

ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΑ ΤΟΥ ΚΑΙΡΟΥ ΜΑΣ

MICHEL FOUCAULT

**Histoire
de la sexualité**

1. *La volonté de savoir*
2. *L'usage des plaisirs*
3. *Le souci de soi*

A PARAÎTRE

4. *Les aveux de la chair*

Σημείωμα του Έκδότη

Τό ἔργο τοῦ Μισέλ Φουκῶ, *Ἱστορία τῆς Σεξουαλικότητας*, ἐπρόκειτο ἀρχικά νά ἀποτελεστεῖ ἀπό 6 μικροῦς τόμους. Μετά τήν κυκλοφορία τοῦ πρώτου τόμου (*Ἡ δίψα τῆς γνώσης*), πού κυκλοφόρησε τό 1978 (καί στά ἑλληνικά τό 1982, στίς ἐκδόσεις μας), ὁ συγγραφέας ἀναθεώρησε τό ἀρχικό του σχέδιο, καθώς καί τήν ὄλη δομή τοῦ ἔργου – γιά τούς λόγους πού ἐξηγεῖ στήν *Εἰσαγωγή* τούτου τοῦ τόμου. Σύμφωνα μέ τό καινούργιο σχέδιο, τό ἔργο θά ὀλοκληρωθεῖ μέ ἄλλους τρεῖς μεγάλους τόμους, ἀπό τούς ὁποίους οἱ δύο (ὁ 2ος καί ὁ 3ος) κυκλοφόρησαν στή Γαλλία τό καλοκαίρι τοῦ 1984, λίγο πρῖν ἀπό τόν πρόωγο θάνατο τοῦ συγγραφέα. Ὁ τέταρτος (*Les aveux de la chair – Οἱ ὁμολογίες τῆς σάρκας*) δέν ἔχει κυκλοφορήσει ἀκόμα στή Γαλλία. Σήμερα δίνουμε στό ἑλληνικό κοινό τόν δεύτερο τόμο καί τό 1990 θά κυκλοφορήσει ὁ τρίτος. Ὅσο γιά τόν τέταρτο, θά ἔξαρτηθεῖ ἀπό τό πότε (καί ἐάν) θά κυκλοφορήσει στά γαλλικά.

Αὐγουστος 1989

ΜΙΣΕΛ ΦΟΥΚΩ
MICHEL FOUCAULT

ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΗΣ ΣΕΞΟΥΑΛΙΚΟΤΗΤΑΣ

2

Η ΧΡΗΣΗ
ΤΩΝ ΑΠΟΛΑΥΣΕΩΝ

ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ
ΓΙΩΡΓΟΣ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΙΔΗΣ

ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΡΑΠΠΑ

Μετάφραση, Γιώργος Κωνσταντινίδης
Μαρέτα Ξωφύλλου, Νίνα Ν. Σταματίου
Έπιμέλεια, Άλκης Σταύρου

Φωτοστοιχειοθεσία, Φωτοκτύταρο, ΕΠΕ, Ύμηττου 219 Άθήνα, τηλ. 75.16.333
Έκτύπωση Νικολίνας Ίωάννης, Άλαμάνας 81, Ν. Λιόσια, τηλ. 210.26.17.283
Γιά λογαριασμό τών Έκδόσεων Κέδρος, Α.Ε.,
Γ. Γενναδίου 3, 106 78 Άθήνα, τηλ. 210.38.02.007
Μάιος 2003

ISBN 960-04-0196-9
SET 960-04-0193-4

Τίτλος του πρωτότυπου:
Michel Foucault, «Histoire de la sexualité, 2. L'usage des plaisirs», Gallimard,
Paris, 1984

© Copyright by Editions Gallimard, 1976
© Copyright για τήν έκδοση στά έλληνικά, Έκδόσεις Κέδρος, Α.Ε., 1978
www.kedros.gr
e-mail: books@kedros.gr

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

<i>Εισαγωγή</i>	9-43
1. Τροποποιήσεις	11
2. Οί μορφές «προβληματοποίησης»	22
1. Ένας φόβος, 23	
2. Ένα σχήμα συμπεριφοράς, 25	
3. Μία εικόνα, 26	
4. Ένα πρότυπο άποχης, 28	
3. Ήθική και πρακτική τουῦ ἑαυτοῦ μας	34
Σημειώσεις, 42	
<i>Τά ἠθικά προβλήματα τῶν ἀπολαύσεων</i>	45-115
1. Ἄφροδίσια	51
2. Χρήσις	66
3. Ἐγκράτεια	76
4. Ἐλευθερία καί ἀλήθεια	92
Σημειώσεις, 108	
<i>Διαιτητική</i>	117-166
1. Σχετικά μέ τή δίαιτα – Γενικά	121
2. Ἡ δίαιτα τῶν ἀπολαύσεων	131
3. Διακινδυνεύεις καί κίνδυνοι	140
4. Ἡ πράξις, ἡ δαπάνη, ὁ θάνατος	148
1. Ἡ βιωσιμότητα τῆς πράξης, 149	
2. Ἡ δαπάνη, 153	
3. Ὁ θάνατος καί ἡ ἀθανασία, 157	
Σημειώσεις, 163	

<i>Οικονομική</i>	167-215
1. Ἡ σοφία τοῦ γάμου	169
2. Τό σπιτικό τοῦ Ἰσχύμαχου	178
3. Τρεῖς πολιτικές τῆς ἐγκράτειας	193
Σημειώσεις, 212	
<i>Ἐρωτική</i>	217-261
1. Μία προβληματική σχέση	219
2. Ἡ τιμή ἑνός ἀγοριοῦ	236
3. Τό ἀντικείμενο τῆς ἡδονῆς	247
Σημειώσεις, 258	
<i>Ὁ ἀληθινός ἔρωτας</i>	263-284
1. Μετάβαση ἀπό τό ζήτημα τῆς ἐρωτικῆς διαγωγῆς στόν προβληματισμό γιά τήν οὐσία τοῦ ἔρωτα, 272	
2. Μετάβαση ἀπό τό ζήτημα τῆς τιμῆς τοῦ ἀγοριοῦ σ' ἐκεῖνο τοῦ ἔρωτα γιά τήν ἀλήθεια, 274	
3. Μετάβαση ἀπό τό ζήτημα τῆς ἀσυμμετρίας τῶν συντροφῶν σ' ἐκεῖνο τῆς σύγκλισης τοῦ ἔρωτα, 276	
4. Μετάβαση ἀπό τήν ἀρετή τοῦ ἐρώμενου ἀγοριοῦ στόν ἔρωτα γιά τόν δάσκαλο καί τή σοφία του, 277	
Σημειώσεις, 283	
<i>Συμπέρασμα</i>	285-292

Εἰσαγωγή

1. ΤΡΟΠΟΠΟΙΗΣΕΙΣ

Ἡ σειρά τούτη τῶν ἐρευνῶν δημοσιεύεται πολὺ ἀργότερα ἀπ' ὅ,τι εἶχα προβλέψει, καί μέ ὀλότελα διαφορετική μορφή. Κι αὐτό, γιατί δέν ἐπρόκειτο γιά ἱστορία τῆς συμπεριφορᾶς οὔτε καί γιά ἱστορία τῶν παραστάσεων. Ἄλλά γιά τήν ἱστορία τῆς «σεξουαλικότητας»: τά εἰσαγωγικά ἔχουν ἐδῶ τή σημασία τους. Στόχος μου δέν ἦταν νά ἀνασυστήσω τήν ἱστορία τῆς κάθε σεξουαλικῆς διαγωγῆς καί πρακτικῆς, ἀνάλογα μέ τίς διαδοχικές μορφές τους, μέ τήν ἐξέλιξή τους καί τή διάδοσή τους. Κι ἀκόμα, πρόθεσή μου δέν ἦταν νά διερευνήσω τίς ἀντιλήψεις (ἐπιστημονικές, θρησκευτικές ἢ φιλοσοφικές) πού ἀντιπροσώπευε ἡ ἀνάλυση τῶν συμπεριφορῶν αὐτῶν. Ἦθελα πρῶτ' ἀπ' ὅλα νά σταθῶ στήν ἔννοια – τήν τόσο γνώριμη, τήν τόσο πρόσφατη – τῆς ἴδιας τῆς «σεξουαλικότητας»: νά τήν ἐξετάσω ἀπό κάποια ἀπόσταση, νά παραμερίσω τό προφανές τοῦ περιεχομένου της, νά ἀναλύσω τά συνδεδεμένα μαζί της θεωρητικά καί πρακτικά συμφραζόμενα.

Αὐτός καθαυτός ὁ ὅρος «σεξουαλικότητα» ἐμφανίζεται ἀργά – στίς ἀρχές τοῦ δέκατου ἑνατου αἰῶνα. Κι αὐτό εἶναι κάτι πού δέν πρέπει οὔτε νά ὑποτιμᾶται οὔτε, ὅμως, καί νά ὑπερτιμᾶται. Ἐπισημαίνει κάτι τό ὀλότελα διαφορετικό ἀπό ἕναν ἀπλό λεξιλογικό μετασχηματισμό· εἶναι, ὅμως, φανερό πώς δέν σημειώνει καί τήν ξαφνική ἀνάδυση τῆς ἔννοιας στήν ὁποία ἀναφέρεται. Ἡ χρήση τῆς λέξης ἐδραιώνεται σέ σχέση μέ ἄλλα φαινόμενα: τή διεύρυνση τῶν διαφόρων γνωστικῶν πεδίων (πού καλύπτουν τόσο τούς βιολογικούς μηχανισμούς ἀναπαραγωγῆς, ὅσο καί τίς ἀτομικές ἢ κοινωνικές παραλλαγές τῆς συμπεριφορᾶς): τήν ἐγκαθίδρυση ἑνός συνόλου ἀπό κανόνες καί νόρμες, ἐν μέρει παραδο-

σιακούς ἐν μέρει νέους, πού βασιζονται σέ θρησκευτικούς, νομικούς, παιδαγωγικούς, ιατρικούς θεσμούς· κι ἀκόμα, τίς ἀλλαγές στὸν τρόπο μέ τὸν ὁποῖο ὠθοῦνται τὰ ἄτομα νά δίνουν νόημα καί ἀξία στή διαγωγή τους, στὰ καθήκοντά τους, στίς ἀπολαύσεις τους, στὰ συναισθήματα καί στίς αἰσθήσεις τους, στὰ ὄνειρά τους. Κοντολογίς, ἐπρόκειτο νά ἐξετάσω μέ ποιὸν τρόπο εἶχε διαμορφωθεῖ μιὰ ὀρισμένη «ἐμπειρία» στίς σύγχρονες δυτικές κοινωνίες, ἐμπειρία πού ὑποχρέωνε τὰ ἄτομα νά ἀποδεχτοῦν τὸν ἑαυτό τους ὡς ὑποκείμενα μιᾶς «σεξουαλικότητας», πού ὀδηγεῖ σέ ποικίλα πεδία γνώσης καί πού διαρθρώνεται πάνω σ' ἓνα σύστημα κανόνων καί καταναγκασμῶν. Ἐκεῖνο πού εἶχα κατὰ νοῦ, ἦταν, λοιπόν, ἡ ἱστορία τῆς «σεξουαλικότητας» ὡς ἐμπειρίας – ἂν μέ τὸν ὄρο ἐμπειρία νοεῖται ἡ συσχέτιση, σέ ὁποιαδήποτε κουλτούρα, μεταξύ γνωστικῶν πεδίων, εἰδῶν κανονικότητας (νομιατικότητας) καί μορφῶν ὑποκειμενικότητας.

Τό νά προσδιορίζει κανεῖς τὴ σεξουαλικότητα μ' αὐτὸν τὸν τρόπο ὑποδηλώνει πὼς ἀπελευθερώνεται ἀπὸ ἓνα σχῆμα σκέψης ἀρκετὰ διαδεδομένο ἐκείνη τὴν ἐποχή: ὅτι, δηλαδή, ἡ σεξουαλικότητα εἶναι ἀμετάβλητη καί πῶς, ἂν ἀποκτᾶ στίς ἐκδηλώσεις τῆς ἱστορικῆς ἐξειδικευμένες μορφές, αὐτὸ εἶναι ἀποτέλεσμα διαφορῶν μηχανισμῶν καταστολῆς, στοὺς ὁποίους, σέ κάθε εἶδος κοινωνία, εἶναι ἐκτεθειμένη· πράγμα πού ἰσοδυναμεῖ μέ τὸ νά τοποθετεῖ κανεῖς τὸν πόθο καί τὸ ὑποκείμενο τοῦ πόθου ἐκτός ἱστορικοῦ πεδίου, καί νά ἀπαιτεῖ ἀπὸ τὴ γενικὴ μορφή τῆς ἀπαγόρευσης νά ἐξηγεῖ τί τὸ ἱστορικό μπορεῖ νά ἐνυπάρχει στή σεξουαλικότητα. Ὅμως, ἡ ἄρνηση τῆς ὑπόθεσης αὐτῆς δέν ἐπαρκοῦσε ἀπὸ μόνη της. Τό νά μιλάμε γιὰ τὴ «σεξουαλικότητα» σάν μιὰ ἐμπειρία μέ ἱστορικὴ ἰδιαιτερότητα, προϋποθέτει ἐπίσης πὼς ἔχουμε στή διάθεσή μας μέσα ἱκανά νά ἀναλύσουν τὸ γνήσιο χαρακτηριστῆρα καί τοὺς συσχετισμούς τῶν τριῶν ἀξόνων πού τὴ διαμορφώνουν: τὴν ἀπόκτηση τῶν γνώσεων πού ἀναφέρονται στή σεξουαλικότητα, τὰ συστήματα ἐξουσίας πού διέπουν τὴν πρακτικὴ της καί τίς μορφές ὅπου τὰ ἄτομα μποροῦν – καί ὀφείλουν – νά ἀναγνωρίζουν τοὺς ἑαυτοὺς τους ὡς ὑποκείμενα τῆς σεξουαλικότητας αὐτῆς. Ὅσο γιὰ τὰ δύο πρῶτα σημεῖα, τὸ ἔργο μέ τὸ ὁποῖο εἶχα πρωτύτερα καταπιαστεῖ – τόσο τὸ σχετικὸ μέ τὴν ἱατρικὴ καί τὴν ψυχιατρικὴ, ὅσο καί τὸ σχετικὸ μέ τὴ σωφρονιστικὴ ἐξουσία καί τίς πειθαρχικὲς πρακτικὲς – μοῦ εἶχε προμη-

θεύσει τὰ ἐργαλεία πού χρειάζομουν· ἡ ἀνάλυση τῆς μᾶς ἢ τῆς ἄλλης συλλογιστικῆς πρακτικῆς μου ἐπέτρεπε νά παρακολουθησῶ τή διαμόρφωση τῶν γνώσεων, ἀποφεύγοντας τό δίλημμα τῆς ἐπιστήμης καί τῆς ἰδεολογίας· ἡ ἀνάλυση τῶν σχέσεων ἐξουσίας καί τῆς τεχνολογίας τους μου ἐπέτρεπε νά τίς ἀντιμετωπίσω ὡς καθαρές στρατηγικές, ἀποφεύγοντας τήν ἐναλλακτική θεωρία μᾶς ἐξουσίας πού συλλαμβάνεται σάν ἐπικράτηση ἢ καταγγέλλεται σάν ψευτική ἀπομίμηση.

Ἐκ τῆς ἄλλης μεριά, ἡ μελέτη τῶν τρόπων σύμφωνα μέ τούς ὁποίους ὠθοῦνται τὰ ἄτομα στήν ἀναγνώριση τοῦ ἑαυτοῦ τους ὡς σεξουαλικοῦ ὑποκειμένου, παρουσίαζε γιά μένα πολύ περισσότερο δυσκολίες. Ἡ ἔννοια ἐπιθυμία ἢ ἡ ἔννοια ἐπιθυμητικό ὑποκείμενο, ἀποτελοῦσε, τότε, ἄν ὄχι μιά θεωρία, τουλάχιστον ἓνα θεωρητικό θέμα γενικά ἀποδεκτό. Αὐτή καθαυτή ἢ ἀποδοχή φαινόταν παράδοξη: πράγματι, ἦταν ἓνα θέμα πού ξαναδρισκόταν, μέ ὀρισμένες παραλλαγές, στήν καρδιά τῆς κλασικῆς θεωρίας τῆς σεξουαλικότητας, ἀλλά καί στίς ἀντιλήψεις ἐκείνες πού προσπαθοῦσαν ν' ἀπαλλαγοῦν ἀπό αὐτό· κι ἀκόμα, τό ἴδιο αὐτό θέμα φαινόταν σάν νά 'χει κληρονομηθεῖ, στόν δέκατο ἔνατο καί στόν εἰκοστό αἰῶνα, ἀπό μιά μακροχρόνια χριστιανική παράδοση. Ἡ ἐμπειρία τῆς σεξουαλικότητας μπορεῖ κάλλιστα νά διαχωριστεῖ, ὡς ἰδιαίτερη ἱστορική μορφή, ἀπό τή χριστιανική ἐμπειρία τῆς «σάρκας»: καί οἱ δύο τους φαίνονται νά κυριαρχοῦνται ἀπό τήν ἀρχή τοῦ «ἀνθρώπου τοῦ ἐρωτικοῦ πόθου». Ὅπως καί νά 'ναι, ἡ ἀνάλυση τῆς διαμόρφωσης καί τῆς ἀνάπτυξης τῆς ἐμπειρίας τῆς σεξουαλικότητας ἀπό τόν ΙΗ' αἰῶνα καί πέρα φαινόταν δύσκολη, χωρίς μιά ἱστορική καί κριτική ἐργασία σχετικά μέ τήν ἐπιθυμία καί μέ τό ἐπιθυμητικό ὑποκείμενο· χωρίς, δηλαδή, τήν προσφυγή σ' ἓνα εἶδος «γενεαλογίας». Δέν θέλω μ' αὐτό νά πῶ πῶς εἶναι ἀπαραίτητο νά ἐξιστορήσει κανεῖς τίς διαδοχικές ἀντιλήψεις πού ἀναφέρονται στόν πόθο, στή φιληδονία ἢ στή γενετήσια ὀρμή (libido), ἀλλά θά πρέπει ὅπωςδήποτε νά ἀναλύσει τή μιά ἢ τήν ἄλλη πρακτική πού ὀδήγησαν τούς ἀνθρώπους νά ἐξετάσουν τόν ἑαυτό τους, νά τόν ἀποκωδικοποιήσουν, νά τόν ἀναγνωρίσουν σάν ἐπιθυμητικό ὑποκείμενο καί νά τό ὁμολογήσουν, συνάπτοντας μεταξὺ τους καί μέ τόν ἑαυτό τους μιά ὀρισμένη σχέση πού τούς ἐπιτρέπει νά ἀνακαλύψουν στήν ἐπιθυμία τήν ἀληθινότητα τοῦ εἶναι τους, εἴτε τοῦτο εἶναι φυσιολογικό εἶ-

τε έκπτωτο. Μέ λίγα λόγια, η ιδέα μου ήταν ν' αναζητήσω, μέσα απ' αυτήν τή γενεαλογία, μέ ποιόν τρόπο τά άτομα αναγκάστηκαν νά χρησιμοποιήσουν γιά τόν έαυτό τους και γιά τούς άλλους μίαν έρμηνευτική τοῦ πόθου βασισμένη στή σεξουαλική τους συμπεριφορά, πού ναί μέν στάθηκε ἡ αἰτία της, ἀλλά ὄχι καί τό ἀποκλειστικό της πεδίο. Τέλος, γιά νά κατανοήσει κανείς μέ ποιόν τρόπο τό σύγχρονο άτομο μποροῦσε ν' ἀναγνωρίσει τόν έαυτό του ὡς ὑποκείμενο μιᾶς «σεξουαλικότητας», ἦταν ἀπαραίτητο ν' ἀνακαλύψει πρῶτ' ἀπ' ὅλα μέ ποιόν τρόπο, αἰῶνες τώρα, ὁ ἄνθρωπος τῆς Δύσης ὀδηγήθηκε στό ν' ἀποδεχτεῖ τόν έαυτό του ὡς ὑποκείμενο ἐπιθυμίας.

Κάποια θεωρητική μετατόπιση μοῦ φαινόταν ἀπαραίτητη, γιά νά μπορέσω νά ἀναλύσω αὐτό πού συχνά χαρακτηρίζοταν ὡς πρόοδος τῶν γνώσεων: ἐκείνη μέ ὀδήγησε στό ν' ἀναρωτηθῶ ποιές ἦταν οἱ μορφές συλλογιστικῆς πρακτικῆς πού διαρθρώνουν τή γνώση. Ἐξίσου ἀπαραίτητη μοῦ ἦταν καί μιά ἄλλη θεωρητική μετατόπιση γιά τήν ἀνάλυση ἐκείνου πού συχνά περιγράφεται σάν ἐκδήλωση τῆς «ἐξουσίας»: αὐτή θά μοῦ ἐπέτρεπε νά ἐξετάσω σέ βάθος τίς πολλαπλές σχέσεις, τίς καθαρές στρατηγικές καί τίς ἔλλογες τεχνικές, πού διαρθρώνουν τήν ἄσκηση τῆς ἐξουσίας. Ἐμφανές ἦταν τώρα πῶς ἔπρεπε νά προχωρήσω σέ μιά τρίτη μετατόπιση, ὥστε νά μπορέσω νά προσδιορίσω αὐτό πού λέγεται «ὑποκείμενο»: ἔπρεπε δηλαδή ν' ἀνακαλύψω μέ ποιές μορφές καί μέσα σέ ποιές ἰδιαιτερές συνθήκες τό άτομο, σέ σχέση μέ τόν έαυτό του, συγκροτεῖται καί ἀναγνωρίζει τόν έαυτό του ὡς ὑποκείμενο. Ἀφοῦ μελέτησα προσεκτικά τούς μηχανισμούς τῆς ἀλήθειας, τόν ἕνα σέ σχέση μέ τόν ἄλλο – πάνω στό πρότυπο ὀρισμένων ἐμπειρικῶν ἐπιστημῶν τοῦ ΙΖ' καί τοῦ ΙΗ' αἰῶνα – κι ὕστερα τούς μηχανισμούς τῆς ἀλήθειας ὡς πρὸς τίς σχέσεις ἐξουσίας, πάνω στό πρότυπο τῆς σωφρονιστικῆς πρακτικῆς, κατάλαβα πῶς ἐπιτακτικό ἦταν κι ἕνα ἄλλο ἔργο: ἡ μελέτη τῶν διαφορῶν μηχανισμῶν τῆς ἀλήθειας στή σχέση μας μέ τόν έαυτό μας καί τή συγκρότηση τοῦ έαυτοῦ μας ὡς ὑποκειμένου, παίρνοντας σάν σημεῖο ἀναφορᾶς καί πεδίο διερεύνησης ἐκεῖνο πού θά μπορούσαμε νά ὀνομάσουμε «ἱστορία τοῦ ἀνθρώπου τοῦ πόθου».

Ὅλοφάνερο, ὅμως, ἦταν πῶς, ἂν καταπιανόμουν μέ τή γενεαλογία αὐτή, θ' ἀπομακρυνόμουν πάρα πολύ ἀπό τό πρωταρχικό μου σχέδιο. Ἐπρεπε νά διαλέξω: ἢ νά τό ἀκολουθήσω, συ-

νοδεύοντάς το μέ μία σύντομη ιστορική ανάλυση του θέματος του πόθου, ή να αναδιοργανώσω την όλη μου μελέτη γύρω από την άρρογκίνητη μορφοποίηση, κατά την Αρχαιότητα, μιας έρμηνευτικής του έαυτού μας. Προτίμησα τό τελευταίο, αναλογιζόμενος πώς καλύτερο θά 'ταν να περιοριστώ στό στόχο πού χρόνια τώρα πάσχιζα να προσεγγίσω, δηλαδή να προσπαθήσω να ανακαλύψω όρισμένα στοιχεία πού θά μου επέτρεπαν να γράψω μία ιστορία της αλήθειας. 'Ιστορία πού δέν θά περιλάμβανε τίς τυχόν αλήθειες πού περιέχονται στίς γνώσεις, αλλά πού θά 'ταν ή ανάλυση τών «μηχανισμών αλήθειας», τών μηχανισμών του αληθινού και του ψεύτικου, μέσα άπ' τούς όποιους τό άτομο συγκροτείται ιστορικά ως έμπειρία – δηλαδή ως αντικείμενο της σκέψης μας. Σύμφωνα μέ ποιούς μηχανισμούς αλήθειας ό άνθρωπος αντιλαμβάνεται τό είναι του, όταν θεωρεί τόν έαυτό του τρελό, όταν θεωρεί τόν έαυτό του άρρωστο, ή όταν τόν θεωρεί ανθρώπινο όν πού ζει, πού μιλάει και εργάζεται, όταν τόν κρίνει ένοχο και αυτότιμωρείται; Και σύμφωνα μέ ποιούς μηχανισμούς αλήθειας ό άνθρωπος αναγνώρισε τόν έαυτό του ως «άνθρωπο έρωτικού πόθου»; Μου φάνηκε πώς θέτοντας έτσι τό έρώτημα και προσπαθώντας να τό έμβαθύνω, σχετικά μέ μία περίοδο τόσο πολύ απομακρυσμένη άπό τούς όρίζοντες πού άλλοτε μου ήταν οικείοι, αναμφίβολα έγκατέλειπα τό σχέδιο πού είχα κατά νου, αλλά θά προσέγγιζα περισσότερο τό πρόβλημα που, καιρό τώρα, προσπαθώ ν' αντιμετώπισω. 'Εστω κι άν ή προσέγγιση αυτή θ' άπαιτούσε μερικά ακόμη χρόνια εργασίας. Σίγουρα, αυτή ή λοξοδρομηση παρουσίαζε όρισμένους κινδύνους: ήταν, όμως, αίτιολογημένη, και πιστευα πώς ή έρευνά μου θά μου ήταν θεωρητικά ώφέλιμη.

Ποιοί, όμως, ήταν αυτοί οί κίνδυνοι; Πρώτα πρώτα, ή καθυστέρηση και ή αναστάτωση στο πρόγραμμα δημοσίευσης πού είχα προβλέψει. Μεγάλη ευγνωμοσύνη χρωστώ σ' αυτούς πού παρακολούθησαν την πορεία και τίς λοξοδρομήσεις της εργασίας μου – αναφέρομαι στους άκροατές μου του Collège de France –, καθώς και σε κείνους πού είχαν την ύπομονή να περιμένουν τόν τεματισμό της, και ιδιαίτερα τόν Pierre Nora. 'Όσο για κείνους πού πιστεύουν ότι κάθε σκληρή προσπάθεια, όπως τό ν' αρχίζεις και να ξαναρχίζεις, τό να δοκιμάζεις, ν' ακολουθείς λαθεμένο δρόμο και να τά ξαναπιάνεις όλα άπ' την αρχή, και παρ' όλα αυτά να εξακολουθείς να διστάζεις σε κάθε σου βήμα – για κείνους

πού, μέ λίγα λόγια, τό νά ἐργάζεσαι μέ ἐπιφυλάξεις καί ἄγχος ἰσοδυναμεί μέ παραίτηση, ἐ! λοιπόν, ὀλοφάνερο εἶναι πώς δέν εἴμαστε ἀπό τόν ἴδιο πλανήτη.

Ἐπῆρχε ἀκόμα ὁ κίνδυνος νά βασιστῶ σέ ντοκουμέντα πού δέν μοῦ ἦταν ἀπόλυτα γνώριμα¹. Ρισκοκινδύνευα νά τά ὑποβάλλω, χωρίς καλά καλά νά τό καταλάβω, σέ μορφές ἀνάλυσης ἢ τρόπους προβληματισμοῦ, πού, προερχόμενοι ἀπό ἄλλα συστήματα σκέψης, δέν θά τούς ταίριαζαν καθόλου· πολύτιμα βοηθήματα στάθηκαν γιά μένα τά ἔργα τῶν P. Brown καί P. Hadot, καθώς κι ἡ γνώμη τους καί ὁ διάλογος μαζί τους. Ἀπό τήν ἄλλη μεριά, ὑπῆρχε κίνδυνος – στήν προσπάθειά μου νά ἐξοικειωθῶ μέ τά ἀρχαῖα κείμενα – νά χάσω τόν εἰρμό τῶν ἐρωτημάτων πού ἤθελα νά προβάλλω· οἱ H. Dreyfus καί P. Rabinow τοῦ Πανεπιστημίου τοῦ Berkeley μοῦ ἐπέτρεψαν, χάρις στίς παρατηρήσεις τους, στίς ἐρωτήσεις καί στίς ἐπίμονες ἀξιώσεις τους, νά προχωρήσω σέ καινούργια διατύπωση, τόσο θεωρητική ὅσο καί μεθοδολογική. Πολύτιμες συμβουλές μου ἔδωσε καί ὁ F. Wahl.

Ὁ P. Veyne μέ βοήθησε ἀσταμάτητα, στή διάρκεια ὄλων αὐτῶν τῶν χρόνων. Σάν γνήσιος ἱστορικός, ὁ ἄνθρωπος αὐτός ξέρει πολύ καλά τί σημαίνει ἀναζήτηση τῆς ἀλήθειας· γνωρίζει ὅμως καί τό λαθύρινο ὅπου περιπλέκεται κανεῖς προσπαθώντας νά ἐξιχνιάσει τήν ἱστορία τῶν μηχανισμῶν τοῦ ἀληθινοῦ καί τοῦ ψεύτικου. Εἶναι ἕνας ἀπό τούς σπάνιους, σήμερα, ἐκείνους ἀνθρώπους πού δέχονται νά ἀντιμετωπίσουν τόν κίνδυνο πού συνεπάγεται, γιά κάθε εἶδος σκέψης, τό ζήτημα τῆς ἱστορίας τῆς ἀλήθειας. Ἡ συμβολή καί ἐπίδρασή του στήν ἐργασία μου θά ἴταν δύσκολο νά ἀποτιμηθεῖ.

Ὅσο γιά τήν αἰτία πού μ' ἐσπρωξε νά γράψω τοῦτο τό βιβλίο, εἶναι πάρα πολύ ἀπλή. Θά μπορούσε, πιστεύω, νά θεωρηθεῖ κι ἀπό μόνη της ἀρκετή γιά ὀρισμένους. Εἶναι ἡ περιέργεια – τό μόνο εἶδος περιέργειας πού ἀξίζει νά ικανοποιεῖ κανεῖς μέ κάποιο πείσμα: ὄχι ἡ περιέργεια πού σέ βοηθᾷ νά ἀφομοιώσεις τίς ἀναγκαῖες γνώσεις, ἀλλά ἐκείνη πού σοῦ ἐπιτρέπει τήν ἀποστασιοποίηση ἀπό τόν ἑαυτό σου. Τί ἀξία θά εἶχε τό ἀσυγκράτητο πάθος γιά γνώση, ἂν ἐπρόκειτο νά μᾶς ἐξασφαλίσαι μονάχα τήν ἀπόκτηση γνώσεων καί ὄχι, κατά κάποιον τρόπο καί ὅσο αὐτό εἶναι ἐφικτό, τό νά βγοῦμε ἀπό τά ὄρια τοῦ ἑαυτοῦ μας; Ὑπάρχουν στιγμές στή ζωή ὅπου τό νά ἀναρωτιέσαι ἂν μπορεῖς νά

σκεφτείς διαφορετικά απ' ό,τι σκέφτεσαι και νά συλλαμβάνεις τά πράγματα διαφορετικά απ' ό,τι συνήθως τά αντιλαμβάνεσαι εἶναι απαραίτητο γιά νά ξεακολουθήσεις νά ἐρευνᾶς ἢ νά στοχάζεσαι. Θά μοῦ ποῦν ἴσως πῶς αὐτά τά παιχνιδίσματα μέ τόν ἑαυτό σου εἶναι προτιμότερο νά παραμένουν στά παρασκήνια· καί πῶς, στήν καλύτερη περίπτωση, ἀποτελοῦν μέρος τῶν προκαταρκτικῶν ἐκείνων ἐργασιῶν πού σβήνουν ἀπό μόνες τους μόλις πετύχουν τό σκοπό τους. Τί εἶναι, ὁμως, ἡ σημερινή φιλοσοφία – θέλω νά πῶ: ἡ φιλοσοφική δραστηριότητα – ἂν ὄχι ἡ κριτική ἐργασία τῆς σκέψης πάνω στήν ἴδια τή σκέψη; Ἔαν ἡ φιλοσοφική αὐτή δραστηριότητα, ἀντί τῆς νομιμοποίησης τοῦ ἤδη γνωστοῦ, δέν ἐγκραίνει στήν προσπάθεια νά ἀντιληφθοῦμε μέ ποιόν τρόπο καί ὡς ποιοί βαθμοί θά ἦταν δυνατό νά σκεφτοῦμε διαφορετικά; Ἐπάρχει πάντα κάτι τό καταγέλαστο στό φιλοσοφικό λόγο, ὅταν ἔχει τήν ἀξίωση νά ἐπιβάλλεται στούς ἄλλους – ἀπό τά ἔξω –, νά τούς λείει πού βρίζεται ἡ ἀλήθεια τους καί πῶς θά μπορούσαν νά τήν ἀνακαλύψουν, ἢ ὅταν διατείνεται πῶς ἔχει τό δικαίωμα νά τούς καταγγέλλει γιά τόν ἀπλοϊκό θετικισμό τους. Δικαίωμα, ὁμως, τοῦ φιλοσόφου εἶναι νά διερευνᾶ αὐτό πού, στήν ἴδια του τή σκέψη, μπορεῖ νά ἀλλάξει μέ τή χρησιμοποίηση μιᾶς γνώσης πού τοῦ εἶναι ξένη. Ἡ «δοκιμή» – ἡ ὁποία πρέπει νά νοεῖται ὡς τροποποιητική δοκιμασία τοῦ ἑαυτοῦ μας στήν ἀναζήτηση τῆς ἀλήθειας, καί ὄχι ὡς ἀπλουστευτική ἰδιοποίηση τοῦ ἄλλου μέ στόχο τήν ἐπικοινωνία – εἶναι τό ζωντανό σῶμα τῆς φιλοσοφίας, τουλάχιστον ἂν ἡ τελευταία εἶναι ἀκόμα σήμερα αὐτό πού ἦταν ἄλλοτε, δηλαδή μιᾶ «πνευματική ἄσκηση», μιᾶ ἄσκηση τοῦ ἑαυτοῦ μας ἀναφορικά μέ τή σκέψη.

Οἱ μελέτες πού ἀκολουθοῦν, ὅπως καί ἄλλες μέ τίς ὁποῖες εἶχα καταπιαστεῖ καί πρωτύτερα, εἶναι μελέτες «ἱστορίας», ἐξαιτίας τοῦ πεδίου τό ὁποῖο πραγματεύονται καί τῶν ἀναφορῶν πού χρησιμοποιοῦν· δέν εἶναι ὁμως ἔργο «ἱστορικοῦ». Πράγμα πού δέν σημαίνει ὅτι ἀποτελοῦν τή σύννοψη ἢ τή σύνθεση ἑνός ἔργου, πού θά εἶχε γίνει ἀπό κάποιους ἄλλους· ἀλλά, ἂν θέλει κανεῖς νά τίς ἀντιμετωπίσει ἀπό τήν ἄποψη τῆς «πραγματικῆς» τους, ἀποτελοῦν τά διάφορα στάδια μιᾶς ἄσκησης πού ὑπῆρξε μακροχρόνια, δισταχτική, καί πού χρειάστηκε πολλές φορές νά τήν ἐπεξεργαστώ ξανά καί νά τή διορθώσω. Ἦταν μιᾶ φιλοσοφική ἄσκηση, πού εἶχε σάν στόχο νά γνωρίσω ὡς ποιοί βαθμοί ἢ προσπάθεια νά

σκεφτεί κανείς την ίδια του την ιστορία είναι δυνατό να λυτρώσει τη σκέψη απ' αυτό που σιωπηρά σκέφτεται και να της επιτρέψει να σκεφτεί διαφορετικά.

Είχα άραγε δίκιο να τό διακινδυνέψω; Δέν είμαι, βέβαια, ἐγώ που θά δώσω την απάντηση. Ξέρω μόνο ότι, μετατοπίζοντας έτσι τό θέμα και τά χρονολογικά σημεία επισήμανσης της μελέτης μου, άπόκτησα κάποιον θεωρητικό όφελος: κατόρθωσα να προδώσέ δύο γενικεύσεις, που μου επέτρεψαν να την εντάξω σε ευρύτερους ορίζοντες και συγχρόνως να άποσαφηνίσω τη μέθοδο και τό στόχο της.

Ανατρέχοντας έτσι από τη σύγχρονη εποχή, μέσ' από τό Χριστιανισμό, ως την Αρχαιότητα, μου φάνηκε πώς δέν ήταν δυνατό ν' άποφύγω ένα ερώτημα άπλούστατο και ταυτόχρονα πολύ γενικό: γιατί άραγε ή σεξουαλική συμπεριφορά, γιατί οι δραστηριότητες και οι άπολαύσεις που ανάγονται σ' αυτήν άποτελούν άντικείμενο ήθικου προβληματισμού; Γιατί να δίνουμε τόσο μεγάλη σημασία στην ήθική πλευρά ενός προβλήματος, που, σε ορισμένες τουλάχιστο στιγμές, σε κάποιες κοινωνίες ή σε κάποιες ομάδες, φαίνεται πολύ πιο σημαντικό από την ήθική προσήλωση που καταβάλλουμε για άλλους τομείς, έξίσου ουσιαστικούς για την άτομική ή συλλογική ζωή, όπως ο έπισιτισμός ή ή εκτέλεση των καθηκόντων του πολίτη; Ξέρω καλά ποιά είναι ή απάντηση που ξερχεται άμέσως στό νού: ότι είναι άντικείμενα θεμελιωδών άπαγορεύσεων, των οποίων ή παράβαση θεωρείται βαρύτερο σφάλμα. Αυτό, όμως, ίσοδυναμεί μέ τό να προτείνουμε σάν λύση τό ίδιο το ερώτημα: και πάνω άπ' όλα, έτσι παραγνωρίζουμε ότι ο ήθικός προβληματισμός, που αναφέρεται στή σεξουαλική διαγωγή, δέν βρίσκεται πάντα – ως προς την ένταση ή τίς μορφές του – σε άμεση σχέση μέ τό σύστημα των άπαγορεύσεων: συχνά ο ήθικός προβληματισμός είναι ισχυρότερος εκεί άκριβώς όπου δέν υπάρχει ούτε υποχρέωση ούτε άπαγόρευση. Μέ λίγα λόγια, ή άπαγόρευση είναι κάτι τό όλότελα διαφορετικό από την ήθική «προβληματοποίηση». Μου φάνηκε λοιπόν πώς τό ερώτημα, που έπρεπε ν' άποτελέσει την κατευθυντήρια γραμμή, ήταν τό ακόλουθο: κάτω από ποιές συνθήκες, για ποιο λόγο και μέ ποιά μορφή ή σεξουαλική δραστηριότητα άποτελέσει ήθικό πεδίο; Γιατί ο ήθικός αυτός προβληματισμός να είναι τόσο έπίμονος, μόλο που ποικίλλει στίς μορφές και στην έντασή του; Γιατί αυτή ή «προ-

βληματοποίηση»; Στο κάτω κάτω, τό καθήκον μιᾶς ιστορίας τῆς σκέψης, σέ ἀντίθεση μέ τήν ἱστορία τῆς συμπεριφορᾶς ἢ τῶν παρραστάσεων, εἶναι ἀκριβῶς αὐτό: νά προσδιορίζει τίς συνθήκες κάτω ἀπό τίς ὁποῖες τό ἀνθρώπινο ὄν «προβληματοποιεῖ» αὐτό πού εἶναι, αὐτό πού κάνει, καθώς καί τόν κόσμο μέσα στόν ὁποῖο ζεῖ.

Θέτοντας, ὁμως, τό πολύ γενικό αὐτό ἐρώτημα, καί μάλιστα προβάλλοντάς το στόν ἑλληνικό καί λατινο-ελληνικό πολιτισμό, ἀνακάλυψα ὅτι ἡ «προβληματοποίηση» αὐτή συνδεόταν μ' ἓνα σύνολο ἀπό πρακτικές πού σίγουρα εἶχαν ἐξαιρετική σημασία γιά τίς κοινωνίες μας: ἐπρόκειτο γιά κάτι πού θά μπορούσαμε νά ἀποκαλέσουμε «τέχνη τοῦ ζῆν». Μ' αὐτό ἐννοοῦμε ἔλλογες καί θελημένες πρακτικές, πού ἐπιτρέπουν στόν ἄνθρωπο ὄχι μόνο νά ὀρίζει κανόνες διαγωγῆς, ἀλλά καί νά μεταμορφώνει τόν ἑαυτό του, νά τροποποιεῖ τήν ἰδιαιτερότητά του καί νά καθιστᾶ τή ζωή του ἔργο πού εἶναι φορέας συγκεκριμένων αἰσθητικῶν ὀξιών καί ἀνταποκρίνεται σέ ὀρισμένα κριτήρια τρόπου ζωῆς. Αὐτή ἡ «τέχνη τοῦ ζῆν», αὐτή ἡ «τεχνική τοῦ ἑαυτοῦ μας» ἔχασε ἀναμφίβολα ἓνα μέρος τῆς σημασίας της καί τῆς αὐτονομίας της, ὅταν ἐνσωματώθηκε – μέ τό χριστιανισμό – στήν ἄσκηση μιᾶς ποιμαντορικῆς ἐξουσίας, καί ἀργότερα σέ πρακτικές παιδαγωγικοῦ, ἰατρικοῦ ἢ ψυχολογικοῦ τύπου. Παρ' ὄλ' αὐτά, εἶναι ἀπαραίτητο νά ἐπανεξεταστεῖ ἡ μακριά ἱστορία αὐτῆς τῆς αἰσθητικῆς τῆς ὑπαρξῆς καί αὐτῆς τῆς τεχνολογίας τοῦ ἑαυτοῦ μας. Εἶναι καιρός τώρα πού ὁ Burckhardt ὑπογράμμισε τή σημασία τους στήν ἐποχή τῆς Ἀναγέννησης: ὁμως, ἡ ἐπιβίωσή τους, ἡ ἱστορία κι ἡ ἀνάπτυξή τους δέν σταματοῦν ἐδῶ². Ὅπως καί νά 'ναι, μού φάνηκε ὅτι ἡ μελέτη τῆς σεξουαλικῆς συμπεριφορᾶς στήν Ἀρχαιότητα μπορούσε νά θεμεριθεῖ σάν ἓνα κεφάλαιο – ἓνα ἀπό τά πρῶτα κεφάλαια – τῆς γενικῆς αὐτῆς ἱστορίας τῶν «τεχνικῶν τοῦ ἑαυτοῦ μας».

Ὅλα τά παραπάνω δείχνουν τήν εἰρωνεία τῶν προσπαθειῶν μας ν' ἀλλάξουμε τούς ὀρίζοντες τῆς γνώσης μας καί νά δοῦμε τά πράγματα ἀπό κάποια ἀπόσταση. Οἱ προσπάθειες αὐτές ὀδήγησαν, πράγματι, στό νά σκεφτοῦμε διαφορετικά; Ἴσως μᾶς ἐπέτρεψαν – τό πολύ πολύ – νά σκεφτοῦμε μέ ἄλλον τρόπο αὐτό πού σκεφτόμασταν ὡς τώρα καί νά δοῦμε τίς πράξεις μας ἀπό διαφορετική σκοπιά καί κάτω ἀπό ἓναν ἐντονότερο φωτισμό. Νομίζα-

με ότι απομακρυνόμαστε, ἐνῶ θρῖσκομάστε στήν κάθετο πρός τόν ἑαυτό μας. Τό ταξίδι ἀνανεώνει τά πράγματα καί φθείρει τή σχέση μέ τόν ἑαυτό μας. Μοῦ φαίνεται ὅτι ἀντιλαμβάνομαι καλύτερα τώρα μέ ποιόν τρόπο εἶχα ἐμπλακεῖ, κάπως στά τυφλά καί μέ διαδοχικές καί διαφορετικές τμηματοποιήσεις, στήν ἐπιχείρηση αὐτή, τή συγγραφή δηλαδή μιᾶς ἱστορίας τῆς ἀλήθειας: νά ἀναλύσω ὄχι τίς συμπεριφορές ἤ τίς ιδέες, ὄχι τίς κοινωνίες ἤ τίς «ἰδεολογίες» τους, ἀλλά τίς *προβληματοποιήσεις* μέσα ἀπ' τίς ὁποῖες τό εἶναι μπορεῖ καί πρέπει νά ἐρμηνεύεται, καί τίς *πρακτικές* πού ἐπιτρέπουν τή μορφοποίησή τους. Ἡ ἀρχαιολογική διάσταση τῆς ἀνάλυσης ἐπιτρέπει καί τήν ἀνάλυση τῶν μορφῶν τῆς «προβληματοποίησης» ἢ γενεαλογική τῆς διάσταση ἐπιτρέπει τήν ἀνάλυση τοῦ σχηματισμοῦ τους, ξεκινώντας ἀπό τίς διαφορές *πρακτικές* καί τίς τροποποιήσεις τους. «Προβληματοποίηση» τῆς τρέλας καί τῆς ἀρρώστιας, μέ ἀφετηρία κοινωνικές καί ἰατρικές *πρακτικές*, οἱ ὁποῖες καθορίζουν ἓνα ὀρισμένο σχῆμα «ὀμαλοποίησης»: «προβληματοποίηση» τῆς ζωῆς, τῆς γλώσσας καί τῆς ἐργασίας στά πλαίσια διαλεκτικῶν *πρακτικῶν*, πού ὑπακούουν σέ ὀρισμένους «ἐπιστημικούς» κανόνες: «προβληματοποίηση» τοῦ ἐγκλήματος καί τῆς ἐγκληματικῆς συμπεριφορᾶς, μέ ἀφετηρία ὀρισμένες σωφρονιστικές *πρακτικές*, πού ὑπακούουν σ' ἓνα «πειθαρχικό» πρότυπο. Καί τώρα, θά ἤθελα νά δείξω μέ ποιόν τρόπο, στήν Ἀρχαιότητα, οἱ σεξουαλικές δραστηριότητες καί ἀπολαύσεις «προβληματοποιήθηκαν» μέσ' ἀπό *πρακτικές* πού ἀναφέρονται στόν ἑαυτό μας, μέ βάση τά κριτήρια μιᾶς «αἰσθητικῆς τῆς ὑπαρξῆς».

Γιά τούς λόγους λοιπόν αὐτούς, ἀναθεώρησα ὀλόκληρη τή μελέτη μου καί τήν ἐπικέντρωσα στή γενεαλογία τοῦ «ἀνθρώπου τοῦ ἐρωτικοῦ πόθου», ἀρχίζοντας ἀπό τήν κλασική Ἀρχαιότητα καί καταλήγοντας στούς πρώτους αἰῶνες τοῦ χριστιανισμοῦ. Ἀκολούθησα μιᾶ ἀπλή χρονολογική κατανομή: ἓνας πρῶτος τόμος, *Ἡ χρήση τῶν ἀπολαύσεων*, εἶναι ἀφιερωμένος στόν τρόπο μέ τόν ὁποῖο ἡ σεξουαλική δραστηριότητα «προβληματοποιήθηκε» ἀπό τούς φιλοσόφους καί τούς γιατρούς, στόν κλασικό ἑλληνικό πολιτισμό, τόν Δ' αἰῶνα π.Χ. ὁ δεύτερος τόμος, *Ἡ ἐνασχόληση μέ τόν ἑαυτό μας*, εἶναι ἀφιερωμένος στήν «προβληματοποίηση» αὐτή, ὅπως ἐτούτη παρουσιάζεται μέσα ἀπό τά ἑλληνικά καί λατινικά κείμενα τῶν δύο πρώτων αἰῶνων μετά Χριστό· τέ-

λος, *Οί όμολογίες τής σάρκας* άσχολούνται μέ τή διαμόρφωση του δόγματος καί τής ποιμαντορίας τής σάρκας. Όσο γιά τά ντοκουμέντα πού πρόκειται νά χρησιμοποιήσω, θά εΐναι, κατά τό μεγαλύτερο μέρος, «καθοδηγητικά» κείμενα. Μ' αυτό έννοώ κείμενα τά όποια, μ' όποια μορφή κι άν παρουσιάζονται (λόγος, διάλογος, πραγματεία, διδαχή, έπιστολές κ.λπ.), έχουν γιά κύριο στόχο νά προτείνουν κανόνες διαγωγής. Θά προστρέξω σέ θεωρητικά κείμενα, πού σχετίζονται μέ τό δόγμα τής άπόλαυσης ή του έρωτικού πάθους, μονάχα γιά όρισμένες διευκρινίσεις. Ό τομέας πού θά αναλύσω άποτελείται άπό κείμενα πού διατείνονται ότι προσφέρουν κανόνες, γνώμες καί συμβουλές όρθής συμπεριφοράς: κείμενα «πρακτικά», πού καί τά ίδια εΐναι άντικείμενα «πρακτικής», στό μέτρο όπου εΐχαν συνταχθει γιά νά διαδαστοϋν, νά μαθευτοϋν, ν' άποτελέσουν άντικείμενο στοχασμοϋ, νά χρησιμοποιηθοϋν, νά ύποβληθοϋν σέ δοκιμασία, καθώς καί στό μέτρο όπου εΐχαν γιά στόχο ν' άποτελέσουν τελικά τόν όπλισμό τής καθημερινής διαγωγής. Τά κείμενα αυτά εΐχαν σάν ρόλο νά γίνουν οί συντελεστές πού θά επέτρεπαν στά άτομα νά αναρωτηθοϋν γιά τή διαγωγή τους, νά τήν προσέξουν, νά τή συγκροτήσουν καί νά διαμορφωθοϋν τά ίδια ως ήθικά ύποκείμενα· σέ τελευταία άνάλυση, άνάγονται σέ μία λειτουργία «ήθο-ποιητική» – γιά νά μεταφέρουμε έδω έναν όρο πού χρησιμοποιεί ό Πλούταρχος.

Άφοϋ, όμως, αυτή ή άνάλυση του «άνθρώπου του πόθου» δρίσκει στο στό σταυροδρόμι μιās αρχαιολογίας τών «προβληματοποιήσεων» καί μιās γενεαλογίας τών «πρακτικών του έαυτοϋ μας», θά ήθελα – προτοϋ αρχίσω – νά σταθώ στις δύο αυτές αντιλήψεις: νά δικαιολογήσω τίς μορφές «προβληματοποίησης» πού έχω επιλέξει, νά διευκρινίσω τί έννοώ μέ «πρακτικές του έαυτοϋ μας» καί νά έξηγήσω ποιές παραδοξολογίες καί δυσκολίες μέ δδήγησαν στο νά αντικαταστήσω τήν ιστορία τών συστημάτων ήθικής, πού βασιζόταν στις άπαγορεύσεις, μέ τήν ιστορία τών ήθικών «προβληματοποιήσεων», τή βασισμένη στις πρακτικές του έαυτοϋ μας.

2. ΟΙ ΜΟΡΦΕΣ «ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΟΠΟΙΗΣΗΣ»

Ἐὰν ὑποθέσουμε ὅτι δεχόμεστε, ἔστω καί γιά μιά στιγμή, κατηγορίες τόσο γενικές ὅσο ἐκείνες τοῦ «παγανισμοῦ», τοῦ «χριστιανισμοῦ», τῆς «ἠθικῆς» καί τῆς «σεξουαλικῆς ἠθικῆς». Ἐὰν ὑποθέσουμε πῶς μπαίνει τό ἐρώτημα σέ ποιὰ σημεία ἡ «σεξουαλική ἠθική τοῦ χριστιανισμοῦ» ἀντιτάχθηκε ἐμφανέστερα στή «σεξουαλική ἠθική τοῦ ἀρχαίου παγανισμοῦ»: μήπως στήν ἀπαγόρευση τῆς αἰμομιξίας, στήν ἀντρική κυριαρχία, στήν κάθυπότητα τῆς γυναίκας; Χωρίς ἀμφιβολία, δέν εἶναι αὐτές οἱ ἀπαντήσεις πού θά δινόντουσαν: εἶναι γνωστή ἡ ἔκταση καί ἡ σταθερότητα αὐτῶν τῶν φαινομένων κάτω ἀπό τήν ποικιλία τῶν μορφῶν τους. Τό πιθανότερο εἶναι ὅτι θά προτείνονταν ἄλλα σημεία διαφοροποίησης. Ἡ ἀξία, λογουχάρη, τῆς σεξουαλικῆς πράξης αὐτῆς καυτηρίας: ὁ χριστιανισμός τήν εἶχε συνδέσει μέ τό κακό, μέ τήν ἁμαρτία, μέ τήν πτώση, μέ τό θάνατο, ἐνῶ ἡ Ἀρχαιότητα τῆς εἶχε ἀποδώσει θετικούς προσδιορισμούς. Ἡ, ἡ «ὀρθότηση» τοῦ νόμιμου συντρόφου: ὁ χριστιανισμός – σέ ἀντίθεση μέ τίς ἑλληνικές ἢ ρωμαϊκές κοινωνίες – δέν τή δεχόταν παρά μόνο στήν περίπτωση τῆς μονογαμικῆς σύζευξης καί, μέσα στά πλαίσια τῆς σύζευξης αὐτῆς, τῆς εἶχε ἐπιβάλλει τήν ἀρχή τῆς τεκνοποίησης, ὡς ἀποκλειστικό ὄρο τῆς ὀλοκλήρωσής της. Ἐνα τρίτο σημεῖο εἶναι ἡ ἀπόρριψη τῶν σχέσεων ἀνάμεσα σέ ἄτομα τοῦ ἴδιου φύλου: ὁ χριστιανισμός τίς εἶχε αὐστηρά ἀποκλείσει, ἐνῶ ἡ Ἑλλάδα τίς εἶχε ἐκθειάσει – καί ἡ Ρώμη ἀποδεχτεῖ – τουλάχιστον ἀνάμεσα σέ ἄντρες. Στά τρία κύρια αὐτά σημεία ἀντίθεσης, θά μπορούσε κανεῖς νά προσθέσει τήν ὑψιστή ἠθική καί πνευματική ἀξία πού ὁ

χριστιανισμός, σέ αντίθεση μέ τήν παγανιστική ήθική, ἔχει ἀποδώσει στήν αὐστηρή ἐγκράτεια, στή μόνιμη ἀγνότητα καί στήν παρθενία. Συνοψίζοντας, θά λέγαμε πώς γιά ὅλα αὐτά τά ζητήματα, πού γιά καιρό θεωρήθηκαν τόσο σημαντικά – φύση τῆς σεξουαλικῆς πράξης, μονογαμική πίστη, ὁμοφυλοφιλικές σχέσεις, ἀγνότητα –, φαίνεται πώς οἱ Ἄρχαῖοι ἦταν μάλλον ἀδιάφοροι· τίποτα ἀπ' ὅλ' αὐτά δέν τράβηξε μεγάλο μέρος τῆς προσοχῆς τους, οὔτε κι ἀποτέλεσε γι' αὐτούς ἰδιαιτέρα ὀξύ πρόβλημα.

Ὡστόσο, αὐτό δέν εἶναι ὀλότελα ἀκριβές· καί θά 'ταν εὐκόλο νά τό ἀποδείξουμε: θά μπορούσαμε νά προβάσουμε, λογουχάρη, τούς ἄμεσους δανεισμούς καί τίς πολύ στενές συνάψεις πού διαπιστώνουμε ἀνάμεσα στά πρῶτα χριστιανικά δόγματα καί στήν ἠθική φιλοσοφία τῆς Ἀρχαιότητος. Τό πρῶτο σημαντικό χριστιανικό κείμενο πού ἀφιερώθηκε στή σεξουαλική πρακτική τοῦ γάμου – κεφάλαιο Ι' τοῦ διβλίου Β' τοῦ *Παιδαγωγοῦ* τοῦ Κλήμεντα τοῦ Ἀλεξανδρείας – βασίζεται σ' ἕνα ὀρισμένο ἀριθμό διβλικῶν ἀναφορῶν, ἀλλά καί σ' ἕνα σύνολο ἀρχῶν καί ἐντολῶν ἀπευθείας δανεισμένων ἀπό τήν παγανιστική φιλοσοφία. Βρίσκουμε ἤδη ἐκεῖ κάποια συσχέτιση τῆς σεξουαλικῆς δραστηριότητος καί τοῦ κακοῦ, τόν κανόνα μιᾶς τεκνοποιητικῆς μονογαμίας, τήν καταδίκη τῶν σχέσεων ἀνάμεσα σέ ἄτομα τοῦ ἴδιου φύλου, τήν ἐξύμνηση τῆς ἐγκράτειας. Ἄλλ' αὐτό δέν εἶναι ὄλο: σέ πολύ πιό ἐκτεταμένη ἱστορική κλίμακα, θά μπορούσαμε νά παρακολουθήσουμε τή μονιμότητα στά θέματα, στίς ἀνησυχίες καί στίς ἀπαιτήσεις, πού ἀναμφίβολα σημάδεψαν τή χριστιανική ἠθική, ὅπως καί τήν ἠθική πού κυριάρχησε στίς σύγχρονες εὐρωπαϊκές κοινωνίες, ἀλλά καί πού ἦταν ἤδη σαφῶς παροῦσες στό κέντρο τῆς ἑλληνικῆς ἢ ἑλληνο-ρωμαϊκῆς σκέψης. Παρακάτω δίνουμε ὀρισμένα παραδείγματα: τήν ἔκφραση ἑνός ὀρισμένου φόβου, ἕνα πρότυπο συμπεριφορᾶς, τήν εἰκόνα μιᾶς καταδικασμένης στάσης, ἕνα παράδειγμα ἐγκράτειας.

1. Ἕνας φόβος.

Οἱ νέοι πού ἔχουν προσβληθεῖ ἀπό σπερματόρροια «φέρουν στήν ὄλη στάση τους τή σφραγίδα τῆς κατάρρευσης καί τοῦ γήρατος· γίνονται δειλοί, ἀδύναμοι, μουνδιασμένοι, ἠλίθιοι, κατα-

πονημένοι, καμπουριασμένοι, άνίκανοι για τό κάθετι, χλωμοί, θηλυπρεπείς, άνόρεχτοι, άκεφοι, μέ βαριά και δύσκαμπτα τά μέλη τους, όλοτελα έξαντλημένοι, μέ δυό λόγια, άνεπανόρθωτα καταστραμμένοι. Σέ πολλά άτομα, ή άρρώστια αυτή εΐναι άργή πορεία πρός τήν παράλυση· και πραγματικά, πώς εΐναι δυνατό νά μήν έχει προσβληθεί τό νευρικό τους σύστημα, άφού άποδυναμώνεται ή άναγεννητική τους δύναμη, ή ΐδια ή πηγή τής ζωής;» 'Η άρρώστια τούτη, «έπονειδιστη αυτή καθαυτή», εΐναι «έπικίνδυνη, γιατί όδηγεί στό μαρασμό, βλάπτει τήν κοινωνία, άφού αντίτίθεται στόν πολλαπλασιασμό του άνθρώπινου γένους· έπειδή από αυτήν πηγάζουν – άπ' όλες τΐς άπόψεις – άναρίθμητα δεινά, άπαιτεί άμεση ιατρική περίθαλψη³».

Εύκολα άναγνωρίζονται στό παραπάνω κείμενο οί έμμονες ιδέες, πού καλλιεργήθηκαν από τήν ιατρική και τήν παιδαγωγική, από τόν ΙΗ΄ αΐώνα και πέρα, σχετικά μέ τή σεξουαλική σπατάλη – εκείνην πού δέν έχει ούτε γονιμότητα ούτε σύντροφο. Μιά απέλειωτη σειρά από φλύαρα κείμενα άπειλούν εκείνους πού κάνουν κατάχρηση τής σεξουαλικής πράξης, μέ προοδευτική έξάντληση του όργανισμού, μέ θάνατο του άτόμου, μέ άφανισμό τής φυλής και, τελικά, μέ πλήγματα πού καταφέρονται σέ όλόκληρη τήν άνθρωπότητα. Οί έπισειόμενοι αυτοί κίνδυνοι φαίνεται νά έχουν άντικαταστήσει «νατουραλιστικά» και έπιστημονικά, στήν ιατρική άντίληψη του ΙΘ΄ αΐώνα, τή χριστιανική παράδοση, πού τοποθετούσε τήν ήδονή στό επίπεδο του θανάτου και του κακού.

Ώστόσο, ή περιγραφή αυτή εΐναι, στήν πραγματικότητα, ή μετάφραση – ελεύθερη βέβαια μετάφραση, στό ύφος τής έποχής – ενός κειμένου πού έχει γραφτεί από Έλληνα γιατρό, τόν Άρεταΐο, τόν πρϊωτο μετά Χριστόν αΐώνα. Τήν ΐδια έποχή συναντάμε και πολλές άλλες μαρτυρίες αυτού του φόβου τής σεξουαλικής πράξης, ή όποία, όταν εκτρέπεται από τήν όμαλότητα, μπορεί νά έχει όλέθριες επιπτώσεις στή ζωή του άτόμου: ό Σωρανός, για παράδειγμα, ύποστήριζε πώς ή σεξουαλική δραστηριότητα ήταν, όπωσδήποτε, λιγότερο εϋνοϊκή για τήν ύγεια από τήν πλήρη άποχή και τήν παρθενία. Σέ ακόμα παλιότερες έποχές, ή ιατρική συμβούλευε πειστικά τή σύνεση και τήν οικονομία στή χρήση των σεξουαλικών απολαύσεων: έπρεπε νά αποφεύγει κανείς τήν απερίσκεπτη χρήση τους, νά παίρνει ύπόψη του τΐς συνθήκες κάτω από τΐς όποιες τΐς άσκει, νά φοβάται τή βιαιότητα πού τΐς χαρα-

κτηρίζει και τὰ ἐνδεχόμενα σφάλματα στήν πρακτική τους. Ὅρισμένοι μάλιστα ἔλεγαν πῶς δέν πρέπει νά ἐπιδίδεται κανείς στίς σεξουαλικές ἀπολαύσεις, παρά μόνο «ἂν θέλει νά καταστρέψει τόν ἑαυτό του». Πρόκειται, κατά συνέπεια, γιά ἕναν πανάρχαιο φόβο.

2. Ἔνα σχῆμα συμπεριφορᾶς.

Εἶναι γνωστός ὁ τρόπος μέ τόν ὁποῖο ὁ Ἅγιος Φραγκίσκος τῆς Σάλης παρότρυνε τούς ἀνθρώπους ν' ἀκολουθοῦν ἐνάρετη συζυγική ζωή: στούς παντρεμένους πρότεινε, ὡς φυσικό καθρέφτη, τό πρότυπο τοῦ ἔλεφанта και τὰ ἔθιμά του ἀπέναντι στή σύντροφό του. «Δέν εἶναι παρά ἕνα τεράστιο ζῶο, κι ὁμως ἔχει τή μεγαλύτερη ἀξιοπρέπεια ἀπ' ὅσα ζοῦν πάνω στή Γῆ και τήν ὀρθότερη φρόνηση... Δέν ἀλλάζει ποτέ σύντροφο και ἀγαπᾶ μέ τρυφερότητα ἐκείνη πού ἔχει διαλέξει, ἀλλά συνουσιάζεται μαζί της κάθε τρία χρόνια, κι αὐτό μονάχα γιά πέντε μέρες, και τόσο κρυφά, ὥστε ποτέ κανείς δέν τόν ἔχει δεῖ νά ἐκτελεῖ τήν πράξη· ἐμφανίζεται μολαταῦτα τήν ἕκτη μέρα ὁπόταν, πρῶτ' ἀπ' ὅλα, πηγαίνει ἴσια στό ποτάμι και πλένει ὀλόκληρο τό κορμί του, γιατί δέν θέλει μέ κανένα τρόπο νά γυρίσει στό κοπάδι πρὶν ἔξαγνιστεῖ. Μήπως δέν πρόκειται ἐδῶ γιά ἐνάρετες και ἀξιοπρεπεῖς συνήθειες;⁴» Ὡστόσο, τό κείμενο τοῦτο εἶναι ἡ παραλλαγή ἑνός θέματος πού ἔχει μεταδοθεῖ ἀπό μίαν ἀρχαιότατη παράδοση (μέσα ἀπό τὰ ἔργα τοῦ Aldrovandi, τοῦ Gessner, τοῦ Vincent de Beauvais και τοῦ περίφημου «Φυσιολόγου»). Τό θέμα τό ἔχει ἤδη διατυπώσει ὁ Πλίνιος, τόν ὁποῖο ὁ Ἅγιος Φραγκίσκος τῆς Σάλης, στήν «Εἰσαγωγή στήν εὐλαβική ζωή», ἀκολουθεῖ ἀρκετά πιστά: «Ἡ σεμνότητα εἶναι ἐκείνη πού κάνει τούς ἔλεφαντες νά ζευγαρώνουν στά κρυφά... Τό θηλυκό δέν ἐπιτρέπει στό ἀρσενικό νά τό πλησιάσει παρά μονάχα κάθε δύο χρόνια και, καθῶς λέγεται, ἐπὶ πέντε μόνο μέρες κι ὄχι περισσότερο· τήν ἕκτη μέρα πλένονται και τὰ δύο στό ποτάμι και ξαναγυρίζουν στό κοπάδι μόνο μετά τό μπάνιο τους. Ἡ μοιχεία τούς εἶναι ἄγνωστη...⁵». Ὁ Πλίνιος, βέβαια, δέν εἶχε τήν πρόθεση νά προτείνει ἕνα σχῆμα τόσο ρητὰ διδακτικό, ὅπως ὁ Ἅγιος Φραγκίσκος τῆς Σάλης· ὥστόσο, ἀναφέρεται σ' ἕνα πρότυπο διαγωγῆς ἐμφανῶς καταξιωμένο.

Αυτό δέν σημαίνει ὅτι ἡ ἀμοιβαία πίστη τῶν συζύγων ἀποτέλεσε ἐπιτακτική ἐντολή γενικά ἀποδεκτή ἀπό τούς Ἑλληνας καί τούς Ρωμαίους. Ἐπρόκειτο, ὅμως, γιά μιὰ διδασκαλία πού ἐπαναλαμβάνόταν ἐπίμονα ἀπό ὀρισμένα φιλοσοφικά ρεύματα, ὅπως ὁ ὄψιμος στωικισμός· ἐπρόκειτο ἐπίσης γιά συμπεριφορά πού τή θεωροῦσαν ἐκδήλωση ἀρετῆς, ψυχικῆς δύναμης καί αὐτοκυριαρχίας. Μποροῦσε κανεῖς νά παινεύει τόν Κάτωνα τό Νεότερο, ὁ ὁποῖος, ὡς τή μέρα πού ἀποφάσισε νά παντρευτεῖ, δέν εἶχε ποτέ σεξουαλικές σχέσεις μέ γυναῖκες· κι ἀκόμα περισσότερο τόν Λαίλιο πού «στή μακρόχρονη ζωή του δέν πλησίασε παρά μονάχα μιὰ γυναῖκα, ἐκείνην πού παντρεύτηκε⁶». Θά μπορούσαμε νά ἀνατρέξουμε σέ ἀκόμα παλιότερες ἐποχές γιά τόν καθορισμό αὐτοῦ τοῦ προτύπου ἀμοιβαίου καί πιστοῦ συζυγικοῦ δεσμοῦ. Ὁ Νικοκλῆς, στό λόγο πού τοῦ ἀποδίδει ὁ Ἰσοκράτης, φανερώνει ὅλη τήν ἠθική καί πολιτική σπουδαιότητα πού δίνει στό γεγονός ὅτι «ἀπό τότε πού παντρεύτηκε δέν εἶχε ποτέ του σεξουαλικές σχέσεις μέ ἄλλην ἀπό τή δική του γυναῖκα⁷». Καί, στήν ἰδανική του πολιτεία, ὁ Ἀριστοτέλης θέλει νά θεωρεῖται «ἀτιμωτική πράξη» (καί τοῦτο μ' ἔναν «τρόπο ἀπόλυτο καί χωρίς ἐξαίρεση») ἡ σχέση τοῦ συζύγου μέ κάποιαν ἄλλη γυναῖκα ἢ ἐκείνη τῆς συζύγου μέ κάποιον ἄλλον ἄντρα⁸. Ἡ σεξουαλική «πίστη» τοῦ συζύγου ἀπέναντι στή νόμιμη γυναῖκα του δέν ἐπιβαλλόταν οὔτε ἀπό τούς νόμους οὔτε ἀπό τά ἔθιμα· ὅπως καί νά ἔναι ὅμως, τό πρόβλημα ὑπῆρχε, καθῶς καί μιὰ μορφή πειθαρχίας πού πολλοί ἠθικολόγοι θεωροῦσαν ἀνεκτίμητη.

3. Μία εἰκόνα.

Τά κείμενα τοῦ ἸΘ' αἰῶνα μᾶς δίνουν ἕνα πρότυπο τοῦ ὁμοφυλόφιλου ἢ τοῦ διεστραμμένου. Οἱ χειρονομίες του, ἡ στάση του, τό ἐπιτηδευμένο του ντύσιμο, ἡ φιλαρέσκειά του, ἀλλά καί τό σχῆμα καί οἱ ἐκφράσεις τοῦ προσώπου του, ἡ ἀνατομία του, ἡ γυναικωτή μορφολογία ὀλόκληρου τοῦ σώματός του, ἀποτελοῦν σχεδόν πάντα μέρος τῆς ὑποτιμητικῆς αὐτῆς περιγραφῆς, ἡ ὁποία ἀνάγεται καί στό θέμα τῆς ἀναστροφῆς τῶν σεξουαλικῶν ρόλων καί στήν πεποίθηση ὅτι πρόκειται γιά ἕνα φυσικό στίγμα – προσβολή κατά τῆς φύσης. Θά μπορούσε κανεῖς νά πιστέψει, ὅπως

λέει ο H. Dauvergne, ότι «ή ίδια ή φύση έγινε ο συνένοχος της σεξουαλικής πλάνης⁹». Σίγουρα θά έπρεπε νά ασχοληθούμε με τή μακρόχρονη ιστορία τής παραπάνω εικόνας (στήν όποία αντίστοιχούν πραγματικές συμπεριφορές, μέσω περίπλοκων έπαγωγών και προκλήσεων). Στήν έντατικότητα αυτού του τόσο ζωηρά άρνητικού στερεοτύπου, θά μπορούσε κανείς νά διακρίνει τήν αιωνόβια δυσχέρεια πού αντιμετωπίζουν οι κοινωνίες μας, όταν είναι νά ένσωματώσουν τά δύο αυτά φαινόμενα – τά τόσο διαφορετικά –, δηλαδή τήν αντίστροφή των σεξουαλικών ρόλων και τίς σχέσεις ανάμεσα σέ άτομα του ίδιου φύλου. Όστόσο, αυτή ή εικόνα, μέ τήν άτμόσφαιρα άποστροφής πού τήν περιβάλλει, έχει διατρέξει τους αιώνες· ύπήρχαν ήδη ακριβόλογες περιγραφές της στην έλληνο-ρωμαϊκή λογοτεχνία τής αυτοκρατορικής έποχής. Τήν άπαντούμε στην προσωπογραφία του «Θηλυπρεπούς» («Etfeminatus»), πού σκιαγραφεί ο άώνυμος συγγραφέας τής *Φυσιογνωμονικής* («Physiognomonis») του Δ' αιώνα· στην περιγραφή των ιερέων τής Άταργάτης, πού ο Άπουλλίος κοροϊδεύει στίς *Μεταμορφώσεις* του¹⁰. στό συμβολισμό πού ο Δίων ο Προυνσαεύς προτείνει για τό «δαίμονα» τής άκολασίας, σ' ένα λόγο του πάνω στή μοναρχία¹¹. στή σύντομη άναφορά στους ρήτορες, τους άρωματισμένους και μέ κατσαρωμένα τά μαλλιά, πού κάθονται στό βάθος τής τάξης, και πού ο Έπίκτητος τους ρωτάει άν είναι άντρες ή γυναίκες¹². Η εικόνα αυτή εμφανίζεται ακόμα και στην περιγραφή τής νεολαίας σέ παρακμή, νεολαίας πού ο ρήτορας Σενέκας τή βλέπει όλόγυρά του και πού του προκαλεί απέχθεια: «Τό νοσηρό πάθος για τραγούδι και χορό έχει κατακυριεύσει τήν ψυχή των νεαρών γυναικωτών μας· ιδανικό των εφήβων μας είναι νά κατσαρώνουν τά μαλλιά, νά μιλάνε μέ λεπτότατη φωνή πού νά θυμίζει τό χάδι τής γυναικείας, νά συναγωνίζονται τίς γυναίκες στή μαλθακότητα των στάσεων, νά επιδίδονται στην άναζήτηση των μεγαλύτερων άισχροτήτων... Μαλθακοί και άποχαυνωμένοι από γεννησιμιού τους, παραμένουν πρόθυμα τό ίδιο κι άργότερα, πάντα έτοιμοι νά προσβάλλουν τή σεμνότητα των άλλων, χωρίς νά ασχολούνται καθόλου μέ τή δική τους¹³». Τό πορτρέτο, όμως, αυτό, μέ όλα του τά βασικά χαρακτηριστικά, είναι ακόμα άρχαιότερο. Ο Σωκράτης τό υπαινίσσεται στον πρώτο του κιάλας λόγο, τόν *Φαίδρο*, όταν κατακρίνει τόν έρωτα για τους μαλθακούς εκείνους νέους πού άνατρέφονται στην άπαλό-

τητα τῆς σκιᾶς, φορτωμένοι μέ φτιασιδία καί κοσμήματα¹⁴. Μέ τά ἴδια χαρακτηριστικά ἐμφανίζεται καί ὁ Ἄγαθωνας στίς *Θεσμοφοριάζουσες* – ὄψη χλωμή, μάγουλα ξυρισμένα, φωνή γυναικεία, φόρεμα ζαφορένιο, δίχτυ στά μαλλιά – σέ βαθμὸ πού ὁ συνομιλητῆς του ν' ἀναρωτιέται ἂν βρῖσκεται πράγματι μπροστά σέ ἄντρα ἢ σέ γυναίκα¹⁵. Θά 'ταν μεγάλη ἀνακρίβεια νά θεωρήσουμε τά παραπάνω σάν μιὰ καταδίκη τοῦ ἔρωτα γιά ἀγόρια, ἢ γενικότερα σάν καταδίκη αὐτοῦ πού ἀποκαλοῦμε «ὄμοφυλοφιλικές σχέσεις»: σίγουρα ὅμως πρέπει νά δεχτοῦμε πὼς ἀποτελοῦν τό καθρέφτισμα μιᾶς καθαρᾶ ἀρνητικῆς ἐκτίμησης ὅσον ἀφορᾶ ὀρισμένες ὄψεις τῆς σχέσης πού μπορεῖ νά ὑπάρχει ἀνάμεσα σέ ἄντρες, καθὼς καί μιὰ ἔντονη ἀπέχθεια γιά ὅλα ὅσα θά μπορούσαν νά ὑποδηλώνουν μιὰν ἐκούσια ἀρνηση τῆς αἴγλης καί τῶν χαρακτηριστικῶν τοῦ ἀνδρικοῦ ρόλου. Τό πεδίο τοῦ ἔρωτα ἀνάμεσα σέ ἄντρες μπορεῖ ἴσως νά 'ταν «ἐλεύθερο» στήν ἐλληνική Ἄρχαιότητα – ὅπωςδήποτε πολὺ περισσότερο ἀπ' ὅ,τι στίς σύγχρονες εὐρωπαϊκῆς κοινωνίες· ὡστόσο, πολὺ σύντομα παρατηροῦνται ἔντονες ἀρνητικῆς ἀντιδράσεις, καθὼς καί μορφές ἀπόρριψης, πού συνεχίστηκαν γιά καιρό.

4. Ἕνα πρότυπο ἀποχῆς.

Ὁ ἐνάρετος ἥρωας, ὁ ἱκανὸς νά ἀποφεύγει τὴν ἀπόλαυση, ὡς πειρασμό, στόν ὁποῖο ξέρει καλά ὅτι δέν πρέπει νά ὑποκύψει, εἶναι γιά τόν χριστιανισμό μιὰ οἰκεία μορφή, ὅπως οἰκεία εἶναι καί ἡ ἰδέα πὼς ἡ ἀπάρνηση αὐτὴ κάνει προσιτὴ μιὰ πνευματικὴ ἐμπειρία τῆς ἀλήθειας καί τῆς ἀγάπης, πού ἡ σεξουαλικὴ πράξη θά ἀπέκλειε. Εἶναι, ὅμως, ἐξίσου γνωστὴ, στήν παγανιστικὴ Ἄρχαιότητα, ἡ μορφή τῶν ἀθλητῶν ἐκείνων τῆς ἐγκράτειας πού εἶναι σέ τέτοιο βαθμὸ κύριοι καί τοῦ ἑαυτοῦ τους καί τῶν διακαῶν πόθων τους, ὥστε νά ἀπαρνοῦνται κάθε σεξουαλικὴ ἀπόλαυση. Πολὺ πρὶν ἀπὸ ἕνα θαυματουργό σάν τόν Ἀπολλώνιο τόν Τυανέα, ὁ ὁποῖος εἶχε, μιὰ γιά πάντα, δώσει ὄρκο Ἀγνότητος, τόν ὁποῖο καί τήρησε σέ ὅλη τὴν κατοπινὴ ζωὴ του ἀποφεύγοντας τίς σεξουαλικῆς σχέσεις¹⁶, ἡ Ἑλλάδα εἶχε γνωρίσει καί τιμῆσει παρόμοια πρότυπα. Γιά ὀρισμένους ἀνθρώπους, ἡ ὑπέριστα ἑαυτῆς ἀρετὴ ἦταν ἡ ἀνάγλυφη σφραγίδα τῆς κυριαρχίας πού ἀσκοῦσαν

πάνω στον έαυτό τους και πού, συνακόλουθα, ήταν άξιοι να άσκούν και πάνω στους άλλους: έτσι, ό Άγισίλαος του Ξενοφώντα όχι μόνο «δέν πλησίαζε εκείνους πού δέν του έμπνέανε κανένα πόθο», αλλά άρνιόταν να φιλήσει άκόμα και τό άγόρι πού άγαπούσε· φρόντιζε δέ να μένει πάντα σέ ναούς ή σέ δημόσιους χώρους «ώστε όλοι να μπορούν να είναι μάρτυρες τής έγγραφείας του¹⁷». Για άλλους όμως, ή άποχή αυτή ήταν στενά συνδεδεμένη μέ μία μορφή σωφροσύνης, πού τους έφερε σέ άμεση επαφή μέ κάποιο στοιχείο άνωτερο από τήν ανθρώπινη φύση και πού τους επέτρεπε να προσεγγίσουν τό ίδιο τό είναι τής άλήθειας: τέτοιος άκριβώς άνθρωπος ήταν και ό Σωκράτης του Συμποσίου, πού όλοι έπιθυμούσαν να πλησιάσουν, πού όλοι ήταν έρωτευμένοι μαζί του, πού όλοι προσπαθοΰσαν να ιδιοποιηθούν τή σοφία του – τή σοφία αυτή πού εκδηλωνόταν και υποβαλλόταν σέ δοκιμασία, άκριβώς έπειδή ό ίδιος ήταν ικανός να μήν ένδίδει στήν προκλητική όμορφιά του Άλκιβιάδη¹⁸. Η θεματική μιάς σχέσης μεταξύ τής σεξουαλικής άποχής και τής πρόσβασης στήν άλήθεια είναι κιόλας έδώ βαθιά χαραγμένη.

Δέν θά 'πρεπε, όμως, να δώσουμε παραπλανητικό νόημα στίς έλάχιστες αυτές άναφορές. Δέν είναι δυνατό να καταλήξουμε στό συμπέρασμα πώς ή σεξουαλική ήθική του χριστιανισμού κι εκείνη του παγανισμού άποτελούν άλληλουχία. Καί στή μία και στήν άλλη ξαναβρίσκουμε πολλά παρόμοια θέματα, άρχές ή άντιλήψεις· δέν κατέχουν, όμως, τήν ίδια θέση, ούτε και έχουν τήν ίδια άξία. Ο Σωκράτης δέν είναι ένας χριστιανός έρημίτης πού παλεύει να νικήσει τόν πειρασμό, ούτε κι ό Νικολής ένας χριστιανός σύζυγος· τό γέλιο του Άριστοφάνη μπρός στον θηλυπρεπή Άγάθωνα έχει έλάχιστα κοινά σημεία μέ τόν υποβιβασμό του διεστραμμένου, πού εμφανίζεται πολύ άργότερα στον ιατρικό λόγο. Έπιπλέον, πρέπει να 'χουμε κατά νου πώς ή Έκκλησία και ή χριστιανική ποιμαντορία έδωσαν τεράστια σημασία στήν άρχή μιάς ήθικης, τής όποίας οι έντολές ήταν καταπιεστικές και ή άπήχησή της παγκόσμια (πράγμα πού δέν απέκλειε τίς διαφορές στα παραγγέλματα τά σχετικά μέ τήν κατάσταση των άτόμων, ούτε τήν ύπαρξη άσκητικών ρευμάτων μέ δικές τους αξιώσεις). Στήν άρχαία σκέψη, αντίθετα, οι άπαιτήσεις για άυστηρά ήθη

δέν ήταν συστηματοποιημένες σέ μιά ένιαία, συνεπή, τυραννική ήθική, πού νά επιβάλλεται σέ όλους μέ τόν ίδιο τρόπο· αποτελοῦσαν μάλλον ἕνα εἶδος συμπληρώματος, ἕνα εἶδος «πολυτέλειας», σέ σχέση μέ τή γενικά ἀποδεκτή ήθική· ἄλλωστε, οἱ ἀπαιτήσεις αὐτές ἔκαναν τήν ἐμφάνισή τους μέ τή μορφή «σκόρπιων ἐστιῶν», πού εἶχαν τήν προέλευσή τους σέ διάφορα φιλοσοφικά ἢ θρησκευτικά ρεύματα, καί πού ἔβρισκαν γόνιμο ἔδαφος γιά νά ἀναπτυχθοῦν σέ πολλαπλές ομάδες· οἱ ἐστίες αὐτές πρότειναν μάλλον, παρά ἐπέβαλλαν, πρότυπα μετριοπάθειας ἢ αὐστηρότητας, πού τό καθένα εἶχε τή δική του φυσιογνωμία: ἡ πυθαγορική αὐστηρότητα, λογουχάρη, δέν ἦταν ὁμοία μέ κείνη τῶν στωϊκῶν, πού κι αὐτή μέ τή σειρά της ἦταν ὁλότελα διαφορετική ἀπό ἐκείνη πού σύστηνε ὁ Ἐπίκουρος. Ἀπό τούς ἐλάχιστους συσχετισμούς πού σκιαγραφήσαμε παραπάνω, δέν θά πρέπει νά καταλήξουμε στό συμπέρασμα ὅτι ἡ χριστιανική ήθική τοῦ σεξουαλισμοῦ εἶχε, κατά κάποιον τρόπο, «προσηματιστεῖ» στήν ἀρχαία σκέψη. Θά πρέπει μάλλον νά δεχτοῦμε πώς πολύ νωρίς, στήν ήθική σκέψη τῆς Ἀρχαιότητος, διαμορφώθηκε μιά θεματική – μιά «τετραπλή θεματική» – τῆς σεξουαλικῆς αὐστηρότητας, γύρω ἀπό καί ἀναφορικά μέ τή ζωή τοῦ σώματος, μέ τό θεσμό τοῦ γάμου, μέ τίς σχέσεις ἀνάμεσα σέ ἄντρες, καί ἑνός συνετοῦ τρόπου ζωῆς. Καί ἡ θεματική αὐτή, μέσα ἀπό τούς θεσμούς, τίς πολλαπλές ἐντολές, τίς ἐξαιρετικά ποικίλες θεωρητικές ἀναφορές, καί σέ πείσμα τῶν πολυάριθμων ἀνασχηματισμῶν, διατήρησε γιά αἰῶνες μιά κάποια σταθερότητα: σάν νά ὑπῆρχαν, ἀπό τήν ἐποχή τῆς Ἀρχαιότητος, τέσσερα σημεῖα προβληματισμοῦ, διαμέσου τῶν ὁποίων διατυπωνόταν ξανά καί ξανά, σύμφωνα μέ σχήματα συχνά διαφορετικά, ἡ ἔγνοια γιά σεξουαλική αὐστηρότητα.

Ὡστόσο, πρέπει νά σημειωθεῖ πώς τά θέματα αὐτά τῆς αὐστηρότητας δέν συνέπιπταν μέ τούς διαχωρισμούς πού μπορούσαν νά ἐπιβάλλουν οἱ μεγάλες κοινωνικές, λαϊκές ἢ θρησκευτικές ἀπαγορεύσεις. Πράγματι, θά μπορούσε κανεῖς νά ὑποθέσει πώς, ἐκεῖ ὅπου οἱ ἀπαγορεύσεις εἶναι οἱ πιό θεμελιακές, ἐκεῖ ὅπου οἱ ὑποχρεώσεις εἶναι οἱ πιό καταπιεστικές, ἐκεῖ καί οἱ διαφορές ήθικές, γενικά, ἐπιβάλλουν τίς πιό ἐπίμονες ἀπαιτήσεις αὐστηρότητας: ὑπάρχει κι αὐτή ἡ περίπτωση· καί σίγουρα θά βρῖσκουμε στήν ἱστορία τοῦ χριστιανισμοῦ καί τῆς σύγχρονης Εὐρώπης ἄπειρα τέτοια παραδείγματα¹⁹. Ὅλοφάνερο, ὅμως, εἶναι πώς

στήν Ἀρχαιότητα τὰ πράγματα δέν παρουσίαζαν αὐτή τήν εἰκόνα. Τοῦτο φαίνεται ὀλοκάθαρα στήν πολύ ἰδιαίτερη ἀσυμμετρία τοῦ ὅλου ἠθικοῦ στοχασμοῦ πάνω στή σεξουαλική συμπεριφορά: οἱ γυναῖκες ὑποβάλλονται, γενικά (ἄν ἐξαιρέσουμε τήν ἐλευθερία πού εἶναι δυνατό νά τούς προσφέρει τό καθεστῶς τῆς ἐταίρας), σέ ἐξαιρετικά αὐστηρές καταπιέσεις· κι ὅμως, ἡ ἠθική αὐτή δέν ἀπευθύνεται στίς γυναῖκες· δέν εἶναι οὔτε τὰ καθήκοντά τους οὔτε οἱ ὑποχρεώσεις τους πού προσδιορίζονται, δικαιολογοῦνται ἢ ἀναπτύσσονται ἐκεῖ. Πρόκειται γιά μιᾶ ἠθική φτιαγμένη γιά ἄντρες: γιά μιᾶ ἠθική πού ἔχει ἐπινοηθεῖ, γραφτεῖ, διδαχτεῖ ἀπό ἄντρες, καί πού ἀπευθύνεται σέ ἄντρες – τούς ἐλεύθερους, βέβαια. Ἡθική ἀντρῶν, κατά συνέπεια, ὅπου οἱ γυναῖκες δέν ἐμφανίζονται παρά μονάχα σάν ἀντικείμενα ἢ – τό πολύ πολύ – σάν σύντροφοι, καί τίς ὁποῖες πρέπει νά διαμορφώνουμε, νά ἐκπαιδεύουμε καί νά ἐπιτηροῦμε, ὅταν τίς ἔχουμε ὑπό τήν ἐξουσία μας, καί νά τίς ἀποφεύγουμε, ὅταν εἶναι ὑπό τήν ἐξουσία κάποιου ἄλλου (πατέρα, συζύγου, κηδεμόνα). Ἔχουμε ἐδῶ, ἀναμφίβολα, ἕνα ἀπό τὰ πιό οὐσιώδη σημεῖα τῆς ἠθικῆς σκέψης: ἡ ὁποία δέν πασχίζει νά προσδιορίσει ἕναν τρόπο διαγωγῆς οὔτε καί ἕνα σύνολο ἀπό κανόνες – μέ τίς ἀπαραίτητες παραλλαγές – πού νά ἰσχύουν καί γιά τὰ δύο φύλα. Πρόκειται γιά μιᾶ ἐπεξεργασία τῆς ἀντρικῆς συμπεριφορᾶς, φτιαγμένης ἀπό τή σκοπιὰ τῶν ἀντρῶν, γιά νά μορφοποιήσει τή διαγωγή τους.

Κι ἀκόμα καλύτερα: δέν ἀπευθύνεται στούς ἄντρες σχετικά μέ διαγωγές πού θά μπορούσαν νά ἀναχθοῦν σέ κάποιες ἀπαγορεύσεις, γενικά ἀποδεκτές καί ἐπίσημα ἐνταγμένες στούς κώδικες, στά ἔθιμα ἢ στά θρησκευτικά παραγγέλματα. Ἀπευθύνεται στούς ἄντρες σέ συνάρτηση ἀκριβῶς μέ τίς διαγωγές ἐκεῖνες ὅπου πρέπει νά κάνουν χρήση τῶν δικαιωμάτων τους, τῆς ἐξουσίας τους, τοῦ κύρους τους καί τῆς ἐλευθερίας τους: στίς πρακτικές τῶν ἀπολαύσεων πού δέν καταδικάζονται· στήν ἔγγαμη ζωή κανένας κανόνας, κανένα ἔθιμο δέν ἀπαγορεύει στόν ἄντρα νά ἔχει ἐξώγαμες σεξουαλικές σχέσεις· στίς σχέσεις μέ ἐφήβους, οἱ ὁποῖες, τουλάχιστο μέσα σέ ὀρισμένα ὅρια, εἶναι ἀποδεκτές, συνηθισμένες, ἀκόμα καί καταξιωμένες. Τά θέματα αὐτά τῆς σεξουαλικῆς αὐστηρότητας πρέπει νά νοοῦνται ὄχι σάν ἐρμηνεῖες ἢ σχόλια βαθύτατων καί οὐσιαστικῶν ἀπαγορεύσεων, ἀλλά σάν ἐπεξεργασία καί τυποποίηση (stylisation) μιᾶς δραστηριότητας

κατά τήν άσκηση τής έξουσίας της και τή χρήςη τής έλευθερίας της.

Όλα αυτά, όμως, δέν σημαίνουν πώς ή θεματική αυτή τής σεξουαλικής αϋστηρότητας αντίπροσωπεύει άπλως και μόνο μιá έκλέπτυνση χωρίς συνέπειες και μιá θεωρία χωρίς σχέση με κάποια συγκεκριμένη έγνοια. Αντίθετα, είναι εύκολο νά αντίληφθούμε πώς καθειμά από τίς μεγάλες αυτές μορφές τής σεξουαλικής αϋστηρότητας αναφέρεται σ' έναν άξονα έμπειρίας, σέ μιá δέσμη συγκεκριμένων σχέσεων: σχέσεις με τό σωμα, με τήν ύγεια, και, πίσω από αυτήν, με όλο τό παιχνίδι τής ζωής και του θανάτου· σχέσεις με τό άλλο φύλο, με τό ζήτημα τής συζύγου ως προνομιακής συντρόφου, στά πλαίσια του οίκογενειακού θεσμού και των δεσμών πού αυτός δημιουργεί· σχέσεις με τό ίδιο φύλο, με τό ζήτημα των συντρόφων πού μπορεί κανείς νά έπιλέξει, και τό πρόβλημα του συμβιβασμού μεταξύ κοινωνικών ρόλων και σεξουαλικών ρόλων· σχέσεις, τέλος, με τήν αλήθεια, όπου τίθεται τό ζήτημα των πνευματικών προϋποθέσεων πού έπιτρέπουν τήν πρόσβαση στη σοφία.

Έτσι, μου φάνηκε πώς ήταν απαραίτητο νά γίνει κάποια αναδιάρθωση. Αντί νά ψάχνουμε νά βρούμε τίς βασικές απαγορεύσεις πού κρυβονται ή πού εκδηλώνονται μέσα από τίς άπαιτήσεις τής σεξουαλικής αϋστηρότητας, θά 'πρεπε νά έρευνήσουμε από ποιές περιοχές τής έμπειρίας και με ποιές μορφές «προβληματοποιήθηκε» ή σεξουαλική συμπεριφορά, και μετετρέπη σέ αντικείμενο άνησυχίας, στοιχείο στοχασμού, ύλικό προς τυποποίηση (stylisation). Για τήν ακρίβεια, μάλιστα, θά 'πρεπε νά αναρωτηθούμε γιατί οί τέσσερις μεγάλες περιοχές σχέσεων όπου, φαινομενικά, ό έλεύθερος άνθρωπος, στίς αρχαίες κοινωνίες, είχε τή δυνατότητα νά δράσει χωρίς νά σκοντάφτει σέ μείζονα απαγόρευση, ήταν ακριβώς οί χώροι μιās έντονης «προβληματοποίησης» τής σεξουαλικής πρακτικής. Γιατί, άραγε, ή πρακτική των απολαύσεων δημιούργησε, ακριβώς εκεί, πρόβλημα σχετικά με τό σωμα, με τή σύζυγο, με τά άγόρια και με τήν αλήθεια; Γιατί, άραγε, ή παρεμβολή τής σεξουαλικής δραστηριότητας στίς σχέσεις αυτές εξέλιχθηκε σέ αντικείμενο άνησυχίας, συζητήσεων και προβληματισμών; Γιατί, άραγε, οί άξονες αυτοί τής καθημερινής έμπειρίας προκάλεσαν σκέψεις πού έπιζητούσαν τήν άρραίωση των σεξουαλικών εκδηλώσεων, τό μετριασμό τους, τή σχηματο-

ποίησή τους, καί τόν καθορισμό ενός αυστηροῦ ὕφους στήν πρακτική τῶν ἀπολύσεων; Καί πῶς, ἄραγε, ἡ σεξουαλική συμπεριφορά – στό μέτρο ὅπου ὑποδήλωνε τούς διαφορετικούς αὐτούς τύπους σχέσεων – θεωρήθηκε πεδίο ἠθικῆς ἐμπειρίας;

3. ΗΘΙΚΗ ΚΑΙ ΠΡΑΚΤΙΚΗ ΤΟΥ ΕΑΥΤΟΥ ΜΑΣ

Γιά νά ἀπαντήσουμε στό παραπάνω ἐρώτημα, θά πρέπει νά εἰσάγουμε ἐδῶ ὀρισμένες μεθοδολογικές ἀντιλήψεις· ἢ, γιά τήν ἀκρίβεια, νά ἀναρωτηθοῦμε ποιό εἶναι τό ἀντικείμενό μας, ὅταν καταπιανόμαστε μέ τή μελέτη των μορφῶν καί τῶν μεταμορφώσεων μιᾶς «ἠθικῆς».

Εἶναι γνωστή ἡ διαφορούμενη ἔννοια τῆς λέξης. Μέ τόν ὄρο «ἠθική» ἔννοοῦμε ἕνα σύνολο ἀξιῶν καί κανόνων συμπεριφορᾶς, πού προτείνονται στά ἄτομα καί στίς ὁμάδες διά μέσου διαφόρων θεσμικῶν ὀργάνων, ὅπως εἶναι λογονύχρη ἡ οἰκογένεια, τά ἐκπαιδευτικά ἰδρύματα, οἱ Ἐκκλησίες, κ.λπ. Οἱ κανόνες αὐτοί καί οἱ ἀξίες εἶναι πολλές φορές σαφέστατα διατυπωμένοι, διαμορφώνοντας ἕνα ὀρθολογικό δόγμα καί μία σαφέστατα διευκρινισμένη διδασκαλία. Μολαταῦτα, ὑπάρχουν φορές πού μεταδίδονται μέ τρόπο συγκεχυμένο, καί ἀντί νά σχηματίζουν ἕνα συστηματοποιημένο σύνολο, συνιστοῦν ἕνα περίπλοκο κατασκευάσμα ἀπό στοιχεῖα πού ἀντισταθμίζουν, ἐπανορθώνουν, ἢ, σέ ὀρισμένα σημεία, ἀκυρώνουν τό ἕνα τό ἄλλο, ἐπιτρέποντας ἔτσι συμβιδιασμούς καί ὑπεκφυγές. Μέ τίς παραπάνω ἐπιφυλάξεις, θά μπορούσαμε ν' ἀποκαλέσουμε «ἠθικό κώδικα» τό σύνολο τοῦτο τῶν ἐντολῶν. Ὅμως, μέ τή λέξη «ἠθική» ἔννοοῦμε καί τήν πραγματική συμπεριφορά τῶν ἀτόμων, σέ σχέση μέ τούς κανόνες καί τίς ἀξίες πού τούς προτείνονται: προσδιορίζουμε ἔτσι τόν τρόπο μέ τόν ὁποῖο τά ἄτομα αὐτά ὑποκύπτουν λίγο πολύ ὀλοσχερῶς σέ μιᾶ ἀρχή διαγωγῆς, μέ τόν ὁποῖο ὑπακούουν ἢ ἀντιτάσσονται σέ μιᾶ ἀπαγόρευση ἢ σέ μιᾶ ἐντολή, μέ τόν ὁποῖο σέβονται ἢ παραβλέπουν ἕνα σύνολο ἀπό ἀξίες· ἡ μελέτη αὐτῆς τῆς ὄψης τῆς ἠθι-

κῆς καθορίζει με ποιόν τρόπο, καί με ποιά περιθώρια παραλλαγῆς ἢ παράβασης, τά άτομα ἢ οἱ ομάδες συμπεριφέρονται ἀναφορικά μέ ἕνα σύστημα ἐντολῶν διευκρινισμένο ἢ ὑποδηλωμένο ἀπό τό πολιτισμικό τους ἐπίπεδο καί τό ὅποιο ἔχουν συνειδητοποιήσει λιγότερο ἢ περισσότερο ἔντονα. Ἔς ὀνομάσουμε αὐτό τό ἐπίπεδο φαινομένων «ἠθικότητα τῶν συμπεριφορῶν».

Δέν πρόκειται, ὅμως, γι' αὐτό μονάχα. Στήν πραγματικότητα, ἄλλο εἶναι ἕνας κανόνας διαγωγῆς, καί ἄλλο ἡ διαγωγή τοῦ ἀτόμου σέ σχέση μέ τόν κανόνα αὐτόν. Ὅπως κι ἄλλο εἶναι ὁ τρόπος μέ τόν ὅποιο ὀφείλει κανεῖς νά «συμπεριφέρεται» – δηλαδή ὁ τρόπος μέ τόν ὅποιο θά καταστήσουμε τόν ἑαυτό μας ἠθικό ὑποκείμενο, πού θά ἐνεργεῖ σύμφωνα μέ τίς ἐντολές πού συνιστοῦν τόν κώδικα. Μέ δεδομένο ἕναν κώδικα πράξεων καί γιά ἕναν προσδιορισμένο τύπο πράξεων (πού θά μποροῦσε κανεῖς νά καθορίσει ἀνάλογα μέ τό βαθμό συμμόρφωσης μέ, ἢ παρέκκλισης ἀπό, τόν κώδικα αὐτόν), ὑπάρχουν διαφορετικοί τρόποι «νά συμπεριφέρεσαι» ἠθικά, διαφορετικοί τρόποι γιά τό ἐνεργό ὑποκείμενο νά δρᾷ, ὄχι ἀπλά καί μόνο σάν παράγοντας, ἀλλά καί σάν ἠθικό ὑποκείμενο αὐτῆς τῆς πράξης. Ἔς πάρουμε, λογουχάρη, τό παράδειγμα ἑνός κώδικα σεξουαλικῶν ἐντολῶν, πού ἐπιβάλλουν στούς δύο συζύγους μίαν ἀπόλυτη καί συμμετρική συζυγική πίστη, καθῶς καί τή μόνιμη βούληση τῆς τεκνοποίησης: σίγουρα θά ὑπάρξουν, ἀκόμα καί μέσα σ' αὐτά τά αὐστηρά καθορισμένα πλαίσια, ἄπειροι τρόποι νά ἐφαρμόσει κανεῖς τήν αὐστηρότητα αὐτή, ἄπειροι τρόποι νά μείνει κανεῖς «πιστός». Οἱ διαφορές αὐτές εἶναι δυνατόν νά ἀφοροῦν πολλά σημεῖα.

Ἀφοροῦν, πρῶτα πρῶτα, αὐτό πού θά μπορούσαμε ν' ἀποκαλέσουμε «προσδιορισμό τῆς ἠθικῆς οὐσίας», δηλαδή τόν τρόπο μέ τόν ὅποιο τό ὑποκείμενο πρέπει νά διαμορφώνει τό ἕνα ἢ τό ἄλλο μέρος τοῦ ἑαυτοῦ του ὡς κύριο ἕλικό τῆς ἠθικῆς του διαγωγῆς. Ἔτσι, μπορούμε νά κατευθύνουμε τήν οὐσία τῆς πρακτικῆς τῆς συζυγικῆς πίστης πρὸς ἕναν αὐστηρό σεβασμό τῶν ἀπαγορευῶσεων καί τῶν ὑποχρεώσεών μας στίς ἴδιες τίς πράξεις πού ἐκτελοῦμε. Μποροῦμε, ὅμως, καί νά θεωρήσουμε ὡς οὐσία τῆς συζυγικῆς πίστης τήν κυριαρχία τῶν πόθων, τή μανιώδη πάλη ἐναντίον τους, τή δύναμη τῆς ἀντίστασης στούς πειρασμούς: ἐκεῖνο πού ἀποτελεῖ τότε τό περιεχόμενο τῆς συζυγικῆς πίστης, εἶναι αὐτή ἡ ἐπαγρύπνηση καί αὐτή ἡ πάλη· οἱ ἀντιφατικῆς κινήσεις

τοῦ ψυχισμού, πολύ περισσότερο ἀπό τίς ἴδιες μας τίς πράξεις, θά ἀποτελέσουν, κάτω ἀπό τίς συνθήκες αὐτές, τό ὕλικό τῆς ἠθικῆς πρακτικῆς. Θά μπορούσαμε ἀκόμα νά τοποθετήσουμε τήν οὐσία τῆς συζυγικῆς πίστης στήν ἐντατικότητα, στή συνέχιση, στήν ἀμοιβαιότητα τῶν αἰσθημάτων πού νιώθει ὁ ἕνας γιὰ τὸν ἄλλον, καθὼς καί στήν ποιότητα τῆς σχέσης πού ἐνώνει μόνιμα τοὺς δύο συζύγους.

Οἱ διαφορές μποροῦν ἀκόμα νά ἔχουν σάν ἀντικείμενο τὸν τρόπο καθυπόταξης, δηλαδή τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο τό ἄτομο θεμελιώνει τή σχέση του μὲ τὸν κανόνα αὐτὸν καί ἀναγνωρίζει τὸν ἑαυτό του δεσμευμένο μὲ τὴν ὑποχρέωση νά τὸν ἀκολουθεῖ. Μποροῦμε, γιὰ παράδειγμα, νά ἐφαρμόζουμε τή συζυγικὴ πίστη καί νά ὑποτασσόμαστε στήν ἐντολή πού τὴν ἐπιβάλλει, ἐπειδὴ ἀναγνωρίζουμε ὅτι ἀποτελοῦμε μέρος τῆς κοινωνικῆς ομάδας πού τὴν ἀποδέχεται, πού ἐντονα τὴν ἐπικαλεῖται καί πού συντηρεῖ σιωπηρὰ τὴ συνήθεια· μποροῦμε, ὅμως, ἐπίσης νά τὴν ἐφαρμόζουμε γιὰτί θεωροῦμε τὸν ἑαυτό μας κληρονόμο μιᾶς πνευματικῆς παράδοσης, πού γιὰ τὴ διατήρησή της καί γιὰ τὴν ἀναζωογόνησή της εὐθυνόμαστε· μποροῦμε ἀκόμα νά τὴν ἀσχοῦμε ἀνταποκρινόμενοι σέ μιὰ προτροπή, προβάλλοντας τὸν ἑαυτό μας σάν παράδειγμα, ἢ προσπαθώντας νά δώσουμε στήν προσωπικὴ μας ζωὴ μιὰ μορφή πού νά ἀνταποκρίνεται σέ κριτήρια ἀκτινοβολίας, ὁμορφιάς, εὐγένειας ἢ τελειότητας.

Ἐπάρχουν ἀκόμα καί δυναμικὲς διαφορές στὶς μορφές τῆς «ἐπεξεργασίας», τῆς «ἠθικῆς ἀσκήσης» πού ἐπιτελοῦμε στὸν ἑαυτό μας, ὄχι μονάχα γιὰ νά συμμορφωθοῦμε σ' ἕνα δεδομένο κανόνα, ἀλλὰ καί γιὰ νά προσπαθήσουμε νά μετατρέψουμε τὸν ἑαυτό μας σέ ἠθικὸ ὑποκείμενο τῆς διαγωγῆς μας. Ἐτσι, ἡ σεξουαλικὴ αὐστηρότητα μπορεῖ νά γίνῃ πράξη μέσα ἀπὸ μιὰ μακρόχρονη προσπάθεια ἐκμάθησης, ἀπομνημόνευσης, ἀφομοίωσης ἑνὸς συστηματικοποιημένου συνόλου ἐντολῶν, καθὼς καί μέσα ἀπὸ τὸν ταχτικὸ ἔλεγχο τῆς διαγωγῆς, προορισμένον νά διαπιστώνει τὴν ἀκρίβεια μὲ τὴν ὁποία ἐφαρμόζονται οἱ κανόνες αὐτοί· μπορεῖ ἀκόμα νά γίνῃ πράξη μὲ τὴ μορφή ξαφνικῆς, ὀλικῆς καί ὀριστικῆς ἀπάρνησης τῶν ἀπολαύσεων· ἢ καί μὲ τὴ μορφή ἑνὸς διαρκοῦς ἀγώνα, τοῦ ὁποίου οἱ περιπέτειες – ἔστω καί οἱ πρόσκαιρες ἤττες του – ἔχουν πολλές φορές τὸ νόημα καί τὴν ἀξία τους· μπορεῖ, ἐπίσης, νά ἀσκηθεῖ μέσω μιᾶς ἀποκωδικοποίησης,

ὅσο τό δυνατό πιά προσεκτικῆς, διαρκοῦς καί λεπτομεροῦς, τῶν παρορμήσεων τοῦ πόθου σέ ὅλες τίς μορφές του – ἀκόμα καί τίς πιά σκοτεινές – πίσω ἀπ' τίς ὁποῖες κρύβεται.

Ἄλλες διαφορές, τέλος, ἀφοροῦν αὐτό πού θά μποροῦσαμε νά ἀποκαλέσουμε «τελεολογία» τοῦ ἠθικοῦ ὑποκειμένου: γιατί μιά πράξη συγκεκριμένη καί ἰδιαίτερη δέν εἶναι ἠθική μονάχα σάν τέτοια· εἶναι ἠθική καί λόγω τῆς παρεμβολῆς της καί τῆς θέσης πού κατέχει στό σύνολο μιᾶς διαγωγῆς· ἀποτελεῖ ἓνα στοιχεῖο καί μιά ὄψη αὐτῆς τῆς διαγωγῆς, καί σημαδεύει μιά φάση τῆς διάρκειάς της, μιά ἐνδεχόμενη πρόοδο στήν ἀλληλουχία της. Μιά ἠθική πράξη τείνει στήν ἴδια της τήν ὀλοκλήρωση· ἀλλά κι ἐκτός ἀπ' αὐτό, στοχεύει, μέσα ἀπό τήν ὀλοκλήρωση αὐτή, στή σύσταση μιᾶς ἠθικῆς διαγωγῆς πού ὀδηγεῖ τό ἄτομο, ὄχι ἀπλῶς σέ πράξεις πάντοτε σύμφωνες μέ ὀρισμένες ἀξίες καί ὀρισμένους κανόνες, ἀλλά καί σ' ἓναν τρόπο ὑπαρξῆς χαρακτηριστικό τοῦ ἠθικοῦ ὑποκειμένου. Ὑπάρχουν, καί στό σημείο αὐτό, πάμπολλες δυνατηκές διαφορές: ἡ συζυγική πίστη εἶναι δυνατό νά προέρχεται ἀπό μιά ἠθική διαγωγή πού ὀδηγεῖ σέ μίαν ὀλοένα καί πληρέστερη αὐτοκυριαρχία· εἶναι, ἀκόμα, δυνατό νά ἀποτελεῖ μιά ἠθική διαγωγή πού ἐκδηλώνει τήν ξαφνική καί ριζική ἀπάρνηση τοῦ κόσμου· μπορεῖ νά τείνει στήν τέλεια ψυχική γαλήνη, στήν ὀλοκληρωτική ἀδιαφορία γιά τά συγκλονιστικά πάθη, ἢ σ' ἓναν ἐξαγνισμό πού ἐξασφαλίζει τή μετά θάνατον σωτηρία καί τή μακάρια αἰωνιότητα.

Κοντολογίς, μιά συμπεριφορά γιά νά ὀνομαστεῖ «ἠθική» δέν πρέπει ἀπλῶς νά περιορίζεται σέ μιά πράξη ἢ σέ μιά σειρά ἀπό πράξεις σύμφωνες πρὸς ἓναν κανόνα, ἓνα νόμο ἢ μίαν ἀξία. Ἡ ἀλήθεια εἶναι πῶς κάθε ἠθική πράξη συνεπάγεται καί μιά σχέση της μέ τό πραγματικό, ὅπου ὑλοποιεῖται, καθώς καί μιά σχέση μέ τόν κώδικα στόν ὁποῖον ἀνάγεται· ὑπονοεῖ, ὄμως, καί μίαν ὀρισμένη σχέση μέ τόν ἑαυτό μας· ἡ σχέση αὐτή δέν εἶναι ἀπλῶς ἡ «συνειδητοποίηση τοῦ ἑαυτοῦ μας», ἀλλά καί ἡ συγκρότησή του ὡς «ἠθικοῦ ὑποκειμένου», ὅπου τό ἄτομο περιχαράζει τό τμήμα τοῦ ἑαυτοῦ του πού ἀποτελεῖ τό ἀντικείμενο τῆς ἠθικῆς αὐτῆς πρακτικῆς, προσδιορίζει τή θέση του ἀναφορικά μέ τίς ἐντολές πού ἀκολουθεῖ, καί διαλέγει γιά τόν ἴδιο του τόν ἑαυτό ἓναν καθορισμένο «τρόπο ζωῆς», πού ἀντιστοιχεῖ στήν ἠθική του ἐκπλήρωση· καί γιά νά τό κατορθώσει, δραστηριοποιεῖται, προσπαθεῖ

νά γνωρίσει τόν έαυτό του, αυτόελέγχεται, αυτόυποβάλλεται σέ δοκιμασίες, αυτότελειοποιείται καί αυτόμεταμορφώνεται. Δέν υπάρχει ιδιαίτερη ήθική πράξη πού νά μήν αναφέρεται σέ μίαν ένιαία ήθική διαγωγή· δέν υπάρχει ήθική διαγωγή πού νά μή βασίζεται στή συγκρότηση του έαυτού μας ως ήθικου ύποκειμένου· ούτε καί συγκρότηση ήθικου ύποκειμένου χωρίς «τρόπους ύποκειμενοποίησης» καί χωρίς κάποια «άσκητική» ή «πρακτική του έαυτού μας» πού νά στηρίζει τά παραπάνω. Η ήθική πράξη είναι άδιαχώριστη από τίς μορφές εκείνες ένεργειας πάνω στον έαυτό μας, πού δέν παραλλάζουν από τή μίαν ήθική στήν άλλη, όπως δέν παραλλάζει τό σύστημα των άξιων, των κανόνων καί των άπαγορεύσεων:

Οί διακρίσεις, όμως, αυτές δέν έχουν μονάχα θεωρητικές επιπτώσεις. Έχουν καί συνέπειες για τήν ιστορική ανάλυση. Όποιος θέλει νά γράψει τήν ιστορία μιās «ήθικης» πρέπει νά παίρνει υπόψη του καί τίς διάφορες πραγματικότητες πού έμπεριέχονται σ' αυτόν τόν όρο. Ιστορία των «ήθικότητων»: εκείνη πού εξετάζει ως ποιό βαθμό οι πράξεις όρισμένων ατόμων ή όρισμένων ομάδων συμμορφώνονται ή όχι μέ τούς κανόνες καί τίς άξίες πού καθορίζονται από διάφορες δυνάμεις. Ιστορία των «κωδίκων»: εκείνη πού αναλύει τά διάφορα συστήματα κανόνων καί άξιων πού ισχύουν σέ μιά δεδομένη κοινωνία ή μιά δεδομένη ομάδα, εκείνη πού αναλύει τίς έξουσίες καί τούς καταπιεστικούς μηχανισμούς απ' όπου άντλούν τήν ισχύ τους, καθώς καί τίς μορφές πού προσλαμβάνουν ή πολλαπλότητά τους, οι άσυμφωνίες τους ή οι αντιφάσεις τους. Ιστορία, τέλος, του τρόπου μέ τόν όποιο τά άτομα καλούνται νά συσταθούν ως ύποκείμενα ήθικης συμπεριφοράς: ή ιστορία αυτή θά πρέπει νά διαπραγματεύεται τά προτεινόμενα πρότυπα έγκαθίδρυσης καί ανάπτυξης των σχέσεων μέ τόν έαυτό μας, ένδοσκόπησης, γνώσης, εξέτασης, αποκρυπτογράφησης του έαυτού μας από τόν ίδιο τόν έαυτό μας: τά πρότυπα, δηλαδή, των μεταμορφώσεων στις όποιες προσπαθούμε νά τόν υποβάλουμε. Αυτό καί μόνο θά μπορούσε νά όνομαστέι ιστορία τής «ήθικης» καί τής «άσκητικής», μέ τήν έννοια τής ιστορίας των μορφών τής ήθικης ύποκειμενοποίησης καί των πρακτικών του έαυτού μας, πού προορισμός τους είναι νά τήν έξασφαλίσουν.

Άν, πράγματι, είναι άλήθεια πώς κάθε «ήθική» – μέ τήν πλα-

τιά έννοια τοῦ ὄρου – περιλαμβάνει τίς δύο ὄψεις πού ἀνέφερα πιά πάνω, ἐκεῖνη δηλαδή τῶν κωδίκων συμπεριφορᾶς καί ἐκεῖνη τῶν μορφῶν ὑποκειμενοποίησης· ἄν εἶναι ἀλήθεια πώς οἱ δύο αὐτές ὄψεις εἶναι ἀδύνατο νά διαχωριστοῦν ὁλότελα, ἀλλά εἶναι δυνατό νά ἀναπτύσσονται, καί ἡ μία καί ἡ ἄλλη, μέ σχετική αὐτονομία, θά πρέπει τότε καί νά δεχτοῦμε ὅτι, σέ ὀρισμένα εἶδη ἠθικῆς, εἶναι ἰδιαίτερα τονισμένη ἡ ἀξία τοῦ κώδικα, ἡ συστηματικότητά του, ὁ πλοῦτος του, ἡ ἰκανότητά του νά προσαρμόζεται σέ ὅλες τίς δυνατές περιπτώσεις καί νά καλύπτει ὅλα τά πεδία συμπεριφορᾶς· σέ τέτοια εἶδη ἠθικῆς, τό σημαντικό εἶναι ν' ἀναζητήσουμε τίς δυνάμεις ἐξουσίας πού καταξιώνουν αὐτόν τόν κώδικα, πού ἐπιβάλλουν τή μαθητεία καί τήν ὑπακοή σ' αὐτόν, καί κυρώνουν τίς παραβάσεις του. Σ' αὐτές τίς περιπτώσεις, ἡ ὑποκειμενοποίηση γίνεται, στήν οὐσία, μέ ἔννομη, κατά κάποιον τρόπο, μορφή – ὅπου τό ἠθικό ὑποκείμενο ἀνάγεται σ' ἕνα νόμο, ἢ σ' ἕνα σύνολο ἀπό νόμους, στούς ὁποίους εἶναι ὑποχρεωμένο νά ὑποτάσσεται, κινδυνεύοντας, διαφορετικά, νά ὑποπέσει σέ σφάλματα πού θά εἶχαν γιά συνέπεια νά ὑποβληθεῖ σέ κάποια τιμωρία. Θά ἦταν σφάλμα νά περιορίσει κανεῖς τή χριστιανική ἠθική – θά ἔπρεπε μάλλον νά ποῦμε τίς «χριστιανικές ἠθικές» – σ' ἕνα τέτοιο πρότυπο· θά μπορούσαμε μολαταῦτα νά ἰσχυριστοῦμε πώς ἡ ὀργάνωση τοῦ σωφρονιστικοῦ συστήματος, στίς ἀρχές τοῦ Π' αἰῶνα καί ἡ ἀνάπτυξή του ὡς τίς παραμονές τῆς Μεταρρύθμισης, προκάλεσαν μιά πλατιά «νομικοποίηση» – γιά τήν ἀκρίβεια, μιάν αὐστηρή «κωδικοποίηση» – τῆς ἠθικῆς ἐμπειρίας: πολλά, ἄλλωστε, πνευματικά καί ἀσκητικά ρεύματα, πού ἀναπτύχθηκαν πρὶν τή Μεταρρύθμιση, ἀντέδρασαν ἔντονα στήν κωδικοποίηση αὐτή.

Σέ ἀντίθεση μέ τά παραπάνω, μπορεῖ κάλλιστα κανεῖς νά ἀντιληφθεῖ τήν ὑπαρξη εἰδῶν ἠθικῆς, ὅπου τό ἰσχυρό καί δυναμικό στοιχεῖο θά πρέπει ν' ἀναζητηθεῖ ἀπό τή μεριά τῶν μορφῶν ὑποκειμενοποίησης καί πρακτικῶν τοῦ ἑαυτοῦ μας. Στήν περίπτωση αὐτή, τό σύστημα τῶν κωδίκων καί τῶν κανόνων συμπεριφορᾶς μπορεῖ νά εἶναι ἄρκετά ἀπλό: ἢ κατά γράμμα συμμόρφωση πρὸς τό σύστημα αὐτό μπορεῖ νά εἶναι σχετικά ἐπουσιώδης, ἄν τό συγκαρίνουμε τουλάχιστον μέ ὅσα ἀπαιτοῦνται ἀπό τό ἄτομο ὥστε, στή σχέση του μέ τόν ἑαυτό του, καθώς καί στίς διάφορες πράξεις, σκέψεις καί συναισθήματά του, νά συγκροτηθεῖ ὡς ἠθικό

υποκείμενο· όποτε, θά πρέπει νά τονιστοῦν οί μορφές τῶν σχέσεων μέ τόν ἑαυτό μας, οί διαδικασίες καί οί τεχνικές πού χρησιμοποιοῦμε γιά τήν πραγμάτωσή τους, οί ἀσκήσεις μέσα ἀπ' τίς όποίες προσφερόμαστε στόν ἑαυτό μας ὡς ἀντικείμενο πρός γνώση, καί οί πρακτικές πού μᾶς ἐπιτρέπουν νά μεταμορφώσουμε τόν προσωπικό μας τρόπο ζωής. Οί ἠθικές αὐτές ἀρχές, οί «προσανατολισμένες πρός τήν ἠθική» (καί πού δέν συμπίπτουν ἀναγκαστικά μέ τίς ἠθικές ἀρχές αὐτοῦ πού ἀποκαλοῦμε «ἀσκητική ἀπάρνηση») εἶχαν στό χριστιανισμό πολύ μεγάλη σημασία πλάι στίς ἠθικές τίς «προσανατολισμένες πρός τόν κώδικα»: μεταξύ τῶν ἠθικῶν αὐτῶν παρατηρήθηκαν ἄλλοτε ἀντιπαραθέσεις, ἄλλοτε πάλι ἀνταγωνισμοί καί συγκρούσεις, κι ἄλλοτε σύνθεση ὅλων αὐτῶν.

Ὅσον ἀφορᾷ τήν ἑλληνική ἢ τήν ἑλληνο-ρωμαϊκή Ἀρχαιότητα, φαίνεται – σέ μιά πρώτη, τουλάχιστον, προσέγγιση τοῦ θέματος – ὅτι ἡ ἠθική σκέψη ἦταν προσανατολισμένη πολύ περισσότερο πρός τήν πρακτική τοῦ ἑαυτοῦ μας καί τό πρόβλημα τῆς ἀσκήσης, παρά πρός τήν κωδικοποίηση διαγωγῶν καί τόν αὐστηρό καθορισμό τοῦ ἐπιτρεπτοῦ καί τοῦ ἀπαγορευμένου. Ἄν ἐξαιρέσουμε τήν *Πολιτεία* καί τούς *Νόμους*, βρίσκουμε ἐλάχιστες ἀναφορές στίς ἀρχές κάποιου συγκεκριμένου κώδικα πού νά ὀρίζει λεπτομερειακά τή σωστή στάση πού πρέπει νά τηροῦμε, στήν ἀναγκαιότητα κάποιας ἐξουσίας ἐπιφορτισμένης νά ἐλέγχει τήν ἐφαρμογή τοῦ κώδικα αὐτοῦ, στή δυνατότητα ὑπαρξης ποινῶν πού θά κύρωναν τίς ὅποιες παραβάσεις. Ἀκόμα κι ἂν ὑπογραμμίζεται πολύ συχνά ἡ ἀναγκαιότητα νά σέβεται κανεῖς τό νόμο καί τά ἔθιμα (*νόμοι*), ἐκεῖνο πού ἔχει σημασία εἶναι ἡ στάση πού τηρεῖται ἀπέναντί τους ὥστε νά γίνονται σεβαστοί, καί λιγότερο τό περιεχόμενο τοῦ νόμου καί ὁ τρόπος ἐφαρμογῆς του. Ἐκεῖνο πού τονίζεται εἶναι ἡ σχέση μέ τόν ἑαυτό μας, πού μᾶς ἐπιτρέπει νά μήν παρασυρόμαστε ἀπό τίς ὀρέξεις μας καί ἀπό τίς ἀπολαύσεις, νά δείχνουμε αὐτοκυριαρχία καί ἀνωτερότητα χαρακτηριστικά ἀπέναντί τους, νά συγκροτοῦμε τίς ὀρμές μας ὥστε νά εἶμαστε πάντοτε νηφάλιοι, νά μήν εἶμαστε σκλάβοι τῶν αἰσθήσεών μας καί νά μήν ἐνδίδουμε στά πάθη μας – καί ἔτσι νά φτάνουμε σ' ἕναν τρόπο ζωῆς πού νά ὀρίζεται ἀπό τήν πλήρη αὐτάρκεια καί τήν ἀπόλυτη αὐτοκυριαρχία.

Οί διαπιστώσεις αὐτές ὑπέδειξαν καί τή μέθοδο πού ἀκολού-

θησα στή μελέτη μου αυτή πάνω στή σεξουαλική ήθική τῆς παγανιστικῆς Ἀρχαιότητος καί τοῦ χριστιανισμοῦ: πρέπει νά ᾿χουμε πάντα κατά νοῦ τή διάκριση μεταξύ τῶν κωδικῶν στοιχείων μιᾶς ἠθικῆς καί τῶν στοιχείων ἀσκητείας· νά μή λησμονοῦμε οὔτε τή δυνητική συνύπαρξή τους, οὔτε τίς σχέσεις τους, οὔτε τή σχετική τους αὐτονομία, οὔτε καί τή δυνατότητα διαφορῶν στήν ἔμφραση· πρέπει ἀκόμα νά λαμβάνουμε ὑπόψη ὅλα ὅσα φαίνονται νά υποδηλώνουν, στίς ἠθικές αὐτές, τήν πλεονεκτική θέση τῶν πρακτικῶν του ἑαυτοῦ μας, τό ἐνδιαφέρον πού παρουσίαζαν, τήν προσπάθεια πού γινόταν γιά νά ἀναπτυχθοῦν, νά τελειοποιηθοῦν καί νά διδαχθοῦν, καί, τέλος, τίς διαμάχες πού προκαλοῦσε τό θέμα αὐτό. Ἔτσι, ἀπαραίτητο ἦταν νά τροποποιηθεῖ καί τό ἐρώτημα πού τόσο συχνά τίθεται ἀναφορικά μέ τήν ἀλληλουχία (ἤ τή διακοπή) ἀνάμεσα στίς φιλοσοφικές ἠθικές τῆς Ἀρχαιότητος καί στή χριστιανική ἠθική: ἀντί ν' ἀναρωτιόμαστε ποιά εἶναι τά στοιχεία τοῦ κώδικα πού ὁ χριστιανισμός δανείστηκε ἀπό τήν ἀρχαία σκέψη καί ποιά εἶν' ἐκεῖνα πού πρόσθεσε, γιά νά καθορίσει αὐτό πού ἐπιτρέπεται κι ἐκεῖνο πού ἀπαγορεύεται στό πλαίσιο μιᾶς σεξουαλικότητος πού ὑποθέτει σταθερή, θά πρέπει ν' ἀναρωτηθοῦμε μέ ποιόν τρόπο, κάτω ἀπό τίς συνθήκες αὐτές τῆς ἀλληλουχίας, τῆς μεταδίδουσης ἢ τῆς τροποποίησης τῶν κωδικῶν, οἱ μορφές τῆς σχέσης μέ τόν ἑαυτό μας (καί τῶν πρακτικῶν τοῦ ἑαυτοῦ μας πού συνδέονται μαζί τους) καθορίστηκαν, τροποποιήθηκαν, ἐπανεπεξεργάστηκαν καί διαφοροποιήθηκαν.

Δέν ἰσχυρίζομαστε ὅτι οἱ κώδικες δέν ἔχουν τή σημασία τους, οὔτε κι ὅτι παραμένουν σταθεροί. Μποροῦμε, ὅμως, νά παρατηρήσουμε ὅτι, σέ τελική ἀνάλυση, βασίζονται σέ μερικές ἀρχές ἀρκετά ἀπλές καί σχετικά ὀλιγάριθμες: ἴσως οἱ ἄνθρωποι νά μήν εἶναι ἱκανοί νά ἐπινοήσουν τόσα πολλά στό πεδίο τῶν ἀπαγορεύσεων ὅσα στό πεδίο τῶν ἀπολαύσεων. Ἄλλωστε, καί ἡ μονιμότητα τῶν ἀρχῶν αὐτῶν τό ἀποδεικνύει: ὁ οὐσιαστικός πολλαπλασιασμός τῶν κωδικοποιήσεων (ἀναφορικά μέ τούς χώρους, τούς συντρόφους, τίς ἐπιτρεπτές ἢ ἀπαγορευμένες χειρονομίες) ἐμφανίζεται ἀρκετά ἀργότερα στό χριστιανισμό. Ἀντίθετα, φαίνεται νά ὑπάρχει ἓνα ὀλόκληρο πεδίο ἱστορικότητος – κι ἀκριβῶς αὐτό θά ἤθελα νά διερευνήσω ἐδῶ – πεδίο περίπλοκο καί πολύμορφο, ὅπου τό ἄτομο καλεῖται νά ἀναγνωρίσει τόν ἑαυτό του ὡς ἠθικό ὑποκειμένο τῆς σεξουαλικῆς διαγωγῆς. Θά πρέπει, λοιπόν, νά

εξετάσουμε με ποιό τρόπο ή υποκειμενοποίηση αυτή καθορίστηκε και μεταμορφώθηκε, ξεκινώντας από την κλασική ελληνική σκέψη και φτάνοντας ως τη σύσταση του χριστιανικού δόγματος και της χριστιανικής ποιμαντορίας της σάρκας.

Στόν πρώτο τούτο τόμο, θά ήθελα νά σημειώσω όρισμένα γενικά χαρακτηριστικά πού δείχνουν μέ ποιόν τρόπο ή σεξουαλική συμπεριφορά θεωρήθηκε από την κλασική ελληνική σκέψη πεδίο ήθικης αξιολόγησης και έπιλογής. Θά ξεκινήσω από την κοινή, την έποχή εκείνη, έννοια του όρου «χρήση τών απολαύσεων» (*χρησεις ἀφροδισίων*), γιά νά διευκρινίσω του τρόπους υποκειμενοποίησης στους όποιους αναφέρεται: την ήθική ουσία, τά είδη υποδούλωσης, τούς τρόπους μορφοποίησης του έαυτού μας και τίς μορφές ήθικης τελεολογίας. Ύστερα, μέ άφειγρία πάντα κάποια πρακτική πού είχε την ισχύ της, την ύπόστασή της και τούς κανόνες της (πρακτική της διαφύλαξης της ύγείας, πρακτική της διαχείρισης του σπιτικοῦ, πρακτική της έρωτοτροπίας) στόν ελληνικό πολιτισμό, θά μελετήσω τόν τρόπο μέ τόν όποιο ή ιατρική και ή φιλοσοφική σκέψη διαμόρφωσαν αυτή τή «χρήση τών απολαύσεων» και διατύπωσαν όρισμένα θέματα άυστηρότητας πού θά έμφανίζονται σταθερά πάνω σέ τέσσερις μεγάλους άξονες της έμπειρίας, τή σχέση προς τό σῶμα, τή σχέση προς τή σύζυγο, τή σχέση προς τούς εφήβους, και τή σχέση προς την άλήθεια.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Δέν είμαι ούτε έλληνιστής ούτε λατινιστής. Πίστεψα, όμως, ότι αν προχωρούσα μέ αρκετή έπιμέλεια, αρκετή ύπομονή, μετριοφροσύνη και προσοχή, θά μου ήταν δυνατό νά άποκτήσω αρκετή οικειότητα μέ τά κείμενα της ελληνικής και ρωμαϊκής Άρχαιότητας: οικειότητα πού θά μου επέτρεπε – σύμφωνα μέ τή θεμελιακή πρακτική της δυτικής φιλοσοφίας – νά διερευνήσω και τή διαφορά πού μάς κρατά σέ άπόσταση από μιά σκέψη, άναγνωρισμένη μολαταῦτα σάν πηγή της δικής μας σκέψης, και τή συγγένεια πού διατηρείται παρά την άπόσταση πού οι ίδιοι συνεχώς δημιουργούμε.

2. Θά ήταν άνακρίβεια νά ισχυριστεί κανείς ότι από τόν Burckhardt και μετά παραμελήθηκε όλότελα ή μελέτη κάθε τέχνης και αισθητικής της ύπαρξης. Άς αναλογιστούμε την έργασία του Benjamin γιά τόν Baudelaire. Μπορούμε επίσης νά βρούμε μιά ένδιαφέρουσα άνάλυση στο πρόσφατο βιβλίο του S. Greenblatt, «Αὐτοδιαμόρφωση στην έποχή της Άναγέννησης» (Renaissance Self-fashioning), 1980.

3. Ἀρεταίου: «Περὶ τῶν συμπτωμάτων καὶ τῆς θεραπείας τῶν χρονίων νόσων», II, 5. Ὁ Γάλλος μεταφραστής, L. Renaud (1834), σχολιάζει τὴν περικοπή αὐτὴ (σελ. 163) μὲ τὰ παρακάτω λόγια: «Ἡ γονόρροια, γιὰ τὴν ὁποία γίνεται λόγος ἐδῶ, διαφέρει οὐσιαστικά ἀπὸ τὴν ἀρρώστια πού φέρει σήμερον τὸ ὄνομα αὐτό, καὶ πού ἀποκαλεῖται πολὺ ὀρθότερα βλεννόρροια... Ἡ ἀπλὴ ἢ ἀληθινὴ γονόρροια, γιὰ τὴν ὁποία μιλάει ἐδῶ ὁ Ἀρεταῖος, χαρακτηρίζεται ἀπὸ ἀκούσια ἐκροή (καὶ ὄχι κατὰ τὴ συνουσία) τοῦ σπερματικοῦ ὑγροῦ ἀναμεμιγμένου μὲ προστατικό ὑγρό. Ἡ ἐπαίσχυνη αὐτὴ ἀρρώστια συχνὰ ἐπιδεινώνεται μὲ τὸν ἀντανισμὸ, καὶ ἀποτελεῖ ἕνα ἀπὸ τὰ ἐπακόλουθά του». Ἡ μετάφραση μεταβάλλει κάπως τὸ νόημα τοῦ κειμένου, τὸ ὁποῖο μπορούμε νὰ βροῦμε αὐτοῦσιο στὸ *Corpus Medicorum Graecorum*.
4. Ἁγίου Φραγκίσκου τῆς Σάλης: «Εἰσαγωγή στὴν εὐλαβικὴ ζωὴ» (Introduction à la vie dévote), III, 39.
5. Πλίνιου: «Φυσικὴ Ἱστορία», VIII, 5, 13.
6. Πλουτάρχου βίαι: «Κάτων», VII.
7. Ἰσοκράτη: «Νικοκλῆς», 36.
8. Ἀριστοτέλη: «Πολιτικά», VII, 16, 1 335 b.
9. H. Dauvergne: «Οἱ Κατάδικοι» (Les Forçats), 1841, σελ. 289.
10. Ἀπουλήιου: «Μεταμορφώσεις», VIII, 26 κ.έ.
11. Δίωνος τοῦ Προυσαέως: «Λόγοι», IV, 101-115.
12. Ἐπίκτητου: «Διατριβαὶ καὶ Ὀμιλῖαι», III, 1.
13. Σενέκα τοῦ Ρήτορα: «Δικανικοὶ λόγοι», I, Πρόλογος, 8.
14. Πλάτωνα: «Φαῖδρος», 239 c-d.
15. Ἀριστοφάνη: «Θεσμοφοριάζουσες», 130 κ.έ.
16. Φιλόστρατου: «Τὰ εἰς τὸν Τυανέα Ἀπολλώνιον», I, 13.
17. Ξενοφώντα: «Ἀγησίλαος», 6.
18. Πλάτωνα: «Συμπόσιον», 217 a - 219 e.
19. Θὰ μπορούσε κανεὶς νὰ ἰσχυριστεῖ ὅτι ἡ ἀνάπτυξη μιᾶς ἠθικῆς τῶν συζυγικῶν σχέσεων – καί, γιὰ τὴν ἀκρίβεια, τῶν συλλογισμῶν πάνω στὴ σεξουαλικὴ συμπεριφορὰ τῶν συζύγων μέσα στὴ συζυγικὴ σχέση (πού τοὺς δόθηκε τόσο μεγάλη σημασία στὴ χριστιανικὴ ποιμαντορία) – εἶναι συνέπεια τῆς ἐγκαθίδρυσης (τῆς ἄλλωστε ἀργῆς, ὀψιμῆς καὶ δυσχεροῦς ἐγκαθίδρυσης) τοῦ χριστιανικοῦ προτύπου τοῦ γάμου στὶς ἀρχές τοῦ Μεσαίωνα (βλ., G. Duby, «Ὁ Ἰππότης, ἡ Γυναίκα καὶ ὁ Ἱερωμένος» (Le Chevalier, la Femme et le Prêtre, 1981).

1

Τά ἠθικά προβλήματα τῶν ἀπολαύσεων

1. ΑΦΡΟΔΙΣΙΑ
2. ΧΡΗΣΙΣ
3. ΕΓΚΡΑΤΕΙΑ
4. ΕΛΕΥΘΕΡΙΑ ΚΑΙ ΑΛΗΘΕΙΑ

Δύσκολα θά ανακάλυπτε κανείς στους Ἴ�ρχαίους Ἑλληνες (ὅπως ἄλλωστε καί στους Λατίνους) μιὰ ἔννοια παρόμοια μ' ἐκείνη τῆς «σεξουαλικότητας» καί τῆς «σάρκας». Μιὰ ἔννοια, δηλαδή, πού ν' ἀναφέρεται σέ μιὰ καί μόνη ὄντοτητα καί πού νά ἐπιτρέπει τήν ὁμαδοποίηση – σάν νά εἶχαν τήν ἴδια φύση, τήν ἴδια προέλευση, ἢ τό ἴδιο εἶδος αἰτιότητας – ποικίλων φαινομένων, προφανῶς ἀνόμοιων μεταξύ τους: συμπεριφορές, ἀλλά καί συναισθήματα, εἰκόνες, πόθους, ἔνστικτα, πάθη¹.

Οἱ Ἀρχαῖοι Ἑλληνες διαθέτουν, βέβαια, μιὰ ὀλόκληρη σειρά λέξεων γιά νά δηλώσουν διάφορες χειρονομίες ἢ πράξεις ποί ἐμεῖς ἀποκαλοῦμε «σεξουαλικές». Διαθέτουν ἕνα λεξιλόγιο γιά νά σημάνουν συγκεκριμένες πρακτικές· χρησιμοποιοῦν καί ὄρους πιά ἀσαφείς, πού ἀναφέρονται γενικά σ' αὐτό πού ἐμεῖς ἀποκαλοῦμε «σχέση», «σύζευξη» ἢ «σεξουαλικές σχέσεις», ὅπως: «συνουσία», «ὀμιλία», «πλησιασμός», «μίξις», «ὄχρεια». Ἡ γενική, ὅμως, κατηγορία, στήν ὁποία ὑπάγεται τό σύνολο αὐτῶν τῶν χειρονομιῶν, πράξεων καί πρακτικῶν, εἶναι πολύ πιά δυσδιάκριτη. Οἱ Ἀρχαῖοι Ἑλληνες χρησιμοποιοῦν συχνά ἕνα οὐσιαστικοποιημένο ἐπίθετο: τά ἀφροδίσια², πού στά λατινικά ἀποδίδεται περίπου μέ τόν ὄρο *venerea*. Στά γαλλικά, προσπαθοῦμε ὅπως μποροῦμε νά βροῦμε κάποιον ἀντίστοιχο ὄρο: «*Choses*» («πράξεις») ἢ «*Plaisirs de l' amour*» («ἀπολαύσεις τοῦ ἔρωτα»), «*Rapports sexuels*» («σεξουαλικές σχέσεις»), «*Actes de la chair*» («σαρκικές πράξεις»), «*Voluptés*» («σαρκικές ἡδονές»). Τά διαφορετικά, ὅμως, ἔννοιολογικά σύνολα καθιστοῦν δυσχερέστατη τήν ἀκριβή-λογη ἀπόδοση τοῦ ὄρου. Ἡ ἰδέα πού ἔχουμε τῆς «σεξουαλικότη-

τας» δέν καλύπτει άπλώς ένα πολύ εϋρύτερο πεδίο, αλλά έχει για στόχο μιá πραγματικότητα διαφορετικοϋ τύπου, και παίζει τελείως διαφορετικό ρόλο στην ήθική και στή γνώση μας. Σέ αντίθεση μέ τούς Ἀρχαίους Ἕλληνες, δέν διαθέτουμε, άπό τήν πλευρά μας, μιá ἔννοια πού νά διαχωρίζει και νά διαμορφώνει ένα σύνολο ανάλογο μέ εκείνο τών «άφροδισίων». Ἐλπίζω ὁ ἀναγνώστης νά μέ συγχωρήσει, ἂν χρησιμοποιῶ πολλές φορές τόν ὄρο μέ τήν πρωταρχική του μορφή.

Δέν φιλοδοξῶ, στό πρώτο αὐτό κεφάλαιο, νά ἐκθέσω λεπτομερειακά, οὔτε καν νά συνοψίσω συστηματικά, τά διάφορα φιλοσοφικά ἢ ἱατρικά δόγματα πού, άπό τόν Ε΄ ὡς τίς ἀρχές τοῦ Γ΄ αἰ. π.Χ., ἀφοροϋν γενικότερα τήν ἀπόλαυση και εἰδικότερα τίς σεξουαλικές ἀπολαύσεις. Πρίν προχωρήσω στή μελέτη τών τεσσάρων κυριότερων εἰδών τυποποίησης (stylisation) τῆς σεξουαλικῆς συμπεριφορᾶς, πού ἀναπτύχθηκαν στή Διαιτητική ὅσον ἀφορᾶ τό σῶμα, στήν Οἰκονομική ὅσον ἀφορᾶ τό γάμο, στήν Ἐρωτική ὅσον ἀφορᾶ τά ἀγῶρια και στή Φιλοσοφία ὅσον ἀφορᾶ τήν ἀλήθεια, μόνη πρόθεσή μου εἶναι νά φανερώσω ὀρισμένα γενικά χαρακτηριστικά πού τά πλαισιώνουν – χαρακτηριστικά κοινά σέ ὅλα τά εἶδη στοχασμοῦ πάνω στά «άφροδισία». Θά μπορούσε κανεῖς νά συμφωνήσει μέ τή γνωστή θέση: ὅτι οἱ Ἕλληνες τῆς ἐποχῆς ἐκείνης ἀποδέχονταν ὀρισμένες σεξουαλικές συμπεριφορές πολύ πῖό εϋκόλα ἀπό τούς χριστιανούς τοῦ Μεσαίωνα ἢ τούς Εϋρωπαίους τῆς σύγχρονης ἐποχῆς· θά μπορούσε ἀκόμα νά δεχτεῖ πῶς τά παραπτώματα και ἡ ἀκολασία στό πεδίο αὐτό προκαλοῦσαν, τότε, λιγότερα σκάνδαλα και λιγότερα ἀντίποινα, πόσο μάλλον ἀφοῦ κανένας θεσμός – ποιμαντορικός ἢ ἱατρικός – δέν καθόριζε μέ ἀκρίβεια ποιό ἦταν τό ἐπιτρεπτό και ποιό τό ἀπαγορευμένο, ποιό τό φυσιολογικό και ποιό τό μή-φυσιολογικό, στόν τομέα αὐτό· κι ἀκόμα, θά μπορούσε νά δεχτεῖ ὅτι οἱ Ἀρχαῖοι Ἕλληνες ἔδιναν πολύ λιγότερη σημασία ἀπ' ὅ,τι ἐμεῖς σέ τοῦτα τά ζητήματα. Ὅμως, ἀκόμα κι ἂν δεχτοῦμε ὅλα τά παραπάνω σάν κάτι τό δεδομένο ἢ ἔστω εἰκαζόμενο, ένα σημεῖο ἐξακολουθεῖ ἀδυσώπητα νά ἐκκρεμεῖ, παρά τό γεγονός ὅτι πολλοί ἀσχολήθηκαν μ' αὐτό – διανοητές, ἠθικολόγοι, φιλόσοφοι, γιατροί – για νά ἀποφανθοῦν τελικά ὅτι αὐτό πού οἱ νόμοι τῆς πολιτείας ἐντέλλονταν ἢ ἀπαγόρευαν, αὐτό πού τά ἦθη και ἔθιμα ἀνέχονταν ἢ ἀπόρριπταν, δέν μπορούσε νά εἶναι ἀρκετό για τή

σωστή επίλυση τοῦ προβλήματος τῆς σεξουαλικῆς διαγωγῆς ἐνός ἀνθρώπου πού νοιαζόταν γιά τόν ἑαυτό του· ἀναγνώριζαν στό πρόβλημα τοῦ τρόπου ἀπόλαυσης ἕνα πρόβλημα ἠθικό.

Ἐκεῖνο πού θά προσπαθῆσω νά καθορίσω, στίς λίγες αὐτές σελίδες, εἶναι ἀκριδῶς οἱ γενικότερες ὄψεις τοῦ ζητήματος πού ἀπασχόλησαν τούς μελετητές, ἡ γενική μορφή τοῦ ἠθικοῦ ἐρωτήματος πού τέθηκε ἀναφορικά μέ τά *ἀφροδίσια*. Γιά τό λόγο αὐτό, θά προσφύγω σέ πολύ διαφορετικά μεταξὺ τους κείμενα, καί κυρίως σ' αὐτά τοῦ Ξενοφῶντα, τοῦ Πλάτωνα καί τοῦ Ἀριστοτέλη· θά ἐπιχειρήσω ὄχι νά ἀποκαταστήσω τό «δογματικό πλαίσιο» πού δίνει στό καθένα τους τό ἰδιαίτερο νόημά του καί τή διαφορική του ἀξία, ἀλλά τό κοινό «πεδίο προβληματισμοῦ» πού τά κατέστησε ἐφικτά. Ἐχω δηλαδή τήν πρόθεση νά παρουσιάσω ἀνάγλυφα, στά γενικά της χαρακτηριστικά, τή σύσταση τῶν *ἀφροδισίων* ὡς πεδίου ἠθικῆς ἔγνομιας. Θά ἐξετάσω τέσσερις ἐννοιες, πού ἀπαντῶνται συχνά στόν σχετικό μέ τή σεξουαλική ἠθική στοχασμό: τήν ἐννοια *ἀφροδίσια*, μέσω τῆς ὁποίας μποροῦμε νά συλλάβουμε αὐτό πού, στή σεξουαλική συμπεριφορά, ἀναγνωρίζοταν ὡς «ἠθική οὐσία»· τήν ἐννοια τῆς *χρήσεως*, πού μᾶς ἐπιτρέπει νά συλλάβουμε τό εἶδος καθυπόταξης στό ὁποῖο ἔπρεπε νά ὑποβληθεῖ ἡ πρακτική αὐτῶν τῶν ἀπολαύσεων γιά νά καταξιωθεῖ ἠθικά· τήν ἐννοια τῆς *ἐγκράτειας*, τῆς αὐτοκυριαρχίας πού καθορίζει τή στάση πού πρέπει νά τηροῦμε ἀπέναντι στόν ἑαυτό μας γιά νά συγκροτηθοῦμε ὡς «ἠθικό ὑποκείμενο»· καί, τέλος, τήν ἐννοια τῆς «μετριοπάθειας», τῆς «σύνεσης», τῆς *σωφροσύνης*, πού χαρακτηρίζει τό ἠθικό ὑποκείμενο στήν ὀλοκλήρωσή του. Μέ τόν τρόπο αὐτό, θά μπορέσουμε, πιστεύω, νά ἀντιληφθοῦμε στήν ὀλότητά της τή δομή τῆς ἠθικῆς ἐμπειρίας τῶν σεξουαλικῶν ἀπολαύσεων – τήν ὄντολογία της, τή δεοντολογία της, τήν ἀσκητική της καί τήν τελεολογία της.

1. ΑΦΡΟΔΙΣΙΑ

Ὁ Σουΐδας* προτείνει τὴν ἀκόλουθη ἐρμηνεία, πού ἐπαναλαμβάνει καί ὁ Ἡσύχιος**· τὰ ἀφροδίσια εἶναι «τά ἔργα», «οἱ πράξεις τῆς Ἀφροδίτης» (ἔργα Ἀφροδίτης). Δέν πρέπει, ἀσφαλῶς, νά περιμένουμε ἀπό τέτοιου εἶδους πονήματα ἀκριβόλογη ἐννοιολογική διατύπωση. Γεγονός, ὅμως, εἶναι ἐδῶ ὅτι οἱ Ἀρχαῖοι Ἕλληνες δέν ἔδειξαν, οὔτε στή θεωρητική τους σκέψη οὔτε στόν πρακτικό τους στοχασμό, νά νοιάζονται ἰδιαίτερα γιά τὴν ἀκριβή νοηματική ὀροθέτηση τῆς λέξης ἀφροδίσια – εἴτε ἐπρόκειτο νά προσδιορίσουν τὴ φύση αὐτοῦ πού ἤθελαν νά ὑποδηλώσουν, εἴτε νά ὀροθετήσουν τὴν ἔκταση τοῦ πεδίου του ἢ νά συντάξουν τόν κατάλογο τῶν στοιχείων του. Στά κείμενά τους, πάντως, δέν ὑπάρχει τίποτα πού νά θυμίζει τίς ἀτέλειωτες σειρές θεμιτῶν ἢ ἀθέμιτων πράξεων, ὅπως συμβαίνει μέ τούς κανονισμούς τῶν σωφρονιστηρίων, μέ τὰ ἐγχειρίδια ἐξομολόγησης ἢ μέ τὰ συγγράμματα ψυχοπαθολογίας· κανένας πίνακας πού νά καθορίζει ποιό εἶναι τό νόμιμο, τό ἐπιτρεπτό ἢ τό φυσιολογικό, καί πού νά περιγράφει τίς πολυάριθμες ἀπαγορευμένες χειρονομίες· οὔτε καί τί-

* Λεξικογράφος τῆς Βυζαντινῆς ἐποχῆς (10ος μ.Χ. αἰ.). Συνέγραψε «Λεξικόν ὀνομάτων καί πραγμάτων», πολύ πλούσιο σέ συλλογή, ἀνθολόγηση καί συγκέντρωση στοιχείων λεξικογραφικοῦ καί βιογραφικοῦ περιεχομένου, καθῶς καί ἐρμηνεῖες ἀποσπασμάτων, ἀπό συγγράμματα διαφόρων συγγραφέων, ἀναφερομένων στή φιλοσοφία καί σέ πολλούς ἐπιστημονικούς κλάδους. (Σημ. Μετ.).

** Προφανῶς πρόκειται γιά λαθεμένη διατύπωση. Ὁ Ἡσύχιος ὁ Μιλήσιος (ὀνοματολόγος), ὅπως καί ὁ συνάνυμός του Ἡσύχιος ὁ Ἀλέξανδρος (ρητορικό λεξικό) ἔζησαν τόν 5ο αἰ., καί ἐπομένως προηγούνται τοῦ Σουΐδα, ὁ ὁποῖος εἴχε χρησιμοποιεῖ τὰ ἔργα τους. (Σημ. Μετ.).

...α πού νά μοιάζει μέ τήν ἔγνοια – τήν τόσο χαρακτηριστική στό ζήτημα τῆς σάρκας ἢ τῆς σεξουαλικότητας – νά ἀποκαλυφθεῖ, κάτω ἀπό τό ἀκίνδυνο ἢ τό ἀθῶο, ἡ ὑπουλη παρουσία μιᾶς δύναμης μέ ὄρια ἀδέβαια καί πολλαπλά προσοπεῖα. Καμιά ταξινόμηση, καμιά ἀποκωδικοποίηση. Μέ προσοχή καθορίζεται ἡ καταλληλότερη ἡλικία γιά γάμο καί γιά τεκνοποίηση, ἡ καλύτερη ἐποχή γιά σεξουαλικές σχέσεις· ποτέ, ὅμως, δέν ὑπαγορεύονται – ὅπως θά τό ἔκανε ἕνας χριστιανός πνευματικός καθοδηγητής – οἱ χειρονομίες πού πρέπει νά κάνει κανεῖς ἢ νά ἀποφεύγει, τά ἐπιτρεπτά προκαταρκτικά χάδια, ἡ στάση πού πρέπει νά υἱοθετηθεῖ ἢ οἱ συνθήκες πού ἐπιτρέπουν νά διακοπεῖ ἡ πράξη. Σ' αὐτούς πού δέν ἦταν κατάλληλα ἐξοπλισμένοι, ὁ Σωκράτης σύστηνε ν' ἀποφεύγουν ἀκόμα καί τή θέα ἑνός ὠραίου νέου, ἔστω κι ἂν γι' αὐτό ἔπρεπε νά αὐτοεξοριστοῦν γιά ἕνα χρόνο³· καί στόν *Φαῖδρο* σκιαγραφεῖται ἡ ἀδιάκοπη πάλη τοῦ ἔραστῆ ἐνάντια στόν ἴδιο του τόν πόθο: πουθενά, ὅμως, δέν συναντοῦμε ὑπαγόρευση – ὅπως θά συμβεῖ ἀργότερα μέ τή χριστιανική πνευματικότητα – τῶν προφυλάξεων πού ἀπαιτοῦνται γιά νά παρεμποδιστεῖ ἡ λαθραία εἰσχώρηση τοῦ πόθου στήν ψυχή, ἢ γιά νά ἀποκαλυφθοῦν τά συγκαλυμμένα ἴχνη του. Καί κάτι ἀκόμα πιό παράξενο: οἱ γιαιτροί πού ἐκθέτουν, κάπως λεπτομερειακά, τούς κανόνες πού διέπουν τά *ἀφροδίσια*, δέν ἀναφέρονται σχεδόν ποτέ στίς μορφές πού παίρνουν οἱ ἴδιες οἱ πράξεις· λένε ἐλάχιστα πράγματα – ἂν ἐξαιρέσουμε κάποιες ἀναφορές στή «φυσική» στάση – γιά ἐκεῖνα πού εἶναι σύμφωνα ἢ ἀντίθετα πρὸς τούς νόμους τῆς φύσης.

Αἰδημοσύνη; Ἴσως: γιατί, ἐνῶ κάλλιστα μποροῦμε νά ἀναγνωρίσουμε στούς Ἀρχαίους Ἑλληνας μεγάλη ἐλευθερία ἡθῶν, ἡ ἀναπαράσταση τῶν σεξουαλικῶν πράξεων πού μᾶς ὑποβάλλουν μέσ' ἀπό τά συγγράμματά τους – ἀκόμα καί στήν ἐρωτική λογοτεχνία – χαρακτηρίζεται ἀπό μιᾶ ἀρκετά μεγάλη συστολή⁴, καί τοῦτο σέ ἀντίθεση μέ τά θεάματα τῆς ἐποχῆς ἢ μέ τίς εἰκονογραφικές ἀναπαραστάσεις πού κατορθώσαμε νά φέρουμε στό φῶς⁵. Ὅπως καί νά 'ναι, διαισθάνεται κανεῖς πῶς ὁ Ξενοφῶν, ὁ Ἀριστοτέλης καί, μεταγενέστερα, ὁ Πλούταρχος δέν θά τό θεωροῦσαν καθόλου κόσμιο νά δώσουν, στό θέμα τῶν σεξουαλικῶν σχέσεων μέ τή νόμιμη σύζυγο, τίς φιλύποπτες καί λεπτομερειακές συμβουλές πού οἱ χριστιανοί συγγραφεῖς μοίρασαν ἀφειδῶς σχετικά μέ τίς συζυγικές ἀπολαύσεις· δέν εἶχαν τήν πρόθεση – ὅπως,

αργότερα, οί χριστιανοί πνευματικοί καθοδηγητές – νά επιβά-
λουν ρυθμιστικούς κανόνες στό παιχνίδι τῆς ζήτησης καί τῆς ἄρ-
νησης, τῆς ἐρωτοτροπίας, τῶν διαφόρων τρόπων σύζευξης, τῶν
ἀπολαύσεων πού νιώθει κανεῖς καί τοῦ εἴδους τῆς ὀλοκλήρωσης
πού τοῦς ἀρμόζει.

Αὐτό, ὅμως, τό ὁποῖο θά μπορούσαμε ἀναδρομικά νά θεωρή-
σουμε ὡς «ἐπιφυλακτικότητα» ἢ «συστολή» αἰτιολογεῖται ἀπό τό
γεγονός ὅτι ὁ τρόπος μέ τόν ὁποῖο ἀντιμετωπίζονταν τά ἀφροδί-
σια, τό εἶδος προβληματισμοῦ πού προκαλοῦσαν, δέν ἦταν προ-
σανατολισμένοι πρὸς τήν ἀναζήτηση τῆς βαθύτατης τους φύσης,
τῶν κανονικῶν τους μορφῶν ἢ τῆς μυστικῆς τους δύναμης, ἀλλά
τελείως διαφορετικά.

1. Τά ἀφροδίσια εἶναι πράξεις, χειρονομίες, ἐπαφές, πού πα-
ρέχουν μιὰ ὀρισμένη μορφή ἀπόλαυσης. Ὁ ἱερός Αὐγουστίνος,
ἀναπολώντας στίς Ἐξομολογήσεις του τίς φιλίες τῶν νεανικῶν
του χρόνων, τήν ἔντονη στοργή γιά τοῦς φίλους του, τήν εὐχαρί-
στηση πού τοῦ χάριζαν οἱ μέρες μαζί τους, τίς συνομιλίες, τοῦς
ἐνθουσιασμούς καί τά γέλια τους, ἀναρωτιέται μήπως ὅλα αὐτά,
τά φαινομενικά ἀθῶα, εἶχαν νά κάνουν μέ τή σάρκα καί τόν
«ἰξό» πού μᾶς δένει μ' αὐτή⁶. Ὅταν ὅμως ὁ Ἀριστοτέλης, στά
Ἠθικά Νικομάχεια⁷, ἀναρωτιέται ποιές ἀκριβῶς εἶναι οἱ ἀπο-
λαύσεις ἐκεῖνες πού δικαιοῦνται νά ἀποκληθοῦν «ἀκόλαστες», ὁ
ὀρισμός του εἶναι ἐπιμελῶς περιοριστικός: στήν ἀκολασία ἀνάγο-
νται μονάχα οἱ ἀπολαύσεις τοῦ σώματος· κι ἀπό αὐτές πρέπει νά
ἀποκλειστοῦν οἱ ἀπολαύσεις τῆς ὄρασης, τῆς ἀκοῆς καί τῆς
ὄσφρησης. Δέν εἶναι ἀκολασία τό νά νιώθεις εὐχαρίστηση (χαί-
ρειν) μέ ὀρισμένα χρώματα, χειρονομίες ἢ ζωγραφικά σχέδια,
οὔτε καί τό νά χაίρεσαι παρακολουθώντας μιὰ θεατρική παρά-
σταση ἢ ἀκούγοντας μουσική· μπορείς, χωρίς νά θεωρεῖσαι ἀκό-
λαστος, νά εὐφραίνεσαι μέ ἕνα ἄρωμα φρούτων, τριαντάφυλλων
ἢ θυμιάματος· καί, ὅπως λέει ὁ συγγραφέας στά Ἠθικά Εὐδή-
μεια⁸, δέν μπορείς νά κατηγορήσεις γιά ἀκολασία ἐκεῖνον πού
ἀπορροφᾶται τόσο βαθιά στήν ἐνατένιση ἑνός ἀγάλματος, ἢ ἀπό
τήν ἀκρόαση ἑνός τραγουδιοῦ, ὥστε νά χάνει τήν ὄρεξή του ἢ τήν
ἐπιθυμία του γιά ἔρωτα, οὔτε κι ἐκεῖνον πού ἐνδίδει στή σαγήνη
τῶν Σειρήνων. Γιατί δέν μπορεί νά χαρακτηριστεῖ ὡς ἀκολασία
μιὰ ἀπόλαυση, ἂν δέν ὑπάρχει ψηλάφηση ἢ ἐπαφή: ἐπαφή μέ τό

στόμα, τή γλώσσα ἢ τό φάρυγγα (προκειμένου γιά τίς ἀπολαύσεις τῆς τροφῆς ἢ τῆς πόσης), ἐπαφή καί μέ ἄλλα μέρη τοῦ σώματος (προκειμένου γιά σεξουαλικές ἀπολαύσεις). Καί μάλιστα, ὁ Ἄριστοτέλης παρατηρεῖ πῶς θά ἔταν ἄδικο νά καταταχθοῦν στίς ἀκολασίες ὀρισμένες ἀπολαύσεις πού σχετίζονται μέ τήν ἐπιφάνεια τοῦ σώματος – ὅπως, λογουχάρα, οἱ εὐγενεῖς ἀπολαύσεις πού προκαλοῦνται στά γυμναστήρια ἀπό ἐντριβές ἢ θερμότητα: «Γιατί, στόν ἀκόλαστο, ἡ ἐπαφή δέν ἀφορᾷ ὀλόκληρο τό σῶμα, ἀλλά μονάχα ὀρισμένα μέρη⁹.»

Ἐνα ἀπό τά χαρακτηριστικά γνωρίσματα τῆς χριστιανικῆς ἐμπειρίας τῆς «σάρκας», καί ἀργότερα τῆς «σεξουαλικότητας», εἶναι ὅτι τό ὑποκείμενο καλεῖται συχνά νά ὑποψιάζεται καί ἀπό μακριά ν' ἀναγνωρίζει τίς ἐκδηλώσεις μᾶς κρυφῆς, εὐέλκτικης καί ἐπίφοβης δύναμης, πού εἶναι ἀπαραίτητο νά ἀποκωδικοποιηθεῖ, γιατί συγκαλύπτεται καί ἐνεδρεῦει παίρνοντας πολλές καί διάφορες μορφές, ἄλλες ἀπό ἐκεῖνη τῆς σεξουαλικῆς πράξης. Ἡ ἐμπειρία τῶν *ἀφροδισίων* δέν διακατέχεται ἀπό μία τέτοια καχυποψία. Στήν ἐκπαίδευση, βέβαια, καί στήν ἄσκηση τῆς ἐγκράτειας, συστήνεται νά δυσπιστεῖ κανεῖς σέ ὀρισμένους ἦχους, εἰκόνες ἢ ἀρώματα. Ὁχι, ὅμως, ἐπειδή ἡ γοητεία πού ἀσκοῦν εἶναι κάποια συγκαλυμμένη μορφή πόθου, πού ἡ οὐσία του εἶναι σεξουαλική· ἀλλά, γιατί ὑπάρχουν εἶδη μουσικῆς πού, μέ τό ρυθμό τους, ἀποδυναμώνουν τήν ψυχή, θεάματα ἱκανά νά τή δηλητηριάσουν, ἀρώματα καί εἰκόνες πού, ἀπό τή φύση τους, φέρνουν στό νοῦ τήν «ἀνάμνηση τοῦ ποθομένου»¹⁰. Καί ὁποῖος θεωρεῖ καταγέλαστους τούς φιλοσόφους ἐκείνους πού διατείνονται ὅτι ἀγαποῦν μονάχα τίς ὠραῖες ψυχές τῶν ἐφήβων, δέν εἶναι μολαταῦτα δυνατό νά τούς ὑποψιαστεῖ γιά διαφοροῦμενα αἰσθήματα – πού ἴσως οὔτε τά συνειδητοποιοῦν –, ἀλλά, ἀπλῶς, γιά ἀναμονή τῆς κατ' ἰδίαν συνάντησης πού θά τούς δώσει τήν εὐκαιρία νά γλιστρήσουν τό χέρι κάτω ἀπό τό χιτῶνα τοῦ ἀγαπημένου¹¹.

Ποιά εἶναι ἄραγε ἡ μορφή καί ἡ ποικιλία τῶν πράξεων αὐτῶν; Ἡ φυσική ἱστορία μᾶς δίνει πολλές περιγραφές, τουλάχιστον ὅταν πρόκειται γιά ζῶα: τό ζευγάριωμα, παρατηρεῖ ὁ Ἄριστοτέλης, δέν εἶναι τό ἴδιο σέ ὅλα τά ζῶα, καί δέν γίνεται κατά τόν ἴδιο τρόπο¹². Καί στό τμήμα τοῦ συγγράμματός του *Αἰ περί ζῴων ἱστορίαι* (βιβλίον ΣΤ'), τό ἀφιερωμένο εἰδικότερα στά ζωοτόκα,

περιγράφει τίς διάφορες μορφές συνουσίας πού ἀπαντῶνται σ' αὐτά: ποικίλλουν ἀνάλογα μέ τή μορφή καί τή θέση τῶν ὀργάνων, ἀνάλογα μέ τή στάση τοῦ ἀρσενικοῦ καί τοῦ θηλυκοῦ, καθῶς καί μέ τή διάρκεια τῆς πράξης· ἀναφέρεται ὅμως καί στά εἶδη συμπεριφορᾶς πού σημαδεύουν τήν ἐποχή τοῦ ὄργασμοῦ: οἱ ἀγριόχοιροι προετοιμάζονται γιά τή μάχη¹³, οἱ ἐλέφαντες μαινόνται σέ σημεῖο νά καταστρέφουν τό σπίτι τοῦ ἀφέντη τους, οἱ ἐπιθήτορες ἵπποι συναθροίζονται τά θηλυκά τους χαράζοντας γύρω τους ἕνα μεγάλο κύκλο, προτοῦ ὀρμήσουν πάνω στούς ἀντίζηλούς τους¹⁴. Ὅσο γιά τό ἀνθρώπινο γένος, μπορεῖ ἡ περιγραφή τῶν διαφόρων ὀργάνων καί τῆς λειτουργίας τους νά εἶναι λεπτομερής, ὅμως τά εἶδη σεξουαλικῆς συμπεριφορᾶς καί οἱ δυνατές παραλλαγές τους ἐλάχιστα ἀναφέρονται. Ὡστόσο, αὐτό δέν σημαίνει πῶς ὑπάρχει, γύρω ἀπό τή σεξουαλική δραστηριότητα τῶν ἀνθρώπινων ὄντων, στήν ἰατρική, στή φιλοσοφία ἢ στήν ἠθική τῶν Ἀρχαίων Ἑλλήνων μιά ζώνη ἀπόλυτης σιγῆς. Ὅχι πῶς ἀποφεύγεται ἡ ἀναφορά στίς ἡδονικές πράξεις· ὅμως ἐκεῖνο πού κυρίως σχολιάζεται δέν εἶναι ἡ μορφή τους, ἀλλά ἡ δράση τους. Ὅχι τόσο ἡ μορφολογία τους ὅσο ἡ δυναμική τους.

Ἡ δυναμική αὐτή ὀρίζεται ἀπό τήν κίνηση πού συνδέει μεταξύ τους τά ἀφροδίσια, τήν ἀπόλαυση πού τά συνοδεύει καί τόν πόθο πού προκαλοῦν. Ἡ ἔλξη πού ἀσκει ἡ ἀπόλαυση καί ἡ δύναμη τοῦ πόθου πού ὠθεῖ πρὸς αὐτήν ἀποτελοῦν, μαζί μέ τήν ἴδια τήν πράξη, μιά σταθερή ἐνότητα. Ἡ ἀποσύνδεση – τουλάχιστον ἡ μερική – θά καταστεῖ ἀργότερα ἕνα ἀπό τά θεμελιώδη γνωρίσματα τῆς ἠθικῆς τῆς σάρκας καί τῆς ἀντίληψης τῆς σεξουαλικότητας. Ἡ ἀποσύνδεση αὐτή σημαδεύεται, ἀπό τή μιά μεριά, ἀπό μιά κάποια «ἐκθλιψη» τῆς ἀπόλαυσης (ἠθική ὑποτίμηση, πού ὀφείλεται στή χριστιανική ποιμαντορική ἐντολή, σύμφωνα μέ τήν ὁποία δέν πρέπει νά θεωρεῖται ἡ ἡδονή στόχος τῆς σεξουαλικῆς πράξης· θεωρητική ὑποτίμηση, πού ὀφείλεται στήν ἀμετρη δυσκολία νά ἐνταχθεῖ ἡ ἔννοια τῆς ἀπόλαυσης στήν ἀντίληψη τῆς σεξουαλικότητας)· σημαδεύεται ἀκόμα ἀπό ἕναν ὄλο καί πιό ἔντονον προβληματισμό τοῦ πόθου (στόν ὁποῖο βλέπουν τό πρωταρχικό στίγμα τῆς ἐκπτώτης φύσης ἢ τήν ἰδιαίτερη δομή τοῦ ἀνθρώπινου ὄντος). Ἀντίθετα, πράξη, πόθος καί ἀπόλαυση ἀπαρτίζουν, στήν ἐμπειρία τῶν ἀφροδισίων, ἕνα σύνολο τοῦ ὁποῖου τά στοιχεία μποροῦν, βέβαια, νά διαχωριστοῦν, ἀλλά συνάμα εἶναι στε-

νά συνδεδεμένα μεταξύ τους. Καί είναι ὁ στενός αὐτός δεσμός τους πού ἀποτελεῖ ἕνα ἀπό τά κυριότερα χαρακτηριστικά αὐτῆς τῆς μορφῆς δραστηριότητας. Ἡ φύση θέλησε (γιά λόγους πού θά ἐκθέσουμε πιό πέρα) ἡ ἐκπλήρωση τῆς πράξης νά συνδέεται μέ μιὰ ἀπόλαυση· καί εἶναι ἀκριβῶς αὐτή ἡ ἀπόλαυση πού ἐγείρει τήν ἐπιθυμία, τόν πόθο – κίνηση πού ἀπό τή φύση της κατευθύνεται πρὸς αὐτό πού «προκαλεῖ εὐχαρίστηση», σέ συνάρτηση μέ τήν ἀρχή πού ἀναφέρεται ἀπό τόν Ἀριστοτέλη: ἡ ἐπιθυμία εἶναι πάντα «ἐπιθυμία τοῦ εὐχάριστου» (ἡ γάρ ἐπιθυμία τοῦ ἡδέος ἐστίν)¹⁵. Ἡ ἀλήθεια εἶναι – ὅπως συχνά τό τονίζει ὁ Πλάτων – πῶς δέν εἶναι δυνατόν νά ὑπάρξει ἐπιθυμία χωρίς στέρηση, χωρίς ἔλλειψη τοῦ ποθούμενου καί, συνακόλουθα, χωρίς κάποια ὀδύνη· ὅμως, ἡ ἐπιθυμία, σημειώνει στόν *Φίληβό* του, δέν μπορεῖ νά προκαλεῖται παρά ἀπό τήν ἀναπαράσταση, τήν εἰκόνα ἢ τή θύμηση ἐκείνου πού δίνει εὐχαρίστηση· καί συμπεραίνει πῶς δέν εἶναι δυνατόν νά ὑπάρξει ἐπιθυμία παρά μονάχα μέσα στήν ψυχή μας, γιατί, ἔστω κι ἂν τό σῶμα ὑποφέρει ἀπό τή στέρηση, ἡ ψυχή καί μόνο ἡ ψυχὴ εἶναι ἐκείνη πού, μέ τή θύμηση, ἐπαναφέρει στό νοῦ τό ποθούμενο καί, κατά συνέπεια, ξυπνάει τήν ἐπιθυμία¹⁶. Ὡστε, αὐτό πού στό πεδίό τῆς σεξουαλικῆς διαγωγῆς ἀποτελεῖ γιά τούς Ἀρχαίους Ἑλλήνες ἀντικείμενο ἠθικῆς σκέψης δέν εἶναι ἀκριβῶς ἡ ἴδια ἡ πράξη (μέ τίς διάφορες μορφές της), οὔτε ὁ πόθος (ιδωμένος ἀπό τή σκοπιά τῆς προέλευσής του ἢ τῆς κατεύθυνσής του), οὔτε καν ἡ ἀπόλαυση (σέ σχέση μέ τά διάφορα ἀντικείμενα ἢ τίς πρακτικές πού μποροῦν νά τήν προκαλέσουν): εἶναι μάλλον ἡ δυναμική πού συνδέει κυκλικά καί τά τρία (ὁ πόθος ὀδηγεῖ στήν πράξη, ἡ πράξη εἶναι στενά δεμένη μέ τήν ἀπόλαυση, καί ἡ ἀπόλαυση ὑποδαυλίζει τόν πόθο). Τό ἠθικό ἐρώτημα πού τίθεται δέν εἶναι: ποιοί πόθοι, ποιές πράξεις, ποιές ἀπολαύσεις; Ἀλλά: σέ ποιο βαθμό κατευθυνόμαστε «ἀπό τίς ἀπολαύσεις καί τίς ἐπιθυμίες»; Ἡ ὄντολογία στήν ὁποία ἀνάγεται ἡ ἠθική αὐτή τῆς σεξουαλικῆς συμπεριφορᾶς δέν εἶναι – τουλάχιστον στή γενική της μορφή – μιὰ ὄντολογία τῆς στέρησης καί τῆς ἐπιθυμίας, οὔτε καί μιὰ ὄντολογία πού καθορίζει τούς κανόνες τῶν πράξεων· εἶναι ἐκείνη μιᾶς δύναμης πού συνδέει μεταξύ τους πράξεις, ἀπολαύσεις καί ἐπιθυμίες. Ἡ δυναμική αὐτή σχέση ἀποτελεῖ αὐτό πού θά μπορούσαμε νά ἀποκαλέσουμε πυρήνα τῆς ἠθικῆς ἐμπειρίας τῶν ἀφροδισίων¹⁷.

Ἡ δυναμική αὐτή ἀναλύεται σέ δύο βασικές μεταβλητές. Ἡ μία εἶναι ποσοτική· ἀφορᾷ τό βαθμό δραστηριότητος πού ἐκφράζεται ἀπό τόν ἀριθμό καί τή συχνότητα τῶν πράξεων. Αὐτό πού διακρίνει τούς ἀνθρώπους μεταξύ τους, τόσο γιά τήν ἱατρική ὄσο καί γιά τήν ἠθική, δέν εἶναι τόσο τό εἶδος τῶν ἀντικειμένων πού τούς ἐλκύει, οὔτε τό εἶδος σεξουαλικῆς πρακτικῆς πού προτιμοῦν· εἶναι πάνω ἀπ' ὅλα ὁ βαθμός ἔντασης τῆς πρακτικῆς αὐτῆς. Ἡ διαφορά ἐγκείται στό λιγότερο ἢ στό περισσότερο: μετριοπάθεια ἢ κατάχρηση. Ὅταν διαγράφεται ἡ προσωπικότητα ἑνός ἀτόμου, σπάνια προβάλλεται ἡ προτίμησή του γιά τή μιά ἢ γιά τήν ἄλλη μορφή σεξουαλικῆς ἀπόλαυσης¹⁸. ἀντίθετα, θεωρεῖται πάντα σημαντικό γιά τόν ἠθικό χαρακτηρισμό του νά ὑπογραμμιστεῖ ἄν, στίς σχέσεις του μέ τίς γυναῖκες ἢ μέ τά ἀγόρια, ἐπέδειξε κάποια μετριοπάθεια – ὅπως, λογουχάρη, ὁ Ἄγησίλαος, πού ἦταν τόσο ἐγκρατής, ὥστε νά φτάνει σέ σημείο νά ἀρνιέται τό φιλί τοῦ νέου πού ἀγαποῦσε¹⁹ –, ἢ ἄν παραδινόταν, σάν τόν Ἄλκιβιάδη ἢ τόν Ἄρκισίλαο, στίς ἀπολαύσεις πού προσφέρονται κι ἀπό τά δύο φύλα²⁰. Σχετικά μέ τό θέμα αὐτό, μποροῦμε ν' ἀναφέρουμε ἐδῶ τήν περίφημη περικοπή τοῦ 1ου Βιβλίου τῶν *Νόμων*: εἶναι ἀλήθεια ὅτι ὁ Πλάτων ἀντιθέτει σαφέστατα ἐκεῖ τήν «κατά φύσιν» σχέση τοῦ ἄντρα καί τῆς γυναίκας μέ σκοπό τήν τεκνογονία, καί τήν «παρά φύσιν» σχέση τοῦ ἄντρα μέ τόν ἄντρα, τῆς γυναίκας μέ τή γυναίκα²¹. Ἡ ἀντίθεση ὁμως αὐτή, ὅσο κι ἄν διασημαίνεται μέ τόν ὄρο «φύση», ἀναφέρεται, ἀπό τόν Πλάτωνα, στήν πολύ πιό θεμελιώδη διάκριση ἀνάμεσα στήν ἐγκράτεια καί στήν ἀκολασία: οἱ πρακτικές πού ἀντιστρατεύονται τή φύση καί τήν ἀρχή τῆς τεκνοποίησης δέν ἐρμηνεύονται σάν ἐπιπτώσεις μιᾶς ἀνώμαλης φύσης ἢ μιᾶς ἰδιαίτερης μορφῆς ἐπιθυμίας· δέν εἶναι παρά ἡ συνέπεια τῆς ὑπερβολῆς: «εἶναι ἢ κατάχρηση τῆς ἀπόλαυσης» (*ἀκράτεια ἡδονῆς*)²². Καί ὅταν, στόν *Τίμαιο*, ὁ Πλάτων σημειώνει πώς ἡ λαγνεία πρέπει νά θεωρεῖται ὄχι ἀποτέλεσμα κακῶν προθέσεων τῆς ψυχῆς, ἀλλά ἀσθένεια τοῦ σώματος, τό κακό αὐτό περιγράφεται σάν παθογόνος συνέπεια τῆς ὑπερβολῆς: τό σπέρμα, ἀντί νά παραμένει ἐγκλειστο στόν μυελό καί στό ὀστέινο περίβλημά του, ξεχειλίζει καί ἐκχύνεται σέ ὀλόκληρο τό σῶμα· τό σῶμα μοιάζει τότε μ' ἕνα δέντρο πού ἢ βλάστησή του ξεπερνάει κάθε μέτρο: ἔτσι καί τό ἄτομο, γιά ἕνα μεγάλο χρονικό διάστημα τῆς ὑπαρξῆς του, ὀδηγεῖται στήν παρα-

φροσύνη ἔξαιτίας τῆς «ὑπερβολικῆς ἡδονῆς καὶ λύπης»²³. Τό ὅτι ἡ ἀνηθικότητα στίς σεξουαλικές ἀπολαύσεις ἀνήκει στήν τάξη τῆς ὑπερβολῆς, τοῦ πλεονασμοῦ καὶ τῆς κατάχρησης, εἶναι μιὰ ἰδέα πού ξαναβρίσκουμε στό 3ο Βιβλίο τοῦ *Ἠθικά Νικομάχεια*: ἀναφορικά μέ τίς φυσικές ἐπιθυμίες πού εἶναι κοινές σέ ὅλους, τά μόνα σφάλματα πού εἶναι δυνατό νά διαπράξει κανεῖς, λέει ὁ Ἀριστοτέλης, εἶναι ποσοτικῆς τάξης: προέρχονται ἀπό τό «περισσότερο» (*τό πλεῖον*): ἐνώ ἡ φυσική ἐπιθυμία συνίσταται μονάχα στήν ἱκανοποίηση τῆς ἀνάγκης· τό «νά τρώει καὶ νά πίνει κανεῖς κατά κόρον, εἶναι νά ξεπερνᾷ σέ ποσότητα (*τῷ πλήθει*) αὐτό πού ἀπαιτεῖται ἀπό τή φύση». Ἡ ἀλήθεια εἶναι ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης δέχεται καί τίς ἰδιαίτερες ὁρέξεις τῶν ἀτόμων· πολλές φορές, βέβαια, διαπράττει κανεῖς καί σφάλματα, εἴτε γιατί δέν ἐπιλέγει τά «κατάλληλα γιά τήν ἀπόλαυσή του» πρόσωπα, εἴτε γιατί συμπεριφέρεται «ὅπως ὁ ὄχλος», εἴτε γιατί δέν ἀπολαμβάνει μέ «τόν ὀρθό τρόπο». Ὅμως, προσθέτει ὁ Ἀριστοτέλης, «οἱ ἀκόλαστοι ξεπερνοῦν τά ὄρια (*ὑπερβάλλουσι*) σέ κάθε περίπτωση, εἴτε βρίσκοντας ἀπόλαυση σέ ἱκανοποιήσεις πού θά ἔπρεπε νά τίς ἀποφεύγουν, εἴτε ἐπιδιώκοντας – ἂν οἱ πράξεις αὐτές εἶναι ἐπιτρεπτές – πολύ περισσότερο ἀπόλαυση ἀπ' ὅ,τι οἱ ἄλλοι ἄνθρωποι». Ἡ ἀκολασία συνίσταται στήν ὑπερβολή στόν τομέα αὐτό, «καί τοῦτο εἶναι κάτι τό ἀξιόμειπτο»²⁴. Εἶναι φανερό πῶς ἡ πρώτη διαχωριστική γραμμή, πού ἐπισημαίνεται ἀπό τήν ἠθική στόν τομέα τῆς σεξουαλικῆς συμπεριφορᾶς, δέν χαράζεται μέ ἀφετηρία τή φύση τῆς πράξης καί τίς δυνατές παραλλαγές της, ἀλλά μέ ἀφετηρία τή σεξουαλική δραστηριότητα καί τίς ποσοτικές της διαβαθμίσεις.

Ἡ πρακτική τῶν ἀπολαύσεων ἀνάγεται ἐπίσης καί σέ μιὰ ἄλλη μεταβλητή, πού θά μπορούσαμε νά τήν ἀποκαλέσουμε μεταβλητή «ρόλου» ἢ «πολικότηας». Στόν ὄρο *ἀφροδίσια* ἀντιστοιχεῖ τό ρῆμα *ἀφροδισιάζειν*, πού ἀναφέρεται γενικά στή σεξουαλική δραστηριότητα: μιλάμε ἔτσι γιά τή στιγμή ὅπου τά ζῶα ἔχουν φτάσει στήν ἡλικία τοῦ *ἀφροδισιάζειν*²⁵. ὁ ὄρος δηλώνει ἐπίσης καί τήν ἐκπλήρωση μιᾶς ὁποιασδήποτε σεξουαλικῆς πράξης: ἔτσι, ὁ Ἀντισθένης θυμίζει στόν Ξενοφῶντα τήν ἀνάγκη πού μερικές φορές ἔχει τοῦ *ἀφροδισιάζειν*²⁶. Τό ρῆμα, ὅμως, μπορεῖ νά χρησιμοποιηθεῖ καί μέ τήν ἐνεργητική του σημασία· στήν περίπτωση αὐτή, ἀναφέρεται εἰδικότερα στόν λεγόμενο «ἀντρικό» ρόλο

στή σεξουαλική σχέση, και στήν «ένεργητική» του ιδιότητα, πού καθορίζεται από τήν εισχώρηση. Καί αντίστροφα, μπορεί νά χρησιμοποιηθεῖ καί στήν παθητική του μορφή: ὑποδειχνει τότε τόν ἄλλο ρόλο στή σεξουαλική σύζευξη: τόν «παθητικό» ρόλο τοῦ συντρόφου-ἀντικειμένου. Ὁ ρόλος αὐτός εἶναι ἐκεῖνος πού ἡ φύση προόρισε γιά τίς γυναῖκες – ὁ Ἀριστοτέλης μιλάει γιά τήν ἡλικία ἀπό τήν ὁποία οἱ νέες κοπέλες εἶναι κατάλληλες γιά τό ἀφροδισιασθῆναι²⁷. εἶναι ἐκεῖνος πού μπορεί νά ἐπιβληθεῖ μέ τή βία σέ κάποιον πού ἐξαναγκάζεται νά γίνεῖ ἀντικείμενο τῆς ἀπόλαυσης τοῦ ἄλλου²⁸. εἶναι ἐπίσης ὁ ρόλος ὁ ἀποδεκτός ἀπό τόν ἐφηβο ἢ ἀπό τόν ἄντρα πού δέχεται τήν εισχώρηση ἀπό τό σύντροφό του – ὁ συγγραφέας τῶν «Προβλημάτων» ἀναρωτιέται ἔτσι γιά ποῖό λόγο ὀρισμένοι ἄντρες βρῖσκουν εὐχαρίστηση στό ἀφροδισιάζεσθαι²⁹.

Χωρίς ἀμφιβολία, ἔχουν δίκιο ἐκεῖνοι πού ἰσχυρίζονται ὅτι, στό ἑλληνικό λεξιλόγιο, δέν ὑπάρχει κανένας συγκεκριμένος ὄρος πού νά συγκεντρώνει σέ μία καί μόνη ἔννοια τό ἰδιαίτερο πού μπορεί νά ὑπάρχει στήν ἀντρική σεξουαλικότητα καί στή γυναικεία³⁰. Πρέπει, ὅμως, νά σημειωθεῖ ὅτι, στήν πρακτική τῶν σεξουαλικῶν ἀπολαύσεων, διακρίνονται σαφέστατα δύο ρόλοι καί δύο πόλοι, ὅπως ἀκριβῶς συμβαίνει καί μέ τή γενετική λειτουργία· πρόκειται γιά δύο διαφορετικά ἀξιολογημένες στάσεις – τή στάση τοῦ ὑποκειμένου καί ἐκείνη τοῦ ἀντικειμένου, τή στάση τοῦ ἐνεργοῦ παράγοντα καί ἐκείνη τοῦ παθητικοῦ παράγοντα: ὅπως λέει ὁ Ἀριστοτέλης, «τό θηλυκό ὡς θηλυκό εἶναι σίγουρα παθητικό στοιχεῖο, καί τό ἀρσενικό ὡς ἀρσενικό εἶναι στοιχεῖο ἐνεργητικό³¹». Καί ἐνῶ ἡ ἐμπειρία τῆς «σάρκας» θά θεωρηθεῖ κοινή ἐμπειρία στός ἄντρες καί στίς γυναῖκες – ἀκόμα κι ἂν δέν παρουσιάζει τήν ἴδια μορφή καί στά δύο φύλα, ἡ δέ «σεξουαλικότητα» θά σημαδευτεῖ ἀπό τήν τεράστια τομῆ ἀνάμεσα στήν ἀντρική καί στή γυναικεία σεξουαλικότητα, τά ἀφροδίσια νοοῦνται ὡς δραστηριότητα στήν ὁποία ἐμπλέκονται δύο πρόσωπα – τό καθένα μέ τό ρόλο του καί τήν ιδιότητά του – τό πρόσωπο πού ἀσκεῖ τή δραστηριότητα καί ἐκεῖνο πάνω στό ὁποῖο αὐτή ἀσκεῖται.

Ἐκείνη τήν ἀποψη, καί στά πλαίσια αὐτῆς τῆς ἠθικῆς (γιά τήν ὁποία πρέπει νά ἔχουμε πάντα κατά νοῦ πῶς πρόκειται γιά μιά ἠθική ἀντρῶν, φτιαγμένη ἀπό καί γιά ἄντρες), θά μπορούσα-

με νά πούμε ὅτι ἡ διαχωριστική γραμμὴ περνᾶ, κατὰ κύριο λόγο, ἀνάμεσα στοὺς ἄντρες καὶ στὶς γυναῖκες – ἀκριβῶς ἐξαιτίας τῆς ἰσχυρότατης διαφοροποίησης μεταξὺ τοῦ κόσμου τῶν ἀντρῶν καὶ ἐκείνου τῶν γυναικῶν σὲ πολλές ἀρχαῖες κοινωνίες. Ἄλλὰ καὶ γενικότερα ἀκόμα, ἡ γραμμὴ αὐτὴ περνᾶ ἀνάμεσα σ' ἐκείνους πού θά μπορούσαμε ν' ἀποκαλέσουμε τὰ «ἐνεργητικά πρόσωπα» στὴ σκηνὴ τῶν ἀπολαύσεων, καὶ τὰ «παθητικά πρόσωπα»: ἀπὸ τὴ μιά μεριά βρισκονται τὰ ὑποκείμενα τῆς σεξουαλικῆς δραστηριότητος (πού θά ἔπρεπε νά τὴν ἀσκοῦν μὲ μέτρο καὶ στὶς κατάλληλες περιστάσεις)· καὶ ἀπὸ τὴν ἄλλη, οἱ σύντροφοι-ἀντικείμενα, οἱ κομπάρσοι, πού πάνω τους καὶ μαζί τους ἀσκεῖται ἡ σεξουαλικὴ δραστηριότητα. Εἶναι αὐτονόητο ὅτι οἱ πρῶτοι εἶναι ἄντρες, καὶ γιὰ τὴν ἀκριβεία οἱ ἐνήλικοι καὶ ἐλεύθεροι πολῖτες· στοὺς δευτέρους, ἀσφαλῶς, περιλαμβάνονται οἱ γυναῖκες, ἀλλὰ μονάχα σὰν στοιχεῖο ἑνὸς εὐρύτερου συνόλου, στό ὁποῖο ἀναφέρεται μερικὲς φορές κανεὶς γιὰ νά ὑποδείξει καὶ τὰ ἄλλα ἀντικείμενα δυνατῆς ἀπόλαυσης: «τίς γυναῖκες, τὰ ἀγόρια, τοὺς σκλάβους». Στό κείμενο τό γνωστό ὡς *Ὁρκὸς τοῦ Ἰπποκράτη*, ὁ γιατρός δεσμεύεται νά ἀπέχει, στό κάθε σπίτι πού ἐπισκέπτεται, ἀπὸ ἔργα *ἀφροδίσια*, μὲ ὁποιοδήποτε πρόσωπο, εἴτε γυναῖκα, εἴτε ἐλεύθερο πολῖτη, εἴτε σκλάβο³². Τό νά διατηρεῖ κανεὶς τό ρόλο του ἢ νά τὸν ἐγκαταλείπει, τό νά εἶναι ὑποκείμενο τῆς δραστηριότητος ἢ ἀντικείμενό της, τό νά περνᾶ ἀπὸ τὴ μεριά ἐκείνων πού τὴν ὑφίστανται – μόλο πού εἶναι ἄντρας – ἢ νά παραμένει ἀπὸ τὴ μεριά ἐκείνων πού τὴν ἀσκοῦν, ἀποτελεῖ τὴ δεύτερη βασικὴ μεταβλητὴ, μαζί μὲ ἐκείνη τῆς «ποσοτικῆς δραστηριότητος», πού δίνει λαβὴ σὲ ἠθικὴ ἀξιολόγηση. Ἡ κατάχρηση καὶ ἡ παθητικότητα εἶναι, γιὰ ἕναν ἄντρα, οἱ δύο κύριες μορφές ἀνηθικότητος στὴν πρακτικὴ τῶν *ἀφροδισίων*.

2. Ἄν ἡ σεξουαλικὴ δραστηριότητα εἶναι λοιπὸν ἀντικείμενο διαφοροποίησης καὶ ἠθικῆς ἀξιολόγησης, αὐτὸ δὲν σημαίνει πῶς ἡ σεξουαλικὴ πράξη αὐτὴ καθεαυτὴ εἶναι κολάσιμη· οὔτε καὶ ὅτι ἐνέχει τό στίγμα μιᾶς πρωταρχικῆς ἐκπτώσης. Ἄκόμα κι ὅταν ἡ τωρινὴ μορφή τῆς σεξουαλικῆς καὶ ἐρωτικῆς σχέσης ἀνάγεται – ὅπως ἀπὸ πλευρᾶς Ἀριστοφάνη στό *Συμπόσιο* – σὲ κάποιο πρωταρχικό δράμα (οἴηση τῶν ἀνθρώπων καὶ τιμωρία τῶν θεῶν), οὔτε ἡ πράξη οὔτε κι ἡ ἀπόλαυση μποροῦν γι' αὐτὸ νά θεωρη-

θοῦν κολάσιμες· τείνουν, ἀντίθετα, στήν ἐπαναφορὰ αὐτοῦ πού, γιά τούς ἀνθρώπους, ἀποτελοῦσε τόν τελειότερο τρόπο ὕπαρξης³³. Σέ γενικές γραμμές, ἡ σεξουαλική δραστηριότητα θεωρεῖται φυσική (φυσική καί ἀπαραίτητη), ἀφοῦ μ' αὐτήν τά ἔμβια ὄντα ἀναπαράγονται, το εἶδος στό σύνολό του ἀποφεύγει τό θάνατο³⁴, οἱ πολιτείες, οἱ οἰκογένειες, τά ὀνόματα καί οἱ θρησκείες παρατείνονται πολύ πέρα ἀπό τά ἄτομα, πού εἶναι καταδικασμένα σέ ἐξαφάνιση. Ὁ Πλάτων κατατάσσει στά ἀφροδίσια τίς πιό φυσικές καί ἀπαραίτητες ἐπιθυμίες³⁵, καί οἱ ἀπολαύσεις πού τά ἀφροδίσια μᾶς προσφέρουν αἰτιολογοῦνται, κατά τόν Ἀριστοτέλη, ἀπό τά ἀναγκαῖα στοιχεῖα πού χρειάζεται τό σῶμα καί ἡ ζωή τοῦ σώματος γενικότερα³⁶. Μέ ἄλλα λόγια, ἡ σεξουαλική δραστηριότητα – ἡ τόσο βαθιά ριζωμένη στή φύση καί μέ τρόπο τόσο φυσικό – δέν θά ἦταν δυνατό νά θεωρηθεῖ ἀξιοποίη, ὅπως τό τονίζει καί ὁ Ροῦφος ὁ Ἐφέσιος³⁷. Ὡς πρός αὐτό, ἀναμφίβολα, ἡ ἠθική ἐμπειρία τῶν ἀφροδισίων διαφέρει ριζικά ἀπό ἐκείνη πού, ἀργότερα, θά ἐμφανιστεῖ ὡς ἠθική ἐμπειρία τῆς σάρκας.

Ὅμως, ὅσο φυσική, ἀκόμα κι ἀναγκαῖα, κι ἂν εἶναι ἡ σεξουαλική δραστηριότητα, παραμένει πάντα ἀντικείμενο ἠθικῆς ἔγνοιας· ἀπαιτεῖ μιὰ ὀρθήτηση πού νά μᾶς ἐπιτρέψει νά καθορίσουμε ὡς ποιοῦ σημεῖο καί ὡς ποιοῦ βαθμό εἶναι ὀρθό νά τήν ἀσκοῦμε. Ἄν, μολοταῦτα, ἀνάγεται στό καλό καί στο κακό, τοῦτο δέν σημαίνει πῶς φταίει ἡ φυσικότητα τῆς ἢ ἡ ἀλλοίωση τῆς φυσικότητάς τῆς· ἀντίθετα, ὀφείλεται στόν τρόπο μέ τόν ὁποῖο ἔχει διευθετηθεῖ ἀπό τή φύση. Πράγματι, δύο χαρακτηριστικά γνωρίσματα διακρίνουν τήν ἀπόλαυση πού συνδέεται στενά μαζί τῆς. Καί πρῶτα πρῶτα ὁ ὑποδεέστερος χαρακτήρας τῆς: χωρίς νά ξεχνᾶμε πῶς, γιά τόν Ἀρίστιππο καί τούς κυρηναϊκοὺς «οἱ ἀπολαύσεις δέν διαφέρουν μεταξύ τους³⁸», ἡ σεξουαλική ἀπόλαυση γενικά περιγράφεται ὄχι σάν φορέας κακοῦ, ἀλλά ὀντολογικά ἢ ποιοτικά κατώτερη: ἐπειδή εἶναι κοινή στά ζῶα καί στοὺς ἀνθρώπους (καί δέν ἀποτελεῖ ἰδιαιτέρο γνώρισμα τῶν τελευταίων)· ἐπειδή εἶναι ζυμωμένη μέ στέρηση κι ὀδύνη (καί γιά τοῦτο, ἀντίθετη στίς ἀπολαύσεις πού προέρχονται ἀπό τήν ὄραση καί τήν ἀκοή)· ἐπειδή εἶναι ἐξαρτημένη ἀπό τό σῶμα καί τίς ἀνάγκες του, καί προορισμένη νά ἐπαναφέρει τόν ὀργανισμό στήν προγενέστερη τῆς ἀνάγκης κατάστασή του³⁹. Ἀπό τήν ἄλλη μεριά ὁμως, ἡ ἐξαρτημένη, δευτερεύουσα καί ὑποδεέστερη αὐτή ἀπό-

λαυση είναι μία ζωηρότατη απόλαυση· όπως εξηγεί ο Πλάτων στην αρχή των *Νόμων*, αν η φύση έχει ρυθμίσει τη μοίρα των ανθρώπων με τρόπο ώστε οι άντρες να έλκονται από τις γυναίκες και αντίστροφα, τό έκανε για να καταστεί δυνατή ή τεκνοποίηση και να εξασφαλιστεί έτσι ή επιβίωση του είδους⁴⁰. Η σημασία του στόχου αυτού είναι τόσο μεγάλη, και τόσο ουσιώδης ή απόκτηση απογόνων, ώστε ή φύση έκανε να συνοδεύεται ή πράξη της τεκνοποίησης με μία εξαιρετικά έντονη ήδονή· όπως ακριβώς ή ανάγκη σίτισης και, συνακόλουθα, εξασφάλισης της ατομικής τους επιβίωσης υπενθυμίζεται στά ζωα από τη φυσική απόλαυση της συνδεδεμένης με την τροφή και την πόση, έτσι και ή ανάγκη τεκνοποίησης και εξασφάλισης απογόνων υπενθυμίζεται άσταμάτητα με την ήδονή και την επιθυμία, πού είναι στενά συνδεδεμένες με τη σύζευξη των φύλων. Οί *Νόμοι* μνημονεύουν έτσι την ύπαρξη των τριών αυτών θεμελιακών όρέξεων πού άφορούν την τροφή, την πόση και τη γενετική διαδικασία: και οι τρεις είναι έντονες, επιτακτικές, φλογερές – προπάντων όμως ή τρίτη, μολονότι είναι «ή τελευταία πού άφυπνίζεται», είναι και «ή πίο ζωηρή άπ' όλους μας τους έρωτες⁴¹». Ο Σωκράτης, στην *Πολιτεία*, ρωτάει τό συνομιλητή του αν γνωρίζει «άπόλαυση μεγαλύτερη και έντονότερη από την έρωτική απόλαυση⁴²».

Αυτή ακριβώς ή φυσική ζωηρότητα της απόλαυσης, με την έλξη πού άσκει πάνω στην επιθυμία, ώθησε τη σεξουαλική δραστηριότητα να ξεπεράσει τά όρια πού έθεσε ή φύση, όταν αυτή κατέστησε την απόλαυση των *άφροδισίων* μία απόλαυση κατώτερη, δευτερεύουσα και εξαρτημένη. Έξαιτίας αυτής της ζωηρότητας φτάνουμε στό σημείο να άνατρέπουμε την ιεραρχία, να τοποθετούμε αυτές τις όρέξεις και την ικανοποίησή τους στην πρώτη θέση, να επιτρέπουμε σ' αυτές να κυριαρχήσουν άπόλυτα στην ψυχή μας. Κι ακόμα, έξαιτίας της, έχουμε την τάση να προχωρούμε πέρα από την ικανοποίηση της ανάγκης και να εξακολουθοϋμε ν' άναζητοϋμε την απόλαυση ακόμα και μετά την επαναφορά του σώματος στην προηγούμενή του κατάσταση. Τάση για άνταρσία και εξέγερση – αυτή είναι ή «στασιαστική» δυνητικότητα των σεξουαλικών όρέξεων· τάση για υπέρβαση, για άμετρία – αυτή είναι ή «υπερβολική» τους δυνητικότητα⁴³. Η φύση έχει όπλίσει τό ανθρώπινο όν με την αναγκαία και επίφοδη αυτή δύναμη, την πάντα έτοιμη να προχωρήσει πέρα από τό στόχο πού της έχει

όριστει. Βλέπουμε γιατί, κάτω από αυτές τīs συνθήκες, ή σεξουαλική δραστηριότητα απαιτει μιά ήθικη διάκριση, ή όποια, όπως είδαμε πιό πάνω, είναι πολύ περισσότερο δυναμική παρά μορφολογική. "Αν πρέπει, όπως διατείνεται ό Πλάτων, νά τής επιβληθούν οι τρεις ισχυρότερες χαλιναγωγήσεις – ό φόβος, ό νόμος και ό άληθινός λόγος⁴⁴ –, αν πρέπει, σύμφωνα μέ τόν 'Αριστοτέλη, ή ικανότητα επιθυμίας νά ύπακούει στή λογική, όπως τό παιδί στίς έντολές του δασκάλου⁴⁵, αν ό ίδιος ό 'Αρίστιππος ισχυριζόταν πώς, χωρίς νά παύσει κανείς νά «χρησιμοποιει» τīs ήδονές, πρέπει μολαταύτα νά μήν παρασύρεται από αυτές⁴⁶, δέν είναι γιατί ή σεξουαλική δραστηριότητα είναι κολάσιμη· ούτε κι επειδή θά ύπήρχε κίνδυνος διαφορετικά νά παρεκκλίνει από ένα κανονιστικό πρότυπο· είναι γιατί ανάγεται σέ μιά δύναμη, σέ μιά *ένέργεια*, πού από τήν ίδια της τή φύση τείνει στήν κατάχρηση. Στο χριστιανικό δόγμα τής σάρκας, ή ύπερβολική δύναμη τής απόλαυσης έχει τήν προέλευσή της στό προπατορικό άμάρτημα και στό σφάλμα πού στιγματίζει έκτοτε τήν ανθρώπινη φύση. Για τήν έλληνική σκέψη τής κλασικής εποχής, ή δύναμη αυτή είναι, από τή φύση της, δυνητικά ύπερβολική, και τό ήθικό πρόβλημα είναι τό πώς θά τήν αντιμετωπίσουμε, πώς θά τή δαμάσουμε και πώς θά έξασφαλίσουμε τήν κατάλληλη έξοικονόμησή της.

Τό γεγονός ότι ή σεξουαλική δραστηριότητα εμφανίζεται υπό μορφήν ενός συσχετισμού δυνάμεων όρισμένων από τή φύση, ικανών όμως και για καταχρήσεις, τείνει νά τήν έξομοιώσει μέ τή σίτιση και τά ήθικά προβλήματα πού ή τελευταία αυτή μπορεί να δημιουργήσει. Αυτή ή συσχέτιση μεταξύ ήθικης του σέξ και ήθικης τής διατροφής είναι μόνιμο φαινόμενο στον άρχαίο πολιτισμό. Θά μπορούσαν ν' αναφερθούν χιλιάδες παραδείγματα. "Όταν ό Ξενοφών, στό πρώτο βιβλίο των *Απομνημονευμάτων* του, προσπαθει νά δείξει πόσο καλή επιρροή είχε ό Σωκράτης μέ τό παράδειγμα του και μέ τά λόγια του στους μαθητές του, έκθέτει τīs διδαχές και τή διαγωγή του δασκάλου του «σχετικά μέ τήν πόση, τή σίτιση και τīs απολαύσεις του ξρωτα⁴⁷». "Όταν οι συνομιλητές στήν *Πολιτεία* συζητούν για τήν εκπαίδευση των φυλάκων, συμφωνούν πώς ή έγκράτεια (*σωφροσύνη*) απαιτει τήν τριπλή κυριαρχηση των ήδονών, τής οίνοποσίας, του ξρωτα και του φαγητου (*πότοι, άφροδίσια, έδωδα*)⁴⁸. Τά ίδια βρισκουμε και στον 'Αριστοτέλη: στα *Ηθικά Νικομάχεια*, τά τρία παραδείγμα-

τα «κοινῶν ἀπολαύσεων» πού δίνει εἶναι οἱ ἀπολαύσεις τῆς βρώσης, τῆς πόσης, καί γιά τούς ἐφήβους καί τούς ἄντρες στήν ἀκμή τῆς ἡλικίας τους, οἱ «ἡδονές τῆς κλίνης»⁴⁹. στίς τρεῖς αὐτές μορφές ἀπόλαυσης ἀναγνωρίζει τήν ὑπαρξη τοῦ ἴδιου κινδύνου: τήν κατάχρηση πού ξεπερνᾷ τήν ἀνάγκη· βρῖσκει μάλιστα πώς ἔχουν μιᾶ κοινή φυσιολογική δόση: τίς ἀπολαύσεις τῆς ἐπαφῆς καί τῆς ψηλάφησης (κατά τή γνώμη του, ἡ τροφή καί τό ποτό δέν προκαλοῦν τήν ἰδιαιτέρη ἀπόλαυση πού τά χαρακτηρίζει, παρά μονάχα σάν ἔρθουν σέ ἐπαφή μέ τή γλώσσα καί προπάντων μέ τόν φάρυγγα)⁵⁰. Ὅταν ὁ γιατρός Ἐρυξίμαχος παίρνει τό λόγο στό *Συμπόσιο*, διεκδικεῖ γιά τήν τέχνη του τό δικαίωμα νά δίνει συμβουλές γιά τόν τρόπο μέ τόν ὁποῖο πρέπει κανεῖς νά κάνει χρήση τῶν ἀπολαύσεων τῆς τροφῆς καί τῆς κλίνης· κατά τή γνώμη του, εἶναι ὑπόθεση τοῦ γιατροῦ νά κανονίζει τίς ἐπιθυμίες πού ἱκανοποιεῖ ἡ μαγειρική τέχνη, ἔτσι ὥστε ν' ἀπολαμβάνει κανεῖς τήν ἡδονή τῶν φαγητῶν χωρίς κίνδυνο ν' ἀρρωστήσει· κι ἀκόμα, ἔργο τοῦ γιατροῦ εἶναι νά ὀρίζει σ' ἐκείνους πού ἀσχολοῦνται μέ τόν σαρκικό ἔρωτα – τόν «Πάνδημον» τῆς Πολύμνιας – μέ ποιόν τρόπο μποροῦν νά ἀπολαμβάνουν τήν ἡδονή του χωρίς, ὅμως, νά προξενοῦν καμιά ἀκολασία⁵¹.

Θά ἦταν ἀναμφίβολα ἐνδιαφέρον νά μελετήσῃ κανεῖς τή μακροία διαδρομή τῶν σχέσεων μεταξύ τῆς τροφικῆς καί τῆς σεξουαλικῆς ἠθικῆς, νά τήν ἐξετάσῃ μέσα ἀπό τά διάφορα δόγματα, ἀλλά καί μέσα ἀπό τίς θρησκευτικές τελετουργίες ἢ τούς κανόνες τῆς διαιτητικῆς· θά ἔπρεπε νά προσπαθῆσῃ νά καταλάβῃ μέ ποιόν τρόπο – στή μακρόχρονη αὐτή διαδρομή – στάθηκε δυνατή ἡ ἀποδέσμευση τοῦ μηχανισμού τῶν κανόνων σίτισης ἀπό ἐκείνον τῆς σεξουαλικῆς ἠθικῆς: νά κατανοήσῃ τήν ἐξέλιξη τῆς ἀντιστοιχίας σημασίας τους (μαζί μέ τή στιγμή, τήν ἀναμφίβολα ἀρκετά ὄψιμη, ὅπου τό πρόβλημα τῆς σεξουαλικῆς διαγωγῆς ἔγινε πολύ πιό ἀνησυχητικό ἀπό ἐκεῖνο τῆς τροφικῆς συμπεριφορᾶς), καθῶς καί τήν προοδευτική διαφοροποίηση τῶν δομῶν τους (τή στιγμή κατά τήν ὁποία τέθηκε τό ζήτημα τοῦ σεξουαλικοῦ πόθου μέ ὄρους διαφορετικούς ἀπό ἐκείνους τῆς τροφικῆς ὄρεξης). Ὅπως καί νά ᾄχει, στή σκέψη τῶν Ἑλλήνων τῆς κλασικῆς ἐποχῆς, οἱ ἠθικοὶ προβληματισμοὶ σχετικά μέ τή βρώση καί τήν πόση φαίνεται νά διαφέρουν ἐλάχιστα ἀπό ἐκείνους τῆς σεξουαλικῆς δραστηριότητος. Ἡ ἠθική τῆς σίτισης καί τῆς οἰνοποσίας εἶναι

ανάλογη εκείνης τῶν σεξουαλικῶν σχέσεων μέ γυναῖκες ἢ μέ ἀγόρια· ὅλες ἐνεργοποιοῦν φυσικές δυνάμεις, πού ὁμως τείνουν πάντα στήν ὑπερβολή· ὅλες θέτουν τό αὐτό ἐρώτημα: πῶς ἄραγε μπορεῖ κανεῖς – καί πῶς πρέπει – νά «κάνει χρήση» (*χρηῆσθαι*) αὐτῆς τῆς δυναμικῆς τῶν ἀπολαύσεων, τῶν ἐπιθυμιῶν καί τῶν πράξεων; Τό ἐρώτημα ἀφορᾷ βέβαια τήν «καλή χρήση». Ὅπως λέει ὁ Ἀριστοτέλης: «Ὅλος ὁ κόσμος ἀπολαμβάνει – μέ μέτρο βέβαια – τό φαγητό, τό κρασί καί τόν ἔρωτα· δέν τό κάνουν ὁμως ὅλοι ὅπως πρέπει (*οὐχ' ὡς δεῖ*)⁵²».

2. ΧΡΗΣΙΣ

Μέ ποιόν τρόπο, άραγε, μπορούμε νά ρυθμίσουμε τίς άπολαύσεις μας «όπως πρέπει»; Σέ ποιά άρχή πρέπει νά βασιστούμε γιά νά μετριάσουμε, νά περιορίσουμε καί νά έναρμονίσουμε τίς δραστηριότητες αυτές; Καί ποιές είναι οί έγκυρες άρχές πού θά δικαιολογούσαν τήν ύποταγή μας σ' αυτές; Ή, μέ άλλα λόγια, ποιός είναι ό τρόπος καθυπόταξης πού ύπονοείται μέ τά ήθικά προβλήματα τά σχετικά μέ τή σεξουαλική διαγωγή;

Ό ήθικός στοχασμός πάνω στό *άφροδίσια* τείνει πολύ λιγότερο στην έδραίωση ενός συστηματικού κώδικα πού θά καθόριζε τήν κανονική μορφή τών σεξουαλικών πράξεων, θά χάραζε τά όρια τών άπαγορεύσεων καί θά κατένεμε τίς διάφορες πρακτικές από τή μιά καί τήν άλλη μεριά μιās διαχωριστικής γραμμής, παρά στή διαμόρφωση τών συνθηκών καί τών ιδιαίτερων τρόπων «χρήσης» τής σεξουαλικότητας: του «ύφους», δηλαδή, εκείνου πού οί Έλληνες άποκαλούσαν *χρησις άφροδισίων*. Η κοινή αυτή έκφραση «χρησις άφροδισίων» αναφέρεται, μέ τρόπο γενικό, στή σεξουαλική δραστηριότητα (έτσι, γίνεται λόγος γιά τίς έποχές του έτους ή γιά τήν ηλικία όπου καλό είναι *χρησθαι άφροδισίοις*)⁵³. Ό ίδιος όρος αναφέρεται, όμως, καί στον τρόπο μέ τον όποιο τό άτομο ρυθμίζει τή σεξουαλική του δραστηριότητα, στον τρόπο συμπεριφοράς του στό πεδίο αυτό, στον τρόπο ζωής πού επιτρέπει ή επιβάλλει στον έαυτό του, στίς συνθήκες κάτω από τίς όποιες έκτελεί τή σεξουαλική πράξη, τή θέση πού τής άφιερώνει στή ζωή του⁵⁴. Δέν πρόκειται γιά τίς επιτρεπτές ή τίς άπαγορευμένες επιθυμίες πού νιώθουμε, ή τίς πράξεις πού έκτελούμε, αλλά γιά σύνεση, γιά σκέψη, γιά ύπολογισμό στον τρόπο μέ τον

όποιο κατανέμουμε και ἐλέγχουμε τίς πράξεις μας. Ἐάν εἶν' ἀλήθεια πῶς στή χρήση τῶν ἀπολαύσεων πρέπει νά σεβόμαστε τούς νόμους και τά ἔθιμα τῆς χώρας, νά μήν ἐξοργίζουμε τούς θεούς, νά συμμορφωνόμαστε μ' αὐτό πού ἀπαιτεῖ ἡ φύση, τότε οἱ ἠθικοὶ κανόνες στούς ὁποίους ὑποτασσόμαστε ἀπέχουν πολύ ἀπό τήν καθυπόταξη σ' ἓναν κώδικα σαφῶς καθορισμένο⁵⁵. Πρόκειται πολύ περισσότερο γιά μιὰ ποικιλότητα προσαρμογή, κατά τήν ὁποία πρέπει νά παίρνομε ὑπόψη διάφορα στοιχεῖα: πρῶτα-πρῶτα, ἡ ἀνάγκη και αὐτό πού καθίσταται ἀναγκαῖο ἀπό τή φύση, δεύτερο, τό πρόσκαιρο και περιστασιακό – δηλαδή τό εὐκαιριακό –, και τρίτο, ἡ κοινωνική ὑπόσταση τοῦ ἴδιου τοῦ ἀτόμου. Ἡ *χρησις* πρέπει νά ἀποφασίζεται ἀφοῦ ληφθοῦν ὑπόψη ὅλοι αὐτοί οἱ παράγοντες. Καί στό στοχασμό πάνω στή χρήση τῶν ἀπολαύσεων μπορεῖ κανεῖς νά ἀναγνωρίσει τήν ἔγνοια γιά μιὰ τριπλή στρατηγική: τή στρατηγική τῆς ἀνάγκης, τῆς χρονικῆς στιγμῆς και τῆς κοινωνικῆς ὑπόστασης.

1. Ἡ στρατηγική τῆς ἀνάγκης. Εἶναι γνωστή ἡ σκανδαλώδης χειρονομία τοῦ Διογένη: ὅταν ἐνιωθε τήν ἀνάγκη νά ἱκανοποιήσει τίς σεξουαλικές του ὀρέξεις, ἀνακουφιζόταν μόνος του στήν ἀγορά⁵⁶. Ὅπως πολλές κυνικές προκλήσεις, εἶναι κι αὐτή διαφορῶμενη. Ἡ πρόκληση ἔχει νά κάνει μέ τό δημόσιο χαρακτήρα τῆς πράξης – πράγμα πού στήν Ἑλλάδα ἀντιτασσόταν σέ ὅλα τά ἔθιμα· πολύ εὐκόλα δινόταν ὡς δικαιολογία, γιά τήν ἐκτέλεση τῆς σεξουαλικῆς πράξης μονάχα τή νύχτα, ἡ ἀνάγκη νά ἀποφεύγει κανεῖς τή δημόσια θέα τῆς· οἱ προφυλάξεις πού ὁ καθένας ἔπαιρνε, γιά νά μή θεαθεῖ τήν ὥρα πού ἐπιδιδόταν στήν ἐρωτική πράξη, ἀποδείχνουν πῶς ἡ πρακτική τῶν *ἀφροδισίων* δέν ἦταν κάτι πού τιμοῦσε τήν εὐγενέστερη πλευρά τοῦ ἀνθρώπου. Ἀκριδῶς ἐναντία στόν κανόνα αὐτόν τῆς μή-δημοσιότητας, ὁ Διογένης κατευθύνει τή «χειρονομιακή» του κριτική· πράγματι, ὁ Διογένης ὁ Λαέρτιος ἀναφέρει πῶς συνήθιζε «νά κάνει τά πάντα δημόσια, γεύματα και ἔρωτα», και πῶς ὁ συλλογισμός του ἦταν ὁ ἑξῆς: «ἂν δέν ὑπάρχει τίποτα τό κακό στό νά τρώς, δέν ὑπάρχει τίποτα τό κακό και στό νά τρώς δημόσια»⁵⁷. Ἀλλά στή συσχέτιση αὐτή μέ τήν τροφή, ἡ χειρονομία τοῦ Διογένη ἀποκτᾶ και μιὰ ἄλλη σημασία: ἡ πρακτική τῶν *ἀφροδισίων*, πού δέν μπορεῖ νά εἶναι ἐπαίσχυντη ἀφοῦ εἶναι φυσική, δέν εἶναι τίποτα λιγότερο ἢ

περισσότερο από τήν ικανοποίηση μιᾶς ἀνάγκης· καί, ὅπως ἀκριβῶς ὁ κυνικός φιλόσοφος ἐπιζητοῦσε τήν τροφή πού θά μπορούσε νά ικανοποιήσει τό στομάχι του μέ τόν πιό ἀπλό τρόπο (λέγεται ὅτι κάποτε προσπάθησε νά φάει ὠμό κρέας), ἔτσι θεωροῦσε καί τόν ἀναισιμῶ ὡς τόν πιό ἄμεσο τρόπο νά κατευνάσει τίς σεξουαλικές του ὀρέξεις· λυπόταν μάλιστα πού δέν ὑπῆρχε ἡ δυνατότητα νά δοθεῖ ἡ ἴδια ἀπλή ικανοποίηση στήν πείνα καί στή δίψα: «Μακάρι νά μπορούσε κανεῖς νά κατασιγάσει τήν πείνα του τρίβοντας τήν κοιλιά του».

Μέ τίς θεωρίες αὐτές, ὁ Διογένης δέν ἔκανε τίποτ' ἄλλο παρά νά ἐξαντλεῖ τά περιθώρια πού ἄφηνε ἕνας ἀπό τούς κυριότερους κανόνες τῆς *χρήσεως ἀφροδισίων*. Περιορίζε στό ἐλάχιστο τή διαγωγή πού ὁ Ἀντισθένης εἶχε ἤδη ἐκθέσει στό *Συμπόσιο* τοῦ Ξενοφῶντα: «Ὅταν νιώθω, ἔλεγε, ἐρωτικό πόθο, τόν ικανοποιῶ μέ τήν πρώτη τυχούσα, καί οἱ γυναῖκες στίς ὁποῖες ἀπευθύνομαι μέ γεμίζουν χάρη, ἀφοῦ κανένας ἄλλος δέν καταδέχεται νά τίς πλησιάσει. Καί ὅλες αὐτές οἱ ἡδονές μου φαίνονται τόσο ἔντονες, ὥστε δέν ἀναζητῶ ἄλλες περισσότερο ζωηρές· θά 'θελα μάλιστα νά εἶναι λιγότερο ἔντονες, γιατί ὀρισμένες τους ξεπερνοῦν τά ὄρια τοῦ χρησιμοῦ⁵⁸». Ὁ τρόπος αὐτός ζωῆς τοῦ Ἀντισθένη δέν ἀπέχει καί πολύ στήν οὐσία (ἀκόμα κι ἂν οἱ πρακτικές συνέπειες εἶναι πολύ διαφορετικές) ἀπό πολλές διδαχές ἢ παραδείγματα πού, κατά τόν Ξενοφῶντα, ἔδινε ὁ Σωκράτης στούς μαθητές του. Γιατί ἂν συμβούλευε ἐκείνους πού δέν ἦταν ἐπαρκῶς ἐξοπλισμένοι ἐναντία στίς ἀπολαύσεις τοῦ ἔρωτα ν' ἀποφεύγουν τή θέα τῶν ὠραίων ἀγοριῶν καί – στήν ἀνάγκη – νά αὐτοεξορίζονται, δέν ἐντελλόταν, στήν κάθε περίπτωση, τήν ἀπόλυτη, ὀριστική καί χωρίς ὄρους ἀποχή· «ἡ ψυχή δέν ἐγκρίνει τίς ἀπολαύσεις αὐτές παρά μονάχα ἂν ἡ σωματική ἀνάγκη εἶναι πιεστική καί μπορεῖ νά ικανοποιηθεῖ ἀκίνδυνα» – ἔτσι τουλάχιστον ὁ Ξενοφῶν παρουσιάζει τή σωκρατική διδασκαλία⁵⁹.

Ὅμως, στή χρήση αὐτή τῶν *ἀφροδισίων*, τῆ ρυθμιζόμενη ἀπό τήν ἀνάγκη, ὁ στόχος δέν εἶναι ἡ κατάργηση τῆς ἀπόλαυσης· εἶναι, ἀντίθετα, ἡ διατήρησή της, καί μάλιστα ἡ διατήρησή της μέσα ἀπ' τήν ἀνάγκη πού προκαλεῖ τήν ἐπιθυμία· εἶναι γνωστό ὅτι ἡ ἀπόλαυση ἀμβλύνεται ἂν δέν ικανοποιεῖται ἡ ἔνταση τοῦ πόθου: «Οἱ φίλοι μου», λέει ἡ Ἀρετή στό λόγο τοῦ Προδίκου πού ἀναφέρεται ἀπό τόν Σωκράτη, «ἀπολαμβάνουν τό φαγητό καί τό

ποτό (ἡδεῖα... ἀπόλαυσις) μέ εὐχαρίστηση καί χωρίς νά κοπιάζουν (ἀπράγμονες): γιατί περιμένουν πρῶτα νά νιώσουν τήν ἐπιθυμία»⁶⁰. Καί σέ μιά συζήτηση μέ τόν Εὐθύδημο, ὁ Σωκράτης ὑπενθυμίζει πῶς «ἡ πείνα, ἡ δίψα, ὁ ἐρωτικός πόθος (ἀφροδισίων ἐπιθυμία) καί τά ξενύχτια εἶναι τά μόνα αἷτια τῆς ἀπόλαυσης πού χαρίζει τό φαγητό, τό ποτό, ἡ συνουσία, ἡ ξεκούραση καί ὁ ὕπνος – φτάνει κανεῖς νά περιμένει καί νά ἀντέχει στίς ἀνάγκες αὐτές ὥσπου ἡ ἱκανοποίησή τους νά εἶναι ὅσο τό δυνατόν πιό εὐχάριστη (ὡς ἐν ἡδιστα)»⁶¹. Ἐάν ὅμως πρέπει νά ἐντείνουμε, μέ τήν ἐπιθυμία, τήν αἴσθηση τῆς ἀπόλαυσης, δέν πρέπει – ἀντίθετα – νά πολλαπλασιάσουμε τίς ἐπιθυμίες μας προσφεύγοντας σέ «παρά φύσιν» ἀπολαύσεις: ἡ κόπωση εἶν' ἐκείνη, λέει ἀκόμα ὁ Πρόδικος, καί ὄχι ἡ καλλιεργημένη ὀκηθρία, πού πρέπει νά προκαλεῖ τήν ἐπιθυμία γιά ὕπνο· καί ἂν μπορούμε νά ἱκανοποιῶμε τίς σεξουαλικές μας ἐπιθυμίες ὅταν αὐτές ἐκδηλώνονται, δέν πρέπει νά δημιουργοῦμε ἐπιθυμίες πού ξεπερνοῦν τίς ἀνάγκες μας. Ἡ ἀνάγκη ὀφείλει νά εἶναι ἡ πρυτανεύουσα ἀρχή τῆς στρατηγικῆς αὐτῆς, ἡ ὁποία εἶναι φανερό ὅτι δέν μπορεῖ ποτέ νά πάρει τή μορφή μιᾶς ἀκριβόλογης κωδικοποίησης ἢ ἐνός νόμου ἱκανοῦ νά ἐφαρμοστεῖ σέ ὅλους μέ τόν ἴδιο τρόπο καί σέ ὅλες τίς περιστάσεις. Ἡ ἀνάγκη ἐπιτρέπει μιά ἰσορροπία στή δυναμική τῆς ἡδονῆς καί τοῦ πόθου: τήν ἐμποδίζει νά «πάρει φωτιά» καί νά ὑποπέσει στήν ὑπερβολή, ἐπιβάλλοντας ὡς ἐνδότερο ὄριο τήν ἱκανοποίηση μιᾶς ἀνάγκης· κι ἀκόμα ἐμποδίζει τή φυσική αὐτή δύναμη νά στασιάζει καί νά σφετεριστεῖ μιά θέση πού δέν τῆς ἀνήκει: γιατί ἐπιτρέπει μονάχα ἐκεῖνο πού εἶναι ἀναγκαῖο στό σῶμα, πού ἀπαιτεῖται ἀπό τή φύση – καί τίποτα παραπάνω.

Ἡ στρατηγική ἐτούτη ἐπιτρέπει τήν ἀποτροπή τῆς ἀκράτειας, πού, στό κάτω κάτω, εἶναι μιά διαγωγή πού δέν βασίζεται στήν ἀνάγκη. Γι' αὐτό καί μπορεῖ νά πάρει δύο διαφορετικές μορφές, ἐνάντια στίς ὁποῖες τό ἠθικό καθεστῶς τῶν ἀπολαύσεων πρέπει νά παλέψει. Ὑπάρχει ἓνα εἶδος ἀκράτειας πού θά μπορούσαμε νά τό ἀποκαλέσουμε ἀκράτεια «πληθώρας», «ὑπερπλήρωσης»⁶²: αὐτή παραχωρεῖ στό σῶμα ὅλες τίς δυνατές ἡδονές πρὶν ἀκόμα ἐκεῖνο νιώσει τήν ἀνάγκη τους, πρὶν ἀκόμα νιώσει «πείνα, δίψα, ἐρωτικές ἐπιθυμίες, ἀγρύπνια», καί καταπνίγοντας ἔτσι κάθε αἴσθηση ἡδονῆς. Ὑπάρχει ἐπίσης ἡ ἀκράτεια πού θά μπορούσε κανεῖς νά ὀνομάσει «τεχνητή», καί ἡ ὁποία εἶναι ἐπακόλουθο τῆς

πρώτης: συνίσταται στην αναζήτηση τῆς ἡδονῆς ἱκανοποιώντας «παρά φύσιν» ἐπιθυμίες: «γιά νά φᾶς εὐχάριστα, μηχανεύεσαι μαγειρικές τέχνες· γιά νά πιεῖς εὐχάριστα, προμηθεύεσαι κρασιά πολυτελείας καί, μέσα στό καλοκαίρι, τρέχεις ἐδῶ κι ἐκεῖ ζητώντας χιόνι*». Πρόκειται γιά τήν ἀκράτεια πού, γιά νά θρεῖ καινούργιες ἡδονές στά ἀφροδίσια, χρησιμοποιεῖ «ἄντρες σάν νά ἦταν γυναῖκες»⁶³. Μ' αὐτό τό πνεῦμα, ἡ ἐγκράτεια δέν μπορεῖ νά πάρει τή μορφή ὑπακοῆς σ' ἓνα σύστημα νόμων ἢ σέ μιά κωδικοποίηση τῶν διαγωγῶν· οὔτε καί μπορεῖ νά ἐξομοιωθεῖ μέ μιά ἀρχή κατάργησης τῶν ἀπολαύσεων· εἶναι μιά τέχνη, μιά πρακτική τῶν ἀπολαύσεων ἱκανή – «χρησιμοποιώντας» ἐκείνες πού εἶναι θεμελιωμένες πάνω στήν ἀνάγκη – νά αὐτοπεριορίζεται: «Ἡ ἐγκράτεια, λέει ὁ Σωκράτης, πού μονάχα αὐτή μᾶς κάνει ν' ἀντέχουμε στίς ἀνάγκες πού ἀνέφερα, εἶναι καί ἡ μόνη πού μᾶς κάνει νά νιώθουμε ἡδονές ἀξιωματικόντες»⁶⁴. Καί ἀκριβῶς μ' αὐτόν τόν τρόπο – ἄν δώσουμε πίστη στά λεγόμενα τοῦ Ξενοφῶντα – τή χρησιμοποιοῦσε καί ὁ Σωκράτης στήν καθημερινή ζωή: «Τροφή ἔτρωγε τόση, ὅση ἔτρωγε μ' εὐχαρίστηση, καί στό φαγητό προσσερχόταν ἔτσι ἐτοιμασμένος, ὥστε τοῦ φαγητοῦ ἡ ἐπιθυμία νά εἶναι τό προσφάγι του· καί κάθε ποτό τοῦ ἦταν εὐχάριστο, γιατί δέν ἔπινε ποτέ ἄν δέν διψοῦσε»⁶⁵.

2. Μιά ἄλλη στρατηγική συνίσταται στόν προσδιορισμό τῆς κατάλληλης στιγμῆς, τοῦ καιροῦ. Πρόκειται ἐδῶ γιά ἓναν ἀπό τούς πῖο σημαντικούς, τούς πῖο λεπταίσθητους στόχους στήν τέχνη τῆς χρήσης τῶν ἀπολαύσεων. Ὁ Πλάτων τό ὑπενθυμίζει στούς Νόμους του: εὐτυχισμένος ἐκεῖνος (εἴτε ἰδιώτης, εἴτε Κράτος) πού, σ' αὐτές τίς περιστάσεις, ξέρει τί ὀφείλει νά κάνει, «ὅταν πρέπει καί ὅσο πρέπει»: ἀντίθετα, γιά ἐκεῖνον πού ἐνεργεῖ «ἀγνοώντας τόν ὀρθό τρόπο» (ἀνεπιστημόνως) καί σέ ἀκατάλληλες στιγμές (ἐκτός τῶν καιρῶν) «ἡ ζωὴ εἶναι ὀλότελα διαφορετική»⁶⁶.

Πρέπει νά ἔχουμε κατά νοῦ πῶς τό θέμα αὐτό τῆς «κατάλληλης στιγμῆς» κατεῖχε πάντα γιά τούς Ἑλληνες ἐξέχουσα θέση, ὄχι μόνο σάν ἠθικό πρόβλημα, ἀλλά καί σάν ἐπιστημονικό καί τεχνικό ζήτημα. Οἱ πρακτικές γνώσεις, πού εἶναι – σύμφωνα μέ τήν πα-

* Τό κρασί τό κρύωναν χρησιμοποιώντας χιόνι ἢ κρεμώντας τά δοχεῖα μέσα στά πηγὰδια (Ἀθήναιος, 111, 124). (Σημ. Μετ.)

ραδοσιακή προσέγγιση – ή ιατρική, ή διακυβέρνηση, ή πλοηγεία, υποδηλώνουν πώς δέν πρέπει νά περιοριζόμαστε στή γνώση τῶν γενικῶν ἀρχῶν, ἀλλά νά εἴμαστε ἱκανοί νά προσδιορίζουμε τή στιγμή ὅπου πρέπει νά παρέμβουμε, καθῶς καί τό συγκεκριμένο τρόπο παρέμβασής μας, ἀνάλογα μέ τίς κρατοῦσες συνθήκες. Καί ἀκριδῶς, μιά ἀπό τίς οὐσιαστικές ὁψεις τῆς ἀρετῆς τῆς σωφροσύνης εἶναι ὅτι μᾶς δίνει τή δυνατότητα νά κατευθύνουμε μέ ὀρθό τρόπο τήν «πολιτική τῆς στιγμῆς» στά διάφορα πεδία – εἴτε πρόκειται γιά τήν πολιτεία ἢ γιά τό ἄτομο, εἴτε γιά τό σῶμα ἢ γιά τήν ψυχή –, ὅπου σημασία ἔχει τό νά συλλαμβάνει κανεῖς τήν κατάλληλη στιγμή, τόν *καιρό*. Στή χρήση τῶν ἀπολαύσεων, ἡ ἠθική εἶναι κι αὐτή μιά τέχνη τῆς «κατάλληλης στιγμῆς».

Ἡ στιγμή αὐτή μπορεῖ νά καθοριστεῖ σύμφωνα μέ διάφορες κλίμακες. Ὑπάρχει ἡ κλίμακα τῆς ζωῆς ὀλόκληρης· οἱ γιατροί πιστεύουν πώς δέν εἶναι καλό νά ἐπιδίδεται κανεῖς ἀπό νεαρή ἡλικία στήν πρακτική τῶν ἀπολαύσεων· κρίνουν ἐπίσης ὅτι μπορεῖ νά εἶναι ἐπιζήμια ὅταν παρατείνεται μέχρι μιά πολύ προχωρημένη ἡλικία· στή ζωή μας, ἡ ἐποχή της εἶναι καθορισμένη· τοποθετεῖται συνήθως σέ μιά περίοδο πού χαρακτηριστικό της δέν εἶναι μονάχα ἡ δυνατότητα τεκνοποίησης, ἀλλά καί οἱ ὑγείες, καλοφτιαγμένοι καί εὐρωστοί ἀπόγονοί⁶⁷. Ὑπάρχει ἐπίσης ἡ κλίμακα τοῦ χρόνου μέ τίς ἐποχές του· στοὺς διαιτητικούς κανόνες (ὅπως θά δοῦμε παρακάτω) δίνεται μεγάλη σημασία στή συσχέτιση ἀνάμεσα στή σεξουαλική δραστηριότητα καί στήν ἀλλαγὴ τῆς ἰσορροπίας τοῦ κλίματος, ἀνάμεσα στό ζεστό καί στό κρύο, στήν ὑγρασία καί στήν ξηρασία⁶⁸. Ἀκόμα, πρέπει κανεῖς νά διαλέγει καί τήν κατάλληλη στιγμή τῆς ἡμέρας· σέ ἓνα ἀπό τά *Συμποσιακά του Προβλήματα*, ὁ Πλούταρχος ἀσχολεῖται μέ τό πρόβλημα αὐτό καί προτείνει μιά λύση πού φαίνεται ὅτι ἦταν παραδοσιακή· διαιτητικοί λόγοι, ἀλλά καί ἐπιχειρήματα κοσμιότητας, καθῶς καί θρησκευτικά αἷτια συστήνουν νά προτιμᾶ κανεῖς τό βράδυ· γιατί ἡ στιγμή εἶναι ἡ πιό εὐνοϊκή γιά τό σῶμα, ἡ στιγμή ὅπου τό σκοτάδι κρύβει τίς ἀνάρμοστες σκηνές, καί πού ἐπιτρέπει νά παρεμβληθεῖ τό χρονικό διάστημα μᾶς νύχτας πρὶν τίς θρησκευτικές πρακτικές τῆς ἐπόμενης μέρας⁶⁹. Ἡ ἐπιλογή τῆς στιγμῆς – τοῦ *καιροῦ* – πρέπει νά ἐξαρτᾶται κι ἀπό τίς ὑπόλοιπες δραστηριότητες. Ἄν ὁ Ξενοφῶν παραθέτει τόν Κύρο σάν παράδειγμα ἐγκράτειας, δέν εἶναι καθόλου γιατί εἶχε ἀπαρνηθεῖ τίς ἀπολαύ-

σεις· είναι γιατί ήξερε νά τις κατανέμει όπως έπρεπε στή διάρκεια τής ζωής του, και δέν άφηγε νά τόν παρασύρουν μακριά από τις ένασχολήσεις του· τις επέτρεπε στόν έαυτό του μονάχα ύστερα από μιá προκαταρκτική εργασία πού άνοιγε τό δρόμο σέ άξιοπρεπείς ψυχαγωγίες⁷⁰.

Ή σπουδαιότητα τής «κατάλληλης στιγμής» στή σεξουαλική ήθικη γίνεται φανερή μέ άρκετή σαφήνεια σέ μιá περικοπή τών *Άπομνημονευμάτων*, αφιερωμένη στήν αίμομιξία. Ή Σωκράτης άποφαίνεται, χωρίς διαφορούμενα, πώς ή «άπογόρευση τών σχέσεων ανάμεσα σ' έναν πατέρα και στίς κόρες του, ανάμεσα σ' ένα γιό και στή μητέρα του» άποτελει γενικό κανόνα άπαράβατο, καθιερωμένον από τούς θεούς: σάν απόδειξη προβάλλει τό γεγονός ότι εκείνοι πού τόν παραβαίνουν υπόκεινται σέ τιμωρία. Και ή τιμωρία συνίσταται στό ότι – παρά τά έγγενή προσόντα πού ένδεχόμενα έχουν οί αίμομίκτες γονείς – οί απόγονοί τους είναι άνώμαλοι. Και γιατί; Ήπειδή παράβλεψαν τήν άρχή τής «κατάλληλης στιγμής», και άκαιρα συγχωνεύτηκε τό σπέρμα τών γεννητόρων, από τούς όποίους ό ένας άναγκαστικά είναι πολύ πίο ήλικιωμένος από τόν άλλο: πάντοτε «τεκνοποιεί κανείς κάτω από όλέθριες συνθήκες», όταν τεκνοποιεί χωρίς νά βρίσκεται «στήν άκμή τής ήλικίας του⁷¹». Ή Ξενοφών ή ό Σωκράτης δέν διατείνονται πώς ή αίμομιξία είναι καταδικαστέα μόνον όταν έχει τή μορφή του «παράκαιρου συμβάντος»· τό άξιοσημείωτο, όμως, είναι ότι τό κακό τής αίμομιξίας εκδηλώνεται μέ τόν ίδιο τρόπο και έχει τις ίδιες επιπτώσεις πού έχει και ή παραγνώριση του κατάλληλου χρόνου.

3. Ή τέχνη τής χρήσης τών άπολλάσεων πρέπει ακόμα νά παραλλάξει ανάλογα μ' εκείνον πού επιδίδεται σ' αυτές και σύμφωνα μέ τήν κοινωνική ύπόσταση πού έχει. Μετά τό *Συμπόσιο*, μάς τό ύπενθυμίζει και ό συγγραφέας του *Έρωτικού* (έργο πού άποδίδεται στόν Δημοσθένη): κάθε άνθρωπος πού διαθέτει κοινό νου ξέρει καλά ότι οί έρωτικές σχέσεις ενός έφήβου δέν είναι «ένάρετες ή άνέντιμες κατά τρόπο άπόλυτο», αλλά πώς «διαφέρουν ριζικά ανάλογα μέ τούς ένδιαφερόμενους»· θά ήταν λοιπόν «παράλογο νά εφαρμόζει κανείς τό ίδιο άξίωμα σέ όλες τις περιπτώσεις»⁷².

Είναι, αναμφίβολα, κοινό χαρακτηριστικό πολυάριθμων κοινωνιών ότι οι κανόνες σεξουαλικής διαγωγής ποικίλλουν ανάλογα με την ηλικία, τό φύλο, την κατάσταση των ατόμων, και ότι υποχρεώσεις και απαγορεύσεις δέν επιβάλλονται σέ όλους μέ τόν ίδιο τρόπο. Όμως, γιά ν' άρκεστούμε στήν περίπτωση τής χριστιανικής ήθικής, ή έξειδίκευση αυτή γίνεται στά πλαίσια ενός συνολικού συστήματος πού καθορίζει, σύμφωνα μέ γενικές αρχές, τήν αξία τής σεξουαλικής πράξης, και ύποδεικνύει κάτω από ποιές συνθήκες μπορεί νά εΐναι έννομη ή όχι – ανάλογα μέ τό αν εΐναι κανείς παντρεμένος ή όχι, δεσμευμένος από όρκους ή όχι, κ.λπ.: πρόκειται εδω γιά μιά παραλλάξιμη παγκοσμιότητα. Στήν αρχαία ήθική, εΐναι φανερό – αν έξαιρέσουμε μερικά παραγγέλματα πού ισχύουν γιά όλους – ότι ή σεξουαλική ήθική άποτελεΐ πάντα μέρος του τρόπου ζωής, ό όποιος καθορίζεται από τό δοτό κοινωνικό επίπεδο του ατόμου και από τούς τελικούς σκοπούς πού αυτό έχει επιλέξει. Εΐναι και πάλι ό Ψευδο-Δημοσθένης του *Ερωτικού* πού άπευθύνεται στον *Επικράτη* γιά νά του «δώσει συμβουλές ικανές νά καταστήσουν τή διαγωγή του περισσότερο άξιότιμη» και, πραγματικά, δέν θά ήθελε νά πάρει ό νεαρός δριστικές αποφάσεις σχετικά μέ τόν έαυτό του «πού νά μήν εΐναι σύμφωνες μέ τίς όρθότερες γνώμες»: κι οι καλές αυτές συμβουλές έχουν σαν στόχο όχι νά υπενθυμίσουν τίς γενικές αρχές διαγωγής, αλλά νά προβάλλουν τήν αξία τής δικαιολογημένης διαφορās των ήθικων κριτηρίων: «αν κάποιος εΐναι σκοτεινής καταγωγής και ταπεινής φύσης, δέν τόν κατακρίνουμε, έστω κι αν έχει διαπράξει ένα άνέντιμο σφάλμα»: αν, αντίθετα, όπως ό ίδιος ό *Επικράτης*, «έχει άποκτήσει φήμη κι εΐναι γνωστός, ή παραμικρή άπροσεξία σέ θέμα τιμής τόν κατεξευτελίζει»⁷³. Εΐναι μιά αρχή γενικά άποδεκτή πώς όσο περισσότερο περιδλεπτη θέση έχει κανείς, όσο μεγαλύτερη έξουσία έχει ή θέλει νά έχει πάνω στους άλλους, όσο περισσότερο προσπαθει νά μετατρέψει τή ζωή του σέ περιλάμπρο οικοδόμημα, του όποιου ή φήμη θά έξαπλωθει στο χώρο και στο χρόνο, τόσο πίο άπαραίτητο του εΐναι νά επιβάλει στον έαυτό του, ύστερα από έπιλογή και θέληση δική του, αυστηρές αρχές σεξουαλικής διαγωγής. Τέτοια ήταν κι ή συμβουλή του *Σιμωνίδη* στον *Ιέρωνα* σχετικά μέ «τήν πόση, τή σίτιση, τόν ύπνο και τόν έρωτα»: «αυτές οι άπολαύσεις εΐναι κοινές σέ όλα τά ζωα, χωρίς καμιά διάκριση», ενω ή άγάπη γιά τή δόξα και τούς

ἐπαίνους εἶναι ἰδιαίτερο γνῶρισμα τῶν ἀνθρώπων· κι αὐτὴ ἀκριβῶς ἢ ἀγάπη εἶν' ἐκείνη πού ἐπιτρέπει στόν ἄνθρωπο νά ἐκτίθεται τόσο σέ κινδύνους ὅσο και σέ στερήσεις⁷⁴. Τέτοια ἦταν ἄλλωστε κι ἡ στάση πού τηροῦσε ὁ Ἄγῃσίλαος – πάντα σύμφωνα μέ τόν Ξενοφῶντα – ἀπέναντι στίς ἀπολαύσεις, «ἀπό τίς ὁποῖες πολλοί ἄνθρωποι ἀφήνονται νά κυριαρχηθοῦν»· πράγματι, ὁ Ἄγῃσίλαος πίστευε πῶς «ἕνας ἡγέτης ὀφείλει νά ξεχωρίζει ἀπό τούς ἰδιῶτες, ὄχι λόγῳ μαλθακότητος, ἀλλά λόγῳ ἀντοχῆς⁷⁵».

Ἡ ἐγκράτεια περιλαμβάνεται πολύ τακτικά στά προσόντα πού διαθέτουν – ἢ τουλάχιστον πού θά 'πρεπε νά διαθέτουν – ὄχι ὁποιοιδήποτε, ἀλλά ἐκείνοι ἀποκλειστικά πού ἔχουν περίδλεπτη και ὑπεύθυνη θέση στήν πολιτεία. "Ὅταν ὁ Σωκράτης τῶν Ἀπομνημονευμάτων περιγράφει στόν Κριτόδουλο τόν ἐνάρετο ἄνθρωπο, τοῦ ὁποῖου τῆ φιλία θά 'ταν φρόνιμο νά ἐπιζητοῦμε, τοποθετεῖ τήν ἐγκράτεια στόν πίνακα τῶν προσόντων πού χαρακτηρίζουν ἕναν κοινωνικά ἀξιεκτίμητο ἄνθρωπο: πρέπει νά εἶναι πρόθυμος νά ἐξυπηρετήσει ἕνα φίλο, νά ἀνταποδίδει τίς εὐεργεσίες πού τοῦ ἔχουν κάνει, και νά εἶναι τίμιος στίς συναλλαγές του⁷⁶. Στό μαθητῆ του Ἀρίστιππο, «πού ἢ ἀκολασία του ἦταν ἀσυγκράτητη», ὁ Σωκράτης – πάντα σύμφωνα μέ τόν Ξενοφῶντα – ὑποδειχνει τά πλεονεκτήματα τῆς ἐγκράτειας θέτοντάς του τό ἐρώτημα: ἂν ἐπρόκειτο νά ἐκπαιδεύσει δύο μαθητές, πού ὁ ἕνας θά ζοῦσε ταπεινά και ὁ ἄλλος θά προοριζόταν γιά ἡγετικές θέσεις, σέ ποιόν ἀπό τούς δύο θά δίδασκε νά εἶναι «κύριος τῶν ἐρωτικῶν του ἐπιθυμιῶν», ὥστε νά μήν παρεμποδιστεῖ ἀπό αὐτές ἢ ἐκπλήρωση τῶν στόχων του⁷⁷; Προτιμᾶμε; λέγεται σέ ἄλλο σημείο τῶν Ἀπομνημονευμάτων, νά ἔχουμε δούλους ἐγκρατεῖς· πόσο μάλλον ἂν ἐπρόκειτο νά διαλέξουμε ἕναν ἡγέτη, «θά διαλέγαμε ἄραγε ποτέ ἕναν πού θά ξέραμε πῶς εἶναι κοιλιόδουλος ἢ δούλος τοῦ κρασιοῦ, τῶν ἡδονῶν τοῦ ἔρωτα, τῆς μαλθακότητος και τοῦ ὕπνου⁷⁸;» Εἶναι ἀλήθεια ὅτι ὁ Πλάτων θά ἐπιθυμοῦσε ὀλόκληρο τό Κράτος νά διαθέτει τήν ἀρετῆ τῆς ἐγκράτειας· δέν ἐννοεῖ, ὅμως, μ' αὐτό πῶς ὅλοι θά πρέπει νά εἶναι ἐξίσου ἐγκρατεῖς· ἢ *σωφροσύνη* θά χαρακτηρίζει τό Κράτος ἐκεῖνο ὅπου ὅσοι πρέπει νά καθοδηγοῦνται θά ὑπακούουν, κι ὅπου ὅσοι πρέπει νά ἔχουν στά χέρια τους τήν ἐξουσία θά ἐξουσιάζουν ἀποτελεσματικά: θά βρῖσκει λοιπόν κανεῖς πολλές και λογῆς λογῆς «ἐπιθυμίες, ἡδονές και λύπες» στά παιδιά, στίς γυναῖκες, στούς σκλάβους,

καθώς και σ' ένα πλήθος ανθρώπων χωρίς αξία: «ἐνῶ τίς ἀπλές καί μετρημένες, πού τίς κυβερνᾷ μέ νοῦ καί ὀρθοφροσύνη τό λογικό», θά τίς πετύχει «σέ λίγους μόνο καί σ' ἐκείνους ἀκριβῶς πού εἶναι ἀπό φυσικοῦ τους ἄριστοι καί πήραν τήν καλύτερη ἀνατροφή». Στό σῶφρον Κράτος, οἱ ἐπιθυμίες τῶν πολλῶν καί τῶν χειρότερων ὑποτάσσονται «στίς ἐπιθυμίες καί στή φρόνηση τῶν λιγότερων καί χρηστότερων»⁷⁹.

Ἀπέχουμε πάρα πολύ ἀπό μιὰ μορφή αὐστηρότητας πού θά ἔτεινε νά καθυποτάξει ὅλα τά ἄτομα – τόσο τά πιό περήφανα ὅσο καί τά πιό ταπεινά – μέ τόν ἴδιο τρόπο, μέ ἕναν καθολικό νόμο, πού στήν ἐφαρμογή του θά ἦταν δυνατό νά διαφοροποιεῖται μονάχα μέ τή χρήση μιᾶς καζουιστικῆς. Ἀντίθετα, ὅλα ἐδῶ εἶναι ὑπόθεση ρύθμισης, περιστάσεων καί προσωπικῆς κατάστασης τοῦ ἀτόμου. Οἱ λίγοι βασικοί κοινοί νόμοι – τῆς πολιτείας, τῆς θρησκείας ἢ τῆς φύσης – ἐξακολουθοῦν νά ὑφίστανται, ἀλλά θά ἔλεγε κανεῖς πῶς διαγράφουν ἕναν εὐρύτατο κύκλο, μέσα στόν ὁποῖο ἡ πρακτική σκέψη πρέπει νά καθορίζει ποιές εἶναι οἱ προσήκουσες πράξεις. Γι' αὐτό ὅμως δέν εἶναι ἀπαραίτητο κάποιο κείμενο πού νά 'χει ἰσχύ νόμου, ἀλλά μιὰ τέχνη, μιὰ «πρακτική», μιὰ δεξιότητα, ἡ ὁποία, παίροντας ὑπόψη τίς γενικές ἀρχές, θά κατεύθυνε τήν πράξη στήν κατάλληλη στιγμή, ἀνάλογα μέ τά πλαίσιά της καί σέ συνάρτηση μέ τούς στόχους της. Καθολικεύοντας λοιπόν τόν κανόνα τῶν πράξεών του τό ἄτομο δέν συγκροτεῖται, σ' αὐτή τή μορφή ἠθικῆς, ὡς ἠθικό ὑποκείμενο· ἀντίθετα, τό κατορθώνει τηρώντας μιὰ ὀρισμένη στάση καί προχωρώντας σέ μιὰ ὀρισμένη ἔρευνα πού ἀτομικοποιοῦν τήν πράξη του, τή διαφοροποιοῦν, καί μποροῦν μάλιστα νά τῆς δώσουν μιὰ ιδιαίτερη λάμψη, χάρη στήν ἔλλογη καί περιορισμένη δομή πού τῆς προσδίδουν.

3. ΕΓΚΡΑΤΕΙΑ

Συνήθως, η έσωτερικότητα τής χριστιανικῆς ἠθικῆς ἀντιτίθεται στήν έξωτερικότητα τής παγανιστικῆς ἠθικῆς, πού ἐλέγχει μόνο τήν πραγματική ἐκπλήρωση τῶν πράξεων, τήν ὄρατή καί ἐκδηλη μορφή τους, τήν τέλεια συμμόρφωσή τους πρός ὀρισμένους κανόνες καί ἀνάλογα μέ τίς διαστάσεις πού προσλαμβάνουν στήν κοινή γνώμη ἢ στίς ἀναμνήσεις πού ἀφήνουν στό πέρασμά τους. Ὅμως, ἡ παραδοσιακή αὐτή ἀντίθεση κινδυνεύει νά παραλείψει τό πιό οὐσιαστικό στοιχείο. Αὐτό πού ἀποκαλοῦμε χριστιανική έσωτερικότητα εἶναι ἕνας ιδιαίτερος τρόπος σχέσης μέ τόν ἑαυτό μας, πού περιλαμβάνει ἀκριβεῖς μορφές προσήλωσης, καχυποψίας, ἀποκρυπτογράφησης, ρηματοποίησης, ὁμολογίας, αὐτοκατηγορίας, ἀγώνα ἐνάντια στούς πειρασμούς, ἀπάρνησης, πνευματικῆς πάλης κ.λπ. Κι ἐκεῖνο πού ὑποδεικνύεται μέ τήν ὀνομασία «ἐξωτερικότητα» τής ἀρχαίας ἠθικῆς ὑποδηλώνει ἐπίσης τήν ἀρχή μιᾶς διεργασίας τοῦ ἑαυτοῦ μας, ἀλλά μέ ὀλότελα διαφορετική μορφή. Ἡ ἐξέλιξη πού θά συντελεστεῖ – μέ μεγάλη ἄλλωστε θραδύτητα – ἀπό τόν παγανισμό πρός τόν χριστιανισμό, δέν συνίσταται σέ μιᾶ προοδευτική έσωτερίκευση τοῦ κανόνα, τής πράξης καί τοῦ ἁμαρτήματος· ἐπιτελεῖ μάλλον μιᾶ ἀναδόμηση τῶν μορφῶν τής σχέσης πρός τόν ἑαυτό μας καί μιᾶ μεταμόρφωση τῶν πρακτικῶν καί τῶν τεχνικῶν πάνω στίς ὁποῖες βασιζόταν ὡς τότε ἡ σχέση αὐτή.

Στή γλώσσα τής κλασικῆς ἐποχῆς, χρησιμοποιεῖται ἕνας ὀρος γιά νά ὑποδείξει τή μορφή αὐτή τής σχέσης πρός τόν ἑαυτό μας, τή «στάση» πού πρέπει νά τηροῦμε στήν ἠθική τῶν ἀπολαύσεων καί πού ἐκδηλώνεται μέ τήν ὀρθή χρήση πού τούς κάνουμε: ὁ

δρος αυτός είναι η *ἐγκράτεια*. Στήν πραγματικότητα, η λέξη παραμένει για καιρό έννοιολογικά παραπλήσια τῆς *σωφροσύνης*: τίς συναντούμε συχνά τή μία δίπλα στήν ἄλλη, τίς βλέπουμε νά χρησιμοποιοῦνται μαζί ἢ ἐναλλακτικά, μέ πολύ συγγενικές σημασίες. Ὁ Ξενοφῶν ἀναφερόμενος στή μία ἀπό τίς πέντε ἀρετές – πού, μαζί μέ τήν εὐλάβεια, τή σοφία, τήν ἀνδρεία καί τή δικαιοσύνη, συνήθως, ἀναγνωρίζει – χρησιμοποιεῖ πότε τή λέξη *σωφροσύνη*, πότε τή λέξη *ἐγκράτεια*⁸⁰. Ὁ Πλάτων ἀναφέρεται στή συγγενική σημασία τῶν δύο αὐτῶν λέξεων, ὅταν ὁ Σωκράτης, στήν ἐρώτηση πού τοῦ ἀπευθύνει ὁ Καλλικλῆς σχετικά μέ τό τί ἀκριβῶς εἶναι «νά ἐξουσιάζεις τόν ἑαυτό σου» (*αὐτόν ἑαυτόν ἄρχειν*), ἀπαντᾷ: «Τό νά εἶσαι συνετός καί κυρίαρχος τῶν παθῶν σου (*σώφρονα ὄντα καί ἐγκρατῆ αὐτόν ἑαυτοῦ*), νά ἐξουσιάζεις τίς ἀπολαύσεις καί τίς ἐπιθυμίες σου (*ἄρχειν τῶν ἡδονῶν καί ἐπιθυμιῶν*)»⁸¹. Καί ὅταν, στήν *Πολιτεία*, ἐξετάζει μέ τή σειρά τους τίς τέσσερις θεμελιώδεις ἀρετές – τή σοφία, τήν ἀνδρεία, τή δικαιοσύνη καί τή σωφροσύνη – ὀρίζει τήν τελευταία αὐτή ὡς *ἐγκράτεια*: «Ἡ σωφροσύνη εἶναι ἕνα εἶδος εὐταξίας καί χαλιναγώγησης (*κόσμος καί ἐγκράτεια*) ὀρισμένων ἀπολαύσεων καί ἐπιθυμιῶν»⁸².

Μποροῦμε, ὥστόσο, νά σημειώσουμε ἐδῶ πῶς ἂν οἱ σημασίες τῶν δύο αὐτῶν λέξεων εἶναι πολύ συγγενικές, δέν σημαίνει πῶς εἶναι καί συνώνυμες. Ἡ καθεμίά τους ἀναφέρεται σ' ἕνα εἶδος σχέσης πρός τόν ἑαυτό μας κάπως διαφορετικό. Ἡ ἀρετή τῆς *σωφροσύνης* περιγράφεται μάλλον σάν μιά πολύ γενική κατάσταση πού ἐξασφαλίζει μιά διαγωγή «ὀρθή ἀπέναντι στούς θεούς καί ἀπέναντι στούς ἀνθρώπους», καί τοῦτο ἔχει τήν ἔννοια πῶς ὁ καθένας μας πρέπει νά εἶναι ὄχι μονάχα ἐγκρατής, ἀλλά καί εὐλαβής καί δίκαιος καθῶς καί ἀνδρεῖος⁸³. Ἀντίθετα, ἡ *ἐγκράτεια* χαρακτηρίζεται μάλλον ἀπό μιά ἐνεργητική μορφή αὐτοκυριαρχίας, πού ἐπιτρέπει νά ἀντιστέκεται κανεῖς ἢ νά ἀγωνίζεται, καί νά ἐξασφαλίζει τήν κυριαρχία του στόν τομέα τῶν ἐπιθυμιῶν καί τῶν ἀπολαύσεων. Κατά τόν Η. North, ὁ Ἀριστοτέλης στάθηκε ὁ πρῶτος πού ἔκανε συστηματική διάκριση μεταξύ *σωφροσύνης* καί *ἐγκράτειας*⁸⁴. Ἡ πρώτη χαρακτηρίζεται, στά *Ἠθικά Νικομάχεια*, ἀπό τό ὅτι τό ὑποκείμενο ἐπιλέγει μετά ἀπό σκέψη ἀρχές δράσης σύμφωνες μέ τή λογική, ὅτι εἶναι ἱκανό νά τίς ἀκολουθεῖ καί νά τίς ἐφαρμόζει, ὅτι μέ τη στάση αὐτή πετυχαίνει ἔτσι τή «χρυσή τομή» ἀνάμεσα στήν ἀναισθησία καί στίς καταχρήσεις

(χρυσή τομή πού όμως δέν εἶναι καί ἴση ἀπόσταση, ἀφοῦ, στήν πραγματικότητα, ἡ σωφροσύνη ἀπέχει πολύ περισσότερο ἀπό τίς καταχρήσεις παρά ἀπό τήν ἀναισθησία), καί ὅτι ἡ μετριοπάθειά του αὐτή τό ἱκανοποιεῖ ἀπόλυτα. Στή *σωφροσύνη* ἀντιτίθεται ἡ *ἀκολασία*, ὅπου ἀκολουθεῖ κανεῖς ἠθελήμενα, καί κατόπιν ἐλεύθερης ἐπιλογῆς, ἀνήθικες ἀρχές, ἐνδίδοντας ἀκόμα καί στίς πιό φτηνές ἐπιθυμίες καί θρῖσκοντας ἀπόλαυση στήν κακή του αὐτή διαγωγή: γιά τόν ἀκόλαστο, δέν ὑπάρχει οὔτε μετάνοια οὔτε και δυνατή γιαιρεία. Ἡ *ἐγκράτεια*, μαζί μέ τό ἀντίθετό της, τήν *ἀκρασία*, τοποθετεῖται στόν ἄξονα τοῦ ἀγώνα, τῆς ἀντίστασης καί τῆς πάλης: εἶναι συγκράτηση, συντονία, «ἀποχή ἀπό σαρκικές ἡδονές». Ἡ *ἐγκράτεια* ἐξουσιάζει τίς ἀπολαύσεις καί τίς ἐπιθυμίες, εἶναι ἀναγκασμένη ὅμως νά παλέψει γιά νά τίς ὑπερνικήσει. Σέ ἀντίθεση μέ τόν «σώφρονα», ὁ «ἐγκρατής» νιώθει ἄλλες ἀπολαύσεις ἀπό ἐκεῖνες πού εἶναι σύμφωνες μέ τή λογική· δέν ἀφήνει, ὅμως, τόν ἑαυτό του νά παρασυρθεῖ ἀπό αὐτές, τό δέ ἠθικό του ἀνάστημα εἶναι τόσο ὑψηλότερο ὅσο οἱ ἐπιθυμίες του ἐντονότερες. Ἀντίκρου, ἡ *ἀκρασία* δέν εἶναι, ὅπως ἡ ἀκολασία, ἐσκεμμένη ἐπιλογή κολάσιμων ἀρχῶν· πρέπει μάλλον νά τή συγκρίνουμε μέ τίς πόλεις ἐκεῖνες πού ἔχουν καλοῦς νόμους, ἀλλά πού δέν εἶναι ἱκανές νά τούς ἐφαρμόσουν· ὁ ἀκρατής παρασύρεται παρά τή θέλησή του καί σέ πείσμα τῶν ἰδίων τῶν ἔλλογων ἀρχῶν του, εἴτε γιαιτί δέν ἔχει τή δύναμη νά τίς ἐφαρμόσει, εἴτε γιαιτί δέν τίς ἔχει ἀφομοιώσει: γι' αὐτό ἀκριβῶς κι ὁ ἀκρατής εἶναι δυνατό νά θεραπευτεῖ καί νά φτάσει στήν αὐτοκυριαρχία⁸⁵. Μ' αὐτή τήν ἐννοια, ἡ *ἐγκράτεια* εἶναι ὄρος ἀπαραίτητος γιά νά φτάσει τό ἄτομο στή *σωφροσύνη* – εἶναι μορφή διεργασίας καί ἐλέγχου πού πρέπει τό ἄτομο νά ἀσκεῖ πάνω στόν ἑαυτό του γιά νά γίνει *σώφρον*.

Ὅπως καί νά 'ναι, ὁ ὄρος *ἐγκράτεια* στό λεξιλόγιο τῶν κλασικῶν ἀναφέρεται γενικά στή δυναμική μιᾶς κυριαρχίας τοῦ ἀτόμου ἐπί τοῦ ἑαυτοῦ του καί στήν προσπάθεια πού αὐτή ἀπαιτεῖ.

1. Ἡ ἄσκηση τούτη τῆς κυριαρχίας ὑποδηλώνει πρῶτα πρῶτα μιᾶ ἀγωνιστική σχέση. Ὁ Ἀθηναῖος, στούς *Νόμους*, τό ὑπενθυμίζει στόν Κλινία: ἄν εἶν' ἀλήθεια πῶς κι ὁ πιό ἀνδρεῖος δέν θά εἶναι παρά «το ἡμισυ τοῦ ἑαυτοῦ του», χωρίς «δοκιμασίες καί ἐκγύμναση» σέ ἀγῶνες, θά μπορούσε κανεῖς νά συμπεράνει πῶς δέν

μπορεί κανείς να γίνει *σώφρων* «*ἂν δὲν ἔχει ἀγωνιστεῖ ἐναντία στίς τόσες ἡδονές κι ἐπιθυμίες (πολλαῖς ἡδοναῖς καί ἐπιθυμίας διαμεμαχημένος), καί δὲν τίς εἶχε κατανικήσει χάρη στή λογική, στά ἔργα, στήν ἐπιτηδειότητα (λόγος, ἔργον, τέχνη) εἶτε παίζοντας εἶτε σπουδάζοντας*»⁸⁶. Τά ἴδια σχεδόν λόγια χρησιμοποιεῖ καί ὁ Ἄντιφών ὁ Σοφιστής: «*Δέν εἶναι σώφρων ἐκεῖνος πού δὲν ἔχει ποτέ του ἐπιθυμήσει τό αἰσχρό καί τό κακό, ἐκεῖνος πού δὲν τό ἔχει ποτέ του δοκιμάσει· γιατί τότε δὲν ἔχει ὑπερικήσει (κρατεῖν) τίποτα πού νά τοῦ ἐπιτρέπει νά θεωρεῖται ἐνάρετος (κόσμιος)*»⁸⁷. Μποροῦμε νά συμπεριφεροῦμε ἠθικά μονάχα ὅταν τηροῦμε, σέ σχέση μέ τίς ἀπολαύσεις, μιά στάση *μαχητική*. Ὅπως εἶδαμε παραπάνω, τά *ἀφροδίσια* καθίστανται ὄχι μόνο ἐφικτά, ἀλλά καί ἐπιθυμητά, χάρη σ' ἓνα σύνολο δυνάμεων, τῶν ὁποίων ἡ προέλευση καί ἡ τελεολογία εἶναι φυσικές, ἐνῶ ἡ δυνητικότητά τους, ἐξαιτίας τῆς ἴδιας τους τῆς ἐνέργειας, μᾶς ὠθεῖ στήν ἐξέγερση καί στήν κατάχρηση. Τίς δυνάμεις αὐτές δὲν μπορεῖ κανείς νά τίς χρησιμοποιήσει μέ ὀρθό μέτρο, παρὰ μόνο ἂν εἶναι ἱκανός νά ἀντιταχθεῖ, νά ἀντισταθεῖ σ' αὐτές καί, τελικά, νά τίς δαμάσει. Βέβαια, ἂν πρέπει νά συγκρουστεῖ μαζί τους, εἶναι γιατί πρόκειται γιά κατώτερες ὀρέξεις κοινές – ὅπως ἡ πείνα καί ἡ δίψα – στόν ἄνθρωπο καί στά ζῶα⁸⁸. Ἡ φυσική τους, ὅμως, αὐτή κατωτερότητα δὲν θά ἀποτελοῦσε αὐτή καθαυτή τήν αἰτία τῆς καταπολέμησής τους, ἂν δὲν ὑπῆρχε ὁ κίνδυνος – πού ἐπισκιάζει ὅλα τά ὑπόλοιπα – νά ἐξουσιάσουν ὀλοκληρωτικά τό ἄτομο καί νά τό κατανήσουν σκλάβο τους. Μέ ἄλλα λόγια, δὲν εἶναι ἡ ἐγγενής τους φύση, ὁ ἐξαρχῆς ὑποβιθασμός τους, πού ἀπαιτεῖ τήν «πολεμική» στάση ἀπέναντι στόν ἑαυτό μας, ἀλλά ἡ ἐνδεχόμενη ἐπιτροπή τους καί ἐπιβολή. Σχετικά μέ τίς ἀπολαύσεις, ἡ ἠθική διαγωγή ὑποδοθεῖται ἀπό μιά μάχη γιά τήν ἐξουσία. Ἡ ἀντίληψη αὐτή γιά τίς ἡδονές καί τίς ἐπιθυμίες ὡς ἐπίφοβης καί ἐχθρικής δύναμης, καθὼς καί ἡ συσχετιζόμενη μ' αὐτή δόμηση τοῦ ἑαυτοῦ μας ὡς ἀγρυπνου ἀντίπαλου, πού τίς ἀντιμετωπίζει, τίς καταπολεμᾷ καί προσπαθεῖ νά τίς δαμάσει, ἀναφαίνεται σέ μιά ὀλόκληρη σειρά ἀπό ἐκφράσεις πού χρησιμοποιοῦνται παραδοσιακά γιά νά χαρακτηρηλοῦν τή σωφροσύνη καί τήν ἀκολασία: νά ἀντιτίθεται στίς ἀπολαύσεις καί στίς ἐπιθυμίες, νά μὴν ἐνδίδεις σ' αὐτές, νά ἀντιστέκεσαι στίς ἐπιθέσεις τους, ἢ, ἀντίθετα, νά ἀφήνεσαι νά παρασυρθεῖς ἀπό αὐτές⁸⁹, νά τίς κατανικᾷς ἢ νά νικιέσαι ἀπό

αυτές⁹⁰, νά ἐξοπλίζεσαι ἢ νά ἐφοδιάζεσαι ἐναντίον τους⁹¹. Ἡ ἀντίληψη αὐτή γιά τίς ἡδονές καί τίς ἐπιθυμίες ἐκφράζεται καί μέ μεταφορές, ὅπως, λογουχάρη, μάχη ἐναντία σέ ὄπλισμένους ἀντιπάλους⁹², ψυχή-ἀκρόπολη πού βάλλεται ἀπό ἐχθρικά στρατεύματα καί πού ἡ ἀμυνά της διασφαλίζεται ἀπό ἰσχυρή φρουρά⁹³, ἢ, ἀκόμα, κηφήνες πού τά βάζουν μέ τίς συνετές καί μετρομημένες ἐπιθυμίες, τίς νεκρώνουν καί τίς ἐκδιώκουν⁹⁴, ἂν δέν προφτάσουμε ν' ἀπαλλαγοῦμε ἀπό αὐτούς. Ἐκφράζεται ἐπίσης μέ εἰκόνας, ὅπως: ἄγριες δυνάμεις τοῦ πόθου πού εἰσβάλλουν στήν ψυχὴ τὴν ὥρα τῶν «ἐνυπνίων», ἂν δέν προφτάσουμε νά πάρουμε τίς ἀπαραίτητες προφυλάξεις⁹⁵. Ἡ σχέση μας μέ τίς ἐπιθυμίες καί τίς ἀπολαύσεις νοεῖται ὡς σχέση μαχητική: ὅταν τίς ἀντιμετωπίζουμε, πρέπει νά μπαινουμε στή θέση καί στό ρόλο τοῦ ἀντιπάλου, εἴτε ἀκολουθώντας τό πρότυπο τοῦ στρατιώτη πού μάχεται, εἴτε ἐκεῖνο τοῦ παλαιστῆ πού ἀγωνίζεται. Ἐξ μὴν ξεχνάμε πῶς, στους *Νόμους*, ὁ Ἀθηναῖος μιλά γιά τὴν ἀναγκαιότητα τῆς συγκράτησης τῶν τριῶν θεμελιωδῶν ὀρέξεων, ἐπικαλεῖται τὴν «ἀρωγὴ τῶν Μουσῶν καί τῶν Θεῶν πού προΐστανται τῶν ἀγῶνων (θεοὶ ἀγῶνιοι)⁹⁶. Ἡ μακρόχρονη παράδοση τῆς πνευματικῆς πάλης, πού μέ τὸν καιρὸ πῆρε τόσες διαφορετικὲς μορφές, ἦταν κίόλας σαφῶς διαρθρωμένη στήν κλασικὴ ἑλληνικὴ σκέψη.

2. Ἡ «πολεμικὴ» μας αὐτὴ σχέση μέ ἀντιπάλους εἶναι καί σχέση ἀγωνιστικὴ μέ τὸν ἴδιο τὸν ἑαυτὸ μας. Ἡ μάχη πού πρέπει νά διεξάγουμε, ἡ νίκη πού ὀφείλουμε νά πετύχουμε, ἡ ἦττα πού κινδυνεύουμε νά ὑποστοῦμε, εἶναι διαδικασίες καί γεγονότα πού λαμβάνουν χώρα ἀνάμεσα σ' ἐμᾶς καί στὸν ἑαυτὸ μας. Οἱ ἀντίπαλοι, πού τό ἄτομο πρέπει νά καταπολεμήσει, δέν βρισκονται ἀπλῶς μέσα του ἢ πολὺ κοντά του. Ἀποτελοῦν μέρος τοῦ ἴδιου τοῦ ἑαυτοῦ του. Βέβαια, θά πρέπει νά ληφθοῦν ὑπόψη οἱ διαφορὲς θεωρητικὲς κατασκευές πού ἔχουν προταθεῖ σχετικὰ μέ τὴ διαφοροποίηση αὐτὴ ἀνάμεσα στό μέρος τοῦ ἑαυτοῦ μας πού ὀφείλει νά μάχεται καί σ' ἐκεῖνο πού πρέπει νά καταπολεμηθεῖ: μήπως πρόκειται γιά τμήματα τῆς ψυχῆς πού πρέπει νά τηροῦν ἀνάμεσά τους κάποια ἱεραρχικὴ σχέση; Μήπως τό σῶμα καί ἡ ψυχὴ νοοῦνται σάν δύο πραγματικότητες μέ διαφορετικὴ προέλευση, πού ἡ μιά τους προσπαθεῖ νά λυτρωθεῖ ἀπὸ τὴν ἄλλη; Μήπως πρόκειται γιά δυνάμεις πού τείνουν πρὸς διαφορετικούς

στόχους και αντιτάσσονται ή μία στην άλλη σάν δύο ἄλογα τῆς ἴδιας ἁμαξίας; Ὅμως, ἐκεῖνο πού, ὅπωςδήποτε, δέν πρέπει νά ξεχνᾶμε ὅταν θέλουμε νά καθορίσουμε τό γενικό ὕφος τῆς «ἀσκητικῆς» αὐτῆς, εἶναι πῶς ὁ ἀντίπαλος, ὅσο ἀπομακρυσμένος κι ἂν εἶναι ἀπό τήν ἴδια του τή φύση, ἀπ' ὅ,τι ἐνδεχόμενα ἀντιπροσωπεύει ἡ ψυχή, ἡ λογική ἢ ἡ ἀρετή, δέν ἀποτελεῖ μιά δύναμη διαφορετική, ὄντολογικά ξένη. Αὐτό θά εἶναι κι ἕνα ἀπό τά οὐσιαστικά χαρακτηριστικά τῆς χριστιανικῆς ἠθικῆς τῆς σάρκας: ὁ ἐξαρχῆς δεσμός ἀνάμεσα στήν ὀρηκτικότητα τῆς ἠδυπάθειας, στίς πύ ὑποῦλες καί κρυφές μορφές του, καί στήν παρουσία τοῦ Ἄλλου, μέ τίς πανουργίες του καί τή δύναμη τῆς ψευδαίσθησης. Στήν ἠθική τῶν ἀφροδίσιων, ἡ ἀναγκαιότητα καί ἡ δυσχέρεια τοῦ ἀγῶνα προκύπτουν, ἀντίθετα, ἀπό τό ὅτι ὁ ἀγῶνας ἐκτυλίσσεται σάν μία μονομαχία μέ τόν ἴδιο μας τόν ἑαυτό: ὁ ἀγῶνας ἐνάντια «στίς ἐπιθυμίες καί στίς ἀπολαύσεις» εἶναι ἡ ἀναμέτρηση μέ τόν ἑαυτό μας.

Στήν Πολιτεία ὁ Πλάτων ὑπογραμμίζει πόσο παράδοξη καί, ταυτόχρονα, καταγέλαστη καί ξεπερασμένη εἶναι ἡ οἰκεία ἔκφραση πού κι ὁ ἴδιος ἐπανειλημμένα μεταχειρίζεται⁹⁷: πρόκειται γιά τήν ἔκφραση: «εἶσαι ἀνώτερος ἢ κατώτερος τοῦ ἑαυτοῦ σου» (*κρεῖττων, ἥττων ἑαυτοῦ*). Πράγματι, εἶναι παραδοξολογία νά ἰσχυριζόμαστε πῶς εἴμαστε ἀνώτεροι ἀπό τόν ἑαυτό μας, ἀφοῦ αὐτό ὑποδηλώνει ταυτόχρονα πῶς μπορεῖ νά εἴμαστε καί κατώτεροι. Ὅμως, κατά τόν Πλάτωνα, ἡ ἔκφραση βασίζεται στήν ὑποθετική διάκριση ἀνάμεσα σέ δύο τμήματα τῆς ψυχῆς, ἕνα πού εἶναι ἀνώτερο καί ἕνα πού εἶναι κατώτερο, καί ὀρμώμενοι ἀπό τήν ἐπιτυχῆ ἢ μή ἔκβαση τῆς μεταξύ τους μάχης, ἐνστερνιζόμαστε τό ἐνδεχόμενο τῆς νίκης: «Ὅταν τό κατά φύση ἀνώτερο κυριαρχεῖ πάνω στό κατώτερο, σημειώνουμε τό γεγονός μέ τήν ἔκφραση “ἀνώτερος ἀπό τόν ἑαυτό του”, πράγμα πού ἀποτελεῖ ἔπαινο. Ὅταν, ὁμως, ἐξαιτίας κακῆς ἐκπαίδευσης ἢ κακῶν συναναστροφῶν, τό ἀνώτερο νικηθεῖ – καθότι ἀποδυναμωμένο – ἀπό τό κατώτερο, τό γεγονός αὐτό θεωρεῖται αἰτία ἐπίκρισης καί ψόγου, καί ὁ ἄνθρωπος πού φτάνει σ' αὐτή τήν κατάσταση χαρακτηρίζεται σκλάβος τοῦ ἑαυτοῦ του καί ἀκόλαστος»⁹⁸. Τό ὅτι ὁ ἀνταγωνισμός μέ τόν ἑαυτό μας πρέπει νά προβαίνει στή δόμηση τῆς ἠθικῆς στάσης τοῦ ἀτόμου ἀπέναντι στίς ἐπιθυμίες καί στίς ἀπολαύσεις, ἐπιδεδαιώνεται ρητά στήν ἀρχή τῶν *Νόμων*: σάν αἰτία τῆς

ανάγκης κάθε Κράτους νά διαθέτει διοίκηση και νομοθεσία, φέρεται τό ὅτι, ἀκόμα και σέ περίοδο ειρήνης, ὅλα τὰ Κράτη βρίσκονται σέ ἐμπόλεμη κατάσταση μεταξύ τους· τό ἴδιο συμβαίνει και μέ τὰ ἄτομα: ἄν «στή δημόσια ζωή, ὁ κάθε ἄνθρωπος ἀντιπροσωπεύει ἕναν ἐχθρό γιά τόν ἄλλο», στήν ἰδιωτική, «κάθε ἄνθρωπος ἀντιπροσωπεύει ἕναν ἐχθρό γιά τόν ἑαυτό του»· και ἀπ' ὅλες τίς μάχες πού μπορεῖ κανεῖς νά κερδίσει, «ἡ πρώτη, ἡ πιό ἐνδοξη» εἶν' ἐκείνη πού κερδίζει «ἀπέναντι στόν ἑαυτό του», ἐνώ ἡ πιό ἐπαισχυνη ἀπό τίς ἦττες, «ἡ πιό ἀνανδρη», «εἶναι τό νά ἡττηθεῖς ἀπό τόν ἴδιο τόν ἑαυτό σου»⁹⁹.

3. Μιά τέτοια «μαχητική» στάση ἀπέναντι στόν ἑαυτό μας τείνει πρὸς ἕνα ἀποτέλεσμα πού ἐκφράζεται πολύ φυσικά μέ ὄρους νίκης – νίκης πολύ πιό ὁμορφης, λένε οἱ *Νόμοι*, ἀπό ἐκεῖνες τῆς παλαιστρας ἢ τῶν ἀγῶνων¹⁰⁰. Πολλές φορές, ἡ νίκη αὐτή χαρακτηρίζεται ἀπό τήν ὀλοκληρωτική ἐξάλειψη ἢ τήν ἐκδίωξη τῶν ἐπιθυμιῶν¹⁰¹. Ἀλλά, πολύ συχνότερα, καθορίζεται ἀπό τήν ἐγκαθίδρυση μιάς ἀνθεκτικῆς και σταθερῆς κατάστασης κυριαρχίας τοῦ ἑαυτοῦ μας πάνω στόν ἴδιο τόν ἑαυτό μας· οἱ ἐπιθυμίες και οἱ ἡδονές δέν χάνουν τήν ἐντασή τους, ἀλλά ὁ σῶφρων ἀσκεῖ ἐπάνω τους πλήρη σχεδόν κυριαρχία, ὥστε νά μήν παρασύρεται ποτέ ἀπό τή βιαιότητα τους. Ἡ περίφημη δοκιμασία τοῦ Σωκράτη, ἱκανοῦ νά ἀντισταθεῖ στή γοητεία τοῦ Ἀλκιβιάδη, δέν τόν δείχνει «ἐξαγνισμένο» ἀπό κάθε ἐπιθυμία γιά τούς νέους: φανερόναι μάλλον τήν ἱκανότητά του νά τῆς ἀντιστέκεται ὅποτε ἀκριβῶς τό ἤθελε και ὅπως τό ἤθελε. Μιάν τέτοια δοκιμασία οἱ χριστιανοί θά τήν καταδικάσουν, γιατί πιστοποιεῖ τή μόνιμη – και γι' αὐτούς ἀνήθικη – παρουσία τῆς ἐπιθυμίας· ὅμως, πολύ πρὶν ἀπό αὐτούς, ὁ Βίων ὁ Βορυσθενίτης τήν εἶχε περιπαίξει λέγοντας ὅτι, ἄν πράγματι ὁ Σωκράτης ἐνωθε ἐπιθυμία γιά τόν Ἀλκιβιάδη, θά ἔταν κουτό νά μήν ἐνδίδει, και πῶς ἄν δέν τόν ἐπιθυμοῦσε, δέν εἶχε κανένα λόγο νά καυχίεται¹⁰². Κατά τόν ἴδιο τρόπο, στήν ἀνάλυση τοῦ Ἀριστοτέλη, ἡ ἐγκράτεια, ὀριζόμενη ὡς κυριαρχία και νίκη, προϋποθέτει βέβαια τήν ὑπαρξη ἐπιθυμιῶν, και ἔχει τόσο μεγαλύτερη ἀξία, ὅσο βιαιότερες εἶναι οἱ ἐπιθυμίες πού χαλιναγωγεῖ¹⁰³. Καί ἡ ἴδια ἡ *σωφροσύνη*, πού ὁ Ἀριστοτέλης ὀρίζει ὡστόσο σάν μιά κατάσταση ἀρετῆς, δέν ἀπαιτεῖ τήν κατάργηση τῶν ἐπιθυμιῶν ἀλλά τήν κυριάρχησή τους: ὁ συγγρα-

φέας τήν τοποθετεῖ ἀνάμεσα στήν ἀσωτία (*ἀκολασία*), ὅπου ἐκούσια παραδίνεται κανείς στίς ἀπολαύσεις του, καί στήν ἀσυγκινησία (*ἀναισθησία*) – τή σπανιότατη ἄλλωστε –, ὅπου δέν εἶναι κανείς ἱκανός νά νιώσει ἀπόλαυση. Σώφρων δέν εἶν' ἐκεῖνος πού δέν ἔχει πιά ἐπιθυμίες, ἀλλά ἐκεῖνος πού ἐπιθυμεῖ «μέ μετριοπάθεια», δηλαδή «οὔτε περισσότερο ἀπ' ὅ,τι πρέπει, οὔτε καί τή στιγμή ὅπου δέν πρέπει»¹⁰⁴.

Ἡ ἄρετή, στά πλαίσια τῶν ἀπολαύσεων, δέν νοεῖται σάν κατάσταση ἀκεραιότητας, ἀλλά σάν σχέση ἐξουσίας, σάν σχέση ἐπιβολῆς – πράγμα πού φαίνεται καθαρά στίς ἐκφράσεις πού χρησιμοποιοῦν ὁ Πλάτων, ὁ Ξενοφῶν, ὁ Διογένης, ὁ Ἄντιφῶν ἢ ὁ Ἄριστοτέλης, γιά νά ὀρίσουν τή σωφροσύνη: «τό νά ἐξουσιάζει κανείς τίς ἐπιθυμίες καί τίς ἀπολαύσεις», «νά τίς κυριαρχεῖ», «νά τίς διαφεντεύει» (*κρατεῖν, ἄρχειν*). Τοῦ Ἄριστιππου – τοῦ ὁποίου, ὡστόσο, ἡ θεωρία γιά τήν ἡδονή ἦταν διαφορετική ἀπό ἐκείνη τοῦ Σωκράτη – τοῦ ἀποδίδεται ὁ ἐξῆς ἀφορισμός, πού ἐκφράζει τήν ἐπικρατοῦσα ἀντίληψη τῆς σωφροσύνης: «Τό ὀρθότερο εἶναι νά ἐξουσιάζει κανείς τίς ἀπολαύσεις του καί νά μήν ἐξουσιάζεται ἀπό αὐτές – ὄχι τό νά μήν προσφεύγει σ' αὐτές» (*το κρατεῖν καί μή ἡττᾶσθαι ἡδονῶν ἄριστον, οὐ τό μή χρῆσθαι*)¹⁰⁵. Μέ ἄλλα λόγια, τό ἄτομο, γιά νά διαμορφωθεῖ σέ ἐνάρετο καί σῶφρον ὑποκείμενο, ἀναφορικά μέ τή χρήση τῶν ἀπολαύσεων, πρέπει νά ἐγκαθιδρύσει μιὰ σχέση μέ τόν ἑαυτό του, τοῦ τύπου «ἐξουσιασμός-ὑπακοή», «διαφέντεμα-ὑποταγή», «κυριάρχησι-εὐπάθεια» (καί ὄχι, ὅπως στή χριστιανική πνευματικότητα, μιὰ σχέση τοῦ τύπου «ἀποσαφήνιση-ἀπάρνηση», «ἀποκρυπτογράφηση-ἐξαγνισμός») – πράγμα πού θά μπορούσαμε νά ἀποκαλέσουμε *αὐτοκρατή* δομή τοῦ ὑποκειμένου στήν ἠθική πρακτική τῶν ἀπολαύσεων.

4. Ἡ *αὐτοκρατής* αὐτή μορφή ἀναπτύχθηκε σύμφωνα μέ πολλά πρότυπα: ἔτσι, στόν Πλάτωνα ἔχουμε τά δύο ἄλογα τοῦ ἄρματος μέ τόν ἠνίοχό του, καί στόν Ἄριστοτέλη τό παιδί μέ τόν ἐνήλικο (ἢ ἰδιότητα πού ἔχουμε νά ἐπιθυμοῦμε πρέπει νά συμμορφώνεται μέ τίς ἐπιταγές τῆς λογικῆς «ὅπως τό παιδί ὀφείλει νά ζεῖ σύμφωνα μέ τις προσταγές τοῦ παιδαγωγοῦ του»¹⁰⁶). Πάνω ἀπ' ὅλα ὁμως, ἡ μορφή τούτη ἀνάγεται σέ δύο ἄλλα βασικά σχήματα. Ἐκεῖνο τῆς οἰκογενειακῆς ζωῆς: ὅπως ἀκριβῶς τό σπιτικό δέν μπορεί νά λειτουργήσει σωστά παρὰ ὑπό τόν ὄρο ἢ ἱεραρχία καί

τό κύρος του οικογενειάρχη νά γίνονται σεβαστά, ἔτσι καί ὁ ἄνθρωπος εἶναι σώφρων στό μέτρο ὅπου ἐξουσιάζει τίς ἐπιθυμίες του ὅπως τούς ὑπηρετές του. Ἀντίθετα, ἡ ἀκολασία θά μπορούσε νά συγκριθεῖ μ' ἕνα κακοδιαχειριζόμενο σπιτικό. Ὁ Ξενοφῶν, στήν ἀρχή τοῦ *Οἰκονομικοῦ* του – ὅπου ἀκριβῶς γίνεται λόγος γιά τό ρόλο τοῦ οικογενειάρχη καί γιά τήν τέχνη νά ἐπιβάλλεται στή σύζυγό του, νά διαχειρίζεται τήν πατρογονική περιουσία καί νά ἐξουσιάζει τούς ὑπηρετές του –, περιγράφει τήν ἀποδιοργανωμένη ψυχή· κι αὐτό ἀποτελεῖ ταυτόχρονα ἕνα ἀντι-παράδειγμα τοῦ ὀρθά διαχειριζόμενου σπιτικοῦ, καί μιά εἰκόνα τοῦ φαύλου οικογενειάρχη πού, ἀνίκανος νά κυβερνήσει τόν ἑαυτό του, ὀδηγεῖ τήν πατρική του κληρονομιά στήν καταστροφή· στήν ψυχή τοῦ ἀκόλαστου, «κακοί» καί «ἀμετάπειστοι» ἀφέντες (πρόκειται γιά τή λαιμαργία, τή μέθη, τή λαγνεία, τή φιλοδοξία) μετατρέπουν σέ σκλάβο αὐτόν πού θά ἔπρεπε νά κυριαρχεῖ, καί ἀφοῦ πρῶτα τόν ἐκμεταλλεύτηκαν στά νιάτα του, τοῦ ἐτοιμάζουν τώρα ἐξαθλιωμένα γεράματα¹⁰⁷. Ἄλλοι συγγραφεῖς, γιά νά καθορίσουν τήν σώφρονα στάση ἐνός ἀτόμου, προσφεύγουν στό πρότυπο τοῦ ἐνάρετου πολίτη. Εἶναι γνωστό, στά ἔργα τοῦ Πλάτωνα, τό θέμα τῆς ἐξομοίωσης τῶν ἐπιθυμιῶν μέ τόν ὄχλο πού εἶναι σέ ἀναταραχή καί ψάχνει πάντα ἀφορμή γιά νά ἐπαναστατήσει ὅταν δέν χαλιναγωγεῖται¹⁰⁸. Ἡ αὐστηρή, ὁμως, συσχέτιση μεταξύ ἀτόμου καί πόλης – ὅπου ἄλλωστε βασίζεται ὁ στοχασμός τῆς *Πολιτείας* – ἐπιτρέπει νά ἀναπτυχθεῖ πέρα γιά πέρα τό «πολιτικό» πρότυπο τῆς σωφροσύνης καί τοῦ ἀντίθετου της. Στήν *Πολιτεία*, ἡ ἠθική τῶν ἀπολαύσεων εἶναι τῆς ἴδιας κατηγορίας μέ τήν πολιτική δομή: «Ἄν τό ἄτομο μοιάζει μέ τήν πόλη, δέν εἶναι ἐπόμενο ὅ,τι συμβαίνει στήν πόλη νά συμβαίνει κατ' ἀνάγκη καί στό ἄτομο;» ἔτσι, ὁ ἄνθρωπος εἶναι ἀκόλαστος, ὅταν χωλαίνει ἡ δομή τῆς ἐξουσίας, ἡ ἀρχή, πού τοῦ ἐπιτρέπει νά ὑπερνικᾷ, νά ἐξουσιάζει (*κρατεῖν*) τίς κατώτερες δυνάμεις· τότε, «ἡ δουλεία καί ἡ ποταπότητα» θά καταλάβουν ὀλοκληρωτικά τήν ψυχή του, καί τά «εὐγενέστερα» τμήματά της θά εἶναι σκλαβωμένα καί «θά δεσπόζει το ἕνα, τό μικρό, τό πιό ἐλεεινό καί μανιακό τμήμα της¹⁰⁹». Στό τέλος τοῦ προτελευταίου βιβλίου τῆς *Πολιτείας*, ἀφοῦ χτίζει τό οἰκοδόμημα τοῦ ἰδανικοῦ κράτους, ὁ Πλάτων ἀναγνωρίζει πῶς ὁ φιλόσοφος δέν πρόκειται νά ἔχει τήν εὐκαιρία νά συναντήσῃ στόν κόσμον αὐτόν Κράτη τόσο τέλεια καί νά

ἀσκήσει σ' αὐτά τή δραστηριότητά του· ὥστόσο, προσθέτει, τό ἰδανικό αὐτό πρότυπο βρίσκεται – γιά ὅποιον θέλει πραγματικά νά τό δεῖ – ψηλά στόν οὐρανό· καί ὁ φιλόσοφος, θεωρώντας το, θά μπορέσει «νά ρυθμίσει τό πολίτευμα τῆς ψυχῆς του» (*ἐαυτόν κατοικίζειν*): «Τό ἄν κάπου ὑπάρχει ἢ θά ὑπάρξει κάποτε ἕνα τέτοιο κράτος δέν ἔχει καμιά σημασία· γιατί ὁ σοφός ἄνθρωπος μόνο ἑνός τέτοιου κράτους τούς νόμους θά ἀκολουθήσει καί κανενός ἄλλου»¹⁰. Ἡ ἀτομική ἀρετή οφείλει νά δομεῖται ὅπως μιά πολιτεία.

5. Γιά ἕναν τέτοιο ἀγώνα, ἡ ἐκγύμναση εἶναι ἀπαραίτητη. Ἡ μεταφορά τῆς ἀναμέτρησης, τοῦ ἀθλητικοῦ ἀγώνα, ἢ τῆς μάχης, δέν χρησιμοποιεῖται ἀπλῶς γιά νά ὑποδηλώσει τή φύση τῆς σχέσης που ἔχει κανεῖς μέ τίς ἐπιθυμίες καί τίς ἀπολαύσεις ἢ τή δυνατότητα τῶν τελευταίων αὐτῶν γιά στασίαση καί ἐξέγερση· ἀναφέρεται καί στήν προετοιμασία πού μᾶς ἐπιτρέπει νά ἀντιμετωπίσουμε μέ ἐπιτυχία τή σύγκρουση μαζί τους. Τό λέει ὁ Πλάτων: δέν μπορεῖ νά ἀντιπαθεῖ κανεῖς σ' αὐτές, οὔτε νά τίς ὑπερνικήσει, ἄν εἶναι *ἀγύμναστος*¹¹. Σ' αὐτή τήν τάξη πραγμάτων, ἡ ἄσκησις, ὅπως καί σέ κάθε περίπτωση ἀπόκτησης μιᾶς ὀποιασδήποτε τεχνικῆς, εἶναι ἀπαραίτητη: ἀπό μόνη της, ἢ *μάθησις*, δέν εἶναι ἀρκετή ἄν δέν ἐπικουρεῖται ἀπό τήν ἐκγύμναση, τήν *ἀσκησιν*. Πρόκειται ἐδῶ γιά ἕνα ἀπό τά πιό βασικά σημεῖα τῆς σωκρατικῆς διδασκαλίας· δέν ἀντιβαίνει στήν ἀρχή ὅτι εἶναι ἀδύνατο νά διαπράξει κανεῖς ἕνα ἀδίκημα ἠθελήμενα καί ἐν γνώσει του, δίνει ὅμως στή μάθησις αὐτή μιά μορφή πού δέν περιορίζεται στή θεωρητική γνώση μιᾶς ἀρχῆς. Ὁ Ξενοφῶν, ἀναφερόμενος στίς κατηγορίες πού ἐκτοξεύτηκαν ἐναντίον τοῦ Σωκράτη, φροντίζει νά κάνει σαφῆ διάκριση μεταξύ τῆς διδασκαλίας του καί ἐκείνης τῶν φιλοσόφων – ἢ τῶν «δηθέν φιλοσόφων» –, γιά τούς ὁποίους ὁ ἄνθρωπος, ἀφότου διδαχθεῖ τί σημαίνει νά εἶσαι δίκαιος ἢ συνετός (*σώφρων*), δέν εἶναι πιά δυνατό νά γίνει ἄδικος ἢ ἀσελγής. Ὅπως ὁ Σωκράτης, καί ὁ Ξενοφῶν ἀντιτίθεται στή θεωρία αὐτή: ὅπως ἀκριβῶς τά ἔργα πού ἀπαιτοῦν σωματική δύναμη δέν μποροῦν νά τά ἐκτελοῦν ὅσοι δέν γυμνάζουν τά σώματά τους, ἔτσι καί τά ἔργα πού ἀπαιτοῦν δύναμη ψυχῆς δέν μποροῦν νά τά κάνουν ὅσοι δέν γυμνάζουν τήν ψυχή τους, γιατί δέν εἶναι ἱκανοί «μήτε ὅσα πρέπει νά πράττουν, μήτε ὅσα πρέπει

νά αποφεύγουν»¹¹². Γι' αυτό και ὁ Ξενοφῶν τονίζει πῶς ὁ Σωκράτης δέν πρέπει νά θεωρεῖται ὑπεύθυνος γιά τήν κακή διαγωγή τοῦ Ἄλκιβιάδη: ὁ τελευταῖος αὐτός δέν ὑπῆρξε θύμα τῆς διδασκαλίας τοῦ Σωκράτη, ἀλλά οἱ ἐπιτυχίες πού εἶχε πάντα μέ τούς ἀντρες καί μέ τίς γυναῖκες, καθῶς καί μέ ὀλόκληρο τό λαό, πού τόν ὕψωσε στά ἀνώτερα ἀξιώματα, τόν ὤθησαν νά μιμηθεῖ τούς ἀθλητές ἐκείνους* πού ἄπαξ καί πετύχουν τή νίκη, πιστεύουν πῶς μπορούν νά «παραμελοῦν τήν ἀσκήσή τους» (*ἀμελεῖν τῆς ἀσκήσεως*)¹¹³.

Ὁ Πλάτων ἐπανέρχεται συχνά στή σοκρατική αὐτή ἀρχή τῆς ἀσκήσεως. Ἐπικαλεῖται τόν Σωκράτη ὁ ὅποιος ἀποδεικνύει στόν Ἄλκιβιάδη ἢ στόν Καλλικλῆ ὅτι δέν μπορούν νά ἔχουν τήν ἀξίωση νά διαχειρίζονται τά τῆς πόλης καί νά κυβερνοῦν τούς ἄλλους, ἂν δέν ἔχουν πρῶτα μάθει τί εἶναι ἀπαραίτητο, καί ἂν δέν ἔχουν ἀσκηθεῖ σ' αὐτό: «Ὅταν θά ἔχουμε μαζί ἐπιδοθεῖ ἐπαρκῶς σ' αὐτή τήν ἀσκήση (*ἀσκήσαντες*) θά μπορέσουμε τότε – ἂν τό θέλουμε – νά καταπιαστοῦμε μέ τήν πολιτική»¹¹⁴. Καί συνδυάζει τήν ἀπαίτηση αὐτή γιά ἀσκήση μέ τήν ἀναγκαιότητα τῆς φροντίδας τοῦ ἑαυτοῦ μας: *ἡ ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ, ἀπαραίτητη προϋπόθεση* γιά νά μπορέσει κανεῖς νά ἀσχοληθεῖ μέ τούς ἄλλους καί νά τούς διευθύνει, περιλαμβάνει ὄχι μόνο τήν ἀναγκαιότητα τῆς γνώσης (γνώσης αὐτοῦ πού ἀγνοοῦμε, γνώσης τῆς ἀγνοιάς μας, γνώσης αὐτοῦ πού ἀκριβῶς εἴμαστε), ἀλλά καί τήν ἀναγκαιότητα νά τήν ἐφαρμόσουμε στόν ἑαυτό μας, νά τήν ἀσκοῦμε πάνω στόν ἑαυτό μας, καί ἔτσι νά κατορθώσουμε νά μεταμορφωθοῦμε¹¹⁵. Στή θεωρία καί στήν πρακτική τῶν κυνικῶν φιλοσόφων δίνεται ἐπίσης μεγάλη σημασία στήν ἀσκήση, σέ σημείο ὥστε κι ὀλόκληρη ἡ ζωὴ τοῦ κυνικοῦ νά ἐμφανίζεται σάν μία διαρκῆς ἀσκήση. Κατά τόν Διογένη, πρέπει νά γυμνάζουμε ταυτόχρονα καί τό σῶμα καί τήν ψυχή: ἡ καθεμιᾶ ἀπό τίς δύο αὐτές ἀσκήσεις «δέν εἶναι ἀποτελεσματική χωρίς τήν ἄλλη, ἡ ὑγεία καί ἡ δύναμη δέν εἶναι λιγότερο χρήσιμες ἀπό τά ὑπόλοιπα, ἀφοῦ ὅ,τι ἀφορᾶ τό σῶμα ἀφορᾶ καί τήν ψυχή». Ἡ διττή αὐτή ἐκγύμναση στοχεύει τόσο στό νά μποροῦμε νά ἀντιμετωπίζουμε χωρίς ὀδύνη τίς ὅποιες στερήσεις, ὅσο καί στό νά περιστέλλουμε μόνιμα τίς ἀπολαύσεις στή στοιχειώδη ἱκανοποίηση τῶν ἀναγκῶν μας. Ἡ ἀσκήση εἶναι

* Τῶν γυμνικῶν ἀγῶνων. (Σημ. Μετ.).

ταυτόχρονα και ύποταγή στη φύση και θρίαμβος πάνω στον εαυτό μας και φυσική οικονομία για μιὰ ζωή γεμάτη ἀληθινές ικανοποιήσεις: «Τίποτα δέν μπορούμε νά πετύχουμε στή ζωή δίχως ἄσκηση, ἔλεγε ὁ Διογένης, καί ἡ ἄσκηση ἐπιτρέπει στό ἄτομο νά υπερνικᾷ τά πάντα (*πάν ἐγκνικῆσαι*)... Ἀφήνοντας κατά μέρος τίς ἀνώφελες προσπάθειες καί ἀσκούμενοι σύμφωνα μέ τή φύση, θά μπορούσαμε καί θά ἔπρεπε νά ζοῦμε εὐτυχισμένοι... Ἀκόμα καί ἡ περιφρόνηση τῆς ἀπόλαυσης θά μᾶς πρόσφερε – ἂν ἐπιδιδόμασταν στίς ὀρθές ἀσκήσεις – μεγάλη ικανοποίηση. Ὅσοι ἔχουν συνηθίσει νά ζοῦνε μέσα στήν τρυφηλότητα ὑποφέρουν ὅταν εἶναι ἀναγκασμένοι ν' ἀλλάξουν ζωή, ἐνῶ ἐκεῖνοι πού ἔχουν ἀσκηθεῖ στήν ἀντοχή τῶν δεινῶν, περιφρονοῦν χωρίς κόπο τίς ἡδονές (*ἡδίων αὐτῶν τῶν ἡδονῶν καταφρονοῦσι*)»¹¹⁶.

Ἡ μεγάλη σημασία τῆς ἄσκησης θά ἐξακολουθήσει νά τονίζεται στήν κατοπινὴ φιλοσοφικὴ παράδοση. Θά πάρει μάλιστα σημαντικὲς διαστάσεις: οἱ ἀσκήσεις θά πολλαπλασιαστοῦν, θά προσδιοριστοῦν οἱ διαδικασίες, οἱ στόχοι, οἱ δυνατές παραλλαγές· θά συζητηθεῖ ἡ ἀποτελεσματικότητά τους· ἡ ἄσκηση μέ τίς διάφορες μορφές της (ἐκγύμνασης, διαλογισμοῦ, πνευματικῶν δοκιμασιῶν, ἐξέτασης τῆς συνείδησης, ἐλέγχου τῶν παραστάσεων) γίνεται ὑλικὸ διδασκαλία καί ἀποτελεῖ ἓνα ἀπὸ τά οὐσιαστικά μέσα καθοδήγησης τῆς ψυχῆς. Ἀντίθετα, στά κείμενα τῆς κλασικῆς ἐποχῆς, βρίσκουμε ἐλάχιστες λεπτομέρειες πάνω στή συγκεκριμένη μορφή τῆς ἠθικῆς ἄσκησης. Χωρὶς καμιὰ ἀμφιβολία, ἡ πυθαγόρεια παράδοση ἀναγνώριζε πολυάριθμες ἀσκήσεις: τροφικὴ δίαιτα, ἀναλογισμὸς τῶν σφαλμάτων μας στό τέλος τῆς ἡμέρας, ἢ ἀκόμα πρακτικὲς στοχασμοῦ πρὶν κοιμηθῆμε, ἔτσι ὥστε νά ξορκίζονται τά κακά ὄνειρα καί νά εὐνοοῦνται τά θεόπεμπτα ὄραματα: ὁ Πλάτων ἀναφέρεται συγκεκριμένα στίς πνευματικὲς αὐτὲς βραδινὲς προετοιμασίες σέ μιὰ περικλοπὴ τῆς *Πολιτείας*, ὅπου θυμίζει τὸν κίνδυνο τῶν ἐπιθυμιῶν πού εἶναι πάντα ἔτοιμες νά εἰσβάλλουν στήν ψυχή¹¹⁷. Ἄν, μολταῦτα, ἐξαίρεσου με τίς πυθαγόρειες αὐτὲς πρακτικὲς, δέν βρίσκουμε πούθενά ἄλλοῦ – οὔτε στὸν Ξενοφῶντα, οὔτε στὸν Πλάτωνα, στὸν Διογένη ἢ στὸν Ἀριστοτέλη – διασάφηση τῆς ἄσκησης ὡς μέσου προσπέλασης τῆς ἐγκράτειας. Ὑπάρχουν σίγουρα δύο λόγοι γι' αὐτό. Ὁ πρῶτος εἶναι ὅτι ἡ ἄσκηση νοεῖται ὡς ἡ ἴδια ἡ πρακτικὴ ἐκείνου γιὰ τὸ ὁποῖο πρέπει νά ἐκγυμναζόμαστε· δέν ὑπάρχει ἰδιαιτερό-

τητα τῆς ἄσκησης σέ σχέση μέ τό ἐπιδιωκόμενο ἀποτέλεσμα: μέ τήν ἐκγύμναση, υἰοθετεῖ κανεῖς τή διαγωγή πού θά πρέπει στή συνέχεια νά ἀκολουθήσει¹¹⁸. Ἔτσι, ὁ Ξενοφῶν ἐπαινεῖ τή σπαρτιατική ἐκπαίδευση, ἡ ὁποία μαθαίνει στά παιδιά νά ἀντέχουν στην πείνα περιορίζοντας τό σιτηρέσιο, νά ἀντέχουν στό κρύο ἐφοδιάζοντάς τα μόνο μέ ἓνα ἱμάτιο, νά ἀντέχουν στόν πόνο ὑποβάλλοντάς τα σέ σωματικές τιμωρίες, ἀκριβῶς ὅπως τούς διδάσκουν τήν ἐγκράτεια ἐπιβάλλοντάς τους τήν αὐστηρότερη σεμνότητα στή στάση τους (νά περπατοῦν σιωπηλά στούς δρόμους, μέ κατεβασμένα μάτια, καί τά χέρια κάτω ἀπό τόν χιτώνα)¹¹⁹. Τό ἴδιο καί ὁ Πλάτων προτείνει νά ὑποβάλλουμε τούς νέους σέ δοκιμασίες θάρρους ἐκθέτοντάς τους σέ φανταστικούς κινδύνους· αὐτός θά ἦταν ἓνας ἀποτελεσματικός τρόπος νά τούς συνηθίζουμε στίς ἀντιξοότητες, νά τούς τελειοποιοῦμε καί συγχρόνως νά σταθμίζουμε τήν ὅποια ἀξία τους: ἀκριβῶς ὅπως ὀδηγοῦμε «τά πουλάρια σέ κρότους καί θορύβους, γιά νά δοῦμε ἂν εἶναι φοβιτοιάρικα», χρήσιμο θά ἦταν «νά ὀδηγοῦμε τούς νεαρούς πολεμιστές μας μπρός σέ πράγματα τρομαχτικά, καί κατόπιν νά τούς ξαναρίχνουμε στίς ἡδονές»· ἔτσι, θά ἔχουμε τόν τρόπο νά ἐξακριβώσουμε «πολύ καλύτερα παρά ὅταν δοκιμάζουμε τό χρυσάφι στή φωτιά, ἂν ἀντιστέκονται στούς πειρασμούς, ἂν σέ κάθε περίπτωση εἶναι κόσμιοι, ἂν εἶναι ἱκανοί νά φυλάγουν τόν ἑαυτό τους καί τή μουσική πού ἔμαθαν»¹²⁰. Ὁ Πλάτων φτάνει μάλιστα στούς *Νόμους* στό σημεῖο νά ὀνειρεῖται ἓνα ναρκωτικό πού δέν ἔχει ἀκόμα ἐφευρεθεῖ: ὁποῖος θά ἔπαιρνε τό φάρμακο αὐτό θά ἔβρισκε τρομαχτικό τό καθετί πού θά ἀντίκρουζε· κι ἔτσι, θά μπορούσαμε νά τό χρησιμοποιοῦμε γιά νά ἀσκούμαστε στήν ἀνδρεία: εἶτε μόνοι μας – ἂν νομίζουμε πώς «δέν πρέπει νά μᾶς δεῖ κανεῖς προτοῦ νιώσουμε ὅτι ἔχουμε ἐξασκηθεῖ καλά», εἶτε ὁμαδικά, εἶτε καί δημόσια «ἀνάμεσα σέ πολυάριθμους συμπότες», γιά νά δεῖξουμε πώς εἴμαστε ἱκανοί νά ὑπερνικήσουμε τόν «ἀναπόφευκτο κλονισμό πού προκαλεῖ τό παρασκευάσμα»¹²¹. Τά συμπόσια μποροῦν νά γίνουν ἀποδεκτά καί νά ὀργανώνονται σάν δοκιμασίες σωφροσύνης μόνο ἂν βασίζονται στό πρότυπο αὐτό, τό τεχνητό καί ἰδανικό συνάμα. Ὁ Ἀριστοτέλης ἐκφράζει ὅλα τά παραπάνω μ' ἓνα ἀπόφθεγμα, πού δείχνει τήν κυκλικότητα τῆς ἠθικῆς ἐκμάθησης καί τῆς ἐμπειρίας τῆς ἀρετῆς: «Ἀποφεύγοντας τίς ἡδονές γινόμαστε σώφρονες: ὅταν, ὁμως, τό ἔχουμε πετύχει αὐτό,

μπορούμε να τις αποφεύγουμε εύκολότερα»¹²².

Όσο για τό δεύτερο λόγο, πού θά μπορούσε να ἐξηγήσει γιατί δέν ὑπάρχει ἐξειδικευμένη τέχνη ἄσκησης τῆς ψυχῆς, βασίζεται στό γεγονός ὅτι αὐτοκυριαρχία καί κυριαρχία πάνω στους ἄλλους θεωρεῖται ὅτι ἔχουν τήν ἴδια μορφή· ἀφοῦ πρέπει νά κυβερνᾶ κανεῖς τόν ἑαυτό του μέ τόν ἴδιο τρόπο πού διακυβεῖται τό σπῆτι του καί μέ τόν ἴδιο τρόπο πού παίζει τό ρόλο του στήν πολιτεία, ἐπόμενο εἶναι ἡ διαμόρφωση τῶν προσωπικῶν ἀρετῶν, καί ἰδιαίτερα τῆς ἐγκράτειας, νά μή διαφέρει στή φύση τῆς ἀπό τή διαμόρφωση πού ἐπιτρέπει τήν ἐπιβολή πάνω στους ἄλλους πολῖτες καί τή διακυβέρνησή τους. Ἡ ἴδια ἐκμάθηση πρέπει καί νά καθιστᾶ τόν πολῖτη ἐνάρετο καί ἰκανό νά ἐξουσιάζει τούς ἄλλους. Ἡ ἐξασφάλιση τῆς αὐτοκυριαρχίας μας, ἡ διαχείριση τοῦ σπιτιοῦ μας, ἡ συμμετοχή στή διακυβέρνηση τῆς πόλης εἶναι τρεῖς πρακτικές τοῦ ἴδιου τύπου. Στόν *Οἰκονομικό* του, ὁ Ξενοφῶν δείχνει πῶς, στή ζωῆ ἑνός ἀτόμου, ὑπάρχει, μεταξύ τῶν τριῶν αὐτῶν «τεχνῶν», συνέχεια, ἰσομορφισμός, καθῶς καί χρονολογική διαδοχή στήν πραγμάτωσή τους. Ὁ νεαρός Κριτόβουλος βεβαιώνει πῶς εἶναι πιά σέ θέση νά κυριαρχεῖ τόν ἑαυτό του καί νά μήν παρασύρεται ἀπό τίς ἐπιθυμίες του καί τίς ἀπολαύσεις του (καί ὁ Σωκράτης τοῦ ὑπενθυμίζει ὅτι αὐτές μοιάζουν μέ ὑπηρετές, στους ὁποίους πρέπει κανεῖς νά ἐπιβάλλει τήν ἐξουσία του)· ἔφτασε λοιπόν ἡ στιγμή, λέει, νά παντρευτεῖ καί νά ἐξασφαλίσει μαζί μέ τή γυναίκα του τή διεύθυνση τοῦ σπιτιοῦ· καί ἡ οἰκιακή αὐτή διακυβέρνηση – νοούμενη ὡς διαχείριση τοῦ σπιτικοῦ, ἐκμετάλλευση μιᾶς ιδιοκτησίας καί διατήρηση ἢ διεύρυνση τῆς πατρικῆς κληρονομιάς –, λέει ἐπανελημμένα ὁ Ξενοφῶν, ἀποτελεῖ, ὅταν ἀφοσιώνεται κανεῖς ὀρθά σ' αὐτή, ἐξαιρετική σωματική καί ἠθική ἐκγύμναση γιά ὅποιον θά ἤθελε νά ἀσκήσει τά πολιτικά του δικαιώματα, νά κατοχυρώσει τό δημόσιο κύρος του καί ὑπεύθυνα νά ἀναλάβει καθήκοντα ἐξουσίας. Σέ γενικές γραμμές, ὅλα ὅσα χρησιμεύουν στήν πολιτική ἐκπαίδευση τοῦ ἀτόμου ὡς πολῖτη, θά τοῦ χρησιμεύσουν καί στήν ἐκγύμνασή του στήν ἀρετή, καί ἀντίστροφα: τά δύο αὐτά συμβαδίζουν. Ἡ ἠθική ἄσκηση ἀποτελεῖ μέρος τῆς παιδείας τοῦ ἐλευθεροῦ πολῖτη πού πρέπει νά διαδραματίζει ἕνα ρόλο καί μέσα στήν πολιτεία καί σέ σχέση μέ τούς ἄλλους· δέν χρειάζεται νά χρησιμοποιήσει ξεχωριστές μεθόδους· ἡ γυμναστική καί οἱ δοκιμασίες ἀντοχῆς, ἡ μουσι-

κή και ἡ ἐκμάθηση ἀρενωπῶν καὶ ρωμαλέων ρυθμῶν, ἡ πρακτική τοῦ κυνηγιοῦ καὶ τῶν ὄπλων, ἡ κοσμιότητα τῆς δημόσιας συμπεριφορᾶς, ἡ ἀπόκτηση αἰδοῦς – πού σημαίνεινά σέβεσαι τόν ἑαυτό σου ὅπως καὶ τούς ἄλλους –, ὅλ' αὐτά ἀποτελοῦν ταυτόχρονα κατάρτιση τοῦ ἀνθρώπου πού θά εἶναι χρήσιμος στήν πόλη, καὶ ἠθική ἀσκησιμὴ ἐκείνου πού ἐπιθυμία του εἶναι ἡ αὐτοκυριαρχία. Ἐναφερόμενος στίς δοκιμασίες τεχνητοῦ φόβου πού ὁ ἴδιος συστήνει, ὁ Πλάτων τίς βλέπει σάν ἓνα μέσο ἐντοπισμοῦ ἐκείνων τῶν νέων πού θά ἦταν ἱκανοὶ νά «φανοῦν χρήσιμοι στόν ἑαυτό τους καὶ στό Κράτος»: αὐτοὶ θά ἐπιστρατευθοῦν γιά νά κυβερνήσουν: «Θά διορίσουμε ἄρχοντα καὶ φύλακα τῆς πολιτείας ἐκείνων πού, ἔχοντας ὑποστει διαδοχικὲς δοκιμασίες καὶ στήν παιδική καὶ στή νεανική καὶ στήν ἀντρική του ἡλικία, θά ἔχει βγεῖ ἀκέραιος (ἀκῆρατος)»¹²³. Καὶ ὅταν, στοὺς *Νόμους*, ὁ Ἀθηναῖος θέλει νά δώσει τόν ὄρισμό τῆς παιδείας, τὴν χαρακτηρίζει σάν τό στοιχεῖο ἐκεῖνο πού διαμορφώνει, ἀπὸ τὴν παιδικὴ κιάλας ἡλικία, τό «ἐνάρετο ἄτομο» καὶ τοῦ ἐμπνέει «τὴν παθιασμένη ἐπιθυμία νά γίνει ἓνας τέλειος πολίτης, πού θά ξέρει νά ἀρχεῖ καὶ νά ἀρχεται μέ δικαιοσύνη»¹²⁴.

Μέ δύο λόγια, μποροῦμε νά ποῦμε πὼς τό θέμα τῆς ἀσκήσεως, ὡς πρακτικῆς ἐκγύμνασης ἀπαραίτητης γιά νά συγκροτηθεῖ τό ἄτομο ὡς ἠθικό ὑποκείμενο, εἶναι πολὺ σημαντικό καὶ ἐμφανίζεται ἐπίμονα στήν κλασικὴ ἑλληνικὴ σκέψη, ἢ τουλάχιστον στή σωκρατικὴ παράδοση. Ὡστόσο, ἡ «ἀσκητικὴ» αὐτὴ δέν εἶναι ὁργανωμένη, οὔτε καὶ νοεῖται σάν ἓνα σύνολο ἰδιαίτερων πρακτικῶν πού θά συνιστοῦσαν ἓνα εἶδος ἐξειδικευμένης τέχνης τῆς ψυχῆς, μέ τίς τεχνικὲς τῆς, τίς διαδικασίες τῆς, τίς συνταγές τῆς. Ἀπὸ τὴν μιά μεριά, δέν διαχωρίζεται ἀπὸ τὴν πρακτικὴ τῆς ἴδιας τῆς ἀρετῆς: ἀποτελεῖ τὴν προκαταβολικὴ τῆς προγύμναση. Ἀπὸ τὴν ἄλλη, χρησιμοποιεῖ τίς ἴδιες ἀσκήσεις μέ ἐκείνες πού διαμορφώνουν τόν πολίτη: ὁ κυρίαρχος τοῦ ἑαυτοῦ του καὶ τῶν ἄλλων διαμορφώνεται ταυτόχρονα. Πολὺ γρήγορα, ἡ ἀσκητικὴ αὐτὴ ἀρχίζει νά ἀποκτᾷ τὴν ἀνεξαρτησία τῆς, ἢ τουλάχιστον μιά μερικὴ καὶ σχετικὴ αὐτονομία. Κι αὐτό μέ δύο τρόπους: πραγματοποιεῖται ἀπαγκίστρωση τῶν ἀσκήσεων ἐκείνων πού μᾶς ἐπιτρέπουν νά διακυβερνήσουμε τόν ἑαυτό μας, ἀπὸ τὴν ἐκμάθησι ἐκείνου πού μᾶς εἶναι ἀπαραίτητο γιά νά διακυβερνήσουμε τούς ἄλλους: κι ἀκόμα, ἀπαγκίστρωση τῶν ἀσκήσεων στήν ἰδιαίτερη

τους μορφή από τήν ἀρετή, τή μετριοπάθεια, τή σωφροσύνη, στίς ὁποῖες χρησιμεύουν γιά ἐκγύμναση: οἱ διαδικασίες τους (δοκιμασίες, ἐξέταση τοῦ ἑαυτοῦ μας καί αὐτοέλεγχος) τείνουν νά διαμορφώσουν μιά εἰδική τεχνική, περισσότερο σύνθετη ἀπό τήν ἀπλή προγύμναση τῆς ἠθικῆς διαγωγῆς πρὸς τήν ὁποία τείνουν. Καί βλέπουμε τότε τήν «τέχνη τοῦ ἑαυτοῦ μας» νά ἀποκτᾶ τό δικό της πρόσωπο σέ σχέση μέ τήν παιδεία πού ἀποτελεῖ τό πλαίσιο της καί σέ σχέση μέ τήν ἠθική διαγωγή πού εἶναι ὁ στόχος της. Γιά τήν ἑλληνική, ὅμως, σκέψη τῆς κλασικῆς ἐποχῆς, ἡ «ἀσκητική», πού ἐπιτρέπει τή συγκρότηση τοῦ ἀτόμου ὡς ἠθικοῦ ὑποκειμένου, ἀποτελεῖ ἀναπόσπαστο μέρος – ὡς καί στήν ἴδια τή μορφή της – τῆς ἀσκήσεως μιᾶς ἐνάρετης ζωῆς, πού εἶναι ἐπίσης καί ἡ ζωή τοῦ «ἐλεύθερου» πολίτη, μέ τήν πλήρη, θετική καί πολιτική ἔννοια τοῦ ὄρου.

4. ΕΛΕΥΘΕΡΙΑ ΚΑΙ ΑΛΗΘΕΙΑ

1. «Πές μου, Εὐθύδημε, πιστεύεις πώς ἡ ἐλευθερία εἶναι ὠραῖο καὶ μεγαλοπρεπές ἀγαθόν, καὶ γιὰ τὸ ἄτομο καὶ γιὰ τὴν πόλη; – Καὶ βέβαια τὸ πιστεύω, εἶπε ἐκεῖνος. – Ἔνας, λοιπόν, πού κυριαρχεῖται ἀπὸ τίς σωματικές ἡδονές καὶ γι' αὐτὸ δέν μπορεῖ νά πράττει τὰ ἄριστα, τὸν θεωρεῖς ἐλεύθερο ἄνθρωπο; – Καθόλου, εἶπε.»¹²⁵

Ἡ *σωφροσύνη* – κατάσταση ὅπου τείνει κανεὶς νά φτάσει μέ τὴν ἄσκηση τῆς αὐτοκυριαρχίας καὶ μέ τὴ συγκράτηση στὴν πρακτικὴ τῶν ἀπολαύσεων – χαρακτηρίζεται ὡς ἐλευθερία. Ἐάν εἶναι τόσο σημαντικό τὸ νά ἐξουσιάζει κανεὶς ἐπιθυμίες καὶ ἀπολαύσεις, ἂν μέ τὴ χρήση τους διακυβεύεται σέ τέτοιο βαθμὸ ἡ ἠθικὴ μας ὑπόσταση, δέν εἶναι γιὰ νά διατηρηθεῖ ἢ νά ἀνακτηθεῖ μιὰ πρωταρχικὴ ἀθωότητα· δέν εἶναι, σέ γενικὲς γραμμές (ἐκτός, φυσικά, ἀπὸ τὴν πυθαγόρεια παράδοση), γιὰ νά διαφυλαχθεῖ μιὰ ἀγνότητα¹²⁶. εἶναι γιὰ νά ἀποκτήσουμε τὴν ἐλευθερία μας καὶ νά μπορέσουμε νά τὴ διατηρήσουμε. Θά μπορούσαμε νά ἔχουμε ἐδῶ – ἂν δέν τὸ ξέραμε ἤδη – τὴν ἀπόδειξη πὼς ἡ ἐλευθερία στὴν ἐλληνικὴ σκέψη δέν νοεῖται ἀπλῶς ὡς ἀνεξαρτησία ὀλόκληρης τῆς πόλης, ἐνῶ οἱ πολῖτες δέν ἀποτελοῦν παρὰ στοιχεῖα δίχως ἀτομικότητα οὔτε ἐσωτερικότητα. Ἡ ἐλευθερία πού πρέπει νά καθιερυθεῖ καὶ νά διαφυλαχθεῖ εἶναι βέβαια ἡ ἐλευθερία τῶν πολιτῶν στό σύνολό τους, ἀλλά ταυτόχρονα εἶναι καί, γιὰ τὸν καθένα, μιὰ ὀρισμένη μορφή σχέσης τοῦ ἀτόμου μέ τὸν ἑαυτό του. Ἡ συγκράτηση τῆς πόλης, ὁ χαρακτήρας τῶν νόμων, οἱ μορφές ἐκπαίδευσης, ὁ τρόπος διαγωγῆς τῶν ἡγετῶν τῆς εἶναι, ἀσφαλῶς, σημαντικοὶ παράγοντες γιὰ τὴ συμπεριφορὰ τῶν ἴδιων τῶν πολι-

τῶν· σέ ἀντάλλαγμα, ὅμως, ἡ ἐλευθερία τῶν ἀτόμων, νοούμενη ὡς ἡ κυριαρχία πού εἶναι ἱκανοί νά ἀσκήσουν πάνω στόν ἑαυτό τους, εἶναι ἀπαραίτητη γιά τό Κράτος ὁλόκληρο. Ἔως προσέξουμε τόν Ἀριστοτέλη στά *Πολιτικά* του: «Μιά πόλη εἶναι ἐνάρετη ἂν οἱ πολῖτες πού συμμετέχουν στή διακυβέρνησή της εἶναι οἱ ἴδιοι ἐνάρετοι· στό Κράτος μας ὅμως, ὅλοι οἱ πολῖτες παίρνουν μέρος στή διακυβέρνηση. Ἐκεῖνο λοιπόν πού πρέπει νά ἐξετάσουμε εἶναι τό ἀκόλουθο: μέ ποιόν τρόπο ἕνα ἄτομο γίνεται ἐνάρετο; Γιατί, ἀκόμα κι ἂν ἦταν δυνατόν ὁλόκληρο τό σῶμα τῶν πολιτῶν νά εἶναι ἐνάρετο, χωρίς κανένας ἀπ' αὐτούς νά εἶναι ἀτομικά, θά ἔπρεπε, μολαταῦτα, νά προτιμήσουμε τήν ἀτομική ἀρετή, ἀφοῦ ἡ ἀρετή τοῦ κοινωνικοῦ σώματος στό σύνολό του εἶναι λογικό ἐπακόλουθο τῆς ἀρετῆς τοῦ κάθε πολίτη»¹²⁷. Ἡ στάση τοῦ ἀτόμου ἀπέναντι στόν ἑαυτό του, ὁ τρόπος μέ τόν ὁποῖο ἐξασφαλίζει τήν ἴδια του τήν ἐλευθερία ἀναφορικά μέ τίς ἐπιθυμίες του, ἡ μορφή ἐπικυριαρχίας πού ἀσκεῖ στόν ἑαυτό του ἀποτελοῦν συστατικό στοιχεῖο τῆς εὐτυχίας καί τῆς εὐταξίας τῆς πολιτείας.

Ἔτσι, ἡ ἀτομική αὐτή ἐλευθερία δέν εἶναι ὅμοια μέ τήν ἀνεξαρτησία πού προσφέρει ἡ ἐλεύθερη βούληση. Τό ἀντίθετό της, ἡ πολικότητα πρὸς τήν ὁποία ἀντιτάσσεται, δέν εἶναι ἕνας φυσικός ντετερμινισμός οὔτε καί ἡ ἀξίωση μιᾶς παντοδυναμίας: εἶναι μιᾶ σκλαβιά – ἡ σκλαβιά τοῦ ἑαυτοῦ μας ἀπό τόν ἑαυτό μας. Τό νά εἶσαι ἐλεύθερος σέ σχέση μέ τίς ἀπολαύσεις, σημαίνει νά μήν εἶσαι στήν ὑπηρεσία τους, νά μήν εἶσαι δοῦλος τους. Πολύ περισσότερο ἀπό ἠθική κηλίδα, ὁ κίνδυνος ὁ ἐγγενής στά *ἀφροδίσια* εἶναι ἡ δουλεία. Ὁ Διογένης ἔλεγε πῶς οἱ ὑπηρετές εἶναι σκλάβοι τοῦ κυρίου τους, καί πῶς οἱ ἀνήθικοι ἄνθρωποι εἶναι δοῦλοι τῶν ἐπιθυμιῶν τους (*τούς δέ φαύλους ταῖς ἐπιθυμίαις δουλεύειν*)¹²⁸. Γιά τούς κινδύνους πού ἐγκυμονεῖ αὐτή ἡ δουλεία, ὁ Σωκράτης προειδοποιεῖ τόν Κριτόβουλο, στήν ἀρχή τοῦ *Οἰκονομικοῦ* τοῦ Ξενοφῶντα¹²⁹, καθώς καί τόν Εὐθύδημο, σ' ἕνα διάλογο τῶν *Ἀπομνημονευμάτων* πού εἶναι ἕνας ὕμνος στήν ἐγκράτεια θεωρούμενη ὡς ἐλευθερία: «Νομίζεις, χωρίς ἀμφιβολία, ὅτι χαρακτηριστικό τοῦ ἐλεύθερου ἀνθρώπου εἶναι νά ἐκτελεῖ τά καθήκοντά του, καί τό νά ἔχει κάποιους πού θά τόν ἐμποδίζουν νά τά κάνει τό θεωρεῖς ἀνελεύθερο; – Ἀκριβῶς, εἶπε. – Παραδέχεσαι λοιπόν ὅτι οἱ ἀκρατεῖς εἶναι τελείως ἀνελεύθεροι... – Καί

ποιά δουλεία νομίζεις πώς είναι ή χειρότερη; – Κατά τή γνώμη μου, είπε, είναι ή δουλεία στά χειρότερα αφεντικά. – Άρα, οί άκρατείς ύφίστανται τή χειρότερη δουλεία... – Άν σέ καταλαβαίνω καλά, Σωκράτη, διατείνεσαι ότι καμιά άπολύτως άρετή δέν ταιριάζει σέ άνθρωπο πού κυριαρχείται από τίς σωματικές ήδονές; – Ναι, Εϋθύδημε, είπε ό Σωκράτης· γιατί, σέ τί διαφέρει ό άκρατής άνθρωπος από τό πιο άνόητο ζώο;»¹³⁰

Ή έλευθερία, όμως, αυτή είναι κάτι παραπάνω από μιά μή-δουλεία, κάτι παραπάνω από μιά άπελευθέρωση πού θά καθιστοῦσε τό άτομο ανεξάρτητο από κάθε έξωτερικό ή έσωτερικό καταναγκασμό· στήν πλήρη καί θετική της μορφή, είναι μιά έξουσία πού άσκούμε πάνω στον έαυτό μας μέσα στά πλαίσια τής έξουσίας πού άσκούμε πάνω στους άλλους. Πράγματι, εκείνος πού, από τήν ίδια τήν κοινωνική του θέση, βρίσκεται κάτω από τήν κυριαρχία τών άλλων, δέν πρέπει νά προσμένει από τόν έαυτό του κίνητρα για έγκράτεια· του άρκεί νά ύπακούει στίς προσταγές καί στίς έντολές πού θά του δοθοῦν. ‘Ο Πλάτων μάς τό έξηγεί άναφερόμενος στον τεχνίτη· τό έξευτελιστικό γι’ αυτόν είναι πώς τό εϋγενέστερο μέρος τής ψυχής του «είναι από τή φύση του τόσο αδύνατο, ώστε, μή μπορώντας νά κυβερνήσει τά θηρία πού είναι μέσα του, αναγκάζεται νά τά ύπηρετεί, καί δέν είναι σέ θέση τίποτ’ άλλο νά μάθει παρά πώς νά τά χαϊδολογεί»· τί πρέπει λοιπόν νά κάνουμε, αν θέλουμε ένας τέτοιος άνθρωπος νά διέπεται από μιά λογική άρχή, όπως εκείνη «πού κυβερνά τόν ανώτερο άνθρωπο»; ‘Ο μόνος τρόπος είναι νά τόν θέσουμε υπό τήν έπιρροή καί τήν έξουσία του ανώτερου αυτού ανθρώπου: «Πρέπει νά είναι σκλάβος εκείνου πού άρχει μέσα του τό θεϊον»¹³¹. Καί αντίθετα, αυτός πού θά έξουσιάζει τούς άλλους, πρέπει νά είναι ικανός νά άσκει άπόλυτη κυριαρχία πάνω στον έαυτό του· γιατί, μέ τή θέση πού κατέχει καί ταυτόχρονα μέ τήν έξουσία πού άσκει, θά του ήταν εύκολο νά ικανοποιεί όλες του τίς επιθυμίες καί, κατά συνέπεια, νά παραδίνεται σ’ αυτές, αλλά καί γιατί οί όποιες παρεκτροπές τής διαγωγής του θά είχαν δυσάρεστες επιπτώσεις σέ όλους, καθώς καί στή συλλογική ζωή τής πολιτείας. Για ν’ άποφύγει τίς καταχρήσεις καί τή βία, για ν’ άποφύγει τό συνδυασμό τής τυραννικής έξουσίας (πάνω στους άλλους) καί τής τυραννισμένης ψυχής (άπό τίς επιθυμίες του), ή άσκηση τής πολιτικής έξουσίας άπαιτεί – σαν άρχή έσώτερης ρύθμισης – τήν

ἐπιβολή στον ἴδιο τόν ἑαυτό του. Ἡ ἐγκράτεια, νοούμενη ὡς μία ἀπό τίς ὄψεις τῆς αὐτοκυριαρχίας εἶναι, τό ἴδιο ὅπως καί ἡ δικαιοσύνη, ἡ ἀνδρεία ἢ ἡ σύνεση, ἡ θεμελιακή ἀρετή ἐκείνου πού ἔργο του εἶναι ἡ ἀσκηση τῆς ἐξουσίας πάνω στους ἄλλους. Ὁ βασιλικότερος τῶν ἀνθρώπων εἶναι βασιλιάς τοῦ ἑαυτοῦ του (*βασιλικός, βασιλεύων ἑαυτοῦ*)¹³².

Ἀπό δῶ προέρχεται καί ἡ σημασία πού ἀποδίδεται, στά πλαίσια τῆς ἠθικῆς τῶν ἀπολλύσεων, σέ δύο μεγάλες μορφές ἠθικοῦ παραδειγματισμοῦ. Ἀπό τή μιὰ μεριά, ἔχουμε τόν φαῦλο τύραννο, τόν ἀνίκανο νά κυριαρχεῖ τά πάθη του· ἐκείνον πού, ἀκριβῶς γι' αὐτόν τό λόγο, ἔχει πάντοτε τήν τάση νά κάνει κατάχρηση τῆς ἐξουσίας του καί νά κακομεταχειρίζεται (*ὑβρίζει*) τοὺς ὑπηκόους του· προξενεῖ ἀναταραχή στό Κράτος του, πράγμα πού ἔχει σάν ἐπακόλουθο νά ἐξεγείρονται οἱ πολῖτες ἐναντίον του· οἱ σεξουαλικές καταχρήσεις τοῦ τυράννου, ὅταν, λογουχάρη, διαφθείρει τά παιδιά – ἀγόρια ἢ κορίτσια – τῶν πολιτῶν, δίνουν συχνά τήν πρόφαση γιά συνωμοσίες, πού ἀποβλέπουν στήν ἀνατροπή τῆς τυραννίας καί στήν ἀποκατάσταση τῆς ἐλευθερίας: αὐτό ἴσχυσε τόσο γιά τοὺς Πεισιστρατίδες στήν Ἀθήνα, ὅσο καί γιά τόν Περίανδρο στήν Ἀμβρακία καί γιά πολλοὺς ἄλλους ἀκόμα πού ὁ Ἀριστοτέλης μνημονεῖ στό Βιβλίον Ε' τῶν *Πολιτικῶν* του¹³³. Ἀπό τήν ἄλλη μεριά, διαγράφεται ἡ θετικὴ εἰκόνα τοῦ ἡγέτη, τοῦ ἱκανοῦ νά ἀσκεῖ ἀπόλυτη ἐξουσία πάνω στον ἑαυτό του, στά πλαίσια τῆς ἐξουσίας πού ἀσκεῖ πάνω στους ἄλλους· ἡ αὐτοκυριαρχία του μετριάζει τήν κυριαρχία του πάνω στους ἄλλους. Μάρτυρας ὁ Κύρος τοῦ Ξενοφώντα, πού εἶχε τή δυνατότητα, περισσότερο ἀπὸ κάθε ἄλλον, νά καταχραστεῖ τῆς ἐξουσίας του καί πού, ὡστόσο, διακήρυττε ἀνοιχτά, μπροστά στους ἀυλικούς του, τόν ἔλεγχο τῶν αἰσθημάτων του: «Ἔτσι, μιὰ τέτοια συμπεριφορὰ δημιουργοῦσε στους κατωτέρους τῆς αὐτῆς του ἀκριβῆ συναίσθηση τῆς θέσης τους, πράγμα πού τοὺς ἔκανε νά ὑποτάσσονται στους ἀνωτέρους τους καί νά τρέφουν ὁ ἕνας γιά τόν ἄλλο αἰσθήματα σεβασμοῦ καί φιλοφροσύνης»¹³⁴. Τά ἴδια καί στον Νικοκλή τοῦ Ἰσοκράτη: ὅταν ἐξυμνεῖ ὁ ἴδιος τήν ἐγκράτεια του καί τή συζυγικὴ του πίστη, ἀναφέρεται στίς ἀπαιτήσεις τοῦ πολιτικοῦ του ἀξιώματος: πῶς θά μορροῦσε νά ἐλπίζει ὅτι οἱ ἄλλοι θά τόν ὑπακούουν, ἂν ὁ ἴδιος δέν εἶναι ἄξιος νά ἐξασφαλίσει τήν καθυπόταξη τῶν ἐπιθυμιῶν του¹³⁵; Ὁ Ἀριστοτέλης ἀπευθύ-

νεται στή σύνεση τοῦ ἀπόλυτου μονάρχη, συστήνοντάς του νά μὴν παρασύρεται σέ ἀκολασίες· πράγματι, λέει, θά πρέπει νά 'χει πάντα κατὰ νοῦ τό πόσο μεγάλη σημασία ἔχει γιά τούς ἐνάρετους ἀνθρώπους ἢ ὑπόληψή τους· γι' αὐτό καί θά 'ταν ἀλόγιστο νά υποβάλλει τούς ἀνθρώπους αὐτούς στήν ταπεινώση τῶν σωματικῶν ποινῶν· γιά τόν ἴδιο λόγο, ὀφείλει νά ἀποφεύγει καί «τήν προσβολή τῆς αἰδοῦς τῶν νέων». «Οἱ στενές σχέσεις τοῦ τυράννου μέ τά νιάτα πρέπει νά ὑπαγορεύονται ἀπό συναισθηματικά αἷτια, καί ὄχι ἀπό τήν ἰδέα πώς τά πάντα τοῦ ἐπιτρέπονται καί πώς ἡ ἀπώλεια τῆς ὑπόληψης μπορεῖ, γενικά, νά ἐξαγοραστεῖ μέ συνεχεῖς προσφορές ὄλο καί ὑψηλότερων ἀξιομάτων»¹³⁶. Ἐς θυμηθοῦμε πώς παρόμοιο ἦταν καί τό θέμα τῆς συζήτησης ἀνάμεσα στόν Σωκράτη καί στόν Καλλικλῆ· ἐκείνους πού κυβερνοῦν τούς ἄλλους, πρέπει, ἄραγε, νά τούς θεωρήσουμε σέ σχέση μέ τόν ἑαυτό τους ὡς «κυβερνῶντες ἢ κυβερνωμένοις» (*ἄρχοντας ἢ ἀρχομένους*) – δεδομένου ὅτι ἡ διακυβέρνηση αὐτή τοῦ ἑαυτοῦ μας καθορίζεται ἀπό τό νά εἶναι κανεῖς *σώφρων* καί *ἐγκρατής*, δηλαδή νά «ἐξουσιάζει τίς ἀπολαύσεις καί τίς ἐπιθυμίες του»¹³⁷;

Θά ῥθει ἡ μέρα ὅπου τό συχνότερα χρησιμοποιούμενο παράδειγμα ἐξεικόνισης τῆς σεξουαλικῆς ἀρετῆς θά εἶναι ἐκεῖνο τῆς γυναίκας, ἢ τῆς νέας κοπέλας, πού ἀμύνεται ἐνάντια στίς ἐπιθέσεις ἐκείνου πού ἔχει τήν ἀπόλυτη ἐξουσία πάνω της· ἡ περιφρούρηση τῆς ἀγνότητος καί τῆς παρθενίας, ἢ τήρηση τοῦ λόγου καί τῆς ὑπόσχεσης θ' ἀποτελοῦν τότε τό πρότυπο τῆς ἀρετῆς. Τό σχῆμα τοῦτο εἶναι, βέβαια, γνωστό καί στήν Ἀρχαιότητα· εἶναι, ὁμως, ὀλοφάνερο πώς ὁ ἄντρας, ὁ ἡγέτης, ὁ ἀφέντης ὁ ἰκανός νά συγκρατεῖ τίς ὀρέξεις του τή στιγμή ὅπου ἡ ἐξουσία του πάνω στόν ἄλλο τοῦ δίνει τή δυνατότητα νά τόν μεταχειρίζεται ὅπως θέλει, ἀντιπροσωπεύει καλύτερα, γιά τήν ἐλληνική σκέψη, τό καθαυτό πρότυπο τῆς ἀρετῆς τῆς ἐγκράτειας.

2. Μέσα ἀπό αὐτή τήν ἀντίληψη τῆς κυριαρχίας ὡς ἐνεργητικῆς ἐλευθερίας, αὐτό πού ἐπιβεβαιώνεται εἶναι ὁ «ἀντρικός» χαρακτηρισμός τῆς ἐγκράτειας. Ὅπως, ἀκριβῶς, στό σπίτι εἶναι ὁ ἄντρας ἐκεῖνος πού ἔχει τό πρόσταγμα, ὅπως, ἀκριβῶς, στήν πόλη ἡ ἐξουσία δέν ἀσκεῖται οὔτε ἀπό τούς δούλους, οὔτε ἀπό τά παιδιά, οὔτε ἀπό τίς γυναῖκες, ἀλλά ἀπό τούς ἄνδρες καί μόνο ἀπό τούς ἄνδρες, τό ἴδιο καί ἀναφορικά μέ τόν ἑαυτό του, ὁ κα-

θένας πρέπει να καλλιεργεί τά άντρικά του προσόντα. Ἡ αυτοκυριαρχία εἶναι ἕνας τρόπος να εἶσαι «άντρας» σέ σχέση μέ τόν ἑαυτό σου, δηλαδή να διοικεῖς αὐτούς πού πρέπει να διοικούνται, να αναγκάζεις να σέ ὑπακούουν ὅσοι δέν εἶναι σέ θέση να διακυβεροῦν τόν ἑαυτό τους, να ἐπιβάλλεις τίς ἀρχές τῆς λογικῆς σ' αὐτούς πού τή στεροῦνται· μέ μιά κουβέντα, εἶναι ἕνας τρόπος να εἶσαι ἐνεργητικός σέ σχέση μέ ἐκείνον πού, ἀπό τή φύση του, εἶναι παθητικός καί παθητικός ὀφείλει να παραμείνει. Σ' αὐτή τήν ἠθική τῶν ἀντρῶν, τή φτιαγμένη γιά τούς άντρες, ἡ συγκρότηση τοῦ ἑαυτοῦ μας ὡς ἠθικοῦ ὑποκειμένου συνίσταται στήν ἐδραίωση ἀπό τόν ἑαυτό μας στόν ἑαυτό μας μιᾶς δομῆς ἀνδρισμοῦ: μόνο μέ τό να εἶσαι άντρας σέ σχέση μέ τόν ἑαυτό σου, μπορεῖς να ἐλέγχεις καί να κυριαρχεῖς τήν άντρική δραστηριότητα πού ἀσκεῖς πάνω στους ἄλλους στή σεξουαλική πρακτική. Στήν ἀγωνιστική πάλη μέ τόν ἑαυτό μας καί στή σκληρή προσπάθεια να γίνουμε κύριοι τῶν ἐπιθυμιῶν μας, στόχος μας θά εἶναι τό σημεῖο ὅπου ἡ σχέση μέ τόν ἑαυτό μας θά ἔχει γίνει ἰσόμορφη μέ τή σχέση τῆς κυριαρχίας, τῆς ἱεραρχίας καί τῆς ἐξουσίας πού – σάν άντρες, καί μαλιστα ἐλεύθεροι άντρες – ἐννοοῦμε να ἐπιβάλλουμε στους κατωτέρους μας· καί μόνο μέ τήν προϋπόθεση αὐτή τοῦ «ἠθικοῦ ἀνδρισμοῦ» θά κατορθώσουμε, σύμφωνα μ' ἕνα πρότυπο «κοινωνικοῦ ἀνδρισμοῦ», να δώσουμε τίς κατάλληλες διαστάσεις στήν ἀσκηση τοῦ «σεξουαλικοῦ ἀνδρισμοῦ». Στή χρῆση τῶν άντρικῶν του ἀπολαύσεων, πρέπει να εἶναι κανεῖς ἀρρενωπός ἀπέναντι στόν ἑαυτό του, ὅπως εἶναι άντρας καί στόν κοινωνικό του ρόλο. Ἡ ἐγκράτεια εἶναι μιά άντρική ἀρετή μ' ὅλη τή σημασία τῆς λέξης.

Αὐτό βέβαια δέν σημαίνει πώς οἱ γυναῖκες δέν ὀφείλουν να εἶναι ἐγκρατεῖς, πώς δέν εἶναι ἱκανές γιά ἐγκράτεια, ἢ πώς ἀγνοοῦν τήν ἀρετή τῆς *σωφροσύνης*. Ὅμως, ἡ ἀρετή αὐτή στίς γυναῖκες ἀναφέρεται πάντα, κατά κάποιον τρόπο, στόν ἀνδρισμό. Θεσμική ἀναφορά, ἀφοῦ ἐκεῖνο πού τούς ἐπιβάλλει τήν ἐγκράτεια εἶναι τό καθεστώς τῆς ἐξάρτησῆς τους ἀπό τήν οἰκογένεια ἢ τό σύζυγό τους, καί ἀφοῦ ἡ τεκνοποιητική τους ἰδιότητα ἐπιτρέπει τή μονιμότητα τοῦ ὀνόματος, τή μεταβίβαση τῶν ἀγαθῶν, τήν ἐπιδίωση τῆς πολιτείας. Ἄλλά καί δομική ἀναφορά, ἀφοῦ μιά γυναῖκα, γιά να εἶναι ἐγκρατής, ὀφείλει να ἐγκαταστήσει μέσα της μιά σχέση ἀνωτερότητας καί κυριαρχίας, σχέση πού

από τή φύση της είναι άντρικοῦ τύπου. Ἡ δήλωση τοῦ Σωκράτη, στόν *Οἰκονομικό* τοῦ Ξενοφώντα, ὕστερα ἀπό τήν ὀμλία τοῦ Ἴσχομαχου στήν ὁποία ἐξυμνεῖ τίς ἀρετές τῆς συζύγου του πού ὁ ἴδιος ἔχει διαπλάσει, εἶναι ἐνδεικτική (καθώς μάλιστα ἐπικαλεῖται ταυτόχρονα καί τή θεά τοῦ ἐνάρετου ἔγγαμου βίου): «Μά τήν Ἥρα, νά κάτι πού ἀποκαλύπτει τήν ἀρρενωπή ψυχή (*ἀνδρική διάνοια*) τῆς γυναίκας σου». Σέ τοῦτο, ὁ Ἴσχομαχος προσθέτει, γιά νά τονίσει τή χωρίς φιλαρέσκεια συμπεριφορά τῆς γυναίκας του, πού ὁ ἴδιος τῆς τήν εἶχε ὑποδείξει, τήν ἀκόλουθη ἀνταπάντηση, ὅπου διαγράφονται τά δύο οὐσιώδη στοιχεῖα τοῦ ἐνάρετου αὐτοῦ «ἀνδρισμοῦ» τῆς γυναίκας του – προσωπική μεγαλοφροσύνη καί ἐξάρτηση ἀπό τόν ἄντρα: «Θά μπορούσα νά παραθέσω κι ἄλλα χαρακτηριστικά γνωρίσματα τῆς μεγαλοψυχίας της (*μεγαλόφρων*), γιά νά σοῦ ἀποδείξω μέ πόση προθυμία μέ ὑπακούει καί ἀκολουθεῖ τίς συμβουλές μου»¹³⁸.

Ὅπως εἶναι γνωστό, ὁ Ἀριστοτέλης ἀντιτάσσεται ρητά στή σωκρατική θέση τῆς οὐσιαστικῆς ἐνότητας τῆς ἀρετῆς, καί τῆς, κατά συνέπεια, ταύτισής της στούς ἄντρες καί στίς γυναῖκες. Ὡστόσο, δέν περιγράφει γυναικεῖες ἀρετές πού νά ἀνήκουν ἀποκλειστικά σέ γυναῖκες· οἱ ἀρετές πού ἀναγνωρίζει στίς γυναῖκες ὀρίζονται ἀναφορικά πρός μιὰ θεμελιώδη ἀρετή, πού ἔχει τήν πλήρη καί ὀλοκληρωμένη της μορφή στόν ἄντρα. Καί, κατά τή γνώμη του, αἰτία γι' αὐτό εἶναι τό γεγονός ὅτι, ἀνάμεσα στόν ἄντρα καί στή γυναῖκα, ἡ σχέση εἶναι «πολιτική»: εἶναι ἡ σχέση τῆς κυδέρνησης καί τοῦ κυδερνώμενου. Γιά τήν ὀρθή τάξη τῆς σχέσης, θά πρέπει, βέβαια, καί οἱ δύο τους νά διαμοιράζονται τίς ἴδιες ἀρετές – ἀλλά ὁ καθένας μέ τόν τρόπο του. Ἐκεῖνος πού ἔχει στά χέρια του τήν ἀρχή – ἄρα ὁ ἄντρας – «κατέχει στήν πληρότητά της τήν ἠθική ἀρετή», ἐνῶ οἱ ἀρχόμενοι – καί ἡ γυναῖκα – ἀρκεῖ νά διαθέτουν «τό ποσόν ἀρετῆς πού ἀρμόζει στόν καθένα τους». Ἔτσι, λοιπόν, ἡ ἐγκράτεια καί ἡ ἀνδρεία εἶναι στόν ἄντρα ἀρετές «διακυδέρνησης» πλήρεις καί ὀλοκληρωμένες· ἐνῶ, ἡ ἐγκράτεια καί ἡ ἀνδρεία τῆς γυναίκας εἶναι ἀρετές «ὑποταγῆς», δηλαδή οἱ γυναῖκες βρῖσκουν στό πρόσωπο τοῦ ἄντρα καί τό ὀλοκληρωμένο καί τέλειο πρότυπο τῶν ἀρετῶν καί τήν ἀρχή τῆς ἐφαρμογῆς τους¹³⁹.

Ὅμως, τό ὅτι ἡ δομή τῆς ἐγκράτειας εἶναι οὐσιαστικά ἀντρική, ἔχει καί μιὰ ἄλλη συνέπεια, συμμετρική καί ἀντίθετη τῆς

προηγούμενης: κι αυτή είναι ότι η άκολασία υπόκειται σε μία παθητικότητα που τη συσχετίζει με τη θηλυπρέπεια. Και πραγματικά, τό νά είναι κανείς άκόλαστος σημαίνει νά βρίσκεται – άπέναντι στη δύναμη τών άπολαύσεων – σε μία κατάσταση μή-άντίστασης, σε θέση αδυναμίας και ύποταγής· σημαίνει νά είναι άνίκανος για μία «άντρίκεια» στάση άπέναντι στον έαυτό του – πράγμα που θά επέτρεπε και την κυριαρχία πάνω στον έαυτό του. Μ' αυτή την έννοια, ό άντρας τών άπολαύσεων και τών επιθυμιών, ό άντρας τής μή-κυριαρχίας του έαυτού του (*άκρασία*) ή τής άκολασίας είναι ένας άντρας που θά μπορούσαμε νά τον άποκαλέσουμε θηλυπρεπή, και πιό ούσιαστικά μάλιστα άπέναντι στον έαυτό του παρά άπέναντι στους άλλους. Σέ μία έμπειρία τής σεξουαλικότητας όπως τή δική μας, όπου ένας θεμελιακός διαχωρισμός άντιθέτει τό άρσενικό στό θηλυκό, ή άντρική θηλυπρέπεια νοείται ως πραγματική ή δυνητική άθέτηση του σεξουαλικού ρόλου. Για έναν άντρα που ή αγάπη του για τίς γυναίκες τον οδηγεί σε καταχρήσεις, κανένας δέν θά διανοούνταν νά πει πώς είναι θηλυπρεπής, εκτός αν, μετά από μία έξονυχιστική έρευνα, κατόρθωνε νά άποκρυπτογραφήσει τήν επιθυμία του αυτή και νά άποκαλύψει τή «λανθάνουσα όμοφυλοφιλία» που κρύβεται πίσω από τίς άσταθείς και πολλαπλές του σχέσεις με τίς γυναίκες. Αντίθετα, για τους Αρχαίους Έλληνες, τό πιό ούσιαστικό είναι ή αντίθεση μεταξύ ένεργητικότητας και παθητικότητας, και αυτή είναι που σφραγίζει τό πεδίο τής σεξουαλικής συμπεριφοράς, καθώς κι εκείνο τής ήθικής στάσης· αντιλαμβανόμαστε τότε γιατί ένας άντρας μπορεί νά προτιμά τους όμοφυλοφιλικούς έρωτες, χωρίς ποτέ κανείς νά τον ύποψιαστεί για θηλυπρέπεια, τή στιγμή που είναι ένεργητικός τόσο στίς σεξουαλικές του σχέσεις όσο και στην ήθική του αυτοκυριαρχία· και αντίστροφα, ένας άνθρωπος που δέν χαλιναγωγεί τίς ήδονές του – όποιο και νά είναι τό αντικείμενο του έρωτα που επιλέγει – θεωρείται «θηλυπρεπής». Η διαχωριστική γραμμή ανάμεσα σε έναν άνδροπρεπή και έναν θηλυπρεπή δέν συμπίπτει με τή δική μας αντίληψη τής αντίθεσης μεταξύ έτεροφυλοφιλίας και όμοφυλοφιλίας· ούτε και περιορίζεται στην αντίθεση μεταξύ ένεργητικής και παθητικής όμοφυλοφιλίας. Σημαδεύει μόνο τή διαφορά στάσης άπέναντι στίς ήδονές· και τά παραδοσιακά σημάδια τής θηλυκότητας αυτής – όκνηρία, νοχέλεια, άπόρριψη τών λίγο πολύ επίπονων άθλητικών δραστη-

ριοτήτων, προτίμηση για άρώματα και στολίδια, μαλθακότητα... (μαλακία) – δέν αποδίδονται αναγκαστικά σ' αυτόν πού τόν ΙΘ' αϊ. αποκαλείται «διεστραμμένος», αλλά σέ εκείνον πού ένδίδει στίς απολαύσεις πού τόν έλκουν: έπειδή είναι υποταγμένος στίς ίδιες του τίς όρέξεις όπως στίς όρέξεις τών άλλων. 'Ο Διογένης έξοργίζεται, όταν βλέπει έναν έφηβο υπερβολικά έπιτηδευμένο θεωρεί, μολαταῦτα, πώς αὐτή ή θηλυκά κομψή εμφάνιση είναι δυνατόν νά προδίδει τήν προτίμησή του τόσο για τίς γυναίκες όσο και για τούς άντρες¹⁴⁰. Αυτό πού, στά μάτια τών Έλλήνων, άποτελεϊ τήν κατεξοχήν ήθικη άρνητικότητα, ασφαλώς δέν είναι τό νά έλκεσαι έρωτικά και από τά δύο φύλα, οὔτε και τό νά προτιμᾶς τό ίδιο μέ έσένα φύλο, αλλά τό νά είσαι παθητικός άπέναντι στίς ήδονές.

3. Αὐτή ή έλευθερία-έξουσία, πού χαρακτηρίζει τόν τρόπο ζωής τοῦ έγκρατοῦς ανθρώπου, δέν είναι δυνατό νά νοηθεϊ χωρίς μιá μάχη πρὸς τήν αλήθεια. 'Η κυριαρχία πάνω στίς απολαύσεις και ή καθυπόταξη τους στό λόγο είναι ένα και τό αὐτό: ὁ σώφρων, λέει ὁ 'Αριστοτέλης, δέν επιθυμεϊ παρά «ἐκείνο πού υπαγορεύει ὁ ὀρθός λόγος»¹⁴¹. Είναι γνωστή ή άτέρμονη συζήτηση πού, μέ άφετηρία τή σωκρατική παράδοση, αναπτύχθηκε σχετικά μέ τό ρόλο πού παίζει ή γνώση, στήν άρετή, γενικά, και στήν έγκράτεια ιδιαίτερα. 'Ο Ξενοφών, στά 'Απομνημονεύματα, υπενθυμίζει τή θέση τοῦ Σωκράτη, σύμφωνα μέ τήν ὁποία δέν είναι δυνατό νά διαχωριστεϊ ή σοφία από τή σωφροσύνη: σέ εκείνους πού επικαλοῦνται τή δυνατότητα νά γνωρίζεις τί πρέπει νά κάνεις κι ὡστόσο κάνεις τά αντίθετα, ὁ Σωκράτης άπαντᾶ πώς πάντα οἱ άκρατεῖς είναι συγχρόνως και άσοφοι, γιατί οἱ άνθρωποι «προτιμοῦν νά κάνουν άπ' ὅσα μποροῦν ἐκείνα πού θεωροῦν ὅτι τούς είναι πιό συμφέροντα»¹⁴². Οἱ άρχές αὐτές θά συζητηθοῦν διεξοδικά από τόν 'Αριστοτέλη, χωρίς ὅμως ή κριτική του νά κατορθώσει νά τερματίσει μιá διαμάχη πού θά παραταθεϊ άπασχολώντας και τόν στωικισμό και άλλες παρόμοιες θεωρίες. Εἴτε ὅμως άποδεχόμαστε, εἴτε ὄχι, τή δυνατότητα νά διαπράττει κανείς τό κακό μόλο πού τό γνωρίζει, και ὅποιος κι ἄν είναι ὁ εικαζόμενος τρόπος γνώσης εκείνων πού ενεργοῦν σέ πείσμα τών άρχῶν πού γνωρίζουν, υπάρχει ένα σημείο πού δέν μπορεϊ νά άμφισβητηθεϊ: δέν μπορεϊ κανείς νά είναι έγκρατής ἄν δέν κατέχει

τουλάχιστον μιά ορισμένη μορφή γνώσης – συνθήκη πού αποτελεί έναν από τούς ουσιαστικούς όρους τής εγκράτειας. Τό άτομο δέν είναι δυνατό νά συγκροτηθεῖ ὡς ἠθικό ὑποκείμενο στά πλαίσια τής χρήσης τῶν ἀπολαύσεων, χωρίς ταυτόχρονα νά συγκροτηθεῖ ὡς γνωστικό ὑποκείμενο.

Ἡ σχέση πρὸς τό λόγο στά πλαίσια τής πρακτικῆς τῶν ἀπολαύσεων ἔχει περιγραφεῖ ἀπό τούς Ἑλληνες φιλοσόφους τοῦ Δ' αἰ. μέ τρεῖς βασικές μορφές. Πρῶτα πρῶτα μέ μιά μορφή δομική: ἡ εγκράτεια ὑποδηλώνει πὼς ὁ λόγος πρέπει νά κατέχει ἐπικυρίαρχη θέση στό ἀνθρώπινο ὄν, νά τοῦ ἐπιτρέπει νά καθυποτάξει τίς ἐπιθυμίες του καί νά ἐλέγχει τή συμπεριφορά του. Ἐνῶ, στόν ἀκόλαστο, ἡ ἐπιθυμητική δύναμη σφετερίζεται τήν ἀρχή καί ἀσκεῖ τήν τυραννία, στόν *σώφρονα* ἡ λογική εἶν' ἐκείνη πού ἐξουσιάζει καί προστάζει, σύμφωνα μέ τή δομή τοῦ ἀνθρώπινου ὄντος: «Μήπως, ρωτάει ὁ Σωκράτης, δικαίωμα τής λογικῆς δέν εἶναι νά ἀρχει, ἀφοῦ εἶναι σοφή καί ἐπιφορτισμένη νά ἐπαρτυπνεῖ πάνω σ' ὀλόκληρη τήν ψυχή;» καί μέ ἀφετηρία αὐτό, ὀρίζει τόν *σώφρονα* σάν τόν ἀνθρώπο ἐκείνο πού τά διάφορα μέρη τής ψυχῆς του θροῖσκονται σέ φιλικές καί ἁρμονικές σχέσεις, ὅταν τό μέρος πού ἐντέλλεται καί ἐκείνα πού ὑπακούουν συμφωνοῦν στήν ἀναγνώριση τοῦ δικαιώματος τής λογικῆς νά ἀρχει καί δέν θέτουν ὑπό ἀμφισβήτηση τήν ἐξουσία της¹⁴³. Καί παρ' ὅλες τίς διαφορές πού ἀντιθέτουν τόν πλατωνικό τριμερισμό τής ψυχῆς καί τήν ἀριστοτελική ἀντίληψη, ὅπως αὐτή ἐκτίθεται στά *Ἠθικά Νικομάχεια*, ἀδιαφιλονίκητο εἶναι πὼς ἡ *σωφροσύνη*, στό τελευταῖο τοῦτο κείμενο, χαρακτηρίζεται μέ ὄρους ἀνωτερότητας τής λογικῆς πάνω στήν ἐπιθυμία: «ἀκόρεστη εἶναι ἡ ἐπιθυμία τής ἡδονῆς, καί ὅλα τή διεγείρουν στό ἄλογο άτομο»· ἔτσι, λοιπόν, ἡ ἐπιθυμία αὐξάνει μέ τρόπο ὑπερβολικό «ἄν δέν εἶναι ὑπάκουος κανεῖς καί δέν ὑποτάσσεται στήν ἐξουσία»· καί ἡ ἐξουσία αὐτή εἶναι ἐκείνη τοῦ λόγου στόν ὁποῖο πρέπει νά συμμορφώνεται «ἡ ψυχική δύναμη τής ἄμετρης ἐπιθυμίας» (τό *ἐπιθυμητικό*)¹⁴⁴.

Ἡ ἄσκηση ὁμως τοῦ λόγου, στήν εγκράτεια, περιγράφεται ἀκόμα καί μέ τή μορφή «ἐργαλείου τής ζωῆς» (*instrumentalism*). Καί πραγματικά, ἀφότου ἡ κυριαρχία τῶν ἀπολαύσεων ἐξασφαλίσαι μιά χρήση πού ξέρει νά προσαρμόζει στίς ἀνάγκες, στίς στιγμές, στίς περιστάσεις, εἶναι ἀναγκαῖα μιά πρακτική λογική πού νά μπορεῖ νά καθορίζει, σύμφωνα μέ τήν ἔκφραση τοῦ

Ἄριστοτέλη, «αὐτό πρέπει, ὅπως πρέπει καί ὅταν πρέπει»¹⁴⁵. Ὁ Πλάτων ὑπογραμμίζει τή σημασία πού ἔχει γιά τό ἄτομο, ὅπως καί γιά τήν πόλη, τό νά μήν κάνει κανείς χρήση τῶν ἀπολαύσεων σέ «κατάλληλες στιγμές (ἐκτός τῶν καιρῶν) καί χωρίς γνώση (ἀνεπισημόνως)»¹⁴⁶. Καί μέ τό ἴδιο περιῖπου πνεῦμα, ὁ Ξενοφῶν ἀποδεικνύει ὅτι ὁ ἐγκρατής ἄνθρωπος εἶναι καί διαλεκτικός – κατάλληλος νά ἄρχει καί νά συζητᾶ, ἱκανός νά εἶναι ἄριστος –, γιατί, ὅπως ἐξηγεῖ ὁ Σωκράτης στά Ἄπομνημονεύματα, – μόνο οἱ ἐγκρατεῖς εἶναι σέ θέση νά θεῶνται τά ἄριστα, και ταξινομώντας, στό λόγο καί στήν πράξη, τά πράγματα σέ κατηγορίες, νά ἐπιλέγουν τά ἀγαθά καί ν' ἀποφεύγουν τά κακά»¹⁴⁷.

Τέλος, στόν Πλάτωνα, ἡ ἄσκηση τοῦ λόγου στήν ἐγκράτεια ἐμφανίζεται μέ μιά τρίτη μορφή: τήν ὄντολογική ἀναγνώριση τοῦ ἑαυτοῦ μας ἀπό τόν ἑαυτό μας. Ἡ ἀναγκαιότητα τῆς αὐτογνωσίας, γιά νά μπορέσει κανείς νά κάνει πράξη τήν ἀρετή καί νά συγκρατεῖ τίς ἐπιθυμίες του, ἦταν ἤδη ἓνα ἀπό τά σωκρατικά θέματα. Ἀλλά, σχετικά μέ τή μορφή πού πρέπει νά ἀποκτήσει αὐτή ἡ αὐτογνωσία, ἓνα κείμενο σάν το μεγάλο λόγο τοῦ Φαίδρον, ὅπου ἐξιστορεῖται τό ταξίδι τῶν ψυχῶν καί ἡ γέννηση τοῦ ἔρωτα, μᾶς προσφέρει ἀκόμα ἀκριθέστερες λεπτομέρειες. Ἐδῶ πρόκειται, ἀναμφίβολα, γιά τήν πρώτη περιγραφή στήν ἀρχαία λογοτεχνία αὐτοῦ πού στή συνέχεια θά ἀποτελέσει τήν «πνευματική πάλη». Στό κείμενο αὐτό θρῖσκουμε – πολύ πέρα ἀπό τήν ἀταραξία καί τούς ἄθλους ἀντοχῆς ἢ ἀποχῆς πού ὁ Σωκράτης ἤξερε καλά νά ἐπιδεικνύει, σύμφωνα μέ τόν Ἀλκιβιάδη τοῦ Συμποσίου – μιά ὀλόκληρη δραματολογία τῆς ψυχῆς πού ἀγωνίζεται ἐνάντια στόν ἴδιο τῆς τόν ἑαυτό καί ἐνάντια στή βιαιότητα τῶν ἐπιθυμιῶν τῆς: τά διάφορα αὐτά στοιχεῖα θά ἀποτελέσουν γιά καιρό ἀναπόσπαστο μέρος τῆς ἱστορίας τῆς πνευματικότητας: ταραχή πού κυριεῖ τήν ψυχῆ καί τῆς ὁποίας ἀγνοεῖ ἀκόμα καί τό ὄνομα, ἀνησυχία πού τήν κρατάει ἀγρυπνη, αἰνιγματικός ἀναδρασμός, ὀδύνη καί ἀπόλαυση πού ἐναλλάσσονται καί περιπλέκονται, ὀρμή πού παρασύρει ὀλόκληρο τό εἶναι μας, πάλι ἀνάμεσα σέ ἀντιθετικές δυνάμεις, πτώσεις, πληγές, ὀδύνες, ἀνταμοιβή καί τελική γαλήνεψη.

Ὡστόσο, σ' ὄλη τή διάρκεια τῆς ἐκτεταμένης αὐτῆς ἀφήγησης, ἡ ὁποία θέλει νά ἀντιπροσωπεύει τήν ἐκδήλωση αὐτοῦ πού εἶναι ἀληθινά ἢ φύση τῆς ψυχῆς – τόσο ἡ ἀνθρώπινη ὅσο καί ἡ θεϊκή

της φύση – ή σχέση προς την αλήθεια παίζει θεμελιώδη ρόλο. Πραγματικά, η ψυχή, επειδή έχει απενίσει «τίς υπερουράνιες πραγματικότητες» και έχει συλλάβει τό αντικαθρέπτισμά τους στην όμορφη του κόσμου μας, συνεπαίρνεται από την παραφορά του έρωτα, άποχαλινώνεται και γίνεται έρμαιο τών παθών της: συγχρόνως, όμως, επειδή οι άναμνήσεις της τή φέρουν «κοντά στην πραγματικότητα τής όμορφιάς», επειδή τήν «ξαναβλέπει, συνοδευόμενη από τή σοφία και στητή πάνω στό ιερό της βάθρο», συγκρατείται, έπιχειρεί νά χαλιναγωγήσει τίς σαρκικές της έπιθυμίες και προσπαθεί νά λυτρωθεί άπ' όσα τή βαραίνουν και τήν έμποδίζουν νά ξαναδρεί τήν αλήθεια πού έχει θεάσει¹⁴⁸. Η σχέση τής ψυχής μέ τήν αλήθεια είναι ταυτόχρονα και αυτό πού στηρίζει τόν Έρωτα στην κίνησή του, στή δύναμη και στην έντασή του, και εκείνο πού, βοηθώντας τον νά άποδεσμευτεί από κάθε σαρκική άπόλαυση, τού έπιτρέπει νά μετατραπεί σε πραγματική άγάπη.

Είναι φανερό: είτε μέ τή μορφή μιās ιεραρχικής δομής τού ανθρώπινου όντος, είτε μέ τή μορφή μιās συνετής πρακτικής ή μιās άναγνώρισης από τήν ψυχή τού ίδιου της τού είναι, ή σχέση προς τήν αλήθεια άποτελεί ουσιώδες στοιχείο τής έγγραφείας. Είναι άπαραίτητη για τή μετρημένη χρήση τών άπολαύσεων, άπαραίτητη για τή χαλιναγωγήση τής διαιότητάς τους. Πρέπει, όμως, νά τονίσουμε ότι ή σχέση αυτή μέ τήν αλήθεια δέν άποκτά ποτέ τή μορφή μιās άποκρυπτογράφησης τού έαυτού μας από τόν έαυτό μας, ούτε μέ τή μορφή μιās έρμηνευτικής της έπιθυμίας. Άποτελεί συστατικό τού τρόπου ύπαρξης τού έγγρατούς ύποκειμένου· δέν αντίστοιχεί σε μία ύποχρέωση τού ύποκειμένου νά λέει αλήθεια σχετικά μέ τόν έαυτό του· δέν καθιστά ποτέ τήν ψυχή πεδίο γνώσης, όπου θά μάς ήταν δυνατόν νά άναγνωρίσουμε και νά έρμηνεύσουμε τά δυσδιάκριτα ίχνη τής έπιθυμίας. Η σχέση προς τήν αλήθεια είναι ένας δομικός, οργανικός και όντολογικός όρος τής συγκρότησης τού άτομου ως έγγρατούς ύποκειμένου, αλλά και τού άτόμου πού ζει μέ έγγρατέια· δέν άποτελεί μία έπιστημολογική προϋπόθεση πού θά επέτρεπε στό άτομο νά άναγνωρίσει τήν ιδιαιτερότητά του ως έπιθυμούντος ύποκειμένου και νά μπορέσει νά έξαγνιστεί από τήν έτσι άποκαλυπτόμενη έπιθυμία.

4. Ωστόσο, έστω κι άν ή σχέση αυτή προς τήν αλήθεια – συ-

στατικό στοιχείο του έγκρατουῦς ὑποκειμένου – δέν οδηγεῖ σέ μιά ἐρμηνευτική τοῦ πόθου (πράγμα πού θά συμβεῖ ἀργότερα, στή χριστιανική πνευματικότητα), δίνει, ἀντίθετα, πρόσβαση σέ μιά αἰσθητική τῆς ὑπαρξῆς. Καί μ' αὐτό ἐννοοῦμε ἕναν τρόπο ζωῆς, τοῦ ὁποίου ἡ ἠθική ἀξία δέν ὀφείλεται οὔτε στή συμμόρφωσή του πρὸς ἕναν κώδικα συμπεριφορᾶς, οὔτε σέ μιά διαδικασία κάθαρσης, ἀλλά σέ ὀρισμένες μορφές ἢ μάλλον σέ ὀρισμένες ρητές καί γενικές ἀρχές στά πλαίσια τῆς χρήσης τῶν ἀπολαύσεων, τῆς κατανομῆς τους, τῶν παρατηρούμενων ὀρίων τους, τῆς ἱεραρχίας τους πού γίνεται σεβαστή. Μὲ τὸ λόγο, μὲ τὴ λογική καί τὴ σχέση πρὸς τὴν ἀλήθεια πού τὴν κυβερνᾷ, μιά τέτοια ζωὴ ἐγγράφεται στή διατήρηση ἢ στὴν ἀναπαραγωγή μιᾶς ὄντολογικῆς τάξης· ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριά, ἀποκτᾷ τὴ λάμψη μιᾶς ἐκδηλῆς ὁμορφιάς στά μάτια ἐκείνων πού εἶναι ἱκανοὶ νὰ τὴ θεάσουν ἢ νὰ τὴ διατηρήσουν στὴ μνήμη τους. Ὁ Ξενοφῶν, ὁ Πλάτων καί ὁ Ἀριστοτέλης μᾶς ἔχουν συχνότατα δώσει συνοπτικές περιγραφές μιᾶς τέτοιας ζωῆς γεμάτης ἐγκράτεια – ζωῆς πού τὸ μέτρο της, θεμελιωμένο στὴν ἀλήθεια, εἶναι ταυτόχρονα καί σεβασμὸς μιᾶς ὄντολογικῆς δομῆς καί ὑποτύπωση μιᾶς θεατῆς ὁμορφιάς. Ἴδου πῶς τὴν περιγράφει, γιὰ παράδειγμα, ὁ Σωκράτης στὸν *Γοργία*, δίνοντας ὁ ἴδιος τίς ἀπαντήσεις στά ἐρωτήματα πού ἀπευθύνει στὸν σιωπηλό Καλλικλῆ: «Τὸ ποιόν κάθε πράγματος, ἐπίπλου, σώματος, ψυχῆς, ζώου, δέν εἶναι κάτι τὸ τυχαῖο, ἀλλὰ τὸ ἀποτέλεσμα μιᾶς ὀρισμένης τάξης, μιᾶς ὀρισμένης ὀρθότητος, μιᾶς ὀρισμένης τέχνης (*τάξις, ὀρθότης, τέχνη*) πού προσαρμόζονται στὴ φύση τοῦ πράγματος αὐτοῦ. Ἀληθές; Γιὰ μένα, ἀναμφισβήτητα. – Ὡστε, λοιπόν, ἡ ἀρετὴ κάθε πράγματος ἐγκτεῖται σέ μιά πετυχημένη διάταξη καί διευθέτηση πού ἀπορρέει ἀπὸ τὴν τάξη; Ἐγώ, τουλάχιστον, αὐτὸ θά ὑποστήριζα. – Κατὰ συνέπεια, μιά ὀρισμένη εὐταξία (*κόσμος τις*) – χαρακτηριστικὴ τῆς φύσης κάθε πράγματος – εἶναι ἐκείνη πού, μὲ τὴν παρουσία της, καθιστᾷ ἕνα πράγμα ὠραῖο; Τὸ πιστεύω. – Συνακόλουθα λοιπόν, μιά ψυχὴ μὲ τὴν τάξη πού ἀρμόζει στὴν ψυχὴ εἶναι ἀνώτερη ἀπὸ ἐκείνη πού δέν ἐμφανίζει τὴν τάξη τούτη; Χωρὶς ἀμφιβολία. – Καί μιά ψυχὴ πού διαθέτει τὴν τάξη εἶναι μιά ψυχὴ ὀρθά διευθετημένη; Βεβαίως. – Καί μιά ψυχὴ ὀρθά διευθετημένη εἶναι ἐγκρατῆς καί σοφῆ; Ἀναγκαστικά. – Ἄρα, μιά ψυχὴ ἐγκρατῆς εἶναι ὠραία... Αὐτά, λοιπόν, ἐγὼ ὑποστηρίζω καί θεωρῶ σίγουρα. Κι ἂν τούτη εἶναι ἡ

ἀλήθεια, νομίζω πώς ὁ καθένας μας, γιὰ νὰ εἶναι εὐτυχημένος, πρέπει νὰ ἐπιδιώκει τὴν ἐγκράτεια καὶ νὰ ἀσκεῖται σ' αὐτὴ (διωκτέον καὶ ἀσκητέον)»¹⁴⁹.

Σὰν ἤχῳ στοῦ κείμενο αὐτό, ὅπου ἡ ἐγκράτεια συνδέεται μὲ τὴν ὁμορφιά μιᾶς ψυχῆς, τῆς ὁποίας ἡ διάταξη ἀντιστοιχεῖ στὴν ἴδια τῆς τῆ φύση, ἡ *Πολιτεία* ἔρχεται νὰ δεῖξει, ἀντίστροφα, πόσο ἀσυμβίβαστη εἶναι ἡ λαμπρότητα μιᾶς ψυχῆς καὶ ἑνὸς σώματος μὲ τὴν κατάχρηση καὶ τὴ βιαιότητα τῶν ἀπολλύσεων: «Ὅταν, λοιπόν, συμπέσει νὰ ὑπάρχουν καὶ στὴν ψυχὴ χρηστά ἦθη (*καλὰ ἦθη*) καὶ στοῦ σώματος ἀνάλογες ιδιότητες τοῦ ἴδιου τύπου, δέν εἶναι αὐτό τὸ ὠραιότερο θέαμα γιὰ ἐκείνον πού θά μπορούσε νὰ τὸ χαρεῖ; – Καὶ πολὺ μάλιστα. – Τό πιό ὁμορφο, ὅμως, εἶναι καὶ τὸ πιό ἀξιαγάπητο (*ἐρασιμώτατον*); – Πῶς ὄχι;... Λέγε μου, ὅμως, ἓνα ἄλλο: ὑπάρχει καμιά σχέση μεταξύ τῆς ἐγκράτειας καὶ τῆς ὑπερβολικῆς ἡδονῆς; – Καὶ πῶς, ἀφοῦ ἡ ὑπερβολικὴ ἡδονὴ κάνει τὸν ἄνθρωπο ἕξω φρενῶν, ὄχι λιγότερο ἀπὸ τὴν ὀδύνη; – Ἀλλὰ μὲ καμιά ἄλλη ἀρετῆ; – Κατὰ κανένα τρόπο. – Μὲ τὴ διαφθορὰ ὅμως καὶ τὴν ἀκολασία (*ὑβρις, ἀκολασία*); – Περισσότερο ἀπὸ καθετὶ ἄλλο. Μεγαλύτερη ὅμως καὶ ἐντονότερη ἡδονὴ ἀπὸ τοῦ σαρκικοῦ ἔρωτα ξέρεις καμιά ἄλλη νὰ μοῦ πεῖς; – Ὅχι· οὔτε καμιά ἄλλη πιό μανιώδη. – Ὁ ἀληθινός, ὅμως, ἔρως (*ὁ ὀρθὸς ἔρως*) δέν εἶναι ν' ἀγαπᾶ κανεὶς κόσμια κι ὠραῖα, μὲ τρόπο συνετό καὶ μουσικό; – Βεβαίωτατα. – Δέν πρέπει λοιπόν ν' ἀφήνουμε νὰ πλησιάζει τὸν ἀληθινὸ ἔρωτα τίποτα πού νὰ εἶναι παράφορο ἢ πού νὰ ἔχει σχέση μὲ τὴν ἀκολασία»¹⁵⁰.

Θὰ μπορούσαμε ἐδῶ νὰ ἀναφέρουμε καὶ τὴν ἰδανικὴ περιγραφή τῆς αὐλῆς τοῦ Κύρου ἀπὸ τὸν Ξενοφῶντα – αὐτὴ πού ἀναπαριστᾷ τὸ θέαμα τῆς ὁμορφιάς, μὲ τὴν τέλεια κυριαρχία πού ὁ καθένας ἀσκούσε πάνω στὸν ἑαυτό του· ὁ μονάρχης ἐπιδεικνύοντας τὴν αὐτοκυριαρχία του καὶ τὴ συγκράτησή του, ἔκανε καὶ ὄλους τοὺς γύρω του, ἀνάλογα μὲ τὸ βαθμὸ τους, νὰ παρουσιάζουν μετρημένη διαγωγή, σεβασμὸ πρὸς τὸν ἑαυτό τους καὶ τοὺς ἄλλους, προσεκτικὸ ἔλεγχο τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος, οἰκονομία στὶς χειρονομίες – μὲ τρόπο ὥστε καμιά ἀθέλητη ἢ βίαιη κίνηση νὰ διαταράζει μιὰ διατεταγμένη ὁμορφιά πού ὄλοι φαίνονται νὰ συμμερίζονται: «Δέν ἔβλεπες ποτέ κανέναν οὔτε νὰ κραυγάζει ἀπὸ τὸ θυμὸ του οὔτε νὰ γελᾷ κοροϊδευτικά ἀπὸ τὴ χαρὰ του, ἀλλὰ θὰ ἔλεγε, βλέποντας αὐτοὺς τοὺς ἀνθρώπους, πῶς εἶχαν

τήν ὁμορφιά γιά πρότυπο»¹⁵¹. Τό ἄτομο διαμορφώνεται σέ τέλειο ἠθικό ὑποκείμενο μέ τή διάπλαση μιᾶς ἀκριβέστατα μετρημένης διαγωγῆς, ὁρατῆς ἀπ' ὄλους καί ἀξίας νά διατηρηθεῖ γιά καιρό στή μνήμη.



Ἔλα αὐτά δέν εἶναι παρά μιᾶ σκιαγράφηση μέ σκοπούς προοιμιακούς· τίποτα περισσότερο ἀπό μερικά γενικά χαρακτηριστικά τοῦ τρόπου ἀντίληψης, στήν κλασική ἑλληνική σκέψη, τῆς σεξουαλικῆς πρακτικῆς πού συγκροτεῖται ὡς ἠθικό πεδίο. Τά στοιχεία τοῦ πεδίου αὐτοῦ – ἡ «ἠθική οὐσία» – διαμορφώθηκαν ἀπό τά *ἀφροδίσια*, δηλαδή ἀπό σκοπίμες πράξεις τῆς φύσης, συνδυασμένες μέ μιᾶ ἔντονη ἀπόλαυση καί πρὸς τίς ὁποῖες ὠθεῖ μιᾶ δύναμη ἐπιρρεπῆς πάντα στήν κατάχρηση καί στήν ἐξέγερση. Ἡ ἀρχή, σύμφωνα μέ τήν ὁποία ἔπρεπε νά ρυθμιστεῖ ἡ δραστηριότητα αὐτή, ὁ «τρόπος καθυπόταξης», δέν ἦταν καθορισμένη ἀπό ἕνα καθολικό θεσμικό σύστημα, πού προσδιόριζε τίς ἐπιτρεπτές ἢ τίς ἀπαγορευμένες πράξεις, ἀλλά μάλλον ἀπό μιᾶ δεξιότητα, μιᾶ τέχνη πού ὑπαγόρευε τοὺς τρόπους χρήσης τῶν *ἀφροδισίων* σέ συνάρτηση μέ διάφορες μεταβλητές (ἀνάγκη, στιγμή, κοινωνική ὑπόσταση). Ἡ διεργασία πού τό ἄτομο ὄφειλε νά ἀσκήσει πάνω στόν ἑαυτό του – ἡ ἀπαραίτητη ἀσκητεία – προσλάμβανε τή μορφή μιᾶς μάχης πού ἔπρεπε νά φέρει σέ πέρας, μιᾶς νίκης πού ἔπρεπε νά κερδίσει ἐδραίωνοντας μιᾶ κυριαρχία τοῦ ἑαυτοῦ του πάνω στόν ἴδιο του τόν ἑαυτό, σύμφωνα μέ τό πρότυπο τῆς οἰκιακῆς ἢ τῆς πολιτικῆς ἐξουσίας. Τέλος, ὁ τρόπος τοῦ εἶναι, στόν ὁποῖο εἶχε κανεῖς πρόσβαση μέ τήν αὐτοκυριαρχία, χαρακτηριζόταν ὡς ἐλευθερία ἐνεργητική, ἀδιαχώριστη ἀπό τή δομική, τήν οργανική καί τήν ὄντολογική σχέση μέ τήν ἀλήθεια.

Θά τό δοῦμε καθαρότερα στή συνέχεια: ὁ ἠθικός αὐτός στοχασμός, ἀναφορικά μέ τό σῶμα, ἀναφορικά μέ τό γάμο, ἀναφορικά μέ τόν ἔρωτα γιά τοὺς ἔφηβους, ἀνοιξε τό δρόμο στήν ἀνάπτυξη θεμάτων αὐστηρότητας πού προσομοιάζουν μέ τίς ἐπιταγές καί τίς ἀπαγορεύσεις πού θά συναντήσουμε ἀργότερα. Κάτω, ὅμως, ἀπό τή φαινομενική αὐτή συνέχεια, ἄς τό ἔχουμε πάντα κατά νοῦ, τό ἠθικό ὑποκείμενο δέν θά συγκροτεῖται κατά τόν ἴδιο τρό-

πο. Στή χριστιανική ήθικη τῆς σεξουαλικῆς συμπεριφορᾶς, ἡ ἠθική οὐσία θά προσδιορίζεται ὄχι ἀπό τὰ ἀφροδίσια, ἀλλά ἀπό ἓνα πεδίο ἐπιθυμιῶν πού κρύβονται στά ἄδυτα τῆς ψυχῆς, καθὼς καί ἀπό ἓνα σύνολο πράξεων προσεκτικά καθορισμένων ὡς πρὸς τὴ μορφή τους καί ὡς πρὸς τίς συνθῆκες· ἡ καθυπόταξη θά πάρει τώρα τὴ μορφή ὄχι μιᾶς δεξιότητος, ἀλλὰ μιᾶς ἀναγνώρισης τοῦ νόμου καί μιᾶς ὑπακοῆς στὴν ποιμαντορική ἐξουσία· ἔτσι, δέν θά πρόκειται πιά γιὰ μιὰ τέλεια κυριαρχία τοῦ ἑαυτοῦ μας ἀπὸ τὸν ἑαυτό μας στὴν ἄσκηση μιᾶς «ἀνδρικής» δραστηριότητος πού θά χαρακτηρίζει τὸ ἠθικὸ ὑποκειμένο, ἀλλὰ μάλλον γιὰ τὴν ἀπάρνηση τοῦ ἑαυτοῦ μας, καί γιὰ μιὰ ἀγνότητα πού τὸ πρότυπὸ τῆς θά πρέπει ν' ἀναζητηθεῖ στὴν παρθενία. Ἐπὶ δὴ καί ἔερα, μᾶς εἶναι δυνατό νά ἀντιληφθοῦμε τὴ σημασία, στὴ χριστιανική ἠθική, τῶν δύο αὐτῶν πρακτικῶν, πού ἀντιτίθενται καί ταυτόχρονα συμπληρώνονται: κωδικοποίηση τῶν σεξουαλικῶν πράξεων, πού θά γίνεται δλοένα καί σαφέστερη, καί ἀνάπτυξη μιᾶς ἐρμηνευτικῆς τῆς ἐπιθυμίας καί τῶν διαδικασιῶν ἀποκρυπτογράφησης τοῦ ἑαυτοῦ μας.

Θά μπορούσαμε σχηματικά νά ποῦμε ὅτι ὁ ἠθικός στοχασμὸς τῆς Ἀρχαιότητος, ὅσον ἀφορᾷ τίς ἀπολαύσεις, δέν προσανατολίζεται οὔτε πρὸς μιὰ κωδικοποίηση τῶν πράξεων, οὔτε πρὸς μιὰ ἐρμηνευτικὴ τοῦ ὑποκειμένου, ἀλλὰ πρὸς μιὰ τυποποίηση (stylisation) τῆς στάσης ζωῆς καί μιὰ αἰσθητικὴ τῆς ὑπαρξῆς. Τυποποίηση, γιατί ἡ μείωση τῆς σεξουαλικῆς δραστηριότητος παρουσιάζεται ὡς ἓνα εἶδος ρητῆς ἀπαίτησης: εὐκόλα θά μπορούσε κανεὶς νά τὸ διαπιστώσει: οὔτε οἱ γιατροὶ πού δίνουν συμβουλές γιὰ μιὰ ὀρισμένη δίαιτα, οὔτε οἱ ἠθικολόγοι πού ἀπαιτοῦν ἀπὸ τοὺς συζύγους νά σέβονται τίς γυναῖκες τους, οὔτε οἱ ἐκείνοι πού κάνουν ὑποδείξεις ὀρθῆς διαγωγῆς ἀναφορικά μὲ τὸν ἔρωτα γιὰ τοὺς ἐφήδους, μᾶς λένε μὲ ἀκρίβεια τί πρέπει ἢ δέν πρέπει νά κάνουμε, ὅταν πρόκειται γιὰ πράξεις ἢ πρακτικὲς σεξουαλικές. Καί ὁ λόγος, βέβαια, δέν εἶναι ἡ αἰδημοσύνη, ἢ ἡ ἐπιφυλακτικότητα τῶν συγγραφέων, ἀλλὰ τὸ γεγονός ὅτι τὸ πρόβλημα δέν εἶν' ἐκεῖ: ἡ σεξουαλικὴ ἐγκράτεια εἶναι μιὰ ἄσκηση ἐλευθερίας πού μορφοποιεῖται μὲ τὴν αὐτοκυριαρχία· καί ἡ αὐτοκυριαρχία ἐκδηλώνεται στὸν τρόπο συμπεριφορᾶς καί συγκράτησης τοῦ ὑποκειμένου στά πλαίσια τῆς ἄσκησης τῆς ἀνδροπρεποῦς τοῦ δραστηριότητος, στὸν τρόπο σὺνναψης τῶν σχέσεων μὲ τὸν ἑαυτό του μέσα στά

πλαίσια τῶν σχέσεών του μέ τούς ἄλλους. Ἡ στάση αὐτή, πολύ περισσότερο ἀπό τίς πράξεις μας ἢ τίς κρυφές μας ἐπιθυμίες, δίνει λαβή σέ ἠθικές καταξιώσεις. Ἡθική ἀξία πού εἶναι καί ἀξία αἰσθητική καί ἀξία ἀλήθειας, ἀφοῦ μόνον ἂν στοχεύουμε στήν ἱκανοποίηση τῶν ἀληθινῶν ἀναγκῶν, ἂν σεβόμαστε τήν πραγματική ἱεραρχία τοῦ ἀνθρώπινου ὄντος καί ἂν ἔχουμε πάντα κατά νου τί ἀκριβῶς εἴμαστε, θά κατορθώσουμε νά δώσουμε στή διαγωγή μας τή μορφή πού ἐξασφαλίζει τή φήμη καί διατηρεῖται στή μνήμη τῶν ἀνθρώπων.

Θά πρέπει τώρα νά ἐξετάσουμε πῶς διαμορφώθηκαν καί ἐξελίχθηκαν, στή σκέψη τοῦ Δ' αἰ., ὀρισμένα ἀπό τά σημαντικότερα θέματα τῆς σεξουαλικῆς αὐστηρότητας, πού ὁ ἱστορικός τους προορισμός θά ξεπερνοῦσε κατά πολύ τά ὅρια τοῦ ἑλληνικοῦ πολιτισμοῦ. Δέν θά ξεκινήσω ἀπό γενικές θεωρίες τῆς ἀπόλαυσης ἢ τῆς ἀρετῆς· θά βασιστῶ σέ ὑπάρχουσες καί ἀναγνωρισμένες πρακτικές, τίς ὁποῖες χρησιμοποιοῦσαν οἱ ἄνθρωποι στήν προσπάθειά τους νά δώσουν κάποια συγκεκριμένη μορφή στή διαγωγή τους: πρακτική τῆς δίαιτας, πρακτική τῆς οἰκιακῆς διακυβέρνησης, πρακτική τῆς ἐρωτοτροπίας στήν ἐρωτική συμπεριφορά· θά ἐπιχειρήσω νά δείξω μέ ποιόν τρόπο οἱ τρεῖς αὐτές πρακτικές ἀποσχόλησαν τήν ἱατρική ἢ τή φιλοσοφία καί μέ ποιόν τρόπο οἱ στοχασμοί αὐτοί μᾶς ὀδήγησαν, ὑποδεικνύοντας διάφορους τρόπους, ὄχι στήν ἀκριβόλογη κωδικοποίηση τῆς σεξουαλικῆς διαγωγῆς, ἀλλά μάλλον στήν «τυποποίησή» της (stylisation): τυποποιήσεις στή Διαιτητική, ὡς τέχνης τῆς καθημερινῆς σχέσης τοῦ ἀτόμου μέ τό σῶμα του, στήν Οἰκονομική, ὡς τέχνης τῆς διαγωγῆς τοῦ ἄντρα πού κυβερνᾷ ἕνα σπιτικό, στήν Ἐρωτική, ὡς τέχνης τῆς ἀμοιβαίας διαγωγῆς τοῦ ἄντρα καί τοῦ ἐφήβου στά πλαίσια τῆς ἐρωτικῆς τους σχέσης¹⁵².

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. E. Leski: «Die Zeugungslehre der Antike», *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und Literatur*, XIX, Mayence, 1950, σ. 1248.

2. Βλ. K. J. Dover, «Ἡ ἀντιμετώπιση τῆς σεξουαλικῆς συμπεριφορᾶς ἀπό τούς Ἕλληνες τῆς κλασικῆς ἐποχῆς» (*Classical Greek Attitudes to Sexual Behaviour*,

Arethusa, 6, αρ. 1, 1973, σ. 59· και «Ἑλληνική Λαϊκή Ἠθικολογία» (Greek Popular Morality), 1974, σ. 205, καθώς και «Ἡ ὁμοφυλοφιλία στους Ἐρχαίους Ἑλληνες» (Homosexualité grecque), σ. 83-84.

3. Ξενοφώντα: «Ἀπομνημονεύματα», I, 3, 13.

4. Ὁ Κ. J. Dover σημειώνει κάποια αὔξηση τῆς συστολῆς αὐτῆς κατά τή διάρκεια τῆς κλασικῆς ἐποχῆς: «Ἑλληνική Λαϊκή Ἠθικολογία», σ. 206-207.

5. Βλ. Κ. J. Dover: «Ἡ ὁμοφυλοφιλία στους Ἐρχαίους Ἑλληνες», σ. 17 κ.ἑ.

6. Ἱεροῦ Αὐγουστίνου: «Ἐξομολογήσεις» (Confessions), IV, κεφ. 8, 9 καί 10.

7. Ἀριστοτέλη: «Ἠθικά Νικομάχεια», III, 10, 1 118 a-b (Μεταφρ. Gauthier καί J.-Y. Jolif). (Σημ. Μετ. III, 13, 118 a-b).

8. Ἀριστοτέλη: «Ἠθικά Εὐδήμεια», III, 2, 8-9, 1230 b.

9. «Ἠθικά Νικομάχεια», ὁ.π. Βλ. ἐπίσης Ψευδο-Ἀριστοτέλη: «Προβλήματα», XXVIII, 2. Θά πρέπει, ὡστόσο, νά σημειώσουμε τή μεγάλη σημασία πού ἀποδίδεται – σέ πολλά ἑλληνικά κείμενα – στό βλέμμα καί στά μάτια, σχετικά μέ τή γένεση τοῦ πόθου ἢ τοῦ ἔρωτα: ὄχι πῶς ἡ ἀπόλαυση μέ τό βλέμμα εἶναι ἀκόλαστη αὐτή καθαυτή· ἀλλά ἀποτελεῖ ἕνα ἄνοιγμα γιά τήν εἰσχώρηση τοῦ πόθου στήν ψυχή. Πάνω στό θέμα αὐτό, βλ. Ξενοφώντα: «Ἀπομνημονεύματα», I, 3, 12-13. Ὅσο γιά τό φίλημα, παρ' ὅλους τοὺς ἐγγενεῖς σ' αὐτό κινδύνους (βλ. Ξενοφώντα, ὁ.π.), εἶχε ἰδιαίτερα καταξιωθεῖ σάν φυσική ἀπόλαυση καί ψυχική ἐπικοινωνία. Στήν πραγματικότητα, θά ἔπρεπε νά γίνει μιᾶ ἱστορική μελέτη πάνω στό «σῶμα τοῦ ἔρωτα» καί τίς μεταμορφώσεις του.

10. Γιά τοὺς κινδύνους τῆς μουσικῆς, βλ. Πλάτωνα: «Πολιτεία», III, 398 e (οἱ λυδικές ἀρμονίες εἶναι ὀλέθριες ἀκόμα καί γιά τίς γυναῖκες, ἀλλά πολύ περισσότερο γιά τοὺς ἄντρες). Ὅσο γιά τό μνημονικό ρόλο τῆς μυρωδιάς καί τῆς ὀπτικῆς εἰκόνας, βλ. Ἀριστοτέλη: «Ἠθικά Νικομάχεια», III, 10, 1 118 a.

11. Παρόμοια κατηγορία ξαναβρίσκουμε πολύ ἀργότερα στους «Ἐρωτες» – ἔργο πού ἀποδίδεται στόν Λουκιανό, 53.

12. Ἀριστοτέλη: «Περί τῶ ζῶα Ἱστορία», V, 2, 539 b.

13. Ὁ.π., VI, 18 571 b.

14. Ὁ.π., VI, 18, 571 b καί 572 b.

15. Ἀριστοτέλη: «Περί ζῶων μοριῶν», 660 b.

16. Πλάτωνα: «Φίληθος», 44 e κ.ἑ.

17. Πρέπει ἐδῶ νά σημειώσουμε τή μεγάλη συχνότητα τῶν ἐκφράσεων πού συνδέουν στενότατα ἀπολαύσεις καί ἐπιθυμίες, καί πού ἀποδεικνύουν ὅτι αὐτό πού διακυβεῖται στήν ἠθική τῶν ἀφροδισίων εἶναι ὁ ἔλεγχος τοῦ δυναμικοῦ συνόλου ἐπιθυμία-ἀπόλαυση, τοῦ συνδεδεμένου μέ τήν πράξη. Τό ζεῦγος ἐπιθυμιαί-ἡδοναί ἀπαντᾶται πολύ συχνά στό ἔργο τοῦ Πλάτωνα: «Γοργίας», 484 d, 491 d· «Συμπόσιον», 196 c «Φαίδρος», 237 d· «Πολιτεία», IV, 430 e, 431 c καί d· IX, 571 b· «Νόμοι», I, 647 e· IV, 714 a· VI, 782 e· VII, 802 e· 864 b· X, 886 b κ.λπ. Βλ. ἐπίσης Ἀριστοτέλη: «Ἠθικά Νικομάχεια», VII, 4, 1 148 a. Πολύαριθμες εἶναι καί οἱ ἐκφράσεις πού φέρνουν στό νοῦ τήν ἀπόλαυση ὡς δύναμη πού πείθει, παρασύρει, θριαμβεύει· ὅπως γιά παράδειγμα, στά «Ἀπομνημονεύματα» τοῦ Ξενοφώντα (I, 2, 23· I, 4, 14· I, 8· IV, 5, 3 κ.λπ.).

18. Πολλές φορές αναφέρεται, για τις ανάγκες της αφήγησης, η ιδιαίτερη προτίμηση ενός άντρα για τὰ ἀγόρια. Ἔτσι κάνει ὁ Ξενοφών στήν «Ἀνάβαση» ἀναφερόμενος σέ κάποιον Ἐπισθένη (VII, 4). Ὅταν, ὁμως, ὁ συγγραφέας περιγράφει τήν ἀρνητική προσωπικότητα τοῦ Μένωνα (II, 6), δέν τόν κατακρίνει γι' αὐτοῦ τοῦ εἶδους τίς προτιμήσεις, ἀλλά γιά τήν κακή χρήση τέτοιων ἀπολαύσεων: τό ὅτι ἀποκτᾶ, λογουχάρη, νέος ἀκόμα, τήν ἀρχηγία, ἥ τό ὅτι ἐρωτεύεται, ἀμούστακος ἀκόμα, ἕνα ἀγόρι πολύ μεγαλύτερό του.
19. Ξενοφώντα: «Ἀγησίλαος», V.
20. Γιά τόν Ἀρκεσίλαο, βλ. Διογένη Λαέρτιου: «Φιλοσόφων βίων καί δογμάτων συναγωγή», IV, 6. Ὁ Πλούταρχος σημειώνει τήν ιδιαίτερη κλίση τοῦ Ὑπερείδη στά ἀφροδίσια («Οἱ βίοι τῶν Ἱ ρητόρων», 849 d).
21. Πλάτωνα: «Νόμοι», I, 636 c.
22. Τό ἴδιο, καί στόν Δίωνα τόν Προυσαέα, δρίσκουμε μιά ἐρμηγεία τῆς ἐμφάνισης τοῦ ἔρωτα γιά τὰ ἀγόρια: τήν ἀποδίδει σέ ἄμετρη ἀκράτεια («Λόγοι», VII, 150).
23. Πλάτωνα: «Τιμαῖος», 86 c-e.
24. Ἀριστοτέλη: «Ἠθικά Νικομάχεια, III, 11, 1 118 b. Ὡστόσο, πρέπει νά σημειώσουμε ἐδῶ ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης ἀσχολεῖται ἐπανειλημμένα μέ τό ζήτημα τῶν «ἐπαίσχυντων» ἀπολαύσεων πού ὀρισμένοι ἀναζητοῦν («Ἠθικά Νικομάχεια», VII, 5, 1, 148 b· X, 3, 1 173 b). Σχετικά μέ τό ζήτημα τῆς ἐπιθυμίας, τοῦ φυσικοῦ τῆς ἀντικειμένου καί τῶν παραλλαγῶν τῆς, βλ. Πλάτωνα: «Πολιτεία», IV, 437 c-d.
25. Ἀριστοτέλη: «Περί τὰ ζῶα Ἱστορία», VIII, 1, 581 a. Ὁ Πλάτων στήν «Πολιτεία» IV, 426 a-b, μιλά γιά τούς ἀρρώστους πού ἀντί νά ἀκολουθοῦν μιά ὀρισμένη διαίτα, ἐξακολουθοῦν νά τρῶνε, νά πίνουν καί νά ἀφροδισιάζουν.
26. Ξενοφώντα: «Συμπόσιον», IV, 38. Ψευδο-Ἀριστοτέλη: «Περί στειρότητας», V, 636 b.
27. Ἀριστοτέλη: «Περί τὰ ζῶα Ἱστορία», IX, 5, 637 a· VII, 1, 581 b.
28. Ξενοφώντα: «Ἱέρων», III, 4.
29. Ψευδο-Ἀριστοτέλη: «Προβλήματα», IV, 26.
30. P. Manuli: «Φυσιολογία καί παθολογία τῆς Γυναίκας στά Ἱπποκρατικά Κείμενα» (Fisiologia e Patologia del Femine negli Scritti Hippocratici), *Hippocratica*, 1980, σ. 393 κ.ε.
31. Ἀριστοτέλη: «Περί ζῶων γενέσεως», I, 21, 729 b.
32. Ἱπποκράτη: «Ὁ Ὅρκος», στά «Ἀπαντα», ἐκδ. Loeb, I, σ. 300.
33. Πλάτωνα: «Συμπόσιον», 189 d-193 d. Σχετικά μέ ἕνα μυθικό χρόνο χωρίς σεξουαλική ἀναπαραγωγή, βλ. «Πολιτικός», 271 a-272 b.
34. Ἀριστοτέλη: «Περί ζῶων γενέσεως», II, 1, 731 b· βλ. «Περί ψυχῆς», II, 4, 415 a-b.
35. Πλάτωνα: «Πολιτεία», VIII, 559 c.
36. Ἀριστοτέλη: «Ἠθικά Νικομάχεια», VII, 4, 2, 147 b.
37. Ρούφου τοῦ Ἐφέσιου: «Ἀπαντα», ἐκδ. Daremberg, σ. 318.
38. Διογένη Λαέρτιου: «Φιλοσόφων βίων καί δογμάτων συναγωγή», II, 8.

39. Σχετικά με την κοινή αυτή στους ανθρώπους και στά ζωά απόλαυση, βλ. Ξενοφώντα: «*Ἴερον*», VII· σχετικά με τό συμμιγή χαρακτήρα τῆς φυσικῆς ἀπόλαυσης, βλ. Πλάτωνα: «*Πολιτεία*», IX, 583 b κ.ε.· «*Φίληβος*», 44 κ.ε.· καί σχετικά με τήν ἀπόλαυση πού συνοδεύει τήν ἐπαναφορά τοῦ σώματος στήν προγενέστερη τῆς ἀνάγκης κατάστασή του, βλ. Πλάτωνα: «*Τίμαιος*», 64 d-65 a· Ἀριστοτέλη: «*Ἠθικά Νικομάχεια*», VII, 4, 1 147 b.
40. Πλάτωνα: «*Νόμοι*», I, 636 c.
41. Ὁ.π., VI, 783 a-b.
42. Πλάτωνα: «*Πολιτεία*», III, 403 a.
43. Σχετικά με τήν ὑπερβολή (*ὑπερβολή, υπερβάλλειν*) τῶν ἀπολαύσεων, βλ., γιά παράδειγμα, Πλάτωνα: «*Πολιτεία*», 402 e· «*Τίμαιος*», 86 b· Ἀριστοτέλη: «*Ἠθικά Νικομάχεια*», III, 11, 1 118 b· VII, 4, 1 148 a· VII, 7, 1 150 b. Γιά τήν ἐξέγερση (*ἐπανάστασις, στασιάσειν*), βλ. Πλάτωνα: «*Πολιτεία*», IV, 442 d· IV, 444 b· IX, 586 e· «*Φαίδρος*», 237 d.
44. Πλάτωνα: «*Νόμοι*», VI, 783 a.
45. Ἀριστοτέλη: «*Ἠθικά Νικομάχεια*», III, 12, 1 119 b.
46. Διογένη Λαέρτιου: «*Φιλοσόφων βίων καί δογμάτων συναγωγή*», VI, 8.
47. Ξενοφώντα: «*Ἀπομνημονεύματα*», I, 3, 15.
48. Πλάτωνα: «*Πολιτεία*», III, 389 d-e· βλ. ἐπίσης IX, 580 e.
49. Ἀριστοτέλη: «*Ἠθικά Νικομάχεια*», III, 11, 1, 1 118 b.
50. Ὁ.π., III, 10, 9, 1 118 a.
51. Πλάτωνα: «*Συμπόσιον*», 187 e.
52. Ἀριστοτέλη: «*Ἠθικά Νικομάχεια*», VII, 14, 7, 1 154 a.
53. Ἀριστοτέλη: «*Περί τά ζωά Ἱστορίαί*», VII, 1, 581 b· «*Περί ζώων γενέσεως*», II, 7, 747 a.
54. Πλάτωνα: «*Πολιτεία*», V, 451 c. Ὁ συγγραφέας μιλάει ἐδῶ γιά τήν ὀρθότερη *κτῆσιν τε καί χρείαν* τῶν γυναικῶν καί τῶν παιδιῶν· πρόκειται γιά τό σύνολο τῶν σχέσεων καί τῶν μορφῶν σχέσης πού μπορεῖ κανεῖς νά ἔχει μαζί τους. Ὁ Πολύβιος ἀναφέρεται στή *χρεία ἀφροδισίων*, ἡ ὁποία, μαζί με τήν πολυτέλεια τῆς ἐνδυμασίας καί τῆς τροφῆς, χαρακτηρίζει τά ἦθη τοῦ «*κληρονομικῶ δικαιώματι μονάρχῃ καί προκαλεῖ τή δυσαρέσκεια καί τήν ἐπανάσταση*» («*Ἱστορίαί*», VI, 7).
55. Στή *Ρητορική* του, ὁ Ἀριστοτέλης (I, 9) ὀρίζει τή σωφροσύνη ὡς ἐκεῖνο πού μᾶς κάνει νά συμπεριφερόμαστε – ἀναφορικά με τίς ἀπολαύσεις τοῦ σώματος – «ὅπως τό ἀπαιτεῖ ὁ νόμος». Σχετικά με τήν ἔννοια τοῦ *νόμου*, βλ. J. De Romilly: «*Ἡ ἰδέα τοῦ νόμου στήν ἑλληνική σκέψη*» (*L' idée de loi dans la pensée Grecque*).
56. Διογένη Λαέρτιου: «*Φιλοσόφων βίων καί δογμάτων συναγωγή*», VI, 2, 46. Βλ. ἐπίσης Δίωνα τοῦ Προυσαέα: «*Λόγοι*», VI, 17-20, καί Γαληνοῦ: «*Περί τῶν πεπονθῶτων τόπων*», VI, 5.
57. Διογένη Λαέρτιου: «*Φιλοσόφων βίων καί δογμάτων συναγωγή*», VI, 2, 69.
58. Ξενοφώντα: «*Συμπόσιον*», IV, 38.
59. Ξενοφώντα: «*Ἀπομνημονεύματα*», I, 3, 14.
60. Ὁ.π., II, 1, 33.

61. Ὁ.π., IV, 5, 9.
62. Βλ. Πλάτωνα: «Γοργίας», 492 a-b, 494 c, 507 e· «Πολιτεία», VIII, 561 b.
63. Ξενοφώντα: «Ἀπομνημονεύματα», II, 1, 30.
64. Ὁ.π., IV, 5, 9.
65. Ὁ.π., I, 3, 5.
66. Πλάτωνα: «Νόμοι», I, 636 d-e. Γιά τήν ἔννοια τοῦ καιροῦ καί τή σημασία της στήν ἑλληνική ἠθική, βλ. P. Aubenque: «Ἡ σύνεση στό ἔργο τοῦ Ἀριστοτέλη» (La prudence chez Aristote), Παρίσι, 1963, σ. 95 κ.έ.
67. Τό ὄριο τῆς ἡλικίας αὐτῆς προσδιορίζεται μετά τήν ἐφηβεία· γιά τόν Ἀριστοτέλη, τό σπέρμα δέν εἶναι γόνιμο πρὶν συμπληρωθεῖ τό εἰκοστό πρῶτο ἔτος. Ἀλλά ἂν ὁ ἄντρας θέλει ν' ἀποκτήσει υἱεῖς ἀπογόνους, πρέπει νά περιομίει ἀκόμα περισσότερο: «Μετά τά εἰκοσιένα τους χρόνια, οἱ γυναῖκες εἶναι πιά σέ θέση νά τεκνοποιήσουν, ἐνῶ οἱ ἄντρες δέν ἔχουν ἀκόμα φτάσει σέ πλήρη ἀνάπτυξη» (Περί τά ζῶα Ἱστορίαι, VII, 1, 582 a).
68. Ἡ ἀνάπτυξη ὄλων αὐτῶν θά γίνει στό ἐπόμενο κεφάλαιο.
69. Πλουτάρχου: «Συμποσιακά προβλήματα», III, 6.
70. Ξενοφώντα: «Κύρου Παιδεία», VIII, 1, 32.
71. Ξενοφώντα: «Ἀπομνημονεύματα» IV, 4, 21-23.
72. Πλάτωνα: «Συμπόσιον», 180 e-181 a· 183 d. Ψευδο-Δημοσθένης: «Ἐρωτικός», 4.
73. Ὁ.π.
74. Ξενοφώντα: «Ἰέρων», VII.
75. Ξενοφώντα: «Ἀγησίλαος, V.
76. Ξενοφώντα: «Ἀπομνημονεύματα», II, 6, 1-5.
77. Ὁ.π., II, 1, 1-4.
78. Ὁ.π., I, 5, 1.
79. Πλάτωνα: «Πολιτεία», IV, 431 c-d.
80. Ξενοφώντα: «Κύρου Παιδεία», VIII, I, 30. Γιά τήν ἔννοια τῆς σωφροσύνης καί τήν ἐξέλιξή της, βλ. H. North: «Σωφροσύνη»· ὁ συγγραφέας ὑπογραμμίζει τήν ἐγγύτητα τῶν δύο λέξεων σωφροσύνη καί ἐγκράτεια στό ἔργο τοῦ Ξενοφώντα (σ. 123-132).
81. Πλάτωνα: «Γοργίας», 491 d.
82. Πλάτωνα: «Πολιτεία», IV, 430 e. Ὁ Ἀριστοτέλης στά «Ἠθικά Νικομάχεια» (VII, 1, 6, 1 145 b) ὑπενθυμίζει τή θεωρία σύμφωνα μέ τήν ὁποία ἐκεῖνος πού εἶναι σάφρων εἶναι καί ἐγκρατής καί καρτερικός.
83. Πλάτωνα: «Γοργίας», 507 a-b. Βλ. ἐπίσης «Νόμοι», III, 697 b. Οἱ ἀρετές αὐτές θεωροῦνται ὡς «τά πρῶτα καί πολυτιμότερα ἀγαθὰ τῆς ψυχῆς, ὅταν ἡ σωφροσύνη ἐνυπάρχει σ' αὐτή».
84. Βλ. H. North: «Σωφροσύνη», ὁ.π., σ. 202-203.
85. Ἀριστοτέλη: «Ἠθικά Νικομάχεια», III, 11 καί 12, 1 118 b-1 119 a καί VII, 7, 849, 1 150 a-1 152 a.
86. Πλάτωνα: «Νόμοι», I, 647 e. (Σημ. Μετ: I, 647 d).

87. Ἀντιφώντα, in «Ἀνθολόγιον» τοῦ Στοβαίου, V, 33. Πρόκειται γιὰ τὸ ἀπόσπασμα ἀρ. 16, στὰ «Ἄπαντα» τοῦ Ἀντιφώντα (C.U.F.).
88. Ξενοφώντα: «Ἰέρων», VII. Ἀριστοτέλη: «Ἠθικά Νικομάχεια», III, 10, 8, 1 117 β.
89. Βρίσκουμε ἔτσι μιὰ δλόκληρη σειρά λέξεων, ὅπως *ἄγειν*, *ἄγεισθαι* (παρασύρω, παρασύρομαι). Πλάτων: «Πρωταγόρας», 355 α· «Πολιτεία», IV, 431 ε· Ἀριστοτέλη: «Ἠθικά Νικομάχεια», VII, 7, 3, 1 150 α. *Κολάζειν* (συγκρατῶ): «Γοργίας», 491 ε, «Πολιτεία», VIII, 559 β· IX, 571 β. Ἀντιτείνειν (ἀντιτάσσομαι): «Ἠθικά Νικομάχεια», VII, 2, 4, 1 146 α· VII, 7, 5 καὶ 6, 1 150 β. Ἐμφράσσειν (παρεμποδίζω): Ἀντιφώντα, ἀπόσπασμα 15. Ἀντέχειν (ἀντέχω): «Ἠθικά Νικομάχεια», VII, 7, 4· 1 150 α καὶ β.
90. *Νικᾶν* (νικῶ): Πλάτων: «Φαῖδρος», 238 c και b· «Νόμοι», I, 634 b· VIII, 634 b· Ἀριστοτέλη: «Ἠθικά Νικομάχεια», VII, 7, 1, 150 α· VII, 9, 1 151 α· Ἀντιφώντα, ἀπόσπ. 15. *Κρατεῖν* (ἐξουσιάζω): Πλάτων: «Πρωταγόρας», 353 c· «Φαῖδρος», 237 e-238 α· «Πολιτεία», IV, 431 a-c· «Νόμοι», 840 c· Ξενοφώντα: «Ἀπομνημονεύματα», I, 2, 24· Ἀντιφώντα, ἀποσπ. 15 καὶ 16· Ἀριστοτέλη: «Ἠθικά Νικομάχεια», VII, 4 c, 1 148 α· VII, 5, 1, 149 α. Ἡττᾶσθαι (εἶμαι νικημένος): «Πρωταγόρας», 352 ε· «Φαῖδρος», 233 c· «Νόμοι», VIII, 840 c· «Ἐπιστολή Ζ'», 351 α· «Ἠθικά Νικομάχεια», VII, 6, 1, 1 149 β· VII, 7, 4, 1 150 α· VII, 7, 6, 1 150 β· Ἰσοκράτη: «Νικοκλής», 39.
91. Ξενοφώντα: «Ἀπομνημονεύματα», I, 3, 14.
92. Ξενοφώντα: «Οἰκονομικός», I, 23.
93. Πλάτων: «Πολιτεία», VIII, 560 b.
94. Ὁ.π., IX, 572 d-573 b.
95. Ὁ.π., IX, 571 d.
96. Πλάτων: «Νόμοι», VI, 783 a-b.
97. Πλάτων: «Φαῖδρος», 232 α· «Πολιτεία», IV, 430 c· «Νόμοι», I, 626 e, 633 e· VIII, 840 c· «Ἐπιστολή ΣΤ'», 337 a.
98. Πλάτων: «Πολιτεία», IV, 431 a.
99. Πλάτων: «Νόμοι», I, 626 d-e.
100. Πλάτων: «Νόμοι», VIII, 840 c.
101. Πλάτων: «Πολιτεία», IX, 571 b. Στὰ «Ἠθικά Νικομάχεια» τοῦ Ἀριστοτέλη, γίνεται λόγος γιὰ «ἀποπομπή τῆς ἡδονῆς» – πράγμα πού οἱ γέροντες τῆς Τροίας ἤθελαν νά κάνουν μέ τὴν Ἑλένη (II, 9, 1 109 b).
102. Διογένη Λαέρτιου: «Φιλοσόφων βίων καὶ δογμάτων συναγωγή», IV, 7, 49.
103. Ἀριστοτέλη: «Ἠθικά Νικομάχεια», VII, 2, 1146 α.
104. Ὁ.π., III, 11, 1119 α.
105. Διογένη Λαέρτιου: «Φιλοσόφων βίων καὶ δογμάτων συναγωγή», II, 8, 75.
106. Ἀριστοτέλη: «Ἠθικά Νικομάχεια», VII, 2, 1 119 b. Βλ. ἐπίσης Πλάτων: «Πολιτεία», IX, 590 e. (Σημ. Μετ.: «Ἠθικά Νικομάχεια», III, 15, 119 b).
107. Ξενοφώντα: «Οἰκονομικός», I, 22-23.
108. Πλάτων: «Νόμοι», III, 689 a-b: «Τὸ τμήμα πού ὑποφέρει καὶ ἀπολαμβάνει

είναι στην ψυχή ό,τι ό δήμος και τό πλήθος στην πολιτεία».

109. Πλάτωνα: «Πολιτεία», IX, 577 d.

110. Ό.π., IX, 592 b.

111. Πλάτωνα: «Νόμοι», I, 647 d.

112. Ξενοφόντα: «Άπομνημονεύματα», I, 2, 19.

113. Ό.π., 1, 2, 24.

114. Πλάτωνα: «Γοργίας», 527 d.

115. Για τή σχέση ανάμεσα στην άσκηση και στη φροντίδα του έαυτού μας, βλ. «Άλκιβιάδης», 123 d.

116. Διογένη Λαέρτιου: «Φιλοσόφων δίων και δογμάτων συναγωγή», VI, 2, 70.

117. Πλάτωνα: «Πολιτεία», IX, 571 c-572 b.

118. Βλ. Πλάτωνα: «Νόμοι», I, 643 b: «Όποιοσδήποτε θέλει νά άριστεύσει σέ ό,τιδήποτε, θά πρέπει νά επιδιόεται (μελετάν) άπό τά παιδικά του κιόλας χρόνια σ' αυτό, βρίσκοντας εύχαρίστηση και ταυτόχρονα ασχολούμενος σοβαρά μέ όλα όσα σχετίζονται μέ τό στόχο του».

119. Ξενοφόντα: «Λακεδαμονίων Πολιτεία», 2 και 3.

120. Πλάτωνα: «Πολιτεία», III, 413 d, κ.έ.

121. Πλάτωνα: «Νόμοι», I, 647 e-648 c.

122. Άριστοτέλη: «Ήθικά Νικομάχεια», II, 2, 1 104 a.

123. Πλάτωνα: «Πολιτεία», III, 413 e.

124. Πλάτωνα: «Νόμοι», I, 643 e.

125. Ξενοφόντα: «Άπομνημονεύματα», IV, 5, 2-3.

126. Δέν θέλουμε βέβαια εδώ νά πούμε πώς τό θέμα τής άγνότητας άπουσίαζε άπό τήν έλληνική ήθική τών απολαύσεων κατά τήν κλασική έποχή· κατείχε σημαντική θέση στό έργο τών πυθαγορείων· ήτανε πολύ σημαντικό και για τόν Πλάτωνα. Όστόσο, είναι φανερό πώς, σέ γενικές γραμμές, στόχος τής ήθικής διαγωγής, όσον άφορά τίς φυσικές επιθυμίες και απολαύσεις, θεωρούνταν κυρίως ή κυρίαρχησή τους. Ή προώθηση και ή ανάπτυξη μιås ήθικής τής άγνότητας – μαζί μέ τίς πρακτικές του έαυτού μας πού συσχετίζονται μέ τήν υπερίσχυση της – θά άποτελέσει ένα ιστορικό φαινόμενο μεγάλης χρονικής διάρκειας.

127. Άριστοτέλη: «Πολιτικά», VII, 14, 1 332 a.

128. Διογένη Λαέρτιου: «Φιλοσόφων δίων και δογμάτων συναγωγή», VI, 2, 66. Ή έκφραση «ύποταγή στίς ήδονές» άπαντάται συχνότατα. Ξενοφόντα: «Οικονομικός», I, 22· «Άπομνημονεύματα», IV, 5. Πλάτωνα: «Πολιτεία», IX, 577 d.

129. Ξενοφόντα: «Οικονομικός», I, 1, 17 κ.ε.

130. Ξενοφόντα: «Άπομνημονεύματα», IV, 5, 2-11.

131. Πλάτωνα: «Πολιτεία», IX, 590 c.

132. Ό.π., IX, 580 c.

133. Άριστοτέλη: «Πολιτικά», V, 10.

134. Ξενοφόντα: «Κύρου Παιδεία», VIII, 1, 30-34.

135. Ίσοκράτης: «Νικοκλής», 37-39.
136. Ἀριστοτέλης: «Πολιτικά», V, 11, 1 315 a.
137. Πλάτωνας: «Γοργίας», 491 d.
138. Ξενοφώντας: «Οἰκονομικός», X, 1.
139. Ἀριστοτέλης: «Πολιτικός», I, 13, 1 260 a.
140. Διογένη Λαέρτιου: «Φιλοσόφων βίων καὶ δογμάτων συναγωγή», VI, 2, 54.
141. Ἀριστοτέλης: «Ἠθικά Νικομάχεια», III, 12, 1 119 b.
142. Ξενοφώντας: «Ἀπομνημονεύματα», III, 9, 4.
143. Πλάτωνας: «Πολιτεία», IV, 431 e-432 b.
144. Ἀριστοτέλης: «Ἠθικά Νικομάχεια», III, 12, 1 119 b.
145. Ὁ.π.
146. Πλάτωνας: «Νόμοι», I, 636 d-e.
147. Ξενοφώντας: «Ἀπομνημονεύματα», IV, 5, 11.
148. Πλάτωνας: «Φαῖδρος», 254 b.
149. Πλάτωνας: «Γοργίας», 506 d- 507 d.
150. Πλάτωνας: «Πολιτεία», III, 402 d-403 b.
151. Ξενοφώντας: «Κύρου Παιδεία», VIII, 1, 33.
152. Τό σύγγραμμα τοῦ Henri Joly, «Ἡ Πλατωνική ἀνατροπή» (Le renversement Platonicien), δίνει ἕνα παράδειγμα τοῦ τρόπου μέ τόν ὁποῖο θά μπορούσαμε νά ἀναλύσουμε, στήν ἑλληνική σκέψη, τίς σχέσεις ἀνάμεσα στό πεδίο τῆς πρακτικῆς καί στόν φιλοσοφικό στοχασμό.

2

Διαιτητική

1. ΣΧΕΤΙΚΑ ΜΕ ΤΗ ΔΙΑΙΤΑ - ΓΕΝΙΚΑ
2. Η ΔΙΑΙΤΑ ΤΩΝ ΑΠΟΛΑΥΣΕΩΝ
3. ΔΙΑΚΙΝΔΥΝΕΥΣΕΙΣ ΚΑΙ ΚΙΝΔΥΝΟΙ
4. Η ΠΡΑΞΗ, Η ΔΑΠΑΝΗ, Ο ΘΑΝΑΤΟΣ

Ὁ ἠθικός στοχασμός τῶν Ἀρχαίων Ἑλλήνων πάνω στό ζήτημα τῆς σεξουαλικῆς συμπεριφορᾶς δέν προσπάθησε νά δικαιολογήσει ἀπαγορεύσεις, ἀλλά νά τυποποιήσει (styliser) μιᾶ ἐλευθερία: τήν ἐλευθερία πού ἀσκεῖ, στίς διάφορες δραστηριότητές του, ὁ «ἐλεύθερος» ἄνθρωπος. Ἀπό δῶ προέρχεται αὐτό πού, μέ τήν πρώτη ματιά, θά μπορούσε νά ἐκληφθεῖ σάν παραδοξολογία: οἱ Ἀρχαῖοι Ἕλληνες ἄσκησαν, ἀποδέχτηκαν καί καταξίωσαν τίς σχέσεις ἀνάμεσα σέ ἄντρες καί σέ νέους· ὥστόσο, οἱ φιλόσοφοί τους συλλαμβάνουν καί οἰκοδομοῦν μιᾶ ἠθική τῆς ἀποχῆς. Δέχονται ἀνεπιφύλακτα τό δικαίωμα τοῦ παντρεμένου ν' ἀναζητᾶ ἐξωσυζυγικές σεξουαλικές ἀπολαύσεις, καί μολοταῦτα οἱ ἠθικολόγοι τους ἐπινοοῦν τήν ἀρχή πού ὀρίζει ὅτι ὁ ἄντρας, κατά τόν ἐγγαμο βίο του, πρέπει νά ἔχει σεξουαλικές σχέσεις μονάχα μέ τή σύζυγό του. Δέν θεώρησαν ποτέ πῶς ἡ σεξουαλική ἀπόλαυση ἦταν αὐτή καθαυτή ἓνα «κακό» ἢ πῶς θά μπορούσε νά ἀποτελεῖ μέρος τῶν φυσικῶν στιγμάτων ἑνός ἁμαρτήματος· καί ὁμως, οἱ γιατροί τους ἀνησύχησαν γιά τίς πιθανές ἐπιπτώσεις τῶν σεξουαλικῶν σχέσεων στήν ὑγεία καί ἀνάπτυξαν μιᾶ ὀλόκληρη θεωρία πάνω στούς κινδύνους τῆς σεξουαλικῆς πρακτικῆς.

Ἄς ἀρχίσουμε ἀπό τό τελευταῖο σημεῖο. Πρέπει νά τονίσουμε ἀπό τήν ἀρχή πῶς ὁ στοχασμός τους δέν ἀναφερόταν οὐσιαστικά στήν ἀνάλυση τῶν διαφορῶν παθολογικῶν ἐπιπτώσεων τῆς σεξουαλικῆς δραστηριότητος· οὔτε καί ἐπεδίωκε νά ὀργανώσει τή συμπεριφορᾶ αὐτή σάν κάποιο πεδίο ὅπου θά μπορούσε κανεῖς νά διακρίνει τίς φυσιολογικές διαγωγές, ἀπό τίς ἀφύσικες καί παθολογικές πρακτικές. Ἀναμφίβολα, τά θέματα αὐτά δέν ἀπουσίαζαν ἐντελῶς· δέν ἀποτελοῦσαν, ὁμως, τόν κύριο προβληματισμό πάνω στίς σχέσεις μεταξύ τῶν ἀφροδισίων, τῆς ὑγείας,

τῆς ζωῆς καί τοῦ θανάτου. Ἡ σπουδαιότερη ἔγνοια τοῦ στοχασμοῦ αὐτοῦ ἦταν ὁ καθορισμός τῆς χρήσης τῶν ἀπολαύσεων – τῶν κατάλληλων συνθηκῶν, τῆς χρησιμότητος τῆς πρακτικῆς τους, τῆς ἀναγκαιότητος τῆς ἀραίωσής τους –, σέ συνάρτηση μέ ἕναν ὀρισμένο τρόπο ἐνασχόλησης μέ τό σῶμα μας. Ἡ ἔγνοια ἦταν πολύ περισσότερο «δietetική» παρά «θεραπευτική»: ἦταν ζήτημα διαίτας, πού εἶχε σάν στόχο τή ρύθμιση μιᾶς δραστηριότητος ἀγνωρισμένης ὡς σημαντικῆς γιά τήν ὑγεία. Ὁ ἰατρικός προβληματισμός σχετικά μέ τή σεξουαλική συμπεριφορά ἐγινε ὄχι τόσο μέ ἀφορμή τήν προσπάθεια νά ἐξαλειφθοῦν οἱ παθολογικές μορφές, ὅσο ἐξαιτίας τῆς θέλησης νά ἐνσωματωθεῖ μέ τόν καλύτερο δυνατό τρόπο στή διαχείριση τῆς ὑγείας καί τῆς ζωῆς τοῦ σώματος.

1. ΣΧΕΤΙΚΑ ΜΕ ΤΗ ΔΙΑΙΤΑ - ΓΕΝΙΚΑ

Γιά νά ρίξουμε περισσότερο φῶς στή μεγάλη σημασία πού οἱ Ἕλληνες ἀποδίδουν στή διαίτα, στή γενικότερη ἔννοια πού δίνουν στή «διαιτητική» καί στόν τρόπο πού συνδέουν τήν πρακτική της μέ τήν ἰατρική, μποροῦμε νά ἀνατρέξουμε σέ δύο ἀφηγηματικές πηγές: ἡ μία βρίσκεται στά ἔργα τοῦ Ἱπποκράτη καί ἡ ἄλλη στόν Πλάτωνα.

Ἡ συγγραφέας τῆς πραγματείας *Περί ἀρχαίας ἰατρικῆς* δέν ἀντιλαμβάνεται τή διαίτα σάν πρακτική προσκείμενη τῆς ἰατρικῆς τέχνης – σάν μιὰ ἀπό τίς ἐφαρμογές της, ἢ σάν μιὰ ἀπό τίς προεκτάσεις της –, ἀλλά θεωρεῖ πῶς ἡ ἰατρική ἔχει τίς ρίζες της στήν πρωταρχική καί οὐσιαστική ἐνασχόληση μέ τή διαίτα¹. Κατά τή γνώμη του, ἡ ἀνθρωπότητα ἀποσπάστηκε ἀπό τό ζωικό εἶδος μ' ἓναν τρόπο ρήξης στή διαίτα: πράγματι, ἀχικά οἱ ἄνθρωποι χρησιμοποιοῦσαν τροφές παρεμφερεῖς μέ ἐκεῖνες τῶν ζώων: ὠμό κρέας καί ὠμά ἀμαγείρευτα χορταρικά. Ἐνας τέτοιος τρόπος διατροφῆς σκληραγωγοῦσε ἴσως τούς εὐρωστώτερους, ἦταν ὁμως ἀτεγκτος γιά τούς ἀσθενέστερους: μέ λίγα λόγια, πέθαινε κανεῖς ἢ νέος ἢ γέρος. Γι' αὐτό οἱ ἄνθρωποι ἀναζήτησαν μιὰ διαίτα πού νά ταιριάζει καλύτερα «στή φύση τους»: αὐτή χαρακτηρίζει ἀκόμα καί σήμερα τόν τρόπο ζωῆς μας. Χάρη, ὁμως, στήν ἠπιότερη τούτη διαίτα, οἱ ἀρρώστιες ἔγιναν λιγότερ ἄμεσα θανατηφόρες: τότε, οἱ ἄνθρωποι ἀντιλήφθηκαν πῶς ἡ τροφή τῶν ὑγιῶν δέν ἦταν κατάλληλη γιά τούς ἀσθενεῖς: ἄλλου εἴδους τροφή τούς ἦταν ἀναγκαῖα. Κι ἔτσι, ἡ ἰατρική διαμορφώθηκε σάν «διαίτα» εἰδική γιά ἀρρώστους, ἔχοντας ὡς ἀφετηρία τόν προβληματισμό ἀναφορικά μέ τόν ἐξειδικευμένο καί κατάλληλο γι'

αυτούς τρόπο ζωής. Στην πρώτη αυτή αφηγηματική πηγή, ή διαιτητική είναι εκείνη που εμφανίζεται ως αρχική· απ' αυτή γεννιέται ή ιατρική σαν μία από τις επί μέρους εφαρμογές της.

Αντίθετα, ο Πλάτων – αρκετά δύσπιστος απέναντι στη διαιτητική πρακτική, ή τουλάχιστον στις υπερβολές της που τον φοβίζουν, για λόγους πολιτικούς και ήθικους, όπως θά δούμε παρακάτω – θεωρεί ότι ή ένασχόληση με τή δίαιτα προήλθε από μία τροποποίηση στις ιατρικές πρακτικές²: αρχικά, ο θεός Ἄσκληπιός είχε διδάξει στους ανθρώπους με ποιόν τρόπο να θεραπεύουν αρρώστιες και πληγές με δραστικά φάρμακα και αποτελεσματικές επεμβάσεις. Σύμφωνα με τόν Πλάτωνα, ο Ὅμηρος μᾶς δίνει τή μαρτυρία του πάνω στην πρακτική αυτή τῶν ἀπλῶν θεραπευτικῶν μεθόδων, στην αφήγησή του τῆς γιαιτρείας τοῦ Μελέλαου και τοῦ Εὐρύπυλου, κάτω ἀπό τά τείχη τῆς Τροίας: ρούφαγαν με τό στόμα τῶν αἵμα τῶν πληγωμένων, ἔχυναν μαλακτικά πάνω στις πληγές τους και τούς ἔδιναν νά πιούν κρασί που τοῦ ἔιχαν προσθέσει ἀλεύρι και τριμμένο τυρί³. Ἀργότερα μονάχα, ὅταν οἱ ἄνθρωποι ἀπομακρύνθηκαν ἀπό τή σκληρή και ὑγιεινή ζωή τῶν ἀρχαίων χρόνων, ἔγινε προσπάθεια νά παρακολουθηθοῦν οἱ ἀσθενεῖς «βῆμα πρὸς βῆμα» και νά βοηθηθοῦν με μακρόχρονη δίαιτα οἱ φιλάσθενοι, που ὑπέφεραν ἀκριδῶς ἐπειδή δέν ζοῦσαν πιά ὅπως ἔπρεπε, και ἔτσι ἔπασχαν ἀπό χρόνιες νόσους. Κατά τήν ἀποψη αὐτή, ή διαιτητική εμφανίζεται σαν ἕνα εἶδος ιατρικῆς τῶν περιόδων μαλθακότητος· προοριζόταν για τίς ἀκόλαστες ὑπάρξεις που προσπαθοῦσαν νά παρατείνουν αὐτή τους τή ζωή. Ὅμως, εὐκολα ἀντιλαμβάνεται κανεῖς ὅτι ἄν, για τόν Πλάτωνα, ή διαιτητική δέν εἶναι μία ἀρχέγονη τέχνη, αὐτό δέν ὀφείλεται στό ὅτι ὁ τρόπος διατροφῆς, ή *δίαιτα*, δέν ἔχει τή σημασία της: ὁ λόγος για τόν ὁποῖο – στην ἐποχή τοῦ Ἄσκληπιοῦ ἢ τῶν πρώτων διαδόχων του – δέν ἀσχολοῦνταν με τή διαιτητική εἶναι ὅτι ὁ «τρόπος ζωῆς» τῶν ἀνθρώπων, ὁ τρόπος διατροφῆς και σωματικῆς τους ἀσκήσης, ἦταν σύμφωνος με τή φύση⁴. Κάτω ἀπό ἕνα τέτοιο πρίσμα, θά μπορούσε κανεῖς νά πει πῶς ή διαιτητική ἔφερε πραγματικά μία ἀλλαγῆ κατεύθυνσης στην ιατρική· δέν ἐξελίχθηκε, ὅμως, σέ προέκταση τῆς θεραπευτικῆς τέχνης παρά μονάχα ἀπό τή στιγμή ὅπου ή δίαιτα ὡς τρόπος ζωῆς χωρίστηκε ἀπό τή φύση· κι ἄν ἐξακολουθεῖ και σήμερα νά ἀποτελεῖ τό ἀναγκαῖο συμπλήρωμα τῆς ιατρικῆς, αὐτό γίνεται στό μέτρο

όπου είναι αδύνατο να θεραπεύσει κανείς έναν ασθενή δίχως να διορθώσει το είδος ζωής πού τόν έχει καταστήσει πραγματικά άρρωστο⁵.

Όπως και νά 'ναι, είτε θεωρεί κανείς τή διαιτητική γνώση μιά πρωτογενή τέχνη είτε μιά μεταγενέστερη έκτροπή, όλοφάνερο είναι πώς ή ίδια ή «δίαιτα», τό είδος ζωής, αποτελεί μιά θεμελιώδη κατηγορία, μέσα από τήν όποία μπορούμε να στοχαστούμε τήν ανθρώπινη διαγωγή· χαρακτηρίζει τή γενική μας στάση απέναντι στη ζωή και μάς επιτρέπει να όρίσουμε ένα σύνολο κανόνων διαγωγής: αποτελεί ένα μέσο για τήν αντιμετώπιση τών προβλημάτων τής συμπεριφοράς, πού γίνεται σε συνάρτηση με μιά φύση πού πρέπει να διατηρήσουμε και με τήν όποία αρμόζει να συμμορφωθούμε. Η δίαιτα είναι μιά όλόκληρη τέχνη του ζήν.

1. Τό πεδίο, πού μιά όρθά νοούμενη δίαιτα πρέπει να καλύπτει, όρίζεται από έναν κατάλογο πού με τόν καιρό προσέλαβε σχεδόν κανονιστική άξία. Ο κατάλογος αυτός βρίσκεται στό Βιβλίό ΣΤ' του έργου του Ίπποκράτη *Περί επιδημιών*. Περιλαμβάνει: «Τίς ασκήσεις (πόντοι), τά τρόφιμα (σιτία), τά ποτά, τόν ύπνο (ύπνοι), τίς σεξουαλικές σχέσεις (άφροδίσια)» – δηλαδή όλα όσα πρέπει να γίνονται «μέ μέτρο»⁶. Ο διαιτητικός στοχασμός ανέπτυξε περισσότερο τήν παραπάνω απαρίθμηση. Μεταξύ τών ασκήσεων διακρίνουμε τίς φυσιολογικές (βάδισμα, περίπατος) και τίς βίαιες (τρέξιμο, πάλη)· και προσδιορίζεται ποιές πρέπει να εκτελούνται και με ποιά έντατικότητα, σε συνάρτηση με τήν ώρα τής ημέρας, με τήν εποχή του χρόνου, με τήν ηλικία του υποκειμένου, με τή σίτισή του. Με τίς ασκήσεις αυτές μπορούν να συνδεθούν τά λιγότερο ή περισσότερο θερμά λουτρά, πού κι αυτά εξαρτιόνται από τήν εποχή, τήν ηλικία, τίς δραστηριότητες του υποκειμένου, καθώς και από τά γεύματα πού έχει πάρει ή πού πρόκειται να πάρει. Στην τροφική δίαιτα – σίτιση και πόση – πρέπει να λαμβάνεται υπόψη ή φύση και ή ποσότητα τής τροφής, ή γενική κατάσταση του σώματος, τό κλίμα, οί δραστηριότητες στίς όποιες κανείς επιδίδεται. Οί κενώσεις – καθαρτικά και έμετοι – έρχονται να διορθώσουν τήν τροφική πρακτική και τίς καταχρήσεις της. Ο ύπνος εμφανίζει κι αυτός διάφορες όψεις, πού ή δίαιτα μπορεί να τίς παραλλάζει: αυτό εξαρτάται από τό χρόνο πού του αφιερώνεται, τίς ώρες πού επιλέγονται, τήν ποιό-

τητα του κρεβατιού, τό πόσο σκληρό είναι, τή θερμότητά του. Ἡ δίαιτα πρέπει λοιπόν νά παίρνει υπόψη πολυάριθμα στοιχεῖα τῆς φυσικῆς ζωῆς ἑνός ἀνθρώπου, ἢ τουλάχιστον ἑνός «ἐλεύθερου» ἀνθρώπου· καί τοῦτο, σέ ὅλη τή διάρκεια τῆς ἡμέρας, ἀπό τήν ἀνατολή τοῦ ἡλίου ὡς τή δύση του. Ἡ δίαιτα – ἅμα τήν ἀφηγηθεῖ κανεῖς μέ λεπτομέρειες – ἀποκτᾷ τή μορφή μιᾶς πραγματικά ὀλοήμερης ἐνασχόλησης: ἔτσι, ἡ δίαιτα πού προτείνει ὁ Διοκλῆς ἀκολουθεῖ, ὥρα μέ τήν ὥρα, τή διάρκεια μιᾶς συνηθισμένης μέρας, ἀπό τό πρωινό ξύπνημα ὡς τό βραδινό γεῦμα καί τόν ὕπνο, περνώντας ἀπό τίς πρῶτες ἀσκήσεις, τίς πρωινές πλύσεις καί ἐντριβές τοῦ σώματος καί τοῦ κεφαλιοῦ, τούς περιπάτους, τίς ἰδιωτικές δραστηριότητες καί τό γυμνάσιο, τό μεσημεριανό γεῦμα καί τήν ἀπογευματινῆ ἀνάπαυση, κι ὕστερα ξανά τόν περίπατο καί τό γυμνάσιο, τίς ἐπαλείψεις καί τίς ἐντριβές, τό δειπνο. Σέ ὀλόκληρη τή διάρκεια τῆς ζωῆς μας καί γιά κάθε δραστηριότητά μας, ἡ δίαιτα δημιουργεῖ προβλήματα στή σχέση μέ τό σῶμα καί διαμορφώνει ἕναν τρόπο ζωῆς, τοῦ ὁποῖου οἱ μορφές, οἱ ἐπιλογές, οἱ μεταβλητές καθορίζονται ἀπό τήν ἔγνοια γιά τό σῶμα. Ὅμως, τό σῶμα δέν ἀποτελεῖ τό μοναδικό ἀντικείμενο διαμάχης.

2. Στούς διαφόρους τομεῖς ὅπου εἶναι ἀναγκαῖα, ἡ δίαιτα πρέπει πρῶτα πρῶτα νά ἀποκαταστήσει τό μέτρο: «ἀκόμα κι ἕνα γουρούνι θά τό καταλάβαινε», ὅπως λέει ἕνας ἀπό τούς συνομιλητές τοῦ πλατωνικοῦ διαλόγου *Ἐρασταί*⁷: «ὄσον ἀφορᾷ τό σῶμα», χρήσιμο εἶναι μονάχα «αὐτό πού γίνεται μέ ὀρθό μέτρο», καί ὄχι ἐκεῖνο πού ὑπάρχει σέ μεγάλη ἢ μικρή ποσότητα. Ὡστόσο, τό μέτρο αὐτό δέν ἀφορᾷ μόνο στή σωματική τάξη, ἀλλά καί στήν ἠθική τάξη. Οἱ πυθαγόρειοι, πού ἔπαιξαν, χωρίς ἀμφιβολία, ἕνα σημαντικό ρόλο στήν ἀνάπτυξη τῆς διαιτητικῆς, τόνισαν ἰδιαίτερα τή συσχέτιση ἀνάμεσα στίς φροντίδες μας γιά τό σῶμα καί στήν προσπάθεια νά διαφυλάξουμε τήν ἀγνότητα καί τήν ἀρμονία τῆς ψυχῆς. Μόλο πού ἀπαιτοῦσαν ἀπό τήν ἰατρική τήν κάθαρση τοῦ σώματος καί ἀπό τή μουσική τήν κάθαρση τῆς ψυχῆς, συγχρόνως πίστευαν πῶς τό τραγούδι καί τά μουσικά ὄργανα εἶχαν εὐνοϊκές ἐπιπτώσεις στήν ἰσορροπία τοῦ ὀργανισμοῦ⁸. Οἱ πολυάριθμες τροφικές ἀπαγορεύσεις πού ἐπέβαλλαν στόν ἑαυτό τους εἶχαν πολιτιστική καί θρησκευτική σημασία· καί ἡ κριτική πού ἀσκοῦσαν πάνω στίς καταχρήσεις, εἴτε ἐπρόκειτο γιά τροφή

είτε για ποτό είτε για ασκήσεις και σεξουαλικές δραστηριότητες, είχε αξία και ήθικου παραγγέλματος και αποτελεσματικής συμβουλής για την υγεία⁹.

Ἄκόμα κι ἔξω ἀπό τὰ αὐστηρά πυθαγόρεια πλαίσια, ἡ διαίτα προσδιορίζεται συχνά στά δύο αὐτά ἐπίπεδα: τό ἐπίπεδο τῆς καλῆς ὑγείας καί ἐκεῖνο τοῦ χρηστοῦ ἤθους τῆς ψυχῆς. Κι αὐτό ἐπειδή ἐμβάλλονται τό ἓνα στό ἄλλο, ἀλλά κι ἐπειδή ἡ ἀπόφαση ν' ἀκολουθήσει κανεῖς μιὰ μετρημένη καί λογική διαίτα, καθώς καί ἡ ἐπιμελής ἐφαρμογή τῆς, ἀνάγονται ἀναγκαστικά σέ μιὰ ἀπαραίτητη ἠθική σταθερότητα. Ὁ Σωκράτης τοῦ Ξενοφῶντα ὑπογραμμίζει τή συσχέτιση αὐτή, ὅταν συστήνει στούς νέους νά ἀσκοῦν τακτικά τό σῶμα τους μέ τήν πρακτική τῆς γυμναστικῆς. Πιστεῦει πῶς οἱ γυμναστικές ἀσκήσεις ἐγγυῶνται τή δυνατότητα νά ἀμυνθεῖ κανεῖς ἀποτελεσματικότερα στόν πόλεμο, νά ἀποφύγει, ὡς ὀπλίτης, τή φήμη τοῦ ἀνανδρου, νά ὑπηρετήσῃ καλύτερα τήν πατρίδα του, νά ἀποκτήσῃ δόξα μεγάλη καί τιμές (καί ἄρα νά κληροδοτήσῃ στά παιδιά του περιουσία καί κοινωνική κατάσταση)· πιστεῦει ἀκόμα πῶς ἡ σωματική εὐεξία προστατεύει ἀπό τίς ἀρρώστιες καί τίς σωματικές ἀναπηρίες. Ὑπογραμμίζει, ὅμως, ἐπίσης, τὰ εὐεργετικά ἀποτελέσματα τῆς γυμναστικῆς αὐτῆς καί ἐκεῖ ὅπου, καθώς λέει, κανεῖς δέν θά τό περιμένε: στή διανοητική ἐργασία – γιατί ἡ σωματική καχεξία συνεπάγεται τή λήθη, τήν ἀποθάρρυνση, τή δυστροπία, τήν τρέλα, σέ σημεῖο πού ἀκόμα καί οἱ γνώσεις μας νά διώχνονται τελικά ἀπό τό νοῦ¹⁰.

Ἄλλά κι ἐκτός ἀπό αὐτό, ἡ αὐστηρότητα μιᾶς σωματικῆς διαίτας, μέ τή σταθερή ἀποφασιστικότητα πού ἀπαιτεῖται γιά νά τήν ἀκολουθήσει κανεῖς, χρειάζεται ἀναπόφευκτα καί κάποιο ψυχικό σθένος, πού θά ἐπιτρέψει τήν ἄσκησή τῆς. Μάλιστα, κατά τή γνώμη τοῦ Πλάτωνα, ἐκεῖ βρῖσκεται ἡ πραγματική αἰτία πού ὀφείλουμε νά ἀποδίδουμε στίς πρακτικές μέ τίς ὁποῖες προσπαθοῦμε νά ἀποκτήσουμε τή δύναμη, τήν ὁμορφιά καί τήν υγεία τοῦ σώματος: ὄχι μονάχα, λέει ὁ Σωκράτης στό Βιβλίο Θ' τῆς *Πολιτείας*, ὁ συνετός ἄνθρωπος «δέν θά παραδοθεῖ στήν κτηνώδη καί ἀλόγιστη ἡδονή»· ὄχι μόνο δέν θά σπρώξει «πρός αὐτή τήν πλευρά τίς ἀσχολίες του»· ἀλλά θά κάνει κάτι περισσότερο: «δέν θά ἀσχολεῖται ἀποκλειστικά μέ τήν υγεία του, καί δέν θά δίνει τόση σημασία στό νά εἶναι δυνατός, ὑγιής καί ὠραῖος, ἂν δέν πρόκειται μέ αὐτά ν' ἀποκτήσῃ καί τή σωφροσύνη». Ἡ σωματική διαί-

τα πρέπει νά ένταχθεῖ στήν ἀρχή μιᾶς γενικῆς αἰσθητικῆς τῆς ὑπαρξῆς, ὅπου ἡ σωματικὴ ἰσορροπία θά ἀποτελεῖ ἕναν ἀπό τούς ὄρους τῆς ὀρθῆς ἱεραρχίας τῆς ψυχῆς: «πάντα θά ἐπιζητεῖ τὴν ἀρμονία στό σῶμα του γιά χάρη τῆς διατήρησης τῆς συμφωνίας στήν ψυχὴ του» – πράγμα πού θά τοῦ ἐπιτρέψει νά συμπεριφέρεται σάν ἀληθινός μουσικός¹¹. Ἔτσι, λοιπόν, ἡ σωματικὴ διαίτα δέν πρέπει νά καλλιιεργεῖται έντατικά μονάχα γιά τὴν ἴδια τῆς τὴν ἀξία.

Στὴν ἴδια πρακτικὴ τῆς «διαίτας» ἀναγνωρίζοταν πρόθυμα ἡ δυνατότητα κάποιων κινδύνων. Γιατί, ἂν ἡ διαίτα ἔχει σάν στόχο τὴν ἀποφυγὴ τῶν καταχρήσεων, ὑπάρχει κι ὁ κίνδυνος νά τῆς δοθεῖ ὑπερβολικὴ σημασία καὶ αὐτονομία. Γενικά, ὁ κίνδυνος αὐτός γίνεται ἀντιληπτός μέ δύο μορφές. Ὑπάρχει πρῶτα πρῶτα ὁ κίνδυνος αὐτοῦ πού θά μπορούσαμε νά ἀποκαλέσουμε ὑπερβολικὴ «ἀθλησι»· ὀφείλεται σίς ἀδιάκοπες προπονήσεις, πού ἀναπτύσσουν ὑπερβολικά τό σῶμα καὶ καταλήγουν νά ναρκώσουν τὴν ψυχὴ, πού εἶναι χωμένη κάτω ἀπό ἕνα ἐξαιρετικά ἰσχυρό μυϊκό σύστημα: ἐπανειλημμένα ὁ Πλάτων ἀποδοκιμάζει τό «φορτσάρισμα» αὐτό τῶν ἀθλητῶν καὶ δηλώνει πῶς δέν θέλει κάτι τέτοιο γιά τούς νέους τῆς πολιτείας του¹². Ἀλλά ὑπάρχει καὶ ὁ κίνδυνος αὐτοῦ πού θά μπορούσαμε νά ἀποκαλέσουμε «ὑποχονδρία»: πρόκειται γιά τὴ συνεχὴ καὶ ἄγρυπνη προφύλαξη τοῦ σώματός μας καὶ τῆς ὑγείας μας, τὴν ὑπερβολικὴ προσοχὴ πού δίνομε στόν παραμικρὸ πόνο. Τό σαφέστερο παράδειγμα μιᾶς τέτοιας ὑπερβολῆς μᾶς προσφέρει, κατὰ τὸν Πλάτωνα, ἡ περίπτωση τοῦ παιδοτρίβῃ Ἡρόδικου, πού τὸν θεωροῦσαν σάν ἕναν ἀπό τούς θεμελιωτές τῆς διαιτητικῆς: μέ μοναδικὴ του ἀσχολία μὴν τύχει καὶ θγεῖ ἔξω ἀπὸ τὴ συνηθισμένη του διαίτα, ἔσυρε ὡς τὰ γεράματά του μιὰ ζωὴ κακοθάνατη. Ὁ Πλάτων καταδικάζει διπλά τὴ στάση αὐτὴ. Λέει πῶς χαρακτηρίζει τούς ἀργόσχολους, πού δέν προσφέρουν τίποτα στήν πόλη, καὶ πῶς θά μπορούσαμε νά τούς ἀντιτάξουμε τούς εὐσυνείδητους ἐκείνους τεχνίτες πού δέν κάθονται νά τυλίγουν τό κεφάλι τους μέ ἐπιδέσμους καὶ τὰ παρόμοια, προφασιζόμενοι κάποιο πονοκέφαλο, γιατί δέν ἔχουν καιρὸ γιά χάσιμο φροντίζοντας τό παραμικρὸ σύμπτωμα τῆς ὑγείας τους. Χαρακτηρίζει, ὁμως, καὶ ἐκείνους πού, θέλοντας νά ζήσουν ὅσο περισσότερο γίνεται, προσπαθοῦν ὅπως μποροῦν νά

καθυστερήσουν τόν έρχομό του τέλους που έχει όρίσει ή φύση. Η πρακτική τής δίαιτας διακατέχεται από τόν κίνδυνο αυτό – κίνδυνο ήθικό αλλά και πολιτικό – τής ύπερβολικής, δηλαδή, περιθάλψης του σώματος (*περιττή έπιμέλεια του σώματος*)¹³. Ο Άσκληπιός, πού δέν θεράπευε παρά μονάχα μέ φάρμακα, μέ έκτομές, ήταν σοφός πολιτικός: ήξερε καλά πώς σέ μιά καλοκυβερνημένη πολιτεία, κανείς δέν έχει καιρό νά εΐναι συνέχεια άρρωστος και νά νοσηλεύεται σ' όλη του τή ζωή¹⁴.

3. Η δυσπιστία άπέναντι στους έξεζητημένους τρόπους ύγιεινής διαδίκωσης δείχνει ότι ή δίαιτα δέν έχει σάν τελικό σκοπό νά παρατείνει τή ζωή όσο τό δυνατόν περισσότερο, ούτε και νά βοηθήσει τό άτομο νά φτάσει στίς ύψηλότερες δυνατές έπιδόσεις, αλλά μάλλον νά καταστήσει τήν ύπαρξη ώφέλιμη κι ευτυχισμένη μέσα στά όρια πού τής έχουν καθοριστεί. Ούτε και πρέπει νά στοχεύει σέ μιά τελεσίδικη όροθέτηση τών βιοτικών συνθηκών. Δέν εΐναι δυνατόν νά θεωρηθεί καλή μιά δίαιτα πού επιτρέπει νά ζει κανείς μονάχα σ' έναν όρισμένο τόπο, νά σιτίζεται μ' ένα μόνο είδος τροφής και νά μή μπορεί νά εκτίθεται σέ όποιαδήποτε άλλαγή. Η χρησιμότητα τής δίαιτας έγκνεται άκριβώς στή δυνατότητα πού προσφέρει στα άτομα ν' αντιμετώπιζουν όλων τών ειδών τίς καταστάσεις. Γι' αυτό και ό Πλάτων άντιπαραθέτει τή δίαιτα τών άθλητών – τήν τόσο άσθηρή, ώστε τούς εΐναι άδύνατο νά τήν εγκαταλείψουν χωρίς νά προσβληθοΐν από «μεγάλες και σοβαρές ασθένειες», σ' εκείνη πού θά 'θελε νά υίοθετηθει για τούς δικούς του πολεμιστές, πού εΐναι άνάγκη νά 'ναι άγρυπνοι σάν τά σκυλιά: αυτοί, όταν εΐναι σέ έκστρατεία, πρέπει νά μπορούν «νά αλλάζουν συχνά τό είδος τής τροφής και του νερού» και νά εκτίθενται διαδοχικά «σέ καυτούς ήλιους και σέ ψύχη χειμώνων», διατηρώντας πάντα μιά «άδιατάραχη υγεία»¹⁵. Βέβαια, οι «πολεμικοί άθληται» του Πλάτωνα έπωμίζονται ιδιαίτερες ευθύνες. Όμως, και άλλες δίαιτες, πιό γενικές, ύπακούουν στην ίδια άρχή. Ο συγγραφέας του *Περί διαίτης* – έργου τής ίπποκρατικής συλλογής – φροντίζει νά υπογραμμίσει ότι άπευθύνει τίς συμβουλές του όχι σέ μερικούς προνομιούχους άργόσχολους, αλλά στους πολλούς – δηλαδή σ' εκείνους πού κάνουν «κοπιαστική εργασία, όδοιπορίες, έργα θαλάσσια, σ' εκείνους πού εκτίθενται στον ήλιο και στό κρύο»¹⁶. Η περιοπή αυτή συχνά έρμηνεύτηκε σάν δείγ-

μα ενός ιδιαίτερου ενδιαφέροντος για τις μορφές της ενεργού και επαγγελματικής ζωής. Πάνω απ' όλα, όμως, πρέπει να διακρίνουμε εδώ την ἔγνοια – την κοινή ἄλλωστε στην ἠθική και στην ιατρική – να ὀπλιστεῖ τό ἄτομο, ὥστε να ἀντιμετωπίσει μέ ἐπιτυχία τήν πολλαπλότητα τῶν δυνατῶν περιστάσεων. Δέν μπορούμε – οὔτε καί πρέπει – να ζητᾶμε ἀπό τή δίαιτα να παρακάμψει τό πεπρωμένο ἢ να λυγίσει τούς νόμους τῆς φύσης. Ἐκεῖνο πού περιμένουμε ἀπό αὐτήν εἶναι να μᾶς ἐπιτρέπει να ἀντιδρούμε – καί ἀσφαλῶς ὄχι στά τυφλά – στά ἀπρόβλεπτα γεγονότα ὅπως αὐτά παρουσιάζονται. Ἡ διαιτητική εἶναι μιᾶ τέχνη στρατηγική, μέ τήν ἔγνοια ὅτι πρέπει να μᾶς ἐπιτρέπει να ἀντιμετωπίζουμε τίς διάφορες καταστάσεις μέ ἔλλογο – ἄρα καί χρήσιμο – τρόπο.

Ἡ διαιτητική, στά πλαίσια τῆς ἐπαγρύπνησής της γιά τό σῶμα καί τίς δραστηριότητές του, ἀπαιτεῖ ἀπό τό ἄτομο δύο μορφές προσοχῆς πολύ ιδιαίτερες. Καί πρῶτα πρῶτα αὐτήν πού θά μπορούσαμε να ἀποκαλέσουμε «σύστιχη», δηλαδή προσοχή πού στρέφεται στίς ἀκολουθίες: οἱ δραστηριότητες αὐτές καθαυτές δέν εἶναι ἀπλῶς καλές ἢ κακές· ἡ ἀξία τους προσδιορίζεται κατά ἓνα μέρος ἀπό ἐκείνες πού προηγούνται κι ἐκείνες πού ἔπονται, καί τό ἴδιο πράγμα (μιᾶ ὀρισμένη τροφή, ἓνας ὀρισμένος τύπος ἀσκησης, ἓνα θερμό ἢ ψυχρό λουτρό) θά ὀρμηνεύεται ἢ θά ἀποτρέπεται ἀνάλογα μέ τή μία ἢ τήν ἄλλη δραστηριότητα πού εἶχαμε ἢ πού ὀφείλουμε να ἔχουμε (οἱ πρακτικές πού διαδέχονται ἢ μιᾶ τήν ἄλλη πρέπει να ἀντισταθμίζονται στίς ἐπιδράσεις τους, ἀλλά ἡ μεταξύ τους ἀντίθεση δέν πρέπει να εἶναι ὑπερβολικά ἔντονη). Ἡ πρακτική τῆς δίαιτας συνεπάγεται καί μιᾶ «περιστασιακή» ἐπαγρύπνηση, μιᾶ προσοχή ταυτόχρονα ὀξεῖα καί εὐρύτατη, ἡ ὀποία πρέπει να κατευθύνεται πρὸς τόν ἔξω κόσμο, τά στοιχεῖα του, τίς αἰσθήσεις πού προκαλεῖ: τό κλίμα ἀσφαλῶς, τίς ἐποχές, τίς ὥρες τῆς ἡμέρας, τό βαθμό ὑγρασίας ἢ ξηρασίας, θερμότητας ἢ δροσιάς, τούς ἀνέμους, τά ιδιαίτερα χαρακτηριστικά μιᾶς περιοχῆς, τήν τοποθεσία μιᾶς πόλης. Καί οἱ σχετικά λεπτομερεῖς ὀδηγίες, πού δίνονται ἀπό τήν ἱποκρατική δίαιτα, θά πρέπει να χρησιμεύουν σ' ἐκεῖνον πού ἔχει ἔξοικειωθεῖ μαζί τους στό να κανονίζει τόν τρόπο ζωῆς του σέ συνάρτηση ὄλων αὐτῶν τῶν μεταβλητῶν. Ἡ δίαιτα δέν πρέπει να θεωρεῖται σάν ἓνα «corpus» παγκόσμιων καί ὀμοειδῶν κανόνων· πρόκειται μάλλον γιά ἓνα εἶδος ἐγχειριδίου, τό ὀποῖο συμβουλευόμαστε γιά να

αντιδρούμε στις πολύμορφες καταστάσεις που έχουμε να αντιμετωπίσουμε· μία πραγματεία που μᾶς βοηθάει να προσαρμόζουμε τη συμπεριφορά μας ανάλογα με τις περιστάσεις.

4. Ἡ διαιτητική εἶναι, τέλος, μία τεχνική τῆς ὑπαρξης, μέ τήν ἔννοια ὅτι δέν ἀρκεῖται στήν μετάδοση τῶν συμβουλῶν ἑνός γιατροῦ σ' ἓνα ἄτομο πού δέν θά 'χε παρά νά τίς ἐφαρμόσει παθητικά. Πρόθεσή μας δέν εἶναι ἐδῶ νά ἰσορρήσουμε τή διένεξη μεταξύ ἰατρικῆς καί γυμναστικῆς σχετικά μέ τό ποιά ἀπό τίς δύο εἶναι περισσότερο ἀρμόδια γιά τόν προσδιορισμό τῆς δίαιτας, ἀλλά πρέπει νά τονίσουμε, ὥστόσο, πῶς ἡ δίαιτα δέν νοήθηκε σάν μία τυφλή ὑπακοή στίς γνώσεις τοῦ ἄλλου· ὀφείλε νά εἶναι, ἀπό μέρους τοῦ ἀτόμου, μία περιεσκεμμένη πρακτική τοῦ ἑαυτοῦ του καί τοῦ σώματός του. Βέβαια, γιά ν' ἀκολουθήσει κανεῖς μία ἀποτελεσματική δίαιτα, ἀπαραίτητο εἶναι νά ἀπευθυνθεῖ σ' ἐκείνους πού ἔχουν τίς γνώσεις· τή σχέση, ὁμως, αὐτή πρέπει νά τή μορφοποιεῖ ἡ πειθῶ. Γιά νά εἶναι ἔλλογη, γιά νά προσαρμόζεται σωστά στίς περιστάσεις καί στή χρονική στιγμή, ἡ δίαιτα τοῦ σώματος πρέπει νά εἶναι ἀποτέλεσμα σκέψης, στοχασμοῦ καί σύνεσης. Ἐνῶ τά φάρμακα καί οἱ χειρουργικές ἐπεμβάσεις ἐπιδρῶν στό σῶμα πού τά ὑφίσταται, ἡ δίαιτα ἀπευθύνεται στήν ψυχή, καί ἐντυπώνει σ' αὐτή τίς ἀρχές της. Ἔτσι, στούς *Νόμους*¹⁷, ὁ Πλάτων διακρίνει δύο εἶδη γιατρῶν: ἐκείνους πού εἶναι κατάλληλοι γιά τούς δούλους (δούλοι, συνήθως, κι οἱ ἴδιοι) καί περιορίζονται στό νά δίνουν συνταγές χωρίς καμιά ἐξήγηση· κι ἐκείνους πού γεννήθηκαν ἐλεύθεροι καί ἀπευθύνονται σέ ἐλεύθερους πολίτες· αὐτοί δέν ἀρκοῦνται σέ συνταγές, ἀρχίζουν τή συζήτηση, ζητοῦν πληροφορίες ἀπό τόν ἀσθενή καί τούς φίλους του· διαπαιδαγοῦν τόν ἄρρωστο, τόν ἐνθαρρύνουν καί τόν πείθουν μέ ἐπιχειρήματα πού, ὅταν τά δεχτεῖ, θά τόν βοηθήσουν νά διάγει τή ζωή πού πρέπει. Πέρα ἀπό τά μέσα πού θά τοῦ ἐπιτρέψουν νά θεραπευτεῖ, ὁ σοφός γιατρός ἐφοδιάζει τόν ἐλεύθερο πολίτη μ' ἓναν ὀρθολογικό ἐξοπλισμό πού θά τόν ἐνισχύσει σ' ὀλόκληρη τήν παραπέρα ζωή του¹⁸. Ἐνα σύντομο χωρίο τῶν *Ἀπομνημονευμάτων* παρουσιάζει τή δίαιτα μέ τήν ὄψη μιᾶς συγκεκριμένης καί ἐνεργητικῆς πρακτικῆς τῆς σχέσης μέ τόν ἑαυτό μας. Σ' αὐτό, ὁ Σωκράτης προσπαθεῖ νά καταστήσει τούς μαθητές του «αὐτάρχεις στίς γνώσεις τους, ὥστε νά μποροῦν νά πράτ-

τούν τά πρέποντα» στά πλαίσια τῶν δυνατοτήτων τους. Γιά τό σκοπό αὐτό, τούς παραγγέλνει νά ἀποκτήσουν (εἴτε ἀπό τόν ἴδιο εἴτε ἀπό κάποιον ἄλλο δάσκαλο) τίς γνώσεις ἐκεῖνες πού ἕνας ἄνθρωπος «καλός καγαθός» πρέπει νά ἔχει, μέσα στά περιχαραγμένα ὄρια τοῦ χρήσιμου, καί τίποτα παραπάνω: νά μαθαίνει, δηλαδή, μόνο ὅσα τοῦ χρειάζονται στό θέμα τῆς γεωμετρίας, λογουχάρη, τῆς ἀστρονομίας, ἢ τῆς ἀριθμητικῆς. Τούς προέτρεπε, ὁμως, ἐπίσης, νά «φροντίζουν καί τήν ὑγεία τους». Καί ἡ «φροντίδα» αὐτή, πού, στήν πραγματικότητα, πρέπει νά στηρίζεται σέ κεκτημένες γνώσεις, πρέπει νά ἐξελισσεται σέ ἄγρυπνη προσοχή πρὸς τόν ἑαυτό μας: παρατήρηση τοῦ ἑαυτοῦ μας, κι ἐπιπλέον – πράγμα σημαντικό – γραφή καί σημειώσεις: «Καθένας νά προσέχει τόν ἑαυτό του, νά σημειώνει τί φαγητό, τί ποτό ἢ ποιά ἀσκηση τοῦ εἶναι ὠφέλιμη καί νά τά χρησιμοποιεῖ αὐτά κατά τρόπο πού νά τοῦ ἐξασφαλίζει τήν πιό καλή ὑγεία». Ἡ καλή διαχείριση τοῦ σώματος, γιά νά ἐξελιχτεῖ σέ μιὰ τέχνη τοῦ ζῆν, πρέπει νά περάσει ἀπό ἕνα στάδιο αὐτοπαρατήρησης τοῦ ὑποκειμένου· μέσα ἀπό τήν «καταγραφή» αὐτή, θά μπορέσει νά κατακτήσει τήν αὐτονομία του καί νά ἐπιλέξει συνειδητά ποιό εἶναι τό καλό καί ποιό τό κακό γι' αὐτόν: «Ὅποιος προσέχει τόν ἑαυτό του κατ' αὐτόν τόν τρόπο, λέει ὁ Σωκράτης στούς μαθητές του, εἶναι δύσκολο νά βρεῖ γιατρό πού νά διακρίνει καλύτερα ἀπ' αὐτόν ὅσα τόν ὠφελοῦν στήν ὑγεία του»¹⁹.

Μέ λίγα λόγια, ἡ πρακτική τῆς δίαιτας ὡς τέχνης τοῦ ζῆν εἶναι κάθε ἄλλο παρά ἕνα σύνολο ἀπό προφυλάξεις πού ἔχουν σάν προορισμό τήν ἀποφυγή τῶν ἀσθενειῶν ἢ τήν ἐπίτευξη τῆς θεραπείας τους. Εἶναι ἕνας τρόπος νά διαμορφωθεῖ κανεῖς σέ ὑποκείμενο πού μεριμνᾷ γιά το σῶμα του κατά τρόπο ὀρθό, ἀπαραίτητο καί ἐπαρκή. Καί ἡ ἔγνοια αὐτή ἀποτελεῖ μέρος τῆς καθημερινῆς ζωῆς· καθιστᾷ τίς μείζονες ἢ τρέχουσες δραστηριότητες τῆς ζωῆς ἀντικείμενο καί τῆς ὑγείας καί τῆς ἠθικῆς· καθορίζει μεταξὺ τοῦ σώματος καί τῶν στοιχείων πού τό περιβάλλουν μιὰ περιστασιακή στρατηγική· καί, τέλος, στοχεύει στό νά ἐξοπλίσει τό ἴδιο τό ἄτομο μέ μιὰ ὀρθολογική διαγωγή. Ποιά θέση, ἄραγε, ἐπιδικάζεται στά ἀφροδίσια, στά πλαίσια τῆς λογικῆς καί φυσικῆς αὐτῆς διαχείρισης τῆς ζωῆς;

2. Η ΔΙΑΙΤΑ ΤΩΝ ΑΠΟΛΑΥΣΕΩΝ

Μόνο δύο πραγματείες Διαιτητικής – πού ανήκουν στην ίπποκρατική συλλογή – έχουν φτάσει ἴσαμε μᾶς. Ἡ μία, ἀρχαιότερη, εἶναι καί ἡ πιό σύντομη: πρόκειται γιά τό *Περί διαίτης ὑγιεινῆς* – Ἑγιεινή δίαίτα: θεωρήθηκε γιά καιρό ὡς τό τελευταῖο μέρος τῆς πραγματείας *Περί φύσεως ἀνθρώπων*²⁰. Ἡ δεύτερη, τό *Περί διαίτης*, εἶναι καί ἡ πιό διεξοδική. Ἐκτός ἀπό αὐτές, ὑπάρχει κι ἓνα κείμενο τοῦ Διοκλῆ – πού ὁ Ὁρειδάσιος περιλαμβάνει στό ἔργο του *Ἱατρικαί συναγωγαί πρὸς Ἰουλιανόν*²¹ –, τό ὁποῖο εἶναι ἀφιερωμένο στήν ὑγιεινή καί περιγράφει πολύ ἀκριβόλογα ἓνα σύνολο κανόνων τῆς καθημερινῆς ζωῆς· τέλος, στόν ἴδιον αὐτόν Διοκλῆ – πού ἔζησε στά τέλη τοῦ Δ΄ αἰ. – ἀποδίδεται καί ἓνα κείμενο πολύ σύντομο, πού ἐμπεριέχεται στό *Ἐπόμνημα* τοῦ Παύλου τοῦ Αἰγινήτη²²: ὁ συγγραφέας ὑποδεικνύει μέ ποιόν τρόπο μπορούμε νά ἀναγνωρίσουμε πάνω μας τά πρῶτα σημάδια ἀρρώστιας, καθώς καί μερικούς γενικούς κανόνες ἐποχιακῆς διαίτας.

Ἐνῶ στήν *Ἑγιεινή δίαίτα* δέν γίνεται καθόλου λόγος γιά ἀφροδίσια, στό *Περί διαίτης* βρῖσκουμε μιά σειρά συστάσεων καί ὁδηγιῶν πάνω στό θέμα. Τό πρῶτο μέρος τοῦ συγγράμματος παρουσιάζεται σάν μιά μελέτη τῶν γενικῶν ἀρχῶν πού πρέπει νά διέπουν τήν ὀργάνωση τῆς διαίτας. Ὁ συγγραφέας δέν παραλείπει νά ἐκθειάσει τίς ὠφέλιμες συμβουλές πού ὀρισμένοι ἀπό τοὺς πολυάριθμους προκατόχους του κατάφεραν νά δώσουν γιά τό ἓνα ἢ τό ἄλλο ζήτημα: κανεῖς τους, ὡστόσο, λέει, δέν κατόρθωσε νά ἐκθέσει μέ πληρότητα τό θέμα πού σκοπεύει νά ἀναλύσει· κι αὐτό ἐπειδή, «γιά νά γράψει κανεῖς μέ τρόπο ὀρθό σχετικά μέ τή δίαίτα τῶν ἀνθρώπων», πρέπει νά εἶναι ἱκανός «νά γνωρίζει καί

νά διαγιγνώσκει» τή φύση τοῦ ἀνθρώπου. Νά γνωρίζει ἀπό ποιά στοιχεῖα συνίσταται ἀπό τήν ἀρχή τῆς διάπλασής του (ἡ ἐξ ἀρχῆς σύστασις), καί νά διαγιγνώσκει ἀπό ποιούς χυμούς κυριαρχεῖται (τό ἐπικρατέον ἐν τῷ σώματι)²³. Κατά τόν συγγραφέα, τά δύο θεμελιώδη στοιχεῖα τῆς δίαιτας εἶναι ἡ θρέψη καί οἱ ἀσκήσεις· οἱ τελευταῖες αὐτές προκαλοῦν ἀνάλωση δυνάμεων, πού ἀναπληρῶνται μέσω τῆς τροφῆς καί τοῦ ποτοῦ.

Στό δεῦτερο μέρος τοῦ κειμένου, ἀναπτύσσεται ἡ πρακτική τῆς διαιτητικῆς, μέ βάση τίς ιδιότητες καί ἐπιπτώσεις τῶν στοιχείων πού ὑπεισέρχονται στή δίαιτα. Ἄφοῦ κάνει τίς παρατηρήσεις του γιά τά διάφορα εἶδη περιοχῶν – ὄρεινές ἢ πεδινές, ξηρές ἢ ὑγρές, ἐκτεθειμένες στόν ἕναν ἢ στόν ἄλλον ἄνεμο –, ὁ συγγραφέας συνεχίζει ἐξετάζοντας τά τρόφιμα (τό κριθάρι ἢ τό σιτάρι ἀντιμετωπίζονται ἀνάλογα μέ τή λεπτότητα τοῦ ἀλέσματος, μέ τή στιγμή πού ἔχει ζυμωθεῖ τό ἀλεύρι, μέ τήν ποσότητα νεροῦ πού ἔχει ἀναμιχθεῖ· ὅσο γιά τά κρέατα, διακρίνονται καί κατατάσσονται ἀνάλογα μέ τήν προέλευσή τους· τά φρούτα καί τά λαχανικά ἐξετάζονται κατά εἶδη), κατόπιν ἀναφέρεται στά λουτρά (θερμά, ψυχρά, πρίν τό γεῦμα ἢ μετά ἀπό αὐτό), στούς ἐμέτους, στόν ὕπνο, στίς ἀσκήσεις (τίς φυσιολογικές, ὅπως εἶναι ἡ ὄραση, ἡ ἀκοή, ἡ φωνή, ἡ σκέψη ἢ ὁ περίπατος· τίς βίαιες, ὅπως, λογουχάρα, οἱ ἀγῶνες δρόμου ἢ ἀντοχῆς, οἱ γυμναστικές ἀσκήσεις μέ κινήσεις χειρῶν, καί τά διάφορα εἶδη πάλης, ὅπως ἡ ἀλίνδωση, ἡ κωρικομαχία καί ὁ ἀκροχειρισμός πού ἐκτελοῦνται μέσα στή σκόνη ἢ μέ τό σῶμα ἀλειμμένο μέ λάδι)*. Στήν ἀπαρίθμηση αὐτή τῶν στοιχείων τῆς δίαιτας, ἡ σεξουαλική δραστηριότητα (λαγγεία) μόλις καί ἐπισημαίνεται κάπου μεταξύ λουτρῶν καί ἐπαλείψεων ἀπό τή μιά μεριά, ἐμέτων ἀπό τήν ἄλλη· καί δέν μνημονεύεται παρὰ μόνο γιά τρεῖς ἐπιπτώσεις της. Οἱ δύο ἀπό αὐτές εἶναι ποιοτικές: διαθέρμανση, πού ὀφείλεται στή βιαιότητα τῆς ἀσκήσης (πόνος) καί στήν ἀποβολή ἑνός ὑγροῦ στοιχείου· καί,

* 1) Γυμναστικές ἀσκήσεις μέ κινήσεις χειρῶν: α) *παρασείσματα*: τρέξιμο μέ σύγχρονη ζωρηή κίνηση χειρῶν· β) *ἀνακινήματα*: ἀνέβασμα καί κατέβασμα τῶν χειρῶν· γ) *ἀνακουφίσματα*: αἰωρήσεις χειρῶν.

2) Ἄλίνδωση: πάλη μέ κύλισμα πάνω στή σκόνη. *Κωρικομαχία*: ἀγώνισμα μέ δερμάτινους σάκκους πού οἱ ἀθλητές χτυποῦσαν μέ τίς γροθιές καί τοῦς ἐκτίναζαν σέ ἀπόσταση. Ἄκροχειρισμός: συμπλοκή χωρίς ἐπαφή τῶν κορμῶν. (Σημ. Μετ.).

ἀντίθετα, διΰγραση, ἀφοῦ μέ τήν ἄσκησι χάνεται τό περιττό λίπος. Ἐνα τρίτο ἐπακόλουθο εἶναι ποσοτικό: ἡ ἐκροή τῶν ὑγρῶν προκαλεῖ ἀδυνατίσματος. «Ἡ συνουσία ἀδυνατίζει, ὑγραίνει καί θερμαίνει· θερμαίνει ἐξαιτίας τῆς καταπόνησης καί τῆς ἐκκρίσεως τοῦ ὑγροῦ, ἀδυνατίζει λόγω τῆς κένωσης, καί ὑγραίνει μέ τά κατάλοιπα μέσα στό σῶμα μετά τή διάλυση τοῦ λίπους, τήν ὁποία ἔχει προκαλέσει ἡ ἄσκησι»²⁴.

Ἀντίθετα, στό τρίτο μέρος τοῦ *Περί διαίτης*, βρίσκουμε ἕνα σεβαστό ἀριθμό ὁδηγιῶν ἀναφορικά μέ τά *ἀφροδίσια*. Ἡ ἀρχή τοῦ τρίτου αὐτοῦ μέρους παρουσιάζεται σάν ἕνα εἶδος ἡμερολογίου τῆς ὑγείας, σάν ἕνα διαρκές ἄλμανάκ τῶν ἐποχῶν καί τῆς διαίτας πού ταιριάζει στήν καθεμιά τους. Ὅμως, ὁ συγγραφέας ὑπογραμμίζει πῶς εἶναι ἀδύνατο νά δοθεῖ ἕνας γενικός κανόνας πού νά προσδιορίζει μέ ἀκρίβεια τό πῶς θά ἐπιτευχθεῖ τό ἰσοζύγιο ἀνάμεσα στό καταβαλλόμενο ἔργο καί στίς τροφές· ἀκόμα, τονίζει τήν ἀνάγκη νά ληφθοῦν ὑπόψη οἱ διαφορές μεταξύ πραγμάτων, ἀτόμων, περιοχῶν, χρονικῶν στιγμῶν²⁵. τό ἡμερολόγιο δέν πρέπει λοιπόν νά διαβάζεται σάν ἕνα σύνολο ἐπιβεβλημένων συνταγῶν, ἀλλά ἀρχῶν στρατηγικῆς, τίς ὁποῖες πρέπει νά ξέρει κανεῖς νά ἐφαρμόζει στίς διάφορες περιστάσεις. Μέ λίγα λόγια, ἐνῶ τό δεύτερο μέρος τοῦ κειμένου ἐξετάζει αὐτά καθαυτά τά στοιχεῖα τῆς διαίτας, ἀνάλογα μέ τήν ποιότητά τους καί τίς ἐγγενεῖς τους ιδιότητες (τά *ἀφροδίσια* καί ἐδῶ μόλις πού ἀναφέρονται), ἡ ἀρχή τοῦ τρίτου μέρους εἶναι ἀφιερωμένη κυρίως στίς μεταβλητές μιᾶς κατάστασης.

Ὁ χρόνος χωρίζεται βέβαια σέ τέσσερες ἐποχές. Ἀλλά, κι αὐτές μέ τή σειρά τους ὑποδιαιροῦνται σέ περιόδους πιό σύντομες, διαρκείας μερικῶν ἐβδομάδων ἢ ἀκόμα καί μερικῶν ἡμερῶν. Καί τοῦτο γιατί τά ἰδιαίτερα γνωρίσματα κάθε ἐποχῆς ἐξελισσονται συχνά μέ τρόπο προοδευτικό· ἀλλά καί γιατί, ἐκτός ἀπ' αὐτό, εἶναι πάντα ἐπικίνδυνο νά ἀλλάξει κανεῖς ἀπότομα τή διαίτά του: ὅπως καί οἱ καταχρήσεις, οἱ ξαφνικές ἀλλαγές ἔχουν βλαβερά ἀποτελέσματα· «τό λίγο λίγο (τό κατά μικρόν) εἶναι ἕνας ἀσφαλέςτατος κανόνας, προπάντων σέ περιπτώσεις ἀλλαγῆς ἑνός πράγματος σέ κάποιο ἄλλο». Αὐτό ἔχει σάν συνέπεια «σέ κάθε ἐποχή, νά πρέπει νά μεταβάλλουμε λίγο λίγο (κατά μικρόν) κάθε συστατικό τῆς διαίτας»²⁶. Ἔτσι, ἡ χειμωνιάτικη διαίτα πρέπει νά ὑποδιαιρεῖται – ὅπως ἡ ἴδια ἡ ἐποχή τό ἀπαιτεῖ – σέ μιά περίοδο

σαράντα τεσσάρων ημερών, πού αρχίζει με τή δύση του άστερισμού των Πλειάδων και τελιώνει με τό ήλιοστάσιο, και κατόπιν σέ μία άκριβώς ισοδύναμη περίοδο, πού ακολουθείται από πίο μαλακή δίαιτα, δεκαπέντε ημερών. Η άνοιξη αρχίζει με μία περίοδο τριάντα δύο ημερών, από τήν άνατολή του Άρκτούρου και τόν έρχομό των χελιδονιών, έως τήν ίσημερία: από κει και πέρα, ή εποχή πρέπει νά διαιρεθεϊ σέ έξι περιόδους των οκτώ ημερών. Ύστερα έρχεται τό καλοκαίρι πού περιλαμβάνει δύο φάσεις: ή πρώτη αρχίζει με τήν άνατολή των Πλειάδων και διαρκει ως τό ήλιοστάσιο, και ή άλλη συνεχίζεται ως τήν ίσημερία. Από τή στιγμή αυτή μέχρι τή δύση των Πλειάδων, πρέπει κανείς, επί σαράντα οκτώ ημέρες, νά προετοιμάζεται για τή «χειμερινή δίαιτα».

Ο συγγραφέας δέν δίνει, για καθεμιά από τίς μικρές αυτές υποδιαιρέσεις, μία πλήρη διαιτητική άγωγή. Πίο πολύ ενδιαφέρεται νά καθορίσει, άλλοτε με περισσότερες, άλλοτε με λιγότερες λεπτομέρειες, μία συνολική στρατηγική, πού είναι συνάρτηση των χαρακτηριστικών γνωρισμάτων κάθε στιγμής του χρόνου. Η στρατηγική αυτή ύπακούει σέ μία άρχή αντίθεσης, αντίστασης, ή, τουλάχιστον, αντίσταθμισης: τό κύριο μιάς όρισμένης εποχής πρέπει νά έξισοροποείται από μία θερμαντική δίαιτα, γιατί υπάρχει ο κίνδυνος τό σώμα νά παρακρυώσει: αντίθετα, μία δυνατή ζέστη απαιτεί μία έλαφριά και ψυχραντική δίαιτα. Πρέπει, όμως, επίσης νά ύπακούει και σέ μία άρχή μίμησης και συμμόρφωσης: για εποχή ήπια και με σταδιακή εξέλιξη, δίαιτα έλαφριά και προοδευτική: για τήν εποχή τής βλάστησης, οι άνθρωποι πρέπει νά μιμούνται τά φυτά και νά προετοιμάζουν τήν ανάπτυξη του σώματός τους: κατά τόν ίδιο τρόπο μέσα στή δριμύτητα του χειμώνα, τά δέντρα γίνονται πίο άνθεκτικά και πίο εύρωστα: τό ίδιο και οι άνθρωποι, άποκτούν ρώμη καθώς δέν άποφεύγουν τήν παγωνιά, άλλ' αντίθετα εκτίθενται «θαρραλέα» σ' αυτή²⁷.

Μέσα σ' αυτό τό γενικό πλαίσιο, ή χρήση των *άφροδισίων* ρυθμίζεται ανάλογα με τίς επιπτώσεις πού είναι δυνατό νά έχουν στην έναλλαγή θερμοϋ και ψυχροϋ, ξηροϋ και υγροϋ, σύμφωνα μ' ένα γενικό κανόνα πού άπαντάται στό δεύτερο μέρος του κειμένου. Οι παραινέσεις πού άφορούν τά άφροδίσια έντάσσονται συνήθως στίς τροφικές οδηγίες και στίς συμβουλές πού άφορούν τίς ασκήσεις ή τίς κενώσεις. Ο χειμώνας – από τή δύση των Πλειάδων ως τήν έαρινή ίσημερία – είναι μία εποχή κατά τήν

όποια ή δίαιτα πρέπει να είναι ξηραντική και θερμαντική, στο μέτρο όπου η εποχή είναι κρύα και υγρή: άρα συστήνονται μάλλον ψητά παρά θραστά κρέατα, σταρένιο ψωμί, όσπρια σε μικρές ποσότητες, κρασί ελάχιστα νερωμένο – αλλά σε μικρές κι αυτό ποσότητες· ασκήσεις πολυάριθμες και όλων των ειδών (άγώνες δρόμου, πάλη, περίπατος)· μετά την προπόνηση – την πάντα θερμαντική – για τούς άγώνες δρόμου, τά λουτρά πρέπει να είναι κρύα, και ζεστά μετά από όλες τις άλλες ασκήσεις· συχνότερες σεξουαλικές σχέσεις, κυρίως για τούς ηλικιωμένους άντρες, πού τό σώμα τους έχει την τάση να κρυώνει· λήψη έμετικών τρεις φορές τό μήνα για τις «ύγρές κράσεις» και δύο φορές τό μήνα για τις «ξηρές»²⁸. Τήν άνοιξη, πού ο άέρας είναι θερμότερος και ξηρότερος και πρέπει να προετοιμαστούμε για τή σωματική μας ανάπτυξη, οφείλουμε να τρώμε και θραστά και ψητά κρέατα, καθώς και «ύγρά» λαχανικά· απαραίτητα είναι επίσης τά λουτρά, ή μείωση του άριθμού των σεξουαλικών έπαφών και τά έμετικά φάρμακα· δέν πρέπει να κάνουμε έμετό περισσότερο από δυό φορές τό μήνα, κι ύστερα ακόμα σπανιότερα, ώστε τό σώμα να διατηρηεί «σάρκα άγνή». Μετά την άνατολή των Πλειάδων – όταν έρχεται τό καλοκαίρι – ή δίαιτα πρέπει να καταπολεμάει πάνω άπ' όλα την ξηρότητα: γι' αυτό χρειάζεται να πίνουμε κρασιά έλαφρά, λευκά και νερωμένα· οί πίτες πού τρώμε να είναι από κριθάρι, τά λαχανικά θρασμένα ή ώμά, άν δέν ύπάρχει φόβος να μᾶς παραθερμάνουν· να αποφεύγουμε τά έμετικά και να περιορίζουμε όσο τό δυνατόν περισσότερο τις σεξουαλικές δραστηριότητες (τοῖσι δέ ἀφροδισίοισιν ὡς ἤκιστα)· να μειώνουμε τις ασκήσεις, ν' αποφεύγουμε τούς άγώνες δρόμου πού αποξηραίνουν τό σώμα, καθώς και τό περπάτημα κάτω από τόν ήλιο, και να προτιμᾶμε τήν πάλη μέ σκόνη²⁹. Όσο πλησιάζει ή άνατολή του Ἄρκτου και ή φθινοπωρινή ίσημερία, ή δίαιτά μας θά πρέπει να γίνεται ήπιότερη και υγρότερη· ειδική άναφορά στή σεξουαλική δίαιτα δέν ύπάρχει.

Ἡ Δίαιτα του Διοκλή είναι πολύ λιγότερο έκτενης από εκείνη του Ἴπποκράτη. Ἀσχολείται, ωστόσο, πολύ διεξοδικά μέ τή διάθεση του χρόνου κατά τή διάρκεια τής ημέρας – θέμα τό όποιο και καταλαμβάνει ένα μεγάλο μέρος του κειμένου: από τις έντριβές άμέσως μετά τό πρωινό ξύπνημα, για να μειωθεί ή άκαμψία του σώματος, μέχρι τις διάφορες στάσεις πού πρέπει να παίρνει

τό σώμα στό κρεβάτι όταν έρχεται ή ώρα τοῦ ὕπνου («οὔτε ὑπερβολικά ἀπλωμένο, οὔτε ἔντονα κουλουριασμένο», καί, τό βασικότερο, ὄχι ἀνάσκελα), ὄλες οἱ κυριότερες στιγμές τῆς ἡμέρας ἐξετάζονται, μαζί μέ τά λουτρά, τίς ἐντριβές, τίς ἐπαλείψεις, τίς κενώσεις, τούς περιπάτους, τίς τροφές πού εἶναι κατάλληλες³⁰. Τό ζήτημα τῶν σεξουαλικῶν ἀπολαύσεων ἀντιμετωπίζεται μόνο σέ σχέση μέ τίς ἐναλλαγές τῶν ἐποχῶν καί τίς διαφοροποιήσεις τους, καί ἀφοῦ μνημονευτοῦν μερικές γενικές ἀρχές ἰσορροπίας: «Εἶναι πολύ σημαντικό γιά τήν ὑγεία τό νά μήν ἐξουδετερωθεῖται ἡ ζωική δύναμη τοῦ σώματος ἀπό κάποια ἀλλη δύναμη». Ἄλλά ὁ συγγραφέας περιορίζεται σέ θεωρήσεις συνοπτικές καί γενικές: καί πρῶτα πρῶτα, ὅτι πρέπει «νά ἀποφεύγονται οἱ συχνές καί ἀλλεπάλληλες συνουσίες»· ὅτι αὐτές ταιριάζουν περισσότερο «σέ κράσεις ψυχρές, ὑγρές, μελαγχολικές καί ἀερώδεις», καί λιγότερο σέ ἄτομα ἰσχνά· ὅτι ὑπάρχουν περίοδοι τῆς ζωῆς, κατά τίς ὁποῖες ἡ συνουσία εἶναι περισσότερο ἐπιβλαβής, ὅπως στήν περίπτωση τῶν ἡλικιωμένων ἢ ἐκείνων πού «περνοῦν ἀπό τήν παιδική ἡλικία στήν ἐφηβεία»³¹. Ὅσο γιά τό κείμενο, τό ἀναμφίβολα μεταγενέστερο, πού ἀποδίδεται στόν Διοκλῆ καί εἶναι γνωστό ὡς «Ἐπιστολή προφυλακτική πρὸς Ἄντίγονον βασιλέα», ἡ οἰκονομία πού προτείνει τῶν σεξουαλικῶν ἀπολαύσεων εἶναι, στίς γενικές της γραμμές, πάρα πολύ συγγενική μέ ἐκείνη τοῦ Ἱπποκράτη: κατά τή διάρκεια τοῦ χειμερινοῦ ἡλιοστασίου, πού ὁ ὄργανισμός προσβάλλεται εὐκολότερα ἀπό κατάρρουν, ἡ σεξουαλική πρακτική δέν εἶναι ἀπαραίτητο νά περιοσταλεῖ. Ἐνῶ στήν περίοδο τῆς «ὀρθῆς ἀναφορᾶς»* τῶν Πλειάδων, περίοδος ὅπου στό σώμα κυριαρχεῖ ἡ κιτρίνη χολή, πρέπει νά προσφεύγουμε μέ μέτρο στίς σεξουαλικές πράξεις. Μάλιστα, κατά τό θερινό ἡλιοστάσιο, πρέπει νά τίς ἀποφεύγουμε ὁλότελα, γιατί εἶναι ἡ ἐποχή πού ὑπερσχύει στόν ὄργανισμό μας ἡ μελανή χολή· πρὸς ἀποφυγή εἶναι ἐπίσης καί οἱ ἔμετοι, κι ὅλα αὐτά ὡς τή φθινοπωρινή ἰσημερία³².

Πολλά ἀπό τά χαρακτηριστικά τῆς δίαιτας αὐτῆς τῶν ἀπολαύσεων εἶναι ἄξια προσοχῆς. Καί πρῶτα πρῶτα, ἡ περιορισμένη θέση πού καταλαμβάνει τό πρόβλημα τῶν σεξουαλικῶν σχέσεων σέ σύγκριση μ' ἐκείνη πού παραχωρεῖται στίς ἀσκήσεις, καί ἰδίως

* Ἡ διέδροσ γωνία πού σχηματίζεται μεταξύ τοῦ κόλουρου τῶν ἰσημερινῶν καί τοῦ ὠριαίου κύκλου τοῦ ἀστέρου. (Σημ. Μετ.).

στήν τροφή. Τό ζήτημα τῶν τροφίμων, σέ συνάρτηση μέ τίς χαρακτηριστικές τους ιδιότητες, καθώς καί τίς συγκεκριμένες περιστάσεις λήψης τους (εἴτε πρόκειται γιά τίς ἐποχές τοῦ ἔτους, εἴτε γιά τήν ιδιαίτερη κατάσταση τοῦ ὄργανισμοῦ), εἶναι, γιά τή διαιτητική σκέψη, κάτι πολύ σημαντικότερο ἀπό τή σεξουαλική δραστηριότητα. Ἀπό τήν ἄλλη μεριά, πρέπει νά σημειωθεῖ πῶς ἡ ἔγνοια γιά τή δίαιτα δέν ἀφορᾷ ποτέ τήν ἴδια τή μορφή τῶν πράξεων: τίποτα δέν ἀναφέρεται γιά τό εἶδος τῆς σεξουαλικῆς σχέσης, τίποτα γιά τή «φυσική» στάση ἢ τίς ἀνάρμοστες πρακτικές, τίποτα γιά τόν ἀνυγνισμό, καθώς καί ἐπίσης γιά τά ζητήματα ἐκεῖνα – πού θά ἀποκτήσουν τόση σημασία ἀργότερα – τῆς διακοπτόμενης συνουσίας καί τῶν ἀντισυλληπτικῶν μεθόδων³³. Τά ἀφροδίσια ἀντιμετωπίζονται συνολικά σάν δραστηριότητα, ὅπου τό σημαντικό δέν καθορίζεται ἀπό τίς διάφορες μορφές πού μπορεῖ αὐτή νά προσλάβει· ἐκεῖνο πού ἐνδιαφέρει εἶναι μόνο τό ἄν ἡ δραστηριότητα αὐτή πρέπει νά λάβει χώρα, μέ ποιά συχνότητα καί κάτω ἀπό ποιές συνθήκες. Στήν οὐσία, οἱ ὀρίζουσες τῆς συντελούμενης «προδληματοποίησης» εἶναι ἡ ποσότητα καί οἱ περιστάσεις.

Ἐπιπλέον, τό ποσοτικό αὐτό στοιχεῖο δέν ἀντιμετωπίζεται μέ τή μορφή ἑνός ἀκριβοῦς ἀριθμητικοῦ καθορισμοῦ. Περιοριζόμεστε πάντα στά πλαίσια μιᾶς σφαιρικῆς ἐκτίμησης: χρησιμοποίηση τῶν ἀπολαύσεων «περισσότερο» (πλέον), ἢ σέ μικρότερη ποσότητα (ἐλάσσον), ἢ ὅσο τό δυνατόν λιγότερο (ὡς ἥμισυ). Αὐτό σημαίνει ὄχι πῶς εἶναι ἀνώφελο νά δίνουμε στή χρήση τῶν ἀφροδισίων πολύ μεγάλη προσοχή, ἀλλά πῶς εἶναι ἀδύνατο νά καθορίσουμε προκαταβολικά καί γιά ὅλους τοὺς ἀνθρώπους τό ρυθμό μιᾶς δραστηριότητας πού βασίζεται στήν ἀλληλεπίδραση τῶν ιδιοτήτων – τοῦ ξηροῦ, τοῦ θερμοῦ, τοῦ ὑγροῦ, τοῦ ψυχροῦ – τοῦ σώματος καί τοῦ περιβάλλοντος μέσα στό ὁποῖο αὐτό βρίσκεται. Γιατί ἄν, πράγματι, οἱ σεξουαλικές πράξεις ὑπόκεινται στή δίαιτα καί ἀπαιτοῦν «μετριπάθεια», αὐτό συμβαίνει στό μέτρο ὅπου προκαλοῦν – μέ τίς κινήσεις τοῦ σώματος καί τήν ἐκσπερμάτωση – φαινόμενα θέρμανσης, ψύχρασης, ξήρασης καί ὑγρασης. Οἱ σεξουαλικές πράξεις χαμηλώνουν ἢ ἀνυψώνουν τή στάθμη τοῦ κάθε στοιχείου πού συντελεῖ στήν ἰσορροπία τοῦ σώματος· κατά συνέπεια, μεταβάλλουν καί τή σχέση μεταξύ τῆς ἰσορροπίας αὐτῆς καί τῆς λειτουργίας τῶν στοιχείων στόν ἐξωτερικό κόσμο: ἡ

ξήραση ή ή θερμανση μπορεί να είναι καλές για ένα σώμα υγρό και ψυχρό, αν όμως ή εποχή και τό κλίμα είναι κι αυτά θερμά και ξηρά, τότε θά 'ναι λιγότερο ωφέλιμες. Ρόλος της δίαιτας δέν είναι να κανονίζει ποσότητες και να καθορίζει ρυθμούς· ο ρόλος της όφείλει να είναι έξομαλυντικός: στίς σχέσεις εκείνες, τών όποιών δέν είναι δυνατό να καθοριστούν παρά τά συνολικά χαρακτηριστικά, πρέπει να επιφέρει ποιοτικές μεταβολές και να πραγματοποιεί τίς αναγκαίες προσαρμογές. Παρενθετικά, θά μπορούσαμε να σημειώσουμε άκόμα πώς ο Ψευδο-Άριστοτέλης, στά *Προβλήματα*, φαίνεται να είναι ο μόνος πού βγάξει, από μία από τίς πιό γνωστές άρχές τής φυσιολογίας αυτής τών ιδιοτήτων (ότι, δηλαδή, γενικά ή γυναίκα είναι ψυχρή και υγρή, ένω ο άντρας θερμός και ξηρός), τό συμπέρασμα πώς ή προσφορότερη εποχή για τίς σεξουαλικές σχέσεις δέν είναι ή ίδια και για τό ένα και για τό άλλο φύλο: οί γυναίκες είναι επιρρεπείς στόν άφροδισιασμό κυρίως τό καλοκαίρι, ένω οί άντρες έχουν όρεξη ιδίως τό χειμώνα³⁴.

Έτσι, ή διαιτητική δημιουργεί προβλήματα στή σεξουαλική πρακτική, όχι σαν ένα σύνολο πράξεων πού διαφοροποιούνται ανάλογα μέ τίς μορφές τους και τήν άξία τής καθεμιάς τους, αλλά σαν μία «δραστηριότητα», τήν όποία ή πρέπει να αφήνουμε να άσκειται ελεύθερα και στό σύνολό της ή να τήν περιορίζουμε σύμφωνα μέ χρονολογικά σημεία έπισήμανσης. Ός πρός αυτό, ή δίαιτα μπορεί να συσχετιστεί μέ όρισμένους διακανονισμούς πού άπαντώνται άργότερα στή χριστιανική ποιμαντορική. Γιατί, πράγματι, κι εκεί επίσης για να όρθοτηθεί ή σεξουαλική δραστηριότητα, όρισμένα από τά κριτήρια πού θά χρησιμοποιηθούν θά είναι χρονικά. Τά κριτήρια, όμως, αυτά δέν θά είναι μόνο πιό συγκεκριμένα, αλλά και θά λειτουργούν μ' έναν τρόπο τελείως διαφορετικό: θά καθορίζουν στιγμές κατά τίς όποιες ή σεξουαλική πρακτική επιτρέπεται και άλλες όπου άπαγορεύεται· κι ή αυστηρή αυτή κατανομή θά προσδιορίζεται σύμφωνα μέ διάφορες μεταβλητές: τό έκκλησιαστικό έτος, τόν κύκλο τών έμμήνων, τήν περίοδο τής έγκυμοσύνης ή τήν περίοδο μετά τόν τοκετό³⁵. Αντίθετα, στίς δίαιτες πού συστήνει ή άρχαία ιατρική, οί μεταβολές γίνονται σταδιακά· και αντί να όργανώνονται σύμφωνα μέ τή δυαδική μορφή του έπιτρεπτού και του άπαγορευμένου, ύποδεικνύουν μία διαρκή ταλάντευση άνάμεσα στό περισσότερο και στό

λιγότερο. Η σεξουαλική πράξη δέν θεωρείται θεμιτή ή άθέμιτη πρακτική, ανάλογα μέ τά χρονικά όρια μέσα στά όποία έγγράφεται: άντιμετωπίζεται σαν μία δραστηριότητα, ή όποία, στό σημείο τομής μεταξύ άτομου και κόσμου, ιδιοσυγκρασίας και κλίματος, ιδιοτήτων του σώματος και ιδιοτήτων τής έποχής, μπορεί νά έχει λιγότερο ή περισσότερο όλέθρια έπακόλουθα και, κατά συνέπεια, όφείλει νά ύπακούει σέ μία οίκονομία λιγότερο ή περισσότερο περιοριστική. Είναι μία πρακτική πού άπαιτεί στοχασμό και σύνεση. Τό ζήτημα, λοιπόν, δέν είναι νά καθοριστούν, όμοιόμορφα και για όλους, οι «εργάσιμες ήμέρες» τής σεξουαλικής άπόλαυσης· αλλά νά ύπολογιστούν κατά τόν καλύτερο τρόπο οι κατάλληλες στιγμές και οι κατάλληλες συχνότητες.

3. ΔΙΑΚΙΝΔΥΝΕΥΣΕΙΣ ΚΑΙ ΚΙΝΔΥΝΟΙ

Ἡ δίαιτα τῶν ἀφροδισίων, μέ τήν ἀναγκαιότητα νά μετριάξεται ἢ πρακτική τους, δέν βασίζεται στό ἀξίωμα ὅτι οἱ σεξουαλικές πράξεις εἶναι, αὐτές καθαντές καί ἀπό τή φύση τους, κολάσιμες. Δέν ἀποτελοῦν τό ἀντικείμενο καμιάς ἐξ ἀρχῆς ἀπόρριψης. Τό ζήτημα πού τίθεται ἀναφορικά μ' αὐτές εἶναι ἐκεῖνο τῆς χρήσης τους, μιᾶς χρήσης πού θά πρέπει νά παραλλάξει ἀνάλογα μέ τή σωματική κατάσταση τοῦ ἀτόμου καί τίς ἐξωτερικές συνθήκες. Ὡστόσο, ἡ ἀνάγκη τῆς προσφυγῆς σέ μιᾶ προσεγμένη δίαιτα καί τῆς ἐφαρμογῆς αὐστηρῆς ἐπαγρύπνησης σχετικά μέ τή σεξουαλική πρακτική ἐπιβάλλεται ἀπό δύο σειρές λόγων, οἱ ὁποῖοι καί ἀποτελοῦν τήν ἐκδήλωση μιᾶς ὀρισμένης ἀνησυχίας ὡς πρὸς τά ἐπακόλουθα τῆς δραστηριότητος αὐτῆς.

1. Ἡ πρώτη σειρά λόγων ἀφορᾷ τίς ἐπιπτώσεις τῆς σεξουαλικῆς πράξης στό σῶμα τοῦ ἀτόμου. Δεκτό εἶναι, χωρίς ἀμφιβολία, πὼς ὑπάρχουν ἰδιοσυγκρασίες γιά τίς ὁποῖες ἡ σεξουαλική δραστηριότητα εἶναι μάλλον εὐνοϊκή: τέτοια εἶναι ἡ περίπτωση ἐκείνων πού πάσχουν ἀπό βλενωδὴ κατάρρουν, γιατί ἡ δραστηριότητα αὐτὴ ἐπιτρέπει τήν ἐκκένωση τῶν ὑγρῶν πού, μέ τή φθορὰ τους, παράγουν τόν χυμό αὐτόν, ἢ ἀκόμα ἐκείνων πού πάσχουν ἀπό δυσπεψία, πού τό σῶμα τους φθίνει καί πού ἡ κοιλιακή τους χώρα εἶναι ψυχρὴ καί ξηρὴ³⁶. ἀντίθετα, γιά ἄλλους – τῶν ὁποίων τό σῶμα καί τό κεφάλι βαρύνονται ἀπό τήν ἐπίδραση τοῦ γαστρικοῦ φόρτου – τά ἐπακόλουθά της εἶναι μάλλον ἐπιζήμια³⁷.

Ὡστόσο, παρὰ αὐτὴν τήν οὐδετερότητα ἀρχῆς καί τήν ἀμφιγνωμία, ἡ σεξουαλικὴ δραστηριότητα εἶναι ἀντικείμενο σταθερῆς

σχεδόν καχυποψίας. Ὁ Διογένης ὁ Λαέρτιος ἀναφέρει ἕνα ἀπόφθεγμα τοῦ Πυθαγόρα, ὅπου ὁ γενικός κανόνας μιᾶς ἐποχιακῆς δίαιτας συνδυάζεται ἄμεσα μέ μιᾶ ἀπαίτηση συνεχοῦς ἀραιώσης καί μιᾶ ἐπιβεβαίωση ἐγγενοῦς βλαβερότητας: «Πρέπει νά παραδίνεται κανεῖς στά ἀφροδίσια τό χειμῶνα καί ὄχι τό καλοκαίρι· καί μέ πολύ μέτρο τήν ἀνοιξη καί τό φθινόπωρο: ἄλλωστε, ἡ πρακτική αὐτή εἶναι σέ ὄλες τίς ἐποχές ἐπίπονη καί ἐπιζήμια γιά τήν ὑγεία». Ἀκόμα, ὁ Διογένης παραθέτει καί τήν ἀκόλουθη ἀπάντηση τοῦ Πυθαγόρα, ὅταν τόν ρώτησαν ποιά στιγμή εἶναι προτιμότερη γιά τήν ἐρωτική πράξη: «Ὅταν θέλει κανεῖς νά ἐξαντλήσει τόν ἑαυτό του»³⁸. Ὅμως, οἱ πυθαγόρειοι δέν ἦταν οἱ μόνοι (κάθε ἄλλο μάλιστα!) πού εἶδαν μέ δυσπιστία τή σεξουαλική δραστηριότητα· ὁ κανόνας τοῦ «ὅσο τό δυνατόν λιγότερο συχνά», ἡ ἀναζήτηση τοῦ «ἐλάσσονος κακοῦ», ἐμφανίζονται ἀκόμα καί στά κείμενα ἐκεῖνα πού μοναδικός τους στόχος εἶναι ἡ ἰατρική καί ἡ ὑγιεινή: στή *Δίαιτα* τοῦ Διοκλῆ, λογουχάρα, γίνεται μιᾶ προσπάθεια νά προσδιοριστοῦν οἱ καταλληλότερες συνθήκες, κάτω ἀπό τίς ὁποῖες ἡ χρήση τῶν ἀπολαύσεων θά προξενεῖ τή μικρότερη δυνατή βλάβη (*ἥκιστα ἐνοχλεῖ*)³⁹. καί στά *Προβλήματα* τοῦ Ψευδο-Ἀριστοτέλη συγκρίνονται τά ἀποτελέσματα τῆς σεξουαλικῆς πράξης μέ τό ξεριζῶμα ἑνός φυτοῦ – πράγμα πάντα κακοποιό γιά τίς ρίζες – καί συστήνεται ἡ ἀποχή ἀπό σεξουαλικές σχέσεις, ἐκτός ἂν ὑπάρχει πιεστική ἀνάγκη⁴⁰. Μέσα λοιπόν ἀπό μιᾶ διαιτητική πού ἐπιχειρεῖ νά καθορίσει πότε εἶναι ὠφέλιμη καί πότε ἐπιβλαβής ἡ πρακτική τῶν ἀπολαύσεων, βλέπει κανεῖς νά διαγράφεται ἡ γενική τάση γιά μιᾶ οἰκονομία περιοριστική.

Ἡ δυσπιστία αὐτή διαφαίνεται καί στήν ἀντίληψη ὅτι πολλά ὄργανα τοῦ σώματος, καί ἀπό τά πῖο σημαντικά, βλάπτονται ἀπό τή σεξουαλική δραστηριότητα καί μποροῦν νά κακοπάθουν ἀπό τίς καταχρήσεις της. Ὁ Ἀριστοτέλης παρατηρεῖ ὅτι ὁ ἐγκέφαλος εἶναι ὁ πρῶτος πού ὑφίσταται τίς συνέπειες τῆς σεξουαλικῆς πράξης, γιατί, ἀπ' ὄλα τά ὄργανα τοῦ σώματος, αὐτός εἶναι τό «ψυχρότερο στοιχεῖο»· ἡ ἐκσπερμάτιση, ὑπεξαίρωντας μέρος τῆς «καθαρῆς καί φυσικῆς θερμότητος» τοῦ ὀργανισμοῦ, προκαλεῖ ἕνα γενικό φαινόμενο ψύξης⁴¹. Ἀπό τήν πλευρά του, ὁ Διοκλῆς κατατάσσει στά ὄργανα, πού εἶναι ἰδιαίτερα ἐκτεθειμένα στίς ἐπιπτώσεις τῆς κατάχρησης τῶν ἀπολαύσεων, τήν οὐροδόχο κύ-

στη, τὰ νεφρά, τούς πνεύμονες, τὰ μάτια, τό νωτιαίο μυελό⁴². Κατά τόν συγγραφέα τῶν *Προβλημάτων*, τὰ μάτια καί οἱ ὀσφύες εἶναι ἐκεῖνα πού κατεξοχήν προσβάλλονται, καί τοῦτο εἴτε ἐπειδή συμβάλλουν στήν «πράξη» περισσότερο ἀπό τὰ ἄλλα ὄργανα, εἴτε ἐπειδή ἡ ὑπερβολική θερμοότητα προξενεῖ ἐκεῖ κάποια ὑγροποίηση⁴³.

Οἱ πολλαπλές αὐτές ὀργανικές συσχετίσεις ἐξηγοῦν τίς διαφορές παθολογικές ἐπιπτώσεις πού ἀποδίδονται στή σεξουαλική δραστηριότητα, ὅταν αὐτή δέν ὑπακούει στούς κανόνες τῆς ἀπαραιτήτης οἰκονομίας. Πρέπει ἐδῶ νά παρατηρήσουμε ὅτι – ὅσον ἀφορᾷ τούς ἄντρες τουλάχιστον⁴⁴ – δέν γίνεται σχεδόν ποτέ λόγος γιά διαταραχές πού θά μπορούσαν νά προκληθοῦν ἀπό μιὰ ὀλοκληρωτική ἀποχή. Τά νοσήματα πού προέρχονται ἀπό τήν κακή κατανομή τῆς σεξουαλικῆς δραστηριότητας εἶναι πάντοτε σχεδόν νοσήματα πού ὀφείλονται στίς καταχρήσεις. Παράδειγμα, ἡ περίφημη «νωτιαία φθίσις» πού ἀναφέρεται ἀπό τόν Ἴπποκράτη, στήν πραγματεία του *Περί νόσων*, καί τῆς ὁποίας τήν περιγραφή ξαναβρίσκουμε γιά καιρό μέ τήν ἴδια αἰτιολογία στήν ἰατρική τῆς Δύσης· πρόκειται γιά μιὰ ἀσθένεια ἡ ὁποία «προσβάλλει κυρίως τούς νεόνυμφους», καθώς κι ἐκείνους πού «ἔχουν ἔφεση πρὸς τίς σεξουαλικές σχέσεις» (*φιλόλαγνοι*)· ἔχει τήν προέλευσή της στό νωτιαίο μυελό (ὁ ὁποῖος, ὅπως θά δοῦμε πιό κάτω, θεωρεῖται ὡς τό μέρος τοῦ σώματος ὅπου βρῖσκεται τό σπέρμα)· προκαλεῖ τήν αἴσθηση ἑνός μυρμηγκιάσματος πού διατρέχει ὀλόκληρη τή σπονδυλική στήλη· τό σπέρμα ἐκρέει αὐτόματα κατά τή διάρκεια τοῦ ὕπνου, καί εἰσχωρεῖ στά οὖρα καί στά κόπρανα· τό ἄτομο γίνεται στεῖρο. Ὅταν ἡ νόσος συνοδεύεται ἀπό ἀναπνευστικές διαταραχές καί κεφαλαλγίες, μπορεῖ νά ὀδηγήσει στό θάνατο. Ὁ ἀσθενής, γιά νά θεραπευτεῖ, ὀφείλει νά ἀκολουθήσει μιὰ δίαιτα πού νά περιλαμβάνει μαλακτικές τροφές καί κενώσεις, καί νά ἀπέχει, γιά ἕναν ὀλόκληρο χρόνο, ἀπό κρασί, ἀσκήσεις καί ἀφροδίσια⁴⁵. Κάτι ἀνάλογο ἔχουμε καί στό *Περί ἐπιδημιῶν*· ὁ Ἴπποκράτης ἀναφέρει ἄτομα στά ὁποῖα ἡ κατάχρηση τῶν ἀπολαύσεων εἶχε σάν ἐπακόλουθο βαρύτερες ἀσθένειες· σ' ἕναν κάτοικο τῶν Ἀβδήρων, οἱ σεξουαλικές σχέσεις καί ἡ οἰνοποσία εἶχαν προκαλέσει πυρετό, πού ἀρχικά συνοδευόταν ἀπό ναυτία, καρδιαλγία, αἴσθηση δίψας, μέλανα οὖρα, ἐξοίδηση τῆς γλώσσας· θεραπεύτηκε τελικά τήν εἰκοστή τετάρτη μέρα, ὕστερα ἀπό

άλλεπάλληλες υποχωρήσεις των συμπτωμάτων και διαδοχικές υποτροπές του πυρετού⁴⁶. Αντίθετα, ένας νέος από τη Μελίβοια* πέθανε παράφρονas, μετά από μία άρρώστια που κράτησε είκοσι τέσσερες μέρες και η οποία είχε αρχίσει με έντερικες και αναπνευστικές διαταραχές, άποτέλεσμα μακροχρόνιων καταχρήσεων οινοποσίας και σεξουαλικών απολαύσεων⁴⁷.

Αντίθετα, η δίαιτα των άθλητών, στην οποία συχνά προσάπτονται οι υπερβολές της, παρατίθεται σαν παράδειγμα των ευεργετικών αποτελεσμάτων που μπορεί να έχει η σεξουαλική άποχή. Ο Πλάτων τό υπενθυμίζει στους *Νόμους* του, αναφερόμενος στον Ίσο από τόν Τάραντα, νικητή στους Όλυμπιακούς άγώνες: φιλόδοξος καθώς ήταν, «αυτός που στην ψυχή του είχε και την τεχνική και την δύναμη μαζί με την εγκράτεια», από την στιγμή που αφιερώθηκε στην εγκύμνασή του, «δέν πλησίασε πιά ποτέ – καθώς λένε – ούτε γυναίκα ούτε εφηβο». Μέ την ίδια παράδοση συνδέονταν και οι Κρίσων, Άστυλος και Δίοπομπος⁴⁸. Στή γενική αρχή που διέπει την πρακτική αυτή διασταυρώνονται αναμφίβολα πολυάριθμα θέματα: αυτό τό θέμα της τελετουργικής άποχής που, στους άγώνες όπως και στις μάχες, αποτελούσε έναν από τούς όρους της επιτυχίας· τό θέμα της ήθικης νίκης που έπρεπε ο άθλητής να πετύχει πάνω στον ίδιο τόν έαυτό του, αν ήθελε ν' αποδειχτεί ικανός και άξιος να εξασφαλίσει την υπεροχή του πάνω στους άλλους· αλλά επίσης και τό θέμα μιās οικονομίας απαραίτητης για τό σώμα του, ώστε τό τελευταίο να μπορεί να διατηρήσει όλην εκείνη την δύναμη που με την σεξουαλική πράξη θά σπαταλούσε άδικα. Ένώ στις γυναίκες οι σεξουαλικές σχέσεις είναι αναγκαίες, ώστε να γίνεται κανονικά η απαραίτητη για τόν οργανισμό τους έκροή, οι άντρες μπορούν – σε όρισμένες περιπτώσεις τουλάχιστον – να συγκρατούν την έκροή του σπέρματος τους· η αυστηρή άποχή, αντί να τούς βλάπτει, διατηρεί τις δυνάμεις τους στό άκέραιο, τις συσσωρεύει, τις συμπυκνώνει, και, τελικά, τις γιγαντώνει κατά τρόπο άνεπανάληπτο.

Ένυπάρχει λοιπόν κάποιο παράδοξο σ' αυτή την έγνοια για μία δίαιτα όπου αναζητείται ταυτόχρονα η ακριβοδίκαιη κατανομή μιās δραστηριότητας – που αυτή καθαυτή δέν μπορεί να

* Αρχαία πόλη της θεσσαλικής Μαγνησίας, που αναφέρεται ήδη από τόν Όμηρο. (Σημ. Μετ.).

θεωρηθεί κάτι τό κακό – και μιά περιοριστική οικονομία όπου τό «ελάσσον» φαίνεται πάντα σχεδόν νά ἔχει μεγαλύτερη ἀξία ἀπό τό «μείζον». Ἄν εἶναι φυσικό τό σῶμα νά παράγει μιά σφριγηλή οὐσία, πού ἔχει τήν ἰκανότητα τεκνογονίας, ἡ ἴδια ἡ πράξη πού τήν ἀποσπᾷ ἀπό τόν ὄργανισμό καί τήν ἐκβάλλει, μπορεῖ νά εἶναι τόσο ἐπικίνδυνη ὡς πρός τίς ἐπιπτώσεις της, ὅσο σύμφωνη εἶναι μέ τή φύση ὡς πρός τήν ἀρχή της· ὁλόκληρο τό σῶμα, μέ τά σημαντικότερα ἢ τά πιό λεπτεπίλεπτα ὄργανά του, διατρέχει τόν κίνδυνο νά πληρώσει ὑψηλό τίμημα γιά τή φθορά αὐτή πού, ὠστόσο, ἡ ἴδια ἡ φύση θέλησε· καί τό νά συγκρατεῖ κανεῖς αὐτή τήν οὐσία πού, ἀπό μόνη της, προσπαθεῖ νά διαρροῦσει, εἶναι πολλές φορές ἕνα μέσο, γιά νά δώσει στό σῶμα τή μέγιστή του ἐνέργεια.

2. Ἡ ἔγνοια γιά τεκνοποίηση ὑποκινεῖ καί τήν ἀγρυπνη προσοχή πού πρέπει νά ἐπιδεικνύουμε στή χρήση τῶν ἀπολαύσεων. Γιατί, ἔστω κι ἂν εἶναι παραδεκτό πῶς ἡ φύση ὀργάνωσε τή σύζευξη τῶν φύλων γιά νά ἐξασφαλίσει τή δημιουργία ἀπογόνων καί τήν ἐπιβίωση τοῦ εἴδους, ἔστω κι ἂν εἶναι παραδεκτό ἐπίσης ὅτι, γιά τόν ἴδιο αὐτό λόγο, ἔχει συνδέσει τή σεξουαλική πράξη μέ μιά τόσο ἔντονη ἡδονή, ἀναγνωρίζει κανεῖς ὅτι τό ἀποκύημα εἶναι ἀβέβαιο, τουλάχιστον ὡς πρός τήν ποιότητα ἢ τήν ἀξία του. Εἶναι ἐπικίνδυνο γιά τό ἄτομο νά συνουσιάζεται στήν τύχη· ἀλλά ἂν τεκνοποιεῖ κατά τύχη καί ὅπως ὅπως, τότε βάζει σέ κίνδυνο τό μέλλον τῆς οἰκογένειάς του. Ὁ Πλάτων, στούς *Νόμους*, ὑπογραμμίζει μέ ἔμφαση τή μεγάλη σημασία τῶν προφυλάξεων πού πρέπει νά παίρνονται γιά τό σκοπό αὐτό – σκοπό πού ἐνδιαφέρει ὄχι μονάχα τούς γονιούς, ἀλλά καί τήν πολιτεία ὁλόκληρη. Πρέπει νά λαμβάνεται μέριμνα κατά τήν πρώτη ἐρωτική ἐπαφή ἀνάμεσα στούς συζύγους τήν πρώτη μέρα τοῦ γάμου: ξαναβρίσκουμε ἐδῶ ὅλες τίς ἀξίες καί ὅλους τούς κινδύνους τούς παραδοσιακά ἀναγνωρισμένους στίς ἐναρκτήριες πράξεις: πρέπει, τή μέρα ἐκείνη – τή νύχτα ἐκείνη – ν' ἀποφεύγουμε τό παραμικρό σφάλμα, «γιατί ἡ ἀρχή εἶναι ἕνας θεός, ὁ ὁποῖος, ἐγκαθιστάμενος μεταξὺ τῶν ἀνθρώπων, σώζει τά πάντα, ἂν ὁ καθένας ἀπό τούς πιστούς του τόν τιμᾷ ὅπως τοῦ πρέπει». Προσεκτικοί, ὁμως, πρέπει νά εἴμαστε καί καθημερινά καί σέ ὅλη τή διάρκεια τοῦ ἔγγαμου βίου: γιατί κανεῖς δέν ξέρει στήν πραγματικότητα «ποιά νύχτα ἢ

ποιά μέρα» ὁ θεός θά ἔρθει ἀρωγός σέ μιά γονιμοποίηση: γι' αὐτό καί «δλόκληρο τό χρόνο καί στή ζωή δλόκληρη» καί κυρίως κατά τήν περίοδο ἐκείνη ὅπου εἴμαστε ἱκανοί γιά τεκνοποίηση, πρέπει «νά προσέχουμε νά μήν κάνουμε θελημένα τίποτα τό νοσηρό, τίποτα τό ὑβριστικό ἢ τό ἄδικο, γιατί αὐτό εἰσδύει καί ἀποτυπώνεται στήν ψυχή καί στό σῶμα τοῦ παιδιοῦ»: ριψοκινδυνεύουμε ἔτσι «νά φέρομε στόν κόσμο πλάσματα ἄθλια ἀπό κάθε ἀποψη»⁴⁹.

Οἱ ἐπικείμενοι κίνδυνοι καί, συνακόλουθα, οἱ προφυλάξεις πού συστήνονται ἀφοροῦν τρία θεμελιώδη ζητήματα. Καί πρῶτα πρῶτα τήν ἡλικία τῶν γονέων. Ἡ ἡλικία, ὅπου ὁ ἄντρας θεωρεῖται ἱκανός νά δώσει στήν πόλη τούς πιό εὐρωστούς ἀπογόνους, εἶναι σχετικά ὀψιμη: ὁ Πλάτων τήν τοποθετεῖ ἀνάμεσα στά τριάντα καί στά τριάντα πέντε χρόνια, ἐνώ γιά τά κορίτσια ὁρίζει τή δυνατότητα γάμου ἀνάμεσα στά δεκαέξι καί στά εἴκοσι χρόνια τους⁵⁰. Μιά τέτοια χρονική διαφορά φαίνεται ἀπαραίτητη καί στόν Ἀριστοτέλη: τή θεωρεῖ ἀναγκαία γιά τήν εὐρωστία τῶν ἀπογόνων: ὑπολογίζει πῶς, μέ τή διαφορά αὐτή στήν ἡλικία, οἱ δύο σύζυγοι θά φτάσουν κάποτε μαζί στήν ἐποχή ἐκείνη τῆς ζωῆς ὅπου ἡ γονιμότητα παρακμάζει καί ὅπου, ἄλλωστε, παύει νά εἶναι τόσο ἐπιθυμητή ἡ τεκνοποίηση: ἐκτός αὐτοῦ, τά παιδιά πού συλλαμβάνονται κατά τή διάρκεια αὐτῆς τῆς περιόδου τῆς ζωῆς θά ἔχουν τό πλεονέκτημα νά φτάσουν κι αὐτά ἀκριβῶς στήν ἡλικία ὅπου θά γίνει ἡ «ἀλλαγὴ φρουρᾶς», ὅταν οἱ γονεῖς τους θά πλησιάζουν τήν ἐποχή τῆς παρακμῆς τους: «γι' αὐτό καί πρέπει τά κορίτσια νά παντρεύονται γύρω στά δεκαοχτώ καί οἱ ἄντρες στά τριάντα ἐπτὰ τους ἢ λίγο νωρίτερα: ἡ ἔνωση τῶν φύλων πρέπει νά ἐπιτελεῖται μέσα στά ὄρια αὐτοῦ τοῦ διαστήματος, καί ἐνώ τό σῶμα ἔχει ὄλο του τό σφρίγος»⁵¹.

Ἄλλο βασικό ζήτημα εἶναι ἡ «δίαιτα» τῶν γονιῶν: τό κυριότερο βέβαια εἶναι νά ἀποφεύγουν τίς καταχρήσεις, νά φροντίζουν νά μήν τεκνοποιοῦν σέ κατάσταση μέθης, ἀλλά καί νά ἀκολουθοῦν μιά γενική καί μόνιμη δίαιτα. Ὁ Ξενοφῶν ἐκθειάζει τή νομοθεσία τοῦ Λυκούργου, ὅπου λαμβάνονται ὅλα τά μέτρα γιά νά ἐξασφαλιστεῖ, μέσα ἀπό τήν εὐρωστία τῶν γονιῶν, ἡ υἰεία τῶν ἀπογόνων: οἱ νέες κοπέλες, πού προορισμός τους εἶναι νά γίνουν μητέρες, δέν πρέπει νά πίνουν κρασί, ἐκτός κι ἂν εἶναι νερωμένο: τό ψωμί καί τό κρέας νά τούς δίνεται μέ μέτρο: πρέπει κι αὐτές,

ὅπως καί οἱ ἄντρες, νά ὑποβάλλονται σέ σωματικές ἀσκήσεις· ὁ Λυκοῦργος εἶχε μάλιστα θεσπίσει «ἀγῶνες δρόμου καί δοκιμασίες ἀντοχῆς μεταξύ γυναικῶν, ὅπως καί μεταξύ ἀντρῶν, πεπεισμένος πῶς ἂν καί τά δύο φύλα ἦταν εὐρωστα, θά εἶχαν καί ρωμαλεότερα βλαστάρια»⁵². Ἀπό τή μεριά του, ὁ Ἀριστοτέλης δέν ἐγκρίνει ἕναν ἀθλητικό καί ὑπερβολικά πειστικό τρόπο διαβίωσης· προτιμᾷ ἐκείνον πού ἀρμόζει σ' ἕναν πολίτη καί ἐξασφαλίζει τή σωματική κατάσταση πού εἶναι ἀπαραίτητη γιά τίς δραστηριότητές του (*εὐεξία πολιτική*): «Τό σῶμα πρέπει νά εἶναι σκληραγωγημένο, ὄχι ὅμως μέ βίαιες ἀσκήσεις, οὔτε καί γιά μιά μόνο μορφή ἐργασίας ὅπως τό σῶμα τῶν ἀθλητῶν, ἀλλά γιά τίς δραστηριότητες πού ἀρμόζουν στούς ἐλεύθερους ἀνδρες». Ὅσο γιά τίς γυναῖκες, θά ἔθελε μιά «δίαιτα» πού θά τούς ἐπέτρεπε ν' ἀποκτήσουν ἀνάλογες ιδιότητες⁵³.

Ὅσον ἀφορᾷ τή στιγμή τοῦ χρόνου ἢ τῆς ἐποχῆς πού εἶναι πιό εὐνοϊκή γιά τήν ἀπόκτηση καλῶν ἀπογόνων, τή θεωροῦσαν συνάρτηση ἑνός ὁλόκληρου συνόλου σύνθετων στοιχείων· οἱ ἐπόπτριες, στόν Πλάτωνα, ἔπρεπε νά ἀσχολοῦνται μέ τέτοια ζητήματα καί νά μεριμνοῦν γιά τήν καλή διαγωγή τῶν συζύγων κατά τή διάρκεια τῶν δέκα ἐκείνων χρόνων τοῦ γάμου πού τούς ἐπιτρέπεται καί ἀπαιτεῖται ἀπ' αὐτούς νά τεκνοποιοῦν⁵⁴. Ὁ Ἀριστοτέλης ἀναφέρεται σύντομα σέ ὅλα ὅσα οἱ γιατροί τῆς ἐποχῆς του καί οἱ γνῶστες τῆς φύσης μποροῦσαν νά διδάξουν πάνω στό θέμα. Κατά τή γνώμη του, οἱ σύζυγοι ἔπρεπε νά ἐξοικειώνονται μέ τίς διδαχές αὐτές: «οἱ γιατροί δίνουν πράγματι κατάλληλες ὁδηγίες γιά τή στιγμή ὅπου τό σῶμα εἶναι εὐνοϊκά διατεθειμένο γιά τεκνοποιῶν» (κατά παράδοση τοποθετεῖται συνήθως στό χειμῶνα)· ὅσο γιά τούς «φυσικούς», «δηλώνουν τήν προτίμησή τους μᾶλλον στούς βόρειους παρά στούς νότιους ἀνέμους»⁵⁵.

Μέσα ἀπ' ὅλες αὐτές τίς ἀπαραίτητες μέριμνες, διαβλέπει κανεῖς ὅτι, ἂν θέλει νά ξορκίσει τούς κινδύνους πού ἀπειλοῦν τήν τεκνοποιητική πρακτική καί νά τῆς ἐξασφαλίζει τήν ἐπιτυχία πού προσδοκᾷ ἀπό αὐτή, ἀπαιτεῖται μεγάλη προσοχή, ἢ μᾶλλον ἠθική στάση. Ὁ Πλάτων ἐπιμένει στό ὅτι καί ὁ ἕνας καί ὁ ἄλλος ἀπό τούς δύο συζύγους πρέπει νά βάλουν καλά στό μυαλό τους (*διανοεῖσθαι*) πῶς ὀφείλουν νά δώσουν στήν πολιτεία «τά ὠραιότερα καί γερότερα παιδιά». Πρέπει νά συγκεντρῶνουν ὅλη τους τήν προσοχή στό καθήκον αὐτό, σύμφωνα μέ τήν ἀρχή ὅτι οἱ ἄν-

θρωποι πετυχαίνουν ἐκεῖνο μέ τό ὁποῖο καταπιάνονται «ὄταν συλλογίζονται καί προσηλώνουν τό μυαλό τους σ' αὐτό πού κάνουν», ἐνῶ ἀποτυχαίνουν «ἂν δέν προσέχουν ἤ ἂν δέν ἔχουν μυαλό». Κατά συνέπεια, «ὁ σύζυγος πρέπει νά συγκεντρῶνει τήν προσοχή του (*προσεχέτω τόν νοῦν*) στή σύζυγο καί στήν τεκνοποιῖα, τό ἴδιο καί ἡ σύζυγος, ἰδίως κατά τήν περίοδο πού προηγεῖται τῆς γέννησης τοῦ πρώτου παιδιοῦ»⁵⁶. Ὡς πρὸς τό θέμα αὐτό, μπορούμε νά θυμίσουμε τήν ἐπισημείωση τοῦ Ψευδο-Ἀριστοτέλη, στά *Προβλήματα*: ἂν τόσο συχνά συμβαίνει τά παιδιὰ τῶν ἀνθρώπων νά μή μοιάζουν στούς γονεῖς τους, εἶναι γιατί αὐτοί – τή στιγμή τῆς συνουσίας – ἔχουν τήν ψυχή πολύτροπα ταραγμένη, ἀντί νά σκέφτονται μόνο αὐτό πού κάνουν ἐκείνη τή στιγμή⁵⁷. Αὐτό θά ἀποτελέσει ἀργότερα, στόν κόσμο τῆς σάρκας, ἕναν κανόνα ἀπαραίτητο γιά τή δικαιολόγηση τῆς σεξουαλικῆς πράξης – κανόνα πού θά τή νομιμοποιεῖ μόνο στήν περίπτωση συγκεκριμένης πρόθεσης, ἐκείνης τῆς τεκνοποιίας. Ἀντίθετα, στήν προχριστιανική ἐποχή, μιά τέτοια πρόθεση δέν εἶναι ἀπαραίτητη, οὕτως ὥστε ἡ σχέση τῶν φύλων νά μήν ἀποτελεῖ θανάσιμο ἁμάρτημα. Ὡστόσο, γιά νά μπορέσει ἡ σεξουαλική πράξη νά πετύχει τό σκοπό της καί νά ἐπιτρέψει στό ἄτομο νά ἐπιδιώσει μέσω τῶν παιδιῶν του καί νά συμβάλει στή σωτηρία τῆς πόλης, χρειάζεται μιά τεράστια ψυχική προσπάθεια: ἡ μόνιμη ἔγνοια νά ἀπομακρυνθεῖ κάθε κίνδυνος πού σχετίζεται μέ τή χρήση τῶν ἀπολαύσεων καί ἀπειλεῖ τόν ὑπέρτατο σκοπό γιά τόν ὁποῖο ἡ φύση τίς προόρισε⁵⁸.

4. Η ΠΡΑΞΗ, Η ΔΑΠΑΝΗ, Ο ΘΑΝΑΤΟΣ

Ἄν, ὥστόσο, ἡ χρήση τῶν ἀπολαύσεων ἀποτελεῖ ἓνα πρόβλημα στή σχέση τοῦ ἀτόμου πρὸς τό ἴδιο του τό σῶμα καί γιά τόν καθορισμό τῆς φυσικῆς του διαίτας, ὁ λόγος δέν βρίσκεται ἀπλᾶ καί μόνο στό γεγονός ὅτι ὑποπτευόμαστε πὼς ἡ χρήση αὐτῆ μπορεῖ νά εἶναι ὁ ὑπαίτιος ὀρισμένων ἀσθενειῶν ἢ ὅτι φοβόμαστε τίς συνέπειες πού μπορεῖ νά ἔχει πάνω στοὺς ἀπογόνους. Σίγουρα ἡ σεξουαλική πράξη δέν νοεῖται ἀπό τοὺς ἀρχαίους Ἑλληνας σάν κάτι τό κακό· οὔτε καί εἶναι γι' αὐτοὺς ἀντικείμενο ἠθικῆς ἀπόρριψης. Ὅμως, τά κείμενα μαρτυροῦν μιᾶ ἀνησυχία πού ἀφορᾶ τῆ δραστηριότητα αὐτῆ καθαυτῆ. Καί ἡ ἀνησυχία αὐτῆ περιστρέφεται γύρω ἀπό τρία βασικά σημεία: τὴν ἴδια τῆ μορφῆ τῆς πράξης, τῆ δαπάνη πού συνεπάγεται, τό θάνατο μέ τόν ὁποῖο εἶναι συνυφασμένη. Θά ἔτανε σφάλμα νά δοῦμε στήν ἑλληνική σκέψη μονάχα μιᾶ θετική ἀξιολόγηση τῆς σεξουαλικῆς πράξης. Ὁ ἰατρικὸς καί φιλοσοφικὸς στοχασμὸς τὴν περιγράφει ὡς ἐπιφοδῆ, ἐξαιτίας τῆς βιαιότητάς της, τοῦ ἐλέγχου καί τῆς κυριαρχίας πού πρέπει ὀπωσδήποτε νά ἀσκεῖ κανεὶς πάνω στὸν ἑαυτό του· ὡς ὑπονομευτική, ἀφοῦ προκαλεῖ τὴν ἐξάντληση τῆς δύναμης πού τό ὑποκείμενο ὀφείλει νά συντηρεῖ καί νά διατηρεῖ, καί ὡς ἐπισφράγιση τῆς θνησιμότητος τοῦ ἀτόμου, ἐξασφαλίζοντας συνάμα τὴν ἐπιβίωση τοῦ γένους. Ἄν ἡ διαίτα τῶν ἀπολαύσεων εἶναι τόσο σημαντική, δέν εἶναι μόνο γιατί ἡ ὀποια κατάχρηση μπορεῖ νά γίνει πρόξενος μιᾶς ἀσθένειας· εἶναι γιατί, γενικά στή σεξουαλική δραστηριότητα, διακυβεύεται ἡ κυριαρχία, ἡ ἰσχύς καί ἡ ζωὴ τοῦ ἀνθρώπου. Τό νά δίνει κανεὶς στή δραστηριότητα αὐτῆ τὴν περιοριστική καί τυποποιημένη (stylisée) μορφὴ μιᾶς

δίαιτας αναλογεῖ μέ ἐξασφάλιση κατά τῶν μελλοντικῶν δεινῶν σημαίνει ἐπίσης ὅτι διαμορφώνεται, ἀσκειῖται, δοκιμάζεται σάν ἄτομο ἰκανό νά ἐλέγχει τή βιαιότητά του καί νά τήν ἀφήνει νά κινεῖται μέσα σέ ἐπιτρεπτά ὄρια, νά συγκρατεῖ ἐντός του τήν πηγὴ τῆς ἐνέργειάς του καί νά ἀποδέχεται τό θάνατό του προνοῶντας γιά τή γέννηση τῶν ἀπογόνων του. Ἡ φυσική δίαιτα τῶν ἀφροδισίων εἶναι μιά προφύλαξη τῆς υἱείας, καί, ταυτόχρονα, μιά ὑπαρξιακὴ ἄσκησης.

1. Ἡ βιαιότητα τῆς πράξης.

Ὁ Πλάτων ἔχει στό μυαλό του τὰ ἀφροδίσια περιγράφοντας στόν *Φίληθο* τίς ἐπιπτώσεις τῆς ἀπόλαυσης, ὅταν αὐτὴ εἶναι ἀναμειγμένη σέ μεγάλο ποσοστό μέ ὀδύνη: ἡ ἡδονή «συστέλλει τό σῶμα ὀλόκληρο, μερικές φορές τό συσπᾶ τόσο πού τό κάνει καί τινάζεται, καί κἀνοντάς το νά περνᾶ ἀπ' ὄλα τὰ χρώματα, ὅλες τίς βίαιες κινήσεις, ὄλα τὰ ἀγκομαχητά πού μπορεῖ νά δάλει ὁ νοῦς, προκαλεῖ μιά γενική ὑπερδιέγερση μέ κραυγές ἐκστασης... Καί ὁ πάσχων φτάνει ἔτσι στό σημεῖο νά λείει γιά τόν ἑαυτό του – ἢ νά λένε οἱ ἄλλοι γι' αὐτόν – πῶς νιώθει τέτοια ἡδονή πού τοῦ φαίνεται πῶς θά πεθάνει· γι' αὐτό καί δέν παύει ν' ἀναζητᾶ τίς ἀπολαύσεις, καί μάλιστα τόσο πιό ἔντονα, ὅσο χάνει τόν ἔλεγχό του καί μειώνεται ἡ ἐγκράτειά του» (ἀκολαστότερος, ἀφρονέστερος)⁵⁹.

Στόν Ἱπποκράτη ἀποδίδεται ὁ ἰσχυρισμός ὅτι ἡ σεξουαλική ἀπόλαυση μοιάζει μέ ἐλαφριά κρίση ἐπιληψίας. Αὐτό τουλάχιστον ἀναφέρει ὁ Aulu-Gelle: «Νά ποιά ἦταν, γιά τή σεξουαλική σχέση (coitus venereus), ἡ γνώμη τοῦ θεοῦ Ἱπποκράτη. Τήν ἔδλεπε σάν ἓνα μέρος τῆς τρομερῆς νόσου πού ὀνομάζουμε “ἱερή”. Αὐτός λέγεται ὅτι εἶπε τή φράση: “Ἡ σύζευξη τῶν φύλων εἶναι μιά ἐλαφριά ἐπιληψία” (τὴν συνουσίαν εἶναι μικρὰν ἐπιληψίαν)»⁶⁰. Στὴν πραγματικότητα, ἡ ρῆση αὐτὴ ἀνήκει στόν Δημόκριτο. Ἡ ἱπποκρατικὴ πραγματεία *Περὶ γενέσεως*, πού στίς πρῶτες σελίδες κάνει λεπτομερῆ περιγραφή τῆς σεξουαλικῆς πράξης, ἐγγράφεται μάλλον σέ μιά ἄλλη παράδοση, ἐκείνη τοῦ Διογένη τοῦ Ἀπολλώνιου· τό πρότυπο στό ὁποῖο ἀναφέρεται ἡ παράδοση αὐτὴ (πού ἐπιμαρτυρεῖται καί ἀπό τόν Κλήμεντα τόν Ἀλε-

ξανδρέα) δέν εἶναι τό παθολογικό τῆς «ιερᾶς νόσου», ἀλλά τό μηχανικό ἑνός ὕγρου διαθερμασμένου καί ἀφρίζοντος: «Ὁρισμένοι, ἀναφέρει ὁ *Παιδαγωγός*, ὑποθέτουν ὅτι τό σπέρμα τοῦ ἐμβίου ὄντος εἶναι ὁ ἀφρός τοῦ αἵματος, ὡς πρὸς τήν οὐσία. Τό αἷμα, ἰσχυρά διαταραγμένο τήν ὥρα τῶν περιπτώξεων καί διαθερμασμένο ἀπό τή φυσική θερμότητα τοῦ ἀρσενικοῦ, σχηματίζει ἀφρό καί διαχέεται στίς σπερματικές φλέβες. Σύμφωνα μέ τόν Διογένη τόν Ἀπολλώνιο, τό φαινόμενο αὐτό ἐξηγεῖ καί τήν κατονομασία *ἀφροδίσια*»⁶¹. Πάνω στό γενικό αὐτό θέμα τοῦ ὕγρου, τῆς διαταραχῆς, τῆς θερμότητας καί τοῦ διαχεόμενου ἀφροῦ, τό *Περί γενέσεως* τῆς ἱπποκρατικῆς συλλογῆς δίνει μιά περιγραφὴ πού εἶναι ὀργανωμένη ὀλόκληρη γύρω ἀπό αὐτό πού θά μπορούσαμε νά ἀποκαλέσουμε «ἐκσπερματικό σχῆμα»: αὐτό ἀκριβῶς τό σχῆμα εἶναι πού μεταφέρεται αὐτούσιο ἀπό τόν ἄντρα στή γυναίκα: αὐτό ἀκριβῶς μᾶς βοηθᾷ νά ἀποκρυπτογραφήσουμε τίς σχέσεις μεταξύ ἀντρικοῦ καί γυναικειοῦ ρόλου σέ ὄρους σύγκρουσης καί πάλης, ἀλλά ἐπίσης κυριαρχίας καί ρύθμισης τοῦ ἑνός ἀπό τόν ἄλλο.

Ἡ σεξουαλική πράξι ἀναλύεται, ἀπό καταβολῆς της, σάν ἕνας βίαιος μηχανισμός πού ἀποβλέπει στή διαφυγὴ τοῦ σπέρματος⁶². Καί πρῶτα πρῶτα, ἡ προστριβὴ τοῦ πέους καί ἡ κίνηση ὀλόκληρου τοῦ σώματος προκαλοῦν μιά γενική διαθέρμανση: κι αὐτή, σέ συνδυασμό μέ τήν ταραχή, ἔχει σάν συνέπεια τήν αὐξηση τῆς ρευστότητας τοῦ χυμοῦ πού εἶναι διάχυτος μέσα στό σῶμα, σέ σημεῖο τελικά νά «ἀφρίζει» (*ἀφρεῖν*), «ὅπως ἀφρίζουν ὅλα τά διαταραγμένα ὑγρά». Τῆ στιγμή ἐκεῖνη, προκαλεῖται ἕνα φαινόμενο «διαχωρισμοῦ» (*ἀπόκρισις*): τό πιό δυναμικό μέρος, «τό ἰσχυρότερο καί πυκνότερο» (*τό ἰσχυρότατον καί πιότατον*) τοῦ ἀφρώδους αὐτοῦ χυμοῦ εἰσχωρεῖ στόν ἐγκέφαλο καί στόν νωτιαῖο μυελό, κι ἀπό κεῖ κατεβαίνει στήν ὀσφυϊκὴ χώρα. Καί τότε, ὁ ζεστός ἀφρός περνάει στά νεφρά καί, ἀπό κεῖ, μέσω τῶν ὄρχεων, φτάνει στό πέος, ἀπ' ὅπου ἐκτινάζεται μέ βιαιότητα (*ταραχή*). Ἡ διαδικασία αὐτή, ἐκούσια κατὰ τή σεξουαλικὴ συνεύρεση καί τήν «προστριβὴ τοῦ πέους», μπορεῖ νά ἐκτυλιχθεῖ καί μέ τρόπο ὀλοτελα ἀκούσιο. Κάτι τέτοιο συμβαίνει στήν περίπτωση τῆς ὄνειρωξης, καί ἀναφέρεται ἀπό τόν συγγραφέα τοῦ *Περί γενέσεως*: ὅταν ἡ ἐργασία ἢ κάποια ἄλλη δραστηριότητα ἔχουν προκαλέσει πρὶν τόν ὕπνο τή διαθέρμανση τοῦ σώματος, ὁ χυμός ἀρχίζει αὐ-

τόματα νά ἀφρίζει «ὅπως ἀκριβῶς κατά τή συνουσία»· προκαλείται τότε ἐκσπερμάτιση, συνοδευόμενη ἀπό ὄνειρικές εἰκόνες, σύμφωνα τό δίχως ἄλλο μέ τή γνωστή ἀρχή ὅτι τά ὄνειρα, ἢ τουλάχιστον ὀρισμένα ἀπό αὐτά, ἐρμηνεύουν τήν παρούσα κατάσταση τοῦ σώματος⁶³.

Στήν ἱπποκρατική περιγραφή, τονίζεται ὁ συνολικός ἰσομορφισμός μεταξύ ἀντρικῆς καί γυναικείας σεξουαλικῆς πράξης. Ἡ διαδικασία εἶναι ἡ ἴδια, μέ τήν ἐλάχιστη διαφορά ὅτι ἀφετηρία τῆς διαθέρμανσης εἶναι στήν περίπτωση τῆς γυναίκας ἡ προκαλούμενη ἀπό τό ἀντρικό ὄργανο διέγερση τῆς μήτρας κατά τή διάρκεια τῆς συνουσίας: «Στίς γυναῖκες, καθῶς τό πέος προστρίβεται μέσα στό αἰδοῖο καί στήν παλλόμενη μήτρα, λέω πῶς ἡ τελευταία αὐτή καταλαμβάνεται σάν ἀπό κνησμό πού χαρίζει ἡδονή καί θερμότητα σ' ὀλόκληρο τό σῶμα. Ἡ γυναίκα ἐκσπερματίζει κι αὐτή ἀπό τό σῶμα της, ἄλλοτε μέσα στή μήτρα, ἄλλοτε ἔξω ἀπό αὐτή»⁶⁴. Ἴδιο εἶναι τό εἶδος τῆς οὐσίας καί ἴδιος ὁ σχηματισμός της (σπέρμα πού δημιουργεῖται ἀπό τό αἷμα μέ διαθέρμανση καί διαχωρισμό)· ἴδιος ὁ μηχανισμός καί ἴδια ἡ τελική πράξη ἐκσπερμάτισης. Ὁ συγγραφέας, ὡστόσο, ὑπογραμμίζει ὀρισμένες διαφορές, πού δέν σχετίζονται μέ τή φύση τῆς πράξης, ἀλλά μέ τήν ἴδια της τή βιαιότητα, καθῶς καί μέ τήν ἔνταση καί τή διάρκεια τῆς ἡδονῆς πού τή συνοδεύει. Στήν πράξη αὐτή καθαυτή ἡ ἡδονή τῆς γυναίκας εἶναι πολύ λιγότερο ἔντονη ἀπό ἐκείνη τοῦ ἄντρα, γιατί σ' αὐτόν ἡ ἔκκριση τοῦ χυμοῦ γίνεται μέ τρόπο ἀπότομο καί μέ πολύ μεγαλύτερη βιαιότητα. Στή γυναίκα, ἀντίθετα, ἡ ἡδονή ἀρχίζει ἀπό τήν πρώτη κιόλας στιγμή τῆς πράξης καί διαρκεῖ ὅσο καί ἡ συνουσία. Σ' ὀλόκληρο τό διάστημα τῆς συνένωσης, ἡ ἀπόλαυσή της ἐξαρτᾶται ἀπό τόν ἄντρα· καί τελιώνει μονάχα ὅταν «ὁ ἄντρας ἀπελευθερώσει τή γυναίκα»· κι ἂν κατά τύχη φτάσει στόν ὀργανισμό πρῖν ἀπό κεῖνον, ἡ ἀπόλαυσή της ἐξακολουθεῖ, ἀλλά τή νιώθει μέ ἄλλο τρόπο⁶⁵.

Μεταξύ τῶν δύο αὐτῶν πράξεων, ἰσόμορφων στόν ἄντρα καί στή γυναίκα, τό ἱπποκρατικό κείμενο ἐγκαθιστᾶ μιᾶ σχέση αἰτιότητας καί ταυτόχρονα ἀνταγωνισμοῦ: ἓνα εἶδος πάλης, ὅπου τό ἀρσενικό ἔχει τό ρόλο τοῦ ὑποκινητῆ καί πρέπει ἡ τελική νίκη νά παραμείνει δική του. Γιά νά ἐξηγήσει τίς ἐπιπτώσεις τῆς ἀπόλαυσης τοῦ ἄντρα πάνω σέ κείνη τῆς γυναίκας, τό κείμενο προσφεύγει – ὅπως καί ἄλλες, ἀναμφίβολα παλιές, περικοπές τῆς ἱππο-

κρατικής συλλογής – στά δύο στοιχεία του νερού και της φωτιάς, καθώς και στίς αλληλεπιδράσεις του θερμού και του ψυχρού· ο άρσενικός χυμός παίζει τότε ένα ρόλο διεγερτικό, τότε ένα ρόλο ψυχραντικό· όσο για τό θηλυκό στοιχείο, τό πάντα θερμό, άλλοτε τό αντιπροσωπεύει ή φλόγα, άλλοτε ένα ύγρό. "Αν ή ήδονή τής γυναίκας γίνεται πιό έντονη «τή στιγμή πού τό σπέρμα χύνεται μέσα στή μήτρα», αυτό μοιάζει μέ τή φλόγα πού ξαφνικά φουρνώνει όταν ρίξουμε πάνω της κρασί· αν, αντίθετα, ή έκπερμάτιση του άντρα έχει σαν έπακόλουθο τόν τερματισμό τής γυναικείας απόλαυσης, αυτό μοιάζει μέ τό φαινόμενο πού παρατηρείται όταν χύνουμε ένα ψυχρό ύγρό πάνω σέ καυτό νερό: ο θρασμός σταματάει άμέσως⁶⁶. "Ετσι, στή σεξουαλική σύζευξη, έρχονται αντιμέτωπες δύο παρόμοιες πράξεις, προκαλώντας τήν ένεργό ανάμιξη ούσιων ανάλογων, αλλά αντιθετικών ως προς τίς ιδιότητές τους: δύναμη έναντίον δύναμης, κρύο νερό ένάντια στόν κοχλασμό, οινόπνευμα έναντίον φλόγας. "Όπως και νά 'ναι όμως, ή άρσενική πράξη είναι εκείνη πού καθορίζει, κανονίζει, συνδουλίξει, κυριαρχεί· εκείνη πού όρίζει τήν άρχή και τό τέλος τής ήδονής· εκείνη, άκόμα, πού έξασφαλίζει τήν ύγεία των γυναικείων οργάνων έξασφαλίζοντας τήν καλή τους λειτουργία: «"Αν οί γυναίκες συνουσιάζονται μέ άντρες, είναι καλύτερα στήν ύγεία τους· αν όχι, λιγότερο καλά. Κι αυτό γιατί, από τή μιά, ή μήτρα τήν ώρα τής συνουσίας ύγραίνεται αντί ν' άποξηραίνεται· κι όταν άποξηραίνεται, συσπάται βίαια και κάνει τό σωμα νά υποφέρει. "Από τήν άλλη μεριά, ή συνουσία, θερμαίνοντας και ύγραίνοντας τό αίμα, διευκολύνει τήν έμμηνόρροια· όταν, όμως, σταματά ή ροή του αίματος, τό σωμα τής γυναίκας άρρωσταίνει»⁶⁷. "Η είσχώρηση του άντρα και ή άπορρόφηση του σπέρματος είναι για τό γυναικείο σωμα ή θεμελιώδης άρχή ίσορρόπησης των ιδιοτήτων του και τό καλύτερο μέσο για τήν άπαραίτητη ροή των χυμών του.

Μέσα από αυτό τό «έκπερματικό σχήμα» αντιλαμβανόμαστε όλόκληρη τή σεξουαλική δραστηριότητα, και στά δύο φύλα, και κατανοούμε άπόλυτα τήν αποκλειστική σχεδόν κυριαρχία του άντρικού προτύπου. "Η γυναικεία πράξη δέν είναι άκριβώς τό συμπλήρωμά του, αλλά μάλλον τό όμοίωμά του, σέ «μειωμένη έκδοση»· και ή πράξη αυτή είν' έξαρτημένη από τό άντρικό πρότυπο, τόσο για τήν ύγεία όσο και για τήν ήδονή. Συγκεντρώνοντας

ὅλη μας τήν προσοχή στή στιγμή τῆς ἐκσπερμάτισης – τοῦ ἀποτινάγματος τοῦ ἀφροῦ, πού θεωρεῖται καί ὡς τό οὐσιῶδες μέρος τῆς πράξης –, τοποθετοῦμε, στό κέντρο τῆς σεξουαλικῆς δραστηριότητας, μιὰ διαδικασία πού χαρακτηρίζεται ἀπό τή διαισθητικότητά της, μέ ἕναν ἀπερίστατο μηχανισμό καί μιὰ ἀδάμαστη δύναμη· ἀλλά ταυτόχρονα τίθεται κι ἕνα σημαντικό πρόβλημα σχετικά μέ τή χρήση τῶν ἀπολαύσεων, ἕνα πρόβλημα οἰκονομίας καί δαπάνης.

2. Ἡ δαπάνη.

Ἡ σεξουαλική πράξη ἀποσπᾶ ἀπό τό σῶμα μιὰ οὐσία ἱκανή νά δώσει τή ζωή, ἀλλά τή δίνει ἐπειδή ἡ ἴδια εἶναι συνδεδεμένη μέ τήν ὑπαρξη τοῦ ἀτόμου καί φέρνει μέσα της ἕνα μέρος της. Ἐκτοξεύοντας τό σπέρμα του, τό ἔμβιο ὄν δέν περιορίζεται στήν ἀπέκκριση ἑνός περισσίου χυμοῦ· στερεῖ τόν ἑαυτό του ἀπό στοιχεῖα πολῦτιμα γιά τήν ἴδια του τήν ὑπαρξη.

Ὅμως, ὅλοι οἱ συγγραφεῖς δέν δίνουν τήν ἴδια ἐρμηνεία γιά τόν πολῦτιμο χαρακτήρα τοῦ σπέρματος. Τό *Περί γενέσεως* ἀναφέρεται σέ δύο ἀντιλήψεις σχετικά μέ τήν προέλευσή του. Σύμφωνα μέ τή μιὰ ἀπό αὐτές, τό σπέρμα προέρχεται ἀπ' τό κεφάλι· σχηματίζεται μέσα στόν ἐγκέφαλο, καί κατεβαίνοντας ἀπό τόν νωτιαῖο μυελό φτάνει στά κάτω μέρη τοῦ σώματος. Παρόμοια ἦταν, κατά τά λεγόμενα τοῦ Διογένη τοῦ Λαέρτιου, καί ἡ γενική ἀρχή τῆς πυθαγόρειας ἀντίληψης: τό σπέρμα θεωρεῖται σάν «μία σταγόνα μυαλοῦ πού ἐμπεριέχει θερμό ἀτμό»: ἀπό τό κλάσμα αὐτό τῆς ἐγκεφαλικῆς οὐσίας θά σχηματιστεῖ στή συνέχεια τό σύνολο τοῦ σώματος μέ «τά νεῦρα, τίς σάρκες, τά ὀστά, τά μαλλιά»· κι ἀπ' τή θερμή πνοή πού περιέχει θά γεννηθοῦν ἡ ψυχὴ τοῦ ἐμβρύου καί ἡ αἴσθησις⁶⁸. Ἡ προνομιοῦχα θέση πού κατέχει τό κεφάλι στό σχηματισμό τοῦ σπέρματος ἀπηχῆται καί στό κείμενο τοῦ Ἱπποκράτη, ὅπου ἀναφέρεται ὅτι οἱ ἄνθρωποι στοὺς ὁποίους γίνεται ἔντομή κοντά στό αὐτί – ἂν διατηροῦν ἀκόμα τήν ἱκανότητα νά ἔχουν σεξουαλικές σχέσεις καί νά ἐκσπερματώνουν – διαθέτουν ἕνα σπέρμα πενιχρό, ἀδύναμο καί στεῖρο: «Γιατί τό μεγαλύτερο μέρος τοῦ σπέρματος προέρχεται ἀπ' τό κεφάλι, καί περνώντας γύρω ἀπό τ' αὐτιά κατευθύνεται πρὸς τόν νωτιαῖο

μυελό· ὅμως, ἡ ὁδός αὐτή, ἐξαιτίας τῆς ἐντομῆς πού μετατράπηκε σέ οὐλή, σκληρύνθηκε»⁶⁹. Ὡστόσο, στήν πραγματεία *Περί γενέσεως*, ἡ μεγάλη σημασία πού ἀποδίδεται στό κεφάλι δέν εἶναι ἀναπόσπαστα δεμένη μέ τή γενική ἀρχή ὅτι τό σπέρμα προέρχεται ἀπό τό σῶμα στό σύνολό του: τό σπέρμα τοῦ ἄντρα «παράγεται ἀπ' ὅλο τό χυμό τοῦ σώματος» κι αὐτό χάρη «στίς φλέβες καί στά νεύρα πού καταλήγουν ἀπό ὀλόκληρο τό σῶμα στά γεννητικά ὄργανα»⁷⁰. τό σπέρμα σχηματίζεται «ἀπό ὀλόκληρο τό σῶμα, ἀπό τά στερεά του μέρη, ἀπό τά μαλακά του μέρη, καί ἀπό τά τέσσερα εἶδη τοῦ χυμοῦ του»⁷¹. ἡ γυναίκα επίσης «ἐκσπερματώνει ἀπό ὀλόκληρο τό σῶμα»⁷². καί ἄν, πρὶν τήν ἐφηβεία, τά ἀγόρια καί τά κορίτσια δέν μποροῦν νά ἐκσπερματώσουν, εἶναι γιατί, σ' αὐτή τήν ἡλικία, οἱ φλέβες εἶναι τόσο λεπτές καί στενόπορες πού «ἐμποδίζουν τό σπέρμα νά προχωρήσει»⁷³. Ἐν πάσῃ περιπτώσει, εἴτε πηγάζει ἀπό τό σῶμα στό σύνολό του, εἴτε προέρχεται, στό μεγαλύτερο μέρος του, ἀπ' τόν ἐγκέφαλο, τό σπέρμα θεωρεῖται ἀποτέλεσμα μιᾶς διαδικασίας πού διαχωρίζει, ἀπομονώνει, συγκεντρώνει «τό ἰσχυρότερο» μέρος τοῦ χυμοῦ: *τό ἰσχυρότατον*⁷⁴. Ἡ δύναμη αὐτή ἐκδηλώνεται στή λιπαρή καί ἀφρώδη φύση τοῦ σπέρματος, καθώς καί στή βιαιότητα μέ τήν ὁποία ἐκτοξεύεται· κι ἀκόμα ἔμμεση ἀπόδειξί της ἀποτελεῖ ἡ ἀδυναμία πού νιώθει πάντα κανεῖς μετά τή συνουσία, ὅσο μικρή κι ἄν εἶναι ἡ ποσότητα τῆς ἐκκρίσης⁷⁵.

Στήν πραγματικότητα, ἡ προέλευση τοῦ σπέρματος ἐξακολουθεῖ νά ἀποτελεῖ διαμφισθητούμενο θέμα γιά τήν ἰατρική καί φιλοσοφική σκέψη. Ὡστόσο, ὅποιες κι ἄν εἶναι οἱ προτεινόμενες ἐρμηνεῖες, ἔπρεπε νά ἐξηγοῦν τί εἶναι αὐτό πού ἐπιτρέπει στό σπέρμα νά μεταδίδει τή ζωή καί νά γεννᾷ ἕνα ἄλλο ὄν· καί ἀπό ποῦ ἄραγε ἡ σπερματική οὐσία θά μπορούσε νά ἀντλήσει τή δύναμή της, ἄν ὄχι ἀπό τίς πηγές τῆς ζωῆς, πού ἀναμφίβολα βρίσκονται μέσα στό ἄτομο ἀπ' ὅπου καί προέρχεται; Τή ζωή πού δίνει πρέπει νά τήν παραλαμβάνει καί νά τήν ἀποσπᾷ ἀπό τόν ζωντανό ὄργανισμό πού εἶναι ἡ πηγὴ της. Σέ κάθε σπερματική ἐκκρίση, ὑπάρχει κάτι πού προέρχεται ἀπό τά πολυτιμότερα στοιχεία τοῦ ἀτόμου, καί πού αὐτή ὑπεξαιρεῖ. Στόν *Τίμαιο*, ἡ Δημιουργία ριζώνει ἔτσι τό σπέρμα σ' αὐτό πού ἀποτελεῖ, γιά τούς ἀνθρώπους, τόν συνδετικό κρίκο τοῦ σώματος μέ τήν ψυχή, τοῦ θανάτου μέ τήν ἀθανασία. Ὁ κρίκος αὐτός εἶναι ὁ μυελός

(ὄπου, στό κρανιακό καί στρογγυλό τμήμα του, στεγάζεται ἡ ἔδρα τῆς ἀθάνατης ψυχῆς, καί στό ἐπίμηκες καί νωτιαῖο τμήμα του, ἡ ἔδρα τῆς θνητῆς ψυχῆς): «Οἱ δεσμοί τῆς ζωῆς, μέ τούς ὁποίους ἡ ψυχή συνδέεται μέ τό σῶμα, συνάπτονται στόν μυελό, γιά νά ριζώσει τό θνητό γένος»⁷⁶. Ἀπό κεῖ πηγάζει, περνώντας μέσα ἀπό τίς δύο μεγάλες νωτιαῖες φλέβες, ἡ ὑγρασία ἡ ἀναγκαία γιά τό σῶμα καί ἡ ὁποία παραμένει ἔγκλειστη καί δέν ἀποβάλλεται· ἀπό κεῖ πηγάζει ἐπίσης καί τό σπέρμα πού ἐκκρίνεται ἀπό τά γεννητικά ὄργανα καί προκαλεῖ τή γέννηση ἑνός ἄλλου ἀτόμου. Ἡ ἀρχή πού διέπει τή ζωή τοῦ ἀνθρώπου καί τῶν ἀπογόνων του εἶναι μία καί μόνη.

Ἡ ἀνάλυση τοῦ Ἀριστοτέλη εἶναι ὁλότελα διαφορετική ἀπό κείνη τοῦ Πλάτωνα ὅπως καί ἀπό κείνη τοῦ Ἱπποκράτη. Διαφορετική καί ὡς πρός τίς ἐντοπίσεις καί ὡς πρός τούς μηχανισμούς. Μολαταῦτα, ξαναδρίσκουμε καί σ' αὐτόν τήν ἴδια ἀρχή τῆς πολύτιμης ὑπεξίαισης. Στό *Περί ζώων γενέσεως*, τό σπέρμα ἐρμηνεύεται σάν ὑπολειμματικό προϊόν (*περίττωμα*) τῆς θρέψης: τελικό προϊόν, συγκεντρωμένο σέ πολύ μικρές ποσότητες, καί ὠφέλιμο, ὅπως εἶναι ὅλα τά αὐξητικά συστατικά πού ὁ ὀργανισμός ἀντλεῖ ἀπ' τήν τροφή. Πράγματι, γιά τόν Ἀριστοτέλη, ἡ τελική ἐπεξεργασία τῆς τροφικῆς συνεισφορᾶς στό σῶμα παράγει μιᾶ οὐσία, πού ἔνα μέρος της μεταφέρεται σέ ὅλα τά μέρη τοῦ σώματος, ὥστε καθημερινά νά ἀναπτύσσονται ἀνεπαίσθητα, καί τό ἄλλο περιμένει τήν ἀποβολή του πού θά τοῦ ἐπιτρέψει, μόλις βρεθεῖ στή μήτρα τῆς γυναίκας, νά προκαλέσει τό σχηματισμό τοῦ ἐμβρύου⁷⁷. Ἡ ἀνάπτυξη τοῦ ἀτόμου καί ἡ ἀναπαραγωγή του βασίζονται λοιπόν σά ἴδια στοιχεῖα καί προέρχονται ἀπό τήν ἴδια οὐσία· τά αὐξητικά στοιχεῖα καί τό σπερματικό ὑγρό εἶναι δύο ὄψεις τοῦ αὐτοῦ πράγματος καί ἀποτέλεσμα μιᾶς τροφικῆς διεργασίας, πού συντηρεῖ τή ζωή ἑνός ἀτόμου καί ἐπιτρέπει τή γέννηση ἑνός ἄλλου. Ἀντιλαμβανόμαστε πῶς, μέσα σ' αὐτές τίς συνθήκες, ἡ ἔκκριση τοῦ σπέρματος ἀποτελεῖ σημαντικό γεγονός γιά τό σῶμα: τοῦ ἀποσπᾶ μιᾶ οὐσία πού εἶναι πολύτιμη, ἀφοῦ ἀντιπροσωπεύει τό τελικό ἀποτέλεσμα μιᾶς μακρόχρονης διεργασίας τοῦ ὀργανισμοῦ καί ἀφοῦ συμπυκνώνει στοιχεῖα πού ἔχουν τή δυνατότητα – ἐξαιτίας τῆς ἴδιας τους τῆς φύσης – «νά πηγαίνουν σέ ὅλα τά μέρη τοῦ σώματος», καί συνεπῶς θά ἦταν ἱκανά νά τό κάνουν ν' ἀναπτυχθεῖ, ἂν δέν τοῦ τά εἶχαν ἀφαιρέσει.

Ἐντιλαμβανόμαστε ἐπίσης γιατί ἡ ἔκκριση αὐτή – πού εἶναι ἀπόλυτα ἐφικτή σέ μιά ἡλικία ὅπου ὁ ἄνθρωπος δέν ἔχει ἀνάγκη παρά νά ἀνανεώνει τόν ὄργανισμό του καί ὄχι νά τόν ἀναπτύσσει – δέν ἐπιτελεῖται κατά τή διάρκεια τῆς νεότητος, ὅπου ὄλα τά τροφικά μέσα χρησιμοποιοῦνται γιά τήν ἀνάπτυξη· στήν ἡλικία αὐτή, «ἡ δαπάνη ὅλη ἔχει γίνει προκαταβολικά», λέει ὁ Ἄριστοτέλης· εὐνόητο εἶναι ἀκόμα πῶς, στά γηρατειά, ἡ παραγωγή τοῦ σπέρματος εἶναι μειωμένη: «Ἐὶς ὄργανισμός δέν πραγματοποιεῖ πλέον μιά ἐπαρκή ἔψηση»⁷⁸. Σ' ὁλόκληρη τή διάρκεια τῆς ζωῆς τοῦ ἀτόμου – ἀπό τή νεανική ἡλικία πού ἔχει ἀνάγκη ἀνάπτυξης, ἕως τά γεράματα πού μέ τόση δυσκολία διατηρεῖται στή ζωή – σημειώνεται αὐτή ἡ συμπληρωματικότητα ἀνάμεσα στή δύναμη τεκνοποίησης καί στήν ἰκανότητα ἀνάπτυξης ἢ ἐπιβίωσης.

Εἶτε τό σπέρμα παρέχεται ἀπό ὁλόκληρο τόν ὄργανισμό, εἶτε ἔχει τήν προέλευσή του ἐκεῖ ὅπου συναρθρῶνεται σῶμα μέ ψυχή, εἶτε σχηματίζεται κατά τό πέρας τῆς μακρᾶς ἐσωτερικῆς ἐπεξεργασίας τῶν τροφῶν, ἡ σεξουαλική πράξη πού τό ἐκκρίνει ἀποτελεῖ γιά τό ἀνθρώπινο ὄν σημαντική δαπάνη. Τό ὅτι συνοδεύεται ἀπό ἡδονή – ὅπως ἡ φύση τό θέλησε, ὥστε νά παρακινοῦνται οἱ ἄνθρωποι νά τεκνοποιοῦν –, δέν σημαίνει ὅτι παύει νά συνιστᾶ, γιά τό ἄτομο τό ἴδιο, ἕναν ἰσχυρό κλονισμό, τή στέρηση ἑνός ὁλόκληρου τμήματος τῆς ζωτικῆς του οὐσίας. Ἐτσι τουλάχιστον ἐρμηνεύει ὁ Ἄριστοτέλης τήν «ὀλοφάνερη» ἀτονία πού ἀκολουθεῖ τῆ σεξουαλικῆ ἐπαφῆ⁷⁹. μέ τόν ἴδιο τρόπο, ἐρμηνεύει καί ὁ συγγραφέας τῶν *Προβλημάτων* τήν ἀπέχθεια τῶν νέων γιά τήν πρώτη γυναίκα μέ τήν ὁποία ἔτυχε νά ἔχουν σεξουαλικές σχέσεις⁸⁰. ἔστω κι ἂν πρόκειται γιά ἀπώλεια μικρῆς ποσότητας – ἀναλογικά μεγαλύτερης, πάντως, στούς ἀνθρώπους ἀπ' ὅ,τι σ' ἄλλα ζῶα –, τό ἄτομο στερεῖται ἀπό ἕνα μεγάλο μέρος τῶν στοιχείων πού εἶναι οὐσιώδη γιά τήν ἴδια του τήν ὑπαρξή⁸¹. Εἶναι, λοιπόν, κατανοητό πῶς ἡ κατάχρηση τῶν σεξουαλικῶν ἀπολαύσεων μπορεῖ σέ ὀρισμένες περιπτώσεις – ὅπως ἐκεῖνη τῆς νωτιαίας φθίσης, πού περιγράφει ὁ Ἴπποκράτης – νά ὀδηγήσει ἀκόμα καί στό θάνατο.

3. Ὁ θάνατος καί ἡ ἀθανασία.

Ὁ ἰατρικός καί φιλοσοφικός στοχασμός δέν συσχετίζει τή σεξουαλική δραστηριότητα καί τό θάνατο μόνο στό πλαίσιο τοῦ φόβου τῆς ὑπερβολικῆς δαπάνης. Τά συνδέει ἀκόμα καί μέσα στήν ἴδια τήν ἀρχή τῆς ἀναπαραγωγῆς, καθόσον μάλιστα θέτει σάν ἀπώτερο σκοπό τῆς τεκνοποίησης τήν ἀποτροπή τῆς ἐξαφάνισης τῶν ἐμβίων ὄντων καί τήν προσφορά σ' ὀλόκληρο τό εἶδος μιᾶς αἰωνιότητος, πού δέν μπορεῖ νά παραχωρηθεῖ σέ κάθε ἄτομο ξεχωριστά. Ἐάν τά ζῶα ζευγαρώνουν κατά τή σεξουαλική σχέση, καί ἂν ἡ σχέση αὐτή τοῦς δίνει ἀπογόνους, αὐτό γίνεται ὥστε τό εἶδος – ὅπως ἀναφέρεται καί στούς *Νόμους* – νά ἀκολουθεῖ ἀτέρμονα τό διάβα τοῦ χρόνου· αὐτός εἶναι ὁ δικός του τρόπος νά διαφεύγει τό θάνατο: μέ «τά παιδιά τῶν παιδιῶν του, συμμετέχει διαμέσου τῆς γένεσης στήν ἀθανασία⁸²», παραμένοντας ταυτόχρονα τό ἴδιο. Ἡ σεξουαλική πράξη εἶναι, τόσο γιά τόν Ἀριστοτέλη ὅσο καί γιά τόν Πλάτωνα, τό σημεῖο ὅπου διασταυρῶνται ἡ ἀτομική ζωή, ἡ καταδικασμένη σέ θάνατο – καί ἀπό τήν ὁποία, ἄλλωστε, ἀφαιρεῖ ἕνα μέρος τῶν πολυτιμότερων δυνάμεών της –, καί ἡ ἀθανασία ἐνδεδυμένη τή μορφή τῆς ἐπιβίωσης τοῦ εἶδους. Ἀνάμεσα στίς δύο αὐτές ζωές, τῆς θνητῆς δηλαδή καί τῆς ἀθάνατης, γιά νά συντελεστεῖ ἡ συναρμογή τους καί νά κατοχυρωθεῖ ἡ συμμετοχή – μέ τόν δικό της τρόπο – τῆς πρώτης στή δεύτερη, ἡ σεξουαλική σχέση συνιστᾷ, ὅπως λέει ὁ Πλάτων, ἕνα «τέχνασμα» (*μηχανή*), πού ἐξασφαλίζει στό ἄτομο ἕνα ἀποβλάστημα τοῦ ἴδιου του τοῦ ἑαυτοῦ.

Στόν Πλάτωνα, ὁ δεσμός αὐτός – ἐντεχνος καί φυσικός συνάμα – ἰσχυροποιεῖται ἀπό τήν ἐγγενή ἐπιθυμία κάθε θνητῆς φύσης νά διαιωνίζεται καί νά εἶναι ἀθάνατη⁸³. Παρόμοια ἐπιθυμία, ὅπως παρατηρεῖ καί ἡ Διοτίμα στό *Συμπόσιο*, ὑπάρχει καί στό ζῶα, τά ὁποία, ἅμα τά καταλάβει ἡ ἀνάγκη νά γεννήσουν, «ἀρρωσταίνουν ἀπό τίς ἐρωτικές αὐτές διαθέσεις», καί εἶναι ἔτοιμα «ἀκόμα καί νά θυσιάσουν τήν ἴδια τους τή ζωή γιά νά σώσουν τοῦς ἀπογόνους τους»⁸⁴. Ἡ ἐπιθυμία αὐτή ὑπάρχει καί στό ἀνθρώπινο ὄν, πού δέν θέλει νά κείται πεθαμένο ἄνευ κλέους καί «ἀνώνυμον»⁸⁵. Γι' αὐτό, λένε οἱ *Νόμοι*, ὀφείλει νά παντρεύεται καί νά φέρνει στόν κόσμο ἀπογόνους μέσα στίς εὐνοϊκότερες δυνατές συνθήκες. Ὅμως, ἡ ἴδια αὐτή ἐπιθυμία ἐγείρει καί σέ ὀρισμένους

ἀπό ἐκείνους πού ἔλκονται ἀπό τούς ἐφήβους τή φλογερή τάση ὄχι νά σπείρουν στό ἄλλο σῶμα, ἀλλά νά γονιμοποιήσουν τήν ψυχή καί νά γεννηθεῖ τό καθαυτό ὠραιό⁸⁶. Στόν Ἀριστοτέλη, σέ ὀρισμένα πρῶιμα ἔργα του, ὅπως ἡ πραγματεία *Περί ψυχῆς*⁸⁷, ἡ σύνδεση τῆς σεξουαλικῆς δραστηριότητος μέ τό θάνατο καί τήν ἀθανασία ἐκφράζεται ἀκόμα μέ τήν κάπως «πλατωνίζουσα» μορφή μιᾶς ἐπιθυμίας γιά συμμετοχή σέ ὅ,τι εἶναι αἰώνιο· στά ὀψιμότερα ἔργα του, ὅπως ἡ πραγματεία *Περί γενέσεως καί φθορᾶς*⁸⁸, ἡ ἢ *Περί ζῶων γενέσεως*, νοεῖται μέ τή μορφή μιᾶς διαφοροποίησης καί κατανομῆς τῶν ὄντων μέσα στά πλαίσια τῆς φυσικῆς τάξης, σέ συνάρτηση μέ ἕνα σύνολο ὄντολογικῶν ἀρχῶν πού ἀφοροῦν τό εἶναι, τό μή εἶναι καί τό ἄριστο. Μέ τήν πρόθεση νά ἐξηγήσει, σύμφωνα μέ τά τελικά αἴτια, γιατί ὑπάρχει ἀναπαγωγῆ τῶν ζῶων καί διακριτή ὑπαρξη τῶν φύλων, τό δεύτερο βιβλίο τοῦ *Περί ζῶων γενέσεως* ἐπικαλεῖται μερικές θεμελιώδεις ἀρχές πού διέπουν τίς σχέσεις τῆς πολλαπλότητος τῶν ὄντων πρὸς τό εἶναι: δηλαδή, πῶς ὀρισμένα πράγματα εἶναι αἰώνια καί θεϊκά, ἐνῶ τά ἄλλα μπορεῖ νά εἶναι ἢ νά μήν εἶναι· πῶς τό ὠραιό καί τό θεῖο εἶναι πάντα τό ἄριστο καί πῶς ἐκεῖνο πού δέν εἶναι αἰώνιο μπορεῖ νά συμμετέχει στό καλύτερο ἢ στό χειρότερο· πῶς τό εἶναι εἶναι καλύτερο ἀπό τό μή-εἶναι, τό ζῆν ἀπό τό μή-ζῆν, τό ἔμψυχο ἀπό τό ἄψυχο. Καί, ὑπενθυμίζοντας ὅτι τά ὑποταγμένα στό γίνεσθαι ὄντα δέν μποροῦν νά φτάσουν στήν αἰωνιότητα παρά στό μέτρο ὅπου αὐτό τούς εἶναι δυνατό, συμπεραίνει πῶς ὑπάρχει γένεση τῶν ζῶων, καί πῶς αὐτά, ἀποκλεισμένα ἀπό τήν αἰωνιότητα σέ ἀτομικό ἐπίπεδο, μποροῦν νά διαιωνίζονται ὡς εἶδος: «ἀριθμητικά», τό ζῶο «δέν μπορεῖ νά εἶναι ἀθάνατο, γιατί ἡ οὐσία τῶν ὄντων ἐγκτεται στό ἀτομικό· καί ἂν ἦταν τέτοιο, θά ἦταν αἰώνιο. Ἔχει, ὅμως, τή δυνατότητα νά διαιωνίζεται ὡς εἶδος»⁸⁹.

Ἡ σεξουαλική δραστηριότητα ἐγγράφεται λοιπόν στόν εὐρύ ὀρίζοντα τοῦ θανάτου καί τῆς ζωῆς, τοῦ χρόνου, τοῦ γίνεσθαι καί τῆς αἰωνιότητος. Εἶναι ἀπαραίτητη, γιατί τό ἄτομο εἶναι καταδικασμένο νά πεθάνει, ἐνῶ ἔτσι κατορθώνει, κατά κάποιον τρόπο, νά διαφύγει τό θάνατο. Βέβαια, οἱ φιλοσοφικές αὐτές θεωρίες δέν εἶναι ἄμεσα παρούσες στό στοχασμό πάνω στή χρῆση τῶν ἀπολαύσεων καί στή δίαιτά τους. Εἶναι, ὅμως, ἀξιοσημείωτη ἡ ἔμφραση μέ τήν ὁποία ὁ Πλάτων ἀναφέρεται σ' αὐτές στήν «πει-

στήρια» νομοθεσία πού προτείνει αναφορικά μέ τό γάμο – νομοθεσία πού πρέπει νά ἔχει τό προβάδισμα, ἀφοῦ «πρωταρχικό της μέλημα εἶναι οἱ γεννήσεις μέσα στίς πολιτείες»: «Θά παντρεύεται κανεῖς ἀνάμεσα στά τριάντα καί τριάντα πέντε του χρόνια, ἀναλογιζόμενος πώς τό ἀνθρώπινο γένος εἶναι προικισμένο ἀπό τή φύση μ' ἓνα στοιχεῖο ἀθανασίας, πού καί ἡ ἐπιθυμία της εἶναι ἐγγενής στόν ἄνθρωπο ἀπ' ὄλες τίς ἀπόψεις. Γιατί ἡ φιλοδοξία του νά μήν πεθάνει χωρίς δόξα καί ἀνώνυμος ἰσοδυναμεῖ μέ τήν ἐπιθυμία αὐτή. Ἄρα, τό ἀνθρώπινο γένος ἔχει μιά φυσική συγγένεια μέ τό χρόνο στό σύνολό του, τόν ὁποῖο συνοδεύει καί θά συνοδεύει μέχρι τέλους, καί γίνεται ἀθάνατο μ' αὐτόν τόν τρόπο: μέ τά παιδιά τῶν παιδιῶν του καί μέ τό νά εἶναι ἓνα καί τό αὐτό πάντα, συμμετέχει στήν ἀθανασία μέ τή γέννηση»⁹⁰. Στούς *Νόμους*, οἱ διάφοροι συνομιλητές ξέρουν καλά ὅτι οἱ ἐκτεταμένες αὐτές θεωρήσεις δέν συνηθίζονται ἀπό τούς νομοθέτες. Ὅμως, ὁ Ἀθήναιος παρατηρεῖ πώς, στήν τάξη αὐτή τῶν πραγμάτων, συμβαίνει ὅ,τι καί στήν ἰατρική: ὅταν αὐτή ἀπευθύνεται σέ ἀνθρώπους λογικούς καί ἐλεύθερους, δέν μπορεῖ νά ἀρκεστεῖ σέ νοθεσίες καί συνταγές· ὀφείλει νά ἐξηγεῖ, νά δικαιολογεῖ, καί νά πείθει, ὥστε ὁ ἄρρωστος νά ρυθμίσει ὀρθά τόν τρόπο ζωῆς του. Οἱ ἐξηγήσεις αὐτές, πάνω στό ἄτομο καί στό εἶδος, στό χρόνο καί στήν αἰωνιότητα, στή ζωή καί στό θάνατο, ἐπιτρέπουν στούς πολίτες νά δέχονται, «μέ συμπάθεια, καί, χάρη στή συμπάθεια αὐτή, μέ περισσότερη εὐπείθεια», τά παραγγέλματα πού ὀφείλουν νά ρυθμίσουν τή σεξουαλική τους δραστηριότητα καί τό γάμο τους, τή λογική «δίαιτα» τῆς ἐγκρατοῦς ζωῆς τους⁹¹.



Ἡ ἀρχαία ἑλληνική ἰατρική καί ἡ φιλοσοφία ἀσχολήθηκαν ἰδιαίτερα μέ τά *ἀφροδίσια* καί τήν ὀρθή χρήση τους στά πλαίσια τοῦ ἐνδιαφέροντος γιά τή σωστή φροντίδα τοῦ σώματος. Ὁ προβληματισμός αὐτός δέν ὀδήγησε στή διάκριση τῶν πράξεων, τῶν μορφῶν τους καί τῶν δυνατῶν παραλλαγῶν τους, σέ ἀποδεκτές καί σέ βλαβερές ἢ «ἀνώμαλες». Θεωρώντας τες, ὅμως, μαζικά, σφαιρικά, σάν ἐκδήλωση μιᾶς δραστηριότητος, ἔθεσε σάν στόχο τόν καθορισμό τῶν ἀρχῶν πού θά ἐπέτρεπαν στό ἄτομο, ἀνάλογα

μέ τις περιστάσεις, νά παγιώσει τήν ωφέλιμη έντασή τους καί τήν ὀρθή τους κατανομή. Ὡστόσο, οἱ σαφῶς περιοριστικές τάσεις μιᾶς παρόμοιας οἰκονομίας μαρτυροῦν κάποια ἀνησυχία ἀναφορικά μέ τή σεξουαλική αὐτή δραστηριότητα. Ἀνησυχία πού ἀφορᾷ τίς ἐνδεχόμενες ἐπιπτώσεις τῶν καταχρήσεων· ἀνησυχία πού ἀφορᾷ ἐπίσης καί κυρίως τήν ἴδια τήν πράξη, νοούμενη πάντα σύμφωνα μ' ἕνα ἀντρικό, ἐκσπερματικό, «παροξυστικό» σχῆμα, πού θά χαρακτηρίζε ἀπό μόνο του ὀλόκληρη τή σεξουαλική δραστηριότητα. Βλέπουμε λοιπόν ὅτι ἡ μεγάλη σπουδαιότητα πού ἀποδίδεται στή σεξουαλική πράξη καί στίς μορφές ἀραίωσής της προέρχεται ὄχι μόνο ἀπό τίς ἀρνητικές ἐπιπτώσεις της στό σῶμα, ἀλλά κι ἀπό αὐτό πού τό ἴδιο τό σῶμα εἶναι ἀπό τή φύση του: βιαιότητα πού ξεφεύγει ἀπό τή βούλησή μας, δαπάνη πού ἐξασθενεῖ τίς δυνάμεις, τεκνοποίηση συνδεδεμένη μέ τόν μελλοντικό θάνατο τοῦ ἀτόμου. Ἡ σεξουαλική πράξη δέν εἶναι ἀνησυχητική ἐπειδή ἀνάγεται στό κακό, ἀλλά γιατί διαταράζει καί ἀπειλεῖ τή σχέση τοῦ ἀτόμου μέ τόν ἑαυτό του καί τή συγκρότησή του ὡς ἠθικοῦ ὑποκειμένου: ἡ πράξη αὐτή ἐγκυμονεῖ, ἂν δέν γίνεται μέ μέτρο καί δέν κατανέμεται ὀρθά, τήν ἐξαπόλυση ἀθέλητων δυνάμεων, τήν ἐξασθένηση τῆς ἐνέργειας καί τό θάνατο χωρίς ἀξιεκτίμητους ἀπογόνους.

Ἄς σημειωθεῖ πῶς τά τρία αὐτά μεγάλα θέματα ἀνησυχίας δέν χαρακτηρίζουν εἰδικά τόν ἀρχαῖο πολιτισμό: ἀπαντοῦμε ἀλλοῦ πολύ πιό συχνά τήν ἐκδήλωση αὐτῆς τῆς ἀνησυχίας, ἡ ὁποία, ταυτίζοντας τή σεξουαλική πράξη μέ τήν «ἀρρενωπή» μορφή τοῦ ἐκτιναζόμενου σπέρματος, τή σχετίζει μέ τή βιαιότητα, τήν ἐξάντληση καί τό θάνατο. Ἡ τεκμηριωμένη συγκέντρωση στοιχείων ἀπό τόν Van Gulik σχετικά μέ τόν ἀρχαῖο σινικό πολιτισμό μοιάζει νά δείχνει καθαρά τήν παρουσία τῆς ἴδιας αὐτῆς θεματικῆς: φόβος τῆς ἀπερίσταλτης καί δαπανηρῆς πράξης, φόβος τῶν βλαβερῶν τῆς ἐπιπτώσεων γιά τό σῶμα καί τήν υγεία, παρουσίαση τῆς σχέσης μέ τή γυναίκα ὑπό μορφή πάλης, ἔμμονη φροντίδα ἀπόκτησης ἀξιόλογων ἀπογόνων χάρις σέ μιᾶ ὀρθά ρυθμισμένη σεξουαλική δραστηριότητα⁹². Στήν ἀνησυχία, ὅμως, αὐτή, οἱ ἀρχαῖες κινέζικες πραγματείες «περί κρεβατοκάμαρας» ἀποκρίνονται μέ ἕναν τρόπο τελείως διαφορετικό ἀπό ἐκεῖνον τῆς κλασικῆς Ἑλλάδας· ὁ τρόμος μπρός στή βιαιότητα τῆς πράξης καί ὁ φόβος νά χαθεῖ ἀνώφελα τό σπέρμα ἀπαιτοῦν διαδικασίες ἐκού-

σιας συγκράτησης· ή σύγκρουση μέ τό άλλο φύλο νοείται σάν ένας τρόπος έπαφής μέ τό ζωτικό στοιχείο πού αυτό κατέχει, ώστε, άπορροφώντας το, νά τό έσωτερικεύσει πρós όφελός του: έτσι, μιά σεξουαλική δραστηριότητα σωστά διευθετημένη, όχι μόνο άποκλείει κάθε κίνδυνο, αλλά και μπορεί νά έχει σάν άποτέλεσμα τήν ένδυνάμωση τής ύπαρξης και τήν άνανέωσή της. Στην περίπτωση αυτή, ή διεργασία και ή άσκηση άφορούν τήν ίδια τήν πράξη, τήν άνέλιξη της, τό σύστημα δυνάμεων πού τή στηρίζουν, τήν άπόλαυση, τέλος, μέ τήν όποία είναι συνδεδεμένη· ή συντόμευση ή ή έπ' άόριστον άναβολή τής περάτωσης τής πράξης χαρίζει τήν κορυφαία άπόλαυση και συνάμα τήν έντονότερη έκφραση τής ζωής. Σ' αυτή τήν «έρωτική τέχνη», πού, μέ καταφανείς ήθικούς στόχους, προσπαθει νά έντατικοποιήσει όσο τό δυνατόν τίς θετικές έπιπτώσεις μιās σεξουαλικής δραστηριότητας έλεγχόμενης, περιεσκεμμένης, αύξημένης και παρατεταμένης, ό χρόνος – αυτός πού περατώνει τήν πράξη, γερνά τό σώμα και όδηγει στό θάνατο – έχει έξουδετερωθεί.

Στό χριστιανικό δόγμα τής σάρκας, ξαναβρίσκουμε επίσης εύκολα σχεδόν πανομοιότυπα θέματα άνησυχίας: τήν άκούσια βιαιότητα τής πράξης, τή συγγενικότητά της μέ τό «κακό» και τή θέση της στό παιχνίδι τής ζωής και τοῦ θανάτου. Όμως, στην άσυγκράτητη δύναμη τής έπιθυμίας και τής σεξουαλικής πράξης, ό ιερός Αύγουστίνος διαβλέπει ένα άπό τά κυριότερα στίγματα τής πτώσης (ή άκούσια αυτή κίνηση άναπαράγει στό ανθρώπινο σώμα τήν έξέγερση τοῦ άνυψωμένου άνθρώπου ένάντια στό Θεό)· ή χριστιανική ποιμαντορία θά καθορίσει, μέ ακριβή χρονολογική σειρά και σέ συνάρτηση μέ μιά λεπτομερή μορφολογία τών πράξεων, τούς κανόνες οίκονομίας στους όποιους θά πρέπει αυτές νά ύποταχθούν· τέλος, τό μυστήριο τοῦ γάμου θά δώσει στον τελικό σκοπό τής τεκνοποίησης διπλό ρόλο: τήν έξασφάλιση τής επιδίωσης, άκόμα και τήν έξάπλωση τοῦ λαοῦ τοῦ θεοῦ, καθώς και τή δυνατότητα για τά άτομα νά μήν καταδικάσουν, μέ τή δραστηριότητα αυτή, τήν ψυχή τους στον αϊώνιο θάνατο. Έχουμε έδώ μιά νομικο-ήθική κωδικοποίηση τών πράξεων, τών στιγμών και τών προθέσεων πού καθιστούν θεμιτή μιά δραστηριότητα πού είναι φορέας άπό τήν ίδια της τή φύση άρνητικών αξιών, και τήν όποία έγγράφει στα διπλά κατάστιχα τοῦ έκκλησιαστικού και τοῦ γαμήλιου θεσμοῦ. Η έποχή τών ιεροτελεστιών και

τῆς νόμιμης τεκνοποίησης μπορούν νά τῆς δώσουν τήν ἄφεση.

Στούς ἀρχαίους Ἕλληνες, τά ἴδια αὐτά θέματα ἀνησυχίας (διαίδητα, δαπάνη καί θάνατος) μορφοποιήθηκαν στά πλαίσια ἑνός στοχασμοῦ πού δέν ἀποσκοπεῖ οὔτε σέ μιά κωδικοποίηση τῶν πράξεων, οὔτε στή σύσταση μιᾶς ἐρωτικής τέχνης, ἀλλά στήν ἐγκαθίδρυση μιᾶς τέχνης τοῦ ζῆν. Ἡ τεχνική αὐτή δέν ἀξιώνει τήν ἀποκοπή τῶν πράξεων ἀπό τήν καταρχήν φυσικότητά τους· οὔτε καί προτίθεται νά ὑπερτιμήσει τήν ἔνταση τῆς ἀπόλαυσης· ἀποβλέπει στήν κατανομή τῶν πράξεων αὐτῶν σύμφωνα μέ τίς ἀπαιτήσεις τῆς φύσης. Αὐτό πού προσπαθεῖ νά διαμορφώσει δέν εἶναι, ὅπως σέ μιά ἐρωτική τέχνη, ἡ ἐξελικτική πορεία τῆς πράξης· οὔτε εἶναι οἱ συνθήκες τῆς θεσμικῆς τῆς νομιμοποίησης, ὅπως θά συμβεῖ ἀργότερα στό χριστιανισμό· εἶναι πολύ περισσότερο ἡ σχέση τοῦ ἑαυτοῦ μας μέ τή δραστηριότητα αὐτή «στό σύνολό της», ἡ ἰκανότητα νά τήν ἐξουσιάζουμε, νά τήν περιορίζουμε καί νά τήν κατανέουμε ὀρθά· πρόκειται γιά τή δυνατότητα πού δίνει ἡ τέχνη αὐτή νά συγκροτηθεῖ ὡς κύριο ὑποκείμενο τῆς συμπεριφορᾶς του, νά γίνει δηλαδή – ὅπως ὁ γιατρός ἀπέναντι στήν ἀρρώστια, ὁ πλοηγός ἀνάμεσα στούς σκοπέλους, ἢ ὁ πολιτικός γιά τήν πολιτεία⁹³ – ὁ ἐπιδέξιός καί συνετός καθοδηγητής τοῦ ἑαυτοῦ του, ἰκανός νά συμπεράνει ποιο εἶναι τό ὀρθό μέτρο καί ποιά ἡ κατάλληλη στιγμή. Μποροῦμε ἔτσι νά κατανοήσουμε γιατί ἡ ἀναγκαιότητα μιᾶς δίαιτας γιά τά ἀφροδίσια ὑπογραμμίζεται μέ τόση ἐπιμονή, ἐνῶ δίνονται τόσο λίγες λεπτομέρειες σχετικά μέ τίς διαταραχές πού μιά κατάχρηση μπορεῖ νά ἐπιφέρει, καί ἐλάχιστες διευκρινίσεις σχετικά μ' αὐτό πού πρέπει ἢ δέν πρέπει νά κάνουμε. Ἐπειδή τά ἀφροδίσια εἶναι ἡ πιό βίαιη ἀπ' ὅλες τίς ἀπολάυσεις, ἡ πιό «δαπανηρή» ἀπ' ὅλες τίς σωματικές δραστηριότητες, ἐπειδή ἀνάγονται στό παιχνίδι τῆς ζωῆς καί τοῦ θανάτου, γι' αὐτό ἀποτελοῦν ἕνα προνομιοῦχο πεδίο γιά τήν ἠθική διαμόρφωση τοῦ ὑποκειμένου: ἑνός ὑποκειμένου πού πρέπει νά τό χαρακτηρίζει ἡ ἰκανότητα νά χαλιναγωγεῖ τίς δυνάμεις πού μαίνονται μέσα του, νά διαθέτει τήν ἐνέργειά του ὅπως ἐκεῖνο θέλει καί νά καθιστᾷ τή ζωή του ἔργο πού θά ἐπιβιώσει τῆς ἐφήμερης ὑπαρξῆς του. Ἡ φυσική δίαιτα τῶν ἀπολάυσεων καί ἡ οἰκονομία πού αὐτή ἐπιβάλλει ἀποτελοῦν ἀναπόσπαστο μέρος μιᾶς ὁλόκληρης τέχνης τοῦ ἑαυτοῦ μας.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Ίπποκράτης: «Περὶ ἀρχαίας ἰατρικῆς», III.
2. Πλάτωνα: «Πολιτεία», III, 405 e-408 d.
3. Στὴν πραγματικότητα, οἱ παρεχόμενες ἀπὸ τὸν Πλάτωνα ἐνδείξεις δὲν εἶναι ἀκριβῶς οἱ ἴδιες μὲ ἐκείνες ποὺ θρῖσκουμε στὴν «Ίλιάδα» (XI, 624 καὶ 833).
4. Πλάτωνα: «Πολιτεία», III, 407 c.
5. Σχετικὰ μὲ τὴν ἀναγκαιότητα τῆς διαίτας γιὰ τὴ θεραπεία τῶν ἀσθενειῶν, βλ. ἐπίσης τὸν «Τίμαιο», 89 d.
6. Ίπποκράτης: «Περὶ ἐπιδημιῶν», VI, 6, 1. Γιὰ τὶς διαφορετικὲς ἐρμηνεῖες τοῦ κειμένου αὐτοῦ στὴν Ἀρχαιότητα, βλ. Ίπποκράτης: «Ἔργα», μτφ., Littré, τ. V, σελ. 323-324.
7. Ψευδο-Πλάτωνα: «Ἐρρασταί», 134 a-d.
8. Βλ., R. Joly: «Σημείωμα» στὸ «Περὶ διαίτης» τοῦ Ίπποκράτη (C.U.F.), σελ. XI.
9. «Χρησιμοποίησε... γιὰ τὶς σωματικὲς ἀσθένειες θεραπευτικὲς μελωδίες ποὺ γιάτρειαν τοὺς ἀρρώστους. Ἄλλες ἔκαναν νὰ ξεχαστεῖ ὁ πόνος, καταπράνναν τὴν ὀργή, ἔδιωχναν τὶς ἀκόλαστες ἐπιθυμίες. Ὅσο γιὰ τὴ διαίτά του τώρα: μέλι γιὰ μεσημεριανό, γιὰ τὸ δεῖπνο παξιμάδια, λαχανικά, σπάνια κρέας... Ἔτσι τὸ σῶμα του παρέμενε πάντα στὴν ἴδια κατάσταση, σάν εὐθυγραμμισμένο, χωρὶς νὰ εἶναι πότε ὑγιὲς καὶ πότε ἀρρωστο, πότε παχὺ καὶ πότε ἀδύνατο, καὶ ἡ ψυχὴ του, μέσ' ἀπὸ τὸ βλέμμα του, ἔδειχνε πάντα τὸν ἴδιο χαρακτήρα (τό ὅμοιον ἤθος)». Πορφύριου: «Πυθαγόρειος βίος», 34. Λέγεται πῶς ὁ Πυθαγόρας ἔδινε καὶ διαιτητικὲς συμβουλὲς στοὺς ἀθλητὲς (ὀ.π., 15).
10. Ξενοφῶντα: «Ἀπομνημονεύματα», III, 12.
11. Πλάτωνα: «Πολιτεία», IX, 591 c-d.
12. Ὁ.π., III, 404 a. Ὁ Ἀριστοτέλης κατακρίνει κι αὐτὸς τὶς ὑπερβολὲς τῆς διαίτας τῶν ἀθλητῶν, καθὼς καὶ ὀρισμὲνα γυμνάσματα στὰ «Πολιτικά», VIII, 16 1 335 b· καὶ VIII, 4, 1 338 b-1 339 a.
13. Πλάτωνα: «Πολιτεία», III, 406 a-407 b.
14. Ὁ.π., 407 c-e. Στὸν «Τίμαιο», ὁ Πλάτων ἰσχυρίζεται ὅτι γιὰ κάθε ἔμβιο ὄν ἡ διάρκειά ζωῆς εἶναι καθορισμένη ἀπὸ τὴ μοῖρα (89 b-c).
15. Πλάτωνα: «Πολιτεία», III, 404 a-b.
16. Ίπποκράτης: «Περὶ διαίτης» III, 69, βλ., τὴ σημείωση τοῦ R. Joly, στὴν ἔκδοσή τῆς C.U.F., σελ. 71.
17. Πλάτωνα: «Νόμοι», IV, 720 b-e.
18. Βλ. Πλάτωνα: «Τίμαιος», 89 d, συνοψίζονται ὡς ἑξῆς τὰ ὅσα εἰπώθηκαν σχετικὰ μὲ τὴ διαίτα: «Εἴπαμε ἤδη ἀρκετὰ γιὰ τὸ ζωντανό ὄν ὀλόκληρο, γιὰ τὸ σωματικὸ του μέρος, γιὰ τὸν τρόπο νὰ τὸ κυβεργᾷ ἢ νὰ ἀφήνεται νὰ κυβεργᾷται ἀπὸ αὐτό.»
19. Ξενοφῶντα: «Ἀπομνημονεύματα», IV, 7.
20. Βλ. W.H.S. Jones: «Εἰσαγωγή» στὸν τόμο IV τῶν «Ἔργων» τοῦ Ίπποκράτη (Loeb Classical Library).

21. Ὁρειβάσιου: «Ἱατρικαὶ συναγωγαὶ πρὸς Ἰουλιανόν», τ. III, σελ. 168-182.
22. Παύλου τοῦ Αἰγινήτη: «Χειρουργία» (Σημ. Μετ: Βιβλίο VI τοῦ «Ὑπομνήματος»), γαλλικὴ μετάφρ. R. Briau. Σχετικὰ μετὴ διαιτητικῆς στήν κλασικὴ ἐποχὴ, βλ. W. D. Smith: «The development of classical dietetic theory», «Hippocratica», (1980), σελ. 439-448.
23. Ἱπποκράτης: «Περὶ διαίτης», I, 2, 1.
24. Ὁ.π., II, 58, 2.
25. Ὁ.π., III, 67, 1-2.
26. Ὁ.π., III, 68, 10. Σὲ σχέση μετὰ παραπάνω βλ. καὶ Ἱπποκράτης: «Περὶ φύσεως ἀνθρώπου», 9 καὶ «Ἀφορισμοί», 51. Ξαναβρίσκουμε τὸ ἴδιο θέμα στὸν Ψευδο-Ἀριστοτέλη, «Προβλήματα», XXVIII, 1· καὶ στὴ «Δίαिता» τοῦ Διοκλῆ, Ὁρειβάσιος, III, σελ. 181.
27. Ἱπποκράτης: «Περὶ διαίτης», III, 68, 6 καὶ 9.
28. Ὁ.π., III, 68, 5.
29. Ὁ.π., III, 68, 11.
30. Ὁρειβάσιου: «Ἱατρικαὶ συναγωγαὶ πρὸς Ἰουλιανόν», III, σελ. 168-178.
31. Ὁ.π., σελ. 181.
32. Στὸ Παύλου τοῦ Αἰγινήτη: «Χειρουργία». Ὁ ἐποχιακὸς αὐτὸς ρυθμὸς τῆς σεξουαλικῆς διαίτας ἔγινε δεκτὸς γιὰ πάρα πολὺ καιρὸ. Τὸν ξαναβρίσκουμε κατὰ τὴν αὐτοκρατορικὴ ἐποχὴ στὸν Κέλσιο.
33. Ἄς σημειωθεῖ, ὅτι καὶ στὸν Διοκλῆ (Ὁρειβάσιος, III, σελ. 177) ὑπάρχουν διάφορες παρατηρήσεις σχετικὰ μετὴ τὴν ὕπτια θέση τοῦ σώματος, ποὺ προκαλεῖ τὶς ὄνειρώξεις.
34. Ψευδο-Ἀριστοτέλη: «Προβλήματα», IV, 26 καὶ 29 (βλ. Ἱπποκράτης: «Περὶ διαίτης», I, 24, 1).
35. Γιὰ τὰ σχετικὰ μετὸ σημεῖο αὐτὸ, πρέπει νὰ ἀναφερθοῦμε στὸ βιβλίο τοῦ J.-L. Flandrin: «Καιρὸς γιὰ περιπτύξεις» (*Un temps pour embrasser*), 1983, ὁ ὁποῖος, μετὰ ἀφετηρία πηγῆς τοῦ Ζ' αἰ., δείχνει τὴ μεγάλη σημασία τῶν διαχωρισμῶν μεταξὺ ἐπιτρεπτῶν καὶ ἀπαγορευμένων στιγμῶν, καὶ τὶς πολλαπλῆς μορφῆς ποὺ παίρνει αὐτὴ ἡ ρυθμικότητα. Βλέπουμε ἐδῶ πόσο ἡ κατανομὴ αὐτὴ τοῦ χρόνου διαφέρει ἀπὸ τὶς περιστασιακῆς στρατηγικῆς τῆς ἐλληνικῆς διαιτητικῆς.
36. Ἱπποκράτης: «Περὶ διαίτης», III, 80, 2. (Σημ. Μετ.: μάλλον, III, 70, 2).
37. Ὁ.π., III, 73 καὶ 2.
38. Διογένη Λαέρτιου: «Φιλοσόφων βίων καὶ δογμάτων συναγωγὴ», VIII, 1, 9.
39. Ὁρειβάσιου: «Ἱατρικαὶ συναγωγαὶ πρὸς Ἰουλιανόν», III, 181.
40. Ψευδο-Ἀριστοτέλη: «Προβλήματα», IV, 9, 877 b.
41. Ἀριστοτέλη: «Περὶ ζῶων γενέσεως», V, 3, 783 b.
42. Ὁρειβάσιου: «Ἱατρικαὶ συλλογαὶ πρὸς Ἰουλιανόν», III, σελ. 181.
43. Ψευδο-Ἀριστοτέλη: «Προβλήματα», IV, 2, 876 a-b.
44. Πιο κάτω θὰ δοῦμε πῶς ἡ σεξουαλικὴ σύζευξις, ἀντίθετα, θεωρεῖται παράγοντας ὑγείας στὴ γυναίκα. Ὁ συγγραφέας τῶν «Προβλημάτων» σημειώνει, ὡστό-

σο, ὅτι οἱ εὐρωστοὶ καὶ καλοθρεμμένοι ἄντρες ἔχουν κρίσεις χολῆς σέ περίπτωση ἀπουσίας σεξουαλικῆς δραστηριότητος (IV, 30).

45. Ἱπποκράτης: «Περὶ νόσων», II, 51.
46. Ἱπποκράτης: «Περὶ ἐπιδημιῶν», III, 17, περίπτωση 10.
47. Ὁ.π., III, 18, περίπτωση 16.
48. Πλάτωνας: «Νόμοι», VIII, 840 a.
49. Ὁ.π., VI, 775 e.
50. Πλάτωνας: «Νόμοι», IV, 721 a-b, καὶ VI 785 b. Στὴν «Πολιτεία», V, 460 e, ἡ «νόμιμη» περίοδος γονιμότητος γιὰ τοὺς ἄντρες ὀρίζεται ἀπὸ τὰ εἴκοσι πέντε ὡς τὰ πενήντα πέντε χρόνια, κι ἐκεῖνη τῶν γυναικῶν ἀπὸ τὰ εἴκοσι ὡς τὰ σαράντα.
51. Ἀριστοτέλης: «Πολιτικά», VII, 16, 1 355 a. Γιὰ τὴν ἡλικία γάμου στὴν Ἀθήνα, βλ. W. K. Lacey: «Ἡ οἰκογένεια στὴν κλασικὴ Ἑλλάδα» (*The family in Classical Greece*), 1968, σελ. 106-107 καὶ 162.
52. Ξενοφώντας: «Λακεδαιμονίων Πολιτεία», I, 4. Στοὺς «Νόμους», ὁ Πλάτων τονίζει ἐπίμονα τὰ θλαβερά ἀποτελέσματα τῆς μέθης τῶν γονέων τῆ στιγμῆ τῆς σύλληψης (VI, 775 c-d).
53. Ἀριστοτέλης: «Πολιτικά», VII, 16, 1 335 b. Σύμφωνα μέ τόν Ξενοφώντας, οἱ νιόπαντροὶ στὴ Σπάρτη δέν ἔπρεπε νά συνοισιάζονται πολὺ συχνά, γιὰ νά ἀποκτήσουν εὐρωστοὺς ἀπογόνους: «Κάτω ἀπὸ τίς συνθήκες αὐτές, ὁ πόθος τῶν συζύγων μεγαλώνει καὶ τὰ παιδιά τους, ἅμα γεννηθοῦν, θά εἶναι πιὸ εὐρωστα, παρὰ ἂν οἱ σύζυγοι ἔχουν κορεστεῖ ὁ ἕνας ἀπὸ τόν ἄλλο» («Λακεδαιμονίων Πολιτεία», I, 5).
54. Πλάτωνας: «Νόμοι», VI, 784 a-b.
55. Ἀριστοτέλης: «Πολιτικά», VII, 16, 1 335 a.
56. Πλάτωνας: «Νόμοι», VI, 783 e.
57. Ψευδο-Ἀριστοτέλης: «Προβλήματα», X, 10.
58. Ὁ Πλάτων, στοὺς «Νόμους», ὑποστηρίζει ὅτι, γιὰ νά βοηθηθεῖ ἡ ἠθικὴ διαμόρφωση τοῦ παιδιοῦ, ἡ γυναίκα πού εἶναι ἔγκυος πρέπει νά ἀποφεύγει τίς ὑπερβολικὰ ἔντονος ἀπολαύσεις καὶ ὀδύνης (VII, 792 d-e).
59. Πλάτωνας: «Φίλητος», 47 b.
60. Aulü-Gelle: «Ἀττικὲς Νύχτες» (*Nuits Attiques*), XIX, 2.
61. Κλήμεντας Ἀλεξανδρείας: «Παιδαγωγός», I, 6, 48. Βλ., R. Joly: «Σημείωμα» στὸν Ἱπποκράτη, «Ἀπαντα», τ. XI, C.U.F.
62. Ἱπποκράτης: «Περὶ γενέσεως», I, 1-3.
63. Ὁ.π., I, 3.
64. Ὁ.π., IV, 1.
65. Ὁ.π., IV, 1.
66. Ὁ.π., IV, 2.
67. Ὁ.π., IV, 3.
68. Διογένης Λαέρτιου: «Φιλοσόφων βίων καὶ δογμάτων συναγωγή», VIII, 1, 28.
69. Ἱπποκράτης: «Περὶ γενέσεως», II, 2.

70. "Ο.π., I, 1.
71. "Ο.π., I, 1.
72. "Ο.π., IV, 1.
73. "Ο.π., II, 3.
74. "Ο.π., I, 1 και 2.
75. "Ο.π., I, 1.
76. Πλάτωνα: «Τίμαιος», 73 b.
77. Ἀριστοτέλη: «Περὶ ζώων γενέσεως», 724 a-725 b.
78. "Ο.π., 725 b.
79. "Ο.π., 725 b. Βλ. ἐπίσης Ψευδο-Ἀριστοτέλη: «Προδλήματα», IV, 22, 879 a.
80. Ψευδο-Ἀριστοτέλη: «Προδλήματα», IV, 877 b.
81. "Ο.π., IV, 4 και 22.
82. Πλάτωνα: «Νόμοι», IV, 721 c.
83. Πλάτωνα: «Συμπόσιον», 206 e.
84. "Ο.π., 207 a-b.
85. Πλάτωνα: «Νόμοι», IV, 721 b-c.
86. Πλάτωνα: «Συμπόσιον», 209 b.
87. Ἀριστοτέλη: «Περὶ ψυχῆς», II, 4, 415 a-b.
88. Ἀριστοτέλη: «Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς», 336 b.
89. Ἀριστοτέλη: «Περὶ ζώων γενέσεως», II, 1, 731 b-732 a.
90. Πλάτωνα: «Νόμοι», IV, 721 b-c.
91. "Ο.π., 723 a.
92. R. Van Gulik: «Ἡ σεξουαλική ζωὴ στὴν ἀρχαία Κίνα» (La vie sexuelle dans la Chine ancienne).
93. Οἱ τρεῖς αὐτές «τέχνες διακυβέρνησης» συσχετίζονται συχνότατα μεταξύ τους, ὡς τέχνες πού ἀπαιτοῦν ταυτόχρονα περιστασιακὴ γνώση καὶ σύνεση· συσχετίζονται ἀκόμα γιατί ἀποτελοῦν τέχνες πού συνδέονται μὲ τὴν ἰκανότητα τοῦ «ἀρχεῖν». Ἀναφερόμαστε συχνά σ' αὐτές ὅταν τὸ ἀτομὸ ἀναζητᾷ τίς ἀρχές ἢ τὴ δύναμη πού θά τοῦ ἐπιτρέψουν νά ἐπιλέξει τὴν «ὀρθὴ διαγωγὴ».

3

Οικονομική

1. Η ΣΟΦΙΑ ΤΟΥ ΓΑΜΟΥ
2. ΤΟ ΣΠΙΤΙΚΟ ΤΟΥ ΙΣΧΟΜΑΧΟΥ
3. ΤΡΕΙΣ ΠΟΛΙΤΙΚΕΣ ΤΗΣ ΕΓΚΡΑΤΕΙΑΣ

1. Η ΣΟΦΙΑ ΤΟΥ ΓΑΜΟΥ

Ἄραγε μέ ποιόν τρόπο, μέ ποιά μορφή καί πάνω σέ ποιά βάση οἱ σεξουαλικές σχέσεις ανάμεσα στόν ἄντρα καί στή γυναίκα «ἀποτέλεσαν πρόβλημα» γιά τήν ἑλληνική σκέψη; Ποιό λόγο εἶχαν οἱ ἀρχαῖοι Ἕλληνες πού τούς ἔκανε νά μεριμνήσουν γιά τίς σχέσεις αὐτές; Καί προπάντων, γιατί νά ἐξετάσουν μέ τόση προσοχή τή συμπεριφορά τοῦ συζύγου, γιατί νά ἐπιμείνουν τόσο πολύ στήν ἀναγκαιότητα τῆς ἐγκράτειάς του καί νά καταστήσουν τό θέμα αὐτό – σέ μιὰ κοινωνία τόσο ἐντονα σημαδεμένη ἀπό τήν κυριαρχία τῶν «ἐλευθέρων ἀντρῶν» – θέμα ἠθικῆς ἔγνοιας; Φαινομενικά, κανέναν ἤ, ἐν πάσῃ περιπτώσει, κανέναν πού νά εἶναι καθοριστικός. Στό τέλος τοῦ δικανικοῦ λόγου *Κατά Νεαίρας*, πού ἀποδίδεται στόν Δημοσθένη, ὁ συγγραφέας διατυπώνει ἕναν ἀφορισμό πού ἔμεινε περίφημος: «Τίς ἑταῖρες γιά τήν ἀπόλαυση, τίς παλλακίδες γιά τίς καθημερινές φροντίδες, τίς συζύγους γιά νά ἔχουμε νόμιμους ἀπογόνους καί ἕναν πιστό φύλακα τῆς ἐστίας»¹.

Μέ μιὰ διατύπωση σάν κι αὐτή, πού θά μπορούσε καί νά ἐρμηνευτεῖ σάν μιὰ σαφῆς διανομή ρόλων, βρισκόμαστε σέ πολύ μεγάλη ἀπόσταση ἀπό τήν τέχνη τῆς συζυγικῆς ἀπόλαυσης ὅπως αὐτή ἐμφανίζεται, σύμφωνα μέ τόν Van Gulik, στήν ἀρχαία Κίνα: ἐκεῖ, εἶναι στενά συνδεδεμένες ἐπιταγές, πού ἀφοροῦν τήν ὑπακοή τῆς γυναίκας, τό σεβασμό της, τήν ἀφοσίωσή της, τίς συμβουλές ἐρωτικῆς συμπεριφορᾶς τίς προορισμένες νά μεγιστοποιήσουν ὅσο τό δυνατόν τήν ἀπόλαυση τοῦ ζευγαριοῦ ἤ, ἐν πάσῃ περιπτώσει, τοῦ ἄντρα, καί γνώμες σχετικά μέ τίς συνθήκες πού ἀπαιτοῦνται γιά τήν ἀπόκτηση ὅσο τό δυνατόν καλύτερων

απογόνων². Καί τούτο γιατί, στήν πολυγαμική αυτή κοινωνία, ή σύζυγος βρισκόταν σέ μιιά κατάσταση ανταγωνιστική, όπου ή θέση της καί ή ικανότητά της νά χαρίζει ήδονή ήταν άρρηκτα συνδεδεμένες· ό προβληματισμός πάνω στή σεξουαλική συμπεριφορά καί στίς μορφές τής δυνατής της τελειοποίησης αποτελούσαν μέρος του στοχασμού πάνω στήν οίκογενειακή ζωή· έντεχνη πρακτική τών απολαύσεων καί άρμονία του έγγαμου βίου ανήκαν στό ίδιο σύνολο. Τό απόφθεγμα του Δημοσθένη στό *Κατά Νεαίρας* πόρω άπέχει επίσης τών όσων θά συνατήσουμε άργότερα στά πλαίσια του χριστιανικού δόγματος καί τής χριστιανικής ποιμαντορίας, αλλά γιά λόγους όλότελα διαφορετικούς· στό αστήρά μονογαμικό αυτό καθεστώς, θά άπαγορευτεί στόν άντρα ν' άναζητά κάποια άλλη μορφή άπόλαυσης εκτός άπό εκείνη πού του προσφέρει ή νόμιμη σύζυγός του· αλλά, άκόμα κι αυτό τό είδος άπόλαυσης θά παρουσιάσει πολυάριθμα προβλήματα, άφου σκοπός τών σεξουαλικών σχέσεων δέν πρέπει νά είναι ή ήδονή, αλλά ή τεκνοποίηση· γύρω άπό τήν κεντρική αυτή θεματική θά αναπτυχθεί μιιά δλόκληρη σειρά άπό πιεστικά έρωτήματα σχετικά μέ τό καθεστώς τών απολαύσεων στίς συζυγικές σχέσεις. Στήν περιπτωση αυτή, ή «προβληματοποίηση» δέν είναι άπόρροια τής πολυγαμικής δομής, αλλά τής μονογαμικής ύποχρέωσης· καί δέν έπιχειρείται ή σύνδεση τής ποιότητας τής συζυγικής σχέσης μέ τήν ένταση τής άπόλαυσης καί μέ τήν ποικιλία τών συντρόφων, αλλά, αντίθετα, ό διαχωρισμός, όσο αυτό είναι κατορθωτό, τής σταθερότητας μιās μοναδικής συζυγικής σχέσης άπό τήν άναζήτηση τής άπόλαυσης³.

Ή δημοσθένεια ρήση στό *Κατά Νεαίρας* βασίζεται σ' ένα τελείως διαφορετικό σύστημα. Άπό τή μιιά μεριά, τό σύστημα αυτό υίοθετεί τήν άρχή τής μιās καί μόνης νόμιμης συζύγου· άπό τήν άλλη όμως, τοποθετεί σαφέστατα τόν τομέα τών απολαύσεων εκτός συζυγικής σχέσης. Έτσι, ή σεξουαλική σχέση παίξει μόνο άναπαραγωγικό ρόλο στά πλαίσια του γάμου, ένω τό ζήτημα τής άπόλαυσης έχει τή θέση του εκτός γάμου. Κατά συνέπεια, τό πρόβλημα τών σεξουαλικών σχέσεων στά πλαίσια του γάμου δέν έχει λόγο νά τεθεί, εκτός κι αν πρόκειται γιά τήν παροχή στό σύζυγο νόμιμων κι ευτυχισμένων απογόνων. Είναι λοιπόν πολύ λογικό νά συναντάμε στήν έλληνική σκέψη προβληματισμούς τεχνικής και ιατρικής φύσης, σχετικούς μέ τή στείρότητα καί τά αίτιά

της⁴, θεωρήσεις διαιτητικής και υγιεινής αναφορικά με τὰ μέσα με τὰ ὁποῖα θὰ μπορούσαμε νὰ ἀποκτήσουμε ὑγιῆ παιδιὰ⁵, καί μάλιστα ἀγόρια ἀντί κορίτσια, σκέψεις πολιτικοῦ καί κοινωνικοῦ περιεχομένου σχετικά με τό ὅσο τό δυνατόν καλύτερο συνταίριασμα τῶν συζύγων⁶, καθώς καί νομικές, τέλος, διαμάχες αναφορικά με τό κάτω ἀπό ποιές συνθήκες οἱ ἀπόγονοι μπορούν νὰ θεωρηθοῦν νόμιμοι καί νὰ δικαιοῦνται τήν ἀναγνώρισή τους ὡς πολῖτες (αὐτό εἶναι καί τό ἀντικείμενο τῆς συζήτησης στό *Κατά Νεαίρας*).

Δέν ὑπῆρχε, ἄλλωστε, κανένας λόγος τὰ προβλήματα πού δημιουργοῦνται στίς σεξουαλικές σχέσεις μεταξύ τῶν συζύγων νὰ πάρουν ἄλλες μορφές ἢ νὰ συνδεθοῦν με ἄλλα ζητήματα, δεδομένης τῆς μορφῆς πού εἶχαν στήν κλασική Ἀθήνα τό συζυγικό καθεστῶς καί οἱ ὑποχρεώσεις πού καί ὁ ἕνας καί ὁ ἄλλος ὀφείλαν νὰ τηροῦν. Ὁ ὀρισμός τοῦ ἐπιτρεπτοῦ, τοῦ ἀπαγορευμένου καί τοῦ ἐπιβαλλόμενου στούς συζύγους ἀπό τό θεσμό τοῦ γάμου, ὅσον ἀφορᾷ τή σεξουαλική πρακτική, ἦταν ἀρκετά ἀπλός καί φανερά ἀσύμμετρος, ὥστε νὰ μήν ἀπαιτεῖται συμπληρωματική ἠθική ρύθμιση. Πράγματι, ἀπό μιά μεριά, οἱ γυναῖκες, ὡς σύζυγοι, δεσμεύονται ἀπό τή νομική καί κοινωνική τους ὑπόσταση· ὅλη ἡ σεξουαλική τους δραστηριότητα πρέπει νὰ περιορίζεται στά πλαίσια τῆς συζυγικῆς σχέσης κι ὁ ἄντρας τους πρέπει νὰ εἶναι ὁ ἀποκλειστικός τους σύντροφος· βρισκονται ὑπό τήν ἐξουσία του καί σ' αὐτόν πρέπει νὰ δώσουν παιδιὰ πού θὰ εἶναι κληρονόμοι του καί πολῖτες. Στήν περίπτωση τῆς μοιχείας, οἱ ἐπιβαλλόμενες κυρώσεις εἶναι ἰδιωτικῆς φύσεως, ἀλλά καί δημόσιας (μιά γυναῖκα ἀποδεδειγμένα μοιχός δέν ἔχει πλέον τό δικαίωμα νὰ ἐμφανίζεται σέ δημόσιες θρησκευτικές τελετές)· ὅπως λέει ὁ Δημοσθένης: ὁ νόμος «θέλει οἱ γυναῖκες νὰ νιώθουν τόσο φόβο, ὥστε νὰ παραμένουν ἔντιμες (*σωφρονεῖν*), νὰ μή διαπράττουν κανένα σφάλμα (*μηδέν ἀμαρτάνειν*), νὰ εἶναι πιστοί φύλακες τῆς ἐστίας»· τίς προειδοποιεῖ πῶς, «ἂν ποτέ παραθοῦν αὐτά τους τὰ καθήκοντα, θὰ ἀποπεμφθοῦν ἀμέσως ἀπό τό σπίτι τοῦ ἄντρα τους καί θὰ ἀποκλειστοῦν ἀπό τίς λατρευτικές τελετές τῆς πόλης»⁷. Ἡ οἰκογενειακή καί πολιτική ὑπόσταση τῆς συζευγμένης γυναίκας τῆς ἐπιβάλλει τούς κανόνες μιᾶς διαγωγῆς, πού εἶναι ἐκείνη τῆς αὐστηρά συζυγικῆς σεξουαλικῆς πρακτικῆς. Ὅχι πῶς ἡ ἀρετή εἶναι ἀχρηστη στίς γυναῖκες, κάθε ἄλλο· ἀλλά ρόλος τῆς

σωφροσύνης τους είναι να ἐγγυᾶται πῶς θά σεβαστοῦν, μέ δική τους θέληση καί κρίση, τούς κανόνες πού τούς ἔχουν ἐπιβληθεῖ.

Ὅσο γιά τόν σύζυγο, αὐτός δεσμεύεται ἀπό ἕναν ὀρισμένο ἀριθμό ὑποχρεώσεων ἀπέναντι στή γυναίκα του (ἕνας νόμος τοῦ Σόλωνα ἀπαιτοῦσε ἀπό τόν σύζυγο νά ἔχει τρεῖς τουλάχιστον φορές τό μήνα σεξουαλικές σχέσεις μέ τή γυναίκα του, ἄν αὐτή εἶναι «ἐπίκληρος»)⁸. Τό νά ἔχει, ὅμως, σεξουαλικές σχέσεις μονάχα μέ τή νόμιμη σύζυγό του δέν ἀποτελεῖ μέ κανέναν τρόπο μέρος τῶν ὑποχρεώσεών του. Εἶναι ἀλήθεια ὅτι κάθε ἄντρας – ὅποιος κι ἄν εἶναι, εἴτε παντρεμένος εἴτε ὄχι – ὀφείλει νά σέβεται τήν παντρεμένη γυναίκα (ἢ τή νέα κοπέλα πού εἶναι ὑπό πατρική ἐξουσία): καί τοῦτο γιατί αὐτή ὑπόκειται στήν ἐξουσία κάποιου ἄλλου· δέν εἶναι ἡ δική του κοινωνική ὑπόσταση πού τόν ἐμποδίζει, ἀλλά ἐκείνη τῆς νέας κοπέλας ἢ τῆς γυναίκας πού ἐπιθυμεῖ ν' ἀποπλανήσει· οὐσιαστικά, τό σφάλμα του στρέφεται κατά τοῦ ἄντρα πού ἔχει δικαίωμα ἐξουσίας πάνω στή γυναίκα· γι' αὐτό, ἄν εἶναι Ἀθηναῖος, θα τιμωρηθεῖ λιγότερο αὐστηρά, ἄν διάσει, πρὸς στιγμὴν παρασυρόμενος ἀπό τή σφοδρότητα τοῦ πόθου του, παρά ἄν ἀποπλανήσει θελημένα καί δόλια· ὅπως λέει ὁ Λυσίας στό ἔργο του *Κατά Ἐρατοσθένους*, οἱ ἀποπλανητές «διαφθείρουν τίς ψυχές σέ τέτοιο βαθμό, πού οἱ γυναῖκες τῶν ἄλλων συνδέονται πολύ πιό στενά μ' αὐτούς παρά μέ τούς ἄντρες τους· γίνονται οἱ κύριοι τοῦ σπιτιοῦ καί κανεῖς δέν ξέρει πιά σέ ποιόν ἀνήκουν τά παιδιά»⁹. Ὁ διαστής τά βάζει μέ τό σῶμα τῆς γυναίκας· ὁ ἀποπλανητής, μέ τήν ἐξουσία τοῦ συζύγου. Κατά τά ἄλλα, τό μόνο πού δέν ἐπιτρέπεται στόν ἄντρα, ὡς σύζυγο, εἶναι νά συνάψει καί ἄλλο γάμο· κανένα εἶδος σεξουαλικῆς σχέσης δέν εἶναι ἀπαγορευμένο γι' αὐτόν λόγω τοῦ συζυγικοῦ του δεσμοῦ: μπορεῖ νά ἔχει ἕνα δεσμό, μπορεῖ νά συναναστρέφεται ἐταῖρες, μπορεῖ νά εἶναι ἐραστής κάποιου ἐφήβου – χῶρια τούς σκλάβους, ἄντρες ἢ γυναῖκες, πού ἔχει σπίτι του, στή διάθεσή του. Ὁ γάμος δέν δεσμεύει σεξουαλικά τόν ἄντρα.

Αὐτό ἔχει σάν συνέπεια, ἢ μοιχεία, γιά τό νόμο, νά μήν ἀποτελεῖ αἰτία ρήξης τοῦ συζυγικοῦ δεσμοῦ, ἢ ὁποία μπορεῖ νά λάβει χώρα ἀπό ὑπαιτιότητα τοῦ ἑνός ἀπό τούς δύο συζύγους· δέν συνιστᾷ ἀδίκημα παρά μόνο στήν περίπτωση πού μιᾶ παντρεμένη γυναίκα ἔχει σχέσεις μέ ἕναν ἄλλον ἄντρα πού δέν εἶναι ὁ σύζυγός της· ἡ θέση πού κατέχει ἡ γυναίκα στό θεσμικό πλαίσιο τοῦ

γάμου, και ποτέ η θέση του άντρα, είναι εκείνο που επιτρέπει να χαρακτηριστεί μία σχέση ως μοιχεία. Και είναι κατανοητό τό ότι, στά πλαίσια τής ήθικης αντίληψης του πράγματος, ήταν άνυπαρκτη για τούς άρχαίους Έλληνες η έννοια τής «άμοιβαίας συζυγικής πίστης», που εισάγει άργότερα στή συζυγική ζωή ένα είδος «σεξουαλικού δικαίου», τό όποίο έχει και ήθική αξία και νομική ισχύ και θρησκευτική συνιστώσα. Γι' αὐτούς, η άρχή ενός διπλοῦ σεξουαλικού μονοπωλίου, που νά καθιστά τούς δύο συζύγους άποκλειστικούς συντρόφους, δέν είναι επιβεδλημένη στήν έγγαμη σχέση. Γιατί, ενώ η γυναίκα άνήκει στόν άντρα, εκείνος δέν άνήκει παρά στόν εαυτό του. Η διπλή σεξουαλική πίστη, ως καθήκον, δέσμευση και άμοιβαίο αίσθημα, δέν άποτελεί ούτε τήν άπαραίτητη έγγύηση ούτε τήν άνώτερη έκφραση τής συζυγικής ζωής. Θά μπορούσαμε νά συμπεράνουμε πώς, άν οι σεξουαλικές άπολαύσεις θέτουν όρισμένα προβλήματα, άν ό έγγαμος βίος θέτει τά δικά του, οι δυό «προβληματοποιήσεις» δέν συναντώνται. Όπως και νά'ναι, ό γάμος – για τούς λόγους που εξηγήσαμε – δέν πρέπει νά έθετε ζητήματα ήθικης τών σεξουαλικών άπολαύσεων: στήν περίπτωση του ενός από τούς δύο συντρόφους – τής γυναίκας – οι άπαγορευτικοί περιορισμοί καθορίζονται από τό καθεστώς, τό νόμο και τά έθιμα, και εξασφαλίζονται από σωματικές τιμωρίες ή ποινικές κυρώσεις· στήν περίπτωση του άλλου – του άντρα – τό συζυγικό καθεστώς δέν του επιβάλλει συγκεκριμένους κανόνες, πλην από τό νά του όρίζει εκείνη από τήν όποία πρέπει νά προσδοκᾶ τούς νόμιμους κληρονόμους του.

Δέν μπορούμε, ώστόσο, νά άρκεστοῦμε σ' αυτά. Είναι άλήθεια ότι, κατά τήν έποχή αυτή τουλάχιστον, ό γάμος και, στά πλαίσια του γάμου, οι σεξουαλικές σχέσεις μεταξύ συζύγων δέν άποτελοῦν έστία ιδιαίτερα έντονου προβληματισμού· είναι άλήθεια επίσης ότι η έγνοια τής στόχασης τής σεξουαλικής διαγωγής φαίνεται λιγότερο σημαντική στά πλαίσια τής σχέσης που μπορεί κανείς νά έχει μέ τή σύζυγό του, παρά στή σχέση που μπορεί νά έχει μέ τό ίδιο του τό σώμα, ή, όπως θά δοῦμε παρακάτω, στή σχέση μέ τούς νέους· θά ήταν, όμως, σφάλμα, νά πιστέψει κανείς ότι τά πράγματα ήταν άπλά σέ σημείο που η διαγωγή τής γυναίκας – ως συζύγου – νά είναι τόσο άπόλυτα καθορισμένη, ώστε νά μήν καθίσταται άναγκαίο νά τή στοχαστοῦμε, και ότι εκείνη του άντρα – ως συζύγου – νά είναι τόσο πολύ ελεύθερη, ώστε νά μήν υπάρ-

χει λόγος νά μᾶς προβληματίσει. Καταρχήν, ἔχουμε στή διάθεσή μας πάρα πολλές μαρτυρίες πού ἀναφέρονται σέ αἰσθήματα ζηλοτυπίας· οἱ γυναῖκες ἔψεγαν συχνότατα τούς ἄντρες τους γιά τίς ἀπολαύσεις πού ἀναζητοῦσαν ἐκτός συζυγικῆς κλίνης, καί ἡ γυναίκα τοῦ Εὐφίλητου, μόλο πού ἦταν ἄστατη ἢ ἴδια, τόν κατηγορεῖ ἀνοιχτά γιά τίς στενές του σχέσεις μέ μιᾶ νεαρή σκλάβα¹⁰. Καί γενικότερα, ἡ κοινή γνώμη ἀνέμενε, ἀπό ἕναν ἄντρα πού ἀποφάσιζε νά παντρευτεῖ, μιᾶ κάποια ἀλλαγὴ στή σεξουαλική του διαγωγὴ· κατανοοῦσε καί ἀνεχόταν πρόθυμα τὴν ἔνταση καί τὴν ποικιλία τῶν ἀπολαύσεων τῆς ἐργένικης ζωῆς τῶν νέων (πολλοὶ ἄντρες δέν παντρεύονταν πρὶν τὰ τριάντα τους), πού, ὅμως, καλὸ θὰ ἦταν νά τὴ μετριάξουν μετὰ τὸ γάμο, χωρὶς αὐτὸς, ὡστόσο, νά ἐπιβάλλει ρητὰ κανένα συγκεκριμένο περιορισμό. Ἐκτός, ὅμως, ἀπὸ τίς συνηθισμένες αὐτὲς συμπεριφορὲς καί στάσεις, ὑπῆρχε καί μιᾶ περιεσκεμμένη θεματικὴ τῆς συζυγικῆς αὐστηρότητας. Οἱ ἠθικολόγοι – ὀρισμένοι, τουλάχιστον – σαφῶς ὑπαινίσσονται τὴν ἀρχὴ ὅτι ὁ παντρεμένος δέν μπορεῖ, γιά λόγους ἠθικῆς, νά αἰσθανθεῖ ἐλεύθερος νά ἐπιδοθεῖ στίς ἀπολαύσεις, σάν νά ἦταν ἐργένης. Ἀκοῦμε τὸν Νικοκλῆ, στό λόγο πού τοῦ ἀποδίδει ὁ Ἰσοκράτης, νά ἰσχυρίζεται πὼς ὄχι μόνο κυβερνᾶ μέ δικαιοσύνη τούς ὑπηκόους του, ἀλλὰ καί πὼς ἀπὸ τὴ μέρα πού παντρεύτηκε, δέν εἶχε σεξουαλικές σχέσεις παρὰ μόνο μέ τὴ γυναῖκα του. Καί ὁ Ἀριστοτέλης, στὰ *Πολιτικά* του, λέει πὼς οἱ σχέσεις «τοῦ συζύγου μέ ἄλλη γυναῖκα, ἢ τῆς συζύγου μέ ἄλλον ἄντρα, ἀποτελοῦν πράξεις ἀτιμωτικές». Φαινόμενο ἄραγε μεμονωμένο καί δίχως σημασία; Ἐμφάνιση, ἤδη, μιᾶς νέας ἠθικῆς; Ὅσο, ὅμως, μικρὸς κι ἂν εἶναι ὁ ἀριθμὸς τῶν κειμένων αὐτῶν καί, κυρίως, ὅσο κι ἂν ἀπέχουν ἀπὸ τὴν πραγματικὴ κοινωνικὴ πρακτικὴ καί τὴν πραγματικὴ συμπεριφορὰ τῶν ἀτόμων, ἐμεῖς πρέπει νά θέσουμε στὸν ἑαυτὸ μας τὸ ἐρώτημα: γιατί, τὴν ἀρχαία σκέψη τὴν ἀπασχολεῖ τόσο πολὺ ἡ σεξουαλικὴ συμπεριφορὰ τοῦ παντρεμένου ἄντρα; Τί ἦταν αὐτὴ ἡ ἔγνοια, ποιά ἡ ἀρχὴ τῆς καί ποιὲς οἱ μορφὲς τῆς;

Γιὰ τὸ θέμα αὐτό, θὰ πρέπει νά ἀποφύγουμε δύο θεωρήσεις, πού οὔτε ἡ μία οὔτε ἡ ἄλλη φαίνεται νά πληροῦν ἐπαρκῶς τίς ἐρμηνευτικὲς ἀνάγκες.

Σύμφωνα μέ τὴν πρώτη, ἡ συζυγικὴ σχέση, γιά τοὺς Ἕλληνες τῆς κλασικῆς ἐποχῆς, δέν ἐξυπηρετοῦσε παρὰ μόνο τὴν ὑστερό-

βουλη πρόθεση νά συνδεθούν δύο οικογένειες, δύο στρατηγικές, δύο περιουσίες, καί ἄλλο στόχο δέν εἶχε παρά τήν ἐξασφάλιση ἀπογόνων. Ὁ ἀφορισμός τοῦ *Κατά Νεαίρας*, πού μοιάζει νά διαχωρίζει με ἀπόλυτη σαφήνεια τούς ρόλους πού, στη ζωὴ ἑνός ἄντρα, πρέπει νά παίζουν ἡ ἑταίρα, ἡ παλλακίδα καί ἡ σύζυγος, πολλές φορές ἐρμηνεύτηκε σάν ἕνας τριμερισμός πού ὑποδηλώνει ἀποκλειστικές λειτουργίες: σεξουαλική ἀπόλαυση ἀπό τή μιὰ μεριά, καθημερινή ζωὴ ἀπό τήν ἄλλη, καί, τέλος, ὅσον ἀφορᾷ τή σύζυγο, διατήρηση ἀπλῶς τῆς γενιᾶς. Πρέπει, ὅμως, νά ἔχουμε ὑπόψη μας καί τὰ πλαίσια μέσα στά ὁποῖα αὐτό τό γεμάτο σκληρότητα ἀπόφθεγμα ἔχει διατυπωθεῖ: τό θέμα ἦταν, γιά τόν ἐνάγοντα, νά πετύχει τήν ἀκύρωση τοῦ κατά τὰ φαινόμενα νόμιμου γάμου ἑνός ἐχθροῦ του, καθώς καί τήν ἀναγνώριση ὡς πολιτῶν τῶν γεννημένων ἀπό αὐτόν τό γάμο παιδιῶν: καί τὰ ἐπιχειρήματα πού χρησιμοποιοῦνταν ἀφοροῦσαν τήν καταγωγή τῆς γυναίκας, τό παρελθόν της ὡς πόρνης, καθώς καί τήν τωρινή της θέση, πού δέν μπορεῖ νά εἶναι ἄλλη ἀπό ἐκείνη τῆς παλλακίδας. Τό ζήτημα λοιπόν δέν ἦταν ν' ἀποδειχτεῖ ὅτι ὁ ἄντρας ἀναζητᾷ τήν ἀπόλαυση μακριά ἀπό τή νόμιμη γυναίκα του, ἀλλά ὅτι νόμιμοι ἀπόγονοι δέν μποροῦν νά ἀποκτηθοῦν παρά μόνο μέ τή νόμιμη σύζυγο. Γι' αὐτό κι ὁ Lacey συνιστᾷ νά μὴ δοῦμε, στό κείμενο αὐτό, τόν καθορισμό τριῶν ξεχωριστῶν ρόλων, ἀλλά μάλλον μιὰ συσσωρευτική ἀπαρίθμηση, πού πρέπει νά διαβαστεῖ ὡς ἐξῆς: ἡ ἡδονή εἶναι τό μόνο πράγμα πού μπορεῖ νά δώσει μιὰ ἑταίρα· ἡ παλλακίδα, ἐκτός ἀπό ἀπόλαυση, εἶναι ἱκανή νά προσφέρει τίς ἱκανοποιήσεις τῆς καθημερινῆς ζωῆς· ἀλλά μόνο ἡ σύζυγος ἀσκεῖ τήν ἰδιαίτερη ἐκείνη λειτουργία πού ἀπορρέει ἀπό τήν ἴδια της τή θέση: χαρίζει νόμιμα παιδιά καί ἐξασφαλίζει τή συνέχιση τοῦ οικογενειακοῦ θεσμοῦ¹¹. Πρέπει νά ἐννοήσουμε ὅτι, στήν Ἀθήνα ὁ γάμος δέν συνιστοῦσε τόν μόνο ἀποδεκτό τρόπο συμβίωσης: στήν πραγματικότητα, ἀποτελοῦσε ἕναν ἰδιαίτερο καί προνομιοῦχο δεσμό, πού, μόνον αὐτός, μποροῦσε νά ἐπιτρέψει, μέ τίς ἐπιπτώσεις καί τὰ δικαιώματα πού ἐπακολουθοῦν, τή συζυγική συγκατοίκηση καί τήν ἀπόκτηση νόμιμων ἀπογόνων. Ἐχουμε, ἄλλωστε, ἀρκετές μαρτυρίες πού δείχνουν πόσο ἀξιεκτίμητη ἦταν ἡ ὁμορφιά τῆς συζύγου, πόσο μεγάλη σημασία ἀποδιδόταν στίς σεξουαλικές σχέσεις μαζί της, καθώς καί στόν ἀμοιβαῖο ἔρωτα τῶν συζύγων (ὅπως ἀναφαίνεται μέσα ἀπό ἐκείνο τό παιχνίδι τοῦ

Ἔρωτα καί τοῦ Ἐντέρωτα πού συνενώνουν τόν Νικέρατο καί τή γυναίκα του, στό *Συμπόσιο* τοῦ Ξενοφώντα¹²). Ὁ ριζικός διαχωρισμός μεταξύ τοῦ γάμου καί τοῦ παιχιδιού τῶν ἀπολαύσεων καί τῶν ἐρωτικῶν παθῶν δέν εἶναι, ἀναμφίβολα, μιά φόρμουλα πού μπορεῖ νά χαρακτηρίσει σωστά τή συζυγική ζωή κατά τήν Ἀρχαιότητα.

Μέ τήν ἐμμονή μας νά ἀποσυνδέσουμε τόν ἑλληνικό γάμο ἀπό τίς συναισθηματικές καί προσωπικές διαπλοκές, οἱ ὁποῖες, πράγματι, θά ἀποκτήσουν ἀργότερα πολύ μεγαλύτερη σημασία, μέ τήν ἐμμονή μας νά τόν διακρίνουμε ἀπό τίς μεταγενέστερες μορφές συζυγικοῦ δεσμοῦ, καταλήγουμε, ἀντίστροφα, νά κάνουμε μιά ὑπερβολική προσέγγιση τῆς αὐστηρῆς ἠθικῆς τῶν φιλοσόφων σέ ὀρισμένες ἀρχές τῆς χριστιανικῆς ἠθικῆς. Συχνά, μελετώντας τά κείμενα αὐτά, ὅπου ἡ καλή διαγωγή τοῦ συζύγου ἐξετάζεται, καταξιώνεται καί ρυθμίζεται ὑπό μορφή «σεξουαλικῆς συζυγικῆς πίστης», μπαίνουμε στόν πειρασμό νά ἀναγνωρίσουμε τό προσχέδιο ἑνός ἀνύπαρκτου ἀκόμα ἠθικοῦ κώδικα: ἐκείνου πού ἀργότερα θά ἐπιβάλλει συμμετρικά καί στούς δύο συζύγους τήν ὑποχρέωση νά μὴ ἐπιδίδονται σέ σεξουαλικές πρακτικές παρά μόνο στά πλαίσια τοῦ συζυγικοῦ δεσμοῦ, καί τό καθήκον νά ἔχουν σάν ἀπώτερο σκοπὸ – ἂν ὄχι ἀποκλειστικό – τήν τεκνοποίηση. Ἔχουμε τήν τάση νά θεωροῦμε τίς περικοπές πού ὁ Ξενοφῶν ἢ ὁ Ἰσοκράτης ἔχουν ἀφιερῶσει στά καθήκοντα τοῦ συζύγου ὡς κείμενα «ἐξαιρετικά, δεδομένων τῶν ἐθίμων τῆς ἐποχῆς»¹³. Ἐξαιρετικά εἶναι, βέβαια, στό μέτρο ὅπου εἶναι σπάνια. Εἶναι, ὅμως, ἄραγε, λόγος αὐτός γιά νά θεωρηθοῦν ὡς πρόβλεψη μιᾶς μελλοντικῆς ἠθικῆς ἢ ὡς προάγγελοι μιᾶς νέας εὐαισθησίας; Ὅτι τά κείμενα αὐτά θεωρήθηκαν – ἐκ τῶν ὑστέρων – παρεμφερῆ μέ κατοπινές διατυπώσεις εἶναι γεγονός. Εἶναι, ὅμως, τοῦτο ἀρκετό γιά νά δεχτοῦμε πὼς ὁ ἠθικός αὐτός στοχασμός καί ἡ ἀπαίτηση γιά αὐστηρότητα βρισκόνταν σέ ρῆξη μέ τή συμπεριφορὰ καί τή στάση τῶν συγχρόνων; Καί εἶναι, ἄραγε, λόγος νά δοῦμε στά παραπάνω κείμενα τήν ἀποκομμένη πρωτοπορία μιᾶς ἐπερχόμενης ἠθικῆς;

Ἄν στά κείμενα αὐτά θελήσουμε νά ἐξετάσουμε ὄχι τό κωδικὸ στοιχεῖο πού διατυπώνουν, ἀλλὰ τόν τρόπο μέ τόν ὁποῖο ἀντιμετωπίζονται τά προβλήματα τῆς σεξουαλικῆς διαγωγῆς τοῦ ἄντρα, μέ εὐκολία ἀντιλαμβανόμαστε ὅτι αὐτὸ δέν συντελεῖται μέ ἀφετηρία τόν συζυγικὸ δεσμό καί μέ μιά ἄμεση, συμμετρικὴ καί ἀμοι-

βαία υποχρέωση πού θά μπορούσε νά απορρέει από αυτόν. Βέβαια, ως παντρεμένος ό άντρας όφείλει νά περιορίζει τίς απολαύσεις του ή, τουλάχιστον, τόν αριθμό τών συντροφισσών του· αλλά τό νά είσαι παντρεμένος, έδω σημαίνει ότι προπάντων είσαι οικογενειάρχης, ότι έχεις κάποια δύναμη, ότι άσκεις μιá έξουσία, πού πεδίο εφαρμογής της είναι τό «σπίτι» και ότι εκεί ανταποκρίνεσαι σέ υποχρεώσεις πού έχουν τίς επιπτώσεις τους στή φήμη σου ως πολίτη. Γι' αυτό και ό στοχασμός πάνω στό γάμο και στήν καλή διαγωγή του συζύγου συνδέεται σέ μόνιμη βάση μέ τόν στοχασμό για τόν οίκο (σπίτι και σπιτικό).

Βλέπουμε, λοιπόν, πώς ή αρχή πού δεσμεύει τόν άντρα μέ τήν υποχρέωση νά μήν έχει σύντροφο άλλη από τή νόμιμη σύζυγό του είναι διαφορετικής φύσεως από εκείνη πού δεσμεύει τή γυναίκα μέ μιá ανάλογη υποχρέωση. Στήν περίπτωση τής γυναίκας, ή υποχρέωση αυτή τής επιβάλλεται ως υποκείμενης στήν έξουσία του συζύγου της. Ένώ ό άντρας όφείλει νά περιορίζει τίς σεξουαλικές του επιλογές έπειδή άκριβώς άσκει τήν έξουσία κι έπειδή, στά πλαίσια τής πρακτικής τής έξουσίας αυτής, πρέπει νά δείχνει αυτοσυγκράτηση. Τό νά έχει σχέσεις αποκλειστικά και μόνο μέ τό σύζυγό της άποτελεί για τή γυναίκα συνέπεια του γεγονότος ότι είναι υπό τήν έξουσία του. Ένώ, τό νά έχει σχέσεις αποκλειστικά και μόνο μέ τή σύζυγό του είναι για τόν άντρα ό καλύτερος τρόπος νά τήν έξουσιάζει. Πρόκειται έδω για τήν τυποποίηση μιās ύπάρχουσας άσυμμετρίας, παρά για τήν προεικόνηση μιās συμμετρίας πού κάνει τήν εμφάνισή της στή μετέπειτα ήθική. Ένας περιορισμός, πού είναι αναλογικός σ' αυτό πού επιτρέπει ή άπαγορεύει, δέν συγκαλύπτει και για τούς δύο συζύγους τόν ίδιο τρόπο «διαγωγής». Αυτό γίνεται άμεσα αντιληπτό σ' ένα κείμενο άφιερωμένο στόν τρόπο διακυβέρνησης του σπιτιού και στόν τρόπο διαγωγής ενός οίκο-δεσπότη.

2. ΤΟ ΣΠΙΤΙΚΟ ΤΟΥ ΙΣΧΟΜΑΧΟΥ

Ἡ Ὀικονομικὸς τοῦ Ξενοφώντα εἶναι ἡ πιὸ διεξοδική πραγματεία γιὰ τὸν ἔγγαμο βίο πού μᾶς παρέδωσε ἡ Ἑλλάδα τῆς κλασικῆς ἐποχῆς. Τό κείμενο παρουσιάζεται σάν ἓνα σύνολο ὁδηγιῶν, πού ἀφοροῦν τὸν τρόπο διαχείρισης τῆς πατρογονικῆς κληρονομιάς. Ἐκτός ἀπὸ τίς συμβουλές πού ἀναφέρονται στή διοίκηση τῶν κτημάτων, στή διεύθυνση τῶν ἐργατῶν, στή διενέργεια τῶν διαφόρων μορφῶν καλλιέργειας, στήν ἐφαρμογή τῶν σωστῶν τεχνικῶν τὴν κατάλληλη στιγμή, στήν πώληση ἢ ἀγορά ὅπως πρέπει καὶ ὅταν πρέπει, ὁ Ξενοφῶν ἀναπτύσσει πολυάριθμους γενικότερους συλλογισμούς: σχετικὰ μὲ τὴν ἀναγκαιότητα νά προσφεύγει κανεὶς, γιὰ τὰ ζητήματα αὐτά, σέ ἔλλογες πρακτικές, τίς ὁποῖες ὑποδηλώνει ἄλλοτε μὲ τὸν ὄρο «γνώση» (*ἐπιστήμη*), ἄλλοτε μὲ τὸν ὄρο «τέχνη» ἢ «τεχνική» (*τέχνη*). σχετικὰ μὲ τὸν ἀποζητούμενο στόχο (διατήρηση καὶ ἀνάπτυξη τῆς πατρογονικῆς περιουσίας)· καί, τέλος, σχετικὰ μὲ τὰ μέσα ἐπίτευξης τοῦ στόχου αὐτοῦ, δηλαδή, σχετικὰ μὲ τὴν τέχνη τοῦ «ἄρχειν» – θέμα στό ὁποῖο κατεξοχὴν ἐπανερχεται ὁ Ξενοφῶν στό κείμενό του.

Τό πλαίσιο, μέσα στό ὁποῖο ἐγγράφεται ἡ ἀνάλυση αὐτή, ἔχει ἰδιαίτερα τονισμένο κοινωνικό καὶ πολιτικό χαρακτήρα. Πρόκειται γιὰ τὸν μικρόκοσμο τῶν γαιοκτημόνων, πού χρεὸς τους εἶναι νά διατηροῦν, νά αὐξάνουν καὶ νά μεταβιδάζουν σ' αὐτούς πού φέρουν τό ὄνομά τους τὰ ἀγαθὰ τῆς οἰκογένειας. Ὁ Ξενοφῶν ἀντιθέτει σαφέστατα τὸν κόσμο τοῦτον σ' ἐκεῖνον τῶν τεχνιτῶν, τῶν ὁποίων ἡ ζωὴ, δέν εἶναι ἐπωφελῆς οὔτε γιὰ τὴν ὑγεία τους (ἐξαιτίας τοῦ τρόπου ζωῆς τους), οὔτε γιὰ τοὺς φίλους τους (ἀφοῦ δέν ἔχουν τὴ δυνατότητα νά τοὺς βοηθήσουν), οὔτε γιὰ

τήν πολιτεία (γιατί δέν ἔχουν ἄνεση χρόνου ν' ἀσχοληθοῦν μέ τίς ὑποθέσεις της)¹⁴. Ἀντίθετα, οἱ κτηματίες ἀναπτύσσουν τή δραστηριότητά τους τόσο στήν ἀγορά, ὅπου τούς εἶναι δυνατό νά ἐκπληρώσουν τίς ὑποχρεώσεις τους ὡς φίλοι καί ὡς πολίτες, ὅσο καί στόν οἶκο. Ὁμως, ὁ οἶκος δέν ἀποτελεῖται μόνο ἀπό τό σπίτι αὐτό καθαυτό· συμπεριλαμβάνει καί τά κτήματα καί τά ἀγαθά – ὅπου κι ἂν θροῖσκονται (ἀκόμα κι ἔξω ἀπό τά ὄρια τῆς πόλης): «οἶκος ἐνός ἄντρα εἶναι ὅλα ὅσα ἔχει ἀποκτήσει»¹⁵. ὁ οἶκος ὀρίζει μιά ὀλόκληρη σφαῖρα δραστηριοτήτων. Καί μέ τίς δραστηριότητες αὐτές συνδέεται ἕνας τρόπος ζωῆς καί μιά ἠθική τάξη. Ὁ ἰδιοκτήτης, ἂν καλλιεργεῖ τή γῆ του ὅπως πρέπει, ὠφελεῖ πρῶτα πρῶτα τόν ἴδιο του τόν ἑαυτό· γιατί ἡ ἐνασχόληση μέ τή γεωργία ἀποτελεῖ, ἂν μή τί ἄλλο, μιά ἄσκηση ἀντοχῆς, μιά φυσική ἐγκύμναση χρήσιμη γιά τό σῶμα, γιά τήν ὑγεία του καί γιά τήν εὐρωστία του· παροτρύνει ἐπίσης στήν εὐσέβεια ἐπιτρέποντας τήν προσφορά πλουσιοπάροχων θυσιῶν στούς θεούς· εὖνοιε τίς φιλικές σχέσεις δίνοντας τήν εὐκαιρία στό γεωργό νά φανεῖ γενναιοδωρος, νά ἐκπληρώνει τά καθήκοντα τῆς φιλοξενίας, καί νά εὐεργετῇ τούς συμπολίτες του. Ἐπιπλέον, ἡ δραστηριότητα αὐτή εἶναι ὠφέλιμη καί γιά τήν πολιτεία ὀλόκληρη, γιατί συμβάλλει στόν πλουτισμό της καί κυρίως γιατί τῆς προμηθεύει ἄριστους ὑπερασπιστές: ὁ γαιοκτήμονας, συνηθισμένος σέ τραχιές ἐργασίες, εἶναι ἕνας ρωμαλέος στρατιώτης καί τά ἀγαθά πού ἔχει στήν κατοχή του τόν παρακινοῦν νά ὑπερασπίζεται μέ γενναιοτητα τό «πάτριον ἔδαφος»¹⁶.

Ὅλα τοῦτα τά προσωπικά καί πολιτικά πλεονεκτήματα τῆς γεωργικῆς ζωῆς συγκλίνουν σ' αὐτό πού ἐμφανίζεται ὡς ἡ κυριότερη ἀξία τῆς «οἰκονομικῆς» τέχνης: διδάσκει τήν πρακτική τοῦ «ἄρχειν», ἀπό τήν ὁποία εἶναι ἀδιαχώριστη. Διοικῶ τόν «οἶκο» σημαίνει ἄρχω· καί ἡ διακυβέρνηση τοῦ σπιτιοῦ δέν διαφέρει ἀπό τήν ἄσκηση τῆς ἐξουσίας στήν πόλη. Ὁ Σωκράτης τό λέει αὐτό στόν Νικομαχίδη, στά Ἀπομνημονεύματα: «Μήν περιφρονεῖς τούς καλοῦς οἰκονόμους· γιατί ἡ ἐπιμέλεια τῶν ἰδιωτικῶν ὑποθέσεων στό μέγεθος μόνο διαφέρει ἀπό τήν ἐπιμέλεια τῶν δημοσίων ὑποθέσεων· κατά τά ἄλλα, ὅμως, μοιάζουν μεταξύ τους... ἐκεῖνοι πού διαχειρίζονται τίς δημόσιες ὑποθέσεις δέν χρησιμοποιοῦν διαφορετικούς ἀνθρώπους ἀπό αὐτούς πού χρησιμοποιοῦν κι ἐκεῖνοι πού διαχειρίζονται τά ἰδιωτικά οἰκονομικά·

ὄσοι λοιπόν ξέρουν καλά νά χρησιμοποιοῦν τοὺς ἀνθρώπους φέρνουν μέ ἐπιτυχία σέ πέρας καί τίς ιδιωτικές καί τίς δημόσιες ὑποθέσεις»¹⁷. Στόν *Οἰκονομικό*, ὁ διάλογος ἀναπτύσσεται σάν μιὰ εὐρεία ἀνάλυση τῆς τέχνης τοῦ «ἄρχειν». Τό κείμενο, στήν ἀρχή, ἀναφέρεται στόν Κύρο τό Νεότερο, πού ἐπιτηροῦσε ὁ ἴδιος προσωπικά τίς καλλιέργειες, ἀσχολοῦνταν καθημερινά μέ τήν περικοπή τού κήπου του, καί εἶχε ἔτσι ἀποκτήσει μιὰ τέτοια ἰκανότητα νά διοικεῖ ἀνθρώπους, ὥστε κανένας ἀπό τοὺς στρατιῶτες του στόν πόλεμο δέν λιποτάκτησε ποτέ: προτιμοῦσαν νά πέσουν ὑπερασπίζοντας τό κουφάρι του, παρά νά τόν ἐγκαταλείψουν¹⁸. Καί τό τέλος τοῦ κειμένου, συμμετρικά πρός τήν ἀρχή, ὑπενθυμίζει τήν ἀπόκριση τοῦ ὑποδειγματικοῦ αὐτοῦ μονάρχου: ἀπόκριση πού ταιριάζει εἴτε σέ ἡγέτες «ἠθικοῦ ἀναστήματος» πού ἀκολουθοῦνται πάντα πιστά ἀπό τά στρατεύματά τους, εἴτε σέ «οἰκοδεσπότη» τοῦ ὁποῦ οἱ βασιλικοὶ τρόποι ἀρκοῦν γιά νά φιλοτιμήσουν τοὺς ἐργάτες μόλις τόν ἀντικρίζουν καί χωρὶς νά χρειάζεται νά θυμώσει, νά ἀπειλήσει ἢ νά τιμωρήσει. Ἡ οἰκιακή τέχνη εἶναι ἰδίας φύσεως μέ τήν πολιτική ἢ τή στρατιωτική τέχνη, στό μέτρο τουλάχιστον ὅπου πρόκειται, καί στή μέν καί στίς δέ, γιά τή διακυβέρνηση τῶν ἄλλων¹⁹.

Ὁ Ξενοφῶν, τό πρόβλημα τῶν σχέσεων μεταξύ συζύγων τό ἐντάσσει στά πλαίσια μιᾶς τέχνης τῆς «οἰκονομίας». Καί αὐτό, γιατί ἡ γυναίκα, σάν κυρία τοῦ σπιτιοῦ, παίζει οὐσιαστικό ρόλο στή διαχείριση τοῦ «οἴκου» καί στήν καλή του διακυβέρνηση. «Ἐπάρχει κανένας ἄλλος πού νά τοῦ ἀναθέτεις τίς περισσότερες ἀπό τίς σημαντικές σου ὑποθέσεις ἐκτός ἀπό τή γυναίκα σου;» ρωτάει ὁ Σωκράτης τόν Κριτόβουλο· καί λίγο πιό πέρα, προσθέτει: «ἐγὼ νομίζω ὅτι ἡ γυναίκα, πού εἶναι καλή σύντροφος γιά τόν οἶκο*, ἔχει ὅση σπουδαιότητα καί ὁ ἄντρας γιά τά κοινά τους συμφέροντα»· καί κατά συνέπεια, στήν τάξη αὐτῆ τῶν πραγμάτων, «ἂν ἡ διαχείριση γίνεται σωστά, οἱ οἴκοι εὐημεροῦν, ἐνῶ ἂν ἡ διαχείριση εἶναι ἐσφαλμένη, παρακμάζουν»²⁰.

Ὡστόσο, παρά τή σπουδαιότητά της, ἡ σύζυγος δέν εἶναι στήν πραγματικότητα κατάλληλα προετοιμασμένη γιά νά μπορέσει νά παίξει τόν ἀπαιτούμενο ρόλο: αἰτία γι' αὐτό εἶναι, πρῶτα πρῶτα, ἡ ὑπερβολική της νιότη, ἡ πολύ συνοπτική ἐκπαίδευσή της

* Κοινωνός ἀγαθῆ οἴκου. (Σημ. Μετ.).

(«Όταν τήν παντρεύτηκες, ἦταν μιά πολύ νέα κοπέλα, πού ὅσο τό δυνατόν λιγότερα τῆς εἶχε ἐπιτραπεῖ νά δεῖ καί νά ἀκούσει»), κι ἀκόμα ἡ σχεδόν πλήρης ἀπουσία σχέσεων μέ τόν ἄντρα της, μέ τόν ὁποῖο συνδιαλέγεται σπανιότατα («Υπάρχει κανένας ἄλλος μέ τόν ὁποῖο νά συζητᾶς λιγότερο ἐκτός ἀπό τή γυναίκα σου;»)²¹. Σ' αὐτό ἀκριβῶς τό σημεῖο παρουσιάζεται ἡ ἀνάγκη, γιά τόν ἄντρα, νά συνάψει μέ τή γυναίκα του σχέσεις διαπαιδαγώγησης καί ταυτόχρονα καθοδήγησης. Σέ μιά κοινωνία ὅπου τίς κοπέλες τίς παντρεύουν πολύ νέες – συνήθως γύρω στά δεκαπέντε τους χρόνια – μέ ἄντρες πού συχνά ἔχουν τή διπλάσια ἡλικία ἀπό αὐτές, ἡ συζυγική σχέση, γιά τήν ὁποία ὁ *οἶκος* ἀποτελεῖ ὑπόβαθρο καί πλαίσιο, ἀποκτᾶ τή μορφή μιᾶς παιδαγωγικῆς καί μιᾶς χειραγώγησης τῆς διαγωγῆς. Αὐτή τήν εὐθύνη ἐπωμίζεται ὁ ἄντρας. «Όταν ἡ συμπεριφορά τῆς γυναίκας, ἀντί νά εἶναι ἐπωφελῆς γιά τόν ἄντρα, τοῦ εἶναι ἐπιζήμια, σέ ποιόν πρέπει νά ἀποδοθεῖ τό σφάλμα; Στόν ἄντρα. «Ἄν ἕνα πρόβατο βρῖσκεται σέ κακή κατάσταση, τό βοσκό συνήθως θεωροῦμε ὑπεύθυνο· κι ἂν ἕνα ἄλογο εἶναι δύστροπο, τόν καθάλαρη συνήθως κακίζουμε· ὅσο γιά τή γυναίκα, ἂν ὁ ἄντρας της τή διδάσκει πῶς πρέπει νά διαχειρίζεται τίς ὑποθέσεις του καί ἐκείνη τίς διαχειρίζεται μέ κακό τρόπο, δικαιολογημένα τότε θά μποροῦσε νά θεωρηθεῖ ἐκείνη ὑπεύθυνη· ἂν, ὅμως, ἡ γυναίκα ἀγνοεῖ τά *καλά κάγαθά*, ἐπειδή ὁ ἄντρας δέν τῆς τά διδάσκει, δίκαιο δέν θά 'ταν τότε ἡ εὐθύνη νά βαραινέται τόν ἄντρα;»²².

Ὅπως βλέπουμε, οἱ σχέσεις μεταξύ συζύγων δέν ἐξετάζονται αὐτές καθαυτές· ἡ καταρχήν θεώρησή τους δέν εἶναι ἐκείνη τοῦ ἀπλοῦ δεσμοῦ ἑνός ζευγαριοῦ πού ἀποτελεῖται ἀπό ἕναν ἄντρα καί μιά γυναίκα καί πού ὡς καθήκον θά μποροῦσε νά ἔχει τή φροντίδα τοῦ σπιτιοῦ καί τῆς οἰκογένειας. Ὁ Ξενοφῶν πραγματεύεται διεξοδικά τό θέμα τῆς ἔγγαμης σχέσης, ἀλλά μέ τρόπο ἔμμεσο, «πλαισιακό» καί τεχνικό· τό πραγματεύεται στά πλαίσια τοῦ *οἴκου*, σάν μιά ἀπό τίς ὀψεις τῆς διοικητικῆς εὐθύνης τοῦ συζύγου, καί προσπαθώντας νά προσδιορίσει μέ ποιόν τρόπο ὁ σύζυγος θά κατορθώσει νά μετατρέψει τή γυναίκα του σέ συνεργάτιδα, σέ συνεταῖρο, σέ «*συνεργό*», τήν ὁποία χρειάζεται γιά τή συνετή διαχείριση τῶν οἰκονομικῶν.

Ὁ Ἰσχύμαχος καλεῖται νά ἀποδείξει ὅτι ἡ τεχνική αὐτή εἶναι δυνατό νά διδάχτεῖ· τό μόνο, ὅμως, ἐφόδιο πού διαθέτει, γιά νά

προσδώσει κύρος στη διδασκαλία του, είναι ή αναγνώρισή του ως «καλού κάγαθου»· κι ό ίδιος είχε άλλοτε βρεθεί στην ίδια θέση μέ αυτή του Κριτόβουλου σήμερα· είχε παντρευτεί μία νεοτάτη γυναίκα, μόλις δεκαπέντε χρονών, πού η μόρφωσή της περιοριζόταν στό νά φτιάχνει ιμάτια και νά έχει δει πώς κατεργάζονται τό μαλλί οι ύπηρέτριες^{23*}. Τή δίδαξε, όμως, τόσο καλά και τήν έκανε μία τόσο πολύτιμη συνεργάτιδα, ώστε μπορούσε τώρα νά τής εμπιστευτεί τή φροντίδα του σπιτιού, κι εκείνος νά «ένδιατριβεί στίς ύποθέσεις του», είτε στά κτήματα είτε στην αγορά, δηλαδή στους χώρους εκείνους όπου κατεξοχήν πρέπει ν' ασκείται ή αντρική δραστηριότητα. Ό Ίσχομαχος θά εκθέσει λοιπόν, για τόν Κριτόβουλο και τόν Σωκράτη, τήν τέχνη τής «οικονομίας», τής διαχείρισης του «οίκου»· προτού, όμως, δώσει συμβουλές για τή διαχείριση ενός άγροκτήματος, αρχίζει – πράγμα πολύ φυσικό – νά πραγματεύεται περί του σπιτιού αυτού καθ'αυτού, του όποιου ή διοίκηση πρέπει νά είναι καλά ρυθμισμένη, άν θέλει κανείς νά έχει τό χρόνο ν' άσχοληθεί μέ τά κοπάδια και τά χωράφια και νά μήν πάει χαμένος ό κόπος του έξαιτίας κάποιου λάθους στην όργάνωση του νοικοκυριού.

1. Ό Ίσχομαχος ύπενθυμίζει τή διέπουσα άρχή του γάμου παραθέτοντας τή συνομιλία πού είχε μέ τή νεαρή του γυναίκα, λίγο καιρό μετά τό γάμο τους, όταν εκείνη είχε «έξοικειωθεί» μέ τόν άντρα της και «έξημερωθεί άρκετά, ώστε νά συνδιαλέγεται μαζί του»: «Πές μου, γυναίκα, έχεις άραγε πιά καταλάβει για ποιό λόγο και έγώ σέ παντρεύτηκα και οι γονείς σου σέ έδωσαν σέ μένα;»· τήν άπάντηση τή δίνει ό ίδιος ό Ίσχομαχος: «Γιατί σκεφτήκαμε – έγώ για λογαριασμό μου και οι γονείς σου για δικό σου – ποιός θά ήταν ό καλύτερος σύντροφος πού θά μπορούσαμε νά πάρουμε για τό σπίτι μας και για τά παιδιά μας»²⁴. Κύριο λοιπόν χαρακτηριστικό του συζυγικού δεσμού είναι ή άρχική άσυμμετρία του – ό άντρας άποφασίζει για τόν εαυτό του, ενώ είναι ή οίκογένεια πού άποφασίζει για τήν κοπέλα – και ό διττός του στόχος: ό οίκος και τά παιδιά· σημειώτεον επίσης ότι τό ζήτημα των άπογόνων προς στιγμήν παραμερίζεται, άφου, προτού διδα-

* Έτσι αναφέρει τό άρχαιο κείμενο· τό γαλλικό λέει: νά μοιράζει μαλλί στίς ύφάντρες. (Σημ. Μετ.).

χθει τό ρολο τῆς μητέρας, ἡ νέα γυναίκα πρέπει νά γίνει καλή οἰκοδέσποινα²⁵. Κι ὁ Ἰσχύμαχος δείχνει ὅτι ὁ ρόλος αὐτός εἶναι ρόλος συνεταιρίου· ἡ ἀντιστοιχία τῆς συνεισφορᾶς τοῦ καθενός δέν πρέπει νά ὑπολογίζεται²⁶, ἀλλά μονάχα ὁ τόπος μέ τόν ὁποῖο ὁ καθένας δραστηριοποιεῖται γιά νά πετύχει τόν κοινό στόχο, δηλαδή «τή διατήρηση τῶν ὑπαρχόντων τους στήν καλύτερη δυνατή κατάσταση, καί τήν πρόσθεση ἄλλων ὅσο τό δυνατόν περισσότερων μέ ἔντιμα καί νόμιμα μέσα»²⁷. Ἐπισημαίνουμε ἐδῶ τήν ἐπιμονή πάνω στήν ἀναγκαία ἐξάλειψη τῶν ἀρχικῶν ἀνισοτήτων μεταξύ τῶν δύο συζύγων, καθῶς καί στό συνεταιρικό δεσμό πού πρέπει νά δημιουργηθεῖ ἀνάμεσά τους· εἶναι, πάντως, φανερό ὅτι ἡ κοινοκτημοσύνη αὐτή τῶν συζύγων, ἡ *κοινωνία*, δέν ἐπιτυγχάνεται ἀπό τή δυαδική σχέση δύο ἀτόμων, ἀλλά μέ τή διαμεσολάβηση ἑνός κοινοῦ στόχου, πού εἶναι ὁ οἶκος: ἡ διατήρησή του καί ἡ δύναμη τῆς αὔξησής του. Μέ ἀφετηρία τά παραπάνω, οἱ μορφές τῆς «κοινοκτημοσύνης» αὐτῆς καί ἡ εἰδικότητα τῶν ρόλων πού, στά πλαίσιά της, ὀφείλουν νά παίξουν οἱ δύο σύζυγοι, μποροῦν τώρα νά ἀναλυθοῦν.

2. Γιά νά προσδιορίσει τά καθήκοντα πού ἀντιστοιχοῦν στόν καθένα ἀπό τούς δύο συζύγους στό σπιτικό τους, ὁ Ξενοφῶν ξεκινᾷ ἀπό τήν ἔννοια «σκέπη» (*στέγος*): πλάθοντας τό ἀνθρώπινο ζεῦγος, οἱ θεοί σκέφτηκαν τούς ἀπογόνους καί τή διατήρηση τοῦ γένους, τήν ἀρωγή πού χρειάζεται κανεῖς στά γεράματά του, τήν ἀναγκαιότητα, τέλος, νά μή «ζει στό ὑπαιθρο, ὅπως τά κτήνη»: οἱ ἄνθρωποι, «εἶναι ὀλοφάνερο, χρειάζονται μιά στέγη». Ἐκ πρώτης ὄψεως, θά ἔλεγε κανεῖς πῶς οἱ ἀπόγονοι δίνουν στήν οἰκογένεια τή χρονική της διάσταση καί ἡ σκέπη τή χωρική της ὀργάνωση. Τά πράγματα, ὅμως, δέν εἶναι τόσο ἀπλά. Ἡ «στέγη» ὀρίζει, βέβαια, ἕνα ἐξωτερικό χῶρο κι ἕνα χῶρο ἐσωτερικό, ἀπό τούς ὁποίους ὁ πρῶτος ὑπόκειται στόν ἄντρα, ἐνῶ ὁ ἄλλος συνιστά τό κατεξοχὴν πεδίο τῆς γυναίκας· εἶναι, ὅμως, καί ὁ τόπος ὅπου συγκεντρώνονται, συσσωρεύονται καί διατηροῦνται τά κεκτημένα ἀγαθά· στεγάζω σημαίνει προνοῶ γιά τή διανομή τους μέσα στό χρόνο σύμφωνα μέ τήν καταλληλότητα τῆς στιγμῆς. Ἐξω, λοιπόν, θά βρισκεται ὁ ἄντρας πού σπέρνει, καλλιεργεῖ, ὀργώνει, ἐκτρέφει ζῶα· αὐτός φέρνει στό σπίτι ὅ,τι ἔχει παράγει, κερδίζει ἢ ἀνταλλάξει· καί μέσα θά βρισκεται ἡ γυναίκα, γιά νά

παραλαμβάνει, νά διαφυλάγει και νά διανέμει ανάλογα μέ τίς ανάγκες. «Ἡ δραστηριότητα τοῦ ἄντρα εἶναι αὐτή πού εισάγει στό σπίτι τά ἀγαθά· ἀλλά ἡ διαχείριση τῆς γυναίκα εἶναι ἐκείνη πού, σχεδόν πάντα, ρυθμίζει τίς δαπάνες»²⁸. Οἱ δύο ρόλοι εἶναι ἀπόλυτα συμπληρωματικοί καί ἡ ἀπουσία τοῦ ἑνός θά καθιστοῦσε τόν ἄλλον ἀχρηστο: «Τί θά εἶχα νά διαφυλάξω, λέει ἡ γυναίκα, ἂν ἐσύ δέν φρόντιζες κάτι νά προμηθεύσεις στό σπίτι ἀπό ἔξω;»· στό ὁποῖο ὁ σύζυγος ἀπαντᾷ: ἂν δέν ὑπῆρχε κανείς γιά νά διαφυλάξει ὅσα φέρνω στό σπίτι, «θά ἤμουνά τόσο γελοῖος ὅσο ἐκείνοι πού χύνουν νερό σέ τρύπιο πιθάρι»²⁹. Δύο χώροι, λοιπόν, δύο μορφές δραστηριότητας, δύο τρόποι ἐπίσης ὀργάνωσης τοῦ χρόνου: ἀπό τή μιᾶ πλευρά (τοῦ ἄντρα), ἡ παραγωγή, ὁ ἐποχιακός ρυθμός, ἡ ἀναμονή τῆς συγκομιδῆς, ἡ κατάλληλη στιγμή πού πρέπει νά σεβαστεῖ καί νά προβλέψει· ἀπό τήν ἄλλη (τῆς γυναίκα), ἡ διαφύλαξη καί ἡ δαπάνη, ἡ τακτοποίηση καί ἡ διανομή ὅταν παρίσταται ἀνάγκη, ἀλλά κυρίως τό συγύρισμα: σέ ὅ,τι ἀφορᾷ τίς τεχνικές καλῆς διάταξης μέσα στό χώρο τοῦ σπιτιοῦ, ὁ Ἰσχύμαχος ὑπενθυμίζει μέ διεξοδικό τρόπο ὄλες τίς συμβουλές πού ἔχει δώσει στή γυναίκα του, ὥστε νά μπορεῖ ἐκείνη νά ξαναβρίσκει εὐκολά ὅλα ὅσα ἔχει ἡ ἴδια βάλει κατά μέρος, καθιστώντας ἔτσι τήν ἐστία του χώρο τάξης καί μνήμης.

Γιά νά μποροῦν νά ἀσκοῦν μαζί τά ξεχωριστά αὐτά καθήκοντα, οἱ θεοί προίκισαν τό καθένα ἀπό τά δύο φύλα μέ ιδιαίτερα γνωρίσματα. Διαφορετικές σωματικές ιδιότητες: στούς ἄντρες, πού στό ὕπαιθρο πρέπει νά «ὀργώνουν, νά σπέρνουν, νά φυτεύουν, νά πηγαινούν τά ζῶα γιά βοσκή», ἔδωσαν τή δυνατότητα νά ἀντέχουν στό κρύο, στή ζέστη, στήν ὀδοιπορία· στίς γυναίκες, ἐπειδή ἐργάζονται μέσα στό σπίτι, ἔδωσαν ἕνα σῶμα λιγότερο ἀνθεκτικό. Διαφορετικά ἐπίσης χαρακτηρολογικά στοιχεία: οἱ γυναίκες διακατέχονται ἀπό ἕνα φυσικό αἰσθημα φόβου, πού ἔχει, ὁμως, θετικά ἀποτελέσματα, γιατί τίς κάνει νά νοιάζονται γιά τίς προμήθειες, νά φοβοῦνται τήν ἀπώλειά τους, νά τρέμουν τή δαπάνη· ὁ ἄντρας, ἀντίθετα, εἶναι θαρραλέος, γιατί, στόν ἔξω χώρο, πρέπει νά ἀμύνεται ἐνάντια σέ καθετί πού θά μπορούσε νά τόν παραβιάσει. Μέ λίγα λόγια, «ὁ θεός, εὐθύς ἐξαρχῆς, παρασκεύασε τή φύση τῆς γυναίκα γιά τά ἔργα καί τίς φροντίδες τοῦ σπιτικοῦ, καί τοῦ ἄντρα γιά τίς ἔξω ἀπό τό σπίτι ἐργασίες καί φροντίδες»³⁰. Τούς ὅπλισε, ὁμως, καί μέ κοινές ιδιότητες: ἀφοῦ

καθένας τους, σύμφωνα με τὸ ρόλο του, ἔχει ἀνάγκη «νά δίνει καὶ νά παίρνει», ἀφοῦ κι οἱ δύο, ὡς ὑπεύθυνοι τοῦ σπιτικοῦ, εἶν' ἀναγκασμένοι νά περισυλλέγουν καὶ συγχρόνως νά διαμοιράζονται, τούς προίκισε ἐξίσου μέ «*μνήμη καὶ ἐπιμέλεια*»³¹.

Καθένας λοιπόν ἀπὸ τούς δύο συζύγους ἔχει τὴ δική του φύση, τὴ δική του μορφή δραστηριότητας, τὴ δική του θέση, πού προσδιορίζονται σέ σχέση μέ τίς ἀναγκαιότητες τοῦ οἴκου. Σ' αὐτά πρέπει νά περιοριστοῦν κι ὁ ἕνας κι ὁ ἄλλος – αὐτὸ θέλει ὁ νόμος καὶ νόμος εἶναι ἡ χρηστὴ συνήθεια πού ἀντιστοιχεῖ μέ ἀκριβεία στίς προθέσεις τῆς φύσης, ἡ ὁποία ἀναθέτει στὸν καθένα τὸ ρόλο του, τοῦ προσδίδει τὴ θέση του καὶ ὀρίζει ποιὸ εἶναι τὸ πρέπον καὶ τὸ καλὸ γιὰ νά κάνει κανεὶς ἢ νά μὴν κάνει. Καὶ ὁ «νόμος» αὐτὸς ἀποφαίνεται πὼς «*καλὰ εἶναι ὅσα ὁ θεὸς ὄρισε στὸ καθένα ἀπὸ τὰ δύο μέρη νά ἔχει τὴ δύναμη νά κάνει καλύτερα ἀπὸ τὸ ἄλλο*»: ἔτσι, καλύτερο (*κάλλιον*) εἶναι γιὰ τὴ γυναῖκα «νά μένει στὸ σπίτι παρὰ νά περνάει τὸν καιρὸ τῆς ἔξω», καὶ ἐξευτελιστικὸ γιὰ τὸν ἄντρα «νά μένει μέσα στὸ σπίτι ἀντὶ νά φροντίζει γιὰ τίς ἐξωτερικὲς του ὑποθέσεις». Ἡ τροποποίηση τοῦ καταμερισμοῦ αὐτοῦ, τὸ πέρασμα ἀπὸ τὴ μιὰ δραστηριότητα στὴν ἄλλη, ἰσοδυναμεῖ μέ παραδίαιση τοῦ νόμου· ἀποτελεῖ ταυτόχρονα ἐναντίωση στὴ φύση καὶ ἐγκατάλειψη θέσης: «*Ἄν κάποιος πράττει ἔργα πού εἶναι ἀντίθετα πρὸς ἐκεῖνα γιὰ τὰ ὁποῖα ὁ θεὸς τὸν προόρισε, ἂν λιποτακτῆσει μ' ἄλλα λόγια (ἀτακτῶν), δέν διαφεύγει τῆς προσοχῆς τῶν θεῶν καὶ τιμωρεῖται ἐπειδὴ παραμελεῖ τὰ δικά του ἔργα ἢ ἐπειδὴ ἀσχολεῖται μέ ἐκεῖνα τῆς γυναίκας του*»³². Ἡ «φυσικὴ» ἀντίθεση ἀνάμεσα στὸν ἄντρα καὶ στὴ γυναῖκα, ἡ εἰδικότητα τῶν ἰκανοτήτων τους εἶναι ἀδιαχώριστες ἀπὸ τὴν τάξη τοῦ σπιτικοῦ· εἶναι φτιαγμένες εἰδικὰ γιὰ τὴν τάξη αὐτὴ, ἡ ὁποία, μέ τὴ σειρά τῆς, τίς ἐπιβάλλει σὰν ὑποχρεώσεις.

3. Τὸ κείμενο αὐτὸ τοῦ Ξενοφῶντα, τόσο λεπτομερὲς ὅταν πρόκειται νά ὀρίσει τὸν καταμερισμὸ τῶν ἐργασιῶν μέσα στὸ σπίτι, ἐμφανίζεται ἐξαιρετικὰ διακριτικὸ στὸ ζήτημα τῶν σεξουαλικῶν σχέσεων – εἴτε πρόκειται γιὰ τὴ θέση πού αὐτὲς κατέχουν στὰ πλαίσια τῶν σχέσεων μεταξὺ τῶν δύο συζύγων, εἴτε γιὰ τίς ἀπαγορεύσεις πού προκύπτουν ἐνδεχομένως ἀπὸ τὸ καθεστῶς τοῦ γάμου. Αὐτὸ δέν σημαίνει ὅτι παραβλέπεται ἡ σπουδαιότητα τῆς ἀπόκτησης ἀπογόνων· ἀντίθετα, κατ' ἐπανάληψη γίνεται μνεῖα

της στίς διάφορες παρεμβάσεις του Ἰσχύομαχου: ὁ Ἰσχύομαχος τονίζει πὼς πρόκειται γιὰ ἕναν ἀπὸ τοὺς κυριότερους στόχους τοῦ γάμου³³, κι ἀκόμα, πὼς ἡ φύση ἔχει προικίσει τὴ γυναῖκα μὲ ἰδιαίτερη τρυφερότητα, γιὰ νὰ φροντίζει τὰ παιδιά³⁴. ὑπογραμμίζει, τέλος, πόσο σπουδαῖο εἶναι νὰ βρεῖ κανεὶς στὸ πρόσωπο τῶν παιδιῶν τοῦ ἐκείνου πού θὰ τὸν στηρίξει καὶ θὰ τὸν γηροκομήσει³⁵. Τίποτα, ὁμως, δὲν ἀναφέρεται στὸ κείμενο σχετικὰ μὲ τὴν τεκνοποιία αὐτὴ καθαυτὴ, οὔτε σχετικὰ μὲ τίς φροντίδες πού ἀπαιτοῦνται γιὰ τὴν ἀπόκτηση τῶν καλύτερων ἀπογόνων: δὲν εἶναι ἀκόμα καιρὸς νὰ συζητηθοῦν τέτοια ζητήματα μὲ τὴ νεαρὴ νύφη.

Ὡστόσο, πολλές περικοπές τοῦ κειμένου ἀναφέρονται στὴ σεξουαλικὴ διαγωγή, στὴν ἀπαραίτητη μετριοπάθεια καὶ στὴ σωματικὴ ἐπιθυμία μεταξὺ συζύγων. Καὶ πρῶτ' ἀπ' ὅλα, δὲν πρέπει νὰ ξεχνᾶμε τὴν ἀρχὴ τοῦ διαλόγου, ὅταν οἱ δύο συνομιλητές ἀναλαμβάνουν νὰ συζητήσουν γιὰ τὴν οἰκονομία ὡς γνώση πού ἐπιτρέπει τὴ διοίκηση τοῦ σπιτιοῦ. Ὁ Σωκράτης ἐπικαλεῖται ἐκείνους πού ἔχουν τὰ προσόντα καὶ τὰ μέσα νὰ τὸ πετύχουν, ἀλλὰ ἀρνοῦνται νὰ τὰ χρησιμοποιοῦν, γιατί βαθιά μέσα τους ὑπακοῦνε σὲ ἄορατους ἀφέντες: τὴν ὀκνηρία, τὴν ψυχικὴ χάνωση, τὴν ἀνεμελιά, ἀλλὰ καὶ τὴ λαιμαργία, τὴ μέθη, τὴ λαγνεία, καὶ τίς μωρές καὶ δαπανηρές φιλοδοξίες – ἀφέντες ἀπ' τοὺς ὁποίους εἶναι πολὺ πιὸ δύσκολο ν' ἀπαλλαγοῦν. Αὐτοὶ πού ὑποτάσσονται σὲ τέτοιες τυραννικὲς ὀρέξεις καταδικάζουν στὸν ὄλεθρο τὸ σῶμα, τὴν ψυχὴ καὶ τὸ σπίτι τους³⁶. Ὁ Κριτόβουλος, ὁμως, καυχιέται πὼς ἔχει κιόλας κατανικήσει τοὺς ἐπικίνδυνους αὐτοὺς ἐχθροὺς: ἡ ἠθικὴ του συγκρότηση τὸν ἔχει προικίσει μὲ ἀρκετὴ ἐγκράτεια: «Ὅταν ἐξετάζω τὸν ἑαυτό μου, νομίζω πὼς βρῖσκω ὅτι εἶμαι ἀρκετὰ κύριος τῶν παθῶν αὐτῶν, ὥστε, ἂν ἤθελες νὰ μὲ συμβουλευσεις τί μπορῶ νὰ κάνω γιὰ ν' ἀυξήσω τὸν οἶκο μου, δὲν πιστεύω ὅτι θὰ ἐμποδιζόμεν ἀπὸ ἐκείνες τουλάχιστον πού ἐσύ ὀνομάζεις δέσποινες»³⁷. Αὐτὸ δίνει τὸ δικαίωμα στὸν Κριτόβουλο νὰ θέλει τώρα νὰ παίξει τὸ ρόλο τοῦ οἰκο-δεσπότη καὶ νὰ διδαχθεῖ τὰ δύσκολα καθήκοντά του. Ἐκεῖνο πού πρέπει νὰ γίνεῖ κατανοητὸ εἶναι ὅτι ὁ γάμος, ἡ ιδιότητα τοῦ οἰκογενειάρχου, ἡ διακυβέρνηση τοῦ οἴκου προϋποθέτουν ὅτι ἔχεις καταστῆῖ ἱκανὸς νὰ κυβερνᾷς τὸν ἑαυτό σου.

Πιὸ πέρα, ἀπαριθμῶντας τὰ προσόντα μὲ τὰ ὁποῖα ἡ φύση ἔχει

προικίζει τά δύο φύλα, έτσι ώστε τό καθένα νά μπορεί νά παίξει τό συγκεκριμένο του ρόλο στόν οἶκο, ὁ Ἰσχύμαχος ἀναφέρεται στήν αὐτοκυριαρχία (ἐγκράτεια)· τήν παρουσιάζει ὄχι σάν ιδιότητα πού ἀνήκει εἰδικά στόν ἄντρα ἢ στή γυναίκα, ἀλλά σάν ἀρετή κοινή καί στά δύο φύλα – ὅπως εἶναι ἡ μνήμη καί ἡ ἐπιμέλεια· ἀτομικές διαφορές εἶναι βέβαια δυνατό νά ἀνομοιώνουν τήν κατανομή τῆς ἐγκράτειας· αὐτό δέ πού φανερώνει τή μεγάλη της ἀξία στά πλαίσια τοῦ ἔγγαμου βίου εἶναι ὅτι ἐπιβραβεύει τόν καλύτερο ἀπό τούς δύο συζύγους: εἴτε πρόκειται γιά τόν ἄντρα εἴτε γιά τή γυναίκα, ὁ καλύτερος εἶναι ὁ περισσότερο προικισμένος μέ τήν ἀρετή αὐτή³⁸.

Ὡστόσο, στήν περίπτωση τοῦ Ἰσχύμαχου, βλέπει κανεῖς μέ ποιόν τρόπο ἐκδηλώνεται ἡ δικιά του ἐγκράτεια καί πῶς καθοδηγεῖ ἐκείνη τῆς γυναίκας του. Καί πραγματικά, ὑπάρχει στό διάλογο ἕνα ἐπεισόδιο πού παραπέμπει μέ ἀρκετή σαφήνεια σέ ὀρισμένες ὀψεις τῆς σεξουαλικῆς ζωῆς τοῦ ζευγαριοῦ: πρόκειται γιά ἐκεῖνο πού ἀφορᾷ τό μακιγιάρισμα καί τό φτιασιδωμά³⁹. Θέμα πολύ σημαντικό γιά τήν ἀρχαία ἠθική, γιατί ὁ καλλωπισμός θέτει τό πρόβλημα τῶν σχέσεων μεταξύ τῆς ἀλήθειας καί τῶν ἀπολαύσεων, καί εἰσάγοντας στίς τελευταῖες αὐτές τό τεχνητό στοιχεῖο διασαλεύει τή φυσική ρύθμιση τῶν διεπουσῶν ἀρχῶν. Τό ζήτημα τῆς φιλαρέσκειας στήν περίπτωση τῆς γυναίκας τοῦ Ἰσχύμαχου δέν ἄπτεται τῆς συζυγικῆς της πίστες (σέ ὀλόκληρο τό κείμενο θεωρεῖται ὡς δεδομένη): οὔτε καί ἀφορᾷ τόν φιλοδάπανο χαρακτήρα της: τό θέμα πού ἐξετάζεται ἐδῶ εἶναι μέ ποιόν τρόπο ἡ γυναίκα μπορεί νά παρουσιάσει τόν ἑαυτό της καί νά ἀναγνωριστεῖ ἀπό τόν ἄντρα της ὡς ἀντικείμενο ἡδονῆς καί σεξουαλικῆ συντροφος στά πλαίσια τῆς συζυγικῆς σχέσης. Κι αὐτό ἀκριβῶς τό ζήτημα πραγματεύεται ὁ Ἰσχύμαχος, μέ τή μορφή μαθήματος, μιά μέρα πού ἡ γυναίκα του, γιά νά τόν γοητεύσει («γιά νά φαίνεται λευκότερη» στό πρόσωπο «ἀπ' ὅ,τι ἦταν», μέ μάγουλα «πιό ρόδινα», τό ἀνάστημα «ὑψηλότερο») παρουσιάστηκε φορώντας ψηλοτάκουνα ὑποδήματα καί φτιασιδωμένη μέ πολύ στουπέτσι καί κοκκινάδι. Στή διαγωγή αὐτή, πού τήν ἀποδοκιμάζει, ὁ Ἰσχύμαχος θά ἀπαντήσει μέ ἕνα διπλό μάθημα.

Τό πρῶτο εἶναι ἀρνητικό· ἀποτελεῖ μιά κριτική κατά τοῦ μακιγιάρισματος, πού τό χαρακτηρίζει ὡς ἀπάτη. Ἡ ἀπάτη αὐτή μπορεί ἴσως νά ξεγελάσει τούς ξένους, δέν εἶναι ὁμως δυνατό νά

παραπλανήσει τόν συμβίο, ὁ ὁποῖος μέ τήν ιδιότητά του αὐτή εἶναι σέ θέση νά βλέπει τή γυναίκα του μόλις σηκώνεται ἀπ' τό κρεβάτι, ὅταν εἶναι ἰδρωμένη, ὅταν κλαίει κι ἀκόμα ὅταν βγαίνει ἀπό τό λουτρό. Ἐλλά, κυρίως, ὁ Ἰσχόμαχος ἐπικρίνει τό παραπλανητικό αὐτό τέχνασμα στό μέτρο ὅπου παραβαίνει μιά θεμελιώδη ἀρχή τοῦ γάμου. Ὁ Ξενοφῶν δέν παραθέτει εὐθέως τόν ἀφορισμό ἐκεῖνον πού γιά πολύ μεγάλο χρονικό διάστημα θά ἀπαντάται ἀργότερα τόσο συχνά, καί σύμφωνα μέ τόν ὁποῖο ὁ γάμος εἶναι μιά *κοινωνία ἀγαθῶν*, βίου καί σωμάτων· εἶναι, ὅμως, φανερό ὅτι, σέ ὀλόκληρο τό κείμενο, περιστρέφεται γύρω ἀπό τό θέμα τῆς τριπλῆς αὐτῆς *κοινωνίας*: κοινοκτημοσύνη, ὅπου ὁ καθένας ἀπό τούς δύο πρέπει νά λημονήσει τό μερίδιο πού συνεισέφερε· ἀπό κοινουῦ ζωή, πού σάν ἕναν ἀπό τούς στόχους τῆς ἔχει τήν εὐδοκίμηση τῆς πατρογονικῆς κληρονομιάς· «κοινωνία σωμάτων», ἐπιτέλους σαφῶς ὑπογραμμισμένη (*τῶν σωμάτων κοινωνήσαντες*). Ὅμως, ἡ κοινοκτημοσύνη ἀποκλείει τήν ἀπάτη· καί ἡ συμπεριφορά τοῦ ἄντρα ἀπέναντι στή γυναίκα του δέν θά ἦταν ὀρθή, ἂν τήν ἔκανε νά πιστέψει ὅτι διαθέτει ἀνύπαρκτα πλούτη· κατά τόν ἴδιο τρόπο, δέν πρέπει νά προσπαθοῦν νά ἐξαπατήσουν ὁ ἕνας τόν ἄλλο ὡς πρός τό σῶμα τους· ὅπως ἐκεῖνος δέν ἀλείφει μέ «μίλτο» τό πρόσωπό του, ἔτσι κι ἐκεῖνη δέν πρέπει νά φτιασιδώνεται μέ στουπέτσι. Αὐτό εἶναι τό τίμημα γιά τήν ὀρθή «κοινωνία τῶν σωμάτων». Στά πλαίσια τῆς σχέσης μεταξύ συζύγων, λόγο ἔχει μόνο ἡ φυσική ἔλξη, ὅπως καί σέ ὄλο τό ζωικό βασίλειο, μεταξύ ἀρσενικοῦ καί θηλυκοῦ: «Ὅπως οἱ θεοί ἔπλασαν τά ἄλογα νά εἶναι τό πιό εὐχάριστο πράγμα τοῦ κόσμου γιά τά ἄλογα, τά βόδια γιά τά βόδια, τά πρόβατα γιά τά πρόβατα, ἔτσι καί οἱ ἄνθρωποι θεωροῦν τό καθαρόν σῶμα τοῦ ἀνθρώπου ὡς τό πιό εὐχάριστο»⁴⁰. Ἡ φυσική ἔλξη εἶναι ἐκεῖνη πού πρέπει νά χρησιμεύει ὡς ἀρχή στίς σεξουαλικές σχέσεις μεταξύ συζύγων καί στήν «κοινωνία τῶν σωμάτων» πού ἀποτελοῦν. Ἡ ἐγκράτεια τοῦ Ἰσχόμαχου ἀπορροίπτει ὅλα τά τεχνάσματα πού χρησιμοποιοῦνται γιά τόν πολλαπλασιασμό τῶν ἐπιθυμιῶν καί τῶν ἀπολαύσεων.

Τίθεται, ὅμως, ἕνα ἐρώτημα: μέ ποιόν τρόπο μπορεῖ ἡ γυναίκα νά παραμείνει ἀντικείμενο πόθου γιά τόν ἄντρα τῆς, πῶς μπορεῖ νά εἶναι σίγουρη ὅτι μιά μέρα δέν θά παραγκωνιστεῖ ἀπό μίαν ἄλλη, πιό νέα καί πιό ὠραία; Ἡ νεαρή γυναίκα τοῦ Ἰσχόμαχου

υποβάλλει άνοιχτά τήν έρώτηση: τί νά κάνει, όχι μόνο για νά φαίνεται, αλλά και για νά είναι πράγματι ώραία και για νά διατηρήσει τήν όμορφιά της⁴¹; Κατά περιεργό τρόπο, άποφασιστικό ρόλο, για άλλη μιá φορά, θά παίξει τό σπίτι και ή διαχείριση τοῦ σπιτιοῦ. Ἐν πάσῃ περιπτώσει, ή πραγματική όμορφιά τῆς γυναίκας έξασφαλίζεται επαρκῶς, σύμφωνα μέ τόν Ἰσχόμαχο, από τίς οίκιακές τῆς άσχολίες σέ περίπτωση πού τίς φέρνει σέ πέρας καταπῶς πρέπει. Καί πράγματι, ὁ Ἰσχόμαχος ἐξηγεῖ πῶς ἐπιτελῶντας τά ἔργα για τά ὁποία εἶναι ὑπεύθυνη, δέν γίνεται νωθρή μέ τό νά κάθεται, κουλουριασμένη σάν σκλάβα, οὔτε μένει ἄπρακτη σάν τίς φιλάρεσκες γυναῖκες. Θά μείνει ὄρθια, θά ἐπιδίδει, θά ἐλέγχει, θά πάει από δωμάτιο σέ δωμάτιο για νά βεβαιωθεῖ πῶς ὅλα εἶν' ἐντάξει· ή ὀρθοστασία, τό περπάτημα θά δώσουν στό σῶμα τῆς τόν τρόπο ἐκεῖνο νά στέκεται, τήν κορμοστασιά ἐκείνη πού, στά μάτια τῶν ἀρχαίων Ἑλλήνων, χαρακτηρίζουν τήν πλαστική τοῦ ἐλεύθερου ἀτόμου (πιό πέρα, ὁ Ἰσχόμαχος ἀποδειχνει πῶς ὁ ἄντρας ἀποκτᾷ τήν εὐρωστία τοῦ στρατιώτη και τοῦ ἐλεύθερου πολίτη μέ τήν ἐνεργό του συμμετοχή στίς εὐθύνες ἐνός ἐπιστάτη)⁴². Για τόν ἴδιο λόγο, καλό γύμνασμα για τήν οἰκο-δέσποινα εἶναι νά ζυμώνει τό ἀλεύρι, νά τινάζει και νά διπλώνει τά ἱμάτια ή τά κλινοσκεπάσματα⁴³. μέ τόν τρόπο αὐτό διαπλάθει και διατηρεῖ τήν όμορφιά τοῦ σώματός τῆς. Ἡ κυρίαρχη θέση ἔχει και τή σωματική τῆς ἐκδοχή – τήν όμορφιά. Ἐπιπλέον, τά ἐνδύματα τῆς συζύγου χαρακτηρίζονται από μιá καθαριότητα και μιá κομψότητα πού τή διακρίνουν από τίς ὑπηρετρίες τῆς. Τέλος, ἔχει τό πλεονέκτημα νά μπορεῖ ἐκούσια νά γοητεύει, ἀντί νά εἶναι ὑποχρεωμένη – ὅπως μιá σκλάβα – νά ὑποκύπτει και νά υποβάλλεται σέ ἐξανασμούς: ὁ Ξενοφῶν φαίνεται νά ὑπαινίσσεται ἐδῶ τήν ἀρχή πού ἐπικαλεῖται και ἄλλοῦ⁴⁴, ὅτι δηλαδή ή ἀπόλαυση πού παίρνεται μέ τή βία εἶναι πολύ λιγότερο εὐχάριστη από ἐκείνη πού προσφέρεται θεληματικά: κι αὐτήν ἀκριβῶς τήν ἀπόλαυση μπορεῖ ή σύζυγος νά δώσει στόν ἄντρα τῆς. Ἔτσι, μέσω τῶν μορφῶν μιáς σωματικῆς όμορφιάς ἀδιαχώριστης από τήν προνομιοῦχα κοινωνική τῆς θέση και μέ τήν ἐλεύθερη βούληση νά ἀρέσει (*χαρίζεσθαι*), ή οἰκοδέσποινα θά ᾗχει πάντα τήν πρωτοκαθεδρία ἀνάμεσα στίς ἄλλες γυναῖκες τοῦ σπιτιοῦ.

Στό κείμενο αὐτό, τό ἀφιερωμένο στήν «ἀνδρική» τέχνη τῆς διακυβέρνησης τοῦ οἴκου – τῆς γυναίκας, τῶν ὑπηρετῶν, τῆς πα-

τρογονικήσ κληρονομιάσ – δέν γίνεται κανένασ ύπαινιγμός σχετικά μέ τή σεξουαλική πίστη τήσ γυναίκασ ούτε καί αναφέρεται τό γεγονός ότι ό άντρασ της πρέπει νά είναι ό μοναδικός σεξουαλικός της σύντροφος: πρόκειται για έναν πρωταρχικό κανόνα, πού στό κείμενο θεωρείται δεδομένος. Όσο για τήν έγκρατή καί συνετή στάση του συζύγου, αυτή σέ καμιά περίπτωση δέν νοείται ώσ παραχώρηση του δικαιώματος στή γυναίκα νά μονοπωλεί όλες τίσ σεξουαλικές δραστηριότητες του άντρα της. Αυτό πού διακυβεύεται στό πλαίσια τήσ περισκεμμένησ αυτήσ πρακτικήσ του έγγαμου βίου, αυτό πού εμφανίζεται ώσ ουσιώδες για τήν καλή λειτουργία του σπιτιού, για τή γαλήνη πού πρέπει νά βασιλεύει καί για τήν απόλυτη ικανοποίηση τήσ γυναίκασ, είναι τό νά κατορθώνει αυτή, ώσ νόμιμη σύζυγος, νά διατηρεί τήν εξέχουσα θέση πού τήσ πρόσφερε ό γάμος: εκείνο πού τήν ενδιαφέρει πάνω άπ' όλα είναι νά μήν προτιμήσει ό άντρασ της κάποιαν άλλη, νά μή χάσει τήν προνομούχα θέση της καί τήν άξιοπρέπεια της, νά μήν αντικατασταθει από άλλη. Γιατί ή άπειλή κατά του γάμου δέν έπέρχεται από τήν ήδονή πού τυχόν άντλει ό άντρασ από δώ κι από κει, αλλά από τίσ αντιζηλίεσ πού είναι ένδεχόμενο νά γεννηθοϋν ανάμεσα στή σύζυγο καί στίσ άλλεσ γυναίκεσ για τήν πρωτοκαθεδρία μέσα στό σπίτι. Πιστός σύζυγος δέν είναι εκείνος πού συνδέει τό καθεσώς του γάμου μέ τήν άποποίηση κάθε σεξουαλικήσ απόλαυσης πού παρέχεται από κάποιαν άλλη: είναι εκείνος πού σέβεται μέχρι κεραίας τά προνόμια τήσ γυναίκασ πού τήσ αναγνωρίζει ό γάμος. Άκριβώς έτσι τό αντιλαμβάνονται άλλωστε καί οι «προδομένες» σύζυγοι των τραγωδιών του Ευριπίδη. Η Μήδεια ώρύεται για τήν «άπιστία» του Ίάσονα: τήν εγκαταλείπει για τήν κόρη του βασιλιά καί μ' αυτήν θ' άποκτήσει άπογόνους πού θά σύρουν στήν ταπείωση καί στήν ύποδούλωση τά δικά τους παιδιά⁴⁵. Άν ή Κρέουσα κλαίει καί οδύρεται, γιατί θεωρεί πώς «προδόθηκε» από τον Ξούθο, είναι γιατί από δώ καί πέρα θά είναι αναγκασμένη νά ζει «χωρίς παιδιά», καί «έρρημη νά κατοικεί σ' έρημωμένο σπίτι»: κι ακόμα γιατί – αυτό τουλάχιστον τήν κάνουν νά πιστέψει – «στό δικό της σπίτι», τό σπίτι του Έρεχθέωσ, θά έρθει νά εγκατασταθει «σάν άφέντης δίχωσ όνομα, δίχωσ μητέρα τέλος πάντων, τό γέννημα κάποιασ δούλασ»⁴⁶.

Η πρωτοκαθεδρία αυτή τήσ συζύγου, πού ό καλός άντρασ όφείλει νά διαφυλάγει, ύποδηλώνεται από τήν ίδια τήν πράξη

τοῦ γάμου. Δέν εἶναι, ὅμως, κάτι τό ἀπαξ διά παντός κεκτημένο· δέν διασφαλίζεται ἀπό κάποια ἠθική δέσμευση τοῦ συζύγου· ἐκτός ἀπό τήν ἀποπομπή τῆς γυναίκας καί τό διαζύγιο, ὑπάρχει πάντα καί ἡ περίπτωση ἢ σύζυγος νά περιέλθει σέ δυσμένεια. Ἄρα, αὐτό πού θέλουν νά δείξουν ὁ *Οἰκονομικός* τοῦ Ξενοφώντα καί ὁ λόγος τοῦ Ἰσχύμαχου, εἶναι ὅτι ἂν ὁ συνετός σύζυγος – μέ τήν ἐγκράτειά του, ἀλλά καί μέ τήν ἐπιστήμη τοῦ οἰκογενειάρχη – εἶναι πάντα πρόθυμος ν' ἀναγνωρίσει τά προνόμια τῆς γυναίκας του, ἢ ἴδια, γιά νά τά διατηρήσει, ὀφείλει μέ τή σειρά της νά ἀσκεῖ ἄριστα τό ρόλο της μέσα στό σπίτι καί τά καθήκοντα πού ὁ ρόλος αὐτός συνεπάγεται. Ὁ Ἰσχύμαχος δέν ὑπόσχεται ἐκ προοιμίου στή γυναίκα του οὔτε «σεξουαλική πίστη» (μέ τό νόημα πού ἐμεῖς τῆς δίνουμε), οὔτε κἀν πῶς δέν θά προτιμήσει κάποτε κάποια ἄλλη· ὅπως, ὅμως, ἀκριβῶς τῆς ἐγγυᾶται ὅτι ἡ δραστηριότητά της ὡς οἰκοδέσποινας, τό παράστημα καί ἡ περιβολή της θά τῆς δώσουν μιᾶ γοητεία πολύ μεγαλύτερη ἀπό ἐκείνη τῶν ὑπηρετριῶν, ἔτσι καί τή διαβεβαιώνει πῶς μπορεῖ ὡς τά γεράματα της νά κρατήσῃ τήν πρωτεύουσα θέση στό σπίτι. Κι ἔμμεσα τήν παρακινεῖ σέ ἕνα εἶδος πάλης μαζί του, πού ἔχει νά κάνει με τήν ὀρθή διαγωγή καί τήν ἐπιμέλεια τοῦ οἴκου· ἂν κατορθώσῃ νά νικήσῃ, τότε δέν θά ἔχει πιά τίποτα νά φοβᾶται ἀπό καμιᾶ ἀντίζηλο, ἔστω καί νεότερη ἀπό αὐτήν. «Ὅμως, γιά σένα, ἀπ' ὅλα τό πιό εὐχάριστο θά εἶναι, λέει ὁ Ἰσχύμαχος στή γυναίκα του, ὅταν ἀποδείχνοντας πῶς εἶσαι καλύτερη ἀπό μένα, θά μ' ἔχεις καταστήσῃ πρόθυμο ὑπηρετή σου, ὅταν, ἀντί νά φοβᾶσαι μήπως προχωρῶντας σέ ἡλικία μειωθεῖ ἢ ὑπόληψή σου μέσα στόν οἶκο, θά ἔχεις τήν πεποίθηση πῶς ὅσο γερνᾷς τόσο περισσότερο θά ἐκτιμᾷσαι ἀπό τό σύζυγό σου ὡς σύντροφος καί ἀπό τά παιδιά σου ὡς νοικοκυρά, τόσο περισσότερο θά σέ τιμοῦν μέσα στόν οἶκο»⁴⁷.

Στήν ἠθική αὐτή τοῦ ἐγγαμου βίου, ἢ «συζυγική πίστη» πού συστήνεται στόν ἄντρα εἶναι λοιπόν κάτι πολύ διαφορετικό ἀπό τή σεξουαλική ἀποκλειστικότητα πού ὁ γάμος ἐπιβάλλει στή γυναίκα· ἀφορᾷ τή διατήρηση τῆς ὑπόστασης τῆς συζύγου, τῶν προνομίων της, τῆς ὑπεροχῆς της πάνω στίς ἄλλες γυναίκες. Καί ἂν προϋποθέτει μιᾶ κάποια ἀμοιβαιότητα διαγωγῆς ἀνάμεσα στόν ἄντρα καί στή γυναίκα, αὐτό ἔχει τήν ἔννοια πῶς ἡ ἀντρική πίστη πρέπει νά ἀνταποκρίνεται ὄχι τόσο στήν καλή σεξουαλική

διαγωγή τῆς γυναίκας – ἡ ὁποία πάντα θεωρεῖται ὡς δεδομένη – ὅσο στόν τρόπο μέ τόν ὁποῖο ξέρει νά συμπεριφέρεται στό σπίτι καί νά διαχειρίζεται τό σπίτι. Ἀμοιβαιότητα, λοιπόν, ἀλλά καί οὐσιαστική ἀσυμμετρία, ἀφοῦ οἱ δύο συμπεριφορές, μόλο πού ἐπικαλοῦνται ἡ μία τήν ἄλλη, δέν βασίζονται στίς ἴδιες ἀπαιτήσεις καί δέν ὑπακοῦνε στίς ἴδιες ἀρχές. Ἡ ἐγκράτεια τοῦ συζύγου ἀνάγεται σέ μιά τέχνη τοῦ ἄρχειν, διακυβέρνησης τοῦ ἑαυτοῦ του καί μιᾶς συζύγου πού πρέπει νά τήν κρατήσῃ καί ταυτόχρονα νά τή σεβαστεῖ, ἀφοῦ κι ἐκεῖνη εἶναι, ἀπέναντι στόν ἄντρα της, ἡ ὑπάκουη κυρία τοῦ σπιτιοῦ.

3. ΤΡΕΙΣ ΠΟΛΙΤΙΚΕΣ ΤΗΣ ΕΓΚΡΑΤΕΙΑΣ

Ἄλλα κείμενα, στὸν Δ΄ καὶ στίς ἀρχές τοῦ Γ΄ αἰώνα, ἀναπτύσσουν κι αὐτὰ τὸ θέμα ὅτι τὸ καθεστῶς τοῦ γάμου ἀπαιτεῖ ἀπὸ τὴν πλευρὰ τοῦ ἄντρα μιὰ ὀρισμένη μορφή τουλάχιστον σεξουαλικῆς μετριοπάθειας. Τρία κυρίως ἀπὸ αὐτὰ χρήζουν μνείας: ἡ περικοπή τῶν *Νόμων*, τὴν ὁποία ὁ Πλάτων ἀφιερώνει στοὺς κανόνες καὶ στίς ὑποχρεώσεις τοῦ γάμου· μιὰ λεπτομερῆς ἔκθεση τοῦ Ἰσοκράτη πάνω στὸν τρόπο ζωῆς τοῦ Νικοκλῆ μετὰ τὸ γάμο του· μιὰ πραγματεία περὶ *οἰκονομικῆς*, πού ἔχει ἀποδοθεῖ στὸν Ἀριστοτέλη καὶ πού σίγουρα εἶναι προῖόν τῆς σχολῆς του. Τὰ τρία αὐτὰ κείμενα διαφέρουν κατὰ πολὺ μεταξὺ τους ὡς πρὸς τὸ περιεχόμενο: τὸ πρῶτο παρουσιάζει ἓνα σύστημα αὐταρχικῆς ρύθμισης τῶν διαγωγῶν στὰ πλαίσια μιᾶς ἰδανικῆς πολιτείας· τὸ δεύτερο χαρακτηρίζει τὸν προσωπικὸ τρόπο ζωῆς ἑνὸς μονάρχη πού σέβεται τὸν ἑαυτό του καὶ τοὺς ἄλλους· τὸ τρίτο προσπαθεῖ νὰ καθορίσει ποιές εἶναι οἱ λυσιτελεῖς ἀρχές γιὰ νὰ διοικήσει τὸν οἶκο του ἓνας ὁποιοσδήποτε ἄνθρωπος. Κανένας τους, πάντως, δέν ἀναφέρεται, ὅπως ὁ *Οἰκονομικός* τοῦ Ξενοφῶντα, στὴν ἰδιαίτερη μορφή ζωῆς ἑνὸς γαιοκτῆμονα, οὔτε, κατὰ συνέπεια, στὰ διαχειριστικὰ καθήκοντα μιᾶς ἰδιοκτησίας, τὰ ὁποῖα πρέπει νὰ ἐπωμιστεῖ ἀπὸ κοινοῦ μέ τῆ γυναῖκα του. Παρὰ τίς διαφορές τους, τὰ τρία αὐτὰ κείμενα φαίνονται νὰ τονίζουν ὅλα τους, καὶ πολὺ σαφέστερα ἀπὸ ἐκεῖνο τοῦ Ξενοφῶντα, μιὰν ἀξίωση πού εἶναι παραπλήσια μέ ἐκεῖνο πού θά μπορούσαμε ν' ἀποκαλέσουμε ἀρχὴ τοῦ «διττοῦ σεξουαλικοῦ μονοπωλίου»· μέ τὸν τρόπο αὐτὸ μοιάζει νὰ προσπαθοῦν νὰ ἐντοπίσουν, τόσο γιὰ τὸν ἄντρα ὅσο καὶ γιὰ τὴν γυναῖκα, τὴ σεξουαλικὴ δραστηριότητα μόνο στή συ-

ζυγική σχέση: όπως και η γυναίκα του, ο σύζυγος εμφανίζεται ως υποχρεωμένος ή τουλάχιστον ως επιθυμών να μὴ ἀναζητᾶ τὴν ἀπόλαυση μὲ ἄλλες γυναῖκες παρὰ μόνο μὲ τὴ δική του. Ἔρα, ἀπαίτηση μιᾶς ὀρισμένης συμμετρίας· καὶ τάση νὰ ὀριστεῖ ὁ γάμος ὡς πεδίο, ὄχι μόνο προνομιοῦχο, ἀλλὰ ἴσως καὶ ἀποκλειστικό, τῆς ἠθικᾶ ἀποδεκτῆς σεξουαλικῆς σχέσης. Ὡστόσο, ἡ ἀνάγνωση τῶν τριῶν αὐτῶν κειμένων δείχνει καθαρά πὺς θὰ ἦταν σφάλμα νὰ ἀνιχνεύσει κανεὶς ἀναδρομικὰ ἐκεῖ μιὰ ἀρχὴ «ἀμοιβαίας σεξουαλικῆς πίστης», σάν ἐκείνη πού θὰ χρησιμεύσει γιὰ ἠθικο-νομικὸ ἔρεισμα σὲ μεταγενέστερες μορφές συζυγικῆς πρακτικῆς. Γιατί, στὴν πραγματικότητα, σὲ ὅλα αὐτὰ τὰ κείμενα, ἡ ὑποχρέωση ἢ ἡ σύσταση πού γίνεται στὸ σύζυγο νὰ ἐπιδείξει μετριοπάθεια τέτοια πού θὰ τὸν κάνει νὰ διατηρήσει σάν μοναδικὸ σεξουαλικὸ σύντροφο τὴν ἴδια του τὴ γυναίκα, δὲν εἶναι ἀποτέλεσμα μιᾶς προσωπικῆς δέσμευσης πού θὰ ἀναλάμβανε ἀπέναντί της· ἀλλὰ ἀποτέλεσμα ἑνὸς πολιτικοῦ διακανονισμοῦ, πού, στὴν περίπτωση τῶν πλατωνικῶν νόμων, ἐπιβάλλεται αὐταρχικὰ, ἐνῶ στὸν Ἴσοκράτη καὶ στὸν Ψευδο-Ἀριστοτέλη ὁ ἄντρας εἶναι ἐκεῖνος πού τὸν ἐπιβάλλει στὸν ἑαυτό του μ' ἓνα εἶδος περιεσκεμμένου αὐτοπεριορισμοῦ τῆς ἴδιας του τῆς ἐξουσίας.

1. Πράγματι, στοὺς *Νόμους*, ἡ σύσταση νὰ παντρεύεται κανεὶς στὴν κατάλληλη ἡλικία (γιὰ τοὺς ἄνδρες, ἀνάμεσα στὰ εἴκοσι πέντε καὶ στὰ τριάντα πέντε χρόνια), νὰ τεκτονοποιεῖ μέσα στὶς καλύτερες συνθήκες, καὶ νὰ μὴ ἔχει – εἴτε εἶναι ἄντρας εἴτε γυναίκα – καμιά σχέση μὲ ὅποιονδήποτε ἄλλον ἐκτός ἀπὸ τὸν ἢ τὴ σύζυγο, ὅλες αὐτές οἱ ἐπιταγές παίρνουν τὴ μορφή ὄχι μιᾶς ἐθελουσίας ἠθικῆς, ἀλλὰ ἑνὸς καταναγκαστικοῦ κανονισμοῦ· ἡ ἀλήθεια εἶναι ὅτι κατ' ἐπανάληψη ὑπογραμμίζεται ἡ δυσκολία νομοθέτησης σὲ ὅ,τι ἀφορᾶ τὸ θέμα αὐτό⁴⁸, καθὼς καὶ τὸ συμφέρον πού θὰ ὑπῆρχε στὸ νὰ ἀποκοῦν ὀρισμένα μέτρα μορφή νομικῶν διατάξεων στὴν περίπτωση μονάχα πού διαπράττονται ἀταξίες καὶ πού ἡ πλειονότητα δὲν εἶναι πλέον ικανὴ νὰ φανεῖ ἐγκρατῆς⁴⁹. Ἐν πάσῃ περιπτώσει, οἱ ἀρχές τῆς ἠθικῆς αὐτῆς σχετίζονται πάντα ἄμεσα μὲ τίς ἀνάγκες τοῦ Κράτους, χωρὶς ποτὲ νὰ ἀνάγονται στὶς ἐσωτερικὲς ἀπαιτήσεις τοῦ σπιτιοῦ, τῆς οἰκογένειας καὶ τῆς συζυγικῆς ζωῆς: καλὸς γάμος πρέπει νὰ θεωρεῖται ἐκεῖνος πού εἶναι χρήσιμος στὴν πολιτεία, καὶ γιὰ δικό της ὄφελος τὰ παιδιά

πρέπει να είναι «όσο τὸ δυνατόν ὠραιότερα καὶ γερότερα»⁵⁰. Συζεύξεις, πού, ἀπο σεβασμὸ πρὸς τὶς συμφέρουσες γιὰ τὴν πόλιν συμμετρίας, θὰ ἀπέφευγαν τὸ γάμο πλούσιων μὲ πλούσιες⁵¹, σχολαστικές ἐποπτείες πού θὰ ἔρχονταν νὰ ἐξακριβώσουν ὅτι οἱ νιόπαντροι προετοιμάζονται κατάλληλα γιὰ τὸ τεκνοποιητικὸ τους ἔργο⁵², διαταγή, πού σέ περίπτωση ἀνυπακοῆς συνεπάγεται τὶς ἐνδεικνυόμενες ποινές – ὁ ἄντρας νὰ ἔρχεται σέ συνουσία μονάχα μὲ τὴ νόμιμη γυναίκα του καὶ νὰ μὴ ἔχει καμιὰ ἄλλη σεξουαλική σχέση στὴ διάρκεια ὅλης ἐκείνης τῆς περιόδου ὅπου βρῖσκονται σέ ἡλικία πού μποροῦν νὰ κάνουν παιδιά⁵³ – ὅλα αὐτά, πού συνδέονται μὲ τὶς ἰδιαίτερες δομές τῆς ἰδανικῆς πολιτείας, εἶναι μάλλον ξένα πρὸς μιὰ μορφὴ ἐγκράτειας βασισμένης στὴν ἐκούσια ἀναζήτηση τῆς μετριοπάθειας⁵⁴.

Ὡστόσο, πρέπει νὰ παρατηρήσουμε ἐδῶ ὅτι ὁ Πλάτων δέν δειχνεὶ καὶ μεγάλη ἐμπιστοσύνη στό νόμο, ὅταν πρόκειται γιὰ τὴ ρύθμιση τῆς σεξουαλικῆς διαγωγῆς. Δέν πιστεύει ὅτι ὁ νόμος μπορεῖ νὰ φανεῖ ἀποτελεσματικὸς, ἂν δέν χρησιμοποιηθοῦν καὶ ἄλλα μέσα, ἐκτὸς ἀπὸ τὶς ἐντολές καὶ τὶς ἀπειλές, γιὰ νὰ χαλιναγωγηθοῦν οἱ τόσο βίαιες αὐτὲς ἐπιθυμίες⁵⁵. Ἀπαιτοῦνται μέσα πειθοῦς πιὸ δραστικά καὶ ὁ Πλάτων ἀπαριθμεῖ τέσσερα τέτοια: Ἡ κοινὴ γνώμη: ὁ Πλάτων ἀναφέρεται σ' αὐτὸ πού συμβαίνει μὲ τὴν αἰμομιξία: πὼς εἶναι δυνατόν, ἀναρωτιέται, ὁ ἄνθρωπος νὰ ἔχει φτάσει στό σημεῖο νὰ μὴ νιώθει καμιὰ ἐπιθυμία γιὰ τοὺς ἀδελφούς του καὶ τὶς ἀδελφές του, γιὰ τοὺς γιούς καὶ τὶς κόρες του, ὅσο ὠραῖοι κι ἂν εἶναι; Αὐτὸ συμβαίνει γιατί, ἀνέκαθεν, ἀκουγε νὰ λένε ὅτι οἱ πράξεις αὐτὲς «εἶναι ἀπεχθεῖς καὶ μισητές γιὰ τὴ θεότητα» καὶ κανεὶς δέν εἶχε ποτὲ τὴν εὐκαιρία ν' ἀκούσει μιάν ἄλλη ἐκδοχὴ ἐπὶ τοῦ θέματος: θὰ πρέπει, λοιπόν, ἀναφορικά μὲ ὅλες αὐτὲς τὶς κολάσιμες σεξουαλικές πράξεις, «ὁμόφωνη ἢ κοινὴ γνώμη» νὰ περιβληθεῖ κατὰ τὸν ἴδιο τρόπο «ἕνα θρησκευτικὸ χαρακτήρα»⁵⁶. Ἡ δόξα: ὁ Πλάτων ἐπικαλεῖται τὸ παράδειγμα τῶν ἀθλητῶν, πού ἡ ἐπιθυμία τους νὰ νικήσουν στοὺς ἀγῶνες τοὺς κάνει νὰ ὑποβάλλονται σέ μιὰ δίαιτα αὐστηρῆς ἀποχῆς, μὴν πλησιάζοντας οὔτε γυναίκα οὔτε ἀγόρι, καθόλη τὴ διάρκεια τῆς ἐκγύμνασής τους: ὡστόσο, ἡ νίκη ἐπὶ τῶν ἐσωτερικῶν αὐτῶν ἐχθρῶν, τῶν ἀπολαύσεων, εἶναι πολὺ πιὸ ὁμορφὴ ἀπὸ ἐκείνη ἐπὶ τῶν ἀντιπάλων⁵⁷. Ἡ ὑπόληψη τοῦ ἀνθρώπινου ὄντος: ὁ Πλάτων παραθέτει ἐδῶ ἕνα παράδειγμα, πού θὰ χρησιμοποιεῖ ἐπανειλημ-

μένα στή συνέχεια· πρόκειται για τὰ ζῶα ἐκεῖνα πού ζοῦνε ὁμαδικά, ἀλλά πού τό καθένα τους «τηρεῖ ἐγκρατή στάση ζώντας ἀγνά, μακριά ἀπό ζευγαρώματα»· ὅταν, ὅμως, ἔρθει γι' αὐτά ὁ καιρός τῆς τεκνογονίας, ἀπομονώνονται καί σχηματίζουν ζευγάρια πού ποτέ δέν χωρίζονται. Ὡστόσο, πρέπει νά γίνει ἀντιληπτό ὅτι ἡ ζωική αὐτή συζυγικότητα δέν παρουσιάζεται σάν μιὰ καθολική ἀρχή τῆς φύσης, ἀλλά μάλλον σάν μιὰ πρόκληση, πού οἱ ἄνθρωποι θά ὀφείλαν νά ἀντιμετωπίσουν: πῶς εἶναι δυνατόν ἢ ὑπενθύμιση μιᾶς τέτοιας πρακτικῆς νά μὴν ὑποκινεῖ τὰ ἔλλογα ἀνθρώπινα ὄντα σέ μιὰ συμπεριφορά «πιό ἐνάρετη ἀπό ἐκείνη τῶν ζῶων»⁵⁸; Καί τέλος, ἡ αἰδώς: μειώνοντας τή συχνότητα τῆς σεξουαλικῆς δραστηριότητος, «ἐξασθενεῖ τήν τυραννία τῆς»· χωρίς νά εἶναι ἀνάγκη νά τίς ἀπαγορέψουν, θά πρέπει οἱ πολῖτες «τέτοιες πράξεις νά τίς περιβάλλουν μέ μυστήριο», καί νά αἰσθάνονται «ὄνειδος» διαπράττοντάς τες ἀπροκάλυπτα, κι αὐτό σέ συνάρτηση μέ «μιὰ ὑποχρέωση δημιουργημένη ἀπό τὰ ἔθιμα καί τόν ἄγραφο νόμο»⁵⁹.

Ἡ νομοθεσία τοῦ Πλάτωνα θεμελιώνει λοιπόν μιάν ἀξίωση, πού εἶναι συμμετρική καί ἀπό τή μεριά τοῦ ἄντρα καί ἀπό τή μεριά τῆς γυναίκας. Ὑπόκεινται μέ τόν ἴδιο ἀκριβῶς τρόπο στούς ἴδιους νόμους, πού τούς ἐπιβάλλουν τούς ἴδιους περιορισμούς, γιατί ἔχουν καί οἱ δύο τους νά παίξουν ἓνα συγκεκριμένο ρόλο γιά χάρη ἑνός κοινοῦ σκοποῦ – ἐκείνου τῶν γεννητόρων τῶν μελλοντικῶν πολιτῶν. Πρέπει, ὅμως, νά γίνει κατανοητό, πῶς ἡ συμμετρία αὐτή δέν συνεπάγεται καθόλου ὅτι οἱ σύζυγοι εἶναι ὑποχρεωμένοι σέ «συζυγική πίστη» μέσω ἑνός προσωπικοῦ δεσμοῦ πού εἶναι ἐγγενῆς στή γαμήλια σχέση καί ἀποτελεῖ ἀμοιβαία δέσμευση. Ἡ συμμετρία δέν ἐδραιώνεται πάνω σέ μιὰ ἀμεση καί ἀμοιβαία μεταξύ τους σχέση, ἀλλά πάνω σ' ἓνα στοιχεῖο πού ἐξουσιάζει καί τούς δύο: ἀρχές καί νόμους, στούς ὁποίους εἶναι καί οἱ δύο ὑποταγμένοι μέ τόν ἴδιο τρόπο. Εἶναι ἀλήθεια πῶς πρέπει νά ὑποτάσσονται σ' αὐτούς ἐκούσια, καί ἀφοῦ θά ἔχουν πεισθεῖ ἀπό μόνοι τους γιά τοῦ λόγου τό ἀληθές· ἡ πεποίθηση, ὅμως, αὐτή δέν ἀφορᾷ τήν ἀφοσίωση πού θά ἔπρεπε νά ἔχει ὁ ἓνας γιά τόν ἄλλον· ἀφορᾷ τό βαθύ σεβασμό τοῦ νόμου, ἢ τή μέριμνα γιά τόν ἑαυτό του, γιά τή φήμη του, γιά τήν ὑπόληψή του. Ἐκεῖνο πού ἐπιβάλλει τήν ὑπακοή αὐτή εἶναι ἡ σχέση τοῦ ἀτόμου μέ τόν ἑαυτό του καί μέ τήν πολιτεία, μέ τή μορφή τοῦ

σεβασμοῦ ἢ τῆς αἰδοῦς, τῆς ὑπόληψης ἢ τῆς δόξας, καί ὄχι ἢ σχέση μετ' ἄλλο.

Καί ἄς σημειωθεῖ πῶς στή διατύπωση πού προτείνει γιά τό νόμο πού ἀφορᾷ «τίς ἐρωτικές ἐπιλογές», ὁ Πλάτων βλέπει δύο δυνατές διατυπώσεις. Σύμφωνα μέ τή μία, ἀπαγορεύεται στόν ἄντρα νά πλησιάζει μιά γυναίκα εὐγενικῆς καταγωγῆς καί γεννημένη ἐλεύθερη ἀλλά πού δέν θά ἦταν ἡ νόμιμη σύζυγός του, νά τεκνοποιεῖ ἔξω ἀπό τά πλαίσια τοῦ γάμου, καί νά σπαταλᾷ μέ ἄρρενες, «ἐνάντια στούς νόμους τῆς φύσης», «ἄγρονο σπέρμα». Ἡ δευτέρη διατύπωση ἐπαναλαμβάνει, κατά τρόπο ἀπόλυτο, τήν ἀπαγόρευση τῶν ἀντριῶν ἐρώτων· ὅσο γιά τίς ἐξωσυζυγικές σχέσεις, ὁ Πλάτων προτείνει νά τιμωροῦνται μόνο στήν περίπτωση πού τό σφάλμα δέν ἔχει μείνει κρυφό «ἀπ' ὄλους, ἄντρες καί γυναῖκες»⁶⁰. Ὅλα αὐτά ἀποδείχνουν πῶς ἡ διττή ὑποχρέωση νά περιορίζονται οἱ σεξουαλικές δραστηριότητες στά πλαίσια τοῦ γάμου ἀποβλέπει στήν ἰσορροπία τῆς πολιτείας, στή δημόσια ἠθική της, στούς ὅρους μιάς καλῆς τεκνογονίας, καί ὄχι στά ἀμοιβαῖα καθήκοντα πού ἀντιστοιχοῦν σέ μιά δυαδική σχέση μεταξὺ συζύγων.

2. Τό κείμενο τοῦ Ἰσοκράτη, πού παρουσιάζεται σάν μιά προσαγόρευση τοῦ Νικοκλῆ πρός τούς συμπολίτες του, συσχετίζει ὀλοκάθαρα τίς θεωρίες πού ἀναπτύσσει πάνω στήν ἐγκράτεια καί στό γάμο μέ τήν ἄσκηση τῆς πολιτικῆς ἐξουσίας. Ὁ λόγος αὐτός εἶναι τό ἀντίστοιχο ἐκείνου πού ὁ Ἰσοκράτης ἀπηύθυνε πρός τόν Νικοκλῆ, μόλις ὁ τελευταῖος ἀνέλαβε τήν ἐξουσία: ὁ ρήτορας δίνει στό νεαρό ἡγέτη συμβουλές προσωπικῆς διαγωγῆς καί διακυβέρνησης, συμβουλές πού θά ἀποτελοῦσαν ἀστείρευτη πηγή σοφίας ἀπ' ὅπου θά μπορούσε νά ἀντλεῖ γιά ὅλη τήν ὑπόλοιπη ζωή του. Ὁ λόγος τοῦ Νικοκλῆ ὑποτίθεται ὅτι εἶναι μιά ἀγόρευση τοῦ μονάρχη, πού ἐξηγεῖ στούς ὑπηκόους του τή στάση πού θά πρέπει νά τηροῦν ἀπέναντί του. Μολαταῦτα, ὀλόκληρο τό πρῶτο μέρος τοῦ κειμένου εἶναι ἀφιερωμένο στή δικαίωση τῆς ἐξουσίας αὐτῆς: προτερήματα τοῦ μοναρχικοῦ πολιτεύματος, δικαιώματα τῆς βασιλευσας οἰκογένειας, προσωπικές ἀρετές τοῦ ἡγεμόνα· καί ἐφόσον δοθοῦν οἱ δικαιολογίες αὐτές, τότε μόνο θά καθοριστοῦν ἡ ὑπακοή καί ἡ ἀφοσίωση πού οἱ πολῖτες ὀφείλουν στόν ἀρχηγό τους: ἐν ὀνόματι τῶν προσωπικῶν του ἀρετῶν, αὐ-

τός μπορεί νά απαιτήσει τήν ύποταγή τῶν ὑπηκόων του. Ὁ Νικοκλῆς θά διαθέσει λοιπόν ἕνα ἀρκετά μεγάλο μέρος τοῦ λόγου του στή λεπτομερῆ ἐκθεση τῶν ἀρετῶν πού ἀναγνωρίζει στόν ἑαυτό του: τή *δικαιοσύνη*, πού ἔχει ἐπιδείξει στόν οἰκονομικό τομέα, στήν ποινική δικαιοδοσία καί στήν ἐξωτερική πολιτική, μέ τίς καλές σχέσεις πού ἔχει ἐγκαταστήσει ἢ ἀποκαταστήσει μέ τίς ἄλλες δυνάμεις⁶¹. κι ἀκόμα τή *σωφροσύνη*, τήν ἐγκράτεια, πού τήν ἀντιμετωπίζει ἀποκλειστικά σάν κυριαρχία πάνω στίς σεξουαλικές ἀπολαύσεις. Καί ἐξηγεῖ τίς μορφές καί τούς λόγους τῆς μετριοπάθειας αὐτῆς σέ συνάρτηση μέ τήν ἡγεμονία πού ἀσκεῖ στή χώρα του.

Ἡ στερνή αἰτία πού ἐπικαλεῖται στόν λόγο του ὁ Νικοκλῆς ἀφορᾷ τούς ἀπογόνους του καί τήν ἀνάγκη ὑπαρξῆς μιᾶς ἀνόθευτης γενιάς, πού νά μπορεί νά διεκδικήσει τή λάμψη μιᾶς εὐγενικῆς καταγωγῆς καί τή συνέχιση μιᾶς γενεαλογίας πού ἔχει τήν ἀρχή της στούς θεούς: «Δέν εἶχα τήν ἴδια γνώμη μέ τούς περισσότερους ἀπό τούς βασιλεῖς ὅσον ἀφορᾷ τήν ἀπόκτηση παιδιῶν, δέν νομίζω ὅτι ἔπρεπε νά ἀποκτήσω ἄλλα ἀπό ταπεινότερη καταγωγή καί ἄλλα ἀπό εὐγενέστερη, οὔτε νά ἀφήσω πίσω μου παιδιά, ἀπό τά ὅποια ἄλλα νόθα καί ἄλλα γνήσια, ἀλλά ὅλα νά ἔχουν τήν ἴδια φύση καί νά ἀνάγουν τήν καταγωγή τους, τόσο ἀπό τήν πλευρά τοῦ πατέρα ὅσο καί ἀπό τήν πλευρά της μητέρας, ἀπό μέν τούς θνητούς στόν πατέρα μου Εὐαγόρα, ἀπό δέ τούς ἡμίθεους στούς Αἰακίδες καί ἀπό τούς θεούς στόν Δία· κανεῖς ἀπό τούς ἀπογόνους μου δέν ἔπρεπε νά στερηθεῖ τήν εὐγένεια μιᾶς τέτοιας καταγωγῆς»⁶².

Ἄλλος ἕνας λόγος ἐγκράτειας γιά τόν Νικοκλῆ εἶναι ἡ συνέχεια καί ἡ ὁμοιογένεια ἀνάμεσα στή διακυβέρνηση ἑνός Κράτους καί ἑνός σπιτικοῦ. Ἡ συνέχεια αὐτή καθορίζεται μέ δύο τρόπους: πρῶτον, βάσει τῆς ἀρχῆς πώς ὀφείλει κανεῖς νά σέβεται κάθε εἶδους συνένωση (*κοινωνία*) πού εἶναι δυνατόν νά δημιουργήσει μέ ἄλλον· ὁ Νικοκλῆς λοιπόν δέν θέλει νά κάνει σάν τούς ἄντρες ἐκείνους πού σέβονται τίς ἄλλες ὑποχρεώσεις τους ἀλλά στίς σχέσεις μέ τή γυναῖκα τους διαπραττουν σφάλματα, παρά τό γεγονός ὅτι μαζί της ἔχουν ἐνώσει τή ζωή τους παντοτινά (*κοινωνία παντός τοῦ θίου*): ἐφόσον ἔχουμε τήν ἀξίωση νά μή μᾶς θλίβουν οἱ γυναῖκες μας, δέν πρέπει καί μεις νά τούς προκαλοῦμε λύπη ἀναζητώντας ἀπολαύσεις μ' ἄλλες γυναῖκες· ὁ μονάρχης

πού έννοιε νά εἶναι δίκαιος ὀφείλει καταρχήν νά συμπεριφέρεται δίκαια ἀπέναντι στήν ἴδια του τή γυναίκα⁶³. Ἀλλά ἐπίσης ὑπάρχει καί συνέχεια ἐν εἶδει ἰσομορφισμοῦ ἀνάμεσα στήν εὐταξία πού πρέπει νά βασιλεύει στό σπῆτι τοῦ μονάρχη κι ἐκείνη πού πρέπει νά διέπει τή διακυβέρνησή του τῶν κοινῶν: «Οἱ ἀσκούντες ὀρθά τή βασιλική ἐξουσία πρέπει νά προσπαθοῦν ὄχι μόνο οἱ πόλεις πού κυβερνοῦν νά διάγουν ἐν εἰρήνῃ, ἀλλά καί στους ἴδιους τούς οἴκους τους καί στους τόπους ὅπου κατοικοῦν νά ἐπικρατεῖ ἡ ὁμόνοια· γιατί ὅλα τοῦτα τά ἔργα ἀπαιτοῦν σωφροσύνη καί δικαιοσύνη»⁶⁴.

Ὁ σύνδεσμος μεταξύ ἐγκράτειας καί ἐξουσίας, στόν ὁποῖο ὁ Νικοκλῆς ἀναφέρεται σ' ὀλόκληρο τό κείμενο, νοεῖται κυρίως σάν μιά οὐσιαστική σχέση μεταξύ κυριαρχίας πάνω στους ἄλλους καί κυριαρχίας πάνω στόν ἑαυτό μας, σύμφωνα μέ τή γενική ἀρχή πού ἔχει ἤδη διατυπωθεῖ στόν πρῶτο λόγο, πού ἀπευθύνεται στόν Νικοκλῆ: «Νά κυριαρχεῖς ἐπὶ τοῦ ἑαυτοῦ σου (ἀρχε σαυτοῦ) ἐξίσου ὅπως ἐξουσιάζεις τούς ἄλλους, καί νά θεωρεῖς ὅτι τό κατεξοχὴν προτέρημα ἐνός βασιλιᾶ εἶναι τό νά μὴν ἐξουσιάζεται ἀπό καμιά ἡδονή· νά εἶναι περισσότερο κυρίαρχος ἐπὶ τῶν ἐπιθυμιῶν του παρά ἐπὶ τῶν πολιτῶν»⁶⁵. Τήν κυριαρχία αὐτή ἐπὶ τοῦ ἑαυτοῦ μας ὡς ἠθικοῦ ὄρου γιά τή διακυβέρνηση τῶν ἄλλων, ὁ Νικοκλῆς, ἀπό τήν ἀρχή τῆς βασιλείας του, ἀποδείχνει ὅτι τήν κατέχει: σέ ἀντίθεση μέ ὅ,τι κάνουν τόσοι καί τόσοι τύραννοι, δέν ἐπωφελήθηκε ἀπό τή δύναμή του γιά ν' ἀρπάξει μέ τή βία τίς γυναῖκες ἢ τά παιδιά τῶν ἄλλων· ἀναλογίστηκε πόσο οἱ ἄνθρωποι ὑπεραγαποῦν τίς συζύγους τους καί τούς ἀπογόνους τους, καθὼς καί πόσες φορές οἱ πολιτικές κρίσεις καί οἱ ἐπαναστάσεις εἶχαν τήν προέλευσή τους σέ τέτοιου εἴδους καταχρήσεις ἐξουσίας⁶⁶. φρόντισε λοιπόν μέ πολλή προσοχή ν' ἀποφύγει νά δώσει λαβὴ σέ παρόμοιες καταστάσεις: ἀπό τήν ἡμέρα πού κατέλαβε τήν ἀνωτάτη ἀρχή, ὅλοι μπόρεσαν νά διαπιστώσουν ὅτι δέν εἶχε σωματική σχέση «μέ κανέναν ἄλλον ἐκτός ἀπὸ τή γυναίκα του»⁶⁷. Ὁ Νικοκλῆς, ὥστόσο, ἔχει πιό πρακτικούς λόγους γιά νά 'ναί ἐγκρατῆς. Καταρχήν, θέλει νά παραδειγματίσει τούς συμπολίτες του· χωρὶς ἀμφιβολία, δέν πρέπει νά ἐννοήσουμε ὅτι ἀπαιτεῖ ἀπὸ τούς κατοίκους τῆς χώρας του νά ἐφαρμόσουν μιά σεξουαλική πίστη ὅμοια μέ τή δική του· κατά πάσα βεβαιότητα, ἐπιθυμία του δέν εἶναι νά τήν κάνει γενικό κανόνα· ἡ αὐστηρότητα τῶν ἠθῶν

του πρέπει νά νοηθεῖ σάν μιὰ προτροπή στήν ἀρετή καί σάν ἕνα πρότυπο κατά τῆς ἐκλυτῆς ζωῆς, πού πάντα εἶναι ἐπιζήμια γιά ἕνα κράτος⁶⁸. Ἡ ἀρχή αὐτή τῆς συνολικῆς ἀναλογίας ἀνάμεσα στά ἦθη τοῦ ἡγεμόνα κι ἐκεῖνα τοῦ λαοῦ διατυπωνόταν καί στό λόγο πρὸς τόν Νικοκλή: «Δίνε παράδειγμα στοὺς ἄλλους τῆ δική σου *σωφροσύνη* ἔχοντας ὑπόψη σου ὅτι τό ἦθος δλόκληρης τῆς πόλης ὁμοιώνεται μέ τό ἦθος τῶν ἀρχόντων. Ἄς εἶναι γιά σένα ἐνδεικτικό σημεῖο πῶς κυβερνᾷς μέ σύνεση, τό ὅτι βλέπεις τοὺς ὑπηκόους σου νά γίνονται εὐπορότεροι καί μέ χρηστότερα ἦθη (*εὐπορωτέρους καί σωφρονεστέρους γιγνομένους*) χάρις στίς φροντίδες σου (*ἐπιμέλεια*)»⁶⁹. Ἡ ἐπιθυμία τοῦ Νικοκλή, ὡστόσο, δέν εἶναι μόνο νά καταστήσει τή μάζα ὁμοια μέ ἐκεῖνον· ἀλλά συγχρόνως θέλει, δίχως νά ὑπάρχει ἀντίφαση, καί νά ξεχωρίζει ἀπό τοὺς ἄλλους, ἀπό τήν ἀριστοκρατία κι ἀπό ἐκεῖνους ἀκόμα πού εἶναι οἱ πιό ἐνάρετοι. Πράγμα τό ὁποῖο συνιστᾷ ταυτόχρονα καί τήν ἠθική φόρμουλα τοῦ παραδείγματος (τό νά εἶσαι ἕνα πρότυπο γιά ὄλους ὄντας ὁ ἀριστος μεταξύ τῶν ἀρίστων) καί τήν πολιτική φόρμουλα τοῦ ἀνταγωνισμοῦ γιά τήν προσωπική ἐξουσία μέσα σέ μιὰ ἀριστοκρατία, ἀλλά καί τή θεμελιώδη ἀρχή γιά τή σοφή καί μετριοπαθῆ τυραννία (νά εἶσαι, στά μάτια τοῦ λαοῦ, προικισμένος μέ περισσότερες ἀρετές κι ἀπό τοὺς πιό ἐνάρετους ἀκόμα). «Ἐβλεπα ὅτι οἱ περισσότεροι ἀπό τοὺς ἀνθρώπους εἶναι κύριοι τοῦ συνόλου τῶν πράξεών τους, ἀλλά πῶς καί οἱ ἀριστοὶ ἀπό αὐτούς ἀφήνονται νά νικηθοῦν ἀπό τίς ἐπιθυμίες πού ξυπνοῦν μέσα τους τά ἀγόρια καί οἱ γυναῖκες. Θέλησα λοιπόν νά δείξω τόν ἑαυτό μου ἰκανό ἐγκράτειας ὄχι μόνο σ' ἐκεῖνα ὅπου ὀφείλα γιά νά διαφέρω ἀπό τό πλῆθος, ἀλλά καί ἀπό ἐκεῖνους πού ὑπερηφανεύονταν γιά τήν ἀρετή τους»⁷⁰.

Πρέπει, ὁμως, νά ἀντιληφθοῦμε πῶς ἡ ἀρετή αὐτή, πού λειτουργεῖ σάν παράδειγμα καί δηλώνει μιάν ἀνωτερότητα, δέν ὀφείλει τήν πολιτική της ἀξία ἀπλῶς στό γεγονός ὅτι ἀποτελεῖ, στά μάτια ὄλων, μιὰ ἐντιμη συμπεριφορά. Στήν πραγματικότητα, φανερώνει στοὺς ὑπηκόους τή μορφή τῆς σχέσης τοῦ ἡγεμόνα μέ τόν ἑαυτό του: σημαντικό πολιτικό στοιχεῖο, ἀφοῦ ἡ σχέση μέ τόν ἑαυτό του εἶναι ἐκεῖνη πού διαμορφώνει καί κανονίζει τόν τρόπο μέ τόν ὁποῖο ὁ ἡγεμόνας κάνει χρήση τῆς ἐξουσίας πού ἀσκει πάνω στοὺς ἄλλους. Ἡ σχέση λοιπόν αὐτή εἶναι σημαντική αὐτή καθ'αυτή, ἐξαιτίας τῆς καταφανοῦς μεγαλοπρέπειας μέ τήν ὁποία

ἐκδηλώνεται καί τόν ὀρθολογιστικό ὄπλισμό πού τήν ἐγγυᾶται. Γι' αὐτό καί ὁ Νικοκλῆς ὑπενθυμίζει πώς ἡ *σωφροσύνη* του ἔχει περᾶσει ἀπό δημόσια δοκιμασία: γιατί ὑπάρχουν, πράγματι, περιστάσεις καί ἡλικίες ὅπου δέν εἶναι δύσκολο νά δείξει κανείς ὅτι μπορεῖ νά εἶναι δίκαιος καί νά μήν ἔχει ἀνάγκη τό χρῆμα ἢ τίς ἀπολαύσεις· ὅταν, ὅμως, παραλαμβάνεις τήν ἐξουσία στό ἄνθος τῆς νιότης σου καί ἐπιδείχνεις μετριοπάθεια, αὐτό ἀποτελεῖ ἕνα εἶδος προσαγορευτικῆς δοκιμασίας⁷¹. Ἐπιπλέον, ὑπογραμμίζει πώς ἡ ἀρετή του δέν εἶναι μόνο ἔργο τῆς φύσης ἀλλά καί τῆς περισκεψῆς (*λογισμός*): ἡ καλή διαγωγή του⁷² δέν εἶναι λοιπόν τυχαία οὔτε καί περιστασιακή, ἀλλά θελημένη καί σταθερή.

Ἔτσι, ἡ μετριοπάθεια τοῦ ἡγεμόνα, δοκιμασμένη μέσα στίς πιό ἐπικίνδυνες καταστάσεις καί ἐξασφαλισμένη ἀπό τή μονιμότητα τῆς λογικῆς, χρησιμεύει στή σύναψη ἑνός εἶδους συνθήκης μεταξύ τοῦ κυβερνῶντος καί τῶν κυβερνωμένων: μποροῦν κάλλιστα νά ὑπακούνε σ' αὐτόν, ἀφοῦ ὁ ἴδιος εἶναι κύριος τοῦ ἑαυτοῦ του. Μπορεῖς νά ζητήσεις ἀπό τούς ὑπηκόους νά ὑπακούσουν, ὅταν ὑπάρχει ἡ ἐγγύηση τῆς ἀρετῆς τοῦ ἡγεμόνα: πράγματι, αὐτός εἶναι ἱκανός νά μετριάσει τήν ἐξουσία πού ἀσκεῖ πάνω στούς ἄλλους μέ τήν κυριαρχία πού ἐπιβάλλει στόν ἑαυτό του. Ἔτσι ἀκριβῶς τελειώνει καί ἡ περικοπή ὅπου ὁ Νικοκλῆς, ἔχοντας ὀλοκληρώσει τά ὅσα ἤθελε νά πει γιά τόν ἑαυτό του, ἀντλεῖ ἐπιχειρήματα γιά νά παρακινήσει τούς ὑπηκόους του νά τόν ὑπακούνε: «Ἐδῶσα μεγαλύτερη ἔκταση στήν ἀνάπτυξη αὐτή περί τοῦ ἑαυτοῦ μου [...] γιά νά μή σᾶς ἀφήσω καμιά πρόφαση γιά νά μήν κάνατε ἐκούσια καί πρόθυμα ὅσα ἐγώ θά θελήσω νά σᾶς συμβουλευέω καί νά σᾶς προστάξω»⁷³. Ἡ σχέση τοῦ ἡγεμόνα μέ τόν ἑαυτό του καί ὁ τρόπος συγκρότησής του ὡς ἠθικοῦ ὑποκειμένου διαμορφώνουν ἕνα σημαντικό τμήμα τοῦ πολιτικοῦ οἰκοδομήματος· ἡ αὐστηρότητα τῶν ἠθῶν του ἀποτελεῖ μέρος του καί συμβάλλει στή στερεότητα τοῦ οἰκοδομήματος αὐτοῦ. Ἐπίσης, ὁ ἡγεμόνας ὀφείλει νά ἐφαρμόζει μιά ἀσκητεία καί νά ἀσκεῖται ὁ ἴδιος: «Σέ τελευταία ἀνάλυση, δέν ὑπάρχει ἀθλητής τοῦ ὁποίου ἡ ἐνδυνάμωση τοῦ σώματος νά εἶναι μιά ὑποχρέωση τόσο μεγάλη, ὅσο ἐκείνη τοῦ βασιλιᾶ γιά τήν ἀνάπτυξη τῶν ἱκανοτήτων τῆς ψυχῆς του· γιατί οἱ τιμές πού παρέχουν οἱ μεγάλες γιορτές δέν εἶναι τίποτα σέ σύγκριση μέ ἐκεῖνα γιά τά ὁποῖα σεῖς, βασιλεῖς, ἀγωνίζεστε καθημερινά»⁷⁴.

3. Όσο για τὰ *Οικονομικά*, ἔργο πού ἀποδίδεται στὸν Ἄριστοτέλη, εἶναι γνωστὰ τὰ προβλήματα χρονολόγησης πού θέτουν. Τὸ κείμενο πού συγκροτεῖ τὰ βιβλία I καὶ II εἶναι ἀναγνωρισμένο κατὰ ἓναν τρόπο ἀρκετὰ ἀδέβαιο σάν ἓνα κείμενο «ἐποχῆς» – εἴτε γιατί συντάχθηκε σύμφωνα μέ σημειώσεις ἀπὸ ἓναν ἄμεσο μαθητὴ τοῦ Ἄριστοτέλη, εἴτε γιατί εἶναι ἔργο μιᾶς ἀπὸ τίς πρῶτες γενιές τῶν περιπατητικῶν. Ἐν πάσῃ περιπτώσει, μποροῦμε γιὰ τὴν ὥρα νὰ δάλουμε στὴν ἄκρῃ τὸ τρίτο μέρος τοῦ ἔργου, ἢ τουλάχιστον τὸ λατινικὸ κείμενο, προφανῶς πολὺ ὀψιμότερο, πού θεωρήθηκε ὡς «ἀπόδοση» ἢ «διασκευή» τοῦ «χαμένου» τρίτου βιβλίου αὐτῶν τῶν *Οικονομικῶν*. Πολὺ πιὸ σύντομο καὶ ἀναμφίβολα χωρὶς τὸν πλοῦτο τοῦ κειμένου τοῦ Ξενοφῶντα, τὸ βιβλίο I ἐμφανίζεται, κι αὐτό, σάν ἓνας στοχασμὸς πάνω στὴν τέχνη τῆς οἰκονομίας· προορίζεται νὰ καθορίσει, στὸν οἰκιακὸ τομέα, τίς διαγωγές γιὰ τὴν «ἀπόκτηση» καὶ τὴν «ἀξιοποίηση» (*κτησασθαι, χρῆσασθαι*)⁷⁵. Θέμα τοῦ βιβλίου αὐτοῦ εἶναι ἡ τέχνη τῆς διακυβέρνησης – ὄχι τόσο τῶν πραγμάτων, ὅσο τῶν ἀνθρώπων· κι αὐτό σύμφωνα μέ μιὰ ἀρχὴ διατυπωμένη ἀλλοῦ ἀπὸ τὸν Ἄριστοτέλη, ὅτι δηλαδή στὰ *Οικονομικά* δείχνεται πολὺ περισσότερο ἐνδιαφέρον γιὰ τοὺς ἀνθρώπους παρὰ γιὰ τὴν κατοχὴ ἀψυχῶν ἀγαθῶν⁷⁶. καὶ πράγματι, τὰ *Οικονομικά* εἶναι μιὰ πραγματεία, στὴν ὁποία τὸ κυριότερο μέρος τῶν ὑποδείξεων πού γίνονται εἶναι ἀφιερωμένο (χωρὶς νὰ ἀσχολεῖται ἐκτενῶς, ὅπως ἐκείνη τοῦ Ξενοφῶντα, μέ τίς τεχνικές τῆς γεωργικῆς καλλιέργειας) στὰ καθήκοντα διεύθυνσης, ἐπιστασίας καὶ ἐλέγχου. Πρόκειται γιὰ ἓνα ἐγχειρίδιο τοῦ ἀφέντη, ὁ ὁποῖος ὀφείλει πάνω ἀπ' ὄλα νὰ «φροντίζει» (*ἐπιμελεῖν*) γιὰ τὴ σύζυγό του⁷⁷.

Τὸ κείμενο αὐτὸ προβάλλει τίς ἴδιες πάνω κάτω ἀξίες μέ τὴν πραγματεία τοῦ Ξενοφῶντα: ἐγκώμιο τῆς γεωργίας, πού σέ ἀντίθεση μέ τὰ διωτεχνικά ἐπαγγέλματα εἶναι ἱκανὴ νὰ διαπλάθει ἄτομα «ἀρρενωπά»: ἐπιβεβαίωση τοῦ πρῶτιστου καὶ θεμελιακοῦ χαρακτήρα τῆς σύμφωνα μέ τὴ φύση, καὶ τῆς οὐσιαστικῆς τῆς ἀξίας γιὰ τὴν πολιτεία⁷⁸. Ὑπάρχουν, ὅμως, καὶ πολλὰ στοιχεῖα τοῦ κειμένου πού φέρουν τὴν ἀριστοτελικὴ σφραγίδα· καὶ ἰδιαίτερα, ἡ διττὴ ἐπιμονὴ πάνω στό φυσικὸ ρίζωμα τῆς γαμήλιας σχέσης καὶ στὴν εἰδικότητα τῆς μορφῆς τῆς στὴν ἀνθρώπινη κοινωνία.

Ἡ συνένωση (*κοινωνία*) τοῦ ἄντρα καί τῆς γυναίκα παρουσιάζεται ἀπό τόν συγγραφέα σάν κάτι πού ὑπάρχει «ἐκ φύσεως», καί πού παράδειγμά του βρίσκουμε στά ζῶα: «Ἡ συνένωσή τους ἀνταποκρίνεται σέ μιὰ ἀπόλυτη ἀναγκαιότητα»⁷⁹. Πάγια θέση στόν Ἀριστοτέλη, εἴτε στά *Πολιτικά* του, ὅπου ἡ ἀναγκαιότητα αὐτή εἶναι ἄρρηκτα συνδεδεμένη μέ τήν τεκνοποίηση⁸⁰, εἴτε στά *Ἠθικά Νικομάχεια*, ὅπου ὁ ἄνθρωπος παρουσιάζεται σάν ἓνα ὄν «συνδυαστικό» ἀπό τή φύση του καί προορισμένο νά ζεῖ μ' ἓναν σύντροφο⁸¹. Ὅμως, σχετικά μέ τήν *κοινωνία* αὐτή, ὁ συγγραφέας τῶν *Οἰκονομικῶν* ὑπενθυμίζει πώς ἔχει ὀρισμένα χαρακτηριστικά γνωρίσματα πού δέν συναντοῦμε στά ζωικά εἶδη: ὄχι πώς τά ζῶα δέν γνωρίζουν μορφές συνένωσης πού ὑπερβαίνουν κατά πολύ τήν ἀπλή τεκνοποιητική σύζευξη⁸². ἀλλά, στά ἀνθρώπινα ὄντα, ὁ τελικός σκοπός τοῦ δεσμοῦ πού ἐνώνει τόν ἄντρα καί τή γυναίκα δέν ἀφορᾷ ἀπλῶς – σύμφωνα μέ μιὰ σημαντική διάκριση πού κάνει ὁ Ἀριστοτέλης – τό *εἶναι*, ἀλλά τό *εὖ εἶναι*. Ὅπως καί νά εἶναι, στούς ἀνθρώπους ἡ ὑπαρξη τοῦ ζεύγους ἐπιτρέπει, σέ ὅλη τή διάρκεια τῆς ζωῆς, ἀμοιβαία βοήθεια καί συνδρομή· ὅσο γιά τούς ἀπογόνους, δέν ἐξασφαλίζουν μόνο τήν ἐπιβίωση τοῦ εἶδους· ἐξυπηρετοῦν καί «τό προσωπικό συμφέρον τῶν γονιῶν», γιατί «οἱ φροντίδες πού αὐτοί κατέβαλαν στήν ἀκμή τῆς δυνάμεως τους γιά ὄντα ἀδύναμα, ξεπληρώνονται, τώρα πού αὐτοί εἶναι ἀδύναμοι καί γερασμένοι, ἀπό ὄντα πού ἔχουν γίνει δυνατά»⁸³. Καί ἀκριβῶς γιά τό ἐπίμετρο αὐτό τοῦ «βέλτιον ζῆν», ἡ φύση ἔχει εἰδικά διαπλάσσει τόν ἄντρα καί τή γυναίκα· μέ προοπτική τήν ἀπό κοινού ζωῆ «ἔχει ὀργανώσει τό ἓνα καί τό ἄλλο φύλο». Τό πρῶτο εἶναι ἰσχυρό, τό δεύτερο συγκρατεῖται ἀπό τό φόβο· τό ἓνα βρίσκει τήν ὑγεία του στήν κίνηση, τό ἄλλο ἔχει τήν τάση νά κάνει καθιστική ζωῆ· τό ἓνα εἶναι κομιστής τῶν ἀγαθῶν, τό ἄλλο φροντίζει γιά τά ὑπάρχοντα στό σπιτί· τό ἓνα σιτίζει τά παιδιά, τό ἄλλο τά ἀνατρέφει. Ἡ φύση ἔχει κατά κάποιον τρόπο προγραμματίσει τήν οἰκονομία τοῦ σπιτικοῦ καί τούς ρόλους που ὁ καθένας ἀπό τούς δύο συζύγους ὀφείλει νά παίξει μέσα σ' αὐτό. Ὁ συγγραφέας, μέ ἀφετηρία ἀριστοτελικές ἀρχές, ἐπανέρχεται ἐδῶ στό σχῆμα μιᾶς παραδοσιακῆς περιγραφῆς, τῆς ὁποίας ὁ Ξενοφῶν εἶχε δώσει ἓνα παράδειγμα.

Ἀμέσως μετά τήν ἀνάλυση αὐτή τῶν φυσικῶν συμπληρωματικότητων, ὁ συγγραφέας τῶν *Οἰκονομικῶν* πραγματεύεται τό θέ-

μα τῆς σεξουαλικῆς συμπεριφορᾶς. Κι αὐτό, σέ μιὰ περικοπή σύντομη, ἔλλειπτική, καί τήν ὁποία ἀξίζει τόν κόπο νά παραθέσουμε στό σύνολό της: «Τό πρώτιστον καθήκον εἶναι νά μή διαπράττει κανείς καμιᾶ ἀδικία: μέ τόν τρόπο αὐτό, δέν πρόκειται κι ὁ ἴδιος νά ὑποστῆ καμιᾶ. Σ' αὐτό ἀκριβῶς ὀδηγεῖ ἡ κοινή ἠθική: ἡ γυναίκα δέν πρέπει νά ὑφίσταται ἀδικίες, γιατί εἶναι, ὅπως λένε οἱ πυθαγόρειοι, στό σπίτι σάν μιᾶ ἰκέτιδα καί ἕνα πρόσωπο πού τό ἔχουν ἀρπάξει ἀπό τήν ἐστία του. Ἄρα, οἱ ἄνομες συναναστροφές (*θύραζε συνουσίαι*) ἀπό τήν πλευρά τοῦ συζύγου συνιστοῦν ἀδίκημα»⁸⁴. Δέν πρέπει καθόλου νά μᾶς ἐκπλήσσει τό γεγονός ὅτι δέν γίνεται καμιᾶ ἀναφορά στή διαγωγή τῆς γυναίκας, ἀφοῦ οἱ κανόνες της εἶναι γνωστοί κι ἀφοῦ, οὔτως ἢ ἄλλως, πρόκειται ἐδῶ γιά ἕνα ἐγχειρίδιο τοῦ ἀφέντη: τό ὑπό συζήτηση θέμα εἶναι ὁ δικός του τρόπος συμπεριφορᾶς. Σημειωτέον ἐπίσης ὅτι δέν γίνεται καθόλου λόγος – ὅπως ἄλλωστε καί στό κείμενο τοῦ Ξενοφῶντα – γιά τό ποιά θά ἔπρεπε νά εἶναι ἡ σεξουαλική διαγωγή τοῦ συζύγου ἀπέναντι στή γυναίκα του, τόσο γιά τήν ἐκπλήρωση τῶν συζυγικῶν καθηκόντων ὅσο καί γιά τούς κανόνες αἰδημοσύνης. Τό οὐσιῶδες, ὅμως, βρῖσκεται ἄλλοῦ.

Πρῶτα πρῶτα, πρέπει νά σημειωθεῖ πῶς τό κείμενο τοποθετεῖ εὐκρινέστατα τό ζήτημα τῶν σεξουαλικῶν σχέσεων στό γενικό πλαίσιο τῶν σχέσεων δικαίου ἀνάμεσα στό σύζυγο καί στή σύζυγο. Ποιές εἶναι, ὅμως, αὐτές οἱ σχέσεις; Ποιές μορφές ὀφείλουν νά ἔχουν; Μολονότι λίγο πιό πάνω στό κείμενο τονίζεται ἡ ἀνάγκη σαφοῦς προσδιορισμοῦ τοῦ εἶδους τῆς «σχέσης» (*ὀμίλια*) πού πρέπει νά ἐνώνει τόν ἄντρα καί τή γυναίκα, στή συνέχεια τῶν *Οἰκονομικῶν* δέν γίνεται κανένας λόγος γιά τή γενική μορφή του καί τήν οὐσία του. Ἀντίθετα, σέ ἄλλα κείμενα, καί ἰδιαίτερα στά *Ἠθικά Νικομάχεια* καί στά *Πολιτικά*, ὁ Ἀριστοτέλης ἀπαντᾷ στό ἐρώτημα αὐτό, ὅταν ἀναλύει τήν πολιτική φύση τοῦ συζυγικοῦ δεσμοῦ – δηλαδή τόν τύπο ἐξουσίας πού ἀσκεῖται στά πλαίσια τοῦ γάμου. Κατ' αὐτόν, ἡ σχέση ἀνάμεσα στόν ἄντρα καί στή γυναίκα εἶναι προφανῶς ἀνισοσκελής, ἀφοῦ ρόλος τοῦ ἄντρα εἶναι νά κυβερνᾷ τή γυναίκα (ἡ ἀντίθετη κατάσταση, πού μπορεῖ νά ὀφείλεται σέ πολλούς λόγους, εἶναι «παρά φύσιν») ⁸⁵. Ὡστόσο, ἡ ἀνισότητα αὐτή πρέπει προσεχτικά νά διακρίνεται ἀπό τρεῖς ἄλλες ἀνισότητες: ἐκείνη πού χωρίζει τόν ἀφέντη ἀπό τόν σκλάβο (γιατί ἡ γυναίκα εἶναι ἄτομο ἐλεύθερο): ἐκείνη πού χωρί-

ζει τόν πατέρα από τά παιδιά του (καί δίνει ἀφορμή γιά μιá ἐξουσία βασιλικού τύπου)· καί, τέλος, ἐκείνη πού χωρίζει, μέσα σέ μιá πολιτεία, τούς πολίτες πού κυβερνοῦν ἀπό ἐκείνους πού κυβερνοῦνται· καί, πραγματικά, ἂν καί ἡ ἐξουσία τοῦ συζύγου πάνω στή γυναίκα του εἶναι ἀσθενέστερη, λιγότερο ἀπόλυτη ἀπ' ὅ,τι στίς δύο πρῶτες σχέσεις, δέν ἔχει τόν προσωρινό χαρακτήρα πού συναντᾶμε στήν «πολιτική» σχέση, μέ τή στενή ἔννοια τοῦ ὄρου, δηλαδή στή σχέση μεταξύ ἐλεύθερων πολιτῶν ἑνός Κράτους· κι αὐτό γιατί, σέ ἕνα ἐλεύθερο πολίτευμα, οἱ πολίτες διαδοχικά κυβερνοῦν καί κυβερνοῦνται, ἐνώ στό σπίτι, ὁ ἄντρας εἶναι ἐκείνος πού πρέπει μόνιμα νά διατηρεῖ τήν ὑπεροχή⁸⁶. Ἄνισότητα ἐλεύθερων ἀτόμων, ἀλλά ἀνισότητα ὀριστική καί θεμελιωμένη πάνω σέ μιá φυσική διαφορά. Μέ τήν ἔννοια αὐτή, ἡ πολιτική μορφή τῆς σχέσης μεταξύ τοῦ συζύγου καί τῆς συζύγου του θά εἶναι ἡ ἀριστοκρατία: μιá κυβέρνησις ὅπου ἐκείνος πού διοικεῖ εἶναι πάντα ὁ ἄριστος, ἀλλά καί ὅπου στόν καθένα ἀναλογεῖ ἕνα μέρος τῆς ἐξουσίας, ἕνας ρόλος καί ὀρισμένα καθήκοντα, ἀνάλογα μέ τά προσόντα καί τήν ἀξία του. Ὅπως λέει ὁ συγγραφέας στά *Ἠθικά Νικομάχεια*, «ἡ ἐξουσία τοῦ συζύγου πάνω στή γυναίκα του φαίνεται νά εἶναι ἀριστοκρατικού χαρακτήρα· ὁ σύζυγος ἀσκει τήν ἐξουσία σύμφωνα μέ τήν ἀξία του (*κατ' ἀξίαν*) καί στούς τομεῖς ὅπου ἀρμόζει νά κυβερνᾷ ὁ ἄντρας»· πράγμα πού συνεπάγεται, ὅπως σέ κάθε ἀριστοκρατική διακυβέρνησις, νά ἀναθέτει στή γυναίκα του ἐκεῖνα γιά τά ὁποῖα εἶναι ἀρμόδια ἐκείνη (ἂν ἤθελε νά τά κάνει ὄλα μόνος του, ὁ σύζυγος θά μετέτρεπε τήν ἐξουσία του σέ «ὀλιγαρχία»)⁸⁷. Ἡ σχέση πρός τή γυναίκα τίθεται ἔτσι σάν ζήτημα δικαίου, τό ὁποῖο εἶναι ἄμεσα συνδεδεμένο μέ τήν «πολιτική» φύση τοῦ γαμήλιου δεσμοῦ. Μεταξύ ἑνός πατέρα καί ἑνός γιου, ἡ σχέση, λένε τά *Μεγάλα Ἠθικά*, δέν μπορεῖ νά εἶναι σχέση δικαίου, ὅσο τουλάχιστον ὁ γιός δέν ἔχει ἀκόμα ἀποκτήσει τήν ἀνεξαρτησία του, γιατί δέν ἀποτελεῖ παρά μόνο «ἕνα μέρος τοῦ πατέρα του»· οὔτε καί μπορεῖ νά γίνει λόγος γιά δικαιοσύνη ἀνάμεσα σέ ἀφέντη καί ὑπηρετές, ἐκτός κι ἂν αὐτό τό ἐννοήσουμε σάν μιá δικαιοσύνη «ἑσωτερική τοῦ οἴκου καί καθαρά οἰκονομική». Μέ τή γυναίκα, ὁμως, δέν συμβαίνει τό ἴδιο: ἀναμφίβολα, αὐτή εἶναι καί θά εἶναι πάντα κατώτερη ἀπό τόν ἄντρα καί ἡ δικαιοσύνη πού ὀφείλει νά διέπει τίς σχέσεις μεταξύ τῶν συζύγων δέν μπορεῖ νά εἶναι ἴδια μέ ἐκεί-

νη πού ισχύει μεταξύ τῶν πολιτῶν· ὥστόσο, ἐξαιτίας τῆς ὁμοιότητάς τους, ὁ ἄντρας καί ἡ γυναίκα πρέπει νά βρισκονται σέ μιὰ σχέση «πολύ συγγενική μέ τήν πολιτική δικαιοσύνη»⁸⁸.

Ὅμως, στήν περικοπή τῶν *Οἰκονομικῶν* ὅπου γίνεται λόγος γιά τή σεξουαλική συμπεριφορά πού ὀφείλει νά ἔχει ὁ σύζυγος, ὁ συγγραφέας μοιάζει νά ἀναφέρεται σέ μιὰ δικαιοσύνη ὀλότελα διαφορετική· ἐπικαλούμενος μιὰ πυθαγόρεια ρήση, τονίζει πώς ἡ γυναίκα εἶναι «σάν μιὰ ἰκέτιδα στό σπίτι καί ἕνα πρόσωπο πού τό ἔχουν ἀρπάξει ἀπό τήν ἐστία του». Παρ' ὄλ' αὐτά, ἂν κοιτάξουμε τό ζήτημα ἀπό πιό κοντά, γίνεται φανερό πώς ἡ ἀναφορά αὐτή στήν ἰκέτιδα – καί γενικότερα στό γεγονός ὅτι ἡ γυναίκα ἔχει γεννηθεῖ σέ ἄλλο σπίτι καί ὅτι εἶναι κατά κάποιον τρόπο «ξένη» στόν οἶκο τοῦ συζύγου της – δέν ἔχει προορισμό νά καθορίσει τό εἶδος τῶν σχέσεων πού πρέπει ἐν γένει νά ὑπάρχουν μεταξύ ἑνός ἄντρα καί τῆς συζύγου του. Οἱ σχέσεις αὐτές, στή θετική τους μορφή καί στή συμμόρφωσή τους πρὸς τήν ἀνισομερῆ δικαιοσύνη πού ὀφείλει νά τίς διέπει, ὑποδηλώθηκαν ἔμμεσα στήν προηγούμενη παράγραφο. Μποροῦμε νά ὑποθέσουμε πώς ὁ συγγραφέας, χρησιμοποιώντας ἐδῶ τήν παρομοίωση τῆς «ἰκέτιδας», μᾶς θυμίζει ὅτι τό γεγονός τοῦ γάμου αὐτοῦ καθαυτοῦ δέν δίνει στή σύζυγο τό δικαίωμα νά ἀξιῶνει ἀπό τόν ἄντρα της σεξουαλική πίστη· ἀλλά πώς ὑπάρχει, μολαταῦτα, κάτι, στήν κατάσταση τῆς συζευγμένης γυναίκας, πού ἀπαιτεῖ ἀπό τή μεριά τοῦ συζύγου αὐτοσυγκράτηση καί αὐτοπεριορισμό· πρόκειται ἀκριβῶς γιά τήν ἀνίσχυρη θέση της, πού τήν ἐξαρτᾶ ἀπό τήν ἀγαθή προαίρεση τοῦ ἄντρα της, ὅπως μιὰ ἰκέτιδα πού ἔχει ἀρπαχτεῖ ἀπό τό πατρικό της σπίτι.

Ὅσο γιά τή φύση τῶν ἀδικῶν αὐτῶν πράξεων, τό κείμενο τῶν *Οἰκονομικῶν* δέν μᾶς διευκολύνει καθόλου στό νά τήν προσδιορίσουμε μέ ἀκρίβεια. Πρόκειται γιά τίς *θύραζε συνουσίας*, τίς «ἐκτός σπιτιοῦ συναναστροφές». Ἡ λέξη «*συνουσίαι*» εἶναι δυνατό νά σημαίνει μιὰ εἰδική σεξουαλική σύζευξη· μπορεῖ ἐπίσης νά δηλώνει τή «σύναψη σχέσεων», ἕνα «δεσμό». Ἄν ἔπρεπε νά δώσουμε ἐδῶ στή λέξη τήν πιό στενή της ἔννοια, θά λέγαμε πώς εἶναι κάθε σεξουαλική πράξη πού ἐπιτελεῖται «ἐκτός σπιτιοῦ» καί συνιστᾶ ἀδικία ἀπέναντι στή γυναίκα: ἐρμηνεύει πού μοιάζει ἐλάχιστα ἀληθοφανῆς μέσα σ' ἕνα κείμενο πού ἀκολουθεῖ κατά πόδας σχεδόν τήν τρέχουσα ἠθική. Ἄν, ὅμως, ἀντί τούτου, δώ-

σομε στή λέξη *συνουσία* τή γενικότερη σημασία τῆς «σχέσης», βλέπουμε καθαρά γιατί θά ὑπῆρχε ἐδῶ ἀδικία στήν ἀσκηση μιᾶς ἐξουσίας, πού ὀφείλει νά παρέχει στόν καθένα δικαιώματα σύμφωνα μέ τήν ἀξία του, τά προσόντα του καί τή «θέση» του: ἕνας δεσμός ἐκτός γάμου, ἢ παλλακεία, ἴσως καί νόθα παιδιά, ἀποτελοῦν ἰσάριθμα βαριά χτυπήματα κατά τοῦ σεβασμοῦ πού ὀφείλουμε στή σύζυγο· ἐν πάσῃ περιπτώσει, καθετί πού, στά πλαίσια τῶν σεξουαλικῶν σχέσεων τοῦ συζύγου, ἀπειλεῖ τήν προνομιοῦχα θέση τῆς γυναίκας στήν ἀριστοκρατική διακυβέρνηση τοῦ σπιτικοῦ, ἀποτελεῖ τρόπο διακύβευσης τῆς ἀπαραίτητης καί οὐσιώδους δικαιοσύνης. Νοούμενη μ' αὐτόν τόν τρόπο, ἢ διατύπωση τῶν *Οἰκονομικῶν*, στή συγκεκριμένη της ἐμβέλεια, δέν ἀπέχει πολύ ἀπό ἐκεῖνο πού ὁ Ξενοφῶν ὑπαινισσόταν στήν περικοπή ὅπου ὁ Ἰσχόμαχος ὑπόσχεται στή γυναίκα του, ἄν συμπεριφέρεται ὀρθά, νά μήν προσβάλλει ποτέ τά προνόμια καί τή θέση της⁸⁹. Πρέπει ἐξάλλου νά σημειώσουμε πῶς τά θέματα στά ὁποῖα ἀναφέρονται οἱ ἀμέσως ἐπόμενες γραμμές τοῦ κειμένου εἶναι πολύ συγγενικά μ' ἐκεῖνα τοῦ Ξενοφῶντα: ἡ εὐθύνη τοῦ συζύγου στήν ἠθική διαμόρφωση τῆς γυναίκας του καί ἡ ἀποδοκιμασία τῶν στολιδιῶν (*κόσμησις*) ὡς ψέματος καί ἀπάτης, πού πρέπει νά ἀποφεύγεται μεταξύ συζύγων. Ἐνῶ, ὅμως, ὁ Ξενοφῶν θεωρεῖ τήν ἐγκράτεια τοῦ συζύγου χαρακτηριστικό γνώρισμα τοῦ προσεχτικοῦ καί συνετοῦ οἰκο-δεσπότη, τό ἀριστοτελικό κείμενο φαίνεται νά τήν ἐγγράφει στόν πολύπλοκο μηχανισμό τῶν διαφόρων μορφῶν δικαιοσύνης, πού πρέπει νά ρυθμίζουν τίς σχέσεις τῶν ἀνθρώπων στήν κοινωνία.

Εἶναι ἀναμφίβολα δύσκολο νά ἐντοπίσει κανεῖς μέ ἀκρίβεια ποιές εἶναι οἱ σεξουαλικές συμπεριφορές πού ὁ συγγραφέας τῶν *Οἰκονομικῶν* ἐπιτρέπει ἢ ἀπαγορεύει στό σύζυγο πού θέλει νά πολιτεύεται ὀρθά. Φαίνεται, ὡστόσο, πῶς ἡ ἐγκράτεια τοῦ συζύγου, ὅποια κι ἄν εἶναι ἡ ἀκριβής μορφή της, δέν ἀπορρέει ἀπό τόν προσωπικό δεσμό τῶν συζύγων, καί ὅτι δέν ἐπιβάλλεται στόν ἄντρα μέ τόν ἴδιο τρόπο πού ἀπαιτοῦμε ἀπό τή σύζυγο ἀπόλυτη σεξουαλική πίστη. Ὁ ἄντρας ὀφείλει νά χορηγεῖ κάποιο πρόνομο στή γυναίκα του στά πλαίσια τῆς ἀνισομεροῦς κατανομῆς τῶν ἐξουσιῶν καί τῶν ρόλων· καί «διά τῆς προαιρέσεώς του» – βασιμμένης στό συμφέρον ἢ στή σύνεση – τοῦ εἶναι δυνατό νά ἀναγνωρίζει, ὅπως ἐκεῖνος πού ξέρει νά διαχειρίζεται τήν ἀριστο-

κρατική έξουσία, τό τί ὀφείλεται στόν καθένα. Ἡ μετριοπάθεια τοῦ συζύγου εἶναι κι ἐδῶ μιά ἠθική τῆς ἐξουσίας πού ἀσκοῦμε, ἀλλά ἡ ἠθική αὐτή νοεῖται σάν μιά ἀπό τίς μορφές τῆς δικαιοσύνης. Ἐξαιρετικά ἀνισότιμος καί σχηματικός τρόπος καθορισμοῦ τῆς σχέσης μεταξύ ἄντρα καί γυναίκας καί τῆς θέσης πού πρέπει νά κατέχει στό ζευγάρι ἡ ἀρετή τοῦ καθενός. Ἄς μὴν ξεχνᾶμε, ὥστόσο, πῶς ἕνας τέτοιος τρόπος ἀντίληψης τῶν συζυγικῶν σχέσεων δέν ἀπέκλειε καθόλου τήν ἔνταση πού διακρίνει τίς σχέσεις φιλίας. Τά *Ἠθικά Νικομάχεια* συγκεντρώνουν ὅλα αὐτά τά στοιχεία – τή δικαιοσύνη, τήν ἀνισότητα, τήν ἀρετή, τή μορφή τῆς ἀριστοκρατικῆς διακυβέρνησης· καί μέ αὐτά ὁ Ἀριστοτέλης ὀρίζει τόν ἰδιαίτερο χαρακτήρα τῆς φιλίας τοῦ ἄντρα γιά τή γυναίκα του· αὐτή ἡ φιλία τοῦ συζύγου «εἶναι ὅμοια μ' ἐκείνη πού συναντᾶμε στό ἀριστοκρατικό πολίτευμα... Εἶναι ἀνάλογη μέ τήν ἀρετή· ὁ καλύτερος ὑπερτερεῖ σέ ἀγαθά, καί ἐξᾴλου ὁ καθένας ἀποκτᾶ ὅ,τι τοῦ ἀρμόζει. Τέτοιος εἶναι κι ὁ χαρακτήρας τοῦ δικαίου»⁹⁰. Καί πιά πέρα, ὁ Ἀριστοτέλης προσθέτει: «Τό νά ἀναζητᾶ κανεῖς ποιά πρέπει νά εἶναι ἡ διαγωγή τοῦ συζύγου ἀπέναντι στή γυναίκα του, καί γενικότερα ἐκείνη τοῦ φίλου ἀπέναντι στό φίλο, δέν διαφέρει ἀπό τή συζήτηση τοῦ πῶς γίνονται σεβαστοί οἱ κανόνες τῆς δικαιοσύνης»⁹¹.



Ἀνακαλύπτουμε λοιπόν, στήν ἑλληνική σκέψη τῆς κλασικῆς ἐποχῆς, τά στοιχεία μιᾶς ἠθικῆς τοῦ γάμου, πού φαίνεται νά ἀξιῶναι ἀπό τούς δύο συζύγους, καί ἀπό τήν πλευρά τοῦ ἐνός καί ἀπό τήν πλευρά τοῦ ἄλλου, μιά παρεμφερῆ ἀποποίηση κάθε σεξουαλικῆς δραστηριότητος ξένης πρὸς τή γαμήλια σχέση. Τόν κανόνα μιᾶς σεξουαλικῆς πρακτικῆς ἀποκλειστικά συζυγικῆς, πού κατ' ἀρχήν ἐπέβαλλε στή γυναίκα ἡ κοινωνική της ὑπόσταση καί οἱ νόμοι τῆς πολιτείας ὅπως καί τῆς οἰκογένειας, τόν κανόνα αὐτόν φαίνεται πῶς ὀρισμένοι μπόρεσαν νά διανοηθοῦν ὅτι εἶναι δυνατό νά τόν ἐφαρμόσουν καί στόν ἄντρα· αὐτό εἶναι πάντως τό συμπέρασμα πού μοιάζει νά βγαίνει ἀπό τόν *Οἰκονομικό* τοῦ Ξενοφῶντα καί τά *Οἰκονομικά* τοῦ Ψευδο-Ἀριστοτέλη, ἢ ἀπό ὀρισμένα κείμενα τοῦ Πλάτωνα καί τοῦ Ἰσοκράτη. Τά λίγα αὐτά

κείμενα παρουσιάζονται πολύ απομονωμένα μέσα σέ μιά κοινωνία όπου ούτε οί νόμοι ούτε τά έθιμα προέβαλλαν τέτοιες αξιώσεις. Αυτό είν' αλήθεια. Δέν είναι, όμως, δυνατό νά τά θεωρήσουμε σάν τό προσχέδιο μιās ήθικής τής άμοιβαίας συζυγικής πίστης, ούτε καί σάν τό προοίμιο μιās κωδικοποίησης του έγγαμου βίου, στην όποία ό χριστιανισμός θά δώσει άργότερα καθολική μορφή καί έπιτακτική άξία, καί θά τήν κάνει τό στήριγμα ενός δλόκληρου θεσμικού συστήματος.

Οί λόγοι είναι πολλοί. Έκτός από τήν περίπτωση τής πλατωνικής πολιτείας, όπου οί ίδιοι νόμοι ισχύουν γιά όλους μέ τόν ίδιο τρόπο, ή έγκράτεια πού απαιτείται από τό σύζυγο δέν έχει ούτε τίς ίδιες βάσεις ούτε τίς ίδιες μορφές μ' εκείνη πού επιβάλλεται στή γυναίκα: αυτές απορρέουν άμεσα από ένα νομικό καθεστώς καί μιά καταστατική έξάρτηση πού θέτει τή γυναίκα υπό τήν έξουσία του συζύγου· οί νόμοι, αντίθετα, έξαρτιόνται από μιά επιλογή, από τή βούληση νά δώσει στή ζωή του μιά ορισμένη μορφή. Ζήτημα ύψους, κατά κάποιον τρόπο: ό άντρας καλείται νά μετριάξει τή διαγωγή του σέ συνάρτηση μέ τήν κυριαρχία πού έννοει νά άσκει πάνω στον έαυτό του, καί τή μετριοπάθεια πού θά επιδείξει ώστε νά επιβάλλει τήν κυριαρχία του πάνω στους άλλους. Έξ ου καί ή αυστηρότητα των ήθών πού παρουσιάζεται (στών Ίσοκράτη, λογουχάρη) σάν μιά έκλέπτυνση, τής όποίας ή παραδειγματική άξία δέν αποκτά τή μορφή γενικής άρχής· γι' αυτό καί ή απάρνηση κάθε σχέσης εκτός από τή συζυγική δέν συστήνεται ρητά από τόν Ξενοφώντα, ίσως ούτε κι από τόν Ψευδο-Άριστοτέλη, καί δέν αποκτά, στών Ίσοκράτη, τή μορφή μιās όριστικής δέσμευσης, αλλά μάλλον ενός άθλου.

Έπιπλέον, είτε ή έπιταγή είναι συμμετρική (όπως στόν Πλάτωνα) είτε όχι, ή έγκράτεια πού απαιτείται από τόν άντρα δέν βασίζεται ούτε στην ιδιαίτερη φύση ούτε στην καθαυτό μορφή τής συζυγικής σχέσης. Χωρίς αμφιβολία, ακριβώς επειδή είναι παντρεμένος, ή σεξουαλική του δραστηριότητα πρέπει νά ύφίσταται κάποιους περιορισμούς καί νά ακολουθει ένα ορισμένο μέτρο. Αυτό, όμως, είναι ή κοινωνική ύπόσταση του παντρεμένου πού τό απαιτεί, καί όχι ή σχέση προς τή σύζυγο: έγγαμου, όπως τό θέλει ή πλατωνική πολιτεία, σύμφωνα μέ τίς μορφές πού αυτή όρίζει, καί γιά νά τής δώσει τούς πολίτες πού αυτή έχει ανάγκη· έγγαμου καί μέ τήν ύποχρέωση, λόγω τής ιδιότητας αυτής, νά διαχει-

ριστει έναν οίκο πού πρέπει νά εὐημερεῖ «ἐν εὐταξία» καί τοῦ ὁποίου ἡ ὀρθή διοίκηση πρέπει νά εἶναι στά μάτια ὄλων ἡ εἰκόνα καί ἡ ἐγγύηση μιᾶς καλῆς διακυβέρνησης (Ξενοφῶν καί Ἰσοκράτης)· ἐγγαμου καί ὑποχρεωμένου νά ἐφαρμόξει, στά πλαίσια τῶν μορφῶν τῆς ἐγγενοῦς στό γάμο καί στή φύση τῆς γυναίκας ἀνισότητας, τούς κανόνες τῆς δικαιοσύνης (Ἀριστοτέλης). Σ' ὅλα αὐτά, δέν ὑπάρχει τίποτα πού νά ἀποκλείει αἰσθήματα προσωπικά, ἀφοσίωσης, στοργῆς, καί φροντίδας. Πρέπει, ὁμως, νά γίνει κατανοητό πώς ἡ *σωφροσύνη* αὐτή, πού θεωρεῖται ἀπαραίτητη, δέν ἔχει τίποτα νά κάνει μέ τή σύζυγο, οὔτε καί μέ τή σχέση πού τούς ἐνώνει σάν ἄτομα. Ὁ σύζυγος τήν ὀφείλει στόν ἴδιο του τόν ἑαυτό, στό μέτρο ὅπου τό ἴδιο τό γεγονός ὅτι εἶναι παντρεμένος τόν εἰσάγει σ' ἕνα ἰδιάζον παιχνίδι καθηκόντων καί ἀξιώσεων ὅπου διακυβεύεται ἡ φήμη του, ἡ παρουσία του, ἡ σχέση του μέ τούς ἄλλους, τό γόητρό του μέσα στήν πολιτεία, τό θέλημά του νά «διάγει ζωήν καλήν κάγαθήν».

Ἔτσι μόνο μποροῦμε νά καταλάβουμε γιατί ἡ ἐγκράτεια τοῦ ἄντρα καί ἡ ἀρετή τῆς γυναίκας εἶναι δυνατό νά ἐμφανίζονται σάν δύο ταυτόχρονες ἀπαιτήσεις, πού ἡ καθεμιά τους, μέ τόν τρόπο της καί μέ τίς ἰδιαιτερές της μορφές, ἀπορρέει ἀπό τό καθεστῶς τοῦ γάμου· καθώς καί γιατί, παρ' ὄλ' αὐτά, τό ζήτημα τῆς σεξουαλικῆς πρακτικῆς σάν στοιχεῖο – καί μάλιστα οὐσιαστικό στοιχεῖο – τῆς συζυγικῆς σχέσης σχεδόν δέν τίθεται. Ἀργότερα, οἱ σεξουαλικές σχέσεις μεταξύ συζύγων, ἡ μορφή πού πρέπει νά ἀποκτήσουν, οἱ χειρονομίες πού εἶναι ἐπιτρεπτές, ἡ αἰδημοσύνη πού ὀφείλουν νά σεβαστοῦν, ἀλλά καί ἡ ἔνταση τῶν δεσμῶν πού φανερώνουν καί συσφίγγουν, θά ἀποτελέσουν σημαντικό στοιχεῖο στοχασμοῦ· ὅλη αὐτή ἡ σεξουαλική ζωὴ τῶν συζύγων θά δώσει ἀφορμὴ στή χριστιανικὴ ποιμαντορία γιὰ μιὰ συχνὰ λεπτομερέστατη κωδικοποίησι· ἤδη ὁμως καί πιό πρῖν, ὁ Πλούταρχος εἶχε ἀσχοληθεῖ ὄχι μόνο μέ τή μορφή τῶν συζυγικῶν σεξουαλικῶν σχέσεων, ἀλλά καί μέ τή συναισθηματικὴ τους σημασία· καί εἶχε ὑπογραμμίσει τή σπουδαιότητα τῶν ἀμοιβαίων ἀπολαύσεων γιὰ τήν ἀμοιβαία ἀφοσίωσι τῶν συζύγων. Ἐκεῖνο πού θά χαρακτηρίσει τήν καινούργια αὐτὴ ἠθικὴ δέν εἶναι μόνο ὅτι ὁ ἄντρας καί ἡ γυναίκα θά περιοριστοῦν σέ ἕνα μόνο σεξουαλικὸ σύντροφο – τόν ἢ τή σύζυγο· εἶναι καί ὅτι ἡ σεξουαλικὴ τους δραστηριότητα θά «προβληματοποιηθεῖ» ὡς οὐσιαστικό, ἀποφασιστικό καί

ιδιαίτερα ευαίσθητο στοιχείο τῆς προσωπικῆς συζυγικῆς τους σχέσης. Τίποτα τέτοιο δέν εἶναι ὄρατό στόν ἠθικό στοχασμό του Δ' π.Χ. αἰ.: αὐτό δέν σημαίνει ὅτι ὑποστηρίζουμε πῶς οἱ σεξουαλικές ἀπολαύσεις εἶχαν τότε μικρή σημασία στή συζυγική ζωή τῶν Ἑλλήνων καί γιά τήν ἁρμονική συμβίωση τοῦ ζεύγους: τό θέμα μας ἐδῶ δέν εἶν' αὐτό. Ἐπρεπε, ὅμως, νά ὑπογραμμίσουμε, γιά νά κατανοηθεῖ ἡ διεργασία πού ὀδήγησε στήν ἠθική «προβληματοποίηση» τῆς σεξουαλικῆς διαγωγῆς, ὅτι ἡ κλασική ἑλληνική σκέψη δέν διερευνοῦσε τή συγκεκριμένη συμπεριφορά μέ ἀφετηρία τήν προσωπική σχέση τῶν δύο συζύγων. Αὐτό πού συνέβαινε μεταξύ τους εἶχε σημασία μόνον ἀπό τή στιγμή πού ἐπρόκειτο γιά τήν ἀπόκτηση ἀπογόνων. Κατά τά ἄλλα, ἡ κοινή σεξουαλική τους ζωή δέν ἀποτελοῦσε ἀντικείμενο στοχασμοῦ ἢ ἠθικῆς ἐπιταγῆς: τό οὐσιῶδες τῆς «προβληματοποίησης» βρισκόταν στήν ἐγκράτεια πού εἶχε ὑποχρέωση νά ἐπιδείξει καθένας ἀπό τούς δύο συζύγους, γιά λόγους καί μέ μορφές συναφεῖς πρὸς τό φύλο του καί τήν ὑπόστασή του. Ἡ μετριοπάθεια δέν ἦταν κοινή τους ὑπόθεση, ὥστε νά πρέπει νά νοιάζεται ὁ ἕνας γιά τόν ἄλλο ἀναφορικά μ' αὐτή. Σ' αὐτό ἀπέχουμε πολύ ἀπό τή χριστιανική ποιμαντορία, ὅπου ὁ καθένας ἀπό τούς δύο συζύγους ἐπωμίζεται τήν εὐθύνη τῆς ἀγνότητος τοῦ ἄλλου, μὴ παρασύροντάς τον νά διαπράττει τό σαρκικό ἁμάρτημα – εἴτε μέ ὑπερβολικά ἀδιάντροπες προτάσεις, εἴτε μέ τίς ἀνυποχώρητες ἀρνήσεις του. Ἀπό τούς Ἑλληνες ἠθικολόγους τῆς κλασικῆς ἐποχῆς, ἡ ἐγκράτεια ὑπαγορευόταν καί στοὺς δύο συντρόφους τοῦ ἔγγαμου δίου· στόν καθένα τους, ὅμως, ἀναγόταν σέ διαφορετικό εἶδος σχέσης πρὸς τόν ἑαυτό του. Ἡ ἀρετὴ τῆς γυναίκας ἀποτελοῦσε τό συνακόλουθο καί τήν ἐγγύηση μιᾶς ὑπεξούσιας διαγωγῆς· ἡ ἀντρικὴ αὐστηρότητα ἀναγόταν σέ μιὰ ἠθικὴ τῆς ἐξουσίας πού αὐτοπεριορίζεται.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Δημοσθένης: «Κατά Νεαίρας», 122.
2. R. Van Gulik: «Η σεξουαλική ζωή στην αρχαία Κίνα», σέλ. 144-154.
3. Θά πρέπει να αποφεύγεται η σχηματοποίηση και η αναγωγή του χριστιανικού δόγματος των συζυγικών σχέσεων στον τελικό σκοπό της τεκνοποίησης και στον αποκλεισμό της έρωτικής απόλαυσης. Πράγματι, τό δόγμα αυτό είναι σύνθετο, συζητήσιμο, και θά γνωρίσει πολυάριθμες παραλλαγές. Έκείνο, όμως, πού πρέπει να τονιστεί εδώ, είναι πώς τό ζήτημα της απόλαυσης στη συζυγική σχέση, της θέσης πού πρέπει να της αποδώσουμε, των προφυλάξεων πού πρέπει να πάρουμε απέναντί της, των παραχωρήσεων πού πρέπει να της κάνουμε (λαμβάνοντας υπόψη τήν αδυναμία του άλλου και τή φιληδονία του), αποτελεί μιá ενεργή έστία στοχασμοῦ.
4. Βλέπε τήν πραγματεία «Περί στειρότητας», πού αποδίδεται στον Ἄριστοτέλη και πού για καιρό θεωρήθηκε ως τό Βιβλίο Ι' του «Περί τά ζώα ιστορία».
5. Ὁ.π., κεφ. Π.
6. Βλ. Ξενοφώντα: «Οἰκονομικός», VII, 11· Πλάτωνα: «Νόμοι», 772 d-773 e.
7. Δημοσθένης: «Κατά Νεαίρας», 122.
8. Πλουτάρχου βίοι: «Σδών», XX. Βρίσκουμε επίσης μαρτυρία για τήν υποχρέωση εκπλήρωσης των συζυγικών καθηκόντων στην πυθαγόρεια διδασκαλία· τούτο αναφέρεται από τόν Διογένη τόν Λαέρτιο: «Ὁ Ἱερώνυμος προσθέτει ότι ὁ Πυθαγόρας κατέδηκε στον Ἄδη... και ὅτι εἶδε σέ τί βάσανα υποβάλλονται ἐκεῖνοι πού παραμέλησαν τά συζυγικά τους καθήκοντα» (τούς μή θέλοντας συνεῖναι ταῖς ἑαυτῶν γυναίξί), «Φιλοσόφων βίοι και δογμάτων συναγωγή», VIII, 1, 21.
9. Λυσία: «Κατά Ἐρατοσθένους», 33. Βλ. S. Pomeroy: «Θεές, πόρνες, σύζυγοι, σκλάβες. Οἱ γυναίκες στην κλασική Ἀρχαιότητα» (Goddesses, Whores, Wives and Slaves. Women in Classical Antiquity), σελ. 86-92.
10. Ὁ. π., 12· βλ. επίσης στό «Συμπόσιο» του Ξενοφώντα (IV, 8) τόν υπαινιγμό τό σχετικό μέ τά δολερά τεχνάσματα πού μπορεί να χρησιμοποιήσει ένας σύζυγος για να κρατήσει κρυφές τίς σεξουαλικές απολαύσεις πού αναζητᾶ άλλου.
11. W. K. Lacey: «Ἡ οἰκογένεια στην κλασική Ἑλλάδα» (The family in Classical Greece), 1968, σελ. 113.
12. Ξενοφώντα: «Συμπόσιον», VIII, 3.
13. G. Mathieu: «Σχόλιο» στον «Νικοκλή» του Ἱσοκράτη, C.U.F., σελ. 130.
14. Ξενοφώντα: «Οἰκονομικός», IV, 2-3.
15. Ὁ.π., I, 2. (Σύμφωνα μέ τόν Μετ.: I, 7).
16. Για τό ἐγκώμιο αυτό της γεωργίας και τήν ἀπαρίθμηση των εὐεργετικῶν της ἐπιπτώσεων, βλ. ὅλο τό Κεφ. V του «Οἰκονομικοῦ».
17. Ξενοφώντα: «Ἀπομνημονεύματα», III, 4.
18. Ξενοφώντα: «Οἰκονομικός», IV, 18-25.
19. Ὁ.π., XII, 4-9.
20. Ὁ.π., III, 15.

21. "Ο.π., III, 12-13.
22. "Ο.π., III, 11.
23. "Ο.π., VII, 5.
24. "Ο.π., VII, 11.
25. "Ο.π., VII, 12.
26. "Ο Ἰσχύμαχος ἐπιμένει σ' αὐτὴν τὴν κατάγηση τῶν διαφορῶν μεταξύ συζύγων, πού θά μπορούσαν νά εἶναι ἔντονες ἐξαιτίας τῆς εἰσφορᾶς τοῦ καθενός, VII, 13.
27. "Ο.π., VII, 15.
28. "Ο.π., VII, 19-35. Γιά τὴ σπουδαιότητα τῶν χωρικῶν δεδομένων στὴν οἰκιακὴ τάξη, βλ. J.-P. Vernant: «Ἑστία-Ἑρμῆς. Περί τῆς θρησκευτικῆς ἔκφρασης τοῦ χώρου στοὺς Ἕλληνες», στὸ διβλίο του «Μύθος καὶ Σκέψη στοὺς ἀρχαίους Ἕλληνες» (Hestia-Hermes. Sur l' expression religieuse de l' espace chez les Grecs. - «Mythe et pensée chez les Grecs»), I, σελ. 124-170.
29. Ξενοφώντα: «Οἰκονομικός», VII, 39-40.
30. "Ο.π., VII, 22.
31. "Ο.π., VII, 26.
32. "Ο.π., VII, 31.
33. Διευκρινίζει ὅτι ἡ θεότητα συνενώνει τὸν ἄντρα καὶ τὴ γυναῖκα χάρι τῶν ἀπογόνων, καὶ ὁ νόμος, γιὰ χάρι τοῦ νοικοκυριοῦ, VII, 30.
34. "Ο.π., VII, 23.
35. "Ο.π., VII, 12.
36. "Ο.π., I, 22-23.
37. "Ο.π., II, 1.
38. "Ο.π., VII, 27.
39. "Ο.π., X, 1-8.
40. "Ο.π., X, 7.
41. "Ο.π., X, 9.
42. "Ο.π., X, 10.
43. "Ο.π., X, 11.
44. Ξενοφώντα: «Ἰέρων», I.
45. Εὐριπίδη: «Μήδεια», στ. 465 κ.έ.
46. Εὐριπίδη: «Ἴων», στ. 836 κ.έ.
47. Ξενοφώντα: «Οἰκονομικός», VII, 41-42.
48. Πλάτωνα: «Νόμοι» VI, 773 c καὶ e.
49. "Ο.π., VI, 785 a.
50. "Ο.π., VI, 783 e· βλ. IV, 721 a· VI, 773 b.
51. "Ο.π., VI, 773 a-e.
52. "Ο.π., VI, 784 a-c.
53. "Ο.π., VI, 784 d-e.

54. Ἐὰς σημειωθεῖ ὅτι περασμένου τοῦ ὄριου τῆς ἡλικίας ὅπου μπορεῖ κανεὶς νὰ τεκνοποιήσει, «ἐκείνος κὶ ἐκείνη πού ζοῦν φρόνιμα ἀπὸ πλευρᾶς σεξουαλικῶν σχέσεων (*σωφρονῶν καὶ σωφρονοῦσα*) θὰ εἶναι καθ' ὅλα τιμημένοι, ἐνῶ αὐτοὶ πού ζοῦνε καθ' ἀντίθετο τρόπο, θὰ στεροῦνται τῆς φήμης τῶν προηγουμένων ἢ, καλύτερα, θὰ ὑφίστανται ἀτιμώσεις» (VI, 784 ρ).
55. Ὁ.π., VIII, 835 e.
56. Ὁ.π., VIII, 838 a-838 e.
57. Ὁ.π., VIII, 840 a-c.
58. Ὁ.π., VIII, 840 d-e.
59. Ὁ.π., VIII, 841 a-b.
60. Ὁ.π., VIII, 841 c-d. Ἐὰς σημειωθεῖ ὅτι τουλάχιστον στὴν πρώτη διατύπωση τοῦ νόμου, ὁ Πλάτων μοιάζει νὰ λέει ὅτι ἀπαγορεύονται σ' ἓναν παντρεμένο μόνον οἱ σχέσεις μὲ «ἐλεύθερες» καὶ «εὐγενικῆς καταγωγῆς» γυναῖκες. Αὐτὴ πάντως εἶναι ἡ μετάφραση τοῦ κειμένου ἀπὸ τὸν Diès, ἐνῶ ὁ Robin τὸ ἐρμηνεύει σὰν νὰ σήμαινε ὅτι ὁ νόμος αὐτὸς ἐφαρμόζεται μονάχα στοὺς ἐλεύθερους καὶ καλῆς καταγωγῆς ἄντρες.
61. Ἰσοκράτης: «Νικοκλῆς», 31-35.
62. Ὁ.π., 42.
63. Ὁ.π., 40.
64. Ὁ.π., 41.
65. Ἰσοκράτης: «Πρὸς Νικοκλέα» 29.
66. «Νικοκλῆς», 36. Γιὰ τὸ συχνό αὐτὸ θέμα, βλ. Ἀριστοτέλης: «Πολιτικά», V, 1 311 a-b. Ἐπισημαίνουμε ὅτι ὁ Ἰσοκράτης σημειώνει ὠστόσο τὴν ἐπιεικεία τοῦ λαοῦ πρὸς τοὺς βασιλεῖς, πού ἀναζητᾶνε παγτοῦ ἐξωσυζυγικῆς ἀπολαύσεως, ἀλλὰ ξέρον νὰ κυβερνᾶνε μὲ δικαιοσύνη (δ.π., 37).
67. Ὁ.π., 36.
68. Ὁ.π., 37.
69. «Πρὸς Νικοκλέα», 31.
70. «Νικοκλῆς», 39.
71. Ὁ.π., 45.
72. Ὁ.π., 47.
73. Ὁ.π., 47.
74. «Πρὸς Νικοκλέα», 11. Τὸ θέμα τῆς ἰδιωτικῆς ἀρετῆς τοῦ ἡγεμόνα ὡς πολιτικό πρόβλημα ἀξίζει μᾶς μελέτης ἀποκλειστικὰ ἀφιερωμένης σ' αὐτό.
75. Ψευδο-Ἀριστοτέλης: «Οἰκονομικά» I, 1, 1, 1 343 a.
76. Ἀριστοτέλης: «Πολιτικά», I, 13, 125 a-b.
77. Ψευδο-Ἀριστοτέλης: «Οἰκονομικά», I, 3, 1, 1 343 b.
78. Ὁ.π., I, 2, 1-3, 1 343 a-b.
79. Ὁ.π., I, 3, 1, 1 343 b.
80. Ἀριστοτέλης: «Πολιτικά», I, 2, 1 252 a.

81. Ἀριστοτέλη: «Ἠθικά Νικομάχεια», VIII, 12, 7, 1 162 a.
82. Ψευδο-Ἀριστοτέλη: «Οἰκονομικά», I, 3, 1, 1 343 b.
83. Ὁ.π., I, 3, 3, 1 343 b.
84. Ὁ.π., I, 4, 1, 1 344 a.
85. Ἀριστοτέλη: «Πολιτικά», I, 12, 1 259 b. Στά «Ἠθικά Νικομάχεια» VIII, 10, 5, 1 161 a, ὁ Ἀριστοτέλης ἀναφέρεται στήν ἐξουσία τῆς ἐπικλήρου. (Σύμφωνα μέ τόν *Μετ.* εἶναι τό IX, 12...).
86. Ὁ.π., I, 12, 1 259 b.
87. Ἀριστοτέλη: «Ἠθικά Νικομάχεια», VII, 10, 1 152 a (*Σημ. Μετ.*: IX, 12...).
88. Ἀριστοτέλη: «Μεγάλα Ἠθικά», I, 31, 18.
89. Πρέπει, ὥστόσο, νά παρατηρήσουμε ὅτι ὁ Ἰσχυόμαχος ἀναφερόταν στίς ἀνταγωνιστικές καταστάσεις πού μποροῦν νά προκαλέσουν οἱ σχέσεις μέ τίς ὑπηρετρίες τοῦ σπιτιοῦ. Ἐδῶ εἶναι οἱ «ἐκτός σπιτιοῦ» δεσμοί πού παρουσιάζονται σάν ἀπειλή.
90. Ἀριστοτέλη: «Ἠθικά Νικομάχεια», VIII, 11, 4, 1 161 a (*Σημ. Μετ.* IX, 13...).
91. Ὁ.π., VIII, 12, 8, 1 162 a (*Σημ. Μετ.* IX, 14...). Πάνω στίς σχέσεις τῆς *φιλίας* καί τοῦ γάμου στόν Ἀριστοτέλη, βλ. J.-Cl. Fraisse: «Φιλία - Ἡ ἔννοια τῆς φιλίας σύμφωνα μέ τήν ἀρχαία φιλοσοφία» (*Philia, la notion d' amitié sur la philosophie antique*), (Παρίσι 1974).
- Πρέπει νά σημειώσουμε ἐδῶ πῶς στήν ἰδανική πολιτεία, πού περιγράφεται ἀπό τόν Ἀριστοτέλη στά «Πολιτικά», οἱ σχέσεις ἀνάμεσα στόν ἄντρα καί στή γυναίκα καθορίζονται κατά τρόπο ἀρκετά συγγενικό μέ ἐκεῖνον πού συναντᾶμε στόν Πλάτωνα. Ἡ ὑποχρέωση νά τεκνοποιοῦν οἱ γονεῖς αἰρεται ὅταν ἀρχίζουν νά εἶναι πολύ ἡλικιωμένοι: «Τόν ὑπόλοιπο χρόνο τῆς ζωῆς τους, μόνο γιά χάρη τῆς ὑγείας ἢ γιά κάποιον ἄλλον ἀνάλογο λόγο πρέπει νά συνευρίσκονται οἱ σύζυγοι. Ὅσο γιά τήν ἀθέμιτη συνουσία μέ ἄλλη ἢ ἄλλον, πρέπει νά τή θεωροῦμε ἀτιμωτική πράξη (*μὴ καλόν*), κι αὐτό μέ τρόπο ἀπόλυτο καί χωρίς ἐξαίρεση, γιά ὅσον καιρό ὁ γάμος ὑφίσταται καί κάποιος ἔχουν προσαγορευτεῖ σύζυγοι. Ἐάν δέ κάποιος ἀποκαλυφθεῖ νά κάνει κάτι τέτοιο κατά τήν περίοδο ὅπου ἡ τεκνοποιία εἶναι ἐφικτή, πρέπει νά τιμωρεῖται μέ στέρηση τῶν πολιτικῶν του δικαιωμάτων (*ἀτιμία*) – ποινή πού ἀρμόζει στό διαπραχθέν ἁμάρτημα». («Πολιτικά», VIII, 16, 1 135 a-1 36 b).

4

Ἐρωτική

1. ΜΙΑ ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΙΚΗ ΣΧΕΣΗ
2. Η ΤΙΜΗ ΕΝΟΣ ΑΓΟΡΙΟΥ
3. ΤΟ ΑΝΤΙΚΕΙΜΕΝΟ ΤΗΣ ΗΔΟΝΗΣ

1. ΜΙΑ ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΙΚΗ ΣΧΕΣΗ

Ἡ χρήση τῶν ἀπολαύσεων στή σχέση μέ τά ἀγόρια ἀποτέλεσε, γιά τήν ἀρχαία ἑλληνική σκέψη, θέμα ἀνησυχίας. Πράγμα παράδοξο σέ μιά κοινωνία πού θεωρεῖται ὅτι ὑπῆρξε «ἀνεκτική» ἀπέναντι σ' αὐτό πού ἀποκαλοῦμε «ὁμοφυλοφιλία». Ἴσως, ὅμως, δέν εἶναι καθόλου φρόνιμο νά χρησιμοποιοῦμε ἐδῶ τούς δύο αὐτούς ὄρους.

Ἡ ἔννοια «ὁμοφυλοφιλία», στήν πραγματικότητα, δέν ἔχει σημασιολογικό εὖρος τέτοιο πού νά συμπεριλαμβάνει καί μιά ἐμπειρία, καί μορφές καταξίωσης, καί ἓνα σύστημα τμηματοποίησης, ὅλα τόσο διαφορετικά ἀπό τά δικά μας. Οἱ ἀρχαῖοι Ἕλληνες δέν ἀντιθέτουν τόν ἔρωτα γιά τό ἴδιο φύλο καί τόν ἔρωτα γιά τό ἄλλο, σάν δύο ἀποκλειστικές ἐπιλογές, σάν δύο τύπους συμπεριφορᾶς ριζικά διαφορετικούς. Οἱ διαχωριστικές γραμμές δέν ἀκολουθοῦν τέτοιου εἴδους ὄρια. Αὐτό πού ἀντέτασσε ἓναν ἄνθρωπο ἐγκρατή καί κύριο τοῦ ἑαυτοῦ του σ' ἐκείνον πού παραδίνεται στίς ἀπολαύσεις ἦταν, ἀπό ἠθική ἄποψη, πολύ πιά σημαντικό ἀπό ἐκεῖνο πού διέκρινε μεταξύ τούς τίς κατηγορίες ἀπολαύσεων, στίς ὁποῖες προτιμᾷ ὁ καθένας νά ἀφοσιωθεῖ. Τό νά ἔχει κανεῖς ἔκλυτα ἦθη, ἦταν τό νά μήν ξέρει ν' ἀντισταθεῖ οὔτε στίς γυναικες οὔτε στά ἀγόρια, χωρίς τό ἓνα νά εἶναι σοβαρότερο ἀπό τό ἄλλο. Ὅταν ὁ Πλάτων περιγράφει τόν τυραννικό ἄνθρωπο, δηλαδή αὐτόν πού ἀφήνει «τόν τύραννο ἔρωτα νά θρονιάζεται μέσα στήν ψυχή του καί νά τήν κυβερνᾷ ὀλόκληρη»¹, τόν παρουσιάζει μέ δύο ἰσοτίμες ὄψεις, ὅπου καυτηριάζονται ἐξίσου ἡ περιφρόνηση γιά τίς πιά οὐσιαστικές ὑποχρεώσεις καί ἡ ὀλοκληρωτική κυριαρχία τῆς ἡδονῆς: «Ἀλλά γιά χάρη μιᾶς φίλης χτεσινῆς,

μιᾶς ἐταίρας πού μαζί της δέν ἔχει κανέναν ἀναγκαῖο δεσμό, ἢ γιά χάρη ἑνός νεαροῦ φίλου, πού ὡς χτές ἀκόμα τοῦ ἦταν ἀδιάφορος, πιστεύεις, Ἰαδείμαντε, ὅτι θά τολμοῦσε νά σηκώσει χέρι ἐναντίον τῆς παλιᾶς του φίλης, τῆς μητέρας του, μέ τήν ὁποία τόν ἐνώνει ὁ ἱερός δεσμός τοῦ αἵματος, ἢ ἐναντίον τοῦ ἀρχαιότερου φίλου του, τοῦ γέροντα πιά πατέρα του;»². Ὅταν ὅλοι μέμφονταν τόν Ἰαλιβιάδη γιά τήν ἀκολασία του, δέν ἦταν ἐξαιτίας τῆς τάδε μορφῆς της ἀντί τῆς δεῖνα, ἀλλά γιατί, ὅπως ἔλεγε ὁ Βίων ὁ Βορυσθενίτης, «ὅταν ἦταν ἔφηθος, ἔπαιρνε τούς ἄντρες ἀπό τίς γυναῖκες τους, κι ὅταν ἔγινε νεαρός, ἔπαιρνε τίς γυναῖκες ἀπό τούς ἄντρες τους»³.

Καί ἀντίστροφα, γιά νά δείξουν τήν ἐγκράτεια ἑνός ἀνθρώπου, ἔλεγαν – ὅπως κάνει ὁ Πλάτων ἀναφερόμενος στόν Ἰακο ἀπό τόν Τάρανα⁴ – πώς ἦταν ἰκανός νά ἀπέχει τόσο ἀπό τά ἀγόρια ὅσο κι ἀπό τίς γυναῖκες· καί σύμφωνα μέ τόν Ξενοφῶντα, ὁ Κύρος θεωροῦσε προτιμότερο νά χρησιμοποιεῖ εὐνούχους στήν ὑπηρεσία τῆς Αὐλῆς, ἐπειδή ἦταν ἀνίκανοι νά βλάψουν τίς γυναῖκες ἢ τά ἀγόρια⁵. Τόσο φανερό ἦταν γι' αὐτούς ὅτι κι οἱ δύο ἐρωτικές τάσεις ἦταν ἐξίσου πιθανές καί ὅτι μπορούσαν κάλλιστα νά συνυπάρχουν στό ἴδιο ἄτομο.

Ἀμφισεξουαλικότητα τῶν Ἑλλήνων; Ἄν ἐννοοῦμε μ' αὐτό πώς ἕνας Ἕλληνας μπορούσε νά ἀγαπᾷ, ταυτόχρονα ἢ διαδοχικά, ἕνα ἀγόρι ἢ ἕνα κορίτσι, πώς ἕνας παντρεμένος μπορούσε νά ἔχει τά παιδικά του*, πώς ἦταν κάτι τό συνηθισμένο, ὕστερα ἀπό νεανικές τάσεις εὐχαρίστως «κοριτσιόστικες», νά στρέφει κανεῖς τήν προτίμησή του μάλλον πρός τίς γυναῖκες, τότε μπορούμε ὠραιότατα νά ποῦμε ὅτι ἦταν «ἀμφοτεροφυλοφιλοῖ». Ἄν, ὅμως, θέλουμε νά ἐστιᾶσουμε τήν προσοχή μας στόν τρόπο μέ τόν ὁποῖο στοχάζονταν τή διπλή αὐτή πρακτική, τότε παρατηροῦμε ὅτι δέν τήν ἀντιλαμβάνονταν σάν δύο εἶδη «ἐπιθυμίας», «δύο ὁρμές» διαφορετικές ἢ ἀνταγωνιστικές πού μοιράζονται τήν καρδιά ἢ τίς ὀρέξεις τῶν ἀντρῶν. Μποροῦμε νά μιλάμε γιά τήν «ἀμφισεξουαλικότητά» τους ἀναλογιζόμενοι τήν ἐλεύθερη ἐπιλογή τους μεταξύ τῶν δύο φύλων· ὅμως, ἡ δυνατότητα αὐτή δέν ἀναγόταν σέ μιᾶ διττή δομή, ἀμφιρρεπῆ καί «ἀμφισεξουαλική» τοῦ πόθου. Ἡ ἄποψή τους ἦτανε πώς αὐτό πού μᾶς κάνει νά ποθοῦμε ἕναν

* Τούς νεαρούς ἐρωμένους του. (Σημ. Μετ.).

ἄντρα ἢ μιά γυναίκα εἶναι ἀπλούστατα ἢ σφοδρή ἐπιθυμία πού ἡ φύση ἔχει ἐμφυτεύσει στήν καρδιά τοῦ ἀνθρώπου γιά ἐκείνους πού εἶναι «ῥαῖοι» ὅποιο καί νά 'ναι τό φύλο τους⁶.

Βέβαια, στό λόγο τοῦ Πausanias⁷ θρῖσκουμε μιά θεωρία τῶν δύο ἐρώτων, ἀπό τούς ὁποίους ὁ δεύτερος – ὁ Οὐράνιος – ἀπευθύνεται ἀποκλειστικά στά ἀγόρια. Ἡ διάκριση, ὅμως, δέν γίνεται μεταξύ ἑνός ἑτεροφυλοφιλικοῦ καί ἑνός ὁμοφυλοφιλικοῦ ἔρωτα· ὁ Πausanias τραβάει τή διαχωριστική γραμμή ἀνάμεσα στόν «ἔρωτα πού αἰσθάνονται οἱ χυδαῖοι ἄνθρωποι» – ἔχει ὡς ἀντικείμενο τόσο τίς γυναῖκες ὅσο καί τά ἀγόρια, ἀποβλέπει μόνο στήν πράξη καθεαυτή (τό διαπράττεσθαι), καί γίνεται στήν τύχη – καί στόν ἀρχαιότερο, εὐγενέστερο καί λογικότερο ἔρωτα, πού ἀφοσιώνεται σ' αὐτό πού ἐκ φύσεως ἔχει τήν περισσότερη σωματική καί πνευματική δύναμη, κι αὐτό, ἀσφαλῶς, δέν μπορεῖ νά εἶναι ἄλλο ἀπό τό ἀρσενικό φύλο. Τό Συμπόσιο τοῦ Ξενοφῶντα δείχνει καθαρά πῶς ἡ διαφορά τῆς ἐπιλογῆς ἀνάμεσα σ' ἕνα κορίτσι καί σ' ἕνα ἀγόρι δέν ἀνάγεται μέ κανέναν τρόπο στή διάκριση μεταξύ δύο τάσεων ἢ στήν ἀντίθεση μεταξύ δύο μορφῶν ἐπιθυμίας. Ἡ γιορτή δίνεται ἀπό τόν Καλλία πρὸς τιμῆ τοῦ νεοτάτου Αὐτόλυκου, μέ τόν ὁποῖο εἶναι ἐρωτευμένος· τό κάλλος τοῦ ἐφήβου εἶναι τόσο ἔξοχο, ὥστε προσελκύει τά βλέμματα ὄλων τῶν συνδαιτημόνων, ὅπως ἀκριδῶς γίνεται ὅταν «κάτι φωτεινό προβάλλει μέσ στή νύχτα»· «κανείς... πού νά μή δοκίμασε κάποια ψυχική συγκίνηση στή θέα του»⁸. Ὡστόσο, μεταξύ τῶν προσκεκλημένων, πολλοί εἶναι παντρεμένοι ἢ ἀρραβωνιασμένοι, ὅπως ὁ Νικήρατος – ὁ ὁποῖος τρέφει γιά τή γυναίκα του ἕναν ἔρωτα, πού ἐκείνη τοῦ ἀνταποδίδει, σύμφωνα μέ τό παιχνίδι τοῦ «Ἐρωτα» καί τοῦ «Ἀντέρωτα» –, ἢ ὁ Κριτόβουλος, ὁ ὁποῖος, ἐντούτοις, θρῖσκεται ἀκόμα σέ ἡλικία ὅπου ἔχει καί ἐραστῆς καί ἐρωμένου⁹. ὁ Κριτόβουλος, ἄλλωστε, τραγουδᾷ τόν ἔρωτά του γιά τόν Κλεινία – ἐφηβο πού γνώρισε στό σχολεῖο – καί, σέ ἕναν κωμικό ἀγῶνα, ἐξαιρεῖ τή δική του ὁμορφιά ἔναντι ἐκείνης τοῦ Σωκράτη· τό ἔπαθλο τοῦ διαγωνισμοῦ ὀφείλει νά εἶναι τό φιλί ἑνός ἀγοριοῦ καί μᾶς κόρης: αὐτοί οἱ δύο ἀνήκουν σ' ἕναν Συρακούσιο, πού τούς ἔχει γυμνάσει σ' ἕνα χορό τοῦ ὁποίου ἡ χάρη καί οἱ ἀκροβατικές δεξιότητες γοητεύουν τούς πάντες. Ἀκόμα, τούς ἔχει διδάξει νά μιμοῦνται τούς ἔρωτες τοῦ Διόνυσου καί τῆς Ἀριάδνης· κι οἱ συνδαιτημόνες, πού μόλις πρὶν ἄκουσαν τόν

Σωκράτη νά τούς αναπτύσσει ποιός πρέπει νά εἶναι ὁ ἀληθινός ἔρωτας γιά τά ἀγόρια, νιώθουν ὅλοι τους ζωνερά «ἐρεθισμένοι» (ἀναπερωμένοι) βλέποντας αὐτόν «τόν πράγματι ἄμορφον Διόνυσον» κι αὐτή «τήν ἀληθινά γοητευτική Ἀριάδνη» νά «μὴν ἀστετεύονται, ἀλλά ἀληθινά στό στόμα νά φιλιοῦνται»: ἀκούγοντας τούς ὄρκους τους, οἱ θεατές ἔχουν τελείως πειστεῖ «ὅτι οἱ δύο νέοι ἀγαπιοῦνται» καί ὅτι ἐπιτέλους «τούς δόθηκε ἡ ἄδεια νά κάνουν ὅ,τι πρὸ πολλοῦ ἐπιθυμοῦσαν»¹⁰. Τόσες ἐρωτικές παροτρύνσεις ὠθοῦν τόν καθένα στήν ἀναζήτηση τῆς ἀπόλαυσης: στό τέλος τοῦ Συμποσίου, ὀρισμένοι καθάλανε τά ἄλογά τους καί τρέχουν νά ξαναβροῦνε τίς γυναῖκες τους, ἐνῶ ὁ Καλλίας καί ὁ Σωκράτης πᾶνε νά συναντήσουν τόν ὠραῖο Αὐτόλυκο. Στό συμπόσιο τοῦτο, ὅπου μπόρεσαν ὅλοι ἀπό κοινοῦ νά σαγηνευτοῦν ἀπό τήν ὁμορφιά μιᾶς κοπέλας καί τῆ χάρη τῶν ἀγοριῶν, οἱ ἄντρες κάθε ἡλικίας ἀναψαν ἀπό ἐπιθυμία γιά ἀπόλαυση ἢ γιά «βαθύ» ἔρωτα, πού πᾶνε νά ἀναζητήσουν οἱ μὲν ἀπό τήν πλευρά τῶν γυναικῶν, οἱ δέ ἀπό τήν πλευρά τῶν νεαρῶν.

Βέβαια, ἡ προτίμηση γιά τά ἀγόρια καί τά κορίτσια ἦταν εὐκόλα ἀναγνωρίσιμη σάν ἰδιαίτερο χαρακτηριστικό: οἱ ἄντρες μποροῦσαν νά διακριθοῦν ἀπό τό εἶδος τῆς ἀπόλαυσης στό ὁποῖο ἦταν περισσότερο προσκολλημένοι¹¹. Ζήτημα γούστου, πού μπορεῖ νά ἔδινε ἀφορμή γιά ἀστεϊσμούς, καί ὄχι ζήτημα τυπολογίας, πού δεσμεύει τήν ἴδια τῆ φύση τοῦ ἀτόμου, τήν ἀλήθεια τῆς ἐπιθυμίας του ἢ τῆ φυσική νομιμότητα τῆς κλίσης του. Δέν ἐκφράζονταν δύο ξεχωριστές «ὀρέξεις» πού διανέμονταν σέ διαφορετικά ἄτομα ἢ συγκροτοῦνταν μέσα στήν ἴδια ψυχή· ἡ ἀντίληψη πού ἐπικρατοῦσε ἦταν μάλλον ὅτι πρόκειται γιά δύο τρόπους ἀπόλαυσης, ἀπό τούς ὁποίους ὁ ἕνας ταίριαζε καλύτερα σέ ὀρισμένα ἄτομα, ἢ σέ ὀρισμένες στιγμές τῆς ζωῆς. Ἡ συναναστροφή μέ ἀγόρια καί ἡ συναναστροφή μέ γυναῖκες δέν ἀποτελοῦσαν κατηγορίες ταξινόμησης μεταξύ τῶν ὁποίων τά ἄτομα μποροῦσαν νά κατανεμηθοῦν: ὁ ἄντρας, πού προτιμοῦσε τά παιδικά, δέν δοκίμαζε τήν ἐμπειρία τοῦ ἑαυτοῦ του ὡς «ἄλλου» ἀπέναντι σ' ἐκείνους πού ἐπιζητοῦσαν τόν ἔρωτα τῶν γυναικῶν.

Ὅσον ἀφορᾷ τίς ἔννοιες «ἀνοχή» ἢ «μὴ ἀνοχή», θά ἦταν, κι αὐτές, τελείως ἀνεπαρκεῖς γιά νά ἀποδώσουν τῆ συνθετότητα τῶν φαινομένων. Ὁ ἔρωτας γιά τ' ἀγόρια ἦταν μιὰ «ἐλεύθερη» πρακτική, μέ τήν ἔννοια ὅτι ἦταν ὄχι μόνο ἐπιτρεπτή ἀπό τούς

νόμους (ἐκτός ειδικῶν περιστάσεων), ἀλλά καί ἀποδεκτὴ ἀπὸ τὴν κοινὴ γνώμη. Ἄκόμα περισσότερο: ἔβρισκε ἰσχυρὰ ἐρεϊσματομέσα σέ διάφορα ἐκπαιδευτικά ἰδρύματα (στρατιωτικά ἢ παιδαγωγικά). Εἶχε τίς θρησκευτικές ἐγγυήσεις τῆς στίς ἱεροτελεστίες καί στίς γιορτές, ὅπου γίνονταν ἐπικλήσεις στοὺς θεοὺς πού ὄφειλαν νά τὴν προστατεύουν¹². Ἦταν, τέλος, μιὰ πρακτικὴ πολιτισμικὰ καταξιωμένη ἀπὸ μιὰ ὀλόκληρη φιλολογία πού τὴν ἐξυμνοῦσε καί ἓνα στοχασμὸ πού θεμελίωνε τὴν ὑπεροχὴ τῆς. Σέ ὅλα ὅμως αὐτά, ἀναμιγνύονταν στάσεις πολὺ διαφοροτικές: περιφρόνηση γιὰ τοὺς ὑπερβολικά «εὐκόλους», ἢ ὑπερβολικά ἰδιοτελεῖς, νέους, ἐξευτελισμὸς τῶν θηλυπρεπῶν ἀντρῶν, τοὺς ὁποίους ὁ Ἄριστοφάνης καί οἱ κωμωδιογράφοι κοροΐδευαν τόσο συχνά¹³, ἀπόρριψη ὀρισμένων ἐπαίσχυντων διαγωγῶν, ὅπως ἐκείνη τῶν Κιναίδων, οἱ ὁποῖοι, κατὰ τὴ γνώμη τοῦ Καλλικλῆ – παρά τὴ θρασύτητα καί τὴν ἐλευθεροστομία πού τὸν χαρακτήριζαν –, ἦταν ἢ ἀπόδειξη πὼς δέν μποροῦσε ἢ κάθε ἀπόλαυση νά εἶναι χρηστὴ καί ἔντιμη¹⁴. Εἶναι ἐμφανές ὅτι ἡ πρακτικὴ αὐτὴ, ἂν καί ἀποδεκτὴ, ἂν καί συνηθισμένη, ἦταν ἀντικείμενο διαφόρων ἐκτιμήσεων, ἀντικείμενο μιᾶς ὀλόκληρης σειρᾶς καταξιώσεων καί ὑποβιθασμῶν ἀρκετὰ σύνθετων ὥστε νά καθιστοῦν δυσνόητη τὴν ἠθικὴ πού τὴ διέπει. Τῆς περιπλοκότητος δέ αὐτῆς, εἶχαν καί τότε σαφὴ ἐπίγνωση· αὐτὸ τουλάχιστον προκύπτει ἀπὸ τὴν περικοπὴ ἐκείνη τοῦ λόγου τοῦ Πausanias, ὅπου ἀποδεικνύεται πόσο δύσκολο εἶναι νά ἀντιληφθεῖ κανεὶς ἂν, στὴν Ἀθήνα, ὁ κόσμος διάκειται εὐνοϊκὰ ἢ ἐχθρικὰ ἀπέναντι σέ μιὰ τέτοια μορφή ἔρωτα. Ἀπὸ τὴ μιὰ μεριά εἶναι τόσο πολὺ ἀποδεκτὴ, ἢ μάλλον τῆς ἀποδίδουν τόσο μεγάλη ἀξία, ὥστε νά τιμᾶνε καμῶματα τοῦ ἐρωτευμένου, πού σέ κάθε ἄλλον θά θεωροῦνταν τρελά καί ἀνέντιμα: παρακλήσεις, ἱκεσίες, πεισματικά κνηνηγτά, καί κάθε λογῆς πλανερροὶ ὄρκοι. Ἀπὸ τὴν ἄλλη ὅμως μεριά, εἶναι φανερὴ ἢ ἔγνοια τῶν πατεράδων νά προστατεύσουν τοὺς γιούς τους ἀπὸ τίς ἀθέμιτες ἐρωτικές σχέσεις, ἢ νά ἀπαιτοῦν ἀπὸ τοὺς παιδαγωγούς νά τίς παρεμποδίζουν, ἐνῶ, παράλληλα, εἶναι γνωστό ὅτι συνομήλικοι καί φίλοι ὀνειδίζουν ἐκείνους πού δέχονται νά ἔχουν τέτοιου εἶδους σχέσεις¹⁵.

Γραμμικά καί ἀπλά σχήματα δέν προσφέρουν ἀπολύτως τίποτα στὴν κατανόηση τοῦ ἰδιορρυθμοῦ εἶδους προσοχῆς πού ἔδιναν, τὸν Δ' π.Χ. αἰ., στὸν ἔρωτα γιὰ τὰ ἀγόρια. Πρέπει νά προσπαθῆ-

σουμε νά επανεξετάσουμε τό ζήτημα υπό άλλο πρίσμα, και ὄχι χρησιμοποιώντας ὄρους ὅπως ἐκείνους τῆς «άνοχῆς» ἀπέναντι στήν «ὁμοφυλοφιλία». Κι ἀντί νά ψάχνουμε νά βροῦμε μέχρι ποιοῦ σημείου ἡ ὁμοφυλοφιλία μπορεῖ νά ἦταν ἐλεύθερη στήν ἀρχαία Ἑλλάδα (σάν νά ἐπρόκειτο γιά μιὰ ἐμπειρία, ἀμετάβλητη ἢ ἴδια, ἡ ὁποία ὑφέρει ὁμοιόμορφα κάτω ἀπό μηχανισμούς καταστολῆς χρονικά τροποποιήσιμους), θά πρέπει μάλλον νά ἀναρωτηθοῦμε μέ ποιόν τρόπο καί μέ ποιά μορφή ἡ ἀπόλαυση μεταξὺ ἀντρῶν μπόρεσε νά ἀποτελέσει πρόβλημα· πῶς ἔγινε καί προβληματίσει, ποιά ιδιαίτερα ζητήματα μπόρεσε νά ἐγείρει καί τί εἶδους συζητήσεις προκάλεσε· γιατί, μέ λίγα λόγια, ἐνῶ ἐπρόκειτο γιά μιὰ πρακτική πολύ διαδεδομένη, ἐνῶ οἱ νόμοι δέν τήν καταδίκαζαν μέ κανέναν τρόπο, καί ἐνῶ ἡ παραδοχή τῆς ἦταν γενικά ἀναγνωρισμένη, ἔγινε, ἐντούτοις, ἀντικείμενο μιᾶς ἠθικῆς ἔγνομιας ιδιαίτερης, καί ιδιαίτερα ἐντονης, σέ βαθμό τέτοιο πού νά βρεθεῖ ἐπενδυμένη μέ ἀξίες, ἐπιτακτικές ἐντολές, ἀπαιτήσεις, κανόνες, συμβουλές, παραινήσεις – κι ὅλα αὐτά, πολυάριθμα, πιεστικά καί ἰδιάζοντα συγχρόνως.

Γιά νά δώσουμε μιὰ εἰκόνα τῶν πραγμάτων πολύ σχηματική: ἔχουμε σήμερα τήν τάση νά θεωροῦμε ὅτι οἱ πρακτικές τῆς ἀπόλαυσης ἀνάμεσα σέ δύο συντρόφους τοῦ ἴδιου φύλου ἀνάγονται σέ μιὰ ἐπιθυμία, τῆς ὁποίας ἡ δομή εἶναι ἰδιάζουσα· ἀλλά δεχόμαστε – ἂν εἴμαστε «ἀνεκτικοί» – πῶς αὐτός δέν εἶναι λόγος γιά νά τίς ὑπάγουμε σέ μιὰ ἠθική, κι ἀκόμα λιγότερο σέ μιὰ νομοθεσία, διαφορετική ἀπό ἐκείνη πού εἶναι κοινή γιά ὅλους. Τά ἐρωτηματικά μας ἀφοροῦν τήν ἰδιαιτερότητα μιᾶς ἐπιθυμίας πού δέν ἀπευθύνεται στό ἄλλο φύλο· καί ταυτόχρονα, ἰσχυρίζομαστε πῶς δέν πρέπει νά ὑποτιμᾶμε αὐτό τό εἶδος σχέσεων, οὔτε καί νά προσορίζουμε γι' αὐτές ἕνα εἰδικό καθεστῶς. Ὅμως, φαίνεται ὅτι τά πράγματα ἦταν πολύ διαφορετικά γιά τούς Ἕλληνες: οἱ Ἕλληνες φρονοῦσαν ὅτι ἡ ἴδια ἐπιθυμία ἀπευθύνεται σέ καθετί πού εἶναι ἐπιθυμητό – εἴτε αὐτό εἶναι ἀγόρι εἴτε κορίτσι – μέ τή διαφορὰ πῶς ὁ πόθος γιά τό ὠραιότερο καί τό ἐντιμότερο εἶναι εὐγενέστερος· ὁμως, φρονοῦσαν, ἐπίσης, ὅτι ἡ ἐπιθυμία αὐτή ὀφείλει νά δίνει ἕδρα σέ μιὰ ιδιαίτερη διαγωγή, ὅταν ὑπείσχεται σέ μιὰ σχέση μεταξύ δύο ἀτόμων ἀρσενικοῦ φύλου. Οἱ ἀρχαῖοι Ἕλληνες δέν φαντάστηκαν ποτέ ὅτι ἕνας ἄντρας χρειάζεται νά ἔχει μιὰ «ἄλλη» φύση γιά νά ἀγαπήσει ἕναν ἄντρα· δέχονταν,

ὅμως, πρόθυμα ὅτι στίς ἀπολαύσεις πού χαρίζει μιά τέτοια σχέση πρέπει νά δίνεται μιά ἠθική μορφή διαφορετική ἀπό ἐκείνη πού προσιδιάζει στήν περίπτωση τῆς ἀγάπης γιά μιά γυναίκα. Σέ μιά τέτοιου εἴδους σχέση, οἱ ἀπολαύσεις δέν πρόδιδαν κάποια παράδοξη φύση σ' ἐκείνον πού τίς δοκίμαζε· ὅμως, ἡ χρήση τους ἀπαιτοῦσε μιά ιδιαίτερη ὑφοτεχνική (stylistique).

Καί εἶναι γεγονός ὅτι οἱ ἀντρικοί ἔρωτες ἀποτελέσαν τό ἀντικείμενο, στόν ἀρχαῖο ἑλληνικό πολιτισμό, ἐνός ἀναδρασμοῦ σκέψεων, στοχασμῶν καί συζητήσεων σχετικά μέ τίς μορφές πού ἔπρεπε νά προσλάβουν, ἢ μέ τήν ἀξία πού μπορούσε νά τούς ἀναγνωριστεῖ. Θά ἦταν ἀνεπαρκές τό νά θεωρήσουμε τή διαλεκτική αὐτή δραστηριότητα μόνο σάν ἄμεση καί αὐθόρμητη μεθερμίνευση μιᾶς ἐλεύθερης πρακτικῆς, πού βρῖσκει ἔτσι τόν τρόπο νά ἐκφραστεῖ φυσικά, λές καί ἀρκεῖ μιά συμπεριφορά νά μήν εἶναι ἀπαγορευμένη γιά νά ἀποτελέσει πεδίο προβληματισμοῦ ἢ ἔστια θεωρητικῶν καί ἠθικῶν ἀνησυχιῶν. Ἐξίσου, ὅμως, λανθασμένο θά ἦταν καί τό νά διακρίνει κανεῖς στά κείμενα αὐτά ἀπλῶς μιά ἀπόπειρα νά περιβληθεῖ μέ μιά ἀξιοπρεπή δικαιολογία ὁ ἔρωτας πού μπορεῖ νά ἔχει κανεῖς γιά τά ἀγόρια: πράγμα πού θά προϋπέθετε καταδίκες ἢ ἀπορρίψεις, πού, στήν πραγματικότητα, παρατηρήθηκαν πολύ ἀργότερα. Θά πρέπει μάλλον νά προσπαθήσουμε νά καταλάβουμε πῶς καί γιατί ἡ πρακτική αὐτή ἔδωσε λαβή σέ ἕναν ἠθικό προβληματισμό καί μάλιστα ἐξαιρετικά σύνθετο.

Ἄπ' ὅσα οἱ Ἕλληνες φιλόσοφοι ἔγραψαν, σχετικά μέ τόν ἔρωτα ἐν γένει καί τή συγκεκριμένη του αὐτή μορφή εἰδικά, ἐλάχιστα μᾶς ἀπομένουν. Ἡ ἰδέα πού εἶναι θεμιτό νά μορφώσουμε γιά τούς στοχασμούς αὐτούς καί τή γενικότερή τους θεματική δέν μπορεῖ παρά νά εἶναι ἀρκετά ἀβέβαιη, ἀπό τή στιγμή πού ὁ σωζόμενος ἀριθμός τῶν κειμένων εἶναι τόσο περιορισμένος· σχεδόν ὅλα τους ἄλλωστε συνδέονται μέ τή σωκρατο-πλατωνική παράδοση, ἐνώ μᾶς λείπουν ἔργα, ὅπως ἐκείνα πού μνημονεύονται ἀπό τόν Διογένη τόν Λαέρτιο, τοῦ Ἀντισθένη, τοῦ Διογένη τοῦ Κυνικοῦ, τοῦ Ἀριστοτέλη, τοῦ Θεόφραστου, τοῦ Ζήνωνα, τοῦ Χρυσίππου ἢ τοῦ Κράντορα. Ὡστόσο, οἱ λόγοι πού λίγο πολύ εἰρωνικά παρατίθενται ἀπό τόν Πλάτωνα, μπορούν νά δώσουν μιά κάποια ἰδέα τοῦ περιεχομένου τῶν στοχασμῶν καί τῶν συζητήσεων αὐτῶν πάνω στόν ἔρωτα.

1. Κατ' ἀρχάς, πρέπει νά παρατηρήσουμε πώς οἱ φιλοσοφικοὶ καὶ ἠθικοὶ στοχασμοί, οἱ σχετικοὶ μέ τόν ἀντρικό ἔρωτα, δέν καλύπτουν ὅλο τό πεδίο τῶν σεξουαλικῶν σχέσεων μεταξύ ἀντρῶν. Ἡ προσοχή ἐστιάζεται κυρίως πάνω σέ μιὰ «προνομιούχα» σχέση – ἐστία προβλημάτων καὶ δυσχερειῶν, ἀντικείμενο ἰδιαίτερης ἐγνοίας: πρόκειται γιά μιὰ σχέση πού χαρακτηρίζεται ἀπό μιὰ διαφορὰ ἡλικίας μεταξύ τῶν δύο συντρόφων καί, ἐξαιτίας τῆς διαφορᾶς αὐτῆς, ἀπό μιὰ ὀρισμένη διάκριση κοινωνικῆς ὑπόστασης. Ἡ σχέση πού ἐνδιαφέρει, πού συζητεῖται καί προβληματίζει, δέν εἶν' ἐκείνη πού συνδέει δύο ἐνήλικους ἤδη ὠριμους ἢ δύο συνομήλικα παιδιά· εἶναι αὐτή πού ἀναπτύσσεται μεταξύ δύο ἀντρῶν (καί τίποτα δέν ἐμποδίζει στό νά εἶναι καί οἱ δύο νέοι καί νά ἔχουν ἐλάχιστη διαφορὰ ἡλικίας) πού θεωροῦνται ὅτι ἀνήκουν σέ δύο διαφορετικῆς τάξεις ἡλικίας καί ἐκ τῶν ὁποίων ὁ ἕνας, νεότερος ἀκόμα, δέν ἔχει ὀλοκληρώσει τή μόρφωσή του καί δέν ἔχει διαμορφώσει ὀριστικά τήν προσωπικότητά του¹⁶. Ἡ ὑπαρξη αὐτῆς τῆς διαφορᾶς εἶναι τό χαρακτηριστικό γνώρισμα τῆς σχέσης πού ἀπασχολεῖ φιλοσόφους καί ἠθικολόγους. Τό ἰδιαίτερο αὐτό ἐνδιαφέρον τους δέν πρέπει νά μᾶς ὀδηγεῖ σέ διαστικά συμπεράσματα, οὔτε σχετικά μέ τίς σεξουαλικῆς συμπεριφορές τῶν Ἑλλήνων οὔτε σχετικά μέ τίς ἰδιαιτερότητες τῶν προτιμήσεών τους (ἀκόμα κι ἂν πολλά στοιχεῖα τοῦ πολιτισμοῦ τῆς ἐποχῆς φανερώνουν πώς ὁ πολύ νεαρός ἀντρας χαρακτηριζόταν καί ἀναγνωριζόταν ταυτόχρονα σάν ἐρωτικό ἀντικείμενο μεγάλης ἀξίας). Δέν θά 'πρεπε, ἐν πάση περιπτώσει, νά φανταστεῖ κανεῖς ὅτι μόνο αὐτός ὁ τύπος σχέσεων ὑπῆρχε στήν πράξη· ὑπάρχουν πολυάριθμες ἀναφορές σέ ἀντρικούς ἔρωτες πού δέν ὑπακοῦνε σ' αὐτό τό σχῆμα καί δέν παρουσιάζουν αὐτό τό «διαφορικό ἡλικίας» μεταξύ τῶν συντρόφων. Κι ἐξίσου ἀνακριβές θά ἦταν νά ὑποθέσουμε ὅτι, ἀσκούμενες, αὐτές οἱ ἄλλες μορφές σχέσεων ἦταν καταδικαστέες καί συστηματικά θεωρούμενες ὡς ἀπρεπεῖς. Οἱ σχέσεις μεταξύ ἀγοριῶν κρίνονταν πολύ φυσικῆς, καί μάλιστα συστατικῆς τῆς κατάστασῆς τους¹⁷. Καί ἀντίστροφα, ὁ σφοδρός ἔρωτας πού παρατείνεται σέ ἕνα ζευγάρι ἀντρῶν, πού καί οἱ δύο τους ἔχουν περάσει, κατά πολύ, τήν ἐφηβεία, μποροῦσε νά ἀναφερθεῖ χωρίς νά ψέγεται¹⁸. Χωρίς ἀμφιβολία, γιά λόγους πού θά δοῦμε – καί πού ἀφοροῦν τήν πολικότητα, θεωρού-

μενη ως απαραίτητη, τῆς ἐνεργητικότητας καί τῆς παθητικότητας –, ἡ σχέση μεταξύ δύο ὤριμων ἀντρῶν γίνεται πολύ πιό εὐκολα ἀντικείμενο κριτικῆς ἢ εἰρωνείας: κι αὐτό, γιατί ἡ ὑπόνοια γιά παθητικότητα, καταδικαστέα πάντοτε, εἶναι ἀκόμα σοβαρότερη ὅταν πρόκειται γιά ἕναν ἐνήλικα. Ὅμως, εἴτε οἱ σχέσεις αὐτές εἶναι εὐκόλα ἀποδεκτές εἴτε μάλλον ὑποπτες, πρέπει νά ἀντιληφθοῦμε – κι αὐτό, γιά τήν ὥρα, ἔχει τή μεγαλύτερη σημασία – πῶς δέν ἀποτελοῦν ἀντικείμενο ἠθικῆς μέριμνας οὔτε ἰδιαίτερα μεγάλου θεωρητικοῦ ἐνδιαφέροντος. Δίχως νά ἀγνοοῦνται ἢ νά θεωροῦνται ἀνύπαρκτες, δέν ἀνήκουν στό πεδίο τοῦ ἐνεργοῦ καί ἔντονου προβληματισμοῦ. Ἡ προσοχή καί ἡ ἔγνοια συγκεντρώνονται πάνω σέ σχέσεις ἀπό τίς ὁποῖες μποροῦμε νά συμπεράνουμε ὅτι διακυβεύονταν πολλά: αὐτές πού μποροῦν νά συναφθοῦν μεταξύ ἐνός μεγαλυτέρου πού ἔχει ὀλοκληρώσει τή μόρφωσή του – καί πού θεωρεῖται ὅτι παίζει τόν κοινωνικά, ἠθικά καί σεξουαλικά ἐνεργητικό ρόλο – καί τοῦ νεότερου, πού δέν ἔχει διαμορφώσει ὀριστικά τήν προσωπικότητά του καί πού χρειάζεται βοήθεια, συμβουλές καί ὑποστήριξη. Ἡ διαφορὰ αὐτή, στό κέντρο τῆς σχέσης, ἦταν τελικά ἐκεῖνο πού τήν καθιστοῦσε ἐγκυρη καί νοητή. Ἐξαιτίας τῆς, ἡ σχέση αὐτή καταξιωνόταν, ἐξαιτίας τῆς, διερευνᾶτο· κι ἐκεῖ ὅπου δέν ἦταν προφανῆς, προσπαθοῦσαν νά τήν ἀνακαλύψουν. Ἔτσι, τούς ἄρρεσε νά συζητοῦν γιά τή σχέση ἀνάμεσα στόν Ἀχιλλέα καί στόν Πάτροκλο, γιά νά μάθουν μέ ποιόν τρόπο διαφοροποιούνταν καί ποιός ἀπό τούς δύο ὑπερεῖχε τοῦ ἄλλου (ἀφοῦ τό κείμενο τοῦ Ὀμήρου ἦταν διαφορῶμενο στό σημεῖο αὐτό¹⁹). Μιά σχέση μεταξύ ἀντρῶν προκαλοῦσε θεωρητικές καί ἠθικές ἀνησυχίες, ὅταν διαρθρωνόταν πάνω σέ μιά ἀρκετά ἔντονη διαφορὰ γύρω ἀπό τό ὄριο πού χωρίζει τόν ἔφηβο ἀπό τόν ἄντρα.

2. Τό προνόμιο πού παραχωρεῖται σ' αὐτόν τόν ἰδιαίτερο τύπο σχέσης δέν φαίνεται νά ἦταν μόνο ἔργο τῶν ἠθικολόγων ἢ τῶν φιλοσόφων παρακινούμενων ἀπό κάποια παιδαγωγική μέριμνα. Ἔχουμε τή συνήθεια νά συνδέουμε στενά τόν ἔρωτα τῶν ἀρχαίων Ἑλλήνων γιά τά ἀγόρια μέ τήν πρακτική τῆς διαπαιδαγώγησης καί μέ τή φιλοσοφική διδασκαλία. Μιά φυσιογνωμία ὅπως ὁ Σωκράτης παρασύρει πρὸς μιά τέτοια κατεύθυνση, καθὼς ἐπίσης καί ἡ ἀδιάκοπη ἀναπαράστασή της κατά τήν Ἀρχαιότητα.

Πράγματι, ένα εύρۇτατο πλαίσιο συνθηκών συνέβαλλε στην καταξίωση και στην εξεργασία της σχέσης μεταξύ άντρών και εφήβων. Ο φιλοσοφικός στοχασμός πού θ' ασχοληθεί μαζί της έχει, στην πραγματικότητα, τίς ρίζες του σέ κοινωνικές πρακτικές διαδεδομένες, άναγνωρισμένες και σχετικά σύνθετες: κι αυτό γιατί, σέ αντίθεση, φαίνεται, άπό τίς άλλες σεξουαλικές σχέσεις, ή, έν πάση περιπτώσει, περισσότερο άπό αυτές, εκείνες πού ένώνουν τόν άντρα και τόν έφηβο, πέρα άπό ένα όρισμένο κατώφλι ήλικίας και κοινωνικής ύπόστασης πού τούς χωρίζει, ήταν αντικείμενο ένός είδους τελετούργησης, ή όποία, επιβάλλοντας πολυάριθμους κανόνες, έδινε σ' αυτές μορφή, άξία και ένδιαφέρον. Προτού άκόμα ληφθοϋν ύπόψη άπό τή φιλοσοφική σκέψη, οί σχέσεις αυτές ήταν ήδη τό πρόσχημα για ένα όλόκληρο κοινωνικό παιχνίδι.

Γύρω άπό τίς σχέσεις αυτές είχαν διαμορφωθεί διάφορες πρακτικές «έρωτοτροπίας»: χωρίς άμφιβολία, οί πρακτικές αυτές δέν παρουσίαζαν τήν πολυπλοκότητα πού συναντάμε σέ άλλες έρωτικές τέχνες, όπως εκείνες πού αναπτύχθηκαν άργότερα στό Μεσαίωνα. Ήταν, όμως, και κάτι τελείως διαφορετικό άπό τά έθιμα πού έπρεπε νά σεβαστεί κανείς για νά μπορεί νά «λάβει τήν χείρα» μιάς νέας κοπέλας μέ όλους τούς τύπους. Οί πρακτικές αυτές καθορίζουν ένα όλόκληρο σύνολο συμβατικών και πρεπουσών διαγωγών, μετατρέποντας έτσι τή σχέση αυτή σέ πεδίο πολιτισμικά και ήθικά ύπερφορτισμένο· οί πρακτικές αυτές – τών όποιών ό Κ. J. Dover²⁰ έχει άποδείξει τήν ύπαρξη μέ πολυάριθμα ντοκουμέντα – όρίζουν τήν άμοιβαία συμπεριφορά και τίς αντίστοιχες στρατηγικές πού οί δύο σύντροφοι όφείλουν νά άκολουθήσουν για νά προσδώσουν στίς σχέσεις τους «άψογη» μορφή, αισθητικά και ήθικά έγκυρη. Αυτές προσδιορίζουν τό ρόλο του έραστή κι εκείνου του έρωμένου. Ο πρώτος έχει τήν πρωτοбуλία, πολιορκεί – πράγμα πού του δίνει δικαιώματα και του επιβάλλει ύποχρεώσεις: όφείλει νά δείχνει τό πάθος του, αλλά και νά τό συγκρατεί· πρέπει νά κάνει δώρα και νά είναι έξυπηρετικός· έχει καθήκοντα άπέναντι στόν άγαπημένο του· κι όλα αυτά του επιτρέπουν νά περιμένει τή δίκαιη ανταμοιβή του. Ο άλλος, εκείνος πού άγαποϋν και πολιορκοϋν, πρέπει νά άποφύγει νά ένδώσει πολύ εύκολα· πρέπει επίσης ν' άποφεϋγει νά δέχεται πολλές τιμές άπό διαφόρους, νά χαρίζει τήν εύνοιά του άπερίσχεπτα

καί από συμφέρον, χωρίς νά δοκιμάζει τήν ἀξία τοῦ συντρόφου του· κι ἀκόμα, ὀφείλει νά ἐκδηλώνει τήν εὐγνωμοσύνη του γιά ὅσα ὁ ἔραστής ἔκανε γι' αὐτόν. Ἄρα, ἤδη ἀφ' ἑαυτῆς, ἡ πρακτική τῆς ἐρωτοτροπίας δείχνει καθαρά ὅτι ἡ σεξουαλική σχέση ἀνάμεσα σέ ἄντρα καί ἑφηβο δέν ἦταν «αὐτονόητη»· ἔπρεπε νά συνοδεύεται ἀπό συμβάσεις, κανόνες συμπεριφορᾶς, τρόπους τοῦ φέρεσθαι, ἀπό ἓνα ὀλόκληρο παιχνίδι ἀναβολῶν καί τεχνασμάτων, πού προορισμό τους ἔχουν νά καθυστερήσουν τή λήξη τῆς προθεσμίας, καί νά τήν ἐντάξουν σέ μιά σειρά ἐπιπρόσθετων δραστηριοτήτων καί σχέσεων. Ὅλα αὐτά σημαίνουν πώς τό εἶδος αὐτό τῶν σχέσεων, μόλο πού ἦταν ἐντελῶς ἀποδεκτό, δέν ἦταν «ἀδιάφορο». Τό νά βλέπει κανεῖς σέ ὅλες αὐτές τίς προφυλάξεις πού παίρνονται καί στό ἐνδιαφέρον πού προκαλοῦσαν μονάχα τήν ἀπόδειξη ὅτι ἓνας τέτοιος ἔρωτας ἦταν ἐλεύθερος, σημαίνει πώς ἀγνοεῖ τό πιό οὐσιαστικό σημεῖο, σημαίνει πώς παραγνωρίζει τή διαφοροποίηση πού γινόταν μεταξύ αὐτῆς τῆς σεξουαλικῆς συμπεριφορᾶς καί ὄλων τῶν ἄλλων, γιά τίς ὁποῖες δέν τοῦς ἔνοιαζε καθόλου νά μάθουν πῶς ἔπρεπε νά ἐκτυλιχθοῦν. Ὅλες αὐτές οἱ ἔγνοιες φανερώνουν πώς οἱ σεξουαλικές σχέσεις μεταξύ ἀντρῶν καί ἐφήβων ἀποτελοῦσαν ἤδη μίαν εὐαίσθητη κοινωνική παράμετρο, κι ἓνα σημεῖο τόσο νευραλγικό ὥστε ἦταν ἀδύνατο νά μήν ἀπασχοληθεῖ κανεῖς μέ τή διαγωγή καί τῶν μὲν καί τῶν δέ.

3. Αὐτό, ὅμως, πού μπορεῖ κανεῖς νά ἀντιληφθεῖ ἀμέσως εἶναι ἡ σημαντική διαφορὰ πού ὑπάρχει μέ τήν ἄλλη ἐκείνη ἐστία ἐνδιαφέροντος καί προβληματισμοῦ: τόν ἔγγαμο βίο. Κι αὐτό, γιατί, μεταξύ ἀντρῶν καί ἀγοριῶν, ἔχουμε νά κάνουμε μέ ἓνα παιχνίδι «ἀνοιχτό», τουλάχιστον μέχρις ἐνός ὀρισμένου σημείου.

Ἄνοιχτό «χωρικά». Στήν Οἰκονομική καί στήν τέχνη διακυβέρνησης τοῦ σπιτικοῦ, εἴχαμε νά κάνουμε μέ μιά δυαδική χωρική δομή, ὅπου οἱ θέσεις τῶν δύο συζύγων ἦταν ἐπιμελῶς διαχωρισμένες (τό ἐξωτερικό γιά τόν ἄντρα, τό ἐσωτερικό γιά τή γυναίκα, ἡ πτέρυγα τῶν ἀντρῶν ἀπό τή μιά, τῶν γυναικῶν ἀπό τήν ἄλλη). Μέ τό ἀγόρι, τό παιχνίδι ἐκτυλίσσεται μέσα σ' ἓνα χῶρο πολύ διαφορετικό: χῶρο κοινό, τουλάχιστον ἀπό τή στιγμή πού τό παιδί ἔχει φτάσει σέ μιά ὀρισμένη ἡλικία – χῶρο τοῦ δρόμου καί τῶν τόπων συνάθροισης, μέ μερικά σημαντικά στρατηγικά

σημεία (ὅπως τό γυμνάσιο)· χώρο, ὅμως, ὅπου ὁ καθένας μετακινείται ἐλεύθερα²¹, ἔτσι ὥστε νά πρέπει κανεῖς νά τρέξει πίσω ἀπό τό ἀγόρι, νά τό κυνηγήσει, νά τό παραμονεύσει ἐκεῖ ἀπ' ὅπου μπορεῖ νά περάσει, καί νά τό ἀδράξει στό μέρος ὅπου βρίσκεται· εἶναι συνηθισμένο τό εἰρωνικό παράπονο τῶν ἐρωτευμένων, οἱ ὁποῖοι εἶναι ἀναγκασμένοι νά συχνάζουν στό γυμνάσιο, νά πηγαίνουν στό κυνήγι μέ τόν ἀγαπημένο τους, καί νά λαχανιάζουν συμμετέχοντες σέ ἀσκήσεις πού δέν εἶναι πιά τῆς ἡλικίας τους.

Ὅμως, τό παιχνίδι εἶναι ἀνοικτό, ἐπίσης, καί κυρίως, γιατί δέν μπορεῖ κανεῖς νά ἀσκήσει πάνω στόν νέο – ἀπό τή στιγμή πού δέν εἶναι γεννημένος δοῦλος – καμιά καταστατική ἐξουσία: εἶναι ἐλεύθερος νά κάνει τίς ἐπιλογές του, νά δέχεται ἢ νά ἀρνιέται, νά ἔχει τίς προτιμήσεις του ἢ νά παίρνει τίς ἀποφάσεις του. Γιά νά ἀποκτήσεις ἀπό αὐτόν κάτι πού ἔχει τό ἀναφαίρετο δικαίωμα νά μήν παραχωρήσει, πρέπει νά κατορθώσεις νά τόν πείσεις· ὁποῖος θέλει νά κερδίσει τήν προτίμησή του, ὀφείλει, στά μάτια τοῦ νέου, νά ὑπερισχύει τῶν ἀντιζήλων, ὅποτε παρουσιάζεται ἡ εὐκαιρία, καί γιά νά τό πετύχει, πρέπει νά ἐπιδεικνύει θέλητρα, προσόντα ἢ δῶρα· ἡ ἀπόφαση, ὅμως, ἀνήκει στόν ἴδιο τόν νέο: σ' αὐτό τό παιχνίδι δέν εἶναι ποτέ κανεῖς βέβαιος πῶς θά κερδίσει. Ὅμως, σ' αὐτό ἀκριβῶς ἔγκειται καί τό ἐνδιαφέρον του. Τίποτα δέν τό μαρτυρεῖ καλύτερα ἀπό τό χαριτωμένο παράπονο τοῦ τυράννου Ἰέρωνα, ὅπως μᾶς τό μεταφέρει ὁ Ξενοφῶν²². Τό νά εἶσαι τύραννος, ἐξηγεῖ, δέν κάνει εὐχάριστη οὔτε τή σχέση μέ τή σύζυγο οὔτε τή σχέση μέ τό ἀγόρι. Γιατί ἕνας τύραννος δέν μπορεῖ νά πάρει γυναίκα παρά μόνο ἀπό κατώτερη κοινωνική τάξη, χάνοντας ἔτσι ὅλα τά πλεονεκτήματα πού προσφέρει μιᾶ νύφη ἀπό ἀνώτερο σοί – «καί στόν πλοῦτο καί στή δύναμη». Ὅσο γιά τά ἀγόρια – κι ὁ Ἰέρων εἶναι ἐρωτευμένος μέ τόν Δαῖλοχο –, τό γεγονός ὅτι διαθέτει κανεῖς μιᾶ δεσποτική ἐξουσία ἐγείρει ἄλλα ἐμπόδια· τήν εὐνοια πού ὁ Ἰέρων θά ἤθελε τόσο πολύ νά ἀποκτήσει, ἐπιδιώκει νά τήν κερδίσει μέσα ἀπό ἕνα δεσμό φιλίας καί μέ τή θέληση τοῦ νέου· ἀλλά τό νά «τήν ἀποσπάσει μέ τή βία» δέν τό ἐπιθυμεῖ, «γιατί εἶναι πράγμα ἀνάρμοστο σέ τύραννο». Ἀπό τόν ἐχθρό νά παίρνεις κάτι παρά τή θέλησή του εἶναι ἡ μεγαλύτερη εὐχαρίστηση· ἀλλά σέ ὅ,τι ἀφορᾶ τά ἀγόρια, τή μεγαλύτερη γλύκα τή νιώθεις ὅταν σοῦ χαρίζουν τήν εὐνοιά τους μέ τή θέλησή τους. Τί ἀπόλαυση, γιά παράδειγμα, «νά ἀνταλλάξεις βλέμμα-

τα μέ ένα φίλο πού ανταποκρίνεται στην αγάπη σου! Πόση γοητεία στις έρωταποκρίσεις του! 'Ακόμα και οί φιλονικίες και οί διαπληκτισμοί έχουνε τή χάρη τους. 'Αλλά τό νά απολαμβάνεις ένα άγόρι χωρίς τή θέλησή του, μοιάζει περισσότερο μέ λεηλασία ψυχής παρά μέ έρωτα». Στην περίπτωση τοῦ γάμου, τό πρόβλημα τών σεξουαλικῶν απολαύσεων και τών χρήσεών τους γίνεται μέ άφετηρία τήν καταστατική σχέση πού δίνει στον άντρα τήν έξουσία νά κυδερνᾶ τή γυναίκα, τούς άλλους, τήν πατρογονική κληρονομιά, τό σπιτικό· τό βασικό πρόβλημα έγκειται στην επίτευξη τής μετριοπαθοῦς άσκησης τής έξουσίας αὐτῆς. Στην περίπτωση τής σχέσης μέ τά άγόρια, ἡ ἠθική τών απολαύσεων θά πρέπει νά δάλει σέ εφαρμογή, μέσα από τίς διαφορές ἡλικίας, περίτεχνες στρατηγικές πού νά παίρνουν ὑπόψη τους τήν έλευθερία τοῦ άλλου, τήν ικανότητά του νά άρνιέται, καθώς και τήν άπαραίτητη συγκατάθεσή του.

4. Στά πλαίσια αὐτοῦ τοῦ προβλήματος πού άφορᾶ τή σχέση μέ τόν έφηβο, τό ζήτημα τοῦ χρόνου είναι σημαντικό, αλλά τίθεται μέ ιδιάζοντα τρόπο: αὐτό πού έχει σημασία δέν είναι πλέον, ὅπως στην περίπτωση τής Διαιτητικῆς, ἡ κατάλληλη στιγμή τής πράξης οὔτε, ὅπως στην Οικονομική, ἡ σταθερή διατήρηση μιᾶς δομῆς πού ανάγεται στή σχέση: είναι μάλλον τό δυσχερές πρόβλημα τοῦ έφήμερου χρόνου και τής φευγαλέας παρέλευσης. Τό πρόβλημα αὐτό προυσιάζεται μέ διάφορους τρόπους, και πρώτα απ' ὅλα σάν πρόβλημα «ὀρίου»: από ποιά ἡλικία και μετά, ένα άγόρι θά πρέπει νά θεωρεῖται ὡς αρκετά ἡλικιωμένο για νά είναι άξιότιμος σύντροφος στην έρωτική σχέση; Σέ ποιά ἡλικία δέν είναι πλέον καλό γι' αὐτό νά δέχεται τοῦτον τό ρόλο, οὔτε για τόν έραστή του νά θέλει νά τοῦ τόν επιβάλλει; Καζουιστική ευρύτατα γνωστή τών σημειῶν άνδρισμοῦ πού ὀφείλουν νά σηματοδοτοῦν ένα κατώφλι, τό ὁποῖο κηρύσσεται τόσο περισσότερο αδιάδατο ὅσο συχνότατα ὀφείλει, στην πραγματικότητα, νά δρασκελιστεῖ, και δίνει τή δυνατότητα νά κατακριθοῦν εκείνοι πού τό παραβιάζουν· ὅπως ξερούμε, τό πρώτο χνούδι λογίζοταν σάν τό μοιραῖο σημάδι, και ἡ λεπίδα πού τό έκοβε ὀφείλε και νά σπάσει, έλεγαν, τό νῆμα τών έρώτων²³. 'Εν πάση περιπτώσει, πρέπει νά σημειωθεῖ ὅτι δέν μέφρονταν μόνον τά άγόρια πού δέχονταν νά παίξουν ένα ρόλο πού δέν ταίριαζε πιά στον άνδρισμό τους, άλ-

λά και τούς άντρες πού συναναστρέφονταν άγόρια πολύ ήλικιωμένα²⁴. Οί στωικοί θά έπικριθοϋν έπειδή κράταγαν πολύ καιρό τούς άγαπημένους τους – ώς τά εΐκοσι όχτώ τους χρόνια –, αλλά τό έπιχείρημα πού θά προβάλλουν, και πού προεκτείνει κατά κάποιον τρόπο εκείνο του Πausανία στο *Συμπόσιο* (ισχυριζόταν πώς, γιά νά μή συνδέεται κανείς παρά μόνο μέ νέους πού άρχίζουν νά άποκτοϋν κρίση, ό νόμος έπρεπε νά άπαγορεύει τίς σχέσεις μέ πολύ νεαρά άγόρια²⁵), δείχνει ότι αυτό τό όριο ήταν λιγότερο ένας γενικός κανόνας και περισσότερο ένα θέμα πού νά έπιτρέπει διάφορες λύσεις.

Η προσήλωση αυτή στο χρόνο της έφηβείας και στα όριά της υπήρξε άναμφίβολα ένας παράγοντας έντατικοποίησης της ευαισθησίας άπέναντι στο νεανικό σώμα, στήν ιδιαίτερη όμορφιά του και στα διάφορα σημάδια της εξέλιξης του· τό έφηβικό παρουσιαστικό έγινε άντικείμενο ενός είδους πολιτισμικής καταξίωσης έξαιρετικά έπίμονης. Ότι τό άντρικό σώμα μπορεί νά είναι ώραιο, πολύ πέρα από τήν περίοδο της πρώτης του χάρης, οί Έλληνες δέν τό άγνοούσαν ούτε τό ξεχνάγαν· ή γλυπτική της κλασικής έποχής άσχολεΐται προθυμότερα μέ τό σώμα του ώριμου άντρα· και, στο *Συμπόσιο* του Ξενοφώντα, υπενθυμίζεται ότι φρόντιζαν νά επιλέγονται ως θαλλοφόροι της θεάς Άθηνάς οί ώραιότεροι γέροντες²⁶. Όμως, στή σεξουαλική ήθική, τό νεανικό σώμα μέ τή δική του ιδιαίτερη χάρη είναι εκείνο πού έπιμελώς προβάλλεται ως τό «καλό άντικείμενο» της άπόλαυσης. Και θά ήταν σφάλμα νά πιστέψει κανείς ότι οί γραμμές του είχαν εκτιμηθεί έξαιτίας της συγγενικότητάς τους μέ τή γυναικεία όμορφιά. Τήν άξία τους τήν είχαν άφ' έαυτές ή στα πλαίσια της παραβολής τους μέ τά σημάδια και τίς έγγυήσεις ενός άνδρισμού έν τώ γίνεσθαι: τό σφρίγος, ή άντοχή, ή όρμητικότητα άποτελοϋσαν έπίσης μέρος της όμορφιάς αυτής: και ήταν καλό τό ότι άκριδώς οί άσκήσεις, ή γυμναστική, οί άγώνες, τό κυνήγι έρχονται νά τίς δυναμώσουν, άποσοδώντας έτσι τή μετατροπή της χάρης αυτής σε μάλθαότητα και εκθήλυνση²⁷. Τό θηλυκό στοιχείο, πού θά γίνει άντιληπτό άργότερα (και μάλιστα, ήδη κατά τήν Άρχαιότητα) ως μία συνιστώσα – ή καλύτερα ως ή κρυφή αίτία – του έφηβικού κάλλους, ήταν μάλλον, κατά τήν κλασική έποχή, αυτό από τό όποιο τό άγόρι έπρεπε νά φυλάγεται και νά προφυλάσσεται. Ύπάρχει στους άρχαίους Έλληνες μία όλόκληρη ήθική αισθητι-

κή του ἔφηβικοῦ σώματος· εἶναι ἀποκαλυπτική τῆς προσωπικῆς του ἀξίας, καθὼς καὶ τῆς ἀξίας τοῦ ἔρωτα πού τρέφουσε γι' αὐτό. Ἡ ἀρρενωπότητα, σάν φυσικό σημάδι, ὀφείλει νά ἀπουσιάζει· πρέπει, ὅμως, νά εἶναι παρούσα ὡς πρώιμη μορφή καὶ ὑπόσχεση συμπεριφορᾶς: ἡ διαγωγή τοῦ ἔφηβου πρέπει νά εἶναι ὅμοια μέ ἐκείνη τοῦ ἄντρα, παρ' ὅλο πού ἀκόμα δέν ἔχει γίνει ἄντρας.

Μέ τήν εὐαισθησία, ὅμως, αὐτή συνδέονται ἐπίσης ἡ ἀνησυχία μπρός στίς τόσο γρήγορες ἀλλαγές καί ἡ ἐγγύτητα τῆς λήξης τους, τό αἶσθημα τοῦ ἐφήμερου χαρακτήρα τῆς ὁμορφιάς αὐτῆς καί τῆς εὐλογῆς ἐπιθυμίας της, ὁ φόβος, ὁ διττός φόβος, ὁ τόσο συχνά ἐκφρασμένος, τοῦ ἐραστή νά δεῖ τόν ἐρωμένο του νά χάνει τή χάρη του καί τοῦ ἐρωμένου νά δεῖ τούς ἐραστές νά τόν ἐγκαταλείπουν. Καί τό ζήτημα πού τίθεται τότε εἶναι ἐκεῖνο τῆς δυνατῆς μεταλλαγῆς, ἠθικά ἀπαραίτητης καί κοινωνικά χρήσιμης, τοῦ ἐρωτικοῦ δεσμοῦ (καταδικασμένου στήν ἐξαφάνιση) σέ μιὰ σχέση *φιλίας*. Ἐτοῦτη διαφέρει τῆς ἐρωτικῆς σχέσης, μέσω τῆς ὁποίας ἐπιτυγχάνεται καί ἀπό τήν ὁποία εἶναι εὐχῆς ἔργον νά γεννιέται· εἶναι μόνιμη, τελειώνει ὅταν τελειώνει κι ἡ ἴδια ἡ ζωὴ καί ἐξαλείφει τίς ἀσυμμετρίας πού ἐνυπῆρχαν στήν ἐρωτικὴ σχέση ἀνάμεσα στόν ἄντρα καί στόν ἔφηβο. Αὐτό εἶναι ἓνα ἀπό τά θέματα πού συναντᾶται συχνά στόν ἠθικό στοχασμό πάνω στό εἶδος αὐτό τῶν σχέσεων, οἱ ὁποῖες πρέπει νά ἀπαλλαγοῦν ἀπό τήν προσωρινότητά τους: προσωρινότητα πού εἶναι ἀποτέλεσμα τῆς ἀστάθειας τῶν συντρόφων, καί συνέπεια τοῦ γεράσματος τοῦ ἀγοριοῦ, πού χάνει ἔτσι τή γοητεία του· ἀλλά ἐπίσης καί παροδικότητα ἐπιτακτική, ἀφοῦ δέν εἶναι σωστό νά ἀγαπᾶ κανεὶς ἓνα ἀγόρι πού πέρασε μιάν ὀρισμένη ἡλικία, οὔτε κι αὐτό ν' ἀφήνεται ν' ἀγαπηθεῖ. Ἡ προσωρινότητα αὐτὴ δέν θά μπορούσε νά ἀποφευχθεῖ παρά μόνον ἂν, ἤδη μέσα ἀπό τό ἐρωτικό πάθος, ἡ *φιλία* ἀρχίσει νά ἀναπτύσσεται: *φιλία*, δηλαδή ἡ ὁμοιότητα τοῦ χαρακτήρα καί τοῦ εἶδους ζωῆς, τό μοῖρασμα τῶν σκέψεων καί τῆς ὑπαρξῆς, ἡ ἀμοιβαία εὐμένεια²⁸. Αὐτὴ τὴ γέννηση κι αὐτό τό ἔργο τῆς ἀφθαρτῆς φιλίας περιγράφει ὁ Ξενοφῶν εἰκονογραφώντας τούς δύο φίλους πού ἀλληλοκοιτάζονται, συνδιαλέγονται, ἔχουν ἀμοιβαία ἐμπιστοσύνη, ἀπό κοινοῦ χαίρονται γιὰ τίς ἐπιτυχίες ἢ λυποῦνται γιὰ τίς ἀποτυχίες, καί φροντίζουν ὁ ἓνας γιὰ τόν ἄλλο: «Ἐτσι συμπεριφερόμενοι δέν παύουν μέχρι τά γεράμα-

τα νά είναι άφροσιωμένοι στήν άμοιβαία τους άγάπη και νά ευφραίνονται από αύτή»²⁹.

5. Ο προβληματισμός αυτός πάνω στις σχέσεις μέ τά άγόρια παίρνει, κατά τρόπο πολύ γενικό, τή μορφή ενός στοχασμού πάνω στον έρωτα. Από τό γεγονός αυτό, δέν θά πρεπε νά συμπεράνουμε ότι, για τους άρχαίους Έλληνες, ό Έρωσ δέν μπορούσε νά έχει τή θέση του παρό μόνο μέσα σ' αύτόν τόν τύπο τών σχέσεων, και ότι δέν θά ήταν δυνατό νά χαρακτηρίζει τίς σχέσεις μέ μία γυναίκα: ό Έρωσ έχει τήν ικανότητα νά ένώνει τά ανθρώπινα όντα, όποιοιδήποτε φύλου κι αν είναι αυτά: στον Ξενοφόντα μπορεί κανείς νά δει ότι ό Νικήρατος και ή γυναίκα του ήταν ένωμένοι μεταξύ τους μέ τους δεσμούς του Έρωτα και του Αντέρωτα³⁰. Ο Έρωσ δέν είναι αναγκαστικά «όμοφυλοφιλικός», ούτε και άποκλειστικά του γάμου· τό δέ διακριτικό γνώρισμα του συζυγικού δεσμού ως προς τή σχέση μέ τά άγόρια δέν είναι ότι είναι άσυμβίβαστος μέ τή δύναμη του έρωτα και τήν άμοιβαιότητά του. Η διαφορά βρίσκεται άλλου. Η ήθική του γάμου, και, άκριδέστερα, ή σεξουαλική ήθική του παντρεμένου, δέν άπαιτεί, για νά συγκροτηθεί και νά όρίσει τους κανόνες της, τήν ύπαρξη μιās σχέσης έρωτικού τύπου (άκόμα κι αν είναι πολύ πιθανό νά ύφίσταται ένας τέτοιος δεσμός μεταξύ τών συζύγων). Αντίθετα, όταν πρόκειται για τόν καθορισμό του τί όφείλει νά είναι ή σχέση ενός άντρα και ενός άγοριου, ώστε νά επιτευχθεί ή ώραιότερη και τελειότερη μορφή της, καθώς και όταν πρόκειται για τόν προσδιορισμό τής χρήσης τών απολαύσεων τους, πού μπορούν νά κάνουν στά πλαίσια τής σχέσης τους, τότε ή άναφορά στον Έρωτα γίνεται άπαραίτητη· ό προβληματισμός στή σχέση τους άνάγεται σέ μία «Έρωτική». Κι όλ' αυτά γιατί, μεταξύ δύο συζύγων, ή κοινωνική θέση ή συνδεόμενη μέ τό καθεστώς του γάμου, ή διαχείριση του οίκου, ή διατήρηση τής συνέχειας μέσω τών απογόνων, μπορούν νά θεμελιώσουν τίς άρχές διαγωγής, νά όρίσουν τους κανόνες της και νά καθορίσουν τίς μορφές τής άπαιτούμενης έγκράτειας. Αντίθετα, μεταξύ ενός άντρα και ενός άγοριου, πού είναι σέ θέση άμοιβαίας άνεξαρτησίας και μεταξύ τών όποιων δέν ύπάρχει θεσμικός έξαναγκασμός, αλλά ένα παιχνίδι άνοιχτό (μέ προτιμήσεις, έπιλογές, έλευθερία κινήσεων, άβέβαιη έκβαση), ή άρχή τής ρύθμισης τών διαγωγών πρέπει νά άναζητη-

θεϊ στήν ίδια τή σχέση, στή φύση τῆς κίνησης πού τούς ὠθεῖ τόν ἕνα πρὸς τόν ἄλλο καί τῆς ἀφοσίωσης πού τούς δένει ἀμοιβαία. Ἡ «προβληματοποίηση» θά γίνει, λοιπόν, στά πλαίσια ἐνός διαλογισμοῦ πάνω στήν ίδια τή σχέση: προβληματισμός θεωρητικός πάνω στόν ἔρωτα καί παραγγελτικός σχετικά μέ τόν τρόπο πού πρέπει κανεῖς ν' ἀγαπᾶ.

Στήν πραγματικότητα, ὅμως, ἡ τέχνη αὐτή τοῦ ν' ἀγαπᾶς ἀπευθύνεται σέ δύο πρόσωπα. Βέβαια, ἡ γυναίκα καί ἡ συμπεριφορὰ της δέν ἀπουσίαζαν ἐντελῶς ἀπό τό στοχασμό πάνω στήν Οἰκονομική· ἀλλά ἦταν παρούσα μόνον ὡς συμπληρωματικό στοιχεῖο τοῦ ἄντρα· ἡ θέση της βρισκόταν κάτω ἀπό τήν ἀποκλειστική ἐξουσία του, καί ἂν θεωροῦνταν καλό νά γίνονται σεβαστά τά προνόμιά της, αὐτό γινόταν στό μέτρο πού ἀποδεικνυόταν ἄξια γι' αὐτό καί ἐφόσον ἦταν σημαντικό γιά τόν ἀρχηγό μιᾶς οἰκογένειας νά παραμείνει κύριος τοῦ ἑαυτοῦ του. Ἀντίθετα, τό ἀγόρι μπορεῖ κάλλιστα νά συγκρατεῖται λόγω τῆς συστολῆς πού ἐπιβάλλει ἡ ἡλικία του· μέ τίς δυνητικές ἀρνήσεις του (ἐπίφοβες, ἀλλά ἀξιοσέβαστες) καί τίς ἐνδεχόμενες ἀποδοχές του (εὐκταῖες, ἀλλά συχνά ὑποπτες), ἀποτελεῖ, ἀπέναντι στόν ἐραστή, ἕνα ἀνεξάρτητο κέντρο. Καί ἡ Ἐρωτική θά πρέπει νά ἐκδιπλωθεῖ ἀπό τή μία ἐστία αὐτοῦ τοῦ εἶδους ἔλλειψης στήν ἄλλη. Στήν Οἰκονομική καί στή Διαιτητική, ἡ ἐκούσια μετριοπάθεια ἐνός ἄντρα στηριζόταν κυρίως στή σχέση μέ τόν ἑαυτό του· στήν Ἐρωτική, τό παιχνίδι εἶναι συνθετότερο· συνεπάγεται τήν αὐτοκυριαρχία τοῦ ἐραστή· συνεπάγεται ἐπίσης ὅτι ὁ ἐρωμένος εἶναι ικανός νά ἐγκαθιδρύσει μιᾶ σχέση κυριαρχίας πάνω στόν ἑαυτό του· καί συνεπάγεται, τέλος, στά πλαίσια τῆς περιοσκεμμένης ἐπιλογῆς πού κάνουν ὁ ἕνας γιά τόν ἄλλο, μιᾶ σχέση ἀνάμεσα στίς δύο τους μετριοπάθειες. Μπορεῖ μάλιστα νά σημειωθεῖ μιᾶ ὀρισμένη τάση ἡ προτίμηση νά κλίνει πρὸς τήν ἀποψη τοῦ ἀγοριοῦ· ἡ δικιά του διαγωγή κυρίως τούς προβληματίζε καί σ' αὐτό ἀπεύθυναν γνώμες, συμβουλές καί διδαχές· ὡσάν τό σπουδαιότερο ἀπ' ὅλα νά ἦταν ἡ σύσταση μιᾶς Ἐρωτικῆς τοῦ ἀγαπώμενου ἀντικειμένου, ἡ τουλάχιστον τοῦ ἀγαπώμενου ἀντικειμένου ἐνόσω ὀφείλει νά διαμορφώνεται σέ ὑποκείμενο ἠθικῆς διαγωγῆς· αὐτό ἀκριβῶς γίνεται φανερό μέσα ἀπό ἕνα κείμενο ὅπως τό ἐγκώμιο τοῦ Ἐπικράτη, πού ἀποδίδεται στόν Δημοσθένη.

2. Η ΤΙΜΗ ΕΝΟΣ ΑΓΟΡΙΟΥ

Ἀπέναντι στά δύο μεγάλα Συμπόσια, ἐκείνο τοῦ Πλάτωνα κι ἐκείνο τοῦ Ξενοφώντα, ἀπέναντι στόν *Φαῖδρο*, ὁ Ἑρωτικός τοῦ Ψευδο-Δημοσθένη ἐμφανίζεται σχετικά φτωχός. Λόγος ἐπιδεικτικός, εἶναι συγχρόνως ὁ ἐκθειασμός ἑνός νέου καί μιά προτροπή πού τοῦ ἀπευθύνεται: τέτοια ἀκριβῶς ἦταν ἡ παραδοσιακή λειτουργία τοῦ ἐγκωμίου – ὅπως ἀναφέρεται στό *Συμπόσιο* τοῦ Ξενοφώντα – «νά δείχνει κάποιος τήν εὐνοιά του σέ ἕνα νέο καί ταυτόχρονα νά τόν διδάσκει ποιός πρέπει νά εἶναι»³¹. Ἐπαινος λοιπόν καί μάθημα. Μέσα, ὅμως, ἀπό τήν κοινοτοπία τῶν θεμάτων καί τῆς διαπραγματεύσεώς τους – ἕνα εἶδος πλατωνισμού κάπως ἄνοστου –, εἶναι δυνατό νά φανερωθοῦν μερικά χαρακτηριστικά κοινά στούς στοχασμούς πάνω στόν ἔρωτα καί στόν τρόπο μέ τόν ὁποῖο ἐτίθετο τό ζήτημα τῶν «ἀπολαύσεων».

1. Μιά ἔγνοια δίνει τόν τόνο σ' ὀλόκληρο τό κείμενο. Διασημαίνεται μέσω ἑνός λεξιλογίου, τό ὁποῖο ἀναφέρεται ἀδιάκοπα στό παιχνίδι τῆς τιμῆς καί τῆς ντροπῆς. Ἄπ' τήν ἀρχή μέχρι τό τέλος, γίνεται λόγος γιά τήν *αἰσχύνη*, αὐτή τήν ντροπή πού εἶναι τόσο ἡ ἀτιμία πού μπορεῖ νά στιγματίζει κάποιον, ὅσο καί τό συναίσθημα πού προκαλεῖται ἐξαιτίας του· γίνεται λόγος γιά τό τί εἶναι ἄσχημο καί ἐπαισχυντο (*αἰσχροόν*), καί ἀντιτίθεται στό ὠραῖο, ἤ στό ὠραῖο καί ὀρθό συνάμα. Γίνεται ἐπίσης πολύς λόγος γι' αὐτό πού προκαλεῖ ψόγο καί περιφρόνηση (*ὄνειδος*, *ἐπιτιμή*), γι' αὐτό πού τιμᾷ καί χαρίζει εὐνοποληψία (*ἔνδοξος*, *ἐντιμος*). Ἐν πάσῃ περιπτώσει, ἀπό τήν ἀρχή τοῦ Ἑρωτικοῦ, ὁ ἔραστης τοῦ Ἐπικράτη ὑπογραμμίζει τό στόχο του: θέλει ὁ ἔπαινος

νά φέρει στόν ἀγαπημένο τιμή καί ὄχι αἰσχύνη, ὅπως συμβαίνει ὅταν τά ἐγκώμια ἀπαγγέλλονται ἀπό ἀπερίσκεπτους μνηστήρες³². Κι ὑπενθυμίζει τακτικά τούτη τήν ἔγνοια: εἶναι σημαντικό ὁ νέος νά θυμᾶται ὅτι, λόγω τῆς καταγωγῆς καί τῆς κοινωνικῆς του θέσης, ἡ παραμικρή ὀλιγωρία σέ θέματα τιμῆς κινδυνεύει νά τόν γεμίσει ντροπή· χρειάζεται νά ἔχει κατά νοῦ, καί σάν παράδειγμα, ἐκείνους πού, ἐπαγρυπνώντας, μπόρεσαν νά διαφυλάξουν τήν τιμή τους κατά τή διάρκεια τοῦ δεσμοῦ τους³³. ὀφείλει νά φροντίσει νά μήν «καταισχύνει τά φυσικά του προσόντα», καί νά μή διαψεύσει τίς ἐλπίδες ἐκείνων πού εἶναι ὑπερήφανοι γι' αὐτόν³⁴.

Ἡ συμπεριφορά ἑνός νέου ἐμφανίζεται λοιπόν σάν ἕνας τομέας ἰδιαίτερα εὐαίσθητος στό διαχωρισμό μεταξύ ἐκείνου πού εἶναι ἐπαίσχυντο κι ἐκείνου πού εἶναι ἀρόζον, μεταξύ ἐκείνου πού τιμᾶ κι ἐκείνου πού ἀτιμάζει. Αὐτό ἀκριδῶς ἀπασχολεῖ ἐκείνους πού θέλουν νά στοχαστοῦν πάνω στούς νέους, πάνω στόν ἔρωτα πού ἐμπνέουν καί γιά τή διαγωγή πού πρέπει νά ἐπιδείξουν. Ὁ Πausanias, στό *Συμπόσιο* τοῦ Πλάτωνα, ἐπικαλούμενος τήν ποικιλία τῶν ἠθῶν καί τῶν ἐθίμων, ὅσον ἀφορᾶ τούς ἐφήβους, δείχνει τί κρίνεται «αἰσχρό» ἢ «ῥαῖο» στήν Ἡλιδα, στή Σπάρτη, στή Θήβα, στήν Ἰωνία ἢ στούς βαρβάρους καί, τέλος, στήν Ἀθήνα³⁵. Καί ὁ Φαίδρος θυμίζει τήν ἀρχή πού πρέπει νά μᾶς καθοδηγεῖ στό ζήτημα τοῦ ἔρωτα γιά τούς νέους ὅπως καί στή ζωή γενικά: «Εἶναι ἡ ντροπή γιά τά ἄσχημα καί τό φιλότιμο γιά τά ῥαῖα· γιατί, δίχως αὐτά, οὔτε ἡ πολιτεία οὔτε ὁ ἰδιώτης εἶναι δυνατό νά κατορθώσουν μεγάλα καί ῥαῖα ἔργα»³⁶. Πρέπει, ὅμως, νά παρατηρήσουμε πῶς τό ζήτημα αὐτό δέν ἀπασχολοῦσε μόνο μερικούς ἀπαιτητικούς ἠθικολόγους. Ἡ διαγωγή ἑνός νέου, ἡ τιμή καί ἡ αἰσχύνη του ἦταν ἐπίσης ἀντικείμενο μᾶς καθολικῆς κοινωνικῆς φιλοπραγμοσύνης· οἱ ἄνθρωποι τήν πρόσεχαν, μιλοῦσαν γι' αὐτή, τήν ἀποτύπωναν στή μνήμη τους· καί γιά νά κατηγορήσει τόν Τίμαρχο, ὁ Αἰσχίνης δέν θά διστάσει νά ἀναζωπυρώσει τίς κακολογίες πού κυκλοφοροῦσαν πολλά χρόνια πρίν, ὅταν ὁ ἀντίπαλός του ἦταν ἀκόμα πολύ νέος³⁷. Ἡ ἔρωτικός δείχνει καθαρά, ἐν παρόδῳ, ποιᾶς φιλύποπτης μέριμνας ἕνας ἐφήβος γίνεται, πολύ φυσικά, τό ἀντικείμενο, ἀπό μέρους τοῦ ἄμεσου περιβάλλοντός του· τόν παρατηροῦν, τόν κατασκοπεύουν, σχολιάζουν τό ντύσιμό του καί τίς σχέσεις του· γύρω

του, οί κακές γλῶσσες ἀναπτύσσουν δράση· οί κακεντρεχεῖς εἶναι ἔτοιμοι νά τόν ψέξουν, ἄν φανεῖ ἀλαζονικός ἢ δύστροπος· ἀλλά θά σπεύσουν νά τόν επικρίνουν, ἄν φανεῖ ὅτι εἶναι πολύ εὐκολος³⁸. Εἶναι ἀδύνατο, ἀσφαλῶς, τό μυαλό μας νά μὴν πάει στό ποιά μπορεῖ νά ἦταν, σέ ἄλλες κοινωνίες ὅπου οί γυναῖκες παντρεύονταν σέ πολύ μεγαλύτερη ἡλικία, ἢ κατάσταση τῶν νεαρῶν κοριτσιῶν, ὅταν ἢ προγαμιαία διαγωγή τους καθίστατο, ἠθικά καί κοινωνικά, σημαντικός τίτλος τιμῆς καί γιά τίς ἴδιες καί γιά τήν οἰκογένειά τους.

2. Ὅμως, γιά τόν Ἕλληνα νέο, ἡ σπουδαιότητα τῆς τιμῆς του δέν ἀφορᾷ – ὅπως ἀργότερα γιά τήν εὐρωπαϊά νέα – τό μελλοντικό του γάμο: ἔχει μᾶλλον νά κάνει μέ τήν κοινωνική του ὑπόσταση, μέ τή μελλοντική του θέση στήν πολιτεία. Βέβαια, ἔχουμε χιλιάδες ἀποδείξεις ὅτι νέοι ἀμφιβόλου φήμης μποροῦσαν νά ἀσκήσουν τά ὑψηλότερα πολιτικά καθήκοντα· ἔχουμε, ὅμως, καί μαρτυρία ὅτι ὡς κι αὐτό ἦταν δυνατό νά τούς προσαφθεῖ – χωρίς νά ὑπολογίσουμε τίς σοβαρές νομικές συνέπειες πού μποροῦσαν νά ἔχουν ὀρισμένες παρεκτροπές: ἡ ὑπόθεση τοῦ Τίμαρχου τό δείχνει καθαρά. Ὁ συγγραφέας τοῦ *Ἐρωτικοῦ* τό ὑπενθυμίζει μέ σαφήνεια στόν νεαρό Ἐπικράτη· ἕνα μέρος τοῦ μέλλοντός του, μέ τό ἀξίωμα πού θά μπορέσει νά καταλάβει στήν πόλη, ἐξαρτᾶται, καί μάλιστα ἀπό τώρα, ἀπό τόν ἔντιμο ἢ ὄχι τρόπο μέ τόν ὁποῖο θά ξέρει νά συμπεριφερθεῖ: ἡ πολιτεία, ἀπό τή στιγμή πού δέν θέλει νά ἀπευθύνεται στους πρώτους τυχόντες, θά ἐνδιαφερθεῖ γιά ἀνθρώπους μέ φήμη³⁹· κι ἐκεῖνος πού θά ἔχει περιφρονήσει μιά καλή συμβουλή θά ὑποφέρει, μιά ζωή ὀλόκληρη, γιά τήν τυφλότητά του. Τό νά προσέχει κανεῖς, ὅταν εἶναι ἀκόμα νέος, τή δική του διαγωγή, ἀλλά καί νά ἐπιτηρεῖ, ὅταν μεγαλώσει περισσότερο, τήν τιμή τῶν νεοτέρων, εἶναι λοιπόν δύο πράγματα ἀπαραίτητα.

Αὐτή ἡ μεταβατική ἡλικία, κατά τήν ὁποία ὁ νέος εἶναι τόσο ἐπιθυμητός καί ἡ τιμή του τόσο εὐθραυστη, ἀποτελεῖ λοιπόν μιά περίοδο δοκιμασίας: μιά στιγμή ὅπου δοκιμάζεται ἡ ἀξία του, μέ τήν ἔννοια ὅτι πρέπει συλλήβδην νά διαμορφωθεῖ, νά ἀσκηθεῖ καί νά παραβληθεῖ. Λίγες γραμμές, στό τέλος τοῦ κειμένου, δείχνουν καθαρά πῶς ἡ διαγωγή τοῦ ἀγοριοῦ ἀποκτᾷ, κατά τήν περίοδο αὐτή τῆς ζωῆς του, χαρακτήρα «τέστ». Ὁ συγγραφέας τοῦ

ἐγκωμίου, παροτρύνοντας τόν Ἐπικράτη, τοῦ θυμίζει ὅτι θά ὑπάρξει διαφιλονίκηση (ἀγών), καί ὅτι ἡ συζήτηση θά εἶναι ἐκείνη τῆς δοκιμασίας⁴⁰: πρόκειται ἐδῶ γιά τή λέξη μέ τήν ὁποία δηλώνουμε τήν ἐξέταση, μετά τό πέρας τῆς ὁποίας οἱ νέοι γίνονται δεκτοί στήν ἐ φ η β ε ί α *, ἢ οἱ πολίτες σέ ὀρισμένες δημόσιες ἀρχές. Τό ἦθος τοῦ νέου ὀφείλει τή σπουδαιότητά του καί τήν προσοχή πού ὅλοι πρέπει νά τοῦ δίνουν στό ὅτι ἔχει, στά μάτια ὅλου τοῦ κόσμου, ἀξία προσαγορευτικῆς δοκιμασίας. Τό κείμενο, ἐξάλλου, τό λέει καθαρά: «Νομίζω... ὅτι ἡ πόλη κάποια ὑπηρεσία τῆς θά σου ἀναθέσει νά διαχειριστεῖς, καί ὅτι, ὅσο μεγαλύτερα εἶναι τά φυσικά σου προσόντα, τόσο μεγαλύτερα ἀξιώματα θά σοῦ δώσει καί τόσο νωρίτερα θά θελήσει νά δοκιμάσει τίς ἱκανότητές σου»⁴¹.

3. Σέ τί ἀκριβῶς ἀφορᾷ ἡ δοκιμασία; Καί ἀναφορικά μέ ποιόν τύπο διαγωγῆς ὁ Ἐπικράτης ὀφείλει νά φροντίσει νά κάνει τό διαχωρισμό ἀνάμεσα σ' ἐκεῖνο πού εἶναι ἔντιμο καί σ' ἐκεῖνο πού εἶναι ἐπονείδιστο; Ἡ δοκιμασία ἀναφέρεται στά πολύ γνωστά θέματα τῆς ἑλληνικῆς ἀγωγῆς: τή φροντίδα τοῦ σώματος (ἐπιμελημένη ἀποφυγή τῆς ραθυμίας, αὐτῆς τῆς πλαδαρότητας πού εἶναι πάντοτε ἀτιμωτικό σημάδι), τά βλήματα (ὄπου μπορεῖ νά διαβαστεῖ ἡ αἰδώς, ἡ σεμνότης), τόν τρόπο ὀμιλίας (νά μήν καταφεύγεις στήν εὐκολία τῆς σιωπῆς, ἀλλά νά ξέρεις νά ἀνακατεύεις σοβαρές καί ἐλαφρές κουβέντες), τήν ποιότητα τῶν ἀνθρώπων πού συναναστρέφεσαι.

Ἡ διάκριση, ὅμως, τοῦ ἔντιμου καί τοῦ αἰσχροῦ λειτουργεῖ κυρίως στό πεδίο τῆς ἐρωτικῆς διαγωγῆς. Σχετικά μέ τό ζήτημα αὐτό, πρέπει κατ' ἀρχάς νά σημειωθεῖ ὅτι ὁ συγγραφέας – καί ὡς πρός αὐτό, τό κείμενο εἶναι ἐγκώμιο τοῦ ἔρωτα καί ταυτόχρονα ἔπαινος τοῦ νεαροῦ ἄντρα – ἐπικρίνει τή γνώμη πού τοποθετεῖ τήν τιμῆ ἑνός ἀγοριοῦ στή συστηματική ἀπόρριψη τῶν μνηστήρων: χωρίς ἀμφιβολία, ὀρισμένοι ἐραστές σπιλώνουν τή σχέση τήν ἴδια (λυμαίνεσθαι τῷ πράγματι)⁴². δέν πρέπει, ὅμως, νά τοὺς συγχέουμε μ' ἐκείνους πού ἐπιδιώκουν σῶφρονα συναναστροφή. Τό κείμενο δέν ὀριοθετεῖ τήν τιμῆ μεταξύ αὐτῶν πού ἀποκροῦν τοὺς ὑποψήφιους ἐραστές καί ἐκείνων πού τοὺς ἀποδέχονται.

* Ἡ στρατιωτικῆ θητεία πού διαρκεῖ ἀπό 18-20 χρόνια. (Σημ. Μετ.).

Γιὰ ἓνα νεαρό Ἕλληνα, τό νά πολιορκεῖται ἀπό ἔραστές ἀσφαλῶς δέν ἦταν αἰσχος: ἦταν μάλλον ἀπτή ἀπόδειξη τῶν ἀρετῶν του· ὁ ἀριθμός τῶν μνηστήρων μποροῦσε νά εἶναι ἀντικείμενο δίκαιης ὑπερηφάνειας, καί μερικές φορές μάταιης μικροφιλοδοξίας. Ἐλλά καί τό νά ἀποδέχεται τήν ἐρωτική σχέση, τό νά μπαίνει στό παιχνίδι (ἀκόμα κι ἂν δέν ἐπαιζε ἀκριβῶς ἐκεῖνο πού πρότεινε ὁ ἔραστής) οὔτε αὐτό θεωροῦνταν ντροπή. Στόν Ἐπικράτη, ἐκεῖνος πού τοῦ πλέκει τό ἐγκώμιο, δίνει νά καταλάβει πῶς τό νά εἶναι ὠραῖος καί νά ἀγαπιέται εἶναι διπλή τύχη (*εὐτυχία*)⁴³: ἐπιπλέον, πρέπον εἶναι νά κάνει ὀρθή χρήση αὐτῆς τῆς καλῆς του τύχης (*ὀρθῶς χρῆσθαι*). Τοῦτο εἶναι τό σημεῖο πάνω στό ὁποῖο ἐπιμένει τό κείμενο καί ὅπου σημειώνει αὐτό πού θά μπορούσαμε νά ἀποκαλέσουμε «ὁ βαθμός τῆς τιμῆς»: τά πράγματα αὐτά δέν εἶναι, καθεαυτά καί ἀπολύτως, οὔτε καλά οὔτε αἰσχρά· μεταβάλλονται ἀνάλογα μ' ἐκείνους πού τά μεταχειρίζονται (*παρά τοὺς χρωμένους*)⁴⁴. Ἡ «χρήση» προσδιορίζει τήν ἠθική τους ἀξία, σύμφωνα μέ μιὰ ἀρχή πού πολύ συχνά βρῖσκουμε διατυπωμένη ἄλλου: οἱ ἐκφράσεις, ἐν πάσῃ περιπτώσει, πού συναντᾶμε στό *Συμπόσιο*, προσομοιάζουν σέ μεγάλο βαθμό: «Στό θέμα αὐτό τίποτα δέν κρίνεται ἀπόλυτα· τό πράγμα δέν εἶναι, αὐτό καθεαυτό, οὔτε καλό οὔτε αἰσχρό, παρὰ, στήν πράξη, ἅμα γίνεται ὁμορφα εἶναι ὁμορφο, ἅμα γίνεται ἄσχημα εἶναι αἰσχρό»⁴⁵.

Ὡστε, ἂν ζητάει κανεῖς νά μάθει πῶς, ἀκριβῶς, διενεργεῖται, στήν ἐρωτική σχέση, ὁ διαμερισμός τῆς τιμῆς, πρέπει νά ἀναγνωρίσει ὅτι τό κείμενο εἶναι ἐξαιρετικά ἐλλειπτικό. Ἐνῶ ὁ λόγος δίνει πληροφορίες γιά τό τί ὁ Ἐπικράτης ὀφείλει νά κάνει ἢ ἔκανε γιά νά ἀσκήσει τό σῶμα του καί νά μορφώσει τήν ἀνδρεία του, ἢ γιά νά ἀποκτήσει τίς φιλοσοφικές γνώσεις πού θά τοῦ εἶναι ἀπαραίτητες, δέν ἀναφέρει τίποτα γιά τό τί, προκειμένου περί τῆς σωματικῆς σχέσης, μπορεῖ νά εἶναι ἀποδεκτό ἢ ἀπορριπτό. Ἐνα πράγμα εἶναι σαφές: δέν πρέπει σέ ὅλα νά λέει κανεῖς ὄχι (ὁ νέος «χαρίζει τήν εὐνοιά του»), ἀλλά καί δέν πρέπει ὅλα νά τά δέχεται: «Κανεῖς δέν στερήθηκε ἀπό σένα ἐκεῖνα τά ὁποῖα δίκαια καί χρηστά μποροῦν νά δοθοῦν· ὅσα, ὅμως, ἐπιφέρουν αἰσχύνῃ, κανεῖς δέν μπορεῖ νά ἐλπίζει ὅτι θά τά λάβει. Τόσο μεγάλη εἶναι ἡ τόλμη πού ἡ σωφροσύνη σου ἐμφυσεῖ σ' ἐκείνους πού ἐπιθυμοῦν τά ἄριστα, καί τόσο μεγάλη εἶναι ἡ ἀποθάρρυνση πού προκαλεῖ

στούς ἀναίσχυντους»⁴⁶. Ἡ *σωφροσύνη*, πού ἀπαιτεῖται ὡς μία ἀπό τίς μεγαλύτερες ἀρετές τῶν ἀγοριῶν, συνεπάγεται ἀναμφίβολα διακρίσεις στίς σωματικές ἐπαφές. Ὅμως, ἀπό τό κείμενο αὐτό, δέν μπορούμε νά συνάγουμε τίς πράξεις καί τίς χειρονομίες πού ἡ τιμή θά ἐπέβαλε σέ κάποιον νά ἀρνεῖται. Πρέπει νά παρατηρήσουμε ὅτι στόν *Φαῖδρο*, ὅπου μολαταῦτα τό θέμα εἶναι πολύ ἐκτενέστερα ἀναπτυγμένο, ἡ ἀοριстіα εἶναι σχεδόν ἐξίσου μεγάλη. Ἀπό τήν ἀρχή ὡς τό τέλος τῶν δύο πρώτων λόγων*, σχετικά μέ τή σκοπιμότητα νά ἐνδίδει ὁ ἀγαπώμενος σέ ἐκεῖνον πού τόν ἀγαπᾷ ἢ σέ ἐκεῖνον πού δέν τόν ἀγαπᾷ, καί στό μεγάλο μῦθο τῆς ζεύξης τῆς ψυχῆς μέ τά δύο της ἄλογα, τό ἕνα ἀτίθασο, τό ἄλλο ὑπάκουο, τό κείμενο τοῦ Πλάτωνα δείχνει ὅτι τό ζήτημα τῆς «ἐντιμης» πρακτικῆς εἶναι οὐσιώδες: κι ὡστόσο, οἱ πράξεις δέν ὑποδηλώνονται ποτέ παρά μέ ἐκφράσεις ὅπως «χαρίζομαι» ἢ «χαρίζω τήν εὐνοιά μου» (*χαρίζεσθαι*), «κάνω τήν πράξη» (*διαπράττεσθαι*), «ἀντῶ τή μεγαλύτερη δυνατή ἀπόλαυση ἀπό τόν ἀγαπημένο», «παίρνω αὐτό πού θέλω» (*πείθεσθαι*), «ἀπολαμβάνω» (*ἀπολαύεσθαι*). Πρόκειται ἄραγε γιά συμφυῆ διακριτικότητα σ' αὐτό τό εἶδος τῶν λόγων; Χωρίς καμιά ἀμφιβολία, καί οἱ Ἕλληνες θά ἔβρισκαν ἀρρεπές νά ὀνοματίζει κανεῖς σέ ἕναν ἐπιδεικτικό λόγο πράγματα γιά τά ὁποῖα, ἀκόμα καί σέ λόγους δικανικούς ἢ δημηγορικούς, δέν γίνεται ἀναφορά παρά συγκαλυμμένα. Μποροῦμε ἐπίσης νά κάνουμε τή σκέψη πώς δέν ἦταν διόλου ἀπαραίτητο νά ἐπιμένουν σέ διακρίσεις πού ἀποτελοῦσαν κοινό τόπο: ὁ καθένας ἔπρεπε νά γνωρίζει τί εἶναι, γιά ἕνα ἀγόρι, ἐντιμο ἢ αἰσχρό νά δεχτεῖ. Καί μπορούμε ἀκόμα νά ὑπενθυμίσουμε αὐτό πού εἶχε ἤδη κάνει τήν ἐμφάνισή του μέ τή Διαιτητική καί τήν Οἰκονομική: ὁ ἠθικός στοχασμός καταγίνεται λιγότερο μέ τόν ὅσο γίνεται ἀκριβέστερο ὄρισμό τῶν κωδίκων πρὸς τοὺς ὁποίους ὀφείλει κανεῖς νά συμμορφώνεται καί τοῦ καταλόγου τῶν ἐπιτρεπτῶν καί ἀπαγορευμένων πράξεων, καί πολύ περισσότερο μέ τόν χαρακτηρισμό τοῦ εἶδους τῆς προσήκουσας στάσης, τῆς σχέσης πρὸς τόν ἑαυτό μας.

4. Στήν πραγματικότητα, τό κείμενο μᾶς διαφωτίζει, ἂν ὄχι γιά τίς μορφές θωπείας στίς ὁποῖες εἶναι σωστό κανεῖς νά περιο-

* Τοῦ Λυσία καί τοῦ Σωκράτη. (Σημ. Μετ.).

ρίζεται και τὰ σεξουαλικά ὄρια ἀπό τὰ ὁποῖα δέν πρέπει νά ἐξέρχεται, τουλάχιστον γιά τή γενική ἀρχή πού καθορίζει σ' αὐτήν τήν τάξη πραγμάτων τόν τρόπο ὑπαρξης, τόν τρόπο διαγωγῆς. Ὁλόκληρο τό ἐγκώμιο τοῦ Ἐπικράτη παραπέμπει σέ ἕνα ἀγωνιστικό πλαίσιο, ὅπου ἡ ἀξία καί ἡ φήμη τοῦ νεαροῦ πρέπει νά ἐπιβεβαιωθοῦν ἀπό τήν ὑπεροχή του πάνω στους ἄλλους. Ἔσφιξις μιά ματιὰ στά θέματα αὐτά τὰ τόσο συχνά στους ἐπιδεικτικούς λόγους: ἐκεῖνος τοῦ ὁποῖου πλέκουμε τό ἐγκώμιο ὑπερτερεῖ τοῦ ἐπαίνου πού τοῦ γίνεται, καί τὰ λόγια ὑπάρχει κίνδυνος νά ὑστεροῦν σέ ὁμορφιά ἀπό ἐκείνου γιά τόν ὁποῖον μιλάνε⁴⁷. ἢ ἀκόμα, ὁ ἔφηβος ὑπερτερεῖ ὄλων τῶν ἄλλων, χάρη στά φυσικά καί ἠθικά χαρίσματα του: ἡ ὁμορφιά του εἶναι ἀσύγκριτη, λές καί ἡ «Τύχη», συνδυάζοντας τὰ πιό ἀνόμοια καί ἀντιθετικά χαρίσματα, θέλησε νά «δώσει σέ ὄλους ἕνα παράδειγμα»⁴⁸. ὄχι μόνο τὰ προτερήματά του, ἀλλά καί ἡ κουβέντα του τοῦ δίνουν τήν ὑπεροχή ἐπὶ τῶν ἄλλων⁴⁹. μεταξύ ὄλων τῶν ἀγωνισμάτων ὅπου μπορεῖ νά διαπρέψει κανεῖς, ἐπέλεξε τό εὐγενέστερο, καί τό περισσότερο ἐπιδραβευτικό⁵⁰. ἡ ψυχὴ του εἶναι ὄπλισμένη κατὰ τῶν «ἀνταγωνισμῶν τῆς φιλοδοξίας»: καί ἐπειδὴ δέν τοῦ φτάνει νά διακριθεῖ ἐξαιτίας ἑνός μόνου προτερήματος, συγκεντρώνει «ὄλα ἐκεῖνα γιά τὰ ὁποῖα ἕνας μυαλωμένος ἄνθρωπος θά μπορούσε νά ὑπερηφανευθεῖ»⁵¹.

Ὅσοσο, ἡ ἀξία τοῦ Ἐπικράτη δέν ἐγκτεται μονάχα στήν ἀφθονία τῶν προτερημάτων, πού τοῦ ἐπιτρέπει νά ὑπερέχει ὄλων τῶν ἀνταγωνιστῶν του καί νά εἶναι τό καύχημα τῶν γονιῶν του⁵². ἐγκτεται ἐπίσης στό ὅτι, σέ σχέση μ' ἐκείνους πού τόν πλησιάζουν, διατηρεῖ πάντοτε αὐτὴ τήν ἐξέχουσα ἀξία του· δέν ἀφήνεται νά ἐξουσιαστεῖ ἀπό κανέναν ἀπό αὐτούς· ὄλοι θέλουν νά τόν παρασύρουν σέ στενές σχέσεις (ἡ λέξη *συνήθεια* ἔχει συγχρόνως τὴν γενική ἔννοια τῆς κοινῆς ζωῆς καί τῆς σεξουαλικῆς σχέσης)⁵³. ὑπερτερεῖ, ὄμως, ἐκείνων μέ τέτοιο τρόπο, δείχνει ἀπέναντί τους μιά τέτοια ἀνωτερότητα, πού ἐκεῖνοι ἱκανοποιοῦνται ἀπόλυτα ἀρκούμενοι στή φιλία πού αἰσθάνονται γι' αὐτόν⁵⁴. Νά μὴν ἐνδίδει, νά μὴν ὑποτάσσεται, νά παραμένει ὁ πιό δυνατός, νά ὑπερτερεῖ μέ τήν ἀντίστασή του, μέ τὴ σταθερότητά του, μέ τὴ σωφροσύνη του ἀπέναντι στους μνηστήρες καί στους ἐραστές: νά πῶς ὁ νέος ἐπιβεβαιώνει τήν ἀξία του στόν ἐρωτικό τομέα.

Πρέπει, ἄραγε, ὁρῶμενοι ἀπό τὴ γενικὴ αὐτὴ πληροφορία, νά

φανταστοῦμε ἕναν κώδικα ἀκριβή, καί ὁ ὁποῖος θά ἦταν βασι-
 σμένος στήν ἀναλογία, τήν τόσο οἰκεία στούς Ἕλληνες, μεταξύ
 τῶν θέσεων ἐντός τοῦ κοινωνικοῦ πεδίου (μέ τή διαφορά μεταξύ
 τῶν «ἀρίστων» καί τῶν ἄλλων, τῶν ἰσχυρῶν πού διατάζουν καί
 ἐκείνων πού ὑπακοῦνε, τῶν κυρίων καί τῶν δούλων) καί τῆς
 μορφῆς τῶν σεξουαλικῶν σχέσεων (μέ τίς κυρίαρχες καί κυριαρ-
 χούμενες θέσεις, τούς ἐνεργητικούς καί παθητικούς ρόλους, τή
 διενεργούμενη ἀπό τόν ἄντρα εἰσχώρηση καί ὑφιστάμενη ἀπό τόν
 σύντροφό του); Τό νά λές πώς δέν πρέπει κανείς νά ἐνδίδει, νά
 μὴν ἀφήνει τούς ἄλλους νά ὑπερτεροῦν, νά μὴν ἀποδέχεται μιά
 κατώτερη θέση ὅπου θά μειονεκτοῦσε, σημαίνει ἀναμφίβολα ὅτι
 ἀποκλείεις, ἢ ἀποσυμβουλευείς, τίς σεξουαλικές πρακτικές πού
 θά ἦταν γιά τό ἀγόρι ταπεινωτικές καί πού ἐξαιτίας τους θά βρι-
 σκόταν σέ μειονεκτική θέση⁵⁵.

Εἶναι, ὅμως, πιθανόν, ἡ ἀρχή τῆς τιμῆς καί τῆς διατηρούμενης
 «ἀνωτερότητας» νά ἀνάγεται – πέραν κάποιων ρητῶν κελευσμα-
 των – σέ ἕνα εἶδος γενικοῦ ὕφους: δέν ἔπρεπε (κυρίως στά μάτια
 τῆς κοινῆς γνώμης) τό ἀγόρι νά συμπεριφέρεται «παθητικά», νά
 ἀφήνεται καί νά ἐξουσιάζεται δίχως ἀντίσταση, νά ἐνδίδει ἀμα-
 χητί, νά γίνεται ὁ πρόθυμος σύντροφος στίς σωματικές ἡδονές
 τοῦ ἄλλου, νά ἱκανοποιεῖ τίς ἰδιοτροπίες του, καί νά προσφέρει
 τό σῶμα του σέ ὅποιον τό θέλει, καί ὅπως τό θέλει, ἀπό ραθυμιά,
 φιληδονία ἢ συμφέρον. Σ' αὐτό ἐγκείται ἡ ἀτίμωση τῶν ἀγοριῶν
 πού δέχονται τόν πρῶτο τυχόντα, πού ἐπιδεικνύονται ἀνερυ-
 θρίαστα, πού περνοῦν ἀπό χέρι σέ χέρι, πού παραχωροῦν τά πά-
 ντα στόν πλειοδοτοῦντα. Αὐτό δέν κάνει καί δέν θά κάνει ὁ
 Ἐπικράτης, ἔμφροντις ὅπως εἶναι γιά τή γνώμη πού ἔχουν γι'
 αὐτόν, γιά τό ἀξίωμα πού θά καταλάβει, καί γιά τίς χρήσιμες
 σχέσεις πού μπορεῖ νά συνάψει.

5. Ἐπειδή ἀρκεστοῦμε νά ἀναφέρουμε ἀκόμα ἐπιτροχάδην τόν ρό-
 λο πού κατά τόν συγγραφέα τοῦ Ἑρωτικοῦ ἔχει νά παίξει ἡ φι-
 λοσοφία στή διαφύλαξη τῆς τιμῆς καί στή μάχη γιά ὑπερίσχυση,
 στίς ὁποῖες προτρέπεται ὁ νέος, ὡς δοκιμασίες σχετικές μέ τήν
 ἡλικία του. Ἡ φιλοσοφία αὐτή, τῆς ὁποίας τό περιεχόμενο δέν
 διευκρινίζεται μέ κανέναν ἄλλο τρόπο παρά μέ ἀναφορά στό σω-
 κρατικό θέμα τῆς ἐπιμέλειας ἑαυτοῦ, «τῆς μέριμνας γιά τόν ἑαυτό
 μας»⁵⁶, καί στήν ἀναγκαιότητα, σωκρατική ἐπίσης κι αὐτή, νά

συνδεοῦν γνώση καί ἄσκησι (ἐπιστήμη-μελέτη), – ἡ φιλοσοφία αὐτή δέν παρουσιάζεται ὡς ἕνας γνώμονας γιά νά ζήσει κανεῖς διαφορετικά, οὔτε γιά νά ἀπέχει ἀπό ὅλες τίς ἀπολαύσεις. Κλητεύεται ἀπό τόν Ψευδο-Δημοσθένη ὡς ἀπαραίτητο συμπλήρωμα τῶν ἄλλων δοκιμασιῶν: «Σκέψου ὅτι εἶναι τό πῶς παράλογο πράγμα, ἀπό τή μιά νά φλέγεται κανεῖς ἀπό ζῆλο καί νά ὑπομένει πολλά δεινά γιά τήν ἀπόκτηση χρημάτων, καί γιά τήν αὔξησι τῆς σωματικῆς δύναμης καί τά παρόμοια... καί, ἀπό τήν ἄλλη, νά μήν ἐπιζητεῖ νά καλλιεργήσῃ τή διάνοια, πού προοίσαται ὄλων τῶν ἄλλων»⁵⁷. Αὐτό πού ἡ φιλοσοφία εἶναι ἱκανή νά δεῖξει, πράγματι, εἶναι τό πῶς νά γίνει κανεῖς «δυνατότερος ἀπό τόν ἑαυτό του» καί, ὅταν αὐτό συμβεῖ, δίνει ἐπιπλέον τή δυνατότητα νά ὑπερτερήσῃ ἀπέναντι στούς ἄλλους. Εἶναι, ἀπό μόνη της, ἀρχή ἐπιβολῆς, ἀφοῦ αὐτή καί μόνον αὐτή εἶναι ἱκανή νά διευθύνει τή σκέψι: «Ὅλων τῶν ἀνθρωπίνων πραγμάτων θά θροῦμε ὅτι κυριαρχεῖ ἡ διάνοια, κι αὐτή μόνο ἡ φιλοσοφία μπορεῖ νά τή μορφώσῃ ὀρθά καί νά τή γυμνάσῃ»⁵⁸. Βλέπουμε πῶς ἡ φιλοσοφία εἶναι ἕνα ἀγαθό ἀπαραίτητο γιά τήν ὀρθοφροσύνη τοῦ νέου· καθόλου, ὅμως, γιά νά τόν στρέψῃ πρός μιάν ἄλλη μορφή ζωῆς, ἀλλά γιά νά τοῦ ἐπιτρέψῃ νά πετύχει αὐτοκυριαρχία καί νίκη ἐπὶ τῶν ἄλλων, στή πλαίσια τοῦ δύσκολου ἔργου τῶν δοκιμασιῶν πού πρέπει νά ἀντιμετωπίσει καί τῆς τιμῆς πού πρέπει νά προασπίσει.

Ὁλόκληρος ὁ Ἑρωτικός περιστρέφεται, εἶναι φανερό, γύρω ἀπό τό πρόβλημα τῆς διπλῆς αὐτῆς ἀνωτερότητας πάνω στόν ἑαυτό σου καί πάνω στούς ἄλλους κατά τή δύσκολη αὐτή φάσι ὅπου τά νιάτα καί τό κάλλος τοῦ ἐφήβου ἐλκύουν τόσους ἄντρες πού ἐπιδιώκουν νά τοῦ «ἐπιβληθοῦν». Στή Διαιτητική, γινόταν κυρίως λόγος περί αὐτοκυριαρχίας καί περί ἐλέγχου τῆς βιαιότητος μιάς ἐπικίνδυνης πράξεως· στήν Οἰκονομική, γινόταν λόγος περί τῆς ἐξουσίας πού ὀφείλει κανεῖς νά ἀσκεῖ πάνω στόν ἑαυτό του, στή πλαίσια τῆς πρακτικῆς τῆς ἐξουσίας πού ἀσκεῖ πάνω στή γυναίκα. Ἐδῶ, ἀπό τή στιγμή πού ὁ Ἑρωτικός ἐξετάζει τό θέμα ἀπό τή ἀποψη τοῦ ἀγοριοῦ, τό πρόβλημα εἶναι τό πῶς αὐτό θά μπορέσει νά ἐξασφαλίσῃ τήν (αὐτο)κυριαρχία του χωρίς νά ὑποκύψῃ στούς ἄλλους. Εἴμαστε στήν κατηγορία, ὅχι τοῦ μέτρου πού πρέπει κανεῖς νά βάλῃ στή δική του ἐξουσία, ἀλλά τοῦ καλύτερου τρόπου νά ἀναμετρηθεῖ μέ τήν ἐξουσία τῶν ἄλλων

διασφαλίζοντας την κυριαρχία του πάνω στον ίδιο του τον εαυτό. Αυτό, με μία σύντομη αφήγηση που εμφανίζεται στο μέσον του λόγου, αποκτά συμβολική αξία. Πρόκειται για μία κοινοτοπία: την ιστόρηση μιας άρματοδρομίας. Τό μικρό, όμως, αθλητικό δράμα, του οποίου γίνεται η διήγηση, βρίσκεται σε άμεση σχέση με τη δημόσια δοκιμασία που υφίσταται ο νέος στα πλαίσια της διαγωγής του με τους μνηστήρες του· βλέπουμε τον Έπικράτη να οδηγεί τό δίζυγον άρμα του (ή αναφορά στον *Φαίδρο* είναι πιθανή)· ή ήττα αποσοβείται την τελευταία στιγμή· τό άρμα του κινδύνευε άμεσα να συντριβεί από έναν αντίπαλο· τό πλήθος, παρά τό ότι τά άτυχήματα είναι τής άρρεσκείας του, άγωνιά για την τύχη του ήρωα, ενώ αυτός, «άνώτερος άκόμα και από την όρμη του άρματός, του, κατορθώνει να ξεπεράσει και τούς ανταγωνιστές του εκείνους που στην άρχή του άγώνα φάνηκαν πιό τυχεροί»⁵⁹.

Ό πεζός αυτός λόγος που άπευθύνεται στον Έπικράτη δέν άποτελεί άσφαλώς μία από τις ύψηλότερες μορφές του έλληνικού στοχασμού πάνω στον έρωτα. Καθιστά, όμως, όρατές μέσα από την ίδια την κοινοτοπία του μερικές σημαντικές όψεις αυτού που άποτελεί «τό έλληνικό πρόβλημα τών εφήβων». Ό νέος – από τή στιγμή που θγαίνει από την παιδική ηλικία ως τή στιγμή που άνδρώνεται – άποτελεί για την έλληνική ήθική και σκέψη ένα στοιχείο λεπτό και δύσκολο. Τά νιάτα του μαζί με τό κάλλος που του άνήκει (και στό όποιο έννοείται ότι κάθε άνθρωπος είναι, εκ φύσεως, ευαίσθητος), και την κοινωνική θέση που θά άποκτήσει (και για την όποία όφείλει, με τή βοήθεια και υπό την αιγίδα τών οικείων του, να προετοιμαστεί) άρθρώνουν ένα «στρατηγικό» σημείο, γύρω από τό όποίο ένα σύνθετο παιχνίδι είναι έπιβεβλημένο· ή τιμή του, που έξαρτάται κατά ένα μέρος από τή χρήση που κάνει του σώματός του και που πρόκειται επίσης να καθορίσει ως ένα βαθμό τή μελλοντική του φήμη και τόν μελλοντικό του ρόλο, είναι μία σημαντική και δύσκολη έπιχείρηση. Για τόν νέο, αυτά άποτελούν μία δοκιμασία που άπαιτεί έπιμέλεια και άσκηση· για τούς άλλους, είναι ευκαιρία για έγνοια και φροντίδα. Στο τέλος του έγκωμιου του για τόν Έπικράτη, ο συγγραφέας υπενθυμίζει πώς ή ζωή του άγοριού, ο *θίος* του, πρέπει να είναι «κοινό» έργο· και σάν να επρόκειτο για ένα έργο τέχνης που πρέπει

νά ολοκληρωθεί, καλεῖ ὄλους ἐκείνους πού συναναστρέφονται τόν Ἐλικράτη νά δώσουν στή μορφή αὐτή πού τώρα σχηματίζεται «τῆ μεγαλύτερη δυνατή λάμψη».

Ἀργότερα, στόν εὐρωπαϊκό πολιτισμό, ἡ νέα κοπέλα ἢ ἡ παντρεμένη γυναίκα, μέ τῆ διαγωγή τους, τήν ἀρετή τους, τήν ὀμορφιά καί τά αἰσθήματά τους, θά καταστοῦν θέματα πρωταρχικῆς ἔγνομιας· μιά νέα τέχνη ἐρωτοτροπίας, μιά λογοτεχνία μυθιστορηματικῆς οὐσιαστικά μορφῆς, μιά ἠθική ἀπαιτητική καί προσεκτική στό ἀδιάφορον τοῦ σώματός τους καί στήν τήρηση τῆς γαμήλιάς τους ὑπόσχεσης, ὅλα αὐτά θά προσελκύσουν γύρω τους τήν περιέργεια καί τούς πόθους. Ὅποια καί ἂν εἶναι ἡ διατηρούμενη κατωτερότητα τῆς θέσης τους μέσα στήν οἰκογένεια ἢ στήν κοινωνία, θά σημειωθεῖ τότε ἕνας τονισμός, μιά καταξίωση τοῦ «προβλήματος» τῆς γυναίκας. Ἡ φύση τῆς, ἡ διαγωγή τῆς, τά αἰσθήματα πού ἐμπνέει ἢ νιώθει, ἡ ἐπιτρεπτή ἢ ἀπαγορευμένη σχέση πού μπορεῖ νά ἔχει κανεῖς μαζί τῆς θά καταστοῦν θέματα στοχασμοῦ, γνώσης, ἀνάλυσης, ἠθικῶν ἐπιταγῶν. Εἶναι, ἀντίθετα, ἐμφανές ὅτι, στήν Ἑλλάδα τῆς κλασικῆς ἐποχῆς, ὁ προβληματισμός ἦταν πιά ἐνεργητικός ὅσον ἀφορᾷ τόν ἔφηβο, συντηρώντας γύρω ἀπό τήν εὐθραυστη ὀμορφιά του, τῆ σωματική του τιμή, τῆ σύνεσή του καί τήν ἐκμάθηση πού αὐτή ἀπαιτεῖ, μιά ἔντονη ἠθική ἔγνοια. Ἡ ἱστορική ἰδιαιτερότητα δέν ἔγκειται στό ὅτι οἱ Ἕλληνες ἔδρισκαν εὐχαρίστηση στά ἀγόρια, οὔτε ἀκόμα ὅτι εἶχαν ἀποδεχτεῖ τήν ἀπόλαυση αὐτή ὡς θεμιτή· ἔγκειται στό ὅτι ἡ ἀποδοχή αὐτῆς τῆς ἀπόλαυσης δέν ἦταν ἀπλή, καί ὅτι ἔδωσε ἔδαφος σέ μιά ὀλόκληρη πολιτισμική κατεργασία. Γιά νά μιλήσουμε σημαντικά, αὐτό πού πρέπει νά ἐννοήσει κανεῖς ἐδῶ δέν εἶναι τό γιατί στούς Ἕλληνες ἄρεσαν τά ἀγόρια, ἀλλά γιατί εἶχαν τήν «παιδερασία»: δηλαδή, γιατί, γύρω ἀπό τήν κλίση αὐτή, δημιουργήσαν μιά πρακτική ἐρωτοτροπίας, ἕναν ἠθικό στοχασμό, καί, ὅπως θά δοῦμε, ἕναν φιλοσοφικό ἀσκητισμό.

3. ΤΟ ΑΝΤΙΚΕΙΜΕΝΟ ΤΗΣ ΗΛΘΝΗΣ

Γιά νά κατανοήσουμε πώς *ή χρήση τῶν ἀφροδισίων* ἔγινε πρόβλημα τοῦ στοχασμοῦ σχετικά μέ τόν ἔρωτα γιά τά ἀγόρια, πρέπει νά θυμηθοῦμε μιάν ἀρχή, πού ἀναμφίβολα δέν ἀποτελεῖ χαρακτηριστικό γνώρισμα τοῦ ἑλληνικοῦ πολιτισμοῦ, ἀλλά πού ἐκεῖ ἀπόκτησε τή μεγάλη της σπουδαιότητα καί ἐπηρέασε κατά τρόπο καθοριστικό τίς ἠθικές κρίσεις. Πρόκειται γιά τήν ἀρχή τοῦ ἰσομορφισμοῦ ἀνάμεσα στή σεξουαλική σχέση καί στήν κοινωνική σχέση. Μ' αὐτό, πρέπει νά ποῦμε ὅτι ἡ σεξουαλική σχέση – νοούμενη πάντα μέ ἀφετηρία τήν πράξη-πρότυπο τῆς εἰσχώρησης καί μιά πολικότητα πού ἀντιθέτει ἐνεργητικότητα καί παθητικότητα – θεωρεῖται ὡς ἰδίου τύπου μέ τή σχέση μεταξύ τοῦ ἀνώτερου καί τοῦ κατώτερου, ἐκείνου πού ἐξουσιάζει καί ἐκείνου πού ἐξουσιάζεται, ἐκείνου πού ὑποτάσσει καί ἐκείνου πού ὑποτάσσεται, ἐκείνου πού ὑπερισχύει καί ἐκείνου πού ἠττᾶται. Οἱ πρακτικές τῆς ἀπόλαυσης ἐξετάζονται μέσα ἀπό τίς ἴδιες κατηγορίες μέ τό πεδίο τῶν ἀνταγωνισμῶν καί τῶν κοινωνικῶν ἱεραρχήσεων: ἀναλογία στήν ἀγωνιστική δομή, στίς ἀντιθέσεις καί στίς διαφοροποιήσεις, στίς ἀξίες τίς ἀποδιδόμενες στους ἀντίστοιχους ρόλους τῶν συντρόφων. Καί μέ ἀφετηρία αὐτό, μπορούμε νά κατανοήσουμε ὅτι ὑπάρχει στή σεξουαλική συμπεριφορά ἕνας ρόλος πού εἶναι πραγματικά ἔντιμος καί δικαιωματικά καταξιωμένος: εἶναι ἐκεῖνος πού συνίσταται στό νά εἶναι κανεῖς ἐνεργητικός, νά ἐξουσιάζει, νά εἰσχωρεῖ καί νά ἀσκεῖ ἔτσι τήν ἀνωτερότητά του.

Ἐκεί πηγάζουν καί πολυάριθμες συνέπειες πού ἀφοροῦν τή θέση ἐκείνων πού ὀφείλουν νά εἶναι οἱ παθητικοί σύντροφοι τῆς δραστηριότητάς αὐτῆς. Οἱ σκλάβοι, ἐννοεῖται, εἶναι στή διά-

θεση του αφέντη: ή κοινωνική τους κατάσταση τους καθιστά σεξουαλικά άντικείμενα, αναφορικά με τα όποια δέν χρειάζεται να προβληματιστεί κανείς· σέ σημείο μάλιστα πού συνέδαινε νά εκπλήσσονται πολλοί, πού ο ίδιος νόμος απαγόρευε τό διασμό τών σκλάβων και τό διασμό τών παιδιών· για νά εξηγήσει τό παράδοξο του πράγματος, ο Αίσχίνης προβάλλει τή γνώμη πώς θέλησαν νά δείξουν, απαγορεύοντάς την άκόμα και ως προς τούς σκλάβους, τό πόσο σοβαρό πράγμα είναι ή βία όταν ασκείται πάνω σέ παιδιά ευγενικής καταγωγής. "Όσο για τήν παθητικότητα τής γυναίκας, δηλώνει σαφώς κατωτερότητα φύσης και θέσης· ως διαγωγή, όμως, δέν είναι μεμπτή, αφού ακριβώς είναι σύμφωνη μ' αυτό πού θέλησε ή φύση και μ' αυτό πού επιβάλλει ή κοινωνική της υπόσταση. Αντίθετα, καθετί στή σεξουαλική συμπεριφορά ενός ελεύθερου πολίτη – κι άκόμα περισσότερο ενός άντρα πού, λόγω καταγωγής, περιουσίας, κύρους, κατέχει, ή θά όφειλε νά κατέχει, τά πρώτα άξιώματα μεταξύ τών συμπολιτών του – πού θά μπορούσε νά φέρει τά σημάδια τής κατωτερότητας, τής επιβληθείσας ήδη κυριαρχίας, τής άποδεικτής ύποταγής, δέν μπορεί νά θεωρηθεί παρά ως όνειδος: όνειδος άκόμα μεγαλύτερο άν αυτός προσφέρεται σάν πρόθυμο άντικείμενο στήν ήδονή του άλλου.

Άρα, σέ ένα μηχανισμό άξιών ρυθμισμένον σύμφωνα με τέτοιες αρχές, ή θέση του άγοριού – του από καταγωγής ελεύθερου – είναι δύσκολη. Βέβαια, είναι άκόμα σέ «ύποδεέστερη» μοίρα, με τήν έννοια ότι απέχει άκόμα από τό νά απολαύσει τά δικαιώματα και τίς έξουσίες πού θά κατέχει όταν θά αποκτήσει τήν πλήρη κοινωνική του υπόσταση. Κι ωστόσο, ή θέση του δέν είναι όμόλογη ούτε εκείνης ενός σκλάβου, βεβαίως, ούτε εκείνης μιās γυναίκας. Ήδη αυτό άληθεύει στα πλαίσια του οίκου και τής οικογένειας. Ένα χωρίο του Άριστοτέλη, στα *Πολιτικά*, τό λέει καθαρά. Πραγματευόμενος τίς σχέσεις έξουσίας και τίς μορφές διακυβέρνησης πού χαρακτηρίζουν τήν οικογένεια, ο Άριστοτέλης καθορίζει σέ σχέση με τόν άρχηγό τής οικογένειας τή θέση του δούλου, εκείνη τής γυναίκας κι εκείνη του παιδιού (άρσενικου). Τό νά έξουσιάζεις δούλους, λέει ο Άριστοτέλης, είναι διαφορετικό από τό νά έξουσιάζεις ελεύθερους ανθρώπους· τό νά έξουσιάζεις μιά γυναίκα σημαίνει νά ασκείς μιá «πολιτική» έξουσία, στα πλαίσια τής όποιας οί σχέσεις βρίσκονται σέ μόνιμη άνι-

σότητα· αντίθετα, ἡ ἐξουσία πάνω στά παιδιά μπορεῖ νά ὀνομασθεῖ «βασιλική», γιατί βασίζεται «στή στοργή καί στήν ἀνωτερότητα τῆς ἡλικίας»⁶⁰. Πράγματι, ὁ δούλος στερεῖται βουλευτικῆς ιδιότητας· στή γυναίκα εἶναι παρούσα ἀλλά ἀνίσχυρη (*ἀκυρος*)· τό ἀγόρι τήν ἔχει ἀλλά ὄχι ἀναπτυγμένη. Καί ἂν ἡ ἠθική παιδεία τῶν γυναικῶν εἶναι σημαντική, ἀφοῦ αὐτές ἀποτελοῦν τό μισό πληθυσμό τῶν ἐλεύθερων πολιτῶν, ἐκείνη τῶν ἀρσενικῶν παιδιῶν εἶναι περισσότερο σημαντική· γιατί ἀφορᾶ τοὺς μελλοντικούς πολίτες πού θά συμμετάσχουν στή διακυβέρνηση τῆς πολιτείας⁶¹. Τό βλέπουμε καθαρά: ὁ ἰδιαίτερος χαρακτήρας τῆς θέσης ἑνός ἀγοριοῦ, ἡ ἰδιαίτερη μορφή τῆς ἐξάρτησής του, καί ὁ τρόπος μέ τόν ὁποῖο ὀφείλουμε νά τό μεταχειριστοῦμε, ἀκόμα καί μέσα στόν χῶρο ὅπου ἀσκεῖται ἡ σημαντική ἐξουσία τοῦ ἀρχηγοῦ τοῦ οἴκου, σημαδεύονται ἀπό τήν κοινωνική θέση πού θά κατέχει στό μέλλον.

Τό ἴδιο, μέχρις ἑνός ὀρισμένου σημείου, συμβαίνει καί στά πλαίσια τοῦ παιχνιδιοῦ τῶν σεξουαλικῶν σχέσεων. Μεταξύ τῶν διαφόρων «ἀντικειμένων» πού εἶναι νομιμοποιημένα, τό ἀγόρι καταλαμβάνει μιᾶ ἰδιαίτερη θέση. Σίγουρα δέν ἀποτελεῖ ἀπαγορευμένο ἀντικείμενο· στήν Ἀθήνα, ὀρισμένοι νόμοι προστατεύουν τά ἐλεύθερα παιδιά (κατά τῶν ἐνηλίκων, οἱ ὁποῖοι, γιά ἕνα τουλάχιστον διάστημα τῆς ἡμέρας, δέν ἔχουν τό δικαίωμα νά μπαίνουν στά σχολεῖα· κατά τῶν δούλων, οἱ ὁποῖοι καταδικάζονται σέ θάνατο ἂν ἐπιδιώξουν νά τά διαφθείρουν· κατά τοῦ πατέρα τους ἢ τοῦ ἐπιτρόπου του, πού τιμωροῦνται ἂν τά ἐκπορευσοῦν)⁶². τίποτα, ὅμως, δέν ἐμποδίζει ἢ δέν ἀπαγορεύει νά εἶναι ἕνας ἐφηβος, στά μάτια ὄλων, ὁ σεξουαλικός σύντροφος ἑνός ἄντρα. Κι ὥστόσο, στόν ρόλο αὐτόν ὑπάρχει κάτι σάν ἐγγενῆς δυσκολία: κάτι πού συγχρόνως ἐμποδίζει νά προσδιοριστεῖ σαφῶς καί νά διευκρινιστεῖ πλήρως σέ τί συνίσταται ὁ ρόλος αὐτός στά πλαίσια τῆς ἐρωτικῆς σχέσης, καί πού, μολαταῦτα, ἐπισύρει τήν προσοχή σ' αὐτό τό σημείο καί κάνει νά ἀποδίδεται μεγάλη σημασία καί ἀξία σ' ἐκεῖνο πού πρέπει ἢ δέν πρέπει νά συμβεῖ. Ὑπάρχει ἐδῶ κάτι σάν ἀλόγιστο στίγμα καί συνάμα ἕνα σημείο ὑπεραξιολόγησής. Ὁ ρόλος τοῦ ἀγοριοῦ εἶναι ἕνα στοιχεῖο ὅπου ἔρχονται νά σμίξουν πολλή ἀβεβαιότητα καί ἕνα ἔντονο ἐνδιαφέρον.

⁶⁰ Ὁ Αἰσχίνης, στόν *Κατά Τιμάρχου* λόγο του, κάνει χρήση ἑνός

νόμου πού από μόνος του παρουσιάζει μεγάλο ενδιαφέρον, γιατί άφορᾶ τὰ ἑπακόλουθα πολιτειακοῦ καί πολιτικοῦ ἔξοστρακισμοῦ πού ἡ ἀνάρμοστη σεξουαλική διαγωγή ἑνός ἄντρα – ἡ «πορνεία» γιά τήν ἀκρίβεια – μπορεῖ νά ἔχει, ἀφοῦ τοῦ στερεῖ στή συνέχεια τό δικαίωμα «νά ἐκλεγεῖ σάν ἕνας ἀπό τούς ἑννέα ἄρχοντες, νά ἀναλάβει ἱερατικό ἀξίωμα, νά ἀσκῆσει τὰ καθήκοντα δημόσιου κατήγορου». Ἐκεῖνος πού ἐκπορνεύτηκε δέν θά μπορεῖ πλέον νά καταλάβει καμιά ἐξουσία, οὔτε μέσα στήν πόλη οὔτε ἔξω ἀπό αὐτή, οὔτε κληρωτής (διά κλήρου) οὔτε χειροτονητής (δι' ἀνατάσεως τῆς χειρός). Δέν θά μπορεῖ νά ἀσκεῖ τὰ καθήκοντα τοῦ θησαυροφύλακα οὔτε ἐκεῖνα τοῦ πρεσβευτῆ, μήτε νά κρίνει ἐκείνους πού ἐχρημάτισαν πρεσβευτές, μήτε νά γίνει ἔμμισθος «συκοφάντης». Τέλος, δέν θά μπορεῖ νά ἐκφέρει γνώμη οὔτε στή βουλή οὔτε στήν ἐκκλησία τοῦ Δήμου, ἀκόμα κι ἂν εἶναι «ὁ δεινότερος τῶν ρητόρων»⁶³. Ὁ νόμος λοιπόν αὐτός θεωρεῖ τήν ἀντρική πορνεία περίπτωση ἀτιμίας – δημοσίου αἰσχους – πού ἀποκλείει τόν πολίτη ἀπό τήν ἀνάληψη ὀρισμένων εὐθυνῶν⁶⁴. Ὅμως, ὁ τρόπος μέ τόν ὁποῖο ὁ Αἰσχίνης δημηγορεῖ, καί ἐπιδιώκει μέσα ἀπό τήν καθαυτό νομική συζήτηση νά ἐκθέσει τόν ἀντίπαλό του, δείχνει καθαρά τό «ἠθικό» ὅσο καί νομικό ἀσυμβίβαστο πού ἀναγνωρίζεται μεταξύ ὀρισμένων σεξουαλικῶν ρόλων στά ἀγόρια καί ὀρισμένων κοινωνικοπολιτικῶν ρόλων στόν ἐνήλικα.

Ἡ νομική ἐπιχειρηματολογία τοῦ Αἰσχίνη συνίσταται στήν ἀνεύρεση – μέ ἀφορμή τήν «κακή διαγωγή» τοῦ Τιμάρχου τή διαβεβαιούμενη ἀπό φῆμες, κακολογίες καί μαρτυρίες – ὀρισμένων συστατικῶν στοιχείων τῆς πορνείας (ἀριθμός συντρόφων, ἀπουσία ἐπιλογῆς, ὑπηρεσία μέ πληρωμή), ἐνῶ ὀρισμένα ἄλλα ἀπολείπουν (δέν εἶχε καταγραφεῖ ὡς πόρνος καί δέν εἶχε διαμείνει σέ κάποιο σπίτι). Ὅταν ἦταν νέος καί ὠραῖος, πέρασε ἀπό πολλές ἀγκαλιές, καί ὄχι πάντα πολύ ἀξιότιμες, ἀφοῦ τόν γνωρίσαμε νά ζεῖ μέ ἕναν ἄνθρωπο δουλικῆς κατάστασης καί στό σπίτι ἑνός περιβόητου ἀκόλαστου πού περιστοιχιζόταν πάντα ἀπό τραγουδιστές καί κιθαριστές· πήρε δῶρα, τόν συντηροῦσαν ἄλλοι, συμμετεῖχε στίς ἰδιοτροπίες τῶν προστατῶν του· σχετίστηκε μέ τόν Κηδωνίδη, τόν Αὐτοκλείδη, τόν Θέρσανδρο, τόν Μισγόλα, τόν Ἀντικλῆ, τόν Πιττάλακο, τόν Ἡγήσανδρο. Δέν εἶναι λοιπόν δυνατόν νά πεῖ κανεῖς μόνο ὅτι ἔζησε ἔχοντας δεσμούς (ἐταιρηκῶς), ἀλλά ὅτι «ἐκπορνεύτηκε» (πεπορνευμένος): «γιατί ὁποῖος παρα-

δίδεται σέ τέτοιες πρακτικές στήν τύχη καί μέ πολλούς καί αντί χρημάτων, νομίζω ὅτι γι' αὐτό τό ἀδίκημα εἶναι ἔνοχος»⁶⁵.

Ἡ κατηγορία, ὅμως, λειτουργεῖ καί ἐπί ἠθικοῦ ἐπιπέδου, πού ἐπιτρέπει ὄχι ἀπλῶς νά θεμελιωθεῖ τό ἀνόμημα, ἀλλά καί νά κο-
λαστεῖ ὀλικά καί πολιτικά ὁ ἀντίπαλος. Ὁ Τίμαρχος ἴσως δέν ἦταν καθαρά ἕνας ἐπαγγελματίας πόρνος· ὅμως εἶναι καί κάτι τό
τελείως διαφορετικό ἀπό ἐκείνους τούς ἀξιοσέβαστους ἀνθρώ-
πους πού δέν κρύβουν τήν προτίμησή τους γιά τούς μεταξύ
ἀντρῶν ἔρωτες, καί πού συντηροῦν, μέ ἐλεύθερα ἀγόρια, σχέσεις
ἐντιμες καί πολύτιμες γιά τόν νεαρό σύντροφο: ὁ Αἰσχίνης ἀνα-
γνωρίζει πώς κι ὁ ἴδιος συμμερίζεται πρόθυμα αὐτό τό εἶδος τοῦ
ἔρωτα. Περιγράφει τόν Τίμαρχο σάν ἕναν ἄνθρωπο πού, κατά τή
διάρκεια τῆς νιότης του, ἔθεσε ἀπό μόνος του τόν ἑαυτό του,
φροντίζοντας νά γίνει γνωστό σέ ὅλους, στήν ὑποδεέστερη καί
ταπεινωτική θέση ἑνός ἀντικειμένου ἡδονῆς γιά τούς ἄλλους· τόν
ρόλο αὐτόν τόν θέλησε, τόν ἐπιζήτησε, καμάρωνε γι' αὐτόν, καί
ἐπωφελήθηκε ἀπό αὐτόν. Καί τοῦτο εἶναι πού ὁ Αἰσχίνης προ-
βάλλει ἐνώπιον τῶν ἀκροατῶν του ὡς ἠθικά, πολιτικά ἀσυμβίβα-
στο μέ τίς ὑπευθυνότητες καί τήν ἀσκηση τῆς ἐξουσίας μέσα στήν
πολιτεία. Ἕνας ἄντρας πού σημαδεύτηκε ἀπό τόν ρόλο γιά τόν
ὁποῖο καμάρωνε στά νιάτα του δέν θά μπορούσε νά παίξει τώρα,
δίχως πρόκληση τοῦ δημοσίου αἰσθήματος, τόν ρόλο ἐκείνου
πού, μέσα στήν πολιτεία, εἶναι ἀνώτερος τῶν ἄλλων, κερδίζει φί-
λους γι' αὐτούς, τούς συμβουλεύει στίς ἀποφάσεις τους, τούς
διευθύνει καί τούς ἀντιπροσωπεύει. Αὐτό πού γιά τούς Ἀθηναί-
ους εἶναι δύσκολο νά γίνει ἀποδεκτό – καί τέτοιο εἶναι, στόν *Κα-
τά Τιμάρχου* λόγο, τό αἶσθημα πού ὁ Αἰσχίνης προσπαθεῖ νά
ὑποθάψει –, δέν εἶναι τό ὅτι δέν θά μπορούσε κανεῖς νά κυβε-
ριεῖται ἀπό κάποιον πού τοῦ ἀρέσουν τά ἀγόρια, ἢ πού, νέος,
ἀγαπήθηκε ἀπό ἕναν ἄντρα· ἀλλά τό ὅτι δέν μπορεί κανεῖς νά δε-
χτεῖ τήν ἐξουσία ἑνός ἡγέτη πού ταυτίστηκε κάποτε μέ τόν ρόλο
τοῦ ἀντικειμένου ἡδονῆς γιά τούς ἄλλους.

Αὐτό εἶναι ἐξάλλου τό αἶσθημα πού ὁ Ἀριστοφάνης τόσο συ-
χνά ἐπικαλέστηκε στίς κωμωδίες του· ὁ νυγμός τοῦ σκώμματος
καί ἐκεῖνο πού ὄφειλε νά σκανδαλίσει ἦταν ὅτι οἱ ρήτορες αὐτοί,
αὐτοί οἱ ἡγέτες πού τούς ἀκολουθοῦσαν καί τούς ἀγαποῦσαν,
αὐτοί οἱ πολῖτες πού ἐπεδίωκαν νά σαγηνεύσουν τόν λαό γιά νά
τεθοῦν ὑπεράνω ἐκείνου καί νά τόν ἐξουσιάσουν, ὁ Κλέων ὁ γιός

του Κλεισθένη όπως κι ο Ἀγύρριος, ήταν επίσης ἄνθρωποι πού εἶχαν δεχτῆ καί δεχόντουσαν ἀκόμα νά παίξουν γιά τούς ἄλλους τόν ρόλο παθητικῶν καί πρόθυμων ἀντικειμένων. Καί ὁ Ἀριστοφάνης εἰρωνεύεται τούτη τήν ἀθηναϊκή δημοκρατία, ὅπου εἶχε κανεῖς τόσο περισσότερες πιθανότητες νά δώσει προσοχή στά λόγια του ἢ ἐκκλησία τοῦ Δήμου, ὅσο μεγαλύτερη προτίμηση εἶχε γιά ἀπολαύσεις αὐτοῦ τοῦ εἴδους⁶⁶. Κατά τόν ἴδιο τρόπο καί μέσα στό ἴδιο πνεῦμα, ὁ Διογένης κοροϊδεύει τόν Δημοσθένη καί τά ἤθη πού εἶχε, ἐκεῖνος πού ἰσχυριζόταν ὅτι εἶναι ὁ ὁδηγός (ὁ *δημαγωγός*) τοῦ λαοῦ τῆς Ἀθήνας⁶⁷. Ὅταν, στό παιχνίδι τῶν σεξουαλικῶν σχέσεων, παίζει κανεῖς τόν ρόλο τοῦ ἐξουσιαζόμενου, δέν μπορεῖ νά καταλάβει ἐπάξια τή θέση τοῦ ἐξουσιαζόντος στό παιχνίδι τῆς πολιτειακῆς καί πολιτικῆς δραστηριότητας.

Μικρὴ σημασία ἔχει τό πόσο δικαιολογημένες μπορεῖ νά ἦταν στήν πραγματικότητα αὐτές οἱ σάτιρες καί οἱ κριτικές. Μέ τήν ὑπαρξή τους καί μόνο, ἓνα πράγμα τουλάχιστον δείχνουν σαφῶς: εἶναι ἡ δυσκολία, μέσα σ' αὐτή τήν κοινωνία πού ἀποδεχόταν τίς σεξουαλικές σχέσεις μεταξύ ἀντρῶν, ἢ προκαλούμενη ἀπό τήν ἀντιπαράθεση μιᾶς ἠθικῆς τῆς ἀντρικῆς ἀνωτερότητας καί μιᾶς σύλληψης κάθε σεξουαλικῆς σχέσης σύμφωνα μέ τό σχῆμα τῆς εἰσχώρησης καί τῆς ἀρσενικῆς κυριαρχίας· ἡ συνέπεια αὐτοῦ εἶναι ὅτι, ἀπό τή μιὰ ὁ ρόλος τῆς «ἐνεργητικότητας» καί τῆς κυριαρχίας ἔχει περιβληθεῖ ἀξίες σταθερά θετικές, ἐνώ ἀπό τήν ἄλλη πρέπει νά ἀποδώσουμε στόν ἕναν ἀπό τούς συντρόφους κατά τή σεξουαλική πράξη τήν παθητική, ὑπεξούσια καί κατώτερη στάση. Κι ἂν δέν ὑφίσταται πρόβλημα ὅταν πρόκειται γιά μιὰ γυναίκα ἢ γιά ἓνα δούλο, τά πράγματα εἶναι τελείως διαφορετικά ὅταν πρόκειται γιά ἓναν ἄντρα. Εἶναι, χωρίς ἀμφιβολία, ἡ ὑπαρξή αὐτῆς τῆς δυσκολίας πού ἐξηγεῖ συγχρόνως καί τή σιωπή μέ τήν ὁποία περιέβαλαν πράγματι τή σχέση αὐτή μεταξύ ἐνηλίκων καί τή θορυβώδη ἀπόρριψη ἐκείνων πού ἔλυναν τή σιωπή αὐτή φανερώνοντας τήν ἀποδοχή τους, ἢ μάλλον, τήν προτίμησή τους, γιά τόν «ὑποδεέστερο» αὐτό ρόλο. Εἶναι ἐπίσης σέ συνάρτηση μέ τή δυσκολία αὐτή πού ὅλη ἡ προσοχή εἶχε συγκεντρωθεῖ πάνω στή σχέση μεταξύ ἀντρῶν καί ἀγοριῶν, ἀφοῦ ἐκεῖ ὁ ἓνας ἀπό τούς δύο συντρόφους, ἐξαιτίας τῆς νιότης του καί τοῦ γεγονότος ὅτι δέν ἔχει γίνει ἀκόμα ἄντρας, μπορεῖ νά εἶναι, γιά ἓνα χρονικό διάστημα πού ξέρουν ὅτι θά εἶναι σύντομο, ἀντικείμενο ἀποδε-

κτό ήδονης. Ἄν, ὅμως, τό ἀγόρι ἐξαιτίας τῆς ἴδιας του τῆς γοητείας, μπορεῖ θαυμάσια νά εἶναι γιά τούς ἄντρες ἓνα θήραμα πού κυνηγοῦν χωρίς νά ὑπάρξει σκάνδαλο οὔτε πρόβλημα, δέν πρέπει νά ξεχνᾶμε πώς μιά μέρα θά γίνει ἄντρας, θά ἀσκεῖ ἐξουσίες καί ὑπευθυνότητες, μή μπορώντας ἀσφαλῶς πλέον νά εἶναι ἀντικείμενο ήδονῆς: ἄραγε, σέ ποιοῦ μέτρο θά μπορεῖ νά ἔχει ὑπάρξει τέτοιο;

Ἐξ οὗ κι αὐτό πού θά μπορούσαμε νά ἀποκαλέσουμε ἡ «ἀντινομία τοῦ ἀγοριοῦ» στήν ἑλληνική ἠθική τῶν ἀφροδισίων. Ἀπό τή μιά, ὁ νέος ἀναγνωρίζεται ὡς ἀντικείμενο ἀπόλαυσης – καί μάλιστα ὡς τό μόνο ἀξιότιμο καί νόμιμο ἀντικείμενο μεταξύ τῶν ἀρσενικῶν συντρόφων τοῦ ἄντρα· ποτέ δέν θά μεμφθεῖ οἰοσδήποτε ἐπειδή ἀγαπᾶ ἓνα ἀγόρι, ἐπειδή τό ποθεῖ καί τό ἀπολαμβάνει, ἀρκεῖ οἱ νόμοι καί οἱ τύποι νά τηροῦνται. Ἀπό τήν ἄλλη, ὅμως, τό ἀγόρι, ἀφοῦ ἡ νεότητά του ὀφείλει νά τό ὀδηγήσει στήν ἀνδρωση, δέν μπορεῖ νά δεχτεῖ τήν αὐτοαναγνωρίση του ὡς ἀντικείμενο μέσα σ' αὐτή τή σχέση, ἡ ὁποία ἀντιμετωπίστηκε πάντα μέ τή μορφή τῆς κυριαρχίας: δέν μπορεῖ οὔτε πρέπει νά ταυτιστεῖ μέ τόν ρόλο αὐτό. Δέν θά μπορούσε νά εἶναι μέ τή θέλησή του, στά ἴδια του τά μάτια καί γιά τόν ἴδιο του τόν ἑαυτό, ἀντικείμενο ήδονῆς, ἐνῶ ὁ ἄντρας ἀρέσκεται νά τό ἐπιλέγει φυσικότητα σάν τέτοιο. Μέ λίγα λόγια, τό νά νιώθει κανεῖς ήδονή, νά εἶναι ὑποκείμενο ἀπόλαυσης μέ ἓνα ἀγόρι δέν ἀποτελεῖ πρόβλημα γιά τούς ἀρχαίους Ἑλληνας· ἀντίθετα, τό νά εἶναι ἀντικείμενο ήδονῆς καί νά ἀναγνωρίζε τόν ἑαυτό του σάν τέτοιο ἀποτελεῖ γιά τό ἀγόρι μέγιστη δυσκολία. Ἡ σχέση πού ὀφείλει νά συνάψει μέ τόν ἑαυτό του ὥστε νά γίνει ἓνας ἐλεύθερος ἄνθρωπος, κύριος τοῦ ἑαυτοῦ του καί ἱκανός νά ὑπερισχύσει τῶν ἄλλων, δέν θά μπορούσε νά συνταυτιστεῖ μέ μιά μορφή σχέσης ὅπου θά ἦταν ἀντικείμενο ἀπόλαυσης γιά ἓναν ἄλλο. Αὐτή ἡ μή-ταύτιση εἶναι ἠθικά ἀπαραιτήτη.

Μιά τέτοια δυσκολία ἐξηγεῖ ὀρισμένα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά τοῦ στοχασμοῦ πάνω στόν ἔρωτα γιά τά ἀγόρια.

Καί, κατά κύριο λόγο, μιά ἀμφιταλάντευση ἀρκετά αἰνιγματική γιά μᾶς ὅσον ἀφορᾶ τόν φυσικό ἢ «παρά φύση» χαρακτήρα αὐτοῦ τοῦ ἔρωτα. Ἀπό τή μιά, θεωρεῖται δεδομένο ὅτι ἡ ροπή πρὸς τά ἀγόρια εἶναι φυσική, ὅπως εἶναι καί κάθε ροπή πού προκαλεῖ τό ξεστράτισμα αὐτοῦ πού εἶναι ὠραῖο. Παρ' ὅλ' αὐτά,

ὄχι σπάνια βρίσκουμε τόν ἰσχυρισμό πὼς ἡ σχέση μεταξύ δύο ἀντρῶν, ἢ γενικότερα μεταξύ δύο ἀτόμων τοῦ ἴδιου φύλου, εἶναι *παρά φύσιν*, ἐκτός τῶν φυσικῶν δεδομένων. Μποροῦμε, βέβαια, νά θεωρήσουμε πὼς πρόκειται ἐδῶ γιά δύο γνῶμες πού ὑποδηλώνουν δύο στάσεις: μία εὐνοϊκή καί μία ἄλλη ἐχθρική ἀπέναντι σ' αὐτό τό εἶδος τοῦ ἔρωτα. Ὅμως, ἡ ἴδια ἡ δυνατότητα τῶν δύο αὐτῶν ἐκτιμήσεων εἶναι, κατά πάσα πιθανότητα, ἐγγεγραμμένη στό γεγονός ὅτι ἂν δεχτοῦμε ὡς προφανῶς φυσικό τό νά νιώθει κανεῖς εὐχαρίστηση μέ ἓνα ἀγόρι, εἶναι πολύ πιό δύσκολο νά δεχτοῦμε ὡς φυσικό αὐτό πού μετατρέπει ἓνα ἀγόρι σέ ἀντικείμενο ἡδονῆς. Ἔτσι ὥστε, γιά τήν ἴδια τήν πράξη πού ἐκτελεῖται μεταξύ δύο ἀρρένων, μπορεῖ νά διατυπωθεῖ ἡ κατηγορία πὼς εἶναι *παρά φύσιν* – ἀφοῦ ἐκθηλύνει τόν ἓναν ἀπό τούς συντρόφους – ἐνῶ ὁ πόθος πού μπορεῖ κανεῖς νά ἔχει γιά τήν ὁμορφιά θεωρεῖται ἀνεπιφύλακτα φυσικός. Οἱ κυνικοί δέν ἦταν ἀντίθετοι μέ τόν ἔρωτα γιά τά ἀγόρια, ἀκόμα κι ἂν χλεύαζαν πολύ χολωμένα ὅλα τά ἀγόρια πού μέ τήν παθητικότητά τους δέχονται νά ξεπέσουν ἀπό τή φυσική τους κατάσταση καί νά γίνουν ἔτσι «χειρότεροι ἀπ' ὅ,τι ἦταν»⁶⁸. Ὅσο γιά τόν Πλάτωνα, δέν εἶναι ἀπαραίτητο νά ὑποθέσει κανεῖς ὅτι, ὁπαδός στά νιάτα του τοῦ ἔρωτα ἀνάμεσα στούς ἄντρες, «συνετίστηκε» στή συνέχεια σέ σημείο νά τόν καταδικάσει στά τελευταῖα του κείμενα σάν μιὰ «παρά φύση» σχέση. Πρέπει μάλλον νά σημειωθεῖ ὅτι στήν ἀρχή τῶν *Νόμων*, ὅταν ἀντιθέτει τή σχέση μέ τίς γυναῖκες σάν ἓνα στοιχεῖο τῆς φύσης, καί τή σχέση μεταξύ ἀντρῶν (ἢ γυναικῶν) σάν ἓνα ἀποτέλεσμα τῆς ἀκράτειας (*ἀκρασία*), ἀναφέρεται στήν ἴδια τήν πράξη τοῦ ζευγαρώματος (πού ἔχει προνοηθεῖ ἀπό τή φύση γιά τήν τεκνοποιία) καί ἔχει στό νοῦ του τούς θεσμούς πού εἶναι ἐπιδεκτικοί νά ἐπενεργήσουν εὐεργετικά ἢ νά διαφθείρουν τά ἦθη τῶν πολιτῶν⁶⁹. Κατά τόν ἴδιο τρόπο, στήν περικοπή τοῦ Βιβλίου VIII ὅπου ἐξετάζει τήν ἀναγκαιότητα – καί τή δυσκολία – ἑνός νόμου πού νά ἀφορᾷ τίς σεξουαλικές σχέσεις, τά ἐπιχειρήματα πού προβάλλει ἀφοροῦν ὅ,τι ἐπιζήμιο μπορεῖ νά ὑπάρχει στό νά «χρησιμοποιεῖ κανεῖς σάν γυναῖκες», ἄντρες καί νεαρά ἀγόρια στή σεξουαλική σύζευξη (*μεῖζις ἀφροδισίων*): σέ ἐκεῖνον πού ἀποπλανήθηκε, πὼς θά μποροῦσε νά διαμορφωθεῖ «ἓνας χαρακτηρας ἀνδρείος, ἀρρενωπός» (*τό τῆς ἀνδρείας ἔθος*); Καί στόν πλανευτή, «ἓνα πνεῦμα ἐγκράτειας»; «Ἐκεῖνου πού ἐνδίδει στίς

ήδονές και δέν μπορεί νά άντισταθει, όλοι θά ψέξουν τή μαλθακότητα», και «εκείνου πού προσπαθει νά μιμηθει τή γυναίκα, όλοι θά ύποδοκιμάσουν τήν ύπερβολικά παρεμφερή εικόνα πού αποκτᾶ»⁷⁰.

Η δυσκολία νά σκεφτοϋν τό άγόρι ως άντικείμενο ήδονής εκφράζεται επίσης και από μία σειρά δισταγμών έξαιρετικά έντονων. Δισταγμόν νά κατονομάσουν άμεσα και αυτολεξειέ τόν ρόλο τοϋ άγοριού στή σεξουαλική σχέση: άλλοτε χρησιμοποιοϋν εκφράσεις τελείως γενικές, όπως «κάνω τήν πράξη» (*διαπραττεσθαι τό πράγμα*)⁷¹, άλλοτε τή δηλώνουν μέσω τής ίδιας τής άδυναμίας νά τήν όνοματίσουν⁷², άλλοτε άκόμα – κι εκεί είναι τό πιό σημαντικό τοϋ προβλήματος πού τίθεται από αυτή τή σχέση – προσφεύγοντας σέ μεταφορικούς όρους «άγωνιστικού» ή πολιτικού περιεχομένου – «ένδίδω», «ύποτάσσομαι» (*ύπηρετείν*), «τίθειαι στήν ύπηρεσία (*θεραπεύειν, ύπουργείν*)»⁷³.

Επίσης δισταγμόν, στό νά παραδεχτοϋν πώς και τό άγόρι μπορεί νά αισθάνεται ήδονή. Αυτή ή «άπάρνηση» πρέπει νά εκληφθει συγχρόνως ως ίσχυρισμός πώς μία τέτοια άπόλαυση δέν θά μπορούσε νά ύπάρχει και ως έπιταγή πώς δέν πρέπει νά τή νιώθει κανείς. Οφείλοντας νά εξηγήσει γιατί ό έρωτας μετατρέπεται τόσο συχνά σέ μίσος όταν περνά από τίς σωματικές σχέσεις, ό Σωκράτης, στό *Συμπόσιο* τοϋ Ξενοφώντα, επικαλείται τή δυσφορία πού μπορεί νά αισθάνεται ένας νέος από τή σχέση του (*όμιλία*) μέ έναν υπερώριμο. Πάραυτα, όμως, προσθέτει σάν γενική άρχή: «Ένα άγόρι έξάλλου δέν μετέχει όπως μία γυναίκα στίς σαρκικές ήδονές ενός άντρα, αλλά μένει νηφάλιος θεατής τής άφροδισιακής του μέθης»⁷⁴. Μεταξύ τοϋ άντρα και τοϋ άγοριού, δέν ύπάρχει – δέν μπορεί και δέν πρέπει νά ύπάρχει – κοινωνία ήδονής. Ο συγγραφέας τών *Προβλημάτων* δέν θά αποκλείσει μία τέτοια δυνατότητα σέ μερικά άτομα παρά μόνο μέ τόν όρο μᾶς άνατομικής άνωμαλίας. Και κανείς δέν είναι αυστηρότερα καταδικασμένος από όσο τά άγόρια εκείνα πού δείχνουν μέ τήν εύκολία τους νά ένδίδουν, μέ τήν πολλαπλότητα τών δεσμών τους, ή άκόμα μέ τήν περιβολή τους, τό φκιασίδωμά τους, τά στολίδια τους ή τά άρώματά τους, πώς μπορούν νά βροϋν εύχαρίστηση παίζοντας αυτόν τόν ρόλο.

Πράγμα τό όποιο δέν σημαίνει, ώστόσο, ότι τό άγόρι, όταν τύχει νά ένδώσει, οφείλει νά τό κάνει αυτό, κατά κάποιον τρόπο,

τελείως ψυχρά. Ἀντίθετα, δέν πρέπει νά ἐνδώσει παρά μόνο ἄν τρέφει ἀπέναντι στόν ἐραστή του αἰσθήματα θαυμασμοῦ, ἢ εὐγνωμοσύνης καί ἀφοσίωσης, τά ὁποῖα τόν κάνουν νά εὐχεται νά τόν εὐχαριστήσῃ. Τό ρῆμα *χαρίζεσθαι* χρησιμοποιεῖται εὐρύτατα γιά νά ὑποδηλώσει τό γεγονός πῶς τό ἀγόρι «δέχεται» καί «χαρίζεται τήν εὐνοιά του»⁷⁵. Ἡ λέξη δείχνει σαφῶς ὅτι ὑπάρχει καί κάτι ἄλλο ἀπό μιᾶ ἀπλή «παράδοση» τοῦ ἐρωμένου στόν ἐραστή· ὁ νέος «χαρίζεται τήν εὐνοιά του» μέ μιᾶ κίνηση πού συναινεῖ σέ μιᾶ ἐπιθυμία καί στό αἶτημα τοῦ ἄλλου, πού ὅμως δέν εἶναι τῆς ἴδιας φύσης. Πρόκειται γιά μιᾶ ἀπάντηση, ὅχι γιά τόν συμμερισμό μιᾶς αἴσθησης. Τό ἀγόρι δέν πρέπει νά εἶναι ὁ δικαιοῦχος μιᾶς σωματικῆς ἀπόλαυσης· δέν πρέπει οὔτε ἀκριβῶς νά ἀπολαμβάνει τήν ἡδονή τοῦ ἄντρα· ὀφείλει μόνο, ἄν ἐνδώσει ὅταν πρέπει, χωρίς δηλαδή ὑπερβολική διασύνη, οὔτε ὑπερβολική ἀπροθυμία, νά νιώσει μιᾶ εὐχαρίστηση ἱκανοποιώντας τόν ἄλλον.

Ἡ σεξουαλική σχέση μέ τόν νέο ἀπαιτεῖ, λοιπόν, ἀπό τήν πλευρά τοῦ καθενός ἀπό τούς δύο συντρόφους, ἰδιαίτερες διαγωγές. Συνέπεια τοῦ γεγονότος ὅτι ὁ νέος δέν μπορεῖ νά ταυτιστεῖ μέ τόν ρόλο πού ἔχει νά παίξει, θά πρέπει νά ἀρνηθεῖ, νά ἀντισταθεῖ, νά ἀπομακρυνθεῖ, νά ξεφύγῃ⁷⁶. Θά πρέπει ἐπίσης νά βάλει στή συγκατάθεση, ἄν τελικά τή δώσει, ὅρους πού ἀφοροῦν ἐκείνῳ στόν ὁποῖο ἐνδίδει (τήν ἀξία του, τήν κοινωνική του θέση, τήν ἀρετή του), καί τό ὄφελος πού μπορεῖ νά περιμένει ἀπό αὐτή (ὄφελος μάλλον αἰσχροῦ ἄν πρόκειται μόνο γιά χρήματα, ἀλλά ἔντιμο ἄν πρόκειται νά μάθει τό πῶς νά εἶναι ἄντρας, πῶς νά ἀποκτήσῃ κοινωνικά ἐρείσματα γιά τό μέλλον, ἢ μιᾶ χρόνια φιλία). Καί ἀκριβῶς, ὁ ἐραστής τέτοιου εἴδους εὐεργετήματα ὀφείλει νά μπορεῖ νά παράσχει, πέραν τῶν περισσότερο καταστατικῶν δώρων πού ἀρμόζει νά κάνει (καί τῶν ὁποίων ἡ σπουδαιότητα καί ἡ ἀξία ποικίλλουν ἀνάλογα μέ τήν κατάσταση τῶν συντρόφων). Κατά τρόπον ὥστε, ἡ σεξουαλική πράξη, στή πλαίσια τῆς σχέσης μεταξύ ἑνός ἄντρα καί ἑνός ἀγοριοῦ, νά πρέπει νά ἐμπλέκεται σέ ἕνα παιχνίδι ἀρνήσεων, ἀποφυγῶν καί φυγῆς πού τείνει νά τή μεταθέσῃ γιά ὅσο τό δυνατόν ἀργότερα, ἀλλά ἐπίσης καί σέ μιᾶ διαδικασία ἀνταλλαγῶν, ἡ ὁποία καθορίζει πότε καί κάτω ἀπό ποιές συνθήκες εἶναι ἀρμόζον νά πραγματοποιηθεῖ.

Μέ λίγα λόγια, τό ἀγόρι ὀφείλει νά δίνει ἀπό φιλοφροσύνη, καί ἄρα γιά κάτι ἄλλο ἀπό τήν προσωπική του ἀπόλαυση, κάτι

πού ὁ σύντροφός του ἐπιζητᾷ λόγῳ τῆς ἡδονῆς πού θά ἀντλήσει ἀπό αὐτό: ὅμως, ἐκεῖνος δέν μπορεῖ νά τό ζητήσῃ μέ ἔννομο τρόπο, δίχως νά προσφέρει σέ ἀντάλλαγμα δῶρα, εὐεργεσίες, ὑποσχέσεις καί δεσμεύσεις πού εἶναι τελείως ἄλλης τάξης ἀπό τή «δωρεά» πού τοῦ γίνεται. Ἐξ οὗ καί αὐτή ἡ τάση, ἡ τόσο ἐκδηλα ἔντονη στόν ἑλληνικό στοχασμό πάνω στόν ἔρωτα γιά τά ἀγόρια: ἄραγε, μέ ποιόν τρόπο μπορεῖ ἡ σχέση αὐτή νά συμπεριληφθεῖ σ' ἓνα εὐρύτερο σύνολο ὥστε νά τῆς ἐπιτραπεῖ νά μετασχηματιστεῖ σέ ἓνα ἄλλο εἶδος σχέσης: σχέσης σταθερῆς, ὅπου ἡ σωματική ἐπαφή δέν θά ἔχει πιά σημασία καί ὅπου οἱ δύο σύντροφοι θά μποροῦν νά μοιράζονται τά ἴδια αἰσθήματα καί τά ἴδια ἀγαθά; Ὁ ἔρωτας γιά τούς νέους δέν μπορεῖ νά εἶναι ἠθικά ἔντιμος παρά μόνον ἂν περιλαμβάνει (χάρη στίς λογικές εὐεργεσίες τοῦ ἐραστή, χάρη στή συγκρατημένη φιλοφροσύνη τοῦ ἐρωμένου) τά στοιχεῖα πού συνιστοῦν τά θεμέλια μιᾶς μετατροπῆς τοῦ ἔρωτα αὐτοῦ σέ ἓνα δεσμό ὀριστικό καί κοινωνικά πολύτιμο, ἐκεῖνον τῆς *φιλίας*.

Θά εἶχαμε τελείως ἄδικο νά πιστέψουμε ὅτι οἱ Ἕλληνες, ἀφοῦ δέν ἀπαγόρευαν αὐτό τό εἶδος τῆς σχέσης, δέν ἀνησυχοῦσαν γιά τίς ἐπιπλοκές της. Περισσότερο ἀπό κάθε ἄλλη σεξουαλική σχέση, τούς «ἐνδιέφερε» αὐτή ἐδῶ καί ὅλα δείχνουν πῶς τή νοιαζόντουσαν. Μποροῦμε, ὅμως, νά ποῦμε ὅτι, σέ μιᾶ σκέψη σάν τή δική μας, ἡ σχέση μεταξύ δύο ἀτόμων τοῦ ἴδιου φύλου ἐξετάζεται προπάντων ἀπό τήν ἄποψη τοῦ ὑποκειμένου τῆς ἐπιθυμίας: ἄραγε, πῶς μπορεῖ νά γίνεται, σέ ἓναν ἄντρα, νά μορφοποιεῖται μιᾶ ἐπιθυμία πού ἔχει γιά ἀντικείμενο ἓναν ἄλλον ἄντρα; Καί ξέρουμε καλά πῶς τή διέπυσα ἀρχή μιᾶς ἀπάντησης θά τήν ἀναζητήσουμε ἀπό τή μεριά μιᾶς ὀρισμένης δόμησης τοῦ πόθου αὐτοῦ (ἀπό τή μεριά τῆς ἀμφιρρέπειάς του, ἢ τῆς ἔλλειψής του). Ἡ ἔγνοια τῶν Ἑλλήνων, ἀντίθετα, δέν ἀφοροῦσε τήν ἐπιθυμία πού μποροῦσε νά ὀδηγήσει σ' αὐτό τό εἶδος τῆς σχέσης, οὔτε τό ὑποκείμενο τῆς ἐπιθυμίας αὐτῆς· ἡ ἀνησυχία τους ἔστιαζόταν στό ἀντικείμενο τῆς ἀπόλαυσης, ἢ ἀκριβέστερα, σ' αὐτό τό ἀντικείμενο, στό μέτρο ὅπου θά πρέπει νά γίνει μέ τή σειρά του ὁ ἐξουσιαστής στά πλαίσια τῆς ἀπόλαυσης πού δοκιμάζουμε μέ τούς ἄλλους καί τῆς ἐξουσίας πού ἀσκοῦμε πάνω στόν ἑαυτό μας.

Σ' αὐτό τό σημεῖο τῆς «προβληματοποίησης» (ἄραγε πῶς τό ἀντικείμενο ἡδονῆς μπορεῖ νά γίνει ὑποκείμενο κυρίαρχο τῶν

ἀπολαύσεών του;) θά ἀναλάβει τή δραση της ἡ φιλοσοφικὴ ἐρωτική, ἢ, ἐν πάσῃ περιπτώσει, ὁ σωκρατο-πλατωνικὸς στοχασμὸς.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Πλάτων: «Πολιτεία», IX, 573 d.
2. Ὅ.π., IX, 574 b-c.
3. Διογένη Λαέρτιου: «Φιλοσόφων βίων καὶ δογμάτων συναγωγή», IV, 7, 49.
4. Πλάτων: «Νόμοι», VIII, 840 a.
5. Ξενοφώντα: «Κύρου παιδεία», VII, 5.
6. Πάνω στό θέμα αὐτό, βλ., Κ. J. Dover, «Ἡ ὁμοφυλοφιλία στοὺς ἀρχαίους Ἕλληνες», σ. 86.
7. Πλάτων: «Συμπόσιον», 181 b-d.
8. Ξενοφώντα: «Συμπόσιον», I, 9.
9. Ὅ.π., II, 3.
10. Ὅ.π., IX, 5-6.
11. Βλ., Ξενοφώντα: «Ἀνάβαση», VII, 4, 7.
12. Βλ., F. Buffière: «Ἔρως ἐφηβος» (Eros adolescent), σ. 90-91.
13. Ὅπως ὁ Κλεισθένης στοὺς «Ἀχαρνεῖς» ἢ ὁ Ἀγάθων στίς «Θεομοφοριάζουσες» τοῦ Ἀριστοφάνη.
14. Πλάτων: «Γοργίας», 494 e: «Σωκράτης: Ἡ ζωὴ τῶν ἀκόλαστων (ὁ τῶν κιναιδῶν βίος) δέν εἶναι φρικτὴ, αἰσχροὴ καὶ ἄθλια; Θά τόλμαγες νά πεῖς ὅτι αὐτοῦ τοῦ εἶδους οἱ ἄνθρωποι εἶναι εὐτυχεῖς ἂν ἔχουν σέ ἀφθονία ὄλα ὅσα ποθοῦν; – Καλλικλῆς: Δέν ντρέπεσαι, Σωκράτη, νά μιλάς γιά τέτοια πράγματα;»
15. Πλάτων: «Συμπόσιον», 182 a-183 d.
16. Ἄν καί τά κείμενα ἀναφέρονται συχνά σ' αὐτὴ τὴ διαφορὰ ἡλικίας καὶ κοινωνικῆς ὑπόστασης, πρέπει νά σημειωθεῖ ὅτι οἱ ἐνδειξεῖς οἱ σχετικῆς μέ τὴν πραγματικὴ ἡλικία τῶν συντρόφων εἶναι συχνά ἀβέβαιες (βλ. F. Buffière, ὁ.π., σ. 605-607). Ἐπιπλέον, βλέπουμε πρόσωπα πού παίζουν τὸ ρόλο τοῦ ἐραστῆ σέ σχέση μέ τοὺς μὲν καὶ τοῦ ἐρωμένου σέ σχέση μέ τοὺς δέ: γιά παράδειγμα, ὁ Κριτόδουλος στό «Συμπόσιο» τοῦ Ξενοφώντα, ὅπου ἕμνει τὸν ἐρωτᾶ του γιά τὸν Κλεινία, πού γνώρισε στό σχολεῖο καὶ πού εἶναι ὅπως κι αὐτὸς ἕνας πολὺ νέος ἄντρας (βλ., γιά τὰ δύο αὐτὰ ἀγόρια καὶ τὴν πολὺ μικρὴ διαφορὰ ἡλικίας τους στὸν «Εὐθύδημος» τοῦ Πλάτων, 271 b).
17. Στόν «Χαρμίδη» (153 c), ὁ Πλάτων περιγράφει τὴν ἀφιξη τοῦ νέου πού ὄλοι «τόν τρώνε μέ τὰ μάτια» – ἐνήλικιοι, ἀλλὰ καὶ παιδιά – «ὡς τὰ πιὸ μικρά».
18. Γιά καιρὸ ἀναφερόταν τὸ παράδειγμα τοῦ Εὐριπίδη πού ἀγάπαγε ἀκόμα τὸν Ἀγάθωνα ὅταν ἐκεῖνος ἦταν ἤδη στὴν ἀκμὴ τῆς ἡλικίας του. Ὁ F. Buffière (ὁ.π.,

σ. 613, σμμ. 33) παραθέτει ως προς τό θέμα αυτό ένα ανέκδοτο πού διηγείται ο Αίλιανός («Ποικίλη Ἱστορία», XIII, 5).

19. Ὁ Ὅμηρος ἀπέδιδε στόν ένα τήν εὐγενή καταγωγή, στόν ἄλλο τήν ἡλικία· στόν ένα τή δύναμη, στόν ἄλλο τή στόχηση («Ἰλιάδα», XI, 786). Ἀναφορικά μέ τή συζήτηση ὡς πρὸς τό ρόλο τοῦ καθενός, βλ. Πλάτωνα: «Συμπόσιον», 180 a-b καί Αἰσχίνη: «Κατά Τιμάρχου», 143.

20. K. J. Dover: «Ἡ ὁμοφυλοφιλία στοὺς ἀρχαίους Ἕλληνες», σ. 104-116.

21. Ἡ ἐλευθερία αὐτὴ ἦταν, μέσα στά σχολεῖα, ἐπιτηρούμενη καί περιορισμένη. Βλ., αὐτό πού ὁ Αἰσχίνης ὑπενθυμίζει, στόν «Κατά Τιμάρχου» λόγο του, σχετικὰ μέ τὰ σχολεῖα καί τίς προφυλάξεις πού ὄφειλε νά πάρει ὁ δάσκαλος τοῦ σχολείου (9-10). Σχετικὰ μέ τούς τόπους συνάντησης, βλ. F. Buffière, ὀ.π., σ. 591 κ.ε.

22. Ξενοφώντας: «Ἰέρων», I.

23. Πλάτωνα: «Πρωταγόρας», 309 a.

24. Βλ., τίς ἐπικρίσεις κατὰ τοῦ Μένωνα στόν Ξενοφώντας: «Ἀνάβαση», II, 6, 28.

25. Πλάτωνα: «Συμπόσιον», 181 d-e.

26. Ξενοφώντας: «Συμπόσιον», IV, 17.

27. Ἀναφορικά μέ τήν ἀντίθεση μεταξύ τοῦ εὐρωστου καί τοῦ μαλθακοῦ νέου, βλ., Πλάτωνα: «Φαῖδρος», 239 c-d, καί τούς «Ἐρασιτέες». Σχετικὰ μέ τήν ἐρωτική ἀξία τοῦ ἀρσενικοῦ παιδιοῦ καί τήν ἐξέλιξη τῆς προτίμησης γιά ένα περισσότερο γυναικωτὸ παρουσιαστικὸ, ἴσως ἤδη κατὰ τόν Δ΄ αἰώνα, βλ., K. J. Dover: «Ἡ ὁμοφυλοφιλία στοὺς ἀρχαίους Ἕλληνες», σ. 88-94. Ἐν πάσῃ περιπτώσει, ἡ ἀρχὴ ὅτι ἡ γοητεία ἐνός πολὺ νεαροῦ ἀγοριοῦ συνδέεται μέ μία θηλυκότητα πού θά τό ἐνοικοῦσε θά καταστῆ ἀργότερα τρέχον θέμα.

28. Γιά τόν ὄρισμό τῆς *φιλίας*, βλ. J.-Cl. Fraisse, ὀ.π.

29. Ξενοφώντας: «Συμπόσιον», VIII, 18. Ὅλη ἡ περικοπὴ αὐτὴ τοῦ λόγου τοῦ Σωκράτη (VIII, 13-18) εἶναι πολὺ χαρακτηριστικὴ τῆς ἀνησυχίας μπρὸς στό ἐφήμερο τῶν ἀντρικῶν ἐρώτων καί τοῦ ρόλου πού ὀφείλει νά παίξει ἐκεῖ ἡ μονιμότητα τῆς φιλίας.

30. Ξενοφώντας: «Συμπόσιον», VIII, 3.

31. Ξενοφώντας: «Συμπόσιον», VIII, 12. Πάνω στίς σχέσεις μεταξύ ἐγκωμίου καί συμβουλῆς, βλ., ἐπίσης Ἀριστοτέλη: «Ρητορικὴ», I, 9.

32. Δημοσθένη: «Ἐρωτικός», 1.

33. Ὁ.π., 5.

34. Ὁ.π., 53 (Σημ. Μετ.: 52). Ἡ «Ρητορικὴ» τοῦ Ἀριστοτέλη (I, 9) δείχνει τὴ σπουδαιότητα τῶν κατηγοριῶν τοῦ *καλοῦ* καί τοῦ *αἰσχροῦ* στό ἐγκώμιο.

35. Πλάτωνα: «Συμπόσιον», 182 a-d.

36. Ὁ.π., 178 d.

37. Αἰσχίνη: «Κατά Τιμάρχου», 39-73.

38. Δημοσθένη: «Ἐρωτικός», 17-19.

39. Ὁ.π., 55.

40. Ὁ.π., 53.

41. "Ο.π., 54 (Σημ. Μετ.: 55).
42. "Ο.π., 3.
43. "Ο.π., 5 (Σημ. Μετ.: 3).
44. "Ο.π., 4.
45. Πλάτωνα: «Συμπόσιον», 183 d· βλ., επίσης 181 a.
46. Δημοσθένη: «Ἐρωτικός», 20.
47. "Ο.π., 7, 33, 16.
48. "Ο.π., 8, 14.
49. "Ο.π., 21.
50. "Ο.π., 23, 25.
51. "Ο.π., 30.
52. "Ο.π., 31.
53. "Ο.π., 17.
54. "Ο.π., 17.
55. Σχετικά μέ τή σπουδαιότητα τοῦ νά μήν ἐξουσιάζεται κανείς, καί μέ τοὺς ἐνδοιασμούς ὅσον ἀφορᾶ τή σοδομία καί τή στοματική συνουσία (πεολεϊχία) στήν παθητική τους μορφή, βλ., K. J. Dover: «Ἡ ὁμοφυλοφιλία στοὺς ἀρχαίους Ἑλληγες», σ. 125-134.
56. Δημοσθένη: «Ἐρωτικός», 39-43.
57. "Ο.π., 38.
58. "Ο.π., 37.
59. "Ο.π., 29-30.
60. Ἀριστοτέλη: «Πολιτικά», I, 12, 1 259 a-b.
61. "Ο.π., I, 13, 1 260 b.
62. Βλ., τοὺς παρατιθέμενους ἀπὸ τὸν Αἰσχίνη νόμους στὸν «Κατὰ Τιμάρχου» λόγο του, 9-18.
63. "Ο.π., 19-20.
64. Ὁ K. J. Dover («Ἡ ὁμοφυλοφιλία στοὺς ἀρχαίους Ἑλληγες», σ. 44-45) ὑπογραμμίζει πὼς ἐκεῖνο τὸ ὅποιο ἦταν καταδικαστέο δὲν ἦταν ἡ πορνεία ἢ ἴδια, ἀλλὰ τὸ γεγονός τῆς παραβίασης τῶν ἀνικανοτήτων πού ἀπέρρεαν ἀπὸ τὴν ἐκπόρευση αὐτή.
65. Αἰσχίνη: «Κατὰ Τιμάρχου», 52.
66. Ἀριστοφάνη: «Ἰππείεις», στ. 428 κ.ε.· «Ἐκκλησιαζούσες», στ. 112 κ.ε. Βλ. F. Buffière, «Ἐως ἔφηβος», σ. 185-186.
67. Διογένη Λαέρτιου: «Φιλοσόφων βίων καί δογμάτων συναγωγή», VI, 2, 34.
68. δ.π., VI, 2, 59 (βλ., επίσης 54 καί 46).
69. Πλάτωνα: «Νόμοι», I, 636 b-c.
70. "Ο.π., VIII, 836 c-d. Στόν «Φαῖδρο» ἡ σωματική μορφή τῆς σχέσης ὅπου ὁ ἄντρας συμπεριφέρεται «σάν τετράποδο», λέγεται «παρά φύση» (250 e).

71. Ἡ διαπράττεσθαι, βλ., «Φαίδρο», 256 c.
72. Ξενοφώντα: «Συμπόσιον», IV, 15.
73. Ξενοφώντα: «Ἰέρων», I καὶ VII· ἢ Πλάτωνα: «Συμπόσιον», 184 c-d. Βλ. K.J. Dover: «Ἡ ὁμοφυλοφιλία στοὺς ἀρχαίους Ἕλληνας», σ. 62.
74. Ξενοφώντα: «Συμπόσιον», VIII, 21.
75. Πλάτωνα: «Συμπόσιον», 184 e.
76. Ὁ.π., 184 a.

5

Ὁ ἀληθινὸς ἔρωτας

Στό κεφάλαιο αυτό πρόκειται και πάλι νά γίνει λόγος περί Ἐρωτικῆς, ὡς ἐνσυνείδητης τέχνης τοῦ ἔρωτα (καί ἰδίως τοῦ ἔρωτα γιά τά ἀγόρια). Ἀλλά, τή φορά αὐτή, θά ἐξεταστεῖ σάν ἀναπτυξιακό πλαίσιο τοῦ τέταρτου ἀπό τά μεγάλα θέματα αὐστηρότητας πού διέτρεξαν, σέ ὅλη τήν περίοδο τῆς ἱστορίας της στό δυτικό κόσμο, τήν ἠθική τῶν ἀπολαύσεων. Μετά τή σχέση πρὸς τό σῶμα καί τήν ὑγεία, μετά τή σχέση πρὸς τή γυναίκα καί τό θεσμό τοῦ γάμου, μετά τή σχέση πρὸς τόν νέο, πρὸς τήν ἐλευθερία του καί τήν ἀνδροπρέπειά του, θεωρημένες ὡς ἀφορμές γιά τήν «προβληματοποίηση» τῆς σεξουαλικῆς δραστηριότητας, ἰδού τώρα ἡ σχέση πρὸς τήν ἀλήθεια. Καί τοῦτο γιατί πρόκειται γιά ἓνα ἀπό τά πιό ἀξιοπρόσεκτα σημεῖα τοῦ ἐλληνικοῦ στοχασμοῦ πάνω στόν ἔρωτα γιά τά ἀγόρια: ὄχι μόνο δείχνει μέ ποιόν τρόπο, γιά τούς λόγους πού μᾶς δόθηκε ἡ δυνατότητα νά δοῦμε, ὁ ἔρωτας αὐτός ἀποτελοῦσε ἓνα δύσκολο σημεῖο τό ὁποῖο ἀπαιτοῦσε μιά ἐπεξεργασία τῆς διαγωγῆς καί ἓνα ἀρκετά λεπτό «στυλιζάρισμα» τῆς χρήσης τῶν *ἀφροδισίων*: ἀλλά ἀποτέλεσε καί τό ἀντικείμενο ἐξαιτίας τοῦ ὁποῖου ἀναπτύχθηκε τό θέμα τῶν σχέσεων μεταξὺ τῆς χρήσης τῶν ἀπολαύσεων καί τῆς πρόσβασης στήν ἀλήθεια, μέ τή μορφή ἑνός προβληματισμοῦ πάνω στό τί πρέπει νά εἶναι ὁ ἀληθινός ἔρωτας.

Στόν χριστιανικό ὄσο καί στό σύγχρονο πολιτισμό, τά ἴδια αὐτά ζητήματα – τῆς ἀλήθειας, τοῦ ἔρωτα καί τῆς ἀπόλαυσης – θά ἀναχθοῦν πολύ προθυμότερα στά συστατικά στοιχεῖα τῆς σχέσης ἀνάμεσα στόν ἄντρα καί στή γυναίκα: τά θέματα τῆς παρθενίας, τῶν πνευματικῶν γάμων, τῆς ἀδελφῆς ψυχῆς, θά σημαδέψουν πολύ νωρίς τή μετατόπιση πού ἐπιτελέστηκε ἀπό ἓνα ἀρσενικό οὐσιαστικά τοπίο – κατοικημένο ἀπό τόν ἐραστή καί τόν ἐρώμενο

– πρὸς ἓνα ἄλλο, πού σημαδεύεται ἀπὸ τίς μορφές τῆς θηλυκότη-
 τας καὶ τῆς σχέσης μεταξύ τῶν δύο φύλων¹. Πολύ ἀργότερα, ὁ
 Φάουστ θά ἀποτελέσει ἓνα παράδειγμα τοῦ τρόπου μέ τόν ὁποῖο
 τό ζήτημα τῆς ἀπόλαυσης καὶ ἐκεῖνο τῆς πρόσδρασης στή γνώση
 δορῶνται συνδεδεμένα μέ τό θέμα τοῦ ἔρωτα γιά τή γυναῖκα,
 τῆς παρθενίας τῆς, τῆς ἀγνότητάς τῆς, τῆς πτώσης τῆς καὶ τῆς
 ἀπολυτρωτικῆς τῆς δύναμης. Στούς Ἑλληνας, ἀντίθετα, ὁ στοχα-
 σμός πάνω στούς ἀμοιβαίους δεσμούς μεταξύ τῆς πρόσδρασης
 στήν ἀλήθεια καὶ τῆς σεξουαλικῆς αὐστηρότητας φαίνεται νά
 ἀναπτύχθηκε κυρίως ἀναφορικά μέ τόν ἔρωτα γιά τά ἀγόρια. Βέ-
 βαια, πρέπει νά πάρουμε ὑπόψη τό γεγονός ὅτι λίγα πράγματα
 σῶθηκαν ἴσα μᾶς ἀπ' ὅσα, στούς πυθαγόρειους κύκλους τῆς
 ἐποχῆς, μπορεῖ νά εἰπώθηκαν καὶ νά νομοθετήθηκαν πάνω στίς
 σχέσεις μεταξύ τῆς ἀγνότητος καὶ τῆς γνώσης· πρέπει νά πάρου-
 με ὑπόψη ἐπίσης ὅτι δέν γνωρίζουμε τίς πραγματεῖες γιά τόν
 ἔρωτα πού γράφτηκαν ἀπὸ τόν Ἀντισθένη, τόν Διογένη τόν Κυ-
 νικό, τόν Ἀριστοτέλη ἢ τόν Θεόφραστο. Θά ἦταν λοιπόν ἀπειρι-
 σκεψία νά γενικεύσουμε τά ιδιαίτερα γνωρίσματα τοῦ σωκρατι-
 κο-πλατωνικοῦ δόγματος ὑποθέτοντας πῶς συνοψίζει ἀπό μόνο
 του ὅλες τίς μορφές πού μπόρεσε νά πάρει ἡ φιλοσοφία τοῦ
 Ἑρωτα στήν κλασική Ἑλλάδα. Παρ' ὄλ' αὐτά, δέν παύει νά
 ἰσχύει τό γεγονός ὅτι παρέμεινε γιά πολύ μακρό χρονικό διάστη-
 μα ἓνας πόλος στοχασμοῦ, ὅπως τό ἀποδεικνύουν κείμενα σάν
 τόν διάλογο τοῦ Πλούταρχου, τούς Ἑρωτες τοῦ Ψευδο-Λουκί-
 ανοῦ ἢ τούς λόγους τοῦ Μάξιμου τοῦ Τύριου.

Τό δόγμα αὐτό, ὅπως, ἐν πάσῃ περιπτώσει, ἐμφανίζεται στό
 Συμπόσιο ἢ στόν Φαῖδρο, καὶ χάρις στίς ἀναφορές πού κάνει
 στούς ἄλλους τρόπους τοῦ διαλέγεσθαι πάνω στόν ἔρωτα, μπο-
 ροῦμε νά δοῦμε ποιά ἀπόσταση τό χωρίζει ἀπό τήν τρέχουσα
 ἐρωτική, τήν ὁποία ἀπασχολεῖ τό πρόβλημα τῆς ἀμοιβαίας καλῆς
 διαγωγῆς τοῦ νέου καὶ τοῦ ὑποψήφιου ἐραστή του, καθώς καὶ
 τοῦ τρόπου μέ τόν ὁποῖο μπορεῖ νά συμβιδαστεῖ αὐτή μέ τήν τι-
 μή. Μποροῦμε ἐπίσης νά δοῦμε πῶς, ἐνῶ συνάμα ριζώνει πολύ
 βαθιά στά συνήθη θέματα τῆς ἠθικῆς τῶν ἀπολαύσεων, θίγει ζη-
 τήματα τῶν ὁποίων ἡ σπουδαιότητα, στή συνέχεια, θά εἶναι πολύ
 μεγάλη γιά τή μετατροπή τῆς ἠθικῆς αὐτῆς σέ μιᾶ ἠθική τῆς
 ἀπάρνησης καὶ γιά τή σύσταση μιᾶς ἐρμηνευτικῆς τοῦ πόθου.

Ἐνα εὐρύτατο μέρος τοῦ Συμποσίου καὶ τοῦ Φαίδρου εἶναι

ἀφιερωμένο στην «ἀναπαραγωγή» – μίμηση ἢ ἀπομίμηση – εκείνων πού συνήθως λέγονται στους λόγους πάνω στον ἔρωτα: τέτοιοι εἶναι οἱ «λόγοι-μάρτυρες» τοῦ Φαίδρου, τοῦ Πανσανία, τοῦ Ἐρυξίμαχου, τοῦ Ἀγάθωνα στό *Συμπόσιο*, ἢ ἐκεῖνος τοῦ Λυσία στόν *Φαῖδρο*, καθώς καί ὁ πρῶτος εἰρωνικός ἀντίλογος πού προτείνει ὁ Σωκράτης. Φέρνουν στό φῶς τό ὑπόβαθρο τοῦ πλατωνικοῦ δόγματος, τήν πρώτη ὕλη πού ὁ Πλάτων ἐπεξεργάζεται καί μεταποιεῖ ὅταν ὑποκαθιστᾷ τήν προβληματική τῆς «ἐρωτοτροπίας» καί τῆς τιμῆς μέ ἐκείνη τῆς ἀλήθειας καί τῆς ἀσκητείας. Σ' αὐτούς τούς λόγους-μάρτυρες, ἕνα στοιχεῖο εἶναι οὐσιώδες: μέσα ἀπό τό ἐγκώμιο τοῦ ἔρωτα, τῆς δύναμής του, τῆς θείας φύσης του ἐπανερχεται ἀδιάκοπα τό πρόβλημα τῆς συγκατάθεσης: ἄραγε ὁ νέος ὀφείλει νά ἐνδώσει, σέ ποιόν, κάτω ἀπό ποιές συνθήκες καί μέ ποιές ἐγγυήσεις; Κι ἐκεῖνος πού τόν ἀγαπᾷ μπορεῖ νόμιμα νά εὐχεται νά τόν δεῖ νά ἐνδίδει μέ εὐκολία; Χαρακτηριστικό ἐρώτημα μιᾶς Ἐρωτικῆς νοουμένης ὡς τέχνης τῆς διαπάλης ἀνάμεσα σέ ἐκείνον πού «πολιορκεῖ» καί σέ ἐκείνον πού «πολιορκεῖται».

Αὐτό τό ἐρώτημα ἐμφανίζεται μέ τή μορφή μιᾶς ἀρχῆς ἀπόλυτα γενικῆς καί χαριτωμένα ταυτολογικῆς στόν πρῶτο λόγο τοῦ *Συμποσίου* στό σπῆτι τοῦ Ἀγάθωνα: «Εἶναι ἡ ντροπή (*αἰσχύνη*) γιά τ' ἄσχημα (*αἰσχροῖς*) καί τό φιλότιμο γιά τά ὠραῖα»². ἀλλά ὁ Πανσανίας ἐπανερχεται σ' αὐτό ἀμέσως μετά μέ περισσότερη σοβαρότητα, κάνοντας τή διάκριση μεταξύ τῶν δύο ἐρώτων, ἐκεῖνου «πού δέν ἀποβλέπει παρὰ μόνο στήν ἐπιτέλεση τῆς πράξης», κι ἐκείνου πού δίνει προτεραιότητα στή δοκιμασία τῆς ψυχῆς³. Μποροῦμε νά σημειώσουμε ἀκόμα πῶς, στόν *Φαῖδρο*, οἱ δύο ἀρχικοί λόγοι – αὐτοῖ τῶν ὁποίων ὁ ἕνας θά ἀποδοκιμαστεῖ σέ μιᾶ εἰρωνική ἐπανάληψη, ὁ ἄλλος σέ μιᾶ ἐπανορθωτική παλινωδία – θέτουν ὁ καθένας μέ τόν τρόπο του τό ἐρώτημα: «σέ ποιόν ἄραγε πρέπει νά ἐνδώσει κανεῖς;»· καί ἀπαντοῦν σέ τοῦτο λέγοντας πῶς πρέπει νά ἐνδίδει σέ ἐκείνον πού δέν ἀγαπᾷ ἢ ἐν πάση περιπτώσει πῶς δέν πρέπει νά ἐνδίδει σ' ἐκείνον πού ἀγαπᾷ. Καί οἱ δύο αὐτοῖ λόγοι προσφεύγουν σέ μιᾶ κοινή θεματική: ἐκείνη τῶν ἐφήμερων ἐρώτων, πού λήγουν μόλις περάσει ἡ ἀνθηρότης τοῦ σώματος τοῦ ἀγαπημένου, καί τόν ἐγκαταλείπουν⁴. ἐκείνη τῶν ἀτιμωτικῶν σχέσεων πού θέτουν τόν νέο ὑπό τήν ἐξάρτηση τοῦ ἐραστῆ⁵, πού τόν ἐκθέτουν στά μάτια ὄλων, καί τόν ἐκτρέπουν ἀπό τήν οἰκογένειά του ἢ ἀπό τίς ἐντιμες σχέσεις ἀπό τίς ὁποῖες θά

μπορούσε να ώφεληθει⁶. εκείνη τών αισθημάτων απέχθειας και καταφρόνιας πού ὁ ἔραστής μπορεῖ νά νιώσει γιά τό ἀγόρι ἀπό τό ἴδιο τό γεγονός τών φιλοφρονήσεων πού αὐτό τοῦ ἐπιδαψιλεύει, ἢ τοῦ μίσους πού ὁ νέος μπορεῖ νά αισθάνεται γιά τόν ἄντρα πού γερνᾷ καί ὁ ὁποῖος τοῦ ἐπιβάλλει σχέσεις ὄχι εὐχάριστες⁷. ἐκείνη τοῦ γυναικείου ρόλου στόν ὁποῖο ὀδηγεῖται τό ἀγόρι, καί τών φαινομένων σωματικῆς καί ἠθικῆς φθορᾶς πού προέρχονται ἀπό αὐτό τό εἶδος τών σχέσεων⁸. ἐκείνη τών ἀνταμοιβῶν, εὐεργεσιῶν καί ὑπηρεσιῶν τών συχνά πολυδάπανων πού ὁ ἔραστής ὀφείλει νά παράσχει, καί τίς ὁποῖες προσπαθεῖ νά ἀποφύγει ἀφήνοντας τόν παλιό του σύντροφο μέσα στήν ντροπή καί στή μοναξιά⁹. Ὅλα αὐτά συνιστοῦν τή στοιχειώδη προβληματική τών ἀπολαύσεων καί τῆς χρήσης τους στόν ἔρωτα γιά τά ἀγόρια. Στίς δυσκολίες αὐτές, τό δέον γενέσθαι, οἱ πρακτικῆς ἐρωτοτροπίας, τά διακανονισμένα παιχνίδια τοῦ ἔρωτα προσπαθοῦσαν νά δώσουν ἀπάντηση.

Μπορεῖ νά σκεφτεῖ κανεῖς πώς ὁ λόγος τοῦ Ἀριστοφάνη στό *Συμπόσιο* ἀποτελεῖ ἐξαίρεση: διηγούμενος τή διχοτόμηση τών ἀρχέγονων ὄντων ἐξαιτίας τῆς ὀργῆς τών θεῶν καί τό χωρισμό τους σέ δύο ἡμισυ (ἀρσενικά καί θηλυκά, ἢ καί τά δύο τοῦ ἴδιου φύλου, ἀνάλογα μέ τό ἄν τό ἀρχικό ἄτομο ἦταν ἀρσενικοθήλυκο «ἀνδρόγυννον» ἢ ὀλόκληρο ἀρσενικό ἢ θηλυκό), φαίνεται νά πηγαινέει πέρα ἀπό τά προβλήματα τῆς τέχνης τῆς ἐρωτοτροπίας. Θέτει τό ἐρώτημα τοῦ τί εἶναι ὁ ἔρωτας στήν οὐσία του· κι αὐτό μπορεῖ νά ἐκληφθεῖ σάν μιᾶ χαριτολόγα προσέγγιση – εἰρωνικά βαλμένη στό στόμα τοῦ Ἀριστοφάνη, τοῦ παλιοῦ ἀντίπαλου τοῦ Σωκράτη – τών ἰδίων τών θέσεων τοῦ Πλάτωνα. Μήπως δέν βλέπουμε σ' αὐτό τούς ἐρωτευμένους νά ἀναζητοῦν τό χαμένο τους ἡμισυ, ὅπως οἱ ψυχές τοῦ Πλάτωνα διατηροῦν τήν ἀνάμνηση καί τή νοσταλγία ἐκείνου πού ὑπῆρξε ἡ πατρίδα τους; Ὡστόσο, γιά νά περιοριστοῦμε στά στοιχεῖα τοῦ λόγου πού ἀφοροῦν τόν ἔρωτα μεταξύ ἀντρῶν, εἶναι σαφές πώς ὁ Ἀριστοφάνης τείνει κι αὐτός νά ἀπαντήσῃ στό ἐρώτημα τῆς συγκατάθεσης. Καί ἡ κάπως σκανδαλώδης ἰδιορρυθμία τοῦ λόγου του, καθῶς καί ἡ εἰρωνεία του, ἔγκειται στό ὅτι ἡ ἀπάντησή του εἶναι ὀλότελα θετικῆ. Ἀκόμα καλύτερα, ἀνατρέπει, διά μέσου τῆς μυθικῆς του ἀφήγησης, τήν τόσο γενικά ἀποδεκτῆ ἀρχή μιᾶς ἀσυμμετρίας ἡλικίας, αἰσθήματος, συμπεριφορᾶς μεταξύ ἔραστη καί ἐρωμένου. Μετα-

ξύ τῶν δύο ἐγκαθιστᾶ συμμετρία καί ἰσότητα, ἀφοῦ τοὺς κάνει νά γεννιοῦνται ἀπὸ τῆ διχοτόμηση ἑνός καί μοναδικοῦ ὄντος· ἡ ἴδια ἀπόλαυση, ὁ ἴδιος πόθος φέρουν τὸν ἕναν κοντά στὸν ἄλλον, τὸν ἐραστή καί τὸν ἐρώμενο· ἄν, ἀπὸ τῆ φύση, τὸ ἀγόρι εἶναι τὸ μισό ἑνός ἄντρα, θά τοῦ ἀρέσουν οἱ ἄντρες: «ἡ εὐχαριστήσή του θά εἶναι νά κοιμᾶται καί νά ἀγκαλιάζεται μέ ἄντρες (*συμπεπλεγμένοι*)»¹⁰. Καί μ' αὐτό, ἀντί νά ἀποκαλύπτει μιὰ γυναικεία φύση, δείχνει πὼς δεν εἶναι παρά ἡ «ταυτότητα» ἑνός ἐξ ὀλοκλήρου ἄρρενος ὄντος. Καί ὁ Πλάτων διασκεδάζει ἀντιγυρίζοντας διὰ στόματος Ἀριστοφάνη τὴν κατηγορία πού αὐτός, μέσα ἀπὸ τίς κωμωδίες του, ἐκτόξευε τόσο συχνά κατὰ τῶν πολιτικῶν ἀντρῶν τῆς Ἀθήνας: «ὅταν τὸ κορμί τους σχηματιστεῖ πλήρως, τὰ ἄτομα αὐτοῦ τοῦ εἴδους εἶναι τὰ μόνα πού μέ τίς πολιτικές τους φιλοδοξίες κατορθώνουν νά γίνουν ἄντρες»¹¹. Ὅταν εἶναι νέοι, δίνονται σέ ἄντρες, γιατί ἀναζητοῦν τὸ ἀρσενικό τους ἡμισιν· γιὰ τὸν ἴδιο λόγο, ὅταν ἐνηλικιωθοῦν, θά ἀναζητήσουν τὰ ἀγόρια. «Τὸ νά σοῦ ἀρέσουν τ' ἀγόρια», «τό νά λατρεύεις τοὺς ἐραστές» (τό νά εἶσαι *παιδεραστής* καί *φιλεραστής*)¹², πρόκειται γιὰ τίς δύο τάσεις τοῦ ἴδιου ὄντος. Στὸ παραδοσιακό ζήτημα τῆς συγκατάθεσης, ὁ Ἀριστοφάνης δίνει λοιπὸν μιὰ ἀπάντηση ἄμεση, ἀπλή, ὀλότελα θετική καί ἡ ὁποία καταργεῖ ταυτόχρονα τὸ παιχνίδι τῶν ἀσυμμετριῶν πού ὀργάνωνε τίς περίπλοκες σχέσεις μεταξύ τοῦ ἄντρα καί τοῦ ἀγοριοῦ: ὀλόκληρο τὸ πρόβλημα τοῦ ἔρωτα καί τῆς προσήκουσας διαγωγῆς δέν εἶναι πλέον παρά ἡ ἀνεύρεση τοῦ χαμένου ἡμίσεος.

Ὡστόσο, ἡ σωκρατικο-πλατωνική Ἐρωτική εἶναι ὀλότελα διαφορετική: ὄχι μόνο μέ τῆ λύση πού προτείνει, ἀλλὰ ἐπίσης καί κυρίως γιατί τείνει νά θέσει τὸ πρόβλημα μέ τελείως ἄλλους ὅρους. Τὸ θέμα πιά δέν εἶναι, γιὰ νά ξέρομε τί εἶναι ὁ ἀληθινὸς ἔρωτας, νά ἔχουμε τὴν ἀπάντηση στὸ ἐρώτημα: ποιὸν πρέπει ἄραγε κανεῖς ν' ἀγαπᾶ καί κάτω ἀπὸ ποιές συνθήκες ὁ ἔρωτας μπορεῖ νά εἶναι ἐντιμος τόσο γιὰ τὸν ἐρώμενο ὅσο καί γιὰ τὸν ἐραστή; Ἡ, τουλάχιστον, ὅλα αὐτὰ τὰ ἐρωτήματα θά δευτερευανιστήσουν μπρὸς σ' ἕνα ἄλλο, πρῶτο καί θεμελιῶδες: τί εἶναι ἄραγε ὁ ἔρωτας στὴν οὐσία του¹³;



Γιὰ νὰ ἐκτιμηθεῖ ἡ πλατωνικὴ ἀντιμετώπιση καθὼς καὶ ἡ ἀπόστασις πού τή χωρίζει ἀπὸ τὴν τρέχουσα ἐρωτικὴ, μπορούμε νὰ ὑπενθυμίσουμε τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο ὁ Ξενοφὼν ἀπαντᾷ στὸ ἴδιο αὐτὸ ἐρώτημα· ἡ προβολὴ γίνεται στὰ παραδοσιακὰ στοιχεῖα: τὴν ἀντίθεση ἀνάμεσα στὸν ἔρωτα πού δὲν ἐπιζητᾷ παρὰ μόνον τὴν ἀπόλαυση τοῦ ἐραστῆ καὶ σ' ἐκείνον πού ἐνδιαφέρεται γιὰ τὸν ἐρώμενο τὸν ἴδιο· τὴν ἀναγκαιότητα νὰ μετατραπῆ ὁ ἐφήμερος ἔρωτας σὲ φιλία ἰσότιμη, ἀμοιβαία καὶ διαρκή. Στὸ *Συμπόσιο* καὶ στὰ *Ἀπομνημονεύματα*, ὁ Ξενοφὼν παρουσιάζει ἕνα Σωκράτη πού σύρει μιὰν αὐστηρὴ διαχωριστικὴ γραμμὴ ἀνάμεσα στὸν ἔρωτα τῆς ψυχῆς καὶ στὸν ἔρωτα τοῦ σώματος¹⁴, ἀπορρίπτει αὐτὸν καθαυτὸν τὸν ἔρωτα τοῦ σώματος¹⁵, ἀναδεικνύει ἐκείνον τῆς ψυχῆς σὲ ἀληθινὸ ἔρωτα καὶ ἀναζητᾷ στὴ *φιλία* τὴν ἀρχὴ πού δίνει ἀξία σὲ κάθε σχέση (*συνουσία*)¹⁶. Ἀπὸ αὐτὰ ἐπεταὶ ὅτι δὲν ἀρκεῖ νὰ γίνῃ ἡ σύνδεση ἔρωτα τῆς ψυχῆς μὲ ἔρωτα τοῦ σώματος· κάθε ἀφοσίωση πρέπει νὰ ἀπελευθερωθεῖ ἀπὸ τίς σωματικὲς τῆς διαστάσεις (ὅταν ἀγαπᾷ κανεὶς «τὸ σῶμα καὶ τὴν ψυχὴ μαζί», εἶναι τὸ πρῶτο πού ὑπερισχύει, καὶ ἡ παρακμὴ τῆς ἀνθρωπότητος τῶν νιάτων κάνει νὰ μαραθῆ μαζί καὶ ἡ φιλία)¹⁷. ὀφείλουμε, ὅπως διδάσκει ὁ Σωκράτης, νὰ ἀποφεύγουμε κάθε ἐπαφὴ, νὰ ἀπέχουμε ἀπὸ τὰ φιλία πού ἐνοχλοῦν τὴν ψυχὴ, καὶ νὰ τὰ κανονίσουμε ἔτσι ὥστε τὸ ἕνα σῶμα νὰ μὴν ἀγγίζει τὸ ἄλλο γιὰ νὰ μὴν ὑποστῆ τὸ «δῆγμα»¹⁸. Ἀντίθετα, κάθε σχέση ὀφείλει νὰ οἰκοδομεῖται πάνω στὰ συστατικὰ στοιχεῖα τῆς φιλίας: εὐεργεσίες καὶ ἀνταποδόσεις, προσπάθειες γιὰ τὴ βελτίωση τοῦ ἀγαπημένου ἀγοριοῦ, ἀμοιβαία ἀγάπη, δεσμὸς μόνιμος κι ὀριστικός¹⁹. Ἄραγε αὐτὸ σημαίνει ὅτι γιὰ τὸν Ξενοφῶντα (ἢ γιὰ τὸν Σωκράτη, πού τὸν δάξει ἐπὶ σκηνῆς) δὲν θὰ μπορούσε νὰ ὑπάρξει, μεταξὺ δύο ἀντρῶν, κανένας Ἔρως, ἀλλὰ μονάχα μιὰ σχέση *φιλίας*; Αὐτὸ ἀκριβῶς τὸ ἰδανικόν, ὁ Ξενοφὼν πιστεύει ὅτι μπορεῖ κανεὶς νὰ ἀναγνωρίσει στὴ Σπάρτη τοῦ Λυκούργου²⁰. Ἐκεῖ τοὺς ἀντρες πού εἶχαν καταληφθεῖ ἀπὸ τὸ πάθος γιὰ τὰ σώματα τῶν ἀγοριῶν τοὺς θεωροῦσαν, κατ' αὐτόν, «αἰσχιστοὺς», ἐνῶ ἐπαινοῦσαν καὶ ἐνθάρρουναν τοὺς «ἐντιμοὺς» ἐνήλικους πού δὲν ἀγαποῦσαν τίποτ' ἄλλο παρὰ τὴν ψυχὴ τῶν νέων καὶ ἐπιζητοῦσαν ἀπλῶς νὰ κάνουν φίλους ἀπὸ αὐτούς· ἔτσι ὥστε στὴ Λακεδαίμονα «οἱ ἐραστὲς δὲν ἐμποδίζονταν στὴν ἀγάπη τους γιὰ τὰ παιδιά περισσότερο ἀπ' ὅσο οἱ πατεράδες σὲ σχέση μὲ τοὺς γιούς τους ἢ τὰ ἀδελ-

φια σέ σχέση μέ τούς ἀδελφούς τους». Στό *Συμπόσιο*, ὁμοίως, ὁ Ξενοφῶν δίνει μιᾶ εἰκόνα λιγότερο σχηματική τοῦ διαχωρισμοῦ αὐτοῦ. Σκιαγραφεῖ μιᾶ ἀντίληψη τοῦ Ἔρωτα καί τῶν ἀπολαύσεών του πού ἔχει γιά ἀντικείμενο τή φιλία αὐτή καθεαυτή: τή φιλία τούτη, καί ὅσα αὐτή μπορεῖ νά περιλαμβάνει ἀπό κοινή ζωή, ἀμοιβαία φροντίδα, εὐμενῆ διάθεση τοῦ ἑνός γιά τόν ἄλλο, κοινωνία συναισθημάτων, ὁ Ξενοφῶν δέν τή μεταμορφώνει σέ κάτι πού ὀφείλει νά ὑποκαταστήσει τόν ἔρωτα ἢ νά τόν ἀντικαταστήσει ὅταν ἔρθει ἡ ὥρα· τή μεταβάλλει σ' ἐκεῖνο ἀκριβῶς γιά τό ὁποῖο οἱ ἔραστες ὀφείλουν νά εἶναι ἐρωτευμένοι: *ἐρῶντες τῆς φιλίας*, λέει σέ μιᾶ χαρακτηριστική ἔκφραση πού ἐπιτρέπει νά διασωθεῖ ὁ Ἔρωτος, νά διατηρηθεῖ ἡ δύναμή του, ἀλλά προσδίδοντάς του ὡς συγκεκριμένο περιεχόμενο μόνο τήν ἐκδήλωση ἀμοιβαίας καί διαρκοῦς ἀφοσίωσης πού χαρακτηρίζει τή φιλία²¹.

Ἡ πλατωνική ἐρωτική εἶναι κατασκευασμένη πολύ διαφορετικά, ἀκόμα κι ἂν ἡ ἀφετηρία τοῦ στοχασμοῦ της βρῖσκεται στό οἰκεῖο ἐρώτημα τῆς θέσης πού πρέπει νά κατέχουν τὰ ἀφροδίσια στήν ἐρωτική σχέση. Ἀλλά ἀκριβῶς ἐκεῖ εἶναι τό θέμα, ὅτι δηλαδή ὁ Πλάτων δέν ἐπανέρχεται στούς ἴδιους αὐτούς παραδοσιακοῦς προβληματισμούς, παρά μόνο γιά νά δείξει πῶς, στίς βιαστικές ἀπαντήσεις πού τούς δίνονται, χάνεται ἡ οὐσία τοῦ προβλήματος.

Οἱ δύο πρῶτοι λόγοι τοῦ *Φαῖδρον*, ὁ ἕνας, ἀφελῆς, τοῦ Λυσία καί ὁ ἄλλος, κοροϊδευτικός, τοῦ Σωκράτη, ὑποστηρίζουν πῶς ἕνα ἀγόρι δέν θά πρέπει νά ἐνδίδει σ' ἐκεῖνον πού τό ἀγαπᾷ. Τέτοια λόγια, παρατηρεῖ ὁ Σωκράτης, δέν θά μπορούσαν νά λένε τήν ἀλήθεια: «Δέν εἶναι ἀληθινός ὁ λόγος (*οὐκ ἔστ' ἔτυμος λόγος*) πού, δεδομένης τῆς παρουσίας τοῦ ἐραστή, θά ἰσχυριστεῖ ὅτι πρέπει ὁ νέος νά χαρίζει τήν εὐνοιά του κατά προτίμηση σ' ἐκεῖνον πού δέν ἀγαπᾷ, κι αὐτό γιατί ὁ ἕνας κατέχεται ἀπό μανία ἐνῶ ὁ ἄλλος ἔχει τὰ λογικά του»²². Οἱ λόγοι τῆς ἀρχῆς τοῦ *Συμποσίου*, τελείως ἀντίθετα, καί μέ τήν ἔγνοια νά ἐκθειάσουν τόν ἔρωτα μάλλον παρά νά τόν κατηγορήσουν, βεβαιώνουν πῶς εἶναι ὠραῖο νά ἐνδίδει κανεῖς, ἂν τό κάνει ὅπως πρέπει, σέ ἕναν ἐραστή ἀξίας²³, πῶς σ' αὐτό δέν ὑπάρχει τίποτα τό ἀδιάντροπο ἢ τό αἰσχρό, καί πῶς ὑπό τό κράτος τοῦ ἔρωτα «τό ἐκούσιο συνταιριάζεται μέ τό ἐκούσιο»²⁴. Οἱ λόγοι αὐτοί, μολονότι ἐκδηλώνουν μεγαλύτερο σεβασμό γιά τόν ἔρωτα, δέν εἶναι *πιό ἔτυμοι* ἀπό

ἐκείνους τοῦ Λυσία καί τοῦ εἰρωνικοῦ ἐπικριτῆ του στόν Φαῖδρο.

Ἀπέναντί τους, τά λόγια τῆς Διοτίμας πού ἐκθέτονται στό *Συμπόσιο*, καί ἡ μεγάλη ἀλληγορία τοῦ *Φαίδρου*, πού ἀφηγεῖται ὁ ἴδιος ὁ Σωκράτης, παρουσιάζονται σάν ἔτυμοι λόγοι: λόγοι ἀληθεῖς, καί συγγενικοί λόγω τῆς προέλευσής τους ἀπό τήν ἀλήθεια τήν ὁποία ἐκφράζουν. Σέ τί ἔγκειται τῶν λόγων τούτων τό ἀληθές; Ποιά εἶναι ἡ διαφορά τους ἀπό τά ἐγκώμια ἢ τίς καταμαρτυρήσεις πού προηγούνταν; Δέν ἔγκειται στό ὅτι ἡ Διοτίμα ἢ ὁ Σωκράτης εἶναι ἀκριβέστεροι ἢ αὐστηρότεροι ἀπό τούς ἄλλους συνομιλητές· δέν ἀντιτίθενται σ' αὐτούς ἐπειδή ἐμφανίζονται ὑπερβολικά φιλόφρονες καί παραχωροῦν στά σώματα καί στίς ἀπολύσεις ὑπερβολικά σημαντική θέση μέσα σ' ἕναν ἔρωτα πού θά ἔπρεπε νά ἀπευθύνεται μονάχα στίς ψυχές. Ξεχωρίζουν ἀπό ἐκείνους, γιατί δέν θέτουν τό πρόβλημα ὅπως ἐκείνοι· σέ σχέση μέ τό παιχνίδι τῶν παραδοσιακῶν πιά ἐρωτημάτων στίς συζητήσεις πάνω στόν ἔρωτα, διενεργοῦν ἕναν ὀρισμένο ἀριθμό οὐσιωδῶν μετασχηματισμῶν καί μεταθέσεων.

1. Μετάβαση ἀπό τό ζήτημα τῆς ἐρωτικῆς διαγωγῆς στόν προβληματισμό γιά τήν οὐσία τοῦ ἔρωτα.

Στή συζήτηση, ἔτσι ὅπως τή διαμορφώνουν οἱ ἄλλοι λόγοι, ὁ ἔρωτας καί ἡ τόσο ἔντονη καί ἰσχυρή ὀρμή πού παρασύρει τόν ἔραστή προϋποθέτονται· τό κύριο μέλημα εἶναι λοιπόν νά διαγινωστεῖ – ἀφοῦ ὁ ἔρωτας αὐτός «γίνεται δεκτός»²⁵ – τό πῶς θά πρέπει νά συμπεριφέρονται οἱ δύο σύντροφοι: μέ ποιόν τρόπο, μέ ποιά μορφή, μέχρι ποιοῦ σημείου, μέ τή βοήθεια ποιῶν μέσων πειθοῦς ἢ δίνοντας κάποιο ἐχέγγυο φιλίας, καί ποιό, ὁ ἐρωτευμένος θά πρέπει νά ἐπιζητήσει νά ἀποκτήσει «ἐκεῖνο τό ὁποῖο ἐπιθυμεῖ»· καί μέ ποιόν τρόπο, κάτω ἀπό ποιές συνθήκες, ὕστερα ἀπό ποιές ἀντιστάσεις καί δοκιμασίες, ὁ ἐρώμενος ἀπό τήν πλευρά του θά πρέπει νά ἐνδώσει. Ζήτημα διαγωγῆς, μέ βάση ἕναν προϋπάρχοντα ἔρωτα. Ὅμως, ἐκεῖνο πάνω στό ὁποῖο ἡ Διοτίμα καί ὁ Σωκράτης διαλογίζονται, εἶναι ἡ ἴδια ἡ ὑπόσταση τοῦ ἔρωτα αὐτοῦ, ἡ φύση του καί ἡ καταγωγή του, αὐτό πού ἀποτελεῖ τή δύναμή του, καί αὐτό πού τόν ὠθεῖ μέ τέτοιο πείσμα ἢ τέτοια μα-

νία προς τό αντικείμενό του: «Θά κάνω λόγο για τόν ἴδιο πρώτα, δηλαδή τί πράγμα εἶναι ὁ Ἔρωτας καί τί λογῆς, κι ὕστερα γιά τά ἔργα του»²⁶. Προβληματισμός ὀντολογικός καί ὄχι πλέον ζήτημα δεοντολογίας. Ὅλοι οἱ ἄλλοι συνομιλητές κατευθύνουν τούς λόγους τους πρὸς τόν ἔπαινο ἢ τήν ἐπικρίση, πρὸς τόν διαχωρισμό μεταξύ τοῦ καλοῦ καί τοῦ κακοῦ ἔρωτα, πρὸς τήν ὀροθέτηση ἐκείνου πού ἀρμόζει νά πράξει κανεῖς καί νά μήν πράξει· στή θεματική τῆ συνθησιμένη σέ μιὰ ἀναζήτηση τῆς εὐπρέπειας καί στή δημιουργία μιᾶς τέχνης τῆς ἐρωτοτροπίας, τό πρώτιστο ἀντικείμενο τοῦ στοχασμοῦ εἶναι ἡ διαγωγή ἢ τό παιχνίδι τῶν ἀμοιβαίων διαγωγῶν. Προσωρινά, τουλάχιστον, ὁ Πλάτων παραμερίζει τό θέμα αὐτό καί, ἐκεῖθεν τοῦ διαχωρισμοῦ τοῦ καλοῦ καί τοῦ κακοῦ, θέτει τό ζήτημα τῆς ἐπίγνωσης τοῦ τί εἶναι ν' ἀγαπᾶς²⁷.

Ὅμως, μιὰ διατύπωση τοῦ ἐρωτήματος κατ' αὐτόν τόν τρόπο προϋποθέτει μετατόπιση τοῦ ἴδιου τοῦ ἀντικειμένου τοῦ λόγου. Τόν Σωκράτη – ἀλλά στήν πραγματικότητα καί ὄλους τούς συντάκτες τῶν προηγουμένων ἐγκωμίων –, ἡ Διοτίμα τόν ἐπικρίνει, γιατί ἀναζήτησαν ἀπό τή μεριά τοῦ «ἀγαπώμενου» στοιχείου (τόν ἐρώμενον) τήν ἀρχή αὐτοῦ πού ἔπρεπε νά λεχθεῖ γιά τόν ἔρωτα: ὄλοι τους ἀφέθηκαν λοιπόν νά θαμπωθοῦν ἀπό τή χάρη, τό κάλλος, τήν τελειότητα τοῦ ἀγαπημένου νέου, καί τίς ἀρετές ἐτούτες τίς ἀπέδωσαν, κακῶς, στόν ἴδιο τόν ἔρωτα· αὐτός δέν θά μπορούσε νά φανερώσει τή δική του ἀλήθεια παρά μόνον ἂν τήν ἀναζητούσαμε σ' αὐτό πού εἶναι καί ὄχι σ' αὐτό πού ἀγαπᾶ. Πρέπει λοιπόν ἀπό τό ἀγαπώμενο στοιχεῖο νά ἐπανέλθουμε σ' ἐκεῖνο πού ἀγαπᾶ (τό ἐρῶν), καί νά τό ἐξετάσουμε αὐτό καθεαυτό²⁸. Αὐτό ἐπίσης θά γίνει καί στόν *Φαῖδρο*, ὅταν ὁ Σωκράτης, γιά νά ἀπαντήσει στούς δύο πρώτους κατά τοῦ ἔρωτα λόγους, πραγματοποιεῖ τήν ἐκτενή παρέκκλιση μέ τή θεωρία τῶν ψυχῶν. Ὅμως, συνέπεια τῆς μετατόπισης αὐτῆς, εἶναι ὅτι ὁ λόγος πάνω στόν ἔρωτα θά πρέπει νά ἀντιμετωπίσει τόν κίνδυνο νά πάψει πιά νά ἀποτελεῖ «ἐγκώμιο» (στή μικτή καί συγκεχυμένη μορφή τῆς ἐξύμνησης πού ἀπευθύνεται συλλήβδην στόν ἔρωτα καί στόν ἐρώμενο): θά πρέπει νά μιλήσει – ὅπως στό *Συμπόσιο* – γιά τή «διαμεσολαθητική» φύση τοῦ ἔρωτα, τό ἐλάττωμα πού τόν σηματοδεύει (ἀφοῦ δέν ἔχει στήν κατοχή του τά ὠραῖα πράγματα πού ἐπιθυμεῖ), τή συγγένεια ἀθλιότητος καί δόλου, ἀγνοίας καί γνώ-

σης μέσα στην οποία γεννιέται· θά πρέπει επίσης νά πει, όπως στον *Φαίδρο*, μέ ποιόν τρόπο περιπλέκονται μέσα του ή λήθη και ή ανάμνηση τοῦ ὑπερουράνιου θεάματος, καί αὐτό πού εἶναι τῆς ὀδύνης ὁ μακρὺς δρόμος καί πού θά τόν ὀδηγήσει ἐντέλει ὡς τό ἀντικείμενό του.

2. Μετάβαση ἀπό τό ζήτημα τῆς τιμῆς τοῦ ἀγοριοῦ σ' ἐκεῖνο τοῦ ἔρωτα γιά τήν ἀλήθεια.

Τό νά λές διά στόματος Διοτίμας πώς εἶναι καλύτερα νά ἀποστρέφεις τό βλέμμα σου ἀπό τό ἀγαπώμενο στοιχείο γιά νά τό ἐναποθέσεις στήν ἀγαπώσα ἀρχή δέν σημαίνει ὅτι τό ζήτημα τοῦ ἀντικειμένου δέν τίθεται πλέον: ἀντίθετα, ὀλόκληρη ή ἀνάπτυξη πού ἀκολουθεῖ τήν οὐσιώδη αὐτή διατύπωση εἶναι ἀφιερωμένη στόν προσδιορισμό τοῦ τί, στόν ἔρωτα, ἐρωτεύεται κανεῖς. Ἐπί τῆ στιγμῆ, ὅμως, πού ἀναλαμβάνουμε νά μιλήσουμε γιά τόν ἔρωτα σέ ἕνα λόγο πού θέλει νά ἀποκαλύψει τήν οὐσία του καί ὄχι νά ἐξυμνήσει ἐκεῖνο πού ἀγαπᾶ, τό ζήτημα τοῦ ἀντικειμένου θά τεθεῖ μέ διαφορετικούς ὁρους.

Στήν παραδοσιακή ἐπί τοῦ θέματος συζήτησή, ή ἀφετηρία τοῦ προβληματισμοῦ θρῖσκεται ἀπό τήν πλευρά τοῦ ἴδιου τοῦ ἀντικειμένου τοῦ ἔρωτα: δεδομένου αὐτοῦ πού εἶναι, καί αὐτοῦ πού ὀφείλει νά εἶναι ἐκεῖνος πού ἀγαπᾶμε – ή ὁμορφιά ὄχι μόνο τοῦ σώματός του ἀλλά καί τῆς ψυχῆς του, ή μόρφωση πού τοῦ εἶναι ἀπαραίτητη, ὁ ἐλεύθερος, εὐγενής, ἀρρενωπός, ἀνδρεῖος χαρᾶκτηρας πού ὀφείλει ν' ἀποκτήσει, κ.λπ. –, ποιά εἶναι, ἄραγε, ή μορφή ἐντιμου ἔρωτα, γιά ἐκεῖνον καί γιά τόν ἔραστή του, πού πρέπει νά τοῦ προσδώσουμε; Ἦταν ὁ σεβασμός τοῦ ἐρωμένου, σ' αὐτό πού εἶναι στήν πραγματικότητα, πού ἔπρεπε νά δώσει τήν ἰδιαιτέρη μορφή του καί τό συγκρατημένο ὕφος του σ' ἐκεῖνο πού μπορούσαμε νά ζητήσουμε ἀπό αὐτόν. Ἀντίθετα, στόν πλατωνικό προβληματισμό, εἶναι ή θεώρηση τοῦ τί εἶναι ὁ ἴδιος ὁ ἔρωτας πού ὀφείλει νά ὀδηγήσει στόν προσδιορισμό τοῦ τί εἶναι, ἀληθινά, τό ἀντικείμενό του. Πέρα ἀπό τά διάφορα ὠραῖα πράγματα στά ὁποῖα ὁ ἐρωτευμένος μπορεῖ νά ἀφοσιωθεῖ, ή Διοτίμα ἀποδειχνεῖ στόν Σωκράτη πώς ὁ ἔρωτας ἐπιδιώκει νά γονιμοποιήσει μέσα στό νοῦ, καί νά δεῖ «τό ἀπόλυτο ὠραῖο», σύμφωνα μέ τήν

ἀλήθεια τῆς φύσης του, σύμφωνα μέ τήν ἀμιγῆ του καθαρότητα καί «τή μοναδικότητα τοῦ εἶδους του». Καί στόν *Φαῖδρο*, εἶναι ὁ ἴδιος ὁ Σωκράτης πού ἀποδείχνει πῶς ἡ ψυχή, ἄν ἔχει, ἀπ' ὄ,τι ἔχει δεῖ πάνω ἀπό τόν οὐρανό, μιά ἀρκετά ἔντονη ἀνάμνηση, ἄν ἔχει ἐνεργητικά ὀδηγηθεῖ καί ἄν δέν ἐπιτρέψει νά καμφθεῖ ἡ ὀρμή της ἀπό ἀσελγεῖς ὀρέξεις, δέν ἀφοσιώνεται στό ἀγαπώμενο ἀντικείμενο παρά γιά ὅσα φέρει μέσα του ὡς ἀντανάκλαση καί ἀπομίμηση τῆς ἴδιας τῆς ὁμορφιάς.

Εἶναι σαφές ὅτι στόν Πλάτωνα βρῖσκουμε τό θέμα πῶς ὁ ἔρωτας μάλλον στήν ψυχή τῶν ἀγοριῶν πρέπει ν' ἀπευθύνεται παρά στό σῶμα τους. Δέν ἦταν, ὅμως, οὔτε ὁ πρῶτος οὔτε ὁ ἄλλος πού τό εἶπε. Ἦταν ἕνα θέμα πού διέτρεχε, μέ ἀναπότρεπτες λίγο πολύ συνέπειες, τίς παραδοσιακές συζητήσεις γιά τόν ἔρωτα, καί στό ὁποῖο ὁ Ξενοφῶν δίνει – ἀποδίδοντάς τη στό Σωκράτη – μιά ἐντελῆ μορφή. Ἐκεῖνο πού ὀφείλεται στόν Πλάτωνα, δέν εἶναι ὁ διαχωρισμός αὐτός, ἀλλά ὁ τρόπος μέ τόν ὁποῖο θεμελιώνει τήν κατωτερότητα τοῦ ἔρωτα γιά τά σώματα. Τή βασίζει, πράγματι, ὄχι στήν ἀξιοπρέπεια τοῦ ἀγαπώμενου ἀγοριοῦ καί στό σεβασμό πού τοῦ ὀφείλεται, ἀλλά σ' αὐτό πού, μέσα στόν ἴδιο τόν ἔραστή, προσδιορίζει τήν οὐσία καί τή μορφή τοῦ ἔρωτά του (ἡ ἐπιθυμία του γιά ἀθανασία, ὁ πόθος του γιά τό ὠραῖο στήν καθαρότητά του, ἡ ἀνάμνηση αὐτοῦ πού ἐνατένισε πάνω ἀπό τόν οὐρανό). Ἐπιπλέον (καί ἐπ' αὐτοῦ καί τό *Συμπόσιο* καί ὁ *Φαῖδρος* εἶναι ἐξαιρετικά σαφῆ), δέν φέρει μιά διαχωριστική γραμμῆ εὐκρινῆ, ὀριστικῆ καί ἀνυπέρβατη μεταξύ τοῦ κακοῦ ἔρωτα τοῦ κορμιοῦ καί τοῦ ὁμορφου ἔρωτα τῆς ψυχῆς· ὅσο ὑποτιμημένη, ὅσο κατώτερη καί ἄν εἶναι ἡ σωματικῆ σχέση ὅταν τή συγκρίνουμε μέ τήν κίνηση αὐτή πρὸς τό ὠραῖο, ὅσο ἐπικίνδυνη μπορεῖ μερικῆς φορῆς νά εἶναι ἀφοῦ μπορεῖ νά τή μεταστρέψει καί νά τή σταματήσει, ὡστόσο δέν ἀποκλείεται διά μιᾶς, οὔτε καταδικάζεται διά παντός. Ἀπό ἕνα ὁμορφο σῶμα, πρὸς ὅλα τά ὠραῖα σώματα, σύμφωνα μέ τήν περιφραγή διατύπωση τοῦ *Συμποσίου*, καί, κατόπιν, ἀπό αὐτά πρὸς τίς ψυχές, καί ὕστερα πρὸς ὄ,τι τό ὠραῖο ὑπάρχει «στίς ἐνασχολήσεις», «στούς κανόνες διαγωγῆς», «στίς γνώσεις», ἕως ὅτου, τέλος, τό βλέμμα του στραφεῖ πρὸς «τήν ἀχανή περιοχῆ πού τώρα πιά καταλαμβάνει τό ὠραῖο»²⁹, ἡ κίνηση εἶναι συνεχῆς. Καί ὁ *Φαῖδρος*, ἐνώ ὑμνεῖ τήν ἀνδρεία καί τήν τελειότητα τῶν ψυχῶν πού δέν ἐνδώσανε, ταυτόχρονα δέν κατα-

δικάζει εκείνες πού, διάγοντας μιά ζωή άφοσιωμένη στην τιμή μάλλον παρά στην φιλοσοφία, άφέθηκαν να έξαπατηθούν, και σίς όποιες έτυχε, παρασυρμένες από την φλόγα τους, να «κάνουν την πράξη»· χωρίς άμφιβολία, τή στιγμή πού, φτάνοντας ή ζωή έδω κάτω στο τέλος της, ή ψυχή τους έγκαταλείπει τό σώμα, είναι άποστερημένοι από φτερά (έν αντιθέσει μ' αυτό πού συμβαίνει για εκείνους πού παρέμειναν «κύριοι του έαυτου τους»): δέν θά μπορέσουν λοιπόν να άρχίσουν την έπουράνια πορεία· δέν θά ύποχρεωθούν, όμως, και στο ύπόγειο ταξίδι· οί δύο έραστές θά πορευτούν μαζί κάτω από τον ούρανό, μέχρις ότου μέ την σειρά τους, «*έρωτος χάριν*», άποκτήσουν φτερά³⁰. Για τον Πλάτωνα, δέν είναι ό άποκλεισμός του σώματος πού χαρακτηρίζει, ουσιαστικά, τον άληθινό έρωτα· αυτό πού τον χαρακτηρίζει είναι πώς άποτελεί, μέσω των φαινομένων του άντικειμένου, σχέση προς την άλήθεια.

3. Μετάβαση από τό ζήτημα της άσυμμετρίας των συντρόφων σ' εκείνο της σύγκλισης του έρωτα.

Κατά τά παραδεδεγμένα, έννοείται ότι ό Έρωσ προέρχεται από τον έραστή· όσο για τον έρώμενο, δέν μπορούσε να είναι, στον ίδιο βαθμό μέ τον έραστή, ενεργητικό ύποκείμενο του έρωτα. Άναμφίβολα, άπαιτείται από μέρος του μιά κάποια άγάπη σέ ανταπόκριση, ένας Άντέρωσ. Όμως, ή φύση της άπάντησης αυτής έθετε ένα πρόβλημα: δέν μπορούσε να είναι ακριβώς συμμετρική προς εκείνο πού την προκαλούσε· ό νέος όφειλε να ανταποκριθεί, όχι τόσο στον πόθο και στην άπόλαυση του έραστή, όσο στην ευμένειά του, σίς ευεργεσίες του, στην μέριμνα και στο παράδειγμά του· και έπρεπε να περιμένει την στιγμή πού ή παραφορά του έρωτα θά έχει κατασιγάσει, και ή ηλικία, άποκλείοντας τά άχαλίνωτα πάθη, θά έχει άπομακρύνει τους κινδύνους, ώστε οί δύο φίλοι να μπορέσουν να συνδεθούν μέ μιά σχέση πλήρους άμοιβαιότητας.

Άλλά άν ό Έρωσ είναι σχέση προς την άλήθεια, τότε οί δύο έραστές δέν θά μπορέσουν να ξανασιμύξουν παρά υπό τον όρο ό έρώμενος να έχει και αυτός όδηγηθεί στην άλήθεια από την δύναμη του ίδιου Έρωτα. Στην πλατωνική έρωτική, ό έρώμενος δέν

μπορεί να ἀρκεστεί στή θέση τοῦ ἀντικειμένου σέ σχέση πρὸς τὸν ἔρωτα τοῦ ἄλλου, περιμένοντας ἀπλῶς νὰ καρπωθεῖ, στὸ ὄνομα τοῦ ἀνταλλάγματος τὸ ὁποῖο δικαιούται (ἀφοῦ ἀγαπιέται), τίς συμβουλές πού ἔχει ἀνάγκη καὶ τίς γνώσεις πού φιλοδοξεῖ ν' ἀποκτήσει. Πρέπει νὰ καταστεί πραγματικά ὑποκείμενο στὰ πλαίσια τῆς ἐρωτικῆς αὐτῆς σχέσης. Ἀκριβῶς αὐτὸς εἶναι ὁ λόγος γιὰ τὸν ὁποῖο προκαλεῖται, πρὸς τὸ τέλος τοῦ τρίτου λόγου τοῦ *Φαίδρου*, ἡ ἀναστροφή πού ἐπιτυγχάνει τὴ μετάβαση ἀπὸ τὴν ἄποψη τοῦ ἐραστῆ σ' ἐκείνη τοῦ ἐρώμενου. Ὁ Σωκράτης περιέγραψε τὴ διαδρομὴ, τὸ πάθος, τίς ὀδύνες ἐκείνου πού ἀγαπᾷ, καὶ τὴ σκληρὴ μάχη πού ὑποχρεώθηκε νὰ διεξάγει γιὰ νὰ δαμάσει τὸ «δίλιπον ἄρμα» του. Νὰ τώρα πού καταπιάνεται καὶ μέ τὸν ἐρώμενο: τὸ περιβάλλον του, ἴσως, ἔκανε τὸ νεαρὸ ἀγόρι νὰ πιστέψει πὼς δὲν εἶναι σωστὸ νὰ παραδίνεται σέ ἕναν ἐρωτευμένο· ἐκεῖνο, ὥστόσο, ἀρχίζει νὰ ἀποδέχεται τὴ συναναστροφή τοῦ ἐραστῆ του· ἡ παρουσία του τὸν ἀναστατώνει· μέ τὴ σειρά του, γιῶθει νὰ τὸν παρασύρει τὸ κύμα τοῦ πόθου, φτερά καὶ φτεροῦγες ἀναφύονται στὴν ψυχὴ του³¹. Βέβαια, δὲν ξέρεי ἀκόμα ποιὰ εἶναι ἡ ἀληθινὴ φύση αὐτοῦ πού τοῦ συμβαίνει, καὶ δὲν βρῖσκει τίς λέξεις γιὰ νὰ τὸ ὀνομάσει· ὅμως, «ἀγκαλιάζει» τὸν ἐραστῆ του καὶ τὸν «φιλεῖ»³². Ἡ στιγμή αὐτὴ εἶναι σημαντικὴ: ἀντίθετα μ' ἐκεῖνο πού συμβαίνει στὴν τέχνη τῆς ἐρωτοτροπίας, ἡ «διαλεκτικὴ τοῦ ἔρωτα» προορίζει ἐδῶ γιὰ τοὺς δύο ἐραστὲς δύο πανομοιότυπες κινήσεις· ὁ ἔρωτας εἶναι ὁ ἴδιος, ἀφοῦ εἶναι, καὶ γιὰ τὸν ἕνα καὶ γιὰ τὸν ἄλλο, ἡ κίνηση πού τοὺς φέρνει πρὸς τὴν ἀλήθεια.

4. *Μετάβαση ἀπὸ τὴν ἀρετὴ τοῦ ἐρώμενου ἀγοριοῦ στὸν ἔρωτα γιὰ τὸν δάσκαλο καὶ τὴ σοφία του.*

Στὴν τέχνη τῆς ἐρωτοτροπίας, ἐξαρτιόταν ἀπὸ τὸν ἐραστῆ νὰ συνεχίσει· ἀκόμα κι ἂν τοῦ ζητιόταν νὰ διατηρήσει τὴν αὐτοκυριαρχία του, ἤξεραν καλά πὼς ἡ δύναμη πίεσεως τοῦ ἔρωτα ὑπῆρχε κίνδυνος νὰ ὑπερισχύσει παρὰ τὴ θέλησή του. Ἡ ἰσχυρὴ ἐστία ἀντίστασης ἦταν ἡ τιμὴ τοῦ νέου, ἡ ἀξιοπρέπειά του, τὸ εὐλόγο πείσμα πού μποροῦσε νὰ προτάξει γιὰ ν' ἀντισταθεῖ. Ὅμως, ἀπὸ τὴ στιγμή πού ὁ Ἔρως ἀπευθύνεται στὴν ἀλήθεια,

ἐκεῖνος πού προπορεύεται στήν κατεύθυνση αὐτή τοῦ ἔρωτα, ἐκεῖνος πού εἶναι ἀληθέστερα ἐρωτευμένος μέ τήν ἀλήθεια, ἐκεῖνος θά μπορέσει καλύτερα νά καθοδηγήσει τόν ἄλλον καί νά τόν βοηθήσει νά μήν ἐκφραλιστεῖ μέ ποταπές ἀπολαύσεις. Ἐκεῖνος πού εἶναι πιό ἔμπειρος στόν ἔρωτα θά εἶναι καί ὁ δάσκαλος τῆς ἀλήθειας· καί ὁ ρόλος του θά εἶναι νά μάθει στόν ἀγαπημένο πῶς νά θριαμβεύσει τῶν ἐπιθυμιῶν του καί νά γίνει «ἰσχυρότερος τοῦ ἑαυτοῦ του». Στήν ἐρωτική σχέση, καί σάν συνέπεια τῆς σχέσης αὐτῆς πρός τήν ἀλήθεια πού στό ἐξῆς θά τή δομεῖ, ἕνα νέο πρόσωπο κάνει τήν ἐμφάνισή του: ἐκεῖνο τοῦ διδασκάλου, τό ὁποῖο ἔρχεται νά καταλάβει τή θέση τοῦ ἐραστή, ἀλλά καί τό ὁποῖο, μέ τήν πλήρη κυριαρχία πού ἀσκεῖ πάνω στόν ἑαυτό του, ἀντιστρέφει τή φορά τοῦ παιχνιδιοῦ καί τούς ρόλους, θέτει τήν ἀρχή τῆς ἀπάρνησης τῶν ἀφροδισίων καί καθίσταται, γιά ὅλους τούς νέους τούς διψασμένους γιά ἀλήθεια, ἀντικείμενο ἔρωτος.

Αὐτό εἶναι τό νόημα πού πρέπει χωρῆς ἀμφιβολία νά δοθεῖ, στίς τελευταῖες σελίδες τοῦ *Συμποσίου*, στήν περιγραφή τῶν σχέσεων πού ὁ Σωκράτης διατηρεῖ ὄχι μόνο μέ τόν Ἄλκιβιάδη, ἀλλά καί μέ τόν Χαρμίδη, τό γιό τοῦ Γλαύκωνα, μέ τόν Εὐθύδημο, γιό τοῦ Διοκλῆ, καί μέ πολλούς ἄλλους ἀκόμα³³. Ἡ κατανομή τῶν ρόλων εἶναι τελείως ἀνεστραμμένη: τά νεαρά ἀγόρια – αὐτά πού εἶναι ὠραῖα καί πού τόσοι μνηστήρες τά πολιορκοῦν – εἶναι τώρα οἱ «ἀγαπητικοί» τοῦ Σωκράτη· ἀκολουθοῦν κάθε του βῆμα, ἐπιδιώκουν νά τόν σαγηνεύσουν, πολύ θά ἤθελαν νά τούς χαρίσει τήν εὐνοιά του, δηλαδή νά τούς μεταδώσει τούς θησαυρούς τῆς σοφίας του. Εἶναι σέ θέση ἐραστῶν, κι ἐκεῖνος, ὁ γηραλέος μέ τό ἄχαρο σῶμα, ἔχει θέση ἐρωμένου. Ἐκεῖνο, ὁμως, πού δέν γνωρίζουν, καί πού ὁ Ἄλκιβιάδης ἀνακαλύπτει κατά τή διάρκεια τῆς περιφημῆς «δοκιμασίας», εἶναι πῶς ὁ Σωκράτης δέν ἀγαπιέται ἀπό αὐτούς παρὰ μόνο στό μέτρο ἀκριδῶς ὅπου εἶναι ἰκανός νά ἀντισταθεῖ στή γοητεία τους· αὐτό δέν θά πεί ὅτι δέν τρέφει γι' αὐτούς οὔτε ἔρωτα οὔτε ἐπιθυμία, ἀλλά ὅτι παρακινεῖται ἀπό τή δύναμη τοῦ ἀληθινοῦ ἔρωτα, καί ὅτι ξέρει ἀληθινά ν' ἀγαπᾷ τό ἀληθές πού πρέπει ν' ἀγαπᾷ. Ἡ Διοτίμα τό εἶχε πειρωτύτερα: μεταξὺ ὄλων, ἐτοῦτος εἶναι ὁ σοφός στά θέματα τοῦ ἔρωτα. Ἀπό τώρα καί στό ἐξῆς, ἡ σοφία τοῦ δασκάλου (καί ὄχι πλέον ἡ τιμή τοῦ νέου) ὀρίζει τό ἀντικείμενο τοῦ ἀληθινοῦ ἔρωτα καί συγχρόνως τήν ἀρχή πού ἐμποδίζει κάποιον νά «ἐνδώσει».

Ὁ Σωκράτης πού ἐμφανίζεται στήν περικοπή αὐτή εἶναι περιβλημένος μέ δυνάμεις προσιδιάζουσες στό παραδοσιακό πρόσωπο τοῦ θεοῦ ἀνδρός: φυσική ἀντοχή, ἀταραξία, ἰκανότητα νά ἀγνοεῖ τό σῶμα του καί νά συγκεντρώνει μέσα του ὅλη τήν ἐνέργεια τῆς ψυχῆς του³⁴. Πρέπει, ὅμως, νά κατανοήσουμε πῶς οἱ δυνάμεις αὐτές ἔρχονται ἐδῶ νά ἐπενεργήσουν στό ἐξαιρετικά ἰδιάζον παιχνίδι τοῦ Ἔρωτα· πιστοποιοῦν τήν κυριαρχία πού ὁ Σωκράτης εἶναι ἰκανός νά ἀσκήσει πάνω στόν ἑαυτό του· καί, κατά συνέπεια, τόν καταξιώνουν συγχρόνως ὡς τό ἐξοχότερο ἀντικείμενο ἔρωτα στό ὁποῖο μποροῦν νά ἀποτανθοῦν οἱ νέοι, ἀλλά ἐπίσης ὡς τόν μόνο πού μπορεῖ νά ὀδηγήσει τόν ἔρωτά τους μέχρι τήν ἀλήθεια. Στό ἐρωτικό παιχνίδι, ὅπου ἔρχονταν σέ σύγκρουση διάφορες κυριαρχίες (ἐκείνη τοῦ ἔραστή ἐπιδιώκοντας νά κατακτήσει τόν ἐρώμενο, ἐκείνη τοῦ ἐρώμενου ἐπιδιώκοντας νά ξεφύγει, καί ὑποδουλώνοντας μέ τήν ἀντίστασή του αὐτή τόν ἔραστή), ὁ Σωκράτης εἰσάγει ἕναν ἄλλο τύπο κυριαρχίας: τήν κυριαρχία πού ἀσκεῖται ἀπό τόν δάσκαλο τῆς ἀλήθειας καί γιά τήν ὁποία ἔχει τά ἀπαιτούμενα προσόντα λόγω τῆς κυριαρχίας πού ἀσκεῖ πάνω στόν ἑαυτό του.

Ἔτσι, τρεῖς εἶναι οἱ ὄψεις μέ τίς ὁποῖες μπορεῖ νά παρουσιάζεται ἡ πλατωνική ἐρωτική. Ἀπό τή μιά μεριά, εἶναι ἕνα τρόπος νά δοθεῖ ἀπάντηση σέ μιά ἐγγενή δυσκολία, μέσα στόν ἑλληνικό πολιτισμό, τῶν σχέσεων μεταξύ ἀντρῶν καί ἀγοριῶν: ἦτοι τό πρόβλημα τοῦ status πού πρέπει νά δοθεῖ σ' αὐτούς ὡς ἀντικείμενα ἡδονῆς· ὑπό τό πρίσμα αὐτό, ἡ ἀπάντηση τοῦ Πλάτωνα φαίνεται μονάχα πιά σύνθετη καί πιά ἐπεξεργασμένη ἀπό ἐκείνες πού μπορούσαν νά προταθοῦν στίς διάφορες «συζητήσεις» πάνω στόν ἔρωτα, ἢ, ὑπό τό ὄνομα τοῦ Σωκράτη, στά κείμενα τοῦ Ξενοφῶντα. Πράγματι, ὁ Πλάτων ἐπιλύει τή δυσκολία τοῦ ἀντικειμένου τῆς ἀπόλαυσης μεταθέτοντας τό πρόβλημα τοῦ ἀγαπώμενου ἀτόμου στή φύση τοῦ ἴδιου τοῦ ἔρωτα· δομώντας τήν ἐρωτική σχέση σάν μιά σχέση πρός τήν ἀλήθεια· διχάζοντας αὐτή τή σχέση καί ἐγκαθιστώντας τήν τόσο στόν ἐρώμενο ὅσο καί στόν ἔραστή· καί ἀντιστρέφοντας τόν ρόλο τοῦ νεαροῦ ἐρωμένου γιά νά τόν κάνει ἔραστή τοῦ δασκάλου τῆς ἀλήθειας. Στό μέτρο αὐτό, μπορούμε κάλλιστα νά πούμε ὅτι δίνει ἰκανοποιητική ἀπάντηση στήν πρόκληση πού τοῦ ἀπευθύνεται μέ τή φανταστική ἀνθρωπογονία τοῦ Ἀριστοφάνη: ἔδωσε σ' αὐτή ἕνα ἀληθινό περιεχόμενο· ἔδειξε μέ

ποιόν τρόπο ήταν ακριβώς ὁ ἴδιος ἔρωτας πού, σέ μιά καί τήν αὐτή κίνηση, μπορούσε νά καταστήσει τούς ἀνθρώπους τόσο παιδραστές ὅσο καί φιλεραστές. Οἱ ἀσυμμετρίες, οἱ ἑτεροχρονισμοί, οἱ ἀντιστάσεις καί οἱ φυγές, πού ὀργάνωναν στά πλαίσια τῆς πρακτικῆς τοῦ ἔντιμου ἔρωτα τίς πάντα δύσκολες σχέσεις μεταξὺ τοῦ ἔραστή καί τοῦ ἐρωμένου – τοῦ ἐνεργητικοῦ ὑποκειμένου καί τοῦ πολιορκούμενου ἀντικειμένου – δέν ἔχουν πλέον λόγο ὑπαρξης· ἢ μάλλον μποροῦν νά ἀναπτυχθοῦν σύμφωνα μέ μιά τελείως διαφορετική κίνηση, παίρνοντας μιά τελείως διαφορετική μορφή, καί ἐπιβάλλοντας ἕνα τελείως διαφορετικό παιχνίδι: ἐκεῖνο μιᾶς ἐξελικτικῆς πορείας, ὅπου ὁ δάσκαλος τῆς ἀλήθειας μαθαίνει στό ἀγόρι τί εἶναι ἡ σοφία.

Ὅμως, ἀκριβώς ἀπό αὐτό, βλέπουμε πώς ἡ πλατωνική ἐρωτική – καί ἐκεῖ βρῖσκεται ἡ ἄλλη τῆς ὄψης – εἰσάγει ὡς θεμελιῶδες πρόβλημα στήν ἐρωτική σχέση τό ζήτημα τῆς ἀλήθειας. Κι αὐτό, μέ μιά τελείως διαφορετική μορφή ἀπό ἐκείνη τοῦ λόγου, στόν ὁποῖο πρέπει νά καθυποτάξει κανεῖς τίς ὀρέξεις του στά πλαίσια τῆς χρήσης τῶν ἀπολαύσεων. Τό καθῆκον τοῦ ἐρωτευμένου (καί πού θά τοῦ ἐπιτρέψει νά φτάσει στό σκοπό του), εἶναι νά ἀναγνωρίσει τί εἶναι σ' ἀλήθεια ὁ ἔρωτας πού τόν κατέλαβε. Κι ἐκεῖ ἐπάνω, ἡ ἀπάντηση στήν πρόκληση τοῦ Ἀριστοφάνη μεταμορφώνει τήν ἀπάντηση πού ἐκεῖνος ἔδινε: δέν εἶναι τό ἕτερον ἡμῶν τοῦ ἑαυτοῦ του πού τό ἄτομο ἀναζητᾷ μέσα στόν ἄλλο· εἶναι ἡ ἀλήθεια μέ τήν ὁποία ἡ ψυχὴ του συγγενεῦει. Κατά συνέπεια, τό ἠθικό ἔργο πού θά τοῦ χρειαστεῖ νά ἐπιτελέσει θά εἶναι ν' ἀνακαλύψει καί νά διαφυλάξει, δίχως ποτέ νά ἐπαναπαυτεῖ, τή σχέση αὐτή πρὸς τήν ἀλήθεια πού ἦταν τό κρυφὸ ἔρεισμα τοῦ ἔρωτά του. Καί βλέπουμε τότε πώς ὁ πλατωνικός στοχασμός τείνει νά ἀποδεσμευτεῖ ἀπό ἕνα συνηθισμένο προβληματισμό, πού περιστρεφόταν γύρω ἀπό τό ἀντικείμενο καί τό status πού ἔπρεπε νά τοῦ δοθεῖ, ὥστε νά δώσει τό ἔναυσμα γιά ἕναν ἄλλο προβληματισμό πάνω στόν ἔρωτα, πού θά περιστρέφεται γύρω ἀπό τό ὑποκείμενο καί τήν ἀλήθεια γιά τήν ὁποία αὐτό εἶναι ἰκανό.

Τέλος, ἡ σωκρατική ἐρωτική, ὅπως ὁ Πλάτων τήν παρουσιάζει, θέτει πολλὰ ἐρωτήματα, συνηθισμένα στίς συζητήσεις γύρω ἀπό τόν ἔρωτα. Στόχος τῆς, ὅμως, δέν εἶναι νά καθορίσει τήν πρέπουσα διαγωγή, ὅπου θά ἐξισορροποῦσαν ἡ ἀρκετά μακρὰ ἀντίσταση τοῦ ἐρωμένου καί ἡ ἀρκετά πολύτιμη εὐεργεσία τοῦ

ἐραστή· προσπαθεῖ νά προσδιορίσει μέ ποιά δική του κίνηση, μέ ποιά προσπάθεια καί ποιά ἐσωτερική διεργασία ὁ Ἔρωσ τοῦ ἐραστή θά μπορέσει νά συνάγει καί νά συνάψει διά παντός τή σχέση του μέ τό ἀληθινό εἶναι. Ἄντί νά θελήσει νά χαράξει μιὰ γιά πάντα τή γραμμή πού ἐπιτρέπει τό διαχωρισμό τοῦ ἔντιμου ἀπό τό ἀτιμωτικό, προσπαθεῖ νά περιγράψει τήν ἐξελικτική πορεία – μέ τίς δυσκολίες της, τίς περιπέτειές της, τά ὀλισθήματά της – πού ὀδηγεῖ στό σημεῖο ὅπου ξαναβρίσκει τό δικό του εἶναι. Τό *Συμπόσιο* καί ὁ *Φαῖδρος* ὑποδηλώνουν τή μετάβαση ἀπό μιὰ ἐρωτική προσαρμοσμένη στήν πρακτική τῆς «ἐρωτοτροπίας» καί τήν ἐλευθερία τοῦ ἄλλου σέ μιὰ ἐρωτική περιστρεφόμενη γύρω ἀπό μιὰ ἄσκηση τοῦ ὑποκειμένου καί τήν ἀπό κοινου πρόσβαση στήν ἀλήθεια. Ἐκ τῶν πραγμάτων, ὁ προβληματισμός μετατοπίζεται: στό στοχασμό γύρω ἀπό τήν *χρῆσιν ἀφροδισίων*, ἀναφερόταν στήν ἀπόλαυση καί στή δυναμική της, τῆς ὁποίας ἦταν ἀνάγκη νά διασφαλιστεῖ, μέσω τῆς αὐτοκυριαρχίας, ἡ ὀρθή πρακτική καί ἡ ἔννομη κατανομή της· στόν πλατωνικό στοχασμό πάνω στόν ἔρωτα, ὁ προβληματισμός ἀφορᾶ τόν πόθο, ὁ ὁποῖος πρέπει νά ὀδηγηθεῖ στό ἀληθινό του ἀντικείμενο (πού εἶναι ἡ ἀλήθεια) ἀναγνωρίζοντάς το αὐτό τό ἴδιο ἐξαιτίας αὐτοῦ πού εἶναι στήν οὐσία του. Ὁ ἐγκρατής, *σώφρων*, βίος, ὅπως αὐτός περιγράφεται στούς *Νόμους*, εἶναι μιὰ ὑπαρξη «πρᾶα σέ ὅλα, μέ ἡρεμες λύπες, ἡρεμες ἡδονές, ἡπιες ἐπιθυμίες (*ἡρεμαῖαι ἡδοναί, μαλακαί ἐπιθυμίαι*) καί ὄχι παράφορους ἔρωτες (*ἔρωτες οὐκ ἔμμανεῖς*)»³⁵. εἴμαστε ἐδῶ στήν κατηγορία μιᾶς οἰκονομίας τῶν ἀπολαύσεων διασφαλισμένης μέ τήν κυριαρχία πού τό ἄτομο ἀσκεῖ ἐπί τοῦ ἑαυτοῦ του. Ἡ ψυχή, τῆς ὁποίας ὁ *Φαῖδρος* περιγράφει τίς περιπλήσεις καί τά ἐρωτικά πάθη, ἐντέλλεται ἐπίσης, ἂν θέλει νά ἀνταμειφθεῖ καί νά ξανάβρει τήν ὑπερουράνια πατρίδα της, νά διάγει «τακτικό τρόπο ζωῆς» (*τεταγμένη διαίτη*), ὁ ὁποῖος ἐξασφαλίζεται ἐπειδή εἶναι «κυρία τοῦ ἑαυτοῦ της» καί «νοιάζεται γιά τό μέτρο», ἐπειδή ἡ ψυχή «καθυπόταξε τό μέρος ἐκεῖνο ἀπ' ὅπου γεννιέται ἡ κακία» καί, ἀντίθετα, «ἀπελευθερώνει ἐκεῖνο ἀπ' ὅπου προέρχεται ἡ ἀρετή»³⁶. Τή μάχη, ὅμως, πού θά ὀφειλε νά διεξάγει κατά τῆς σφοδρότητας τῶν ὀρέξεών της, δέν θά μπορούσε νά τή δώσει παρά μόνο στά πλαίσια μιᾶς διττῆς σχέσης πρὸς τήν ἀλήθεια: σχέση πρὸς τόν ἴδιο της τόν πόθο, τοῦ ὁποίου ἔχει διερευνήσει τήν οὐσία· σχέση πρὸς τό ἀντικείμενο τοῦ πόθου

της, τό όποιο έχει αναγνωρίσει ως άληθινή ούσία.

Βλέπουμε έτσι νά φανερώνεται ένα από τά σημεία πάνω στά όποία θά διαμορφωθεί ό προβληματισμός επί του άνθρώπου του πόθου. Πράγμα πού δέν σημαίνει ότι ή πλατωνική έρωτική κατέστησε άπαξ διά παντός άνίσχυρη μιά ήθική τών απολαύσεων και τής χρήσης τους. Θά δούμε, αντίθετα, μέ ποιό τρόπο αυτή έξακολούθησε νά αναπτύσσεται και νά μεταμορφώνεται. Όμως, ή παράδοση του τρόπου σκέψης πού προέρχεται από τόν Πλάτωνα θά παίξει σημαντικό ρόλο όταν, πολύ άργότερα, ό προβληματισμός σχετικά μέ τή σεξουαλική συμπεριφορά θά επαναδραστηριοποιηθεί από τό πνεύμα τής φιληδονίας και τήν άποκρυπτογράφηση τών μυστικών της.

Αυτός ό φιλοσοφικός στοχασμός σέ ό,τι άφορᾷ τά άγόρια περιλαμβάνει ένα ιστορικό παράδοξο. Στόν άντρικό αυτόν έρωτα, και άκριδέστερα στόν έρωτα γιά τά νεαρᾷ άγόρια και τούς έφήβους, ό όποίος έμελλε στή συνέχεια νά είναι γιά τόσο πολύ καιρό και τόσο άυστηρά καταδικασμένος, οι Έλληνες έδωσαν μιά νομιμότητα στήν όποία άρεσκόμεστε νά βλέπουμε τήν άπόδειξη τής έλευθερίας πού παρείχαν στόν έαυτό τους στόν τομέα αυτό. Κι ωστόσο, τήν άπαίτηση τών άυστηρότερων ήθικών περιορισμών τή διατύπωσαν άναφορικά μ' αυτόν περισσότερο παρά άναφορικά μέ τήν ύγεία (γιά τήν όποία επίσης νοιαζόντουσαν) ή τή γυναίκα και τό γάμο (γιά τήν εύταξία του όποίου έντούτοις επαγρυπνούσαν). Βέβαια, εκτός έξαιρέσεων, δέν τόν καταδίκασαν ούτε τόν άπαγόρευαν. Και παρόλ' αυτά, βλέπουμε στό στοχασμό πάνω στόν έρωτα γιά τά άγόρια νά διατυπώνεται ή άρχή μιᾷς «άπεριορίστης άποχής», τό ιδανικό μιᾷς άπάρνησης τών ήδονών του, τής όποίας ό Σωκράτης, μέ τή σθεναρή κατά του πειρασμού αντίστασή του, άποτελεί τό πρότυπο, και τήν άπόδειξη ότι ή άπάρνηση τούτη έχει άφ' έαυτῆς μιά μεγάλη πνευματική άξία. Κατά ένα τρόπο πού μπορεί νά προκαλέσει έκπληξη εκ πρώτης όψεως, βλέπουμε νά διαμορφώνονται, στόν έλληνικό πολιτισμό και άναφορικά μέ τόν έρωτα γιά τά άγόρια, μερικά από τά σημαντικότερα στοιχεία μιᾷς σεξουαλικῆς ήθικῆς πού θά τόν άποδοκιμάσει στό όνομα άκριδῶς τής άρχῆς αὐτῆς: ή άπαίτηση μιᾷς συμμετρίας και μιᾷς άμοιβαιότητας στήν έρωτική σχέση, ή άναγκαιότητα μιᾷς δύσκολης και επίπονης μάχης μέ τόν έαυτό μας, ό

προοδευτικός εξαγνισμός ενός έρωτα πού δέν άπευθύνεται παρά στην άλήθεια του ίδιου του όντος, καί ή διερεύνηση από τόν άνθρωπο του έαυτου του ως ύποκειμένου έπιθυμίας.

Τό ουσιώδες θά μās διέφευγε άν φανταζόμασταν ότι ό έρωτας για τά άγόρια προκάλεσε τήν ίδια του τήν άπαγόρευση, ή ότι κάποια άμφιβολία, ίδιον τής φιλοσοφίας, δέν άποδέχτηκε τήν πραγματικότητά του παρά άπαιτώντας τήν υπέρβασή της. Πρέπει νά έχουμε στό νοϋ μας πώς ό «άσκητισμός» αυτός δέν ήταν ένας τρόπος νά άπορριφθει ό έρωτας για τά άγόρια· αντίθετα, ήταν ένας τρόπος νά «στυλιζαριστεί» καί, κατά συνέπεια, προσδίδοντάς του μορφή καί σχήμα, νά καταξιωθεί. Ώστόσο, δέν παύει νά ύπάρχει εκεί ή άπαίτηση μιάς ολοκληρωτικής άποχής καί ή πρόκριση του ζητήματος τής έπιθυμίας πού εισήγαγαν στοιχεία, τά όποια δέν ήταν εύκολο νά ένσωματωθούν σέ μιά ήθική όργανωμένη γύρω από τή διερεύνηση τής χρήσης τών άπολαύσεων.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Πράγμα πού δέν σημαίνει ότι οι μορφές του άντρικού έρωτα έξέλειψαν ολοσχερώς. Βλ. J. Boswell: «Χριστιανισμός, Κοινωνική Άνοχή, καί Όμοφυλοφιλία» (Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality).
2. Πλάτων: «Συμπόσιον», 178 d. Άναφορικά μέ τούς λόγους του «Συμποσίου», βλ., Luc Brisson, στό: «Λεξικό τών μυθολογιών» (Dictionnaire des mythologies), στή λέξη Έρωσ.
3. Ό.π., 181 b-d.
4. Ό.π., 183 d-e· «Φαίδρος», 231 a-233 a.
5. Πλάτων: «Συμπόσιον», 182 a· «Φαίδρος», 239 a.
6. «Φαίδρος», 231 e-232 a· 239 e-240 a.
7. Ό.π., 240 d.
8. Ό.π., 239 c-d (Σημ. Μετ.: 241 c-d).
9. Ό.π., 241 a-c.
10. Πλάτων: «Συμπόσιον», 191 e.
11. Ό.π., 192 a.
12. Ό.π., 192 b.
13. Για τήν άπάντηση του Σωκράτη στον Άριστοφάνη, βλ. «Συμπόσιον», 205 e.

14. Ξενοφάντα: «Συμπόσιον», VIII, 12.
15. Ὁ.π., VIII, 25.
16. Ὁ.π., VIII, 13.
17. Ὁ.π., VIII, 14.
18. Ὁ.π., IV, 26· βλ. επίσης «Ἀπομνημονεύματα», I, 3.
19. Ξενοφάντα: «Συμπόσιον», VIII, 18.
20. Ιδ., «Λακεδαιμονίων Πολιτεία», II, 12-15.
21. Ιδ., «Συμπόσιον», VIII, 18.
22. Πλάτωνα: «Φαῖδρος», 244 a.
23. Πλάτωνα: «Συμπόσιον», 184 e· 185 b.
24. Ὁ.π., 196 c.
25. Πλάτωνα: «Φαῖδρος», 244 a.
26. Πλάτωνα: «Συμπόσιον», 201 d.
27. Μετά τούς λόγους τοῦ Φαῖδρου, ὁ Σωκράτης ὑπενθυμίζει πῶς «ὁ ῥήτωρ» γιά νά μιλήσει καλά κι ὠραία, πρέπει μέσα στή διάνοιά του, «νά γνωρίζει τήν ἀλήθεια γιά ὅσα μέλλει νά μιλήσει» («Φαῖδρος», 259 e).
28. Ὁ.π., 204 e.
29. Ὁ.π., 210 c-d.
30. «Φαῖδρος», 256 c-d.
31. «Φαῖδρος», 255 b-c.
32. Ὁ.π., 255 e-256 a.
33. Πλάτωνα: «Συμπόσιον», 222 b. Γιά τίς σχέσεις τοῦ Σωκράτη μέ τόν Ἔρωτα, βλ., P. Hadot: «Πνευματικές ἀσκήσεις καί ἀρχαία φιλοσοφία» (Exercices spirituels et philosophie antique). σ. 69-82.
34. H. Joly: «Ἡ πλατωνική ἀνατροπή» (Le renversement platonicien), 1974, σ. 61-70.
35. Πλάτωνα: «Νόμοι», V, 734 a.
36. Πλάτωνα: «Φαῖδρος», 256 a-b.

Συμπέρασμα

Βλέπουμε, λοιπόν, ότι στο πεδίο τών αναγνωρισμένων πρακτικῶν (τῆς δίαιτας, τῆς οἰκιακῆς διαχείρισης, τῆς «ἐρωτοτροπίας» μέ τούς νέους) καί ὁρῶμενοι ἀπό στοχασμούς πού συνέτειναν στήν ἐξεργασία τους, οἱ Ἕλληνες προβληματίστηκαν πάνω στή σεξουαλική συμπεριφορά ὡς ἠθικό ζητούμενο, καί προσπάθησαν νά καθορίσουν τήν προσήκουσα σ' αὐτή μορφή μετριοπάθειας.

Τοῦτο δέν σημαίνει πῶς οἱ Ἕλληνες ἐν γένει ἐνδιαφερόντουσαν γιά τίς σεξουαλικές ἀπολαύσεις μόνον ἀπό τίς τρεῖς αὐτές ἀπόψεις. Στή φιλολογία πού μᾶς ἄφησαν, θρῖσκουμε ἰκανές μαρτυρίες πού βεβαιώνουν τήν ὑπαρξη καί ἄλλων θεμάτων καί ἄλλων ἐνδιαφερόντων. Ἄν, ὅμως, ἀρκεστοῦμε, ὅπως θέλησα ἐδῶ, στούς παραινετικούς λόγους μέ τούς ὁποίους ἐπιχείρησαν νά στοχαστοῦν καί νά ρυθμίσουν τή σεξουαλική τους διαγωγή, οἱ τρεῖς αὐτές ἐστίες προβληματισμοῦ προβάλλουν ὡς οἱ πλέον σημαντικές. Γύρω ἀπό αὐτές, οἱ Ἕλληνες καλλιέργησαν τέχνες ζωῆς, διαγωγῆς καί «χρήσης τών ἀπολαύσεων» σύμφωνα μέ ἀρχές ἀπαιτητικές καί αὐστηρές.

Ἐκ πρώτης ὄψεως, μπορεῖ νά σχηματίσουμε τήν ἐντύπωση πῶς οἱ διάφορες αὐτές μορφές στοχασμοῦ προσέγγισαν σέ μεγάλο βαθμό τίς μορφές ἠθικῆς αὐστηρότητας πού θά συναντήσουμε ἀργότερα στίς δυτικές χριστιανικές κοινωνίες. Ἐν πάση περιπτώσει, μπορεῖ νά μπούμε στόν πειρασμό νά ἐπανορθώσουμε τήν ἀκόμα ἀρκετά εὐρέως παραδεκτή ἀντίθεση μεταξύ μιᾶς εἰδωλολατρικῆς σκέψης «ἀνεκτικῆς» πρὸς τήν πρακτική τῆς «σεξουαλικῆς ἐλευθερίας» καί τών κατηγῶν καί περιστατικῶν ἠθικῶν πού θά τή διαδεχτοῦν. Πρέπει πάντως νά γίνει κατανοητό ὅτι ἡ ἀρχή μᾶς σεξουαλικῆς ἐγκράτειας αὐστηρῆς καί ἐπιμελῶς ἀσκουμένης εἶναι μιᾶ ἐπιταγή πού δέν χρονολογεῖται οὔτε ἀπό τόν χριστιανι-

σμό, βέβαια, ούτε από τήν ὄψιμη Ἀρχαιότητα, ούτε καν από τίς ριγοριστικές κινήσεις πού μπορέσαμε νά γνωρίσουμε μέ τούς στωικούς, γιά παράδειγμα, κατά τήν ἑλληνιστική καί ρωμαϊκή ἐποχή. Ἦδη ἀπό τόν Δ΄ αἰώνα, συναντᾶμε μέ πολλή σαφήνεια διατυπωμένη τήν ἰδέα πώς ἡ σεξουαλική δραστηριότητα εἶναι ἀπό μόνη της ἀρκετά ἐπικίνδυνη καί δαπανηρή, ἀρκετά ἰσχυρά συνδεδεμένη μέ τήν ἀπώλεια τῆς ζωικῆς οὐσίας, ὥστε μιᾶ σχολαστική οἰκονομία νά πρέπει νά τήν περιορίσει, τόσο μάλλον ἀφοῦ δέν εἶναι ἀπαραίτητη· συναντᾶμε ἐπίσης τό πρότυπο μιᾶς γαμήλιας σχέσης, ἡ ὁποία ἀπαιτοῦσε ἀπό μέρους τῶν δύο συζύγων μιᾶ ἰσότιμη ἀποχή ἀπό κάθε «ἐξωσυζυγική» ἀπόλαυση· συναντᾶμε, τέλος, τό θέμα μιᾶς ἀπάρνησης ἀπό τόν ἄντρα κάθε σωματικῆς ἐπαφῆς μ' ἓνα ἀγόρι. Γενική ἀρχή ἐγκράτειας, ὑποψία πώς ἡ σεξουαλική ἀπόλαυση θά μπορούσε νά εἶναι κάτι κακό, σχῆμα μιᾶς στενᾶ μονογαμικῆς συζυγικῆς πίστες, ἰδεῶδες αὐστηρῆς ἀγνότητος: δέν ἦταν, ἀσφαλῶς, σύμφωνα μέ τό μοντέλο αὐτό πού ζοῦσαν οἱ ἀρχαῖοι Ἕλληνες· ὅμως, ἡ φιλοσοφική, ἠθική καί ἰατρική σκέψη πού διαμορφώθηκε ἀνάμεσά τους δέν διατύπωσε, μήπως, μερικές ἀπό τίς θεμελιώδεις ἀρχές στίς ὁποῖες οἱ μεταγενέστερες ἠθικές – καί ἰδίως ἐκεῖνες πού μπορέσαμε νά βροῦμε στίς χριστιανικές κοινωνίες – φαίνεται πώς δέν εἶχαν παρᾶ νά ἐπανέλθουν; Ἐντούτοις, δέν μπορούμε νά περιοριστοῦμε σ' αὐτό· τά παραγγέλματα μποροῦν κάλλιστα νά εἶναι πανομοιότυπα: αὐτό, στό κάτω κάτω, δέν ἀποδεικνύει παρᾶ τήν ἔνδεια καί τή μονοτονία τῶν ἀπαγορεύσεων. Ὁ τρόπος μέ τόν ὁποῖο ἡ σεξουαλική δραστηριότητα εἶχε συσταθεῖ, ἀναγνωριστεῖ καί ὀργανωθεῖ ὡς ἠθικό ζητούμενο δέν εἶναι ταυτόσημος, ἐξαιτίας τοῦ γεγονότος καί μόνο ὅτι αὐτό πού ἐπιτρέπεται ἢ ἀπαγορεύεται, αὐτό πού συνιστᾶται ἢ ἀποσυμβουλεύεται εἶναι ταυτόσημο.

Τό εἶδαμε καί πρῖν: ἡ σεξουαλική συμπεριφορά συνιστᾶ, γιά τήν ἑλληνική σκέψη, τομέα ἠθικῆς πρακτικῆς μέ τή μορφή *ἀφροδισίων*, πράξεων ἡδονῆς ὑποκειμένων σέ ἓνα ἀγωνιστικό πεδίο δυνάμεων πού δύσκολα ἐλέγχονται· ἀπαιτοῦν, γιά νά προσλάβουν τή μορφή μιᾶς λογικά καί ἠθικά ἀποδεκτῆς διαγωγῆς, τήν ἐφαρμογή μιᾶς στρατηγικῆς τοῦ μέτρου καί τῆς χρονικῆς στιγμῆς, τῆς ποσότητος καί τῆς καταλληλότητος τοῦ χρόνου· καί αὐτή τείνει, ὅπως στό σημεῖο τῆς τελειοποίησής της καί τῆς περάτωσής της, πρὸς μιᾶ αὐτοκυριαρχία ὅπου τό ὑποκείμενο εἶναι

«ίσχυρότερο» του έαυτού του έως και στην άσκηση της έξουσίας πού άσκει στους άλλους. Ωστόσο, ή άπαιτηση ήθικης αυστηρότητας πού συνεπάγεται ή συγκρότηση του αυτοκυρίαρχου τούτου ύποκειμένου, δέν παρουσιάζεται μέ τή μορφή ενός παγκόσμιου νόμου, στόν όποιο καθένas και όλοι όφείλουν νά ύποταχθούν· αλλά μάλλον σάν μιά άρχή «στυλιζαρίσματος» τής διαγωγής, για εκείνους πού θέλουν νά δώσουν στην ύπαρξή τους τήν ώραιότερη και τελειότερη δυνατή μορφή. Άν θέλουμε νά όρίσουμε μιά καταγωγή στά μεγάλα αυτά θέματα πού μορφοποίησαν τή σεξουαλική ήθική μας (ή άπόλαυση άνήκει στόν επικίνδυνο τομέα του κακού, ή μονογαμική συζυγική πίστη άποτελεί ύποχρέωση, σύντροφοι του ίδιου φύλου είναι καταδικαστέοι), όχι μόνο δέν πρέπει νά τά άποδώσουμε σ' αυτό τό επινόημα πού όνομάζουμε «ιουδαιο-χριστιανική» ήθική, αλλά κυρίως δέν πρέπει νά άναζητήσουμε εκεί τήν άέναη λειτουργία τής άπαγόρευσης, ή τή διηνεκή μορφή του νόμου. Η σεξουαλική αυστηρότητα, συστημένη πρώιμα άπό τήν έλληνική φιλοσοφία, δέν έχει τίς ρίζες της στην ένδελέχεια ενός νόμου πού παίρνει διαδοχικά τίς ιστορικά διάφορες μορφές τής καταστολής: έξαρτάται άπό μιά ιστορία πού είναι, για τήν κατανόηση των μετασχηματισμών τής ήθικης έμπειρίας, πιά άποφασιστικής σημασίας άπό εκείνη των κωδίκων: μιά ιστορία τής «ήθικης», νοούμενης ως έπεξεργασία μιάς μορφής σχέσης μέ τον έαυτό μας, πού επιτρέπει στό άτομο νά συγκροτηθεί ως ύποκείμενο μιάς ήθικης διαγωγής.

Άπό τήν άλλη μεριά, καθεμιά άπό τίς τρεις μεγάλες τέχνες τής διαγωγής, τίς τρεις μεγάλες τεχνικές του έαυτού μας, πού αναπτύχθηκαν στην έλληνική σκέψη, – ή Διαιτητική, ή Οικονομική και ή Έρωτική – πρότεινε άν όχι μιά ιδιαίτερη σεξουαλική ήθική, τουλάχιστον μιά ιδιότυπη διαμόρφωση τής σεξουαλικής διαγωγής. Στά πλαίσια τής έπεξεργασίας αυτής των άπαιτήσεων τής ήθικης αυστηρότητας, οι Έλληνες όχι μόνο δέν έπεδίωξαν νά όρίσουν έναν κώδικα ύποχρεωτικής για όλους διαγωγής, αλλά ούτε και προσπάθησαν νά όργανώσουν τή σεξουαλική συμπεριφορά σάν ένα τομέα του όποιου όλες οι όψεις ύπόκεινται σέ ένα και τό αυτό σύνολο άρχών.

Άπό τήν πλευρά τής Διαιτητικής, βρίσκουμε μιά μορφή έγκράτειας πού καθορίζεται άπό τή μετρημένη και επίκαιρη χρήση των *αφροδισίων*: ή άσκηση τής έγκράτειας αυτής άπαιτούσε

μιά προσοχή επικεντρωμένη κυρίως στο ζήτημα τῆς «χρονικῆς στιγμῆς» καί στο συσχετισμό μεταξύ τῶν μεταβλητῶν καταστάσεων τοῦ σώματος καί τῶν μεταβαλλόμενων ιδιοτήτων τῶν ἐποχῶν· καί στήν καρδιά τῆς ἀπασχόλησης αὐτῆς ἐκδηλωνόταν ὁ φόβος τῆς βιαιότητος τοῦ πάθους, ὁ φόβος τῆς ἐξάντλησης καί ἡ διπλή ἔγνοια τῆς ἐπιβίωσης τοῦ ἀτόμου καί τῆς διατήρησης τοῦ εἶδους. Ἐπίσης ἀπό τήν πλευρά τῆς Οἰκονομικῆς, βρῖσκουμε μιά μορφή ἐγκράτειας πού καθορίζεται ὄχι ἀπό τήν ἀμοιβαία πίστη τῶν συζύγων, ἀλλά ἀπό ἕνα ὀρισμένο προνόμιο πού ὁ ἄντρας ἐπιφυλάσσει στή νόμιμη σύζυγο, πάνω στήν ὁποία ἀσκεῖ τήν ἐξουσία του· τό χρονικό ζητούμενο δέν εἶναι ἐδῶ τό ἄδραγμα τῆς κατάλληλης στιγμῆς, ἀλλά ἡ διατήρηση, ἐφ' ὅρου ζωῆς, μιάς ὀρισμένης ἱεραρχικῆς δομῆς πού προσιδιάζει στήν ὀργάνωση τοῦ σπιτικοῦ· ὁ ἄντρας, γιά νά διασφαλίσει τή μονιμότητα αὐτή, ὀφείλει νά φοβάται κάθε εἶδος ὑπερβολῆ καί νά ἐξασκεῖ τήν αὐτοκυριαρχία στά πλαίσια τῆς κυριαρχίας πού ἀσκεῖ πάνω στοῦς ἄλλους. Τέλος, ἡ ἐγκράτεια πού ἀπαιτεῖται ἀπό τήν Ἐρωτικῆ εἶναι ἐπίσης ἑνός τελείως ἄλλου τύπου: ἀκόμα κι ἂν δέν ἐπιβάλλει τήν ἄνευ ὄρων ἀποχή, εἶδαμε ὅτι τείνει πρὸς τήν κατεύθυνση αὐτή καί ὅτι εἶναι φορέας τοῦ ἰδεώδους τῆς ἀπάρνησης κάθε σωματικῆς σχέσης μέ τά ἀγόρια. Ἡ Ἐρωτικῆ αὐτή συνδέεται μέ μιά ἀντίληψη τοῦ χρόνου πολύ διαφορετικῆ ἀπό ἐκείνη πού βρῖσκουμε ἀναφορικά μέ τό σῶμα ἢ ἀναφορικά μέ τό γάμο: πρόκειται γιά τήν ἐμπειρία ἑνός «δραπέτη χρόνου» πού ὀδηγεῖ μοιραῖα σέ ἕνα κοντινό τέλος. Ὅσο γιά τήν ἔγνοια πού τή διακατέχει, εἶναι ἐκείνη τοῦ σεβασμοῦ πού ὀφείλεται πρὸς τήν ἀνδροπρέπεια τοῦ ἐφήβου καί πρὸς τό μελλοντικό status τοῦ ἐλεύθερου ἀνθρώπου: τό θέμα δέν εἶναι πλέον γιά τόν ἄντρα νά εἶναι ἀπλῶς κύριος τῆς ἀπόλαυσής του· τό θέμα εἶναι νά γνωρίσουμε τόν τρόπο μέ τόν ὁποῖο μπορούμε νά ἐντάξουμε τήν ἐλευθερία τοῦ ἄλλου στήν κυριαρχία πού ἀσκούμε πάνω στόν ἑαυτό μας καί στόν ἀληθινό ἔρωτα πού τρέφουμε γι' αὐτόν. Καί σέ τελευταία ἀνάλυση, ἡ πλατωνικῆ Ἐρωτικῆ, στά πλαίσια του στοχασμοῦ αὐτοῦ ἀναφορικά μέ τόν ἔρωτα γιά τά ἀγόρια, ἔθεσε τό ζήτημα τῶν σύνθετων σχέσεων μεταξύ τοῦ ἔρωτα, τῆς ἀπάρνησης τῶν ἡδονῶν καί τῆς πρόσβασης στήν ἀλήθεια.

Ἄξιζει νά ὑπενθυμίσουμε αὐτό πού ὁ Κ. J. Dover ἔγραψε πρὶν λίγα χρόνια: «Οἱ Ἕλληνες δέν κληρονόμησαν τή δοξασία ὅτι μιά

θεϊκή δύναμη ἀποκάλυψε στήν ἀνθρωπότητα ἕναν κώδικα νόμων πού ρύθμιζαν τή σεξουαλική συμπεριφορά, καί οἱ ἴδιοι δέν φρόντισαν γιά κάτι τέτοιο. Οὔτε καί διέθεταν κάποιο θεσμικό ὄργανο πού νά ἔχει τή δύναμη νά κάνει σεβαστές τίς σεξουαλικές ἀπαγορεύσεις. Ἐρχόμενοι ἀντιμέτωποι μέ πολιτισμούς παλαιότερους, πλουσιότερους καί περισσότερο προηγμένους ἀπό τούς δικούς τους, οἱ Ἕλληνες αἰσθάνθηκαν ἐλεύθεροι νά ἐπιλέξουν, νά προσαρμόσουν, νά ἀναπτύξουν καί κυρίως νά καινοτομήσουν»¹. Ὁ στοχασμός πάνω στή σεξουαλική συμπεριφορά ὡς ἠθικοῦ τομέα δέν ἦταν γι' αὐτούς ἕνας τρόπος νά ἐσωτερικεύσουν, νά δικαιολογήσουν ἢ νά θεμελιώσουν σέ ἀρχές γενικές ἀπαγορεύσεις ἐπιβεβλημένες σέ ὄλους· ἦταν μάλλον ἕνας τρόπος νά δημιουργήσουν, γιά τό μικρότερο τμήμα τοῦ πληθυσμοῦ τοῦ ἀποτελούμενου ἀπό ἄρρενες καί ἐλεύθερους ἐνήλικους, μιᾶ αἰσθητικῆς τῆς ὑπαρξης, τήν ἐνσυνείδητη τέχνη μιᾶς ἐλευθερίας νοούμενης ὡς παιχνίδι ἐξουσίας. Ἡ σεξουαλική ἠθική, στήν ὁποία ἔχει κατά ἕνα μέρος τήν καταγωγή της καί ἡ δική μας, βασιζόταν σέ ἕνα πολύ σκληρό σύστημα ἀνισοτήτων καί καταναγκασμῶν (ἰδιαίτερα ὅσον ἀφορᾷ τίς γυναῖκες καί τούς δούλους)· προβληματίσε, ὁμως, τήν ἑλληνική σκέψη ὡς ἡ σχέση, γιά ἕναν ἐλεύθερο ἄνθρωπο, μεταξύ τῆς ἄσκησης τῆς ἐλευθερίας του, τῶν μορφῶν τῆς ἐξουσίας του καί τῆς πρόσδασής του στήν ἀλήθεια.

Παρουσιάζοντας μιᾶ ἐλεύθερη, καί πολύ σχηματική, ἄποψη τῆς ἱστορίας τῆς ἠθικῆς αὐτῆς καί τῶν μεταμορφώσεών της σέ μιᾶ μεγάλη χρονική περίοδο, μποροῦμε πρῶτα πρῶτα νά σημειώσουμε μιᾶ μετατόπιση τόνου. Στήν κλασική ἑλληνική σκέψη, εἶναι σαφές πῶς τό λεπτότερο σημεῖο, καί ἡ πιό ἐνεργός ἐστία στοχασμοῦ καί διεργασίας, εἶναι ἡ σχέση μέ τά ἀγόρια· ἐκεῖ, ὁ προβληματισμός ἀπαιτεῖ τίς πιό ἐκλεπτυσμένες μορφές ἠθικῆς αὐστηρότητας. Ὡστόσο, κατά τή διάρκεια μιᾶς πολύ ἀργῆς ἐξέλιξης, βλέπουμε νά μετατοπίζεται ἡ ἐστία αὐτή, σιγά σιγά τά προβλήματα θά συσπειρωθοῦν γύρω ἀπό τή γυναίκα. Αὐτό δέν σημαίνει ὅτι ἡ παιδευραστία παύει πιά νά ἀσκεῖται, νά ἐκφράζεται ἢ νά προβληματίζει. Τώρα, ὁμως, εἶναι ἡ γυναίκα καί ἡ σχέση πρός τή γυναίκα πού θά σηματοδοτήσουν τή νέα ἐποχή τοῦ ἠθικοῦ στοχασμοῦ πάνω στίς σεξουαλικές ἀπολαύσεις: εἴτε μέ τή μορφή τοῦ θέματος τῆς παρθενίας, εἴτε τῆς μεγάλης σημασίας πού προσλαμβάνει ἡ γαμήλια διαγωγή, εἴτε τῆς ἀποδιδόμενης

ἀξίας σέ σχέσεις συμμετρίας καί ἀμοιβαιότητας μεταξύ τῶν δύο συζύγων. Μποροῦμε, ἐξάλλου, νά διακρίνουμε μιά νέα μετατόπιση τῆς ἐστίας προβληματισμοῦ (τῆ φορά αὐτή, ἀπό τή γυναίκα πρὸς τό σῶμα) στό ἐνδιαφέρον πού ἐκδηλώθηκε ἀπό τόν ΙΖ' καί ΙΗ' αἰῶνα γιά τήν παιδική σεξουαλικότητα, καί, γενικότερα, γιά τίς σχέσεις ἀνάμεσα στή σεξουαλική συμπεριφορά, στό φυσιολογικό, καί στήν ὑγεία.

Ταυτόχρονα, ὅμως, μέ τίς μετατοπίσεις αὐτές, θά συντελεστεῖ μιά ὀρισμένη ἐνοποίηση μεταξύ τῶν στοιχείων πού θά μπορούσαμε νά βροῦμε κατανεμημένα στίς διάφορες «τέχνες» στή χρήση τῶν ἀπολαύσεων. Εἶχαμε τή δογματική ἐνοποίηση – τῆς ὁποίας ὁ ἱερός Αὐγουστίνος ὑπῆρξε ἕνας ἀπό τούς πρωτεργάτες – καί ἡ ὁποία ἐπέτρεψε νά στοχαστοῦμε, ἐντάσσοντάς τα στό ἴδιο θεωρητικό σύνολο, τό παιχνίδι τοῦ θανάτου καί τῆς ἀθανασίας, τό θεσμό τοῦ γάμου καί τούς ὄρους πρόσβασης στήν ἀλήθεια. Εἶχαμε, ὅμως, ἐπίσης, καί μιά ἐνοποίηση πού θά μπορούσαμε νά ὀνομάσουμε «πρακτική»: ἐκείνη πού ἐπανασυσπείρωσε τίς διάφορες τέχνες τῆς ὑπαρξης γύρω ἀπό τήν ἀποκρυπτογράφηση τοῦ ἐαυτοῦ μας, τίς διαδικασίες κάθαρσης καί τούς ἀγῶνες κατά τῆς φιληδονίας. Μεμιάς, αὐτό πού βρέθηκε νά εἶναι στό κέντρο τοῦ προβληματισμοῦ γύρω ἀπό τή σεξουαλική διαγωγή, ἦταν ὄχι πιά ἡ ἀπόλαυση μέ τήν αἰσθητική τῆς χρήσης της, ἀλλά ἡ ἐπιθυμία καί ἡ ἐξαγνιστική ἐρμηνευτική της.

Ἡ ἀλλαγὴ αὐτή θά εἶναι τό ἀποτέλεσμα μιᾶς ὀλόκληρης σειρᾶς μετασχηματισμῶν. Τῆ μαρτυρία τῶν μετασχηματισμῶν αὐτῶν στίς ἀπαρχές τους, πρὶν ἀκόμα ἀπό τήν ἀνάπτυξη τοῦ χριστιανισμοῦ, τήν ἔχουμε στό στοχασμό τῶν ἠθικολόγων, τῶν φιλοσόφων καί τῶν γαιτρῶν κατά τούς δύο πρώτους αἰῶνες τῆς χρονολογίας μας.

ΣΗΜΕΙΩΣΗ

¹ K. J. Dover: «Ἡ ὁμοφυλοφιλία στοὺς ἀρχαίους Ἕλληνας» (Homosexualité Grecque), σ. 247.

Στη σειρά μας
ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΑ ΤΟΥ ΚΑΙΡΟΥ ΜΑΣ
κυκλοφορούν

ΑΛΖΟΝ, ΚΛΩΝΤ

Η διπλή καταπίεση της γυναίκας. Εξουσία αστική και εξουσία αντρική. *Μετ. Σοφία Μαρτίνου*

ΑΜΠΥΡΖΕ, ΖΑΝ

Δύναμη και αδυναμία. Δοκίμιο για τις μεταμορφώσεις της ιατρικής και του ανθρώπου. *Μετ. Γεώργιος Κ. Χατζόπουλος*

Ο άνθρωπος και οι άνθρωποι. Δοκίμιο για τη βιολογική ιδιαιτερότητα του ατόμου. *Μετ. Π. Δ. Τζήμας*

Το λογικό και το πάθος. *Μετ. Γ. Κιουρτσάκης*

Το μέλι και το κώνειο. *Μετ. Γ. Κιουρτσάκης*

ΑΝΖΙΕ, ΝΤ. – ΚΑΡΑΠΑΝΟΥ, ΦΡ. – ΖΙΛΙΜΠΕΡΤ, Ι. – ΓΚΡΗΝ, Α. – ΝΙΚΟΛΑΪΔΗΣ, Ν. – ΠΟΤΑΜΙΑΝΟΥ, Α.

Ψυχανάλυση και ελληνική κουλτούρα. *Μετ. Μίλτος Φραγκόπουλος*

ΑΝΤΕΡΣΟΝ, ΠΕΡΡΥ

Ο δυτικός μαρξισμός. *Μετ. Αλέκος Π. Ζάννας*

ΑΣΛΑΝΙΔΗΣ, Ε. Γ.

Το μητρικό στοιχείο στη «Φόνισσα» του Παπαδιαμάντη. Ψυχαναλυτικό δοκίμιο

ΑΤΤΑΛΙ, ΖΑΚ

Θόρυβοι. *Μετ. Ντενίζ Ανδριτσάνου*

ΒΙΛΑΡ, ΕΣΤΕΡ

Ο ντρεσαρισμένος άντρας. *Μετ. Άλκης Σταύρου*

ΓΚΟΡΝΤΟΝ, ΤΣΑΪΛΑΝΤ Β.

Ο άνθρωπος πλάθει τον εαυτό του. *Μετ. Λουκάς Θεοδωρακόπουλος*

ΓΚΡΑΣΣΕ, ΠΙΕΡ-ΠΩΛ

Εσύ ο μικρούλης Θεός! Δοκίμιο για τη φυσική ιστορία του Ανθρώπου. *Μετ. Νίκος Π. Παπαδόπουλος*

ΕΡΜΠΙΝΕ, ΕΤΙΕΝ

Η χαραυγή των αισθήσεων. *Απόδοση Ιφιγένεια Λιναρδάκη-Παπαχρυσάνθου*

ΖΑΚΑΡ, ΑΛΜΠΕΡ

Ο άνθρωπος επινοεί τον άνθρωπο. *Μετ. Δρ Ευάγγελος Μπρίκας*

Η κληρονομιά της ελευθερίας. *Μετ. Μπάμπης Γεωργούλας*

ΖΑΚΟΜΠ, ΦΡΑΝΣΟΥΑ

Η λογική του ζώντος. Ιστορία της κληρονομικότητας. *Μετ. Γεώργιος Κ. Χατζόπουλος*

Το εσώτερο άγαλμα. *Μετ. Γ. Κιουρτσάκης*

ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗΣ, ΚΟΡΝΗΛΙΟΣ

Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας. *Μετ. Σωτήρης Χαλικιάς, Γιούλη Σπαντιδάκη, Κώστας Σπαντιδάκης*

ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗΣ, ΚΟΡΝΗΛΙΟΣ – ΚΟΝ ΜΠΕΝΤΙΤ, ΝΤΑΝΙΕΛ

Από την οικολογία στην αυτονομία. *Μετ. Άλκης Σταύρου*

ΚΟΥΠΕΡ, ΝΤΕΪΒΙΝΤ

Ψυχιατρική και αντιψυχιατρική. Μετ. *Καίτη Χατζηδήμου, Ιουλιέτα Ράλλη*

ΚΟΥΡΙΑΣΚΙ, ΦΙΛΙΠ

DNA: Το νήμα της ζωής και οι γενετικές επεμβάσεις. Μετ. *Δρ Ευάγγελος Μπρίκας*

ΚΟΥΡΤΟΒΙΚ, ΔΗΜΟΣΘΕΝΗΣ

Η εξέλιξη της σεξουαλικής συμπεριφοράς του ανθρώπου

ΛΑΙΝΓΚ, Ρ. ΝΤ. – ΕΣΤΕΡΣΟΝ, Α.

Η ψυχική ισορροπία. Η τρέλα και η οικογένεια. Οικογένειες σχιζοφρενικών. Μετ. *Δημήτρης Κιούσης*

ΛΑΚΑΝ, ΖΑΚ

Οι τέσσερις θεμελιακές έννοιες της ψυχανάλυσης. (Σεμινάριο, Βιβλίο Χ). Μετ. *Ανδρομάχη Σκαρπαλέζου*

ΛΕ ΓΚΟΦ, ΖΑΚ – ΝΟΡΑ, ΠΙΕΡ

Το έργο της ιστορίας. Τόμος Α'. Μετ. *Κλαίρη Μιτσotάκη.*

Το έργο της ιστορίας. Τόμος Β'. Μετ. *Κλαίρη Μιτσotάκη, Νίκος Σαββάτης.*

Το έργο της ιστορίας. Τόμος Γ'. Μετ. *Κλαίρη Μιτσotάκη, Νίκος Σαββάτης.*

ΛΕΝΤΣΜΑΝ, Ι.

Οι ρίζες του χριστιανισμού. Μετ. *Φ. Φωτίου*

ΛΕΦΕΒΡ, ΑΝΡΙ

Η καθημερινή ζωή στον σύγχρονο κόσμο. Μετ. *Δανάη Μυλωνάκη*

Χέγκελ – Μαρξ – Νίτσε, ή το βασίλειο των σκιών. Μετ. *Βασίλης Κ. Δωροβίνης*

ΜΑΝΤΕΛ, ΖΕΡΑΡ

Η αποδυνάστευση του παιδιού. Κοινωνική ψυχανάλυση της επιβολής. Μετ. *Στάμος Ι. Παπαστάμου*

ΜΑΝΦΡΕΝΤ, ΑΛΜΠΕΡΤ

Μαξιμιλιανός Ροβεσπιέρος. Μετ. *Φ. Φωτίου*

ΜΕΝΤΒΕΝΤΕΦ, ΖΟΡΕΣ Α.

Η άνοδος και η πτώση του Λυσένκο. Οι συνέπειες του δογματισμού στην επιστήμη. Μετ. *Δανάη Μυλωνάκη*

ΜΕΣΑΡΟΣ, ΙΣΤΒΑΝ

Η θεωρία του Μαρξ για την αλλοτρίωση. Μετ. *Ελένη Κωνσταντέλου*

ΜΙΛΩ, ΖΑΚ – ΚΑΖΕΛ, ΦΙΛΙΦ – ΖΑΙΓΚΛ, ΠΙΕΡ – ΝΙΝΙΟ, ΖΑΚ

Ο Μονό και η διαλεκτική. Μετ. *Νίκος Π. Παπαδόπουλος*

ΜΟΝΟ, ΖΑΚ

Η τύχη και η αναγκαιότητα. Δοκίμιο για τη φυσική φιλοσοφία της νεότερης βιολογίας. Μετ. *Νίκος Π. Παπαδόπουλος*

ΜΟΡΓΚΑΝ, ΕΛΕΪΝ

Η καταγωγή της γυναίκας. Μετ. *Αλέξανδρος Κοτζιάς*

ΜΠΑΡΤ, ΡΟΛΑΝ

Αποσπάσματα του ερωτικού λόγου. Μετ. *Βασίλης Παπαβασιλείου*

Η απόλαυση του κεμένου. Μετ. *Φούλα Χατζιδάκη, Γιάννης Κρητικός*

Η επικράτεια των σημείων. Μετ. *Κατερίνα Παπαϊακώβου*

Μυθολογίες – Μάθημα. Εναρκτήρια παράδοση στην έδρα της Φιλολογικής Σημειολογίας της Λογοτεχνίας στο Collège de France (7 του Γενάρη 1977). Μετ. *Καίτη Χατζηδήμου, Ιουλιέτα Ράλλη – Γιάννης Κρητικός*

Ο βαθμός μηδέν της γραφής. Νέα Κριτικά Δοκίμια. Μετ. Κατερίνα Παπαϊακώβου
Συμβάντα. Μετ. Μελίνα Καρακώστα

Ο Ρολάν Μπαρτ από τον Ρολάν Μπαρτ. Μετ. Φλοράνς Πουανιάν
Φωτεινός θάλαμος. Δοκίμιο. Μετ. Γιάννης Κρητικός

ΜΠΕΡΝΑΡ, ΖΑΝ

Ο άνθρωπος αλλάζει τον άνθρωπο. Μετ. Π. Δ. Τζήμας

ΝΕΦΕΛΟΥΔΗΣ, ΒΑΣΙΛΗΣ Α.

Οι ρίζες του ευρωκομμουνισμού. Στιγμές από την ιστορία του άριστερου κινήματος

ΝΙΚΟΛΑΪΔΗΣ, ΝΙΚΟΣ

Η αναπαράσταση. Ψυχαναλυτικό δοκίμιο

ΝΙΚΟΛΑΪΕΦΣΚΙ, ΜΠΟΡΙΣ – ΜΑΪΝΧΕΝ-ΧΕΛΦΕΝ, ΟΤΤΟ

Η ζωή του Καρλ Μαρξ. Ο άνθρωπος, ο αγωνιστής. Μετ. Φ. Φωτίου

ΝΤΕΛΕΖ, ΖΙΑ – ΓΚΟΥΑΤΤΑΡΙ, ΦΕΛΙΞ

Καπιταλισμός και σχιζοφρένεια. Ο αντι-Οιδίπους. Μετ. Καίτη Χατζηδήμου, Ιουλιέτα Ράλλη

ΝΤΕΛΕΖ, ΖΙΑ

Ο Προυστ και τα σημεία. Μετ. Καίτη Χατζηδήμου, Ιουλιέτα Ράλλη

ΝΤΟΛΤΟ, ΦΡΑΝΣΟΥΑΖ

Η περίπτωση Ντομινίκ. Μετ. Θάλεια Ιδομενέα

ΝΤΥΒΕΡΖΕ, ΜΩΡΙΣ

Ο Ιανός, το διπλό πρόσωπο της Δύσης. Κοινωνικο-πολιτική ανατομία του αστικού καθεστώτος. Μετ. Άλκης Σταύρου

ΝΤΥΜΟΝ, ΡΕΝΕ

Η ουτοπία και ο θάνατος. Μετ. Γεώργιος Κ. Χατζόπουλος

ΠΙΑΖΕ, ΖΑΝ

Επιστημολογία των επιστημών του ανθρώπου. Μετ. Φούλα Χατζιδάκη

ΡΑΪΧ, ΒΙΛΧΕΛΜ

Η σεξουαλική επανάσταση. Για τη χαρακτηριστική αυτορρύθμιση του ανθρώπου. Μετ. Σταύρος Καμπουρίδης

ΡΕΒΕΛ, ΖΑΝ-ΦΡΑΝΣΟΥΑ

Μηδέ ο Μαρξ μηδέ ο Χριστός. Από τη δεύτερη αμερικανική επανάσταση στη δεύτερη παγκόσμια επανάσταση. Μετ. Γεώργιος Χατζόπουλος

Ο πειρασμός του ολοκληρωτισμού. Σταλινικός κομμουνισμός ή φιλελεύθερος σοσιαλισμός; Μετ. Ν. Καρσαλιάκος

ΡΙΒΣ, ΥΜΠΕΡ

Προσμονή στο άπειρο. Η εξέλιξη του σύμπαντος. Μετ. Γ. Κωνσταντινίδης

Η ώρα της μέθης. Μετ. Σάσα Ταμπάκη

ΡΥΦΙΕ, ΖΑΚ

Έρως και θάνατος. Μετ. Μπάμπης Γεωργούλας

ΡΙΧΤΑ, ΡΑΝΤΟΒΑΝ

Ο πολιτισμός στο σταυροδρόμι. Η επιστημονικοτεχνική επανάσταση και οι συνέπειές της για το μέλλον του κόσμου. Μετ. Νίκος Καράς

ΡΟΜΠΛΕΣ, ΕΜΜΑΝΟΥΕΛ

Η Χιλή του Αλλιέντε. Ένας «νέος δρόμος» προς το σοσιαλισμό. Μετ. Ειρήνη Πετρά

ΣΑΙΝΤ ΚΡΟΥΑ

Ο ταξικός αγώνας στον αρχαίο ελληνικό κόσμο. Μετ. Γιάννης Κρητικός

ΣΑΝΖΕ, ΖΑΝ-ΠΙΕΡ

Ο νευρωνικός άνθρωπος. Μετ. Δρ Ευάγγελος Μπρίκας

ΣΑΤΕΛΕ, ΦΡΑΝΣΟΥΑ

Οι πολιτικές ιδεολογίες του 20ού αιώνα. Μετ. Σταύρος Καράς, Μιλτιάδης Κρητικός.

ΣΑΦ, ΑΝΤΑΜ

Ιστορία και αλήθεια. Μετ. Δημήτρης Δασούλας.

ΣΝΑΪΝΤΕΡ, ΜΙΧΑΕΛ

Νεύρωση και πάλη των τάξεων. Υλιστική κριτική και απόπειρα μιας απελευθερωτικής αναθεμελίωσης της ψυχανάλυσης. Μετ. Τζένη Μαστοράκη

ΣΠΟΚ, ΜΠΕΝΖΑΜΕΝ Δρ

Η αμφισβήτηση της κοινωνίας μας. Μετ. Ν. Σταματίου

ΤΕΣΤΑΡ, ΖΑΚ

Το διάφανο αυγό. Μετ. Γιάννης Κρητικός

ΤΟΡ, ΜΙΣΕΛ

Δείχτης νοημοσύνης. Μετ. Φώντας Καλλίας, Αλεξάνδρα Βουδούρη

ΦΑΪΕΡΣΤΟΝ, ΣΟΥΛΑΜΙΤ

Η διαλεκτική του σεξ. Ο φάκελος της φεμινιστικής επανάστασης. Μετ. Γεώργιος Κ. Χατζόπουλος

ΦΟΥΚΩ, ΜΙΣΕΛ

Επιτήρηση και τιμωρία. Μετ. Καίτη Χατζηδήμου, Ιουλιέτα Ράλλη
Ιστορία της σεξουαλικότητας. 1. Η δίψα της γνώσης. Μετ. Γκλόρυ Ροζάκη
Ιστορία της σεξουαλικότητας. 2. Η πείρα των απολαύσεων. Μετ. Καίτη Χατζηδήμου, Ιουλιέτα Ράλλη
Ιστορία της σεξουαλικότητας. 3. Μετ. Γιώργος Κωσταντινίδης

ΦΡΕΪΡΕ, ΠΑΟΥΛΟ

Η αγωγή του καταπιεζόμενου. Μετ. Γιάννης Κρητικός. Εισαγωγή στην ελληνική έκδοση: Θεόφραστος Γέρου: «Ο Πάουλο Φρέιρε και η ελληνική κοινωνική πραγματικότητα»

ΧΑΚΕΤ, ΕΡΛ

Το αίμα – ο υπέρτατος χυμός. Μετ. Γεώργιος Κ. Χατζόπουλος

ΧΕΙΜΩΝΑΣ, ΓΙΩΡΓΟΣ

Ο Λόγος. Ο χρόνος και το σύμβολο