θεωρίας της λογοτεχνίας Gerard Genette³ ο οποίος λογαριάζει την αρχι-κειμενικότητα μαζί με μια σειρά άλλων εκφάνσεων της κειμενικότητας, όπως υπερ-κειμενικότητα, δια-κειμενικότητα, κ.ά. Εδώ, στο παρόν κείμενο, αυτό που μας ενδιαφέρει, όμως, είναι ο θεμελιωτικός χαρακτήρας της ποιητικής πράξης.

Υπό αυτή την έννοια, ένα αρχικείμενο, όπως τα Ομηρικά έπη ή η Βίβλος, υποσημαίνουν τον ίδιο τον πολιτισμό, ιδιαίτερα, μάλιστα, το πέρασμα από τη φύση στον πολιτισμό. Ένα αρχικείμενο, έτσι, είναι το πολιτισμικό γεγονός στην καθαρότητά του. Με αυτό, άλλωστε, τον τρόπο, θα λέγαμε, ανελίσσονται οι πολιτισμοί, μεταβαίνοντας από ένα αρχι-κείμενο σε κάποιο άλλο. Το όποιο αρχικείμενο, επιπλέον, δεν συνιστά πολιτισμικό γεγονός ως προς τη σπουδαιότητά που ενέχει για τις κοινωνικές ομάδες που αναγνωρίζονται σε αυτό ως συμμετοχικές του ίδιου πολιτισμού αλλά εκφράζει, στον ίδιο τον πυρήνα του, τη σύσταση της κοινωνικής ομάδας είτε ως πέρασμα από το φυσικό στο πολιτισμικό είτε ως είδος ποιητικά συμπυκνωμένης, παραδειγματικής, γενικής συστασιοκρατίας του πολιτισμικού. Η επιλογή αυτή οφείλει να διευκρινιστεί περαιτέρω.

Η συστασιοκρατική δύναμη (constructivism) των αρχικειμένων ως προς την κατασκευή ιδρυτικών μύθων δεν είναι δύσκολο να διαγνωσθεί. Στην Οδύσεια, για παράδειγμα, έχουμε την παρουσίαση ενός τέτοιου θεμελιακού μύθου (Οδ., λ', 271-280):

μητέρα τ' Οιδιπόδαο ἴδον, καλὴν Ἐπικάστην,
ἢ μέγα ἔργον ἔρεξεν ἀιδρεΐησι νόοιο
γῆμαμένη ᾧ υἱί· ὁ δ' ὄν πατέρ' ἐξεναρίζας
γῆμεν· ἄφαρ δ' ἀνάπτυστα θεοὶ θέσαν ἀνθρώποισιν.
ἀλλ' ὁ μὲν ἐν Θήβῃ πολυηράτῳ ἄλγεα πάσχω
Καδμείων ἦνασσε θεῶν ὀλοὰς διὰ βουλάς·
ἢ δ' ἔβη εἰς Αἴδαο πυλάρταο κρατεροῖο,
ἀψαμένη βρόχον αἰπὺν ἄφ' ὑψηλοῖο μελάθρου,
ᾧ ἄχει σχομένη· τῷ δ' ἄλγεα κάλλιπ' ὀπίσσω
πολλὰ μάλ', ὅσσα τε μητρὸς Ἐρινύες ἐκτελέουσιν.

Στο βιβλίο της Γενέσεως (22, 1-19), επίσης, ένα περίφημο απόσπασμα, γνωστό από τις φιλοσοφικές αναπτύξεις του Σαίρεν Κίρκεγκααρντ,⁴ εκδηλώνει την ίδια ιδρυτική δύναμη:

³ Gerard Genette, *Introduction à l'architexte*, Paris, seuil, 1979.

⁴ Σ. Κίρκεγκααρντ, *Φόβος και Τρόμος*, μτφρ. Α. Σολωμού, επιμ. Φρ. Αμπατζοπούλου, Αθήνα, Νεφέλη, 1994.

Και ἐγένετο μετὰ τὰ ῥήματα ταῦτα ὁ Θεός ἐπέειρασε τὸν Ἀβραάμ καὶ εἶπεν αὐτῷ· Ἀβραάμ, Ἀβραάμ. ὁ δὲ εἶπεν· ἰδοὺ ἐγώ. καὶ εἶπε· λαβὲ τὸν υἱὸν σου τὸν ἀγαπητόν, ὃν ἠγάπησας, τὸν Ἰσαάκ, καὶ πορευέθητι εἰς τὴν γῆν τὴν ὑψηλὴν καὶ ἀνενεγκὸν αὐτὸν ἐκεῖ εἰς ὀλοκάρπωσιν ἐφ' ἕν τῶν ὀρέων, ὧν ἄν σοι εἴπω. ἀναστὰς δὲ Ἀβραάμ τὸ πρωὶ ἐπέσασε τὴν ὄνον αὐτοῦ· παρέλαβε δὲ μεθ' ἑαυτοῦ δύο παῖδας καὶ Ἰσαάκ τὸν υἱὸν αὐτοῦ καὶ σχίσας ξύλα εἰς ὀλοκάρπωσιν, ἀναστὰς ἐπορεύθη καὶ ἦλθεν ἐπὶ τὸν τόπον, ὃν εἶπεν αὐτῷ ὁ Θεός, τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ. καὶ ἀναβλέψας Ἀβραάμ τοῖς ὀφθαλμοῖς αὐτοῦ, εἶδε τὸν τόπον μακρόθεν. καὶ εἶπεν Ἀβραάμ τοῖς παισὶν αὐτοῦ· καθίσατε αὐτοῦ μετὰ τῆς ὄνου, ἐγὼ δὲ καὶ τὸ παιδάριον διελουσόμεθα ἕως ὧδε καὶ προσκυνήσαντες ἀναστρέφομεν πρὸς ὑμᾶς. ἔλαβε δὲ Ἀβραάμ τὰ ξύλα τῆς ὀλοκαρπώσεως καὶ ἐπέθηκεν Ἰσαάκ τῷ υἱῷ αὐτοῦ· ἔλαβε δὲ μετὰ χεῖρας καὶ τὸ πῦρ καὶ τὴν μάχαιραν, καὶ ἐπορεύθησαν οἱ δύο ἅμα. εἶπε δὲ Ἰσαάκ πρὸς Ἀβραάμ τὸν πατέρα αὐτοῦ· πάτερ. ὁ δὲ εἶπε· τί ἐστι, τέκνον; εἶπε δέ· ἰδοὺ τὸ πῦρ καὶ τὰ ξύλα· ποῦ ἐστι τὸ πρόβατον τὸ εἰς ὀλοκάρπωσιν; εἶπε δὲ Ἀβραάμ· ὁ Θεὸς ὄψεται ἑαυτῷ πρόβατον εἰς ὀλοκάρπωσιν, τέκνον. πορευθέντες δὲ ἀμφοτέροι ἅμα, ἦλθον ἐπὶ τὸν τόπον, ὃν εἶπεν αὐτῷ ὁ Θεός. καὶ ὠκοδόμησεν ἐκεῖ Ἀβραάμ τὸ θυσιαστήριον καὶ ἐπέθηκε τὰ ξύλα, καὶ συμποδίσας Ἰσαάκ τὸν υἱὸν αὐτοῦ, ἐπέθηκεν αὐτὸν ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον ἐπάνω τῶν ξύλων. καὶ ἐξέτεινεν Ἀβραάμ τὴν χεῖρα αὐτοῦ λαβεῖν τὴν μάχαιραν σφάζει τὸν υἱὸν αὐτοῦ. καὶ ἐκάλεσεν αὐτὸν ἄγγελος Κυρίου ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καὶ εἶπεν· Ἀβραάμ, Ἀβραάμ. ὁ δὲ εἶπεν· ἰδοὺ ἐγώ. καὶ εἶπε· μὴ ἐπιβάλης τὴν χεῖρά σου ἐπὶ τὸ παιδάριον μηδὲ ποιήσης αὐτῷ μηδέν· νῦν γὰρ ἔγνω, ὅτι φοβῆσθαι τὸν Θεὸν καὶ οὐκ ἐφείσω τοῦ υἱοῦ σου τοῦ ἀγαπητοῦ δι' ἐμέ. καὶ ἀναβλέψας Ἀβραάμ τοῖς ὀφθαλμοῖς αὐτοῦ εἶδε, καὶ ἰδοὺ κριὸς εἰς κατεχόμενος ἐν φυτῷ Σαβὲκ τῶν κεράτων· καὶ ἐπορεύθη Ἀβραάμ καὶ ἔλαβε τὸν κριὸν καὶ ἀνήνεγκεν αὐτὸν εἰς ὀλοκάρπωσιν ἀντὶ Ἰσαάκ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ. καὶ ἐκάλεσεν Ἀβραάμ τὸ ὄνομα τοῦ τόπου ἐκείνου, Κύριος εἶδεν, ἵνα εἴπωσι σήμερον, ἐν τῷ ὄρει Κύριος ὤφθη. καὶ ἐκάλεσεν ἄγγελος Κυρίου τὸν Ἀβραάμ δευτέρου ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, λέγων· κατ' ἑμαυτοῦ ὤμοσα, λέγει Κύριος, οὐ εἶνεκεν ἐποίησας τὸ ῥῆμα τοῦτο, καὶ οὐκ ἐφείσω τοῦ υἱοῦ σου τοῦ ἀγαπητοῦ δι' ἐμέ, ἢ μὴν εὐλογῶν εὐλογήσω σε, καὶ πληθύνων πληθυνῶ τὸ σπέρμα σου, ὡς τοὺς ἀστέρας τοῦ οὐρανοῦ καὶ ὡς τὴν ἄμμον τὴν παρὰ τὸ χεῖλος τῆς θαλάσσης, καὶ κληρονομήσει τὸ σπέρμα σου τὰς πόλεις τῶν ὑπεναντίων· καὶ ἐνευλογηθήσονται ἐν τῷ σπέρματι σου πάντα τὰ ἔθνη τῆς γῆς, ἀνθ' ὧν ὑπήκουσας τῆς ἐμῆς φωνῆς. ἀπεστράφη δὲ Ἀβραάμ πρὸς τοὺς παῖδας αὐτοῦ, καὶ ἀναστάντες ἐπορεύθησαν ἅμα ἐπὶ τὸ φρέαρ τοῦ ὄρκου. καὶ κατώκησεν Ἀβραάμ ἐπὶ τὸ φρέαρ τοῦ ὄρκου.

Το παραπάνω απόσπασμα χρησίμευσε στον Erich Auerbach, μεταξύ άλλων, για να δείξει αυτός τη διαφορά μεταξύ ομηρικού ρεαλισμού και βιβλικού εξπρεσιονισμού.⁵ Ο Thomas Schestag κάνει αναφορά σε

⁵ E. Auerbach, *Mimésis. La représentation de la réalité dans la littérature occidentale*, μτφρ. από τα γερμανικά C. Heim, Paris, Gallimard/tel, 1968, 11-34.

μια επαναλαμβανόμενη έκφραση στην *Ιλιάδα*, τη φράση «ὄρκια πιστὰ τέμνειν», που σημαίνει τη σύναψη συμβάσεων αλλά, κυριολεκτικά, παραπέμπει στην κατάτμηση των θυσιασμένων ζώων (βλ. ενδεικτικά, . Γλ., Β', 123 και Γ', 252). Η διπλή αυτή σημασία δεν ήταν άγνωστη στο γενικότερο κόσμο της Ανατολικής Μεσογείου ο οποίος πρέπει να εννοείται τόσο ως μια πραγματική όσο και ως μια φαντασιακή γεωγραφία. Βλέπε, έτσι, για παράδειγμα, στο βιβλίο της Γενέσεως (15, 9-20):

εἶπε δὲ αὐτῷ· λάβε μοι δάμαλιν τριετίζουσιν καὶ αἶγα τριετίζουσιν καὶ κρινὸν τριετίζοντα καὶ τρυγὸνα καὶ περιστερὰν. ἔλαβε δὲ αὐτῷ πάντα ταῦτα καὶ διεῖλεν αὐτὰ μέσα καὶ ἔθηκεν αὐτὰ ἀντιπρόσωπα ἀλλήλοις, τὰ δὲ ὄρνεα οὐ διεῖλε. κατέβη δὲ ὄρνεα ἐπὶ τὰ σώματα, ἐπὶ τὰ διχοτομήματα αὐτῶν, καὶ συνεκάθησεν αὐτοῖς Ἄβραμ. περὶ δὲ ἡλίου δυσμὰς ἔκστασις ἐπέπεσε τῷ Ἄβραμ, καὶ ἰδοὺ φόβος σκοτεινὸς μέγας ἐπιπίπτει αὐτῷ. καὶ ἐρρέθη πρὸς Ἄβραμ· γινώσκων γινώσῃ ὅτι πάροικον ἔσται τὸ σπέρμα σου ἐν γῆ οὐκ ἰδίᾳ, καὶ δουλώσουσιν αὐτοὺς καὶ κακώσουσιν αὐτοὺς καὶ ταπεινώσουσιν αὐτοὺς τετρακόσια ἔτη. τὸ δὲ ἔθνος, ᾧ ἐὰν δουλεύωσι, κρινῶ ἐγώ· μετὰ δὲ ταῦτα ἐξελεύσονται ὧδε μετὰ ἀποσκευῆς πολλῆς. σὺ δὲ ἀπελεύσῃ πρὸς τοὺς πατέρας σου ἐν εἰρήνῃ, τραφεῖς ἐν γῆρᾳ καλῷ. τετάρτη δὲ γενεᾶ ἀποστραφήσονται ὧδε· οὐπω γὰρ ἀναπεπλήρωνται αἱ ἁμαρτίαι τῶν Ἀμορραίων ἕως τοῦ νῦν. ἐπεὶ δὲ ὁ ἥλιος ἐγένετο πρὸς δυσμὰς, φλόξ ἐγένετο, καὶ ἰδοὺ κλίβανος καπνιζόμενος καὶ λαμπάδες πυρός, αἱ διήλθον ἀνὰ μέσον τῶν διχοτομημάτων τούτων. ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ διέθετο Κύριος τῷ Ἄβραμ διαθήκην λέγων· τῷ σπέρματί σου δώσω τὴν γῆν ταύτην, ἀπὸ τοῦ ποταμοῦ Αἰγύπτου ἕως τοῦ ποταμοῦ τοῦ μεγάλου, ποταμοῦ Εὐφράτου, τοὺς Κεναίους καὶ τοὺς Κενεζαίους καὶ τοὺς Κεδμωναίους καὶ τοὺς Χετταίους καὶ τοὺς Φερεζαίους καὶ Ραφαὶν καὶ τοὺς Ἀμορραίους καὶ τοὺς Χαναναίους καὶ τοὺς Εὐαίους καὶ τοὺς Γεργεσαίους καὶ τοὺς Ἰεβουσαίους (ἡ υπογράμμισή δική μου).

Πέρα από το ζήτημα της εγκαθιδρύσεως θεμελιακών μύθων της κοινότητας, συνεκτικών του ιστού της, ο Schestag βλέπει εδώ μια καίρια σύγκριση με την ποιητική πράξη⁶ και αναφέρεται στην προσέγγιση που κάνει ο Jesper Svenbro του ποιήματος προς το θυσιαζόμενο ζώο, καθώς σε ορισμένες περιπτώσεις, μοιάζει ότι το ποίημα μπορεί να παίρνει τη θέση του θυσιαζόμενου θύματος και να υφίσταται τη βία του μαχαιριού ώστε να μοιράζεται και να καταναλώνεται.⁷ Η ποιητική μετρική, για παράδειγμα, αναδεικνύεται ως μια βασική μεταφορά της κοινής πρακτικής της κατάτμησης και συμμετοχής.

⁶ Thomas Schestag, Poiein, στο *Poiesis*, εκδ. Nathan Brown & Petar Milat, Zagreb, 2017.

⁷ Jesper Svenbro, La découpe du poème, *Poétique*, 58, 1984, 215-232.

Ο Martin Heidegger εμφανίζεται ως ο κατ'έξοχήν στοχαστής του θεμελιωτικού χαρακτήρα του ποιητικού λόγου, ιδιαίτερα σε σχέση με την τέχνη, το θέμα της πρωταρχικότητας της οποίας αναλαμβάνει αυτός στη συνέχεια του έργου Νίτσε. Πράγματι, γι'αυτόν, η τέχνη ταυτίζεται με το γίνεσθαι και το συμβάν της αλήθειας.⁸ Εξ άλλου, το βιβλίο του για την Καταγωγή ή προέλευση του έργου τέχνης υπήρξε αποφασιστικό για τη λεγόμενη στροφή (Kehre) στη σκέψη του. Σε ένα απόσπασμα από την *Εισαγωγή στη Μεταφυσική* αναφέρεται, χαρακτηριστικά, στην *Οδύσσεια*, ω', 106, προκειμένου να δείξει την αρκτική σημασία του λέγειν ως συλλέγειν.⁹ Η ποίηση αποβαίνει, έτσι, μια θεμελιωτική κίνηση του λόγου. Αυτός ο λόγος, όμως, λίγο αργότερα, στο ίδιο έργο, ο αρκτικός ειδικότερα λόγος του Ηράκλειτου, παρουσιάζεται να έχει παρερμηνευθεί στο πλαίσιο του Χριστιανισμού. Οι Έλληνες εμφανίζονται να ταύτιζαν πάντοτε το «ον» με το «καλόν» κάτι που η σύγχρονη Αισθητική αρνείται να κάνει. Η προσέγγιση αυτή, που υπονοεί την Αισθητική ως χριστιανική επιστήμη, δεν απέχει πολύ από την αντίληψη του Κίρκεγκααρντ για το ηθικο-αισθητικό.¹⁰ Η προνομιακή θέση της ποίησης, άλλωστε, καταδεικνύεται εντονότατα στη διάκριση που κάνει ο Heidegger μεταξύ Έγγελου και Χαίλντερλιν, στο ίδιο έργο, σε βάρος του πρώτου και υπέρ του δεύτερου.¹¹

Το παράδειγμα της εικονολογίας μπορεί να βοηθήσει σε αυτό το σημείο, ιδίως ως προς το καταγωγικό ζήτημα. Ο Erwin Panofsky σημειώνει την επικράτηση στο (δυτικό) Μεσαίωνα των αντιλήψεων του ιερού Αυγουστίνου περί των ιδεών, οι οποίες επιμερίζονται σε τρία μεγάλα ζητήματα: την ύπαρξη των ιδεών εντός του θείου νου (ή, κατά των Μάιστερ Έκχαρτ, την προ-ύπαρξη εντός Του των εικόνων των δημιουργημάτων Του)· το κατά πόσο υπάρχει μια ή περισσότερες ιδέες· τέλος, κατά πόσο ο Θεός γνωρίζει μόνο μέσω των Ιδεών. Η απάντηση του ιερού Αυγουστίνου είναι θετική απέναντι στα τρία αυτά ζητήματα και μόνο ο ψευδο-Διονύσιος ο Αρεοπαγίτης θα διαφοροποιηθεί και θα δεχθεί την έντονη κριτική των μεταγενεστέρων που έμειναν πιστοί στην

⁸ Martin Heidegger, *Poetry, Language, and Thought*, μτφρ. A. Hofstadter, New York, Harper and Row, 1971, 71.

⁹ Το γερμανικό κείμενο λέει: Als Beispiel für die ursprüngliche Bedeutung von λέγειν als sammeln diene eine Stelle aus Homer, *Odyssee* XXIV, 106 (Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Frankfurt, V. Klostermann, 1983 (1935), 133).

¹⁰ S. Kierkegaard, *Ou bien... ou bien...*, το κεφάλαιο, *Les étapes érotiques spontanées ou l'érotisme musical*, Paris, Gallimard/tel, 1943, 39-105.

¹¹ Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, ό.ν., 135.

αυγουστίνεια γραμμή.¹² Η διάκριση, ειδικότερα, μεταξύ του Διονύσιου κάλους ως μεταφυσικής έλλαμψης και του κάλλους ως αρμονίας – συμμετρίας οδηγεί σε μια ομοιογενή τελικώς αντίληψη που αποδέχεται ταυτόχρονα και τις δυο κατευθύνσεις ως όψεις του ίδιου νομίσματος, τη στιγμή, εξ άλλου, που ο Αυγουστίνος διείδε στο ζήτημα της αρμονίας τη φαινομενική πραγμάτωση του μεταφυσικού κάλλους.¹³

Τη σύγχυση μεταξύ Διονυσίου και Αυγουστίνου, που βλέπουμε για παράδειγμα και σε ένα τόσο άτυπο διανοητή όσο ο Μισέλ Φουκά με ιδιαίτερες αναφορές στο εικονολογικό πρόβλημα.¹⁴ Η μεταφυσική έλλαμψη υπήρξε αντικείμενο ξεχωριστών αναπτύξεων που έδωσαν ιδιαίτερη σημασία στο ζήτημα της μυστικής θεολογίας. Πηγή αυτών των αναπτύξεων είναι, συχνά,¹⁵ το ακόλουθο απόσπασμα με έντονη εικονολογική δύναμη που εκφράστηκε στην αγιογραφική παράδοση (Εξοδος, 3, 1-6):

Και Μωυσῆς ἦν ποιμαίνων τὰ πρόβατα Ἰοθὼρ τοῦ γαμβροῦ αὐτοῦ τοῦ ἱερέως Μαδιάμ καὶ ἤγαγε τὰ πρόβατα ὑπὸ τὴν ἔρημον καὶ ἦλθεν εἰς τὸ ὄρος Χωρήβ. ὦφθη δὲ αὐτῷ ἄγγελος Κυρίου ἐν πυρὶ φλογὸς ἐκ τοῦ βάλτου, καὶ ὄρα ὅτι ὁ βάλτος καίεται πυρὶ, ὁ δὲ βάλτος οὐ κατεκαίετο. εἶπε δὲ Μωυσῆς· παρελθὼν ὄψομαι τὸ ὄραμα τὸ μέγα τοῦτο, ὅτι οὐ κατακαίεται ὁ βάλτος. ὡς δὲ εἶδε Κύριος ὅτι προσάγει ἰδεῖν, ἐκάλεσεν αὐτὸν ὁ Κύριος ἐκ τοῦ βάλτου λέγων· Μωυσῆ, Μωυσῆ. ὁ δὲ εἶπε· τί ἐστί; ὁ δὲ εἶπε· μὴ ἐγγίσῃς ὧδε. λῦσαι τὸ ὑπόδημα ἐκ τῶν ποδῶν σου· ὁ γὰρ τόπος, ἐν ᾧ σὺ ἕστηκας, γῆ ἁγία ἐστί. καὶ εἶπεν· ἐγὼ εἰμι ὁ Θεὸς τοῦ πατρὸς σου, Θεὸς Ἀβραὰμ καὶ Θεὸς Ἰσαὰκ καὶ Θεὸς Ἰακώβ. ἀπέστρεψε δὲ Μωυσῆς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ· εὐλαβεῖτο γὰρ κατεμβλέψαι ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ.

Γεγονός παραμένει ότι στον Διονύσιο Αρεοπαγίτη το κάλλος έχει άμεση σχέση με την κλήση από την οποία και προέρχεται ετυμολογικά,¹⁶ όπως εκφράζει το ακόλουθο απόσπασμα: «τὸ δὲ ὑπερούσιον καλὸν (...) ὡς πάντα πρὸς ἑαυτὸ καλοῦν, ὅθεν καὶ κάλλος λέγεται» (Περὶ θείων ονομάτων, Δ, 7, 151). Την έννοια αυτή της θείας κλήσης, τη διαβλέπουμε και σε άλλα σημεία, στο έργο του Διονυσίου Αρεοπαγίτη, όπως στο επόμενο απόσπασμα (η υπογράμμιση δική μου): «Ὅταν γὰρ ἱερατικαῖς ἔξεις καὶ δυνάμεις καὶ θεία κλήσει καὶ ἁγιαστεία πρὸς ἱερατικὴν

¹² Erwin Panofsky, *Idea*, Paris, Gallimard, 1983. 55.

¹³ Ο.π., 195-196.

¹⁴ Γ. Αραμπατζής, Φιλοξενία και Εικονολογία, *Ένεκεν*, «Η φιλοξενία», 42, 2016, 258-272.

¹⁵ Βλ. V. Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, Aubier, 1944.

¹⁶ Erwin Panofsky, *Idea*, ό.π., 196.

τελειουργίαν ἀφίκηται νοῦς ἱερός, ἔραστός ἐστι ταῖς ὁμοταγέσι καὶ ἱερωτάταις τάξεσιν εἰς τὸ θεοειδέστατον ἀνηγμένος κάλλος ἐρῶν τῶν ὁμοειδῶν νοῶν καὶ πρὸς αὐτῶν ἱερῶς ἀντερῶμενος» (Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, V, 6, 513 B).

Εξ ἄλλου, ἡ ἔννοια τῆς ετερόνομης κλήσης δεν χρειάζεται πάντοτε νὰ χρωματίζεται με τὶς αποχρώσεις τοῦ μεταφυσικοῦ υπερβατισμοῦ ἀφοῦ τὴν βλέπουμε, ἐνδεικτικὰ, στὴν ἰδέα τῆς ἰδεολογικῆς προσαγωγῆς, με ἀρνητικὸ ἐννοεῖται, ἐδῶ, τονισμὸ τὴν ἰδεολογικὴ προσαγωγή ἐντονότατα καταπολέμησε ὁ φιλοσοφικὸς κονστρουκτιβισμὸς ὁ ὁποῖος ἀντιτίθεται στὴν ἔννοια καὶ χρησιμότητα τοῦ ὀρου «ἰδεολογία». Ὁ φιλοσοφικὸς κονστρουκτιβισμὸς (συστασιοκρατία), ἐν τέλει, μας βοηθᾷ νὰ ἐννοήσουμε τὴν ἀρχι-κειμενικότητα στὸ μέτρο που ἐντὸς τοῦ ἡ παραδοσιακῆ διάκριση μεταξύ παράστασης καὶ ἀναπαράστασης θολώνεται, γιὰ νὰ μὴ πούμε ὅτι ἐγκαταλείπεται. Ἡ ποίηση (ἡ «τέχνη»), ἐδῶ, δεν ἐνέχει προνομιακώτερη θέση λόγῳ τῆς καλύτερης ἀπεικόνισης τοῦ ὄντως ὄντος ἀλλὰ ἐξαιτίας τῆς ἰσχυρότερης πυκνότητάς τῆς στὸ ἐπίπεδο τῆς ἀναπαραστατικῆς δύναμης. Ἡ ἀμφισβήτηση τοῦ θεμελιωτικοῦ ρόλου τῆς παράστασης εἶναι στὸ σημεῖο αὐτὸ ἀποφασιστικῆ. Ὀπωσδήποτε, ὁ κονστρουκτιβισμὸς δεν μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ ὡς ἡ τελευταία λέξη στὸ ζήτημα τοῦ ἐιδικοῦ βάρους τοῦ ἀρχι-κειμένου τοῦ ὁποῖου ἡ σπουδαιότητα δεν ἐξαντλεῖται εὐκόλα καὶ με καταληκτικὸ τρόπο.

Θὰ μπορούσαμε, ὠστόσο, νὰ δώσουμε μιὰ πιο διευρυμένη ἔκταση στὴν ἔννοια τῆς ετερονομίας στὴν ποίηση που θὰ ἀφορᾷ στὴν ποιητικὴ συγγραφὴ καὶ τὴν ἰδέα τῆς περιστασης (καιρός). Εἶναι λάθος, ἴσως, νὰ ἐννοούμε τὴν περισταση (τὸν «καιρὸ» τῶν ἀρχαίων) μέσα ἀπὸ χρονικὲς κατηγορίες. Στὴν ἀρχαία Ἀθήνα, ὁ καλὸς καγαθὸς πολίτης, ἠθικῶς καὶ αἰσθητικῶς ἀκέραιος, δεν ἀμελοῦσε νὰ πράξει τὸ καθήκον του, γιὰ τὸ καλὸ, σε δραματικὲς καὶ ἄλλες γιὰ τὴν πόλη περιστάσεις. Γενικὰ, ἡ περισταση, ὁμως, ὡς πρὸς τὴ ποιητικὴ δημιουργία ἀντιτίθεται στὴν μακρόχρονη καὶ βαθιὰ σύλληψη. Ὡστόσο, σε μιὰ ἰνδικὴ πραγματεία περὶ ποίησης (Καβιαμιάνσα τοῦ Ραγιασεχάρα) λέγεται ὅτι:

Υπάρχουν τέσσερα εἶδη ποιητῶν, αὐτὸς που δεν βλέπει τὸν ἥλιο, ὁ ἐπιμελὴς ποιητῆς, ὁ εὐκαιρικὸς ποιητῆς καὶ, τέλος, ὁ ποιητῆς κατὰ περίσταση. Ὁ ποιητῆς που δεν βλέπει τὸν ἥλιο εἶναι αὐτὸς που, ἐγκατεστημένος στὸ βάθος ἐνὸς σπηλαίου, σε μιὰ ὑπόγεια κατοικία κλπ., γράφει σε μιὰ κατάσταση ἀπόλυτης προσήλωσης: ὅλες οἱ στιγμὲς τοῦ χρόνου εἶναι δικές του. Ὁ ἐπι-

μελής ποιητής είναι αυτός που γράφει προσφέροντας όλο το είναι του στην ποιητική δραστηριότητα χωρίς, όμως, να βρίσκεται σε κατάσταση απόλυτης προσήλωσης. Και γι' αυτόν όλες οι στιγμές είναι δικές του. Ο ευκαιριακός ποιητής είναι εκείνος που γράφει όταν δεν εμποδίζεται από την υπηρεσία του στην αυλή ή από οποιαδήποτε άλλη απασχόληση (...) κάθε φορά που έχει μια στιγμή δική του είναι η ώρα της ποιητικής δημιουργίας. Τέλος ο ποιητής κατά περίπτωση είναι όποιος γράφει λόγω κάποιου γεγονότος. Ο χρόνος γι' αυτόν τον τελευταίο προσδιορίζεται από την ίδια την περίπτωση...

Στο σημείο αυτό, προστίθεται κάτι που μοιάζει εκπληκτικό:

Όποιος δημιουργεί ένα έργο κατά περίπτωση (αρθαμάτρα) και δεν καταστρέφει με χυδαίο τρόπο την έμπνευσή του, αυτός είναι ο ηγέτης της ποιητικής κοινότητας και οι άλλοι δεν είναι παρά οι υπηρέτες του...

Ο λόγος γι' αυτό είναι ότι την περίπτωση τη δημιουργεί ο ίδιος ο θεός, ο μέγας δημιουργός.

Η περίπτωση (ο καιρός της συγγραφής) διέπεται από κάποιους βασικούς άξονες: Κατά πρώτον, είναι η κοινωνική κατάσταση του συγγραφέα· αυτό δεν το εννοούμε υπό τη στενή κοινωνιολογική άποψη αλλά μάλλον μέσα από μια αριστοτελική ερευνητική ματιά: σε ποια πολιτεία ανήκει ο ποιητής, τι πολίτευμα έχει αυτή, ποια τα ήθη και τα έθιμά της, ποιος ο χαρακτήρας των πολιτών της κλπ. Κατά δεύτερον, είναι το αίτημα στο οποίο ανταποκρίνεται η συγγραφή -αυτό πρέπει να είναι ένα κοινοτικό αίτημα υπό την ευρεία έννοια, να εκφράζει δηλαδή τις κατά περίπτωση ανησυχίες της κοινότητάς του ποιητή.

Κατά τρίτον, είναι η διάδραση, το δι-ατομικό στοιχείο που πλαισιώνει τη συγγραφή, το κοινωνικό προφίλ του συγγραφέα και το κοινοτικό αίτημα. Ο κατά περίπτωση συγγραφέας είναι δι-υποκειμενικός συγγραφέας πριν από κάθε άλλο. Η επικαιρότητα, τα ισχύοντα είδη εκφράσεων, ισχυρά ή αδύναμα, και η ανταπόκριση που απολαμβάνει ο συγγραφέας είναι ο τέταρτος άξονας που χαρακτηρίζει τη συγγραφή κατά περίπτωση. Όλα αυτά καταδεικνύουν ότι ο κατά περίπτωση συγγραφέας είναι κατ'εξοχήν δεσμευμένος στην καιρικότητα συγγραφείας.¹⁷

Υπό την ανωτέρω έννοια, το αρχικείμενο έχει την εξέχουσα θέση που του προσιδιάζει, όχι επειδή αντανακλά μια ανώτερη πραγματικότητα η οποία, με τη σειρά της δεσμεύει το σύνολο του πραγματικού καθιστώντας το αρχι-κείμενο ηγεμονικό· το αρχικείμενο είναι ηγεμονικό

¹⁷ Βλ. για την ανωτέρω ανάλυση, Predrag Matvejevitch, *Pour une poétique de l'événement*, Paris, 10/18, 1979, 73-81.

ακριβώς επειδή δεσμεύεται στην πλέον καθαρή καιρικήτητα η οποία διέπει κατ'ουσίαν το πραγματικό. Η περίσταση, το καθαρό τυχηματικό, η απροσδιόριστη συνάντηση συνιστούν τον ίδιο τον πυρήνα του αρχικειμένου.

Η ΦΙΛΟΞΕΝΙΑ ΣΤΗΝ ΟΜΗΡΟΥ ΟΔΥΣΣΕΙΑ ΚΑΙ ΤΗ ΒΙΒΛΟ

ΓΕΡΑΣΙΜΟΣ ΚΑΚΟΛΥΡΗΣ

Σε μια συνέντευξή του στην εφημερίδα *Le Monde* (2 Δεκεμβρίου 1997) με τίτλο «Η αρχή της φιλοξενίας», ο Ζακ Ντερριδά (Jacques Derrida) αναφέρει εμφατικά ότι «[...] δεν υπάρχει ούτε πολιτισμός ούτε κοινωνικός δεσμός χωρίς μια αρχή φιλοξενίας».¹ Όπως πλήθος ιστοριών και πληροφοριών μαρτυρούν, η φιλοξενία έχει αποτελέσει, διά μέσου των αιώνων, σημαντική παράμετρο του ανθρώπινου βίου, απλώνοντας την επιρροή της σχεδόν σε κάθε γωνιά του πλανήτη, έτσι που συχνά η έλλειψή της εκλαμβάνεται ως απώλεια μιας (όχι αναγκαστικά μόνο ανθρώπινης) αρετής, που μπορεί εύκολα να μας μετατρέψει σε «απάνθρωπα τέρατα».

Εντούτοις, όπως επισημαίνει η Τζούντιθ Στιλ (Judith Still), ενώ θεωρείται αρετή εν γένει, η φιλοξενία παραδοσιακά προσφέρεται και λαμβάνεται από άνδρες και, εντός κάποιων πλαισίων, είναι αποκαλυπτική της αρετής τους ως «σπουδαίων» ανδρών, όπως αποτελεί η περίπτωση του Αβραάμ, πατριάρχη του Ισραήλ.² Οι γυναίκες συνήθως φροντίζουν τις ασχολίες της φιλοξενίας, όπως η Σάρρα που πρέπει, κατόπιν παρότρυνσης του συζύγου της, του «κυρίου του οίκου», να «[π]άρει γρήγορα τρεις γαβάθες αλεύρι εκλεκτό, να το ζυμώσει και να κάνει πίτες» για να φάνε οι απρόσμενοι φιλοξενούμενοί τους, ή όπως εξακολουθεί να συμβαίνει ακόμη και σήμερα, όπου εκείνες φτιάχνουν τον καφέ ή σερβίρουν το γλυκό στον επισκέπτη. Άλλες φορές, όπως συμβαίνει με τις

¹ Jacques Derrida, Η αρχή της φιλοξενίας, στο Γεράσιμος Κακολύρης (επιμ.), Η φιλοξενία (αφιέρωμα), Ένεκεν, τχ. 42, Οκτώβριος-Νοέμβριος-Δεκέμβριος 2016, 78-79.

² Judith Still, *Derrida and Hospitality: Theory and Practice*, Εδιμβούργο, Edinburgh University Press, 2010, 78.

ατυχείς υπηρέτριες της Πηνελόπης στην *Οδύσσεια*, «βάνουσα σέρνονται στα κρεβάτια [δμωῆσιν δὲ γυναιξὶ παρευνάζεσθε βιαίως]»³ των κακῶν φιλοξενουμένων (των μνηστήρων), ενώ κάποιες άλλες, όπως συμβαίνει με τις κόρες του Λωτ, αυτές προσφέρονται από τον οικοδεσπότη πατέρα τους στους Σοδομίτες, προκειμένου να τις «διαπεράσουν», ως υποκατάστατα των «ιερών» φιλοξενουμένων του. Γενικά, όπως επισημαίνει η Στιλ, ανά τους αιώνες,

Οι γυναίκες αποτελούν [...] το υλικό θεμέλιο της φιλοξενίας: αυτές που εκτελούν ένα μεγάλο μέρος του φυσικού έργου της φιλοξενίας (μαγειρεύουν και σερβίρουν το φαγητό, καθαρίζουν το σπίτι, κ.ο.κ.), και επίσης παρέχουν ψυχαγωγία [...]. Όταν οι γυναίκες δεν αγνοούνται (το έργο τους είναι αναγκαίο, εντούτοις παραγνωρισμένο), κάποιες φορές γίνονται ακόμη και αντικείμενο κακοποίησης [abuse].⁴

Ο ρόλος τους συνίσταται στην προαγωγή των ανδρικών δεσμών φιλίας εντός του πλαισίου της φιλοξενίας.

Διαφορετικές κοινωνίες έχουν διαφορετικούς κώδικες φιλοξενίας που σχετίζονται με την ενσώματη πρακτική και απαρτίζονται από μια σειρά συμβολικών χειρονομιών. Αυτές ποικίλλουν, ανάλογα με τον πολιτισμό και την εποχή, τόσο στις λεπτομέρειες όσο και στην αυστηρότητα (για παράδειγμα, στην αρχαία Ελλάδα, το τελετουργικό της φιλοξενίας μπορούσε να περιλαμβάνει την παροχή λουτρού και πολυτελών ενδυμάτων, γεύματος, ψυχαγωγίας, ύπνου αλλά και δώρων κυρίως κατά την αναχώρηση του ξένου). Επίσης, οι κώδικες της φιλοξενίας συχνά θέτουν αρκετά συγκεκριμένα δικαιώματα και υποχρεώσεις, που οφείλουν να σέβονται τόσο ο οικοδεσπότης όσο και ο φιλοξενούμενος, προκειμένου, κατ' αυτόν τον τρόπο, να αποφεύγονται συμπεριφορές βίας που θα μπορούσαν να προκύψουν μεταξύ δύο πιθανόν εντελώς ξένων. Υπό αυτή την έννοια, μπορούμε να μιλάμε για μια «οικονομία», η οποία ρυθμίζει τη φιλοξενία και ορίζει τόσο τη σχέση μεταξύ δούναι και λαβείν όταν αυτά διέπονται από μια αρχή αμοιβαιότητας, όσο και τις περιπτώσεις δούναι ή λαβείν οι οποίες δεν προϋποθέτουν κάποια ανταπόδοση ή αμοιβαιότητα. Εντούτοις, η φιλοξενία, σε καμία περίπτωση δεν εξαντλείται από πλευράς οικοδεσπότη στη γνώση και πιστή εφαρμογή αυτών των λε-

³ *Ομήρου Οδύσσεια*, χ, 37. Η μετάφραση όλων των αποσπασμάτων της *Οδύσσειας* που παρατίθενται στο παρόν κείμενο προέρχεται από την έκδοση: *Ομήρου Οδύσσεια*, μτφρ. Δ. Ν. Μαρωνίτης (οριστική έκδοση), Θεσ/νίκη, Ινστιτούτο Νεοελληνικών Σπουδών, 2009.

⁴ Judith Still, *Derrida and Hospitality*, ό.π., 122.

πτομερών καθηκόντων κατά έναν τεχνητό τρόπο. Ίσως κατά έναν τρόπο που τον φέρνει σε διάσταση με τον ίδιο του τον εαυτό, συχνά ο άγραφος κώδικας της φιλοξενίας αναφέρεται στην ανάγκη αυτές οι χειρονομίες να γίνονται «από καρδιάς», και όχι απλώς επειδή τις επιβάλλει ένας κώδικας. Επειδή, αυτό το «από καρδιάς» εμπλέκει το συναίσθημα, την υπερβολή και την ευαισθησία, δεν μπορεί παρά να πηγαίνει πέρα από την ορθολογική εφαρμογή αυτού που η μετριοπάθεια των νόμων, των δικαιωμάτων και των καθηκόντων επιτάσσει.

Η πρόσφατη θεωρητική αναβίωση του ενδιαφέροντος για τη φιλοξενία συχνά προστρέχει σε δύο σημαντικά κείμενα τα οποία βρίσκονται στην απαρχή αυτού που ο Ζακ Ντερριντά ονομάζει «ελληνο-ρωμαιο-αβρααμική κληρονομιά», στην *Οδύσσεια* και στη *Βίβλο*. Αναφορικά με την *Οδύσσεια*, θα μπορούσε να ειπωθεί ότι ακόμη και η ευφυΐα και η ανδρεία του πρωταγωνιστή Οδυσσέα επισκιάζονται από τις αναρίθμητες σκηνές φιλοξενίας, συμπεριλαμβανομένων και των περιπτώσεων αφιλοξενίας (περίπτωση Κύκλωπα) ή κατάχρησης της φιλοξενίας (περίπτωση μνηστήρων).⁵

Χαρακτηριστικά θα μπορούσαν να αναφερθούν οι εξής κομβικές σκηνές φιλοξενίας στην *Οδύσσεια*: Η φιλόξενη υποδοχή από τον Τηλέμαχο ενός αγνώστου, του Μέντη (που στην πραγματικότητα ήταν η θεά Αθηνά μεταμορφωμένη) (α, 123-150)· η ένθερμη υποδοχή του Τηλέμαχου και του Μέντορα από τον βασιλιά Νέστορα, όταν φτάνουν στο λιμάνι της μακρινής Πύλου (γ, 35-43)· η υποδοχή του Τηλέμαχου και του γιου του Νέστορα, Πεισίστρατου, από τον Μενέλαο κατά την άφιξή τους στη Σπάρτη (δ, 21-63)· η υποδοχή του θαλασσοδαρμένου Οδυσσέα από τη Ναυσικά στο νησί των Φαίακων (ζ, 187-210)· η φιλοξενία του Οδυσσέα από τον πατέρα της Ναυσικάς, Αλκίνοο, βασιλιά των Φαίακων (η, 164-186)· η πρόσκληση του βασιλιά Αλκίνοου προς τους άλλους εξέχοντες Φαίακες, προκειμένου να φέρουν και να δώσουν δώρα στον φιλοξενούμενό τους, Οδυσσέα (θ, 405-411)· η απλόχερη υποδοχή του Οδυσσέα από τον φτωχό χοιροβοσκό Εύμαιο (ξ, 53-60)· η φιλόξενη υποδοχή του Τηλέμαχου και του Πεισίστρατου στις Φηρές (σημερινή Καλαμάτα) από τον Διοκλή (ο, 185-187)· η φιλοξενία του Θεοκλύμενου από τον

⁵ Σχετικά με την ομηρική φιλοξενία, βλ. Steve Reece, *The Stranger's Welcome: Oral Theory and the Aesthetics of the Homeric Hospitality Scene*, Ann Arbor, Μίσιγκαν, University of Michigan Press, 1993· René Schérer, *Zeus hospitalier: éloge de l'hospitalité*, Παρίσι, La Table Ronde, 1993, 2005 Judith Still, *Patriarchs and their women, some inaugural intertexts of hospitality: the Odyssey, Abraham, Lot and the Levite of Ephraim*, στις ιδίας, *Derrida and Hospitality*, ό.π., 51-67.

Ιθακιώτη Πείραιο, κατόπιν παράκλησης του Τηλέμαχου (ο, 546-550). Ο Όμηρος χαρακτηρίζει τον ημίθεο Ηρακλή «σχέτλιο», δηλαδή άθλιο, διότι σκότωσε τον φιλοξενούμενό του Ίφιτο, για να του πάρει τα δώδεκα περήφανα άλογά του (φ, 24-29).

Αναφορικά με το έτερο έργο του μεγάλου επικού ποιητή, την *Ιλιάδα*, στη ραψωδία Ζ' βλέπουμε τον άρρηκτο δεσμό φιλίας μεταξύ οικοδεσπότη και φιλοξενούμενου, να μεταβιβάζεται στα παιδιά τους και στα παιδιά των παιδιών τους. Έτσι, όταν κατά τη διάρκεια του Τρωικού Πολέμου, ενώ βρίσκονται αντιμέτωποι ως εχθροί, ο Διομήδης από το στρατόπεδο των Ελλήνων και ο Γλαύκος από το στρατόπεδο των Τρώων και είναι έτοιμοι να αλληλοσκοτωθούν, ανακαλύπτουν ότι ο παππούς του ενός είχε κάποτε φιλοξενήσει τον παππού του άλλου. Τότε, αντί να μονομαχήσουν, αγκαλιάζονται και φιλιούνται, και ανταλλάσσουν ως δώρα τα ίδια τους τα όπλα (Ζ, 215-236).

Επιπλέον, ο κοινωνικός και ηθικός κώδικας της φιλοξενίας συνιστά στην Οδύσεια το κύριο μέσο ηθικού διαχωρισμού των ανθρώπων· οι ενάρετοι και συνετοί ακολουθούν τον κώδικα της φιλοξενίας, κυρίως ως οικοδεσπότες, αλλά και ως φιλοξενούμενοι, ανεξαρτήτως κοινωνικής θέσης.⁶ Για παράδειγμα, η ηθική αχρειότητα των μνηστήρων συνίσταται κυρίως στο ότι είναι τόσο δεσποτικοί και εκμεταλλευτικοί ως φιλοξενούμενοι, όσο και φρικτοί ως οικοδεσπότες, παρά στο ότι παρενοχλούν ερωτικά την Πηνελόπη (αν και η βίαιη παρενόχληση της οικοδέσποινας από τον φιλοξενούμενο αποτελεί εξίσου καταπάτηση της φιλοξενίας). Αν ο Κύκλωπας, ο οποίος τρώει τους «φιλοξενούμενούς» του, αντιπροσωπεύει την καταπάτηση της ιερότητας της φιλοξενίας από την πλευρά του οικοδεσπότη, οι μνηστήρες εκπροσωπούν την καταπάτησή της από την πλευρά των φιλοξενούμενων. Έτσι, δεν θα ήταν υπερβολή να πούμε ότι η *Οδύσεια* αποτελεί τη «βίβλο της φιλοξενίας». Ο Ρενέ Σερέρ (René Schérer) την αποκαλεί «βιβλίο της φιλοξενίας» (ZH 159), ενώ η Τζούντιθ Στιλ, «το κατ' εξοχήν κλασικό κείμενο της φιλοξενίας».⁷

Αντίστοιχα, η φιλοξενία στην *Παλαιά Διαθήκη* μοιράζεται πολλά κοινά στοιχεία με τη μορφή που αυτή λαμβάνει στον Όμηρο, όπως για

⁶ Όπως παρατηρεί η Τζούντιθ Στιλ, το να ακολουθεί κάποιος τον κώδικα της φιλοξενίας «δεν αποτελεί απλό θέμα καθότι [αυτός] δεν ορίζει την υπακοή στο γράμμα, αλλά αντίθετα ένα πνεύμα γενναιοδωρίας» (Judith Still, *Derrida and Hospitality*, ό.π., 57).

⁷ Στο ίδιο.

παράδειγμα η τελετουργία της προσφοράς λουτρού στον φιλοξενούμενο, καθώς επίσης τροφής και καταφυγίου χωρίς καν την απαίτηση γνωστοποίησης του ονόματός του. Επίσης, η χωρίς περιορισμούς προσφορά φιλοξενίας χρησιμοποιείται ως μέτρο αρετής στην *Παλαιά Διαθήκη* όπως και στην *Οδύσεια*.

Ένα από τα κύρια χαρακτηριστικά σε πολλές σκηνές φιλοξενίας είναι ότι ο οικοδεσπότης παρέχει στον φιλοξενούμενο περισσότερα από αυτά που έχει τη δυνατότητα να παρέχει (φιλοξενία της περίσσειας). Η υπέρμετρη αυτή γενναιοδωρία έχει κάποια τυπικά χαρακτηριστικά: προσφορά πλούσιων γευμάτων, γιορτές προς τιμήν του άγνωστου φιλοξενούμενου, παραχώρηση στον φιλοξενούμενο της κλίνης του οικοδεσπότη κ.ά. Η περίπτωση της φιλοξενίας των τριών ξένων από τον Αβραάμ παραμένει χαρακτηριστική μιας τέτοιας γενναιοδωρίας. Βέβαια, αυτό που χαρακτηρίζει τη φιλοξενία του Αβραάμ προς τους τρεις ξένους είναι ο «απροϋπόθετος» και «υπερβολικός» χαρακτήρας της. Ο Αβραάμ δεν θέτει απολύτως καμία ερώτηση προς τους ξένους του, κάτι που ίσως θα καθιστούσε λιγότερο ριψοκίνδυνη την υποδοχή τους, ενώ τους προσφέρει περισσότερα από όσα μπορεί. Το βιβλίο της Γένεως περιγράφει την απλόχερη φιλοξενία του Αβραάμ ως εξής:

Ο Κύριος παρουσιάστηκε στον Αβραάμ, κοντά στη Δρυ Μαμβρή, ενώ αυτός καθόταν στο άνοιγμα της σκηνής του κατά το μεσημέρι. Σήκωσε τα μάτια του και είδε τρεις άντρες να στέκονται απέναντί του. Αμέσως έτρεξε να τους προϋπαντήσει και τους προσκύνησε ως τη γη. “Κύριε μου”, είπε, “αν έχω την εύνοια σου, μην προσπεράσεις το δούλο σου. Ας φέρουν λίγο νερό να πλύνετε τα πόδια σας, και μετά μπορείτε ν’ αναπαυθείτε κάτω από το δέντρο. Θα φέρω και λίγο ψωμί να πάρετε δύναμη, και μετά μπορείτε να πηγαίνετε. Περάστε λοιπόν από το δούλο σας”. Εκείνοι απάντησαν: “Κάνε όπως είπες”. Τότε ο Αβραάμ έτρεξε στη σκηνή και είπε στη Σάρρα: “Πάρε γρήγορα τρεις γαβάθες αλεύρι εκλεκτό, ζύμωσε το και κάνε πίτες”. Μετά έτρεξε στα βόδια, πήρε ένα μοσχάρι τρυφερό και καλό, το έδωσε στον υπηρέτη, κι εκείνος το ετοίμασε στα γρήγορα. Πήρε ακόμα βούτυρο, γάλα και το μοσχάρι που είχε ετοιμάσει και τα έβαλε μπροστά στους άντρες. Αυτός στεκόταν απέναντί τους κάτω από τα δέντρα κι εκείνοι έτρωγαν (*Γένεσις*, 18:1-8).⁸

Βέβαια, στην *Οδύσεια*, διά στόματος Μενελάου, εξυμνείται η ορθολογική διαχείριση της φιλοξενίας. Ο Μενέλαος εξηγεί στον Τηλέμαχο πως οι νόμοι της φιλοξενίας υπαγορεύουν τη μετριοπάθεια, αποτρέπο-

⁸ Η μετάφραση του αποσπάσματος, όπως και όλων των υπολοίπων εφεξής, προέρχεται από την έκδοση *Η Αγία Γραφή. Παλαιά και Καινή Διαθήκη*, Αθήνα: Ελληνική Βιβλική Εταιρεία, 1997.

ντας τις υπερβολές, κάτι όμως που φαίνεται ανίκανος να ακολουθήσει ακόμη και ο ίδιος.⁹ Λέει χαρακτηριστικά ο Μενέλαος: «Εγώ θυμῶνω πάντα με ὅσους γι’ αὐτόν που φιλοκόνεψαν περίσσια αγάπη δείχνουν για κι ὄχτρα περισσή· καλύτερα το μέτρο να κρατούμε» («νεμεσῶμαι δὲ καὶ ἄλλω ἀνδρὶ ξεινοδόκω, ὅς κ’ ἔξοχα μὲν φιλέησιν, ἔξοχα δ’ ἐχθαίρησιν· ἀμείνω δ’ αἴσιμα πάντα»).

Αντίθετα, στην *Παλαιά Διαθήκη*, ειδικά στην ιστορία της φιλοξενίας των δύο ξένων από τον Λωτ, ὅπως και σ’ αυτή του Λευίτη της φυλῆς Εφραΐμ, η φιλοξενία λαμβάνει την πλέον υπερβολική της μορφή· το καθήκον της προστασίας του φιλοξενούμενου υπερέχει της αγάπης και της ευθύνης του οικοδεσπότη απέναντι στα μέλη της οικογένειάς του. Ο Ντερριντά παραθέτει στο *Περί φιλοξενίας* τις δύο αυτές συγκλονιστικές βιαιότητας ιστορίες από την *Παλαιά Διαθήκη*, ως ένδειξη μιας παράδοσης που έχουμε κληρονομήσει, «όπου η φιλοξενία όχι μόνο είναι επάλληλη με την ίδια την ηθική», αλλά και τίθεται «υπεράνω μιας “επιτακτικής ηθικής” [“morale”] ή μιας ορισμένης “ηθικής” [“éthique”]».¹⁰ Στον ισχυρισμό του Ιμμάνουελ Καντ (Immanuel Kant) ότι το καθήκον να λέμε την αλήθεια προηγείται αυτού της φιλοξενίας,¹¹ ο Ντερριντά αντιπαρατάσσει την παράδοση της υπεροχής του καθήκοντος της φιλοξενίας έναντι όλων των άλλων καθηκόντων:

Πρέπει να παραδώσεις τους φιλοξενούμενούς σου στους κακοποιούς, στους βιαστές, στους φονιάδες; Ή να πεις ψέματα για να σώσεις αυτούς στους οποίους προσφέρεις κατάλυμα και για τους οποίους νιώθεις υπεύθυνος; Στο βιβλίο της *Γενέσεως* (19, 1 κ.ε.) αυτό συμβαίνει ακριβώς τη στιγμή που ο Λωτ φαίνεται να θέτει τους νόμους της φιλοξενίας πάνω απ’ όλα, ιδιαίτερα πάνω από τις ηθικές υποχρεώσεις που τον συνδέουν με τους δικούς του και την οικογένειά του, πρωτίστως με τις θυγατέρες του.¹²

Σύμφωνα με τη βιβλική ιστορία, όταν ο Λωτ προσέφερε φιλοξενία σε δύο ξένους (που ήταν στην πραγματικότητα άγγελoi) στις πύλες της πόλης των Σοδόμων (στη σημερινή Ιορδανία), αρνήθηκε να τους παραδώσει στους Σοδομίτες που επιθυμούσαν να συνουσιαστούν μαζί τους, και τους προσέφερε αντ’ αυτών τις δύο παρθένες κόρες του. Γράφει το κείμενο της *Γενέσεως*:

⁹ *Οδύσσεια*, ο, 69-72· μτφρ. Καζατζάκη-Κακριδῆ.

¹⁰ Ζακ Ντερριντά & Αν Ντυφουρμαντέλ, *Περί φιλοξενίας: Η Αν Ντυφουρμαντέλ προσκαλεί τον Ζακ Ντερριντά να απαντήσει*, μτφρ.-σημ. Βαγγέλης Μπιστώρης, Αθήνα, Εκκρεμές, 2006, 189.

¹¹ Immanuel Kant, Για ένα υποτιθέμενο δικαίωμα να ψεύδεται κανείς από φιλανθρωπία, στο Παύλος Κόντος, *Η καντιανή ηθική της υπόσχεσης*, Αθήνα: Βιβλιοπωλείο της «Εστίας», 2005, παράρτημα, 153-160.

¹² Ζακ Ντερριντά & Αν Ντυφουρμαντέλ, *Περί φιλοξενίας*, ό.π., 189.

Οι δύο άγγελοι έφτασαν στα Σόδομα το βράδυ, και ο Λωτ καθόταν στην πύλη της πόλης. Μόλις τους είδε, σηκώθηκε να τους προϋπαντήσει και τους προσκύνησε, πέφτοντας με το πρόσωπο στη γη. «Παρακαλώ, κύριό μου», τους είπε, «ελάτε στο σπίτι του δούλου σας να περάσετε τη νύχτα. Να πλύνετε τα πόδια σας, και το πρωί σηκώνεστε και συνεχίζετε το δρόμο σας». Εκείνοι απάντησαν: «Όχι, θα περάσουμε τη νύχτα έξω». Ο Λωτ όμως επέμενε κι έτσι αποφάσισαν να μείνουν μαζί του και πήγαν σπίτι του. Τους ετοίμασε δείπνο, έψησε άζυμα φωμιά και έφαγαν. Πριν όμως κοιμηθούν, οι άντρες των Σοδόμων περικύκλωσαν από παντού το σπίτι. Ήταν εκεί όλος ο αντρικός πληθυσμός της πόλης, νέοι και γέροι. Φώναζαν στο Λωτ και του έλεγαν: «Πού είναι εκείνοι οι άνθρωποι που ήρθαν σπίτι σου απόψε; Φέρ' τους μας έξω, να συνευρεθούμε μαζί τους!» Τότε ο Λωτ βγήκε έξω να τους μιλήσει κι έκλεισε πίσω του την πόρτα. «Σας παρακαλώ αδέρφια μου», τους έλεγε, «μην κάνετε κανένα κακό. Να, έχω δύο κόρες, που δεν έχουν γνωρίσει άντρα, θα σας τις φέρω, κι εσείς κάντε τους ό,τι σας αρέσει. Μόνο στους ανθρώπους αυτούς μην κάνετε τίποτε· είναι φιλοξενούμενοι μου κι ήρθαν να προστατευτούν στο σπίτι μου». (Γένεσις, 19: 1-9)

Οι Σοδομίτες δεν αποδέχτηκαν την προσφορά του, απειλούσαν τον ίδιο και τους φιλοξενούμενούς του, και ενώ ήταν έτοιμοι να παραβιάσουν την πόρτα του, οι άγγελοι-φιλοξενούμενοι τους τύφλωσαν. Όταν ο Κύριος κατέστρεψε ολοσχερώς τα Σόδομα, ρίχνοντας από τον ουρανό φωτιά και θειάφι, μόνο ο Λωτ και οι δύο κόρες του σώθηκαν, ενώ η σύζυγός του μετατράπηκε σε στήλη άλατος επειδή παράκουσε την εντολή του Θεού και κοίταξε πίσω (Γένεσις, 19: 1-26).

Η δεύτερη αιματηρή και βίαιη ιστορία φιλοξενίας προέρχεται από το βιβλίο των Κριτών. Ένας Λευίτης που ζούσε στα απομακρυσμένα μέρη της ορεινής περιοχής της φυλής Εφραΐμ, είχε πάρει για παλλακίδα του μια γυναίκα από τη Βηθλεέμ, στην περιοχή της φυλής Ιούδα. Ύστερα από κάποιον διαπληκτισμό μεταξύ τους, η παλλακίδα του τον άφησε και γύρισε στο πατρικό της. Ο Λευίτης πήγε στο σπίτι του πεθερού του, όπου τον καλοδέχτηκαν και μετά από πέντε μέρες πήρε τη γυναίκα του κι έφυγαν. Κατά την επιστροφή τους, διανυκτέρευσαν στη Γαβαά, πόλη που ανήκε στη φυλή Βενιαμίν. Εκεί κανείς δεν τους φιλοξένησε, παρά μόνο ένας γέροντας που καταγόταν από τη φυλή Εφραΐμ (Κριταί, 19:1-21). Στη συνέχεια, όπως αναφέρει το κείμενο των Κριτών:

Ενώ αυτοί απολάμβαναν τη φιλοξενία, οι άντρες της πόλης, άνθρωποι ανήθικοι, περικύκλωσαν το σπίτι, χτυπούσαν την πόρτα και φώναζαν στο γέροντα, τον οικοδεσπότη: «Βγάλε μας έξω τον άνθρωπο που μπήκε στο σπίτι σου!» του έλεγαν. «Θέλουμε να πλαγιάσουμε μαζί του». Ο οικοδεσπότης βγήκε και

τους είπε: «Όχι φίλοι μου, μην κάνετε σας παρακαλώ αυτό το κακό. Αφού αυτός ο άνθρωπος μπήκε να μείνει στο σπίτι μου, μην κάνετε αυτή την αισχρή πράξη. Ακούστε, έχω την κόρη μου, που είναι παρθένα και αυτός έχει μια παλλακίδα· θα σας τις φέρω έξω κι εσείς ατιμάστε τες και κάνετε τους ό,τι σας αρέσει. Αλλά σ' αυτόν τον άνθρωπο μην κάνετε αυτή την αισχρή πράξη» (Κριταί, 19:22-24).

Αυτοί όμως δεν ήθελαν ν' ακούσουν. Τότε πήρε ο Λευίτης την παλλακίδα του και την έβγαλε έξω από το σπίτι. Εκείνοι τη βίαζαν και ασελγούσαν πάνω της καθ' όλη τη διάρκεια της νύχτας, ως το πρωί. Με την αυγή, την άφησαν ελεύθερη. Εκείνη έπεσε στην πόρτα του σπιτιού, όπου το πρωί ο άνδρας της τη βρήκε νεκρή. Ο Λευίτης φόρτωσε το σώμα της σ' ένα γαϊδούρι κι έφυγε για τον τόπο του. Όταν έφτασε στο σπίτι του, πήρε ένα μαχαίρι και διαμέλισε τη νεκρή γυναίκα σε δώδεκα κομμάτια και τα έστειλε σε όλες τις φυλές του Ισραήλ (Κριταί, 19:25-30).

Μία από τις πτυχές των δύο βιβλικών ιστοριών που ενδιαφέρει τον Ντερριντά –τον απασχολεί λιγότερο ο εκθιασμός ή η επίκρισή τους– αφορά το ζήτημα των ανταγωνιστικών ηθικών κωδίκων, δηλαδή, κατά πόσο μπορεί να υπερισχύει το καθήκον να προσφέρουμε καταφύγιο σε έναν φιλοξενούμενο έναντι όλων των άλλων καθηκόντων μας, συμπεριλαμβανομένης και της ευθύνης για την ασφάλεια της οικογένειάς μας. Με άλλα λόγια, τα δύο επεισόδια φιλοξενίας εγείρουν το ερώτημα σχετικά με το πόσο μακριά οφείλει να φτάνει η φιλοξενία, κάτι που αναπόφευκτα συνεπιφέρει την αθέτηση ή «προδοσία» άλλων ηθικών υποχρεώσεων. Παρ' όλα αυτά, με αφορμή τα παραπάνω παραδείγματα, ο Ντερριντά δεν θα διστάσει να αναφερθεί επικριτικά στην «επικράτηση, εντός της δομής του δικαίωματος στη φιλοξενία και της σχέσης προς τον ξένο», ενός «συζυγικού, πατρικού και φαλλογοκεντρικού προτύπου»:

Αυτός που δημιουργεί τους νόμους της φιλοξενίας είναι ακριβώς ο οικογενειακός δεσπότης, ο πατέρας, ο σύζυγος και το αφεντικό, ο κύριος του οίκου. Τους εκπροσωπεί και υποτάσσεται σ' αυτούς, για να υποτάξει τους άλλους στους ίδιους νόμους μέσω της βίας της δύναμης-εξουσίας [prouvoir] της φιλοξενίας, μέσω της δύναμης της αυτότητας.¹³

Όπως υπογραμμίζει η Τζούντιθ Στιλ, “[...] στην Παλαιά Διαθήκη ο ομοκοινωνικός [homosocial] δεσμός της φιλοξενίας υπερβαίνει τον Όμη-

¹³ Στο ίδιο, 187-189.

ρο στη ρητή προθυμία του να θυσιάσει τις γυναίκες. Στις ιστορίες προς τις οποίες ο Ντερριντά κατευθύνει την προσοχή μας, ο πατριάρχης δεν προστατεύει τις γυναίκες του τις εγκαταλείπει στη σεξουαλική αρπαγή για να σώσει τον εαυτό του ή τον αρσενικό φιλοξενούμενό του.¹⁴

Αν όμως στην *Οδύσεια* οι γυναίκες δεν θυσιάζονται στον βωμό της απόλυτης φιλοξενίας, ποιος ακριβώς είναι ο ρόλος τους στις πρακτικές της φιλοξενίας; Οι οικοδέσποινες, δηλαδή αυτές που είναι οι ίδιες κυρίες του οίκου τους, παρουσιάζονται από τον Όμηρο ως ερωτικά δοτικές προς τον φιλοξενούμενό τους, ενώ ταυτόχρονα είναι απρόθυμες να επιτρέψουν την αναχώρησή του, μετατρέποντάς τον σε όμηρό τους. Τα δύο κατ'εξοχήν παραδείγματα είναι οι νύμφες Κίρκη και Καλυψώ. Επίσης, οι Σειρήνες, γυναικείες θεότητες που σχετίζονταν με το νερό, τον έρωτα και τον θάνατο, είναι αυτές που με το γοητευτικό τους τραγούδι παγίδευαν τους ανυποψίαστους ταξιδιώτες. Οι σειρήνες και οι νύμφες φέρνουν στον νου του αναγνώστη την ανδρική φαντασίωση της ξελογιάστρας «γυναίκας-αράχνης» που παγιδεύει τα θύματά της, οδηγώντας τα στον χαμό ή απλώς φυλακίζοντάς τα.¹⁵ Ακόμη και η Ναυσικά παρουσιάζεται να βλέπει τον φιλοξενούμενό της ως επίδοξο σύζυγό της: «Μακάρι τέτοιος να βρεθεί γαμπρός κι εμένα να με πάρει – αν κατοικούσε εδώ, αν ήθελε να μείνει εδώ».¹⁶ Πάντως η Ναυσικά, καθώς και οι άλλες γυναίκες που σχετίζονται με τη φιλοξενία στην *Οδύσεια*, όπως η Ελένη και η Πηνελόπη, ενώ παρουσιάζονται ως σοφότερες και πιο γενναϊόδωρες – άρα λιγότερο απειλητικές – από τις νύμφες, διατηρούν μικρότερο βαθμό αυτονομίας· περισσότερο ασχολούνται με τη φροντίδα των ξένων, παρά είναι οι ίδιες κυρίες του οίκου τους.¹⁷

¹⁴ Judith Still, *Derrida and Hospitality*, ό.π., 72. Επίσης, βλ. τη διαπραγμάτευση των δύο βιβλικών ιστοριών στο Μίνα Καραβαντά, Το απροϊπόθετο και η φιλοξενία, το απροϊπόθετο της φιλοξενίας: “ιὺ πόλις”, ίδου ο άνθρωπος, στο Γεράσιμος Κακολύρης (επιμ.), *Η φιλοξενία* (αφιέρωμα), ό.π., 125-127.

¹⁵ Judith Still, *Derrida and Hospitality*, ό.π., 60.

¹⁶ «[...] αἶ γάρ ἐμοὶ τοῖσδε πόσις κεκλημένος εἶη ἐνθάδε ναιετάων, καὶ οἱ ἄδοι αὐτόθι μίμνειν» (*Οδύσεια*, ζ, 244-245).

¹⁷ Judith Still, *Derrida and Hospitality*, ό.π., 57-58.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Η Αγία Γραφή. Παλαιά και Καινή Διαθήκη, Αθήνα, Ελληνική Βιβλική Εταιρία, 1997.
- Ντερριντά Ζακ & Ντυφουρμαντέλ, Αν, Περί φιλοξενίας: *Η Αν Ντυφουρμαντέλ προσκαλεί τον Ζακ Ντερριντά να απαντήσει*, μτφρ.-σημ. Βαγγέλης Μπιτσώρης, Αθήνα, Εκκρεμές, 2006, 189.
- Derrida, Jacques, Η αρχή της φιλοξενίας, στο Γεράσιμος Κακολύρης (επιμ.), *Η φιλοξενία* (αφιέρωμα), Ένεκεν, τχ. 42, Οκτώβριος-Νοέμβριος-Δεκέμβριος 2016, 78-84.
- Καντ, Ιμμάνουελ, Για ένα υποτιθέμενο δικαίωμα να ψεύδεται κανείς από φιλανθρωπία, στο Παύλος Κόντος, *Η καντιανή ηθική της υπόσχεσης*, Αθήνα, Βιβλιοπωλείο της «Εστίας», 2005, παράρτημα, 153-160.
- Καραβανά, Μίνα, Το απροϋπόθετο και η φιλοξενία, το απροϋπόθετο της φιλοξενίας: “*ἰὼ πόλις*”, ιδού ο άνθρωπος, στο Γεράσιμος Κακολύρης (επιμ.), *Η φιλοξενία* (αφιέρωμα), Ένεκεν, τχ. 42, Οκτώβριος-Νοέμβριος-Δεκέμβριος 2016, 112-133.
- Ομήρου Οδύσσεια*, μτφρ. Δ. Ν. Μαρωνίτης (οριστική έκδοση), Θεσ/νίκη, Ινστιτούτο Νεοελληνικών Σπουδών, 2009.
- Reece, Steve, *The Stranger's Welcome: Oral Theory and the Aesthetics of the Homeric Hospitality Scene*, Ανν Άρμπορ, Μίσιγκαν, University of Michigan Press, 1993.
- Schérer, René, *Zeus hospitalier: éloge de l'hospitalité*, Παρίσι, La Table Ronde, ¹1993, 2005.
- Still, Judith, *Derrida and Hospitality: Theory and Practice*, Εδιμβούργο, Edinburgh University Press, 2010.

ACHILLES' JOURNEY OF SELF-DISCOVERY: FROM ΚΛΕΟΣ TO ΕΛΕΟΣ

ΑΧΙΛΛΕΑΣ ΚΛΕΙΣΟΥΡΑΣ

And even more honor is due to them
when they foresee (as many do foresee)
that in the end Ephialtis will make his appearance,
that the Medes will break through after all.

C.P.Cavafy

Like the Spartans at Thermopylae, Achilles knew also that Ephialtes eventually would 'make his appearance'. He knew full well that if he killed Hector, his own death would follow shortly after. Regardless of this knowledge, however, Achilles did what he thought he had to. He accepted the fact of his death and devoted himself into winning a seemingly futile victory. In this paper I wish to examine the transformation of the character of Achilles throughout the *Iliad*. I will investigate the underlying motives of his great wrath and argue that it is not in fact Agamemnon's insult that caused it but the agony of his own existential problem. Finally, I will also try to show how in his effort to solve this problem, Achilles is led to a journey of self-discovery and acceptance of self and others. For this purpose, I will focus mainly on his quarrel with Agamemnon in book 1 of the *Iliad*, the embassy of Odysseus, Ajax and Phoenix to Achilles in book 9, the request of Patroclus and his subsequent death in books 16 and 18, the death of Hector in book 22 and finally, the meeting of Achilles with Priam in book 24.¹

A MATTER OF HONOR?

In the beginning of the *Iliad* in book 1, Achilles gets into a heated argument with Agamemnon and as a result announces his decision to withdraw from battle. He believes that Agamemnon, with his actions, failed to honor him, "the best Greek of all".² His response is one that will

¹ Throughout this paper I use Lombardo's translation and his spelling of Greek names.

² *Iliad*, 1. 259.

cost dearly to the army of the Achaeans since, as everyone acknowledges, Achilles is “a mighty bulwark in this evil war”.³ But what is it that infuriated him so much and made him decide to jeopardize the outcome of the whole expedition as well as the lives of his friends? Is it solely because his honor was slighted? Or is there something else as well? By examining Achilles’ words in lines 367-370, one could argue that there might also be another reason for his tremendous rage: He has been born to live a short life, one of *honor*. Achilles is the most exceptional warrior among the Greeks not merely because of his military prowess but, most importantly, due to the fact that he is the only warrior at Troy who was given a choice and chose to sacrifice his life in exchange for everlasting glory.

If we were to speculate on the implications of such a choice on Achilles’ emotional world, we could say that the first and most obvious is a strong feeling of being apart from the community of warriors fighting at Troy. Achilles seems incapable of creating an emotional bond with anyone. Although he lives within the boundaries of a society where soldiers “eat together, worship the gods together, participate in councils together” (Lombardo 1997, 22) he remains in fact completely isolated.

The second implication, and of far greater importance, has to do with Achilles’ most characteristic trait as a warrior: his unceasing rage. One could argue that he has been experiencing increasing turmoil as a result of realizing that he bargained his life in exchange for a concept of honor that increasingly proves to be unsatisfactory. He expects and demands to be “honored fully and fittingly” more than any other warrior in Troy (Schein 1984, 100-101). The choice Achilles has made and his unique and peculiar predicament, place upon him the strain, as Schein puts it, of being “the limiting case of what it means to be a hero and of the validity of the normal code of values by which heroes live and die” (Schein 1984, 101). Achilles then, appears to be an absolute rule unto himself, but, rather than ascribing that to narcissism as MacClary (1982, 58) argues, it may be the only appropriate compensation he can expect from society as a reward for the impossible choice he has made.

Agamemnon’s insult then, instead of being the sole cause of Achilles’ rage, might merely be the stimulus that makes his existential pain sur-

³ *Iliad*, 1. 299.

face, since he is constantly aware of the fact -due to his own choice- that his life is "all too brief".⁴ Although he made this choice on his own, it seems to be one that he was compelled to make by the reality of being who he is: a warrior of enormous physical gifts and with an emotional contact with the divine (Van Nortwick 1992, 44). Under the knowledge of his special fate, he also feels the urgency to receive as much gratification as possible. However, nothing can be an adequate compensation for having traded his life and that leads him to disregard society -and what it has to offer him- all together. By rejecting society's values, however, Achilles consequently also comes to doubt the warrior's way of life and the heroic code that emanate from such a system. But if honor is not the answer then what is? (Van Nortwick 1992, 44).

As we move to book 9 of the *Iliad*, Achilles allows himself to briefly escape from this deep frustration. His conditions in order to return to battle are impossible to meet. As he greets the embassy of Odysseus, Ajax and Phoenix that have come to plead for his return, he informs them that even if Agamemnon were to give him gifts "as numberless as grains of sand"⁵ he wouldn't fight again along the Achaean army. His decision to abstain from battle though, is not just a reflection of his inner turmoil. Nor does it reflect his wish to evade his fate of which he is ignorant, as Rutherford (1982, 146) argues. And surely, it holds much more significance than Achilles being merely carried away into hyperbole, as Schein (1984, 109) suggests. To my view, it seems to be the only way he can figure to avoid the responsibility of having to make a choice that does not satisfy him. In a sense, to avoid the burden that society has imposed upon him as it has become painfully clear to him that "nothing is worth [his] life". In effect, rather than trying to evade his fate, Achilles is seeking a way to *alter* it. But in this effort he finds himself even more isolated than before. As much as he had been isolated within society's boundaries because of his burden up to that point, he now finds himself completely apart from society due to his decision to let that burden down. Nevertheless, he has managed to avoid the turmoil of his frustration by redirecting it outside himself to a real and tangible target -Agamemnon- and

⁴ *Iliad*, 1. 437.

⁵ *Iliad*, 9. 397.

⁶ *Iliad*, 9. 415.

this has helped him justify his feelings of anger and momentarily shift to a newly found state of calmness. This can be feasibly argued when, in line 190 of book 9, the embassy finds him “plucking clear notes on a lyre”, an activity that gives evidence of such an emotional state.

Calm as he may appear though, Achilles has not yet accepted the underlying pain that his isolation from society must certainly cause him. Such an acceptance would only place him back in an impossible situation, facing an unsolvable problem. That is, whether or not honor-bearing gifts are a worthwhile compensation for the loss of life in battle. As the embassy of Odysseus, Ajax and Phoenix addresses him, there is a new conflict in his heart. Achilles’ answers to his friends portray a man overwhelmed by emotions but also, in a more subtle way, give proof of the compassion he feels for them (Van Nortwick 1992, 48). He addresses them lovingly and thoughtfully in the midst of his feelings of anger and shame.⁷ In the words of Lattimore, “he is a man of culture and intelligence; he knows how to respect heralds, how to entertain estranged friends [...] He is not only a great fighter but a great gentleman...” (Lattimore 1961, 48). The inability however to express the full measure of his compassion due to the peculiar predicament he has found himself in fuels him with a fit of rage that he vents against Agamemnon anew. Achilles then, does indeed feel he has to repress his compassionate side and makes an ‘attempt to cover genuine concern’ as Van Nortwick (1992, 56) argues. However, he does not do so out of mere pride or anger. At the root of his perceived ‘indifference’ toward his friends’ requests lies his existential problem and the intensity of his inner battle as a result of his refusal to trade his life any more in adherence to the dictates of a rigid heroic *code*. It is not the case then, as Schein (1984, 116) suggests, that Achilles is caught between his feelings of love and his anger toward Agamemnon, but rather that he seems to be torn between his feelings of compassion and a desire to re-define himself and his way of living in compliance with a new set of values.

DEATH OF A FRIEND

Upon this physical as well as spiritual ‘island of isolation’ that

⁷ *Iliad*, 9. 201-208.

Achilles seems to have stranded upon, he shares however, a very strong and unique bond with Patroclus, a bond that allows him to keep contact with the rest of humanity. The scenes with Patroclus from book 11 onward describe someone who is very empathetic and conscious of the needs of the community in which he lives. Van Nortwick argues that the personality of Patroclus is complementary to that of Achilles and that his function is mainly to represent the parts of Achilles that remain dormant such as his compassion and altruism (Van Nortwick 1992, 49). He also argues that Achilles, contrary to Patroclus, lacks the ability to see himself as part of a larger picture and cannot put the interests of others before his own honor (Van Nortwick 1992, 53). Truly, Patroclus possesses these qualities to a great extent, but it is my view that they do not serve to demonstrate a lack of similar qualities in Achilles' emotional arsenal. On the contrary, the lively description of Patroclus' caring for the woes of the Achaean army serve to instigate and uncover the fervent compassion and sense of community that are a central part of the heroic persona exemplified by Achilles. At this crucial juncture, these feelings have been suspended as something else has appeared with such urgency that everything else seems to be excluded. One could argue that it is anger; others, like Nortwick, that Achilles' compassion cannot be expressed because then it would overshadow his sense of honor. However plausible these explanations, they fail however to take into consideration the perplex nature of Achilles' existential dilemma and its' moral implications: How is he allowed to feel compassion towards a community the values of which he has rejected?

Unavoidably, Achilles finds himself in an emotional isolation where his only connection with others seems to be his relationship with Patroclus. Even this crucial relationship though seems to be grounded more on feelings of loyalty and kinship rather than on true understanding and communication. Patroclus appears unaware of the deep emotional turmoil of Achilles as well as the existential dilemma he is facing. This is indicated not only by his harsh words as he attempts to convince him to return to battle, but also by his inability to fathom any other reason for Achilles' behavior other than his spite and anger towards Agamemnon. As a result, Achilles eventually yields to Patroclus' requests and allows him to lead the Myrmidons into battle. But what is the meaning of al-

lowing him to help the Greek army win when, at the same time, he prays to Zeus for exactly the opposite? Why this inconsistency? Is it because he feels utterly dependent on the solace of a friendship that allows him a glimpse of his humanity and of his need for a community of others? The absurdity of his situation seems to overwhelm him and when he answers to Patroclus in lines 52-107 of book 16, it is not denial (Van Nortwick 1992, 56) that his words echo but an anxious attempt to avoid a fatal -as he perceives it- confrontation. His rigorousness seems to dissolve as he gradually admits that he “never meant to hold [his] grudge forever.”⁸ As Achilles witnesses the gradual distancing of Patroclus, he makes an effort to preserve the exclusive intimacy of their relationship and his words carry the sentiment of these futile hopes:

Iliad 16. 102-107

O Patroclus, I wish to father Zeus
And to Athena and Apollo
That all of them, Greeks and Trojans alike,
Every last man on Troy's dusty plain,
Were dead, and only you and I were left
To rip Ilium down, stone by sacred stone.

The fact that Patroclus does not share the same vision as he, only serves to emphasize Achilles' tragic isolation even more (Van Nortwick 1992, 57-59).

In his effort to avoid the emotional distancing of his friend, Achilles allows Patroclus' actual physical distancing which as a consequence leads to his death. When in book 18 he learned the news he was so devastated that “he stretched his huge body out in the dust and lay there, tearing out his hair with his hands”.⁹ Homer's vivid description brings to mind the image of a dead man. Indeed, a popular interpretation of this passage is that it illustrates the fact that Achilles is identifying with the deceased (Van Nortwick 1992, 67) and that he equates the death of Patroclus with his own (Schein 1984, 132). Such an interpretation tends to regard Patroclus as a ‘self-object’ barely distinguishable from himself (Maclary 1982, 64). Which can account for the fact that when Patroclus dies, Achilles cannot deal with the painful reality of his emotional de-

⁸ *Iliad*, 16. 62-63.

⁹ *Iliad*, 18. 27-29.

pendence on his friend. In fact, it is not that Patroclus' death awakens in Achilles a sense of connectedness to other people. Instead, it makes his isolation truly complete and so painful that he loses "the will to remain alive among men".¹⁰

In book 18 of the *Iliad*, when Achilles addresses his mother it seems he holds himself responsible for his friend's death: "I loved him, and I killed him".¹¹ He is aware, however, that it was Patroclus that brought his death upon him by deciding to go to battle and fight Hector. This becomes quite clear when addressing Antilochus, on lines 14-16 he says:

***Iliad* 18. 14-16**

Damn him! I told him only to repel
The enemy fire from our ships,
And not to take Hector in fight.'

Why then does he insist on blaming himself? Is it, as Yamagata (1991, 15) tells us, that Achilles must "blame himself forever for not being capable of something impossible?" Is this all pervasive sense of responsibility a trait of the heroic persona that extends to everything and all the hero cares for? (Rutherford 1982, 157). Or could there be some other unforeseen and more subtle reason behind Achilles' guilt, a hidden and unconscious desire to see the death of his friend and what this death might represent?

Van Nortwick (1992, 64) argues that through Patroclus, Achilles killed the unacknowledged parts of himself and now feels responsible. By sending (or believing that he sent) Patroclus to his death, Achilles is in fact 'executing' the compassionate part of himself that stands in the way towards his pursuit of absolute honor (Van Nortwick 1992, 62). I agree with this argument only partly. Achilles may have, at some level, desired Patroclus' death but not in order to free himself from his compassionate side. Rather, he wants to unburden himself from the dependence on a relationship that thrives on the illusion of a mutual exclusivity from society. With Patroclus gone, the relationship is severed and the illusion of being a part of society while at the same time standing apart from it is abruptly shattered.

Even after Patroclus' death, Achilles remains distinctly detached

¹⁰ *Iliad*, 18. 95-96.

¹¹ *Iliad*, 18. 85-86.

from the communal life of the army. He is yet incapable of perceiving some other way of functioning in society. As the other warriors eat their meal, an activity that represents a shared social ritual (Schein 1984, 139) Achilles abstains. His self imposed 'cell' of isolation is no more endurable without Patroclus by his side and this becomes increasingly evident. Furthermore, with the certainty of his own imminent death approaching, his alienation from the human community reaches its height and he becomes a complete alien. As he returns once again to battle, he is not a member of the Achaean army anymore but instead, a rogue warrior engaged in a solitary battle with death (Schein 1984, 129-144).

The moment Achilles enters the battlefield he has resolved to die and, even more, has accepted it. Surely one could argue that Achilles' decision to kill Hector is not made out of his own free will but is rather 'dictated' by his intense feelings of guilt and anger, an anger which has now shifted its' focus from Agamemnon to Hector. And since, as Van Nortwick (1992, 66) tells us "anger at Hector is also anger at himself driven by guilt", by killing Hector he can sooth his guilt, vent his anger and eventually avoid the pain of isolation since he is led to his own death as well.

However, through his resolution to offer his life for a victory that has no meaning, Achilles transcends the values of the warrior and reaches a higher level of understanding. His suffering allows him to expand his view of society and redefine the guiding values by which he has been living his life until now (Rutherford 1982, 158). Through suffering, he moves towards *catharsis* and eventually finds his way back to his humane nature with a new and fundamental knowledge: that all humans are equal in their mortality. By coming to view Patroclus and Hector as equals in the face of death, he also recognizes the essence of his mortality for the first time. This is the realization he expresses when addressing Lycaon in book 21:

Iliad 21. 112-117

You die too, friend. Don't take it hard.
Patroclus died, and he was far better than you.
Take a look at me, do you see how huge I am,
How beautiful? I have a noble father,
My mother was a goddess, but I too
Am in death's shadow.

When Achilles refers to Lycaon as 'friend' he is doing so in the light of their common mortal fate. In Schein's words, he "invites the Trojan youth to join him in the solidarity of death" (Schein 1984, 148).

However, Achilles' heart is still filled with anger and even in the light of his newfound realization he is far from experiencing true compassion. In books 21-23 of the *Iliad*, he becomes the "very angel of death" since "death only is purity" (Schein 1984, 149). He allows himself to experience the sheer force of destruction and goes equally after men, gods and the elements of nature, as when he challenges the river Scamander in book 21. The Achilles that Hector finally encounters is a man that has turned into a beast, blinded by anger and pain. There is no room for bargains with the creature that he has become. When Hector pleads to him to respect his dead body, he answers "I wish my stomach would let me cut off your flesh in strips and eat it raw for what you've done to me".¹² Achilles has reached the uttermost point of his inhumanity and Hector realizes this when he addresses him in his dying words:

Iliad 22. 395-397

So this is Achilles.
There was no way to persuade you.
Your heart is a lump of iron.

AN UNEXPECTED VISITOR

With Hector dead, Achilles enters the final stage of his tragic journey. He now finds himself devoid of the all-consuming rage that propelled his actions up to that point. Repeatedly he defiles Hector's body in an effort to cling to his wrath. After all, it was his wrath that offered him a sense of purpose and by letting it go he finds himself utterly lost. The loss of his unceasing rage signifies, at the same time, a loss of self. Achilles is required to address this tremendous loss and 'answer' in a functional and meaningful way. In order to gain the life supporting knowledge he craves and realize something of his true nature, Achilles has to transcend the limits of human suffering and move into the last and most crucial part of his tragic journey (Van Nortwick 1992, 74). For this, he will need the help of a most unexpected visitor: his enemy, Priam.

¹² *Iliad*, 22. 384-386.

The bond that is formed between Achilles and Priam in book 24 of the *Iliad*, becomes the ‘vehicle’ of the final part of his journey to self-discovery. Awkward as it may seem, it is in fact most fitting that the father of Patroclus’ killer is the one with whom Achilles forms this vital bond with, since he and Priam, have more in common than he has with any of his fellow Greeks (Rutherford 1982, 158). They both lost their loved ones and by persisting to cling on their grief they are cut off from the living community. As Van Nortwick puts it, “the end of grief for both will entail reversing this dynamic, letting go of the dead and rejoining the living” (Van Nortwick 1992, 78). For Priam, the physical absence of his son’s dead body has not allowed him yet to grieve. On the other hand, Achilles’ possession of it has kept him stuck in anger. At this point, what both men need above all is to allow their hearts to grieve. It is what Priam acknowledges when he tells his wife Hecuba that he needs to satisfy his “desire for grief”¹³ even at risk of his own life.

When Priam enters Achilles’ hut in supplication, he touches the knees and kisses the “dread and murderous hands that had killed so many of his sons”.¹⁴ This gesture has such an impact that it makes Achilles gaze upon him and wonder if he is in fact a god. However, the catalyst lies not so much in the actions of Priam as it does in his words. The old man evokes to Achilles the memory of his father, Peleus¹⁵ as he addresses him: “Remember your father, godlike Achilles. He and I both are on the doorstep of old age”. Through the process of remembering and sharing their memories the two men are re-animating those lost to them. As Van Nortwick (1992, 78-80) points out, “Priam’s suggestion that Achilles thinks of Peleus and himself together, as fathers grieving for their sons, is significant. To do so requires Achilles to realign his perspective radically: the two men go from mortal enemies to fellow sufferers, united by their pain”. Achilles now comes to see his own father in the face of Priam and gains insight into something he was unable to see before, the common nature of pain in all humans. By experiencing the pain of his enemy through the agony of a suffering parent he is able to realize that, in truth, pain is *one* and has only different facets. As he sees how Hector

¹³ *Iliad*, 24. 243.

¹⁴ *Iliad*, 24. 509-510.

¹⁵ *Iliad*, 24. 520-522.

was to Priam what he is to his lonely old father Peleus (Rutherford 1982, 159), he projects Peleus on Priam (Schein 1984, 159). In that moment his grief finally overwhelms him and he has a breakthrough (l. 544-551):

Iliad 24. 544-551

...sorrow for his own father
Welled up in Achilles. He took Priam's hand
And gently pushed the old man away.
The two of them remembered. Priam,
Huddled in grief at Achilles' feet, cried
And moaned softly for his man-slaying Hector.
And Achilles cried for his father and
For Patroclus. The sound filled the room.

Achilles is finally able to express his tremendous grief. He cries for Peleus, he cries for Patroclus but he also grieves for himself and his tragic fate. By releasing the pain in the presence of Priam, now a trusted witness of his vulnerability and fragility, he finds a path back to the human community and is able to connect and heal the part of himself that had kept him apart and isolated until now. Achilles finds his way back to others and back to his own heart: as Priam 'travels' alongside with him in this emotional journey, he becomes in a sense, his father (Schein 1984, 159).

In the following lines we are informed that "Achilles had his fill of grief and the aching sorrow left his heart".¹⁶ As his emotional world is slowly transforming, his behavior also shifts and now his obsessive pre-occupation with the dead (Van Nortwick 1992, 81) is replaced with a concern for the living, in this case Priam. Achilles takes the old man and sits him on a chair, urging him to rest. Even more, he now finds compassion in him and tries to comfort the old man's pain with soothing words. After all, he says "there is nothing to be gained from cold grief",¹⁷ words that are directed to Priam as much to himself. Achilles appears to have gained a deep understanding of humanity's eternal truths and finally realizes what Apollo as a god always knew: that "the Fates have given men an enduring heart".¹⁸ Now, in a gesture of true solidarity he offers his newfound knowledge to Priam:

¹⁶ *Iliad*, 24. 552-553.

¹⁷ *Iliad*, 24. 563.

¹⁸ *Iliad*, 24. 53.

***Iliad* 24. 592-551**

You must endure this grief and not constantly grieve.
You will not gain anything by torturing yourself
Over the good son you lost, not bring him back.
Sooner you will suffer some other sorrow.

Achilles then is ready to return and re-establish himself within the community in a positive and meaningful way. After the hero's self-imposed exile, Homer reveals the change that has transpired in a subtle way, on line 659 of book 24. When he describes how Achilles leaps out of the door of his hut like a lion, he tells us that he is followed by Automedon and Alcimus. This very telling imagery signifies that, for the first time after his quarrel with Agamemnon, Achilles appears to be *accompanied* and not merely in the presence of others. It is an indication that he is not alone anymore. Achilles' acceptance of the community and of its values is illustrated further by the fact that he accepts the ransom that Priam brought. When in book 9 Achilles had refused Agamemnon's gifts as insufficient to measure up the worth of his life, he had discarded society's measure of value altogether without offering an alternative. Now, having realized that there can be no compensation for one's life and that this is in fact humanity's tragic fate, he accepts the value of material rewards as the only plausible compensation.

Achilles has eventually let go of his anger and it is time for him to also let go of its' physical manifestation, the dead body of Hector. In a most poignant scene, after the slaves had bathed and anointed the corpse, "Achilles himself lifted him up and placed him on a pallet".¹⁹ As he places the body of Hector down, Achilles is symbolically laying down his own burden as well. He has finally forgiven himself and it is only natural that he asks the same from dead Patroclus: "Don't be angry with me, dear friend".²⁰

Achilles' symbolic return to the realms of the human community is finalized when he persuades a reluctant Priam to share with him a meal by reminding him the legend of Niobe who was able to eat although her loss was even greater than his (Schein 1984, 161). After satisfying their desire for food and drink, the two men gazed at each other in admiration.

¹⁹ *Iliad*, 24. 636-638.

²⁰ *Iliad*, 24. 640.

Achilles has reached a place of deeper understanding of the human realm, where he can admit to owing both to the needs of the dead as well as of the living. His tragic journey has led him to discover that there is only one thing of paramount importance to humanity: to be able to follow the unimpeded motion of the cycle of life and death. Having travelled full circle, he finds himself transformed and with a deeper understanding of the world and his place in it. In Schein's words (1984, 162) "[he] is not changed into a new and different character...rather he is re-established as his distinctive self." The purpose of his bond with Priam has now been fulfilled and he can retire and allow himself some respite from his share of suffering, a suffering that is 'inherent in the conditions of human life' (Schein 1984, 162).

«ΠΑΘΕΙ ΜΑΘΟΣ»: THE ROAD TO KNOWLEDGE

The story of Achilles' anger echoes the tragedy of the human race where suffering is seen not only as an intrinsic part of life but as a spiritual teacher as well. This is what Aeschylus meant when he wrote in his play *Agamemnon*, "πάθει μάθος": in order to learn, man must suffer. Through the suffering of his loss, Achilles is able to gain the most important knowledge of all, the knowledge of self.

By focusing only on the divine part of his nature, as he was born from a deity, he had lost sight of his common bonds with the rest of humanity. His unique and magnificent nature had condemned him to live in a world of isolation, standing apart from everyone else -except Patroclus. Patroclus represents his one bond with humanity and with the human nature lying dormant inside him. It is a bond serving in fact as a substitute for his love-starved nature, as he has been voluntarily 'expelled' from human community. When this bond is shattered, Achilles can no more identify with any of the divine nor any of the human elements in the background of his emotional world. He becomes a creature of pure instinct discarding anything humane about him but his human form. It is necessary for him to loose himself completely in order to find his way back to his forgotten mortal side. As he recognizes the face of death in Patroclus and then Hector, Achilles eventually is able to look at the face of his own death. It is then that he is able to realize that death, is not a measure for valor as the heroic code had dictated thus far, but is in fact

the common and unavoidable fate of all mortal human beings. It is the fate of Patroclus, his most loved friend; it is the fate of his enemy Hector, a warrior like him; it is the fate of his father growing old, alone at his homeland far away; and is the fate of Priam, a noble old man not much unlike his own father. Finally, he realizes, that it is his own unavoidable fate, one he has to accept in order to fully realize the potential of the human experience, fragile though it may be.

As Achilles re-connects to his basic humanity and accepts his human fate, he eventually finds his place among his fellow mortals. In his painful journey of self-discovery, he has eventually shifted from the divine realm of his mother to the mortal one of his father and, in effect, has reached maturity and a new level of self-knowledge.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Αισχύλος, *Αγαμέμνων*, μτφρ. Τάσος Ρούσσοσ, Αθήνα, Κάκτος, 1992.
- Cavafy, C.P. *Collected Poems*, Translated by Edmund Keeley and Philip Sherrard (Ed. by George Savvidis), Princeton, Princeton University Press, 1992.
- Campbell, J. *The Hero with a Thousand Faces*. Princeton, Princeton University Press, 1972.
- Homer, *The Iliad*. Translated by Richmond Lattimore. Chicago, The University of Chicago Press, 1961.
- Homer, *Iliad*. Translated by Stanley Lombardo. Hackett publishing company, Inc., 1997.
- Ledbetter M.G. Achilles' Self-Address: Iliad 16.7-19. *American Journal of Philology* 114 (4) 1993, 481-491.
- MacLary, W.T. *Childlike Achilles. Ontogeny and Phylogeny in the Iliad*. New York, Columbia University Press, 1982.
- Parry, A.M. *The Language of Achilles and Other Papers*. Oxford, Clarendon Press, 1989.
- Rutherford, R.B. Tragic Form and Feeling in the Iliad, *Journal of Hellenic Studies* 102, 1982, 145-160.
- Schein, S.L. *The Mortal Hero*. University of California Press, 1984.
- Van Nortwick, T. *Somewhere I Have Never Travelled*. Oxford, Oxford University Press, 1992.
- Yamagata, N. Phoenix's Speech: Is Achilles Punished?, *Classical Quarterly* 41:1, 1991, 15.

ΑΙΑΣ

ΕΥΑΓΓΕΛΟΣ Δ. ΠΡΩΤΟΠΑΠΑΔΑΚΗΣ

Η αυτοκτονία έχει αποτελέσει τόσο για τον κοινό νου, όσο και για την φιλοσοφία εξόχως ερεθιστικό ζήτημα, το οποίο συνήθως είναι αδιαπέραστο από την ανθρώπινη λογική. Ακόμη και ο Σοπενχάουερ, ο γνωστός και ως ο φιλόσοφος της απαισιοδοξίας, δυσκολεύεται να βρει νόημα στο απονενοημένο αυτό διάβημα. Κατά τον Σοπενχάουερ η αυτοκτονία αποτελεί ένα πείραμα: στην απόπειρά της ελλοχεύει ένα άρρητο ερώτημα που ο υποψήφιος αυτόχειρας απευθύνει στην φύση προσπαθώντας να την εξαναγκάσει να απαντήσει. Το ερώτημα έχει ως εξής: τι αλλαγή θα μπορούσε να επιφέρει ο θάνατός μου στην κατάστασή μου και στην αντίληψη που έχω για τα πράγματα; Ωστόσο, λέει ο Σοπενχάουερ, το πείραμα είναι αδέξιο και αλυσιτελές. Και τούτο διότι προϋποθέτει την καταστροφή αυτού που θέτει το ερώτημα, ώστε, τελικά, η όποια απάντηση να μην φθάνει ποτέ στον ενδιαφερόμενο. Η δυτική τουλάχιστον διανόηση, τελώντας υπό την έντονη επιρροή του Χριστιανισμού για περισσότερα από δυο χιλιάδες χρόνια, έχει αντιμετωπίσει την αυτοκτονία κατά κύριο λόγο είτε με απαξιωτική αμηχανία, είτε με απροκάλυπτη εχθρότητα. Ωστόσο, η αντιμετώπιση της αυτοκτονίας δεν ήταν πάντοτε αυτή.

Κατά την αρχαιότητα, ορισμένως, η αυτοκτονία ενίοτε συνιστούσε λελογισμένη απόφαση για την διασφάλιση της τιμής και της αξιοπρέπειας του αυτόχειρα. Στην κατηγορία αυτήν κατατάσσεται ένα από τα πρώτα καταγεγραμμένα στην λογοτεχνία αντίστοιχα περιστατικά. Πρόκειται, συγκεκριμένα, για την αυτοκτονία του Αίαντα, βασιλιά της Σαλαμίνας, γιου του Τελαμώνα και εγγονού του Αιακού, την οποία παραδίδουν τα

έπη του Ομηρικού κύκλου, συγκεκριμένα η 11η ραψωδία της *Οδύσσειας*, η *Αιθιοπίδα* και η *Μικρή Ιλιάδα*. Αιώνες αργότερα ο Σοφοκλής επιλέγει να καταστήσει την αυτοκτονία του Αίαντα άξονα της τραγωδίας που φέρει το όνομα του μυθικού ήρωα. Κατά τον μύθο, συγκεκριμένα, όταν ο Αχιλλέας πέφτει νεκρός από το βέλος του Πάρι, ο Αίας και ο Οδυσσεύς κατορθώνουν να αποκρούσουν τους Τρώες που προσπαθούν να πάρουν το πτώμα του ήρωα στην κατοχή τους ως λάφυρο ή, έστω, να σκυλεύσουν την πανοπλία του. Παρότι ο Αίας είναι εκείνος που με την απaráμιλλη δύναμή του σώζει την σωρό του Αχιλλέα από τους εχθρούς, τα όπλα του ήρωα τελικώς δίδονται ως βραβείο στον Οδυσσεά. Ο Αίας, νιώθοντας αδικημένος και μειωμένος, αδυνατεί να συγκρατήσει την οργή του και αποφασίζει το βράδυ της ίδιας μέρας να σκοτώσει τους αρχηγούς των Αχαιών που τον αδίκησαν. Η Αθηνά, όμως, συσκοτίζει τον νου του και τον στρέφει σε ένα κοπάδι πρόβατα, το οποίο ο Αίας εξολοθρεύει. Το πρωί, όταν καταλαβαίνει τι έχει κάνει, αισθάνεται αφόρητη ντροπή, και σχεδιάζει την αυτοκτονία του με τα εξής λόγια: 'Υστερα θα' βρω ένα μέρος/ που δεν πατάει ποτέ ποδάρι ανθρώπου/ και αυτό το παρά μισητό σπαθί μου, βαθιά στη γη θα χώσω/ όπου κανέννας, δεν θα το ξαναδεί, μονάχα ο Άδης. Και μετά: ἐγὼ γὰρ εἴμ' ἐκεῖσ' ὅποι πορευτέον· καὶ τάχ' ἄν μ' ἴσως πύθοισθε, κεί νῦν δυστυχῶ, σεσωσμένον. Δηλαδή: ἐγὼ θα πάω ἐκεῖ που πρέπει/ ...εσεῖς, σύντομα θα μάθετε πως ἔχω πια σωθεῖ. Ο Αίας, όντως, πραγματοποιοει τις εξαγγελίες του.

Τα σημεία που αποκαλύπτουν το αξιακό σύστημα του Αίαντα μπορούν να εντοπιστούν στις φράσεις «όποι πορευτέον» και «πύθοισθε με σεσωσμένον». Ο Αίας θεωρεί πως πράγματι οφείλει να πορευθεί έναν συγκεκριμένο δρόμο, αυτόν της αυτοκτονίας, κάτι που εμφανίζεται με την χρήση του ρηματικού επιθέτου «πορευτέον». Επίσης, υποστηρίζει πως η επιλογή της αυτοκτονίας θα αποτελέσει την σωτηρία του, και πως αυτό θα είναι απολύτως προφανές για όσους πληροφορηθούν τον αυτοχειρισμό του. Γιατί, όμως, οφείλει ένας λαμπρός πολεμιστής να θέσει τέλος στη ζωή του; Και υπό ποία οπτική η αυτοκτονία θα μπορούσε να εκληφθεί ως σωτηρία; Σωτηρία από τι; Είναι προφανές πως εμείς σήμερα δεν μοιραζόμαστε τις απόψεις του Αίαντα, και πως το αξιακό μας σύστημα είναι ιεραρχημένο κατά εντελώς διαφορετικό τρόπο. Από τους μέσους χρόνους και εντεύθεν η ανθρώπινη ζωή τοποθετείται παγίως στην κορυφή της αξιολογικής κλίμακας του ηθικού προσώπου. Συνεπώς

τίποτα δεν μπορεί να θεωρηθεί τόσο σημαίνον ηθικώς, ώστε να θέσει κάποιος οικειοθελώς τέλος στην ζωή του χάριν αυτού. Οι ήρωες νομιμοποιούνται, ασφαλώς, να διακινδυνεύουν αυτό το ύψιστο αγαθό χάριν της ελευθερίας. Ωστόσο, για να έχει αξία η διακινδύνευσή τους αυτή, θα πρέπει οι ίδιοι να επιθυμούν να ζήσουν, και όχι να πεθάνουν.

Κατά την προ-κλασική, κλασική και ελληνιστική αρχαιότητα, ωστόσο, η ζωή δεν αντιμετωπιζόταν ως το υπέρτατο αγαθό, ούτε περιεβάλετο με την ηθική αξία που σήμερα διαθέτει. Αντιθέτως, αξίες όπως η υστεροφημία και η προσωπική τιμή αναγνωρίζονταν ως υπέρτερες, και το ηθικό πρόσωπο όχι μόνον εδικαιούτο, αλλά πολλές φορές υπεχρεούτο να θέτει τέλος στην ζωή του ώστε να διασφαλίσει κάποια από αυτές. Πάμπολλες περιπτώσεις αυτοκτονίας εν ονόματι της τιμής από την αρχαιότητα έχουν διατηρηθεί στην ιστορική μνήμη, άλλες ανταποκρινόμενες σε ιστορικά γεγονότα, και άλλες καλυμμένες από άχλη του μύθου. Ο Μενοικέας, ο γιος του Κρέοντα, συγκεκριμένα, λέγεται πως όταν άκουσε από τον μάντη Τειρεσία πως μόνον ο θάνατος ενός από τους σπαρτούς μπορούσε να σώσει την πόλη του, την Θήβα, από την πολιορκία των επτά βασιλέων, ρίχτηκε χωρίς δισταγμό στο σπαθί του. Ο Σωκράτης επέλεξε τον θάνατο ενώ μπορούσε να τον αποφύγει, θέλοντας να τιμήσει την στάση που είχε κρατήσει έως τότε στην ζωή του και να αποφύγει την ατίμωση που θα επέφερε η εκ μέρους του εγκατάλειψη της θέσεως που παγίως και εντόνως πρέσβευε, πως δηλαδή ο πολίτης υποχρεούται να υπακούει ακόμη και σε άδικους ή σκληρούς νόμους. Ο Βρούτος, όταν ηττήθηκε στους Φιλίππους από τον Μάρκο Αντώνιο και τον Οκταβιανό, επέλεξε την αυτοκτονία αντί της ατιμωτικής παράδοσης, λέγοντας κατά τον Πλούταρχο: "πάνυ μὲν οὖν φευκτέον, ἀλλὰ διὰ τῶν χειρῶν, οὐ διὰ τῶν ποδῶν", δηλαδή: οπωσδήποτε πρέπει να δραπετεύσουμε, αλλά με τα χέρια, όχι με τα πόδια. Ο Κάτων ο νεώτερος έδωσε τέλος στην ζωή του με ήρεμη αποφασιστικότητα όταν ο Ιούλιος Καίσαρας επικράτησε του Πομπήιου. Ο Καίσαρας λέγεται πως, όταν πληροφορήθηκε το γεγονός, είπε: «Κάτωνα, σε φθονώ για τον θάνατό σου, όπως εσύ θα με φθονούσε εάν σου χάριζα την ζωή». Αυτές, και πολλές άλλες περιπτώσεις αυτοκτονίας από την αρχαιότητα, ενέπνευσαν ανά τους αιώνες αμέτρητους ζωγράφους, γλύπτες και ποιητές, και πολλάκις εξυμνήθηκαν ως πράξεις ανδρείας, τιμής και ηθικής υπεροχής. Καμία, ωστόσο, αυτοκτονία κατά την αρχαιότητα δεν προβλήθηκε ή υμνήθηκε περισσότερο από αυτήν του

Αίαντα, την οποία, μάλιστα, ο Σοφοκλής κατά παράβαση των ειωθότων επέλεξε να αναπαραστήσει επί σκηνής.

Είναι προφανές πως η αυτοκτονία δεν θα αντιμετωπιζόταν κατ' αυτόν τον τρόπο, εάν δεν υποστηριζόταν από κάποιο συμπαγές και συνεκτικό ηθικό σύστημα ευρείας αποδοχής. Το σύστημα αυτό δεν ήταν άλλο από εκείνο της Στοάς και των εκπροσώπων της, οι οποίοι αναδείχθηκαν σε ένθερμους υποστηρικτές της αυτοκτονίας, της ευλόγου εξαγωγής εκ του βίου, όπως την αποκαλούσαν, όταν οι συνθήκες επέβαλλαν κάτι τέτοιο. Την θέση τους αυτή, μάλιστα, δεν παρέλειπαν να την εφαρμόζουν και οι ίδιοι. Δεν είναι παράδοξο πως οι Στωικοί αποτελούν την φιλοσοφική κάστα με τους περισσότερους αυτόχειρες μεταξύ των μελών της. Ο Ζήνων από το Κίτιο, ο αρχηγέτης της σχολής, έθεσε ο ίδιος τέλος στην ζωή του κρατώντας την αναπνοή του όταν, ύστερα από μια πτώση του, έχασε τον έλεγχο του σώματός του, όπως παραδίδει ο Διογένης ο Λαέρτιος. Ο Κλεάνθης ο Φρέαντλις από την Ασσό, μαθητής του Ζήνωνος, σε βαθύ γήρας και ύστερα από ένα πρόβλημα υγείας που τον έφερε κοντά στον θάνατο, αρνήθηκε να δεχθεί τροφή με σκοπό να πεθάνει. Δικαιολόγησε την απόφασή του αυτή λέγοντας πως ήδη είχε κάνει την μισή διαδρομή προς τον θάνατο, και δεν σκόπευε να γυρίσει πίσω στην αρχή, ώστε κάποτε να την επαναλάβει ολόκληρη εκ νέου.

Η αδιαφορία αυτή προς τον θάνατο, η οποία ενίοτε μεταφράζεται σε ανοικτή προτίμηση, δεν είναι διόλου ξένη προς την γενικότερη ηθική θεωρία των Στωικών. Συγκεκριμένα, για αυτούς ο ηθικός ορίζοντας του ανθρώπου περιλαμβάνει μόνον δύο σημεία αναφοράς: την αρετή και την κακία. Όλα τα υπόλοιπα για τους Στωικούς είναι αδιάφορα. Ο πλούτος και η υγεία, επί παραδείγματι. Για τον καθημερινό άνθρωπο, και τότε και σήμερα, αποτελούν ευλογία. Όχι, όμως, για έναν Στωικό. Για τους Στωικούς αμφότερα συνιστούν απλώς αδιάφορες καταστάσεις, χωρίς κάποια ιδιαίτερη αξία. Αυτό, βέβαια, στην σκέψη των Στωικών δεν σημαίνει πως ο άνθρωπος δεν δικαιολογείται να τρέφει μια ελαφρά προτίμηση προς την υγεία, ας πούμε, και όχι προς την ασθένεια. Απλώς, η υγεία δεν είναι τόσο σημαντική καθ' εαυτήν, ώστε να αποτελέσει αυτοσκοπό. Μόνο η αρετή μπορεί να αποτελεί αυτοσκοπό για το ηθικό πρόσωπο. Η υγεία, ο πλούτος, η ένδεια, η ασθένεια, και οποιαδήποτε άλλη κατάσταση αντιμετωπίζουμε στον βίο μας, είναι απλώς ένα μέσον προς την επίτευξη της αρετής, και μόνον ως τέτοιο μπορεί να έχει

κάποια ηθική αξία. Η υγεία, στην οποία ήδη αναφερθήκαμε, έχει αξία μόνον εάν μας οδηγεί στην αρετή. Εάν, ωστόσο, μας σπρώχνει προς την κακία, τότε καθίσταται επιζήμια. Για τον Νέρωνα ή τον Χίτλερ, επί παραδείγματι, το γεγονός πως έχαιραν άκρας σωματικής υγείας δεν αποδείχθηκε καθόλου επωφελές, αφού δεν τους οδήγησε στην αρετή, αλλά στην κακία. Για τον Νίτσε και τον Μπετόβεν, αντιστρόφως, η κακή τους υγεία τους οδήγησε στην αρετή, έστω την καλλιτεχνική ή λογοτεχνική. Ο Χίτλερ, κατά την οπτική των Στωικών, θα ήταν πολύ ευτυχέστερος εάν η υγεία του ήταν τόσο κλονισμένη, ώστε να περιστέλλει την ροπή του στο έγκλημα.

Ακριβώς το ίδιο ισχύει για την ζωή. Αυτή δεν είναι παρά ένα μέσον ώστε το ηθικό πρόσωπο να οδηγείται στην αρετή. Ορισμένες φορές, ωστόσο, η ζωή κατά τους Στωικούς καθίσταται βάρος για τον άνθρωπο, και τροχοπέδη στην επιδίωξη της αρετής. Είναι οι περιπτώσεις εκείνες, επί παραδείγματι, που ο άνθρωπος χάνει τον έλεγχο είτε του σώματός του, είτε της πορείας των γεγονότων της ζωής του. Ο Αίας, ας πούμε, εάν δεν έθετε τέλος στην ζωή του, θα έπρεπε να υποστεί την περιφρόνηση ή την συγκατάβαση των συμπολεμιστών του. Δεν ήταν στο χέρι του να μεταβάλλει την κατάσταση αυτή. Πάντοτε θα ήταν ζωντανή στην μνήμη όλων η ατιμωτική θέση στην οποία κάποτε βρέθηκε, σκιάζοντας και απαξιώνοντας κάθε μέχρι τούδε επίτευγμά του, καθώς και κάθε μελλοντικό. Ο μόνος τρόπος του ήρωα ώστε να διατηρήσει την αρετή του, με τον τρόπο, βέβαια, που εκείνος την αντιλαμβάνεται, είναι να θέσει τέλος στην ζωή του. Ο Κάτων ο νεώτερος, στον οποίον ήδη αναφερθήκαμε, εάν δεν επέλεγε τον αυτοχειριασμό, θα ήταν αναγκασμένος να προσβλέπει στην μεγαλοψυχία του εχθρού του, του Ιουλίου Καίσαρα. Και εάν ο Καίσαρας απεδεικνύετο μεγαλόψυχος προς αυτόν, ο Κάτων θα όφειλε είτε να καταστεί φερέφωνο του ευεργέτη του, είτε να σιωπά. Στην σκέψη του, ωστόσο, τίποτα από τα δύο δεν θα συνέτεινε στην διαφύλαξη της αρετής του. Για τον Κάτωνα, ο οποίος ήταν ο ίδιος Στωικός φιλόσοφος, η ζωή αποτελούσε πλέον βάρος, το οποίο θα τον απέτρεπε από την άσκηση της αρετής. Κάθε φορά που το δίλημμα τίθεται μεταξύ της διατήρησης της ζωής μας ή της διαφύλαξης της αρετής μας, για έναν Στωικό δεν υφίσταται καμία πραγματική δυσκολία. Αυτός απλώς οφείλει να εξαγάγει αυτοβούλως και άμεσα τον εαυτό του εκ του βίου, ώστε να προασπίσει το ύψιστο ανθρώπινο αγαθό, την αρετή του. Αυτή η

εξαγωγή εκ του βίου αντιμετωπίζεται από τους Στωικούς ως απολύτως εύλογη, κατά τον ίδιο τρόπο που ο Αίας – παρότι ο ίδιος δεν ήταν, και ούτε άλλωστε, θα μπορούσε να είναι μέλος της Ποικίλης Στοάς – θεωρεί πως όταν οι οικείοι του πληροφορηθούν τον χαμό του, θα τον αντιληφθούν ως σωτηρία για τον ίδιο. Ο αυτοχειρισμός στην περίπτωση αυτή δεν αποτελεί προϊόν παρόρμησης και πάθους, αποτέλεσμα πλεονάζουσας ορμής, αλλά απότοκο έλλογης διεργασίας και διασκεπτικής προσέγγισης. Με άλλα λόγια, για τους Στωικούς η αυτοκτονία αποτελεί επιλογή που όχι μόνον συνάδει με τον λόγο, αλλά πολλές φορές επιβάλλεται από αυτόν.

Η έννοια της ευλόγου εξαγωγής εκ του βίου, του έλλογου όσο και λελογισμένου αυτοχειρισμού, συνοψίζεται κατά τον καλύτερο τρόπο στην σκέψη του Επίκτητου. Κατά τον Επίκτητο οι καταστάσεις στην ζωή μας διακρίνονται στις εφ' ημίν και στις ουκ εφ' ημίν. Με άλλα λόγια, σε εκείνες που βρίσκονται στον έλεγχό μας, και σε εκείνες που εκ φύσεως αδυνατούμε να ελέγξουμε. Μεταξύ των ουκ εφ' ημίν ο Επίκτητος κατατάσσει τον πλούτο, την υγεία, την καλή τύχη, την καλή ή την κακή φήμη και άλλα. Στα εφ' ημίν ανήκουν μεταξύ άλλων οι γνώμες μας, οι επιθυμίες και οι επιδιώξεις μας, καθώς και οτιδήποτε άλλο μπορούμε να προκαλέσουμε οι ίδιοι στον εαυτό μας. Ένα από αυτά, είναι κατά τον Επίκτητο ο αυτοχειρισμός, ο οποίος ενίοτε αναδεικνύεται ως εκούσια αυτολύτρωση. Γράφει συγκεκριμένα: η ζωή είναι ένα δωμάτιο, στο οποίο που και που μπαίνει καπνός. Εάν ο καπνός είναι τόσο λίγος, ώστε να μπορεί ο ένοικος του δωματίου να τον ανεχθεί, τότε ο τελευταίος μπορεί να παραμείνει μέσα στο δωμάτιο, εάν το επιθυμεί. Εάν, ωστόσο, ο καπνός γίνει πυκνός και η ατμόσφαιρα αποπνικτική, τότε ο ένοικος του δωματίου δεν έχει παρά να ανοίξει την πόρτα και να βγει έξω. Με άλλα λόγια, μας λέει ο Επίκτητος, είναι ανόητο να γαντζώνεται κάποιος σε μια ζωή που δεν έχει πλέον να του προσφέρει τίποτα καλό, αλλά αντίθετα τείνει να γίνει – ή έχει ήδη καταστεί – αφόρητη. Η πλέον εύλογη επιλογή, στην περίπτωση αυτή, είναι η αυτόβουλη εξαγωγή εκ του βίου, ο αυτοχειρισμός. Και τούτο, δεδομένου του γεγονότος πως ουδείς μας αναγκάζει να παραμείνουμε ζωντανοί, εάν οι ίδιοι δεν το επιθυμούμε. Όπως γράφει ο Σενέκας στην έβδομη επιστολή του, «ας είμαστε ευγνώμονες προς τους Θεούς για το γεγονός πως κανείς από εμάς δεν υποχρεούται να διατηρηθεί στην ζωή ενάντια την θέλησή του».

Ο ήρεμος και σταθερός τρόπος με τον οποίον ο Επίκτητος προβάλλει την αυτοκτονία ως διεξόδο από καταστάσεις της ζωής που δεν υπόκεινται στον έλεγχό μας και μας επιβαρύνουν αφόρητα, δείχνει πως αφ' ενός ο ίδιος πίστευε βαθιά αυτά που υπεστήριζε, αφ' ετέρου πως στις θέσεις του αποκρυσταλλώνεται μια μακρά και ενεργή φιλοσοφική παράδοση σε σχέση με την αυτοκτονία. Εντούτοις, το έλλογο της αυτοκτονίας ως διεξόδου από τα δεινά του βίου δεν είναι αμάχητο. Απεναντίας, πολλοί φιλόσοφοι, τόσο κατά το απώτερο παρελθόν όσο και πιο πρόσφατα, έχουν αμφισβητήσει την ευστάθεια της προσέγγισης των Στωικών. Ορισμένως, πολλοί έχουν κατά καιρούς εντοπίσει ένα αδύναμο σημείο στην εκ μέρους των Στωικών υπεράσπιση της λογικότητας της αυτοκτονίας. Συγκεκριμένα, στην προτροπή του Επίκτητου να ανοίξουμε την πόρτα του δωματίου ώστε να γλιτώσουμε από τον καπνό, υποφώσκει μια άρρητη μεν, απτή δε σύγκριση: εντός του δωματίου η κατάσταση είναι αφόρητη, συνεπώς έξω δεν μπορεί παρά να είναι καλύτερη. Και εάν όντως πρόκειται για ένα δωμάτιο που έχει γεμίσει καπνό, η σύγκριση πράγματι ευσταθεί. Και τούτο διότι όλοι γνωρίζουμε πως, ενώ στον περιορισμένο χώρο του δωματίου ο καπνός δεν μας αφήνει να αναπνεύσουμε, έξω από το δωμάτιο είναι αδύνατον η κατάσταση να είναι εξίσου αποπνικτική, αφού ο καπνός δεν συγκεντρώνεται σε ένα σημείο, αλλά διαχέεται στην ατμόσφαιρα. Δεν ισχύει, όμως, το ίδιο σε ό,τι αφορά στην ζωή και στον θάνατο, επομένως η σύγκριση δεν μπορεί να είναι εξίσου επιτυχής. Και τούτο διότι, ενώ όλοι γνωρίζουμε και μπορούμε να περιγράψουμε τα δεινά που όσο ζούμε μας μαστίζουν, ουδείς γνωρίζει ή δύναται να περιγράψει την κατάσταση του θανάτου. Συνεπώς, η σύγκριση που ελλοχεύει στην επιλογή της αυτοκτονίας, δυνάμει της οποίας ο θάνατος είναι προτιμότερος από τη ζωή, είναι αυθαίρετη, αφού γνωρίζουμε μόνον τη ζωή, αλλά όχι τον θάνατο. Πως είναι δυνατόν, λοιπόν, να τον προτιμούμε από την ζωή; Ακριβώς για τον λόγο αυτό η υπό συνθήκες προτίμηση των Στωικών προς τον θάνατο έχει θεωρηθεί πως στηρίζεται σε μία ασύμμετρη σύγκριση και, συνεπώς, ο αυτοχειριασμός δεν μπορεί να συνιστά έλλογη επιλογή, αλλά απονενοημένο διάβημα, στο οποίο ο αυτόχειρας οδηγείται από μια πλεονάζουσα ορμή, από το στιγμιαίο, δηλαδή, πάθος.

Η προσέγγιση αυτή, βεβαίως, διόλου δεν απαξιώνει την επιλογή του Αίαντα, καθώς και όλων όσοι, όπως αυτός, θέλησαν και πέτυχαν

να ξεφύγουν από μια ζωή που ένιωθαν να τους φυλακίζει, χωρίς να τους υπόσχεται τίποτα αγαθό. Και τούτο διότι, ακόμη και εάν ο αυτοχειριασμός είναι είτε ανόητος είτε απλώς ακατανόητος, τα κίνητρα ορισμένων εκ των αυτοχείρων είναι αγαθά. Και στην ηθική τα κίνητρα μιας επιλογής έχουν ενίοτε μεγαλύτερη βαρύτητα από τα αποτελέσματα της εν λόγω επιλογής, ή από την συνεκτικότητα του σκεπτικού που είτε λανθάνει σε αυτήν, είτε ρητώς δηλούται μέσω αυτής. Η αυτοκτονία εν ονόματι της τιμής ή για την διασφάλιση της αρετής σίγουρα δείχνει πως ο αυτόχειρας υπήρξε στην ζωή του ιδιαίτερα ευαίσθητος ως προς τα εν λόγω ιδανικά, και αυτό δεν είναι αξιοκατάκριτο. Αντιθέτως, μορφές όπως ο Αίας, ο γιος του Τελαμώννα, ή ο Βρούτος και ο Σωκράτης, θα ήταν λιγότερο ανάγλυφες στην σκέψη μας εάν είχαν συμβιβασθεί με μια ζωή κατώτερη των ιδίων.

Ο ΟΜΗΡΟΣ ΣΤΟ ΔΥΤΙΚΟ ΜΕΣΑΙΩΝΑ ΚΑΙ ΤΗΝ ΑΝΑΓΕΝΝΗΣΗ

ΓΕΩΡΓΙΟΣ ΣΤΕΙΡΗΣ

Ενα από τα βασικότερα χαρακτηριστικά της Ευρωπαϊκής Αναγέννησης και προϋπόθεση, στην πραγματικότητα, όλων των υπολοίπων, είναι η στροφή στην κλασσική αρχαιότητα, ελληνική και ρωμαϊκή. Ήδη από το δεύτερο μισό του 14ου αιώνα είχε διαπιστωθεί ότι το πλαίσιο σκέψης του Μεσαίωνα, ο σχολαστικισμός και η εμμονή στη θεολογία, είχαν εξαντλήσει τη δυναμική τους και δεν μπορούσαν πια να προσφέρουν τόσο σε πνευματικό, όσο και σε κοινωνικό επίπεδο. Η στροφή στην αρχαιότητα δεν θα μπορούσε να παραβλέψει τον Όμηρο, τον πλέον εμβληματικό ποιητή των κλασσικών χρόνων.

Στη διάρκεια του ευρωπαϊκού Μεσαίωνα τα ομηρικά έπη ήταν απρόσιτα στο λατινόφωνο κοινό. Τη θέση τους είχαν πάρει άλλα, ελάσσονα κείμενα, του Τρωικού κύκλου, όπως τα *Κύπρια Έπη* και η *Μικρά Ιλιάδα*, τα οποία δεν αποτελούν έργα του Ομήρου και η ποιότητά τους είναι σαφώς κατώτερη εκείνης της *Ιλιάδας* και της *Οδύσσειας*. Η επίδραση, όμως, που άσκησαν τα κείμενα αυτά στη μεσαιωνική δύση ήταν τόσο, σε έκταση και ένταση, ώστε να συμβάλουν αποφασιστικά στην επάνοδο του Ομήρου στο προσκήνιο τον 15^ο αιώνα.

Στη μακρά διάρκεια του Μεσαίωνα κυκλοφορούσαν στη Δυτική Ευρώπη μια πλειάδα κειμένων, γραμμένων στα λατινικά, τα οποία αναπαρήγαγαν ιστορίες του τρωικού κύκλου, οι οποίες είχαν βασιστεί στα ελάσσονα έπη και όχι στην *Ιλιάδα* και την *Οδύσεια*. Ένα εκ των αρχαιότερων ήταν το *Ilias Latina*, γραμμένο πιθανότατα τον 10^ο μ.Χ. αιώνα, από κάποιον που υπογράφει ως Silius Italicus, παρότι η σύγχρονη έρευνα δεν έχει τεκμηριώσει καμιά σύνδεση του γνωστού ρωμαίου

ποιητή με το συγκεκριμένο έργο. Στην *Ilias Latina* ο ποιητής προσδίδει έμφαση στο ερωτικό στοιχείο, ενώ παράλληλα επιδίδεται και σε μια προσπάθεια εξορθολογισμού του κειμένου, αφαιρώντας ό, τι φαντάζει υπέρλογο. Άλλο ένα κείμενο που άσκησε επίδραση στο Μεσαίωνα ήταν το *Excidium Trojae*, το οποίο τοποθετείται στο διάστημα από τον 4ο έως τον 6ο αιώνα. Ο συγγραφέας του δημιούργησε ένα ευρύτερο ποίημα, το οποίο υπερβαίνει τα στενά όρια των Τρωικών, εμπνέοντας αρκετούς άλλους συγγραφείς στην πορεία των αιώνων, όπως αυτούς οι οποίοι δημιούργησαν τα *The Seege or Batalye of Troje*, έργο ανώνυμου Άγγλου, και το *Trojanische Krieg* του Konrad von Wurzburg. Τη μεγαλύτερη δημοφιλία στη μεσαιωνική περίοδο γνώρισαν δύο άλλα έργα, το *Ephemeris Belli Troiani*, συγγραφέας του οποίου εφέρετο κάποιος Δίκτυς ο Κρης, και το *De Excidio Troiae Historia*, το οποίο απεδίδετο σε κάποιον Δάρη τον Φρύγα. Και τα δύο κείμενα έχουν συνταχθεί στο διάστημα από τον 4^ο έως τον 6^ο αιώνα. Αν και πιθανότατα αντιγράφουν έργα της ελληνιστικής περιόδου, οι συγγραφείς τους υποστηρίζουν ότι είχαν συμμετάσχει στον πόλεμο στην Τροία, ο ένας στις τάξεις των Ελλήνων και ο άλλος των Τρώων. Οι ισχυρισμοί αυτοί έφεραν τα κείμενα στην πρώτη γραμμή του ενδιαφέροντος, αφού το φιλόμαθες κοινό επιθυμούσε να πληροφορηθεί τα αληθινά γεγονότα και όχι την ποιητική πραγμάτευση του Ομήρου.

Τα κείμενα αυτά είναι που πυροδοτούν το ενδιαφέρον για τα Τρωικά στην καρδιά του Μεσαίωνα, στον 12^ο αιώνα. Ο Joseph του Exeter, Άγγλος ποιητής, συγγράφει περίπου στα 1180 το *De Bello Troiano*, ένα ποίημα αποτελούμενο από 3673 στίχους, εμπνευσμένο από το έργο του Δάρη του Φρύγα. Το πόνημα του Joseph αφιερώθηκε από τον ίδιο στον αρχιεπίσκοπο του Canterbury. Το ποίημα αποπνέει έντονο ρητορισμό και ηθικολογία, καθώς στόχος του είναι να ευαισθητοποιήσει τους αναγνώστες του σε θέματα όπως η υποκρισία, η ευμετάβολη ανθρώπινη τύχη και η αφερεγγυότητα των γυναικών. Ιδιαίτερα εντυπωσιακή είναι η ερμηνεία της συμπεριφοράς της ωραίας Ελένης, την οποία ο Joseph αποδίδει στην παθολογία του ήπατός της. Στον ίδιο αιώνα ο Benoit de Saint-Maure, Γάλλος ποιητής, συνθέτει το επικών διαστάσεων ποίημά του *Le Roman de Troie*, το οποίο εκτείνεται σε περίπου 40.000 στίχους. Βασική πηγή έμπνευσης και αυτού υπήρξε ο Δάρης ο Φρύγας. Ο Benoit είναι ο εμπνευστής της ερωτικής ιστορίας του Τρωίλου και της Χρυσή-

ίδας, στην οποία εμπλέκεται και ο Διομήδης, συνθέτοντας ένα τολμηρό ερωτικό τρίγωνο. Στο ποίημα του Benoit η παραδοσιακή ατμόσφαιρα του κλασσικού έπους έχει απολεσθεί. Οι ήρωες μάχονται με τον τρόπο των ιπποτών, πολλοί εξ αυτών χρησιμοποιούν φρασεολογία παρμένη από την Βίβλο και οι ναοί της Τροίας περιγράφονται ως γοθτικού ρυθμού. Η Τροία προσομοιάζει στο Ελντοράντο, όσον αφορά στα αμύθητα πλούτη που καταγράφονται. Το έργο του Benoit de Saint-Maure επηρέασε σημαντικά τα συγγραφικά πονήματα των Boccaccio, Chaucer και Shakespeare.

Ως συνέχεια των προηγούμενων μεσαιωνικών ποιητών, στον 13ο αιώνα εμφανίζεται ο Guido delle Collone, Ιταλός ποιητής που συνέγραψε το *Historia Destructionis Troiae*. Ο Guido ασκεί δριμεία κριτική στον Όμηρο, τον οποίο κατηγορεί ότι διαστρέβλωσε τα πραγματικά γεγονότα, σε αντίθεση με τον Δάρη τον Φρύγα και τον Δίκτυ τον Κρήτα, οι οποίοι διέσωσαν την ιστορική αλήθεια. Το έργο του Guido βρίθκει ηθικοπλαστικών μηνυμάτων, γεγονός που το κατέστησε εξαιρετικά σημαντικό και διαδεδομένο κείμενο στους μετέπειτα αιώνες.

Στο 14^ο αιώνα κυριαρχεί η μορφή του Geoffrey Chaucer, ο οποίος θεωρείται ως ο πατέρας της αγγλικής λογοτεχνίας. Ο Chaucer εμπνεύστηκε από τον Boccaccio και συνέθεσε τη δική του εκδοχή για την ιστορία του Τρωίλου και της Χρυσήιδας. Όμως ο Chaucer δεν παρουσιάζει, όπως ο Boccaccio, το έργο από μισογυνική σκοπιά. Το έργο του είναι περισσότερο εκλεπτυσμένο, στιχουργικά και νοηματικά.

Στο 14^ο αιώνα ο αυθεντικός Όμηρος επανέρχεται στο προσκήνιο. Ο Petrarca, ο διάσημος Ιταλός ουμανιστής, προμηθεύτηκε το 1353 ή 1354 ένα ελληνικό χειρόγραφο του Ομήρου από τον Νικόλαο Σιγηρό, απεσταλμένο του βυζαντινού αυτοκράτορα στην Ιταλία. Ο Petrarca δεν γνώριζε όμως ελληνικά, σε βαθμό τουλάχιστον που θα του επέτρεπε να προσεγγίσει τα ομηρικά έπη. Είχε, μάλιστα, γράψει ότι ο Όμηρος ήταν μουγγός για αυτόν, γιατί ο ίδιος ήταν κωφός προς τον Όμηρο, επειδή δεν γνώριζε την ελληνική γλώσσα. Ο Petrarca έψαχνε εναγωνίως μεταφραστή και τον βρήκε το 1358 στο πρόσωπο του Leontius Pilatus, ο οποίος ήταν ένας μετριότατος λόγιος από την Καλαβρία που προσπαθούσε να εμφανιστεί ως ελληνικής καταγωγής. Η παρότρυνση του Petrarca προς τον Pilatus αφορούσε στη μετάφραση των πρώτων πέντε ραψωδιών της Ιλιάδας. Το 1360 ο Pilatus γνωρίστηκε και με τον Boccaccio, ο

οποίος τον ενθάρρυνε περαιτέρω να προχωρήσει Συγκεκριμένα, ο τελευταίος είχε ενδιαφέρον για τον Όμηρο, το οποίο δεν κατάφερε να καλύψει λόγω περιορισμένης ελληνομάθειας. Η απόπειρά του Pilatus να μεταφράσει τον Όμηρο κατέληξε σε αποτυχία, αφού το αποτέλεσμα της εργασίας του ήταν κακής ποιότητας. Παρά ταύτα ο Petrarca ένωθε ικανοποιημένος που μπόρεσε να διαβάσει, έστω και σε αυτό το επίπεδο, το κείμενο του Ομήρου.

Στο 15^ο αιώνα οι προσπάθειες εντάθηκαν, παρότι υπήρχε δέος για το επίπεδο της ποίησης του Ομήρου. Συγκεκριμένα, ένα από τα βασικά ζητούμενα της στροφής στην κλασσική αρχαιότητα υπήρξε η καλλιπέεια στη γλώσσα. Στόχος ήταν η επιστροφή στο υψηλό επίπεδο των κλασσικών λατινικών, πρότυπο των οποίων είχε υπάρξει το έργο του Virgilius. Το βασικό πρόβλημα των ουμανιστών ήταν ότι ο Όμηρος έβαζε για αυτούς τον πήχη ακόμα υψηλότερα. Θα έπρεπε η μετάφραση του Ομήρου στα λατινικά να υπερβαίνει την ποιότητα της γλώσσας του Virgilius, αφού ο Όμηρος υπήρξε το αξεπέραστο πρότυπο γλώσσας και ύφους σε όλες τις εποχές. Για αυτό και οι μεταφράσεις που ακολουθούν αυτή του Pilatus είναι επιλεκτικές και συνήθως αποδίδουν σε πεζό λόγο το έμμετρο κείμενο του Ομήρου. Για παράδειγμα, ο Leonardo Bruni, στα 1405, αποδίδει συγκεκριμένα χωρία από την 9^η ραψωδία της Ιλιάδας, σε πεζό λόγο, προκειμένου να αποδείξει ότι η ρητορική, της οποίας είναι μέγας θαυμαστής, ξεκίνησε με τον Όμηρο. Ο Guarino Guarini, στα 1427, αποδίδει τη 10^η ραψωδία της Ιλιάδας και την 23^η της Οδύσσειας, στις οποίες παραλείπει σημεία που παρουσιάζουν τον καθημερινό βίο, ώστε να μην υποβαθμίζεται, κατά την άποψή του, η μαγεία της επικής ποίησης. Η πλέον ολοκληρωμένη και ακριβής απόδοση είναι εκείνη του Lorenzo Valla, η οποία ξεκίνησε στα 1442 και ολοκληρώθηκε στα 1458 από τον Francesco Griffolini. Είναι, όμως, και αυτή σε πεζό λόγο.

Λίγα χρόνια νωρίτερα, το 1431, ο Carlo Marsuppini είχε εκδηλώσει την επιθυμία του να μεταφράσει Όμηρο σε έμμετρη μορφή, αλλά απετράπη από τον Ambrogio Traversari, ο οποίος του αντέτεινε ότι είναι αδύνατη η απόδοση του μεγαλείου του ομηρικού λόγου στη λατινική γλώσσα. Γενικώς, στην πρώιμη Αναγέννηση, κατόπιν και των ερευνών του Valla, υπήρχε δυσπιστία σε μέρος των Λατίνων λογίων σχετικά με τη δυνατότητα της λατινικής γλώσσας να καλύψει νοηματικά και σε ποιότητα το εύρος της ελληνικής γλώσσας. Στα 1450 ο πάπας Νικόλα-

ος ο Ε' ανακοίνωσε το μεγαλόπνοο σχέδιό του για τη μετάφραση των σημαντικότερων κειμένων της αρχαιοελληνικής γραμματείας στα λατινικά. Φυσικά, από το σχέδιο δεν θα μπορούσε, τουλάχιστον σε επίπεδο προθέσεων, να απουσιάζουν τα ομηρικά έπη. Το συγκεκριμένο έργο προτάθηκε σε δύο έξοχους ποιητές, τους καλύτερους της εποχής, τους Basinio Basini και Francesco Filelfo, οι οποίοι αρνήθηκαν συναισθανόμενοι το βάρος του εγχειρήματος, αλλά με το επιχείρημα ότι το έργο περιέχει σημεία ανάξια λόγου, που καθιστούσαν την πλήρη μετάφραση περιττή. Τελικά, το 1451, ο πάπας βρήκε πρόθυμο μεταφραστή στο πρόσωπο του Carlo Marsuppini, ο οποίος είκοσι χρόνια νωρίτερα δεν είχε αποτολμήσει τη μετάφραση των ομηρικών επών. Δυστυχώς, ο Marsuppini απεβίωσε το 1453 έχοντας ολοκληρώσει τη μετάφραση μιας και μόνης ραφωδίας. Το έργο του ανέλαβε να συνεχίσει ο σπουδαίος φιλόλογος Angelo Poliziano, ο οποίος επεδίωξε να παραγάγει μια έμμετρη μετάφραση, η οποία θα αιρόταν στο ύψος του πρωτοτύπου. Ο Poliziano μετέφρασε τις ραφωδίες Β'-Ε' και κατόπιν παραιτήθηκε της προσπάθειας. Πάντως, ο ίδιος, έως το τέλος της ζωής του, δήλωνε περήφανος για το νεανικό του εγχείρημα, αν και το αποτέλεσμα δεν δικαίωνε τις προσδοκίες του. Το μέγεθος του Ομήρου ήταν δυσθεώρητο για αυτόν.

Η πρώτη ολοκληρωμένη έκδοση του Ομήρου ήταν αυτή που επιμελήθηκε ο Δημήτριος Χαλκοκονδύλης και εξεδόθη στη Φλωρεντία το 1488/89. Το κείμενο δεν προσέφερε ιδιαίτερα όμως, γιατί η ελληνομάθεια, ειδικά σε ότι αφορούσε ένα εξαιρετικά απαιτητικό κείμενο, δεν επαρκούσε για την κατανόηση του ομηρικού πρωτοτύπου. Στα 1474 τυπώθηκε στη Brescia της Ιταλίας μια δίγλωσση έκδοση της *Ιλιάδας* και το 1497 της *Οδύσσειας*, οι οποίες δεν διεκδικούσαν δάφνες ποιότητας. Η *Οδύσσεια* είχε μεταφραστεί στα λατινικά από τον Raffaele Mattei Volaterrano. Πάντως, στη Βενετία, το σημαντικότερο ίσως εκδοτικό κέντρο της εποχής, η πρώτη πλήρης έκδοση του μεταφρασμένου στα λατινικά Ομήρου έγινε το 1556, εποχή που αρχίζουν να εμφανίζονται και πολλές μεταφράσεις του Ομήρου σε εθνικές γλώσσες.

Στη Γαλλία η πρώτη έκδοση του Ομήρου έγινε το 1510. Επρόκειτο για την έκδοση της μετάφρασης του Niccolo della Valle, η οποία είχε κυκλοφορήσει νωρίτερα στην Ιταλία. Εκδότης ήταν ο Josse Bade. Αυτό αποδεικνύει τη σημασία της Ιταλίας στην διάδοση του ομηρικού κειμένου, και γενικότερα των ομηρικών σπουδών στην Ευρώπη της Αναγέννησης.

Απόλυτα ενδεικτική της κατάστασης των ομηρικών σπουδών στην Ιταλία του 15^{ου} αιώνα αποτελεί ο Marsilio Ficino (1433-1499). Ο Ficino υπήρξε ο πλέον επιφανής ουμανιστής στη Φλωρεντία και αυτός που επιφορτίστηκε με τη μετάφραση και το σχολιασμό μεγάλου μέρους της πλατωνικής φιλοσοφικής γραμματείας. Πέρα από τις μεταφράσεις και τα σχόλια, ο Ficino συνέγραψε και ένα αρκετά εκτεταμένο έργο, το *Theologia Platonica de immortalitate animae*, στο οποίο εκθέτει τη δική του φιλοσοφία. Σε αυτό ο Ficino αναφέρεται στον Όμηρο οκτώ φορές. Όπως θα δούμε, όμως, το επίπεδο της γνώσης του για τον Όμηρο είναι τουλάχιστον στοιχειώδες, παρότι ο ίδιος ήταν θαυμαστής και εμπριθέστατος γνώστης της ελληνικής αρχαιότητας. Οι γνώσεις του για τον Όμηρο αποτελούσαν, κυρίως, προϊόν της μελέτης των πλατωνικών κειμένων, πράγμα που φαίνεται εύκολα, μιας και συνήθως αναφέρει τον Πλάτωνα ως πηγή του, όταν μνημονεύει τον Όμηρο. Ο Ficino, βασισμένος σε αρχαίες πηγές που δεν κατονομάζει αλλά και δεν φαίνεται να αποδέχεται πλήρως, παρουσιάζει τον Όμηρο ως τρελό (*insanus*), παραφράζοντας και παρανοώντας προφανώς την ένθεη μανία των ποιητών, όπως καταγράφεται στα ελληνικά. Επίσης, ο Όμηρος, παρότι τυφλός, παρουσιάζεται ως εξαιρετικής ευφυΐας άνθρωπος, ώστε μπόρεσε να δει και να μάθει τόσα πολλά πράγματα, τα οποία αργότερα ύμνησε με τον πλέον επιτυχημένο τρόπο, πετυχαίνοντας να συναιρέσει όλες τις τέχνες. Ο Ficino, όμως, πίστευε ότι οι στίχοι του Ομήρου κρύβουν και βαθύτερα νοήματα. Ο ίδιος συμφωνούσε με τα γραφόμενα των Χαλδαίων μάγων, οι οποίοι υποστήριζαν ότι η ψυχή μπορεί να περιτυλιχθεί από ακτίνες φωτός. Εκμεταλλευόμενη την ελαφρότητα του φωτός, η ψυχή μπορεί να αρθεί από τον κόσμο της ύλης και των αισθήσεων. Ο Ficino ταυτίζει τα περιγραφόμενα από τους Χαλδαίους μάγους με τη χρυσή άλυσο, την οποία είδε ο Όμηρος να κρέμεται από τον ουρανό και να φθάνει έως τη Γη. Μέσω αυτής, όποιος καταφέρνει να την δει, μπορεί να ανέλθει στον ουρανό. Δεν είμαστε σίγουροι για το κατά πόσο γνώριζε απευθείας το ομηρικό κείμενο ο Ficino, μιας και τη συγκεκριμένη εικόνα περιγράφουν ο Πλάτων και ο Μακρόβιος. Ο Ficino, όπως και πολλοί άλλοι Ιταλοί ουμανιστές του 15^{ου} αιώνα πίστευαν στην ύπαρξη μιας μυστικής γνώσης, η οποία διέτρεχε την ιστορία της ανθρωπότητας από τα απώτατα βάθη της έως τον 15^ο αιώνα. Κρίκος αυτής της μυστικής αλυσίδας γνώσης, και μάλιστα κομβικός, υπήρξε ο Όμηρος, ο οποίος είχε συμβάλλει στη

μετάδοση της γνώσης από την ανατολή στον Ελλαδικό χώρο.

Σε άλλο σημείο του έργου του ο Ficino παραθέτει ένα χωρίο του Ομήρου, το οποίο αναφέρεται στον Τειρεσία. Το ιδιαίτερο στοιχείο είναι ότι ο Ficino χρησιμοποιεί λατινική μετάφραση και όχι το ελληνικό κείμενο, παρότι σε άλλα σημεία παραπέμπει στα πρωτότυπα ελληνικά κείμενα. Θα λέγαμε ότι, παρά τη θέληση του Ficino να ασχοληθεί με τον Όμηρο, τα εμπόδια που συναντούσε στην προσέγγιση των πρωτοτύπων επών, δεν τον βοηθούσαν να εμβαθύνει στον Όμηρο. Η γνώση του Ficino για τον Όμηρο είναι κυρίως αποτέλεσμα της μελέτης των πλατωνικών διαλόγων, ιδίως του Ίωνα, στον οποίο ο Πλάτων πραγματεύεται την ποίηση και ασχολείται εκτενώς και επισταμένως με τον Όμηρο.

Συμπερασματικά, ο Όμηρος και οι ομηρικές σπουδές προσελήφθησαν με ένα πολύ ιδιαίτερο τρόπο από τον λατινικό Μεσαίωνα και την Αναγέννηση. Η γλώσσα διαδραμάτισε καθοριστικό ρόλο στην πορεία των ομηρικών επών. Ο Όμηρος είναι δεμένος με την ελληνική και οποιαδήποτε προσπάθεια να τον δει και να τον αντιμετωπίσει κανείς εκτός αυτού του πλαισίου είναι καταδικασμένη. Η διάδοση του ελληνικού κειμένου του Ομήρου ανέβασε ψηλά τον πήχη και για τα νεολατινικά. Η γλώσσα εκλεπτύνθηκε και εξελίχθηκε γιατί υπήρχε το αξεπέραστο γλωσσικό πρότυπο του Ομήρου.

ΔΕΥΤΕΡΟ ΜΕΡΟΣ

Η ΟΔΥΣΣΕΙΑ ΤΟΥ ΟΜΗΡΟΥ ΚΑΙ Η ΟΔΥΣΣΕΙΑ ΤΟΥ ΔΙΑΣΤΗΜΑΤΟΣ ΤΟΥ ΣΤΑΝΛΕΪ ΚΙΟΥΜΠΡΙΚ

ΓΕΩΡΓΙΟΣ ΒΛΑΧΟΠΟΥΛΟΣ

Στην *Οδύσσεια* του Ομήρου, η ζωή του Οδυσσέα κυλά μέσα στη μακαριότητα, απολαμβάνοντας τη συντροφιά της συζύγου του Πηνελόπης και του γιου του Τηλεμάχου. Σε αυτή τη σχέση περιγράφεται και αποτυπώνεται η τέλεια αρμονία. Μία ολοκληρωμένη και τέλεια πνευματική τριάδα. Την ισορροπία αυτή όμως έρχεται να ταράξει η αναζήτηση της Ελένης στην Τροία. Αυτή η πόλη, η οποία ως το πλουσιότερο βασίλειο της εποχής, συμβολίζει την ιδέα της έλξης του υλικού πεδίου. Ο Οδυσσέας προσπαθεί να αποφύγει τη διαδικασία αυτή και αυτό, διότι γνωρίζει πως αυτή η περιπέτεια θα του επιφέρει μεγάλο κόπο και ταλαιπωρία ώστε να επιστρέψει στην αρχική του κατάσταση. Η ανθρώπινη ψυχή έχει επίγνωση του πόνου που η ίδια πρόκειται να υποστεί φυλακισμένη μέσα στη μορφή.¹

Και η πορεία ξεκινά...

Με την κατάληψη της πόλης, η οποία επιτυγχάνεται με την καίρια συμβολή του ίδιου του Οδυσσέα, αρχίζει η πορεία επιστροφής στην πρότερη κατάσταση. Εμπλουτισμένης όμως της προσωπικότητάς του, με τις νέες εμπειρίες των γεγονότων που ήδη βίωσε. Η επιστροφή στην Ιθάκη απαιτεί χρόνο και νέες περιπέτειες. Αυτές είναι που κάνουν τον ήρωα να απορρίψει κάθε τι που τον κρατά προσκολλημένο στην ύλη. Εκεί είναι, το πεδίο όπου η ανθρώπινη συνείδηση δοκιμάζεται και αφήνει πίσω της κάθε εμπόδιο μέχρι να επιτευχθεί το ζητούμενο.²

¹ Βλ. *Ομήρου Οδύσσεια*, Εισαγωγή - «Οδύσσεια ή το Ταξίδι της ψυχής», μτφρ. Κ. Δούκας, Αθήνα, Ιδεοθέατρον, 2009, 7.

² ό.π.

Ο πρώτος σταθμός της περιπλάνησης του ήρωα είναι η χώρα της λήθης, η χώρα των Λωτωφάγων, ο επίγειος παράδεισος με τους γλυκούς και τρυφερούς καρπούς των λωτών, η βρώση των οποίων έχει ως αποτέλεσμα την λησμονιά του πραγματικού προορισμού. Εδώ λοιπόν, αποσυμβολίζεται το μέρος της ανθρώπινης συνείδησης, το οποίο προσκολλάται στα εγκόσμια, στην μορφική όψη που τη δεσμεύει. Αποσυμβολίζεται, η εμμονή στην απόκτηση υλικών αγαθών και τη δημιουργία μιας επίπλαστης κατάστασης ευδαιμονίας που αποπροσανατολίζει τον άνθρωπο από τον ουσιαστικό λόγο της ύπαρξής του.³

Αυτή η κατάσταση εκμηδενίζει το πνεύμα του ανθρώπου, το οποίο γίνεται έρμαιο των παθών του και γι' αυτό φυλακίζεται στη σπηλιά του Κύκλωπα Πολύφημου (συνείδησης) χάνοντας την ταυτότητά του. Γίνεται ο Κανένας. Η πόρωση (τύφλωση) της συνείδησης (Πολύφημου) προκαλεί την οργή του Ποσειδώνα, την ταραχή δηλαδή που προκαλούν οι αστοχίες στη ζωή του ανθρώπου και τη συναισθηματική φύση του. Αυτούς τους φόβους που κουβαλά ο καθένας μέσα μας και δεν μας αφήνουν να διακρίνουμε τον προορισμό μας με καθαρό βλέμμα.

Η άφιξη του ήρωα στο νησί του Αιόλου επιδρά θεραπευτικά. Ο Αίολος, ο κύριος των ανέμων, το νοητικό και πνευματικό στοιχείο, η ορθά κατευθυνόμενη δύναμη επαναπροσδιορίζει την πορεία του ήρωα στον αρχικό του προορισμό. Το ασκί με όλους τους Αέρηδες είναι η προίκα του Θεού στην ανθρώπινη ψυχή για να καταστεί αυτό εφικτό.⁴

Το ταξίδι συνεχίζεται, η επαγρύπνηση χαλαρώνει. Οι σύντροφοι του ήρωα και της ψυχής, οι νοητικές και συναισθηματικές καταστάσεις, με περιέργεια και με απληστία περιεργάζονται το ασκί με τους ανέμους. Στον βαθύ ύπνο του ήρωα, το ανοίγουν και για μία ακόμα φορά γίνεται έρμαιο αυτών των παθών, τα οποία ξανά τον κατακλύζουν. Η ψυχή και η συνείδηση παρεκτρέπονται, πάλι, της πορείας τους και ο ήρωας συνεχίζει την περιπλάνησή του με τις δικές του δυνάμεις αποκλειστικά. Τα κύματα τον ρίχνουν στη χώρα των Λαιστρυγόνων. Εκεί είναι αναγκασμένος να έρθει πρόσωπο με πρόσωπο με τους φόβους του, «τις τιτάνιες όψεις της φύσης του» και τους εσώτερους του Δαίμονες. Αυτό είναι το συγκλονιστικό σημείο στη ζωή του καθενός, όπου η ψυχή απογυμνώνεται από κάθε μορφή που τη συνδέει με το παρελθόν.⁵

³ Ό.π.

⁴ Ιουλία Πιτσούλη, *Μυστική Οδύσσεια*, Αθήνα, Διόπτρα, 2014, 105-106.

⁵ Ομήρου *Οδύσσεια*, ό.π., 8.

Έπεται η άφιξη του στο νησί της Κίρκης και εκεί θα είναι ίσως, το μεγαλύτερο σχολείο του. Εκεί, θα συνειδητοποιήσει με το πέρασμα του χρόνου ότι η δύναμη του νου είναι αυτή που τον κρατά προσηλωμένο στο στόχο του. Στο νησί της Κίρκης θα εκπαιδευτεί να χαλιναγωγεί τις ορμές του, να υποτάσσει τα αρνητικά στοιχεία της ψυχής και να τα μεταστοιχειώνει.⁶ Αποτέλεσμα αυτής της εκπαίδευσης είναι η απόκτηση της ικανότητας να κατεβαίνει στα τρίςβαθα της ύπαρξής του (Άδης), να συνειδητοποιεί τα αίτια των αποτυχιών του, να έρχεται πρόσωπο με πρόσωπο με αυτά και να διδαχθεί από τις αστοχίες και τα λάθη του. Στο πρόσωπο του τυφλού μάντη Τειρεσία δε, συμβολίζεται η ενορατική ικανότητα της κάθε ψυχής, το ένστικτό της, που θα τον συμβουλεύσει για την περαιτέρω πορεία του.⁷

Στο νησί της Καλυψούς ο ήρωας προσκολλάται σε ένα όραμα αιώνιας νεότητας. Σε αυτό τον τόπο θα περάσει επτά ολόκληρα χρόνια. Αυτή η επιθυμία για αθανασία είναι, που για μία τελευταία φορά θα εκτροχιάσει την ψυχή από το τελικό της προορισμό. Η βοήθεια όμως του θεϊκού στοιχείου θα είναι καθοριστική στην επικράτηση της πνευματικής θέλησης του ήρωα απέναντι στην κατώτερη φύση του.⁸ Και ξανανοίγει πανιά...

Στο δρόμο της επιστροφής, η πραγματικότητα πάλι του εναντιώνεται, αλλά η πείρα που απέκτησε αγωνιζόμενος τον κάνει να φτάσει σε ένα σημείο πολύ κοντά στον τελικό προορισμό του. Το νησί των Φαιάκων, τον τελευταίο του σταθμό πριν το τέλος. Στον βασιλιά Αλκίνοο και στους ευγενείς του αφηγείται εξομολογητικά το ιστορικό της περιπλάνησής του. Είναι πλέον έτοιμος. Η μαθητεία του τελείωσε. Εξαγνίσθηκε.⁹ Βρίσκεται πλέον ένα βήμα πριν την επιστροφή!

Το τέλος έφθασε. Έρθε η στιγμή που η κατοικία της ψυχής του ήρωα, το παλάτι του Οδυσσέα, θα καθαρίσει από τα κίβδηλα εγώ που ρήμαζαν και κατέτρωγαν το βιός του και διεκδικούσαν πέρα από κάθε λογική την εξουσία σε αυτό. Οι μάσκες πέφτουν. Οι μνηστήρες πεθαίνουν. Η επιστροφή είναι γεγονός, η αρχική τριάδα αποκαθίσταται και ο ήρωας πλέον πορεύεται αποκεκαθαμένος.¹⁰

⁶ Ιουλία Πιτσούλη, ό.π., 111-113.

⁷ Ό.π., 115-123.

⁸ Ομήρου *Οδύσσεια*, ό.π., 8.

⁹ Ό.π.

¹⁰ Ό.π., 8-9.

Τον περασμένο αιώνα, ο Arthur Clark συγγράφει μια σύγχρονη Οδύσσεια. Αυτό το βιβλίο δίνει το έναυσμα στον Στάνλεϋ Κιούμπρικ, στα 1968 και στην άλλη άκρη του Ατλαντικού, να μεταφέρει αυτό το λογοτεχνικό αριστούργημα στη μεγάλη οθόνη, μια εποχή όπου η τεχνολογία έχει εισβάλλει με ορμή στην καθημερινότητα του σύγχρονου ανθρώπου.

Η ταινία χωρίζεται σε τρία μέρη. Στο πρώτο από αυτά δεν υπάρχουν καθόλου διάλογοι. Τα πάντα λοιπόν αφορούν στον αποσυμβολισμό της εικόνας. Σε αυτό το μέρος λοιπόν, βλέπουμε την εξέλιξη του πιθήκου σε άνθρωπο. Το μουσικό θέμα που επελέγη είναι το «World riddle theme», (Ο γρίφος του κόσμου) του Richard Strauss, το οποίο περιλαμβάνεται στο μουσικό έργο του «Τάδε έφη Ζαρατούστρα». Η σύνδεση με το ομώνυμο έργο του Friedrich Nietzsche είναι προφανής. Με αυτό τον τρόπο, υπόσχεται ο σκηνοθέτης πως θα λύσει το πρόβλημα της εξέλιξης του ανθρωπίνου είδους από τον προϊστορικό άνθρωπο σε υπεράνθρωπο, με βάση τη σκέψη του μεγάλου γερμανού στοχαστή.¹¹

Εμφανίζεται ο τίτλος του πρώτου μέρους: «The Dawn of Man». Η ζωή μιας φυλής πιθήκων κυλά ήρεμα δίπλα σε ένα νερόλακκο. Οι αρχικές διαμάχες για την υπεράσπιση του νερόλακκου είναι αναίμακτες· τίποτε το ιδιαίτερο. Κάποια όμως στιγμή τη μονοτονία της ζωής της φυλής διακόπτει η εμφάνιση ενός μαύρου μονόλιθου. Αν και επιχειρήθηκαν πολλές απόπειρες να ερμηνευθεί το φαινόμενο του μονόλιθου, τόσο ο συγγραφέας, όσο και ο σκηνοθέτης ποτέ δεν μίλησαν ανοιχτά για το συμβολισμό του.

Ο αρχηγός της φυλής των πιθήκων στέκεται με ιερό δέος εμπρός στο μονόλιθο και η επαφή με αυτόν σηματοδοτεί την εξέλιξή του. Ανακαλύπτει αρχικά εργαλεία, ύστερα όπλα, στη συνέχεια μετατρέπεται από τροφοσυλλέκτης σε κυνηγό και η εξέλιξη του κορυφώνεται με τον πρώτο φόνο. Το γεγονός του πρώτου φόνου επέχει χαρακτήρα τελετουργικό, αλλά και συνδέει αυτή τη σκηνή με τη σκηνή της πρώτης επαφής του πιθήκου με το μονόλιθο. Κοινό χαρακτηριστικό και στις δύο σκηνές, η αβεβαιότητα κατά την εκτέλεση των δύο πράξεων. Ο πρώτος φόνος, ως αποτέλεσμα δειλίας, επιβραβεύεται από τον σκηνοθέτη. Μετατρέπεται σε θρίαμβο, που εκφράζεται με το πέταγμα του κοκάλινου φονικού ροπάλου στον αέρα...

¹¹ <http://flix.gr/> (Ανάκτων 15.7.2018)

Η εξέλιξη του ανθρώπινου γένους από πίθηκο σε άνθρωπο πυροδοτήθηκε από την εμφάνιση του μονόλιθου. Αυτός είναι που μεταλλάσσει πνευματικά τον άνθρωπο, αυτό είναι το σημαντικότερο. Η γενετική μετάλλαξη έπεται. Αλλά, γιατί άραγε η πράξη του φόνου να σηματοδοτεί την εξέλιξη; Η απάντηση στο έργο του Νίτσε είναι σαφής. «Ο πόλεμος και το κουράγιο έχουν καταφέρει μεγαλύτερα πράγματα από την ελεημοσύνη».¹²

Το κοκάλινο ρόπαλο μεταμορφώνεται σε διαστημόπλοιο και μας μεταφέρει στο δεύτερο μέρος της ταινίας, που διαδραματίζεται στη διαστημική εποχή, την εποχή του μέλλοντος όπως την αντιλαμβάνεται ο σκηνοθέτης. Το διαστημόπλοιο κατευθύνεται σε διαστημική αποικία. Αυτή έχει κυκλικό σχήμα και στροβιλίζεται με τη χαρούμενη μουσική υπόκρουση του «An der shonen blauen Donau» του Johann Strauss. Η σκηνή φαντάζει ειρωνική και αυτό διότι η κοινωνία που περιγράφεται είναι σκοτεινή και έχει αρνητική επίδραση στην καθημερινή ζωή του ανθρώπου και την ψυχολογία του.

Η κοινωνία του μέλλοντος παρουσιάζεται ουδέτερη· μέχρι και το φαγητό είναι αποστειρωμένο και πλαστικό. Σε αντίθεση με το πρώτο μέρος του έργου, που η πλοκή του εξελίσσεται στη φύση και σε περιβάλλον ελευθερίας, στο δεύτερο η καθημερινότητα της κοινωνίας χαρακτηρίζεται από εσωστρέφεια, έλεγχο και μονοτονία. Ο σκηνοθέτης εδώ προφητικά μας καταδεικνύει τις επιπτώσεις της τεχνολογίας στον ανθρώπινο ψυχισμό. Όλοι οι χαρακτήρες στο δεύτερο μέρος είναι επίπεδοι, χωρίς ίχνος συναισθηματισμού, γρανάξια τέλεια μιας καλοκουρδισμένης μηχανής. Ο λόγος προφανής: Ο κόσμος πρέπει να εξακολουθήσει να λειτουργεί με αυτό τον τρόπο.

Κάτι περίεργο συμβαίνει στην επιφάνεια της Σελήνης, κάτι που έχει επίδραση σε όλη την ανθρωπότητα αλλά πρέπει να κρατηθεί μυστικό με κάθε τρόπο. Ένας τεχνοκράτης, ο Heywood Floyd, αποστέλλεται ώστε να διαχειριστεί το ζήτημα. Ο μονόλιθος κάνει την εμφάνισή του ξανά. Αλλά οι άνθρωποι του μέλλοντος τον αντιμετωπίζουν με απαξίωση και ως στοιχείο φολκλορικό, σε σχέση με την αντιμετώπιση που είχε από τους πρωτόγονους. Φωτογραφίζονται μπροστά του ως σε αξιοθέατο. Σε αυτό το σημείο, ο σκηνοθέτης ειρωνεύεται τον άνθρωπο του μέλλοντος,

¹¹ Φρ. Νίτσε, *Έτσι μίλησεν ο Ζαρατούστρα*, Εισαγωγή-μτφρ. Άρη Δικταίου, Αθήνα, Παρ. Καρφάκη, 1958, 157.

ο οποίος είναι τόσο τυφλός πνευματικά που δεν έχει τη δυνατότητα να αντιληφθεί την αξία του αντικειμένου που βρίσκεται μπροστά του. Δεν του επιρρίπτει ευθύνη γι' αυτό. Η ευθύνη βαρύνει τους πολιτικούς και στρατιωτικούς ταγούς. Η διαφορά της αντιμετώπισης του μονόλιθου στις δύο εποχές είναι εμφανής. Ο πίθηκος μέσα στην άγνοια του αντιμετώπισε τον μονόλιθο με μεταφυσικό δέος και σεβασμό. Αντίθετα ο ορθολογιστής άνθρωπος του διαστήματος τον υποβιβάζει και τον απαξιώνει. Όμως ο μονόλιθος επανεμφανίζεται για να αλλάξει πάλι τον κόσμο. Εκπέμπει ήχους που βαθμιαία οξύνονται τόσο που γίνονται αφόρητοι.¹³ Μια πλανητική συζυγία, ένα ξύπνημα από τον πνευματικό λήθαργο, μια νέα αναγέννηση ίσως;

Το τρίτο και τελευταίο μέρος διαδραματίζεται στη πορεία ενός διαστημοπλοίου προς τον Δία. Μια πενταμελής ομάδα έχει αναλάβει το εγχείρημα του ταξιδιού χωρίς να έχει γνώση του πραγματικού του σκοπού. Οι τρεις της ομάδας βρίσκονται σε ύπνωση, οι δύο κυβερνούν το σκάφος, έχοντας τη βοήθεια ενός υπερ-υπολογιστή. Ο υπέρ-υπολογιστής έχει όνομα (HAL), ενώ με την πάροδο της ταινίας αποκαλύπτεται πως διαθέτει και συναισθηματικό κόσμο. Στην αντίπερα όχθη οι ανθρωπίνους χαρακτήρες παρουσιάζονται ψυχροί και επίπεδοι, τυφλά εκτελεστικά όργανα προγραμματισμένων κινήσεων, γνήσια τέκνα της άκρατης τεχνολογικής προόδου. Σε αυτό το μέρος καταδεικνύεται ότι οι άνθρωποι του μέλλοντος θα είναι στερημένοι υπαρξιακών προβληματισμών και, σε σύγκριση και με τις μηχανές, θα στερούνται ανθρωπιάς.¹⁴

Κάποια στιγμή στη διάρκεια του ταξιδιού, ο υπολογιστής παρουσιάζει δείγματα δυσλειτουργίας. Οι κυβερνήτες αποφασίζουν να τον αποσυνδέσουν. Ο «έξυπνος» και «ανθρώπινος» υπολογιστής κάποια στιγμή αντιλαμβάνεται την κατάσταση και προσπαθεί να αποφύγει την αποσύνδεση. Με έξυπνο τρόπο κατορθώνει να οδηγήσει τους δύο αστροναύτες έξω από το διαστημόπλοιο και να εξοντώσει τον ένα. Ο δεύτερος, ο David Bowman κατορθώνει να εισέλθει ξανά στο σκάφος. Εκεί ξεκινά την διαδικασία αποσύνδεσης του υπολογιστή. Η σκηνή είναι σπαρακτική. Η μηχανή λυγίζει μπροστά στον θάνατο και εκφράζει συναισθήματα με τον δικό της ιδιαίτερο τρόπο, συναισθήματα φόβου και τρόμου.¹⁵

¹³ Φρ. Νίτσε, *Έτσι μίλησεν ο Ζαρατούστρα*, βλ. «Εισαγωγή», ό.π., IV.

¹⁴ <http://flix.gr/> (Ανάκτηση 15.7.2018)

¹⁵ <http://flix.gr/> (Ανάκτηση 15.7.2018)

Ο σκηνοθέτης σε αυτό το σημείο πραγματεύεται τη σχέση μηχανής και ανθρώπου. Διαπιστώνει ότι ο άνθρωπος επιβιώνει, πρώτιστα, διότι διαθέτει σε μεγάλο βαθμό το ένστικτο της αυτοσυντήρησης, το οποίο του κληρονομήθηκε από την πρωτόγονη ζώδη φύση του. Εδώ, διακρίνουμε μια νοηματική συνάφεια μεταξύ της σκηνης του φόνου στο πρώτο μέρος της ταινίας και της σκηνης της αποσύνδεσης. Ο άνθρωπος που επιβιώνει, ο David Bowman (Τοξότης) εξελίσσεται σε διαστημάνθρωπο. Ο τελεολογικός χαρακτήρας αυτής της πορείας είναι το δεύτερο σημείο όπου ο άνθρωπος υπερτερεί της μηχανής. Ο σκηνοθέτης εδώ, έρχεται σε σύγκρουση με τη δαρβινική θεωρία και υπερασπίζεται την θεωρία της εξελικτικής δημιουργίας. Ο μονόλιθος και η πνευματικότητα που εξέπεμψε ήταν η αιτία της εξέλιξης του ανθρώπινου είδους και όχι η πάροδος του χρόνου και η γενετική του μετάλλαξη.

Η μηχανή όπως και ο κόσμος του μέλλοντος είναι προγραμματισμένα από τα καθεστώτα και στοχεύουν στην εξόντωση του ανθρώπου, πνευματική και, εν πολλοίς, φυσική. Στην αντίπερα όχθη ο άνθρωπος έχει ένστικτο, το στοιχείο εκείνο, το οποίο είναι απαραίτητο για της επιβίωση. Με αυτό τον τρόπο απαντά ο σκηνοθέτης στην υπαρξιακή σχέση ανθρώπου και μηχανής.

Ο μονόλιθος (πνευματική αρχή) καλεί τον άνθρωπο ο οποίος, συνεπαρμένος, ανταποκρίνεται στο κάλεσμά του. Ο άνθρωπος και στα τρία μέρη της ταινίας φτάνει στον μονόλιθο, όταν εγκαταλείπει την ασφάλειά του. Ο μονόλιθος όμως τον μεταμορφώνει εσωτερικά και του αποκαλύπτει τα μυστικά του σύμπαντος, έτσι ώστε ουσιαστικά αυτός να αναγεννάται. Ο Bowman είναι ο διαστημικός Οδυσσέας. Ολοκλήρωσε το ταξίδι του αποκομίζοντας την μέγιστη σοφία και τότε δεν θα είναι πια ο ίδιος. Πεπρωμένο του είναι να ξεπεράσει την ανθρώπινη φύση του, να γίνει υπεράνθρωπος, ένας νέος προφήτης.¹⁶

Το τέλος του Bowman στη νεκρική του κλίνη είναι μεγαλειώδες. Ο άνθρωπος, όπως τον παρουσιάζει ο σκηνοθέτης, διέρχεται τρεις μεταμορφώσεις για να καταλήξει σε αυτό το σημείο. Επανεμφανίζεται ο μονόλιθος. Ο Bowman ξεψυχά. Όντως ξεψυχά; Μάλλον όχι. Αναγεννάται και μέσα από αυτόν (το μονόλιθο) ως έμβρυο, προσπερνά τη Σελήνη και επιστρέφει στη Γη, την Ιθάκη του.

¹¹ Φρ. Νίτσε, Έτσι μίλησεν ο Ζαρατούστρα, βλ. «Εισαγωγή», ό.π., I-IV.

Ο Οδυσσέας του Ομήρου και ο David Bowman, ο πρωταγωνιστής της ταινίας του Kubrick, είναι ο καθένας από εμάς. Σε όλους μας έχει δοθεί η ικανότητα να κάνουμε αυτό το ταξίδι. Απαραίτητη προϋπόθεση για να το πραγματοποιήσουμε, όμως, είναι ν'απομακρυνθούμε από την επίπλαστη ασφάλειά μας. Όσοι το αποτολμούμε ή θα το αποτολμήσουμε, κάπου θα φτάσουμε. Είναι πολύ δύσκολο να μην υποκύψουμε στη δύναμη της λήθης που προκαλούν οι καρποί της χώρας των Λωτοφάγων, να μην παρασυρθούμε από το μαγευτικό τραγούδι των Σειρήνων, να μη συντριβούμε μεταξύ Σκύλλας και Χάρυβδης, να αντισταθούμε και να μη χάσουμε την πορεία μας στο αχανές δίκτυο του παγκόσμιου κυβερνοχώρου και τα άπειρα επιτεύγματα του σύγχρονου τεχνολογικού πολιτισμού.

Μια Οδύσεια όμως θα είναι το τραγούδι μας πάντα. Το τραγούδι της νοσταλγίας μας. Η λαχτάρα και ο πόθος μας να γυρίσουμε στον πραγματικό μας προορισμό. Το σημείο της αναφοράς μας. Αυτό δεν ορίζεται γεωγραφικά. Η Ιθάκη του καθενός μας είναι νοητή. Είναι η πραγματική θέση του στον κόσμο, στην οποία τάχθηκε να ζήσει και να την υπηρετήσει.

Όποιος αναλαμβάνει αυτό το ταξίδι ταυτίζεται με τον Οδυσσέα. Ανάλογα με τις προδιαθέσεις και την ιδιοσυγκρασία του οδηγείται από διαφορετικές διαδρομές στην Ιθάκη του. Ο Οδυσσέας, εν τέλει, είναι το πρότυπο μας και μας υποδεικνύει την πορεία για την αφύπνιση του νου και την απόδραση μας από τις ψευδαισθήσεις. Ο Οδυσσέας, άλλωστε, εκφράζει τις περιπέτειες και τις αγωνίες της δικής μας ψυχής. Μας βοηθά να κατανοήσουμε πως λειτουργεί ο ψυχισμός της ανθρώπινης φύσης μπροστά στα γεγονότα της ζωής μας και αυτό είναι λυτρωτικό.

Όσον αφορά στη σύγχρονη Οδύσεια -αυτή του Άρθουρ Κλάρκ- ο άνθρωπος, θα περάσει σε μία άλλη φάση, όπου οι διαστάσεις δεν είναι χωρικές και ο χρόνος είναι αχρονικός, θέτοντας το πραγματικό ερώτημα που έκανε τον Κιούμπρικ να μεταφέρει αυτή την Οδύσεια στον κινηματογράφο: για ποιο λόγο υπάρχουμε, το γραμμικό της εξέλιξης, το αέναο και επαναληπτικό της δημιουργίας, της οποίας αποτελούμε έναν ασήμαντο κόκκο αστρόσκονης.

«Το δωμάτιο στο οποίο καταλήγει ο Μπάουμαν, γέρος και έμβρυο ταυτόχρονα, δεν δίνει απαντήσεις· δεν έχουμε φτάσει, ακόμη, στο σημείο να δώσουμε τις απαντήσεις. Είναι όμως συναρπαστικό, που μπορούμε ως είδος να θέτουμε τις ερωτήσεις. Και το φιλμ *Οδύσεια του Διαστήματος*

2001 είναι μια συναρπαστική εμπειρία για τις αισθήσεις και την ψύχη. Είναι μια ταινία που για να λειτουργήσει, πρέπει να της παραδοθούμε –σίγουρα μια εμπειρία που πρέπει να δούμε στη μεγάλη οθόνη- και είναι η παρακαταθήκη ενός από τους μεγαλύτερους δημιουργούς του 20^{ου} αιώνα».¹⁷

¹¹ www.moveitmag.gr/ (Ανάκτηση 15.7.2018)

Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΗΣ ΨΥΧΗΣ ΣΤΑ ΟΜΗΡΙΚΑ ΕΠΗ

ΠΕΝΝΥ ΓΡΟΥΒΑ

Είναι γεγονός πως στα δύο διασωθέντα κύκλια έπη του Ομήρου, την *Ιλιάδα* και την *Οδύσσεια*, γίνεται τόσο άμεση, όσο και έμμεση αναφορά στην έννοια της ψυχής, ενώ τα δύο αυτά έπη του 8^{ου} αιώνα π.Χ. είναι τα πρώτα κείμενα της ελληνικής γραμματείας στα οποία πρωτοαπαντάται η συγκεκριμένη λέξη. Ας αποσαφηνίσουμε, λοιπόν, το τι ορίζεται ως ψυχή, προτού εντοπίσουμε αναφορές της έννοιας σε χωρία των δύο ποιημάτων. Αρχικά, ετυμολογικά η λέξη προέρχεται από το ρήμα «ψύω», με το επίθημα -χω, δηλαδή «ψύχω» που σημαίνει «φυσώ», «πνέω». Κυριολεκτικά, ψυχή σημαίνει «ψυχρή πνοή», δηλαδή ύστατη ένδειξη ζωής στο ανθρώπινο σώμα.

Δεν μπορούμε να μην επισημάνουμε το γεγονός πως σε τουλάχιστον έξι γλώσσες, όπως αυτή των Ασυρρίων, των Εβραίων, των Ινδών, των Σλάβων, των Λατίνων η αντίστοιχη λέξη ψυχή προέρχεται από ρήματα που σημαίνουν «αναπνέω». Στην πιο γνώριμη σε εμάς γλώσσα, τη λατινική, τα *anima*, *animus* έχουν συγγένεια με το αρχαίο ελληνικό ρήμα «άημι» που σημαίνει «φυσώ», «πνέω» και μέχρι σήμερα χρησιμοποιούνται με τις σημασίες «πνοή» και «ψυχή».

Επιστρέφοντας, λοιπόν, στον Όμηρο η ακριβής απόδοση μιας σημασίας στη λέξη ψυχή φαίνεται εξαιρετικά δύσκολο εγχείρημα. Η μόνη σημασία που μπορούμε να δώσουμε με βεβαιότητα είναι αυτή της «πνοής-αναπνοής», σύμφωνα με τους λεξικογράφους Πανταζίδη και Λορεντζάτου, καθώς υπάρχει χωρίο στην *Ιλιάδα*, στο οποίο ακριβώς αναφέρεται η λέξη «αϋτμή», δηλαδή «πνοή». Ειδικότερα, αναφέρεται στο κ 89-90 «Ζεὺς ἐνέηκε πόνοισι διαμπερές εἰς ὁ κ' αϋτμή/ἐν στήθεσσι μένη και

μοι φίλα γούνατ' ορώρη» (ο Δίας απ' όλους πιότερο σε βάσανα με ρίχνει δίχως τέλος/ όσο κρατάει η πνοή στα στήθη μου κι η δύναμη στα γόνα).

Στη συνέχεια, η χρήση της λέξης αυτής στα έπη γίνεται αφενός αναφορικά με τον αρχαίο πολεμιστή, υπό την έννοια πως εκείνος οφείλει να επιδείξει ψυχικό σθένος και ανδρεία στη μάχη, καθώς αυτό το οποίο διακινδυνεύει να χάσει, εάν σκοτωθεί, είναι ακριβώς η ψυχή του και, αφετέρου, αναφορικά με τον ανθρώπινο θάνατο, όπως θα δούμε ακολούθως. Αποτελεί επομένως η ψυχή σύμβολο της ανθρώπινης θνητότητας, ενώ αξίζει να σημειώσουμε πως στα ομηρικά έπη δεν αποδίδει το σύνολο των ψυχικών ιδιοτήτων.

Κάποια βασικά στοιχεία, τώρα, που παρατηρούμε στις ομηρικές ψυχές μελετώντας τους ομηρικούς στίχους είναι πως εκείνες, σε συνδυασμό με το σώμα ενός θνητού, συναποτελούσαν την ολότητα του αρχαίου Έλληνα. Ο διαχωρισμός αυτής της ολότητας σε σώμα-ψυχή μπορούσε να επέλθει με δύο τρόπους. Από τη μια, στιγμιαία, όπως για παράδειγμα σε μια λιποθυμία, δηλαδή ολική απώλεια αισθήσεων, από την οποία το άτομο επανερχόταν μέσα σε λίγα λεπτά, όπως περιγράφεται, για παράδειγμα, στην Ιλιάδα η ξαφνική απώλεια των αισθήσεων της Ανδρομάχης. Όταν εκείνη αντίκρυσε τον γιο της σερνάμενο από τον Αχιλλέα, η ψυχή της στιγμιαία απομακρύνθηκε από το σώμα. Εκείνο που επανέφερε την ψυχή της «μάννας» στο σώμα της ήταν το συναίσθημα του «θυμού». Από την άλλη, ο θάνατος αποτελεί τη δεύτερη αιτία διάκρισης της ψυχής από το σώμα, με αποτέλεσμα την μόνιμη πλέον μετάβαση της ψυχής στον Κάτω Κόσμο.

Πιο αναλυτικά, οι ομηρικοί άνθρωποι πιστεύουν στον αποχωρισμό της ψυχής από το σώμα μετά τον θάνατο και την εγκατάστασή της στον Άδη, εκεί όπου θα κριθεί και θα τιμωρηθεί, εάν χρειαστεί, για τις πράξεις της όσο βρισκόταν στο σώμα στο οποίο ανήκε. Να σημειώσουμε εδώ πως δεν υπονοείται κάποια μορφή Κόλασης ή Παραδείσου, αλλά εννοείται η κοινή εγκατάσταση όλων των ψυχών συλλήβδην, και εκείνων που θα τιμωρούνταν και εκείνων που θα ησύχαζαν, στον Κάτω Κόσμο. Εκείνο, που προϋποτίθεται για να μπορέσει η ψυχή να οδηγηθεί στον Άδη, είναι η ταφή του θανούντος. Χωρίς αυτήν τη διαδικασία η ψυχή εγκλωβιζόταν στο κατώφλι του Άδη και δεν μπορούσε να μεταβεί εκεί όπου ήταν ο προορισμός της. Το πρόσωπο που οδηγούσε σαν ποιμήν τις ψυχές των νεκρών, αφού πραγματοποιούταν η ταφή τους, ήταν ο Ερμής,

όπως φαίνεται για παράδειγμα στη ραψωδία ω της *Οδύσσειας*.

Γίνεται, λοιπόν, φανερό πως οι ομηρικοί άνθρωποι δέχονται την αθανασία της ψυχής μετά θάνατον, χωρίς όμως να πιστεύουν πως διατηρεί αυτή τας «φρένας», δηλαδή την ενεργή πνευματικότητα και συνείδησή της. Μόνο σε περίπτωση επαφής της με αίμα επανακτούσε μερική συνείδηση, γι' αυτό ενίοτε οι ψυχές που τριγυρούσαν στον Άδη χαρακτηρίζονταν «διψασμένες», και εννοείται για αίμα. Διότι η ψυχή χωρίς το αίμα του ανθρώπινου σώματος ήταν «μουδιασμένη». Είναι γεγονός πως οι πρώτοι κι όλες άνθρωποι ταύτιζαν την ψυχή με μέρη του ανθρώπινου σώματος, κι ένα από αυτά είναι το αίμα.

Στη συνέχεια, η ψυχή είναι στον Όμηρο άυλη και εξέρχεται από το στόμα ή την πληγή του θανούντος, δηλαδή από κάποιο μέρος του σώματός του, το οποίο είναι υλικό. Φεύγει, λοιπόν, σαν ατμός, όπως διαβάζουμε στον εκατοστό στίχο της ραψωδίας ψ «οὐδ' ἔλαβε· ψυχὴ δὲ κατὰ χθονὸς ἤυτε καπνὸς ὄχετο τετριγυῖα·», δηλαδή «κλαψουρίζοντας του εξέφυγε βαθιά η ψυχή στο χώμα, ίδια καπνό». Έτσι φεύγει σαν να πετάει, κατά τη στιγμή της μετάβασης από τη ζωή στον θάνατο. Ένα ακόμη παράδειγμα που επιβεβαιώνει αυτή τη θεώρηση είναι το χωρίο π 503- 505 της *Ιλιάδας*, όπου περιγράφεται ο θάνατος του Πάτροκλου μέσα από την εικόνα της εξόδου του δόρατος που τον πλήγωσε στο διάφραγμα και ταυτόχρονα της ψυχής του, που βγήκε κι εκείνη από την πληγή σαν αέρας.

Μια ακόμη ονομασία που δίνεται στην υπό εξέταση έννοια είναι το «είδωλον», δηλαδή σκιά, όπως φαίνεται στο χωρίο της *Οδύσσειας* ω στ.: 14 «ψυχαί, είδωλα καμόντων» και της *Ιλιάδας* Ψ' στ.: 104 «ψυχὴ και είδωλον, ατάρ φρένες οἱκ ἐνὶ πάμπαν, δηλαδή «ψυχή και διακαμὸς στον άνθρωπο, κι όμως ζωὴ καθόλου!»

Επιπλέον, λέγεται, πως η ψυχή μετά τον θάνατο διατηρεί τη μορφή του ατόμου στο οποίο ανήκε. Πώς μπορεί βέβαια κάτι άυλο να προσομοιάζει με κάτι που ήταν υλικό δεν μπορεί να απαντηθεί ξεκάθαρα. Επρόκειτο μάλλον για αιθέριο ομοίωμα του σώματος σε σμίχρυνση. Εκείνο, που συνεπάγεται αναντίλεκτα είναι πως ένας ζωντανός άνθρωπος, άρα ένα υλικό σώμα, δεν μπορεί να έλθει σε επαφή με μια ψυχή που βρίσκεται στον κάτω κόσμο, δηλαδή ένα αποκομμένο από το σώμα του εκλιπόντος άυλο είδωλο. Ένα χωρίο στο οποίο επιβεβαιώνεται το παραπάνω είναι η ραψωδία λ της *Οδύσσειας*, στην οποία ο Οδυσσεύς

επικοινωνεί με την ψυχή της μητέρας του, χωρίς όμως να έλθει σε σωματική επαφή μαζί της. Επίσης, στην ίδια ραψωδία, συναντά τις ψυχές του Αγαμέμνονα, του Αχιλλέα και άλλων, χωρίς να μπορεί να αγγίξει κάτι υλικό από αυτούς, παρατηρώντας μόνο τις τιμωρίες των αμαρτωλών.

Δύο όροι, τώρα, που προαναφέρθηκαν και αξίζουν μια σύντομη προσέγγιση είναι ο όρος «θυμός» και ο όρος «φρένες». Ποια σχέση παρουσιάζουν με τον όρο ψυχή; Οι δυο αυτοί όροι εκφράζουν ψυχικές δραστηριότητες που σχετίζονται με την καρδιά, καθώς ο θυμός προέρχεται από τις «φρένες», που βρίσκονται στο στήθος, μεταξύ της καρδιάς και των πνευμόνων, όπως ακριβώς και η ψυχή. Σε χωρία της ραψωδίας Ι της *Ιλιάδας* διαβάζουμε «Λύγισε, Αχιλλέα μου, τη δυνατή ψυχή σου, σκληρή να έχεις την καρδιά δεν πρέπει» και παρακάτω «Ωστόσο ο Αχιλλέας αγρίεψε στα στήθη του τη δυνατή ψυχή του».

Άρα οι παραπάνω όροι αφορούν το εσωτερικό του ανθρώπου και εμφανίζονται ως αυτόνομες προσωποποιημένες έννοιες, ενώ συχνά ο ομηρικός άνθρωπος συνομιλεί, διαπραγματεύεται ή έρχεται σε ρήξη μαζί τους. Είναι, λοιπόν, συναφείς οι τρεις λέξεις με την εξής διαφοροποίηση. Ο όρος ψυχή εμφανίζεται ή υπονοείται σε στιγμές θανάτου ή λιποθυμίας των ομηρικών ηρώων, σε αντιδιαστολή με τους όρους «θυμός» και «φρένες» που εμφανίζονται σε διάφορες στιγμές όλης της διάρκειας της ζωής των ηρώων και ειδικότερα σε καταστάσεις κατά οποίες οι ήρωες βρίσκονταν σε έντονη συναισθηματική κατάσταση, σωματική ή πνευματική εγρήγορση. Πράγματι, ο «θυμός» έχει την έννοια του «βρασμού της ψυχής», του πάθους, της επιθετικότητας, του μένους που πηγάζουν από την ψυχή, όπως ακριβώς πιστεύεται και από τη σύγχρονη Ψυχολογία.

Συμπερασματικά η ψυχή είναι το στοιχείο εκείνο που διαφοροποιεί το ζωντανό από το νεκρό σώμα και στον Όμηρο αφορά μόνο το ανθρώπινο σώμα κι όχι το σώμα των υπολοίπων ζώων. Είναι η απαραίτητη δύναμη που κάνει το σώμα να αναπνέει, άρα να ζει, ενώ ο θάνατός της αφαιρεί αυτόματα τη ζωή του σώματος. Απαραίτητες είναι βέβαια και οι ζωτικές λειτουργίες του σώματος, απλώς στην παρούσα εργασία εξετάσαμε μόνο τον ρόλο της ψυχής μέσα σε αυτό.

Ολοκληρώνοντας, το γεγονός πως τα συναισθήματα των ηρώων είναι έκδηλα και περιγράφονται με τρόπο γλαφυρό από τον μεγάλο ποιητή, μέσα από σκηνές θυμού, κλάματος, κακοποίησης πτωμάτων, ανακούφι-

σης ή έντονης συγκίνησης, μαρτυρά πως Όμηρος αναγνωρίζει τα πάθη, τα σκοτεινά βάθη και τις διάφορες πτυχές της ανθρώπινης ψυχής. Επομένως οδηγούμαστε αβίαστα στην παραδοχή πως ο ομηρικός άνθρωπος πιστεύει στην έννοια και την ύπαρξη της ψυχής.

ΟΙ ΠΕΡΙ ΤΟ «ΝΟΕΙΝ» ΕΝΝΟΙΕΣ ΤΟΥ ΟΜΗΡΟΥ ΚΑΙ Η ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΑ ΑΥΤΩΝ

ΠΑΝΑΓΙΩΤΗΣ Ι. ΚΩΤΣΙΡΑΣ

Στόχος τῆς παρούσας ὁμιλίας εἶναι ἡ ἀνίχνευση, ὁ ἐντοπισμὸς, ἡ παρουσίαση καὶ ἀνάδειξη τῆς σημασίας καὶ τῆς λειτουργίας τῶν κυριότερων ὁμηρικῶν ἐννοιῶν τῶν σχετιζομένων πρὸς τὴν ἀποκαλούμενη στίς ἡμέρες μας νοητικὴ καὶ τίς συναφεῖς πρὸς αὐτὴν διαδικασίες, τῶν ἐννοιῶν δηλαδὴ ποὺ ἀποτυπώνουν τὴν πολυσχιδῆ καὶ πολυδιάστατη ἔλλογη διεργασία τῶν δρώντων προσώπων τῶν ὁμηρικῶν ἐπῶν. Ἡ ἀποψινὴ παρουσίαση ἀφορμᾶται ἀπὸ φιλολογικὸ-φιλοσοφικὸ οἴστρο, καθ' ὅσον ἀκόμη καὶ οἱ ὑψηλότερες ἐννοιες, νοήματα καὶ ἐννοήματα τοῦ φιλοσοφικοῦ λόγου ἀφοῦ γεννῶνται ὡς λέξεις τῆς ἐμπειρικῆς πραγματικότητας, κατόπιν ὑποστασιοποιοῦνται καὶ ἐκκινοῦν τὸ ταξίδι τοῦ βίου, τῆς ὠριμάνσεως καὶ ἐξελίξεως τους ὡς φιλοσοφικοὶ πλέον ὄροι.

Χωρὶς νὰ θέλω ἀναχρονιστικῶς νὰ καταστήσω προϊόντα ἀφηρημένης σκέψεως τίς ἐννοιες τοῦ Ὁμήρου θὰ εἰσδύσω στὸ ἔτυμον καὶ κατόπιν σὲ μία περαιτέρω ἐννοιολογικὴ προσέγγιση τῶν ἐννοιῶν αὐτῶν. Ὅπως εἶναι ἐξ ἄλλου γνωστὸ, αὐτὸς ὁ πλοῦτος ἐννοιολογικῶν ἀποχρώσεων στὸ ἀποκορύφωμα τῆς παραδόσεως τοῦ ἐρρύθμου καὶ ἐμμελοῦς δακτυλικοῦ ἑξαμέτρου τοῦ ἔπους κατορθώνει μὲ μία ὀργιώδη ἀπεικονιστικὴ δεξιότητι νὰ ἀποτυπώσει καὶ τὴν λεπτοφεύστερη ὑφὴ διαφόρων καταστάσεων καὶ ἐνεργειῶν. Προτοῦ εἰσέλθουμε ὅμως στὴν ἐξέταση τῶν ἐννοιῶν, ἄς δώσουμε μιὰ σχετικὴ βαρύτητα στὸ ἐγχείρημα μὲ τὴν βοήθεια τοῦ Πλάτωνος.

ΠΛΑΤΩΝΙΚΟΣ ΚΡΑΤΥΛΟΣ ΚΑΙ ΟΜΗΡΙΚΑ ΟΝΟΜΑΤΑ

Ἄν καὶ ὁ Πλάτων θεωρεῖ ἀκατάλληλα τὰ ὁμηρικά ἔπη γιὰ τὴν ἰδα-

νική του πολιτεία, παρὰ ταῦτα στὸν Φαίδωνα ἀποκαλεῖ «θεῖο ποιητὴ» τὸν Ὅμηρο, ἐνῶ στὴν Πολιτεία ἀναγνωρίζει τὴν προσφορά του στὴν παιδεία καὶ τὴν διοίκηση, λέγοντας ὅτι «αὐτός ὁ ποιητὴς ἔχει ἐκπαιδεύσει τὴν Ἑλλάδα».¹ Ὅσον ἀφορᾷ δὲ τοὺς προβληματισμούς του περὶ τῆς ὀρθότητος τῶν ὀνομάτων, δηλαδὴ τῶν λέξεων, στὸν διάλογο Κρατύλος ἐξυψώνει τὴν ἀξία τοῦ Ὁμήρου διὰ στόματος Σωκράτους, ὁ ὁποῖος συνιστᾷ στὸν συνομιλητὴ του Ἑρμογένη νὰ μελετᾷ τὸν Ὅμηρο, «παρ' Ὁμήρου χρῆ μανθάνειν»,² φέρνοντάς του ὡς παράδειγμα τὴν εὐστοχη ἀπὸ τὸν ποιητὴ ἐπιλογή τῶν ὀνομάτων διαφόρων ἡρώων συναρτῆσει τῶν χαρακτηριστικῶν τους ἢ τοῦ ρόλου τους στὸ ἔπος, ὅπως ἐπὶ παραδείγματι αὐτὰ τοῦ Ἀγαμέμνονος, τοῦ Ἀτρέως καὶ τοῦ Πέλοπος, ὅπου τὸ ὄνομα «Ἀγαμέμνων» δηλώνει τὸν ἀγαστὸ γιὰ τὴν ἐπιμονή του, τὸ «Ἀτρέως» τὸν διαπράττοντα βλαβερά (ἀτηρά) ὡς πρὸς τὴν ἀρετὴ καὶ τὸ «Πέλοψ» αὐτὸν ποὺ βλέπει τὰ κοντινά (τὸν ἐγγὺς ὀρῶντα).³

«ΜΗΤΙΣ ΑΜΥΜΩΝ»⁴

Καὶ τώρα ἂς ψάσουμε τίς ἔννοιες ποὺ μᾶς ἐνδιαφέρουν, ἀρχῆς γενομένης ἀπὸ αὐτὴν τῆς μῆτιδος ἢ ὁποῖα συνδέεται πρὸς κάθε μορφῆς γνώση, δραστηριότητα, ἱκανότητα, δεξιότητα, εὐφυΐα, εὐστροφία, μεθοδικότητα, προβλεπτικότητα, ὀξυδέρκεια ἀλλὰ καὶ δόλο καὶ ἢ ὁποῖα διαπερνᾷ τόσο τὸ πάνθεον Ἀχαιῶν καὶ Τρώων ὅσο καὶ τοὺς ἴδιους τοὺς βροτούς στὶς πράξεις τους.⁵ Ἡ μῆτις εἶναι ἢ πολυποίκιλη νοημοσύνη, ἢ παραγωγικὴ νόηση ἢ ὁποῖα τίκει, γεννᾷ ἀδιαλείπτως τέκνα ἐπιστήμης καὶ τέχνης. Στὰ ὀμηρικὰ ἔπη, βεβαίως, δὲν ἔχει ἀκόμη ἀποκτήσει τὴν ὄψη αὐτὴν ποὺ θὰ τῆς σμιλέψουν ἀργότερα τὰ φιλοσοφικὰ «ἐργαστήρια», ὡστόσο, τὴν ἐπιάζει ἐσωκλείωντάς την σὲ πρωτόλεια μορφή ἀκόμη, ἐκδιπλώνοντας τὴν πρακτικότερη ὄψη της, συμπεριλαμβανομένης δὲ καὶ τῆς ἠθικῆς.

Ἡ πρώτη ἐκδήλωση τῆς μῆτιδος, ὡς θείας ἔλλογης φρονήσεως μὲ ἐπίδραση στὰ ἀνθρώπινα, εἶναι ἢ ἴδια ἢ Ἀθηνᾶ, ἢ θυγατέρα τοῦ Διὸς καὶ τῆς θεᾶς Μῆτιδος, ἢ ὁποῖα μὲ τὴν εἴσοδό της στὴν ἀφήγηση ἔρχεται νὰ καταπραῦνει τὸ μένος τοῦ Ἀχιλλέως λέγοντάς του:

¹ Πλάτων, Φαίδων, 95a 1 καὶ Πλάτων, Πολιτεία, 606e 2-4.

² Πλάτων, Κρατύλος, 391c 8.

³ Πλάτων, Κρατύλος, 395a1-c4.

⁴ Ὅμηρος, Ὀδύσεια, ι 414. Ἀμύμων: ἄμωμος, ἔξοχος, εὐγενής, βλ. Lidell & Scott, 1999, τ.Α', 141.

⁵ Vernant, Detienne, 1993, 12.

«Ἰλθον ἐγὼ παύσουσα τὸ σὸν μένος, αἶ κε πίθειαι,[...] ἄγε λῆγ' ἔριδος, μηδὲ ξίφος ἔλκεο χειρί·[...] [...] σὺ δ' ἴσχεο, πείθεο δ' ἡμῖν.»

A 207, 210, 214

«Για να σου πάψω την οργή, αν ίσως με ακούσεις [...] Ἐλα και πάψε την οργή, μη σέρνεις το σπαθί σου[...] [...] Κρατήσου, άκουσέ μας.»

(μτφρ. Θ. Γ. Μαυρόπουλου)

Ἐν τούτοις, αὐτή ἡ παρέμβαση τῆς Ἀθηνᾶς δὲν συνοδεύεται ἀπὸ ἐπιβολῆ-ἀπαίτηση ἀποδοχῆς τῆς θείας ἀποφάσεως, ἀλλὰ ἀφήνει χῶρο στὴν ἐπιλογή τοῦ ἐνεργοῦντος προσώπου, τοῦ Ἀχιλλέως, μὲ τὴν φράση «αἶ κε πίθειαι», ἂν μὲ ακούσης, συστήνοντάς του ἐν συνεχείᾳ ὡς πιὸ σῶφρον τὸ νὰ ὑποχωρήσει: «πέθεο δ' ἡμῖν», ἄκουσέ μας. Δηλαδή, ἡ παρουσία τοῦ θεοῦ δὲν συμπιέζει τὴν ἀνθρώπινη ἀπόφαση γιὰ δράση, ἀλλὰ τὴν ἀφήνει νὰ ἐνεργοποιηθεῖ, προτείνοντας ἐν συνεχείᾳ τὴν σοφότερη ἐπιλογή.⁶ Ἐμπνευσμένη ἀπὸ τὴν Ἀθηνᾶ εἶναι καὶ ἡ λέξη «σοφία» ἡ ὁποία δηλώνει τὴν τέχνη τοῦ ναυπηγοῦ, δηλαδή μιᾶς μορφῆς πρακτικῆ δεξιότητα δοθεῖσα ἀπὸ τὴν θεά.

«ἄλλ' ὡς τε στάθμη δόρου νήϊον ἐξιθύνει
τέκτονος ἐν παλάμησι δαήμενος, ὅς ῥά τε πάσης
εὖ εἰδῆ σοφίης ὑποθημοσύνησιν Ἀθήνης»

O 410-412

«Ὅπως μαδῆρι καραβιού ἰσιάζει κάποια στάθμη,
σε χέρι ἄξιου μάστορα, τὴν τέχνη του που ξέρει
πολύ καλά με συμβουλές που παίρνει ἀπ' τὴν Παλλάδα»

(μτφρ. Θ. Γ. Μαυρόπουλου)

Μία ἄλλη μορφὴ θείας παραινέσεως μὲ ἰσοβαρῆ ἐδῶ τὴν ἀνθρώπινη αὐτενέργεια βλέπουμε ὅταν ἡ Ἀθηνᾶ, ὡς Μέντωρ, ἀπευθυνόμενη πρὸς τὸν Τηλέμαχο τοῦ λέει:

«Τηλέμαχ', ἄλλα μὲν αὐτὸς ἐνὶ φρεσὶ σῆσι νοήσεις,
ἄλλα δὲ καὶ δαίμων ὑποθήσεται.»

Υ 25-27

⁶ Snell, 1997, 53.

«Τηλέμαχε, ἄλλα θὰ τὰ βρῆς μονάχος μὲ τὸ νοῦ σου,
ἄλλα ὁ θεὸς θὰ σοῦ τὰ πῆ.»

(μτφρ. Ἀ. Ἐφταλιώτη)

Ἐπίσης, ὅταν ὁ Διομήδης, ἀναφερόμενος στὸν Ἀχιλλέα καὶ τὴν πρόθεσή του ν' ἀπέχει ἀπὸ τὴν συνέχεια τῶν στρατιωτικῶν ἐπιχειρήσεων, λέει πρὸς τὸν Ἀγαμέμνονα, ἰσομοιράζοντας πάλι τὴν ἀνθρώπινη καὶ τὴν θεία βουλή:

«ἄλλ' ἦτοι κεῖνον μὲν ἐάσομεν ἢ κεν ἴησιν
ἦ κε μένη· τότε δ' αὖτε μαχήσεται ὀππότε κέν μιν
θυμὸς ἐνὶ στήθεσιν ἀνώγη καὶ θεὸς ὄρη.»

I 701-3

«Εκεῖνον ας ἀφήσουμε, εἴτε ἐρθεῖ εἴτε μείνει,
τότε θα πολεμήσει αὐτός, ὅταν το συμβουλέψει
μέσα στα στήθη του ἡ ψυχὴ κι ἓνας θεὸς τον σπρώξει.»

(μτφρ. Θ. Γ. Μαυρόπουλου)

ΑΠΟΧΡΩΣΕΙΣ ΤΟΥ «ΝΟΕΙΝ»

Ἄς δοῦμε ὅμως τοὺς ἀνθούς τῆς μῆτιδος καὶ τὶς ἰδιαιτερές ἐννοιολογικές τους ἀποχρώσεις, προεξάρχουσας τῆς ἰδίας τῆς μῆτιδος, ἡ ὁποία, ὅπως ἀναφέρει ὁ Φιλόξενος ὁ Γραμματικὸς στὸ ἔργο του *Περὶ Μονοσυλλάβων ρημάτων*, προέρχεται ἐκ τοῦ ρήματος μῆδω, στὸ ὁποῖο ἀποδίδει τὴν σημασία τοῦ βουλεύομαι (σκέπτομαι, κρίνω, ἀποφασίζω).⁷ Κατὰ συνέπεια, ἡ προερχόμενη ἐξ αὐτοῦ μῆτις εἶναι ἡ «σοφία, σύνεσις, εὐφυΐα, πανουργία»⁸ ἀλλὰ καὶ ἡ ἀπόφαση, ἡ προβλεπτικότητα, ἡ προσποίηση, ἡ πολύμορφη ἐπιδεξιότητα, ἡ ὀξύδερκεια.⁹

«μῆτιν ἐμβάλλεο θυμῷ παντοίην
παντοίην, ἵνα μή σε παρεκπροφύγησιν ἄεθλα».

Ψ 313 -314

«μα μπρος καλέ μου, στοχάσου πια τώρα κάθε τέχνη,
μη φύγουν απ' τα χέρια σου τα έπαθλα εκείνα»

(μτφρ. Θ. Γ. Μαυρόπουλου)

⁷ Philoxenus, *Fragm.*, 548, 6.

⁸ Lidell & Scott, 1999, τ. Β', 159.

⁹ Vernant, Detienne, 1993, 12.

λέει ὁ Νέστωρ στὸν γιό του Ἀντίλοχο, ἐμφυχώνοντάς τον πρὶν τοὺς ἀγῶνες ἀρματοδρομίας.

Ἐκ τῆς μήτιδος προκύπτουν τὰ: *μητίομαι*, καθὼς καὶ τὰ παράγωγά του ἐπίθετα *μητιόεις*, *μητιόωσα* (ἐπίθετα τῆς Ἥρας καὶ τῆς Ἀθηνᾶς), *μητιέτης* (ἐπίθετο τοῦ Διός: «μητιέτα Ζεῦ», Α 508), *πολύμητις*, *ποικιλομήτης*, ἀλλὰ καὶ *δολόμητις* (Ἀΐγισθος, Κλυταιμῆστρα, οἱ ὅποιοι χρησιμοποίησαν τὴν μῆτιν ἐπὶ κακῶ, μὲ πανουργία),¹⁰ ἐν συνθέσει δέ, τὸ *συμητιάομαι* ὡς «συμβουλεύομαι, συσκέπτομαι».¹¹

Ὅταν ἐκλήθησαν σὲ συνέλευση οἱ Ἀχαιοὶ ἀπὸ τὸν γερῆνιο Νέστορα:
«τοῖς δ' ἅμα Μηριόνης καὶ Νέστορος ἀγλαδὸς υἱὸς
ἦϊσαν· αὐτοὶ γὰρ κάλεον συμητιάασθαι»

Κ 197

«ο λαμπρὸς γιὸς τοῦ Νέστορα μαζί κι ο Μηριόνης
ἔρχονταν· τους προσκάλεσαν νὰ συσκεφτοῦν μαζί τους»

(*μτφρ. Θ. Γ. Μαυρόπουλου*)

Οἱ ἔννοιες περὶ τὸ «σκέπτεσθαι» τοῦ Ὀμήρου ἐπεκτείνουν ὅμως τὴν λειτουργία τους καὶ στὴν διαδικασία τῆς μέριμνας, τῆς διαχειρίσεως καὶ ἐπιλογῆς τῆς συνετότερης ἢ συμφερότερης μεταξὺ πολλῶν ἐνεργειῶν. Σ' αὐτὴν περίπτωση ὁ ποιητὴς χρησιμοποιεῖ τὸ ρῆμα *μερμηρίζω* (ἀπὸ τὸ *μείρω*, *μερίζω*) ὡς φροντίζω, μεριμνῶ, σκέπτομαι, ἀμφιβάλλω, ταλαντεύομαι.¹²

«Τηλέμαχος δ', ὅθι οἱ θάλαμος περικαλλέος αὐλῆς
ὕψηλὸς δέδμητο περισκέπτω ἐνὶ χώρῳ,
ἔνθ' ἔβη εἰς εὐνὴν πολλὰ φρεσὶ μερμηρίζων»

α 425-427

«καὶ πῆγε κι ὁ Τηλέμαχος στὸν ἀψηλοχτισμένο
τὸ θάλαμο ποὺ σφάνταζε μὲς στὴν αὐλὴ τὴν ὠρια,
νὰ μπῆ στὴν κλίνη του, πολλὰ στὸ νοῦ του μελετώντας»

(*μτφρ. Ἀ. Ἐφταλιώτη*)

Ὅπου ὁ γιὸς τοῦ Ὀδυσσεῶς περιστρέφει στὸ μυαλό του ὅσα τοῦ εἶχε πεῖ νωρίτερα ἡ Ἀθηνᾶ. Πιο κάτω πάλι, μὲ τὰ λόγια τοῦ Τηλεμάχου πρὸς τὸν Εὐμαιο, δηλώνεται ἡ ἀμφιγνώμια, ὁ δισταγμὸς πρὶν τὴν ἀπόφαση.

¹⁰ Πανταζίδης, 2009, 170.

¹¹ Στο ἴδιο, 601.

¹² Στο ἴδιο, 417.

μητρὶ δ' ἐμῇ δίχα θυμὸς ἐνὶ φρεσὶ μερμηρίζει,
ἢ αὐτοῦ παρ' ἐμοί τε μένη καὶ δῶμα κομίζη,
εὐνήν τ' αἰδομένη πόσιος δῆμοιό τε φῆμιν»

π 73-77

τῆς μάνας πάλι, μέσα της ὁ νοῦς της ἀναδεύει,
τάχα τὴν κλίνη νὰ ντραπῆ τοῦ ἀντρός της καὶ τὸν κόσμο,
κι ἔτσι μαζί μου μνήσκοντας νὰ κυβερνάη τὸ σπίτι»

(μτφρ. Α. Ἐφταλιώτη)

Τὸ μερμηρίζω δηλώνει, ἐπίσης, τὴν ἀμφιθυμία μεταξὺ τριῶν ἐπιλο-
γῶν τοῦ Διομήδη, ὅταν αὐτὸς ἀναρωτιέται:

«Τυδεΐδης δὲ διάνδιχα μερμήριξεν
ἵππους τε στρέψαι καὶ ἐναντίβιον μαχέσασθαι.
τρὶς μὲν μερμήριξε κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμόν»

Θ 167-169

«Ἔτσι εἶπε· καὶ στοχάστηκε δίγνωμος ὁ Τυδεΐδης,
τα ἀλόγα του στρέφοντας νὰ χτυπηθεῖ μαζί του.
Τρεῖς το στοχάστηκε φορές στο νοῦ καὶ στὴν ψυχὴ του»

(μτφρ. Θ. Γ. Μαυρόπουλου)

Ἄς δοῦμε τώρα καὶ τὴν ἔννοια τοῦ «νοῦ» καὶ τῶν παραγῶγων της, μίᾳ ἔννοια-ὄρο, πλέον, ἢ ὁποῖα κυριαρχεῖ στὸ σύγχρονο λεξιλόγιο καὶ τῆς ἐπιστήμης -ἐπιστήμη τοῦ νοῦ, γνωσιακὲς ἐπιστῆμες- μὲ ἀντικειμενὸ της τὴν ἐγκεφαλικὴ λειτουργία. Τὸ νοέω στὸν Ὅμηρο ἔχει τὴν σημασία τοῦ ἀντιλαμβάνομαι διὰ τῆς αἰσθήσεως τῆς ὁράσεως, καθὼς ἐπίσης καὶ τῶν «ἐπινοῶ, σκέπτομαι, διανοοῦμαι, σκοπεύω», τὸ δὲ προνοέω ἔχει τὴν σημασία τοῦ προβλέπω καὶ τοῦ προαισθάνομαι.¹³ Ὁ ὁμηρικὸς νόος εἶναι καὶ ὄργανο καὶ λειτουργία, δηλαδὴ ἡ νόηση, ἡ γνώση, ἡ σκέψη ἀλλὰ καὶ ἡ ψυχικὴ διάθεση, τὸ νόημα δὲ δηλώνει τὴν διάνοια, τὴν σύ-
νεση, τὴν φρόνηση· νοήμων εἶναι ὁ συνετός καὶ ἀντιστοίχως ἀνοήμων ὁ ἀνόητος.¹⁴

«τῶ νῦν μνηστήρων μὲν ἕα βουλήν τε νόον τε
ἀφραδέων, ἐπεὶ οὐ τι νοήμονες οὐδὲ δίκαιοι.»

β 281-282

¹³ Πανταζίδης, 2009, 444, 556.

¹⁴ Στο ἴδιο, 445.

«κι ἀφήφα τους τοὺς ἄμυαλους αὐτοὺς καὶ τὶς βουλές τους,
τὶ γνώση αὐτοὶ δὲν ἔχουνε καὶ δίκιο δὲ γνωρίζουν.»

(μτφρ. Ἀ. Ἐφταλιώτη)

Στὴν ἀντιπαράθεση μεταξύ Ἀντίλοχου, γιοῦ τοῦ Νέστορος, καὶ Με-
νελάου ὁ νεώτερος ἀλλὰ συνετὸς Ἀντίλοχος ἀπευθυνόμενος πρὸς τὸν
πρεσβύτερο αὐτοῦ Μενέλαο, ἀναγνωρίζει τὴν παρορμητικότητα τῶν
νέων, ἐνῶ ταυτοχρόνως κάνει φανερὴ καὶ τὴν ὑπεροχὴ τῆς ἔννοιας τῆς
μήτιδος, ἡ ὁποία ἐδῶ ταυτίζεται μὲ τὴν σοφία τοῦ ὄριμου ἀνδρα, ἐναντι
αὐτῆς τοῦ νόου, ὁ ὁποῖος ἔχει τὴν σημασία τῆς διαθέσεως, τοῦ ἐκρηκτι-
κοῦ θυμικοῦ, τὸ ὁποῖο ἐν προκειμένῳ χαρακτηρίζει τοὺς νέους.

οἴσθ' οἶαι νέου ἀνδρὸς ὑπερβασία τελέθουσι·
κραιπνότερος μὲν γάρ τε νόος, λεπτή δέ τε μῆτις.

Ψ 589-590

«Ἐέρεις ποια τα καμώματα του νέου ἀνδρα εἶναι·
τρέχει ο νους του γρήγορα κι ἔχει ισχνή τη σκέψη.»

(μτφρ. Θ. Γ. Μαυρόπουλου)

Ἄς δοῦμε τώρα τὸ ρῆμα γιγνώσκω τὸ ὁποῖο εἶναι συνώνυμο μὲ τὸ
παρατηρῶ, τὸ ἀντιλαμβάνομαι, εἶμαι ἔμπειρος.¹⁵ Τὸ νόημά του μᾶς φα-
νερώνει παρακάτω ὁ ἀνδρεῖος Διομήδης, ἀποκρινόμενος στὴν θεὰ Ἀθη-
νᾶ, ὅταν αὐτὴ συντρέχει καὶ τὸν παροτρύνει νὰ συνεχίσει τὴν μάχη.

«γιγνώσκω σε θεὰ θύγατερ Διὸς αἰγιόχοιο:
τῷ τοι προφρονέως ἐρέω ἔπος οὐδ' ἐπικεύσω.»

Ε 815-816

«Σε ἐνίωσα, θεά, κόρη του ἀσπιδοφόρου Δία·
θα σου μιλήσω εὐκρινά, τίποτε δὲν θα κρύψω.»

(μτφρ. Θ. Γ. Μαυρόπουλου)

Τὸ οἶδα (ὡς παρακείμενος μὲ σημασία Ἐνεστῶτος τοῦ ἀχρηστοῦ εἶδω)
συνδέεται καὶ αὐτὸ μὲ τὴν ἔννοια τοῦ γνωρίζω -κυρίως διὰ τῆς ὁράσε-
ως-, καταλαβαίνω, εἶμαι εἰδήμων.¹⁶ Μὲ αὐτὸ θὰ δηλώσει καὶ θὰ δια-
τρανώσει τὴν πολεμικὴ του γνώση ὁ Ἐκτωρ ἀπέναντι στὸν γιγαντόσωμο
Αἴαντα τὸν Τελαμώνιο.

¹⁵ Πανταζίδης, 2009, 140.

¹⁶ Στο ἴδιο, 185.

«Αἶαν διογενὲς Τελαμώνιε κοίρανε λαῶν
μὴ τί μευ ἤυτε παιδὸς ἀφαυροῦ πειρήτιζε
ἤ ἐ γυναικός, ἢ οὐκ οἶδεν πολεμήϊα ἔργα.»

Η 234-236

«Αἶαντα Τελαμώνιε, αρχοντικὴ ἀφέντη,
σαν να ἤμουν μικρὸ παιδί, μην πας να με τρομάξεις,
ἢ σαν γυναίκα ἀμαθη στα ἔργα του πολέμου»

(μτφρ. Θ. Γ. Μαυρόπουλου)

Ἡ ἰσχὺς τοῦ οἶδα διευρύνεται μὲ τὴν πρόθεση «περί», ὡς περίοιδα, δηλαδή ἐννοῶ, γνωρίζω καλλίτερα ἔναντι ἄλλου, εἶμαι ἐμπειρότερος.¹⁷ Τὸ βλέπουμε, ἐπὶ παραδείγματι, ὅταν ὁ Διομήδης ἐξαίρει στοὺς ἀρχηγούς τῶν Ἀργείων τὶς ἱκανότητες τοῦ Ὀδυσσεά:

«τούτου γ' ἔσπομένοιο καὶ ἐκ πυρὸς αἰθομένοιο
ἄμφω νοστήσαιμεν, ἐπεὶ περίοιδε νοῆσαι.»

Κ 247

«Αν εἶχα τέτοιον σύντροφο, κι ἀπὸ τῆς φωτιάς τὶς φλόγες
οὐ δυο μας θὰ γυρίζαμε, ἔτσι που κόβει ο νους του.»

(μτφρ. Θ. Γ. Μαυρόπουλου)

Τὴν ἔννοια τοῦ γνωρίζω ἔχει καὶ τὸ ἐπίσταμαι καθὼς καὶ αὐτὴν τοῦ ἐννοῶ, εἶμαι ἱκανός, ὅσον ἀφορᾷ τὸν νοῦ, τὶς φρένες ἀλλὰ καὶ τὰ χέρια.¹⁸

«Ἀτρεΐδη μὴ ψεύδε' ἐπιστάμενος σάφα εἰπεῖν·»

Δ 404

«Ἀτρεΐδη, ψέματα μὴ λες, καὶ τὰ σωστά τὰ ξέρεις·»

(μτφρ. Θ. Γ. Μαυρόπουλου)

Ἐπιστήμων εἶναι ἐπίσης ὁ φρόνιμος, ὁ συνετός, ὅπως περιγράφει ἀκολούθως τὸν Τηλέμαχο ὁ Ἀντίνοος, ἐφιστώντας τὴν προσοχὴ πρὸς τοὺς ἄλλους μνηστῆρες γιὰ τὴν ἀξιοσύνη του:

«αὐτὸς μὲν γὰρ ἐπιστήμων βουλῆ τε νόω τε»

π 374

«γιατὶ καὶ νοῦ καὶ γνώση ἐκεῖνος ἔχει»

(μτφρ. Ἀ. Ἐφταλιώτη)

¹⁷ Στο ἴδιο, 522.

¹⁸ Κοφινιώτης, 1980, 123.

Ἴδοῦ ὅμως τὸ ἐπίσταμαι καὶ ὡς τεχνική, δημιουργική δεινότητα:
 Μηριόνης δὲ Φέρεκλον ἐνήρατο, τέκτονος υἱὸν
 Ἀρμονίδεω, ὃς χερσὶν ἐπίστατο δαίδαλα πάντα
 τεύχειν· τεύχειν: ἕξοχα γάρ μιν ἐφίλατο Παλλὰς Ἀθήνη·»

Ε 59-61

«Ο Μηριόνης σκότωσε τον Φέρεκλο, το τέκνο
 του Αρμονίδη τέκτονα, τον άξιο τον τεχνίτη,
 που η Παλλάδα Αθηνά ξεχώρα αγαπούσε»

(μτφρ. Θ. Γ. Μαυρόπουλου)

Με πληθώρα συνθέτων καὶ παραγῶγων ἐμπλουτίζει καὶ τὴν φρένα ὁ Ὅμηρος, τὴν ὁποία χρησιμοποιεῖ μία φορὰ στὸν ἐνικὸ στὴν Ἰλιάδα: «Διὸς ἐτράπετο φρήν» (Κ 45), ἐνῶ ὅλες τὶς ἄλλες στὸν πληθυντικὸ. Ἡ φρήν στὸν Ὅμηρο ταυτίζεται μὲ τὸ διάφραγμα, καὶ ἀποτελεῖ ἕδρα τῶν διανοητικῶν ἀλλὰ καὶ συναισθηματικῶν ἐνεργειῶν: νόος, θυμός, ἦτορ, κραδίη εὐρίσκονται πάντοτε «ἐνὶ φρεσί», μέσα στὶς φρένες.¹⁹ Ὁ Φιλόξενος ὁ Γραμματικὸς τὴν ἐτυμολογεῖ ὡς ἐξῆς: «φρῶ: πρῶ, τοῦ προῖῶ, τοῦ σημαίνοντος πέμπω, πρῶ καὶ κατὰ μετάρθεσιν τοῦ π εἰς φ γέγονε φρῶ καὶ ἐντεῦθεν φρήν, ἀφ' ἧς προῖεται τὰ βουλευμάτα».²⁰ Ἀπὸ τὴν φρένα, δηλαδή, θὰ προέλθουν οἱ ἀποφάσεις, ὡς λειτουργία δὲ, ταυτίζεται μὲ τὴν συνείδηση, τὴν συναίσθηση, τὸν λογισμό, τὴν διάνοια, τὴν γνώμη, τὴν θέληση.

Ἡ φρήν, λοιπὸν, θὰ προσδώσει πλειάδα ἀποχρώσεων στὸ «λογιστικόν» ἀλλὰ καὶ στὸ «θυμοειδές», μὲ τὰ: ἐπιφράζομαι (μελετῶ, σκέπτομαι) ἐπίφρων (προσεκτικὸς, φρόνιμος, συνετός), φράδμων καὶ φραδῆς (ὁ συνετός, ὁ φρόνιμος), δαῖφρων (ἐπίθετο τοῦ Διὸς ἀλλὰ καὶ τοῦ Ὀδυσσέως), πολύφρων (ὁ περινούστατος), ἐχέφρων (ὁ νουνεχῆς), πρόφρων (ὁ πρόθυμος), ἀγανόφρων (ὁ πρᾶος), ὀλοόφρων (ὁ μανιασμένος), εὐφρων (ὁ εὐχάριστος), ἄφρων (ὁ μωρός), κερδαλέοφρων (ὁ πανοῦργος [κέρδος: πονηρία, πανουργία]).²¹

ΕΣΩΤΕΡΙΚΟΣ ΜΟΝΟΛΟΓΟΣ

Τὴν ἀνθολόγηση τῶν ἐννοιῶν τοῦ νοεῖν θὰ ὀλοκληρώσω μὲ μία στερεότυπη ἔκφραση, ἐπαναλαμβανόμενη πέντε φορές καὶ αὐτὲς μόνο στὴν

¹⁹ Πανταζίδης, 2009, 675.

²⁰ Philoxenus, Fragm., 29, 1-4.

²¹ Πανταζίδης, 2009, 16, 674, 147, 544, 271, 563, 4, 464, 267, 118, 354.

Ἰλιάδα, δηλωτική ἐνὸς αἴφνης προκύπτοντος διχασμοῦ τῆς διάνοιας: «διαλαμβανόμενόν ποτε καὶ δις καὶ τρίς ἐν διαζευκτικαῖς διανοίαις ἐντελέσειν»,²² ὅπως τὴν ἐρμηνεύει ὁ Εὐστάθιος στὰ σχόλια του καὶ ἡ ὁποία συντάσσεται μὲ τὸ ρῆμα διαλέγομαι (ὀμιλῶ, συνομιλῶ): «ἀλλὰ τί ἦ μοι ταῦτα φίλος διελέξατο θυμός;» (Λ 407). Ἐδῶ ὁ ἥρωας στρεφόμενος πρὸς τὸν ἑαυτό του, πρὸς τὴν συνείδησή του θὰ λέγαμε σήμερα, κάνει τὴν σκέψη του νὰ ἀκουστεῖ ὑπὸ τὴν μορφή ἐνὸς ἐσωτερικοῦ μονολόγου, ὅπως τὸν ὀνομάζει ἡ σύγχρονη λογοτεχνία. Μὲ αὐτὸ τὸ ἀφηγηματικὸ τέχνασμα ὁ Ὅμηρος ζωντανεύει τὶς κοινὲς πρὸς ὅλους τοὺς ἀνθρώπους ἀναστολές ἐνώπιον ἐνὸς ἐπιχειμένου κινδύνου καὶ τὴν προσπάθεια γιὰ τὴν ψυχραιμότερη διάλυσή τους μέσα ἀπὸ ἕναν ἄμεσο καὶ ταχὺ μὲ τὸν ἑαυτό διάλογο, ὅπως αὐτὸς ποὺ καταθέτει ὁ Ὀδυσσεὺς ἀντικρούζοντας ἀπέναντί του τοὺς Τρῶες:

«ὀχθήσας δ' ἄρα εἶπε πρὸς ὃν μεγαλήτορα θυμόν·
ὦ μοι ἐγὼ τί πάθω; μέγα μὲν κακὸν αἶ κε φέβωμαι
πληθὺν ταρβήσας· τὸ δὲ ρίγιον αἶ κεν ἄλώω
μοῦνος· τοὺς δ' ἄλλους Δαναοὺς ἐφόβησε Κρονίων.
ἀλλὰ τί ἦ μοι ταῦτα φίλος διελέξατο θυμός;
οἶδα γὰρ ὅτι κακοὶ μὲν ἀποίχονται πολέμοιο»

Λ 403-408

«Καὶ τότε βαρυγκόμησε καὶ στὴν ψυχὴ του εἶπε:
“τι θα πάθω, ἀλίμονο; Εἶναι κακό νὰ φύγω
τρομάζοντας τὸ πλήθος τους, μα πιο κακό ωστόσο
μόνος νὰ χαθῶ· τοὺς ἄλλους τοὺς τρόμαξε ὁ Δίας.
Γιατί ἡ ψυχὴ μου σκέφτηκε ωστόσο ἔτσι τώρα;
Ξέρω πως μόνο οἱ δειλοὶ τὸν πόλεμο ἀφήνουν”»

(μτφρ. Θ. Γ. Μαυρόπουλου)

ἜΔΡΑ ΤΩΝ ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΩΝ ΤΟΥ «ΝΟΕΙΝ»

Προτοῦ κλείσω, θὰ ἤθελα νὰ ἀναφερθῶ στὴν σχέση τῶν παραπάνω ψυχονητικῶν λειτουργιῶν μὲ τὸ ἀνθρώπινο σῶμα, στὸ ποῦ δηλαδὴ βρίσκεται ἡ ἔδρα τους. Ὁ Ὅμηρος, ὅπως εἶδαμε, τοποθετεῖ τὶς προαναφερθεῖσες λειτουργίες (μῆτις, νόος, θυμός) καθὼς καὶ τὴν ψυχὴ, τὸ κέαρ-κῆρ

²² Eustathius Philol., 1, 100, 13-14.

(καρδιά) τὸ ἦτορ, τὴν καρδίη ἄλλοτε ἐντὸς τοῦ στήθους, «ἐνὶ στήθεσσι», ἄλλοτε ἐντὸς τῶν φρενῶν, «ἐνὶ φρεσί», μεταξὺ καρδιάς καὶ πνευμόνων, καθὼς ὁ ἐγκέφαλος δὲν ἔχει ἀποκτήσει τέτοιες ιδιότητες ἀκόμη. Πολὺ ἀργότερα τὶς νοητικὲς λειτουργίες (δηλαδή τὸ μεταγενέστερο «λογιστικὸν») οἱ φιλόσοφοι θὰ τὶς τοποθετήσουν, ὅπως ἀναφέρει ὁ Ἰούλιος Πολυδεύκης: οἱ μὲν Πυθαγόρας καὶ Πλάτων ἢ στὴν παρεγκεφαλίδα ἢ στὶς μῆνιγγες, ὁ Ἐμπεδοκλῆς καὶ ὁ Ἀριστοτέλης στὸ αἷμα, ὁ Στράτων ὁ περιπατητικὸς στὸ μεσόφρουον καὶ οἱ Στωικοὶ στὴν καρδιά.²³ Οἱ ἀπόψεις αὐτές, κατὰ τὴν σύγχρονη νευροεπιστήμη, ἐντάσσονται σὲ δύο εὐρύτερες θεωρίες, τὴν καρδιοκεντρικὴ θεωρία (Ἐμπεδοκλῆς, Ἀριστοτέλης, στωικοὶ κ.ἄ.) καὶ τὴν ἐγκεφαλοκεντρικὴ θεωρία (Ἀλκμαίων ὁ Κροτωνιάτης, Ἀναξαγόρας, Ἴπποκράτης κ.ἄ.). Ὁ Ἀλκμαίων ὁ Κροτωνιάτης, ἰατρός καὶ φιλόσοφος, διετύπωσε πρῶτος τὴν ἄποψη ὅτι ὁ ἐγκέφαλος ἀποτελεῖ τὸ ὄργανο ποὺ σχετίζεται μὲ τὴν νόηση καὶ αὐτὸς ποὺ ἐρμηνεύει τὴν σύνεση (Πλάτων, *Φαίδων*, 96b).²⁵ Οἱ ἐγκεφαλοκεντρικὲς προσεγγίσεις τῆς ψυχῆς καὶ ἡ μελέτη τοῦ ἐγκεφάλου θὰ ἀποκτήσουν ἐπιστημονικὲς βάσεις ἀπὸ τὸν 18^ο αἰῶνα καὶ μετὰ.

ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Κλείνοντας καὶ συνοψίζοντας τὰ προειρηθέντα, θὰ ἤθελα νὰ πῶ πῶς ἡ μῆτις ὡς θεία οὐσία πάσης διανοητικῆς δραστηριότητος καὶ τὸ «νοεῖν» ὡς πολυσχιδῆς λειτουργία της, μὲ τὸν πλοῦτο αὐτὸν τῶν ἐννοιῶν τὶς ὁποῖες προαναφέραμε, δὲν συνιστᾷ παρὰ τὴν νόηση στὴν καθαρὰ πρακτικὴ της διάσταση. Μία πολύμορφη, δηλαδή, ἔλλογη διεργασία, ἡ ὁποία εἶναι σωματοποιημένη καὶ σύμφυτη μὲ τὴν ἐμπειρία καὶ, ἐν προκειμένῳ, μὲ τὴν δράση τῶν ὁμηρικῶν ἡρώων. Ἀποτελεῖ δὲ στὴν Ἰλιάδα τὴν πολυεπίπεδη ἰκανότητα ἐπικρατήσεως, διακρίσεως καὶ τεχνουργίας ἡ ὁποία στὴν Ὀδύσεια θὰ διευρυνθεῖ ἀποκτῶντας προσέτι καὶ τὴν ἐννοια τῆς πολυδιάστατης ἐπιδειξιότητος τῆς ἐπιβιώσεως καὶ ταυτοχρόνως τῆς αὐτογνωσίας τοῦ ἀτόμου. Διότι στὸν Ὅμηρο γινώσκειν καὶ δύνασθαι, εἰδέναι καὶ ἀσκεῖν, ἐπίστασθαι καὶ πράττειν, ἢ ἀλλιῶς θεωρία καὶ πράξις εἶναι μεταξὺ τους ἀχώριστα καὶ μαζί καταλήγουν στὴν Ἰθάκη.

²³ Pollux Gramm., Julius: Onomasticon, 2, 226,1- 227, 2.

²⁴ Παναγίς, Δαφέρμος, 2008, 360.

²⁵ Στὸ ἴδιο, 332.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

ΙΣΤΟΣΕΛΙΔΕΣ

Eustathius Philol., Scr. Eccl.: *Commentarii ad Homeri Iliadem*, TLG.

Όμηρος, *Ίλιάς*, μτφρ. Θ. Γ. Μαυρόπουλου, Θεσσαλονίκη, Ζήτρος, 2004.

Όμηρος, *Όδύσσεια*, μτφρ. Α. Εφταλιώτη, διαθέσιμο στην ιστοσελίδα: <http://users.sch.gr/ipap/Ellinikos%20Politismos/Yliko/OMHROS%20ODYSSSEIA/OMHROS%20ODYSSSEIA.htm>

Philoxenus, Gramm., *Fragmenta*, TLG.

Pollux Gramm., Julius: *Onomasticon*, TLG.

ΔΕΥΤΕΡΕΥΟΥΣΑ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Παναγής Γ., Δαφέρμος Μ., «Ψυχή, νους και εγκέφαλος: Μια ιστορική αναδρομή στη μελέτη των μεταξύ τους σχέσεων», *Hellenic Journal of Psychology*, Vol. 5 (2008), 324-366.

Κοφινιώτης Ευαγγ., *Όμηρικόν Λεξικόν*, Αθήνα, Δημιουργία, 1980.

Lidell H. & Scott R., *Μέγα Λεξικόν τῆς Ἑλληνικῆς γλώσσης*, Αθήνα, Ι.Σιδέρης, 2007.

Πανταζίδης Ι., *Λεξικόν Όμηρικόν*, Αθήνα, Σιδέρης, 2009.

Snell Bruno, *Η ανακάλυψη του πνεύματος-Εββηθικές ρίζες της ευρωπαϊκής σκέψης*, μτφρ. Δανιήλ Ιακώβ, Αθήνα, ΜΙΕΤ, 4^η 1997.

Vernant J.P., Detienne Marcel, *Μῆτις*, μτφρ. Ι. Παπαδοπούλου, Αθήνα, Δαίδαλος (Ζαχαρόπουλος Ι.), 1993.

Η ΣΗΜΑΣΙΑ ΤΩΝ ΔΙΕΡΓΑΣΙΩΝ ΤΟΥ ΠΕΝΘΟΥΣ ΚΑΙ ΤΟΥ ΘΡΗΝΟΥ ΣΤΗΝ ΙΛΙΑΔΑ ΤΟΥ ΟΜΗΡΟΥ

ΓΙΩΡΓΟΣ ΜΠΑΝΙΩΚΟΣ

Η λέξη “πένθος” είναι μορφή πάθους αφού έχει τις ρίζες της στον παρακείμενο χρόνο “πέπονθα” του ρήματος της αρχαίας ελληνικής *πάσχω*.¹ Το πένθος συνιστά κυρίως διαδικασία ή κατάσταση όπου πλήθος συναισθημάτων (δυσπιστία, άρνηση, θυμός, απόγνωση, απομόνωση, κατάθλιψη, ενοχές, διαπραγμάτευση, αποδοχή) και συνοδευτικών σωματικών αντιδράσεων εκδηλώνονται βαθμηδόν ως απόρροια του θανάτου ενός αγαπημένου προσώπου.² Ο θρήνος ή το μοιρολόι αποτελούν αναπόσπαστο κομμάτι κάθε πένθιμης τελετουργίας, μια ισχυρή, θυμική εκφόρτιση που εκκινεί από τη συνείδηση της απώλειας ενός αγαπητού ή προσφιούς προσώπου. Ο θάνατος τραυματίζει περισσότερο από οποιοδήποτε άλλο γεγονός το ψυχικό όργανο και το πένθος είναι ο μοναδικός δρόμος για την επούλωση του τραύματος παρόλο που κανένας ζωντανός δεν είναι ίδιος μετά την απώλεια ενός αγαπημένου προσώπου.

Για τον εισηγητή της ψυχανάλυσης Σίγκμουντ Φρόυντ το πένθος είναι μια φυσιολογική διαδικασία η οποία συνήθως κινητοποιείται σε κάποιο πρόσωπο εξαιτίας της απώλειας ενός αντικειμένου αγάπης ή ενός αφηρημένου υποκατάστατου, όπως της πατρίδας, της ελευθερίας ή ενός ιδανικού.³ Σύμφωνα με τον ίδιο, η επαναλαμβανόμενη εμπειρία

¹ Γεωργίου Ν. Παπανικολάου, *Λεξικόν των ρημάτων της αττικής πεζογραφίας*, 699

² Σύμφωνα με την Elizabeth Kübler-Ross η διαδικασία του πένθους διέρχεται συνήθως πέντε διαδοχικά στάδια: 1) την άρνηση, 2) το θυμό, 3) την διαπραγμάτευση, 4) τη θλίψη και 5) την αποδοχή. Βλ. Elizabeth Kübler-Ross, *On Death and Dying* (1970), New York, NY, Collier Books/Macmillan Publishing Co, 45-68.

³ Σίγκμουντ Φρόυντ, *Πένθος και Μελαγχολία*, στο *Μεταψυχολογικά Κείμενα* του 1915, μετάφραση: Λευτέρης Αναγνώστου, Αθήνα, Επίκουρος, 2005, 147-148.

της ικανοποίησης δημιουργεί μια σχέση με το αντικείμενο του πόθου, το οποίο επενδύεται έντονα με λιβιδινική ενέργεια και το πρόσωπο διακατέχεται από αυτό (κάθεξη). Κάθε συναισθηματικός δεσμός, για τον Φρόντ, συνιστά μια επένδυση ή κάθεξη αντικειμένου. Το πένθος που ακολουθεί ένα θάνατο ή μια απώλεια χαρακτηρίζεται ως αποκάθεξη, μια διαδικασία, δηλαδή, απόσυρσης των συναισθηματικών επενδύσεων από το αγαπημένο, αλλά απολεσμένο πια αντικείμενο αγάπης.⁴ Σε έναν αποχωρισμό, που ορίζεται από το μη αναστρέψιμο, το πένθος εκφράζει ταυτόχρονα την άρνηση του ανθρώπου απέναντι στο θάνατο, αλλά και την αγωνιώδη προσπάθειά του να προσαρμοστεί στο πραγματικό.

Σύμφωνα με τον Όμηρο, ο Θάνατος ήταν αδερφός του Ύπνου, αποτελούσε μέρος της ζωής η οποία και εκπήγαζε από το θάνατο. Όταν επέρχετο ο θάνατος, ήταν σταλμένος από τους θεούς, εκτός και αν ήταν ντροπιαστικός. Η Ιλιάδα είναι πρωτίστως ένα πολεμικό έπος που εξιστορεί πολλούς θανάτους πολεμιστών οι οποίοι συνοδεύονται από πλήθος πένθιμων, ταφικών τελετουργιών. Μέσα στο ίδιο πλαίσιο, ο θρήνος και το μοιρολόι δε συνιστούν καθόλου ντροπή για τους ήρωες του ομηρικού κόσμου.⁵ Ο Αγαμέμνωνας, ο Αχιλλέας, ο Οδυσσεύς, ο Πάτροκλος και άλλοι ένδοξοι ομηρικοί ήρωες θρηνούν με απαράμιλλη ειλικρίνεια και χωρίς αισθήματα αιδούς, όταν έρχονται αντιμέτωποι με την απώλεια αγαπημένων τους προσώπων ή συντρόφων. Εκδηλώνουν τα συναισθηματά τους σε καταστάσεις λύπης, απελπισίας και απώλειας, κυλιούνται κατά γης, εκάστοτε και μπροστά στον στρατό τους.

Για παράδειγμα, στη ραψωδία Π της Ιλιάδας ο Πάτροκλος, σταλμένος από τον Αχιλλέα στη μάχη, αριστεύει, σκοτώνει το Σαρπηδόνα, αλλά στη συνέχεια φονεύεται από τον Έκτορα. Κατόπιν, στη ραψωδία Σ ο Αχιλλέας πληροφορείται από τον Αντίλοχο το θάνατο του Πατρόκλου, τον οποίο έχει προαισθανθεί, και συντρίβεται. Ο πόνος του είναι τόσο οξύς όσο και ο θυμός του στη ραψωδία Α του έπους. Ο ήρωας πέφτει στη γη και ξεσπά σε σπαρακτικό θρήνο μαδώντας τα μαλλιά του.⁶ Η Θέτιδα, η οποία βρίσκεται στα βάθη της θάλασσας, τον ακούει και σπεύδει να τον συναντήσει με τις αδελφές της, τις Νηρηίδες, οι οποίες θα ξαναβγούν από

⁴ Ο όρος «κάθεξη» (Besetzung στη γερμανική γλώσσα) εμφανίζεται για πρώτη φορά στο έργο του Φρόντ στις Μελέτες για την υστερία (1895) και στο Σχεδιάσμα μιας επιστημονικής ψυχολογίας (1895), βλ. J. Laplanche & J. Pontalis, Λεξιλόγιο της Ψυχανάλυσης, 226-227.

⁵ Αιμιλίου Μιρώ, Η καθημερινή ζωή στην εποχή του Ομήρου, 234-238.

⁶ Ομήρου, Ιλιάδα, Ραψωδία Σ, 22-28.

τη θάλασσα με το θάνατο του ήρωα. Στην ραψωδία Σ της *Ιλιάδας* ξεκινά το γαϊτανάκι του θανάτου και παράλληλα στήνεται ο χορός του θρήνου: ο Αχιλλέας, ο Αντίλοχος, οι σκλάβες, η Θέτιδα, όλοι θρηνούν. Θρηνούν τον Πάτροκλο, αλλά στην πραγματικότητα θρηνούν τον Αχιλλέα και τον προαναγγεληθέντα θάνατό του. Η Θέτιδα, επιτομή του μητρικού πόνου, θρηνεί με τον Αχιλλέα για τον Πάτροκλο, αλλά την ίδια στιγμή σε ένα δεύτερο επίπεδο λαμβάνει χώρα ένας προπαρασκευαστικός θρήνος για τον πεπρωμένο χαμό του Αχιλλέα. Η Θέτιδα αποτελεί κατεξοχήν τραγική φιγούρα της *Ιλιάδας*, αφού πλάι σε θνητές, χτυπημένες από τη μοίρα γυναίκες, όπως η Εκάβη και η Ανδρομάχη, γνωρίζει εκ των προτέρων, ούσα θεά και αθάνατη, το θάνατο του παιδιού της. Η εικόνα της Θέτιδας που κρατά στα χέρια της το κεφάλι του γιου της αποτελεί προοικονομία του θρήνου της πάνω από το νεκρό κουφάρι του γιου της.⁷

Γιατί ακριβώς θρηνεί ο Αχιλλέας; Αυτό ζητά να μάθει και η Θέτιδα με την γεμάτη αγωνία ερώτηση: «Τί κλαις παιδί μου; Ποιος καημός τα σπλάχνα σου τάραξε τώρα;»⁸ Η απάντηση του Αχιλλέα εκφράζει την πλήρη απόγνωσή του αφού χάθηκε ο Πάτροκλος, ο πιο αγαπητός από τους εταίρους του. Εύχεται να μην είχε γίνει ποτέ ο γάμος της Θέτιδας με τον Πηλέα, δηλαδή να μην είχε γεννηθεί. Ξέρει το τέλος του και ζητά να πεθάνει αφού δεν κατάφερε να γλυτώσει τον αγαπημένο του φίλο.⁹ Ο Αχιλλέας βλέπει ότι η ζωή του δεν έχει πλέον νόημα, ομολογεί την ενοχή που αισθάνεται, επειδή αφενός δε διέσωσε τη ζωή του Πάτροκλου, αφετέρου επειδή συνειδητοποιεί τον όλεθρο που έφερε ο θυμός του απέναντι στον Αγαμέμνονα στην πρώτη ραψωδία της *Ιλιάδας*. Αποκηρύσσει, έτσι, το θυμό και επιλέγει συνειδητά τον θάνατο, τον οποίο δεν απέφυγε ούτε ο Ηρακλής, ο μόνος ήρωας με τον οποίο μπορεί να συγκριθεί ο Αχιλλέας.¹⁰ Ο θάνατός του όμως θα συνδεθεί με λαμπρή και άφθαρτη δόξα (κλέος έσθλόν & κλέος άφθιτον)¹¹ γεγονός που θα τον ωθήσει να πάρει εκδίκηση. Δεν προλέγει την καταστροφή που θα προκαλέσει στους Τρώες μέσα από τους νεκρούς άνδρες, αλλά μέσα από τον πόνο και το θρήνο των γυναικών γι' αυτούς.¹² Η Θέτιδα δέχεται την

⁷ Ομήρου, *Ιλιάδα*, Ραψωδία Σ, 35 -72.

⁸ Ομήρου, *Ιλιάδα*, Ραψωδία Σ, 73.

⁹ Ομήρου, *Ιλιάδα*, Ραψωδία Σ, 80-94.

¹⁰ Ομήρου, *Ιλιάδα*, Ραψωδία Σ, 111-119.

¹¹ Ομήρου, *Ιλιάδα*, Ραψωδία Ι, 13 & Ι 415.

¹² Ομήρου, *Ιλιάδα*, Ραψωδία Σ, 120-126.

απόφασή του, τον προειδοποιεί ωστόσο, ότι ο θάνατος του Έκτορα θα σημάνει και τον δικό του θάνατο, και του ζητά να μην μπει στη μάχη, μέχρι εκείνη να πάρει καινούρια όπλα από τον Ήφαιστο.¹³ Στο μεταξύ Αχαιοί και Τρώες μάχονται γύρω από το σώμα του Πάτροκλου. Ο Αχιλλέας, με θεική παρότρυνση, σκορπίζει με τη φωνή του τρόμο στους Τρώες και δίνει την ευκαιρία στους Αχαιούς να περισυλλέξουν το νεκρό ήρωα προκειμένου να τον θρηνολογήσουν και να τον ενταφιάσουν.¹⁴

Έχοντας φονεύσει τον Έκτορα, ο Αχιλλέας εισχωρεί στη ζώνη του δικού του θανάτου. Άλλωστε, γνωρίζει ο ίδιος ότι δεν είναι της μοίρας του να κυριεύσει την Τροία.¹⁵ Η αγριότητα του Αχιλλέα, που αποκορυφώνεται με την παρατεταμένη κακοποίηση του νεκρού Έκτορα, συνιστά ύστατη εκδήλωση πόνου και θυμού. Καθώς ο Αχιλλέας απομακρύνεται σέρνοντας τον νεκρό αντίπαλο, ο φακός στρέφεται στα τείχη της Τροίας, παρακολουθώντας το θρήνο που ξεσήκωσε το διπλά φοβερό γεγονός. Όλα είναι θρήνος για τον Έκτορα και την Τροία μαζί. Η Τροία τυλίγεται στο θρήνο πριν τυλιχτεί στις φλόγες. Όπως ο χαμός του Πατρόκλου σήμανε το χαμό του Έκτορα, έτσι και ο χαμός του Έκτορα θα σημάνει το θάνατο του Αχιλλέα και την άλωση της Τροίας. Η θανάσιμη μοίρα του Αχιλλέα συνδέεται στενά με τη θανάσιμη μοίρα του Έκτορα, στο βαθμό που η μια προϋποθέτει και γίνεται αιτία της άλλης. Η τραγική αυτή ακολουθία διατυπώθηκε ήδη ως προειδοποίηση από τη Θέτιδα στο γιο της στη ραψωδία Σ της *Ιλιάδας* και τώρα δραματοποιείται. Τις πένθιμες ακολουθίες του Πατρόκλου και του Έκτορα μας τις αφηγείται ο Όμηρος στις τελευταίες ραψωδίες της *Ιλιάδας*, ενώ το χρονικό του θανάτου, του θρήνου, της καύσης και του ενταφιασμού του Αχιλλέα μας το αφηγείται ο Αγαμέμνονας στην τελευταία ραψωδία της *Οδύσσειας*, τη Νέκυια.¹⁶

Ο θρήνος και η κηδεία του Έκτορα γίνονται επικτές με όλες τις αρμόζουσες τιμές λόγω της ανακωχής που ο ίδιος ο Αχιλλέας αυτοβούλως παραχωρεί. Ο Πρίαμος παραλαμβάνει το σώμα του Έκτορα με τη βοήθεια του θεού Ερμή γλυτώνοντας έτσι τη σύλησή του και διασώζοντας τον Αχιλλέα από την οργή των θεών. Ο Αχιλλέας δέχεται να παραχωρήσει το νεκρό σώμα του Έκτορα στον Πρίαμο αφού ο τελευταίος

¹³ Ομήρου, *Ιλιάδα*, Ραψωδία Σ, 135-138.

¹⁴ Ομήρου, *Ιλιάδα*, Ραψωδία Σ, 200-238.

¹⁵ Ομήρου, *Ιλιάδα*, Ραψωδία Σ, 95-96.

¹⁶ Ομήρου, *Ιλιάδα*, Ραψωδία Ω, 35-94.

συγκρίνει ενώπιον του Αχιλλέα τη δική του μοίρα με την πατρική μοίρα του Πηλέα. Κι αυτή η σύγκριση καταλήγει σε αμοιβαίο θρήνο των δυο ηρώων καθώς ο καθένας τους κλαίει και θρηνεί για το δικό του πόνο και τον δικό του πόθο.¹⁷ Η συνομιλία του Αχιλλέα με τον Πρίαμο μας αποκαλύπτει μια αναλογία ανάμεσα στα δυο πρόσωπα αφού και οι δυο τους έχουν χάσει αγαπημένα τους πρόσωπα. Δυο νεκροί, ο Πάτροκλος, από το χέρι του Έκτορα, και ο Έκτορας, από το χέρι του Αχιλλέα, με τον αμοιβαίο σπαραγμό που προκαλούν στον Αχιλλέα και στον Πρίαμο αντίστοιχα, υπαγορεύουν εν τέλει την αναγκαιότητα συμφιλίωσης με την οποία και αναστέλλεται ο τρωικός πόλεμος. Η αναστολή αυτή συμπίπτει και με την ολοκλήρωση της αφήγησης του έπους, αφού προηγουμένως η φιλονικία μεταξύ Πριάμου και Αχιλλέα έχει λήξει με ανθρωπολογική συμφιλίωση. Το ιλιαδικό έπος δεν τελειώνει με την κατάληψη της Τροίας.¹⁸

Στην ακολουθία του θρήνου του νεκρού Έκτορα κυριαρχεί το μοιρολόι των γυναικείων προσώπων της βασιλικής οικογένειας, ενώ ο βασιλιάς Πρίαμος φροντίζει για τις τελετουργικές διαδικασίες και τις νεκρικές τιμές. Το σώμα του Έκτορα έχει προηγουμένως πλυθεί, αλειφθεί με μύρα, νεκροστολιστεί και εκτεθεί πάνω σε νεκρική κλίνη από τις ακόλουθες του Αχιλλέα.¹⁹ Οι Τρώες και οι Τρωαδίτισσες κατεβαίνουν στην πύλη όπου θρηνούν το νεκρό βασιλιά για εννέα ημέρες. Η Κασσάνδρα, αδερφή του Έκτορα, κλαίει, φωνάζει δυνατά τους Τρώες και ξεσηκώνει τον πρώτο θρήνο.²⁰ Στο θρήνο της διακρίνονται τα δίπολα ζωή-θάνατος, ελπίδα-απόγνωση, κλέος-πένθος. Η Ανδρομάχη, σύζυγος του Έκτορα, θρηνεί για τη χηρεία της, για την ορφάνια του παιδιού της, την επικείμενη καταστροφή της Τροίας και σκλαβιά των γυναικών, την πιθανή δολοφονία του γιου της από τους Αχαιούς. Εξυμνεί την ανδρεία του Έκτορα κι αναφέρεται στον καημό των γονιών του. Κλείνει το θρήνο της με ένα παράπονο αφού ο Έκτορας δεν πέθανε στο σπίτι του και δεν της φέλλισε κάποια, τελευταία λόγια παρηγοριάς.²¹

Κατόπιν, η Εκάβη και μητέρα του Έκτορα μοιρολογεί. Ξεχωρίζει τον

¹⁷ Ομήρου, *Ιλιάδα*, Ραψωδία Ω, 610-675.

¹⁸ Δ. Ν. Μαρωνίτης, "Έκτορος ανάίρεσις", αντλήθηκε από τον ιστότοπο *Αρχαία Ελληνική Γλώσσα και Γραμματεία – Αρχαϊκή επική ποίηση: από την Ιλιάδα στην Οδύσσεια* των Δ. Ν. Μαρωνίτη και Λ. Πόλκα. http://www.greek-language.gr/digitalResources/ancient_greek/history/epos/page_050.html (τελευταία επίσκεψη 30/5/2018).

¹⁹ Ομήρου, *Ιλιάδα*, Ραψωδία Ω, 635-648.

²⁰ Ομήρου, *Ιλιάδα*, Ραψωδία Ω, 678-723.

²¹ Ομήρου, *Ιλιάδα*, Ραψωδία Ω, 724-746.

Έκτορα απ' όλα της τα παιδιά («το ακριβότερο απ' όλα τα παιδιά μου») και τονίζει με καμάρι ότι τον αγαπούσαν οι θεοί. Επισημαίνει ότι ακόμη κι ο Αχιλλέας τον αντιμετώπισε ως ξεχωριστό αντίπαλο και παρόλο που τον κακοποίησε, οι θεοί φρόντισαν να τον έχει τώρα μπροστά της άθικτο.²² Τελευταία μοιρολογεί η Ελένη, ξεχωρίζει τον Έκτορα για την υποστήριξη που της έδειχνε, όταν οι άλλοι την κατηγορούσαν και κλαίει τη μοίρα της τώρα που την αφήνει απροστάτευτη σ' ένα εχθρικό περιβάλλον.²³ Μετά από εννέα μέρες θρήνου καίνε το νεκρό Έκτορα, κατόπιν τοποθετούν τα οστά του σε μια χρυσή λάρνακα, την οποία θάβουν κι από πάνω σηκώνουν τύμβο. Οι πένθιμες διαδικασίες ολοκληρώνονται με ένα πλούσιο δείπνο στο παλάτι.²⁴

Συμπερασματικά, θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε ότι στο Ιλιαδικό έπος η διεργασία του πένθους, η οποία αποκορυφώνεται με το θρήνο, συνιστά αναπόσπαστη διαδικασία της ζωής καθώς εξυπηρετεί τη λύση της συναισθηματικής σχέσης (την αποκάθεξη κατά τον Φρόυντ) ανάμεσα στα εναπομείναντα αγαπημένα πρόσωπα και τον εκλιπόντα. Η φροντίδα του νεκρού σώματος, ο θρήνος, η αποτέφρωση, η ταφή των οστών και το μνημόσυνο γεύμα συνιστούν μέχρι και τις μέρες μας τις συμβολικές εκείνες διαδικασίες και τελετουργίες που σηματοδοτούν τον απαραίτητο για τους ζωντανούς αποχωρισμό της ψυχής από το σώμα, το συμβολικό διαχωρισμό των ζωντανών από τους νεκρούς. Πρόκειται για μια ύστατη φροντίδα για τους ανθρώπους του ομηρικού κόσμου που επιτρέπει στην ψυχή να καταδυθεί ήρεμα στον κάτω κόσμο και να αναπαυθεί.²⁵ Επιπλέον, ο Όμηρος αναδεικνύει τη διπλή λειτουργία του θρήνου σε συνειδητό και ασυνειδητό επίπεδο. Οι εναπομείναντες θνητοί στην *Ιλιάδα* θρηνούν αφενός για το θάνατο του αγαπημένου τους προσώπου αφετέρου για το δικό τους επικείμενο ή προαναγγεληθέντα θάνατο. Έτσι και εμείς κάθε φορά που συνειδητά θρηνούμε για το χαμό ενός προσφιλούς προσώπου, το ασυνειδητό μας έρχεται αντιμέτωπο με την αρχή της πραγματικότητας, αφού ένα μέρος του θρήνου ουσιαστικά υπαγορεύεται από τη δυσάρεστη επανενθύμηση του αναπότρεπτου του δικού μας θανάτου. Ο θάνατος μιας μητέρας ή ενός πατέρα είναι το προαναγγεληθέν σήμα του δικού μας θανάτου.

²² Ομήρου, *Ιλιάδα*, Ραψωδία Ω, 747-761.

²³ Ομήρου, *Ιλιάδα*, Ραψωδία Ω, 762-777.

²⁴ Ομήρου, *Ιλιάδα*, Ραψωδία Ω, 785-805.

²⁵ Αιμίλιος Μιρώ, *Η καθημερινή ζωή στην εποχή του Ομήρου*, 234.

Στην τελευταία ραψωδία της *Οδύσσειας*, όταν η Θέτιδα ανεβαίνει και πάλι στην επιφάνεια για να θρηνήσει το νεκρό παιδί της, παρατηρούμε κάτι πρωτοφανές στο χορό του θρήνου. Δεν πρόκειται τόσο για μητρικό σπαραγμό, αλλά για την μοναδική αυτή συνθήκη, που εισάγει ο Όμηρος, καθώς βάζει θνητούς και αθανάτους να ομολογούν στον κύκλο του ίδιου πένθους. Επί δεκαεπτά μερόνυχτα, πριν αποτεφρωθεί το δοξασμένο σώμα του Αχιλλέα, κλαίνει για το χαμό του τόσο οι θνητοί όσο και οι θεοί («κλαίομεν θάνατοί τε θεοί θνητοί τ' ἄνθρωποι»).²⁶ Η συγκεκριμένη αυτή συνθήκη θέτει εμφανώς μια έντονη υποψία απέναντι στο ιερό. Πώς είναι δυνατόν οι ίδιοι οι αθάνατοι Θεοί να εμφανίζονται ανήμποροι απέναντι στο γεγονός του θανάτου;

Είναι γνωστό ότι η αρχαία ελληνική λατρεία έχει αντλήσει πολλά στοιχεία της από τον Όμηρο και τον Ησίοδο. Ωστόσο, τα ομηρικά έπη δε θεωρήθηκαν ποτέ ιερά βιβλία. Ο Όμηρος, ως γνήσιος δημιουργός, έπλασε έναν κόσμο με την αδέσμευτη ελευθερία που παρέχουν οι ποιητικές συμβάσεις. Τα έπη του μαρτυρούν μια βαθιά φιλοσοφική ενόραση που πηγάζει από τον αδιόρατο τρόπο που αλληλοδιαπλέκονται ζωή και θάνατος μέσα στο ανθρώπινο γίγνεσθαι. Ο άνθρωπος του ομηρικού κόσμου εκπροσωπεί το φως και, σε καμιά περίπτωση, δε συμφωνεί με τον άνθρωπο της ελληνοχριστιανικής παράδοσης, αλλά βρίσκεται σε συστηματική αντίθεση με αυτόν.²⁷ Οσάκις, έρχεται η στιγμή του τέλους για έναν ομηρικό ήρωα, δεν υπάρχει δύναμη ικανή να τον σώσει και να του χαρίσει την αθανασία. Παρά την παντοδυναμία τους, οι θεοί φαίνονται ανήμποροι να τα βάλουν με το θάνατο σε αντίθεση με τον χριστιανικό θεό που πατάσει το θάνατο. Δε χρειάζεται παρά να παρακολουθήσει κανείς τη σταδιακή πτώση του πρώτου των Τρώων, του Έκτορα, για να γίνει μάρτυρας της εγκατάλειψης του ανθρώπου μπρος στην έλευση του πεπρωμένου. Οι τελευταίες ραψωδίες της *Ιλιάδας* και της *Οδύσσειας* σφύζουν από το αναπόφευκτο του θανάτου. Κι αφού αυτή η στιγμή του τέλους βρίσκεται πέραν κάθε ανθρώπινης και θεϊκής αρωγής, η μοίρα δεν μπορεί παρά να εμφανίζεται σαν μια αδιάπεραστη δύναμη, πάνω από θεούς και ανθρώπους.²⁸ Η σκιά του Αχιλλέα αναφωνεί με παράπονο στη σκιά του Αγαμέμνονα στον κάτω κόσμο ότι κανείς θνητός δεν ξέφυγε από το βαρύ πεπρωμένο του θανάτου.²⁹

²⁶ Ομήρου, *Οδύσσεια*, Ραψωδία Ω, 64.

²⁷ Κωστή Παπαγιώργη, *Ζῶντες καὶ τεθνεῶτες*, 99.

²⁸ Κωστή Παπαγιώργη, *Ζῶντες καὶ τεθνεῶτες*, 102.

²⁹ Ομήρου, *Οδύσσεια*, “μοῖρ’ ὀλοή, τὴν οὐ τις ἀλεύεται ἕς κε γένηται” (Ω, 29).

Αυτόν ακριβώς τον ομηρικό άνθρωπο, ο οποίος σωριάζεται καταγής σαν φύλλο δέντρου, χωρίς καμιά βοήθεια, δε φαίνεται να αποδέχεται ο Πλάτωνας στην *Πολιτεία* του. Τέσσερις αιώνες μετά τον Όμηρο, όταν για πρώτη φορά πασχίζει να επιβάλει μια ολοκληρωτική, αξιολογική διάσταση πάνω στη ζωή, τα πρώτα πράγματα που απαρνιέται είναι τον ομηρικό κόσμο και τις τέχνες. Αφού οι αξίες είναι αιώνιες, δεν είναι δυνατό ο άνθρωπος, που τις ενστερνίζεται και τις ενσαρκώνει, να φέρει μια θνητή ψυχή ή να ασχολείται με κάτι απατηλό, όπως είναι οι τέχνες. Τι νόημα θα είχαν η ηθική, το δίκαιο, η ανδρεία αν δεν απευθύνονταν σε μια ψυχή που είναι αθάνατη;

«Ένας, που πιστεύει, πως υπάρχουν στον Άδη εκείνα τα φοβερά και τρομερά πράγματα, νομίζεις πως θα ήταν άφοβος εμπρός στο θάνατο και πως θα προτιμούσε στον πόλεμο να σκοτωθεί κάλλιο, παρά να νικηθεί και να γίνει σκλάβος; Διόλου. Πρέπει λοιπόν, καθώς φαίνεται, να δώσομε όλη την προσοχή μας και για όσα θα επιχειρούσαν να λέγουν πάνω σ' αυτά, και να παρακαλέσομε τους ποιητάς να μην κατηγορούν έτσι όπως τύχει τον Άδη, κι όσα είν' εκεί μέσα, αλλ' απεναντίας να τα επαινούν, γιατί ούτε αληθινά είναι όσα λέγουν, ούτε ωφέλιμα για κείνους που θα γίνουν μια μέρα πολεμιστές. Έτσι πρέπει πραγματικώς. Θα σβήσομε λοιπόν από την ποίηση όλα τα τέτοια...»³⁰

Ο Πλάτωνας στην ουσία εξοστρακίζει από την *Πολιτεία* τον Όμηρο. Ξεφορτώνεται έτσι το ισχυρότερο εμπόδιο που στοχεύει στην απάρνηση της θνητότητας και όλων των ηθών που υπαγορεύονται από το θάνατο.³¹ Πρόκειται για την επένδυση της θνητότητας με το πέπλο της αθανασίας, μια μάσκα που επιβάλλει συνήθως κάθε ιδεολογία ή θρησκεία απέναντι στο φυσικό ροή της ζωής. Ο Πλάτωνας υποβάλλει σε εξονυχιστική κριτική τον Όμηρο (“παραιτησόμεθα Όμηρόν τε καί τούς άλλους ποιητάς”)³² εξετάζοντας όλες τις απόψεις του για τον Άδη. Ο θάνατος και κατά συνέπεια ο Άδης δεν μπορεί να τρομάζει το Πλατωνικό υποκείμενο.³³ Ο Όμηρος βάζει στο στόμα του Αχιλλέα λόγια για το θλιβερό σκότος της ανυπαρξίας στη συνάντησή του με τον Οδυσσέα κατά την κάθοδο του τελευταίου στον Άδη. Όταν ο Οδυσσέας θυμίζει στον Αχιλλέα ότι ήταν δοξασμένος όσο ζούσε, αλλά και τώρα βασιλεύει ανάμεσα στους νεκρούς, ο

³⁰ Πλάτωνος, *Πολιτεία*, Γ, 386 b -c.

³¹ Κωστή Παπαγιώργη, *Ζώντες και τεθνεώτες*, 103.

³² Πλάτωνος, *Πολιτεία*, Γ, 387 b.

³³ Πλάτωνος, *Πολιτεία*, Γ, 396 a.

³⁴ Ομήρου, *Οδύσσεια*, Ραψωδία Λ, 488-491.

Αχιλλέας δίνει μια αποστομωτική απάντηση λέγοντας ότι ο θάνατος δεν επιδέχεται παρηγοριάς και θα προτιμούσε ο ίδιος να δούλευε ως απλός εργάτης στην πατρίδα του παρά να είναι βασιλιάς στον κάτω κόσμο.³⁴

Κατά συνέπεια, για τον Όμηρο δεν υπάρχει μεγαλύτερο αγαθό από εκείνο της ζωής. Αν και δεν υπάρχει τρόπος ο άνθρωπος να γλυτώσει από το πεπρωμένο του, στον Όμηρο δεν υπάρχει καμιά δήλωση απαξίωσης ή απάρνησης της ζωής. Ο Όμηρος, ενάντια σε οποιαδήποτε πεποίθηση εγκόσμιας ματαιότητας, υμνεί τον κόσμο, το γίγνεσθαι, το φως, το σκοτάδι, τη μέρα και τη νύχτα. Σύμφωνα με τον Κωστή Παπαγιώργη, μέσα από την απάρνηση του κόσμου εις το όνομα ενός Επέκεινα, ο Πλάτωνας σκοτώνει συμβολικά τον Όμηρο και διαμεσολαβεί ανάμεσα στη ζωή και στο θάνατο διασώζοντας τον άνθρωπο από την φθορά. Αυτό που έκανε ο Πλάτωνας, είναι αυτό που σήμερα συνεχίζει να κάνει η σύγχρονη ιατρική με τη συνδρομή της βιοτεχνολογίας εις το όνομα της προόδου και της εξέλιξης: δεν επιτρέπει στον άνθρωπο να πεθάνει.³⁵

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

ΠΗΓΕΣ

Ομήρου, *Ιλιάς*, μετάφραση: Δ. Ν. Μαρωνίτης, Αθήνα, Άγρα, 2012.

Ομήρου, *Οδύσσεια*, μετάφραση: Δ. Ν. Μαρωνίτης, Αθήνα, Ίδρυμα Τριανταφυλλίδη, 2009.

Πλάτωνος, *Ποιητεία*, μετάφραση: Ι. Ν. Γρυπάρης, αντλήθηκε από τον ιστότοπο «Η Πύλη για την ελληνική γλώσσα» http://www.greek-language.gr/digitalResources/ancient_greek/library/browse.html?text_id=111&page=32 (τελευταία επίσκεψη 1/6/2018).

ΔΕΥΤΕΡΕΥΟΥΣΑ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Μαρωνίτης, Δ. Ν., «Εκτορος ανάιρεσις», στο Δ. Ν. Μαρωνίτη και Α. Πόλκα, *Αρχαία Ελληνική Γλώσσα και Γραμματεία – Αρχαϊκή επική ποίηση: από την Ιλιάδα στην Οδύσσεια*, αντλήθηκε από τον ιστότοπο «Η Πύλη για την ελληνική γλώσσα» http://www.greek-language.gr/digitalResources/ancient_greek/history/epos/page_050.html (τελευταία επίσκεψη 30/5/2018).

Μιρώ, Αιμίλιος, *Η καθημερινή ζωή στην εποχή του Ομήρου*, μετάφραση: Κ. Παναγιώτου, Αθήνα, Ωκεανός, 1971.

Παπαγιώργης, Κωστής, *Ζῶντες καί Τεθνεῶτες*, Αθήνα, Καστανιώτη, 1991.

Παπανικολάου, Γεώργιος Ν., *Λεξικόν των ρημάτων της Αιτικής Πεζογραφίας*, Αθήνα, Δημ. Ν. Παπαδόμης, 1988.

Φρόντ, Σίγκμουντ, Πένθος και Μελαγχολία, στα *Μεταψυχολογικά Κείμενα του 1915*, μετάφραση: Λευτέρης Αναγνώστου, Αθήνα, Επίκουρος, 2005.

Kübler-Ross, Elizabeth, *On Death and Dying*, New York, NY, Collier Books/Macmillan Publishing Co., 1970.

Laplanche J. & Pontalis, J., *Λεξιλόγιο της Ψυχανάλυσης*, μτφρ. Β. Καψαμπέλης, Α. Χαλκούση, Α. Σκουλίκα, Π. Αλουπίης, Αθήνα, Κέδρος, 1986.

³⁵ Κωστή Παπαγιώργη, *Ζῶντες καί τεθνεῶτες*, 105-106.

Η ΣΥΝΥΦΑΝΣΗ ΕΣΩΤΕΡΙΚΩΝ ΚΑΙ ΕΞΩΤΕΡΙΚΩΝ ΔΥΝΑΜΕΩΝ ΣΤΗΝ ΟΔΥΣΣΕΙΑ: ΤΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ ΤΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ

ΓΙΩΡΓΟΣ ΜΠΙΦΗΣ

Ενα στοιχείο που ενδεχομένως παραξενεύει τον αναγνώστη της *Οδύσσειας* και της *Ιλιάδας* είναι η συχνότητα με την οποία οι θνητοί πρωταγωνιστές του έργου αποδίδουν στους θεούς την ευθύνη για τις προσωπικές τους επιλογές και συμπεριφορές, καθώς και για πάσης φύσεως κακοτοπιά ή ατυχία. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί ο νόστος του Οδυσσέα, ο οποίος συνολικά αποδίδεται στη βούληση του Δία. Ομοίως, μέσω της μελέτης κάθε επεισοδίου, κάθε σταθμού της περιπέτειας του Οδυσσέα, οδηγούμαστε σε ανάλογα συμπεράσματα: για τις συμφορές του ευθύνεται η οργή του Ποσειδώνα, η ερωτική διάθεση της Καλυψούς (στην οποία υποτίθεται ότι ένας θνητός δε μπορεί να αντισταθεί), το θέλημα του Δία. Η απόδοση στους θεούς εξωτερικών γεγονότων και καταστάσεων εξακολουθεί να συμβαίνει ακόμα και στην περίπτωση που αυτά αποβαίνουν θετικά. Η φυγή του Οδυσσέα από το νησί της Καλυψούς, η επιστροφή του στην πολυπόθητη πατρίδα, η εξόντωση των μνηστήρων, όλα αυτά τα γεγονότα λαμβάνουν χώρα πάλι σύμφωνα με τη θέληση του Δία και με τη σύμπραξη της Αθηνάς.

Οι θεοί, συνεπώς, καθορίζουν σε μείζονα βαθμό τη Μοίρα των θνητών, ώστε κάθε συμφορά, αλλά και κάθε ευτυχές γεγονός να αποδίδεται στη θέλησή τους. Η ανωτέρω παρατήρηση ίσως να δημιουργεί την αίσθηση ότι οι θνητοί δεν είναι τίποτα άλλο παρά μαριονέτες στα χέρια των αθάνατων, άρα δε τους βαρύνει καμία ευθύνη για την κατάληξή τους, είτε ένδοξη είτε άδοξη (γιατί για την απόδοση ευθύνης απαραίτητη είναι η ελεύθερη βούληση του υποκειμένου που επιτελεί μια πράξη). Είναι όντως αυτή η εικόνα που σκιαγραφείται στην *Οδύσσεια*; Όχι. Το αντίθε-

το μάλιστα· οι θνητοί παίρνουν αυτόβουλα καθοριστικές αποφάσεις για την εξέλιξη τόσο της ζωής τους όσο και της πλοκής του έργου.

Για αυτό μας ενημερώνει ήδη από την α' ραψωδία ο Δίας ("κι όμως οι ίδιοι κι από φταίξιμο δικό τους, πάσχουν και βασανίζονται και πάνω απ το γραφτό τους"¹) Ένα από τα χαρακτηριστικότερα παραδείγματα της ελευθερίας της βούλησης αποτελούν οι καταδικαστικές πράξεις των συντρόφων, τόσο για τους ίδιους όσο και για το νόστο του Οδυσσέα. Το πρώτο τους απόπειμα είναι το άνοιγμα των ασκών του Αιόλου, πράξη που είχε ως συνέπεια τη δραματική επιβράδυνση της επιστροφής του Οδυσσέα στην πατρίδα του (στο ομηρικό έπος ρητά επιρρίπτεται η ευθύνη στην αφροσύνη που επέδειξαν οι σύντροφοι). Το δεύτερο, ενάντια στη ρητή απαγόρευση της Κίρκης (που μετέφερε ουσιαστικά τη βούληση του Δία), ήταν η σφαγή των βοδιών του Ήλιου που προκάλεσε την οργή του τελευταίου και οδήγησε τελικά στην απώλεια όλων των συντρόφων. Η πράξη τους ήταν καθαρά ζήτημα ελεύθερης επιλογής, καθώς είχαν γνωστοποιηθεί εκ των προτέρων από τον Οδυσσέα οι συνέπειες των πράξεών τους.

Η πιο ενδιαφέρουσα -κατά την εκτίμησή μου- λειτουργία που επιτελούν οι θεοί, συνίσταται στη μεταβολή της θυμικής λειτουργίας, της συναισθηματικής και ψυχικής κατάστασης των ηρώων (πότε δίνοντάς τους απροσδόκητο θάρρος ή έμπνευση, πότε σπέρνοντας το σπόρο της αμφιβολίας ή της δειλίας) αλλά και της νόησής τους, προσφέροντας λύση στα εκάστοτε προβλήματα ή και θολώνοντας την κρίση τους. Αυτό προκρίνει η κυριολεκτική ανάγνωση της *Οδύσσειας*. Παρά ταύτα, προτείνω σε αυτό το σημείο μια διαφορετική, εμμενή ανάγνωση του έπους.

Δε μεταβάλλουν οι θεοί τη θυμική και νοητική λειτουργία των ηρώων. Η θυμική και νοητική λειτουργία των ηρώων μεταβάλλεται (όπως και η δική μας σήμερα) και η μεταβολή αποδίδεται από αυτούς στις ενέργειες των θεών. Αυτό που εμείς σήμερα ονομάζουμε εσωτερικές διεργασίες (νοητικές και ψυχικές) την ομηρική περίοδο αποδιδόταν στο θεό, σε μια εξωτερική δύναμη. Για αυτό και, συνήθως, η θεά είναι ορατή μόνο στον ήρωα στον οποίο παρέχει κουράγιο ή έμπνευση. Γιατί αποτελεί μέρος της συνειδήσής του, το οποίο ο ίδιος δεν είναι σε θέση να αποδεχθεί ως κομμάτι του εαυτού του. Αναφέρω ενδεικτικά την εμφάνιση της Αθηνάς,

¹ Ομήρου *Οδύσσεια*, Ραψωδία α, 32- 35.

στον Οδυσσέα στη ραψωδία π' (στίχοι 160 κ.ε) και στον Τηλέμαχο στην ραψωδία ά (409- 444), ορατής αποκλειστικά από αυτούς.

Ας δούμε μερικά ακόμη παραδείγματα:

Στη ραψωδία α' η Αθηνά παρέχει στον Τηλέμαχο το απαραίτητο θάρρος για να ορθώσει το ανάστημά του απέναντι στους μνηστήρες και να επιδιώξει ενεργά την απόκτηση πληροφοριών σχετικά με τη μοίρα του πατέρα του. Τη θεική προέλευση της παρησίας αναγνωρίζει σχεδόν ακαριαία ο Αντίνοος.² Στη ραψωδία γ' η Παλλάδα ξανά παρέχει θάρρος στον Τηλέμαχο, ο οποίος βέβαια είναι πλέον "φρόνιμος", έχει αρχίσει να ωριμάζει.³ Στη δ' ραψωδία ο Μέδων σε συζήτησή του με την Πηνελόπη αμφιταλαντεύεται σχετικά με την προέλευση του θάρρους του Τηλέμαχου: ίσως προέρχεται από κάποιον θεό, ίσως πηγάζει από τον ίδιο.⁴ Γλαφυρή είναι η περιγραφή της ραψωδίας ε, του απόπλου του Οδυσσέα από το νησί της Καλυφούς: η Αθηνά συγκεντρώνει τη δύναμή του και τον γλυτώνει από βέβαιο πνιγμό. Τέλος, στη ραψωδία ι', ο Οδυσσέας είναι αυτός που προσπαθεί να δώσει θάρρος στους συντρόφους του για να αντιμετωπίσουν τον Κύκλωπα, και στη ραψωδία φ' είναι ξανά αυτός που συγκρατεί τα σπαρακτικά δάκρυα χαράς του Ευμαίου. Τα ανωτέρω παραδείγματα καθιστούν σαφή τη συνύφανση της εσωτερικότητας και της εξωτερικότητας στην Οδύσεια: ξεκινάμε από την Αθηνά ως απόλυτο πάροχο αυτοπεποίθησης και δύναμης, βαθμιαία οι ήρωες ορθοποδούν μόνοι τους και ύστερα υποβοηθούνται από τη θεά και τέλος όχι απλά δεν έχουν ανάγκη τη θεά, αλλά οι ίδιοι εμπνέουν τους άλλους.

Μολαταύτα, αυτή την πορεία της απαγκίστρωσης από την απόδοση εσωτερικών διεργασιών σε εξωγενείς παράγοντες δεν επιφυλάσσει για όλους τους ήρωες ο Όμηρος, παρά μόνο για τον Οδυσσέα και -σε ένα βαθμό- τον Τηλέμαχο. Η πανουργία της Πηνελόπης, επί παραδείγματι, στη ραψωδία β', σ' και φ' αποδίδεται από τον ποιητή στην Παλλάδα. Ομοίως, η ερωτική διάθεση της Ελένης και η σαγήνη του Πάρη αποδίδεται από την ίδια στη θεά Αφροδίτη, η οποία δήθεν την τύφλωσε. Δεν είναι σε θέση να αναγνωρίσει ότι τυφλώθηκε από ένα πάθος που φούντωσε στα δικά της στήθη, δίχως να το ανάψει κάποιος πανούργος θεός. Έτσι, βέβαια, αποποιείται και τις ευθύνες της).

² Ομήρου *Οδύσεια*, Ραψωδία α, 384.

³ Ομήρου *Οδύσεια*, Ραψωδία γ, 80.

⁴ Ομήρου *Οδύσεια*, Ραψωδία δ, 712- 714.

Οδηγούμαστε, λοιπόν, στο συμπέρασμα ότι την εποχή των ομηρικών επών δεν είναι πλήρως διαμορφωμένη η έννοια της ταυτότητας. Τοιούτω τω τρόπω, οι εσωτερικές νοητικές και συναισθηματικές διεργασίες των θνητών μετατοπίζονται από τα μέσα προς τα έξω, προς υπερφυσικές δυνάμεις που τους ξεπερνούν.

Ιδιάζουσες είναι, όπως ήδη ανέφερα, οι περιπτώσεις του Οδυσσέα και του Τηλέμαχου. Ας τις εξετάσουμε από πιο κοντά. Η διάνοια του Οδυσσέα ανεξαρτητοποιείται σε αρκετά σημεία από την επιρροή της Αθηνάς. Το σχέδιο της μνηστηροφονίας είναι κυρίως έργο του πολυμήχανου Οδυσσέα και του Τηλέμαχου, ο οποίος μάλιστα προτείνει κάποιες διορθώσεις.⁵ Κατά την εκτέλεσή του βέβαια απαραίτητη είναι και η σύμπραξη της Παλλάδας, πρόκειται όμως ακριβώς για αυτό- για σύμπραξη. Επιπροσθέτως, ο ίδιος ο Οδυσσέας στη ραψωδία ν⁶ ομολογεί στην Αθηνά ότι μετά την αναχώρησή του από την Τροία και μέχρι τη συνάντησή τους στις ακτές της Ιθάκης, δε συνάντησε πουθενά τη θεά. Παραθέτω το χωρίο σε μετάφραση Μαρωνίτη:

«Όσο για μένα, αυτό το αναγνωρίζω. ήσωνα πράγματι καλή μαζί μου στο παρελθόν, όταν στην Τροία πολεμούσαμε των Αχαιών οι γιοι. Όμως μετά, σαν πήραμε ψηλό κι απόκλημο το κάστρο του Πριάμου, μπηκαμε στα καράβια μας κι ένας θεός μας σκόρπισε τους Αχαιούς, δεν είδα πια μπροστά μου τ μορφή σου, κόρη του Δία, δεν σε αναλογίστηκα στο πλοίο μου επιβάτη, τον πόνο μου να ξαλαφρώσεις. Μόνος, με την καρδιά στα στήθη σπαραγμένη, εδώ κι εκεί περιπλανήθηκα, ώσπου να λύσουν οι θεοί τη συμφορά μου. Στο τέλος μόνο, στην πλούσια χώρα των Φαιάκων, μ ενθάρρυναν τα λόγια σου κι εσύ μ οδήγησες στην πόλη.»⁷

Άρα, η ευστροφία που επέδειξε κατά τη διάρκεια όλων των περιπετειών του είναι προϊόν της δικής του και μόνο της δικής του διάνοιας.

Παρατηρείται, συμπερασματικά, η βαθμιαία απαγκίστρωση από την πίστωση νοητικών και συναισθηματικών ενεργημάτων στους θεούς παράλληλα με την εξέλιξη της πλοκής της Οδύσσειας. Οι θνητοί πλέον έχουν τα ηνία της μοίρας τους και τον έλεγχο της διάνοιάς τους. Ο θεός έχει παραμεριστεί σε ένα δευτερεύοντα επικουρικό ρόλο.

Ομοίως, ο Τηλέμαχος δέχεται μεν το θεόπνευστο θάρρος στην αρχή της ά ραψωδίας, γεγονός που τον ωθεί να δραστηριοποιηθεί, να ανα-

⁵ Ομήρου *Οδύσσεια*, Ραψωδία η, 301- 350.

⁶ Ομήρου *Οδύσσεια*, Ραψωδία ν, 292 κ.ε.

⁷ Ομήρου *Οδύσσεια*, Ραψωδία ν, 319- 330.

λάβει τις ευθύνες που του αναλογούν και να αναζητήσει πληροφορίες σχετικά με την τύχη του πατέρα του, αλλά, όσο πλησιάζουμε στο τέλος της Οδύσσειας, καθίστανται εναργείς ο απογαλακτισμός και η ωρίμανσή του: με τη σύμπραξη της δικής του διάνοιας («ο νους του γυρίζει από τις σκέψεις τις πολλές» κατά την ομηρική ρήση που επαναλαμβάνεται συχνά όταν πρόκειται για τον Τηλέμαχο) προκαλείται τρόπον τινά η έλευση της θεάς, που όπως δείξαμε πιο πάνω, δεν είναι τίποτα άλλο παρά η προσωποποίηση της διανοητικής εμπνεύσεως, ο εξωβελισμός της από αυτό που σήμερα ονομάζουμε υποκείμενο προς μια εξωτερική δύναμη. Η ίδια η θεά του το δηλώνει ήδη από τη ραψωδία γ΄:

«Τηλεμαχ' άλλα μεν αυτός ενί φρεσὶ σήσι νοήσεις, άλλα δε και δαίμων υποθήσεται»

Τηλέμαχε, άλλα θα τα βρεις μοναχός με το νου σου, άλλα ο θεός θα σε φωτίσει να τα πεις.

Το ίδιο και ο Οδυσσέας, μηχανεύεται το σχέδιο της μνηστηροφονίας σε συνεργασία με την Αθηνά (μνηστήρεσι φόνον συν Αθήνη μερμιρίζων⁸), η οποία λειτουργεί ως παραστάτης, και όχι ως κινητήρια δύναμη. Το αποκορύφωμα της ευστροφίας του Οδυσσέα αποτυπώνεται μέσω του εγκωμίου της Παλλάδας προς αυτόν (παραθέτω τα λόγια της Αθηνάς, σε μετάφραση Μαρωνίτη):

«Θα πρέπει κάποιος, αν παραβγει μαζί σου, να παραείναι πονηρός, να ξέρει πώς να ξεγελά τους άλλους στον κάθε δόλο, ακόμη κι αν θεός βρεθεί μπροστά σου. Είσαι αλήθεια φοβερός, πολύστροφε κι αχόρταγε στους δόλους, που μήτε εδώ, στην πατρική σου γη, δεν λες να σταματήσεις σκέψεις απατηλές και ιστορίες πλαστές- είναι το ριζικό σου αυτό. Αλλά ας σταματήσουμε τα τέτοια μεταξύ μας, αφού κι οι δυο μας ξέρουμε καλά την ίδια τέχνη.»⁹

Ο Οδυσσέας αναδεικνύεται εδώ ομότεχνος της Αθηνάς και ο νους του ισόθεος.

Το τελευταίο βήμα για την πλήρη ανεξαρτητοποίηση από τους θεούς και την αποδοχή της εσωτερικής προέλευσης του θυμικού αλλά και του λογικού σηματοδοτείται μέσω των στίχων 5- 18 της ραψωδίας υ΄. Ο Οδυσσέας, έχοντας ήδη φτάσει στο παλάτι του, μεταμφιεσμένος σε ζη-

⁸ Ομήρου Οδύσσεια, Ραψωδία τ, 2.

⁹ Ομήρου Οδύσσεια, Ραψωδία ν, 291- 299.

τιάνο, προσπαθεί να συγκρατήσει την οργή του και να μην φονεύσει τις υπηρέτριές του που τον πρόδωσαν, αναπτύσσοντας σχέσεις με τους μνηστήρες. Απαύγασμα αυτής της εσωτερικής διαμάχης ο στίχος: «τέτλαθι δή, κραδίη και κύντερον άλλο ποτ' έτλης.» (Βάστα καρδιά! Χειρότερα δεινά κάποτε βαστούσες). Ομοίως, στη ραψωδία ω' ο Οδυσσεάς συναντά τον πατέρα του, Λαέρτη, και βρίσκεται προ διλήμματος (παραθέτω σε μετάφραση Μαρωνίτη):

«μετά, νους και καρδιά του διχογνώμησαν: να πέση στην αγκάλη του πατέρα του, να τον φιλήσει, να φανερώσει αμέσως τα καθέκαστα, πως ήλθε κι έφτασε στην πατρική του γη; ή ρωτώντας να τον δοκιμάσει, να μάθει πρώτα τα δικά του; Κι όπως το συλλογίστηκε, το δεύτερο του φάνηκε καλύτερο.»¹⁰

Καθίσταται απόλυτα σαφές ότι στο τέλος της Οδύσειας ο πρωταγωνιστής της έχει απαγκιστρωθεί πλήρως από την εξωτερίκευση συγκρούσεων οι οποίες είναι πλέον πέρα για πέρα εσωτερικές. Όχι μόνο προοιωνίζεται από τον Όμηρο πάνω από δύο χιλιετίες πριν το υποκείμενο της νεώτερης φιλοσοφίας (καθώς οι διανοητικές διεργασίες έχουν εσωτερική προέλευση και έδρα) αλλά και διαφαίνεται η κατάτμισή του και ο συγκρουσιακός του χαρακτήρας.

Διακινδυνεύοντας τον αναχρονισμό, οφείλουμε να αναγνωρίσουμε ότι το κείμενο της Οδύσειας εξακολουθεί να είναι φιλοσοφικά επίκαιρο.

¹⁰ Ομήρου *Οδύσεια*, Ραψωδία ω' 234- 238.

Η ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΗ ΑΞΙΑ ΤΩΝ ΕΠΩΝ ΤΟΥ ΟΜΗΡΟΥ ΓΙΑ ΤΗΝ ΕΦΗΒΙΚΗ ΗΛΙΚΙΑ

ΕΛΠΙΝΙΚΗ Α. ΤΣΙΚΛΕΙΔΗ

Η εφηβική ηλικία συνιστά την εκρηκτική, την ηφαιστειακή ώρα της ανθρωπίνης οντότητας. Είναι η ώρα της συνειδητοποίησης μιας νέας, πολυδιάστατης αίσθησης εαυτού. Ένας κόσμος δύνει και ένας άλλος ανατέλλει... Ένας κόσμος ονείρων, επιδιώξεων, προσδοκιών και στόχων. Είναι ο χρυσός χρόνος διαμόρφωσης της προσωπικότητας, της τοποθέτησης αξιών και στάσεων ζωής, της αμφισβήτησης και της φανέρωσης νέου τρόπου σκέψης και κοσμοθεώρησης.

Σ'αυτήν την καταλυτική ώρα της ανθρωπίνης ζωής και ύπαρξης, αναντίρρητα, τα μεγάλα, πνευματικά, κλασσικά έργα, μπορούν να καθοδηγήσουν και να προβάλλουν πρότυπα ζωής πλούσια σε περιεχόμενο. Μόνο έργα διαπνεόμενα από πανανθρώπινες, διαχρονικές ιδέες και κλασσικά ιδανικά, μπορούν να παιδαγωγήσουν και να επηρεάσουν τους εφήβους επ'αγαθῷ.

Ιδανικός Δάσκαλος των εφήβων υπήρξε και υπάρχει ο «Θεῖος Όμηρος». Ο μεγαλύτερος επικός ποιητής, ο κατ'εξοχήν ποιητής (poète par excellence), με την *Ιλιάδα* και την *Οδύσειά* του παιδαγωγώγησε και παιδαγωγεί την Ελλάδα και την Ευρώπη. Ο Πλάτων θα πεί: «ὡς τὴν Ἑλλάδα πεπαίδευκεν οὗτος ὁ ποιητής».¹ Αλλά και την Ευρώπη πεπαίδευκεν, καθώς διδάσκεται στα σχολεία της Εσπερίας. Ο Όμηρος με τα Έπη του, τα οποία αποτελούν έργα τέχνης απαράμιλλου κάλλους, στοχεύει στην ψυχή και στον νου του καθέκαστου ανθρώπου και μάλιστα περισσότερο του νέου, τον οποίο διδάσκει με βελούδινο τρόπο. Ο Αντόνιο

¹ Πλάτων, *Πολιτεία*, 606e.

Γκράμσι δηλώνει ενδεικτικά: «Η τέχνη μπορεί να διδάξει, ακριβώς γιατί είναι τέχνη και όχι γιατί είναι “τέχνη που διδάσκει”, γιατί, σ’αυτήν την περίπτωση είναι ένα τίποτα και το τίποτα δεν μπορεί να διδάσκει».² Είναι μια τέχνη που πλάθει εύπλαστες καρδιές και συγκροτεί ολόδροσα μυαλά. Η δυνατή και πάλλουσα ποίηση του ραψωδού προσφέρει την αισθητική απόλαυση και τη βαθιά διδαχή. Η μεγάλη ποίηση του Ομήρου διαμορφώνει όλες τις εκφάνσεις της ανθρώπινης ουσίας, φωτίζει το λογικό, πλουτίζει το φαντασιακό, εμπνέει το οραματικό στοιχείο. Ο Όμηρος είναι ένας υπέροχος παραμυθάς, που σαγηνεύει με τον οίστρο και τα τεχνάσματά του τη νεανική, ευεπηρεάστη φύση που λαχταρά να υψωθεί και να αγγίξει τα όνειρά της.

Ποιος ή ποια δεν ταυτίστηκε στα εφηβικά χρόνια με κάποιον ή κάποια από τους ήρωες ή τις ηρωίδες του Ομήρου;

Άλλος μαγεύεται από τη λιονταρίσια ψυχή του Αχιλλέα, άλλος από τη σύνεση, τη γλυκύτητα και τη δύναμη του λόγου του Νέστορα. Κάποια θέλει να μοιάσει στη γοητεία της Κίρκης και κάποια άλλη στην πίστη και την υπομονή της Πηνελόπης. Η δε μορφή του πολύτροπου Οδυσσέα, του σοφού και συνάμα ελεύθερου ανθρώπου αγγίζει κάθε ψυχή στην ολότητά της. Ποιητής, δάσκαλος, μάγος ο Όμηρος, αλλά και πρώιμος φιλόσοφος. Η τέχνη του μπορεί να χαρακτηριστεί και ως ποιητική φιλοσοφία. Γνωρίζει το καλό και το κακό, το ωφέλιμο και το βλαβερό και το κοινωνεί με το διεισδυτικό και υπόγειο τρόπο της ποίησης στον άνθρωπο, στο νέον άνθρωπο. Στην ποίησή του ενσωματώνεται η ιστορία του παρελθόντος, τα κλέη των ανδρών και η ηθική σοφία ενός έθνους. Παραδίδονται στις επερχόμενες γενεές με εύληπτο τρόπο, τα πρότυπα προς μίμηση, οι στάσεις ζωής και οι υψηλοί σκοποί. Παραδίδεται στη νεότητα πυξίδα ζωής και ιστία πλοήγησης. Μπολιάζονται στις νεανικές ψυχές κλασσικές αξίες, όπως ο σεβασμός, η ευσέβεια, η σεμνότητα, η φιλία, η γενναιότητα, η φιλοπατρία, η θυσία, η επιδεξιότητα, η ευελιξία.

Οι ήρωες και οι ηρωίδες των Επών, είναι παραδειγματικές, εμβληματικές μορφές, ικανές να δονήσουν, να διεγείρουν δημιουργικά τον άνθρωπο που αναπτύσσεται και ανασυνθέτεται. Ποίηση πολυδιάστατη, καλειδοσκοπική, πολύτροπη, δυνατή, νεανική, μουσική, συγκινησιακή και αισθαντική.

² Γκράμσι, 1981, 23.

Η *Ιλιάδα* είναι περισσότερο πολεμική και ρεαλιστική και εμφανώς αναδύονται οι αξίες της τιμής, της αρετής, της αριστείας, της αιδούς, της άμιλλας, της φιλοπατρίας.

Η *Οδύσσεια* είναι ύμνος στην ανθρώπινη περιπέτεια, στην έλλογη αλλά και στην παράλογη σκέψη, στην ανθρώπινη επιδεξιότητα και επινοητικότητα, στην εναγώνια προσπάθεια για επιβίωση και στα επιτεύγματα που προέρχονται απ'αυτήν. Όμως και στα δύο Έπη υπάρχει η διδαχή της αρμόζουσας (προσήκουσας) συμπεριφοράς, ένας πρακτικός κώδικας συνδιαλλαγής των ατόμων. Το γεγονός αυτό, γίνεται αρωγός στην αναζήτηση της νεότητας για αρμονικούς κανόνες συμβίωσης, για ένα πρότυπο μοντέλο ζωής.

Στην *Ιλιάδα* η έννοια της τιμής, της αριστείας, της φιλοπατρίας, αποτελούν τα μεγάλα προστάγματα. Πάντα να είσαι ο καλύτερος, να ξεπερνάς τους άλλους, να τιμάς το πατρικό γένος!

«Αἰὲν ἀριστεύειν καὶ ὑπείροχον ἔμμεναι ἄλλων, μηδὲ γένος πατέρων αἰσχυρέμεν».³

Έχουμε την πεμπτουσία, την επιτομή του ηρωικού κώδικα. Έτσι ξεπροβόδισε ο Ιππόλοχος τον γιο του Γλαύκο, όταν πήγαινε να πολεμήσει με την αντίπαλη παράταξη, έτσι αποχαιρέτησε ο Πηλέας τον λεβέντη γιο του Αχιλλέα, όταν μαζί με τους Έλληνες κίνησε να πολεμήσει στην Τροία.⁴

Η αποθέωση του ηρωισμού και της αγάπης προς την πατρίδα εντοπίζεται και στην κορυφαία Ομηρική ρήση : «Εἷς οἰωνὸς ἄριστος ἀμύνεσθαι περὶ πάτρης».⁵

Αλλά και έννοιες όπως της συνδιαλλαγής, του ανθρωπισμού και του σεβασμού του αντιπάλου, αναδύονται από το μέγα Έπος. Η κορυφαία, η καθηλωτική σκηνή της ικεσίας του Πριάμου στον Αχιλλέα να ενταφιάσει το άμοιρο παιδί του και η αποδοχή της από τον ήρωα, είναι δυνατό να μην εγγραφεί στην ολόθερμη, νεανική ψυχή; Ο μεγάλος ποιητής γνωρίζει καλά την ανθρώπινη ύπαρξη και τα χαρακτηριστικά της, μιλά στην καρδιά και το μυαλό κάθε ανθρώπινου όντος. Ο ιδιοφυής ποιητής με τα Έπη του, φθάνει στη ρίζα της ανθρωπιάς, δονεί και συγκινεί, όπως αυτό γίνεται και με τις τραγωδίες των μεγάλων τραγικών ποιητών. Ο

³ Ομήρου, *Ιλιάδα*, Ζ, 208-209.

⁴ Edwards, 2001, 206.

⁵ Ομήρου, *Ιλιάδα*, Μ, 243.

Αισχύλος θα αποδώσει την προσήκουσα τιμή στον Όμηρο, αναφέροντας, ότι οι τραγωδίες του ήταν ψίχουλα από το μεγάλο τραπέζι (δείπνο) του Ομήρου. Ο Όμηρος λειτουργεί σαν ανατόμος της ανθρώπινης ψυχής και έχει την ικανότητα με την τέχνη και την τεχνική του να μεταδίδει τις ιδέες, τα μηνύματα και τις αξίες του, στον εν γένει άνθρωπο, αλλά και στον νέο άνθρωπο ειδικότερα. Επιπρόσθετα, ο ποιητής και η καλλιτεχνική του ευφυΐα μεταδίδει τα νοήματα με τρόπο ευχάριστο και γόνιμο, δημιουργώντας υπέροχες εικόνες, τέτοιες που πλείστοι καλλιτέχνες μετά απ' αυτόν, να εμπνευστούν απ' αυτές και να πραγματοποιήσουν αξεπέραστα έργα στη ζωγραφική και στη μουσική.

Επίσης, κάθε δάσκαλος και κάθε παιδαγωγός, με εργαλείο τα βιβλία του Ομήρου, μπορεί να τελέσει φωτισμένη διδασκαλία, ικανή να φλογίσει εφηβικές ψυχές.

Στην *Οδύσσεια* αποθεώνονται αξίες όπως της φιλοξενίας, της φιλίας, της οικογένειας, της πίστης, της αφοσίωσης, της υπομονής, της ευγένειας. Αξίες που όλοι προσδοκούν και εύχονται να διέπουν τις νέες γενεές. Η ζωή σαν αυταξία παρουσιάζεται με όλα τα αγαθά και με όλα τα δεινά της.

Μέσα από τον αγώνα έρχεται η δικαίωση, η χαρά, το μεγαλείο! Υπάρχει ενθουσιασμός και αισιοδοξία, ιδιότητες που χαρακτηρίζουν την ανόθευτη, υπέροχη, νεανική ψυχή.

Στον Όμηρο οι ήρωες έχουν ισχυρό χαρακτήρα, ταλέντα, ήθος, πραγματώνουν άθλους. Ο μέγας αιιδός διαθέτει πνεύμα, τέχνη και τεχνική, για να συναρπάσει και να καθοδηγήσει με την αφήγησή του. Το σχήμα *Υβρις-Άτη-Νέμεσις-Τίσις* δηλώνει την ανθρώπινη πτώση, αλλά και την επαναφορά της ηθικής τάξης και παρουσιάζεται συχνά στα Έπη του.

Μορφή και περιεχόμενο σε πλήρη λάμψη και ανάπτυξη συντελούν στην άσκηση απόκτησης παιδείας και πολιτισμού, από τον έφηβο, το νέο, τον εν γένει άνθρωπο και πολίτη. Ο Όμηρος είναι ο μεγάλος διαφωτιστής των αρχαίων χρόνων. Οι πρώτοι Πυθαγόρειοι θα ορίσουν την *Ιλιάδα* και την *Οδύσσεια* ως «Ιερά Βιβλία». Οι έφηβοι όλων των εποχών ανακαλύπτουν παγκόσμιες, ανθρώπινες καταστάσεις και συναισθήματα στα Ομηρικά Έπη. Ανακαλύπτουν μεγάλες αλήθειες για τη ζωή και τον άνθρωπο και αποκτούν ωφέλιμη γνώση. Μαθαίνουν για τα ανθρώπινα πάθη, αλλά και για την άρση τους. Η ζωή έχει την αξία της, αλλά η τιμή στέκεται πάνω και απ' αυτήν! Εκφράζονται πρότυπα ζωής

σε ατομικό και σε συλλογικό επίπεδο. Οι άνθρωποι έχουν αδυναμίες, αλλά μπορούν να πραγματώσουν την υπέρβασή τους, να δώσουν νόημα και περιεχόμενο στη δράση τους, στα πρόσωπα και στα πράγματα.

Ο Ομηρικός κόσμος δεν είναι ο κόσμος του χάους, της παρακμής, αλλά ο κόσμος της παράδοσης, της σύγκρουσης, του αγώνα, των διλημάτων που ενεργοποιούν το ανθρώπινο δυναμικό, το σκέπτεσθαι και το κρίνειν, γονιμοποιούν τις ιδιαίτερες κλίσεις του προσώπου και οδηγούν στην περαιτέρω εξέλιξη της κοινωνίας, μέσα από πολυσήμαντα, πολυδύναμα γεγονότα, συγκρούσεις και προοπτικές.

Ο έφηβος, ο νέος, καλείται να γίνει πολύτροπος, πολυμήχανος, πολυμαθής, γονιμοποιός, για να αδράξει τη ζωή, να τη μετουσιώσει, να τη χαρεί, να την παραδώσει στους επιγόνους του ζωντανή και πλούσια.

Το υφαντό της Πηνελόπης υφαίνεται από τον καθένα και την καθεμία, ημέρα με την ημέρα της ζωής τους. Το ταξίδι της ζωής είναι η «Οδύσεια» της κάθε ατομικής ύπαρξης και ο ποθητός νόστος μοναδικός για το καθένα ον. Κάθε άτομο-πρόσωπο σαλπάρει στις θάλασσες, στα κύματα, ανοίγεται στο πέλαγος, κλυδωνίζεται σαν την Αργώ, συντροφιά με τα όνειρά του, για να αγναντέψει στο τέλος το δικό του λιμάνι και να κερδίσει την παράξενη Ιθάκη του, την πατρίδα της καρδιάς και του νου του!...

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Γκράμσι, Αντόνιο, *Λογοτεχνία και Εθνική ζωή*, μτφρ. Χρήστος Μαστραντώνης, τ.ε΄, Αθήνα, Στοχαστής, 1981.

Edwards, Mark, *Όμηρος ο ποιητής της Ιθάκης*, μτφρ. Βάιος Λιαπής, Νικόλαος Μπεζεντάκος, Αθήνα, Ινστιτούτο του Βιβλίου-Α.Καρδαμίτσα, 2001.

ΒΙΟΙ ΠΑΡΑΛΛΗΛΟΙ: ΑΝΘΡΩΠΙΝΟ ΚΑΙ ΘΕΙΟ ΣΤΟ ΟΜΗΡΙΚΟ ΕΠΟΣ

ΤΑΞΙΑΡΧΗΣ ΤΣΙΜΠΕΡΗΣ

Ο τίτλος της ανακοίνωσης «Βίοι Παράλληλοι» είναι εμπνευσμένος από το έργο του Πλούταρχου, το περιεχόμενο του οποίου σχετίζεται με τον ηθικό χαρακτήρα των πράξεων των ανθρώπων και όπως χαρακτηριστικά λέει στον βίο του Αλεξάνδρου, «ο ηθικός χαρακτήρας αναδεικνύεται πολλές φορές περισσότερο από ένα πράγμα ασήμαντο, όπως μια λέξη ή ένα αστείο, παρά από τις μυριόνεκρες μάχες, τις μέγιστες πολεμικές παρατάξεις και τις πολιορκίες των πόλεων».¹

Πολλοί είναι αυτοί που κατηγορούν τον Όμηρο για διαφόρους λόγους. Ο Πυθαγόρας λέει ότι όταν κατέβηκε στον Άδη είδε την ψυχή του Ομήρου κρεμασμένη από δένδρου και ὄφεις περιᾶν αὐτὴν γιὰ ὅσα κατελόγισε στους θεούς.² Ο Ηράκλειτος τον θεωρεί ἄξιον ἐκ τῶν ἀγώνων ἐκβάλλεσθαι καὶ ραπίζεσθαι.³ Ο δε Πλάτων, αν και τον διακατέχει φιλία [...] καὶ αἰδώς ἐκ παιδός [...] περι Όμήρου,⁴ λέει ότι ο Όμηρος ἐπλασε ψεύτικους μύθους γιὰ τους ανθρώπους⁵ που δεν πρέπει να αναφέρονται στην πόλιν ούτε με αλληγορία ούτε ξεκάθαρα.⁶ Είναι όμως έτσι; Δεν διδάσκει τίποτα η ζωή των ηρώων και των θεών μέσα στο ομηρικό έπος;

Η σχέση ηρώων και θεών διαρθρώνεται σε τρία επίπεδα. Το πρώτο είναι η απλή σχέση, η οποία είναι εμφανής σε όλες τις κοινωνίες, όπου ο άνθρωπος αποζητεί την θεϊκή παρέμβαση για να ικανοποιήσει κάποια

¹ Πλούταρχος, Αλέξανδρος - Καίσαρ, 1.1-1.2.

² Διογένης Λαέρτιος, Φιλοσόφων βίων και δογμάτων συναγωγή, 8.21.

³ Ηράκλειτος, DK B 42.

⁴ Πλάτων, Πολιτεία, 595 B.

⁵ Πλάτων, Πολιτεία, 377 D.

⁶ Πλάτων, Πολιτεία, 378 D. Διότι ο νέος δεν μπορεί να διακρίνει τι είναι αλληγορία και τι όχι.

επίγεια ανεκπλήρωτη ανάγκη του προσφέροντας θυσία ή κάποιο άλλο δώρο στο θείο. Ο ιερέας του Απόλλωνος Χρύσης, μετά την αρνητική απάντηση του Αγαμέμνονος στο αίτημα να του επιστραφεί η κόρη του Χρυσήϊς, προσεύχεται περιδεής στον θεό και, θυμίζοντάς του την οροφή που έβαλε σε ναό του και τους παχειούς μηρούς ταύρων και αιγών που έκαυσε για αυτόν, του ζητεί να εκπληρωθεί η επιθυμία του και να πληρώσουν τα δάκρυά του οι Δαναοί με τα βέλη του.⁷ Ο Αχιλλεύς παρακαλεί την θεά-μητέρα του Θέτιδα να ζητήσει από τον Δία να σταθεί αρωγός στους Τρώες και να αποκτείνει τους Αχαιοούς.⁸

Στο δεύτερο επίπεδο η σχέση ανθρώπου – θείου μορφοποιείται μέσα από τον αρχαϊκό ηθικό κώδικα, σύμφωνα με τον οποίο οι φίλοι οφείλονται να ευεργετούνται ενώ αντίθετα οι εχθροί να βλάπτονται.⁹ Ο αριστεύων στον πόλεμο Διομήδης, με την βοήθεια της Αθηνάς, βάλλει με μέγα λίθον (χερμάδιον) κατά του Αινείου, τον πλήττει στο ισχίο και τον ρίχνει ανήμπορο στα γόνατα (γνύξ έριπών). Τότε εμφανίζεται η Αφροδίτη¹⁰ και τον γλυτώνει από βέβαιο θάνατο απομακρύνοντάς τον από το πεδίο της μάχης. Ο Τυδεΐδης κυνηγεί την Κύπριν και την τραυματίζει με το δόρυ του ελαφρά πάνω από την παλάμη λέγοντάς της: «φύγε, θυγατέρα του Διός, από τον πόλεμο και την μάχη, δεν σου αρκεί το ότι εξαπατάς ανάλκιδες γυναίκες;».¹¹ Τέτοιο ήταν το μένος του Διομήδη που επιτίθεται και κατά του Απόλλωνα,¹² τραυματίζει τον Άρη¹³ και θα μπορούσε να επιτεθεί ακόμα και στον ίδιο τον Δία.¹⁴ Ο Οδυσσεύς τυφλώνει τον ισόθεο Πολύφημο¹⁵ ή σύρει οξύ ξίφος από τον μηρό του και πηδάει μανιασμένος για να σκοτώσει την εύπλόκαμον δεινή θεά.¹⁶ Όλα αυτά, βέβαια, δεν σημαίνουν ότι ο ομηρικός ήρωας είναι ένας βλάσφημος άνδρας. Άλλωστε, ο σεβασμός στο θείο διατρέχει ολόκληρη την ελληνική αρχαιότητα. Ωστόσο, μέσα από αυτά τα επεισόδια γίνεται σαφές ότι ο αρχαϊκός ηθικός κώδικας δεν περιορίζεται

⁷ Όμηρος, *Ιλιάς*, Α, 17-42.

⁸ Όμηρος, *Ιλιάς*, Α, 407-412.

⁹ Ο αρχαϊκός ηθικός κώδικας επιζητεί σε ολόκληρη την ελληνική αρχαιότητα και είναι εμφανής σε κείμενα όπως ο Κρίτων του Πλάτωνος, η Μήδεια του Ευριπίδου κ.ο.κ.

¹⁰ Η Αφροδίτη είναι μητέρα του Αινείου που τον έτεκε με τον βουκόλο Αγκίσπη.

¹¹ Όμηρος, *Ιλιάς*, Ε, 302-349.

¹² Όμηρος, *Ιλιάς*, Ε, 432-442, 459.

¹³ Όμηρος, *Ιλιάς*, Ε, 846-863.

¹⁴ Όμηρος, *Ιλιάς*, Ε, 457.

¹⁵ Όμηρος, *Οδύσσεια*, α, 69-70.

¹⁶ Όμηρος, *Οδύσσεια*, κ, 321-322, 136.

στο ανθρώπινο επίπεδο μόνο αλλά η τήρησή του καθίσταται απαιτητή και από τους ίδιους τους θεούς.

Στην ραψωδία Μ οι Τρώες είναι έτοιμοι να πυρπολήσουν τις αχαιϊκές νήες, ωστόσο, στέκονται σκεπτικοί παρά τάφρω όταν βλέπουν αετό από τα αριστερά τους να φέρει στα νύχια του δράκοντα, ο οποίος δαγκώνει τον θηρευτή του στο στήθος αναγκάζοντάς τον να τον αφήσει να πέσει μέσα στους Τρώες και να φύγει πετώντας, κλαγγάζοντας από τον πόνο. Τότε ο οιωνοσκόπος Πολυδάμας προτείνει στον Έκτορα να μην αγνοήσει αυτό το Διός τέρας¹⁷ και να μην προχωρήσουν οι Τρώες στην διάρρηξη του τείχους των Αχαιών. Ο Έκτωρ τον κοιτάζει οργίλως, του λέει ότι η ερμηνεία που δίδει στο θεϊκό σημάδι δεν του είναι αρεστή και ότι οι οιωνοί των πουλιών, είτε πάνε προς τα δεξιά είτε προς τα αριστερά, δεν μπορούν να τον πείσουν να υποχωρήσει σε αυτό που θεωρεί ύψιστο αγαθό, αυτό που είναι συγκριτικά ανώτερο και υπερέχει ακόμα και της θεϊκής βουλήσεως· *εἷς οἰωνὸς ἄριστος ἀμύνεσθαι περὶ πάτρης*.¹⁸ Βέβαια, ο Έκτωρ επικαλείται την υπόσχεση του Διός για βοήθεια στους Τρώες ως απάντηση στην ερμηνεία του Πολυδάμα,¹⁹ ωστόσο, αργότερα, δείχνει μάλλον να αμφιβάλλει: «*Νομίζω (ὅτι οἱ Αχαιῶν) θα υποχωρήσουν [...] αν ἀλήθεια με ὀρθώσε [...] ο [...] ἄνδρας τῆς Ἡρας*».²⁰

Είναι αξιοσημείωτο ότι αυτή η αμφιβολία για την θεϊκή αγαθή προαίρεση, η οποία διατρέχει ολόκληρη την αρχαία ελληνική γραμματεία,²¹ δεν αποτελεί επ' ουδενί λόγω ὕβριν, δηλαδή υπέρβαση της θνητής ανθρωπίνης φύσεως και εξομοίωση με την θεϊκή υπόσταση. Για τον ομηρικό ήρωα η θρησκεία είναι αναπόσπαστο μέρος της καθημερινότητάς του, ωστόσο, μπροστά στο ηθικό δίλημμα της θεϊκής βούλησης που εκφράζεται μέσα από το μαντικό πτηνό ή της υπεράσπισης της πατρίδας, η τελευταία αναδεικνύεται ως υπέρτατη αξία και καθήκον εν είδει εσωτερικής φωνής που επιτάσσει το δέον.²² Ο ομηρικός ήρωας δεν φοβάται το θεῖον· το σέβεται, αλλά ταυτόχρονα απαιτεί τον αυτό σεβασμό από

¹⁷ *Τέρας* (Μ 209): Παν το θεωρούμενον ως μέγα, ασύνθητες και ουχί γήινον, φοβερόν, Henry G. Liddell – Robert Scott, *Μέγα Λεξικόν της ελληνικής γλώσσης*. Αθήνα, Ι. Σιδέρης, 2001.

¹⁸ Όμηρος, *Ιλιάς*, Μ, 200-243.

¹⁹ Όμηρος, *Ιλιάς*, Μ, 235-236.

²⁰ Όμηρος, *Ιλιάς*, Ν, 153-154.

²¹ Επί παραδείγματι: *εἴπερ μὴ θεοὶ ψεύσουσί με*, λέει ο Οιδίπιος στον Θησέα, Σοφοκλής, *Οιδίπιος επί Κολωνώ*, 628.

²² Πρβ. με την καντιανή διαφορά της υποθετικής και της κατηγορικής προσταγής, Kant, 1964, 82

αυτό που θα του εξασφαλίσει την τιμή και την υπόληψή του. Αυτή η αξιολογική υπεροχή της υπεράσπισης της πατρίδας έναντι οιασδήποτε άλλης αξίας ισχύει ως καθολικός ηθικός νόμος που κληροδοτείται στον κλασικό πολίτη· όταν οι Αθηναίοι έστειλαν αντιπροσωπεία στους Δελφούς για να ρωτήσουν πώς θα πρέπει να διαχειριστούν την περσική εισβολή και έλαβαν χρησμό που τους έφερε σε μεγάλη απελπισία, ζήτησαν και τους δόθηκε δεύτερος, ηπιώτερος χρησμός.²³ Στον πλατωνικό *Κρίτων* ο Σωκράτης καταλήγει ότι *άπάντων τιμιώτερόν ἐστιν πατρίς καὶ σεμνότερον καὶ ἀγιώτερον καὶ ἐν μείζονι μοίρα καὶ παρὰ θεοῖς καὶ παρ' ἀνθρώποις.*²⁴

Συνεπώς, γίνεται κατανοητό ότι υπάρχει ένα άρρητο συμβόλαιο της ομηρικής κοινωνίας στην διαμόρφωση της οποίας συμμετέχουν εναργώς τόσο ο άνθρωπος όσο και το θείο. Ο ομηρικός ήρωας αναγνωρίζει την υπεροχή του θείου στον κόσμο,²⁵ αλλά ταυτόχρονα αναγνωρίζει ότι η συναίνεση αυτή ερείδεται στο δέον που κομίζει η σχέση αυτή, η οποία είναι η αριστεία, το κλέος και η εγκόσμια αθανασία που ακολουθεί. Αυτό μονολογεί μέσα του ο Έκτωρ μπροστά στον Αχιλλέα όταν καταλαβαίνει ότι η μοίρα του, δηλαδή ο θάνατός του, έχει πια φθάσει για αυτόν· «*Ας μην απολεσθώ όμως χωρίς αγώνα (άσπουδι) και χωρίς δόξα (άκλειως) αλλά κάτι μεγάλο να πράξω για να το μάθουν και οι επόμενες γενεές*».²⁶ Από την άλλη μεριά, η δύναμη αυτή που έχει εκχωρηθεί από τον ομηρικό ήρωα στους θεούς δεν παραχωρείται άνευ όρων, αλλά τίθεται ως παρακαταθήκη και η εξέγερση του πρώτου ενάντια στους τελευταίους δύναται να δικαιολογηθεί, εάν παραβιάζονται οι όροι αυτής της συμφωνίας. Αυτός είναι ο λόγος που δεν θεωρείται από κανέναν ότι υποπίπτουν σε ύβριν ούτε ο Διομήδης, ούτε ο Έκτωρ, ούτε ο Οδυσσεύς κοκ.²⁷

Στο τρίτο επίπεδο, ο θεός συμπαραστέκεται στον ομηρικό ήρωα ούτως ώστε ο δεύτερος να επιτελέσει τους σκοπούς του. Ο Γερήμιος ιππότης Νέστωρ εύχεται στον Τηλέμαχο να τον αγαπά η γλαυκώπις όπως και

²³ Αυτόν περί του ξύλινου τείχους, βλ. Ηροδότου, *Ιστορίαι*, 7. 140.1-144.3.

²⁴ Πλάτων, *Κρίτων*, 51a9-51b2.

²⁵ «Όποιος στους θεούς πείθεται, περισσότερο τον ακούν», Όμηρος, *Ιλιάς*, Α, 218. Έτσι πείθεται ο Αχιλλεύς από την Αθηνά και δεν αποπειράται να σκοτώσει τον Αγαμέμνονα.

²⁶ Όμηρος, *Ιλιάς*, Χ, 304-305.

²⁷ Πρβ. με το εννοιολογικό υπόβαθρο της έννοιας του trust στον Locke και το δικαίωμα της ανατροπής της εξουσίας από τους πολίτες στην περίπτωση που αυτή απωλέσει τα ηθικά της ερείσματα, Locke, 1988, *Essay* II, XIII, 155.

²⁸ Όμηρος, *Οδύσσεια*, γ, 218-224.

τον ένδοξο Οδυσσέα, στον οποίο *ἀναφανδὰ παρίστατο Παλλὰς Ἀθήνη*: αν τον αγαπούσε και αυτόν η θεά όπως και τον πατέρα του, τότε οι Μνηστήρες θα λησμονούσαν τον γάμο με την μητέρα του (και θα έφευγαν από την περιουσία του).²⁸ Πώς εννοείται όμως η θεϊκή αρωγή σε αυτό το τρίτο επίπεδο της σχέσης θεών-ανθρώπων;

Η Καλυψώ, η υπέροχη θεά, αφού ακούει από τον αγγελιαφόρο Ερμή την διαταγή του Διός που της ζητεί να αποπέμψει τον Οδυσσέα τάχιστα, απαντά: «*Αφού έτσι είναι του Διός ο νους [...] ας γίνει [...] Να τον πέμψω όμως όχι εγώ [...] δεν έχω νήες [...] Όμως προφρόνως θα τον συμβουλευσω και ουδέν θα του κρύψω ώστε άβλαβος στην πατρική του γη να φθάσει*». ²⁹ Και όντως η θεά τον συμβουλεύει πώς να φτιάξει την σχεδία του, του υπόσχεται σίτον, ύδωρ, οἶνον έρυθρόν, ρούχα και ούριο άνεμο.³⁰ Όταν ο Οδυσσεύς ζήτησε από τον ταμιά των ανέμων Αίολο να τον πέμψει, ο τελευταίος δεν αρνήθηκε και του έδωσε ασκό βοός εννέα ετών όπου εντός του κατέδωσε τους ανέμους πλην της πνοής του Ζεφύρου.³¹ Η Κίρκη συμβουλεύει τον Οδυσσέα πως θα πρέπει να πάει στον Κάτω Κόσμο για να ζητήσει χρησμό από την ψυχή του Τειρεσίου. Όταν ο Οδυσσεύς κορέννυται από το κλάμα για την τρομερή αυτή δοκιμασία που θα έπρεπε να υποστεί, ερωτά: «*Κίρκη, ποιος σε αυτή την οδό θα με οδηγήσει; Στον Άδη κανείς δεν έχει αφιχθεί με μελανή νήα*». ³² Η Κίρκη τον συμβουλεύει ότι θα πρέπει να στήσει ιστό και λευκά ιστία, να κάνει σπονδή και θυσίες στους νεκρούς. Η Αθηνά, υπό την μορφή του Μέντη, συμβουλεύει τον Τηλέμαχο να καλέσει σε αγορά τους Αχαιούς στην Ιθάκη,³³ να πάει στην Πύλο και την Σπάρτη για να ρωτήσει περί του νόστου του πατέρα του και, τέλος, να σκεφθεί κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμόν πώς θα αποκτείνει τους μνηστήρες, *δὲλω ἢ ἀμφιδόν*.³⁴ Η Αθηνά υποδέχεται τον Οδυσσέα στην Ιθάκη με σκοπό να υφάνουν μαζί το σχέδιο της μνηστηροφονίας.³⁵

²⁹ Όμηρος, *Οδύσσεια*, ε, 137-144.

³⁰ Όμηρος, *Οδύσσεια*, ε, 162-168.

³¹ Όμηρος, *Οδύσσεια*, κ, 19-25.

³² Όμηρος, *Οδύσσεια*, κ, 501-502.

³³ Όμηρος, *Οδύσσεια*, α, 272.

³⁴ Όμηρος, *Οδύσσεια*, α, 294-297. Το ίδιο λέει και ο Τειρεσίας στον Οδυσσέα, Όμηρος, *Οδύσσεια*, λ, 118-120.

³⁵ Όμηρος, *Οδύσσεια*, ν, 303, 365, 372-373.

³⁶ Όμηρος, *Οδύσσεια*, ε, 234-243.

³⁷ Όμηρος, *Οδύσσεια*, ε, 162-164.

³⁸ Όμηρος, *Οδύσσεια*, κ, 43-45.

Σε όλες αυτές τις περιπτώσεις ο θεός βρίσκεται δίπλα στον ομηρικό ήρωα, ωστόσο, ό,τι προσφέρεται ως αρωγή προϋποθέτει απαραίτητα και την ανθρώπινη συμμετοχή: στην Ωγυγία, δεν αρκεί μόνο η θεϊκή συγκατάνευση· η θεά δίδει στον Οδυσσέα *πέλεκυν μέγα και σκέπαρνον* και του δείχνει πού φυτρώνουν τα δένδρα μακρὰ για να κόψει ο ίδιος την ξυλεία για την σχεδιά του³⁶ και να διασχίσει τον ομιχλώδη και σκοτεινό πόντο.³⁷ Στην Αιολία ο Αίολος φυλακίζει τους δυσμενείς ανέμους, αλλά απαιτεί από τον άνθρωπο να τιθασέυσει την απληστία του,³⁸ θυμίζοντας την έκπληξη του Διός όταν οι βροτοί αιτιούνται τους θεούς για τα κακά που τους βρίσκουν, που όμως πηγάζουν από τις ατασθαλίες τους.³⁹ Στην Αιαία η Κίρκη βοηθεί τον Οδυσσέα όταν επιθυμεί να φύγει από το νησί της, αλλά τον στέλνει να δοκιμαστεί στους δόμους του τρομερού Άδου. Στην Ιθάκη, ο Οδυσσεύς ερωτά την Αθηνά γιατί έστειλε τον Τηλέμαχο στην Λακεδαίμονα και δεν τον ενημέρωσε απλά ότι ο πατέρας του είναι ζωντανός, αφού η θεά γνωρίζει τα πάντα, απαλλάσσοντάς τον από αυτήν την ταλαιπωρία, για να λάβει την απάντηση της γλαυκώπιδος ότι τον προέπεμψε να κάνει το ταξίδι αυτό για να λάβει κλέος έσθλόν.⁴⁰ Η Αθηνά μεταμορφώνει τον Οδυσσέα σε πτωχό γέροντα για να έχει τον χρόνο να σκεφθεί ο ίδιος πώς θα τιμωρήσει τους αναιδείς μνηστήρες με τα δικά του χέρια.⁴¹

Δεν αποτελεί σπάνιο φαινόμενο ο ομηρικός ήρωας κατά την συνομιλία του με κάποιον θεό να αμφισβητεί την ειλικρίνεια των λεγόμενων του τελευταίου. Όταν η Καλυψώ ανακοινώνει στον Οδυσσέα ότι είναι πρόθυμη να τον αφήσει να απέλθει, εκείνος αμφισβητεί την πρόθεσή της λέγοντας ότι κάτι άλλο έχει στο νου της η θεά για να τον αφήσει να πλεύσει με μια απλή σχεδιά μέσα στην δεινή θάλασσα, την οποία ούτε οι ταχύπορες νήες διασχίζουν και την βάζει να του ορκιστεί μέγαν ὄρκον ότι δεν βουλεύτηκε άλλο κακό γι' αυτόν, η δε

³⁹ Όμηρος, *Οδύσσεια*, α, 32-34. Πρβ. με Ομήρου, *Οδύσσεια*, κ, 27: *Αὐτῶν γὰρ ἀπωλόμεθ' ἀφραδίησιν και με Πλάτωνος Πολιτεία*, II 379 C: *Ὁ θεός [...] πολλῶν δὲ ἀναίτιος [...] τῶν δὲ κακῶν ἄλλ' ἄττα δεῖ ζητεῖν τὰ αἴτια, ἀλλ' οὐ τὸν θεόν*. Γενικά, η αρχαιοελληνική γραμματεία αμφιταλαντεύεται στο θέμα της προέλευσης της ανθρώπινης δυστυχίας, πρβ. με Ομήρου, *Οδύσσεια*, ε, 356-357: *ὦ μοι ἐγώ, μή τίς μοι ὑφαίνησιν δόλον αὐτὲ ἀθανάτων ἤ με Αἰσχύλου, Πέρσεσ, 93-94: Δολόμητιν δ' ἀπάταν θεοῦ τίς ἀνὴρ θνατὸς ἀλύξει;*

⁴⁰ Όμηρος, *Οδύσσεια*, ν, 422.

⁴¹ Όμηρος, *Οδύσσεια*, ν, 376. Πρβ. με «Ὅποιος εἶναι πρόθυμος, ο θεός τον δυναμώνει», Ευριπίδης, *Ιφιγένεια εν Ταύροις*, 910-911.

⁴² Όμηρος, *Οδύσσεια*, ε, 160-191.

⁴³ Όμηρος, *Οδύσσεια*, ν, 324-328.

Καλυψώ μειδιά και του ορκίζεται στην Γη, τον Ουρανό και το Στυγός ὕδωρ.⁴² Στην Ιθάκη ο Οδυσσεύς αμφισβητεί τις προθέσεις ακόμη και της ίδιας της Αθηνάς.⁴³ Και στις δύο περιπτώσεις είναι αξιοσημείωτο ότι ο θεός δεν ορκίζεται· η αμφισβήτηση και η κριτική αντιμετώπιση οποιασδήποτε διατύπωσης, ακόμα και αν αυτή έχει θεϊκή εκπόρευση, δεν αντιμετωπίζεται ως ασέβεια ή ὕβρις, αντιθέτως, γεννάται δικαιοματικά η υποχρέωση της πειθούς για την ειλικρίνεια των ειρημένων και όχι ο αδικαιολόγητος ή παρά την θέληση εξαναγκασμός. Έτσι πράττει η Καλυψώ με τον Οδυσσεά,⁴⁴ το αυτό πράττει και η Αθηνά, που σκορπά την ομίχλη για να πεισθεί ο Λαερτιάδης ότι ευρίσκετο στην Ιθάκη.⁴⁵

Η Κίρκη, όταν ο Οδυσσεύς της ζητεί να τηρήσει την υπόσχεσή της και να τον πέμψει οἴκαδε, απαντά: «όχι πια άκοντες να μένετε στον οἶκο μου, ἀλλ' ἄλληνη οδὸ χρεῖα πρώτα να τελέσετε και να φθάσετε στου Ἰδου τους δόμους»,⁴⁶ η δε Καλυψώ τον προειδοποιεί: «Οδυσσεά [...] στην φίλη πατρίδα γη θέλεις να πας; Ἀς χαίρεσαι πάντως. Γιατί αν ἤξερες στις φρένες σου ὅσα η μοῖρα κακά θα σε γεμίσει, πριν στην πατρική γη φθάσεις, ἐδῶ ἀμέσως στο δῶμα μου θα φύλαγες και ἀθάνατος θα ἦσουν».⁴⁷ Έτσι, ο ομηρικός ἥρωας, ἔχοντας ελεύθερη βούληση, καθίσταται υπεύθυνος για τις αποφάσεις που λαμβάνει γνωρίζοντας ταυτόχρονα και το τίμημα που θα πρέπει να καταβάλει.

Συνοψίζοντας, τα είδη των σχέσεων ομηρικών ηρώων και θεών είναι: πρώτον, η απλή, ανταλλακτική σχέση, όπου ανταλλάσσεται η εὐνοια του θεού με κάποιο δῶρο από τον ἄνθρωπο, δεύτερον, η σχέση που αναπτύσσεται μέσα από την απαίτηση της τήρησης του αρχαϊκού ηθικού κώδικα από ἄπαντες που συνεπάγεται την πρωτοκαθεδρία της πατρίδας ἔναντι πάσης ἄλλης εννοίας, την κριτική αντιμετώπιση κάθε φαινομένου και την επακόλουθη αὐτόβουλη υποχρέωση της άσκησης της πειθούς και, τέλος, την αριστεία και την εγκόσμια αθανασία. Τρίτον, η αποθέωση του «σὺν θεῷ και χεῖρα κίνει», όπου ο ἥρωας δεν απαλλάσσεται από την υποχρεωτική συμμετοχή του στην πραγματοποίηση μιας πράξης. Οι έννοιες της πειθούς και της ελευθερίας, όπως και η έννοια της αγοράς,⁴⁸

⁴⁴ Όμηρος, *Οδύσεια*, ε, 173.

⁴⁵ Όμηρος, *Οδύσεια*, ν, 344-352.

⁴⁶ Όμηρος, *Οδύσεια*, κ, 489-491.

⁴⁷ Όμηρος, *Οδύσεια*, ε, 203-209.

⁴⁸ Όμηρος, *Ιλιάς*, Β 51, Θ, 2 κοκ.

που σφυρηλατούνται μέσα από την συνεχή συμπόρευση του ανθρώπου με το θείο, εξελίσσονται καθ' όλη την διάρκεια του αρχαιοελληνικού κόσμου κορυφούμενες στην κλασική Αθήνα. Συμπερασματικά, ο Όμηρος εισδύει στο βάθος ουσιαστικών εννοιών της σύστασης της πόλεως και, ως εκ τούτου, οι κατά καιρούς ασκηθείσες εις βάρος του κριτικές ελέγχονται ως εκρέουσες εξ υποκειμενικών κριτηρίων.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

ΠΗΓΕΣ

- Αισχύλος, *Πέρσαι*, μτφρ. προλεγόμενα – μτφρ. Παναγιώτης Μουλλάς, Αθήνα, Στιγμή, 2014.
- Διογένης Λαέρτιος, *Φιλοσόφων βίωσις και δογμάτων συναγωγή – Βιβλία VI-X*, μτφρ. Θεόδωρος Γ. Μαυρόπουλος, Θεσσαλονίκη, Ζήτρος, 2012.
- Ευριπίδης, *Ιφιγένεια εν Ταύροις*, μτφρ. Τάσος Ρούσσοσ, Αθήνα, Κάκτος, 1992.
- Ευριπίδης, *Μήδεια*, μτφρ. Τάσος Ρούσσοσ, Αθήνα, Κάκτος, 1994.
- Ηρόδοτος, *Ιστορίαι (Ποσειδώνια)*, μτφρ. Φιλολογική Ομάδα Κάκτου, Αθήνα, Κάκτος, 1992.
- Όμηρος, *Ιλιάς*, μτφρ. Θεόδωρος Γ. Μαυρόπουλος, Θεσσαλονίκη, Ζήτρος, 2010.
- Όμηρος, *Οδύσσεια*, μτφρ. Θεόδωρος Γ. Μαυρόπουλος, Θεσσαλονίκη, Ζήτρος, 2010.
- Όμηρος, *Ιλιάς – Οδύσσεια, Homeri Opera*, Tomes I-IV, Oxford, Oxford University Press, 1920.
- Πλάτων, *Απολογία Σωκράτους – Κρίτων*, μτφρ. Θανάσης Σαμαράς, Θεσσαλονίκη, Ζήτρος, 2003.
- Πλάτων, *Πολιτεία*, μτφρ. Α. Παπαθεοδώρου, Φ. Παππά, Αθήνα, Πάπυρος, κ.κ.
- Πλούταρχος, *Αλέξανδρος – Κάισαρ*, μτφρ. Φιλολογική Ομάδα Κάκτου, Αθήνα, Κάκτος, 1993.
- Προσωκρατικών αποσπάσματα, Diels Herman – Kranz Walther, *Οι Προσωκρατικοί-Οι μαρτυρίες και τα αποσπάσματα*, μτφρ. επιμ. Βασίλειος Α. Κύρκος, Αθήνα, Παπαδήμα, 2007.
- Σοφοκλής, *Οιδίππος επί Κορώνω*, μτφρ. Π. Ε. Γιαννακόπουλος, Αθήνα, Κάκτος, 1992.

ΔΕΥΤΕΡΕΥΟΥΣΑ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Kant, Immanuel, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Trans. H. J. Paton, New York, Harper Torchbooks, 1964.
- Liddell, Henry G. – Scott, Robert, *Μέγα Λεξικόν της ελληνικής γλώσσης*, Αθήνα, Ι. Σιδέρης, 2001.
- Locke, John. *Two Treatises of Government*. Edited by Peter Laslett, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΗΣ ΑΡΕΤΗΣ ΣΤΟΝ ΟΜΗΡΟ

ΦΙΛΙΠΠΟΣ Β. ΦΙΛΙΟΣ

Η λέξη «Αρετή» προέρχεται από την ινδοευρωπαϊκή ρίζα «ar-» απ' όπου προκύπτει το ρήμα «ἀραρίσκω», που σημαίνει «συνενώνω», «συνάπτω» και «συνταιριάζω».¹ Επομένως, η λέξη «Αρετή» δεν εκφράζει μία συγκεκριμένη ηθική ιδιότητα ή κάποιο συγκεκριμένο συμπεριφορικό χαρακτηριστικό, αλλά τον «αρμονικό συνδυασμό» ηθικών/συμπεριφορικών ιδιοτήτων/χαρακτηριστικών. Και όντως, με αυτήν την έννοια χρησιμοποιείται: η έννοια της Αρετής εκφράζει την συναρμογή των ανθρωπίνων εκείνων ικανοτήτων που μας επιτρέπουν να επιτυγχάνουμε τους στόχους μας. Αυτές οι ιδιότητες αλλάζουν από εποχή σε εποχή και από κοινωνία σε κοινωνία.

Στην ελληνική μυθολογία ο χαρακτηριστικότερος μύθος που καταπιάνεται με την έννοια της «Αρετής» είναι ο μύθος της «Εκλογής του Ηρακλή», ο οποίος λογιζόταν ως πρότυπο ηθικότητας, αριστείας και αρετής της εποχής του. Σε αυτόν τον μύθο, τον οποίο αφηγείται ο Πρόδικος,² εμφανίζεται ο Ηρακλής νέος, προτού αρχίσει τους άθλους του, σε ένα σταυροδρόμι που του εμφανίζονται δύο όμορφες, ψηλές γυναίκες, επιβλητικές σαν θεές. Η πρώτη γυναίκα που του μίλησε του συστήθηκε ως Τύχη, πολλοί όμως έλεγαν ότι το πραγματικό της όνομα ήταν Κακία. Η Κακία, που ήταν εντυπωσιακή και περιποιημένη, του είπε ότι θα έπρεπε να διαλέξει ανάμεσα στις δύο τους και να ακολουθήσει το μονοπάτι που αυτή θα του προτείνει. Η Κακία λοιπόν του υποσχέθηκε ένα δρόμο ίσιο, εύκολο κι όμορφο, γεμάτο απολαύσεις, μια

¹ Liddell & Scott, *Επιτομή του Μεγάλου Λεξικού*, Αθήνα, Πελεκάνος 2007.

² Ξενοφών, *Απομνημονεύματα Β* (21-31)

ζωή στην οποία κυρίαρχο ρόλο θα είχαν οι όμορφες γυναίκες, τα πλούτη, οι φιλίες και η διασκέδαση. Ο νεαρός Ηρακλής γοητευμένος από τις περιγραφές της Κακίας κι ανυπομονώντας να βιώσει όσα η πανέμορφη θεά του υποσχέθηκε, αμέσως ετοιμάστηκε να την ακολουθήσει για να βαδίσει το μονοπάτι που του υποσχέθηκε. Πριν όμως φύγει με την Κακία, άκουσε την φωνή της Αρετής να τον φωνάζει με το όνομα του. Η Αρετή ήταν μια γυναίκα λιτή και σεμνή, χωρίς την περιποίηση που είχε η Κακία. Παρόλα αυτά, όταν την παρατηρούσε κανείς θα έβλεπε ότι είχε μια φυσική ομορφιά και μια φυσική χάρη. Η Αρετή λοιπόν του είπε ότι ο δρόμος που του προσφέρει δεν είναι ένας δρόμος ίσιος κι εύκολος, όπως αυτός που του προσέφερε η Κακία, αλλά ένας δρόμος γεμάτος στροφές και δυσκολίες, ένας δρόμος όμως ο οποίος θα του προσέφερε την δυνατότητα να βοηθάει τους ανθρώπους που θα είχαν ανάγκη για βοήθεια, να μάχεται για το καλό και το δίκαιο και που θα του προσέφερε την υστεροφημία του Έρωα ανάμεσα στους ανθρώπους. Του είπε επίσης ότι αν ήταν εκείνη η επιλογή του, η ζωή του δεν θα είχε τις απολαύσεις που του υποσχέθηκε η Κακία. Ο Ηρακλής εντέλει ακολούθησε την Αρετή και τότε οι δύο γυναίκες χάθηκαν.³

Ο παραστατικότετος αυτός μύθος του Πρόδικου, που μας διέσωσε στα απομνημονεύματά του ο Ξενοφώντας, ετεροπροσδιορίζει εννοιολογικά το ηθικό περιεχόμενο της έννοιας της «Αρετής» αντιδιαστέλλοντας την με την έννοια της «Κακίας». Αν κάτι προκύπτει με σαφήνεια από τον εν λόγω μύθο είναι ότι η έννοια της Αρετής είναι εκ διαμέτρου αντίθετη έννοια από αυτήν της Κακίας.

Στα έπη του τώρα ο Όμηρος μας περιγράφει θρύλους ηρώων, που είναι τα ηθικά πρότυπα της συγκεκριμένης εποχής και κοινωνίας και, που, ως ήρωες-πρωταγωνιστές μεγάλων ιστορικών γεγονότων ενσαρκώνουν αυτά τα ηθικά ιδανικά της εποχής τους. Η έννοια της Αρετής παρουσιάζεται εκεί ως η ηθική συμπερίληψη των εννοιών της «αγαθότητας», της «υπεροχής» και της «αριστείας» και είναι ο κατ' εξοχήν ηθικός προσδιορισμός του «καλού» στον αρχαιοελληνικό πολιτισμό. Τι, όμως, σηματοδοτεί εν γένει η έννοια του «καλού»; Όπως είπε και η Κακία στον Ηρακλή: «Βλέπω Ηρακλή, ότι αυτό που σκέφτεσαι είναι το ποιος θα μπορούσε να είναι για σένα ο καλύτερος τρόπος ζωής» - επο-

³ Ξενοφών, *Απομνημονεύματα Β* (21-31)

μένως το «καλό», δηλαδή η Αρετή, και το «κακό», δηλαδή η Κακία, δεν είναι τίποτε άλλο από τους δύο εναλλακτικούς πρακτικούς τρόπους για να ζουν οι άνθρωποι.

Το «καλό» τώρα, ως περιεχόμενο της έννοιας της Αρετής, όπως είπα και παραπάνω, λαμβάνει διαφορετικό περιεχόμενο από εποχή σε εποχή και από κοινωνία σε κοινωνία ακόμα και εντός του αρχαιοελληνικού πολιτισμού στις διάφορες πολιτισμικές του φάσεις. Τα δύο μεγάλα έπη του Ομήρου αντανακλούν δύο διαφορετικές εποχές και κοινωνίες, παρόλο που χρονικά φαίνεται να ακολουθούν το ένα το άλλο. Έτσι, στην *Ιλιάδα*, που εκφράζεται από τον Όμηρο η Αρετή μέσω ενός ήρωα-ηθικού-προτύπου, του Αχιλλέα, περιγράφεται με την μορφή πολεμικών κατορθωμάτων στα πεδία των μαχών,⁴ ενώ στην *Οδύσεια*, που φέρει ως πρωταγωνιστή, ήρωα και ηθικό πρότυπο τον Οδυσσέα, η Αρετή περιγράφεται ως νοητικές ικανότητες που συντελούν στον αγώνα επιβίωσης των παλινοστούντων. Επομένως, στην πραγματικότητα, περιγράφονται δύο διαφορετικές εποχές μέσα από τα δύο έπη, πράγμα που εξηγεί και τις έντονες διαφορές τους. Ποιές εποχές είναι, όμως, αυτές; Εδώ ερχόμαστε αντιμέτωποι με ένα από τα κομβικότερα σημεία του λεγόμενου «Ομηρικού Ζητήματος». Θα προσπαθήσω να εκθέσω συνοπτικά την δική μου άποψη.

Ο Όμηρος, ή όποιοι, εν πάση περιπτώσει, διέδωσαν-έγραψαν τα εν λόγω ποιήματα συντελούν μία μείξη τριών, κατά την άποψη μου, εποχών. Την μία εποχή, την πρώτη, που θα την ονομάσω «εποχή-αναφοράς», δεν είναι άλλη από την *Μυκηναϊκή Ανακτορική Εποχή*. Την ονομάζω «εποχή-αναφορά» διότι σε αυτή την εποχή φέρεται να έγινε ο Τρωικός Πόλεμος και σε αυτή την εποχή αναφέρονται όλα όσα εν γένει περιγράφονται στα Ομηρικά Έπη. Αλλά, στην πραγματικότητα, όπως είναι εξάλλου γνωστό και στους ερευνητές, δεν είναι αυτή η εποχή που μας περιγράφει ο Όμηρος. Ο «Άναξ», δηλαδή ο ανακτορικός ηγεμόνας ή, απλούστερα, ο Βασιλιάς των μυκηναϊκών ημιπόλεων⁵ δεν ήταν πολεμιστής, αλλά κυρίως Βασιλεύς-Ιερέας. Μόνο όταν καταλύεται ο Μυκηναϊκός Πολιτισμός από την Κάθοδο των Δωριέων καταλύ-

⁴ Κακρίδη Ι. Ελένη, *Η Διδασκαλία των Ομηρικών Επών*, 45.

⁵ Δεν έχουν διαμορφωθεί Πόλεις-Κράτη στην Ανακτορική Εποχή, αυτά θα εμφανιστούν περί τον 9^ο-8^ο αιώνα στην Ιωνία, πρόκειται για οικισμούς γύρω από ένα μεγάλο Ανάκτορο, όπως στην Κνωσό και τον Μινωικό Πολιτισμό της Κρήτης.

ονται και οι ανακτορικές ημιπόλεις με αποτέλεσμα να επέρχονται τα λεγόμενα «Σκοτεινά Χρόνια» ή, αλλιώς, η «Γεωμετρική Εποχή» ή, όπως συνηθίζεται να αποκαλείται η «Ομηρική Εποχή», εμφανίζεται το πολεμικό-αριστοκρατικό ιδεώδες. Κι αυτό είναι εντέλει το κύριο περιεχόμενο της Ιλιάδας και, επομένως, η δεύτερη εποχή που συμπλέκεται στην μυκηναϊκή, την πρώτη εποχή-αναφοράς, και που θα την ονομάσω «εποχή-δράσης». Η δεύτερη αυτή εποχή, η «εποχή-δράσης» όπως την αποκάλεσα, αφορά την εποχή όπου αντλούνται τα ηθικά ιδεώδη που προβάλλονται κυρίως στην *Ιλιάδα*, ήτοι τα αριστοκρατικά-πολεμικά-αθλητικά ιδεώδη.

Άρα, ομιλούμε ευθύς εξαρχής για δύο εποχές που συμπλέκονται στα ομηρικά έπη: την εποχή-αναφοράς, ήτοι την Μυκηναϊκή Εποχή, και την εποχή-δράσης, ήτοι την Γεωμετρική Εποχή. Υπάρχει άλλη εποχή που αντανακλάται στα Ομηρικά Έπη; Λογικά, ναι. Η εποχή που πραγματοποιείται ο Α΄ Ελληνικός Αποικισμός, κατά τον οποίον τα Ελληνικά φύλα εγκαταστάθηκαν στην Κρήτη, την Κύπρο, τα νησιά του Αιγαίου, στα Επτάνησα και, εντέλει, στην Ιωνία, όπου θα δημιουργηθεί και ο μεγάλος πολιτισμός των πρώτων ελληνικών Δημοκρατικών Πόλεων-Κρατών. Η εποχή του Α΄ Ελληνικού Αποικισμού ολοκληρώνεται περί το τέλος του 9^{ου} αι, αιώνα που φέρεται να έζησε και ο Όμηρος. Πώς όμως και, το σημαντικότερο, που αντανακλάται στα ομηρικά έπη η εν λόγω εποχή; Προφανώς, στην *Οδύσεια*, το μεταγενέστερο ομηρικό έπος. Η Αρετή στον Οδυσσέα δεν είναι το κλασικό αριστοκρατικό-πολεμικό-αθλητικό ιδεώδες των Γεωμετρικών Χρόνων ή, αλλιώς, της Ομηρικής Εποχής, αλλά οι νοητικές ικανότητες επιβίωσης των παλινοστούντων κατά την αποικιοκρατία. Ως περιεχόμενο της έννοιας του «καλού και αγαθού», στην *Οδύσεια*, δεν έχουμε την ρώμη, την ισχύ, την ταχύτητα, τα κατορθώματα στη μάχη, τα αθλητικά και πολεμικά ιδεώδη εν γένει,⁶ όπως αυτά αντανακλούνται στην αριστεία του Αχιλλέα της *Ιλιάδας*, αλλά έχουμε έναν Οδυσσέα πολυμήχανο, πανούργο, πονηρό, ευφυή και ευρηματικό. Έναν ήρωα-ηθικό-πρότυπο, επομένως, που δεν βασίζεται πλέον στα σωματικά προτερήματα, αλλά στα νοητικά. Το συμπέρασμα μου είναι ότι η *Ιλιάδα* και η *Οδύσεια*, μέσω της έκφρασης των δύο διαφορετικών εποχών που συνεπάγονται, είναι οι δύο όψεις

⁶ Κακρίδη Ι. Ελένη, *Η Διδασκαλία των Ομηρικών Επών*, 45.

του ίδιου νομίσματος: στην μεν *Ιλιάδα* έχουμε την ρητή έκφραση των ηρωικού ιδεώδους μέσω των πολεμικών κατορθωμάτων στα πεδία των μαχών όπου διεκπεραιώνονται λόγω της αποικιοκρατίας επί της Ιωνίας (Τροία), στην δε *Οδύσσεια* έχουμε την ρητή έκφραση του ηρωικού ιδεώδους των παλινοστούντων, ήτοι αυτών που επιστρέφουν στην πατρίδα τους έπειτα από την ίδρυση των αποικιών. Ο Όμηρος, όμως, δεν έζησε ούτε στην Μυκηναϊκή-Ανακτορική εποχή, ούτε στην Γεωμετρική εποχή, δηλαδή δεν έζησε ούτε στην εποχή-αναφοράς, ούτε στην εποχή-δράσης που αφηγείται, έζησε κατά τον 9^ο-8^ο αιώνα, ήτοι στην εποχή ίδρυσης των πρώτων Ιωνικών Πόλεων-Κρατών, με αποτέλεσμα να ομιλούμε και για μία τρίτη εποχή, την «εποχή-συγκρότησης», όπως θα την ονομάσω, των Ομηρικών Επών.

Όντως, η έννοια της Αρετής, όπως αυτή παρουσιάζεται στην *Οδύσσεια* και στην *Ιλιάδα*, είναι εκ διαμέτρου αντίθετες: στην μεν *Ιλιάδα* ως περιεχόμενο της έννοιας της Αρετής, που μοιράζονται οι αγαθοί και άριστοι, είναι, μεταξύ άλλων, η πολεμική ικανότητα, το γενναίο φρόνημα, η ευγενική καταγωγή, το γόητρο, ο πλούτος, η ψυχική δύναμη και η ομορφιά, στην *Οδύσσεια* και στον ήρωα-ηθικό πρότυπο της, τον Οδυσσέα, ενώ διατηρούνται κάποια από τα προηγούμενα χαρακτηριστικά, όπως παραδείγματος χάριν η ευγενής καταγωγή, τα οποία όμως δεν τονίζονται αρκετά πλέον, αυτό που κάνει εντονότερη την εμφάνιση του είναι η περίφημη «πολύτροπη νόησις» του Οδυσσέα, αυτό που έμεινε ως χαρακτηρισμός «πολυμήχανος» και που σήμερα θα ορίζαμε ως εφευρετικός και επινοητικός.⁷ Ως προς τί είναι όμως «εφευρετικός» και «επινοητικός» ο Οδυσσέας; Ποιό είναι το πεδίο άσκησης της Αρετής του; Σίγουρα όχι πολεμικό-αθλητικές του ικανότητες στα πεδία των μαχών. Πρωτίστως ως προς την ανάγκη επιβίωσης από τις περιπέτειες των παλινοστούντων κατά την αποικιοκρατική περίοδο. Δεν εξαντλείται, όμως, μόνον σε αυτό το περιεχόμενο η έννοια της «Αρετής» στον Οδυσσέα, αλλά παίρνει και ένα επιπλέον περιεχόμενο, ένα περιεχόμενο που δεν δύναται να ανήκει ούτε στην Μυκηναϊκή εποχή, ούτε στην Γεωμετρική Εποχή. Ο Οδυσσέας, εν αντιθέσει με την «καθαρότητα» του Αχιλλέα, είναι ένας αρκετά διφορούμενος ήρωας. Η έννοια «πολύτροπος νόησις» ή, απλούστερα, «πολυμήχανος», χωράει πολλές ερμηνείες,

⁷ Κακρίδη Ι. Ελένη, *Η Διδασκαλία των Ομηρικών Επών*, 56.

ενίοτε αρνητικές, όπως αυτή του δολοπλόκου, του εξαπατητή, του δολιοφθορέα ή του πανούργου, πράγμα που προδιαγράφεται ήδη από την *Ιλιάδα* με την επινόηση του Δούρειου Ίππου, αλλά βρίσκει, σαφώς, την πλήρη έκφραση της στην σκηνή που ο Οδυσσέας εξαπατά τον Κύκλωπα, έναν γίγαντα του μυθολογικού κόσμου, δίνοντας του το όνομα «Κα-νένας».⁸ Το ηθικό μήνυμα της *Οδύσσειας* δεν εξαντλείται, εντέλει, στην επιβίωση των παλινοστούντων, αλλά εμπεριέχει και μία ριζικότερη ρήξη: τελική νίκη του ανθρώπου απέναντι στην Φύση και τον Μύθο, που αυτή είχε προσλάβει σε ένα αρχικό ιστορικό στάδιο. Ο Οδυσσέας δεν είναι απλώς ένας ήρωας που γλιτώνει από τις περιπέτειες της θαλάσσιας μετακίνησης της εποχής, αλλά ένας ήρωας που υπερνικά τις δυνάμεις της φύσης και της μυθολογίας υπερβαίνοντας τες μέσω των νοητικών ικανοτήτων του και, πρωτίστως, μέσω της πονηριάς του. Ο Οδυσσέας, με άλλα λόγια, στην *Οδύσσεια* υπερνικά τις δυνάμεις της Φύσης και τα μυθολογικά τέρατα του παρελθόντος, που βέβαια δεν είναι παρά η φαντασιακή πρόσληψη των δυνάμεων της φύσης. Δεν είναι τυχαίο ότι η πρόσληψη του Οδυσσέα στα μέτα-ομηρικά έπη ήτανε από αμφιλεγόμενη ως αρνητική, παρουσιάζοντας τον ως δολοπλόκο δίχως ηθικούς φραγμούς. Παραδείγματός χάριν στο έργο «Κύπρια έπη» αναφέρεται ότι παρίστανε τον τρελό, οργώνοντας και σπέρνοντας τα χωράφια του με αλάτι αντί για σπόρους, με σκοπό να μη λάβει μέρος στην εκστρατεία. Όταν μάλιστα ο Παλαμήδης αποκάλυψε την αλήθεια αναγκάζοντάς τον να εκστρατεύσει, ο Οδυσσέας τον σκότωσε με την βοήθεια του Διομήδη. Στη «Μικρή *Ιλιάδα*» πάλι, ο Οδυσσέας προσπαθεί χωρίς αποτέλεσμα να δολοφονήσει τον Διομήδη για να οικειοποιηθεί τη δόξα από την κλοπή του παλλαδίου, ενώ αργότερα σκοτώνει και τον μικρό γιο του Έκτορα, Αστυάνακτα. Ο ήρωας-ηθικό-πρότυπο Οδυσσέας παρουσιάζει, αναμφίβολα, μία πολύ πιο περίπλοκη ψυχοσύνθεση, καθώς και μία πολύ πιο αμφίσημη έννοια της Αρετής.

Ενώ στον Αχιλλέα το περιεχόμενο της Αρετής είναι σαφές, αφού αφορά τις πολεμικές επιτυχίες στο πεδίο των μαχών που θα του εξασφαλίσουν την αθανασία μέσω των εννοιών «Κλέος» και «Κύδος»,⁹ ο Οδυσσέας δεν ενδιαφέρεται για ένα τέτοιο πολεμικό είδος αθανασίας. Το μόνο που τον ενδιαφέρει είναι να γυρίσει στην πατρίδα του, στο σπίτι

⁸ Κακρίδη Ι. Ελένη, *Η Διδασκαλία των Ομηρικών Επών*, 56.

⁹ Μ. Κηρόπουλος - Χ. Κορέλας, *Ομήρου *Ηλιάδα**, 17.

του και στην οικογένεια του για να ζήσει μία ήσυχη, υπόλοιπη ζωή. Αυτό το ηθικό περιεχόμενο δεν μπορεί να αφορά ούτε την Μυκηναϊκή Εποχή ούτε όμως την πολεμοχαρή Σκοτεινή εποχή, την οριζόμενη από τους ιστορικούς ως Γεωμετρική Εποχή. Αντιθέτως, υποστηρίζω ότι αφορά, την αναδυόμενη στην Ιωνία αστική εποχή των πρώτων Δημοκρατικών Πόλεων-Κρατών, την εποχή-συγκρότησης των Ομηρικών Επών, στο μεταίχμιο της οποίας φέρεται να έζησε ο Όμηρος, περί το 750 π.Χ. με 700 π.Χ., ήτοι κατά τις απαρχές της Αρχαϊκής Εποχής. Για αυτό και το περιεχόμενο της έννοιας της Αρετής στον Οδυσσέα, πρωταγωνιστή έπους που οι ερευνητές τοποθετούν κοντά στο 700 π.Χ., είναι πολύ πιο σύνθετο ψυχολογικά και νοητικά και απομακρυσμένο από τα αριστοκρατικά-πολεμικά ιδεώδη.

Εν κατακλείδι και συμπερασματικά, τρεις εποχές διαπλέκονται στα ομηρικά έπη δημιουργώντας μία πλασματική εικόνα που, στην καθαρή της μορφή, δεν ανήκει σε καμία από τις τρεις παραπάνω ιστορικές περιόδους. Αυτές οι εποχές, που τις όρισα ως «εποχή-αναφοράς», «εποχή-δράσης» και «εποχή-συγκρότησης», αντανακλούνται στην έννοια της Αρετής όπως αυτή εκφράζεται στην *Ιλιάδα* και στην *Οδύσεια*. Αυτή η συμπλοκή των εποχών εξηγείται σαφώς από την προφορική παράδοση των ραψωδών, που ανήκει και ο Όμηρος:¹⁰ εφόσον ομιλούμε περί προφορικής εξιστόρησης παρελθουσών εποχών και όχι γραπτή, και είναι, έτσι, επομένως, απολύτως λογικό να συμπλέκουν ηθικά στοιχεία διαφορετικών περιόδων τα οποία μέσα από μία διαδικασία διαρκούς προφορικής αναπροσαρμογής να διαμορφώνουν ένα νέο κόσμο, ο οποίος δεν αντι-στοιχεί εντέλει σε καμία από τις τρεις αυτές, εποχές, ξεχωριστά.

Ως προς την έννοια της Αρετής, αυτή είναι ξεκάθαρη μόνον στο πρώτο έπος, στην *Ιλιάδα*, όπως αντανακλάται στον ήρωα-πρωταγωνιστή της Αχιλλέα, που εξυμνούνται οι ιδιότητες της ανδρείας, της σωματικής και ψυχικής δύναμης, της ευγενής καταγωγής, του γοήτρου και του γενναίου φρονήματος καθώς και της σωματικής ομορφιάς, και που όλες συνδυάζονται με τέτοιο τρόπο ώστε να επιτευχθεί η αθανασία, όχι με την μεταφυσική της έννοια, αλλά μέσα από το Κύδος και το Κλέος, δηλαδή στην τωρινή και εν ζωή δόξα προερχόμενη από πολεμικά κατορθώματα, που σημαίνει το Κύδος, και την αιώνια μεταθανάτια δόξα από τα πολεμικά κατορθώματα που σημαίνει το Κλέος.¹¹ Στην *Οδύσεια*

¹⁰ Κακρίδη Ι. Ελένη, *Η Διδασκαλία των Ομηρικών Επών*, 23.

¹¹ Μ. Κηρόπουλος - Χ. Κορέλας, *Ομήρου Ηλιάδα*, 17.

τώρα, ο Οδυσσεύς παρουσιάζεται να είναι πέραν από σωματικά ισχυρός ευφυής, πολυμήχανος, με κουράγιο και αντοχή στις κακουχίες, προικισμένος με θάρρος και γενναιότητα, εφευρετικός και επινοητικός, αλλά και πονηρός και πανούργος, ικανός να χειραγωγεί και να εξαπατά τους συνομιλητές του, αλαζόνας και επιφυλακτικός.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Όμηρος, *Ιλιάδα*, μτφρ. Ν. Καζαντζάκης & Ι. Θ. Κακριδής, Αθήνα, Εστία, 2007.
Κακριδί, Ι. Ελένη, *Η Διδασκαλία των Ομηρικών Έπων*, Αθήνα, ΟΕΔΠ, 1988.
Κορελάς, Χ., Μ. Κηρόπουλος, *Ομήρου Ιλιάδα*, Αθήνα, Κάδμος, 1978.
Liddell & Scott, *Επιτομή του Μεγάλου Λεξικού*, Αθήνα, Πελεκάνος, 2007.
Κακριδής, Ι. Θ., *Ελληνική Μυθολογία*, Αθήνα, Εκδοτική Αθηνών, 2019.

