



## 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 RARAITRE

4. *Les aveux de la chair*

**Σημείωμα τῆς Ἐκδότῃ**

Μέ τοῦτον τόν τόμο, τόν τρίτο, συμπληρώνουμε, καί στή ἑλληνικά, τό ἔργο τοῦ Μισέλ Φουκᾶ, «Ἱστορία τῆς σεξουαλικότητας», ὅπως ἔχει κυκλοφορήσει ὡς τώρα στή Γαλλία. Ὁ συγγραφέας εἶχε προαναγγεῖλει καί ἕναν τέταρτο τόμο, *Les aveux de la chair* (Οἱ ὁμολογίες τῆς σάρκας), γιά τήν δλοκλήρωση τοῦ ἔργου. Δυστυχῶς ὁ θάνατος τόν βρήκε προτοῦ τό παραδώσει στόν ἐκδότη του, καί, ὡς σήμερα, δέν ἔχει κυκλοφορήσει στή Γαλλία. Ὄταν (καί ἐάν) θά κυκλοφορήσει στή γαλλικά, θά ἀκολουθήσει καί ἡ δική μας ἐκδοση.

Ὀκτώβριος 1992

ΜΙΣΕΛ ΦΟΥΚΩ  
MICHEL FOUCAULT

ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΗΣ ΣΕΞΟΥΑΛΙΚΟΤΗΤΑΣ

3

Η ΜΕΡΙΜΝΑ  
ΓΙΑ ΤΟΝ ΕΑΥΤΟ ΜΑΣ

ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ  
ΓΙΑΝΝΗΣ ΚΡΗΤΙΚΟΣ

ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΡΑΠΠΑ

Μετάφραση, Γιάννης Κρητικός  
Μακέτα εξωφύλλου, Άγγελα Βορέαδου-Τσαπούλη  
Έπιμέλεια, Άλκης Σταύρου

Φωτοστοιχειοθεσία, Φωτοκύτταρο, ΕΠΕ, Άρμοδίου 14, τηλ. 32.44.111  
Έκτύπωση Όφσετ, Ζαχαρόπουλος-Σιταράς-Ζαχαρόπουλος, Κύπρου 9,  
Μοσχάτο, τηλ. 48.17.381. Μάιος 1993  
Γιά λογαριασμό των Έκδόσεων Κέδρος, Α.Ε., Γ. Γενναδίου 3, Άθήνα 106 78,  
τηλ. 210-38.02.007 – 210-38.09.712  
Άπρίλιος 2003

ISBN 960-04-0540-9  
set 960-04-0193-4

Τίτλος του πρωτότυπου:  
Michel Foucault, «Histoire de la sexualité, 3. Le souci de soi», Gallimard,  
Paris, 1984

© Copyright by Editions Gallimard, 1976  
© Copyright για την έκδοση στα ελληνικά, Έκδόσεις Κέδρος, Α.Ε., 1978  
[www.kedros.gr](http://www.kedros.gr)  
e-mail: [books@kedros.gr](mailto:books@kedros.gr)

## ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

1. Τό νά ὄνειρεύεσαι τίς ἡδονές σου	9-46
1. Ἡ μέθοδος τοῦ Ἀρτεμίδωρου	12
2. Ἡ ἀνάλυση	26
3. Ὁ ὄνειρος καί ἡ πράξη	34
Σημειώσεις	45
2. «Ἡ ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ»	47-82
Σημειώσεις	79
3. Ὁ ἑαυτός μας καί οἱ ἄλλοι	83-112
1. Ὁ ρόλος τοῦ γάμου	86
2. Τό πολιτικό παιχνίδι	96
Σημειώσεις	111
4. Τό σῶμα	113-163
1. Γαληνός	120
2. Εἶναι καλές, εἶναι κακές;	127
3. Ἡ δίαιτα τῶν ἡδονῶν	139
4. Τό ἔργο τῆς ψυχῆς	148
Σημειώσεις	160
5. Ἡ γυναίκα	165-209
1. Ὁ συζυγικός δεσμός	170
2. Τό ζήτημα τοῦ μονοπωλίου	185
3. Οἱ ἡδονές τοῦ γάμου	197
Σημειώσεις	207

<b>6. Τά ἀγόρια</b>	211-259
1. Πλούταρχος	217
2. Ὁ ψευδο-Λουκιανός	235
3. Μιά νέα Ἐρωτική Σημειώσεις	253 257
<b>Συμπέρασμα</b>	261-268
Σημειώσεις	268

# 1

## *Τό νά όνειρεύεσαι τίς ήδονές σου*

1. Η ΜΕΘΟΔΟΣ ΤΟΥ ΑΡΤΕΜΙΔΩΡΟΥ
2. Η ΑΝΑΛΥΣΗ
3. Ο ΟΝΕΙΡΟΣ ΚΑΙ Η ΠΡΑΞΗ





Θά ἀρχίσω μέ τήν ἀνάλυση ἑνός ἀρκετά ἰδιότυπου κειμένου. Πρόκειται γιά ἕνα ἔργο «πρακτικῆς» καί καθημερινῆς ζωῆς· δέν εἶναι ἕνα κείμενο στοχασμοῦ ἢ ἠθικῶν ἐντολῶν. Εἶναι τό μόνο κείμενο, μεταξύ ἐκείνων πού μᾶς ἔμειναν ἀπό τήν ἐποχή ἐκείνη, πού ἐκθέτει μέ κάπως συστηματικό τρόπο τίς διάφορες δυνατές μορφές σεξουαλικῶν πράξεων. Γιά τίς πράξεις αὐτές δέν ἐκφέρει μέ τρόπο ἄμεσο καί σαφή ἠθικές κρίσεις· ἀφήνει, ὅμως, νά διακρίνει κανεῖς ἀξιολογικά σχήματα γενικῶς ἀποδεκτά· καί μποροῦμε νά διαπιστώσουμε ὅτι αὐτά πλησιάζουν πολύ τίς γενικές ἀρχές πού ἤδη, κατά τήν κλασική ἐποχή, ὀργάνωναν τήν ἠθική ἐμπειρία τῶν ἀφροδισίων. Τό βιβλίον τοῦ Ἀρτεμίδωρου ἀποτελεῖ λοιπόν ἕνα σημεῖο ἀναφορᾶς. Μαρτυρεῖ μιάν αἰωνιότητα. Πιστοποιεῖ ἕναν κοινό τρόπο τοῦ σκέπτεσθαι. Γιά τόν λόγο αὐτό, θά μᾶς δοηθήσει νά σταθμίσουμε ὅ,τι ἰδιότυπο καί ἐν μέρει νέο μπόρεσε νά ἔχει, τήν ἴδια ἐκείνη ἐποχή, ὁ φιλοσοφικός ἢ ἰατρικός στοχασμός σχετικά μέ τίς ἡδονές καί τή σεξουαλική διαγωγή.

## 1. Η ΜΕΘΟΔΟΣ ΤΟΥ ΑΡΤΕΜΙΔΩΡΟΥ

Τά *Ὀνειροκριτικά* τοῦ Ἀρτεμίδωρου εἶναι τό μόνο κείμενο πού σώζεται, ἀκέραιο, ἀπό μία φιλολογία ἢ ὁποία ὑπῆρξε πληθωρική στήν ἀρχαιότητα: τήν *Ὀνειροκριτική*. Ὁ Ἀρτεμίδωρος, πού γράφει τόν 2<sup>ο</sup> αἰώνα μ.Χ., παραθέτει, ὁ ἴδιος, ἀρκετά ἔργα (ὀρισμένα ἤδη παλιά), πού ἦταν σέ χρήση στήν ἐποχή του: τοῦ Νικοστράτου τοῦ Ἐφεσίου<sup>1\*</sup> καί τοῦ Πανυάσιδος τοῦ Ἀλικαρνασσεῶς<sup>2</sup>· τοῦ Ἀπολλοδώρου τοῦ Τελμησσεῶς<sup>3</sup>· τοῦ Φοΐδου τοῦ Ἀντιοχέως<sup>4</sup>· τοῦ Διονυσίου ἀπό τήν Ἡλιούπολη<sup>5</sup>· τοῦ φυσιοδίφη Ἀλεξάνδρου τοῦ Μυνδίου<sup>6</sup>. Μνημονεύει ἐγκωμιαστικά τόν Ἀρίστανδρο τόν Τελμησσεά<sup>7</sup>· ἀναφέρεται ἐπίσης στά τρία βιβλία τῆς πραγματείας τοῦ Γεμινού ἀπό τήν Τύρο, στά πέντε βιβλία τοῦ Δημητρίου τοῦ Φαληρέως, στά εἴκοσι δύο βιβλία τοῦ Ἀρτέμωνος τοῦ Μιλησίου<sup>8</sup>.

Ἀπευθυνόμενος στόν ἄνθρωπο στόν ὁποῖο ἀφιερώνει τό ἔργο του, κάποιον Cassius Maximus – ἴσως τόν Μάξιμο τόν Τύριο, ἢ τόν πατέρα του<sup>9</sup> πού τόν προέτρεπε «νά μήν ἀφήσει τήν ἐπιστήμη του νά περιπέσει εἰς λήθη» – , ὁ Ἀρτεμίδωρος βεβαιώνει πώς δέν εἶχε «καμίαν ἄλλη δραστηριότητα» ἀπό τό νά ἀσχολεῖται «ἀκατάπαυστα, μέρα καί νύχτα» μέ τήν ἐρμηνεία τῶν ὄνειρων<sup>10</sup>. Πρόκειται ἄραγε γιά ἐμφατικό ἰσχυρισμό, ἀρκετά συνήθη σ' αὐτό τό εἶδος παρουσίας; Ἴσως. Ἐν πάσῃ περιπτώσει, ὁ Ἀρτεμίδωρος ἔκανε κάτι τελείως διαφορετικό ἀπό τό νά συμπιλεῖ τά πιό ξα-

\* Οἱ σημειώσεις πού ἀναφέρονται στό κείμενο, δίνονται στό τέλος τοῦ κάθε κεφαλαίου.

κουστά παραδείγματα τῶν ὄνειρικῶν προμηγνυμάτων πού ἔβγαιναν ἀληθινά. Βάλλθηκε νά γράφει ἕνα ἔργο μεθόδου, κι αὐτό ὑπό δύο ἔννοιες: ὄφειλε νά εἶναι ἕνα ἐγχειρίδιο πού νά ἔχει πρακτική χρησιμότητα· ὄφειλε ἐπίσης νά εἶναι μιά θεωρητικῆς ἐμβέλειας πραγματεία σχετικά μέ τήν ἐγκυρότητα τῶν ἐρμηνευτικῶν διαδικασιῶν.

Δέν πρέπει νά ξεχνᾶμε ὅτι ἡ ἀνάλυση τῶν ὄνειρων ἀποτελοῦσε μέρος τῶν βιοτικῶν τεχνικῶν. Ἐφόσον οἱ ἐνύπνιες εἰκόνες θεωροῦνταν, τουλάχιστον ὀρισμένες ἀπό αὐτές, σημεῖα τῆς πραγματικότητας ἢ μηνύματα τοῦ μέλλοντος, ἡ ἀποκρυπτογράφησή τους εἶχε μεγάλη ἀξία: μιά λογική ζωὴ δέν μπορούσε νά μὴν ἐκτελέσει αὐτό τό καθήκον. Ἐπρόκειτο γιά μιά πολύ παλιά λαϊκὴ παράδοση· ἦταν ἐπίσης μιά συνήθεια πού ἔγινε δεκτὴ καί ἀπό τοὺς κύκλους τῶν μορφωμένων. "Ἄν ἦταν ἀναγκαῖο νά ἀπευθύνεται κανεὶς στοὺς ἀναρίθμητους ἐπαγγελματίες ἐρμηνευτὲς τῶν εἰκόνων τῆς νύχτας, ἦταν ἐπίσης καλὸ νά μπορεῖ ὁ ἴδιος νά ἐρμηνεύσει τὰ σημεῖα. Εἶναι ἀναρίθμητες οἱ μαρτυρίες γιά τὴ σημασία πού δόθηκε στὴν ἀνάλυση τῶν ὄνειρων ὡς πρακτικὴ ἄσκηση, ἀπαραίτητη ὄχι μόνον στίς ἔκτακτες περιστάσεις, ἀλλὰ καί στὴν καθημερινή ροὴ τῶν πραγμάτων. Κι αὐτό γιατί, ὅταν κοιμᾶσαι, οἱ θεοὶ δίνουν συμβουλές, γνώμες, καί μερικὲς φορές ρητὲς ἐντολές. Ὡστόσο, ἀκόμα κι ὅταν τό ὄνειρο ἀπλῶς προμηνᾷ κάτι πού θά συμβεῖ δίχως νά κελεύει τίποτα, ἀκόμα κι ὅταν ὑποθέτει κανεὶς ὅτι ἡ συνάφεια τοῦ μέλλοντος μέ τό παρόν εἶναι ἀναπόφευκτη, καλὸ εἶναι νά γνωρίζεις ἐκ τῶν προτέρων τί πρόκειται νά γίνει ὥστε νά μπορέσει νά προετοιμαστῆ γι' αὐτό. «Ὁ θεός, λέει ὁ Ἀχιλλεύς Τάτιος στὰ *Κατὰ Λευκίπτην καὶ Κλειτοφώντα*, ἀρέσκειται συχνά νά ἀποκαλύπτει, καθ' ὕπνον, τό μέλλον στοὺς ἀνθρώπους — ὄχι γιά ν' ἀποφύγουν ἔτσι τό κακό, ἀφοῦ κανεὶς δέν μπορεῖ νά εἶναι πιό δυνατός ἀπὸ τὴ Μοῖρα — ἀλλὰ γιά νά ἀντέξουν εὐκολότερα τὸν πόνο τους. Διότι ὅσα συμβαίνουν ἀπότομα καί ἀναπάντεχα, ὅλα μαζί ἀναστατώνουν τὸν νοῦ μέ τὴ βιαιότητα τοῦ πλήγματος καί τὸν πνίγουν. Ἐνῶ ἐκεῖνο πού κανεὶς περιμένει πρὶν τό ὑποστῆ, μπορεῖ, μέ τὴ βαθμιαία ἐξοικείωση, νά ἀμβλύνει τὴ θλίψη<sup>11</sup>». Ἀργότερα, ὁ Συνέσιος θά ἐκφράσει μιά ἀποψη τελειῶς παραδοσιακῆ, ὅταν θά ὑπενθυμίσει ὅτι τὰ ὄνειρά μας εἶναι ἕνα μαντεῖο πού «κατοικεῖ μαζί μας», πού μᾶς συνοδεύει «στά ταξίδια μας, στὸν πόλεμο, στὰ δημόσια λειτουργήματα, στίς ἀγροτικὲς ἐργα-

σίες, στίς ἐμπορικές ἐπιχειρήσεις». Πρέπει νά θεωροῦμε τό ὄνειρο ὡς «έναν προφήτη πάντα πρόθυμο, έναν σύμβουλο ἀκούραστο καί σιωπηλό»: ὀφείλουμε λοιπόν ὅλοι νά καταγινόμαστε μέ τήν ἐρμηνεία τῶν ὀνείρων μας, ὅποιοι κι ἄν εἴμαστε, «ἄνδρες ἢ γυναῖκες, νέοι ἢ γέροι, πλούσιοι ἢ φτωχοί, ἀπλοί πολῖτες ἢ ἄρχοντες, κάτοικοι τῆς πόλης ἢ τῆς ὑπαίθρου, τεχνίτες ἢ ρήτορες», χωρίς προνόμιο «οὔτε φύλου, οὔτε ἡλικίας, οὔτε περιουσίας, οὔτε ἐπαγγέλματος<sup>12</sup>». Μ' αὐτό τό πνεῦμα ὁ Ἀρτεμίδωρος γράφει τά *Ὀνειροκριτικά* του.

Τό βασικό γι' αὐτόν εἶναι νά ὑποδείξει λεπτομερῶς στόν ἀναγνώστη έναν τρόπο ἐνέργειας: τί πρέπει νά κάνει γιά νά ἀναλύσει ένα ὄνειρο σέ στοιχεῖα καί νά βρεῖ τό διαγνωστικό νόημα τοῦ ὀνείρου; Ἐπίσης, τί πρέπει νά κάνει γιά νά ἐρμηνεύσει τό ὄλον μέ βάση τά στοιχεῖα του καί νά λάβει ὑπόψη τό ὄλον αὐτό γιά τήν ἀποκρυπτογράφηση τοῦ καθενός ἀπό τά μέρη; Εἶναι χαρακτηριστική ἡ σύγκριση πού κάνει ὁ Ἀρτεμίδωρος μέ τή μαντική τεχνική τῶν θυτῶν: κι αὐτοί ἐπίσης, «ἀπό τό σύνολο τῶν σημείων πού ἔχουν ἐξετάσει ένα πρὸς ένα, ξέρουν σέ τί τό καθένα ἀναφέρεται»: ὡστόσο, «δίνουν ἐξηγήσεις τόσο σύμφωνα μέ τό ὄλον ὅσο καί σύμφωνα μέ τό καθένα ἀπό τά μέρη<sup>13</sup>». Πρόκειται λοιπόν γιά μιᾶ πραγματεία *Περί τό ἐρμηνεύειν*. Τό ἔργο, πού εἶναι σχεδόν ὀλόκληρο ἐπικεντρωμένο ὄχι στό πρόφητικά θαύματα τῶν ὀνείρων ἀλλά στήν «τέχνη» πού ἐπιτρέπει νά τά κάνεις νά μιλήσουν σωστά, ἀπευθύνεται σέ πολλές κατηγορίες ἀναγνωστῶν. Ὁ Ἀρτεμίδωρος θέλει νά προτείνει ένα ἐργαλεῖο στούς τεχνικούς τῆς ἀνάλυσης καί στούς ἐπαγγελματίες: μ' αὐτό προσπαθεῖ νά δελεάσει τόν γιό του στόν ὁποῖο ἀφιερώνει τό 4ο καί τό 5ο βιβλίο: ἄν «κρατάει τό ἔργο πάνω στό τραπέζι» καί τό φυλάει γιά τόν ἑαυτό του, «θά γίνει ένας ἐρμηνευτής ὀνείρων καλύτερος ἀπ' ὅλους τοὺς ἄλλους<sup>14</sup>». Ἐννοεῖ νά βοηθήσει ἐπίσης ἐκείνους πού, ἀπογοητευμένοι ἀπό τίς ἐσφαλμένες μεθόδους τίς ὁποῖες δοκίμασαν, ἦταν ἐτοιμοί νά ἐγκαταλείψουν τήν τόσο πολύτιμη αὐτή πρακτική: ἐναντι τῶν σφαλμάτων αὐτῶν, τό βιβλίο θά εἶναι μιᾶ «θεραπεία σωτηριώδης\*»<sup>15</sup>. Ἀλλά ὁ Ἀρτεμίδωρος σκέφτεται καί τόν «πρῶτο τυχόντα» ἀναγνώστη, πού ἔχει ἀνάγκη μιᾶς στοιχειώ-

\* Οἱ λέξεις πού δίνονται σέ εἰσαγωγικά καί μέ πλάγια στοιχεία, εἶναι στό γαλλικό κείμενο στό ἑλληνικά, ἀλλά μέ λατινική γραφή. (Σημ. Μετ.)

δους εκπαίδευσης<sup>16</sup>. Πάντως, θέλησε νά τό παρουσιάσει ὡς ἐγχειρίδιο τοῦ εὐ ζῆν, ὡς ὄργανο χρησιμοποίησιμο σ' ὅλη τή διάρκεια τῆς ζωῆς καί τῶν περιστάσεών της: στίς ἀναλύσεις του, θέλησε νά ἐπιβάλλει «τήν ἴδια τάξη καί τήν ἴδια συνέπεια ὅπως στήν ἴδια τή ζωή».

Ὁ χαρακτήρας αὐτός «ἐγχειριδίου γιά τήν καθημερινή ζωή» γίνεται ἐμφανέστατος, ὅταν συγκρίνουμε τό κείμενο τοῦ Ἄρτεμίδωρου μέ τούς Λόγους τοῦ Ἄρριστείδη – ἀγχωτικοῦ καί φιλάσθενου, πού πέρασε χρόνια καί χρόνια ν' ἀκροᾶται τόν θεό, ὁ ὁποῖος τοῦ ἔστειλε ὄνειρα καθ' ὅλην τή διάρκεια τῶν παράξενων περιπετειῶν τῆς ἀρρώστιας του, καί τῶν ἀναρίθμητων θεραπευτικῶν ἀγωγῶν πού δοκίμαζε. Μποροῦμε νά σημειώσουμε ὅτι στόν Ἄρτεμίδωρο δέν ὑπάρχει καμιά σχεδόν θέση γιά τό θρησκευτικό ὑπερφυσικό· ἀντίθετα ἀπό πολλά ἄλλα κείμενα αὐτοῦ τοῦ εἶδους, τό ἔργο τοῦ Ἄρτεμίδωρου δέν ἐξαρτᾶται ἀπό πρακτικές λατρευτικῆς θεραπείας, ἀκόμα κι ὅταν ἀναφέρει, σέ μία παραδοσιακή διατύπωση, τόν Ἀπόλλωνα τῆς Δαλδίδος, «τόν θεό τῆς πατρίδας του» πού τόν ἐνθάρρυνε καί, ἀφοῦ ἤλθε στό προσκέφαλό του, «σχεδόν τόν διέταξε νά γράψει αὐτό τό βιβλίον<sup>17</sup>». Ἐξάλλου, φροντίζει νά σημειώσει τή διαφορᾶ τῆς ἐργασίας του ἀπό ἐκείνη τῶν ὄνειροκριτῶν, ὅπως τοῦ Γεμινού τοῦ Τύριου, τοῦ Δημητρίου τοῦ Φαληρέως καί τοῦ Ἀρτέμωνος τοῦ Μιλησίου, πού ἔγραφαν συνταγές καί θεραπευτικές ἀγωγές τίς ὁποῖες ἔδινε ὁ Σάραπις<sup>18</sup>. Ὁ τυπικός ὄνειρευόμενος στόν ὁποῖο ἀπευθύνεται ὁ Ἄρτεμίδωρος δέν εἶναι ἕνας ἀνήσυχος θρησκός πού τόν ἀπασχολοῦν θεόπεμπτα κελεύσματα. Εἶναι ἕνα «συνηθισμένο» άτομο: ἕνας ἄνδρας, τίς περισσότερες φορές (τά ὄνειρα τῶν γυναικῶν σημειώνονται παραπλεύρως, ὡς δυνατές παραλλαγές ὅπου τό φύλο τοῦ ὑποκειμένου τροποποιεῖ τό νόημα τοῦ ὄνειρου)· ἕνας ἄνδρας πού ἔχει οἰκογένεια, διός, συχνότατα ἕνα ἐπάγγελμα (ἀσχολεῖται μέ τό ἐμπόριο, ἔχει κατάστημα)· ἔχει συχνά ὑπηρετές ἢ δούλους (προβλέπεται, ὅμως, καί ἡ περίπτωση πού δέν ἔχει). Καί οἱ κυριότερες ἐγνοιες του ἀφοροῦν, ἐκτός ἀπό τήν ὑγεία του, τή ζωή καί τόν θάνατο τῶν οἰκείων του, τήν ἐπιτυχία τῶν ἐπιχειρήσεών του, τόν πλουτισμό του, τήν πτώχευσή του, τόν γάμο τῶν παιδιῶν του, τά δημόσια ἀξιώματα πού ἐνδεχομένως ἀσκεῖ. Κοντολογίς μία μέση πελατεία. Τό κείμενο τοῦ Ἄρτεμίδωρου ἀποκαλύπτει ἕναν

τρόπο ζωής και έναν τύπο άπασχολήσεων πού προσιδιάζουν σέ κοινούς ανθρώπους.

Άλλά τό πόνημα έχει και ένα θεωρητικό στόχο, γιά τόν όποιο ό Άρτεμίδωρος κάνει λόγο στήν άφιέρωση στόν Κάσσιο: θέλει νά αντικρούσει τά έπιχειρήματα τών αντίπαλων τής όνειρομαντείας· θέλει νά πείσει τούς σκεπτικιστές πού δέν πιστεύουν καθόλου σ' όλες αυτές τίς μορφές μαντείας μέ τίς όποιες γίνεται προσπάθεια άποκρυπτογράφησης τών προαγγελτικών σημείων τού μέλλοντος. Τίς δεδαιότητές του, ό Άρτεμίδωρος έπιχειρεί νά τίς στηρίξει όχι τόσο μέ μιá στεγνή έκθεση τών άποτελεσμάτων όσο μέ μιάν αιτιολογημένη έρευνητική διαδικασία και μέ μιá μελέτη περί μεθόδου.

Δέν διατείνεται ότι τού είναι άχρηστα τά προγενέστερα κείμενα. Φρόντισε μάλιστα νά τά διαβάσει· όχι, όμως, γιά νά τά αντιγράψει, όπως γίνεται συχνά. Αυτό πού τόν προσελκύει στά «ήδη λεχθέντα», περισσότερο από τήν καθιερωμένη αυθεντία, είναι τό εύρος και ή ποικιλία τής πείρας. Καί τήν πειρα αυτή, θέλησε νά τήν άναζητήσει όχι σέ μερικούς μεγάλους συγγραφείς, αλλά εκεί όπου διαμορφώνεται. Ό Άρτεμίδωρος είναι περήφανος – τό λέει στήν άφιέρωση στόν Κάσσιο Μάξιμο και τό έπαναλαμβάνει στή συνέχεια – γιά τό εύρος τής έρευνάς του. "Όχι μόνο παρέδωλε πολυάριθμα έργα, αλλά και περιόδευσε ύπομονετικά τά μαγιάκια πού διατηρούσαν στά σταυροδρόμια τού μεσογειακού κόσμου οί όνειροκρίτες και οί μάντιες. «Έγώ, κατεχόμενος από ζήλο, όχι μόνο κατέβαλα ιδιαίτερη προσπάθεια νά άποκτήσω κάθε προγενέστερο όνειροκριτικό βιβλίο, αλλά και γιά πολλά χρόνια συναναστράφηκα τούς κατασυκοφαντημένους μάντιες τής άγοράς, πού οί σοβαροφανείς και σκουντούφληδες άποκαλούν «πρόικτας» (έπαίτες), «γόητας» (μάγους, άγύρτες) και «βωμολόχους» (ζητιάνους τών δωμών, άχρείους) και άγνόησα τίς κατηγορίες. Έτσι και στήν Ελλάδα, σέ διάφορες πόλεις και πανηγύρεις, και στήν Άσία και στήν Ίταλία και στά μεγαλύτερα και πολυάνθρωπότερα νησιά, ύπομονετικά άκουσα παλιά όνειρα και πώς δγήκαν άληθινά. Κι αυτό, γιατί δέν υπήρχε άλλος τρόπος νά έξασκηθώ σ' αυτά τά θέματα<sup>19</sup>». Όστόσο, όλα όσα άναφέρει, ό Άρτεμίδωρος έννοεί νά μήν τά μεταφέρει όπως έχουν, αλλά νά τά ύποβάλλει σέ δοκιμασία («πείρα»), πού είναι γι' αυτόν ό «κάνων» και ό «μάρτυς» τών όσων λέει<sup>20</sup>. Καί μ' αυτό πρέπει νά έννοήσουμε ότι έλεγξε τίς πληροφορίες στίς όποιες άναφέρεται, μέ-

σω τῆς ἀντιπαράθεσης μέ ἄλλες πηγές, τῆς παραβολῆς μέ τή δική του πρακτική, καί μέ τή χρήση τοῦ συλλογισμοῦ καί τῆς ἀπόδειξης: ἔτσι, τίποτε δέν θά ἔχει εἰπωθεῖ «στόν ἄερα» οὔτε ἀπό «ἀπλή εἰκασία». Ἀναγνωρίζει κανεῖς ἐδῶ τίς μεθόδους ἔρευνας, τίς ἐννοιες – ὅπως ἐκείνες τῆς «ἱστορίας» καί τῆς «πειρας» – , τίς μορφές ἐλέγχου καί «ἐπαλήθευσης» πού χαρακτηρίζαν κατά τήν ἐποχή ἐκείνη – ὑπό τήν λίγο ἢ πολύ ἄμεση ἐπίδραση τῆς σκεπτικῆς φιλοσοφίας – τή συσσώρευση γνώσεων πού πραγματοποιήθηκε στούς τομεῖς τῆς φυσικῆς ἱστορίας καί τῆς ἰατρικῆς<sup>21</sup>. Τό κείμενο τοῦ Ἀρτεμίδωρου παρουσιάζει τό σημαντικό πλεονέκτημα νά ἐκθέτει ἕνα στοχασμό θεμελιωμένο σέ μιάν εὐρύτατη συλλογή παραδοσιακῶν στοιχείων.

Σέ ἕνα τέτοιο τεκμήριο, δέν μπαίνει ζήτημα νά ψάχνουμε γιά διατυπώσεις μιᾶς αὐστηρῆς ἠθικῆς ἢ τήν ἐμφάνιση νέων ἀπαιτήσεων σέ θέματα σεξουαλικῆς συμπεριφορᾶς. Μάλλον τό ἴδιο παρέχει τίς ἐνδείξεις γιά τούς τρόπους τῆς τρέχουσας ἀξιολόγησης καί τῆς γενικά ἀποδεκτῆς στάσης. Ὁ φιλοσοφικός στοχασμός δέν εἶναι ἀσφαλῶς ἀπών ἀπό τοῦτο τό κείμενο. Βρίσκουμε σ' αὐτό ἀναφορές ἀρκετά σαφεῖς σέ σύγχρονα προβλήματα καί διαμάχες. Αὐτά ὅμως ἀφοροῦν τίς διαδικασίες ἀποκρυπτογράφησης καί τή μέθοδο ἀνάλυσης, ὄχι τίς ἀξιολογικές κρίσεις καί τά ἠθικά περιεχόμενα. Τό ὕλικό πού ἔχουν ὡς ἀντικείμενο οἱ ἐρμηνεῖες· οἱ ὄνειρικές σκηνές τίς ὁποῖες αὐτές οἱ ἐρμηνεῖες χαρακτηρίζουν ὡς προμηνύματα· οἱ καταστάσεις καί τά συμβησόμενα πού οἱ ἴδιες προαγγέλλουν, ἀνήκουν σέ ἕνα κοινό καί παραδοσιακό τοπίο. Μποροῦμε ἐπομένως νά ζητήσουμε ἀπό τό κείμενο αὐτό τοῦ Ἀρτεμίδωρου νά παρασχεῖ μαρτυρία γιά μιᾶ ἠθική παράδοση ἀρκετά διαδομένη καί, δίχως ἄλλο, ἀπό ἀρκετά παλιά ριζωμένη. Ὡστόσο, πρέπει νά ἔχουμε στό νοῦ πῶς ἂν τό κείμενο βρῖθαι λεπτομερειῶν, ἂν παρουσιάζει, ἀναφορικά μέ τά ὄνειρα, ἕναν πίνακα διαφόρων δυνατῶν σεξουαλικῶν πράξεων καί σχέσεων, πῶς συστηματικῶν ἀπό ὁποιοδήποτε ἄλλο ἔργο τῆς ἴδιας ἐποχῆς, δέν εἶναι καθόλου μιᾶ πραγματεία περὶ ἠθικῆς πού ἔχει γιά πρωταρχικό στόχο νά ἐκφέρει κρίσεις πάνω σ' αὐτές τίς πράξεις καί σχέσεις. Ἐμμέσως μόνο μποροῦμε νά ἀνιχνεύσουμε, μέ τήν ἀποκρυπτογράφηση τῶν ὄνειρων, τίς ἐκτιμήσεις πού ἐκφράζονται γιά τίς σκηνές καί τίς πράξεις πού περιγράφονται ἐκεῖ. Οἱ ἀρχές μιᾶς ἠθικῆς δέν προτείνονται ρητά. Μποροῦμε μόνο νά τίς ἀναγνωρί-



σουμε μέσα από τήν ἴδια τήν πορεία τῆς ἀνάλυσης: ἐρμηνεύοντας τίς ἐρμηνεῖες. Κι αὐτό προϋποθέτει ὅτι στεκόμαστε γιά μιά στιγμή στίς διαδικασίες ἀποκρυπτογράφησης πού ὁ Ἀρτεμίδωρος χρησιμοποιεῖ, ἔτσι πού νά μπορούμε στή συνέχεια νά ἀποκρυπτογραφήσουμε τήν ἠθική πού ὑποδηλώνεται στίς ἀναλύσεις τῶν σεξουαλικῶν ὀνείρων.

1. Ὁ Ἀρτεμίδωρος διακρίνει δύο μορφές νυκτερινῶν δραμάτων. Ὑπάρχουν τά ὄνειρα – «ἐνύπνια»· αὐτά ἐκφράζουν τά παρόντα συναισθήματα τοῦ ὑποκειμένου, αὐτά πού «συνοδεύουν τήν ψυχή στό δρόμο της»: εἴμαστε ἐρωτευμένοι, ἐπιθυμοῦμε τήν παρουσία τοῦ ἀγαπημένου προσώπου, ὀνειρευόμαστε ὅτι βρίσκεται μαζί μας· εἴμαστε πεινασμένοι, νιώθουμε τήν ἀνάγκη νά φάμε, ὀνειρευόμαστε ὅτι τρώμε· ἢ ἀκόμα, «ἐκείνος πού ἔχει φουσκώσει ἀπό τό φαγητό ὀνειρεύεται εἴτε ὅτι κάνει ἐμετό εἴτε ὅτι πνίγεται<sup>22</sup>»· ἐκεῖνος πού φοβᾶται τούς ἐχθρούς του ὀνειρεύεται ὅτι τόν περικυκλώνουν. Ὁ τύπος αὐτός τοῦ ὀνείρου ἔχει μίαν ἀπλή διαγνωστική ἀξία: διαμορφώνεται μέσα στό παρόν ἀπό τό παρόν· φανερώνει στό κοιμώμενο ὑποκείμενο τήν κατάστασή του· ἐκφράζει, γιά ὅ,τι ἀφορᾶ τό σῶμα, αὐτό πού εἶναι ἔλλειψη ἢ ὑπερβολή καί, γιά ὅ,τι ἀφορᾶ τήν ψυχή, αὐτό πού εἶναι φόβος ἢ ἐπιθυμία.

Διαφορετικοί εἶναι οἱ «ὄνειροι». Τῆ φύση καί τῆ λειτουργία τους, ὁ Ἀρτεμίδωρος τίς ἀποκαλύπτει εὐκολά στίς τρεῖς «ἐτυμολογίες» πού προτείνει. Ὁ «ὄνειρος» εἶναι ἐκεῖνο πού «τό ὄν εἶρει» (λέει)· λέει αὐτό πού ὑφίσταται ἤδη μέσα στή ροή τοῦ χρόνου καί θά ἐμφανιστεῖ ὡς γεγονός σ' ἕνα λίγο πολύ κοντινό μέλλον. Ἐπίσης εἶναι αὐτό πού ἐπενεργεῖ πάνω στήν ψυχή καί τῆ διεγείρει – «ὀρείνει» – παρακινώντας τη σέ δράση· ὁ ὄνειρος ἀλλάζει τήν ψυχή, τήν ἀναπλάθει καί τῆ συμορφώνει· τήν τοποθετεῖ μέσα σέ διατάξεις καί προκαλεῖ μέσα της ὀρμές πού ἀντιστοιχοῦν σ' αὐτό πού τῆς ἔχει δειχθεῖ. Τέλος, στή λέξη «ὄνειρος» ἀναγνωρίζουμε τό ὄνομα τοῦ Ἰθακήσιου ζητιάνου Ἴρου, ὁ ὁποῖος μετέφερε τά μηνύματα πού τοῦ ἐμπιστεύονταν<sup>23</sup>. Οἱ δύο ὄροι, λοιπόν, τό ἐνύπνιον καί ὁ ὄνειρος διαφέρουν· ὁ πρῶτος μιλάει γιά τό ἄτομο, ὁ δεύτερος γιά τά συμβάντα τοῦ κόσμου· ὁ ἕνας προκύπτει ἀπό τίς καταστάσεις τοῦ σώματος καί τῆς ψυχῆς, ὁ ἄλλος προκαταλαμβάνει τήν ἐκτύλιξη τῆς χρονικῆς ἀλύσου· ὁ ἕνας φανερώνει τό παιχνίδι

τοῦ ὑπερβολικοῦ καί τοῦ ἐλαχίστου στήν κλίμακα τῶν πόθων καί τῶν ἀπεχθειῶν· ὁ ἄλλος γνέφει στήν ψυχή καί, ταυτόχρονα, τήν ἀναπλάθει. Ἀπό τή μιά, τά ἐπιθυμητικά ὄνειρα (ἐνύπνια) μιλοῦν γιά τήν πραγματικότητα τῆς ψυχῆς στήν παρούσα της κατάστασις· ἀπό τήν ἄλλη, τά ὄνειρα (οἱ ὄνειροι) τοῦ ὄντος δηλώνουν τό μέλλον τοῦ συμβάντος στήν κλίμακα τοῦ κόσμου.

Ἕνας δευτέρος διαχωρισμός ὑπείσάγει, στήν καθεμιά ἀπό τίς δύο κατηγορίες τῶν «νυκτερινῶν ὄπτασιῶν», μιάν ἄλλη μορφή διάκρισις: αὐτό πού ἐμφανίζεται καθαρά, μέ διαφανή τρόπο, δίχως νά ἀπαιτεῖ ἀποκρυπτογράφηση καί ἐρμηνεῖα, κι ἐκεῖνο πού δέν δίνεται παρά μέ μεταφορικό τρόπο καί μέ εἰκόνες πού λένε ἄλλο πράγμα ἀπό τήν ἀρχική τους ἐμφάνισις. Στά ὄνειρα κατάστασις, ἡ ἐπιθυμία μπορεῖ νά ἐκδηλωθεῖ μέ τήν εὐκολα ἀναγνωρίσιμη παρουσία τοῦ ἀντικειμένου της (ὁ ἐνυπνιαζόμενος βλέπει τή γυναῖκα πού ποθεῖ)· ἀλλά μπορεῖ ἐπίσης νά ἐκδηλωθεῖ μέ μιάν ἄλλη εἰκόνα, πού ἔχει μιά λίγο ὡς πολύ μακρινή σχέση μέ τό ἐν λόγω ἀντικείμενο. Ἀνάλογη διαφορά καί στά ὄνειρα συμβάντων – στούς ὄνειρους: ὀρισμένα ἀπ' αὐτά δηλώνουν ἀπευθείας, δείχνοντάς το, αὐτό πού ὑπάρχει ἤδη σέ σχῆμα μελλοντικό: ὁ ὄνειρευόμενος βλέπει νά δουλιάζει τό πλοῖο μέ τό ὄποιο θά ναυαγήσει λίγο ἀργότερα· ἕνας ἄλλος βλέπει πῶς πληγώνεται ἀπό τό ὄπλο ἀπό τό ὄποιο θά πληγωθεῖ αὐριο: αὐτά εἶναι οἱ λεγόμενοι «θεωρηματικοί» ὄνειροι. Σέ ἄλλες, ὅμως, περιπτώσεις, ἡ σχέση τῆς εἰκόνας πρός τό συμβάν εἶναι ἕμμεση: ἡ εἰκόνα τοῦ πλοίου πού τσακίζεται πάνω στόν σκόπελο μπορεῖ νά σημαίνει ὄχι ἕνα ναυάγιο, οὔτε κἀν ἕνα ἀτύχημα, ἀλλά, γιά τόν δοῦλο πού τό ὄνειρεύτηκε, τήν προσεχή του ἀπελευθέρωση· ἐδῶ πρόκειται γιά τοὺς «ἀλληγορικούς» ὄνειρους.

Ἡ ταλάντωση, ὅμως, μεταξύ τῶν δύο διακρίσεων θέτει στόν ἐρμηνευτή ἕνα πρακτικό πρόβλημα. Ἐστω ἕνα ὀρισμένο ὄραμα κατὰ τόν ὕπνο: πῶς θά καταλάβουμε ἂν ἔχουμε νά κάνουμε μέ ἕνα ἐνύπνιο κατάστασις ἢ μέ ἕναν ὄνειρο συμβάντος; Πῶς θά καθορίσουμε ἂν ἡ εἰκόνα προαγγέλλει ἄμεσα αὐτό πού δείχνει, ἢ ἂν πρέπει νά ὑποθέσουμε ὅτι ἐκφράζει κάτι ἄλλο; Μιλώντας γιά τή δυσκολία αὐτή στίς πρῶτες σελίδες τοῦ 4ου βιβλίου (γραμμένου μετά τά τρία πρῶτα), ὁ Ἀρτεμίδωρος ὑπογραμμίζει τήν πρωτεύουσα σημασία πού ἔχει ἡ ἔρευνα γύρω ἀπό τό ἐνυπνιαζόμενο ὑποκείμενο. Εἶναι ἀπόλυτα βέβαιο, ἐξηγεῖ, ὅτι τά ἐνύπνια κατάστα-

σης δέν θά μπορούν νά εμφανίζονται στίς «ένάρητες» ψυχές. Αὐτές, πράγματι, εἶναι σέ θέση νά ἐλέγχουν τίς ἄλογες ὁρμές τους, ἄρα τά πάθη τους – ἐπιθυμία ἢ φόβο: μπορούν ἐπίσης νά διατηροῦν τό σῶμα τους σέ ἰσορροπία ἀνάμεσα στήν ἔλλειψη καί στήν ὑπερβολή· γι' αὐτές τίς ψυχές, συνεπῶς, δέν ὑπάρχουν οὔτε διαταραχές, ἄρα οὔτε τέτοια «ὄνειρα» (ἐνύπνια) πού πάντα πρέπει νά ἐννοοῦνται ὡς συναισθητικές ἐκδηλώσεις. Ἀποτελεῖ, ἐξάλλου, ἓνα πολύ συχνό στούς ἠθικολόγους θέμα, τό ὅτι ἡ ἀρετή διακρίνεται ἀπό τήν ἐξαφάνιση τῶν ὀνειρῶν πού ἐκφράζουν στόν ὕπνο, τούς πόθους ἢ τίς ἀκούσιες ὁρμές τῆς ψυχῆς καί τοῦ σώματος. «Τά ὄνειρα τοῦ κοιμώμενου, ἔλεγε ὁ Σενέκας, εἶναι τόσο ταραγμένα ὅσο καί ἡ μέρα του<sup>24</sup>». Ὁ Πλούταρχος βασιζόταν στόν Ζήωνα γιά νά ὑπενθυμίσει πῶς εἶναι σημάδι προόδου τό νά μήν ὀνειρεύεσαι πῶς νιώθεις εὐχαρίστηση νά κάνεις ἀνέντιμες πράξεις. Καί ἀνέφερε τά ἄτομα ἐκεῖνα πού στόν ξύπνιο τους βρῖσκουν τή δύναμη νά πολεμοῦν τά πάθη τους καί νά τούς ἀντιστέκονται, ἀλλά πού, τή νύχτα, «ἀπελευθερωμένοι ἀπό τίς γνώμες καί τούς νόμους» δέν νιώθουν πιά ντροπή: ξυπνᾶ τότε μέσα τους ὁ, τι τό ἀνήθικο καί ἀκόλαστο ἔχουν<sup>25</sup>.

Γιά τόν Ἀρτεμίδωρο, πάντως, τά ἐνύπνια κατάστασης, ὅταν εμφανίζονται, μπορούν νά πάρουν δύο μορφές: στά περισσότερα ἄτομα, ἢ ἐπιθυμία ἢ ἡ ἀπέχθεια ἐκδηλώνονται ἄμεσα καί χωρίς νά κρύβονται· ἐνῶ ἐκδηλώνονται μόνο μέ σημεῖα σέ ὅσους ξέρον νά ἐρμηνεύουν τά ἴδια τους τά ὄνειρα· κι αὐτό γιατί ἡ ψυχή τους τούς «παίξει κόλπα μέ τόν δολιότερο τρόπο». Ἔτσι, ἓνας ἀνδρας χωρίς πείρα στήν ὀνειροκριτική, θά δεῖ σέ ὄνειρο τή γυναίκα πού ποθεῖ ἢ τόν πολύ ἐπιθυμητό θάνατο τοῦ κυρίου του. Ἡ δύσπιστη ὅμως ἢ ἱκανή ψυχή τοῦ ἔμπειρου θά ἀρνηθεῖ κατά κάποιον τρόπο νά τοῦ φανερώσει τήν ἐπιθυμητική κατάσταση στήν ὁποία αὐτός βρῖσκεται· θά καταφύγει στήν πονηριά καί ἔτσι, ἀντί νά δεῖ ἀπλῶς τή γυναίκα πού ποθεῖ, ὁ ἐνυπνιαζόμενος θά δεῖ τήν εἰκόνα κάποιου πράγματος πού τήν δηλώνει: «ἓνα ἄλογο, ἓναν καθρέφτη, ἓνα πλοῖο, τή θάλασσα, τό θηλυκό ἐνός ἀγριμιοῦ, ἓνα γυναικεῖο ροῦχο». Ὁ Ἀρτεμίδωρος ἀναφέρει τόν Κορίνθιο ἐκεῖνο ζωγράφο, ψυχῆ δίχως ἄλλο πολύπειρη, πού ἔβλεπε σέ ὄνειρο τήν κατάρρευση τῆς στέγης τοῦ σπιτιοῦ του καί τόν δικό του ἀποκεφαλισμό· θά μπορούσαμε νά φανταστοῦμε ἐδῶ τό σημάδι ἐνός μελλοντικοῦ συμβάντος· ὅμως ἐπρόκειτο γιά ἓνα ἐνύπνιο κατάστα-

σης· ὁ ἄνθρωπος ἐπιθυμοῦσε τὸν θάνατο τοῦ ἀφεντικοῦ του – πού ἐξακολουθεῖ, ὅμως, νά ζεῖ, σημειώνει ὁ Ἄρτεμίδωρος ἐν παρόδῳ<sup>28</sup>.

“Ὅσο γιά τούς ὄνειρους, πῶς θά ξεχωρίσουμε αὐτούς πού εἶναι διάφανοι καί «θεωρηματικοί» ἀπό ἐκείνους πού προμηνᾶνε, μέ τήν ἀλληγορία, ἓνα συμβάν διαφορετικό ἀπό ἐκεῖνο πού δειχνουν; Ἄν δάλουμε κατά μέρος τίς παράδοξες εἰκόνες πού ἀπαιτοῦν, φυσικά, μίαν ἐρμηνεῖα, ἐκείνες πού προαγγέλλουν σαφῶς ἓνα συμβάν ἐπιβεβαιώνονται ἀμέσως ἀπό τήν πραγματικότητα: τό συμβάν ἐπακολουθεῖ ἀνυπερθέτως· ὁ θεωρηματικός ὄνειρος δειχνεῖ ξεκάθαρα αὐτό πού προαγγέλλει, δίχως νά ἀφήνει στήν ἐρμηνεῖα οὔτε δυνατότητα ἀμφιβολίας, οὔτε κάποια ἀπαραίτητη προθεσμία. Οἱ ἀλληγορικοί ὄνειροι ἀναγνωρίζονται λοιπόν εὐκολά ἐπειδή δέν ἀκολουθοῦνται ἀπό ἄμεση πραγματοποίηση: ὑπάρχει ἔτσι ὁ κατάλληλος χρόνος νά καταπιαστοῦμε μέ τήν ἐρμηνεῖα τους. Θά προσθέσουμε ἀκόμα πῶς οἱ ἐνάρετες ψυχές – πού δέν ἔχουν ἐνύπνια, ἀλλά μόνο ὄνειρους – δέν γνωρίζουν συνήθως παρά μόνο τά διανυγιά ὀράματα τῶν θεωρηματικῶν ὄνειρων. Ὁ Ἄρτεμίδωρος δέ χρειάζεται νά ἐξηγήσει τό προνομίο αὐτό: ἀποτελοῦσε παράδοση ἢ παραδοχή τῆς ἰδέας ὅτι στίς ἀγνές ψυχές οἱ θεοὶ μιλοῦσαν ἀπευθείας. Ἄς θυμηθοῦμε τόν Πλάτωνα, στήν *Πολιτεία*: «Ὅταν ὁ ἄνθρωπος κατευνάσει αὐτά τά δύο μέρη ψυχῆς [τό ἐπιθυμητικό καί τό θυμοειδές] κρατώντας ἄγρυπνο μόνο τό τρίτο, ὅπου ἐδράζει ἡ φρόνηση, καί ἔτσι ἀναπαυθεῖ, ξέρεις βέβαια ὅτι τότε τό πνεῦμα του ἐγγίζει ὅσο γίνεται περισσότερο τήν ἀλήθεια<sup>27</sup>». Καί στό μυθιστόρημα τοῦ Χαρίτωνος τοῦ Ἄφροδισιέως, τή στιγμή πού ἡ Καλλιρρόη φτάνει ἐπιτέλους στό τέρας τῶν δοκιμασιῶν της καί ὁ πολύχρονος ἀγώνας της γιά τή διαφύλαξη τῆς ἀρετῆς της πρόκειται νά ἀνταμειφθεῖ, ἔχει ἓναν «θεωρηματικόν» ὄνειρο πού προδεικνύει τό τέλος τοῦ μυθιστορήματος καί ἀποτελεῖ, ἀπό μέρους τῆς θεότητος πού τήν προστατεύει, ταυτόχρονα προμήνυμα καί ὑπόσχεση: «Εἶδε τόν ἑαυτό της ἀκόμα παρθένα στίς Συρακοῦσες, νά μπαίνει στό ναό τῆς Ἄφροδίτης, καί ὕστερα, στόν δρόμο τῆς ἐπιστροφῆς, νά διακρίνει τόν Χαιρέα καί, μετά ἀπ’ αὐτό, τή μέρα τοῦ γάμου, ὀλόκληρη τήν πόλη στολισμένη μέ γιρλάντες, καθῶς συνοδευόταν ἡ ἴδια ἀπό τόν πατέρα καί τή μητέρα της ὡς τήν οἰκία τοῦ ἀρραδωνιαστικοῦ της<sup>28</sup>».

Μπορούμε νά καταρτίσουμε τόν ακόλουθο πίνακα τῶν σχέσεων πού ὀρίζει ὁ Ἀρτεμίδωρος ἀνάμεσα στούς διάφορους τύπους ἐνυπνίων, τούς τροποὺς σήμανσής τους, καθὼς καί τούς τρόπους ὑπαρξῆς τοῦ ὑποκειμένου:

Στὶς ἐνάρετες ψυχές		Ἐνύπνια κατάστασης		Ὀνειροὶ συμβάντων	
		Ἄμεσα	Μέση σημάδια	Θεωρηματικοί	Ἀλληγορικοί
		Ποτέ		Τὶς περισσότερες φορές	
Στὶς συνηθισμένες ψυχές	Πολύπειρες		Τὶς περισσότερες φορές		Τὶς περισσότερες φορές
	Ἄπειρες	Τὶς περισσότερες φορές			

Τὸ τελευταῖο τετράγωνο τοῦ πίνακα – πού δείχνει τούς ἀλληγορικοὺς ὄνειρους γεγονότων, ὅπως αὐτοὶ πού ἐμφανίζονται στὶς κοινές ψυχές – εἶναι ἐκεῖνο πού ὀρίζει τόν τομέα ἐργασίας τῆς ὀνειροκριτικῆς. Ἐκεῖ εἶναι δυνατὴ ἡ ἐρμηνεία, ἀφοῦ δέν ὑπάρχει διαφάνεια τοῦ ὁράματος, ἀλλὰ χρησιμοποίηση μιᾶς εἰκόνας γιὰ νά λεχθεῖ κάτι ἄλλο· ἐκεῖ εἶναι χρήσιμη ἡ ἐρμηνεία, ἀφοῦ ἐπιτρέπει νά προετοιμαστοῦμε γιὰ ἓνα συμβάν πού δέν εἶναι ἄμεσο.

2. Ἡ ἀποκρυπτογράφηση τῆς ὀνειρικῆς ἀλληγορίας γίνεται μὲ τὴν ἀναλογικὴ μέθοδο. Ὁ Ἀρτεμίδωρος ἐπανέρχεται σ' αὐτὸ

πολλές φορές: ἡ τέχνη τῆς ὄνειροκριτικῆς στηρίζεται στὸν νόμο τῆς ἀναλογίας· αὐτὸς λειτουργεῖ μὲ τὴ «σύγκριση τοῦ ὁμοειδοῦς μὲ τὸ ὁμοειδές<sup>29</sup>».

Τὴν ἀναλογία αὐτή, ὁ Ἄρτεμίδωρος τὴ βλέπει νὰ λειτουργεῖ σὲ δύο ἐπίπεδα. Ὑπάρχει πρῶτα πρῶτα ἡ φυσικὴ ἀναλογία μεταξὺ τῆς ὄνειρικῆς εἰκόνας καὶ τῶν στοιχείων τοῦ μέλλοντος πού προμηνάει. Γιὰ νὰ ἀνιχνεύσει τὴν ἀναλογία αὐτή, ὁ Ἄρτεμίδωρος χρησιμοποιεῖ διάφορα μέσα: τὴν ποιοτικὴ ὁμοιότητα (τό νὰ ὄνειρεῦσαι μιὰν ἀδιαθεσίαν μπορεῖ νὰ σημαίνει τὴ μελλοντικὴ «κακὴ κατάσταση» τῆς ὑγείας ἢ τῆς περιουσίας σου· τό νὰ ὄνειρεῦσαι λάσπη σημαίνει ὅτι τό σῶμα σου θὰ παραγεμίσει ἀπὸ βλαβερῆς οὐσίες)· ταυτότητα τῶν λέξεων (τό κριάρι σημαίνει τὴν ἀρχηγία, ἐξαιτίας τοῦ λογοπαίγνιου «κρίος – κρείων»)³⁰· συμβολικὴ συγγένεια (τό νὰ ὄνειρεῦσαι ἓνα λιοντάρι εἶναι σημάδι νίκης γιὰ τὸν ἀθλητὴ· τό νὰ ὄνειρεῦσαι θύελλες εἶναι σημάδι συμφορᾶς)· ὑπαρξιακὴ μιάς δοξασίας, ἐνός λαϊκοῦ γνωμικοῦ, ἐνός μυθολογικοῦ θέματος (ἡ ἀρκούδα δηλώνει μιὰ γυναίκα, ἐξαιτίας τῆς Ἀρκάδος νύμφης Καλλιστοῦς)³¹· ἐπίσης, τό νὰ ἀνήκεις σὲ μιὰ καὶ τὴν ἴδια ὑπαρξιακὴ κατηγορία: ἔτσι, ὁ γάμος καὶ ὁ θάνατος μποροῦν νὰ σημαίνουν, στὸ ὄνειρο, ὁ ἓνας τὸν ἄλλο, ἀφοῦ κι οἱ δύο θεωροῦνται ὡς ἓνα τέλος (σκοπὸς ἢ πέρας) γιὰ τὴ ζωὴ³²· παρομοιώματα πρακτικῶν («γιὰ ἓναν ἄρρωστο, τό νὰ παντρευεταί μιὰ παρθένα σημαίνει θάνατο, γιατί ὅλες οἱ τελετὲς πού συνοδεύουν τὸν γάμο συνοδεύουν καὶ τίς κηδεῖες»)³³.

Ὑπάρχει ἐπίσης ἡ ἀναλογία κατὰ τὴν ἀξία. Κι αὐτὸ εἶναι ἓνα κεφαλαϊῶδες σημεῖο ἐφόσον δουλειὰ τῆς ὄνειροκριτικῆς εἶναι νὰ προσδιορίσει ἂν τὰ μέλλοντα νὰ συμβοῦν εἶναι εὐνοϊκὰ ἢ ὄχι. Ὁλόκληρος ὁ χώρος πού καταλαμβάνει τό σημαίνόμενο τοῦ ὄνειρου, στὸ κείμενο τοῦ Ἄρτεμίδωρου, ρυθμοκοπᾶται ἀπὸ τὴ διάζευξη καλοῦ καὶ κακοῦ, αἴσιου καὶ ἀπαισίου, καλότυχου καὶ κακότυχου. Τὸ ἐρώτημα εἶναι λοιπὸν τό ἐξῆς: πῶς ἡ πράξη πού ἐμφανίζεται στὸν ὄνειρο μπορεῖ νὰ προμηνάει μὲ τὴ δικὴ τῆς ἀξία αὐτὸ πού μέλλει νὰ συμβεῖ; Ἡ γενικὴ ἀρχὴ εἶναι ἀπλή. Ἐνας ὄνειρος εἶναι φορέας ἐνός εὐνοϊκοῦ προγνωστικοῦ ἂν ἡ πράξη πού ἀναπαριστᾶν εἶναι κι αὐτὴ καλὴ. Πῶς, ὅμως, μετρίεται ἡ ἀξία αὐτῆ; Ὁ Ἄρτεμίδωρος προτείνει ἕξι κριτήρια. Ἡ ἀναπαριστώμενη πράξη εἶναι σύμφωνη μὲ τὴ φύση; Εἶναι σύμφωνη μὲ τὸν νόμο; Εἶναι σύμφωνη μὲ τὰ ἔθιμα; Εἶναι σύμφωνη μὲ τὴν «τέχνη» –

δηλ. μέ τούς κανόνες καί τίς έμπειρίες πού έπιτρέπουν σέ μιá ένέργεια νά έπιτύχει τούς σκοπούς της; Είναί σύμφωνη μέ τόν χρόνο (πράγμα πού σημαίνει: έχει εκτελεστεί τή στιγμή καί στίς περιστάσεις πού άρμόζουν); Τέλος, τί συμβαίνει μέ τό όνομά της (φέρει ένα όνομα τό όποιο αυτό καθαυτό είναι ευόϊωνο); 'Αποτελεί γενική άρχή, όλα τά όνειρικά όράματα τά σύμφωνα μέ τή φύση ή μέ τόν νόμο ή μέ τά έθιμα ή μέ τήν τέχνη ή μέ τό όνομα ή μέ τόν χρόνο, νά είναι ευόϊωνα, καί όλα τά αντίθετα όράματα νά είναι δυσόϊωνα καί άνώφελα»<sup>34</sup>. 'Ο 'Αρτεμίδωρος, βέβαια, προσθέτει άμέσως πώς ή άρχή αυτή δέν είναι καθολική καί πώς έχει εξαιρέσεις. Μπορεί νά ύπάρξει ένα είδος άντιστροφής άξιας. 'Ορισμένοι όνειροι πού είναι «καλοί έσωτερικά» μπορούν νά είναι «κακοί έξωτερικά»: ή φαντασιωμένη στόν όνειρο πράξη είναι ευνοϊκή (έτσι, τό νά όνειρεύεσαι ότι δειπνείς μέ ένα θεό είναι καθαυτό θετικό), αλλά τό προημνούμενο συμβάν είναι άρνητικό (γιατί, άν ό θεός είναι ό Κρόνος, άλυσοδεμένος από τούς γιούς του, ή εικόνα σημαίνει ότι θά πās φυλακή)<sup>35</sup>. "Άλλοι όνειροι είναι, άντίστροφα, «κακοί έσωτερικά» καί «καλοί έξωτερικά»: ένας δοϋλος όνειρεύεται ότι θρίσκειται σέ πόλεμο· αυτό είναι προμήνυμα τής άπελευθέρωσής του, γιατί ένας στρατιώτης δέν μπορεί νά είναι δοϋλος. 'Υπάρχει, λοιπόν, γύρω από τά θετικά ή άρνητικά σημεία καί σημαινόμενα, ένα όλόκληρο περιθώριο δυνατών παραλλαγών. Δέν πρόκειται για μιá άνυπέροβλητη άβεβαιότητα· αλλά για έναν πολύ σύνθετο τομέα, ό όποιος άπαιτεί νά παίρνονται ύπόψη όλες οι όψεις τής όνειρεμένης εικόνας, όπως καί ή κατάσταση του όνειρευόμενου.

Προτού καταπιαστούμε μέ τήν άνάλυση τών σεξουαλικών όνειρων, όπως τήν έφαρμόζει ό 'Αρτεμίδωρος, ή κάπως μακρά αυτή παρέκβαση ήταν άπαραίτητη για νά συλλάβουμε τόν μηχανισμό τών έρμηνειών· καί για νά δοϋμε πώς οι ήθικές άξιολογήσεις τών σεξουαλικών πράξεων εκδηλώνονται μέσα στη μαντική τών όνειρων πού τίς παρουσιάζουν. Θά ήταν πράγματι άνόητο νά χρησιμοποιήσουμε τούτο τό κείμενο ως ένα άμεσο τεκμήριο για τήν άξία τών σεξουαλικών πράξεων καί τή νομιμότητά τους. 'Ο 'Αρτεμίδωρος δέν λέει άν είναι σωστό ή όχι, ήθικό ή άνήθικο νά εκτελείς τήν τάδε πράξη, αλλά άν είναι καλό ή κακό, συμφορτικό ή έπίφοδο τό νά όνειρευόμαστε ότι τήν εκτελούμε. Οι άρχές πού μπορούμε νά συναγάγουμε δέν άφορούν λοιπόν τίς ίδιες τίς πρά-

Ξεις, αλλά τόν έκτελεστή τους, ή μάλλον τόν σεξουαλικό δράστη καθόσον αυτός αντιπροσωπεύει, στήν όνειρική σκηνή, τόν αὐτοῦργό τοῦ όνειρου καί προμηνάει ἔτσι τό καλό ή τό κακό πού πρόκειται νά τοῦ συμβεῖ. Οἱ δύο μεγάλοι κανόνες τῆς *όνειροκριτικῆς* – ὅτι δηλαδή ὁ όνειρος «τό ὄν εἶρει», καί ὅτι τό εἶρει (λέει) μέ τή μορφή τῆς ἀναλογίας – λειτουργοῦν ἐδῶ μέ τόν ἀκόλουθο τρόπο: τό ἐνύπνιο προλέγει τό συμβάν, τήν καλοτυχιά ή τήν κακοτυχιά, τήν εὐημερία ή τή δυστυχία πού πρόκειται νά χαρακτηρίσουν στήν πραγματική ζωή τόν τρόπο ὑπαρξης τοῦ ὑποκειμένου, καί τό προλέγει διαμέσου μιᾶς σχέσης ἀναλογίας μέ τόν τρόπο ὑπαρξης – καλόν ή κακό, εὐνοϊκόν ή δυσμενή – τοῦ ὑποκειμένου ὡς δρών πρόσωπο στή σεξουαλική σκηνή τοῦ όνειρου. Ἐς μήν ψάχνουμε σ' αὐτό τό κείμενο ἕναν κώδικα γιά τό τί πρέπει νά κάνουμε καί τί δέν πρέπει, ἀλλά ἐκεῖνον πού ἀποκαλύπτει μιάν ἠθική τοῦ ὑποκειμένου, ή ὁποία εἶχε πέραση ἀκόμα ἀπό τήν ἐποχή τοῦ Ἄρτεμίδωρου.



## 2. Η ΑΝΑΛΥΣΗ

Ὁ Ἀρτεμίδωρος ἀφιερώνει τέσσερα κεφάλαια στοὺς σεξουαλικούς ὄνειρους<sup>36</sup> –, στὰ ὁποῖα πρέπει νά προστεθοῦν πολλές σκόρπιες ἐπισημειώσεις. Ὁργανώνει τὴν ἀνάλυσή του γύρω ἀπὸ τὴ διάκριση μεταξὺ τριῶν τύπων πράξεων: ἐκείνες πού εἶναι σύμφωνες μὲ τὸν νόμο («κατὰ νόμον»), ἐκείνες πού τὸν παραβαίνουν («παρὰ νόμον») καὶ ἐκείνες πού εἶναι ἀντίθετες στὴ φύση («παρὰ φύσιν»). Διαίρεση πού ἀπέχει πολὺ ἀπὸ τὸ νά εἶναι σαφής: κανεῖς ἀπὸ τοὺς ὅρους αὐτοὺς δὲν ὀρίζεται· δὲν ξέρουμε πῶς οἱ προκείμενες κατηγορίες σπονδυλώνονται, ἢ ἂν πρέπει νά ἐννοήσουμε τὸ «παρὰ φύσιν» ὡς μίαν ὑποδιαίρεση τοῦ «παρὰ νόμον»· ὀρισμένες πράξεις ἐμφανίζονται σὲ δύο τίτλους ταυτόχρονα. Ἐὰν μὴν ὑποθέσουμε μίαν αὐστηρὴ ταξινόμηση πού κατανέμει κάθε δυνατὴ σεξουαλικὴ πράξη στὴ σφαῖρα ἢ τοῦ νόμιμου ἢ τοῦ παράνομου ἢ τοῦ παρὰ φύση. Ὡστόσο, τὰ συλλέγματα αὐτά, ἂν τὰ παρακολουθήσουμε στὶς λεπτομέρειές τους, ἀφήνουν νά φανεῖ μιά ὀρισμένη ἔλλογη τάξη.

1. Ἐὰν πάρομε, πρῶτα, τίς «κατὰ νόμον» πράξεις. Τὸ κεφάλαιο αὐτὸ φαίνεται, στὴν ἀναδρομικὴ μας ἐπισκόπηση, νά μπερδεύει πολὺ διαφορετικὰ πράγματα: τὴ μοιχεία καὶ τὸ γάμο, τὴ συναναστροφὴ μὲ πόρνες, τὴν προσφυγὴ στοὺς οἰκιακοὺς δούλους, τὸν ἀνιανισμὸ ἐνός ὑπῆρέτη. Ἐὰν ἀφήσουμε κατὰ μέρος, πρὸς στιγμὴν, τὴ σημασία πού ἀρμόζει νά δοθεῖ στὴν ἔννοια αὐτὴ τῆς συμφωνίας μὲ τὸν νόμο. Ἐλλωστε, ἕνα χωρίο τοῦ κεφαλαίου αὐτοῦ φωτίζει ἀρκετὰ καλὰ τὸ πῶς ἐκτυλίσσεται ἢ ἀνάλυση. Ὁ Ἀρ-

τεμίδωρος θέτει ως γενικό κανόνα ότι οι γυναίκες είναι στον όνειρο «οί εἰκόνες τῶν δραστηριοτήτων πού πρέπει νά ἀνήκουν στά καθήκοντα τοῦ όνειρευομένου. Ὅποια, λοιπόν, κι ἂν εἶναι ἡ γυναίκα καί σέ ὅποια κατάσταση κι ἂν θρῖσκεται, σ' αὐτήν ἀκριβῶς τήν κατάσταση ἡ δραστηριότητά της θά βάλει τόν όνειρευόμενο»<sup>37</sup>. Πρέπει νά καταλάβουμε ὅτι ἐκεῖνο πού καθορίζει γιά τόν Ἀρτεμίδωρο τό προγνωστικό νόημα τοῦ όνειρου, καί συνεπῶς, κατά κάποιον τρόπο, τήν ἠθική ἀξία τῆς καθ' ὕπνον πράξης, εἶναι ἡ κατάσταση τοῦ ἢ τῆς συντρόφου καί ὄχι ἡ μορφή τῆς ἴδιας τῆς πράξης. Τήν κατάσταση αὐτή πρέπει νά τήν ἐννοήσουμε μέ τήν εὐρεία της σημασία: εἶναι ἡ κοινωνική θέση τοῦ «ἄλλου»· τό γεγονός ἂν εἶναι παντρεμένος ἢ ὄχι, ἐλεύθερος ἢ δοῦλος· τό γεγονός πώς εἶναι νέος ἢ γέρος, πλούσιος ἢ φτωχός· εἶναι τό ἐπάγγελμά του, ὁ τόπος ὅπου τόν συναντᾶ κανεῖς· εἶναι ἡ θέση πού καταλαμβάνει σέ σχέση μέ τόν όνειρευόμενο (σύζυγος, ἐρωμένη, δούλος, νεαρός προστατευόμενος, κ.λπ.). Τώρα, μπορούμε νά καταλάβουμε, κάτω ἀπό τή φαινομενική του ἀταξία, τόν τρόπο μέ τόν ὁποῖο ἐκτυλίσσεται τό κείμενο: ἀκολουθεῖ τήν τάξη τῶν πιθανῶν συντρόφων, ἀνάλογα μέ τή θέση τους, τόν δεσμό τους μέ τόν όνειρευόμενο, τόν τόπο ὅπου αὐτός τούς συναντᾶ.

Τά τρία πρῶτα πρόσωπα πού ἀναφέρονται στό κείμενο ἀναπαράγουν τήν παραδοσιακή σειρά τῶν τριῶν κατηγοριῶν γυναικῶν στίς ὁποῖες μπορεῖ κάποιος νά ἔχει πρόσβαση: τή σύζυγο, τήν ἐρωμένη, τήν πόρνη. Τό νά όνειρεύεσαι πώς ἔχεις ἐρωτική ἐπαφή μέ τήν ἴδια σου τή γυναίκα εἶναι εὐόιωνο σημάδι, γιατί ἡ σύζυγος θρῖσκεται σέ σχέση φυσικῆς ἀναλογίας μέ τήν τέχνη καί τό ἐπάγγελμα· ὅπως καί σ' αὐτά τά τελευταῖα, ὁ ἄνδρας ἀσκεῖ πάνω της μιά δραστηριότητα ἀναγνωρισμένη καί νόμιμη· ἀπ' αὐτήν, ἀποκομίζει ὀφέλη, ὅπως κι ἀπό μιά προσοδοφόρα δουλειά· ἡ ἀπόλαυση πού νιώθει ἀπό τή συνένδεση μαζί της προμηθεύει τήν ἀπόλαυση πού θά νιώσει ἀπό τά κέρδη τοῦ ἐπαγγέλματος. Καμιά διαφορά ἀνάμεσα στή σύζυγο καί στήν ἐρωμένη. Ἡ περίπτωση μέ τίς πόρνες εἶναι διαφορετική. Ἡ ἀνάλυση πού παρουσιάζει ὁ Ἀρτεμίδωρος εἶναι ἀρκετά περίεργη: ἡ γυναίκα καθαυτή, ὡς ἀντικείμενο ἀπό τό ὁποῖο ἀντλοῦμε ἡδονή, ἔχει θετική ἀξία· κι αὐτές, πού στήν καθομιλουμένη καλοῦνται μερικές φορές «ἐργάσιμες», ὑπάρχουν γιά νά παρέχουν αὐτές τίς ἡδονές, καί «παραδίδονται δίχως τίποτα ν' ἀρνοῦνται». Ὡστόσο, ὑπάρχει «κάποια ντροπή»

στή συναναστροφή μ' αυτό τό είδος γυναικῶν – ντροπή καί συνάμα δαπάνη· πράγμα πού δίχως άλλο αφαιρεί λίγη από τήν ἀξία τοῦ συμβάντος, τοῦ προαγγελλόμενου ἀπό τό ὄνειρο που τίς παρουσιάζει. Πάνω ἀπ' ὅλα ὅμως, ἐκεῖνο πού εἰσάγει μιάν ἀρνητική ἀξία εἶναι ὁ τόπος τῆς πορνείας· κι αὐτό, γιά δύο λόγους. Ὁ ἕνας εἶναι γλωσσολογικῆς ὑφῆς· ἄν ὁ οἶκος ἀνοχῆς δηλώνεται μέ ἕναν ὄρο πού σημαίνει ἐργαστήρι ἢ μαγαζί, «ἐργαστήριον» – πράγμα πού ἐμπερικλείει εὐνοϊκές σημασίες – , ἀποκαλεῖται ἐπίσης, ὅπως τό νεκροταφεῖο, «τόπος γιά ὅλο τόν κόσμο», «κοινός τόπος». Ὁ δεύτερος ἄπτεται ἑνός ἀπό τά σημεῖα πού ἐπίσης συχνά ἀναφέρονται στή σεξουαλική ἠθική θεωρία τῶν φιλοσόφων καί τῶν γιατρῶν: ἡ ἀνώφελη δαπάνη τοῦ σπέρματος, ἡ ἀπώλειά του χωρίς τό ὄφελος τῶν ἀπογόνων πού ἡ γυναίκα μπορεῖ νά ἐξασφαλίσει. Διπλός λόγος γιά τόν ὁποῖο τό νά ὄνειρευέσαι πῶς πηγαίνεις στίς πόρνες μπορεῖ νά προμηγναίει τόν θάνατο.

Ὡς συμπλήρωμα τῆς κλασικῆς τριλογίας, γυναίκα-ἐρωμένη-πόρνη, ὁ Ἀρτεμίδωρος ἀναφέρει τίς γυναῖκες τῶν τυχαίων συναντήσεων. Τότε ὁ ὄνειρος ἔχει γιά τό μέλλον τόση ἀξία ὅση «ἀξία» ἔχει κοινωνικά ἡ γυναίκα τήν ὁποία παρουσιάζει: εἶναι πλούσια, καλοντυμένη, φοράει πολλά κοσμήματα, δίνεται πρόθυμα; Ὁ ὄνειρος ὑπόσχεται κάτι τό λυσιτελές. Ἄν εἶναι γριά, ἄσημη, φτωχιά, ἄν δέν δίνεται πρόθυμα, ὁ ὄνειρος εἶναι δυσοίωνος.

Τό σπιτικό παρέχει μιάν ἄλλη κατηγορία σεξουαλικῶν ἐταίρων, τούς ὑπηρέτες καί τούς δούλους. Ἐδῶ πρόκειται γιά περίπτωση ἄμεσης κυριότητος: οἱ δοῦλοι δέν ὑποσημαίνουν κατ' ἀναλογία τόν πλοῦτο· ἀποτελοῦν συστατικό μέρος του. Εἶναι αὐτόνοητο ἐπομένως ὅτι ἡ ἀπόλαυση πού νιώθει ὁ ὄνειρευόμενος ἀπό αὐτόν τόν τύπο προσώπου δείχνει πῶς «θά γευθεῖ ἀπολαύσεις ἀπό τά κτήματά του, τά ὁποῖα πιθανότατα θά γίνουν μεγαλύτερα καί λαμπρότερα». Ἄσκει ἕνα δικαίωμα· ἐπωφελεῖται τῶν ἀγαθῶν του. Εὐόιωνα ὄνειρα, κατά συνέπεια, πού μετουσιώνονται σέ κοινωνική θέση καί νομιμότητα. Λίγο ἐνδιαφέρει, ἀσφαλῶς, τό φύλο τοῦ συντρόφου, κοριτσιοῦ ἢ ἀγοριοῦ· τό οὐσιώδες εἶναι νά πρόκειται γιά δοῦλο. Ἀπό τήν ἄλλη μεριά, ὅμως, ὁ Ἀρτεμίδωρος τονίζει μιάν σημαντική διάκριση: ἐκεῖνη πού ἀφορᾷ τή θέση τοῦ ἐνυπνιαζόμενου κατά τή σεξουαλική πράξη· εἶναι ἐνεργητικός ἢ παθητικός; Τό νά εἶσαι «ἀπό κάτω» ἀπό τόν ὑπηρέτη σου, νά ἀνατρέπεις δηλαδή στό ἐνύπνιο τήν κοινωνική ἱεραρχία εἶναι κακός

οιώνός, σημάδι ότι θά ὑποστῆς ἀπό τοῦτον τόν κατώτερό σου κάποια ζημιά ἢ θά ὑποστῆς τήν περιφρόνησή του. Καί ὁ Ἄρτεμίδωρος, ἐπιβεβαιώνοντας ὅτι πρόκειται σαφῶς ἐδῶ ὄχι γιά ἓνα παρά φύση ἀτόπημα, ἀλλά γιά ἓνα πλήγμα στίς κοινωνικές ἱεραρχίες καί γιά ἀπειλή κατά τοῦ δίκαιου συσχετισμοῦ τῶν δυνάμεων, σημειώνει ἐν παρόδῳ τήν ἐξίσου ἀρνητική ἀξία τῶν ὄνειρων ὅπου ὁ ὄνειρευόμενος ὀχεύεται ἀπό ἓναν ἐχθρό ἢ ἀπό τόν ἴδιο τόν ἀδελφό του, πρεσβύτερο ἢ νεότερο (ὁπότε ἡ ἰσότητα παραδιάζεται).

Ἀκολουθεῖ ἡ ομάδα τῶν σχέσεων. Εὐοίωνος εἶναι ὁ ὄνειρος ὅπου κάποιος συνευρίσκειταί μέ μιά γνωστή του γυναίκα, ἂν αὐτή εἶναι ἀνύπαντρη καί ἂν εἶναι πλούσια· διότι μιά γυναίκα πού δίνεται, προσφέρει ὄχι μόνο τό κορμί της, ἀλλά καί «τά γύρω ἀπό τό σῶμα της», αὐτά πού κομίζει μαζί του (ἐνδύματα, κοσμήματα καί γενικότερα ὅλα τά ὑλικά ἀγαθά πού κατέχει). Ἀντίθετα, ὁ ὄνειρος εἶναι δυσοίωνος, ἂν πρόκειται γιά γυναίκα παντρεμένη· διότι εἶναι στήν ἐξουσία τοῦ συζύγου της· ὁ νόμος ἀπαγορεύει τό πλεῦρισμά της καί τιμωρεῖ τίς μοιχεῖες· στήν περίπτωση αὐτή, ὁ ὄνειρευόμενος πρέπει νά περιμένει ἀνάλογες τιμωρίες μελλοντικά. Ὁνειρευόμαστε ὅτι συνουσιαζόμαστε μέ ἓναν ἄνδρα; Ἄν ὁ ὄνειρευόμενος εἶναι γυναίκα (αὐτό εἶναι ἓνα ἀπό τά σπάνια χωρία τοῦ κειμένου ὅπου ὁ ὄνειρος τῶν γυναικῶν λαμβάνεται ὑπόψη), ὁ ὄνειρος σ' ὅλες τίς περιπτώσεις εἶναι εὐοίωνος, διότι εἶναι σύμφωνος μέ τούς φυσικούς καί κοινωνικούς ρόλους τῆς γυναίκας. Ἀντίθετα, ἂν εἶναι ἄνδρας ἐκεῖνος πού ὄνειρεύεται ὅτι «πηδιέται» ἀπό κάποιον, τό διαγνωστικό στοιχεῖο πού ἐπιτρέπει νά διακρίνουμε τήν εὐοίωνη ἢ δυσοίωνη ἀξία τοῦ ὄνειρου ἐξαρτᾶται ἀπό τή σχετική ἡλικιακή ἢ κοινωνική κατάσταση τῶν δύο συντρόφων: ὁ ὄνειρος εἶναι καλός ἂν στόν ὄνειρευόμενο κάνει ἔρωτα ἕνας γηραιότερος καί πλουσιότερος (ὑπόσχεση δώρου)· εἶναι κακός ἂν ὁ ἐνεργητικός σύντροφος εἶναι νεότερος καί φτωχότερος – ἢ ἔστω ἀπλῶς φτωχότερος: οἰωνός δαπανῶν, πράγματι.

Ἐνα τελευταῖο σύνολο «κατά νόμον» ὄνειρων ἀφορᾶ τόν ἀνιανισμό. Τά ὄνειρα αὐτά εἶναι πολύ στενά συνδεδεμένα μέ τό θέμα τῆς δουλείας, κι αὐτό, γιατί πρόκειται γιά μιά ἐκδούλευση πού κάνει κανεῖς στόν ἑαυτό του (τά χέρια εἶναι σάν ὑπηρετές πού ὑπακούουν σ' αὐτό πού ζητᾶ τό μέλος-ἀφέντης) καί γιατί ἡ ἔκφραση πού λέει «δέσιμο σέ στύλο» γιά μαστίγωμα τοῦ δούλου σημαίνει ἐπίσης «φτάνω σέ στύση». Ἐνας δοῦλος πού ὄνειρεύτηκε ὅτι

αὐνανίζε τόν κύριό του, στήν πραγματικότητα καταδικάστηκε ἀπ' αὐτόν σέ μαστιγώση\*. Βλέπουμε ἔτσι τήν ἐξαιρετική εὐρύτητα τοῦ «κατά νόμον»: περιλαμβάνει τόσο τίς συζυγικές πράξεις καί τίς σχέσεις μέ μιὰ ἐρωμένη, ὅσο καί τήν ἐπαφή, ἐνεργητική καί παθητική, μέ ἕναν ἄλλον ἄνδρα, ἢ ἀκόμα καί τόν ἀνιανισμό.

2. Ἐξάλλου, ἡ ζώνη πού ὁ Ἀρτεμίδωρος θεωρεῖ ὡς «παρά νόμον» εἶναι ἡ ζώνη πού περιλαμβάνει, πρωτίτως, τήν αἰμομιξία<sup>39</sup>. Ἀλλά κι αὐτή νοεῖται μέ τήν πολύ στενή ἔννοια τῶν σχέσεων μεταξύ γονέων καί παιδιῶν. Ὅσο γιά τήν αἰμομιξία μέ ἀδελφούς καί ἀδελφές, αὐτή ἐξομοιώνεται μέ τήν (ἐρωτική) σχέση πατέρα-κόρης, ἂν γίνεται μεταξύ ἀδελφοῦ καί ἀδελφῆς. Ἀντίθετα, τή σχέση μεταξύ δύο ἀρρένων ἀδελφῶν, ὁ Ἀρτεμίδωρος φαίνεται νά διστάζει νά τήν κατατάξει στίς *κατά νόμον* ἢ στίς *παρά νόμον*. Πάντως, μιλάει σχετικά καί στούς δύο τίτλους.

Ὅταν ἕνας πατέρας βλέπει στόν ὕπνο του πῶς ἔχει σχέσεις μέ τήν κόρη του ἢ μέ τόν γιό του, ἡ σημασία εἶναι οὐσιαστικά πάντοτε δυσοίωνη. Εἶτε γιά ἄμεσους φυσικούς λόγους: ἂν τό παιδί εἶναι πολύ μικρό – κάτω ἀπό πέντε χρονῶν καί μέχρι δέκα χρονῶν –, ἡ σωματική βλάβη, πού ἀκολουθεῖ μιάν τέτοια πράξη, προαγγέλλει τόν θάνατό του ἢ τήν ἀρρώστια του. Ἄν τό παιδί εἶναι μεγαλύτερο, τό ὄνειρο εἶναι καί πάλι ἄσχημο, γιατί ἐνεργοποιεῖ σχέσεις ἀδιανοήτες ἢ ὀλέθριες. Τό νά χρησιμοποιεῖ κανεῖς γιά ἀπόλαυση σεξουαλική τόν γιό του, τό νά «ξοδεύει» μέσα του τό σπέρμα του εἶναι μιὰ ἀνώφελη πράξη: μάταιη δαπάνη ἀπό τήν ὁποία δέν θά μπορούσε νά ποριστεῖ κανένα ὄφελος, καί ἡ ὁποία κατά συνέπεια προμηνάει μιὰ μεγάλη ἀπώλεια χρημάτων. Τό νά συνοσιαστεῖ μαζί του, ὅταν ἔχει πιά γίνει ἄνδρας, ὅταν πατέρας καί γιός δέν μποροῦν νά συνυπάρξουν χωρίς σύγκρουση σέ ἕνα σπίτι πού καί οἱ δύο θά ἤθελαν νά κυβερνοῦν, εἶναι ἀναγκαστικά κακός οἰωνός. Σέ μιὰ μόνο περίπτωση αὐτό τό εἶδος ὄνειρου εἶναι καλό: ὅταν ὁ πατέρας φεύγει σέ ταξίδι μέ τόν γιό του καί ἔχει συνεπῶς μιὰ κοινή ὑπόθεση νά φέρει σέ πέρας μαζί του· ἂν, ὅμως, σέ τέτοια ὄνειρα, ὁ πατέρας θρῖσκεται σέ παθητική στάση (ἄσχετα μέ τό ἂν ὁ ὄνειρευόμενος εἶναι ὁ γιός ἢ ὁ πατέρας), οἱ σημα-

\* Στά Ὀνειροκριτικά λέει ὅτι ὁ δοῦλος ὄνειρεύτηκε πῶς ἀνιανίζοταν ἀπό τόν κύριό του. (Σημ. Μετ.)

σίες είναι δλέθριες: ἡ τάξη τῶν ἱεραρχιῶν, οἱ πόλοι τῆς κυριαρχίας καὶ τῆς ἐνεργητικότητος ἀντιστρέφονται. Ἡ σεξουαλικὴ «κυριαρχία» τοῦ γιοῦ πάνω στον πατέρα προμηνάει ἐχθρότητα καὶ σύγκρουση<sup>39</sup>. Τὰ πράγματα δὲν εἶναι καθόλου καλύτερα γιὰ τὸν πατέρα, ἂν ὄνειρευτεῖ ὅτι σμίγει μὲ τὴν κόρη του: αὐτὴ ἢ «ξόδεψη», μέσα στό σῶμα μιᾶς κόρης πού κάποτε θά παντρευτεῖ κομίζοντας ἔτσι σέ κάποιον ἄλλο τὸν σπόρο τοῦ πατέρα, εἴτε προοιωνίζει μιὰ σημαντικὴ ἀπώλεια χρημάτων, εἴτε ἢ σχέση αὐτῆ, ἂν ἢ κόρη εἶναι ἤδη παντρεμένη, σημαίνει ὅτι θά ἀφήσει τὸν ἄνδρα της, θά ἐπιστρέψει σπιτί της, καὶ θά χρειαστεῖ τότε ὁ πατέρας νά τῆ συντηρεῖ. Τό ὄνειρο εἶναι εὐόϊονο μόνο στήν περίπτωσι πού ὁ πατέρας ὄντας φτωχός, ἢ κόρη μπορεῖ νά ἐπανέλθει πλοῦσια καὶ συνεπῶς ἱκανὴ νά ἀναλάβει νά ζήσει τὸν πατέρα της<sup>40</sup>.

Κατὰ ἓναν τρόπο πού ἴσως φανεῖ παράξενος, ἡ αἰμομιξία μὲ τὴ μητέρα (πού γιὰ τὸν Ἄρτεμίδωρο εἶναι πάντοτε αἰμομιξία γιοῦ-μητέρας καὶ ποτέ μητέρας-κόρης) εἶναι συχνά φορέας εὐόϊωνων μηνυμάτων. Πρέπει ἄραγε νά συμπεράνουμε, σύμφωνα μὲ τὴν ἀρτεμιδώρεια ἀρχὴ τοῦ συσχετισμοῦ προγνωστικῆς ἀξίας καὶ ἠθικῆς ἀξίας, πὼς ἢ αἰμομικτικὴ σχέση μητέρας-γιοῦ δὲν θεωρεῖται θεμελιωδῶς ἀξιόμιμη; Ἡ μήπως πρέπει νά τῆ δοῦμε σὴν μιὰ ἀπὸ τίς προβλεπόμενες ἀπὸ τὸν Ἄρτεμίδωρο ἐξαιρέσεις στὴ γενικὴ ἀρχὴ πού διατυπώνει; Δὲν χωράει ἀμφιβολία ὅτι ὁ Ἄρτεμίδωρος θεωρεῖ τὴν αἰμομιξία μητέρας-γιοῦ ὡς ἠθικὰ καταδικαστέα: εἶναι, ὅμως, ἀξιοσημείωτο πὼς τῆς ἀποδίδει συχνά εὐνοϊκὲς προγνωστικὲς ἀξίες, θεωρώντας τὴ μητέρα ἓνα μοντέλο καὶ καλοῦπι μεγάλου ἀριθμοῦ κοινωνικῶν σχέσεων καὶ μορφῶν δραστηριότητος. Ἡ μητέρα εἶναι τὸ ἐπάγγελμα· ἢ συνουσία μαζί της συνεπῶς σημαίνει ἐπαγγελματικὴ ἐπιτυχία καὶ προκοπὴ. Ἡ μητέρα εἶναι ἢ πατρίδα: ὅποιος ὄνειρεῖται μιὰ σχέση μαζί της μπορεῖ νά προγνώσει ὅτι θά ἐπιστρέψει στὸν τόπο του, ἂν εἶναι ἐξόριστος, ἢ ὅτι θά γνωρίσει τὴν ἐπιτυχία στὴν πολιτικὴ ζωὴ. Ἡ μητέρα εἶναι ἢ γόνιμη γῆ ἀπὸ τὴν ὁποία βγήκαμε: ὅποιος εἶναι στὰ δικαστήρια, ὅταν δλέπει ἓνα αἰμομικτικὸ ὄνειρο, σημαίνει πὼς θά πάρει τὴν κυριότητα τοῦ ἐπίδικου κτήματος· ἂν εἶναι καλλιεργητῆς, θά ἔχει σοδειά. Ὡστόσο, διαγράφεται κίνδυνος γιὰ τοὺς ἀρρώστους: τὸ νά χωθεῖς σ' αὐτὴ τὴ μητέρα-γῆ σημαίνει πὼς θά πεθάνεις.

3. Οἱ «παρὰ φύσιν» πράξεις δίνουν στὸν Ἄρτεμίδωρο τὴν εὐ-

καιρία για δύο διαδοχικές αναλύσεις: ή μία άφορᾶ ὅ,τι ἐκτρέπεται τῆς καθορισμένης ἀπό τή φύση στάσης (καί ἡ ἀνάλυση αὐτή ἀποτελεῖ παράρτημα τῆς ἐρμηνείας τῶν αἰμομικτικῶν ὄνειρων)· ἡ ἄλλη ἀφορᾶ τίς σχέσεις μέσα στίς ὁποῖες ὁ ἐρωτικός ἐταῖρος εἶναι ἐκεῖνος πού ἀπό τή «φύση» του καθορίζει τόν παρά φύση χαρακτήρα τῆς πράξης<sup>41</sup>.

Ὁ Ἀρτεμίδωρος θέτει ὡς ἀρχή ὅτι ἡ φύση ὄρισε μιά σαφῶς συγκεκριμένη μορφή σεξουαλικῆς πράξης γιά κάθε εἶδος· μία καί μόνη φυσική στάση, πού τά ζῶα δέν τήν ἀλλάζουν: «Μερικά ὀχεύουν τό θηλυκό ἀπό πίσω, ὅπως τό ἄλογο, ὁ γαῖδαρος, ὁ τράγος, ὁ ταῦρος, τό ἐλάφι καί τά ὑπόλοιπα τετράποδα. Ἄλλα, ἐνῶνουν πρῶτα τά στόματά τους, ὅπως οἱ ἐχιδνες, τά περιστέρια καί οἱ νυφίτσες· τά θηλυκά τῶν ψαριῶν συλλέγουν τό σπέρμα πού ἔχουν ἐκβάλει τά ἄρσενικά». Κατά τόν ἴδιο τρόπο, ἡ φύση ἔδωσε στός ἀνθρώπους ἕναν πολύ συγκεκριμένο τρόπο συνουσίας: τό πρόσωπο μέ πρόσωπο, ὅπου ὁ ἄνδρας εἶναι ξαπλωμένος πάνω στή γυναίκα. Μέ τή μορφή αὐτή, ἡ σεξουαλική ὁμιλία εἶναι μιά πράξη πλήρους κατοχῆς: γίνεσαι κύριος «ὀλόκληρου τοῦ κορμοῦ τῆς συντρόφου σου», ἀρκεῖ αὐτή νά εἶναι «ὑπάκουη» καί νά «συναινεῖ». Ὅλες οἱ ἄλλες στάσεις «ἐπινοήθηκαν ἀπό τοὺς ἀνθρώπους ὡς ἀποτέλεσμα τῆς λαγνείας, τῆς ἀκολασίας καί τῆς κραιπάλης». Στίς ἀφύσιες αὐτές σχέσεις ὑπάρχει πάντα τό προμήνυμα ἐλαττωματικῶν κοινωνικῶν σχέσεων (κακές σχέσεις, ἐχθρότητα), ἢ τό προάγγελμα κακῶν στιγμῶν ἀπό οικονομική ἄποψη (δυσπραγία, σφίξη).

Μεταξύ τῶν «παραλλαγῶν» αὐτῶν τῆς σεξουαλικῆς πράξης, ὁ Ἀρτεμίδωρος κάνει ἰδιαίτερη μνεῖα στόν στοματικό ἐρωτισμό. Ἡ στηλίτευσή του – καί ἡ στάση αὐτή διαπιστώνεται συχνότατα στήν Ἀρχαιότητα<sup>42</sup> – εἶναι ἔντονη: «φοβερή πράξη», «ἠθικό παράπτωμα» τοῦ ὁποῖου ἡ ὄνειρική παράσταση δέν μπορεῖ νά ἐκτιμηθεῖ θετικά παρά μόνο ἂν παραπέμπει στήν ἐπαγγελματική δραστηριότητα τοῦ ὄνειρευόμενου (ἂν εἶναι ρήτορας, ἀυλητής ἢ δάσκαλος ρητορικῆς)· ἐνῶ ὡς μάταιη ἐκσπερμάτιση, ἡ πράξη τούτη προαγγέλλει στό ὄνειρο μιά περιττή δαπάνη. Πρόκειται γιά συνήθεια ὄχι σύμφωνη μέ τή φύση, πού στή συνέχεια ἐμποδίζει τό φιλί ἢ τό κοινό γεῦμα καί προοιωνίζει τή ρήξη, τίς ἐχθροπραξίες, κάποτε καί τόν θάνατο.

Ἐπάρχουν, ὁμως, κι ἄλλοι τρόποι νά ἀπομακρύνεσαι ἀπό τή

φύση στίς σεξουαλικές σχέσεις: λόγω τῆς ἴδιας τῆς φύσης τῶν ἐρωτικῶν ἐταίρων. Ὁ Ἀρτεμίδωρος ἀπαριθμῆί πέντε δυνατότητες: ἐπαφές μέ τούς θεούς, μέ τά ζῶα, μέ τά πτώματα, μέ τόν ἑαυτό σου ἢ, τέλος, σχέσεις ἀνάμεσα σέ δύο γυναῖκες. Ἡ παρουσία τῶν δύο τελευταίων κατηγοριῶν ἀπό τίς πράξεις πού παρεκκλίνουν τοῦ φυσιολογικοῦ εἶναι πιά αἰνιγματική ἀπό τήν παρουσία τῶν ἄλλων. Ἡ ἐρωτική σχέση ἑνός ἀτόμου μέ τόν ἑαυτό του δέν πρέπει νά ἐννοηθεῖ ὡς ἀνυανισμός: αὐτός ἀναφέρεται μεταξύ τῶν «κατά νόμον» πράξεων. Στήν παρά φύση ἐπαφή τοῦ ἀτόμου μέ τόν ἑαυτό του πρόκειται γιά τήν εἰσχώρηση τοῦ γεννητικοῦ ὄργανου στό ἴδιο του τό κορμί, γιά τό φίλι πού δίνει τό ἴδιο στό πέος του, γιά πιπίλισμα τοῦ ὄργανου μέ τό στόμα. Ὁ πρῶτος τύπος ὀνειροῦ προαγγέλλει φτώχεια, ἀνέχεια καί ὀδύνη. Ὁ δεύτερος ὑπόσχεται τήν ἀπόκτηση παιδιῶν, ἄν ὁ ὀνειρευόμενος δέν ἔχει ἀκόμα παιδιά, ἢ τήν ἐπιστροφή τους, ἄν λείπουν. Ὁ τελευταῖος αὐτός τύπος σημαίνει ὅτι τά παιδιά θά πεθάνουν, ὅτι ὁ ὀνειρευόμενος θά στερηθεῖ ἀπό γυναῖκα ἢ ἐρωμένη (γιατί δέν ἔχει κανείς ἀνάγκη ἀπό γυναῖκα ὅταν μπορεῖ νά αὐτοεξυπηρετηθεῖ), ἢ ὅτι θά περιέλθει σέ μεγάλη φτώχεια.

Ὅσο γιά τίς σχέσεις μεταξύ γυναικῶν, μποροῦμε νά ἀναρωτηθοῦμε γιατί ἐμφανίζονται στήν κατηγορία τῶν «παρά φύσιν» πράξεων, ἐνῶ οἱ ἐπαφές μεταξύ ἀνδρῶν κατανέμονται στούς ἄλλους τίτλους (καί βασιικά σ' ἐκείνον τῶν κατά νόμον πράξεων). Ὁ λόγος, χωρίς ἀμφιβολία, βρίσκεται στή μορφή τῆς σχέσης πού ὁ Ἀρτεμίδωρος θεωρεῖ οὐσιώδη: τή μορφή τῆς εἰσχώρησης: μέ ἕνα κάποιον τέχνασμα, μιά γυναῖκα σφετερίζεται τόν ρόλο τοῦ ἀνδρα, παίρνει καταχρηστικά τή στάση του, καί «πηδᾷ» τήν ἄλλη γυναῖκα. Μεταξύ δύο ἀνδρῶν, ἡ εἰσχώρηση, ἢ κατεξοχῆν ἀρσενική πράξη, δέν ἀποτελεῖ καθαυτή παράβαση τῆς φύσης (ἔστω κι ἄν μπορεῖ νά θεωρεῖται αἰσχρό, ἀνάρμοστο, γιά τόν ἕνα ἀπό τούς δύο νά τήν ὑψίσταται). Ἐνῶ, μία παρόμοια πράξη πού ἐκτελεῖται ἀπό δύο γυναῖκες, ἄσχετα μέ τό τί ἀντιπροσωπεύει ἢ μία καί ἢ ἄλλη, καί μέ διάφορα προσήματα, εἶναι τόσο ἀφύσικη ὅσο καί ἡ ἐρωτική ἐπαφή ἑνός ἀνθρώπου μέ ἕνα θεό ἢ μ' ἕνα ζῶο. Τό νά ὀνειρευεῖται τέτοιες πράξεις σημαίνει ὅτι θά ἔχει φροῦδες δραστηριότητες, ὅτι θά χωρίσει μέ τόν ἀνδρα τῆς ἢ θά χηρέψει. Ἡ ἐρωτική ἐπαφή μεταξύ τῶν δύο μπορεῖ ἐπίσης νά σημαίνει μετάδοση ἢ γνώση γυναικείων «μυστικῶν».



### 3. Ο ΟΝΕΙΡΟΣ ΚΑΙ Η ΠΡΑΞΗ

Δύο χαρακτηριστικά είναι αξιοπρόσεχτα, καθότι, κατά τόν Ἄρτεμίδωρο, σημαδεύουν ολόκληρη τήν ἀνάλυση τοῦ σεξουαλικοῦ ὄνειρου. Πρῶτον, ὁ ὄνειρευόμενος εἶναι πάντα παρών ὁ ἴδιος στόν ὄνειρό του· οἱ σεξουαλικές εἰκόνες πού ἀποκρυπτογραφεῖ ὁ Ἄρτεμίδωρος δέν ἀποτελοῦν ποτέ μιάν ἀπλή φαντασμαγορία τῆς ὁποίας θεατής εἶναι ὁ ὄνειρευόμενος καί ἡ ὁποία ἐκτυλίσσεται μπρός στά μάτια του, ἀλλά ἀνεξάρτητα ἀπό αὐτόν. Ὁ ὄνειρευόμενος παίρνει πάντα μέρος καί μάλιστα ὡς πρωταγωνιστής· αὐτό πού βλέπει εἶναι ὁ ἴδιος ὁ ἑαυτός του κατά τή σεξουαλική του δραστηριότητα: ὑπάρχει πλήρης ἀλληλοεπικάλυψη μεταξύ τοῦ ὑποκειμένου πού ὄνειρεύεται μιὰ πράξη καί τοῦ ὑποκειμένου τῆς πράξης, ὅπως αὐτό ὁρᾶται μέσα στόν ὄνειρο. Δεύτερον, παρατηροῦμε ὅτι στό σύνολο τοῦ πονήματός του, ὁ Ἄρτεμίδωρος μάλλον σπάνια παρουσιάζει ἐρωτικές πράξεις καί ἡδονές ὡς στοιχεῖα σημερινά ἢ προεικαζόμενα. Ἀποτελεῖ μάλλον ἐξαιρέση, μιὰ κάποια εἰκόνα, πού παρουσιάζεται στόν ὄνειρο, νά προμηνάει μιὰ μελλοντική σεξουαλική πράξη – ἢ τή στέρηση μιᾶς ἡδονῆς<sup>43</sup>. Ὡστόσο, αὐτές ἀναλύονται καί ταξινομοῦνται, στά τρία κεφάλαια πού μελετῶνται ἐδῶ, ὡς συστατικά τοῦ ὄνειρου καί προμηνυτικά στοιχεῖα. Ὁ Ἄρτεμίδωρος τά παρουσιάζει μόνο ἀπό τήν πλευρά τοῦ «σημαίνοντος» καί σχεδόν ποτέ ἀπό τήν πλευρά τοῦ «σημαιομένου», εἰκόνες καί ὄχι νοήματα, ἐξεικόνιση καί ὄχι ἐξεικονιζόμενα συμβάντα. Ἡ ἐρομηνεῖα τοῦ Ἄρτεμίδωρου θά τοποθετηθεῖ, ἐπομένως, πάνω σέ μιὰ γραμμή πού φέρεται μεταξύ τοῦ δράστη τῆς σεξουαλικῆς πράξης καί τοῦ ὄνειρευόμενου, καί κατευθύνεται ἔτσι

ἀπό τό ὑποκείμενο στό ὑποκείμενο· καί, μέ βάση τή σεξουαλική πράξη καί τόν ρόλο τοῦ ὑποκειμένου, ὅπως αὐτό φαντάζεται τόν ἑαυτό του στό ὄνειρό του, ἡ ἐρμηνευτική ἐργασία θά ἀποβλέπει στήν ἀποκρυπτογράφιση ἐκείνου πού θά συμβεῖ στόν ὄνειρευόμενο, ὅταν θά ἐπιστρέψει στήν ἀφυπνισμένη ζωή.

Μέ τήν πρώτη κιόλας ματιά, φαίνεται ὅτι ἡ μαντική τοῦ Ἄρτεμίδωρου ἀποκρυπτογραφεῖ κανονικότατα, στούς σεξουαλικούς ὄνειρους, μιά κοινωνική σημασία. Βέβαια, συμβαίνει οἱ ὄνειροι αὐτοί νά προαγγέλλουν καί μιά περιπέτεια σχετική μέ τήν ὑγεία – ἀσθένεια ἢ ἀνάρρωση· συμβαίνει νά εἶναι σημεῖα θανάτου. Σέ ἀναλογία, ὅμως, πολύ μεγαλύτερη, ἀνάγουν σέ συμβάντα ὅπως ἡ ἐπιτυχία ἢ ἡ ἀποτυχία στίς ἐπαγγελματικές ὑποθέσεις, στόν πλουτισμό ἢ στήν πτώχευση, στήν εὐημερία ἢ στήν κακοτυχία τῆς οἰκογένειας, σέ μιά ἐπιτυχία ἢ μή ἐπιτυχία, σ' εὐνοϊκούς γάμους ἢ ἀτυχεῖς ἀγχιστοεῖς, σέ φιλονικίες, ἀνταγωνισμούς, συμφιλιώσεις, σέ καλοτυχίες ἢ κακοτυχίες στή δημόσια σταδιοδρομία, σέ ἐξορία, σέ κάποια καταδίκη. Ὁ σεξουαλικός ὄνειρος προοιωνίζει τή μοῖρα τοῦ ὄνειρευόμενου στήν κοινωνική ζωή· ὡς πρωταγωνιστής στή σεξουαλική σκηνή τοῦ ὄνειρου, προμηνάει τόν ρόλο πού θά ἔχει πάνω στή σκηνή τῆς οἰκογένειας, τοῦ ἐπαγγέλματος, τῶν οἰκονομικῶν ὑποθέσεων καί τῆς πολιτείας.

Γι' αὐτό ὑπάρχουν, πρῶτα πρῶτα, δύο λόγοι. Ὁ πρῶτος εἶναι ἐντελῶς γενικῆς φύσεως: ἔχει σχέση μ' ἕνα γλωσσικό τερτίπι πού ὁ Ἄρτεμίδωρος χρησιμοποιεῖ πολύ. Ὑπάρχει πράγματι στήν ἑλληνική – ὅπως ἐξάλλου σέ διάφορους βαθμούς σέ πολλές ἄλλες γλώσσες – μιά πολύ ἐκδηλῆ ἀμφισημία μεταξύ τῆς σεξουαλικῆς καί τῆς οἰκονομικῆς ἔννοιας ὀρισμένων ὄρων. Ἔτσι, ἡ λέξη «σῶμα» (πού δηλώνει τό κορμί) ἀναφέρεται ἐπίσης στά πλούτη καί στά ἀγαθά· ἀπ' ὅπου καί ἡ δυνατότητα ἀντιστοιχίας ἀνάμεσα στήν «κατοχή» ἐνός σώματος καί στήν κατοχή πλούτου<sup>44</sup>. «Οὐσία» εἶναι καί ἡ ὑπαρξη καί ἡ περιουσία, ἀλλά καί ὁ σπόρος καί τό σπέρμα: ἡ ἀπώλεια τοῦ τελευταίου σημαίνει τή δαπάνη τῆς πρώτης<sup>45</sup>. Ὁ ὄρος «θλάθη» (ἡ ζημία) μπορεῖ νά ἀναφέρεται στίς ἀναποδιές τῆς τύχης, στίς ἀπώλειες χρημάτων, ἀλλά καί στό ὅτι εἶσαι τό θῦμα μιᾶς δαιμοπραγίας ἢ τό παθητικό ἀντικείμενο μιᾶς σεξουαλικῆς πράξης<sup>46</sup>. Ὁ Ἄρτεμίδωρος παίζει ἐπίσης μέ τήν πολυσημία τοῦ λεξιλογίου τοῦ χρέους: οἱ λέξεις πού σημαίνουν ὅτι κάποιος εἶναι ὑποχρεωμένος νά πληρώσει καί ζητάει νά ἀπαλλα-

γει μπορούν επίσης νά σημαίνουν ὅτι πιέζεται ἀπό μιὰ σεξουαλική ἀνάγκη, καί πώς ἱκανοποιώντας την ἐλευθερώνεται: ὁ ὄρος «ἀναγκαῖον», πού χρησιμοποιεῖται γιά νά δηλώσει τό ἀνδρικό ὄργανο, βρίσκεται στή διασταύρωση αὐτῶν τῶν σημασιῶν<sup>47</sup>.

Ἐνας ἄλλος λόγος ἀφορᾷ τή μορφή καί τόν ἰδιαίτερο προορισμό τοῦ πονήματος τοῦ Ἀρτεμίδωρου: βιβλίο ἑνός ἀνδρα πού ἀπευθύνεται βασικά στούς ἄνδρες, ὥστε αὐτοί νά διάγουν τήν ἀνδρική ζωή τους. Πρέπει, πράγματι, νά θυμίσουμε ὅτι ἡ ἐρμηνεία τῶν ὀνείρων δέν θεωρεῖται ὑπόθεση ἀπλῆς καί μόνο προσωπικῆς περιέργειας· εἶναι μιὰ χρήσιμη ἐργασία, πού βοηθᾷ στό καλοστράτισμα τῆς ὑπαρξῆς καί στήν προετοιμασία γιά τά μέλλοντα νά συμβοῦν. Ἀφοῦ οἱ νύχτες μιλοῦν γι' αὐτό ἀπό τό ὅποιο θά εἶναι φτιαγμένες οἱ μέρες, καλό εἶναι, γιά νά διάγουμε ὅπως πρέπει τή ζωή μας ὡς ἄνδρες, ὡς οἰκοδεσπότες, ὡς οἰκογενειάρχες, νά ξέρουμε νά ἀποκρυστογραφοῦμε τά παρουσιαζόμενα σ' αὐτήν ὄνειρα. Ἡ προοπτική τῶν βιβλίων τοῦ Ἀρτεμίδωρου εἶναι ν' ἀποτελέσουν ἕναν ὁδηγό, ὥστε ὁ ὑπεύθυνος ἄνδρας, ὁ οἰκοδεσπότης νά μπορεῖ νά συμπεριφέρεται μέσα στήν καθημερινότητα, σέ συνάρτηση μέ τά σημάδια πού μπορούν νά τήν προεικονίσουν. Αὐτό λοιπόν πού προσπαθεῖ νά ἀνακαλύψει μέσα στίς ὀνειρικές εἰκόνες εἶναι ὁ ἱστός αὐτῆς τῆς οἰκογενειακῆς, οἰκονομικῆς καί κοινωνικῆς ζωῆς.

Δέν εἶναι, ὅμως, μόνον αὐτό: ἡ ἐρμηνευτική πρακτική, ὅπως αὐτή λειτουργεῖ στόν λόγο τοῦ Ἀρτεμίδωρου, δείχνει πώς τό ἴδιο τό σεξουαλικό ὄνειρο νοεῖται, μελετᾶται, ἀναλύεται σάν μιὰ κοινωνική σκηνή· ἄν προαγγέλλει «τό καλό ἢ τό κακό» στόν τομέα τῆς δουλειᾶς, τῆς πατρικῆς περιουσίας, τῆς οἰκογένειας, τῆς πολιτικῆς σταδιοδρομίας, τῆς κοινωνικῆς θέσης, τῶν φιλικῶν σχέσεων καί τῶν προστασιῶν, εἶναι γιατί οἱ σεξουαλικές πράξεις πού ἀντιπροσωπεύουν ἀποτελοῦνται ἀπό τά ἴδια μέ αὐτό στοιχεῖα. Παρακολουθώντας τίς μεθόδους ἀνάλυσης πού χρησιμοποιεῖ ὁ Ἀρτεμίδωρος, βλέπουμε καθαρά ὅτι ἡ ἐρμηνεία τῶν ἀφροδισίων ὀνείρων μέ ὄρους καλῆς ἢ κακῆς ἔκβασης, κοινωνικῆς ἐπιτυχίας ἢ ἀποτυχίας, προϋποθέτει ἕνα εἶδος ὁμοουσιότητας μεταξύ τῶν δύο τομέων. Κι αὐτό εἶναι φανερό σέ δύο ἐπίπεδα: στό ἐπίπεδο τῶν στοιχείων τοῦ ὀνείρου πού θεωροῦνται ὑλικό γιά τήν ἀνάλυση, καί στό ἐπίπεδο τῶν ἀρχῶν πού ἐπιτρέπουν νά δοθεῖ ἕνα νόημα (μιὰ προγνωστική «ἀξία») στά στοιχεῖα αὐτά.

1. Ποιές είναι οι ὄψεις τοῦ σεξουαλικοῦ ὄνειρου, πού ὁ Ἄρτεμιδωρος θεωρεῖ καί καθιστᾶ οὐσιαστικές στήν ἀνάλυσή του;

Καταρχήν, τά πρόσωπα. Ἄπό τόν ἴδιο τόν ὄνειρευόμενο ὁ Ἄρτεμιδωρος δέν κρατᾶει, γιά παράδειγμα, οὔτε τό κοντινό ἢ μακρινό παρελθόν, οὔτε τήν ψυχική κατάσταση, οὔτε γενικά τά πάθη, ἀλλά τά κοινωνικά χαρακτηριστικά: τήν ἡλικιακή κλάση στήν ὁποία ἀνήκει, ἂν ἔχει ἢ ὄχι ἐπιχειρηματική δραστηριότητα, ἂν ἔχει πολιτικές εὐθύνες, ἂν γυρεύει νά παντρεύει τά παιδιά του, ἂν ἀπειλεῖται ἀπό οἰκονομική καταστροφή ἢ ἀπό τήν ἐχθρότητα τῶν συγγενῶν του, κ.λπ. Ὡς «δρωῖντα πρόσωπα» ἐπίσης ἀντιμετωπίζονται οἱ παρόντες στόν ὄνειρο ἐταῖροι· ὁ ὄνειρικός κόσμος τοῦ ὄνειρευόμενου κατά τόν Ἄρτεμιδωρο κατοικεῖται ἀπό ἄτομα πού δέν ἔχουν καθόλου σωματικά χαρακτηριστικά, καί πού δέν φαίνονται νά ἔχουν συναισθηματικούς δεσμούς ἢ σχέσεις ἐμπάθειας μέ τόν ἴδιο τόν ὄνειρευόμενο· δέν ἐμφανίζονται παρά ὡς γενικά κοινωνικά χαρακτηριστικά: νέοι, γέροι (εἶναι πάντως πιό νέοι ἢ πιό γέροι ἀπό τόν ὄνειρευόμενο), πλούσιοι ἢ φτωχοί· εἶναι ἄνθρωποι πού κομίζουν πλοῦτη ἢ ζητοῦν δῶρα· πρόκειται γιά σχέσεις κολακευτικές ἢ ταπεινωτικές· εἶναι ἄνθρωποι ἀνώτεροι, στούς ὁποίους ἀρμόζει νά ὑποχωρεῖς, ἢ κατώτεροι, τούς ὁποίους μπορεῖς νόμιμα νά ἐκμεταλλευθεῖς· εἶναι ἄνθρωποι τοῦ σπιτιοῦ ἢ ξένοι· εἶναι ἐλεύθεροι ἄνδρες, γυναῖκες τῆς παντρεῖας, δοῦλοι ἢ ἐπαγγελματίες πόρνες.

Ὅσο γιά τό τί συμβαίνει ἀνάμεσα στά πρόσωπα αὐτά καί στόν ὄνειρευόμενο, ἡ λιτότητα τοῦ Ἄρτεμιδωρου εἶναι ἰδιαίτερα ἀξιοπρόσεκτη. Ὅχι χάδια, ὄχι περίπλοκοι συνδυασμοί, καμιά φαντασμαγορία· μόνο μερικές πολύ ἀπλές παραλλαγές γύρω ἀπό μιᾶ βασική φόρμα, τήν εἰσχώρηση. Αὐτή φαίνεται νά ἀποτελεῖ τήν ἴδια τήν οὐσία τῆς ἐρωτικῆς ἐμπειρίας, τή μόνη πάντως πού ἀξίζει νά προσεχτεῖ καί πού ἔχει νόημα στήν ἀνάλυση τοῦ ὄνειρου. Πολύ περισσότερο ἀπό τό ἴδιο τό σῶμα, μέ τά διάφορα μέρη του, πολύ περισσότερο ἀπό τήν ἡδονή μέ τίς ποιότητες καί τίς ἐντάσεις της, ἢ πράξη τῆς εἰσχώρησης ἐμφανίζεται ὡς διαγνωστική τῶν σεξουαλικῶν πράξεων, μέ τίς κάποιες παραλλαγές της στή στάση καί κυρίως μέ τούς δύο της πόλους, τῆς ἐνεργητικότητας καί τῆς παθητικότητας. Τό ἐρώτημα πού ὁ Ἄρτεμιδωρος ἀδιάκοπα θέτει στούς ὄνειρους πού μελετᾶ εἶναι ποιός εἰσχωρεῖ σέ ποιόν. Τό ὑποκείμενο πού ὄνειρεῖται (σχεδόν πάντα ἕνας ἄνδρας) εἶναι ἐνεργ-

γητικό ή παθητικό; Είναι εκείνο πού εισχωρεί, έξουσιάζει, απολαμβάνει, ή εκείνο πού υποτάσσεται ή έξουσιάζεται; "Ασχετα αν πρόκειται για σχέσεις με ένα γιό ή με έναν πατέρα, με μία μητέρα ή με ένα δούλο, τό ερώτημα επανέρχεται αναπόφευκτα σχεδόν (εκτός κι αν ήδη έχει εμμέσως απαντηθεί): πώς έγινε ή εισχώρηση; "Η άκριβέστερα: ποιά ήταν ή στάση του υποκειμένου κατά τήν εισχώρηση; "Ακόμα και τό «λεσβιακό» όνειρο εξετάζεται από αυτήν τήν άποψη, και μόνο από αυτήν τήν άποψη.

Όστόσο, ή πράξη αυτή τής εισχώρησης — κεντρικό στοιχείο τής σεξουαλικής δραστηριότητας, πρώτη ύλη για τήν ερμηνεία και έστία του νοήματος για τό όνειρο — γίνεται άμέσως άντιληπτή στό έσωτερικό μιās κοινωνικής σκηνογραφίας. "Ο "Αρτεμίδωρος βλέπει τή σεξουαλική πράξη καταρχήν ως μιá σχέση άνωτερότητας και κατωτερότητας: ή εισχώρηση δάζει τους δύο συντρόφους σε σχέση κυριαρχίας και ύποταγής· από τή μιá πλευρά είναι νίκη, από τήν άλλη ήττα· δικαίωμα πού άσκειται για τόν έναν από τους εταίρους, άναγκαιότητα πού επιβάλλεται στον άλλο· είναι κατοχυρωμένη θεσμικά θέση πού άξιοποιεί κανείς, ή κατάσταση τήν όποία ύφίσταται· είναι πλεονέκτημα του όποιου έπωφελείται, ή άποδοχή μιās κατάστασης τής όποίας τήν εκμετάλλευση αφήνουμε στους άλλους. Πράγμα πού οδηγεί στην άλλη όψη τής σεξουαλικής πράξης· ό "Αρτεμίδωρος τή βλέπει και ως ένα «οικονομικό» παιχνίδι δαπάνης και κέρδους: κέρδος είναι ή ήδονή πού νιώθουμε, τά ευχάριστα αισθήματα πού δοκιμάζουμε· δαπάνη, ή ενέργεια πού απαιτεί ή πράξη, ή απώλεια σπέρματος, αυτή τής τής πολύτιμης ζωτικής ούσίας, και ή κόπωση πού επακολουθεί. Πολύ περισσότερο απ' όλες τίσ παραλλαγές πού θά μπορούσαν νά προέρχονται από τίσ διάφορες δυνατές κινήσεις, ή τά διάφορα αισθήματα πού τίσ συνοδεύουν, πολύ περισσότερο απ' όλες τίσ δυνατές εικόνες πού ό όνειρος θά μπορούσε νά παρουσιάσει, ό "Αρτεμίδωρος επιλέγει, για τήν άνάλυσή του, τά στοιχεία πού άφορούν τήν εισχώρηση ως «στρατηγικό» παιχνίδι κυριαρχίας-ύποταγής και ως «οικονομικό» παιχνίδι δαπάνης-οφέλους.

Τά στοιχεία αυτά μπορούν βέβαια νά μās φαίνονται, από τή δική μας όπτική γωνία, φτωχά, σχηματικά, σεξουαλικώς «άχρωμα»· πρέπει, όμως, νά σημειώσουμε ότι παραγемίζουν έξαρχής τήν άνάλυση με στοιχεία πού φέρουν τήν κοινωνική σφραγίδα. "Η άνάλυση πού κάνει ό "Αρτεμίδωρος εμφανίζει πρόσωπα παρμένα

ἀπό μιά κοινωνική σκηνή τῆς ὁποίας φέρουν ἀκόμα ὅλα τὰ χαρακτηριστικά· καί τὰ διανέμει γύρω ἀπό μιά βασική πράξη πού βρίσκεται ταυτόχρονα στό ἐπίπεδο τῶν σωματικῶν συζεύξεων, στό ἐπίπεδο τῶν κοινωνικῶν σχέσεων ἀνωτερότητας καί κατωτερότητας καί στό ἐπίπεδο τῶν οικονομικῶν δραστηριοτήτων δαπάνης καί ὀφέλους.

2. Πῶς ὁ Ἄρτεμίδωρος – μέ βάση τοῦτα τὰ στοιχεῖα, πού τὰ ἐπέλεξε μέ τόν συγκεκριμένο τρόπο καί τὰ κατέστησε κατάλληλα γιά τήν ἀνάλυση – καθορίζει τήν «ἀξία» τοῦ σεξουαλικοῦ ὄνειρου; Καί μ' αὐτό, πρέπει νά ἐννοοῦμε ὄχι μόνο τόν τύπο τοῦ συμβάντος πού προαγγέλλεται μέ ἀλληγορικό τρόπο, ἀλλά κυρίως – κι αὐτό εἶναι τό βασικό γιά μιά πρακτική ἀνάλυση – τήν «ποιότητα» του, δηλαδή τόν εὐνοϊκό ἢ δυσμενῆ γιά τό ὑποκείμενο χαρακτηριστήρα του. Ἄς θυμηθοῦμε μίαν ἀπό τίς θεμελιώδεις ἀρχές τῆς μεθόδου: ἡ προγνωστική ποιότητα τοῦ ὄνειρου (ὁ εὐνοϊκός ἢ μή χαρακτηριστῆρας τοῦ προοιωνιζόμενου συμβάντος) ἐξαρτᾶται ἀπό τήν ἀξία τῆς προοιωνίζουσας εἰκονας (τόν καλό ἢ κακό χαρακτηριστήρα τῆς εἰκονιζόμενης στόν ὄνειρο πράξης). Ὅμως, κατά τήν ἀνάλυση καί στά δοθέντα παραδείγματα, εἶδαμε πῶς μιά σεξουαλική πράξη «θετικής ἀξίας» ἀπό τήν ἀποψη τοῦ Ἄρτεμίδωρου δέν εἶναι πάντα, οὔτε ἀκριβῶς, μιά σεξουαλική πράξη πού ἐπιτρέπεται ἀπό τόν νόμο, τιμᾶται ἀπό τήν κοινή γνώμη, εἶναι ἀποδεκτή ἀπό τό ἔθιμο. Ὑπάρχουν, ἀσφαλῶς, μείζονες συγκυρίες: τό νά ὄνειρεύεται κάποιος πῶς συννεύρῃσεται μέ τή σύζυγό του ἢ τήν ἐρωμένη του εἶναι καλό· ὑπάρχουν, ὅμως, ἀποκλίσεις, καί μάλιστα σημαντικές: ἡ εὐδοίωνη ἀξία τοῦ ὄνειρου μιᾶς αἰμομιξίας μέ τή μητέρα εἶναι τό πιό χτυπητό παράδειγμα. Πρέπει νά ἀναρωτηθοῦμε: ποιός εἶναι ὁ ἄλλος τρόπος νά ἀξιολογοῦμε τίς σεξουαλικές πράξεις, ποιᾶ εἶναι τὰ ἄλλα κριτήρια πού μᾶς ἐπιτρέπουν νά ποῦμε ὅτι εἶναι «καλές» στόν ὄνειρο καί γιά τόν ὄνειρευόμενο, ἐνῶ εἶναι ἀξιόμειπτες στήν πραγματικότητα; Φαίνεται πῶς αὐτό πού δίνει «ἀξία» σέ μίαν ὀνειρική σεξουαλική πράξη εἶναι ἡ σχέση πού δημιουργεῖται μεταξύ τοῦ σεξουαλικοῦ ρόλου καί τοῦ κοινωνικοῦ ρόλου τοῦ ὄνειρευόμενου. Γιά τήν ἀκρίβεια, μποροῦμε νά ποῦμε ὅτι ὁ Ἄρτεμίδωρος θεωρεῖ «εὐνοϊκό» καί εὐδοίωνο ἕναν ὄνειρο ὅπου ὁ ὄνειρευόμενος ἀσκεῖ τή σεξουαλική του δραστηριότητα μέ τό σύντροφό του σύμφωνα μέ ἕνα σχῆμα πού δείχνει τί εἶναι ἢ τί

οφείλει νά είναι ή σχέση του μέ τόν ἴδιον αὐτό σύντροφο στήν κοινωνική καί ὄχι στή σεξουαλική ζωή· ή προσαρμογή στήν «ξύπνια» κοινωνική σχέση είναι ἐκείνη πού ἀποτιμᾷ τήν ὄνειρική σεξουαλική σχέση.

Γιά νά είναι «καλή» ή σεξουαλική πράξη πού ὄνειρευόμαστε χρειάζεται νά ὑπάγεται σέ μιά γενική ἀρχή, τήν ἀρχή τοῦ «ἰσομορφισμοῦ». Καί γιά νά συνεχίσουμε νά μιλάμε σχηματικά, θά μπορούσαμε νά προσθέσουμε ὅτι ή ἀρχή αὐτή παίρνει δύο μορφές: τή μορφή μιᾶς ἀρχῆς τῆς «ἀναλογίας θέσεως» καί τή μορφή μιᾶς ἀρχῆς τῆς «οἰκονομικῆς ἐπάρκειας». Σύμφωνα μέ τήν πρώτη ἀπό τίς ἀρχές αὐτές, μιά σεξουαλική πράξη θά είναι καλή ἐφόσον τό ὑποκείμενο πού ὄνειρεύεται κατέχει στή σεξουαλική του δραστηριότητα μέ τό σύντροφό του μιά θέση ἀνάλογη μ' ἐκείνην πού ἔχει στήν πραγματικότητα μέ τόν ἴδιον αὐτόν σύντροφο (ή μ' ἕνα σύντροφο τοῦ αὐτοῦ τύπου): ἔτσι, τό νά είναι κανεῖς «ἐνεργητικός» μέ τόν δούλο του (ὅποιο κι ἄν είναι τό φύλο τοῦ τελευταίου) είναι καλό· ἢ τό νά είναι ἐνεργητικός μέ μιά πόρνη ἢ ἕναν πορνεόμενο· ἢ τό νά είναι ἐνεργητικός μέ ἕνα νεαρό καί φτωχό ἀγόρι· θά είναι, ὅμως, «καλό» νά είναι παθητικός μέ κάποιον μεγαλύτερο στήν ἡλικία καί πλουσιότερο, κ.λπ. Τό αἰμομικτικό ὄνειρο μέ τή μητέρα είναι φορτισμένο μέ πολλές θετικές ἀξίες, δυνάμει τῆς ἀρχῆς αὐτῆς τοῦ ἰσομορφισμοῦ: πράγματι, βλέπουμε ἐδῶ τό ὑποκείμενο σέ ἐνεργητική θέση ἀπέναντι σέ μιά μητέρα πού τό γέννησε καί τό ἀνάθρεψε, καί πού αὐτό σέ ἀνταπόδοση οφείλει νά τήν περιποιεῖται, νά τήν τιμᾷ, νά τήν ὑπηρετεῖ, νά τή συντηρεῖ καί νά τήν πλουτίζει, ὅπως τή γῆ, τήν πατρίδα, τήν πολιτεία. Γιά νά ἔχει, ὅμως, ή σεξουαλική πράξη μέσα στό ὄνειρο μιά θετική ἀξία, πρέπει ἐπίσης νά ὑπακούει σέ μίαν ἀρχή «οἰκονομικῆς ἐπάρκειας»· πρέπει ἢ «δαπάνη» καί τό «ὄφελος», πού συνεπάγεται ή δραστηριότητα αὐτή, νά είναι δεόντως ρυθμισμένα: σέ ποσότητα (μεγάλη δαπάνη γιά μικρή ἀπόλαυση δέν είναι καλό) καί, ἐπίσης, σέ κατεύθυνση (νά μή γίνονται ἀνώφελες δαπάνες μέ ἐκείνους ἢ ἐκεῖνες πού δέν είναι σέ θέση νά ἀνταποδώσουν, νά ἀποξημιώσουν ἢ νά φανοῦν μέ τή σειρά τους χρήσιμοι). Ἡ ἀρχή αὐτή λέει πῶς εἶναι καλό τό νά ὄνειρεύεσαι μιά σεξουαλική σχέση μέ δούλους: ἐπωφελεῖσαι τῆς ιδιοκτησίας σου· αὐτό πού ἀγόρασες πρός ὄφελος τῆς ἐργασίας παρέχει ἐπιπλέον τό ὄφελος τῆς ἀπόλαυσης. Ἡ ἴδια ἀρχή δίνει καί τίς πολλαπλές της σημασίες στούς ὄνειρους

κατά τούς όποιους ένας πατέρας έχει σχέσεις μέ τήν κόρη του: ανάλογα μέ τό αν αυτή είναι παντρεμένη ή όχι, αν ό ίδιος ό πατέρας είναι χήρος ή όχι, αν ό γαμπρός είναι πύό πλούσιος ή πύό φτωχός από τόν πεθερό, τό όνειρο θά σημαίνει είτε δαπάνη γιά τήν προίκα, είτε βοήθεια προερχόμενη από τήν κόρη, είτε ύποχρέωση νά τή συντηρεί μετά τό διαζύγιό της.

Μπορούμε νά συνοψίσουμε όλα τούτα λέγοντας ότι ή κατευθυντήρια γραμμή τής έρμηνευτικής του 'Αρτεμίδωρου, σέ ό,τι άφορά τήν προγνωστική άξία τών σεξουαλικών όνειρων, περιλαμβάνει τήν άποσύνθεση και τήν άνάλυση τών σεξουαλικών όνειρων σέ στοιχεΐα (πρόσωπα και πράξεις) πού είναι, από τή φύση τους, στοιχεΐα κοινωνικά· και ότι ύποδεικνύει έναν όρισμένο τρόπο άποτίμησης τών σεξουαλικών πράξεων σέ συνάρτηση μέ τόν τρόπο πού τό όνειρευόμενο ύποκείμενο διατηρεί, ως ύποκείμενο τής πράξης πού όνειρεύεται, τή θέση του ως κοινωνικοϋ ύποκειμένου. Στή σκηνή του όνειρου, ό σεξουαλικός παράγοντας (πού είναι πάντα ό όνειρευόμενος, και πού ούσιαστικά είναι πάντοτε ένας ώριμος άνδρας) όφείλει, γιά νά είναι καλό τό όνειρό του, νά διατηρεί τόν ρόλο του του κοινωνικοϋ παράγοντα (άκόμα κι αν ή πράξη συμβάινει νά είναι κατακριτέα στήν πραγματική ζωή). 'Ας μήν ξεχνάμε πώς όλα τά σεξουαλικά όνειρα πού άνάλυει ό 'Αρτεμίδωρος θεωροϋνται από τόν ίδιο ως άνήκοντα στήν κατηγορία «όνειρος»· λένε έπομένως αυτό πού «θά συμβεί»: κι αυτό πού «θά συμβεί» στήν προκείμενη περίπτωση, και πού «λέγεται» στό όνειρο, είναι ή θέση του όνειρευόμενου ως ύποκειμένου δραστηριότητας — ένεργητικοϋ ή παθητικοϋ, κυρίαρχου ή κυριαρχούμενου, νικητή ή ήττημένου, «άπό πάνω» ή «άπό κάτω», έπωφελούμενου ή δαπανώντος, ποριζόμενου κέρδη ή ύφιστάμενου ζημίες, εύρισκόμενου σέ πλεονεκτική ή σέ μειονεκτική θέση. Τό σεξουαλικό όνειρο άποκαλύπτει, στά πλαίσια τής μικρής δραματολογίας τής εισχώρησης και τής παθητικότητας, τής ήδονής και τής δαπάνης, τή διοτροπία του ύποκειμένου, όπως ή μοίρα τό έχει έτοιμάσει.

Θά μπορούσαμε ίσως, γιά επιβεβαίωση, νά παραθέσουμε ένα χωρίο τών 'Ονειροκριτικών, πού καταδεικνύει τή σύνδεση μεταξύ εκείνου πού συνιστά τό άτομο ως ένεργό ύποκείμενο στή σεξουαλική σχέση και εκείνου πού τό τοποθετεί στό πεδίο τών κοινωνικών δραστηριοτήτων. Πρόκειται, γιά τό κείμενο — πού θά δοθεί σέ ένα άλλο τμήμα του βιβλίου — τό αφιερωμένο στή σημασία



τῶν διαφόρων μερῶν τοῦ σώματος μέσα στὸν ὄνειρο. Τὸ ἀνδρικό ὄργανο – αὐτὸ ποῦ ἀποκαλεῖται «ἀναγκαῖον» (τὸ «ἀναγκαῖο» στοιχεῖο, ἐκεῖνο τοῦ ὁποῖου οἱ ἀνάγκες μᾶς πιέζουν καὶ μέ τῆ δύναμη τοῦ ὁποῖου πιέζουμε τοὺς ἄλλους) – εἶναι σημαῖνον μιᾶς δολόκληρης δέσμης σχέσεων καὶ δραστηριοτήτων, ποῦ ὀρίζουν τὴ θέση τοῦ ἀτόμου μέσα στὴν πόλη καὶ στὸν κόσμο. Σ' αὐτὴ τῆ δέσμη περιλαμβάνονται ἡ οἰκογένεια, ὁ πλοῦτος, ἡ ρητορική δραστηριότητα, ἡ κοινωνική θέση, ὁ πολιτικός βίος, ἡ ἐλευθερία καὶ, τέλος, τὸ ἴδιο τὸ ὄνομα τοῦ ἀτόμου. «Τὸ ἀνδρικό γεννητικό μόριο παρομοιώνεται μέ τοὺς γονεῖς, διότι κατέχει τὴ γενεσιουργὸ ἀρχή· μέ τῆ σύζυγο καὶ τὴν ἐρωμένη, διότι εἶναι κατάλληλο γιὰ ἐρωτικές σχέσεις· μέ τοὺς ἀδελφούς καὶ τοὺς συγγενεῖς ἐξ αἵματος, διότι τὸ ἀρχικό αἷτιο ὅλης τῆς οἰκογένειας ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὸ ἀνδρικό μόριο· μέ τῆ δύναμη καὶ τῆ σωματική ἀνδρικότητα, διότι εἶναι καὶ τὸ ἴδιο ἡ αἰτία τους· μέ τοὺς λόγους καὶ τὴν παιδεία, ἀφοῦ ἀπ' ὅλα τὰ πράγματα τὸ ἀνδρικό μόριο εἶναι ἐκεῖνο ποῦ ἔχει μεγαλύτερη γενεσιουργὸ δύναμη ἀπὸ τὸν λόγο... Τὸ ἀνδρικό μόριο παρομοιώνεται ἐπιπλέον μέ τὸ ὄφελος καὶ τὸ κέρδος, διότι πότε εἶναι τεντωμένο καὶ πότε εἶναι χαλαρὸ καὶ διότι μπορεῖ νὰ πορίζει καὶ νὰ ἐκκρίνει (...). Παρομοιώνεται μέ τὴ φτώχεια, μέ τὴ δουλεία, μέ τὰ δεσμά, διότι ἀποκαλεῖται “ἀναγκαῖον” καὶ διότι εἶναι τὸ σύμβολο τοῦ καταναγκασμοῦ. Ἐπιπλέον παρομοιώνεται μέ τὴν “ἐπιτιμία”, δηλαδή τὴν ιδιότητα τοῦ ἐπίτιμου πολίτη ποῦ ἀπολαμβάνει ὅλα τὰ πολιτικά δικαιώματα καὶ προνόμια, γιατί καὶ ἐπιτιμία ὀνομάζεται ἡ αἰδώς. (...) Ἄν διπλασιαστεῖ, σημαίνει ὅτι καθετὶ ἀπ' ὅσα συμβολίζει θὰ διπλασιαστεῖ, ἐκτός ἀπὸ τὴ σύζυγο καὶ τὴν ἐρωμένη· αὐτὲς θὰ χαθοῦν, γιατί εἶναι ἀδύνατο νὰ χρησιμοποιεῖς δύο πῆ συγχρόνως. Γνωρίζω κάποιον ποῦ, ὄντας δοῦλος, ὄνειρεύτηκε πὼς εἶχε τρεῖς φαλλούς. Αὐτὸς ἀπελευθερώθηκε καὶ ἀντὶ γιὰ ἓνα ὄνομα ἀπέκτησε τρία, προσθέτοντας καὶ τὰ δύο ὀνόματα τοῦ κυρίου του ποῦ τὸν ἀπελευθέρωσε. Ἄλλὰ αὐτὸ συνέβη μόνο μιὰ φορά, καὶ δὲν πρέπει νὰ ἐρημνεύει κανεῖς τοὺς ὄνειρους μέ βάση τίς σπάνιες περιπτώσεις, ἀλλὰ μέ βάση ἐκεῖνες ποῦ παρουσιάζονται πιὸ συχνά»<sup>49</sup>.

Ὅπως βλέπουμε, τὸ ἀνδρικό μόριο ἐμφανίζεται στὴ διασταύρωση ὅλων αὐτῶν τῶν ἀσκήσεων κυριαρχίας: αὐτοκυριαρχίας, ἀφοῦ οἱ ἀπαιτήσεις του ἀπειλοῦν νὰ μᾶς ὑποδουλώσουν, ἂν ἐνδώσουμε στίς πιέσεις του· ὑπεροχὴ ἔναντι τῶν σεξουαλικῶν συντρό-

φων, ἀφοῦ μέ αὐτό πραγματοποιεῖται ἡ εἰσχώρηση· προνόμια καί κοινωνική θέση, ἀφοῦ σηματοδοτεῖ ὄλο τό πεδίο συγγένειας καί κοινωνικῆς δραστηριότητος.

\*

Τό τοπίο πού φέρνουν στό νοῦ τά κεφάλαια τοῦ βιβλίου τοῦ Ἀρτεμίδωρου τά ἀφιερωμένα στοὺς σεξουαλικούς ὄνειρους εἶναι ἓνα τοπίο οἰκεῖο στήν Ἀρχαιότητα. Εὐκόλα βρῖσκουμε σ' αὐτό γνωρίσματα ἡθῶν καί ἐθίμων πού θά μπορούσαν νά πιστοποιήσουν πολλές ἄλλες προγενέστερες ἢ σύγχρονες μαρτυρίες. Βρισκόμαστε σέ ἓναν κόσμο ἐντονότατα σημαδεμένο ἀπό τήν κεντρική θέση τοῦ ἀρσενικοῦ προσώπου καί ἀπό τή σπουδαιότητα πού δίνεται στόν ἀνδρικό ρόλο στίς σεξουαλικές σχέσεις. Βρισκόμαστε σ' ἓναν κόσμο ὅπου ἔχει προσδοθεῖ στόν γάμο ἀρκετή ἀξία, ὥστε νά θεωρεῖται τό καλύτερο δυνατό πλαίσιο γιά τίς σεξουαλικές ἀπολαύσεις. Μέσα στόν κόσμο αὐτό, ὁ ἔγγαμος ἄνδρας μπορεῖ νά ἔχει καί τήν ἐρωμένη του· νά χρησιμοποιεῖ ὅπως θέλει τούς ὑπηρέτες του, ἀγόρια ἢ κορίτσια· νά συναναστρέφεται πόρνες. Στόν κόσμο αὐτό, τέλος, οἱ σχέσεις μεταξύ ἀνδρῶν φαίνονται αὐτονόητες, μέ κάποια ἐπιφύλαξη ὡστόσο γιά ὀρισμένες διαφορές ἡλικίας ἢ κοινωνικῆς θέσης.

Μποροῦμε ἐπίσης νά παρατηρήσουμε τήν παρουσία πολλῶν κωδικῶν στοιχείων. Πρέπει, ὅμως, νά ἀναγνωρίσουμε ὅτι αὐτά εἶναι καί ἐλάχιστα καί ἀρκετά θολά: μερικές μείζονες ἀπαγορεύσεις πού ἐκδηλώνονται μέ τή μορφή ἐντονων ἀποστροφῶν: πεολεϊχία, σχέσεις μεταξύ γυναικῶν καί κυρίως σφετερισμός, ἐκ μέρους τῆς μιᾶς ἀπό αὐτές, τοῦ ἀνδρικοῦ ρόλου· ἓνας ἐξαιρετικά στενός ὀρισμός τῆς αἰμομιξίας, νοσημένης βασικά ὡς σχέσης μεταξύ τῶν ἀνιόντων συγγενῶν καί τῶν παιδιῶν· ἀναφορά σέ μιᾶ κανονική καί φυσική μορφή τῆς σεξουαλικῆς πράξης. Δέν ὑπάρχει, ὅμως, τίποτε στό κείμενο τοῦ Ἀρτεμίδωρου πού νά ἀναφέρεται σέ ἓνα μόνιμο καί πλήρες πλέγμα ταξινομήσεων μεταξύ τῶν ἐπιτρεπτῶν καί τῶν ἀπαγορευμένων πράξεων· τίποτε πού νά χαράζει μέ ἀκρίβεια μιᾶ διαχωριστική γραμμὴ ἀνάμεσα στό «κατά φύσιν» καί στό «παρά φύσιν». Καί πάνω ἀπ' ὅλα, φαίνεται ὅτι δέν εἶναι τά κωδικὰ αὐτά στοιχεῖα πού παίζουν τόν σπουδαιότερο καί ἀποφασιστικό ρόλο στόν προσδιορισμό τῆς «ποιότητος»

μιᾶς σεξουαλικῆς πράξης – τουλάχιστον καθ' ἕνους καί στή λειτουργία του ὡς προμηνύματος.

Ἐκ τῆν ἄλλῃ μεριά, διακρίνουμε, μέσα ἀπό τήν ἴδια τήν ἐρμηνευτική προσπάθεια, ἕναν ἄλλο τρόπο θεώρησης τῶν σεξουαλικῶν πράξεων καί ἄλλα κριτήρια ἀποτίμησης: ὄχι μέ βάση τήν πράξη θεωρούμενη στή λίγο ἢ πολύ κανονική μορφή της, ἀλλά μέ βάση τόν δράστη, τή βιοτροπία του, τήν κατάστασή του, τή σχέση του μέ τούς ἄλλους καί τή θέση πού κατέχει ἔναντί τους. Τό κύριο ἐρώτημα φαίνεται νά ἀφορᾷ ὄχι τόσο τή συμμόρφωση τῶν πράξεων πρὸς μιᾶ φυσική δομή ἢ μιᾶ θετική ρύθμιση, ὅσο αὐτό πού θά μπορούσαμε νά ὀνομάσουμε «ἕφος δραστηριότητας» τοῦ ὑποκειμένου, καί τή σχέση πού αὐτό δημιουργεῖ ἀνάμεσα στή σεξουαλική δραστηριότητα καί στίς ἄλλες πλευρές τῆς οἰκογενειακῆς, κοινωνικῆς, οἰκονομικῆς ὑπαρξῆς του. Ἡ κίνηση τῆς ἀνάλυσης καί οἱ τρόποι ἀξιολόγησης δέν κατευθύνονται ἀπό τήν πράξη πρὸς κάποιον τομέα, ὅπως θά μπορούσε νά εἶναι, λ.χ., ὁ τομέας τῆς σεξουαλικότητας, ἢ ὁ τομέας τῆς σάρκας, τοῦ ὁποίου οἱ θεϊκοί, πολιτικοί ἢ φυσικοί νόμοι θά προδιέγραφαν τίς ἐπιτρεπτές μορφές· κατευθύνονται ἀπό τό ὑποκείμενο ὡς σεξουαλικό δρᾶστη πρὸς τούς ἄλλους τομεῖς τῆς ζωῆς ὅπου αὐτό ἀσκεῖ τή δραστηριότητά του· καί ἀκριβῶς στή σχέση μεταξύ τῶν διαφορετικῶν αὐτῶν μορφῶν δραστηριότητας βρίσκονται ὄχι ἀποκλειστικά, ἀλλά κατὰ κύριο λόγο, οἱ ἀρχές ἀποτίμησης μιᾶς σεξουαλικῆς διαγωγῆς.

Εὐκόλα βρίσκουμε ἐδῶ τά κύρια χαρακτηριστικά τῆς ἠθικῆς ἐμπειρίας τῶν ἀφροδισίων, ὅπως αὐτή ἐμφανίστηκε στά κείμενα τῆς κλασικῆς ἐποχῆς. Καί τό βιβλίον τοῦ Ἀρτεμίδωρου, ἐφόσον μάλιστα δέν διατυπώνει μιάν ἠθική διδασκαλία, ἀλλά χρησιμοποιεῖ, γιά νά ἐρμηνεύσει τά ὄνειρα, ἕναν σύγχρονό του τρόπο νά παρατηρεῖ καί νά κρίνει τίς σεξουαλικές ἡδονές, πιστοποιεῖ τή διάρκεια καί τή στερεότητα αὐτῆς τῆς μορφῆς ἐμπειρίας.

Ἄν, ὡστόσο, στραφοῦμε πρὸς τά κείμενα πού ἀποβλέπουν στή θεώρηση τῶν ἰδίων τῶν σεξουαλικῶν πρακτικῶν καί στήν παροχή σχετικῶν συμβουλῶν συμπεριφορᾶς καί κανόνων ζωῆς, μπορούμε νά σημειώσουμε ἕναν ὀρισμένο ἀριθμό ἀλλαγῶν σέ σχέση μέ τά δόγματα ἀσκητισμοῦ πού εἶχαν διατυπωθεῖ στή φιλοσοφία τοῦ 4ου αἰ. Πρόκειται μήπως γιά ρήξεις ἢ ριζικές ἀλλαγές, γιά ἐμφάνιση μιᾶς νέας μορφῆς ἐμπειρίας τῶν ἀπολαύσεων; Ἀσφαλῶς ὀ-

χι. Κι ωστόσο, οί αποκλίσεις είναι δρατές: κάποια έντονότερη προσοχή, μιá μεγαλύτερη άνησυχία σχετικά μέ τή σεξουαλική διαγωγή, μιá αύξημένη σημασία πού δίνεται στόν γάμο καί στίς άπαιτήσεις του, καί μιá μειωμένη άξία πού αποδίδεται στήν παιδραστία: κοντολογίς, ένα ύφος άυστηρότερο. Βρισκόμαστε στόν ρυθμό τών άργών εξέλιξεων. Μέσα όμως άπό τίς άπόψεις πού άναπτύσσονται, τονίζονται καί ενισχύονται, μπορούμε νά διακρίνουμε μιá μεταβολή ενός άλλου τύπου, πού άφορά τόν τρόπο μέ τόν όποιο ή ήθική σκέψη όρίζει τή σχέση του ύποκειμένου μέ τή σεξουαλική του δραστηριότητα.

## ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Άρτεμίδωρος, *Τά όνειροκριτικά* I, 2.
2. *Ό.π.*, I, 2· I, 64· II, 35.
3. *Ό.π.*, I, 79.
4. *Ό.π.*, I, 2· II, 9· IV, 48· IV, 66.
5. *Ό.π.*, II, 66.
6. *Ό.π.*, I, 67· II, 9· II, 66.
7. *Ό.π.*, I, 31· IV, 23· IV, 24
8. *Ό.π.*, I, 2· II, 44.
9. Βλ. A.-J. Festugière, *Εισαγωγή στή γαλλική μετάφραση*, σ. 9· καί C. A. Behr, *Aelius Aristides and the Sacred Tales*, σ. 181 κ.έ.
10. Άρτεμίδωρος, *Τά όνειροκριτικά*, II, συμπέρασμα.
11. Άχιλλεύς Τάτιος, *Τά κατά Λευκίπτην καί Κλειτοφώντα*, I, 3.
12. Συνέσιος, *Περί ένυπνίων λόγος*, 15-16.
13. Άρτεμίδωρος, *Τά όνειροκριτικά*, I, 12 καί III, συμπέρασμα.
14. *Ό.π.*, , προοίμιο.
15. *Ό.π.*, άφιέρωση.
16. *Ό.π.*, III, συμπέρασμα.
17. *Ό.π.*, II, συμπέρασμα.
18. *Ό.π.*, II, 44.
19. *Ό.π.*, άφιέρωση.
20. *Ό.π.*, II, συμπέρασμα.
21. Ό R. J. White, στήν εισαγωγή του στήν άγγλική έκδοση του Άρτεμίδωρου, ύπογραμμίζει πολλά ίχνη τής επίδρασης πού άσκησαν στόν Άρτεμίδωρο οί έμπειροστές καί οί σκεπτικοί. Όστόσο, ό A.H.M. Kessels («Ancient Systems of Dream

- Classification», *Mnemosyné*, 1969, σ. 391) υποστηρίζει ότι ο Ἀρτεμίδωρος δέν ήταν παρὰ ἑνας πρακτικός πού ἐρμήνευε μόνο τό ὄνειρο πού εἶχε νά ἐξετάσει κάθε μέρα.
22. Ἀρτεμίδωρος, *Τά ὄνειροκριτικά*, I, 1.
  23. Ὁ.π., I,1. Πρὸβλ. Ὀδύσσεια, 18, 7.
  24. Σενέκας, *Ἐπιστολαί πρὸς Λουκίλιον*, 56, 6.
  25. Πλούταρχος, *Πῶς ἂν τις αἰσθοῖτο ἑαυτοῦ προκόπτοντος ἐπ' ἀρετῇ*, 12.
  26. Ἀρτεμίδωρος, *Τά ὄνειροκριτικά*, IV, Προοίμιο.
  27. Πλάτων, *Πολιτεία*, Θ', 572 a-b.
  28. Χαρίτων Ἀφροδισιεύς, *Τά κατὰ Χαιρέαν καί Καλλιρόην*, V, 5.
  29. Ἀρτεμίδωρος, *Τά ὄνειροκριτικά*, II, 25.
  30. Ὁ.π., II, 12. Βλ. σημείωση τοῦ A.-J. Festugière, σ. 112.
  31. Ὁ.π., II, 12.
  32. Ὁ.π., II, 49 καί 65.
  33. Ὁ.π., II, 65.
  34. Ὁ.π., IV, 2.
  35. Ὁ.π., I,5.
  36. Κεφ. 77-80 τοῦ 1ου μέρους.
  37. Ὁ.π., I, 78.
  38. Ὁ.π., I, 78 καί 79.
  39. Ἄς σημειωθεῖ, ὡστόσο, ὅτι σέ μίαν ἐρμηνεία πού δίνεται στό βιβλίον IV, 4, τό νά ἀσελγῇ κανεῖς πάνω στόν γιό του νιώθοντας ἡδονή εἶναι σημάδι ὅτι θά ζήσει ἂν νιώσει πόνο, σημαίνει ὅτι θά πεθάνει. Ὁ Ἀρτεμίδωρος σημειώνει πῶς στήν περίπτωση αὐτή, ἡ λεπτομέρεια τῆς ἡδονῆς εἶναι ἐκείνη πού καθορίζει τό νόημα.
  40. *Τά ὄνειροκριτικά*, I, 78.
  41. Ὁ.π., I, 79-80.
  42. P. Veyne, «L'homosexualité à Rome» στό *L'Histoire*, τεῦχος Ἰαν. 1981, σ. 78.
  43. Τά σεξουαλικά στοιχεῖα ἐμφανίζονται ὡς τό σημαντικόν τοῦ ὄνειρου σέ ὀρισμένον ἀριθμόν περιπτώσεων, λ.χ., στό βιβλίον IV, κεφ. 37, 41, 46, 66· καί στό βιβλίον V, 24, 44, 45, 62, 65, 67, 95.
  44. Ὁ.π., II, 77. Βλ. ἐπίσης IV, 4 σχετικά μέ τήν ἰσοδυναμία μεταξύ κατέχω (εἰσδύω) καί κατέχω (ἔχω ἀποκτήσει).
  45. Ὁ.π., I, 78.
  46. Ὁ.π., I, 78. Βλ. ἐπίσης IV, 68 ὅπου τό νά ὄνειρεῖται κανεῖς ὅτι γίνεται μιά γέφυρα σημαίνει ὅτι θά πορνευθεῖ: «Ἄν μιά γυναίκα ἤ ἕνα ὄραϊο ἀγόρι ὄνειρεῖται ὅτι γίνονται γέφυρες, πρόκειται νά ἐκπορνευθοῦν καί πολλοί θά περάσουν πάνω τους». Κάποιος πλούσιος πού εἶχε τό ἴδιο ὄνειρο βρέθηκε σέ μιά κατάσταση ὅπου «γνώρισε τήν περιφρόνηση καί κατεξευτελιστήκε».
  47. Ὁ.π., I, 79. Βλ. ἐπίσης I, 45.
  48. Ὁ.π., I, 45.

2

«*Ἡ ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ*»



Δυσπιστία απέναντι στις απολαύσεις, έμφαση στις συνέπειες τής κατάχρησής τους για τό σώμα και τήν ψυχή, θετική αξιολόγηση του γάμου και τών συζυγικῶν υποχρεώσεων, απόρριψη τών πνευματικῶν σημασιῶν πού αποδίδονται στόν ἔρωτα πρὸς τά ἀγόρια: κατά τούς δύο πρώτους αἰῶνες, ὑπάρχει στή σκέψη τών φιλοσόφων και τών γιατρῶν μεγάλη αὐστηρότητα, ὅπως μαρτυροῦν τά κείμενα τοῦ Σωρανοῦ και τοῦ Ρούφου τοῦ Ἐφέσιου, τοῦ Μουσώνιου και τοῦ Σενέκα, τοῦ Πλουτάρχου, καθὼς και τοῦ Ἐπικτήτου και τοῦ Μάρκου Αὐρήλιου. Εἶναι γεγονός, ἐξάλλου, ὅτι ἀπό τήν ἠθική αὐτή οἱ χριστιανοί συγγραφεῖς δανείστηκαν – ρητά ἢ μή – πάρα πολλά· και οἱ περισσότεροι ἀπό τούς σημερινούς ἱστορικούς συμφωνοῦν ἀναγνωρίζοντας τήν ὑπαρξη, τήν ἀκμή και τήν ἐνίσχυση αὐτῶν τών θεμάτων σεξουαλικῆς αὐστηρότητας σέ μιὰ κοινωνία τῆς ὁποίας οἱ σύγχρονοι περιέγραφαν – συνήθως για νά τή μεμφθοῦν –, τήν ἀνηθικότητα και τά ἔκλυτα ἤθη. Ἐξ ἀφήσουμε κατά μέρος τό ζήτημα ἂν ἡ μομφή αὐτή ἦταν δικαιολογημένη: μιὰ ματιά στά κείμενα πού μιλάνε σχετικά και στή θέση πού τοῦ δίνουν, θά δείξει πόσο μεγαλύτερη ἔμφαση δινόταν «στό ζήτημα τών ἡδονῶν», και ἀκριβέστερα πόσο πιά ἔντονη γινόταν ἡ ἀνησυχία μπροστά στις σεξουαλικές ἡδονές, στή σχέση πού μπορεῖ κανεῖς νά ἔχει μ' αὐτές και στή χρήση τῆν ὁποία πρέπει νά τούς κάνει. Προβληματισμός ἐντονότερος λοιπόν, γύρω ἀπό τά ἀφροδίσια, τών ὁποίων πρέπει νά προσπαθήσουμε νά συλλάβουμε τόσο τίς ιδιαίτερες μορφές ὅσο και τά κίνητρα.

Γιά νά ἐξηγήσουμε τήν ἀναθέρμανση αὐτή τοῦ ἐνδιαφέροντος, μποροῦμε νά προσφύγουμε σέ διάφορες μεθόδους. Μποροῦμε νά τή συσχετίσουμε μέ ὀρισμένες προδπάθειες ἠθικοποίησης πού ἐπι-



χειρήθηκαν με έναν τρόπο λίγο πολύ αυταρχικό από την πολιτική εξουσία. Οι προσπάθειες αυτές υπήρξαν σαφέστατα επίμονες επί ηγεμονίας Αυγούστου· και στην τελευταία αυτή περίπτωση, είναι αλήθεια ότι τα νομικά μέτρα, πού προστάτευαν τόν γάμο, ευνουῶσαν τήν οικογένεια, ρύθμιζαν τήν παλλακεία και καταδίκαζαν τή μοιχεία, συνοδεύτηκαν από μία κίνηση ιδεῶν – ή όποια ἴσως δέν ἦταν ἐξ ολοκλήρου τεχνητή – πού ἀντέτασσε, στή χαλάρωση τῶν ἠθῶν τῆς ἐποχῆς, τήν ἀναγκαιότητα μιᾶς ἐπιστροφῆς στήν ἀυστηρότητα τῶν παλαιῶν ἠθῶν. Δέν μποροῦμε, ὥστόσο, νά ἀρκεστοῦμε στήν ἀναφορά αὐτή· και θά ἦταν δίχως ἄλλο λάθος νά δοῦμε σ' αὐτά τά μέτρα και σ' αὐτές τίς ιδέες τό ἔναυσμα γιά μιᾶ μακροαίωνα ἐξέλιξη πού ἐμελλε νά ὀδηγήσει σέ ἕνα καθεστῶς ὅπου ἡ σεξουαλική ἐλευθερία θά περιοριζόταν πιά ἀυστηρά μέ τούς θεσμούς και τούς νόμους – πολιτικούς ἢ θρησκευτικούς. Πράγματι, οἱ πολιτικές αὐτές ἀπόπειρες υπήρξαν πάρα πολύ σποραδικές, εἶχαν πάρα πολύ περιορισμένους στόχους και ἐλάχιστες γενικές και μόνιμες συνέπειες γιά νά ἐξηγοῦν μιᾶ τάση πρὸς τόν ἀσκητισμό ἢ ὅποια ἐκδηλώθηκε τόσο συχνά μέσα στόν ἠθικό στοχασμό κατά τούς δύο πρώτους αἰῶνες. Ἐξᾴλλου, εἶναι ἀξιωμαίωτο ὅτι, μέ ἐλάχιστες ἐξαιρέσεις<sup>1</sup>, ἡ θέληση αὐτή γιά ἀυστηρότητα πού ἐκφράστηκε ἀπό τούς ἠθικολόγους δέν πῆρε καθόλου τή μορφή μιᾶς αἴτησης γιά ἐπέμβαση ἀπό τή μεριά τῆς δημοσίας ἀρχῆς· δέν θά βροῦμε στοὺς φιλοσόφους κάποιο σχέδιο γιά ἐξαναγκαστική και γενική νομοθέτηση τῶν σεξουαλικῶν συμπεριφορῶν· αὐτοὶ προτρέπουν σέ περισσότερη ἐγκράτεια τά ἄτομα πού ἐπιθυμοῦν νά διάγουν μιᾶ ζωῆ διαφορετική ἀπό ἐκείνην τῶν «πλειόνων»· δέν ἀναζητοῦν τά μέτρα ἢ τίς τιμωρίες πού θά μποροῦσαν νά ἐξαναγκάσουν στήν ἐγκράτεια τούς πάντες ὁμοiotρόπως. Ἐπιπλέον, ἂν μιλάμε γιά ἀυστηρότερη ἐγκράτεια δέν τό κάνουμε μέ τήν ἔννοια ὅτι προτάθηκαν ἀυστηρότερες ἀπαγορεύσεις· στό κάτω κάτω, οἱ δῖαιτες πού συμβουλεύουν οἱ γιατροὶ τοῦ 1ου και τοῦ 2ου αἰ. δέν εἶναι, ἐν γένει, πολύ πιά περιοριστικές ἀπό ἐκείνη τοῦ Διοκλεῆ· ἡ συζυγική πίστη, τήν ὅποια ἐξῆραν οἱ στωικοί, δέν εἶναι ἀυστηρότερη ἀπό ἐκείνη τοῦ Νικοκλεῆ, ὅταν κανυχιόταν ὅτι δέν εἶχε σχέσεις μέ καμιάν ἄλλη γυναίκα ἐκτός ἀπό τή δική του· και ὁ Πλούταρχος στόν «Ἐρωτικό Λόγο» εἶναι μάλλον πιά ἐπιεικής, ὅσον ἀφορᾶ τά ἀγόρια, ἀπό τόν ἀυστηρό νομοθέτη τῶν *Νόμων*. Ἀντίθετα, αὐτό πού ξεχωρίζει στά κείμενα τῶν πρώ-

των αιώνων – περισσότερο από τις νέες απαγορεύσεις που άφορουν τις πράξεις – είναι η έμφαση στην προσοχή που αρμόζει να δίνουμε στον έαυτό μας· είναι ο τρόπος, τό μέγεθος, η μονιμότητα, η ακριβεία της απαιτούμενης επαγρύπνησης· είναι η άνησυχία για όλες τις διαταραχές του σώματος και της ψυχής, που πρέπει να αποφεύγονται με μίαν αυστηρή δίαιτα· είναι η σημασία που έχει ο αυτοσεβασμός μας όχι μόνο ως προς την κοινωνική θέση μας, αλλά και ως προς τό λογικό είναι μας, υπομένοντας τή στέρηση των απολαύσεων ή περιορίζοντας τή χρήση τους στον γάμο ή στην τεκνοποίηση. Κοντολογίς – και σέ μίαν πρώτη προσέγγιση –, η επάυξηση αυτή της σεξουαλικής έγγραφειας στον ήθικό στοχασμό δέν παίρνει τή μορφή μιᾶς περίσφιξης του κώδικα που όρίζει τις απαγορευμένες πράξεις, αλλά τή μορφή μιᾶς έντατικοποίησης τής σχέσης με τον έαυτό μας, μέσω τής όποιας συγκροτούμαστε ως υποκείμενα των πράξεών μας<sup>2</sup>. Καί ακριβώς λαμβάνοντας υπόψη μιά τέτοια μορφή πρέπει να αναζητήσουμε τά κίνητρα αυτής τής αυστηρότερης ήθικης.

Έτσι, μπορούμε να προσέξουμε ένα φαινόμενο που μνημονεύεται συχνά: τήν ανάπτυξη, στον έλληνιστικό και ρωμαϊκό κόσμο, ενός «άτομικισμού» που θά δίνει όλο και μεγαλύτερη θέση στις «ιδιωτικές» πλευρές τής ύπαρξης, στις αξίες τής προσωπικής διαγωγής, και στό ενδιαφέρον που δείχνει κανείς για τον έαυτό του. Δέν φαίνεται λοιπόν να είναι η ένίσχυση μιᾶς δημόσιας αρχής τό στοιχείο που θά μπορούσε να εξηγήσει τήν ανάπτυξη αυτής τής αυστηρής ήθικης, αλλά μάλλον η έξασθένηση του πολιτικού και κοινωνικού πλαισίου μέσα στό όποιο εκτυλισσόταν, κατά τό παρελθόν, η ζωή των ατόμων: λιγότερο σφιχτά ένταγμένα στην πολιτεία, περισσότερο απομονωμένα τό ένα από τό άλλο και πιο έξαρτημένα από τούς έαυτούς τους, αναζήτησαν στή φιλοσοφία κανόνες άγωγής πιο προσωπικούς. Όλα δέν είναι ψεύτικα σ' ένα παρόμοιο σχήμα. Μπορούμε, όμως, να αναρωτηθούμε για τό πόσο πραγματικό είναι τό φούντωμα αυτό του άτομικισμού και αυτή η κοινωνική και πολιτική εξέλιξη που απέσπασε τά άτομα από τις ρίζες και τις παραδόσεις τους. Η ιδιωτική και πολιτική δραστηριότητα μπόρεσε, ως ένα σημείο, να αλλάξει μορφή· συνέχισε να είναι ένα σημαντικό μέρος τής ύπαρξης, για τις ανώτερες τάξεις. Γενικά, οι αρχαίες κοινωνίες παρέμειναν κοινωνίες συγχρωτισμού, όπου ο βίος διάγεται «δημόσια»· κοινωνίες επίσης όπου

ὁ καθέννας βρισκόταν μέσα σέ συστήματα στηριγμένα σέ τοπικές σχέσεις, οἰκογενειακούς δεσμούς, οἰκονομικές ἐξαρτήσεις, πελατειακές καί φιλικές σχέσεις. Ἐπιπλέον, πρέπει νά σημειωθεῖ ὅτι τὰ δόγματα πού συνδέονταν περισσότερο μέ τήν αὐστηρότητα τῆς διαγωγῆς – καί στήν πρώτη σειρά μπορούμε νά τοποθετήσουμε τούς στωικούς – ἦταν καί ἐκεῖνα πού ἔδιναν τή μεγαλύτερη ἔμφαση στήν ἀναγκαιότητα νά ἐκπληρωθοῦν τά καθήκοντα πρὸς τήν ἀνθρωπότητα, πρὸς τούς συμπολίτες καί τήν οἰκογένεια, καί πού κατάγγελναν πιό ἀβίαστα τίς ἀναχωρητικές πρακτικές ὡς στάση ἠθικῆς χαλάρωσης καί ἐγωιστικῆς συμδιδακτικότητας.

Σχετικά, ὅμως, μέ αὐτόν τόν «ἀτομικισμό», πού ἐπικαλούμαστε τόσο συχνά γιά νά ἐξηγήσουμε φαινόμενα πολύ διαφορετικά καί σέ διαφορετικές ἐποχές, σωστό εἶναι νά θέσουμε ἓνα γενικότερο ζήτημα. Κάτω ἀπό μιά τέτοια κατηγορία, ἀνακατεύουμε συχνότατα πραγματικότητες τελείως διαφορετικές. Θά χρειαστεῖ λοιπόν νά ξεχωρίσουμε τρία πράγματα: τήν ἀτομικιστική στάση, ἡ ὁποία χαρακτηρίζεται ἀπό τήν ἀπόλυτη ἀξία πού ἀποδίδεται στό ἄτομο, ὡς πρὸς τή μοναδικότητά του, καί ἀπό τόν βαθμό ἀνεξαρτησίας πού τοῦ ἀναγνωρίζεται σέ σχέση μέ τήν ὁμάδα στήν ὁποία ἀνήκει καί μέ τούς θεσμούς στούς ὁποίους ὑπόκειται· τήν πρόσδοση ἀξίας στήν ἰδιωτική ζωή, δηλαδή τή σπουδαιότητα πού ἀναγνωρίζεται στίς οἰκογενειακές σχέσεις, στίς μορφές οἰκιακῆς δραστηριότητας καί στόν τομέα τῶν κληρονομικῶν συμφερόντων· τέλος, τή δύναμη τῶν σχέσεων τοῦ ἀτόμου μέ τόν ἑαυτό του, δηλαδή τῶν μορφῶν μέσα στίς ὁποῖες καλεῖται νά θεωρήσει τόν ἑαυτό του ὡς ἀντικείμενο γνώσης καί τομέα δράσης, μέ σκοπό νά ἀλλάξει, νά διορθωθεῖ, νά ἐξαγιστεῖ, νά βρεῖ τή σωτηρία του. Ἀναμφίβολα, οἱ στάσεις αὐτές εἶναι δυνατόν νά συνδέονται μεταξύ τους· ἔτσι, μπορεί νά συμβεῖ ὁ ἀτομικισμός νά καθιστᾶ ἀναγκαῖο τό δυνάμωμα τῶν ἀξιών τῆς ἰδιωτικῆς ζωῆς· ἡ ἀκόμα ἡ σπουδαιότητα πού ἀποδίδεται στίς σχέσεις μέ τόν ἑαυτό νά συνδυάζεται μέ τήν ἔξαρση τῆς ἀτομικῆς μοναδικότητας. Οἱ δεσμοί, ὅμως, αὐτοί δέν εἶναι οὔτε σταθεροί οὔτε ἀπαραίτητοι. Ὑπάρχουν κοινωνίες ἢ κοινωνικές ὁμάδες – ὅπως, ἀσφαλῶς, οἱ στρατιωτικές ἀριστοκρατίες – μέσα στίς ὁποῖες τό ἄτομο καλεῖται νά ἀποδείξει τήν προσωπική ἀξία του, μέ ἐνέργειες πού τόν ξεχωρίζουν καί τοῦ ἐπιτρέπουν νά ὑπερισχύσει τῶν ἄλλων, δίχως νά χρειάζεται νά δώσει μεγάλη σημασία στήν ἰδιωτική του ζωή ἢ

στis σχέσεις με τόν εαυτό του. Ὑπάρχουν επίσης κοινωνίες όπου ή ιδιωτική ζωή χαιρει μεγάλης εκτίμησης, όπου αυτή προστατεύεται και οργανώνεται με μεγάλη φροντίδα και αποτελεί τό κέντρο αναφορᾶς τῶν συμπεριφορῶν και μίαν από τίς ἀρχές τῆς θετικῆς ἀποτίμησής της – τέτοια εἶναι, ὅπως φαίνεται, ή περίπτωση τῶν ἀστικῶν τάξεων στis δυτικές χῶρες κατά τόν 19ο αἰ.· ἀκριβῶς, ὁμως, γι' αὐτόν τόν λόγο, ὁ ἀτομικισμός εἶναι ἐκεῖ ἀδύναμος και οἱ σχέσεις τοῦ ἀτόμου με τόν εαυτό του δέν εἶναι καθόλου ἀνεπτυγμένες. Ὑπάρχουν, τέλος, κοινωνίες ή ομάδες όπου ή σχέση τοῦ ἀτόμου με τόν εαυτό του εἶναι ἔντονη και ἀνεπτυγμένη, δίχως ὡστόσο οἱ ἀξίες τοῦ ἀτομικισμοῦ ή τῆς ιδιωτικῆς ζωῆς νά εἶναι κατανάγκη ἐνισχυμένες. Ἡ χριστιανική ἀσκητική κίνηση τῶν πρώτων αἰῶνων παρουσιάστηκε σάν μιά ἐξαιρετικά ἔντονη ὑπογράμμιση τῶν σχέσεων τοῦ ἀτόμου με τόν εαυτό του, ἀλλά ὑπό τή μορφή μιᾶς ὑποδάθμισης τῶν ἀξιῶν τῆς ιδιωτικῆς ζωῆς· και ὅταν πῆρε τή μορφή τῆς κοινοδιότητος, ἀπαρνήθηκε κατηγορηματικά καθετί τό ἀτομικιστικό πού μποροῦσε νά ὑπάρχει μέσα στήν πρακτική τοῦ ἀναχωρητισμοῦ.

Οἱ ἀπαιτήσεις σεξουαλικῆς ἐγκράτειας πού ἐκφράστηκαν κατά τήν περίοδο τῆς αὐτοκρατορίας στή Γαλλία, δέν φαίνεται νά ἦταν ή ἐκδήλωση ἐνός ἀναπτυσσόμενου ἀτομικισμοῦ. Τό πλαίσió τους χαρακτηρίζεται μάλλον ἀπό ἕνα φαινόμενο ἀρκετά μακρᾶς ἱστορικῆς ἐμβέλειας, πού ὁμως τότε γνώρισε τό ἀπόγειό του: τήν ἀνάπτυξη αὐτοῦ πού θά μπορούσαμε νά ὀνομάσουμε «καλλιέργεια ἐαυτοῦ», πού μέσα της ἐντατικοποιήθηκαν και ἀξιοποιήθηκαν οἱ σχέσεις τοῦ ἀτόμου με τόν εαυτό του.

\*

Μποροῦμε νά χαρακτηρίσουμε ἐν συντομία αὐτήν τήν «καλλιέργεια ἐαυτοῦ»<sup>3</sup> ἀπό τό γεγονός ὅτι ή «τέχνη τοῦ βίου» ὑπό τίς διαφορετικές μορφές της διέπεται ἀπό τήν ἀρχή πῶς τό ἄτομο πρέπει «νά μεριμνᾶ γιά τόν εαυτό του». Ἀκριβῶς ή ἀρχή αὐτή τῆς αὐτομέριμνας θεμελιώνει τήν ἀναγκαιότητά της, διευθύνει τήν ἀνάπτυξή της και οργανώνει τήν πρακτική ἐφαρμογή της. Πρέπει, ὁμως, νά διευκρινίσουμε: ή ἰδέα πῶς ὀφείλουμε νά καταγινόμαστε με τόν εαυτό μας, νά ἀσχολούμαστε μ' αὐτόν («ἐαυτοῦ ἐπιμελεῖσθαι») εἶναι στήν πραγματικότητα ἕνα θέμα πάρα πολύ

παλιό στὸν ἑλληνικὸ πολιτισμὸ. Ἐκανε πολὺ νωρὶς τὴν ἐμφάνισή του ὡς μία πλατιά διαδομένη ἐπιταγή. Ὁ Κύρος, τοῦ ὁποῖου ὁ Ξενοφὼν δίνει ἓνα ἰδανικὸ πορτρέτο, δὲν θεωρεῖ ὅτι ἡ ζωὴ του, μετὰ τὸ πέρασ τῶν κατακτήσεών του, ἔχει λήξει· τοῦ ἀπομένει – κάτι πιὸ πολὺτιμο – ν' ἀσχοληθεῖ μὲ τὸν ἑαυτὸ του: «Δὲν μποροῦμε νὰ καταλογίζουμε στοὺς θεοὺς ὅτι δὲν ἐκπλήρωσαν ὄλες τίς ἐπιθυμίες μας», λέει ἀναλογιζόμενος τίς παλιές νίκες του: «Ἄν, ὁμῶς, τὸ κατόρθωμα τῶν μεγάλων ἔργων ἀπὸ μέρους κάποιου εἶναι τέτοιο ὥστε νὰ μὴν μπορεῖ μήτε νὰ ἀσχοληθεῖ μὲ τὸν ἑαυτὸ του μήτε νὰ διασκεδάσει μὲ τοὺς φίλους του, τότε ἐγὼ λέω νὰ πάει στὸ καλὸ τέτοια εὐδαιμονία<sup>4</sup>.» Ἐνας λακεδαιμόνιος ἀφορισμὸς, ποὺ ἀναφέρεται ἀπὸ τὸν Πλούταρχο, ὑποστήριζε πῶς ὁ λόγος γιὰ τὸν ὁποῖο ἡ περιποίηση τῆς γῆς εἶχε ἀνατεθεῖ στοὺς εἰλωτες ἦταν ὅτι οἱ πολῖτες τῆς Σπάρτης ἤθελαν «νὰ ἀσχοληθοῦν μὲ τοὺς ἑαυτοὺς τους<sup>5</sup>»: χωρὶς ἀμφιβολία, ἐννοοῦσε τὴ σωματικὴ καὶ πολεμικὴ ἐκγύμναση. Ἡ ἔκφραση, ὁμῶς, χρησιμοποιεῖται μὲ ἐντελῶς ἄλλη ἐννοια στὸν Ἀλκιβιάδη, ὅπου ἀποτελεῖ βασικὸ θέμα τοῦ διαλόγου: ὁ Σωκράτης δείχνει στὸν φιλόδοξο νέο ὅτι εἶναι πολὺ ἀλαζονικὸ, ἀπὸ μέρους του, νὰ θέλει νὰ ἀναλάβει τὴ διοίκηση τῆς πόλης, νὰ τῆς δίνει συμβουλές καὶ νὰ ἀντιμετρηθεῖ μὲ τοὺς βασιλιάδες τῆς Σπάρτης ἢ τοὺς μονάρχες τῆς Περσίας, ἂν προηγουμένως δὲν ἔχει μάθει ὅσα εἶναι ἀπαραίτητα νὰ ξέρει γιὰ νὰ κυβερνᾷ: τοῦ χρειάζεται πρῶτα ν' ἀσχοληθεῖ μὲ τὸν ἑαυτὸ του – καὶ μάλιστα ἀμέσως, ὅσο εἶναι νέος, γιατί «στὰ πενήντα, θὰ εἶναι πολὺ ἀργά»<sup>6</sup>. Καὶ στὴν Ἀπολογία, ὁ Σωκράτης παρουσιάζεται στοὺς δικαστές του σάν δάσκαλος τῆς «ἐπιμέλειας ἑαυτοῦ»: ὁ θεὸς τοῦ ἔδωσε ἐντολὴ νὰ θυμίζει στοὺς ἀνθρώπους ὅτι πρέπει νὰ φροντίζουν, ὄχι γιὰ τὰ πλούτη τους, ὄχι γιὰ δόξες καὶ τιμές, ἀλλὰ γιὰ τοὺς ἑαυτοὺς τους καὶ γιὰ τὴν ψυχὴ τους<sup>7</sup>.

Αὐτὸ, λοιπόν, τὸ θέμα τῆς ἐπιμέλειας ἑαυτοῦ ποὺ καθιερώθηκε ἀπὸ τὸν Σωκράτη, τὸ ξανάπιασε ἡ μεταγενέστερη φιλοσοφία καὶ κατέληξε νὰ τὸ τοποθετήσῃ στὸ κέντρο αὐτῆς τῆς «τέχνης τοῦ βίου», ποὺ ἰσχυρίζεται ὅτι εἶναι. Τὸ θέμα αὐτό, ὑπερβαίνοντας τὸ ἀρχικὸ πλαίσιο του καὶ ξεκόβοντας ἀπὸ τίς πρῶτες φιλοσοφικὲς σημασίες του, ἀπέκτησε προοδευτικὰ τίς διαστάσεις καὶ τίς μορφές μιᾶς πραγματικῆς «ἐπιμέλειας ἑαυτοῦ». Μὲ τὴν ἔκφραση αὐτὴ πρέπει νὰ ἐννοοῦμε ὅτι ἡ ἀρχὴ τῆς φροντίδας τοῦ ἑαυτοῦ μας προσέλαβε ἓνα ἀρκετὰ γενικὸ νόημα: τὸ παράγγελμα πῶς πρέπει

νά ασχοληθούμε με τόν εαυτό μας είναι πάντως μία έπιταγή πού κυκλοφορεί ανάμεσα σέ πολλά διαφορετικά δόγματα· πήρε έπίσης τή μορφή μιās στάσης, ενός τρόπου συμπεριφορᾶς, έμπότισε τρόπους ζωῆς· έξελίχθηκε σέ μεθόδους, σέ πρακτικές καί σέ συνταγές τίς όποιες στοχάζονταν, ανέπτυσαν, τελειοποιούσαν καί έδίδασκαν· αποτέλεσε έτσι μιὰ κοινωνική πρακτική, δημιουργώντας διαπροσωπικές σχέσεις, ανταλλαγές καί έπικοινωνίες καί κάποτε ακόμα καί θεσμούς, καί, τέλος, έναν όρισμένο τρόπο απόκτησης καί έπεξεργασίας γνώσεων.

Στήν πορεία τῆς άργῆς ανάπτυξης τῆς τέχνης τοῦ ζῆν ὑπό τό σημεῖον τῆς έπιμέλειας έαυτοῦ, οἱ δύο πρῶτοι αἰῶνες τῆς αὐτοκρατορικῆς έποχῆς μποροῦν νά θεωρηθοῦν ὡς ἡ κορυφή μιās καμπύλης: ένα είδος χρυσοῦ αἰῶνα γιά τήν καλλιέργεια τοῦ έαυτοῦ. Έννοεῖται, βέβαια, ὅτι τό φαινόμενο άφορᾶ μόνον τίς κοινωνικές εκείνες ομάδες, τίς πολύ περιορισμένες σέ άριθμό, πού ἤταν φορεῖς πολιτισμοῦ καί γιά τίς όποιες μιὰ «τέχνη τοῦ βίου» μποροῦσε νά έχει κάποιο νόημα καί κάποια πραγματική ὑπόσταση.

1. Ἡ «έπιμέλεια έαυτοῦ», ἡ *cura sui* εἶναι ένα κέλευσμα πού βρίσκουμε σέ πολλά φιλοσοφικά δόγματα. Τῆ συναντᾶμε στούς πλατωνικούς: ὁ Ἄλβίνος θέλει νά άρχίζουμε τή μελέτη τῆς φιλοσοφίας μέ τήν άνάγνωση τοῦ ἹΑλκιδιάδη, «ώστε νά στραφοῦμε καί νά ξαναστραφοῦμε στόν έαυτό μας», καί μέ τρόπο πού νά μάθουμε «τί εἶναι εκείνο πού πρέπει νά καταστῆ άντικείμενο τῶν φροντίδων μας<sup>8</sup>». Ὁ Ἄπουλήιος, στό τέλος τοῦ *De deo Socratis*, εκφράζει τήν έκπληξη του μπρός στήν άμέλεια τῶν συγχρόνων του άπέναντι στούς έαυτούς τους: «Όλοι οἱ άνθρωποι έπιθυμοῦν νά ζήσουν ὅσο μποροῦν καλύτερα, ὅλοι ξέρον πώς δέν ὑπάρχει άλλο ὄργανο τῆς ζωῆς άπό τήν ψυχή...· έντούτοις, δέν τήν καλλιεργοῦν (*animam suam non colunt*). Καί ὅμως, ὁποιος θέλει νά έχει ὀξεία ὄραση, ὀφείλει νά φροντίζει τά μάτια του, πού χρησιμεύουν γιά νά βλέπει· αν κάποιος θέλει νά εἶναι γρήγορος στό τρέξιμο, πρέπει νά φροντίζει τά πόδια του, πού χρησιμεύουν στό τρέξιμο... Τό ἴδιο ισχύει γιά ὅλα τά μέρη τοῦ σώματος, τά όποια καθέννας ὀφείλει νά φροντίζει σύμφωνα μέ τίς προτιμήσεις του. Αυτό, ὅλοι οἱ άνθρωποι τό άντιλαμβάνονται καθαρά καί εύκολα· καί γι' αυτό δέν παύω ν' άπορῶ γιατί δέν τελειοποιοῦν καί τήν ψυχή τους

μέ τή βοήθεια τοῦ λογικοῦ (*cur non etiam animum suum ratione excolant*)<sup>9</sup>».

Γιά τούς ἐπικούρειους, ἡ *Πρός Μενοικέα* ἐπιστολή ξεκινοῦσε ἀπό τό ἀξίωμα ὅτι ἡ φιλοσοφία πρέπει νά θεωρεῖται ὡς διαρκῆς ἀσκησις τῆς ἐπιμέλειας ἑαυτοῦ. «Κανείς, ὅσο εἶναι νέος, ἄς μήν ἀργήσῃ νά φιλοσοφήσῃ, οὔτε ὁ γέρος ἄς μήν κουραστεῖ ἀπό τή φιλοσοφία. Διότι γιά κανέναν δέν εἶναι οὔτε πάρα πολύ νωρίς οὔτε πάρα πολύ ἀργά γιά νά ἐξασφαλίσῃ τήν ὑγεία τῆς ψυχῆς<sup>10</sup>.» Τήν ἐπικούρεια αὐτή ἀποψη, ὅτι πρέπει νά φροντίζουμε τόν ἑαυτό μας, μνημονεύει ὁ Σενέκας σέ μιάν ἀπό τίς ἐπιστολές του: «Ὁπως ἕνας αἰθριος οὐρανός δέν μπορεῖ νά γίνῃ φωταυγέστερος, ὅταν περιβάλλεται ἀπό μιά λαμπρότητα πού τίποτε δέν μπορεῖ νά τή θαμπώσει, ἀφοῦ ἔχουν διαλυθεῖ τά σύννεφα, ἔτσι κι ὁ ἀνθρώπος πού φροντίζει τό σῶμα καί τήν ψυχή του (*hominis corpus animumque curantis*), γιά νά φτιάξῃ καί μέ τά δύο τόν ἴστό τῆς εὐτυχίας του, βρίσκεται σέ ἄριστη κατάσταση καί ἔχει πετύχει τήν ἐκπλήρωση τῶν πόθων του, ἐφόσον ἡ ψυχή του εἶναι ἀτάραχη καί τό σῶμα του ἀπόνετο<sup>11</sup>».

Ἡ ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς ἦταν ἕνα παράγγελμα πού ὁ Ζήνων εἶχε ἀπό μιᾶς ἀρχῆς δώσει στούς μαθητές του καί ὁ Μουσώνιος, τόν 1ο αἰώνα, θά ἐπαναλάβῃ σέ ἕνα ἀπόφθεγμα πού μνημονεύει ὁ Πλούταρχος: «Ὅσοι θέλουν νά σωθοῦν, ὀφείλουν νά ζοῦν ἐπιμελούμενοι ἀδιάκοπα τοῦ ἑαυτοῦ τους<sup>12</sup>». Εἶναι γνωστή ἡ ἔκταση πού πῆρε στόν Σενέκα τό θέμα τῆς ἐπιμέλειας ἑαυτοῦ: κατά τή γνώμη του, πρέπει νά παραιτηθοῦμε ἀπό τίς ἄλλες ἐνασχολήσεις γιά νά ἀφιερωθοῦμε σ' αὐτήν: ἔτσι θά μπορέσουμε νά εἴμαστε διαθέσιμοι γιά τόν ἑαυτό μας (*sibi vacare*)<sup>13</sup>. Ἡ «διαθεσιμότητα», ὅμως, αὐτή παίρνει τή μορφή μιᾶς πολλαπλῆς δραστηριότητος, πού ἀπαιτεῖ νά μή χάνουμε χρόνο καί νά μή φειδόμεστε κόπων γιά νά «διαπλάσουμε τόν ἑαυτό μας», νά «ἀναμορφώσουμε τόν ἑαυτό μας», νά «συνέλθουμε». *Se formare*<sup>14</sup>, *sibi vindicare*<sup>15</sup>, *se facere*<sup>16</sup>, *se ad studia revocare*<sup>17</sup>, *sibi applicare*<sup>18</sup>, *suum fieri*<sup>19</sup>, *in se recedere*<sup>20</sup>, *ad se recurrere*<sup>21</sup>, *secum morari*<sup>22</sup>, ὁ Σενέκας διαθέτει ἕνα ὀλόκληρο λεξιλόγιο γιά νά δηλώσῃ τίς διαφορετικές μορφές πού ὀφείλουν νά προσλάβουν ἡ ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ καί ἡ βιασύνῃ μέ τήν ὁποία προσπαθοῦμε νά ἀνταμώσουμε τόν ἑαυτό μας (*ad se properare*)<sup>23</sup>. Ὁ Μάρκος Αὐρήλιος νιώθει κι αὐτός μιάν ὁμοία βιασύνῃ νά ἀσχοληθεῖ μέ τόν ἑαυτό του: μήτε ἡ ἀνάγνωση μήτε

ή γραφή πρέπει να τον κρατάνε άλλο μακριά από την άμεση φροντίδα που οφείλει στο ίδιο του το είναι: «Πάψε να περιπλανήσαι άσκοπα. Προορισμός σου δεν είναι πιά να ξαναδιαβάξεις τις σημειώσεις σου, ούτε τις παλιές ιστορίες των Ρωμαίων και των Έλλήνων, ούτε τά άποσπάσματα που φύλαγες για τά γεράματα. Σπεύσε λοιπόν στον στόχο· άποχαιρέτα τις φρουδες έλπίδες, σύντρεξε τον έαυτό σου αν ενδιαφέρεσαι γι' αυτόν («σαυτῶ βοήθει εἰ τί σοί μέλει σαυτοῦ»), όσο είναι ακόμα μπορετό<sup>24</sup>.»

Ἄναμφίβολα, ή ύψηλότερη φιλοσοφική έξεργασία του θέματος σημειώνεται στον Ἐπίκτητο. Τό ανθρώπινο ὄν ὀρίζεται, στίς «Διατριβές», ὡς τό ὄν που εἶναι ἐπιφορτισμένο μέ τήν ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ. Σέ αυτό ἐγκνεται ή θεμελιώδης διαφορά του ἀπό τά ἄλλα ἔμβια ὄντα: τά ζῶα βρῖσκουν «ἔτοιμο» ὄ,τι τούς εἶναι ἀπαραίτητο γιά νά ζήσουν, γιατί ή φύση φρόντισε νά μποροῦν νά εἶναι στή διάθεσή μας δίχως νά ἔχουν νά ἀσχοληθοῦν μέ τόν ἑαυτό τους και δίχως ἐμεῖς νά χρειάζεται νά ἀσχοληθοῦμε μ' αὐτά<sup>25</sup>. Ἄντίθετα, ὁ ἄνθρωπος ὀφείλει νά προσέχει τόν ἑαυτό του: ὄχι, ὄμως, ἔξαιτίας κάποιου ἐλαττώματος που θά τόν ἔθετε σέ μειονεκτική κατάσταση και θά τόν καθιστοῦσε, ἀπό τήν ἀποψη αὐτή, κατώτερον ἀπό τά ζῶα· ἀλλά ἐπειδή ὁ θεός θέλησε νά τόν καταστήσει ἱκανό νά κάνει ἐλεύθερη χρήση του ἑαυτοῦ του· και γιά τόν σκοπό αὐτόν τόν προίκισε μέ τό λογικό· αὐτό πάλι δεν πρέπει νά νοηθεῖ ὡς ὑποκατάστατο τῶν φυσικῶν ἱκανοτήτων που ἀπουσιάζουν· ἀντίθετα, αὐτό εἶναι ή ἱκανότητα που μᾶς ἐπιτρέπει νά κάνουμε χρήση, ὅταν και ὅπως πρέπει, τῶν ἄλλων ἱκανοτήτων· εἶναι μάλιστα ή ἀπόλυτα μοναδική ἐκείνη ἱκανότητα που μπορεῖ νά κάνει χρήση του ἑαυτοῦ της: διότι εἶναι σέ θέση «νά πάρει τόν ἑαυτό της ὅπως και ὄλα τά ὑπόλοιπα ὡς ἀντικείμενο μελέτης<sup>26</sup>». Ἐπιστέφοντας μέ τό λογικό ὄλα ὄσα ἤδη μᾶς δόθηκαν ἀπό τή φύση, ὁ Δίας μᾶς ἔδωσε και τή δυνατότητα και τό καθήκον νά ἀσχοληθοῦμε μέ τούς ἑαυτούς μας. Ὁ ἄνθρωπος, ἐφόσον εἶναι ἐλεύθερος και λογικός — και ἐλεύθερος νά εἶναι λογικός — συνιστᾶ, μέσα στή φύση, τό ὄν που ἔχει ἐπιμοστει τήν ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ. Ὁ θεός δεν μᾶς ἔπλασε ἀπό μάρμαρο, ὅπως ὁ Φειδίας τή μαρμάρηνη Ἄθηνᾶ του, που τείνει γιά πάντα τό χέρι πάνω στο ὄποιο στηρίζεται ή ἀκίνητη Νίκη μέ τά ξεδιπλωμένα φτερά. Ὁ Δίας «ὄχι μόνο σέ ἔπλασε, ἀλλά και σέ ἐμπιστεύτηκε και σέ παρέδωσε στον ἑαυτό σου και μόνο στον ἑαυτό σου<sup>27</sup>». Ἡ ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ ἀποτελεῖ, γιά τόν Ἐπί-



κτητο, ένα προνόμιο-καθήκον, ένα δῶρο-ύποχρέωση πού μᾶς ἐξασφαλίζει τήν ἐλευθερία ἐξαναγκάζοντάς μας νά βλέπουμε τόν ἑαυτό μας ὡς ἀντικείμενο κάθε μας ἀπασχόλησης<sup>28</sup>.

Τό γεγονός, ὅμως, ὅτι οἱ φιλόσοφοι συνιστοῦν νά ἐπιμελούμαστε τοῦ ἑαυτοῦ μας δέν σημαίνει πῶς ὁ ζῆλος αὐτός εἶναι ἀποκλειστικό προνόμιο ἐκείνων πού ἐπιλέγουν μία ζωή ὅμοια μέ τή δική τους ἢ πῶς μία παρόμοια στάση εἶναι ἀπαραίτητη μόνο γιά ὅσον καιρό περνᾶ κανεῖς κοντά τους. Πρόκειται γιά μιάν ἀρχή πού ἰσχύει γιά ὅλους, γιά πάντα, καί γιά ὅλη τή ζωή. Ὁ Ἀπουλῆιος τό τονίζει: μποροῦμε, δίχως ντροπή καί δίχως σπίλωση τῆς τιμῆς μας, νά ἀγνοήσουμε τούς κανόνες πού ἐπιτρέπουν νά ζωγραφίζουμε καί νά καθαρίζουμε· τό νά ξέρομε, ὅμως, «νά τελειοποιούμε τήν ἴδια μας τήν ψυχή μέ τή βοήθεια τοῦ λογικοῦ» εἶναι ἕνας κανόνας «ἐξίσου ἀπαραίτητος γιά ὅλους τούς ἀνθρώπους». Ἡ περίπτωση τοῦ Πλίνιου μπορεῖ νά χρησιμέψει ὡς συγκεκριμένο παράδειγμα: ἐνῶ ἀπέχει ἀπό κάθε αὐστηρά δογματική ἔνταξη, καί ἐνῶ συνεχίζει μία κανονική σταδιοδρομία δημόσιων ἀξιωματιῶν, ἐνῶ εἶναι ἀπορροφημένος ἀπό τίς δραστηριότητές του ὡς δικηγόρος καί ἀπό τίς λογοτεχνικές του ἐργασίες, δέν ἔχει ἀποκοπεῖ καθόλου ἀπό τόν κόσμο. Μολαταῦτα, δέν παύει νά ἐκδηλώνει σ' ὅλη τή διάρκεια τῆς ζωῆς του τήν ἐπιμέλεια πού ἀνέλαβε ἀπέναντι στόν ἑαυτό του ὡς τό σημαντικότερο, ἴσως, ἀντικείμενο μέ τό ὁποῖο ἔχει ν' ἀσχοληθεῖ. Νεότατος ἀκόμα, ὅταν στάλθηκε σέ στρατιωτική υπηρεσία στή Συρία, ἡ πρώτη του φροντίδα ἦταν νά πάει νά δεῖ τόν Εὐφράτη, ὄχι μόνο γιά νά παρακολουθήσει τή διδασκαλία του, ἀλλά καί γιά νά μπεῖ σιγά σιγά στό στενό του περιβάλλον, «νά ἀγαπηθεῖ ἀπό αὐτό» καί νά ἐπωφεληθεῖ τῶν νοθεσιῶν ἐνός δασκάλου πού ξέρει νά καταπολεμᾷ τά ἐλαττώματα δίχως νά τά βάζει μέ τά ἄτομα<sup>29</sup>. Καί ὅταν, ἀργότερα, στή Ρώμη, τυχαίνει νά πάει νά ξεκουραστεῖ στήν ἑπαύλη τοῦ de Laurentes, τό κάνει γιά νά μπορέσει νά ἀσχοληθεῖ μέ τόν ἑαυτό του· «ἐπιδιδόμενος στό διάβασμα, στό γράψιμο, στή φροντίδα τῆς ὑγείας» καί συνδιαλεγόμενος «μέ τόν ἑαυτό του καί μέ τά γραφτά του<sup>30</sup>».

Δέν ὑπάρχει λοιπόν ἡλικία γιά τήν ἐνασχόληση ἐνός ἀτόμου μέ τόν ἑαυτό του. «Ποτέ δέν εἶναι οὔτε πολύ νωρίς οὔτε πολύ ἀργά γιά νά ἀσχοληθεῖς μέ τήν ψυχή σου», ἔλεγε ἤδη ὁ Ἐπίκουρος: «Αὐτός πού λέει ὅτι δέν ἦρθε ἀκόμα ὁ καιρός γιά νά φιλοσοφεῖ

ἢ ὅτι ἔχει πιά περάσει ὁ καιρός γι' αὐτή τή δουλειά, μοιάζει μ' ἐκείνον πού λέει πῶς ἡ ὥρα τῆς εὐτυχίας δέν ἦρθε ἀκόμα ἢ πῶς παρῆλθε πιά. Γι' αὐτό, λοιπόν, πρέπει νά φιλοσοφοῦν καί ὁ νέος καί ὁ γέρος. Ὁ γέρος γιά νά μένει, γερνώντας, νέος σέ ἀγαθά, ἀπό εὐγνωμοσύνη γι' αὐτό πού ὑπῆρξε, ὁ δέ νέος, νά εἶναι συνάμα ἡλικιωμένος ἐπειδή θά τοῦ λείπει ὁ φόβος γιά τό μέλλον<sup>31</sup>.» Τό νά μαθαίνουμε νά διώνουμε ὅλη μας τή ζωή, ἦταν ἕνας ἀφορισμός πού παραθέτει ὁ Σενέκας καί πού καλεῖ νά μεταβάλλουμε τήν ὑπαρξη σ' ἕνα εἶδος διαρκοῦς ἀσκήσης· καί μάλιστα ἄν καί εἶναι καλό νά ἀρχίσουμε νωρίς, σημασία ἔχει νά μήν τά παρατήσουμε ποτέ<sup>32</sup>. Ἐκεῖνοι στούς ὁποίους ὁ Σενέκας καί ὁ Πλούταρχος παρέχουν τίς συμβουλές τους, στήν πραγματικότητα δέν εἶναι πιά ἀχόρταγοι ἢ συνεσταλμένοι ἐφηβοί τούς ὁποίους ὁ Σωκράτης τοῦ Πλάτωνα ἢ ὁ Σωκράτης τοῦ Ξενοφῶντα προέτρπε νά ἀσχοληθοῦν μέ τούς ἑαυτούς τους. Εἶναι ἄνδρες. Ὁ Σέρηνος, πρὸς τόν ὁποῖο ἀπευθύνονται οἱ συμβουλές τοῦ *De tranquillitate* (ἀλλά καί τοῦ *De constantia* καί ἴσως τοῦ *De otio*), εἶναι ἕνας νεαρός συγγενῆς προστατευόμενος τοῦ Σενέκα· τίποτα ὅμως πού νά μοιάζει μέ ἕνα ἀγόρι πού σπουδάζει· εἶναι, τήν ἐποχή τοῦ *De tranquillitate*, ἕνας ἐπαρχιώτης πού μόλις ἔφτασε στή Ρώμη καί πού ταλαντεύεται ἀκόμα ὡς πρὸς τή σταδιοδρομία του καί τόν τρόπο ζωῆς του· ἔχει, ὅμως, ἤδη πίσω του μιά κάποια φιλοσοφική πορεία: ἡ ἀμηχανία του ἀφορᾷ κυρίως τόν τρόπο μέ τόν ὁποῖο θά τήν ὀλοκληρώσει. Ὅσο γιά τόν Λουκίλιο, αὐτός φαίνεται πῶς ἦταν νεότερος τοῦ Σενέκα μόνο κατά μερικά ἔτη. Ἦταν ἐπίτροπος στή Σικελία, ὅταν ἀπό τό 62 μ.Χ. ἀρχίζουν νά ἔχουν πυκνή ἀλληλογραφία ὅπου ὁ Σενέκας τοῦ ἐκθέτει τίς ἀρχές καί τίς πρακτικές πλευρές τῆς σοφίας του, τοῦ ἱστορεῖ τίς ἴδιες τίς ἀδυναμίες του καί τίς ἀτερομάτιστες ἀκόμα μάχες του, καί μερικές φορές μάλιστα τοῦ ζητᾷ τή βοήθειά του. Ἀνευθυθιάστα, ἐξάλλου, τοῦ ἀποκαλύπτει ὅτι σέ ἡλικία ἄνω τῶν ἐξήντα ἐτῶν πῆγε αὐτοπροσώπως νά παρακολουθήσει τή διδασκαλία τοῦ Metronax<sup>33</sup>. Οἱ ἀντεπιστέλλοντες ἐπιστολόγραφοι, στούς ὁποίους ὁ Πλούταρχος ἀπευθύνει πραγματείες – πού δέν εἶναι ἀπλῶς γενικές σκέψεις γιά τίς ἀρετές καί τίς κακίες, γιά τήν εὐτυχία τῆς ψυχῆς καί τίς ἀντιξοότητες τῆς ζωῆς, ἀλλά συμβουλές συμπεριφορᾶς καί συχνά σέ συνάρτηση μέ σαφῶς προσδιορισμένες καταστάσεις – εἶναι κι αὐτοῖ ἀνδρες.

Ἡ μανία αὐτή τῶν ἐνηλίκων νά ἀσχολοῦνται μέ τήν ψυχῆ τους,

ὁ ζῆλος τους ὡς γερασμένων μαθητῶν νά πηγαίνουν νά βροῦν τοὺς φιλοσόφους γιὰ νά μάθουν τόν δρόμο πρὸς τὴν εὐτυχία, ἐξόργιζε τόν Λουκιανὸ καὶ πολλοὺς ἄλλους. Κοροΐδεύει τόν Ἑρμότιμο, πού τόν βλέπουμε νά μουρμουρίζει περπατώντας στὸν δρόμο τὰ μαθήματα πού δέν πρέπει νά λησμονήσει· εἶναι, ὡστόσο, πολὺ ἡλικιωμένος: ἐδῶ καὶ εἴκοσι χρόνια, ἀποφάσισε νά μὴν μπερεδεύει πιά τὴ ζωὴ του μ' ἐκείνην τῶν εὐτελῶν ἀνθρώπων, καὶ ὑπολογίζει σέ ἄλλα εἴκοσι χρόνια τὸ χρονικὸ διάστημα πού τοῦ χρειάζεται γιὰ νά φτάσει στὴν εὐδαιμονία. "Ἐτσι (ὅπως ὁ ἴδιος σημειώνει λίγο παρακάτω), ἄρχισε νά φιλοσοφεῖ στὰ σαράντα του χρόνια. "Ἄρα, θά ἀφιερῶσει, τελικὰ, τὰ τελευταῖα σαράντα χρόνια τῆς ζωῆς του στὴν ἐπιμέλεια τοῦ ἑαυτοῦ του, ὑπὸ τὴν καθοδήγηση ἑνὸς δασκάλου. Καὶ ὁ συνομιλητῆς του Λυκίνος, γιὰ νά διασκεδάσει, προσποιεῖται πὼς ἀνακάλυψε ὅτι ἦρθε καὶ γι' αὐτόν ἡ ὥρα νά μάθει τὴ φιλοσοφία, ἀφοῦ ἀκριβῶς μόλις ἔκλεισε τὰ σαράντα του χρόνια: «Γίνε τὸ δεκανίκι μου», λέει στὸν Ἑρμότιμο, καὶ «ὀδήγησέ με ἀπὸ τὸ χέρι<sup>34</sup>». "Ὅπως λέει ὁ I. Hadot, μιλώντας γιὰ τὸν Σενέκα, ὅλη αὐτὴ ἡ δραστηριότητα καθοδήγησης τῆς συνείδησης ἐντάσσεται στὴν κατηγορία τῆς ἀγωγῆς τῶν ἐνηλίκων – τῆς *Ergwachsenerziehung*<sup>35</sup>.

2. Πρέπει νά καταλάβουμε ὅτι αὐτὴ ἡ ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ δέν ἀπαιτεῖ ἀπλῶς μιὰ γενικὴ στάση, μιὰ διάχυτη ἐπιστάσια. Ὁ ὅρος «ἐπιμέλεια» δέν δηλώνει ἀπλῶς μιὰν ἔγνοια, ἀλλὰ ἕνα σύνολο ἐνασχολήσεων· γιὰ «ἐπιμέλεια» μιᾶ κανεῖς γιὰ νά ὀνομάσει τίς δραστηριότητες τοῦ νοικοκύρη<sup>36</sup>, τὰ καθήκοντα τοῦ ἡγεμόνα πού μεριμνᾷ γιὰ τοὺς ὑπηκόους του<sup>37</sup>, τίς φροντίδες πού ὀφείλουμε νά παρέχουμε σέ ἕναν ἄρρωστο ἢ σ' ἕναν πληγωμένο<sup>38</sup>, ἢ ἀκόμα τίς τιμές πού ἀποδίδουμε στοῦ θεοῦ ἢ στοῦ νεκροῦ<sup>39</sup>. Ὡς πρὸς τὸν ἑαυτό μας, ἡ «ἐπιμέλεια» συνεπάγεται μόχθο.

Χρειάζεται χρόνος γι' αὐτό. Καὶ ἕνα ἀπὸ τὰ μεγάλα προβλήματα αὐτῆς τῆς καλλιέργειας ἑαυτοῦ εἶναι νά καθοριστεῖ, γιὰ τὴν ἡμέρα ἢ γιὰ ὅλη τὴ ζωὴ, τὸ μερίδιο τοῦ χρόνου πού πρέπει νά τῆς ἀφιερῶθεῖ. Ὑπάρχουν πολλές καὶ διάφορες συνταγές. Μποροῦμε, τὸ βράδυ ἢ τὸ πρωῖ, νά ἀφιερῶνουμε μερικὲς στιγμὲς στὴν περυσυλλογή, στὴν ἐξέταση τοῦ τί ἔχουμε νά κάνουμε, στὴν ἀπομνημόνευση ὀρισμένων χρήσιμων ἀρχῶν, στὴν ἐξέταση τῆς ἡμέρας πού πέρασε· ξαναβρίσκουμε τὴν πρωινή καὶ ἑσπερινὴ ἐξέταση

τῶν πυθαγορείων, μέ διαφορετικά βέβαια περιεχόμενα, στούς στωικούς· ὁ Σενέκας<sup>40</sup>, ὁ Ἐπίκτητος<sup>41</sup>, ὁ Μάρκος Αὐρήλιος<sup>42</sup> κάνουν λόγο γιά τίς στιγμές αὐτές πού ὀφείλουμε νά ἀφιερῶσουμε στήν ἐνδοσκόπηση. Μποροῦμε ἐπίσης νά διακόπτουμε πότε πότε τίς συνήθειες αὐτές δραστηριότητες καί νά πραγματοποιοῦμε μίαν αὐτοαπομόνωση, ὅπως συνιστοῦσε ζωηρά, μεταξύ ἄλλων, ὁ Μουσώνιος<sup>43</sup>: αὐτό μᾶς ἐπιτρέπει νά βρεθοῦμε ἐνώπιος ἐνωπίω μέ τόν ἑαυτό μας, νά περισυλλέξουμε τό παρελθόν μας, νά δάλουμε μπρός στά μάτια μας ὅλη τήν περασμένη μας ζωή, νά ἐξοικειωθοῦμε, μέσω τῆς ἀνάγνωσης, μέ τά διδάγματα καί τά παραδείγματα ἀπό τά ὁποῖα θέλουμε νά ἐμπνευστοῦμε, καί νά ξαναβροῦμε, χάρις σέ μίαν ἀπέριπτη ζωή, τίς βασικές ἀρχές μᾶς λογικοκρατούμενης διαγωγῆς. Ἀκόμα, εἶναι δυνατόν, στή μέση ἢ στό τέλος τῆς σταδιοδρομίας μας, νά ἀπαλλαγοῦμε ἀπό τίς διάφορες δραστηριότητές μας καί, ἐπωφελοῦμενοι ἀπό τοῦτο τό δειλινό τῆς ζωῆς ὅπου οἱ ἐπιθυμίες ἔχουν κατευναστεῖ, νά ἀφιερωθοῦμε ἐξολοκλήρου, ὅπως ὁ Σενέκας, μέ τή φιλοσοφική ἐργασία, ἢ, ὅπως ὁ Spurrina, μέσα στή γαλήνη ἐνός εὐχάριστου βίου<sup>44</sup>, μέ τήν κατάκτηση τοῦ ἑαυτοῦ μας.

Ὁ χρόνος αὐτός δέν εἶναι κενός: εἶναι γεμάτος ἀπό ἀσκήσεις, πρακτικά καθήκοντα, διάφορες δραστηριότητες. Ἡ ἐνασχόληση μέ τόν ἑαυτό δέν εἶναι κάποια ἀργομισθία. Ὑπάρχουν οἱ φροντίδες τοῦ σώματος, οἱ δίαιτες γιά τήν υἰεία, οἱ δίχως ὑπερβολές σωματικές ἀσκήσεις, ἢ ὅσο τό δυνατόν μετρημένη ἱκανοποίηση τῶν ἀναγκῶν. Ὑπάρχουν οἱ διαλογισμοί, τά ἀναγνώσματα, οἱ σημειώσεις πού κρατᾶμε ἀπό τά βιβλία πού διαβάσαμε ἢ ἀπό τίς συζητήσεις πού ἀκούσαμε, καί πού ξαναδιαβάζουμε κατόπιν, ὑπάρχει ἢ ἀνάκληση στή μνήμη τῶν ἀληθειῶν πού γνωρίζουμε ἤδη, ἀλλά πού πρέπει νά τίς ἀφομοιώσουμε ἀκόμη βαθύτερα. Ἐνα παράδειγμα «ἀναχώρησης στόν ἑαυτό μας» δίνει ὁ Μάρκος Αὐρήλιος: πρόκειται γιά μιά μακρόχρονη ἐργασία ἐνεργοποίησης τῶν γενικῶν ἀρχῶν καί τῶν ὀρθολογικῶν ἐπιχειρημάτων πού μᾶς πείθουν νά μήν ἀφήνουμε τόν ἑαυτό μας νά ἐξάπτεται οὔτε κατά τῶν ἄλλων, οὔτε κατά τῶν ἀτυχημάτων, οὔτε κατά τῶν πραγμάτων<sup>45</sup>. Ὑπάρχουν ἐπίσης οἱ συνδιαλέξεις μέ κάποιον ἐμπιστο, μέ φίλους, μέ ἕναν σύμβουλο, ἢ μ' ἕναν καθοδηγητή· σ' αὐτά προστίθεται ἢ ἀλληλογραφία, στήν ὁποῖα ἐκθέτει κανεῖς τήν ψυχική του κατάσταση, γυρεύει συμβουλές, δίνει συμβουλές σέ ὅποιον τίς ἔ-

χει ανάγκη – πράγμα πού συνιστά, εξάλλου, μίαν ωφέλιμη άσκη-ση άκόμα και γι' αυτόν τόν ίδιο πού ονομάζεται παιδαγωγός, διό-τι τίς ενεργοποιεί έτσι και γιά τόν έαυτό του<sup>46</sup>: γύρω άπό τήν επι-μέλεια τού έαυτού μας αναπτύχθηκε μιά δλόκληρη δραστηριότη-τα λόγου και γραφής, όπου συνυφαίνονται ή έργασία τού άτομου πάνω στόν έαυτό του και ή επικοινωνία του μέ τόν άλλο.

Φτάνουμε έδω σ' ένα άπό τά σημαντικότερα σημεία αυτής τής δραστηριότητας πού άφιερώνουμε στόν έαυτό μας: αυτή δέν απο-τελεί μιά άσκηση μοναξιάς, αλλά μιά γνήσια κοινωνική πρακτι-κή. Και τούτο, ύπό πολλές έννοιες. 'Η δραστηριότητα αυτή συχνά πήρε μορφή μέσα σέ δομές λίγο ή πολύ θεσμοθετημένες· λογουχά-ρη, οί νεο-πυθαγόρειες κοινότητες ή άκόμα οί επικούρειες εκείνες ομάδες γιά τίς πρακτικές τών οποίων έχουμε κάποιες πληροφο-ρίες άπό τόν Φιλόδημο: μιά αναγνωρισμένη ιεραρχία επιφόρτιζε τούς πιό προχωρημένους νά καθοδηγοϋν τούς άλλους (είτε άτομι-κά είτε συλλογικότερα)· ύπήρχαν όμως και ομαδικές άσκήσεις πού επέτρεπαν, στά πλαίσια τής επιμέλειας έαυτού, τή βοήθεια ά-πό τούς άλλους· πρόκειται γιά τό καθήκον τού «δι' άλλήλων σώζεσθαι<sup>47</sup>». 'Ο 'Επίκτητος, άπό τή μεριά του, δίδασε μέσα σ' ένα περιβάλλον πού έμοιαζε πολύ περισσότερο μ' εκείνο ενός scho-λείου· είχε πολλές κατηγορίες μαθητών: ορισμένοι ήταν άπλώς πε-ραστικοί, άλλοι έμεναν περισσότερο καιρό όσο νά προετοιμα-στούν γιά τή ζωή ενός κοινού πολίτη ή άκόμα γιά σημαντικές δραστηριότητες, και, τέλος, μερικοί άλλοι, πού προορίζονταν νά γίνουν οί ίδιοι επαγγελματίες φιλόσοφοι, έπρεπε νά εκπαιδευτούν σύμφωνα μέ τούς κανόνες και τίς πρακτικές τής καθοδήγησης συνειδήσεως<sup>48</sup>. 'Επίσης συναντάμε – και ιδιαίτερα στή Ρώμη, στους άριστοκρατικούς κύκλους – τό επιτήδευμα τού ιδιωτικού συμβούλου, πού ύπηρετούσε, σέ μίαν οικογένεια ή σέ μίαν ομάδα, ως σύμβουλος σέ προβλήματα διαβίωσης, ως πολιτικός εμπνευ-στής, ως ένδεχόμενος μεσάζων σέ μιά διαπραγμάτευση: «ύπήρ-χαν Ρωμαίοι άρχεταί πλούσιοι ώστε νά θεωροϋν χρήσιμο νά συν-τηροϋν έναν φιλόσοφο, και άνδρες επιφανείς δέν θεωροϋσαν τα-πεινωτική αυτήν τή στάση»· έπρεπε νά δίνουν «ήθικες παραινέ-σεις και κουράγιο στά άφεντικά τους και στήν οίκογένειά τους, ένω αυτοί άντλοϋσαν δύναμη άπό τήν έπιδοκιμασία τους<sup>49</sup>». 'Ε-τσι, ό Δημήτριος ήταν ό πνευματικός καθοδηγητής τού Thrasesa Paetus πού τόν έβαλε νά πάρει μέρος στή σκηνοθέτηση τής αυτο-

κτονίας του, για να τον βοηθήσει σε τούτες τις τελευταίες του στιγμές να δώσει στην ύπαρξή του την ωραιότερη και τέλεια μορφή της. Έξάλλου, οι διαφορετικές αυτές λειτουργίες του δασκάλου, του καθοδηγητή, του συμβούλου και του εμπιστου προσώπου δεν ήταν πάντα διακριτές, κάθε άλλο: στην άσκηση της καλλιέργειας εαυτού, οι ρόλοι συχνά εναλλάσσονταν και μπορούσαν να παίζονται εκ περιτροπής από τό ίδιο πρόσωπο. Ο Μουσώνιος Ρούφος υπήρξε ο πολιτικός σύμβουλος του Ρουβέλλιου Πλαύτου· στην έξορία του, πού άκολούθησε τόν θάνατο του τελευταίου, προσέλκυσε γύρω του επισκέπτες και πιστούς και δημιούργησε ένα είδος σχολής· κατόπιν, προς τό τέλος της ζωής του, μετά από μία δεύτερη έξορία επί Βεσπασιανού, επιστρέφει στη Ρώμη όπου διδάσκει δημόσια και ανήκει στο περιβάλλον του Τίτου.

“Ολη, όμως, αυτή η επιμέλεια εαυτού δεν είχε ως μοναδικό κοινωνικό ξρειαμα τήν ύπαρξη τών σχολών, τής διδασκαλίας και τών επαγγελματιών τής καθοδήγησης τής ψυχής· έβρισκε εύκολα στήριγμα σε μίαν όλόκληρη δέση συνηθισμένων σχέσεων συγγένειας, φιλίας ή υποχρέωσης. Όταν, κατά τήν άσκηση τής επιμέλειας εαυτού, αποτεινόμαστε σε κάποιον άλλον του οποίου μαντεύουμε τήν ικανότητα να καθοδηγεί και να συμβουλεύει, κάνουμε χρήση ενός δικαιώματος· και επιτελούμε ένα καθήκον όταν προσφέρουμε βοήθεια σε κάποιον άλλον ή όταν δεχόμαστε μέ εϋγνωμοσύνη τά μαθήματα πού μπορεί να μάς δώσει. Τό κείμενο του Γαληνού για τή θεραπεία τών παθών είναι, από τήν άποψη αυτή, χαρακτηριστικό: συμβουλεύει όποιον επιθυμεί τήν επιμέλεια εαυτού να ζητήσει τή βοήθεια ενός άλλου· δεν συνιστά, ωστόσο, κάποιον τεχνοκράτη γνωστόν για τήν ικανότητά του και τις γνώσεις του, αλλά απλούστατα έναν άνθρωπο μέ καλό όνομα από τόν όποιο μπορούμε να έχουμε τήν εύκαιρία να πάρουμε μία γεύση τής αδιάλλακτης ειλικρίνειάς του<sup>50</sup>. Συμβαίνει, όμως, επίσης ή ταλάντωση ανάμεσα στην επιμέλεια εαυτού και στη βοήθεια στον άλλο να παρεμβάλλεται σε προϋπάρχουσες σχέσεις, στις όποιες δίνει νέο χρώμα και μεγαλύτερη ζεστασιά. Η επιμέλεια εαυτού – ή ή μέριμνά μας για τήν επιμέλεια πού οι άλλοι όφείλουν στον εαυτό τους – παρουσιάζεται τότε ως μία έντατικοποίηση τών κοινωνικών σχέσεων. Ο Σενέκας παρηγορεί τή μητέρα του, τόν καιρό πού ό ίδιος είναι εξόριστος, ώστε να τή βοηθήσει να υπομείνει τώρα αυτή τή συμφορά, και, ίσως, άργότερα με-

γαλύτερες αναποδιές της τύχης. Ὁ Σερήνος, στὸν ὁποῖον ὁ Σενέκας ἀπευθύνει τίς συμβουλές του γιὰ ψυχικὴ ἠρεμία, εἶναι ἕνας νεαρός συγγενής ἀπὸ τὴν ἐπαρχία, τὸν ὁποῖον ἔχει ὑπὸ τὴν προστασία του. Ἡ ἀλληλογραφία του μὲ τὸν Λουκίλιο – ἀλληλογραφία μεταξὺ δύο ἀνδρῶν πού δὲν ἔχουν μεγάλη διαφορά ἡλικίας – ἐμβαθύνει μιὰ προϋπάρχουσα σχέση καὶ τείνει νὰ μετατρέψει σιγὰ σιγὰ αὐτὴν τὴν πνευματικὴ καθοδήγηση σὲ μιὰ κοινὴ ἐμπειρία ἀπὸ τὴν ὁποία μπορεῖ ὁ καθένας νὰ ἀποκομίσει προσωπικὸ ὄφελος. Στὴν 34ῃ ἐπιστολή, ὁ Σενέκας λέει, βέβαια, στὸν Λουκίλιο: «Σέ διεκδικῶ, εἶσαι ἔργο μου», ἀλλὰ προσθέτει ἀμέσως: «Ἐνθαρρύνω κάποιον πού ἔχει πιά πάρει γιὰ τὰ καλὰ τὸν δρόμο του καὶ πού μὲ ἐνθαρρύνει κι αὐτός μὲ τὴ σειρά του»· καὶ στὴν ἀμέσως ἐπόμενη ἐπιστολή, μιλάει γιὰ τὴν ἀμοιβὴ τῆς τέλειας φιλίας, ὅπου ὁ καθένας ἀπὸ τοὺς δύο θὰ ἀποτελεῖ γιὰ τὸν ἄλλον τὴ διαρκὴ βοήθεια, γιὰ τὴν ὁποία θὰ γίνεῖ λόγος στὴν ἐπιστολή 109: «Ἡ ἐπιδεξιότητα τοῦ παλαιστοῦ διατηρεῖται μὲ τὴν ἄσκηση τῆς πάλης· ἕνας συνοδός ἐνισχύει τὸ παίξιμο τῶν μουσικῶν. Ὁ σοφός χρειάζεται παρομοίως νὰ κρατᾷ τίς ἀρετές του ὑπὲρ ἀτμόν: ἔτσι, τονώνοντας τὸν ἑαυτό του, δέχεται ἐπιπλέον διεγερτικὸ ἀπὸ ἕναν ἄλλο σοφός<sup>51</sup>». Ἡ ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ ἐμφανίζεται λοιπὸν ἐγγενῶς συνδεδεμένη μὲ μιὰ «ὑπηρεσία τῆς ψυχῆς» πού περιλαμβάνει τὴ δυνατότητα μιᾶς σειρᾶς ἀνταλλαγῶν μὲ τὸν ἄλλον καὶ ἕνα σύστημα ἀμοιβαίων ὑποχρεώσεων.

3. Σύμφωνα μὲ μιὰ παράδοση τοῦ ἑλληνικοῦ πολιτισμοῦ πού ἀνάγεται σὲ πολὺ παλαιούς χρόνους, ἡ ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ βρῖσκεται σὲ στενὴ σχέση μὲ τὴν ἱατρικὴ σκέψη καὶ πρακτικὴ. Ὁ ἀρχαῖος αὐτός συσχετισμὸς διευρυνόταν ὀλοένα, σὲ σημεῖο πού ὁ Πλούταρχος θὰ πεῖ, στὴν ἀρχὴ τῶν *Ἵγυεινῶν παραγγελμάτων*, ὅτι ἡ φιλοσοφία καὶ ἡ ἱατρικὴ ἔχουν νὰ κάνουν μ' «ἕνα καὶ τὸ αὐτὸ πεδίο» («μία χώρα»)<sup>52</sup>. Διαθέτουν πράγματι ἕνα κοινὸ ἐννοιολογικὸ ὕλικό, τοῦ ὁποῖου τὸ κεντρικὸ στοιχεῖο εἶναι ἡ ἔννοια τοῦ «πάθους», πού ἰσχύει τόσο γιὰ τὸ πάθος ὅσο καὶ γιὰ τὴ σωματικὴ ἀσθένεια, τόσο γιὰ τὴ διαταραχὴ τοῦ σώματος ὅσο καὶ γιὰ τὴν ἀκούσια ταραχὴ τῆς ψυχῆς. Καὶ στὴ μία περίπτωση καὶ στὴν ἄλλη, ἀναφέρεται σὲ μιὰν κατάσταση παθητικότητας πού γιὰ μὲν τὸ σῶμα παίρνει τὴ μορφή μιᾶς πάθησης πού διαταράσσει τὴν ἰσορροπία τῶν χυμῶν του ἢ τῶν ἰδιοτήτων του, γιὰ δὲ τὴν ψυχὴ παίρ-

νει τή μορφή μιᾶς ταραχῆς ἰκανῆς νά τήν ἔξαφανίσει παρά τή θέλησή της. Μὲ ἀφετηρία αὐτὴν τή γενικὴ ἰδέα, ἔγινε δυνατόν νά κατασκευαστεῖ ἓνα δίχτυ ἀνάλυσης ἐνδεδειγμένο γιὰ τίς νόσους τοῦ σώματος καὶ τῆς ψυχῆς. Γιὰ παράδειγμα, τὸ «νοσογραφικὸ» σχῆμα ποῦ πρότειναν οἱ στωικοὶ καὶ ποῦ καθορίζει τοὺς αὐξοντες βαθμοὺς ἀνάπτυξης καὶ χρονικότητας τῶν νόσων: σ' αὐτὸ διακρίνουμε, καταρχήν, τὴν προδιάθεση στὶς νόσους, τὴν *proclivitas* ποῦ ἐκθέτει στὶς πιθανές ἀσθένειες· ὑπάρχει ὕστερα ἢ πάθησις, ἢ διαταραχὴ, ποῦ στὰ ἑλληνικὰ ὀνομάζεται «πάθος» καὶ στὰ λατινικὰ *affectus*· κατόπιν, ἢ ἀσθένεια («νόσημα», *morbus*), ποῦ ἐγκαθίσταται καὶ ἐκδηλώνεται ὅταν ἡ διαταραχὴ ἔχει ριζώσῃ μέσα στὸ σῶμα καὶ στὴν ψυχὴ· σοβαρότερη καὶ διαρκέστερη ἢ *aegrotatio* ἢ τὸ «ἀρρώστημα» ποῦ συνιστᾷ μιὰ κατάστασις ἀσθένειας καὶ ἀδυναμίας· τέλος, ὑπάρχει ἢ χρόνια νόσος («κακία», *aegrotatio inveterata, vitium malum*), ἢ ὁποῖα διαφεύγει κάθε δυνατῆς θεραπείας. Οἱ στωικοὶ παρουσίασαν ἐπίσης σχήματα ποῦ δείχνουν τὰ διάφορα στάδια ἢ τίς διαφορὲς μορφές θεραπειᾶς. Ἐτσι, ὁ Σενέκας διακρίνει τοὺς ἀσθενεῖς ποῦ θεραπεύτηκαν ἀπ' ὅλα ἢ ἀπὸ μέρος τῶν «κακιῶν» τους, ἐκείνους ποῦ ἔχουν ἀπαλλαγεῖ ἀπὸ τὰ νοσήματα, ἀλλὰ ὄχι ἀκόμα ἀπὸ τὰ «πάθη» τους· ὑπάρχουν ἐκεῖνοι ποῦ ἔχουν ἀνακτήσει τὴν ὑγεία τους, ἀλλὰ εἶναι ἀκόμα εὐπαθεῖς ἐξαιτίας τῶν προδιαθέσεων ποῦ δέν ἔχουν γιαιτρευτεῖ<sup>53</sup>. Οἱ ἐννοεῖς αὐτές καὶ τὰ σχήματα αὐτὰ πρέπει νά χρησιμεύσουν ὡς κοινὸς ὁδηγὸς στὴν ἰατρικὴ τοῦ σώματος καὶ στὴν θεραπευτικὴ τῆς ψυχῆς. Μᾶς ἐπιτρέπουν ὄχι μόνο νά ἐφαρμόσουμε τὸν ἴδιο τύπο θεωρητικῆς ἀνάλυσις στὶς σωματικὲς διαταραχὲς καὶ στὶς ἠθικὲς ἀταξίες, ἀλλὰ καὶ νά κάνουμε χρῆσι τῆς ἴδιας μεθόδου γιὰ νά ἐπέμδουμε καὶ στὶς μὲν καὶ στὶς δέ, νά καταπιαστοῦμε μ' αὐτές, νά ἐφαρμόσουμε μιάν ὀρισμένη θεραπευτικὴ ἀγωγὴ καὶ ἐνδεχομένως νά τίς θεραπεύσουμε.

Μιὰ ὀλόκληρη σειρὰ ἰατρικῶν μεταφορικῶν σχημάτων χρησιμοποιοῦνται τακτικὰ γιὰ τὸν χαρακτηρισμὸ τῶν ἐνεργειῶν ποῦ εἶναι ἀπαραίτητες γιὰ τὴν περίθαλψι τῆς ψυχῆς: βάζω τὸ νυστέρι στὴν πληγὴ, ἀνοίγω ἓνα ἀπόστημα, ἀποκόπτω, κενώνω τὰ περιτώματα, δίνω φάρμακο, παραγγέλλω γιὰ τὸν ἀσθενὴ πικρὰ ροφήματα, ἤρεμιστικά ἢ τονωτικά<sup>54</sup>. Ἡ βελτίωσις, ἢ τελείωσις τῆς ψυχῆς ποῦ ἀναζητᾷ κάποιος στὴ φιλοσοφία, ἢ «παιδεία» ποῦ αὐτὴ ὀφείλει νά ἔξασφαλίσει παίρνει ὄλο καὶ περισσότερο ἰατρικὰ



χρώματα. Μόρφωση και θεραπεία είναι αλληλένδετες δραστηριότητες. Ο Έπίκτητος τό τονίζει: θέλει ή σχολή του νά μή θεωρείται ένας άπλός τόπος μόρφωσης όπου μπορεί κανείς νά άποκτήσει χρήσιμες γνώσεις γιά τή σταδιοδρομία του ή γιά νά άποκτήσει όνομα, προτού ξαναγυρίσει στόν τόπο του γιά νά ποριστεί τά αντίστοιχα όφέλη. Πρέπει νά θεωρείται ως ένα «ιατρείο τής ψυχής»: «Η σχολή ενός φιλοσόφου είναι ένα “ιατρείο”· δέν πρέπει, όταν θγαίνουμε, νά έχουμε χαρεί, αλλά νά έχουμε ύποφέρει<sup>55</sup>.» Τονίζει πολύ στους μαθητές του νά συνειδητοποιήσουν ότι ή κατάσταση τους είναι παθολογική· νά μή θεωρούν τούς έαυτούς τους πάνω άπ’ όλα και πριν άπ’ όλα ως μαθητές πού έρχονται νά άναζητήσουν γνώσεις σ’ αυτόν πού τίς κατέχει, αλλά νά παρουσιάζονται σάν άρρωστοι, σάν ό ένας νά έχει έξαρθρωμένο τον ώμο του, ό άλλος ένα άπόστημα, ό τρίτος ένα συρίγγιο, κάποιος άλλος πονοκέφαλο. Τούς ψέγει ότι έρχονται σ’ αυτόν όχι γιά νά γι�τρευτούν («θεραπευθησόμενοι»), αλλά γιά νά διορθώσουν τίς κρίσεις τους («έπανορθώσαντες»). «Θέλετε νά μάθετε τούς συλλογισμούς; Γιατρέψτε πρώτα τίς πληγές σας· σταματήστε τή ροή τών χυμών σας, ήρεμήστε τό πνεύμα σας<sup>56</sup>.»

Αντίστροφα, ένας γιατρός, ό Γαληνός, θεωρεί πώς είναι τής άρμοδιότητάς του όχι μόνο νά γι�τρεύει τίς μεγάλες συγχύσεις φρενών (ή έρωτική μανία άνήκε εκ παραδόσεως στόν τομέα τής ιατρικής), αλλά νά θεραπεύει τά πάθη («άνώμαλη ενεργητικότητα, άνυπότακτη στό λογικό») και τίς πλάνες (πού «γεννιόνται άπό μιάν έσφαλμένη γνώμη»): έξάλλου, «έν συνόλω και άπό γενική άποψη», και τά μέν και οί δέ «άποκαλούνται πλάνες<sup>57</sup>». Έτσι, άναλαμβάνει τή θεραπεία ενός συνταξιδιώτη πού ήταν ύπερβολικά έπιρρεπής σέ ξεσπάσματα όργης. Η άκόμα, δέχεται τήν αίτηση ενός νεαρού του στενού του περιβάλλοντος πού ήρθε μιά μέρα νά του ζητήσει μιά γνωμάτευση: ό νέος, πράγματι, φαντάστηκε ότι ήταν άπροσπέλαστος στών παθών τόν τάραχο, όσο μικρά κι άν ήταν αυτά· είχε, όμως, ύποχρωθει νά άναγνωρίσει ότι τόν τάραζαν τά άσήμαντα πράγματα πολύ περισσότερο άπ’ ό,τι τόν δάσκαλό του, τόν Γαληνό, τά σπουδαία· έρχόταν νά του ζητήσει βοήθεια<sup>58</sup>.

Στήν καλλιέργεια έαυτού, ή πρόοδος τής ιατρικής μέριμνας φαίνεται νά έκφράστηκε μέ μιάν όρισμένη μορφή – ιδιαίτερη και συνάμα έντονη – προσοχής στό σώμα. Η προσοχή αυτή είναι

πολύ διαφορετική από εκείνο πού θά μπορούσε νά ήταν ἡ θετική ἐκτίμηση τῆς σωματικῆς ρώμης σέ μιάν ἐποχή ὅπου ἡ γυμναστική καί ἡ ἀθλητική καί στρατιωτική ἐκγύμναση ἀποτελοῦσαν συστατικό μέρος τῆς διάπλασης ἑνός ἐλεύθερου ἀνθρώπου. Αὐτή καθαυτή ἔχει, ἐξάλλου, κάτι τό παράδοξο, ἀφοῦ ἐντάσσεται, τουλάχιστον ἐν μέρει, στά πλαίσια μιᾶς ἠθικῆς πού θεωρεῖ ὅτι ὁ θάνατος, ἡ ἀσθένεια ἢ καί ὁ σωματικός πόνος δέν ἀποτελοῦν ἀληθινά δεινά καί πώς εἶναι προτιμότερο νά καταγινόμαστε μέ τήν ψυχή μας παρᾶ νά ἐνδιατριβούμε στή φροντίδα τοῦ σώματός μας<sup>59</sup>. Διότι τό σημεῖο στό ὁποῖο δίνεται προσοχή σ' αὐτές τίς πρακτικές φροντίδες τοῦ ἑαυτοῦ εἶναι ἐκείνο ὅπου τά δεινά τοῦ σώματος καί τῆς ψυχῆς μποροῦν νά ἐπικοινωνήσουν μεταξύ τους καί νά ἀνταλλάξουν τίς στενωχῶρες τους: ἐκεῖ ὅπου οἱ κακές συνήθειες τῆς ψυχῆς μποροῦν νά ἐπιφέρουν σωματικές συμφορές, ἐνῶ οἱ καταχρήσεις τοῦ σώματος φανερόνουν καί συντηροῦν τά ἐλαττώματα τῆς ψυχῆς. Ἡ δυσφορία ἀφορᾶ κυρίως τό σημεῖο περάσματος τῶν συγκλονισμῶν καί τῶν ταραχῶν, ὅπου παίρνεται ὑπόψη τό γεγονός ὅτι χρειάζεται νά διορθώσουμε τήν ψυχῆ ἂν θέλουμε νά μὴν τήν καταβάλει τό σῶμα, καί νά διορθώσουμε τό σῶμα, ἂν θέλουμε αὐτή νά διατηρήσει τόν πλήρη ἔλεγχο πάνω στόν ἑαυτό της. Σέ τοῦτο τό σημεῖο ἐπαφῆς, σημεῖο ἀδυναμίας τοῦ ἀτόμου, στρέφεται ἡ προσοχή πού δίνεται στά δεινά, στίς ἀδιαθεσίες καί στούς πόνους τοῦ σώματος. Τό σῶμα, μέ τό ὁποῖο ἔχει νά ἀσχοληθεῖ ὁ ἐνήλικας ὅταν νοιάζεται γιά τόν ἑαυτό του, δέν εἶναι πιά τό νεανικό κορμί πού ὀφειλε νά διαπλάσει μέ τή γυμναστική· εἶναι ἕνα σῶμα εὐπαθές, ἀπειλούμενο, ὑποσκαμμένο ἀπό τίς μικρές ταιπωρίες καί πού, μέ τή σειρά του, ἀπειλεῖ τήν ψυχῆ, ὄχι τόσο μέ τίς ὑπερβολικά ἐντονες ἀπαιτήσεις του, ὅσο μέ τίς δικές του ἀδυναμίες. Οἱ ἐπιστολές τοῦ Σενέκα παρέχουν πολλά παραδείγματα αὐτῆς τῆς προσοχῆς πού δίνεται στήν ὑγεία, στή διαίτα, στίς ἀδιαθεσίες καί σ' ὅλες τίς διαταραχές πού μποροῦν νά κυκλοφοροῦν μεταξύ σώματος καί ψυχῆς<sup>60</sup>. Ἡ ἀλληλογραφία ἀνάμεσα στόν Φρόντωνα καί στόν Μάρκο Αὐρήλιο<sup>61</sup> – γιά νά μὴ μιλήσουμε, φυσικά, γιά τούς Ἱεροῦς Λόγους τοῦ Αἰλίου Ἀριστείδη, πού δίνουν ἐντελῶς ἄλλες διαστάσεις στήν περιγραφή τῆς ἀσθένειας καί μιάν ἐντελῶς ἄλλη ἀξία στήν ἐμπειρία της – δείχνει καθάρᾳ τή θέση πού παίρνει ἡ ἐπιμέλεια τοῦ σώματος σ' αὐτές τίς πρακτικές φροντίδες τοῦ ἑαυτοῦ, ἀλλά καί τό ὕφος αὐτῆς τῆς ἔ-

γνοιας: τόν φόβο τῆς κατάχρησης, τήν οἰκονομία τῆς διαίτας, τήν ἀκρόαση τῶν διαταραχῶν, τή λεπτομερή παρακολούθηση τῆς δυσλειτουργίας, τόν ὑπολογισμό ὅλων τῶν στοιχείων (ἐποχή, κλίμα, τροφή, τρόπος ζωῆς) πού μποροῦν νά διαταράξουν τό σῶμα καί, διαμέσου αὐτοῦ, τήν ψυχή.

Ἐπάρχει ὁμως κάτι σημαντικότερο ἴσως: ὅτι, μέ δάση αὐτήν τήν προσέγγιση (πρακτική καί θεωρητική) μεταξύ ἰατρικῆς καί ἠθικῆς, καλούμαστε νά ἀναγνωρίσουμε τόν ἑαυτό μας ὡς ἀσθενή ἢ ἀπειλούμενο ἀπό τήν ἀσθένεια. Ἡ πρακτική φροντίδα τοῦ ἑαυτοῦ μας ὑποσημαίνει ὅτι παρουσιαζόμαστε στά ἴδια μας τά μάτια ὄχι ἀπλῶς ὡς ἄτομα ἀτελή, ἀμαθῆ καί πού ἔχουν ἀνάγκη νά διορθωθοῦν, νά διαπλαστοῦν καί νά μορφωθοῦν, ἀλλά ὡς ἄτομα πού ὑποφέρουν ἀπό ὀρισμένες «κακίες» πού πρέπει νά θεραπευθοῦν εἴτε ἀπό τά ἴδια εἴτε ἀπό κάποιον πού ἔχει ἀρμοδιότητα. Ὁ καθένας ὀφείλει νά ἀνακαλύψει ὅτι βρίσκεται σέ κατάσταση ἀνάγκης, ὅτι τοῦ χρειάζεται νά πάρει φάρμακα καί βοήθεια. Αὐτή εἶναι λοιπόν – λέει ὁ Ἐπίκτητος – ἡ ἀφετηρία τῆς φιλοσοφίας: νά ἀντιληφθεῖ σέ ποιά κατάσταση βρίσκεται τό διευθυντικό μέρος τῆς ψυχῆς («*αἰσθησις τοῦ ἰδίου ἡγεμονικοῦ πῶς ἔχει*»). Ἀφοῦ ἀναγνωρίσουμε τήν ἀδυναμία του, δέν θά θέλουμε πιά νά τό διαθέτουμε γιά σημαντικότερες χρήσεις. Σήμερα, ὁμως, ἄνθρωποι πού εἶναι ἀνίκανοι νά καταπιοῦν καί τή μικρότερη μπουκιά, ἀγοράζουν μιά πραγματεία καί στρώνονται νά τήν καταβροχθίσουν. Μέ ἀποτέλεσμα νά κάνουν ἐμετό ἢ νά βαρυστομαχιάζον· ἀκολουθοῦν οἱ κολικοί, ὁ κατάρρους, οἱ πυρετοί. Θά ἔπρεπε, πρῶτα, νά σκεφτοῦν τίς ἱκανότητές τους<sup>62</sup>...» Καί ἡ δημιουργία αὐτῆς τῆς σχέσης μέ τόν ἑαυτό μας ὡς ἀσθενή εἶναι ἀκόμα πιό ἀπαραίτητη, ἐφόσον οἱ ἀσθενεῖς τῆς ψυχῆς – σέ διάκριση ἀπό ἐκείνες τοῦ σώματος – δέν προαγγέλλονται μέ πόνους, πού γίνονται ἀντιληπτοί· ὄχι μόνο μποροῦν νά παραμείνουν ἐπί μακρόν ἀνεπαίσθητες, ἀλλά καί τυφλώνουν ἐκείνους τούς ὁποίους προσδάλλουν. Ὁ Πλούταρχος ὑπενθυμίζει πῶς οἱ σωματικές διαταραχές μποροῦν ἐν γένει νά διαγνωστοῦν ἀπό τό σφυγμό, τή χολή, τή θερμοκρασία, τούς πόνους· καί πῶς, ἐξάλλου, οἱ χειρότερες ἀπό τίς σωματικές ἀσθενεῖες εἶναι ἐκείνες ὅπου ὁ πάσχων, ὅπως στίς περιπτώσεις τοῦ λήθαργου, τῆς ἐπιληψίας, τῆς ἀποπληξίας, δέν ἀντιλαμβάνεται τήν κατάστασή του. Τό σοβαρό στίς ψυχικές ἀσθενεῖες εἶναι ὅτι περνοῦν ἀπαράτηρες ἢ, ἀκόμα, ὅτι μπορεῖ νά τίς

πάρουμε για ἀρετές (τήν ὀργή για θάρρος, τό ἐρωτικό πάθος για φιλία, τόν φθόνο για ἀμίλλα, τήν ἀνανδρία για σύνεση). Ἐκεῖνο, ὠστόσο, πού θέλουν οἱ γιατροί εἶναι «νά μήν εἴμαστε ἄρρωστοι, ἀλλά, ἄν εἴμαστε, νά μήν τό ἀγνοοῦμε<sup>63</sup>».

4. Στά πλαίσια τῆς πρακτικῆς αὐτῆς, τῆς ταυτόχρονα προσωπικῆς καί κοινωνικῆς, τό «γνώθι σαυτόν», ἡ αὐτογνωσία, κατέχει, φυσικά σημαντική θέση. Ἡ δελφική ἀρχή ὑπεθυμίζεται συχνά· δέν ἀρκεῖ, ὅμως, ν' ἀναγνωρίζουμε σ' αὐτήν ἀπλά καί μόνο τήν ἐπίδραση τῆς σωκρατικῆς ἀποψης. Στήν πραγματικότητα, μιά ὀλόκληρη τέχνη τῆς αὐτογνωσίας ἀναπτύχθηκε, μέ συγκεκριμένες ὁδηγίες, μέ ἐξειδικευμένες μορφές ἐξέτασης καί κωδικοποιημένες ἀσκήσεις.

α. Μποροῦμε ἔτσι πολύ σχηματικά, καί μέ τήν ἐπιφύλαξη μιᾶς πληρέστερης καί συστηματικότερης μελέτης, νά ἀπομονώσουμε πρῶτα αὐτό πού θά λέγαμε «διαδικασίες δοκιμασίας». Αὐτές ἔχουν τόν διπλό ρόλο νά προωθοῦν τήν ἀπόκτηση μιᾶς ἀρετῆς καί νά ὑπολογίζον τό σημεῖο στό ὁποῖο τό ἐνδιαφερόμενο ἄτομο ἔχει φτάσει: ἀπ' ὅπου καί ἡ προοδευτικότητά τους, πού τήν τόνιζαν ὁ Πλούταρχος καί ὁ Ἐπίκτητος. Ἀλλά, πάνω ἀπ' ὅλα, σκοπός αὐτῶν τῶν δοκιμασιῶν δέν εἶναι ἡ ἐφαρμογή τῆς ἀπάρνησης για τήν ἀπάρνηση· εἶναι νά καταστήσουν τό ἄτομο ἱκανό νά βολεῦεται χωρίς τό περιττό, διαμορφώνοντας μιάν αὐτοκυριαρχία πού νά μήν ἐξαρτᾶται καθόλου ἀπό τήν παρουσία ἢ τήν ἀπουσία τους. Οἱ δοκιμασίες στίς ὁποῖες τό ἄτομο ὑποβάλλεται δέν εἶναι διαδοχικά στάδια στή στήρηση· εἶναι ἕνας τρόπος νά μετριέται καί νά ἐπιβεβαιώνεται ἡ ἀνεξαρτησία για τήν ὁποία εἶναι ἱκανό ἀπέναντι σέ καθετί πού δέν εἶναι ἀπαραίτητο καί οὐσιῶδες. Αὐτή ἐπαναφέρει, για ἕνα διάστημα, στή βάση τῶν στοιχειωδῶν ἀναγκῶν, κάνοντας ἔτσι νά φανεῖ στήν πράξη καθετί πού εἶναι περιττό καί τή δυνατότητα νά βολεῦεται χωρίς αὐτό. Στό *Περί τοῦ Σωκράτους δαιμονίου*, ὁ Πλούταρχος ἀναφέρει μιά τέτοιου εἴδους δοκιμασία τῆς ὁποίας ἡ ἀξία βεβαιώνεται ἀπό ἐκεῖνον πού, στόν διάλογο, παρουσιάζει τίς ἀπόψεις τοῦ νεοπυθαγορισμοῦ: ἀρχίζουμε ἀνοίγοντας τήν ὄρεξή μας μέ τήν ἐντατική ἀσκησιή σέ κάποιο ἄθλημα· στεκόμαστε ὕστερα μπροστά σέ τραπέζια γεμάτα νοστιμότητα ἐδέσματα καί κατόπιν, ἀφοῦ τά θαυμάσουμε, τ' ἀφήνουμε στούς ὑπηρέτες, ἐνώ ἐμεῖς ἀρκοῦμαστε μέ τό φαγητό τῶν δούλων<sup>64</sup>.

Οί ασκήσεις αποχής ήταν συνηθισμένες στους επικούρειους και στους στωικούς· όμως, ή άσκηση αυτή δέν είχε τό ίδιο νόημα και για τούς δύο. Σύμφωνα μέ τήν παράδοση του Έπίκουρου, τό ζητούμενο ήταν νά δειχτεί πώς, σέ τούτη τήν ικανοποίηση τών στοιχειωδέστερων αναγκών, μπορούμε νά βρούμε μιάν απόλαυση πληρέστερη, άγνότερη, σταθερότερη άπ' ό,τι στίς ήδονές πού γευόμαστε άπ' όλα τά περιττά· και ή δοκιμασία χρησίμευε για νά σημειώσει τό κατώφλι πέρα από τό όποιο ή στέρηση μπορεί νά σέ κάνει νά υποφέρεις. Ο Έπίκουρος, ή δίαίτα του όποιου ήταν, ώστόσο, έξαιρετικά λιτή, όρισμένες μέρες έτρωγε μειωμένη μερίδα, για νά δει κατά πόσον ή απόλαυση πού ένιωθε είχε λιγοστέψει<sup>65</sup>. Για τούς στωικούς, ό σκοπός ήταν, προπαντός, νά προετοιμαστούν για τίς ένδεχόμενες στερήσεις, ανακαλύπτοντας πόσο ήταν στό κάτω κάτω εύκολο νά αποφεύγουν όλα εκείνα στά όποια μās έχουν δέσει ή συνήθεια, ή κοινή γνώμη, ή άγωγή, ή φροντίδα για ύπόληψη, ή επιθυμία για επίδειξη· μέ τίς περιοριστικές αυτές δοκιμασίες, ήθελαν νά δείξουν ότι τό άπαραίτητο μπορούμε πάντα νά τό έχουμε στή διάθεσή μας, και ότι δέν πρέπει νά μās πιάνει φόβος στή σκέψη ένδεχόμενων στερήσεων. «Σέ καιρό ειρήνης – παρατηρεί ό Σενέκας – ό στρατιώτης έκτελει γυμνάσια· χωρίς έχθρο μπροστά του, φτιάχνει χαρακώματα· ξεθεώνεται σέ περιττά έργα μέ σκοπό νά είναι έπαρκής όταν παραστεί άνάγκη. Δέν θέλεις, βέβαια, ό άνθρωπος αυτός νά τά χάσει στή φωτιά τής μάχης. Έγκύμασέ τον λοιπόν πριν τήν ώρα τής δράσης<sup>66</sup>.» Και ό Σενέκας θυμίζει μιάν πρακτική μέθοδο για τήν όποία μιλά και σέ μιάν άλλη επιστολή<sup>67</sup>: κάθε μήνα νά γίνονται μικρές ασκήσεις «εικονικής πενίας», στή διάρκεια τών όποιων οί άσκούμενοι θά περιέρχονται έκουσίως, για τρεις ή τέσσερις μέρες, «σέ έσχατη ένδεια», θά γνωρίσουν τό ξυλοκρέβατο, τό χονδροειδές ένδυμα, τό ψωμί χειρίστης ποιότητας: όχι «παιχνίδι, αλλά δοκιμασία» (*non lusus, sed experimentum*). Δέν στερούμαστε μιά στιγμή για νά γευτούμε καλύτερα τίς μελλοντικές έκλεπτυσμένες απολαύσεις, αλλά για νά πειστούμε ότι και ή χειρότερη άτυχία δέν πρόκειται νά μās στερήσει τό άπαραίτητο, και πώς θά μπορούμε πάντα νά υπομένουμε αυτό πού είμαστε ικανοί νά άνεχόμαστε πότε πότε<sup>68</sup>. Έξοικειωνόμαστε μέ τό έλάχιστο. Αυτό θέλει νά κάνει ό Σενέκας, σύμφωνα μέ μία επιστολή γραμμένη λίγο πριν τά Σατουρνάλια (Κρόνια) του 62 μ.Χ.· ή Ρώμη ήταν τότε «κάθισρη» και ή άκολα-

σία «τυγχάνει επίσημης αναγνώρισης». Ὁ Σενέκας ἀναρωτιέται ἂν πρέπει ἢ ὄχι νά πάρει μέρος στίς γιορτές: τό νά ἀπέχεις ἀπ' αὐτές, τό νά ξεκόβεις μέ τή γενική στάση δείχνει αὐτοσυγκράτηση. Τό νά μήν ἀπομονώνεσαι ὁμως σημαίνει πώς ἐνεργεῖς μέ ἀκόμα μεγαλύτερη ἠθική δύναμη· τό καλύτερο εἶναι, «χωρίς νά γινόμαστε ἕνα μέ τό πλήθος, νά κάνουμε τά ἴδια, ἀλλά μέ ἄλλο τρόπο». Κι ὁ «ἄλλος τρόπος» εἶναι ἐκεῖνος γιά τόν ὁποῖο διαπλάθουμε τόν ἑαυτό μας ἐκ τῶν προτέρων μέ ἐθελούσιες ἀσκήσεις, μέ δοκιμασίες ἀποχῆς καί μέ ἀγωγή πενίας· αὐτά μᾶς ἐπιτρέπουν νά συμμετέχουμε ὅπως ὅλος ὁ κόσμος στή γιορτή δίχως, ὁμως, ποτέ νά πέφτουμε στήν *luxuria* (ἀκολασία)· χάρη σ' αὐτά, μποροῦμε νά διατηρήσουμε μιά ψυχή ἀνεπηρέαστη ἐν μέσω τῆς ἀφθονίας· «ὄντας πλούσιος, θά νιώθεις πιό ἡρεμος, ὅταν θά ξέρεις πόσο λίγο δυσάρεστο εἶναι νά εἶσαι πένης<sup>69</sup>».

β. Πλάι στίς πρακτικές αὐτές δοκιμασίες, ἐθεωρεῖτο σημαντική ἡ ὑποβολή στόν ἔλεγχο συνείδησης. Ἡ συνήθεια αὕτη ἀποτελοῦσε μέρος τῆς πυθαγόρειας διδασκαλίας<sup>70</sup>, ἀλλά εἶχε πάρει εὐρύτατη διάδοση. Φαίνεται πώς ὁ πρωινός ἔλεγχος χρησίμευε κυρίως στή θεώρηση τῶν καθηκόντων καί τῶν ὑποχρεώσεων τῆς ἡμέρας, ὥστε ὁ καθένας νά εἶναι ἐπαρκῶς προετοιμασμένος γι' αὐτά. Ὅσο γιά τόν βραδινό ἔλεγχο, αὐτός ἦταν ἀφιερωμένος κατά τρόπο πολύ πιό μονοσήμαντο στήν ἀπομνημόνευση τῆς ἡμέρας πού πέρασε. Τή λεπτομερέστατη περιγραφή αὐτῆς τῆς ἀσκήσης, πού πολλοί συγγραφεῖς τή συνιστοῦν τακτικά, τή δίνει ὁ Σενέκας, στό *De ira*<sup>71</sup>. Τήν πρακτική της τήν ἀποδίδει στόν Σέξτιο, τόν Ρωμαῖο στωικό τοῦ ὁποῖου τή διδασκαλία γνώριζε ἀπό τόν Παπίριο Φαβιανό κι ἀπό τόν Σωτίωνα. Παρουσιάζει τήν μέθοδο τοῦ Σέξτιου ὡς ἐπικεντρωμένη κυρίως στόν ἀπολογισμό μιᾶς προόδου στό τέλος τῆς ἡμέρας· ὅταν ἔκανε τήν περισυλλογή του γιά τή νυχτερινή ἀνάπαυση, ὁ Σέξτιος ρωτοῦσε τήν ψυχή του: «Ἀπό ποῖο ἐλάττωμα θεραπευτήκες· ποιά κακία πολέμησες· σέ τί ἔγινες καλύτερη;» Κι ὁ ἴδιος ὁ Σενέκας ὅλα τά βράδια προβαίνει σέ ἕναν ἔλεγχο αὐτοῦ τοῦ εἶδους. Τό σκοτάδι – «μόλις τό φῶς ἀποσυρθεῖ» – καί ἡ σιγή – «ὅταν ἡ γυναίκα του σιωπήσει» – εἶναι οἱ ἐξωτερικές συνθήκες. Ἡ μέριμνα τῆς προετοιμασίας γιά ἕναν εὐχάριστο ὕπνο δέν τοῦ λείπει, ἐξάλλου, τοῦ Σενέκα: «Τί ὠραιότερο ἀπό τή συνήθεια νά ὑποβάλλεις σέ ἐξέταση ὅλη σου τήν ἡμέρα; Τί ὕπνος ἔρχεται ὕστερα ἀπό τούτη τήν ἀνασκόπηση τῶν πράξεών σου;

Πόσο είναι ήρεμος (*tranquillus*), βαθύς (*altus*) κι ελεύθερος (*liber*), όταν η ψυχή έχει δεχτεί τό μερίδιό της του έπαινου και του ψόγου». Έκ πρώτης όψεως, ό έλεγχος στον όποιο ό ίδιος ό Σενέκας ύποβάλλεται συνιστά ένα είδος μικρής δικαστικής σκηνης, τήν όποία φέρνουν στον νοϋ έκφράσεις όπως «εμφανίζομαι ένώπιον δικαστοϋ», «είσάγω εις δίκην τά ίδια μου τά ήθη», «ύπερασπίζω τον έαυτό μου ή άπολογούμαι». Τά στοιχεία αυτά φαίνεται να δηλώνουν τή διχοτόμηση του ύποκειμένου σε μία δικαστική άρχή που κρίνει, και σ' έναν κατηγορούμενο. Όστόσο, τό σύνολο τής διαδικασίας θυμίζει επίσης ένα είδος διοικητικού έλέγχου, όπου τό ζητούμενο είναι ή λήψη τών αναγκαίων μέτρων για μιάν ολοκληρωμένη δραστηριότητα, ώστε να ενεργοποιηθούν οι άρχές της και να διορθωθεί στο μέλλον ή εφαρμογή της. Ό Σενέκας έχει στον νοϋ όχι μόνο τον ρόλο ενός δικαστή, αλλά και τή δραστηριότητα ενός επιθεωρητή ή εκείνην ενός οικοδεσπότη που έλέγχει τούς λογαριασμούς του.

Οί χρησιμοποιούμενοι όροι είναι χαρακτηριστικοί. Ό Σενέκας θέλει να «κάνει τον έλεγχο» όλόκληρης τής ήμέρας που πέρασε (τό ρήμα *excutere*, τινάζω, χτυπάω σαν να θέλω να ξεσκονίσω κάτι, δηλώνει τήν επαλήθευση που επιτρέπει να σημειωθούν τά λάθη ενός λογαριασμοϋ)· θέλει να τήν «έπισκοπήσει»· τά πεπραγμένα, τά είπωθέντα, θέλει να «ξαναπάρει τά μέτρα» τους (*remetiri*, όπως μπορούμε να κάνουμε μετά από ένα περατωμένο έργο για να δοϋμε αν είναι σύμφωνο με τά προβλεφθέντα). Στα πλαίσια αυτού του έλέγχου, ή σχέση του ύποκειμένου με τον έαυτό του έδραιώνεται όχι τόσο ύπό τή μορφή μιās δικαστικής σχέσης όπου ό κατηγορούμενος βρίσκεται μπροστά στον δικαστή· μάλλον έχει τήν εμφάνιση μιās πράξης επιθεώρησης όπου ό ελεγκτής θέλει να εκτιμήσει ένα έργο, μιάν άποστολή που έχει έκτελεστεί· ό όρος *speculator* [κατάσκοπος, έξεταστής] (ό καθένας όφείλει να είναι *speculator sui*: κατάσκοπος του έαυτοϋ του) δηλώνει ακριβώς αυτόν τον ρόλο. Έξάλλου, ό έλεγχος που άσκείται μ' αυτόν τον τρόπο δεν άφορά «παραβάσεις», έφόσον δεν πρόκειται για μίμηση τής διεξαγωγής μιās δίκης· ούτε οδηγεί σε ένοχοποιητική έτυμηση ή σε άπόφαση αϋτοτιμωρίας. Ό Σενέκας, στο παράδειγμα που δίνει έδω, επικρίνει όρισμένες ένέργειες, όπως τό να συζητάς πολύ έντονα με άμαθείς τούς όποιους, έτσι κι άλλως, δεν θά μπορούσεις να πείσεις· ή τό να προσβάλες, επιπλήττοντάς τον, ένα φί-

λο πού θέλεις νά τόν κάνεις νά προοδεύσει. Οί τρόποι αὐτοί συμπεριφορᾶς δέν ἀρέσουν στόν Σενέκα ἐφόσον, γιά νά ἐπιτύχει κάποιος τούς σκοπούς πού ὀφείλει πράγματι νά ἐπιδιώκει, χρησιμοποιεῖ μέσα ἀνάρμοστα: εἶναι σωστό νά θέλουμε νά διορθώνουμε τούς φίλους μας, ὅταν παρίσταται ἀνάγκη, ἀλλά ἡ ἐπιτίμηση, ὅταν δέν εἶναι μετρημένη, πληγώνει ἀντί νά βελτιώνει· εἶναι ὀρθό νά πείθουμε αὐτούς πού δέν ξέρουν, ἀλλά πρέπει καί νά διαλέγουμε ἐκείνους πού εἶναι ἱκανοί νά μορφωθοῦν. Τό ζητούμενο, λοιπόν, στόν ἔλεγχο δέν εἶναι νά ἀνακαλύψουμε τήν ἴδια μας τήν ἐνοχή, ὡς τίς παραμικρότερες μορφές της καί τίς λεπτότερες ρίζες της. Ἄν «δέν κρύβουμε τίποτε ἀπό τόν ἑαυτό μας», ἄν «δέν συγχωροῦμε τίποτε στόν ἑαυτό μας» εἶναι γιά νά μποροῦμε νά ἀπομνημονεύουμε – ὥστε νά τούς ἔχουμε ἀργότερα παρόντες στόν νοῦ μας – τούς θεμιτούς στόχους, ἀλλά καί τούς κανόνες συμπεριφορᾶς πού ἐπιτρέπουν νά τούς ἐπιτύχουμε μέ τήν ἐπιλογή τῶν κατάλληλων μέσων. Τό σφάλμα δέν ξανασκαλίζεται μέ τόν ἔλεγχο πού γίνεται γιά νά προσδιοριστεῖ μιᾶ ἐνοχή ἢ νά διεγερθεῖ ἕνα αἶσθημα τύφης τῆς συνείδησης, ἀλλά γιά νά ἐνισχύσει – μέ βάση τή διαπίστωση μιᾶς ἀποτυχίας, πού ἀνασύρεται στή μνήμη καί ἀναλύεται μέ τό λογικό – τόν ὀρθολογικό ἐξοπλισμό πού ἐξασφαλίζει μιᾶ συνετή διαγωγή.

γ. Σ' αὐτό προστίθεται ἡ ἀναγκαιότητα μιᾶς διανοητικῆς ἐργασίας πάνω στήν ἴδια τή νόηση. Ἡ ἐργασία αὐτή πρέπει νά εἶναι κάτι περισσότερο ἀπό μιᾶ δοκιμασία πού ἀποβλέπει στή μέτρηση τῆς ἱκανότητάς μας· πρέπει νά εἶναι καί κάτι διαφορετικό ἀπό τήν ἀποτίμηση ἐνός σφάλματος σέ σχέση μέ τούς κανόνες συμπεριφορᾶς· ὀφείλει νά ἔχει τή μορφή ἐνός διαρκοῦς φιλτραρίσματος τῶν παραστάσεων: νά τίς ἐξετάζει, νά τίς ἐλέγχει καί νά τίς ξεδιαλέγει. Περισσότερο ἀπό μιᾶ ἄσκηση πού γίνεται σέ τακτικά διαστήματα, εἶναι μιᾶ σταθερή στάση πού πρέπει νά παίρνομε ἔναντι τοῦ ἑαυτοῦ μας. Ὁ Ἐπίκτητος, γιά νά χαρακτηρίσει αὐτήν τή στάση, χρησιμοποιεῖ μεταφορές, οἱ ὁποῖες θά μακροχρονίσουν μέσα στή χριστιανική πνευματική κίνηση, ὅπου, ὅμως, θά πάρουν ἀξίες πολύ διαφορετικές. Ζητάει νά υἱοθετήσουμε ἀπέναντι στόν ἑαυτό μας τόν ρόλο καί τή στάση τοῦ «νυκτοσκοποῦ» πού ἐλέγχει τίς εἰσόδους στήν πύλη τῶν πόλεων ἢ τῶν οἰκιῶν<sup>72</sup>· ἢ, ἀκόμα, προτείνει νά ἀσκοῦμε πάνω στόν ἑαυτό μας τά καθήκοντα ἐνός «νομισματογνώμονα», ἐνός «ἀργυρονόμου», ἐνός ἀργυραμοιβοῦ



πού δέν δέχεται κανένα νόμισμα χωρίς νά ἔχει βεβαιωθεῖ γιά τήν ἀξία του. «Βλέπετε, ὅταν πρόκειται γιά τό χρήμα... ἔχουμε ἐπινοήσει μιὰ τέχνη· καί τί μεθόδους μηχανεύεται ὁ ἀργυρονόμος γιά νά δοκιμάσει τό νόμισμα! Τήν ὄραση, τήν ἀφή, τήν ὁσμή, τέλος τήν ἀκοή· ρίχνει καταγῆς τό ἀργύριον καί προσέχει τόν ἦχο του· δέν ἀρκεῖται νά τό κάνει νά ἠχήσει μόνο μιὰ φορά, ἀλλά ἐπαναλαμβάνει τό πείραμα συχνά, ἔτσι ἀποκτᾶ σιγά σιγά αὐτί μουσικοῦ.» Δυστυχῶς, συνεχίζει ὁ Ἐπίκτητος, τίς προφυλάξεις αὐτές, πού τίς παίρνομε φυσικότατα ὅταν πρόκειται γιά νομίσματα, τίς ἀμελοῦμε ὅταν πρόκειται γιά τήν ψυχή μας. Ὡστόσο, τό καθῆκον τῆς φιλοσοφίας – τό πρῶτο καί κύριο «ἔργον» τῆς – θά εἶναι ἀκριβῶς νά ἀσκεῖ αὐτόν τόν ἔλεγχο («δοκιμάζειν»)<sup>73</sup>.

Ὁ Ἐπίκτητος, γιά νά διατυπώσει αὐτό πού ταυτόχρονα εἶναι γενική ἀρχή καί πρότυπο στάσης, ἀναφέρεται στόν Σωκράτη καί στόν ἀφορισμό πού συναντᾶμε στήν Ἀπολογία: Ἐναν «ἀνεξέταστον θίον» δέν ἀξίζει νά τόν ζεῖ κανεῖς<sup>74</sup>.» Στήν πραγματικότητα, ἡ ἐξέταση γιά τήν ὁποία μιλοῦσε ὁ Σωκράτης ἦταν αὐτή στήν ὁποία ἐννοοῦσε νά ὑποβάλλει καί τόν ἑαυτό του καί τούς ἄλλους σχετικά μέ τήν ἄγνοια, τό εἰδέναί, καί τό μὴ εἰδέναί αὐτῆς τῆς ἄγνοιας. Ἡ ἐξέταση γιά τήν ὁποία μιλά ὁ Ἐπίκτητος εἶναι τελείως διαφορετική: εἶναι μιὰ ἐξέταση πού ἀφορᾶ τήν παράσταση καί πού ἀποσκοπεῖ στήν «ἐλεγξή» τῆς, τό νά «διακρίνει» τίς μέν ἀπό τίς δέ καί νά ἀποφεύγει ἔτσι τήν ἀποδοχή τῆς «πρώτης τυχούσης». Κάθε παράσταση, πρέπει νά μπορούμε νά τή σταματᾶμε καί νά τῆς λέμε: «Στάσου, ἄσε με νά δῶ ποιά εἶσαι κι ἀπό πού ἔρχεσαι», ὅπως ἀκριβῶς οἱ νυκτοσκοποὶ λένε: «Δεῖξε μου τά χαρτιά σου». Κατέχεις μήπως ἀπό τή φύση τό σημάδι πού ὀφείλει νά ἔχει ἡ παράσταση γιά νά γίνει ἀποδεκτή<sup>75</sup>;» Ὡστόσο, πρέπει νά διευκρινιστεῖ ὅτι τό σημεῖο τοῦ ἐλέγχου δέν ἐντοπίζεται στήν πηγὴ ἢ στό ἴδιο τό ἀντικείμενο τῆς παράστασης, ἀλλά στήν ἔγκριση πού πρέπει ἢ δέν πρέπει νά τῆς δώσουμε. Ὅταν μιὰ παράσταση ἔρχεται στόν νοῦ, ἡ ἐργασία τῆς «διακρίσεως» συνίσταται στό νά τῆς ἐφαρμόσουμε τόν περιφρημο στωϊκὸ κανόνα πού καθορίζει τόν διαχωρισμὸ ἀνάμεσα σ' αὐτό πού δέν ἐξαρτᾶται ἀπὸ μᾶς καί σ' ἐκεῖνο πού ἐξαρτᾶται ἀπὸ μᾶς· τίς πρώτες, ἐφόσον ξεπεροῦν τίς δυνάμεις μας, δέν θά τίς ὑποδεχτοῦμε, θά τίς ἀπορρίψουμε μιᾶς καί δέν πρόκειται νά γίνουν ἀντικείμενα «ἐπιθυμίας» ἢ «ἀπέχθειας», «ἐπιρρέπειας» ἢ «ἀποστροφῆς». Ὁ ἔλεγχος εἶναι δοκι-

μασία δύναμης και ἐγγύηση ἐλευθερίας: ἓνας τρόπος νά βεβαιωνόμαστε διαρκῶς ὅτι δέν θά συνδεθοῦμε μέ κάτι πού δέν ὑποκείται στήν ἐξουσία μας. Τό νά ἐπιτηροῦμε διαρκῶς τίς παραστάσεις μας ἢ τό νά ἐπαληθεύουμε τά σημάδια ὅπως πιστοποιοῦμε τή γνησιότητα ἐνός νομίσματος δέν σημαίνει νά ἀναρωτιόμαστε (ὅπως θά τό κάνουμε ἀργότερα στή χριστιανική πνευματική ζωή) γιά τή θαύτερη αἰτία τῆς ιδέας πού μᾶς ἔρχεται στόν νοῦ. Αὐτό δέν σημαίνει νά προσπαθοῦμε νά ἀποκρυπτογραφήσουμε ἕνα νόημα κρυμμένο κάτω ἀπό τήν ἐμφανή παράσταση· σημαίνει νά σταθμίζουμε τή σχέση ἀνάμεσα στόν ἑαυτό μας καί σ' αὐτό πού παρασταίνεται, ὥστε νά δεχόμαστε στό πλαίσιο τῆς σχέσης μέ τόν ἑαυτό μόνον ἐκεῖνο πού μπορεῖ νά ἐξαρτᾶται ἀπό τήν ἐλεύθερη καί σῶφρονα ἐπιλογή τοῦ ὑποκειμένου.

5. Ὁ κοινός στόχος αὐτῶν τῶν πρακτικῶν ἀσκήσεων τοῦ ἑαυτοῦ, μέσα ἀπό τίς διαφορές πού παρουσιάζουν, μπορεῖ νά χαρακτηριστεῖ ἀπό τήν γενικότατη ἀρχή τῆς «ἐπιστροφῆς εἰς ἑαυτόν<sup>6</sup>». Ἡ διατύπωση εἶναι πλατωνική ὑφῆς, ἀλλά τίς περισσότερες φορές καλύπτει σημασίες πολύ διαφορετικές. Καταρχήν σημαίνει μία μεταβολή δραστηριότητας: ὄχι ὅτι πρέπει νά διακόψουμε κάθε ἄλλη μορφή ἐνασχόλησης γιά νά ἀφιερωθοῦμε ὀλοκληρωτικά καί ἀποκλειστικά στόν ἑαυτό μας· ἀλλά στά πλαίσια τῶν δραστηριοτήτων πού πρέπει νά ἔχουμε, καλό εἶναι νά μήν ξεχνᾶμε πῶς τόν κύριο σκοπό πού ὀφείλουμε νά θέτουμε στόν ἑαυτό μας πρέπει νά τόν ἀναζητήσουμε μέσα μας, στή σχέση τοῦ ἑαυτοῦ πρός ἑαυτόν. Ἡ μεταστροφή αὐτή συνεπάγεται μία μετατόπιση τῆς προσοχῆς μας: αὐτή δέν πρέπει νά περισπᾶται σέ μίαν ἄχρηστη περιέργεια, εἴτε γιά τά καθημερινά γεγονότα καί γιά τή ζωή τῶν ἄλλων (ὁ Πλούταρχος ἀφιέρωσε μιά ὀλόκληρη πραγματεία γιά τούτη τήν «πολυπραγμοσύνη»), εἴτε γιά τά μυστικά τῆς φύσης τά πλέον ἀπομακρυσμένα ἀπό τήν ἀνθρώπινη ὑπαρξη καί ἀπό τά ὅσα ἔχουν σημασία γι' αὐτήν (ὁ Δημήτριος, ὅπως ἀναφέρει ὁ Σενέκας, βεβαίως πῶς ἡ φύση, ἐνῶ κρύβει μόνο τά ἀνώφελα μυστικά, κάνει προσιτά καί ὀρατά γιά τό ἀνθρώπινο ὄν τά πράγματα πού ἔχει ἀνάγκη νά γνωρίζει). Ὅμως, ἡ *conversio ad se* (στροφή πρός ἑαυτόν) εἶναι συνάμα μιά τροχιά· μία τροχιά χάρη στήν ὀποία ξεφεύγοντας ἀπό κάθε ἐξάρτηση καί ὑποταγή, ξανάβρίσκουμε τελικά τόν ἑαυτό μας, σάν ἕνα ἀπάνεμο λιμάνι, ἢ σάν μιά

ἀκρόπολη προστατευμένη ἀπὸ τὰ τείχη τῆς: «Κρατᾶ μίαν ἀπόρθητη θέση, τὴν ψυχὴ πού, ἀποδεδειγμένη ἀπὸ τὰ πράγματα τοῦ μέλλοντος, ἀμύνεται μέσα ἀπὸ τὸ φρούριο πού ἔφτιαξε· ὅλα τὰ βέλη πού τὴ στοχεύουν πέφτουν πάντοτε ἀπὸ κάτω τῆς. Ἡ Τύχη δὲν ἔχει τὰ μακριὰ χέρια πού τῆς ἀποδίδει ἢ κοινὴ γνώμη· κανέναν δὲν μπορεῖ νὰ ὑποτάξει, ἐκτός ἀπὸ ἐκείνους πού προσκολλῶνται σ' αὐτήν. Ἄς κάνουμε, λοιπόν, τὸ ἄλμα πού θὰ μᾶς μεταφέρει ὅσο γίνεται μακριὰ τῆς<sup>77</sup>».

Αὐτὴ ἡ σχέση πρὸς ἑαυτὸν πού ἀποτελεῖ τὸ τέρμα τῆς μεταστροφῆς καὶ τὸν τελικὸ σκοπὸ ὄλων τῶν πρακτικῶν ἀσκήσεων τοῦ ἑαυτοῦ ἐξαρτᾶται ἀκόμα ἀπὸ μία ἠθικὴ θεώρηση τῆς ἐξουσίας. Ἐντούτοις, γιὰ νὰ τὴ χαρακτηρίσουμε, δὲν ἀρκεῖ νὰ προσφεύγουμε στὴν ἀγωνιστικὴ μορφή μιᾶς νίκης κατὰ δυσυπότακτων δυνάμεων καὶ μιᾶς κυριαρχίας πού μπορεῖ νὰ ἀσκηθεῖ πάνω τους χωρὶς δυνατὴ ἀμφισβήτηση. Τὴ σχέση αὐτὴ τὴν ἐννοοῦμε συχνά κατὰ τὸ νομικὸ πρόσωπο τῆς κυριότητας: «εἶμαι δικός μου» (*suum fieri, suum esse* εἶναι ἐκφράσεις πού ἐπαναλαμβάνονται συχνά στὸν Σενέκα)<sup>78</sup>. ἀνήκουμε μόνο στὸν ἑαυτὸ μας, *sui juris esse* (εἶμαι αὐτόνομος)· ἀσκοῦμε στὸν ἑαυτὸ μας μίαν ἐξουσία πού τίποτε δὲν τὴν περιορίζει οὔτε ἀπειλεῖ· κατέχουμε τὴν *potestas sui* (τὸ αὐτεξουσίον)<sup>79</sup>. Διαμέσου, ὅμως, αὐτοῦ τοῦ μάλλον πολιτικοῦ καὶ νομικοῦ σχήματος, ἡ σχέση πρὸς ἑαυτὸν ὀρίζεται ἐπίσης ὡς μία συγκεκριμένη σχέση, πού μᾶς ἐπιτρέπει νὰ χαιρόμαστε τὸν ἑαυτὸ μας, ὅπως [χαιρόμαστε] κάτι πού ἔχουμε ταυτόχρονα στὴν κυριότητά μας καὶ μπρὸς στὰ μάτια μας. Ἄν στρέφομαι στὸν ἑαυτὸ μου σημαίνει ξεμακραίνω ἀπὸ τίς ἔγνοιες τοῦ ἔξω κόσμου, ἀπὸ τίς φιλοδοξίες, τὸν φόβο γιὰ τὸ μέλλον, μπορῶ τότε νὰ γυρίσω πίσω στὸ ἴδιο μου τὸ παρελθόν, νὰ τὸ ἀναπολήσω, νὰ τὸ ἐκτυλίξω κατὰ βούληση μπρὸς στὰ μάτια μου καὶ νὰ ἔχω μαζί του μίαν σχέση πού τίποτε δὲν θὰ μπορέσει νὰ τὴν ταράξει: «Εἶναι τὸ μόνο κομμάτι τῆς ζωῆς μας πού μένει ἱερὸ καὶ ἀπαραδίαστο, πού ἔχει ξεφύγει ἀπ' ὅλα τὰ παιχνίδια τῆς τύχης, πού ἔχει γλιτώσει ἀπὸ τὴ δύναμη τῆς μοίρας, πού δὲν τὸ ἀναστατώνει οὔτε ἡ φτώχεια οὔτε ὁ φόβος οὔτε οἱ ἀρρώστιες. Τοῦτο τὸ κομμάτι δὲν μπορεῖ νὰ ἐνοχληθεῖ οὔτε νὰ θαμπωθεῖ· αἰώνια καὶ γαλήνια εἶναι ἡ κατοχὴ του<sup>80</sup>.» Καὶ ἡ πείρα τοῦ ἑαυτοῦ πού διαμορφώνεται μέσα σ' αὐτὴ τὴν κυριότητα δὲν εἶναι ἀπλῶς ἡ πείρα μιᾶς δαμασμένης δύναμης, ἢ μιᾶς κυριαρχίας πού ἀσκεῖται πάνω σὲ μιά δύναμη ἔτοιμη

νά επαναστατήσει· είναι ή πείρα μιᾶς απόλαυσης πού ἀντλοῦμε ἀπό τόν ἑαυτό μας. Ἐκεῖνος πού τελικά κατόρθωσε νά ἔχει πρόσβαση στόν ἑαυτό του είναι, γιά τόν ἑαυτό του, ἕνα ἀντικείμενο ἀπόλαυσης. Ὁχι μόνο ἱκανοποιούμαστε μ' αὐτό πού εἴμαστε καί δεχόμαστε νά περιοριστοῦμε σ' αὐτό, ἀλλά καί «μᾶς ἀρέσει» ὁ ἑαυτός μας<sup>81</sup>. Ἡ εὐχαρίστηση αὐτή, γιά τήν ὁποία ὁ Σενέκας χρησιμοποιεῖ γενικά τούς ὄρους *gaudium* (χαρά, ἡδονή) καί *laetitia* (εὐφροσύνη, εὐθυμία), εἶναι μιᾶ κατάσταση πού δέν συνοδεύεται οὔτε ἀκολουθεῖται ἀπό καμιά μορφή διαταραχῆς στό σῶμα καί στήν ψυχή· ὀρίζεται ἀπό τό γεγονός ὅτι δέν προκαλεῖται ἀπό τίποτε πού νά εἶναι ἀνεξάρτητο ἀπό μᾶς καί πού, κατά συνέπεια, ξεφεύγει ἀπό τήν ἐξουσία μας· γεννιέται ἀπό μᾶς καί μέσα σέ μᾶς τούς ἴδιους<sup>82</sup>. Χαρακτηρίζεται, ἐπίσης, ἀπό τό γεγονός ὅτι δέν γνωρίζει οὔτε θαυμάσιες οὔτε ἀλλαγές, ἀλλά δίνεται «μονοκόμματη» καί, ὅταν δοθεῖ, κανένα ἐξωτερικό συμβάν δέν μπορεῖ νά τή βλάψει<sup>83</sup>. Κατά τοῦτο, τό εἶδος αὐτό ἀπόλαυσης μπορεῖ νά ἀντιταχθεῖ σημεῖο πρὸς σημεῖο σ' αὐτό πού δηλώνεται μέ τόν ὄρο *voluptas* (ἡδονή), πού σημαίνει μιάν ἀπόλαυση τῆς ὁποίας ἡ προέλευση τοποθετεῖται ἔξω ἀπό μᾶς καί μέσα σέ ἀντικείμενα τῶν ὁποίων ἡ παρουσία δέν μᾶς εἶναι ἐξασφαλισμένη· ἄρα ἀπόλαυση, ἐφήμερη καθ' ἑαυτήν, ὑπονομευμένη ἀπό τόν φόβο τῆς στέρησης καί πρὸς τήν ὁποία ρέπουμε φερόμενοι ἀπό τή δύναμη τῆς ἐπιθυμίας πού μπορεῖ ἢ δέν μπορεῖ νά βρεῖ ἱκανοποίηση. Στό εἶδος αὐτό τῶν παράφορων, ἀβέβαιων καί πρόσκαιρων ἀπολαύσεων, ἡ πρόσβαση στόν ἑαυτό εἶναι ἱκανή νά ὑποκαταστήσει μιᾶ μορφή ἀπόλαυσης τήν ὁποία ἀντλοῦμε ἀπό τόν ἑαυτό μας μέσα στή γαλήνη καί γιά πάντα. «*Disce gaudere, μάθε τή χαρά*», λέει ὁ Σενέκας στόν Λουκίλιο· «θέλω νά μή σοῦ λείψει ποτέ ἡ ἰλαρότητα. Θέλω νά γεμίζει τό σπιτικό σου. Θά ἀφθονεῖ ὑπό τόν ὄρο νά βρισκεται μέσα στόν ἴδιο τόν ἑαυτό σου... Δέν θά πάψει ποτέ ὅταν κάποτε θά ἔχεις βρεῖ ἀπό πού ἀντλεῖται... Στρέψε τό βλέμμα σου πρὸς τό ἀληθινό ἀγαθό· νά εἶσαι εὐτυχισμένος ἀπό τό ἴδιο σου ἔχειν (*de tuo*). Αὐτό ὁμως τό ἔχειν, ποιό εἶναι; Ἐσὺ ὁ ἴδιος καί τό καλύτερο κομμάτι τοῦ ἑαυτοῦ σου<sup>84</sup>.»

\*

Στό πλαίσιο αὐτῆς τῆς καλλιέργειας τοῦ ἑαυτοῦ, τῶν θεμάτων

της καί τῶν πρακτικῶν της ἀναπτύχθηκαν, κατά τούς πρώτους αἰῶνες τῆς χρονολογίας μας, οἱ στοχασμοί πάνω στήν ἠθική τῶν ἡδονῶν· ἀπό τούτη τή μεριά πρέπει νά κοιτάξουμε γιά νά κατανοήσουμε τίς ἀλλαγές πού μπόρεσαν νά ἐπηρεάσουν αὐτήν τήν ἠθική. Ἐκεῖνο πού, ἀπό πρώτη ματιά, μπορεῖ νά θεωρηθεῖ ὡς ἐντονότερη αὐστηρότητα, αὐξημένη λιτότητα, ἐπιτακτικότερη ἀπαίτηση, δέν πρέπει, πράγματι, νά ἐρμηνευθεῖ ὡς μία ἐπίταση τῶν ἀπαγορεύσεων. Ὁ τομέας τοῦ ἀπαγορευομένου δέν διευρύνθηκε καθόλου οὔτε ἐπιδιώχθηκε ἡ ὀργάνωση συστημάτων ἀπαγόρευσης αὐταρχικότερων καί ἀποτελεσματικότερων. Ἡ ἀλλαγή ἀφορᾷ, πολύ νωρίτερα, τόν τρόπο πού τό ἄτομο ὀφείλει νά συγκροτηθεῖ ὡς ἠθικό ὑποκείμενο. Ἡ ἀνάπτυξη τῆς ἐπιμέλειας ἑαυτοῦ ἔφερε τό ἀποτέλεσμά της ὄχι μέ τήν ἐνίσχυση ἐκείνου πού μπορεῖ νά θέσει φραγμό στήν ἐπιθυμία, ἀλλά μέ ὀρισμένες μεταβολές πού ἀπτονται τῶν συστατικῶν στοιχείων τῆς ἠθικῆς ὑποκειμενικότητας. Πρόκειται μήπως γιά ρήξη μέ τήν παραδοσιακή ἠθική τῆς αὐτοκυριαρχίας; Ἀσφαλῶς ὄχι, ἀλλά γιά μετατόπιση, κάμψη καί διαφορὰ τονισμοῦ.

Ἡ σεξουαλική ἀπόλαυση ὡς ἠθική ὑπόσταση ἀνήκει ἀκόμα καί πάντα στήν κατηγορία τῆς δύναμης — τῆς δύναμης πού πρέπει κανεῖς νά τήν ἀντιπαλέψεις καί νά τῆς ἐπιβάλλεις τήν κυριαρχία του. Ὅμως, σ' αὐτό τό παιχνίδι τῆς βίας, τῆς ὑπερβολῆς, τῆς ἐξέγερσης καί τῆς μάχης, ὁ τόνος τίθεται ὄλο καί πῶ εὐκολά στήν ἀδυναμία τοῦ ἀτόμου, στήν ἀστασία του, στήν ἀνάγκη πού νιώθει νά φεύγει, νά τό «σκάζει», νά προστατεύει τόν ἑαυτό του καί νά βρισκεται σέ ἀσφάλεια. Ἡ σεξουαλική ἠθική ἀπαιτεῖ ἀκόμα, καί πάντα, ἀπό τό ἄτομο νά ὑποτάσσεται σέ μιάν ὀρισμένη τέχνη τοῦ βίου πού ὀρίζει τά αἰσθητικά καί ἠθικά κριτήρια τῆς ὑπαρξης· ἡ τέχνη, ὅμως, αὐτή ἀναφέρεται ὄλο καί περισσότερο σέ οἰκουμηνικές ἀρχές τῆς φύσης καί τοῦ λόγου, στίς ὁποῖες ὄλοι ὀφείλουν νά ὑποκλίνονται μέ τόν ἴδιο τρόπο, ὅποια κι ἂν εἶναι ἡ κοινωνική θέση τους. Ὅσο γιά τό περιεχόμενο τοῦ ἔργου πού τό ἄτομο πρέπει νά ἐπιτελέσει πάνω στόν ἑαυτό του, κι αὐτό ἐπίσης ὑφίσταται, μέ τήν καλλιέργεια τοῦ ἑαυτοῦ, μιάν ὀρισμένη τροποποίηση: μέ τήν ἐκγύμναση στήν ἀποχή καί στήν αὐτοκυριαρχία πού συνιστᾷ τήν ἀναγκαῖα «ἀσκησι», ἡ θέση πού καταλαμβάνει ἡ αὐτογνωσία γίνεται πῶ σημαντική: τό καθῆκον τῆς αὐτοδοκιμασίας, τῆς αὐτοεξετάσεως, τοῦ αὐτοελέγχου μέ μία σειρά καθορισμένων ἀσκήσεων

τοποθετεί τό ζήτημα τῆς ἀλήθειας – τῆς ἀλήθειας αὐτοῦ πού εἵμαστε, αὐτοῦ πού πράττουμε κι αὐτοῦ πού εἵμαστε ἱκανοί νά πράξουμε – στό κέντρο τῆς διάπλασης τοῦ ἠθικοῦ ὑποκειμένου. Τέλος, τό καταληκτικό σημεῖο αὐτῆς τῆς διεργασίας ἐξακολουθεῖ, ὅπως πάντα ἔτσι καί τώρα, νά ὀρίζεται ἀπό τήν κυριαρχία τοῦ ἀτόμου πάνω στόν ἑαυτό του. Ἡ κυριαρχία ὅμως αὐτή διευρύνεται σέ μιᾶ ἐμπειρία, ὅπου ἡ σχέση πρός ἑαυτόν παίρνει τή μορφή ὄχι ἀπλῶς μιᾶς κυριαρχησης, ἀλλά μιᾶς ἀπόλαυσης δίχως ἐπιθυμία καί δίχως ταραχή.

Βρισκόμαστε ἀκόμα μακριά ἀπό μιάν ἐμπειρία τῶν σεξουαλικῶν ἡδονῶν ὅπου αὐτές θά συνδέονται μέ τό κακό, ὅπου ἡ συμπεριφορά θά ὀφείλει νά ὑποτάσσεται στήν καθολική μορφή τοῦ νόμου καί ὅπου ἡ ἀποκρυπτογράφηση τῆς ἐπιθυμίας θά εἶναι ἀπαράιτητος ὅρος γιά τήν πρόσβαση σ' ἕναν βίο ἐξαγνισμένο. Ὡστόσο, μποροῦμε ἤδη νά δοῦμε πῶς τό ζήτημα τοῦ κακοῦ ἀρχίζει νά ἀλλοιώνει τήν παλιά ἀντίληψη περί δύναμης, πῶς τό ζήτημα τοῦ νόμου ἀρχίζει νά κάμπτει τό θέμα τῆς τέχνης καί τῆς τεχνικῆς (τῆς «τέχνης»), πῶς τό ζήτημα τῆς ἀλήθειας καί ἡ ἀρχή τῆς αὐτογνωσίας ἀναπτύσσονται στίς μεθόδους τῆς ἀσκητείας. Προηγουμένως, ὅμως, καλό εἶναι νά ἀναζητήσουμε μέσα σέ ποιο πλαίσιο καί γιά ποιούς λόγους ἡ καλλιέργεια ἑαυτοῦ ἀναπτύχθηκε ἔτσι, καί συγκεκριμένα μέ τή μορφή πού εἶδαμε πῶ ἀπάνω.

### ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Ἔτσι, ὁ Δίων ὁ Προυσαεύς (Λόγοι VII) ἔχει ὑπόψη του ὀρισμένα μέτρα πού πρέπει νά παίρνονται γιά νά ἐπικρατήσῃ ἡ ἀρετή, ἀλλά στό πλαίσιο τῶν προβλημάτων πού θέτει ἡ φτώχεια.

2. A. J. Voelke, *Les Rapports avec autrui dans la philosophie grecque, d'Aristote à Panétius*, σ. 183-189.

3. Σχετικά μέ τά θέματα αὐτά, βλ. τό διβλίο τοῦ P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*.

4. Ξενοφών, *Κύρου Παιδεία*, VII, 5.

5. Πλούταρχος, *Ἀποφθέγματα Λακωνικά*, 217 a.

6. Πλάτων, *Ἀλκιβιάδης*, 127 d-e.

7. Πλάτων, *Ἀπολογία Σωκράτους*, 29 d-e.

8. Άλβίνος, αναφέρεται από τόν Α.-J. Festugière, *Études de philosophie grecque*, 1971, σ. 536.
9. Άπουλήιος, *De deo Socratis* (Περί θεοῦ τοῦ Σωκράτους) XXI, 167-168.
10. Ἐπίκουρος, *Πρός Μενουκία* (Ἐπιστολή), 122.
11. Σενέκας, *Ἐπιστολαί πρὸς Λουκίλιον*, 66, 45.
12. Μουσώνιος Ροῦφος, *Reliquiae* (Ἀπομνημονεύματα) 36· ἀναφέρεται ἀπὸ τόν Πλούταρχο, *Περί μῆνιος*, 453 d.
13. Σενέκας, *Ἐπιστολαί πρὸς Λουκίλιον*, 17, 5· *Περί βραχύτητος τοῦ βίου* 7, 5.
14. Σενέκας, *Περί βραχύτητος τοῦ βίου* (*De brevitae vitae*), 24, 1.
15. Σενέκας *Ἐπιστολαί πρὸς Λουκίλιον*, I, 1.
16. *Ὁ.π.*, 13-1· *Περί εὐδαίμονος βίου* (*De vita beata*), 24, 4.
20. *Ὁ.π.*, II, συμπέρασμα.
17. Σενέκας, *Περί ἡρεμίας τῆς ψυχῆς* (*De tranquillitate animi*), 3, 6.
18. Σενέκας, *Ὁ.π.*, 24, 2.
19. Σενέκας, *Ἐπιστολαί πρὸς Λουκίλιον*, 75, 118.
20. Σενέκας, *Περί ἡρεμίας τῆς ψυχῆς*, 17, 3· *Ἐπιστολαί πρὸς Λουκίλιον*, 74, 29.
21. Σενέκας, *Περί βραχύτητος τοῦ βίου*, 18, 1.
22. Σενέκας, *Ἐπιστολαί πρὸς Λουκίλιον*, 2, 1.
23. *Ὁ.π.*, 35, 4.
24. Μάρκος Αὐρήλιος, *Τά εἰς ἑαυτόν*, III, 14.
25. Ἐπίκτητος, *Διατριβαί*, I, 16, 1-3.
26. *Ὁ.π.*, I, 1, 4.
27. *Ὁ.π.*, II, 8, 18-23.
28. Πρὸβλ. M. Spanneut, «Epiktet», στό *Reallexikon für Antike und Christentum*.
29. Πλίνιος, *Ἐπιστολαί*, I, 10.
30. *Ὁ.π.*, I, 9.
31. Ἐπίκουρος, *Πρός Μενουκία*, 122.
32. Σχετικά μέ τό θέμα αὐτό, βλ., λ.χ., Σενέκα, *Ἐπιστολαί πρὸς Λουκίλιον*, 82, 76· 90, 44-45· *De constantia*, IX, 13.
33. Σενέκας, *Ἐπιστολαί πρὸς Λουκίλιον* 76, 1-4. Πρὸβλ. A. Grilli, *Il problema della vita contemplativa nello mondo greco-romano*, σ. 217-280.
34. Λουκιανός, *Ἐρμότημος*, 1-2.
35. J. Hadot, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, 1969, σ. 160.
36. Ξενοφών, *Ὀικονομικός*, V, 1.

37. Δίων ο Προυσαεύς, *Λόγοι*, III, 55.
38. Πλούταρχος, *Αποφθέγματα βασιλέων και στρατηγών*, 197 d.
39. Πλάτων, *Νόμοι*, 717 e.
40. Σενέκας, *De ira*, III.
41. Ἐπίκτητος, *Διατριβαί*, II, 21 κ.έ. II, 10, 1-5.
42. Μάρκος Αὐρήλιος, *Τά εἰς ἑαυτόν*, IV, 3, XII, 19.
43. Μουσσώνιος Ρούφος, *Reliquiae*, 60.
44. Πλίνιος, *Ἐπιστολαί*, III, 1.
45. Μάρκος Αὐρήλιος, *Τά εἰς ἑαυτόν*, IV, 3.
46. Βλ. Σενέκα, *Ἐπιστολαί πρὸς Λουκίλιον*, 7, 99 καὶ 109.
47. Φιλόδημος, *Ἔργα*, ἐκδ. Olivieri, ἀπόσπ. 36, σ. 17. *Περὶ παρηρησίας*.
48. Σχετικά με τὶς ἀσκήσεις τῆς σχολῆς, βλ. B. L. Hijmans, *Askésis, Notes on Epictetus' Educational System*, σ. 41-46.
49. F. H. Sandbach, *The Stoics*, σ. 144· βλ. ἐπίσης J. H. Liebeschütz, *Continuity and Change in Roman Religion*, σ. 112-113.
50. Γαληνός, *Περὶ τῶν παθῶν τῆς ψυχῆς καὶ τῶν σφαλμάτων τῆς*, III, 6-10.
51. Σενέκας, *Ἐπιστολαί πρὸς Λουκίλιον*, 109, 2. Γιά τὸν Σενέκα, τὶς σχέσεις του καὶ τὴ δραστηριότητά του ὡς διευθυντῆ, βλ. P. Grimal, *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, σ. 393-410.
52. Πλούταρχος, *Υγιεινά παραγγέλματα*, 122 e.
53. Πρὸς Κικέρων, *Tusculanes*, IV, 10· Σενέκας, *Ἐπιστολαί πρὸς Λουκίλιον*, 75, 9-15. Βλ. γιὰ τὸ σημεῖο αὐτὸ J. Hadot, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, Βερολίνο, 1969, 2ο μέρος, κεφ. 2.
54. Σχετικά με τὴ σύγκριση θεραπευτικῆς τοῦ σώματος καὶ ἰατρικῆς τῆς ψυχῆς, βλ., λ.χ., Σενέκα, *Ἐπιστολαί πρὸς Λουκίλιον*, 64, 8.
55. Ἐπίκτητος, *Διατριβαί*, III, 23, 30 καὶ III, 21, 20-24· βλ. ἐπίσης Σενέκα, σχετικά με κάποιον ποὺ παρακολουθεῖ τὰ μαθήματα ἑνὸς φιλοσόφου: «*Aut sanior domum redeat, aut sanabitior*» (*Ἐπιστολαί πρὸς Λουκίλιον*, 108, 4).
56. Ἐπίκτητος, *Διατριβαί*, II, 21, 12-22· πρὸς βλ. ἐπίσης II, 15, 15-20.
57. Γαληνός, *Περὶ θεραπείας τῶν παθῶν τῆς ψυχῆς*, I, 1.
58. *Ὁ.π.*, IV, 16 καὶ VI, 28.
59. Ἐπίκτητος, *Διατριβαί*, I, 9, 12-17· I, 22, 10-12· *Ἐγχειρίδιον*, 41.
60. Σενέκας, *Ἐπιστολαί πρὸς Λουκίλιον*, 55, 57, 78.
61. Μάρκος Αὐρήλιος, *Ἐπιστολαί*, VI, 6.
62. Ἐπίκτητος, *Διατριβαί*· βλ. ἐπίσης II, 11, 1.
63. Πλούταρχος, *Πότερον τα τῆς ψυχῆς ἢ τὰ τοῦ σώματος πάθη χείρονα*, 501a.
64. Πλούταρχος, *Περὶ τοῦ Σαρκάτου δαιμονίου*, 585 a.
65. Ὁ Σενέκας ἀναφέρει αὐτὸ τὸ συμβάν στὶς *Ἐπιστολές πρὸς Λουκίλιον*, 18, 9.
66. Σενέκας, *Ὁ.π.*, 18, 6.



67. "Ο.π., 20, 11.
68. Βλ. επίσης Σενέκα, *Ad Helviam matrem de consolatione*.
69. Σενέκας, 'Επιστολαί προς Λουκίλιον, 18, 1-8· πρβλ. επιστολή 17, 5: «'Η μελέτη τῆς σωφροσύνης δέν καταλήγει σέ σωτήρια ἀποτελέσματα χωρίς τήν ἀσκηση τῆς ἐγκράτειας. Καί ἡ ἐγκράτεια εἶναι μία ἐθελοντική φτώχεια».
70. Πρβλ. Διογένης Λαέρτιος, *Φιλοσόφων βίων καί δογμάτων συναγωγή*, VIII, 1, 27. Πορφύριος, *Πυθαγόρειος βίος*, 40.
71. Σενέκας, *De ira*, III, 36
72. 'Επίκτητος, *Διατριβαί*, III, 12, 15.
73. "Ο.π., I, 20, 7-11· βλ. επίσης III, 3, 1-13.
74. Πλάτων, 'Απολογία Σωκράτους, 38 a.
75. 'Επίκτητος, *Διατριβαί*, III, 12, 15.
76. Οἱ ἐμφράσεις «ἐπιστροφή εἰς ἑαυτόν», «ἐπιστρέφειν εἰς ἑαυτόν» συναντῶνται στόν 'Επίκτητο, *Διατριβαί*, I, 4, 18· III, 16, 15· III, 22, 39· III, 23, 37· III, 24-106· 'Εγχειρίδιον, 41.
77. Σενέκας, 'Επιστολαί προς Λουκίλιον, 82, 5.
78. Σενέκας, *De brevitate vitae*, II, 4· *De tranquillitate animi*, XI, 2· 'Επιστολαί προς Λουκίλιον, 62, 1· 75, 18.
79. Σενέκας, *De brevitate vitae*, V, 3 (*sui juris*): 'Επιστολαί προς Λουκίλιον, 75, 8 (*in se habere potestatem*)· 32, 5 (*facultas sui*).
80. Σενέκας, *De brevitate vitae*, X, 4, και XV, 5.
81. Σενέκας, 'Επιστολαί προς Λουκίλιον, 13, 1· βλ. επίσης 23, 2-3· 'Επίκτητος, II, 18· Μάρκος. Αὐρήλιος, *Τά εἰς ἑαυτόν*, VI, 16.
82. Σενέκας, 'Επιστολαί προς Λουκίλιον, 72, 4.
83. "Ο.π., 72· βλ. επίσης *De vita beata*, III, 4.
84. 'Επιστολαί προς Λουκίλιον, 23, 3-6. Βλ. επίσης 124, 24. Σχετικά μέ τήν κριτική της ἡδονῆς: *De vita beata*, XI, 1-2.

# 3

## *Ο εαυτός μας και οι άλλοι*

1. Ο ΡΟΛΟΣ ΤΟΥ ΓΑΜΟΥ
2. ΤΟ ΠΟΛΙΤΙΚΟ ΠΑΙΧΝΙΔΙ



Γιά τήν ανάπτυξη αὐτή τῆς καλλιέργειας ἑαυτοῦ καί γιά τήν ἀλλαγὴ πού συντελεῖται τήν ἐποχὴ ἐκείνη στήν ἠθική τῶν ἡδονῶν, οἱ μελέτες τῶν ἱστορικῶν μποροῦν νά ὑποβάλλουν πολλά κίνητρα. Δύο κυρίως φαίνονται σημαντικά: ἀλλαγές στήν πρακτικὴ τοῦ γάμου καί στοὺς κανόνες τοῦ πολιτικοῦ παιχνιδιοῦ. Στὸ σύντομο αὐτὸ κεφάλαιο, θά περιοριστῶ νά ὑπενθυμίσω, σχετικὰ μὲ τὰ δύο αὐτὰ θέματα, ὀρισμένα στοιχεῖα ἀπὸ προγενέστερες ἱστορικὲς ἐρευνες καί νά ὑποτυπώσω τήν πρόταση μιᾶς συνολικῆς ὑπόθεσης. Μήπως ἡ νέα σημασία τοῦ γάμου καί τοῦ ζεύγους, μία ὀρισμένη ἀναδιανομὴ τῶν πολιτικῶν ρόλων δέν προκάλεσαν στήν ἠθικὴ αὐτὴ, πού ἦταν βασικὰ ἀνδρική ἠθική, ἕναν νέο προβληματισμὸ γύρω ἀπὸ τὴ σχέση πρὸς ἑαυτόν; Θά μποροῦσαν κάλλιστα νά ἔχουν ὑποκινήσει ὄχι μιάν ἀναδίπλωση στὸν ἑαυτό, ἀλλὰ ἕνα νέο τρόπο νά στοχάζεσαι τὸν ἑαυτό σου στὶς σχέσεις σου μὲ τὴ γυναῖκα, μὲ τοὺς ἄλλους, μὲ τὰ συμβαίνοντα καί τίς ἰδιωτικὲς καί πολιτικὲς δραστηριότητες, κι ἕναν ἄλλο τρόπο νά θεωρεῖς τὸν ἑαυτό σου ὡς ὑποκείμενο τῶν ἀπολαύσεών σου. Ἡ καλλιέργεια ἑαυτοῦ δέν εἶναι τὸ ἀναγκαῖο «ἐπακολούθημα» τῶν κοινωνικῶν αὐτῶν μεταβολῶν· δέν ἀποτελεῖ τήν ἔκφρασή τους στὸ ἐπίπεδο τῆς ἰδεολογίας. Συνιστᾶ, σέ σχέση μ' αὐτές, μία πρωτότυπη ἀπάντηση μὲ τὴ μορφή μιᾶς νέας «ὑφολογίας» τῆς ὑπαρξῆς.

## 1. Ο ΡΟΛΟΣ ΤΟΥ ΓΑΜΟΥ

Είναι δύσκολο νά πει κανείς ποιά ήταν ή πραγματική ἐξάπλωση τῆς πρακτικῆς τοῦ γάμου στόν ἑλληνιστικό ἢ στόν ρωμαϊκό πολιτισμό, κατά περιοχές καί κοινωνικά στρώματα. Οἱ ἱστορικοί μπόρεσαν, ὥστόσο, νά ἐπισημάνουν – ἐκεῖ ὅπου τά τεκμήρια τό ἐπιτρέπουν – ὀρισμένες μεταβολές πού ἀφοροῦν εἴτε τοὺς θεσμικούς τύπους, εἴτε τήν ὀργάνωση τῶν συζυγικῶν σχέσεων, εἴτε τή σημασία καί τήν ἠθική ἀξία πού τοὺς εἶχαν δοθεῖ.

Καί πρῶτα, ἡ θεσμική ἀποψη. Ὁ γάμος, πράξη ἰδιωτική, πού ἔχει σχέση μέ τήν οἰκογένεια, μέ τήν ἐξουσία της, μέ τοὺς κανόνες πού ἐφάρμοζε καί ἀναγνώριζε ὡς δικούς της, οὔτε στήν Ἑλλάδα οὔτε στή Ρώμη ζητοῦσε τήν παρέμβαση τῶν δημόσιων ἀρχῶν. Στήν Ἑλλάδα ἦταν μιά πρακτική «προορισμένη νά ἐξασφαλίζει τή μονιμότητα τοῦ "οἴκου"», καί πού οἱ δύο θεμελιώδεις καί ζωτικές πράξεις της σηματοδοτοῦσαν ἡ μία τή μεταβίβαση στόν σύζυγο τῆς ἐπιτροπείας τήν ὁποία ἀσκοῦσε μέχρι τότε ὁ πατέρας, ἡ ἄλλη τήν πραγματική παράδοση τῆς συζύγου στόν συμβίο της<sup>1</sup>. Ἀποτελοῦσε λοιπόν «μιάν ἰδιωτική συναλλαγή, μιά δοσοληψία μεταξύ δύο οἰκογενειαρῶν, ἑνός πραγματικοῦ, τοῦ πατέρα τῆς κόρης, καί ἑνός ἄλλου ἐν δυνάμει, τοῦ μέλλοντος συζύγου» ἡ ἰδιωτική αὐτή πράξη «δέν εἶχε κανένα δεσμό μέ τήν πολιτική καί κοινωνική ὀργάνωση<sup>2</sup>». Ὁμοίως, γιά τόν ρωμαϊκό γάμο, ὁ J. A. Crook καί ὁ P. Veigne θυμίζουν ὅτι ἀρχικά δέν ἦταν παρὰ μιά κατάσταση ἐκ τῶν πραγμάτων «ἐξαρωτώμενη ἀπό τήν πρόθεση τῶν συμβαλλομένων μερῶν», πού «ἐπισφραγιζόταν ἀπό μιά τελετή»

καί πού είχε «νομικές συνέπειες», χωρίς, ωστόσο, νά συνιστᾶ «νομική πράξη»<sup>3</sup>.

Βαθμιαία ὁ γάμος, στόν ἑλληνιστικό κόσμο, ἐντάσσεται στή δημόσια σφαίρα. Ξεπερνᾷ ἔτσι τό πλαίσιο τῆς οἰκογένειας μέ τούτη τήν παράδοση συνέπεια: ἡ ἐξουσία τῆς οἰκογένειας νά ἐπικυρώνεται «δημοσίως», ἀλλά καί νά περιορίζεται σχετικά. Στόν ἑλληνιστικό κόσμο, ὁ Cl. Vatın βλέπει τήν ἐξέλιξη αὐτή νά στηρίζεται στήν προσφυγή στίς θρησκευτικές τελετές, οἱ ὁποῖες χρησιμεύουν κατά κάποιον τρόπο ὡς μεσολαβητής ἀνάμεσα στήν ἰδιωτική πράξη καί στό δημόσιο θεσμικό κατεστημένο. Συνοψίζοντας αὐτήν τή μεταβολή, τῆς ὁποίας τά ἀποτελέσματα μποροῦμε νά διαπιστώσουμε στόν 2ο καί στόν 1ο π.Χ. αἰ., γράφει: «Εἶναι σαφές ὅτι ὁ γάμος ἔχει βγεῖ πιά ἀπό τό πλαίσιο τῶν οἰκογενειακῶν θεσμῶν καί ὅτι ὁ ἀλεξανδρινός θρησκευτικός γάμος, πού εἶναι ἴσως ἕνα κατάλοιπο τοῦ ἀρχαίου ἰδιωτικοῦ γάμου, εἶναι ἐπίσης ἕνας κοινωνικός θεσμός: εἴτε γίνεται ἀπό ἕναν δημόσιο λειτουργό εἴτε ἀπό ἕναν ἱερέα, ἡ πολιτεία ὀλόκληρη εἶναι πάντα ἐκεῖνη πού ἐπικυρώνει τόν γάμο.» Καί, παραβάλλοντας τά στοιχεῖα πού ἀναφέρονται στήν πόλη τῆς Ἀλεξανδρείας μ' ἐκεῖνα πού ἀφοροῦν τήν ἀγροτική κοινωνία, προσθέτει: «Ἐχομε μπροστά μας, μέ κάποιες παραλλαγές, στή "χώρα" καί στήν πρωτεύουσα, ἕνα φαινόμενο ταχείας μετεξέλιξης ἑνός ἰδιωτικοῦ θεσμοῦ σέ θεσμό δημόσιο»<sup>4</sup>.

Στή Ρώμη, μπορεῖ κανεῖς νά διαπιστώσει μιάν ἐξέλιξη πού, στό σύνολό της, εἶναι τοῦ ἴδιου τύπου, ἔστω κι ἂν ἀκολουθεῖ διαφορετικούς δρόμους, ἔστω κι ἂν, μέχρι ἀργά, ὁ γάμος ἐξακολουθεῖ νά εἶναι, βασικά, «μία ἰδιωτική τελετή, μία γιορτή»<sup>5</sup>. Ἕνα σύνολο νομοθετικῶν μέτρων σηματοδοτεῖ σιγά σιγά τήν ἐπήρεια τῆς δημόσιας ἀρχῆς στόν θεσμό τοῦ γάμου. Ὁ περίφημος νόμος *de adulteriis* [περὶ μοιχείας] ἀποτελεῖ μιάν ἀπό τίς ἐκφάνσεις αὐτοῦ τοῦ φαινομένου. Ἐκδήλωση ἰδιαίτερα ἐνδιαφέρουσα ἀφοῦ ὁ νόμος αὐτός, καταδικάζοντας γιά μοιχεία τήν παντρεμένη γυναῖκα πού ἔχει σχέσεις μέ ἄλλον ἄνδρα, καί τόν ἄνδρα πού ἔχει σχέσεις μέ μιὰ παντρεμένη γυναῖκα (καί ὄχι τόν συζευγμένο ἄνδρα πού ἔχει σχέσεις μέ μιάν ἀνύπαντρη γυναῖκα), δέν προτείνει τίποτε καινούργιο γιά τόν χαρακτηρισμό τῶν γεγονότων. Ἐπαναλαμβάνει ἐπακριδῶς τά παραδοσιακά σχήματα τῆς ἠθικῆς ἀξιολόγησης: ἀπλῶς μεταβιβάζει στή δημόσια ἀρχή μιάν ἐπικύρωση πού ἀνῆκε

ὡς τότε στή δικαιοδοσία τῆς οἰκογενειακῆς ἐξουσίας.

Αὐτή ἡ προχωρητική «δημοσιοποίηση» τοῦ γάμου συνοδεύει πολλές ἄλλες μεταβολές, τῶν ὁποίων εἶναι συγχρόνως τό ἀποτελεσμα, ὁ διασταθμός καί τό ὄργανο. Φαίνεται – ὅσο μᾶς ἐπιτρέπουν νά κρίνουμε οἱ γραπτές μαρτυρίες – πῶς ἡ πρακτική τοῦ γάμου, ἢ ἡ κανονική παλλακεία, γενικεύτηκε ἢ τουλάχιστον διαδόθηκε σέ μεγαλύτερα στρώματα τοῦ πληθυσμοῦ. Στήν ἀρχαία του μορφή, ὁ γάμος δέν παρουσίαζε ἐνδιαφέρον οὔτε εἶχε λόγο ὕπαρξης, παρά μόνο ἐφόσον, ἂν καί ἦταν ἰδιωτική πράξη, εἶχε συνέπειες νομικοῦ ἢ τουλάχιστον κανονιστικοῦ χαρακτήρα: μεταβίβαση ὀνόματος, σύσταση κληρονόμων, ὀργάνωση συστήματος ἀγχιστειῶν, ἔνωση περιουσιῶν. Πράγμα πού δέν εἶχε νόημα παρά μόνο γιά ὄσους μποροῦσαν νά ἀναπτύξουν στρατηγικές σέ τέτοιους τομεῖς. Ὅπως λέει καί πάλι ὁ P. Veyne: «Στήν εἰδωλολατρική κοινωνία, δέν παντρεύονταν ὄλοι, κάθε ἄλλο... Ὁ γάμος, ὅταν γινόταν, ἀνταποκρινόταν σέ ἕναν ἰδιωτικό στόχο: νά μεταβιβαστεῖ ἡ πατρική περιουσία στους ἀπογόνους καί ὄχι σέ ἄλλα μέλη τῆς οἰκογένειας ἢ σέ γιούς φίλων· καί σέ μιά πολιτική κάστα: νά διαιωνιστεῖ ἡ κάστα τῶν πολιτῶν<sup>6</sup>». Ἐπρόκειτο, γιά νά ἐπαναλάβουμε τά λόγια τοῦ J. Boswell, γιά ἕνα γάμο ὁ ὁποῖος, «γιά τίς ἀνώτερες τάξεις, ἦταν σέ μεγάλο βαθμό δυναστικός, πολιτικός καί οἰκονομικός<sup>7</sup>». Ὅσο γιά τίς φτωχές τάξεις, ὅσο λίγες κι ἂν εἶναι οἱ πληροφορίες μας πάνω στή γαμήλια πρακτική τους, μποροῦμε νά ὑποθέσουμε, μαζί μέ τόν S. B. Pomeroy, ὅτι δύο ἀντιφατικοί παράγοντες μποροῦσαν νά παίζουν κάποιο ρόλο. Καί οἱ δύο παρέπεμπαν στίς οἰκονομικές λειτουργίες τοῦ γάμου: ἡ σύζυγος καί τά παιδιά μποροῦσαν νά ἀποτελοῦν ἕνα χρήσιμο ἐργατικό δυναμικό γιά τόν ἐλεύθερο καί πένητα ἄνδρα· ἀπό τήν ἄλλη ὁμως, «ὑπάρχει ἕνα οἰκονομικό ἐπίπεδο, κάτω ἀπό τό ὁποῖο ἕνας ἄνδρας δέν μπορεῖ νά ἐλπίζει νά συντηρήσει γυναίκα καί παιδιά<sup>8</sup>».

Οἱ οἰκονομικο-πολιτικές ἐπιτακτικές ἀνάγκες πού ἐπέβαλλαν τόν γάμο (καθιστώντας τον σέ ὀρισμένες περιπτώσεις ἀπαραίτητον, ἐνῶ σέ ἄλλες ἄχρηστον) πρέπει νά ἔχασαν μέρος τῆς σπουδαιότητάς τους ὅταν στίς προνομιούχες τάξεις ἡ κοινωνική θέση καί ἡ περιουσία βρέθηκαν νά ἐξαρτιόνται περισσότερο ἀπό τίς στενές σχέσεις μέ τόν ἡγεμόνα, ἀπό τήν ἰδιωτική ἢ στρατιωτική «σταδιοδρομία», ἀπό τήν «ἐπιχειρηματική» ἐπιτυχία, παρά ἀπό

μόνη τήν ἀγχιστεία μεταξύ οἰκογενειακῶν ομάδων. Λιγότερο φορτωμένος ἀπό διάφορες στρατηγικές, ὁ γάμος γίνεται περισσότερο «ἐλεύθερος»: ἐλεύθερος στήν ἐπιλογή τῆς συζύγου, ἐλεύθερος στήν ἀπόφαση γιά παντρεία καί στούς προσωπικούς λόγους πού ἔχει κανεῖς γιά νά παντρευτεῖ. Ἴσως ἀκόμα καί στίς λιγότερο εὐνοημένες τάξεις ὁ γάμος νά ἔγινε – πέρα ἀπό τά οἰκονομικά κίνητρα πού μπορούσαν νά τόν κάνουν νά φαίνεται ὑπολογισμός – μία μορφή δεσμοῦ πού ὄφειλε τήν ἀξία της στό γεγονός ὅτι δημιουργοῦσε καί διατηροῦσε ἰσχυρές διαπροσωπικές σχέσεις, πού περιλάβαιναν τήν κοινή μοῖρα στή ζωή, τήν ἀμοιβαία βοήθεια, τήν ἠθική στήριξη. Ἡ μελέτη, πάντως, τῶν ἐπιτύμβιων ἐπιγραφῶν ἔδειξε τή σχετική συχνότητα καί τή σταθερότητα τῶν συζευξέων σέ κύκλους πού δέν ἦταν τῆς ἀριστοκρατίας<sup>9</sup>, ἐνῶ ὑπάρχουν μαρτυρίες γιά τόν γάμο τῶν δούλων<sup>10</sup>. Ὅποια κι ἂν εἶναι ἡ ἀπάντηση στό ἐρώτημα πού ἀφορᾷ τήν ἔκταση τῆς γαμήλιας πρακτικῆς, φαίνεται πῶς αὐτή ἔγινε εὐπρόσιτη· τά «κατώφλια» πού τήν καθιστοῦν «ἐνδιαφέρουσα» ἔχουν χαμηλώσει.

Ἔπεται ὅτι ὁ γάμος ἐμφανίζεται ὅλο καί περισσότερο ὡς μία ἔνωση πού γίνεται μέ τήν ἐλεύθερη συναίνεση δύο ἐταίρων τῶν ὁποίων ἡ ἀνισότητα μετριάζεται ὡς ἓνα σημεῖο, χωρίς ὥστόσο νά ἐκλείπει. Φαίνεται καθαρά πῶς στόν ἑλληνιστικό κόσμο, καί λαμβανομένων ὑπόψη τῶν πολλῶν τοπικῶν διαφορῶν, ἡ θέση τῆς γυναίκας κέρδισε σέ ἀνεξαρτησία συγκρινόμενη μέ ἐκείνη τῆς κλασικῆς περιόδου – καί προπάντων μέ τήν κατάσταση στήν Ἀθήνα. Ἡ σχετική αὐτή μεταβολή ὀφείλεται ἐν πρώτοις στό γεγονός ὅτι ἡ θέση τοῦ ἀνδρα-πολίτη ἔχασε ἓνα μέρος τῆς πολιτικῆς της σπουδαιότητος· ὀφείλεται ἐπίσης σέ μιά θετική ἐνδυνάμωση τοῦ ρόλου τῆς γυναίκας – τοῦ οἰκονομικοῦ ρόλου της καί τῆς νομικῆς ἀνεξαρτησίας της. Σύμφωνα μέ ὁρισμένους ἱστορικούς, οἱ γραπτές μαρτυρίες δείχνουν ὅτι ἡ ἐπέμβαση τοῦ πατέρα τῆς γυναίκας γίνεται ὅλο καί λιγότερο ἀποφασιστικῆς σημασίας στόν γάμο. «Ἦταν συνήθεια, ἕνας πατέρας, ὡς θεματοφύλακας, νά παντρολογᾷ τήν κόρη του. Ὅρισμένα, ὅμως, σύμφωνα συνάπτονταν ἀπλῶς μεταξύ ἑνός ἀνδρα καί μιᾶς γυναίκας, πού συμφωνοῦσαν νά μοιραστοῦν τή ζωή τους. Τό δικαίωμα μιᾶς παντρεμένης κόρης νά διαθέτει ὅπως αὐτή θέλει τόν ἑαυτό της, ἐνάντια στήν πατρική ἐξουσία, ἀρχίζει νά καταξιώνεται. Σύμφωνα μέ τόν ἀθηναϊκό, ρωμαϊκό καί αἰγυπτιακό νόμο, ὁ πατέρας εἶχε τό δικαίωμα νά



διαλύσει τόν γάμο τῆς κόρης του παρά τή θέλησή της. Ὡστόσο, ἀργότερα, σύμφωνα μέ τόν αἰγυπτιακό νόμο, στήν ὑπό ρωμαϊκή κυριαρχία Αἴγυπτο, ἡ ἐξουσία τοῦ πατέρα πάνω στήν παντρεμένη κόρη ἀμφισβητεῖται ἀπό δικαστικές ἀποφάσεις πού υἰοθετοῦν τήν ἀρχή ὅτι ἡ βούληση τῆς γυναίκας εἶναι καθοριστικός παράγοντας. "Ἄν θέλει νά παραμείνει παντρεμένη, μπορεῖ νά παραμείνει παντρεμένη<sup>11</sup>." Ὁ γάμος συνάπτεται ὄλο καί σαφέστερα ὡς ἓνα συμβόλαιο πού τό θέλησαν καί οἱ δύο μελλόνυμφοι, οἱ ὁποῖοι καί ἀναλαμβάνουν προσωπικά τήν εὐθύνη. Ἡ «ἐκδοσις», διά τῆς ὁποίας ἡ νεαρή κοπέλα παραδιδόταν ἐπίσημα ἀπό τόν πατέρα ἢ τόν ἐπίτροπό της στόν σύζυγο, «τείνει νά ἐκλείψει», καί τό βασιικά οἰκονομικῆς φύσεως σύμφωνο πού ἐκ παραδόσεως τῆ συνόδου κατέληξε νά ὑφίσταται μόνο στήν περίπτωση τῶν ἐγγράφων γάμων· συμπληρώνεται τότε μέ ρήτρες σχετικές μέ τά πρόσωπα. Οἱ γυναῖκες ὄχι μόνο παίρνουν τήν προίκα τους, τήν ὁποία καί μποροῦν νά διαθέσουν ὄλο καί πιό ἐλεύθερα στόν γάμο, ἐνῶ ὀρισμένα προικοσύμφωνα προβλέπουν ὅτι θά τούς ἀποδοθεῖ σέ περίπτωση διαζυγίου, ἀλλά καί εἰσπράττουν τό μεριδίό τους στήν κληρονομιά.

Ὅσο γιά τίς ὑποχρεώσεις πού τά γαμήλια συμβόλαια ἐπιβάλλουν στούς συζύγους, ἡ μελέτη τοῦ Cl. Vatin φανερώνει γιά τήν ἐλληνιστική Αἴγυπτο μιάν ἐξέλιξη χαρακτηριστική. Ἀπό μαρτυρίες πού χρονολογοῦνται στό τέλος τοῦ 4ου ἢ στόν 3ο αἰ. π.Χ. προκύπτει ὅτι οἱ δεσμεύσεις τῆς γυναίκας περιλάμβαναν τήν ὑπακοή στόν σύζυγο, τήν ἀπαγόρευση ἐξόδου ἡμέρα ἢ νύχτα χωρίς τήν ἄδειά του, τόν ἀποκλεισμό κάθε σεξουαλικῆς σχέσης μέ ἄλλον ἄνδρα, τήν ὑποχρέωση νά μήν καταστρέφει οἰκονομικά τόν οἶκο καί νά μήν ἀτιμάζει τόν σύζυγό της. Αὐτός, ἀπό τή μεριά του, ὀφείλε νά συντηρεῖ τή γυναίκα του, νά μήν μπάζει στό σπίτι παλλακίδα, νά μήν κακομεταχειρίζεται τή σύζυγό του καί νά μήν ἀποκτᾷ παιδιά ἀπό ἐνδεχόμενους ἐξωσυζυγικούς δεσμούς. Ἀργότερα, τά συμβόλαια πού ἔχουν μελετηθεῖ ὀρίζουν πολύ αὐστηρότερες ὑποχρεώσεις ἀπό τήν πλευρά τοῦ συζύγου. Ἡ ὑποχρέωση, γι' αὐτόν, νά καλύπτει τίς ἀνάγκες τῆς γυναίκας τοῦ διατυπώνεται συγκεκριμένα· ἀλλά, ἐπίσης, συγκεκριμενοποιεῖται καί ἡ ἀπαγόρευση νά ἔχει ἐρωμένη, ἢ ἐρωμένο, καί νά διαθέτει ἓνα ἄλλο σπίτι (ὅπου θά μπορούσε νά συντηρεῖ μιάν παλλακίδα). Ὅπως σημειώνει ὁ Cl. Vatin, σ' αὐτόν τόν τύπο συμβολαίου «ἐκεῖνο πού

ἀμφισβητείται είναι ἡ σεξουαλική ἐλευθερία τοῦ συζύγου· ἡ γυναίκα θά εἶναι τώρα τόσο ἀποκλειστική ὅσο κι ὁ ἄνδρας». Τά γαμήλια συμβόλαια, πού ἔχουν ἐξελιχθεῖ μ' αὐτόν τόν τρόπο, εἰσάγουν τόν σύζυγο καί τή γυναίκα σέ ἕνα σύστημα καθηκόντων ἢ ὑποχρεώσεων πού δέν εἶναι, βέβαια, ἴσα, ἀλλά εἶναι μοιρασμένα. Καί ὁ ἐπιμερισμός αὐτός γίνεται ὄχι στό ὄνομα τοῦ ὀφειλόμενου σεβασμοῦ πρὸς τήν οἰκογένεια, τῆς ὁποίας ὁ καθένας ἀπό τοὺς δύο συζύγους εἶναι κατά κάποιον τρόπο ὁ ἀντιπρόσωπος στήν κατάσταση γάμου, ἀλλά γιά χάρη τοῦ ζεύγους, τῆς σταθερότητας τοῦ γάμου καί τῆς ἐσωτερικῆς του εὐρυθμίας<sup>12</sup>.

Τέτοιες ὑποχρεώσεις, ρητά προσδιορισμένες, καθιστοῦν ἀναγκαῖες καί ἀποκαλύπτουν, στό ἀντρώγυνο, μορφές συζυγικοῦ βίου πιά σφικτές ἀπ' ὄ,τι στό παρελθόν. Οἱ ἐντολές δέν θά ἦταν δυνατόν νά διατυπωθοῦν στά συμβόλαια γάμου ἂν δέν ἀνταποκρίνονταν ἤδη σέ μιά νέα στάση· ταυτόχρονα, πρέπει νά εἶχαν βαρύνουσα σημασία γιά τόν καθένα ἀπό τοὺς συζύγους, ἔτσι πού νά ἐγγράφουν στή ζωὴ καί τῶν δύο, πολύ σαφέστερα ἀπ' ὄ,τι στό παρελθόν, τήν πραγματικότητα τοῦ ζεύγους. Ἡ θεσμοθέτηση τοῦ γάμου μέ ἀμοιβαία συναίνεση, γράφει ὁ Cl. Vatın, «ὑποβάλλει τήν ἰδέα πὼς ὑπῆρχε μιά ζευγαρωτὴ κοινότητα καί πὼς ἡ πραγματικότητα αὐτή, ἡ συγκροτούμενη ἀπὸ τό ζεῦγος, ἔχει ἀξία μεγαλύτερη ἀπὸ ἐκείνη τῶν συνιστωσῶν της<sup>13</sup>». Μιά ἀνάλογη κάπως ἐξέλιξη διέκρινε ὁ P. Veigne στή ρωμαϊκὴ κοινωμία: «Στὴν περίοδο τῆς Δημοκρατίας, ὁ καθένας ἀπὸ τοὺς συζύγους εἶχε ἕναν καθορισμένο ρόλο νά παίξει καί ἅπαξ ὁ ρόλος αὐτός εἶχε ἐκπληρωθεῖ, οἱ συναισθηματικὲς σχέσεις μεταξὺ συζύγων ἦταν αὐτές πούμποροῦσαν νά εἶναι... Στὴν περίοδο τῆς Αὐτοκρατορίας... ἡ ἴδια ἡ λειτουργία τοῦ γάμου ὑποτίθεται πὼς βασιζέται στὴ σύμπνοια καί στὸν νόμο τῆς καρδιάς. Ἔτσι γεννιέται μιά νέα ἰδέα: τό ζεῦγος τοῦ οἰκοδεσπότη καί τῆς οἰκοδέσποινας<sup>14</sup>.»

Πολλά, λοιπόν, φαίνεται νά ἦταν τά παρὰδοξα στήν ἐξέλιξη αὐτῆς τῆς πρακτικῆς τοῦ γάμου. Ἀναζητᾶ τὴ σιγουριά της ἀπὸ τὴ μεριά τῆς δημόσιας ἀρχῆς· καί γίνεται μιά ὄλο καί σημαντικότερη φροντίδα στήν ἰδιωτικὴ ζωὴ. Λυτρώνεται ἀπὸ τοὺς οικονομικούς καί κοινωνικούς στόχους πού τήν ἐπέβαλλαν· καί συγχρόνως γενικεύεται. Γίνεται ὄλο καί πιά τυραννικὴ γιά τό ἀντρώγυνο, καί ταυτόχρονα προκαλεῖ ὄλο καί πιά εὐνοϊκὴ στάση, λέξ καί ὄσο περισσότερο ἀπαιτεῖ, τόσο περισσότερη συμπάθεια ἀποκτᾶ. Ὁ

γάμος γίνεται γενικότερος ως πρακτική, πιά δημόσιος ως θεσμός, πιά ιδιωτικός ως τρόπος διαβίωσης, πιά δυνατός για νά δένει τό άντρώγυνο, άρα πιά άποτελεσματικός στό νά άπομονώνει τό ζευγος μέσα στό πεδίο τών άλλων κοινωνικών σχέσεων.

Είναι φυσικά δύσκολο νά ύπολογιστεί μέ ακρίβεια ή έκταση αυτού του φαινομένου. Οί προσιτές γραπτές μαρτυρίες άφορούν μερικές προνομιούχες γεωγραφικές περιοχές· και δέν φωτίζουν παρά μόνο όρισμένα στρώματα του πληθυσμού. Θά ήταν αυθαίρετη γενίκευση νά τίς αναγάγουμε σέ καθολική και μαζική κίνηση, έστω κι άν οί ένδείξεις, μέσα από τόν χασματικό και σκόρπιο χαρακτήρα τους, είναι αρκετά συγκλίνουσες. Έν πάση περιπτώσει, άν δώσουμε πίστη στό άλλα κείμενα τών πρώτων αίωνων τής χρονολογίας μας, ό γάμος φαίνεται νά γινόταν για τούς άνδρες – μιās και μόνο τή δική τους μαρτυρία διαθέτουμε – μιá έστία έμπειριών πιά σημαντικών, πιά έντονων, πιά διαφορετικών επίσης και πιά προβληματικών. Και λέγοντας γάμο δέν πρέπει νά έννοούμε μόνο τόν ώφέλιμο για τήν οίκογένεια ή τήν πολιτεία θεσμό ούτε τήν οίκιακή δραστηριότητα πού έκτυλίσσεται στό πλαίσιο και σύμφωνα μέ τούς κανόνες ενός καλού σπιτικοϋ, αλλά τήν «κατάσταση» του γάμου ως σχήμα ζωής, βίον από κοινου, προσωπικό δεσμό και αντίστοιχη θέση τών συντρόφων μέσα σέ τούτη τή σχέση. Όπως είδαμε, δέν πρόκειται έδώ για τό ότι ή γαμήλια ζωή απέκλεισε μεταξύ συζύγων, σύμφωνα μέ τό αρχαίο σχήμα της, στενές σχέσεις και αίσθημα. Φαίνεται, όμως, σαφώς ότι στό προτεινόμενο από τόν Ξενοφώντα ιδανικό, τά αίσθήματα αυτά ήταν άμεσα συνδεδεμένα (κάτι πού δέν απέκλειε ούτε τή σοβαρότητα ούτε τήν ένταση) μέ τήν ενεργοποίηση τής θέσης του συζύγου και μέ τήν έξουσία πού του παρεχόταν: κάπως πατριικός άπέναντι στή νεαρή γυναίκα του, ό Ίσχύμαχος τής δίδασκε ύπομονετικά τά καθήκοντά της· και εφόσον αυτή έπαιζε καλά τόν συμφυή μέ τά καθήκοντα τής οίκοδέσποινας ρόλο της, ό Ίσχύμαχος είχε για τή σύζυγό του ένα σεβασμό και μιá στοργή πού δέν έμελλαν νά διαψευστοϋν ως τό τέλος τής ζωής τους. Στή λογοτεχνία τής αυτοκρατορικής εποχής, βρίσκουμε μαρτυρίες για μιάν έμπειρία του γάμου πολύ πολυπλοκότερη: οί άναζητήσεις μιās ήθικης θεωρίας για τή «συζυγική τιμή» φαίνονται καθαρά μέσα από τούς στοχασμούς γύρω από τόν ρόλο του συζύγου, τή φύση και τή μορφή του δεσμοϋ πού τόν ένώνει μέ τή γυναίκα του, τήν ταλάντωση άνάμε-

σα σέ μιά φύσει καί θέσει ὑπεροχή καί σέ μίαν ἀγάπη πού μπορεῖ νά φτάσει ὡς τήν ἀνάγκη καί τήν ἐξάρτηση.

Θά μπορούσαμε ἔτσι νά θυμηθοῦμε τήν εἰκόνα πού ὁ Πλίνιος, σέ ὀρισμένες ἀπό τίς ἐπιστολές του, δίνει τοῦ ἑαυτοῦ του ὡς «ἀτόμου συζυγικοῦ» καί νά τή συγκρίνουμε μέ τό πορτρέτο ἐκείνου τοῦ ἄλλου καλοῦ συζύγου, τοῦ Ἰσχύμαχου. Ἔτσι, στό περίφημο «ραβασάκι» πού ὁ Πλίνιος ἀπευθίνει στή σύζυγό του γιά νά θρηνησεῖ τήν ἀπουσία της, ἐκεῖνο πού βγαίνει στήν ἐπιφάνεια δέν εἶναι ἀπλῶς – ὅπως σέ ἄλλες ἐπιστολές – ὁ ἄνδρας πού ἐπικαλεῖται τή μαρτυρία τῆς ὑπάκουης συζύγου του καί θαυμάστριας τῶν φιλολογικῶν ἔργων του καί τῶν ρητορικῶν ἐπιτυχιῶν του, ἀλλά ἕνας ἄνδρας πού νιώθει γιά τή γυναίκα του πραγματική λατρεία καί ἕναν τόσο σφοδρό σαρκικό πόθο, ὥστε ἀδυνατεῖ νά ἐμποδίσει τόν ἑαυτό του νά τήν ἀναζητᾶ μέρα καί νύχτα, ἀκόμα κι ὅταν αὐτή δέν εἶναι πιά παρούσα: «Δέν μπορεῖτε νά πιστεύσετε πόσο μοῦ λείπετε. Ὁ λόγος εἶναι πρῶτ' ἀπ' ὅλα ἡ ἀγάπη μου, ὕστερα τό γεγονός ὅτι δέν εἴμαστε συνηθισμένοι νά ὀρισκόμαστε μακριά ὁ ἕνας ἀπό τόν ἄλλο. Νά γιατί ἕνα μεγάλο μέρος ἀπό τίς νύχτες μου τό περνῶ ἄγρυπνος φέροντας στό νοῦ μου τήν εἰκόνα σας· γιατί, καταμεσήμερο, τήν ὥρα πού συνήθιζα νά ἔρχομαι νά σᾶς δῶ, τά πόδια μου μέ φέρνουν μόνα τους στό διαμέρισμά σας· γιατί, τέλος, θλιμμένος καί πονεμένος, λές καί μοῦ εἶχαν κλείσει τήν πόρτα, ἐπανέρχομαι στό ἄδειό σας δωμάτιο. Γιά μιά στιγμή μονάχα δέν νιώθω τοῦτο τό μαρτύριο: ὅταν περνῶ στήν ἀγορά, ἀπορροφημένος ἀπό τή δίκη τῶν φίλων μου. Φαντασθεῖτε λοιπόν ποιᾶ εἶναι ἡ ζωῆ μου, ὅταν πρέπει νά ἀναζητῶ τήν ἀνάπαυση στήν ἐργασία, καί τήν παρηγοριά στίς ἔγνοιες καί στά δάσανα<sup>15</sup>.» Ἡ φρασολογία τῆς ἐπιστολῆς αὐτῆς ἀξίζει τήν προσοχή μας. Ἡ ἰδιωτυπία μιᾶς προσωπικῆς συζυγικῆς σχέσης, ἔντονης καί περιπαθῶς, ἀνεξάρτητης καί ἀπό τήν κοινωνική θέση καί ἀπό τή συζυγική ἐξουσία, καί ἀπό τίς εὐθύνες τοῦ σπιτιοῦ, παρουσιάζεται σ' αὐτήν καθαρά· ἡ ἀγάπη ξεχωρίζει ἐδῶ ἐπιμελῶς ἀπό τό συνηθισμένο «μοῖρασμα τῆς ζωῆς», ἔστω κι ἂν καί τά δύο συντελοῦν κανονικά στό νά κάνουν πολῦτιμη τήν παρουσία τῆς συζύγου καί ὀδυνηρή τήν ἀπουσία της. Ἀπό τήν ἄλλη μεριά, ὁ Πλίνιος φανερώνει πολλά ἀπό τά σημάδια πού ἡ παράδοση ἀναγνωρίζει στό ἐρωτικό πάθος: τίς εἰκόνας πού στοιχειώνουν τή νύχτα, τά ἀκούσια πηγαινέλα, τήν ἀναζήτηση τοῦ ἀπωλεσθέντος ἀντικειμένου. Ὅλα ὁμοῦ

αυτά, πού ἀνήκουν στὸν κλασικὸ καὶ ἀρνητικὸ πίνακα τοῦ πάθους, παρουσιάζονται ἐδῶ κατὰ τρόπο θετικὸ· ἢ, μάλλον, ἡ ὀδύνη τοῦ συζύγου, τὸ παράφορο πάθος πού τὸν κυριεύει, τὸ γεγονὸς ὅτι κυριαρχεῖται ἀπὸ τὸν πόθο καὶ τὴ θλίψη του, δίνονται ὡς θετικά δείγματα τῆς συζυγικῆς ἀγάπης. Τέλος, ἀνάμεσα στὴ συζυγική ζωὴ καὶ στὴ δημόσια δραστηριότητα, ὁ Πλίνιος δὲν θέτει μιὰ κοινὴ ἀρχὴ πού νὰ ἐνοποιεῖ τὴ διοίκηση τοῦ σπιτιοῦ καὶ τὴν ἐξουσία πάνω στὸς ἄλλους, ἀλλὰ ἓνα πολὺπλοκο παιχνίδι ὑποκατάστασης καὶ ἀναπλήρωσης: μὴ βρῖσκοντας στὸ σπίτι του τὴν εὐτυχία πού τοῦ χάριζε ἡ γυναίκα του, βυθίζεται στὶς δημόσιες ὑποθέσεις· ἡ πληγὴ του, ὅμως, πρέπει νὰ εἶναι βαθιὰ γιὰ νὰ βρῖσκει στὶς σκοτοῦρες αὐτῆς τῆς ἐξωσπιτικῆς ζωῆς τὴν παρηγοριά γιὰ τὴν ἀτομικὴ του θλίψη.

Σὲ πολλὰ ἄλλα ἀκόμα κείμενα, βλέπουμε τὴ σχέση μεταξὺ συζύγων νὰ ἐλευθερώνεται ἀπὸ τίς ὑποχρεώσεις τοῦ γάμου, ἀπὸ τὴ «θέσει» ἐξουσία τοῦ συζύγου καὶ ἀπὸ τὴν ὀρθολογικὴ διοίκηση τοῦ σπιτικοῦ, καὶ νὰ παρουσιάζεται ὡς μιὰ ἰδιότυπη σχέση πού ἔχει τὴ δικὴ της δύναμη, τὰ δικὰ της προβλήματα, τίς δικές της δυσκολίες, τίς δικές της ὑποχρεώσεις, τὰ δικὰ της ὀφέλη καὶ τίς δικές της ἀπολαύσεις. Θὰ μπορούσαμε νὰ παραθέσουμε ἄλλες ἐπιστολές τοῦ Πλίνιου, καὶ νὰ βροῦμε ἐνδείξεις στὸν Λουκανὸ ἢ στὸν Τάκιτο· θὰ μπορούσαμε ἐπίσης νὰ ἀναφερθοῦμε στὴν ποιήση ἐκείνη τῆς συζυγικῆς ἀγάπης, πού παραδειγματίζει τὴν δίνει ὁ Στάτιος: ἡ ἔγγαμος κατάσταση παρουσιάζεται ἐδῶ ὡς ἡ συγχώνευση δύο πεπρωμένων σὲ ἓνα αἰώνιο πάθος ὅπου ὁ σύζυγος ἀναγνωρίζει τὴ συναισθηματικὴ του ὑποταγή: «Ἡ Ἄφροδίτη εἶναι ἐκείνη πού μᾶς ἔνωσε στὸ ἄνθος τῆς ἡλικίας μας· ἡ Ἄφροδίτη θὰ συνεχίσει νὰ μᾶς παρέχει τὴν εὐνοιά της καὶ στὸ γέρμα τῆς ζωῆς. Οἱ νόμοι σου μὲ βρῆκαν ἄσμενο καὶ εὐπειθῆ (*libens et docilis*)· δέν θὰ σπᾶσω ἓνα δεσμό πού κάθε μέρα τὸν νιώθω καὶ πιὸ δυνατὸ... Ἡ γῆ αὐτὴ μὲ γέννησε γιὰ σένα (*creavit me tibi*): ἔχει δέσει γιὰ πάντα τὴ μοῖρα μου μὲ τὴ δικὴ σου<sup>16</sup>.»

Ἀσφαλῶς, δέν ἀρμόζει νὰ ἀναζητοῦμε σὲ κείμενα σάν τὰ πιὸ πάνω μιὰν εἰκόνα τοῦ τί θὰ μπορούσε νὰ εἶναι πραγματικά ὁ ἔγγαμος βίος στὴν περίοδο τῆς Αὐτοκρατορίας. Ἡ εἰλικρίνεια πού ἐπιδεικνύουν δέν συνιστᾷ ἔγκυρη μαρτυρία. Πρόκειται γιὰ κείμενα πού διακηρύττουν μὲ τρόπο συνειδητὰ προσεγμένο ἓνα ἰδεῶδες συζυγίας. Πρέπει νὰ τὰ θεωρήσουμε ὄχι ὡς ἀντανάκλαση

μιᾶς κατάστασης, αλλά ως διατύπωση μιᾶς ἀπαίτησης, καί μόνο μ' αὐτή τήν ἔννοια ἀποτελοῦν μέρος τῆς πραγματικότητας. Δείχνουν ὅτι ὁ γάμος ἐξετάζεται ὡς ἕνας τρόπος ζωῆς τοῦ ὁποίου ἡ ἀξία δέν συνδέεται ἀποκλειστικά καί ἴσως οὔτε κἀν οὐσιαστικά μέ τή λειτουργία τοῦ «οἴκου», ἀλλά μέ ἕναν τρόπο σχέσης μεταξύ δύο ἐταίρων· δείχνουν ἐπίσης ὅτι, στά πλαίσια αὐτοῦ τοῦ δεσμοῦ, ὁ ἄνδρας ἔχει νά ρυθμίσει τή διαγωγή του ὄχι μόνο μέ βάση μιάν κοινωνική θέση, μέ ὀρισμένα προνόμια καί οἰκιακά καθήκοντα, ἀλλά καί μέ βάση ἕναν «σχεσιακό ρόλο» ἀπέναντι στή γυναίκα του· δείχνουν, τέλος, πῶς ὁ ρόλος αὐτός δέν εἶναι μόνο ἕνα διοικητικό καθῆκον διάπλασης, ἐκπαίδευσης, καθοδήγησης, ἀλλά ἐντάσσεται σ' ἕνα πολυπλοκότερο παιχνίδι συναισθηματικῆς ἀμοιβαιότητας καί ἀμοιβαίας ἐξάρτησης. Ἐάν ὁμως ἀληθεύει ὅτι ὁ ἠθικός στοχασμός γύρω ἀπό τή σωστή διαχείριση τοῦ γάμου εἶχε ἀναζητήσει ἐπί μακρόν τίς θεμελιακές ἀρχές του σέ μιάν ἀνάλυση τοῦ «σπιτικοῦ» καί τῶν ἐγγενῶν ἀναγκαιοτήτων του, γίνεται κατανοητή ἡ ἐμφάνιση ἑνός νέου τύπου προβλημάτων ὅπου τό ζητούμενο εἶναι νά καθοριστεῖ ὁ τρόπος μέ τόν ὁποῖο ὁ ἄνδρας θά μπορέσει νά συγκροτηθεῖ ὡς ἠθικό ὑποκείμενο στό πλαίσιο τῆς σχέσης συζυγίας.

## 2. ΤΟ ΠΟΛΙΤΙΚΟ ΠΑΙΧΝΙΔΙ

Ἡ παρακμή τῶν πόλεων-κρατῶν, ὡς αὐτόνομων ὄντοτήτων, πού ἀρχισε τόν 3ο π.Χ. αἰ., εἶναι γνωστό γεγονός. Συχνά βλέπουμε σ' αὐτή τήν παρακμή τήν αἰτία μιᾶς γενικῆς ὀπισθοδρόμησης τῆς πολιτικῆς ζωῆς ἐκεῖ ὅπου οἱ δημόσιες δραστηριότητες συνιστοῦσαν γιά τούς πολίτες ἕνα ἀληθινό ἐπάγγελμα· ἀναγνωρίζουμε σ' αὐτή τόν λόγο ἑνός μαρασμοῦ τῶν παραδοσιακῶν κυρίαρχων τάξεων· καί ἀναζητοῦμε τίς συνέπειες σέ μίαν ἀναδίπλωση τοῦ ἀτόμου στόν ἑαυτό του μέ τήν ὁποία οἱ ἐκπρόσωποι τῶν προνομιοῦχων αὐτῶν ομάδων φαίνεται πῶς μετέτρεψαν τήν πραγματική αὐτή ἀπώλεια ἐξουσίας σέ ἐθελούσιο ἀποτράδηγμα, προσδίδοντας ἔτσι ὄλο καί μεγαλύτερη ἀξία στήν προσωπική ὑπαρξη καί στόν ἰδιωτικό βίο. «Ἡ κατάρρευση τῆς πόλης-κράτους ἦταν ἀναπόφευκτη. Γενικά, οἱ ἄνθρωποι ἔνωσαν νά βρῖσκονται ὑπό τήν ἐξουσία παγκόσμιων δυνάμεων τίς ὁποῖες δέν μπορούσαν νά ἐλέγξουν, οὔτε κἀν νά τίς τροποποιήσουν... Ἐπικρατοῦσε τό τυχαῖο... Οἱ φιλοσοφίες τῆς ἑλληνιστικῆς περιόδου ἦταν βασικά φιλοσοφίες τῆς φυγῆς καί τό κυριότερο μέσο αὐτῆς τῆς φυγῆς ἦταν ἡ καλλιέργεια τῆς αὐτονομίας<sup>17</sup>.»

Ἄν οἱ πόλεις-κράτη – ὅπου ὑπῆρχαν τέτοιες – ἔχασαν, ἀπό τόν 3ο αἰ., ἕνα μέρος τῆς αὐτονομίας τους, ἀσφαλῶς θά ἦταν ἀμφισβητήσιμη ἡ ἀναγωγή στό φαινόμενο αὐτό τοῦ μεγαλύτερου μέρους τῶν μεταβολῶν πού ἔλαβαν χώρα, κατά τήν ἑλληνιστική καί ρωμαϊκή περίοδο, στόν τομέα τῶν πολιτικῶν δομῶν· θά ἦταν ἐπίσης ἄστοχο νά ἀναζητήσουμε ἐκεῖ τή βασική ἀρχή γιά νά ἐξηγήσουμε τίς ἀλλαγές πού ἐκδηλώθηκαν στόν ἠθικό στοχασμό καί

στήν πρακτική μέριμνα τοῦ ἑαυτοῦ. Στήν πραγματικότητα – καί ἐδῶ πρέπει νά ἀναφεροῦμε στίς ἐργασίες τῶν ἱστορικών πού πρῶτοι ἔχουν ἀπομυθοποιήσει κάπως τή μεγάλη νοσταλγική εἰκόνα τῆς πόλης-κράτους τήν ὁποία ὁ 19ος αἰ. εἶχε ἐπιμελῶς περιγράψει –, ἡ ὀργάνωση τῶν ἑλληνιστικῶν μοναρχιῶν καί, ἀργότερα, τῆς ρωμαϊκῆς αὐτοκρατορίας δέν μπορεῖ νά ἀναλυθεῖ ἀπλῶς μέ τούς ἀρνητικούς ὅρους μιᾶς παρακμῆς τοῦ ἀστικοῦ βίου καί μιᾶς ἀντιποίησης ἐξουσίας ἀπό ὄλο καί πιό ἀπόμακρα κρατικά κέντρα. Ἀντίθετα, πρέπει νά τονιστεῖ ὅτι ἡ σέ τοπικό ἐπίπεδο πολιτική δραστηριότητα δέν καταπνίγηκε ἀπό τή δημιουργία καί τήν ἐνδυνάμωση τῶν μεγάλων αὐτῶν συνολικῶν δομῶν· ἡ ζωή τῶν πόλεων, μέ τούς θεσμικούς κανόνες της, τίς ἐπιδιώξεις της, τούς ἀγῶνες της, δέν ἐξαφανίζεται οὔτε ἐξαιτίας τῆς διεύρυνσης τοῦ πλαισίου ὅπου ἐντάσσεται, οὔτε ἀπό τίς ἐπιπτώσεις τῆς ἀνάπτυξης μιᾶς ἐξουσίας μοναρχικοῦ τύπου. Ἡ ἀγωνία μπροστά σέ ἕνα κόσμο πάρα πολύ ἐκτεταμένο πού ἔχει χάσει τίς συνιστώσες πολιτικές του κοινότητες θά μπορούσε κάλλιστα νά εἶναι ἕνα συναίσθημα πού ἀποδόθηκε ἀναδρομικά στούς ἀνθρώπους τοῦ ἑλληνορωμαϊκοῦ κόσμου. Οἱ Ἕλληνες τῆς ἑλληνιστικῆς ἐποχῆς δέν χρειάστηκε νά φύγουν ἀπό «τόν ἀπόλιδα κόσμο τῶν μεγάλων αὐτοκρατοριῶν» γιά τόν ἀπλούστατο λόγο ὅτι «ὁ ἑλληνισμός ἦταν ἕνας κόσμος πόλεων»· καί ὁ F. H. Sandbach, ἐπικρίνοντας τήν ἰδέα πῶς ἡ φιλοσοφία μετά τήν κατάρρευση τοῦ συστήματος τῶν πόλεων ἀποτελέσει «ἕνα καταφύγιο ἀπό τήν καταιγίδα», παρατηρεῖ, πρῶτον, ὅτι, στό παρελθόν, «οἱ πόλεις-κράτη ποτέ δέν παρείχαν ἀσφάλεια», καί, δεύτερον, ὅτι ἐξακολούθησαν νά εἶναι ἡ πρῶτιστη καί κανονική μορφή τῆς κοινωνικῆς ὀργάνωσης «ἀκόμα κι ὅταν ἡ στρατιωτική ἐξουσία περιῆλθε στίς μεγάλες μοναρχίες<sup>18</sup>».

Ἄντί λοιπόν νά μιλάμε γιά μείωση ἢ ἐκμηδένιση τῶν πολιτικῶν δραστηριοτήτων ἀπό τίς ἐπιπτώσεις ἑνός κεντρικοποιημένου ἱμπεριαλισμοῦ, πρέπει μάλλον νά σκεφτοῦμε πῶς πρόκειται γιά τήν ὀργάνωση ἑνός πολυσύνθετου χώρου· πολύ εὐρύτερου, πολύ λιγότερο ἀσυνεχοῦς, πολύ λιγότερο κλειστοῦ ἀπ' ὅ,τι μπορούσε νά εἶναι ὁ χώρος τῶν μικρῶν πόλεων-κρατῶν, πιό εὐκαμπτου ἐπίσης, πιό διαφοροποιημένου, λιγότερο αὐστηρά ἱεραρχημένου ἀπ' ὅ,τι θά εἶναι ἀργότερα ἡ αὐταρχική καί γραφειοκρατική Αὐτοκρατορία, τῆς ὁποίας θά ἐπιχειρηθεῖ ἡ ὀργάνωση μετά τή μεγάλη κρίση



του 3ου αι. Πρόκειται για έναν χώρο όπου τά κέντρα εξουσίας είναι πολλαπλά, όπου οι δραστηριότητες, οι εντάσεις, οι συγκρούσεις είναι πολυάριθμες και η ανάπτυξή τους είναι πολυδιάστατη και όπου οι ισορροπίες επιτυγχάνονται με ποικίλες συνδιαλλαγές. Είναι, πάντως, γεγονός, ότι οι έλληνοιστικές μοναρχίες επεδίωξαν όχι τόσο να καταργήσουν, να περιστείλουν ή ακόμα να αναδιοργανώσουν εκ θεμελίων τις τοπικές εξουσίες, όσο να στηριχτούν σ' αυτές και να τις χρησιμοποιήσουν ως μεσάζοντες και διασταθμούς για τή συλλογή των τακτικών εισφορών, τήν είσπραξη των έκτακτων φόρων και τήν προμήθεια των χρωιδών του στρατού<sup>19</sup>. Γεγονός είναι επίσης ότι, κάπως γενικότερα, ο ρωμαϊκός ιμπεριαλισμός προσανατολίστηκε περισσότερο στις τέτοιου είδους λύσεις παρά στην άσκηση μιᾶς άμεσης διοίκησης· ή πολιτική τής εισαγωγής δημοτικής διοίκησης στις πόλεις υπήρξε μιᾶ ἀοκετά σταθερή γραμμή πού είχε ως αποτέλεσμα τήν αναθέμανση τής πολιτικής ζωής των πόλεων μέσα στό εὐρύτερο πλαίσιο τής Αυτοκρατορίας<sup>20</sup>. Ἀκόμα κι ἂν τά λόγια πού ο Δίων Κάσιος δάξει στό στόμα του Μαικήνα παρουσιάζουν αναχρονισμούς σέ σχέση μέ τήν πολιτική πού συνέστησαν στον Αὐγουστο οί σύμβουλοί του, και τήν ὁποία αὐτός πράγματι ἀκολούθησε, φανερώνουν, ὡστόσο, ὁρισμένες ἀπό τίς κύριες τάσεις τής αυτοκρατορικής κυβέρνησης κατά τούς δύο πρώτους αἰῶνες: ἀναζήτηση «βοηθῶν και συμμαχων», ἐξασφάλιση τής ἡσυχίας των τά πρώτα φερόντων τήν ἄσκηση των ἐξουσιῶν τους, νά πεισθῶν «οί διοικούμενοι ὅτι δέν ἔχουν μεταχείριση δούλων», ἀλλά ὅτι συμμετέχουν σέ προνόμια και ἐξουσίες, ὡστε νά φτάσουν νά θεωροῦν πώς «συνιστοῦν μιᾶ και μόνη μεγάλη πόλη<sup>21</sup>».

Κατά συνέπεια, μποροῦμε, μήπως, νά μιλάμε για παρακμή των παραδοσιακῶν ἀριστοκρατιῶν, για πολιτική τους ἀπαλλοτρίωση και για ἐπακόλουθη ἀναδίπλωση στον ἑαυτό; Ὑπῆρχαν, βέβαια, οί οικονομικοί και πολιτικοί παράγοντες τής ἀλλαγής: ὁ ἐξοστρακισμός των ἀντιφρονούντων και ἡ δήμευση περιουσιῶν ἐπαιξαν ἐδῶ τόν ρόλο τους. Ὑπῆρχαν και παράγοντες σταθερότητας: ἡ σημασία τής κτηματικής περιουσίας τήν πατρική κληρονομιά<sup>22</sup>, ἡ ἀκόμα τό γεγονός ὅτι σέ κοινωνίες αὐτοῦ του εἴδους, περιουσίες, ἐπιρροές, γόητρο, κύρος και ἐξουσία ἦταν πάντοτε ἀλληλένδετα. Τό σπουδαιότερο, ὅμως, φαινόμενο και πιό καθοριστικό για τή νέα ὄξυνση του ἠθικοῦ στοχασμοῦ δέν ἀφορᾶ τήν ἐξαφάνιση των

παραδοσιακῶν ἀρχουσῶν τάξεων, ἀλλά τίς ἀλλαγές πού παρατηροῦμε στίς συνθήκες ἀσκησης τῆς ἐξουσίας. Οἱ ἀλλαγές αὐτές ἀφοροῦν πρῶτα πρῶτα τῆ στρατολόγηση προσωπικοῦ γιά νά ἀντιμετωπιστοῦν οἱ ἀνάγκες μιᾶς διοίκησης, καί πολύπλοκης καί ἐκτεταμένης· ὁ Μαικίνας φαίνεται νά τό εἶχε πεῖ στόν Αὐγουστο: πρέπει νά αὐξήσεις τόν ἀριθμό τῶν συγκλητικῶν καί τῶν ἵπποτῶν ὅσο χρειάζεται γιά νά κυβερνᾷς ὅταν πρέπει καί ὅπως πρέπει<sup>23</sup>, καί ξέρουμε πῶς πράγματι οἱ ὀμάδες αὐτές διευρύνθηκαν αἰσθητά κατά τούς πρῶτους αἰῶνες, ἔστω κι ἂν σέ σχέση μέ τό σύνολο τῶν πληθυσμῶν ἀποτελοῦσαν πάντα μίαν ἀσήμαντη μειονότητα<sup>24</sup>. Μεταβολές σημειώθηκαν καί στόν ρόλο πού καλοῦνται νά παίξουν καί στή θέση πού καταλαμβάνουν στό πολιτικό παιχνίδι: σέ σχέση μέ τόν αὐτοκράτορα, μέ τό περιβάλλον του, μέ τούς συμβούλους του, μέ τούς ἀμεσους ἐκπροσώπους του· στούς κόλπους μιᾶς ἱεραρχίας ὅπου ὁ ἀνταγωνισμός εἶναι ἐντονος, ἀλλά μέ τρόπο διαφορετικό ἀπό ἐκεῖνον πού βρῖσκουμε σέ μιά κοινωνία ὅπου ὑπάρχει ἀγώνας καί ἀμφισβήτηση· μέ τή μορφή ἀνακλητῶν ὑπουργημάτων πού ἐξαρθρῶνται, συχνά ἀμεσότατα, ἀπό τό κέφι τοῦ ἡγεμόνα· καί σχεδόν πάντα στή θέση τοῦ ἐνδιάμεσου μεταξύ μιᾶς ἀνώτερης ἀρχῆς, τῆς ὁποίας ὀφείλει νά διαδιδάξει ἢ νά ἐφαρμόζει τίς ἐντολές, καί ἀτόμων καί ὀμάδων στά ὁποῖα ὀφείλει νά ἐπιβάλλει τήν ὑπακοή. Αὐτό πού χρειάζεται ἡ ρωμαϊκή διοίκηση εἶναι, ὅπως λέει ὁ Syme, μιά «*Managerial aristocracy*», μιά διευθυντική ἀριστοκρατία ἡ ὁποία, «γιά νά διευθύνει τόν κόσμο» θά προμηθεύει τίς διάφορες κατηγορίες ἀναγκαίων ὑπαλλήλων – «ἀξιωματικούς στό στρατό, οἰκονομικούς ἐπιτρόπους καί ἐπάρχους<sup>25</sup>».

Κι ἂν θέλουμε νά κατανοήσουμε τό ἐνδιαφέρον πού ἔδειξαν οἱ ἐπίλεκτοι αὐτοί γιά τήν προσωπική ἠθική, γιά τήν ἠθική τῆς καθημερινῆς συμπεριφορᾶς, τῆς ἰδιωτικῆς ζωῆς καί τῶν ἀπολαύσεων, δέν χρειάζεται νά μιλάμε τόσο πολύ γιά παρακμή, γιά διάψευση προσδοκιῶν καί γιά μελαγχολικό ἀποτρόβηγμα· μάλλον πρέπει νά δοῦμε σ' αὐτό τήν ἀναζήτηση ἑνός νέου τρόπου θεώρησης τῆς σχέσης πού πρέπει νά ἔχει κανείς μέ τήν κοινωνική του θέση, μέ τό λειτουργημά του, μέ τίς δραστηριότητές του, μέ τίς ὑποχρεώσεις του. Ἐνῶ ἡ παλιά ἠθική ἀντίληψη περιεῖχε μιά πολύ σφιχτή σπονδύλωση τῆς ἐξουσίας πάνω στό ἄτομο μέ τήν ἐξουσία πάνω στούς ἄλλους, καί ἐπομένως ὀφείλε νά ἀναφέρεται σέ μίαν αἰσθη-

τική του βίου πού νά συμφωνεί μέ τήν κοινωνική θέση, οί νέοι κανόνες του πολιτικού παιχνιδιού καθιστούν δυσχερέστερο τόν προσδιορισμό τών σχέσεων ανάμεσα σ' αυτό πού είμαστε, σ' αυτό πού μπορούμε νά κάνουμε καί σ' αυτό πού έχουμε χρέος νά επιτελέσουμε· ή συγκρότηση του έαυτού μας ως ήθικου υποκειμένου τών ίδιων του τών ενεργειών γίνεται περισσότερο προβληματική.

Ο R. MacMullen τόνισε δύο βασικά χαρακτηριστικά τής ρωμαϊκής κοινωνίας: τή δημοσιότητα τής ύπαρξης καί τήν ισχυρότατη «καθετότητα» τών διαφορών σ' έναν κόσμο όπου ή απόσταση ανάμεσα στό μικρότατο αριθμό τών πλουσίων καί στή μέγιστη μάζα τών φτωχών δέν έπαψε νά μεγαλώνει<sup>26</sup>. Από τή διασταύρωση τών δύο αυτών χαρακτηριστικών, θά καταλάβουμε τή σημασία πού δίνεται στις διαφορές κοινωνικής θέσης, στην ιεραρχία τους, στα όρατά σημεία τους, στην επιμελημένη καί επιδεικτική σκηνοθέτησή τους<sup>27</sup>. Μπορούμε νά υποθέσουμε πώς από τή στιγμή πού οί νέες συνθήκες τής πολιτικής ζωής μετέβαλαν τίς σχέσεις μεταξύ κοινωνικής θέσης, ευθυνών, εξουσιών καί καθηκόντων, παρατηρήθηκαν δύο αντίθετα φαινόμενα. Τά διαπιστώνουμε πράγματι – καί στην ίδια τήν αντίθεσή τους – από τήν άρχή τής αυτοκρατορικής εποχής. Άφενός, μιά έμφαση πού δίνεται σέ όλα όσα επιτρέπουν στό άτομο νά προσδιορίσει τήν ταυτότητά του από τήν πλευρά τής κοινωνικής του θέσης καί τών στοιχείων πού τήν εκφράζουν μέ τόν πιό εκδηλο τρόπο· επιζητείται από τόν καθένα ή όσο τό δυνατόν μεγαλύτερη έναρμόνιση μέ τήν κοινωνική του θέση μέσω ενός συνόλου σημείων καί σημάτων πού έχουν σχέση μέ τή στάση του σώματος, μέ τό ένδυμα καί τήν κατοικία, μέ τίς γενναιόδωρες καί μεγαλόπρεπες χειρονομίες, μέ τόν τρόπο δαπάνης κ.λπ. Ο MacMullen έδειξε πόσο οί συμπεριφορές αυτές, μέ τίς οποίες τό άτομο καταξιώνεται στην άνωτερότητά του έναντι τών άλλων, ήταν συχνές στή ρωμαϊκή αριστοκρατία καί ως ποιό σημείο παρόξυνσης είχαν φτάσει. Όμως, στό άλλο άκρο, βρίσκουμε τή στάση πού συνίσταται, αντίθετα, στόν προσδιορισμό τής όντότητας του ατόμου, σέ μιάν άμιγή σχέση μέ τόν έαυτό του: πρόκειται λοιπόν γιά τό πλάσιμο του έαυτού του καί γιά τήν αυτοαναγνώρισή του ως υποκειμένου τών ίδιων του τών πράξεων, όχι μέσω ενός συστήματος σημείων πού δηλώνει έξουσία πάνω στους άλλους, αλλά διαμέσου μιās σχέσης όσο τό δυνατόν άνεξάρτητης από τήν κοινωνική θέση καί από τίς έξωτερικές μορ-

φές της, διότι πραγματοποιείται με τόν έλεγχο πού άσκει τό άτομο στόν έαυτό του. Στίς νέες μορφές πολιτικού παιχνιδιού και στή δυσκολία νά σκεφτόμαστε τόν έαυτό μας ώς ύποκείμενο δραστηριότητας μεταξύ μιιάς γέννησης και όρισμένων άπασχολήσεων, έξουσιών και ύποχρεώσεων, καθηκόντων και δικαιωμάτων, προνομίων και έξαρτήσεων, ή άπάντηση ήταν μιά ένδυνάμωση όλων τών άναγνωρίσιμων σημαδιών κοινωνικής θέσης ή ή άναζήτηση μιιάς σχέσης πού νά ταιριάζει στόν έαυτό μας.

Οί δύο στάσεις συχνά έννοήθηκαν και περιγράφηκαν ώς τελείως αντίθετες ή μία πρός τήν άλλη. Έτσι, ό Σενέκας γράφει: «Άς ψάξουμε γιά κάτι πού νά μήν φθείρεται μέρα μέ τή μέρα και πού τίποτα νά μήν μπορεί νά του σταθει έμπόδιο. Καί ποιό είναι αυτό; Είναι ή ψυχή, και έννοώ μιά ψυχή σωστή, καλή και μεγάλη. Δέν μπορούμε νά τήν κατονομάσουμε παρά μόνο λέγοντας: είναι ένας θεός πού τόν φιλοξενεί ένα θνητό σώμα. Αυτό ή ψυχή μπορεί νά τύχει νά βρεθει στό σώμα ενός ρωμαίου ίππότη, όπως και στό σώμα ενός άπελεύθερου ή ενός δούλου. Τί είναι ένας ρωμαίος ίππότης, τί είναι ένας άπελεύθερος ή ένας δούλος; Όνόματα πού γεννήθηκαν από τήν άλαζονεία και τήν άδικία. Από τό ταπεινότερο κατάλυμα μπορεί κανείς νά έξορμήσει ώς τόν ούρανό. Έμπρός, λοιπόν<sup>28</sup>.» Αυτό ή διοτροπία άξιώνει και ό Έπίκτητος γιά τόν έαυτό του άντιπαραθέτοντάς τήν σ' εκείνην ενός φανταστικού ή πραγματικού συνομιλητή: «Η δική σου έγνοια είναι νά ζεις σέ μαρμαρένια παλάτια, νά φροντίζεις νά σέ ύπηρετούν δούλοι και πελάτες, νά φοράς ρούχα φανταχτερά, νά έχεις πολλά κυνηγόσκυλα, κιθαρωδούς και τραγωδούς. Μήπως, κατά τύχη, τά διαμφισβητώ αυτά; Μήπως έσύ, κατά τύχη, νοιάστηκες ποτέ γιά τήν κρίση σου; γιά τό λογικό σου<sup>29</sup>;»

Συχνά, ή σημασία πού απέκτησε, στήν έλληνιστική και ρωμαϊκή σκέψη, τό θέμα τής έπιστροφής στόν έαυτό ή τής προσοχής πού πρέπει νά δίνουμε στόν έαυτό μας έρμηνεύεται ώς ή ένλλακτική ρύθμιση πού προτεινόταν έναντι τής δημόσιας δραστηριότητας και τών πολιτικών εύθυνών. Είναι άλήθεια ότι βρίσκουμε σέ όρισμένα φιλοσοφικά ρεύματα τή συμβουλή τής άποχής από τίς δημόσιες ύποθέσεις, τίς συγχύσεις και τά πάθη πού προκαλούν. Όστόσο, ή κύρια διαχωριστική γραμμή δέν έγκειται στήν έπιλογή αυτή άνάμεσα στή συμμετοχή και στήν άποχή· ούτε όμως ή καλλιέργεια του έαυτού σου, ώς αντίθεση πρός τήν ενεργό ζωή,

ἀντιπροτείνει δικές της αξίες και πρακτικές. Ἐπιζητᾷ μάλλον νά ὀρίσει τή θεμελιακή ἀρχή μιᾶς σχέσης μέ τόν ἑαυτό σου πού θά ἐπιτρέπει τόν προσδιορισμό τῶν μορφῶν καί τῶν συνθηκῶν ἀπό τίς ὁποῖες μιᾶ πολιτική δράση, μιᾶ συμμετοχή στίς εὐθύνες τῆς ἐξουσίας, ἡ ἄσκηση ἑνός λειτουργήματος θά εἶναι δυνατές ἢ ἀδύνατες, ἀποδεκτές ἢ ἀναγκαῖες. Οἱ σημαντικές πολιτικές μεταβολές πού ἔλαβαν χώρα στόν ἑλληνιστικό καί ρωμαϊκό κόσμο ὀδήγησαν ἴσως σέ ὀρισμένη στάση ἀναδίπλωσης· προπαντός ὁμως προκάλεσαν, κατά τρόπο πολύ γενικότερο καί οὐσιωδέστερο, ἕναν προβληματισμό γύρω ἀπό τήν πολιτική δραστηριότητα. Μποροῦμε νά δώσουμε τά χαρακτηριστικά του ἐν συντομία.

1. Μία σχετικοποίηση. Στό καινούργιο πολιτικό παιχνίδι, ἡ ἄσκηση τῆς ἐξουσίας σχετικοποιεῖται μέ δύο τρόπους. Ἄφενός, ἀκόμα κι ἂν ἀπό γεννησιμοῦ του κάποιος προορίζεται γιά δημόσια ἀξιώματα, παύει νά ταυτίζεται τόσο πολύ μέ τήν κοινωνική του θέση ὥστε νά θεωρεῖται ἀπολύτως αὐτονόητο ὅτι τά δέχεται· ἢ, ἐν πάσῃ περιπτώσει, ἂν πολλοί, καί ἰσχυροί, εἶναι οἱ λόγοι πού τόν ὠθοῦν νά στραφεῖ στόν δημόσιο καί πολιτικό βίον, σωστό εἶναι νά τό κάνει ἀκριβῶς γι' αὐτούς τούς λόγους καί ὡς ἀκολούθημα μιᾶς προσωπικῆς πράξης τῆς βούλησός του. Ἡ πραγματεία πού ὁ Πλούταρχος ἀπευθύνει στόν νεαρό Μενέμαχο εἶναι, ἀπό τήν ἄποψη αὐτή, χαρακτηριστική: καταδικάζει τή στάση πού μετατρέπει τήν πολιτική σέ περιστασιακή δραστηριότητα· ἀρνεῖται, ὁμως, νά τή μετατρέψει σέ συνέπεια, κατά κάποιον τρόπο ἀναγκαῖα καί φυσική, μιᾶς κοινωνικῆς θέσης. Δέν πρέπει, λέει, νά θεωροῦμε τήν πολιτική δραστηριότητα κάτι σάν ραχατλίκι («σχολή»), στό ὁποῖο παραδινόμαστε ἐπειδή δέν ἔχουμε τίποτε ἄλλο νά κάνουμε καί ἐπειδή οἱ περιστάσεις εἶναι εὐνοϊκές, ἔτοιμοι νά τό ἐγκαταλείψουμε μόλις παρουσιαστοῦν δυσκολίες<sup>30</sup>. Ἡ πολιτική εἶναι «βίος καί πράξις»<sup>31</sup>. Σ' αὐτήν, ὁμως, δέν μποροῦμε νά παραδοθoῦμε παρὰ μόνο μέ ἐλεύθερη καί ἐκούσια ἐπιλογή: αὐτή ὀφείλει νά βασιζέται σέ «κρίσιν καί λόγον»<sup>32</sup>, τόν μόνο τρόπο νά ἀντιμετωπιτοῦν σοβαρά τά προβλήματα πού ἐνδέχεται νά ἀνακύβουν. Ἡ ἄσκηση τῆς πολιτικῆς δραστηριότητας εἶναι βέβαια «βίος», πού συνεπάγεται μιᾶ προσωπική καί διαρκή δέσμευση· τό θεμέλιο, ὁμως, ὁ δεσμός μεταξύ τοῦ ἑαυτοῦ μας καί τῆς πολιτικῆς δραστηριότητας, ἐκεῖνο πού συγκροτεῖ τό ἄτομο ὡς πολιτικό πα-

ράγοντα δέν είναι – ή δέν είναι μόνο – ή κοινωνική του θέση είναι, μέσα στό γενικό πλαίσιο πού όρίζεται από τή γέννησή του και τήν τάξη του, μιά προσωπική πράξη.

Μπορούμε όμως νά μιλήσουμε γιά σχετικοποίηση και μέ άλλη έννοια. "Αν έξαιρέσουμε τήν περίπτωση του ήγεμόνα, τήν έξουσία τήν άσκούμε στό έσωτερικό ενός δικτύου όπου κατέχουμε μιά θέση-κλειδί. Κατά κάποιον τρόπο, είμαστε πάντα άρχοντες και άρχόμενοι. 'Ο 'Αριστοτέλης στό *Πολιτικά*<sup>33</sup> κάνει κι αυτός λόγο γι' αυτό τό παιχνίδι, αλλά μέ τή μορφή μιās άλληλοδιαδοχής ή μιās ανακύκλωσης: πότε είμαστε άρχοντες, πότε άρχόμενοι. 'Αντίθετα, στό γεγονός ότι είμαστε συγχρόνως και τό ένα και τό άλλο, μέσα από ένα παιχνίδι εντολών πού δίνουμε και δεχόμαστε, έλέγχων, προσφυγών στις είλημμένες αποφάσεις, ό 'Αριστείδης βλέπει τή θεμελιακή άρχή τής καλής διοίκησης<sup>34</sup>. 'Ο Σενέκας, στον πρόλογο του 4ου διδλίου των *Naturales quaestiones*, κάνει μνεία γιά τήν «ένδιάμεση» αυτή κατάσταση του άνωτερου ρωμαίου άξιωματούχου: υπενθυμίζει στον Λουκίλιο ότι ή έξουσία πού πρέπει νά άσκήσει στη Σικελία δέν είναι μιά δεσποτική έξουσία, ένα *imperium*, αλλά ή έκχωρημένη έξουσία μιās έπιτροπείας (*procuratio*), τής όποιας τά όρια δέν πρέπει νά υπερβεί: πράγμα πού ήταν, κατ' αυτόν, ό όρος γιά νά μπορέσει νά εύφρανηθεί (*delectare*) από τήν άσκηση ενός τέτοιου λειτουργήματος και νά έπωφεληθεί του έλεύθερου χρόνου πού μπορεί νά του άφηνει<sup>35</sup>. 'Ο Πλούταρχος παρουσιάζει κατά κάποιον τρόπο τήν αντίστροφη όψη αυτής τής κατάστασης: ό νεαρός άριστοκράτης στον όποιο άπευθύνει τίς συμβουλές του είναι βέβαια μεταξύ των πρώτων στον κύκλο του, αλλά αυτό δέν άρκεί: πρέπει επίσης νά σχετίζεται και μέ τούς ήγέτες – τούς «ήγεμόνες» – , δηλαδή τούς Ρωμαίους. 'Ο Πλούταρχος έπικρίνει εκείνους πού, γιά νά στεριώσουν καλύτερα τήν έξουσία τους στη δική τους πόλη, φέρονται μέ δουλοπρέπεια στους έκπροσώπους τής άυτοκρατορικής διοίκησης: συμβουλεύει τον Μενέμαχο νά έκπληρώνει άπέναντί τους τά αναγκαία καθήκοντα και νά συνάπτει μαζί τους χρήσιμες φιλίες, χωρίς όμως νά ταπεινάει ποτέ τήν πατρίδα του, ούτε νά «προσυποβάλλει και τον τράχηλον» ζητώντας τήν άδεια γιά καθετί<sup>36</sup>. "Όποιος άσκει τήν έξουσία όφείλει νά τοποθετεί τον έναντό του σ' ένα πεδίο πολύπλοκων σχέσεων όπου θά κατέχει τον χώρο ενός σημείου μετάδωσης<sup>37</sup>: μπορεί νά τον τοποθέτησε εκεί ή κοινωνική του θέ-

ση· ωστόσο η κοινωνική θέση δεν είναι εκείνη που όριζει τους κανόνες τους οποίους πρέπει να ακολουθήσουμε ή τα όρια τα οποία πρέπει να τηρήσουμε.

2. Πολιτική δραστηριότητα και ηθικός φορέας. Ένα από τα μονιμότερα θέματα της ελληνικής πολιτικής σκέψης ήταν τό ότι μιά πολιτεία δεν μπορεί να ευτυχήσει και να κυβερνηθεί σωστά παρά μόνο αν οι ηγέτες της είναι ενάρετοι· και αντίστροφα, πώς τό σωστό πολίτευμα και οι συνετοί νόμοι είναι αποφασιστικοί παράγοντες για τόν όρθό τρόπο δράσης τών άρχόντων και τών πολιτών. ‘Η άρετή του άρχοντος, σ’ όλόκληρη τήν πολιτική σκέψη τής ρωμαϊκής αυτοκρατορικής περιόδου, θεωρείται πάντα αναγκαία, αλλά για λόγους κάπως διαφορετικούς. ‘Η άρετή αυτή είναι απαραίτητη όχι ως έκφραση ή αποτέλεσμα τής άρμονίας του συνόλου, αλλά επειδή, στή δύσκολη τέχνη του κυβερνάν, εν μέσω τόσων παγίδων, ο άρχων όφείλει να όδηγεϊται από τή δική του κρίση: μόνο αν ξέρει να συμπεριφέρεται σωστά θά μπορέσει να καθοδηγεϊ όπως πρέπει και τούς άλλους. Ένας άνδρας, λέει ο Δίων ο Προυσαεύς, που τηρεί τόν νόμο και τήν ευθυδικία, που είναι γενναιότερος από τούς άπλους όπλίτες, που είναι πιο προκομμένος στήν εργασία από εκείνους που έξαναγκάζονται να εργαστούν, που άρνεϊται στόν εαυτό του κάθε λογής άσωτία (είναι φανερό: πρόκειται εδώ για άρετές που είναι άρετές για όλους, αλλά που καλό είναι να τίς διαθέτει κανείς όταν θέλει να διοικεί σέ ανώτερο επίπεδο), αυτός έχει έναν «δαίμονα», που είναι καλός όχι μόνο για τόν εαυτό του, αλλά και για τούς άλλους<sup>38</sup>. ‘Η λογική του κυβερνάν τούς άλλους είναι ή ίδια μέ τή λογική του κυβερνάν τόν εαυτό μας. Αυτό έξηγεί ο Πλούταρχος στό *Πρός ήγεμόνα άπαιδευτον*: δεν μπορείς να κυβερνάς αν δεν κυβερνάς τόν ίδιο σου τόν εαυτό. Ποιός όμως πρέπει να διευθύνει τόν κυβερνώντα; ‘Ο νόμος, βέβαια· τόν νόμο δεν πρέπει, ωστόσο, να τόν εννοούμε ως τόν γραπτό νόμο, αλλά μάλλον ως τό λογικό, τόν «λόγο», που ζει μέσα στήν ψυχή του κυβερνώντος και που δεν πρέπει ποτέ να τήν έγκαταλείψει<sup>39</sup>.

Σ’ έναν πολιτικό χώρο όπου ή πολιτική δομή τής πόλης και οι νόμοι τούς οποίους έχει θεσπίσει έχουν όπωσδήποτε χάσει μέρος τής σημασίας τους, χωρίς ωστόσο να έχουν εκλείψει, και όπου τά αποφασιστικά στοιχεία άφορούν όλο και περισσότερο τούς αν-

δρες, τίς αποφάσεις τους, τόν τρόπο μέ τόν όποιο άσκοϋν τήν έξουσία τους, τή σωφροσύνη πού δείχνουν στό παιχνίδι τών Ισοροπιών καί τών συμβιδιασμών, γίνεται φανερό ότι ή τέχνη τοϋ κυβερνών έαυτόν αποδώνει καθοριστικός πολιτικός παράγοντας. Είναι γνωστή ή σπουδαιότητα πού απέκτησε τό πρόβλημα τής άρετής τών αυτοκρατόρων, τής ιδιωτικής ζωής τους καί τοϋ τρόπου μέ τόν όποιο γνωρίζουν νά δαμάζουν τά πάθη τους: αυτό άποτελεί καί τό έγγυο τοϋ ότι θά μπορέσουν νά δάλουν από μόνοι τους ένα όριο στην άσκηση τής πολιτικής τους έξουσίας. Η άρχή, όμως, αυτή ισχύει για όποιον πρόκειται νά κυβερνήσει: αυτός όφείλει νά άσχοληθεί μέ τόν έαυτό του, νά καθοδηγήσει τήν ίδια του τήν ψυχή, νά συγκροτήσει τό προσωπικό του «ήθος».

Τή σαφέστερη παρουσίαση μιās έμπειρίας τής πολιτικής έξουσίας τή βρίσκουμε στόν Μάρκο Αϋρήλιο, όπου, άφενός, παίρνει τή μορφή μιās τέχνης πού ξεχωρίζει από τήν κοινωνική θέση καί, άφετέρου, άπαιτεί τήν προσεκτική άσκηση τών προσωπικών άρετών. Στο συντομότερο από τά δύο πορτρέτα τοϋ αυτοκράτορα Άντωνίνου πού δίνει, υπενθυμίζει πώς τρία ήταν τά μαθήματα πού πήρε από αυτόν: νά μήν ταυτίζεται ό ίδιος μέ τόν πολιτικό ρόλο πού άσκει («όρα, μή άποκαισαρωθής, μή βαφής»): νά εφαρμόζει τίς άρετές στις πιό γενικές μορφές τους («διατήρησε τόν έαυτό σου άπλό, άγνό, άκέραιο, σεμνό, λιτό στην έκφραση, φίλο τής δικαιοσύνης, θεοσεδή, ευμενή, τρυφερό καί άκλόνητο στην έκπλήρωση τών καθηκόντων σου»): τέλος, νά θυμάται τά διδάγματα τής φιλοσοφίας, όπως τό νά σέβεται τούς θεούς, νά βοηθάει τούς ανθρώπους καί νά ξερει πόσο ή ζωή είναι σύντομη<sup>40</sup>. Καί όταν, στό προοίμιο τοϋ *Τά εις έαυτόν*, ό Μάρκος Αϋρήλιος δίνει μέ περισσότερες λεπτομέρειες ένα άλλο πορτρέτο τοϋ Άντωνίνου, πού έχει γι' αυτόν τήν αξία κανόνα ζωής, δείχνει πώς οι ίδιες αυτές άρχές ρύθμιζαν τόν τρόπο πού άσκοϋσε τήν έξουσία. Άποφεύγοντας τούς περιττούς έντυπωσιασμούς, τίς κενόδοξες ίκανοποιήσεις, τίς όξύτητες καί τίς διαιότητες, εγκαταλείποντας καθετί πού θά έμοιαζε μέ εκδίκηση καί φιλυποψία, παραμερίζοντας τούς κόλακες ώστε νά άνοίξει τόν δρόμο στους σώφρονες καί ειλικρινείς συμβούλους, ό Άντωνίνος έδειχνε πώς απέριπτε τήν «καισαρική» διοτροπία. Μέ τίς άσκήσεις του εγκράτειας (τόσο στην τροφή όσο καί στην ένδυμασία, στό κρεβάτι ή στά άγόρια), μέ τή μετρημένη πάντοτε χρήση πού έκανε τών άνέσεων τής ζωής, μέ



τήν ἀταραξία καί τήν ἡρεμία τῆς ψυχῆς, μέ τήν καλλιέργεια φιλικῶν σχέσεων σταθερῶν καί χωρίς πάθος, ἐκπαιδευόταν «στήν τέχνη τῆς αὐτάρκειας δίχως νά χάνει τή γαλήνη του». Μόνο κάτω ἀπό αὐτές τίς συνθήκες, ἡ ἐκτέλεση τῶν αὐτοκρατορικῶν καθηκόντων μπορεῖ νά ἐμφανιστεῖ ὡς ἄσκηση ἐνός σοβαροῦ ἐπαγγέλματος, πού ἀπαιτεῖ ἐντατική ἐργασία: νά ἐξετάζεις ἀπό κοντά τά προβλήματα, νά μήν ἀφήνεις ποτέ μιάν ὑπόθεση νά ἐκκρεμεῖ, νά μήν ὑποβάλλεσαι σέ περιττά ἔξοδα, νά ὑπολογίζεις καλά τό ἔργο πού σχεδιάζεις καί νά προσηλώνεσαι σ' αὐτό. Μιά ὀλόκληρη προεργασία τοῦ ἑαυτοῦ ἀπό τόν ἑαυτό εἶναι ἀναγκαῖα γιά τά καθήκοντα αὐτά, πού θά ἐκπληρωθοῦν καλύτερα, ἂν τό ἐνδιαφερόμενο ἄτομο δέν ταυτοποιεῖται ἐπιδεικτικά μέ τά σύμβολα τῆς ἐξουσίας.

Ὁ Ἐπίκτητος, ἀπό τή μεριά του, εἶχε δώσει τίς ἀρχές πού ὀφείλαν νά καθοδηγοῦν ἕναν ὑπεύθυνο – ἀνώτερου σχετικῶς βαθμοῦ – κατά τήν ἄσκηση τῶν καθηκόντων του. Ἄφενός, πρέπει νά ἐκπληρώνει τίς ὑποχρεώσεις του, χωρίς νά λογαριάζει ποιά θά μποροῦσαν νά εἶναι ἡ ζωὴ του καί τά προσωπικά του συμφέροντα: «Σέ διόρισαν σέ μιὰ θέση σέ μιάν αὐτοκρατορική πόλη, καί ἡ θέση αὐτή δέν εἶναι μέτρια· εἶσαι, ὅμως, συγκλητικὸς ἐφ' ὄρου ζωῆς. Δέν ξέρεις πὼς ἕνας τέτοιος ἄνθρωπος ὀφείλει νά ἀφιερώνει ἐλάχιστο χρόνο στά τοῦ οἴκου του καί νά ἀπουσιάζει σχεδόν διαρκῶς ἀπό τό σπίτι του γιά νά διοικεῖ ἢ γιά νά ὑπακούει, γιά νά ἀσκεῖ ἄποιο δημόσιο λειτούργημα ἢ γιά νά κάνει πόλεμο ἢ γιά νά ἀπονέμει δικαιοσύνη;<sup>41</sup>» Ἄν, ὅμως, ὁ ἄρχων ὀφείλει νά ἀφήσει στήν ἄκρη τήν ἰδιωτική του ζωὴ καί καθετί πού τόν δένει μ' αὐτήν, οἱ προσωπικές ἀρετές του ὡς λογικοῦ ἀνθρώπου ὀφείλουν νά τοῦ χρησιμέψουν ὡς ὀδηγός καί ὡς ρυθμιστική ἀρχή στόν τρόπο μέ τόν ὁποῖο κυβερνᾷ τούς ἄλλους. «Δέν κυβερνᾷς τούς ἀνθρώπους», ἐξηγεῖ ὁ Ἐπίκτητος σέ ἕναν ἔφορο, «ὅπως ραβδίσεις ἕνα γάιδαρο. Κυβέρνα μας ὡς ἔλλογα ὄντα ὑποδεικνύοντάς μας τί εἶναι ὠφέλιμο καί ἐμεῖς θά ἀκολουθήσουμε. Δεῖξε μας τί εἶναι βλαβερό καί θά τό ἀποφύγουμε. Προσπάθησε νά μᾶς κάνεις ἐνθερμους μιμητές τοῦ προσώπου σου... Κάνε τοῦτο, μήν κάνεις ἐκεῖνο, εἰδεμὴ θά σέ ρίξω στή φυλακή: δέν κυβερνοῦν ἔλλογα ὄντα μ' αὐτόν τόν τρόπο. Ἄλλᾳ μάλλον: πράξε αὐτό, ὅπως ὁ Δίας τό διέταξε, διαφοροτικά θά ὑποστεῖς μιὰ ποινή, μιὰ ζημιά. Ποιά ζημιά; Ὅχι ἄλλη ἀπό τό νά μήν ἔχεις κάνει τό καθήκον σου<sup>42</sup>.»

Αυτό που θεμελιώνει και οφείλει να καθορίζει στή συγκεκριμένη τους μορφή τής σχέσεις μεταξύ αρχόντων και αρχομένων είναι ο τρόπος ενέργειας του έλλογου όντος και όχι ο τίτλος τής κοινωνικής θέσης.

Μιά παρόμοια προτυποποίηση τής πολιτικής εργασίας – είτε πρόκειται για αυτοκράτορα είτε για άτομο που έχει μίαν οποιαδήποτε ύπευθυνότητα – δείχνει καθαρά τόν τρόπο με τόν οποίο αυτές οι μορφές δραστηριότητας αποδεσμεύονται από τούς κοινωνικούς τίτλους για να εμφανιστούν ως καθήκον προς εκπλήρωση· ωστόσο, και δέν είναι τό λιγότερο σημαντικό, τό καθήκον αυτό δέν όρίζεται βάσει ειδικών νόμων κάποιας τέχνης του κυβερνών τούς άλλους, λές και πρόκειται για ένα «επάγγελμα» που προϋποθέτει ιδιαίτερες άρμοδιότητες και τεχνικές. Πρόπει να ασκείται με βάση τό «άποτράθηγμα του άτόμου στον έαυτό του», δηλαδή με βάση τή σχέση που δημιουργεί με τόν έαυτό του στή πλαίσια τής ήθικης εργασίας του έαυτού του πάνω στον έαυτό του. Ο Πλούταρχος τό λέει στον άπαιδευτο άκόμα ήγεμόνα: μόλις καταλάβει τήν έξουσία, αυτός που άρχει οφείλει «νά δώσει στήν ψυχή του τήν όρθή κατεύθυνση» και να ρυθμίσει όπως πρέπει τό «ήθος» του<sup>43</sup>.

3. Πολιτική δραστηριότητα και άτομική μοίρα. Τό έφήμερο τής καλοτυχιάς – είτε έπειδή ή ύπερβολική έπιτυχία προκαλεί τή ζηλία των θεών, είτε έπειδή ό λαός άρέσκεται να άποσύρει τήν εύνοια που, κάποια στιγμή, είχε δώσει – ήταν άσφαλώς ένα παραδοσιακό θέμα στοχασμού. Στόν στοχασμό γύρω από τήν πολιτική δραστηριότητα, κατά τούς πρώτους χρόνους τής Αυτοκρατορίας, αυτή ή σύμφυτη με τήν άσκηση τής έξουσίας άδεδαιότητα συνδέεται με δύο θέματα. Άφενός νοείται ως συνδεμένη με τήν έξάρτηση στήν όποία βρισκόμαστε άπέναντι στον άλλον. Δέν είναι τόσο ό ιδιαίτερος κύκλος τής καλοτυχιάς ή τής κακοτυχιάς που έξηγεί αυτή τήν άστασία, αλλά τό γεγονός ότι ύποκειμεθα σ' αυτό που ό Σενέκας όνομάζει *potentia aliena* (άλλότρια δύναμη) ή *vis potentioris* (δύναμη του ισχυρότερου)<sup>44</sup>. Μέσα στο πολύπλοκο δίκτυο τής έξουσίας, ποτέ δέν είσαι μόνος άπέναντι στους έχθρους σου· είσαι πανταχόθεν εκτεθειμένος στις έπιρροές, στις ραδιουργίες, στις συνωμοσίες, στις δυσμένειες. Για να είσαι άσφαλής, θά χρειαστεί να φροντίσεις «νά μήν προσβάλλεις κανένα. Καμιά φο-

ρά, ὁ λαός εἶναι ἐκεῖνος πού πρέπει νά φοβᾶσαι. Ἄλλοτε, ἐκεῖνους πού ἔχουν ἐπιρροή στή σύγκλητο... Ἄλλοτε πάλι, τούς ἰδιώτες πού ἔλαβαν τήν ἐξουσία ἀπό τόν λαό γιά νά τήν ἀσκήσουν πάνω στόν ἴδιο τόν λαό. Εἶναι πολύ δύσκολο νά ἔχεις ὄλους αὐτούς τούς ἀνθρώπους φίλους· εἶναι ἀρκετό νά μήν τούς ἔχεις ἐχθρούς». Ἀνάμεσα στόν ἡγεμόνα, στή σύγκλητο καί στόν ὄχλο, πού δίνουν καί παίρνουν πίσω τήν εὐνοιά τους, ἀνάλογα μέ τή στιγμή, ἡ ἀσκήση τῆς ἐξουσίας ἐξαρτᾶται ἀπό μιάν ἀσταθή συγκυρία: «Ἐχεις ἀσκήσει τά ὑψηλότερα λειτουργήματα: ὑπῆρξαν ἄραγε τόσο μεγάλα, τόσο ἀνέλπιστα, τόσο ἀπεριόριστα, ὅσο ἐκεῖνα τοῦ Σηϊανού; Τή μέρα πού ἔφτασε νά ἔχει τή σύγκλητο γιά ἀκολουθία του ὁ λαός τόν πετσόκοψε. Ἀπό τόν προνομιούχο αὐτόν, τόν ὁποῖο θεοί καί ἄνθρωποι εἶχαν γεμίσει μέ ὅλες τίς τιμές, δέν ἔμεινε οὔτε ἓνα λείψανο γιά τή λεία τοῦ δημίου<sup>45</sup>.»

Γιά τοῦτες τίς ἀναποδιές καί γιά τήν ἀνησυχία πού μπορεῖ νά προξενοῦν πρέπει νά προετοιμαζόμαστε θέτοντας οἱ ἴδιοι προκαταβολικά ἓνα ὄριο στίς φιλοδοξίες μας: «Χωρίς νά περιμένουμε νά μᾶς διακόψει ἡ τύχη ὅποτε τῆς καπνίσει, πρέπει μόνοι μας νά σταματήσουμε τίς προόδους μας πολύ πρῖν τή μοιραία στιγμή<sup>46</sup>.» Κι ἂν παρουσιαστεῖ ἡ εὐκαιρία, καλό θά εἶναι νά ἀποδεσμευτοῦμε ἀπό τοῦτες τίς δραστηριότητες, ἐφόσον μᾶς ταράζουν καί μᾶς ἐμποδίζουν νά ἀσχοληθοῦμε μέ τόν ἑαυτό μας. Ἄν τό κακό χτυπήσει ξαφνικά, ἂν στερηθοῦμε τόν θαθμό μας καί ἐξοριστοῦμε, ὀφείλουμε νά ποῦμε στόν ἑαυτό μας – αὐτήν τή συμβουλή δίνει ὁ Πλούταρχος στόν ἴδιο, ἀναμφίβολα Μενέμαχο, τόν ὁποῖο, πολλά χρόνια πρῶτα, εἶχε ἐνθαρρύνει νά πολιτευθεῖ «κατά προαίρεσιν<sup>47</sup>» – ὅτι ἔχουμε ἐπιτέλους ἐλευθερωθεῖ ἀπό τήν ὑπακοή στους κυβερνήτες, ἀπό τίς πολυδάπανες «λειτουργίες», ἀπό τήν παροχή ὑπηρεσιῶν, ἀπό τίς πρεσβείες πού ἔπρεπε ν' ἀναλάβουμε, ἀπό τήν πληρωμή φόρων<sup>48</sup>. Καί στόν Λουκίλιο, πού ὥστόσο δέν ἀπειλεῖται, ὁ Σενέκας δίνει τή συμβουλή νά ἀπαλλαγεῖ τῶν καθηκόντων του, σιγά σιγά καί στήν κατάλληλη στιγμή, ὅπως τό ζητοῦσε ὁ Ἐπίκουρος, ὥστε νά μπορέσει νά τεθεῖ στή διάθεση τοῦ ἑαυτοῦ του<sup>49</sup>.

Τό βασικό στή στάση πού πρέπει νά ἔχουμε ἀέναντι στήν πολιτική δραστηριότητα πρέπει νά ἀπορρέει ἀπό τή γενική ἀρχή πῶς αὐτό πού εἴμαστε δέν ὀφείλεται στό ἀξίωμα πού κατέχομε, στό λειτούργημα πού ἀσκοῦμε, στή θέση πού δρισκόμαστε – πά-

νω ή κάτω από τούς άλλους. Αυτό πού είμαστε, και μέ τό όποιο πρέπει νά ασχοληθοῦμε σάν μ' ἕναν τελικό σκοπό, εἶναι μιá αρχή μοναδική ὡς πρὸς τήν ἔκφανσή της μέσα στόν καθένα ἀπό μᾶς, ἀλλά καθολική ὡς πρὸς τή μορφή πού προσλαμβάνει σέ ὅλους και συλλογική ἐπίσης ὡς πρὸς τόν δεσμό κοινότητας πού δημιουργεῖ μεταξὺ τῶν ἀτόμων· αὐτή εἶναι, τουλάχιστον γιά τούς στωικούς, τό ἀνθρώπινο λογικό, ὡς θεϊκή ἀρχή παρούσα ἐντός μας. Αὐτόν, λοιπόν, τόν θεό, τόν «ξενιζόμενο σ' ἕνα φθαρτό σῶμα», θά τόν βροῦμε τόσο ὑπό τή μορφή ἑνός ρωμαίου ἱππότη, ὅσο και στό σῶμα ἑνός ἀπελεύθερου ἢ ἑνός δούλου. Ἀπό τήν ἀποψη τῆς σχέσης μέ τόν ἑαυτό, τά κοινωνικά και πολιτικά γνωρίσματα δέν λειτουργοῦν ὅπως τά αὐθεντικά σημάδια ἑνός τρόπου ζωῆς· εἶναι σημεῖα ἔξωγενή, τεχνητά και ἀθεμελίωτα. Τί σημαίνει νά εἶσαι Ρωμαῖος ἱππότης, ἀπελεύθερος, δούλος; Σημαίνει νά κατέχεις ὀνόματα προερχόμενα ἀπό τήν ἔπαρση και τήν ἀδικία<sup>50</sup>. «Ὁ καθένας εἶναι ἐργάτης τῆς ἠθικῆς του ὑπόστασης· γιά τό ἐπάγγελμα, ἡ τύχη ἔχει τόν λόγο<sup>51</sup>.» Σέ συνάρτηση, λοιπόν, μέ τόν νόμο αὐτόν πρέπει νά ἀσκοῦμε τά ἐπαγγέλματα ἢ πρέπει νά τά ξεφορτωνόμαστε.

Εἶναι ὀλοφάνερο· δέν θά ἦταν σωστό νά λέμε ὅτι ἡ ἠθική σκέψη ἔβλεπε τήν πολιτική δραστηριότητα βασικά σάν μιá ἀπλή διαζευκτική πρόταση· νά ἀπέχεις ἢ νά συμμετέχεις. Εἶναι ἀλήθεια ὅτι τό ζήτημα τέθηκε μέ παρόμοιους ὅρους ἀρκετά συχνά. Ὅμως, αὐτή ἡ ἴδια ἢ διαζευκτική πρόταση ἐξαριτόταν ἀπό ἕναν γενικότερο προβληματισμό, πού ἀφοροῦσε τόν τρόπο μέ τόν ὅποιο τό ἄτομο ὄφειλε νά συγκροτηθεῖ ὡς ἠθικό ὑποκείμενο μέσα στό σύνολο τῶν κοινωνικῶν, ἀστικῶν και πολιτικῶν δραστηριοτήτων· ἀφοροῦσε τόν προσδιορισμό τῶν δραστηριοτήτων ἐκείνων πού ἦταν ὑποχρεωτικές ἢ προαιρετικές, φυσικές ἢ συμβατικές, διαρκεῖς ἢ προσωρινές, ἀπόλυτες ἢ συνιστώμενες μόνο κάτω ἀπό ὀρισμένες συνθήκες· ἀφοροῦσε ἐπίσης τούς κανόνες πού ἔπρεπε νά τηροῦνται, κατὰ τήν ἄσκηση αὐτῶν τῶν δραστηριοτήτων, και τόν τρόπο μέ τόν ὅποιο τό ἄτομο πρέπει νά κυβερνᾷ τόν ἑαυτό του, ὥστε νά μπορεῖ νά πάρει τή θέση του ἀνάμεσα στους ἄλλους, νά ἀσκήσει ἐπάξια τό νόμιμο μερίδιο ἐξουσίας, και, γενικά, νά τοποθετηθεῖ στό πολύπλοκο και εὐμετάβολο παιχνίδι τῶν σχέσεων προσταγῆς και ὑπακοῆς. Τό ζήτημα τῆς ἐπιλογῆς ἀνάμεσα στό ἀποτράβηγμα και στή δράση τέθηκε ἀναδρομικά. Οἱ ὅροι, ὅμως, ὑπό τούς ὁποίους εἶχε τεθεῖ και ἡ λύση πού τόσο συχνά τοῦ δινόταν δείχνουν σαφῶς

ὅτι δέν ἐπρόκειτο ἀπλῶς καί μόνο γιά μεταγραφὴ σέ μιά ἠθική τῆς ἀναδίπλωσης μιᾶς γενικῆς παρακμῆς τῆς πολιτικῆς δραστηριότη-  
τας, ἀλλά γιά τὴ δημιουργία μιᾶς ἠθικῆς θεωρίας πού νά ἐπιτρέ-  
πει νά συγκροτήσουμε τόν ἑαυτό μας ὡς ἠθικό ὑποκείμενο σέ σχέ-  
ση μ' αὐτές τίς κοινωνικές, δημόσιες καί πολιτικές δραστηριότη-  
τες, στίς διάφορες μορφές πού μποροῦσαν νά πάρουν καί σέ ὀ-  
ποιαν ἀπόσταση κι ἂν κρατιόμαστε ἀπ' αὐτές.

\*

Μέσα ἀπό τοῦτες τίς ἀλλαγές στήν πρακτικὴ τοῦ γάμου ἢ μέσα  
στό πολιτικό παιχνίδι, μποροῦμε νά δοῦμε πῶς μεταβλήθηκαν οἱ  
συνθήκες κάτω ἀπὸ τίς ὁποῖες καταξιωνόταν ἡ παραδοσιακὴ ἠθι-  
κὴ ἀντίληψη τῆς αὐτοκυριαρχίας. Αὐτὴ ὑποδήλωνε ἓνα στενὸ δε-  
σμὸ μεταξὺ τῆς ἐπιβολῆς πού ἀσκοῦμε στὸν ἑαυτό μας καί ἐκείνης  
πού ἀσκοῦμε μέσα στό σπιτικό, ἐκείνης τέλος πού ἀσκοῦμε στό  
πεδίο μιᾶς κοινωνίας ἀγῶνων καί ἀμφισβητήσεων· καί ἡ πρακτι-  
κὴ τῆς ἐπιβολῆς στὸν ἑαυτό μας ἦταν ἐκείνη πού ἐγγυόταν τὴ με-  
τροημένη καί λογικὴ χρῆση τὴν ὁποία μποροῦσαμε καί ὀφείλαμε  
νά κάνουμε τῶν δύο ἄλλων.

Ζοῦμε, ὅμως, τώρα μέσα σ' ἓναν κόσμον ὅπου οἱ σχέσεις αὐτές  
εἶναι πιά ἀδύνατο νά λειτουργήσουν μὲ τὸν ἴδιο τρόπο: ἡ σχέση  
ἐπιβολῆς πού ἀσκοῦσαμε στό σπίτι καί στὴ σύζυγο πρέπει νά συμ-  
βιβαστεῖ μὲ ὀρισμένες μορφές ἀμοιβαιότητος καί ἰσότητος· ὅσο  
γιά τὸ ἀνταγωνιστικὸ παιχνίδι μὲ τὸ ὁποῖο ἐπιζητοῦμε νά ἐκδηλώ-  
σουμε καί νά ἐξασφαλίσουμε τὴν ἐπιβολὴ μας πάνω στοὺς ἄλ-  
λους, ὀφείλει νά ἐνταχθεῖ σέ ἓνα πεδίο σχέσεων ἐξουσίας πολὺ εὐ-  
ρύτερο καί πολυπλοκότερο. Ἐτσι ἡ ἀρχὴ τῆς ἐπιβολῆς πάνω στὸν  
ἑαυτό μας, ὡς βασικὸς ἠθικὸς πυρῆνας, ἢ γενικὴ μορφή τῆς «ἐαυ-  
τοκρατίας» χρειάζεται ἀναδόμηση. Ὁχι πῶς πρέπει νά ἐξαφανι-  
στεῖ· ἀλλά ὀφείλει νά κάνει τόπο σέ μιά κάποια ἰσορροπία μεταξὺ  
ἀνισότητος καί ἀμοιβαιότητος στήν ἐγγαμὴ ζωὴ· καί στήν κοινω-  
νικὴ, δημόσια καί πολιτικὴ ζωὴ, πρέπει νά βάλει σέ λειτουργία ἓ-  
ναν κάποιο διαχωρισμὸ μεταξὺ ἐξουσίας πάνω στὸν ἑαυτό καί ἐ-  
ξουσίας πάνω στοὺς ἄλλους. Ἡ σημασία πού δίνεται στό πρό-  
βλημα τοῦ «ἐαυτοῦ», ἢ ἀνάπτυξη τῆς ἐπιμέλειας ἑαυτοῦ κατὰ τὴν  
ἐλληνιστικὴ περίοδο καί τὸ μεσουράνημά της στίς ἀρχές τῆς Αὐ-  
τοκρατορίας φανερῶνουν αὐτὴ τὴν προσπάθεια γιά μιά νέα ἐπε-

ξεργασία μιᾶς ἠθικῆς διδασκαλίας τῆς αὐτοκυριαρχίας. Ὁ στοχασμός γύρω ἀπὸ τὴ χρήση τῶν ἀπολαύσεων πού ἦταν τόσο ἄμεσα συνδεδεμένος μὲ τὴ στενὴ ἀμοιβαία σχέση τῶν τριῶν δεσποτειῶν (ἐπὶ τοῦ ἑαυτοῦ, ἐπὶ τοῦ οἴκου καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων) θά τροποποιηθεῖ στὴν πορεία κιόλας αὐτῆς τῆς ἐπεξεργασίας. Πρόκειται, μήπως, γιὰ αὐξηση τῶν δημόσιων ἐξαναγκασμῶν καὶ τῶν ἀπαγορεύσεων; Γιὰ ἀτομικιστικὴ ἀναδίπλωση πού συνοδεύει τὴν ἀπόδοση ἀξίας στὴν ἰδιωτικὴ ζωὴ; Μάλλον πρέπει νὰ θεωρήσουμε πὼς πρόκειται γιὰ κρίση τοῦ ὑποκειμένου ἢ καλύτερα τῆς ὑποκειμενικοποίησης; γιὰ μιὰ δυσκολία στὸν τρόπο πού τὸ ἄτομο μπορεῖ νὰ συγκροτηθεῖ ὡς ἠθικὸ ὑποκείμενο τῶν συμπεριφορῶν του, καὶ γιὰ προσπάθειες νὰ βρεῖ στὴν ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ ἐκείνο πού θά τοῦ ἐπιτρέψει νὰ ὑποταχθεῖ σέ κανόνες καὶ νὰ δώσει ἓνα σκοπὸ στὴν ὑπαρξή του.

## ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. J.-P. Broudehoux, *Mariage et famille chez Clément d' Alexandrie*, σ. 16-17.
2. Cl. Vatin, *Recherches sur le mariage et la condition de la femme mariée à l' époque hellénistique*, σ. 4.
3. J. A. Crook, *Law and Life of Rome*, σ. 99 κ.έ. P. Veyne, «L'amour à Rome», *Annales E.S.C.*, 1978, 1, σ. 39-40.
4. Cl. Vatin, *ὁ.π.*, σ. 177-178.
5. P. Veyne, *ὁ.π.*
6. *Ὅ.π.*
7. J. Boswell, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*, σ. 62.
8. S. B. Pomeroy, *Goddesses, Whores, Wives and Slaves*, 1975, σ. 133.
9. *Ὅ.π.* σ. 209.
10. P. Veyne, *ὁ.π.*, σ. 40· S. B. Pomeroy, *ὁ.π.*, σ. 193.
11. S. B. Pomeroy, *ὁ.π.*, σ. 129.
12. Cl. Vatin, *ὁ.π.*, σ. 203-206.
13. *Ὅ.π.*, σ. 274.
14. P. Veyne, «L'amour à Rome», *Annales E.S.C.*, 1978, 1.
15. Πλίνιος, *Ἐπιστολαί*, VII, 5.
16. Στάτιος, *Silvae*, III, 3, στ. 23-26 καὶ 106-107.
17. J. Ferguson, *Moral Values in the Ancient World*, σ. 135-137.
18. F. H. Sandbach, *The Stoics*, σ. 23.

19. M. Rostovtzeff, *Social and Economical History of the Hellenistic World*, II, σ. 1305-1306.
20. J. Gagé, *Les Classes sociales à Rome*, σ. 155 κ.έ.
21. Δίων Κάσσιος, *Ρωμαϊκή Ιστορία*, LII, 19.
22. R. MacMullen, *Roman Social Relations*, σ. 125-126.
23. Δίων Κάσσιος, *Ρωμαϊκή Ιστορία*, LII, 19.
24. C. G. Starr, *The Roman Empire*, σ. 64.
25. R. Syme, *Roman Papers*, II, σ. 1576.
26. R. MacMullen, *δ.π.*, σ. 93.
27. *Ό.π.*, σ. 110, με αναφορές στον Σενέκα, *Έπιστολαί*, 31, 11· *Έπίκτητος, Διατριβή*, III, 14-11· IV, 6, 4.
28. Σενέκας, *Έπιστολαί προς Λουκίλιον*, 31, 11· 47, 16. *De Beneficiis*, III, 18.
29. *Έπίκτητος, Διατριβαί*, III, 7, 37-39.
30. Πλούταρχος, *Πολιτικά παραγγέλματα*, 798 c-d.
31. *Ό.π.*, 823 c.
32. *Ό.π.*, 798 c-d.
33. *Άριστοτέλης, Πολιτικά*, I, 12, 1259 b.
34. *Άριστείδης, Ρώμης έγκώμιον*, 29-39.
35. Σενέκας, *Naturales quaestiones (Φυσικές έρευνες)*, IV Προοίμιον.
36. Πλούταρχος, *Πολιτικά παραγγέλματα*, 814 c.
37. Βλ. επίσης τό χωρίον όπου ο Πλούταρχος άπαντά πώς πρέπει νά αναθέτει κανείς σέ ύπεξούσιους ορισμένα επιμέρους καθήκοντα (811a-813a).
38. Δίων ο Προυσαεύς, *Λόγοι* III.
39. Πλούταρχος, *Πρός ήγεμόνα άπαιδευτον*, 780 c-d.
40. Μάρκος Αύρήλιος, *Τά εις έαυτόν*, VI, 30.
41. *Έπίκτητος, Διατριβαί*, III, 24, 3.
42. *Ό.π.*, III, 7, 33-36.
43. Πλούταρχος, *Πρός ήγεμόνα άπαιδευτον*, 780 b.
44. Σενέκας, *Έπιστολαί προς Λουκίλιον*, 14, 4, 3.
45. Σενέκας, *De tranquillitate animi*, XI, 11.
46. *Ό.π.*, X, 7.
47. Πιστεύεται ότι ή πραγματεία περί φυγής άπευθύνεται στό ίδιο πρόσωπο στό όποίο άπευθύνονται και τά *Πολιτικά παραγγέλματα*.
48. Πλούταρχος, *Περί φυγής* 602 c-e.
49. Σενέκας, *Έπιστολαί προς Λουκίλιον*, 22, 1-12.
50. *Ό.π.*, 31, 11.
51. *Ό.π.*, 47, 15.

# 4

## *Τό σῶμα*

1. ΓΑΛΗΝΟΣ
2. ΕΙΝΑΙ ΚΑΛΕΣ, ΕΙΝΑΙ ΚΑΚΕΣ;
3. Η ΔΙΑΙΤΑ ΤΩΝ ΗΔΟΝΩΝ
4. ΤΟ ΕΡΓΟ ΤΗΣ ΨΥΧΗΣ





Ἐχει συχνά τονιστεῖ πόσο πλατύ καί ζωηρό ἦταν τό ἐνδιαφέρον γιά τά ἱατρικά πράγματα, τήν ἐποχή τῶν Φλαβίων καί τῶν Ἀντωνίνων. Ἡ ἱατρική ἦταν εὐρύτατα ἀναγνωρισμένη ὡς πρακτική δημόσιου συμφέροντος<sup>1</sup>. Ἦταν ἐπίσης ἀναγνωρισμένη ὡς μιά ἀνώτερη μορφή παιδείας, δίπλα στή ρητορική καί στή φιλοσοφία. Ὁ Bowersock παρατηρεῖ πῶς ἡ μόδα τῆς ἱατρικῆς συνόδεψε τήν ἀνάπτυξη τῆς δεύτερης σοφιστικῆς καί πῶς ἀρκετοί σημαντικοί ρήτορες εἶχαν λάβει ἱατρική κατάρτιση ἢ εἶχαν ἐκδηλώσει ἐνδιαφέρον σ' αὐτόν τόν τομέα<sup>2</sup>. Ὅσο γιά τή φιλοσοφία, εἶχε ἀπό καιρό διαπιστωθεῖ ὅτι ἡ ἱατρική τῆς εἶναι πολύ συγγενική, ἔστω κι ἂν ἡ χάραξη τῶν συνόρων ἔθετε προβλήματα θεωρητικά καί προκαλοῦσε ἀνταγωνισμούς ἀρμοδιότητας. Στίς πρώτες γραμμές τῶν *Ἑγχειρημάτων παραγγελμάτων*, ὁ Πλούταρχος περιγράφει αὐτές τίς διαμάχες: ὁ γιατρός, λέει, γελιέται ὅταν ἰσχυρίζεται ὅτι μπορεῖ νά κάνει χωρίς τή φιλοσοφία, καί θά εἶχαμε ὅπωςδήποτε ἄδικο ἂν κατηγορούσαμε τούς φιλοσόφους ὅτι ὑπερβαίνουν τά ὅριά τους ὅταν τολμοῦν νά ἀσχοληθοῦν μέ τήν ὑγεία καί τούς τρόπους συντήρησής της. Πρέπει νά καταλάβουμε, καταλήγει ὁ Πλούταρχος, ὅτι ἡ ἱατρική δέν ὑστερεῖ σέ τίποτε τῶν «ἐλεύθερων τεχνῶν» ὡς πρός τήν καλαισθησία, τήν ἀδρότητα, τήν ἱκανοποίηση πού παρέχει· σέ ὅσους τή μελετοῦν, ἀνοίγει τόν δρόμο σέ γνώσεις μεγάλης σημασίας, ἐφόσον ἀφοροῦν τή σωτηρία καί τήν ὑγεία<sup>3</sup>.

Γιά τόν λόγο αὐτό, ἡ ἱατρική δέν ἔθεωρεῖτο ἀπλῶς μιά τεχνική ἐπέμβαση, πού προσφεύγει, σέ περιπτώσεις ἀσθενείας, στά φάρμακα ἢ στίς ἐγχειρήσεις. Ὅφειλε, ἐπιπλέον, ὡς ἓνα *corpus* γνώσεων καί κανόνων, νά καθορίζει ἓνα τρόπο ζωῆς, μιά μελετημένη

σχέση με τόν εαυτό, με τό σώμα, με τήν τροφή, με τόν ύπνο και τόν ξύπνο, με τίς διάφορες δραστηριότητες και με τό περιβάλλον. Ἡ ἰατρική εἶχε νά προτείνει, ὑπό μορφή διαίτας, μιάν ἐκούσια και ὀρθολογική δομή συμπεριφορᾶς. Ἐνα ἀπό τά σημεῖα συζήτησης ἀφοροῦν τόν βαθμό και τή μορφή ἐξάρτησης πού ἡ ζωή αὐτή, ἰατρικά ὀπλισμένη, ἔπρεπε νά ἐκδηλώσει ἀπέναντι στήν αὐθεντία τῶν γιατρῶν. Ὁ τρόπος με τόν ὁποῖο αὐτοί οἱ τελευταῖοι ἐπιλαμβάνονταν, μερικές φορές, τῆς ὑπαρξῆς τῶν πελατῶν τους γιά νά τήν ποδηγετοῦν ὡς τίς μικρότερες λεπτομέρειες ἀποτέλεσε ἀντικείμενο ἐπικρίσεων, ὅπως ἀκριβῶς και ἡ πνευματική καθοδήγηση πού ἀσκοῦσαν οἱ φιλόσοφοι. Ἀκόμα και ὁ Κέλσος, ὅσο πεισμένος κι ἂν ἦταν γιά τή μεγάλη ὀρθολογική ἀξία τῆς διαιτητικῆς ἰατρικῆς, δέν ἤθελε νά ὑποτασσομαστε σ' ἕνα γιατρό ἂν εἴμαστε ὑγιεῖς<sup>4</sup>. Ἡ φιλολογία «περί διαίτης» ἀπέδλεπε στήν ἀσφάλιση αὐτῆς τῆς αὐτονομίας. Γιά νά ἀποφύγουμε τήν πάρα πολύ συχνή ἐπίσκεψη στόν γιατρό – διότι αὐτή δέν εἶναι πάντα ἐφικτή και πολλές φορές δέν εἶναι οὔτε ἐπιθυμητή – πρέπει οἱ ἴδιοι νά ἐφοδιαστοῦμε μέ ἰατρικές γνώσεις πού θά μπορούμε νά τίς χρησιμοποιοῦμε μονίμως. Αὐτή εἶναι και ἡ συμβουλή πού δίνει ὁ Ἀρεταῖος: ἀποκτήστε, ὅσο εἶστε νέοι, ἀρκετές γνώσεις, ὥστε νά μπορείτε νά εἶστε, σ' ὅλη σας τή ζωή, ἀκόμα και σέ ὀμαλές συνθήκες, ὁ ἴδιος ὁ σύμβουλος τῆς ὑγείας σας: «Εἶναι χρήσιμο ἢ μάλλον ἀναγκαῖο γιά ὅλους μας νά περιλάβουμε μεταξύ τῶν ἀντικειμένων διδασκαλίας ὄχι μόνο τίς ἄλλες ἐπιστήμες ἀλλά και τήν ἰατρική, και νά ἀκολουθοῦμε τοῦς κανόνες αὐτῆς τῆς τέχνης, ὥστε συχνά νά εἴμαστε γιά τόν ἴδιο μας τόν εαυτό τέλειοι σύμβουλοι ὡς πρός τό τί εἶναι χρήσιμο γιά τήν ὑγεία· διότι δέν ὑπάρχει σχεδόν καμιὰ στιγμή τῆς νύχτας ἢ τῆς ἡμέρας πού νά μή νιώθουμε τήν ἀνάγκη τῆς ἰατρικῆς· εἴτε περπατᾶμε εἴτε καθόμαστε, εἴτε κάνουμε ἐπαλείψεις εἴτε παίρνουμε τό λουτρό μας, εἴτε τρῶμε εἴτε πίνουμε, εἴτε κοιμόμαστε εἴτε εἴμαστε ξυπνοί, κοντολογίς, ὅ,τι κάνουμε, καθ' ὅλη τή διάρκεια τοῦ βίου και ἐν μέσω τῶν διαφόρων ἐνασχολήσεων πού ἔχουν σχέση μ' αὐτήν, χρειαζόμαστε συμβουλές γιά μιάν ζωή πού νά εἶναι χρήσιμη και χωρίς μειονεκτήματα: εἶναι ὁμῶς κουραστικό και ἀκατόρθωτο νά ἀπευθυνόμαστε πάντοτε στόν γιατρό γιά ὄλες αὐτές τίς λεπτομέρειες<sup>5</sup>.» Ἀναγνωρίζουμε εὐκολα ἐδῶ μιάν ἀπό τίς βασικές ἀρχές τῆς πρακτικῆς ἐγκύμνασης τοῦ εαυτοῦ: νά εἶσαι πάντα ὀπλισμένος μέ ἕναν «ἐπίκουρο

λόγο», πού τόν έμαθες πολύ νωρίς, πού τόν έπαναλαμβάνεις στόν έαυτό σου συχνά καί πού τόν στοχάζεσαι τακτικά. 'Ο Ιατρικός «λόγος» είναι ένας από αυτούς, αφού υπαγορεύει κάθε στιγμή τή σωστή διαγωγή του βίου.

Ένας λογικός βίος δέν μπορεί νά εκτυλίσσεται δίχως μιά «πρακτική τής υγείας» – «*υγιεινή πραγματεία*» ή «*τέχνη*» –, πού αποτελεί κατά κάποιον τρόπο τή μόνιμη άρματωσιά τής καθημερινής ζωής, καθώς επιτρέπει κάθε στιγμή νά ξέρουμε τί νά κάνουμε καί πώς νά τό κάνουμε. Υποδηλώνει κάτι σάν Ιατρική αντίληψη του κόσμου ή τουλάχιστον του χώρου καί τών συνθηκών μέσα στις όποιες ζοϋμε. Τά στοιχεία του περιβάλλοντος θεωρούνται ως φορείς θετικών ή άρνητικών επιδράσεων για τήν υγεία: άνάμεσα στό άτομο καί στόν περίγυρό του, υποθέτουμε ότι υπάρχει ένα όλόκληρο πλέγμα άλληλενεργειών πού κάνουν ώστε ή τάδε διευθέτηση, τό τάδε συμβάν, ή τάδε άλλαγή στά πράγματα νά έχουν βλαβερές επιδράσεις στό σωμα: καί αντίστροφα, ή τάδε εύπαθής ιδιοσυστασία του σώματος νά εύνοείται ή νά βλάπτεται από τήν τάδε περίσταση. Σταθερός καί λεπτομερής προβληματισμός σχετικά μέ τά περιβάλλοντα: διαφορική άξιολόγηση του περιβάλλοντος αυτού σέ σχέση μέ τό σωμα καί εύπάθεια του σώματος σέ σχέση μέ ό,τι τό περιβάλλει. Μπορούμε νά αναφέρουμε για παράδειγμα τήν προτεινόμενη από τόν "Αντυλλο άνάλυση τών διαφορετικών Ιατρικών «μεταβλητών» ενός σπιτιού, τής άρχιτεκτονικής του, του προσανατολισμού του καί τής διαρρύθμισής του. Κάθε στοιχείο του προορίζεται για μιά διαιτητική ή θεραπευτική άξιοποίηση: ένα σπíti είναι μιά σειρά διαμερισμάτων, βλαπτικών ή εύεργετικών, για πιθανές ασθένειες. Τά δωμάτια του Ισογείου είναι καλά για τίς όξειες νόσους, τίς αίμοπτύσεις καί τίς κεφαλαλγίες: εκείνα του άνωγείου είναι εύεργετικά για τίς καταρροϊκές νόσους: τά μεσημβρινά είναι καλά, παρεκτός για εκείνους πού χρειάζονται ψύξη: τά δυτικά είναι κακά, τό πρωί επειδή είναι σκοτεινά, τό βράδυ επειδή προκαλοϋν πονοκεφάλους: άσπρισμένα τά δωμάτια είναι πάρα πολύ εκθαμβωτικά: βαμμένα, προκαλοϋν εφιάλτες σέ όσους έχουν εμπύρετο παραλήρημα: οί πέτρινοι τοίχοι είναι πάρα πολύ κρύοι, οί πλίνθινοι είναι καλύτεροι<sup>δ</sup>.

Οί διάφορες χρονικές περίοδοι – ήμέρες, εποχές καί αιώνες – είναι επίσης, από τήν ίδια όπτική γωνία, φορείς ποικίλων Ιατρι-

κῶν ἀξιῶν. Μιά ἐπιμελημένη διαίτα πρέπει νά μπορεῖ νά προσδιορίσει μέ ἀκρίβεια τίς σχέσεις ἀνάμεσα στό ἡμερολόγιο καί στίς ὀφειλόμενες στόν ἑαυτό μας φροντίδες. Ἴδού οἱ συμβουλές πού δίνει ὁ Ἀθήναιος γιά τήν ἀντιμετώπιση τῆς χειμερινῆς περιόδου: στήν πόλη ἀλλά καί στό σπίτι, θά ἐπιζητήσουμε μέρη προφυλαγμένα καί ζεστά· θά φορῶμε χοντρά ροῦχα, «θά ἀνασαίνουμε βάζοντας μπροστά στό στόμα ἕνα τμήμα τοῦ ἐνδύματός μας». Ὅσο γιά τή διατροφή, θά διαλέξουμε ἐκείνην πού «μπορεῖ νά θερμάνει τά μέρη τοῦ σώματος καί νά διαλύσει τά ὑγρά πού ἔχουν παγώσει καί πῆξει ἀπό τό κρύο. Τά ποτά θά συνίστανται σέ ὑδρόμελι, οἰνόμελι, λευκό κρασί, παλιό καί εὐοσμο, γενικά οὐσίες ἱκανές νά τραθήξουν κάθε ὑγρασία· ἀλλά θά μειώσουμε τήν ποσότητα τοῦ ποτοῦ· τό ξηρό σιτίον θά εἶναι εὐκόλο νά παρασκευαστεῖ, καλοζυμωμένο, καλοψημένο, ἀμιγές, καί θά ἀναμιχθεῖ μέ μάραθο καί ἄμμι. Γιά λαχανικά, θά τρῶμε λάχανο, σπαράγγια, πράσα, φρέσκο κρεμμύδι βρασμένο καί ραπάνι βρασμένο· γιά ψάρια, πετρόψαρα, πού διαμοιράζονται εὐκόλα μέσα στό σῶμα· γιά κρέατα, πουλερικά, καί ἀπό τά ἄλλα εἶδη, κασικᾶκι, γουρουνόπουλο· γιά σάλτσες, αὐτές πού φτιάχνουμε μέ πιπέρι, σινάπι, ρόκα, δάφνη καί ξίδι. Θά δοκιμάσουμε τίς ἀρκετά βίαιες ἀσκήσεις, τήν κράτηση τῆς ἀναπνοῆς, τίς γερές ἐντριβές καί κυρίως ἐκείνες πού κάνουμε οἱ ἴδιοι στόν ἑαυτό μας κοντά στή φωτιά. Καλό εἶναι ἐπίσης νά προσφεύγουμε στό θερμό λουτρό, εἴτε τό παίρνουμε στήν πισίνα, εἴτε σέ μικρό λουτήρα, κ.λπ.<sup>7</sup>». Καί ἡ θερινή διαίτα δέν εἶναι λιγότερο σχολαστική.

Ἡ ἔγνοια αὐτή γιά τό περιβάλλον, τούς τόπους καί τίς περιόδους ἀπαιτεῖ διαρκή ἐπιμέλεια τοῦ ἑαυτοῦ μας, τῆς κατάστασης στήν ὁποία βρισκόμαστε καί στίς κινήσεις πού κάνουμε. Ἀπευθυνόμενος στήν κατηγορία ἀνθρώπων πού θεωροῦνται ἰδιαίτερα εὐπαθεῖς, ὅπως εἶναι οἱ κάτοικοι τῶν πόλεων καί κυρίως ἐκείνοι πού ἀφοσιώνονται στή μελέτη (*litterarum cupidi*), ὁ Κέλσος τούς συνιστᾷ μεγάλη προσοχή: ἂν χώνεψαν καλά, πρέπει νά σηκώνονται νωρίς· ἂν κακοχώνεψαν, νά ἀναπαύονται, καί στήν περίπτωση πάντως πού εἶναι ὑποχρεωμένοι νά σηκωθοῦν, νά ξανακοιμοῦνται· ἂν δέν χώνεψαν καθόλου, νά μείνουν σέ πλήρη ἀνάπαυση καί νά μὴν ἀσχοληθοῦν «οὔτε μέ ἐργασία οὔτε μέ ἀσκηση οὔτε μέ δόσοληψίες». Τό πρωῒ θά ξέρουν ὅτι εἶναι καλά στήν ὑγεία τους «ἂν τά οὔρα εἶναι ἀρχικά διανγῆ καί κατόπιν κοκκινωπά: τά πρῶτα

δείχνουν ότι ή πέψη γίνεται, ἐνῶ τά δεύτερα ὅτι ἔγινε». Ὅταν οἱ δουλειές μᾶς ἀπασχολοῦν ὅλη τή μέρα, χρειάζεται ὥστόσο νά φυλάξουμε λίγο χρόνο γιά τήν *curatatio corporis*. Οἱ ἀσκήσεις πού θά πρέπει νά κάνουμε εἶναι «ή ἀνάγνωση μεγαλοφώνως, ἡ ὄπλασκία, ἡ σφαίριση, τό τρέξιμο, ὁ περίπατος· ὁ τελευταῖος εἶναι ὠφελιμότερος σέ ἔδαφος ὄχι τελείως ἐπίπεδο, διότι οἱ ἀνηφόρες καί οἱ κατηφόρες ἐπιβάλλοντας στό σῶμα ποικίλες κινήσεις βοηθοῦν περισσότερο, ἐκτός κι ἂν ἡ κατάσταση ἀδυναμίας εἶναι μέγιστη. Ὁ περίπατος εἶναι ὑγιεινότερος στό ὑπαιθρο ἀπ' ὄ,τι κάτω ἀπό μιά στοιά· στόν ἥλιο, ἂν τό κεφάλι μπορεῖ νά τόν ὑποφέρει, ἀπ' ὄ,τι στή σκιά· στή σκιά τοῦ τοίχου καί τῶν φυλλωμάτων ἀπ' ὄ,τι στή σκιά τῆς στέγης· σέ εὐθεία γραμμή ἀπ' ὄ,τι σέ ἑλικοειδή»· «ή ἀσκηση θά ἀκολουθεῖται ἀπό μίαν ἐπάλειψη εἴτε στόν ἥλιο εἴτε μπροστά στή φωτιά· ἡ ἀκόμα ἀπό ἓνα λουτρό, ἀλλά σέ αἶθουσα ὅσο τό δυνατόν ψηλοτάβανη, φωτεινή καί εὐρύχωρη<sup>8</sup>».

Γενικά, ὅλα αὐτά τά θέματα τῆς διαιτητικῆς διατηροῦν μίαν ἀξιοπρόσεκτη συνέχεια ἀπό τήν κλασική ἐποχή· οἱ γενικές ἀρχές, φαίνεται καθαρά, παρέμειναν οἱ ἴδιες· τό πολύ πολύ νά ἀναπτύχθηκαν, νά ἀναλύθηκαν σέ λεπτομέρειες καί νά ἐκλεπτύνθηκαν· προτείνουν στενότερη πλαισίωση τῆς ζωῆς καί ζητοῦν ἀπό ἐκείνους πού ἐπιθυμοῦν νά τίς τηρήσουν ἀκόμα πιό ἀγρυπνη προσοχή στό σῶμα. Στίς ἐπιστολές τοῦ Σενέκα ἡ στήν ἀλληλογραφία τοῦ Μάρκου Αὐρήλιου μέ τόν Φρόντωνα, βρῖσκουμε ἀναφορές στήν καθημερινή τους ζωή πού μαρτυροῦν γιά τόν τρόπο αὐτό ἐπιμέλειας τοῦ ἑαυτοῦ καί τοῦ σώματος. Πρόκειται πολύ περισσότερο γιά ἐντατικοποίηση παρά γιά ριζική ἀλλαγῆ· γιά αὔξηση τῆς ἀνησυχίας καί ὄχι γιά ὑποδάθμιση τοῦ σώματος· γιά ἀλλαγῆ κλίμακας ὅσον ἀφορᾷ τά στοιχεῖα πάνω στά ὁποῖα στρέφεται ἡ προσοχή, καί ὄχι γιά κάποιον ἄλλον τρόπο θεώρησης τοῦ ἑαυτοῦ ὡς ἀτόμου μέ σάρκα καί ὀστά.

Μέσα σ' αὐτό τό συνολικό πλαίσιο τό τόσο ἔντονα σημαδεμένο ἀπό τή μέριμνα γιά τό σῶμα, γιά τήν ὑγεία, γιά τό περιβάλλον καί γιά τίς συνθήκες, ἡ ἱατρική θέτει τό ζήτημα τῶν σεξουαλικῶν ἀπολαύσεων· τό ζήτημα τῆς φύσης τους καί τοῦ μηχανισμοῦ τους, τό ζήτημα τῆς θετικῆς καί ἀρνητικῆς ἀξίας τους γιά τόν ὀργανισμό, τό ζήτημα τῆς δίαιτας στήν ὁποῖα ταιριάζει νά τίς ὑποβάλλουμε<sup>9</sup>.

## 1. ΓΑΛΗΝΟΣ

1. Οί αναλύσεις του Γαληνού σχετικά με τὰ ἀφροδίσια ἐντάσσονται στήν παλαιά θεματική τῶν σχέσεων ἀνάμεσα στόν θάνατο, στήν ἀθανασία καί στήν ἀναπαραγωγή. Γιά τόν Γαληνό, ὅπως καί γιά μιάν ὀλόκληρη φιλοσοφική παράδοση, ἡ ἀνάγκη τοῦ διαχωρισμοῦ τῶν φύλων, ἡ ἔνταση τῆς ἀμοιβαίας ἔλξης τους καί ἡ δυνατότητα τῆς τεκνοποιίας ἔχουν τίς ρίζες τους στήν ἀπουσία τῆς αἰωνιότητος. Αὐτή εἶναι ἡ γενική ἐξήγηση πού δίνεται ἀπό τήν πραγματεία *Περί χρείας μοριῶν*<sup>10</sup>. Ἡ φύση, ἐκτελώντας τό ἔργο της, συνάντησε ἕνα ἐμπόδιο καί κάτι σάν ἐγγενές ἀσύμβατον μέ τό ἔργο της. Μέρимνά της, ἐκεῖνο γιά τό ὁποῖο προσπάθησε («ἐσπούδασε»), ἦταν νά πλαστοουργήσει ἕνα ἀθάνατο ἔργο· ὅμως, ἡ ὕλη μέ τήν ὁποία ἐφτιαχνε αὐτό τό ἔργο δέν τό ἐπέτρεπε· δέν μπορούσε νά συνθέσει ἀρτηρίες, νεῦρα, ὀστά, σάρκες, μέ ἕνα «ἄφθαρτο» ὕλικό. Ὁ Γαληνός διακρίνει στήν ἴδια τήν καρδιά τοῦ δημιουργικοῦ ἔργου – τοῦ «δημιουργήματος» – ἕνα ἐσωτερικό ὄριο καί κάτι σάν «ἀποτυχία», ὀφειλόμενη σέ μιάν ἀναπόφευκτη ἀταιριασία μεταξύ τῆς ἀθανασίας, στήν ὁποία στοχεύει τό σχέδιο, καί τοῦ φθαρτοῦ τῆς ὕλης πού χρησιμοποιεῖται. Ὁ «λόγος» πού δομεῖ τή φυσική τάξη βρῖσκεται κατά κάποιον τρόπο στή θέση ἑνός ἰδρυτῆ πόλεων: αὐτός μπορεῖ κάλλιστα νά συγκεντρώσει ἄνδρες σέ μιᾶ κοινότητα· αὐτή θά χαθεῖ – ἄρα κι ὁ ἴδιος θά καταστραφεῖ – ἂν δέν βρεῖ τόν τρόπο νά κάνει τούτη τήν πόλη νά ὑπάρξει καί μετά τόν θάνατο τῶν πρώτων της πολιτῶν. Ἐνα μέσον εἶναι ἀναγκαῖο γιά νά ξεπεραστεῖ αὐτή ἡ θεμελιώδης δυσκολία. Τό λεξιλόγιο τοῦ Γαληνού εἶναι συγχρόνως ἔντονο καί ἐμ-

φραντικό. Τό ζητούμενο είναι νά βρεθεῖ ἕνα μέσον, νά ἐπινοηθεῖ ἕνα τέχνασμα («δοῆθεια»), νά ἀνακαλυφθεῖ μιά μέθοδος («τέχνη»), νά χρησιμοποιηθεῖ ἕνα δόλωμα («δέλεαρ»), ὥστε νά ἐξασφαλιστεῖ ἡ σωτηρία καί ἡ προστασία τοῦ εἴδους. Κοντολογίς, χρειάζεται κατι ἔξυπνο («σόφισμα»)<sup>11</sup>. Γιά νά φέρει σέ πέρας τή λογική ἀκολουθία τοῦ ἔργου του, ὁ δημιουργός, πλάθοντας τά ἔμβια ὄντα καί παρέχοντάς τους ἕνα μέσον νά ἀναπαράγονται, χρειάστηκε νά χρησιμοποιήσει μιά πονηριά: μιά πονηριά τοῦ «λόγου», ὁ ὁποῖος διέπει τόν κόσμο, γιά νά ὑπερνικήσει τήν ἀναπόφευκτη φθαρτότητα τῆς ὕλης ἀπό τήν ὁποία εἶναι φτιαγμένος ὁ ἴδιος αὐτός κόσμος.

Ἡ πονηριά αὕτη θέτει σέ κίνηση τρία στοιχεῖα. Πρῶτα πρῶτα, ὄργανα πού ἔχουν δοθεῖ σέ ὅλα τά ζῶα καί πού χρησιμεύουν στή γονιμοποίηση. Κατόπιν, ἰκανότητα γιά ἡδονή, πού εἶναι ἀσυνήθης «καί πολύ ἔντονη». Τέλος, μέσα στήν ψυχή, τήν «ἐπιθυμία» χρησιμοποίησης αὐτῶν τῶν ὀργάνων – ἐπιθυμία ἐκπληκτικῆ καί ἀπερίγραπτη («ἄρρητος»). Τό «σόφισμα» ἐπομένως περὶ σαρκικῆς σχέσης δέν ἔγκειται ἀπλῶς σέ μίαν ἐπιτήδεια ἀνατομική διάταξη καί σέ ἐπιμελῶς κανονισμένους μηχανισμούς: συνίσταται ἐπίσης στή σύνδεσή τους μέ μίαν ἡδονή καί μίαν ἐπιθυμία, τῶν ὁποίων ἡ ιδιότυπη δύναμη εἶναι «πέραν καί αὐτῶν τῶν λέξεων». Γιά τό ξεπέραςμα τοῦ ἀσύμβατου μεταξύ τοῦ σχεδίου της καί τῶν περιορισμῶν τῶν ὑλικῶν της, ἡ φύση χρειάστηκε νά τοποθετήσει μέσα στό σῶμα καί στήν ψυχή τοῦ ἔμβιου ὄντος τήν ἀρχή μιᾶς ἀσυνήθιστης «δύναμης».

Ἀποδεικνύεται ἔτσι σοφὴ ἡ δημιουργικὴ ἀρχὴ πού, γνωρίζοντας καλά τήν οὐσία τοῦ ἔργου της, ἄρα καί τά ὄριά του, ἐπινόησε αὐτόν τόν μηχανισμό διέγερσης – αὐτό τό «κεντρί» τῆς ἐπιθυμίας. (Ὁ Γαληνός ἐπαναλαμβάνει ἐδῶ τήν παραδοσιακὴ εἰκόνα πού ἀποδίδει μεταφορικά τήν ἀνεξέλεγκτη σφοδρότητα τῆς ἐπιθυμίας<sup>12</sup>). Ἔτσι, χάρη στήν ἐνέργεια τοῦ κεντριοῦ αὐτοῦ, ἀκόμα κι ἐκεῖνα τά ἔμβια ὄντα πού δέν εἶναι ἰκανά νά κατανοήσουν ποιός εἶναι ὁ σκοπός τῆς φύσης «ἐν τῇ σοφίᾳ της» – εἴτε ἐπειδὴ εἶναι νεαρά, εἴτε ἐπειδὴ εἶναι «ἄφρονα», εἴτε ἐπειδὴ εἶναι «ἄλογα» – κατορθώνουν, στήν οὐσία, νά τόν πραγματώνουν<sup>13</sup>. Μέ τή φλόγα τους, τά ἀφροδίσια ὑπηρετοῦν ἕναν λόγο τόν ὁποῖο ἐκείνοι πού τόν ἀσκοῦν δέν χρειάζονται κἄν νά τόν γνωρίζουν.



2. Στόν Γαληνό, ή φυσιολογία τῶν γενετήσιων πράξεων ξεχωρίζει ἀκόμα χάρη σέ μερικά θεμελιώδη γνωρίσματα πού τά συναντοῦμε στίς προγενέστερες παραδόσεις.

Πρῶτα πρῶτα, ὁ ἰσομορφισμός τῶν πράξεων αὐτῶν στόν ἄνδρα καί στή γυναίκα. Ὁ Γαληνός τόν στηρίζει στή βασιική ἀρχή τῆς ταυτότητας τοῦ ἀνατομικοῦ συστήματος στά δύο φύλα: «Γυρίστε τό μέσα ἔξω τά μόρια τῆς γυναίκας, γυρίστε τό ἔξω μέσα καί ἀναδιπλώστε πρὸς τά μέσα ἐκεῖνα τοῦ ἄνδρα καί θά τά βρεῖτε ὄλα νά μοιάζουν μεταξύ τους<sup>14</sup>.» Ὑποθέτει ὅτι ἡ γυναίκα ἐκπερματίζει ὅπως ὁ ἄνδρας· ἡ διαφορά εἶναι ὅτι ἡ ἔξεργασία τοῦ χυμοῦ αὐτοῦ εἶναι στή γυναίκα λιγότερο τέλεια καί λιγότερο ὀλοκληρωμένη: πράγμα πού ἐξηγεῖ καί τόν ἐλάχισον ρόλο του στή διαμόρφωση τοῦ ἐμβρύου.

Βρίσκουμε ἐπίσης στόν Γαληνό τό παραδοσιακό πρότυπο τῆς παροξυστικῆς διαδικασίας ἔκκρισης πού διατρέχει τό κορμί, τό ταράζει καί τό ἐξαντλεῖ. Ὡστόσο, ἡ σχετική ἀνάλυση πού κάνει, μέ τούς ὅρους τῆς δικῆς του φυσιολογίας, ἀξίζει νά προσεχτεῖ. Ἐχει τό διπλό ἀποτέλεσμα νά συνδέει, πολύ στενά, τούς μηχανισμούς τῆς γενετήσιας πράξης μέ τό σύνολο τοῦ ὄργανοῦ καί ταυτόχρονα, νά τή μετατρέπει σέ μιὰ διαδικασία ὅπου ἐμπλέκονται ἡ ὑγεία τοῦ ἀτόμου καί, τελικά, ἡ ἴδια του ἡ ζωή. Ἡ ἀνάλυση, περικλειόντας τήν πράξη αὐτή σέ ἓνα φυσιολογικό πλέγμα, συνεχές καί πυκνό, τό φορτίζει μέ μιὰ ὑψηλή δυνατότητα κινδύνου.

Τό πράγμα γίνεται ὀλοφάνερο σ' αὐτό πού θά μπορούσαμε νά ὀνομάσουμε «φυσιολογικοποίηση» τῆς ἐπιθυμίας καί τῆς ἡδονῆς. Τό 9ο κεφάλαιο τοῦ ΙΔ' βιβλίου τοῦ *Περί χρείας μορίων* θέτει τό ἐρώτημα: «Γιατί ἡ χρήση τῶν γεννητικῶν ὀργάνων συνδέεται μέ μιὰ ἐντονότατη ἡδονή;» Ὁ Γαληνός ἀπορρίπτει ἐξυπαρχῆς τήν ἰδέα ὅτι ἡ σφοδρότητα τῆς ἐπιθυμίας καί ἡ ἔνταση συνδέονται ἀπλῶς μέ τή γενετήσια πράξη ἐπειδή τό θέλησαν οἱ δημιουργοί θεοί, ὡς ἓνα κίνητρο πού ὑποβάλλεται στούς ἀνθρώπους γιά νά τούς ὠθήσει πρὸς αὐτήν. Ὁ Γαληνός δέν ἀρνεῖται ὅτι ἡ δημιουργική δύναμη ἐνήργησε κατά τρόπον ὥστε νά ὑπάρχει τούτη ἡ ὀρμή πού μᾶς παρασύρει: ἐννοεῖ πῶς δέν προστέθηκε στήν ψυχή ὡς συμπλήρωμα, ἀλλά πῶς ἐντάχθηκε ὀλότελα ὡς ἐπακόλουθο τῶν μηχανισμῶν τοῦ σώματος. Ἐπιθυμία καί ἡδονή εἶναι ἄμεσα ἀποτελέσματα τῶν ἀνατομικῶν προσόντων καί τῶν φυσικῶν διεργασιῶν. Τό τελικό αἶτιον — πού εἶναι ἡ συνέχιση τῶν γεννήσεων —

επιτυγχάνεται μέσω ενός υλικού αίτιου και μιᾶς οργανικῆς διευθέτησης: «Ἐάν αὐτή ἡ ἐπιθυμία, ἂν αὐτή ἡ ἡδονή ὑπάρχουν στή ζωᾶ, αὐτό δέν ὀφείλεται μόνον στό ὅτι οἱ θεοὶ δημιουργοὶ τοῦ ἀνθρώπου θέλησαν νά τούς ἐμφυσήσουν μιά σφοδρή ἐπιθυμία γιά τή γενετήσια πράξη, ἢ νά προσαρτήσουν στήν ἐκπλήρωση μιᾶς πράξης μιάν ἔντονη ἡδονή, ἀλλά στό ὅτι διέταξαν τήν ὕλη καί τά ὄργανα ἔτσι ὥστε νά ἐπιτύχουν αὐτά τά ἀποτελέσματα<sup>15</sup>». Ἡ ἐπιθυμία δέν εἶναι μιά ἀπλή ψυχική ὁρμή, οὔτε ἡ ἡδονή μιά παραπλανισία ἀνταμοιβῆς. Εἶναι ἀποτελέσματα τῆς πίεσης καί τῆς ξαφνικῆς ἐκσπερμάτισης. Στόν μηχανισμόν αὐτόν, ὁ Γαληνός διαγνώσκει πολλοὺς παράγοντες ἡδονῆς. Ὑπάρχει, πρὶν ἀπ' ὅλα, ἡ συσσώρευση ἑνός χυμοῦ τοῦ ὁποίου ἡ φύση εἶναι τέτοια ὥστε προκαλεῖ, ἐκεῖ ὅπου συγκεντρώνεται, ἔντονα αἰσθήματα. «Γίνεται κάτι παρόμοιο μ' ἐκεῖνο πού συμβαίνει συχνά ἀπό τήν ὑποδόρια σύσρευση ἑνός κνηστικοῦ χυμοῦ, τοῦ ὁποίου ἡ κίνηση προκαλεῖ ἕνα γαργάλημα καί μιά εὐχάριστη φαγοῦρα<sup>16</sup>». Πρέπει ἐπίσης νά ληφθεῖ ὑπόψη ἡ θερμότητα, ἡ ὁποία εἶναι ἰδιαίτερα ἔντονη στό κατώτερο τμήμα τοῦ κορμοῦ, καί ἰδιαίτερα στό δεξιό ἡμισυ, ἐξαιτίας τῆς ἐγγύτητας τοῦ ἥπατος καί τῆς πολλαπλότητας τῶν ἀγγείων πού ξεκινοῦν ἀπό ἐκεῖ. Αὐτή ἡ ἀσυμμετρία στή θερμότητα ἐξηγεῖ τό γιατί τά ἀγόρια διαπλάθονται μάλλον στό δεξιό κέρασ τῆς μήτρας καί τά κορίτσια στό ἀριστερό<sup>17</sup>. Ἐξηγεῖ ἐπίσης τό γιατί τά δεξιά τμήματα εἶναι φυσικότερα ἢ ἔδρα τῆς ἔντονης ἡδονῆς. Πάντως, ἡ φύση προίκισε τά ὄργανα τῆς περιοχῆς αὐτῆς μέ μιάν ἰδιαίτερη εὐαισθησία – εὐαισθησία κατά πολύ μεγαλύτερη ἀπό ἐκείνην τοῦ δέρματος, παρὰ τήν ὁμοιότητα τῶν λειτουργιῶν. Τέλος, ὁ πολύ ἀραιότερος χυμός πού προέρχεται ἀπό ἀδενώδη σώματα, τά ὁποία ὁ Γαληνός ὀνομάζει «παραστάτες», συνιστᾶ ἕναν ἄλλο υἷκο παράγοντα ἡδονῆς: ὁ χυμός αὐτός, ἐμποτίζοντας τά μόρια πού ἔχουν σχέση μέ τή γενετήσια πράξη τά καθιστᾶ περισσότερο εὐμετάβλητα καί ἐπαυξάνει τήν ἡδονή πού νιώθουν. Ὑπάρχει λοιπόν μιά ὀλόκληρη ἀνατομική διάταξη καί μιά ὀλόκληρη φυσιολογική διευθέτηση πού ἐγγράφουν στό σῶμα καί στοὺς ἰδιαίτερους μηχανισμούς του τήν ἡδονή μέ τήν ὑπέριμετρη ἔντασή της («ὑπεροχή τῆς ἡδονῆς») ἔναντι τῆς ὁποίας ὁ ἄνθρωπος εἶναι ἀνίσχυρος («ἀμήχανος»)<sup>18</sup>.

Ἐάν, ὁμως, ἡ διαμόρφωση τῆς ἡδονῆς εἶναι ἔτσι καλά ριζωμένη καί καλά ἐντοπισμένη, εἶναι ἐξίσου ἀλήθεια ὅτι ἡ σεξουαλική

πράξη, μέ τά στοιχεῖα πού ἐνεργοποιεῖ καί τίς συνέπειες πού φέρει, ἐμπλέκει δλόκληρο τό σῶμα. Ὁ Γαληνός δέν θεωρεῖ, ὅπως ὁ ἱπποκρατικός συγγραφέας τοῦ *Περί γενέσεως*, ὅτι τό σπέρμα σχηματίζεται, μέ ἀνατάραξη, ἀπό τό αἷμα· οὔτε νομίζει, ὅπως ὁ Ἀριστοτέλης, πῶς ἀποτελεῖ τό τελευταῖο στάδιο τῆς πέψης. Ἀναγνωρίζει σ' αὐτό τή συνένωση δύο στοιχείων: ἀπό τή μιᾶ, τό προῖόν μιᾶς ὀρισμένης «ὀπτησης» τοῦ αἵματος πού συντελεῖται στά κολπώματα τῶν σπερματικῶν πόρων (αὐτή ἀκριβῶς ἡ ἀργή ἔξεργασία τοῦ δίνει προοδευτικά τό χρῶμα του καί τήν πυκνότητά του), καί ἀπό τήν ἄλλη, ἡ παρουσία τοῦ «πνεύματος»: αὐτό διογκώνει τά γεννητικά ὄργανα, αὐτό γυρεύει νά βγεῖ μέ ὀρμή ἔξω ἀπό τό σῶμα καί ξεφεύγει μέ τό σπέρμα τή στιγμή τῆς ἐκσπερμάτισης. Ὅμως, τό «πνεῦμα» αὐτό σχηματίζεται μέσα στόν περὶ πλοκο λαδύρινθο τοῦ ἐγκεφάλου. Ἡ γενετήσια πράξη, ὅταν λαμβάνει χώρα καί ἀφαιρεῖ ἔτσι σπέρμα καί πνεῦμα, δρᾷ μέ βάση τή μεγάλη μηχανική τοῦ σώματος, ὅπου ὅλα τά στοιχεῖα εἶναι δεμένα μεταξύ τους «ὅπως σ' ἕναν χορό». Καί, «ὅταν, λόγω σεξουαλικῶν ὑπερβολῶν, ὄλο τό σπέρμα ἐκκενωθεῖ, οἱ ὄρχεις ἀπομυζοῦν τίς ἐπάλληλες φλέβες ἀπ' ὅσο σπερματικό ὑγρό ἐμπεριέχουν· ὁμως, τό ὑγρό αὐτό ὑπάρχει ἐκεῖ σέ μικρή μόνο ποσότητα, ἀνακατεμένο μέ τό αἷμα ὑπό μορφήν δροσοσταλίδων· οἱ φλέβες αὐτές «στερημένες πιεστικά ἀπό τοῦτο τό ὑγρό ἀπό τούς ὄρχεις, πού ἔχουν πιό ἐνεργή δράση, τό ἀντλοῦν μέ τή σειρά τους ἀπό τίς φλέβες πού θρῖσκονται ἀπό πάνω τους, αὐτές ξανά ἀπό ἐκεῖνες πού ἔπονται, κι αὐτές πάλι ἀπό τίς παρακείμενες· ἡ ἐλκτική αὐτή κίνηση δέν σταματᾷ προτοῦ ἡ μεταγωγή αὐτή διαδοθεῖ σέ ὅλα τά μέρη τοῦ σώματος». Καί ἂν αὐτή ἡ δαπάνη συνεχιστεῖ, τό σῶμα ὄχι μόνο στερεῖται ἀπλῶς ἀπό τό σπερματικό του ὑγρό, ἀλλά καί «ὄλα τά μέρη τοῦ ζώου ἀπογυμνώνονται ἀπό τή ζωτική τους πνοή<sup>19</sup>».

3. Μέ βάση τά παραπάνω, μποροῦμε νά κατανοήσουμε τή δέση τῶν σχέσεων πού δημιουργοῦνται στή σκέψη τοῦ Γαληνοῦ μεταξύ τῆς σεξουαλικῆς πράξης καί τῶν φαινομένων τῆς ἐπιληψίας καί τῶν σπασμῶν: σχέσεις συγγένειας, ἀναλογίας καί αἰτιότητας.

Ἡ σεξουαλική πράξη, μέ τόν μηχανισμό της, ἀποτελεῖ μέρος τῆς μεγάλης οικογένειας τῶν σπασμῶν, τῶν ὁποίων τή θεωρία δίνει ἡ πραγματεία *Περί πεπονθῶτων τόπων*<sup>20</sup>. Ὁ Γαληνός ἀναλύει

σ' αὐτήν τόν σπασμό, θεωρώντας τον τῆς ἴδιας φύσης, ὡς πρὸς τὴ διαδικασία του, μέ ὁποιαδήποτε ἐκούσια κίνηση· ἡ διαφορὰ ἔγκνεται στό ὅτι τό τράδηγμα πού ἀσκεῖ τό νεῦρο πάνω στόν μῦν δέν βασίζεται στή θούληση, ἀλλά σέ μίαν ὀρισμένη κατάσταση ξηρότητας (ἡ ὁποία τεντώνει τά νεῦρα ὅπως μιά χορδή πού ἀφήνουμε στόν ἥλιο) ἢ πλησμονῆς (πού διογκώνοντας τά νεῦρα τά βραχύνει καί τανύει ὑπέμετρα τούς μῦς). Μέ τόν τελευταῖο αὐτόν τύπο μηχανισμοῦ συνδέεται ὁ σπασμός πού προσιδιάζει στή σεξουαλική πράξη.

Στή μεγάλη αὐτή οἰκογένεια τῶν σπασμῶν, ὁ Γαληνός ἐπισημαίνει μίαν ιδιαίτερη ἀναλογία μεταξὺ ἐπιληψίας καί σεξουαλικῆς πράξης. Γι' αὐτόν, ἡ ἐπιληψία προκαλεῖται ἀπό μιά συμφόρηση τοῦ ἐγκεφάλου πού γεμίζει ὀλόκληρος ἀπό ἕναν παχύρρευστο χυμό μέ ἀποτέλεσμα τὴν ἔμφραξη τῶν πόρων πού ξεκινοῦν ἀπό τίς κοιλίες ὅπου διαμένει τό πνεῦμα. Ἡ σῶρευση, λοιπόν, αὐτὴ φυλακίζει τό πνεῦμα, τό ὁποῖο καί πασχίζει νά διαφύγει, ὅπως ἀκριβῶς προσπαθεῖ νά ἐξέλθει ὅταν ἔχει συσσωρευτεῖ μαζί μέ τό σπέρμα στοὺς ὄρχεις. Ἡ ἀπόπειρα αὐτὴ εἶναι ἡ αἰτία τῆς διατάραξης τῶν νεύρων καί τῶν μυῶν, πού μποροῦμε νά διαπιστώσουμε — μέ διαφορετικὲς ἐντάσεις — στίς κρίσεις ἐπιληψίας ἢ κατὰ τὴν ἐκπλήρωση τῶν ἀφροδισίων.

Τέλος, ὑπάρχει, μεταξὺ αὐτῶν καί τῶν σπασμικῶν κρίσεων, μιά αἰτιακὴ σχέση πού μπορεῖ νά δημιουργηθεῖ πρὸς τὴ μίαν ἢ τὴν ἄλλη κατεύθυνση. Ὁ ἐπιληπτικὸς σπασμὸς μπορεῖ νά ἐπιφέρει ἕναν σπασμὸ στὰ γεννητικὰ ὄργανα: «οἱ σοβαρὲς ἐπιληψίες, λέει ὁ Γαληνὸς στὴν πραγματεία *Περὶ χρείας μορίων*, καί ἡ πάθηση ἡ ὀνομαζόμενη γονόρροια μποροῦν νά σᾶς διδάξουν πόσο συμβάλλει στὴν ἐκχυση σπέρματος αὐτό τό εἶδος σπασμοῦ πού συντελεῖ στὴν ἀφροδισιακὴ πράξη. Πράγματι, στίς σοβαρὲς ἐπιληπτικὲς καταστάσεις, καθὼς ὀλόκληρο τό σῶμα, καί μαζί του τά γεννητικὰ μόρια, συγκλονίζεται ἀπό ἕναν βίαιο σπασμὸ, ὑπάρχει ἐκχυση σπέρματος<sup>21</sup>». Ἀντίστροφα, ἡ ἀκαιρὴ ἐπίδοση στίς σεξουαλικὲς ἀπολαύσεις προκαλεῖ μίαν προοδευτικὴ ἀποξήρανση καί μιά ὄλο καί μεγαλύτερη ἔνταση τῶν νεύρων καί μπορεῖ ἔτσι νά ἐπιφέρει ἀσθένειες σπασμοειδεῖς.

Στό μεγάλο δόμημα τῆς γαληνικῆς θεωρίας, τά ἀφροδίσια παρουσιάζονται τοποθετημένα διαδοχικὰ σέ τρία ἐπίπεδα. Καταρ-

χίν, είναι γερά προσδεμένα στην τάξη της δημιουργικής πρόνοιας: έχουν σχεδιαστεί και τοποθετηθεί ακριβώς στο σημείο εκείνο όπου η δημιουργική σοφία ήλθε σε βοήθεια της δύναμής της, ώστε να ξεπεράσει τα όρια που έθετε ο θάνατος. Δεύτερον, είναι ένταγμένα σε ένα παιχνίδι πολύπλοκων και σταθερών σχέσεων με το σώμα, τόσο με την ακριβή ανατομική εντόπιση των διεργασιών τους, όσο και με τα αποτελέσματα που έχουν στην ολική οικονομία του «πνεύματος», που εξασφαλίζει την ενότητα του σώματος. Τέλος, βρίσκονται μέσα σε ένα ευρύτατο πεδίο συγγένειας με ένα σύνολο νόσων στο έσωτερικό του οποίου διατηρούν σχέσεις αναλογίας και αιτιότητας. Ένα τελείως όρατό νήμα, σίς αναλύσεις του Γαληνού, οδηγεί από μία κοσμολογία της αναπαραγωγής σε μία παθολογία των σπασμωδικών απεκκρίσεων, και από μία φυσιολογική θεμελίωση των *αφροδισίων* στην ανάλυση των *ακροσφαλών μηχανισμών* που συνιστούν την *έγγενή τους φύση* και που *τά κάνουν παραπλήσια με φοβερές νόσους*.

## 2. ΕΙΝΑΙ ΚΑΛΕΣ; ΕΙΝΑΙ ΚΑΚΕΣ;

Ἡ διαφορούμενη αὐτὴ στάση τῆς ἰατρικῆς σκέψης σέ ὄ,τι ἀφορᾷ τίς σεξουαλικές ἀπολαύσεις δέν χαρακτηρίζει τόν Γαληνό, κι ἄς εἶναι σ' αὐτόν πῶς εὐανάγνωστη ἀπ' ὄ,τι σέ ἄλλους. Ἀποτελεῖ τήν οὐσία τῶν σωζόμενων ἰατρικῶν κειμένων τοῦ 1ου καί 2ου μ.Χ. αἰ. Πρόκειται, ἐξάλλου, γιά ἀμφισημία μάλλον παρά γιά διαφορούμενο: διότι ἔχουμε ἐδῶ διασταύρωση δύο ἀντιθετικῶν ἀξιολογήσεων.

Ἀπό τή μεριά τῶν θετικῶν ἀξιολογήσεων, ὑπάρχει πρῖν ἀπ' ὄλα ἐκείνη τοῦ σπόρου, τοῦ σπέρματος – πολύτιμης οὐσίας γιά τόν σχηματισμό τῆς ὁποίας ἡ φύση πῆρε πολλά προφυλακτικά μέτρα κατά τή διευθέτηση τοῦ ἀνθρώπινου σώματος: αὐτή συγκεντρώνει ὄ,τι ἰσχυρότερο ὑπάρχει στή ζωή, τό μεταδίδει, ἐπιτρέπει τή διαφυγή ἀπό τόν θάνατο· στό ἀρσενικό βρῖσκει ἔκφραση ὅλη του ἡ δύναμη καί ἡ τελειότητα. Αὐτή ἡ οὐσία τοῦ παρέχει καί τήν ὑπεροχή του. Συμβάλλει «στήν ὑγεία, στό σφρίγος τοῦ σώματος καί τῆς ψυχῆς, στή γένεση<sup>22</sup>». Ἡ ὑπεροχή τοῦ ἀρσενικοῦ συνίσταται στό ὅτι εἶναι τό κατεξοχὴν σπερματικό ζῶο. Θετική εἶναι ἐπίσης ἡ ἀξιολόγηση τῆς πράξης γιά τήν ὁποία παρασκευάστηκαν μέ τόση φροντίδα τά ὄργανα καί στά δύο φύλα. Ἡ σεξουαλική σύζευξη εἶναι κάτι φυσικό: δέν μπορεῖ νά θεωρηθεῖ κακή. Ὁ Ροῦφος ὁ Ἐφέσιος ἐκφράζει μιὰ γενική γνώμη ὅταν λέει πῶς ἡ σεξουαλική ἐπαφή εἶναι μιὰ φυσική πράξη, ἄρα δέν μπορεῖ νά εἶναι ἐπιβλαβής αὐτὴ καθεαυτή<sup>23</sup>.

Ἐκεῖνο, ὅμως, πού καθίσταται ἀκλόνητο εἶναι κατά κάποιον τρόπο ἡ δυνατότητά της, ἡ θεμελιακὴ ἀρχή της. Διότι, εὐθύς μό-

λις εμφανιστεί, θεωρείται στην εκτύλιξή της και έγγενως επικίνδυνη. Έπικίνδυνη, γιατί σημαίνει ξόδεμα τής πολύτιμης αυτής ουσίας, τής όποιας, ώστόσο, ή συσσώρευση παρακινεί στη διάπραξη του: άφηνει νά διαφύγει όλη ή ζωική δύναμη πού ό σπόρος είχε συγκεντρώσει. Έπικίνδυνη επίσης, έπειδή ή ίδια ή εκτύλιξή της τήν προσομοιάζει μέ νόσο. 'Ο Άρεταϊός χρησιμοποιούσε μία χαρακτηριστική έκφραση: ή σεξουαλική πράξη, έλεγε, «φέρει τά σύμβολα» τής ιερᾶς νόσου<sup>24</sup>. 'Ο Καίλιος Αύρηλιανός συνέκρινε βήμα πρός βήμα τήν εκτύλιξη τής σεξουαλικῆς πράξης μέ τήν άνάπτυξη μιᾶς έπιληπτικῆς κρίσης· και έδρισκε σ' αυτήν τίς ίδιες άκριβῶς φάσεις: «μυϊκές συσπάσεις, λαχάνιασμα, ξίδρωση, κυλίνδηση τών όφθαλμών, έρυθρίαση τοῦ προσώπου, κατόπιν ώχρίαση και τέλος άτονία όλοκλήρου τοῦ σώματος<sup>25</sup>». Αυτό είναι τό παράδοξο τών σεξουαλικών ήδονών: ή άνώτερη λειτουργία πού ή φύση τούς έμπιστεύτηκε, ή άξία τής ουσίας πού πρέπει νά μεταδώσουν, άρα νά χάσουν, είναι αυτό άκριβῶς πού κάνει νά μοιάζουν μέ τήν ιερᾶ νόσο. Οί γιατροί τοῦ 1ου και τοῦ 2ου μ.Χ. αϊ. δέν υπήρξαν ούτε οί πρώτοι ούτε οί μόνοι πού διατύπωσαν τήν άμφισημία αυτή. Γύρω, όμως, από αυτήν περιέγραψαν μιάν όλόκληρη παθολογία, πιά άναπτυγμένη, πιά σύνθετη και πιά συστηματική από εκείνην πού είχε διαπιστωθεί στο παρελθόν.

1. 'Η παθολογία τής ίδιας τής σεξουαλικῆς δραστηριότητας δομεΐται γύρω από δύο στοιχεΐα μέ τά όποια χαρακτηρίζονται συνήθως οί κίνδυνοι τής σεξουαλικῆς πράξης: άκούσια διαιότητα τής έντασης, άπεριορίστη δαπάνη πού έξαντλεί.

'Από τή μιᾶ, ύπάρχει ή άρρώστια τής διαρκοῦς διέγερσης πού συγκρατεΐ τήν πράξη παρατείνοντας άπεριορίστα τόν μηχανισμό τής διέγερσης. Στην άρσενική έκδοση αὐτοῦ τοῦ είδους πάθησης — πού όνομάζεται σατυρίαση ή πριαπισμός — όλοι οί μηχανισμοί πού προετοιμάζουν τή σεξουαλική πράξη και τήν έκσπερμάτιση (ένταση, ταραχή, έξαψη) είναι συγκεντρωμένοι και διατηροῦνται κατά τρόπο συνεχή, είτε ύπάρχει έκσπερμάτιση είτε όχι: πρόκειται για έναν σεξουαλικό έρεθισμό πού δέν φαίνεται νά σταματάει ποτέ. 'Ο άσθενής βρίσκεται σέ κατάσταση διαρκοῦς σπασμοῦ, περνώντας από όξειες κρίσεις, πού μοιάζουν πολύ μέ τήν έπιληψία. 'Η περιγραφή τοῦ Άρεταϊοῦ μπορεΐ νά χρησιμεύσει ως παράδειγμα μαρτυρίας για τόν τρόπο μέ τόν όποιο γίνονταν

άντιληπτή ή παράξενη αυτή άρρώστια, όπου ή σεξουαλική πράξη κατά κάποιον τρόπο αφήνεται στον έαυτό της χωρίς χρόνο και χωρίς μέτρο· ή σπαστική και έπιληπτική της φύση άποκαλύπτεται έδω δλόγγυμη. «Πρόκειται για μιά νόσο πού προκαλεί στύση του πέους... Έ πάθηση αυτή είναι μιά άκόρεστη έπιθυμία συνουσίας, πού άκόμα και ή ίκανοποίηση του πάθους δέν μπορεί νά μετριάσει· διότι ή στύση συνεχίζεται και μετά τίς πιο πολλαπλασιασμένες ήδονές· ύπάρχει σύσπαση όλων των νεύρων και διάταση των τενόντων, των βουβώνων και του περινεου· τά γεννητικά μόρια είναι φλογισμένα και πονούν.» Έ μόνιμη αυτή κατάσταση τονίζεται από κρίσεις: οι άσθενείς τότε δέν δείχνουν «ούτε αιδώ ούτε συγκράτηση στά λόγια τους και τίς πράξεις τους·... ξερονούν, τά χείλη τους καλύπτονται μέ άφρό, όπως του καυλωμένου τράγου· επίσης έχουν τή μυρωδιά του»· χάνουν τά λογικά τους και τά ξαναβρίσκουν μόνο όταν πάρει τέλος ό παροξυσμός<sup>26</sup>. Στην πραγματεία του *Περί πεπονθότων τόπων*, ό Γαληνός κάνει μιά πολύ πιο λιτή περιγραφή τής σατυρίας: «Ό πριαπισμός είναι μιά μεγέθυνση δλόκληρου του πέους σέ μήκος και σέ πάχος, δίχως άφροδία διαέκκριση και δίχως αύξηση τής φυσικής θερμοκρασίας του σώματος, όπως συμβαίνει μέ τά άτομα πού είναι ξαπλωμένα ανάσκελα. Κοντολογίς, μπορούμε νά ποϋμε πως πρόκειται για μιά μόνιμη αύξηση του πέους<sup>17</sup>.» Έ αίτία αυτής τής νόσου πρέπει νά έξηγηθεί, λέει ό Γαληνός, μέ βάση τούς μηχανισμούς τής στύσης· άρα πρέπει νά αναζητηθεί «στους διεσταλμένους πόρους των άρτηριών» ή «στήν παραγωγή ενός πνεύματος μέσα στό νεϋρο». Στην πραγματικότητα, ό Γαληνός δέχεται και τίς δύο αιτίες και τή σύζευξή τους στή γένεση των συμπτωμάτων· κλίνει, όμως, νά θεωρεί τίς περισσότερες φορές ως αίτία τή διαστολή των άρτηριών, πού είναι, κατ' αυτόν, ένα φαινόμενο πολύ συχνότερο από εκείνο του πνεύματος «έντός του σπραγγώδους νεύρου». Αυτό τό είδος νόσου συναντάται είτε σέ όσους «έχουν πολύ σπέρμα» και πού, παρά τή συνήθειά τους, «άπέχουν τής συνουσίας» (έκτός κι αν βροϋν τον τρόπο νά «διαλύσουν σέ πολυάριθμες ένασχολήσεις τό πλεόνασμα του αίματός τους»), είτε σέ όσους, ενώ είναι έγκρατείς, αναπλάθουν μέ τό μυαλό τους τίς σαρκικές άπολαύσεις ύστερα από όρισμένα θεάματα ή υπό τήν επίδραση άναμνήσεων.

Συμβαίνει ή σατυρία νά μνημονεύεται και για τίς γυναίκες. Ό Σωρανός συναντά σ' αυτές συμπτώματα του ίδιου τύπου·



παίρνουν τή μορφή «φαγούρας στά γεννητικά μόρια». Οί γυναίκες πού προσβάλλονται από τή νόσο αυτή ώθοῦνται πρὸς τήν ἀφροδίσια πράξη ἀπό «μιά πολύ ἰσχυρή παρόρμηση» καί «κάθε ἴχνος ντροπῆς ἔχει χαθεῖ ἀπό μέσα τους»<sup>28</sup>. Ἀναμφίβολα, ὅμως, ἡ ὑστερία εἶναι ἐκείνη πού ἀντιπροσωπεύει καλύτερα, ἀπό τήν πλευρά τῆς γυναίκας, τίς ἀρρώστιες πού προκαλοῦνται ἀπό τήν ὑπερβολική ἔνταση τῶν γεννητικῶν ὀργάνων. Μ' αὐτόν τόν τρόπο, πάντως, περιγράφει ὁ Γαληνός μιά πάθηση τήν ὁποία ἀρνεῖται νά ἀποδώσει σέ μετατόπιση τῆς μήτρας· οἱ μεταβολές πού μπορεῖ νά ἔκαναν ὀρισμένους νά πιστέψουν ὅτι τό ἀποξηραμένο ὄργανο ἀνερχόταν πρὸς τό διάφραγμα σέ ἀναζήτηση τῆς ὑγρασίας πού τοῦ λείπει ὀφείλονται, καί' αὐτόν, εἴτε στήν ἐπίσχεση τῆς ἔμμηνης ροῆς, εἴτε σ' ἐκείνην τοῦ σπέρματος· ἡ ἔμφραξη τῶν ἀγγείων προκαλεῖ τή διεύρυνσή τους καί συνεπῶς τή βράχυνσή τους· ἀσκεῖται ἔτσι μιά ἔλξη πρὸς τή μήτρα· δέν εἶναι, ὅμως, ἡ διαδικασία αὐτή καθαυτή πού προξενεῖ ὅλα τά ἄλλα συμπτώματα· αὐτά ὅλα προκύπτουν ἀπό τήν ἐπίσχεση τῶν χυμῶν, πού προκαλεῖται εἴτε ὅταν τά ἔμμηνα ἀναστέλλονται, εἴτε ὅταν ἡ γυναίκα διακόπτει τίς σεξουαλικές σχέσεις της· ἀπ' ὅπου ἡ ὑστερία πού διαπιστώνεται στίς χῆρες, «κυρίως ὅταν, ἐνῶ ἔμμηνοροοῦσαν κανονικά πρὶν τή χηρεία, ἐνῶ ἦταν γόνιμες καί ἀνταποκρίνονταν εὐκολα στά ζυγώματα τοῦ ἄντρα, τά στεροῦνται ὅλα αὐτά<sup>29</sup>».

Ἄλλος πῶλος τῆς παθολογίας συνίσταται στήν ἀπεριόριστη δαπάνη. Αὐτό πού οἱ Ἕλληνες ὀνομάζουν *γονόρροια* καί οἱ Λατίνοι *seminis effusio*. Ὁ Γαληνός τήν ὀρίζει ὡς ἐξῆς: «μιά ἀκούσια ἔκκριση σπέρματος» ἢ, «γιά νά μιλήσουμε σαφέστερα, μιά συχνή ἔκκριση σπέρματος τήν ὁποία δέν ἀντιλαμβανόμαστε καί πού συντελεῖται χωρίς στύση τοῦ πέους». Ἐνῶ ἡ σατυρίαση προσβάλλει τό πέος, ἡ γονόρροια προσβάλλει τά σπερματικά ἀγγεῖα τῶν ὁποίων παραλύει «τήν ἐπισχετική ἰκανότητα<sup>30</sup>». Ὁ Ἀρεταῖος τήν περιγράφει διά μακρῶν στό *Περί αἰτίων καί σημείων χρονίων παθῶν* ὡς ἐξάντληση τῶν ζωτικῶν στοιχείων, μέ τίς τρεῖς ἐπιπτώσεις της: τή γενική ἐξασθένηση, τήν πρόωγη γήρανση καί τήν ἐκθλήνωση τοῦ σώματος. «Τά νεαρά ἄτομα πού ἔχουν προσβληθεῖ ἀπό τή νόσο αὐτή φέρουν σ' ὅλη τή συμπεριφορά τοῦ σώματος τή σφραγίδα τῆς κατάπτωσης καί τοῦ γήρατος· γίνονται δειλοί, ἀδύναμοι, ἀτολμοί, νωθοί, ἠλίθιοι, πεσμένοι, κυρτωμένοι, ἀνίκανοι γιά ὀτιδήποτε, μέ ὄψη ὠχρή, ἐκθλησμένοι, ἀνόρεκτοι, δίχως

φλόγα, μέ τά μέλη βαριά, τά πόδια μουδιασμένα, ἀδυναμία στό ἔπακρο, κοντολογία, σχεδόν τελείως ἀνάπηροι. Ἡ νόσος αὐτή εἶναι μάλιστα σέ πολλούς μιά πορεία πρὸς τὴν παράλυση. Πῶς εἶναι, πράγματι, δυνατόν νά μὴν πληγῆ ἡ νευρική δύναμη, ὅταν ἡ φύση εἶναι ἐξασθενημένη στήν ἀναγεννητική ἀρχή καί στίς ἴδιες τίς πηγές τῆς ζωῆς; διότι ἓνας ζωογόνος σπόρος εἶναι ἐκεῖνος πού μᾶς καθιστᾷ ἀρρενωπούς, θαρραλέους, ὄλο φλόγα, δασύτριχους, ρωμαλέους, πού δίνει ἓναν βαρῦ τόνο στή φωνή μας καί μᾶς κάνει ἱκανούς νά σκεφτόμαστε καί νά ἐνεργοῦμε μέ σθένος: ἔτσι εἶναι οἱ ἀρρενες πού ἔχουν φτάσει στήν ἐφηβεία. Ἐκεῖνοι, ἀντίθετα, πού τούς λείπει ὁ ζωογόνος αὐτός χυμός εἶναι ρυτιδωμένοι, ἀδύναμοι, μέ φωνή λεπτή, ἀγένειοι, ἄτριχοι καί μοιάζουν μέ γυναῖκες<sup>31</sup>.» Μέ τὴ γονόρροια, ἐκεῖνο πού φεύγει ἀπὸ τὸ ἀνδρικό μόριο εἶναι ἡ ἀρρενωπότητα, τὸ στοιχεῖο τῆς ζωῆς. Ἐξ οὗ καί τά χαρακτηριστικά πού κατὰ παράδοση ὑπογραμμίζονται γιὰ τούτη τὴν περίπτωσι. Πρόκειται γιὰ μιά ἐπονείδιστη νόσο: δίχως ἄλλο ἐπειδὴ εἶναι συχνὰ συνέπεια τῆς ποσοτικῆς κατάχρησης τῶν σεξουαλικῶν ἐπαφῶν· ἀλλὰ καί αὐτὴ καθεαυτὴ ἐξαιτίας τῆς θηλυπρέπειας πού ἐμφανίζει ὁ πάσχων. Εἶναι μιά νόσος πού ὀδηγεῖ μοιραῖα στὸν θάνατο· ὁ Κέλσος ἔλεγε πῶς σέ ἐλάχιστο χρόνο σκοτῶνει τὸν ἀσθενὴ ἀπὸ μαρασμό<sup>32</sup>. Εἶναι, τέλος, μιά νόσος ἐπικίνδυνη, ὄχι μόνο γιὰ τὸ ἄτομο, ἀλλὰ, κατὰ τὸν Ἀρεταῖο, καί γιὰ τούς ἀπογόνους του<sup>33</sup>.

2. Πέρα ἀπὸ τὴν ἰδιαίτερη σφαῖρα τῆς παθολογίας τους, οἱ σεξουαλικές πράξεις τοποθετοῦνται, ἀπὸ τὴν ἰατρικὴ τῶν δύο πρώτων αἰώνων, στή διασταύρωση μᾶς πολὺ σύνθετης παθογένειας. Ἀπὸ τὴ μιά μεριά, οἱ σεξουαλικές πράξεις μποροῦν νά ἐπηρεαστοῦν, κατὰ τὴν ἐκτύλιξή τους καί τὴν προσήκουσα ὀλοκλήρωσή τους, ἀπὸ πλῆθος διαφόρων παραγόντων: ὑπάρχει ἡ ἰδιοσυγκρασία τῶν ἀτόμων, ὑπάρχει τὸ κλίμα, ἡ στιγμή τῆς ἡμέρας, ὑπάρχει ἡ τροφή πού λάβαμε, ἡ ποιότητά της καί ἡ ποσότητά της. Οἱ πράξεις αὐτές εἶναι τόσο εὐπαθεῖς ὥστε τὸ παραμικρὸ παραστράτημα, ἡ παραμικρὴ ἀρρώστια ἀπειλεῖ νά τίς διαταράξει. Ὅπως λέει ὁ Γαληνός, γιὰ νά γίνει χρῆσι τῶν σαρκικῶν ἀπολαύσεων, πρέπει νά βρισκόμαστε σέ μιά ἀκριβῶς μέση κατάσταση, κάπως στό σημεῖο μηδέν ὄλων τῶν δυνατῶν ὀργανικῶν μεταβολῶν: «νά φυλαγόμαστε ἀπὸ τὸ πάρα πολὺ καί ἀπὸ τὸ ὑπερβολικὰ λίγο», νά ἀπο-

φεύγουμε «τήν κόπωση, τή δυσπεψία και κάθε τί άλλο πού θά μπορούσε νά εἶναι ὑποπτο στόν ἄνθρωπο ὅσον ἀφορᾷ τήν ὑγεία του<sup>34</sup>».

Ἄν, ὅμως, τά ἀφροδίσια συνιστοῦν μιά τόσο εὐπαθῆ και ἀκροσφαλή δραστηριότητα, ἔχουν, ἀπό τήν ἄλλη μεριά, μιά σημαντική και ἐκτεταμένη ἐπίδραση σ' ὀλόκληρο τόν ὄργανισμό. Οἱ πόνοι, οἱ ἀδιαθεσίες και οἱ ἀρρώστιες πού εἶναι δυνατόν νά προκαλέσουν οἱ σεξουαλικές ἡδονές ἄν ὑπάρξει παραστράτημα, εἶτε ὡς πρὸς τή στιγμή εἶτε σέ σχέση μέ τό μέτρο, εἶναι οὐσιαστικά ἀπειροί. «Δέν εἶναι δύσκολο, λέει ὁ Γαληνός, νά διαγνώσουμε ὅτι οἱ σεξουαλικές σχέσεις εἶναι κουραστικές γιά τό στήθος, τούς πνεύμονες, τό κεφάλι και τά νεῦρα<sup>35</sup>.» Ὁ Ροῦφος προτείνει ἕναν πίνακα ὅπου συμπαραθέτονται, ὡς συνέπειες μιᾶς κατάχρησης τῶν σεξουαλικῶν σχέσεων, οἱ πεπτικές διαταραχές, ἡ ἔξασθήνηση τῆς ὄρασης και τῆς ἀκοῆς, ἡ γενική ἀδυναμία τῶν αἰσθητήριων ὀργάνων και ἡ ἀπώλεια τῆς μνήμης· τό σπασμικό τρεμουλιασμα, οἱ ἀρθριτικοί πόνοι, ὁ πλευρόπονος· οἱ ἄφθες στό στόμα, οἱ πονόδοντοι, ἡ φλόγωση τοῦ φάρυγγα, οἱ αἰμοπτύσεις, οἱ παθήσεις τῆς κύστης και τοῦ νεφροῦ<sup>34</sup>. Ἀναφορικά μέ τήν ὑστερία, ὁ Γαληνός συναντᾷ τίς ἀντιρρήσεις ἐκείνων πού δέν μποροῦν νά πιστέψουν ὅτι τόσο πολλά, τόσο ἐκτεταμένα και τόσο ἔντονα συμπτώματα εἶναι δυνατόν νά ὀφείλονται στήν ἐπίσχεση και στήν ἀλλοίωση μιᾶς μικρῆς ποσότητας χυμοῦ, ἡ ὁποία μένει μέσα στό σῶμα μετά τή διακοπή τῶν σεξουαλικῶν σχέσεων. Στίς ἐνστάσεις αὐτές ὁ Γαληνός ἀπαντᾷ συγκρίνοντας τίς βλαβερές ἐπιδράσεις τοῦ χαλασμένου σπέρματος μέ ἐκείνες τῶν δραστηκῶν δηλητηρίων πού παρατηροῦμε στή φύση: «μετά τό δῆγμα ἀπό κάποια δηλητηριώδη ἀράχνη, βλέπουμε ὀλόκληρο τό σῶμα νά ἀρρωσταίνει, ἄν και μικρῆ μόνο ποσότητα δηλητηρίου ἔχει εἰσχωρήσει ἀπό ἕναν πολύ μικρό πόρο». Οἱ συνέπειες ἀπό τό δάγκωμα ἑνός σκορπιοῦ εἶναι ἀκόμα πιό ἐκπληκτικές, διότι ἐκδηλώνονται ἀμέσως ὀξύτατα συμπτώματα· ὠστόσο, «αὐτό πού ἐκτοξεύει ὁ σκορπιός, ὅταν κεντρίζει, εἶναι ἐλάχιστο ἢ και τίποτα, τό κεντρί οὔτε κόν φαίνεται νά ἔχει τρυπήσει»· τό ψάρι νάρκη εἶναι ἕνα ἄλλο παράδειγμα γιά τό πῶς «μία μικρῆ ποσότητα οὐσίας μπορεῖ νά προκαλέσει μεγάλες βλάβες» μέ ἕνα ἀπλό ἄγγιγμα. Και ὁ Γαληνός καταλήγει: «Ἄν, λοιπόν, δεχτοῦμε ὅτι παθήσεις ὅπως αὐτές πού ἀκολουθοῦν τή χορήγηση ἑνός δηλητηρίου μᾶς κυριεύουν, καθῶς γεννιοῦνται

μέσα στο ίδιο μας το σώμα, δεν πρέπει να άποροῦμε καθόλου για τὸ ὅτι ἓνα σπέρμα χαλασμένο πού κατακρατεῖται καί φθείρεται, προκαλεῖ δυσάρεστα συμπτώματα σέ σώματα ἐπιρρηπῆ σέ ἀρρώστιες<sup>37</sup>.» Τά ὄργανα, οἱ χυμοί καί οἱ σεξουαλικές πράξεις ἀποτελοῦν ἓνα ἔδαφος δεκτικό καί ἰδιαίτερα εὐαίσθητο σέ καθετί πού μπορεῖ νά διαταράξει τόν ὄργανισμό καί συνάμα μίαν ἐστία ἰσχυρότατη καί πολύ δραστήρια γιά τή δημιουργία, διαμέσου ὀλόκληρου τοῦ σώματος, μίας μακρῆς σειρᾶς πολύμορφων συμπτωμάτων.

3. Τή σεξουαλική δραστηριότητα τή βρίσκουμε τόσο ὡς αἰτία θεραπευτικῶν ἀποτελεσμάτων ὅσο καί ὡς αἰτία παθολογικῶν συνεπειῶν. Ἡ ἀμφισημία της κάνει ὥστε σέ ὀρισμένες περιπτώσεις νά εἶναι ἱκανή νά θεραπεύσει, σέ ἄλλες, ἀντίθετα, νά προξενεῖ ἀσθένειες. Ὡστόσο, δέν εἶναι πάντα εὐκόλο νά προσδιορίσουμε ποιοῦ ἀπό τά δύο ἀποτελέσματα μπορεῖ νά ἔχει: ζήτημα ἀτομικῆς ἰδιοσυγκρασίας, ζήτημα ἐπίσης ἰδιαίτερων περιστάσεων καί παροδικῆς κατάστασης τοῦ σώματος. Γενικά, γίνεται δεκτό τὸ ἱπποκρατικό δίδαγμα ὅτι «ἡ συνουσία εἶναι ἐξαιρετική κατά τῶν νόσων πού ἔχουν σχέση μέ τόν κατάρρου»· καί ὁ Ροῦφος σχολιάζει: «Πολλά ἄτομα ἀποσαρκωμένα ὕστερα ἀπό μιά ἀσθένεια ἀνέλθον χάρη σέ τούτη τήν πρακτική. Ὀρισμένοι ἀνακτοῦν τήν κανονική ἀναπνοή, ἀπό τή δύσπνοια πού εἶχαν, ἄλλοι τήν ὄρεξη γιά φαγητό πού εἶχαν χάσει, κι ἄλλοι τὸ σταμάτημα τῶν βλαβερῶν ὄνειρώξεων<sup>38</sup>.» Ὁ Ροῦφος ἀποδίδει ἐπίσης στήν ἐκκένωση τοῦ σπέρματος θετικές ἐπιδράσεις γιά τήν ψυχή, ὅταν αὐτή εἶναι ταραγμένη καί ἔχει ἀνάγκη, ὅπως τὸ σώμα, νά καθαριστεῖ ἀπ' ὅ,τι τήν παραδαραίνει: ἡ συνουσία διασκορπίζει τίς ἔμμονες ἰδέες καί κατευνάζει τούς ὀξεις θυμούς· ἰδοῦ γιὰτί δέν ὑπάρχει ἀντίδοτο τόσο ἐξόχως χρήσιμο κατά τῆς μελαγχολίας καί τῆς μισανθρωπίας. Ὁ Γαληνός ἀποδίδει ἐπίσης στίς σεξουαλικές σχέσεις ἀρκετές θεραπευτικές ἐπενέργειες, τόσο γιά τήν ψυχή ὅσο καί γιά τὸ σώμα: «ἡ πράξη αὐτή προδιαθέτει τήν ψυχή στήν ἡρεμία· πράγματι, ἐπαναφέρει τόν μελαγχολικό καί μανιακό ἄνδρα σέ μιά κατάσταση πῶ νουνεχῆ καί στόν ἐρωτευμένο μετριάζει τήν ὑπερβολικά ἄμετρη φλόγα, ἀκόμα κι ὅταν αὐτός ὁ ἄνδρας ἔχει σχέσεις μέ ἄλλη γυναίκα· ἐπιπλέον, τά ζῶα πού ἀγριεύουν ὅταν ἔχουν γεννήσει μερεῦουν μετά τή συνουσία». Ὅσο γιά τή δραστηριότητα

τους στό σώμα, ό Γαληνός βλέπει μίαν απόδειξή του στό γεγονός ότι, μόλις ή σεξουαλική πρακτική εμφανιστεί, τό άγόρι γίνεται «τριχωτό, ψηλό, άρρενωπό», ενώ πρωύτερα ήταν «άτριχο, μικρόσωμο και θηλυπρεπές<sup>39</sup>».

Ό Γαληνός όμως ύπογραμμίζει και τίς αντίθετες συνέπειες πού οί σεξουαλικές σχέσεις μπορούν νά έχουν, ανάλογα μέ τίς συνθήκες στίς όποιες βρίσκεται τό άτομο: «ή συνουσία οδηγεί στην έσχατη αδυναμία εκείνους τών όποιών οί δυνάμεις είναι λιγοστές, ενώ εκείνοι τών όποιών οί δυνάμεις είναι άκέραιες και είναι άρρωστοί εξαιτίας τού κατάρρου δέν πρόκειται νά καταβληθούν καθόλου»· στή στιγμή «θερμαίνει τά αδύνατα άτομα, κατόπιν όμως τούς ψύχει σημαντικά»· ή άκόμα, ενώ ορισμένοι, «άπό τή νεαρή ήλικία τους, εξασθενούν μετά τή συνουσία, άλλοι, άν δέν κάνουν χρήση της τακτικά, έχουν τό κεφάλι βαρύ, καταλαμβάνονται άπό άγχος και πυρετό, χάνουν τήν όρεξή τους και ή πέψη τους χειροτερεύει<sup>40</sup>». Ό Γαληνός αναφέρει μάλιστα τήν περίπτωση ορισμένων ιδιοσυγκρασιών για τίς όποιες ή κένωση τού σπέρματος προκαλεί άσθένειες ή άδιαθεσίες, ενώ ώστόσο και ή έπίσχεσή του είναι βλαβερή: «Όρισμένα άτομα έχουν σπέρμα άφθονο και θερμό, τό όποιο άδιάκοπα ξυπνά τήν ανάγκη τής εκκρίσης· έντούτοις, μετά τήν εκβολή του, τά άτομα πού βρίσκονται σ' αυτή τήν κατάσταση νιώθουν λιγούρα στόν οισοφάγο, έξάντληση, αδυναμία και ξηρότητα σέ όλο τό σώμα· άπισχναίνονται, τά μάτια θαθουλώνουν και άν – επειδή έχουν περάσει αυτή τήν κατάσταση μετά τή συνουσία – απέχουν τών σεξουαλικών έπαφών, νιώθουν κεφαλαλγία και στόν οισοφάγο άναγούλες, και δέν άποκομίζουν κανένα σημαντικό όφελος άπό τήν εγκράτεια τους<sup>41</sup>».

Γύρω άπό αυτές τίς θετικές ή άρνητικές συνέπειες διεξήχθησαν πολλές συζητήσεις και σχετικά μέ ορισμένα συγκεκριμένα ζητήματα. Για παράδειγμα, τό ζήτημα τών όνειρώξεων. Ό Ρούφος αναφέρει τή γνώμη εκείνων για τούς όποιους αυτές οί άπώλειες σπέρματος στή διάρκεια τού ύπνου είναι «λιγότερο δυσάρεστες»· άπό τήν πλευρά του, όμως, ό ίδιος αντιτίθεται στην άποψη αυτή θεωρώντας πώς «οί όνειρώξεις χαλαρώνουν άκόμα περισσότερο τό σώμα πού είναι ήδη χαλαρωμένο στή διάρκεια τού ύπνου<sup>42</sup>». Και ό Γαληνός δέν βλέπει καμιάν ανακούφιση σ' εκείνους πού, ενώ απέχουν τής συνουσίας, εξαιτίας τών βλαβερών της συνεπειών, παθαίνουν γι' αυτόν τό λόγο όνειρώξεις<sup>43</sup>. Σημαντικότε-

ρη, δίχως ἀμφιβολία, ὑπῆρξε ἡ διαμάχη γύρω ἀπὸ τὸ ζήτημα τῶν σπασμῶν τοῦ παιδιοῦ καὶ τὴν ἐξαφάνισή τους στὴν περίοδο τῆς ἐφηβείας. Πολλοὶ δέχτηκαν τὴν ἐξήγηση ὅτι, λόγω τῆς συγγένειας μεταξύ ἐκσπερμάτισης καὶ σπασμοῦ, τὰ νεαρὰ ἀγόρια πού πάσχουν ἀπὸ σπασμούς μποροῦν νὰ θεραπευτοῦν μὲ τὴν πρώτη κί-  
 λας σεξουαλικὴ πράξη· αὐτὴ εἶναι ἡ ἀποψη τοῦ Ρούφου, γιὰ τὸν ὁποῖο ἡ γενετήσια πράξη σταματᾷ τὴν ἐπιληψία καὶ τὶς κεφαλαλ-  
 γίες, ὅταν μπαινὲ κανεὶς στὴν ἐφηβεία<sup>44</sup>. Ὡς θεραπευτικὴ μέθο-  
 δο κατὰ τῶν σπασμῶν, ὀρισμένοι γιατροὶ συνιστοῦσαν νὰ ἐπι-  
 σπευσθεῖ γιὰ τὰ παιδιά αὐτὰ ἡ περίοδος τῶν πρώτων σεξουαλι-  
 κῶν ἐπαφῶν. Ὁ Ἀρεταῖος ἐπικρίνει αὐτὴν τὴ μέθοδο, γιὰτί πα-  
 ραδιάζει τὶς ρυθμίσεις τῆς φύσης, πού ἡ ἴδια ὄρισε τὸν κατάλληλο  
 χρόνο, καὶ γιὰτί προκαλεῖ ἢ παρατείνει τὴ νόσο πού θέλει νὰ ἀπο-  
 φεύγει: οἱ γιατροὶ πού δίνουν τέτοιες συμβουλές «ἀγνοοῦν δίχως  
 ἄλλο πῶς ἡ φύση ἔχει ἕναν καθορισμένο χρόνο ὅπου ἡ ἴδια χρησι-  
 μοποιεῖ τὰ φάρμακά της, ἐπιφέροντας τὶς ἀρμόζουσες μεταβολές·  
 ἔτσι, γιὰ κάθε ἡλικία, ἐτοιμάζει τὶς ἀπαραίτητες ἐκκρίσεις γιὰ τὸ  
 σπέρμα, τὰ γένηα καὶ τὰ μαλλιά. Ποιὸς εἶναι ὁ γιατρός πού θά  
 μποροῦσε ἔτσι, εὐθύς ἐξαρχῆς, νὰ προκαλέσει τέτοιες ἀλλαγές;  
 Μ' αὐτὸν τὸν τρόπο, προσκρούουμε στὸν σκόπελο πού θά θέλαμε  
 νὰ ἀποφύγουμε, γιὰτί εἶδαμε ἤδη ὅτι ὅποιοι θέλησαν νὰ ἀρχίσουν  
 τὴ συνουσία ἀπὸ πολὺ νωρὶς τιμωρήθηκαν ἀρπάζοντας τὴν  
 ἀρρώστια<sup>45</sup>.» Ἐν, ὄντως, οἱ σπασμοὶ ἐξαφανίζονται κατὰ τὴν  
 περίοδο τῆς ἐφηβείας, ὁ λόγος δὲν εἶναι ἡ ἄσκηση τῶν σεξουαλι-  
 κῶν ἀπολαύσεων, ἀλλὰ μιὰ γενικὴ μεταβολὴ στὴν ἰσορροπία καὶ  
 στὸν ρόλο των χυμῶν.

4. Τό σημαντικότερο, ὅμως, εἶναι δίχως ἄλλο ἡ τάση νὰ ἀποδι-  
 δονται θετικὰ ἀποτελέσματα στὴ σεξουαλικὴ ἀποχή. Εἶναι ἀλή-  
 θεια, ὅπως εἶδαμε, ὅτι οἱ γιατροὶ ἐπισημαίνουν τὶς διαταραχές  
 πού μπορεῖ νὰ ἔχει ὡς ἐπακόλουθο ἡ πρακτικὴ τῆς ἐγκράτειας· γε-  
 νικά, ὅμως, τὶς παρατηροῦν σὲ ἄτομα πού συνήθιζαν τὶς συχνές  
 σεξουαλικές ἐπαφές καὶ στὰ ὁποῖα ἡ διακοπὴ προκαλεῖ κάτι σάν  
 μιὰ ἀπότομη ἀλλαγὴ διαίτας: τέτοια εἶναι ἡ περίπτωση πού ἀνα-  
 φέρει ὁ Γαληνὸς στὴν πραγματεία *Περὶ τῶν πεπονθῶτων τόπων*,  
 σχετικὰ μ' ἕναν ἄνδρα ὁ ὁποῖος, ξεκόβοντας μὲ ὅλες τὶς πρωτύτε-  
 ρες συνήθειές του, παράτησε κάθε σεξουαλικὴ δραστηριότητα<sup>46</sup>.  
 τὶς διαπιστώνουμε ἐπίσης σὲ ἄτομα τῶν ὁποίων τὸ σπέρμα πάσχει

ἀπό ιδιότητες πού καθιστοῦν τήν κένωσή του ἀναγκαία. Ὁ Γαληνός εἶδε ἀνθρώπους πού ἐξαιτίας αὐτῆς τῆς στέρωσης εἶχαν γίνει «νωθροί καί ὀκηροί» καί ἄλλους «δύσθυμους χωρίς λόγο καί ἀποκαρδιωμένους»· οἱ παρατηρήσεις αὐτές τοῦ ἐπέτρεψαν νά θέσει ὡς ἀρχή ὅτι «ἡ κατακράτηση σπέρματος βλάπτει σημαντικά τά ρωμαλέα καί νεαρά ἄτομα, στά ὁποῖα τό σπέρμα εἶναι ἐκ φύσεως ἄφθοно καί ἀποτελεῖται ἀπό χυμούς ὄχι τελείως ἄμεμπτους, καί τά ὁποῖα διάγουν βίον λιγάκι ὀκηρό, πού πρωτύτερα ἔκαναν συχνή χρήση τῆς συνουσίας καί πού, ξαφνικά, γίνονται κατόπιν ἐγκρατεῖς<sup>47</sup>». Τό ὅτι ἡ ἀποχή ἀπό κάθε σεξουαλική σχέση εἶναι βλαπτική γιά τόν ὄργανισμό δέν θεωρεῖται ἐπομένως ὡς γενικό γεγονός πού μπορεῖ κανεῖς νά παρατηρήσει στόν ὀποιονδήποτε, ἀλλά μάλλον ὡς ἐπακόλουθο ὀρισμένων ἰδιαίτερων δεδομένων πού ἔχουν σχέση εἴτε μέ τήν κατάσταση τοῦ ὄργανισμοῦ εἴτε μέ μιᾶ συνήθεια τῆς ζωῆς. Αὐτή καθυπὸ τῆς ἀποχῆς πού συγκρατεῖ μέσα στό σῶμα τή σπερματική οὐσία δέν ὑπάρχει λόγος νά θεωρεῖται σάν κάτι κακό.

Γιά τούς ἄνδρες, ἡ ἀναγνώριση τῆς μεγάλης ζωτικῆς ἀξίας τοῦ σπερματικοῦ χυμοῦ εἶχε ὡς συνέπεια ν' ἀποδίδονται στήν αὐστηρή ἐγκράτεια θετικές ἐπιδράσεις στους ἀθλητές. Τό παράδειγμα ἀναφέρεται ἀκόμα τακτικά. Ἄκριβῶς γιά νά ἀκολουθήσει τό πρότυπο αὐτό, ἕνας ἀσθενής τοῦ Γαληνοῦ ἀποφάσισε νά ἀπόσχει ἀπό κάθε σεξουαλική δραστηριότητα, δίχως νά λάβει ὑπόψη του ὅτι μέχρι τότε εἶχε κάνει μιάν ἐντελῶς διαφορετική ζωή καί ὅτι τά ἀποτελέσματα αὐτῆς τῆς ἀποχῆς δέν μποροῦσαν συνεπῶς νά εἶναι παραβλητά. Ὁ Ἄρεταῖος, ὁ ὁποῖος περιγράφει τίς εὐεργετικές ἐπιδράσεις αὐτοῦ τοῦ «ζωογόνου χυμοῦ», τοῦ σπέρματος – πού σέ κάνει ἄρρενωπό, γενναῖο, ὄλο φλόγα, ρωμαλέο, σοῦ δίνει ἕνα βαρῦ τόνο στή φωνή καί σέ καθιστᾷ ἱκανό νά ἐνεργεῖς μέ σθένος – θέτει ὡς ἀρχή πῶς ἕνας ἄνδρας ἐγκρατής «καί πού φυλάγει τό σπέρμα του» γίνεται «ρωμαλέος, γενναῖος, τολμηρός σέ σημείονά νά μήν φοδᾶται νά ἀναμετρήσει τή δύναμή του μέ ἐκείνη τῶν ἀγχιότερων ζώων». Ὑπενθυμίζει τό παράδειγμα τῶν ἀθλητῶν ἢ τῶν ζώων πού διαθέτουν τόσο μεγαλύτερο σφρίγος ὅσο περισσότερο σπέρμα φυλάγουν μέσα τους. Ἔτσι, «τά ἐκ φύσεως ρωμαλέα ἄτομα γίνονται μέ τήν “ἐγκράτεια” πῶς ἀδύναμα καί ἀπό τά ἀσθενέστερα· καί τά πῶς ἀδύναμα γίνονται μέ τήν “ἐγκράτεια” δυνατότερα καί ἀπό τά πῶς ρωμαλέα (“κρείττονες”)<sup>48</sup>».

Από την άλλη μεριά, οι άξιες της άποχης αναγνωρίζονταν πολύ δυσκολότερα για τις γυναίκες έφρόσον αυτές θεωρούνταν ως κοινωνικά και φυσιολογικά προορισμένες για τον γάμο και την τεκνοποιία. Όστόσο, ο Σωρανός, στο *Περί γυναικείων νοσημάτων*, μνημονεύει τά έπιχειρήματα μιās συζήτησης, πού φαίνεται πώς στην εποχή της ήταν σημαντική, γύρω από τά πλεονεκτήματα και τά μειονεκτήματα της παρθενίας. Οι έπικριτές της προβάλλουν ως έπιχειρημα τις άρρώστιες πού όφείλονται στους χυμούς πού δέν έκρέονται, και στους πόθους πού ή άποχή δέν καταπνίγει. Οι θιασώτες της παρθενίας ύπογραμμίζουν, αντίθετα, πώς οι γυναίκες άποφεύγουν έτσι τούς κινδύνους της μητρότητας, άγνοούν τον πόθο άφοϋ δέν γνωρίζουν την ήδονή, και διατηρούν μέσα τους τή δύναμη πού κατέχει τό σπέρμα. Ο Σωρανός, από την πλευρά του, αναγνωρίζει πώς ή παρθενία μπορεί νά έχει μειονεκτήματα· όμως τά διαπιστώνει κυρίως στίς γυναίκες πού ζούν «κλεισμένες στους ναούς» και πού στερούνται «τίς χρήσιμες άσκήσεις». Κρίνει πώς, κατά κανόνα, ή ισόδια παρθενία είναι σωτήρια και για τά δύο φύλα<sup>49</sup>. Η σεξουαλική έπαφή δέν μπορεί έπομένως νά έχει, κατά τή γνώμη του, ως φυσική αίτιολόγηση την ύγεια των άτόμων· μόνη ή ύποχρέωση νά διατηρηθεί τό ανθρώπινο είδος καθιστά άναγκαία την άσκησή της· την έπιβάλλει περισσότερο ό «κοινός νόμος της φύσης», παρά ή προσωπική διαγωγή.

Βέβαια, ή σεξουαλική άποχή δέν θεωρείται καθήκον, ούτε ή σεξουαλική πράξη παρουσιάζεται ως κακό. Βλέπουμε, όμως, καθαρά πώς, στην ανάπτυξη των θεμάτων πού είχαν ήδη ρητά διατυπωθεί από τον Ιατρικό και φιλοσοφικό στοχασμό του 4ου αιώνα, παρουσιάζεται μια κάποια άλλαγή τόνου: ύπογράμμιση της άμφισημίας των συνεπειών της σεξουαλικής δραστηριότητας, έπέκταση των συσχετισμών πού της αναγνωρίζονται σ' όλον τον όργανισμό, τονισμός της ευπάθειάς της και της παθογόνου δύναμής της, καταξίωση της άποχης, κι αυτό και για τά δύο φύλα. Παλιότερα, οι άνθρωποι άντισταμβάνονταν τούς κινδύνους της σεξουαλικής πρακτικής από την πλευρά της ακούσιας βίας και της άσύνητης δαπάνης· τώρα περιγράφονται μάλλον ως συνέπεια μιās γενικής ευπάθειας του ανθρώπινου σώματος και της λειτουργίας του.

Υπό τις συνθήκες αυτές, κατανοεί κανείς τή σπουδαιότητα πού μπορεί νά πάρει ή δίαιτα των *άφροδισίων* στή διοίκηση της προ-



σωπικῆς ζωῆς. Ὁ Ροῦφος ἔχει στό σημεῖο αὐτό μίαν ἔξοχη διατύπωση, πού συνδέει σαφέστατα τόν κίνδυνο τῆς σεξουαλικῆς πρακτικῆς μέ τή θεμελιακή ἀρχή τῆς ἐπιμέλειας ἑαυτοῦ: «Ὅσοι παραδίδονται σέ σαρκικές σχέσεις καί προπαντός ὅσοι παραδίδονται σ' αὐτές χωρὶς πολλές προφυλάξεις ὀφείλουν νά φροντίζουν τόν ἑαυτό τους πολύ πιά ἀσθηρά ἀπό τοὺς ἄλλους, ὥστε νά διατηρήσουν τό σῶμα τους στήν καλύτερη δυνατή κατάσταση καί ἔτσι νά τοὺς γίνουν λιγότερο αἰσθητές οἱ βλαπτικῆς συνέπειες αὐτῶν τῶν σχέσεων (*ἢ ἐκ τῶν ἀφροδισίων βλάβη*)<sup>50</sup>.»

### 3. Η ΔΙΑΙΤΑ ΤΩΝ ΗΔΟΝΩΝ

Οι γενετήσιες σχέσεις οφείλουν επομένως νά υπόκεινται σε μία δίαιτα εξαιρετικά προσεκτική. Ἡ δίαιτα, ὅμως, αὐτή εἶναι πολύ διαφορετική ἀπό ἐκεῖνο πού θά μπορούσε νά εἶναι ἕνα σύστημα ἐντολῶν πού ἀποβλέπει στόν καθορισμό μιᾶς «φυσικῆς» μορφῆς, θεμιτῆς καί ἀποδεκτῆς, τῆς ἀσκησῆς τους. Εἶναι ἀξιοσημείωτο τό γεγονός ὅτι δέν λέγεται σχεδόν τίποτα σ' αὐτές τίς δίαιτες γιά τόν τύπο τῶν σαρκικῶν ἐπαφῶν πού μπορεί νά ἔχει κανεῖς καί γιά ἐκείνες πού ἡ φύση μᾶς ἀποσυμβουλεῦει. Ὁ Ροῦφος, λογουχάρη, ἀναφέρει ἐν παρόδῳ τίς σχέσεις μέ τά ἀγόρια· κάνει λόγο καί γιά τίς στάσεις πού μπορούν νά παίρνουν οἱ δύο ἐταῖροι: αὐτό, ὅμως, τό κάνει γιά νά δείξει τούς κινδύνους μέ ποσοτικούς ὅρους· θά ἀπαιτοῦσαν μιά δαπάνη δυνάμεων μεγαλύτερη ἀπό τίς ἄλλες<sup>51</sup>. Ἀξιοσημείωτος εἶναι ἐπίσης ὁ περισσότερο «παραχωρητικός» παρά «κανονιστικός» χαρακτήρας τῶν διαφόρων τύπων δίαιτας. Ἀφοῦ ἀναφέρει τά παθογόνα ἀποτελέσματα τῆς σεξουαλικῆς δραστηριότητος – ἂν εἶναι ὑπερβολική καί ἀσκεῖται ἄκαιρα –, ὁ Ροῦφος προτείνει τή δίαιτά του, ὄχι ὅμως πρῖν ὀρίσει ὡς ἀρχή πώς οἱ πράξεις αὐτές «δέν εἶναι ἀπόλυτα βλαβερές, ἀπό κάθε ἄποψη· ἀρκεῖ νά σκεφτοῦμε λιγάκι τή σκοπιμότητα τῆς πράξης, τό μέτρο πού πρέπει νά τηρεῖται καί τήν κρᾶση τοῦ ἀνθρώπου πού τήν ἐπιτελεῖ<sup>52</sup>». Ὁ Γαληνός μέ ἕναν ἐξίσου περιοριστικό τρόπο θεωρεῖ ἐπιθυμητό «νά μήν ἀπαγορεύουμε τελείως στούς ἀνθρώπους νά ἔχουν σαρκικές σχέσεις<sup>53</sup>». Τέλος, ἔχουμε τίς περιστσιακές δίαιτες, οἱ ὁποῖες ἀπαιτοῦν πολλές προφυλάξεις γιά τόν καθορισμό τῶν συνθηκῶν πού θά διαταράξουν ὅσο γίνεται λιγό-

τερο τή σεξουαλική πράξη, καθώς και εκείνων στις οποίες ή πράξη αυτή θά επηρεάσει όσο γίνεται λιγότερο τό σύνολο τών ισορροπιών. Τέσσερις είναι οί κυριότερες μεταβλητές: ή μεταβλητή τής χρήσιμης γιά τήν τεκνοποιία στιγμής, ή μεταβλητή τής ηλικίας του ατόμου, ή μεταβλητή τής στιγμής (έποχή ή ώρα τής ημέρας), ή μεταβλητή τής ατομικής ιδιοσυγκρασίας.

1. *Η δίαιτα τών άφροδισίων και ή άναπαραγωγή.* Μιά τελείως παραδοσιακή άποψη ήταν ότι ή εϋγονία — «εϋτεκνία» — δέν επιτυγχάνεται άν δέν παίρνονται όρισμένες προφυλάξεις. Οί άταξίες τής σύλληψης αφήνουν τά σημάδια τους στους άπογόνους. Όχι μόνο έπειδή τά τέκνα μοιάζουν μέ τούς γονείς τους, αλλά και έπειδή φέρουν μέσα τους τά χαρακτηριστικά τής πράξης πού τά έκανε νά γεννηθούν. Θυμόμαστε τίς συστάσεις του Άριστοτέλη και του Πλάτωνα<sup>54</sup>. Τό ότι ή σεξουαλική πράξη, σε ό,τι άφορά τήν τεκνοποιητική της σκοπιμότητα, άπαιτεί πολλές προφυλάξεις και σχολαστική προετοιμασία, είναι μία θεμελιακή άρχή πού τή βρίσκουμε συνηθέστατα στις ιατρικές δίαιτες τής αυτοκρατορικής έποχής. Πρίν άπ' όλα επιβάλλουν μία μακροπρόθεσμη προετοιμασία τής γενικής κατάστασης του σώματος και τής ψυχής, μέ στόχο τή δημιουργία ή τή διατήρηση στο άτομο τών ιδιοτήτων πού πρέπει νά έμποτίσουν τό σπέρμα και νά βάλουν τή σφραγίδα τους στο έμβρυο. Πρέπει ό ίδιος νά εμφανίζεσαι ως προεικόνιση του παιδιού πού θέλεις ν' άποκτήσεις. Ένα χωρίον του Άθηναιου, πού τό παραθέτει ό Όρειδάσιος, είναι πολύ σαφές σε τουτό τό σημείο: όσοι έχουν σκοπό νά κάνουν παιδιά όφείλουν νά έχουν τήν ψυχή και τό σώμα σε άριστη κατάσταση· μ' άλλα λόγια, ή ψυχή πρέπει νά είναι ήρεμη και τελείως άπαλλαγμένη από πόνο ή από έγνοιες πού κουράζουν ή από οποιαδήποτε άλλη πάθηση· πρέπει τό σώμα νά είναι υγιές και νά μήν έχει ύποστει κανενός είδους φθορά<sup>55</sup>. Χρειάζεται επίσης μία συσχετική προετοιμασία: κάποια έγκράτεια, κατά τήν όποία τό σπέρμα συσσωρεύεται, μαζεύει, παίρνει δύναμη, ενώ ή γενετήσια όρμη άποκτά τήν απαραίτητη ένταση (οί πάρα πολύ συχνές σεξουαλικές επαφές έμποδίζουν τό σπέρμα νά φτάσει τόν θαμνό έτοιμασίας όπου έχει όλη του τή δύναμη). Συνιστάται μία δίαιτα διατροφής άρκετά άυστηρή: φαγητό ούτε πάρα πολύ ζεστό ούτε πάρα πολύ υγρό, ένα άπλό «έλαφρό γεύμα, πού θά έτοιμάσει τήν άναγκαία γιά τή γενε-

τήσια πράξη διέγερση και πού δέν πρέπει νά φορτώνεται μέ ἄφθονα συστατικά»· ὄχι βαρυστομαχιές, ὄχι μεθύσια. Κοντολογίς, μιά γενική κάθαρση τοῦ σώματος πού θά πετύχει τήν ἀναγκαία γιά τή σεξουαλική λειτουργία ἡρεμία. Ἀκριβῶς ὅπως «ὁ γεωργός σπέρνει τό χωράφι του ἀφοῦ τό ἔχει ἀπαλλάξει ἀπό κάθε παρασιτικό φυτό<sup>56</sup>». Ὁ Σωρανός, πού δίνει αὐτές τίς συμβουλές, δέν πιστεύει ἐκείνους πού συνιστοῦν, γιά μιά σωστή τεκνοποιία, τήν ἀναμονή τῆς πανσελήνου. Τό βασικό εἶναι νά διαλέγεις «τή στιγμή ὅπου χαίρεις πλήρους υἱείας»· κι αὐτό, τόσο γιά λόγους φυσιολογικούς (οἱ δλαδεροί χυμοί πού σχηματίζονται στό σῶμα ἀπειλοῦν νά ἐμποδίσουν τό σπέρμα νά προσκολληθεῖ στό τοίχωμα τῆς μήτρας), ὅσο και γιά λόγους ἠθικούς (τό ἔμβρυο ἐμποτίζεται ἀπό τήν κατάσταση τῶν γεννητόρων του).

Ἐπάρχει, φυσικά, μιά στιγμή πῶς εὐνοϊκή ἀπό τίς ἄλλες στόν κύκλο τῆς γυναίκας. Σύμφωνα μ' ἓνα πολύ παλιό ἤδη μεταφορικό σχῆμα – και πού θά ἔχει πέραση γιά μεγάλο ἀκόμα διάστημα στό χριστιανισμό –, «κάθε ἐποχή δέν εἶναι κατάλληλη γιά νά σπέρνεις, ὅπως και κάθε στιγμή δέν εἶναι εὐνοϊκή γιά τό σπέρμα πού χύνεται στή μήτρα κατά τίς σεξουαλικές ἐπαφές<sup>57</sup>». Τήν εὐνοϊκή αὐτή στιγμή, ὁ Σωρανός τήν τοποθετεῖ ἀμέσως μετά τήν ἐμμηνόρροια. Ἡ ἐπιχειρηματολογία του στηρίζεται στό μεταφορικό σχῆμα – πού δέν εἶναι ἄλλωστε δικό του – τῆς «ὀρέξεως»<sup>58</sup>: ἡ μήτρα εἶναι ἄπληστη, καταναλώνει, φορτώνεται τροφή, πότε αἷμα (σέ ὀμαλή περίοδο), πότε σπέρμα (και ἔχουμε τή γονιμοποίηση). Ἡ σεξουαλική πράξη, γιά νά εἶναι τεκνογόνια, πρέπει νά γίνεται σέ εὐνοϊκή στιγμή, μέ τοῦτο τόν τροφοδοτικό ρυθμό. Ὅχι πρῖν τά ἐμμηνα, «διότι ὅπως τό γεμάτο τρόφιμα στομάχι ἔχει τήν τάση νά ἀπορρίπτει αὐτό πού τό παραφορτώνει, νά ξερονᾶ και ν' ἀπορρίπτει κάθε τροφή, ἔτσι κάνει και ἡ μήτρα πού ἔχει μπουκώσει ἀπό αἷμα». Ὅχι στή διάρκεια τῶν ἐμμήνων, πού εἶναι ἓνα εἶδος φυσικοῦ ἐμετου, πού τό σπέρμα θά κινδύνευε τότε νά παρασυρθεῖ κι αὐτό. Οὕτε κι ὅταν ἔχει σταματήσει ὀλότελα ἡ ροή: ἡ μήτρα τότε, στεγνωμένη και ψυγμένη δέν εἶναι πιά σέ θέση νά δεχτεῖ τό σπέρμα. Ἡ εὐνοϊκή στιγμή εἶναι ὅταν «ἡ ροή πάει νά σταματήσει», ὅταν ἡ μήτρα εἶναι ἀκόμα αἱματοβαμμένη, ζεστή, και «γι' αὐτό τόν λόγο γεμάτη ὀρεξη νά δεχτεῖ τό σπέρμα<sup>59</sup>». Ἡ ὀρεξη αὐτή, πού ξαναγεννιέται μέσα στό σῶμα, μετά τήν κάθαρση, ἐκδηλώνεται στή γυναίκα μέ μίαν ἐπιθυμία πού τή σπρώχνει σέ σεξουαλικές σχέσεις<sup>60</sup>.

Υπάρχει όμως κάτι ακόμα. Ή ίδια ή σεξουαλική πράξη, για να γίνει ή γονιμοποίηση σε καλές συνθήκες και για να έχουν τὰ τέκνα όλα τὰ δυνατά προσόντα, πρέπει να εκτελείται με λήψη όρισμένων προφυλάξεων. Ο Σωρανός δέν ξεϊδιδικεύει τίς θέσεις αυτές. Έπισημαίνει άπλώς τήν ανάγκη μιās συντετῆς και ήρεμης διαγωγής, με άποφυγή κάθε άταξίας, κάθε μέθης, πού θά μπορούσαν να επιδράσουν στο έμβρυο, έφόσον αυτό είναι κατά κάποιον τρόπο ό καθρέφτης και μάρτυράς τους: «Τό έμβρυο, για να μήν επηρεαστεί δυσάρεστα τό πνεύμα του από τό θέαμα τῆς ξένης μέθης», καλό είναι «ή γυναίκα να είναι έγκρατής κατά τούς έναγκαλισμούς. Συχνά, τὰ παιδιά έχουν μεγάλη όμοίότητα με τούς γονεΐς όχι μόνο στο σωμα, αλλά και στο πνεύμα: είναι άπαραίτητη μιá τέλεια ήρεμία για να μή μοιάσει τό έμβρυο με έναν μέθυσσο και παραληρούντα άνθρωπο<sup>61</sup>.» Τέλος, κατά τήν έγκυμοσύνη, οι σεξουαλικές σχέσεις πρέπει να είναι πολύ μετρημένες: να καταργούνται έντελώς τόν πρώτο καιρό, διότι ή συνουσία «δίνει κίνηση σ' όλο τό σωμα, και καμιά περιογή του δέν έχει περισσότερο ανάγκη ήρεμίας από τή μήτρα και από καθετί πού τήν περιβάλλει: όπως τό στομάχι, έτσι κι αυτή άπορρίπτει ό,τι περιέχει όταν ταρακουνιέται<sup>62</sup>». Όρισμένοι, ώστόσο, όπως ό Γαληνός, κρίνουν ότι οι σεξουαλικές έπαφές πρέπει να άποκαθίστανται και να εκτελούνται με μέτρο στή διάρκεια τῆς έγκυμοσύνης: «Δέν είναι σωστό για τίς έγκυες γυναίκες ούτε να άπέχουν έντελώς από τίς σεξουαλικές έπαφές, ούτε να επανέρχονται συνεχώς σ' αυτές: διότι στίς γυναίκες πού ζούν στήν έγκράτεια, ό τοκετός γίνεται δυσκολότερος, ενώ σ' εκείνες πού παραδίδονται συνεχώς στή συνουσία, τό τέκνο είναι αδύναμο· μπορεί μάλιστα να υπάρξει και άποβολή<sup>63</sup>.»

Υπάρχει λοιπόν μιá όλόκληρη ρύθμιση τών *άφροδισίων*, τῆς όποίας ή αρχή και οι λόγοι υπαρχής βρίσκονται στήν προετοιμασία τών απογόνων. Όχι πώς υπάρχει υποχρέωση να έχουμε σεξουαλικές σχέσεις μόνο για ν' άποκτήσουμε παιδιά: αν οι συνθήκες τῆς πιθανῆς γονιμότητας προσδιορίζονται με έπιμέλεια, αυτό γίνεται όχι για να μάθουμε τὰ όρια τῆς νόμιμης πράξης, αλλά ως μιá χρήσιμη γνωμάτευση για όποιον νοιάζεται για τούς απογόνους του. Κι αν οι άπόγονοι άποτελούν μιá σημαντική έγνοια, αυτό εκφράζεται σαν ένα καθήκον πού οι γεννήτορες μπορούν να έχουν άπέναντι στα παιδιά τους· αλλά και σαν μιá υποχρέωση ά-

πέναντι στους εαυτούς τους, εφόσον τούς είναι χρήσιμο νά έχουν απογόνους προικισμένους με τὰ καλύτερα προσόντα. Οἱ ὑποχρεώσεις αὐτές, οἱ ὁποῖες περιβάλλουν τὴν τεκνοποιῖα, μποροῦν νά περικλείουν πολλές πλάνες πού εἶναι ταυτόχρονα καί σφάλματα. Καί εἶναι τόσο πολλές, προκαλοῦν τὴν παρέμβαση τόσοσων διαφορετικῶν παραγόντων, ὥστε λίγες μόνο τεκνοποιῖες θά ἦταν ἐπιτυχημένες, ἂν δέν ὑπῆρχε ἡ ἱκανότητα τῆς φύσης ν' ἀντισταθμίζει αὐτές τίς ἐλλείψεις καί ν' ἀποτρέπει τίς συμφορές. Ἔτσι τουλάχιστον δικαιολογεῖ ὁ Γαληνός καί τὴν ἀνάγκη νά παίρνουμε πάρα πολλές προφυλάξεις καί τό γεγονός ὅτι, παρά τίς ἀντιξοότητες, πολλές γεννήσεις εἶναι ἐπιτυχημένες: «Οἱ πατέρες πού μᾶς γεννοῦν καί οἱ μητέρες πού μᾶς θηλάζουν σπάνια ἐνεργοῦν σωστά καί συχνά διαπράττουν σφάλματα κατά τὴ γενετήσια πράξη· οἱ ἄνδρες καί οἱ γυναῖκες ἐνώνονται σέ μιά τέτοια κατάσταση μέθης καί πολυφαγίας, πού δέν ξέρουν οὔτε σέ ποῖο μέρος τῆς Γῆς θρῖσκονται. Ἔτσι, ἀπό τὴ γέννησή του κιόλας, ὁ καρπός τῆς σύλληψης εἶναι χαλασμένος. Πρέπει ὕστερα νά ἀναφέρουμε τίς πλάνες τῆς ἐγκύου γυναίκας, ἡ ὁποία, ἀπό ὀκνηρία, παραλείπει μίαν ἐλαφριά ἄσκηση, παραγεμίζει τό στομάχι της, ἀφήνει νά τὴν παρᾶσσει ὁ θυμός καί τό κρασί, κάνει πάρα πολλά μπάνια καί ἄκαιρη χρήση σεξουαλικῶν ἐπαφῶν ("ἀκαίρων ἀφροδισίων"). Ὡστόσο, ἡ φύση ἀντιστέκεται σέ πολλές ἀταξίες καί διορθώνει τίς περισσότερες περιπτώσεις.» Οἱ ἀγρότες εἶναι προσεχτικοί ὅταν σπέρνουν τὰ χωράφια τους· ἀλλά, σημειώνει ὁ Γαληνός ἐπαναλαμβάνοντας τὰ σωκρατικά θέματα τῆς ἐπιμέλειας εαυτοῦ, οἱ ἄνθρωποι πού «δέν φροντίζουν γιὰ τόν εαυτό τους» στήν προσωπική τους ζωή, δέν νοιάζονται οὔτε γιὰ τούς ἀπογόνους τους<sup>64</sup>.

2. *Ἡ ἡλικία τοῦ ἀτόμου.* Ἡ χρήση τῶν ἀφροδισίων δέν πρέπει οὔτε νά παρατείνεται ὡς πάρα πολύ ἀργά, οὔτε ν' ἀρχινᾶ πάρα πολύ νωρίς. Οἱ σεξουαλικές ἐπαφές πού γίνονται σέ προχωρημένη ἡλικία εἶναι ἐπικίνδυνες: ἐξαντλοῦν ἓνα σῶμα ἀνίκανο νά ἀνασχηματίσει τὰ στοιχεῖα πού τοῦ ἔχουν ἀφαιρεθεῖ<sup>65</sup>. Βλάπτουν ὁμως καί ὅταν εἶναι κανεῖς πάρα πολύ νέος. Σταματοῦν τὴ σωματική ἀνάπτυξη καί διαταράσσουν τὴν ἀνάπτυξη τῶν χαρακτηριστικῶν σημείων τῆς ἐφηβείας – ἐκείνων πού εἶναι ἀποτέλεσμα τῆς ἀνάπτυξης στό σῶμα τῶν σπερματικῶν στοιχείων. «Τίποτα δέν ἐμποδίζει τόσο πολύ τίς προόδους τῆς ψυχῆς καί τοῦ σώματος ὁ

σο μιά πρόωγη και υπερβολική χρήση τῶν σεξουαλικῶν ἐπαφῶν<sup>66</sup>». Καί ὁ Γαληνός: «Πολλοί νέοι προσβάλλονται ἀπό ἀνιάτες νόσους ἐξαιτίας τῶν σεξουαλικῶν σχέσεων, ἐπειδή θέλησαν σῶνει καί καλά νά παραδιάσουν τό χρονικό ὄριο πού ἔχει ὀρίσει ἡ φύση<sup>67</sup>.» Ποιό εἶναι αὐτό τό «ἐνδεδειγμένο χρονικό ὄριο»; Εἶναι ἄραγε ἡ ἐμφάνιση ἢ ἡ ἐπιβεβαίωση τῶν σημείων τῆς ἐφηβείας; Ὅλοι οἱ γιατροί παραδέχονται πῶς ἡ ἐφηβεία στά ἀγόρια τοποθετεῖται γύρω στά δεκατέσσερα χρόνια. Ἀλλά ὅλοι ἐπίσης παραδέχονται ὅτι ἡ πρόσβαση στά ἀφροδίσια δέν πρέπει νά γίνεται τόσο νωρίς. Δέν βρισκουμε πουθενά κάποια συγκεκριμένη ὑπόδειξη γιά τήν ἡλικία στήν ὁποία μπορεῖ κανεῖς ν' ἀρχίσει τίς σεξουαλικές σχέσεις. Πάντως, πολλά χρόνια πρέπει νά περάσουν κατά τά ὁποία τό σῶμα σχηματίζει τούς σπερματικούς χυμούς χωρίς νά συνιστᾶται ἡ ἐκβολή τους. Ἄπ' ὅπου καί ἡ ἀνάγκη μιᾶς εἰδικῆς ἀγωγῆς γιά τή διασφάλιση τῆς ἐγκράτειας τῶν ἐφήβων. Οἱ γιατροί συνιστοῦν, σύμφωνα μέ τήν παράδοση, μιά ζωῆ ἐντατικῶν σωματικῶν ἀσκήσεων. Ὁ Ἀθήναιος, λογουχάρη: «Ἐφόσον ἡ παραγωγή σπέρματος ἀρχίζει σ' αὐτή τήν ἡλικία τῶν 14 χρόνων καί οἱ νεαροί ἔχουν πολύ ἔντονος ὀρέξεις πού τοὺς διεγείρουν γιά σαρκικές ἐπαφές, οἱ σωματικές ἀσκήσεις πρέπει νά εἶναι πάρα πολλές, ὥστε νά κουράζονται ἀμέσως στήν ψυχὴ καί στό σῶμα καί νά μποροῦν ἔτσι ἀπό τήν ἀρχὴ κιόλας νά καταστέλλουν τίς ἐπιθυμίες τους<sup>68</sup>.»

Τό πρόβλημα, γιά τά κορίτσια, εἶναι κάπως διαφορετικό. Ἡ συνήθεια τοῦ πρώιμου γάμου ὀδηγοῦσε δίχως ἄλλο στήν ἰδέα ὅτι οἱ πρῶτες σεξουαλικές ἐπαφές καί ἡ μητρότητα μποροῦσαν νά γίνονται ἀμέσως μετά τήν κανονικὴ ἔναρξη τῆς ἐμμηνόρροιας<sup>69</sup>. Αὐτὴ εἶναι ἡ γνώμη τοῦ Σωρανοῦ, ὁ ὁποῖος καί συμβουλεύει, γιά τόν καθορισμό τῆς ἡλικίας τοῦ γάμου, νά βασιζόμαστε σέ ὀργανικά κριτήρια καί ὄχι στό τί αἰσθάνονται τά ἴδια τά κορίτσια. Τό αἶσθημα αὐτό, ὥστόσο, ἐξαιτίας τῆς ἀγωγῆς, μπορεῖ νά ξυπνήσει πρὶν ἀπὸ τό σῶμα: «τό σπέρμα, ἐφόσον πρόκειται νά γίνει τό φῦτρο ἑνός νέου ὄντος», δημιουργεῖ κίνδυνο ὅταν τό σῶμα τῆς γυναίκας δέν ἔχει φτάσει στήν ὀριμότητα πού χρειάζεται γι' αὐτήν τὴ λειτουργία· καλὸ εἶναι, ἐπομένως, γι' αὐτήν νά παραμένει παρθένα μέχρι νά ἔχει ρυθμιστεῖ αὐτόματα ἡ ἐμμηνόρροια<sup>70</sup>. Ἄλλοι γιατροί ἔχουν ὑπόψη ἕνα πῶ ὄψιμο χρονικό ὄριο. Ἔτσι, ὁ Ροῦφος ὁ Ἐφέσιος κρίνει πῶς μιά κυοφορία πρὶν τά δεκαοχτὰ χρό-

νια ἀπειλεῖ νά μὴν εἶναι εὐνοϊκὴ οὔτε γιὰ τὴ μητέρα οὔτε γιὰ τὸ παιδί. Ὑπενθυμίζει ὅτι αὐτὴν τὴν ἡλικία συνιστοῦσε ἀπὸ πολὺ παλιά ὁ Ἡσίοδος. Ὑπενθυμίζει ἐπίσης ὅτι ἡ ἡλικία αὐτὴ – πού γιὰ ὀρισμένους εἶναι πολὺ ὄψιμη – δὲν εἶχε, στὰ παλιά χρόνια, τὰ μειονεκτήματα πού ἀπέκτησε κατοπινά: τότε, οἱ γυναῖκες εἶχαν μιά ζωὴ ἐξίσου δραστήρια μὲ ἐκείνη τῶν ἀνδρῶν. Ἡ ὑπερβολικὴ τροφή, ἡ ὀκηρία εἶναι αὐτὲς πού φέρνουν τίς διαταραχὲς στὰ ἀνύπαντρα κορίτσια καὶ κάνουν ἐπιθυμητὲς τίς σεξουαλικὲς ἐπαφές, οἱ ὁποῖες μποροῦν νά διευκολύνουν τὴν ἐμμηνόρροια. Ἡ λύση πού προτείνει ὁ Ροῦφος εἶναι, ἐπομένως, ὁ σχετικὰ ἀργοπορημένος γάμος (πρὸς τὰ 18 χρόνια), ἀλλὰ προετοιμασμένος ἀπὸ μιὰν ἄρτια ἀγωγή πού πρέπει νά συνοδεύει τὴ ζωὴ τοῦ κοριτσιοῦ πρὶν ἀκόμα ἀπὸ τὴν ἐφηβεία: κατὰ τὴν παιδικὴ ἡλικία, τὰ κορίτσια ν' ἀνακατεῦνται μὲ τ' ἀγόρια· ὕστερα, ὅταν ἔρχεται ἡ ἡλικία πού πρέπει νά τὰ χωρίσουμε ἀπ' αὐτά, νά τὰ ὑποβάλουμε σὲ μιὰν πολὺ προσεγμένη διαίτα: ὄχι κρέας, ὄχι πολὺ θρεπτικὰ γεύματα, ὄχι ἢ πολὺ λίγο κρασί, μακρινοὶ περιπάτοι, ἀσκήσεις. Δὲν πρέπει νά ξεχνᾶμε πῶς ἡ ὀκηρία «εἶναι γιὰ τὰ κορίτσια ὅ,τι τό πιὸ βλαβερό», καὶ πῶς εἶναι «ἠφέλιμο νά κάνουνε ἀσκήσεις τέτοιες πού νά δάξουν τὴ θερμότητα σὲ κίνηση καὶ νά ἐνθαρρύνουν τίς συνήθειες τοῦ σώματος, ἀλλὰ μὲ τέτοιο τρόπο ὥστε τὰ κορίτσια νά παραμένουν γυναῖκες καὶ νά μὴν παίρνουν ἀνδρικὰ χαρακτηριστικά». Ἡ συμμετοχὴ σὲ χορικά συγκροτήματα ὅπου τραγουδοῦν καὶ χορεύουν φαίνεται στὸν Ροῦφο νά ἀποτελεῖ τὴν καλύτερη μορφή ἀσκησης: «Τὰ χορικά συγκροτήματα δὲν ἐπινοήθηκαν ἀποκλειστικὰ γιὰ νά τιμηθεῖ ἡ συγκεκριμένη θεότητα, ἀλλὰ καὶ γιὰ τὴν ὑγεία<sup>71</sup>.»

3. Ἡ εὐνοϊκὴ στιγμή. Ὁ «καιρὸς» τῆς σεξουαλικῆς πράξης ἀποτελεῖ ἀντικείμενο πολλῶν συζητήσεων. Γιὰ ὅ,τι ἀφορᾷ τὴν ἐποχικὴ χρονολόγηση, ἀρκετὰ εὐκολα γίνεται παραδεκτὸ τὸ παραδοσιακὸ ἡμερολόγιο: ὁ χειμῶνας καὶ ἡ ἀνοιξὴ εἶναι οἱ καλύτερες ἐποχές· τὸ φθινόπωρο εἶναι ἀποδεκτὸ ἀπὸ ὀρισμένους, ἀπορριπτέο ἀπὸ ἄλλους. Γενικὰ πιστεύεται ὅτι πρέπει ν' ἀποφεύγεται, κατὰ τὸ δυνατόν, τὸ καλοκαίρι<sup>72</sup>. Ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριά, στὸν καθορισμὸ τῆς ὥρας τῆς ἡμέρας παίρνονται ὑπόψη διάφοροι παράγοντες. Ἐκτός ἀπὸ τοὺς θρησκευτικὸς λόγους πού μνημονεύει ὁ Πλούταρχος σ' ἓνα ἀπὸ τὰ βιβλία τῶν *Συμποσιακῶν προβλη-*



μάτων<sup>77</sup>, τό ζήτημα τῆς στιγμῆς συνδέεται μέ τό ζήτημα τῶν ἀσκήσεων, τῶν γευμάτων καί τῆς χώνεψης. Καλό εἶναι νά μήν προηγοῦνται τῶν σεξουαλικῶν σχέσεων ἀσκήσεις πάρα πολύ ἐντατικές, οἱ ὁποῖες ἐκτρέπουν πρός ἄλλα μέρη τοῦ σώματος τίς δυνάμεις πού αὐτό ἔχει ἀνάγκη: ἀντίστροφα, μετά τή συνουσία, συνιστῶνται τά μπάνια καί οἱ ἐνδυναμωτικές ἐντριβές. Δέν εἶναι καλό νά ἔχουμε σεξουαλικές ἐπαφές πρῖν ἀπό τό γεῦμα, ὅταν πεινάμε, διότι ἡ πράξι, σ' αὐτές τίς συνθήκες, δέν κουράζει μέν ἀλλά χάνει ἀπό τή δύναμή της<sup>74</sup>. Ἐξάλλου, ὅμως, πρέπει ν' ἀποφεύγουμε τά πλουσιοπάροχα γεύματα καί τήν κατάχρηση οἰνοποσίας. Ἡ στιγμή τῆς χώνεψης εἶναι πάντοτε βλαβερή: «Γιά τόν λόγο αὐτό, ἡ συνουσία μεσονυχτίς εἶναι δολερή, διότι τό φαγητό δέν ἔχει ἀκόμα χωνευτεῖ· τό ἴδιο ἰσχύει γιά τή συνουσία πού γίνεται πολύ πρῶι, διότι μπορεῖ νά ὑπάρχουν ἀκόμα τροφές κακοχωνεμένες στό στομάχι καί διότι ὅλα τά περιττά δέν ἔχουν ἀκόμα κενωθεί μέ τό κατοῦρημα καί τήν ἀποπάτησι<sup>75</sup>.» Τελικά, λοιπόν, ἡ πῶ εὐνοϊκή στιγμή γιά σεξουαλικές ἐπαφές εἶναι μετά ἀπό ἓνα μέτριο γεῦμα καί πρῖν τόν ὕπνο – ἡ κατά τή μεταμεσημεριότητα ἀναπαυση· καί σύμφωνα μέ τόν Ροῦφο, ἡ ἴδια ἡ φύση δείχνει τήν προτιμῆσή της γιά τούτη τήν ὥρα δίνοντας τότε στό σῶμα τήν πῶ ἐντονη διέγερση. Ἄλλωστε, ἂν θέλει κανεῖς νά ἔχει παιδιά, καλό εἶναι ὁ μέν ἄνδρας «νά ἐπιδίδεται σέ ἐρωτικές ἐπαφές, ἀφοῦ ἔχει φάει καί πιεῖ καλά, ἡ δέ γυναῖκα νά ἀκολουθεῖ μιά λιγότερο δυναμική δίαιτα· πρέπει, πράγματι, «ὁ ἓνας νά δίνει καί ὁ ἄλλος νά παίρνει<sup>76</sup>». Ὁ Γαληνός εἶναι τῆς ἴδιας γνώμης: συνιστᾷ τήν ὥρα πού τό ζεῦγος πηγαίνει γιά ὕπνο, ἀφοῦ σηκώθηκε ἀπό «ἓνα γερῶ δεῖπνο πού ὅμως δέν ἐνοχλεῖ»· ἔτσι τό φαγητό εἶναι ἀρκετό γιά νά τρέφει καί νά δυναμώνει τό σῶμα, καί ὁ ὕπνος ἐπιτρέπει τήν ξεκούραση· ἐπιπλέον, αὐτή εἶναι ἡ καλύτερη ὥρα γιά νά κάνεις παιδιά «διότι ἡ γυναῖκα κρατάει καλύτερα τό σπέρμα ὅταν κοιμᾶται»· τέλος, ἡ ἴδια ἡ φύση δείχνει τήν προτιμῆσή της γιά τούτη τήν ὥρα διεγείροντας τότε τήν ἐπιθυμία<sup>77</sup>.

4. *Οἱ ἀτομικές ιδιοσυγκρασίες.* Ὁ Ροῦφος θεωρεῖ ὡς γενική ἀρχή ὅτι τά ἱκανά γιά συνουσία ἄτομα εἶναι «τά πολύ ἢ λίγο θερμά καί ὑγρά»· ἡ σεξουαλική δραστηριότητα εἶναι, ἀπεναντίας, δυσμενής μάλλον γιά τίς ψυχρές καί ξηρές κρᾶσεις. Καί ἀκριβῶς γιά νά διατηρηθεῖ ἢ γιά νά ἀποκατασταθεῖ ἡ ζεστή ὑγρασία πού ἔχει

κανείς ανάγκη στά *ἀφροδίσια*, πρέπει νά υποβάλλεται σέ μίαν ἀγωγή, ταυτόχρονα πολυσύνθετη καί συνεχή ἀπό κατάλληλες ἀσκήσεις καί σωστή τροφή. Γύρω ἀπό τή σεξουαλική δραστηριότητα καί γιά νά διατηρηθεῖ ἡ ἰσορροπία πού κινδυνεύει, ὀφείλουμε νά υποβάλουμε τόν ἑαυτό μας σ' ἓνα ὀλόκληρο σύστημα ζωῆς. Εἶναι ὀφέλιμο νά πίνουμε ἑλαφρό ξανθό κρασί, νά τρώμε ψωμί ὀλικῆς ἀλέσεως ψημένο στόν φούρνο (ἡ ὑγρότητά του εἶναι χρήσιμη ὡς προετοιμασία ἢ ρύθμιση)· νά καταναλώνουμε, γιά κρέας, τράγο, ἀρνάκι, κότα, τσαλαπετεινό, πέρδικα, πάπια, χήνα· γιά ψάρι, χταπόδι καί μύδια· ἐπίσης γογγύλια, κουκιά, φασόλια, ρεβίθια (γιά τή θερμότητά τους), σταφυλια (γιά τήν ὑγρότητά τους). Ὅσο γιά τίς δραστηριότητες στίς ὁποῖες πρέπει νά προσφεύγουμε, αὐτές εἶναι οἱ περίπατοι μέ τά πόδια ἢ μέ τό ἄλογο, τό τρέξιμο, ὅμως οὔτε πάρα πολύ γρήγορο οὔτε πάρα πολύ ἀργό· ὄχι πάντως ἔντονες ἀσκήσεις, ὄχι κινήσεις ὅπως στόν ἀκοντισμό (πού ἐκτρέπει πρὸς ἄλλα μέρη τοῦ σώματος τή θεραπευτική ὕλη), ὄχι μπάνια πάρα πολύ ζεστά, ὄχι ὑπερθέρμανση οὔτε ὑπέρψυξη· ὄχι ἐντατική ἐργασία· ἀποφυγή ἐπίσης ἀπό καθετί πού συμβάλλει στήν κόπωση τοῦ σώματος – ὀργή, ὑπερβολική χαρά, ὀδύνη<sup>78</sup>.

#### 4. ΤΟ ΕΡΓΟ ΤΗΣ ΨΥΧΗΣ

Ἡ ἀγωγή πού προτείνεται γιά τίς σεξουαλικές ἀπολαύσεις φαίνεται νά εἶναι ὅλη ἐπικεντρωμένη στό σῶμα: ἡ κατάστασή του, οἱ ἰσορροπίες του, οἱ παθήσεις του, οἱ γενικές ἢ παροδικές διαθέσεις στίς ὁποῖες θρίσκειται ἐμφανίζονται ὡς οἱ κύριες μεταβλητές πού καθορίζουν τή συμπεριφορά. Τό σῶμα εἶναι ἐκεῖνο πού ἐπιβάλλει, κατά κάποιον τρόπο, τόν νόμο του στό σῶμα. Καί ὅμως, ἡ ψυχή ἔχει νά παίξει τόν δικό της ρόλο καί οἱ γιατροί τήν κάνουν νά παρεμβαίνει: γιατί εἶναι αὐτή πού ἀπειλεῖ ἀδιάκοπα νά παρασύρει τό σῶμα πέρα ἀπό τή δική του μηχανική καί ἀπό τίς στοιχειώδεις ἀνάγκες του. Εἶναι αὐτή πού σέ παρακινεῖ νά διαλέγεις στιγμές ἀκατάλληλες νά ἐνεργεῖς μέσα σέ ὑποπτες συνθήκες, νά ἀντιτάσσεσαι στίς φυσικές διαθέσεις. Ἐάν οἱ ἄνθρωποι ἔχουν ἀνάγκη ἀπό μίαν ἀγωγή πού νά λογαριάζει, μέ πολλή σχολαστικότητα, ὅλα τά στοιχεῖα τῆς φυσιολογίας, ὁ λόγος εἶναι ὅτι αὐτοί τείνουν διαρκῶς νά ξεκόβουν ἀπό τή φυσιολογία, ἐπηρεασμένοι ἀπό τίς φαντασιώσεις τους, τά πάθη τους καί τούς ἔρωτές τους. Ἀκόμα καί ἡ ἐπιθυμητή ἡλικία γιά τή δημιουργία σεξουαλικῶν σχέσεων συμβαίνει νά περιπλέκεται τόσο στά κορίτσια ὅσο καί στά ἀγόρια: ἡ ἐκπαίδευση καί οἱ συνήθειες μποροῦν νά προκαλέσουν παρακάικρα τήν ἐμφάνιση τῆς ἐπιθυμίας<sup>79</sup>.

Ἡ συντη ψυχή ἔχει, ἐπομένως, νά παίξει ἕνα διπλό ρόλο: νά ἐπιβάλλει στό σῶμα μίαν ἀγωγή πού νά καθορίζεται πραγματικά ἀπό τή φύση του, ἀπό τίς τάσεις του, ἀπό τήν κατάσταση καί τίς περιστάσεις στίς ὁποῖες θρίσκειται· ὅμως, δέν θά μπορέσει νά τοῦ τήν ἐπιβάλλει σωστά παρά μόνο ὑπό τόν ὄρο ὅτι θά ἔχει κάνει στόν

ίδιο τόν έαυτό της μίαν όλόκληρη κατεργασία: νά διαλύσει τίς πλάνες, νά έλαττώσει τίς φαντασιώσεις, νά δαμάσει τίς έπιθυμίες πού τήν κάνουν νά παραγνωρίζει τόν άπέριττο νόμο τοῦ σώματος. Ὁ Ἀθήναιος – στόν όποιο ή επίδραση τῶν στωικῶν εἶναι αἰσθητή – όρίζει μέ μεγάλη σαφήνεια αὐτό τό έργο τῆς ψυχῆς πάνω στόν έαυτό της ώς προϋπόθεση γιά μιá σωστή σωματική άγωγή: «Αὐτό πού ταιριάζει στούς ενήλικους, εἶναι μιá πλήρης άγωγή καί τῆς ψυχῆς καί τοῦ σώματος... νά προσπαθοῦμε νά κατευνάζουμε τίς “όρμές” μας καί νά φροντίζουμε ώστε οἱ έπιθυμίες (“προθυμίες”) μας νά μήν υπερβαίνουν τίς δυνάμεις μας<sup>80</sup>.» Τό ζητούμενο, έπομένως, σ' αὐτή τήν άγωγή δέν εἶναι ή θέσπιση ενός άγώνα τῆς ψυχῆς εναντίον τοῦ σώματος: οὔτε καν ή έξευρεση μέσων γιά τήν άμυνά της άπέναντί του· τό ζητούμενο γιά τήν ψυχή εἶναι μάλλον νά διορθωθεῖ ή ίδια γιά νά μπορεῖ νά καθοδηγεῖ τό σῶμα σύμφωνα μ' έναν νόμο πού εἶναι ό νόμος τοῦ ίδιου τοῦ σώματος.

Τό έργο αὐτό περιγράφεται άπό τούς γιατρούς σέ άναφορά μέ τά τρία στοιχεῖα άπό τά όποια τό άτομο κινδυνεύει νά παρασυρθεῖ πέρα άπό τίς πραγματικές άνάγκες τοῦ οργανισμοῦ: τήν όρμή τοῦ πόθου, τήν παρουσία τῶν εἰκόνων, τήν προσήλωσιή στήν ήδονή.

1. Δέν μπαίνει ζήτημα, στήν ιατρική άγωγή, νά έξαλείψουμε τήν έπιθυμία. Ἡ ίδια ή φύση τήν τοποθέτησε σέ όλα τά ζωικά εἶδη, ώς ένα κεντρί γιά νά διεγείρει τό καθένα άπό τά δύο φύλα καί νά τό τραβάει πρὸς τό άλλο. Τίποτα, έπομένως, δέν θά ήταν πιό ενάντιο στή φύση, τίποτα πιό βλαπτικό άπό τό νά θέλουμε νά κάνομε τά άφροδίσια νά ξεφύγουν άπό τή φυσική δύναμη τῆς έπιθυμίας. Δέν πρέπει ποτέ, άπό όρεξη γιά κραιπάλη ή γιά νά ξεγελάσομε τήν ήλικία μας, νά προσπαθοῦμε νά διάσομε τή φύση. Δέν πρέπει νά έχομε σεξουαλικές σχέσεις χωρίς νά νιώθουμε έπιθυμία («άνευ έπιθυμείν»): αὐτή εἶναι ή συμβουλή πού δίνει ό Ροῦφος στό έργο του *Περί σατυριάσεως*. Αὐτή ή έπιθυμία όμως έχει δύο όψεις: έμφανίζεται στό σῶμα αλλά καί στήν ψυχή. Καί στόν σωστό συσχετισμό τους βρῖσκεται τό πρόβλημα τῆς άγωγῆς. Χρειάζεται νά ενεργοῦμε μέ τρόπο ώστε, κι άπό τή μιá πλευρά κι άπό τήν άλλη, οἱ κινήσεις της νά εἶναι συντονισμένες καί συνταιριασμένες μέ όσο γίνεται μεγαλύτερη ακρίβεια. Ὁ Ροῦφος τό δια-

τυπώνει αυτό μέ θαυμάσιο τρόπο: «Τό καλύτερο γιά τόν άνδρα είναι νά επιδιδεται σέ σαρκικές έπαφές όταν πιέζεται ταυτόχρονα από τήν επιθυμία τής ψυχής και από τήν ανάγκη τοῦ σώματος<sup>81</sup>».

Συμβαίνει κάποτε αὐτή ἡ φυσική ἀλληλοσχέση νά κινδυνεύει ἐξαιτίας τοῦ ἴδιου τοῦ σώματος, τό ὁποῖο παραφέρεται κάπως μόνο του. Τίποτα στήν ψυχή δέν ἀνταποκρίνεται στή διέγερσή του. Παραδίδεται σ' ἕνα εἶδος καθαρῆς ἀποχαλίνωσης. Ἡ σεξουαλική πράξη γίνεται τότε τελείως «παροξυστική», ὅπως λέει ὁ Ροῦφος<sup>82</sup>. Αὐτήν ἀκριδῶς τήν καθαρῶς σωματική διέγερση φαίνεται νά ὑπαινίσσεται ὁ ἴδιος ὁ Ροῦφος ὅταν μιλάει γιά τίς «ὀρμές» πού συνοδεύουν τά προμηνυτικά σημεῖα τής μανίας ἢ τής ἐπιληψίας<sup>83</sup>. Ἡ ἴδια ἐπίσης, ἀλλά ὑπό ἄλλη μορφή, ἐμφανίζεται στή σατυρίαση ἢ στή γονόρροια: τά γεννητικά ὄργανα ξανάδουν ἐντελῶς μόνα τους, στήν πρώτη ἀπό τοῦτες τίς ἀρρώστιες· καί στήν ἄλλη, «χωρίς πράξη, χωρίς νυχτιάτικη εἰκόνα, ἐκρέει ἀφθονο σπέρμα»· ὁ ἀρρωστος, παρασυρμένος ἀπό τήν παλαδωμένη μηχανή τοῦ σώματος του, ἐξαντλεῖται καί «πεθαίνει ἀπό φθίση μέσα σέ μικρό χρονικό διάστημα<sup>84</sup>».

Ἄλλα ἡ ψυχή, ἀντίθετα, μπορεῖ νά γλιτώσει ἀπό τίς μορφές καί τά ὄρια τής επιθυμίας πού ἐκδηλώνεται μέσα στό σῶμα. Ὁ ὅρος τόν ὁποῖο χρησιμοποιοῦν ὁ Ροῦφος καί ὁ Γαληνός γιά νά δηλώσουν αὐτή τήν ὑπερβολή εἶναι χαρακτηριστικός: «δόξα». Ἡ ψυχή, ἀντί νά δίνει προσοχή μόνο στίς ἀνάγκες τοῦ σώματος, ἀφήνει νά παρασύρεται ἀπό δικές της παραστάσεις πού δέν ἔχουν καμιά ἀντιστοιχία στόν ὀργανισμό. Παραστάσεις φροῦδες καί «κενές». Ὅπως τό σῶμα δέν πρέπει νά παραφέρεται χωρίς μιά συσχετική ἐπιθυμία στήν ψυχή, ἔτσι κι αὐτή δέν πρέπει νά προχωρεῖ πέρα ἀπό ἐκεῖνο πού ἀπαιτεῖ τό σῶμα καί ἀπό ἐκεῖνο πού ὑπαγορεύουν οἱ ἀνάγκες του. Στήν πρώτη ὁμως περίπτωση πρόκειται γιά μιά ἀρρώστια πού μποροῦν ἴσως νά τή γιαιτρέψουν τά φάρμακα· ἐνῶ στή δευτέρη, τό ἄτομο χρειάζεται νά ἐφαρμόσει στόν ἑαυτό του πρίν ἀπ' ὅλα μιά ἠθική ἀγωγή. Ὁ Ροῦφος προτείνει σχετικά τή συνταγή: «ὑπόταξε τήν ψυχή καί κάνε τήν νά ὑπακούει στό σῶμα<sup>85</sup>».

Παράδοξη πρόταση, ἄν ἀναλογιστεῖ κανεῖς τήν τόσο παραδοσιακή ἀποψη ὅτι ἡ ψυχή δέν πρέπει ν' ἀφήνεται νά παρασυρθεῖ ἀπό τίς ὀρμές τοῦ σώματος. Πρέπει ὁμως νά τήν ἐνοήσουμε μέσα

στό συγκεκριμένο θεωρητικό και ιατρικό πλαίσιο της, πού εμπνέεται ίσως από τον στωικισμό. Ἡ θεληματική ὑποταγή στό σώμα πρέπει νά νοηθεῖ ὡς ἡ ὑπακοή σέ μιά λογική πού ρυτάνευσε στή φυσική τάξη καί τακτοποίησε, γιά τούς σκοπούς της, τή μηχανική τοῦ σώματος. Ἀπ' αὐτήν ἀκριβῶς τή φυσική λογική οἱ δόξες («δόξαι») ἀπειλοῦν ν' ἀποστρέψουν τήν ψυχή, καί νά προκαλέσουν περίσσιες ἐπιθυμίες· πρὸς αὐτήν λοιπόν πρέπει νά στρέψει τήν προσοχή ἢ ἔλλογη καί θεμελιωμένη στή γνώση τῶν ἐμβίων ὄντων ἰατρική ἀγωγή. Ἀπό τήν ἄποψη αὐτή, τό παράδειγμα τῶν ζῶων, πού χρησίμεψε τόσο συχνά γιά νά κρίνει ἐξοβελιστέες τίς πράξεις τοῦ ἀνθρώπου, μπορεῖ ἀντίθετα ν' ἀποτελέσει ἕνα πρότυπο διαγωγῆς. Κι αὐτό διότι τά ζῶα, στή σεξουαλική τους συμπεριφορά, ἀκολουθοῦν τίς ἀπαιτήσεις τοῦ σώματος, ἀλλά ποτέ κάτι περισσότερο ἢ κάτι ἄλλο· ἐκεῖνο πού τά καθοδηγεῖ, ἐξηγεῖ ὁ Ροῦφος, καί ἐπομένως ὀφείλει νά καθοδηγεῖ καί τούς ἀνθρώπους, δέν εἶναι οἱ «δόξες», ἀλλά «τά προανακρούσματα τῆς φύσης πού ἔχει ἀνάγκη ἀπό κένωση». Ὅμοίως γιά τόν Γαληνό, τά ζῶα δέν ὀρθοῦνται στή σεξουαλική σύζευξη ἀπό τή «γνώμη» — «δόξα» — πῶς «ἡ ἡδονή εἶναι καλό πράγμα»· δέν ὀδηγοῦνται στίς σεξουαλικές σχέσεις παρά μόνο «γιά νά ἐκβάλλουν τό σπέρμα πού τά κουράζει»· γιά τά ζῶα, δέν ὑπάρχει διαφορά ἀνάμεσα σ' αὐτό πού τά παρακινεῖ στίς σεξουαλικές ἐπαφές καί σ' ἐκεῖνο πού «τά ὠθεῖ νά ἐκβάλλουν φυσικότατα τά ἀποπατήματα ἢ τά οὖρα<sup>86</sup>».

Ἡ ἰατρική ἀγωγή προτείνει, ἐπομένως, ἕνα εἶδος ζωομόρφισης τῆς «ἐπιθυμίας», ἐννοώντας μ' αὐτό μίαν ὅσο τό δυνατόν αὐστηρή ὑποταγή τῆς ἐπιθυμίας τῆς ψυχῆς στίς ἀνάγκες τοῦ σώματος· μίαν ἠθική θεωρία τῆς ἐπιθυμίας πού μιμεῖται μιά φυσική τῶν ἀποπατήσεων· καί τήν τάση πρὸς ἕνα ἰδεατό σημεῖο, ὅπου ἡ ψυχή, ἐξαγνισμένη ἀπ' ὅλες τίς ψευδεῖς παραστάσεις της, στρέφει τώρα τήν προσοχή της μόνο στή λιτή οἰκονομία τῶν ὀργανικῶν κενώσεων.

2. Ἀπό δῶ καί ἡ γενική δυσπιστία τῶν γιατρῶν πρὸς τίς «εἰκόνας» («φαντασίαι»). Τό θέμα ἐπανερχεται τακτικά στίς θεραπευτικές ἀγωγές πού προτείνουν. Λογουχάρη, ὁ Ροῦφος σχετικά μέ τή σατυρίαση: ἡ θεραπεία πού προτείνει ἔχει δύο ὅψεις: ἡ μία ἀφορᾷ τήν τροφή, ἀπό τήν ὁποία πρέπει νά ἀποκλείονται ὅλα τά διεγερτικά φαγητά· ἡ ἄλλη ἀφορᾷ τά ἐρεθίσματα τῆς ψυχῆς:

«Πρέπει νά αποφεύγουμε τά λόγια, τίς σκέψεις, τίς ἐπιθυμίες πού ἔχουν σχέση μέ τά “ἀφροδίσια”, καί πάνω ἀπ’ ὅλα πρέπει νά φυλαγόμαστε ἀπ’ ὅσα βλέπουν τά μάτια μας, ἀφοῦ ξέρομε πώς ὅλα τοῦτα τά πράγματα, ἀκόμα καί στόν ὕπνο, ... διεγείρουν πρός τή συνεύρεση, ἄν ἔχουμε ἀπόσχει τῆς συνουσίας, ἀφοῦ ἔχουμε γεμίσει τό στομάχι μέ εὐγευστα καί ἄφθονα ἐδέσματα<sup>87</sup>.» Στό ἴδιο πνεῦμα, ὁ Γαληνός πρότεινε μιά διπλά καθαρτική δίαιτα σ’ ἕναν ἀπό τούς φίλους του· αὐτός εἶχε ἐγκαταλείψει τή σεξουαλική του δραστηριότητα, ἀλλά βρισκόταν σέ μιά κατάσταση διαρκούς διέγερσης. Ὁ Γαληνός τόν συμβουλεύει, πρώτον, νά ἀπαλλαγῆ σωματικά, ἀποβάλλοντας τό σωρευμένο σπέρμα· καί δεύτερον, ὅταν τό σῶμα ἔχει πιά καθαριστεῖ, νά μὴν ἀφήσει νά εἰσχωρήσει στό μυαλό του τίποτε πού θά μπορούσε ν’ ἀφήσει σ’ αὐτό εἰκόνες: «νά ἀπέχει ὀλότελα ἀπό θεάματα, ἀπό σκέψεις καί ἀναμνήσεις ἱκανές νά τοῦ διεγείρουν σεξουαλικές ἐπιθυμίες<sup>88</sup>».

Οἱ φοβερές αὐτές εἰκόνες πού προκαλοῦν στήν ψυχὴ «κενές» ἐπιθυμίες, ἄσχετες μέ τίς ἀνάγκες τοῦ σώματος, εἶναι διαφόρων τύπων. Ὑπάρχουν βεβαίως οἱ εἰκόνες τοῦ ὄνειρου, γιὰ τίς ὁποῖες οἱ γιατροὶ φαίνεται πώς νοιάζονται προπαντός ὅταν αὐτές συνοδεύονται ἀπό ὄνειρώξεις: ἀπ’ ὅπου καί ἡ τόσο συχνά ἐπαναλαμβανόμενη συμβουλὴ νά μὴν κοιμόμαστε ὑπτίως, νά μὴν παραπίνουμε καί νά μὴν παρατρῶμε πρὶν τόν ὕπνο, νά ἔχουμε ἥρεμο τό μυαλό ὅταν πηγαίνομε γιὰ ὕπνο. Ὁ Ροῦφος ὁ Ἐφέσιος τό θεωρεῖ πάντως αὐτό ἕνα σπουδαῖο κεφάλαιο στήν ἀγωγή ἐκείνων πού ἔχουν προσβληθεῖ ἀπό σατυρίαση: «Νά πλαγιάζεις στό πλευρό καί ὄχι ὑπτίως...<sup>89</sup>». Ἀνάμεσα στίς εἰκόνες πού πρέπει ν’ ἀποφεύγονται εἶναι κι ἐκεῖνες πού βλέπουμε στό θέατρο, ἐκεῖνες πού ὑποβάλλουν τό διάδασμα, τό τραγούδι, ἡ μουσική καί ὁ χορός καί πού παρεισάγονται στό μυαλό χωρίς τίποτα ἀπό αὐτές ν’ ἀνταποκρίνεται στίς ἀνάγκες τοῦ σώματος. Ὁ Γαληνός μπόρεσε ἔτσι νά παρατηρήσει φαινόμενα σατυρίασης σέ ἄτομα «πού δέν ἀπορρίπτουν τήν ἰδέα τῶν σεξουαλικῶν ἡδονῶν, ὅπως κάνουν τά ἐκ φύσεως ἀγνά ἄτομα πού ἔχουν ἐπὶ μακρόν ἐφαρμοσθεῖ μίαν παρόμοια ἐγκράτεια, ἀλλά πού ἀντίθετα καταλήγουν νά φαντάζονται αὐτές τίς ἡδονές μετά ἀπό παρακολούθηση θεαμάτων ἱκανῶν νά τά διεγείρουν ἢ ἐπειδὴ τά ξαναθυμοῦνται. Ἡ προδιάθεση ἀπό τήν ὁποία πάσχει τό πέος σ’ αὐτά τά ἄτομα εἶναι τελείως ἀντίθετη ἀπό ἐκείνην πού ἐκδηλώνεται σέ ἄτομα πού δέν ἔχει κἄν περάσει

ἀπό τό μυαλό τους ἢ ἰδέα τῶν σαρκικῶν ἀπολαύσεων<sup>90</sup>».

Ἄλλά μέ τόν ὄρο «φαντασία» πρέπει, σύμφωνα καί μέ μιά φιλοσοφική χρήση του, νά ἐννοοῦμε ἐπίσης τίς ὀπτικές ἀντιλήψεις. Δέν ὑπάρχει κίνδυνος μόνο ἀπό τό νά φανταζόμαστε ἢ νά ξαναφέρνουμε στή μνήμη μας τά ἀφροδίσια, ἀλλά καί ἀπό τό νά τά βλέπουμε. Εἶναι πολύ παλιό θέμα τῆς παραδοσιακῆς σεμινοτυφίας, ὅτι τά ἀφροδίσια πρέπει νά ἐκτυλίσσονται μάλλον νυχτιάτικα καί στό σκοτάδι καί ὄχι στό φῶς τῆς ἡμέρας. Στόν ἴδιο ὁμως αὐτόν κανόνα δίνεται καί μιά ψυχωφελῆς ἀξία: μέ τό νά μή βλέπεις, προφυλάγεται ἀπό τίς εἰκόνες πού θά μπορούσαν νά ἐντυπωθοῦν στήν ψυχή, νά μείνουν ἐκεῖ καί νά ἐπανέρχονται σέ ἀκατάλληλες στιγμές. Ὁ Πλούταρχος κάνει λόγο γιά τοῦτο τό πρόβλημα, ἀναφορικά μέ τόν «καιρόν» τῶν σεξουαλικῶν ἐπαφῶν. Κατά τή γνώμη του, ἕνας ἀπό τοὺς λόγους τῆς ἀποφυγῆς τοῦ φωτός εἶναι ἡ φροντίδα μας νά μή βλέπουμε «τίς εἰκόνες ἡδονῆς» πού «ἀναξωπυρώνουν» συνεχῶς τήν ἐπιθυμία μας· «ἡ νύχτα, ἀντίθετα, κρύβοντας ἀπό τήν ὄραση ἐκεῖνο πού οἱ πράξεις μας μπορούν νά περιέχουν ὡς ἀκόρεστη ἐπιθυμία καί φρενιτιώδη ἔξαρση, ἐκτρέπει καί ἀποκοιμίζει τή φύση καί τήν ἐμποδίζει νά παρασυρθεῖ ἀπό τό θέμα στόν σκόπελο τῆς ἀκολασίας<sup>91</sup>».

Ἐδῶ μπορούμε νά ὑπενθυμίσουμε ὅτι τό θέμα τῶν «εἰκόνων» πολυσυζητήθηκε στήν ἐρωτική φιλολογία. Ἡ ματιά θεωρήθηκε ὡς ὁ ἀσφαλέστερος ἀγωγός τοῦ πάθους· διαμέσου τοῦ βλέμματος τό πάθος μπαίνει στήν καρδιά· διαμέσου τοῦ βλέμματος διατηρεῖται τό πάθος. Ὁ Προπέρτιος κρίνει ὅτι «τά παιχνίδια τῆς Ἀφροδίτης χάνουν στό σκοτάδι πολλή ἀπό τή γοητεία τους»· «ἡ νύχτα εἶναι ὁ ἐχθρός τῆς Ἀφροδίτης... Γυμνός ὁ Ἐνδυμίων ἔκανε νά τόν ἐρωτευθεῖ ἡ ἀδελφή τοῦ Ἀπόλλωνα· καί γυμνή ἡ θεά κοιμήθηκε στήν ἀγκαλιά του<sup>92</sup>».

Κατά λογικήν ἀκολουθίαν, ματιά, φῶς, εἰκόνα, θεωροῦνταν ἐπικίνδυνα. Ἐπικίνδυνα γιά τήν αὐστηρότητα τῶν ἡθῶν: ἐπίσης ὁ Προπέρτιος φρονεῖ ὅτι ἡ ἀδιαντροπιά ἔχει ἀπλωθεῖ ἀπό τότε πού οἱ εἰκόνες μπῆκαν στά σπίτια<sup>93</sup>. Ἐπικίνδυνα ἐπίσης γιά τόν ἴδιο τόν ἔρωτα, πού μπορεῖ νά πληγωθεῖ ἀπό τήν ἀσχήματα τῶν εἰκόνων. Ὁ Ὀβίδιος συνιστᾷ σύνεση σ' ὅποιον θέλει νά διατηρήσει τόν ἔρωτα: «Μήν ἀφήνεις τό φῶς νά μπαίνει ἀπ' ὄλα τά παράθυρα τοῦ κοιτώνα· πολλά μέρη τοῦ σώματός μας κερδίζουν μέ τό νά μή βλέπονται στό φῶς<sup>94</sup>». Καί μόνη τῆς ἢ σκληρῆ εἰκόνα μπορεῖ



νά είναι ένα θαυμάσιο άμυντικό μέσο κατά του πάθους ή ακόμα και για την απαλλαγή από αυτό. Δέν υπάρχει καλύτερος τρόπος, λέει ο Όβιδιος στα *Remedia Amoris*, όταν θέλεις νά λυτρωθείς από έναν έρωτα, από τό ν' ανάψεις τά φώτα τή στιγμή τής σεξουαλικής έπαφής: έλαττώματα του σώματος, βρωμιές και μαγαρισιές έντυπώνονται στό μυαλό και προκαλούν σιχασιά. Τό πρωί στον ξύπνο, είναι επίσης καλό ν' αντιλαμβάνεσαι τήν άκαταστασία τής τουαλέτας όταν γυρεύεις ν' απομακρυνθείς από τήν έρωμένη σου<sup>95</sup>. 'Υπάρχει μιά όλόκληρη τεχνική τής εικόνας πού μπορείς νά οργανώσεις υπέρ και κατά του έρωτα. "Άλλωστε μιά από τίς πιό σταθερές πλευρές τής σεξουαλικής ήθικης από τά τέλη τής αρχαιότητας θά είναι ο άγώνας κατά των έσωτερικών ή έξωτερικών εικόνων ως όρος και έχέγγυο τής καλής σεξουαλικής συμπεριφοράς.

3. Μένει ή ήδονή, πού ξέρουμε ότι έχει ένταχθεί από τή φύση στή διαδικασία των *αφροδισίων*. Μπορούμε, άραγε, νά τήν εξαλείψουμε, ή νά βρούμε τρόπο νά μήν τή νιώθουμε; Δέν υπάρχει τέτοιο ζήτημα, έφόσον ή ήδονή συνδέεται άμεσα μέ τίς κινήσεις του σώματος και μέ τούς μηχανισμούς επίσχεσης-σύσης. 'Ωστόσο, ο Γαληνός κρίνει ότι μπορούμε νά έμποδίσουμε αυτή τήν ήδονή νά γίνει ένα στοιχείο κατάχρησης στή ρύθμιση των *αφροδισίων*. 'Η μέθοδος πού προτείνει είναι καθαρά στωικής έμπνευσης: αρκεί νά θεωρήσουμε ότι ή ήδονή δέν είναι τίποτα παραπάνω από κάτι πού συνοδεύει τήν πράξη και ότι δέν πρέπει ποτέ νά τήν παίρνομε ως κάποιον λόγο για νά εκτελούμε αυτή τήν πράξη. Για τόν Γαληνό, όπως είδαμε, ή θέση ότι «ή ήδονή είναι κάτι καλό», άποτελεί μιά «δόξα» – γνώμη – πού δέν τήν έχουν τά ζώα (πράγμα πού δίνει στή συμπεριφορά τους ένα φυσικό μέτρο): άπεναντίας, όσοι από τούς ανθρώπους έχουν μιάν τέτοια γνώμη, και έπιζητούν τά *αφροδίσια* για τήν ήδονή πού παρέχουν, κινδυνεύουν νά προσκολληθούν σ' αυτά και νά επιθυμούν συνεχώς τήν ανανέωσή τους.

Γιά μιά λογική άγωγή, επομένως, μπαίνει τό καθήκον νά κόψομε τήν ήδονή ως επιδιωκόμενο σκοπό: νά άσχολούμαστε μέ τά *αφροδίσια* άνεξάρτητα από τήν έλξη τής ήδονής και σάν νά μήν υπάρχει αυτή. 'Ο μόνος σκοπός πού τό λογικό οφείλει νά επιλέγει είναι αυτός τόν όποιο υποδεικνύει ή κατάσταση του σώματος, σέ συνάρτηση μέ τίς ιδιαίτερες άνάγκες του για κάθαρση. «Είναι

πρόδηλο πώς οι “σώφρονες” άνθρωποι δέν κάνουν χρήση τῶν ἀφροδισίων γιά τήν ἡδονή πού συνδέεται μ’ αὐτά, ἀλλά γιά νά γατρύψουν κάποιαν ἀδιαθεσία καί σάν νά μήν ὑπάρχει στήν πραγματικότητα καμιά ἀπόλαυση<sup>96</sup>.» Αὐτό εἶναι τό δίδαγμα πού ἀντλεῖ ὁ Γαληνός ἀπό τήν περίφημη χειρονομία τοῦ Διογένη: ὁ φιλόσοφος, χωρίς καν νά περιμένει τήν πόρνη τήν ὁποία εἶχε καλέσει νά ἔρθει, ἀπελευθερώθηκε μόνος του ἀπό τόν χυμό πού τόν ἐνοχλοῦσε· κάνοντάς το αὐτό ἤθελε, κατά τόν Γαληνό, νά ἀδειάσει τό σπέρμα του, «χωρίς νά ἐπιδιώξει τήν ἡδονή πού συνοδεύει αὐτή τήν ἐκσπερμάτιση<sup>97</sup>.»

Σημειώνουμε ἐν παρόδῳ τήν πολύ διακριτική θέση πού κατέχουν ὁ ἀνναισμός καί οἱ μοναχικές ἡδονές σέ τοῦτες τίς ἱατρικές ἀγωγές – ὅπως γενικότερα σ’ ὅλον τόν ἠθικό στοχασμό τῶν Ἑλλήνων καί τῶν Λατίνων γύρω ἀπό τή σεξουαλική δραστηριότητα. “Ὅταν αὐτός ἐκδηλώνεται, πράγμα ἀρεκάτῃ σπάνιο, εἶναι με θετική μορφή: μιὰ κίνηση φυσικοῦ ξεγυμνώματος πού ἔχει ἀξία καί φιλοσοφικοῦ διδάγματος καί ἀναγκαῖου γιατρικοῦ. Ἄς θυμηθοῦμε τόν Δίωνα τόν Προυσαέα, πού ἀναφέρει πώς ὁ Διογένης, γελώντας, ἐγκωμιάζε τή χειρονομία πού ἔκανε δημόσια: χειρονομία πού, ἂν γινόταν ἐγκαιρα, θά εἶχε κάνει περιττό τόν Τρωικό πόλεμο· χειρονομία πού ἡ ἴδια ἡ φύση μᾶς δείχνει στό παράδειγμα τῶν ψαριῶν· χειρονομία λογική, διότι ἐξαρτᾶται μόνο ἀπό μᾶς καί διότι δέν ἔχουμε ἀνάγκη ἀπό κανένα γιά νά μᾶς ξύσει τή γάμπα· χειρονομία, τέλος, πού τό δίδαγμά της τό χρωστᾶμε στούς θεούς – στόν Ἑρμῆ ἀκριβῶς, πού ἔδωσε τή συνταγή του στόν Πάνα, ἐρωτευμένον χωρίς ἐλπίδα μέ τήν ἀπρόσιτη Ἥχώ· ἀπό τόν Πάνα τήν ἔμαθαν ὕστερα οἱ βοσκοί<sup>98</sup>. Πρόκειται γιά τή χειρονομία τῆς ἴδιας τῆς φύσης, πού ἀπαντᾷ, ἔξω ἀπό πάθη ἢ τεχνάσματα καί ἐντελῶς ἀνεξάρτητα, στό αὐστηρά ἀναγκαῖο. Στή δυτική γραμματεία – μέ ἀφετηρία τόν χριστιανικό μοναχισμό – ὁ ἀνναισμός εἶναι συνδεμένος μέ τίς χίμαιρες τῆς φαντασίας καί μέ τούς κινδύνους της· εἶναι ἡ ἴδια ἡ μορφή τῆς ἐκτός φύσεως ἡδονῆς πού οἱ ἄνθρωποι ἐπινόησαν γιά νά ὑπερβοῦν τά ὅρια πού τούς ἔχουν τεθεῖ. Σέ μιάν ἱατρική ἠθική, ὅπως ἐκείνη τῶν πρώτων αἰώνων τῆς χρονολογίας μας, πού νοιάζεται γιά τόν περιορισμό τῆς σεξουαλικῆς δραστηριότητας στίς στοιχειώδεις ἀνάγκες τοῦ σώματος, ἡ χειρονομία τῆς μοναχικῆς κάθαρσης ἀποτελεῖ τή μορφή τήν πιό αὐστηρά ἀπογυμνωμένη ἀ-

πό τήν ἀνωφέλεια τῆς ἐπιθυμίας, τῶν εἰκόνων καί τῆς ἡδονῆς.

\*

1. Ὅσο σχολαστικές καί πολύπλοκες κι ἂν εἶναι αὐτές οἱ ἀγωγές τῆς σεξουαλικῆς δραστηριότητος, δέν πρέπει νά υπερβάλλουμε τή σχετική σημασία τους. Ἡ θέση πού κατέχουν εἶναι περιορισμένη σέ σύγκριση μέ τίς ἄλλες ἀγωγές – ἰδιαίτερα μέ ἐκείνην πού ἀφορᾷ τή διατροφή καί τή διαίτα. Ὅταν ὁ Ὁρειβάσιος θά συντάξει, τόν 5ο αἰώνα, τή μεγάλη του συλλογή ἱατρικῶν κειμένων, θά ἀφιερῶσει τέσσερα ὁλόκληρα βιβλία στά προτερήματα, στά μειονεκτήματα, στούς κινδύνους καί στίς ιδιότητες τῶν διαφόρων τροφίμων καί στίς συνθήκες στίς ὁποῖες πρέπει ἢ δέν πρέπει νά καταναλώνονται. Θά δώσει μόνο δύο παραγράφους γιά τή σεξουαλική ἀγωγή, παραθέτοντας ἕνα κείμενο τοῦ Ρούφου κι ἕνα ἄλλο τοῦ Γαληνοῦ. Μποροῦμε νά σκεφτοῦμε ὅτι αὐτός ὁ περιορισμός ἐκφράζει κυρίως μιᾶ χαρακτηριστική στάση τοῦ Ὁρειβάσιου καί τῆς ἐποχῆς του· ὡστόσο, ἀποτελεῖ κοινό γνώρισμα ὅλης τῆς ἑλληνικῆς καί ρωμαϊκῆς ἱατρικῆς ἢ παραχώρηση πολύ μεγαλύτερης θέσης στή διαιτητική τῆς διατροφῆς παρά στή σεξουαλική ἀγωγή. Γιά τήν ἱατρική αὐτή τό σπουδαιότερο εἶναι τό τί τρῶς καί τί πίνεις. Θά χρειαστεῖ μιᾶ ὁλόκληρη ἐξέλιξη, πού θά γίνει αἰσθητή στόν χριστιανικό μοναχισμό ὡσπου ἡ μέριμνα γιά τή γενετήσια ὁρμή ν' ἀρχίσει νά ἰσορροπεῖ μ' ἐκείνην τῆς διατροφῆς· ὡστόσο, οἱ ἀποχές ἀπό τροφή καί οἱ νηστεῖες θά παραμένουν θεμελιώδεις γιά πολύν καιρό. Καί θ' ἀποτελέσει σημαντική στιγμή γιά τήν ἱστορία τῆς ἠθικῆς στίς εὐρωπαϊκές κοινωνίες ἡ ἡμέρα ὅπου ἡ ἔγνοια γιά τή γενετήσια ὁρμή καί γιά τήν ἀγωγή της θά ὑπερισχύσει, μέ ἐμφαντικό τρόπο, τῆς αὐστηρότητας τῶν συνταγῶν διατροφῆς. Στούς ρωμαϊκοὺς χρόνους, πάντως, ἡ ἀγωγή τῶν σεξουαλικῶν ἀπολαύσεων γειτονεύει, σ' ἕνα σχετικά περιορισμένο χῶρο, μέ τή μεγάλη ἀγωγή διατροφῆς, ὅπως ἄλλωστε καί οἱ ἴδιες αὐτές ἀπολαύσεις συνέρονταν, στήν ἠθική σκέψη καί στά κοινωνικά ἔθιμα, μέ τήν ἀπόλαυση τοῦ φαγητοῦ καί τοῦ πιτοῦ. Τό συμπόσιο, τόπος συγκέντρωσης γιά ἀμετροφαγία, μεθύσι καί ἔρωτα, ἀποτελεῖ μιάν ἀμεση μαρτυρία γι' αὐτό. Μιάν ἔμμεση ἀπόδειξη δίνει τό ἀντίστροφο ἔθιμο τοῦ φιλοσοφικοῦ συμποσίου, ὅπου ἡ τροφή εἶναι πάντοτε μετρημένη, τό μεθύσι ἀκόμα ἱκανό γιά

ἀλήθεια, καί ὅπου ὁ ἔρωτας ἀποτελεῖ ἀντικείμενο ἔλλογων συζητήσεων.

2. Σ' αὐτές τίς ἰατρικές ἀγωγές, βλέπουμε νά ἐμφανίζεται μιὰ ὀρισμένη «παθολογικοποίηση» τῆς σεξουαλικῆς πράξης. Ἐάν συνεννοηθοῦμε ὁμῶς: δέν πρόκειται γιά τήν παθολογικοποίηση πού ἐμφανίστηκε πολύ ἀργότερα στίς δυτικές κοινωνίες, ὅταν ἡ σεξουαλική συμπεριφορά ἀναγνωρίστηκε ὡς φορέας νοσηρῶν ἐκτροπῶν. Ὅποτε, θά ὀργανωθεῖ ὡς ἕνας τομέας πού θά ἔχει τίς ὀμαλές μορφές του καί τίς νοσηρές μορφές του, τήν εἰδική παθολογία του, τή νοσογραφία του καί τήν αἰτιολογία του – ἐνδεχομένως τή θεραπευτική του. Ἡ ἑλληνο-ρωμαϊκή ἰατρική λειτουργεῖ διαφορετικά: ἐντάσσει τή σεξουαλική πράξη σ' ἕνα πεδίο ὅπου αὐτή κινδυνεύει κάθε στιγμή νά πάθει κάτι καί νά διαταραχθεῖ ἀπό ἀλλοιώσεις τοῦ ὀργανισμοῦ· καί ὅπου, ἀντίστροφα, ἀπειλεῖ πάντοτε νά ἐπιφέρει διάφορες ἀρρώστιες, κοντινές ἢ μακρινές.

Μποροῦμε νά μιλάμε γιά παθολογικοποίηση μέ δύο ἔννοιες. Πρῶτον, διότι οἱ διαταρακτικές συνέπειες δέν ἀποδίδονται μόνο στίς μεγάλες καταχρήσεις τῆς γενετήσιας πράξης, ἀλλά στήν ἴδια τή φύση τῆς διαδικασίας – στίς δαπάνες, στά τινάγματα, στά τραντάγματα πού προκαλεῖ στόν ὀργανισμό· ἀλλά, πάνω ἀπ' ὅλα, στό ὅτι οἱ ἰατρικές αὐτές ἀναλύσεις τείνουν νά ἀντιστρέψουν τίς παραστάσεις τῆς σεξουαλικῆς πράξης ὡς δραστηριότητας, ὡς ἐνέργειας πού μόνο ἡ βιαιότητά της εἶναι ἐπιφοβή. Τήν περιγράφουν μάλλον ὡς μιὰ διαδικασία ὅπου τό ἄτομο ἄγεται παθητικά ἀπό μηχανισμούς τοῦ σώματος, ἀπό παρορμήσεις τῆς ψυχῆς ὅπου τοῦ χρειάζεται ν' ἀποκαταστήσει τόν ἑλεγχό του μέ μιὰ σωστή προσαρμογή στίς ἀνάγκες καί μόνο τῆς φύσης. Πρέπει νά καταλάβουμε πῶς αὐτή ἡ ἰατρική τῆς «χρήσεως ἀφροδισίων» δέν γύρευε νά προθεῖ σέ μιάν ὀριοθέτηση τῶν «παθολογικῶν» μορφῶν τῆς σεξουαλικῆς συμπεριφορᾶς: μάλλον ἔκανε νά φανεῖ στή ρίζα τῶν σεξουαλικῶν πράξεων ἕνα στοιχεῖο παθητικότητας πού εἶναι συνάμα ἕνα στοιχεῖο ἀρρώστιας, σύμφωνα μέ τή διπλή σημασία τοῦ ὄρου «πάθος». Ἡ σεξουαλική πράξη δέν εἶναι μιὰ πάθηση, ἀλλά φανερώνει μιὰ μόνιμη ἐστία δυνατῶν παθήσεων.

3. Μιά τέτοια ἰατρική ἀπαιτεῖ μιάν ἐξαιρετική ἐπαγρύπνηση στή σεξουαλική δραστηριότητα. Ἡ προσοχή ὁμῶς αὐτή δέν ὀδη-

γαῖ σέ μιὰ διαλεύκανση τούτης τῆς δραστηριότητας ὡς πρὸς τὴν προέλευσή της καὶ τὸ ξετύλιγμά της. Τὸ ζητούμενο, γιὰ τὸ ὑποκείμενο, δέν εἶναι νὰ ξέρει τί ἀκριδῶς συμβαίνει μὲ τίς ἐπιθυμίες του, μὲ τίς ἰδιαίτερες ὁρμές πού τὸ ὀδηγοῦν στὴ σεξουαλικὴ πράξη, μὲ τίς ἐπιλογές πού κάνει, μὲ τίς μορφές τῶν ἐνεργειῶν του ἢ μὲ τοὺς τρόπους ἀπόλαυσης πού δοκιμάζει. Ἡ προσοχὴ πού ἀπαιτεῖται, εἶναι ἐκεῖνη πού κάνει τὸ ὑποκείμενο νὰ ἔχει διαρκῶς στό μυαλό του τοὺς κανόνες στοὺς ὁποίους ὀφείλει νὰ ὑποτάσσει τὴ σεξουαλικὴ του δραστηριότητα. Δέν εἶναι ὑποχρεωμένο νὰ βρεῖ τὴ σκοτεινὴ διαπύρρευση τῆς ἐπιθυμίας μέσα του· ὑποχρέωση ἔχει ν' ἀναγνωρίσει τίς πολλὲς καὶ περίπλοκες συνθῆκες πού πρέπει νὰ συγκεντρωθοῦν γιὰ νὰ ἐκτελεῖ ὅπως ἀρμόζει, χωρὶς κίνδυνο οὔτε ζημιά, τίς πράξεις ἡδονῆς. Ὄφειλε νὰ μιλήσει στὸν ἑαυτό του τὴ γλώσσα τῆς «ἀλήθειας»· ἀλλὰ αὐτὴ ἢ γλώσσα δέν ἔχει γιὰ ρόλο νὰ πεί στό ἄτομο τὴν ἀλήθεια γιὰ τὸν ἑαυτό του, ἀλλὰ νὰ τοῦ διδάξει, σέ συνάρτηση μ' αὐτὸ πού εἶναι ἐκ φύσεως οἱ σεξουαλικὲς πράξεις, πῶς νὰ προσφεύγει σ' αὐτές γιὰ νὰ συμμορφῶνεται ὅσο γίνεται ἀκριδέστερα καὶ αὐστηρότερα μ' αὐτὴν τὴ φύση. Ὁ G. Canguilhem ἔλεγε ὅτι «ἡ αἰτία τῆς θεραπείας», κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη, «εἶναι ὁ τύπος τῆς ὑγείας στὴν ἰατρικὴ δραστηριότητα»· ὅτι δέν εἶναι ὁ γαιατρός, ἀλλὰ «ἡ ὑγεία πού θεραπεύει τὸν ἄρρωστο»· καὶ ὅτι γενικὰ «ἡ εὐθύνη γιὰ μιὰ τεχνικὴ παραγωγή δέν ἀνήκει στὸν τεχνίτη, ἀλλὰ στὴν τέχνη... ἢ Τέχνη, δηλαδή ἡ ἀσχεδιάστη σκοπιμότητα ἐνός φυσικοῦ "λόγου"<sup>99</sup>». Μποροῦμε νὰ ποῦμε παρομοίως ὅτι ἡ ἀγωγή τῶν ἀφροδισίων, ἡ ἀγωγή τῆς κατανομῆς τους πού προτείνει ἡ ἰατρικὴ δέν πρέπει νὰ εἶναι οὔτε λίγο οὔτε πολὺ ἢ μορφὴ τῆς φύσης τους, πού εἶναι παρούσα στὴ σκέψη, ἢ ἀλήθειά τους πού διαπνέει τὴ συμπεριφορὰ ὡς σταθερὴ ἐντολὴ της.

4. Ἀνάμεσα σ' αὐτές τίς διαιτητικὲς συστάσεις καὶ στὰ παραγέλυματά πού θὰ βροῦμε ἀργότερα στὴ χριστιανικὴ ἠθικὴ καὶ στὴν ἰατρικὴ σκέψη, οἱ ἀναλογίες εἶναι πολλὲς: ἡ θεμελιακὴ ἀρχὴ μιᾶς αὐστηρῆς οἰκονομίας πού ἀποβλέπει στὴ σπανιότητα· ὁ ἐφιάλτης τῶν ἀτομικῶν συμφορῶν ἢ τῶν συλλογικῶν παθήσεων πού μποροῦν νὰ προκληθοῦν ἀπὸ μιὰν ἐκτροπὴ τῆς σεξουαλικῆς συμπεριφορᾶς· ἡ ἀνάγκη μιᾶς αὐστηρῆς κυριάρχησης τῶν ἐπιθυμιῶν, ἐνός ἀγῶνα κατὰ τῶν εἰκόνων καὶ μιᾶς ἐκμηδένισης τῆς ἡδονῆς ὡς

σκοπού τῶν σεξουαλικῶν σχέσεων. Οἱ ἀναλογίες αὐτές δέν εἶναι μακρινές ὁμοιότητες. Μποροῦμε νά ἐπισημάνουμε ἀρκετές συνάφειες. Ὅρισμένες εἶναι ἕμμεσες καί περνοῦν ἀπό τή διαμεσολάβηση τῶν φιλοσοφικῶν θεωριῶν: ὁ κανόνας τῆς ἡδονῆς πού δέν πρέπει νά εἶναι τελικός σκοπός μεταδιδάστηκε στόν Χριστιανισμό ἀναμφίβολα περισσότερο μέσω τῶν φιλοσόφων παρά μέσω τῶν γιατρῶν. Ὑπάρχουν ὅμως καί ἄμεσες συνάφειες: ἡ πραγματεία τοῦ Βασιλείου ἀπό τήν Ἄγκυρα γιά τήν παρθενία – ὁ συγγραφέας της λέγεται, ἄλλωστε, ὅτι ὑπῆρξε γιατρός – ἀναφέρεται σέ λόγους φανερά ἰατρικούς. Ὁ Ἅγιος Αὐγουστίνος χρησιμοποιεῖ τόν Σωρᾶνὸ στήν πολεμική του κατά τοῦ Ἰουλιανοῦ τοῦ Ἐκθανοῦ. Δέν πρέπει ἐπίσης νά ξεχνᾶμε τίς σαφεῖς ὑπομνήσεις τῆς λατινικῆς καί ἑλληνικῆς ἰατρικῆς, πού ἔγιναν κατά τόν 18ο αἰῶνα καί τό πρῶτο ἕμισυ τοῦ 19ου, τήν ἐποχή ὅπου γνωρίζει μεγάλη ἀνάπτυξη ἡ παθολογία τῆς γενετήσιας ὁρμῆς.

Στηριζόμενοι σέ τοῦτα καί μόνο τά κοινά χαρακτηριστικά, μποροῦμε νά σχηματίσουμε τήν ἐντύπωση ὅτι ἡ σεξουαλική ἠθική πού ἀποδίδεται στόν Χριστιανισμό ἢ καί στή νεότερη Δύση ὑπῆρχε ἤδη, τουλάχιστον σέ ὅ,τι ἀφορᾶ ὁρισμένες ἀπό τίς βασικές ἀρχές της, τήν ἐποχή πού ἤμαζε ὁ ἑλληνο-ρωμαϊκός πολιτισμός. Αὐτό ὅμως θά σήμαινε παραγνώριση τῶν θεμελιακῶν διαφορῶν πού ἀφοροῦν τόν τύπο τῆς σχέσης μέ τόν ἑαυτό καί, κατά συνέπεια, τή μορφή ἐνσωμάτωσης αὐτῶν τῶν παραγγελμάτων στήν προσωπική ἐμπειρία τοῦ ἀτόμου.

Γιά τοῦτο τό κεφάλαιο χρησιμοποίησα ἐπίσης τήν ἐργασία τοῦ Jackie Pigeaud, *La maladie de l'âme. Etude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Paris, Les Belles-Lettres, 1981.

## ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. G. W. Bowersock, *Greek Sophists*. βλ. επίσης C. Allbut, *Greek Medicine in Rome* και J. Scarborough, *Roman Medicine*.
2. G. W. Bowersock, *δ.π.*, σ. 67. 'Ο Κέλσος, στο έργο του *De Medicina* (προοίμιο) εξηγεί τή γένεση τής Ιατρικής από τήν ανάπτυξη τής *litterarum disciplina*.
3. Πλούταρχος, *Υγιεινά παραγγέλματα*, 122 d-e.
4. 'Ο Κέλσος, στο προοίμιο τής *De Medicina*, διακρίνει μίαν Ιατρική μέ τή δίαιτα (*victu*), μίαν άλλη μέ τά φάρμακα (*medicamentis*) και μιά τρίτη μέ τīs έγχειρήσεις (*manu*). Αὐτοί ποῦ ασκοῦν τήν πρώτη, «οἱ κατά πολύ επιφανέστεροι, καθώς θέλουν πάση θυσία νά ἐμβαθύνουν ὀρισμένα θέματα, ἀναλαμβάνουν νά ἐξερευνήσουν τήν ἴδια τήν φύση τῶν πραγμάτων». Αὐτό δέν σημαίνει ὅτι ἕνας ἄνθρωπος ὕγιής ὀφείλει σώνει καί καλά νά ὑποτάσσεται στούς γιαιτρούς, (I, 1, σ. 40).
5. 'Αθήναιος, στόν 'Ορειδάσιο, *Συναγωγή* (ἢ *Βυζαντινῶν Ιατρῶν τά εὐρισκόμενα*), XXI, ἐκδ. Bussemaker καί Daremberg III, σ. 164.
6. 'Αντυλλος, στόν 'Ορειδάσιο, τ. II, σ. 307.
7. 'Αθήναιος, στόν 'Ορειδάσιο, *Συναγωγή*, XXIII· τ. III, σ. 182 κ.έ.
8. Κέλσος, *De Medicina*, I, 2, σ. 42.
9. Πάνω στό θέμα τοῦτο, ὁ A. Roussel ἔχει πρόσφατα δημοσιεύσει ἕνα σημαντικό ἔργο, *Porneia, De la maîtrise du corps à la privation sensorielle*.
10. Γαληνός, *Περί χρείας μορίων* XIV, 2.
11. Γαληνός, *δ.π.*, XIV, 2 καί 3.
12. Πλάτων, *Νόμοι*, VI, 782 e-783 a.
13. Γαληνός, *δ.π.*, XIV, 2.
14. Γαληνός, *δ.π.*, XIV, 6.
15. 'Ο.π., XIV, 9.
16. 'Ο.π., στό ἴδιο.
17. 'Ο.π., XIV, 7.
18. 'Ο.π., XIV, 9.
19. Γαληνός, στόν 'Ορειδάσιο, XXII· τ. III, σ. 46-47.
20. Γαληνός, *Περί τῶν πεπονθῶτων τόπων*, III, 8.
21. Γαληνός, *Περί χρείας μορίων*, XIV, 10.
22. 'Αρεταῖος, *Περί σημείων ὀξέων παθῶν*, II, 5.
23. Ροῦφος ὁ 'Εφέσιος, *Έργα*: 'Αποσπάσματα ἀπό τόν 'Αέτιο.
24. 'Αρεταῖος, *Περί θεραπείας χρονίων παθῶν*, I, 4.
25. Caelius Aurelianus, *Περί ὀξέων καί χρονίων παθῶν*, I,4. (Σημ. Μετ.: πρόκειται

για τή λατινική μετάφραση-διασκευή του ἔγχειριδίου του ἑλληνα γιατροῦ Σωρανοῦ τοῦ Ἐφεσίου – 2ος αἰ. μ.Χ.).

26. Ἀρεταῖος, *Περί σημείων ὀξέων παθῶν*, II, 12.
27. Γαληνός, *Περί τῶν πεπονθῶτων τόπων*, VI, 6.
28. Σωρανός, *Περί γυναικείων παθῶν*, I, 51.
29. Γαληνός, *Περί τῶν πεπονθῶτων τόπων*, VI, 5.
30. Ὁ.π. VI, 7.
31. Ἀρεταῖος, *Περί σημείων χρονίων παθῶν*, II, 5.
32. Κέλσος, *De artibus*, VI, 28.
33. Ἀρεταῖος, *Περί θεραπείας χρονίων παθῶν*, II, 5.
34. Γαληνός, στόν Ὁρειδάσιο, *Συναγωγή (τά εὑρισκόμενα)*, VIII· τ. III, σ. 110.
35. Ὁ.π., σ. 109.
36. Ροῦφος ὁ Ἐφέσιος, *Ἔργα: Ἀποσπάσματα ἀπό τόν Ἀέτιο*.
37. Γαληνός, *Περί τῶν πεπονθῶτων τόπων*, VI,5.
38. Ροῦφος ὁ Ἐφέσιος, *Ἔργα: Ἀποσπάσματα ἀπό τόν Ἀέτιο*. Βλ. ἐπίσης κείμενο στόν Ὁρειδάσιο, VI, τ. I, 541.
39. Γαληνός, στόν Ὁρειδάσιο, *Συναγωγή (τά εὑρισκόμενα)*, VIII· τ. III, σ. 109.
40. Ὁ.π., VI, 37· τ. I, σ. 537.
41. Ὁ.π., X· τ. III, σ. 113.
42. Ροῦφος ὁ Ἐφέσιος, στόν Ὁρειδάσιο, VI, 38· τ. I, σ. 542.
43. Γαληνός, στόν Ὁρειδάσιο, *Συναγωγή (τά εὑρισκόμενα)*, X· τ. III, σ. 113.
44. Ροῦφος ὁ Ἐφέσιος, *Ἔργα: Ἀποσπάσματα ἀπό τόν Ἀέτιο*.
45. Ἀρεταῖος, *Περί θεραπείας χρονίων παθῶν*, I, 4.
46. Γαληνός, *Περί τῶν πεπονθῶτων τόπων*, VI, 5.
47. Γαληνός, *δ.π.*
48. Ἀρεταῖος, *Περί σημείων χρονίων παθῶν*, II, 5.
49. Σωρανός, *Περί γυναικείων παθῶν*, I, 7.
50. Ροῦφος ὁ Ἐφέσιος, στόν Ὁρειδάσιο, *Συναγωγή (τά εὑρισκόμενα)*, τ. III, σ. 112.
51. Ροῦφος ὁ Ἐφέσιος, στόν Ὁρειδάσιο, VI,38· τ. III, σ. 540-541, Ὁ Ροῦφος παρατηρεῖ ἐπίσης ὅτι ἡ ὄρθια στάση εἶναι κουραστική.
52. Ὁ.π., σ. 541.
53. Γαληνός, στόν Ὁρειδάσιο, *Συναγωγή (τά εὑρισκόμενα)* VIII· τ. III, σ. 110. Ἀξιοσημείωτη εἶναι ὡστόσο μιὰ ἐνδιάμεση κρίση πού ἐκφράζει ὁ Κέλσος: «Δέν πρέπει οὔτε νά ἐπιζητοῦμε πάρα πολύ, οὔτε νά φοβόμαστε πάρα πολύ τή συνουσία» (*De Medicina*, I,1).
54. Βλ. *Ἡ χρήση τῶν ἡδονῶν*, κεφ. 3.
55. Ἀθήναιος, στόν Ὁρειδάσιο, *Συναγωγή (τά εὑρισκόμενα)*, VII· τ. III, σ. 107.
56. Σωρανός, *Περί γυναικείων παθῶν*, I, 10.



57. *Ό.π.*
58. Βλ., λ.χ., τό κείμενο τοῦ Γαληνοῦ πού παραθέτει ὁ Ὁρειδάσιος, XXII, 3· τ. III, σ. 53.
59. Ἀναφέρεται στὸν Ὁρειδάσιο, XXII, 7· τ. III, σ. 70.
60. Σωρανόσ, *Περί γυναικείων παθῶν*, I, 10.
61. *Ό.π.*, I, 10.
62. *Ό.π.*, I, 14.
63. Γαληνόσ, στὸν Ὁρειδάσιο, *Συναγωγή (τά εὑρισκόμενα)*, VI· τ. III, σ. 102.
64. Γαληνόσ, *Περί χρείας μορίων*, XI, 10.
65. Γαληνόσ, στὸν Ὁρειδάσιο, *Συναγωγή (τά εὑρισκόμενα)*, VIII· τ. III, σ. 110.
66. Ἀθήναιος, στὸν Ὁρειδάσιο, *Συναγωγή (τά εὑρισκόμενα)*, XXI· τ. III, σ. 165.
67. Γαληνόσ, στὸν Ὁρειδάσιο, *Συναγωγή (τά εὑρισκόμενα)*· VII· τ. III, σ. 111.
68. Ἀθήναιος, στὸν Ὁρειδάσιο, *Συναγωγή (τά εὑρισκόμενα)*· XXI· τ. III, σ. 164-165.
69. Σχετικά μέ τίς σχέσεις ἀνάμεσα στήν ἡλικία τοῦ γάμου καί στά προβλήματα ὑγείας τῆς γυναίκασ, βλ. A. Rousselle, *Porneia*, σ. 49-52.
70. Σωρανόσ, *Περί γυναικείων παθῶν*, I, 8.
71. Ροῦφοσ ὁ Ἐφέσιος, στὸν Ὁρειδάσιο, *Συναγωγή (τά εὑρισκόμενα)*, II, τ. III, σ. 82-85.
72. Κέλσοσ, *De Medicina*, I, 3· Ροῦφοσ ὁ Ἐφέσιος, στὸν Ὁρειδάσιο, VI, 38· τ. I, σ. 543. Γαληνόσ, στὸν Ὁρειδάσιο, *Συναγωγή (τά εὑρισκόμενα)*, VIII, σ. 110. Σχετικά μ' αὐτή τήν ἐποχική κατανομή τῶν ἡδονῶν, βλ. *Ἡ χρήση τῶν ἡδονῶν*, κεφ. II.
73. Πλούταρχοσ, *Συμποσιακῶν προβλημάτων διδρίον*, Γ, 6, 1089 a.
74. Ροῦφοσ ὁ Ἐφέσιος, στὸν Ὁρειδάσιο, VI, 38· τ. I, σ. 540 κ.έ.
75. *Ό.π.*, σ. 547.
76. *Ό.π.*, σ. 549.
77. Γαληνόσ, στὸν Ὁρειδάσιο, *Συναγωγή (τά εὑρισκόμενα)*, VIII· τ. III, σ. 111. Προσθέτομε ὅτι γιά τόν Κέλσο, ἡ νύχτα εἶναι προτιμότερη «ὑπό τόν ὄρο νά μή λαμβάνεις τροφή καί νά μήν ξαγρυπνάσ γιά νά δουλεύεις ἀμέσωσ μετά» (*De Medicina*, I, 1, σ. 41).
78. Ροῦφοσ ὁ Ἐφέσιος, στὸν Ὁρειδάσιο, VI, 38· τ. I, σ. 543-546.
79. Σωρανόσ, *Περί γυναικείων παθῶν*, I, 8.
80. Ἀθήναιος, στὸν Ὁρειδάσιο, *Συναγωγή (τά εὑρισκόμενα)*, 21· τ. III, σ. 165.
81. Ροῦφοσ ὁ Ἐφέσιος, στὸν Ὁρειδάσιο, VI· τ. I, σ. 549.
82. Ροῦφοσ ὁ Ἐφέσιος, *Ἔργα*, σ. 75.
83. Ροῦφοσ ὁ Ἐφέσιος, στὸν Ὁρειδάσιο, VI· τ. I, σ. 549.
84. Κέλσοσ, *De Medicina*, IV, 28.
85. Ροῦφοσ ὁ Ἐφέσιος, στὸν Ὁρειδάσιο, VI· τ. I, σ. 550.
86. Γαληνόσ, *Περί τῶν πεπονθῶτων τόπων*, VI, 5.

87. Ρούφος ὁ Ἐφέσιος, *Ἔργα*, σ. 74-75.
88. Γαληνός, *Περὶ τῶν πεπονθότων τόπων*, VI, 6.
89. Ρούφος ὁ Ἐφέσιος, *Ἔργα*, σ. 74. Συναντᾶμε συχνότατα τὴν ἰδέα ὅτι τὸ νά κοιμᾶται κανεὶς ὑπτίως θερμαίνει τὰ γεννητικὰ μόρια καὶ προκαλεῖ ὄνειράξεις. Βλ. Γαληνός, *Περὶ τῶν πεπονθότων τόπων*, VI, 6· Διοκλῆς, στὸν Ὁρειδάσιο, III, 177.
90. Γαληνός, *Περὶ τῶν πεπονθότων τόπων*, VI, 6.
91. Πλούταρχος, *Συμποσιακῶν προβλημάτων διβλίον*, Γ, 6, 1089 a.
92. Προπέρτιος, *Ἐλεγείαι*, II, 15.
93. *Ὁ.π.*, II, 6.
94. Ὁβίδιος, *Ars amandi*, III, 808.
95. Ὁβίδιος, *Remedia amoris*, σ. 399 κ.έ.· στ. 345-348. Βλ. στὴν *Ars amandi*, III, 209, τὴ συμβουλή πού δίνεται στὶς γυναῖκες νά μὴν φαίνονται στὴν τουαλέτα.
96. Γαληνός, *Περὶ τῶν πεπονθότων τόπων*, VI, 5.
97. *Ὁ.π.*, σὸ ἴδιο.
98. Δίων ὁ Προυσαεὺς, *Λόγοι*, VI, 19-20.
99. G. Canguilhem, *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*, σ. 337-338.



# 5

## *Ἡ γυναίκα*

1. Ο ΣΥΖΥΓΙΚΟΣ ΔΕΣΜΟΣ
2. ΤΟ ΖΗΤΗΜΑ ΤΟΥ ΜΟΝΟΠΩΛΙΟΥ
3. ΟΙ ΑΠΟΛΑΥΣΕΙΣ ΤΟΥ ΓΑΜΟΥ



Στά μεγάλα κλασικά κείμενα, όπου γίνεται λόγος για τόν γάμο – ο Οικονομικός του Ξενοφώντα, ή Πολιτεία και οί Νόμοι του Πλάτωνα, τά Πολιτικά και τά Ἠθικά Νικομάχεια, ὁ Οἰκονομικός του Ψευδο-Ἀριστοτέλη –, ὁ στοχασμός για τίς συζυγικές σχέσεις ἐντασσόταν σ' ἓνα εὐρύ πλαίσιο: στήν πόλη, μέ τούς νόμους ἢ τά ἔθιμα πού ἦταν ἀναγκαῖα για τήν ἐπιβίωση καί τήν προκοπή της, στό σπιτικό (τόν οἶκο) μέ τήν ὀργάνωση πού ἀποσκοπεῖ στή διατήρηση ἢ στόν πλουτισμό του. Ἀπό τούτη τήν ὑπαγωγή τοῦ γάμου σέ πολιτικές ἢ οἰκογενειακές ὠφελιμότητες, δέν πρέπει νά συμπεράνουμε ὅτι ὁ γάμος ἔθεωρεῖτο καθεαυτός ἓνας δεσμός χωρίς σημασία καί πού δέν εἶχε ἄλλη ἀξία παρά στό νά προμηθεύει στά Κράτη καί στίς οἰκογένειες χρήσιμους ἀπογόνους. Εἶδαμε ποιά ἀπαιτητικά παραγγέλματα ἔδιναν ὁ Ξενοφών, ὁ Ἰσοκράτης, ὁ Πλάτων καί ὁ Ἀριστοτέλης στούς συζύγους για νά συμπεριφέρονται σωστά στόν γάμο· τό προνόμιο πού ἐδικαιοῦτο ἢ σύζυγος, ἢ δικαιοσύνη πού τῆς ὀφειλόταν, ἢ φροντίδα πού καταβάλλεται για τόν παραδειγματισμό της καί τήν κατάρτισή της· ὅλα αὐτά ὑποδήλωναν ἓναν τύπο σχέσεων πού ὑπερέβαινε πολύ τίς γενετήσιες καί μόνο λειτουργίες. Ἀλλά ὁ γάμος ἀπαιτοῦσε ἓνα ἰδιαίτερο ὕψος διαγωγῆς, στόν βαθμό κυρίως πού ὁ ἔγγαμος ἄνδρας ἦταν οἰκογενειάρχης, ἀξιότιμος πολίτης ἢ ἓνας ἄνδρας πού φιλοδοξοῦσε νά ἀσκεῖ στούς ἄλλους τόσο πολιτική ὅσο καί ἠθική ἐξουσία· καί σ' αὐτή τήν τέχνη τοῦ ἔγγαμου βίου, ὁ ἀναγκαῖος αὐτοέλεγχος ἔπρεπε νά δώσει, στή συμπεριφορά τοῦ σώφρονα, μετρημένου καί δίκαιου ἄνδρα, τήν ἰδιαίτερη μορφή του. Ἡ ἠθική τῆς ἔγγαμης συμπεριφορᾶς ἐμφανίζεται ἀρκετά διαφορετικά σέ μιά σειρά κεμένων πού κλιμακώνονται ἀπό τούς δύο

πρώτους π.Χ. αιώνες μέχρι τον 2ο αιώνα της χρονολογίας μας, περίοδο κατά την οποία διαπιστώνεται μιὰ ὀρισμένη ἀλλαγὴ στὴν πρακτικὴ τοῦ γάμου. Ἔχουμε ἔτσι τὸ *Περὶ γάμου* τοῦ Ἀντίπατρου, τὴ λατινικὴ μετάφραση ἑνὸς ἑλληνικοῦ κειμένου πού γιὰ μεγάλο διάστημα παρουσιαζόταν ὡς τὸ τελευταῖο μέρος τοῦ *Οἰκονομικοῦ* τοῦ Ψευδο-Ἀριστοτέλη, τὰ διάφορα χωρία τοῦ Μουσώνιου, τὰ ἀφιερωμένα στὸν γάμο, τὰ *Γαμικά παραγγέλματα* τοῦ Πλουτάρχου καὶ τὸν *Ἐρωτικό λόγο*, τὴν πραγματεία περὶ γάμου τοῦ Ἱεροκλῆ, γιὰ νὰ μὴν ἐπεκταθοῦμε στίς ὑποδείξεις πού δρίσκουμε στὸν Σενέκα καὶ στὸν Ἐπίκτητο, καὶ σέ ὀρισμένα πυθαγόρεια κείμενα<sup>1</sup>.

Χρειάζεται ἄραγε νὰ ποῦμε ὅτι ὁ γάμος ἔγινε τότε ἕνα ζήτημα πιὸ ἐπίμονο καὶ συχνότερα συζητούμενο ἀπ' ὅ,τι στοὺς παρελθόν; Πρέπει μῆπως νὰ ὑποθέσουμε ὅτι ἡ ἐπιλογὴ τοῦ ἔγγαμου βίου καὶ τὸ θέμα τῆς ἀρμόζουσας συμπεριφορᾶς σ' αὐτόν, δημιούργησαν, τὴν ἐποχὴ ἐκείνη, περισσότερη ἀναταραχὴ καὶ σοβαρότερο πρόβληματισμό; Ἀσφαλῶς, δὲν εἶναι δυνατόν νὰ δοθεῖ μιὰ ἀπάντηση μὲ ποσοτικούς ὄρους. Φαίνεται, πάντως, ὅτι ἡ τέχνη τοῦ διαγγαμον βίου ἔχει μελετηθεῖ καὶ ἐρμηνευθεῖ σέ πολλὰ σημαντικά κείμενα μὲ σχετικὰ καινούργιο τρόπο. Μιὰ πρώτη καινοτομία φαίνεται νὰ συνίσταται στὸ ὅτι ἡ τέχνη τοῦ ἔγγαμου βίου, ἐνῶ ἔξακολουθεῖ νὰ ἀφορᾷ τὸ σπιτικό, τὴ διοίκησή του, τὴ γέννηση καὶ ἀνατροφή τῶν παιδιῶν, δίνει ὄλο καὶ μεγαλύτερη ἀξία σ' ἕνα ἰδιαίτερο στοιχεῖο στοὺς κέντρο αὐτοῦ τοῦ συνόλου: τὴν προσωπικὴ σχέση μεταξύ τῶν δύο συζύγων, στὸν δεσμό πού μπορεῖ νὰ τοὺς ἐνώνει, στή μεταξύ τους συμπεριφορᾷ. Κι αὐτὴ ἡ σχέση, ἀντὶ νὰ ἀντλεῖ τὴ σημασία της ἀπὸ τίς ἄλλες ἀπαιτήσεις τῆς ζωῆς ἑνὸς οἰκοδεσπότη, φαίνεται νὰ θεωρεῖται ὡς τὸ πρῶτο καὶ βασικὸ στοιχεῖο γύρω ἀπὸ τὸ ὁποῖο ὅλα τὰ ἄλλα ὀργανώνονται, ἀπὸ τὸ ὁποῖο πηγάζουν καὶ στὸ ὁποῖο ὀφείλουν τὴ δύναμή τους. Κοντολογίς, ἡ τέχνη τοῦ ἔγγαμου βίου προσδιορίζεται λιγότερο ἀπὸ μιὰν τεχνικὴ διοικητικὴ καὶ περισσότερο ἀπὸ μιὰν ὑφολογία τοῦ ἀτομικοῦ δεσμοῦ. Ἡ δευτέρη καινοτομία φαίνεται νὰ ἔγκειται στὸ γεγονός ὅτι τὸ στοιχεῖο τῆς μετριοπάθειας τῆς διαγωγῆς σ' ἕναν ἔγγαμο ἄνδρα βρῖσκεται περισσότερο στὰ καθήκοντα τῆς ἀμοιβαιότητος παρά στὴν κυριαρχία πάνω στοὺς ἄλλους· ἡ μάλλον, στὸ γεγονός ὅτι ἡ κυριαρχία ἐπὶ τοῦ ἑαυτοῦ του, ἡ αὐτοκυριαρχία του, ἐκδηλώνεται ὀλοένα καὶ περισσότερο στὴν ἄσκηση

τῶν καθηκόντων πρὸς τοὺς ἄλλους καὶ προπαντὸς κάποιου σεβασμοῦ πρὸς τὴ σύζυγο· ἡ ἐντατικοποίηση τῆς ἐπιμέλειας ἐαυτοῦ συμβαδίζει ἐδῶ μέ τὴν ἀναγνώριση ἀξίας στὸν ἄλλο· ὁ καινούργιος τρόπος μέ τὸν ὁποῖο διατυπώνεται μερικές φορές τὸ ζήτημα τῆς σεξουαλικῆς «πίστης» μαρτυρεῖ γι' αὐτὴ τὴν ἀλλαγὴ. Τέλος, καὶ τοῦτο εἶναι τὸ πιὸ σημαντικό ἐδῶ, αὐτὴ ἡ τέχνη τοῦ ἔγγαμου βίου μέ τὴ μορφὴ τοῦ δεσμοῦ καὶ τῆς συμμετρίας δίνει μιά σχετικὰ σπουδαιότερη θέση στὰ προβλήματα τῶν σεξουαλικῶν σχέσεων μεταξύ συζύγων. Τὰ προβλήματα παρουσιάζονται πάντοτε μέ τρόπο διακριτικό καὶ ἀρκετὰ ὑπαινικτικό· μολαταῦτα, βρῖσκουμε, σέ συγγραφεῖς ὅπως ὁ Πλούταρχος, τὴν ἔγνοια νά ὀρίσουν γιά τοὺς συζύγους ἕναν ὀρισμένο τρόπο ἐνέργειας καὶ συμπεριφορᾶς στίς σχέσεις τῆς ἡδονῆς· τὸ ἐνδιαφέρον γιά τὴν τεκνοποιία συνδύαζεται ἐδῶ μέ ἄλλες σημασίες καὶ ἄλλες ἀξίες πού ἀφοροῦν τὸν ἔρωτα, τὴ στοργή, τὴν καλὴ συνεννόηση καὶ τὴν ἀμοιβαία συμπάθεια.

Τὸ ἐπαναλαμβάνουμε: δέν ἰσχυρίζομαστε ὅτι τέτοιες συμπεριφορές ἢ τέτοια αἰσθήματα ἦταν ἄγνωστα στήν κλασικὴ ἐποχὴ καὶ ὅτι ἐμφανίστηκαν ἀργότερα. Ὁ προσδιορισμὸς τῶν ἀλλαγῶν αὐτοῦ τοῦ εἶδους θά ἀπαιτοῦσε μίαν ἐντελῶς ἄλλη τεκμηρίωση καὶ ἀναλύσεις πολὺ διαφορετικές. Φαίνεται ὅμως καθαρὰ — ἀπὸ τὰ κείμενα πού ἔχουμε στή διάθεσή μας — ὅτι αὐτὴ ἡ στάση, αὐτοὶ οἱ τρόποι συμπεριφορᾶς, δράσης καὶ αἰσθησης εἶχαν γίνει τότε θέματα προβληματισμοῦ, ἀντικείμενα φιλοσοφικῆς συζήτησης καὶ τὰ στοιχεῖα μιᾶς μελετημένης τέχνης συμπεριφορᾶς<sup>2</sup>. Μιά ὑφολογία τῆς διμεροῦς ὑπαρξης προκύπτει ἀπὸ τὰ παραδοσιακά παραγγέλματα γιά τὴ διαχείριση τοῦ ἔγγαμου βίου: τὴν ἐπισημαίνουμε ἀρκετὰ καλὰ σέ μιά τέχνη τοῦ συζυγικοῦ δεσμοῦ, σέ μιά θεωρία περὶ σεξουαλικοῦ μονοπωλίου, τέλος σέ μίαν αἰσθητικὴ τῶν μοιρασμένων ἡδονῶν.



## 1. Ο ΣΥΖΥΓΙΚΟΣ ΔΕΣΜΟΣ

Μέσα από πολλούς τέτοιους στοχασμούς γύρω από τόν γάμο και ιδιαίτερα μέσα από τά κείμενα τών στωικών τών δύο πρώτων αιώνων τής χρονολογίας μας, βλέπουμε νά καταρτίζεται ένα ορισμένο πρότυπο σχέσεων μεταξύ συζύγων. Δέν προτείνεται βέβαια νά επιβληθοῦν στόν γάμο άγνωστοι ώς τότε θεσμικοί τύποι, οὔτε ή ένταξη τοῦ γάμου σ' ένα διαφορετικό νομικό πλαίσιο. Άλλά, χωρίς νά τίθενται υπό άμφισβήτηση οί παραδοσιακές δομές, επιζητείται ό προσδιορισμός ενός τρόπου συνύπαρξης μεταξύ συζύγων, μιās μορφής σχέσεων μεταξύ τους και ενός τύπου συμβίωσης πού είναι πολύ διαφορετικοί από τά όσα πρότειναν τά κλασικά κείμενα. Μέ κίνδυνο νά σχηματοποιήσουμε πολύ και χρησιμοποιώντας ένα κάπως αναχρονικό λεξιλόγιο, θά λέγαμε ότι ό γάμος δέν νοείται πιά μόνο ώς μιá «γαμήλια μορφή» πού όρίζει τή συμπληρωματικότητα τών ρόλων στή διαχείριση τοῦ οἴκου, αλλά επίσης και κυρίως ώς «συζυγικός δεσμός» και προσωπική σχέση μεταξύ τοῦ άνδρα και τής γυναίκας. Αὐτή ή τέχνη τοῦ έγγαμου βίου όρίζει μιá *δυϊκή* σχέση στή μορφή της, *καθολική* στήν αξία της και *είδοποιό* στήν ένταση και στή δύναμή της.

1. *Μιά δυϊκή σχέση.* "Αν υπάρχει κάτι σύμφωνο μέ τή φύση («κατά φύσιν»), αυτό είναι όπωσδήποτε ό γάμος, λέει ό Μουσώνιος Ρούφος<sup>3</sup>. Και ό Ίεροκλής, για νά έξηγήσει ότι ή μελέτη πού ανέλαβε για τόν γάμο είναι κάτι τό πολύ αναγκαίο, λέει ότι ή φύση είναι εκείνη πού οδηγεί τό είδος μας πρós μιάν τέτοια μορφή κοινότητας<sup>4</sup>.

Οι άρχες αυτές άπλώς επαναλάμβαναν ένα τελείως παραδοσιακό μάθημα. Ή φυσικότητα του γάμου, άν και τήν άμφισβητούσαν όρισμένες φιλοσοφικές σχολές, και ιδιαίτερα οί κυνικοί, είχε θεμελιωθεί συνήθως σέ μία σειρά λόγους: στήν άπαραίτητη συνάντηση άρσενικού και θηλυκού για τήν τεκνοποιία· στήν άνάγκη νά παρατεινεται αυτή ή σύζευξη ως σταθερή ένωση για νά εξασφαλιστεί ή εκπαίδευση τών παιδιών· στίς βοήθειες, άνέσεις και ψυχαγωγίες πού μπορεί νά προσφέρει ή ζευγαρωτή ζωή, μέ τίς υπηρεσίες της και τίς υποχρεώσεις της· τέλος στή συγκρότηση τής οικογένειας ως θεμελιακού στοιχείου για τήν πολιτεία. Μέ τήν πρώτη άπ' αυτές τίς λειτουργίες, ή ένωση άνδρα και γυναίκας ύπαγόταν σέ μίαν άρχή πού είναι κοινή σ' όλα τά ζώα· και μέ τίς άλλες, όριζε τίς μορφές μιās ύπαρξης πού θεωρείται γενικά ως ι-διαζόντως ανθρώπινη και λογική.

Τήν κλασική τούτη ιδέα, ότι ό γάμος είναι κάτι φυσικό χάρη στή διπλή του συμβολή στήν τεκνοποιία και στήν από κοινού ζωή, οί στωικοί τής αυτοκρατορικής περιόδου τήν ξαναπιάνουν, αλλά τής δίνουν άλλη σημασία.

Πρίν άπ' όλους ό Μουσώνιος. Στίς διατυπώσεις του σημειώνουμε μία κάποια μετατόπιση του τόνου από τόν «τεκνοποιό» στόχο στήν «κοινωνική» σκοπιμότητα. "Ενα χωρίο τής πραγματείας του *Περί του σκοπού του γάμου* είναι άποκαλυπτικό<sup>5</sup>. Άρχίζει μέ τή δυαδικότητα τών σκοπών του γάμου: τήν άπόκτηση άπογόνων, τό μοίρασμα μιās ζωής. Άλλά ό Μουσώνιος προσθέτει άμέσως ότι ή τεκνοποιία μπορεί βέβαια νά είναι κάτι σπουδαίο, μόνη της όμως δέν δικαιολογεί τόν γάμο. Άναφερόμενος σέ μίαν αντίρρηση πού πρόβαλλαν συχνά οί κυνικοί, υπενθυμίζει ότι οί άνθρωποι, άν έπρόκειτο μόνο για τήν άπόκτηση άπογόνων, θά μπορούσαν νά κάνουν ό,τι και τά ζώα: νά ένώνονται και άμέσως ύστερα νά χωρίζουν. "Αν δέν τό κάνουν, είναι επειδή γι' αυτούς τό βασικό είναι ή κοινότητα: ή συντροφική ζωή όπου ανταλλάσσονται άμοιβαίες φροντίδες, όπου τά άτομα άμιλλώνται σέ περιποιήσεις και καλή θέληση, τό ένα για τό άλλο, και όπου και οί δύο σύζυγοι μπορούν νά συγκριθοϋν μέ τά δύο άλογα μιās άμαξας, ή όποία δέν προχωράει άν τό καθένα κοιτάζει από τή μεριά του. Θά ήταν λάθος νά ποϋμε πώς ό Μουσώνιος δίνει προτίμηση στίς σχέσεις βοήθειας και επικουρίας και όχι στόν στόχο τής άπόκτησης άπογόνων. Οί στόχοι όμως αυτοί πρέπει νά έντάσσονται

σέ μιὰ ἐνιαία μορφή πού εἶναι ἡ κοινή διαβίωση· ἡ φροντίδα πού δείχνει ὁ ἕνας γιά τόν ἄλλο καί τά τέκνα πού ἀνατρέφονται κι ἀπό τούς δύο γονεῖς εἶναι οἱ δύο ὄψεις αὐτῆς τῆς βασικῆς μορφῆς.

Ἐννοεῖται ὅτι ὁ Μουσώνιος δείχνει σ' ἕνα ἄλλο χωρίο πῶς αὐτός ὁ τύπος ἐνότητας ἔχει χαραχθεῖ ἀπό τή φύση στό κάθε ἄτομο. Στό ἔργο του *Περί τοῦ γάμου ὡς ἐμποδίου γιά τή φιλοσοφία*<sup>6</sup> μιλάει γιά τόν πρωταρχικό χωρισμό πού ἐγινε στό ἀνθρώπινο γένος ἀνάμεσα σέ ἄνδρες καί γυναῖκες. Ὁ Μουσώνιος θέτει στόν ἑαυτό του τό ἐρώτημα: γιατί ὁ δημιουργός ἀφοῦ χώρισε τά δύο φύλα, θέλησε νά τά ξανασιμῆξει. Τά ξανάσιμῆξε λοιπόν, σημειώνει ὁ Μουσώνιος, ἐμφυσώντας στό καθένα τους μιὰ «σφοδρῆ ἐπιθυμία», μιάν ἐπιθυμία πού εἶναι ταυτόχρονα «σύζευξης» καί «ἐνώσεως» – «ὀμιλία» καί «κοινωνία». Οἱ δύο ὄροι φαίνεται ν' ἀναφέρονται, ὁ πρῶτος στή σεξουαλική σχέση, ὁ δεύτερος στήν κοινή διαβίωση. Πρέπει, ἐπομένως, νά ἐννοήσουμε πῶς ὑπάρχει μιὰ κάποια θεμελιακή καί πρωταρχική ἐπιθυμία στό ἀνθρώπινο ὄν, καί πῶς αὐτή ἢ ἐπιθυμία προτρέπει τόσο στή σωματική προσέγγιση ὅσο καί στό μοίρασμα τῆς ὑπαρξῆς. Θέση πού ἔχει τοῦτο τό διπλό ἐπακόλουθο: ὅτι ἡ ἀκραία ἐνταση τῆς ἐπιθυμίας δέν χαρακτηρίζει μόνο τήν ὁρμή πρὸς τή σύζευξη τῶν δύο φύλων, ἀλλά καί τήν ὁρμή πρὸς τό μοίρασμα τοῦ βίου· καί ἀντίστροφα, ὅτι ἡ σχέση μεταξύ τῶν δύο φύλων ἀποτελεῖ μέρος τοῦ ἴδιου λογικοῦ σχεδίου μέ τίς σχέσεις πού συνδέουν μέ τό συμφέρον, μέ τή στοργή καί μέ τήν ὁμοψυχία δύο ἄτομα μεταξύ τους. Ἡ ἴδια ἀκριβῶς κλίση ὁδηγεῖ μέ ἴση ἐνταση καί μέ μιάν ὀρθολογικότητα τοῦ ἴδιου τύπου στή συνένωση τῶν βίων καί στό ζευγάρι τῶν σωμάτων.

Ἐννοεῖται ὅτι ὁ γάμος γιά τόν Μουσώνιο εἶναι, ἐπομένως, ἀθεμελιώτος, διότι βρίσκεται στό σημεῖο διατομῆς δύο ἑτερογενῶν ὁσπῶν: μιᾶς φυσικῆς καί σεξουαλικῆς, καί μιᾶς ἄλλης ἔλλογης καί κοινωνικῆς. Εἶναι ριζωμένος σέ μιὰ πρωτόγονη καί μοναδική τάση πού ὁδηγεῖ κατευθεῖαν πρὸς αὐτόν, ὡς βασικό σκοπό, καί ἐπομένως μέσω αὐτοῦ, πρὸς τά δύο του ἐγγενῆ ἀποτελέσματα: τή σύσταση μιᾶς κοινῆς συγγενικῆς σειρᾶς καί τή συντροφικότητα στή ζωή. Καταλαβαίνουμε ἔτσι γιατί ὁ Μουσώνιος λέει πῶς δέν ὑπάρχει τίποτα «προσφιλέστερον» ἀπό τόν γάμο. Ἡ φυσικότητά του δέν ὀφείλεται μόνο στά ἀποτελέσματα πού μποροῦμε νά πετύχουμε ἀπό τήν ἄσκησή του· αὐτή ἐκδηλώνεται κιόλας μέ τήν ἴδια τήν ὑπαρξή μιᾶς ὁσπῆς πού ἐξαρχῆς τόν καθιστᾷ ἐπιθυμητό σκοπό.

Ὁ Ἱεροκλῆς, μέ αρκετά παρόμοιο τρόπο, θεμελιώνει τόν γάμο στήν κάπως «δυϊκή» φύση τοῦ ἀνθρώπου. Κατά τόν Ἱεροκλή, οἱ ἄνθρωποι εἶναι ζῶα «συνδυαστικά»<sup>7</sup>. Ἡ ἔννοια συναντιέται ἤδη στούς φυσιοδίφες: αὐτοί διέκριναν τά ζῶα πού ζοῦν σέ ἀγέλες («συναγελαστικά»), καί ἐκεῖνα πού ζοῦν σέ ζευγάρια («συνδυαστικά»). Ὁ Πλάτων ἀναφέρθηκε, ἄλλωστε, σ' ἕνα χωρίο τῶν *Νόμων* σ' αὐτήν τή διάκριση: συνιστοῦσε στούς ἀνθρώπους τό παράδειγμα τῶν ζῶων ἐκείνων πού εἶναι παρθένα ὅσο ζοῦν σέ κοπάδια, ἀλλά ἐνώνονται σέ ζευγάρια καί γίνονται ζῶα «συνδυαστικά» ὅταν ἐρχεται ἡ ἐποχή τῶν ἐρώτων. Ὁ Ἀριστοτέλης, ἐπίσης, εἶχε μιλήσει στά *Πολιτικά* γιά τόν «συνδυαστικό» χαρακτήρα τοῦ ἀνθρώπου, γιά νά δείξει τίς σχέσεις τοῦ κυρίου μέ τόν δούλο ἀλλά καί τίς σχέσεις τῶν συζύγων<sup>8</sup>.

Ὁ Ἱεροκλῆς χρησιμοποιοῦ ἀυτή τήν ἔννοια γιά διαφορετικούς σκοπούς. Τή συνδέει ἀποκλειστικά μέ τή συζυγική σχέση, πού φαίνεται νά ἔχει ἐδῶ τήν ἀρχή της καί νά βρῖσκει ἔτσι τό θεμέλιο τῆς φυσικότητάς της. Τό ἀνθρώπινο ὄν, κατά τόν Ἱεροκλή, εἶναι δυϊκό, ἀπό ἰδιουστοασία: εἶναι φτιαγμένο γιά νά ζεῖ σάν ζευγάρι, σέ μιά σχέση πού, ταυτόχρονα, τοῦ δίνει ἀπογόνους καί τοῦ ἐπιτρέπει νά περνᾷ τή ζωή του μ' ἕναν σύντροφο. Γιά τόν Ἱεροκλή, ὅπως καί γιά τόν Μουσάνιο, ἡ φύση δέν ἀρκεῖται μέ τό νά ἐξαίρει τή σημασία τοῦ γάμου, ἀλλά καί παρακινεῖ σ' αὐτόν τά ἄτομα μέσω μιᾶς πρωτογενοῦς ροπῆς· σπρώχνει στόν γάμο τόν καθένα, ὅπως καί τόν σῶφρονα ἄνθρωπο. Ἡ φύση καί τό λογικό συμπύπτουν στήν ὁρμή πού ὠθεῖ πρός τόν γάμο. Πρέπει ὁμως νά σημειώσουμε ἀκόμα ὅτι ὁ Ἱεροκλῆς δέν ἀντιτάσσει – σάν νά ἐπρόκειτο γιά δύο δυνατότητες ἀσυμβίβαστες μεταξύ τους – τόν συνδυαστικό χαρακτήρα τοῦ ἀνθρώπινου ὄντος, πού τό κάνει νά ζεῖ ζευγαρωμένο, στόν «συναγελαστικό» χαρακτήρα, πού τό κάνει νά ζεῖ σέ ἀγέλη. Οἱ ἄνθρωποι εἶναι φτιαγμένοι γιά νά ζοῦν ἀνά δύο ἀλλά καί μέσα σ' ἕνα πλῆθος. Ὁ ἄνθρωπος εἶναι μαζί καί συνδυαστικός καί κοινωνικός: ἡ δυϊκή σχέση καί ἡ πληθυντική σχέση συνάπτονται. Ὁ Ἱεροκλῆς ἐξηγεῖ ὅτι μιά πόλη εἶναι καμωμένη ἀπό οἴκους πού εἶναι τά στοιχεῖα της· ἀλλά ὅτι σέ κάθε σπιτι, τό ζευγάρι εἶναι ἐκεῖνο πού ἀποτελεῖ καί τήν ἀρχή καί τό πέρας, ἔτσι πού ἕνας οἶκος δέν εἶναι ἐντελής παρά μόνον ἂν εἶναι ὀργανωμένος γύρω ἀπό τό ζεῦγος. Συναντοῦμε λοιπόν τή συνδυαστική δυϊκότητα σ' ὅλη τή διάρκεια τῆς ἀνθρώπινης ὑπαρξῆς

καί σ' όλες τις όψεις της: στην πρωταρχική συγκρότηση πού τής έδωσε ή φύση· στά καθήκοντα πού επιβάλλονται στον άνθρωπο ως λογικό πλάσμα· στον κοινωνικό τύπο ζωής πού τον συνδέει μέ τό ανθρώπινο σύνολο του οποίου αποτελεί μέρος. 'Ο άνθρωπος, ως ζώο, ως λογικό έμβιο όν καί ως άτομο πού τό λογικό του τό συνδέει μέ τό ανθρώπινο γένος, είναι όπωσδήποτε ένα όν συνδυαστικό.

2. *Μιά καθολική σχέση.* Για μεγάλο διάστημα, τό ζήτημα άν πρέπει κανείς νά παντρεύεται ή όχι υπήρξε άντικείμενο συζήτησης, στο πλαίσιο του στοχασμού για τους τρόπους ζωής. Πλεονεκτήματα καί μειονεκτήματα του γάμου, ώφέλεια από τό νά έχεις νόμιμη σύζυγο καί ν' αποκτάς χάρη σ' αυτήν άξιοπρεπείς απογόνους, έγνοιες καί στενοχώριες, καί από την άλλη, όταν όφείλεις νά άνέχεσαι τή γυναίκα σου, νά επιβλέπεις τά παιδιά σου, νά ίκανοποιείς τίς άνάγκες τους καί ν' αντιμετώπιζεις ένίοτε τήν άρρώστια τους ή τόν θάνατό τους – αυτά ήταν τά άνεξάντλητα θέματα μιās διαμαχής άλλοτε σοβαρής, άλλοτε ειρωνικής, καί πάντοτε επαναληπτικής. 'Ο άπόηχός της θ' άκούεται πολύ άργά στην άρχαιότητα. 'Ο 'Επίκτητος καί ό Κλήμης ό 'Αλεξανδρεύς, ό συγγραφέας των 'Ερώτων πού άποδίδονται στον Ψευδο-Λουκιανό, ή ό Λιδάνιος στην πραγματεία *Εί γαμητέον*, θά άντλούν από τούτη τήν επιχειρηματολογία, πού δέν άνανεώθηκε καθόλου στο κύλισμα των αίωνων. Οί επικούρειοι καί οί κυνικοί ήταν καταρχήν αντίθετοι στον γάμο. 'Αντίθετα, οί στωικοί φαίνεται ότι από τήν πρώτη στιγμή τάχθηκαν υπέρ του θεσμού αυτού<sup>9</sup>. 'Η θέση, πάντως, ότι είναι καλό νά παντρεύεται κανείς φαίνεται πώς έγινε πολύ οικεία στους στωικούς καί τελείως χαρακτηριστική τής ατομικής καί κοινωνικής ήθικής τους. 'Εκείνο όμως πού κάνει τή στωική στάση νά παίρνει τόσο μεγάλη σημασία στην ιστορία τής ήθικής είναι τό γεγονός ότι δέν έκφράζεται ως μιá άπλή προτίμηση για τόν γάμο λόγω των πλεονεκτημάτων του καί παρά τά μειονεκτημάτά του· ό γάμος, για τόν Μουσώνιο, τόν 'Επίκτητο καί τόν 'Ιεροκλή δέν έχει σχέση μέ κάποια «πρόκριση»· είναι ένα καθήκον. 'Ο γαμήλιος δεσμός είναι καθολικός κανόνας. 'Η γενική αυτή άρχή στηρίζεται σε δύο τύπους συλλογισμού. 'Η ύποχρέωση νά παντρεύεσαι είναι πριν άπ' όλα, για τους στωικούς, τό άμεσο άκολούθημα τής άρχής ότι ό γάμος ύπαγορεύθηκε από τή φύση,

καί ὅτι ὁ ἄνθρωπος ἄγεται πρὸς αὐτόν ἀπὸ μιᾶν ἐνόρμηση ταυτόχρονα φυσική καὶ λογική, ἄρα ἴδια σέ ὄλους. Ἐπιπλέον καὶ ἐμπεριέχεται ὡς στοιχεῖο στὸ σύνολο τῶν ἔργων καὶ καθήκοντων ἀπὸ τὰ ὁποῖα ὁ ἄνθρωπος δέν πρέπει νὰ ὑπεκφεύγει, ἐφόσον ἀναγνωρίζει τὸν ἑαυτό του ὡς μέλος μιᾶς κοινότητας καὶ μέρος τοῦ ἀνθρώπινου γένους· ὁ γάμος εἶναι ἓνα ἀπὸ ἐκεῖνα τὰ καθήκοντα πού κανὼν τὴν ἰδιαίτερη ὑπαρξή νὰ παίρνει ἀξία γιὰ ὄλους.

Ἡ συζήτηση τοῦ Ἐπίκτητου μ' ἓναν ἐπικούρειο δείχνει καθαρά αὐτὴ τὴν ἀναγνώριση τοῦ γάμου ὡς καθολικοῦ καθήκοντος γιὰ κάθε ἄνθρωπο πού θέλει νὰ ζήσει σύμφωνα μέ τὴ φύση, καὶ ὡς λειτουργήματα γιὰ τὸ ἄτομο πού ἐννοεῖ νὰ διάγει μιὰ ζωὴ ἢ ὁποῖα θὰ ὠφελεῖ τὰ πρόσωπα πού τὸν περιβάλλουν καὶ τὴν ἀνθρωπότητα γενικά. Ὁ ἐπικούρειος τὸν ὁποῖον ἀντικρούει ὁ Ἐπίκτητος στὴ συνομιλία 7 τοῦ βιβλίου Γ εἶναι ἓνας πρόκριτος, πού ἀσκεῖ δημόσιο λειτουργήματα· εἶναι ἐπιθεωρητὴς τῶν πόλεων, ἀλλὰ, πιστὸς στὶς φιλοσοφικὲς ἀρχές, ἀρνεῖται τὸν γάμο. Σ' αὐτὸ ὁ Ἐπίκτητος ἀπαντᾷ μέ τρία ἐπιχειρήματα. Τὸ πρῶτο ἀναφέρεται στὴν ἀμεση χρησιμότητα καὶ στὸ ὅτι εἶναι ἀδύνατον νὰ καθολικεύσουμε τὴν ἀρνηση τοῦ γάμου: ἂν ὁ καθένας ἀρνεῖται νὰ παντρευτεῖ «τί θὰ ἐπακολουθήσει; Ἀπὸ ποῦ θὰ ἔχουμε τοὺς πολίτες; Ποιὸς θὰ τοὺς ἀναθρέψει; Ποιὸς θὰ ἐπιβλέψει τοὺς ἐφήβους; Ποιὸς θὰ εἶναι γυμνασιάρχης; Καὶ ἀκόμα, ποιά θὰ εἶναι ἡ ἀγωγή τους<sup>10</sup>;» Τὸ δεύτερο ἐπιχείρημα ἀναφέρεται στὶς κοινωνικὲς ὑποχρεώσεις πού κανένας ἄνθρωπος δέν πρέπει νὰ τὶς ἀποφεύγει· καὶ ὁ γάμος ἀποτελεῖ μέρος τους πλὴν στὰ καθήκοντα πού ἀφοροῦν τὸν πολιτικό βίον, τὴ θρησκεία καὶ τὴν οἰκογένεια: «Νὰ ἐκπληρώσεις τὸν ρόλο σου ὡς πολίτης, νὰ παντρευεσαι, νὰ ἔχεις παιδιὰ, νὰ τιμᾷς τὸν Θεό, νὰ φροντίζεις τοὺς γονεῖς σου<sup>11</sup>». Τέλος, τὸ τρίτο ἀναφέρεται στὴ φυσικότητα μιᾶς ὁδηγίας πού τὸ λογικὸ ἐπιτάσσει νὰ ἀκολουθεῖς: «Ἡ ἀπόλαυση νὰ ὑποτάσσεται σ' αὐτὰ τὰ καθήκοντα ὅπως ἓνας δημόσιος λειτουργὸς ἢ μιὰ ὑπηρέτρια, ὥστε νὰ προκαλεῖ τὴν προθυμία μας καὶ νὰ μᾶς συγκρατεῖ μέσα στὰ ὅρια τῶν πράξεων πού εἶναι σύμφωνα με τὴ φύση<sup>12</sup>.»

Ὅπως βλέπουμε, ἡ ἀρχὴ ὅτι πρέπει νὰ παντρευεσαι ἀποσυνδέεται ἀπὸ τὴ συγκριτικὴ ἀντιπαράθεση τῶν πλεονεκτημάτων μέ τὶς σκοτοῦρες τοῦ γάμου· ἐκφράζεται ὡς ἡ ἀπαίτηση γιὰ ὄλους μας νὰ διαλέξουμε μιὰ ζωὴ πού νὰ παίρνει τὴ μορφή τῆς καθολικότητας καθότι εἶναι σύμφωνη μέ τὴ φύση καὶ ὠφέλιμη σέ ὄλους. Ὁ

γάμος συνδέει τόν άνθρωπο μέ τόν έαυτό του ώς φυσικό όν καί ώς μέλος τοῦ ἀνθρώπινου γένους. Τό λέει αὐτό ὁ Ἐπίκτητος στόν ἐπικούρειο συνομιλητή του, τή στιγμή πού τόν ξεφορτώνεται: μήν κάνοντας αὐτό πού ἐπιτάσσει ὁ Δίας, «θά ὑποστεῖς μιά ποινή, μιά ζημιά. – Ποιά ζημιά; – Ἀπλῶς, ἐκείνην τοῦ ὅτι δέν ἔχεις πράξει τό καθήκον σου. Καταστρέφεις ἐντός σου τόν πιστό, τόν ἀξιοπρεπή, τόν σώφρονα ἄνθρωπο. Μήν ψάχνεις νά βρεῖς μεγαλύτερη ζημιά ἀπό τούτην ἐδῶ<sup>13</sup>».

Ἔστώσο, συμβαίνει μέ τόν γάμο ὅ,τι καί μέ ὅλες τίς ἄλλες συμπεριφορές πού οἱ στωικοί κατέτασαν μεταξύ τῶν προκριτέων πραγματιῶν (τῶν «προηγούμενων»). Μπορεῖ νά παρουσιαστοῦν περιστάσεις ὅπου ὁ γάμος δέν εἶναι ὑποχρεωτικός. Τό λέει ὁ Ἱεροκλής: «Ὁ γάμος εἶναι προτιμότερος («προηγούμενος»): ἄρα εἶναι γιά μᾶς ἐπιτακτικός, ἄν δέν τοῦ ἀντιταχθεῖ κάποιον περιστατικό<sup>14</sup>.» Ἀκριβῶς σέ τούτη τή σχέση ἀνάμεσα στήν ὑποχρέωση τοῦ γάμου καί στή συγκυρία γίνεται φανερή ἡ διαφορά μεταξύ στωικῶν καί ἐπικουρείων. Γιά τούς ἐπικούρειους κανένας δέν εἶναι ὑποχρεωμένος νά παντρευεῖται, ἐκτός ἀπό τήν περίσταση πού θά ἔκανε ἐπιθυμητή αὐτήν τή μορφή ἔνωσης: γιά τούς στωικούς, μόνον ιδιαίτερες περιστάσεις μποροῦν νά ἀναστείλουν μίαν ὑποχρέωση ἀπό τήν ὁποία καταρχήν δέν μπορεῖ κανεῖς νά ξεφύγει.

Ἀπό τούτες τίς περιστάσεις, μιά ἀποτέλεσε γιά πολύν καιρό ἀντικείμενο συζητήσεων: πρόκειται γιά τήν ἐπιλογή τοῦ φιλοσοφικοῦ βίου. Τό γεγονός ὅτι ὁ γάμος τοῦ φιλοσόφου ὑπῆρξε, ἀπό τήν κλασική περίοδο, θέμα συζήτησης μπορεῖ νά ἐξηγηθεῖ μέ πολλούς λόγους: τήν ἑτερογένεια αὐτοῦ τοῦ τύπου ζωῆς σέ σχέση μέ τούς ἄλλους τρόπους ζωῆς· ἢ τό ἀσυμβίβαστο ἀνάμεσα στόν στόχο τοῦ φιλοσόφου (τή μέριμνα γιά τήν ἴδια τήν ψυχή του, τήν κυριαρχία τῶν παθῶν του, τήν ἀναζήτηση τῆς πνευματικῆς ἡρεμίας) καί σ' αὐτό πού κατά παράδοση περιγράφεται ὡς ταραχή καί παραζάλη τοῦ ἔγγαμου βίου. Κοντολογίς, φαινόταν δύσκολος ὁ συμβιβασμός τοῦ χαρακτηριστικοῦ ὕφους τοῦ φιλοσοφικοῦ βίου καί τῶν ἀπαιτήσεων ἑνός γάμου πού ὀρίζεται κυρίως ἀπό τά βάρη του. Δύο σημαντικά κείμενα δείχνουν, ἐντούτοις, ἕναν τελείως διαφορετικό τρόπο ὄχι μόνο νά ἄρουμε τή δυσκολία ἀλλά καί νά θέσουμε τά ἴδια τά δεδομένα τοῦ προβλήματος.

Ὁ Μουσώνιος εἶναι ὁ συγγραφέας τοῦ πλοῦ παλιοῦ ἀπό τά δύο κείμενα. Ἀνατρέπει τό ζήτημα τοῦ πρακτικοῦ ἀσυμβίβαστου ἀ-

νάμεσα στον έγγαμο βίο και στη φιλοσοφική ύπαρξη, και τό αντι-καθιστά μέ τόν Ισχυρισμό ότι υπάρχει ένας δεσμός βασικής μέθεξης μεταξύ τών δύο<sup>15</sup>. "Όποιος θέλει νά είναι φιλόσοφος, λείει, όφείλει νά παντρεύεται. Όφείλει νά τό κάνει, επειδή ό πρώτος ρόλος τής φιλοσοφίας είναι νά επιτρέπει νά ζεις συμμορφωνόμενος μέ τή φύση και εκπληρώνοντας όλα τά καθήκοντα πού άπορρέουν από αυτή τή φύση· παίρνει για «δάσκαλο και όδηγητή» αυτό πού ταιριάζει στον άνθρωπο σύμφωνα μέ τή φύση. Άλλά όφείλει νά τό κάνει επίσης, περισσότερο από όποιοδήποτε άλλον· διότι ό ρόλος του φιλοσόφου δέν είναι μόνο νά ζει κατά λόγον· όφείλει και νά είναι, για όλους τούς άλλους, ένα παράδειγμα αυτής τής έλλογης ζωής και ένας δάσκαλος πού όδηγεί σ' αυτήν τή ζωή. Ό φιλόσοφος δέν μπορεί νά είναι κατώτερος από εκείνους πού όφείλει νά συμβουλεύει και νά καθοδηγεί. "Αν απέφευγε τόν γάμο, θά δειχνόταν κατώτερος από όλους εκείνους πού, ύπακούοντας στό λογικό και ακολουθώντας τή φύση, άσκούν τόν έγγαμο βίο επειδή νοιάζονται τόν εαυτό τους και τούς άλλους. Ό βίος αυτός, όχι μόνο δέν είναι άσυμβίβαστος μέ τή φιλοσοφία, αλλά και άποτελεί γι' αυτήν μιά διπλή ύποχρέωση: *πρός εαυτόν*, πρόκειται για τό καθήκον του φιλοσόφου νά δώσει στην ύπαρξη του μιά μορφή καθολικής ισχύος και, *πρός τούς άλλους*, πρόκειται για τήν άναγκαιότητα νά τούς προσφέρει ένα πρότυπο ζωής.

Θά μπορούσαμε ίσως ν' αντιτάξουμε σ' αυτή τήν άνάλυση εκείνην πού προτείνει ό Έπίκτητος όταν παρουσιάζει τό ιδανικό πορτρέτο του κυνικού, του ανθρώπου πού κάνει επάγγελμα τή φιλοσοφία, πού όφείλει νά είναι ό παιδαγωγός όλων, ό κήρυκας τής αλήθειας, ό άγγελιαφόρος του Δία στους ανθρώπους, πού ανεβαίνει στη σκηνή για νά θέσει έρωτήσεις στους ανθρώπους και νά ψέξει τόν τρόπο ζωής τους. Αυτός δέν μπορεί νά έχει «ούτε ρούχα, ούτε στέγη, ούτε έστία», «ούτε δουλο, ούτε πατρίδα», «ούτε πόρους». Δέν έχει «ούτε γυναίκα, ούτε παιδιά», παρά «μόνο τή γή και τόν ουρανό και ένα μόνο παλιό μανδύα<sup>16</sup>». Για τό γάμο και τά μειονεκτήματά του, ό Έπίκτητος συνθέτει έξάλλου μιά γνωστή εικόνα. Ό άγοραίος οίστρος του τόν κάνει νά συμφωνεί μέ ό,τι είχε είπωθει από πολύ παλιά για τίς «σκοτούρες του νοικοκυριού» πού ταράζουν τήν ψυχή και περισπούν τόν στοχασμό· ό παντρεμένος είναι δέσμιος «ιδιωτικών καθηκόντων»: όφείλει νά ζεστάνει τό νερό τής χύτρας, νά συνοδέψει τά παιδιά στό σχο-



λειό, νά ἐξυπηρετήσῃ τόν πεθερό του, νά προμηθεύσῃ στή γυναίκα τό μαλλί, τό λάδι, ἓνα κρεβάτι κι ἓνα κύπελλο<sup>17</sup>. Ἐκ πρώτης ὄψεως, δέν πρόκειται ἐδῶ παρὰ μόνο γιά τόν μακρὺ κατάλογο τῶν ὑποχρεώσεων πού ἐπωμίζεται ὁ σοφός καί ἐμποδίζεται ἔτσι ν' ἀσχοληθεῖ μέ τόν ἑαυτό του. Ὁ λόγος ὅμως γιά τόν ὁποῖο ὁ ἰδανικός κυνικός ὀφείλει, κατά τόν Ἐπίκτητο, νά ἀπαρνηθεῖ τόν γάμο, δέν εἶναι ἡ θέληση νά φυλάξῃ τίς φροντίδες του γιά τόν ἑαυτό του καί μόνο γιά τόν ἑαυτό του· εἶναι, ἀντίθετα, ἐπειδὴ ἔχει ὡς ἀποστολή νά ἀσχοληθεῖ μέ τούς ἀνθρώπους, νά μεριμνήσῃ γι' αὐτούς, νά εἶναι ὁ «εὐεργέτης» τους· ἐπειδὴ, ὅπως ἓνας γιατρός, ὀφείλει νά «κάνει τόν γύρο του» καί «νά πιάσῃ τόν σφυγμὸ ὄλου τοῦ κόσμου<sup>18</sup>». Δεσμευμένος ἀπὸ τίς ὑποχρεώσεις ἑνὸς σπιτικοῦ (ἀκόμα, καί ἴσως κυρίως, αὐτοῦ τοῦ φτωχικοῦ νοικοκυριοῦ πού περιγράφει ὁ Ἐπίκτητος), δέν θά διέθετε ἐλεύθερο χρόνο γιά νά ἀσχοληθεῖ μ' ἓνα ἔργο πού περικλείνει ὀλόκληρη τὴν ἀνθρωπότητα. Ἡ ἀπάρνηση ὅλων τῶν ἰδιωτικῶν του δεσμῶν εἶναι ἀπλῶς τό ἀκολούθημα τῶν δεσμῶν πού δημιουργεῖ, ὡς φιλόσοφος, μέ τό ἀνθρώπινο γένος. Δέν ἔχει οἰκογένεια, ἐπειδὴ ἡ οἰκογένειά του εἶναι ἡ ἀνθρωπότητα. Δέν ἔχει παιδιά ἐπειδὴ, κατά κάποιον τρόπο, ἔχει γεννήσῃ ὄλους τούς ἄνδρες καί ὄλες τίς γυναῖκες. Κοντολογίς: τὰ βάρη τῆς παγκόσμιας οἰκογένειας εἶναι ἐκεῖνα πού ἀποτρέπουν τόν κυνικὸ νά ἀφοσιωθεῖ σ' ἓνα ἰδιαίτερο νοικοκυριό.

Ἄλλὰ ὁ Ἐπίκτητος δέν σταματᾷ ἐδῶ: σέ τοῦτο τό ἀσυμβίβαστο θέτει ἓνα ὄριο: τό ὄριο τῆς παρούσας «κατάστασης» τοῦ κόσμου. Ἄν, πράγματι, δορισκόμασταν σέ μιάν πολιτεία σοφῶν, δέν θά ὑπῆρχε ἡ ἀνάγκη αὐτῶν τῶν ἀνθρώπων πού στάλθηκαν ἀπὸ τούς θεοὺς καί πού, ἀπογυμνώνοντας τόν ἑαυτό τους ἀπὸ τὰ πάντα, σηκώνονται γιά νά ξυπνήσουν τούς ἄλλους στὴν ἀλήθεια. Ὁ ὅλος ὁ κόσμος θά ἦταν φιλόσοφος: ὁ κυνικός καί τό τραχὺ του ἐπάγγελμα, θά ἦταν ἀχρείαστος. Ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριά, ὁ γάμος, σ' αὐτὴ τὴν κατάσταση πραγμάτων, δέν θά δημιουργοῦσε δυσκολίες τοῦ ἴδιου εἶδους μέ τίς σημερινές, στὴν παρούσα μορφή τῆς ἀνθρωπότητας. Ὁ κάθε φιλόσοφος θά μπορούσε νά βρεῖ στὴ γυναίκα του, στὸν πεθερό του, στὰ παιδιά του, ἀνθρώπους ὅμοιους μ' αὐτόν καί μέ τὴν ἴδια ἀνατροφή<sup>19</sup>. Ἡ συζυγικὴ σχέση θά ἔθετε τόν σοφὸ μπροστὰ σ' ἓναν δεύτερο ἑαυτό του. Πρέπει ἐπομένως νά θεωρήσουμε ὅτι ἡ ἄρνηση τοῦ γάμου γιά τόν μαχόμενον φιλόσοφο δέν ἀναφέρεται σέ μιὰ οὐσιαστικὴ καταδίκη, ἀλλὰ ἔχει σχέ-

ση μέ μίαν περιστασιακή αναγκαιότητα· ὁ ἄγαμος βίος τοῦ φιλοσόφου ἀπλῶς θά ἔξαφανιζόταν ἂν ὅλοι οἱ ἄνθρωποι ἦταν ἱκανοί νά διάγουν μιά ζωή σύμφωνα μέ τήν οὐσιώδη φύση τους.

3. *Μιά μοναδική σχέση.* Οἱ φιλόσοφοι τῆς αὐτοκρατορικής περιόδου δέν ἐπινόησαν βέβαια τήν αἰσθηματική διάσταση τῆς συζυγικῆς σχέσης, οὔτε ἔσθησαν τίς συνιστώσες τῆς ὠφελιμότητας, στήν ἀτομική, οἰκογενειακή καί δημόσια ζωή. Ἐννοοῦν, ὅμως, νά δώσουν, σέ τούτη τή σχέση καί στόν τρόπο πού αὐτή δημιουργεῖ ἕναν δεσμό μεταξύ τῶν συζύγων, μίαν ιδιαίτερη μορφή καί ἰδιαίτερες ιδιότητες.

Ὁ Ἀριστοτέλης ἀπέδιδε μεγάλη σημασία καί δύναμη στή σχέση μεταξύ συζύγων. Ὄταν ὅμως ἀνέλυε τούς δεσμούς πού ἐνώνουν τούς ἄνθρώπους μεταξύ τους, φαίνεται νά ἔδινε τά πρωτεία στίς σχέσεις αἵματος: κανένας δεσμός, λέει, δέν εἶναι τόσο δυνατός ὅσο ἐκεῖνος τῶν γονιῶν μέ τά παιδιά, στά ὁποῖα ἀναγνωρίζουν ἕνα μέρος τοῦ ἑαυτοῦ τους<sup>20</sup>. Ἡ ἱεραρχία πού προτείνει ὁ Μουσώνιος στήν πραγματεία του *Περί τοῦ Γάμου ὡς ἐμποδίου στή φιλοσοφία* εἶναι διαφορετική. Ἀπ' ὅλες τίς κοινότητες πού μποροῦν νά δημιουργηθοῦν μεταξύ τῶν ἀνθρώπων, ὁ Μουσώνιος θεωρεῖ τήν κοινότητα τοῦ γάμου ὡς τήν ἀνώτερη, τή σημαντικότερη καί τήν πιό σεβαστή («*προεσθυτάτη*»). Ἡ δύναμή της εἶναι μεγαλύτερη ἀπό ἐκείνην πού μπορεῖ νά ἐνώσει ἕναν φίλο μ' ἕναν φίλο, ἕναν ἀδελφό μ' ἕναν ἀδελφό, ἕναν γιό μέ τούς γονιούς του. Ὑπερέχει ἀκόμα – καί ἐδῶ εἶναι τό ἀποφασιστικό σημεῖο – καί τοῦ δεσμοῦ πού ἐνώνει τούς γονεῖς μέ τά παιδιά τους. Κανένας πατέρας, καμιά μητέρα – γράφει ὁ Μουσώνιος – δέν ἔχει μεγαλύτερη φιλία γιά τό παιδί του/της ἀπ' ὅ,τι γιά τόν/τήν σύζυγό της/του· καί ἀναφέρει τό παράδειγμα τοῦ Ἀδμήτου: ποιός δέχτηκε νά πεθάνει μαζί του; Ὁχι οἱ γέροι γονεῖς του, ἀλλά ἡ σύζυγός του Ἀλκηστis, πού ἦταν ὡστόσο νέα<sup>21</sup>.

Ὁ συζυγικός δεσμός, μ' αὐτή τήν ἔννοια, ὡς σχέση πιό θεμελιώδη καί πιό στενή ἀπό κάθε ἄλλη, χρησιμεύει γιά νά ὀρίσει ἕναν ὁλόκληρο τρόπο ζωῆς. Ὁ ἔγγαμος βίος εἶχε χαρακτηριστεῖ ἀπό ἕναν καταμερισμό καθηκόντων καί συμπεριφορῶν μέ τή μορφή τῆς συμπληρωματικότητας· ὁ ἄνδρας εἶχε νά κάνει ἐκεῖνο πού δέν μποροῦσε νά κάνει ἡ γυναίκα, καί αὐτή, ἀπό τή μεριά της, ἐκτελοῦσε τίς δουλειές πού δέν ἦταν δουλειές τοῦ ἀνδρα της. Ἡ ταυ-

τότητα του στόχου (ή ευημερία του σπιτικού) ήταν εκείνη που έδινε ένότητα στις δραστηριότητες αυτές και σε τρόπους ζωής έξοχου διαφορετικούς. Αυτό το συνταίριασμα των ειδικών ρόλων δεν εξαφανίζεται από τους κανόνες διαβίωσης που μπορούμε να δίνουμε στους έγγαμους: ο Ίεροκλής κάνει λόγο, στον *Οικονομικό του*<sup>22</sup>, για κανόνες όμοιους μ' εκείνους που συναντούσαμε στον Ξενοφώντα. Πίσω όμως από τούτον τον καταμερισμό των συμπεριφορών που αφορούν το σπίτι, τα αγαθά και την περιουσία, βλέπουμε να επιβεβαιώνεται το αίτημα για μία μοιρασμένη και κοινή ζωή. Η τέχνη του έγγαμου βίου δεν είναι για τους συζύγους απλώς και μόνο ένας λελογισμένος τρόπος ενέργειας, του καθενός από τη μεριά του, για έναν σκοπό που και οι δύο έταίροι αναγνωρίζουν και όπου ανταμώνουν· είναι ένας τρόπος ζευγαρωτής ζωής και ενιαίας ύπαρξης· ο γάμος απαιτεί ένα ορισμένο ύψος συμπεριφοράς όπου και ο ένας και ο άλλος από τους δύο συζύγους διάγει τη ζωή του σαν ζωή ζεύγους, και όπου, μαζί και οι δύο, συγκροτούν μία κοινή διαβίωση.

Αυτό το ύψος διαβίωσης πιστοποιείται πρώτα πρώτα από μίαν ορισμένη τέχνη της συνύπαρξης. Ο άνδρας οφείλει, για τις δουλειές του, να βρίσκεται έξω από το σπίτι, ενώ η γυναίκα οφείλει να μένει μέσα στο σπίτι. Οι καλοί όμως σύζυγοι θα επιθυμούν να ανταμώνουν και να μη μένουν χωρισμένοι παρά όσο το δυνατό λιγότερο. Η παρουσία του άλλου, το πρόσωπο με πρόσωπο, ή ζωή πλάι πλάι, παρουσιάζονται όχι απλώς ως καθήκοντα, αλλά ως επιδίωξη χαρακτηριστική του δεσμού που πρέπει να έγνωνε τους συζύγους. Αυτόι μπορούν βέβαια να έχουν ο καθένας τον ρόλο του· δεν μπορούν όμως να κάνουν ο ένας δίχως τον άλλο. Ο Μουσώνιος τονίζει ότι, σ' έναν καλό γάμο, οι σύζυγοι πρέπει να δοκιμάσουν να μένουν μαζί. Θεωρεί μάλιστα τη δυσκολία του χωρισμού το κριτήριο της εξαιρετικής αγάπης τους: καμιά απουσία, λείπει, δεν είναι τόσο δυσβάσταχτη όσο εκείνη του συζύγου για τη γυναίκα του και η απουσία της συζύγου για τον άνδρα της· καμιά παρουσία δεν έχει τόση δύναμη για να ανακουφίξει τη θλίψη, να μεγαλώνει τη χαρά, να επανορθώνει μία συμφορά<sup>23</sup>. Η παρουσία του άλλου είναι στο κέντρο του έγγαμου βίου. "Ας θυμηθούμε τον Πλίνιο που περιγράφει στην άπουσα γυναίκα του τις νύχτες και τις μέρες που περνάει να τη γυρεύει μάταια, και ν' αναπολεί το πρόσωπό της για να προκαλέσει την αίσθηση μιᾶς οιοει παρουσίας της<sup>24</sup>.

Τέχνη νά ζεις μαζί, τέχνη επίσης νά μιλάς. Βέβαια, ὁ *Οἰκονομικός* τοῦ Ξενοφῶντα περιέγραφε ἕνα ὀρισμένο μοντέλο ἀνταλλαγῶν μεταξύ τῶν δύο συζύγων: ὁ σύζυγος εἶχε κυρίως καθήκον νά ὀδηγεῖ, νά δίνει συμβουλές, νά δασκαλεύει, νά καθοδηγεῖ, τέλος, τή σύζυγό του στή δραστηριότητά της ὡς οἰκοδόμοισα· ἡ γυναίκα, ἀπό τή μεριά της, εἶχε καθήκον νά ρωτᾷ γιά ὅ,τι δέν ἤξερε καί νά λογοδοτεῖ γιά ὅ,τι μπόρεσε νά κάνει. Μεταγενέστερα κείμενα προτείνουν ἕναν ἄλλον τρόπο συζυγικοῦ διαλόγου, μέ ἄλλους σκοπούς. Κατά τόν Ἱεροκλή, ὁ καθένας ἀπό τοὺς δύο συζύγους ὀφείλει νά ἀναφέρει στόν ἄλλο τί ἔχει κάνει· ἡ γυναίκα θά λέει στόν σύζυγό της τί γίνεται στό σπίτι, ἀλλά ὀφείλει επίσης νά τοῦ ζητᾷ πληροφορίες γιά τό τί γίνεται ἔξω<sup>25</sup>. Ὁ Πλίνιος χαιρέται νά βλέπει τήν Καλπούρνια νά ἐνημερώνεται γιά τή δημόσια δράση του, νά τόν ἐνθαρρύνει καί ν' ἀγάλλεται γιά τίς ἐπιτυχίες του – κάτι πού ἀπό καιρό ἀποτελοῦσε παράδοση στίς μεγάλες ρωμαϊκές οἰκογένειες. Ἀλλά τή συνδέει ἄμεσα μέ τή δουλειά του, καί σ' ἀντάλλαγμα τήν ἀγάπη της γιά τή λογοτεχνία τήν ἐμπνέεται ἀπό τήν τρυφερότητα πού νιώθει γιά τόν ἄνδρα της. Ὁ ἴδιος τήν κάνει ἐπόπτη καί κριτή τῶν λογοτεχνικῶν ἔργων του: αὐτή τᾶ διαβάζει, ἀκούει τοὺς λόγους του καί δέχεται μέ χαρά τίς φιλοφρονήσεις πού ἀκούει. Ἔτσι, αὐτό πού ἐλπίζει ὁ Πλίνιος, ἡ ὁμόνοια (*concordia*), θά διαρκεῖ σ' ὅλη του τή ζωή καί θά δυναμώνει μέρα μέ τή μέρα<sup>24</sup>.

Ἀπ' ὅπου καί ἡ ἰδέα ὅτι ὁ ἔγγαμος βίος ὀφείλει νά εἶναι συνάμα ἡ τέχνη νά δημιουργεῖς ὡς ζεῦγος μιά ἐνότητα. Θυμόμαστε πῶς ὁ Ξενοφῶν εἶχε ξεχωρίσει τά διαφορετικά προσόντα μέ τά ὀποῖα ἡ φύση προίκισε τόν ἄνδρα καί τή γυναίκα, γιά νά μποροῦν νά ἀσκοῦν στό σπίτι τίς ἀντίστοιχες εὐθύνες τους, ἢ ἀκόμα πῶς ὁ Ἀριστοτέλης ἀναγνώριζε στόν ἄνδρα τή δυνατότητα νά ὠθεῖ, ὡς τήν τελειότητα, τίς ἀρετές πού στή γυναίκα ἔμεναν πάντοτε κατώτερες καί δικαιολογοῦσαν τήν ὑποταγή της. Ἀπεναντίας, οἱ στωικοὶ ἀναγνώριζαν καί στά δύο φύλα, ἂν ὄχι τά ἴδια προσόντα, τουλάχιστον μίαν ἴση ἱκανότητα στήν ἀρετή. Ὁ σωστός γάμος, κατά τόν Μουσῶνιο, στηρίζεται στήν ὁμόνοια. Ἀλλά μέ τόν ὄρον αὐτό δέν πρέπει νά ἐννοοῦμε μόνο μίαν ὁμοιότητα σκέψης μεταξύ τῶν δύο ἐταίρων, ἀλλά μάλλον μίαν ταυτότητα στόν τρόπο νά εἶναι κανεῖς λογικός, στήν ἠθική στάση καί στήν ἀρετή. Τό ζεῦγος ὀφείλει νά δημιουργήσει μίαν ἀληθινή ἠθική ἐνότητα στήν

ἔγγαμη ζωή. Αὐτὴν τὴν ἐνότητα, ὁ Μουσώνιος τὴν παρομοιάζει μὲ τὸ ἀποτέλεσμα τῆς συναρμογῆς δύο δοκαριῶν σὲ μιὰ ξυλοδεσιά: πρέπει καὶ τὰ δύο νὰ εἶναι ἐντελῶς ἴσια γιὰ νὰ συναπαρτίσουν ἓνα στέρεο ὄλον<sup>27</sup>. Ἀλλὰ γιὰ νὰ χαρακτηρίσει τὴν οὐσιαστικὴ ἐνότητα πού τὸ ζεύγος ὀφείλει νὰ συγκροτήσῃ, χρειάζεται ἢ προσφυγὴ σὲ ἓνα ἄλλο μεταφορικό σχῆμα, πολὺ πιὸ δυνατὸ ἀπὸ ἐκεῖνο μὲ τὰ συναρμολογούμενα δοκάρια: τὸ σχῆμα μιᾶς ὀλικῆς συγχώνευσης, τὴν «δι' ὄλων κράσιν», σύμφωνα μὲ μιὰν ἔννοια δανεισμένη ἀπὸ τὴ στωικὴ φυσικὴ.

Ἡ πραγματεία τοῦ Ἀντιπάτρου εἶχε ἤδη προσφύγει σ' αὐτὸ τὸ μοντέλο γιὰ ν' ἀντιπαραθέσει τὴ συζυγικὴ ἀγάπη στὶς ἄλλες μορφές φιλίας<sup>28</sup>, τίς ὁποῖες χαρακτήριζε ὡς συνδυασμούς ὅπου τὰ στοιχεῖα παραμένουν ἀνεξάρτητα μεταξύ τους, ὅπως οἱ σπόροι, πού τοὺς ἀνακατεύουμε καὶ πού μποροῦμε νὰ τοὺς χωρίσουμε καὶ πάλι: ὁ ὅρος «μείξις» δηλώνει αὐτὸν τὸν τύπο ἀνακατέματος μὲ συμπαράθεση. Ἀντίθετα, ὁ γάμος ὀφείλει νὰ εἶναι ὀλικὴ συγχώνευση, ὅπως ἐκείνη πού βλέπουμε ἀνάμεσα στὸ κρασί καὶ στὸ νερό, πού μὲ τὸ ἀνακάτεμά τους σχηματίζουν ἓνα νέο ὑγρὸ. Τὴν ἴδια αὐτὴν ἔννοια τῆς γαμήλιας «κράσης» τὴ συναντοῦμε στὸν Πλούταρχο, στὸ 34ο ἀπὸ τὰ *Γαμικὰ παραγγέλματα*: ὁ Πλούταρχος τὴ χρησιμοποιεῖ ἐκεῖ γιὰ νὰ διακρίνει τρεῖς τύπους γάμου καὶ γιὰ νὰ τοὺς ἱεραρχήσει. Ὑπάρχουν οἱ γάμοι πού συνάπτονται μόνο γιὰ τίς ἡδονές τοῦ κρεβατιοῦ: ἀνήκουν στὴν κατηγορία τῶν μείξεων ἐκείνων οἱ ὁποῖες συμπαράθετον στοιχεῖα χωριστά, πού τὸ καθένα τους διατηρεῖ τὴν ἀτομικότητά του. Ὑπάρχουν οἱ γάμοι πού συνάπτονται γιὰ λόγους συμφέροντος: αὐτοὶ μοιάζουν μὲ συνδυασμούς ὅπου τὰ στοιχεῖα σχηματίζουν μιὰν καινούργια καὶ στέρεη ἐνότητα, ἀλλὰ μποροῦν πάντοτε ν' ἀποχωριστοῦν τὰ μὲν ἀπὸ τὰ δέ, ὅπως τὰ δοκάρια σὲ μιὰ ξυλοδεσιά. Ὅσο γιὰ τὴν ὀλικὴ συγχώνευση – τὴν «κράση», πού ἐξασφαλίζει τὴ σύνθεση μιᾶς νέας ἐνότητας τὴν ὁποία τίποτα πιά δὲν μπορεῖ νὰ διαλύσει – αὐτὴν μποροῦν νὰ τὴν πραγματοποιήσουν μόνο οἱ γάμοι ἀπὸ ἔρωτα ὅπου οἱ σύζυγοι συνδέονται μὲ ἀγάπη<sup>29</sup>.

Μόνα τους, τὰ λίγα αὐτὰ κείμενα δὲν μποροῦν νὰ δώσουν μιὰν εἰκόνα τοῦ τί ἦταν ὁ γάμος στοὺς πρώτους αἰῶνες τῆς χρονολογίας μας, οὔτε κἀν νὰ συνοψίσουν τίς θεωρητικὲς διαμάχες πού ἐξεσήκωσε. Πρέπει νὰ τὰ πάρουμε μὲ ὅ,τι δρισκουμε τὸ μερικὸ, τὸ

ιδιαίτερο σέ όρισμένα δόγματα και τό ξεχωριστό δίχως άλλο σέ όρισμένους άρκετά στενούς κύκλους. 'Ωστόσο, βλέπουμε σ' αυτά, έστω και κατά τεμάχια, τό περίγραμμα ενός «ίσχυρου προτύπου» του έγγαμου βίου. Στο μοντέλο αυτό, ή σχέση προς τον άλλο, πού φαίνεται ή πιό θεμελιακή, δέν είναι ούτε ή σχέση του αίματος ούτε εκείνη της φιλίας, αλλά ή σχέση μεταξύ άνδρα και γυναίκας όταν οργανώνεται στή θεμελιακή μορφή του γάμου και στήν από κοινού διαβίωση πού είναι τό επιστέγασμά του. Τό οικογενειακό σύστημα και τό δίχτυ των φιλικών σχέσεων έχουν άσφαλώς διατηρήσει ένα μεγάλο μέρος της κοινωνικής τους σημασίας· αλλά, στήν τέχνη της διαβίωσης, χάνουν κάπως από την αξία τους σέ σχέση με τον δεσμό πού ένώνει δύο πρόσωπα διαφορετικού φύλου. Ένα φυσικό προνόμιο, όντολογικό και ήθικό, άναγνωρίζεται, σέ βάρος όλων των άλλων, στή δυϊκή και έτεροφυλική αυτή σχέση.

Είναι φανερό, σ' αυτές τις συνθήκες, ποιό ύπηρεξε δίχως άλλο ένα από τά πιό ιδιαίτερα χαρακτηριστικά αυτής της τέχνης του έγγαμου βίου: τό γεγονός ότι ή «έπιμέλεια έαυτού» και ή μερίμνα της ζευγαρωτής ζωής μόρρεσαν νά συνδυαστούν. "Αν ή σχέση με μιά γυναίκα πού είναι ή γυναίκα, «ή σύζυγος», είναι άπαραίτητη στή ζωή, άν τό ανθρώπινο όν είναι ένα συζυγικό άτομο του όποιου ή φύση πραγματώνεται στήν άσκηση της μοιρασμένης ζωής, δέν μπορεί νά ύπάρχει ούσιώδης και πρωτογενής άσυμβατότητα ανάμεσα στή σχέση πού δημιουργεί ένα άτομο με τον έαυτό του και στή σχέση πού συνάπτει με τον άλλο. 'Η τέχνη της συζυγίας είναι συστατικό μέρος της καλλιέργειας έαυτού.

Έκείνος όμως πού «έπιμελείται έαυτού» δέν όφείλει μόνο νά παντρεύεται· όφείλει νά δώσει στον έγγαμο βίο του μιά έλλογη μορφή και ένα ιδιαίτερο ύφος. Τό ύφος αυτό, με τή μετριοπάθεια πού άπαιτεί, δέν όρίζεται μόνο από την αυτοκυριαρχία και από την άρχή ότι πρέπει κανένας νά αυτοκυβερνάται για νά μπορεί νά καθοδηγεί τους άλλους· όρίζεται και από την έξεργασία ενός όρισμένου τύπου άμοιβαιότητας. Στόν συζυγικό δεσμό πού σημάδεύει τόσο έντονα την ύπαρξη του καθενός, ό/ή σύζυγος, ως προνομιοϋχος έταίρος, πρέπει νά θεωρείται όν αυτοτελής και στοιχειό με τό όποιο συγκροτείται μιά ούσιαστική ένότητα. Έδώ όρίζεται τό παράδοξο αυτού του θέματος του γάμου στήν αυτοκαλλιέργεια, όπως την άνέπτυξε μιά όλόκληρη φιλοσοφία: ή γυναίκα-

σύζυγος αξιολογείται εδώ ως ο κατεξοχήν έτερος· αλλά ο σύζυγος οφείλει νά τήν αναγνωρίζει επίσης ως ένα όν πού αποτελεί ένότητα μαζί του. Σέ σχέση μέ τίς παραδοσιακές μορφές τών γαμήλιων σχέσεων, ή αλλαγή αυτή ήταν άξιοσημείωτη.

## 2. ΤΟ ΖΗΤΗΜΑ ΤΟΥ ΜΟΝΟΠΩΛΙΟΥ

Θά περίμενε κανείς οί πραγματείες περί ἔγγαμου βίου ν' ἀναγνωρίζουν ἕνα σημαντικό ρόλο στήν ρύθμιση τῶν σεξουαλικῶν σχέσεων πού πρέπει νά δημιουργοῦνται μεταξύ τῶν συζύγων. Στήν πραγματικότητα, ἡ θέση πού τούς δίνεται στίς πραγματείες αὐτές εἶναι σχετικά περιορισμένη: θά ἔλεγε κανείς ὅτι ἡ ἔξαντικειμένωση τῆς ἔγγαμης σχέσης προηγήθηκε, καί μάλιστα κατά πολύ, τῆς ἔξαντικειμένωσης τῶν σεξουαλικῶν σχέσεων πού ἐκτυλίσσονται στά πλαίσιά της· θά ἔλεγε κανείς πώς ὅλη ἡ προσοχή πού πρέπει νά δίνεται στή συζυγική ζωή ἄφηνε ἀκόμα σέ μιά ζώνη σκιαῶς τό ζήτημα τῆς συζυγικῆς σαρκικῆς ἐπαφῆς.

Διακριτικότητα δίχως ἄλλο παραδοσιακή. Ὁ Πλάτων, τή στιγμή πού, ὠστόσο, πρόκειται νά νομοθετήσῃ πάνω στό θέμα τοῦτο — ὀρίζοντας τίς προφυλάξεις πού πρέπει νά παίρνονται γιά νά γεννιοῦνται ὠραῖα παιδιά, προδιαγράφοντας τή σωματική καί ἠθική κατάσταση τῶν μελλοντικῶν γονέων, καθιερώνοντας ἀκόμα καί ἐπόπτριες πού θά ἀναμιγνύονται στή ζωή τῶν νεαρῶν ζευγαριῶν — ὑπογραμμίζει πόσο δύσκολα μπορεῖ νά γίνει δεκτὴ μιά νομοθεσία πού θά ἀσχολεῖται μέ τοῦτα τά πράγματα<sup>30</sup>. Σ' αὐτὴν τὴν ἑλληνική διακριτικότητα θ' ἀντιταχθεῖ ἡ προσεκτικὴ λεπτολογία τῆς χριστιανικῆς ποιμαντικῆς ἀπὸ τόν Μεσαίωνα καί πέρα: τότε θά γίνει προσπάθεια νά ρυθμιστοῦν τά πάντα — θέσεις, συχνότητα, κινήσεις, ψυχικὴ κατάσταση τοῦ καθενός, γνώση ἐκ μέρους τοῦ ἑνός τῶν προθέσεων τοῦ ἄλλου, σημεία τῆς ἐπιθυμίας ἀπὸ τό ἕνα μέρος, ἐνδείξεις ἀποδοχῆς ἀπὸ τό ἄλλο, κ.τ.λ. Ἡ ἑλληνιστικὴ καί ρωμαϊκὴ ἠθική, ἀπὸ τὴ μεριά της, λέει σχετικά μ' ὅλα τοῦτα ἐλάχιστα πράγματα.



Ὡστόσο, πολλές σημαντικές ἀρχές γιὰ τίς σχέσεις ἀνάμεσα στή χρήση τῶν ἡδονῶν καί στόν ἔγγαμο βίο βρῖσκονται διατυπωμένες σέ ὀρισμένα ἀπό τούτα τὰ κείμενα.

Εἶδαμε ὅτι, ἀπό παράδοση, ὁ δεσμός ἀνάμεσα στή σεξουαλική πράξη καί στόν γάμο στερεώνεται μέ βάση καί σέ συνάρτηση μέ τήν ἀνάγκη ἀπόκτησης ἀπογόνων. Αὐτός ὁ τεκνοποιός σκοπός ἦταν ἓνας ἀπό τούς λόγους τῆς σύζευξης· αὐτός ἔκανε ἀναγκαῖες τίς σεξουαλικές σχέσεις στόν γάμο· ἄλλωστε, ἡ ἀπουσία του μποροῦσε νά διαλύσει τή συζυγική ἔνωση. Κι ἀκριβῶς γιὰ νά πάρουν ὑπόψη τους οἱ νεόνυμφοι τίς καλύτερες δυνατές συνθήκες τεκνοποιίας, τούς γίνονταν ὀρισμένες συστάσεις γιὰ τόν τρόπο ἐκτέλεσης τῆς συζυγικῆς πράξης (τή στιγμή πού πρέπει νά διαλέξουν, τήν ἀγωγή πού πρέπει νά προηγεῖται). Ἐπίσης, γιὰ ν' ἀποφεύγονται τὰ ἀτοπήματα τῶν παράνομων ἀπογόνων, ὑπῆρχε ἀντίρρηση στίς ἐξώγαμες σχέσεις (ὄχι μόνο γιὰ τίς γυναῖκες, ἀλλά καί γιὰ τούς ἄνδρες). Κοντολογίς, στά κλασικά κείμενα, ἡ σύνθεση τοῦ γαμήλιου δεσμοῦ καί τῆς σεξουαλικῆς σχέσης ἦταν παραδεκτή γιὰ τόν μείζονα λόγο τῆς τεκνοποιίας καί – τουλάχιστον γιὰ τούς ἄνδρες – οὔτε ἡ ἴδια ἡ φύση τῶν σεξουαλικῶν πράξεων, οὔτε ἡ οὐσία τοῦ ἴδιου τοῦ γάμου ὑποδήλωναν νά μήν ὑπάρχει ἡδονή παρά μόνο στή συζυγία. "Ἄν ἐξαιρέσουμε τό ζήτημα τῶν παράνομων γεννήσεων, καί ἂν πάρουμε ὑπόψη τήν ἠθική ἀπαίτηση τῆς αὐτοσυγκράτησης, δέν ὑπῆρχε λόγος νά ζητεῖται ἀπό ἓναν ἄνδρα, ἔστω καί ἔγγαμο, νά φυλάγει ὄλες τίς σεξουαλικές ἀπολαύσεις του γιὰ τή γυναῖκα του, καί μόνο γι' αὐτήν.

Στήν ἠθική ὁμως τοῦ αὐστηροῦ γάμου, πού διατυπώνεται κατά τούς πρώτους αἰῶνες τῆς χρονολογίας μας, εὐκόλα διαπιστώνουμε αὐτό πού θά ὀνομάζουμε «συζυγικοποίηση» τῶν σεξουαλικῶν σχέσεων – μιά συζυγικοποίηση καί ἄμεση καί ἀμοιβαία. Ἄμεση, διότι ἡ φύση τῆς σεξουαλικῆς σχέσης εἶναι ἐκείνη πού πρέπει ν' ἀποκλείει τήν προσφυγή στή σχέση αὐτή ἔξω ἀπό τόν γάμο. Ἀμοιβαία, διότι ἡ φύση τοῦ γάμου καί τοῦ δεσμοῦ πού συνάπτεται μέ τόν γάμο ἀνάμεσα στούς συζύγους πρέπει ν' ἀποκλείει τίς σεξουαλικές ἡδονές πού αὐτοί θά μπορούσαν νά βροῦν ἄλλοῦ. Ἐγγαμη κατάσταση καί σεξουαλική δραστηριότητα πρέπει ἐπομένως νά συμπίπτουν· καί τοῦτο αὐτοδικαίως, καί ὄχι μόνο γιὰ τόν σκοπό ἀπόκτησης νόμιμων ἀπογόνων. Αὐτή ἡ σύμπτωση – ἡ μᾶλλον ἡ κίνηση πού τείνει νά τίς κάνει νά συμπίπτουν, ὄχι χωρίς

όρισμένες πιθανές αποκλίσεις και περιθώρια – εκδηλώνεται στην εξεργασία δύο αρχών: από τη μιά μεριά, σέ συνάρτηση μ' αυτό πού είναι, ή σεξουαλική ήδονή δέν μπορεί νά είναι αποδεκτή έξω από τόν γάμο, πράγμα πού υποδηλώνει ουσιαστικά ότι δέν πρέπει καν νά είναι άνεκτή σ' ένα άγαμο άτομο· από τήν άλλη, ή συζυγία δένει μέ τέτοιον τρόπο, πού ή σύζυγος κινδυνεύει νά τραυματιστεί όχι απλώς από τήν απώλεια τής κοινωνικής θέσης της αλλά από τό γεγονός ότι ό σύζυγός της μπορεί νά βρρίσκει τήν ήδονή μέ άλλες γυναίκες.

1. Βέβαια, σπάνια βλέπουμε νά διατυπώνεται ή αρχή ότι κάθε σεξουαλική σχέση είναι αξιόμειπτη άν δέν εντάσσεται σέ μιά έγγαμη σχέση, πού τήν καθιστά νόμιμη. Ένας άγαμος άνδρας μπορεί νά βρρίσκει τήν ήδονή όπου θέλει, άρκεί νά κρατάει τό προσωπικό μέτρο και νά σέβεται τά ήθη, τούς νόμους και τά δικαιώματα τών άλλων· και θά ήταν πολύ δύσκολο, άκόμα και σ' αυτή τήν αυστηρή ήθική, νά του επιβάλλει κανείς τήν απόλυτη άποχή, όσο «δέν έχει έλθει εις γάμου κοινωνίαν». Χάρη στή μεγάλη ήθική του δύναμη, ό γίός του Μαρκία, όπως διηγείται ό Σενέκας, απέκρουσε τίς προτάσεις τών γυναικών πού τόν λιμπίζονταν και μάλιστα κοκκίνιζε πού τούς άρρεσε, σαν νά εφταιγε ό ίδιος (*quasi peccasset*)<sup>31</sup>. Παρατηρούμε ότι ό Δίων ό Προυσαεύς δείχνει πολύ αυστηρός πρός τήν πορνεία και τόν τρόπο πού είναι οργανωμένη· πρώτον, διότι βλέπει σ' αυτήν μίαν «άνέραστη μορφή του έρωτα» κι ένα είδος ένωσης ξένης πρός τήν Άφροδίτη· δεύτερον, διότι τά θύματά της είναι ανθρώπινα όντα πού δέν συγκατατίθενται σ' αυτήν. Ώστόσο, ενώ εύχεται τήν κατάργηση αυτών τών θεσμών από μίαν άληθινά ευνομούμενη πολιτεία, δέν προσβλέπει στήν άμεση κατάλυσή τους και τήν εξάλειψη ενός τόσο βαθιά ριζωμένου κακού<sup>32</sup>. Ό Μάρκος Αυρήλιος θεωρεί τόν εαυτό του ευτυχή για τή λιτότητά του σ' ό,τι άφορά τή σεξουαλική ήδονή: «διαφύλαξε τό άνθος τής νεότητάς του», δέν «έκανε παράκαιρη επίδειξη άνδρότητας», μάλιστα «υπερέβη τό χρονικό όριο». Οι διατυπώσεις αυτές δείχνουν καθαρά τά άκόλουθα: ή ουσία τής άρετής δέν βρρίσκεται στό γεγονός ότι ό Μάρκος Αυρήλιος κράτησε μέ τίς απολαύσεις του μόνο για τόν γάμο, αλλά στό ότι κράτησε μέ άρκετή επιτυχία τήν αυτοκυριαρχία του για νά περιμένει, περισσότερο από τό σύνηθες, τή στιγμή νά γευτεί τίς σαρκικές ήδονές<sup>33</sup>. Ό Έπι-

κτητος, μιλάει κι αυτός για τό ιδεῶδες τῶν σεξουαλικῶν σχέσεων πού δέν συνάπτονται πρὶν ἀπὸ τὸν γαμήλιο δεσμό, ἀλλὰ θεωρεῖ αὐτό τό ιδεῶδες μιά ἀπλή συμβουλή. Αὐτὴ ἡ συμβουλή πρέπει νά ἀκολουθεῖται, ἂν εἶναι δυνατό, ἀλλὰ μιά τέτοια παρθενία δέν ὑπάρχει λόγος νά γίνεται ἓνα ἀλαζονικό παράγγελμα: «Ὅσο γιὰ τίς ἡδονές τοῦ ἔρωτα, πρέπει, στό μέτρο τοῦ δυνατοῦ, νά μείνουμε ἀγνοοί πρὶν ἀπὸ τὸν γάμο· ἂν πάλι ἐπιδιδόμαστε σ' αὐτές, ἄς παίρνουμε τό μερδικό μας ἀπ' αὐτό πού εἶναι ἐπιτρεπτό. Μὴν ἐνοχλεῖς ἐκείνους πού κάνουν χρήση τους, μὴν τοὺς δασκαλεύεις· μὴ διαλαλεῖς παντοῦ πὼς ἐσύ ὁ ἴδιος δέν κάνεις χρήση τους<sup>34</sup>.» Τὴν ἄκρα ἐπιφυλακτικότητα πού ζητάει στὴ σεξουαλική σχέση, ὁ Ἐπίκτητος δέν τὴν αἰτιολογεῖ μὲ τὸν γάμο, τὰ δικαιώματα καὶ τὰ καθήκοντα πού ἐπιβάλλει ὁ γάμος, οὔτε μὲ τίς ὑποχρεώσεις πρὸς τὴ σύζυγο, ἀλλὰ τὴν ἐξηγεῖ μὲ τό χρέος πού ἔχουμε στὸν ἑαυτό μας, ἐφόσον εἴμαστε ἓνα κομμάτι τοῦ Θεοῦ, μὲ τό ὅτι πρέπει νά τιμοῦμε αὐτό τό στοιχεῖο πού μένει γιὰ ἓνα διάστημα μέσα στό σῶμα, καὶ μὲ τό ὅτι ὀφείλουμε νά τό σεβόμαστε σ' ὅλη μας τὴ ζωὴ. Ἡ ὑπόμνηση αὐτοῦ πού εἴμαστε καὶ ὄχι τόσο ἡ συνείδηση τῶν δεσμών μὲ τὸν ἄλλο, πρέπει νά χρησιμεύει ὡς μόνιμη ἀρχὴ τῆς ὀλιγάρκειας: «Δέν θά θέλεις ἄραγε νά θυμᾶσαι, ὅταν τρῶγεις, ποιός εἶσαι, ἐσύ πού τρῶγεις καὶ τρέφεις; Στίς γενετήσιες σχέσεις σου, ποιός εἶσαι, ἐσύ πού ἔχεις αὐτές τίς σχέσεις; Στὴν κοινωνικὴ σου ζωὴ, στίς σωματικὲς ἀσκήσεις σου, στίς συζητήσεις σου, δέν ξέρεις πὼς τρέφεις ἓναν θεό, πὼς ἀσκεῖς ἓναν θεό;... Καὶ μπροστά στὸν Θεό τὸν ἴδιο, πού εἶναι παρὼν ἐντός σου καὶ πού βλέπει καὶ ἀκούει τὰ πάντα, δέν κοκκινίζεις νά τὰ σκέφτεσαι καὶ νά τὰ ἐκτελεῖς, ἄνθρωπε πού δέν ἔχεις συνείδηση τῆς ἴδιας σου τῆς φύσης, ἀντικείμενο τῆς θεϊκῆς ὀργῆς<sup>35</sup>.»

Ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριά, φαίνεται πὼς ὁ Μουσώνιος Ρουῖφος ἐπιχειρεῖ μίαν ὀλοκληρωτικὴ συζυγικοποίηση τῆς σεξουαλικῆς δραστηριότητος μιᾶς καὶ καταδικάζει κάθε σεξουαλικὴ σχέση πού δέν ἐκτυλίσσεται στό πλαίσιο τῆς συζυγίας καὶ γιὰ τοὺς ἰδιαιτέρους σκοπούς τῆς. Τό χωρίο τῆς πραγματείας περὶ ἀφροδισίων πού θρῖσκουμε στὸν Στοβαῖο ἀρχίζει μὲ μιά συνηθισμένη κριτικὴ τῆς ἀκόλαστης ζωῆς: μιᾶς ζωῆς πού, ἐπειδὴ δέν εἶναι ἱκανὴ νά ἀσκεῖ πάνω στὸν ἑαυτό τῆς τὸν ἀναγκαῖο ἔλεγχο, παρασύρεται στὴν ἀπεριόριστὴ ἐπιδίωξη σπάνιων καὶ περιεργῶν ἡδονῶν καὶ «αἰσχροῶν σχέσεων». Ὁ Μουσώνιος, ὅμως, σ' αὐτὴ τὴν τετριμμέ-

νη καταδίκη, προσθέτει, ως θετικό παράγγελλμα, μίαν ἐρμηνεία αὐτῶν πού πρέπει νά θεωροῦνται θεμιτά ἀφροδίσια («ἀφροδίσια δίκαια»): εἶναι, λέει, ἐκεῖνα πού οἱ ἑταῖροι ἐκτελοῦν μαζί στόν γάμο καί γιά τή γέννηση παιδιῶν («τά ἐν γάμῳ καί ἐπί γενέσει παιδῶν συντελούμενα»). Καί ὁ Μουσώνιος ἀποσαφηνίζει, στή συνέχεια, τίς δύο ὑποθέσεις πού παρουσιάζονται: εἴτε οἱ ἐξώγαμες σχέσεις ἀναζητοῦνται στή «μοιχεία», καί αὐτό εἶναι ὅ,τι τό πιό ἀντίθετο στόν νόμο («παρανομώταται»): εἴτε τίς βρῖσκει κανεῖς ἔξω ἀπό κάθε μοιχεία: ἀλλά ἐφόσον «στεροῦνται ἀπό ἐκεῖνο πού τίς κάνει σύμφωνες μέ τόν νόμο», εἶναι καθεαυτές αἰσχρές καί ἔχουν τήν πηγὴ τους στήν ἀσέλγεια<sup>36</sup>. Ἡ συζυγία εἶναι γιά τή σεξουαλική δραστηριότητα ὁ ὅρος γιά τή νόμιμη ἄσκησή της.

Ἀνάμεσα στό παλιό θέμα, ὅτι ἡ πάρα πολύ ἔντονη ἐπιδίωξη τῆς ἡδονῆς εἶναι ἀντίθετη στήν ἀναγκαῖα αὐτοκυριαρχία, καί στήν ἀρχή ὅτι δέν μπορεῖ νά ὑπάρχει νόμιμη ἡδονή παρά μόνο στό πλαίσιο τοῦ θεσμοῦ τοῦ γάμου, ὑπάρχει ἓνα σημαντικό δῆμα πού ὁ Μουσώνιος Ροῦφος τό ἀποτολμᾷ. Καί συνάγει τό συμπέρασμα πού ἐπιβάλλεται ἔστω κι ἂν φαίνεται παράδοξο σέ πολλούς ἀπό τοὺς συγχρόνους του. Ὁ ἴδιος, ἄλλωστε, τό παρουσιάζει γιά νά προλάβει μίαν πιθανή ἀντίρρηση: πρέπει, ἄραγε, νά θεωροῦμε ἀξιόμιμη μιά σεξουαλική σχέση ἢ ὁποῖα δημιουργεῖται ἀνάμεσα σέ δύο πρόσωπα ἐλεύθερα καί πού δέν κωλύονται ἀπό τά δεσμά τοῦ γάμου; «Ἐνας ἄνδρας πού ἔχει σχέσεις μέ μίαν ἑταῖρα ἢ μίαν ἄγαμη γυναῖκα δέν προσβάλλει κανένα δίκαιο, καί δέν ὑφαρπάζει ἀπό κανέναν τήν ἐλπίδα ν' ἀποκτήσει ἀπογόνους.» Καί σ' αὐτές ἀκόμα τίς συνθήκες διαπράττεται σφάλμα – ὅπως ἀκριβῶς μπορεῖ κανεῖς νά διαπράξει ἓνα σφάλμα καί μίαν ἀδικία χωρίς νά βλάψει κανέναν γύρω του: μαιίνεται καί «ὅπως οἱ χοῖροι βρῖσκει ἀπόλαυση στήν ἴδια τή βρωμιά του<sup>37</sup>». Στίς ἐπαγωγές αὐτῆς τῆς ἀντίληψης τῶν βασικῶν σχέσεων μεταξύ γάμου καί σεξουαλικῆς δραστηριότητος, πρέπει νά συγκαταλέξουμε καί τήν ἄρνηση πού προβάλλει ὁ Μουσώνιος Ροῦφος στίς ἀντισυλληπτικές μεθόδους. Αὐτές οἱ μέθοδοι – λέει σ' ἓνα κείμενο ἀφιερωμένο στό ζήτημα ἂν ὅλα τά παιδιά πρέπει νά ἀνατρέφονται – ἀντιστρατεύονται τούς νόμους τῶν πόλεων πού μεριμνοῦν γιά τή διατήρηση τοῦ πληθυσμοῦ τους· βλάπτουν ὅμως καί τά ἄτομα, ἐφόσον εἶναι πολύ χρήσιμο νά ἔχει κανεῖς ἀπογόνους· τέλος, προσβάλλουν τήν παγκόσμια τάξη πού θέλησαν οἱ θεοί: «Πῶς δέν θ'

ἀμαρτάνουμε κατά τῶν προγονικῶν μας θεῶν καί κατά τοῦ Δία, προστάτη τῆς οἰκογένειας, ὅταν κάνουμε τέτοια πράγματα; Διότι ἀκριβῶς ὅπως ἐκεῖνος πού κακομεταχειρίζεται ἕναν ξενιζόμενο ἀμαρτάνει κατά τοῦ Δία, προστάτη τῆς φιλοξενίας, ἔτσι κι ἐκεῖνος πού ἀδικοπραγεῖ ἐναντίον ἑνός φίλου ἀμαρτάνει κατά τοῦ Δία, θεοῦ τῆς φιλίας, τό ἴδιο καί ὅποιος ἀδικοπραγεῖ κατά τῆς γενιᾶς του ἀμαρτάνει κατά τῶν προγονικῶν θεῶν του καί κατά τοῦ Δία, προστάτη τῆς οἰκογένειας<sup>38</sup>.»

Θ' ἀποτολμοῦσα ν' ἀναγνωρίσουμε ἐδῶ ἕνα προμήνυμα τῆς χριστιανικῆς ἰδέας, ὅτι ἡ σεξουαλική ἡδονή εἶναι καθεαυτή ἕνα μίasma, πού μόνο ἡ νόμιμη μορφή τοῦ γάμου, μέ τήν ἐνδεχόμενη τεκνοποιῖα, μπορεῖ νά τήν κάνει ἀποδεκτή. Εἶναι γεγονός πάντως ὅτι τό χωρίο αὐτό τοῦ Μουσώνιου χρησιμοποιήθηκε ἀπό τόν Κλήμεντα τόν Ἀλεξανδρέα στό δεύτερο βιβλίο τοῦ *Παιδαγωγού*<sup>39</sup>. Ὡστόσο, ἂν καί ὁ Μουσώνιος – ὅπως καί οἱ περισσότεροι ἀπό τούς ἀρχαίους ἠθικολόγους, ἐκτός τῶν κυνικῶν – θεωρεῖ ὅτι ἡ δημόσια ἄσκηση σχέσεων αὐτοῦ τοῦ εἶδους εἶναι ἐπονεΐδιστη, θά ἦταν ἀσφαλῶς διαστρέβλωση τῆς διδασκαλίας του νά τοῦ ἀποδοθεῖ ἡ ἰδέα ὅτι ἡ σεξουαλική ἡδονή εἶναι κάτι κακό, καί ὅτι ὁ γάμος καθιερώθηκε γιά νά τήν ἀποκαταστήσει καί νά ρυθμίσει σ' ἕνα αὐστηρό πλαίσιο τήν ἀναγκαία χρήση της. Ἄν ὁ Μουσώνιος κρίνει ἐπονεΐδιστη κάθε ἐξώγαμη γενετήσια σχέση, αὐτό δέν ὀφείλεται στό ὅτι ὁ γάμος ἔχει ὑπερτεθεῖ στή σχέση αὐτή γιά νά τῆς ἀφαιρέσει τόν ἐγγενή της χαρακτήρα τοῦ σφάλματος, ἀλλά στό ὅτι γιά τό ἔλλογο καί κοινωνικό ἀνθρώπινο ὄν, εἶναι στήν ἴδια τή φύση τῆς σεξουαλικῆς πράξης νά ἐντάσσεται στήν ἔγγαμη σχέση καί νά παραγεῖ ἔτσι νόμιμους ἀπογόνους. Σεξουαλική πράξη, συζυγικός δεσμός, ἀπόγονοι, οἰκογένεια, πολιτεία καί πῶς πέρα ἀκόμη, ἀνθρώπινη κοινότητα, ὅλα τοῦτα συνιστοῦν μιά σειρά τῆς ὁποίας τά στοιχεῖα συνδέονται καί ὅπου ἡ ὑπαρξη τοῦ ἀνθρώπου βρῖσκει τή λογική της μορφή. Ἄν θγάξουμε ἔξω τίς ἡδονές γιά νά τίς ἀποσπάσουμε ἀπό τή συζυγική σχέση καί γιά νά τούς ὀρίσουμε ἄλλους σκοπούς, θά προσβάλαμε στήν πραγματικότητα τήν οὐσία τοῦ ἀνθρώπινου ὄντος. Ἡ μίανση δέν βρῖσκεται στήν ἴδια τή σεξουαλική πράξη, ἀλλά στήν «ἀσέλγεια» πού τή διαχωρίζει ἀπό τόν γάμο ὅπου ἔχει τή φυσική της μορφή καί τόν λογικό σκοπό της. Ἄπό τήν ἀποψη αὐτή, ὁ γάμος ἀποτελεῖ γιά τό ἀνθρώπινο ὄν τό μόνο νόμιμο πλαίσιο τῆς

σεξουαλικής σύζευξης και τῆς χρήσης τῶν ἀφροδισίων.

2. Μέ βάση αὐτήν τήν ἀπαραίτητη μέθεξη τῶν σεξουαλικῶν σχέσεων καί τῆς σεξουαλικῆς ἡδονῆς στή νόμιμη συζυγία, μποροῦμε νά καταλάβουμε τόν νέο προβληματισμό τῆς μοιχείας καί τή σκιαγραφία μιᾶς ἀπαιτήσης γιά διπλή σεξουαλική πίστη.

Εἶναι γνωστό πῶς ἡ μοιχεία καταδικαζόταν νομικά καί κατακρινόταν ἠθικά ὡς ἀδικία πού διέπραττε ἕνας ἄνδρας σ' ἐκείνον τοῦ ὁποίου ἀποπλανοῦσε τή γυναίκα. Αὐτό πού τήν προσδιόριζε ἦταν ἐπομένως – σέ μιᾶ σεξουαλική ἐξώγαμη σχέση – τό γεγονός καί μόνο ὅτι ἡ γυναίκα ἦταν παντρεμένη· ἐνδεχόμενη ἔγγαμη κατάσταση, ἀπό τή μεριά τοῦ ἄνδρα, δέν ἦταν ἀπαραίτητη· αὐτό σημαίνει ὅτι ἡ ἀπάτη καί ἡ βλάβη ἦταν ὑπόθεση μεταξύ τῶν δύο ἀνδρῶν – ἐκείνου πού εἶχε κατακτήσει τή γυναίκα καί τοῦ ἄλλου πού εἶχε πάνω της τά νόμιμα δικαιώματα<sup>40</sup>. Αὐτός ὁ ὀρισμός τῆς μοιχείας, μέ μόνη τήν προσβολή στό δικαίωμα τοῦ συζύγου, ἦταν ἀρκετά διαδομένος καί τόν συναντοῦμε ἀκόμα καί σέ μιάν ἠθική τόσο ἀπαιτητική ὅσο ἐκείνη τοῦ Ἐπίκτητου<sup>41</sup>. Καταμεσῆς μιᾶς συνομιλίας πάνω στό θέμα «ὁ ἄνθρωπος γεννήθηκε γιά τήν πίστη (᾿πίστις)», φτάνει ἀναπάντεχα ἕνας ἄνθρωπος νά διαπραττε μοιχεία καί πού ἐπικαλεῖται τή διδασκαλία τοῦ Ἀρχεδάμου περὶ κοινοκτημοσύνης τῶν γυναικῶν. Οἱ νουθεσίες πού τοῦ ἀπευθύνει ὁ Ἐπίκτητος ἀφοροῦν δύο σημεία. Πρῶτον, μέ τήν ἄσκηση τῆς μοιχείας, ὁ ἄνθρωπος ἔχει παραδιάσει «τήν ἀρχή τῆς πίστεως γιά τήν ὁποία εἴμαστε γεννημένοι». Αὐτήν ὅμως τήν «πίστη», ὁ Ἐπίκτητος δέν τήν ἐντοπίζει στό πλαίσιο τοῦ θεσμοῦ τοῦ γάμου· μάλιστα οὔτε κἀν ἀναφέρει τόν γαμήλιο δεσμό ὡς μιάν ἀπό τίς βασικές μορφές της· τή χαρακτηρίζει ἀπό τούς δεσμούς πού ἐνώνουν ἕναν ἄνδρα μέ τό περιβάλλον του, μέ τούς φίλους του, μέ τήν πόλη του. Κι ἐκεῖνο πού, κατά τή γνώμη του, κάνει τή μοιχεία νά ἀποτελεῖ παράπτωμα εἶναι τό ἕσκιωμα πού κάνει στόν ἰστό ἐκεῖνο τῶν σχέσεων μεταξύ ἀνθρώπων, ὅπου ὁ καθένας καλεῖται ὄχι μόνο νά σέβεται τούς ἄλλους ἀλλά καί νά ἀναγνωρίζει τόν ἴδιο τόν ἑαυτό του: «Ἄν, ἀπορρίπτοντας αὐτή τήν πίστη γιά τήν ὁποία εἴμαστε γεννημένοι, στήνουμε παγίδες στή γυναίκα τοῦ γείτονά μας, τί κάνουμε; Τίποτα ἄλλο, παρά νά καταστρέφουμε καί νά καταλύουμε. Ποιόν; Τόν πιστό ἄνθρωπο, τόν ἀξιοπρεπή ἄνθρωπο, τόν

εὐσεβῆ ἄνθρωπο. Μόνον αὐτό; Καί τίς σχέσεις καλῆς γειτονίας, δέν τίς καταργοῦμε ἄραγε; Καί τή φιλία, καί τήν πόλη, δέν τίς καταργοῦμε κι αὐτές<sup>42</sup>;» Ἡ μοιχεία προσβάλλει τόν ἴδιο τόν δρᾶστη καί τούς ἄλλους ἄνδρες ὡς ἀνθρώπινα ὄντα.

Ὡστόσο, παρά καί πάλι σ' αὐτόν τόν παραδοσιακό χαρακτηρισμό τῆς μοιχείας, βρισκουμε, σέ ὀρισμένους στοχασμούς γύρω ἀπό τόν ἔγγαμο βίο, ἀπαιτήσεις πολύ αὐστηρότερες, μέ τή διπλήν ἔννοια ὅτι τείνουν νά εἰσαγάγουν ὄλο καί περισσότερο ἕνα στοιχεῖο συμμετρίας ἀνάμεσα στόν ἄνδρα καί στή γυναίκα, καί ὅτι ἀνάγουν τήν αἰτιολόγησή του στόν σεβασμό πού ὀφείλεται στόν προσωπικό δεσμό μεταξύ τῶν δύο συζύγων. Σχετικά μέ αὐτές τίς «σωτήριες ἀλήθειες» πού εἶναι γνωστές ἀπό παλιά, ἀλλά πού, ἐπειδή δέν ἐπαναλαμβάνονται συχνά, δέν εἶναι ἱκανές νά διέπουν τή συμπεριφορά, ὁ Σενέκας ἐπικαλεῖται μαζί καί τούς δεσμούς φιλίας καί τούς δεσμούς μιᾶς αὐστηρᾶς συμμετρικῆς συζυγικῆς πίστεως: «Ξέρεις πῶς οἱ ὑποχρεώσεις τῆς φιλίας πρέπει νά τηροῦνται μέ εὐλάβεια, ἀλλά δέν κάνεις τίποτα γι' αὐτό. Ξέρεις πῶς εἶναι ἀνέντιμος ἐκεῖνος πού ἀπαιτεῖ ἀπό τή γυναίκα του τήν ἀγνόητα ὄταν ὁ ἴδιος ἀποπλανᾷ τή γυναίκα τῶν ἄλλων. Ξέρεις πῶς, ὅπως ἀπαγορεύεται σ' αὐτήν νά ἔχει ἐρωμένο, ὁμοίως ἀπαγορεύεται σ' ἐσένα νά ἔχεις ἐρωμένη<sup>43</sup>.»

Στόν Μουσώνιο ὅμως θά βροῦμε νά ἀναλύεται μέ τίς περισσότερες λεπτομέρειες ἡ ἀρχή τῆς συμμετρικῆς συζυγικῆς πίστεως<sup>44</sup>. Ὁ συλλογισμός δεσπάζει στό μακρὸ χωρίο τῆς πραγματείας *Περὶ ἀφροδισίων*, ὅπου ἀποδεικνύεται ὅτι μόνον ὁ γάμος μπορεῖ ν' ἀποτελεῖ τόν φυσικά νόμιμο δεσμό τῶν σεξουαλικῶν σχέσεων. Ὁ Μουσώνιος συναντᾷ αὐτό πού θά ὀνομάζαμε «τό πρόβλημα τῆς ὑπερέτριας». Ἦταν σέ τέτοιο σημεῖο παραδεκτό ὅτι ἡ δούλη ὡς σεξουαλικό ἀντικείμενο ἀνήκε στό σπιτικό, ὥστε θά φαινόταν ἀδύνατο ν' ἀπαγορευτεῖ ἡ χρήση της σ' ἕναν ἔγγαμο ἄνδρα. Καί ὁμως, αὐτό ἀκριβῶς θέλει ν' ἀπαγορεύσει ὁ Μουσώνιος, ἰδίως, τονίζει, ἂν αὐτή ἡ δούλη δέν εἶναι παντρεμένη (πράγμα πού ὑποσημαίνει ὅτι ἕνα ζευγάρι δούλων σ' ἕναν οἶκο εἶχε δικαίωμα σέ κάποιο σεβασμό). Καί ὁ Μουσώνιος, γιά νά θεμελιώσῃ αὐτή τήν ἀπαγόρευση, προσβάλλει τήν ἀρχή τῆς συμμετρίας, ἢ μάλλον ἕνα σχετικά πολύπλοκο παιχνίδι ἀνάμεσα σέ μιά συμμετρία τῆς τάξεως τῶν δικαιωμάτων καί σέ μιάν ἀνωτερότητα τῆς τάξεως τῶν καθηκόντων. Ἀπό τή μιά μεριά, πῶς θά μποροῦσε νά εἶναι δεκτό

νά έχει ο σύζυγος σχέσεις με μίαν υπηρέτρια και νά μήν αναγνωρίζεται στή σύζυγο τό δικαίωμα νά έχει σχέσεις με τόν υπηρέτη; Τό δικαίωμα πού ἀμφισβητείται ἀπό τή μιά πλευρά δέν μπορεῖ νά παραχωρεῖται ἀπό τήν ἄλλη. Καί μολονότι ὁ Μουσώνιος βρῖσκει καί νόμιμο καί φυσικό νά έχει ὁ ἄνδρας, ὡς ἀρχηγός τῆς οἰκογένειας, περισσότερα δικαιώματα ἀπό τή γυναίκα στή διοίκηση τοῦ σπιτικοῦ, σ' ὅ,τι, ὅμως, ἀφορᾷ τίς σχέσεις καί τίς σεξουαλικές ἡδονές στό σπίτι ἀπαιτεῖ μιά ἀκριβή συμμετρία. Ἀπό τήν ἄλλη μεριά, αὐτή ἡ συμμετρία τῶν δικαιωμάτων συμπληρώνεται μέ τήν ἀνάγκη νά τονίζεται, σ' ὅ,τι ἀφορᾷ τήν ἠθική κυριαρχία, ἡ ἀνωτερότητα τοῦ ἄνδρα. "Ἄν πράγματι ἐπιτρεπτόταν στόν σύζυγο νά κάνει μέ μίαν υπηρέτρια ἐκείνο πού ζητεῖται ἀπό μιά γυναίκα νά μήν κάνει μ' ἕναν δοῦλο, θά ἦταν σάν νά ὑποθέταμε ὅτι ἡ γυναίκα εἶναι πιά ικανή ἀπό τόν ἄνδρα γιά αὐτοέλεγχο καί κυριάρχηση τῶν ἐπιθυμιῶν της. Ἐπομένως, αὐτή πού πρέπει νά διευθύνεται, ἐμφανίζεται δυνατότερη ἀπό ἐκείνον πού τή διευθύνει. Γιά νά εἶναι συνεπῶς ὁ ἄνδρας ἐκείνος πού πραγματικά ὑπερτερεῖ, πρέπει νά πάψει νά κάνει αὐτό πού ἀπαγορεύεται σέ μιά γυναίκα. Σέ τούτη τή στωική τέχνη τοῦ γάμου, τῆς ὁποίας ὁ Μουσώνιος δίνει ἕνα τόσο αὐστηρό πρότυπο, ἀπαιτεῖται μιά ὀρισμένη μορφή πίστεως: αὐτή πού ὑποχρεώνει ὁμοίотροπα τόν ἄνδρα καί τή γυναίκα· πού δέν ἀρκεῖται νά ἀπαγορεύει καθετί τό ὁποῖο θά μπορούσε νά θέσει σέ κίνδυνο τό δικαίωμα τῶν ἄλλων ἀνθρώπων· πού δέν ἀρκεῖται νά προστατεύει τή σύζυγο ἀπό τίς ἀπειλές στήν προνομακίη θέση της ὡς οἰκοδέσποινας καί ὡς μητέρας· πού κάνει τόν συζυγικό δεσμό νά ἐμφανίζεται ὡς ἕνα σύστημα τό ὁποῖο ἐξισορροπεῖ μέ ἀκριβεία τίς ὑποχρεώσεις στή χρήση τῶν ἡδονῶν.

Αὐτή ἡ ὀλοκληρωτική συζυγικοποίηση τῆς σεξουαλικῆς πρακτικῆς, πού συναντᾶμε στόν Μουσώνιο, καθῶς καί τό στοιχεῖο τοῦ αὐστηροῦ μονοπωλίου τῶν *ἀφροδισίων* πού παραχωρεῖται ἀποκλειστικά στόν γάμο εἶναι δίχως ἄλλο ἐξαιρέσεις: βρισκόμαστε ἐδῶ σ' ἕνα σημεῖο ὅπου ἡ τέχνη τοῦ ἔγγαμου βίου φαίνεται νά ὀργανώνεται γύρω ἀπό τή ρητή ἀρχή ἐνός νόμου διπλῆς ἀπαγόρευσης. Σέ συγγραφεῖς, ὅμως, πού ἀποφεύγουν νά διατυπώνουν κανόνες τόσο ἀκαμπτους, παρατηροῦμε ἐπίσης τήν ἀπαίτηση γιά πίστη πού κάνει ἀναγκαίους ὀρισμένους τύπους συμπεριφορᾶς καί τρόπους ἐνέργειας κάπως διαφορετικούς. Οἱ συγγραφεῖς αὐτοί δέν προβάλλουν μιά ρητή ἀπαγόρευση, ἀλλά τή μέριμνα γιά τή



διαφύλαξη του συζυγικού δεσμού με όσα αυτό συνεπάγεται σε άτομικές σχέσεις, σε άφοσίωση, σε αγάπη και σε προσωπικό σεβασμό μεταξύ των συζύγων. Αυτή ή πίστη δέν όρίζεται τόσο από κάποιον νόμο όσο από τό ύφος τής σχέσης με τή σύζυγο, μ' έναν τρόπο ύπαρξης και συμπεριφοράς άπέναντί της. Ή κατά τό δυνατόν πλήρης παραίτηση από έξωγαμικές σχέσεις, εκ μέρους του συζύγου, πρέπει νά προέρχεται από μιά επιδίωξη άδρότητας στίς σχέσεις αυτές· πρέπει νά είναι τό άποτέλεσμα μιάς συμπεριφοράς και επιδέξιας και τρυφερόης. Συνάμα όμως ζητείται από τή γυναίκα κάποιος λεπτός χειρισμός ώς πρός τήν άνεπικτικότητα πού είναι ύποχρεωμένη νά παραχωρεί και πού θά ήταν άνόητη νά μήν τήν τηρήσει.

Τό άρκετά μεταγενέστερο λατινικό κείμενο πού για μεγάλο χρονικό διάστημα θεωρήθηκε ότι ήταν μετάφραση των *Οικονομικών* του Ψευδο-Άριστοτέλη προσθέτει έτσι πλάι στήν παραδοσιακή άποψη για τήν άξιοπρέπεια τής συζύγου συμβουλές για σύνθεση και συμβιβασμό. Από τή μιά μεριά, ό συγγραφέας παραγγέλλει στον σύζυγο νά αναλάβει όλη τή φροντίδα πού ταιριάζει σε μιά σύζυγο ή όποια θά γίνει μητέρα των παιδιών του· του παραγγέλλει επίσης νά μήν στερήσει από τή γυναίκα πού πήρε για σύζυγο τήν τιμή πού τής όφείλεται<sup>45</sup>. Ζητάει όμως, επίσης, από τους δύο συζύγους νά έμποδίζουν ό ένας τόν άλλο νά κάνει ότιδήποτε τό ποταπό και τό αισχρό· συνιστά στον άνδρα «νά πλησιάζει τή σύζυγό του με έντιμο τρόπο, με πολλή σεμνότητα και σεβασμό» (*cum honestate, et cum multa modestia et timore*)· θέλει τόν σύζυγο νά μήν είναι «ούτε άνέμελος ούτε άυστηρός» (*nec neglegens nec severus*): «τέτοια αισθήματα χαρακτηρίζουν τίς σχέσεις μιάς έταίρας και του έρωμένου της»· με τή γυναίκα του, αντίθετα, ό καλός σύζυγος όφείλει νά είναι περιποιητικός, αλλά και νά δείχνει κάποια άπτοσυγκράτηση, στήν όποια ή σύζυγος θ' άπαντά με αιδώ και λεπτότητα, δείχνοντας κι αυτή «σε ίσα μέρη» αγάπη και φόβο<sup>46</sup>. Και ό συγγραφέας του κειμένου ένω προβάλλει τήν άξία αυτής τής πίστης, ταυτόχρονα ύποδειχνει σαφώς στή γυναίκα ότι όφείλει νά έχει, άπέναντι στά παραπτώματα του συζύγου της, μιά σχετικά συμβιβαστική στάση· «νά ξεχνά επίσης τίς άδικίες πού ό σύζυγός της διέπραξε ένδεχομένως έναντίον της σε αναβρασμό ψυχής» (*si quid vir animae passione ad ipsam peccaverit*)· «νά μήν εκφράζει κανένα παράπονο και νά μήν του κρατάει κακία για

ὅ,τι αὐτός ἔχει κάνει, ἀλλά νά τά ἀποδίδει ὅλα τοῦτα στήν ἀρρώστια, στήν ἀπειρία ἢ σέ τυχαῖα λάθη»: ἔτσι, σέ ἀντάλλαγμα, αὐτός θά τῆς δείξει τήν εὐγνωμοσύνη του μετά τή θεραπεία του<sup>47</sup>.

Μέ τόν ἴδιο τρόπο, τά *Γαμικά παραγγέλματα* θέτουν τήν ἀρχή μιᾶς ἀμοιβαίας πίστης. Δέν τή διατυπώνουν ὁμως ὡς μιάν αὐστηρά καί κατηγορηματικά συμμετρική ἀπαίτηση. Τό κείμενο, ἄν καί προϋποθέτει – χωρίς νά χρειάζεται καί νά τό ὑπενθυμίζει – ὅτι ἡ γυναίκα ὀφείλει πίστη στόν σύζυγό της, ἀφήνει νά νοηθεῖ ὅτι ἡ ἀναζήτηση ἄλλων ἡδονῶν εἶναι γιά τόν σύζυγο ἕνα παράπτωμα ἴσως ἀρκετά συχνό, ἀλλά καί ἀρκετά ἥσσονος σημασίας. Πάντως, τό πρόβλημα πρέπει νά λύνεται στό ἐσωτερικό τοῦ δεσμοῦ τοῦ γάμου, σέ συνάρτηση μέ τίς συναισθηματικές σχέσεις τῶν δύο συζύγων – καί ὄχι σέ συνάρτηση μέ τά δικαιώματα καί τά πρόνομια. Ὁ Πλούταρχος ζητάει ἀπό τόν ἄνδρα, νά μήν ἔχει σεξουαλικές σχέσεις μέ ἄλλες γυναῖκες: ὄχι μόνον ἐπειδή αὐτό θά ἦταν μιά ἀπειλή γιά τή θέση τῆς νόμιμης συζύγου, ἀλλά καί ἐπειδή αὐτό θ' ἀποτελοῦσε ἕνα τραῦμα – ἕνα φυσικό καί ὀδυνηρό τραῦμα. Ὑπενθυμίζει τί συμβαίνει μέ τίς γάτες, πού ἡ ὁσμὴ ὀρισμένου ἀρώματος τίς ἐξαγριώνει: ὁμοίως, ἡ γυναίκα φρενιάζει ὅταν ὁ σύζυγός της ἔχει σχέσεις μέ ἄλλες γυναῖκες· εἶναι ἐπομένως «ἄδικον» νά τῆς προκαλεῖ μιά τόσο σφοδρή θλίψη γιά μιά «τιποτένια ἡδονή»· καί συμβουλεύει ν' ἀκολουθήσει μαζί μέ τή σύζυγό του τό παράδειγμα τοῦ μελισσοκόμου πού δέν πλησιάζει τίς μέλισσες του ἄν εἶχε ἐπαφή μέ γυναῖκες<sup>48</sup>. Ἄλλά, ἀντίστροφα, ὁ ἴδιος ὁ Πλούταρχος συμβουλεύει τίς συζύγους νά δείχνουν κάποια ἀνεκτικότητα: ὄχι μόνον εἶναι καλύτερα νά κλείνουν τά μάτια – κάπως σάν τίς συζύγους τῶν βασιλιάδων τῆς Περσίας πού συμμετέχουν στά συμπόσια μέ τούς ἄνδρες τους ἀλλά ἐπιστρέφουν στό σπίτι ὅταν ἐπέρχεται ἡ μέθη καί καλοῦνται οἱ γυναῖκες μουσικοί καί οἱ ἐταῖρες· νά σκέφτονται ὀπωσδήποτε πῶς ἄν ὁ σύζυγός τους πρόκειται νά γυρέψει σαρκικές ἀπολαύσεις μέ μιάν ἐταῖρα ἢ μιά θεραπεινίδα, θά τό κάνει ἀπό σεβασμό πρὸς τή σύζυγό του, καί διότι δέν θά ἤθελε νά τήν κάνει νά μοιραστεῖ τήν κραιπάλη του, τήν ἀκολασία του καί τήν ἀσωτία του<sup>49</sup>. Ἐτσι ὁ γάμος, ὡς δεσμός ἀγάπης καί σχέση σεβασμοῦ, πολύ περισσότερο ἀπ' ὅ,τι ὡς θεσμική δομή, ὑποδέχεται στόν χῶρο του ὅλες τίς σεξουαλικές δραστηριότητες καί καταδικάζει ὅλες ἐκείνες πού γίνονται ἔξω ἀπό αὐτόν. Καί μολονότι τείνει ν' ἀπαιτεῖ μιά συμμετρική πίστη ἁ-

πό τους δύο συντρόφους, αποτελεί συνάμα έναν τόπο συναλλαγής όπου ή άφοσίωση του συζύγου στη γυναίκα του και ή σύνθεση της συζύγου άπέναντι στον άνδρα της θά βροϋν τή σύνθεσή τους: οί έξωτερικές απολαύσεις του άνδρα δέν θά είναι πιά τό αναγνωρισμένο αποτέλεσμα της θεσμικής υπεροχής του, αλλά ή συνέπεια μιās δρισμένης αδυναμίας πού ό άνδρας όφείλει νά περιορίσει, τόσο μάλλον πού ή γυναίκα τήν άνέχεται, κάνοντας μιά παραχώρηση πού, ένω διαφυλάσσει ίσως τήν τιμή της, άποδεικνύει συνάμα και τήν άγάπη της.

### 3. ΟΙ ΗΔΟΝΕΣ ΤΟΥ ΓΑΜΟΥ

Ὁ ὄρισμός τοῦ γάμου ὡς δεσμοῦ κατὰ τό δυνατόν ἀποκλειστικοῦ γιά τήν ἄσκηση τῶν ἀφροδισίων ἀνοίγει (ἢ θά μποροῦσε ν' ἀνοίξει) δρόμο σ' ἓνα σύνολο ζητημάτων πού ἀφοροῦν τήν ὀλοκλήρωση, τόν ρόλο, τή μορφή καί τόν τελικό σκοπό τῶν ἡδονικῶν πράξεων στή διαπλοκή τῶν αἰσθηματικῶν ἢ θεσμικῶν σχέσεων μεταξύ τοῦ ἀνδρα καί τῆς γυναίκα.

Στήν πραγματικότητα, ὀφείλουμε ν' ἀναγνωρίσουμε ὅτι ἀκόμα καί στίς μορφές στοχασμοῦ ὅπου ὁ γάμος κατέχει σπουδαία θέση, ἡ ρύθμιση τῶν ἡδονῶν στή συζυγική σχέση ἐξετάζεται μέ ἐξαιρετική περίσκεψη. Ὁ γάμος, στό πλαίσιο τῆς αὐστηρῆς ἠθικῆς πού πρεσβεύουν ὀρισμένοι, ἀπαιτεῖ τό μονοπώλιο τῆς ἡδονῆς· δέν λέγεται ὁμως ποιῆς ἡδονές θά εἶναι ἀποδεκτές σ' αὐτόν καί ποιῆς θά ἀποκλείονται.

Πολλοί, ὠστόσο, ἀνατρέχουν συχνά σέ δύο πολύ γενικές ἀρχές. Ἀπό τή μία μεριά προβάλλουν τό ἐπιχείρημα ὅτι ἡ συζυγική σχέση δέν πρέπει νά εἶναι ξένη πρὸς τόν Ἔρωτα, στόν θεό αὐτόν πού ὀρισμένοι φιλόσοφοι θέλησαν νά τόν προορίσουν μόνο γιά τά ἀγόρια· ἀλλά καί ὅτι δέν πρέπει ἐπίσης νά ἀγνοεῖ ἢ ν' ἀποκλείει τήν Ἀφροδίτη. Ὁ Μουσώνιος, στό κείμενο ὅπου δείχνει ὅτι ὁ γάμος ὄχι μόνο δέν εἶναι ἐμπόδιο, ἀλλά καί ἀποτελεῖ ὑποχρέωση γιά τόν φιλόσοφο, ἐξαιρεῖ τό μεγαλεῖο καί τήν ἀξία τοῦ ἔγγαμου βίου· καί ὑπενθυμίζει ποιῆς εἶναι οἱ τρεῖς μεγάλες θεότητες πού μεριμνοῦν γι' αὐτόν: ἡ Ἥρα, στήν ὁποία «ἀπευθυνόμαστε ὡς πρὸς τήν προστάτιδα τοῦ ὑμεναίου»· ἡ Ἀφροδίτη, ἀφοῦ ἔχουν ὀνομάσει «ἀφροδίσιον ἔργον» τή συνένωση τοῦ ἀνδρός μέ τή σύζυγο

του»· και ὁ Ἔρωσ (σέ τί καλύτερο θά μπορούσε, πράγματι, νά καταγίνεται ἀπό «τή νόμιμη ἔνωση τοῦ ἀνδρα καί τῆς γυναίκας»);. Δουλειά καί τῶν τριῶν αὐτῶν δυνάμεων μαζί, εἶναι «νά ἐνώσουν τοὺς δύο συζύγους γιά τήν τεκνοποιία<sup>50</sup>». Μέ τόν ἴδιο τρόπο, ὁ Πλούταρχος θά τονίσει τόν ρόλο τῆς Ἀφροδίτης καί τοῦ Ἐρωτα σ' αὐτό πού συνιστᾶ τόν καθαντό συζυγικό δεσμό<sup>51</sup>.

Σέ συσχετισμό μέ αὐτή τήν παρουσία τοῦ ἐρωτικοῦ πάθους καί τῶν σαρκικῶν ἡδονῶν στὸν γάμο, προβάλλεται μιὰ ἄλλη ἀρχή, ἀντίστροφη τῆς πρώτης, ἀλλά κι αὐτὴ πολὺ γενική: ὅτι δέν πρέπει νά μεταχειρίζεσαι τὴ σύζυγό σου σάν μιὰ ἐρωμένη, καί ὅτι στὸν γάμο πρέπει νά συμπεριφέρεσαι ὡς σύζυγος καί ὄχι ὡς ἐρωμένος<sup>52</sup>. Εἶναι φανερό πὼς ἡ παλιά ἀρχὴ τῆς συζυγικῆς κοσμιότητος παίρνει τόσο μεγαλύτερη ἀξία ὅσο ὁ γάμος τείνει νά γίνει τὸ μόνο θεμιτὸ πλαίσιο γιά τίς σαρκικές ἀπολαύσεις. Πρέπει ἢ Ἀφροδίτη καί ὁ Ἔρωσ νά εἶναι παρόντες στὸν γάμο καί πουθενά ἄλλου· ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριά ὁμως, καλὸ εἶναι ἡ συζυγικὴ σχέση νά εἶναι διαφορετικὴ ἀπὸ τὴν σχέση τῶν ἐρωμένων. Συναντᾶμε αὐτὴ τὴν ἀρχὴ κάτω ἀπὸ πολλὲς μορφές. Εἴτε ὑπὸ μορφὴ μιᾶς ἀσφαλῶς πολὺ παραδοσιακῆς συμβουλῆς γιά σύνεση: μυώντας τὴ γυναίκα σου σέ πάρα πολὺ ἔντονες ἡδονές, κινδυνεύεις νά τῆς δώσεις μαθήματα τῶν ὁποίων θα κάνει κακὴ χρῆση καί θά μετανιώσεις πού τῆς τά ἔχεις διδάξει<sup>53</sup>. Εἴτε ὑπὸ μορφὴ παραινέσεων πού δίνονται στοὺς δύο συζύγους: νά βροῦν μιὰ μέση ὁδὸ ἀνάμεσα σέ μιὰν ὑπερβολικὴ ἐγκράτεια καί σέ μιὰ συμπεριφορὰ πού πλησιάζει πάρα πολὺ ἐκείνην τῆς ἀκολασίας, καί ὁ σύζυγος νά θυμᾶται ἀδιάκοπα ὅτι δέν μπορεῖ κανεὶς «νά ἔχει σχέσεις μέ τὴν ἴδια γυναίκα ὡς σύζυγο καί συγχρόνως ὡς ἐρωμένη» («ὡς γαμετὴ καί ὡς ἑταίρα»)<sup>54</sup>. Εἴτε ἐπίσης ὑπὸ μορφὴ μιᾶς γενικῆς θέσης: μεταχειρίζεσαι τὴ γυναίκα σου ὡς μοιχὸ ὅταν συμπεριφέρεσαι μαζί της πάρα πολὺ φλογερά<sup>55</sup>. Τὸ θέμα εἶναι σημαντικό, γιατί θά τό ξαναβροῦμε στὴ χριστιανικὴ παράδοση, ὅπου ἐμφανίζεται πολὺ νωρὶς (ὁ Κλήμης ὁ Ἀλεξανδρεὺς ἀναφέρεται σ' αὐτό στοὺς *Στρωματεῖς*<sup>56</sup>), καί ὅπου θά ἐξακολουθήσει νά ὑπάρχει γιά ἕνα μεγάλο διάστημα (ὁ ἐπίσκοπος Francois de Sales ἀναλύει τίς συνέπειές της στὴν *Εἰσαγωγή στὸν θεοσεδῆ βίος*<sup>57</sup>): γιά νά καταλάβουμε τὸ νόημά του στοὺς στωικούς, πού καί τό διατυπώνουν, πρέπει δίχως ἄλλο νά θυμηθοῦμε πὼς γι' αὐτοὺς ἡ φυσικὴ καί λογικὴ ἀρχὴ πού διέπει τὸν γάμο τὸν προορίζει γιά τὴν ἔνωση δύο

υπάρξεων, τήν απόκτηση απογόνων, και για να αποβεί χρήσιμος στην πόλη και να ωφελήσει ολόκληρο τό ανθρώπινο γένος. Ἡ ἀναζήτηση στὸν γάμο πρὶν ἀπ' ὅλα αἰσθησιακῶν ἀπολαύσεων θὰ σήμαινε παράβαση τοῦ νόμου, ἀνατροπή τῆς τάξης τῶν σκοπῶν και παραβίαση τῆς ἀρχῆς πού ὀφείλει νά ἐνώνει σέ ζεῦγος ἕναν ἄνδρα και μιά γυναίκα.

Πιό συγκεκριμένα, ὅμως, μπαίνει τό πρόβλημα: ποιά καταστατική θέση και ποιές μορφές πρέπει νά πάρει στίς γαμήλιες σχέσεις ἡ ἄσκηση τῶν ἡδονῶν, και σέ ποιές ἀρχές θὰ μπορούν νά στηρίζονται οἱ κανόνες τοῦ ἐσωτερικοῦ περιορισμοῦ τους. Ἐφόσον ὁ γάμος κάνει ἀναγκαῖο ἕναν συζυγικό δεσμό πού πρέπει νά εἶναι συγχρόνως μιά ὑψηλῆς ἀξίας προσωπική σχέση και ὁ ἀποκλειστικός τόπος τῶν σχέσεων ἡδονῆς – μέχρι τότε ἐπιτρεπόμενων στὸν ἄνδρα ἀρκετά ἐλεύθερα στά περιθώρια τοῦ γάμου του – πῶς αὐτή ἡ γαμήλια δομή θὰ παίξει τώρα τὸν ρόλο τῆς ὡς ρυθμιστικῆς ἀρχῆς; Ποιά ἐγκράτεια θὰ ἀπαιτεῖται στὸν γάμο, ἂν αὐτὸς ὀφείλει νά εἶναι ταυτόχρονα ὁ πιό ἰσχυρὸς ἀπὸ τοὺς ἀτομικούς δεσμούς και τό μοναδικὸ πλαίσιο τῶν νόμιμων ἡδονῶν; Οἱ διατυπώσεις εἶναι, τίς περισσότερες φορές, ἀρκετά ἀόριστες, κάτι σάν ἐκείνες πού βρῖσκουμε στὸ λατινικὸ κείμενο πού περνάει γιὰ 3ο βιβλίο τοῦ *Οἰκονομικοῦ* τοῦ Ψευδο-Ἀριστοτέλη, ὅπου ὁ συγγραφέας ζητάει ἀπὸ τὸν σύζυγο νά πλησιάζει τῆ γυναίκα του μὲ «ἐντιμότητα» (*cum honestate*) και «μὲ πολλή σεμνότητα και σεβασμὸ» (*cum multa modestia et timore*)· τοῦ παραγγέλνει νά τῆς μιλάει «μὲ τῆ γλώσσα ἑνὸς ἀνθρώπου καλοαναθρεμμένου πού δέν ἐπιτρέπει στὸν ἑαυτό του παρὰ μόνο πράξεις νόμιμες και ἐντιμες»· τὸν συμβουλεύει νά μεταχειρίζεται τῆ σύζυγό του «μὲ σεμνότητα και αἰδημοσύνη» (*verecundia et pudore*)<sup>58</sup>.

Ἀκριβέστερα, ἡ ἐνδοσυζυγικὴ ἐγκράτεια θὰ αἰτιολογεῖται μὲ τοὺς δύο μεγάλους φυσικούς και λογικούς σκοπούς πού ἀναγνωρίζονται στὸν γάμο. Πρῶτα πρῶτα, ἐννοεῖται, τὴν τεκνοποιῖα. Δέν πρέπει – τό ὑπογραμμίζει ὁ Σενέκας, ἀλλὰ εἶδαμε ἐπίσης ὅτι ὑπῆρχαν και γιατροὶ γιὰ νά τό ὑπενθυμίζουν – νά παρουσιάζουμε τὴν ἡδονή ὡς σκοπὸ μιᾶς πράξης πού ἡ φύση προορίζει γιὰ τὴν τεκνοποιῖα· και ἂν οἱ ἐρωτικές ἐπιθυμίες δόθηκαν στοὺς ἀνθρώπους, δέν εἶναι γιὰ νά γεύονται τὴν ἡδονή ἀλλὰ γιὰ νά πολλαπλασιάσουν τό εἶδος τους (*non voluptatis causa, sed propagandi generis*)<sup>59</sup>. Ἀπὸ τούτη τῆ γενικῆ ἀρχῆ, ὁ Μουσώνιος συνήγε τό συμ-

πέραςμα ότι οι σεξουαλικές σχέσεις δέν μπορούν νά υπάρχουν νομίμως παρά μόνο ἂν ἔχουν γιά σκοπό τήν τεκνογονία. Ὅσο γιά τίς σεξουαλικές σχέσεις πού ἔχουν ὡς μόνο σκοπό τήν ἡδονή, αὐτές εἶναι «ἄδικες καί ἀντίθετες στόν νόμο, ἔστω κι ἂν ὑπάρχουν στά πλαίσια τοῦ γάμου<sup>60</sup>». Ὁ κανόνας αὐτός, πού τόν συναντᾶμε καί στούς νεοπυθαγόρειους, φαίνεται νά ἔχει χρησιμέψει ὡς αἰτιολογία γιά ὀρισμένες παραδοσιακές ἀπαγορεύσεις: τήν ἀπαγόρευση πού ἀφορᾷ τίς σεξουαλικές ἐπαφές στή διάρκεια τῆς ἐμμηνόρροιας (πού, κατά τούς γιατρούς, ἀπειλεῖ νά συμπαράσῃ τό σπέρμα), καί τήν ἀπαγόρευση τῶν σχέσεων αὐτῶν κατά τήν περίοδο τῆς ἐγκυμοσύνης (ὄχι μόνο διότι θά ἦταν στειρές, ἀλλά κυρίως διότι θά μπορούσαν νά ἐκθέσουν σέ κίνδυνο τήν ἐπιβίωση τοῦ ἐμβρύου). Ἐκτός ὅμως ἀπό αὐτές τίς γενικές συστάσεις, δέν φαίνεται νά ὑπῆρξαν – παρά τήν ταυτότητα τῆς ἀρχῆς – προβληματισμοί τοῦ εἶδους πού θά συναντήσουμε στή χριστιανική ποιμαντική σχετικά μέ τή νομιμότητα τῶν σεξουαλικῶν σχέσεων σέ περίπτωση ἀναγνωρισμένης στειρότητας ἢ μετά τήν ἡλικία τῆς ἐμμηνόπαυσης, καί σχετικά μέ τίς προθέσεις πού μπορούν νά ἔχουν, πρῖν ἢ καί κατά τή διάρκεια τῆς πράξης καί ὁ ἕνας καί ὁ ἄλλος ἀπό τούς δύο συντρόφους. Ὁ ἀποκλεισμός τῆς ἡδονῆς ὡς σκοποῦ φαίνεται νά ὑπῆρξε, στούς πῖο αὐστηροῦς ἀπό τούς ἠθικολόγους, μιά ἀπαίτηση· αὐτή ὅμως ἢ ἀπαίτηση ἦταν περισσότερο στάση ἀρχῆς παρά ἕνα σχῆμα πού ἐπέτρεπε τή ρύθμιση τῶν συμπεριφορῶν καί τήν κωδικοποίηση τῶν ἐπιτρεπόμενων ἢ ἀπαγορευόμενων μορφῶν τους.

Ὁ δεύτερος μεγάλος σκοπός τοῦ γάμου – ἡ ὀργάνωση μιᾶς ἀπό κοινού καί ἐξ ὀλοκλήρου μοιρασμένης ζωῆς – συνιστᾷ τήν ἄλλη ἀρχή πού ἀπαιτεῖ τήν ἐγκράτεια στό ἐσωτερικό τῶν συζυγικῶν σχέσεων. Ὅπως καί ὁ σκοπός τῆς τεκνοποίησης, ἡ ἀρχή αὐτή δέν χαράζει καθαρά τή διαχωριστική γραμμή ἀνάμεσα στό ἐπιτρεπόμενο καί στό ἀπαγορευόμενο. Ὅρισμένοι ὅμως συγγραφεῖς – καί στήν πρώτη σειρά ὁ Πλούταρχος – τῆς ἀποδίδουν ἕναν ρόλο πῖο ἐκλεπτυσμένο καί πῖο σύνθετο στή συνάρθρωση τῶν σχέσεων ἡδονῆς μέ τή συζυγική σχέση. Κι αὐτό ἐπειδή, ἀπό τή μιά μεριά, ἡ ὑποχρέωση νά κάνεις τή σύζυγο μιά σύντροφο στήν ὁποία ἀνοίγεις τήν καρδιά σου ἐπιβάλλει νά ἔχεις γι' αὐτήν σεβασμό πού δέν ὀφείλεται ἀπλῶς στήν κοινωνική θέση της, ἀλλά καί στήν προσωπική της ἀξιοπρέπεια. Ὁ κανονισμός τῶν ἀφροδισίων ὀφείλει ἐ-

πομένως νά βρεῖ ἐδῶ μιάν ἀρχή ἐσωτερικοῦ περιορισμοῦ. Ἀπό τήν ἄλλη μεριά, ὅμως, ἂν ὁ ἔγγαμος βίος πρέπει νά ἔχει γιά σκοπό τή συγκρότηση μιᾶς τέλειαις κοινότητος — μιᾶς ἀληθινῆς «σύντηξης βίων» —, βλέπουμε ἐπίσης ὅτι οἱ σεξουαλικές σχέσεις καί οἱ ἡδονές, ἂν ἔχουν μοιραστεῖ καί ληφθεῖ ἀπό κοινοῦ, συνιστοῦν ἕναν παράγοντα προσέγγισης τῶν δύο συζύγων. Ἡ διαμόρφωση ἑνός στέρεου δεσμοῦ καί ἡ ἐνδυνάμωσή του εἶναι γιά τή χρήση τῶν ἀφροδισίων ὄχι μόνο ἕνα ἐχέγγυο, ἀλλά κι ἕνα στοιχεῖο πού τά εὐνοεῖ. Προκύπτει μιᾶ ἀναγνώριση τῆς ἀξίας τῶν σαρκικῶν ἡδονῶν (ἀρκεῖ αὐτές νά εἶναι ἐνσωματωμένες στήν ἔγγαμη σχέση καί σωστά ἐνταγμένες σ' αὐτήν), συνδυασμένη μέ τή σύσταση νά τηρεῖται ἐγκράτεια στήν ἀσκησή τους, πού θά τοὺς ἐπιτρέψει ἀκριβῶς νά παίξουν αὐτόν τόν θετικό ρόλο στή συζυγική ἔνωση.

Ἡ σπειροειδής αὐτή διαδικασία τῆς ἀναγκαίας ἐγκράτειας καί τῆς ἐπιθυμητῆς ἔντασης φαίνεται καθαρά στά *Γαμικά παραγγέλματα*. Ἀποτελεῖ μάλιστα ἕνα ἀπό τά ὀδηγητικά τους νήματα. Τό κείμενο ἐπαναλαμβάνει ὀρισμένες ἀπό τίς γνωστές παλιές ἀρχές γιά τήν αἰδημοσύνη καί τή μυστικότητα πού ὀφείλουν νά περιβάλλουν ὄχι μόνο τή γενετήσια πράξη ἀλλά καί τίς ἀπλές κινήσεις τῆς ἡδονῆς, ὅπως τό φιλί καί οἱ θωπιεῖς<sup>61</sup>. Ὑπενθυμίζει ἐπίσης, παραλλάζοντας μιᾶ γνωστή λέξη τοῦ Ἡρόδοτου, ὅτι ἡ αἰδημοσύνη μιᾶς συζύγου δέν πρέπει νά πέφτει χάμω μαζί μέ τήν ἐσθῆτα πού ἀφαιρεῖ ἀπό πάνω της<sup>62</sup>, οὔτε τό σκοτάδι νά κρύβει τήν ὀποια παραλυσία. Ὁ Πλούταρχος, ἀναφέροντας τήν περιπτώση μιᾶς γυναίκα πού προσπαθοῦσε νά ξεφύγει ἀπό τόν Φίλιππο λέγοντάς του ὅτι ὅλες οἱ γυναῖκες ἔχουν τήν ἴδια ἀξία ἔτσι καί σθῆσει τό λυχνάρι, παρατηρεῖ ὅτι ἡ σύζυγος ἀκριβῶς δέν πρέπει νά εἶναι σάν τίς ἄλλες· κρυμμένη, ὅμως ἀπό τή νύχτα, καί χωρίς νά μπορεῖ κανεῖς νά βλέπει τό σῶμα της, ὀφείλει νά κάνει νά λάμψει «τό σῶφρον αὐτῆς». Ἀλλά τό «σῶφρον αὐτῆς» εἶναι συνάμα ἐκείνο πού τή δένει ἀποκλειστικά μέ τόν σύζυγό της καί τήν προορίζει γι' αὐτόν καί μόνο: «ἡ σταθερότητά της καί ἡ ἀγάπη της<sup>63</sup>».

Γύρω ἀπό αὐτή τήν ἀρχή τῆς ἀβρῆς συστολῆς, τῆς αἰδημοσύνης πού σημαίνει τήν ἀποκλειστικότητα μιᾶς ἀφοσίωσης, ὁ Πλούταρχος ἀναπτύσσει ὀρισμένες συμβουλές πού ἀποκλείουν ἐξίσου μιάν πάρα πολύ σκουντουφλιασμένη ἐγκράτεια καί μιάν ἐφεκτικότητα χωρίς συγκράτηση, κι αὐτό ἀπό μέρους τόσο τοῦ ἀνδρα



ὅσο καὶ τῆς γυναίκας. Ἐναμφίβολα, ὅπως ἡ νεαρή Σπαρτιάτισσα πού τό παράδειγμά της ἀναφέρει ὁ Πλούταρχος, μιά καλή σύζυγος δέν πρέπει νά κάνει ἢ ἴδια τά πρῶτα δῆματα προσέγγισης στόν ἄνδρα της<sup>64</sup>. δέν πρέπει ὅμως οὔτε νά δείχνει ὅτι πλήττει ἀπό τά δικά του· ἡ πρώτη στάση ἔχει κάτι τό ἀδιάντροπο πού μυρίζει ἑταίρα, ἐνῶ ἡ δεύτερη φανερώνει μίαν ὄχι φιλική ἀλαζονεία<sup>65</sup>. Ἔχουμε ἐδῶ, πολύ θαμπό ἀκόμα, τό περίγραμμα τῶν κανόνων ἐκείνων πού ὀρίζουν τίς μορφές τῶν ἀντίστοιχων πρωτοβουλιῶν καί τῶν νευμάτων πού πρέπει ν' ἀνταλλάσσονται καί στά ὁποῖα ἀργότερα ἡ χριστιανική ποιμαντική θά δώσει μεγάλη σημασία. Ὁ Πλούταρχος θά προσέξει πολύ τούς κινδύνους πού μποροῦν νά διακυβέσουν, στίς πρῶτες κιόλας σεξουαλικές ἐπαφές ἐνός ζεύγους, τήν κατοπινή καλή συνεννόηση καί τή στερεότητα τοῦ δεσμοῦ πού διαμορφώνεται τότε. Μιλáει γιά τόν κίνδυνο τῶν κακῶν ἐμπειριῶν πού μπορεῖ νά ἔχει ἡ νεαρή ἔγγαμος. Συμβουλεύει νά μή σταματήσει σ' αὐτές, διότι τά εὐεργετήματα τοῦ γάμου μποροῦν νά φανοῦν ἀργότερα: νά μήν κάνει σάν ἐκείνους πού, ἔχοντας τσιμπηθεῖ ἀπό μέλισσες, δέν θγάζουν τό μέλι ἀπό τήν κνημέλη<sup>66</sup>. Φοδᾶται ὅμως, ἐπίσης, μήπως μιά ὑπερβολικά ζωηρή σαρκική ἐπιθυμία, στήν ἀρχή τοῦ γάμου, κάνει τήν ἀγάπη νά διαλυθεῖ μόλις ἐξαφανιστεῖ αὐτή ἡ ἡδονή· εἶναι προτιμότερο νά ὀφείλει ἡ ἀγάπη τή ζωτικότητα της στόν χαρακτήρα τῶν συζύγων καί στήν πνευματική τους διάθεση<sup>67</sup>. Πρέπει ἀκόμα, σ' ὅλη τή διάρκεια τοῦ ἔγγαμου βίου, νά μήν διστάζουμε νά βάζουμε σ' ἐνέργεια ὅ,τι τό εὐεργετικό μπορεῖ νά ὑπάρχει γιά τή συζυγική φιλία στίς σαρκικές σχέσεις μεταξύ συζύγων. Αὐτοῦ τοῦ ρόλου τῆς αἰσθηματικῆς ἀναζωπύρωσης – στήν ὁποῖα ἀναφέρεται ρητά ἕνας ἀπό τούς συνδιαλεγόμενους τοῦ Ἐρωτικοῦ λόγου<sup>68</sup> – τά *Γαμικά παραγγέλματα* δίνουν δύο συγκεκριμένα παραδείγματα: ν' ἀποφεύγεις, πάνω ἀπ' ὅλα, τίς λογομαχίες πού μποροῦν νά γίνονται στόν κοιτάνα, κι αὐτό διότι «οἱ διαφωνίες καί οἱ ἀντεγκλήσεις πού προκαλεῖ ἡ κλίνη δέν κατευναζόνται εὐκόλα σέ ἄλλον τόπο<sup>69</sup>»· ἢ ἀκόμα, ὅταν ἔχεις τή συνήθεια νά συγκοιμᾶσαι, νά μήν παίρνεις χωριστό δωμάτιο ἐπειδή λογομαχεῖς· ἔφτασε ἀντίθετα ἡ στιγμή νά ἐπικαλεστεῖς τήν Ἀφροδίτη «πού εἶναι ὁ καλύτερος γιατρός σ' αὐτοῦ τοῦ εἶδους τίς ἀρρώστιες<sup>70</sup>».

Τό θέμα κατέχει μιά σχετικῶς σημαντικὴ θέση στόν ἴδιο τόν Πλούταρχο. Θά τό συναντήσουμε στόν *Ἐρωτικό λόγο*, ὅπου θά

χρησιμέψει ως βασική διακρίνουσα ανάμεσα στον έρωτα τών γυναικῶν – ὅπου ἡ ἡδονή μπορεῖ νά ἐνσωματώνεται, μ' ἕνα ρόλο θετικό, στήν πνευματική σχέση – καί στον έρωτα τών ἀγοριῶν – ὅπου ἡ σαρκική ἡδονή (πού, ὑποτίθεται, δέν εἶναι ἀμοιβαία) δέν μπορεῖ νά ἐμφανίζεται ὡς παράγοντας εὐνοϊκός μέσα στή σχέση. Τό θέμα τοῦτο ἀνακινεῖται καί στό *Τῶν ἑπτά σοφῶν συμπόσιον*, ὅπου γίνεται λόγος γιά τίς σεξουαλικές ἡδονές σέ συνδυασμό μέ τίς δύο ἄλλες σωματικές ἡδονές πού συχνά τίς συνοδεύουν: τό μεθύσι καί τή μουσική. Ὁ συνομιλητής – ὁ Μνησίφιλος – παρατηρεῖ ὅτι σέ κάθε τέχνη ἢ πρακτική τό ἔργο δέν συνίσταται στον χειρισμό τών ἐργαλείων καί τών ὑλικῶν, ἀλλά σ' ἐκεῖνο πού θέλουμε νά φτιάξουμε: τό «ἔργον» τοῦ ἀρχιτέκτονα δέν συνίσταται στό κονίαμα πού αὐτός ἀνακατεύει, ἀλλά στον ναό πού χτίζει· οἱ Μοῦσες, ὅταν καταγίνονται μέ τή λύρα ἢ μέ τόν αὐλό, δέν ἔχουν ἄλλο ἔργο παρά «τήν ἠθική διάπλαση καί τόν κατευνασμό τῶν παθῶν<sup>71</sup>». Ὁμοίως καί τό ἔργο τοῦ Διόνυσου δέν εἶναι ἡ οἶνοποσία – τό ἔργο τῆς Ἀφροδίτης («ἔργον Ἀφροδίτης») δέν εἶναι ἡ ἀπλή σχέση καί συνένωση σωμάτων («συνουσία, μείξις»): εἶναι τό αἶσθημα φιλίας («φιλοφροσύνη»), ἡ ἀνάγκη («πόθος»), οἱ σχέσεις («ὀμιλία») καί ἡ συναναστροφή («συνήθεια») σέ ἀμοιβαία βάση. Ἡ σεξουαλική σχέση στον ἔγγαμο βίο πρέπει νά χρησιμεύει ὡς ὄργανο γιά τή διαμόρφωση καί τήν ἀνάπτυξη συμμετρικῶν καί ἐπιστρεπτῶν αἰσθηματικῶν σχέσεων: «ἡ Ἀφροδίτη», λέει ὁ Πλούταρχος, εἶναι «*ὀμοφροσύνης καί φιλίας δημιουργός*» ἀνάμεσα σέ ἄνδρες καί γυναῖκες, διότι διαμέσου τοῦ σώματός τους καί ὑπό τήν ἐπίδραση τῆς ἡδονῆς συνδέει καί συγχωνεύει ταυτόχρονα τίς ψυχές<sup>72</sup>.

Οἱ συμβουλές αὐτές ἴσως φανοῦν κοινότοπες. Ἐμφανίζονται ὡστόσο ἀνάμεσα στά προλεγόμενα μιᾶς μακρᾶς ἱστορίας: τῆς ἱστορίας τῆς κωδικοποίησης τῶν ἠθικῶν σχέσεων μεταξύ τῶν συζύγων, ὑπό τή διπλή ὄψη μιᾶς γενικῆς σύστασης γιά συστολή, καί ἑνός πολύπλοκου μαθήματος αἰσθηματικῆς ἐπικοινωνίας μέσω τῶν σεξουαλικῶν ἡδονῶν.

\*

Μιά «μονοπωλιστική» ἀρχή: ὄχι ἐξώγαμες σεξουαλικές σχέσεις. Μιά ἀπαίτηση «ἀφηρονίκευσης»: οἱ σεξουαλικές ἐπαφές με-

ταξύ συζύγων δέν πρέπει νά ὑπακούουν σέ μιάν οἰκονομία τῆς ἡδονῆς. Μιά τεκνοποιός σκοποθέτηση: νά ἔχουν γιά στόχο τή γέννηση παιδιῶν. Αὐτά εἶναι τά τρία βασικά γνωρίσματα πού χαρακτηρίζουν τήν ἠθική τοῦ συζυγικοῦ βίου. Ὅρισμένοι ἠθικολόγοι τά ἀνέπτυξαν, στίς ἀρχές τῆς αὐτοκρατορικής περιόδου, καί ἡ ἐπεξεργασία τους ὀφείλει πολλά στόν ὄψιμο στωικισμό. Ὡστόσο, τά γνωρίσματα αὐτά δέν εἶναι ἀποκλειστικά δικά του: συναντᾶμε παρόμοιες ἀπαιτήσεις στους κανόνες πού ὀρίζει ὁ Πλάτων στους πολίτες τῆς Πολιτείας του. Τά συναντᾶμε ἀργότερα σ' αὐτό πού ἡ Ἐκκλησία ἀπαιτοῦσε ἀπό ἕνα καλό χριστιανικό νοικοκυριό. Οἱ τρεῖς αὐτές ἀρχές, πού ἦταν κάτι περισσότερο ἀπό μιᾶ ἀνακαίνιση τῆς στωικῆς αὐστηρότητας, πολύ περισσότερο ἀπό ἕνα ιδιαίτερο διανόημα τῆς ἠθικῆς τῆς ἐποχῆς ἐκείνης, δέν ἔπαψαν, γιά πολλούς αἰῶνες, νά σημειώνουν τόν ρόλο ἐστίας τῆς σεξουαλικῆς ἐγκράτειας πού ἀποδόθηκε στόν γάμο.

Ὡστόσο, ἡ σταθερότητα τῶν τριῶν αὐτῶν ἀρχῶν δέν πρέπει νά μᾶς κάνει νά πιστέψουμε πώς πρόκειται γιά μιᾶ καθαρή καί ἀπλή ταυτότητα. Μιά ὀρισμένη λίγο ἢ πολύ στωικίζουσα ἠθική τῆς αὐτοκρατορικής ἐποχῆς δέν ἀρκέστηκε νά διοχετεύει – ἀπό τήν πλατωνική οὐτοπία ὡς τόν χριστιανισμό – τόν κώδικα ἐνός «μονοπωλιστικοῦ» γάμου, προοριζόμενου γιά τήν τεκνοποιία καί δύσπιστου πρὸς τήν ἡδονή. Αὐτή ἡ ἠθική, τοῦ ἔφερε ὀρισμένες ἰδιόρρυθμες ἀλλαγές πού εἶχαν σχέση μέ τίς μορφές τίς ὁποῖες πήρε τότε ἡ ἀνάπτυξη τῆς «καλλιέργειας ἑαυτοῦ».

Πρέπει νά παρατηρήσουμε, πρὶν ἀπ' ὅλα, ὅτι, στόν Πλάτωνα, ἡ ὑποχρέωση τῆς ἐνταξίης ὅλων τῶν σεξουαλικῶν ἡδονῶν στή δομή τοῦ γάμου εἶχε μιάν ἀπό τίς κυριότερες αἰτιολογίες της στήν ἀνάγκη νά προμηθευτεῖ ἡ πόλη τά παιδιά πού χρειαζόταν γιά νά ὑφίσταται καί γιά νά διατηρεῖ τή δύναμή της. Στόν χριστιανισμό, ἀντίθετα, ἡ σύνδεση τῆς σεξουαλικῆς σχέσης μέ τόν γάμο θά ἔχει σάν αἰτιολογία τό γεγονός ὅτι ἡ πρώτη φέρει μέσα της τά σημάδια τῆς ἁμαρτίας, τῆς πτώσης καί τοῦ κακοῦ, καί ὅτι μόνο ὁ δεῦτερος μπορεῖ νά τῆς δώσει μιᾶ νομιμότητα, ἡ ὁποία, μάλιστα, πρέπει νά ἀναρωτιόμαστε ἂν τῆς ἐξασφαλίζει τήν ἀθώωση. Ὅμως, στόν Μουσώνιο, στόν Σενέκα, στόν Πλούταρχο καί στόν Ἱεροκλή, ἀκόμα κι ἂν ἡ ὠφελιμότητα ἔχει νά παίξει τόν ρόλο της, ἀκόμα κι ἂν ἡ δυσπιστία πρὸς τίς ἐξάψεις της ἡδονῆς εἶναι πολύ ἔντονη, ὁ δεσμός μεταξύ γάμου καί ἀφροδισίων δέν δημιουργεῖ-

ται, βασικά, ούτε μέ την πρόκριση τῶν κοινωνικῶν καί πολιτικῶν στόχων τοῦ γάμου, ούτε μέ την ὑπόθεση ἐνός προπατορικῶ καί ἐγγενούς στίς ἡδονές ἀμαρτήματος, ἀλλά μέ τή σύνδεσή τους χάρις σέ μιά μέθεξι φυσική, λογική καί οὐσίας. Θά λέγαμε, παίρνοντας ὑπόψη τίς διαφορές ἀπόψεων καί τίς θεωρητικές παραλλαγές, ὅτι τό σεξουαλικό μονοπώλιο πού αὐτός ὁ τύπος ἠθικῆς τείνει νά διεκδικήσει γιά τόν γάμο περιστρέφεται λιγότερο γύρω ἀπό τίς «ἐξωτερικές» σκοπιμότητες τοῦ γάμου ἢ ἀπό τήν «ἐσωτερική» ἀρνητικότητα τῆς ἡδονῆς παρά ἀπο μίαν ἀπόπειρα νά ὀδηγηθεῖ σέ σύμπτωση ὀρισμένου ἀριθμῶς σχέσεων: ἡ σύζευξι δύο σεξουαλικῶν συντρόφων, ὁ δυϊκός δεσμός τῶν συζύγων, ὁ κοινωνικός ρόλος τῆς οἰκογένειας – κι αὐτό στήν τελειότερη δυνατή ἀντιστοιχία πρὸς τή σχέση τοῦ ἀτόμου μέ τόν ἑαυτό του.

Φτάνουμε ἐδῶ σέ μιά δευτέρα σημαντική διαφορά. Ἡ ὑποχρέωση νά συγκρατεῖ τή χρήση τῶν ἀπολαύσεων του στό πλαίσιο τοῦ γάμου ἦταν ἐπίσης γιά τόν φύλακα τοῦ Πλάτωνα, τόν ἀρχηγό τοῦ Ἰσοκράτη ἢ τόν πολίτη τοῦ Ἀριστοτέλη, ἕνας τρόπος ἄσκησης τῆς αὐτο-κυριαρχίας, μιᾶς κυριαρχίας πού καθίσταται ὑποχρεωτική ἀπό τήν κοινωνική κατάστασή του ἢ ἀπό τήν ἐξουσία πού ὀφείλει νά ἄσκει στήν πόλη. Ἡ ἀρχή τῆς τέλειος συζυγικῆς πίστεως θά εἶναι στή χριστιανική ποιμαντική ἕνα ἐπιτακτικό καθήκον γιά ὅποιον νοιάζεται γιά τή σωτηρία του. Ἀπό τήν ἄλλη μεριά, στήν ἠθική αὐτή, πού ἐμπνέεται ἀπό τόν στωικισμό, ἡ ὑποχρέωση τοῦ ἀτόμου νά χρησιμοποιεῖ τίς σεξουαλικές ἡδονές μέσα στό πλαίσιο τοῦ γάμου καί σύμφωνα μέ τούς σκοπούς του ἔχει τήν ἔννοια νά ἱκανοποιήσει τίς ἀπαιτήσεις τῆς σχέσης πρὸς ἑαυτόν, νά τιμήσει τόν ἑαυτό του ὡς ὄν ἔλλογο. Βέβαια, ἡ ἀρχή αὐτή, πού τείνει ν' ἀποκλείσει, ἀκόμα καί στούς ἄνδρες, τήν ἐξώγαμη σεξουαλική σχέση, καί νά μὴν τήν ἐπιτρέπει παρά μόνο γιά μερικούς καθορισμένους σκοπούς, θ' ἀποτελέσει ἕνα ἀπό τά σημεῖα στήριξης γιά μιά μεταγενέστερη «νομικοποίηση» τῶν συζυγικῶν σχέσεων καί τῆς σεξουαλικῆς πρακτικῆς· ὅπως ἡ σεξουαλική δραστηριότητα τῆς γυναίκας, ἔτσι καί ἐκεῖνη τοῦ ἕγγαμου ἄνδρα θά κινδυνεύει νά πέσει, τουλάχιστον κατ' ἀρχήν, στήν τοιμίδα τοῦ νόμου· καί μέσα στόν ἴδιο τόν γάμο, ἕνας σαφῆς κώδικας θά πεῖ τί ἐπιτρέπεται καί τί ἀπαγορεύεται νά πράττει κανεῖς, νά θέλει ἢ καί νά σκέφτεται. Αὐτή ὁμως ἡ νομικοποίηση – πού θά εἶναι στή συνέχεια τόσο εὐαίσθητη – συνδέεται μέ τή χριστιανική ποιμαντική καί τή

δική της δομή. Ωστόσο, ακόμα και στά πιο λεπτομερειακά κείμενα για τή ζωή του ζεύγους, όπως είναι τά κείμενα του Πλουτάρχου, δέν προτείνεται μιά ρύθμιση για τό μοίρασμα του επιτρεπτού και του απαγορευμένου, αλλά μιά διοτροπία, ένα ύφος σχέσεων. Ἡ ἠθική του γάμου και οί συμβουλές για τόν συζυγικό βίο είναι συγχρόνως αρχές οίκουμενικής ισχύος και κανόνες για όσους θέλουν νά δώσουν στήν υπαρχή τους μιάν όψη έντιμη και ώραία. Αὐτή είναι ἡ χωρίς νόμο οίκουμενικότητα μιάς αίσθητικῆς τῆς υπαρχῆς πού δέν εφαρμόζεται πάντως παρά μόνο από μερικούς.

Ἡ συζυγιοποίηση τῶν σεξουαλικῶν δραστηριοτήτων πού τείνει νά έντοπίσει τή νομιμότητα στόν γάμο και μόνο ἔχει δέβαια ως συνέπεια τόν ἐκδηλο περιορισμό τους (τουλάχιστον για ό,τι ἀφορᾶ τόν ἄνδρα, ἐφόσον ό περιορισμός αὐτός εἶχε ἐπιβληθεῖ στήν ἔγγαμη γυναίκα από παλιά). Ἐπιπλέον, ἡ ἀπαίτηση ενός διαχωρισμοῦ μεταξύ τῆς χρήσης αὐτῶν τῶν ἡδονῶν και τῆς σκοπιμότητας τῆς ἡδονῆς θά τείνει σ' ἕναν ἐσωτερικό ἀποκλεισμό αὐτῆς τῆς ἴδιας τῆς δραστηριότητας. Πρέπει, όμως, νά καταλάβουμε ἐπίσης ότι αὐτοί οί περιορισμοί και αὐτός ό ἀποκλεισμός συνοδεύονται από μιάν ἄλλη διαδικασία: μιάν ἐνδυνάμωση τῆς ἀξίας και του νοήματος τῶν ἐνδογαμικῶν σεξουαλικῶν σχέσεων. Ἀπό τό ένα μέρος, πράγματι, οί διασυζυγικές σεξουαλικές σχέσεις παύουν νά είναι ἐδῶ ἀπλῶς ἡ συνέπεια και ἡ ἐκδήλωση ενός δικαιώματος· πρέπει νά πάρουν τή θέση τους μέσα σέ μιά δέσμη σχέσεων, πού είναι οί σχέσεις τῆς ἀγάπης, τῆς ἀφοσίωσης και τῆς ἀμοιβαιότητας. Κι από τήν ἄλλη, ἂν ἡ ἡδονή ως σκοπός πρέπει νά ἐξαλειφθεῖ, θά χρησιμοποιεῖται, τουλάχιστον σέ ὀρισμένες από τίς πιο ἐκλεπτυσμένες διατυπώσεις αὐτῆς τῆς ἠθικῆς, ως στοιχείο (συγχρόνως ὄργανο και ἐχέγγυο) στό παιχνίδι τῶν συναισθηματικῶν ἐκδηλώσεων μεταξύ τῶν συζύγων.

Και ἀκριβῶς στό ὄνομα αὐτῆς τῆς ἐνδυνάμωσης τῆς ἀξίας τῶν ἀφροδισίων στίς συζυγικές σχέσεις, λόγω του ρόλου πού τῆς ἀποδίδει στήν ἐπικοινωνία μεταξύ τῶν συζύγων, ὀρισμένοι ἀρχίζον νά ἐξετάζουν μέ ὄλο και μεγαλύτερη ἀμφιβολία τά προνόμια πού εἶχαν ἀναγνωριστεῖ στόν ἔρωτα πρὸς τά ἀγόρια.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. H. Thesleff, *An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period*, καί *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*.
2. M. Meslin, *L'Homme romain, des origines au 1<sup>er</sup> siècle de notre ère*, σ. 143-163.
3. Musonius Rufus, *Reliquiae*, XIV. Βλ. C. Lutz, «Musonius Rufus», *Yale Classical Studies*, τ. X, 1947, σ. 87-100.
4. Ίεροκλής, *Περί γάμου*, στόν Στοβαῖο, *Ἀνθολόγιον*, 21, 17.
5. Musonius Rufus, *Reliquiae*, XIII A, σ. 67-68.
6. *Ὁ.π.*, XIV, σ. 70-71.
7. Ίεροκλής, στόν Στοβαῖο, *Ἀνθολόγιον*, 22.
8. Ἀριστοτέλης, *Πολιτικά*, I, 2, 1252 a. Χρησιμοποιεῖ ἐπίσης τή λέξη καί γιά τή σχέση τοῦ συζύγου καί τῆς γυναίκας του στό *Ἠθικά Νικομάχεια*, VIII, 12.
9. Βλ. Διογένης Λαέρτιος, *Βίος καί γνῶμαι τῶν ἐν φιλοσοφία εὐδοκμησάντων...*, VII, 1, 121.
10. Ἐπίκτητος, *Διατριδαί*, III, 7, 19, 20.
11. *Ὁ.π.*, 26.
12. *Ὁ.π.*, 28.
13. *Ὁ.π.*, 36.
14. Ίεροκλής, στόν Στοβαῖο, *Ἀνθολόγιον*, 22.
15. Musonius Rufus, *Reliquiae*, XIV, σ. 70.
16. Ἐπίκτητος, *Διατριδαί*, III, 22, 47.
17. *Ὁ.π.*, 70-71.
18. *Ὁ.π.*, 73.
19. *Ὁ.π.*, 67-68.
20. Ἀριστοτέλης, *Ἠθικά Νικομάχεια*, VIII, 12.
21. Musonius Rufus, *Reliquiae*, XIV, σ. 74-75.
22. Ίεροκλής, στόν Στοβαῖο, *Ἀνθολόγιον*, 21.
23. Musonius Rufus, *Reliquiae*, XIV, σ. 73-74.
24. Πλίνιος, *Ἐπιστολαί*, VII, 5.
25. Ίεροκλής, στόν Στοβαῖο, *Ἀνθολόγιον*, 24.
26. Πλίνιος, *Ἐπιστολαί*, IV, 19.
27. Musonius Rufus, *Reliquiae*, XIII B, σ. 69-70.
28. Ἀντίπατρος, στόν Στοβαῖο, *Ἀνθολόγιον*, 25.

29. Πλούταρχος, *Γαμικά παραγγέλματα*, 34 (142e-143a). Τό παράγγελμα 20 (140e-141a) συγκρίνει επίσης τόν σωστό γάμο μ' ένα σχοινί που είναι ένισχυμένο μέ συμπλεγμάτωση τών νημάτων.
30. Βλ. *Ἡ χρήση τῶν ἡδονῶν*, κεφ. III· Πλάτων, *Νόμοι*, VI, 779 e-780 a.
31. Σενέκας, *Ad Marciam de consolatione*, 24.
32. Δίων ὁ Προυνσαεύς, *Λόγοι*, VII.
33. Μάρκος Αὐρήλιος, *Τά εἰς ἑαυτόν*, I, 17.
34. Ἐπίκτητος, *Ἐγχειρίδιον*, XXXIII, 8.
35. Ἐπίκτητος, *Διατριβαί*, II, 8 (12-14).
36. Musonius Rufus, *Reliquiae*, XII, σ. 63-64.
37. *Ὁ.π.*
38. Musonius Rufus *Reliquiae*, XV, σ. 78. Τό κείμενο αὐτό παρατίθεται καί σχολιάζεται ἀπό τόν Noonan, *Contraception et mariage*, σ. 66-67.
39. Κλήμης ὁ Ἀλεξανδρεύς, *Παιδαγωγός*, II, 10.
40. Πρὸβλ. *Ἡ χρήση τῶν ἡδονῶν*, κεφ. III.
41. Ἐπίκτητος, *Διατριβαί*, II, 4, 2-3.
42. *Ὁ.π.*, II, 4, 2-3.
43. Σενέκας, *Litterae ad Lucilium*, 94, 26.
44. Musonius Rufus, *Reliquiae*, XII, σ. 66.
45. Ψευδο-Ἀριστοτέλης, *Οἰκονομικός*, III, 2.
46. *Ὁ.π.*, III, 3.
47. *Ὁ.π.*, III, 1.
48. Πλούταρχος, *Γαμικά παραγγέλματα*, 44, 144 c-d.
49. *Ὁ.π.*, 50, 140 b.
50. Musonius Rufus, *Reliquiae*, Hense XIV.
51. Πλούταρχος, *Ἐρωτικός λόγος*, 759 e-f.
52. Σενέκας, *Ἀποσπάσματα* (ἐκδ. Haase), 85.
53. Πλούταρχος, *Γαμικά παραγγέλματα*, 47, 144 f-145 a· βλ. ἐπίσης 17, 140 c.
54. *Ὁ.π.*, 29, 142 a-c.
55. Σενέκας, *Ἀποσπάσματα*, 85.
56. Κλήμης ὁ Ἀλεξανδρεύς, *Στρωματεύς*, II, 143, 1.
57. François de Sales, *Introduction à la vie dévote*, III, 39.
58. Ψευδο-Ἀριστοτέλης, *Οἰκονομικός*, III, 3.
59. Σενέκας, *Ad Helviam matrem de consolatione*, 13, 4.
60. Musonius Rufus, *Reliquiae*, XII, σ. 64.
61. Πλούταρχος, *Γαμικά παραγγέλματα*, 13, 139 e.
62. *Ὁ.π.*, 10, 139 c.
63. *Ὁ.π.*, 46, 144 e-f.

64. Βλ. επίσης Πλούταρχος, *Γυναικῶν ἀρεταί*, 242 b.
65. Πλούταρχος, *Γαμικά παραγγέλματα*, 18,140 c.
66. *Ό.π.*, 2, 138 d-e.
67. *Ό.π.*, 2, 138 f.
68. Βλ. πιο κάτω, κέφ. VI.
69. Πλούταρχος, *Γαμικά παραγγέλματα*, 39, 143 e.
70. *Ό.π.*, 38, 143 d.
71. Πλούταρχος, *Τῶν ἐπτὰ σοφῶν συμπόσιον*, 156 c.
72. *Ό.π.*, 156 d. Ὁ Babut, στό *Plutarque et le stoïcisme* (σ. 109) παρατηρεῖ ὅτι ὁ Ἀντίπατρος, ὁ Μουσώνιος καί ὁ Ἱεροκλῆς «ἐνδιαφέρονται περισσότερο γιά τόν γάμο παρά γιά τόν ἔρωτα· σκοπός τους, ὅπως φαίνεται, εἶναι νά ὑποστηρίξουν ὅτι ὁ γάμος δέν ἐμποδίζει νά διάγει κανεῖς βίον φιλοσοφικόν· τέλος, δέν βρίζουμε σ' αὐτούς οὔτε ἴχνος μιᾶς ἀπό τίς σημαντικῆς ιδέες τοῦ *Amatorius*, ὅτι δηλαδή ἡ γυναίκα εἶναι ἐξίσου ἰκανή μέ τόν ἄνδρα νά ἐμπνεύσει τό ἐρωτικό πάθος».





6

*Τά ἀγόρια*

1. ΠΛΟΥΤΑΡΧΟΣ
2. ΛΟΥΚΙΑΝΟΣ
3. ΜΙΑ ΝΕΑ ΕΡΩΤΙΚΗ



Συγκρινόμενος μέ τίς ύψηλές διατυπώσεις του τής κλασικής έποχής, ό στοχασμός γιά τόν έρωτα πρός τά άγόρια έχασε, στους πρώτους αιώνες τής χρονολογίας μας, άν όχι από τήν επικαιρότητα του, τουλάχιστον από τήν έντασή του, από τή σοβαρότητα του και άπ' ό,τι τό ζωντανό είχε μέσα του. Έκεί όπου εκδηλώνεται, παίρνει μιά εύκολη έπαναληπτική μορφή: χρησιμοποιώντας άρχαία θέματα – συχνά θέματα του πλατωνισμού –, συμμετέχει, αλλά μέ άχαρο τρόπο, στην ένεργοποίηση τής κλασικής παιδείας. Άκόμα κι όταν ή φιλοσοφία έπιχειρεί νά ξαναδώσει στή μορφή του Σωκράτη τήν άλλοτινή του αίγλη, ό έρωτας πρός τά άγόρια, μέ τά προβλήματα πού θέτει, δέν συνιστά μιάν ένεργό και ζωντανή έστία στοχασμού: οί τέσσερις λόγοι του Μαξίμου του Τύριου γιά τόν σωκρατικό έρωτα δέν προσφέρουν κανένα αντίθετο έπιχείρημα.

Αυτό δέν σημαίνει ότι ή πρακτική έχει εξαφανιστεί ή ότι έγινε αντικείμενο κάποιου αποκλεισμού. Καί όλα τά κείμενα δείχνουν πώς είχε ακόμα πέραση και εξακολουθούσε νά θεωρείται σάν κάτι φυσικό. Έκείνο πού φαίνεται νά έχει αλλάξει, δέν είναι ή κλίση πρός τά άγόρια, ούτε ή αξιολογική κρίση πού εκφέρεται γιά εκείνους πού έχουν αυτή τήν κλίση, αλλά ό τρόπος μέ τόν όποιο εξετάζεται ή τελευταία. Άπαρχαιωμένο είναι όχι τό ίδιο τό πράγμα, αλλά τό πρόβλημα: ύποχώρηση του ενδιαφέροντος πού του δείχνεται: έξάλειψη τής σημασίας πού του άναγνωρίζεται στή φιλοσοφική και ήθικολογική διαμάχη. Αύτός ό «άπο-προβληματισμός» έχει βέβαια κάποιες αίτίες. Όρισμένες έχουν σχέση μέ τήν επίδραση τής ρωμαϊκής παιδείας: όχι πώς οί Ρωμαίοι ήταν λιγότερο ευαίσθητοι από τούς Έλληνες σ' αυτό τό είδος τής ήδο-

νής. Ἄλλά τό δύσκολο ζήτημα τῶν ἀγοριῶν ὡς ἀντικειμένων ἡδονῆς ἐτίθετο, στό πλαίσιο τῶν θεσμῶν τους, μέ λιγότερη ὀξύτητα ἀπ' ὅ,τι σέ μιάν ἑλληνική πόλη. Ἀπό τή μιὰ μεριά τά παιδιά εὐγενοῦς καταγωγῆς «προστατεύονταν» καλά ἀπό τό οἰκογενειακό δίκαιον καί ἀπό τούς νόμους τῆς πολιτείας· οἱ οἰκογενειάρχες ἐνοοῦσαν νά κάνουν σεβαστή τήν ἐξουσία πού ἀσκοῦσαν στούς γιούς τους· καί ὁ περίφημος νόμος *Scantinia* πού — ὅπως τό κατέδειξε ὁ *Boswell*<sup>1</sup> — δέν ἀπαγόρευε τήν ὁμοφυλοφιλία, προστάτευε τόν ἐλεύθερο ἔφηβο ἀπό τήν ἀποπλάνηση καί τή βία. Ἀπό τήν ἄλλη μεριά, καί ἀσφαλῶς κατά λογική συνέπεια, ὁ ἔρωτας πρός τά ἀγόρια γινόταν κυρίως μέ νεαρούς δούλους, πού ἡ κοινωνική θέση τους δέν προκαλοῦσε ἀνησυχίες: «Στή Ρώμη ὁ ἐλεύθερος καταγωγῆς ἔφηβος ἀντικαθίστατο ἀπό τόν δοῦλο», λέει ὁ *P. Veyne*<sup>2</sup>. Ἐστω κι ἐξελληνισμένη, ἔστω καί ἐμπορούμενη ἀπό φιλοσοφία, ἡ Ρώμη πού οἱ ποιητές της ἀρέσκονταν τόσο νά ἐγκωμιάζουν τούς ἐφήβους, δέν ἔδωσε καθόλου συνέχεια στόν ἑλληνικό μεγάλο θεωρητικό στοχασμό γύρω ἀπό τόν ἔρωτα πρός τά ἀγόρια.

Ἐπιπλέον, οἱ μορφές πού πῆρε ἡ παιδαγωγική πρακτική καί οἱ τρόποι θεομοποίησής της καθιστοῦσαν πολύ δύσκολη τήν προβολή τῆς σχέσης μέ τούς ἐφήβους, ὡς ἀποτελεσματική ἀπό παιδαγωγική ἄποψη. Ὅταν ὁ Κουϊντελιανός μιλάει γιά τή στιγμή πού τό ἀγόρι πρέπει νά ἀνατεθεῖ στόν δάσκαλο τῆς ρητορικής, τονίζει τήν ἀνάγκη νά ἐξακριβωθεῖ τό «ἦθος» τοῦ δασκάλου: «πράγματι, τά παιδιά εἶναι σχεδόν διαπλασμένα ὅταν περνοῦν σ' αὐτούς τούς δασκάλους, καί φτάνοντας στή νεότητα μένου ἀκόμα κοντά τους· γι' αὐτό χρειάζεται νά δίνεται ἡ μεγαλύτερη δυνατή προσοχή ὥστε ἡ τρυφερή ἀκόμα ἡλικία τους νά βροῖσκει στήν ἀγνότητα τοῦ δασκάλου μιάν προστασία ἐναντίον κάθε παραπτώματος καί ἡ ὑπερβολή τῶν ἐξάψεῶν τους νά ἀποτρέπεται ἀπό τήν ἀκολασία, χάρι στή σοβαρότητά του»· πρέπει ἐπομένως ὁ δάσκαλος «νά τρέφει πρός τούς μαθητές του αἰσθήματα ἐνός πατέρα καί νά θεωρεῖ τόν ἑαυτό του ὡς ἐκπρόσωπο ἐκείνων πού τοῦ ἐμπιστεύονται τά παιδιά του»<sup>3</sup>. Γενικότερα, ὀρισμένη μείωση τῆς σημασίας τῶν προσωπικῶν σχέσεων «φιλίας», καθῶς καί ἡ ἀναβάθμιση τοῦ ρόλου τοῦ γάμου καί τοῦ αἰσθηματικοῦ δεσμοῦ μεταξύ συζύγων ἔχουν δίχως ἄλλο πολύ συμβάλλει στό νά πάψει ἡ ἔρωτική σχέση μεταξύ ἀρρένων ν' ἀποτελεῖ ἀντικείμενο μιᾶς ἐντονης θεωρητικῆς καί ἠθικολογικῆς συζήτησης.

Μένουν, ωστόσο, τρία σημαντικά κείμενα: ο διάλογος του Πλουτάρχου για τον ξρωτα, ο μεταγενέστερος, που αποδίδεται στον Λουκιανό, και οι τέσσερις Πραγματείες του Μαξίμου του Τύριου για τον σωκρατικό ξρωτα. Μπορούμε ν' αφήσουμε κατά μέρος τό τελευταίο αυτό κείμενο: όχι εξαιτίας του ρητορικού και φτιαχτού χαρακτήρα του – οι *Ἐρωτες* του Ψευδο-Λουκιανού δέν είναι λιγότερο, και ἡ ἐνεργοποίηση παλιῶν θεμάτων σέ ἀκαδημικές ἀσκήσεις είναι ἕνα γνώρισμα τῆς ἐποχῆς. Ἀλλά τό κείμενο τοῦ Μαξίμου τοῦ Τύριου εἶναι ἀφιερωμένο, βασικά – πράγμα πού τό κάνει νά εἶναι παραδοσιακό – , στή διάκριση και στή σύγκριση, σέ ἀρσενικές σχέσεις, ἀνάμεσα σέ δύο λογιῶν ξρωτα: ἐκεῖνον πού εἶναι ὠραῖος και σωστός και ἐκεῖνον πού δέν εἶναι<sup>4</sup>. Αὐτήν τή διάκριση, ὁ Μάξιμος ὁ Τύριος τήν κάνει νά συμπίπτει, σύμφωνα μέ τήν πλατωνική παράδοση, μέ τήν ἀντίθεση ἀνάμεσα στόν ἀληθινό ξρωτα και σ' ἐκεῖνον πού δέν εἶναι παρά μιᾶ ἀπατηλή ἀπομίμηση. Καί ξεκινώντας ἀπό ἐδῶ, ἀναπτύσσει τή συστηματική και παραδοσιακή σύγκριση τῶν δύο ἐρώτων. Ἀνάλογα μέ τίς ιδιότητες τοῦ καθενός: ὁ ἕνας περιλαμβάνει ἀρετή, φιλία, σεμνότητα, εὐλικρίνεια, σταθερότητα· ὁ ἄλλος ἀσωτία, μίσος, ἀδιαντροπία, ἀπιστία. Ἀνάλογα μέ τόν τρόπο ζωῆς πού τούς χαρακτηρίζει: ὁ ἕνας εἶναι ἐλληνικός και ἀρρενωπός, ὁ ἄλλος εἶναι ἐκθηλωμένος και βάρβαρος. Ἀνάλογα, τέλος, μέ τή συμπεριφορά μέ τήν ὁποία ἐκδηλώνονται: ὁ ἕνας φροντίζει τό ἀγαπημένο πρόσωπο, τό συνοδεύει στό γυμναστήριο, στό κυνήγι, στή μάχη· τό ἀκολουθεῖ στόν θάνατο· και δέν γυρεύει τή συντροφιά του οὔτε στή νύχτα οὔτε στή μοναξιά· ὁ ἄλλος, ἀντίθετα, κρύβεται ἀπό τόν ἥλιο, ἀναζητεῖ τή νύχτα και τή μοναξιά, και ἀποφεύγει νά τόν βλέπουν μ' ἐκεῖνον πού ἀγαπᾷ<sup>5</sup>.

Οἱ διάλογοι τοῦ Πλουτάρχου και τοῦ Ψευδο-Λουκιανοῦ γιά τόν ξρωτα ἔχουν διαφορετική δομή. Ἡ Ἐρωτική τους εἶναι κι αὐτή δυϊκή και συγκριτική: πρόκειται πάντοτε γιά τή διάκριση δύο τύπων ξρωτα και γιά σύγκριση τῆς ἀξίας τους. Ἀντί ὅμως ἡ σύγκριση αὐτή νά λειτουργήσῃ στό ἐσωτερικό ἑνός Ἐρωτα, ὅπου κυριαρχεῖ – ἄν δέν ἐκπροσωπεῖται ἐξ ὀλοκλήρου – ἡ ἀρσενική ἐρωτική ἀγάπη, ὥστε νά φανερώσῃ σ' αὐτόν δύο μορφές ἠθικά ἀνισες, ξεκινάει ἀπό δύο μορφές σχέσεων διαφορετικές ἀπό φυσική ἀποψη: τή σχέση μέ τά ἀγόρια και τή σχέση μέ τίς γυναῖκες (και ἀκριβέστερα τή σχέση πού μπορεῖ νά ἔχει κανεῖς μέ τή νόμιμη

σύζυγό του στά πλαίσια του γάμου)· και σ' αυτές τις δύο μορφές που παρουσιάζονται ως διαφορετικές θά τεθεί τό ζήτημα τῆς ἠθικῆς ἀξίας, τῆς ἠθικῆς ὁμορφιάς καί τῆς ἠθικῆς ὑπεροχῆς. Μέ τις ἐξῆς διαφορετικές συνέπειες πού μεταβάλλουν σημαντικά τό ζήτημα τῆς Ἐρωτικῆς: ὅτι ὁ ἔρωτας γιά τις γυναῖκες καί παραδόξως ὁ γάμος ἀποτελοῦν, δικαιοματικά, μέρος τῆς περιοχῆς τοῦ Ἐρωτα καί τῶν προβλημάτων του· ὅτι τά προβλήματα αὐτά βασίζονται στή φυσική ἀντίθεση μεταξύ τοῦ ἔρωτα ἑνός ἀτόμου γιά τό ἴδιο τό φύλο του, καί τοῦ ἔρωτα γιά τό ἄλλο φύλο· καί ὅτι, τέλος, ἡ ἠθική ἀξιολόγηση τοῦ ἔρωτα δέν θά μπορεῖ πιά νά γίνεται μέ τήν ἀποβολή τῆς φυσικῆς ἡδονῆς.

Κι ἐδῶ βρισκεται τό παράδοξο: γύρω ἀπό τοῦτο τό ζήτημα τῆς ἡδονῆς ἀναπτύχθηκε ὁ στοχασμός γιά τήν παιδεραστία στήν ἐλληνική ἀρχαιότητα· γύρω ἀπό τό ἴδιο αὐτό ζήτημα θά πισωδρομήσει. Ὁ γάμος, ὡς ἀτομικός δεσμός ἰκανός νά ἐνσωματώσει τις σχέσεις ἡδονῆς καί νά τούς δώσει θετική ἀξία, θά εἶναι ἐκεῖνος πού θ' ἀποτελέσει τήν πιό ἐνεργό ἐστία γιά τόν προσδιορισμό μιᾶς ὑφολογίας τοῦ ἠθικοῦ βίου. Ὁ ἔρωτας πρὸς τά ἀγόρια δέν θά γίνει, ὡστόσο, ἕνα καταδικασμένο σχῆμα. Θά βρεῖ καί πάλι τρόπους νά ἐκφραστεῖ στήν ποίηση καί στήν τέχνη. Θά ὑποστεῖ ὅμως ἕνα εἶδος φιλοσοφικῆς «ἀπ-ἐπένδυσης». Ὅταν θά τόν ἐξετάσουν, ἀντί νά γυρέσουν σ' αὐτόν μιάν ἀπό τις ἀνώτερες δυνατές μορφές τοῦ ἔρωτα, θά τοῦ καταλογίσουν, ὡς μιᾶ ριζική ἀνεπάρκεια, τήν ἀνικανότητά του νά δώσει κάποια θέση στίς σχέσεις ἡδονῆς. Ἡ δυσκολία νά κρίνει κανεῖς τις σχέσεις ἀνάμεσα σέ τοῦτον τόν τύπο τοῦ ἔρωτα καί στή χρήση τῶν ἀφροδισίων ἔδωσε γιά μεγάλο χρονικό διάστημα ἀφορμή γιά τή φιλοσοφική του ἀξιολόγηση. Τώρα γίνεται ἡ αἰτία νά τόν βλέπει κανεῖς σάν μιᾶ προτίμηση, μιᾶ συνήθεια, ἕνα γοῦστο πού μπορεῖ νά ἔχουν τήν παράδοσή τους, ἀλλά πού δέν μποροῦν νά προσδιορίσουν ἕνα ὕψος ζωῆς, μιάν αἰσθητική τῆς συμπεριφορᾶς καί μιᾶ ὀλόκληρη μεθόδευση τῆς σχέσης πρὸς ἑαυτόν, πρὸς τούς ἄλλους καί πρὸς τήν ἀλήθεια.

Ὁ διάλογος τοῦ Πλουτάρχου καί ὁ διάλογος τοῦ Ψευδο-Λουκιανοῦ ἀποδεικνύουν συγχρόνως αὐτήν τή νομιμότητα πού ἀναγνωρίζοταν πάντοτε στόν ἔρωτα πρὸς τά ἀγόρια καί τήν προοδευτική παρακμή του ὡς ζωντανό θέμα μιᾶς ὑφολογίας τῆς ὑπαρξῆς.

## 1. ΠΛΟΥΤΑΡΧΟΣ

Ὁ Ἐρωτικός Λόγος τοῦ Πλουτάρχου ἀρχίζει καί τελειώνει μέ τό σημεῖο τοῦ γάμου. Τήν ἐπαύριον τοῦ γάμου τους, ὁ Πλούταρχος, μέ τή γυναίκα του, ἔρχονται γιά προσκύνημα στίς Θεσπιές: θέλουν νά κάνουν θυσία στόν θεό καί νά τοῦ ζητήσουν νά προστατεύσει αὐτήν τήν ἔνωση πού κάποιο τσοῦγκρισμα ἀνάμεσα στίς οἰκογένειές τους τήν ἔθεταν ὑπό δυσάρεστους οἰωνούς. Στό σπίτι πού τούς φιλοξενεῖ βρέθηκαν ξαφνικά μπροστά σέ μιᾶ μικρή ἀναταραχή: ὁ νεαρός Βάκχων, ἔφηβος πολυπόθητος, πρέπει, νά ἦ ὄχι, νά νυμφευθεῖ τή γυναίκα πού τόν κυνηγáει; Συζήτηση, περιπέτεια, ἀπαγωγή. Ὁ διάλογος τελειώνει ὅταν ὄλοι ἐτοιμάζονται νά συνοδεύσουν τούς νεόνυμφους καί νά κάνουν θυσίες στόν φιλικό τους θεό. Ὁ διάλογος περνáει ἀπό τόν ἕνα γάμο στόν ἄλλο<sup>6</sup>.

Ἐκτυλίσσεται ἐπίσης ὑπό τό ἔμβλημα τοῦ Ἐρωτα, τή στιγμή τῶν Ἐρωτιδείων, τῶν ἑορτῶν πού τελοῦνταν στίς Θεσπιές κάθε τέσσερα χρόνια πρός τιμήν «τοῦ Ἐρωτα καί τῶν Μουσῶν». Ἄπ' αὐτόν τόν θεό ὁ Πλούταρχος θέλησε νά ζητήσει προστασία γιά τόν γάμο του· καί σ' αὐτόν τόν θεό θά γίνει ἐπίκληση γιά τούς ἀμφισβητούμενους γάμους τοῦ Βάκχωνα μέ τήν Ἴσμηνοδώρα: διότι φαίνεται πώς ὁ ἴδιος ὁ θεός «ἐπιδοκιμάζει καί βλέπει μέ συμπάθεια αὐτό πού γίνεται<sup>7</sup>». Στό μεταξύ, ὁ Πλούταρχος θά βρεῖ τήν εὐκαιρία νά πλέξει ἕνα μακρὸ ἐγκώμιο στόν Ἐρωτα, στή θεότητά του, στήν ἀρχαιότητά του, στή δύναμή του, στίς ἀγαθοεργίες του, στό σθένος μέ τό ὁποῖο ἀνυψώνει καί προσελκύει τίς ψυχές. Ἔτσι θά ἔχει συμβάλεῖ, ἀπό τή μεριά του, στή λατρεία τοῦ θεοῦ,



ὁ ὁποῖος ἐφορτάζεται ταυτόχρονα σ' ἄλη τὴν πόλη. Ὁ Ἔρωσ καὶ ὁ Γάμος, ἡ δύναμη τοῦ ἔρωτα καὶ ὁ συζυγικός δεσμός στίς ἀμοιβαῖες σχέσεις τους: αὐτό εἶναι τὸ θέμα τοῦ διαλόγου. Ὁ σκοπὸς τῶν θρησκευτικῶν τελετουργιῶν πού τοῦ χρησιμεύουν ὡς πλαίσιο εἶναι φανερός: ἡ δύναμη τοῦ ἔρωτα, πού καλεῖται νά προστατεύσει τὸ ζεῦγος, νά νικήσει τὴν ἀσυνεννοησία τῶν οἰκογενειῶν, νά κατευνάσει τὴ διχόνοια μεταξὺ τῶν φίλων καὶ νά ἐξασφαλίσει τὴν εὐτυχία τοῦ συζυγικοῦ βίου. Ὁ θεωρητικὸς σκοπὸς τῆς συζήτησης εἶναι σύμφωνος μέ αὐτὴ τὴν ἄσκηση τῆς ἀμοιβαίας ἀγάπης τῶν συζύγων· τὴ θεμελιώνει λογικά: δείχνει ὅτι ὁ συζυγικός δεσμός, περισσότερο ἀπὸ κάθε ἄλλη σχέση, εἶναι ἱκανὸς νά ὑποδεχθῆ τὴ δύναμη τοῦ ἔρωτα, καὶ ὅτι αὐτὴ βρίσκει, ἀνάμεσα στοὺς ἀνθρώπους, τὸ καλύτερο πλαίσιο στό ζευγάρι.

Ἡ ἀφήγηση τῆς ἀφορμῆς τοῦ διαλόγου καὶ τῶν ἐξωτερικῶν περιπετειῶν πού γίνονται αἰτία τῶν διαδοχικῶν του ἐξελίξεων γίνεται μέ στομφώδη καὶ εἰρωνικό τρόπο: πρόκειται γιὰ ἓνα συμβάν «παθοκινητικό», πού ἔχει «ὅλα τὰ στοιχεῖα ἑνὸς δράματος»: γιὰ νά τὸ παραστήσουμε θά χρειάζομασταν ἓναν «χορὸ» καὶ μιὰ «σκηνή»<sup>8</sup>. Στὴν πραγματικότητα, πρόκειται γιὰ ἓνα μικρὸ κωμικό ἐπεισόδιο. Ὁ Βάκχων, ὁ πολυπόθητος ἐφηβὸς – εἶναι ὠραῖος, εἶναι ἐνάρετος –, κυνηγείται ἀπὸ ἓναν ἐραστή, τὸν Πισία· ἀλλὰ καὶ ἀπὸ μιὰ χήρα, πολὺ μεγαλύτερή του. Τῆς εἶχε ἀνατεθεῖ νά τοῦ βρεῖ μιὰν κατάλληλη σύζυγο. Αὐτὴ δὲν βρῆκε τίποτα καὶ καμιά καλύτερη ἀπὸ τὸν ἑαυτὸ της. Ἀρχίζει νά παρενοχλεῖ τὸ ἀγόρι, νά τὸ κυνηγᾷ, τὸ ἀπάγει, καὶ μάλιστα ὀργανώνει τὸ γάμο κάτω ἀπὸ τὴ μύτη τοῦ ἐραστή, ἐξαγοριωμένου στὴν ἀρχή, πού ὁμως τελικά ὑποτάσσεται στό γεγονός. Ὁ διάλογος ἀρχινᾷ ὅταν εἶναι πιά γνωστά τὰ σχέδια τῆς φοβερῆς χήρας, ἀλλὰ πρὶν αὐτὴ προχωρήσει στό πραξικόπημά της. Τὸ παιδί, ἐπομένως, βρίσκεται ἀκόμα ἀνάμεσα στοὺς δύο κυνηγούς του: δὲν ξέρει ποιὸν δρόμο νά διαλέξει. Ἀφήνει στοὺς μεγαλύτερους του ν' ἀποφασίσουν. Αὐτοὶ μαζεύονται γιὰ νά τὸ συζητήσουν. Ἡ συζήτηση γίνεται, λοιπόν, ἀνάμεσα σέ δύο ὀπαδούς τοῦ ἔρωτα πρὸς τ' ἀγόρια, στὸν Πρωτογένη καὶ στὸν Πισία, καὶ δύο ὀπαδούς τοῦ ἔρωτα πρὸς τίς γυναῖκες, στὸν Ἀνθεμίωνα καὶ στὸν Δαφναῖο· ἐκτυλίσσεται μπροστά στὸν Πλούταρχο ὁ ὁποῖος, πολὺ γρήγορα, ἐγκαταλείπει τὸν ρόλο τοῦ παρατηρητῆ, παίρνει στὰ χέρια του τὴ συζήτηση καὶ τὴν κατευθύνει πρὸς μιὰ γενικὴ θεωρία τοῦ ἔρωτα: οἱ πρῶτοι πρόμαχοι

τῶν δύο ἐρώτων ἐξαφανίζονται καί αὐτός θά ἔχει τώρα γιά συνδιαλεγόμενους καί ἀντιπάλους τόν Πεμπτίδη καί κυρίως τόν Ζεύ-ξιππο, πού τήν ὕλιστική ἀντίληψή τους γιά τόν ἔρωτα καί τήν ἐπιθετικά κριτική ἰδέα τους γιά τόν γάμο θά ἔχει ν' ἀντικρούσει ὁ Πλούταρχος.

Φτάνουμε ἔτσι σ' ἓνα ἀπό τά πιό ἀξιοπρόσεκτα σημεῖα τοῦ διαλόγου.

Ὁ διάλογος ξεκινᾷ ἀπό τό παραδοσιακό σχῆμα – εἴτε πρόκειται γιά τίς μυθικές μορφές εἴτε γιά τήν ἠθική καζουϊστική – τοῦ σταυροδρομοῦ: ὑπάρχουν δύο ὁδοί, ποιάν θά διαλέξουμε; τήν ὁδὸ τοῦ ἔρωτα πρὸς τὰ ἀγόρια ἢ τήν ὁδὸ τοῦ ἔρωτα πρὸς τίς γυναῖκες; Ἀλλά στήν πραγματικότητα ἡ συζήτηση δέν ἀνακινεῖ ἀκριδῶς αὐτό τό πρόβλημα: ἐνῶ στά πλατωνικά κείμενα ὁ ἀρσενικός καί εὐγενής Ἔρως ἀντιπαρτίθεται στόν εὐκόλο, πολλαπλό, σαρκικό, «πάνδημο» ἔρωτα (αὐτόν πού προφανῶς μπορεῖ κανεῖς ν' ἀσκει μέ ἀγόρια καί κορίτσια ἐκτός γάμου), στόν Πλούταρχο ἡ ἐκλογή εἶναι ἀνάμεσα στά ἀγόρια, ἀπό τό ἓνα μέρος, καί στόν γάμο ἀπό τό ἄλλο, λές καί στόν γάμο καί μόνο πραγματώνεται ἡ σχέση μέ τίς γυναῖκες.

Ἐνα ἄλλο διακριτικό στοιχεῖο στόν διάλογο τοῦ Πλουτάρχου, εἶναι τό πρόσωπο τῆς γυναίκας πού κυνηγáει τό ἀγόρι. Ὁλα τὰ γνωρίσματά της εἶναι ἐμφορτα σημασίας. Εἶναι πιό ἡλικιωμένη ἀπό τό ἀγόρι, ἂν καί εἶναι ἀκόμα νέα: εἶναι πλουσιότερη ἀπ' αὐτό· ἔχει μιὰ σπουδαιότερη κοινωνική θέση· ἡ περασμένη ζωὴ της τῆς ἔχει δώσει πείρα<sup>9</sup>. Ἡ κατάσταση αὐτὴ δέν εἶναι κάτι τό ἐκτακτο στήν Ἑλλάδα – τόσο ἐξαιτίας τῆς σπανιότη-  
τας τῶν γυναικῶν ὅσο καί ἐξαιτίας τῆς στρατηγικῆς τῶν γάμων. Ὡστόσο ὑπῆρχε κάποια ἐπιφυλακτικότητα μπροστά σ' αὐτό τό εἶδος τῆς ἔνωσης· καί ὁ νεαρότερος καί πτωχότερος σύζυγος βρισκόταν, σέ σχέση μέ τὴ γυναῖκα του, σέ μιὰ κάπως στενάχωρη θέση, ἐφόσον ἡ ὑπεροχὴ τοῦ συζύγου ἦταν νομικά ἀναγνωρι-  
σμένη στίς γαμήλιες σχέσεις. Βρίσκουμε ἐξάλλου, στά ἀφιερωμέ-  
να στόν συζυγικό βίο κείμενα, ἀρκετές παρατηρήσεις γιά τοῦτα τά μειονεκτήματα. Ὁ Πλούταρχος, στόν *Βίον Σόλωνος*, συνιστᾷ στόν ἄρχοντα, πού βρίσκει ἓναν νέο σέ δωμάτιο πλούσιας γριᾶς νά κοιμᾶται μαζί της «ὅπως οἱ πέρδικες», νά τόν «μετοική-  
σει πρὸς παρθένον νύμφην», πού ἔχει ἀνάγκη ἀπὸ ἄνδρα<sup>10</sup>. Ὁ Πισίας δέν θά παραλείψει ἐξάλλου νά ὑπενθυμίσει αὐτούς τούς

φόβους, συνήθειες στους δπαδούς του γάμου του Βάκχωνα<sup>11</sup>. Χωρίς νά είναι έντελως εξαιρετική, ή ένωση αυτή ήταν παράδοξη και επικίνδυνη· έδειχνε πάρα πολύ έντονα τά συμφέροντα του ενός και τίς όρξείεις του άλλου και δέν προμηνούσε έναν βίο ευτυχισμένο και σώφρονα. Αυτό πού προτείνεται στον Βάκχωνα – έναντίον του παιδερραστικού έρωτα – είναι συνεπώς όχι ό καλύτερος αλλά ό λιγότερο καλός από τους δυνατούς γάμους. Η συζήτηση πού θά τον δικαιώσει και ή έκδοση πού θά τον κάνει νά νικήσει απλώς θά έχουν μεγαλύτερη αξία.

Πρέπει όμως νά σημειώσουμε κι ένα άλλο παράδοξο χαρακτηριστικό. Η Ίσμηνοδώρα, ή φλογερή χήρα, είναι μιά γυναίκα γεμάτη προσόντα: είναι έναρετη· διάγει «κόσμια ζωή»· τήν περιβάλλει ό σεβασμός τής κοινής γνώμης· ποτέ «δέν άκούστηκε κάποια κακολογία σέ βάρος της»· ποτέ «δέν άγγιξε τό σπίτι της ή ύποψία για κάποια αίσχρη πράξη<sup>12</sup>». Κι όμως ρίχτηκε άδιάντροπα στό κυνήγι του άγοριού· τής τό είχαν εμπιστευθεί για νά μπορέσει νά εύκολύνει τον γάμο του· όμως, μέ τό ν' άκούει νά λένε τόσα καλά λόγια για αυτό, μέ τό νά βλέπει ή ίδια τήν όμορφιά του και τά προσόντα του, μέ τό νά διαπιστώνει ότι τό κυνηγούσαν τόσοι άξιιοι έραστές, τό άγάπησε τελικά και ή ίδια. Κάτι παραπάνω: τό κυνήγησε· τό παραφυλάει όταν επιστρέφει από τό γυμναστήριο, μιά και δέν μπορεί νά τό συνοδεύει σ' αυτό· και μέ τή συνεργεια μερικων φίλων τό «άπάγει». Είναι γνωστό πώς οι «άπαγωγές» αυτές – εν μέρει πραγματικές, εν μέρει επίσης συμφωνημένες – ήταν ένα στοιχείο συχνό, αν όχι στην ίδια τήν πραγματικότητα, τουλάχιστον στην παιδερραστική φιλολογία. Πολλές μυθικές και ιστορικές άφηγήσεις στρέφονται γύρω από κάποιο τέτοιο έπεισόδιο βίας. Οι άποδιδόμενες στον Πλούταρχο *Έρωτικά διηγήσεις*, οι *Λόγοι* του Μαξίμου του Τύριου πού είναι άφιερωμένοι στον σωκρατικό έρωτα, κάνουν λόγο για αυτό<sup>13</sup>. Κι αν ένα πρόσωπο τόσο έναρετο όπως ή Ίσμηνοδώρα ρίχεται σέ μιά τέτοια έφοδο, αυτό όφείλεται στό ότι βρίσκεται υπό τό κράτος «μιας θεϊκής παρόρρησης, ισχυρότερης από τό ανθρώπινο λογικό». Όλα λοιπόν αυτά τά γνωρίσματα (ή διαφορά ήλικίας, ή άναγνωρισμένη άρετή, τό ενδιαφέρον για τά ήθικά προσόντα και για τήν καλή φήμη του άγαπημένου, ή πρωτοβουλία του κυνηγητού, ή θεϊκής έμπνευσης βία) άναγνωρίζονται εύκολα: είναι αυτά πού χαρακτηρίζουν τον έραστή των άγοριων στο παραδοσιακό παιδερρα-

στικό μοντέλο. Ἡ Ἴσμηνοδώρα, στήν περιγραφή πού δίνει ὁ Πλούταρχος, βρίσκεται ἀκριβῶς στή θέση τοῦ ἔραστη. Ἔτσι, ὁ Βάγκων κατά βάθος δέν ἔχει νά διαλέξει ἀνάμεσα σέ δύο βαθιά διαφορετικούς τύπους ἔρωτα – ἐκεῖνον πού μπορεῖ νά συνδέσει ἕναν προικισμένο νέο μ' ἕναν μεγαλύτερό του πού ἐνδιαφέρεται γιά τήν ὁμορφιά τοῦ φίλου του, καί ἐκεῖνον πού δημιουργεῖται ἀνάμεσα σ' ἕναν σύζυγο καί μιὰ γυναίκα γιά τή διαχείριση μιᾶς πατρογονικῆς κληρονομιάς καί τήν ἀνατροφή τῶν παιδιῶν· ἀλλά ἀνάμεσα στούς δύο τύπους ἑνός καί τοῦ αὐτοῦ ἔρωτα, μέ μόνη διαφορά ὅτι στή μιὰ περίπτωση εἶναι ὁ ἔρωτας πρὸς ἕναν ἄνδρα καί στήν ἄλλη ὁ ἔρωτας πρὸς μιὰ γυναίκα. Ὅτι πρόκειται γιά τόν ἴδιο τύπο σχέσεων, τό σημειώνει ρητά ὁ Πλούταρχος στή μιὰ ἀπό τίς παρεμβάσεις του ὑπέρ τοῦ γάμου μέ τήν Ἴσμηνοδώρα: κανένας, λέει, δέν μπορεῖ νά κάνει χωρίς τήν αὐθεντία κάποιου, οὔτε νά εἶναι τέλειος ἀπό ὁμῶς του· «ὁ ἔφηβος ὑποτάσσεται στόν γυμνασιάρχη, ὁ νεανίας στόν ἔραστή, ὁ ἐνήλικος στόν νόμο καί στόν στρατηγό... Συνεπῶς, κατά τί εἶναι σκανδαλῶδες μιὰ γυναίκα μυαλωμένη καί προχωρημένης πιά ἡλικίας νά κατευθύνει τή ζωή τοῦ νεαροῦ συζύγου της καί νά δείχνει ὅτι εἶναι συγχρόνως καί χρήσιμη χάρις στήν ἀνωτερότητα τῆς πείρας της (*ἄ τῶ φρονεῖν μάλλον*) καί εὐχάριστη χάρις στήν ἀγάπη της (*ἄ τῶ φιλεῖν*) καί στήν τρυφερότητά της<sup>14</sup>;»

Βλέπουμε πῶς ὁ διάλογος τοῦ Πλουτάρχου στηρίζεται σέ δύο κινήσεις: ἀπό τή μιὰ μεριά, ἡ παρεμβολή πού ὀφείλεται στήν ἴδια τή συζήτηση· τό ζήτημα τῆς ἐκλογῆς πού ὁ ἀγαπημένος πρέπει νά κάνει ἀνάμεσα στούς δύο ἔραστες του γίνεται λάθρα τό ζήτημα τοῦ ἔρωτα ὑπό τίς δύο δυνατές μορφές του – πρὸς τά ἀγόρια ἢ πρὸς τά κορίτσια· κι ἀπό τήν ἄλλη μεριά, ἡ μεταφορά τήν ὁποία ἐπιτρέπει ἡ παράδοση πλοκή τῶν γεγονότων πού φορτίζει τή σχέση μέ μιὰ γυναίκα, μέ τίς ἴδιες ἠθικές δυνατότητες, ὅπως στή σχέση μ' ἕναν ἄνδρα. Στή μικρὴ δραματολογία πού προβάλλει ἀπό τίς περιπέτειες τοῦ διαλόγου, φαίνεται καθαρά ὁ στόχος ὅλης τῆς διαμάχης: πρόκειται γιά τή διαμόρφωση μιᾶς ἀντίληψης γιά τόν ἐνιαῖο ἔρωτα· αὐτὴ δέν θ' ἀπορρίπτει τίς ἀξίες πού χαρακτηρίζουν τόν παιδεραστικό ἔρωτα, ἀλλά θά τίς περιλαμβάνει σέ μιὰ μορφή εὐρύτερη, πληρέστερη καί τέτοια πού μόνη, τελικά, ἡ σχέση μέ τίς γυναῖκες καί, ἀκριβέστερα, μέ τή σύζυγο θά μπορεῖ νά τή χρησιμοποιεῖ.

Θά ἀποτολμούσαμε νά θεωρήσουμε αὐτόν τόν διάλογο τοῦ Πλουτάρχου σάν ἕναν ἀπό τοὺς πολλοὺς ρητορικούς διαγωνισμούς πού ἔβαζαν ἀντιμέτωπους, γιά τήν ἀνάδειξη τοῦ νικητῆ, τόν ἔρωτα πρὸς τίς γυναῖκες καί τόν ἔρωτα πρὸς τὰ ἀγόρια. Ἰδωμένος ἀπ' αὐτὴν τῆ σκοπιά, ὁ διάλογος μπορεῖ νά περάσει γιά μιά ἀπό τίς πιό θερμές συνηγορίες ὑπὲρ τῆς συζυγικῆς ἀγάπης καί τῶν συζυγικῶν ἀπολαύσεων· καί εἶναι εὐλογο νά τόν τοποθετήσουμε πλάι στίς στωικές πραγματεῖες περὶ γάμου. Μ' αὐτές ἔχει ἀπό κοινοῦ πολλὰ θέματα καί πολλές διατυπώσεις. Ὡστόσο, στό κείμενο αὐτό πρόκειται γιά κάτι πολύ διαφορετικό ἀπό μίαν ἐπιχειρηματολογία ὑπὲρ τοῦ γάμου καί κατὰ τῆς παιδεραστίας. Βλέπουμε ἐδῶ νά διαγράφεται μιά σημαντικὴ ἀλλαγὴ στὴν ἀρχαία Ἑρωτικὴ. Τῆ μεταβολὴ αὐτὴ μποροῦμε νά τῆ συνοψίσουμε ὡς ἐξῆς: ἐνώ οἱ παλιοὶ δέν παραδέχονταν καμιάν ἀσυνέχεια, κανένα σύνορο ἀνυπέρβλητο, καμιὰ σημαντικὴ ἀπόκλιση ἀξίωσιν στὴν ἀσκηση τῶν ἀφροδισίων, ἀπεναντίας ἢ ἐπεξεργασία τῆς Ἑρωτικῆς ἦταν σαφῶς δυϊστικὴ: διπλὸς δυϊσμός ἐξάλλου καί ἀρκετὰ πολὺπλοκος καθεαυτὸν, ἐφόσον, ἀπὸ τῆ μιά μεριά, ἀντιπαρέθετε τόν ἀγοραῖο ἔρωτα (ἐκεῖνον ὅπου οἱ σεξουαλικὲς πράξεις ὑπερτεροῦν) μὲ τόν εὐγενή, ἀγνό, ἀνώτερο, οὐράνιο ἔρωτα (ὅπου ἡ παρουσία τῶν ἴδιων αὐτῶν πράξεων ἂν δέν ἐκμηδενίζεται, εἶναι, τουλάχιστον, ἀμυδρὴ)· καί ἐφόσον, ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριά, τόνιζε τὴν ἰδιαιτερότητα τοῦ ἔρωτα πρὸς τὰ ἀγόρια, τοῦ ὁποίου ἡ ἐπιδίωξη, ἡ μορφὴ, οἱ σκοποὶ, τὰ ἀποτελέσματα ὑποτίθεται ὅτι ἦταν – ἂν τουλάχιστον τὸ ἄτομο συμμορφωνόταν πρὸς τὴν ἀληθινὴ του φύση – διαφορετικὰ ἀπὸ ἐκεῖνο πού θά ἔβρισκε στοὺς ἄλλους ἔρωτες. Οἱ δύο αὐτοὶ δυϊσμοὶ ἔτειναν ἄλλωστε νά ἀλληλοεπικαλύπτονται, ἐφόσον ἦταν παραδεκτὸ ὅτι ὁ «ἀληθινός» ἔρωτας πρὸς τὰ ἀγόρια δέν μποροῦσε νά εἶναι παρὰ ἕνας ἔρωτας ἀγνός καί ἀπαλλαγμένος ἀπὸ τὴν ἀγοραῖα ἐπιδίωξη τῶν ἀφροδισίων (αὐτὴν πού διεγείρει τὴν ἐπιθυμία πρὸς τίς γυναῖκες ἢ τόν ἔκτροπο πόθο γιά τ' ἀγόρια). Ἐνας συνεχῆς χῶρος τῶν ἀφροδισίων καί μιά Ἑρωτικὴ μὲ δυαδικὴ δομὴ: αὐτὴ ἀκριβῶς ἡ μορφολογία ἀρχίζει ν' ἀντιστρέφεται ἐδῶ. Ὁ Διάλογος τοῦ Πλουτάρχου καταγράφει αὐτὴ τὴν κίνηση, πού στὴν πραγματικότητά θά πάρει τέλος πολὺ ἀργά, ὅταν θά ἔχει συγκροτηθεῖ μιά ἀπόλυτα ἐνιαία ἀντίληψη γιά τόν ἔρωτα, ἐνῶ ἡ ἀσκηση τῶν ἡδονῶν θά ἔχει μοιραστεῖ στὰ δύο ἀπὸ ἕνα αὐστηρὸ σύνορο: αὐτὸ πού χωρίζει τίς συζεύξεις τοῦ ἐνός φύ-

λου μέ τό ἄλλο ἀπό τίς ἐσωτερικές σχέσεις ἐνός καί τοῦ αὐτοῦ φύλου. Πρόκειται γιά τό καθεστώς, πού σέ γενικές γραμμές εἶναι ἀκόμα καί σήμερα τό δικό μας, καθώς ἔχει παγιωθεῖ ἀπό μίαν ἐνιαία ἀντίληψη γιά τή σεξουαλικότητα πού σηματοδοτεῖ μέ ἀκρίβεια τόν διμορφισμό τῶν σχέσεων καί τή διαφορική δομή τῶν ἐπιθυμιῶν.

Στόν *Διάλογο* τοῦ Πλουτάρχου, βλέπουμε τήν προσπάθεια γιά συγκρότηση μιᾶς ἐνιαίας Ἑρωτικής, ὀλοφάνερα ὀργανωμένης στό πρότυπο τῆς σχέσης ἀνδρα-γυναίκας καί μάλιστα συζύγου (ἀνδρα)-γυναίκας: ἀπέναντι σέ τοῦτον τόν ἐνιαῖο ἔρωτα (ὑποτίθεται ὅτι εἶναι ὁ ἴδιος, εἴτε ἀπευθύνεται πρὸς γυναῖκες, εἴτε πρὸς ἀγόρια), ἡ παιδευστική στήν οὐσία ἐξοστρακίζεται, ἀλλά χωρίς νά χαράσσεται ἕνα αὐστηρό ὄριο, ὅπως θά γίνεῖ ἀργότερα, ἀνάμεσα στίς «ὄμοφυλο-» καί «ἐτεροφυλο-φιλικές» πράξεις. Ὅλη ἡ προσπάθεια τοῦ κειμένου στρέφεται γύρω ἀπό αὐτή τήν ἐνοποίηση τῆς Ἑρωτικής, καί ὑλοποιεῖται μέ μίαν κριτική συζήτηση (γιά τόν «δυσισμό»), μέ τήν ἐπεξεργασία μιᾶς ἐνιαίας θεωρίας (τοῦ ἔρωτα) καί μέ τή χρήση μιᾶς θεμελιακῆς ἐννοίας (τῆς «Χάριτος»).

1. Ἡ ἔκθεση καί ἡ κριτική τοῦ παραδοσιακοῦ «δυσισμού» μποροῦν εὐκόλα νά συνοψιστοῦν. Ὁ δυσισμός αὐτός ὑποστηρίζεται φυσικά ἀπό τοὺς ὀπαδοὺς τοῦ ἔρωτα πρὸς τὰ ἀγόρια. Ὁ Πρωτογένης καί ὁ Πισίας θά ἐγκαταλείψουν ἄλλωστε πολύ γρήγορα τή σκηνή – μόλις μαθευτεῖ ἡ ἀπαγωγή τοῦ Βάκχωνα: ἦταν παρόντες ἐκεῖ ὅσον καιρὸ χρειάστηκε νά ἐγκωμιάσουν γιά τελευταία φορὰ τή διαφορική Ἑρωτική. Σύμφωνα μ' αὐτήν, ὁ ἔρωτας πρὸς τὰ ἀγόρια εἶναι συγχρόνως διαφορετικός ἀπό τήν κλίση πρὸς τίς γυναῖκες καί ἀνώτερος ἀπό αὐτήν γιά δύο λόγους: ὁ ἕνας ἀφορᾷ τήν ἀντίστοιχη θέση τῶν δύο ἐρώτων σέ σχέση μέ τή φύση, καί ὁ ἄλλος, τόν ρόλο πού παίξει ἡ ἡδονή στόν καθένα ἀπό τοὺς δύο.

Οἱ ὀπαδοὶ τοῦ ἔρωτα πρὸς τὰ ἀγόρια κάνουν βέβαια μιά σύντομη νύξη στό συχνό ἐπιχείρημα τό ὁποῖο ἀντιθέτει καθετί τό φτιαχτό πού ἔχουν οἱ γυναῖκες (στολίδια καί ἀρώματα οἱ περισσότερες, ξυράφια, φίλτρα καί φτιασιδία οἱ πῶς ξεδιάντροπες) στό φυσικό τῶν ἀγοριῶν πού συναντᾷ κανεῖς στήν παλαιστρα<sup>15</sup>. Ἡ οὐσία ὅμως τοῦ ἐπιχειρήματός τους κατά τοῦ ἔρωτα πρὸς τίς γυναῖκες εἶναι ὅτι αὐτός δέν εἶναι τίποτα παραπάνω ἀπό μιά κλίση φυσική. Ἡ φύση εἶναι πράγματι ἐκείνη, λέει ὁ Πρωτογένης, πού

ἔθεσε μέσα μας μίαν «ὄρεξιν», ἡ ὁποία σπρώχνει τὰ δύο φύλα, τὸ ἓνα πρὸς τὸ ἄλλο: ἦταν ὀπωσδήποτε ἀνάγκη νὰ κλίνουμε πρὸς τὴν τεκνοποιΐα, ὅπως κλίνουμε πρὸς τὴ διατροφή μας. Βλέπουμε ὁμως πῶς τὸν ἴδιο αὐτὸν τύπο ὀρέξεως τὸν βρῖσκουμε στὶς μύγες γιὰ τὸ γάλα, στὶς μέλισσες γιὰ τὸ μέλι· θὰ τὸν βροῦμε ἴσως καὶ στοὺς μαγεῖρους γιὰ τὰ κοτόπουλα καὶ γιὰ τὰ μοσχάρια. Σ' ὅλες αὐτές τὶς ὀρέξεις, ὁ Πρωτογένης δέν σκοπεύει νὰ δώσει τὸ ὄνομα Ἔρω<sup>16</sup>. Ἡ φυσικότητα τῆς ἔλξης πρὸς τὸ ἄλλο φύλο δέν καταδικάζει, βέβαια, τὴν ἀπαραίτητη πρακτικὴ πού μᾶς κάνει νὰ ἐνωνομάστε μέ τὶς γυναῖκες· ἀλλὰ περιορίζει τὴν ἀξία τῆς σ' ἐκείνην μιᾶς συμπεριφορᾶς πού τὴ βρῖσκουμε παντοῦ στὸν ζωικὸ κόσμον καὶ πού ἔχει ὡς λόγον ὑπαρξῆς μιᾶ στοιχειώδη ἀναγκαιότητα. Τὸν φυσικὸ χαρακτήρα τῶν σχέσεων μέ τὶς γυναῖκες ἐπικαλεῖται ὁ Πρωτογένης γιὰ νὰ δεῖξει τὴν ἀτέλειά τους καὶ γιὰ νὰ χαράξει τὴ διαφορὰ μέ τὸν ἔρωτα πρὸς τὰ ἀγόρια, ὁ ὁποῖος περιφρονεῖ αὐτές τὶς ἀναγκαιότητες καὶ προσβλέπει πολὺ ὑψηλότερα. Ὡστόσο, δέν ἀναπτύσσει τί εἶναι ἀκριβῶς αὐτός ὁ πέραν ἀπὸ τὴ φύση Ἔρωτας. Ὁ Πλούταρχος εἶναι ἐκεῖνος πού θὰ ξαναπιᾶσει τὰ πλατωνικὰ αὐτὰ θέματα, ἀλλὰ γιὰ νὰ τὰ συσσωματώσει, ἐναντίον τῶν ὀπαδῶν τῆς παιδεραστίας, σέ μίαν ἐνιαία ἀντίληψη τοῦ ἔρωτα.

Ἡ ἄλλη διαφορὰ ἀναφέρεται στὸν ρόλο τῆς ἡδονῆς. Ἡ ἔλξη πρὸς τὶς γυναῖκες δέν μπορεῖ ν' ἀποσυνδεθεῖ ἀπὸ τὴν ἡδονή· ὁ ἔρωτας γιὰ τὰ ἀγόρια, ἀντίθετα, δέν εἶναι σύμφωνος μέ τὴν οὐσία του παρὰ μόνο ἂν ἀπαλλαγεῖ ἀπὸ αὐτήν. Ἡ ἐπιχειρηματολογία πού χρησιμοποιοῦν ὁ Πρωτογένης καὶ ὁ Πισίας γιὰ νὰ ὑποστηρίξουν αὐτὴ τὴν ἀποψη εἶναι μάλλον στωικὴ. Ἰσχυρίζονται ὅτι ἡ σχέση μέ τὶς γυναῖκες ἔχει ρυθμιστεῖ σωστὰ ἀπὸ τὴ φύση γιὰ τὴ διατήρηση τοῦ εἴδους· τὰ πράγματα ὁμως ἔχουν τακτοποιηθεῖ μέ τέτοιον τρόπο, ὥστε ἡ ἡδονὴ νὰ συνδυάζεται μ' αὐτὴ τὴν πράξη. Γιὰ τὸν λόγο αὐτό, ἡ «ὄρεξις», ἡ «ὄρμη» πού μᾶς σπρώχνουν στὴν παραπάνω πράξη εἶναι πάντα ἔτοιμες νὰ γίνουν βίαιες καὶ ἀχαλίνωτες, ὁπότε μετατρέπονται σέ «ἐπιθυμία». Ἔτσι φερόμεθα μέ δυὸ τρόπους πρὸς αὐτὸ τὸ φυσικὸ ἀντικείμενον πού εἶναι ἡ γυναῖκα: μέ τὴν ὄρεξη, ὄρμη τῆς φύσης πού ἔχει ὡς λογικὸ σκοπὸ τὴν ἐπιβίωση τῶν γενεῶν, καὶ πού χρησιμοποιεῖ ὡς μέσον τὴν ἡδονή· καὶ μέ τὴν ἐπιθυμία, ὄρμη βίαιη καὶ χωρὶς ἐσωτερικὸ κανόνα, πού «σκοποῖ ἔχει τὴν ἡδονὴ καὶ τὴν ἀπόλαυση<sup>17</sup>». Εἶναι φανερό

πώς ούτε η μία ούτε η άλλη μπορούν να είναι αληθινός Έρωτας: η πρώτη, διότι είναι φυσική και κοινή σ' όλα τα ζώα· η δεύτερη, διότι ξεπερνά τα λογικά όρια και διότι προσαρτά την ψυχή στις φυσικές ήδονές.

Σωστό είναι επομένως ν' αποκλείεται από τη σχέση μεταξύ ανδρών και γυναικών ή ίδια ή δυνατότητα του Έρωτα. «Κανένα κομματάκι του Έρωτα δεν μπορεί να μπει στον γυναικωνίτη<sup>18</sup>», λέει ο Πρωτογένης με μία διατύπωση στην οποία οι όπαδοί των αγοριών δίνουν δύο σημασίες: η φύση της επιθυμίας, που δένει έναν άνδρα και μία γυναίκα «μέ τη συνουσία», όπως έναν σκύλο με τη θηλυκιά του, ανήκει αποκλειστικά στον Έρωτα· κι από την άλλη, δεν θά ήταν σωστό, για μία γυναίκα σώφρονα και αγνή, να νιώθει «Έρωτα» για τον άνδρα της και να δέχεται ν' «αγαπιέται» («Έρασται») απ' αυτόν<sup>19</sup>. Δεν υπάρχει, επομένως, παρά ένας και μόνον αληθινός Έρωτας, ο Έρωτας προς τα άγόρια: διότι απουσιάζουν απ' αυτόν οι τιποτένιες ήδονές και διότι συνεπάγεται κατανάγκην μία φίλια που είναι αναπόσπαστη από την άρετή· άλλωστε, αν ο Έραστής διαπιστώσει πως ο Έρωτάς του δεν εγείρει στον άλλο «φιλία και άρετή», τότε παρατάει τις φροντίδες και την πίστη του<sup>20</sup>.

Σε τούτη την παραδοσιακή επιχειρηματολογία, η απάντηση ήταν η άναμενόμενη: η από τον Δαφναίο καταγγελία της παιδευστικής υποκρισίας. Σάμπως ο Αχιλλέας να μην άναθυμιάταν, με δάκρυα στα μάτια, τα μπούτια του Πατρόκλου, σάμπως ο Σόλων να μην είχε ύμνήσει την «άπαλότητα των μηρών και των χειλέων» των νέων στό άνθος της ηλικίας τους — ο Έραστής των αγοριών άρέσκειται να παίρνει ύφος φιλοσόφου και σοφού· όμως είναι βέβαιο ότι περιμένει μόνο μιάν εύκαιρία· και τή νύχτα, όταν όλα ήσυχάζουν, «γλυκό είναι τό τρύγημα όταν άπουσιάζει ο φύλακας». Είναι φανερό τό δίλημμα: είτε τά άφροδίσια είναι άσυμβίβαστα με τή φίλια και τον Έρωτα, και στην περίπτωση αυτή οι Έραστές των αγοριών που άπολαμβάνουν στά κρυφά τά επιθυμητά κορμιά έχουν παρεκκλίνει από τήν σεμνοπρέπεια του Έρωτα· είτε γίνεται δεκτό ότι οι σαρκικές ήδονές έχουν θέση στή φίλια και στον Έρωτα, όποτε δεν υπάρχει λόγος ν' αποκλείουμε απ' αυτές τή σχέση με τίς γυναίκες. Άλλά ο Δαφναίος δεν σταματά έδω· ύπενθυμίζει και τήν άλλη μεγάλη έναλλακτική πρόταση που πολλοί άντέτασσαν στή συμπεριφορά των Έραστών και στήν ήδονή που



προσπαθοῦσαν νά δρέψουν: ἄν ὁ ἐρώμενος εἶναι ἐνάρετος, δέν εἶναι δυνατόν νά δρέψει κανεῖς αὐτή τήν ἡδονή παρά μόνον ἄν ἀσκήσει πάνω του βία· κι ἄν αὐτός συγκατατεθεῖ, πρέπει νά παραδεχτοῦμε τότε ὅτι ἔχουμε νά κάνουμε μ' ἕναν ἐκθηλυσμένο<sup>21</sup>. Συνεπῶς, δέν πρέπει νά γυρεύουμε στήν προτίμηση γιά τ' ἀγόρια τό πρότυπο κάθε ἔρωτα· τό σωστό εἶναι νά τή θεωρήσουμε μάλλον σάν «ὀψιγενή, γεννημένην ἀπό πολύ γέρους γονεῖς, ἕνα νόθο, ἕνα παιδί τοῦ σκότους πού ἐπιδιώκει νά διώξει τόν νόμιμο Ἔρωτα, τόν μεγαλύτερο ἀδελφό του<sup>22</sup>»· ἐκτός ἄν, ὅπως ὑπαινίσσεται ὁ Δαφναῖος, ἡ ὄρεξη γιά τά ἀγόρια καί ἡ ὄρεξη γιά τίς γυναῖκες εἶναι στό βάθος ἕνα καί τό αὐτό<sup>23</sup>.

Ἡ πραγματική ὁμως ἐπεξεργασία τῆς γενικῆς θεωρίας γιά τόν ἔρωτα συντελεῖται μετά τήν ἀποχώρηση τῶν πρώτων ἀντιπάλων καί ἔξω ἀπό τήν παρουσία τους, λές καί, γιά νά γίνει ἐφικτό τό κύριο ἀντικείμενο τῆς συζήτησης, χρειάζοταν νά ἀπομακρυνθεῖ αὐτή ἡ εὐκόλη ἀναμέτρηση.

Μέχρι τότε, παρατηρεῖ ὁ Πεμπτίδης, ἡ συζήτηση ἀφοροῦσε προσωπικά ζητήματα· χρειάζεται τώρα νά προσανατολιστεῖ πρὸς γενικά θέματα.

2. Τό κεντρικό τμήμα τοῦ διαλόγου συνίσταται σ' ἕνα ἐγκώμιο πρὸς τόν Ἔρωτα μέ τήν παραδοσιακή μορφή τοῦ ὕμνου πρὸς ἕνα θεό: θεμελιώνεται ὁ ἀληθινά θεϊκός χαρακτήρας του (ὁ Πλούταρχος ἀντικρούει ἐδῶ τήν, ἐπικούρειας ἔμπνευσης, θέση πού διατυπώνει ὁ Πεμπτίδης, ὅτι δηλαδή οἱ θεοί δέν εἶναι τίποτα παραπάνω ἀπό τά πάθη μας· καί δείχνει ὅτι ὁ Ἔρως πού μᾶς κυριεύει εἶναι ἀποτέλεσμα μιᾶς θεϊκῆς κατανάγκης δύναμης)· συγκρίνεται ἡ δύναμή του μ' ἐκείνην τῶν ἄλλων θεῶν (σημεῖο σπουδαῖο, διότι δείχνει πῶς ὁ Ἔρως εἶναι ἕνα ἀναγκαῖο συμπλήρωμα τῆς Ἀφροδίτης: χωρίς αὐτόν, τό ἔργο τῆς Ἀφροδίτης δέν θά ἦταν τίποτα περισσότερο ἀπό τήν ἡδονή καί μόνο τῶν αἰσθήσεων, καί θά μπορούσαμε νά τήν ἀγοράζουμε μέ μιά δραχμή· εἶναι ἐπίσης – ἀντίθετα ἀπ' ὅ,τι λέγεται – πῖο γενναῖος καί ρωμαλέος ἀπό τόν Ἄρη: ἀπό ἀμοιβαῖο ἔρωτα οἱ ἔραστές, στόν πόλεμο, ρίχνονται στόν ἐχθρό, μάχονται μέ τόλμη προτιμώντας τό θάνατο ἀπό τήν ντροπιαστική φυγή)· περιγράφεται ἡ δράση του στήν ψυχή τῶν ἀνθρώπων, πού τήν κάνει «γενναῖα, σπλαχνική, ἀπλόχερη καί τή διαπερνᾶ ὀλόκληρη σάν μιά δύναμη θεϊκή». Καί τό ἐγκώμιο τελειώ-

νει μέ μιάν αναφορά σέ αἰγυπτιακούς μύθους καί μιάν ἔκθεση τῆς πλατωνικῆς θεωρίας.

Τό ἀξιοσημείωτο σ' αὐτό τό ἐγκώμιο εἶναι ὅτι ὅλα τά στοιχεῖα του ἀνάγονται στήν παραδοσιακή Ἑρωτική τῆς παιδευτικῆς. Τά περισσότερα παραδείγματα εἶναι παρμένα ἀπό τόν ἔρωτα πρὸς τὰ ἀγόρια ἢ ἀπό τὴν περίπτωση τῆς Σαλφούς (ἢ Ἄλκηστις καί ὁ Ἄδμητος ἀποτελοῦν λίγο πολύ τὴ μόνη ἐξαιρέση). Καί, στήν οὐσία, ὁ Ἑρως ἐμφανίζεται, στὰ ἐγκώμια πού τοῦ ἀπευθύνονται, μέ τὴ μορφή τοῦ θεοῦ τῶν ἐρώτων πρὸς τὰ ἀγόρια. Καί ὅμως, ὁ ὕμνος αὐτός ἀπαγγέλλεται ἀπὸ τόν Πλούταρχο, πού παρουσιάζεται συγχρόνως ὡς «χορευτῆς τοῦ ἔρωτα πρὸς τίς γυναῖκες»: σκοπὸς του εἶναι νά ἐρμηνεύσει τὴ γενικὴ θέση πού προτείνει ὁ Δαφναῖος: «ἂν θέλουμε νά δοῦμε τὴν καθαρὴ ἀλήθεια, θά διαπιστώσουμε ὅτι ἡ ἔλξη πρὸς τὰ ἀγόρια καί ἡ ἔλξη πρὸς τίς γυναῖκες πηγάζουν ἀπὸ ἓνα μόνο καί τόν ἴδιο Ἑρωτα<sup>24</sup>».

Αὐτὸ φαίνεται νά εἶναι ἡ βασικὴ ἐπιδίωξη τοῦ διαλόγου. Ἡ κωμωδιστοὺλα τῆς «παιδευτικῆς» ἀπαγωγῆς τοῦ Βάκχωνα ἀπὸ τὴν Ἰσημηνοδώρα τοῦ χρησιμεύει ἀπλῶς ὡς πλαίσιο καί ἄμεσο παράδειγμα. Ὅλα ὅσα ἡ Ἑρωτικὴ τῶν ἀγοριῶν διεκδίκησε ὡς ἰδιαίτερα χαρακτηριστικὰ τοῦ ἔρωτα αὐτοῦ τοῦ τύπου (καί κατ' ἀντίθεση πρὸς τόν ψεύτικο ἔρωτα πρὸς τίς γυναῖκες), ξαναχρησιμοποιοῦνται ἐδῶ, χωρὶς νά παρακάμπτεται τίποτα – κάθε ἄλλο – ἀπὸ τὴ μεγάλη παιδευτικὴ παράδοση. Σκοπὸς ὅμως εἶναι νά χρησιμοποιηθοῦν ὡς γενικὸς τύπος ἰκανὸς νά ὑπαγάγει καί τόν ἕναν καί τόν ἄλλον ἔρωτα: καί ἰδιαίτερα, νά ἐφαρμοστοῦν ὄχι μόνον γιὰ τὴν προσέλκυση τῶν γυναικῶν, ἀλλὰ καί γιὰ τόν ἴδιο τόν συζυγικὸ δεσμό.

Ὑστερα ἀπὸ παρέμβαση τοῦ Ζεύξιππου – πού τὰ χειρόγραφα δὲν μᾶς τὴ μετέδωσαν καί πού πρέπει νά ἐπέκρινε τόν συζυγικὸ ἔρωτα, ὄχι στὸ ὄνομα τῆς παιδευτικῆς, ἀλλὰ μέ ἐπικούρειους ὄρους –, ὁ Πλούταρχος ξαναπαίρνει τόν λόγο γιὰ νά στηρίξει τρία βασικὰ σημεῖα. Πρῶτον, ὑπογραμμίζει ὅτι ἂν ὁ Ἑρως εἶναι πράγματι αὐτὸ πού ἔχει εἰπωθεῖ, κάνει αἰσθητὴ τὴν παρουσία του, τὴ δύναμή του καί τ' ἀποτελέσματά του τόσο στὶς σχέσεις μετὰ τῶν δύο φύλων ὅσο καί στὶς σχέσεις μέ τὰ ἀγόρια. Ἄς δεχτοῦμε μιὰ στιγμή τὴν ἐπικούρεια θέση: οἱ εἰκόνες πού ἐκπορευοῦνται ἀπὸ τό ἀγαπημένο σῶμα, πού μεταφέρονται ὡς τὰ μάτια τοῦ ἐρωτευμένου, πού εἰσδύουν στὸ σῶμα του, τόν συγκινοῦν καί τόν

συγκλονίζουν μέχρι τον σχηματισμό του σπέρματος· δεν υπάρχει λόγος να πιστέψουμε ότι ο μηχανισμός αυτός προκαλείται από τα άγόρια και δεν μπορεί να προκαλείται από τις γυναίκες<sup>25</sup>. "Ας δεχτούμε τώρα την πλατωνική θέση προς την οποία κλίνει ο Πλούταρχος: αν «μέσα από τη φρεσκάδα και τη χάρη ενός κορμιού» διακρίνει κανείς την ομορφιά μιας ψυχής, κι αν αυτή, φωτίζοντας το θέαμα από ψηλά, δίνει φτερά στη δική μας ψυχή, γιατί ή διαφορά των φύλων θά ασκούσε κάποια επίδραση εδώ, όπου δεν πρόκειται παρά για «τήν ομορφιά» και την «τελειότητα της φύσης»<sup>26</sup>; Τοῦτο τό στοιχείο τῆς «ἀρετῆς» μέ τό ὁποῖο ἡ παραδοσιακή Ἑρωτική τῶν ἀγοριῶν ἐπισήμαινε μιάν ἀπό τίς μείζονες διαφορές τῆς μέ τήν κλίση πρός τίς γυναίκες, ὁ Πλούταρχος δείχνει ὅτι ξεπερνᾶ κάθε διαφορά φύλου: «Ἐλέχθη ὅτι τό κάλλος εἶναι τό ἄνθος τῆς ἀρετῆς. Εἶναι ὡστόσο παράλογο νά ἰσχυριζόμαστε ὅτι οἱ γυναίκες δέν παράγουν αὐτό τό ἄνθος καί δέν ἐκδηλώνουν καμιά τάση πρός τήν ἀρετή... Καί τά δύο φύλα παρουσιάζουν ἀπό κοινοῦ τά ἴδια χαρακτηριστικά<sup>27</sup>.»

"Ὅσο γιά τή φιλία τήν ὁποία οἱ παιδευστές θέλουν νά περιορίσουν μόνο γιά τόν ἔρωτα πρός τά ἄγόρια, ὁ Πλούταρχος δείχνει ὅτι αὐτή μπορεῖ κάλλιστα νά χαρακτηρίζει καί τή σχέση ἑνός ἀνδρα μέ μιᾶ γυναίκα. Ἡ τουλάχιστον (καί αὐτή ἡ ἐξειδίκευση εἶναι βέβαια οὐσιώδης) με τή γυναίκα του. Ἡ συζυγία, καί μόνη αὐτή, ἐξασφαλίζει τή μορφή τῆς φιλίας στόν δεσμό μεταξύ τῶν φύλων. Γι' αὐτήν τή συζυγία, ὁ Πλούταρχος κάνει λόγο ἐδῶ σέ λίγες ἀράδες πού θυμίζουν τά *Γαμικά παραγγέλματα*: ἡ συζυγία συνεπάγεται τό μοίρασμα τῆς ὑπαρξης σ' ὄλο τό διάστημα ἑνός ἀπό κοινοῦ βίου (ὁ Πλούταρχος παίζει ἐδῶ μέ τίς λέξεις «στέργειν», ἀγαπᾶ, καί «στέγειν», στεγάζω, φυλάγω)· στηρίζεται στήν ἀμοιβαία «ἐύνοια»· προϋποθέτει τήν τέλεια κοινότητα καί τήν ἐνότητα τῶν ψυχῶν, μέσα σέ διαφορετικά σώματα, ἐνότητα τόσο δυνατή πού οἱ σύζυγοι «δέν θέλουν πλέον, δέν σκέφτονται πλέον πώς εἶναι δύο<sup>28</sup>»· τέλος, ἀπαιτεῖ τήν ἀμοιβαία «σωφροσύνη» πού ἀποκλείει κάθε ἄλλον δεσμό. Ἀκριβῶς στό τελευταῖο αὐτό σημεῖο ἡ μεταφορά τῆς θεωρίας τοῦ Ἑρωτα στήν ἀσκηση τοῦ συζυγικοῦ βίου εἶναι ἡ πιό ἐνδιαφέρουσα, διότι ὑποβάλλει, γιά τήν ἀνώτερη ἀξία τοῦ γάμου, μιάν ἰδέα, πολύ διαφορετική ἀπό ἐκείνην πού βρισκουμε στούς στωικούς. Ὁ Πλούταρχος, πράγματι, ἀντιτάσσει στή σωφροσύνη πού ἔρχεται «ἀπ' ἔξω», πού δέν εἶναι παρᾶ ὑ-

πακοή στους νόμους και πού επιβάλλεται από την ντροπή και τον φόβο, τή σωφροσύνη πού είναι προϊόν του Έρωτα: αυτός, πράγματι, όταν φλογίζει τους δύο συζύγους, τον έναν για τον άλλον, προσφέρει «τήν αυτοκυριαρχία, τήν κοσμιότητα και τήν πίστη»· εισάγει, στήν έρωτευμένη ψυχή των συζύγων, «τήν αιδημοσύνη, τή σιγή, τή γαλήνη»· τής δίνει μιá «στάση μετρημένη» και τήν κάνει «περιποιητική για ένα μόνο όν». Εύκολα ξαναβρίσκουμε εδώ τά χαρακτηριστικά του παιδεραστικού Έρωτα, χειριστή τής άρετής και του μέτρου στήν ψυχή των έρωμένων, θεμελιακό στοιχείο, στους άριστους, τής αυτοσυγκράτησης εκείνης πού έκανε τον Σωκράτη νά σωπαίνει και νά διατηρεί τον έλεγχο των επιθυμιών του μπροστά σέ όσους αγαπούσε. Ο Πλούταρχος μεταφέρει στή συζυγική δυαδικότητα τά χαρακτηριστικά πού για μεγάλο διάστημα αποδίδονταν αποκλειστικά στή «φιλία» των έραστών του ίδιου φύλου.

Όστόσο, ή συγκρότηση μιás γενικής θεωρίας του έρωτα πού νά ισχύει για τίς σχέσεις μέ τίς γυναίκες όπως και για τίς σχέσεις μέ τά άγόρια λοξοβατεί: ό Πλούταρχος δέν πέρασε, όπως του τό ζητούσε ό Δαφναίος και όπως διατεινόταν ότι θά τό έκανε, από έναν ειδικό έρωτα σ' έναν γενικότερο. Δανείστηκε από τήν έρωτική των άγοριών τά βασικά και παραδοσιακά χαρακτηριστικά της, άπλως για νά δείξει, όχι ότι μπορούν νά εφαρμοστούν σ' όλες τίς μορφές του έρωτα, αλλά αποκλειστικά και μόνο στον συζυγικό δεσμό.

3. Αυτός είναι, στήν ουσία, και ό τελικός στόχος του διαλόγου: νά δείξει ότι ή μοναδική αυτή άλυσίδα του έρωτα, πού βρίσκει στον γάμο τήν τελειώσή του, δέν μπορεί νά έχει θέση, τουλάχιστον υπό τήν πλήρη του μορφή, στή σχέση μέ τά άγόρια. Αν αυτή ή σχέση, μέ τίς παραδοσιακές άξίες της, μπόρεσε νά χρησιμεύει ως στήριγμα και πρότυπο στή γενική αντίληψη για τον έρωτα, τελικά άνατράπηκε και καταρρίφθηκε: έρωτας άτελής συγκρινόμενος μ' εκείνον των συζύγων.

Πού αποδίδει ό Πλούταρχος αυτή τήν άτέλεια; Όσον καιρό υπήρχε μια διύστικη έρωτική πού ξεχώριζε τον γνήσιο – καθότι άγνός – έρωτα από τον κίβδηλο, άπατηλό – καθότι σαρκικός –, ή άπουσία των άφροδισίων δέν ήταν άπλως δυνατή, αλλά και άναγκαία για νά μετατρέψει αυτή τήν άπουσία στήν κατεξοχήν έ-

ρωτική σχέση. Ἡ συγκρότηση ὁμως μιᾶς γενικῆς ἐρωτικῆς, πού νά δένει σφιχτά τόν Ἔρωτα καί τήν Ἀφροδίτη, ἀλλάζει τά δεδομένα τοῦ προβλήματος· ἡ ἀποβολή τῶν ἀφροδισίων, καθὼς παύει ν' ἀποτελεῖ ἀπαραίτητο ὄρο, γίνεται ἐμπόδιο. Ὁ Πλούταρχος τό λέει καθαρά: ἂν ἡ Ἀφροδίτη, χωρὶς τόν Ἔρωτα, δέν προσφέρει παρά μόνο μιᾶ παροδική ἡδονή πού μορφεῖς νά τήν ἀγοράσεις μέ λίγες δραχμές, ὁ Ἔρως χωρὶς τήν Ἀφροδίτη εἶναι ἐξίσου ἀτελής ὅταν τοῦ λείπει ἡ σαρκική ἡδονή· ἕνας ἐρωτας χωρὶς τήν Ἀφροδίτη εἶναι «σάν ἕνα μεθύσι χωρὶς κρασί, ἕνα μεθύσι πού τό προκάλεσε κάποιο ποτό φτιαγμένο ἀπό σύκα καί κριθάρι· δέν μορφεῖ νά εἶναι παρά παραζάλη χωρὶς καρπό ("ἄκαρπος") καί χωρὶς πληρότητα ("ἀτελής")», πού γρήγορα μεταβάλλεται σέ ἀηδία καί ἀποστροφή<sup>29</sup>.

Ἄραγε ὁ ἐρωτας πρὸς ἕνα ἀγόρι μορφεῖ νά δώσει θέση στά ἀφροδίσια; Εἶναι γνωστό τό ἐπιχείρημα<sup>30</sup>: εἴτε οἱ σεξουαλικές σχέσεις ἐπιβάλλονται ἐδῶ μέ τή βία καί αὐτός πού τίς ὑφίσταται νιώθει μόνο ὀργή, μίσος καί ἐπιθυμία γιά ἐκδίκηση· εἴτε γίνονται μέ τή συναίνεση ἐκείνου πού λόγω τῆς «μαλθακότητάς» του, τῆς «θηλυπρέπειάς» του «νιώθει ἡδονή νά εἶναι παθητικός» («ἡδόμενος τῶ πάσχειν»), κάτι «ντροπιαστικό», «παρά φύσιν», καί πού τόν ἐξευτελίζει στόν ἔσχατο βαθμό<sup>31</sup>. Ὁ Πλούταρχος ξαναπιάνει ἐδῶ τό «δίλημμα τοῦ ἐρώμενου»: βιασμένος, νιώθει μίσος, καί συναινῶν, προκαλεῖ τήν περιφρόνηση. Οἱ παραδοσιακοί ἀντίπαλοι τῆς παιδεραστίας περιορίζονται ἐκεῖ. Ἡ ἀνάλυση ὁμως πού κάνει ὁ Πλούταρχος προχωρεῖ πιό πέρα: ἐπιχειρεῖ νά προσδιορίσει αὐτό πού λείπει ἀπό τόν ἐρωτα πρὸς τά ἀγόρια καί πού τόν ἐμποδίζει νά εἶναι, ὅπως ὁ συζυγικός ἐρωτας, μιᾶ ἀρμονική σύνθεση τοῦ Ἔρωτα καί τῆς Ἀφροδίτης, ὅπου ὁ δεσμός μεταξύ τῶν ψυχῶν συνδυάζεται μέ τή σαρκική ἡδονή. Τήν ἔλλειψη αὐτή, ὁ Πλούταρχος τή δηλώνει μέ μιᾶ λέξη: ὁ ἐρωτας πρὸς τά ἀγόρια εἶναι «ἀχάριστος».

Ὁ ὄρος «χάρις» ἐμφανίζεται πολλές φορές στή διάρκεια τοῦ διαλόγου, φαίνεται νά εἶναι ἕνα ἀπό τά κλειδιά τοῦ στοχασμοῦ τοῦ Πλούταρχου. Εἰσάγεται πάντως μέ πολλή ἔμφαση στήν ἀρχή τοῦ κειμένου, πρὶν ἀπό τή συγκρότηση τῆς μεγάλης θεωρίας τοῦ ἐνιαίου Ἔρωτα. Ὁ Δαφναῖος εἶναι ὁ πρῶτος πού τόν χρησιμοποιεῖ ὡς «παντοδύναμο» ἐπιχείρημα ὑπέρ τῆς ἀποψῆς του<sup>32</sup>: ὁ ἐρωτας πρὸς τίς γυναῖκες – λέει – ἔχει τοῦτο τό ἰδιαίτερο, ὅτι ἀ-

σκώντας τις σεξουαλικές σχέσεις όπως τις καθιέρωσε ή φύση, μπορεί να οδηγήσει στη φιλία («εις φιλίαν»), μέσω της «χάριτος». Καί ο Δαφναίος δίνει τόση σημασία σέ τούτον τόν ὄρο, ὥστε ἀναλαμβάνει ἀμέσως νά τόν ὀρίσει καί νά τοῦ δώσει μερικά μεγάλα ποιητικά καθήκοντα ἀναδόχου. *Χάρις*, εἶναι ἡ συναίνεση πού αὐτοδοῦλως ἡ γυναίκα προσφέρει στόν ἄνδρα, συναίνεση πού δέν ἐκδηλώνεται παρά μόνο τήν ὥρα τοῦ γάμου, κατά τήν Σαλπῶ, καί πού ἡ ἀπουσία της στή σεξουαλική σχέση μπορεί νά ἔχει ὡς ἀποτέλεσμα, κατά τόν Πίνδαρο, *ἄχαρες* γεννήσεις: ἔτσι, ὁ Ἡφαιστος γεννήθηκε ἀπό τήν Ἥρα, πού τόν συνέλαβε «ἄνευ χαρίτων»<sup>33</sup>. Εἶναι ὀλοφάνερος ὁ ρόλος πού ἀποδίδεται σέ τούτη τή συναίνεση: νά ἐνσωματώσει τή σεξουαλική σχέση, μέ τούς δύο πόλους της, τῆς ἐνεργητικότητας καί τῆς παθητικότητας, πού ὀρίζει ἡ φύση, στίς ἀμοιβαῖες σχέσεις «εὔνοιας» καί νά ἐντάξει τή σαρκική ἡδονή στή φιλία.

Ὑστερα ἀπό τούτη τήν προεισαγωγή καί τή διατύπωση τῆς ἐννοιαίας θεωρίας περί ἔρωτος, τό θέμα τῆς «χάριτος» γίνεται ἐπικρατέστερο στό τέλος τοῦ διαλόγου· αὐτή θά χρησιμεύσει γιά τή διάκριση μεταξύ τοῦ ἔρωτα πρὸς τίς γυναῖκες καί τοῦ ἔρωτα πρὸς τά ἀγόρια, ὅπου μόνον ὁ πρῶτος εἶναι ἱκανός νά ἀποτελέσει τό ἔδαφος γιά τούτη τήν ἄρτια μορφή, ὅπου ἐνώνονται, χάρη στή γλυκύτητα τῆς συναίνεσης, ἡ ἡδονή τῆς Ἀφροδίτης καί ἡ ἀρετή τῆς φιλίας. Αὐτήν τή συνένωση, ὅμως, ὁ Πλούταρχος δέν τήν ἐννοεῖ ἀπλῶς ὡς μίαν ἀνοχή πού παραχωρεῖ, στόν συζυγικό δεσμό, μιά λίγο ἢ πολύ ὀφελιμιστική θέση (γιά τήν τεκνοποιία, γιά παράδειγμα) στίς σεξουαλικές πράξεις. Ἀντίθετα, αὐτές τίς θεωρεῖ ὡς ἀφετηρία κάθε σχέσης ἀγάπης πού πρέπει νά ἐμπνεύχωνι τόν συζυγικό δεσμό. Ἡ σαρκική ἡδονή, ἐφόσον ἀκριβῶς ἡ πραότητα τῆς συναίνεσης ἀποκλείει κάθε λογῆς βία, ἀπάτη ἢ χαμερπῆ συγκατάβαση, μπορεί νά εἶναι ἡ ἴδια ἡ αἰτία τῆς στοργικῆς ἀμοιβαιότητος πού ἔχει ἀνάγκη ὁ γάμος: «Ἡ φυσική ἔνωση μέ μιά σύζυγο εἶναι πηγὴ φιλίας, ὅπως μιά ἀπό κοινοῦ συμμετοχὴ σέ μεγάλα μυστήρια.» Ἡ ἡδονή εἶναι κάτι ἀσήμαντο (παραδοσιακὴ ἔκφραση ἀπό μέρους τῶν ἐχθρῶν τῆς σαρκικῆς ἡδονῆς)· ἀλλά, προσθέτει ἀμέσως ὁ Πλούταρχος, «εἶναι σάν τό φύτρο ἀπό τό ὄποιο ἀναπτύσσονται ἀπό μέρα σέ μέρα μεταξύ τῶν συζύγων ὁ ἀμοιβαῖος σεβασμός («τιμή»), ἡ «χάρις», ἡ «ἀγάπησις» καί ἡ ἐμπιστοσύνη («πίστις»)<sup>34</sup>.

Στόν θεμελιακόν αυτό ρόλο καί στή βλαστητική αυτή λειτουργία τῆς σαρκικῆς ἡδονῆς, ὁ Πλούταρχος βλέπει ἕνα ἐπιδητικό ἱστορικό ἐχέγγυο: τό βρίσκει στή νομοθεσία τοῦ Σόλωνα, πού παράγγελλε στούς συζύγους νά πλησιάζουν τή γυναίκα τους «τουλάχιστον τρεῖς φορές τόν μήνα». Στόν *Βίο Σόλωνος* ἀναφέρεται ἐπίσης σ' αὐτόν τόν νόμο, δηλώνοντας ὅτι δέν ἴσχυε παρά μόνο γιά τόν γάμο τῶν ἐπικλήρων κοριτσιῶν: ὁ λόγος ἦταν ὅτι ὑπῆρχε ἀνάγκη ἀπογόνων γιά τή μεταβίβαση τῆς πατρογονικῆς κληρονομιάς. Ἀλλά, προσθέτει ὁ Πλούταρχος, ὑπῆρχε καί κάτι ἀκόμα: ἡ ταχτική αὐτή ἐπαφή, ἀκόμα κι ὅταν «δέν προκύπτουν ἀπ' αὐτήν παιδιά», εἶναι «ἀπότιση σεβασμοῦ πρός μιάν ἔντιμη γυναίκα», «ἕνα δείγμα ἀγάπης πού διαλύει σέ κάθε εὐκαιρία τή σωρεία τῶν ἐναντιώσεων καί ἐμποδίζει τή δημιουργία ὀλικῆς ἀποστρόφῆς<sup>35</sup>». Σ' αὐτόν τό ρόλο τῆς σεξουαλικῆς σχέσης ὡς βασικοῦ στοιχείου τῆς ταχτικῆς ἐπαφῆς καί ὡς ἐχέγγυο σύμπνοιας, ὁ Πλούταρχος, στόν *Ἐρωτικό λόγο* του, δίνει μιάν ἀκόμα πιό βαρύνουσα διατύπωση. Τόν θεωρεῖ ἕναν τρόπο ἀναξωγογόνησης τοῦ συζυγικοῦ αὐτοῦ δεσμοῦ, περίπου ὅπως ἐπανενεργοποιεῖται μιὰ σύμβαση: «Ὅπως τά κράτη ἀνανεώνουν κάθε τόσο τίς συνθήκες πού τά συνδέουν, ἔτσι καί ὁ Σόλων ἤθελε ὁ γάμος νά ἀνανεώνεται, νά ξαναδυναμώνει μέ τοῦτα τά δείγματα τρυφερότητας, παρ' ὅλα τά ἀμοιβαῖα παράπονα πού δυνατόν νά συσσωρεύονται στήν ἀπό κοινοῦ καθημερινή διαβίωση<sup>36</sup>». Ἡ σεξουαλική ἡδονή εἶναι, ἐπομένως, στήν καρδιά τῆς γαμήλιας σχέσης, θεμελιακό στοιχεῖο καί ἐχέγγυο τῆς σχέσης ἔρωτα καί φιλίας. Τή θεμελιώνει ἡ, πάντως, τῆς ξαναδίνει ἰσχὺ σάν σ' ἕνα σύμφωνο συμβίωσης. Καί μολονότι ὁ Πλούταρχος μιλάει γιά περιστατικά πού μπορεῖ νά ἔχουν κάτι τό «προσβλητικό» γιά τή γυναίκα στίς σεξουαλικές σχέσεις τόν πρώτο καιρό τοῦ γάμου, δείχνει συνάμα καί ὅ,τι ἀναγκαῖο στοιχεῖο ὑπάρχει, μέσα σέ τοῦτο τό «δῆγμα», γιά τή δημιουργία μιᾶς ζωντανῆς, στέρεης καί σταθερῆς συζυγικῆς ἐνότητας. Προστρέχει σέ τρία μεταφορικά σχήματα: τοῦ φυτοῦ πού ἐνοφθαλμίζεται καί πού πρέπει νά ὑποστῆ βαθιά ἐντομή γιά νά ἀναπτυχθεῖ, μέ τό κεντράδι, σ' ἕνα δέντρο ἱκανό νά παράγει τούς καρπούς πού ἐπιθυμοῦμε· τοῦ παιδιοῦ ἢ τοῦ νεανία στόν ὁποῖο πρέπει νά ἐγκαρῶξουμε, ὄχι χωρίς πόνο γι' αὐτόν, τά πρῶτα στοιχεῖα μιᾶς γνώσης ἀπό τήν ὁποία θά ἀντλήσει ἀργότερα ὀφέλη· τέλος, τοῦ ὑγροῦ πού χύνουμε σ' ἕνα ἄλλο: ὕστερα ἀπό μιάν πρώτη φάση θό-

λούρας και αναδρασμού, τό μείγμα εμφανίζεται, και έτσι πραγματώνεται αυτή ή «δι' όλων κράσις» στην όποία αναφέρονται και τά *Γαμικά παραγγέλματα*<sup>37</sup>· και μαζί συνθέτουν ένα νέο υγρό άπό τό όποίο κανείς δέν μπορεί πιά νά διαχωρίσει τά δύο συστατικά στοιχεία. Μιά όρισμένη θλίψη, ψυχική ταραχή, αναστάτωση είναι αναπόφευκτες στην άρχή τών συζυγικών σχέσεων, αυτός όμως είναι ό όρος για νά συσταθεϊ ή νέα και σταθερή ένότητα.

Καί ό Πλούταρχος φτάνει έτσι στή βασική διατύπωση: «Στόν γάμο, τό ν' αγαπās είναι μεγαλύτερο αγαθό παρά τό ν' αγαπιέσαι»<sup>38</sup>. Ό τύπος αυτός είναι σημαντικός, έφόσον σέ κάθε σχέση έρωτα, ή παραδοσιακή έρωτική έδειχνε έντονα τήν πολικότητα του έραστή και του έρώμενου και τήν άναγκαία άσυμμετρία ανάμεσα στους δύο. Έδώ, ή διπλή δραστηριότητα αγάπης, πού είναι παρούσα και στους δύο συζύγους, είναι αυτή πού άποτελει τό βασικό στοιχείο. Καί για λόγους εύκολονόητους. Αυτή ή διπλή δραστηριότητα αγάπης είναι βασικό στοιχείο τής άμοιβαιότητας: άκριδώς επειδή ό καθένας άπό τούς δύο αγαπā τόν άλλο, είναι φυσικό νά δέχεται τόν έρωτα, νά συναινεί στό νά λαμβάνει τά δείγματα του και νά του άρέσει έτσι νά αγαπιέται. Η δραστηριότητα αυτή είναι έπομένως και ένα βασικό στοιχείο τής πίστης, έφόσον ό καθένας άπό τούς δύο μπορεί νά πάρει, για κανόνα τής συμπεριφοράς του και άφορηή για νά περιορίσει τίς επιθυμίες του, τήν αγάπη πού νιώθει για τόν άλλο. «Όταν αγαπās, γλιτώνεις άπό καθετί πού φθείρει ή άλλοτριώνει τή συζυγική ένωση»<sup>39</sup>. Αυτή ή ένωση όφείλει τήν άξία της και τή σταθερότητά της στό σχήμα του διπλού έρωτα, όπου ό καθένας άπό τούς δύο είναι, άπό τήν άποψη του Έρωτα, και μονίμως, ενεργό ύποκείμενο· λόγω αυτής τής άμοιβαιότητας στην πράξη τής αγάπης, οι σεξουαλικές σχέσεις μπορούν νά έχουν τή θέση τους μέ τή μορφή τής άμοιβαίας στοργής και συναίνεσης. Σέ σύγκριση μέ τούτο τό πρότυπο σχέσεων, ό έρωτας πρός τά άγόρια, μέ τήν έντονη διάκριση έραστή και έρώμενου, μέ τό δίλημμα τής παθητικότητας, μέ τήν άναγκαία εύπάθεια τής ήλικίας, δέν μπορεί παρά νά είναι άτελής. Του λείπει ή διπλή και συμμετρική δραστηριότητα τής αγάπης· του λείπει συνεπώς ή έσωτερική εύρυθμία και ή σταθερότητα του ζεύγους. Στερείται αυτής τής «χάριτος» πού επιτρέπει στά *άφροδίσια* νά ένσωματωθούν στή φιλία για νά συνθέσουν τήν άρτια και έντελή μορφή του Έρωτα. Η παιδερασία, θά έλεγε ό Πλούταρχος, εί-



ναι ένας έρωτας από τόν όποιο λείπει ή «χάρις».

Γενικά, τό κείμενο του Πλουτάρχου πιστοποιεί τή συγκρότηση μιᾶς έρωτικής πού, σέ δρισμένα βασικά σημεία, είναι διαφορετική από εκείνην πού είχε γνωρίσει και αναπτύξει ό έλληνικός πολιτισμός. "Όχι πέρα για πέρα διαφορετική, έφόσον, όπως τό δείχνει τό μεγάλο κεντρικό χωρίον πού είναι αφιερωμένο στό εγκώμιο του Έρωτα, βασικό ρόλο παίζουν ακόμα και πάντοτε οι παραδοσιακές έννοιες. Αύτήν όμως τήν πλατωνίζουσα έρωτική ό Πλούταρχος τή χρησιμοποιεί για νά καταλήξει σέ άποτελέσματα διαφορετικά από εκείνα μέ τά όποια αύτή συνήθως συνδεόταν. Για μεγάλο χρονικό διάστημα ή έρωτική αύτή είχε χρησιμέψει για νά υποδηλώνει τήν ύπαρξη δύο διακριτών και αντίθετων έρώτων (ένός χαμερπούς, χυδαίου, προσανατολισμένου στό *άφροδίσια*, κι ενός άλλου ευγενούς, πνευματικού, προσανατολισμένου στην επιμέλεια τής ψυχής), αλλά και για νά άποκαταστήσει ανάμεσά τους ένα είδος ενότητας, έφόσον μόνο ό δεύτερος θεωρείτο άληθινός, ενώ ό άλλος δέν ήταν παρά ή γήινη σκιά του, τό όμοίωμά του. Ό Πλούταρχος χρησιμοποιεί τίς ίδιες αυτές πλατωνικές έννοιες σέ μιάν έρωτική πού αποβλέπει στη σύσταση ενός μόνου Έρωτα ικανού νά παίρνει υπόψη και τούς έρωτες προς τίς γυναίκες και τούς έρωτες προς τά άγόρια και νά ενσωματώνει σ' αυτούς τά *άφροδίσια*. Ωστόσο, στό όνομα αύτῆς τής ενότητας, ή έρωτική αύτή αποκλείει τελικά τόν έρωτα προς τά άγόρια, λόγω έλλειψης «*χάριτος*». Μέ άφετηρία τή δυϊστική έρωτική πού τή διαπερνά τό θέμα του άληθινού και του όμοιώματος, και πού προορίζεται νά θεμελιώσει βασικά τόν έρωτα προς τά άγόρια, αλλά μέ τίμημα τήν κατάργηση των *άφροδισίων*, βλέπουμε στόν Πλούταρχο νά συγκροτείται μιá νέα ύφολογία του Έρωτα: μιá ύφολογία μονιστική, έφόσον συμπεριλαμβάνει και τά *άφροδίσια*, αλλά ή όποια καθιστά αύτήν τή συμπερίληψη ένα κριτήριο πού του επιτρέπει νά διασώσει μόνο τόν συζυγικό έρωτα και νά αποκλείει τίς σχέσεις μέ τά άγόρια λόγω τής έλλειψης πού τίς χαρακτηρίζει: οι σχέσεις αυτές δέν μπορούν πλέον νά έχουν θέση μέσα σέ τούτη τή μεγάλη ένιαία και ένοποιό άλυσίδα όπου ό έρωτας ζωογονείται από τήν άμοιβαιότητα τής ήδονῆς.

## 2. Ο ΨΕΥΔΟ-ΛΟΥΚΙΑΝΟΣ

Οί *Ἐρωτες*, πού ἀποδίδονται στόν Λουκιανό, εἶναι ἓνα κείμενο σαφῶς μεταγενέστερο<sup>40</sup>. Ἐμφανίζονται μέ τήν πολύ συνηθισμένη μορφή διαδοχικῆς ἐμβολῆς διαλόγων. Ὁ Θεόμνηστος, πού οἱ ἔρωτες του πρός τίς γυναῖκες ἤ πρός τά ἀγόρια ξαναγεννιοῦνται, εὐθύς μόλις χαθοῦν, πιά πολλοί ἀπό τά κεφάλια τῆς Λερναίας Ὑδρας, παραπονιέται γιά τήν Ἀφροδίτη: ἀπό τότε πού ἀπό παιδί ἔγινε ἔφηβος, ἡ ὀργή τῆς θεᾶς τόν κυνηγαί· κι ὁμως δέν εἶναι ἀπόγονος τοῦ Ἥλιου οὔτε ἔχει τήν ἀγρία χωριατιά τοῦ Ἴππολύτου. Νιώθει τήν ἴδια κλίση καί γιά τόν ἕναν καί γιά τόν ἄλλον ἔρωτα, χωρίς νά κατορθώνει νά μάθει πρός ποιόν ἀπό τούς δύο εἶναι προτιμότερο νά στραφεῖ. Ζητάει ἀπό τόν Λυκίνο – πού, αὐτός, δέν ρέπει πρός κανένα ἀπό τά δύο τοῦτα πάθη – νά γίνει ἀμερόληπτος διαιτητής καί νά τοῦ πει τί εἶναι καλύτερο νά διαλέξει. Ὁ Λυκίνος, εὐτυχῶς, διαφύλαξε, σάν χαραγμένο στή μνήμη του, τόν διάλογο δύο ἀνδρῶν πάνω στό ἴδιο τοῦτο θέμα· ὁ ἕνας ἀγαποῦσε ἀποκλειστικά τά ἀγόρια, κρίνοντας πῶς ἡ θηλυκιά Ἀφροδίτη δέν ἦταν παρά μία «ἄδυσσος»· ὁ ἄλλος ἔρεπε μανιωδῶς πρός τίς γυναῖκες. Ἔτσι, ὁ Λυκίνος θά ἀφηγηθεῖ τή συζήτησή τους· ἀλλά ὁ Θεόμνηστος δέν πρέπει νά γελιέται· μπόρεσε, δέβαια, ὁ ἴδιος, νά θέσει τό ζήτημα γελώντας· ὁ Χαρικλῆς καί ὁ Καλλικρατίδας, τῶν ὁποίων θά ἀκούσουμε τώρα τό διάλογο, ἐκφράζανε τίς σκέψεις τους μέ μεγάλη σοβαρότητα.

Περιστό νά ποῦμε πῶς ἡ τελευταία αὐτή ἐπισήμανση πρέπει νά θεωρηθεῖ ὡς δευτερεύουσας σημασίας. Σοβαροί ἦταν ὅπωςδήποτε καί οἱ δύο ἀντίπαλοι. Ὁ Ψευδο-Λουκιανός ὁμως εἰρωνεύεται

γράφοντας τις έμφατικές και βαριές ρητορικές επιδείξεις πού τούς αποδίδει. Ύπάρχει απομίμηση ύφους σέ τούτα τά τολμηρά κομμάτια· τό καθένα από αυτά είναι ή τυπική έπιχειρηματολογία του Όπαδου των γυναικών και του Έραστου των άγοριών. Έπιχειρήματα παραδοσιακά, ύποχρεωτικές παραπομπές, άναφορές σέ μεγάλες φιλοσοφικές ιδέες, ρητορικά στολίδια – ό συγγραφέας μειδιά παραθέτοντας τούς λόγους αυτών των άτάραχων άγορητών. Καί, από τούτη τήν άποψη, πρέπει νά σημειωθεί ότι ή παιδραστική άγόρευση είναι πολύ πιό φορτισμένη, φαντασμένη και «άλλόκοτη» από τήν άλλη, τήν πιό στωικίζουσα, πιό άπογυμνωμένη, πού τάσσεται ύπέρ των γυναικών. Η τελική ειρωνεία – ό Θεόμνηστος θά ύπενθυμίσει ότι πάντως, σ' όλα τούτα, ό λόγος είναι για φίλιά, για θωπιές, για χέρια πού γλιστράνε κάτω από τούς χιτώνες – θά ύπερφαλαγγίσει βασικά τό έγκώμιο του έρωτα πρós τά άγόρια. Άλλά αυτή ή ειρωνεία δείχνει τό σοβαρό πρόβλημα πού έχει τεθεί. Καί, όσο κι άν ό Ψευδο-Λουκιανός βρísκει διασκεδαστικό νά φιλοτεχνεί τό «θεωρητικο-ρητορικό» πορτρέτο των δύο αυτών Έραστών – τονίζοντας κάπως τά ρητορικά χαρακτηριστικά τους – , ξαναβρísκουμε έδω εκείνο πού ύπήρξε, τότε και μέ τά πιό έντονα χαρακτηριστικά του, ή «έρωτική έπιχειρηματολογία» μέ τήν τόσο μακριά σταδιοδρομία στον έλληνικό πολιτισμό.

Ύπάρχει κάτι πού μπορεί νά ξαφνιάσει από τήν άρχή κιόλας του διαλόγου πού άναφέρει ό Λυκίνος για νά φωτίσει τόν άμήχανο, ανάμεσα στους δύο έρωτες, φίλο του: ό διάλογος αυτός, πού θά καταλήξει (όχι χωρίς κάποιον έπαμφοτερισμό) ύπέρ του έρωτα πρós τά άγόρια, δέν τοποθετείται ύπό τό έμβλημα του Έρωτα, πού θεωρείται ως ή προστάτρια δύναμη αυτής τής μορφής άφοσίωσης, αλλά ύπό τό έμβλημα τής Άφροδίτης: ή σκηνή, πού ό Λυκίνος ύποτίθεται ότι τή θυμάται στίς παραμικρές της λεπτομέρειες, έκτυλίσσεται στήν Κνίδο, κοντά στό ναό τής θεάς όπου βρísκεται τό περίφημο άγαλμα πού είχε σμιλέψει ό Πραξιτέλης. Πράγμα πού δέν έμποδίζει άλλωστε, σύμφωνα μέ τήν παράδοση, τόν ύπέρμαχο τής παιδοφιλίας και των παιδραστών νά επικαλείται, κατά τή διάρκεια του διαλόγου, τόν Έρωτα, «τόν ουράνιο – άγαθό – δαίμονα», «τόν ιεροφάντη των μυστηριών του έρωτα»· κι όσο για εκείνον πού μιλάει για τις γυναικείες ήδονές, θά ζητήσει φυσικά τήν ύποστήριξη τής Άφροδίτης. Τό ότι ή Κνίδια

θεά προΐσταται κατά κάποιον τρόπο αὐτῆς τῆς διαμάχης, ὅπου συγχρόνως εἶναι ἀντιμέτωπη μέ τόν Ἔρωτα, τόν παραδοσιακό σύντροφο-ἀντίπαλο, ἐξηγεῖται εὐκολα ἀπό τό γεγονός ὅτι τό πρόβλημα τῆς σαρκικῆς ἡδονῆς διατρέχει ὅλο τόν διάλογο. Γι' αὐτήν, γιά τά ἀφροδόσια εἶναι ὁ λόγος στήν ἀνησυχία πού ἐκφράζει ὁ Θεόμνηστος, καθῶς τόν προκαλοῦν ἐξίσου ἡ γοητεία τῶν κοριτσιῶν καί ἡ ὁμορφιά τῶν ἀγοριῶν. Τήν τελευταία λέξη θά τήν ἔχει ἡ σαρκική ἡδονή πού θά ξαποστείλει μ' ἓνα ξέσπασμα γέλιου τά σεμνότευφα ἐπιχειρήματα. Αὐτή πάλι γίνεται ἀφορμή γιά τή συζήτηση τοῦ Χαρικλῆ καί τοῦ Καλλικρατίδα ὑπό μορφή ἑνός χαρακτηριστικοῦ ἀνέκδοτου: ἓνας νέος, ἐρωτευμένος μέ τό ἔργο τοῦ Πραξιτέλη, κλεισθήκε τή νύχτα μέσα στό νάο καί ἐμίανε τό ἄγαλμα, ἀλλά σάν νά ἐπρόκειτο γιά ἓνα ἀγόρι<sup>41</sup>. Ἡ ἀφήγηση αὐτῆς τῆς – πολύ παραδοσιακῆς – ἱστορίας γίνεται ἀφορμή γιά τή συζήτηση: μήπως ἡ ἱερόσυλη πράξη, ἐφόσον ἀπευθύνεται στήν Ἀφροδίτη, εἶναι ἓνας φόρος τιμῆς στή θεά πού διέπει τίς γυναικεῖες ἡδονές; Ἐκτελούμενη ὁμως μέ τέτοια μορφή δέν ἀποτελεῖ ἄραγε μιά μαρτυρία ἐναντίον αὐτῆς τῆς Ἀφροδίτης; Πράξη ἀμφίσημη. Σέ ποιόν νά καταλογίσουμε αὐτή τήν ἀσέβεια-φόρο-τιμῆς, αὐτόν τόν βεδηλωτικό σεβασμό, στόν ἔρωτα γιά τίς γυναῖκες ἢ στόν ἔρωτα γιά τά ἀγόρια;

Καί τό ἐρώτημα πού διατρέχει ὅλον τόν διάλογο, ἔστω κι ἄν φαίνεται νά ἔχει ξεχαστεῖ σέ λόγια πιό αἰθέρια, θά εἶναι: ποιά θέση, ποιά μορφή, πρέπει νά δοθεῖ στή σεξουαλική ἡδονή στόν ἕναν καί στόν ἄλλον ἔρωτα; Ἡ ἀπάντηση σ' αὐτό τό ἐρώτημα θά χρησιμεύσει ὡς διακρίνουσα, προσφέροντας πρὸς στιγμὴν στόν ἔρωτα πρὸς τά ἀγόρια, στόν οὐρανό τῆς φιλοσοφίας, μιά νίκη πού ἡ εἰρωνεία τῆς πραγματικότητας σύντομα θά τήν ἀπειλήσει.

Ἡ συζήτηση εἶναι αὐστηρά ὀργανωμένη. Ὁ καθένας ἀπό τοὺς δύο ρήτορες παίρνει μέ τή σειρά τό λόγο καί ὑποστηρίζει μέ μιά συνεχή ἀγόρευση τήν ὑπόθεσιν τοῦ ἔρωτα πού προτιμᾷ. Ἐνας βουδός μάρτυρας (ὁ Λυκίνος) θά διαιτητεύσει αὐτόν τόν διαγωνισμό καί θά ἀποφασίσει ποιός θά εἶναι ὁ νικητής. Μολονότι ὁ λόγος τοῦ «ἀγορόφιλου» Καλλικρατίδα εἶναι πιό διανθισμένος καί μεγαλύτερης διάρκειας ἀπό τόν λόγο τοῦ Χαρικλῆ, καί οἱ δύο ἀγορεύσεις ἔχουν τήν ἴδια διάρθρωση: τά ἐπιχειρήματα εἶναι διατεταγμένα μέ τήν ἴδια σειρά καί μέ τρόπο πού τά δεύτερα, ἀκριβῶς, ν' ἀπαντοῦν στά πρῶτα. Καθένας ἀπό τοὺς δύο λόγους περι-

λαμβάνει δύο μέρη· τό πρώτο απαντᾶ στό ἐρώτημα: ποιά εἶναι ἡ φύση τοῦ ἔρωτα γιά τόν ὁποῖο μιλάμε, ποιά ἡ προέλευσή του καί ποιά ἡ θέση του στήν γενική τάξη τοῦ κόσμου; Τό δεύτερο μέρος απαντᾶ στό ἐρώτημα: τί ἔχουμε νά ποῦμε γιά τήν ἡδονή πού νιώθουμε σέ τοῦτον ἢ τόν ἄλλον ἔρωτα; Ποιά πρέπει νά εἶναι ἡ μορφή του, καί ποιά μπορεῖ νά εἶναι ἡ ἀξία του; Ἐντί νά παρακολοθησοῦμε, στή συνέχειά της, τήν καθεμιᾶ ἀπ' αὐτές τίς δύο ἀναλύσεις, θά ἐξετάσουμε ἐδῶ μέ τή σειρά τά δύο αὐτά ἐρωτήματα γιά νά δείξουμε πῶς ἀπαντοῦν σ' αὐτά, ὁ καθένας μέ τόν δικό του τρόπο, ὁ ὁπαδός τοῦ ἔρωτα πρὸς τίς γυναῖκες καί ὁ συνήγορος τοῦ ἔρωτα πρὸς τά ἀγόρια.

1. Ὁ «ὑπέρ τῶν γυναικῶν» λόγος τοῦ Χαρικλῆ στηρίζεται σέ μιᾶ κοσμοθεωρία πού ἡ γενική της τονικότητα εἶναι δίχως ἄλλο στωική<sup>42</sup>: σ' αὐτήν ἡ φύση ὀρίζεται ὡς ἡ δύναμη πού, μέ τή μείξη τῶν στοιχείων, ἔκαμε τά πάντα νά εἶναι ζωντανά ὄντα δίνοντάς τους ψυχή. Ἡ ἴδια πάλι – συνεχίζει ὁ Χαρικλῆς, ἐπαναλαμβάνοντας ἕνα γνωστό μάθημα καί μέ τά γνωστά λόγια – ἔχει ρυθμίσει τή συνέχεια τῶν γενεῶν<sup>43</sup>. Ξέροντας ὅτι τά ζωντανά ὄντα ἦταν φτιαγμένα «ἀπό φθαρτή ὕλη», καί ὅτι ὁ καθορισμένος χρόνος γιά κάθε ὄν ἦταν βραχύς, κανόνισε («ἐμηχανήσατο») τά πράγματα μέ τρόπο πού ὁ ἀφανισμός τοῦ ἑνός νά εἶναι ἡ γέννηση τοῦ ἄλλου: ἔτσι, μέ τήν ἐναλλαγή τῶν διαδοχῶν, μπορούμε νά ζοῦμε στό διηνεκές. Γιά νά τό πετύχει αὐτό, κανόνισε ἐπίσης τό μοῖρασμα τῶν φύλων, ἔτσι πού τοῦ ἑνός προορισμός νά εἶναι ἡ ἐκχυσή τοῦ σπέρματος καί τοῦ ἄλλου ἡ λήψη του· καί ἐμφύσηξε στό καθένα τους τόν «πόθον» γιά τό ἄλλο. Ἀπό τή σχέση τῶν δύο αὐτῶν διαφορετικῶν φύλων μπορεῖ νά γεννιέται ἡ ἀκολουθία τῶν γενεῶν – ποτέ ὅμως ἀπό τή σχέση μεταξύ δύο ἀτόμων τοῦ ἴδιου φύλου. Ἐτσι ὁ Χαρικλῆς στηρίζεται γερά στή γενική τάξη τοῦ κόσμου, ἐκεῖ ὅπου δένονται μεταξύ τους ὁ θάνατος, ἡ γένεση καί ἡ αἰωνιότητα, ἡ ἰδιαίτερη φύση τοῦ κάθε φύλου καί ἡ ἡδονή πού ταιριάζει στό καθένα τους. Δέν πρέπει τό «θηλυκό» νά κάνει, παρά φύσιν, τό ἀρσενικό· οὔτε «τό ἀρσενικό νά ἐκθηλύνεται ἄσεμνα». Ὅποιος θέλει νά ξεφύγει ἀπό τοῦτα τά ὄρια, δέν παραβαίνει ἀπλῶς τά ἰδιαίτερα χαρακτηριστικά τοῦ ἀτόμου, ἀλλά καί προσβάλλει τήν ἀλληλουχία τῆς παγκόσμιας ἀναγκαιότητας.

Τό δεύτερο κριτήριο τῆς φυσικότητας πού χρησιμοποιεῖ ὁ Χα-

ρικλής στό λόγο του, είναι ή κατάσταση τής ανθρωπότητας κατά τή γέννησή της<sup>44</sup>. Ὁ ἄνθρωπος γειτονεύει μέ τούς θεούς χάρη στήν ἀρετή, φροντίζει νά συμπεριφέρεται σάν ἥρωας, οἱ γάμοι του εἶναι ἀρμονικοί καί τά τέκνα του εὐγενή: αὐτά ἦταν τά τέσσερα γνωρίσματα τής ἀνώτερης ἐκείνης ζωῆς πού ἐξασφάλιζαν τή συμφωνία του μέ τή φύση. Ἦλθε ή πτώση· ἦταν προοδευτική. Ὁ Χαρικλῆς φαίνεται νά διακρίνει, ὡς σταθμούς αὐτῆς τῆς κατάπτωσης, τή στιγμή ὅπου, καθῶς ή ἡδονή παρασύρει τό γένος τῶν ἀνθρώπων πρὸς τήν ἄβυσσο, αὐτό ἀναζήτησε γιά τίς ἀπολαύσεις «καινούργιους καί παρακαμπτήριους δρόμους» (μήπως πρέπει νά ἐννοοῦμε ἐδῶ τίς μή τεκνογόνες σεξουαλικές σχέσεις ή ἡδονές ξένες πρὸς τό γάμο;), καί ὕστερα τή στιγμή ὅπου ὁ ἄνθρωπος ἔφτασε «νά παραβαίνει τήν ἴδια τή φύση»: θρασύτητα πού ή βασική της μορφή – ή μόνη πάντως πού μνημονεύεται σέ τοῦτο τό κείμενο – συνίσταται στό νά μεταχειρίζεσαι ἕναν ἀρσενικό σάν νά εἶναι γυναίκα. Ἀλλά γιά νά εἶναι δυνατή μιᾶ παρόμοια καί τόσο ξένη πρὸς τή φύση πράξη, χρειάστηκε ή εἰσαγωγή, στίς σχέσεις μεταξύ ἀνδρῶν, δύο στοιχείων πού ἐπιτρέπουν τόν ἐξαναγκασμό μέ τή βία, καί τήν ἀπάτη: κι αὐτά τά στοιχεῖα εἶναι ή τυραννική ἐξουσία καί ή τέχνη τῆς πειθοῦς.

Τό τρίτο γνώρισμα τῆς φυσικότητας, ὁ Χαρικλῆς τό γυρεύει στόν ζωικό κόσμο<sup>45</sup>: «ή νομοτέλεια τῆς φύσης» βασιλεύει στά ζῶα ἀπεριόριστα καί ἀμέριστα: οὔτε τά λιοντάρια, οὔτε οἱ ταῦροι, οὔτε τά κριάρια, οὔτε τά ἀγριογούρουνα, οὔτε οἱ λύκοι, οὔτε τά πουλιά, οὔτε τά ψάρια ἐπιζητοῦν τό δικό τους φύλο· γι' αὐτά, «οἱ ἐντολές τῆς Πρόνοιας εἶναι ἀμετάβλητες». Τή σῶφρονα αὐτή ζωότητα, ὁ ρήτορας τοῦ Ψευδο-Λουκιανοῦ ἀντιπαραβάλλει μέ τή «διεστραμμένη κτηνωδία» τῶν ἀνθρώπων, ή ὁποία τούς ὑποβιβάζει κάτω ἀπό τά ἄλλα ζωντανά ὄντα, ἐνῶ ἦταν προορισμένοι νά ὑπερτεροῦν. Πολλοί ὄροι ἐκφραστικοί σηματοδοτοῦν στόν λόγο τοῦ Χαρικλῆ αὐτή τήν «κτηνωδία» τοῦ ἀνδρα: παραφορά, ἀλλά καί «παράξενη ἀρρώστια», «ἀναισθησία», ἀνικανότητα νά φτάσει στόν σκοπό, ἔτσι πού ἀμελεῖ ἐκεῖνο πού ἔπρεπε νά ἐπιδιώκει καί ἐπιδιώκει αὐτό πού δέν πρέπει. Ἀντίθετα ἀπό τή συμπεριφορά τῶν ζῶων πού ὑπακούουν στό νόμο καί ἀναζητοῦν τό σκοπό πού τούς ἔχει ὀριστεῖ, οἱ ἄνδρες πού ἔχουν σχέση μέ ἄνδρες δείχνουν ὄλα τά σημεῖα πού κατά παράδοση ἀποδίδονται στήν κατάσταση τοῦ πάθους: βία πού δέν ἐλέγχεται, νοσηρή κατάσταση,

τυφλότητα μπροστά στην πραγματικότητα, ανικανότητα επιδίωξης των στόχων που όριζει ή ανθρώπινη φύση.

Κοντολογίς, ο ξρωτας προς τα άγόρια, τοποθετούμενος με τη σειρά στους τρεις άξονες της φύσης – ως γενική τάξη του κόσμου, ως άρχεγονη κατάσταση της ανθρωπότητας και ως συμπεριφορά λογικά προσαρμοσμένη στους σκοπούς της –, διαταράσσει την τάξη του κόσμου, δίνει άφορμή σε συμπεριφορές βίας και άπάτης και, τέλος, είναι δόλεθριος για τους στόχους του ανθρώπινου όντος. Κοσμολογικά, «πολιτικά», ήθικά, αυτός ο τύπος σχέσεων παραβαίνει τη νομοτέλεια της φύσης.

Ο Καλλικρατίδας, στο τμήμα του λόγου του όπου άπαντά στην άποψη αυτή, προβάλλει όχι τόσο επιχειρήματα που άποκρούουν τον αντίπαλό του, όσο μιάν έντελώς διαφορετική αντίληψη για τον κόσμο, για τό ανθρώπινο είδος, για την ιστορία του και για τους άνώτερους δεσμούς που ένώνουν τους ανθρώπους. Στην ιδέα για μιá φύση προνοητική και «μηχανουργό» που ρυθμίζει, μέσω της γενετήσιας πράξης, την τεκνοποιία και τη συνέχεια των γενεών έτσι ώστε να παρέχει στο ανθρώπινο είδος μιάν αωσιότητα της όποίας στεροούνται τά άτομα, ο Καλλικρατίδας αντιπαραθέτει την εικόνα ενός κόσμου που σχηματίστηκε μέσα από τό χάος. Ο Έρωσ είναι εκείνος που νίκησε αυτή την άρχεγονη άταξία πλάθοντας, σαν δημιουργός, καθετί που έχει ψυχή και άθετί που δέν έχει ψυχή, έμφυσώντας στο σώμα των ανθρώπων την άρχή της όμόνοιας, και συνδέοντάς τους με τά «ιερά αισθήματα της φιλίας». Ο Χαρικλής έβλεπε, στίς σχέσεις μεταξύ άνδρα και γυναίκας, μιάν επιδέξια φύση που καταστρώνει σειρές μέσα στο χρόνο για να άποφύγει τον θάνατο. Ο Καλλικρατίδας άναγνωρίζει στον ξρωτα προς τά άγόρια τη δύναμη του δεσμού που, συνενώνοντας και συνδυάζοντας, νικάει τό χάος<sup>46</sup>.

Άπό τούτη τη σκοπιά, ή ιστορία του κόσμου δέν πρέπει να θεωρεϊται ως μιá διαστική λησμονιά των νόμων της φύσης και κατάδυση στίς «άβύσσους της ήδονής»· αλλά μάλλον ως μιá προοδευτική χαλάρωση των πρώτων άναγκών του βίου<sup>47</sup>. Ο πρωτόγονος άνθρωπος πιεζόταν από τη χρεία: «αί τέχνηαι και αί έπιστήμναι» του έδωσαν τη δυνατότητα να γλιτώσει από τίς έπείγουσες άνάγκες και να τά καταφέρει καλύτερα: έμαθε να ύφαινει ένδύματα, να χτίζει σπίτια. Αυτό λοιπόν που ή δουλειά του ύφαντή είναι σε σύγκριση με τη χρήση των δερμάτων των ζώων, αυτό που ή τέχνη

του αρχιτέκτονα είναι σέ σύγκριση μέ τά σπήλαια πού χρησίμευαν γιά στέγαση, ὁ ἔρωτας πρὸς τά ἀγόρια εἶναι σέ σύγκριση μέ τή σχέση μέ τίς γυναῖκες. Αὐτές ἦταν, στήν ἀρχή, ἀπαραίτητες γιά νά μήν ἐξαφανιστεῖ τό εἶδος, ἐνώ ὁ ἔρωτας πρὸς τά ἀγόρια γεννήθηκε πολὺ ἀργά· ὄχι βέβαια, ὅπως ἰσχυριζόταν ὁ Χαρικλῆς, ἀπό μιά κατάπτωση, ἀλλά, ἀντίθετα, ἀπό τήν ἀνοδο τῶν ἀνθρώπων σέ ὑψηλότερα ἐπίπεδα περιέργειας καί γνώσης. "Ὅταν, πράγματι, οἱ ἄνθρωποι, ἀφοῦ ἔμαθαν τόσα χρήσιμα ἐπιτηδεύματα, ἄρχισαν νά μήν ἀμελοῦν «τίποτα» στήν ἔρευνά τους, ἐμφανίζεται ἡ φιλοσοφία καί, μαζί της, ἡ παιδερασία. Ὁ ρήτορας τοῦ Ψευδο-Λουκιανοῦ δέν ἐξηγεῖ καθόλου αὐτή τή διδυμη γέννηση· ὁ λόγος του ὅμως περιέχει ἀρκετές γνώριμες ἀναφορές ὥστε νά εἶναι εὐληπτος στόν κάθε ἀναγνώστη. Στηρίζεται σιωπηρὰ στήν ἀντίθεση ἀνάμεσα στή μετάδοση τῆς ζωῆς μέσω τῆς σχέσης μέ τό ἄλλο φύλο καί στή μεταβίβαση τῶν «τεχνῶν καί ἐπιστημῶν» μέσω τῆς διδασκαλίας, τῆς μαθήτευσης καί τῆς σχέσης μαθητῆ πρὸς δάσκαλο. "Ὅταν ἡ φιλοσοφία, ἀποδεσμευμένη ἀπό τίς ξεχωριστές τέχνες, ἄρχισε νά θέτει στόν ἑαυτό της ἐρωτήματα γιά ὅλα τά πράγματα, ἔρηκε, γιά νά μεταδίδει τή σοφία πού προσκόμιζε, τόν ἔρωτα πρὸς τά ἀγόρια — πού εἶναι συνάμα καί ἔρωτας πρὸς τίς ὡραίες ψυχές, τίς ἐπιδεκτικές ἀρετῆς. Καταλαβαίνουμε ἔτσι γιὰτί ὁ Καλλικρατίδας ἀπέκρουε μ' ἓνα ξέσπασμα γέλιου τό περί «ζωότητος» μάθημα πού τοῦ παρουσίαζε ὁ ἀντίπαλός του<sup>48</sup>: τί ἀποδεικνύει λοιπόν τό γεγονός ὅτι τά λιοντάρια δέν ἀγαποῦν τά ἀρσενικά τοῦ εἶδους τους καί ὅτι οἱ ἀρσενικές ἀρκοῦδες δέν ἐρωτεύονται ἀρσενικές ἀρκοῦδες; "Ὅχι ὅτι οἱ ἄνθρωποι διέφθειραν μιά φύση πού παραμένει ἀπείραχτη στά ζῶα, ἀλλά ὅτι τά ζῶα δέν ξέρον οὔτε τί σημαίνει νά «φιλοσοφεῖς», οὔτε τό ὡραῖο πού μπορεῖ νά παράγει ἡ φιλία.

Τά ἐπιχειρήματα τοῦ Καλλικρατίδα δέν εἶναι, προφανῶς, πιό πρωτότυπα ἀπό ἐκεῖνα τοῦ Χαρικλῆ. Κοινοί τόποι ἑνός ἐκχυδαῖσμένου στωικισμοῦ, ἀπό τή μιά μεριά, σύμφυρμα, ἀπό τήν ἄλλη, πλατωνικῶν καί ἐπικούρειων στοιχείων<sup>49</sup>; Ἀσφαλῶς, ναί. Δέν μποροῦμε νά ἀγνοήσουμε σέ τούτη τή σύγκριση τῶν δύο ἐρώτων ὅλα ὅσα θά μπορούσαν νά ἀποτελέσουν ἀφορμή γιά ρητορικές παραλλαγές στήν πλοκή τῶν παραδοσιακῶν ἐπιχειρημάτων. Ἡ κοινοτοπία (πού εἶναι, ἐξάλλου, σέ ὀρισμένα σημεῖα ὁμορφα διανθισμένη) τῶν ἐξηγήσεων τοῦ Χαρικλῆ καί τοῦ Καλλικρατίδα



δείχνει αρκετά καλά ότι αυτές πρέπει να λειτουργούσαν περίπου σάν φιλοσοφικοί θυρεοί: ο μάλλον πλατωνίζων έραστής άγοριών υπό τά χρώματα του Έρωτος· και ο μάλλον στωικός έραστής γυναικών υπό τό άπαιτητικό έμβλημα τής φύσης. Πράγμα πού δέν σημαίνει, βέβαια, ότι οι στωικοί καταδίκαιζαν μιάν όρισμένη παιδεραστία, τήν όποία ο πλατωνισμός φαίνεται να δικαιολογούσε άπορρίπτοντας τόν γάμο. Είναι γνωστό ότι, από τήν άποψη τών αντίστοιχων διδασκαλιών, δέν συνέδινε τίποτα τέτοιο – ή πάντως τά πράγματα δέν ήταν καθόλου τόσο άπλά. Είμαστε όμως ύποχρεωμένοι, βάσει τών γραπτών μαρτυριών πού διαθέτουμε, να διαπιστώσουμε αυτό πού θά όνομάζαμε «μιά προνομιούχα ένωση». Τό είδαμε στό προηγούμενο κεφάλαιο: ή τέχνη του έγγαμου δίου τελειοποιήθηκε, σε μεγάλο βαθμό, διαμέσου ενός στωικού τρόπου σκέψης, και άναφορικά μέ μιάν όρισμένη αντίληψη για τή φύση, για τίς βασικές άνάγκες της, για τή θέση και τή λειτουργία πού αυτή προβλέπει για όλα τά όντα, μ' ένα γενικό σχέδιο τών διαδοχικών τεκνογονιών και μέ μιá πρωταρχική κατάσταση τελειότητας από τήν όποία μιá διεστραμμένη κατάπτωση άπομακρύνει τό ανθρώπινο γένος. Από μιá τέτοια, άλλωστε, αντίληψη ο χριστιανισμός θ' άντλήσει πολλά, όταν θά θελήσει να ιδρύσει μιάν ήθική διδασκαλία τής έγγαμης σχέσης. Όμοίως, ο έρωτας προς τά άγόρια, άσκούμενος ως τρόπος ζωής, παγίωσε και άνάπλασε για πολλούς αιώνες ένα αρκετά διαφορετικό θεωρητικό τοπίο: συμπαντική και άτομική δύναμη του έρωτα, άνοδική κίνηση πού επιτρέπει στον άνθρωπο να ξεφύγει από τίς άμεσες άνάγκες, πρόσκτηση και μετάδοση μιās γνώσης μέσω τών έντονων μορφών και τών μυστικών δεσμών τής φιλίας. Η διαμάχη γύρω από τόν έρωτα προς τίς γυναίκες και τόν έρωτα προς τά άγόρια είναι κάτι περισσότερο από μιá φιλολογική έρις· δέν είναι ούτε ή σύγκρουση τών δύο μορφών σεξουαλικής επιθυμίας πού άγωνίζονται για τά πρωτεία ή για τό αντίστοιχο δικαίωμά τους να εκφράζονται· είναι ή άναμέτρηση δύο μορφών ζωής, δύο τρόπων να δίνεις ύφος στην ήδονή σου, και φιλοσοφικά έπιχειρήματα πού συνοδεύουν αυτές τίς έπιλογές.

2. Ό καθένας από τούς δύο λόγους – του Χαρικλή και του Καλλικρατίδα – αναπτύσσει, ύστερα από τό θέμα τής «φύσης», τό ζήτημα τής ήδονής. Ζήτημα πού, όπως είδαμε, άποτελεί πάν-

τοτε ένα σημείο δύσκολο για μίαν παιδευαστική πρακτική πού άντανανκλᾶται στή μορφή τῆς φιλίας, τῆς ἀγάπης καί τῆς εὐεργετικῆς δράσης μιᾶς ψυχῆς πάνω σέ μίαν ἄλλη. Τό νά μιλάει κανεῖς γιά «ἡδονή» στόν παιδευαστή, σημαίνει ἤδη ὅτι τοῦ προβάλλει ἀντίρρηση. Ὁ Χαρικλῆς ἔτσι τό ἀντιλαμβάνεται. Ἄρχίζει τή συζήτηση στό θέμα αὐτό μέ μιά καταγγελία, παραδοσιακή ἄλλωστε, τῆς παιδευαστικῆς ὑποκρισίας: παρουσιάζεστε σάν μαθητές τοῦ Σωκράτη, πού δέν ἐρωτεύονται σώματα, ἀλλά ψυχές. Πῶς γίνεται ὁμως νά ἀκολουθεῖτε ὄχι γέρους γεμάτους σωφροσύνη, ἀλλά παιδιά πού δέν ξέρουν νά συλλογιένται; Γιατί, ἂν πρόκειται πράγματι γιά ἀρετή, ν' ἀγαπᾶτε, ὅπως ὁ Πλάτων, ἕνα Φαῖδρο πού πρόδωσε τόν Λυσία, ἢ, ὅπως ὁ Σωκράτης, ἕνα ἀσεβή Ἄλκιβιάδη, ἐχθρό τῆς πατρίδας του, πού διψᾷ νά γίνει τύραννος; Χρειάζεται, ἐπομένως, παρὰ τούς ἰσχυρισμούς γιά τόν ἔρωτα τῶν ψυχῶν, νά «κατεβαίνει» κανεῖς, ὅπως ὁ Χαρικλῆς, στό ζήτημα τῆς ἡδονῆς καί νά συγκρίνει «τήν πρακτική τοῦ ἔρωτα πρὸς τὰ ἀγόρια» μέ «τήν πρακτική τοῦ ἔρωτα πρὸς τίς γυναῖκες».

Ἄπό τὰ ἐπιχειρήματα πού χρησιμοποιεῖ ὁ Χαρικλῆς γιά νά διαφοροποιήσει τίς δύο αὐτές «πρακτικῆς» καί τή θέση πού κατέχει ἡ ἡδονή στήν καθεμιά τους, τό πρῶτο εἶναι τό ἐπιχείρημα τῆς ἡλικίας καί τῆς προσωρινότητας<sup>50</sup>. Μιά γυναίκα φυλάει ὡς τό κατώφλι τῶν γηρατειῶν τὰ γόητρά της – ἀρκεῖ νά τὰ συντηρεῖ χρησιμοποιώντας τή μακρόχρονη πείρα της. Τό ἀγόρι, ἀπεναντίας, δέν εἶναι ἀρεστό παρὰ γιά ἕνα μικρό χρονικό διάστημα. Καί ὁ Χαρικλῆς ἀντιπαραθέτει στό σῶμα τῆς γυναίκας πού, μέ τὰ σγουρά μαλλιά, τό πάντα λειό καί «ἀχνούδωτο» δέρμα, παραμένει ἕνα ἀντικείμενο ἐπιθυμίας, τό σῶμα τοῦ ἀγοριοῦ πού πολύ γρήγορα γίνεται τριχωτό καί μυῶδες. Ἄλλά ἀπό τούτη τή διαφορά, ὁ Χαρικλῆς δέν βγάλει τό συμπέρασμα, ὅπως κάνουν πολλοί, ὅτι δέν μπορεῖ κανεῖς ν' ἀγαπήσει ἕνα ἀγόρι παρὰ μόνο γιά ἕνα πολύ σύντομο διάστημα, καί ὅτι θ' ἀναγκαστεῖ πολύ γρήγορα νά τό ἐγκαταλείψει, ξεχνώντας ἔτσι ὅλες του τίς ὑποσχέσεις γιά αἰώνια ἀγάπη: ἀντίθετα, ἔχει στό νοῦ του ἐκεῖνον πού συνεχίζει ν' ἀγαπᾷ ἕνα ἀγόρι ἄνω τῶν εἴκοσι ἐτῶν· ἐκεῖνο πού ἀποζητάει τότε, εἶναι μίαν «ἐπαμφοτερίζουσα Ἄφροδίτη», στήν ὁποία παίξει τόν παθητικό ρόλο. Ἡ σωματική μεταβολή τῶν ἀγοριῶν προβάλλεται ἐδῶ ὡς πρώτη αἰτία ὄχι τῆς προσωρινότητας τῶν αἰσθημάτων ἀλλά τῆς ἀντιστροφῆς τοῦ σεξουαλικοῦ ρόλου.

‘Ο δεύτερος λόγος υπέρ τῆς «ἄσκησης τοῦ ἔρωτα πρὸς τὴ γυναίκα» εἶναι ἡ ἀμοιβαιότητα<sup>51</sup>. Ἐδῶ βρῖσκεται, δίχως ἄλλο, τὸ πιὸ ἐνδιαφέρον μέρος τοῦ λόγου τοῦ Χαρικλῆ. Ἀναφέρεται πρῶτα πρῶτα στὴ βασικὴ ἀρχὴ ὅτι ὁ ἄνθρωπος, ὃν ἔλλογο, δέν εἶναι φτιαγμένος γιὰ νὰ ζεῖ μόνος. Ἀπ’ αὐτό, ὁμως, δέν βγάζει τὸ συμπέρασμα ὅτι ὁ ἄνθρωπος εἶναι ἀναγκασμένος νὰ ἔχει μιάν οἰκογένεια ἢ νὰ ἀνήκει σέ μιὰ πόλη· ἀλλὰ ὅτι εἶναι ἀδύνατο νὰ «περνᾶει τὸν καιρὸ του» ὀλομόναχος, καὶ ὅτι ἔχει ἀνάγκη ἀπὸ μιάν «φιλέταιρον κοινωσίαν» πού κάνει πιὸ εὐχάριστα τὰ καλά πράγματα καὶ πιὸ ἐλαφριά τὰ ἐπίμοχθα. Τὸ ὅτι ἢ ἀπὸ κοινοῦ ζωὴ ἔχει αὐτὸν τὸ ρόλο, εἶναι μιὰ ἰδέα πού συναντήσαμε κανονικά στὶς πραγματείες τῶν στωικῶν περὶ γάμου. Ἐδῶ ἐφαρμόζεται στὸν συγκεκριμένο τομέα τῶν σαρκικῶν ἡδονῶν. Ὁ Χαρικλῆς μιλάει στὴν ἀρχὴ γιὰ τὰ γεύματα καὶ τὰ συμπόσια πού διεξάγονται ἀπὸ κοινοῦ, ἐπειδὴ, κατὰ τὴ γνώμη του, οἱ μοιρασμένες ἀπολαύσεις γίνονται πιὸ ἔντονες. Ὑστερα κάνει λόγο γιὰ τὶς σεξουαλικές ἡδονές. Σύμφωνα μὲ τὴν παραδοσιακὴ ἄποψη, τὸ παθητικὸ ἀγόρι, ἄρα τὸ λίγο ἢ πολὺ διασμένο («ὑβρισμένον»), δέν μπορεῖ νὰ νιώθει ἡδονὴ· κανένας «δέν εἶναι τόσο ἔξαλλος» γιὰ νὰ πεῖ τὸ ἀντίθετο· ὅταν δέν κλαίει καὶ δέν ὑποφέρει πιά, ὁ ἄλλος τοῦ γίνεται φορτικός. Ὁ ἐραστής ἐνός ἀγοριοῦ «ἀπο-λαμβάνει» τὴν ἡδονή του καὶ φεύγει· δέν δίνει ἡδονή. Τὰ πράγματα εἶναι ἐντελῶς διαφορετικὰ μὲ τὶς γυναῖκες. Ὁ Χαρικλῆς παίρνει ὡς ἀρχὴ διαδοχικά τὸ γεγονός καὶ τὸν κανόνα. Στὴ σεξουαλικὴ σχέση μὲ μιὰ γυναίκα ὑπάρχει, λέει, «μιὰ ἴση ἀνταλλαγὴ ἀπόλαυσης»· καὶ οἱ δύο ἐταῖροι χωρίζουν ἀφοῦ ἔδωσαν ὁ ἕνας στὸν ἄλλο τὴν ἴδια ποσότητα ἡδονῆς. Σ’ αὐτὸ τὸ φυσικὸ γεγονός ἀντιστοιχεῖ μιὰ ἀρχὴ συμπεριφορᾶς: σωστὸ εἶναι νὰ μὴ γυρεύεις μιάν ἐγωιστικὴ ἀπόλαυση («φιλαύτως ἀπολαῦσαι»), νὰ μὴ θέλεις νὰ παίρνεις γιὰ σένα ὅλη τὴν ἡδονή, ἀλλὰ νὰ τὴ μοιράζεσαι, προσφέροντας στὸν ἄλλον τόση, ὅση δοκιμάζεις κι ἐσύ. Βέβαια, αὐτὴ ἡ ἀμοιβαιότητα τῆς ἡδονῆς εἶναι ἓνα ἤδη γνωστὸ θέμα πού ἡ ἐρωτικὴ φιλολογία χρησιμοποίησε συχνά. Εἶναι ὁμως ἐνδιαφέρον νὰ τὴ βλέπουμε ἐδῶ νὰ χρησιμοποιεῖται τόσο γιὰ νὰ χαρακτηρίσει «φυσικὴ» τὴ σχέση μὲ τὶς γυναῖκες, ὅσο καὶ γιὰ νὰ ὀρίσει ἓναν κανόνα συμπεριφορᾶς στὰ ἀφροδίσια, γιὰ νὰ δείξει τέλος τί τὸ ἀφύσικο, τὸ βίαιο, ἄρα τὸ ἄδικο καὶ τὸ κακὸ μπορεῖ νὰ ὑπάρχει στὴ σχέση ἐνός ἀνδρα μ’ ἓνα ἀγόρι. Ἡ ἀμοιβαιότητα τῆς ἡδονῆς σέ μιάν ἀνταλλαγὴ ὅπου δίνουμε προσοχή

στήν ήδονή του άλλου, μεριμνώντας για μίαν ισοότητα όσο γίνεται πιο αυστηρή στους δύο εταίρους, εισάγει στην σεξουαλική πρακτική μιά ήθικη που προεκτείνει την ήθικη της από κοινού ζωής.

Σέ τοῦτον τόν βαρυσήμαντο συλλογισμό, ὁ Χαρικλῆς προσθέτει δύο ἐπιχειρήματα λιγότερο βαρύνοντα, ἀλλά πού ἀναφέρονται καί τά δύο στήν ἀνταλλαγή τῆς ἡδονῆς. Τό ἕνα παραπέμπει σ' ἕνα συνηθισμένο θέμα τῆς ἐρωτικῆς φιλολογίας<sup>52</sup>: οἱ γυναῖκες, γιά ὅποιον ξέρει νά τίς μεταχειρίζεται, εἶναι ἱκανές νά προσφέρουν ὅλες τίς ἡδονές πού μποροῦν νά δώσουν τά ἀγόρια· αὐτά ὅμως δέν μποροῦν νά προσφέρουν ἐκεῖνα πού ἐπιφυλάσσει τό γυναικεῖο φύλο. Οἱ γυναῖκες εἶναι ἐπομένως ἱκανές νά δίνουν ὅλες τίς μορφές τῆς ἡδονῆς, ἀκόμα κι αὐτές πού ἀρέσουν πιο πολύ στους ἐραστές τῶν ἀγοριῶν. Σύμφωνα μέ τό ἄλλο ἐπιχείρημα<sup>53</sup>, ἂν δεχόμαστε τόν ἔρωτα μεταξύ ἀνδρῶν, πρέπει νά δεχτοῦμε καί τή σχέση μεταξύ γυναικῶν. Αὐτή ἢ προβαλλόμενη μέ πολεμικούς τόνους συμμετρία μεταξύ τῶν διαρσενικῶν σχέσεων καί τῶν διαθηλικῶν σχέσεων εἶναι ἐνδιαφέρουσα: πρῶτα πρῶτα διότι ἀρνεῖται – ὅπως ἄλλωστε καί τό δεύτερο μέρος τοῦ λόγου τοῦ Χαρικλῆ – τήν παιδευτική, ἠθική, συναισθηματική, σεξουαλική ἰδιαιτερότητα τοῦ ἔρωτα πρὸς τά ἀγόρια, γιά νά τήν ἐντάξει στή γενική κατηγορία τῆς σχέσης μεταξύ ἀρρένων ἀτόμων· δεύτερον, διότι, γιά νά διασύρει αὐτή τή σχέση, ἀναφέρεται στόν παραδοσιακά πιο σκανδαλώδη ἔρωτα – «ντρέπεται» κανεῖς καί νά μιλάει γι' αὐτόν – μεταξύ γυναικῶν· καί διότι, τέλος, ὁ Χαρικλῆς, ἀντιστρέφοντας αὐτή τήν ἱεραρχία, ἀφήνει νά νοηθεῖ ὅτι εἶναι ἀκόμα πιο ντροπιαστικό γιά ἕναν ἄνδρα νά εἶναι παθητικός, ὅπως μιά γυναίκα, παρά γιά μιά γυναίκα νά παίρνει τό ρόλο τοῦ ἀρσενικοῦ<sup>54</sup>.

Τό μέρος τοῦ λόγου τοῦ Καλλικράτιδα πού ἀπαντᾷ σ' αὐτή τήν κριτική εἶναι πολύ μακρύτερο. Ἐδῶ, περισσότερο ἀκόμα ἀπ' ὅ,τι στό ὑπόλοιπο τῆς συζήτησης, εἶναι αἰσθητά τά ἰδιαιτέρως χαρακτηριστικά ἐνός «χωρίου ῥητορικῆς». Θίγοντας, ἀναφορικά μέ τή σεξουαλική ἡδονή, τό πιο προβληματικό στοιχεῖο τοῦ ἔρωτα πρὸς τά ἀγόρια, ἢ παιδευστική ἐπιχειρηματολογία ἀναπτύσσει ἐδῶ ὅλα τά μέσα του καί τίς εὐγενέστερες ἀναφορές του. Ἀλλά αὐτά χρησιμοποιοῦνται γιά τό ζήτημα πού ἔθεσε σαφέστατα ὁ Χαρικλῆς: τήν ἀμοιβαιότητα τῶν ἡδονῶν. Στό σημεῖο αὐτό, ὁ καθένας ἀπό τοὺς δύο ἀντιπάλους ἀναφέρεται σέ μίαν ἀντίληψη ἀπλή καί

μέ λογική συνέπεια: για τόν Χαρικλή και τούς «όπαδούς του έρωτα προς τίς γυναίκες», έκεινο πού νομιμοποιεί τήν ήδονή στή σχέση μεταξύ άνδρα και γυναίκας και πού επιτρέπει τήν ένσωμάτωσή της στόν Έρωτα, είναι τό γεγονός ότι μπορεί νά προκαλέσει τήν ήδονή του άλλου, νά δώσει προσοχή σ' αυτόν, και νά βρει και τό ίδιο τό ύποκειμενο ήδονή, είναι ή «χάρις», όπως λέει ό Πλούταρχος<sup>55</sup>· και αντίστροφα, ή άπουσία αυτής τής χάριτος χαρακτηρίζει και ύποβαθμίζει τή σχέση μέ τά άγόρια. Ό Καλλικρατίδας, άκολουθώντας τήν παράδοση σέ ό,τι άφορᾶ τόν τελευταίον αυτόν έρωτα, του δίνει ως βασική άρχή όχι τή «χάρिता», αλλά τήν «ἀρετή». Αυτή, κατά τή γνώμη του, πρέπει νά πραγματοποιήσει τόν δεσμό μεταξύ τής «ήδονής» και τής «ἀγάπης»: αυτή πρέπει νά έξασφαλίσει άνάμεσα στους έταίρους, συγχρόνως μίαν άξιοπρεπή και μετρημένη ήδονή και τήν άπαραίτητη έπαφή στή σχέση των δύο όντων. Για συντομία, θά ποϋμε ότι στήν «εύχαρη άμοιβαιότητα», πού μόνη ή ήδονή μέ τίς γυναίκες είναι ικανή νά προσφέρει, κατά τούς όπαδούς της, οι αντίπαλοί της αντιπαραθέτουν τήν «ένάρετη έπαφή» τής όποιας ό έρωτας προς τά άγόρια έχει τό άποκλειστικό προνόμιο. Ό άποδεικτικός συλλογισμός του Καλλικρατίδα συνίσταται πριν άπ' όλα στήν κριτική σ' αυτή τήν άπατηλή, όπως χαρακτηρίζεται, άμοιβαιότητα τής ήδονής τήν όποία διεκδικεί ό έρωτας προς τίς γυναίκες ως ιδιαίτερο γνώρισμα του και στήν αντιπαραθέση σ' αυτόν τής ένάρετης σχέσης μέ τά άγόρια, ως μόνης ικανής για άλήθεια. Έτσι, ταυτόχρονα, θά βρεθεί άμφισβητούμενο τό προνόμιο τής άμοιβαίας ήδονής πού άποδίδεται στίς σχέσεις μέ τίς γυναίκες, και θ' άναστραφεί ή θέση ότι ό έρωσ προς τά άγόρια είναι «παρά φύσιν».

Έναντίον των γυναικών, ό Καλλικρατίδας άραδιάζει μέ λύσσα ένα σωρό κοινοτοπίες<sup>56</sup>. Οι γυναίκες, άν τίς κοιτάξουμε από κοντά, είναι, ουσιαστικά, έσωτερικά «άσχημες», «άληθώς»: τό σώμα τους είναι «άχαρο» και τό πρόσωπό τους δυσάρεστο όπως τό πρόσωπο των πιθήκων. Για νά καλύψουν αυτή τήν πραγματικότητα, πρέπει νά κοπιήσουν πολύ: μακιγιάζ, τουαλέτα, κόμμωση, κοσμήματα, στολίδια. Έπιδεικνύουν, στους θεατές, μίαν έπίπλαστη όμορφία πού άρκει μιά προσεκτική ματιά για νά τή διαλύσει. Έξάλλου έχουν μίαν κλίση για τή μυστική λατρεία πού τούς επιτρέπει νά τυλίγουν τίς άκολασίες τους μέ τό πέπλο του μυστηρίου. Περιττό νά ύπενθυμίσουμε όλα τά σατιρικά θέματα πού άπηχεί,

ἀρκετά ἄχαρα, αὐτό τό χωρίον. Θά μπορούσαμε νά βροῦμε πολλά ἄλλα παραδείγματα, μέ παραπλήσια ἐπιχειρήματα, στά ἐγκώμια τῆς παιδερασίας. Ἔτσι, ὁ Ἀχιλλεύς Τάτιος, στό *Λευκίππη καί Κλειτοφών*, δάξει στό στόμα ἑνός ἀπό τά πρόσωπά του, ἐραστή τῶν ἀγοριῶν, τή φράση: «Στή γυναίκα, ὅλα εἶναι τεχνητά, καί τά λόγια καί ἡ στάση. Ἄν μιά ἀπό αὐτές φαίνεται ὁμορφή, τό χρωστάει σέ μιά πολύ ἐπίμονη χρήση τῶν ἀλοιφῶν. Ἡ ὁμορφιά της εἶναι φτιαγμένη ἀπό μύρο, βαφή γιά τά μαλλιά καί ψιμύθια. Ἄν ἀφαιρέσεις ἀπό τή γυναίκα ὅλα τά πλουμίδια της, μοιάζει μέ τό παγόνι τοῦ μύθου πού τό ξεπουπούλιασαν<sup>57</sup>».

Ὁ κόσμος τῆς γυναίκας εἶναι πλάνος, διότι εἶναι ἕνας κόσμος μυστικός. Ὁ κοινωνικός χωρισμός ἀνάμεσα στήν ὁμάδα τῶν ἀνδρῶν καί στήν ὁμάδα τῶν γυναικῶν, ὁ διαφορετικός τρόπος ζωῆς τους, ἡ ἐπιμελής διανομή ἀνάμεσα σέ γυναικεῖες δραστηριότητες καί ἀνδρικές δραστηριότητες, ὅλα τοῦτα συνέτειναν καθὼς φαίνεται πολύ στό νά χαραχτεῖ στά διώματα τοῦ Ἑλληνα ἀνδρα αὐτή ἡ ἀντίληψη γιά τή γυναίκα ὡς μυστηριώδες καί ἀπατηλό ἀντικείμενο. Ἀπάτη πού μπορεῖ νά ἀφορᾷ τό σῶμα ὅταν τό κρύβουν τά στολίδια καί πού δυνατόν ν' ἀπογοητεύσει ὅταν τό ξεσκεπάσεις· ὑποπτεύεσαι γρήγορα τίς ἐπιτήδεια καλυμμένες ἀτέλειες· φοβᾷσαι μήπως ὑπάρχει κάποιον ἀποκρουστικό ἐλάττωμα· ἡ μυστικότητα καί οἱ ἰδιαιτερότητες τοῦ γυναικεῖου σώματος εἶναι φορτισμένες μέ ἀμφίσημες δυνάμεις. Θέλεις, ἔλεγε ὁ Ὀβίδιος, νά ἀπαλλαγεῖς ἀπό ἕνα πάθος; Κοίταξε ἀπό κάπως πιό κοντά τό κορμί τῆς ἐρωμένης σου<sup>58</sup>. Ἀπάτη καί σ' ὅ,τι ἀφορᾷ τά ἦθη, μέ τούτη τήν κρυφή ζωή πού κάνουν οἱ γυναῖκες καί πού κλείνεται σέ ἀνησυχητικά μυστήρια. Στήν ἐπιχειρηματολογία πού ὁ Ψευδο-Λουκιανός ἀποδίδει στόν Καλλικρατίδα, τά θέματα αὐτά ἔχουν μιά συγκεκριμένη σημασία· τοῦ ἐπιτρέπουν ν' ἀμφισβητήσῃ τήν ἀρχή τῆς ἀμοιβαιότητας τῶν ἡδονῶν στή σχέση μέ τίς γυναῖκες. Πῶς θά μπορούσε νά ὑπάρχει μιά τέτοια ἀμοιβαιότητα ὅταν οἱ γυναῖκες εἶναι πλάνες, ὅταν ἔχουν τή δική τους ἡδονή, ὅταν παραδίδονται σέ μυστικές ἀκολασίες, χωρίς νά τό ξέρουν οἱ ἄνδρες τους; Πῶς θά μπορούσε νά ὑπάρχει σωστή ἀνταλλαγή, ὅταν αὐτό πού ὑποθέτουμε ὅτι εἶναι ἡδονή, στήν πραγματικότητα δέν εἶναι παρά ψεύτικες ὑποσχέσεις; Ἔτσι, ἡ συνηθισμένη ἀντίρρηση πού προβάλλεται γιά τή σχέση μέ τά ἀγόρια — ὅτι δηλαδή ἀντιβαίνει στή φύση — μπορεῖ νά ἐφαρμοστεῖ ἐξίσου καί γιά τίς γυναῖκες·

καί μάλιστα μέ μεγαλύτερη άκόμα βαρύτητα, μιά καί αὐτές, θέλοντας νά καλύψουν τήν ἀλήθεια γιά τό τί εἶναι, εἰσάγουν συνειδητά τό ψέμα. Τό ἐπιχείρημα τοῦ φτιασιδώματος μπορεῖ νά μᾶς φαίνεται ἀμελητέο στή συζήτηση αὐτή γιά τούς δύο ἔρωτες. Στηρίζεται, γιά τούς ἀρχαίους, σέ δύο σοβαρά στοιχεῖα: στόν ἀόριστο φόβο πού προκαλεῖ τό γυναικεῖο κορμί, καί στή φιλοσοφική καί ἠθική ἀρχή ὅτι μιά ἡδονή δέν εἶναι νόμιμη παρά μόνο ἂν τό ἀντικείμενο πού τήν προκαλεῖ εἶναι πραγματικό. Στήν ἐπιχειρηματολογία ὑπέρ τῆς παιδεραστίας, ἡ ἡδονή μέ τή γυναίκα δέν μπορεῖ νά ὀρεῖ μίαν ἀμοιβαιότητα, διότι συνοδεύεται μέ πάρα πολλή ψευτιά.

Ἡ ἡδονή μέ τά ἀγόρια, ἀντίθετα, βρῖσκεται ὑπό τό ἔμβλημα τῆς ἀλήθειας<sup>59</sup>. Ἡ ὁμορφιά τοῦ νεαροῦ εἶναι πραγματική, διότι εἶναι ἀνεπιτήδευτη. Ὅπως λέει ἕνα ἀπό τά πρόσωπα τοῦ Ἀχιλλέως Τατίου: «Ἡ ὁμορφιά τοῦ ἀγοριοῦ δέν εἶναι ἐμποτισμένη μέ τά ἀρώματα τοῦ μύρου, οὔτε μέ ἀπατηλές καί δάνειες ὀσμές· καί ὁ ἰδρώτας τῶν ἀγοριῶν μυρίζει καλύτερα ἀπ' ὅλες τίς κρέμες μιᾶς γυναίκας<sup>60</sup>.» Στά ἀπατηλά θέλγητρα τῆς γυναικειᾶς ἀμφίσεσης, ὁ Καλλικρατίδας ἀντιπαραθέτει τήν εἰκόνα τοῦ ἀγοριοῦ πού δέν νοιάζεται γιά λούσα: μόλις ξημερώσει, πηδαίει ἀπό τό κρεβάτι, πλένεται μέ καθαρό νερό· δέν ἔχει ἀνάγκη ἀπό καθρέφτη, δέν μεταχειρίζεται τό χτένι· ρίχνει τή χλαμύδα του στόν ὦμο· πάει τρέχοντας στό σχολεῖο· στήν παλαιστρα, ἀσκεῖται γερά, ἰδρώνει, κάνει ἕνα γρήγορο λουτρό· καί ἀφοῦ ἀκούσει τά μαθήματα σωφροσύνης πού τοῦ δίνονται, ἀποκοιμᾶται γρήγορα ὕστερα ἀπό τόν κάματο τῆς ἡμέρας.

Μέ αὐτό τό ἀψεύτιστο ἀγόρι, πῶς νά μή θέλει κανεῖς νά μοιραστεῖ ὅλη τή ζωή του<sup>61</sup>; Θά τοῦ ἄρесе νά «περνοῦσε τόν καιρό του καθισμένος μπροστά σ' αὐτόν τόν φίλο», νά κουβεντιάζει εὐχάριστα μαζί του καί νά «μοιράζεται ὅλη τή δραστηριότητά του». Σώφρων ἀπόλαυση πού δέν θά διαρκοῦσε μόνο τό φευγαλέο διάστημα τῆς νιότης· ἐφόσον δέν παίρνει γιά ἀντικείμενο τή σωματική χάρη πού σύντομα σβήνει, μπορεῖ νά κρατήσῃ ὅλη τή ζωή· γηρατειά, ἀρρώστια, θάνατος, τάφος ἀκόμα, ὅλα μποροῦν νά τεθοῦν ἀπό κοινού· «ἡ σκόνη τῶν ὀστέων δέν θά εἶναι χωρισμένη». Ἦταν, ἀσφαλῶς, συνηθισμένο τό θέμα τῶν σχέσεων φιλίας πού συνάπτονται μέ βάση τούς ἔρωτες τῆς νιότης καί πού στηρίζουν τή ζωή ὡς τό θάνατο, μέ μίαν ἀρρενωπή ἀγάπη. Τό χωρίον τοῦτο

τοῦ Ψευδο-Λουκιανοῦ φαίνεται νά εἶναι μιά παραλλαγή ἑνός ἀπό τά θέματα πού ἀναπτύσσονται στό *Συμπόσιον* τοῦ Ξενοφώντα. Οἱ ιδέες εἶναι οἱ ἴδιες, παρουσιάζονται σέ ἀνάλογη σειρά, ἐκφράζονται μέ πολύ συγγενικές λέξεις: γλυκοκοιτάγματα, γλυκομιλήματα, μοίρασμα τῶν αἰσθημάτων στήν ἐπιτυχία ἢ στήν ἀποτυχία, περίθαλψη παρεχόμενη ὅταν ὁ ἕνας ἀπό τούς δύο ἀρρωσταίνει: ἔτσι ἡ στοργή μπορεῖ νά κρατήσῃ ἀνάμεσα στους δύο φίλους μέχρι τά γηρατιά<sup>62</sup>. Τό κείμενο τοῦ Ψευδο-Λουκιανοῦ ἐπιμένει ἰδιαίτερα σ' ἕνα σπουδαῖο σημεῖο. Στήν ἀγάπη αὐτή, πού κρατάει καί ὕστερα ἀπό τήν ἐφηβεία, δημιουργεῖται ἕνας δεσμός ὅπου ὁ ρόλος τοῦ ἐραστή καί ὁ ρόλος τοῦ ἐρώμενου παύουν νά διακρίνονται, ἡ ἰσότητα εἶναι τέλεια καί ἡ ἀναστρεπτότητα ὀλική. Τέτοια εἶναι ἡ περίπτωση, λέει ὁ Καλλικρατίδας, τοῦ Ὁρέστη καί τοῦ Πυλάδη, γιά τούς ὁποίους ἔμπαινε τό ἐρώτημα, ὅπως καί γιά τόν Ἀχιλλέα καί τόν Πάτροκλο, ποιός ἦταν ὁ ἐραστής καί ποιός ὁ ἐρώμενος. Ὁ Πυλάδης ἦταν ὁ ἐρώμενος· ἀλλά καθώς περνοῦσαν τά χρόνια καί μαζί ἐρχόταν ὁ καιρός τῆς δοκιμασίας – ποιός ἀπό τούς δύο φίλους θά ἐκτεθεῖ στόν θάνατο – ὁ ἐρώμενος συμπεριφέρεται σάν ἐραστής. Ἔχουμε ἐδῶ ἕνα πρότυπο. Ἔτσι, λέει ὁ Καλλικρατίδας, πρέπει νά μεταβάλλεται ἡ θεομή καί σοβαρή ἀγάπη πού νιώθει κανεῖς γιά τό νέο ἀγόρι («ὁ σπουδαῖος ἔρωσ»)· πρέπει νά περνᾷ στήν ἀρρενωπή μορφή («ἀνδρούσθαι») ὅταν ἐρχεται ὁ καιρός τῆς νιότης πού εἶναι ἰκανή γιά λογική σκέψη. Σ' αὐτή τήν ἀρρενωπή στοργή, ἐκεῖνος πού ἦταν ὁ ἐρώμενος «ἀνταποδίδει τόν ἔρωτα», καί μάλιστα σέ τέτοιο σημεῖο πού γίνεται δύσκολο νά ξερεῖ κανεῖς «ποιός ἀπό τούς δύο εἶναι ὁ ἐραστής»· ἡ στοργή ἐκεῖνου πού ἀγαπᾷ τοῦ ἐπιστρέφεται ἀπό τόν ἀγαπώμενο σάν μιά εἰκόνα πού ἀντανακλάται στόν καθρέφτη<sup>63</sup>.

Ἡ ἀνταπόδοση ἀπό τόν ἐρώμενο τῆς ἀγάπης πού εἶχε δεχτεῖ ἀποτέλεσε πάντα μέρος τῆς παιδευομένης ἠθικῆς, εἴτε ὑπό μορφή βοήθειας στόν σύντροφο πού δεινοπαθεῖ, μέριμνας στά γηρατιά, συντροφιάς στή διάρκεια τῆς ζωῆς, ἢ ἀπρόβλεπτης θυσίας. Ἡ ἐπιμονή ὅμως τοῦ Ψευδο-Λουκιανοῦ νά τονίζει τήν ἰσότητα τῶν δύο ἐραστῶν καί ἡ χρήση ἐκ μέρους του λέξεων πού χαρακτηρίζουν τή συζυγική ἀμοιβαιότητα φαίνονται νά δείχνουν τήν ἔγνοιά του νά ὑπαγάγει τόν ἀρσενικό ἔρωτα στό μοντέλο τῆς ζευγαρωτῆς ζωῆς, ὅπως αὐτή πού περιγράφεται καί παραγγέλλεται γιά τόν γάμο. Ὁ συγγραφέας, ἀφοῦ παρουσιάζει μέ λεπτομέρειες καθετί



τό άπλό, τό φυσικό, πού δέν γνωρίζει καμιά θυσία, στό κορμί ένός νέου, καί συνεπώς άφοϋ θεμελιώνει έτσι «στήν άλήθεια» τήν ήδονή πού αυτό μπορεί νά προσφέρει, άνάγει όλον τόν πνευματικό δεσμό όχι στην παιδαγωγική δράση, όχι στη μορφωτική επίδραση αυτής τής άφοσίωσης, αλλά στην άυστηρή άμοιβαίοτητα μιάς ίσης άνταλλαγής. Όσο, στόν λόγο του Καλλικρατίδα, ή περιγραφή του άρσενικοϋ σώματος καί του θηλυκοϋ σώματος συνιστά μιάν έντονη άντίθεση, τόσο ή ήθική του ζευγαρωτοϋ δίου φαίνεται νά συσχετίζει τήν άνδρική άγάπη μέ τόν συζυγικό δεσμό.

Ύπάρχει, ώστόσο, μιά οϋσιαστική διαφορά. Άν ό έρωτας προς τά άγόρια όρίζεται ώς ό μόνος όπου μπορούν νά συνδυάζονται ή άρετή καί ή ήδονή, αυτή ή ήδονή δέν χαρακτηρίζεται ποτέ ώς σεξουαλική. Γοητεία αυτού του νεανικοϋ κορμιου, χωρίς φτιασιδώματα καί φανακισμούς, αυτής τής κανονικής καί συνετής ζωής, των φιλικών συζητήσεων, τής άνταποδιδόμενης στοργής: όλα αυτά είναι σωστά. Άλλά τό κείμενο διευκρινίζει: στην κοίτη του, τό άγόρι «είναι χωρίς σύντροφο» δέν κοιτάζει κανέναν όταν πορεύεται προς τό σχολείο· τό θράδυ, κουρασμένο από τή δουλειά του, άποκοιμείται άμέσως. Καί στους έραστές τέτοιων άγοριών, ό Καλλικρατίδας δίνει μιά σαφή συμβουλή: μείνετε άγνοί όπως ό Σωκράτης όταν ξάπλωνε κοντά στον Άλκιδιάδη, πλησιάζετε τα μέ έγκράτεια («σωφρόνως»), μή σπαταλάτε μιά μακρόχρονη στοργή για μιά πενιχρή άπόλαυση. Κι αυτό θά είναι τό δίδαγμα πού θά βγει από τή διαμάχη, όταν μέ ειρωνική έπισημότητα ό Λυκίνος άπονέμει τό έπαθλο: τό κερδίζει ό λόγος πού έπλεξε τό έγκώμιο του έρωτα προς τά άγόρια, έφόσον αυτός άσκειται από «φιλοσόφους» καί έφόσον οδηγεί σε δεσμούς φιλίας «σωστούς καί άμίαντους».

Η διαμάχη μεταξύ Χαρικλή καί Καλλικρατίδα τελειώνει έτσι μέ μιά «νίκη» του έρωτα προς τά άγόρια. Νίκη σύμφωνη μ' ένα παραδοσιακό σχήμα πού παραχωρεί στους φιλοσόφους μιά παιδεραστία όπου άποφεύγεται ή σαρκική ήδονή. Νίκη, ώστόσο, πού αφήνει σε όλους όχι μόνο τό δικαίωμα αλλά καί τό καθήκον νά παντρεύονται (σύμφωνα μέ μιά συνταγή πού συναντάμε στους στωικούς: «παντάπαισι γαμητέον»). Πρόκειται, στην οϋσία, για ένα συγκρητικό συμπέρασμα, πού τοποθετεί πάνω από τήν καθολικότητα του γάμου τό προνόμιο ένός έρωτα προς τά άγόρια για ό-

σους – τούς φιλοσόφους – είναι επιδεικτικοί μιᾶς «τέλειας ἀρετῆς». Ἄς μὴν ξεχνᾶμε ὅμως ὅτι αὐτὴ ἡ διαμάχη, πού ὁ παραδοσιακός καὶ ρητορικός χαρακτήρας τῆς φανερώνεται στό ἴδιο τό κείμενο, παρειαγεται σ' ἕναν ἄλλο διάλογο: στόν διάλογο τοῦ Λυκίνου μέ τόν Θεόμνηστο, ὁ ὁποῖος τόν ρωτᾶει ποιόν ἀπό τούς δύο ἔρωτες πρέπει νά διαλέξει, μιά καί νιώθει νά τόν ἐλκύουν ἐξίσου καί οἱ δύο. Ὁ Λυκίνος μεταθέτει λοιπόν στόν Θεόμνηστο τήν «ἀπόφανση» του στή διαμάχη Χαρικλῆ καί Καλλικρατίδα. Ὁ Θεόμνηστος ὅμως εἰρωνεύεται ἀμέσως αὐτό πού ὑπῆρξε τό οὐσιώδες σημεῖο τῆς διαμάχης καί τόν ὄρο γιά τή νίκη τοῦ παιδευαστικοῦ ἔρωτα: αὐτός ὑπερισχέει ἐπειδή συνδέεται μέ τή φιλοσοφία, μέ τήν ἀρετή, ἄρα μέ τήν ἐξάλειψη τῆς σαρκικῆς ἡδονῆς. Νά πιστέψουμε ἄραγε ὅτι αὐτός εἶναι πραγματικά ὁ τρόπος πού ἀγαπᾶ κανεῖς τά ἀγόρια; Ὁ Θεόμνηστος δέν ἀγανακτεῖ, ὅπως ὁ Χαρικλῆς, γιά τήν ὑποκρισία μιᾶς τέτοιας συλλογιστικῆς. Ἐκεῖ ὅπου οἱ ὄπαδοί τῶν ἀγοριῶν, γιά νά συνδυάσουν ἡδονή καί ἀρετή, προβάλλουν τήν ἀπουσία κάθε σεξουαλικῆς πράξης, αὐτός ἀποκαλύπτει ὅτι ὁ ἀληθινός λόγος ὑπαρξης αὐτοῦ τοῦ ἔρωτα εἶναι οἱ σαρκικές ἐπαφές, τά φιλήματα, οἱ θωπιεῖς καί ἡ ἡδονή. Στό κάτω κάτω, λέει, δέν θά μᾶς κάνουν νά πιστέψουμε ὅτι ὅλη ἡ ἀπόλαυση αὐτῆς τῆς σχέσης εἶναι νά ἀλληλοκοιταζόμαστε στά μάτια καί νά γοητευόμαστε ἀπό τίς συνδιαλέξεις. Ἡ θέα, βέβαια, εἶναι εὐχάριστη, ἀλλά εἶναι μόνο μιά πρώτη στιγμή. Ἐρχεται ὕστερα ἡ ἀφή πού προσκαλεῖ ὅλο τό κορμί στήν ἡδονή. Ὑστερα, τό φιλή πού, δειλό στήν ἀρχή, γρήγορα γίνεται συναινετικό. Στό διάστημα αὐτό, τό χέρι δέν μένει ἀργό· γλιστράει κάτω ἀπό τά ροῦχα, πιέζει λίγο τό στήθος, κατεβαίνει κατά μήκος τῆς σφιχτῆς κοιλιᾶς, φτάνει στό «άνθος τῆς ἡθης», καί, τέλος, χτυπάει στόν στόχο<sup>64</sup>. Ἡ περιγραφή αὐτή δέν ἔχει γιά τόν Θεόμνηστο, οὔτε ἀσφαλῶς γιά τόν συγγραφέα τοῦ κειμένου, τήν ἔννοια τῆς ἀπόρριψης μιᾶς ἀπαράδεκτης ἀσκήσης. Ἀπλῶς ὑπενθυμίζει ὅτι εἶναι ἀδύνατο νά κρατήσεις – ἐκτός ἂν προσφύγεις σέ κάποιο ἀστήρικτο θεωρητικό σόφισμα – τά ἀφροδίσια ἔξω ἀπό τήν περιοχὴ τοῦ ἔρωτα, καί τῶν αἰτιῶσεών του. Ἡ εἰρωνεία τοῦ Ψευδο-Λουκιανοῦ δέν εἶναι ἕνας τρόπος νά καταδικάσει αὐτὴ τήν ἡδονή πού μπορεῖ νά παίρνει κανεῖς ἀπό τά ἀγόρια καί πού ὁ συγγραφέας τῆς μνημονεύει μειδιώντας· εἶναι μιά βασική ἀντίρρηση στήν πολύ παλιά ἐπιχειρηματολογία τῆς ἑλληνικῆς παιδευαστίας, πού, γιά νά μπορεῖ νά

τή σκεφτεί, νά τή διατυπώσει, νά τήν ἐκλογικεύσει καί νά ἐξηγήσει τίς αἰτίες της, παρέκαμπε τή φανερή παρουσία τῆς σαρκικῆς ἡδονῆς. Δέν λέει ὅτι ὁ ἔρωτας πρὸς τίς γυναῖκες εἶναι καλύτερος, ἀλλά δείχνει τή βασική ἀδυναμία μιᾶς θεωρίας περὶ ἔρωτα πού δέν δίνει στά ἀφροδίσια καί στίς σχέσεις πού συνάπτονται σ' αὐτά τή θέση πού τοὺς ἀνήκει.

### 3. ΜΙΑ ΝΕΑ ΕΡΩΤΙΚΗ

Στήν περίοδο όπου διαπιστώνεται ότι ο στοχασμός γύρω από τον έρωτα προς τα άγόρια εκδηλώνει τή στειρότητά του, βλέπουμε νά φανερώνονται μερικά από τά στοιχεία μιᾶς νέας Έρωτικής. Αὐτή δέν ἔχει τήν προνομιακή θέση της στά φιλοσοφικά κείμενα καί δέν δανείζεται τά κύρια θέματά της από τόν έρωτα προς τά άγόρια· αναπτύσσεται γύρω από τή σχέση μεταξύ άνδρα καί γυναίκας καί εκφράζεται μέ τίς ρομαντικές εκείνες άφηγήσεις από τίς όποιες *Τά κατά Χαιρέαν καί Καλλιρόην* του Χαρίτωνος του Αφροδισιέως, *Τά κατά Λευκίπτην καί Κλειτοφώντα* του Αχιλλέως Τατίου, ή *Τά Αίθιοπικά* του Ηλιοδώρου είναι τά κυριότερα παραδείγματα πού διασώθηκαν. Είναι αλήθεια ότι πολλές άδελφαιότητες υπάρχουν ακόμα σχετικά μέ αὐτήν τή φιλολογία: αφορούν τίς συνθήκες τῆς εμφάνισής της καί τῆς έπιτυχίας της, τή χρονολογία τῶν κειμένων καί τήν ένδεχόμενη άλληγορική καί πνευματική τους σημασία<sup>65</sup>. Μπορούμε, ώστόσο, νά σημειώσουμε τήν παρουσία, σέ τούτες τίς μακρές άφηγήσεις μέ τίς αναριθμητες περιπέτειες, μερικῶν από τά θέματα πού θά σημαδέψουν στή συνέχεια τόσο τή θρησκευτική όσο καί τήν άθρησκη Έρωτική: τήν ύπαρξη μιᾶς σχέσης «έτεροφυλοφιλικῆς» μ' έναν πόλο άνδρικό καί έναν πόλο γυναικείο, τήν άπαίτηση μιᾶς άποχῆς πού συμμορφώνεται πολύ περισσότερο προς τήν παρθενική άρτιότητα παρά προς τήν πολιτική καί άνδρική δυνάστευση τῶν έπιθυμιῶν· τέλος, τήν πραγμάτωση καί τήν άμοιβή αὐτῆς τῆς άγνότητας μέ μιάν ένωση πού ἔχει τή μορφή καί τήν άξία ενός πνευματικού γάμου. Μέ τήν έννοια αὐτή, καί όποια κι άν ήταν ή επίδραση του

πλατωνισμού στήν προκειμένη Έρωτική, αυτή, όπως βλέπουμε, απέχει πολύ από μίαν Έρωτική πού αναφερόταν βασικά στον εγκρατή έρωτα προς τά αγόρια και στήν τελείωσή του μέ τή σταθερή μορφή τής φιλίας.

Δίχως άλλο, ό έρωτας προς τά αγόρια δέν λείπει καθόλου από τούτη τή ρομαντική φιλολογία. Όχι μόνο κατέχει ασφαλώς μία σημαντική θέση στίς αφηγήσεις του Πετρώνιου και του Άπουλήιου, πού μαρτυρούν για τή συχνότητα και τήν εύρύτατη αποδοχή αυτής τής συνήθειας, αλλά και είναι παρούσα σέ όρισμένες αφηγήσεις για παρθεनिया, για άρραβώνες και για γάμο. Έτσι, στά *Κατά Λευκίππην και Κλειτοφώντα*, δύο πρόσωπα τόν αντιπροσωπεύουν, και μάλιστα μ' έντελώς θετικό τρόπο: ό Κλεινίος, πού προσπαθει ν' άποτρέπει τόν ίδιο τόν έρωτή του από τόν γάμο, δίνει ώστόσο στον ήρωα του αφηγήματος θαυμάσιες συμβουλές για νά προκόψει στον έρωτα προς τά κορίτσια<sup>66</sup>. Όσο για τόν Μενέλαο, αυτός προτείνει μίαν επιτυχημένη θεωρία για τό φίλημα των άγοριών – ούτε έκλεπτυσμένο, ούτε μαλθακό, ούτε αισχρό όπως τό φιλί των γυναικών, ένα φιλί πού δέν γεννιέται από τήν τέχνη, αλλά από τή φύση: νέκταρ πού τό παίρνεις στό ποτήρι και πού γίνεται χείλι, νά τί είναι τό άπλό φιλί ενός άγοριού στό γυμναστήριο<sup>67</sup>. Αυτά όμως είναι άπλώς έπεισοδιακά και περιθωριακά θέματα· ό έρωτας ενός άγοριού δέν είναι ποτέ τό κύριο αντικείμενο τής αφήγησης. Η προσοχή εστιάζεται στή σχέση του κοριτσιού μέ τό άγόρι. Η σχέση αυτή άρχίζει πάντοτε μ' ένα χτύπημα, πού τό δέχονται και οί δύο και πού τούς κάνει νά έρωτεύονται ό ένας τόν άλλο μέ συμμετρική δύναμη. Μέ εξαίρεση τό μυθιστόρημα του Χαρίτωνος του Άφροδισιέως, *Τά κατά Χαιρέαν και Καλλιρόην*, ό έρωτας αυτός δέν οδηγεί άμέσως στήν ένωση τους: τό μυθιστόρημα έκτυλίσσει τή μακριά σειρά των περιπετειών πού χωρίζουν τούς δύο νέους και έμποδίζουν ως τήν τελευταία στιγμή και τόν γάμο και τήν εκπλήρωση τής ήδονής<sup>68</sup>. Οί περιπέτειες αυτές είναι, όσο γίνεται, συμμετρικές· ό,τι συμβαίνει στον έναν έχει τό αντίστοιχό του στίς περιπέτειες του άλλου, πράγμα πού τούς επιτρέπει νά δείχνουν τό ίδιο θάρρος, τήν ίδια άντοχή, τήν ίδια πίστη. Και ό λόγος είναι ότι ή κύρια σημασία των περιπετειών αυτών και ή άξία τους για τήν τελική έκβαση όφείλονται στό γεγονός ότι και τά δύο πρόσωπα διατηρούν σ' αυτές αυστηρά μίαν άμοιβαία σεξουαλική πίστη. Πίστη στήν περι-

πτωση πού οί ήρωες παντρεύονται, όπως ο Χαιρέας και ή Καλλιρρόη· παρθενία στίς άλλες αφηγήσεις, όπου οί περιπέτειες και οί συμφορές παρεμβάινουν μετά τήν ανακάλυψη του έρωτα και πριν από τον γάμο. Άλλά πρέπει νά καταλάβουμε ότι αυτή ή παρθενία δέν είναι μιá άπλή άποχή ύστερα από κάποια δέσμευση. Είναι ή έπιλογή ενός τρόπου ζωής πού, στά *Αίθιοπικά*, εμφανίζεται πριν ακόμα κι από τον έρωτα: ή Χαρίκλεια, πού ο θετός πατέρας της τήν διαπαιδαγώγησε μέ μεγάλη φροντίδα στην άναζήτηση του «καλύτερου τρόπου ζωής», άρνιόταν και νά σκεφτεί τήν ιδέα του γάμου. Ο πατέρας, άλλωστε, πού τής είχε προτείνει έναν άξιοπρεπή μνηστήρα, παραπονέθηκε γι' αυτό: «Ούτε μέ τήν τρυφερότητα, ούτε μέ ύποσχέσεις, ούτε μέ προσφυγή σέ λογικά έπιχειρήματα, μπορώ νά τήν πείσω· εκείνο όμως πού μέ θλίβει περισσότερο είναι ότι χρησιμοποιεί έναντίον μου τά ίδια μου τά λόγια· εφαρμόζει σέ μεγάλο βαθμό τή λογική μέθοδο πού τής έχω μάθει· ... βάζει πάνω άπ' όλα τήν παρθενία και τήν κατατάσσει στη σειρά των θεϊκών πραγμάτων<sup>69</sup>.» Συμμετρικά, ο Θεαγένης δέν είχε ποτέ σχέση μέ γυναίκα: «Τίς είχε όλες άποκρούσει μέ φρίκη, όπως και κάθε ιδέα γάμου και έρωτικής περιπέτειας, ως τή μέρα πού ή όμορφιά τής Χαρίκλειας του απέδειξε ότι δέν ήταν τόσο άπαθής όσο νόμιζε, αλλά ότι δέν είχε μέχρι τότε συναντήσει μιá γυναίκα άξια ν' αγαπηθεί<sup>70</sup>.»

Όπως βλέπουμε, ή παρθενία δέν είναι άπλώς μιá άποχή πού προηγείται τής σεξουαλικής δραστηριότητας. Είναι μιá έπιλογή, ένα ύφος ζωής, μιá ανώτερη μορφή ύπαρξης πού ο ήρωας διαλέγει από έγνοια γιά τον ίδιο τον έαυτό του. Όταν οί πιό παράξενες περιπέτειες θά χωρίσουν τούς δύο ήρωες και θά τούς εκθέσουν στους χειρότερους κινδύνους, ο σοβαρότερος θά είναι, φυσικά, νά γίνουν στόχος τής λαγνείας των άλλων· και ή ύψιστη δοκιμασία τής άρετής τους και τής άμοιβαίας αγάπης τους θά είναι ν' άντισταθούν μέ κάθε θυσία και νά σώσουν αυτή τήν άπαραίτητη παρθενία. Άπαραίτητη γιά τή σχέση μέ τον έαυτό τους και γιά τή σχέση μέ τον άλλο. Έτσι εκτυλίσσεται τό μυθιστόρημα του Άχιλλέως Τατίου — ένα είδος Όδύσσειας τής διπλής παρθενίας. Παρθενίας πού εκτέθηκε, δέχτηκε έπιθέσεις, έγινε άντικείμενο ύποψιών, συκοφαντιών, αλλά διαφυλάχτηκε — εκτός από ένα μικρό άξιόλογο σφάλμα πού ο Κλειτοφών επέτρεψε στον έαυτό του —, δικαιώθηκε και άναγνωρίστηκε επιτέλους σ' ένα είδος θεο-

κρισίας πού επιτρέπει νά διακηρυχθεῖ τό ἐξῆς γιά τό νεαρό κορίτσι: «παρέμεινε μέχρι σήμερα αὐτή πού ἦταν ὅταν ἄφησε τή γενέθλια πόλη της· εἶναι πρὸς τιμὴν της ὅτι ἔμεινε παρθένα ἀνάμεσα σέ πειρατές καί ὅτι ἄντεξε σθεναρά καί στίς χειρότερες καταστάσεις<sup>71</sup>». Καί ὁ Κλειτοφών, μιλώντας γιά τόν ἑαυτό του, λέει κι αὐτός μέ συμμετρικό τρόπο: «Ἄν ὑπάρχει μιὰ ἀνδρική παρθενία, τή διαφύλαξα κι ἐγώ ὁ ἴδιος<sup>72</sup>.»

Ἄν ὁμως ἡ ἀγάπη καί ἡ σεξουαλική ἀποχή συμπύπτουν ἔτσι σ' ὅλη τή διάρκεια τῆς περιπέτειας, πρέπει νά καταλάβουμε πώς δέν πρόκειται ἀπλῶς γιά ἄμυνα ἐναντίον τρίτων. Ἡ διάσωση αὐτῆ τῆς παρθενίας ἔχει σημασία καί στό ἐσωτερικό τῆς ἐρωτικῆς σχέσης. Ὁ ἕνας φυλάγει τόν ἑαυτό του γιά τόν ἄλλο ὡς τή στιγμή ὅπου ἡ ἀγάπη καί ἡ παρθενία βρῖσκουν τήν πλήρωσή τους στόν γάμο. Ἔτσι, ἡ προγαμιαία ἀγνότητα, πού προσεγγίζει πνευματικά τούς δύο ἀρραβωνιασμένους ὅσον καιρό εἶναι χωρισμένοι καί βρῖσκονται ὑπό τῆ δοκιμασία τῶν ἄλλων, τούς συγκρατεῖ ἐνάντια στούς ἑαυτούς τους καί τούς κάνει νά ἀπέχουν ὅταν, τέλος, βρῖσκονται ἐνωμένοι ὕστερα ἀπό πολλές περιπέτειες. Ὅταν συναντιότανι μόνοι μέσα σέ μιὰ σπηλιά, ἀφημένοι στούς ἑαυτούς τους, ὁ Θεαγένης καί ἡ Χαρίκλεια «χορταίνουν ἀγκαλιάσματα καί φιλιὰ χωρὶς συστολή καί μέτρο. Ξεχνώντας ὅλα τὰ ἄλλα, ἔμειναν γιά πολὺ σφιγμένοι ὁ ἕνας μέ τόν ἄλλο σάν ν' ἀποτελοῦσαν ἕνα καί μόνο σῶμα, παραδομένοι μέχρι κορεσμοῦ στόν πάντοτε ἀγνό καί παρθένο ἔρωτά τους, σμίγοντας τὰ ζεστά δάκρυά τους καί ἀνταλλάσσοντας μόνο ἀγνά φιλιὰ. Ἡ Χαρίκλεια, μάλιστα, ὅταν ἐνωθε τόν Θεαγένη κάπως ὑπερβολικά συγκινημένο καί ἀρρενωπό, τόν συγκρατοῦσε θυμίζοντάς του τούς ὄρκους του, κι αὐτός δέν δυσκολευόταν καθόλου νά ἀνακτήσει τόν αὐτοέλεγχο καί τή σωφροσύνη· διότι, ἂν καί βρισκόταν ὑπό τό κράτος τοῦ ἔρωτα, δέν ἔπαυε νά ἐξουσιάζει τίς αἰσθήσεις του<sup>73</sup>». Αὐτὴν τήν παρθενία, ἐπομένως, δέν πρέπει νά τήν ἐννοοῦμε ὡς μιὰ στάση ἀντίθετη πρὸς ὅλες τίς σεξουαλικές σχέσεις, ἔστω κι ἂν αὐτές γίνονται στά πλαίσια τοῦ γάμου. Εἶναι πολὺ περισσότερο ἡ προπαρασκευαστική δοκιμασία γι' αὐτὴ τήν ἔνωση, ἡ ὁρμὴ πού ὀδηγεῖ σ' αὐτὴν καί ὅπου θά βρεῖ τήν τελειώσή της. Ἐρωτας, παρθενία καί γάμος συνθέτουν ἕνα σύνολο: οἱ δύο ἐραστές πρέπει νά διαφυλάξουν τή φυσικὴ τους ἀκεραιότητα, ἀλλά καί τήν ἀγνότητα τῆς καρδιάς ὡς τή στιγμή τῆς ἔνωσης τους, ἔνωσης μέ τή φυσικὴ ἀλλά καί τήν πνευματικὴ ἔννοια.

Ἔτσι ἀρχίζει ν' ἀναπτύσσεται μιὰ Ἐρωτική διαφορετική ἀπὸ ἐκείνην πού εἶχε ὡς ἀφετηρία τὸν ἔρωτα πρὸς τὰ ἀγόρια, ἔστω κι ἂν καὶ στίς δύο ἢ ἀποχὴ ἀπὸ τὶς σεξουαλικές ἡδονές παίξει σημαντικὸ ρόλο: αὐτὴ ὀργανώνεται γύρω ἀπὸ τὴν συμμετρικὴ καὶ ἀμοιβαία σχέση τοῦ ἀνδρα καὶ τῆς γυναίκα, γύρω ἀπὸ τὴν ὑψηλὴ ἀξία πού ἀποδίδεται στὴν παρθενία καὶ ἀπὸ τὴν πλήρη ἔνωση ὅπου βρῖσκει τὴν τελείωσή της.

### ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. J. Boswell, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*, σ. 61 κ.ἑ.
2. P. Veyne, «L'amour à Rome», στὸ *L'Histoire*, τεύχ. Ἰαν. 1981, σ. 77.
3. Quintilianus, *Institutio oratoria*, II, 2.
4. Μάξιμος ο Τύριος, *Πραγματεῖαι*, 24, 1· 25, 1.
5. Ὁ.π., 25, 2-4.
6. Ὁ H. Martin (*Plutarch's Ethical Writings and Early Christian Literature*, ἔκδ. H. D. Betz) παρατηρεῖ ὅτι ὁ διάλογος δέν σημειώνει καμιὰ σαφὴ διαφορὰ ἀνάμεσα στὸν ἑτεροφυλόφιλο ἔρωτα καὶ στὸν γάμο. Ὁ L. Goessler, παραβάλλοντάς τὸν Ἐρωτικὸν λόγον καὶ τὰ *Γαμικὰ παραγγέλματα*, τονίζει τὸν δεσμό πού δείχνει ὁ Πλούταρχος μεταξὺ «γάμου» καὶ «ἔρωτος» καὶ τὸ καινούργιο στοιχεῖο πού ὑπάρχει στὸ παραδοσιακὸ θέμα τοῦ γάμου.
7. Πλούταρχος, *Ἐρωτικὸς λόγος*, 771 e.
8. Ὁ.π., 749 a.
9. Ὁ.π., 754 c.
10. Πλούταρχος, *Βίος Σόλωνος*, 20, 8.
11. Πλούταρχος, *Ἐρωτικὸς λόγος*, 752 e-f.
12. Ὁ.π., 749 d καὶ 755 d-e.
13. Πλούταρχος, *Ἐρωτικαὶ διηγήσεις* 2, 772 e· 3, 773 f.
14. Πλούταρχος, *Ἐρωτικὸς λόγος*, 754 d.
15. Πλούταρχος, *Ἐρωτικὸς λόγος*, 751 a· 752 b.
16. Ὁ.π., 750 c-d.
17. Ὁ.π., 750 d-e.
18. Ὁ.π., 750 c.
19. Ὁ.π., 752 b-c.
20. Ὁ.π., 750 e.
21. Ὁ.π., 751 d-e.



22. "Ο.π., 751 f.
23. "Ο.π., 751 e.
24. "Ο.π., 751 e-f.
25. "Ο.π., 766 e.
26. "Ο.π., 766 e-767 a.
27. "Ο.π., 767 b-c.
28. "Ο.π., 767 d-e.
29. "Ο.π., 752 b.
30. 'Ο Πλούταρχος επαναλαμβάνει εδώ τό επιχείρημα που ανέπτυξε ο Δαφναῖος, 751 d-e.
31. "Ο.π., 768 d.
32. "Ο.π., 751 c.
33. "Ο.π., 751 d.
34. "Ο.π., 769 a.
35. Βίος Σόλωνος, 20.
36. 'Ερωτικός λόγος, 769 a-b.
37. "Ο.π., 769 e-f· πρβλ. Γαμικά παραγγέλματα, 142 e-143 c.
38. 'Ερωτικός λόγος, 769 d.
39. "Ο.π., 769 d-e.
40. Σχετικά μέ τοῦτο τό κείμενο, πρβλ. R. Bloch, *De Pseudo-Luciani Amoribus*, 1907· MacLeod, στήν Εἰσαγωγή στήν ἔκδοση Loeb, τό τοποθετεῖ στίς ἀρχές τοῦ 4ου αἰώνα· ὁ F. Buffière (*Eros adolescent*, σ. 481), τό χρονολογεῖ στόν 2ο αἰώνα.
41. Ψευδο-Λουκιανός, 'Ερωτες, 16.
42. 'Ο λόγος αὐτός θρίσκειται στίς παραγράφους 19-28. 'Ο Praechter στή μελέτη του γιά τόν 'Ιεροκλή (σ. 148) τονίζει τόν στωικό χαρακτήρα τοῦ χωρίου. 'Ο R. Bloch βλέπει σ' αὐτόν τήν παρουσία νεο-πυθαγόρειων θεμάτων.
43. Ψευδο-Λουκιανός, 'Ερωτες, 19.
44. "Ο.π., 20-21.
45. "Ο.π., 22.
46. "Ο.π., 32.
47. "Ο.π., 33-35.
48. "Ο.π., 36.
49. 'Ο Praechter, ὁ.π., τονίζει τίς ἐπιχώρειες πλευρές τῆς παρέμβασης τοῦ Καλλικρατίδα, ἐνῶ ὁ R. Bloch ὑποστηρίζει ὅτι ἡ κοσμογονία μέ τήν ὁποία ἀρχίζει ὁ λόγος δέν εἶναι ἰδιαίτερα ἐπιχώρειος. 'Από τό ἄλλο μέρος, οἱ ἀναφορές στόν Πλάτωνα εἶναι μερικῆς φορῆς προφανῆς, ὅπως, λ.χ., στήν παράγραφο 49.
50. Ψευδο-Λουκιανός, 'Ερωτες, 25-26.
51. "Ο.π., 27.
52. "Ο.π., 27.

53. *Ό.π.*, 28.
54. Δέν είναι ἄραγε προτιμότερο μιά γυναίκα νά παίζει τόν ρόλο τοῦ ἀνδρα «παρά νά βλέπεις ἕναν ἀνδρα νά ξεπέφτει στόν ρόλο μιᾶς γυναίκας» (28);
55. Ὁ ἴδιος ὁ Χαρικλῆς δέν χρησιμοποιεῖ τή λέξη.
56. *Ό.π.*, σ. 39-42.
57. Ἀχιλλεύς Τάτιος, *Τά κατά Λευκίππην καί Κλειτοφώντα*, II, 37.
58. Πρβλ. Ὀβίδιος, *Remedia Amoris*, στ. 345-348, ἢ ἀκόμα: «Σέ συμβουλεύω ν' ἀνοίξεις ὄλα τά παράθυρα καί νά σημειώσεις, στό φῶς τῆς ἡμέρας, ὅλες τίς ἀτέλειες τῆς μορφῆς τῆς.» Μετά τόν ἔρωτα, «νά σημειώσεις στό μυαλό σου κάθε ἐλάττωμα τοῦ σώματός τῆς καί νά ἔχεις τά μάτια σου ἀνοιχτά στίς ἀτέλειές του» (411-418).
59. Ψευδο-Λουκιανός, *Ἐρωτες*, 44-45.
60. Ἀχιλλεύς Τάτιος, *Τά κατά Λευκίππην καί Κλειτοφώντα*, II, 37.
61. Ψευδο-Λουκιανός, *Ἐρωτες*, 46.
62. Ξενοφών, *Συμπόσιον*, VIII, 53.
63. Ψευδο-Λουκιανός, *Ἐρωτες*, 48.
64. *Ό.π.*, 53.
65. Πρβλ. στό θέμα αὐτό, M. Grant, *The Climax of Rome*, σ. 117 κ.έ., καί Th. Hägg, *Narrative Technique in Ancient Greek Romances*.
66. Ἀχιλλεύς Τάτιος, *Τά κατά Λευκίππην καί Κλειτοφώντα*, I, 10.
67. *Ό.π.*, II, 37.
68. Στό *Κατά Χαιρέαν καί Καλλιρρόην*, ὁ χωρισμός γίνεται ἀμέσως μετά τόν γάμο· ἀλλά οἱ δύο σύζυγοι, μέσα ἀπό τίς περιπέτειές τους, διατηροῦν τόν ἔρωτά τους, τήν ἀγνότητά τους καί τήν πίστη τους.
69. Ἡλιόδωρος, *Αἰθιοπικά*, II, 33.
70. *Ό.π.*, III, 17.
71. Ἀχιλλεύς Τάτιος, *Τά κατά Λευκίππην καί Κλειτοφώντα*, VIII, 5.
72. *Ό.π.*, V, 20· βλ. ἐπίσης VI, 16.
73. Ἡλιόδωρος, *Αἰθιοπικά*, V, 4.



## *Συμπέρασμα*



Ένας ολόκληρος ήθικοθεωρητικός στοχασμός γύρω από τη σεξουαλική δραστηριότητα και τις ήδονές της φαίνεται να σηματοδοτεί, κατά τους δύο πρώτους αιώνες της χρονολογίας μας, μιάν όρισμένη ενίσχυση των θεμάτων της εγκράτειας. Γιατροί άνησυχούν για τις επιδράσεις της σεξουαλικής δραστηριότητας, συνιστούν πρόθυμα τήν άποχή και δηλώνουν πώς προτιμούν τήν παρθενία από τή χρήση των ήδονών. Φιλόσοφοι καταδικάζουν κάθε σχέση πού θά μπορούσε νά συναφθεί έξω από τόν γάμο και ύποδεικνύουν στους συζύγους άμοιβαία άυστηρή πίστη χωρίς εξαίρεση. Τέλος, μιά όρισμένη δογματική φαίνεται νά έξοστρακίζει τόν έρωτα προς τά άγόρια.

Μήπως, όμως, πρέπει ν' άναγνωρίσουμε, στό παραπάνω σχηματιζόμενο κατ' αὐτόν τόν τρόπο πλαίσιο, τό διάγραμμα μιᾶς μελλοντικής ήθικῆς, αὐτῆς πού θά βροῦμε στόν χριστιανισμό, όταν ή ἴδια ή σεξουαλική πράξη θά θεωρηθεῖ ὡς ἕνα κακόν, όταν δέν θά τῆς παραχωρηθεῖ ή νομιμότητα παρά μόνο μέσα στόν συζυγικό δεσμό, και όταν ὁ έρωτας προς τά άγόρια θά καταδικαστεῖ ὡς παρά φύσιν; Πρέπει, μήπως, νά ύποθέσουμε ὅτι όρισμένοι, στόν έλληνο-ρωμαϊκό κόσμο, εἶχαν προεικάσει από τότε τοῦτο τό μοντέλο τῆς σεξουαλικῆς εγκράτειας στό ὁποῖο οἱ χριστιανικές κοινωνίες θά δώσουν κατόπιν μιά νομική διάρθρωση και ἕνα θεσμικό ξερισμα; Θά βρῖσκαμε ἔτσι, διατυπωμένο από μερικούς μεμονωμένους εγκρατεῖς φιλοσόφους μέσα σ' ἕναν κόσμο πού δέν φαινόταν καθόλου εγκρατῆς, τό διάγραμμα μιᾶς ἄλλης ήθικῆς, πού ἔμελλε νά πάρει, στους ἑπόμενους αἰῶνες, μορφές πῶς στανικές και μιά γενικότερη ισχύ.

Τό ζήτημα είναι σημαντικό και ἐντάσσεται σέ μιά μακρά παρά-

δοση. Ἀπό τήν Ἀναγέννηση, ἡ παράδοση αὐτή εἶχε χαράξει, τόσο στόν καθολικισμό ὅσο καί στόν προτεσταντισμό, σχετικά ὁμοιες διαχωριστικές γραμμές: ἀπό τό ἓνα μέρος, αὐτοί πού ὑποστήριζαν μιάν ὀρισμένη ἀρχαία ἠθική πού ἔμοιαζε μέ τόν χριστιανισμό (πρόκειται γιά τήν περίφημη θέση τῆς *Manuductio ad philosophiam stoicorum* τοῦ Justus Lipsius [Joost Lips] τήν ὁποία ὁ Karl Barth ριζοσπαστικοποίησε μετατρέποντας τόν Ἐπίκτητο σέ γνήσιο χριστιανό· καί ἀργότερα, ἀπό τή μεριά τῶν καθολικῶν, γιά τή θέση τοῦ J.-P. Camus καί κυρίως γιά τόν Χριστιανό Ἐπίκτητο τοῦ Jean-Marie ἀπό τό Bordeaux)· ἀπό τό ἄλλο μέρος, ἐκεῖνοι γιά τούς ὁποίους ὁ στωικισμός δέν ἦταν τίποτα ἄλλο παρὰ μιὰ φιλοσοφία ἐνάρετη, βέβαια, ἀλλά ἀνεξίτηλα εἰδωλολατρική (λογουχάρη ὁ Claude de Saumaise στούς προτεστάντες καί ὁ Arnauld ἢ ὁ Tillemont ἀπό τήν πλευρά τῶν καθολικῶν). Τό ζητούμενο, ὥστόσο, δέν ἦταν ἀπλῶς νά μετακινηθοῦν ὀρισμένοι ἀρχαῖοι φιλόσοφοι ἔνθεν τῆς χριστιανικῆς πίστεως ἢ νά διαφυλαχθεῖ αὐτή ἢ πίστη ἀπό κάθε εἰδωλολατρική μόλυνση· τό πρόβλημα ἦταν ἐπίσης νά καθοριστοῦν τά θεμέλια πού θά δοθοῦν σέ μιάν ἠθική τῆς ὁποίας τά παραγγέλματα φαίνονταν, ὡς ἓνα σημεῖο, κοινά μέ τήν ἑλληνο-ρωμαϊκή φιλοσοφία καί τή χριστιανική θρησκεία. Ἡ διαμάχη πού ἀνέκλυσε στό τέλος τοῦ 19ου αἰώνα δέν εἶναι ξένη καί πρὸς αὐτόν τόν προβληματισμό, ἔστω κι ἂν μπλέκεται σέ προβλήματα ἱστορικῆς μεθόδου. Ὁ Zahn, στήν περίφημη *Προσφώνησή του*<sup>1</sup>, δέν προσπαθοῦσε νά μετατρέψει τόν Ἐπίκτητο σέ χριστιανό, ἀλλά νά ἐπισημάνει σέ μιὰ σκέψη πού ἐθεωρεῖτο γενικά ὡς στωική τά σημάδια μιᾶς γνώσης τοῦ χριστιανισμοῦ καί τά ἔχνη τῆς ἐπιρροῆς του. Τό σύστοιχο ἔργο τοῦ Bonhöffer<sup>2</sup>, ἀπέβλεπε στόν προσδιορισμό τῆς ἐνότητος μιᾶς σκέψης χωρὶς νά χρειαστεῖ ἢ προσφυγή σέ μιάν ἑτερόκλητη ἐξωτερική πράξη προκειμένου νά ἐξηγηθεῖ ἢ μιὰ ἢ ἡ ἄλλη ὄψη τῆς. Χρειαζόταν ὁμως ἀκόμα νά δοθεῖ ἀπάντηση στό ἐρώτημα: πού θ' ἀναζητηθοῦν οἱ βάσεις τῆς ἠθικῆς προσταγῆς καί ἂν ἦταν δυνατόν ν' ἀποσπαστεῖ ἀπό τόν χριστιανισμό ἓνας ὀρισμένος τύπος ἠθικῆς πού ἦταν ἀπό πολὺν καιρὸ δεμένος μ' αὐτόν. Σ' ὄλην αὐτὴ τὴ διαμάχη, λοιπόν, φαίνεται πὼς ἔγιναν δεκτές, λίγο ἢ πολὺ συγκεχυμένα, τρεῖς προϋποθέσεις: σύμφωνα μέ τήν πρώτη, τό βασικό σέ μιάν ἠθική εἶναι ἡ ἔρευνα τῶν κωδικῶν στοιχείων πού μπορεῖ νά περιέχει· σύμφωνα μέ τὴ δεύτερη, ἡ φιλοσοφικὴ ἠθικὴ τῆς ὄψιμης ἀρχαιότητος μοιάζει μέ

τὸν χριστιανισμό στὰ αὐστηρά του παραγγέλματα, πού βρίσκονται σέ σχεδόν πλήρη διάσταση μέ τήν προγενέστερη παράδοση· τέλος, σύμφωνα μέ τήν τρίτη, πρέπει νά συγκρίνουμε μέ ὄρους ἀνάτασης καί ἀγνότητας τή χριστιανική ἠθική μ' ἐκείνην πού τήν προετοίμασε σέ ὀρισμένους φιλοσόφους τῆς ἀρχαιότητος.

Ὡστόσο, δέν εἶναι δυνατόν νά ἀρκεστοῦμε σ' αὐτό. Πρέπει πρὶν ἀπ' ὅλα νά μὴν ξεχνᾶμε πὼς οἱ ἀρχές τῆς σεξουαλικῆς ἐγκράτειας δέν ἔχουν ὀριστεῖ γιὰ πρώτη φορά στή φιλοσοφία τῆς ἐποχῆς τῆς ρωμαϊκῆς αὐτοκρατορίας. Συναντήσαμε στήν ἑλληνική σκέψη τοῦ 4ου αἰῶνα διατυπώσεις πού δέν ἦταν λιγότερο ἀπαιτητικές. Πάντως, ὅπως εἶδαμε, ἡ σεξουαλική πράξη φαίνεται πὼς εἶχε ἀπό πολὺν καιρὸ θεωρηθεῖ ἐπικίνδυνη, δυσκολοσυγκράτητη καί δαπανηρή. Τό ἀκριβές μέτρο τῆς ἄσκησής της καί ἡ ἐνταξή της σέ μιάν προσεχτική ἀγωγή εἶχαν ζητηθεῖ ἀπὸ πολὺν καιρὸ ἐπίσης. Ὁ Πλάτων, ὁ Ἰσοκράτης, ὁ Ἀριστοτέλης, ὁ καθένας μέ τὸν τρόπο του καί γιὰ διαφορετικούς λόγους, συνιστοῦσαν τουλάχιστον ὀρισμένες μορφές συζυγικῆς πίστεως. Καί στὸν ἔρωτα πρὸς τὰ ἀγόρια, μποροῦσε ν' ἀποδίδεται ἀνώτερη ἀξία, ἀλλὰ ὑπῆρχε συνάμα ἡ ἀπαίτηση τῆς ἀποχῆς ὥστε νά διαφυλαχτεῖ ἡ προσδοκώμενη ἀπὸ αὐτὸν πνευματικὴ ἀξία. Ἀπὸ πολὺν καιρὸ, ἐπομένως, ἡ ἔγνοια γιὰ τὸ σῶμα καί γιὰ τήν υἰγεία, ἡ σχέση μέ τή γυναῖκα καί μέ τὸν γάμο, ἡ σχέση μέ τὰ ἀγόρια εἶχαν ἀποτελέσει κίνητρο γιὰ τήν ἐκπόνηση μιᾶς αὐστηρῆς ἠθικῆς. Καί κατὰ κάποιον τρόπο, ἡ σεξουαλικὴ ἐγκράτεια πού συναντᾶμε στοὺς φιλοσόφους τῶν πρώτων αἰῶνων τῆς χρονολογίας μας ἔχει τίς ρίζες της σ' αὐτὴν τήν ἀρχαία παράδοση, τουλάχιστον στὸν ἴδιο βαθμὸ πού προμηνάει μιάν μελλοντικὴ ἠθικότητα.

Θά ἦταν, ἐντούτοις, σφάλμα νά δοῦμε σ' αὐτοὺς τοὺς στοχασμοὺς γιὰ τὴ σεξουαλικὴ ἡδονὴ μόνο τὴ διατήρηση μιᾶς παλαιᾶς ἱατρικῆς καί φιλοσοφικῆς παράδοσης. Εἶναι ἀλήθεια πὼς δέν πρέπει νά ἀγνοήσουμε τὸ στοιχεῖο τῆς συνέχειας, πού διατηρήθηκε ἐπιμελῶς, καθὼς καί ἐκεῖνο τῆς θεληματικῆς ἐνεργοποίησης σέ τούτη τὴ σκέψη τῶν πρώτων αἰῶνων, τὴν τόσο ἐκδηλὰ ἐπηρεασμένη ἀπὸ τὴν κλασικὴ παιδεία. Ἡ ἑλληνιστικὴ φιλοσοφία καί ἠθικὴ γνώρισαν αὐτὸ πού ὁ Μαρτου ὀνόμασε «ἓνα μακρὸ καλοκαίρι». Γεγονός εἶναι, μολαταῦτα, ὅτι πολλὲς μεταβολές εἶναι αἰσθητές· μᾶς ἐμποδίζουν νά θεωρήσουμε τὴν ἠθικὴ τοῦ Μουσσώνιου ἢ τοῦ Πλουτάρχου ὡς τὴν ἀπλή ἐπίταση τῶν μαθημάτων τοῦ Ξενοφών-



τα, τοῦ Πλάτωνα, τοῦ Ἴσοκράτη ἢ τοῦ Ἀριστοτέλη· μᾶς ἐμποδίζουν ἐπίσης νά θεωρήσουμε τίς συμβουλές τοῦ Σωρανοῦ ἢ τοῦ Ρούφου τοῦ Ἐφεσίου ὡς παραλλαγές τῶν ἀρχῶν τοῦ Ἴπποκράτη ἢ τοῦ Διοκλῆ.

Ἀπό τήν πλευρά τῆς Διαιτητικῆς καί τῶν προβλημάτων τῆς ὑγείας, ἡ ἀλλαγὴ σηματοδεύτηκε ἀπό μιά πιό ἔντονη ἀνησυχία, ἕναν πιό πλατύ καί πιό λεπτομερῆ προσδιορισμό τῶν συσχετισμῶν μεταξὺ τῆς σεξουαλικῆς πράξης καί τοῦ σώματος, μιά πιό ζωρηρὴ προσοχὴ στήν ἀμφισημία τῶν ἐπιδράσεων τῆς καί τῶν διαταρακτικῶν συνεπειῶν τῆς. Καί δέν ἔχουμε ἐδῶ μόνο μιά μεγαλύτερη ἔγνοια γιά τό σῶμα, ἀλλά καί μιά διαφορετικὴ θεώρηση τῆς σεξουαλικῆς δραστηριότητος, καί ἕναν διαφορετικὸ φόβο γιά τό σύνολο τῶν συγγενειῶν τῆς μέ τίς ἀρρώστιες καί τὰ πάθη. Ἀπό τήν πλευρά τῆς γυναικας καί τῶν προβλημάτων τοῦ γάμου, ἡ μεταβολὴ ἔχει κυρίως σχέση μέ τήν προβολὴ τοῦ συζυγικοῦ δεσμοῦ καί τῆς διττῆς σχέσης πού τόν συγκροτεῖ· ἡ σωστή συμπεριφορὰ τοῦ συζύγου, ἡ ἐγκράτεια πού ὀφείλει νά ἐπιβάλλει στόν ἑαυτό του δέν δικαιολογοῦνται ἀπλῶς ἀπό λόγους θεσμικούς, ἀλλά ἀπό τή φύση τοῦ δεσμοῦ, τήν καθολικὴ μορφή του καί τίς ἀμοιβαῖες ὑποχρεώσεις πού ἀπορρέουν ἀπό αὐτόν. Τέλος, ἀπό τήν πλευρά τῶν ἀγοριῶν, ἡ ἀνάγκη τῆς ἀποχῆς νοεῖται ὅλο καί λιγότερο ὡς ἕνας τρόπος νά δίνονται σέ μορφές ἔρωτα οἱ ὑψηλότερες πνευματικές ἀξίες καί ὅλο καί περισσότερο ὡς τό σημάδι μιᾶς δικῆς του ἀτέλειας.

Μέσα λοιπόν ἀπ' αὐτές τίς μεταβολές προϋπαρχόντων θεμάτων, μποροῦμε νά ἀναγνωρίσουμε τήν ἀνάπτυξη μιᾶς τέχνης τοῦ βίου ὅπου δεσπόζει ἡ ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ. Αὐτὴ ἡ τέχνη δέν ἐπιμένει πιά τόσο στίς καταχρήσεις στίς ὁποῖες μπορεῖ κανεὶς νά παραδοθεῖ καί πού πρέπει νά τίς δαμάσει γιά νά ἀσκήσει τήν κυριαρχία του πάνω στοὺς ἄλλους· τονίζει ὅλο καί περισσότερο τήν εὐπάθεια τοῦ ἀτόμου ἀπέναντι στίς διάφορες ἀρρώστιες πού μπορεῖ νά προκαλέσει ἡ σεξουαλικὴ δραστηριότητα· τονίζει ἐπίσης τήν ἀνάγκη νά ὑπαχθεῖ αὐτὴ ἡ δραστηριότητα σ' ἕναν καθολικὸ τύπο πού θά δεσμεύει τὰ ἄτομα καί πού εἶναι θεμελιωμένος, γιά ὅλους τοὺς ἀνθρώπους, τόσο στή φύση ὅσο καί στό λογικόν. Ἐξαίρει ἐπίσης τὴ σημασία πού ἔχει ἡ ἀνάπτυξη ὄλων τῶν συνηθειῶν καὶ ὄλων τῶν ἀσκήσεων μέ τίς ὁποῖες τό ἄτομο μπορεῖ νά διατηρήσει τόν αὐτοέλεγχον καί νά φτάσει τελικὰ σέ μιάν ἀγνή ἀπόλαυση ἑαυ-

του. Αιτία αὐτῶν τῶν μεταβολῶν στή σεξουαλική ἠθική δέν εἶναι ἡ ὄξυνση τῶν μορφῶν ἀπαγόρευσης, ἀλλά ἡ ἀνάπτυξη μιᾶς τέχνης τοῦ βίου πού περιστρέφεται γύρω ἀπό τό ζήτημα τοῦ ἑαυτοῦ, τῆς ἐξάρτησής του καί τῆς ἀνεξαρτησίας του, τῆς καθολικῆς μορφῆς του καί τοῦ δεσμοῦ πού μπορεῖ καί ὀφείλει νά συνάψει μέ τούς ἄλλους, τῶν διαδικασιῶν μέ τίς ὁποῖες ἀσκεῖ τόν αὐτοέλεγχό του καί τόν τρόπο μέ τόν ὁποῖο μπορεῖ νά θεμελιώσῃ τήν πλήρη αὐτοκυριαρχία του.

Καί ἀκριδῶς μέσα σέ τοῦτο τό πλαίσιο συντελεῖται ἓνα διπλό φαινόμενο, χαρακτηριστικό αὐτῆς τῆς ἠθικῆς τῶν ἡδονῶν. Ἀπό τό ἓνα μέρος, ὑπάρχει μιᾶ πιά ἐνεργή προσοχή πρὸς τή σεξουαλική δραστηριότητα, τίς ἐπιδράσεις της στόν ὄργανισμό, τή θέση της στόν γάμο καί τόν ρόλο πού παίζει σ' αὐτόν, τήν ἀξία της καί τίς δυσκολίες της στή σχέση μέ τά ἀγόρια. Ὅσο περισσότερο ὁμως τήν ἐξετάζει κανεῖς, ὅσο πιά ἐντονο εἶναι τό ἐνδιαφέρον πού τῆς δείχνει, τόσο αὐτή ἐμφανίζεται πιά ἐπικίνδυνη καί ἱκανή νά ἀπειλήσῃ τή σχέση πρὸς ἑαυτόν πού πάει νά ὀργανωθεῖ. Φαίνεται πῶς ὑπάρχει ὄλο καί μεγαλύτερη ἀνάγκη νά δυσπιστεῖ κανεῖς γι' αὐτήν, νά τήν ἐλέγχει, νά τήν ἐντοπίζει, ὅσο γίνεται, στίς γαμήλιες σχέσεις καί μόνο — μέ τήν ἐπιφύλαξη νά τή φορτίσει, σ' αὐτή τή συζυγική σχέση, μέ πιά ἰσχυρές σημασίες. Προβληματισμός καί ἀνησυχία, ἀμφισβήτηση καί ἐπαγρύπνηση συμπορεύονται. Ἐνα ὀρισμένο ὕψος σεξουαλικῆς διαγωγῆς προτείνεται ἔτσι ἀπ' ὄλην αὐτή τήν κίνηση τοῦ ἠθικολογικοῦ, ἱατρικοῦ καί φιλοσοφικοῦ στοχασμοῦ· εἶναι διαφορετικό ἀπό ἐκεῖνο πού εἶχε χαραχθεῖ τόν 4ο αἰώνα· ἀλλά εἶναι διαφορετικό καί ἀπό ἐκεῖνο πού θά βροῦμε κατόπιν στόν χριστιανισμό. Ἡ σεξουαλική δραστηριότητα συγγενεῦει ἐδῶ μέ τό κακό ὡς πρὸς τή μορφή της καί τ' ἀποτελέσματά της, ἀλλά δέν εἶναι, αὐτή καθεαυτή, καί στήν οὐσία ἓνα κακό. Βρίσκει τήν τελειώσή της, φυσική καί λογική, στόν γάμο. Αὐτός ὁμως δέν εἶναι, κανονικά, ὁ σαφῆς καί ἀπαραίτητος ὁρος γιά νά πάψῃ αὐτή νά εἶναι ἓνα κακό. Δύσκολα βρίσκει τή θέση της στόν ἔρωτα πρὸς τά ἀγόρια, ὥστόσο αὐτός δέν καταδικάζεται ὡς παρὰ φύσιν ἔρωτας.

Ἐτσι, μέσα στή λεπταισθησία τῶν τεχνῶν τοῦ βίου καί τῆς ἐπιμέλειας ἑαυτοῦ, διαγράφονται μερικά παραγγέλματα πού φαίνονται νά πρόσκαινται σ' ἐκεῖνα πού τή διατύπωσή τους θά βροῦμε στίς κατοπινές ἠθικές θεωρίες. Αὐτή ὁμως ἡ ἀναλογία δέν πρέ-

πει νά δημιουργεί αὐταπάτες. Αὐτές οἱ θεωρίες θά ὀρίσουν ἄλλες μορφές σχέσης πρὸς ἑαυτόν: ἕναν χαρακτηρισμό τῆς ἠθικῆς ὑπόστασης μέ βάση τό πεπερασμένο, τήν πτώση καί τό κακό· ἕναν τρόπο ὑποταγῆς, μέ τή μορφή τῆς ὑπακοῆς σ' ἕναν γενικό νόμο πού εἶναι συγχρόνως βούληση ἑνός προσωπικοῦ θεοῦ· ἕναν τύπο ἐργασίας τοῦ ἀτόμου πάνω στόν ἑαυτό του πού περιλαμβάνει μιάν ἀποκρυπτογράφηση τῆς ψυχῆς καί μιάν ἐρμηνευτική ἐξαγνιστική τῶν ἐπιθυμιῶν· μιá μέθοδο ἠθικῆς τελείωσης πού τείνει στήν αὐταπάρηση. Τά κωδικά στοιχεῖα πού ἀφοροῦν τή ρύθμιση τῶν ἡδονῶν, τή συζυγική πίστη, τίς σχέσεις μεταξύ ἀνδρῶν θά μποροῦν κάλλιστα νά παραμείνουν ἀνάλογα. Θά ἀνήκουν τότε σέ μιá θεωρία τοῦ ἠθικοῦ βίου βαθιά ἀνασκευασμένη καί σ' ἕναν ἄλλο τρόπο αὐτοσυγκρότησης ὡς ἠθικοῦ ὑποκειμένου τῆς σεξουαλικῆς του συμπεριφορᾶς.

#### ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Th. Zahn, *Der stoiker Epiktet und sein Verhältnis zum Christentum*, 1894.
2. A. Bonhöffer, *Epiktet und das neue Testament*, 1914.

## Προβλήματα του καιρού μας

### **ΑΛΖΟΝ, ΚΛΩΝΤ**

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

### **ΑΜΠΥΡΞΕ, 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. Δοκίμιο πολιτικής οικονομίας της μουσικής. 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 - ΜΠΟΥΣΝΕΛ, ΜΑΡΙ-ΚΛΑΪΡ**

Η χαραυγή των αισθήσεων. Απόδοση Ιφιγένεια Λιναρδάκη-Παπαχρυσάνθου

### **ΖΑΚΑΡ, ΑΛΜΠΕΡ**

Ο άνθρωπος επινοεί τον άνθρωπο. Μετ. Δρ Ευάγγελος Μπρίκας

Η κληρονομιά της ελευθερίας. Από την ζωικότητα στην ανθρωποσύνη Μετ. Μπάμπης Γεωργούλας

### **ΖΑΚΟΜΠ, ΦΡΑΝΣΟΥΑ**

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

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

Το έργο της ιστορίας. Τόμος Γ'. Μετ. Κλαίρη Μιτσοτάκη, 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, ΦΙΛΙΠ - 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 κειμένου. 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 Χατζη-

δήμου, Ιουλιέτα Ράλλη. Γιάννης Κρητικός

Ο βαθμός μηδέν της γραφής. Νέα Κριτικά Δοκίμια. Θεώρηση Γιάννης Κρητικός. Μετ. Κατερίνα Παπαϊακώβου

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 αριστερού 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 Ντομνίκ. 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 Καμπουριδής

#### **ΡΕΒΕΛ, ΖΑΝ-ΦΡΑΝΣΟΥΑ**

Μηδέν ο Μαρξ μηδέν 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

#### **ΡΗΒΣ, ΥΜΠΕΡ**

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

Η ώρα της μέθης. Έχει νόημα το σύμπαν; Μετ. Σάσα Ταμπάκη

#### **ΡΥΦΙΕ, ΖΑΚ**

Η σεξουαλικότητα και ο θάνατος. Μετ. Μπάμπης Γεωργούλας. Θεώρηση Γιάννης Κρητικός

#### **ΡΙΧΤΑ, ΡΑΝΤΟΒΑΝ**

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

**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 Καρας, Μιλτιάδης Κρητικός.

**ΣΑΦ, ΑΝΤΑΜ**

Ιστορία και αλήθεια. Μετ. Δημήτρης Δαούλας.

**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**

Δείκτης 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. Γκλόρι Ροζάκη  
Ιστορία της σεξουαλικότητας. 2. Η πείρα των απολαύσεων. Μετ. Καίτη Χατζηδήμου, Ιουλιέτα Ράλλη  
Ιστορία της σεξουαλικότητας. 3. Η μέριμνα του εαυτού. Μετ. Γιάννης Κρητικός

**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