

**Ανοικτό Πανεπιστήμιο Κύπρου
Σχολή Ανθρωπιστικών Σπουδών**

**Μεταπτυχιακό Πρόγραμμα Σπουδών
στην *Ελληνική Γλώσσα και Λογοτεχνία***

Μεταπτυχιακή Διατριβή



**Σωματικότητα και Επιθυμία
στους *Εμπόρους των Εθνών*
του Αλέξανδρου Παπαδιαμάντη
Ο διάλογος με τους Πατέρες**

Γεωργία Παραγιουδάκη

**Επιβλέπουσα Καθηγήτρια
Βασιλική Δημουλά**

Δεκέμβριος 2016

**Ανοικτό Πανεπιστήμιο Κύπρου
Σχολή Ανθρωπιστικών Σπουδών**

**Μεταπτυχιακό Πρόγραμμα Σπουδών
στην *Ελληνική Γλώσσα και Λογοτεχνία***

Μεταπτυχιακή Διατριβή

**Σωματικότητα και Επιθυμία
στους *Εμπόρους των Εθνών*
του Αλέξανδρου Παπαδιαμάντη
Ο διάλογος με τους Πατέρες**

Γεωργία Παραγιουδάκη

**Επιβλέπουσα Καθηγήτρια
Βασιλική Δημουλά**

Η παρούσα μεταπτυχιακή διατριβή υποβλήθηκε προς μερική εκπλήρωση των απαιτήσεων για απόκτηση μεταπτυχιακού τίτλου σπουδών στην Ελληνική Γλώσσα και Λογοτεχνία από τη Σχολή Ανθρωπιστικών Σπουδών του Ανοικτού Πανεπιστημίου Κύπρου.

Δεκέμβριος 2016

Περίληψη

Στην παρούσα διπλωματική διατριβή επιχειρείται η μελέτη του μυθιστορήματος *Έμποροι των Εθνών* του Αλέξανδρου Παπαδιαμάντη, στον άξονα της ερωτικής επιθυμίας που διέπει τη σωματικότητα των ηρώων και της διαπλοκής της με τη θρησκευτικότητα.

Σε σχέση με την πραγμάτευση της σωματικότητας στο μυθιστόρημα, αξιοποιούνται κριτικά σύγχρονες θεωρίες διατυπωμένες στο πλαίσιο της φεμινιστικής κριτικής σε συνδυασμό με τη βιοπολιτική θεωρία του Michel Foucault, που από κοινού συγκλίνουν στη θεώρηση του σώματος ως τόπου κοινωνικών προσδοκιών. Για την μελέτη της επιθυμίας των μυθιστορηματικών προσώπων συνεξετάζεται κριτικά ο θεωρητικός λόγος του Michel Foucault περί σεξουαλικότητας με τον λόγο της λακανικής ψυχανάλυσης και της ψυχαναλυτικής σκέψης της Julia Kristeva. Με τον τρόπο αυτό, ερμηνεύεται η χαρτογράφηση του πάθους από τον Παπαδιαμάντη ως κατάφαση της σωματικότητας της ηρώιδας του, η οποία εντέλει διά της ομολογίας της ακυρώνει την παντοδυναμία του ιερέα εξομολόγου της, καθώς και των εξουσιαστικών σχέσεων που αυτός εκπροσωπεί.

Παράλληλα, διερευνάται η επίδραση των Πατερικών Κειμένων του Ιωάννη Χρυσοστόμου και του Μεγάλου Βασιλείου στην παπαδιαμαντική αποτύπωση της σωματικότητας, που συνδέεται με την κατανόηση του εαυτού διά του *έπιθυμείν*. Σε δεύτερο χρόνο, εξετάζεται ο διάλογος της εξιδανικευμένης σωματικότητας που απαντά κατά κόρον στον Παπαδιαμάντη ως απότοκο της πατερικής του παιδείας, με την «κανονικοποίηση» που υφίσταται το σώμα από το εξουσιαστικό πλαίσιο εντός του οποίου κινείται. Ιδιαίτερη έμφαση δίνεται στη διά της ομολογίας εκπεφρασμένη επιθυμία της ηρώιδας, η οποία έρχεται αντιμέτωπη τόσο με τα στερεότυπα για το φύλο της όσο και με τα κανονιστικά πρότυπα για τη συζυγική πίστη.

Τέλος, επιχειρείται η ανάδειξη του διαλόγου ανάμεσα στην αξίωση για ενάρετο βίο, όπως την προσλαμβάνει ο Παπαδιαμάντης από τη διδασκαλία των δύο Πατέρων, με τη σωματική επιθυμία των ηρώων του. Απότοκο του διαλόγου που διενεργείται, με τους όρους της ετερογλωσσίας του Bakhtin, ανάμεσα στην πατερική και στην παπαδιαμαντική αποτύπωση των σωματικών παθών, είναι ότι παρά την απειλή των σαρκικών παθών επί του ψυχικού κάλλους και τη συνεπακόλουθη ηθική παρέκκλιση, η σωματικότητα και η επιθυμία αποτελούν δίοδο επικοινωνίας του ανθρώπου με το υπερβατικό.

Summary

This thesis proposes a study of Alexandros Papadiamantis' novel *Merchants of Nations* in light of the intertwinement between the sexual desire inscribed in the physicality of the novel's characters on the one hand, and the author's lifelong commitment to religion on the other.

Physicality in the novel is analysed in terms of feminist approaches, as well as Michel Foucault's theory of biopolitics, since they both regard the body as a place of social expectations. In the context of psychoanalytic, feminist and cultural criticism, the theory of Julia Kristeva and Michel Foucault's theory of desire, were considered most appropriate. Under this perspective, the rendering of the heroine's passion by Papadiamantis can be interpreted as the affirmation of her physicality which becomes explicitly implemented in her confession, through which she annuls the omnipotent priest confessor and the relations of power that he represents.

Furthermore, this study investigates the effects of the Patristic Texts of Ioannis Chrysostomos and Megas Basilios on Papadiamantis and his depiction of physicality in the novel, which is connected with an understanding of self through desire. It seeks to highlight the relationship between idealized physicality, as found extensively in Papadiamantis, and unavoidable "normalization" of the body in an authoritarian context. This becomes evident in the desire expressed in the heroine's confession, which is confronted with both the stereotypes of gender, and the regulatory standards for marital fidelity.

Finally, the study attempts to focus on the tensions between the demand for virtuous life in the texts of the Fathers as perceived by Papadiamantis and the physical desire of his heroes. The consideration of bodily passions in the Patristic theory and the literature of Papadiamantis with the help of Bakhtinian heteroglossy, leads to the conclusion that – despite the threat of carnal passions endured by psychic beauty and the consequent moral deviation – physicality and desire may become a communication channel between the human and the transcendental.

Ευχαριστίες

Με την ολοκλήρωση της παρούσας διπλωματικής διατριβής, ευχαριστώ θερμά την κα Παναγιώτα Καραβία για την συστηματική της υποστήριξη, την ενδελεχή μελέτη του έργου μου και τις καίριες παρεμβάσεις της. Η καθοδήγησή της ήταν συστηματική, μέχρι την τελευταία στιγμή και οι συμβουλές της άκρως διαφωτιστικές. Εκτίμησα πολύ, εκτός της επιστημοσύνης της, την ευγενή και άμεση ανταπόκρισή της, μέχρι την τελευταία στιγμή.

Επιπλέον, ευχαριστώ την κα Βασιλική Δημουλά που ανέλαβε την υποστήριξη της εργασίας μου με προθυμία. Για τον ίδιο λόγο, την κα Φωτεινή Λίκα, καθώς και για την προσφορά της, μαζί με την κα Καραβία, στην ενότητα ΕΓΛ61, την τόσο βοηθητική στη μελέτη μου. Επίσης, την κα Σταυρούλα Τσιπλάκου για τη συνεργασία μας σε όλη τη διάρκεια του μεταπτυχιακού.

Τη φίλη και συνάδελφό μου Δέσποινα Ρουσοπούλου, καθηγήτρια Αγγλικής Φιλολογίας, για τις διορθώσεις της στο αγγλικό κείμενο της περίληψης.

Τέλος, ευχαριστώ την οικογένειά μου, τον ακούραστο σύζυγό μου και τα τρία μικρά μου παιδιά, Αλεξία Μανούσο και Αριάδνη, για την υπομονή και τη συνεχή υποστήριξή τους καθ' όλη τη διάρκεια των σπουδών μου.

Σ' όποια του σελίδα κι αν σταθούμε, αναγνωρίζουμε κάτω από τον χριστιανό τον Έλληνα κάτω από τον μυστικοπαθή, τον μεσημβρινόν αισθησιάρχη· κάτω από τον άνθρωπο της εκκλησίας, τον άνθρωπο της σάρκας, των μυριστικών χόρτων, του γιαλού.

Οδυσσέας Ελύτης, Η Μαγεία του Παπαδιαμάντη

Περιεχόμενα

ΕΙΣΑΓΩΓΗ.....	31
1. Η ΣΩΜΑΤΙΚΟΤΗΤΑ ΣΤΟΥΣ ΕΜΠΟΡΟΥΣ ΤΩΝ ΕΘΝΩΝ	
1.1 Η έννοια της σωματικότητας.....	21
1.1.1 Φεμινιστική - Έμφυλη προσέγγιση.....	22
1.1.2 Βιοπολιτική προσέγγιση.....	24
1.2 Η πραγμάτευση της σωματικότητας στο μυθιστόρημα.....	25
1.2.1 Το σώμα ως τόπος κοινωνικών προσδοκιών.....	26
1.2.2 Το μεταβαλλόμενο και αβέβαιο σώμα ως τόπος ενδεχομενικότητας.....	31
1.2.3 Υλικότητα και πνευματική δραστηριότητα.....	34
1.2.4 Η απόπειρα χειραγώγησης του σώματος από ελεγκτικούς μηχανισμούς.....	36
2. Η ΕΠΙΘΥΜΙΑ ΣΤΟΥΣ ΕΜΠΟΡΟΥΣ ΤΩΝ ΕΘΝΩΝ	
2.1 Η επιθυμία στις θεωρίες του εικοστού αιώνα.....	40
2.1.1 Επιθυμία και χειραγώγηση: η θεώρηση του Foucault.....	40
2.1.2 Η επιθυμία στην Ψυχανάλυση.....	41
2.1.2.1 Λόγος και επιθυμία: η θεώρηση της Kristeva.....	43
2.2 Εκφάνσεις της επιθυμίας	45
2.2.1 Η ομολογία της επιθυμίας ως αναλύων λόγος και αυτογνωσία.....	46
2.2.2 Το σώμα ως τόπος επιθυμιών, βιωμένης ερωτικής εμπειρίας και συναισθημάτων μέσα από την ομολογία της επιθυμίας.....	50
2.2.3 Η επιθυμία ως διεκδίκηση, παρέκκλιση και κάθαρση.....	52
3. Η ΑΠΟΤΥΠΩΣΗ ΤΗΣ ΕΠΙΘΥΜΙΑΣ ΚΑΙ ΤΑ ΠΑΘΗ ΤΟΥ ΣΩΜΑΤΟΣ: ΟΙ ΕΜΠΟΡΟΙ ΤΩΝ ΕΘΝΩΝ ΚΑΙ ΤΑ ΠΑΤΕΡΙΚΑ ΚΕΙΜΕΝΑ	
3.1 Οι θρησκευτικές καταβολές του Παπαδιαμάντη.....	55
3.2 Ο διάλογος με τους Πατέρες.....	59
3.2.1 Το σώμα που επιθυμεί: <i>Οι Έμποροι των Εθνών</i> και τα Πατερικά Κείμενα του Ιωάννη Χρυσοστόμου.....	63
3.2.2 Το σώμα και τα πάθη στους <i>Εμπόρους των Εθνών</i> και τον Μέγα Βασίλειο.....	66
3.2.2.1 Το σώμα ως «κατοικία» της ψυχής.....	67
3.2.2.2 Η επιθυμία ως πάθος.....	70
3.3 Η αναζήτηση του Θεού ως επιθυμία του απόντος αντικειμένου και η γνώση της επιθυμίας ως ισοδύναμο της ελευθερίας.....	73

3.4	Η αποτύπωση των παθών: η σωματικότητα ως γέφυρα σύνδεσης του αισθητού με τον Θεό.....	75
	Επίλογος.....	79
	Βιβλιογραφία.....	84

Εισαγωγή

Ένα από τα χαρακτηριστικά του παπαδιαμαντικού έργου, είναι η συνύπαρξη του υλικού και του πνευματικού κόσμου, την οποία ο συγγραφέας αποτυπώνει αριστοτεχνικά. Η μαγεία και η «απόκοσμη λάμψη»¹ του συνυπάρχουν με τον ρεαλισμό με τον οποίο φωτίζει «τα πάθια και τους καημούς του κόσμου».²

Και αυτό γιατί ο Παπαδιαμάντης καταφέρνει να προσδώσει στην αισθητική αποτύπωση των θεμάτων του και ηθική χροιά, με τρόπους γραφής γόνιμους για τη μεταγενέστερη ελληνική πεζογραφία³. Τα δρώμενα που, ιδίως στα διηγήματά του, λαμβάνουν χώρα στη φύση, «επενεργούν στο ήθος της» σε αλληλεπίδραση με τον άνθρωπο.⁴ Ως νοσταλγός «του κατά φύσιν, του αρχαίου κάλλους και της παρθενικότητας»,⁵ αισθητοποιεί την αθωότητα της φύσης αλλά και της επικοινωνίας του αγνού ανθρώπου με τον Θεό εντός της.⁶ Τα θέματα αυτά πλαισιώνουν τον ευρωπαϊκό ρομαντισμό και βρίσκονται στον αντίποδα του ρεαλισμού, ενώ καταργούν τη χρονικότητα του έργου.⁷

Έχει διατυπωθεί η άποψη ότι ο Παπαδιαμάντης «ανέσυρε τα ελληνικά γράμματα του 19ου αιώνα από το πεζογραφικό χάος».⁸ Το νεοεισερχόμενο ιστορικό μυθιστόρημα, από τη *Μετανάστιδα* (1879), έως τη *Γυφτοπούλα* (1882) και με ενδιάμεσο σταθμό τους *Εμπόρους των Εθνών* (1882) περιλαμβάνει «πολλές περιπέτειες, [...] πλοκή δραματική» και «όλα τα γνωρίσματα της ρομαντικής υπερβολής», όπως άλλωστε επέτασσε η εποχή.⁹

Οι γνώμες που έχουν διατυπωθεί για τους *Εμπόρους των Εθνών* αντιφάσκουν. Από τον Σαχίνη έχει θεωρηθεί ως επιφυλλιδογράφημα με αρετές στην πλοκή, το οποίο

¹ Ελύτης 1996: 25.

² Παπαδιαμάντης, «Το μοιρολόγι της φώκιας» (1908), 300.16-17.

³ Vitti 1974: 75.

⁴ Πλησής 1995: 84-85.

⁵ Πλησής 1981: 152. Ο Παπαδιαμάντης ξεπερνά τον απλό ανιμισμό του δημοτικού τραγουδιού, όπου τα στοιχεία της φύσης απλώς γίνονται έμφυχα, προσδίδοντάς του και ηθικό χαρακτήρα.

⁶ Πλησής 1981: 153. Ο Παπαδιαμάντης είναι συγγραφέας του ανοιχτού χώρου. Επίσης, για την «μετ' έρωτος» περιγραφή της φύσης που υπερβαίνει την απλή φυσιολατρία και αναφέρεται στο ερωτικό αίσθημα και τη θρησκευτικότητα που υποβάλλει η φύση, βλ. Ζαμάρου (2000: 12, 13), η οποία βλέπει αντιστοιχία της προσωποποιημένης φύσης με το γυναικείο σώμα.

⁷ Κωνσταντινίδου 1996: 387-388. Ιδίως ο προεξάρχων ρόλος της φύσης και ο ανέφικτος έρωτας αποτυπώνονται πολύ πιο έντονα στα μεταγενέστερα έργα του.

⁸ Θεοδοσοπούλου 2001: 29.

⁹ Απόψεις του Δημαρά και του Σαχίνη στον Πλάκα 1981: 186.

όμως δεν αντέχει στην κριτική.¹⁰ Αντίθετα, από τον Τριανταφυλλόπουλο αντιπαραβάλλεται η άψογη γλώσσα, η «διηγηματική του πληρότητα και η εντελής διαγραφή των χαρακτήρων», σε μια περίοδο μάλιστα (1882) κατά την οποία ο Παπαδιαμάντης, προσπαθώντας να βιοπορισθεί, κατέφευγε εξ ανάγκης στην «προχειρότητα» του επιφυλλιδιογραφήματος.¹¹

Στην θεματολογία του Παπαδιαμάντη κυριαρχούν εν γένει τα πάθη και τα παράφορα αισθήματα των ανθρώπων, τα οποία συχνά συνομιλούν με το ρομαντικό στοιχείο της φύσης.¹² Η παρουσία της θάλασσας στο παρόν μυθιστόρημα θα μπορούσε να θεωρηθεί απαραίτητη, προκειμένου «[...] να ικανοποιήσει τις ανάγκες μιας εσωτερικής συνομιλίας ανάμεσα σε ποιητική και τοπίο, που τελικά είναι μια ψυχική κατάσταση».¹³ Το γήινο και το πραγματικό, ωστόσο, συνυπάρχει με το ρομαντικό και μαρτυρά την πολυφωνική συγγραφική του ιδιοσυγκρασία. Σύμφωνα με την Καρπούζου, δεσπόζουσα είναι «η θεματική του ανεκπλήρωτου έρωτα, ενώ η ειρωνεία, έστω και λανθάνουσα, παίρνει τη μορφή παραδόξου».¹⁴

Συγκεκριμένα διεξάγεται ένας διάλογος ανάμεσα στην επιθυμία διά της θρησκευτικής προσέγγισης της αμαρτίας και στα βάσανα που ταλανίζουν τη σωματικότητα. Μέσα από την κυρίαρχη μορφή της Αυγούστας γίνεται αισθητή κάποια

«αμφιταλάντευση ανάμεσα στο υψηλό και το αισθησιακό, την παραίσηση και την υπερβατικότητα, την ανάγκη για καταστολή της επιθυμίας και την ερωτική φαντασία, ανάμεσα στο όνειρο και την πραγματικότητα, την τέχνη της ζωής και τη φύση».¹⁵

¹⁰ Σαχίνης στον Τριανταφυλλόπουλο 2003: 212.

¹¹ Κατά τον Τριανταφυλλόπουλο 2003: 214 και τον Ζουμπουλάκη 2003: 200-202, τα έως τώρα απαξιωμένα μυθιστορήματα του Παπαδιαμάντη, επανεκτιμώνται. Οι *Έμποροι των Εθνών* δημοσιεύτηκαν με το ψευδώνυμο «Μποέμ» σε συνέχειες, στην εφημερίδα *Μη χάνεσαι*, από τις 5 Νοεμβρίου έως τις 8 Φεβρουαρίου 1883. Η δράση τοποθετείται ανάμεσα στο 1199 και το 1207, οπότε και σημειώθηκε η εκστρατεία του Βενετού κόμη Μάρκου Σανούτου εναντίον της Νάξου, μετά την άλωση της Κωνσταντινούπολης από τους Σταυροφόρους της Δ' Σταυροφορίας (βλ. στο κείμενο 1.301.3) Ωστόσο, είναι ισχνή η παρουσία της ιστορίας στο έργο και αποτελεί μόνο το σκηνικό όπου φωτίζεται ο ψυχισμός και η δράση των ηρώων.

¹² Η σχέση της φύσης και του κόσμου των ηρώων είναι, βέβαια, πολύ πιο έντονη στα σκιαθίτικα διηγήματά του, όπου κατά κόρον συναντάται το ειδυλλιακό στοιχείο.

¹³ Πλάκας 1981: 195, 196.

¹⁴ Καρπούζου 2002: 211-212. Επιπλέον, «[...] διανοίγεται στο μυθιστόρημα ένα πεδίο αντιφάσεων ανάμεσα στα φαινόμενα και την πραγματικότητα» (248.1). Βλ. και Δημουλά 2011: 167, σύμφωνα με την οποία «το φανταστικό διατηρεί την παράδοση ερωτική συνάντηση πιο πιθανή» από αυτήν που πρόκειται να πραγματοποιηθεί.

¹⁵ Τζιόβας 1993: 231-237.

Συναφώς, έχει προταθεί η αποδέσμευση της ανάγνωσης του παπαδιαμαντικού έργου από τους όρους της ρεαλιστικής πεζογραφίας.¹⁶ Με «ποιητική πνοή» ακολουθεί την ανάγκη του ατόμου να μάθει τι κρύβει το άλλο πρόσωπο,¹⁷ φιλοτεχνώντας μια ψυχογραφική καταβύθιση στην ερωτική επιθυμία και στις ψυχοσωματικές της εκδηλώσεις. Πρωτοστατεί η αισθησιακή διάσταση της σωματικότητας, η οποία απέχει από τη μεταγενέστερη εξιδανικευτική της πρόσληψη.¹⁸ Ως ακριβής ανατόμος της ανθρώπινης ψυχής, ο Παπαδιαμάντης σκιαγραφεί ολοκληρωμένα και σε βάθος τον κόσμο των ηρώων του.¹⁹

Το σώμα, που ο Παπαδιαμάντης πραγματεύεται με το «προσωπικό του αλφάβητο»,²⁰ στους *Εμπόρους των Εθνών* συμπορεύεται με τα κελεύσματα του αρχέγονου σωματικού πάθους και καταπονείται μέχρι την οριστική καταστροφή του, είτε στη θάλασσα, είτε στα βράχια, όπου και συντελείται εκ περιτροπής ο θάνατος των δύο εραστών.²¹ Η επιθυμία της ηρωίδας εκδηλώνεται ως φλέγων πόθος που μένει άσβεστος ακόμα και εντός του ησυχαστηρίου, ενώ η φλεγόμενη σωματικότητά της θα καταλήξει να φθαρεί διά παντός στη φωτιά και τη θάλασσα. Ο λόγος περί σωματικής επιθυμίας που είτε οριοθετεί είτε απελευθερώνει τα πάθη, αντιθέτως, σημειώνεται στον περίκλειστο χώρο των δύο μοναστηριών, της Πάτμου και της Νάξου.

Σύμφωνα με τον Bakhtin, το μυθιστόρημα ως σύνολο θεωρείται ένα «πολυφολογικό, πολυγλωσσικό και πολυφωνικό φαινόμενο», γι' αυτό και ο αναλυτής συναντά «ετερογενείς υφολογικές ενότητες σε διαφορετικά γλωσσικά επίπεδα». Επομένως, το ύφος του αποτελεί συναρμογή υφών και ο πολυγλωσσισμός απήχηση πολλών κοινωνικών φωνών.²² Σε αυτόν τον άξονα θα μελετήσουμε την ερωτική επιθυμία που κυριαρχεί στο μυθιστόρημα και ταλανίζει το σώμα και τη διαπλοκή της με τη θρησκευτικότητα και τη διδασκαλία δύο

¹⁶ Πολίτου-Μαρμαρινού 2005: 291-293. Επίσης, αναφέρεται στη μετάβαση από το υλικό στο άυλο, καθώς και στην αναλογία υλικού και ψυχικού κόσμου, εν μέσω των μηχανισμών συμβολοποίησης των υλικών αντικειμένων (2005: 91, 99, 110). Από την άλλη, ο Μουλλάς (1999: ξγ') κάνει λόγο για άκριτο, διασαλισμένο ρεαλισμό, χωρίς δυναμικές προεκτάσεις.

¹⁷ Βλ. Προγκίδη 2005: 551, ο οποίος αναφέρεται στην απόπειρα του Παπαδιαμάντη να γεφυρώσει τα ερωτικά πρότυπα της Ανατολής με το θρησκευτικό και γνωστικό της Δύσης.

¹⁸ Στα μεταγενέστερα ερωτικά διηγήματά του, κυρίαρχος είναι ο κρυπτογραφημένος αισθησιασμός, έντονος κυρίως στο «Όνειρο στο Κύμα» (1900) και στο «Υπό την βασιλικήν δρυν» (1901).

¹⁹ Μαστροδημήτρης 2006: 25. Είναι χαρακτηριστική η κυριολεξία του και η εύστοχη απόδοση χαρακτηριστικών με ένα επίθετο και μόνο. Τα όσα του καταλογίζονται περί στατικότητας και αφέλειας κυρίως από τον Άγρα και τον Μουλλά, έχουν αναθεωρηθεί· βλ. Μαστροδημήτρης 2006: 19; και Δημαρά 2000: 501.

²⁰ Ελύτης 1996: 40.

²¹ Τριανταφυλλόπουλος 2003: 358.

²² Bakhtin 1980:113-114. Ωστόσο, ο ίδιος επισημαίνει ότι η λέξη μιας γλώσσας παύει να είναι ξένη, όταν ο συγγραφέας «εγκαταστήσει πρόθεση, τονισμό και τη μυήσει στη σημασιολογική και εκφραστική του επιδίωξη» (Bakhtin 1980: 149).

Πατέρων της Ορθοδοξίας, του Μεγάλου Βασιλείου και του Ιωάννη του Χρυσοστόμου, στους οποίους ο Παπαδιαμάντης είχε μαθητεύσει μέσα από τη Θεία Λειτουργία.

Σκοπός της παρούσας εργασίας είναι η διερεύνηση των επιδράσεων των Πατερικών Κειμένων στην αισθητοποίηση της σωματικότητας, σε διάλογο με την κατανόηση του εαυτού ως υποκειμένου μέσω του *επιθυμείν*. Θα επιχειρηθεί κυρίως η διερεύνηση της σχέσης μιας εν γένει εξιδανικευμένης σωματικότητας στον Παπαδιαμάντη με την τάση «κανονικοποίησης» του σώματος στα πολιτισμικά και ιστορικο-κοινωνικά συμφραζόμενα του χρονότοπου του μυθιστορήματος, της εποχής του συγγραφέα και στον άξονα της διαχρονίας. Η ομολογία της ηρωίδας για την επιθυμία της, ως απότοκο της παραπάνω διαπάλης, θεωρείται επαναστατική για τα κοινωνικά συμφραζόμενα, καθώς εναντιώνεται στα κανονιστικά πρότυπα της γυναικείας συζυγικής πίστης. Επιμέρους ζητήματα που μας απασχολούν, είναι ο αντίκτυπος του γυναικείου σώματος ως φορέα ερωτισμού στην εν γένει σωματικότητα των ηρώων του μυθιστορήματος και ο διάλογος που διενεργείται μεταξύ τους.

Στόχος είναι να αναδειχτεί η συνύπαρξη της αξίωσης για ενάρετο βίο με τη σωματική επιθυμία των ηρώων του. Κεντρικό άξονα στο παρόν εγχείρημα θα αποτελέσει η κριτική μελέτη της ορθόδοξης θεωρητικής σκέψης του Ιωάννη του Χρυσοστόμου και του Μεγάλου Βασιλείου, που θεωρούμε ότι λειτούργησαν διαμορφωτικά στην παπαδιαμαντική γραφή. Η ορθόδοξη θεολογία διά στόματος των δύο Πατέρων κατατείνει σε μια πνευματικοποιημένη σωματικότητα, η οποία ούτε αποστρέφεται την ύλη ούτε τη θεωρεί συμβιβασμό της φθαρτότητας.

Η παρούσα έρευνα άπτεται του διαλόγου του Παπαδιαμάντη τόσο με τους ορθόδοξους Πατέρες όσο και με τις σύγχρονες θεωρίες περί σωματικότητας του Foucault, της Kristeva και φεμινιστικές προσεγγίσεις επί του θέματος. Το ζήτημα έως τώρα δεν έχει μελετηθεί σε βάθος. Το συγκεκριμένο μυθιστόρημα εκτιμούμε ότι ευνοεί την αποτύπωση των όρων και των όψεων αυτού του διαλόγου. Στο πλαίσιο της ψυχαναλυτικής, της φεμινιστικής και της πολιτισμικής κριτικής, θα αξιοποιηθεί κυρίως η θεωρητική σκέψη της Julia Kristeva και του Michel Foucault σε σχέση με τον έρωτα, το σώμα και τη σεξουαλικότητα, που θα διαλεχθεί με τη ρεαλιστική και ποιητική ματιά του Παπαδιαμάντη. Διά των παραπάνω θεωριών κρίναμε ότι φωτίζεται εναργέστερα η αποκάλυψη του ανθρώπινου πάθους, το οποίο ο Παπαδιαμάντης χαρτογραφεί χωρίς υπεκφυγές.

Το ιστορικό πλαίσιο του μυθιστορήματος τοποθετείται μεταξύ 12ου και 13ου αι, στα χρόνια της Άλωσης της Κωνσταντινούπολης από τους Σταυροφόρους. Σε μια πολιτικά ασταθή περίοδο, με αλληπάλληλες εκστρατείες των Βενετών και των Γενοβέζων στο Αιγαίο, εύλογα αναρωτιέται κανείς αν το μυθιστόρημα είναι ιστορικό, ή θέτει ζητήματα σύγκρουσης των δύο Εκκλησιών. Είναι, πάντως,

ενδιαφέρον ότι ο ίδιος ο τίτλος φαίνεται να αποκαλύπτει την ωμότητα και την απληστία των δυτικών.²³

Στο αφηγηματικό πλαίσιο, λαμβάνει χώρα η γνωριμία του Βενετού κόμη Σανούτου με την Αυγούστα, τη γυναίκα ενός ευπατρίδη караβοκύρη. Ο Μάρκος Σανούτος, έπειτα από συμπλοκή των Βενετών με τους Γενουάτες στο Αιγαίο, γνώρισε τον Ιωάννη Μούχρα ο οποίος τον ευνόησε και τον φιλοξένησε στον πύργο του. Την πρώτη κιόλας νύχτα, ο Βενετός επιδίωξε να γνωρίσει και να συγκινήσει την οικοδέποινα Αυγούστα, την οποία, φεύγοντας με το πλοίο του ευεργέτη του, φρόντισε με δόλο να απαγάγει. Η συνέχεια της αφήγησης βρίσκει την Αυγούστα να έχει καταφύγει από ερωτική απογοήτευση και τύψεις, ως μοναχή Αγάπη, σε μοναστήρι της Πάτμου και αργότερα της Νάξου, σε μια ατέρμονη αλλά μάταια προσπάθεια να ξεχάσει τον εραστή της. Στο μεταξύ, ο σύζυγός της Ιωάννης Μούχρας, με πληγωμένο εγωισμό και αξιοπρέπεια, μεταβαίνει στην Βενετία με το ψευδώνυμο Ιωάννης Βενδίκης, σε εκδικητική καταδίωξη του Σανούτου. Στο άκουσμα ότι η γυναίκα του βρίσκεται σε μοναστήρι της Πάτμου, σπεύδει να τη βρει, με την υποστήριξη πάντα του πιστού του συντρόφου, Μηνά. Ωστόσο, η μοναχή Αγάπη, μετά από την επίσκεψη μιας Βενετής φίλης του Σανούτου, της Καικιλίας, μαθαίνει για τον Σανούτο και ούσα αμετανόητα ερωτευμένη, όπως συνειδητοποιεί στην εξομολόγησή της, μεταβαίνει στο μοναστήρι της Νάξου. Εκεί συμπτωματικά βρίσκεται και ο Σανούτος, ο οποίος την αναζητά, και είναι έτοιμος να τη συναντήσει με τη συνδρομή της Ηγουμένης του μοναστηριού. Η Αυγούστα, έχοντας πληροφορηθεί την άφιξη του εραστή της, αποφασίζει να επιστρέψει σε αυτόν και αποδρά τη νύχτα, για να καταφύγει στη ναυαρχίδα του. Όμως, σε ένα τραγικό παιχνίδι της τύχης, με την άφιξή της εκεί, έγινε παρανάλωμα του πυρός, κατόπιν εντολής του ανυποψίαστου Σανούτου, στο πλαίσιο της συμπλοκής του με τους Γενουάτες. Την πορεία και την ώρα του θανάτου της, από τραγική σύμπτωση παρακολουθεί ο σύζυγός της, που, ανήμπορος να τη βοηθήσει, τη συγχωρεί ολόψυχα. Ο Σανούτος, στη συνέχεια, δολοφονείται από τον μοχθηρό ακόλουθό του Μιρχάν, ενώ ο Ιωάννης Μούχρας καταφεύγει στη μονή της Πάτμου και διασώζει το κείμενο του μυθιστορήματος, όπως αναφέρει ο αφηγητής.

Εν τέλει, το μυθιστόρημα έχοντας απεκδυθεί συγκεκριμένες ειδολογικές ταυτότητες, προβαίνει κυρίως στην πραγμάτευση της ολέθριας για την ηρωίδα ερωτικής επιθυμίας, η οποία την οδηγεί μεταφορικά και κυριολεκτικά στην καταστροφή. Επίσης, παρά τις όποιες επιφυλάξεις έχουν διατυπωθεί για τις αρετές του έργου,²⁴ αναδεικνύεται η ικανότητα Παπαδιαμάντη στη διαγραφή των χαρακτήρων, την εναλλαγή των καταστάσεων και τον έλεγχο του περιεχομένου και των ιδεών των ηρώων του.²⁵ Ενίοτε δε, μέσα από τους γρήγορους διαλόγους

²³ Βλ. και Σταυροπούλου κ. ά. 2002: 458.

²⁴ Μαστροδημήτρης 2006: 31.

²⁵ Μαστροδημήτρης 2006: 29, 30-31, όπου αναφέρεται στην αισθητή επιμέλεια των χαρακτήρων του Παπαδιαμάντη.

και τις σκηνοθετικής μορφής παρεμβάσεις του συγγραφέα, διακρίνουμε έναν λανθάνοντα θεατρικό χαρακτήρα.²⁶

Θεωρούμε ότι η εξέταση του έρωτα, της επιθυμίας της σάρκας, του πόθου, της σαρκικής ηδονής και της σεξουαλικότητας²⁷ συνυπάρχουν με την αποτύπωση της αγνότητας αλλά και της αγριότητας του ερωτικού πάθους.²⁸ Ο πρόδηλος ερωτισμός εκδηλώνεται ως ένα βασανιστικά ακοίμητο πάθος, καθώς η ηρωίδα φέρει βαριά τη «σκιά του πειρασμού».²⁹ Η προσέγγιση που επιχειρούμε εδώ στοχεύει να αναδείξει τη διττή υπόσταση της σωματικότητας και της επιθυμίας της «πάσχουσας» Αυγούστας και, δορυφορικά, των προσώπων που την περιστοιχίζουν.

Στο παραπάνω πλαίσιο η παρουσίαση της σωματικότητας και της επιθυμίας στους *Εμπόρους των Εθνών*, συνεκτιμά τη ρεαλιστική τοποθέτηση του συγγραφέα επί των δύο αυτών αξόνων και επιχειρεί να αναδείξει την παρουσία της «αριστοτεχνικής ψυχογράφησης του σαρκικού ανθρώπου στην πιο απροσποίητη έκφρασή του».³⁰

Η ακρίβεια με την οποία αποτυπώνει ο Παπαδιαμάντης τα ανθρώπινα πάθη των ηρώων, με κυρίαρχο το ερωτικό «ακοίμητο πάθος»³¹ της Αυγούστας, μαρτυρά, όπως προκύπτει και από την ανάλυση που θα επιχειρηθεί στη συνέχεια, έναν παρατηρητή ασυμβίβαστο, ικανό να εξισορροπεί τη σωματικότητα με τη θρησκευτικότητα, καθώς η δεύτερη αποτελεί για αυτόν «επιλογή βίου» και όχι «θεωρίας ένεκεν».³²

Στην παρούσα διπλωματική εργασία, η πραγμάτευση του θέματος δομείται σε τρία κεφάλαια, στα οποία επιχειρείται αρχικά η προσέγγιση της έννοιας της σωματικότητας στο μυθιστόρημα, βάσει των σύγχρονων θεωριών περί σώματος. Στη συνέχεια, παρουσιάζεται η επιθυμία, όπως αυτή συνδέεται με τον λόγο και την ομολογία στην ψυχανάλυση και στον διάλογο των δύο αυτών εννοιών με τις

Επίσης ο.π. 2006: 76. Πέρα από τους πρωταγωνιστές, επιμελημένοι είναι και οι δευτερεύοντες χαρακτήρες, Σεντίνα, Φηλικίτη, Μιχράν, ενώ φειδωλή είναι η περιγραφή του Μούχρα ως φιλόξενου και ευπροσήγορου.

²⁶ Για τον χαρακτηρισμό του ως «δράματος», βλ. και Ράμφο 1976: 343.

²⁷ Ζουμπουλάκης 2003: 202.

²⁸ Τριανταφυλλόπουλος 2003: 357.

²⁹ Παγανός 1983: 84.

³⁰ Χάρης 1979: 61.

³¹ Βλ. Παγανό 1979:84. Στα διηγήματά του, το ερωτικό πάθος λειτουργεί μονόπλευρα ή εμφανίζεται ως πειρασμός, άλλοτε δε, ως πραγματιστής, παρατηρεί την ερωτική συμπεριφορά του λαού (πχ. «Η Νοσταλγός», «Τα Ρόδινα Ακρογιάλια»).

³² Μαλεβίτσης 1981: 86. Κατά τον Λορεντζάτο (1994: 257-258), σε κάποιες περιπτώσεις τα έργα του που έχουν αισθητικές αξιώσεις δεν έχουν πολλές αναφορές στον μεταφυσικό τομέα και τους Πατέρες.

ανάλογες θέσεις του Ιωάννη του Χρυσοστόμου και του Μεγάλου Βασιλείου, που σε μεγάλο βαθμό διαμόρφωσαν το πνεύμα της ορθόδοξης πατερικής παράδοσης.

Στο πρώτο κεφάλαιο εξετάζεται η *σωματικότητα*, ιδωμένη από τις σύγχρονες θεωρίες που εστιάζουν στην αποσταθεροποίηση του σώματος. Παρουσιάζεται υπό το πρίσμα της φεμινιστικής θεώρησης αλλά και της βιοπολιτικής του Foucault, που συγκλίνουν ως προς την αντιμετώπισή της ως τόπο κοινωνικών προσδοκιών. Στη συνέχεια, επιχειρείται ένας συσχετισμός της υλικότητας με την πνευματική δραστηριότητα, με τη μορφή διαλόγου, που διενεργείται από τη στιγμή της επέλασης της επιθυμίας στη σωματικότητα της ηρωίδας. Τα πρόσωπα που την περιστοιχίζουν συνδιαλέγονται επίσης με το θέμα αυτό.

Καταλήγουμε ότι βάσει των παραπάνω θεωριών περί σωματικότητας στο μυθιστόρημα, επιβεβαιώνεται η απόπειρα χειραγώγησης του σώματος από τις πατριαρχικές δομές και τους θεσμούς που στοχεύουν στον έλεγχο και την υπαγωγή του σε κανονιστικά σχήματα, κατά τη φουκωική ορολογία. Τελικά, βέβαια, η επιθυμία αποδεικνύεται ισχυρότερη, οδηγεί όμως την Αυγούστα, πέρα από την ψυχολογική της εξουθένωση και στη φυσική της εξόντωση.

Στο δεύτερο κεφάλαιο επιχειρούμε τη θεώρηση της *επιθυμίας* υπό τη σύγχρονη οπτική, τόσο του Foucault όσο και της Kristeva. Το σώμα που κυριαρχείται από επιθυμία είναι ένα σώμα που «πάσχει», όπως ομολογεί η Αυγούστα, καθώς βάλλεται από τις εξωγενείς θεσμοθετημένες δυνάμεις που ποδηγετούν την επιθυμία. Η ψυχαναλυτική ματιά της Kristeva φωτίζει την αξία της ομολογίας της επιθυμίας ως δυναμικής απελευθέρωσης του ομολογούντος προσώπου, διά της ακύρωσης της παντοδυναμίας του αναλυτή. Η Αυγούστα, ως ομιλούν πρόσωπο, πράγματι, απελευθερώνεται, αναιρώντας τον εξομολόγο της και τον θεσμό που αυτός εκπροσωπεί. Κατακτά, ενδεχομένως, την αυτογνωσία, όπως διατείνεται η ψυχαναλυτική θεωρία της Kristeva, αλλά οδηγείται ευθύς αμέσως στον σωματικό θάνατο, που λειτουργεί ως κάθαρση, κατά τον Lacan. Το σώμα, τελικά, αναδεικνύεται ως ένας τύπος βιωμένων επιθυμιών μέσα από την ομολογία της ερωτικής εμπειρίας. Η επιθυμία λαμβάνει στερεοτυπικά τη μορφή της διεκδίκησης από το αρσενικό και της παρέκκλισης από πλευράς της γυναίκας, η οποία απεκδυόμενη τον την κοινωνική προσδοκία του φύλου της, οδεύει στην καταστροφή και την εξιλέωσή της.

Στο τρίτο κεφάλαιο επιχειρούμε ένα διάλογο, με τους όρους της ετερογλωσσίας του Bakhtin, ανάμεσα στους Πατέρες της Ορθόδοξης Θεολογίας, Ιωάννη Χρυσοστόμου και Μεγάλου Βασιλείου και στην παπαδιαμαντική αποτύπωση των σωματικών παθών. Σε αυτήν την ενδεχομένως «ακούσια διαλογικότητα», όπως θα

έλεγε ο Bakhtin,³³ παρεισφρέει τόσο η θεώρηση του Χρυσοστόμου για το επιθυμούν σώμα, που πάσχει λόγω της αδράνειας της ψυχής, όσο και η θεώρηση του Μεγάλου Βασιλείου για τον ολέθριο *κατά σάρκαν* βίο. Τα σαρκικά πάθη εξανεμίζουν το κάλλος της ψυχής και οδηγούν στις παρεκκλίσεις της φιληδονίας και την έκπτωση του ανθρώπου στη μοιχεία. Οπωσδήποτε, πάντως, οι δύο Πατέρες δίνουν τον πρώτο λόγο στην βούληση του ανθρώπου, που δύναται να άρει κάθε ηθική ασχήμια και παρέκκλιση και να αποκηρύξει την αμαρτωλή ζωή.

Μέσα από την αναζήτηση του Θεού, ακόμα και ως «απόντος αντικειμένου», σύμφωνα με την ορολογία ενός λακανικού ψυχαναλυτή, η σωματικότητα, τελικά, αποδεικνύεται γέφυρα σύνδεσης του με τον αισθητό κόσμο, τον οποίο τόσο εράται ο Παπαδιαμάντης.

Η διαλογικότητα στους *Εμπόρους των Εθνών* συνίσταται στη συνύπαρξη της εμπαθούς σωματικής ερωτικής επιθυμίας με την προσευχή και τη θρησκευτική πρακτική της εξομολόγησης, σε μια ανεπιτυχή προσπάθεια μιας εμπαθώς ερωτευμένης γυναίκας να αποκηρύξει την αμαρτωλή σωματικότητά της.

³³ Μπαχτίν 2014:168. «Οποιαδήποτε δύο εκφωνήματα, αν τα αντιπαραβάλουμε σε ένα νοηματικό επίπεδο, βρίσκονται σε διαλογική σχέση».

Κεφάλαιο 1

Η σωματικότητα στους *Εμπόρους των εθνών*

1.1 Η έννοια της σωματικότητας

Το σώμα τις τελευταίες δεκαετίες έχει υποστεί εννοιολογική αποσταθεροποίηση και εκλαμβάνεται όχι πλέον ως ολότητα αλλά ως άρρηκτα δεμένη με το νου υλικότητα, η οποία αντίκειται στη δραστηριότητα του πνεύματος. Συνεπώς, όντας μεταβαλλόμενο και «ενδεχομενικό», παύει να προσεγγίζεται ως ενιαίο στατικό και δεδομένο.³⁴ Θεωρούμενο ως συνονθύλευμα ποικίλων λόγων και πρακτικών, συνιστά κοινωνική οντότητα, έναν τόπο επιθυμιών, βιωμένης εμπειρίας, προσδοκιών, συναισθημάτων και όχι αποκλειστικά βιολογική οντότητα.³⁵ «Είναι ένα όχημα του είναι στον κόσμο», μέσο ένωσης και ταύτισης με ένα ορισμένο περιβάλλον». ³⁶ Στο πλαίσιο του κοινωνικού και θεωρητικού επαναπροσδιορισμού του 20ού αιώνα, αίρονται τα αρχέγονα δίπολα που ταύτιζαν το πνεύμα με τον άνδρα και το σώμα και τις επιθυμίες με τη γυναίκα³⁷. Επιπλέον, προτείνεται η στροφή στη μεταφυσική του Spinoza, όπου το σώμα δεν είναι απλώς μέρος της φύσης που κυβερνάται από ενεργό πνεύμα αλλά το έδαφος της ανθρώπινης δράσης.³⁸

Τα δίπολα σώμα-νους, ύλη-πνεύμα, και τα συνεπακόλουθά τους: πάθος-εγκράτεια, επιθυμία-έλεγχός της, καλλιεργήθηκαν στη Δύση από τον Διαφωτισμό, αλλά και από την εν γένει χριστιανική αντίληψη. Η χριστιανική κοσμοθεωρία θεωρείται ότι συνέβαλε καθοριστικά στην πρόσληψη του «έκπτωτου ανθρώπου» ως ατελούς δημιουργήματος και της σαρκικής του διάστασης ως εμπόδιου για την

³⁴ Birke 2004: 151.

³⁵ Birke 2004: 149-150.

³⁶ Merleau-Ponty 2004: 139.

³⁷ Μακρυνιώτη 2004:13.

³⁸ Birke 2004: 150.

ολοκλήρωσή του³⁹. Η εμφυλοποίηση περιορίζεται στον σωματικό τομέα και τη σαρκική γένεση, αφήνοντας μόνο την ψυχή να μοιάζει στον Θεό. Ο σεξουαλικός δυισμός του ανθρώπου αφορά μόνο τη σαρκική φύση του ανθρώπου και δεν αμαυρώνει την πνευματική, ενώ ο άνθρωπος κατά τον Ιερό Αυγουστίνο θεωρείται κατ' εικόνα του Θεού, όχι μέσω της σωματικής αλλά μέσω της έλλογης φύσης του (*rationalem mentem*).⁴⁰ Μέσα από την αλληγορία της γυναίκας-βοηθού του άνδρα, κατασκευάζεται κάποια «αόριστη ασυμμετρία των έμφυλων σωμάτων»⁴¹ και κατ' επέκταση νομιμοποιείται η χειραγωγήση του γυναικείου σώματος. Ο έλεγχος της σωματικότητας μετασηματίστηκε σε έλεγχο του συναισθήματος και της σαρκικής επιθυμίας, οδηγώντας στην καθιέρωση του ορθού λόγου και των συναφών καλλιεργούμενων δυισμών.⁴²

Οι θεωρίες του 20ού αι., ασκώντας δριμεία κριτική στις παραπάνω διακρίσεις, μετατοπίζουν το επίκεντρο του ενδιαφέροντος από το σταθερό και το δεδομένο στο *αβέβαιο και ρευστό* σώμα που βιώνει ενεργά τα δεδομένα των νεωτερικών συνθηκών. Η σωματοποίηση έφτασε πλέον να θεωρείται προϋπόθεση για την αντίληψη της πραγματικότητας.⁴³

Με τη συμβολή του Foucault ιδίως, το σώμα και η σεξουαλικότητα εντάχθηκε στους κοινωνικούς λόγους και τις πρακτικές της εποχής. Υπό το πρίσμα των σχέσεων εξουσίας και κυριαρχίας, αναδείχθηκε η αντιμετώπιση του σώματος ως πολιτικού στόχου, με αναφορές στη «μικρο-εξουσία πάνω στο κορμί», που επιχειρεί εκτός των άλλων και τη ρύθμιση της σεξουαλικότητας.⁴⁴

1.1.1 Φεμινιστική - Έμφυλη προσέγγιση

Στον φεμινισμό το σώμα θεωρείται *ρευστό* και σε αντίθεση με τις προϋπάρχουσες αντιλήψεις, προσδιορίζεται πλέον ως μια κοινωνική κατασκευή, ένας «τόπος ενδεχομενικότητας». Τα δίπολα για τη σωματικότητα τείνουν να αποδομηθούν

³⁹ Βλ. Agacinski 2005: 14. Ο άνθρωπος είναι κατ' αρχάς φτιαγμένος (*fait*) κατ' εικόνα Θεού. Αποδομείται (*se defait*) από την αμαρτία, που αμαυρώνει εντός του την εικόνα του Θεού και, τέλος, οφείλει να μεταμορφωθεί, ώστε να αποκαταστήσει αυτή την εικόνα.

⁴⁰ Agacinski 2005: 159.

⁴¹ Εφόσον ο άνδρας εμφανίζεται ως ενσάρκωση και εικόνα του Θεού «η σαρκική θηλυκότητα της γυναίκας δεν προσφέρει τίποτα σε αυτή την εικόνα του Θεού, είναι ένα επιπλέον σώμα για τον άνδρα» (Agacinski 2005: 166).

⁴² Κατά την Birke (2004: 159), ο δυισμός κοινωνία-φύση τρέφει τον έμφυλο δυισμό άνδρας-γυναίκα. Βλ. επίσης και την άποψη του Turner στη Μακρυνιώτη 2004: 13.

⁴³ Μακρυνιώτη 2004: 15-19. Ο έλεγχος των αισθήσεων, η διάκριση σώματος και νου, σκέψης και παθών, αμφισβητήθηκαν τον 20ό αι. από τους: Durkheim, Nietzsche, Freud, Foucault, Merleau-Ponty. Στη φαινομενολογική αντίληψη δε του Merleau-Ponty, το σώμα αρχίζει να εκλαμβάνεται όχι πια ως αντικείμενο αλλά ως πλαίσιο σύλληψης των εμπειριών μας, ενώ η αντίληψη ισοδυναμεί με τη σωματική εμπειρία όπου το σώμα είναι το υποκείμενο.

⁴⁴ Foucault 1978: 178.

πλέον, καθώς θεωρούνται ότι συντηρούν και προάγουν στερεοτυπικές και ασύμμετρες συλλήψεις για το φύλο. Το σώμα αντιμετωπίζεται ως ένα «προβληματικό κείμενο», ένας «σαρκικός λόγος», όπου αναγνωρίζονται και μπορούν να ερμηνευθούν και να συντηρηθούν οι σχέσεις εξουσίας. Συνεπώς, η κριτική του σώματος ως κειμένου θα μεταφραστεί σε κριτική των σχέσεων εξουσίας.⁴⁵

Η φεμινιστική προοπτική επικεντρώνεται στην αναζήτηση του σκοπού και των συμφερόντων που υπηρετούν συγκεκριμένες κατασκευές, οι οποίες οδηγούν τον ορισμό του σώματος ως πεδίου πολιτικής διαμάχης. Η Butler συγκεκριμένα, εισάγοντας τον όρο *επιτελεστικότητα* (performativity), κάνει λόγο για παραγωγή ταυτοτήτων μέσα στον λόγο, περιορισμένων από τις πολιτισμικές και κοινωνικές «κανονικότητες», ανοιχτών όμως σε νέες, εναλλακτικές επανασηματοδοτήσεις. Επισημαίνει δε ότι η συγκρότηση του σώματος στο πλαίσιο του λόγου δεν συνεπάγεται απαραίτητα την άρνηση της υλικής του υπόστασης. Τα σώματα δεν συμμορφώνονται ποτέ προς τα κανονιστικά πρότυπα που ωθούν την ηθικοποίησή τους. Το έμφυλο σώμα διαπλάθεται από τον πολιτισμό, αποκτά την ταυτότητα του κοινωνικού σώματος, το οποίο υλικοποιεί, προκειμένου να τεθεί η σεξουαλική διαφορά στην υπηρεσία του κοινωνικού έλεγχου.⁴⁶

Η Douglas υποστηρίζει ότι με την ύπαρξη «δύο σωμάτων», του βιολογικού και του κοινωνικού, το σώμα μεταφέρει την κοινωνική πίεση που του ασκείται. Κατ' αυτόν τον τρόπο, περιστέλλεται η αυθόρμητη έκφρασή του και, προκειμένου να ανταποκριθεί στις κοινωνικές περιστάσεις, πειθαναγκάζεται να δημιουργήσει έναν επιθυμητό εαυτό μέσω της υιοθέτησης πρακτικών στέρησης.⁴⁷

Σε μια έμφυλη προσέγγιση του έργου του Παπαδιαμάντη, εξετάζεται η επιλογή των μη κοινωνικά συμβατικών ηρωίδων του.⁴⁸ Η υποταγή δε των αισθήσεων στα ηθικά πρότυπα δεν θα μπορούσε να εννοηθεί εκτός κοινωνικού πλαισίου. Η εναρμόνιση της σωματικότητας των γυναικών του έργου με την κοινωνική πραγματικότητα είναι επιβεβλημένη, είτε μιλάμε για την Αυγούστα και τον καταπιεσμένο πόθο της, είτε για τα περιφερειακά πρόσωπα που ανήκουν στη μοναστική ζωή, την Ηγουμένη του Αγίου Κοσμά της Νάξου, Φηλικίτη και τον μοναχό Νεεμία. Στην περίπτωση της Αυγούστας ιδίως, έγγαμης και ευυπόληπτης νέας, είναι αδιανόητη η παραφορά στο πάθος, πόσο μάλλον όταν αυτό αντίκειται

⁴⁵ Butler 1993: 20-21 και Turner στη Μακρυνιώτη 2004: 22. Αναφέρεται επιπλέον η επιρροή της αποδομητικής θεωρίας του Derrida και της ψυχανάλυσης του Lacan, της Kristeva (1982) και της Irigaray (1985, 1993) στις θεωρίες περί σώματος.

⁴⁶ Butler 2004: 182, 185, 188.

⁴⁷ Douglas στη Μακρυνιώτη 2004: 32, 35. Είναι ενδιαφέρον ότι το σώμα που καταφέρνει να αντισταθεί στους πειθαναγκασμούς του έξω κόσμου είναι το «γκροτέσκο σώμα», κατά τον Bakhtin (2004: 106), το οποίο με την καρναβαλική του διάσταση ασκεί δριμεία κριτική σε ό,τι το περιορίζει.

⁴⁸ Γκασούκα 2001: 94.

στις κοινωνικές και ηθικές νόρμες. Η άρνηση της υλικότητας της σωματικής υπόστασης αντιπροσωπεύεται από τις πρακτικές της μοναστικής ζωής, την ένδυση με μαύρα ρούχα, καλύπτρες.

1.1.2 Βιοπολιτική προσέγγιση

Η μετατόπιση του ενδιαφέροντος από τη σάρκα στο σκεπτόμενο σώμα, θεωρείται ότι επίσης σχετίζεται με τον έλεγχο της σωματικότητας και την επιχειρούμενη έξωθεν διαμόρφωσή του. Όπως υποστηρίζει ο Foucault, στόχος των εξουσιαστικών δομών είναι τελικά, μέσα από την πειθαρχία και τον καταγκασμό του σώματος από εξωτερικές κανονιστικές δομές, η παραγωγή «υπάκουων σωμάτων».⁴⁹

Σε σχέση με την *ομολογία*, ενδιαφέρουσα είναι η φουκωική εκδοχή του δυτικού ανθρώπου ως «ζώου ομολογητικού», που υποβάλλεται ωστόσο σε καταναγκαστικές πρακτικές. «Όταν η ομολογία δεν είναι αυθόρμητη ή δεν επιβάλλεται από κάποιο εσωτερικό πρόσταγμα, αποσπάται με τη βία».⁵⁰ Κατά τον Foucault, ο εξομολογητικός λόγος συνιστά μια μορφή αυτογνωσίας που οδηγεί το υποκείμενο στην αναγνώριση της σεξουαλικής του ταυτότητας, οπότε και υφίσταται την ελεγκτική παρουσία της Εκκλησίας και των θρησκευτικών τεχνικών αυτογνωσίας.⁵¹

Η ομολογία ως εκμυστηρευτικός λόγος περί σεξουαλικότητας συνδέεται με το τελετουργικό της *μετάνοιας*. Η σχέση του πιστού που εξομολογείται, με τον ιερέα εξομολογητή, αποκτά τις συνιστώσες ενός είδους ποινής, μέσω της οποίας δίνεται άφεση. Συνεπώς, για τον Φουκώ η εξομολόγηση είναι συνώνυμη μιας στρατηγικά σχεδιασμένης τεχνικής ελέγχου της συνείδησης από το καθεστώς της Εκκλησίας.⁵²

Στο έργο του *Ιστορία της Σεξουαλικότητας*, η εξουσία πολιορκεί τον εαυτό και κατασκευάζει το υποκείμενο και την ατομικότητα. Συγκεκριμένα, δίνεται έμφαση στην υποκειμενικότητα και στο πώς μετασχηματίζεται το σεξουαλικό υποκείμενο των δυτικών κοινωνιών.⁵³ Ο Foucault διατείνεται ότι το σώμα υπόκειται σε μια μορφή «κανονικοποίησης» με προϋποθέσεις, καθώς εξισώνεται με τις πρακτικές

⁴⁹ Foucault 1984: 17· βλ. και Πλαζομίτη 2012: 13-17.

⁵⁰ Foucault 1978: 77.

⁵¹ Foucault 1978: 31 όπου, επιπλέον, αναφέρει ότι «η χριστιανική ποιμαντορία όρισε ως θεμελιακό καθήκον να περνάει κανείς καθετί που έχει σχέση με το σεξ από τον ατέρμονα μύλο του προφορικού λόγου».

⁵² Foucault, 1978:29-31.

⁵³ Πλαζομίτη 2012:17. Εδώ αναφέρεται επίσης, ότι στο *Επιτήρηση και Τιμωρία*, η εξουσία κατασκευάζει από έξω προς τα μέσα μια ατομικότητα βάσει του κανονικοποιημένου σώματος, ενώ ο εαυτός είναι μέρος της εξουσίας.

του *Εαυτού*, τις αλλαγές και τις αξιολογήσεις από κοινωνικούς παράγοντες. Η σωματικότητα επομένως αντιμετωπίζεται ως όργανο πειθάρχησης στην εξουσία, μέσα από τον Λόγο.⁵⁴

Ενδιαφέρουσα είναι η πρότασή του για μια «νέα κατασκευή του *Εαυτού*», αυτόνομου από τις επιβουλές κάθε είδους εξουσίας, ποιμαντικής και κρατικής. Επιθυμητή, σύμφωνα με τον Foucault, θα ήταν η δημιουργία νέων ατομικότητων, όχι δια μέσου μιας διαδικασίας αντικειμενοποίησης αλλά με τη μορφή της προσωπικής καλλιέργειας, ελεύθερης από τις εξουσίες, οι οποίες οδηγούν τους ανθρώπους σε κατηγοριοποιήσεις και κοινωνικό αποκλεισμό. Ο *εαυτός* εκλαμβάνεται ως διαρκώς εξελισσόμενος, άρα και ανυπότακτος σε επιβεβλημένους κανόνες ελέγχου του.⁵⁵

Η μορφή της ανυπότακτης Αυγούστας, που επιμένει να διαχειρίζεται το σώμα της με κριτήριο την επιθυμία και το πάθος της, προσφέρεται για μια απόπειρα φουκωικής ανάγνωσης. Το ανυπότακτο σώμα της περνά διά πυρός και σιδήρου, καθώς, παρότι σύζυγος και μάλιστα ευγενικής καταγωγής, επιλέγει να τεθεί εκτός κανονιστικού πλαισίου, μέχρι τη λήψη της οριστικής απόφασης να αυτοκαθοριστεί. Από την άλλη, οι γυναίκες που την περιστοιχίζουν, με προεξάρχουσα την Ηγουμένη Φηλικίτη αλλά και την Βενετή Καικιλία, φαίνεται, στον βαθμό που τους αναλογεί, να έχουν κατακτήσει την αυτοδιαχείριση της σωματικότητάς τους.

1.2 Η πραγμάτευση της σωματικότητας στο μυθιστόρημα

Οι άξονες στους οποίους θα κινηθούμε σε σχέση με τη σωματικότητα της ηρωίδας πρωταρχικά, και δευτερευόντως των ατόμων που την πλαισιώνουν, είναι η εξέταση του σώματος ως τόπου κοινωνικών προσδοκιών, ως φορέα υλικότητας και πνευματικής δραστηριότητας, καθώς και του «ενδεχομενικού» ή μεταβαλλόμενου σώματος, που δυνάμει καταργεί τα στεγανά. Επιπλέον, θα εξεταστεί η προσπάθεια ελέγχου της επιθυμίας της σωματικότητας μέσα από τη διαδικασία της εξομολόγησης και της μοναστηριακής ζωής.

Επίκεντρο της αφήγησης αποτελεί «το φωτεινό σώμα της Αυγούστας, πόλος έλξης των προσώπων του δράματος, που θα βυθιστεί στη σκοτεινή δραματική ιστορία την οποία ανακαλεί και εκεί θα σβήσει» (150.12-16).⁵⁶ Είναι μια «καλλονή [...] που

⁵⁴ Foucault 1978: 29-31.

⁵⁵ Foucault 1984: 17-18. Βλ. και Πλαζομίτη 2012: 89.

⁵⁶ Αρετάκη 2002: 70,75. Αναφορά της ακτινοβολίας της ηρωίδας ως προαναγγελίας βασάνων, είτε η γραφή είναι εξιδανικευμένη είτε ειρωνική. Η ιδιαίτερα ευγενική ομορφιά της θεωρείται

θα υποστεί «βασάνους και μαρτύρια» (226. 24). Η εικόνα της εγγράφεται σε ένα δίπολο, καθώς περιγράφεται «άθωα ως περιστέρα» (137.18) από τον αφηγητή και ως «κολασμένη ψυχή» (240.20) από την ίδια.

Η περιγραφή της Αυγούστας ως ενάρετης κι ευγενικής είναι φαινομενικά ασύμβατη με το γεγονός ότι ενέδωσε στον πειρασμό της απιστίας. Η ρευστότητα του μεταβαλλόμενου σώματός της αποδίδεται από την επιθυμία, που όπως απερίφραστα σκιαγραφείται από την ίδια, οδήγησε την ενάρετη σύζυγο στην απάρνηση του κοινωνικού της ρόλου. Πρόκειται για μια τολμηρή ματιά στην έμφυλη ταυτότητα της κοινωνίας του ελληνικού Μεσαίωνα, την οποία ο Παπαδιαμάντης ενορχηστρώνει δραματικά σε ένα κράμα ρομαντισμού και ρεαλισμού.

Η σωματικότητα της Αυγούστας, καίρια στη σύνθεση του μυθιστορήματος, αποπνέει κινητικότητα και ανεξαρτησία κι ενώ υπόκειται σε εσωτερικό διχασμό διά μέσου της παραπάνω σύγκρουσης, απελευθερώνεται παροδικά και στο τέλος καταστρέφεται. Έχει σημειωθεί ότι, κατά το ολοκαύτωμα στον βενετικό στόλο, το σώμα της εκλαμβάνεται σημειωτικά ως *κείμενο που καίγεται*. Την «αποκατάστασή» του θα αναλάβει ο σύζυγός της, ως μελλοντικός συγγραφέας των χειρογράφων, στα οποία θα βασιστεί το μυθιστόρημα.⁵⁷

1.2.1. Το σώμα ως τόπος κοινωνικών προσδοκιών

Είναι ενδιαφέρον να επισημανθεί τι ωθεί τον Παπαδιαμάντη στην υπέρβαση από πλευράς γυναικείων χαρακτήρων του κειμένου, των έμφυλων και ταξικών προτύπων του χρονότοπου στον οποίο εντάσσονται. Ο αφηγητής δείχνει να αρέσκεται στο να προβάλλει τις γυναίκες αυτές αρκούντως ανατρεπτικές, ώστε να «θέτουν σε δοκιμή την αντοχή του έμφυλου ορίου».⁵⁸ Στην περίπτωση της Αυγούστας, η αρχική περιγραφή της εστιάζει στις αρετές και την ευγένειά της,⁵⁹ σε

λειτουργικό αφηγηματικό στοιχείο, όπως συμβαίνει στο παραμύθι και το ρομαντικό μυθιστόρημα, όπου ο ήρωας προσδιορίζεται σε σχέση με το αντικείμενο της επιθυμίας του. Αυτό συναντάται και στη δημόδη ερωτική μυθιστορία του Μεσαίωνα.

⁵⁷ Αρετάκη 2002: 71, 75. Κατά την Αρετάκη, το σώμα της ηρωίδας και η λάμψη του αναβιώνουν μέσα στη γραφή, ενώ ο λόγος της θα λειτουργήσει καταλυτικά στον τρόπο ανάγνωσης του προσώπου της αλλά και στην εν γένει πρόσληψη του κειμένου.

⁵⁸ Γκασούκα 1996: 46. Οι γυναίκες στον Παπαδιαμάντη είναι φορείς του καλού και του κακού. (Γκασούκα 2001: 87-91). Χαρακτηριστικές περιπτώσεις των παραπάνω είναι εκτός από την Αυγούστα, η Μαρίνα από τη *Μετανάστιδα*, και η γριά Χαδούλα από τη *Φόνισσα*. Επίσης, αναφέρει την υπονόμευση του έμφυλου ορίου στις πόλεις, καθώς εκεί δυσχεραίνεται η διαφυλική επικοινωνία (Γκασούκα 2001: 93).

⁵⁹ Δημητρίου 2002: 128-129. Η απλότητα των επιθέτων που χρησιμοποιεί στην αρχή, όπου η Αυγούστα είναι «ωραία», απλώς για να ξεδιπλωθεί αργότερα και ιδίως στην εξομολόγηση, ο Μαστροδημήτρης (1996: 222) το αποδίδει στη λιτότητα των πρώτων περιγραφών του μυθιστορήματος. Θεωρεί ότι, ανάλογα και στη *Μετανάστιδα*, η Μαρίνα είναι απλώς ευσεβής, ενώ . αργότερα, στη *Φόνισσα* καταφεύγει σε εκτενέστερες περιγραφές των χαρακτήρων.

τέτοιο βαθμό, που φαίνεται ολωσδιόλου αδιανόητη η επικείμενη απιστία από πλευράς της.

Ο προσδιορισμός της σωματικότητας της ηρωίδας γίνεται μέσω της επιθυμίας, σε μια πορεία μετάβασής της από υπάκουης συζύγου σε εμπαθή ερωμένη. Αρχικά, ως σύζυγος του εύπορου Ιωάννη Μούχρα, παρουσιάζεται εξιδανικευμένη, «ώραία και άθωα ως περιστέρα», «ὡς σέμνωμα τῆς οἰκίας» (137.18). Ἦταν ευσεβής (139.1) και αγαπούσε τον άνδρα της (138.33). Το γεγονός δε ότι το ζευγάρι ήταν άτεκνο, φαίνεται να αποτελεί μελανό σημείο στην τέλεια κατά τα άλλα εικόνα του. Η κατάσταση αυτή, όταν μάλιστα η τεκνοποιία συνιστούσε νομιμοποίηση της σεξουαλικότητας στο θρησκευτικό και κοινωνικό πλαίσιο, οδηγεί το ζεύγος στην απόγνωση.

«Μία μόνον σκιά ὑπήρχεν ἐπί τῆς εἰκόνης ταύτης. Ἐστερεῖτο τέκνων καὶ τοῦτο ἔφερεν αὐτόν εἰς ἀπόγνωσιν» (138.1-2).

Το ζοφερό σκηνικό που περιβάλλει τη σωματικότητα των ηρώων προσημειώνεται στην παραπάνω αναφορά, καθώς θα οδηγηθούν στην απόγνωση κατά τη στιγμή της επέλασης της επιθυμίας, που θα καταλάβει την αθώα Αυγούστα και θα ποδηγετήσει τη σωματικότητα τόσο αυτής όσο και του εραστή της, κόμη Σανούτου.

Από την άλλη, αντισυμβατική είναι η περιγραφή της εικόνας της Ηγουμένης του Μοναστηριού του Αγίου Κοσμά στη Νάξο, Φηλικίτης. Η σωματικότητά της τονίζεται στην αφήγηση, ενώ, σε μια σύζευξη σωματικότητας και επιθυμίας, περιγράφεται ως ιδιαιζόντως όμορφη για την ηλικία της και αποπνέουσα επιθυμία:

«Ἡ κόμη τῆς ἦτο λευκή ὑπὸ τὸν κεκρύφαλόν τῆς, ἀλλ' εἶχε τὴν λειότητα τῆς μετὰξῆς καὶ ἔστιλβε πρὸς τὸ φῶς [...] Διότι ἡ ἐπίδερμίς τοῦ προσώπου τῆς ἦτο λευκοτάτη, λειοτάτη καὶ ροδόχρους [...] ἡδύνατο ἀκόμη νὰ κολάσῃ ἄνθρωπον [...] ἂν τὴν ἔβλεπε τις περιπατοῦσαν, ἤθελεν ἐκπλαγῆ πόσον ἀρμονικῶς ἐκίνη τὸ σῶμα τῆς. Τὸ σῶμα τοῦτο ἦτο ὄλως σύμμετρον καὶ στρογγύλον καὶ τὸ ἀνάστημα μεγαλοπρεπές... Καὶ ὅμως πάντες οἱ τρόποι τῆς ἐνέφαινον ἡδυπάθειαν καὶ ἀπέπνεον ἐπιθυμίαν» (285.14-26)

Η αντιφατικότητα της σωματικότητας της Ηγουμένης συνάδει με τον διαφορούμενο χαρακτήρα της, καθώς, όπως αναφέρεται, διατηρούσε διπλωματικές σχέσεις τόσο με τη Δύση και την Ορθοδοξία («ἔντεχνος πολιτική», 162.20-35) όσο και με τον Σανούτο και την Αυγούστα (303.17-24). Επιπλέον, η σωματικότητα που θα αναδυθεί στην πορεία του μυθιστορήματος, συνάδει με μια γυναίκα αεικίνητη, χωρίς ενοχές για τις καιροσκοπικές της κινήσεις, η οποία αυτοπροσδιορίζεται βάσει των επιθυμιών της. Μέσω της παρουσίας της δε, ο αφηγητής υπαινίσσεται,

κατά τον Μαστροδημήτρη, τη δυναμική των εξουσιαστικών σχέσεων της Εκκλησίας της εποχής.⁶⁰

Μη συμβατική περίπτωση αποτελεί η Βενετσιάνα Καικιλία, επισκέπτρια της Αυγούστας στο μοναστήρι της Πάτμου, στο οποίο η ηρωίδα είχε καταφύγει ως μοναχή Αγάπη. Με την εξωτερική της γοητεία αλλά και την απρόβλεπτα αυθάδη συμπεριφορά της, εισέρχεται στα όρια του «ενδεχομενικού» σώματος. Η λιτή περιγραφή της ως «ωραίας και νοήμονος» (232.17) στην αρχή, προιδαάζει για την εικόνα μιας ισχυρής γυναίκας που εκφράζεται ανερυθρίαστα, διεκδικεί και ρυθμίζει τα πάντα. Εξ αρχής το «αρπακτικό» της βλέμμα τρομάζει την Αυγούστα (232.26). Με ειρωνεία καταφέρεται κατά των μοναχών και της Εκκλησίας γενικά, ενώ επιδιώκει να εκμαιεύσει από τη μοναχή Αγάπη ό, τι ζητούσε (234.1-9, 235.30, 238.12-19), κατόπιν εντολής του Σανούτου (238-239.1-5). Η αθώα Αυγούστα-μοναχή Αγάπη εγκλωβίστηκε στα δίχτυα της όπως «τὸν ἰχθὺν τὸν ἀσπαίροντα, ὃν ἐπιτήδειος ἀλιεὺς εἶχεν συλλάβει διὰ τοῦ ἀγκίστρου του» (239.24-25). Η Καικιλία, εκδοχή της «γυναίκας γόησσας» κατά Badiou⁶¹, αντιπαρατίθεται με την ἐγκλειστη στη μονή και τις τύψεις της Αυγούστα συνιστώντας ένα δίπολο. Η πρόκλησή της στην αδελφή Αγάπη, που είναι η Αυγούστα στο μοναστήρι της Πάτμου, είναι πρόδηλη:

«...Φαντασθῆτε νεαράν τινα κόρην ἢ γυναῖκα μελαχροινὴν ἢ ξανθὴν φιλόκοσμον, φιλόδοξον, ἐρωτομανῆ ... ἥτις ἀναγκάζεται, κατὰ παραχώρησιν Θεοῦ, νὰ φορέσῃ τὸ μοναχικὸν σχῆμα.»Ε, κυρία;

Ἡ Αγάπη ἐσιώπα.

Νὰ εἶναι νέα, ὠραία τρυφερά, πλήρης θελγῆτρων, νὰ εἶναι ὅλη χαρὰ καὶ δρόσος καὶ ἐλπίς. Καὶ νὰ γίνῃ θῦμα ἔρωτος!

Ἡ Αγάπη ἔταπείνου τοὺς ὀφθαλμοὺς καὶ ἔστεναχωρεῖτο. Οἱ λόγοι οὗτοι τὴν κατεβασάνιζον.

Ἡ δὲ Βενετὴ προσήλου ὑπούλως τὸ βλέμμα ἐπὶ τοῦ προσώπου της καὶ ἐφαίνετο εὐχαριστημένη ἐκ τῶν ἀνακαλύψεων ἃς ἐξετέλεθ' ἐκ τῆς τακτικῆς ταύτης». (237.35-238.1-11)

Εἶναι ἀπροκάλυπτη στο παραπάνω χωρίο ἡ κατάρριψη των κοινωνικῶν προσδοκιῶν καὶ των ἐμφυλῶν προσδιορισμῶν της γυναίκας. Πέρα ἀπὸ τὴν ἀνατροπὴ της καθεστηκυίας τάξης, προβαίνει καὶ σε ἀνατροπὴ του ἴδιου του λόγου, διὰ της ἐπιστολῆς της στον Σανούτο, τὴν ὁποία ἀντιλήφθηκε ὁ ἕτερος

⁶⁰ Ο Μαστροδημήτρης (2006: 31) αναφέρει ὅτι πίσω ἀπὸ τὴ σύγκρουση Βενετῶν-Ελλήνων, υπονοεῖται ἡ ρήξη Ἀνατολῆς καὶ Δύσης, τὸ Σχίσμα των δυο Εκκλησιῶν, ἡ παρέμβαση του Παπισμοῦ.

⁶¹ Badiou 2013: 50-51. Σύμφωνα με τὸ σχῆμα που προτείνει, ἡ σωματικότητα της γυναίκας θὰ μπορούσε νὰ εγγραφεί στο τετράγωνο οικόσιτη-γόησσα-ερωτευμένη-αγία. Στὴν περίπτωση της Αυγούστας, τὸ δίπολο οικόσιτη-γόησσα ἀντιστοιχεῖ στη μετάβασή της ἀπὸ τὴν οἰκία της στη μοιχεία. Μορφή γόησσας ἄλλου εἴδους ἀποτελεῖ καὶ ἡ Καικιλία. Ὡς ἀντεστραμμένη μορφή της, αὐτὴ της μάγισσας, μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ ἡ γριά Φορκίνα, που φροντίζε τὸν ἀρρωστο σύζυγο της Αυγούστας στη Βενετία.

πανούργος της πλοκής, ο Μιρχάν (275.10).⁶² Στην παρακάτω διττή και παιγνιώδη σύνταξη, η πληροφορία της σχετικά με τη μη ανεύρεση της Αυγούστας, ακούγεται ειρωνική, ανατρεπτική της λογικής τάξης, ανάλογη της μπαχτινικής θέσης περί παρωδίας της λογικής τάξης.⁶³

«[...] ή φίλη σας ζή ή πέθανε, ή τὸ μέσον μεταξύ, ἂν ὑπάρχει ὅτι δὲν ἄφησε καμίαν παραγγελίαν δι' ἡμᾶς καὶ δὲν ἀπαιτεῖ οὔτε μνημόσυνα[...] Ὡστε τοῦ λοιποῦ φίλτατέ μου κόμη, δύνασθε νὰ νυμφευθῆτε, ἂν δὲν βαρύνεσθε [...]» (243.4-9)

Η πεποίθησή της για αυτοκαθοριζόμενη σωματικότητα, ωστόσο, φαίνεται να αντιμετωπίζεται ειρωνικά⁶⁴. Διαφαίνεται αρχικά ακύρωση της ισχύος της, όταν, μετά την επίσκεψή της στο μοναστήρι, διατάζει τη σύλληψη των δύο ανδρών, Ιωάννη Βενδίκη, ψευδώνυμο του Μούχρα, και Μηνά:

«-Ἐν ονόματι της Δημοκρατίας! Συλλάβετε τοὺς ἀνθρώπους τούτους.
- Ποίας Δημοκρατίας; Τῆς Δημοκρατίας τῶν ληστῶν; εἶπεν ὁ Ἰωάννης Βενδίκης [...]» (262.16-17)

Η ατυχής συμπλοκή των ηρώων με τους βενετούς άνδρες της Καικιλίας ενώπιον των κατοίκων του νησιού, την εξωθεί σε υστερία.

«...καὶ ἔκλαιεν ἐν ἀπογνώσει κτυπῶσα τὴν γῆν μὲ τοὺς πόδας καὶ σχίζουσα τὰς παρειὰς μὲ τοὺς ὄνυχας» 265.12-13)

Στη θέα της υποχώρησής των ανδρών της και της προσβολής που υπέστη ως φέρελπις κυρίαρχος από τους Έλληνες, η σκληρή και απόλυτα αυτοελεγχόμενη γυναίκα μοιάζει να παρωδεύεται, όταν μεταπίπτει σε κατάσταση μανίας, επιβεβαιώνοντας τους πολιτισμικά κατασκευασμένους κοινωνικούς ρόλους, κατά την ορολογία του Holquist.⁶⁵

Η ανατροπή της επιθυμητής από την καθεστηκυία τάξη γυναικείας σωματικότητας, επαληθεύεται και από τον έτερο βιωματικό λόγο του συζύγου της Αυγούστας, ο οποίος αναρωτιέται για τα αισθήματα της γυναίκας του. Ο Ιωάννης Μούχρας, σε μια προσπάθεια άρσης της μέχρι τώρα συμβατικής σταθερότητάς του, μετονομάζεται σε Βενδίκη σε μια προσπάθεια να αποδεχτεί τη *ρευστότητα*

⁶² Ο τίτλος του κεφαλαίου «Κατοπεύτρια» δεν είναι τυχαίος, η δε παρουσία του άνδρα της είναι εντελώς διακοσμητική (244.1-2: «νεύσασα πρὸς τὸν σύζυγόν της νὰ τὴν ἀκολουθήσῃ ἐξῆλθεν [...]»). Ο Μπαχτίν (2014: 173) σχετικά αναφέρει την «κατανόηση της διαλογικότητας ως διαμάχης, πολεμικής, παρωδίας».

⁶³ Μπαχτίν 1995: 55-59, 2014: 173, βλ. και Holquist 2014: 156-158 για την ανατροπή της λογικής τάξης και το καρναβαλικό στοιχείο στο μυθιστόρημα.

⁶⁴ Στο κεφάλαιο Ε' (261-266). Ο τίτλος «Αυτόνομοι» ενδεχομένως να είναι ειρωνικός.

⁶⁵ Holquist 2014: 156

του σώματος της Αυγούστα, και της συνακόλουθης ανατροπής της τάξης του έγγαμου βίου του. Συνειδητοποιεί δε στην απόγνωσή του ότι, κατόπιν των ερωτικών εμπειριών της συζύγου του με έναν ξένον άνδρα -και μάλιστα ασυγκράτητο ηδονοθήρα-, αποκλείεται πλέον η πιθανότητα να επιστρέψει στον πρότερο βίο της.

«Καὶ ἂν ζῆ ἐκείνη δύναται νὰ ἐπανέλθῃ πρὸς ἐμὲ ἀγνή [...]; Τίς ἤξεύρει ἂν δὲν ἠγάπησεν τὸν Βενετόν καὶ δὲν τὸν ἀγαπᾷ ἀκόμη; Ἐκείνος εἶναι γόης. Εἶναι φαρμακεύς καὶ δαιμονολάτρης».(245.9-11).

Οι αμέσως επόμενες αναφορές στη μοιχαλίδα γυναίκα είναι εκκλησιαστικού ύφους: «Τὴν ἐπότισεν τὸ ποτήριον τῆς πόρνῃς, ὡς λέγει ἡ Ἀποκάλυψις» (245.16-17). Θα μπορούσαμε, σε συνέχεια των κρυπτογραφικών αναγνώσεων του Saunier, να θεωρήσουμε ότι το μοναστήρι του Αγίου Ιωάννη στην Πάτμο, όπου βρίσκεται η Αυγούστα, σχετίζεται άμεσα με την παραπάνω αναφορά. Η παρουσία της ως μοναχής Αγάπης εκεί, δεν συνδέεται τυχαία με την παραπάνω αναφορά στη «μοιχαλίδα-πόρνη», διά στόματος του συζύγου της και σε διακειμενική αναφορά στο κείμενο της Αποκάλυψης, καθώς συνειδητοποιεί την οριστική συζυγική εγκατάλειψη. Στα μάτια του, ως εκπροσώπου της εξουσίας του συζύγου και των ευρύτερων ανδροκρατούμενων εξουσιαστικών δομών, η σαρκική έκφραση της επιθυμίας στο πλαίσιο της παράνομης σχέσης, ισοδυναμεί με πορνεία.

Πολύ μεγάλο βέβαια πλήγμα για την αξιοπρέπειά του είναι η επιβεβαίωση από τη γριά Φορκίνα,⁶⁶του φόβου του ότι η Αυγούστα τελικά αγάπησε τον απαγωγέα της:

«Ἄ, ἡ μάγισσα ἐκείνη, ἡ ἀπαισία γραῖα Φορκίνα εἶχεν δίκαιον. Τὸν ἠγάπα βεβαίως! Τὸν ἠγάπα!»(246.8-9)

Η γυναίκα μάγισσα, δυνάμενη να μετασχηματίζει καταστάσεις, κάνει την εμφάνισή της ως η αντεστραμμένη πλευρά της γυναίκας-ερωτευμένης⁶⁷ την οποία αντιπροσωπεύει η μοναχή Αγάπη: είναι γριά, (πρώην) μάγισσα και εχθρική στους ανθρώπους.⁶⁸ Ὅπως χαρακτηριστικά αναφέρεται, «[...] ἔτρεφεν ἀποστροφὴν κατὰ παντός ὑγιοῦς ἀνθρώπου» (219.17-18).⁶⁹

⁶⁶ Για τη γριά Φορκίνα διαβάζουμε στο 219.1-21 ότι στα νιάτα της «ἦτο κλειδόμαντις προλέγουσα τὴν τύχην εἰς τοὺς διαβάτας καὶ μετήρχετο ἐνίοτε τὴν μαγείαν» κάτι για το οποίο φυλακίστηκε και από τότε έγινε νοσοκόμα. Βλ. και Saunier (2002: 436-437) για το αρνητικό πρόσημο που δίνει ο Παπαδιαμάντης στο όνομά της, όπως και σε όλους τους Βενετούς του μυθιστορήματος.

⁶⁷ Badiou 2013: 51. Τα λογοτεχνικά δίπολα στη λογοτεχνία παρουσιάζουν τη σύγκρουση των δυο ακροτήτων, του αγνού με τον ακάθαρτο έρωτα, της επιθυμίας με τον έρωτα, της ερωτευμένης με το αντίθετό της, την μοχθηρή, κακόφημη γυναίκα. Η ερωτευμένη ξεχνά τον εαυτό της για να βυθιστεί στον Θεό, κατάσταση στην οποία, ωστόσο, δεν κατάφερε ποτέ να περιέλθει η Αυγούστα, ακόμα και ως μοναχή.

⁶⁸ Η παρουσίαση της γυναίκας που έχει μαγικές ιδιότητες και που, ως πειρασμός, οδηγεί στην αμαρτία (Μιχαλοπούλου 2012: 30) θα απασχολήσει τον Παπαδιαμάντη και αργότερα, ιδίως στα διήγηματα «Η Φαρμακολύτριά» (1900) και «Υπό την βασιλικήν δρυν» (1901).

⁶⁹ Κατά τον Μαστροδημήτρη (2006: 31), το γεγονός ότι είναι Βενετή, προδίδει την αντιπάθεια του Παπαδιαμάντη προς τους κατακτητές της Δύσης.

Θεωρούμε ότι στο μυθιστόρημα, που, όπως υποστηρίζει ο Bakhtin⁷⁰, είναι σύμφυτο με τις ζυμώσεις της κοινωνίας και την πολυφωνική της διάσταση, το σώμα γίνεται σώμα κοινωνικών προσδοκιών. Η τροπή της Αυγούστας από αγνή και πιστή σύζυγος σε «μοιχαλίδα-πόρνη», διασαλεύει την καθεστηκυία τάξη. Κύριοι δέκτες αυτής της διασάλευσης είναι ο σύζυγος και ο εξομολόγος της, που εκπροσωπούν την πατριαρχική κοινωνική προσδοκία για την οριοθετημένη επιθυμία και σωματικότητα της συζύγου. Σε αντιπαραβολή με αυτό, η Καικιλία προσπαθεί να ακολουθήσει την απελευθερωτική πορεία μιας «γόησσας» γυναίκας, αν χρησιμοποιήσουμε τους όρους του Badiou, σε αντίστιξη με την «οικόσιτη»-«ερωτευμένη» και παρολίγον «αγία» Αυγούστα.⁷¹ Η Ηγουμένη προσπαθεί, από την άλλη, να ισορροπήσει ανάμεσα στην κοινωνική προσδοκία του ρόλου της ως Ηγουμένης και την γυναικεία της φύση.

1.2.2 Το μεταβαλλόμενο και αβέβαιο σώμα ως τόπος ενδεχομενικότητας

Η αποσταθεροποίηση της βεβαιότητας και του δεδομένου του σώματος δίνει τη θέση της στην θεώρηση του ως *τόπου ενδεχομενικότητας*. Κατά την Linda Birke πρέπει να τονιστεί η αβεβαιότητα και η απροσδιοριστία του σώματος, ιδωμένου μέσα στον πολιτισμό.⁷²

Το σώμα σύμφωνα με τη μοντέρνα φεμινιστική θεώρηση του ως κοινωνικής κατασκευής, έχει δεχτεί κριτική και τελικά ορίζεται ως τόπος πολιτικής διαμάχης.⁷³ Το σώμα δεν είναι καθορισμένο και δεδομένο, όπως και οι κοινωνικοπολιτικές δομές που το εκλαμβάνουν ως τέτοιο. Το πολλαπλό φάσμα διαφορετικότητας στο οποίο υπάγεται το σώμα, το οδηγεί σε βάρος της στατικότητας σε μια «ρευστή και ανοιχτή σωματοποίηση»⁷⁴ όπου το σώμα εκλαμβάνεται ως αντιστεκόμενο και ανοιχτό στον έξω κόσμο.⁷⁵

Με κοινό παρανομαστή το πάθος και την επιθυμία που το καθορίζει, άλλοτε εμφανίζεται ως νέο και σφριγηλό στις περιγραφές της Αυγούστας και της Ηγουμένης Φηλικίτης, άλλοτε ως τραυματισμένο κατά τη συμπλοκή στη θάλασσα

⁷⁰ Ο Holquist (2014:304) αναφέρει ότι, κατά τον Bakhtin, η διαλογικότητα διαταράσσει την πατριαρχική αρμονία και επιτρέπει την απελευθέρωση της γυναικείας φωνής.

⁷¹ Σύμφωνα με το τετράγωνο που προτείνει ο Badiou(2013: 50-51), η κοινωνική πρόσληψη της γυναίκας έχει τέσσερις οπτικές-οικόσιτη, γόησσα, ερωτευμένη και αγία.

⁷² Μακρυνιώτη 2004: 21. Επίσης, η Grosz (1994) αναφέρεται στο «ενδεχομενικό σώμα» (Μακρυνιώτη 2004: 152), ενώ η Birke αναφέρεται στο σώμα «εν τω γίγνεσθαι» (Μακρυνιώτη 2004: 154-155).

⁷³ Butler (1993) στη Μακρυνιώτη 2004: 23

⁷⁴ Shildrick και Price (1999) στη Μακρυνιώτη 2004: 23

⁷⁵ Μπαχτίν (1968) στη Μακρυνιώτη 2004: 34

(192), άλλοτε ως φρικτό θέαμα ενός πτώματος σε σήψη, παραπέμποντας στο γκροτέσκο σώμα του Rabelais.⁷⁶

«Ἦτο πτώμα ἀνθρώπου δύσμορφον, ἀγνώριστον καὶ σεσηπόσ...» (210.8).⁷⁷

Σε μια ειρωνική παρουσίαση της ηδονοθηρικής ζωής στο «παλάτι του Δόγη», η ξέφρενη διασκέδαση ακολουθείται από την εμφάνιση του «σεσηπότος σώματος». Σε αυτήν την εικόνα εγγράφεται, μια υπόνοια καρναβαλικής διάστασης «του σώματος που γίνεται», όπου «η αρχή και του τέλος της ζωής είναι στενά συνυφασμένα»,⁷⁸ συνώνυμη της μεταβλητότητας του σωματικού βίου:

«Πίνω διὰ τοῦ ἀνδρείου σου μύστακος, φίλε μου! Καὶ ἐγὼ πίνω διὰ τὸ λευκὸν μεσοφούστανόν σου, φιλτάτη μου!» [...]

«Ἄ, φρίκη! ὦ, Θεέ μου, εἶπεν ὠχρῶσα.» (207.24-25)

Μεταβαίνοντας στην περίπτωση του ηδονοθήρα Σανούτου, αυτός φάνηκε να αποκτά παροδικά ψήγματα ενοχών, ικανά να εκτοπίσουν, έστω και προς στιγμήν τον ωφελιμισμό του. Αρχικά, κατά την επιχειρούμενη αρπαγή της Αυγούστας και ενόσω το ανυποψίαστο ζεύγος κείτονταν ναρκωμένο από τη σκόνη που τους έριξε στο κρασί, διεξάγεται ένας εσωτερικός διάλογος με τις ενοχές του:

«Τί ἔχω; τί πάσχω; Τί ἔπαθες Σανοῦτε; Μήπως μετανοεῖς; Τί ἔγινεν ἡ φλογερά ἐπιθυμία;» (174.30-31)

«Και ἄς εἴπωσι ὅτι θέλουσιν. Ἄρκει νὰ μὴν πράξω τὸ κακόν». (175.1-26)

Ο αφηγητής παραδέχεται έμμεσα την παραπάνω διαπίστωση, όταν αργότερα αναφέρει ως θεμελιώδη διαφορά του με τον Μιρχάν, τις τύψεις συνείδησης που τον βασάνιζαν.(271.13-16). Πράγματι, όπως αποδείχθηκε στο τέλος, ο Μιρχάν δεν διστάζει να τον κατακρημνίσει από τον πύργο του Παργότση –σημείο αναφοράς από την αρχή της ιστορίας «Και ἀφοῦ σὲ πνίξω θὰ σὲ ρίψω εἰς αὐτόν τὸν κρημνὸν νὰ ταφῆς εἰς τὰ κύματα»(342. 20-21)

Από την άλλη, το υπό περιορισμόν σώμα της Αυγούστας στο μοναστήρι της Πάτμου, που ως μοναχή Αγάπη επιχειρεί να καταπνίξει την ανάμνηση της παράνομης σχέσης της, στην ξαφνική προσδοκία ότι θα μάθει νέα από τον κόμη ανακτά την «γλυκείαν ταραχήν» που «εἶχε πρὸ πολλοῦ λησμονήσει» (231.33). Παρότι δεν είχε ολοκληρωθεί το μυστήριο της εξομολόγησης στον πατέρα Αμμούν, στο άκουσμα της απρόσμενης επίσκεψης των ξένων, ένιωσε «[...]έλπίδας καὶ

⁷⁶ Bakhtin 2004: 104, 108, για τις λειτουργίες του σώματος όπως η σεξουαλική δραστηριότητα, η βρώση και η πόση και τη ριζική αλλαγή του νοήματος στη νεωτερική εικόνα του εξατομικευμένου σώματος.

⁷⁷ Αντιστοιχη αναφορά στο πτώμα διαβάζουμε στο 209.6-8, στο διάλογο του Σκιάχτη, αμφιβόλου ηθικής λαϊκού ανθρώπου με τον Μιρχάν.

⁷⁸ Ο Bakhtin: 2004: 104 και Holquist 2014: 156-7

συγκινήσεις. Ἡ καρδιά της ἤρχισε νὰ πάλλεται τὸν ἀρμονικὸν ἐκεῖνον παλμὸν, τὸν ἔνθερμον [...]» (231.31-32).

Επίσης, ἡ μεταβλητότητα τοῦ σώματος, ἔρμαιου τῶν παθῶν καὶ τῶν πόνων, εἶναι εμφανής στην περίπτωση τοῦ Μούχρα, τοῦ πιστοῦ συζύγου τῆς Αυγούστας. Μετά την ἀρπαγή της, ὁδηγήθηκε σε ἐκδικητικὴ μανία κατὰ τοῦ ἀντίζηλῶ του, ἐνὼ βρέθηκε στη Βενετία με τὸ ψευδώνυμο «Βενδίκης». Σε μιὰ σκηνή τον βλέπουμε νὰ δέχεται τὴν περίθαλψη τῆς γριάς Φορκίνας, ἐφόσον ἔχει πια ἀποδεχτεῖ τὰ αἰσθήματα τῆς γυναίκας τοῦ πρὸς τον ἐραστή της. Στὸ ἐμπύρετό του παραλήρημα προβάλλεται ἡ πληγωμένη του ἀξιοπρέπεια:

«...μοῦ ἐβύθισεν τὸ γαταγάνι εἰς τὸ σῶμα καὶ τὴν ψυχὴν. Μ' ἐφόνευσεν εἰς τὴν ξηρὰ καὶ εἰς τὴν θάλασσαν, εἰς τὴν Ἀνατολήν καὶ εἰς τὴν Δύσιν, εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ εἰς τὴν γῆν... Ἡ [...] εἰς τὸν νῦν αἰῶνα καὶ εἰς τὸν μέλλοντα».⁷⁹

Το ἐμπύρετο σῶμα του, ὠστόσο, ἀνακτὰ τὶς δυνάμεις του, ὅταν ἀπροσδόκητα, μπαίνοντας στο δωμάτιο ὁ πιστὸς του σύντροφος Μηνάς, τον πληροφορεῖ ὅτι ἡ γυναίκα του ζεῖ.

Ἡ ἀλλαγὴ τῆς στάσης του, που εἰκονοποιεῖται στη διατύπωση τῆς πικρίας του γιὰ τὴν ἀπώλεια τῆς τιμῆς του (293.20-24), ὀλοκληρῶνεται κατὰ τὴ στιγμή του θανάτου τῆς Αυγούστας, ὁπότε καὶ τὴ συγχωρεῖ ολόψυχα:

«-Ἰωάννη, σύζυγέ μου συγχώρησόν με!
-Σὲ συγχωρῶ ἐξ ὅλης ψυχῆς.» (340.33)

Στὸ σημεῖο αὐτὸ ἀποκαθίσταται καὶ ἡ χαμένη ἰσορροπία τῆς σωματικότητάς του, διὰ τῆς γαλήνης που του ἐπέφερε ἡ συγχώρεση. Καὶ ἡ φυγὴ του στο μοναστήρι, – «μη ἔχοντας κάτι καλύτερο νὰ κάνῃ», ὅπως ἐπισημαίνει ὁ ἀφηγητής– ὀλοκληρῶνει κυκλικά τὴν ἱστορία τῆς σωματικότητάς του. Μέσα ἀπὸ τον ψυχοσωματικὸ πόνον ὁ Ἰωάννης μοιάζει νὰ ἀναβαπτίστηκε. Καὶ μάλιστα σε τέτοιο βαθμὸ, ὥστε νὰ συμβάλει στην ἀναβίωση τοῦ «ἀπολεσθέντος» σώματος τῆς Αυγούστας διὰ τῆς συγγραφῆς του κειμένου τοῦ μυθιστορήματος.⁸⁰

Στην περίπτωση τοῦ ἀνδρογύνου, ὅταν βρίσκονται κατὰ τραγικὴ συγκυρία ξανά «στον τόπο τῆς δυστυχίας» (296.26-29), ἡ σωματικότητά τους ἐπιτελεῖ τὴ «λειτουργία τοῦ τόπου». Στον τόπο αὐτὸ καὶ ὑπὸ τὴν ὀπτική του μεταβαλλόμενου σώματος, σημειώνεται καὶ τὸ τραγικὸ τέλος τῆς Αυγούστας. Τὸ ἄλλοτε ὁμορφο νεανικὸ σῶμα της, μετατρέπεται σε στάχτη, ἀπὸ τὴ μιὰ στιγμή στην ἄλλη.

⁷⁹ Ὁ Μούχρας στη Βενετία εἶναι ἀρρωστος (217.25-30 καὶ 218) καὶ καταριέται τον Σανούτο (222). Ὅταν ἔμαθε ἀπὸ τον ἄρτι ἀφικθέντα, φίλο του, Μηνά, ὅτι ζεῖ ἡ Αυγούστα καὶ βρίσκεται στην Πάτμο, συνήλθε ἀμέσως: «Ἦ πῶς ἀνεγεννήθην» (223-22).

⁸⁰ «Φαίνεται δὲ ὅτι αὐτὸς οὗτος ἦτο καὶ ὁ συγγραφεὺς τοῦ ῥηθέντος χειρογράφου[...]»(342.29-30)

Καὶ οἱ φλόγες περιεκύκλωσαν αὐτήν, περιέφλεξαν τὴν χρυσὴν τῆς κόμην, τὰς χεῖρας τῆς, εἰσέδυσαν εἰς τὰς σάρκας τῆς, καὶ μετέβαλον τὸ ὥραϊον τοῦτο σῶμα εἰς μέλαν καὶ καπνίζον ἐρείπιον ἐμπρησμού...» (340.35, 341.1-2)

Κατὰ τον Saunier, ἡ ἐμμογή τοῦ θανάτου καὶ διὰ τὴν ἀβυθομέτρητη θάλασσα βρίσκεται παντοῦ στο μυθιστόρημα, ἀφοῦ αὐτὴ σταθερὰ συνιστᾷ τὸπο θανάτου. Ἡ σκηνογραφία τῆς θάλασσας καὶ τῶν ἀπειλητικῶν τῆς βράχων συνυφαίνονται μετὰ τὶς ἐντονες συναισθηματικὲς καταστάσεις τῶν ἡρώων.⁸¹

Ὁ σύζυγος τῆς ἡρώιδας, Ἰωάννης Μούχρας, ὑπαγόμενος ἐπίσης σὲ μιὰ μεταβαλλόμενη σωματικότητα, υιοθέτησε τὸν ρόλο τοῦ ἐκδικητῆ ὡς Βενδίκης ἀλλὰ ἐπανήλθε στὸν ἥπιο καὶ συμπονετικὸ χαρακτήρα του, ἐρχόμενος ἴσως πιὸ κοντὰ στὸν συγγραφέα-αφηγητή.⁸²

Καὶ ἡ σωματικότητα τοῦ Σανούτου ὑπόκειται σὲ ἓνα βαθμὸ τρεπτότητας σὲ σχέση μετὰ τὴν ἐπιθυμία του γιὰ τὴν Αὐγούστα, ἡ ὁποία ἀπὸ μονοδιάστατα σαρκική, ἐντέλει τοποθετεῖται σὲ ἓνα ἀναβαθμὸ πιὸ πάνω. Ὁ «δονζουανισμός» του ἐνδεχομένως μεταβάλλεται στὴν ἀναζήτησι ἐνός πιὸ σταθεροῦ ἐρωτικοῦ δεσμοῦ μετὰ τὴν Αὐγούστα. Τὸ γεγονός ὅτι ἡ Καικιλία προσπαθεῖ νὰ σταματήσει τὴν ἀναζήτησὶ του με ψευδῆ τῆς ἐπιστολῆ γιὰ τὸν δῆθεν μὴ ἐντοπισμὸ τῆς, δὲν τὸν ἐμποδίζει νὰ τὴν βρεῖ ὁ ἴδιος καὶ νὰ ἐρθεῖ σὲ ἐπαφὴ μαζί τῆς –μετὰ τὴν συνδρομὴ τῆς Ἡγουμένης– στὴ Μονὴ τῆς Νάξου. Θα μπορούσε δε ἀκροθιγῶς νὰ ἐγγραφεῖ σὲ ἓνα ἀνάλογο τοῦ σχήματος τοῦ Βαδίου, ὅταν ὁ ἐνθερμος δονζουανισμὸς του καταλήγει σὲ μιὰ πιὸ ὀριοθετημένη ἐκδοχὴ ἐραστή.

1.2.3 Ὑλικότητα καὶ πνευματικὴ δραστηριότητα

Ἡ σωματικότητα ἀπαντᾷ ἐπίσης στο μυθιστόρημα ὡς συνύπαρξι ὕλης καὶ πνεύματος. Ἡ διττὴ σωματικότητα τῆς Αὐγούστας ἐγκεῖται στὴν ἀντιπαράθεσι τῆς παράνομης ἐπιθυμίας τῆς μετὰ τὶς τύψεις γιὰ τὴν ἀπιστία τῆς. Παρὰ τὴν συνεπακόλουθη ἐνοχὴ τῆς, ἡ ἐλεγχόμενη ἀπὸ τὴν ἐπιθυμία σωματικότητά τῆς ὑπερίσχυσε.

«Τὴν αἰχμαλώτισε χωρὶς λύτρα καὶ αὐτὴ ἔθαψε πάσα ἀνάμνησι, ἐπέβαλε σιγὴ σὲ κάθε τύψη καὶ ἦτο εὐτυχὴς νὰ μένει ἐκεῖ...» (299.17-28)⁸³

⁸¹ Βλ. καὶ Saunier 2001: 196. Τὸ μυθιστόρημα αὐτὸ περιέχει «ἓνα πρῶτο μυθικὸ στρώμα γύρω ἀπὸ τοὺς μύθους τῆς ἀβύσσου, τοῦ πνιγμοῦ, τοῦ θανάτου καὶ τῶν υποκαταστάτων του[...]». Τὸ ἀπειλητικὸ ὑγρὸ στοιχεῖο, ὁδηγεῖ τὸν Saunier στὴν μελέτη τῆς μετὰ θάνατον ἐπαναστροφῆς τοῦ ἀτόμου ἐντὸς του.

⁸² Ἡ συγχωρητικὴ τοῦ στάσι βρίσκεται σὲ ἀπόλυτη συνάφεια μετὰ τὴν διδασκαλία τῆς χριστιανικῆς πίστεως, ὅπως τὴν υιοθέτησε ὁ ἴδιος ὁ Παπαδιαμάντης, βιωματικά καὶ ἀνυπόκριτα.

⁸³ Ὅταν ἀργότερα ἐφυγε ἀπὸ κοντὰ του τὸ ἔκανε «ἐξ ἐρωτικοῦ πείσματος καὶ μανιώδους ζήλοτυπίας» καὶ ὄχι ἐπειδὴ μετάνιωσε (227.31-32 καὶ 299.24-25).

Από την άλλη, το δίπολο ύλη - πνεύμα στο σώμα αποτυπώνεται έντεχνα όταν ο Σανούτος, στην προσπάθειά του να εντοπίσει την Αυγούστα, συνομιλεί με την Ηγουμένη στον ναό της Μονής του Αγίου Κοσμά στη Νάξο (319). Η περιγραφή ναού και καλογριών με τις καλύπτρες έχει κάτι το απόκοσμο και πνευματικό, όπως και οι ψαλμωδίες τους. Τη χρονική στιγμή των ψαλμωδιών, αντιστικτικά, σχεδιάζεται η επανένωση των δυο εραστών, με τη συνδρομή μάλιστα της Ηγουμένης. Είναι αλήθεια ότι οι αριστουργηματικοί *Ψαλμοί* του Δαβίδ,⁸⁴ που απαντούν στο μυθιστόρημα, αισθητοποιούν την ανένη πάλη της σάρκας με την ψυχή:

«Εδίψησέ σε ἡ ψυχὴ μου, ἡ σὰρξ μου ἐν γῆ ἐρήμῳ καὶ ἀβάτῳ καὶ ἀνύδρῳ... ἐκολλήθη ἡ ψυχὴ μου ὀπίσω σου[...]» (Ψαλμ. 62, 63.2-9 στο 321.10, 23).

«Κύριε ἐναντίον σου πᾶσα ἡ ἐπιθυμία μου καὶ ὁ στεναγμός μου ἀπὸ σου οὐκ ἀπεκρῦβη» (Ψαλμ. 37(38) 9-13 στο 320.3-11)

Μάλιστα, κατά τον Saunier αποτελούν το μέσο σύνδεσης του Παπαδιαμάντη με την Βίβλο και την Ανατολή.⁸⁵ Παράλληλα, επενδύουν αισθητικά τη σωματικότητα των ηρώων, εφόσον όπως επισημαίνει ο Denis de Rougemont «ο ερωτισμός ως πνεύμα χρειάστηκε μια γλώσσα ικανή να εκφράσει τον αυθορμητισμό του και η μουσική του προσφέρεται σαν γλώσσα των αισθήσεων...».⁸⁶

Η αντίστιξη των *Ψαλμών* είναι μια ποιητική παρένθεση στα συμφραζόμενα και την ρεαλιστική εξέλιξη των δρώμενων, και αναπόφευκτα μας οδηγεί στην θεώρησή τους ως λεκτική απόδοση των αισθημάτων και των ενεργειών της Αυγούστας. Κυρίως οι *Ψαλμοί* ακούγονται ως μουσική απόδοση των αισθημάτων της για τον Σανούτο, που βρίσκεται εκείνη τη στιγμή στον ναό.⁸⁷ Πράγματι η ψυχή και η σάρκα της τον ακολουθεί και θα την οδηγήσει στο οριστικό της τέλος. Σε μια πιο κρυπτική ανάγνωση, θα μπορούσαμε να μιλήσουμε για ειρωνική αντιπαραβολή του μετανοούντος Δαβίδ με την Αυγούστα, η οποία αρνείται να μετανοήσει.

⁸⁴ Ζητούμενο είναι η κάθαρση της ψυχής με την αναπόσπαστη προσευχή, κατά τις υποδείξεις του Δαβίδ, όπως αναφέρει ο Ιωάννης Χρυσόστομος στο *Περί Μετανοίας και εις τον Δαβίδ τον Βασιλέα και περί της του ουρίου*. Λόγος 27^{ος}

⁸⁵ Saunier 2002: 433, 435. Από την άλλη, κατά τον Saunier, η αναφορά στη «μισσητή» Δύση γίνεται μέσω των Φράγκων, που είναι και βασικό μέρος της πλοκής του μυθιστορήματος (436-437). Η Δύση συνδέεται με την παντοδυναμία και την ύλη που οδηγεί στην οικονομική καταστροφή, την έκλυση ηθών. Η απέχθεια του Παπαδιαμάντη για τη φραγκική Δύση, όπως αναφέρει ο Saunier, εκφράζεται και έμμεσα μέσω της επιλογής των ονομάτων των δευτερευόντων χαρακτήρων του μυθιστορήματος. (Φορκίνα> forca = κρεμάλα, Σεντίνα> sentina= μέρος του πλοίου με βρομόνερα, ενώ η Ηγουμένη Φηλικίτη από το felicitia = ειρωνικά η ευδαιμονία).

⁸⁶ Ντε Ρουζμόν 2003: 134. «Η μουσική μετά τον λόγο, είναι ο λιγότερο υλικός διάμεσος για να εκφραστεί η ιδέα, ως έγχρονη, μέσα σε αλληλουχία στιγμών που μετά εξαφανίζεται».

⁸⁷ Κάνοντας λόγο για «εωσφορική ανάγνωση», ο Saunier (2001: 187, 188) αναφέρει την ανίερη ταύτιση του Θεού με τον Σανούτο, από πλευράς της Αυγούστας.

Επιπλέον, διάλογος φαίνεται να διεξάγεται και όταν, λίγο αργότερα οι *Ψαλμοί* εναλλάσσονται με τη συνομιλία του Σανούτου με τον είρωνα και «άθεο» Μιρχάν, καθώς σχεδιάζεται η επικείμενη πυρπόληση της ναυαρχίδας (320.22). Οι στίχοι των ψαλμών (Ψαλμ. 87(88) στο 323.11-14) θα μπορούσαν να αναγνωσθούν, επίσης, ως αντίστιξη στις ενέργειες που απεργάζεται η εγωιστική σωματική ύπαρξη, προκειμένου να ικανοποιήσει τις προσωπικές επιδιώξεις της.⁸⁸ Αποτέλεσμα πάντως της πάλης της σωματικότητας με το πνεύμα, που απαιτεί τον κατευνασμό των παθών της ηρωίδας, είναι η θριαμβευτική νίκη της «ορμέμφυτης» σεξουαλικότητας.

«Απεφάσισε νὰ θεωρήσει ἑαυτὴν ὡς προσκαίρως νεκρὰν [...] μᾶλλον ἔξ ὀρμεμφύτου ἤσθάνθη –νὰ καταφύγη ...ποῦ; ἀκριβῶς ἐκεῖ ὅθεν προήρχετο πᾶσα δυστυχία της. Καὶ ἐγερθεῖσα τὴν νύκτα, διότι ἡ νύξ εἶναι ἡ σκοτεινὴ καὶ ἀπαισία σύμβουλος τῶν δυστυχῶν, κατὰ τὴν νύκτα δὲ ἡ φαντασία πολλαπλασιάζεται, τὸ δὲ λογικὸν ἀποδημεῖ εἰς τὴν χώραν τῶν ὀνείρων -νύκτα καθ' ἣν δὲν ἠδύνατο πλέον νὰ ὑποφέρῃ ἑαυτὴν ... ἐπορεύθη εἰς συνάντησιν ἐκείνου[...] εἰς τὸν τόπον ὅστις ἦτο μάρτυς τῆς ἀρχαίας εὐτυχίας της καὶ τῆς μοιραίας ἐκείνης λιποταξίας. Ἄλλ' ἀπεδήμει ἡ δυστυχὴς Αὐγούστα, ἀπεδήμει εἰς χώραν μακρὰν...» (300.2-20)

Συνεπώς, η ελπίδα της Αυγούστας να καταπνίξει τον σαρκικό πόθο στο κατανυκτικό περιβάλλον του μοναστηριού ναυαγεί, αφού κι εκεί παραμένει θύμα δύο απειλητικών και βασανιστικών αναμνήσεων. Ο αφηγητής, που δείχνει να στέκεται αλληλέγγυός της, αναρωτιέται:

«Ἡ ἀτυχὴς Αὐγούστα ἦτο τοῦ λοιποῦ προορισμένη νὰ εἶναι θῦμα δύο ἀντίθετων ἀναμνήσεων, ὧν ἡ μία τὴν ἠπεῖλει καὶ ἡ ἄλλη τὴν ἐβασάνιζεν.[...] Ἦγωνίσθη [...] ἐβασανίσθη, ἐμαρτύρησεν. Εἰς μάτην. Ἡ Αὐγούστα ἐξήντησε πᾶν μέσον. Ποῦ νὰ καταφύγη τοῦ λοιποῦ, ἀφοῦ τὸ ἄσυλον τῆς θρησκείας ἦτο ἀνεπαρκὲς πρὸς αὐτήν;» (299.34-6)

⁸⁸ Ενδιαφέρουσα είναι η αναφορά του Saunier (2001:186) στον κρυπτογραφικό χαρακτήρα των ψαλμών που παρεμβάλλονται στα λόγια της ηγουμένης, του Σανούτου και του Μιρχάν, τα οποία σχετίζονται όχι με τους παρόντες αλλά με τις σκέψεις, τις πράξεις και τα αισθήματα της Αυγούστας που είναι απύσχα (Saunier 2002: 187, 188). Πρόκειται για βλασφημία του αφηγητή και της Αυγούστας, την οποία περιβάλλει με στοιχεία διαβολικά όπως και τον Σανούτο. Ο Saunier κάνει επίσης λόγο για την αλληλεγγύη του αφηγητή προς την Αυγούστα, που προαναγγέλθηκε από την πρώτη στιγμή της συνάντησης των δύο εραστών. Αναφέρει δε «τη βλάσφημη ταύτιση του θείου λόγου με την αμαρτωλή ιστορία της ηρωίδας και με τον αυτοαναφορικό λόγο του ελάχιστου αγίου αφηγητή» (Saunier 2002: 191). Στο κείμενο (248.32-33), παρατίθενται αυτούσια τα λόγια του Θεού στον Μωυσή όταν πλησιάζει την καιόμενη βατο, ενώ το «Μη μου άπτου» (248.30) είναι λόγια του Ιησού. Τα παραπάνω εντάσσονται στο κεφάλαιο Γ' με τίτλο *Η Συνάντησις*, όπου γνωρίζοντας τον Σανούτο, η Αυγούστα αισθάνεται για πρώτη φορά την αμαρτωλή επιθυμία. Η επιλογή του αφηγητή να ταυτίσει την ύλη –ή τη σωματικότητα– με τον λόγο του Δημιουργού της προβληματίζει τον Saunier.

Πάντως το θέμα του σαρκικού πόθου και της πνευματικότητας στη θρησκευτική ζωή, όπως υποβάλλονται στους *Ψαλμούς*, είναι ενδεικτικές της δυνατότητας ενορχήστρωσης της εικόνας της σωματικότητας που ταλανίζεται από την ερωτική επιθυμία και της ενοχής που επιφέρει η παράβαση του ηθικού χρέους.

1.2.4 Η απόπειρα χειραγώγησης του σώματος και της σεξουαλικότητας από ελεγκτικούς μηχανισμούς

Στο πλαίσιο της μοναστηριακής ζωής, στον ναό του Μοναστηριού της Νάξου, ο έλεγχος της σωματικότητας εικονοποιείται με την ένδυση των μοναχών με μαύρες καλύπτρες, τα «κουκούλια». Σε μια εύστοχα σκηνοθετημένη εικόνα ο συγγραφέας σχολιάζει την κρυμμένη σωματικότητα και τα συνακόλουθα απωθημένα πάθη των καλογριών.

«Ἐπὶ τῶν στασιδίων ἐφαίνοντο τῆδε κάκεῖσε ἀνθρώπινοί τινες ὑπάρξεις καλογραιῶν, ἀκίνητοι ὡς ἀγάλματα μὲ τὰ κουκούλια καταβιβασμένα ἐπὶ τῶν ὀφθαλμῶν, ἄνευ ἀναπνοῆς, ἄνευ βλέμματος, ἄνευ φαινομένης ζωῆς. Καὶ ὁμως τίς οἶδε ποῖαι λύπαι καὶ ποῖα πάθη ἐκρύπτοντο ὑπὸ τὰ κουκούλια ἐκεῖνα». (319.23-27)

Ωστόσο, η εικόνα του «ὠραίου κεφαλιού» της μοναχής Αγάπης, που επέμενε να μην καλύπτεται εντελώς, επιτρέπει την ανάγνωση ενός σώματος που ανθίσταται στον εξωτερικό έλεγχο.

«Ἡ μέλαινα μανδήλα ἦν ἐφόρει περὶ τὴν κόμην δὲν ἠδύνατο ἐντελῶς νὰ ἀποκρύψῃ τὰ χρυσόξανθά της μαλλιά» (226.29-30).

Στον αντίποδά της, βρίσκονται οι υπόλοιπες μοναχές που υπακούουν στο νεύμα της Ηγουμένης να μείνουν αναπόσπαστες από την ξένη παρουσία στον ναό (319). Οι ψαλμοί τους που ακούγονται ταυτόχρονα με την παρουσία των δυο ξένων ανδρών, Σανούτου και Μιρχάν, μοιάζουν με έμμεση απολογία του αμαρτωλού ανθρώπου για την ταπεινότητα του σώματός του.⁸⁹

⁸⁹ Δαυίδ *Ψαλμοί* βλ.62.2-7:«Ὁ ΘΕΟΣ ὁ Θεός μου, πρὸς σὲ ὀρθρίζω· ἐδίψησέ σε ἡ ψυχὴ μου, ποσαπλῶς σοι ἡ σὰρξ μου ἐν γῆ ἐρήμῳ καὶ ἀβάτῳ καὶ ἀνύδρῳ. οὕτως ἐν τῷ ἁγίῳ ὠφθην σοι τοῦ ἰδεῖν τὴν δύνάμιν σου καὶ τὴν δόξαν σου. ὅτι κρεῖσσον τὸ ἔλεός σου ὑπὲρ ζωᾶς· τὰ χεῖλη μου ἐπαινέσουσί σε. οὕτως εὐλόγησά σε ἐν τῇ ζωῇ μου καὶ ἐν τῷ ὀνόματί σου ἄρῳ τὰς χεῖράς μου. ὡς ἐκ στόματος καὶ πύθης ἐμπλησθεῖ ἡ ψυχὴ μου, καὶ χεῖλη ἀγαλλιάσεως αἰνέσει τὸ στόμα μου. εἰ ἐμνημόνευόν σου ἐπὶ τῆς στρωμνῆς μου, ἐν τοῖς ὄρθροις ἐμελέτων εἰς σέ·[...]» καὶ 87.1-6 «Κύριε ὁ Θεός τῆς σωτηρίας μου, ἡμέρας ἐκέκραξα καὶ ἐν νυκτὶ ἐναντίον σου· εἰσελθέτω ἐνώπιόν σου ἡ προσευχή μου, κλῖνον τὸ οὖς σου εἰς τὴν δέησίν μου. ὅτι ἐπλήσθη κακῶν ἡ ψυχὴ μου, καὶ ἡ ζωὴ μου τῷ ἄδη ἤγγισε· προσελογίσθην μετὰ τῶν καταβαινόντων εἰς λάκκον, ἐγενήθην ὡσεὶ ἄνθρωπος ἀβοήθητος ἐν νεκροῖς ἐλεύθερος, ὡσεὶ τραυματῆαι καθεύδοντες ἐν τάφῳ, ὧν οὐκ ἐμνήσθης ἔτι καὶ αὐτοὶ ἐκ τῆς χειρὸς σου ἀπώσθησαν [...]»

Άμεσος όμως είναι ο λόγος για τη σωματικότητα, όπως θα την αφηγηθεί στην εξομολόγησή της, η μοναχή Αγάπη. Εκεί θα ακουστεί με απροσδόκητη ειλικρίνεια η «ιστορία ενός σώματος με δική του φωνή».⁹⁰ Με την *ομολογία* της αναιρεί την έως τώρα πρόσληψη του κοινωνικά αποδεκτού παρελθόντος της ως συζύγου του Ιωάννη Μούχρα. Η ανατροπή αυτής της κανονικότητας δια της απαγωγής της και της νέας της ζωής με τον εραστή της, (227.21-27), βρίσκεται σε πλήρη αντιστοιχία με την συθέμελη αναθεώρηση της σωματικότητάς της. Ο άσβεστος ερωτικός πόθος της Αυγούστας για τον εραστή της (229.6-8) εκφράζεται απερίφραστα, όπως ακριβώς βιώνεται από ένα σώμα που ανθίσταται ακόμα και στην ιερότητα της εξομολόγησης. Το σώμα της δεν προσδιορίζεται πλέον κοινωνικά ούτε θρησκευτικά, γεγονός που σπεύδει να τονίσει εμφατικά και επανειλημμένως στον πατέρα Αμμούν·γί' αυτό και αυτοαποκαλείται «άσθενής γυναίκα» (228.15), παροτρύνοντας τον εξομολόγο της να τη θεωρήσει «μεθύουσα και παραληρούσα» (228.15). Ο πατήρ Αμμούν στην δήλωσή της για την αδυναμία της να εξομολογηθεί και την αδυναμία αυτής καθεαυτής της εξομολόγησης απαντά ως εξομολόγος ότι «έχει τὸ πονηρὸ πνεῦμα τῆς βλασφημίας ἐντός τοῦ σώματός της», σε αντίθεση με τον αφηγητή που σχολιάζει πως «ἡ βλασφημία εἶναι προϊόν τῆς δυστυχίας, οὐχί τῆς ἀπιστίας».

Μετά από τη μετά δακρύων ομολογία της ενώπιον του εξομολόγου της (228.16-17), η Αυγούστα –ως μοναχή Αγάπη– δηλώνει απερίφραστα ότι «ἐπανίσταται ἡ σὰρξ καὶ ἐζήτα τὰ ἑαυτῆς» (228.19). Η επανάσταση του σώματός της ενάντια στο κατεστημένο είναι απροσδόκητη τόσο ως πράξη όσο και ως λόγος που την οδηγεί συνειδητά στην ακύρωση του ελεγκτικού μηχανισμού της εξομολόγησης, εφόσον «δὲν ὑπάρχει μετάνοια» (227.35). Είναι τολμηρό να ακούγεται διὰ στόματος μιας γυναίκας εγκλωβισμένης στα έμφυλα πολιτισμικά στερεότυπα της εποχής της τόσο κατάφωρη κριτική στη θρησκευτική εξουσία αιώνων. Η κριτική της απέναντι στο μυστήριο της εξομολόγησης εκφράζεται με αμεσότητα, σε μια εκ θεμελίου άρνηση που φαίνεται να συντάσσεται προδρομικά με τον φουκωικό στοχασμό.

«οὐδέποτε μετανόησα διὰ τὸ ἔγκλημά μου τοῦτο πάτερ οὐδέ πιστεύω ὅτι εἶναι δυνατόν νὰ μετανοήσω» (228.35, 229.1)

Κατόπιν αυτού, η «πρόχειρη» (230.6-9), όπως σχολιάζεται από τον αφηγητή, ετυμηγορία του ιερέα Αμμούν, είναι ότι αυτή η γυναίκα δεν μπορεί παρά να διακατέχεται από «δαιμόνιο».

«Ἐχεις τὸ πονηρὸν πνεῦμα τῆς βλασφημίας ἐντός τοῦ σώματός σου» (228.13)

«Δαιμόνιον, δαιμόνιον ἔχεις δυστυχῆς, τῆ εἶπε [...] τὸ δαιμόνιον εἶπε ἀφ' ἑαυτοῦ τὸ ὄνομά του». (230.10)

⁹⁰ Αρετάκη 2002: 71.

Σε αυτό το σημείο αναγόμαστε συνειρμικά στην αρχέγονη δαιμονοποίηση της ισχυρής γυναίκας από την εξουσία.⁹¹ Ο φθόνος της ανδροκρατούμενης ηθικής οδηγεί στον χαρακτηρισμό της διαλεκτικά επικίνδυνης γυναίκας ως διεφθαρμένης ή δαιμονισμένης.⁹²

Έχει λεχθεί ότι η συνεπακόλουθη φυγή της Αυγούστας από το μοναστήρι της Νάξου για τη γαλέρα του κόμη είναι συνώνυμη με την «επιστροφή της στην αρχική πηγή δυστυχίας της, που είναι ο εγκλεισμός στην αμαρτία, καθώς δεν θα πάρει τον δρόμο της μετάνοιας».⁹³ Αυτό είναι το ανατρεπτικό στοιχείο της σωματικότητας της που αποστασιοποιείται απροσδόκητα από εξουσιαστικές δομές, κοινωνικές και ποιμαντικές. Ο λόγος έχει ουσιαστικό ρόλο σε αυτή τη διεργασία, καθώς οι ομολογίες της φανερώνουν πλήρη συναίσθηση της παραπάνω διαδικασίας αποδόμησης.

Το σώμα της Αυγούστας περισσότερο από οποιοδήποτε άλλο προσώπου είναι το αβέβαιο, μη κανονιστικό σώμα, έναντι του σταθερού και πειθαρχημένου συζύγου της. Θα μπορούσε να ονομαστεί *τόπος ενδεχομενικότητας* και δεν προϋποθέτει την άρνηση της υλικής του υπόστασης. Πλέον, όχι ο έξωθεν επιβεβλημένος λόγος, αλλά μόνο η φυσική φθορά του θανάτου θα ανακόψει την ένταση του πάθους της. Παρατηρούμε την κατάκτηση της ελευθερίας και αυτεπίγνωσης μέσα από τις δοκιμασίες που υπέστη η σωματικότητά της έως την τελική της καταστροφή, οπότε και απέκτησε πλήρη αυτεπίγνωση.⁹⁴

⁹¹ Ο Badiou (2013: 54) αναφέρει ότι στη θεά της γυναίκας αντιπαρέρχεται κανείς τον ίδιο τον Θεό, γι' αυτό και οι άρρενες πέριξ αυτής ανέκαθεν την έκρυβαν

⁹² Bal 2006: 535, 537.

⁹³ Αρετάκη 2002: 74.

⁹⁴ Πρόκειται για ένα κατεξοχήν ρομαντικό στοιχείο-πβ. Διονυσίου Σολωμού, *Πόρφυρας*: «άστραψε φως και γνώρισεν ο νιος τον εαυτό του» (8.2), κατά τη στιγμή του θανάτου του νεαρού Άγγλου στη θάλασσα από την επίθεση ενός καρχαρία.

Κεφάλαιο 2

Η επιθυμία στους *Εμπόρους των εθνών*

2.1 Η επιθυμία στις θεωρίες του εικοστού αιώνα

2.1.1 Επιθυμία και χειραγώγηση: η θεώρηση του Foucault

Οι έννοιες της επιθυμίας και του επιθυμούντος υποκειμένου διαμορφώνουν, κατά τον Foucault, το άτομο και την εμπειρία του. Το εάν η σεξουαλικότητα αποτελεί ηθικό πεδίο, συνιστά κατ'αυτόν πεδίο διερεύνησης.⁹⁵ Σύμφωνα με τη φουκωική σκέψη, η ψυχή είναι ο ρυθμιστής των απαιτήσεων και των ορμών του σώματος απέναντί της,⁹⁶ ενώ στη χριστιανική πολιτική θεολογία το σώμα λαμβάνει συμβολική έννοια.⁹⁷ Σε ό, τι αφορά τη σχέση σώματος-ψυχής και την έννοια του πάθους ως νόσου,⁹⁸ τίθεται το ζήτημα της αναγκαιότητας μιας κραταιάς ψυχής σε ένα δυνατό σώμα και της σύνδεσής της με αυτό.⁹⁹

Από την άλλη, ο Foucault θεωρεί δεδομένη την επιχειρούμενη καταστολή της σεξουαλικότητας από την εξουσία, η οποία δυναμιτίζει τους συναφείς προς αυτήν λόγους.¹⁰⁰ Σε αυτό το πλαίσιο αναδύονται *λόγοι εξομολογητικοί*, οι οποίοι οριοθετούν το *κανονιστικά φυσικό*.¹⁰¹ Εκεί η σεξουαλικότητα σχετίζεται μόνο με

⁹⁵ «Κάτω από ποιες συνθήκες, για ποιο λόγο και με ποια μορφή η σεξουαλική δραστηριότητα αποτέλεσε ηθικό πεδίο;» (Foucault 2003β: 18).

⁹⁶ Foucault 1992: 148-149. Η ορμή του πόθου, οι εικόνες, η προσήλωση στην ηδονή θέτουν το σώμα σε κίνδυνο κι εδώ γίνεται αναγκαία η επέμβαση της ιατρικής.

⁹⁷ Η Πλαζομίτη (2012: 75) αναφέρει τη θέση του Kantorowicz για τη συμβολική χρήση του σώματος στον Μεσαίωνα, όπου γίνεται λόγος για τα «δύο σώματα του βασιλιά» (*The King's Two Bodies*). Εδώ το φυσικό και πολιτικό στοιχείο υπογραμμίζει τη σύνδεση θρησκευτικής και κοινωνικής πολιτικής.

⁹⁸ Foucault 1992: 64, 65.

⁹⁹ Foucault 1992: 126. Ο Γαληνός τονίζει το πόσο μπορεί τα αφροδίσια να αποβούν καταστροφικά για την υγεία: ασθένειες, επιληψία κ.λπ. Τελικά και στο μυθιστόρημα η σχέση με τα αφροδίσια κάθε άλλο παρά σε καλό απέβη, είτε σε ό, τι αφορά την Αυγούστα, είτε τον ηδονιστή Σανούτο, καθώς στο τέλος και οι δύο κατέληξαν στο θάνατο.

¹⁰⁰ Foucault 1978: 15, 21. Παράλληλα, «και μόνο που μιλάς για το σεξ και μάλιστα για την καταστολή του ισοδυναμεί με εσκεμμένη παράβαση» (Foucault 2003γ: 31).

¹⁰¹ Foucault 1978: 31. Συνιστά «επιβολή με τη μορφή γενικού καταναγκασμού η τόσο ιδιάζουσα στη Δύση εντολή να λες οτιδήποτε αφορά το παιχνίδι των αναρίθμητων ηδονών, αισθημάτων και σκέψεων που έχουν κάποια συνάφεια με το σεξ» (Foucault 2003α: 34).

την αναπαραγωγή εντός της οικογένειας, η οποία αφ' εαυτού προάγεται από το καπιταλιστικό και αστικό καθεστώς.¹⁰²

Πάντως, από τις απαρχές της προβληματοποίησης της επιθυμίας και της ηδονής, το σώμα εκλαμβάνεται ως δύναμη φορέας αμαρτημάτων και επιθυμιών. Η ενοχοποίηση της σωματικότητας δια μέσου της σάρκας και η πυροδότηση της πληθώρας των λόγων για το σώμα, ενδεχομένως να διευκόλυναν την απελευθέρωση του άτομου από την ενοχή στην οποία τον οδηγεί η σεξουαλικότητά του.¹⁰³ Το υποκείμενο, προκειμένου να λυτρωθεί από την επικυριαρχία της ερωτικής επιθυμίας, πειθαναγκάζεται να παραμείνει υποταγμένο τόσο στον έλεγχο που του ασκείται όσο και σε έναν επιβεβλημένο αυτοέλεγχο, θεωρώντας την υποταγή αυτή φυσική.¹⁰⁴ Από την άλλη, μόνο διά της ομολογίας,¹⁰⁵ της «ηδονής της ανάλυσης»¹⁰⁶ μπορεί κανείς να αποκρυπτογραφήσει τη σεξουαλικότητά του.

Κινούμενη προς τον άξονα του ελέγχου, η ηθική του χριστιανισμού συνέδεσε τη σεξουαλική πράξη με το κακό και το απαγορευμένο.¹⁰⁷ Η υπόθεση της καταστολής του λόγου για το σεξ μοιραία έρχεται σαν αντίδραση και η «scientia sexualis» γίνεται μια λεπτή μορφή της «ars erotica».¹⁰⁸ Ο Foucault αποδίδει καίρια σημασία στις ιστορικές κατασκευές εντός των οποίων το άτομο τείνει να ετεροκαθορίζεται. Η θεωρητική αυτή βάση έχει ως συνεπακόλουθο τη συγκρότηση μιας σωματικότητας παθητικοποιημένης και ευάλωτης στη ρευστότητα των συνθηκών.¹⁰⁹

2.1.2 Η επιθυμία στην Ψυχανάλυση

Η *επιθυμία* είναι η ουσία του ανθρώπου κατά τον Spinoza και συνιστά το επίκεντρο της σκέψης του.¹¹⁰ Περνώντας στην καθεαυτού αποκρυπτογράφησή

¹⁰² Foucault 1978: 11.

¹⁰³ Foucault 1978: 29-31 και Πλαζομίτη 2012: 29, 30.

¹⁰⁴ Πλαζομίτη 2012: 30, 39, 40.

¹⁰⁵ Foucault 1978: 82. «Η ομολογία υπήρξε και παραμένει η γενική μήτρα που διέπει την ανάδειξη του αληθινού λόγου πάνω στο σεξ».

¹⁰⁶ Foucault 1978:92 «[...]περιπλανώμενα κομμάτια μιας ερωτικής τέχνης που η ομολογία και η επιστήμη του σεξ μεταφέρουν λαθραία».

¹⁰⁷ Foucault 1978: 31.

¹⁰⁸ Foucault 1978: 29-31 και 92.

¹⁰⁹ Πλαζομίτη 2012:42 Έχει καταλογιστεί στον Foucault ότι αφαιρεί από το υποκείμενο την κοινωνική επίδραση και τον ψυχολογικό οικονομικό και κοινωνικό του χαρακτήρα, αντιμετωπίζοντάς το ως παθητικό και όχι ως κύριο υποκείμενο των πράξεών του.

¹¹⁰ Κατά τον Σπινόζα (2009: 317), «η Επιθυμία είναι η ίδια η ουσία του ανθρώπου καθόσον συλλαμβάνεται ως καθορισμένη από οποιονδήποτε δοθέντα επηρεασμό της να ενεργήσει κάτι». Βλ. και Σπινόζα 2009: 281-282, 318.

της στην Ψυχανάλυση, σημαντική είναι η συμβολή του Lacan για την κατεξοχήν σύνδεση της ασυνείδητης επιθυμίας με τη σεξουαλική.¹¹¹ Εξάλλου, έχει επισημανθεί η ταύτιση του Lacan με τον Spinoza, ο πανθεισμός του οποίου, το *amor intellectuallis dei* ταυτίζεται με την «αναγωγή του πεδίου του Θεού στην καθολικότητα του σημαίνοντος[...]». Παράλληλα, κάνει λόγο για την «πρωτοκαθεδρία του σημαίνοντος και του συμβολικού».¹¹²

Βασική αρχή της σκέψης του Lacan είναι η δομή του ασυνείδητου ως γλώσσας/λόγου¹¹³. Επομένως, το υποκείμενο μιλά με το σώμα του ακούσια και ως εκ τούτου λέει πάντοτε περισσότερα από όσα γνωρίζει.¹¹⁴ Το σώμα είναι ένα ομιλούν και έμφυλο σώμα αλλά και μια εικόνα,¹¹⁵ ενώ το παραγόμενο λεχθέν είναι η επιστροφή των απωθημένων λεγομένων.¹¹⁶

Κατά την ανάλυση που λαμβάνει χώρα εντός της λεκτικής δραστηριότητας, βιώνεται η εμπειρία της επιθυμίας του Άλλου, που τοποθετείται επέκεινα του λέγειν. Αρχικά, η επιθυμία του Άλλου είναι «αδιαφανής και σκοτεινή», ένας χώρος στον οποίο το υποκείμενο παραμένει αβοήθητο, μια τραυματική εμπειρία την οποία διερευνά η ψυχανάλυση. Για τον Lacan, η επιθυμία του υποκειμένου είναι άμυνα.¹¹⁷ «Αμύνεται το υποκείμενο με ένα στοιχείο που προσπορίζεται από τη φαντασιακή σχέση του Εγώ με έναν άλλο, όπου αποτυπώνεται το ίδιο το υποκείμενο ως ον ομιλίας».¹¹⁸ Η επιθυμία, επομένως, δεν καθορίζεται από ένα αντικείμενο αλλά από μια *φαντασίωση* την οποία το υποκείμενο λαμβάνει από το πεδίο των εικόνων.¹¹⁹

Ο Lacan τονίζει την εμφάνιση του άγχους ως κυρίαρχου συμπτώματος της σύλληψης των δραστηριοτήτων από τον μηχανισμό της επιθυμίας. Κάνει δε χρήση του όρου *επιθυμία* αντί των όρων θετικά ή αρνητικά συναισθήματα.¹²⁰ Η αδιαφανής και σκοτεινή επιθυμία της ηρώιδας που τη γεμίζει άγχος, είναι κυρίαρχη σε όλο το έργο. Ακόμα και κατά την παραμονή της στο μοναστήρι, η ανάμνηση της σχέσης της με τον εραστή της την ταλανίζει μαζί με τις τύψεις της,

¹¹¹ Evans 2005: 141-143.

¹¹² Guyomard 2004: 207, 208. Ο Lacan προβαίνει στην ανάλυση της θέσης του Spinoza ότι «η επιθυμία είναι η ουσία του ανθρώπου, που τον συνιστά στη ριζική συνάρτηση της καθολικότητας των θεϊκών γνωρισμάτων, την οποία δεν μπορούμε να σκεφτούμε, παρά μόνο μέσω της λειτουργίας του σημαίνοντος [...]»

¹¹³ Nasio 2010: 27.

¹¹⁴ Nasio 2010: 188.

¹¹⁵ Nasio 2010: 189.

¹¹⁶ Lacan (1973) στον Nasio 2010: 86.

¹¹⁷ Σαφουάν 2005: 131, Ενώ για τον Φρόντ, η επιθυμία ενεργοποιεί την άμυνα του υποκειμένου.

¹¹⁸ Σαφουάν 2005: 132

¹¹⁹ Το αντικείμενο (α) (le petit objet a) βλ. Σαφουάν 2005: 132.

¹²⁰ Lacan (1958-1959 VI: Η επιθυμία και η ερμηνεία της) στον Σαφουάν 2005: 130.

ενώ όταν, κατά την εξομολόγηση, η επιθυμία της αποτυπώνεται σε λόγο, μετασχηματίζεται σε συνειδητή κατάθεση ψυχής.

2.1.2.1 Λόγος και επιθυμία: η θεώρηση της Kristeva

Κατά την, Kristeva «η επιθυμία είναι έννοια συμπληρωματική προς το συναίσθημα που προσδέεται στη δραματική έννοια της αγάπης».¹²¹ Είναι πόθος για το *απόν πράγμα*,¹²² το οποίο επιθυμείται κυρίως από τον Άλλον.¹²³ Η επιθυμία για τον Θεό βρίσκεται σε άλλο επίπεδο αλλά ως μυστικιστική ενσωματώνεται στην πρωταρχική ανθρώπινη επιθυμία.¹²⁴ Άρα, η αναζήτηση του Θεού ως επιθυμητού-απόντος αντικειμένου είναι το αντικείμενο που προσφέρει πληρότητα, ακόμα και αν είναι απόν.¹²⁵

Ως προς την ομολογία, τον «αναλύοντα λόγο» και την επιθυμία, η Kristeva κάνει λόγο για αλληλεξάρτηση ανάμεσα στη σεξουαλική λειτουργία και τη γλώσσα, ενώ η δυσφορία που προκαλείται από την απώθηση έχει ήδη επισημανθεί από τον Φρόυντ.¹²⁶ Η σεξουαλική φόρτιση του *αναλύοντος λόγου* ως επιθυμίας, συνιστά κεντρική «δοκιμασία ενοποίησης και αποσταθεροποίησης του υποκειμένου».¹²⁷ Η δε ακόρεστη επιθυμία που συνυφάνεται με τις σωματικές αισθήσεις, τείνει να διαταράσσεται από τον ορθό λόγο.¹²⁸

Η ανάλυση είναι ουσιαστικά ομιλία μεταξύ δύο υποκειμένων σε κατάσταση *μεταβίβασης και αντιμεταβίβασης*.¹²⁹ Περιλαμβάνει «τη διήγηση του προσωπικού μυθιστορήματος και την ανίχνευση του σημειωτικού υλικού που ισοδυναμεί με τη στίξη σώματος και λόγου».¹³⁰ Επιπλέον, συνώνυμη της διαύγειας, διανοίγει το δρόμο στο *ομιλούν* να εισαγάγει «το δικό του σύστημα ομιλίας».¹³¹ Κατά την ανάλυσή του ατόμου ως υποκειμένου του ερωτικού λόγου, επιτυγχάνεται συνεπώς «η επαφή του με τη δυναμική της ψυχικής ανανέωσης, της διανοητικής ανακαίνισης και της σωματικής μεταλλαγής».¹³²

¹²¹ Kristeva 2011: 216-217.

¹²² Kristeva 2011α: 216-7 Αναφέρεται στον άγιο Βερνάρδο.

¹²³ Lacan 1951β: 12.

¹²⁴ Kristeva 2011α: 216-7 Κι εδώ, επίσης, αναφέρεται στον άγιο Βερνάρδο.

¹²⁵ Kristeva 2011α : 217. Έτσι εικονοποιείται στο *Άσμα Ασμάτων*.

¹²⁶ Kristeva 2003: 91.

¹²⁷ Kristeva 2003: 93

¹²⁸ Kristeva 2011α: 217.

¹²⁹ Kristeva 2003: 33-34.

¹³⁰ Kristeva 2003: 25.

¹³¹ Kristeva 2003: 102. Είναι δύσκολο να αντιμετωπίσει κανείς την απομυθοποιημένη εικόνα του εαυτού του αλλά και της κοινότητας.

¹³² Kristeva 2003: 36.

Κατά τη διάρκεια της ανάλυσης ή ομολογίας, παρατηρείται η σύζευξη δύο αντιφάσεων, της δέσμευσης της κινητικότητας και της μετάθεσης της ενορμητικής ενέργειας προς την ομιλία.¹³³ Το τέλος της ανάλυσης ισοδυναμεί με τη διάλυση των φαντασιώσεων και τη θανάτωση της παντοδυναμίας του αναλυτή¹³⁴. Ως εκ τούτου, «ο αναλύων μαθαίνει τον εαυτό του, βυθισμένος στη σταθερότητα της σημασιότητας που την υπερβαίνει».¹³⁵ Σε αντίθεση με τον παλαιότερο άνθρωπο, ο αναλύων αναγνωρίζει τη δυνατότητα της επιθυμίας για αυτογνωσία μέσα από την ψυχική διάλυση και τον σωματικό θάνατο, από όπου αναδύεται ο νέος άνθρωπος.¹³⁶

Η γνώση της επιθυμίας του ατόμου είναι η ελευθερία και το έρεισμά του. Από το σημείο αυτό και εξής, «αγαπά και αυταπατάται παίρνοντας ο ίδιος την ευθύνη». Η ανάλυση ως εκμάθηση του αποχωρισμού¹³⁷ είναι πέραν και διά μέσου της πίστης.¹³⁸ Κατά τον Freud, η θρησκεία ως «ένδοξη παραίτηση», απέχει από την πραγματικότητα, ωστόσο καταφέρνει να αποτυπώσει την επιθυμία των υποκειμένων της.¹³⁹ Σε σχέση με την επιθυμία καθεαυτή, ο έρωτας ως συγχώνευση με το Έν, εξαλείφει την ετερότητα.¹⁴⁰ Η επιθυμία ή η αγάπη ως πάθος είναι δώρο σύμφυτο με τον πόνο και την ολική απώλεια. Με αυτήν ταυτίζεται η εμπειρία της εξομολόγησης.¹⁴¹

Σχετικά με τη σωματικότητα της ερωτευμένης γυναίκας, στην ψυχανάλυση η «καθαγιασμένη», θρησκευτική ή εκκοσμικευμένη αναπαράσταση της θηλυκότητας, απορροφάται από τη μητρότητα εντός του πολιτισμικού πλαισίου. Ο φεμινισμός, διεκδικώντας μια νέα αναπαράσταση της θηλυκότητας, ταυτίζει τη μητρότητα με εξιδανικευμένη πλάνη, με φαντασίωση που πλήττει την πραγματικότητα, με αποτέλεσμα την απάρνηση της μητρότητας.¹⁴² Στον χριστιανισμό θεωρείται πάντως η πιο εξευγενισμένη συμβολική ένταξη της θηλυκότητας στο Μητρικό.¹⁴³

¹³³ Kristeva 2003: 37. Αυτήν τη μετάθεση της ενέργειας από το σώμα στην ομιλία την ονομάζει «παράδοξο της πολυθρόνας».

¹³⁴ Kristeva 2003: 45.

¹³⁵ Kristeva 2003: 108. Σημαίνουν είναι το ασυνείδητο.

¹³⁶ Kristeva 2003: 109.

¹³⁷ «Το υποκείμενο αφού αποχωρίστηκε από τη μητέρα δεν επιβιώνει χωρίς τον Άλλον [...]» Συνεπώς «γίνεται αισθητή η ανάγκη για μεταβίβαση-της αγάπης και της πίστης» (Kristeva 2003: 99).

¹³⁸ Kristeva 2003: 93.

¹³⁹ Kristeva 2003: 47.

¹⁴⁰ Kristeva 2011α: 163, 2011α: 165 και 166-167. Ο Νάρκισσος ερωτευμένος με μια πλάνη, συμβολίζει τον ο έρωτα του ανθρώπου ως παθιασμένου αλλά αδύνατου.

¹⁴¹ Kristeva 2011α: 194

¹⁴² Kristeva 2011α: 316. Πρόκειται για την εξιδανικευμένη αρχαϊκή μητέρα, για την εξιδανίκευση του πρωτογενούς ναρκισσισμού.

¹⁴³ Kristeva 2011α: 317-318. Η πιο ισχυρή αποκάλυψη του Θεού μέσω του μυστικισμού, προσφέρεται μόνο σε όποιον αποκαλεί εαυτόν μητρικό.

Η ορθόδοξη στάση, ωστόσο, όπως την εκφράζει ο Χρυσόστομος, υιοθετεί τη θεωρία περί μεταβατικής λειτουργίας του Μητρικού, παρουσιάζοντας την Παρθένο ως δεσμό, περιβάλλον ή ενδιάμεσο.¹⁴⁴ Η Kristeva, επίσης, κάνει αναφορά στον Ιωάννη τον Χρυσόστομο,¹⁴⁵ ο οποίος επεσήμανε τη συνύπαρξη σεξουαλικότητας και θανάτου.¹⁴⁶

2.2 Εκφάνσεις της επιθυμίας

Η Αυγούστα εμφανίζεται ως διφυής μορφή, ένα κράμα λάμψης και ζόφου. Ως Mater Dolorosa (231.3-5) και γυναίκα με το δαιμόνιο εντός της (231.8-11). Ακόμα και ως αδερφή Αγάπη, δεν μπορεί να καθυποτάξει τον δαιμονικό της έρωτα και διχάζεται ανάμεσα στην κανονιστική θεσμικά ζωή της συζύγου και την έκνομη ως ερωμένης, ακροβατώντας σε μια διφυή υπόσταση, δαιμονιακή και θεία,¹⁴⁷ μέχρι να φτάσει στον θάνατο, όπου απαλλάσσεται διά παντός από αυτό το μαρτύριο.

Οι μορφές του έρωτά της κλιμακώνονται, από τη μυστηριακή αδημονία στον αδιόρατο φόβο και το θυελλώδες και καταστροφικό πάθος. Η αισθητοποίησή του συχνά γίνεται εντός της εικονοποιημένης φύσης. Το μυστηριακό αίσθημα του υπερφυσικού κόσμου της «γυναικείας καρδιάς» κινείται εν μέσω του σκηνικού της θάλασσας, με την «ανατέλλουσα σελήνη».¹⁴⁸

Η ομορφιά της Αυγούστας, που αποδίδεται με παρομοίωση (150.11-16) προκάλεσε τη βραδιά της συνάντησής τους στον Πύργο επιθυμίας στον μυστηριώδη ξένο, ο οποίος, εκστατικός την ακολούθησε (155.28-30). Η περιγραφή της ως οπτασίας με τα λευκά ρούχα υπό το φως της σελήνης, (156.13) παραπέμπει συνειρμικά στην αγνότητά της, προτού αλωθεί από την παράφορη και παράνομη επιθυμία.

¹⁴⁴ Kristeva 2011α: 318. Απορρόφηση της θηλυκότητας από το Μητρικό συναντάμε σε πολλούς πολιτισμούς αλλά ο χριστιανισμός την οδήγησε στο απόγειό της, ενδεχομένως ως αρσενική ιδιοποίηση του Μητρικού.

¹⁴⁵ Kristeva 2011α: 322, όπου σχολιάζει το *Περί Παρθενίας* του Ιωάννη Χρυσόστομου σε σχέση με την προσπάθεια εκλογίκευσης της άμωμης σύλληψης -η οποία σημειώθηκε από την ασκητική τον 4^ο αι. - και την τοποθέτησή του Χρυσόστομου για τη διαπλοκή σεξουαλικότητας και θανάτου.

¹⁴⁶ Kristeva 2011α: 322. Ο Ιερός Αυγουστίνος, καταδικάζοντας τη λαγνεία ως συνακόλουθη της επιθυμίας, θεωρεί ότι η αγνεία της Παρθένου Μαρίας είναι λογικό προαπαιτούμενο για την αγνότητα του Χριστού.

¹⁴⁷ O Guyomard (2004:101) αναφέρει ότι η γυναίκα, μοιραία, βρίσκεται ενώπιον δύο αντιφατικών ταυτοτήτων, αυτήν της δελεαστικής γυναίκας με τη διαβολική επιθυμία, που βάζει σε πειρασμό τον άνδρα και επισπεύδει την πτώση του και της «παρθένου νέας Εύας», που είναι άσπιλη και φέρνει στον κόσμο χωρίς σεξουαλικότητα ένα παιδί-θεό.

¹⁴⁸ Εικόνες που φανερώνουν υπερφυσικούς φόβους και θέλητρα συναντάμε στο μυθιστόρημα στα 151.10-16, 152.24-29, 153.18-19.

Πριν προλάβει να κυριευθεί από τον πόθο, εύλογα τρομάζει στη θέα του ξένου μέσα στη νύχτα (153.27). Η γλώσσα της «παρέλυσε», αλλά και θύμωσε με την αυθάδειά του (155.6,11-12). Όταν συναντιούνται τα βλέμματά τους, χαμηλώνει το βλέμμα (155.28-30). Όμως ο «πειρασμός»¹⁴⁹ της επιθυμίας δεν άργησε να την κυριέψει. Στο σημείο των παραπάνω συμπτωμάτων άγχους της Αυγούστας, αναγνωρίζουμε την άλωση του υποκειμένου από το άγχος που γεννά η επιθυμία.

Σε μια λακανική αναγωγή της επιθυμίας της Αυγούστας, η ασυνείδητη ερωτική επιθυμία της, όπου το σώμα της μίλησε χωρίς να έχει επίγνωση των λεγομένων του, σημειώνεται στην πρώτη συνάντηση με τον ξένο στον Πύργο. Εκεί ο λόγος περί επιθυμίας δεν έλαβε ακόμα χώρα, καθώς ακόμα επικρατεί το ομιλούν σώμα.

Η επιθυμία του Άλλου, του Βενετού Σανούτου, είναι αδιαφανής αρχικά, ενώ στο διάλογό της με την Ηγουμένη η Αυγούστα έχει αμυντική στάση. Το άγχος της επιθυμίας την έχει πλέον καταλάβει και θα την συνοδεύει σε βαθμό μελαγχολίας έως τον θάνατό της.

«-Διότι ένόμισες είς μίαν στιγμήν ὅτι τὸ εὖρες... Διότι ἐκρέμασες τὴν ζωὴν σου εἰς ἓν πάθος κόρη μου.

-Δὲν ἔχω κανέν πάθος...

-Βέβαια, εἰς τοῦτο καταντᾶ να μὴν ἔχη τις πάθος, ὅταν ἐξαντλήσῃ ὅλα τὰ μέσα τοῦ πάθους. Τότε τὸ πάθος θραύεται, διαρρέει ἀναλύεται καὶ μένει κενόν εἰς τὴν ψυχὴν». (286.19-24)

Το γεγονός δε ότι η μοναχή Αγάπη προσεύχεται συνεχώς για να απαλλαγεί από το πάθος της, κατά τον Lacan, θα είχε άλλη ανάγνωση, καθώς τόσο η προσευχή όσο και η εξέγερση έχουν ως κοινό σημείο το άνοιγμα στον κόσμο, που πραγματώνεται με την επιθυμία.¹⁵⁰ Πράγματι, στο τέλος, θα ακολουθήσει την επιθυμία της μετά από προσευχές (229.1-9) αλλά και την «εξέγερση» που έκανε ενάντια στον κανονιστικό λόγο της Εκκλησίας και τον κοινωνικό της ρόλο ως συζύγου (227.30-35-229.1-10).

Κατά την κρυπτογραφική και ψυχαναλυτική ματιά του Saunier, το ίδιο το όνομα του Σανούτου ετυμολογείται από το λατινικό sano (άρρωστος) και ειρωνικά συνδέεται με το salus (σωτηρία).¹⁵¹ Η παραφροσύνη της Αυγούστας προσομοιάζεται συστηματικά με ασθένεια, από την οποία προσπαθεί να απαλλαγεί και να σωθεί.

¹⁴⁹ Αυτός είναι ο τίτλος του σχετικού κεφαλαίου.

¹⁵⁰ Ρεκαλλάτι 2015: 80.

¹⁵¹ Saunier 2001: 178.

2.2.1. Η ομολογία της επιθυμίας ως αναλύων λόγος και αυτογνωσία

Η ψυχανάλυση «προήλθε από την ανάπτυξη και θεσμοποίηση των διαδικασιών ομολογίας», όπως ισχυρίζεται ο Foucault.¹⁵² Ως ομολογία δε στον χριστιανικό κόσμο εκλαμβάνουμε τη θεσμοθετημένη εξομολόγηση, η οποία λειτουργεί και ως ψυχανάλυση και υπό αυτούς τους όρους θα εκληφθεί εφεξής.

Στη συνάντηση που επιδίωξε η Αυγούστα με την Ηγουμένη Φηλικίτη, αμέσως μετά τη γνωριμία της με τον Σανούτο, λαμβάνει χώρα μια στοχευμένη *ομολογία του αδιόρατου φόβου* για την αρχόμενη επιθυμία της. Τότε είναι που η Ηγουμένη ονοματίζει την απροσδιόριστη αυτή επιθυμία σε συγκεκριμένη και υπαρκτή σαρκική έλξη, η οποία στο εξής θα συνιστά υπαρκτή απειλή για την Αυγούστα.

«Δὲν ἀμφιβάλλω ὅτι ὁ ξένος ἔβαλε διαβολικὸν ἔρωτα διὰ σέ, κόρη μου. Ἄλλὰ φοβοῦμαι προσέτι μήπως καὶ σὺ εἰσέλθῃς εἰς πειρασμὸν καὶ σχηματίσῃς συνδυασμὸν ἁμαρτίας». (159.32-35)

Κατόπιν τούτου, η επιθυμία κυριεύει πια την Αυγούστα, η οποία έχοντας συνείδηση του πάθους της, κλαίει, για να ανακουφίσει την έντασή της (163.1, 2-10).¹⁵³ Το ίδιο βράδυ δε, ανέβηκε στην έπαλξη του πύργου –μοιραίο τόπο παθών και θανάτου– όπως αποδείχτηκε, και αναπολεί τη βραδιά της συνάντησής της με τον ξένο (163.20).

Σχετικά με τη διφυή μορφή της Αυγούστας, τη σαρκική και την πνευματική, η ίδια ομολογεί στον πνευματικό της πατέρα Αμμούν:

«Συχνάκις καταβαίνει εἰς τὰ χεῖλη μου ἀσεβὴς λογισμὸς καὶ ἀναβαίνει ἐναγῆς ἐπιθυμία. Οἱ στεναγμοί μου τὰ δύο αὐτὰ μεταφράζουσιν εἰς τὴν πύρινην γλώσσα τοῦ ἔρωτος καὶ τῆς ἀπελπισίας». (228.22-25)

Αποτελεί απάντηση στην δική του οπτική περί βλασφημίας, που μόλις προηγουμένως διατυπώθηκε.

«Ἐχεις τὸ πονηρὸν πνεῦμα τῆς βλασφημίας ἐντὸς τοῦ σώματός σου» (228.13)

Στα παραπάνω διακρίνεται η επιθυμία ως πόθος για το *απὸν αντικείμενο*, καθώς επίσης η αλληλεξάρτηση της ερωτικής επιθυμίας με τη γλώσσα. Ο *αναλύων λόγος* είναι φορτισμένος με την έννοια της επιθυμίας, σε τέτοιο βαθμό, που επιτυγχάνει

¹⁵² Foucault 2008: 161.

¹⁵³ Kristeva 2011α: 333. Η Kristeva αναφέρει την εικόνα της θλιμμένης Παναγίας ως *Mater Dolorosa*. Από την άκαμπτη μορφή των Βυζαντινών εικόνων, το πρόσωπο θα καλυφθεί με δάκρυα, που θα γίνουν τα κατεξοχήν σημάδια της Δύσης του Μεσαίωνα.

την αποσταθεροποίηση του επιθυμούντος υποκειμένου της Αυγούστας και την κατάσταση της απελπισίας στην οποία οδηγείται.

Η *ομολογία* της επιθυμίας της ηρώιδας για τον Σανούτο την οδηγεί ένα βήμα πιο κοντά στη *γνώση του εαυτού της*. Τη στιγμή που ο *αδιόρατος φόβος* της εκφράζεται λεκτικά (157.8), θεωρείται πλέον υπαρκτός. Με «σύννεφο στο πρόσωπό της» προτρέπει τον άνδρα της αφενός να διώξει τον ξένο (157.20, 23-28) που, όπως ισχυρίστηκε, της έκανε κακή εντύπωση, αφετέρου να αποφεύγει ο ίδιος τους θαλάσσιους κινδύνους μακριά της.

Η ομολογία της επιθυμίας της φαίνεται να προδίδει επίγνωση των βασάνων του σαρκικού έρωτα:

«[...] τὸν ἀγαπῶ τόσο διαπύρως και ἐμμανῶς ὥστε ὁ ἔρως οὗτος εἶναι δαιμόνιο κατοικοῦν εἰς τὴν σάρκα μου». (228.31-2)

Η αυτεπίγνωσή της συνιστά συγχρόνως ειλικρινή ομολογία και πλήγμα στον κυρίαρχο λόγο της Εκκλησίας, σε έναν *αναλύοντα λόγο* στον οποίο «εγκαθιδρύεται» συνειδητά η εμβέλεια της επιθυμίας της ως ισχυρότερη της πίστης στον Θεό.

«Ἀπορῶ πάτερ μου πῶς ὁ Θεός ἐπιτρέπει νὰ ὑπάρχη αἴσθημα ἰσχυρότερο τῆς εἰς αὐτόν πίστεως [...] εἰς μάτην ἐκτελῶ παρατεταμένης νηστείας, εἰς μάτην κάμνω καθ' ἐκάστην χιλίας γονυκλισίας. Ἡ σὰρξ δὲν δύναται νὰ καταβληθῆ, ὁ ἔρως δὲν δύναται νὰ ὑποχωρήσῃ. Τὰ μὲν χεῖλη ψιθυρίζουν μηχανικῶς τὰς τυπικὰς προσευχὰς, ἅς παιδιόθεν ἀπεστήθισα, ἡ δὲ καρδιά μου ἀντηχεῖ τὸ ὄνομα ἐκεῖνου.» (228-289.1-9)

«Φεῦ, οὔτε τὸ ἄγνωστον δὲν δύναται νὰ μὲ θέλξῃ πλέον.» (286.17)

Στα παραπάνω λόγια της Αυγούστας διαβάζουμε τις απόψεις της Kristeva, όπου η ικανοποίηση της ανάγκης για πίστη, που ευνοεί την ανάπτυξη της γλώσσας, θα ακολουθήσει μια άλλη «διαβρωτική και απελευθερωτική συγχρόνως ικανότητα, η επιθυμία για γνώση».¹⁵⁴ Ἄλλωστε το εγώ που ομιλεί, αποκαλύπτεται στον εαυτό του, ιδίως όταν η δομή του βασίζεται σε ένα δεσμό με ένα άλλο, σεξουαλικό κατά βάσιν αντικείμενο. Η κατανόηση και παρακολούθηση του ομιλούντος υποκειμένου, μας δίνει τη δυνατότητα να αποφύγουμε «τις ασπίδες προστασίας του παιδαριώδους συντηρητισμού» και της αυταπάτης στην οποία οδηγεί ο «κοντόφθαλμος ιδεαλισμός».¹⁵⁵

¹⁵⁴ Kristeva 2011β: 16.

¹⁵⁵ Kristeva 2011β: 56-57.

Συνάφεια προς τις αναφορές της Kristeva για το δίπολο δέσμευση της κινητικότητας-ορμητικότητα κατά την ψυχανάλυση, παρατηρούμε στην παραμονή της Αυγούστας στο κρεβάτι κατά την εξομολόγηση. Η μη κινητικότητά της ως *αναλυόμενης* είναι αντιστρόφως ανάλογη με την ορμή του λόγου της για το παράφορο πάθος της. Η ευθυκρισία και η ρητή της παραδοχή περί αμετανόητης επιθυμίας στο πρόσωπο του Σανούτου διαλύει τη *φαντασίωση* της για το *απόν αντικείμενο*, εφόσον θα σπεύσει τελικά να συναντήσει τον εραστή της. Αυτή η *δέσμευση της κινητικότητας* μετασηματίζεται, επομένως, σε *κίνηση* προς την αυτεπίγνωση. Ο *αναλύων λόγος* της, εντέλει, τη φέρνει προ της επιθυμίας της για επανένωση με τον εραστή της.

Επιπλέον, διά του λόγου της, όπως φάνηκε παραπάνω, και με την αμφισβήτηση της λειτουργίας δομικών θεσμών, όπως η εξομολόγηση, επιτελείται και μια άλλη παράμετρος της ψυχαναλυτικής διαδικασίας: η *θανάτωση της παντοδυναμίας του αναλυτή*. Αυτό έχει ιδιαίτερο αντίκτυπο στον πατέρα Αμμούν, του μοναστηριού της Πάτμου, ο οποίος, σε μια ειλικρινή αποστροφή προς τον εαυτό του, αναρωτήθηκε για τη δική του ειλικρίνεια απέναντι στον εξομολόγο του και εντέλει «είς τί χρησιμεύει ἡ ἐξομολόγησις» (229.30-34, 230.1-4). Αποδεικνύεται απροετοίμαστος να αντιδράσει λογικά, γι' αυτό και «πρόχειρα» αποφαινεται για ύπαρξη «δαιμόνιου» στην Αυγούστα.¹⁵⁶

Τέλος, στην εξομολόγηση της Αυγούστας εντοπίζουμε και τη θέση της Kristeva περί *διανοητικής και ψυχικής ανακαίνισης του αναλυόμενου*, καθώς και περί της *σωματικής μεταλλαγής του*, μετά την εκμυστήρευση της *προσωπικής τους ιστορίας*. Η αυτογνωσία της Αυγούστας αποκτάται διά της ιδιότητάς της ως ομιλούντος υποκειμένου. Η δε σωματική της μεταλλαγή συνίσταται στην μετάβαση από την καταβύθισή της στο άγχος και τη μελαγχολία της επιθυμίας του απόντος αντικειμένου -του έρωτά της- και τις ενοχές που την βασάνιζαν στην ξαφνική της ετοιμότητα και σπουδή να συναντήσει τον εραστή της στη γαλέρα. Κάνοντας αναδρομή στο παρελθόν της, ο αφηγητής σχολιάζει:

«Τίς ἠδύνατο νὰ πιστεύσῃ ὅτι αὕτη, καίπερ διὰ τοῦ δόλου ἀπαχθεῖσα ὑπ' αὐτοῦ, ἔμελλεν οὐχί νὰ τὸν ἀποστραφῇ ἀλλὰ νὰ τὸν ἀγαπήσῃ; Δὲν εἶναι ταῦτα μυστήρια; Ἄλλ' ὄχι, δὲν εἶναι μυστήρια, εἶναι ἡ αἰωνία τάσις τῆς ἀνθρωπίνης καρδίας νὰ ἀγαπᾷ πᾶν τὸ μισητόν» (299.2-6).

¹⁵⁶ «ὄθεν μὴ ἔχον ἄλλο προχειρότερον μέσον...» (230.6-9). Το επίθετο «προχειρότερον» δεν είναι άνευ σημασίας· υποκρύπτει ενδεχομένως σχόλιο του αφηγητή για την εξομολόγηση ως πρακτική. Ενδιαφέρουσα είναι και η αποκρυπτογράφηση του ονόματος του Αμμούν από τον Saunier (2001: 187-188), στο πλαίσιο της «βλασφημίας» που διαπράττει η Αυγούστα.

2.2.2 Το σώμα ως τόπος επιθυμιών, βιωμένης ερωτικής εμπειρίας και συναισθημάτων μέσα από την ομολογία της επιθυμίας

Η Αυγούστα, ευρισκόμενη ανάμεσα στην ερωτική επιθυμία εκτός γάμου και το καθήκον, οδηγείται στην απελπισία. Τα συναισθήματά της, κατεξοχήν αντικρουόμενα, κινούνται ανάμεσα στις ενοχές, σύμφυτες με ένα πολιτισμένο θρησκευόμενο ον, και τη σαρκική επιθυμία.

«Τὸν ἀγαπῶ τόσο διαπύρως καὶ ἐμμανῶς ὥστε ὁ ἔρωσ οὗτος εἶναι δαιμόνιο κατοικοῦν εἰς τὴν σάρκα μου, εἶναι λεγεῶν ὅλη δαιμόνων ἐξηπλωμένη, ὡς πολύπους μὲ τοὺς πλοκάμους του εἰς τὰς φλέβας μου ἐκμυζῶσα τὸ αἷμα μου καὶ ἀπορροφῶσα τὴν πνοήν μου» (228.31-35)

Συνεπῶς το κελί του μοναστηριού της φαίνεται ειρική, από όπου θέλει να διαφύγει (247.16-20). Στον εαυτό της, βέβαια, δικαιολογείται ότι επιζητά την ησυχία αλλού. Οι εξορκισμοί του Αμμούν δεν είναι τόσο ισχυροί για να κατασιγάσουν το πάθος που «ἐξακολουθούσε νὰ ἐμφωλεύει ἀδιασείστως στὸ σῶμα αὐτῆς» (248). Προσπαθούσε δε

«[...] νὰ ἀπολαύσῃ εἰρήνης τινὸς ἢ γαλήνης [...] Ἀλλὰ τὸ αὐτὸ ἔπασχε πάντοτε, ὠνειροπόλει ζητοῦσα παραμυθίαν ἀλλ' ἐπιτέλους ἔβρισκε ἀγωνίαν...πάντοτε ἠπατᾶτο, οὐδέποτε ἐδιδάσκετο. Ἡ ὄνειροπόλησις ἐξῆψε τὴν φαντασίαν της, παρῶξυνε τὰς αἰσθήσεις της καὶ ἀνέβασε τὸ αἷμα εἰς τὴν κεφαλὴν της. Ἡ Αὐγούστα ἀπέρριπεν ὀργίλως τὴν σινδόνην, ἥτις τὴν ἐσκέπαζεν, ἠγέρθη καὶ ἐνεδύθη. Τί ἐσκόπει; Οὔτε αὐτὴ ἤξευρεν ἀλλὰ δὲν ἠθέλεν μεταβεῖ εἰς τὸν ναὸν βεβαίως. Ἐστράφη πρὸς τὸν Ἐσταυρωμένον καὶ ἔτυψε τὰ στήθη της. Ἐσπάσθη τοὺς πόδας τοῦ Ἰησοῦ.

-Χριστέ, εἶπεν, ὅστις τόσους παρηγορεῖς, ἐμέ δὲν δύνασαι νὰ μὲ παρηγορήσεις; Ἀλλὰ τί λέγω; Νὰ μὲ παρηγορήσεις διατί; Διὰ τὰ δυστυχήματά μου; Ὁχι, διὰ τὰς ἁμαρτίας μου. Ἀλλὰ συγχώρησέ με.» (287.12-23)

Και μετά την Πάτμο, στη Νάξο, στη Μονή του Αγίου Κοσμά, η ηρωίδα συνεχίζει να πάσχει από έρωτα (284.1-9). Στο μέτωπό της, τόπο βιωμένων παθών, είναι χαραγμένες ρυτίδες που μαρτυρούν το άλγος και τη θλίψη της.

«Ἡδύνατο τίς νὰ εἶπη ὅτι ἐζήτει νὰ μετανοήσῃ καὶ δὲν ἐτόλμα.»

Τα χαρακτηριστικά της μαρτυρούσαν «μικτόν καὶ συγκεχυμένον αἶσθημα» (285.5-9). Οι τύψεις της, πάντως, είναι πιο οδυνηρές και από σωματική ασθένεια.

«[...] Πάσχει αὐτὴ ἢ γυνὴ [...] Ὡ, ἔχει, ἔχει..., ἔχει πόνους πολλοὺς [...] δὲν εἶναι μικρὸν πρᾶγμα νὰ ἀφήσῃ μία γυνὴ τὸν σύζυγόν της» (320.29-34)

«Ἡ τύψις τῆς συνειδήσεως εἶναι τὸ μεγαλύτερον βασανιστήριον, τὸ ὁποῖον κανεὶς τύραννος δὲν ἐφαντάσθη ποτέ, διότι ὅλοι των τίποτε ἄλλο δὲν βασανίζουσι παρὰ τὴν σάρκα[...]» (321.1-2)

Πολύ ενδιαφέρον εἶναι τὸ ζήτημα τῆς αντιμετώπισης τῆς σαρκικῆς τῆς ἐπιθυμίας ἀπὸ τοὺς ἀνθρώπους που ἐπέλεξαν τὴ μοναστηριακὴ ζωὴ. Συχνὰ ἡ ἀπωθημένη σεξουαλικότητα λαμβάνει τὴ μορφή ὀπτασιῶν, που ὡς πειρασμοὶ ταλανίζουν τὸ σῶμα καὶ τὴ σκέψη τοὺς. Στὸ κείμενο χαρακτηριστικὴ εἶναι ἡ ἀναφορὰ στὶς ὀπτασίαις-πειρασμοὺς μοναχῶν, στὴν περίπτωση τοῦ Νεεμίου (334.1-30). Ἡ ὀπτασία τῆς Αὐγούστας που ἀπὸ τὸ «...στόμα.. ἐξήμει δαίμονας δυσμόρφους...» (334.15-20) τὸν ἀπάλλαξε:

«Καὶ ἡ ὀπτασία αὕτη συνετέλεσε τὰ μάλιστα εἰς τὸ ν'ἀπαλλάξῃ τὸν ἀδελφόν Νεεμίαν ἀπὸ τῆς ἐπηρείας τοῦ δαίμονος τῆς λαγνείας (δαίμονος λίαν κραταιοῦ καὶ ἐπικινδύνου, ὅστις ἔχει τοσαύτην κεράτων πληθύν, ὥστε δύναται νὰ κερατίζει σχεδὸν ὅλην τὴν ἀνθρωπότητα)» (334.22-25).

Ὁ μοναχὸς τελικὰ κατάφερε νὰ θεάται στὴ θέση τῆς «περικαλλοῦς» Αὐγούστας, μὴ γιὰ «δυσειδὴ καὶ ἔχουσα ρυτίδας» (334.28-30). Ὅταν ἐλευθέρωθηκε ἀπὸ τὸ βασανιστήριον τῶν αἰσθήσεων τοῦ σώματος, «τῶν ἐπιφοιτήσεων τοῦ πονηροῦ καὶ ἀκαθάρτου δαίμονος»(334.30)

«κατέστη ἰκανὸς ὅπως ὑπηρετήσῃ ἐκ φιλάνθρωπίας τὴν δυστυχῆ ταύτην καὶ ἀποπλανημένη ἀπὸ τῆς ὁδοῦ τῆς ἀληθείας ἀμαρτωλὴν, χάριν παραμυθίας τοῦ προσκαίρου σώματος καὶ χωρὶς νὰ ὑπόκειται τοὺς κινδύνους τοὺς ἀδιακόπως πολιορκοῦντας τὸ πῆλινον τοῦτο σκεῦος[...]» (334.31-33, 335.1)¹⁵⁷

Ἀξιοποιώντας τὸ σχόλιο τοῦ Guyomard, σύμφωνα με τὸν ὁποῖο «ἡ θεμελίωση τῆς ἐπιθυμίας γιὰ τὸν Lacan σχετίζεται με τὴ μετατροπὴ τῆς ἐλλείψεως τοῦ υποκειμένου σε ἰσχύ, σύμφυτη με τὴ γένεση τῆς ἐπιθυμίας»,¹⁵⁸ ἡ ἐπιθυμία τῆς Αὐγούστας μποροῦμε νὰ υποθέσουμε ὅτι ἰσχυροποιεῖται με τὴν ἀπομάκρυνσή της ἀπὸ τὸν ἐραστή της.

Ἡ θεώρηση τοῦ σώματος ὡς τόπου βιωμάτων καὶ συναισθημάτων θεωροῦμε ὅτι ἀναγνωρίζεται στὴν πάσχουσα Αὐγούστα ἀπὸ τὴν πρώτη στιγμὴ τῆς ἐμφάνισής της στὸ κείμενο μέχρι καὶ τὴν τελευταία της πνοή, πιστοποιεῖται ὁμως κατὰ τὴν ἀπουσία τοῦ Σανούτου, ὅπου καὶ ἐδραιώθηκε ἡ ἐπιθυμία της γι' αὐτόν. Ἡ μεταβαλλόμενη σωματικότητά της ὡς τόπος υλικότητος, πνευματικότητος, βιωμάτων καὶ ἐπιθυμιῶν περιγράφεται συνθετικὰ με τὸ ἀνάλογο λεκτικὸ σχῆμα

¹⁵⁷ Χαρακτηριστικὴ εἶναι ἡ ἀναφορὰ στὸ σῶμα ὡς πῆλινον σκεῦος που βάλλεται ἀπὸ τὶς ἐπιθυμίες-παγίδες τοῦ Σατανᾶ (335.1-3).

¹⁵⁸ Guyomard 2004: 27.

παρακάτω, όταν προ του τέλους της, οδεύοντας στη ναυαρχίδα, υποψιάστηκε την παρουσία του άνδρα της.

«Τῇ ἐφαίνετο ἀπίθανον ἀλλ’οὐχὶ ἀδύνατον. Ἡ ἰδέα αὐτῆ τῇ ἐπῆλθεν, ὡς φάντασμα μὴ περιμενόμενον, ὡς ἀνάμνησις ταφείσα πρὸ πολλοῦ. Ὑπῆρχεν ἐν τοῖς ἔρειπίοις τῆς καρδίας ἐκεῖνης τόπος διὰ τὸν σύζυγόν της; [...] ὑπὸ τὰ συντριμμια τῆς καρδίας ὑπῆρχεν τὸ σκοτεινὸν ἄντρον τῆς συνειδήσεως. Τὸ ἄντρον ἐκεῖνο ἐν ᾧ κατοικεῖ ἡχώ τις. Ἡ ἡχώ αὐτῆ ὅσον καὶ ἄν συμπνιγεῖ, λαλεῖ πάντοτε[...].» (297-298. 1-10)

Δεν είναι τυχαίο το γεγονός ότι η σύνδεση της υλικής διάστασης του σώματος με την αμαρτία, παρουσιάζεται μόνο διὰ στόματος του μοναχού, στην παραπάνω υπόρρητα «κωμική» εικόνα (334.15-25). Πουθενά αλλού δεν βλέπουμε αυτό καθαυτό το γυναικείο σώμα ως συνώνυμο της αμαρτίας, παρά μόνο τις επιλογές του ανθρώπου που υποτάσσονται σε αυτό. Ο αφηγητής δικαιολογεί την ηρωίδα του, απαλλάσσοντάς την από το βάρος της αμαρτίας.

«Ἐν τούτοις ἡ ἀτυχῆς Αὐγούστα δὲν εἶχε πάθη οὐδ’ ἔτρεφε τοιαῦτα. Ἦτο ἀθώα. Ἀλλὰ ποία βάσκανος μοῖρα παρέστησεν ἐνώπιον τῶν ὀφθαλμῶν της τὸν Βενετόν ἐκεῖνον; Οὗτος [...] τὴν ἠχμαλώτισε [...] Αὐτῆ ἔθαψε πᾶσαν ἀνάμνησιν, ἐπέβαλε σιγὴν εἰς πᾶσαν τύψιν καὶ ἦτο εὐτυχῆς νὰ μένη παρ’ αὐτῶ.» (299.17-19)

Συμφωνώντας με τον Ελύτη, θεωρούμε ότι

«ο Παπαδιαμάντης ουδέποτε ἔδειξε ὅτι ἀποστρέφεται τὴν ὕλη, ὅπως ἀξιωματικὰ θὰ το ἔκανε ἴσως ἓνας ἀσκητής. Ἀπεναντίας τὴ διαπερνᾷ με τὸ καθαρὸ τοῦ βλέμμα, ἕως ὅτου τὴν καταστήσει διαφανή».¹⁵⁹

2.2.3 Η επιθυμία ως διεκδίκηση, παρέκκλιση και κάθαρση

Στο αξιακό σύστημα του ηδονιστή Σανούτου, η ασύδοτη επιθυμία καταξιώνει την ύπαρξη. Η επιθυμία για εξαπάτηση και διεκδίκηση σχεδιάζεται και υλοποιείται σύντομα από αυτόν,¹⁶⁰ καθώς, μετά από την προσχεδιασμένη συνάντησή του με την Αυγούστα, «μυρίστηκε στον αέρα» ότι ο Μούχρας ενημερώθηκε (165-168).¹⁶¹ Η διεκδίκηση ἔλαβε χώρα μέσα από την απάτη και το υποτιθέμενο γεύμα και

¹⁵⁹ Ελύτης 1996: 38.

¹⁶⁰ Στο 169.27-9 παρουσιάζεται το προσωπίο και ο χαρακτήρας του Σανούτου, ενώ στο 170.1-10 χαρακτηρίζεται ως φιλήδονος και φιλόδοξος.

¹⁶¹ Την επόμενη νύκτα η Αυγούστα τα ομολόγησε όλα στον άνδρα της (164.29-31) σε μια πράξη απενοχοποίησης του εαυτού της για τα αρχόμενα βασανιστικά αισθήματά της.

κρασί, με το οποίο τους κοίμισε και απήγαγε τη γυναίκα (174-175)¹⁶². Για πολύ καιρό, ο προδομένος σύζυγος θα θυμάται τον τόνο των λόγων του Σανούτου, «άναβητε κυρία» (171.1-3, 170.34),¹⁶³ που είχε ήδη προσημανθεί¹⁶⁴ κατά τη διάρκεια της πρόποσης. Πάντως, η τριγωνική επιθυμία, κατά τον Ζιράρ, όπως απαντά στη ρομαντική λογοτεχνία, είναι ένα είδος επιθυμίας που μεταμορφώνει το αντικείμενό της.¹⁶⁵

«Τίς ἤξεύρει ἄν θὰ ἀνταμωθῶμεν πάλιν; Εἶναι πεπρωμένον οἱ δύο ἐξ ὑμῶν νὰ χωρισθῶσι τὴν νύκτα ταύτην ἀπὸ τοῦ ἑνός». (171.33-4)

Το γεγονός ότι και η επιθυμία της Αυγούστας συνιστά παρέκκλιση από την κοινωνική και θρησκευτική νόρμα είναι καθόλα αντιληπτό και από την ίδια, όπως προαναφέρθηκε. Τη στιγμή που ετοιμάζεται να αποδράσει από την πορεία της μετάνοιας που αγωνιωδώς προσπαθούσε να ακολουθήσει στο μοναστήρι, ζητά παρηγοριά στην εικόνα του Ιησού, σε μία έκκληση για συγχώρεση και έχοντας συναίσθηση των αμαρτιών της (287.21-24). Παρότι η εκκλησία θεωρείται «πηγή πάσης παραμυθίας» (287.8), είναι ασυγκράτητη πια η επιθυμία της να φύγει από το μοναστήρι (288). Καθώς απομακρύνεται προς τη γαλέρα του Σανούτου, ο αφηγητής εικονοποιεί την «λοξοδρόμησή» της, παρομοιάζοντάς την με ρυάκι (291.7,11,13).

Σύμφωνα με τον Lacan, η λειτουργία της επιθυμίας οφείλει να βρίσκεται σε θεμελιακή σχέση με τον θάνατο και η σχέση της δράσης με την επιθυμία ασκείται στην κατεύθυνση του θριάμβου του θανάτου, του *Είναι προς θάνατο*.¹⁶⁶ Το γεγονός δε ότι αποτυπώνεται η τραγικότητα ενός προσώπου που επιθυμεί, το οποίο οδηγείται αναπόδραστα στην καταστροφή, μας ανάγει στη λακανική θέση περί σύνδεσης της τραγωδίας και της ψυχανάλυσης με τον θάνατο και την κάθαρση που επέρχεται εξ αυτού.¹⁶⁷ Θεωρώντας την Αντιγόνη ως πρότυπο θυσίας, αναφέρει ότι διά της άρνησής της να υπαχθεί στο κανονιστικό πλαίσιο που όρισε ο βασιλιάς, «εισέρχεται στη ζώνη ανάμεσα στη ζωή και τον θάνατο, ενώ χωρίς ακόμα να έχει πεθάνει, έχει διαγραφεί από τον κόσμο των ζωντανών».¹⁶⁸ Η πρωτοκαθεδρία της επιθυμίας της εξοβέλισε κάθε δισταγμό ενώπιον του

¹⁶² Με τη μορφή εσωτερικού μονολόγου παρουσιάζεται το δίλημμα του Σανούτου και η τελική υπέρσχυση του κακού.

¹⁶³ 172.3-4. Βλέπουμε τραγική ειρωνεία, στα λόγια του Σανούτου «ποιος ξέρει πόσο μακριά θα υπάγωμεν»

¹⁶⁴ Προσήμανση αποτελεί και ο ρητά εκπεφρασμένος φόβος της Αυγούστας κατά τη συνάντησή τους στο γεύμα, με την επανάληψη του ρήματος «φοβάμαι» και «φόβος» στο 172 10-24 και 173.15-25.

¹⁶⁵ Ζιράρ 2000:28.

¹⁶⁶ Guyomard 2004: 19.

¹⁶⁷ Guyomard 2004: 14.

¹⁶⁸ Lacan (1986) στον Guyomard 2004: 16.

νομοθετικού πλαισίου, σε μια αντιστοιχία με την μοναχή Αγάπη, η οποία συναφώς με την Αντιγόνη, αν και κινείται με βάσει ηθικά κίνητρα, αρνείται την πατριαρχική εξουσία και, ακολουθώντας την επιθυμία της, οδηγείται στον θάνατο. Επομένως, όπως φαίνεται, οι δύο γυναίκες αρνούνται ένα επιβεβλημένο καθεστώς, η δε άρνησή τους γιγαντώνεται εν μέσω οδύνης, καθώς «στη δυστυχία το θύμα είναι τόσο τρομερά εθελούσιο για να παραστήσει το σθένος της άρνησης και τη νομιμότητα του ξεσηκωμού απέναντι σε κάθε εξουσία, τυραννική και πολιτική».¹⁶⁹ Είναι εύλογο λοιπόν η φιλόανθρωπη ματιά του ψυχογράφου Παπαδιαμάντη να δικαιολογεί την Αυγούστα, και, κατόπιν τούτου, να ορίσει αποφθεγματικά τον έρωτα ως την αιώνια τάση της καρδιάς να αγαπά «πᾶν τὸ μισητό» (299.5-6).

Η σκηνή της κάθαρσης διά της φωτιάς, επομένως, φαίνεται αναπόφευκτη βάσει της παραπάνω αναγνώσης. Στο σημείο αυτό υπεισέρχεται όμως και η θρησκευτικότητα του συγγραφέα, που σπεύδει να δώσει άφεση στην ηρωίδα διά στόματος του Μούχρα, όταν το άλλοτε όμορφο και φωτεινό σώμα της μετατρέπεται σε στάχτη.

«Ὁ Ἰωάννης τρέμων ἐξ ἄλγους καὶ συγκινήσεως, εἶδε τὴν φοβερὰν ἀγωνίαν της, καὶ συνεχώρησε τὸ πλάσμα ἐκεῖνο, ὅπερ ἦτο φύσει ἀγαθὸν ἀλλ' ἤμαρτε καὶ ἐτιμωρήθη». (341.5-7)

¹⁶⁹ Guyomard 2004: 69.

Κεφάλαιο 3

Η αποτύπωση της επιθυμίας και τα πάθη του σώματος: Οι Έμποροι των Εθνών και τα Πατερικά Κείμενα

3.1 Οι θρησκευτικές καταβολές του Παπαδιαμάντη

Είναι πρόδηλη και κοινώς αποδεκτή στη ματιά του Παπαδιαμάντη η βαθιά θρησκευτική του πίστη, καθώς «έβλεπε τη λάμψη του ουρανού να ωραίζει σύμπασα την κτίσιν», ενώ έχει εγκολπωθεί την Αγία Γραφή, τους Πατέρες της Εκκλησίας, την ελληνική Παράδοση, την ορθόδοξη υμνογραφία.¹⁷⁰ Ωστόσο δεν αναστέλλεται η αισθησιακή απεικόνιση του σώματος, ενώ ακόμα και ο Μουλλάς, παρά την αυστηρή του κριτική, παραδέχεται ότι στον Παπαδιαμάντη συνυπάρχει η χριστιανική τυπολατρία με τον αισθησιασμό.¹⁷¹

Οι θρησκευτικές του καταβολές, βάσει των βιογραφικών του αναφορών και τα παιδικά και νεανικά του χρόνια στη Σκιάθο, εντοπίζονται κάπου ανάμεσα στις αξιώσεις του κινήματος των «Κολλυβάδων» και το φιλοκαλικό *corpus* των Πατέρων της Εκκλησίας, παρότι έχει τεθεί το θέμα για το κατά πόσο βρίσκεται ανάμεσα σε αυτούς, ή τους Διαφωτιστές της Ευρώπης.¹⁷² Οι «Κολλυβάδες» θεολόγοι¹⁷³ τον 19^ο αι. διακήρυσσαν την αναγκαιότητα για επάνοδο στην αρχαία παράδοση της Εκκλησίας, σε πείσμα των νεωτεριστικών τάσεων¹⁷⁴ και πρότειναν

¹⁷⁰ Πάσχος 1981: 145

¹⁷¹ Μουλλάς 1999: νδ'. Αναλόγως και στα διηγήματά του η θρησκευτικότητά του δεν αναιρεί τις παγανιστικές του διαφυγές.

¹⁷² Κατά την Θεοδοσοπούλου (2001: 41-43), τα πολιτιστικά οράματα του Παπαδιαμάντη ίσως να μην περιορίζονται στο εθνικό πλαίσιο του κράτους, και να εκτείνονται σε παμβαλκανικό ή πολυεθνικό επίπεδο.

¹⁷³ Βερίτης 1943: 100 *Μακάριος, Αθανάσιος ο Πάριος, ο Νικόδημος*

¹⁷⁴ Παπαϊωάννου 1948: 15. Οι νεωτεριστές ζητούσαν προσαρμογή της εκκλησίας στις νέες κοινωνικές συνθήκες

την επιστροφή στη ζωή των πρώτων αιώνων του χριστιανισμού.¹⁷⁵ Επίσης, θεωρούσαν την απομάκρυνσή τους από τα κηρύγματα του Ιωάννη του Χρυσόστομου και του Μεγάλου Βασιλείου μια από τις αιτίες ταλανισμού του ελληνικού Έθνους.¹⁷⁶

Η ευσέβεια του Παπαδιαμάντη είναι συνώνυμη της ευσπλαχνίας του Θεού, όπως αυτή απλώνεται στην παθούσα ύπαρξη. Από την άλλη, ο Παπαδιαμάντης αντλεί από την αμεσότητα της ζωής.¹⁷⁷ Στα διηγήματά του, η λατρεία της εκκλησίας συνυπάρχει με την αγάπη της ζωής στην απλότητά της,¹⁷⁸ ακόμη και αν αποφεύγει τα εγκόσμια. Παράλληλα, πίστευε στη δυνατότητα της ορθόδοξης παράδοσης να συμβάλει καθοριστικά στην υπέρβαση του κακού, όσο κι αν αυτό βρίσκεται διάχυτο παντού, χωρίς διάθεση να εξωραΐσει την πραγματικότητα,¹⁷⁹ ούτε ρηχό ευσεβισμό. Η θρησκευτικότητά του είναι φυσική[...]Η θέωση του ανθρώπου δεν επιτυγχάνεται με την άνοδό του στον ουρανό αλλά με κατάβασή του Θεού στη γη.¹⁸⁰ Διαπιστώνεται ένας «ένθεος αισθητισμός, ένας ιδιότυπος πνευματικός ρεαλισμός, που στηρίζεται στον εξαγιασμό των όντων, αλλά και των μετανοούντων αμαρτωλών [...] στοιχείο της ποιητικής γοητείας και μαγείας στο έργο του...»¹⁸¹

Εντός των ποικίλων επιδράσεων που δέχτηκε,¹⁸² η ενάσκησή του στην Ορθοδοξία και στους Πατέρες προσδίδει μια από τις κυρίαρχες ταυτότητες στο έργο του. Θα αξιοποιηθεί στην παρούσα εργασία η επιρροή του από τον Ιωάννη τον Χρυσόστομο και τον Μέγα Βασίλειο, συγγραφέων των ύμνων που ακούγονται κατά τη Θεία Λειτουργία, που ο Παπαδιαμάντης επί χρόνια έψαλλε στον ναό του Αγίου Ελισαίου. Οι γλωσσικές αναφορές του στους Πατέρες¹⁸³ αποδεικνύει την επιρροή που άσκησαν στο έργο του, η οποία θεωρούμε ότι επεκτείνεται και στις

¹⁷⁵ Κατά τον Βερίτη (1943: 31), ήταν κίνημα αναχρονιστικό από τη στιγμή που κηρύττουν την επιστροφή σε παλιούς θεσμούς.

¹⁷⁶ Παπαϊωάννου 1948: 17.

¹⁷⁷ Άγρας 1936: 45-46.

¹⁷⁸ Καραντώνης 1977: 411-12.

¹⁷⁹ Μαλεβίτσης 1981: 86.

¹⁸⁰ Πλησής 1981: 152.

¹⁸¹ Πάσχος 1981: 145.

¹⁸² Για τη θητεία του στην παγκόσμια λογοτεχνία κυρίως μέσω των μεταφράσεών του, βλ. Τριανταφυλλόπουλος και Τριανταφυλλοπούλου 2006: 17-21. «Ο μεταφραστής Παπαδιαμάντης για τους μεταπολεμικούς κυρίως αναγνώστες του ήταν μια φήμη» Μετέφραζε «πρός βιοπορισμόν» κυρίως από αγγλικά και γαλλικά διηγήματα, μυθιστορήματα, άρθρα (Ντοστογιέφσκι, Μπρετ Χαρτ, Χωλλ Κέιν κλπ) που αναπόφευκτα επηρέασαν τη γραφή του. Επίσης σημαντική είναι η επιρροή που του άσκησε η αρχαία ελληνική γραμματεία (βλ. σχετικά Καλοσπύρο 2002: 21).

¹⁸³ Ζορμπάς 1991: 357. Η θεία λειτουργία βασίζεται στους ψαλμούς του Ιωάννη του Χρυσόστομου, αλλά 11 φορές τον χρόνο ακολουθούνται αυτοί του Μεγάλου Βασιλείου και του Ιακώβου.

θέσεις για το σώμα και την επιθυμία που πραγματεύεται και προβάλλει το παρόν μυθιστόρημα.¹⁸⁴

Θεωρώντας, κατά τον Bakhtin, «τη λογοτεχνικότητα συνδεδεμένη με την επικοινωνιακή και πολυφωνική διάσταση του μυθιστορήματος, τη συλλειτουργία της συγγραφικής δραστηριότητας με τις κοινωνικές και ιστορικές δυνάμεις τη εποχής», η παπαδιαμαντική πραγμάτευση της σωματικότητας και της επιθυμίας αντανακλά τη διαλογική ανταλλαγή μεταξύ ετερογενών εκφωνημάτων και διεξάγεται σε πολλά επίπεδα συγχρόνως¹⁸⁵ Άλλωστε, μια από τις θεμελιακές ιδιομορφίες του μυθιστορήματος είναι «το τρισδιάστατο ύφος του και η πολυγλωσσική συμμετοχή που πραγματώνεται σε αυτό».¹⁸⁶ Πράγματι, βασιζόμενοι στην μπαχτινική θέση, διαπιστώνουμε ότι στην πραγμάτευση της σωματικότητας και της επιθυμίας διεξάγεται πολυεπίπεδη διαλογική ανταλλαγή, ανάμεσα στον Παπαδιαμάντη και τους δύο Πατέρες, των οποίων το παιδαγωγικό έργο έχει σαφείς θέσεις επί των θεμάτων αυτών. Στην προσέγγισή μας λαμβάνουμε, λοιπόν, υπόψη τη μπαχτινική θέση ότι

«ο συγγραφέας ενός λογοτεχνικού έργου –μυθιστορήματος –δημιουργεί ένα πλήρες γλωσσικό έργο(εκφώνημα) από ετερογενή εκφωνήματα.[...] Τότε όλο το νόημά τους μεταβάλλεται, οι αντανακλάσεις των άλλων φωνών πέφτουν επάνω τους και η φωνή του συγγραφέα εισχωρεί μέσα τους. Ακόμα και δύο αντιπαραθέμενα ξένα εκφωνήματα που δεν ξέρουν το ένα τίποτε για το άλλο, αν θίγουν έστω και ελαφρά το ίδιο θέμα-σκέψη-, αναπόφευκτα εισέρχονται σε διαλογικές σχέσεις μεταξύ τους, έρχονται σε επαφή στο έδαφος ενός κοινού θέματος, μιας κοινής σκέψης».¹⁸⁷

Κυρίαρχη στους *Εμπόρους των Εθνών*, περισσότερο από κάθε άλλο έργο του Παπαδιαμάντη είναι η προβληματοποίηση της επιθυμίας της σάρκας, ενώ η σωματικότητα των ηρώων υφίσταται την απειλή του κακού στο πλήθος των εκφάνσεών του. Η Αυγούστα απειλείται αρχικά από κάτι αδιόρατο και στη συνέχεια από μοναξιά και αφανισμό (172.12-13, 173.16-25, 299.32-33). Στα μεταγενέστερα έργα του Παπαδιαμάντη, βέβαια, η παραπάνω απειλή δεν είναι παντελώς αδιέξοδη, καθώς «μετριάζεται από την παρουσία των νέων φύτρων της ζωής και υπερβαίνεται μέσα από την θρησκευτική σηματοδότηση [...] την αναγωγή στην παραμυθία της θεότητας».¹⁸⁸

¹⁸⁴ Επιπλέον, έχουν επισημανθεί, στο πλαίσιο της έντονης επίδρασης από την Νηπτική παράδοση της Εκκλησίας, αναφορές στους δύο Πατέρες, Ιερό Χρυσόστομο και Μέγα Βασίλειο στο ευρύτερο έργο του· βλ. Κεσελόπουλο 2006: 109, 111.

¹⁸⁵ Μπαχτίν 2014: 168, Holquist 2014: 123-124.

¹⁸⁶ Μπαχτίν 1996: 23.

¹⁸⁷ Μπαχτίν 2014α: 164.

¹⁸⁸ Στα μεταγενέστερα έργα του Παπαδιαμάντη, βέβαια, η παραπάνω απειλή δεν είναι παντελώς αδιέξοδη, καθώς «μετριάζεται από την παρουσία των νέων φύτρων της ζωής και υπερβαίνεται

Στους *Εμπόρους των Εθνών* όμως η εμπαθής επιθυμία της νεαρής ηρωίδας για τον κόμη Σανούτο, φαίνεται αδιέξοδη. Ούσα αθώα και θρησκευόμενη, η Αυγούστα επί ματαίω προσπαθεί, διά της προσέγγισης στο θείο, να καταπνίξει το ερωτικό της πάθος αλλά αυτό παραμένει ασίγαστο. Οι υπόλοιποι ήρωες, με εξαίρεση τον σύζυγό της, πρότυπο αγνού και ευσεβούς ανθρώπου αλλά και τον πιστό του σύντροφο Μηνά, κυριαρχούνται από πληθώρα αρνητικών χαρακτηριστικών.¹⁸⁹ Σύμφωνα με τον Girard, που ανέλυσε την τριγωνική επιθυμία στο ρομαντικό μυθιστόρημα, η «οντολογική ασθένεια επιδεινώνεται όσο πλησιάζει ο διαμεσολαβητής το επιθυμούν αντικείμενο». Το φυσικό τέλος της ηρωίδας, μετά τη διάσπαση που της επιφέρει η επιθυμία, είναι η αυτοκαταστροφή και ο θάνατος.¹⁹⁰

Ωστόσο, ο Παπαδιαμάντης δεν κρίνει,¹⁹¹ παρά μόνο «απλώνει το τοπίο της αμαρτίας» Η «αγαπημένη δαιμονική μορφή της Αυγούστας» συγκροτεί «την εικόνα της πτώσης, την αδυναμία μετάνοιας, την αμαρτία του πνεύματος, την υποκρισία, καθώς δεν αγάπησε το Χριστό αλλά τον αντίποδά του».¹⁹²

Όμως η Αυγούστα και στο τέλος και ο σύζυγός της, καταφεύγουν στην «πνευματική, ασάλευτη τάξη της ορθοδοξίας, όπου η χαρά και ο πόνος νοηματοδοτούνται». Στον ορθόδοξο κόσμο στον οποίο, κατά κύριο λόγο, τοποθετεί τους χαρακτήρες του ο συγγραφέας, αυτοί, προκειμένου να αντιμετωπίσουν την απώλεια και τον ανθρώπινο πόνο «[...] καταφεύγουν [...] στο ιερό, όπου θα λυτρωθούν στους κόλπους μιας πνευματικοποιημένης εγκοσμιότητας».¹⁹³ Ο Girard, επίσης, κάνει λόγο για την αναζήτηση του ιερού σε καθετί που απειλεί τη ζωή.¹⁹⁴

μέσα από την θρησκευτική σηματοδότηση [...] την αναγωγή στην παραμυθία της θεότητας» (Μαλεβίτσης 1981: 78-81).

¹⁸⁹ Ιδίως ο Μιρχάν, ο Σανούτος αλλά και η Καικιλία, η γριά Φορκίνα. Ακόμα και ο παλιός ιδιοκτήτης του Πύργου ο Πραγότης, συζυγοκτόνος και παιδοκτόνος, «είχε ποτίσει τὰ θεμέλια με αίματα» (148.26). Εκεί διέμενε το ζεύγος του μυθιστορήματος στην έπαλξη του οποίου γνώρισε η Αυγούστα τον Βενετό. Παρά τον τρόμο που της προκαλούσε, εξακολουθούσε να ανεβαίνει και να ρεμβάζει τις νύχτες της μοναξιάς της: «[...] μετά τινος στιγμῆς ἤκούετο κρότος σώματος πίπτοντος εἰς τὴν θαλασσαν. Ἦσαν ὁ κόμης Πραγότης καὶ ἡ σύζυγός του ἐπανερχόμενοι εἰμαρμένως εἰς τὴν σκηνὴν πρὸς ἀναπαράστασιν τοῦ φρικώδους δράματος» (149.15-17).

¹⁹⁰ Ζιράρ 2000: 331. Σχετικά με την ψυχαναλυτική αναγνώση της αβύσσου του πνιγμού στο νερό και του θανάτου, βλ. Saunier 2001:168.

¹⁹¹ Χαρακτηριστικό το σημείο 299.17-29, όπου σκιαγραφεί την πορεία της στον καταστροφικό παράνομο έρωτα, στον οποίο υπέπεσε δια της βίας-«Ἦτο ἀθῶα [...] οὗτος τὴν ἐκυρίευσε ἐξ ἐφόδου» (299.19).

¹⁹² «Δύσκολα μπορεί κανείς να βρει άτομο που να έχει αποκοπεί τόσο από την αμαρτία και να είναι συγχρόνως προσδεμένος τόσο δυνατά, με την ψυχή και το πνεύμα του» (Μπασιτιάς 2003: 162-163). Ο Μπασιτιάς μιλά για «άκρατο δαιμονισμό και υποκρισία» που μοιάζει «με δήλωση εμμονής στον σατανισμό και όχι με διάθεση για μετάνοια», θεώρηση με την οποία διαφωνούμε.

¹⁹³ Μαλεβίτσης 1981: 77.

¹⁹⁴ Ζιράρ 2000: 335. Στην σ. 81 η ανάγκη για υπερβατικότητα ικανοποιείται μέσα από τη «διαμεσολάβηση» -την ερωτική διεκδίκηση από τρίτο πρόσωπο-στην τριγωνική επιθυμία. Στην σ.64 κεξ.αναφέρεται η εκ μέρους του συζύγου προκαλούμενη ζηλοτυπία με σκοπό την εκ νέου ερωτική πολιορκία της γυναίκας, άποψη του ντε Ρουζμόν.Σε αυτήν την περίπτωση, ο ήρωας προσφέρει ανιδιοτελώς τη

Φιλοτεχνώντας την καταβύθιση στην ψυχή των ηρώων και τη διαπάλη των αντίρροπων δυνάμεων εντός της,¹⁹⁵ η γραφή του Παπαδιαμάντη καταφέρνει να «συνδέεται μυστηριακά και παράδοξα με τη σιωπή, την ποίηση την μουσική».¹⁹⁶ Η πληθωρική του συγγραφική ιδιοσυγκρασία συγχωνεύει την πίστη, τον έρωτα προς την ελληνορθόδοξη παράδοση με την ελληνική φύση, τη γυναίκα,¹⁹⁷ δεν αποκρύπτει όμως την παντοκρατορία των αισθήσεων σε όλη τη δραματική εξέλιξη των έργων του, «την ασίγαστη διαμάχη ανάμεσα στο διαβολικό και το αγαθό».¹⁹⁸ Ισόποσα, επομένως, διέπεται από ρομαντισμό και ρεαλισμό. Χαρακτηριστικές είναι οι μελέτες ακόμα και περί αλληγορικής και συμβολικής ανάγνωσης του έργου του.¹⁹⁹

Η ετερογλωσσία λοιπόν για την οποία ομιλεί ο Bakhtin, «η ευρύτερη πολυφωνία των κοινωνικών και ομιλιακών δυνάμεων» αντικατοπτρίζουν έναν τρόπο σύλληψης του κόσμου ως κατασκευασμένου από γλώσσες με ξένους δείκτες.²⁰⁰ Αυτός πιστεύουμε ότι είναι και ο κόσμος του Παπαδιαμάντη, όπως ξετυλίγεται στο υπό εξέταση μυθιστόρημα.

3.2 Ο διάλογος με τους Πατέρες

Τα μυθιστορήματα κατά τον Bakhtin είναι «υπέρμετρα διακειμενικά», καθώς αναφέρονται σε άλλα κείμενα. Αυτή η «έκθεση τεράστιας ποικιλίας λόγων από άλλες χρονικές περιόδους και υπό το φως της διαλογικότητας» καθιστά όλα τα κείμενα αλληλένδετα. Η περιπλοκότητα των σχέσεων –κοινωνικών, ιστορικών, ομιλιακών, κειμενικών είναι δεδομένη, και προάγεται από την ετερογλωσσία.²⁰¹ Το μυθιστόρημα ως «παράθυρο στον λόγο» ενσωματώνει, επομένως, ποικιλία κοινωνικών γλωσσών, καταργώντας την ψευδαίσθηση της μοναδικότητας.²⁰²

γυναίκα του στον «διαμεσολαβητή»-εραστή, προκειμένου να προκαλέσει την επιθυμία του και στη συνέχεια καλείται να τη διεκδικήσει και να υπερिσχύσει. Στην σ.191 αναφέρει τη θέση του Ντοστογιέφσκυ ότι όσο ο άνθρωπος απομακρύνεται από τον Θεό τόσο βυθίζεται στο παράλογο.

¹⁹⁵ Βλ. Χρονά 1981:172 «Ήξερε όσο λίγοι την ψυχή και τις τρικυμίες της. Την ασίγαστη διαμάχη ανάμεσα στο σατανικό και το θείο, το διαβολικό και το αγαθό την θεωρούσε δεδομένη».

¹⁹⁶ Φωτέας 1981: 180.

¹⁹⁷ Φωκάς 1981: 157, 165.

¹⁹⁸ Χρονάς 1981: 171, 172. «Από την αφετηρία των αισθήσεων θα πορευθείς για να εγκύψεις στην ουσία των πραγμάτων»

¹⁹⁹ Παϊβανάς 2005: 485-497, όπου προτείνει μια αλληγορική ανάγνωση του διηγήματος «Μαυρομαντηλού».

²⁰⁰ Holquist 2014: 125.

²⁰¹ Holquist 2014: 154-155.

²⁰² Holquist 2014: 129. Επίσης, στην σ.133 αναφέρει την αντίθεση της διαλογικότητας, που προάγει την πολλαπλότητα και την ποικιλία στην ανακάλυψη του εαυτού, με την ενότητα και τη μοναδικότητα. Τη μοναδικότητα, που ορίζει την επική συνείδηση, υποστηρίζουν οι Lucaks και Hegel

Παράπλευρα με την εξομολόγηση της μοναχής Αγάπης στον πατέρα Αμμούν, η δυναμική Καικιλία μνημονεύει την ελευθεριότητα των ηθών, καταργώντας με αυθάδεια τη μοναστική ζωή.

Η Πατερική Θεολογία καταφάσκει την υπαγωγή της αρχέγονης ύλης σε ένα διαρκές γίγνεσθαι που οδηγεί στη μετουσίωσή της σε σώμα αρσενικό και θηλυκό, των οποίων η σχέση με τον Δημιουργό τους είναι δεδομένη.²⁰³ Στον αντίποδα της υποτίμησης της γυναίκας, όπως αυτή επιτελείται στην πατριαρχική κοινωνία, ο Χριστιανισμός εισάγει την άρση της διάκρισης των δύο φύλων και την υπαγωγή τους σε μία ενότητα. Η πνευματική υπέρβαση του έμφυλου στοιχείου εγκαινιάζεται, με τον άνθρωπο να δύναται να εγκολπωθεί τον αισθητό και πνευματικό κόσμο.²⁰⁴ Αυτή είναι και η δίοδος για την επίγνωση του βαθύτερου εαυτού και την περαιτέρω άρση του εγωκεντρισμού, ενώ προς αυτό το σκοπό επιστρατεύεται η γυναίκα ως ιδανική αρωγός στο πλευρό του άνδρα, στην αυτογνωσία.²⁰⁵ Βέβαια αυτό είναι αντικείμενο αμφισβήτησης από τις σύγχρονες προσεγγίσεις που θεωρούν τις αναφορές της *Γένεσης* ως αλληγορική πρόθεση να ερμηνευθεί η ύπαρξη της γυναίκας ως υποταγμένης στον άνδρα και να εξηγήσει την αιώνια έλξη που του ασκεί²⁰⁶.

Το ζήτημα της σεξουαλικότητας στους πρωτόπλαστους εξακολουθεί να θεωρείται διφορούμενο. Ο άνθρωπος δεν υπήρξε ποτέ ασώματος, αντιθέτως διέθετε σωματικότητα με αρμονία και ψυχοσωματική απλότητα. Σύμφωνα με τον Ιωάννη τον Χρυσόστομο, χαρακτηριστικό των πρωτόπλαστων ήταν η απάθεια και όχι οι ανάγκες του σώματος, γι' αυτό και η χρήση της σεξουαλικότητας γίνεται πια στη «μεταπτωτική εποχή» και εκτός παραδείσου.²⁰⁷

Η σχέση του ανθρώπου διαστρέφεται πλέον με την αμαρτία που καθιστά τον άνθρωπο ηθικά ασθενή και υφιστάμενο τα δεινά από τον Θεό. Η αμαρτία ενυπάρχει και υλοποιείται μέσα από πληθώρα πράξεων, όμως συμπυκνώνεται στον ερωτικό πειρασμό όπως αναφέρεται στη *Γυφτοπούλα*: «Ἡ γὰρ φλόγα τοῦ ἔρωτος εἶναι πείρα καὶ εἰκὼν καὶ τύπος τοῦ αἰωνίου πυρός τῆς Κολάσεως» (641.17-8). Μόνο μέσω της εκκλησίας μπορεί να αποκατασταθεί η διεστραμμένη

(βλ. Holquist 2014:135-136). Ο Bakhtin (1995:36, 44) όμως, θεωρεί ότι ο επικός αμετακίνητος κόσμος βρίσκεται σε «απόλυτη επική απόσταση» από τον παρόντα κόσμο.

²⁰³ Κατά τον Ευθυμίου (2003: 17, 29), η γη είναι *materia mater, terra mater, magna mater*.

²⁰⁴ Απ. Παύλος, *Προς Γαλάτας* Γ' 28 «οὐκ ἔστιν ἄρσεν καὶ θήλυ [...] πάντες γὰρ ὑμεῖς εἶς ἐστέ ἐν Χριστῷ».

²⁰⁵ Απ. Παύλος, *Α' Προς Κορινθίους* ΙΑ' 11.

²⁰⁶ Bal 2006: 531, 533. Εκεί συζητάται το θέμα της απελευθέρωσης των γυναικών από τη σφαίρα επιρροής της ηθικής και διανοητικής εξουσίας.

²⁰⁷ *Γεν. Δ' 1* «Ἀδάμ δὲ ἔγνω Εὐάν τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, καὶ συλλαβοῦσα ἔτεκε τὸν Κάιν καὶ εἶπεν ἑκτησάμην ἄνθρωπον διὰ τοῦ Θεοῦ[...]. Βλ. και Ευθυμίου 2003: 82.

σχέση με τον Θεό, που είναι «ή πηγή πάσης παραμυθίας», όπως απηχείται στην προτροπή της Ηγουμένης στην Αυγούστα (287.8).²⁰⁸

Ο Μ. Βασίλειος μιλά για τεκνογονία διά της ένωσης ως παραμυθία θανάτου, της πιο ολέθριας συνέπειας της πτώσης. Γι' αυτό δεν θεωρείται αμαρτωλότητα η σεξουαλικότητα, ούτε και η «απαθής» χρήση της στην τεκνογονία, στο πλαίσιο πάντοτε μιας σχέσης ισοτιμίας των δυο φύλων.²⁰⁹

Ωστόσο, η ορμή και η δύναμη αυτού του ενστίκτου ωθεί τον άνθρωπο προς τον συνάνθρωπό του. Γι' αυτό και είναι συγκαταβατικά αποδεκτή η χρήση της ηδονής, για την αποκατάσταση της ενότητας των δύο προσώπων. Προς αυτόν το σκοπό και ο Χρυσόστομος αναφέρει την αξία της αρμονικής συμβίωσης του ζευγαριού και της ανοχής του συζύγου στα όποια ελαττώματα της συζύγου, εκτός της πορνείας:

«...πλὴν πορνείας πάντα τὰ ἄλλα ἐλαττώματα ἔχουσιν στέργει καὶ ἔνδον κατέχειν.»²¹⁰

Θα πρέπει να παραμένει κανείς προσηλωμένος στη γυναίκα του και στις δύσκολες στιγμές:

«Εἰ καὶ αὐτὴν λέγεις καὶ ἀνιάτα νοσεῖν[...] οὐδέ οὕτως αὐτὴν ἐκβλητέον....».²¹¹
Η ηδονική ορμή της σεξουαλικότητας στοχεύει στην υποταγή του άνδρα στη γυναίκα στην οποία παρέχεται η δυνατότητα της παιδοποιίας, ενώ ιδανικές είναι η γυναίκες «αἰ δὲ τῷ κάλλει τῆς ψυχῆς καταλάμπουσαι».²¹²

Ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος και ο Μέγας Βασίλειος συγκλίνουν στη θέση περί *τρεπτότητας* της ανολοκλήρωτης φύσης του ανθρώπου, η οποία όμως έχει την τάση τελειοποίησης. Και με τη θεϊκή πρόνοια, η βιολογική λειτουργία της γέννησης λειτουργεί σαν αντίδοτο του θανάτου. Εξ ου και κατά τον Χρυσόστομο, «ὅπου θάνατος ἐκεῖ γάμος».²¹³

²⁰⁸ Μιχάκης 1996: 563 και 565-566. Μέσα από την εκκλησία θα επανέλθει στη προπρωτική του φύση, αποκαθιστώντας τη σχέση του με τον Θεό, είτε προσωπικά(μέσω της μετάνοιας) είτε διαπροσωπικά με τη σχέση του με τον συνάνθρωπό του.

²⁰⁹ Βλ. Ευθυμίου 2003: 83, 100-107 για την άποψη περί αμαρτωλότητας του σώματος στον Ιερό Αυγουστίνο. Ο ανταγωνισμός μεταξύ των φύλων σημειώθηκε πλέον με την έξοδό τους από τη μακαριότητα του Παραδείσου. Αυτό είχε ως αποτέλεσμα τη δυσθυμία έναντι της σεξουαλικότητας, την ταύτισή της με τη γυναίκα και τη συνεπακόλουθη περιφρόνηση αυτής. Ο Ι. Χρυσόστομος (PG 63. 474) αναφέρει την παιδοποιία ως αφορμή θανάτου.

²¹⁰ PG 51. 227.

²¹¹ PG 51. 228.

²¹² PG 51.233-234.

²¹³ PG 48. 544 «ὄρᾳς πόθεν ἔσχε τὴν ἀρχὴν ὁ γάμος;[...] Ἀπὸ τῆς παρακοῆς ἀπὸ τῆς ἀρᾶς, ἀπὸ τοῦ θανάτου».

Από τα παραπάνω διαπιστώνουμε ότι η Πατερική σκέψη δεν προάγει την a priori σύνδεση της σωματικότητας με την αμαρτωλότητα. Η οριοθέτηση της σεξουαλικότητας εντός του γάμου δε, εκτός των άλλων, επιτελείται προκειμένου να αναχαιτιστεί η διά της τεκνογονίας φθοροποιός επέλαση του θανάτου. Επίσης η κατάφαση στην ισότητα των δύο φύλων είναι ρητά διατυπωμένη. Ανεξάρτητα από τις επιμέρους ερμηνείες που δόθηκαν κατά καιρούς στα ανωτέρω θέματα,²¹⁴ η επίσημη θέση της Εκκλησίας συνάδει προς μια σωματικότητα, που ούσα καθ' ομοίωσιν του Θεού, είναι καθ' όλα αποδεκτή.

«καὶ πολλάκις ἴδοις ἄν αὐτόν περὶ συνουσίας νομοθετοῦντα τῆς νομίμου. Καὶ ταύτης ἀφήσιν ἀπολαύει τῆς ἐπιθυμίας».²¹⁵

Δεδομένου ὅτι «οὐδέν ὁ Θεός ἀκάθαρτον ἐποίησεν οὐδέν ἀκάθαρτον ἢ ἁμαρτία μόνη»,²¹⁶ η ἐπιθυμία για ἔνωση δεν εἶναι καθεαυτὴν αμαρτωλή.

Βάσει των παραπάνω, η συζυγική ζωή του ζεύγους Αυγούστας-Ιωάννη Μούχρα στους *Εμπόρους*, αν και φαινομενικά ιδανική, επισκιάζοταν από την απουσία παιδιών, επομένως ήταν καταρχήν ατελής, γεγονός που επιδεινωνόταν από την ἔλλειψη του ερωτικού πόθου από την πλευρά της Αυγούστας για τον σύζυγό της.

«Οὐδέποτε εἶχον ἀγαπήσει μὲ νεανικόν πάθος τὸν σύζυγόν μου. Μοὶ ἐφαίνετο βαρὺς καὶ ὀχληρὸς, ἄν καὶ αὐτός μὲ ἠγάπα.»(227.21-22)

Η τιμή και ο θαυμασμός της απέναντι στον ἄνδρα της αλλά και οι μακρές περιόδους μοναξιάς, την οδήγησαν σε μελαγχολική προσδοκία του αγνώστου, που πιθανόν να ήταν ἕνας από τους λόγους για τους οποίους κατέφευγε τα βράδια στην ἑπαλξη του πύργου.

«Ἡ Αὐγούστα, ἡ σύζυγος τοῦ Μούχρα, ἐφοβεῖτο νὰ ἀναβαίνη ἐπ' αὐτῆς καὶ ὁμως συχνάκις ἀνέβαινε.»(149.1-2)

«Ἦτο μεσονύκτιον καὶ δὲν εἶχεν ὕπνον. Ἦγνόει καὶ τὴν ἐπάνοδον τοῦ συζύγου της.»(149.27-28)

Την εκλιπούσα και απροσδιόριστη ἐπιθυμία, ἤρθε να ενσαρκώσει ο κόμης Σανούτος. Η εξέλιξη της συνάντησής τους σε παράνομη, παράφορη σχέση μετά την απαγωγή της, φυσικό ήταν να την οδηγήσει στον ψυχικό μαρασμό. Ο πόνος που θα

²¹⁴ Βλ. Agacinski 2005: 197, όπου βάσει των αλληγοριών της *Γένεσης*, στον ἄνδρα αποδίδεται η δύναμη του ανθρώπου και στη γυναίκα η τάση να υποκύπτει στους πειρασμούς της σάρκας. Επίσης ο.π. 185κεξ. για την ανδροπρεπή τελειότητα που αποδίδεται στις γυναίκες μάρτυρες των πρωτοχριστιανικών χρόνων.

²¹⁵, PG. 62. 690

²¹⁶ PG. 62. 680, βλ. καὶ PG 56. 117, 62. 174, 60. 514-515.

βιώσουν στο εξής οι δυο σύζυγοι, ανθρωπολογικά αναγκαίος ίσως, θα λειτουργήσει αφενός ως «χαλιναγώγηση ενάντια στην αλαζονεία», αφετέρου ως «στροφή» τους «στην ουσία, τη μετριοπάθεια και την αυτεπίγνωση».²¹⁷ Συναφώς, καταβύθιση στον εαυτό της επιτυγχάνει η Αυγούστα στις εκ βαθέων εξομολογήσεις προς τους μοναχούς, τον εαυτό της και τον σύζυγό της στο τέλος. Αλλά και ο σύζυγός της θα αντιληφθεί την οδυνηρή αλήθεια της ανταπόκρισής της στον έρωτα του αντίζηλού του, μέσα από την απώλεια.

Αξιοποιούμε λοιπόν τη μπαχτινική οπτική «περί ακούσιας διαλογικότητας», όταν, αντιπαραβάλλοντας έτερα εκφωνήματα σε ένα νοηματικό επίπεδο, προκύπτει η σύναψη μιας διαλογικής σχέσης.²¹⁸ Μπορεί, επομένως, σε μια εκ του σύνεγγυς μελέτη να μην είναι καταφανείς οι επιδράσεις από τους Πατέρες, όσο και αν η παιδαγωγική διδασκαλία του Χρυσοστόμου και του Μεγάλου Βασιλείου ήταν προσφιλής στους θρησκευτικούς κύκλους στους οποίους γαλουχήθηκε ο Παπαδιαμάντης. Θεωρώντας όμως ότι αυτή απηχείται στη σκέψη του συγγραφέα και ψάλτη σκιαθίτη «κοσμοκαλόγερου», θα επιχειρήσουμε τη σύνδεση των θέσεών τους περί «αμαρτωλής» σωματικότητας, με την σκιαγράφησή της από τον γιο του ιερέα, Παπαδιαμάντη, στους *Εμπόρους των Εθνών*.

3.2.1 Το σώμα που επιθυμεί: Οι Έμποροι των Εθνών και τα Πατερικά Κείμενα του Ιωάννη Χρυσοστόμου

Ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος στηλιτεύει όχι τη σωματική επιθυμία καθεαυτή αλλά τη μοιχεία:

«Ὁ μὴ ἀρκούμενος εἰς τὴν νόμιμον σύζυγόν του ὑποπίπτει εἰς τὸ ἀμάρτημα τῆς μοιχείας, εἶναι ἀδικαιολόγητος καὶ εἶναι ἀδύνατος ἢ σωτηρία του».²¹⁹

Αντίθετα, η ικανοποίηση της σωματικής επιθυμίας εντός του γάμου είναι άμεμπτη.

«Οὐ γάρ τῶν σωμάτων τὸ ἀκάθαρτον, ὧν ἐστὶν ἡ κοινωνία, ἀλλὰ τῆς προαιρέσεως καὶ τῶν λογισμῶν» [...] «ἢ ἐπιθυμία ἀμαρτία μὲν οὐκ ἔστιν».²²⁰

Η αμαρτωλότητα συνδέεται με ασθένεια, την οποία δύναται να γιατρέψει μόνο ο Θεός.²²¹ Ως εκ τούτου, η ανακαίνιση του σώματος επιτυγχάνεται με τη διάλυσή του

²¹⁷ PG 53. 143, 146: «[...] ἀλλὰ τῷ ὑποδείγματι σωφρονιζέσθω κάκεῖνα συμβουλευέτω[...]».

²¹⁸ Μπαχτίν 2014α: 168.

²¹⁹ PG 59.353.

²²⁰ PG 61.155; 62. 20, 62. 680: «'Ἄλλ' οὐδέν εἰ βουλοίμεθα μὴ ἀκριβολογεῖσθαι, ἀκάθαρτον, ἀλλὰ πάντα καθαρὰ· οὐδέν ὁ Θεός ἀκάθαρτον ἐποίησεν· οὐδέν γάρ ἀκάθαρτον εἶ μὴ ἡ ἀμαρτία μόνη ψυχῆς γὰρ ἄπτεται καὶ ταύτην ρυποῖ» PG.68. 681.βλ. και Τσουρό 2010: 4, 6.

και την αθανασία.²²² Γι' αυτό και η Αυγούστα «πάσχει» (287.5). Συναφώς, το ρήμα «πάσχω» συναντάται συχνά στο μυθιστόρημα από τον αφηγητή και την ίδια την Αυγούστα:

«-Κρυώνεις; Τὸν Ἰούλιον μῆνα;»
«-Πάσχω».(287.4-5)

Είναι μια «πάσχουσα γυνή» (226.19), κατά τον αφηγητή, μια «άσθενῆς γυναῖκα»(228.15) «μὲ πάθη καὶ θλίψεις ἀπείρους» (240.24-7) σύμφωνα με την ίδια. Κατά την εξομολόγησή της, στο ερώτημα του πατέρα Αμμούν «πάσχεις;» απαντά συνδέοντας το πάθος της με το ένοχο ερωτικό της μυστικό: «Ἐπιθυμῶ νὰ μὴν ἔχω μυστικά εἰς τὸν τάφον» (227.1). Ἐχοντας υποκύψει, ωστόσο, στο «φρόνημα τῆς σαρκός», αυτοχαρακτηρίζεται με ευθυκρισία και ως «κολασμένη ψυχή» (240.20-22).

Αναπάντεχα παραδέχεται όχι μόνο την ενοχή της αλλά, σε μια ειλικρινή καταβύθιση στον εαυτό της, την υποκριτική της θλίψη, για όσο διάστημα συζούσε με τον κόμη και τον λόγο που την οδήγησε μακριά του.

«-Καὶ ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ μᾶλλον ἐνοχος εἶμαι ἐγὼ ἢ τις ἀκολούθησα τὸν Βενετόν, ἢ οὗτος ὅστις με ἀπήγαγε... διότι ὑπεκρινόμενη θλίψιν βαθείαν καὶ ἡ καρδία μου ἐν παραβύστῳ ἔχαιρε καὶ ἐμεθύσκετο ἐξ ἀγαλλιάσεως ἐρωτικῆς.
-Σφάλμα βεβαίως εἶναι τοῦτο κόρη μου, [...] ἀλλ' ἀρκεῖ ὅτι μετενόησες πρὸ πολλοῦ.
-Οὐδέποτε μετενόησα εἰλικρινῶς, ἀπήντησεν ἡ μοναχὴ στενάζουσα. Ἄν ἐγκατέλειψα τὸν κόμητα, ἔπραξα τοῦτο ἐξ ἐρωτικοῦ πείσματος καὶ μανιώδους ζηλοτυπίας καὶ οὐχὶ ἐκ τῆς ἐπιθυμίας τοῦ νὰ σώσω τὴν ψυχὴν μου.[...] Δὲν ὑπάρχει μετάνοια, πάτερ.» (227.22-35)

Στην περίπτωση και των δύο ηρώων, ισχύει η ρήση του Χρυσοστόμου ότι όσο το σώμα υποφέρει, τόσο η ψυχή φιλοσοφεί:

«Τὸ μὲν σῶμα πλήττεται διὰ τὴν φύσιν ἡ δὲ ψυχὴ ἄπληκτος διὰ τὴν φιλοσοφίαν μένει».²²³

Από την άλλη, το σώμα δεν θεωρείται αίτιο του κακού όσο η κακή προαίρεση:

²²¹ PG 55.37 «[...] ο Θεός ως ἰατρός οἶδε τὸ συμφέρον» και PG 55.38 «Καὶ αὐτὸ ὑμῶν τὸ σῶμα, τὸ πάντων ἡμῶν οἰκειότερον καὶ προσφιλέστερον, ἐστὶν ὅτε καὶ αὐτὸ ἀμαρτάνοντας ἡμᾶς πολεμεῖ διὰ πυρετῶν καὶ νόσων καὶ ἀλγηδόνων ἀμυνόμενον καὶ τὸ δοῦλον σῶμα τὴν δέσποιναν ψυχὴν μαστίζει ἀμαρτήσαν, οὐκ ὅτι τοῦτο βούλεται, ἀλλ' ὅτι τοῦτο ποιεῖν κελεύεται»

²²² PG 48.1018· βλ. και Χαρόνη 1996^δ: 422 .

²²³ PG 47. 342 βλ.και Χαρόνη 1995^δ: 423

«οὐ γὰρ τὴν φύσιν αἰτιῶμαι τοῦ σώματος ἀλλὰ τὴν ἄμετρον τῆς ψυχῆς ἄσωτίαν».²²⁴

Τα αμαρτήματα δε σχετίζονται με την προαίρεση

«[...] οὐδέ τῆς ἐν σαρκί ζωῆς ἁμαρτήματα, ἀλλὰ τῆς διεφθαρμένης προαιρέσεως.»²²⁵

Γι' αυτό και τίποτα δεν είναι κακό στο σώμα χωρίς τη συμβολή της ψυχῆς, αφού το σώμα μη ὄντας ούτε κακό ούτε καλό ἀφ'εαυτοῦ, ρέπει και στα δύο. Επομένως, η ἀρετή του σώματος είναι η υπακοή του στην ψυχή.

«Μὴ τοῖνυν ἐπειδὴ τῆς ψυχῆς ἔλαττον τὸ σῶμα κάκιζε τοῦτο. Εἰ δὲ χρή τι εἰπεῖν, μείζονος ἐστὶ κατηγορίας ἀξία ἡ ψυχή. Τὸ μὲν γὰρ σῶμα οὐδὲν ἄνευ τῆς ψυχῆς εἰργάσατο ἄν δεινόν δὲ ψυχή πολλά χωρίς τοῦ σώματος..»²²⁶

Η σωματική ἡδονή, συγκεκριμένα, ἀποδεικνύεται ἀπατηλή:

«Οὐ γὰρ ἐστὶν ὄντως ἡδονή, ἀλλὰ πικρία καὶ ἀπάτη τὸ πρᾶγμα ὑπόκρισις καὶ σκηνή».²²⁷

Αντίθετα, σε ὅποιον δείχνει ἐγκράτεια στα πάθη ἀξίζουν τιμές και ἐξουσία.

«Βασιλεὺς γὰρ ὡς ἀληθῶς ὁ θυμοῦ καὶ φθόνου καὶ ἡδονῆς κρατῶν, καὶ πάντα ὑπὸ τοὺς νόμους ἄγων τοῦ Θεοῦ καὶ τὸν νοῦν ἐλεύθερον τηρῶν, καὶ οὐκ ἐῶν ἐνδυναστεῦσαι τῇ ψυχῇ τὴν δεσποτείαν τῶν ἡδονῶν. Τὸν τοιοῦτον ἡδέως ἂν εἶδον καὶ δῆμων καὶ γῆς καὶ θαλάσσης ἄρχοντα, καὶ πόλεων καὶ δῆμων καὶ στρατοπέδων».²²⁸

Στην περιγραφή του πάθους της Αυγούστας για τον εραστή της, η ἴδια στην ἐξομολόγησή της στον πατέρα Αμμούν στην Πάτμο, ἀναφέρει ὅτι

«εἶχε τι λίαν ἐπιβάλλον καὶ ἐσφορικόν, ὅπερ με καθυπέταξε καὶ ἀνέτρεψε ἐντελῶς τὴν συνείδησίν μου» (227.19-21)

Το «ἐσφορικό» στοιχείο που καθυπέταξε τη συνείδηση της Αυγούστας λειτούργησε διασπαστικά, γι' αυτό και καταστροφικά. Διαβάζουμε τα περί γάμου

²²⁴ PG 61. 140 α', βλ. και Χαρόνη 1995^δ: 424

²²⁵ PG 61. 619 δ', βλ. και Χαρόνη 1995^δ: 425

²²⁶ PG. 62. 41-42, βλ. και Χαρόνη 1995^δ: 426

²²⁷ PG. 62.95.

²²⁸ PG.47.β': «Σύγκρισις βασιλικῆς Δυναστείας καὶ πλοῦτου καὶ ὑπεροχῆς, πρὸς μοναχὸν συζῶντα τῇ ἀληθεστάτῃ καὶ κατὰ Χριστὸν φιλοσοφία».

του Χρυσοστόμου:

«Οἱ τῆς αὐτῆς κλίνης «κοινωνοῦντες» σύζυγοι γίνονται μία σὰρξ καὶ δημιουργοῦν τὴν ἄρμονικὴν ἐνότητα τοῦ ἀρχεγόνου προπρωτοῦ ἀνθρώπου. Διό καὶ ἡ παρά φύσιν ἐκτροπή καὶ ἄσκησις τῆς σεξουαλικῆς μίξεως ἐκτός τοῦ γάμου καταδικάζεται ὡς διασπαστικὴ τῆς ἐνότητος αὐτῆς καὶ ὡς συντελοῦσα εἰς ἔντασιν τοῦ μεταξὺ τῶν δύο φύλων πολέμου.»²²⁹

Αυτὴ ἡ διάσπαση πλήττει τὴ συνείδηση μιᾶς εὐσεβοῦς συζύγου καὶ εὐλόγα οδηγεῖ στη μελαγχολία που ἐπιφέρει μιὰ τέτοιας ἐμβέλειας σύγκρουση. Δεν εἶναι τυχαία ἡ θλίψη τῆς Αυγούστας, ἀν ἡ χρόνια προσπάθειά τῆς ἀφορούσε στο νὰ καταπνίξει τὴ σαρκικὴ ἐπιθυμία τῆς γιὰ τὸν ἐραστή τῆς.

Δεν εἶναι λοιπὸν τυχαία ἡ σύνδεση τῆς δυστυχίας τῆς Αυγούστας με τὸ πάθος στο ὁποῖο παρασύρθηκε οὔτε καὶ ἡ ἐνδυνάμωσή του λόγω τῆς ραθυμίας τῆς ψυχῆς. Αὐτὸ ἀποτυπώνεται, ὅπως προείπαμε, στὴν ἐξομολόγησή τῆς στὸν πατέρα Ἀμμούν. Ὁ λόγος τῆς καὶ ἡ κατοπινὴ ἐνέργειά τῆς νὰ βρεῖ τὸν Σανούτο φανερώνει ὅτι ἡ σωματικότητα τῆς παραδόθηκε ἀνεὺ ὄρων στὴν ἐπιθυμία που τὴ συγκλόνισε.

«Ὡς κατάδικος δεμένος εἰς τὸν σκόλοπα δι' οὗ μέλλει νὰ ἐκτελεσθεῖ ἡ ποινὴ του [...] Ἡ κεφαλὴ εἶναι ἐσκοτισμένη ...ἐνῶ ἡ ψυχὴ δεμένη εἰς τὸν ἔρωτα τοῦτον ποῦ εἶναι ποινὴ εἰς τὸν νῦν αἰῶνα καὶ εἰς τὸν μέλλοντα.» (228.27-9)

3.2.2 Το σῶμα καὶ τὰ πάθη στους *Εμπόρους τῶν Ἐθνῶν* καὶ τὸν *Μέγα Βασίλειο*

Ὁ διάλογος που διεξάγεται ἀνάμεσα στὸν Παπαδιαμάντη καὶ τὸν Μέγα Βασίλειο ἀπτεται τόσο τῆς σωματικότητας ὅσο καὶ τῶν παθῶν που συνδέονται με αὐτὴν. Εἶναι ἐνδιαφέρουσα ἡ θεώρηση τῆς ἐκπτώσεως τοῦ σώματος λόγω τῆς ἀδράνειας τῆς ψυχῆς, θέση που διατύπωσε, ἐπίσης, ὁ Ἰωάννης ὁ Χρυσόστομος. Με αὐτὴν φαίνεται νὰ συγκλίνει ὁ Παπαδιαμάντης, ὁ ὁποῖος ἐκθέτει τὸ ψυχολογικὸ ὑπόβαθρο τοῦ προσώπου ἐν ὄψει τῆς ἐπιτέλεσης μιᾶς ἐκνομῆς ἢ ἀμαρτωλῆς πράξης, χωρὶς ὅμως νὰ προβαίνει σὲ ἀπαξιωτικὲς κρίσεις. Τελικὰ ὁ «κατὰ σάρκα βίος» ἀποβαίνει μάλλον ολέθριος. Αὐτὸ εἶναι οφθαλμοφανὲς στὴν περίπτωση τῆς Αυγούστας, ἐνός «πλάσματος που ἐσφαλε καὶ τιμωρήθηκε» (341.4-7) ἀλλὰ καὶ τοῦ Σανούτου που, ἐπίσης, ἡ ἡδονικὴ του ζωὴ ἔλαβε τέλος ἀπὸ τὸν ἐμπιστὸ του, Μιρχάν,²³⁰ στὸν ὁποῖο βρῆκε τὸν «τιμωρό» του.

²²⁹ PG. 60.419-420. PG 62. 388, βλ.καὶ Τσουρό 2010: 4.

²³⁰ Τὸν ἐπνίξε καὶ τὸν ἐρίξε στα βράχια τῆς θάλασσας ὁ Μιρχάν ἀπὸ τὴ ἐπαλξη τοῦ πύργου –τόπου κατοικίας τῆς Αυγούστας καὶ γνωριμίας του με αὐτὴν(342.20-21). Καὶ ὁ ἴδιος βέβαια θανατώθηκε με τὴ σειρὰ του ἀπὸ τὸν Μηνά.

3.2.2.1 Το σώμα ως «κατοικία» της ψυχής

Κατά τον Μέγα Βασίλειο είναι θαυμαστή η κατασκευή του σώματος, όπως το δημιούργησε ο Θεός και αποτελεί την κατάλληλη «κατοικία» για την ψυχή.

«Πρόσεχε [...] μετά τὴν τῆς ψυχῆς θεωρίαν καὶ τὴν τῆς σώματος κατασκευῆ καὶ θαύμασον ὅπως πρέπον αὐτῷ καταγώγιον τῆ λογικῆ ψυχῆ ὁ ἀριστοτέχνης ἐδημιούργησεν.»²³¹

Αποδεχόμενος την αλληλεξάρτηση σώματος-νου, σημειώνει ότι ένα ευπαθές σώμα συνεπιφέρει στον νου αδράνεια και ατονία.²³² Η ψυχή, αντίστοιχα, όταν ξεγλιστρά στα σαρκικά πάθη, χάνει το κάλλος της. Το ότι είναι, ωστόσο, πλασμένη καθ' ομοίωση του Δημιουργού, συνιστά δίοδο σωτηρίας γι αυτήν.

«Πῶς μὲν πρὸς τὰ τῆς σαρκὸς ὑπολισθαίνουσα πάθη τὸ οἰκεῖον ἀπόλλυσι κἄλλος. Πῶς δὲ πάλιν τὸ ἀπὸ κακίας αἴσχος ἀποκαθηραμένη δι' ἀρετῆς πρὸς τὴν ὁμοίωσιν ἀνατρέχει τοῦ κτίσαντος.»²³³

Συνεπώς επαναλαμβάνεται η θέση του Χρυσοστόμου για την υπαιτιότητα της ψυχής και όχι του σώματος στα δεινά ανθρώπου. Το σώμα έλαβε τις φυσικές του ορμές, ενώ, καθώς λείπει η λογική από αυτό, είναι ευθύνη της ψυχής να το στρέψει εκεί που πρέπει.²³⁴ Ωστόσο, αν αυτή είναι νωθρή, το σώμα ρέπει προς το κακό, συμπαρασύροντάς την.

«[...]Σώματος δε τὸ ἐνεργεῖν ἄπερ ἡ ψυχὴ προείλετο. Ἄτονουῖντος δὲ τούτου πρὸς τὴν ἐνέργειαν, ἡμιτελὲς τὸ κατόρθωμα ἐν προαιρέσει κρυπτόμενον.»²³⁵

Η τιμωρία και η εγκράτεια του σώματος υπό τον έλεγχο της λογικής, αποτρέπει το άτομο από την κυριαρχία της ηδονής, κατάσταση που θα οδηγήσει στην παραμέληση του νου.²³⁶ Επιπλέον, η προφύλαξη από τις ηδονές έχει ως προϋπόθεση τη φροντίδα του σώματος, όπως τονίζει και ο Πλάτωνας, μόνο στον

²³¹P G. 31. 216-217.

²³² PG. 31 205 «[...] Ὅμοίως καὶ ὁ ἰατρός τῶν ψυχῶν ἡμῶν λόγος τὴν ὑπὸ τῆς ἁμαρτίας κεκακωμένην ψυχὴν διὰ τοῦ μικροῦ τούτου βοηθήματος ἐξιᾶται.[...] Σώματος γὰρ εὐπαθοῦντος καὶ πολυσαρκία βαρυνομένου ἀνάγκη ἀδρανὴ καὶ ἄτονον εἶναι πρὸς τὰς οἰκείας ἐνεργείας τὸν νοῦν ...».

²³³ PG. 31.216 βλ.και Χαρώνη 2002^γ: 375.

²³⁴ PG 31.1341-1344 «Εἶναι τα πάθη τοῦ σώματος βίαια μὲν, ἀργοῦντος τοῦ ἐν ἡμῖν, εὐπειθὴ δὲ τούτου τάττοντος καὶ διέποντος» βλ.και Χαρώνης 2002^γ 376.

²³⁵ PG. 31.1357 βλ.και Χαρώνη 2002^γ: 380. Εἶναι σαφῶς διατυπωμένη ἡ υπεροχὴ τῆς ψυχῆς ἐναντι τοῦ σώματος, καθὼς αὐτὴ ἐκλαμβάνεται ὡς ἀντίτυπο τοῦ οὐρανοῦ, ἐπομένως καὶ κατοικία τοῦ Θεοῦ στὴ γῆ. Ἡ υπερβολικὴ περιποίηση τοῦ σώματος ὁμως ἐπιφέρει παραμέληση τῆς ψυχῆς γι αὐτὸ καὶ εὐλόγα γεννιέται τὸ ἐρώτημα γιὰ τὸ πῶς ὁ ἄνθρωπος τῆς σάρκας θὰ δοξολογήσει τὸ Θεό.

²³⁶ PG. 31.584 «[...]ὅτε τοῖνον ἢ ἄγαν αὐτὴ τοῦ σώματος ἐπιμέλεια αὐτῷ τὲ ἀλυσιτελὴς τῷ σώματι καὶ πρὸς τὴν ψυχὴν ἐμπόδιον ἐστί».

βαθμό που απαιτείται, για να τεθεί αυτό στην υπηρεσία της φιλοσοφημένη ζωής και να αποφευχθεί η διέγερση «κακών» επιθυμιών.²³⁷

Υπ' αυτές τις συνθήκες και όχι εξ ορισμού, το σώμα στέκεται εμπόδιο στην ενάρετη ζωή του ατόμου. Η παρακάτω περιγραφή της μοναχής Αγάπης στον εξομολόγο της, θεωρούμε ότι αποδίδει την διαπάλη ανάμεσα στην ενοχή και την σαρκική ηδονή, τη γνώση του ορθού και την ταυτόχρονη παραίτησή του από αυτό.

«[...] ἔρχεται ἐνίοτε στιγμή τις καθ' ἣν ἡ ψυχὴ καταλύσεται καὶ κλαίει σιγανὰ ἢ καὶ θρηνεῖ ραγδαίως ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ, ὅστις εἶναι ἡ υπερτάτη σκέψις πάσης διανοίας. [...] Ἄλλὰ ἡ στιγμή αὕτη παρέρχεται, ὡς παρέρχονται πᾶσαι αἱ στιγμαί, καὶ μετ' αὐτὴν ἐπανίσταται ἡ σὰρξ καὶ ζητεῖ τὰ ἑαυτῆς»(228.16-19).

Όταν η παραπάνω μάχη αποβαίνει άνιση και επικρατεῖ το πάθος, ο άνθρωπος με ενεργοποιημένη την ηθική του συνείδηση, οδηγείται στην απελπισία της ενοχής. Η σύνδεση της σωματικότητας με την ερωτική επιθυμία, αισθητοποιείται πλήρως στην ομολογία της Αυγούστας:

«Ἡ σὰρξ δὲν δύναται νὰ καταβληθεῖ, ὁ ἔρως δὲν δύναται νὰ ὑποχωρήσῃ. Τὰ μὲν χεῖλη μου ψιθυρίζουσι μηχανικῶς τὰς τυπικὰς προσευχὰς, ἅς παιδιόθεν ἀπεστήθισα, ἡ δὲ καρδιά μου ἀντηχεῖ τὸ ὄνομα ἐκεῖνου...»(229.3-8)

Το σώμα βέβαια στην Πατερική Γραμματεία και ιδίως στον Μέγα Βασίλειο, είναι εν γένει απενοχοποιημένο, καθώς οι πράξεις που εκτελεί, όταν συνυπάρχουν αρμονικά με το λογικό, αποβλέπουν στη δοξολογία του Θεού.

«Ψαλτήριον τροπικῶς καὶ ὄργανον ἡρμωσμένον μουσικῶς εἰς ὕμνους τοῦ Θεοῦ ἡμῶν, ἡ τοῦ σώματος ἐστὶ κατασκευή. Ψαλμός δε αἱ διὰ τοῦ σώματος πράξεις αἱ εἰς δόξαν Θεοῦ ἀποδιδόμεναι, ὅταν ὑπὸ τοῦ λόγου ἡρμωσμένου μηδὲν ἐκμελῆς αποτελῶμεν ἐν τοῖς κινήμασιν».²³⁸

Η συμπαρουσία λοιπόν της σωματικότητας και της ψαλμωδίας στον Ναό (321-323) όπως προείδαμε, είναι επιλογή συνειδητή του θρησκευόμενου και ταυτόχρονα αντικειμενικού παρατηρητή, Παπαδιαμάντη. Η εναργής ματιά του καταφέρνει να αναδείξει την αιώνια διαπάλη της σωματικότητας, που άγεται από την επιθυμία, με την ανάγκη του πάσχοντος ατόμου για μετάνοια και προσέγγιση του Θεού.

Ζητούμενο κατά τον αφηγητή είναι, τόσο για τους μοναχούς όσο και για τους σώφρονες κοσμικούς, «ἡ ἀπαλλαγὴ ἀπὸ τὴν ἐπήρεια τοῦ δαίμονα τῆς λαγνείας –

²³⁷ Χαρόνη 2002γ: 383 ο Μ.Βασίλειος για Πλάτωνα-(Πολιτεία 411^A, 498B) και ο Απόστολος Παύλος (Ρωμ.13, 14, Γαλ.5, 16).

²³⁸ PG. 29.305 βλ.και Χαρόνη. 2002γ 390.

δαίμονος λίαν κραταιοῦ καὶ επικινδύνου, ὅστις ἔχει τοσαύτη κεράτων πληθύν ὥστε δύναται νὰ κερατίζει σχεδόν ὅλη τὴν ἀνθρωπότητα». (334.23-25)

Κατὰ τὴν Αυγούστα, ἐκτὸς τῶν ἄλλων, καταστρέφει τὴν οικογενειακὴ εὐδαιμονία καὶ κατασπαράζει τὶς καρδιές τῶν ἀπατημένων συντρόφων (228.30-31).

«Ὁ ἔρως οὗτος εἶναι δαιμόνιον κατοικοῦν εἰς τὴν σάρκα μου, εἶναι λεγεῶν ὅλη δαιμόνων ἐξηπλωμένη, ὡς πολύπους μὲ τοὺς πλοκάμους του, εἰς τὰς φλέβας [...] ἐκμυζῶσα τὸ αἷμα μου[...] καὶ ἀπορροφῶσα τὴν πνοήν[...]»
(228.32-25)

Ὁ προσωπικὸς ἀγὼνας τοῦ μοναχοῦ ἐνάντια στὴν «τυραννία» τῆς σάρκας εἰκονοποιεῖται μέσα ἀπὸ τὰ δαιμονικὰ οράματα. Τὸ δαιμονοποιημένο σῶμα με τὴ μορφή μιᾶς ἐξίσου δαιμονικῆς γυναικειᾶς μορφῆς, βοήθησε τὸν μοναχὸ Νεεμία νὰ καθυποτάξει τὸν πειρασμὸ τοῦ σώματος. Καὶ τὸ πέτυχε σὲ τέτοιο βαθμὸ μάλιστα, ὥστε ἔφτασε νὰ στέκεται φιλόανθρωπα ἀπέναντι στὴ δυστυχή μοναχὴ Ἀγάπη

«χωρὶς νὰ ὑπόκειται εἰς τοὺς κινδύνους τοὺς ἀδιακόπως πολιορκούντας τὸ πῆλινον τοῦτο σκεῦος, μηδέ νὰ φοβῆται τὶς παγίδες ἃς ὁ ἄγγελος Σατάν ἔχει στήσει εἰς τὰ βήματα τῶν ἀναχωρητῶν τοῦ ματαίου τούτου κόσμου» (334.33, 335.1-3).

Θεωροῦμε πάντως ἀρκούντως εἰρωνικὴ τὴ ματιὰ τοῦ νεαροῦ Παπαδιαμάντη στὰ παραπάνω, δεδομένης τῆς περιρρέουσας ἀτμόσφαιρας καὶ τοῦ λεκτικοῦ τοῦ στὴν περιγραφή τῶν δρώμενων πέριξ καὶ ἐντὸς τῶν μοναστηριῶν. Ἐνδεχομένως ἡ ὑπόρρητη αὐτὴ εἰρωνεία νὰ στοχεύει, πέρα ἀπὸ τὴ στηλίτευση τῆς ἐπανάπαυσης τῶν φορέων τῆς Ἐκκλησίας, στὴν ἀνάδειξη τῆς ἀληθινῆς οπτικῆς ζωτικῶν παναθρώπινων ζητημάτων, τὰ ὁποῖα συνήθως συγκαλύπτονται γιὰ λόγους διατήρησης τῆς καθεστηκυίας τάξης. Ἀκόμα καὶ τὸ ὄνομα «Ἀγάπη», τὸ ὁποῖο υιοθέτησε ἡ Αυγούστα ὡς μοναχὴ, μπορεῖ νὰ ἀναγνωσθεῖ ὡς ἓνα ἀλληγορικὸ ἢ καὶ εἰρωνικὸ ἀντίπαλον δέος τῆς ἀμαρτωλῆς τῆς σωματικότητος. Καὶ αὐτὸ διότι ὑπὸ τὸ ὄνομα αὐτὸ υλοποιεῖται ἡ προσπάθειά τῆς νὰ ἀποσοβῆσει τὴ σαρκικὴ τῆς ἐπιθυμία δια τῆς ἀγάπης πρὸς τὸν συνάνθρωπο ἐν γένει.

Τὸ «πῆλινον σκεῦος», συνώνυμο τῆς σωματικότητος, ὄντας περιορισμένο στὴν περικλειστὴ ἀσκητικὴ ζωὴ, τείνει νὰ βάλλεται, κατὰ τοὺς ἀμαθεῖς ἀναχωρητῆς, ἀπὸ τὸν Σατανά, κατὰ τοὺς ἐγγράμματους δε, ἀπὸ τὴ διττὴ ὑπόστασις σάρκας καὶ πνεύματος. Μέσα σὲ ὅλα, θριαμβευτικὴ ἀναδεικνύεται ἡ πρωτοκαθεδρία τῆς σωματικῆς ἐπιθυμίας ποῦ ἀγεται ἀπὸ τὸν ἔρωτα, συμπαρασύροντας συχνὰ κοινωνικὲς δομές καὶ νομοταγεῖς καὶ θρησκευτικὲς συνειδήσεις.

3.2.2.2 Η Επιθυμία ως πάθος στον Μ. Βασίλειο

Για τον Μέγα Βασίλειο, ο «κατά σάρκαν βίος» είναι υπαίτιος της ράθυμης ψυχής, οπότε προϋποτίθεται ο θάνατος του σαρκικού φρονήματος, προκειμένου να υλοποιηθεί η πνευματική αναγέννηση

«Διὰ γὰρ τοῦ ἀποθανεῖν τῷ σαρκί περιγίγνεται ἡμῖν τὸ γεννηθῆναι τῷ πνεύματι [...] Ἀποθανῶμεν οὖν ἵνα ζήσωμεν. Ἀποκτεινῶμεν τὸ φρόνημα τῆς σαρκός τὸ μὴ δυνάμενον ὑποταγῆναι τῷ νόμῳ τοῦ Θεοῦ, ἵνα τὸ φρόνημα τοῦ πνεύματος ἰσχυρόν ἡμῖν γεγένηται[...]»²³⁹

Η τιμωρία που υπέστη η Αυγούστα μέσω των ενοχών της έχουν προ πολλού επισκιάσει το πάθος της για τον Μάρκο Σανούτο. Η θλίψη της είναι το πρώτο που διακρίνει κανείς στις περιγραφές του πρόσωπου της το οποίο «ώχρό», μαρτυρούσε «βασάνους» (226.24-25).

Κατά τον Μέγα Βασίλειο, άλλωστε η μοιχεία και γενικότερα η πορνεία οδηγεί σε δάκρυα μόνο.

«Πορνεία μὲν γὰρ καὶ ὅσα τοιαῦτα, ριφέντα διόλλυται, καὶ πρὸς τὸ μηδὲν εἶναι χωρεῖ, λυθέντα τοῖς δάκρυσιν».²⁴⁰

Το πάθος της «κακῆς επιθυμίας» θα σιγάσει μόνο με την υποκατάσταση του από τη φλογερή επιθυμία της εκπλήρωσης του θείου θελήματος, που προϋποθέτει την περιφρόνηση των κατωτέρων επιθυμιών για χάρη των ανώτερων. Πρωτίστως όμως πρέπει να καταπολεμηθούν οι ανήθικες και αισχρές επιθυμίες

Ἄει γὰρ ἡ τῶν κρειττόνων ἐπιθυμία ἐν ἐξουσία καὶ δυνάμει ἔχουσα τὴν ἀπόλαυσιν τῶν ἐπιθυμουμένων καταφρονεῖν καὶ ἀποστρέφεσθαι ἀναγκάζει τὰ ἐλάττονα, ὡς ἐδίδαξαν οἱ ἅγιοι πάντες πόσῳ δὲ μᾶλλον τὰ φαῦλα, καὶ αἰσχύνῃν ἄξια;²⁴¹

Αυτή τη δυναμική θα μπορούσε να της την πυροδοτήσει η χριστιανική αγάπη, της οποίας το όνομα μετωνυμικά φέρει η ηρωίδα, ίσως με την ελπίδα ότι η εμβέλειά της εξοβελίζει καθετί ηθικά μεμπτό.

Επιπλέον, η εμπαθής επιθυμία, συνώνυμη της φιληδονίας, πέραν του ότι κατακαίει τον άνθρωπο, όπως η φλόγα, κυρίως του στερεί τη δυνατότητα να αναβαπτισθεί πνευματικά, καθώς εμποδίζει τη θέαση του θείου φωτός και της Αγάπης του Θεού.

²³⁹ PG. 31.424B-C. βλ.και Χαρώνη.2002γ: 428

²⁴⁰ PG. 31.552D

²⁴¹ PG. 31.1104B. βλ και Χαρώνη 2002β: 138

«..ἐπιθυμία καὶ δειλία καὶ φθόνος ὀφθαλμὸν ψυχῆς ἔκταράσσει καὶ ἀπαξαπλῶς, πάντα τὰ πάθη συγχυτικά καὶ ἐκταρακτικά τοῦ διορατικοῦ τῆς ψυχῆς ἐστὶ...»²⁴²

Τα εσωτερικά πάθη και το κακό είναι αποτέλεσμα επιλογών του ατόμου, ενώ η αμαρτία είναι αποτέλεσμα της ελεύθερης βούλησής του.

«Ἀρχή γὰρ καὶ ρίζα τῆς ἀμαρτίας εἶναι τὸ ἐφ' ἡμῖν καὶ τὸ αὐτεξούσιον...Τὸ μὲν φύσει κακὸν ἐξ ἡμῶν ἦρτηται [...] τὴν κατ'εἰκόνα τοῦ κτίσαντος γεγεννημένην ψυχὴν καταρῥυπαίνοντα, ἐπισκοτεῖν αὐτῆς τῷ κάλλει πέφυκε».²⁴³

Αυτό απηχείται στην εξομολόγηση της μοναχῆς Αγάπης, ιδίως όταν με πάσα ελικρίνεια παραδέχεται:

«τὸν ἀγαπῶ τόσο διαπύρως καὶ ἐμμανῶς ὥστε ὁ ἔρωσ οὗτος εἶναι δαιμόνιον κατοικοῦν εἰς τὴν σάρκα μου». (228.32)

Η ερωτική επιθυμία κινεῖ τα πάντα, εἶναι δε τόσο ισχυρή, ὥστε η Αυγούστα ομολογεῖ ἀπερίφραστα στον πατέρα Αμμούν ὅτι ἀκόμα και ο ἔρωτας προς τον Θεό υποχωρεῖ μπροστά της:

«Οὐδέποτε μετενόησα διὰ τὸ ἔγκλημά μου τοῦτο, πάτερ [...] Ἀπορῶ πάτερ μου πῶς ὁ Θεός επιτρέπει νὰ ὑπάρχη ἐν τῇ ὑπ' αὐτοῦ δημιουργηθεῖσῃ φύσει αἴσθημα ἰσχυρότερον τῆς εἰς αὐτὸν πίστεως [...] Ἡ σὰρξ δὲν δύναται νὰ καταβληθῇ καὶ ὁ ἔρωσ νὰ ὑποχωρήσῃ [...]»(228-229.1-6)

Στη συνέχεια ο πατέρας Αμμούν αποφάνθηκε:

«Δαιμόνιον ἔχεις δυστυχῆς [...] ἢ μᾶλλον τὸ δαιμόνιον εἶπεν ἀφ'ἑαυτοῦ τὸ ὄνομά του»και προχώρησε στους εξορκισμούς του Μεγάλου Βασιλείου: «[...] Ναι, Κύριε, ἀπέλασον ἀπ'αυτῆς πᾶν πονηρόν καὶ ἀκάθαρτον πνεῦμα[...]»(230.10-19)

Διὰ του κειμένου του εξορκισμοῦ διεξάγεται ἕνας εμφανῆς διάλογος του Παπαδιαμάντη με τον Μέγα Βασίλειο. Το «πνεῦμα πλάνης, υπερηφανείας» και κυρίως της «πορνείας, μοιχείας, λαγνείας, ασωτίας, ασελγείας και πάσης ακαθαρσίας»,²⁴⁴ εἶναι καταστροφικό για τη σωματικότητα της μοναχῆς Αγάπης και απαιτεῖται να απομακρυνθῆ. Ο πατήρ Αμμούν εξακολουθεῖ να καλεῖ το πνεῦμα ἀντιλογίας να ἐξέλθει (231.1-11) ὡς «πνεῦμα σκότους, οργῆς, φθόνου καὶ φόνου,

²⁴² PG. 29.357 ο.π.2002β :90

²⁴³ PG. 31.332D.-333A.

²⁴⁴ 230.15-19. Στο 231 3-5: «Ἡ Ἀγάπη διεργάγη εἰς κλαυθμοῦς».

πνεύμα επιθυμίας και αντίλογίας». Είναι ενδιαφέρων ο διάλογος του μεγάλου Βασιλείου με τις έννοιες επιθυμία και αντίλογία, οι οποίες θεωρούνται μετά βδελυγμίας εξοβελιστέες από τη σωματικότητα. Η κατάφαση στη σωματική επιθυμία στο πλαίσιο της μοιχείας, συνιστά φοβερό αμάρτημα, που μόνο με δαιμόνιο μπορεί να παρομοιαστεί. Η δε αντίλογία εξισώνεται με δαιμονικό επίσης αμάρτημα.

Συμπερασματικά, συναφώς με τον Ιωάννη τον Χρυσόστομο, ούτε και στον Μέγα Βασίλειο το σώμα δεν εκλαμβάνεται ως αντίπαλος της ψυχής, η οποία πρέπει να αποτελεί πρωταρχική μερίμνα του ανθρώπου.

«Ὁ μὲν ἄριστα βουλόμενος, τῆς ψυχῆς ὅτι μάλιστα φροντίσει, καὶ τοῦτο διὰ πάντων πειράσεται σώζειν εἰλικρινές καὶ γνήσιον τῆς σαρκός δε [...]όλιγον ποιήσεται τὸν λόγον[...]».²⁴⁵

Από τα παραπάνω συνάγουμε ότι η «βιολογική» σωματικότητα και η επιθυμία που εξ ορισμού τη διέπει, προσεγγίζονται από τον Μέγα Βασίλειο χωρίς καμία διάθεση επικριτική και δεν συνιστούν *a priori* θέματα για προβληματοποίηση, καθώς το σώμα δεν αντιμετωπίζεται ως ειρκτή του πνεύματος, αλλά ως βαλλόμενο από πνεύμα δαιμονιακό, όταν δεν τιθασεύεται από τον νοῦ και την κατά νόμο έγγαμη ζωή. Η προσέγγιση της σωματικότητας των ηρώων και της επιθυμίας τους για ηδονή, τους καθιστά δέκτες των ηθικών συνεπειών της κατάφασης στη σωματική ζωή εκτός γάμου. Η συγκαταβατική στάση του Παπαδιαμάντη, πάντως, είναι ανάλογη της θέσης του Μεγάλου Βασιλείου περί παθών, που δεν προβαίνει στον αφορισμό του σώματος, καθώς τα λάθη στα οποία υποπίπτει συνδέονται με κακές επιλογές της ψυχής και όχι με κάποια εγγενή αμαρτωλότητα. Επομένως, η επιλογή τους για έναν «κατά σάρκαν βίον» οδήγησε στην καταστροφή την Αυγούστα, όταν αποποιήθηκε πια το μοναχικό σχήμα της ως Αγάπη –και τον Σανούτο αντίστοιχα, ενώ η πραότητα και η συγχώρεση που διέκρινε τον Μούχρα, του προσέδωσαν την εξισοροπητική δύναμη να αντιμετωπίσει την ερωτική και τη συζυγική απόρριψη.

3.3 Η αναζήτηση του Θεού ως επιθυμία του απόντος αντικειμένου και η γνώση της επιθυμίας ως ισοδύναμο της ελευθερίας

Η αναζήτηση του Θεού, ο οποίος στην Ψυχανάλυση, συχνά, ταυτίζεται είτε με την αναζήτηση του *απόντος αντικειμένου*, είτε με την φροϋδική παραίσθηση της

²⁴⁵ PG. 31.549C, βλ.και Χαρώνη 2002γ: 383.

θηρσκείας, θα μπορούσε εν μέρει να εγγραφεί στην προσπάθεια της Αυγούστας να σωθεί, καταφεύγοντας στον κόσμο του Μοναχισμού, με το όνομα Αγάπη.

Η Εκκλησία, ως «πηγή» αγάπης και «πάσης παραμυθίας» (287.8), οδηγεί την μοναχή Αγάπη να ζητήσει παρηγοριά στο μοναστήρι του Αγίου Ιωάννη της Πάτμου και αργότερα στον Άγιο Κοσμά στη Νάξο. Η αναζήτηση του «απόντος αντικειμένου», που εδώ έχει την απτή μορφή του απόντος εραστή της βέβαια -και όχι κάποιας ασυνείδητης επιθυμίας- κατευθύνει όλη της την πορεία, εντός και εκτός Μονής.

Αντίστοιχα σκιαγραφείται και η Ηγουμένη Φηλικίτη με το σώμα που μαρτυρούσε πόθους και επιθυμίες, όπως αναφέρθηκε παραπάνω. Από τον αφηγητή πληροφορούμαστε ότι επέλεξε να εισέλθει στο Μοναστήρι, έχοντας προηγουμένως έντονες εμπειρίες στα εγκόσμια: δυο γάμους, χηρεία, αποτυχίες, μία ζωή της οποίας τις απολεσθείσες ομορφιές προσπάθησε να αναπληρώσει δια της νέας μοναστικής ζωής. Έχοντας κερδίσει την εύνοια της ιεραρχίας, κατάφερε να γίνει Ηγουμένη, ενώ σκιαγραφείται ως προσωπικότητα στην οποία κανείς δε μπορούσε να προσάψει δόλο.²⁴⁶

Η αναζήτηση του *απόντος αντικειμένου*, που ικανοποιείται διά της εισόδου στη ζωή του Μοναχισμού, θα μπορούσε να αναγνωσθεί και στην περίπτωση του Ιωάννη Μούχρα. Έχοντας αναζητήσει επί μακρόν τη γυναίκα του, αφού πλέον ήρθε αντιμέτωπος με την απόρριψή του από εκείνη και την τραγική απώλειά της, κατέφυγε στους κόλπους του μοναστηριού.²⁴⁷ Είναι κι εδώ εμφανής ο διάλογος με το πνεύμα της ασκητικής των Πατέρων, πόσο μάλλον, όταν, πέρα από τους κεντρικούς χαρακτήρες, και τα δευτερεύοντα ακόμα πρόσωπα, περιφέρονται μέσα και περίξ του Μοναστηριού. Ακόμα και ο άθεος Μιρχάν με τον Σανούτο βρίσκονται μέσα στην εκκλησία της Μονής του Αγίου Κοσμά, ενώ την ώρα που η Αυγούστα στο κελί της παίρνει τη μοιραία απόφαση να τον ακολουθήσει, ο Σανούτος, μέσα στον ναό, δίνει στον έμπιστό του τις τελευταίες οδηγίες για την πυρπόληση της γαλέρας του, που θα μετατραπεί σε πύρινο τάφο της ερωμένης του.

Ο «πανηδονισμός των νέων χρόνων» παρουσιάζεται να υπερβαίνει, τελικά, την ευγενή μορφή του έρωτα και της αγάπης, καθώς ταυτίζει, μέσω της επιθυμίας, την ελευθερία της υπόστασης με την ατομικότητα.²⁴⁸ Η αυτεπίγνωση δε, η κατάκτηση

²⁴⁶ Όπως αναφέρθηκε προηγουμένως, «Η γυνή αὕτη ἐνήργει τὰ πάντα τοσοῦτον τεχνικῶς ὥστε οὐδεὶς ἠδύνατο νὰ τὴν συλλάβει ἐπ’ αὐτοφώρῳ ψευδομένην» (303.22-23). Στο 303.19-20 ο Σανούτος της υποσχέθηκε ως αντάλλαγμα φορολογική ατέλεια των κτημάτων της Μονής, όταν θα γινόταν κυρίαρχος του νησιού.

²⁴⁷ «Μη έχοντας κάτι καλύτερο να κάνει», το σχόλιο του αφηγητή που υπογραμμίζει την εκπεφρασμένη έμμεσα ειρωνεία απέναντι σε φορείς της Εκκλησίας και του Μοναχισμού.

²⁴⁸ Βλ. και Μαυρίδη 2002 :319-20

της οποίας συνεπιφέρει την ελευθερία, θεωρούμε ότι έχει κατακτηθεί, τόσο από την Αυγούστα όσο και από τον Ιωάννη Μούχρα.

Η Αυγούστα, ακόμα και όταν, αποποιούμενη την ιδιότητά της ως μοναχής Αγάπης, αποφασίζει να επανακτήσει την ελευθερία της σωματικότητάς της και να συναντήσει τον Σανούτο, εξακολουθεί να έχει συναίσθηση της αμαρτωλής της παρέκκλισης, γι' αυτό και κάνει έκκληση για συγχώρεση στην εικόνα του Ιησού (287.21-24)²⁴⁹. Σε αυτό το σημείο, με πλήρη επίγνωση της επιθυμίας της, στην ουσία απελευθερώνεται από τα «δεσμά» του Μοναστηριού, και επιλέγει να αλωθεί από το πάθος της. Με απόλυτη συναίσθηση των πράξεων της, οδεύει, ελεύθερη πλέον, προς τη γαλέρα του εραστή της. Τη στιγμή δε που θα τελειώνει πια η ζωή της, τότε συνειδητά θα ζητήσει συγχώρεση από τον μοναδικό παρόντα, τον σύζυγό της Ιωάννη. Είναι άξια λόγου η μεταβολή της σωματικότητας της, η τροπή της από μοιχαλίδα και ερωμένη σε μοναχή που καλείται να προσηλωθεί μόνο στον Θεό και να εράται μόνο τον θείο Λόγο. Η επάνοδος στην πρότερη ταυτότητα της σωματικότητάς της, αυτήν της ερωμένης, ανακόπηκε, από ένα τραγικό παιχνίδι της μοίρας, οδηγώντας την στην «κάθαρση».

Εξάλλου, ο Ιωάννης απελευθερώνεται από την πικρία και το παραλήρημα εκδικητικότητας για τον Σανούτο, όταν πια συνειδητοποιεί την αλήθεια. Η επίγνωση της ανταπόκρισης της συζύγου του στον παράνομο δεσμό με τον απαγωγέα της, όσο και αν ήταν οδυνηρή, ήταν σωτήρια. Και όταν την αντιλήφθηκε, δεν παρενέβη στην πορεία της Αυγούστας προς τη γαλέρα, παρά μόνο τη στιγμή του ολοκαυτώματος, όπου τη συγχώρεσε με «όλη του την καρδιά». Η ελευθερία του φαίνεται να κατακτάται πρωτίστως με την αποδοχή της πραγματικότητας και την αυτεπίγνωση και να ολοκληρώνεται με την καθεαυτήν αγαπητική πράξη της συγχώρεσης.

Από τα παραπάνω συνάγουμε ότι ο Παπαδιαμάντης, έχοντας ενστερνιστεί τη φιλοσοφική ανθρωπολογία των δύο Πατέρων, αρνείται να ενοχοποιήσει τον άνθρωπο, ενδύοντας το ανθρώπινο παράπτωμα με ηθικολογικούς χαρακτηρισμούς. Η αμαρτία, η οποία εκλαμβάνεται ως αποτυχία της σχέσης του ανθρώπου με τον Θεό και όχι ως παράβαση αξιωματικών εντολών, αίρεται διά της μετάνοιας και της συνεπακόλουθης αναγέννησης του ανθρώπου.²⁵⁰ Η άρνηση της Αυγούστας να πιστέψει και να αποπερατώσει τη διαδικασία αυτή, αντιμετωπίζεται με ιδιαίτερο ψυχογραφικό ρεαλισμό και διεισδυτικότητα, καθώς είναι εμφανές ότι η επενέργεια του σωματικού έρωτα είναι «λυσιμελής». Συνυπάρχουν, λοιπόν, η ανάγκη για μετάνοια και κάθαρση, με την ένταση της

²⁴⁹ Στο 288: επιθυμία της να φύγει από μοναστήρι. 291: παρομοίωση ρυακιού με Αυγούστα-παρέκκλιση από μοναστήρι.

²⁵⁰ Μαυρόπουλος 1996: 588.

σωματικότητας-αθύρματος της επιθυμίας, η οποία έχει χαρακτηριστεί και ως «γυναικεία ορμή».²⁵¹

3.4. Η αποτύπωση των παθών. Η σωματικότητα ως γέφυρα σύνδεσης του αισθητού κόσμου με τον Θεό

Όπως γράφει ο Bakhtin, «ένα εκφώνημα δεν είναι ποτέ μόνο αντανάκλαση ή έκφραση κάποιου πράγματος που ήδη υπάρχει έξω από αυτό δεδομένο και ολοκληρωμένο. Δημιουργεί κάτι που δεν υπήρξε ποτέ πριν, κάτι απόλυτα νέο και ανεπανάληπτο[...]».²⁵² Ο Παπαδιαμάντης, πιστεύουμε, συνδιαλεγόμενος με ποικίλα και ετερογενή εκφωνήματα,²⁵³ έχει αποδώσει το σωματικό πάθος με ψυχογραφική και λογοτεχνική εμβρίθεια. Κατά τον Τριανταφυλλόπουλο, θα μπορούσε να θεωρηθεί προάγγελος μιας «μεταμοντέρνας εικονιστικότητας», η οποία αποτυπώνει την ανθρώπινη μορφή, την εικόνα και «το κατ' εικόνα».²⁵⁴ Αυτό, στο ευρύτερο και μεταγενέστερο κυρίως έργο του επιτυγχάνεται δια μέσου ενός «αναγωγικού και κυκλικού τρόπου περιγραφής από τα αισθητά στα νοητά και από κει πάλι στα πρώτα, ώστε ο κύκλος να είναι εντελής για την ποίησή του».²⁵⁵

Επιπλέον, κοινό χαρακτηριστικό των ηρώων του, που στην πλειοψηφία τους είναι απλοί και κατατρεγμένοι, είναι ότι επαναστατούν ενάντια στο κατεστημένο, είτε αυτό είναι θρησκευτικά είτε κοινωνικά ορισμένο. Σύμφωνα με τον Μέγα Βασίλειο, ό,τι είναι προσιτό στην ανθρώπινη αντιληπτική ικανότητα, αποτελεί δημιουργική ενέργεια του θείου και οδηγεί στη γνωστική του προσέγγιση, όσο και αν η ανομοιότητα του Δημιουργού σε σχέση με τα δημιουργήματά του είναι αναπόδραστη.²⁵⁶ Συναφώς, κατά τον Μέγα Βασίλειο, το κάλλος και το αγαθό συνιστούν τους τρόπους αποκάλυψης του Θεού μέσα στον κόσμο. Άλλωστε, ο αισθητός κόσμος αποτελεί «αφετηριακό κατηγορημα κάθε Μεταφυσικής», αφού «έκ τοῦ κάλλους τῶν ὀρωμένων τὸ ὑπέρκαλλον ὀρώμεθα».²⁵⁷ Η τέχνη ως «σαρκική σύνδεση με τον κόσμο», γίνεται προϋπόθεση για τη σύνδεση με το θείο, ενώ στη σωματικότητα βρίσκεται ο χώρος, όπου το υποκείμενο μπορεί να εκφραστεί²⁵⁸.

²⁵¹ Agacinski 2005: 184.

²⁵² Μπαχτίν 2014α: 171.

²⁵³ Μπαχτίν 2014: 168

²⁵⁴ Τριανταφυλλόπουλος 1999: 127.

²⁵⁵ Τριανταφυλλόπουλος 1996: 547.

²⁵⁶ Αγγελής 2004: 52.

²⁵⁷ Αγγελής 2004: 158, βλ. Τριαντάρη-Μαρά 2002:32-3

²⁵⁸ Αγγελής 2004: 189

Θεωρούμε ότι σε έναν βαθμό ο Παπαδιαμάντης έχει υιοθετήσει τις παραπάνω θέσεις, οι οποίες διοχετεύονται στο κείμενο του μυθιστορήματος και ιδίως στα μεταγενέστερα διηγήματα της ωριμότητάς του. Η έκφραση, ωστόσο, του υποκειμένου στα όρια της σωματικότητάς του, εδώ αναδεικνύεται ευκρινώς. Επιπλέον, δεν εξοβελίζεται, παρά τις αξιώσεις του είδους περί ρεαλιστικής γραφής στον 19ο αιώνα, το μεγαλείο της Δημιουργίας, όπως αυτό αντανακλάται στη φύση. Αυτό το μεταφυσικό κάλλος μπορεί να μην αναφέρεται ρητά στο μυθιστόρημα, το οποίο ειδολογικά εμπίπτει σε ρεαλιστικότερες προσεγγίσεις, αλλά αποτυπώνεται έμμεσα και ίσως πρωτογενώς ακόμα στις περιγραφές της θάλασσας, του νυχτερινού ουρανού, του γαλήνιου τοπίου, το οποίο ο άνθρωπος αναπολεί ή αναζητά σ' αυτό τα όρια της ύπαρξής του.

Το τοπίο της τελευταίας νύχτας της ηρωίδας, καθώς κατευθύνεται στον βενετικό στόλο, έχει κάτι απόκοσμο και μυστηριώδες που κάνει τη σκηνοθεσία του θανάτου της ακόμα πιο τραγική.(290.14-30, 291.5-14). Γενικά «στη μεγαλοπρεπή φύση» η διαπάλη των στοιχείων της δεν την φθείρει αλλά την ανανεώνει.²⁵⁹ Όμως, μπορεί η φύση παράλληλα να σταθεί φυσικός τάφος των ηρώων. Πράγματι, τη στιγμή του θανάτου της Αυγούστας, η φωτιά θα διαπλεχθεί με το υγρό στοιχείο.

Επομένως, μέσω της λειτουργίας της εικόνας, αναγνωρίζουμε το ωραίο ως αντανάκλαση της αγάπης του Θεού.²⁶⁰ Η ιδιαίτερη έμφαση στην εικόνα και την περιγραφή στον Παπαδιαμάντη, σε συνδυασμό με την θρησκευτικότητά του αλλά και την επίγνωση των παθών του σαρκικού ανθρώπου, βρίσκονται σε τέλεια εναρμόνιση.

Στους *Εμπόρους των Εθνών*, η ομορφιά της εικόνας της Αυγούστας συνάδει με το κάλλος της ψυχής της. Όμως η επιθυμία και το πάθος που βιώνει, όσο και αν επιχείρησε να τα αποποιηθεί δια της πνευματικοποίησης της σωματικότητάς της, δεν θα λάβουν τέλος, παρά μόνο με τον φυσικό της θάνατο. Στο σημείο αυτό αναγνωρίζουμε τη ρεαλιστική αποδοχή της σωματικότητας με τις επιθυμίες της από τον Παπαδιαμάντη, με καθοριστικά διαμορφωτικό τον παράγοντα της ανθρώπινης φύσης, λόγω του οποίου παρεξέκλινε από το κοινωνικό και θρησκευτικό ρυθμιστικό πλαίσιο.

Αυτό επιβεβαιώνει τον ρεαλισμό του στην αντιμετώπιση των τόσο λεπτών πτυχών της ανθρώπινης ψυχοσύνθεσης και της σχέσης της με τη σωματικότητα. Ο Παπαδιαμάντης «δεν είναι ο ρομαντικός ονειροπόλος φανταστικών πραγμάτων ή ο εκφραστής πραγμάτων επιθυμητών χωρίς αντίκρισμα. Είναι ρεαλιστής

²⁵⁹ Μαλεβίτσας 1981:85. Σε αντίθεση με αυτήν, η ιστορία κυριαρχείται από το κακό που την οδηγεί στον αναίτιο θάνατο.

²⁶⁰ Βλ. Τριαντάρη-Μαρά 2002: 12,31,81. Για την εικόνα ως αφετηριακή αρχή της μεθεκτικής σχέσης με το θείο, βλ. στο ίδιο, 172-178.

συγγραφέας. Ερωτεύεται το συγκεκριμένο όχι το αφηρημένο»,²⁶¹ γι' αυτό και «η Μεταφυσική του ξεκινά από το συγκεκριμένο και συγκεκριμενοποιεί το αφηρημένο».²⁶²

Διά της εξομολόγησης της Αυγούστας, αποτιμάται η εμβέλεια της ανθρώπινης επιθυμίας ως πάθους τυραννικού για το σώμα. Παράλληλα με την ψυχογραφική ενδοσκοπική και αποκάλυψη του καταστροφικού πάθους, καταγράφεται η εναγώνια προσπάθεια του ανθρώπου να αρθεί από τα παρελκόμενα της γήινης σωματικής του διάστασης. Υπό αυτό το πρίσμα, η εμπαθής σωματική επιθυμία της Αυγούστας συνδιαλέγεται με τις προσευχές της ως μοναχής Αγάπης, κατά την εναγώνια προσπάθειά της να σωθεί και να επανακτήσει τον κοινωνικά και θεολογικά προσδιορισμένο συζυγικό της ρόλο. Το γεγονός ότι επιλέγει την οδό της σωματικής ζωής, μετά από την ειλικρινή ομολογία της αδυναμίας αποκήρυξης της «αμαρτωλής» σωματικότητάς της, επιβεβαιώνει, εκτός των άλλων, την απεριόριστη κατάφαση του Παπαδιαμάντη στην ανθρώπινη φύση:

«Η βλασφημία είναι φυσικό προϊόν τῆς δυστυχίας καὶ οὐχί τῆς ἀπιστίας»
(228.25-26)

Παρά ταύτα η μαγεία της γραφής του²⁶³ δεν μειώνεται ούτε στο ελάχιστο, καθώς, ως παντογνώστης αφηγητής, δηλώνει με συγκατάβαση:

«Ὁ Ἰωάννης τρέμων ἐξ ἄλγους καὶ συγκινήσεως εἶδε τὴν φοβερὰν ἀγωνίαν τῆς καὶ συνεχώρησε τὸ πλάσμα ἐκεῖνο, ὅπερ ἦτο φύσει ἀγαθὸν ἀλλ' ἤμαρτε καὶ ἐτιμωρήθη..» (341.5-7)

Στο παραπάνω αποτυπώνεται ο διάλογος του Παπαδιαμάντη με τους Πατέρες για το φλέγον ζήτημα της αμαρτίας, που προσδιορίζεται στο μυθιστορηματικό κείμενο «ως σύγχυση της σχέσεως του ανθρώπου με τον Θεό, τον συνάνθρωπο και την κτίση».²⁶⁴ Ο «άσεβής λογισμός και ἡ ἐναγής ἐπιθυμία» της Αυγούστας «μεταφράζουσιν εἰς τὴν πυρίνην γλῶσσα τοῦ ἔρωτος καὶ τῆς ἀπελπισίας» (228.23-25). Στην αφήγηση διάχυτη είναι η γεμάτη συγκατάβαση εικόνα της αγαθής φύσης του ανθρώπου που έσφαλε και γι' αυτό τιμωρήθηκε.

Η τιμωρία που επιφέρει, λοιπόν, η αποστασιοποίηση από το κανονιστικό πλαίσιο, κοινωνικό ή θρησκευτικό, ζωτικής σημασίας τόσο στον χρονότοπο του μυθιστορήματος, όσο και στην εποχή του συγγραφέα, αποτυπώνεται μέσα στο

²⁶¹ Πλησής 1981: 149.

²⁶² Πλησής 1981: 150.

²⁶³ Ελύτης 2006: 59-106 και Τσάτσος 1977: 59-60. Κάνει λόγο για «κρυφή μαγεία» της ατμόσφαιρας που δημιουργεί, υπερβαίνοντας τους άλλους λογοτέχνες.

²⁶⁴ Μαυρόπουλος 1996: 583.

έργο δραματικά και διαλογικά. Είναι γεγονός ότι ορισμένα σημεία λανθάνουσας ειρωνείας του ίδιου του συγγραφέα, καθώς και η επιθυμία του να άρει κάποιες φορές τη σοβαρότητα των λεγομένων του²⁶⁵ φαίνεται να ενισχύουν τις περί διαλογικότητας θέσεις του Bakhtin.²⁶⁶ Ωστόσο, καθώς η σχέση του Παπαδιαμάντη με τη θρησκεία είναι καθοριστική, εξ ου και είναι διάσπαρτο το θρησκευτικό στοιχείο, ο διάλογος με τους Πατέρες αφορά το καίριο ζήτημα της έκπτωσης της σωματικότητας του ανθρώπου, όταν αυτή κυριαρχείται από την επιθυμία.

²⁶⁵ Όταν έμμεσα ειρωνεύεται ακόμα και τους εκπροσώπους της Εκκλησίας: την Ηγουμένη, με τη διπλωματικότητά της απέναντι στον Σανούτο(319-321), τον μοναχό Νεεμία, που κυριεύεται από τον πειρασμό,(334.10-34, 335.1-3) και τον γέροντα Αμμούν, ο οποίος αμήχανος καταφεύγει στον εξορκισμό της μοναχής Αγάπης (230-231.1-11). Ακόμα έμμεσα και στις μοναχές, δια στόματος της Βενετής Καικιλίας (234.1-8).

²⁶⁶ Μπαχτίν 1995: 55, 59. «Η εξοικείωση με τον κόσμο του γέλιου και της λαϊκής ομιλίας είναι άκρως σημαντικός και αναγκαίος σταθμός στην πορεία προς τη δημιουργία ελεύθερων έργων[...] Η «σύζευξη γέλιου και σωκρατικής ειρωνείας» συνιστά «σοβαρή και ελεύθερη εξερεύνηση υψηλού επιπέδου του κόσμου και της ανθρώπινης σκέψης». Τότε ο κόσμος καθίσταται συγχρόνως «πολυφωνικός και πολυγλωσσικός». Άλλωστε, κατά τον Μπαχτίν (1995:23) το μυθιστόρημα παρωδεί τις συμβάσεις των άλλων ειδών. Σύζευξη διαφορετικών υφών στους *Εμπόρους των Εθνών* συνιστούν οι παρεμβολή σκηνοθετικού ύφους, κυρίως στον επίλογο(342-343), ενώ ειρωνική ματιά λανθάνει τόσο στην υστερική αντίδραση της βενετής Καικιλίας μπροστά στην ήττα των ανδρών της, όσο και των βενετών συνδαιτυμόνων στο παλάτι του Δόγη, όταν ειδαν το «σεσηπός» πτώμα, όπως προαναφέρθηκε παραπάνω(σ. 29-31, 32).

Επίλογος

«Ο ὄσιος Ἐφραίμ ὁ Σύρος μᾶς παρακινεῖ νὰ φυλάττωμεν τὰς αἰσθήσεις μας κατὰ τοῦ πονηροῦ...Ἐξ ὄλων τῶν παθῶν ὁ σαρκικός ἔρωσ εἶναι τὸ τυραννικότατον. Διότι ἔχει παγίδα εἰς τὴν ὁποῖαν μᾶς κρατεῖ, τὸ ἴδιον τὸ σῶμα μας» (159.37-38, 160.1-2)

Στο νεανικό του μυθιστόρημα *οι Ἐμποροὶ τῶν Ἐθνῶν* ο Παπαδιαμάντης, εικονοποιεῖ την επιθυμία και εμβαθύνει πολυφωνικά στην αισθησιακή διάσταση της σωματικότητας.²⁶⁷ Με χαρακτηριστική τη δυνατότητα σύμφυρσης του υλικού με το μεταφυσικό,²⁶⁸ διαπιστώνεται η συνύπαρξή της με τη θρησκευτικότητα και η αντιμετώπισή της από τις εξωγενείς κανονιστικές δομές του πολιτισμικού και χωροχρονικού πλαισίου στο οποίο εντάσσεται. Μέσα από την ιδιαίτερη ικανότητα του συγγραφέα να προσεγγίζει το συγκεκριμένο και το απτό²⁶⁹ προσλαμβάνουμε την αποτύπωση της σωματικότητας των κεντρικών ηρώων, όπως αυτή διαμορφώνεται συνδιαλεγόμενη με τις κοινωνικές προσδοκίες των χρονότοπων, όπου εντάσσεται τόσο το κείμενο όσο και ο δημιουργός του.²⁷⁰ Ὅπως υποστηρίζει ο Bakhtin

«το σώμα είναι διασωματικό, όπως το μυθιστόρημα είναι διακειμενικό και πρέπει να συλλαμβάνεται εντός δικτύου αλληλεπιδράσεων, του οποίου αποτελεί μέρος. Τα σώματα και η διαλογικότητα αντιστρατεύονται τον μοναδισμό της παρθένας περικλειστής ταυτότητας και αλήθειας».²⁷¹

Στο μυθιστόρημα *Ἐμποροὶ τῶν Ἐθνῶν* διαβάζουμε τη διαδικασία αποδόμησης του λόγου της εξουσίας, κάτι ανοίκειο στην ελληνική κοινωνία, την καθηλωμένη σε

²⁶⁷ Αυτός ο αισθησιασμός στα μεταγενέστερα ερωτικά του διηγήματά εξακολουθεί να διαχέεται, κεκαλυμμένα όμως και αισθητικά επεξεργασμένα. Είναι χαρακτηριστικό το «Ὀνειρο στο Κύμα» και «Ἰπὸ τὴν Βασιλικὴν Δρύν», όπου ο αισθησιασμός προβάλλεται μετωπικά, πίσω από παρομοιώσεις της φύσης. Βλ. και Λιοντάκη 2014:15. Στο 2014:16 γίνεται αναφορά στο «ερωτικό σύμπαν, όπου συναιρούνται ταιριαστά η θλίψη με την εγκαρτέρηση».

²⁶⁸ Πολίτου-Μαρμαρινού 2013: 113.

²⁶⁹ Μαστροδημήτρης 2006: 21. Σε αντίθεση με τον Ἄγρα και τον Δημαρά (2000:501) που του καταλογίζουν στατικότητα, ο Μαστροδημήτρης θεωρεῖ ὅτι οὐ χαρακτηρηες του εξελίσσονται και ωριμάζουν (2006: 19, 25).

²⁷⁰ Από την ἄλλη δεν εἶναι τυχαία η αντιστικτική παρουσίαση της ἐκκλυσης των ηθῶν των Βενετῶν (181-217) και του Μιρχάν(342.15).

²⁷¹ Holquist 2014:157. Επίσης, αναφέρει ὅτι αυτό ἐρχεται σε αντίθεση με την ψευδαίσθηση του αστικού εγωτισμοῦ της Δύσης, που στηλίτευε τόσο ο Μπαχτίν ὅσο και ο Ντοστογιεφσκι.

σχέσεις επιβολής.²⁷² Στο πλαίσιο αυτό, ο έρωτας της Αυγούστας μπορεί να ζήσει μόνο εκτός ορίων νόμου, καθώς, όπως στην περίπτωση της Αντιγόνης του Σοφοκλή, «ο νόμος φαίνεται ότι δεν είναι τίποτε άλλο από ένα είδος τερατώδους προβολής της φαντασίωσης των ίδιων μας των αδυναμιών και φόβων».²⁷³

Τα κοινωνικά συμφραζόμενα ελέγχουν και μεταβάλλουν το επιθυμούν σώμα καθοριστικά, ενώ, από τον τίτλο κιάλας, υπονοείται και ο χρονότοπος του μυθιστορήματος. Παράλληλα με την «εμπορευματοποίηση των εθνών», του τίτλου, διαδραματίζεται ποικιλοτρόπως και η διαδικασία πειθαναγκασμού στην οποία υπάγεται η εκάστοτε σωματικότητα, είτε από εκπροσώπους των πολιτικών επεκτατισμού είτε από εν γένει ισχυρούς που του ασκούν εξουσία. Η Εκκλησία φαίνεται να στέκεται στη μέση με χαρακτηριστικά διπλωματική τη μορφή της Ηγουμένης Φηλικίτης, η οποία ασκεί με τη σειρά της ελεγκτική εξουσία στη σωματικότητα των ατόμων που την πλαισιώνουν. Η Ορθοδοξία που τόσο γοήτευε τον Παπαδιαμάντη, εκπροσωπείται κυρίως στο μοναστήρι της Πάτμου, που σε ένα βαθμό στάθηκε παρηγορητικά στην παθούσα Αυγούστα. Και αυτό γιατί ο εξομολόγος της Αυγούστας-Αμμούν μπορεί να μην κατάφερε να αποπερατώσει το έργο του, αφού η εξομολόγηση ακολουθήθηκε από έναν ημιτελή εξορκισμό, λειτούργησε όμως ως ψυχαναλυτής, καθώς, ακυρώνοντας την «παντοδυναμία» του, μαζί με το *προσωπικό μυθιστόρημα* της εξομολογούμενης, εξήγαγε και την προσωπική της αλήθεια.

Η κατάθεση του προσωπικού λόγου της Αυγούστας στον εξομολόγο της έχει αβυθομέτρητη ειλικρίνεια, ενώ η αξίωση της θρησκείας που αυτός εκπροσωπεί, για ενάρετο βίο, σαφώς δεν μπορεί να υλοποιηθεί. Απεναντίας, μετά την *ομολογία* της στην Φηλικίτη, η οποία έπαιξε μέχρι και τον ρόλο της μεσάζουσας στην επιχειρούμενη τελική επανασύνδεσή του παράνομου ζευγαριού, οι αντιστάσεις της ηρωίδας κάμφθηκαν, σε τέτοιο βαθμό μάλιστα, ώστε να αποδράσει από το μοναστήρι, προκειμένου να παραδοθεί εκ νέου στο πάθος της.

Καταλήγουμε στο συμπέρασμα ότι η σωματικότητα των ηρώων καθορίζεται αποκλειστικά από την επιθυμία τους, την «ουσία της ύπαρξης», όπως τη χαρακτήρισε ο Spinoza, η οποία τους καθορίζει ανάλογα με τον βαθμό πνευματικότητας που διαθέτουν. Όταν τα πάθη κυριαρχούν, όπως το θέτουν οι Πατέρες, η σωματικότητα περιορίζεται στις υλικές αναζητήσεις. Γι' αυτό και το άτομο οδηγείται στη ψυχοσωματική φθορά, την «ασθένεια προς θάνατον».²⁷⁴

²⁷² Πβ. σχετικά την ανάλυση του Guyomard για τη μελέτη του Lacan στην Αντιγόνη (Guyomard 2004: 39).

²⁷³ Guyomard 2004: 212.

²⁷⁴ Τίτλος έργου του υπαρξιστή Soren Kierkegaard (1813-1855), που πραγματεύεται την έννοια της απελπισίας.

Η ρύθμιση όμως των ενστίκτων με την επικυριαρχία της ψυχής σε αυτά, τους αναβιβάζει, κατάσταση που αντιπροσωπεύεται εμφανώς από τον Μούχρα. Η Αυγούστα στέκεται ανάμεσα στα δύο, με την κατεξοχήν μεταβαλλόμενη σωματικότητα της, από σεμνή σύζυγος σε παθιασμένη ερωμένη, σε μοναχή *dolorosa* για να επανέλθει στη γυναίκα-γόησσα και, διεκδικώντας την ελευθερία του σώματός της, να εξοντωθεί μετατρεπόμενη σε στάχτη. Το τραγικό της τέλος στη φωτιά αποτυπώνει το ευάλωτο του σώματος στη δίνη της φλέγουσας επιθυμίας. Η σωματικότητα στο μυθιστόρημα *Έμποροι των Εθνών*, διά μέσου της ηρωίδας, μαρτυρά την διαχρονικά πάσχουσα φύση της, που είναι απρόβλεπτη και συχνά ετεροκαθοριζόμενη από επιθυμίες, ενώ, καθώς αυτή αναλύεται στον λόγο, το υποκείμενο προχωρά ασυνείδητα στην αυτοσυνειδησία του.

Η αξίωση για αυτεπίγνωση, που είναι σύμφυτη με τον ενάρετο βίο, σε αρμονική συνύπαρξη με τη σωματική ζωή, υπογραμμίζεται όχι τόσο μέσα από το φως της θρησκευτικότητας όσο από τη διασάλευση της φυσικής τάξης των πραγμάτων που είναι επακόλουθο της ηθικής. Ο θάνατος της Αυγούστας, της οποίας το σώμα έσβησε στη φωτιά, είναι αποτέλεσμα της «αμαρτίας», του ολέθριου σφάλματος μιας αγαθής φύσης, που «τιμωρήθηκε», όπως σχολιάζει ο αφηγητής.

Αντίστοιχα, το τέλος του Σανούτου σημειώνεται στον τόπο όπου ξεκίνησε η ερωτική ιστορία στην οποία παρέσυρε την αθώα Αυγούστα. Δολοφονείται από τον μοχθηρό ακόλουθό του, Μιρχάν, από την έπαλξη του πύργου, σε μια εξισοροπητική κατάληξη, που ίσως ισοδυναμεί με κάθαρση. Ο πύργος λειτούργησε ως τόπος συνάντησης των σωματικότητων των δύο εραστών, ενώ η ιστορία που ο θρύλος καλλιεργούσε για τον διεφθαρμένο κόμη Παργότση, λειτούργησε ως προοικονομία της αντίστοιχης τραγικής κατάληξης των δυο ηρώων.

Σε μια ανάγνωση της Kristeva, η πορεία αυτογνωσίας της σωματικότητας υλοποιείται σε μεγάλο βαθμό διά του λόγου –και πιο συγκεκριμένα της εξομολόγησης– του ομιλούντος υποκείμενου. Έχει προηγηθεί, ωστόσο, η ταύτιση της επίγνωσης της επιθυμίας του προσώπου με την ελευθερία από τα δεσμά των ελεγκτικών μηχανισμών που εξουσιάζουν το σώμα του. Η επιθυμία της Αυγούστας για αυτογνωσία πραγματώνεται μέσα από τον λόγο της, που σε αντιπαραβολή με τον κυρίαρχο κανονιστικό λόγο, επιφέρει εν τέλει την ψυχική της διάλυση και τον σωματικό της θάνατο. Η αυτογνωσία καθεαυτή αποπερατώνεται τη στιγμή του τέλους της, οπότε αναδύεται η ίδια, αποκαθαρμένη πια από τα πάθη της. Στο κείμενο παραγράφονται εγκάρδια οι έκνομες πράξεις της από τον συγχωρητικό της σύζυγο, ο οποίος, επιπλέον θα λειτουργήσει και ως αποκαταστάτης του κειμένου του μυθιστορήματος.

Σύμφωνα με τη φεμινιστική ανάγνωση, η ομολογία της Αυγούστας συνιστά οιονεί απειλή για τις εξουσιαστικές δομές της εποχής, από τη στιγμή που η επιθυμία της

αρθρώνεται σε λόγο και σωματοποιείται. Η παρουσία όλων των γυναικείων μορφών του μυθιστορήματος αποδεικνύει τόσο την «προσωρινότητα» όσο και «την ετερότητα της πολιτικής ζωής», καθώς αυτές αποδεικνύονται ως τα σταθερότερα θεμέλια της κοινωνίας, παρότι η σωματικότητα και η εκπεφρασμένη επιθυμία τους εκλαμβάνονται από τους άρρενες ως τριγμοί στην ισορροπία της.²⁷⁵ Άλλωστε, κατά τον Holquist, «στον φεμινισμό η διαλογικότητα διαταράσσει την πατριαρχική αρμονία και επιτρέπει την απελευθέρωση της γυναικείας φωνής». Ο διάλογος «ως πολιτισμός αντίστασης» συνιστά εν τέλει «ένα πλούσιο μείγμα διαφορετικών φωνών».²⁷⁶

Μπορούμε, ωστόσο, κατά την Φαρίνου-Μαλαματάρη, να αναγνώσουμε τον Παπαδιαμάντη είτε με τους όρους που έθεσε ο Ελύτης, διά του επιτονισμού του πλούσιου σημασιολογικού δυναμισμού του, είτε με αυτούς του Λορεντζάτου και την ανάγκη μεταφυσικής αναζήτησης του νεωτερικού ανθρώπου, είτε ακόμα και με την «ασυνειδητότητα του προσωπικού μύθου» του «πύρινου Παπαδιαμάντη» του Saunier.²⁷⁷ Άνδρες και γυναίκες «ενσαρκώνουν το καλό και το κακό αντίστοιχα, σε μια κλίμακα τόνων, που ξεκινά από την ανεπίγνωστη αγιότητα για να φτάσει στη μόνιμη ανικανοποίητη και ενίοτε στην εωσφορική αυτονόμηση».²⁷⁸

Η αφήγηση που, κατά τον Μαστροδημήτρη, θα μπορούσε να ιδωθεί ως διερεύνηση της καθολικής μοίρας του Γένους, οδηγεί στο τραγικό τέλος, όπου υπαγορεύεται το ανέφικτο της ένωσης δύο ανθρώπων, εκπροσώπων δύο διαφορετικών πολιτισμών. Συνιστά μια κριτική στις ανθρώπινες σχέσεις σε όλο τους το εύρος, όπως εκφράζονται από τα άτομα και καθορίζονται από τον πολιτισμικό κύκλο όπου αυτά υπάγονται.²⁷⁹

Μέσα από τον διάλογο του Παπαδιαμάντη με τους Πατέρες, αλλά και με τις διαχρονικές κοινωνικές προσδοκίες για τη σωματικότητα και την επιθυμία, αναδεικνύεται ένας συγγραφέας που, πέρα από «κυνηγός των αισθησιακών στιγμών, τις οποίες συλλαμβάνει πάντοτε σαν μονάδες με αυτοδύναμη αξία», όπως επισημαίνει ο Ελύτης, «[...]είναι ένας άνθρωπος που δεν υποτάσσεται στα συμβατικά σχήματα της κοινωνίας».²⁸⁰

²⁷⁵ Βλ. Canto 2006: 575, 577.

²⁷⁶ Holquist 2014: 304.

²⁷⁷ Φαρίνου-Μαλαματάρη 2005: 30, 31.

²⁷⁸ Φαρίνου-Μαλαματάρη 2005: 51.

²⁷⁹ Μαστροδημήτρη 2002: 312-313. Η ηρωίδα προσπαθεί να καθορίσει τη θέση της στη σύγκρουση αυτών των πολιτισμών, η οποία τελικά φαίνεται να ξεπερνά την ανθρώπινη επιθυμία. Το τελευταίο κεφάλαιο ισοδυναμεί με την αποσπασματικότητα του παρελθόντος την οποία μπορεί μόνο ο αναγνώστης να ανασυνθέσει.

²⁸⁰ Ελύτης 1996: 39.

Στην παρούσα μελέτη, επιχειρήσαμε τη θεώρηση του θέματος υπό το πρίσμα σύγχρονων θεωριών, έχοντας κατά νου τη μπαχτινική θέση ότι το μυθιστόρημα ως ένα «είδος εν τω γίνεσθαι», ξεπερνά τα όρια του είδους²⁸¹. Ως μη κανονιστικό είδος από τη φύση του, δεν υπάγεται σε κανόνες, ενώ απελευθερώνεται από το συμβατικό και ως «ενσάρκωση ευλυγισίας, αναζητά αιωνίως τον εαυτό του[...]».²⁸² Σε αυτό το πλαίσιο διαπιστώνουμε ότι «τα επίπεδα του λόγου των προσώπων και του συγγραφέα μπορούν να τέμνονται, δηλαδή είναι δυνατές οι διαλογικές σχέσεις μεταξύ τους».²⁸³ Άλλωστε, οι λέξεις είναι διυποκειμενικές και μέσα από ο,τιδήποτε εκπεφρασμένο, ακούγονται οι φωνές αυτών που αντηχούν εντός τους.²⁸⁴

Η διαλογικότητα, επομένως, στους *Εμπόρους των Εθνών* του Παπαδιαμάντη θεωρούμε ότι πλήττει την πατριαρχική δομή της κοινωνίας, συμβάλλοντας στην απελευθέρωση της γυναικείας φωνής,²⁸⁵ που θεωρεί αναπόδραστη τη σχέση επιθυμίας και σωματικότητας. Είναι ο λόγος της Ηγουμένης στην Αυγούστα, που συνδιαλέγεται με αυτόν της Αυγούστας στον πατέρα Αμμούν.

«-Εξ όλων τῶν παθῶν ὁ σαρκικός ἔρωσ εἶναι τὸ τυραννικώτατον. Διότι ἔχει παγίδα εἰς τὴν ὁποίαν μᾶς κρατεῖ, τὸ ἴδιον σῶμά μας.» (160.1-2)

«-Ἡ σὰρξ δὲν δύναται νὰ καταβληθῆ, ὁ ἔρωσ δὲν δύναται νὰ ὑποχωρήσῃ.» (229.5-6)

²⁸¹ Μπαχτίν 1995: 74.

²⁸² Μπαχτίν 1995: 86.

²⁸³ Μπαχτίν 2014^α: 166.

²⁸⁴ Μπαχτίν 2014^α: 174.

²⁸⁵ Holquist 2014: 304.

Βιβλιογραφία

ΚΕΙΜΕΝΑ

- Γένεσις, Ψαλμοί Δαβίδ και Επιστολές Παύλου. Στο *Αγία Γραφή*. Αθήνα: Αποστολική Διακονία της Εκκλησίας της Ελλάδος. Ανακτήθηκε στις 1/11/2016 από: [http://www.apostoliki-diakonia.gr/bible/bible.asp?contents=old testament/contents Psalmoi.asp&main=psalmoi&file=24.87.htm](http://www.apostoliki-diakonia.gr/bible/bible.asp?contents=old%20testament/contents/Psalmoi.asp&main=psalmoi&file=24.87.htm)
- Λιοντάκης, Χ. (επιμ.) (2014). *Ερωτικός Παπαδιαμάντης*. Αθήνα: Πατάκης.
- Migne, J.P. *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*. Ανακτήθηκε στις 24/03/2016 από: <http://patristica.net/graeca/#t053>
- Μοσχονάς, Ε. (επιμ.). (1981). *Αλέξανδρος Παπαδιαμάντης. Αλληλογραφία*. Αθήνα: Οδυσσεάς
- Μουλλάς, Π. (επιμ.) (1999). *Παπαδιαμάντης αυτοβιογραφούμενος*. Αθήνα: Εστία.
- Σπινόζα (2009) *Ηθική*, μετάφρ. Ε. Βανταράκης, Αθήνα: Εκκρεμές.
- Τριανταφυλλόπουλος, Ν. (επιμ.). (1997). *Αλέξανδρος Παπαδιαμάντης. Άπαντα*. Αθήνα: Δόμος.
- Χρυσοστόμου, Ι. (1979) «Περί Μετανοίας και εις τὸν Δαβὶδ τὸν Βασιλέα καὶ περὶ τῆς τοῦ Οὐρίου. Λόγος 27^{ος}». Στο *Μαργαρίται*. Αθήνα: Ρηγόπουλος. Ανακτήθηκε στις 27/11/2016 από: http://www.google.com/url?q=http%3A%2F%2Fimpantokratoros.gr%2FA049021E.el.aspx&sa=D&sntz=1&usg=AFQjCNEfs7vPvQmnSSMB_8jIlZuSLLqEPA
- Χαρώνης, Β. (επιμ.) (1995). *Παιδαγωγική Ανθρωπολογία του Ιωάννη Χρυσοστόμου τ. Α΄-Δ΄*. Αθήνα: Το Βυζάντιον.
- Χαρώνης, Β. (επιμ.) (2002). *Παιδαγωγική Ανθρωπολογία του Μεγάλου Βασιλείου, τ. Α΄-Γ΄*. Αθήνα: Το Βυζάντιον.

ΜΕΛΕΤΕΣ

- Αγγελής, Δ. (2004). *Αισθητική Βυζαντινή. Η έννοια του κάλλους στον Μέγα Βασίλειο*. Αθήνα: Οι εκδόσεις των φίλων.
- Αρετάκη, Μ. (2002). «Η Αυγούστα στους Εμπόρους των Εθνών. Σχέσεις προσώπου και αφήγησης». Στο Φ. Δημητρακόπουλος (επιμ.), *Πρακτικά του Β΄ Διεθνούς Συνεδρίου για τον Παπαδιαμάντη, Αθήνα 1-5 Νοεμβρίου 2001*, Εταιρεία Παπαδιαμαντικών Σπουδών. Αθήνα: Δόμος, σ. 69-77.
- Agacinski, S. (2010). *Η μεταφυσική των φύλων. Αρσενικό/θηλυκό στις απαρχές του χριστιανισμού*. Μετάφρ. Μ.Κλαυδιανού. Αθήνα: Κασταλία.
- Βερίτης, Αλ. (1943). «Το αναμορφωτικό κίνημα των Κολλυβάδων και οι δύο Αλέξανδροι της Σκιάθου». *Ακτίνες* 36, 99-110. Ανακτήθηκε στις 12/02/2016

από: <http://papadiamantis.net/pdf/ΑΡΘΡΑ/ΠΑΠΑΔΙΑΜΑΝΤΗΣ-ΕΡΓΟ/ΑΛ.%20Βερίτης.%20Τὸ%20ἀναμορφωτικὸ%20κίνημα%20τῶν%20Κολλυβάδων%20καὶ%20οἱ%20δύο%20%20Ἀλέξανδροι%20τῆς%20Σκιάθου.pdf>

- Badiou, A. (2013). «Μορφές της θηλυκότητας στον συγκαιρινό κόσμο», *αλήθεια* 7, 44-61.
- Bakhtin, M. (2004). «Η γκροτέσκα εικόνα του σώματος και οι καταβολές της», μετάφρ. Κ. Αθανασίου. Στο Δ. Μακρυγιάννη (επιμ.), *Τα όρια του σώματος. Διεπιστημονικές Προσεγγίσεις*. Αθήνα: Νήσος, σ. 103-112.
- Bal, M. (2006). «Σεξουαλικότητα, αμαρτία και θλίψη. Η εμφάνιση του γυναικείου χαρακτήρα (Μια ανάγνωση της Γένεσης 1-3)». Στο S. R. Suleiman (επιμ.), *Το γυναικείο σώμα στον δυτικό πολιτισμό. Σύγχρονες Προσεγγίσεις*, μετάφρ. Ε. Βογιατζάκη. Αθήνα: Σαββάλας, σ. 531-562.
- Birke, L. (2004) «Σώμα και βιολογία» μετάφρ. Κ. Αθανασίου. Στο Δ. Μακρυγιάννη (επιμ.), *Τα όρια του σώματος. Διεπιστημονικές Προσεγγίσεις*. Αθήνα: Νήσος, σ. 149-160.
- Butler, J. (2004) «Σώματα που έχουν σημασία: σχετικά με τα όρια του «φύλου» σε επίπεδο λόγου» μετάφρ. Κ. Αθανασίου. Στο Δ. Μακρυγιάννη (επιμ.), *Τα όρια του σώματος. Διεπιστημονικές Προσεγγίσεις*. Αθήνα: Νήσος, σ. 181-204.
- Γκασούκα Μ., (1996). *Η κοινωνική θέση των γυναικών στο έργο του Παπαδιαμάντη*. Διδακτορική διατριβή. Παιδαγωγικό Τμήμα Δημοτικής Εκπαίδευσης, Σχολή Επιστημών Αγωγής, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών.
- Γκασούκα, Μ. (2001). «Πλευρές έμφυλης ιστορίας στον Παπαδιαμάντη». Στο *Πρακτικά του Β΄ Διεθνούς Συνεδρίου για τον Παπαδιαμάντη, Αθήνα 1-5 Νοεμβρίου 2001*, Εταιρεία Παπαδιαμαντικών Σπουδών. Αθήνα: Δόμος, σ. 87-99.
- Canto, M. (2006). «Γυναικείο Σώμα και Πολιτική: Στοχασμοί πάνω στον Πλάτωνα». Στο Suleiman, S.R.(επιμ.), *Το γυναικείο σώμα στον δυτικό πολιτισμό. Σύγχρονες Προσεγγίσεις*. Μετάφρ. Ε. Βογιατζάκη. Αθήνα: Σαββάλας, σ. 563-582.
- Δημουλά, Β. (2012). «Ή ψυχολογία καὶ τὸ φαντασιακὸ στὸ γύρισμα τοῦ αἰῶνα» Στο Φ. Δημητρακόπουλος. (επιμ.) *Πρακτικά Γ΄ Διεθνούς Συνεδρίου για τον Παπαδιαμάντη, Αθήνα, 7-8 Ὀκτωβρίου 2011, Εταιρεία Παπαδιαμαντικών Σπουδών*, τόμ. Β΄. Αθήνα: Δόμος, σ. 147-168.
- Δημητρίου, Ε. (2002). «Χαρακτηρισμός και κοινωνική συμπεριφορά γυναικών στο έργο του Παπαδιαμάντη». Στο *Πρακτικά του Β΄ Διεθνούς Συνεδρίου για τον Παπαδιαμάντη, Αθήνα 1-5 Νοεμβρίου 2001*, Εταιρεία Παπαδιαμαντικών Σπουδών. Αθήνα: Δόμος, σ. 121-133.
- Ζαμάρου, Ρ. (2000). *Φύση και έρωτας στον Παπαδιαμάντη. Ο συγγραφέας κηπουρός*. Αθήνα: Νεφέλη.
- Ζιράρ, Ρ. (2000). *Ρομαντικό ψεύδος και μυθιστορηματική αλήθεια*, μετάφρ. Κ. Κολλέτ. Αθήνα: Ίνδικτος.

- Ζορμπάς, Α.Β. (1991). *Η γλώσσα της Αγίας Γραφής και των Λειτουργικών Βιβλίων στο έργο του Παπαδιαμάντη*. Διδακτορική Διατριβή, Τμήμα Φιλολογίας, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών.
- Ελύτης, Οδ. (1996). *Η Μαγεία του Παπαδιαμάντη*, Αθήνα: Ύψιλον.
- Evans, D. (1996). *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*, New York: Routledge, Taylor and Francis Group. Ανακτήθηκε στις 12/03/2016 από: <http://www.davidbardschwarz.com/pdf/evans.pdf>
- Foucault, M. (1978). *Ιστορία της σεξουαλικότητας, α' τόμος: Η δίψα της γνώσης*, μετάφρ. Γ. Ροζάκη. Αθήνα: Ράππας.
- Foucault, M. (1984). *Ιστορία της σεξουαλικότητας, β' τόμος: Η χρήση των απολαύσεων*, μετάφρ. Γ. Κωνσταντινίδης. Αθήνα: Ράππας.
- Foucault, M. (1992). *Ιστορία της σεξουαλικότητας, γ' τόμος: Η μέριμνα για τον εαυτό μας*, μετάφρ. Γ. Κρητικός. Αθήνα: Ράππας.
- Foucault, M. (2008). *Το μάτι της εξουσίας*, μετάφρ. Τ. Μπέτζελος. Θεσσαλονίκη: Βάνιας.
- Gutting, G. (2005). *Foucault: A very short introduction*. New York: Oxford University Press.
- Guyomard, P. (2007). *Η απόλαυση του τραγικού. Η Αντιγόνη, ο Lacan και η επιθυμία του αναλυτή*, μετάφρ. Β. Μαλισσόβα-Χατζοπούλου. Αθήνα: Μεταίχμιο.
- Ζουμπουλάκης, Σ. – Τριανταφυλλόπουλος, Ν. (2003). *Μυθιστοριογράφος Παπαδιαμάντης. Συναγωγή κριτικών κειμένων*. Αθήνα: Εστία.
- Θεοδοσοπούλου, Μ. (2001). *Μετ' έρωτος και στοργής*. Αθήνα: Νεφέλη.
- Καλοσπύρος, Ν. (2002). *Η αρχαιογνωσία του Παπαδιαμάντη*. Αθήνα: Εταιρεία Παπαδιαμαντικών Σπουδών και Δόμος.
- _____ (2005). *Παπαδιαμάντης, Επιλογή από το έργο του*. Αθήνα: Στιγμή.
- Καραντώνης, Α. (1977). *Νεοελληνική Λογοτεχνία: Φυσιογνωμίες*, τόμ.1. Αθήνα: Παπαδήμας.
- Καρπούζου, Π. (2002). «Έρωτος-Είρων: Η ειρωνεία στα ερωτικά διηγήματα του Παπαδιαμάντη». Στο *Πρακτικά του Β' Διεθνούς Συνεδρίου για τον Παπαδιαμάντη, Αθήνα 1-5 Νοεμβρίου 2001*, Εταιρεία Παπαδιαμαντικών Σπουδών. Αθήνα: Δόμος, σ. 211-232.
- Κεσελόπουλος, Α. (2006). *Η λειτουργική παράδοση στον Αλέξανδρο Παπαδιαμάντη*. Θεσσαλονίκη: Πουρναρά.
- Κοΐλιαρη, Π. (χ.χ.). *Λευκοφόροι την διάνοιαν. Τα αγιολογικά του Παπαδιαμάντη*. Αθήνα: Καινό.
- Κωνσταντινίδου, Ε. (1996). «Ο Παπαδιαμάντης και η παράδοση του ευρωπαϊκού Ρομαντισμού». Στο *Πρακτικά του Α' Διεθνούς Συνεδρίου για τον Παπαδιαμάντη, Εταιρεία Ευβοϊκών Σπουδών, Σκιάθος Σεπτέμβριος 1991*, Αθήνα: Δόμος, σ. 387-405.

- Kristeva, J. (2003). *Στην αρχή ήταν η αγάπη. Ψυχανάλυση και πίστη*. μετάφρ.Ε.Μελοπούλου. Αθήνα: Άγρα.
- _____ (2011α). *Ιστορίες αγάπης. Μια ψυχαναλυτική ματιά στον έρωτα*, μετάφρ.Τ.Μπέτζελος. Αθήνα: Κέδρος.
- _____ (2011β). *Αυτή η απίστευτη ανάγκη για πίστη*, μετάφρ.Τ.Κωνσταντίνου. Αθήνα: Μεταίχιμο.
- Λορεντζάτος, Ζ. (2005). «Αλέξανδρος Παπαδιαμάντης». Στο Γ. Φαρίνου-Μαλαματάρη (επιμ.), *Εισαγωγή στην πεζογραφία του Παπαδιαμάντη*. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, σ.197-207.
- Μαλεβίτσης, Χ., (1981). «Υπό τη σκέπη της Γλυκοφιλούσας», *Τετράδια Ευθύνης* 15: «Μνημόσυνο του Αλέξανδρου Παπαδιαμάντη, Εβδομήντα χρόνια από την κοίμησή του», 67-92.
- Μαντάς, Α. (1994) «Ο αυτοδίδακτος και ιδιόρρυθμος ψάλτης Αλ. Παπαδιαμάντης». *Νέα Εστία* 1604, 5-13. Ανακτήθηκε στις 10/03/2016 από: <http://papadiamantis.net/pdf/ΑΡΘΡΑ/ΠΑΠΑΔΙΑΜΑΝΤΗΣ-ΕΡΓΟ/Άγγ.%20Μαντάς.%20Ο%20«αυτόδίδακτος»%20και%20«ιδιόμορφος»%20ψάλτης%20Αλ.%20Παπαδιαμάντης.pdf>.
- Μαντάς, Α. (2002). «Η φωνή του ψάλτη». *Εφημέριος*, τ. Ιανουαρίου, σ. 12-15. Ανακτήθηκε στις 10/03/2016 από: <http://papadiamantis.net/pdf/ΑΡΘΡΑ/ΠΑΠΑΔΙΑΜΑΝΤΗΣ-ΕΡΓΟ/Άγγ.%20Μαντάς.%20Η%20φωνή%20του%20ψάλτη.pdf>
- Μαστροδημήτρης, Π. Δ. (1996). «Η διαγραφή των χαρακτήρων στα πρώτα μυθιστορήματα του Αλέξανδρου Παπαδιαμάντη». Στο Φ. Δημητρακόπουλος (επιμ.), *Πρακτικά του Α' Διεθνούς Συνεδρίου για τον Παπαδιαμάντη. Σκιάθος 20-24 Σεπτεμβρίου 1991, Εταιρεία Ευβοϊκών Σπουδών*. Αθήνα: Δόμος, σ. 213-227.
- _____ (2006). *Παπαδιαμαντικά*. Αθήνα: Δόμος.
- Μαυρίδης, Ν. (2002). «Μυθιστορηματική και τραγική ειρωνεία. Έρωσ, αγάπη και ηδονή στο έργο του Παπαδιαμάντη» Στο *Πρακτικά του Β' Διεθνούς Συνεδρίου για τον Παπαδιαμάντη, Αθήνα 1-5 Νοεμβρίου 2001*, Εταιρεία Παπαδιαμαντικών Σπουδών. Αθήνα: Δόμος, σ. 319-326
- Μαυρόπουλος, Δ. (1996). «Αμαρτία και μετάνοια στο έργο του Παπαδιαμάντη». Στο *Πρακτικά του Α' Διεθνούς Συνεδρίου για τον Παπαδιαμάντη. Σκιάθος 20-24 Σεπτεμβρίου 1991, Εταιρεία Ευβοϊκών Σπουδών*. Αθήνα: Δόμος σ. 581-589.
- Μιχάκης, Γ. (1996). «Παπαδιαμαντική Θεολογία» στο Δημητρακόπουλος, Φ.(επιμ.) *Πρακτικά του Α' Διεθνούς Συνεδρίου για τον Παπαδιαμάντη. Σκιάθος 20-24 Σεπτεμβρίου 1991*.Εταιρεία Ευβοϊκών Σπουδών. Αθήνα: Δόμος σ.561-567.
- Μιχαλοπούλου, Σ. (2012). *Το πρόβλημα του κακού στο έργο του Παπαδιαμάντη*. Μεταπτυχιακή διπλωματική εργασία. Τμήμα Φιλοσοφίας Παιδαγωγικής Ψυχολογίας, Τομέας Φιλοσοφίας του Αριστοτέλειου Πανεπιστημίου

- Πλάκας, Δ. (1981). «Η ρομαντική διάσταση του Παπαδιαμάντη», *Τετράδια Ευθύνης* 15: «Μνημόσυνο του Αλέξανδρου. Παπαδιαμάντη, Εβδομήντα χρόνια από την κοίμησή του», 184-202.
- Πλησής, Κ. (1981). «Ο Παπαδιαμάντης και ο κόσμος του», *Τετράδια Ευθύνης* 15: «Μνημόσυνο του Αλέξανδρου. Παπαδιαμάντη, Εβδομήντα χρόνια από την κοίμησή του».
- Πλησής, Κ. (1995). *Προσεγγίσεις: Λογοτεχνικά Δοκίμια για 12 Νεοέλληνες Συγγραφείς*, Αθήνα: Αστήρ.
- Πολίτου-Μαρμαρινού, Ε. (2013). *Αλέξανδρος Παπαδιαμάντης. Ποιητής με τον πεζό λόγο*, Αθήνα: Gutenberg.
- Προγκίδης, Λ. (2002). *Ο Παπαδιαμάντης και η Δύση. Πέντε μελέτες*. Αθήνα: Εστία.
- Προγκίδης, Λ. (2005). «Έρωτας, Ανατολή, Μυθιστόρημα» στο Γ. Φαρίνου-Μαλαματάρη (επιμ.), *Εισαγωγή στην Πεζογραφία του Παπαδιαμάντη*. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, σ. 535-552.
- Πυργιωτάκης Γ. (2003). *Αλέξανδρος Παπαδιαμάντης, ο αλλοδαπός της Αθήνας*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- Ρεκαλλάτι, Μ. (2015). *Η δύναμη της επιθυμίας, μετάφρ. Χ. Πονηρός*. Αθήνα: Καστανιώτης.
- Σαφουάν, Μ. (2005) *Λακανιάδα. Τα σεμινάρια του Ζακ Λακάν 1953-1963, μετάφρ. Γ. Οικονόμου*. Αθήνα: Κέδρος.
- Σταματελάτος, Μ. (2008). *Γήινος και Σημερινός Παπαδιαμάντης. Η εικόνα του στα κείμενά του*. Αθήνα: Ερμής.
- Σταυροπούλου, Ε. – Κουρούδη, Β. – Παπαδοπούλου, Α. – Φάλια, Ι. (2002). «Τραγούδια του Θεού και τραγούδια των ανθρώπων στην πεζογραφία του Παπαδιαμάντη». Στο *Πρακτικά του Β' Διεθνούς Συνεδρίου για τον Παπαδιαμάντη, Αθήνα 1-5 Νοεμβρίου 2001, Εταιρεία Παπαδιαμαντικών Σπουδών*. Αθήνα: Δόμος, σ. 478-494.
- Saupier, G.M. (2001). *Εωσφόρος και άβυσσος. Ο προσωπικός μύθος του Παπαδιαμάντη*, μερική μετάφρ.Ε. Τσολακέλλη. Αθήνα: Άγρα.
- Saupier, G. M. (2002). «Ανατολή και Δύση στο έργο του Παπαδιαμάντη», *Πρακτικά του Β' Συνεδρίου για τον Αλέξανδρο Παπαδιαμάντη, Αθήνα 1-5 Νοεμβρίου 2001. Εταιρεία Παπαδιαμαντικών Σπουδών*. Αθήνα: Δόμος, σ. 378-441.
- Τζιόβας, Δ. (1993). «Έρωτας και Θάνατος: η δυναμική της επιθυμίας στην αφήγηση». Στο *Το παλίμψηστο της ελληνικής αφήγησης. Από την αφηγηματολογία στη διαλογικότητα*. Αθήνα: Οδυσσέας, σ. 78-111.
- Τριαντάρη-Μαρά, Σ. (2002). *Η έννοια του κάλλους στο Διονύσιο Αρεοπαγίτη. Θεωρητική Προσέγγιση της Βυζαντινής Τέχνης*. Θεσσαλονίκη: Ηρόδοτος.
- Τριανταφυλλόπουλος, Ν.Δ. (1996). «Εκκλησία τέχνη και λόγος». Στο Φ. Δημητρακόπουλος (επιμ.), *Πρακτικά του Α' Διεθνούς Συνεδρίου για τον*

Αλέξανδρο Παπαδιαμάντη, Σκιάθος 20-24 Σεπτεμβρίου 1991, Εταιρεία Ευβοϊκών Σπουδών. Αθήνα: Δόμος, σ. 545-560.

Τριανταφυλλόπουλος, Ν.Δ. (1999). *Πελιδνός ο παράφρων τύραννος. Αρχαιολογικά στον Παπαδιαμάντη*, Αθήνα: Νεφέλη.

Τριανταφυλλόπουλος, Ν.Δ. (2003). «Ο άγονος έρωτας ή Desinit in piscem». Στο Σ. Ζουμπουλάκης – Ν. Δ. Τριανταφυλλόπουλος (επιμ.), *Μυθιστοριογράφος Παπαδιαμάντης. Συναγωγή κριτικών κειμένων*. Αθήνα: Εστία, σ. 211-234.

Τριανταφυλλοπουλος, Ν. Δ. – Τριανταφυλλοπούλου, Λ. (2007). «Ο Παρδαλός Συρικτής της Εμιλίνης». *Για τον μεταφραστή Παπαδιαμάντη*. Αθήνα: Νεφέλη.

Τσάτσος, Κ. (1977). *Αισθητικά μελετήματα*, Αθήνα: Οι Εκδόσεις των φίλων.
Τσουρός, Κ. Πρωτοπρ. (2010). «Σαρκική έπιθυμία και σκοποί τοῦ γάμου, κατά τόν ιερόν Χρυσόστομον», *Έπιστημονική Παρουσία Έστίας Θεολόγων Χάλκης Ζ'*, 302-322. Ανακτήθηκε στις 2/05/2016 από: http://www.ecclesia.gr/greek/holysynod/committees/family/sarx_chris.pdf

Vitti, M. (1991). *Ιδεολογική λειτουργία της ελληνικής ηθογραφίας*. Αθήνα: Κέδρος.

Φαρίνου-Μαλαματάρη, Γ. (2014). *Το σχοίνισμα της γραφής. Παπαδιαμαντολογικές Μελέτες*, Αθήνα: Gutenberg.

Φωτέας, Π. (1981). «Ο νέος και ο παλιός των ημερών», *Τετράδια Ευθύνης 15: «Μνημόσυνο του Αλέξανδρου. Παπαδιαμάντη, Εβδομήντα χρόνια από την κοίμησή του»*.

Χάρης, Π. (1979). *Έλληνες Πεζογράφοι*, τόμ. 1. Αθήνα: Βιβλιοπωλείο της Εστίας.