

# ΣΦΑΓΙΟΝ: ΤΟ ΦΥΣΙΚΟ ΔΙΚΑΙΟ ΣΕ ΘΕΟΔΙΚΙΑ

Κάθε λογοτεχνικό έργο της αρχαιότητας έχει διπλή υπόσταση. Αφ' ενός προτείνει κάποιες λύσεις για τον άνθρωπο της «πόλεως», τον **πολιτικό** άνθρωπο, και αφ' ετέρου διακρίνει τις μεταφυσικές εκείνες ποιότητες που θα σταθούν οδηγοί στον ανθρώπινο βίο. Η αρχαία τραγωδία διδασκόταν ως **πρότυπο** είδος λόγου, που έχει να πει πολλά τόσο στον ατομικό στίβο όσο και στον κοινωνικό.

Η φύση παρουσιάζεται στην τραγωδία ως αίτιο και ως αρχή των πάντων. Κατά περίπτωση προσωποποιείται ή συμβολίζεται από κάποιον ήρωα της τραγικής αφήγησης, π.χ. το θεό, που «από μηχανής» ενίσταται στην ανθρώπινη αυθαιρεσία και έρχεται να «βάλει κάποια τάξη» στην αταξία των ανθρώπινων δημιουργημάτων. Ιδιαίτερα στα χορικά, η «φύση» του ήρωα τον οδηγεί να ξεπεράσει τα όρια των δυνατοτήτων του και ν' αναλύσει την ευθύνη των πράξεών του, πράγμα που για την κλασική ηθική αποτελεί **ύβρις**. Αυτός ο αγώνας διεξάγεται σε πολλά πεδία: το πιο προσιτό για τους θεατές της τραγωδίας είναι το πεδίο της μυθολογικής αφήγησης και της πλοκής καθ' εαυτήν, που μας βοηθά στη διερεύνηση μιας **σκοπιμότητας** πίσω από την πάλη την οποία ο ήρωας διεξάγει ενάντια στην ίδια του τη μοίρα.

## Νίκος Ξένιος

Φιλολόγος

Ένας καλός τρόπος προσέγγισης του προβλήματος είναι η μελέτη της δικανικής («δικαιοκλής») ηθικής στην ελληνική «πόλη-κράτος»<sup>1</sup>.

Μας παρέχει ασφαλείς πληροφορίες σχετικά με το νοηματικό περιεχόμενο των λέξεων «προαίρεσις» (ελεύθερη θούληση), «ελευθερία», κ.οκ. Άλλος τρόπος ανάλυσης είναι η μελέτη του ίδιου του θρησκευτικού δόγματος. Ο ελληνικός παγανισμός, όπως διαμορφώθηκε σε αντικείμενο μελέτης (σε συνδυασμό με τη γλωσσολογική έρευνα), έχει αποδειχθεί ιδιαίτερα αποτελεσματική οδός πρόσβασης στα ηθικά ιδεώδη της εποχής (εικ. 2).

Η Επιγραφική έχει, επίσης, να προσφέρει πολλά. Με τη μελέτη των επιγραφών—όπως και με τη μελέτη της Τραγωδίας—μπορεί κανείς ν' αποφανθεί για τα δικανικά δεδομένα της αρχαίας ελληνικής δημοκρατίας. Για τη μελέτη του 4ου π.Χ. αιώνα προσφέρονται ιδιαίτερα η Ρητορική και η Τραγωδία του Ευριπίδη. Ο «σπαργαγός» του θεού της βλάστησης είναι μια **ιερή θυσία**,

που κατά τη διάρκειά της τραγωδίας «αναγγέλλεται» από τον Πρεσβύτερο ή κάποιο απλό πρόσωπο του λαού (θουσκ, π.χ.), που μονολογεί μπαινώντας στο κοίλο του θεάτρου. Το γλωσσικό όργανο του Ευριπίδη αναδεικνύεται, μέσα από πολυσχιδή διεργασία, σε εύχρηστο μέσο προπαγανδισμού συγκεκριμένης πολιτικής και ηθικής άποψης. Εκτός από τα επιμέρους χαρακτηριστικά του γνωρίσματος, το ευριπίδειο ιδιόλεκτο είναι και ιδιαίτερα νατουραλιστικό, πράγμα που το επιβεβαιώνει και η θεματική της «επιστροφής» στη φύση που επαναλαμβάνεται ως μοτίβο σε όλα του τα έργα.

Ο συνδυασμός της περιπτώσεως της θυσίας της Ιφιγένειας στο ομώνυμο έργο του τραγικού με τον υποτιθέμενο «γάμος» της προς τον Αχιλλέα (Verant-Detienne, 1974-1977) οδήγησε σε μια ερμηνεία της τραγικής πλοκής βασισμένη στην ομολογία των ηθών: «Θα 'λεγε κανείς ότι ο γάμος είναι, για την ανάλωση του σεξ, ό,τι και η θυσία για την κατανάλωση του κράτους». Ο γάμος, η θυσία, η μαγειρευμέ-

νη τροφή και ο **οίκος** αντιπαρατίθενται στη ζωώδη αλληλοφάγια, την ωμοφαγία, την υπαιθρία ζωή. Η ίδια ομολογία ανευρίσκεται και στην **Άκκληση** του Ευριπίδη και στο επιθαλάμιο σκώμμα της Κασσάνδρας στις **Τρωάδες** (Zeitlin, 1965, Lebeck, 1971). Την ίδια αναζήτηση έκανε και ο Segal στις **Τραγινίες** του Σοφοκλή, μόνο που εδώ τον εκδικητικό ρόλο της Φύσης, εις βάρος του πολιτισμού παίξει το φάρμακο του Κένταυρου Νέσσου. Και ο γάμος και η θυσία περιέχουν την ταυτοσημία του εθελούσιου «θανάτου», πραγματικού ή συμβολικού, προορισμένου να διασφαλίσει την κοινωνική επιβίωση, τη συνέχιση της ζωής της κοινότητας. Και οι δύο επιζητούν ένα μέλλον μέσω της άσκησης **θίας**, της **απόλειας** και της **υποπαγής στα κοινωνικά δεδομένα**. Εξαρχής, λοιπόν, για τον ελληνικό πολιτισμό, η φύση έρχεται σε έντονη αντίθεση προς την **κοινότητα**, προς την έννομη τάξη και την ηθική του πολιτισμένου βίου.

Αυτό είναι και το πρώτο αντιθετικό ζεύγμα **Φύση-νόμος**: Η «πο-

λιτική» ύπαρξη έρχεται να υποσκάψει την ίδια τη «φυσικότητα» της ύπαρξης —τουλάχιστον όπως η διονυσιακή λατρεία την επαγγέλλεται— και φτάνει στο σημείο να την καταργήσει. Ο «πολιτικός» ήρωας της τραγωδίας, όπως θα δούμε, υποτασσόμενος στις επιταγές της κοινότητας, μοιάζει σαν να «διαγράφει» την πρότερη ύπαρξή του, σαν να τη «θυσιάζει» στο θεό του γάμου, στη θεά του έρωτα, στο θωμό της διαιώνισης του είδους. Το ανθρώπινο «είδος» παρουσιάζεται έτσι ως ανταγωνιστικό των άλλων στοιχείων της φύσης, ως καταστρεπτικό και διαβρωτικό της «φυσικής» τάξης πραγμάτων.

Δεν θα ήταν υπερβολή αν εκ προοιμίου παραδεχόμαστε ότι σήμερα αυτό αποτελεί οδυνηρή πραγματικότητα, της οποίας τα αίτια συχνά αποδίδουμε στην ανθρώπινη απληστία. Μήπως όμως τα γραπτά μνημεία των πολιτισμών είχαν, τρόπον τινά, «προφτεύσει» αυτή την προβληματική; Πώς η ηθική του Ευριπίδη συνδέεται με την ηθική των Σοφιστών, με την ηθική του Χριστιανισμού και με το οικολογικό πνεύμα που στις μέρες μας έχει πάρει αγωνιστική στάση ενάντια στα επειγύματα της τεχνολογίας;

Μόνο μέσα από την «πολιτική» διερεύνηση του περιεχομένου της τραγωδίας και των διβλικών κειμένων θα μπορέσουμε να πάρουμε κάποια γεύση αυτής της σύνδεσης. Η Πολιτική Φιλοσοφία καθίσταται επιστημονική «εκ των ων ουκ άνευ» συνθήκη για την ανασηματοδότηση του πολιτισμού μας και την επιστράτευση των δυνατοτήτων και της γνώσης μας στο δίαυλο της εξισορρόπησης ανθρώπου-φύσης. Κατ' αρχάς οφείλουμε να εξηγήσουμε τον όρο «πολιτική», εντάσσοντάς τον στον κοινωνικό προβληματισμό της κλασικής εποχής. «Πολιτικός» ήρωας είναι αυτός που εντάσσεται στην «πόλη» ως ενεργός —(αντιδιαστέλλω προς τον «ιδιώτη»)— μέλος της πολιτικής κοινότητας και λειτουργεί ως συνειδητός πράκτορας των συμφερόντων της. Μεγάλη απόσταση υπάρχει ανάμεσα στον «πολιτικό ήρωα» και τον «πολιτικό» με τη σύγχρονη νοηματοδότησή του.



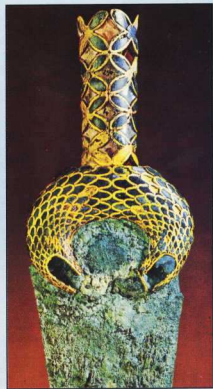
1. -Σφάγιον: Το φυσικό δίκαιο ως θεοδικία». Πελώρια βασίλικα έφη με χρυσόδετες λαβές, του 16ου και 15ου αι. π.Χ. (Εθνικό Αρχαιολ. Μουσείο).

2. «Η θυσία ως προσφορά των Θαρρηλείων». Πολύχρωμη λίθνη σαρκοφόρος της Αγ. Τριάδος όπου απεικονίζονται χαρακτηριστικές σκηνές προσφορών θυσίας και άλλων μινωικών τελετών: Ιέρεια οδηγεί στο ιερό το αίμα της θυσίας του ταύρου, το οποίο άλλα ιέρεια μεταφέρει με κόδοις.

3. «Η θυσία του ταύρου ως σφαγίου». Λεπτομέρεια από την άλλη πλευρά της σαρκοφόγου, όπου διακρίνεται η τράπεζα επάνω στην οποία θυσιάστηκε, δεμένος, ο ταύρος. Το αίμα του συλλέγεται σε κόδο, ενώ ένας άντρας παίζει διπλό σκάκι.

4. Μαρτυρούμενες μορφές θυσιαστικών πρακτικών: α. Η θεά της θλάστησης καθιζάνει κάτω από δέντρο δέχεται προσφορά από δύο γυναίκες και ένα κοριτσάκι. β. Γενειοφόρος κρατά σε κάθε χέρι από ένα λιοντάρι.

5. «Τελετουργία και θυσία: προνόμιο των ευγενών τάξεων». Στο δοχτυλίδι αυτό της Τίρυνθος βλέπουμε μια θεά που κάθεται σε πτυσσόμενο καθίσμα. Τα πόδια της ακουμπούν σε υποπόδιο. Πίσω της δρισκεται ένα πουλί ενώ μπροστά της είναι θυμιατήριο.



1α





2



2a



3



4a



5

Αντίστοιχη απόσταση υπάρχει και ανάμεσα στη φιλοσοφική φόρτιση των λέξεων αυτών<sup>2</sup>. Μια θυσία θα ήταν ένα «πολιτικό» γεγονός, στο βαθμό στον οποίο θα επηρέαζε (και θα επηρεαζόταν από) τα πολιτικά πράγματα, θα προήγαγε τον κοινό βίο των πολιτών, θ' αντικαθιστούσε μια ενέργεια «πολιτικής προαίρεσης» και θα έπαιρνε πιθανές προεκτάσεις στο χώρο της Μεταφυσικής, αντίστοιχες προς τις πολιτιολογικές ανησυχίες του Αριστοτέλη και του Πλάτωνα (εικ. 3). Έτσι, π.χ., και το ιδεώδες της Ισονομίας στα πλαίσια της Τραγωδίας φαντάζει ως τρόπος εξιστόρησης του (κοινωνικού) πεπρωμένου του ήρωα, όταν αυτό το «πεπρωμένο» σχετίζεται με την κατάκτηση των δικαιωμάτων του (ο «Προμηθέας» έχει πολιτικοκοινωνικές προεκτάσεις). Αυτή η οπτική διαμορφώνεται από την παρακολούθηση της ανα-νοηματοδότησης των ιδεωδών μέσα στο χρόνο.

Σύμφωνα με τα παραπάνω, «σφραγισμένη» (σύνεσις) δεν είναι απλώς η ιδιότητα του «μετρημένου» και νοουνησίου ανθρώπου, αλλά επιπλέον αποτελεί προσδιορισμό του ηγέτη, του τυράννου, του πολιτικού. Διαμορφώνεται, ως έννοια, μέσα από τη συνεχή ιδεολογική ζύμωση και την ηθική αναζήτηση. Προβάλλεται κατά κόρον ως η οικουμενική «αλήθεια» των πραγμάτων και ως ο ευχύτερος τρόπος πρόσβασης στην κοσμική σοφία, όταν οι φιλοσοφικές σχολές του Λεκανοπεδίου στρέφονταν βαθμιαία προς τον «εσωτερικό» βίο του ανθρώπου και ανάλογα αξιολογούσαν τον κόσμο. Η συμπεριφορά και ο βίος του «σώφρονος» εναρμονιζούνται, έτσι, προς την ευρύτερη πολιτική ωριμότητα και τον Ορθό Λόγο. Στην κλασική εποχή η σφραγισμένη παρουσιάζεται ως η βεβαιωμένη τάξη των εγκοσμίμων, ως νόμος εξισορροπιτικός που προϋποθέτει για να κατανεμηθούν αλληλοσυγκρουόμενες δυνάμεις<sup>3</sup>.

Με τις αντίστοιχες συσχετίσεις κάθε επιμέρους ιδέας στη σφαίρα της Μεταφυσικής, μπορεί κανείς να ελέγξει την πολυσυμμόνη της θυσίας στα πλαίσια του ελληνικού πολιτισμού

και να διακρίνει σε «είδη» τις μαρτυρούμενες μορφές θυσιαστικών πρακτικών, με κριτήριο την εξακριβίωση των σχέσεων που υφίστανται ανάμεσα στο υποψήφιο θύμα και την ισορροπία της κοινότητας που διενεργεί τη θυσία (εικ. 4).

Γνωστές είναι οι θυσίες (μοιχών) στα πλαίσια του εξιλασμού για την αξιόποινη πράξη της μοιχείας. Αντίθετα, στις περιπτώσεις εξεμμενισμού κάποιας θεότητας, ο κανόνας είναι η προσφορά ενός (κυρίως παρθένου) ατόμου στο θωμό της. Πρόκειται για τις εκ διαμέτρου αντίθετες εκφάνσεις της ίδιας ακριβώς διάθεσης, συχνά μάλιστα απευθυνόμενες στον ίδιο θεό.

Η ανάγκη εξισορρόπησης του κοινωνικού γίνεσθαι προς τη φυσική πραγματικότητα που περιέβαλλε τον άνθρωπο της αρχαιότητας καθιστά τη θυσία μία από τις προσβάσεις της ανθρώπινης θρησκευτικής συνείδησης στην κατάκτηση της έννοιας των φυσικών στοιχείων. Στον Ίωνα του Ευριπίδη η νοσταλγία για τα βουνά και τα λαγκάδια, σε συνδυασμό με τον αρχαιτυπικό μύθο του περιπλανώμενου βρέφους, συνιστά το «οικολογικό» μήνυμα της τραγωδίας. Ο ποιητής βάζει το Χορό να νοσταλγεί την «επιστροφή στη φύση» ως την «αέναη επιστροφή».

Ο θεός της θλάσσης ενσαρκώνει αυτό το «ρομαντικό» ιδεώδες κατά τέτοιο τρόπο, ώστε η λατρεία του να είναι κατεξοχήν «θλαστική» λειτουργία, αλληγορία της Άνοιξης που ξαναχαρίζει σε κάθε ζωντανό οργανισμό τους ζωτικούς χυμούς. Στα πλαίσια των σύγχρονων θρησκευτών, σχεδόν απαράλλακτα συναντάται αυτή η οπτική του κοινωνικού βίου στο Σιδαϊσμό, μια άλλη εκδοχή του Διονυσιασμού στην Ινδική χερσόνησο. Ακόμη και στο δυτικό κόσμο, επιρρείες του διονυσιακού πνεύματος οδηγούν σε τρόπους συμπεριφοράς και επιλογές κοινωνικής πρακτικής που διώκονται άγρια από το ισχύον status quo. Ενστικτώδης επιστροφή σ' αυτές τις αρχαίες αξίες και έντονη στροφή προς τη φύση αντανάκωλο τη διαχρονικότητα του πνεύματος του Σιδαϊσμού, είτε αυτός εκληφθεί στη μεσογειακή είτε στην

ασιατική του έκφανση. Η Οικολογία, η αναζήτηση της χαμένης σεξουαλικότητας, η αντίδραση στους ιμπεριαλιστικούς σχεδιασμούς των μεγάλων δυνάμεων, όλη η κίνηση της νεολαίας της δεκαετίας του '60, η πρακτική της Γιόγκα, η αναζήτηση εκστατικών εμπειριών μέσω των ναρκωτικών, όλα διατρανώνουν το ένστικτο ως πνεύμα της φυσιολατρικής προσέγγισης του κόσμου (επανεκτίμηση του ρόλου του ανθρώπου και του διαβρωτικού ρόλου του πολιτισμού μέσα στη Φύση).

Η φιλοσοφική τοποθέτηση που διαπνέει αυτή την κίνηση της εποχής μας — αλλά και προγενέστερων εποχών — είναι συνοψισμένη στα εξής: Ενότητα της Δημιουργίας μέσα από πολύπλευρη θεώρηση του κόσμου, του είναι, της σκέψης, της αίσθησης, των επιστημών, των τεχνών, των κοινωνικών συστημάτων. Ενότητα του ανθρώπινου όντος ανάμεσα στο σώμα, το πνεύμα και την ψυχή. Ενότητα της ζωής ανάμεσα στον φυσικό, το ζωικό και τον ανθρωπινό κόσμο. Ταυτότητα δομής ανάμεσα στον άνθρωπο, τα υπόλοιπα δημιουργήματα και τους θεούς. Οι πλέον ασύλληπτες μορφές ενέργειας συνδέονται μεταξύ τους με τους πλέον αναπόσπαστους δεσμούς. Η άποψη πως ο θεός δεν είναι ένας και μοναδικός, αλλά το σύνολο της πολύπλοκα εμψυχωμένης φύσης, επιτρέπει τη σύλληψη πολλών θεϊκών μορφών, άλλοτε εμενών και άλλοτε ιδιαίτερα εχθρικά διακεκλιμένον προς το αντιλαμβάνόμενο και δρών υποκείμενο. Στο αποκορύφωμα αυτής της «ανιμιστικής» θεώρησης βρίσκεται το αξίωμα πως η **αλήθεια είναι μία και μοναδική!**

Η θρησκείες προσλαμβάνουν της αξία τους από το περιεργό γεγονός ότι εκπροσωπούν τη δύναμη της ανθρώπινης προσπάθειας και του μόχθου ενός πολιτισμού για την κατάκτηση της **μοναδικής αλήθειας**. Όπως γράφει ο ο Μίρσεα Eliade στον «Ανδρόγυνο και Μεφιστοφελ» (σελ. 10-11), ένας νέος ουμανισμός μπορεί να ξεπηδήσει απ' αυτή την τοποθέτηση απέναντι στη Μεταφυσική.

Είδαμε πως είναι φανερή η λειτουργικότητα της θυσίας για να

εξελεσθεί αυτό το «αμάρτημα», που όμως δεν έχει ξεκαθαριστεί στη συνείδησή μας! Όμως η θυσία ενέχει θέση καθαρά συμβολική, από ένα σημείο και μετά. Γιατί επιβεβαιώνει μέσα στο χρόνο το μοτίβο της θυσίας; Ποια είναι η σύγχρονη νοηματοδότησή του; Παραλλάσσει από πολιτισμό σε πολιτισμό;

Από το 15.000 π.Χ. (την Παλαιολιθική εποχή) υπάρχουν τεκμήρια για κάποιον «τελετουργικό κανιβαλισμό» (στα σπλήνια της Αλταμίρας ή του Λασκώ), μέχρι και το τέλος της εποχής των παγετώνων ~ 10.000 π.Χ., αλλά και στη Μεσολιθική εποχή και στους νεολιθικούς πολιτισμούς της Μ. Ασίας (Ανατολίας) —και στα ειδώλια της Κύπρου, και στα μνημεία του ινδικού πολιτισμού (6.000 π.Χ.), που κωδικοποιούν για πρώτη φορά τον Σιβαϊσμό). Αργότερα απομένει ένα πνεύμα θυσιαστικό που σπάνια διαφοροποιείται. Συνήθως απευθύνεται σε γυναικείες θεότητες. Στα κυπριακά πέτρινα ειδώλια (γύρω στα 5.600 π.Χ.), στη Χαλκολιθική εποχή στην Κρήτη, στα ιθυφαλλικά ειδώλια της Αιγύπτου, στα μεγαλιθικά μνημεία της Μάλτας, γύρω στα τέλη της 4ης χιλιετίας, πάντα οι αρχαιολόγοι συναντούν τους ίδιους συμβολισμούς.

Μετά έρχεται η εποχή του Σιδήρου. Το Έπη μαρτυρούν για τα ήθη. Οι Εβραίοι εκδιώκονται από την Αίγυπτο. Έχουν μάθει πια να θυσιάζουν σε έναν και μοναδικό θεό, πράγμα αφύσικο για όλους τους γειτονικούς τους πολιτισμούς, από τους Φιλισταίους ως τους Έλληνες. Η θυσία έχει πάρει, στον Εβραϊκό πολιτισμό, τη θέση της δέσνης. Το μυστήριο του Πάσχα λειτουργεί με τον ίδιο περίπου τρόπο που λειτουργεί το μυστήριο των Ελευσίων στην Ελλάδα. Αναίμακτες θυσίες θα διαδεχθούν τις παλιότερες αιματηρές στον αρχαίο ελληνισμό, και στις δομές των «ιστορικών» πολιτισμών η θυσία θα γίνει μέρος της κοινωνικοποίησης, μια διεργασία ένταξης στις κοινωνικές δομές των πόλεων-κρατών. Οι Ρωμαίοι θυσιάζουν επίσης σε πολλούς θεούς. Η ρωμαϊκή λατρεία των εφέςτων θεών μαρτυρεί το γεγονός πως η θυσία γίνεται «οικογενειακή» υπόθε-

ση του κάθε πολίτη, και οι πολιτικοί της Ρώμης θα θριαμβολογήσουν γι' αυτό. Το Φυσικό Δίκαιο της εποχής του imperium μοιάζει πολύ με αυτό του σύγχρονου καπιταλισμού, σε ό,τι αφορά τη θυσιαστική πρακτική. Η εκπόνηση ενός συστήματος Δικαίου κοινωνικής πρακτικής και του μεταγενέστερου αστικού κώδικα αντικατοπτρίζει την ανάγκη του ανθρώπου για διάκριση ανάμεσα στις φυσικές του ροπές και την αναγκαιότητα του κοινωνικού βίου. Αυτό όμως το καταδεικνύει η αρχαία τραγωδία και με τον καλύτερο τρόπο: η Αντιγόνη επιλέγει το Φυσικό Δίκαιο και πληρώνει γι' αυτό με τη ζωή της. «Οι νεκροί πρέπει να θάβονται», γιατί οι θεοί οργίζονται με τις αυθαιρεσίες του τυράννου.

Ο παραβιάζων τη φυσική τάξη πραγμάτων παρομοιάζεται με τον τύραννο. Αυτό, ως σύλληψη και θεμελιώδης ανθρωπιστική αντίληψη, θα οδηγήσει τον ευρωπαϊκό πολιτισμό της Αναγέννησης και του Διαφωτισμού να διατυπώσει σε νόμο καταστατικό της κοινωνίας τη φυσική προέλευση των ανθρώπινων δικαιωμάτων. Από αυτούς τους κατασταστικούς χάρτες λείπουν εντελώς οι θυσιαστικές παράμετροι. Και όμως, στην αρχαία Ελλάδα ο μοιχός πετροβολείται αλλά και μια παρθένα επίσης θυσιάζεται στην οργή του θεού. Γιατί αυτή η διαφοροποίηση, ή μάλλον αυτή η εξειδίκευση; Μα γιατί διαφέρουν και οι κατά περίπτωση ηθικές προκείμενες που αφορούν την έκβαση της θυσιαστικής πράξης. Σε άλλες περιπτώσεις η μοιχεία εκλαμβάνεται ως προσβολή (ύβρις) και σε άλλες ως ασφαλής οδός προς τον ανθρώπινο ψυχισμό, προς τη χώρα των «αρρήτων» μυστηρίων της θεότητας, όπως π.χ. συμβαίνει με την αναχώρηση του γυναικειού πληθυσμού της Θήβας ή του Ορχομενού για το θύνο και την πρόπονη τινά σεξουαλική συνέντευξη τους με τον «νυμφίο-θεό».

Πρόκειται για «λατρευτική μοιχεία»: το περίεργο σ' αυτό τον πολιτισμό είναι πως συστεμάζει την παρεκτροπή του «κόσμου» τρόπο συμπεριφοράς και τη «σώφρονα» συμπεριφορά, νομιμοποιώντας και τις δύο αντιτι-

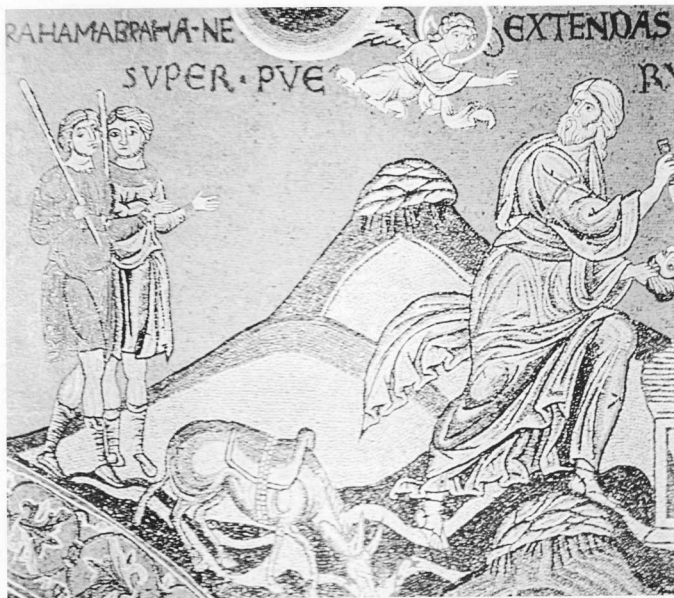
θέμενες τάσεις, ανάλογα με την περίπτωση.

Η ποιήν για το «αδίκημα» της μοιχείας διαφέρει, επίσης, πολύ από τη θυσία για απόδοση τιμών στο θεό: Η Καρχηδόνα σφύζει από μικάρια με τη σποδό (στάχτη) μικρών παιδιών που είχαν σφαγιαστεί σε τελετές καθοσίωσης και αυτό απαντά ως φαινόμενο και στην Ελλάδα, με τη διαφορά ότι δεν υπάρχουν εδώ ικανά αρχαιολογικά του τεκμήρια, εκτός ίσως από την περιπτώση των Αρχανών. Η αγριότητα των ηθών μιας τελευταίας είναι συναφής και συναρτημένη με την αγριότητα του θεού προς τον οποίο αυτή απευθύνεται. Ένας πολιτισμός «παγνιώδης», όπως ο αρχαιοκρατικός, είναι στερεωμένη ιστορική σύλληψη.

Ίσως ο πολεμιστής του κυρίως ελλαδικού κόσμου να λάτρευε θεότητες πολύ πιο αιμοβόρες, αυτό όμως δεν αλλάζει το γεγονός πως η ανθρωποθυσία είναι πανταχού παρούσα, με παραλλαγές βέβαια ως προς το ήθος.

Η θεώρηση του πρωτοελλαδικού πολιτισμού ως πλέγματος ιδεολογικών και πολιτισμικών προδιαθέσεων που κληροδοτήθηκαν στη διαδικασία αρίστησης του διάδοchu κλασικού πολιτισμού απαιτεί την ένταξη των λατρευτικών τακτικών στο κέντρο της μελέτης μας.

Δεδομένης της συχνής αναφοράς —στη μυθολογία και τον Ηοίοδο— θυσιών του είδους, αξίζει κανείς να μελετήσει τη σχέση της πραγματικότητας και της μυθικής αφήγησης —που δεν είναι παρά μια ερμηνεία της προηγούμενης. Γιατί το **σφάγιον** (το θύμα) είναι ευγενούς καταγωγής, φερ' ειπείν; Η ερμηνεία αναγκαστικά θα διέλθει το στάδιο της «καθαρτικής» σημαίνουσας του δράματος, τουλάχιστον στην προοπτική της κοινωνικής ανθρωπολογίας, που μιλά για «φαρμακό» ή «εξιλαστήριο θύμα» (εικ. 5). Η διαδικασία αυτή αφορά τόσο την «ηρωική» πράξη όσο και την έκβαση της πλοκής του δράματος, κι αυτό αποδεικνύει ότι είναι διαφορετική. Το μυθολογικό θεματολόγιο της τραγωδίας είναι συνήθως επιλεγμένο από τις προφορικές ή γραπτές παραδόσεις για την τύχη μεγάλων οικο-



6. «Το σφάγιον στη βιβλική αφήγηση προσφέρεται ως ένδειξη ευσεβείας». Η θυσία του Αβραάμ, στη θεατρική της αναπαράσταση, επιτρέπει τη συνη

γενειών («τζακιών») του μυκηναϊκού πολιτισμού, στην κακοδαιμονία των οποίων ο μεταγενέστερος ποιητής αναζητά το κέντρισμα για να φιλοσοφήσει πάνω στα ανθρώπινα και να διδάξει στους συγχρόνους του **ήθος!** Οι αισθητικές αναλύσεις του Αριστοτέλη δεν παραμελούν αυτή την ιδιόρροια πτυχή του δράματος ως «λειτουργίας», που άλλωστε θεμελιώνει και τη γενετική ερμηνεία του. Είναι εύστοχος, στο βαθμό που εντοπίζουν την προσέγγιση —συγκινησιακή και διανοητική— του θεατή στο διδασκόμε-νο έργο (εικ. 6).

Εδώ μας ενδιαφέρει να επισημάνουμε τη δομή των επιμέρους γνωρισμάτων με τα οποία φανερώνεται αυτή η «κάθαρση», σε σχέση με τα επίσημα —κρατικά— ηθικά δεδομένα: Ποια ήταν η αντίληψη της πόλης-κράτους για την «αγνότητα»; Η μέχρι σήμερα μελέτη αποκάλυψε πως για τις επισημες, θεσμοποιημένες, θρησκευτικές η κατάκτηση της αγνότητας δεν είναι παρά η τελετουργική προετοιμασία για την ηθική εξύψωση του πολίτη, ή η δοκιμασία μέσω της οποίας κρινόταν αυτός ως ώριμος να συμμετάσχει στο πολιτικό γίνεσθαι.

Περιέργως, η «πολιτικότητα» του ήρωα είναι ο καρπός επιπονης διαδικασίας, μιας δοκιμασίας που θέτει σε κίνδυνο την ακεραιότητά του και γίνεται θέαμα για τους μεγαλύτερους. Ο ήρωας της τραγωδίας είναι ο έφηβος που περνά την τελετουργική του μύηση πριν κριθεί εντάξιμος, πριν κριθεί ενήλικος. Ο «πολιτικότερος» των τραγικών, ο Ευριπίδης, φέρεται να χορεύει το χορό των ηλικιωμένων εφήβων, τη στιγμή που οι άλλοι μεγάλοι τραγικοί διέρχονται, αντίστοιχα, ο ένας το στάδιο της ώριμησης και ο άλλος αυτό της αποχώρησης: ο συμ-



νησική συμμετρή των μελών του ποιμνίου.

βολισμός είναι ξεκάθαρος. Έχουμε δεχτεί το γεγονός πως ο Ήρωας είναι «πολιτικός», εφόσον ενεργεί αυτόβουλα και με την ενέργειά του —στον συγκεκριμένο κοσμικό χρόνο στον οποίο εκτυλίσσεται η δράση— ξεδιπλώνει στα μάτια του θεατή τη μεγαλοπρέπεια της ανθρώπινης «προαίρεσης» (όσο κι αν, τις περισσότερες φορές, είναι κυριολεκτικά έρμαιο της θεάς δούλησής η, αν είναι κάποιος θεός, της υπέρτης του της ίδιας). Δε χρειάζεται να διευκρινίσουμε πως η πρωτοβουλία του ήρωα συνίσταται στην απλή επιλογή ανάμεσα σε δύο ή τρεις

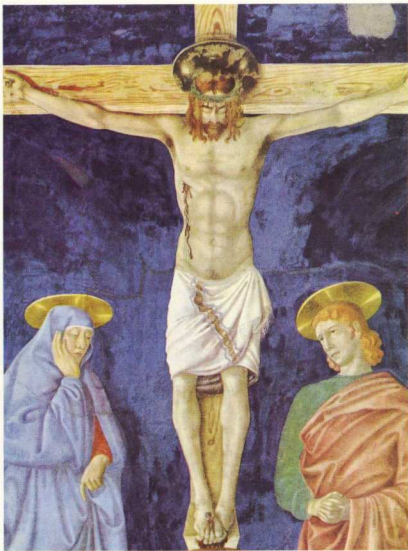
«λύσεις» που προτείνονται «εκ των άνω», δηλαδή στην επιλογή του αρμόζοντος τρόπου για να πεθάνει (εδώ υπενθυμίζεται πως είναι αμφίβολο αν ο «υπερ-ξιακός θάνατος» είναι μία από τις κατηγορίες του πνευματικού πολιτισμού της αρχαιότητας...). Ο τραγικός ήρωας αποτελεί, λοιπόν, κάτω από τούτη την οπτική, ένα υποήψιο «σφάγιο». Η θυσία του, που πρόκειται να συντελεστεί, δεν αποτελεί από μόνη της «δρώμενο» της τραγωδίας, απλώς παίρνει τη μορφή «δρώμενου» κι εξελίσσεται επί σκηνής ή εκτός σκηνής, ανάλογα με τη φόρτίσή της. Μια «ηθική» θυσία, κατά συνέπεια, δεν μπορεί παρά να διαδραματισθεί επί σκηνής, σε αντίθεση με την «απόρρητη» θυσία (ή, αλλιώς, τη θυσία του θεού), που παραμένει αθέατη. Μια «χαρούμενη» θυσία δεν μπορεί παρά να χρησιμοποιείται με τις ποιότητες της ευτυχίας, και συχνά απαντά και στην Κωμωδία (π.χ. «Θεσμοφορίζουσες»), άρα είναι «κοινωνήσιμη» και ευεργετική, αντίστοιχα δε ο αμνός επί σφάγι εινα σύμβολο ευωχίας και προοπτική ή επαγγελία για καλύτερες μέρες. Υπό το πρίσμα της πολιτικής φιλοσοφίας, είναι η εξουκείωση με το ευεργετικό πνεύμα του θεού, που κατοικοεδρεύει μέσα μας και στα υπόλοιπα φυσικά στοιχεία που μας περιβάλλουν: αυτός είναι ένας μάλλον απλοϊκός τρόπος για να ψυχαγωγηθεί και να διδαχθεί το αθηναϊκό κοινό. Τείνω να πιστώω πως η Τραγωδία —τουλάχιστον του Ευριπίδη— αποτελούσε ιδιαίτερα εκπλεττυσμένο είδος ψυχαγωγίας και απευθυνόταν σε «ειδικότερο» κοινό: Αυτή ίσως να ήταν η αιτία της έλλειψης επιτυχίας στην εποχή της. Η θυσία στον Ευριπίδη διαφοροποιείται ποιοτικά κυρίως με άξονα το ηθικοπνευματικό ιδεώδες στο οποίο συγκατανεύει: άρνηση της θυσίας σημαίνει για τον τραγικό αυτόν άρνηση της θεότητας και των ηθικών της καταβολών. Ο Ευριπίδης δεν είναι άθεος, απλώς εισάγει «καινά δαιμόνια», ή υπενθυμίζει στους Αθηναίους του 4ου αιώνα πως «σε λάθος θεό θυσιάζουν». Αυτό θυμίζει έντονα την αντικατάσταση της φράσης «ο Θεός νικά, ο Θεός τον κόσμο κυβερνά»,

του Μεσαίωνα, με το «ο Μамμωνά νικά, ο Μамμωνάς τον κόσμο κυβερνά», της Αναγέννησης και της εποχής της ανόδου της αστικής τάξης στην εξουσία<sup>4</sup>. Με την ίδια αντιστοιχία με την οποία ο τραγικός προφήτης δεινά για την πόλη της Αθήνας, η Θυσία, στα πλαίσια της μεσαιωνικής και της αναγεννησιακής τέχνης, συμβολίζει τη μοναδική —μυστηριακή— οδό εξιλασμού του ανθρώπινου γένους, στο όνομα του «απολωλότες πρόβατου» (που κατά περίπτωση είναι ο Ιησούς ή κάποιος άλλος προφήτης, του οποίου το κεφάλι πρέπει να προσφερθεί «επί πινακίω») (εικ. 7). Ο μόνος τρόπος για να καταδειχθούν οι «σκοτεινές» προοπτικές του μέλλοντος για την κοινότητα είναι να σφαιαστεί αυτός που θα «άρει» το βάρος των αμαρτιών: στους μυθικούς κατακλυσιμούς η δολοφονία του Κάν τιμωρείται με θύμα ολόκληρη την ανθρωπότητα και η αλαζονεία των Πρωτοελλήνων επιτρέπει μόνο στο Δευκαλίωνα και την Πύρρα να επιζήσουν, για να πραγματοποιήσουν εκ νέου το μυστήριο της θυσίας πριν δημιουργήσουν το «είδος» τους ως εντολοδόχοι της θεότητας. Σ' όλους τους τύπους πολιτισμούς υπάρχει το θέμα αυτό: αλλού εκφάνεται ως τελετουργικός κανιβαλισμός, αλλού ως πράξη ευσέβειας. Δυσοίως διαγράφονται μπροστά στα μάτια της ανθρωπότητας οι μεσαιωνικές αντιλήψεις για τη θυσία. Δεν υπάρχει έκβαση, ο ιερέας γίνεται μάρτυρας της θεϊκής αυθιαρσίας, μα στην ουσία αυθιαρσιάζεται πως πρέπει να πληρωθεί το τίμημα για την ανθρώπινη πλεονεξία (avaritia). Ο αρχαίος ποιητής αντιμετώπιζει ως «φρούδες» τις ελπίδες των θνητών και ανιχνεύει τα αίτια αυτής της έκπτωσης στο στίβο της πολιτικής πρακτικής (ηθική στείριότητα, μεταφυσική κενότητα, θάνατος χωρίς λόγο. Λόγος χωρίς βαρύτητα, ανούσιος πολιτικός δίος, ρητορισμοί: αυτές είναι οι ενδείξεις που αμαρτήματος). Όμως δεν είναι ο θεός υπεύθυνος για τον ξεπεσμό αυτόν. Είναι οι Άδρες. Δεν υπήθουνται οι άρχοντες αλλά οι υπήκοοι. Το τραγικό συνίσταται στην αποκοπή του ανθρώπου



από τις φυσικές του ρίζες, στην «ενοχικότητα» του πολιτισμού. Με ταχύτατο ρυθμό λαμβάνουν χώρα αυθαιρεσίες, ὕβρεις κατά της ανθρώπινης φύσης, και ο ἥρωας της ανθρώπινης τραγωδίας πρέπει να φέρει μόνος του εις πέρας το δύσκολο ἔργο της εξιλέωσης, σ' ἕναν αγώνα που διαγράφεται μελαγχολικός, γιατί κύριο γνώρισμά του είναι η ματαιότητα.

Στον Ευριπίδη αυτή η μυστικιστική διαδικασία εκ του ασφαλούς οδηγεί σε διπλή θεώρηση της μοίρας του ἥρωα: ἀφ' ενός επιτρέπει τον σχεδιασμό μιας προσωπικότητας, και ἀφ' ἑτέρου τον προσχεδιασμό μιας πράξης **συνειδητής** επιλογής: θα καταφέρει ο «πάσχων» πρωταγωνιστής αυτής της πλοκής να υπερβεί τα ὅρια που θέτει ο ἐπίγειος χωροχρόνος ἢ θα παραμείνει δέσμιος των (κοσμικῶν και σκηνικῶν) συμβάσεων; Η **υπέρβαση** είναι και ο στόχος του δράματος. Με ἄλλα λόγια, το δράμα ἔχει λόγο ὑπαρξης μόνο σε συσχετισμό προς την κατάνκτηση του υπερβατολογικῶν χώρου που υπάρχει πέραν των πλαισίων της σκηνικῆς (ἢ θιαβλικῆς) δράσης. Η θυσία του «πολιτικῶν» ἥρωα ἐντάσσεται στα δεδομένα του ἀνθρώπινου προβληματισμοῦ ὡς ἀντιπρόταση στο πλέγμα της ἀπατηλῆς μεταφυσικῆς που τον κυβερνά. Μια ἠθικὴ ἀναζήτηση χωρὶς ἀντίκρουση παίρνει, λοιπόν, τις διαστάσεις οντολογικῆς τοποθέτησης και, κατ' ἐπέκταση, πολιτικῆς ιδεολογίας. Στις περισσότερες τραγωδίες του Ευριπίδη ἡ φυσικὴ παρουσία των γυναικῶν ἀπαιχθεῖ τη χαμένη διονυσιακὴ ἠθικὴ, το «θάραβρον ἦθος», που συνιστά ταυτόχρονα και την «ἀρχέτυπη ἀπεικόνιση» της ἀφθαρσίας της ζωῆς<sup>5</sup>. Η θυσία είναι ἡ μόνη οδὸς προς την ἀνάκτηση του ἀπολεσθέντος παραδείσου και μεθοδεύει την ἐπανεύρεση του Ἀνθρώπου με τον Θεό. Συγχρόνως είναι και ἐξιλέωση του προπατορικῶν ἀμαρτημάτων, δηλαδή της καταπίστησης του φυσικοῦ νόμου που δέπει τα γήινα πράγματα. Το ζήτημα περιπλέκεται στην περίπτωση της εθελοσθένους θυσίας: ἐκεῖ το «σφάγιον» βαδίζει «ὡς ἀμνός» προς τον θωμό, σε μια κίνηση αὐτοπροσφοράς που ἀφήνει χωρὶς

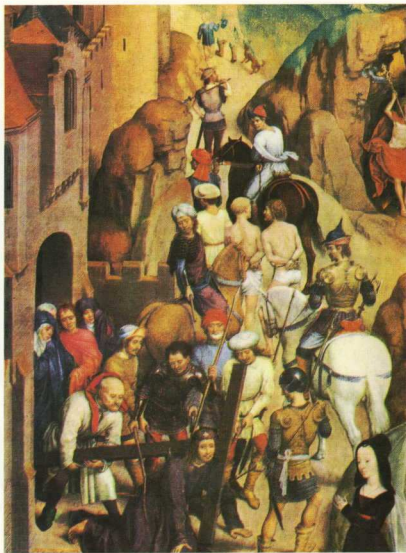


7. «Ο Εσταυρωμένος του Χριστιανισμού στην εκδοχή της θυσίας». Ο Ιησούς της δυτικοευρωπαϊκής παράδοσης είναι ο μάρτυρας-ἥρωας της ἠθικῆς διεκπεραίωσης του ἀνθρώπινου θίου (Andrea del Castagno, 1421-1457, Η Στάυρωση [λεπτομέρ.]).

αιτιολογία το παράδοξο (βλ. Ἰφιγένεια). Μια σειρά μεταπτώσεων ὁμῶς που προηγούνται αυτής της κίνησης («ἀπελθῆτω ἀπ' ἐμοῦ το ποτήριον τούτο») επιτρέπει τον σχεδιασμό της προσωπικότητας για την οποία μιλήσαμε και ἀξιολογεῖ καλύτερα τη θυσία καθ' ἑαυτήν. Ἐνῶ λοιπόν στο Σοφοκλῆ ἡ αὐτοθυσία ἀνάγεται σε ἀξίωση θεοποίησης, εξομίωσης προς το θεῖο, διακριτικὸ εὐγενείας και οδὸς προς τη γνώση, ο Ευριπίδης βάζει τον Ἰππόλυτο να «ξεπερνᾷ» τα φυσικὰ του ὅρια και να εκθειάζεται μόλις επιτυχᾶν **μεταστροφή του ἤθους του**. Ἀπὸ «κυνθός» ο Ἰππόλυτος γίνεται «ἀγνισθεῖς»: ἡ ἀγριότητα και ἡ ἀντικοινωνικὴ του προσωπικότητα δίνουν τη θέση τους στην ἀσκητικὴ, φιλόνηρωτη ταυτότητά του. Ο ἥρωας, ἐν

ἀγνοία του, ἐμπλέκεται σε μια «ενοχοποιητικὴ» διαδικασία που στην προκειμένη περίπτωση εἶναι ο ἔρως το σαρκεῖος, θεβαρῆμένος μάλιστα με το taboo της αιμομιξίας. Το ἴδιο συμβαίνει και με τον Οιδίποδα του Σοφοκλῆ, με τη διαφορά ὅτι ἐκεῖ διαγράφεται το πορτρέτο ενός ἐκπεπωκτότος ἀρχοντα, ἐνῶ ἐδῶ ἐνός πρίγκιπα ἀδιάφορου, ο οποίος θα φέρει στους ἄμους του το κρίμα για μια σειρά ἀμαρτήματα που δεν διέπραξε ο ἴδιος. Με την αὐτοθυσία δίνεται ἡ ευκαρία στον Ἰππόλυτο να ἐπιδείξει πανηγυρικὰ την ἀθωότητά του και ο θεὸς ἀπλῶς εἶναι ο ἠθικὸς αὐτοουργός. Το ἀμάρτημα δὲ συνίσταται στη διάπραξη—ἢ μὴ— του μιάματος, ὅσο στην **υπέρβαση**—ἢ μὴ— της ἐνοχῆς της στην ἀεσίπονη πράξη. Σε σχέση πάντοτε με τη «συνε-





8. «Οι Αποστόλοι στυραίνονται μαζί με το μάρτυρα του Χριστιανισμού, θυσιάζονται στο θυμίο του ισχυρού δικαίου». Μαζί με τον Εσταυρωμένο, οι δύο Αποστόλοι ολοκληρώνουν την ηθική αποτίμηση της θυσίας: στη θέση ενός ληστή στυραίνεται ο Ιησούς και είναι ένας Αποστόλος, είναι ο πρώτος «εκ δεξιών», στον Παράδεισο. (Hans Memling, 1435-1494, Ιστορία από τα Άγια Πάθη [Λεπτομέρεια].)

νοχικότητα» του πολιτισμού, ο ήρωας εκλαμβάνεται ως συμβολική μορφή —μια αλληγορία— των βαθύτερων αιτιών για την ενδοχοποίησή του. Αυτά τα αίτια —(που συνδυάζουν την τελετουργία με το είδος που ονομάζεται «τραγικό»)— πρέπει να εντοπισθούν, και η φιλοσοφική μελέτη κλίνει προς τη μεταφυσική ερμηνεία: είναι μια δύναμη της φύσης που περπατάει τα ανθρώπινα, τα εξευτελίζει, αποδίδοντας τα κακώς κείμενα σε εσφαλμένες επιλογές του ανθρώπινου πολιτισμού, και υπό το προσωπείο της θεότητας παρουσιάζεται ως η Αρχή των Πάντων. «Η πρωτογενής ανθρώπινη φύση εκδικείται, για τον εξανδραποδισμό της, τους παράγοντες εκείνους που διαβρώνουν τα συστατικά της στοιχεία. Τέτοια στοιχεία για την κλασική

φιλοσοφία είναι η Απόλυτη Γνώση, η Απόλυτη Καθαρότητα, η Αθωότητα, η Αθανασία. Η επανάκτηση των αγαθών αυτών προϋποθέτει την Υπέρβαση»<sup>6</sup>. Η πόλις προσφέρει στον ήρωα της τραγωδίας τις ευκαιρίες για ν' αφομοιωθεί από τις ηθικές επιταγές της θρησκείας ή της καθημερινής πρακτικής. Αν αναφερθούμε στο διονυσιακό δόγμα (που —άλλωστε— συνδέεται με τις καταβολές της ίδιας της τραγικής δράσης), οι ηθικές αναζητήσεις των διονυσιακών λάτρων είναι **κύρια** πολιτικές, γιατί παρουσιάζουν μια θρησκεία στα αρχικά της στάδια, στα στάδια εδραίωσης της ως πολιτικο-κοινωνικού κώδικα συμπεριφοράς. Διακρίνονται τα στοιχεία εκείνα που αργότερα θα την καταστήσουν λεία εύκο-

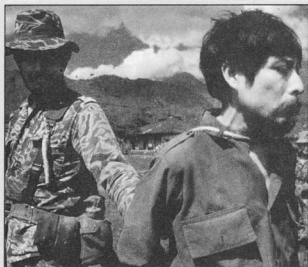
λη στα χέρια των ηγετών της κλασικής Αθήνας, με απαραίτητη τη διαστρέβλωση του λαϊκού της χαρακτήρα<sup>7</sup>.

Έτσι, το ενδιαφέρον του ερευνητή προανατιλίξεται στο ίδιο το τραγικό κείμενο, όπου και ανιχνεύει «λανθάνουσες» πολιτικές τοποθετήσεις. Η «μεταστροφή» του Ήθους του Ιπόλυτου είναι παράλληλη —σχεδόν ταυτόσημη— με τη μεταστροφή του Διονύσου: ο Θεός επιβάλλει τη μετατροπή της μυστικής του λατρείας σε λατρεία άμεσα αναγνωρίσιμη από το λαό. Ο «πολιτικός» ήρωας ενεργεί παράλληλα στο στίβο της ανθρώπινης δραστηριότητας, ως θύμα της κοινωνικής κατακραυγής, και στη σφαίρα της Μεταφυσικής, ως ο φορέας της «ηθικής» απόφασης για την υπέρβαση των τετριμμένων ανθρώπινων επιλογών. (Έτσι, αποφεύγεται ο αδικαιολόγητος εννοιολογικός κατακερματισμός της έννοιας της ηθικής, κι έχουμε να κάνουμε με την ηθική ολοκλήρωση του ήρωα: η «ολοκλήρωση» αυτή περνά απαραίτητα απ' το στάδιο της τελετουργίας και προσφέρεται στο κοινό του θεάτρου ως μια καλά επεξεργασμένη «γιορτή». Κορυφαίο μυστήριο αυτής της «γιορτής» είναι η **θυσία**.

Ο ήρωας ως σφάγιον είναι το αποκλειστικό κι ανατικατάστατο κομμάτι της τραγικής αφήγησης, που θα την ονομάζαμε, κάπως αυθαίρετα, **θυσιαστική αλληγορία**. «Θυσιαστική», γιατί έχει να κάνει με την ηθική επιλογή και το τίμημά της, και «αλληγορία», γιατί συγκαλύπτει τις πολιτικές θέσεις του τραγικού ποιητή με την πλαστή ταυτότητα του ήρωα ή της ηρώιδας. Η υπέρβαση, ως το άμεσα αντιληπτό μέρος της αφήγησης, παίρνει τη μορφή **αγώνος**, και πίσω από το βαθμό ένταξης του ήρωα στην «πόλη» κρύβεται —αποκαλύπτεται βαθμιαία— ο τελετουργικός χαρακτήρας της ιστορικής μεταλλαγής των θρησκευτικών πεποιθήσεων μιας εποχής. Αυτές σχετίζονται άμεσα με τις ρίζες του ανθρώπινου ψυχισμού, με τη φύση ως ποικιλό αιμό, με τη θεότητα ως τη συνειδησιακή τομή ανάμεσα στην περιοχή του «α-πολιτικού» και του «πολιτικού».

Η θυσία του ήρωα είναι ο μοναδικός τρόπος για να εξαλειφθεί το ηθικό «άχθος» που τον φορτίζει, κι αυτή η «ιαστική» μέθοδος εφαρμόζεται από το Θεό κατά θούλησιν: στις μεθόδους της εμπλέκεται η πανουργία, η «μήτις», το τέχνασμα. Συχνά ο θεός απευθύνει στο θύμα κατηγορίες για τις οποίες πρέπει άδικα να λογοδοτήσει, του αποδίδει εγκλήματα των οποίων δεν φέρει την ευθύνη, ευθύνες επιπλαστές, αρκεί να επιτελεσθεί το «πολιτικό» γεγονός της θυσίας (βλ. Άλκηστη). Ο ήρωας συγκαταλέγεται στους εγκληματίες, αυτούς που αποτελούν «άχθος αρούρης» και που εν αγνοία τους αναγορεύονται σε ήρωες δευτερεύοντες (εικ. 8). Στις μέρες μας πολλοί είναι οι αφανείς ήρωες μιας τραγωδίας εθνικιστικού ή εμπορικού χαρακτήρα που παίζεται σε παγκόσμια κλίμακα (εικ. 9-10). Κρίνοντας από την Τραγωδία, μπορούμε να αναζητήσουμε τα χνάρια του όψιμου ρητορικού «δισσού λόγου» του 4ου π.Χ. αιώνα στα πάθη και τις εσωτερικές συγκρούσεις, στα κίνητρα που αλληλοσυγκρούονται και καθιστούν τραγική τη μοίρα των ηρώων. Η θυσιαστική τακτική που απαντά στο Δράμα αντλεί συχνά το νόημά της από τη Μυθολογία και είτε ως **σπονδή** είτε ως **σφαγή** αντικατοπτρίζει την ανάλογη ηθική προεργασία: Η αντιπαράθεση σφαγίων και ορκίων (σπονδών) απηχεί την αντίθεση ανάμεσα στις παλαιότερες τελετές εξευμενισμού ή, αντίστοιχα, ευχαριστίας της θεότητας. Οι τελετές εξευμενισμού της απαιτητικής και πλεονεκτησίας θεότητας γίνονται με αδιέρωση, στο θωμό της, των πλέον ευγενών καρπών (με την ευρεία έννοια) της νέας χρονιάς. Ο «ευγενής» σ' αυτή την περίπτωση είναι και ο θεάρεστος, και ο καρπός του είναι ο πλέον καλοδεχούμενος. Αυτό είναι προνόμιο των υψηλών κοινωνικών τάξεων (βλ. εικ. 5). Ο διαχωρισμός σε κοινωνικές τάξεις οδηγεί από μόνος του σε μια απλή διαπίστωση: η γενιά των Ατρείδων, για παράδειγμα, έχει μεγαλύτερη συγγένεια με τις θείκες γενιές από μια οποιαδήποτε, τυχαία οικογένεια του Άργους, συχνά μάλιστα αναζητά





9-10. «Θυσία ανθρώπινων θυμάτων στο θυμό του ιμπεριαλισμού». α. «Άγρια σφαγμένα Παλαιστίναια άρματα στον καταυλισμό Σάμπρα της Δυτικής Βηρυθού. Οι σφαγές, από Αιθίοψους χριστιανούς, χιλιάδων Παλαιστίνιων στους καταυλισμούς Σάμπρα και Ταστίλα ήταν η πιο τραγική πτυχή των φετιμών εξελίξεων στο Λίβανο.»

8. «Στρατιώτες της Γουατεμάλας έχουν συλλάβει έναν ύποπτο για συνεργασία με τους αριστερούς αντάρτες της χώρας. Τον έχουν δέσει, σαν σφαχτάρι, από το λαιμό. Τα απελευθερωτικά κινήματα στις περισσότερες χώρες της Κεντρικής Αμερικής, που κυβερνούνται από δικτατορικά καθεστώτα, έδωσαν και φέτος σκληρούς αγώνες.»

11-12. «Ευτελισμός της ανθρώπινης ζωής χάριν εθνικιστικών ιδεωδών». α. «Η φρίκη: σθιά Βιετναμώπουλα, ανάμεσα τους ένα κοριτσάκι ολόγυμνο και μισοκαμένο από δόμβα ναυάλμ, τρέχουν ξέφρενα για να ξεφύγουν από τις φλόγες που έχουν περιφύξει το χωριό τους. Είναι Ιούνιος του 1968.»

6. «Η ωμή δια: μία φωτογραφία που έμεινε ιστορική. Ο διεσυντητής της αστυνομίας της Σαϊγκόν, αντιπυροσφάτάρχης Νγκουογιέν Λσόν, εκτελεί εν ψυχρώ, σε μια πλατεία, έναν ύποπτο για συνεργασία με τους Βιετκόγκ. Σήμερα ο αντισυνταγματάρχης σερβίρει την αμερικανική πελατεία του στην "πιτατορία" που έχει ανοίξει στον Σαν Φρανουαίσκο.»

10



12



14

13. Η σπουδαύουσα νεολαία στο Δυτικό κόσμο αποτελεί το στόχο των κατασταλτικών μηχανισμών του κράτους «δικαίου». Η αντίδραση προς το ισχύον πολιτικοκοινωνικό status-quo οδηγεί με σταθερότητα στη θυσία. «Στο Πανεπιστήμιο Κεντ, στο Οχάιο, οι φοιτητές έχουν καταλάβει τα κτήρια. Πρόκειται για μια από τις κινήσεις διαμαρτυρίας των Αμερικανών φοιτητών εναντίον του πολέμου του Βιετνάμ. Επεμβαίνουν οι Εθνοφρουροί, πυροβολούν εναντίον των άοπλων νεαρών παιδιών. Ένας φοιτητής πέφτει ξαφνικά νεκρός. Και μια συμφοιτητριά του γονατίζει δίπλα στο πτώμα του κλαίγοντας με λυγμούς. Φωνάζει: "Γιατί, Γιατί;" Είναι άνοιξη του 1970.»

14. Αυτοθυσία βουδιστή καλόγερος εις ένδειξη διαμαρτυρίας. «Η αυτοθυσία: βουδιστής καλόγερος αυτοπυρπολείται στη Σαϊγκόν —δεν είναι ο πρώτος ούτε ο τελευταίος—, σε ένδειξη διαμαρτυρίας για την καταπίεση από το δικτατορικό —και Καθολικό— καθεστώς του Προέδρου Νγκο Ντινχ Ντιέμ. Είναι Ιούνιος του 1963.»

και θεϊκές καταβολές στο γενεαλογικό της δένδρο. Δε μένει παρά να αντιδιασταλεί η απλή σπονδή από την κυριολεκτική κατακερνούρηση που υφίσταται ο πρωταγωνιστής της τραγωδίας, για να ταυτιστεί η μοίρα του, ανάλογα, είτε με τη μοίρα των κατωτέρων λαϊκών τάξεων είτε με τη μοίρα του ετήσιου —ενιαύσιου— δαίμονα (του Διονύσου, κατά συνεκδοχήν), που οφείλει να απουνηθεθεί, να επιστρέψει στη γενέτειρά του, τη Γη, και ν' αναστηθεί με την έλευση του ερχόμενου έτους, σε ολοκληρωτικό θρίαμβο της Φύσης.

Ποια η διαφορά; Αυτή ακριβώς είναι και η Αίσα του Ανθρώπου: «εις χιον απελεύσει»: ο Χριστιανισμός βρίσκει έτοιμο το έδαφος στα εθνικά πιστεύω και ταυτίζει το νέο ήρωα με την παλιά κληρονομιά: «στο εζής θα θυσιάζετε στο Μοναδικό Θεό που Εγώ εκπροσωπώ!».

Η ταυτότητα του θύματος-ήρωα γίνεται η αλληγορία του θεϊκού προσώπου, δηλαδή ο θεός είναι προσωπικός, και μάλιστα το τραγικό πεπρωμένο των θνητών αποκαλύπτει το μεγαλείο της τραγικότητας του πεπρωμένου του θεού: της αθανασίας. Σ' όλες τις τραγωδίες η θυσία του ήρωα ενέχει τη θέση δοξολογίας για τη την πορεία του θεού μέσα από δρυμούς και λαγκάδια, ανάμεσα στο βασίλειο του θανάτου και το φως της ημέρας, από την αιθάλη των βασικών ανακτόρων (Ατρείδες, στην Τριλογία) ως και την καλύτε του φτωχού λατρευτή της υπαίθρου (Ηλέκτρα του Ευριπίδη). Ο θεός έτσι γνωστοποιεί την παρουσία του σε όλους, «επιφαινεταί» ως ηθικός αυτομαρτύρος για την τιμωρία των υβριστών, διοργανώνει μόνος του, θα λέγαμε, το «παγνήυρι» για την επίσημη αποδοχή του παμπάλαιου Λόγου του. Αυτό είναι, σε τελική ανάλυση, το νόημα της διαθήκης που συνάπτει με τους θνητούς.

Η ανατολική παράδοση αντιμετώπιζε πολύ διαφορετικά τη θυσία: στη «Μαχαμηχαράτα» τα σφάγια είναι αλληγορίες των ανθρωπίνων ιδιοτήτων η αισθησεων: ο τυφλός έχει θυσιάσει την όρασή του, ο χωλός κάποιο μέλος του, και όλα οδηγούν στην απόλυτη επιλογή του θα-

νάτου: η ανθρώπινη ζωή έχει νόημα μόνο σε στενή συνάρτηση με την ελεύθερη επιλογή της μεταφυσικής τοποθέτησης. Ο Δυτικός κόσμος πάλι, μέσα από μια ανθρωποκεντρική θεωρήσση του θείου, αποδέχεται τη θυσία του ανθρώπου ως αναπόφευκτο τμήμα του ιδεώδους που κατά καιρούς προτάσσεται (αυτό μπορεί να είναι οποιοδήποτε «θεάρεστο» ιδεώδες), και στο βαθμό αυτού θυσιάζει ανεξέλεγκτα την ατομικότητα, την ελευθερία, την αξιοπρέπεια (εικ. 9, 10, 11, 12). Ο ανατολικός λατρευτής αναζητά το Θεό στην ίδια τη φύση που τον περιβάλλει, άρα η θυσία του δεν είναι παρά ένα διάβημα **ενοποίησης** με τη φύση. Η αντίληψη αυτή πλησιάζει κατ'επίφαση τα δεδομένα της αρχαιοελληνικής ηθικής, δεν ταυτίζεται όμως απόλυτα με αυτήν, γιατί ο ελληνικός ανιμισμός είναι βέβηλος προς τη φύση, θίσιος προς αυτήν. Αντίθετα, η διαμαρτυρία του ινδουισμού, λόγω χάριν, ή του βραχμινιστή καλόγερου για την ασέλγεια εις βάρος κάποιου φυσικού στοιχείου που θεωρεί ιερό φθάνει ως την αυτοθυσία. Η θυσία της Ιβιγένειας εντάσσεται στην «πολιτική» δεοντολογία του πολιτισμού αυτού, που προτάσσει την εθνική αλαζονεία έναντι κάθε άλλης αξίας. Ο Ευρωπαίος ή Αμερικανός διαμαρτύρεται για την καταπάτηση των δικαιωμάτων του ανθρώπου ή για τη βία που ασκεί η επικρατούσα αντίληψη για το κράτος και τις υποχρεώσεις του πολίτη, και η διαμαρτυρία του καταστέλλεται από τους μηχανισμούς του ίδιου του κράτους (εικ. 13). Αντίθετα, ο βουδιστής καλόγερος φτάνει στο σημείο να αυτοπυρποληθεί (εικ. 14) για να διατρανώσει σε όλους την αντίρρηση του προς την καταπάτηση του φυσικού δικαίου.

Η τραγική «αφήγηση» του ανθρώπινου πεπρωμένου παίρνει πολλές διαφορετικές μορφές μέσα στο Χρόνο: το σφάγιον είναι πάντα το μέλος εκείνο της πολιτικής κοινότητας που ενίσταται στην αυθαιρέση της εξουσίας ή θαρνείται με το ηθικό βάρος των αμαρτιών των άλλων: για το τραγικό θεματολόγιο η «αμαρτία» συνίσταται στην παραβίαση ενός (απαρ-

βίαστου) taboo της ανθρωποφιλίας (που σε αναγωγή ελεύθερη μεταφράζεται σε θεοφιλία). Το μυθικό γέμα των Ατρείδων και Θυσίτη είναι η θαύτηρη αιτία των δεινών που κατατρίχουν ολόκληρη τη γενιά τους. Η θυσία ανθρώπινου σφάγιον δεν θα σταματήσει, έως ότου εξιλεωθεί ο πολιτισμός από το μίσσημα αυτό. Κατά μιαν άλλη οπτική, η γνώση του καλού και του κακού είναι το «αμάρτημα». Ο Οιδίποδας λύνει το τραγικό πεπρωμένο της πόλης του, απαντώντας στο κοσμογονικό ερώτημα: «τι είναι ο άνθρωπος». Και ο Ιησούς, προερχόμενος από την απαντηνότερη κοινωνική τάξη, θα χάριση την ευκαρία μιας πανανθρώπινης εξιλέωσης για το αμάρτημα της Γνώσης. Χωρίς αμφιβολία, ο «αγαθός» είναι εκείνος που **αγνοεί** τις ρίζες του κακού, και όπως τις γνωρίζει οφείλει να πεθάνει, να θασαστεί, να «πετρώσει», να τυφλωθεί: η γυναικία του Λωτ «μαρμαρώσει» το ίδιο σμυθαίνει και στη Νιόβη. Η μορφή του ανθρώπινου γένους συνίσταται στην κενοδοξία της γνώσης.

Αυτές ακριβώς είναι οι ρίζες του μυστικισμού: η θυσία είναι το κορύφωμα κάθε μορφής μυστικισμού, γιατί μέσω αυτής επιτρέπεται στον άνθρωπο η «μετάληψη» της θεϊκής ουσίας, η αποκάλυψη, δηλαδή η γνώση.

Η Helene Foley συνοψίζει πολύ εύληπτα τις κατευθυντήριες γραμμές των ήδη διατυπωμένων δομικών αναλύσεων σε ό,τι αφορά τη θέση της θυσίας στα τραγικά πλαίσια: «Η συμμετοχή στη θυσία δίνει το λατρευτή με την κοινότητα του. Ως εκ τούτου, αυτή κερδίζει τη συγκρατηθεί του για τη **θία** πάνω στην οποία έχει προμελετηθεί η όλη διεργασία της θυσίας. Μέσω της τελετουργίας αυτής επιτυγχάνεται, ανάμεσα στον άνθρωπο και το ευρύτερο περιβάλλον του, ένα είδος εξισορρόπησης ή δικαιοσύνης... Στη σχέση ανθρώπου και θεού η επικείμενη συχνά γίνεται με όρους **θίας**, είτε πρόκειται για θυσία, είτε για διαμοιά, επιδημία, ή και εκδίκηση...».

Κατόπιν η Η. Foley παρουσιάζει τις θεωρίες των Girard και Burkhardt, που, σε συσχέτισμό με την άποψη του Bataille, «έχουν

από κοινού τη γνώμη ότι η Θυσία αρθρώνεται έτσι, ώστε να επιτρέψει στους συμμετέχοντες σ' αυτήν ν' αντιμετώπισουν τη Βία...». Η τραγική καθαρεία, καθώς είναι μια τελετουργία, αποκαθιστά την «υγεία» στην κοινότητα μέσω της δραματικής θυσίας ή του «εξοβελισμού» του «εξλαστήριου θύματος», που αναλαμβάνει το βάρος της βίας για χάρη της κοινότητας και τη μεταστοιχείώνει σε «ιερή».

Έτσι, η τελετουργία παρουσιάζεται ως η **αποθώωση της ισοπέδωσης**. Η τραγωδία παρίσταται να εξαλείφει τις ατομικές διαφορές, να αντιδρά στην υπερβολή της ατομικότητας, αλλά —παράλληλα— και στο σφάλμα της συλλογικότητας, κατοχυρώνοντας απλώς «το μερίδιο αυτό ηρωισμού που δικαιούται το πάσχον άτομο, αυτό που η ανάγκη το καταστρέφει!»<sup>8</sup>.

Ο Θεός συνάπτει με την πολιτική κοινότητα μια Διαθήκη, που συνίσταται στην αποκατάσταση του Αρχικού Χρόνου Δημιουργίας, της «εποχής» που θα την ονομάζαμε «Η Εδέμ του συλλογικού θίου», με διακριτικά της γνωρισιάζα την ευσεβεία, το σεβασμό προς τα προγονικά όπλα, την αθανασία της φύσης, το ενδιαίτημα της υπαίθρου ως ναό λατρείας του θεϊκού στοιχείου, την αγνότητα των ηθών και την αυθόρμητη συμμετοχή στα κοινά, ως απαρέκκλιτο κανόνα συμπεριφοράς του υγιούς ατόμου.

Η ανθρώπινη τραγωδία απηχεί ένα σύνολο τελετουργικών συνθημάτων που εξέπεσαν στη συμβολική τους μορφή και έχουν ως επίκεντρό τους τη θεότητα, εκείνη του δημόσιου πανηγυρισμού των προελλαδικών πολιτισμών, που λατρεύεται σ' ένα ξεσκέπαστο ναό, που χορεύει μαζί με την οροφή του κτιστού ναού της, που μεταμφιέζεται στο πρόσωπο του εκάστοτε ήρωα ή της ηρωίδας, που —τέλος— είναι πολιτική στο επίπεδο της θυσίας και συμβολική στο επίπεδο της μυθικής αφήγησης. Εμπλέκει την αλληγορία με την πραγματικότητα ως αισθητικές και ηθικές κατηγορίες που συγκλίνουν στον ίδιο στόχο κ' εμπεριέχονται την ίδια ακριβώς σκοπιμότητα: να εξομαλύνουν το χάος και να καταργήσουν την

αυθαιρεσία που, με την πάροδο των ιστορικών χρόνων και τη διαμόρφωση της πόλης-κράτους, ανέκυψαν ως διαχωριστικοί φραγμοί ανάμεσα στον ανθρώπινο πολιτισμό και τη φύση που τον περιβάλλει<sup>9</sup>.

Από τα ολιστικά διδάγματα της τραγωδίας προβγαίνει κανείς ευκολότερα σε μια βαθιά κατανόηση αυτής της διάστασης, που γίνεται ουσιοδωδέστερη αν αναφερόμαστε στην ανθρώπινη φύση και στην κοινωνική ταυτότητα του ατόμου. Μέσα στην ιστορική προοπτική ο άνθρωπος αντιμετωπίζει τις βιολογικές και ψυχολογικές του καταβολές σε συνάρτηση με το θείο στοιχείο και σε άμεση αναφορά προς τις επιταγές του συγκεκριμένου ιστορικού γίνεσθαι που το περιέβαλλε. Είναι ευκολονόητο πως το περιβάλλον προσδιορίζει αυτό που κοινά ονομάζουμε «πολιτική» υπόστασή του. Άρα, αυτό προσδιορίζει και αξιολογεί και οριοθετείτε αμφισβητήσιες σχετικά με το ηθικό ή μη έρεισμα αυτής της αφετηρίας προς δόξιν, χαρακτηρίζει κάθε αποκλίνοσα συμπεριφορά ή τρόπο ενέργειας ως «επαναστατική», «αντιπολιτευόμενο», «ριζοσπαστικό», ενάντιο στο πλέγμα των ηθικών στερεοτύπων ή μορφών συμπεριφοράς που το πολιτικοκοινωνικό status επιβάλλει.

Η αφομοίωση του τραγικού ήρωα από την κοινότητα είναι συνταγή για την ταχύτατη και αποτελεσματική λύση των τραγικών του διλημάτων: τέτοιου είδους διλήματα τέθηκαν και από τους ναζί σε μεμονωμένες περιπτώσεις διανοομένων της Γερμανίας εκείνη την εποχή. Ο υπεράνθρωπος θάνατος προσφέρεται πάντα ως εύκολη διέξοδος από τον βιολογικό ή κοινωνικό θάνατο. Ο ήρωας του δράματος έχει πάντα την ευκαιρία να διασώσει το σαρκό του, αντιπροσφέροντας τη γνησιότητα της φύσης του ως τιμήμα: είναι, σε αδρές γραμμές, η περίπτωση της Αντιγόνης του Σοφοκλή, αλλά και της Ιφιγένειας, και του Ιππόλυτου, και της Μήδειας, και των Βακχών<sup>10</sup>.

Κάθε μεμονωμένη περίπτωση τραγικής αφήγησης εμπλέκει το θεατή στο ίδιο, αρχέγονο διλήμμα, που είναι, εκτός από ηθικό διλήμμα, και το πρώτο στάδιο

μιας ανωφέρειας που θα μπορούσαμε να την ονομάσουμε, κατά περίπτωση, συναισθηματική αρτίωση, πολιτική ωρίμανση, ερωτική ολοκλήρωση ή όλα αυτά μαζί. Στο θεμό αυτό του «προσωπικού» επιτεύγματος ο ήρωας της τραγωδίας καταμετράχεται, για ν' αναδυθεί από τη στάχτη του το θλαστήρι μιας νέας γενεάς ιδεωδών, αυτών που έχει να προτείνει ο ποιητής ως ωστρία από την τελειώση ηθών και ιδεωδών που οδήγησαν στην πόλη του στην παρακμή. Αυτή είναι και η τραγική άποψη της θυσίας, ως αλληγορίας ενός γενικότερου πολιτιστικού προτύπου, που συντάσσεται ως ωστρία από την ασχημοσύνη, την ηθική έκπτωση, τον εκφυλισμό, τη διχόνοια: πάντα στο πνεύμα της αδελφωμένης, συνδιακείμενης κοινότητας των προκλαίοντων χρόνων. Και με έδεσα τις σάρκες του εξλαστήριου αμνού, της θεότητας: η αναφορά στη θυσία Εκείνου δεν παύει να είναι το κατεξοχήν Μυστήριο.

## The Sacrificial Victim: Natural Law as Divine Law

N. Xenos

The study of Sacrifice as a social practice, religious mystery and political allegory will lead us to the conclusion that each group of people, social entity and organized society has employed and used Sacrifice in its attempt and pursuit to approach Divinity or to complete human Nature. This act is man's willing effort of reconciliation with the physical and metaphysical framework, defined by each civilization for its people. Undoubtedly, the subject is vast and a brief examination can simply offer some starting points of questioning as regards the study of classical authors, the research of political philosophy, the conclusions of Social Anthropology and the understanding of political violence and ecological destruction. Certainty, theory precedes act and the ethical evaluation of the latter must first consider thoroughly the motives, philosophical environment, scientific completeness and the degree of consciousness and responsibility for the results of every sacrificial act.

Does the need for returning to the origins of human civilization and for reevaluating the ideals of our time has to take under consideration the existence of teleology in social conditions? Is Euripides today surprisingly reasonable? Finally, does our effort for investigating the true essence of all matters and the principles of Justice is inevitably opposed to the revengefulness of an older, more mighty and invisible natural power?