# ΜΕΤΑΜΟΡΦΩΣΕΙΣ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ *ΨΥΧΗΣ* ΑΠΟ ΤΟΝ ΟΜΗΡΟ ΕΩΣ ΤΟΝ ΠΛΑΤΩΝΑ

**ΣΠΥΡΟΣ ΡΑΓΚΟΣ**
*Αναπληρωτής Καθηγητής Αρχαίας Ελληνικής Φιλολογίας και Φιλοσοφίας, Τμήμα Φιλολογίας, Πανεπιστήμιο Πατρών*

*Όπως βλέπω κι αγαπώ στο βουνό και στον βράχο τις αρχέγονες δυνάμεις της βαρύτητας, στο ζώο την κινητικότητα και τη ροπή προς την ελευθερία, έτσι βλέπω στον άνθρωπο (ο οποίος απεικονίζει ταυτόχρονα κι όλα τούτα), κυρίως, εκείνη τη μορφή και δυνατότητα έκφρασης που ονομάζουμε «ψυχή» και που για μας τους ανθρώπους δεν φαίνεται να 'ναι μια τυχαία αχτίδα ζωής μέσα σε χίλιες άλλες, αλλά ορισμένη, επιλεγμένη, έξοχα εξελιγμένη – ένας τελικός σκοπός.*

Έρμαν Έσσε, 1917[1]

01

**01** **Το φάντασμα του Ελπήνορα προβάλλει μπρος στον Οδυσσέα. Στην άλλη πλευρά, ο Ερμής. Αττική ερυθρόμορφη πελίκη (440 π.Χ.). Βοστώνη, Μουσείο Καλών Τεχνών.**

**02** **Η μικροσκοπική ψυχή του νεκρού Σαρπηδόνα πετάει πάνω από το σώμα του που μεταφέρουν ο Ύπνος και ο Θάνατος. Μελανόμορφος αμφορέας (5ος αι. π.Χ.) από την Ιταλία, του ζωγράφου του Διόσφου. Παρίσι, Μουσείο Λούβρου.**

02

Η «ΨΥΧΗ» ΕΙΝΑΙ ΟΜΗΡΙΚΗ ΛΕΞΗ. ΔΕΝ αποδίδει όμως το σύνολο των ψυχικών ιδιοτήτων που θα περιμέναμε από τον όρο. Η *ψυχὴ* είναι επίσης πλατωνική λέξη. Στους διαλόγους του Πλάτωνα της αποδίδονται τα περισσότερα χαρακτηριστικά που θα αναγνωρίζαμε στον όρο και πρωτίστως η αντιπαράθεσή της προς το σώμα. Ανάμεσα στον Όμηρο και τον Πλάτωνα μεσολάβησαν τρεις εξαιρετικά δραστήριοι αιώνες. Ο δυναμισμός τους φάνηκε τόσο στην πολιτική οργάνωση και την πολεμική τεχνολογία όσο και στα έργα του πνεύματος: στην ποίηση, τις καλές τέχνες, τα γράμματα, τις επιστήμες, τη θρησκεία, τη φιλοσοφία. Ιδίως η τελευταία είναι υπεύθυνη για μια ουσιαστική μετατόπιση του νοήματος της *ψυχῆς* από είδωλο του σώματος, όπως ήταν στα ομηρικά έπη, σε αθάνατη ουσία του ανθρώπου και ακτίνα του θείου.[2]

Καθώς όλοι αναγνωρίζουμε την επίδραση που έχει η γλώσσα στις αντιλήψεις των ανθρώπων για τον κόσμο, μια φιλολογική ανάλυση της σημασιολογικής διαδρομής που διήνυσε ο όρος *ψυχὴ* από τα ομηρικά έπη μέχρι τους πλατωνικούς διαλόγους αποτελεί αναγκαία προϋπόθεση για μια ουσιαστική ερμηνεία της μετάλλαξης που συνέβη στις ανθρωπολογικές δοξασίες των Ελλήνων μεταξύ του όγδοου και του τέταρτου προχριστιανικού αιώνα. Αν και δεν επηρέασε παρά μόνον μια μικρή μερίδα του συνολικού πληθυσμού, η αλλαγή αυτή συνιστά στην πραγματικότητα ένα νέο *παράδειγμα* (με την έννοια που αποδίδει στον όρο ο Τόμας Κουν) στη φιλοσοφική ανθρωπολογία των Ελλήνων και προϋποθέτει μια καινοφανή θεωρία για τη θέση του ανθρώπου στον κόσμο. Ενώ το ομηρικό κοσμοείδωλο θεωρούσε την ανθρώπινη θνητότητα ως το ανυπέρβλητο όριο για κάθε ευγενή ή χυδαία φιλοδοξία, η πλατωνική φιλοσοφία, θεωρώντας αθάνατη την ψυχή, διανοίχτηκε σε ένα ευρύτερο πεδίο εντός του οποίου ο ατομικός βίος στο σύνολό του δεν ήταν παρά μία μόνον στιγμή στο διαιώνιο δράμα μιας ουσιαστικά άφθαρτης οντότητας που αναγκάστηκε να ξεχάσει την ταυτότητά της και να εμπλακεί στον κόσμο της γέννησης και της φθοράς.[3]

Η γλώσσα του Ομήρου (8ος αι. π.Χ.) προδίδει μια αρκετά πολύπλοκη ψυχολογία.[4] Ο εσωτερικός κόσμος του ανθρώπου, οι σκέψεις του, τα συναισθήματά του, οι ορμές και οι επιθυμίες του αποδίδονται με πληθώρα λέξεων, η καθεμία εκ των οποίων διαθέτει τη δική της σημασιολογική απόχρωση. Οι δύο πιο συνηθισμένες λέξεις που εκφράζουν τον έσω άνθρωπο είναι ο *θυμός* και οι *φρένες*. Υπάρχουν όμως και άλλες: η *κραδίη*, το *ἦτορ*, το *κῆρ*, οι *πραπίδες* και ο *νόος*. Η τελευταία από αυτές, ο *νόος* (μεταγενέστερος συνηρημένος τύπος: *νοῦς*), δεν έχει άμεση σύνδεση με ένα συγκεκριμένο όργανο του σώματος, αλλά δηλώνει την ικανότητα του ατόμου να διεισδύει στο εσώτερο αλλά κρυμμένο νόημα μιας κατάστασης που βιώνει στο παρόν ή βίωσε στο παρελθόν. Ο *νόος* αποτελεί την εσωτερική όραση του ατόμου, κάποιου είδους διαίσθηση που μπορεί να εισχωρήσει, πίσω από την αχλύ των φαινομένων, μέσα στην ίδια την καρδιά της πραγματικότητας και να δει την αληθινή σημασία των γεγονότων – όπως συμβαίνει, για παράδειγμα, όταν ένας πολεμιστής αναγνωρίζει την παρουσία ενός θεού να καθοδηγεί τον ίδιο ή να υπερασπίζεται τον αντίπαλό του.[5] Οι άλλες τρεις λιγότερο συνηθισμένες και περίπου συνώνυμες λέξεις (*κραδίη*, *ἦτορ* και *κῆρ*) εκφράζουν ψυχικές δραστηριότητες και πρωτίστως συναισθήματα που εδράζονται στην καρδιά. Τη σύνδεση με την περιοχή του στήθους διατηρούν επίσης οι δύο πιο γνωστοί όροι (*θυμός, φρένες*) με τους οποίους ο ομηρικός άνθρωπος εξέφραζε τις ψυχικές διεργασίες που συνέβαιναν εντός του, είτε επρόκειτο για έλλογες σκέψεις είτε για επιθυμίες είτε για συγκινήσεις.[6] Ο *θυμός*, οι *φρένες*, η

*κραδίη*, το *ἦτορ* και το *κῆρ* εδράζονταν σε συγκεκριμένα όργανα του θώρακα, ιδίως στην καρδιά και τους πνεύμονες, και διέθεταν σχετική αυτονομία σαν να ήταν ανεξάρτητα πρόσωπα. Συχνά ο ποιητής παρουσιάζει έναν ήρωα να βρίσκεται σε διάλογο με *τὴν κραδίην* ή *τὰς φρένας* του και να προσπαθεί να τις μεταπείσει. Εκτός από κέντρα της ψυχικής ζωής οι λέξεις αυτές δήλωναν επίσης τις συνειδητές εσωτερικές παρορμήσεις του σώματος με τις οποίες ο άνθρωπος μπορούσε ενίοτε να βρεθεί σε σύγκρουση ή και ρήξη.

Το ομηρικό κοσμοείδωλο ήταν πολύ ευαίσθητο απέναντι στις ψυχικές συγκρούσεις των ατόμων και την εσωτερική αντιφατικότητα των επιθυμιών μας. Αλλά δεν οδηγήθηκε στο ακραίο συμπέρασμα ότι ο άνθρωπος αποτελεί συνονθύλευμα αντικρουόμενων τάσεων και ροπών δίχως την παραμικρή ενότητα ή δυνατότητα σύνθεσης μεταξύ τους.[7] Αν και η ομηρική ποιητική ψυχολογία δεν είναι πλήρως διαρθρωμένη στις λεπτομέρειες και την ορολογία, όπως θα ταίριαζε σε μια επιστημονική πραγματεία, είναι ωστόσο τόσο εξελιγμένη, ώστε να σύρει στο χώρο της ψυχικής ζωής λεπτές αλλά αναγνωρίσιμες διακρίσεις. Η ψυχική ενότητα του ατόμου δηλωνόταν, ως επί το πλείστον, με τον όρο *θυμός*. Αυτός ήταν ο πλησιέστερος όρος σε ό,τι εμείς σήμερα αποκαλούμε «ψυχή». Όταν ο *θυμός* διαλυόταν οριστικά, το άτομο πέθαινε. Θυμοφθόρες ήταν όλες εκείνες οι καταστάσεις (όπως η μέθη, η οργή και ο ακαταμάχητος έρωτας) στις οποίες το άτομο έχανε τον πλήρη έλεγχο του εαυτού του.

Η *ψυχή*, αντιθέτως, δήλωνε τη θαυμαστή εκείνη ενέργεια που ζωοποιούσε το σώμα. Όσο ο άνθρωπος ήταν ζωντανός, η *ψυχή* του, σαν ένα ζωτικό υγρό, διέτρεχε όλα τα σημεία του σώματος και τα καθιστούσε ζωντανά. Η *ψυχὴ* ήταν μεν αναγκαία για την ύπαρξη συνειδητής ανθρώπινης ζωής αλλά δεν αποτελούσε και ικανή συνθήκη για την παρουσία σκέψης, συναισθημάτων και συνειδητών επιθυμιών στο ανθρώπινο σώμα. Με άλλα λόγια, η ομηρική *ψυχὴ* δεν αποτελούσε το κέντρο της διανοητικής ή συναισθηματικής διαβούλευσης του ατόμου. Για τις λειτουργίες αυτές χρησιμοποιούνταν οι άλλες διαθέσιμες λέξεις του ομηρικού λεξιλογίου. Μπορούμε, λοιπόν, να οδηγηθούμε στο συμπέρασμα ότι ο ομηρικός άνθρωπος διέθετε τρόπον τινά δύο «ψυχές»: πρώτον, *τὸν θυμόν, τὰς φρένας* και τις άλλες συναφείς λέξεις, όπου αναγνώριζε, κατά περίπτωση, το εσώτερο κέντρο των επιθυμιών, των συγκινήσεων και των διανοημάτων του, ένα κέντρο που ανιχνευόταν στην περιοχή της καρδιάς και διαλυόταν πλήρως με το θάνατο του σώματος, και, δεύτερον, *τὴν ψυχήν*, η οποία συνδεόταν ετυμολογικά με την αναπνοή (από το ρήμα *ψύχω*=φυσώ, πνέω), διέτρεχε ολόκληρο το σώμα, αποτελούσε την προϋπόθεση της ζωής του συνολικού οργανισμού και παρέμενε υπαρκτή ακόμα και μετά την αποσύνθεση του σώματος.[8] Ενώ όμως ο *θυμός*, οι *φρένες* και οι άλλες σχετικές δυνάμεις γίνονταν αντιληπτές σε ολόκληρη τη διάρκεια του βίου και ιδίως όταν το άτομο βρισκόταν σε κατάσταση εγρήγορσης, η *ψυχὴ* δεν εμφανιζόταν παρά μόνον τη στιγμή του θανάτου ή στη διάρκεια μιας λιποθυμίας. Τότε η *ψυχή*, ως αιθέριο ομοίωμα του σώματος σε σμίκρυνση, εξερχόταν, μόνιμα ή προσωρινά, από το στόμα του νεκρού ή την πληγή του τραυματισμένου πολεμιστή, είτε για να οδηγηθεί οριστικά στον Κάτω Κόσμο είτε για να επιστρέψει, μέσα σε λίγα λεπτά, στο λιπόθυμο σώμα του. Ο συνολικός πληθυσμός του Άδη απαρτιζόταν από τέτοιες σκιώδεις ψυχές, που διέθεταν περιορισμένη συνείδηση, τριγυρνούσαν στον μουχλιασμένο τόπο σαν περιπλανώμενες νυχτερίδες και διψούσαν για αίμα. Έξω από το σώμα και χωρίς αίμα να την τρέφει, η ομηρική *ψυχὴ* ήταν μουδιασμένη, τυφλή και άστατη. Η ψυχή εκπροσωπούσε το μερίδιο της ζωής που αντιστοιχεί στον καθένα και παρουσιαζόταν οριστικά αποκομμένη από το σώμα μόνον με τον θάνατο. Αν και αθάνατη ως σκιά η ομηρική *ψυχὴ* αποτελούσε, ωστόσο, το σύμβολο της ανθρώπινης θνητότητας.

Η ομηρική ψυχολογία διατηρήθηκε σχεδόν απαράλλαχτη για πολλούς αι-

03

ώνες. Μέχρι το τέλος της αρχαιότητας οι ποιητές μπορούσαν να αναφέρονται σε άντρες οργισμένους ή μεθυσμένους με εκφράσεις που δήλωναν ότι έχουν απολέσει προσωρινά *τὰς φρένας* τους ή ότι έχουν διαρρήξει την επαφή με *τὸν θυμόν* τους. Κάθε μάχη έθετε σε κίνδυνο την *ψυχὴν* και κάθε αγώνας επιβίωσης ήταν μια προσπάθεια για τη σωτηρία της *ψυχῆς*. Ειδικά στους λυρικούς ποιητές της αρχαϊκής και πρώιμης κλασικής εποχής (7ος-5ος αι. π.Χ.) δεν συναντούμε καμιά σημαντική σημασιολογική μετατόπιση των ομηρικών δεδομένων. Ακόμα και ο Εμπεδοκλής (π. 490-430 π.Χ.), που ασπαζόταν το πυθαγόρειο δόγμα της μετενσάρκωσης, χρησιμοποιούσε τον όρο *ψυχὴ* με την παλαιά ομηρική σημασία για να δηλώσει την ίδια τη ζωή και όχι την οντότητα εκείνη που ενδύεται διαφορετικά σώματα (ανθρώπων, ζώων και φυτών) στις διαφορετικές επίγειες εμφανίσεις της. Για την οντότητα που μετενσαρκώνεται, ο Εμπεδοκλής χρησιμοποίησε τον όρο *δαίμων,* υποσημαίνοντας έτσι τη σχέση της με τους θεούς και την υπερανθρώπινη τάξη του κόσμου. Θα πρέπει να φτάσουμε στον Πλάτωνα (427-347 π.Χ.) για να βρούμε την *ψυχὴν* να χρησιμοποιείται με τρόπο που δείχνει ότι αυτή αποτελεί τώρα την έδρα των ψυχικών ιδιοτήτων ενός ατόμου. Μάλιστα, στους ώριμους διαλόγους του Πλάτωνα, και ιδίως στους εσχατολογικούς μύθους που περιλαμβάνονται σε ορισμένους από αυτούς (όπως στον *Φαίδωνα*, το δέκατο βιβλίο της *Πολιτείας* και τον *Φαίδρο*), η *ψυχὴ* δηλώνει την ατομική *ουσία* κάθε ανθρώπου, την έδρα της συνείδησης, των συναισθημάτων, των επιθυμιών και του λόγου. Η χρήση του όρου από τον πλατωνικό Σωκράτη δείχνει ότι η *ψυχὴ* δεν θεωρείται μόνο ως λογικά διακριτή από το σώμα του αλλά και ως ουσιαστικά χωριστή από αυτό, και μάλιστα (σε προφανή αντίθεση με εκείνο) ως εγγενώς αθάνατη. Αυτή η ατελεύτητη ουσία του ανθρώπου εγκατέλειπε το σώμα τη στιγμή του θανάτου όχι για να εγκατασταθεί μονίμως στον Άδη, όπως στον Όμηρο, αλλά για να περάσει από κρίση ενώπιον εξουσιοδοτημένων δικαστών και να επανέλθει αργότερα στη γη με άλλη μορφή (ανθρώπου ή θηρίου αλλά όχι φυτού). Μάλιστα, ο πλατωνικός Σωκράτης θεωρούσε ότι ο χωρισμός της ψυχής από το σώμα έπρεπε να αντιμετωπίζεται ως κάτι αγαθό γιατί απάλλασσε την ψυχή από τα σωματικά πάθη που τη βαραίνουν και τη μολύνουν. Στόχος του φιλοσόφου ήταν η στο μέτρο του εφικτού επίτευξη ενός τέτοιου χωρισμού ήδη από την παρούσα ζωή. Ο θάνατος του σώματος απελευθέρωνε την ψυχή από τα δυσβάστακτα δεσμά της ύλης και της επέτρεπε να αναπνεύσει στον πνευματικό αέρα της δικής της αυτονομίας. Η ίδια η φιλοσοφία ορίστηκε ως *μέλημα θανάτου*.[9]

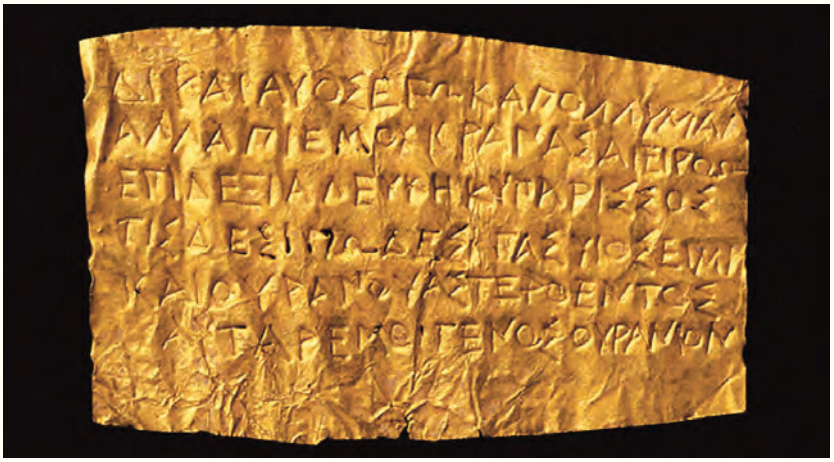
Στο δίλημμα αν η *ψυχή*, στη νέα και ουσιωδώς ανθομηρική σημασία που αποκτούσε ο όρος σε τέτοια συμφραζόμενα, είναι ενιαία ή συγκροτείται από διακριτά μέρη, διαφορετικοί πλατωνικοί διάλογοι έδιναν διαφορετικές απαντήσεις. Κατά την ώριμη, πάντως, άποψη του Πλάτωνα, η *ψυχὴ* αποτελούσε ένα ενιαίο πεδίο εσωτερικής δραστηριότητας του ανθρώπου με τρεις διακριτές λειτουργίες: την ικανότητα συλλογισμού και διανοητικής σκέψης (*λογιστικόν*), τη δύναμη αυτοκατάφασης, περιφρούρησης της προσωπικής τιμής και φιλοδοξίας (*θυμοειδές*) και το ευρύ φάσμα των ψυχοσωματικών ορέξεων και επιθυμιών (*ἐπιθυμητικόν*).

Στον Όμηρο η οριστική εγκατάλειψη του σώματος εκ μέρους της *ψυχῆς* σηματοδοτούσε το οριστικό και αμετάκλητο τέλος της ανθρώπινης ζωής. Στον Πλάτωνα, αντιθέτως, οι ψυχές επέστρεφαν στην επίγεια ύπαρξη ύστερα από μια ουράνια περιπλάνηση ή μια εσχατολογική κρίση που τοποθετείται άλλοτε στον υποχθόνιο χώρο του παραδοσιακού Άδη και άλλοτε μεταξύ ουρανού και γης. Και στους δύο συγγραφείς η μεταθανάτια μοίρα σχετιζόταν με το είδος ζωής που βίωσε ο νεκρός στην ενσώματη ύπαρξή του. Αλλά ενώ στον Όμηρο το τέλος ήταν αμετάκλητο και η ιεραρχία του Κάτω Κόσμου αποτελούσε αμυδρό απείκασμα της επίγειας κοινωνικής διαστρωμάτωσης (με εξαίρεση τους ξακουστούς εγκληματίες, όπως τον Σίσυφο, τον Τιτυό και τον Τάνταλο, που διέπραξαν ανήκουστα ανοσιουργήματα και τιμωρούνταν στον Κάτω Κόσμο αναλόγως), στον Πλάτωνα κάθε επόμενη ενσωμάτωση της ψυχής βασιζόταν στο ηθικό ποιόν της, δηλαδή στην αρετή ή την κακία που απέκτησε οικειοθελώς κατά την προηγούμενη ζωή της.

Στη μεγάλη απόσταση που χωρίζει τις παραδοσιακές αντιλήψεις του Ομήρου για τη ζωή και το θάνατο από τις αντίστοιχες καινοτόμες θεωρίες του Πλάτωνα δύο παράγοντες έπαιξαν ρόλο. Ο πρώτος και αποφασιστικότερος –τον υπαινιχθήκαμε ήδη– ήταν η ιδέα της μετενσάρκωσης την οποία, κατά τις αρχαίες μαρτυρίες, εισήγαγε στην Ελλάδα από την Αίγυπτο ο Πυθαγόρας και αποδέχτηκαν όχι μόνον οι κύκλοι των μαθητών του αλλά και ομάδες ανθρώπων που ήθελαν να

**03** **Ανάγλυφο με την Περσεφόνη και τον Πλούτωνα ένθρονους. Από το Ιερό της Περσεφόνης στους Λοκρούς. Ρήγιο Καλαβρίας, Εθνικό Αρχαιολογικό Μουσείο.**

**04** **Η εγχάρακτη επιγραφή σε χρυσό έλασμα που καθοδηγούσε το νεκρό προς τη σωτηρία συνδέεται με την ορφική πίστη. 350-300 π.Χ. Μαλιμπού, Μουσείο Γκέτυ.**



04

05

**05 Γιάννης Μόραλης, «Επιτύμβια σύνθεση Γ΄», 1958-1963. Εθνική Πινακοθήκη, Αθήνα.**

εγγράψουν την επέκεινα του καλού και του κακού θρησκευτικότητα του Ομήρου στο πλαίσιο της ανθρώπινης ηθικής. Αυτούς μπορούμε να τους ονομάσουμε ορφικούς γιατί σέβονταν ως ιερά κείμενα τις επικές θεογονίες και τους ύμνους που είχε, κατά τη γνώμη τους, συνθέσει στο απώτερο παρελθόν, πολύ πριν από τον Όμηρο, ο θρυλικός ποιητής Ορφέας.

Στα χρυσά ελάσματα, που βρέθηκαν σε τάφους ορφικών και παρείχαν στους μύστες οδηγίες για τον Κάτω Κόσμο, καθώς και στα αδέξια χαράγματα των πινακίδων της Ολβίας, που βρέθηκαν στην αγορά της πόλης, γίνεται φανερό ότι αρκετοί άνθρωποι της κλασικής περιόδου, σε διάφορα σημεία της ανατολικής Μεσογείου, και ιδίως στην Κάτω Ιταλία, την Κρήτη, τη Βόρεια Ελλάδα και τις αποικίες του Εύξεινου Πόντου, ασπάζονταν το δόγμα της μετενσάρκωσης και αποδέχονταν μια αντίληψη για τη μεταθανάτια πορεία της ψυχής που διατηρούσε εξωτερικές μόνον ομοιότητες με τις αντίστοιχες ομηρικές δοξασίες.[10] Ορισμένοι από αυτούς είχαν αρχίσει να χρησιμοποιούν τον όρο *ψυχὴ* με περιεχόμενο παρόμοιο με αυτό που βρίσκουμε στους πλατωνικούς διαλόγους. Ο πρωτεργάτης αυτής της διευρυμένης χρήσης του όρου ήταν ο Εφέσιος Ηράκλειτος (π. 540-470 π.Χ.), το έργο του οποίου ο Πλάτων γνώριζε καλά, και του οποίου οι απόψεις για την ψυχή, παρά την εσκεμμένη παραδοξολογία τους, φαίνεται να κέρδισαν σύντομα πολλούς οπαδούς.[11]

Σύμφωνα με δική του ομολογία, ο Ηράκλειτος ερεύνησε τον εαυτό του για να καταλήξει στο συμπέρασμα: «τα όρια της *ψυχῆς* δεν θα τα βρεις ακόμα και αν διασχίσεις ολόκληρο το δρόμο· τόσο βαθύ *λόγον* διαθέτει». Η *ψυχὴ* στον Ηράκλειτο δεν ήταν μόνον η ασυνείδητη δύναμη που ζωοποιούσε το σώμα, όπως στον Όμηρο, αλλά επίσης το κέντρο της εσωτερικής ζωής από το οποίο απορρέουν σκέψεις, διανοήματα και αποφάσεις.[12] Ο Ηράκλειτος αντιλαμβανόταν το κέντρο αυτό ως ένα εξαιρετικά δυσερεύνητο και βαθύ πύρινο φάσμα, ως φλόγα, λάμψη και επίσης μόριο του αιώνιου πυρός που κυβερνά τα πάντα. Η *ψυχὴ* δεν ήταν πλέον ομοίωμα ή σκιά του σώματος, αλλά μια εσωτερική φωτιά που, ενώ διατηρούσε σταθερή τη ζωτική θερμότητα του οργανισμού, αποτελούσε ταυτόχρονα και μέρος της κοσμικής ενέργειας που διαπνέει τα πάντα. Η ηρακλείτεια *ψυχή*, που παρουσιάζεται σε ορισμένες πηγές και ως θερμή αναθυμίαση του αίματος, διατηρούσε άρρηκτους τους δεσμούς της με το σώμα.

Όπως το *ἀείζωον πῦρ*, η αθάνατη και ζωντανή ύλη του σύμπαντος, μετασχηματιζόταν διηνεκώς και μεταμορφωνόταν στις διαφορετικές κοσμικές εκφάνσεις του, έτσι και η ηρακλείτεια *ψυχή*, που ήταν μια μορφή υλικής ενέργειας μέσα στο ζωντανό σώμα, μπορούσε να σκέφτεται, να αποκτά γνώση και να διευρύνει τους αντιληπτικούς ορίζοντές της. Όσο πιο ξηρή ήταν μια *ψυχὴ* τόσο μεγαλύτερη σοφία διέθετε. Σε ένα απόσπασμα με έντονη την απήχηση της γλώσσας του Ομήρου αλλά εντελώς ανθομηρική στάση, ο Ηράκλειτος έγραφε: «είναι δύσκολο να πολεμήσεις την επιθυμία της καρδιάς (*θυμόν*)· γιατί ό,τι θέλει το αγοράζει με τίμημα την *ψυχήν*». *Θυμὸς* και *ψυχὴ* μπορούσαν τώρα να συνυπάρχουν και να συγκρούονται. Η σωματική επιθυμία λειτουργούσε εις βάρος των ανώτερων μορφών ζωής που εκπροσωπούσε, με τη γνώση και τη σοφία της, η ψυχή. Θάνατος της *ψυχῆς* ήταν η οριστική μετατροπή της σε νερό, ενώ η μερική ύγρανσή της, λόγω μέθης ή έντονης ηδονής, οδηγούσε σε μια αναστρέψιμη απώλεια του ελέγχου. Η ανθρώπινη *ψυχὴ* ήταν κατά τον Ηράκλειτο θνητή. Όμως, διέθετε επίσης και *λόγον*.

Στον Ηράκλειτο η πολύσημη και δυσερμήνευτη λέξη *λόγος* δήλωνε, μεταξύ άλλων, τον κυρίαρχο νόμο με βάση τον οποίο συνέβαιναν οι πολύτροποι μετασχηματισμοί του φυσικού κόσμου, δηλαδή τον εναλλασσόμενο ρυθμό που χτυπά στην καρδιά της πραγματικότητας. Δήλωνε όμως ταυτόχρονα και την ανθρώπινη γλώσσα που μπορεί να συνθέσει τους διακριτούς όρους μιας πρότασης σε μια κατανοητή ενότητα. Η ηρακλείτεια ψυχή ήταν έλλογη, όπως και ο κόσμος στον οποίο εντασσόταν, αλλά η γλώσσα με την οποία φανέρωνε το λόγο

της ήταν τόσο αινιγματική ώστε να διαφεύγει ακόμα και από την πιο επίμονη προσπάθεια για αυτογνωσία.[13]

Στην ανθρώπινη ψυχή ο Ηράκλειτος ανακάλυψε το ίδιο μυστήριο που κατοικεί και στην καρδιά του κόσμου, το αίνιγμα της ατελεύτητης ροής. Τελικά, η ηρακλείτεια *ψυχὴ* ως διαρκώς αναγεννώμενη αναθυμίαση των ζωτικών υγρών του σώματος ήταν μια συνεχής είτε εναλλαγή είτε σύνθεση φανέρωσης και κρύψης, φωτός και σκότους, λόγου και σιωπής, εγρήγορσης και ύπνου, ενότητας και πολλαπλότητας, ζωής και θανάτου. Και όπως η αιώνια φωτιά στο μακρόκοσμο του σύμπαντος, έτσι και αυτή, πριν από τον ολοσχερή μετασχηματισμό της σε νερό, άναβε και έσβηνε βραχυκοσμικά τα μέτρα της συνειδητής και ασυνείδητης ζωής της. Κάθε ατομική *ψυχὴ* αντανακλούσε ιδιόμορφα το δίπολο μυστηρίου και αποκάλυψης που ίσχυε στον *κόσμον* συνολικά.

Η αναγκαστικά βραχυγραφική περιδιάβασή μας στις σημασίες της αρχαιοελληνικής ψυχής υποδεικνύει έναν κύκλο. Τόσο στην αρχή όσο και στο τέλος της διαδρομής μας βρήκαμε την ψυχή να είναι αθάνατη και ασώματη. Όμως ενώ στον Όμηρο η ψυχή επιβιώνει στον Άδη ως άυλη σκιά για να υπογραμμίσει τη μοναδικότητα της επίγειας ύπαρξης και να εξάρει αντιστικτικά την εξωστρεφή χαρά των αισθήσεων που σβήνει οριστικά με το θάνατο, στον Πλάτωνα η ψυχή θεωρείται αθάνατη και ασώματη προκειμένου να υποβαθμιστεί το σώμα προς όφελος της εσωτερικότητας του ανθρώπου και να εξυψωθεί η σημασία της ηθικής και της έλλογης σκέψης εις βάρος των σωματικών ορέξεων και της άδικης πλεονεξίας. Ενώ λοιπόν ο ομηρικός ήρωας βρίσκει την αληθινή και πλήρη ταυτότητά του στη σωματικότητα, ο πλατωνικός σοφός αναγνωρίζει τον αυθεντικό εαυτό του στην έξοδο από το σκιώδες σπήλαιο της ύλης και στην ενατένιση των αιώνιων και αμετάβλητων ιδεών. Ανάμεσα στα δύο αυτά άκρα ο Ηράκλειτος παρουσιάζει μια δυσνόητη στις λεπτομέρειές της αλλά άκρως γοητευτική συγχορδία του σωματικού και του ψυχικού, όπου λόγος και φωτιά, ύλη και νους, σώμα και ψυχή, αποτελούν τις δυο όψεις της ίδιας αιώνιας κίνησης που «ούτε φανερώνει ούτε αποκρύπτει» την ουσία της.

**Σημειώσεις**

1 «Για την ψυχή», στο Έρμαν Έσσε, *Η αγωνία ενός πολιτισμού*, μτφρ. Β.Χ. Παλιγγίνης, Νεφέλη, Αθήνα 1985, σ. 98-99.

2 Βλ. J.-P. Vernant, «*Ψυχή*: είδωλο του σώματος ή αντανάκλαση του θείου;», στο του ίδιου, *Ανάμεσα στον μύθο και την πολιτική*, μτφρ. Μ. Γιόση, Σμίλη, Αθήνα 2003, σ. 579-589.

3 Βλ. Σπύρος Ράγκος, «Θάνατος και ψυχή από την *Ιλιάδα* στον *Φαίδωνα*: Η "ορφική μετάλλαξη"», στο Φώτης Τερζάκης (επιμ.), *Θάνατος και εσχατολογικά οράματα: Θρησκειοϊστορικές προοπτικές*, Αρχέτυπο, Θεσσαλονίκη 2003, σ. 130-187.

4 Βλ. S. Darcus Sullivan, *Psychological and Ethical Ideas: What Early Greeks Say*, E. J. Brill, Leiden/Νέα Υόρκη/Κολονία 1995, σ. 14-75.

5 Βλ. K. Von Fritz, «ΝΟΟΣ and ΝΟΕΙΝ in the Homeric Poems», *Classical Philology* 38 (1943), σ. 79-93.

6 Υποστηρίζεται συχνά ότι οι *φρένες* βρίσκονται στο διάφραγμα, δηλαδή στη μυώδη μεμβράνη που χωρίζει τους πνεύμονες και την καρδιά από τα ζωτικά όργανα της κοιλιάς. Όμως η διαδεδομένη αυτή άποψη βασίζεται στην ταύτιση της ιπποκρατικής και πλατωνικής θέσης των φρενών με την αρχαιότερη ομηρική. Οι ομηρικές *φρένες* εδράζονται στο στήθος (όπως και οι υπόλοιπες ψυχικές λειτουργίες που εκφράζονται με τους όρους *κραδίη*, *ἦτορ*, *κῆρ* και *θυμός*) και δηλώνουν ειδικά τους πνεύμονες που περιβάλλουν την καρδιά. Βλ. R.B. Onians, *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time, and Fate*, Cambridge University Press, Cambridge 1951, σ. 23-28.

7 Πρβλ. Bruno Snell, *Η ανακάλυψη του πνεύματος*, μτφρ. Δ. Ιακώβ, ΜΙΕΤ, Αθήνα 1997, κεφ. 1.

8 Πρβλ. Jan Bremmer, *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton University Press, Princeton 1983, σ. 13-69.

9 Πρβλ. J.-P. Vernant, «Ο ποταμός Αμέλης και η "μελέτη του θανάτου"», στο του ίδιου, *Μύθος και σκέψη στην αρχαία Ελλάδα*, μτφρ. Σ. Γεωργούδη, Ζαχαρόπουλος, Αθήνα 1989, σ. 174-194 και Χ.-Γκ. Γκάνταμερ, *Η απαρχή της φιλοσοφίας*, μτφρ. Γ. Ηλιόπουλος, Πατάκης, Αθήνα 2003, σ. 81-123.

10 Βλ. Fritz Graf/Sarah Iles Johnston, *Ritual Texts for the Afterlife*, Routledge, Λονδίνο/Νέα Υόρκη 2007 και M.L. West, *The Orphic Poems*, Oxford University Press, Οξφόρδη 1983, σ. 17-20.

11 Η επιρροή του Ηράκλειτου σε διάφορους μυστηριακούς κύκλους της κλασικής εποχής αποδεικνύεται από τις οστέινες πινακίδες της Ολβίας και τον πάπυρο του Δερβενίου.

12 Για μια όμορφα δομημένη, κατανοητή και φιλολογικά ευαίσθητη ερμηνεία της σκέψης του Ηράκλειτου, βλ. Ch.H. Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus: An Edition of the Fragments with Translation and Commentary*, Cambridge University Press, Cambridge 1979.

13 Πρβλ. M. Nussbaum, «ΨΥΧΗ in Heraclitus», *Phronesis* 17 (1972), σ. 1-16 και 153-170.

**Βιβλιογραφία**


BREMMER JAN N., *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton University Press, Princeton 1983.

ΓΚΑΝΤΑΜΕΡ ΧΑΝΣ-ΓΚΕΟΡΓΚ, *Η απαρχή της φιλοσοφίας*, μτφρ. Γ. Ηλιόπουλος, εκδόσεις Πατάκη, Αθήνα 2003 (*Der Anfang der Philosophie*, Στουτγάρδη 1996).

GRAF F./JOHNSTON, S. I., *Ritual Texts for the Afterlife*, Routledge, Λονδίνο/Νέα Υόρκη 2007.

KAHN CHARLES H., *The Art and Thought of Heraclitus: An Edition of the Fragments with Translation and Commentry*, Cambridge University Press, Cambridge 1979.

NUSSBAUM MARTHA, «ΨΥΧΗ in Heraclitus», *Phronesis* 17 (1972), σ. 1-16 και 153-170.

ONIANS R.B., *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time, and Fate*, Cambridge University Press, Cambridge 1951.

ΡΑΓΚΟΣ ΣΠΥΡΟΣ, «Θάνατος και ψυχή από την *Ιλιάδα* στον *Φαίδωνα*: Η "ορφική μετάλλαξη"», στο Φώτης Τερζάκης (επιμ.), *Θάνατος και εσχατολογικά οράματα: Θρησκειοϊστορικές προοπτικές*, Αρχέτυπο, Θεσσαλονίκη 2003, σ. 130-187.

SNELL BRUNO, *Η ανακάλυψη του πνεύματος*, μτφρ. Δ. Ιακώβ, ΜΙΕΤ, Αθήνα 1997 (*Die Entdeckung des Geistes*, Αμβούργο 1948).

SULLIVAN SHIRLEY DARCUS, *Psychological and Ethical Ideas: What Early Greeks Say*, E. J. Brill, Leiden/Νέα Υόρκη/Κολονία 1995.

VERNANT JEAN-PIERRE, «Ο ποταμός Αμέλης και η "μελέτη του θανάτου"», στο του ίδιου, *Μύθος και σκέψη στην αρχαία Ελλάδα*, μτφρ. Σ. Γεωργούδη, Ζαχαρόπουλος, Αθήνα 1989, σ. 174-194 (*Mythe et pensée en Grèce ancienne*, Παρίσι 1985).

—, «*Ψυχή*: είδωλο του σώματος ή αντανάκλαση του θείου;», στο του ίδιου, *Ανάμεσα στον μύθο και την πολιτική*, μτφρ. Μ. Γιόση, Σμίλη, Αθήνα 2003, σ. 579-589 (*Entre mythe et politique*, Παρίσι 1995).

VON FRITZ K., «ΝΟΟΣ and ΝΟΕΙΝ in the Homeric Poems», *Classical Philology* 38 (1943), σ. 79-93.

WEST M.L., *The Orphic Poems*, Oxford University Press, Οξφόρδη 1983.