

ΚΟΡΝΗΛΙΟΣ ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗΣ Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΗΣ ΑΡΧΑΙΑΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΘΡΗΣΚΕΙΑΣ



Κατά πρώτον λοιπόν, η ελληνική θρησκεία δεν είναι εξ αποκαλύψεως θρησκεία. Για μας είναι ίσως οφθαλμοφανές γεγονός, του οποίου η υπενθύμιση έχει νόημα μόνο για όσους ζουν στους κόλπους μιας εξ αποκαλύψεως θρησκείας. Το βασικό όμως είναι ο σύνδεσμος μεταξύ αυτής της απουσίας αποκαλύψεως και της πρωταρχικής φαντασιακής σύλληψης του κόσμου στην Ελλάδα. Απουσία αποκάλυψης, άρα απουσία δόγματος, απουσία *ne varietur* αλήθειας θεμελιωμένης σε μια υπερβατική εξουσία. Αυτό επιτρέπει καταρχάς σημαντικές παραλλαγές στη θεολογική παράδοση, επιτρέπει τη συνύπαρξη διαφορετικών θεογονιών - του Ομήρου, του Ησιόδου και αναμφίβολα άλλων-, καθώς και τοπικές παραλλαγές πολλών μύθων. Δυνατότητα μεταρρύθμισης, κίνησης, που θα έμενε αφηρημένη αν δεν υπήρχαν επίσης ανθρώπινες κοινότητες οι οποίες θα ήθελαν και θα μπορούσαν να τη χρησιμοποιήσουν. Και αυτό συνέβη πράγματι: αυτή η αφηρημένη δυνατότητα μεταμορφώθηκε σε συζήτηση για την κοινωνική αναπαράσταση. Βλέπουμε και εδώ τις παγίδες που μας στήνουν οι αιτιοκρατικές ερμηνείες, οι εξηγήσεις που επιμένουν να παραπέμπουν σε μονοσήμαντους ιστορικούς παράγοντες, διότι η απουσία αποκάλυψης και δόγματος δεν αποτελεί αποκλειστικό δημιούργημα των Ελλήνων. Πρόκειται μάλιστα για την πιο συνηθισμένη περίπτωση, τουλάχιστον πριν από την εμφάνιση του ιουδαϊσμού. Ομοίως δε, τίποτα το πλέον κοινότοπο από τις παραλλαγές των παραδόσεων και των μύθων κάθε κοινωνίας.

Παίρνοντας ως αφετηρία ένα μύθο των Ινδιάνων της Αμερικής, ο Levi- Strauss έγραψε τέσσερις τόμους Μυθολογικών (Mythologiques), επεκτείνοντας τις αναλύσεις του μέσω αναρίθμητων παραλλαγών και μεταμορφώσεων σε εκατοντάδες άλλες διηγήσεις. Η απλή παραλλαγή της παράστασης καθαυτή δεν θα μπορούσε να αποτελέσει αιτία αμφισβήτησης της κοινωνικής παράστασης ούτε στην Ελλάδα ούτε και αλλού. Ωστόσο, μέσω και άλλων στοιχείων, επιτρέπει τη συζήτηση και τελικά την ίδια της την αμφισβήτηση. Συνεχίζοντας την αντιπαράθεσή μας με τη μονοθεϊστική παράδοση, παρατηρούμε ότι στον εβραϊκό κόσμο, παρά την ύπαρξη διαφορετικών παραδόσεων, από μια στιγμή και πέρα οι συντάκτες αυτού που αποκαλείται Παλαιά Διαθήκη προσπαθούν στο

μέτρο του δυνατού να επεξεργαστούν ένα συνεκτικό και μονοσήμαντο κείμενο - πράγμα αδύνατο φυσικά, αφού παραμένουν πάμπολλοι αναχρονισμοί και αντιφάσεις. Παρ' όλα αυτά, προσπαθούν να το πετύχουν, και τελικά αυτό θα γίνει το ιερό κείμενο των Εβραίων. Από τη στιγμή αυτή, δεν μένει παρά μία μόνο επιλογή: όχι η ανοιχτή αμφισβήτηση του κόσμου των κοινωνικών παραστάσεων που ενσαρκώνονται στο δόγμα, αλλά η ερμηνεία. Εργασία που ξεκινά σίγουρα μετά την Έξοδο και θα καταλήξει στο γιγαντιαίο corpus αμέτρητων συζητήσεων και ερμηνειών του βιβλικού κειμένου, το Ταλμούδ.

Χάρη λοιπόν σ' αυτή την ελευθερία που δίνει η απουσία αποκάλυψης, η απουσία κανονικής διατύπωσης ενός δόγματος - και με τη μεσολάβηση ενός άλλου παράγοντα για τον οποίο θα μιλήσουμε αργότερα -, υπήρξε στην Ελλάδα συνεχής αναδημιουργία του μύθου (θα μπορούσαμε ασφαλώς να μιλήσουμε και για παρερμηνεία, δεν θα ήταν όμως επαρκές, εκτός αν δώσει κανείς πιο ισχυρή έννοια στον όρο). Το πιο χτυπητό, το πιο συναρπαστικό και το πιο πλούσιο παράδειγμα αυτής της αναδημιουργίας είναι η τραγωδία. Μιλήσαμε ήδη για την τραγωδία και για το γεγονός ότι όλα τα δρώμενα είναι εκ των προτέρων γνωστά, ότι δεν υπάρχει αβεβαιότητα, και διερωτηθήκαμε άλλωστε ποιο θα μπορούσε να είναι το ενδιαφέρον των θεατών σ' αυτή την περίπτωση. Ωστόσο, υπάρχει σαφώς αναμονή και αβεβαιότητα, όχι ως προς τα γεγονότα, ως προς το τι τελικά θα συμβεί, αλλά ως προς τη νέα σημασία που παίρνει ο μύθος σε κάθε καινούργιο έργο, όταν ο τραγικός ποιητής το αναδημιουργεί χάρη σε μικρές ή μεγάλες αλλαγές της πλοκής. Και αυτό μας επιτρέπει να δούμε μέχρι πού μπορεί να φθάσει η ελευθερία αυτή. Διότι εκείνο που παρουσιάζει ο ποιητής αποτελεί μέρος μιας επίσημης γιορτής της πόλης, των Διονυσίων, επομένως αποτελεί τμήμα της πολιτικής λατρείας. Πρόκειται, τρόπον τινά, για έκφραση της πολιτικής κοινότητας. Και όμως, παρατηρούμε ότι ο ποιητής μπορεί να αλλοιώσει σημαντικά μέρη του μύθου, και κυρίως είναι σε θέση, με βάση ανεπαίσθητες αλλοιώσεις, να του προσδώσει νέα σημασία. Πράγμα που θα ήταν αδιανόητο χωρίς το πρώτο χαρακτηριστικό, δηλαδή την απουσία αποκάλυψης.

Ας περάσουμε στο δεύτερο χαρακτηριστικό. Σε αντίθεση με τη μονοθεϊστική παράδοση, η ελληνική θρησκεία δεν δίνει κανένα πλεονέκτημα στην ανθρωπογονία, στη δημιουργία του ανθρώπινου όντος. Δεν υφίσταται κατασκευή, δημιουργία ή παραγωγή ενός προνομιούχου και μοναδικού όντος, του ανθρώπου, εκ μέρους μιας ανώτερης δύναμης. Ο άνθρωπος είναι ένα ον όπως όλα τα άλλα. Διαθέτει βέβαια μια ιδιαίτερη θέση, στην οποία επανέρχεται συνέχεια ο ελληνικός στοχασμός, και που μπορούμε να βρούμε ήδη στους μύθους. Εν πάση περιπτώσει, στην ομηρική θρησκεία δεν υπάρχει οντολογική σχέση -αν μπορώ να το εκφράσω έτσι - ούτε ειδική πράξη δημιουργίας του ανθρώπου. Παρά τις μεγάλες διαφορές για τις οποίες μιλήσαμε, ο άνθρωπος βρίσκεται σ' ένα επίπεδο που δεν διαχωρίζεται ριζικά από το επίπεδο των θεών. Και δεν θα μπορούσαμε να εκφράσουμε την κατάσταση αυτή καλύτερα από τον Dodds στη φράση που ήδη αναφέραμε για τους «πρίγκιπες του Ομήρου». Θα ήταν σίγουρα λάθος αν λέγαμε ότι ο Δίας είναι ένας υπερήρωας, ένας Αγαμέμνων στη νιοστή δύναμη, πλην όμως δεν χωρίζει τους δυο τους καμία άβυσσος, δεν υπάρχει οντολογική ρήξη.

Εδώ βρίσκεται ένα θεμελιώδες σημείο, που μας αναγκάζει να είμαστε εξαιρετικά προσεκτικοί, διότι πρέπει να προσπαθήσουμε να καταλάβουμε τι σημαίνει η απουσία διαχωρισμού. Πάρτε, για παράδειγμα, τις πιο πρόσφατες εργασίες για την ελληνική μυθολογία, από το ρεύμα που εκπροσωπούν έξοχα στη Γαλλία ο Jean-Pierre Vernant, ο Pierre Vidal-Naquet και ο Marcel Detienne. Σας συμβουλεύω να διαβάσετε κυρίως, από τα βιβλία του τελευταίου, το *Dionysos mis a mort*, καθώς και την εισαγωγή

του Vernant στο *Jardins d'Adonis*^[1]. Ο Vernant επιμένει, και δικαίως, στο γεγονός ότι η ελληνική μυθολογία διακρίνει πάντα αυστηρά τρία επίπεδα. Το επίπεδο της μη ανθρώπινης φύσης, των μη «εξανθρωπισμένων» φυτών και των ζώων, το ανθρώπινο επίπεδο, που περιλαμβάνει και όσα εξανθρώπισε η ανθρωπότητα, δηλαδή κατοικίδια ζώα, καλλιεργήσιμα φυτά κ.λπ., ιδιότητες του ανθρώπου οι οποίες ως τέτοιες δεν είναι δυνατό να διαχωρίσουν απ' αυτόν, και τέλος το πεδίο των θεών. Δείχνει ότι η θυσία δεν προορίζεται να αποδώσει μόνο τιμή στους θεούς, αλλά ότι προορίζεται επίσης να θυμίζει, χάρη σε κάποια διακριτικά σημεία -ο ίδιος δεν χρησιμοποιεί τον όρο αυτό - τη διαφορά όχι μόνο μεταξύ θείου και ανθρώπινου κόσμου, αλλά και μεταξύ του ανθρώπινου κόσμου και όσων βρίσκονται έξω από αυτόν. Είναι π.χ. αδιανόητο να θυσιαστεί αγριόχοιρος, διότι Θυσιάζονται μόνο κατοικίδια ζώα, κυρίως βόδια, ενώ στους θεούς προσφέρονται μόνο καλλιεργημένα σιτηρά. Η θυσία οφείλει να ανήκει στον ανθρώπινο κόσμο, που αποχωρίζεται ένα κομμάτι του εαυτού του για να το προσφέρει στους θεούς.

Δεν μπορούμε παρά να συμφωνήσουμε. Είναι φανερό ότι ο ελληνικός κόσμος - όπως και κάθε άλλος κόσμος άλλωστε - δεν θα ήταν δυνατό να υπάρξει, ή θα βυθιζόταν στην τρέλα, αν ζούσε στην άμεση και αδιαφοροποίητη ενότητα του ανθρώπινου, του προανθρώπου και του υπεράνθρωπου στοιχείου. Πρέπει να υπάρχει διάρθρωση και η διάρθρωση αυτή χαρακτηρίζεται από χίλια δυο πράγματα. Βλέπουμε άλλωστε ένα σημάδι της - ή μάλλον πληθώρα απολύτως χαρακτηριστικών σημαδιών - στην περίφημη ιστορία των Κυκλάπων της Οδύσσειας, όπου η διάκριση μεταξύ ανθρώπινου και μη γίνεται με κατηγορηματικό και πλούσιο σε σημασίες τρόπο. Αν όμως υπάρχει διάρθρωση, δεν υπάρχει ρήξη. Αυτό ακριβώς πρέπει να υπογραμμισθεί. Δεν υφίσταται πραγματική υπέρβαση, άπειρη απόσταση μεταξύ ανθρώπινου και μη, είτε - αν μπορώ να πω - αυτό το μη ανθρώπινο τοποθετείται πάνω είτε κάτω από τον άνθρωπο.

Την ποιότητα αυτής της κοινωνικής παράστασης -έναν κόσμο συγχρόνως ενιαίο και διαρθρωμένο, κι εδώ όμως θα μπορούσαμε να έχουμε αρκετούς δισταγμούς, αλλά θα επανέλθουμε όταν μιλήσουμε για το χάος και τον κόσμο- είναι δύσκολο αν όχι αδύνατο να τη συλλάβουμε εμείς που είμαστε ακόμα βυθισμένοι στη χριστιανική θεολογία. Παρά την ιδέα της δημιουργίας του ανθρώπου από τον Θεό κατ' εικόνα και καθ' ομοίωσιν, τη θεία χάρη και τόσα άλλα στοιχεία, παρά τον ανθρωπομορφισμό του χριστιανικού, ακόμα και του εβραϊκού θεού, που αποκλείεται να αγνοήσουμε, υπάρχει στη χριστιανική παράδοση αυτή η οντολογία της ρήξης, της πτώσης, της ριζικής διαφοράς. Και κατά μία έννοια μπορούμε να διερωτηθούμε αν καταφέρνουμε πράγματι να απαλλαγούμε από τη συγκεκριμένη θεώρηση της θέσης του ανθρώπου στο είναι (στην ύπαρξη), που επί αιώνες ήταν η θεώρηση του κόσμου μέσα στον οποίο γεννηθήκαμε. Μόνο η τριβή με τα κείμενα και η αναδημιουργική φαντασία επιτρέπουν ίσως να προσεγγίσουμε αυτή την άλλη όψη του κόσμου όπου υπάρχει διάρθρωση και όχι διαχωρισμός, τίποτα όμως δεν μας εγγυάται ότι θα τα καταφέρουμε. Πρόκειται εξάλλου για ερώτημα το οποίο είναι αδύνατο να απαντηθεί εκ των προτέρων. Εν πάση περιπτώσει, και για να περιοριστούμε προς το παρόν σε καθαρά αρνητικές παρατηρήσεις, είναι εμφανές ότι δεν υπάρχει ριζικός διαχωρισμός και μόνο εφόσον το πέρασμα ανάμεσα στα τρία επίπεδα παραμένει πάντα δυνατό.

Υπάρχουν αμέτρητες περιπτώσεις στους μύθους όπου οι άνθρωποι μετατρέπονται σε ζώα ή φυτά από τους θεούς. Οι μισοί σχεδόν ελληνικοί μύθοι αναφέρονται σε μεταμορφώσεις. Ομοίως, δεν λείπουν και οι περιπτώσεις - είναι βέβαια πολύ πιο σπάνιες, αλλά υπάρχουν - όπου ένα εξαιρετικό ανθρώπινο ον, σαν τον Ηρακλή ή τον Γανυμήδη, μεταμορφώνεται σε θεό ή ημίθεο ή σε κάποιο θείο ον άλλου τύπου, όπως

π.χ. σε αστερισμό. Τα περάσματα αυτά δεν είναι, όπως στην περίπτωση της ενσάρκωσης του Θεού των χριστιανών, της τάξεως του θαύματος. (Θα είχαμε άλλωστε πολλά να πούμε πάνω στο θέμα των θαυμάτων...) Κατά δεύτερο λόγο, ας μην ξεχνάμε όχι τον ανθρωπομορφικό αλλά τον ανθρώπινο χαρακτήρα των θεών, για τον οποίο σας μίλησα την τελευταία φορά. Τέλος, πράγμα ακόμα πιο σημαντικό, το οποίο μας επαναφέρει στο πρόβλημα της ανθρωπογονίας, ο άνθρωπος και όλα τα άλλα όντα δεν αποτελούν δημιουργήματα των θεών. Πέτρες, άγρια και κατοικίδια ζώα, άνθρωποι και θεοί, αναδύονται συγχρόνως και ανεξαρτήτως, κατά τη διάρκεια μιας διαδικασίας, και ξεκινώντας από ένα αρχικό δεδομένο, που είναι, κατά τον Ησίοδο, το χάος -και όλα υπόκεινται στη μοίραν. Σε σχέση με την έσχατη αυτή κοσμική τάξη - ανάδυση από το χάος και υποταγή των πάντων στη μοίραν -, δεν υφίσταται ιδιαίτερη θέση των θεών που θα τους διέκρινε από τους ανθρώπους. Βλέπουμε εδώ όλα όσα μας χωρίζουν από τη χριστιανική, ακόμα και από την εβραϊκή θεολογία^[2].

Μια παρέκβαση τώρα σχετικά με την ειδωλολατρία. Περί τίνος πρόκειται; Επιτρέψτε μου να σας παραπέμψω επ' αυτού στο κείμενό μου «Θέσμιση της κοινωνίας και θρησκεία»* (του οποίου το περιεχόμενο πρέπει να είναι γνωστό σε όσους παρακολούθησαν τα σεμινάρια των δύο τελευταίων ετών), όπου υποστηρίζω τη θέση ότι κάθε θρησκεία είναι αναγκαστικά ειδωλολατρική. Διότι κάθε θρησκεία οφείλει αναγκαστικά, προκειμένου να υπάρξει ως κοινωνικά θεσμισμένη θρησκεία, να δώσει μορφή σε ό, τι αυτή ονομάζει υπερβατικό - όταν το ονομάζει έτσι -, σε αυτό που εμείς θα ονομάσουμε Χάος, Άβυσσο ή Απύθμενο. Αυτή η μορφή μπορεί να είναι ένα άγαλμα, αλλά και μια ιστορία (γιατί και μια ιστορία είναι δυνατό να αποτελεί εικόνη), ομιλία, λόγος, ή ο Λόγος. Το να πεις ότι ο Θεός είναι Λόγος αποτελεί φυσικά και αυτό ειδωλολατρία. Οι μόνοι που το κατάλαβαν καλά είναι οι θεολόγοι της αρνητικής ή αποφαιτικής θεολογίας, για τους οποίους η θεολογία έχει ακριβώς καθήκον την απόρριψη όλων των κατηγορημάτων που οι άνθρωποι θα μπορούσαν να αποδώσουν στον Θεό. Ήδη στην Παλαιά Διαθήκη, και ιδίως στον προφήτη Ησαΐα, που συγκαταλέγεται μεταξύ των παλαιότερων συγγραφέων, βρίσκουμε κριτική της ειδωλολατρίας, της λατρείας των ξόανων, όπως λέγεται στη μετάφραση των Εβδομήκοντα, δηλαδή υλικών μορφών, κριτική που εγκυβε τον κοινό νου, αρκετά βολταιριανή: πώς είναι δυνατό να πιστεύουμε ότι αυτά τα κομμάτια ξύλου που καίμε είναι θεοί κ.λπ.; Δεν έχω μελετήσει το θέμα και δεν γνωρίζω αν μπορούμε να μάθουμε ποια ήταν η πραγματική σχέση των λαών που περιστοιχίζαν την Παλαιστήνη την εποχή του Ησαΐα, των Μαδιανιτών και άλλων Μωαβιτών, με τα είδωλά τους. Πίστευαν πραγματικά ότι εκείνα τα κομμάτια ξύλου ή πέτρες ήσαν όντως ο Θεός; Τεράστιο ερώτημα για το οποίο μάλλον δεν υπάρχει απάντηση. Είναι πιθανό και ίσως βέβαιο πως υπήρξαν κοινωνίες όπου ένα οποιοδήποτε υλικό αντικείμενο θεωρείτο ο ίδιος ο Θεός, αυτοπροσώπως. Πιστεύω όμως ότι με το πέρας του χρόνου δημιουργείται αναπόφευκτα μια διττή πραγματικότητα: το άγαλμα δεν αποτελεί πλέον φετίχ, σίγουρα διαθέτει ιερό χαρακτήρα και μετέχει του θείου με τρόπο απεριγράπτο, δεν είναι όμως ο ίδιος ο Θεός. Αποτελεί σύμβολο της θεότητας, σεβαστό σύμβολο που ωστόσο δεν την ενσαρκώνει. Ωστόσο, για μεγάλη μερίδα του πληθυσμού εξακολουθεί ίσως να επιβιώνει μια φετιχιστική διάσταση αυτής της σχέσης με τα εμβλήματα, ως εμμενείς παραστάσεις της υπερβατικότητας.

Και οι Έλληνες; Δεν σκέφτηκα ποτέ πως στην αρχαία Ελλάδα ήταν συνήθης η περίπτωση του θρησκευομένου που πίστευε ότι το τάδε άγαλμα, το οποίο ήξεραν όλοι πως είχε μόλις φτιάξει ο Φειδίας, ήταν ο ίδιος ο θεός. Λίγο όμως ενδιαφέρει εδώ αυτό που έχουμε την πρόθεση να πιστέψουμε. Θα σας αναφέρω καλύτερα τα λόγια του

Ιππόλυτου από το ομώνυμο έργο του Ευριπίδη^[3]. (Θα μπορούσε να μου αντιτάξει κανείς ότι πρόκειται για σχετικά ύστερη εποχή, πιθανότατα το τελευταίο τέταρτο του 5ου αιώνα, και ότι ο Ευριπίδης είναι ο πλέον «διανοούμενος» των μεγάλων τραγικών, αλλά δεν έχει σημασία). Ο Ιππόλυτος λοιπόν, απευθυνόμενος στην Άρτεμη, τη θεά που κατεξοχήν λατρεύει, της λέει μια πολύ όμορφη φράση, μια φράση ερωτευμένου: «Βρίσκομαι μαζί σου και συζητώ με σένα, ακούω τη φωνή σου, μα δεν βλέπω τα μάτια σου (το όμμα, το «μάτι», είναι εδώ μετωνυμία για το «πρόσωπο»). Και όμως, ο Ιππόλυτος βρίσκεται στη σκηνή, μπροστά στο άγαλμα της Άρтемης. Και μπροστά στο άγαλμα λέει: «Βρίσκομαι μαζί σου, συζητώ με σένα, ακούω τη φωνή σου (ένα άγαλμα δεν μιλάει), δεν βλέπω όμως το πρόσωπό σου (τη βλέπει)». Πράγμα που σημαίνει ακριβώς ότι ο Ιππόλυτος γνωρίζει καλά, και το εκφράζει, ενώ ο ποιητής το αναπαράγει και αυτός ενώπιον του αθηναϊκού κοινού, που ίσως δεν το εκλαμβάνει ως αυτονόητο, σίγουρα όμως ως αποδεκτό, πως όταν βρισκόμαστε μπροστά στο άγαλμα του θεού δεν βλέπουμε τον ίδιο τον θεό. Παρατηρούμε άλλωστε τη διπλή μετάθεση: βρίσκεται μπροστά στο άγαλμα, αλλά δεν βλέπει τη θεά. Το άγαλμα, φυσικά, δεν μιλάει, αλλά ακούει τη φωνή της. Προφανώς, φωνή είναι το νόημα, ο λόγος, η επικοινωνία με τη θεά. Η θεά του μιλάει ή του απαντά, πρόκειται όμως πάντα για φωνή και όχι για όψη. Νομίζω ότι δεν θα ήταν δύσκολο να βρεθούν και άλλα στοιχεία που θα έδειχναν πολύ καθαρά πως όταν αναφερόμαστε στην ειδωλολατρία, τουλάχιστον στους Έλληνες, δεν πρέπει να μένουμε στη μαχητική οπτική των Πατέρων της Εκκλησίας των πρώτων χριστιανικών αιώνων και να φανταζόμαστε ότι ο πιστός θεωρούσε απλώς πως η θεότητα βρισκόταν εκεί, μέσα στο άγαλμα. Όχι, υπήρχε μια σχέση, διαμεσολαβημένη από το άγαλμα, δίχως πραγματική παρουσία, αλλά με ιερότητα.

Είναι αλήθεια πως υπάρχει επίσης η εμπειρία της θείας «παρουσίας». Το έζησα πρόσφατα, ήταν κάτι σαν τη «νύχτα του Pascal», αν θέλετε, αλλά εκ των έξω. Ήμουν στο Ισραήλ κατά τη διάρκεια των Χριστουγέννων και κάποιοι φίλοι με προέτρεψαν να επισκεφθώ τη Βηθλεέμ. Κατέβηκα λοιπόν στην κρύπτη όπου υποτίθεται ότι γεννήθηκε το θείο βρέφος. Οι πιστοί παρακολουθούσαν τη λειτουργία. Επρόκειτο για το ίδιο ακριβώς πράγμα που παρατήρησα πολλές φορές στην Ινδία, βλέποντας πιστούς μπροστά στα αγάλματα του Βισνού ή του Σίβα: ο θεός ήταν παρών. Κοινωνιολογικά, ο Χριστός βρισκόταν μέσα σ' εκείνη την κρύπτη. Όχι από την άποψη των φυσικών επιστημών ούτε ίσως της φιλοσοφίας, αλλά από κοινωνιολογικής άποψης, ο Χριστός ήταν εκεί, είναι πάντα εκεί από τη στιγμή που γεννιέται. Και οι άνθρωποι που παρευρίσκονται, είχαν την αίσθηση της πραγματικής παρουσίας του θείου. Πρόκειται για εμπειρία που ίσως έχετε ζήσει σε μέρη όπου η χριστιανική λατρεία συνδέεται με υπερφυσικά φαινόμενα, όπως στη Λούρδη ή και αλλού. Υπάρχει λοιπόν μια κατηγορία πιστών οι οποίοι βιώνουν εμφανώς τη σχέση τους με τον τόπο και με αυτά που συνέβησαν ή συμβαίνουν εκεί ως παρουσία της θεότητας. Ωστόσο, το μόνο που μπορεί να κάνει ο παρατηρητής είναι να ανασυνθέσει την κατάσταση αυτή βλέποντας τη συμπεριφορά, τις χειρονομίες κ.λπ. και προσπαθώντας να μη λάβει υπόψη τους περιφερόμενους μικροπωλητές. Στην κρύπτη της Βηθλεέμ δεν υπάρχουν μικροπωλητές και η ατμόσφαιρα σας σφίγγει την καρδιά: για τους πιστούς, ο θεός είναι παρών.

Τελικά, πώς νοείται η ειδωλολατρία; Είναι αδύνατο να συλλάβουμε μια πραγματική θρησκεία, κοινωνικά υπαρκτή, για την οποία η υπερβατικότητα δεν είναι «παρούσα» στον κόσμο, και, σε τελευταία ανάλυση, αν δεν είναι παρούσα σε κάποια σπηλιά, υπάρχει σε λόγους, σε βιβλία, ή ίσως απλώς - για ορισμένους φιλοσόφους -

στο γεγονός ότι μπορούν να διατυπώσουν οι ίδιοι την κατηγορική προσταγή. Η υπερβατικότητα είναι παρούσα, «αναγγέλλεται».

Τρίτο σημείο: στην ελληνική θρησκεία δεν υπάρχει ούτε υπόσχεση ούτε ελπίδα. Είδαμε ότι η αθανασία, στο βαθμό που υπάρχει, είναι χειρότερη από τον οριστικό θάνατο: πρόκειται για επιβίωση άθλιων σκιών δίχως πνεύμα, αισθήσεις και αναμνήσεις - σκεφτείτε τις σκιές στα Τάρταρα που περιγράφονται στην Οδύσσεια - , όντα των οποίων η υπόσταση βρίσκεται εξάλλου στα όρια του νοητού. Αυτή είναι η θέση του κυρίαρχου ρεύματος στην ελληνική θρησκεία. Είναι αλήθεια ότι, πιθανόν από τον 6ο αιώνα π.Χ. ήδη, εμφανίζονται αντίθετα ρεύματα, τα οποία μπορούμε να χαρακτηρίσουμε μυστικιστικά, αν και ο όρος αυτός είναι εν προκειμένω τελείως αδόκιμος. Πρόκειται όμως για περιθωριακά ρεύματα, αποκλίνοντα από το κύριο ρεύμα. Εκπροσωπούνται κυρίως από τον Ορφισμό, στη συνέχεια δε από τις ακόμα πιο ολιγάριθμες πυθαγόρειες σχέτες. Τα ρεύματα αυτά αντιτίθενται προφανώς στη θρησκεία των ολύμπιων θεών όπως περιγράφεται από τον Όμηρο. Προτείνουν π.χ. μια άλλη κοσμογονία, κατά την οποία το χάος δεν αποτελεί την αρχή των πάντων. Είναι σαφέστατα ακοσμικά και τάσσονται συνεπώς κατά της πόλης, ακόμη και όταν δεν το δηλώνουν ρητά. Γνωρίζουμε άλλωστε ότι στον Ορφισμό η ανθρωπογονία, η στιγμή της δημιουργίας του ανθρώπινου όντος, έχει κεντρικότερη θέση, πράγμα που έχει προφανώς βαρύνουσα σημασία. Οι σχέτες αυτές κηρύσσουν, από τη μια μεριά, διατροφή μερικώς ή τελείως χορτοφαγική και από την άλλη, αν όχι την απόλυτη σεξουαλική αποχή, τουλάχιστον μια ερωτική συμπεριφορά που υπόκειται σε περισσότερους περιορισμούς απ' αυτούς που ήσαν τότε ευρέως αποδεκτοί. Τέλος δε, Ορφικοί και Πυθαγόρειοι απορρίπτουν τη θυσία ζώων, απορρίπτουν δηλαδή αυτό το βασικό γνώρισμα της διασύνδεσης του ανθρώπινου με το θείο.

Αυτό που διατυπώνεται έτσι ρητά - τα κείμενα του Vernant και του Detienne που μόλις ανέφερα είναι πολύ πλούσια και απολύτως πειστικά επ' αυτού - είναι η θέληση να φθάσουν σε κάποιου είδους θεοποίηση των ανθρώπινων όντων. Να γίνει ο άνθρωπος όμοιος με τους θεούς, όχι σαν πρόκληση, όπως συμβαίνει στην ιστορία του όφους στη Γένηση, αλλά με την ηθική άσκηση και την ευλάβεια. Δεν εκπλήσσει, επομένως, το γεγονός ότι τα ρεύματα αυτά - σίγουρα τα ορφικά και τα πιο αυστηρά πυθαγόρεια - είναι συγχρόνως α-κοσμικά, α-πολιτικά και μάλιστα αντιπολιτικά, εχθροί της πόλης. Διότι είναι εμφανές πως αν ένας τέτοιος στόχος - η θεοποίηση - είναι επιτευξιμος, αν είναι δυνατό να τεθεί και να ακολουθηθεί, ενώ το ενδιαφέρον για όσα συμβαίνουν εδώ κάτω, στη γη, εμφανίζεται ως εντελώς αμελητέο. Στο συμπέρασμα αυτό ακριβώς καταλήγουν ρητά οι Ορφικοί και ορισμένοι Πυθαγόρειοι, διότι είναι το μόνο στο οποίο μπορεί να φθάσει μια θρησκεία του υπερβατικού, ακολουθώντας τη λογική της με αυστηρότητα. Αν είναι πράγματι δυνατό το **ἀθανατίζειν**, η εξομοίωση με τον θεό, δεν μπορεί να δει κανείς τι ενδιαφέρον παρουσιάζει η αγορά, η εκκλησία, η τραγωδία, η Σαλαμίνα, οι Πέρσες, η ανέγερση ναών ή οτιδήποτε άλλο. Για τη σημασία αυτών των θεωρήσεων κατά την απομάκρυνση από τα εγκόσμια, σας παραπέμπω στον Pascal. Σε αυτή ακριβώς την τάση των Ορφικών απαντά ο Πίνδαρος στις αρχές του 5ου αιώνα με τους περίφημους στίχους του, στους οποίους λέει ότι είναι παράλογο να θέλουμε να γίνουμε αθάνατοι και οφείλουμε **θνατά φρονεῖν**: η σκέψη μας, η πνευματική διάθεσή μας, να αντιστοιχεί στη θέση του θνητού όντος^[4]. Και λέει ακόμα ότι τίποτα δεν είναι πιο κενό και καταγέλαστο από το να περιφρονούμε αυτό που βρίσκεται μπροστά μας και να επιδιώκουμε πάντα κάτι που είναι μακριά και αλλού^[5]. Οι στίχοι αυτοί εκφράζουν μια ουσιώδη συνιστώσα της κλασικής ελληνικής στάσης.

Το τέταρτο και τελευταίο σημείο αφορά στον «εθνικό» ή μη χαρακτήρα των θεών. Πρόκειται για ενδογενώς δύσκολο πρόβλημα, που θα απαιτούσε τη συμβολή τεράστιας ποσότητας δεδομένων της συγκριτικής μελέτης θρησκειών. Ωστόσο, δεν φαίνεται υπερβολικό να πούμε ότι γενικά - τουλάχιστον πριν εμφανιστούν οι λεγόμενες οικουμενικές θρησκείες σωτηρίας, ο βουδισμός, ο χριστιανισμός και το Ισλάμ- κάθε λαός διαλέγει τους θεούς του, τους θέτει ως δικούς του θεούς και τους αντιπαραθέτει στους θεούς των άλλων. **Νομίζω όμως ότι, εν προκειμένω, μπορούμε να ισχυριστούμε πως για τους Έλληνες οι θεοί δεν είναι οι «θεοί των Ελλήνων» αλλά απλώς οι θεοί. Με άλλα λόγια, στη θρησκεία αυτή υπάρχουν δύο όψεις. Από τη μια πλευρά, μετά τον Gernet, ίσως και νωρίτερα, η ελληνική θρησκεία θεωρούνταν - και δικαίως, διότι πρόκειται για θεμελιώδη άποψη - πολιτική θρησκεία, θρησκεία της πόλεως. Η «πολιτική» λατρεία αφορά στην πόλη, η οποία την επωμίζεται, την οργανώνει, τη ρυθμίζει και επικυρώνει την τήρησή της. Αυτοί που αναλαμβάνουν κάποιες ιεροτελεστίες δεν ανήκουν σε σώμα κληρικών που αυτοαναπαράγεται διοριζόμενο με συγκεκριμένες διαδικασίες. Διορίζονται από την πόλη. Ωστόσο, από την άλλη πλευρά, οι θεοί προς τους οποίους απευθύνεται η λατρεία, ακόμα και όταν έχουν κάποια προνομιακή σχέση με τη μία ή με την άλλη πόλιν (η Αθηνά με την Αθήνα, η Ήρα με το Άργος...), δεν είναι αποκλειστικοί θεοί των πόλεων αυτών ούτε καν αποκλειστικοί θεοί των Ελλήνων, αλλά απλώς «οι θεοί», οι θεοί όλου του κόσμου.**

Αυτό ακριβώς φαίνεται καθαρά τόσο στην Ιλιάδα όσο και στην Οδύσσεια: οι Τρώες δεν έχουν άλλους θεούς, ενώ τέρατα, όπως οι Κύκλωπες, μπορούν να περιφρονούν τους Ολύμπιους θεούς και να αρνούνται να τους τιμήσουν, πλην όμως πρόκειται γι' αυτούς τους ίδιους θεούς. Δεν γνωρίζουν άλλους θεούς ούτε και υποστηρίζουν π.χ. ότι δεν υπάρχουν θεοί. Βασισμένα στη μεγάλη δύναμή τους, τα τέρατα πιστεύουν απλώς ότι μπορούν να έχουν την πολυτέλεια να τους αντισταθούν. Είναι γεγονός ότι αυτή η διαπίστωση είναι δίκικο μαχαίρι, διότι σε όσους υποστηρίζουν πως στην ελληνική θρησκεία οι θεοί έχουν τεθεί ως οικουμενικοί μπορεί να αντιταχθεί το γεγονός ότι οι Έλληνες, είτε το θέλουν είτε όχι, επιβάλλουν με τον τρόπο αυτό τους συγκεκριμένους οικουμενικούς θεούς σε όλους. Αντίρρηση μη ανασκευάσιμη, κατά μια έννοια, πλην όμως δεν αποτελεί την ουσία του θέματος. Στο πλαίσιο της συζήτησής μας, το σημαντικό για μας είναι ότι, αν και οι θεοί αυτοί συνδέονται πάντα μέσω μιας ιδιαίτερης λατρείας με την πόλη, δεν αποκτούν τοπικό ή «εθνικό» χαρακτήρα και, με την έννοια αυτή, είναι πράγματι «οικουμενικοί». Έχει σημασία εν προκειμένω ότι οι Έλληνες αναζήτησαν πάντοτε αναλογίες ή αναγνώρισαν δάνεια: αυτόν που αποκαλούμε Δία οι Αιγύπτιοι τον ονόμαζαν έτσι, ο Ηρακλής συναντάται στους Αιγυπτίους με την τάδε μορφή, τον δανειστήκαμε από αυτούς κ.λπ. Η στάση αυτή, ήδη παρούσα στον Ηρόδοτο, θα επιβεβαιωθεί στη συνέχεια.

Έρχομαι τώρα στο στοιχείο που στα έπη, και ιδίως στην Οδύσσεια, αποτελεί κατά τη γνώμη μου επιβεβαίωση σημασιών που αφορούν στο κοινωνικό είναι και στην εν κοινωνία ανθρωπότητα, και που ως εκ τούτου διαχωρίζεται από το μη ανθρώπινο όχι μόνο ως απουσία ορισμένων ανθρώπινων χαρακτηριστικών, αλλά ως τερατώδες. Θα μελετήσουμε ιδιαίτερα το περίφημο επεισόδιο των Κυκλώπων^[6], που από την αρχαιότητα έχει συζητηθεί χιλιάδες φορές αρχής γενομένης με τον Πλάτωνα και τον

Αριστοτέλη). Οι Κύκλωπες αναφέρονται και στη Θεογονία του Ησιόδου, πρόκειται όμως για σύντομη αναφορά^[7]. (Στη συνέχεια, χρησιμοποιώ συχνά τη θαυμάσια εργασία μιας νεαρής φοιτήτριας της Ecole Normale, της Μυρτώς Γόντικα, όπου επισημαίνονται πολύ σωστά ορισμένα σημαντικά σημεία). Όλοι γνωρίζετε βέβαια το επεισόδιο, γι' αυτό και θα περιοριστώ να σας θυμίσω τα ουσιώδη: ο Οδυσσέας αποβιβάζεται με τους συντρόφους του στο νησί των Κυκλώπων και φυλακίζεται από έναν εξ αυτών, τον Πολύφημο, ένα ανθρωποφάγο τέρας. Αφού τον μεθάει και του βγάζει το μοναδικό του μάτι με έναν τεράστιο πάσσαλο, ο Οδυσσέας καταφέρνει να αποδράσει καταφεύγοντας σε ένα περίφημο τέχνασμα: πείθει τον Πολύφημο ότι το όνομά του είναι **Ούτις**, δηλαδή «κανείς», και όταν το τέρας φωνάζει για βοήθεια τους άλλους Κύκλωπες, εκείνοι του απαντούν: αφού κανείς δεν σε απειλεί, σημαίνει πως είσαι άρρωστος, οπότε κάνε επίκληση στον πατέρα μας, τον Ποσειδώνα. Η ιστορία αυτή εντάσσεται στις περιπέτειες που ο ίδιος ο Οδυσσέας αφηγείται στον Αλκίνοο, βασιλέα των Φαίακων. Ανήκει στην ομάδα των περιπετειών που θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε «εξωτικές», μη ελληνικές, και που, με μία μόνο εξαίρεση^[8], εκτυλίσσονται σε τόπους λίγο πολύ φανταστικών όντων, όπως οι Λωτοφάγοι, οι Κύκλωπες και οι Λαιστρυγόνες.

Οι Φαίακες, ακροατές των διηγήσεων, βρίσκονται στα σύνορα μεταξύ του εξωτικού, ίσως και τερατώδους, αυτού κόσμου και του ελληνικού κόσμου, του κόσμου του Τρωικού Πολέμου, του κόσμου που συναντά ο Τηλέμαχος στα παλάτια του Νέστορα και του Μενέλαου. Δεν θα επιμείνω στους Φαίακες - η ίδια η λέξη σημαίνει «γκρίζοι άνθρωποι». Ορισμένα χαρακτηριστικά τους τους τοποθετούν στις παρυφές του ορατού και του φανταστικού κόσμου^[9], άλλα όμως χαρακτηριστικά τους υπογραμμίζουν έντονα ότι ανήκουν στον ανθρώπινο, «πολιτισμένο» θα λέγαμε, κόσμο. Έχουν π.χ. βασιλιά που προΐσταται άλλων «βασιλέων», που κρατά σκήπτρον, διαθέτουν ένα είδος αγοράς και κήρυκες. Η θέση της βασίλισσας σε σχέση με τον βασιλιά είναι αρκετά ιδιόμορφη, δεδομένου ότι φαίνεται να διαδραματίζει ρόλο εξίσου σημαντικό με αυτόν, πράγμα που την εποχή εκείνη δεν είναι ελληνικό στοιχείο. Εν πάση περιπτώσει, οι Φαίακες συνδέονται επίσης με τον ανθρώπινο κόσμο, έτσι ώστε ο Οδυσσέας να μπορεί να γίνει δεκτός αξιοπρεπώς, να μπορεί να καθήσει ήσυχα ανάμεσά τους και να διηγηθεί τις περιπέτειές του μπροστά σ' ένα ακροατήριο που δείχνει πραγματικό ενδιαφέρον γι' αυτές.

Ας επιστρέψουμε στους Κύκλωπες. Εντυπωσιάζει το γεγονός ότι περιγράφονται κατά κύριο λόγο αρνητικά. Φυσικά, παρεμβάλλονται και θετικά στοιχεία στην περιγραφή τους, όπως η παρουσίαση του γιγαντιαίου Πολύφημου που παρομοιάζεται με δασωμένη κορυφή ανάμεσα σε γυμνά βουνά. Ωστόσο, εξ αρχής, όταν ο Οδυσσέας θέλει να δώσει στους ακροατές του να καταλάβουν τι είναι οι Κύκλωπες, τους λέει: μετά την αναχώρησή μας από το νησί των Λωτοφάγων, συνεχίσαμε το ταξίδι μας και φθάσαμε στη γη των Κυκλώπων (Κύκλωπας σημαίνει στρογγυλομάτης), που είναι **υπερφίαλοι** και **αθέμιστοι**. Υπερφίαλος είναι ο εγωιστής σε υπερθετικό βαθμό, που δεν ακούει κανένα και δεν υποτάσσεται σε τίποτα. Αθέμιστοί είναι αυτοί που δεν έχουν θέμιστας, δηλαδή νομοθεσία και θεσμούς. (Ο Berard μεταφράζει τους αθέμιστους ως «χωρίς πίστη και χωρίς νόμο»). Φθάσανε στη χώρα των ανθρώπων που ούτε φυτεύουν ούτε οργώνουν, και που δεν έχουν ούτε βουληφόρους αγοράς (συνελεύσεις μέσα στις οποίες εκφράζονται, φέρονται ή διαμορφώνονται **βουλαί**, δηλαδή γνώμες και αποφάσεις), ούτε θέμιστας (δηλαδή θεσμούς). Ο καθένας βασιλεύει στη γυναίκα του και τα παιδιά του (**οὐδ' ἀλλήλων ἀλέγουσιν**), και δεν νοιάζονται ο ένας για τον άλλο, δεν συναναστρέφονται μεταξύ τους.

Έχουμε λοιπόν εδώ την περιγραφή αυτού που θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε, αν θέλετε, φυσική κατάσταση, με μόνη διαφορά ότι εκφράζεται ειρωνικά, διότι πρόκειται πράγματι περί τερατώδους κατάστασης. Πρόκειται για όντα που δεν εργάζονται, και, εν πάση περιπτώσει, δεν καταγίνονται με την κατεξοχήν εργασία για τους Έλληνες, την καλλιέργεια της γης. Άλλωστε, δεν το έχουν καθόλου ανάγκη: εμπιστεύονται τους αθάνατους θεούς και όλα φυτρώνουν μόνα τους. Ωστόσο, οφείλουμε να σημειώσουμε ότι ο Πολύφημος καταγίνεται σαφώς με κάποια δραστηριότητα: φροντίζει τα πρόβατά του και παράγει τυρί, πράγμα όχι αμελητέο. Αυτό αξίζει να υπογραμμιστεί, διότι η απουσία πραγματικής πολικότητας ή δυαδικών αντιθέσεων θα μπορούσε να θέσει προβλήματα σε αναλύσεις στρουκτουραλιστικού τύπου. Εν πάση περιπτώσει, δεν βρίσκουμε στους άλλους Κύκλωπες ασχολία ή τεχνική άξια λόγου, παρά το γεγονός ότι ο Οδυσσέας και οι σύντροφοί του διακρίνουν από μακριά καπνούς...^[10]

Αντίθετα, εντύπωση προκαλεί το γεγονός ότι ο Οδυσσέας παρατηρεί τον κόσμο των Κυκλώπων με βλέμμα που θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε σχεδόν τεχνικό, όταν προσπαθεί να απαριθμήσει τι κάνουν και τι δεν κάνουν φθάνει δε μέχρι να υποδείξει τις δυνατότητες εκμετάλλευσης που θα προσέφεραν αυτά τα νησιά σε πολιτισμένους ανθρώπους^[11], σε σημείο που ορισμένοι διέγνωσαν εδώ ένα είδος πρόσκλησης σε αποικισμό. Το σημείο όμως στο οποίο θα ήθελα να επιμείνω είναι ο ορισμός του καθαυτού ανθρώπινου που προκύπτει κατ' αντίθεση όταν, όπως το είδαμε ήδη, ο Οδυσσέας παρουσιάζει τα τέρατα αυτά λέγοντας ότι δεν διαθέτουν ούτε **βουληφόρους** **άγοράς** ούτε **θέμιστας**. Ο όρος αυτός μεταφράστηκε ορισμένες φορές ως «δικαστήρια», νομίζω όμως ότι πρέπει να προσέξουμε τη ρίζα της λέξης: πρόκειται για νόμους, για θεσμούς. Είναι γεγονός ότι λέγεται πως ο κάθε Κύκλωπας **θεμιστεύει**, νομοθετεί για τη γυναίκα και τα παιδιά του, προστίθεται όμως αμέσως: χωρίς να ενδιαφέρεται για τους άλλους. Οι Κύκλωπες είναι λοιπόν ένα είδος *pater familis*, το ρήμα όμως **θεμιστεύω** αφαιρεί από τον Κύκλωπα τη δυνατότητα να θανατώνει αυθαίρετα τη γυναίκα του ή τα παιδιά του. Άλλη σημαντική πλευρά στην οποία δεν μπορούμε να επεκταθούμε εδώ: η τερατώδης φύση τους σχετικοποιείται από το γεγονός ότι μιλούν, πράγμα που επιτρέπει άλλωστε την ύπαρξη της ιστορίας των Κυκλώπων και όχι την αφήγηση μιας δοκιμασίας, όπως με τη Σκύλλα και τη Χάρυβδη. Το ουσιαστικό όμως, ας το επαναλάβουμε, αυτό που μαθαίνουν τα παιδιά των Ελλήνων ακούγοντας τους ραψωδούς να απαγγέλλουν την Οδύσσεια, είναι ότι όσοι δεν διαθέτουν **βουληφόρους** **άγοράς** είναι τέρατα. Ότι εκείνοι που δεν έχουν θέμιστας, νομοθεσία, είναι τέρατα και όχι άνθρωποι.

Μπορούμε βέβαια να εισάγουμε κάποιες διαφοροποιήσεις. Η Οδύσσεια δεν είναι θεωρητικό κείμενο, και κυρίως δεν είναι εγχειρίδιο πολιτικής επιστήμης ή γεωμετρίας. Οι σημασίες για τις οποίες μιλάμε είναι διαφορετικής τάξης, κάτι που τείνουν να ξεχνούν οι σύγχρονοι ερμηνευτές. Διότι, όπως είδαμε, στον μη ανθρώπινο κόσμο υπάρχουν διαβαθμίσεις, ενδιάμεσοι σταθμοί, δεν πρόκειται για πίνακα με + και με —. Για παράδειγμα, κατά τη διάρκεια του ταξιδιού τους ο Οδυσσέας και οι σύντροφοί του φθάνουν στους Λαιστρυγόνες οι οποίοι είναι κι αυτοί αρκετά τερατώδη όντα, ψηλοί σαν βουνά και ανθρωποφάγοι επίσης. Πρόκειται όμως για κοινωνικούς ανθρωποφάγους, που ζουν σε πόλη, που διαθέτουν συνελεύσεις και βασιλιά^[12], έστω κι αν δεν είναι «αρτοφάγοι» - η έκφραση «**σίτον** **έδοντες**» απαντά στην Οδύσσεια ως στερεότυπη ρυθμική ενότητα. Όσο για τους Κιμμερίους, οι οποίοι αναφέρονται στη ραψωδία λ. συγκροτούν **δήμον**, διαθέτουν **πόλιν**^[13] και, όπως οι Αιθίοπες, ο άλλος αυτός λαός που κατοικεί στην άκρη του κόσμου, είναι κάτι περισσότερο από άνθρωποι, αλλά σίγουρα δεν είναι τέρατα.

Χρειάζεται να επιμείνουμε επ' αυτού: βρίσκουμε ήδη στα ομηρικά έπη, εξαρχής, την αναφορά στις **βουλευφόρους αγοράς** και στους θέμιστας ως χαρακτηριστικά στοιχεία της ανθρώπινης ιδιότητας. (Ειρήσθω εν παρόδω, η σχετικά διαφορούμενη έννοια του όρου **βουλευφόρος** απαντά και στον γαλλικό όρο *deliberatif* - «διαβουλευτικός» που δεν σημαίνει μόνο την αρμοδιότητα λήψης αποφάσεων αλλά και τη διαδικασία σκέψης και προβληματισμού πάνω στο αντικείμενο για το οποίο πρόκειται να παρθεί ή όχι κάποια απόφαση. Το θέμα όμως της αγοράς - πράγμα που ενδιαφέρει άμεσα την έρευνά μας - επανέρχεται και σε άλλα σημεία των επών. Είναι αλήθεια ότι υπάρχει αρκετά σαφής διαφορά στο περιεχόμενο του όρου αγορά ανάμεσα στα δύο έπη, είναι όμως λιγότερο βαθιά απ' όσο θέλησαν ορισμένοι να την παρουσιάσουν. **Στην Ιλιάδα, αγορά είναι η συνέλευση των ελεύθερων πολεμιστών -όχι μόνο των ηρώων -, παίρνουν το λόγο όμως αποκλειστικά οι ήρωες, οι μεγάλοι ηγεμόνες.** Είδαμε ότι όταν ο Θερσίτης, άνθρωπος του λαού, πήρε το λόγο, ο Οδυσσέας τον εξύβρισε και τον χτύπησε με το σκήπτρο του διότι δεν έπρεπε να μιλήσει. Αν και είναι σαφές ότι η αγορά αυτή αποτελεί μέσο έκφρασης των απόψεων των ηρώων, παρά ταύτα μερικές φορές είναι και μέσο που χρησιμοποιεί ο ηγεμόνας προκειμένου να σταθμίσει τις διαθέσεις της «κοινής γνώμης». Και η αγορά μπορεί τότε να αντιδράσει, όπως στη ραψωδία Β της Ιλιάδας όταν, μπροστά στη συνέλευση, ο Αγαμέμνων προσποιείται ότι θέλει την άρση της πολιορκίας, οι δε πολεμιστές το εκλαμβάνουν κατά λέξη και τρέχουν στα καράβια για να φύγουν^[14]... Είναι όμως αληθές ότι στην Ιλιάδα αυτός ο ενεργητικός ρόλος της αγοράς είναι αρκετά περιορισμένος.

Στην Οδύσσεια, η κατάσταση είναι διαφορετική, τόσο για την αγορά των θεών^[15], όσο και για την αγορά της Ιθάκης^[16] όπου ο Τηλέμαχος αντιμετωπίζει τους μνηστήρες του θρόνου. Εκεί γίνεται πραγματικός διάλογος, κάτι που δεν επαναλαμβάνεται σε άλλα επεισόδια. Παραδείγματος χάρη, όταν ο Οδυσσέας με τους δικούς του φθάνει στο παραδεισένιο νησί απέναντι από τους Κύκλωπες^[17] και συγκαλεί συνέλευση (**ἀγοράν θέμενος**) όπου λέει στους συντρόφους του ότι το κυρίως στράτευμά θα παραμείνει επιτόπου ενώ ο ίδιος με μια χούφτα άνδρες θα περάσει στο κοντινό νησί για να δει τι είδους άνθρωποι το κατοικούν, αν είναι **ύβρισταί** («αψηφούντες κάθε κανόνα», η λέξη όμως πράγματι δεν μεταφράζεται), άγριοι και άδικοι, ή αν είναι φιλόξενοι και θεοσεβούμενοι. Δεν μας εκπλήσσει, βέβαια, ότι ο Οδυσσέας και οι σύντροφοι του, που αντιμετώπισαν τρομακτικές δοκιμασίες, ονειρεύονται να βρουν ένα μέρος με φιλόξενους κατοίκους. Ωστόσο, αξίζει να σημειωθεί ότι τα χαρακτηριστικά που έρχονται αυθόρμητα στο νου και ορίζουν όσους δεν είναι άγριοι και άδικοι (**ύβρισταί**) είναι η φιλοξενία και ο σεβασμός προς τους θεούς -και ιδίως προς τον Δία, τον προστάτη ασθενών και οδοιπόρων. Εν πάση περιπτώσει, είναι εδώ εμφανές ότι έχουμε να κάνουμε με μια συνέλευση που φαίνεται να συγκλήθηκε μόνο και μόνο προκειμένου να ανακοινώσει ο ηγέτης τις αποφάσεις του.

Είδαμε όμως ότι στο επεισόδιο με τους Κύκλωπες βρίσκουμε κι ένα άλλο στοιχείο, σαν να ανεβαίνουμε κατά κάποιον τρόπο σε άλλο επίπεδο: πρόκειται γι' αυτό που εκφράζει ο όρος **βουλευφόροι** - φορείς βουλήσεως, γνώμης, ίσως και απόφασης -, ο οποίος χαρακτηρίζει τις συνελεύσεις. Ορισμένοι είναι δυνατό βέβαια να το ερμηνεύσουν ως μια από τις πιο ακραίες περιπτώσεις ύστερης προσθήκης στο κείμενο των επών. Είναι πολύ πιθανό. Ωστόσο, όπως είπα εξαρχής, αυτό δεν αλλάζει τίποτα για μας, αντιθέτως μάλιστα, έρχεται να ενισχύσει αυτά που υποστηρίζαμε, διότι εκφράζει το γεγονός ότι ο ίδιος ο ποιητής, ο μνημειώδης συνθέτης, έχει εμποτιστεί με κοινωνικές φαντασιακές σημασίες - στη συγκεκριμένη πρόπτωση, με πολιτικές σημασίες - τις οποίες εισάγει στα έπη, έστω κι αν κινδυνεύει να διαπράξει

τεράστιο κοινωνικο-ιστορικό αναχρονισμό αποδίδοντας στον ηρωικό κόσμο ή στην περίοδο που αποκαλούμε «Σκοτεινούς Αιώνας» θεσμούς της Ιωνίας του 8ου αιώνα, όταν αρχίζουν να συγκροτούνται οι πόλεις με τις **βουλευφόρους αγοράς τους**.

Για να ολοκληρώσουμε αυτή τη σύντομη εποπτεία των ομηρικών επών, ας δούμε συνοπτικά τα σπέρματα που περιέχουν κόσμο και τα οποία δεν αναφέραμε ρητά μέχρι τώρα. Ωστόσο, ας αναρωτηθούμε πρώτα ποια είναι τα στοιχεία του κόσμου των επών που θα εξαφανιστούν με την ελληνική δημιουργία του 7ου, του 6ου και του 5ου αιώνα π.Χ. Πρόκειται κυρίως βέβαια γι' αυτή την εξόφθαλμη αντίθεση - αναπόσπαστο μέρος των αξιών του ηρωικού κόσμου- μεταξύ του ήρωα και του *vulgum recus*, αυτή την υποτίμηση των κοινών ανθρώπων που εικονογραφείται με σχεδόν γελοιογραφικό τρόπο στο επεισόδιο του Θερσίτη. Υπάρχουν οι πολέμαρχοι και οι άλλοι, κι αν κάποιος απλός μαχητής ανακατευτεί με κάτι που δεν τον αφορά, συμμορφώνεται με τη βέργα ή το σκήπτρο. Το στοιχείο αυτό εξαφανίζεται στη συνέχεια, έστω κι αν στην πολιτική ιστορία υπάρχουν μαρτυρίες επιβίωσής του στην έκφραση ορισμένων αξιών από την αριστοκρατία ή από τους ποιητές της αριστοκρατίας, όπως ο Θέογνις και ο Πίνδαρος.

Αυτό που θα μείνει βέβαια είναι καταρχάς η απάντηση στο ερώτημα: τι μπορεί να ελπίζει το ανθρώπινο ον μέσα σ' έναν κόσμο που δεν έγινε γι' αυτό και που καθαυτός δεν προσφέρει καμία προφανή απάντηση; Από τον Όμηρο μέχρι τον Αλέξανδρο περίπου, η απάντηση υπήρξε το **κλέος** και το **κῦδος** - η δόξα και η φήμη - αν όχι ως ύψιστες, τουλάχιστον ως κεφαλαιώδεις αξίες. Τα δύο αυτά στοιχεία ακριβώς δίνουν στον ελληνικό πολιτισμό και στην ελληνική δημιουργία τον αγωνιστικό εκείνο χαρακτήρα που πολύ σωστά υπογραμμίζουν ορισμένοι^[18], εξαιρετικά εναργή στη διατύπωσή του δύο φορές στην Ιλιάδα^[19]: τελικά, το ουσιώδες είναι **Αἰέν ἀριστενεῖν**, να είσαι πάντα στην αριστεία, ο καλύτερος (άριστος, υπερθετικός βαθμός του «αγαθός», όχι με την ηθική έννοια αλλά ως υπέρτατη εξοχότητα) και **ὑπέροχον ἔμμεναι** άλλων, να υπερέρχεις πάντοτε των άλλων, είτε στη μάχη, όπως στα ομηρικά έπη, είτε στα αθλήματα, στην Ολυμπία και στη Νεμέα.

Και θα ξαναβρούμε το στοιχείο αυτό στην πόλη, με την έννοια ότι η αλληλεγγύη των πολιτών, η ύπαρξη της κοινότητας, δεν είναι δυνατό να διαχωριστούν από τον αγωνιστικό χαρακτήρα του: ποιος θα είναι ο καλύτερος. Αν εξαιρέσουμε το θέμα του περιεχομένου, ακόμα και οι ίδιοι οι τραγικοί ποιητές γράφουν για να κερδίσουν το διαγωνισμό, θέλουν να στεφανωθούν, να έχουν το πρώτο, το δεύτερο ή τουλάχιστον το τρίτο βραβείο. Είναι βέβαιο ότι η πλευρά αυτή συνδέεται, με τον ένα ή τον άλλο τρόπο, με όλα όσα συμβαίνουν στο καθαυτό πεδίο της γνώσης. Η αγωνιστικότητα μπορεί βέβαια να διολισθήσει προς την πολεμική και εριστική στάση: γνωρίζω καλύτερα από σένα, μπορώ να αποδείξω ότι αυτά που λες είναι λανθασμένα, ο λόγος μου είναι ανώτερος από τον δικό σου. Καθώς δεν υφίσταται υπερβατική πηγή της αλήθειας, ιερός νόμος ή δόγμα - οι θεοί δεν μιλούν παρά μέσω των χρησμών! οι χρησμοί όμως είναι τελείως άλλο θέμα -, επειδή δεν υπάρχει επίσημος ερμηνευτής της αλήθειας, με θεία έμπνευση, το πεδίο παραμένει ανοιχτό στην άμιλλα, που είναι κυρίως άμιλλα στο επίπεδο του λόγου. Ποιος θα μιλήσει καλύτερα, ποιος θα πείσει περισσότερο τους άλλους, ποιος θα δείξει ότι διαθέτει μεγαλύτερη πειθώ ή θα αναπτύξει τα ισχυρότερα επιχειρήματα. Είναι χαρακτηριστικό από την άποψη αυτή ότι η κλασική έκφραση για «το πιο ισχυρό επιχείρημα» είναι ο κρείττων λόγος. Κρείττων είναι ο συγκριτικός βαθμός του αγαθός όταν η λέξη σχετίζεται με την ανδρεία και τη δύναμη. Ο κρείττων λόγος δεν είναι μόνο το πιο ισχυρό επιχείρημα, είναι το επιχείρημα που επιβάλλεται. Ας συγκρατήσουμε λοιπόν απ' όλα αυτά τον κεντρικό χαρακτήρα του **κλέους** και του **κῦδους**, που είναι άλλωστε αξεχώριστα

από την τιμήν (για την οποία μιλά ο Αχιλλέας), την ανώτερη αξία που αναγνωρίζει στο άτομο η κοινωνία στην οποία ζει, αξία συνεπώς αφομοιωμένη από αυτό. Ας σημειώσουμε, τέλος, ένα ακόμα στοιχείο που οι Έλληνες της κλασικής περιόδου θα τοποθετήσουν στο επίκεντρο της στάσης του πολίτη και το οποίο βρίσκουμε ήδη στην Ιλιάδα: την **παρρησίαν**, την ελεύθερη έκφραση, το να λες ό, τι σκέφτεσαι, να μην κρύβεις τη γνώμη σου όταν πρόκειται για σοβαρές υποθέσεις. Ιδού τα θετικά, ας πούμε, στοιχεία.

Από αρνητική άποψη, μπορούμε να διακρίνουμε στα έπη - αλλά δεν πρόκειται να επιμείνω επ' αυτού - την απαρχή μιας κριτικής της βασιλείας, όπως φαίνεται π.χ. στη ραψωδία I της Ιλιάδας, όταν ο Διομήδης επιτίθεται στον Αγαμέμνονα λέγοντάς του ότι «ο Δίας σου έδωσε το σκήπτρο, αλλά σου αρνήθηκε την ανδρεία^[20]». Πρόκειται πράγματι για κριτική, για αποσύνδεση του βασιλικού λειτουργήματος από τα προσόντα που δικαιολογούν το γεγονός ότι κάποιος είναι βασιλιάς. Απαρχή επίσης μιας κριτικής της ηρωικής ηθικής, για την οποία ήδημίλησα, όταν στη ραψωδία I ρωτά ο Αχιλλέας: γιατί λοιπόν πρέπει οι Αργείοι να πολεμήσουν τους Τρώες; Και προσθέτει: τίποτα δεν αξίζει όσο η ζωή, θα γυρίσω σπίτι μου. Είναι σαν να θέτει σε αμφισβήτηση το **κλέος** και το **κῦδος** του ήρωα ρωτώντας: προς τι όλ' αυτά;

Συναντάμε επίσης στα έπη - το σημείο αξίζει να σχολιαστεί εκτενέστερα- τις πρώτες μαρτυρίες μιας κάποιας αντίληψης για τη δικαιοσύνη. Πρέπει να καταλάβουμε καλά τη σπουδαιότητα του πράγματος. Από τον Ησίοδο κυρίως και μετά είναι αλήθεια ότι βλέπουμε να εμφανίζεται μια απάντηση στη μη νοητή κατάσταση του κόσμου, μια απάντηση ανθρώπινη, έστω κι αν παρουσιάζεται ως προϊόν της θέλησης του Δία. Σε σχέση με αυτή την πρωταρχική σύλληψη του κόσμου, κατά την οποία κανένα νόημα δεν προτείνεται στον άνθρωπο, όπου δεν υφίσταται ούτε λύτρωση ούτε ελπίδα, εκτός από την οιονεί-αθανασία της φήμης και της δόξας, βλέπουμε να αναδύεται η ιδέα ότι ο κόσμος δεν περιορίζεται στην απλή υποκατάσταση ενός όντος από κάποιο άλλο, η συνεχής διαδοχή γένεσης και καταστροφής δεν είναι το χαρακτηριστικό του είναι (θα επανέλθουμε εκτενώς σε αυτό), αλλά το γεγονός ότι υπάρχει επίσης και μια δίκη, μια δικαιοσύνη. Τι είναι ακριβώς αυτή η δικαιοσύνη; Τεράστιο βέβαια ερώτημα, το οποίο παραμένει πάντα ανοιχτό. Όμως, αν και είναι αλήθεια ότι διατυπώνεται ρητά από τον Ησίοδο και μετά, οφείλουμε επίσης να παραδεχτούμε ότι το πρόβλημα της δικαιοσύνης είναι ήδη παρόν στα ομηρικά έπη -η ιδέα ότι δεν υπάρχουν μόνο πράγματα που «κάνουμε», τα πρόποντα, ή ανδραγαθήματα που φέρνουν δόξα, αλλά και πράγματα δίκαια ή άδικα, χωρίς άλλωστε να είμαστε σε θέση να θεμελιώσουμε οριστικά τη διάκριση αυτή. Έχει λεχθεί κατ' επανάληψη ότι το στοιχείο αυτό βρίσκεται ήδη στην Οδύσσεια, και το γεγονός είναι αναμφισβήτητο. Στη ραψωδία χ, όταν η υπηρέτρια Ευρύκλεια κραυγάζει από τη χαρά της μπροστά στα πτώματα των μνηστήρων, ο Οδυσσεύς της ζητάει να σωπάσει, λέγοντας ότι δεν πρέπει να θριαμβολογεί, διότι οι θεοί είναι αυτοί που τους σκότωσαν, που τους τιμώρησαν για τις παρανομίες τους^[21]. Και υπάρχουν πολλά χωρία ακόμα όπου βρίσκουμε αναφορές στη δικαιοσύνη του Δία^[22], και όπου στους βίαιους και άδικους αντιπαρατίθενται όσοι σέβονται τη δικαιοσύνη και τους θεούς^[23]. Ωστόσο, θα βρούμε ανάλογα στοιχεία και στην Ιλιάδα, που κατά τη γνώμη όλων είναι προγενέστερη της Οδύσσειας. Θα μπορούσε να πει κανείς, το λέω και πάλι, ότι οι στίχοι που θα εξετάσουμε αποτελούν πολύ μεταγενέστερες προσθήκες. Ωστόσο, ας το επαναλάβουμε, αυτό δεν μας δημιουργεί κανένα πρόβλημα, τουναντίον. Θα πάρουμε εδώ ένα από τα πολλά παραδείγματα.

Στη ραψωδία Ω, μετά το θάνατο του Έκτορα, ο Αχιλλέας όχι μόνο αρνείται να επιτρέψει την κηδεία αλλά καθημερινά δένει το πτώμα πίσω από το άρμα του και το

σέρνει γύρω από τον τάφο του Πατρόκλου. Τη δωδέκατη μέρα ο Απόλλων επαναστατεί (στίχοι 33-54) και ενώπιον της συνέλευσης των θεών τους αποκαλεί **σχελίους** και **δηλήμονες**, βάνουσους και κακούργους, κατηγορώντας τους ότι ξέχασαν τις προσφορές του Έκτορα. Πάνω στο θυμό του, ο Αχιλλέας δεν περιορίζεται, όπως όλος ο κόσμος, να κλάψει το προσφιλές του πρόσωπο, αποδεχόμενος τελικά αυτό που η μοίρα επιφυλάσσει στους πάντες. Συνεχίζει να προσβάλλει τη σοφία του Έκτορα, πράγμα που δεν είναι ούτε καλό ούτε ωραίο. Πρέπει να επιτραπεί κάτι τέτοιο; Η επέμβαση των θεών αποτελεί τρέχουσα πρακτική στα έπη και, ως τέτοια, δεν μας ενδιαφέρει εδώ. Αντιθέτως όμως, αυτό που πρέπει να συγκρατήσουμε στην περίπτωση αυτή είναι ότι οφείλει να υπάρξει επέμβαση ως απάντηση στην υπέρβαση ενός δίκαιου κανόνα - ή τουλάχιστον μπορούμε να δούμε εδώ την ιδέα ενός τέτοιου κανόνα, μιας δίκης, κάποιου πράγματος που «οφείλει να υπάρχει». Η δίκη εφαρμόζεται ακόμη και στις περιπτώσεις όπου δεν είναι δυνατό να τεθεί θέμα θείου νόμου. Ότι υπήρχαν κανόνες που καθόριζαν τις σχέσεις μεταξύ των Ελλήνων, ότι η κλοπή, ο φόνος, η μοιχεία απαγορεύονταν, υπό ορισμένες προϋποθέσεις, είναι προφανές. Δεν πρόκειται όμως εδώ για θετικό δίκαιο - ο Αχιλλέας βρίσκεται μπροστά στο πτώμα ενός εχθρού. Αυτό που παρατηρεί ο Απόλλων δεν είναι ότι ο Αχιλλέας παραβιάζει ένα νόμο, αλλά ότι η πράξη του δεν είναι η «πρέπουσα», δεν είναι δίκαιη, με την έννοια του **δίκαιον ἐστί**. Πρόδρομος της ιδέας μιας αρχής, ενός κανόνα, που ακόμα κι αν δεν είναι διατυπωμένος αυστηρά, ως γραπτός νόμος, οφείλει να καθοδηγεί και να επιτρέπει τη στάθμιση των πράξεων και της συμπεριφοράς^[24].

Και ένα ακόμα τελευταίο σπέρμα: το ξεπέρασμα του ηρωικού κόσμου, τρόπον τινά, ως εξατομικευμένου κόσμου, όπου τα πάντα επικεντρώνονται εντελώς ρητά στον ήρωα, στα κατορθώματά του και στο πεπρωμένο του. Ιδέα που συναντάμε ήδη στην Ιλιάδα, σ' ένα στίχο του οποίου αμφισβητήθηκε - εντελώς εσφαλμένα κατά τη γνώμη μου - το προφανές νόημα. Ο τρώας Πολυδάμας υποδεικνύει στον Έκτορα ότι οι οίωνοι δείχνουν πως δεν πρέπει να μονομαχήσει - οι οίωνοι δεν είναι καλοί. Και ο ήρωας απαντά: «**Εἶς οἰωνός ἄριστος, ἀμνησθαι περὶ πάτρης**» (Υπάρχει μόνον ένας καλός οίωνός, να αμύνεσαι υπέρ της πατρίδας σου^[25]). Ειπώθηκε ότι δεν πρέπει να αποδοθεί μεγάλη σημασία στη λέξη πατρίδα, ότι η ιδέα της υποχρέωσης απέναντι στην κοινότητα αντιστοιχεί σε μεταγενέστερη φάση. Νομίζω ότι αν επανατοποθετήσουμε τον όρο στο πλαίσιο του συνόλου των λόγων που απευθύνει ο Έκτωρ στους Τρώες και οι ήρωες στους Αχαιούς, είναι δύσκολο να ξεφύγουμε από το συμπέρασμα ότι υπάρχει στα έπη μια πραγματική αντίληψη κοινότητας - που υπερβαίνει την απλή θεώρηση του **κλέους** και του **κύδους** του ήρωα -, αντίληψη της ολότητας που βρίσκεται υπό συγκρότηση.

Θα ήθελα να κλείσω υπογραμμίζοντας ότι η ένταση μεταξύ των δύο αυτών στοιχείων θα είναι παρούσα καθ' όλη τη διάρκεια της ελληνικής ιστορίας. Αν θέλαμε να παραφράσουμε τους παλαιούς, θα λέγαμε ότι εδώ βρίσκεται η πηγή και της ευτυχίας και της δυστυχίας του ελληνικού κόσμου, αυτή όμως η πλευρά δεν θα μας απασχολήσει εδώ. Θα περιοριστώ να σημειώσω ότι στην ελληνική δημιουργία και εδώ επίσης υφίσταται ένα είδος καλά ρυθμισμένης, θα έλεγα, πολικότητας μεταξύ του **κλέους** και του **κύδους**, αυτού του ρεύματος που συνδέεται ουσιαστικά με το άτομο, και όπου κυριαρχεί το ανταγωνιστικό στοιχείο από τη μια μεριά, και της αλληλεγγύης της πολιτείας από την άλλη. Ένα τελευταίο παράδειγμα δίκην συμπεράσματος. Στα μέσα του 5ου αιώνα η περίφημη επιτύμβια επιγραφή του Αισχύλου λέει με μια εξάισια διατύπωση: «**Αἰσχύλον Εὐφορίωνος Ἀθηναῖον τόδε κεύθει/μνήμα, καταφθίμενον πυροφόροιο Γέλας·ἀλκὴν δ'**

εὐδόκιμον Μαραθώνιον ἄλσος ἄν εἴποι/καί βαθυκαιτήεις Μῆδος ἐπιστάμενος» (Ο Αισχύλος, ο Αθηναίος, γιος του Ευφορίωνα βρίσκεται σε τούτο το μνήμα./Εκλείσει τα μάτια στη Γέλα (πόλη της Σικελίας), την εύφορη σε δημητριακά./Την αποτελεσματική του (ή δοκιμασμένη) γενναιότητα (ή τη δύναμη) μαρτυρεί το δάσος του Μαραθώνα,/και ο πυκνόμαλλος Μῆδος που τη γνώρισε καλά). Λίγο μας ενδιαφέρει αν γράφτηκε από τον ίδιο τον Αισχύλο ή όχι. Πρόκειται σίγουρα για την επιγραφή που του αρμόζει. Ο Αισχύλος είναι έξοχος, διαθέτει και **κλέος** και **κῦδος**. Γιατί; Όχι χάρη στα γραπτά του (την Ορέστεια, τον Προμηθέα κ.λπ.), αλλά επειδή πολέμησε, γενναίος μεταξύ γενναίων, στη μάχη του Μαραθώνα. Δηλαδή, είναι έξοχος ως Αθηναίος πολίτης και πολεμιστής. Είναι φανερό ότι, λαμβάνοντας υπόψη την εποχή που γράφτηκε αυτή η επιτύμβια επιγραφή, διακρίνουμε σαφώς μια πρόκληση: λίγο πριν από το θάνατο του Αισχύλου, τα έργα του εξακολουθούσαν να παίζονται στη Μεγάλη Ελλάδα· κάθε Έλληνας, αν δεν ήταν χαμένος στα βάθη της υπαίθρου, ήξερε ποιος ήταν και τι είχε κάνει. Ωστόσο, η επιγραφή λέει σαν πρόκληση: δεν θα γίνει αναφορά στις τραγωδίες αλλά στον Μαραθώνα. Για όσους ενδιαφέρονται, θυμίζω ότι στο ποίημα του Καβάφη Νέοι της Σιδώνας, 400 μ.Χ., εννέα αιώνες αργότερα, ακούγεται ένας ηθοποιός να απαγγέλει τον επιτάφιο του Αισχύλου κατά τη διάρκεια συμποσίου. Κάποιος νεαρός συνδαιτυμόνας, παθιασμένος με τη λογοτεχνία, σηκώνεται και ξεσπά: επιτέλους, είναι απαράδεκτο, όταν έχει γράψει αυτά που έχει γράψει να μνημονεύεται μόνο το ότι πολέμησε στον Μαραθώνα, όπως άλλωστε όλοι οι Αθηναίοι!

Βρισκόμαστε πλέον σε μια περίοδο παρακμής. Διότι αυτό που βλέπουμε ακριβώς στον επιτάφιο είναι η εξέχουσα σημασία του ανήκειν στην πόλη, της αλληλεγγύης μέσα στο σώμα των πολεμιστών-πολιτών.

Από το **«Η ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΙΔΙΑΙΤΕΡΟΤΗΤΑ»**
(**Από τον Όμηρο στον Ηράκλειτο** Σεμινάρια 1982-1983)

^[1] <Βλ. M. Detienne, Dionysos mis a mort, Paris, Gallimard 1977, επανέκδ. συλλ. «Tel» 1998· Les Jardins d' Adonis, εισαγωγή του J.-P. Vernant, Paris, Gallimard 1972, επανέκδ. 1989 με επίμετρο του συγγραφέα [Ελλ. έκδ. Οι κήποι του Άδωνη, μτφρ.: Κ. Αλεξοπούλου, Σπ. Γεωργακόπουλος, Στ. Οικονόμου, Αθήνα, Πατάκης 2006.]

^[2] [Σημ. περιθ.: Αν υπάρχουν πού και πού ψήγματα «θεικής δημιουργίας», αυτή <δεν παίζει ρόλο> προνομιακό.]

* Χώροι του ανθρώπου, σ. 275-298 (ΣτΕ).

^[3] <Ευριπίδη, Ιππόλυτος, 85-86.>

^[4] <«Χρή τά έοικότα πάρ/δαιμόνων μαστευέμεν θναταῖς φρασίν/γνόντα τό πάρ ποδός, οἶας εἰμέν αἴσας./Μή, φίλα ψυχά, βίον άθάνατον/σπεῦδε, τάν δ' έμπρακτον άντλε μηχανάν». «Πρέπει να ζητάμε από τους θεούς μόνο εκείνο που ταιριάζει σε θνητές καρδιές, οφείλουμε να κοιτάμε χαμηλά προς τα πόδια μας, να μην ξεχνάμε τη θέση μας. Ω, ψυχή μου, μην επιζητάς την αιώνια ζωή, αλλά εξάντλησε τα όρια του δυνατού!». Πίνδαρος, Πυθιόνικοι ΙΙΙ, 59-62.>

^[5] <«'Εστι δέ φῦλον έν ανθρώποισι μαιτιότατον,/δστις αἰσχύνων έπιχώρια παπταίνει τά πόρσω,/μεταμώνια θηρεύων άκράντοις

ἐλπίσιν». «Οι πιο ματαιόδοξοι των ανθρώπων είναι όσοι περιφρονούν αυτά που τους περιβάλλουν και ονειρεύονται όσα βρίσκονται μακριά, αφήνοντας τις ελπίδες τους ανεκπλήρωτες να κυνηγούν φαντάσματα!» Στο ίδιο, 23-25.>

[6] <Οδ., ι, 105-555.>

[7] <Βλ. Ησίοδος, Θεογονία, 139-146, όπου οι Κύκλωπες αναφέρονται ως τέκνα της Γης και όχι του Ποσειδώνα.>

[8] <Η λεηλασία της πόλης των Κικόνων, Οδ., ι, 37-61.>

[9] <Βλ. Οδ., η, 199-200.>

[10] <Οδ., ι, 167.>

[11] <Οδ., ι, 130 κ.εξ.>

[12] <Οδ., κ, 100-134.>

[13] <Οδ., λ, 14.>

[14] <Ιλ, Β, 86-156.>

[15] <Οδ., α, 95, και ε, 1-42.>

[16] <Οδ., β, 1-259, και π, 375-382.>

[17] <Οδ., ι, 170-178.>

[18] [Σημ. περιθ.: Βλ. Burckhardt, <ό.π., σ. 999>, και Arendt, <ό.π., σ. 888>].

[19] <**Αἰέν ἀριστενεῖν καὶ ὑπέροχον ἔμμεναι ἄλλων**: «να αριστεύεις πάντοτε και να υπερέχεις όλων των άλλων», Ιλ., Ζ, 208 (Ο Ιππόλοχος στο γιο του, Γλαύκο, από τη μεριά των Τρώων), και /λ., Λ, 784 (ο Πηλέας στον γιο του, Αχιλλέα).>

[20] <Ιλ, Ι, 37-39.>

[21] Οδ., χ, 407-416.>

[22] <Οδ., ν, 213-214, ξ, 85 κ.εξ. και 259 κ.εξ., καθώς και ω, 351- 352.>

[23] <Οδ., θ, 575-576, ι, 214-215, ν, 200-202, σ, 141-142.>

[24] [Σημ. περιθ.: Πέραν του «θετού δικαίου». Βλ. την Αντιγόνη του Σοφοκλή.]

[25] <Ιλ, Μ, 243.>

Ορισμένες σκέψεις τώρα για τις σχέσεις αυτών των θεών με τους ανθρώπους. Σύμφωνα με τον Finley, οι έλληνες θεοί στερούνται ηθικής υπόστασης. Είναι αληθές και κεφαλαιώδες. Τα παραδείγματα βρίθουν. Έτσι, στην Ιλιάδα, μας κάνει εντύπωση πόσο συχνά οι θεοί ψεύδονται και ραδιουργούν. Στο πιο χαρακτηριστικό επεισόδιο, προς το τέλος του έπους, ο θάνατος του Έκτορα θα έπρεπε λογικά να αποδείξει την ηρωική υπεροχή του αντιπάλου του, Αχιλλέα. Αν όμως διαβάσετε τον Όμηρο, θα δείτε ότι δεν είναι καθόλου έτσι: πράγματι, ο θάνατος αυτός οφείλεται μόνο στον ποταπό δόλο της Αθηνάς, η οποία με τη μορφή του τρώα Δείφοβου πείθει τον Έκτορα να μείνει εκτός των τειχών της πόλης, αφήνοντάς τον να υποθέσει ότι οι δύο μαζί θα νικήσουν τον Αχιλλέα. Ύστερα, κατά τη διάρκεια της μονομαχίας, θα ξαναδώσει στον Αχιλλέα το δόρυ που έχει ήδη ρίξει... και πρόκειται για ένα μόνο παράδειγμα μεταξύ πολλών. Όταν μιλώ για ποταπότητα, εννοείται πως ο όρος είναι εντελώς ακατάλληλος, διότι κατά την αρχαία ελληνική αντίληψη δεν μπορεί να υπάρξει ηθική αξιολόγηση αυτού του τύπου συμπεριφοράς.

(...)

Σε καμία περίπτωση, η ανθρώπινη συμπεριφορά δεν έχει ως κανονική και προβλέψιμη συνέπεια την ανταμοιβή ή την τιμωρία των θεών. Ομοίως ο ομηρικός κόσμος –και γενικότερα όλος ο ελληνικός κόσμος– αγνοεί φυσικά την αμαρτία, δεν γνωρίζει ούτε την εξιλέωση με τη χριστιανική έννοια ούτε τον ευλαβή φόβο του χριστιανού απέναντι στον Θεό. Και για να παραπέμψουμε ακόμα μια φορά στον

Finley, «ο άνθρωπος ζητούσε από τους θεούς να τον συνδράμουν στις διάφορες δραστηριότητές του. Στρεφόταν προς αυτούς για τις δωρεές που θα μπορούσαν να του παράσχουν ή να του αρνηθούν. Ο άνθρωπος όμως δεν περίμενε τίποτα από τους θεούς ως συμβουλή για την ηθική του διαγωγή. Αυτό ήταν εκτός των αρμοδιοτήτων τους. Οι θεοί του Ολύμπου δεν έπλασαν τον κόσμο, συνεπώς δεν αισθάνονται υπεύθυνοι για αυτόν». Υπάρχει μια υπέροχη φράση του Dodds, την οποία δανείζεται ο Finley, που εικονογραφεί άριστα αυτό τον τύπο σχέσεων μεταξύ θεών και ανθρώπων: «οι ομηρικοί πρίγκιπες δρασκελίζουν υπερήφανα τον κόσμο. Αν φοβούνται τους θεούς, τους φοβούνται με τον ίδιο τρόπο που φοβούνται τους ανθρώπους ηγεμόνες τους». Δε θα βρείτε πουθενά στον Όμηρο, ή αργότερα, διατυπώσεις σαν αυτές που επανέρχονται συχνά στο χριστιανισμό, στην εβραϊκή θρησκεία ή στο Ισλάμ: «Θεέ μου, είμαι ανάξιός σου, ανάξιος των ευεργετημάτων σου, είμαι ένα σκουλήκι κ.λ.π.». Κανένας ομηρικός ήρωας, κανένας Έλληνας δεν θεωρεί εαυτόν ανάξιο σε σχέση με τους θεούς. Είναι μόνο πιο αδύναμος. Οι θεοί μπορεί να είναι πιο δυνατοί, αλλά δεν βρίσκονται κατ' ουσίαν σε άλλο επίπεδο αξίας. Και φυσικά η οπτική αυτή έχει απελευθερωτικά αποτελέσματα για τη δράση και τη συνείδηση των ανθρώπων.

(...)

Ο Finley ορθά παρατηρεί ότι η μάζα δεν είχε περισσότερους λόγους από τους ήρωες να φοβάται τους θεούς. Αυτό όμως που δεν λέει, και που κατά τη γνώμη μου βαραίνει πολύ, είναι ότι η ανωτερότητα ορισμένων ανθρώπων σε σχέση με τους υπόλοιπους, καθώς δεν βασίζεται σε κάποια θεία εγγύηση, στηρίζεται αναγκαστικά είτε στην πειθώ είτε στην καθαρή ισχύ. Ωστόσο, μέσα σ' έναν κόσμο όπου δεν υπάρχει θεός που να λέει την αλήθεια, όπου η αλήθεια είναι το αποτέλεσμα της ανθρώπινης προσπάθειας, η πεποίθηση της νομιμοποίησης της κοινωνικής εξουσίας θα διαλυθεί, πράγμα που βλέπουμε ήδη στην Ιλιάδα, όταν ο Διομήδης λέει στον Αγαμέμνονα, το βασιλέα των βασιλέων: «Ναι μπορεί να είσαι ο βασιλιάς, να κρατάς το σκήπτρο, αλλά στην πραγματικότητα δεν αξίζεις τίποτα». Η βασιλεία υπόκειται ήδη σε κριτική, πράγμα που θα ενταθεί όλο και περισσότερο στο βαθμό που αναδύεται ο κοινός λόγος (διαδικασία που ξεκινά ήδη στον Όμηρο). Όσο για την ισχύ, από τη στιγμή που κλονίζεται η πεποίθηση για τη νομιμότητα των κατεστημένων εξουσιών, αυτή θα ανήκει φυσικά στο **δήμον**, στην πλειοψηφία, που θα τη χρησιμοποιήσει αποτελεσματικά προκειμένου να εγκαθιδρύσει τη δική του εξουσία. Με την έννοια αυτή, μια θρησκεία όπως η ομηρική δεν υπήρξε βέβαια η αιτία, αλλά μία από τις προϋποθέσεις που επέτρεψαν την ταυτόχρονη ανάδυση της ελεύθερης έρευνας και της δημοκρατικής κοινότητας.

ΚΟΡΝΗΛΙΟΣ ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗΣ «Η ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΙΔΙΑΙΤΕΡΟΤΗΤΑ»
τόμος Α΄
Εκδόσεις ΚΡΙΤΙΚΗ
Μετάφραση: Ξ. ΓΙΑΤΑΓΑΝΑΣ

Η Ζακλίν ντε Ρομιγί, στο βιβλίο της «Γιατί η Ελλάδα», αφηγείται το περιστατικό της εξαπάτησης του Έκτορα από την Αθηνά, στο οποίο αναφέρθηκε προηγουμένως και ο Καστοριάδης:

Όταν ο Έκτορας θα αντιμετωπίσει τον Αχιλλέα, η Αθηνά παίρνει την όψη ενός από τους γιους του Πρίαμου. Ενθαρρύνει τον Έκτορα, τον συνοδεύει και την

τελευταία στιγμή εξαφανίζεται. Ο Έκτορας μάταια την καλεί και τότε καταλαβαίνει. Εδώ θα παραθέσουμε ένα άλλο κείμενο με τα ίδια λόγια:

«Πω πω, αλήθεια οι θεοί με έχουν καλέσει για να πεθάνω. Εγώ έλεγα πως είναι εδώ ο ήρωας Δηίφοβος, όμως εκείνος βρίσκεται μέσα στο τείχος, και εμένα με γέλασε η Αθηνά. Τώρα πια με πλησίασε ο κακός θάνατος, δεν είναι μακριά, και δεν υπάρχει σωτηρία. (X, 297-303).

Πικρία; Και αξιοπρέπεια επίσης. Κι ακόμα περισσότερο. Γιατί αν ο Όμηρος αφήνει να φανεί καθαρά η ανισότητα των ευκαιριών και η αναληθσία που δείχνουν εδώ οι θεοί, όλες αυτές οι διαπιστώσεις δεν παρασύρουν τους ήρωές μας σε μια μοιρολατρική υποταγή και δεν τους παροτρύνουν σε εξέγερση.

Ο Έκτορας ξεσηκώνεται και διακηρύσσει: «Τουλάχιστο να μην πεθάνω δίχως πόλεμο και δίχως δόξα, μόνο αφού κάνω κάτι μεγάλο, για να το μάθουν και οι κατοπινοί άνθρωποι» (X, 304-306)

Οι θεοί μπορούν να χτυπούν, να εξαπατούν, να καταδικάζουν. Ο ανθρώπινος ηρωισμός δεν μειώνεται, αντίθετα προβάλλεται. Ο άνθρωπος διατηρεί την υπερηφάνεια και το ιδανικό του. Διατηρεί τη θέση του.

**ΖΑΚΛΙΝ ΝΤΕ ΡΟΜΙΓΙ “ΓΙΑΤΙ Η ΕΛΛΑΔΑ”
Εκδόσεις ΤΟ ΑΣΤΥ**

ΠΗΓΗ: http://ellinikoskoinotismos.blogspot.com/2015/06/blog-post_3.html