



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ, ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΗΣ ΚΑΙ ΨΥΧΟΛΟΓΙΑΣ

ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΟ ΤΜΗΜΑ ΔΗΜΟΤΙΚΗΣ ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗΣ

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΔΙΑΤΜΗΜΑΤΙΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ – ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

ΚΑΡΑΘΑΝΑΣΗΣ Γ. ΔΗΜΗΤΡΙΟΣ

**ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΕΣ ΕΠΙΔΡΑΣΕΙΣ ΣΤΟ ΕΡΓΟ ΤΟΥ ΑΓΓΕΛΟΥ ΣΙΚΕΛΙΑΝΟΥ:
ΑΠΟ ΤΗΝ ΑΡΧΑΙΑ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΩΣ ΤΗ ΝΕΟΤΕΡΗ ΕΥΡΩΠΑΙΚΗ
ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ**

ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2018

**ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΕΣ ΕΠΙΔΡΑΣΕΙΣ ΣΤΟ ΕΡΓΟ ΤΟΥ ΑΓΓΕΛΟΥ ΣΙΚΕΛΙΑΝΟΥ:
ΑΠΟ ΤΗΝ ΑΡΧΑΙΑ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΩΣ ΤΗ ΝΕΟΤΕΡΗ ΕΥΡΩΠΑΙΚΗ
ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ**



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ, ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΗΣ ΚΑΙ ΨΥΧΟΛΟΓΙΑΣ

ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΟ ΤΜΗΜΑ ΔΗΜΟΤΙΚΗΣ ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗΣ

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΔΙΑΤΜΗΜΑΤΙΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ – ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

ΚΑΡΑΘΑΝΑΣΗΣ Γ. ΔΗΜΗΤΡΙΟΣ

**ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΕΣ ΕΠΙΔΡΑΣΕΙΣ ΣΤΟ ΕΡΓΟ ΤΟΥ ΑΓΓΕΛΟΥ ΣΙΚΕΛΙΑΝΟΥ:
ΑΠΟ ΤΗΝ ΑΡΧΑΙΑ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΩΣ ΤΗ ΝΕΟΤΕΡΗ ΕΥΡΩΠΑΙΚΗ
ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ**

ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2018

Τριμελής Συμβουλευτική Επιτροπή

- 1. Λεοντσίνη Ελένη**, Επίκουρη Καθηγήτρια του Τμήματος Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων (επιβλέπουσα)
- 2. Βογιατζόγλου Αθηνά**, Αναπληρώτρια Καθηγήτρια του Τμήματος Φιλολογίας της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων (μέλος)
- 3. Αποστολοπούλου Γεωργία**, Ομότιμη Καθηγήτρια του Τμήματος Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων (μέλος)

Ἡ ἔγκρισις τῆς παρουσίας μεταπτυχιακῆς διπλωματικῆς ἐργασίας ὑπὸ τῆς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἰωαννίνων δὲν ὑποδηλοῖ τὴν ἀποδοχὴν τῶν γνωμῶν τοῦ συγγραφέως.

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΠΡΟΛΟΓΟΣ.....	11
ΕΙΣΑΓΩΓΗ.....	12
Α. Η ΚΡΙΤΙΚΗ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗ ΤΗΣ ΑΡΧΑΙΑΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΑΠΟ ΤΟΝ ΑΓΓΕΛΟ ΣΙΚΕΛΙΑΝΟ ΚΑΙ Ο ΔΗΜΙΟΥΡΓΙΚΟΣ ΔΙΑΛΟΓΟΣ ΜΕ ΤΟΝ ΝΙΕΤΖΣΧΕ.....	21
Β. Ο ΣΙΚΕΛΙΑΝΟΣ ΩΣ ΣΥΝΕΧΙΣΤΗΣ ΤΟΥ ΗΡΑΚΛΕΙΤΟΥ: Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΟΥ ΛΟΓΟΥ ΚΑΙ ΤΗΣ ΑΡΜΟΝΙΑΣ ΣΤΗΝ ΣΙΚΕΛΙΑΝΙΚΗ ΣΚΕΨΗ.....	38
Γ. Ο ΠΛΑΤΩΝΙΣΜΟΣ ΤΟΥ ΑΓΓΕΛΟΥ ΣΙΚΕΛΙΑΝΟΥ.....	56
Δ. Η ΕΜΒΑΘΥΝΣΗ ΤΟΥ ΣΙΚΕΛΙΑΝΟΥ ΣΤΗΝ ΕΣΩΤΕΡΙΚΟΤΗΤΑ ΚΑΙ Η ΣΥΝΔΕΣΗ ΜΕ ΤΟ ΑΠΟΛΥΤΟ ΤΕΛΟΣ ΜΕΣΩ ΤΗΣ ΚΙΡΚΕΓΚΩΡΙΑΝΗΣ ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗΣ ΠΟΡΕΙΑΣ.....	79
Ε. Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΗΣ ΣΥΝΕΙΔΗΣΗΣ ΣΤΟΝ ΠΡΟΛΟΓΟ ΣΤΗ ΖΩΗ ΚΑΙ Η ΕΠΙΔΡΑΣΗ ΤΟΥ HENRI BERGSON.....	97
ΕΠΙΛΟΓΟΣ.....	114
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ.....	119
ABSTRACT.....	126

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Κατά το εαρινό εξάμηνο του 2014 είχα την ευκαιρία να παρακολουθήσω το προπτυχιακό μάθημα «Ο Άγγελος Σικελιανός και η εποχή του» με διδάσκουσα την Αναπληρώτρια Καθηγήτρια κ. Αθηνά Βογιατζόγλου, η σειρά διαλέξεων της οποίας αποτέλεσε το έναυσμα για να μελετήσω σε βάθος το έργο του μεγάλου μας ποιητή. Η εμπάθυσή μου στο έργο του Άγγελου Σικελιανού ολοκληρώνεται, επί του παρόντος, με την εκπόνηση της μεταπτυχιακής διπλωματικής μου εργασίας με τίτλο «Φιλοσοφικές επιδράσεις στο έργο του Άγγελου Σικελιανού: Από την αρχαία ελληνική έως την νεότερη ευρωπαϊκή φιλοσοφία».

Εκφράζω τις ευχαριστίες μου προς τα μέλη της συμβουλευτικής επιτροπής υπό την επίβλεψη της οποίας είχα την τύχη να ολοκληρώσω την παρούσα εργασία στο πλαίσιο του Διατμηματικού Προγράμματος Μεταπτυχιακών Σπουδών «Ελληνική Φιλοσοφία και Φιλοσοφία των Επιστημών». Ειδικότερα, ευχαριστώ θερμά την Επίκουρη Καθηγήτρια και επιβλέπουσα της παρούσας εργασίας κ. Ελένη Λεοντσίνη για την αμέριστη στήριξη της καθώς και τα υπόλοιπα μέλη της τριμελούς συμβουλευτικής επιτροπής μου την Αναπληρώτρια Καθηγήτρια κ. Αθηνά Βογιατζόγλου και την Ομότιμη Καθηγήτρια κ. Γεωργία Αποστολοπούλου. Οι λεπτομερείς παρατηρήσεις και οι χρήσιμες υποδείξεις που αποκόμισα από όλα τα μέλη της συμβουλευτικής επιτροπής ήταν καίριας σημασίας ώστε να ολοκληρώσω την διπλωματική εργασία μου. Τέλος, ιδιαίτερες ευχαριστίες οφείλω επίσης στον Καθηγητή κ. Ιωάννη Πρελορέντζο, ο οποίος με ενθάρρυνε και με βοήθησε στην εμπάθυσή του έργου του Henri Bergson και στην πρόληψή του στην ελληνική διανόηση.

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

«Ο ποιητής διαθέτει αφηρημένη σκέψη, κι αν θέλετε και φιλοσοφία...» σημείωνε ο Paul Valéry σε ένα από τα σημαντικότερα θεωρητικά του έργα που μας είναι γνωστό ως *Ποίηση και αφηρημένη σκέψη. Η καθαρή ποίηση*¹. Μια τέτοια περίπτωση υπήρξε και ο Άγγελος Σικελιανός (1884-1951), ένας από τους φιλοσοφικότερους Νεοέλληνες ποιητές ή για την ακρίβεια ο «πιο φιλόσοφος ποιητής» του 20^{ου} αιώνα όπως το θέλει ο Καραντώνης². Ο ίδιος άλλωστε δίπλα στην λέξη ποιητής θέλησε να προσθέσει την λέξη στοχαστής³ καθρεφτίζοντας έτσι με τον καλύτερο τρόπο τον ίδιο του τον εαυτό, και ορθά νομίζω μπορεί κανείς να κάνει λόγο για έναν ποιητή-φιλόσοφο-προφήτη. Το σχήμα ποιητής-στοχαστής στην ευρωπαϊκή λογοτεχνία εκφράζεται με τον καλύτερο τρόπο από τον Valéry, με τον οποίο μάλιστα ο Σικελιανός διατηρούσε φιλικές σχέσεις⁴. Χαρακτηριστικό είναι ένα απόσπασμα στο οποίο ο Γάλλος ποιητής, αναφερόμενος στο προσωπικό του έργο, παρουσίαζε ακριβώς αυτή τη στενή σχέση ποίησης και φιλοσοφίας: «η πνευματική ζωή μου ήτανε χωρισμένη σε δύο, που καμιά φορά ενώνονταν. Η μια αφοσιωμένη με πάθος και μ' επιμονή στη μελέτη μερικών ερωτημάτων, τα οποία - όπως αργότερα έμαθα - μπορεί να ήταν ερωτήματα φιλοσοφικά· και η δεύτερη, αφιερωμένη στη λογοτεχνική παραγωγή (με τη μορφή της

¹ Paul Valéry, *Ποίηση και αφηρημένη σκέψη. Η καθαρή ποίηση*, μτφρ. Χριστόφορος Λιοντάκης, Αθήνα, εκδ. Πλέθρον, 1999, σ. 74.

² Αντρέας Καραντώνης, «Στοχασμοί για την ποίηση του Άγγελου Σικελιανού», Ερατοσθένης Καψωμένος (επιμ.), *Εισαγωγή στην ποίηση του Άγγελου Σικελιανού*, εκδ. Πανεπιστημιακές εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο, 2011, σ. 141. Η σχέση φιλοσοφίας και λογοτεχνίας στην Ελλάδα είναι ένα μεγάλο κεφάλαιο που ακόμη κατά την προσωπική μου γνώμη δεν έχει ερευνηθεί στον βαθμό που το αρμόζει. Σημαντικοί νεοέλληνες ποιητές και πεζογράφοι έχουν δεχθεί βαθύτατες επιδράσεις τόσο από την αρχαία ελληνική όσο και από την νεότερη ευρωπαϊκή φιλοσοφία. Σταχυολογώ μόνο ορισμένους από αυτούς: Κάλβος, Σολωμός, Παλαμάς, Καζαντζάκης, Παπατσώνης, Σαραντάρης, Ελύτης και Καρούζος είναι μόνο λίγα από τα ονόματα λογοτεχνών που διακατέχονται από έντονες φιλοσοφικές ανησυχίες.

³ Άγγελος Σικελιανός, *Λυρικός Βίος* (στο εξής Λ. Β.), τ. Α', φιλολ. επιμ. Γ. Π. Σαββίδης, Αθήνα, εκδ. Ίκαρος, 1975, σσ. 14-15.

⁴ Με τον Γάλλο ποιητή θα γνωριστούν το 1934. Το κοινό ενδιαφέρον τους για την φιλοσοφία, ιδιαίτερα για Γάλλους φιλόσοφους που αγαπούσαν και οι δύο όπως ο Bergson, μεταξύ των άλλων θα υπήρξε σαφέστατα παράγοντας που θα τους έφερε ακόμα πιο κοντά. Αξίζει κανείς να δει και την παρατήρηση του Καρούζο, βλ. Νίκος Καρούζος, «Ο Εμπεδόκλειος αλήτης μέσα σ' ένα ταξί με τον Παύλο Βαλερύ», *Τετράδια «Ευθύνης»* (Κότινος στον Άγγελο Σικελιανό), τχ. 11, ³1995, σσ. 61-63.

ποιήσεως) επιδόθηκε στην εξάσκηση, με πολλά διαλείμματα, μιας τέχνης»⁵. Με ανάλογο τρόπο, λοιπόν, θα πρέπει κατά την γνώμη μου να εκλάβουμε και το πνεύμα του Άγγελου Σικελιανού. Παράλληλα με την ποιητική διάθεση ο Σικελιανός αναπτύσσει τον φιλοσοφικό του στοχασμό⁶, θεωρώντας μάλλον τον εαυτό του ως τον καλύτερο εκφραστή μιας «Φιλοσοφίας της ποίησης» όπως θα την ορίσει σε ένα σημείο του «Προλόγου» στον *Λυρικό Βίο*: «ο Λυρισμός, ως μια βαθύτατη και πλέρια φιλοσοφική αυτοσκόπηση των ίδιων των δημιουργικών πηγών κ' επιταγών, ορθώνεται και τίθεται συνειδητά και αποφασίστηκα αντιμέτωπος στη γερασμένη πλέον [...] φοβερήν ασθένεια της Λογοκρατίας [...]. Όχι πλέον ως όρος φιλολογικός και λογοτεχνικός, αλλ' ως η απαραίτητη πνευματική προϋπόθεση στην πιθανότητα μιας ανασύνθεσης στον κόσμο [...]. Την ώρα τούτη, η Φιλοσοφία της Ποίησης τείνει στο να γίνει αυτή καθεαυτή ολόκληρη η Φιλοσοφία, μέσα σ' όλη την πνευματικά ανανεούμενη στις μέρες μας συνείδηση του Κόσμου»⁷. Η «Φιλοσοφία της ποίησης», η οποία στην σκέψη του ποιητή αντιπαρατίθεται στην δυτική λογοκρατική φιλοσοφική σκέψη, έχει τις βάσεις της στη νιτσεϊκή φιλοσοφία. Η εξοικείωση του Σικελιανού με το νιτσεϊκό έργο και ιδιαίτερα με τα έργα στα όποια, όπως θα δούμε στο πρώτο κεφάλαιο της μελέτης, ο Γερμανός φιλόσοφος εκφράζει την αγωνιώδη προσπάθειά του να επιστρέψει στον 6^ο π.Χ. αιώνα, δηλαδή σε μια περίοδο που ο λόγος δεν έχει αποκοπεί από το μυθικό στοιχείο, αποτελεί τον βασικό πυλώνα πάνω στον οποίο κινείται ο ποιητής. Έτσι η μυθική μορφή της φιλοσοφίας, δηλαδή η φιλοσοφία εκφραζόμενη με την μορφή ποιημάτων, όπως το επέτυχαν οι Προσωκρατικοί φιλόσοφοι, είναι βασικό στοιχείο ώστε να κατανοήσουμε όσο το δυνατόν καλύτερα την «Φιλοσοφία της ποίησης» στην οποία αναφέρεται ο Λευκαδίτης ποιητής. Πολλοί

⁵ Paul Valéry, «Η καλλιτεχνική δημιουργία» μτφρ. Μάρκος Τσιριμώκος, *Νέα Εστία*, τχ.73, 1930, σ. 13. Χαρακτηριστική είναι και μια μελέτη του Καραντώνη για τον Γάλλο ποιητή, η οποία φέρει τον τίτλο *Ο στοχαστής και ο ποιητής*. Βλ. Αντρέας Καραντώνης, «Ο στοχαστής και ο ποιητής», *Νέα Εστία*, τχ. 1064, 1971, σσ. 1419 – 1433.

⁶ Έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον το γεγονός ότι ο σύγχρονος Έλληνας φιλόσοφος Κώστας Αξελός θεωρεί τον Σικελιανό μαζί με τους Σολωμό, Καβάφη και Σεφέρη ως εκείνους του Νεοέλληνας ποιητές στους οποίους η ποίηση δεν αποτελεί απλώς «ένα τραγούδι, μια κραυγή, μια φαντασιακή προβολή» αλλά πολύ περισσότερο πρόκειται για έναν ποιητικό λόγο ο οποίος δεν έχει αποκοπεί από τον στοχασμό και συνάμα για ποιητές που δεν έχουν σταματήσει να «σκέπτονται». Βλ. Κώστας Αξελός, *Η μοίρα της σύγχρονης Ελλάδας*, μτφρ. Κατερίνα Δασκαλάκη, Αθήνα, εκδ. Νεφέλη, 2010, σσ. 48-49. Εδώ να σημειώσουμε ότι ο Αξελός, επηρεασμένος από τον καθηγητή του Martin Heidegger, έστρεψε την προσοχή του παράλληλα με την φιλοσοφία και στην ποίηση. Στην *Ανοιχτή συστηματική*, ένα από τα σημαντικότερα του έργα θα αφιερώσει μια ενότητα στην ποίηση βλ. Κώστας Αξελός, *Ανοιχτή συστηματική*, μτφρ. Νίκος Φωκάς, Αθήνα, εκδ. Βιβλιοπωλείον της Εστίας, 1989, σ. 123 κ.ε. Ενώ σε μία από τις τελευταίες του συνεντεύξεις τόνιζε διαρκώς την ανάγκη ο φιλόσοφος να ανοιχτεί και στην ποίηση. Βλ. Γιώργος Δουατζής, *Το σπασμένο παιχνίδι-Η τελευταία συνέντευξη του Κώστα Αξελού*, Αθήνα, εκδ. Καπόν, 2011.

⁷ Λ. Β., τ. Α', σσ. 62-63.

από τους μεγάλους στοχαστές τους οποίους λάτρευε ο Σικελιανός είχαν συγχρόνως και μεγάλο ποιητικό άνοιγμα, όπως ο Ηράκλειτος, ο Πλάτων και ο Nietzsche⁸. Ο Σικελιανός κατάφερε να συνταιριάζει την ποιητικότητα με την σκέψη έχοντας ως πρότυπο αυτούς ακριβώς τους στοχαστές. Η «Φιλοσοφία της ποίησης» την οποία οραματίζεται θεωρώντας τον εαυτό του ως τον πιο γνήσιο εκφραστή της, είναι προπαντός μια απάντηση στην λογοκρατική φιλοσοφία. Με το έργο του ο Σικελιανός εκφράζει εκείνο το προπαρασκευαστικό στάδιο του φιλοσόφου στο οποίο ποιητής και φιλόσοφος βρισκόταν κάτω από έναν ενιαίο ισχυρό δεσμό. Όσο περισσότερο εμβαθύνει κανείς στο έργο του μεγάλου Λευκαδίτη ποιητή τόσο εντονότερα αντιλαμβάνεται ότι στο πρόσωπό του συγκροτούνται σε μια τέλεια αρμονία ο ποιητής, ο φιλόσοφος και μύστης⁹.

Όλα τα παραπάνω σε συνδυασμό με την φιλομάθειά του, τον ώθησαν να μελετήσει σε βάθος την αρχαία ελληνική, μεσαιωνική και νεότερη ευρωπαϊκή φιλοσοφία. Ανατρέχοντας στα ποιήματα, στα δοκίμια, στην αλληλογραφία αλλά και στην βιβλιοθήκη του στους Δελφούς καταλήγουμε στον εξής μακρύ κατάλογο από φιλοσόφους: Θαλής, Αναξίμανδρος, Πυθαγόρας και Πυθαγόρειοι, Παρμενίδης,

⁸ Δίπλα στον Nietzsche μπορούμε να προσθέσουμε και τον Martin Heidegger, έναν φιλόσοφο με τεράστιο ποιητικό άνοιγμα, κάτι που φαίνεται σε αρκετά από τα έργα του. Παραθέτω χαρακτηριστικά ένα απόσπασμα από το έργο *Εισαγωγή στη μεταφυσική*: «Η φιλοσοφία δεν γεννιέται από την επιστήμη ούτε διά της επιστήμης. Η φιλοσοφία δεν είναι της αυτής τάξεως με την επιστήμη. Η φιλοσοφία προηγείται στην τάξη· και τούτο όχι μόνο «λογικώς» η συμφωνία με ένα πίνακα του συστήματος των επιστημών. Η φιλοσοφία στέκεται σε μίαν εντελώς διαφορετική περιοχή και τάξη του πνεύματος. Μόνο με την ποίηση βρίσκεται η φιλοσοφία και η σκέψη της στην αυτή τάξη» βλ. Μάρτιν Χάιντεγκερ, *Εισαγωγή στη μεταφυσική*, μτφρ. Χρήστος Μαλεβίτσης, Αθήνα, εκδ. Δωδώνη, 1973, σ. 56. Ανάλογες αναφορές συναντούμε τόσο στο δοκίμιο «Τι είναι μεταφυσική;» όσο και στη διάλεξη «Τι είναι φιλοσοφία;» μάλιστα στο πρώτο ο Γερμανός φιλόσοφος κάνει λόγο για την γειννίαση του ποιητή με τον στοχαστή σημειώνοντας πως «πλησίον οικούν στα πιο ξέχωρα βουνά» βλ. Martin Heidegger, *Τι είναι μεταφυσική*, μτφρ. Παναγιώτης Θανασιάς, εκδ. Πατάκης, Αθήνα, 2004, σ. 98. Αργότερα, όπως εξηγεί ο Αξελός, αυτό που συνάντησε ο Heidegger στους Προσωκρατικούς ήταν ακριβώς ότι «στην πρωταρχικότητα της θεάς τους, σκέψη και ποίηση κάνουν ένα» βλ. Κώστας Αξελός, *Προς την πλανητική σκέψη*, μτφρ. Φραγκίσκη Αμπατζοπούλου, Πέτρο Παπαδόπουλο, Λίλα Σκάμη, Αθήνα, εκδ. Βιβλιοπωλείον της Εστίας, 1996, σ. 93. Τέλος αξίζει κανείς να παραθέσει το δοκίμιο του Μαλεβίτση το οποίο εξετάζοντας την σχέση του Heidegger με τον Hölderlin παραπέμπει στην αρχέγονη ενότητα της φιλοσοφίας με την ποίηση βλ. Χρήστος Μαλεβίτσης, «Χάιντεγκερ και Χαίλντερλιν–Επιστροφή στην αρχέγονη ενότητα ποίησης και φιλοσοφίας», Χρήστος Μαλεβίτσης, *Η τραγωδία της ιστορίας*, Αθήνα, εκδ. Δωδώνη, 1974, σ. 157-180. Κατά πόσο ο Σικελιανός γνώριζε το έργο του Heidegger και τις αναφορές του για την σχέση φιλοσοφίας και ποίησης είναι ένα βασικό ερώτημα. Κατά την προσωπική μου γνώμη ο Σικελιανός δεν πρέπει να γνώριζε σε βάθος το έργο του Γερμανού φιλοσόφου, αναφέρεται μόνο μια φορά το όνομα του σε ένα κείμενο δίπλα σε μια σειρά ονόματα άλλων φιλοσόφων τους οποίους επικαλείται ως τα αρτιότερα παραδείγματα για τον αντιλογκρατικό τους χαρακτήρα. Βλ. Άγγελος Σικελιανός, *Πεζός Λόγος* (στο εξής Π. Λ.), τ. Δ', επιμ. Γ. Π. Σαββίδης, εκδ. Ικαρος, Αθήνα, 1983, σ. 129.

⁹ Αξίζει να θυμηθούμε την παρατήρηση του Αντρέα Καραντώνη πως «ο Σικελιανός γεννήθηκε για ποιητής φιλόσοφος», βλ. Αντρέας Καραντώνης, *ό.π.*, σ. 141. Ενώ και ο Θεοδωρακόπουλος τον αποκαλεί λυρικό ποιητή με μεγάλο μεταφυσικό βάθος, βλ. Ιωάννης Θεοδωρακόπουλος, «Ο Λυρικός ποιητής», *Νέα Εστία*, τχ. 1122, 1974, σ. 426.

Ηράκλειτος, Εμπεδοκλής, Αναξαγόρας, Δημόκριτος, Φιλόλαος πυθαγόρειος, Σωκράτης, Πλάτων, Αριστοτέλης, Φίλων ο Αλεξανδρεύς ή και Ιουδαίος, Πλωτίνος, Πρόκλος, Θωμάς Ακουίνος (Ακινάτης), Γεώργιος Γεμιστός ή Πλήθων, Machiavelli, Giordano Bruno, Francis Bacon, Böhme, Descartes, Pascal, Spinoza, Leibniz, Swedenborg, Rousseau, Kant, Fichte, Hegel, Schelling, Schopenhauer, Kierkegaard, Thoreau, Marx, Engels, Herbert Spencer, William James, Nietzsche, Poincaré, Bergson, Blondel, Alfred Whitehead, Croce, Chestov, Léon Brunschvicg, Bertrand Russell, Klages, Scheler, Berdiaeff, Keyserling, Jacques Maritain, Bachelard, Jaspers, Heidegger, Gabriel Marcel, Sartre και Simone de Beauvoir. Επιπλέον, συναντούμε έννοιες όπως πυθαγορισμός, νεοπυθαγορισμός, νεοπλατωνισμός, στωικισμός και υπαρξισμός. Σαφέστατα έχουμε να κάνουμε με ένα εντυπωσιακό πλήθος φιλοσόφων για αυτό θα πρέπει να είμαστε ιδιαίτερα προσεκτικοί. Το γεγονός δηλαδή, ότι ο Σικελιανός αναφέρεται στους παραπάνω φιλοσόφους ή το ότι υπάρχουν έργα ορισμένων εξ αυτών στην βιβλιοθήκη του δεν σημαίνει ότι έχει μελετήσει το έργο όλων αυτών, ούτε φυσικά ότι έχει δεχθεί επιδράσεις από όλους, καθώς δεν είναι λίγες οι φορές που ασκεί έντονη κριτική, όπως στην περίπτωση του Αριστοτέλη και του Descartes, ενώ υπάρχουν και βιβλία φιλοσόφων που παρά το γεγονός ότι βρέθηκαν στην βιβλιοθήκη παραμένουν άκοπα, δείγμα του ότι δεν τα είχε μελετήσει, όπως λόγου χάρι το έργο του Sartre *Το είναι και το μηδέν*. Εκτός όμως από τα πρωτότυπα έργα των φιλοσόφων, οφείλουμε να λάβουμε σοβαρά υπόψιν κάποιες δευτερεύουσες πηγές τις οποίες αξιοποίησε ο Σικελιανός, για παράδειγμα η μελέτη *Εισαγωγή στον Πλάτωνα* του Ιωάννη Θεοδωρακόπουλου αποτέλεσε βασική πηγή για τον Σικελιανό και το γνωρίζουμε τόσο από την αναφορά του ίδιου όσο και από την βιβλιοθήκη του. Συνδυαστικά με το παραπάνω θα πρέπει να συνυπολογίσουμε το χρονικό πλαίσιο το οποίο έχουμε την πνευματική ανάπτυξη του Σικελιανού, επί παραδείγματι η στροφή που παρατηρείται στην Ελλάδα στα τέλη του 19^{ου} αιώνα και στις αρχές του 20^{ου} προς το νιτσεικό έργο είναι δεδομένο πως δεν άφησε ανεπηρέαστο και τον Λευκαδίτη ποιητή¹⁰. Τέλος, ανατρέχοντας στο οικείο περιβάλλον του Σικελιανού, ήτοι στις προσωπικές και φιλικές σχέσεις που διατηρούσε, θα διαπιστώσουμε μια σειρά πνευματικών προσωπικοτήτων γύρω από τους οποίους στρεφόταν και ο ποιητής. Νεοέλληνες φιλόσοφοι όπως οι Τσάτσος, Θεοδωρακόπουλος, Κανελλόπουλος και

¹⁰ Για το παρόν ζήτημα θα αναφερθώ εκτενέστερα στο πρώτο κεφάλαιο της μελέτης.

Καπετανάκης¹¹ ήταν οι σημαντικότεροι απ' αυτούς. Να επισημάνω πως όλα τα παραπάνω δεδομένα έχουν ληφθεί υπόψιν στα κεφάλαια της μελέτης και όπου κρίνεται αναγκαίο γίνεται αναφορά.

¹¹ Με τον Κωνσταντίνο Τσάτσο ο ποιητής είχε γνωριστεί ήδη από το 1917 ενώ από το 1930 οι σχέσεις τους θα γίνουν ακόμη καλύτερες όπως αποδεικνύει και τα γράμμα συμπαράστασης του Σικελιανού για τον χαμό της μητέρας του Τσάτσου το 1935. Βλ. Άγγελος Σικελιανός, *Γράμματα*, τ. Β', επιμ. Κώστας Μπουρναζάκης, Αθήνα, Ίκαρος, 2000, σσ. 175-176. Μάλιστα το 1937 ο Σικελιανός θα αφιερώσει στον Τσάτσο το ποίημα «Η αυτοκτονία του Ατζεσιβάνο (μαθητή του Βούδα)» ενώ τον ίδιο χρόνο στο περιοδικό *Ελληνίς* φιλοξενείται κείμενο του Τσάτσου σχετικά με τις Δελφικές Εορτές βλ. Κώστας Μπουρναζάκης, *Χρονογραφία Άγγελου Σικελιανού*, ό.π., σ. 185. Οι σχέσεις των δύο φαίνεται να ήταν άριστες μέχρι και το τέλος του 1940 όπως ο ίδιος ο Τσάτσος ομολογεί σε ένα σύντομο σημείωμα του. Βλ. Κωνσταντίνος Τσάτσος, «Με τον Άγγελο Σικελιανό», *Ευθύνη*, τχ. 229, 1991, σ. 1. Αργότερα, όπως παρατηρεί ο Μπουρναζάκης ο Τσάτσος θα απογοητευτεί από τις πολιτικές τοποθετήσεις του ποιητή. Βλ. Άγγελος Σικελιανός, ό.π., σ. 176. Για τον Ιωάννη Θεοδωρακόπουλο έχουμε την τύχη να μιλά ο ίδιος ποιητής για αυτόν. Όπως ο ίδιος αναφέρει σε ένα από τα τελευταία του άρθρα, ο Θεοδωρακόπουλος υπήρξε ένα από τα σημαντικότερα πρόσωπα για τον ποιητή που είχε την τύχη να τον γνωρίσει αμέσως μόλις ο νεοέλληνας φιλόσοφος επέστρεψε από την Γερμανία, ήτοι το 1928. Μάλιστα, ο Σικελιανός μαρτυρά ότι εκείνη την περίοδο τυπώνοντας τον *Δελφικό Λόγο* και λαμβάνοντας γράμματα αυτό που τον συγκίνησε περισσότερο ήταν του Παλαμά και το άλλο του Θεοδωρακόπουλου «μεγάλο σε έκταση και ίδια βαθύ σε κατανόηση» βλ. Άγγελος Σικελιανός, *Πεζός Λόγος* (στο εξής Π. Λ.), τ. Β', φιλολ. επιμ. Γ. Π. Σαββίδης, εκδ. Ίκαρος, Αθήνα, 1980, σσ. 435-436. Στο ίδιο άρθρο ο Σικελιανός θα αναφέρει πως «η φιλία μου γι' αυτόν, που κράτησε από χρόνια, δεν εθέλγη ποτέ να γίνει φορτική, αλλά ψυχικά τονε παρακολούθησε μέσα από την ιστορία που πέρασε από τότε, σ' όλες του τις ψυχικές δοκιμασίες, ώσπου τελευταία μας επλησίασε και πάλι με το ίδιο αίσθημα και με την ίδια εκτίμηση με την οποία εσφραγίστηκε από την αρχή», βλ. ό.π., σ. 436. Αλλά και ο ίδιος ο Θεοδωρακόπουλος σε μια ομιλία του που εκφωνήθηκε προς τιμή του Σικελιανού θα αναφέρει τα εξής: «Με πολλή συγκίνηση ενθυμούμαι τη στιγμή αυτή τη γνωριμία μου με τον Άγγελο Σικελιανό, γνωριμία που έγινε σ' αυτή την αίθουσα προ πολλών ετών, όταν εγώ ως νεαρός πνευματικός άνθρωπος έδωκα την πρώτη μου ομιλία. Όταν κατέβηκα από το βήμα, με πλησίασε ένας εύρωστος και δυνατός άνδρας, τον οποίο δεν εγνωρίζα και μου είπε: Σικελιανός. Τούτο έγινε στα 1929 όπου είχα μιλήσει στον Παρνασσό με θέμα «Η Φιλοσοφία της παιδείας». Μου είπε τότε ο Σικελιανός: Είμαστε πνευματικά αδέρφια», βλ. Ιωάννης Θεοδωρακόπουλος, «Ο Λυρικός ποιητής», ό.π., σ. 425. Αυτό που συγκλόνισε την ψυχή του ποιητή ήταν η μελέτη του Θεοδωρακόπουλου *Εισαγωγή στον Πλάτωνα*, για την οποία θα κάνουμε λόγο στο κεφάλαιο που αφορά τον πλατωνισμό του Σικελιανού. Όσον αφορά την σχέση του Σικελιανού με τον Κανελλόπουλο γνωρίζουμε, σύμφωνα με την ομολογία του τελευταίου, πως οι δυο τους θα έρθουν σε επαφή το 1924 μέσα από τα αδέρφια Τουρνάκη κι από τότε θα διατηρήσουν άριστες φιλικές σχέσεις. Βλ. Παναγιώτης Κανελλόπουλος, «Ο «ένθεος» Άγγελος Σικελιανός», *Τετράδια «Ευθύνης»* (Κότινος στον Άγγελο Σικελιανό), τχ. 11, ³1995, σ. 10. Μάλιστα το 1931 ο Κανελλόπουλος όπως και τα αδέρφια Τουρνάκη υπέγραψαν το καταστατικό της Δελφικής Ένωσης βλ. Κώστας Μπουρναζάκης, ό.π., σ. 159. Ενώ ο Σικελιανός ήταν από αυτούς που επισκέφθηκαν τον Κανελλόπουλο όσο ακόμα ήταν εξόριστος στην Κάρυστο. Ό.π., σ. 197. Τέλος με τον Καπετανάκη, μαθητή του Κανελλόπουλου, ο Σικελιανός φαίνεται να γνωρίστηκαν από την στιγμή που ο πρώτος επέστρεψε στην Ελλάδα το 1937 από τις σπουδές του στην Γερμανία. Τον Απρίλιο του 1938 μάλιστα ο Σικελιανός είχε παρακολουθήσει μια ομιλία του Καπετανάκη στον «Παρνασσό» βλ. Κώστας Μπουρναζάκης, ό.π., σ. 189. Επιπλέον, από ένα απόσπασμα του Θεοτοκά προκύπτει ότι ο Καπετανάκης είχε άμεση επαφή με τον Λευκαδίτη ποιητή, παραθέτω χαρακτηριστικά το απόσπασμα: «Προχτές μιλώντας με τον Καπετανάκη, σημείωσα την ύπαρξη μιας «σχολής» που δημιουργείται στη διασταύρωση των επιδράσεων του Σικελιανού, του Συκουτρή, του Κ. Τσάτσου. Είναι ένα ανακάτωμα γερμανικής ιδεοκρατίας (από δεύτερο χέρι ως επί το πλείστον), σικελιανής ποίησης και μεταφυσικού τοπικισμού. [...] Συζητούσα με τον Καπετανάκη για το πώς θα έπρεπε να χαρακτηρίσουμε αυτή την τάση και αυτός, που παραδέχεται άλλωστε ότι κατά μέγα μέρος ανήκει εκεί...» βλ. Γιώργος Θεοτοκάς, *Τετράδια ημερολογίου 1939-1953*, επιμ. Δημήτριος Τζιόβας, Αθήνα, εκδ. Βιβλιοπωλείο της Εστίας, 2005, σ. 102. Το παραπάνω απόσπασμα είναι διαφωτιστικό ώστε να καταλάβουμε ακόμη καλύτερα πως ο Σικελιανός συγκαταλεγόταν σε ένα μεγάλο κύκλο διανοητών στον οποίο ξεχωρίζουν τα ονόματα που ήδη ανέφερα. Τέλος να αναφέρω πως ο Σικελιανός φαίνεται να γνώριζε έστω και κάποια λίγα πράγματα για τον Stefan George, τον Γερμανό ποιητή που για μεγάλο μέρος της ζωής του ο Καπετανάκης λάτρευε. Βλ. Π. Λ., τ. Γ', σ. 138. Πληροφορίες και για τον Δημήτριο Καπετανάκη οφείλω και στην Ομότιμη Καθηγήτρια κ. Γεωργία Αποστολοπούλου.

Στην εργασία μου, επικεντρώνοντας την προσοχή μου στο ποιητικό και δοκιμακό έργο του Σικελιανού, θα προσπαθήσω να σκιαγραφήσω τον φιλοσοφικό στοχασμό του ποιητή αναδεικνύοντας πρωτίστως τις σημαντικότερες φιλοσοφικές επιδράσεις που ο ίδιος δέχτηκε από την αρχαία ελληνική και νεότερη ευρωπαϊκή φιλοσοφία. Επί της ουσίας έχουμε να κάνουμε με ένα είδος διαλόγου ανάμεσα στον ποιητή και στις φιλοσοφικές παραδόσεις που θα εξετάσω. Πρόκειται για ένα ζήτημα το οποίο δεν έχει εξεταστεί μεθοδικά, καθώς οι ελάχιστες μελέτες που έχουν πραγματοποιηθεί έως τώρα έχουν έναν σύντομο σχολιαστικό χαρακτήρα μένοντας σε γενικές διατυπώσεις, χωρίς την περαιτέρω διερεύνηση και εμβάθυνση στο σύνολο έργο του ποιητή. Η πρώτη χρονολογικά μελέτη που έγινε σχετικά με αυτό το ζήτημα ήταν από τον Κώστα Μιχαηλίδη, ο οποίος απαριθμεί ορισμένες από τις φιλοσοφικές πηγές στο έργο του Λευκαδίτη ποιητή¹². Το 1985 ο Παπανούτσος στο έργο *Παλαμάς, Καβάφης, Σικελιανός* αναφέρεται στον φιλοσοφικό στοχασμό του Σικελιανού επικεντρώνοντας κυρίως την προσοχή του στην κριτική που ασκεί ο ποιητής στον ορθολογισμό¹³. Ένα χρόνο αργότερα ο John Anton θα γράψει ένα σύντομο άρθρο στο οποίο επικεντρώνεται στην Δελφική Ιδέα κάνοντας και ορισμένες αναφορές στην αρχαία ελληνική φιλοσοφία¹⁴. Ανάλογη ήταν και η προσπάθεια του Κωνσταντίνου Ανδρουλιδάκη¹⁵ ενώ ο ίδιος επιχείρησε να αναδείξει το φιλοσοφικό υπόβαθρο του «Προλόγου» στον *Λυρικό Βίο*¹⁶. Τέλος από τον χώρο της φιλοσοφίας, ο Παναγιώτης Νούτσος σε ένα σύντομο άρθρο του προσέγγισε τον Σικελιανό ως «παραδοσιακό διανοούμενο»¹⁷.

Ευελπιστώντας να μελετήσω συστηματικότερα την σχέση του Σικελιανού με την φιλοσοφία θα στρέψω το ενδιαφέρον μου τόσο στην αρχαία ελληνική όσο και στην νεότερη ευρωπαϊκή φιλοσοφία. Εν συντομία να επισημάνω ότι από την αρχαία ελληνική φιλοσοφία θα σταθούμε στους Προσωκρατικούς και ιδιαίτερα στον Ηράκλειτο, ενώ έπειτα θα δούμε την σημασία που έχουν οι πλατωνικοί διάλογοι στο

¹² Κώστας Μιχαηλίδης, «Οι φιλοσοφικές πηγές στην ποίηση του Σικελιανού», *Τετράδια «Ευθύνης»* (Κότινος στον Άγγελο Σικελιανό), τχ. 11, ³1995, σσ. 72-84.

¹³ Ευάγγελος Παπανούτσος, *Παλαμάς, Καβάφης, Σικελιανός*, Αθήνα, εκδ. Ίκαρος, 1985, σσ. 235-272.

¹⁴ John Anton, «Η φιλοσοφία της Δελφικής Ιδέας του Σικελιανού στον πεζό του λόγο», *Νέα Εστία*, τχ. 1405, 1986, σσ. 145-156.

¹⁵ Κωνσταντίνος Ανδρουλιδάκης, «Το φιλοσοφικό υπόβαθρο της Δελφικής Προσπάθειας του Σικελιανού», *Διαβάζω* τχ. 424, 2001, σσ. 140-148.

¹⁶ Κωνσταντίνος Ανδρουλιδάκης, «Ο Πρόλογος στον Λυρικό Βίο του Σικελιανού. Σχεδιάγραμμα φιλοσοφικής ανάγνωσης», *Νέα Εστία*, τχ. 1740, 2001, σσ. 832-851.

¹⁷ Παναγιώτης Νούτσος, «Ο Άγγελος Σικελιανός ως «παραδοσιακός διανοούμενος», βεβαιότητες, ρήγματα και μετάπλαση», *Θέματα Λογοτεχνίας*, τχ. 17, 2001, σ. 14-22.

σικελιανικό έργο. Από την νεότερη ευρωπαϊκή φιλοσοφία ξεχωρίζουμε τρεις σημαντικούς φιλοσόφους που έπαιξαν καθοριστικό ρόλο στην διαμόρφωση της σκέψης του Σικελιανού. Πρόκειται για τους Søren Kierkegaard, Friedrich Nietzsche και Henri Bergson. Για λόγους μεθοδολογικούς να επισημάνω το εξής. Η επιλογή των φιλοσόφων τόσο από την αρχαία ελληνική όσο και από την νεότερη φιλοσοφία δεν έγινε τυχαία ούτε σχετίζονται με δικό μου προσωπικό ενδιαφέρον. Πρόκειται για φιλοσόφους που ο ίδιος ο ποιητής μελέτησε κάτι που διαφαίνεται τόσο από τις συχνές αναφορές στα δοκίμια και στα ποιήματά του όσο και από την βιβλιοθήκη των Δελφών, την οποία είχε φέρει στην επιφάνεια με μελέτη της η Λία Παπαδάκη και περιλαμβάνει έναν μεγάλο αριθμό φιλοσοφικών βιβλίων¹⁸. Εξάιρεση αποτελεί η περίπτωση των Προσωκρατικών, καθώς στη βιβλιοθήκη του ποιητή δεν έχει βρεθεί κάποια έκδοση που να περιέχει αποσπάσματα των φιλοσόφων. Όμως, όπως θα αναδείξουμε στο πρώτο κεφάλαιο της εργασίας, βασική πηγή για τον Σικελιανό όσον αφορά τη μελέτη των Προσωκρατικών υπήρξε ο Nietzsche. Θα διαπιστώσουμε ότι ο Γερμανός φιλόσοφος αποτελεί βασικό καθοδηγητή του Σικελιανού καθώς μέσα από το νιτσεικό έργο ο ποιητής χαρτογραφεί την ιστορία της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας. Δεν θα μπορούσα, λοιπόν, να μην αρχίσω με αυτό το κεφάλαιο το οποίο εισάγει στον τρόπο που ο Σικελιανός αντιλαμβάνεται την πορεία της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας εωσότου φτάσουμε στην δυτική φιλοσοφία και στην ανάπτυξη της λογοκρατίας.

Στο αμέσως επόμενο κεφάλαιο θα σταθούμε στον Ηράκλειτο και την επίδραση που έχει ασκήσει στον Σικελιανό. Αν και ο Λευκαδίτης ποιητής στα δοκίμιά του αναφέρεται σε όλους τους Προσωκρατικούς, ο Ηράκλειτος έχει εξέχουσα θέση καθώς είναι ο μόνος από τους υπόλοιπους τον οποίο ο Σικελιανός αναφέρει και σε στίχο ποιήματός του. Ιδιαίτερη μνεία θα γίνει σε ηρακλείτειες έννοιες όπως ο Λόγος και η αρμονία καθώς πολλές φορές ο ίδιος ο ποιητής χρησιμοποιώντας τις παραπάνω έννοιες παραπέμπει στον Εφέσιο φιλόσοφο. Στο τρίτο κεφάλαιο της μελέτης θα σταθούμε στους πλατωνικούς διαλόγους αναδεικνύοντας την σπουδαιότητα που είχαν για τον ποιητή. Τόσο από την βιβλιοθήκη των Δελφών όσο και από τίτλους ποιημάτων καθώς και από αναφορές σε δοκίμια συμπεραίνουμε ότι τα πλατωνικά έργα που απασχόλησαν περισσότερο τον Σικελιανό ήταν αυτά της ωριμότητας του φιλοσόφου όπως ο *Φαίδων*, το *Συμπόσιον*, η *Πολιτεία* και ο *Φαίδρος*. Πρόκειται για έργα όπου στο επίκεντρο

¹⁸ Λία Παπαδάκη, «Τα ευρεθέντα της βιβλιοθήκης των Δελφών», *Επετηρίς Λευκαδικών Μελετών*, τ. Η', Αθήνα, 1995, σσ. 333-406.

τίθενται τα μεγάλα ζητήματα για την ζωή, τον έρωτα και τον θάνατο, κάτι που διαπερνά και τα ποιήματα του Σικελιανού. Το γεγονός ότι είναι έργα που έχουν έντονα μυθικά στοιχεία, καθώς και οι φιλικό δεσμοί του Σικελιανού με πλατωνιστές της περιόδου όπως ο Θεοδωρακόπουλος αποτελούν σημαντικούς παράγοντες που θα λάβουμε υπόψιν μας στο υπό συζήτηση κεφάλαιο ώστε να κατανοήσουμε τους λόγους που ο Σικελιανός στρέφει το ενδιαφέρον του στους συγκεκριμένους διαλόγους.

Τα δύο τελευταία κεφάλαια της έρευνάς μου αφορούν την νεότερη ευρωπαϊκή φιλοσοφία. Πιο συγκεκριμένα, στο τέταρτο κεφάλαιο θα σταθούμε στον διάλογο που ανέπτυξε ο Σικελιανός από το φιλοσοφικό ρεύμα του υπαρξισμού και κατά κύριο λόγο από τον Søren Kierkegaard. Με βάση την βιβλιοθήκη των Δελφών ο Kierkegaard υπήρξε ο φιλόσοφος που μελετήθηκε περισσότερο από κάθε άλλο καθώς αριθμούνται πέντε βιβλία τα οποία όλα είναι κομμένα και σημειωμένα, ενώ στο οπισθόφυλλο του περίφημου έργου *Φόβος και Τρόμος* ο Σικελιανός έχει γράψει ένα ποίημα, δείγμα της έμπνευσης, κατά την γνώμη μου, που αποτέλεσε ο Δανός φιλόσοφος. Αλλά και στα δοκίμιά του ο Σικελιανός αρκετές φορές παραπέμπει στον Kierkegaard χρησιμοποιώντας ορισμένες φορές αποσπάσματα, ενώ σε ένα από αυτά τον χαρακτηρίζει «αγαπημένο» φιλόσοφο. Ζητήματα θρησκευτικότητας, εσωτερικής πίστης και διαλεκτικής πορείας είναι κάποια από αυτά τα οποία θα αναπτυχθούν στο κεφάλαιο. Τέλος, το πέμπτο κεφάλαιο είναι αφιερωμένο στη σχέση του ποιητή με τον Γάλλο φιλόσοφο Henri Bergson. Οι φιλικές σχέσεις του ποιητή με τον Καζαντζάκη, οι αναφορές που γίνονται στα δοκίμια, καθώς και ένα ποίημα στο οπισθόφυλλο του βιβλίου *Οι δύο πηγές της ηθικής και της θρησκείας* αποτελούν ισχυρούς παράγοντες που μαρτυρούν την επίδραση που δέχτηκε ο ποιητής από τον Γάλλο φιλόσοφο. Αναλυτικότερα, θα προσπαθήσουμε να ερμηνεύσουμε με βάση το μπερξονικό έργο την έννοια της συνείδησης, η οποία απαντά στις πέντε ενότητες του *Προλόγου στη Ζωή*. Απώτερος στόχος είναι να αναδείξουμε τους λόγους που ο Σικελιανός επιλέγει να χρησιμοποιήσει μια τόσο έντονα φιλοσοφική έννοια, σε ένα έργο που γράφεται ένα χρόνο μετά την γνωριμία του με τον Καζαντζάκη και το μπερξονικό έργο.

*Σ' όποιον αλήθεια ν' ανεβεί θελήσει,
αυτού του δίνει κι άλογα ο Θεός !
(Σίβυλλα, στ. 1608-1609)*

Α. Η ΚΡΙΤΙΚΗ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗ ΤΗΣ ΑΡΧΑΙΑΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΑΠΟ ΤΟΝ ΑΓΓΕΛΟ ΣΙΚΕΛΙΑΝΟ ΚΑΙ Ο ΔΗΜΙΟΥΡΓΙΚΟΣ ΔΙΑΛΟΓΟΣ ΜΕ ΤΟΝ ΝΙΕΤΖΣΧΕ.

Οι Έλληνες λοιπόν είν' οι δικαιωτές του φιλοσόφου, γιατί μόνο ανάμεσά τους αυτός δεν ήταν ποτέ κομήτης... (F. Nietzsche, Η φιλοσοφία στα χρόνια της αρχαίας ελληνικής τραγωδίας, σ.48)

Ο απροκάλυπτος θαυμασμός του Άγγελου Σικελιανού για το αρχαιοελληνικό πνεύμα είναι δεδομένος. Η «Δελφική Προσπάθεια» του ποιητή απαιτούσε άλλωστε πρώτα από όλα να στρέψει το βλέμμα του στο βάθος του ιστορικού μας παρελθόντος. Σε αυτή τη βυθομέτρηση του παρελθόντος μας ο Σικελιανός δεν διδάχθηκε μόνο από τον Πίνδαρο ή τον Σοφοκλή, που φυσικά τον είχαν γοητεύσει, αλλά μελετά και την αρχαία ελληνική φιλοσοφία. Δεν θα ήταν κατά την γνώμη μου υπερβολή θα υποστηρίξουμε πως ο Σικελιανός ξεκινά πρώτα από όλα να διδάσκεται από την αρχαία ελληνική φιλοσοφική σκέψη, όπως ο ίδιος ομολογεί σε ένα κείμενό του περιγράφοντας τα νεανικά του χρόνια: «Ανάγκη λοιπόν ήτανε να πάω το συντομότερο προς τα βιβλία. Αλλά ποια από όλα πρώτα; Η διακλάδωση της σκέψης της Ελληνικής μες στους αιώνες ασφαλώς ήτανε απέραντη. Αλλά ο κορμός της; Να το μέγα ερώτημα. Υπήρχε τάχα μια ψυχή, ένας ποιητής, ένας φιλόσοφος, που να 'χε κλείσει μέσα του όλη την παλαιά Ελλάδα; [...] Όλοι, λοιπόν, και όλα τότε μου εσυσταίνανε να επιμένω στη μελέτη προπαντός του Πλάτωνα. Αυτός ήταν, μου έλεγαν, η μεγάλη γέφυρα του παλαιού με τον νέο κόσμο»¹⁹. Από το παραπάνω απόσπασμα οφείλουμε να συγκρατήσουμε το γεγονός ότι ο ποιητής επιλέγει πρώτιστα να στραφεί στην φιλοσοφία και στην μελέτη των αρχαίων Ελλήνων φιλοσόφων ως το πρώτο βήμα για να γνωρίσει το αρχαίο ελληνικό πνεύμα. Σαφώς και ο Σικελιανός δεν μελέτησε μόνο τον Πλάτωνα, αλλά όπως ο ίδιος θα ομολογήσει μόλις λίγες γραμμές παρακάτω μελέτησε ακατάπαυστα τους Προσωκρατικούς φιλοσόφους και λιγότερο τον Αριστοτέλη²⁰. Από αυτό το σημείο όμως τα πράγματα αρχίζουν να περιπλέκονται. Ο Σικελιανός αναγνωρίζει ακράδαντα

¹⁹ Π. Λ., τ. Β', σσ. 346-347.

²⁰ Ό.π., σ. 352.

την σημασία της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας, όμως, όπως θα δούμε στην συνέχεια του κεφαλαίου, φαίνεται να διακρίνει και να οριοθετεί την αρχαία ελληνική σκέψη. Κρίνεται έτσι αναγκαίο πριν αναλύσουμε τις επιδράσεις που δέχτηκε ο Σικελιανός από τους παραπάνω φιλοσόφους, να προχωρήσουμε σε ορισμένες διευκρινήσεις σχετικά με την ερμηνευτική που φαίνεται να ακολούθησε ο ποιητής για την αρχαία ελληνική φιλοσοφία. Αυτό θα μας βοηθήσει να διαμορφώσουμε μια συνολική θεώρηση για το πώς ο ίδιος κατανόησε την αρχαία ελληνική διάνοηση.

Ο Λευκαδίτης ποιητής καθώς μελετά την αρχαία ελληνική φιλοσοφία έχει κατά νου την σημασιολόγηση που δίνει σε αυτή ο Friedrich Nietzsche. Η νιτσεϊκή σκέψη και κυρίως ο θαυμασμός που έτρεφε ο φιλόσοφος για το αρχαίο ελληνικό πνεύμα είχε γοητεύσει τον Σικελιανό, όπως άλλωστε και την ποιητική γενιά στην οποία εντάσσεται ο ποιητής²¹. Κάνοντας εν τάχει μια ιστορική αναδρομή θα διαπιστώσουμε ότι το ενδιαφέρον που έδειξε ο Σικελιανός για το έργο του Nietzsche δεν είναι καθόλου τυχαίο. Την εποχή της πνευματικής διαμόρφωσης του Λευκαδίτη ποιητή, και εννοώ με αυτό φυσικά την πρώτη περίοδο της ζωής του, κυριαρχεί στην Ελλάδα η νιτσεϊκή φιλοσοφία²². Η «σαγήνη του Βορά»²³, όπως χαρακτηριστικά την αποκαλεί ο Mario Vitti, συντέλεσε καθοριστικά στην διαμόρφωση μιας νέας ιδεολογίας στην οποία η ιδέα του υπεράνθρωπου, αποτυπωμένη από τον Γερμανό φιλόσοφο στο έργο *Έτσι μίλησεν*

²¹ Η Ρωξάνη Αργυροπούλου εντάσσει τον Σικελιανό ανάμεσα σε εκείνους τους διανοούμενους και λογοτέχνες που στις αρχές του 20^{ου} αιώνα μελέτησαν το έργο του Nietzsche κυρίως επειδή ο τελευταίος εξυμνούσε τα αρχαία ελληνικά ιδανικά. Βλ. Ρωξάνη Αργυροπούλου, *Η φιλοσοφική σκέψη στην Ελλάδα από το 1828 ως το 1922*, τ. Β', εκδ. Γνώση, Αθήνα, 1998, σσ. 43-44. Ποιητές που ανήκουν στην ίδια ποιητική γενιά με τον Σικελιανό, ο Κώστας Βάρναλης αλλά ιδιαίτερα ο Νίκος Καζαντζάκης, μελέτησαν και επηρεάστηκαν σε μεγάλο βαθμό από την φιλοσοφία του Nietzsche, άλλωστε ο τελευταίος, όπως είναι γνωστό, έκανε την διατριβή του με θέμα τον Γερμανό φιλόσοφο βλ. Νίκος Καζαντζάκης, *Ο Φρειδερίκος Νίτσε εν τη φιλοσοφία του δικαίου και της πολιτείας*, επιμ. Πάτροκλος Σταύρου, εκδ. Καζαντζάκη, Αθήνα, 2006. Ο αρχαιοελληνικός θαυμασμός του Nietzsche δεν άφησε ασυγκίνητο τον Καζαντζάκη, αυτό όμως που κράτησε περισσότερο από τον Γερμανό φιλόσοφο είναι η ιδέα του υπεράνθρωπου. Από την άλλη στον Σικελιανό συμβαίνει μάλλον το αντίθετο. Σαφέστατα γνώρισε την ιδέα του υπεράνθρωπου και ως έναν βαθμό την αξιοποίησε στο έργο του, όμως το αρχαιοελληνικό πνεύμα του φιλοσόφου ήταν αυτό που εν τέλει συγκίνησε περισσότερο τον Σικελιανό. Το γεγονός ότι ο Καζαντζάκης υπήρξε και μεταφραστής έργων του Nietzsche στα ελληνικά σαφέστατα θα έπαιξε καθοριστικό ρόλο για την περαιτέρω μελέτη του νιτσεϊκού έργου από πλευράς του Σικελιανού καθώς μην ξεχνάμε τις στενές φιλικές σχέσεις που διατηρούσαν οι δυο τους. Όμως το παραπάνω δεδομένο σε καμία περίπτωση δεν αναιρεί το προσωπικό ενδιαφέρον που έδειξε ο Σικελιανός για την μελέτη του νιτσεϊκού έργου.

²² Για μια πιο συστηματική παρουσίαση του ζητήματος βλ. Δημήτρης Λαμπρέλλης, *Η επίδραση του Νίτσε στην Ελλάδα*, εκδ. Παπαζήση, Αθήνα, 2009.

²³ Mario Vitti, *Ιστορία της νεοελληνικής λογοτεχνίας*, επιμ. Δήμητρα Λουκά, εκδ. Οδυσσέας, Αθήνα, 2008, σ. 317.

ο Ζαρατούστρα²⁴, βρέθηκε στο επίκεντρο²⁵. Ο υπερανθρωπισμός του Σικελιανού στο ποιητικό του έργο εκφράζεται με τον καλύτερο τρόπο κυρίως στο πρώτο μέρος του *Αλαφροϊσκιωτου*²⁶, μια ποιητική σύνθεση γραμμένη ακριβώς μέσα στην νιτσεική περίοδο, με την οποία ο Σικελιανός υψώνει το ηρωικό του ανάστημα επιχειρώντας να ξεπεράσει τα ανθρώπινα μέτρα. Αυτό που διακρίνει τον νιτσεικό υπεράνθρωπο είναι η «ίδια η θέληση για δύναμη,-η ανεξάντλητα δημιουργική θέληση της ζωής»²⁷, κάτι το οποίο αποδίδεται και στον *Αλαφροϊσκιωτο* του Σικελιανού, σταχυολογώ χαρακτηριστικά την ενότητα «Δύναμη». Και είναι ακριβώς αυτή η βούληση για δύναμη που κάνει εν τέλει τον *Αλαφροϊσκιωτο* να ξεχωρίζει από τον υπόλοιπο λαό, ανεβαίνοντας πάνω απ' αυτόν:

Παντού λαός· και ανέβηκα

όσο ανεβαίνει η μέρα

(«Τα γύρα μου», στ. 258-259)

Αυτή η διάθεση ελιτισμού που διακρίνει τον Σικελιανό του *Αλαφροϊσκιωτου*, αποτέλεσμα ίσως και της ενασχόλησής του με την φιλοσοφία του Nietzsche²⁸, δεν

²⁴ Friedrich, Nietzsche, *Έτσι μίλησεν ο Ζαρατούστρα*, μτφρ. Άρης Δικταίος, εκδ. Δωδώνη, Αθήνα, 1991.

²⁵ Στον χώρο της ποίησης εκείνης της περιόδου ως γνωστόν *Ο Δωδεκάλογος του Γύφτου* απηχεί στον υπεράνθρωπο του Nietzsche. Για μια σχετική μελέτη που αφορά τον φιλοσοφικό στοχασμό του Κωστή Παλαμά βλ. Δημήτριος Βεζάνης, *Ο Παλαμάς φιλόσοφος*, εκδ. Ελεύθερη Σκέψις, Αθήνα, 2007 και Παντελής Βουτουρής, *Αγαπημένε μου Ζαρατούστρα: Παλαμάς-Νίτσε*, εκδ. Καστανιώτης, Αθήνα, 2006. Από την άλλη, στον χώρο της πεζογραφίας έχουμε σαφέστατα έναν μεγαλύτερο αριθμό έργων τα οποία έχουν στοιχεία υπερανθρωπισμού. Εκτός φυσικά από τα έργα του Καζαντζάκη αξίζει κανείς να αναφέρει *Το πάθος* του Θεοτόκη.

²⁶ Ανάμεσα στον *Αλαφροϊσκιωτο* και στο *Έτσι μίλησεν ο Ζαρατούστρα* μπορεί κανείς να συναντήσει ομοιότητες ακόμα και στο περιεχόμενο των δύο έργων. Χαρακτηριστικό είναι πως τα δύο αγαπημένα ζώα του Ζαρατούστρα ο αετός και το φίδι παρουσιάζονται σε αρκετές ενότητες στην ποιητική σύνθεση του Σικελιανού όπως λόγου χάρι στην ενότητα το «Ρώτημα» (στ.61) και «Δύναμη» (στ.776) παρουσιάζεται το φίδι ενώ αφιερώνει μια ολόκληρη ενότητα στον αετό με τον τίτλο «Οι αίτιοί».

²⁷ Friedrich Nietzsche, *ό.π.*, σ. 166.

²⁸ Όπως θα παρατηρήσει και ο Νίκος Σβορώνος «στους κρυστάλλινους στίχους του *Αλαφροϊσκιωτου*» βρισκόμαστε μπροστά «σε κάποιον απόηχο του Νιτσεικού Υπεράνθρωπου» τις στιγμές που ο Σικελιανός παρουσιάζεται ως μύστης-οδηγητής, βλ. Νίκος Σβορώνος, «Προτάσεις για τη μελέτη της ιδεολογίας του Σικελιανού», Ερατοσθένης Καψωμένος (επιμ.), *Εισαγωγή στην ποίηση του Άγγελου Σικελιανού*, εκδ. Πανεπιστημιακές εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο, 2011, σ. 249. Σε πολλά από τα δοκίμια του ο Nietzsche τονίζει το «το αίσθημα του να είσαι αποσπασμένος από τον όχλο» βλ. Φρίντριχ Νίτσε, *Πέρα από το καλό και το κακό*, μτφρ. επιμ. Ζήσης Σαρίκας, εκδ. Νησίδες, Θεσσαλονίκη, 1999, σ. 113. Ο όχλος δέσμιος των συνθηκών και έχοντας ως χαρακτηριστικό την αδυναμία του θεωρείται για τον Γερμανό φιλόσοφο ανώριμος να αναλάβει κάποιον κυρίαρχο ρόλο, βλ. Φρίντριχ Νίτσε, *Ανθρώπινο πολύ ανθρώπινο*, μτφρ. Ελένη Καλκάνη, Αθήνα, εκδ. Δαμιανός, 2006, σ. 292. Αν και ο Σικελιανός στον *Αλαφροϊσκιωτο* χρησιμοποιεί την λέξη λαός, παρουσιάζοντας τον εαυτό ως καθοδηγητή αυτού, αργότερα θα χρησιμοποιήσει την έννοια του όχλου, όπως για παράδειγμα στα ποιήματα των *Συνειδήσεων*: «Παλιγγενεσία»(στ. 82), και «Προς την άνω Ελλάδα» (στ. 41), αλλά και σε ποιήματα που θα γραφτούν αργότερα όπως το ποίημα «Ιωάννης Συκουτρής» (στ. 10). Ο Σικελιανός, προσδίδοντας αρνητική σημασία στην έννοια του όχλου, κάτι που μάλλον δεν συμβαίνει με την λέξη λαός, απηχεί στις νιτσεικές αντιλήψεις.

παρασύρει τον ποιητή. Ο Σικελιανός τονίζοντας την δύναμη κόντρα στην αδυναμία δεν μένει στον δικό του πνευματικό κόσμο, αλλά αντίθετα, θυμίζοντας έντονα τον Ζαρατούστρα, κατεβαίνει για να φέρει το μήνυμα και να οδηγήσει το πλήθος στον δρόμο που ο ίδιος χάραξε, όπως παρουσιάζεται στην ενότητα «Ανάμεσα στον Λαό»:

Και στο λαό εκατέβηκα:

[...]

σα ζωντανός να γύριζε
στη πλάση ο πεθαμένος,
και να 'φερνε μηνύματα

(στ.458)

Αλλά και στην Δελφική Ιδέα συναντούμε την φωνή του ποιητή να παίρνει ηρωικές διαστάσεις καθώς αισθάνεται να διακατέχεται από μια πηγαία δύναμη. Ποιος άλλωστε θα εκκινούσε μια τέτοια προσπάθεια, σαν την Δελφική, αν πρώτα από όλα δεν αισθανόταν μια υπεράνθρωπη δύναμη; Δεν θα επιμείνω όμως άλλο στην ιδέα του υπερανθρωπισμού, που χαρακτηρίζει ίσως μόνο τα πρώτα χρόνια της ζωής του ποιητή. Ο Σικελιανός, αναντίρρητα μελέτησε το έργο του Nietzsche, κάτι που προδίδει και η βιβλιοθήκη των Δελφών στην οποία διέθετε ορισμένα από τα σημαντικότερα έργα του φιλοσόφου²⁹. Στοχεύοντας, λοιπόν, να αναλύσουμε τον τρόπο που ο Σικελιανός εκλαμβάνει γενικά το αρχαίο ελληνικό πνεύμα και ειδικά την αρχαία ελληνική φιλοσοφία μέσα από την σκέψη του Nietzsche, θα ανατρέξουμε σε δυο βασικά έργα του Γερμανού φιλοσόφου που γράφονται στην πρώτη περίοδο της ζωής του και τα οποία ο Σικελιανός φαίνεται να έχει λάβει σοβαρά υπόψιν του.

Ο Nietzsche το 1872, τότε καθηγητής κλασσικής φιλολογίας, εκδίδει το πρώτο του βιβλίο με τίτλο: *Η γέννηση της τραγωδίας, από το πνεύμα της μουσικής*, ένα έργο στο οποίο εκφράζει τον θαυμασμό του προς την αρχαία ελληνική τέχνη. Αργότερα, το 1886 θα προχωρήσει στην δεύτερη έκδοση του βιβλίου που φέρει τον τίτλο: *Η γέννηση της τραγωδίας, Ελληνισμός και Πεσιμισμός* έκδοση την οποία διέθετε ο Λευκαδίτης ποιητής. Το παραπάνω έργο του Γερμανού φιλοσόφου θα ολοκληρωνόταν με ένα δεύτερο βιβλίο στο οποίο θα εξέταζε την αρχαία ελληνική φιλοσοφία με επίκεντρο τους Προσωκρατικούς φιλοσόφους. Το δοκίμιο αυτό που μας είναι σήμερα γνωστό ως *Η*

²⁹ Τα βιβλία που βρέθηκαν βρίσκονται σε Γαλλική μετάφραση, για λόγους μεθοδολογικούς τα μεταφέρω και στην Ελληνική: *Ainsi parlait Zarathoustra: un livre pour tous et pour personne* (Έτσι μίλησε ο Ζαρατούστρα: ένα βιβλίο για όλους και για κανέναν), *Ecce homo* (Ιδού ο άνθρωπος), *L'origine de la tragédie, ou Hellenisme et pessimisme* (Η γέννηση της τραγωδίας, ελληνισμός και πεσιμισμός). Βλ. Λία Παπαδάκη, ό.π., σ. 383.

φιλοσοφία στα χρόνια της αρχαιοελληνικής τραγωδίας, δεν ολοκληρώθηκε ποτέ, αλλά μας έχουν μείνει αξιόλογα αποσπάσματα. Μέσα από αυτό το έργο ο Γερμανός φιλόσοφος επιθυμεί να θέσει τους Προσωκρατικούς ως τους βασικούς και πραγματικούς εκφραστές της αρχαίας ελληνικής διάνοησης ανατρέποντας έτσι την έως τότε αντίληψη που ήθελε τον Ηράκλειτο και τους υπόλοιπους φιλοσόφους του αιώνα να αποτελούν απλώς τους προδρόμους του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη.

Στο παραπάνω έργο ο Nietzsche εξετάζοντας το αρχαίο ελληνικό πνεύμα επικεντρώνεται στον κρίσιμο 6^ο π.Χ αιώνα. Δεν είναι διόλου τυχαίο πως σε αυτή τη «πιο ρωμαλέα και γόνιμη εποχή της αρχαίας Ελλάδας»³⁰ θα εμφανιστεί η προσωκρατική φιλοσοφία. Βέβαια, η νοσταλγία του φιλοσόφου για εκείνη την περίοδο είχε ήδη εκφραστεί στη *Γέννηση της Τραγωδίας*: «Λες και δεν υπήρξε ποτέ ένας έκτος αιώνας, με την γέννηση της τραγωδίας, τα μυστήριά του, τον Πυθαγόρα και τον Ηράκλειτό του»³¹. Στην νιτσεϊκή σκέψη οι Προσωκρατικοί φιλόσοφοι, είναι «τραγικοί» φιλόσοφοι. Σε αυτούς ο Nietzsche θα συναντήσει την μέθεξη του διονυσιακού με το απολλώνιο στοιχείο καθώς στους Προσωκρατικούς «θεριεύει ο αγώνας ανάμεσα στη ζωή και τη Γνώση»³². Η φιλοσοφία των Προσωκρατικών είναι κάτι παραπάνω από στείρα γνώση, είναι άμεσα συνδεδεμένη με την ίδια την ζωή. Σύντομα όμως θα επέλθει η παρακμή του ελληνικού πνεύματος όπως ο ίδιος ξεκαθαρίζει στην *Γέννηση της Τραγωδίας*, η οποία αρχίζει με τον Σωκράτη και τον Ευριπίδη³³ και κορυφώνεται με τον ευρωπαϊκό ορθολογισμό³⁴. Ενώ οι Προσωκρατικοί

³⁰ Φρίντριχ Νίτσε, *Η φιλοσοφία στα χρόνια της αρχαιοελληνικής τραγωδίας*, μτφρ. Βαγγέλης Δουβαλέρης, επιμ. Ήρκος Αποστολίδης, εκδ. Gutenberg, Αθήνα, 2013, σ. 36.

³¹ Φρίντριχ Νίτσε, *Η γέννηση της τραγωδίας*, μτφρ. επιμ. Ζήσης Σαρίκας, εκδ. Νησίδες, Θεσσαλονίκη, 2001, σ. 91.

³² Φρίντριχ Νίτσε, *Η φιλοσοφία στα χρόνια της αρχαιοελληνικής τραγωδίας*, ό.π., σ. 36.

³³ Ο Nietzsche συνδέει τον Ευριπίδη με τον Σωκράτη κάνοντας λόγο για μια «σωκρατική τάση με την οποία πολέμησε και νίκησε ο Ευριπίδης την αισχύλεια τραγωδία». Βλ. Ό.π., σ. 95. Ο Ευριπίδης παρουσιάζεται ως ένας «σωκρατικός στοχαστής» ο οποίος ακολουθώντας την παρεισφύουσα ορθολογιστική μέθοδο παράγει ένα είδος τραγωδίας η οποία δεν εξαρτάται από το πάθος αλλά από την διαλεκτική. Βλ. ό.π., σσ. 96-97. Αποτέλεσμα της επίδρασης που δέχτηκε ο Σικελιανός από τον Nietzsche, πρέπει να θεωρηθεί και η έντονη-σε ορισμένα σημεία-κριτική που ασκεί ο Λευκαδίτης ποιητής στον Ευριπίδη. Είναι χαρακτηριστικό ότι σε ένα από τα κείμενά του ο Σικελιανός αναφέρει το εξής: «Με τον Ευριπίδη αρχινά να συντελείται μ' αλλεπάλληλα χτυπήματα η διάσπαση». Ο Σικελιανός τοποθετεί στο επίκεντρο του όλου προβλήματος και της παρακμής του αρχαίου ελληνικού πνεύματος τον Ευριπίδη όπως ακριβώς έκανε και ο Nietzsche. Βλ. Π. Λ., τ. Ε', σ. 200.

³⁴ Στη *Γέννηση της Τραγωδίας* ο Nietzsche παραλληλίζει την απαίτηση για λογικότητα που εκκινεί με τον Σωκράτη και τον Ευριπίδη με αυτή του «Ντεκάρτ, που μπορούσε να αποδείξει την πραγματικότητα του εμπειρικού κόσμου μόνο προσφεύγοντας στη φιλαλήθεια του θεού και στην ανικανότητά του να πει ψέματα». Βλ. Φρίντριχ Νίτσε, *Η γέννηση της τραγωδίας*, ό.π., σ. 98. Η κατάπτωση του αρχαίου ελληνικού πνεύματος που άρχισε με τον σωκρατικό στοχασμό θα βρει συνέχεια στον ευρωπαϊκό ορθολογισμό με τον κύριο εκφραστή αυτού, τον René Descartes (1596-1650).

ανακάλυψαν τις δυνατότητες της ζωής, «οι μεταγενέστεροι Έλληνες ξέχασαν τις καλύτερες από αυτές», θα γράψει χαρακτηριστικά σε έναν από τους πολλούς προλόγους που σχεδίαζε για το έργο του³⁵. Η εναρμόνιση ανάμεσα στη ζωή και τον Λόγο που τόσο έντονα ο ίδιος το συναντούσε στους Προσωκρατικούς τώρα πια έχει χαθεί. Ένιωθε να έχει απέναντί του έναν κόσμο ο οποίος εξαντλούνταν μέσα σε εννοιακές κατασκευές: «Πάντως όλοι τους [αναφέρεται στους φιλοσόφους από τον Σωκράτη και εξής] – και τούτο έχει μεγάλη σημασία συνέστησαν «σχολές», οι οποίες ήταν εντέλει εστίες αντίδρασης δηλαδή κατά του υφολογικά ενιαίου ως τότε πνευματικού πολιτισμού της Ελλάδας. Αναζητούσαν με τον τρόπο τους μια λύτρωση, αλλά μόνο για τον μεμονωμένο άνθρωπο πια, ή, το πολύ, για ομάδες φίλων ή μαθητών με τους οποίους μοιράζονται πολλά κοινά. Αντίθετα οι παλιότεροι φιλόσοφοι έτειναν, έστω και ασύνειδα τους, σε μια μεγαλύτερης κλίμακας σωτηρία και κάθαρση»³⁶. Το παραπάνω απόσπασμα είναι ιδιαίτερα διαφωτιστικό ώστε να κατανοήσουμε τι ήταν αυτό που απομάκρυνε τον Nietzsche από τους μετέπειτα φιλοσόφους. Ο ίδιος φαντάζεται τους Προσωκρατικούς να βαθαίνουν τη σκέψη τους μέσα στην ίδια ζωή, όχι όντας αποκομμένοι αλλά ως αυτοί που θα οδηγήσουν στην ενιαία πνευματική ενότητα. Βλέπει στους πρώτους Έλληνες φιλοσόφους το *ἐν στο πᾶν*. Η «αρμονία ζωής, σκέψης, παρουσίας και θέλησης»³⁷ η οποία αποτυπώθηκε με την προσωκρατική φιλοσοφία χάθηκε από τον Σωκράτη και εξής. Οι κατηγορίες του Nietzsche έναντι των παραπάνω έγκειται στο γεγονός της επικράτησης του ορθού λόγου, καθώς με το τέλος της προσωκρατικής φιλοσοφίας, καθετί περιέχεται μέσα σε λογικές κατηγορίες, χάνοντας έτσι κάθε σταγόνα ζωής³⁸.

Αν δεν κατανοήσουμε επακριβώς την εξέλιξη της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας όπως αναπτύσσεται από τον Nietzsche τότε αδυνατούμε να συλλάβουμε και την διατύπωση του ποιητή³⁹. Είναι χαρακτηριστικό πως ο Σικελιανός όταν

³⁵ Φρίντριχ Νίτσε, *Η φιλοσοφία στα χρόνια της αρχαιοελληνικής τραγωδία*, ό.π., σ. 36.

³⁶ Ο.π., σ. 50.

³⁷ Φρειδερίκος Νίτσε, *Ιστορία και ζωή*, μτφρ. επιμ. Νικόλαος Σκουτερόπουλος, εκδ. Γνώση, 1998, Αθήνα, σ. 110.

³⁸ Σπύρος Κουτρούλης, *Ο Θεός-Χορευτής, περιπλάνηση στο λόγο του Φ. Νίτσε*, εκδ. Παπαζήση, 1994, Αθήνα, σ. 38.

³⁹ Τόσο ο Παπανούτσος όσο και ο Ανδρουλιδάκης αποδέχονται τις επιδράσεις που δέχτηκε ο Σικελιανός από τον Γερμανό φιλόσοφο σχετικά με αυτό το ζήτημα. Βλ. Ευάγγελος Παπανούτσος, ό.π., σ. 247 και Κωνσταντίνος Ανδρουλιδάκης, «Το φιλοσοφικό υπόβαθρο της Δελφικής προσπάθειας του Σικελιανού», ό.π., σ. 142. Ο δεύτερος θεωρεί πως ο Σικελιανός έχει δεχθεί επιδράσεις και από τον Heidegger σχετικά με την προσέγγιση της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας, κάτι που κατά την γνώμη μου δεν προκύπτει από πουθενά καθώς την μια και μοναδική φορά που αναφέρεται ο Σικελιανός στον Heidegger δεν τον συνδέει με την αρχαία ελληνική φιλοσοφία.

αναφέρεται στη *Γέννηση της Τραγωδίας* θεωρεί πως με αυτό το έργο ο «Νίτσε έκανε ένα μεγάλο ρήγμα, με την διαίσθηση του, στην αμάθεια μας»⁴⁰. Ο ποιητής σε μεγάλο βαθμό ασπάζεται την κριτική ιστοριογραφία της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας όπως διατυπώνεται από τον Γερμανό φιλόσοφο. Είναι ιδιαίτερα πιθανό ο ποιητής να γνώριζε, εκτός φυσικά από την *Γέννηση της Τραγωδίας*, και την δουλειά του Nietzsche όσον αφορά τους Προσωκρατικούς καθώς συχνά αναφερόμενος σε αυτούς παραπέμπει στον Γερμανό φιλόσοφο. Μάλιστα, σε ένα από τα δοκίμια του ο Σικελιανός αναφέρεται σε νεανικές μελέτες του φιλοσόφου οι οποίες σχετίζονται με τους Προσωκρατικούς, υπονοώντας μάλλον το βιβλίο *Η φιλοσοφία στα χρόνια της αρχαιοελληνικής τραγωδίας*⁴¹. Ο Λευκαδίτης ποιητής, λοιπόν, βασιζόμενος στον Nietzsche αναζητά το αυθεντικό αρχαίο ελληνικό πνεύμα στρεφόμενος πρώτιστα στον 6ο π.Χ αιώνα, περίοδο κατά την οποία «μια τεράστια ζύμωση πραγματοποιείται μέσα σε όλη την ελληνική ατμόσφαιρα», όπως ο ποιητής αναφέρει χαρακτηριστικά⁴². Ο διάλογος με τη νιτσεϊκή φιλοσοφία αρχίζει ήδη να γίνεται φανερός. Ο Σικελιανός ακολουθεί πιστά την σκέψη του φιλοσόφου, κάτι το οποίο μαρτυρά και το παρακάτω απόσπασμα: «Η τεράστια, αν και βραδεία επιτυχία του τελευταίου προφήτη αυτού της αρχαιότητας [αναφέρεται στον Nietzsche] – και μάλιστα της πανάρχιας, της προσωκράτειας αρχαιότητας - μας δείχνουν φανερά πού κατευθύνονται οι σύγχρονες ανάγκες και πού πρέπει να ζητηθεί το μέσο για τη θεραπεία τους»⁴³. Ο Σικελιανός όχι μόνο ταυτίζει τον Γερμανό φιλόσοφο με τους Προσωκρατικούς, αλλά παίρνοντας αφορμή από την ερμηνευτική του Nietzsche θα στρέψει και ο ίδιος την προσοχή του σε εκείνη την περίοδο κατά την οποία εμφανίζεται η προσωκρατική φιλοσοφική σκέψη. Από εδώ και στο εξής ο Θαλής, ο Αναξίμανδρος, ο Πυθαγόρας, ο Ηράκλειτος, ο Παρμενίδης, ο Εμπεδοκλής και ο Δημόκριτος θα γινόταν οι πνευματικοί πατέρες του Άγγελου Σικελιανού. Τους επικαλείται συχνά θέλοντας με αυτό τον τρόπο να δείξει από πού θα ερχόταν το φωτεινό παράδειγμα το οποίο θα απομάκρυνε τον ίδιο και τον ελληνικό λαό από την «λανθάνουσα ατμόσφαιρα της εποχής»⁴⁴. Ο Σικελιανός, όπως ακριβώς είδαμε να

⁴⁰ Λ. Β., τ. Γ', σ. 12.

⁴¹ Σύμφωνα με τους επιμελητές της ελληνικής μετάφρασης του συγκεκριμένου έργου το βιβλίο πρωτοεμφανίστηκε το 1903, βλ. Φρίντριχ Νίτσε, *Η φιλοσοφία στα χρόνια της αρχαιοελληνικής τραγωδίας*, ό.π., σ.16. Έτσι, λοιπόν, θα πρέπει να θεωρήσουμε ιδιαίτερα πιθανή την μελέτη του συγκεκριμένου βιβλίου από την πλευρά του Σικελιανού, κάτι που ενισχύεται αν συνυπολογίσουμε το γεγονός ότι ο Σικελιανός κάνει λόγο για νεανικές μελέτες του φιλοσόφου που έχουν επίκεντρο τους προσωκρατικούς.

⁴² Π. Λ. Β', σ. 105.

⁴³ Ο.π., σ. 343.

⁴⁴ Ο.π., σ. 41.

πράττει και προηγουμένως ο Nietzsche, προχωρά στον διαχωρισμό της προσωκρατικής φιλοσοφίας από αυτή του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη: «Αλλ' ό,τι είπα για τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη, ασφαλώς δεν θα μπορούσα να το πω και για τους Προσωκρατικούς. Μ' αυτούς βαδίζουμε προς μια διάνοηση ενεργό, εποπτικά ενεργό απάνω απ' όλες τις κατηγορίες της σκέψης και της πράξης τους καιρού τους, σύγχρονα και χωριστά. Ο μεταφυσικός, στη σκέψη και στην πράξη τους, δεν πνίγει τον ποιητή, ή ο ποιητής τον φυσικό»⁴⁵. Παρατηρούμε ότι ο Σικελιανός δεν επικεντρώνεται τυχαία στις μεγαλειώδεις στιγμές της πρώιμης αρχαιοελληνικής σκέψης. Αρχικά, πρέπει να έχουμε κατά νου πως οι Προσωκρατικοί φιλόσοφοι, βρισκόμενοι σε μια εποχή που δεν είχε επέλθει ο διαχωρισμός του μύθου από τον λόγο, έγραψαν μεγάλο μέρος του φιλοσοφικού τους έργου σε ποιητικό λόγο⁴⁶, κάτι που όπως μπορούμε να δούμε και από το παραπάνω απόσπασμα δεν άφησε ασυγκίνητο τον Άγγελο Σικελιανό⁴⁷. Σε ένα πρώτο στάδιο λοιπόν, έχουμε να κάνουμε με ένα είδος «ποιητικής επικοινωνίας» του Σικελιανού με τους Προσωκρατικούς⁴⁸. Όμως δεν ήταν μονάχα αυτό που έλκυε τον Λευκαδίτη ποιητή.

⁴⁵ Π. Α. Β', σ. 352.

⁴⁶ Μελετητές των Προσωκρατικών φιλοσόφων, όπως ο Ευάγγελος Ρούσσος, επισημαίνουν την ποιητική γλώσσα αυτών των πρώτων φιλοσόφων. Ο ίδιος θεωρεί ως ποιητικότερη γλώσσα αυτή του Ηρακλείτου, βλ. Ευάγγελος Ρούσσος, *Προσωκρατικοί*, τ. Α', εκδ. Στιγμή, Αθήνα, 1999, σ. 128. Ο Glenn Most στο κείμενο του *Η ποιητική της προσωκρατικής φιλοσοφίας* αναδεικνύει λεπτομερώς αυτό το ζήτημα επιμένοντας όχι μονάχα στον ποιητικό λόγο των Προσωκρατικών αλλά και στην συγγένεια τους με βασικά ποιητικά κείμενα του πολιτισμού τους, υπογραμμίζοντας πως οι ίδιοι βρισκόταν μέσα σε ένα πιο ανοιχτό σύστημα στο οποίο δεν υπήρχαν ακόμα φιλοσοφικές σχολές, όπως θα γίνει από τον τέταρτο αιώνα π.Χ. Βλ. Glenn Most, «Η ποιητική της προσωκρατικής φιλοσοφίας», Α. Α. Long (επιμ), *Οι Προσωκρατικοί φιλόσοφοι*, μτφρ. Θεοδόσης Νικολαΐδης-Τάσος Τυφλόπουλος, επιμ, Δανιήλ Ιακώβ, εκδ. Παπαδήμα, Αθήνα, 2007, σσ. 469-505.

⁴⁷ Η παρατήρηση του Σικελιανού, ότι δηλαδή στους Προσωκρατικούς φιλοσόφους συνταιριάζει η φιλοσοφία με την ποίηση είναι κάτι που σημείωνε φυσικά και ο Γερμανός φιλόσοφος, παραθέτω χαρακτηριστικά ένα απόσπασμα: «ο στοχαστής δε διχαζόταν, όπως σήμερα, ανάμεσα στην επιθυμία για ελευθερία, ομορφιά και μεγαλείο, και στην ορμή για την Αλήθεια, που ρωτάει επίμονα: τι αξίζει η ζωή; Δε μπορούμε εύκολα να μαντέψουμε τι έργο επιτελεί ένας φιλόσοφος στους κόλπους ενός υφολογικά ενιαίου πολιτισμού» ενώ σε άλλο σημείο θα σημειώσει «Στον Δημόκριτο φανερώνεται ανδροπρέπεια σκέψης και έρευνας. Επί πλέον, δεν του λείπει κ' η ποιητικότητα. Αυτό δείχνει ο τρόπος γραφής του, η κρίση του για τους ποιητές, τους οποίους θεωρούσε προφήτες της αλήθειας». Βλ. Φρίντριχ Νίτσε, ό.π., σ. 47, 192. Παίρνοντας αφορμή από τη λέξη «ανδροπρέπεια» την οποία χρησιμοποιεί στο παραπάνω παράθεμα ο Nietzsche θα ήθελα να παρατηρήσω το εξής. Η τάση του φιλοσόφου να συνδέει τους πρώτους Έλληνες φιλοσόφους με την λέξη ανδρικός σε διάφορα σημεία π.χ. «Ήταν άνδρες εντελείς» ή «μεγάλοι άνδρες» βλ. ό.π., σ. 45-47, φαίνεται να έχει επηρεάσει και τον Σικελιανό καθώς σε ορισμένα σημεία αναφερόμενος στους Προσωκρατικούς χρησιμοποιεί αντίστοιχο λεξιλόγιο: «πνευματικών αντρών» ή «τον λιτό πνευματικό ν εκείνον ανδρισμό, όπου είχαν σε υψηλό βαθμό οι Προσωκρατικοί...». Βλ. Π. Α., τ. Β', σσ. 173, 349. Η Φράγκου-Κικίλια στη μελέτη της για τον Σικελιανό αναφέρεται στον «ανδρισμό» του Σικελιανού παραλείποντας όμως να τον συνδέσει με τον Nietzsche. Βλ. Ρίτσα Φράγκου – Κικίλια, *Άγγελος Σικελιανός βαθμίδες μύησης*, εκδ. Πατάκης, Αθήνα, 2002, σσ. 264-276.

⁴⁸ Ο Κώστας Αξελός, αριθμώντας τους τρόπους επικοινωνίας της σύγχρονης σκέψης με την προσωκρατική φιλοσοφία, αριθμεί πέντε μορφές ανάμεσα στις οποίες είναι αυτή της επικοινωνίας μέσω της ποίησης και της τέχνης. Ο ίδιος κάνει λόγο για ποιητές που ανακαλύπτουν στους Προσωκρατικούς

Ο Σικελιανός μελετώντας την προσωκρατική φιλοσοφία παρατηρεί πως ο στοχασμός αυτών των φιλοσόφων περνά «πότε στο χώρο της Θεωρίας και της ανώτερης ανάπαυσης, πότε στο στίβο του άμεσου μπροστά τους άθλου»⁴⁹. Οι Προσωκρατικοί δεν χάνονται απλώς σε μια «θεωρητική δράση» την οποία ο Σικελιανός θα εντοπίσει να κυριαρχεί από την πλατωνική και κυρίως αριστοτελική φιλοσοφία και ύστερα⁵⁰. Αυτό που διακρίνει στην προσωκρατική φιλοσοφία είναι πως έχει στραμμένο το βλέμμα της στον ίδιο τον άνθρωπο. Ο «άμεσος άθλος» για τον οποίο κάνει λόγο ο Σικελιανός δεν είναι τίποτα άλλο παρά από την ίδια τη ζωή στην οποία και στρέφουν την προσοχή τους οι Προσωκρατικοί, δίχως να παρασύρονται μονάχα στο μονοπάτι της θεωρητικής επιστήμης. Είναι αυτή ακριβώς η βούληση για ζωή την οποία έβλεπε και ο Γερμανός φιλόσοφος να είναι κυρίαρχη στην προσωκρατική φιλοσοφική σκέψη: «απ' τη μια η ζωή να μεστώνει και να ανθίζει ολοένα, μα ολοένα να φουντώνει κ' η ροπή για γνώση κ' έρευνα, σπρώχνοντας άπληστα προς κάθε είδους περιπέτεια»⁵¹. Αυτό το παράθεμα έχω την εντύπωση ότι επεξηγεί επακριβώς τα όσα εκφράζει και ο Σικελιανός για τους Προσωκρατικούς. Το ένστικτο της γνώσης-της θεωρίας όπως το ονομάζει ο Σικελιανός- και η ζωή- ο καθημερινός άθλος- βρίσκονται στους Προσωκρατικούς κάτω από τον ίδιο ζυγό και είναι αυτό που εξαιρεί ο Σικελιανός. Οι Προσωκρατικοί όπως το έθεσε και Γερμανός φιλόσοφος «μετέπλασαν το παιδικό άνοιγμα του νου στη γνώση, σε διακαή πόθο ζωής, ένωσαν το πραγματικό με τον φιλοσοφικό στοχασμό»⁵². Έτσι, λοιπόν, ενώ οι πρώτοι Έλληνες φιλόσοφοι καταφάσκουν την ζωή, με την αριστοτελική φιλοσοφία πραγματοποιείται η στροφή στον ορθολογισμό. Τόσο στη *Γέννηση της τραγωδίας* όσο και στο έργο *Η φιλοσοφία στα χρόνια της αρχαιοελληνικής τραγωδίας* ο Γερμανός φιλόσοφος εναντιώνεται στην πνευματική κατάσταση της λογοκρατίας η οποία απέκοψε «την ελληνική θέληση» για ζωή⁵³.

Ο Σικελιανός γνώριζε πολύ καλά την κριτική του Nietzsche απέναντι στον ορθολογισμό καθώς στον «Πρόλογο» του *Λυρικού Βίου* θα γράψει μεταξύ άλλων για τον «σκληρό αγώνα που έκαμεν ο Φρειδερίκος Νίτσε» απέναντι στην «λογοκρατική

πηγές έμπνευσης και οι οποίοι έχουν δεχθεί σημαντικές επιδράσεις από την προσωκρατική φιλοσοφική σκέψη. Ανάμεσα σε αυτούς ξεχωρίζει τους Hölderlin, Eliot, André Breton και Goethe. Βλ. Κώστας Αξελός, *Προς την πλανητική σκέψη*, ό.π., σ. 92.

⁴⁹ Π. Λ., Β', σ. 352.

⁵⁰ Π. Λ., Β', σ. 348.

⁵¹ Φρίντριχ Νίτσε, *Η φιλοσοφία στα χρόνια της αρχαιοελληνικής τραγωδίας*, ό.π., σ. 36.

⁵² Σπύρος Κουτρούλης, *Ο Θεός-Χορευτής, περιπλάνηση στο λόγο του Φ. Νίτσε*, ό.π., σ. 190.

⁵³ Φρίντριχ Νίτσε, *Η γέννηση της τραγωδίας*, ό.π., σ. 53

αρτηριοσκήρωση»⁵⁴ η οποία διατρέχει ολόκληρους τους αιώνες. Τώρα πια θα ήταν ο ποιητής που θα συνέχιζε τον αγώνα του φιλοσόφου απέναντι στον ορθολογισμό. Όπως ο Γερμανός φιλόσοφος έτσι και ο Σικελιανός ασκούν έντονη κριτική στην φιλοσοφία όπως διαμορφώνεται μετά το τέλος των Προσωκρατικών. Στο επίκεντρο της προσοχής τους βρίσκεται ο Πλάτωνας και ο Αριστοτέλης. Βέβαια, εδώ οφείλουμε να διευκρινίσουμε ότι ο Σικελιανός αντιμετωπίζει τον Πλάτωνα με όχι τόσο σκληρό τρόπο όσο θα εκφραστεί για τον Σταγειρίτη φιλόσοφο⁵⁵: «Και τώρα βέβαια ό,τι είπα για τον Πλάτωνα θα δικαιούμουν να το ‘λεγα άπειρα περισσότερο για τον Αριστοτέλη. [...] Γιατί το έργο του όλο [...] δεν ενδιαφέρεται για την συνθετική κατεύθυνση των

⁵⁴ Λ. Β., τ. Α', σ. 64. Στην επίδραση που δέχτηκε ο Σικελιανός από τον Γερμανό φιλόσοφο και στην κριτική τους απέναντι στον ορθολογισμό στέκεται σε ένα άρθρο του ο John Anton γράφοντας πως «Επιηρεασμένος από το Nietzsche και τους ακολούθους του, ο Σικελιανός πήρε αντίθετο δρόμο απ' αυτόν που άνοιξε ο νεοκαντιανός ορθολογισμός». Βλ. John Anton, «Η φιλοσοφία της Δελφικής Ιδέας του Σικελιανού στον πεζό του λόγο», *Νέα Εστία*, τ.119, τχ. 1405, Ιανουάριος 1986, σ. 148.

⁵⁵ Για τον Σικελιανό, ενώ ο Αριστοτέλης και επομένως οι αριστοτελιστές όπως ο Θωμάς Ακινάτης συνδέονται άμεσα με τον καθολικισμό δεν συμβαίνει το ίδιο με τον Πλάτωνα, τον οποίο ο ποιητής συνδέει με τον ορθόδοξο χριστιανισμό. Παραθέτω ένα σημαντικό απόσπασμα κατά την γνώμη μου ώστε να γίνει κατανοητό: «Ορθοδοξία και Καθολικισμός στηρίζονται σε δύο απόλυτα διστάμενες Αρχές. Ο Ανατολικός χριστιανισμός δεν γνώρισε την Αριστοτελική αναγέννηση ούτε την κυριαρχία της «μορφής» στην περιορισμένη έννοια που της έδωσε ο Αριστοτέλης, στις ιδέες του οποίου εστηρίχτηκε ακριβώς ο Καθολικισμός. Άλλες εντελώς προοπτικές του [αναφέρεται στον Ανατολικό χριστιανισμό] είχαν ήδη ξανοιχτεί απ' την προαριστοτελική παράδοση, Ορφική, Ηρακλείτεια, Πλατωνική. {...} Η αριστοτελική σύλληψη του «Θεού», όπως την εδέχτηκε απ' αρχής ο Καθολικισμός και την εσήκωσεν αργότερα σε Σύστημα ο μεγάλος θεωρητικός του Καθολικισμού, ο Θωμάς Ακουίνος, κατά τον οποίο ο «Θεός» είναι μια καθαρή νοητική αυτοτέλεια («νόησης νου», «νόησης νοήσεως») που δεν έχει άλλον προορισμό παρά να συλλαμβάνει διαρκώς τον εαυτό της μες στις μια φορά για πάντα θεσπισμένες απ' τον ίδιο λογικές της δημιουργίας κατηγορίες, έξω από κάθε νέα δυνατότητα δημιουργική...» βλ. Π. Λ., τ. Ε', σ. 34. Αντιλαμβανόμαστε από το παραπάνω παράθεμα πως ο Σικελιανός στηρίζοντας την ορθόδοξη ανατολική χριστιανική πίστη αποδέχεται άμεσα και τον Πλάτωνα σε αντίθεση με τους αριστοτελιστές, πάνω στους οποίους πάτησε η δυτική χριστιανική θεολογία. Σε όλα αυτά θα πρέπει να συνυπολογίζουμε και τον ενδιαφέρον του Σικελιανού για στοχαστές του μεσαίωνα που καταπιάνονται με το συγκεκριμένο ζήτημα όπως είναι ο Γεώργιος Γεμιστός, ο οποίος ως πλατωνιστής αντιπαρτίθεται έντονα απέναντι στον αριστοτελισμό. Το γεγονός ότι ο Λευκαδίτης ποιητής τοποθετεί σε μια ενιαία πολιτιστική παράδοση τους Ορφικούς τους προσωκρατικούς και ένα μέρος του πλατωνισμού, έχει ως αποτέλεσμα να διαφοροποιείται στο ζήτημα αυτό εν μέρει από τον Nietzsche. Η επίθεση του Γερμανού φιλοσόφου απέναντι στον χριστιανισμό και στον Πλάτωνα σαφέστατα θα ήταν ένα ζήτημα το οποίο θα ενοχλούσε τον Σικελιανό. Εδώ βέβαια να υπογραμμίσουμε ότι ο Nietzsche διαχωρίζει τον Ιησού Χριστό από την κριτική που ασκεί στον χριστιανισμό: «Η ίδια η λέξη «Χριστιανισμός» είναι παρανόηση: κατά βάθος υπήρξε μόνο ένας Χριστιανός, κι εκείνος πέθανε πάνω στο σταυρό. Το «Ευαγγέλιο» πέθανε πάνω στο σταυρό. Ό,τι ονομάζεται «Ευαγγέλιο» από εκείνη τη στιγμή και εξής ήταν ακριβώς το αντίθετο από εκείνο που είχε ζήσει ο Χριστός: ήταν μια «κακή είδηση»...». Βλ. Φρίντριχ Νίτσε, *Αντίχριστος*, μτφρ. Ζήσης Σαρίκας, εκδ. Νησίδες, Θεσσαλονίκη, 2000, σ. 146-147. Κατά την γνώμη μου, το ποίημα «Διόνυσος-Ιησούς» είναι μια έμμεση απάντηση του ποιητή απέναντι στον Γερμανό φιλόσοφο. Μάλιστα πρόκειται για ένα ποίημα το οποίο θα μπορούσε να αντιστοιχεί στην σκέψη του Σικελιανού ως *Πλάτωνας-Ιησούς* αν αναλογιστούμε βέβαια και την σύνδεση του Πλάτωνα με τον Διόνυσο στον οποίο προχωρά ο Σικελιανός στο ποίημα «Χώματα»: Και να' /ω Συ, μόνον άγαλμα του Διόνυσου στη γη./ Πλάτωνα να' (στ.247-249). Άλλωστε όπως θα αναδείξουμε στο τρίτο κεφάλαιο της εργασίας ο Σικελιανός φαίνεται να δέχτηκε σημαντικές επιδράσεις από το πλατωνικό έργο, οι οποίες αποτυπώνονται τόσο σε ποιήματα όσο και σε δοκίμια του. Σχετικά με την σχέση του Γερμανού φιλοσόφου με το πλατωνικό έργο έχουν γίνει ορισμένες συγκριτικές μελέτες ενδεικτικά βλ. Stanley Rosen, «Original and Image in Plato and Nietzsche», Daniel Conway, Rudolf Rehn, *Nietzsche und die antike Philosophie*, Wissenschaftlicher Verlag Trier, 1992, σσ. 91-112.

οιωνδήποτε, είτε ατομικών, είτε κοινωνικών λειτουργιών του ανθρώπου, όσο προσέχει για την ταξινόμηση και τη διαίρεσή τους»⁵⁶. Αιτία της διαίρεσης και της απομάκρυνσης από την ενότητα και την σύνθεση που επικρατούσε στην προσωκρατική φιλοσοφία είναι η κυριαρχία του ορθού λόγου. Σε ένα από τα πολλά κείμενά του, ο ποιητής θα γράψει για τον αριστοτελισμό ότι δεν είναι τίποτα άλλο παρά «η αποθέωση των στατικών της Λογικής Κατηγοριών»⁵⁷ συνδέοντας έτσι άμεσα τον Αριστοτέλη με τον κύριο εκφραστή της «λογοκρατίας», και χαρακτηρίζοντας τον μάλιστα ως «τον κατ' εξοχήν λογοκράτη»⁵⁸. Η απομάκρυνση, λοιπόν, από μια «συνθετική κατεύθυνση» η οποία έχει επέλθει για τον Σικελιανό από τον Αριστοτέλη ως αποτέλεσμα της κυριαρχίας του ορθού λόγου, έχει ήδη τεθεί και από τον Nietzsche καθώς και ο φιλόσοφος κάνει λόγο για την απομάκρυνση από «τον ενιαίο πνευματικό πολιτισμό της Ελλάδας»⁵⁹ που επικρατούσε στην σκέψη των Προσωκρατικών. Ο ποιητής απογοητευμένος πια, θα αναζητήσει την χαμένη ενότητα στα χρόνια των Προσωκρατικών. Θα κυριευθεί «από την προσπάθεια ενός Θαλή, ενός Αναξίμανδρου, ενός Παρμενίδη, ενός Δημόκριτου, ενός Ηράκλειτου, ενός Πυθαγόρα, για τη δημιουργία μιας υπερελληνικής και πανελληνικής πνευματικής ενότητας»⁶⁰ και την οποία αντίστοιχη ενότητα θα προσπαθήσει να επιτύχει και ο ίδιος ο ποιητής μέσω της Δελφικής Ιδέας. Το γεγονός ότι Σικελιανός έχει αντλήσει την παραπάνω σκέψη από τον Nietzsche γίνεται φανερό και από το παρακάτω απόσπασμα: «Ο μεγάλος Νίτσε επίσης, σε νεανικές του μελέτες για την αρχαία Ελλάδα [...] έχει διαβλέψει ότι η κύρια αφορμή του ξεπεσμού αυτού είναι η [...] απομάκρυνση από το υπερελληνικό ή πανελλήνιο πρόγραμμα του Δελφικού Ιερού, το οποίο ο Νίτσε αποδίδει περισσότερο στους προσωκρατικούς φιλοσόφους Θαλή, Αναξίμανδρο, Αναξαγόρα, Παρμενίδη, Ηράκλειτο, και Εμπεδοκλή»⁶¹. Είναι ξεκάθαρο πως ο ποιητής έχει ως βασικό υπόβαθρο για την μελέτη των Προσωκρατικών τον Γερμανό φιλόσοφο και είναι επίσης φανερό πως την χαμένη πνευματική ενότητα θα προσπαθήσει να την εκφράσει μέσω της Δελφικής προσπάθειας, η οποία όπως θα δούμε και σε επόμενο κεφάλαιο ενέχει στοιχεία από τους Προσωκρατικούς.

⁵⁶ Π. Λ., τ. Β', σ. 352.

⁵⁷ Π. Λ., τ. Ε', σ. 34.

⁵⁸ Π. Λ., τ. Γ', σ. 127.

⁵⁹ Φρίντριχ Νίτσε, *Η φιλοσοφία στα χρόνια της αρχαιοελληνικής τραγωδίας*, ό.π., σ. 50.

⁶⁰ Π. Λ., τ. Β', σ. 349.

⁶¹ Ο.π., σ. 205.

Στους πρώτους Έλληνες φιλοσόφους ο Λευκαδίτης ποιητής θα συναντήσει την αρμονική ισορροπία η οποία έρχεται σε πλήρη αντίθεση με τις «διαιρέσεις»⁶² που επικράτησαν στην μετέπειτα φιλοσοφική σκέψη. Για να γίνει ακόμη πιο κατανοητός ο ίδιος προχωρά στην παρακάτω διατύπωση : «Κορυφές της πανανθρώπινης Διανόησης πρώτα-πρώτα, για παράδειγμα, όπου ο ΝΟΥΣ των πιο τρανών, των Προσωκρατικών Τιτάνων στοχαστών Ελλήνων, αντιμετωπίζοντας την ΥΛΗ αυτού του κόσμου, δεν διασπάστηκε ποτέ κι από καμιάν αδυναμία απέναντι της (όπως έγινε με όλες τις κατοπινές Επιμηθεικές αφηρημένες φιλοσοφικές κατηγορίες και διαιρέσεις)»⁶³. Στην πρώιμη ελληνική φιλοσοφία πνεύμα και ύλη έχουν πολύ πιο στενή σχέση, χωρίς ακόμη να έχουν διασπαστεί και διαχωρισθεί. Αυτό ακριβώς υπογράμμισε και ο Nietzsche στο δοκίμιο *Η φιλοσοφία στα χρόνια της αρχαιοελληνικής τραγωδίας*: «δεν ταιριάζει στο ελληνικό αισθητήριο να διαχωρίσει σώμα και πνεύμα σε ύλη και μη ύλη. Σήμερα αυτά τα ζητήματα τα αντιμετωπίζουμε αλλιώς. Ο Ηράκλειτος έσωξε ένα βλέμμα γνήσια ελληνικό, καθό βαθύτατα προσωπικό. Λείπει «απ' την κοσμοθεώρησή του» η αντίθεση ύλης-αϋλίας»⁶⁴. Για τον Σικελιανό θα πρέπει να κατανοήσουμε ότι η ύλη μοιάζει να είναι περισσότερο το όργανο ή το μέσο που θα τον βοηθήσει να ανυψωθεί στο πνεύμα, ενώ μάλιστα σε μια παράγραφο αφιερωμένη στους Προσωκρατικούς θα γράψει πως «η Ύλη [...] ήταν πάντα για τον *Άρρενα* Νου η βαθιά μεγάλη μήτρα»⁶⁵. Αν και ο ίδιος δεν πιστεύει στον διαχωρισμό τους, εντούτοις σε ορισμένα σημεία προσδίδει στο πνεύμα μια αξιολογική προτεραιότητα, και ίσως αυτός να είναι ένας από τους λόγους που αποφεύγει να ασκήσει έντονη κριτική στο πλατωνικό έργο. Αντίθετα με τον Γερμανό φιλόσοφο⁶⁶, για τον οποίο «η πλανερή εκείνη διάκριση πνεύμα-σώμα, που, απ' τον

⁶² Ο.π., σ. 95.

⁶³ Π. Λ., τ. Ε', σσ.76-77

⁶⁴ Φρίντριχ Νίτσε, *Η φιλοσοφία στα χρόνια της αρχαιοελληνικής τραγωδίας*, ό.π., σ. 175.

⁶⁵ Π. Λ., τ. Ε', σ. 77.

⁶⁶ Για την διαφοροποίηση του Σικελιανού από Nietzsche ως προς την κριτική που ασκεί ο τελευταίος στον Πλάτωνα έγινε ήδη λόγος στην σημείωση 55. Επιπλέον, με αφορμή το παραπάνω οφείλουμε να τονίσουμε την γενικότερη κριτική που ασκεί ο Σικελιανός προς τον Nietzsche σε ορισμένα σημεία του έργου του τα οποία σχετίζονται με την τραγωδία και με τον τρόπο που αυτός την προσλαμβάνει. Ο Σικελιανός θεωρεί πως αν και ο Γερμανός φιλόσοφος ορθά θεώρησε πως η «Τραγωδία θα ξαναγεννηθεί» εν τέλει όμως δεν την συλλαμβάνει με έναν ουσιαστικό τρόπο καθώς εμμένει σε έναν «αυστηρόν αισθητικό καταναγκασμό» βλ. Άγγελος Σικελιανός, *Θυμέλη*, τ. Α', φιλολ. επιμ. Γ. Π. Σαββίδης, εκδ. Ίκαρος, Αθήνα, 1970, σσ. 11-12. Ενώ σε ανάλογη κριτική με έμμεσο τρόπο προβαίνει ο Σικελιανός και σε ορισμένους στίχους του ποιήματος «Ηρακλής», βλ. Αθηνά Βογιατζόγλου, *Η μεγάλη ιδέα του λυρισμού*, εκδ. Πανεπιστημιακές εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο, 1999, σ. 109. Σε αντιδιαστολή με το προλογικό σημείωμα της *Θυμέλης* έρχεται μια ομιλία του ποιητή με τίτλο «Για την διδασκαλία της αρχαίας τραγωδίας» στην οποία ασκώντας πρώτα κριτική στον Αριστοτέλη για την «διαισθητική ανεπάρκεια» στο να συλλάβει ο ίδιος την ουσία της τραγωδίας-συνδέοντας για ακόμα μια φορά με το ζήτημα της λογοκρατικής και επιστημονικής πολιορκίας- παρουσιάζει την σπουδαιότητα του Γερμανού φιλοσόφου σημειώνοντας μεταξύ άλλων: «κατόπι από τις πλάνες τόσων αιώνων γύρω απ' την αρχαία

Πλάτωνα και μετά, βαραίνει τη φιλοσοφία σαν κατάρα...»⁶⁷, για τον Λευκαδίτη ποιητή το μοιραίο εν τέλει πρόσωπο είναι ο Αριστοτέλης καθώς θεωρεί πως στην φιλοσοφική σκέψη του τελευταίου «το «είναι», το «γίγνεσθαι» και το «πράττειν» μοιάζουν να είναι στην ουσία διηρημένα»⁶⁸.

Σε τελική ανάλυση, ο Σικελιανός θα συναντήσει στην προσωκρατική φιλοσοφία μια έννοια η οποία θα τον συνοδεύσει σχεδόν σε ολόκληρο τον βίο του. Η έννοια του Λόγου όπως ακριβώς πρωτοεμφανίζεται στην προσωκρατική φιλοσοφία εξέφραζε μια διάθεση αρχέγονης ενότητας που όμως χάθηκε οριστικά με την λογοκρατική έκπτωση η οποία θα επέλθει ως έναν βαθμό με τον Πλάτωνα, θα κορυφωθεί με τον Αριστοτέλη και θα φτάσει στο απόγειό της με τον ευρωπαϊκό ορθολογισμό. Αυτή ακριβώς την διαφορετική απόχρωση του Λόγου όπως επέρχεται μετά τους Προσωκρατικούς παραθέτει ο Σικελιανός όταν αναφέρεται στις «Αριστοτελικές γραμματικές κατηγορίες, όπου αγάλι-αγάλι ξεριζώνοντας τον λόγο απ' το έδαφος της ίδια του γεννήτρας, της ανθρώπινης ψυχής, αντικατέστησε τη μυστική βαθιά του αίσθηση του ζωντανού ρυθμού, με αφηρημένες έννοιες που εμπόδιζαν σιγά-σιγά στον άνθρωπο την καθαρή εκτίμηση της πρώτης λεκτικής αλήθειας και που, από ζώο μουσικό και ηρωικά ηθικό και λογικό, τον εξεφύλισαν σε ζώον άμουσο, στενά διαλεκτικό και διαρκώς λογικευμένο»⁶⁹. Το παραπάνω απόσπασμα του ποιητή περιγράφει ακριβώς την μετάλλαξη του αρχαίου ελληνικού Λόγου όπως εμφανίστηκε με τους Προσωκρατικούς, σε αυτό που σήμερα ονομάζουμε ευρωπαϊκό ορθολογισμό⁷⁰. Ακριβώς αυτή η μετάβαση εκφράζεται από τον ποιητή και σε κείμενο που φέρει τον

Τραγωδία, και παρ' όλη την τεράστια επίδραση και έλξη που είχε αυτή καθεαυτή εξασκήσει στα μεγάλα πνεύματα όλων των διάμεσων καιρών, εδώ μονάχα και πενήντα χρόνια ακριβώς η ασύγκριτη διαισθητική και καθαυτό Διονυσιακή ιδιοσυγκρασία ενός μεγάλου Τεύτονα, του Φρειδερίκου Νίτσε, βοηθημένη απ' το ταυτόχρονο γεγονός της Βαγκνερικής δημιουργίας, και απ' την κολοσσιαία Ελληνομάθεια και Ελληνοπάθειά του [...]κατόρθωσε ν' αποκαλύψει μόνη της και για όλους τα Μυστηριακά προτύπαια του προβλήματος αυτού» βλ. Π. Λ., τ. Γ', σσ. 127-128. Το περιεχόμενο του δευτέρου αυτού κειμένου είναι ριζικά διαφορετικό από την κριτική που ο ίδιος είδαμε να ασκεί στο πρώτο απόσπασμα από την *Θυμέλη*. Σχετικά με την γενικότερη μελέτη γύρω από το ζήτημα των σικελιανικών τραγωδιών βλ. Μαντώ Μαλάμου, *Τα προσωπεία του Διονύσου*, εκδ. Γρηγόρη, Αθήνα, 2014.

⁶⁷ Φρίντριχ Νίτσε, ο.π., σ. 105. Αξίζει να παρατηρήσουμε ότι στην *Γέννηση της τραγωδίας* ο Nietzsche τοποθετεί τον Αναξαγόρα ως τον πρώτο φιλόσοφο με τον οποίο αρχίζει η στροφή στην λογικότητα και στην ορθολογιστική μέθοδο. Βλ. Φρίντριχ Νίτσε, *Η γέννηση της τραγωδίας*, ό.π., σ. 98.

⁶⁸ Π. Λ., τ. Β', σ. 352.

⁶⁹ Π. Λ., τ. Γ', σ. 80.

⁷⁰ Για μια αναλυτική προσέγγιση του ζητήματος βλ. Γεωργία Αποστολοπούλου, «Από τον αρχαίο ελληνικό λόγο στον ευρωπαϊκό ορθολογισμό», *Η Ιδέα της Ευρώπης*, επιμ. Γεωργία Αποστολοπούλου, Ιωάννινα, 1994, σσ. 45-63.

τίτλο «Η φύση και η αποστολή του λυρισμού»⁷¹. Είναι το κείμενο το οποίο κατά την γνώμη μου ολοκληρώνει και κορυφώνει την έντονη κριτική του Σικελιανού στο «επί δύο προπάντων αιώνες τώρα, Σύνθημα της Ευρωπαϊκής Λογοκρατίας, στου οποίου τη σκοτεινή επίδραση οφείλεται κυριότατα η σημερινή ηθική και ιστορική εξάρθρωση της Δύσης»⁷². Σαφέστατα έχουμε και πολλούς στίχους ποιημάτων στους οποίους ο Σικελιανός εκφράζει την ανάγκη να διαφύγει από τα στενά όρια της λογοκρατίας. Έτσι λόγου χάριν στο «Φθινόπωρο 1936» ο ποιητής διαισθάνεται μια εσωτερική δύναμη που τον ωθεί πέρα από την κατηγορία της γνώσης:

με λύτρωσε απ' την έννοια,
με τύλιξε στο ρέμα του, με πήγε

[...]

παραπάνω από την Γνώση

(στ.119-120,123)

Όσους στίχους ποιημάτων και αν σταχυολογήσουμε, το προαναφερθέν κείμενο συνεχίζει να αποτελεί το απόσταγμα της κριτικής του ποιητή απέναντι στη «βασιλεία της Λογοκρατίας και του Ρατσιοναλισμού»⁷³. Ο σκοπός άλλωστε που γράφεται είναι για εκφράσει την ανάγκη της «ανασύνθεσης [...] του αιώνιου και αδιάσπαστου νοήματος του Ανθρωπισμού» το οποίο έχει διασπαστεί μέσα από την κυριαρχία των λογοκρατικών κριτήριων⁷⁴. Ο Σικελιανός στρέφει αρχικώς την προσοχή του στην «νεανική ηλικία της Λογοκρατίας»⁷⁵ όπως πρωτοεμφανίστηκε στον Ελληνικό πολιτισμό, εννοώντας προφανώς τον Αριστοτέλη. Είναι το σημείο στο οποίο εκκινεί η «ραγδαία παρακμή αυτού του ίδιου σταθερά δημιουργικού Ελληνισμού»⁷⁶ καθώς το μόνο που απέμενε πια ήταν ο «ξερός συλλογισμός ως ένα απόλυτο και αυτόνομο κριτήριο κάθε ανθρώπου χωριστά»⁷⁷, θα αναφέρει χαρακτηριστικά ο ποιητής. Ακριβώς τους ίδιους προβληματισμούς εκφράζει και ο Nietzsche όταν γράφει πως «από τον Σωκράτη και δώθε, αυτός ο μηχανισμός των εννοιών, των κρίσεων και της εξαγωγής συμπερασμάτων θεωρήθηκε ανώτατη ενασχόληση»⁷⁸. Είναι η περίοδος που τα πάντα έχουν μπει «μέσα στο κουκούλι της λογικής σχηματοποίησης»⁷⁹ και επέφεραν τον

⁷¹ Π. Α. τ. Γ', σσ. 152-169.

⁷² Ο.π., σ. 154.

⁷³ Π. Α. τ. Γ', 155.

⁷⁴ Αυτόθι.

⁷⁵ Π. Α. τ. Γ', 156.

⁷⁶ Αυτόθι.

⁷⁷ Αυτόθι.

⁷⁸ Φρίντριχ Νίτσε, *Η γέννηση της τραγωδίας*, ό.π., σ. 110.

⁷⁹ Ο.π., σ. 105.

θάνατο της τραγωδίας, της τέχνης, του μύθου και ό,τι άλλον έφερε στην επιφάνεια η δημιουργική πλαστικότητα του αρχαίου ελληνικού πνεύματος. Η ανατέλλουσα περίοδο της λογοκρατίας που είχε αρχίσει για τον Σικελιανό με τον Αριστοτέλη, θριάμβευε πια στην Δύση χάρη στην ολοένα και μεγαλύτερη επικράτηση των «ψυχρών και αφηρημένων συλλογιστικών αρχών» και των «μηχανιστικών αρχών που κυβερνάνε απ' άκρη σε άκρη τη ζωή μας»⁸⁰. Στην Δύση η «λογοκρατική εξέλιξη» εκπροσωπείται για τον Σικελιανό κυρίως με τους «Descartes και Βάκων»⁸¹ οι οποίοι επέφεραν μια εξαντλητική προτεραιότητα στις συλλογιστικές κατηγορίες της σκέψης. Για να σταχυολογήσω ορισμένους στίχους:

Ω μάταιες χώρες,
οπού σέρνετε τη Σκέψη
ώσα μια μαύρη μυρμηκοσυρμή
που εδώ κ' εκεί, χτυπώντας τη

(«Στο άνθος των Ελλήνων», στ.11-14)

Ο ποιητής όμως νιώθει την ανάγκη και ταυτόχρονα το βάρος να μετατρέψει τον μύχιο στεναγμό του σε έναν αγώνα που «Ρυθμός, Ζωή, και Λόγος» θα γινόταν μια έναρθρη φωνή⁸² όπως ακριβώς ο πρωταρχικός συσχετισμός των προσωκρατικών που «Λόγος» και «Ζωή» βρισκόταν σε μια απόλυτη συνάφεια. Για τον ποιητή ο Nietzsche ανήκει ανάμεσα σε αυτές τις λίγες προσωπικότητες οι οποίες προσπάθησαν να ξαναδώσουν στον Λόγο την καθολική του αποστολή, όντας όχι αποκομμένος αλλά σε απόλυτη συνάφεια με την τέχνη και τον μύθο⁸³. Σε αυτή την πρώτη φάση της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας είχαμε την αγνή ενότητα και τον «συνδυασμό εμπειρίας, αισθαντικότητας, και καθαρού συλλογισμού», ήταν με άλλα λόγια η περίοδος που «είτε Ηράκλειτος αυτός λεγόταν, είτε Πυθαγόρας, είτε Πλάτων, είτε Εμπεδοκλής [...] εκήρυτταν την ενιαία καλλιέργεια του Ανθρωπισμού»⁸⁴. Για τον Σικελιανό οι Προσωκρατικοί φιλόσοφοι και έως ένα σημείο ο Πλάτων⁸⁵, δεν ανέπτυξαν μονάχα την

⁸⁰ Π. Λ., τ. Γ', σ. 159.

⁸¹ Π. Λ., τ. Γ', σσ.157-159. Σε μια δεύτερη φάση ο Σικελιανός θα τοποθετήσει δίπλα στους παραπάνω τους Kant και Spinoza.

⁸² Π. Λ., τ. Γ', σ. 161.

⁸³ Π. Λ., τ. Β', σ. 58.

⁸⁴ Π. Λ., τ. Γ', σσ. 156-157.

⁸⁵ Παρουσιάζει ενδιαφέρον μια έμμεση νύξη του Σικελιανού προς τον Πλάτωνα στον «Πρόλογο» του *Λυρικού Βίου*: «Αλλ' αυτό που παραμένει στην ψυχή μου αδιάκοπα [...] είναι πάντα τούτο: το αίτημα μια Πολιτείας ικανής να συγκρατήσει μες στους κόλπους της ουσιαστικά την Ποίηση...» βλ. Λ. Β., τ. Α', σσ. 78-79. Το γεγονός ότι ο Σικελιανός τονίζει την Πολιτεία μοιάζει να παραπέμπει στον ομώνυμο πλατωνικό διάλογο στον οποίο ο Πλάτωνας προτείνει την εκδίωξη των ποιητών από αυτή, ασκώντας του έτσι και μια έμμεση κριτική. Βέβαια όπως θα δούμε και στο τρίτο

φιλοσοφία, αλλά τοποθέτησαν δίπλα σε αυτή την τραγωδία, τον μύθο και σε τελική ανάλυση τον ίδιο τον άνθρωπο. Ο Λόγος των Προσωκρατικών δεν αποκόπηκε από τον μύθο και την ίδια την ζωή και ο Σικελιανός επιστρέφει σε εκείνη την περίοδο ώστε να συναντήσει σε μια αρμονική ισορροπία «το Μύθο της ζωής μας και το Λόγο»⁸⁶. Ο ποιητής αδυνατεί να δει ξεχώρα τον μύθο⁸⁷ από τον Λόγο. Ο μύθος έρχεται να αποπερατώσει τον Λόγο και ο Λόγος τον μύθο. Το σικελιανικό έργο, λοιπόν, συμπεριλαμβανομένων τόσο της Δελφικής Ιδέας όσο και των ποιημάτων και των τραγωδιών του αποσκοπεί στο να επαναφέρει στην επιφάνεια την χαμένη συστοιχία ανάμεσα στον άνθρωπο και την φύση, ανάμεσα στον άνθρωπο και στον κόσμο των θεών, της τραγωδίας, και του μύθου. Τον «αγώνα ανάμεσα στην θεωρητική και τραγική κοσμοθεώρηση»⁸⁸ τον οποίο κήρυττε ο Nietzsche συνέχισε ο Σικελιανός γνωρίζοντας ότι το πρώτο βήμα για την νίκη στον αγώνα θα έρθει αν πρώτα επιστρέψει στην «υπέροχη αφέλεια των παλαιότερων Ελλήνων»⁸⁹. Η επιστροφή στον προσωκρατικό Λόγο φέρνει τον Σικελιανό κοντά στον μύθο, όσο ακόμα η ποίηση, η θρησκεία και η επιστήμη δεν είχαν κατακερματιστεί αλλά βρισκόταν σε μια απόλυτη συμφωνία. Ανακαλύπτοντας αυτή τη πλευρά του ελληνικού πολιτισμού, την εκστατική αλλά συνάμα και απολλώνια, δεν έμεινε προσκολλημένος εκεί. Έρχεται για να δημιουργήσει στο παρόν αλλά πολύ περισσότερο στο μέλλον. Για τον Σικελιανό ο Nietzsche αποτέλεσε τον «πιο τρανό πνευματικό ήρωα της Δύσης», καθώς εκτιμά ότι υπήρξε ο μοναδικός προφήτης που επιχείρησε με το έργο του να ξανασυνδέσει την ανθρωπότητα

κεφάλαιο της εργασίας ο Σικελιανός μελέτησε κατά κύριο λόγο τους πλατωνικούς διαλόγους της μέσης περιόδου, στους οποίους κυριαρχεί ο μύθος.

⁸⁶ Ο.π., σ. 59. Ανάλογη διατύπωση έχουμε και στον «Πρόλογο» του *Λυρικού Βίου* καθώς εκεί διατυπώνει την επιθυμία του να στήσει «ένα νεότερο και ατράνταχτο βωμό στον άρτιο Μύθο» και από την άλλη ομολογεί πως κινείται στην «καθαρή περιοχή του Λόγου». Βλ. Α. Β., τ. Α', σ. 78.

⁸⁷ Ο μύθος κατέχει μια ιδιαίτερα σημαντική θέση τόσο στα δοκίμια όσο και στα ποιήματα του Άγγελου Σικελιανού. Μάλιστα, ο ποιητής φαίνεται να γνώριζε τις συζητήσεις που γινόταν γύρω από το ζήτημα της μυθολογίας κατά την περίοδο του Γερμανικού ρομαντισμού έχοντας υπόψιν του ποιητές όπως ο Friedrich Hölderlin (1770-1843) και φιλοσόφους όπως ο Schelling (1775-1854). Αξίζει να αναφέρουμε πως όταν ο Σικελιανός προσπαθεί να ορίσει την μυθολογία θα στραφεί στον Schelling και στην προσπάθειά του τελευταίου να συνδέσει την μυθολογία με τη θρησκεία: «Η μυθολογία είναι θρησκεία. Όλοι οι Μύθοι είναι αληθινοί. [...] Αυτή είναι η θαυμαστή προσέγγιση του Schelling» βλ. Π. Λ., τ. Γ', σ. 138. Αν και ο Σικελιανός δεν επιστρέφει σε άλλο σημείο του έργου του στον Γερμανό φιλόσοφο, φαίνεται να γνώριζε κάποιες από τις βασικές ιδέες του. Ανάλογη είναι και η παρατήρηση του Edmund Keeley όταν θα αναφερθεί στην έννοια του Μύθου στην σικελιανική σκέψη, βλ. Edmund Keeley, *Μύθος και Φωνή στην σύγχρονη ελληνική ποίηση*, μτφρ. Σπύρος Τσακνιάς, εκδ. Στιγμή, Αθήνα, 1987, σ. 76. Για μια ελληνική μελέτη για το αντίστοιχο ζήτημα βλ. Δήμητρα Μήττα, «Η μυθολογία ως προϋπόθεση της νεωτερικότητας. Η πρόταση του Schelling για ένα καθολικό έργο», *Ελληνική Φιλοσοφική Επιθεώρηση*, τ. 13, τχ. 37, 1996, 199-213.

⁸⁸ Φρίντριχ Νίτσε, ό.π., σ. 118.

⁸⁹ Ο.π., σ. 121.

με τις αρχικές πηγές της⁹⁰ δίχως να δειλιάζει σε καμιά στιγμή⁹¹. Ο Σικελιανός βρήκε στην ψυχή του την πηγή μιας ζωντανής πίστη και, όπως ακριβώς ο Nietzsche, σε καμιά στιγμή δεν δέλιασε να την κηρύξει και με βάση αυτή να ρυθμίσει ολόκληρη την ζωή του⁹². Είχε αυτή την πηγαία δύναμη την οποία άντλησε από τον νιτσεϊκό υπεράνθρωπο και εμφορούμενος από μια διονυσιακή έκσταση επωμίζεται τον ρόλο του κοινωνικού αναμορφωτή, σε μια κοινωνία που πρώτιστα όφειλε να γνωρίζει το πνεύμα των Προσωκρατικών φιλοσόφων.

⁹⁰ Π. Λ., τ. Β, σ. 269.

⁹¹ Ο.π., σ. 248.

⁹² Αυτόθι.

B. Ο ΣΙΚΕΛΙΑΝΟΣ ΩΣ ΣΥΝΕΧΙΣΤΗΣ ΤΟΥ ΗΡΑΚΛΕΙΤΟΥ: Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΟΥ ΛΟΓΟΥ ΚΑΙ ΤΗΣ ΑΡΜΟΝΙΑΣ ΣΤΗΝ ΣΙΚΕΛΙΑΝΙΚΗ ΣΚΕΨΗ.

*Σίβυλλα δὲ μαινομένω στόματι καθ' Ἡράκλειτον
ἀγέλαστα καὶ ἀκαλλώπιστα καὶ ἀμύριστα
φθεγγομένη χιλίων ἐτῶν ἐξικνεῖται τῇ φωνῇ διὰ τὸν
θεόν (DK B92)*

Στην σικελιανική ποίηση ο Λόγος αποτέλεσε σημείο αναφοράς τόσο στα πεζά κείμενα του ποιητή-αναφέρομαι κυρίως στα κείμενα της δελφικής προσπάθειας- όσο και στο ποιητικό έργο. Στο πρώτο ερώτημα που οφείλουμε να απαντήσουμε είναι από πού δανείζεται ο Σικελιανός την έννοια του Λόγου. Από την μια πλευρά έχουμε την έννοια του Λόγου όπως πρωτοεμφανίζεται στην αρχαία ελληνική σκέψη με τους Προσωκρατικούς ενώ από την άλλη έχουμε τον χριστιανικό Λόγο. Την απάντηση στο παραπάνω ερώτημα έρχεται να μας δώσει ο ποιητής μέσα από το ίδιο του το έργο, καθώς όταν αναφέρεται στον Λόγο γράφει μεταξύ άλλων: «ως τον εθέσπισαν ο Παρμενίδης, ο Ηράκλειτος, ο Πυθαγόρας, ως τον ξαναχάραξε με μυστικό παλμό στην είσοδο των νέων καιρών ο Ιωάννης [...] και ως οφείλουμε να τον αναστυλώσουμε και πάλι στις δικές μας τις ημέρες»⁹³. Το παραπάνω απόσπασμα κρίνεται κατά την γνώμη μου ιδιαίτερα διαφωτιστικό καθώς γίνεται φανερό πως ο Σικελιανός γνώριζε τόσο την έννοια του Λόγου όπως διατυπώθηκε από τους Προσωκρατικούς όσο και την χριστιανική έκφραση του. Ο Λευκαδίτης ποιητής, αν και είναι πιθανό να οδηγείται ορισμένες φορές σε συγκερασμό του αρχαίου με τον χριστιανικό Λόγο, παρόλα αυτά σε αρκετά σημεία είναι ευδιάκριτο πότε παραπέμπει στον Λόγο όπως εμφανίζεται στην αρχαία ελληνική σκέψη και πότε παραπέμπει στον χριστιανικό Λόγο. Στο παρόν κεφάλαιο θα μας απασχολήσει η φιλοσοφική έννοια του Λόγου την όποια, όπως ήδη αναφέραμε, δανείζεται ο Σικελιανός από την προσωκρατική φιλοσοφία. Η έννοια του Λόγου διαπερνά σχεδόν όλους τους Προσωκρατικούς φιλοσόφους. Τόσο σε αποσπάσματα του Παρμενίδη όσο και του Εμπεδοκλή και του Αναξαγόρα συναντάμε τον Λόγο, αλλά όπως εύστοχα κατά την γνώμη μου παρατηρεί ο Αξελός «ο Λόγος είναι

⁹³ Π. Λ., τ. Β', σ. 367.

κυρίως ο Λόγος του Ηρακλείτου»⁹⁴ και είμαι βέβαιος πως όταν ο Σικελιανός χρησιμοποιεί τον παραπάνω όρο το κάνει με την ηρακλείτεια σημασία. Δεν είναι άλλωστε διόλου τυχαίο πως ποιητές όπως ο Γιώργος Σεφέρης⁹⁵ αλλά και μελετητές του Σικελιανού όπως ο Νάσος Βαγενάς συμφωνούν πως ο Λόγος του Σικελιανού απηχεί στον Ηράκλειτο, παρομοιάζοντας μάλιστα τον Λευκαδίτη ποιητή ως ένα είδος σύγχρονου Ηράκλειτου⁹⁶.

Ο Ηράκλειτος ίσως είναι με διαφορά ο φιλόσοφος με τον οποίο ο ποιητής ένιωθε την μεγαλύτερη οικειότητα⁹⁷. Ο θαυμασμός που τρέφει για τον Ηράκλειτο ο Σικελιανός θυμίζει αυτόν του Nietzsche. Αν ο Γερμανός φιλόσοφος ξεχώριζε κάποιον από την αρχαία ελληνική διανόηση, τότε αυτός είναι σίγουρα ο «σκοτεινός» φιλόσοφος⁹⁸. Το ίδιο ακριβώς όμως συμβαίνει και με τον Έλληνα ποιητή, ο οποίος σχεδίαζε να πραγματοποιήσει ομιλία η οποία θα ήταν αφιερωμένη στον Ηράκλειτο, η οποία όμως για διάφορους λόγους ποτέ δεν πραγματοποιήθηκε. Δεν θα ήταν καθόλου υπερβολή να υποστηρίξουμε πως ο Σικελιανός ένιωθε ένα είδος στενού δεσμού με τον φιλόσοφο, σαν να ήταν ο μόνος άμεσος απόγονός του. Για να γίνει το παραπάνω κατανοητό αξίζει να παραθέσουμε ορισμένους στίχους του ποιήματος «Παλαμάς»:

Τι πάνωθ'ε μας, όπου ο άρρητος παλμός
της αιωνιότητας αστράφτει, αυτή την ώρα
Ορφείας, Ηράκλειτος, Αισχύλος, Σολωμός
την άγια δέχονται ψυχή την τροπαιοφόρα
(στ. 25-28)

Το παραπάνω ποίημα, αφιερωμένο εξ' ολοκλήρου στον Κωστή Παλαμά, εκφωνήθηκε κατά την διάρκεια της κηδείας του από τον Άγγελο Σικελιανό. Όπως όμως σημειώνει

⁹⁴ Κώστας Αξελός, ό.π., σ. 99.

⁹⁵ Γιώργος Σεφέρης, «Άγγελος Σικελιανός», Ερατοσθένης Καψωμένος (επιμ.), *Εισαγωγή στην ποίηση του Άγγελου Σικελιανού*, εκδ. Πανεπιστημιακές εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο, 2011, σσ. 163-167. Για την σχέση του Σεφέρη τόσο με την αρχαία ελληνική γραμματεία όσο και με την αρχαία ελληνική φιλοσοφία βλ. Ελένη Λεοντσίνη, «Το βάρος της αρχαίας ελληνικής κληρονομιάς στην ποίηση του Γ. Σεφέρη: μία ιδιόμορφη έκφραση πατριωτισμού», *ΙΤΑΛΟΕΛΛΗΝΙΚΑ, Rivista di cultura grecomoderna*, τχ. 8, 2006, σσ. 225-255.

⁹⁶ Νάσος Βαγενάς, *Ο ποιητής και ο χορευτής*, εκδ. Κέδρος, Αθήνα, 1996, σσ. 207-212.

⁹⁷ Εκτός από τον Άγγελο Σικελιανό κι άλλοι Έλληνες ποιητές είχαν γοητευθεί από την πνευματική μορφή του Ηρακλείτου. Δυο χαρακτηριστικά παραδείγματα αποτελούν ο Οδυσσεύς Ελύτης και ο Γιώργος Σεφέρης.

⁹⁸ Ο ενθουσιασμός που διακατέχει τον Nietzsche για τον Ηράκλειτο γίνεται φανερός σχεδόν σε όλα τα έργα του Γερμανού φιλοσόφου. Λόγου χάρι στο *Το πάθος για την Αλήθεια* γράφει μεταξύ άλλων: «ποιος, λοιπόν θα πίστευε [...] πως υπήρξε άνθρωπος σαν τον σοφό Ηράκλειτο, τόσο αυτοκρατορικά μεγαλοπρεπής και μεγαλόφρων [...] ανάμεσα σ' ανθρώπους, τώρα, ως άνθρωπος ο Ηράκλειτος : απίστευτος ! [...] Αφού ο Κόσμος αιώνια θα χρειάζεται την Αλήθεια, αιώνια θα χρειάζεται και τον Ηράκλειτο». Βλ. Φρίντριχ Νίτσε, *Το πάθος για την αλήθεια*, μτφρ. Βαγγέλης Δουβαλέρης, εκδ. Gutenberg, Αθήνα, 2015, σσ. 31-33.

η Αθηνά Βογιατζόγλου, «οι πνευματικές μορφές που υποδέχονται μετά θάνατον τον Παλαμά-ο Ορφέας, ο Ηράκλειτος, ο Αισχύλος και ο Σολωμός- συνδέονται και με την επιλεκτική γενεαλογία του Σικελιανού»⁹⁹. Πράγματι, ο Σικελιανός φαίνεται να θεωρεί τον εαυτό του τον μόνο άξιο διάδοχο των παραπάνω πνευματικών μορφών, ανάμεσα στους οποίους δεσπόζει και ο Ηράκλειτος. Η παρουσία του φιλοσόφου γίνεται ακόμα εντονότερη στο «Πνευματικό Εμβατήριο»:

Σαν έριξα και το στερνό δαυλί στο φωτογόνι
(δαυλί της ζωής μου της κλεισμένης μες στο χρόνο)
στο φωτογόνι της καινούργιας Λευτεριάς Σου Ελλάδα,
μου αναλαμπάδιασε άξαφνα η ψυχή, σα να 'ταν
όλο χαλκός το διάστημα, ή ως να 'χα
τ' άγιο κελί του Ηράκλειτου τριγύρα μου

Το ποίημα, δημοσιευμένο την άνοιξη του 1945, λίγους μήνες μετά το τέλος του Β΄ Παγκόσμιου Πολέμου, αποτελεί ένα κάλεσμα για πνευματική δράση. Το γεγονός ότι ήδη από τους πρώτους στίχους ο Σικελιανός φέρνει στην σκέψη του τον Ηράκλειτο μόνο τυχαίο δεν είναι. Η αναγέννηση μέσα από τις στάχτες του πολέμου έρχεται μέσα από τις πνευματικές μορφές της αρχαιότητας, και δη του Ηράκλειτου. Η ψυχή του ποιητή μεταφερόμενη για λίγο στην Έφεσο διαισθάνεται την παρουσία του φιλοσόφου, αποκτώντας έτσι την κατάλληλη καθοδήγηση για τον πνευματικό αγώνα που πρόκειται να ακολουθήσει. Τι ήταν αυτό όμως που έφερε τον Σικελιανό τόσο κοντά στον Ηράκλειτο;

Είναι ξεκάθαρο ότι ο Λόγος θα αποτέλεσε τον συνδετικό αρμό ανάμεσα στον ποιητή και τον Ηράκλειτο. Αυτό ακριβώς έβλεπε και ο Σεφέρης όταν γράφει ένα κείμενο αφιερωμένο στον ποιητή¹⁰⁰. Στο υπό συζήτηση κείμενο ο Σεφέρης όχι απλώς κάνει λόγο για τον θαυμασμό του Σικελιανού προς τον φιλόσοφο, αλλά ταυτίζει τις δύο μορφές καθώς βλέπει στο πρόσωπο του ποιητή τον μόνο άξιο συνεχιστή του Ηράκλειτου. Μάλιστα μια από τις λέξεις-κλειδιά για να ταυτίσει τον ποιητή με τον Ηράκλειτο ήταν και ο Λόγος¹⁰¹. Αργότερα, ο Νάσος Βαγενάς σχολιάζοντας το παραπάνω κείμενο του Σεφέρη θα γράψει πως «ο «Λόγος» του Σικελιανού δεν είναι

⁹⁹ Αθηνά Βογιατζόγλου, *Η γένεση των πατέρων*, εκδ. Καστανιώτης, Αθήνα, 2005, σ. 134.

¹⁰⁰ Γιώργος Σεφέρης, *ό.π.*, σσ. 163-167.

¹⁰¹ Χαρακτηριστικά θα αναφέρει πως ο Σικελιανός με το έργο του κατάφερε να σαρκώσει την έννοια του Λόγου σε μια ενότητα, βλ. *Ό.π.*, σ. 164.

παρά μια λυρικότερη παραλλαγή της έννοιας του φιλοσόφου»¹⁰² διαβλέποντας με αυτόν τον τρόπο ένα είδος συνέχειας της έννοιας του Λόγου από τον Ηράκλειτο στον Σικελιανό.

Όπως συμβαίνει και με τους υπόλοιπους Προσωκρατικούς έτσι και με τον Ηράκλειτο δεν διαθέτουμε κάποιο αυθεντικό κείμενο, αλλά έχουμε στην διάθεση μας έναν σημαντικό αριθμό αποσπασμάτων στα οποία και θα βασιστούμε για να αναδείξουμε την επίδραση που δέχτηκε ο Σικελιανός από τον φιλόσοφο¹⁰³. Η κεντρική έννοια που διατρέχει ολόκληρη την σκέψη του Ηράκλειτου είναι ο Λόγος, μια έννοια την οποία είναι ιδιαίτερα δύσκολο να ορίσουμε με μόνο μια λέξη καθώς όπως παρατηρεί ο Καστοριάδης: «ο όρος Λόγος που χρησιμοποιεί ο Ηράκλειτος έχει μια σωρεία εννοιών που επικοινωνούν μεταξύ τους»¹⁰⁴. Στην παρούσα ενότητα θα σταθούμε στο πώς η έννοια του ηρακλείτειου Λόγου εκλαμβάνεται από τον Σικελιανό, ποια ερμηνεία έδωσε ο ποιητής στην παραπάνω έννοια και πώς ο Σικελιανός προσπάθησε μέσω του ποιητικού και δοκιμιακού έργου του να «διασώσει» τον ηρακλείτειο Λόγο ώστε να μας επιτρέψει να μιλάμε σήμερα για ένα είδος συνέχειας του Λόγου από τον Ηράκλειτο στον Σικελιανό.

Αρχικά, θα σταθώ στα πρώτα δύο αποσπάσματα του φιλοσόφου καθώς είναι αυτά στα οποία θα μας δώσει τα δυο βασικά χαρακτηριστικά του Λόγου. Πιο συγκεκριμένα, στο πρώτο απόσπασμα ο Ηράκλειτος προβάλλει τον Λόγο ως τον αιώνιο (ἀεί) νόμο που τα πάντα συμβαίνουν σύμφωνα με αυτόν: «γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε»¹⁰⁵. Το αναφερθέν απόσπασμα μπορούμε να το

¹⁰² Νάσος Βαγενάς, *ό.π.*, σ. 211. Μάλιστα ο ίδιος θα επισημάνει πως το «Μνήμη, β'» του Σεφέρη δεν έχει μόνο ως πρωταγωνιστή τον Ηράκλειτο αλλά αποτελεί και μια έμμεση αναφορά στον Σικελιανό, θέλοντας με αυτόν τον τρόπο να συγχωνεύσει τον Λευκαδίτη ποιητή με την μορφή του αρχαίου φιλοσόφου.

¹⁰³ Τις δυσκολίες που υπάρχουν γύρω από τα αποσπάσματα των Προσωκρατικών θίγει ο Καστοριάδης, βλ. Κορνήλιος Καστοριάδης, *Η Ελληνική ιδιαιτερότητα από τον Όμηρο στον Ηράκλειτο*, μτφρ. Ξενοφών Γιαταγάνας, εκδ. Κριτική, Αθήνα, 2007, σ. 335. Στα διασωθέντα βιβλία της βιβλιοθήκης των Σικελιανών στους Δελφούς δεν βρέθηκαν έργα με τα αποσπάσματα των Προσωκρατικών ούτε σε ελληνική ούτε σε ξενόγλωσση έκδοση. Αυτό βέβαια δεν σημαίνει ότι ο Σικελιανός δεν είχε υπόψιν του τα πρωτότυπα κείμενα των Προσωκρατικών. Θα πρέπει να αναλογιστούμε ότι μεγάλος αριθμός βιβλίων χάθηκε ή καταστράφηκε καθώς συχνά ο ποιητής συνήθιζε να μεταφέρει τα βιβλία του. Θεωρώ πως η βασικότερη πηγή του Σικελιανού υπήρξε το έργο του Nietzsche χωρίς αυτό βέβαια να σημαίνει ότι δεν γνώριζε και άλλα κείμενα. Το έργο του Γερμανού φιλοσόφου που σχετίζεται άμεσα με τους Προσωκρατικούς θα πρωτοεμφανιστεί το 1903 όπως έχουμε ήδη αναφέρει, ενώ την ίδια περίοδο έχουμε και την πρώτη έκδοση του Diels. Πάντως, δεν θεωρώ ότι ο Σικελιανός θα είχε υπόψιν του το έργο του Diels. Στην παρούσα μελέτη τα αποσπάσματα για τους Προσωκρατικούς αντλήθηκαν από το έργο των Hermann Diels, Walther Kranz (στο εξής D-K), *Οι προσωκρατικοί Οι μαρτυρίες και τα αποσπάσματα*, μτφρ. Βασίλης Κύρκος, Δημοσθένης Γεωργοβασίλης, εκδ. Παπαδήμας, Αθήνα, 2007, παραπέμποντας κάθε φορά στην αρίθμηση των αποσπασμάτων και όχι των σελίδων.

¹⁰⁴ Κορνήλιος Καστοριάδης, *ό.π.*, σ. 349.

¹⁰⁵ D-K, B1.

δούμε σε σχέση με το δεύτερο απόσπασμα, στο οποίο ο Ηράκλειτος δίνει στον Λόγο καθολικές και παγκόσμιες ιδιότητες: «διὸ δεῖ ἔπεσθαι τῷ ξυνῶ· τοῦ λόγου δ' ἔόντος ξυνουῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν»¹⁰⁶. Ο Λόγος, λοιπόν, δεν είναι μόνο αιώσιος αλλά είναι και οικουμενικός καθώς είναι ο κοινός παράγοντας που διαπερνά αλλά και ταυτόχρονα διέπει τα πάντα¹⁰⁷. Είμαι βέβαιος πως τα προαναφερθέντα αποσπάσματα ο Σικελιανός τα γνώριζε, κάτι που ενισχύεται ακόμα περισσότερο αν δούμε με προσοχή το παρακάτω: «εκείνος-ανακάλυπτε ολοένα καθαρότερα τον αιώσιο και παγκόσμιο Λόγο»¹⁰⁸. Το ποιος είναι «εκείνος» στον οποίο παραπέμπει ο Σικελιανός δεν χωρά αμφιβολία ότι πρόκειται για τον Ηράκλειτο. Όπως φαίνεται από το παραπάνω απόσπασμα, ο ποιητής γνώριζε επακριβώς ποια είναι τα δύο πρώτα βασικά χαρακτηριστικά του Λόγου όπως τίθενται από τον Ηράκλειτο. Ο Σικελιανός όμως δεν μένει απλώς σε μια απλή γνωριμία με τον ηρακλείτειο Λόγο αλλά θα νιώσει την ανάγκη να αναζητήσει και να επιτύχει την επαφή του με τον αιώσιο και παγκόσμιο Λόγο.

Στα κείμενα που σχετίζονται με την Δελφική Ιδέα διαφαίνεται ξεκάθαρα από μέρους του ποιητή μια πρώτη προσπάθεια αναζήτησης του «παγκόσμιου Λόγου»¹⁰⁹. Ήδη από τα πρώτα κείμενα της περιόδου ο Σικελιανός αναφέρεται στον «Παγκόσμιο Λόγο» θεωρώντας τον ως τον μόνο ικανό να «ενώσει τα τόσα σκορπισμένα μέλη» σε έναν «πνευματικό συνασπισμό»¹¹⁰. Η Δελφική προσπάθεια του Σικελιανού είναι στην πραγματικότητα μια απόπειρα παγκοσμιότητας και ένωσης του κόσμου η οποία είναι «στηριζόμενη στα θεμέλια του παγκόσμιου Λόγου και υψωμένη παραπάνω από τα μεροληπτικά συστήματα που εξακολουθούν να διαιρούν πνευματικά την ανθρωπότητα»¹¹¹. Ο Σικελιανός προσδίδει στον Λόγο ακριβώς αυτόν τον χαρακτήρα

¹⁰⁶ D-K, B2.

¹⁰⁷ Θεόφιλος Βεΐκος, *Οι Προσωκρατικοί*, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα, ⁵1998, σ. 84.

¹⁰⁸ Π. Λ., τ. Δ', σ. 24.

¹⁰⁹ Σε ουκ ολίγα σημεία των κειμένων που γράφτηκαν κατά την περίοδο της Δελφικής Ιδέας ο Σικελιανός συσχετίζει την δελφική του προσπάθεια άλλοτε άμεσα και άλλοτε έμμεσα με την φιλοσοφία των προσωκρατικών. Μελετώντας τον Ηράκλειτο, τον Πυθαγόρα, τον Παρμενίδα και του υπόλοιπους προσωκρατικούς θα εντοπίσει μια «υπερελληνική και πανελληνική πνευματική ενότητα» την οποία στην συνέχεια θα προσπαθήσει να την αποτυπώσει μέσω της δικής του «Δελφικής Ένωσης». Βλ. Π. Λ., τ. Β', σ. 205. Το γεγονός ότι το θεωρητικό υπόβαθρο της Δελφικής προσπάθειας αποπνέει το πνεύμα των Προσωκρατικών αποδέχονται σχεδόν όλοι οι μελετητές που καταπιάστηκαν με το συγκεκριμένο ζήτημα. Ενδεικτικά βλ. John Anton, ό.π., σ. 146, Τάκης Δημόπουλος, *Άγγελος Σικελιανός ο ποιητής και μύστης*, τ. Β', εκδ. Ελεύθερη Σκέψις, Αθήνα, 1998, σ. 80, Κωνσταντίνος Ανδρουλιδάκης, ό.π., σ. 144, Παρασκευή Κοψιδά-Βρεττού, «Δελφική Ιδέα: Η θεωρητική σύλληψη και η διανοητική επεξεργασία ενός πνευματικού-πολιτιστικού ιδεώδους», *Θέματα Λογοτεχνίας*, τχ. 17, 2001, 183.

¹¹⁰ Π. Λ., τ. Β', σ. 82.

¹¹¹ Ό.π., σ. 95.

της ενότητας, υπονοώντας με αυτόν τον τρόπο πως οι διαιρέσεις που επικρατούν στην σύγχρονη ανθρώπινη κοινωνία είναι αποτέλεσμα της απομάκρυνσης από αυτόν. Και είναι ακριβώς σε αυτό το σημείο που ο Σικελιανός, ως ο μόνος πιστός απόγονος των Προσωκρατικών, αναλαμβάνει το βάρος να επιφέρει αυτήν την χαμένη ενότητα κάτω από την σκιά του Λόγου. Οι διαιρέσεις που βλέπει ο ποιητής να επέρχονται στην σύγχρονη κοινωνία έρχονται κατά τη γνώμη μου σε απόλυτη αναλογία με τους «ἀξύνετους» και τους «κοιμώμενους» για τους οποίους γίνεται λόγος στα απόσπασμα του φιλοσόφου. Μάλιστα η διάκριση γίνεται ακόμη πιο κατανοητή στο παρακάτω απόσπασμα: «ὁ Ἡράκλειτος φησι τοῖς ἐγρηγορόσιν ἕνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι, τῶν δὲ κοιμωμένων ἕκαστον εἰς ἴδιον ἀποστρέφεισθαι»¹¹². Οι πολλοί άνθρωποι παρουσιάζονται από τον φιλόσοφο ως «κοιμώμενοι» γιατί στρέφεται ο καθένας στον δικό του κόσμο, σε έναν κόσμο εξατομικευμένο και περιορισμένο, ενώ από την άλλη έχουμε τους πνευματικά αφυπνισμένους ανθρώπους- τοῖς ἐγρηγορόσιν-οι οποίοι αντιλαμβάνονται τον κόσμο ως έναν, παγκόσμιο και καθολικό. Επιπλέον, σύμφωνα με τον Ρούσσο ο κοινός κόσμος αντιστοιχεί στον «ξυνὸν λόγον» του δευτέρου αποσπάσματος, άρα οι ἐγρηγορότεες είναι χαρακτηρισμός όσων έπονται τῷ ξυνῶ λόγῳ, ενώ με τους κοιμωμένους υπονοούνται, όπως και με πολλούς άλλους τρόπους, οι ἀξύνετοι¹¹³. Ακριβώς όπως ο Ηράκλειτος έτσι και ο Σικελιανός μέσω των κειμένων που αφορούν την Δελφική προσπάθεια επιχειρεί να εξοικειώσει τον αναγνώστη σε μια κοινωνία που δεν είναι ατομική και ιδιωτική αλλά ενιαία και καθολική και κάτω από την κυριαρχία του παγκόσμιου Λόγου. Στις ομιλίες της εποχής κάνει λόγο για μια «καθολική αντίληψη του κόσμου» η οποία θα απομάκρυνε την σύγχρονη κοινωνία από τις «κομματιαστές και διηρημένες δυνάμεις» οδηγούμενοι με αυτό τον τρόπο σε «μια σύνθεση απέραντη ετερόκλητων στοιχείων»¹¹⁴. Ο ποιητής έχει συλλάβει το γεγονός ότι ζούμε σε έναν κόσμο διαιρεμένο εξαιτίας της απομάκρυνσης από τον παγκόσμιο Λόγο και το μεγαλύτερο λάθος του ανθρώπου είναι ότι εισάγει αυτός ο ίδιος τον διαχωρισμό και την διαίρεση. Με την Δελφική Ιδέα να απηχεί στην ηρακλείτεια φιλοσοφία ο ποιητής θα προσπαθήσει να ανακόψει την ατομικότητα που κυριαρχεί στον κόσμο, πραγματοποιώντας «την αγνή

¹¹² D-K, B89.

¹¹³ Ευάγγελος Ρούσσο, ό.π., σσ. 133-134.

¹¹⁴ Π. Λ., τ. Β', σ. 75.

πνευματική ενότητα» αυτού¹¹⁵. Ανάγκη λοιπόν, για τον Ηράκλειτο αλλά και για τον Σικελιανό, είναι η επικοινωνία και η συμφωνία με τον κοινό Λόγο καθώς μόνο έτσι ο άνθρωπος θα αντιμετωπίσει τον κόσμο ως ένα συγκροτημένο σύνολο.

Στο παραπάνω απόσπασμα ο ποιητής εισάγει ένα σημαντικό χαρακτηριστικό της έννοιας του Λόγου καθώς γίνεται αναφορά στην «σύνθεση ετερόκλητων στοιχείων». Η παραπάνω αναφορά του Σικελιανού έχω την εντύπωση πως αντιστοιχεί στον νόμο της ενότητας των αντιθέτων που αποτέλεσε «ακρογωνιαίο λίθο στην διδασκαλία του Ηράκλειτου»¹¹⁶. Ο Ηράκλειτος συχνά χρησιμοποιεί τον όρο «αρμονία» για να δηλώσει την ενότητα των αντιθέτων κάτι που ο Λευκαδίτης ποιητής φαίνεται να γνώριζε¹¹⁷. Ένα απόσπασμα του ίδιου του ποιητή έρχεται να συνηγορήσει στην παραπάνω γνώμη μου: «Αλλά μέσα σ' όλα- κι ακριβώς όπως εκείνος-ανακάλυπτε [ο Ηράκλειτος] ολοένα καθαρότερα τον αιώνιο και παγκόσμιο Λόγο, Λόγο καθαρά δημιουργικό, που μες στους κόλπους του αγκαλιάζει πάντα το αίτημα της «Κρύφιας Αρμονίας», και που κάτω απ' την τεράστιαν εντολή του όλες οι συμβατικές μέσα στον κόσμο αντιθέσεις και διαιρέσεις ειν' ανάγκη να υποτάσσονται υπεύθυνα»¹¹⁸. Ο ποιητής μοιάζει να είναι ιδιαίτερα εξοικειωμένος με την ηρακλείτεια φιλοσοφία αν λάβουμε υπόψιν μας την ορολογία που χρησιμοποιεί. Σε αυτό το σημείο θα αξίζει να προβούμε σε μια διευκρίνιση. Το γεγονός ότι ο Σικελιανός κάνει λόγο για την «Κρύφια Αρμονία» μας μεταφέρει σε ένα συγκεκριμένο απόσπασμα του φιλοσόφου στο οποίο έχουμε την διάκριση της αφανούς από την φανερή αρμονία: «ἀρμονίη ἀφανῆς φανεροῆς κρείττων»¹¹⁹. Ο Ηράκλειτος όχι μόνο διακρίνει την κρυφή από την φανερή αρμονία αλλά παρατηρεί πως η κρυφή αρμονία είναι ανώτερη από την φανερή. Ο Λαμπρίδης ερμηνεύοντας το παραπάνω απόσπασμα του φιλοσόφου παρατηρεί πως «η αφανής αρμονία είναι η αρμονία μεταξύ εναντίων [...] ενώ η φανερά είναι ο δεσμός των ομοίων

¹¹⁵ Ό.π., σ. 87. Σε αυτό το σημείο θα πρέπει να σημειώσουμε πως ο Σικελιανός ίσως γνώριζε και την περίφημη θέση του Εμπεδοκλή σχετικά με την Φιλότητα (Αγάπη), η οποία διατηρεί το συμπάν ενοποιημένο και ομοιογενές. Μάλιστα σε κείμενα της Δελφικής προσπάθειας ο ποιητής θα σημειώσει πως η γενική επαγγελία της Δελφικής Ιδέας είναι «να συμφιλώνει τις αντίμαχες διανοητικές κατηγορίες», βλ. Π. Λ., τ. Β', σ. 95. Ενώ και ορισμένοι στίχοι της τραγωδίας *Ο διθύραμβος του ρόδου* μπορούν να διαβαστούν έχοντας το παραπάνω κατά νου: «Του χωρισμού όποιος σκίσει/τα σκοτεινά πελάγη, έχοντας πάντα/ στο νου του αβασίλευτο άστρο την Αγάπη,/δε θα να σμίξει μόνο αυτός μ' εκείνους/ οπόχει χάσει, μα, ιερό γιοφύρι,/κι άλλους θα σμίξει ανάμεσό τους: τόπους/ με τόπους, λαούς με λαούς, οχτρούς με φίλους» (στ. 87-92). Τα γεγονός ότι η Φιλότητα του Εμπεδοκλή διατρέχει την σικελιανική σκέψη παρατηρεί και ο Μιχαηλίδης, βλ. Κώστας Μιχαηλίδης, ό.π., σσ. 88, 90.

¹¹⁶ Ευάγγελος Ρούσσο, ό.π., σ. 134.

¹¹⁷ Όπως χαρακτηριστικά θα σημειώσει ο Μιχαηλίδης, «η ηρακλείτεια ενότητα των αντιθέσεων βρίσκεται στο υπόβαθρο της σκέψης του ποιητή» βλ. Κώστας Μιχαηλίδης, ό.π., σ. 86.

¹¹⁸ Π. Λ., τ. Δ', σ. 24.

¹¹⁹ D-K, B54.

ο οποίος δεν είναι ικανός να συνθέσει σταθερόν όλον, διότι είναι χωλός κατά το σκέλος του εναντίου, ώστε να μην επιτυγχάνεται η σταθερά δομή του ενός»¹²⁰. Αν θεωρήσουμε ως ορθή την ερμηνεία του Λαμπρίδη, ότι δηλαδή μόνο μέσω της αφανούς αρμονίας επιτυγχάνεται η αρμονία των αντιθέτων, τότε ο Σικελιανός έχει απόλυτο δίκιο να πιστεύει πως οι αντιθέσεις υποτάσσονται και οδηγούνται σε ενότητα μέσω της «Κρύφιας Αρμονίας». Στο ποίημα «Ιωάννης Συκουτρής» έχουμε κατά την γνώμη μου δύο ιδιαίτερα διαφωτιστικούς στίχους που αφορούν το παρόν ζήτημα μας:

βαθιά προς την απόκρυφη του Ηράκλειτου Αρμονία
που απάνω κι απ' το θάνατο την αφουκρώνται οι Λίγοι ;
(στ.13-14)

Όπως ακριβώς στο απόσπασμα, έτσι και στους παραπάνω στίχους ο Σικελιανός επιλέγει να αναφερθεί στην «κρυφή αρμονία», δίνοντας όμως αυτή τη φορά και μια νέα διάσταση. Ο ποιητής μοιάζει να πιστεύει πως οι πολλοί είτε αδυνατούν είτε δεν επιθυμούν να κατανοήσουν την «απόκρυφη αρμονία», την οποία τελικά οι μόνοι που την αφουγκράζονται είναι οι «Λίγοι». Δεν θεωρώ πως ο Σικελιανός προχωρά τυχαία στην παραπάνω διατύπωση καθώς είναι πιθανό να έχει βασιστεί σε αποσπάσματα του φιλοσόφου φτάνοντας τελικά σε αυτό το συμπέρασμα. Έχοντας παρατηρήσει ήδη ότι ο Σικελιανός είχε ως πιθανή πηγή για τα αποσπάσματα των Προσωκρατικών το νιτσεικό έργο, οφείλουμε να σημειώσουμε πως η διάκριση αφανούς και φανεράς αρμονίας αναφέρεται και από τον Γερμανό φιλόσοφο ο οποίος μάλιστα, όπως ακριβώς και ο Σικελιανός, υποστηρίζει πως οι περισσότεροι αδυνατούν να κατανοήσουν και να συλλάβουν την αφανή αρμονία¹²¹. Έτσι, είναι ιδιαίτερα πιθανό ο Σικελιανός, επηρεασμένος από την ερμηνευτική του Γερμανού φιλοσόφου, να προχωρά στην παραπάνω διατύπωση, πιστεύοντας πως αν και ο Λόγος έχει καθολικές διαστάσεις, τελικά είναι «Λίγοι» αυτοί που καταφέρνουν να μνηθούν σε αυτόν. Πάντως, αυτή η διάθεση για διάκριση ανάμεσα στους λίγους πνευματικά αφυπνισμένους και στους πολλούς που αποτελούν την μάζα είχε ήδη διατυπωθεί από τον Ηράκλειτο για να επαναλάβω για ακόμη μια φορά το σημαντικότατο απόσπασμά του: «διὸ δεῖ ἔπεσθαι τῷ ξυνῶ· τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνοῦ ζῶουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν»¹²².

¹²⁰ Χάρης Λαμπρίδης, *Ηράκλειτος*, Αθήνα, εκδ. Κλειώ, 1996, σ. 262.

¹²¹ Φρίντριχ Νίτσε, *Η φιλοσοφία στα χρόνια της αρχαιοελληνικής τραγωδίας*, ό.π., σ. 82.

¹²² D-K, B2. Η αναφορά του φιλοσόφου στους άριστους εκφράζεται κυρίως σε δύο αποσπάσματα: «αἰρεῦνται γὰρ ἐν ἀντὶ ἀπάντων οἱ ἄριστοι, κλέος ἀέναον θνητῶν· οἱ δὲ

Σε μια πρώτη φάση, η κρυφή αρμονία των αντιθέτων μπορούμε να δούμε να εκφράζεται στην Δελφική Ένωση που επιχειρήσει ο Σικελιανός. Αναλυτικότερα, όταν ο Σικελιανός αναφέρεται στην Δελφική προσπάθεια στην ουσία επιχειρεί «να συνθέσει τις αντίμαχες διανοητικές κατηγορίες της εποχής μας [...] συγχωνεύοντας τις αντιθέσεις των πνευμάτων, των εθνών, των τάξεων»¹²³ για να χρησιμοποιήσω ένα μέρος από τα όσα έγραφε εκείνη την εποχή ο ποιητής μας. Είναι ξεκάθαρο από το παραπάνω απόσπασμα ότι ο Σικελιανός επιθυμεί μια ενότητα των αντιθέτων, και είναι επίσης φανερό πως σε αυτό έχει παίξει καθοριστικό ρόλο η ηρακλείτεια φιλοσοφία. Οτιδήποτε ετερόκλητο, οτιδήποτε αντίθετο, ο ποιητής έρχεται να το συγχωνεύσει σε μια ενότητα, και εδώ είναι που θα πρέπει να προσέξουμε και τον ίδιο τίτλο που χρησιμοποιεί ο Σικελιανός καθώς αναφέρεται σε μια Δελφική Ένωση. Η ηρακλείτεια ταυτότητα «έν-πάντα», δεν θα μπορούσε κατά την γνώμη μου να βρει καλύτερη διατύπωση από την συνολική δελφική προσπάθεια του Λευκαδίτη ποιητή.

Δεν είναι όμως μόνο τα κείμενα του Σικελιανού για την Δελφική Ένωση που εκφράζουν την επιθυμία του να φτάσει στην απόλυτη αρμονία και σε μια ενότητα των αντιθέτων. Στο ποίημα «Το κατορθωμένο σώμα» ο ποιητής οδηγείται σε έναν αγώνα αναζήτησης της αρμονίας με σκοπό να ξεπεράσει όλες τις αντινομίες που βλέπει γύρω του:

Ω αρμονία μου πάνω απ' όλους τους θανάτους !
Δε θε ν' απλωθεί το χέρι μου
απάνω απ' όλες τις αντινομίες
γαλήνιο [;]

(στ.30-33)

πολλοί κεκόρηται δκωσπερ κτήνεα» καθώς και το απόσπασμα «εἷς ἐμοὶ μύριοι, ἐὰν ἄριστος ἦν» βλ. D-K, B29, B49. Και στα δύο παραπάνω αποσπάσματα ο Ηράκλειτος επιμένει στην διάκριση ανάμεσα στους πολλούς και στους λίγους άριστους. Έτσι, μια ελιτιστική διάθεση που αποπνέει σε ορισμένα σημεία ο Σικελιανός θα πρέπει να είναι μεταξύ άλλων και αποτέλεσμα των επιδράσεων που έχει δεχθεί από τους Nietzsche και Ηράκλειτο. Αναφέρω για παράδειγμα τη περίφημη «Ἀρχὰ τῶν ἀρίστων» η οποία συνοδεύει τον *Δελφικό Λόγο* καθώς και τους παρακάτω στίχους «Βοήθα με, Γη· κ' Εσύ, Ουρανέ, το μέγα κάμπο λυσ' τον,/πάνω απ' τη Γην η κιβωτός να πλέξει των Αρίστων» («Δελφικός Λόγος II», στ. 67-68), με τα οποία ο Σικελιανός εκφράζει την πίστη του σε εκείνα στους λίγους εκλεκτούς και άριστους οι οποίοι θα επέφεραν την αναγέννηση της κοινωνίας. Ακόμα και ο τρόπος που τυπώνει τον *Αλαφροϊσκιωτο* και τις *Συνειδήσεις*, ήτοι σε εκατό πολυτελέστατα αντίτυπα που θα κυκλοφορήσουν εκτός εμπορίου και θα αφιερωθούν στους άριστους είναι δείγμα του ελιτισμού που χαρακτηρίζει την πρώτη περίοδο της σικελιανικής ποίησης. Επιπλέον δεν είναι λίγες οι φορές που ο Σικελιανός αναφέρεται στον όγλο, βγάζοντας τον ίδιο έξω από αυτόν. Κυρίως η παραπάνω αντίληψη φαίνεται να συνοδεύει τον Σικελιανό του *Αλαφροϊσκιωτου* και των πρώτων *Συνειδήσεων* όπως για παράδειγμα στην ενότητα «Προς την άνω Ελλάδα» (στ. 41). Για το ίδιο θέμα βλ. και την σημείωση 28.

¹²³ Π. Λ., τ. Β', σ. 102.

Ο ποιητής αισθάνεται πως είναι ο μόνος άξιος συνεχιστής του Ηρακλείτου και ο μόνος ικανός πια να επαναφέρει τη χαμένη και ξεχασμένη από τους αιώνες αρμονία:

θ' αναστήσω τη σβησμένη σου Αρμονία

(«Για τον καινούριο θερισμό του
μυστικού ασταχού», στ. 41)

Στην ηρακλείτεια φιλοσοφική σκέψη ο αιώνιος πόλεμος των αντιθέσεων είναι αυτός που τελικά θα φέρει την ισορροπία των αντίθετων δυνάμεων και θα οδηγήσει στην διατήρηση του κόσμου μέσω της αρμονίας: «τὸ ἀντίξουν συμφέρον καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἀρμονίαν»¹²⁴. Όταν ο Ηράκλειτος θα κάνει λόγο για την «παλίντροπο ἀρμονίη»¹²⁵ υποδηλώνει ακριβώς την ισορροπία δύο δυνάμεων αντίρροπων, είναι η αρμονία δύο ακραίων σημείων¹²⁶ για την οποία ο Σικελιανός θα αφιερώσει τους πρώτους στίχους του ποιήματος «Απόλλων Διονυσόδοτος»:

Ω παλirroια μυστική στις φλέβες μου,
γιγάντια παλινδρόμηση χυμών
μες τα βαθύτερα του νου μου !

(στ. 2-4)

Όπως ακριβώς παρουσιάζεται και στον τίτλο του ποιήματος, ο Σικελιανός διαισθάνεται ακριβώς αυτή τη πάλη ανάμεσα στον Απόλλωνα και τον Διόνυσο μια πάλη η οποία θα τον ωθήσει να σμίξει τα δύο θεϊκά πρόσωπα. Η κίνηση όμως αυτών των δύο εντάσεων οφείλεται στον Λόγο. Θα πρέπει να έχουμε υπόψιν μας πως πρόκειται για ένα ποίημα που μοιάζει να είναι αφιερωμένο στον Λόγο καθώς ο ποιητής φαίνεται να τον επικαλείται διαρκώς: «Ω Λόγε Διόνυσε», «Ω Λόγε Πάθος», «Ω Λόγε-Μέθη», «Λόγε-Ρίζα», «Λόγε-Απόλλωνα», «Ω Λόγε-Ελλάδα»¹²⁷. Αποκορύφωμα των παραπάνω αποτελούν κατά την γνώμη μου οι εξής στίχοι:

Ω Λόγε-Διόνυσε !

[...]

Συμφωνία συμπαντική

[...]

¹²⁴ D-K, B8.

¹²⁵ D-K, B51.

¹²⁶ Χάρης Λαμπρίδης, ό.π., σσ. 242-243.

¹²⁷ Όπως πολύ εύστοχα παρατηρεί η Αθηνά Βογιατζόγλου, τόσο το ποίημα «Απόλλων Διονυσόδοτος» όσο και το μεγαλύτερο μέρος της πέμπτης *Συνείδησης* έχει ένα έντονο φιλοσοφικό λεξιλόγιο καθώς γίνεται μια «πληθωρική χρήση φιλοσοφικά εξεζητημένων φράσεων» όπως λόγου χάρη η έννοια του Λόγου. Βλ. Αθηνά Βογιατζόγλου, *Η μεγάλη ιδέα του λυρισμού*, ό.π., σσ. 61-62.

Θεία ενότητα βαθιά μου,
μες στην άσωτη αρμονία ή μες στη μάχη,
των λαών μαζί και των ουράνιων από πάνω μου σφαιρών !
(στ.34, 39-41)

Οι παραπάνω στίχοι μαρτυρούν πόσο κοντά στα διδάγματα του φιλοσόφου στάθηκε ο Σικελιανός¹²⁸. Ο Λόγος είναι κοινός σε όλα τα στοιχεία, είναι μια «συμφωνία συμπαντική» αλλά είναι ταυτόχρονα και η «θεία ενότητα» η οποία διέπει τα πάντα γύρω από τον ποιητή. Και ο Σικελιανός με τους παραπάνω στίχους επανέρχεται στην αιώνια «μάχη» των αντιθέτων που θα φέρει την αρμονία η οποία μοιάζει να είναι η βαθύτερη ουσία της φύσης. Το γεγονός πάντως ότι ο Σικελιανός αντιμετωπίζει τον Λόγο ως θεϊκό παράγοντα ή θεϊκό νόμο κάτω από τον οποίο όλα τα αντίθετα βρίσκονται σε μια απόλυτη ενότητα μεταξύ τους, συναντάται και σε αποσπάσματα του Ηράκλειτου. Έτσι, όταν ο Ηράκλειτος θα γράψει πως «τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θεοῦ· κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον ὀκόσον ἐθέλει καὶ ἔξαρκεῖ πᾶσι καὶ περιγίνεται»¹²⁹ δηλώνει ακριβώς την ύπαρξη ενός κοσμικού παράγοντα-στην προκειμένη περίπτωση του θείου νόμου-ο οποίος συνιστά την ενότητα των αντιθέτων¹³⁰. Επιπλέον, το γεγονός ότι ο θεός ως έκφανση του Είναι δύναται να αποτελεί το σύνολο της ενότητας των αντιθέτων διαφαίνεται και στο παρακάτω απόσπασμα: «ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμῶν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός»¹³¹. Οι λέξεις «αρμονία» και «μάχη»-ως αρμονία και μάχη των αντιθέτων-τις οποίες ο Σικελιανός χρησιμοποιεί στους παραπάνω στίχους, παραπέμπουν ευθέως στην ηρακλείτεια φιλοσοφία ενισχύοντας έτσι την άποψη ότι ο «Λόγος-Διόνυσος» κάτω από τον οποίο ἐγκείται η «συμπαντική συμφωνία» και η «θεία ενότητα» δεν είναι άλλος από τον ηρακλείτειο Λόγο, στον οποίο ο Λευκαδίτης βλέπει την παρουσία του θεού. Σε αυτό το σημείο όμως οφείλουμε να παρατηρήσουμε ότι ο Σικελιανός δεν συνδέει τον Λόγο μόνο με τον θεό, αλλά και με την φωτιά:

ξάφνου, κοσμοφλόγος,

¹²⁸ Το γεγονός ότι ο Λόγος όπως παρουσιάζεται στους παραπάνω στίχους παραπέμπει άμεσα στον Ηράκλειτο αποδέχεται και ο Νάσος Βαγενάς. Βλ. Νάσος Βαγενάς, *ό.π.*, σ. 211.

¹²⁹ D-K, B114.

¹³⁰ Σε αυτή την ερμηνεία συμφωνεί τόσο ο Λαμπρίδης βλ. Χάρης Λαμπρίδης, *ό.π.*, σ. 406, όσο και ο Βεΐκος βλ. Θεόφιλος Βεΐκος, *Οι Προσωκρατικοί*, *ό.π.*, σ. 88. Μάλιστα ο τελευταίος αναφέρει πως ο «μοναδικός κοσμικός παράγοντας που εδώ αναφέρεται με ιδιότητες θεού [...] είναι δυνατό να ονομάζεται Λόγος...» υποδηλώνοντας έτσι μια πιθανή σύνδεση του θεού με τον λόγο.

¹³¹ D-K, B67.

στα βάθη της ψυχής μου απολυτρώθη
απ' τα δεσμά του ο Θεός αντρίκειος Λόγος.

(«Ύμνος στον εωσφόρο το
άστρο», στ. 27-29)

Έχω την εντύπωση πως οι καταβολές των παραπάνω στίχων είναι ηρακλείτειες ιδιαίτερα αν σταθούμε στην λέξη «κοσμοφλόγος»¹³². Σε μια πρώτη φάση πρέπει να προσέξουμε το γεγονός ότι ο Σικελιανός συνδέει τον κόσμο με την φωτιά, κάτι που μας οδηγεί στο τριακοστό απόσπασμα του Ηράκλειτου, στο οποίο έχουμε τη δήλωση του πυρός ως Είναι του κόσμου: «κόσμον τόνδε τὸν αὐτὸν ἀπάντων οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν αἰεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζων»¹³³. Ο Λαμπρίδης σχολιάζοντας το παραπάνω απόσπασμα του φιλοσόφου θα γράψει πως «ο Ηράκλειτος δίδει το όνομα της ουσίας του λόγου του κόσμου και τούτο είναι το πυρ»¹³⁴. Την σχέση της ταυτότητας του κόσμου με την φωτιά έχουν υποστηρίξει και άλλοι μελετητές όπως για παράδειγμα ο Kirk, ο οποίος αντιλαμβάνεται το πυρ ως κοσμικό Είναι¹³⁵. Στους παραπάνω στίχους ο ποιητής φαίνεται να αντιλαμβάνεται τον κόσμο, την φωτιά, τον θεό και τον λόγο σε μια απόλυτη συνάρτηση. Ο Λόγος στους παραπάνω στίχους μοιάζει να είναι αυτός που «διευθύνει» και διατηρεί τον κόσμο, έναν κόσμο του οποίου η ουσία είναι η φωτιά, η οποία ίσως είναι και η αφορμή για την αιώνια κίνηση και μεταβολή. Έτσι εδώ ο Σικελιανός διαισθάνεται μια εσωτερική επαφή ανάμεσα στον Λόγο και το πῦρ. Και ας σκεφτούμε τώρα πόσο κοντά βρίσκονται

¹³² Ο Σικελιανός είναι βέβαιο πως γνώριζε την σημασία του πυρός στην ηρακλείτεια φιλοσοφία. Το παραπάνω ενισχύεται ακόμα περισσότερο αν λάβουμε υπόψιν μας ένα γράμμα το οποίο αποστέλλει στον Κωστή Παλαμά την άνοιξη του 1934. Το γράμμα αποτελεί τον βιοματικό πυρήνα του ποιήματος «Πνευματικό εμβατήριο» στο οποίο όπως ήδη αναφέραμε παραπάνω κυρίαρχος είναι ο Ηράκλειτος. Παραθέτω ένα απόσπασμα του γράμματος: «Η μορφή σου έπειτα, στην απόλυτη σιωπή του ερημικού κελιού μου, δεν πυκνώθηκε ποτέ έτσι ξάστερα μπροστά στα μάτια μου, καθώς αυτή την ώρα, δίπλα στη φωτιά της παρασιτιάς, που η φλόγα της εχόρευε πλατιά κι αγκάλιαζε στο αντίφεγγο της και στη ζέστα της μαζί με τα τριγύρα λίγα πράγματα και τους κρυφτότερους μου στοχασμούς. Μέσα στο νου μου άθελα [...] τριγύριζε η σκέψη του μεγάλου Ηράκλειτου, όταν κάποτε του ῥθανε ξένοι κι έκαιγε η φωτιά στο τζάκι του-η πάντα θεία και αμόλυντη Φωτιά- και τους εγλυκοκάλεσε σιμά της λέγοντας «Καθίστε. Υπάρχουνε και δω Θεοί». Βλ. Άγγελος Σικελιανός, Γράμματα, τ. Β', ό.π., σ. 105-106. Εκτός από την λέξη «κοσμοφλόγος», υπενθυμίζω ότι η έννοια «αντρίκειος» για τον Σικελιανό παραπέμπει άμεσα στην προσωκρατική φιλοσοφία, ως εκ τούτου καταλαβαίνουμε πως οι παραπάνω στίχοι είναι μια έμμεση αναφορά στον Ηράκλειτο.

¹³³ D-K, B30.

¹³⁴ Χάρης Λαμπρίδης, ό.π., σ. 179.

¹³⁵ G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *Οι προσωκρατικοί φιλόσοφοι*, μτφρ. Δημοσθένης Κούρτοβικ, εκδ. Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα, ²1998, σσ. 205-208.

οι παραπάνω στίχοι του Σικελιανού με την παρατήρηση του Nietzsche όταν αναφέρεται στο ηρακλείτιο «πυρ ως δύναμη κοσμοποιό»¹³⁶.

Για να επιστρέψουμε όμως στο ζήτημα της αρμονίας των αντιθέτων, θα σταθούμε σε μια σειρά ποιημάτων με τα οποία ο Σικελιανός επιθυμεί να δείξει τόσο την ισορροπία όσο και την αμφίδρομη μεταπήδηση του ενός αντιθέτου στο άλλο. Στο ποίημα «Τα Χώματα», στο οποίο θα σταθώ αρχικά, ο ποιητής προκειμένου να δείξει την ενότητα των αντιθέτων χρησιμοποιεί την λέξη «αρμονία» μεταφέροντάς μας έτσι ξανά στην ηρακλείτεια φιλοσοφία. Στο παρόν ποίημα, καθώς ο Σικελιανός περιγράφει την περιήγησή του σε ολόκληρη την ελληνική επικράτεια, φέρνει στο νου του την ηρακλείτεια «Αρμονία» υποδηλώνοντας με αυτόν τον τρόπο την ενότητα ολόκληρου του τόπου του:

κ' έτσι πióτερο ξυπνάει βαθιά μου
το 'να Σου με τ' άλλο χώμα, ω γη μου,
κι ολοένα μεγαλύτερη
την αιωνία σου Σου σύγκρατη Αρμονία!

{...}

Καθώς σε πέλαγος ασάλευτο
πετώντας δυο χαλίκια,
απλώνοντας του ενός ο κύκλος
μπαίνει μες στον άλλο.

(«Χώματα», στ.139-142, 149-152)

Ο ποιητής παντού γύρω του αισθάνεται να διακατέχεται από μια «Αρμονία» την οποία μας μεταφέρει μέσα από δυο λυρικές εικόνες. Από την μια πλευρά, νιώθει τη γη του, τον τόπο του να βρίσκεται σε απόλυτη ενότητα παρουσιάζοντας τα «χώματα» σε ένα είδους εσωτερικής αρμονίας, ενώ ακριβώς το ίδιο φαίνεται να συμβαίνει και με τα «χαλίκια», τα οποία παρουσιάζονται σαν να έχουν γίνει ένα δημιουργώντας όλα μαζί μια εικόνα απόλυτης αρμονίας.

Ο Σικελιανός, λοιπόν, βλέπει την ενότητα και την αλληλεξάρτηση των αντιθέτων σε κάθε έκφανση της ζωής και μια διαρκή κίνηση του ενός προς το άλλο. Μάλιστα ο ίδιος επιλέγει να χρησιμοποιήσει και μια από τις πιο χαρακτηριστικές εικόνες των ηρακλείτειων αποσπασμάτων. Ανατρέχοντας στο ποίημα «Μπρος απ' τον

¹³⁶ Φρίντριχ Νίτσε, ό.π., σ. 79.

πηλό της γης μου» βλέπουμε να ξεπηδά η εικόνα του ηρακλείτειου ποταμού, ίσως η πιο οικεία από όσες χρησιμοποίησε ο φιλόσοφος:

όσον αυτό το λίγο χώμα,
που μπροστά απ' τα πόδια μου κοιτάζω
σιωπηλή να πηγαινοέρχεται
ιερή, η ζωή της γης μου,
ως το μυρμήγκι ακούραστο
-διρέματο ποτάμι-
στη βαθιά του μυρμηγκοφωλιά !

(στ. 133-139)

Πρόκειται για μια φιλοσοφική εικόνα που απαντά σε τρία αποσπάσματα του Εφέσιου φιλόσοφου από όσα έχουμε στην διάθεση μας: «ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἔμβαίνουσιν ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιρρεῖ»¹³⁷, «ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς ἔμβαίνομεν τε καὶ οὐκ ἔμβαίνομεν, εἰμέν τε καὶ οὐκ εἶμεν»¹³⁸ και «ποταμῶ γὰρ οὐκ ἔστιν ἔμβῆναι δις τῶ αὐτῶ»¹³⁹. Αν και είναι δύσκολο να υποθέσουμε με ακρίβεια ποιο από τα παραπάνω αποσπάσματα ήταν γνωστό στον Σικελιανό, υποθέτω πως μάλλον το τελευταίο απόσπασμα θα πρέπει να είχε κατά νου καθώς ανατρέχοντας στον «Πρόλογο» του *Λυρικού Βίου* συναντούμε την εξής αναφορά: «η πορεία του Ηράκλειτειου ποταμού, όπου δεν λούζεται κανείς κατά συνέχεια μες στον ίδιο δυο φορές»¹⁴⁰. Επιπλέον και ο Nietzsche, στον οποίο θεωρούμε ότι βασίστηκε ο Λευκαδίτης ποιητής, αναφέρεται ακριβώς σε αυτό το απόσπασμα όταν κάνει λόγο για την αέναη ροή του κόσμου¹⁴¹. Σε αυτό το στοιχείο είναι που κατά την γνώμη μου πρέπει να επιμείνουμε περισσότερο καθώς και ο ποιητής μέσα από τους παραπάνω στίχους επιθυμεί να εκφράσει την διαρκή κίνηση («πηγαινοέρχεται») του κόσμου¹⁴². Βέβαια τη πίστη του στην αδιάκοπη κίνηση του κόσμου ο Σικελιανός την εκφράζει και με άλλους στίχους ποιημάτων, όπως στο ποίημα «Απόλλων Διονυσόδοδος»:

Να μπαίνω και να βγαίνω

¹³⁷ D-K, B12.

¹³⁸ D-K, B49.

¹³⁹ D-K, B91.

¹⁴⁰ Λ. Β., τ. Α', σ. 28.

¹⁴¹ Φρίντριχ Νίτσε, ό.π., σ. 70.

¹⁴² Επιπλέον, σχετικά με το παραπάνω ποίημα, όπως θα παρατηρήσει και η Αθηνά Βογιατζόγλου ο Σικελιανός θέλοντας να τονίσει την κίνηση μπορεί να παραπέμπει και σε ένα άλλο απόσπασμα του Εφέσιου φιλόσοφου: «ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὤυτή» με το οποίο δηλώνεται η αμφίδρομη πορεία ανόδου και καθόδου. Βλ. Αθηνά Βογιατζόγλου, ό.π., σ. 131.

απ' τον ίδιο εμέ μέσα στους,
κι από τους άλλους πάλι μες στον ίδιο τον εαυτό μου,
καθώς βγαίνει με άλματα τεράστια
το δελφίνι μεσ' από την άβυσσο
και ξανά μπαίνει πάλι ορμητικό
ισχυρό, πασίχαρο στον άμετρο βυθό ;

(στ.85-91)

Αυτή η αμφίδρομη πορεία που ακολουθεί ο ποιητής δεν δηλώνει απλώς μια αδιάκοπη κίνηση του κόσμου που οδηγεί στην μεταβολή, αλλά ταυτόχρονα υποδηλώνει ότι μέσα σε όλους τους μετασχηματισμούς και της μεταβολές ο κόσμος συνεχίζει να διατηρεί την ταυτότητά του, κάτι που αναδεικνύει και το απόσπασμα του ηρακλείτειου ποταμού¹⁴³.

Κλείνοντας την παρούσα ενότητα, και έχοντας μόλις αναφέρει πως η αμφίδρομη μεταπήδηση και εν τέλει η ισορροπία των αντιθέτων χαρακτηρίζει μεγάλο μέρος της σκέψης του ποιητή, θα σταθώ σε μια τελευταία εικόνα η οποία υπάρχει τόσο στην ηρακλείτεια σκέψη όσο και σε αυτή του Σικελιανού. Η μεταπήδηση από το ένα στο άλλο, όπως από την ζωή στον θάνατο, είναι μια εικόνα η οποία είναι έντονη στην σικελιανική ποίηση. Βέβαια, από τους προσωκρατικούς δεν ήταν μόνο ο Ηράκλειτος ο οποίος μελέτησε τη σχέση ζωής και θανάτου αλλά και άλλοι φιλόσοφοι μεταξύ των οποίων κυρίως ο Πυθαγόρας. Για το παρόν ζήτημα, δηλαδή για την σχέση ζωής και θανάτου, ο Σικελιανός θα πρέπει να έχει δεχθεί επιδράσεις τόσο από τους ορφικούς¹⁴⁴ και την ελληνική μύση¹⁴⁵, κυρίως όπως αυτή εκφράστηκε με τα Ελευσίνια μυστήρια, όσο και από τους Ηράκλειτο, Πυθαγόρα και Πλάτωνα¹⁴⁶. Εδώ να διευκρινίσω πως η

¹⁴³ Τόσο ο Βέϊκος όσο και ο Μανιάτης θεωρούν πως ο Ηράκλειτος με την χρήση της εικόνας του ποταμού φιλοδοξούσε να δείξει όχι μόνο την πολλαπλότητα αλλά και την ταυτότητα του κόσμου. Βλ. Θεόφιλος Βέϊκος, *ό.π.*, σσ. 77-78 και Γεώργιος Μανιάτης, *Η μεταβολή και η ταυτότητα στη φιλοσοφία του Ηράκλειτου*, εκδ. Παπαζήσης, Αθήνα, 2001, σ. 223.

¹⁴⁴ Αν και η σχέση του Σικελιανού με την ορφική φιλοσοφία είναι ιδιαίτερα σημαντική, δεν έχει γίνει ως τώρα μια σφαιρική μελέτη. Πάντως για μια συνοπτική παρουσίαση του ζητήματος βλ. Ρίτσα Φράγκου – Κικιλια, «Ο Άγγελος Σικελιανός και η προαιώνια ορφική φωνή», *Σύγκριση*, τχ. 11, 2000, σσ. 100-107.

¹⁴⁵ Για γενικές παρατηρήσεις γύρω από το θέμα του μυστικισμού στην σικελιανική ποίηση βλ. Ρίτσα Φράγκου – Κικιλια, «Άγγελος Σικελιανός. Ο ποιητής, ο στοχαστής, ο μυστικός», *Μυστικισμός και Τέχνη από το θεοσοφισμό του 1900 στη «νέα εποχή»*, εκδ. Εταιρεία σπουδών νεοελληνικού πολιτισμού και γενικής παιδείας, 2010, σσ. 143-154 και Ασπασία Χασιώτη, «Άγγελος Σικελιανός. Ένας ποιητής προφήτης», *Μυστικισμός και Τέχνη από το θεοσοφισμό του 1900 στη «νέα εποχή»*, εκδ. Εταιρεία σπουδών νεοελληνικού πολιτισμού και γενικής παιδείας, 2010, σσ. 155-164.

¹⁴⁶ Όπως διατυπώνει ο Βέϊκος, και ο Ηράκλειτος γύρω από το ζήτημα του θανάτου είναι βέβαιο ότι γνώριζε τις μυστηριακές συνήθειες όσο και την ορφική διδασκαλία. Αν και θεωρεί υπερβολικό να υποστηρίξει κάποιος ότι ο Ηράκλειτος εξαρτάται από τις παραπάνω θεωρίες, μολαταύτα πιστεύει σε μια πιθανή επίδραση που ενδέχεται να δέχτηκε ο Εφέσιος φιλόσοφος. Για μια αναλυτική μελέτη σχετικά με

ενότητα θανάτου και ζωής αναφέρεται στο πλαίσιο του παρόντος κεφαλαίου στο οποίο μελετούμε τη θέση ότι στην σικελιανική ποίηση οι αντιθετικές δυνάμεις είναι ταυτόχρονα συμπληρωματικές και αμοιβαία αντιστρέψιμες. Έτσι, λοιπόν, στην θεώρηση του ποιητή δυο αντιθετικές δυνάμεις όπως της ζωής και του θανάτου αποτελούν στην ουσία δύο αλληλένδετες δυνάμεις. Με αυτόν τον τρόπο ο Σικελιανός προβαίνει στην ενότητα των δυο παραπάνω αντιθετικών ζευγών, συνεχίζοντας έτσι να αποδεικνύει τον καθοριστικό ρόλο που είχε η ηρακλείτεια φιλοσοφία στην εξέλιξη και στην διαμόρφωση της σκέψης του. Θα ήθελα να σταθώ ιδιαίτερα στην προσωπική αλληλογραφία του ποιητή και σε ένα γράμμα το οποίο αποστέλλει σε άγνωστο αποδέκτη τον φθινόπωρο του 1937. Μόλις λίγους μήνες πριν, τον Αύγουστο του ίδιου έτους, ο Σικελιανός περνά ένα καρδιακό επεισόδιο το οποίο απετέλεσε αφορμή για το υπό συζήτηση γράμμα. Είναι η στιγμή που νιώθει ότι η ζωή του πλησιάζει στο θάνατο και είναι ακριβώς σε αυτό το γράμμα προς στο οποίο ο Σικελιανός θα φέρει στο νου του ένα απόσπασμα του Ηράκλειτου: «Αλλά τώρα πια ήυρε και σιγά-σιγά σα να 'γινε ένα με τη δύναμη του, ανακυκλίζεται μαζί της και ο Άδης και ο Διόνυσος, καθώς το θέλει και ο Ηράκλειτος είν' ένα πια για μενα»¹⁴⁷. Ο ποιητής παραπέμπει άμεσα στο απόσπασμα του Ηράκλειτου στο οποίο Άδης και Διόνυσος παρουσιάζονται σε απόλυτη ενότητα: «αὐτὸς δὲ Ἄϊδης καὶ Διόνυσος»¹⁴⁸. Στο παραπάνω απόσπασμα του φιλοσόφου, ο Άδης αντιπροσωπεύει τον θάνατο ενώ ο Διόνυσος την ζωή¹⁴⁹ δηλώνοντας έτσι ένα είδος ενότητας ανάμεσα στη ζωή και τον θάνατο, ως δύο δυνάμεις αντιθετικές αλλά ταυτόχρονα αλληλένδετες μεταξύ τους. Ο Σικελιανός χρησιμοποιεί ακριβώς την ίδια εικόνα που έχει αποσπάσει από τον Ηράκλειτο και στο ποίημα «Ελληνικός νεκροδείπνος»:

Ω Διόνυσε-Άδη, θείε μας προστάτη

(στ.98)

Το παραπάνω σχήμα ζωής και θανάτου το οποίο παρατίθεται με διάφορες μορφές στα αποσπάσματα του Ηράκλειτου¹⁵⁰ αποτελεί ένα από τα πολλά παραδείγματα του

το ζήτημα του θανάτου στον Ηράκλειτο Βλ. Θεόφιλος Βεΐκος, *Ο θάνατος στη σκέψη του Ηράκλειτου*, εκδ. Gutenberg, Αθήνα, 2017.

¹⁴⁷ Άγγελος Σικελιανός, *Γράμματα*, ό.π., σ. 233.

¹⁴⁸ D-K, B15.

¹⁴⁹ Είναι μια γνώμη η οποία γίνεται αποδεκτή από την μεγαλύτερη μερίδα των μελετητών. Ενδεικτικά Βλ. G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, ό.π., σ. 215, Χάρης Λαμπρίδης, ό.π., σ. 124 και Γεώργιος Μανιάτης, ό.π., σ. 327.

¹⁵⁰ Όπως υποστηρίζει ο Βεΐκος, σε δέκα εννέα αποσπάσματα ο Ηράκλειτος αναφέρεται άμεσα στον θάνατο και έχουμε και μια σειρά επιπλέον αποσπασμάτων στα οποία γίνεται έμμεση αναφορά σε αυτόν. Βλ. Θεόφιλος Βεΐκος, ό.π., σ. 11. Δεν είμαστε σε θέση να γνωρίζουμε πόσο από αυτά τα

φιλοσόφου με το οποίο επιχειρεί να ενισχύσει την θεωρία των αντιθέτων την οποία ο Σικελιανός, όπως έχουμε δει ως τώρα, την ενστερνίζεται. Έχοντας τα παραπάνω στη σκέψη μας, μπορούμε τώρα να κατανοήσουμε γιατί ο ποιητής επιλέγει στο γράμμα του να αναφέρει το απόσπασμα του Ηράκλειτου. Όπως ο Ηράκλειτος έτσι και ο Σικελιανός πιστεύει στην ενότητα ζωής και θανάτου, όπως παρατίθεται από τον Ηράκλειτο στο ογδοηκοστό όγδοο απόσπασμα: «ταυτό τ' ἔνι ζῶν καὶ τεθνηκός». Άλλωστε, ο Λευκαδίτης ποιητής σε μεγάλο μέρος των ποιημάτων του διατυπώνει ακριβώς αυτή την ενότητα ανάμεσα στην ζωή και τον θάνατο:

ο θάνατος μου κ' η ζωή
διπλό μου φέγγει αστέρι
μα γίνοντ' ένα μέσα μου

(«Στη Μαρία Πολυδούρη», στ.13-15)

που ξανάσμιζαν

σ' ένα η ζωή κι ο θάνατος

(«Γράμματα Ι», στ. 14-15)

Οι παραπάνω στίχοι έχω την εντύπωση ότι αποτελούν σημαντικό στοιχείο το οποίο αποδεικνύει πως για τον Σικελιανό θάνατος και ζωή αποτελούν μια ενότητα. Ιδιαίτερα η λέξη «ένα» την οποία χρησιμοποιεί ο ποιητής στα πρώτα δυο αποσπάσματα των ποιημάτων που παρέθεσα παραπάνω, ενδυναμώνει την άποψη για την επίδραση της ηρακλείτειας φιλοσοφίας καθώς η θέση του Ηράκλειτου ότι «ἐκ πάντων ἔν καὶ ἐξ ἑνός πάντα» βρίσκει μια λυρικότερη έκφραση στα αποσπάσματα του Σικελιανού. Αντίθετα, όπως θα δούμε στο επόμενο κεφάλαιο, που σχετίζεται με τον Πλάτωνα, το ζήτημα του θανάτου και της αθανασίας ο Σικελιανός το εκλαμβάνει μέσα από το πρίσμα της πλατωνικής φιλοσοφίας. Συνοψίζοντας, θα ήθελα να επισημάνω πως ο Σικελιανός επικοινωνεί με τον Ηράκλειτο τόσο μέσα από την έννοια του Λόγου όσο και της αρμονίας των αντιθέτων. Λαμβάνοντας υπόψιν αυτούς τους δυο παράγοντες, όπως ακριβώς επιχείρησα να κάνω, μπορούμε να αντιληφθούμε πως το σικελιανικό έργο διατηρεί την απαραίτητη ισορροπία και αρμονία κατευθυνόμενο διαρκώς από τον

αποσπάσματα γνώριζε ο Σικελιανός, το μόνο βέβαιο είναι ότι θα είχε κατά νου έναν αξιοσέβαστο αριθμό αυτών, κάτι που αποδεικνύεται και από όσα έχουμε αναφέρει έως τώρα. Το γεγονός ότι ο Σικελιανός επιλέγει από πιθανά αποσπάσματα του φιλοσόφου να αναφερθεί στην εικόνα με τον Άδη και τον Διόνυσο, μοιάζει απόλυτα λογικό καθώς ο Σικελιανός θα ένιωθε πιο οικεία με τα παραπάνω πρόσωπα τόσο εξ' αιτίας των μυστηρίων όσο και της ορφικής διδασκαλίας. Το παραπάνω όμως δεν αναιρεί σε ουδεμία περίπτωση την πιθανότητα ο Σικελιανός να γνώριζε κι άλλα αποσπάσματα του φιλοσόφου που αφορούν το συγκεκριμένο ζήτημα.

Λόγο. Ο Σικελιανός ευελπιστούσε μέσω του έργου του να φτάσει σε εμάς η φωνή του μεγάλου Εφέσιου φιλοσόφου και εν τέλει το κατάφερε.

Γ. Ο ΠΛΑΤΩΝΙΣΜΟΣ ΤΟΥ ΑΓΓΕΛΟΥ ΣΙΚΕΛΙΑΝΟΥ.

ὁ Ἔρωσ ἡμῖν ἡγεμὼν καὶ
στρατηγός(Συμπόσιον, στ. 193b)

Η σχέση του ποιητή με την φιλοσοφική σκέψη του Πλάτωνα είναι ιδιαίτερα περίπλοκη και αξίζει ανάλογης προσοχής. Μια συνολική θεώρηση του έργου του Σικελιανού που θα περιλάμβανε όχι μόνο τα δοκίμια αλλά και τα ποιήματά του, είναι η κατάλληλη μέθοδος για να κατανοήσουμε σε βάθος τον τρόπο που ο ποιητής μεταχειρίζεται το πλατωνικό έργο. Κανείς δεν μπορεί να αρνηθεί την κριτική που ασκεί ο Λευκαδίτης ποιητής στον Πλάτωνα, την οποία και παρέθεσα σύντομα στο πρώτο κεφάλαιο της εργασίας. Όπως όμως είχα τονίσει, ο Σικελιανός σε καμία περίπτωση δεν τοποθετεί τον Πλάτωνα στην ίδια μοίρα με τον Αριστοτέλη. Η εξοικείωσή του με το πλατωνικό έργο είχε αρχίσει ήδη πολύ νωρίς, ή για να το θέσουμε ακριβέστερα ο Πλάτων υπήρξε ο πρώτος φιλόσοφος τον οποίο ο Σικελιανός μελέτησε. Και αν ακόμα δεχτούμε ότι ο Πλάτωνας σε ορισμένα σημεία απογοήτευσε τον Σικελιανό¹⁵¹, είναι εξίσου βέβαιο ότι σε άλλα, περισσότερα, έπαιξε καθοριστικό ρόλο στη διαμόρφωση της σκέψης του. Πώς αλλιώς θα μπορούσε να μεταφραστεί η ανάγκη του Σικελιανού να χρησιμοποιήσει ως τίτλους ποιημάτων πρόσωπα και έννοιες από το πλατωνικό έργο; Τόσο το ποίημα «Διοτίμα», όσο και τα ποιήματα «Μελέτη θανάτου» και «Μέγιστον

¹⁵¹ Η Εύα Σικελιανού, αναφερόμενη στη σχέση του ποιητή με την φιλοσοφική σκέψη του Πλάτωνα θα γράψει: «Παίδι ακόμη έλπισε στον Πλάτωνα [...] αλλά κατέληξε στην απελπισμένη παραδοχή ότι κι ο Πλάτων αντιπροσωπεύει την ελληνική σκέψη όχι στην ακμή της αλλά στην παρακμή». Βλ. Εύα Σικελιανού, «Ο ποιητής Άγγελος Σικελιανός», Ερατοσθένης Καψωμένος (επιμ.), *Εισαγωγή στην ποίηση του Σικελιανού*, Ηράκλειο, εκδ. Πανεπιστημιακές εκδόσεις Κρήτης, 2011, σ. 63. Η Εύα Σικελιανού υποθέτω πως θα έχει κατά νου το απόσπασμα στο οποίο ο ποιητής σημειώνει για τον Πλάτωνα τα εξής: «η προσωπικότητα του Πλάτωνα έκλεισε βαθιά της όλη την Ελλάδα. Αλλά δεν την έκλεισε βεβαιότατα [...] απάνω στη δημιουργική ακμή της [...] αλλά τη στιγμή μιας δύσης, της πλουσιότερης κι ωραιότερης που γνώρισεν ο κόσμος, αλλά πάντα δύσης», βλ. Π. Λ., τ. Β', σ. 348. Πράγματι στο παραπάνω απόσπασμα τοποθετεί τον Πλάτωνα στο μεταίχιμιο και στην αρχή της κυριαρχίας του λογικού πεδίου. Το συγκεκριμένο όμως κείμενο στο οποίο και τοποθετείται το προαναφερθέν απόσπασμα δείχνει και μια άλλη πλευρά του ποιητή. Αν δούμε προσεκτικά το τέλος του κειμένου ο Σικελιανός ομολογεί πως ως την πρώτη περίοδο που ασκεί κριτική στον Πλάτωνα είχε υπόψιν του μια «μονομερή έρευνα των διαθηκών του Πλάτωνα», κάτι όμως που αργότερα θα αλλάξει καθώς όπως σημειώνει μόλις λίγες γραμμές παρακάτω: «η τεράστια σημασία του [Πλάτωνα] θα μου ξεσκαπάζονταν αργότερα όλη, όταν θα κατείχα την απρόσωπη της άλυσης αρχή». Βλ. Π. Λ., τ. Β', σ. 351.

μάθημα» αποτελούν μια πρώτη ένδειξη της επίδρασης που δέχτηκε ο Σικελιανός από τον Πλάτωνα. Αν θέλουμε να είμαστε πιο συγκεκριμένοι, μπορούμε να πούμε πως ο Σικελιανός μελέτησε τον Πλάτωνα ήδη πριν από το 1915, καθώς στο ποίημα «Χώματα» που θα κυκλοφορήσει την ίδια περίοδο στον τόμο του *Προλόγου στη Ζωή* ο ποιητής εξυμνεί τον φιλόσοφο:

Και να·
ω Συ, μόνον άγαλμα του Διόνυσου στη γη,
Πλάτωνα, να·
το τέλος της πορείας Σου
γίνεται δική μου αρχή.

(στ. 247-251)

Ήδη, λοιπόν, από το 1915 ο ποιητής αισθάνεται την ανάγκη να συνεχίσει το έργο του Πλάτωνα μια επιθυμία που θα δεν θα σβήσει ως τα τελευταία χρόνια της ζωής του¹⁵². Πριν όμως προχωρήσουμε στην περεταίρω φιλοσοφική ανάλυση η οποία θα μας βοηθήσει να κατανοήσουμε ακόμη καλύτερα τα παραπάνω, οφείλουμε να δούμε ποιες ήταν οι κύριες πηγές στις οποίες βασίστηκε ο Σικελιανός για τη μελέτη των θεωριών του φιλοσόφου.

Το παραπάνω εγχείρημα δεν είναι εύκολο καθώς δεν μπορούμε να είμαστε απολύτως βέβαιοι για το ποια έργα του Πλάτωνα, ο Σικελιανός γνώριζε. Πάντως, ένας συνδυασμός γεγονότων είναι ικανός να μας δώσει κάποιες πληροφορίες. Αρχικά, θα πρέπει να λάβουμε υπόψιν μας την βιβλιοθήκη των Δελφών στην οποία βρέθηκε η *Πολιτεία* σε Γαλλική μετάφραση (1848), ο *Φαίδρος* σε μετάφραση Θεοδωρακόπουλου (1948) καθώς και η μελέτη του τελευταίου *Εισαγωγή στον Πλάτωνα* (1940)¹⁵³.

¹⁵² Το 1946 ο Σικελιανός σε αλληλογραφία του με τον Τάκη Δημόπουλο θα επανέλθει στον Πλάτωνα παραθέτοντας έναν στίχο από τον *Φαίδρο*: «ἔνθα δὴ πόνος τε καὶ ἄγών ἔσχατος ψυχῆ πρόκειται» βλ. Πλάτωνος, *Φαίδρος*, 247d, εισαγωγή, αρχαίο και νέο κείμενο με σχόλια Ιωάννης Θεοδωρακόπουλος, εκδ. Βιβλιοπωλείο της Εστίας, Αθήνα, 1968.

¹⁵³ Ιωάννης Θεοδωρακόπουλος, *Εισαγωγή στον Πλάτωνα*, εκδ. Βιβλιοπωλείο της Εστίας, Αθήνα, 2000. Έχουμε την τύχη να γνωρίζουμε ότι ο Σικελιανός διέθετε τη μελέτη του Θεοδωρακόπουλου από το 1940, καθώς σε ένα κείμενο που γράφεται εκείνη την περίοδο αναφερόμενος στον Παλαμά θα γράψει: «του μίλησα για το βιβλίο του αγαπητού μου φίλου Γιάννη Θεοδωρακόπουλου, με τίτλο *Εισαγωγή στον Πλάτωνα*, οπού δε μπόρεσε να το διαβάσει. Αρθρώνοντας με κάποια δυσκολία τα λόγια, μου 'πε: -Εγγραψε και κάποιος άλλος, νομίζω, τελευταία για τον Πλάτωνα· κάποιος Παναγιωτίδης. -Ναι, του απάντησα, ένα βιβλίο στη καθαρεύουσα. -Βέβαια...κακό αυτό, και καλό που ο Θεοδωρακόπουλος έγραψε το δικό του στη δημοτική. Μα ποιος από τους δυό, παρ' όλα αυτά, μπήκε βαθύτερα στον Πλάτωνα; Ποιος έδωσε καλύτερα την μάχη περί της ουσίας; Τον καθυσύχασα τονίζοντάς του ότι στο βιβλίο του Θεοδωρακόπουλου ζωή και ουσία συμμαχούσαν εξαιρετικά» βλ. Π.Λ., τ. Δ', σ. 75. Για μια πιο αναλυτική παρουσίαση βλ. Δημήτριος Καραθανάσης, «Ο Άγγελος Σικελιανός για το έργο «Εισαγωγή στον Πλάτωνα» του Ιωάννη Θεοδωρακόπουλου», Ανακοίνωση στο 12^ο Πανελλήνιο Συνέδριο Φιλοσοφίας, Ιωάννινα, 11-13 Μαΐου 2018 (υπό δημοσίευση).

Παρενθετικά να σημειώσω ότι ο Σικελιανός διέθετε φιλικές σχέσεις με τον Θεοδωρακόπουλο, κάτι που κατά την γνώμη αποτέλεσε καθοριστικό παράγοντα για την περαιτέρω μελέτη του πλατωνικού έργου από τον Σικελιανό. Ένα από τα χαρακτηριστικά γεγονότα που συμβαίνουν κατά την δεκαετία του 1930 στην Ελλάδα είναι η φιλοσοφική στροφή στον Πλάτωνα. Προσωπικότητες που συνδέονται με τον Σικελιανό όπως οι Κανελλόπουλος, Τσάτσος και Θεοδωρακόπουλος και Συκουτρής αναδεικνύουν το πλατωνικό έργο με κάθε τρόπο. Η παρότρυνση του Θεοδωρακόπουλου να «ταχθούμε στην ακολουθία του Πλάτωνος» είναι αυτό που χαρακτηρίζει εκείνες της δεκαετίες και διαφωτίζεται στο κείμενο *Το πνεύμα του νεοελληνισμού και η τροπή των καιρών*¹⁵⁴. Δεν είναι όμως μόνο τα παραπάνω έργα του Πλάτωνα τα οποία γνώριζε ο Σικελιανός. Το ποίημα «Διοτίμα» (1913) είναι σημαντικό πειστήριο ότι ο Σικελιανός μελέτησε το *Συμπόσιο* του Πλάτωνα ήδη από τα νεανικά του χρόνια. Αργότερα, η μετάφραση η οποία πραγματοποιήθηκε από τον Ιωάννη Συκουτρή¹⁵⁵ σίγουρα θα έγινε γνωστή στον ποιητή καθώς έτρεφε ιδιαίτερη συμπάθεια για τον ίδιο κάτι που μαρτυρά και το ομώνυμο ποίημα «Ιωάννης Συκουτρής»¹⁵⁶:

Κι α ! πως θε 'ταν δυνατό, σα γύριζες και πάλι
στον όγλο, για την άνιση που Σε καρτέραε πάλη,
όλο Σου το αίμα μονομιά ξοπίσω να μη φύγει,
με την ιερή που Σ' το θρεψε Πλατωνική μανία

(στ. 9-12)

Επίσης, το ποίημα «Μελέτη θανάτου» έχει προφανέστατα αντλήσει τον τίτλο από τον *Φαίδωνα*, μια έννοια πάντως που ο Σικελιανός θα την συνάντησε και στη μελέτη του Θεοδωρακόπουλου¹⁵⁷, ενώ και το αμέσως επόμενο ποίημα «Μέγιστον μάθημα» παραπέμπει στην *Πολιτεία*¹⁵⁸ αποδεικνύοντας ότι πρόκειται για μια περίοδο έντονα πλατωνική.

¹⁵⁴ Ιωάννης Θεοδωρακόπουλος, *Το πνεύμα του νεοελληνισμού και η τροπή των καιρών*, Αθήνα, 1945. Είχε προηγηθεί άλλωστε η διατριβή του ιδίου με θέμα *Platons Dialektik des Sein*.

¹⁵⁵ Είναι ιδιαίτερα σημαντικό κατά την γνώμη μου ότι στην εισαγωγή που γράφει ο Συκουτρή για το *Συμπόσιο* τονίζει διαρκώς πως «ο Πλάτων είναι τελείως απαλλαγμένος από την ματαιόφρονα έπαρση των ορθολογιστών, ότι τα όρια της αλήθειας συμπίπτουν με τα όρια της λογικής αποδείξεως. Γνωρίζει τουναντίον ότι οι μεγάλες αλήθειες δεικνύονται, δεν αποδεικνύονται...». Βλ. Πλάτωνος, *Συμπόσιον*, μετάφραση και ερμηνεία Ιωάννης Συκουτρής, εκδ. Βιβλιοπωλείο της Εστίας, Αθήνα, 1934, σ. 155. Η παραπάνω προσέγγιση του αείμνηστου φιλόλογου σαφέστατα θα πρέπει να ικανοποιούσε τον Άγγελο Σικελιανό.

¹⁵⁶ Είναι γνωστό πως ο Σικελιανός, μετά την αυτοκτονία του Συκουτρή, του αφιέρωσε το ποίημα «Στον Ακροκόρινθο».

¹⁵⁷ Ιωάννης Θεοδωρακόπουλος, *Εισαγωγή στον Πλάτωνα*, ό.π., σ. 267.

¹⁵⁸ «Έπει ότι ή τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα». Βλ. Πλάτωνος, *Πολιτεία*, 504e-505a, μετάφραση Νικόλαος Σκουτερόπουλος, εκδ. Πόλις, Αθήνα, 2002.

Εδώ οφείλουμε να σημειώσουμε το εξής. Όπως είδαμε στο πρώτο κεφάλαιο, αυτό που «ενοχλούσε» τον Σικελιανό στο πλατωνικό έργο ήταν η κυριαρχία του ορθού λόγου. Όμως στα παραπάνω έργα του φιλοσόφου δεν επικρατεί πια μόνο ο λόγος αλλά έρχεται να τοποθετήσει δίπλα σε αυτόν και τον μύθο δείχνοντας έτσι ότι υπάρχει μια «οργανική σχέση ανάμεσά τους»¹⁵⁹. Ο Σικελιανός δεν στρέφει τυχαία την προσοχή του στα παραπάνω έργα του Πλάτωνα. Εκεί θα αναπτυχθούν τα μεγάλα θέματα για την ζωή, τον έρωτα, τον θάνατο και τις ιδέες, όχι μόνο μέσα από έννοιες και λογικά σχήματα αλλά και μέσα από τον μύθο, είναι τα έργα στα οποία «η ψυχή ανοίγει οργανικά με το λόγο»¹⁶⁰ δείχνοντας με αυτόν τον τρόπο τα όρια κάθε λογικής ερμηνείας. Αυτό ακριβώς ξεχώρισε ο Σικελιανός σε αυτά τα έργα, ότι δηλαδή η λογική έχει απόλυτη ανάγκη την ποίηση, τον μύθο προκειμένου να ολοκληρώσει οποιαδήποτε λογική θεμελίωση. Αυτή τη «διονυσιακή μορφή του Πλάτωνα»¹⁶¹ αναζητά ο Σικελιανός και την βρίσκει ακριβώς σε εκείνα τα μεγάλα έργα που ο φιλόσοφος πλάι στην διαλεκτική έρχεται να τοποθετήσει την ποιητική δημιουργία και τον μύθο. Μόνο αν έχουμε το παραπάνω κατά νου θα κατανοήσουμε τον τρόπο που ο Σικελιανός διαχειρίζεται το πλατωνικό έργο. Εδώ θα μπορούσε κανείς να παρατηρήσει πως η ερμηνευτική που ακολουθεί ο Λευκαδίτης ποιητής είναι εν μέρει σύμφωνη με την προσέγγιση του Θεοδωρακόπουλου στη μελέτη *Εισαγωγή στον Πλάτωνα*. Στο συγκεκριμένο έργο ο νεοέλληνας φιλόσοφος φωτίζει τον Πλάτωνα μέσα από τα έργα της μέσης περιόδου, προσπαθώντας να άρει τον διαχωρισμό λόγου και μύθου, δείχνοντας ότι «ο λόγος και ο μύθος αλληλοσυμπληρώνονται»¹⁶². Έτσι, λοιπόν, ο πλατωνισμός του Σικελιανού συγκλίνει σε ορισμένα σημεία με τον αντίστοιχο του Θεοδωρακόπουλου, και εδώ έγκειται ακριβώς το σχόλιο του ποιητή ότι στο συγκεκριμένο βιβλίο «ζωή και ουσία συμμαχούσαν εξαιρετικά»¹⁶³.

Προσπαθώντας να μελετήσουμε τις επιδράσεις που δέχτηκε ο Σικελιανός από τον Πλάτωνα αξίζει να σταθούμε πρώτα στην Δελφική Ιδέα, η οποία όπως είχαμε τονίσει σε προηγούμενο κεφάλαιο ενέχει στοιχεία από την αρχαία ελληνική φιλοσοφία. Σε έναν κύκλο ομιλιών τον οποίο σχεδίαζε ο ποιητής για τις δελφικές εορτές

¹⁵⁹ Ιωάννης Θεοδωρακόπουλος, *Εισαγωγή στον Πλάτωνα*, ό.π., σ. 361.

¹⁶⁰ Ο.π., σ. 329.

¹⁶¹ Τάκης Δημόπουλος, *Άγγελος Σικελιανός ο ποιητής και μύστης*, ό.π., σ. 42.

¹⁶² Για μια πιο λεπτομερή ανάλυση της ερμηνευτικής προσέγγισης του Ιωάννη Θεοδωρακόπουλου στο έργο *Εισαγωγή στον Πλάτωνα* βλ. Κώστας Μιχαηλίδης, «Ο πλατωνισμός του Ιωάννη Θεοδωρακόπουλου μια αναφορά στην «Εισαγωγή στον Πλάτωνα»», *Τετράδια «Ευθύνης»* (Αναφορά στον Ι. Ν. Θεοδωρακόπουλο), τχ.18, 1983, σσ. 97-103.

¹⁶³ Π. Λ., τ. Γ', σ. 75.

συμπεριλαμβάνεται εκτός από τους Προσωκρατικούς και το όνομα του Πλάτωνα¹⁶⁴. Το παραπάνω δεν αποτελεί μόνο ένα δείγμα θαυμασμού που ένιωθε ο Σικελιανός προς τον Πλάτωνα, αλλά κατά την γνώμη μου δείχνει και κάποια πιθανή επίδραση την οποία δέχτηκε από τον φιλόσοφο και θέλησε να την αποτυπώσει στην Δελφική Ιδέα. Αρχικά θα ήθελα να σταθώ στο κατά πόσο ο όρος Ιδέα, τον οποίο ο Σικελιανός χρησιμοποιεί ως «Δελφική Ιδέα», οφείλει της καταβολές του εκτός των άλλων και στο πλατωνικό έργο και στην θεωρία των ιδεών¹⁶⁵. Εδώ οφείλουμε να σημειώσουμε παρενθετικά ότι ο ποιητής δεν χρησιμοποιεί την ιδέα μόνο για να περιγράψει την Δελφική του προσπάθεια. Στον «Πρόλογο» του *Λυρικού Βίου* ο ίδιος αναφέρεται στην «Ιδέα του Ποιητή»¹⁶⁶, κάτι που κατά την γνώμη μου έχει ιδιαίτερη αξία καθώς δείχνει ότι πρόκειται για μια έννοια η οποία απασχόλησε τον ποιητή και πέραν των Δελφών.

Το 1928, την περίοδο δηλαδή της Δελφικής προσπάθειας, ο Σικελιανός θα γράψει και θα εκδώσει δύο άρθρα που φέρουν τον τίτλο «Η μοιραία επιστροφή των Ιδεών-μητέρων»¹⁶⁷. Ήταν η πρώτη δημοσιευμένη απόπειρα του ποιητή να περιγράψει την ανάγκη αναζήτησης των ιδεών δίνοντας ταυτόχρονα και κάποια χαρακτηριστικά τους. Ανάλογη προσπάθεια έχουμε και στις ομιλίες που ακολούθησαν από το 1930 έως το 1936, από τις οποίες ξεχωρίζει κατά την γνώμη μου η πρώτη ομιλία του 1931, στην οποία ο Σικελιανός αναφέρεται στην έννοια της ιδέας. Αν και σε κανένα από τα παραπάνω άρθρα δεν παραπέμπει ευθέως στην πλατωνική θεωρία των ιδεών, θεωρώ πως υπάρχει άμεση σύνδεση στο τρόπο που ο Σικελιανός ορίζει τις ιδέες με τις αντίστοιχες του Πλάτωνα¹⁶⁸.

Ο Τάκης Δημόπουλος, γνωρίζοντας από κοντά την όλη προσπάθεια του Σικελιανού, σημείωνε πως ο Λευκαδίτης ποιητής με την Δελφική Ιδέα προσδίδει μια αξιολογική προτεραιότητα στο πνεύμα, δίχως αυτό βέβαια να σημαίνει ότι υποβαθμίζει την ύλη¹⁶⁹. Η τοποθέτηση του Δημόπουλου με βρίσκει απόλυτα σύμφωνα μιας και σε όλα τα κείμενα της περιόδου ο ποιητής αφήνει να εννοηθεί ξεκάθαρα ότι η Δελφική

¹⁶⁴ Π. Α., τ. Β', σ. 262.

¹⁶⁵ Γράφω «εκτός των άλλων» καθώς το γεγονός μια πιθανής προέλευσης του όρου από την φιλοσοφία του Πλάτωνα δεν αποκλείει κι άλλες πιθανές επιδράσεις.

¹⁶⁶ Α. Β., τ. Α', σ. 69.

¹⁶⁷ Π. Α., τ. Β', σσ. 119-130.

¹⁶⁸ Σε αυτό το σημείο θα συμφωνήσω με την Φράγκου-Κικίλια, η οποία και θεωρεί άξιο απορίας που ο Σικελιανός δεν αναφέρεται άμεσα στον Πλάτωνα όταν προσπαθεί να εξηγήσει την έννοια της Ιδέας. Βέβαια, η ίδια παρά το γεγονός ότι αφήνει να εννοηθεί πως ο Λευκαδίτης ποιητής έχει βασιστεί στις πλατωνικές Ιδέες δεν προχωρά σε καμία διεξοδική ανάλυση του ζητήματος. Βλ. Ρίτσα Φράγκου – Κικίλια, *ό.π.*, σ. 270.

¹⁶⁹ Τάκης Δημόπουλος, *ό.π.*, σ. 82.

Ιδέα είναι προπαντός μια πνευματική προσπάθεια. Το παραπάνω αιτιολογεί ακριβώς, κατά την γνώμη μου, την επιλογή του Σικελιανού να χρησιμοποιήσει την έννοια της Ιδέας για να περιγράψει την όλη του προσπάθεια. Οι Ιδέες για τον Λευκαδίτη ποιητή δεν δύναται να αναζητηθούν μέσα στην υλική πραγματικότητα, κάτι που θα αναδείξουμε και στην συνέχεια της ενότητας. Όπως ακριβώς ο Πλάτων, έτσι και ο Σικελιανός αποδέχεται ότι οι Ιδέες είναι κάτι πέρα από εμάς, πράγμα που σημαίνει ότι δεν δημιουργούνται από τον άνθρωπο αλλά προϋπάρχουν: «Οι Ιδέες-Μητέρες είναι αιώνιες και δεν εφευρίσκονται»¹⁷⁰ θα γράψει χαρακτηριστικά ο Σικελιανός δίνοντας τα δύο πρώτα χαρακτηριστικά που τον φέρνουν κοντά στην πλατωνική φιλοσοφία. Η πεποίθηση του ποιητή ότι οι Ιδέες είναι αιώνιες άρα και άφθαρτες έχει να κάνει με το γεγονός ότι οι Ιδέες είναι στην ουσία μη υλικές οντότητες και ακριβώς αυτός είναι ένας από τους βασικότερους λόγους που τις τοποθετεί στο κόσμο του πνεύματος και όχι τη ύλης. Στην *Πολιτεία* ένα από τα βασικά επιχειρήματα του Πλάτωνα για να δείξει ότι οι Ιδέες διαφέρουν οντολογικά από τα αντικείμενα του αισθητού κόσμου είναι ότι έχουν παντοτινή υπόσταση (Ὡς τοῦ ἀεὶ ὄντος) και συνεπώς δεν υπόκεινται στην γέννηση και τη φθορά (ἀλλὰ οὐ τοῦ ποτέ τι γιγνομένου καὶ ἀπολλυμένου)¹⁷¹. Επιπλέον σε πολλά χωρία της *Πολιτείας* είναι ξεκάθαρο πως οι Ιδέες δεν είναι δημιουργήματα των ανθρώπων¹⁷² και άρα σε καμία περίπτωση δεν πρόκειται για μια υποκειμενική υπόθεση¹⁷³. Σε αναλογία με τα παραπάνω, ο Σικελιανός θα επισημάνει την μοναδικότητα των Ιδεών με την έννοια ότι δεν μπορεί να υπάρχουν Ιδέες οι οποίες στον κάθε ένα να είναι διαφορετικές. Με άλλα λόγια, δεν μπορεί ο κάθε ένας να δημιουργήσει διαφορετικές Ιδέες καθώς δεν είναι μια υποκειμενική υπόθεση: «η Ιδέα είναι τάχα υπόθεση ατομική μας ; Και εξαρτάται από την έμπνευση οποιουδήποτε ανθρώπου ; [...] Βεβαιότατα και όχι»¹⁷⁴. Υποστηρίζοντας την μοναδικότητα των Ιδεών ο Λευκαδίτης ποιητής παρουσιάζει τις Ιδέες ως «συλλεκτικές»¹⁷⁵ με την έννοια ότι κάθε Ιδέα είναι ικανή να «συγκεντρώνει το ουσιώδες»¹⁷⁶ πολλών εννοιών ενός

¹⁷⁰ Π. Α., τ. Β', σ. 119.

¹⁷¹ Πλάτωνος, *Πολιτεία*, 527b5. Την ίδια επιχειρηματολογία βρίσκουμε και σε άλλα έργα όπως στον *Φαίδων* όταν ο Κέβης θα συμφωνήσει με τον Σωκράτη πως ενώ τα αισθητά ποτέ δεν βρίσκονται στην ίδια κατάσταση (Πλάτωνος, *Φαίδων*, 78e, μετάφραση Θεόδωρος Μαυρόπουλος, εκδ. Ζήτρος, Αθήνα, 2007) δεν συμβαίνει το ίδιο με τις ιδέες, οι οποίες δεν επιδέχονται την παραμικρή αλλοίωση (Πλάτων, *Φαίδων*, 78d,).

¹⁷² Πλάτωνος, *Πολιτεία*, 597c-597d.

¹⁷³ Ιωάννης Θεοδωρακόπουλος, ό.π., σ. 241.

¹⁷⁴ Π. Α., τ. Β', σ. 265.

¹⁷⁵ Ό.π., σ. 246.

¹⁷⁶ Ό.π., σ. 415.

ορισμένου τύπου. Αυτό ακριβώς συμβαίνει και με την Δελφική Ιδέα. Δηλαδή, όταν ο Σικελιανός γράφει πως «οι Δελφοί θα γίνουν το κέντρο της Ιδέας της ομοσπονδίας»¹⁷⁷ εννοεί πως κάτω από αυτή την Ιδέα-την Δελφική-θα συγκεντρωθούν όλες οι αφηρημένες έννοιες της ενότητας και ομοσπονδίας των εθνών. Για κάθε περίπτωση επιμέρους εννοιών υπάρχει μόνο μια Ιδέα, στην προκειμένη περίπτωση η Δελφική Ιδέα (που στην ουσία εκφράζει την Ιδέα της Ομοσπονδίας) παρουσιάζεται από τον ποιητή ως η αρχετυπική Ιδέα τόσο της «Ευρωπαϊκής ομοσπονδίας»¹⁷⁸ όσο και όλων των αφηρημένων εννοιών που έχουν ως κοινό γνώρισμα την ενότητα και ομοσπονδία των εθνών. Με άλλα λόγια, θα λέγαμε ότι η Ιδέα της ομοσπονδίας των εθνών ή αλλιώς Δελφική Ιδέα, αποτελεί την ουσία όλων των αντίστοιχων εννοιών. Έχοντας το παραπάνω κατά νου, μπορούμε να ερμηνεύσουμε και την «Ιδέα του Ποιητή» στην οποία όπως σημείωσα παραπάνω αναφέρεται ο Σικελιανός. Έτσι, μπορεί να υπάρχουν πολλοί ποιητές αλλά υπάρχει μόνο μια Ιδέα του Ποιητή και για αυτόν τον λόγο είναι «η μόνη γνήσια» και αυτή που «συσπειρώνει»¹⁷⁹ όλες τις επιμέρους έννοιες. Το παραπάνω γίνεται πιο κατανοητό αν στρέψουμε την προσοχή μας στο πλατωνικό έργο. Στην *Πολιτεία* εκφράζεται η άποψη ότι για κάθε ομάδα επιμέρους πραγμάτων που έχουν κοινό ένα δεδομένο γνώρισμα, υπάρχει μόνο μια ιδεατή φόρμα που αντιστοιχεί το γνώρισμα αυτό¹⁸⁰. Έτσι, απέναντι στα «περὶ ἕκαστα τὰ πολλά» υπάρχει μόνο μια ορισμένη Ιδέα για κάθε σύνολο επιμέρους πραγμάτων¹⁸¹.

Ως εδώ έχουμε διαπιστώσει ότι οι Ιδέες είναι αιώνιες, προϋπάρχουν, δεν εφευρίσκονται αλλά όπως ο ίδιος ο ποιητής θα σημειώσει λίγο παρακάτω «οι Ιδέες ανακαλύπτονται»¹⁸². Ακριβώς σε αυτό το σημείο έχουμε την πρώτη νύξη ότι οι Ιδέες παρά το γεγονός ότι είναι αιώνιες, άρα και μη υλικές οντότητες, ο άνθρωπος μπορεί να φτάσει στην σύλληψη τους. Και ο μόνος τρόπος για να συλλάβει κανείς τις Ιδέες είναι να «μοχθεί πνευματικά»¹⁸³. Ο Σικελιανός αποδέχεται ότι η σύλληψη των Ιδεών, άρα και της Δελφικής Ιδέας, δεν δύναται να γίνει μονομιάς αλλά απαιτεί σκληρή πνευματική προσπάθεια, μια άποψη που υποστηρίζει και ο Πλάτων στην *Πολιτεία* καθώς θεωρεί πως δεν πρόκειται για μια διαδικασία που γίνεται ξαφνικά (ἐξαίφνης)

¹⁷⁷ Ο.π., σ. 279.

¹⁷⁸ Ο.π., σ. 279.

¹⁷⁹ Λ. Β. τ. Α', σ.69.

¹⁸⁰ Πλάτωνος, *Πολιτεία*, 596b.

¹⁸¹ Ο.π., 596a.

¹⁸² Π. Α., τ. Β', σ. 119.

¹⁸³ Ο.π., σ. 266.

αλλά κάτι που αναδύεται σταδιακά (Συνηθείας δὴ οἶμαι δέοιτ' ἄν, εἰ μέλλοι τὰ ἄνω ὀψεσθαι)¹⁸⁴. Ο ποιητής έτσι θεωρεί πως η πνευματική προσπάθεια θα έχει ως αποτέλεσμα «[οι Ιδέες] να ανατείλουνε μια μέρα φανερά στον ισημερινό της διανοητικής και ψυχικής της ανθρωπότητας ζωής»¹⁸⁵. Με την παραπάνω διατύπωση ο Λευκαδίτης ποιητής εκτός του ότι για ακόμη μια φορά παραδέχεται-έστω και έμμεσα- ότι η σύλληψη των Ιδεών είναι δυνατή, τις συνδέει με το διανοητικό και ψυχικό μέρος της ανθρώπινης ζωής και όχι με το υλικό. Το γεγονός ότι οι Ιδέες ξεπερνούν τα όρια του υλικού κόσμου δεν σημαίνει όμως ότι το άτομο δεν μπορεί να φτάσει στη σύλληψή τους. Μόνο, που οι Ιδέες ως μη υλικές οντότητες είναι αδύνατο να κατανοηθούν με την ύλη και το σώμα. Αυτό ακριβώς εκφράζει ο ποιητής όταν αναφέρεται στην πηγή της Δελφικής Ιδέας, η οποία «αποτραβάει» τον ίδιο από τον «απλοϊκό υλισμό» εωσότου καταφέρει να γίνει «πνευματικά αλληλέγγυος»¹⁸⁶. Κατανοούμε πως για τον Λευκαδίτη ποιητή τον πρώτο λόγο για την σύλληψη των Ιδεών δεν έχει το σώμα αλλά το διανοητικό και ψυχικό μέρος του ανθρώπου. Όμως εδώ πρέπει να είμαστε προσεκτικοί καθώς το γεγονός ότι οι Ιδέες δεν έχουν υλική οντότητα και δεν συλλαμβάνονται με το σώμα, δεν σημαίνει ότι είναι αποκομμένες από τον υλικό κόσμο. Για την ακρίβεια οι Ιδέες είναι αυτές που θεμελιώνουν τον υλικό κόσμο, επιβεβαιώνοντας την άποψη του Δημόπουλου για την αξιολογική προτεραιότητα του πνεύματος έναντι της ύλης στην Δελφική Ιδέα. Και εδώ οφείλουμε να σημειώσουμε και κάτι ακόμη. Ο Σικελιανός πιστεύει ακράδαντα πως η «πνευματική καταγωγή» των Ιδεών και πιο συγκεκριμένα της Δελφικής Ιδέας¹⁸⁷ είναι αυτό το χαρακτηριστικό που τις κάνει να έχουν «αυθεντικό ανάστημα»¹⁸⁸ όχι ως αφηρημένες οντότητες αλλά έχοντας άμεση σχέση με την «πραγματικότητα»¹⁸⁹. Ο αυθεντικός χαρακτήρας των Ιδεών είναι που ωθεί τον ποιητή στην πνευματική προσπάθεια μέχρι να καταφέρει τελικά να συλλάβει την Δελφική Ιδέα, όπως ο Πλάτων εγκαταλείπει προς στιγμήν την σφαίρα της εμπειρίας στην αναζήτηση «τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν»¹⁹⁰.

¹⁸⁴ Πλάτωνος, *Πολιτεία*, 516α.

¹⁸⁵ Π. Α., τ. Β', σ. 119.

¹⁸⁶ Ο.π., σ. 251.

¹⁸⁷ Ο.π., σ. 264.

¹⁸⁸ Ο.π., σ. 83. Όταν αναφέρεται στην «Ιδέα του Ποιητή» επιμένει ο ίδιος να την χαρακτηρίζει ως τη μόνη «γνήσια» αποδεικνύοντας και αυτή τη φορά τον αυθεντικό χαρακτήρα των «Ιδεών». Βλ. Α. Β., τ. Α', σ. 69.

¹⁸⁹ Ο.π., σ. 264.

¹⁹⁰ Πλάτωνος,, *Φαίδων*, 99ε.

Το γεγονός ότι οι Ιδέες ανατέλλουν στο διανοητικό και ψυχικό μέρος του ανθρώπου είναι μια σημαντική διατύπωση του Σικελιανού όχι μόνο για τους λόγους που έως τώρα έχουμε αναφέρει. Αν ο Σικελιανός ξεχώριζε το διανοητικό μέρος ως το μόνο ικανό για να φτάσει κανείς στην σύλληψη των Ιδεών, θα μας έκανε ιδιαίτερη εντύπωση και θα αναιρούσε την έως τώρα κριτική του απέναντι στον ορθό λόγο. Ο ποιητής όμως τοποθετεί δίπλα στο νου, δίπλα δηλαδή στην διάνοηση την ψυχή. Ο Σικελιανός είναι ξεκάθαρο πως δεν αρκείται μονάχα στο διανοητικό μέρος της ψυχής, αλλά ελευθερώνει την ψυχή από την απόλυτη λογική κυριαρχία. Πώς θα μπορούσε άλλωστε ένα διονυσιακό πνεύμα σαν τον Σικελιανό να αρκεστεί στα στενά όρια της αναλυτικής μεθόδου του νου; Η άμεση σύνδεση των Ιδεών με την ψυχή είναι κάτι που ο Σικελιανός τονίζει σε αρκετά σημεία, κάνοντας λόγο για την «βαθύτερη συσχέτιση Ψυχής και Ιδέας»¹⁹¹. Είναι το σημείο που ο Σικελιανός όσο απομακρύνεται από τον Πλάτωνα άλλο τόσο τον πλησιάζει. Όσο απογοητεύτηκε από τις λογικές αποδείξεις του Σωκράτη άλλο τόσο ενθουσιάστηκε από την Διοτίμα. Η πνευματική προσπάθεια του ποιητή με σκοπό να φτάσει στην σύλληψη της Δελφικής Ιδέας δεν αρκείται σε ορθολογικές αναλύσεις. Στρέφεται στο βάθος της ψυχής, εκεί που πια τοποθετούνται τα όρια κάθε λογικής ερμηνείας. Μέσα από τον διδασκαλικό τόνο της Διοτίμας ο Σικελιανός αναζητά να φτάσει στο πνευματικό αποκορύφωμα συλλαμβάνοντας την Δελφική Ιδέα. Και εδώ ακριβώς αρχίζει η πνευματική προσπάθεια του ποιητή. Σε αυτή τη προσπάθεια η ψυχή έχει τον καθοριστικό ρόλο δείχνοντας για ακόμη μια φορά ότι η νόηση δεν είναι από μόνη της ικανή για να φτάσει στην ιδέα. Είναι η στιγμή που ο Σικελιανός διαισθάνεται μια δαιμόνια δύναμη να συγκλονίζει την ψυχή του. Στο «Προανάκρουσμα» της Δελφικής Ιδέας ο ποιητής ομολογεί πως αυτό που τον ωθεί ως την σύλληψη της Ιδέας είναι ο «Ρυθμός» που αισθάνεται στο βάθος της ψυχής του¹⁹². Είναι ο Ρυθμός για τον οποίο έκανε λόγο στο ποίημα «Διοτίμα»:

ακολουθώντας της ψυχής μου τη γλυκιά φωνή,
στέκω μπροστά στην άναρχη χαρά σου,
ω Έρωτα-Ρυθμέ !

(στ.13-15)

Είναι ο έρωτας που πηγάζει από την ψυχή του Σικελιανού ως δύναμη δημιουργική και που διαρκώς σπρώχνει τον ποιητή προς την Δελφική Ιδέα. Τα όρια του έρωτα δε μπορεί

¹⁹¹ Π. Λ., τ. Β', σ. 268.

¹⁹² Ο.π., σ. 13.

καμία λογική ερμηνεία να τα ξεπεράσει μονάχη της. Και ο Πλάτωνας, πρώτος από όλους, εναντιώνεται σε κάθε λογική ερμηνεία τοποθετώντας τον μύθο της Διοτίμας¹⁹³. Θα μνημονεύσω για ακόμη μια φορά τον Τάκη Δημόπουλο, ο οποίος έγραφε πως ο «αγωνιστικός έρωτας, έρωας πλατωνικός» υπάρχει παντού στο σικελιανικό έργο και σαφέστατα και στην Δελφική Ιδέα¹⁹⁴.

Ο Σικελιανός είναι έντονα ερωτικός και ταυτόχρονα πνευματικός άνθρωπος, και ο πνευματικός έρωτας διακρίνεται σε κάθε πλευρά του έργου του από την Δελφική Ιδέα έως και τα ποιήματά του. Ο πλατωνικός έρωτας είναι παρόν κάθε στιγμή και για αυτό ακριβώς οφείλουμε να σημειώσουμε πρώτα από όλα ότι ο Σικελιανός κατανοεί τον έρωτα ως ένα είδος πνευματικής τεκνογονίας. Ο έρωτας στο σικελιανικό έργο δεν ανήκει στο επίπεδο του ηδονισμού, δεν είναι με άλλα λόγια μονάχα ένας βιολογικός-σωματικός έρωτας. Είναι βέβαιο πως ο ποιητής έχει διαρκώς τα λόγια της Διοτίμας πλάι του: «Οἱ μὲν οὖν ἐγκύμονες, ἔφη, κατὰ τὰ σώματα ὄντες πρὸς τὰς γυναῖκας μᾶλλον τρέπονται καὶ ταύτη ἐρωτικοί εἰσιν»¹⁹⁵. Ακριβώς όπως τίθεται στον πλατωνικό διάλογο ο Σικελιανός δεν αρκείται στο βιολογικό φαινόμενο της σύλληψης. Ο έρωτας σημαίνει πνευματική δημιουργία και ο Λευκαδίτης ποιητής όπως πολύ καλά διδάχτηκε από την Διοτίμα ανήκει σε αυτούς που «οἱ ἐν ταῖς ψυχαῖς κυοῦσιν ἔτι μᾶλλον ἢ ἐν τοῖς σώμασιν»¹⁹⁶. Και ακριβώς εδώ έγκειται και η Δελφική Ιδέα. Ο έρωτας του Σικελιανού με την Εύα δεν ήταν απλώς ένας σωματικός έρωτας. Ο Λευκαδίτης ποιητής είχε την τύχη να βρει στην Εύα μια ωραία ψυχή μέσα σε ένα ωραίο σώμα¹⁹⁷. Ο Άγγελος και η Εύα δεν μείναμε μόνο ἐν τοῖς σώμασιν εγκύμονες¹⁹⁸ αλλά και ἐν ταῖς ψυχαῖς. Η γέννηση της Δελφικής Ιδέας έμοιαζε να είναι το πνευματικό παιδί τους που θα έμενε για πάντα αθάνατο.

¹⁹³ Ιωάννης Θεοδωρακόπουλος, *ό.π.*, σ. 327.

¹⁹⁴ Τάκης Δημόπουλος, *Η διαλεκτική ενός λυρικού βίου*, Αθήνα, εκδ. Ίκαρος, 1971, σσ. 61, 70.

¹⁹⁵ Πλάτωνος, *Συμπόσιον*, 209a.

¹⁹⁶ Αυτόθι.

¹⁹⁷ Πλάτωνος, *Συμπόσιον*, 209c. Αξίζει κανείς να ανατρέξει και στο δοκίμιο του Καπετανάκη *Έρωας και χρόνος* στο οποίο προσεγγίζει αυτό το σημείο του πλατωνικού διαλόγου, βλ. Δημήτριος Καπετανάκης, *Δοκίμια: Μυθολογία του ωραίου-Έρωας και χρόνος*, Αθήνα, εκδ. Γαλαξία, 1962, σσ. 81-82.

¹⁹⁸ Με την «Χρυσόφρυδη», που αποτελεί την τελευταία ενότητα του *Αλαφροΐσκιωτου*, ο ποιητής δήλωνε την βιολογική συνέχεια που κέρδιζε με την παρουσία του γιού του: «Μεγαλομάτα· έναν υγιό/να δώσω σου ονειρεύομαι,/κι ο πόθος που με ζώνει/μου σφίγγει γύρα τα νεφρά/σαν πάγος και σα χιόνι. [...] Θέλω ν' αφήσω τη βαθιά/κι ανάλαφρη λαχτάρα/κλήρα σ' ασύγκριτον υγιό» (στ. 937-941,1025-1027).

Μέσα σε αυτό το πλαίσιο θα πρέπει να ερμηνευτεί κατά την γνώμη μου η παιδευτική αποστολή που βαραίνει τον Σικελιανό. Ο έρωτας παρακινεί τον ποιητή να αναπτύξει τον εαυτό του φτάνοντας ως την σύλληψη της Δελφικής Ιδέας. Ο ίδιος όμως δεν σταματά εδώ, καθώς αισθάνεται ως ο μύστης που διακατέχεται από την επιθυμία να διαμορφώσει την ψυχή των υπόλοιπων ανθρώπων. Σε αρκετά σημεία των δοκιμίων που γράφονται κατά την περίοδο της Δελφικής Ιδέας ο Σικελιανός νιώθει ότι ανήκει στα «πλέον άγρυπνα πνεύματα» όπου φτάνοντας πια στην θέαση της Δελφικής Ιδέας δεν νιώθουν ότι έχει τελειώσει το έργο για αυτούς. Αντίθετα, επιστρέφουν πίσω και «ωσάν δάδες στα ίδια τους τα χέρια» έρχονται για να «φωτίσουν» την ανθρωπότητα¹⁹⁹. Η αναλογία με την πλατωνική σκέψη είναι εμφανέστατη²⁰⁰. Ο ποιητής μοιάζει να τοποθετεί τον εαυτό του ανάμεσα σε αυτούς που βγαίνοντας από το σπήλαιο και φτάνοντας στην θέαση του ίδιου του φωτός, επιστρέφουν πίσω φωτισμένοι για να επιδράσουν πάνω στους υπόλοιπους χάρη στη γνώση τους. Το παραπάνω εκφράζεται ακόμη καλύτερα εάν ανατρέξουμε στο ποίημα «Η Εστιάδα»:

Μείνε στραμμένος στην ψυχή σου,
προς τον Ήλιο της αιώνιας σου χαράς!

Ενώ εγώ φέρνω την καθάρια σου εντολή
υψωμένη
μες στο σπήλαιο των ανθρώπων !

(στ.12-16)

Και εδώ θα πρέπει να φέρουμε στο νου μας μερικές γραμμές από τον «Πρόλογο» του *Λυρικού Βίου* εκεί που ο ποιητής περιέγραφε την πορεία της δικής τους ψυχικής ανάτασης που είχε αρχίσει όσο ακόμα ήταν νέος: «τέτοιο στάδιο [...] για την απώτερη ουσιαστική Μύηση της, είναι η γνήσια Εφηβότητα: [...] σαν η πρώτη θετική οργανική συγκρότηση των δυνάμεών του-ψυχικών, σωματικών, πνευματικών-ολόγυρα απ' τον τρίσβαθο πυρήνα μιας συνολικής ερωτικής του πόλωσης και μιας συνολικής ερωτικής ακτινοβολίας, για την αμεσότερη, εκτενέστερη, και σύγχρονα

¹⁹⁹ Π. Α., τ. Β', σ. 120.

²⁰⁰ Στην πλατωνική *Πολιτεία* όσοι έχουν φτάσει στην θέαση του αγαθού οφείλουν να επιστρέψουν στο σπήλαιο και να φωτίσουν και τους υπόλοιπους: «Ἡμέτερον δὴ ἔργον, ἦν δ' ἐγώ, τῶν οἰκιστῶν τάς τε βελτίστας φύσεις ἀναγκάσαι ἀφικέσθαι πρὸς τὸ μάθημα ὃ ἐν τῷ πρόσθεν ἔφαμεν εἶναι μέγιστον, ἰδεῖν τε τὸ ἀγαθὸν καὶ ἀναβῆναι ἐκείνην τὴν ἀνάβασιν, καὶ ἐπειδὴν ἀναβάντες ἰκανῶς ἴδωσι, μὴ ἐπιτρέπειν αὐτοῖς ὃ νῦν ἐπιτρέπεται» βλ. Πλάτωνος, *Πολιτεία*, 519b.

μυχαίτερη δημιουργική αφομοίωση, μετουσίωση και κατάγνωση βαθιά του τού Παντός»²⁰¹. Η ψυχική άσκηση του ποιητή αρχίζει από όσο ακόμα είναι νέος και έχει ως κινητήρια δύναμη τον έρωτα. Η ψυχή του ποιητή δεν νικιέται από την επιθυμία των εφήμερων ηδονών όπως ο ίδιος θα γράψει σε ένα άρθρο του αφιερωμένο στον Βιζυηνό, στο οποίο αναφερόμενος στον έρωτα θα κάνει λόγο για την πνευματική άσκηση τοποθετώντας τους ορφικούς, τον Πλάτωνα και τον Πλωτίνο σε μια ενιαία παράδοση, μια άποψη που δεν είναι καθόλου λανθασμένη: «στην ορφική παράδοση, που την ακολουθεί πιστά η πλατωνική κ' η πλωτινική φιλοσοφία, ο έρωτας κατ' αρχή παρουσιάζεται σα δύναμη τυφλή, αλλά χάρη στην εντεταμένη άσκηση παραχωρεί, με το βαθμιαίο φωτισμό του, έναν αδιάλυτο δεσμό προς ό,τι εκείνος έπλασε, στο σύμπαν, επιδιώκοντας την τελείωσή του»²⁰².

Ο Σικελιανός, έντονα πλατωνικός, θα στραφεί στην περίοδο της «Εφηβότητας» εκεί που αρχίζει η μύηση της ψυχής του²⁰³. Και σε αυτό το σημείο οφείλουμε να παρατηρήσουμε κάτι ακόμα. Με το παραπάνω απόσπασμα ο Σικελιανός δεν δείχνει καμία διάθεση να μειώσει το σώμα έναντι της ψυχής. Ούτε όμως αρκείται σε έναν υλικό έρωτα που θα ήταν αποτέλεσμα μόνο σωματικού ηδονισμού. Όπως ο ίδιος είδαμε να ομολογεί παραπάνω, συγκροτούνται τόσο οι σωματικές όσο και οι ψυχικές και πνευματικές δυνάμεις, μοιάζοντας έτσι ο σωματικός έρωτας να αποτελεί την υλική απεικόνιση του πνευματικού. Την λαμπρότητα του σώματος ο Σικελιανός ποτέ δεν την ξέχασε²⁰⁴. Σάμπως όμως ο πλατωνικός έρωτας δεν αρχίζει από το σώμα; Όταν η

²⁰¹ Λ. Β., τ. Α', σ. 20.

²⁰² Ο Σικελιανός γνώριζε πολύ καλά την στενή σχέση που υπάρχει ανάμεσα στους ορφικούς και τον Πλάτωνα και μετέπειτα στους νεοπλατωνικούς. Το γεγονός ότι ο Πλάτωνας υπήρξε κληρονόμος της ορφικής παράδοσης σε πολλά ζητήματα, είναι κάτι που είχε ήδη υποστηρίξει και ο Θεοδωρακόπουλος στη μελέτη του για τον Πλάτωνα, την οποία όπως επισήμανα, ο Σικελιανός γνώριζε. Βλ. Ιωάννης Θεοδωρακόπουλος, *ό.π.*, σ. 246 κ.ε. Επιπλέον να παρατηρήσουμε ότι η αναφορά του Σικελιανού στον Πλωτίνο δεν είναι τυχαία. Ο Βιζυηνός, προς τιμήν του οποίου γράφεται το άρθρο, ολοκλήρωσε την διατριβή με θέμα *Η φιλοσοφία του καλού παρά Πλωτίνου*.

²⁰³ Λ. Β., τ. Α', σ.73. Στον πλατωνικό διάλογο όταν η Διοτίμα θα περιγράψει τους αναβαθμούς της μύησης θα αρχίσει από την νεανική ηλικία: «ἀρχεσθαι μὲν νέον...» βλ. Πλάτωνος, *Συμπόσιον*, 210a.

²⁰⁴ Ο Δημήτριος Καπετανάκης, με τον οποίο από ότι φαίνεται ο Σικελιανός διατηρούσε φιλικές σχέσεις, στα δοκίμιά του *Μυθολογία του ωραίου και Έρωτος και χρόνος* προσεγγίζοντας σε πολλά σημεία τον πλατωνικό έρωτα δεν τον αποκόπτει από το σώμα: «Ο τελευταίος που προσπάθησε με το μύθο της ψυχής να κηρύξει τη δημιουργία και τη ζωή κ' όχι την προσευχή και τον θάνατο, υπήρξε ο Πλάτων. Δίνοντας στην ψυχή όλα τα γνωρίσματα του μυθικού σώματος, προσπάθησε να εμφυσήσει νέα ζωή στον περασμένο ελληνικό μύθο. Η εποχή όμως δεν ήταν πια σε θέση να καταλάβει το κήρυγμά του. Ο μύθος της ψυχής υψώθηκε εχθρικά απέναντι στην πραγματικότητα του σώματος, που σιγά-σιγά το βρώμισε και το κουρέλιασε τόσο, ώστε οι φιλόσοφοι άρχισαν στο τέλος να υποφέρουν πολύ απ' το βάρος του» βλ. Δημήτριος Καπετανάκης, *ό.π.*, 59. Δεν μπορούμε να είμαστε βέβαιοι αν ο Σικελιανός γνώριζε τα παραπάνω δοκίμια του Καπετανάκη, οι φιλικές όμως σχέσεις που διατηρούσαν ίσως εννόησαν ώστε ο Σικελιανός να μελετήσει ή έστω να συζητήσει με τον Καπετανάκη γύρω από το ζήτημα του έρωτα. Πάντως, η παραπάνω ερμηνευτική προσέγγιση που ακολουθεί ο Καπετανάκης για τον πλατωνικό έρωτα

Διοτίμα θα περιγράψει τους ερωτικούς αναβαθμούς θα αρχίσει με το σωματικό έρωτα ο οποίος θα κορυφωθεί με τον ψυχικό: «ἄρχεσθαι μὲν νέον ὄντα ἰέναι ἐπὶ τὰ καλὰ σώματα {...} μετὰ δὲ ταῦτα τὸ ἐν ταῖς ψυχαῖς κάλλος τιμιώτερον ἡγήσασθαι τοῦ ἐν τῷ σώματι»²⁰⁵. Ὅπως σχολιάζει ο Θεοδωρακόπουλος, ο Πλάτων «δεν θυσιάζει καμιάν απόχρωση της ανθρώπινης παρουσίας²⁰⁶, κάτι το οποίο γίνεται έντονα κατανοητό και στο σικελιανικό έργο. Αρκεί να σταχυολογήσουμε ορισμένους στίχους για να κατανοήσουμε πως ο βιολογικός-σωματικός έρωτας θα αποτελέσει την υλική απεικόνιση-το όργανο-του πνευματικού έρωτα²⁰⁷, αποφεύγοντας έτσι ο ποιητής να υποπέσει αποκλειστικά σε έναν σωματικό ηδονισμό. Στο ποίημα «Διοτίμα» αυτό γίνεται ξεκάθαρο:

καθώς ο Ίκαρος
νικώντας τη λαγνεία της Πασιφάης
[...]
χορεύω τώρα της αγνείας μου το χορό !

(στ.17-18, 27)

Ο ποιητής όπως διδάχθηκε από τον λόγο της Διοτίμας, καταφέρνει να ξεπεράσει την σωματική λαγνεία απολαμβάνοντας την αγνότητά του. Είχε προηγηθεί στο ποίημα «Τέλειος Πόθος» η μετάβαση από τον σωματικό έρωτα (κορμί) στον πνευματικό έρωτα (ψυχή):

Μηδ' η ώρα που λυγίζει το **κορμί**
[...]
κι ακέριο τρέμει απ' τη βαριάν επιθυμιά·
[...]
μηδ' οι ύπνοι
που τα νέα **κορμιά**
σαν πεταλούδες άλυτα δεμένες
ναναρίζονται από το χαδιάρη αγέρα της νυκτός
[...]

στα δύο αυτά δοκίμια που πρωτομετφράζονται το 1937 και 1939 σε ελληνική μετάφραση, σίγουρα θα ικανοποιούσε τον Λευκαδίτη ποιητή.

²⁰⁵ Πλάτωνος, *Συμπόσιον*, 210a-b.

²⁰⁶ Ιωάννης Θεοδωρακόπουλος, *ό.π.*, σ. 132.

²⁰⁷ Μια ανάλογη άποψη φαίνεται να έχει και ο Πέτρος Κολακλίδης, ο οποίος φέρνοντας τον Σικελιανό πλάι στον Πλάτωνα θα γράψει πως ο «μεταφυσικός έρωτας είναι προέκταση του φυσικού έρωτα», βλ. Πέτρος Κολακλίδης, «Ο αρχανδρικός λόγος του Σικελιανού», *Εκηβόλος*, τ. 15, 1986, σ. 1558.

αλλ' η ώρα της καθάριας στάλας του μεσημεριού
που, λυτρωμένη από τα μάγια τα θαμπόφωτα,
η **ψυχή** σφίγγει τη ζωή

[...]

ενώ η Γυναίκα
όμοια κορφή όλη χιόνια
περιμένει ακοίμητη τον άντρα
τον ανέγγιχτο, τον άπαρτο, το μυστικό,
με την **ψυχή**

(στ. 1,3, 12-15, 29-31, 42-46)

Δεν είναι μόνο στην *Συνείδηση της Γυναίκας* στην οποία κυριαρχεί ο έρωτας στην ψυχή του ποιητή. Ο Λευκαδίτης ποιητής επανέρχεται διαρκώς στην περίοδο της «εφηβότητας» ως εκείνο το στάδιο που ο έρωτας γονιμοποιεί την ψυχή του νέου για πρώτη φορά. Στην ενότητα *Ίμεροι*, όπου έχουμε ίσως τα ωραιότερα ερωτικά ποιήματα του Σικελιανού, ο έρωτας «δεν είναι μόνο χόρτασμα των αισθήσεων, μα είναι αφορμή για κατάκτηση νέων χώρων της ψυχής, για νέα βαθύτερη θέαση του κόσμου» όπως θα σχολιάσει η Βότση²⁰⁸. Και δεν έχει καθόλου άδικο. Ο έρωτας παίρνει τον ποιητή από τον αισθητό κόσμο φτάνοντάς τον ως την περιοχή του πνεύματος:

πριν απλώσω
το χέρι μου στο χέρι Σου, αποπάνω
ξάφνου η ψυχή μου, ολάκερη η ψυχή μου,
για μια στιγμή λυτρώθει στο Τραγούδι !

{...}

πριν ρίξει
ο πόθος μου τις ρίζες του στα βάθη
του σπλάχνου Σου σαν άγκυρα, η σιγή Σου,
με τι σιγή μου σμίγοντας, απάνω
κι απ' την πλημμύρα του καημού κ απάνω
απ' τον αδάμαστο παλμόν, αφήνει
την ψυχή μου, την τρίσβαθη ψυχή μου,
για μια στιγμή αλκυόνα στις αλκυόνες,

²⁰⁸ Όλγα Βότση, «Οι «Ίμεροι» του Άγγελου Σικελιανού», *Τετράδια «Ευθύνης»*(Κότινος στον Άγγελο Σικελιανό), τχ. 11, ³1995, σ. 51.

να λυτρωθεί στο αθάνατο Τραγούδι !

(«Στο έρμο χωράφι εκεί στη Σαλαμίνα»,
στ.23-26, 46-54)

Είναι ο ερωτικός παλμός, το ρίγος, που ξεπηδάει από την ψυχή του ποιητή και τον μεταφέρει από το φυσικό στο μεταφυσικό όπως ακριβώς και στο ποίημα «Φθινόπωρο 1936»:

Και πως, τη μέρ' αυτή, το πρώτο ρίγος
του άγραφου χώρου επήρε την ψυχή μου,
την πήρεν από τότε και την πήγεν
απάνω από τον ίλιγγον, απάνω
κι από το φόβο, μέσα στη νεφέλη
της τρικυμιάς

(στ.98-103)

Είναι χαρακτηριστικό πως στον «Πρόλογο» του *Λυρικού Βίου* και στην ενότητα που παρουσιάζει την *Ερωτική Ποίηση-τους Ήμερους*- αναφέρεται ακριβώς ξανά σε αυτή τη περίοδο κατά την οποία η ψυχή του έφηβου κυριεύεται από τον έρωτα ο οποίος παρουσιάζεται τώρα ως ένα «Δαιμόνιο»²⁰⁹ φέρνοντας για ακόμη μια φορά στην σκέψη μας τον λόγο της Διοτίμας όταν ο Σωκράτης αναρωτιέται τι είναι ο έρωτας: «Τί οὖν ἄν, ἔφην, εἶη ὁ Ἔρως;» και η ίδια να απαντά «Δαίμων μέγας, ὦ Σώκρατες.»²¹⁰. Είναι βέβαιο πως όταν ο Σικελιανός παραλληλίζει τον έρωτα με δαιμόνιο έχει κατά νου τον πλατωνικό διάλογο. Ο έρωτας είναι ο «Δαίμων» κι ο σύνδεσμος ανάμεσα σε θεούς και ανθρώπους: «Ἐρμηνεῦον καὶ διαπορθμεῦον θεοῖς τε τὰ παρ' ἀνθρώπων καὶ ἀνθρώποις τὰ παρὰ θεῶν [...] διὰ τούτου πᾶσα ἐστὶν ἡ ὁμιλία καὶ ἡ διάλεκτος θεοῖς πρὸς ἀνθρώπους»²¹¹. Αρκεί να σταθούμε στα «τρία τελειότερα ερωτικά ποιήματα»²¹² που συνθέτουν τους *Ήμερους*: «Λιλίθ», «Μελέτη Θανάτου» και «Μέγιστον Μάθημα». Έχουμε να κάνουμε κατά τη γνώμη μου με τρία ποιήματα στα οποία ο έρωτας παρουσιάζεται ως η δύναμη της ψυχής με την οποία ο άνθρωπος και κατ' επέκταση ο Σικελιανός ξεπερνά το χάσμα που τον χωρίζει από τα θεία, αποτυπώνοντας με αυτόν τον τρόπο την επίδραση που δέχτηκε τόσο από το πλατωνικό

²⁰⁹ Λ. Β., τ. Α', σ. 48.

²¹⁰ Πλάτωνος, *Συμπόσιον*, 202d.

²¹¹ Ό.π., 202ε, 203α.

²¹² Θεόδωρος Ξύδης, *Άγγελος Σικελιανός*, Αθήνα, εκδ. Ίκαρος, 1973, σ. 281.

Συμπόσιο όσο και από τον Φαίδρο. Ο ποιητής στον «Πρόλογο» του *Λυρικού Βόν* αφιερώνοντας λίγα λόγια στο ποίημα «Μελέτη Θανάτου» θα εκφράσει την «ανάγκη μες από τη φλόγα του έρωτα, να ενωθώ απ' ευθείας με τον ζώντα Θεόν»²¹³. Είναι, λοιπόν, το «ερωτικό δαιμόνιο»²¹⁴ μέσα από το οποίο ο ποιητής καταφέρνει να πλησιάσει τον θεϊκό κόσμο. Όπως στο ποίημα «Λιλίθ» εκεί που νιώθοντας τον έρωτα να διακατέχει τις φλέβες του-έρωτας πνευματικός και διόλου σωματικός-ξεπερνά τα εγκόσμια σύνορα πλησιάζοντας την αιώνια δημιουργική πνοή, τον Θεό:

να λέω πως ξανασκίζω
των εγκοσμίων το σάβανο, κι ανοίγω
αιφνίδιο διάβα απ' το γιγάντιο πένθος
της γης, που τη σκεπάζει απ' άκρη σ' άκρη,
προς το μείζονα αιώνα !

(στ.44-48)

Σε όλα τα ποιήματα που συγκαταλέγονται στους *Ίμερους* υπάρχει ένας διαρκής αναβαθμός του ποιητή θυμίζοντας την πλατωνική μύηση που παρουσιάζεται από την Διοτίμα. Η ανάβαση δηλώνεται με στίχους όπως οι παρακάτω:

ανέβα τη μυστικήν ανηφορία

(«Carmen Occultum», στ.59)²¹⁵

τώρα αρχινάς να ανεβαίνεις

[...]

πίσω μόνο απ' την έγνοια του ίδιου Σου ανήφορου

(«Η κορφή του Νίσυρου», στ.21,39)

Μοιάζει να είναι η ίδια ερωτική ανάβαση που παρουσιάζεται από τη σοφή γυναίκα του *Συμποσίου* και που έχει ως αποτέλεσμα ο άνθρωπος να καταστεί αγαπητός στους θεούς δημιουργώντας μια αμοιβαία σχέση μαζί τους και προσεγγίζοντας έτσι την αθανασία (θεοφιλεῖ γενέσθαι, καὶ εἰπέρ τω ἄλλω ἀνθρώπων ἀθανάτω καὶ ἐκείνω)²¹⁶. Φτάνοντας ο Σικελιανός στο «Μέγιστον Μάθημα» έχει κατακτήσει και το τελευταίο σύνορο:

²¹³ Λ. Β., τ. Α', σ. 57.

²¹⁴ Ο.π., σ. 48.

²¹⁵ Στο ποίημα «Carmen Occultum» ο ποιητής μοιάζει να είναι ο συντροφικός πλατωνικός εραστής καθώς είναι αυτός που καθοδηγεί την γυναίκα στην ερωτική ανάβαση, θυμίζοντας έτσι έναν στίχο από το *Συμπόσιο* όπου η ανάβαση της ψυχής γίνεται με την καθοδήγηση: «ὕπ' ἄλλου ἄγεσθαι...», βλ. Πλάτωνος, *Συμπόσιον*, 211c.

²¹⁶ Ο.π., 212a.

Ομπρός...ομπρός...τ' άγιο ας σηκώσουμε κουφάρι,
κ' έδω, σα δώσουμε ταφή στο εξαίσιο σώμα,
μια Πύλη απάνωθε ας σηκώσουμε, να λέει
πως απ' το Χρόνο προχωρά η Αιωνιότητα...

(στ.195-198)

Είναι ακριβώς εκείνη η στιγμή που αφήνει τον φθαρτό κόσμο πίσω του (το σώμα) και φτάνει στην αιωνιότητα σμίγοντας με τον θεό και κερδίζοντας την αθανασία. Την επίτευξη αυτής της επικοινωνίας με το υπερβατό ο ποιητής θα την αποτυπώσει με μια φράση επηρεασμένη από τον πλατωνικό *Φαίδρο*²¹⁷: «ξεφύτρωμα των ζωντανών και αυθεντικών φτερών στους ώμους της ψυχής»²¹⁸ θα γράψει ο ποιητής σε ένα κείμενο του-«Από τα τελευταία χρόνια του Παλαμά»-που αν και αφιερωμένο στον Κωστή Παλαμά, καθρεφτίζει τον ίδιο του τον εαυτό²¹⁹. Ο φτερωτός χαρακτήρας της ψυχής κινεί τον ποιητή προς το αιώνιο συμβολίζοντας την ανοδική του πορεία.

Ταυτόχρονα όμως έχουμε να κάνουμε και με ποιήματα τα οποία συνηγορούν στην άποψη πως ο Σικελιανός δεν λάτρευσε μόνο τον ερωτικό Πλάτωνα αλλά μελέτησε σε βάθος και στοχάστηκε πλάι στον *Φαίδωνα*. Αυτά τα έργα είναι που συγκλονίζουν την ψυχή του και ποτέ δεν μπόρεσε να τα δει ξεχωρα. Αλλά και στο ίδιο το πλατωνικό έργο ο έρωτας κι ο θάνατος είναι ζητήματα που δεν αντιμετωπίζονται διαφορετικά, όπως θα σημειώσουν οι Συκουτρίδες με τον Θεοδωρακόπουλο έργα των οποίων όπως τόνισα στην αρχή ο ποιητής γνώριζε πολύ καλά. Ο Σικελιανός δεν αρκείται μόνο στην μια πλευρά της ζωής την ερωτική, αλλά θα στοχαστεί και πάνω στον θάνατο. Ως συνέχεια των όσων ανέφερα στην αρχή του κεφαλαίου σχετικά με την συγγένεια του πλατωνισμού του Σικελιανού με τον αντίστοιχο του Θεοδωρακόπουλου μπορούμε να εκλάβουμε και το παρόν ζήτημα. Στην έργο του για τον Πλάτωνα ο Θεοδωρακόπουλος θα τονίσει την συνάρτηση του έρωτα με τον θάνατο στο κεφάλαιο με τίτλο «Μελέτη Θανάτου». Η παραπάνω προσέγγιση του Θεοδωρακόπουλου²²⁰ δεν θα πρέπει να πέρασε καθόλου απαρατήρητη από τον Σικελιανό καθώς το ποίημά του που φέρει τον

²¹⁷ Το γεγονός ότι το παραπάνω απόσπασμα το εμπνέεται από τον Πλάτωνα το ομολογεί και ο ίδιος ο ποιητής. Παρά το γεγονός ότι δεν αναφέρεται στον διάλογο *Φαίδρος* δεν είναι καθόλου δύσκολο να αντιληφθούμε την αναλογία που υπάρχει φέρνοντας στο νου μας τον στίχο «πᾶσα ψυχή [...] τελέα μὲν οὔσα καὶ ἐπτερωμένη.» βλ. Πλάτωνος, *Φαίδρος*, 246c. Αξίζει να αναφέρουμε ότι στην ενότητα «Η πείνα» του *Αλαφροΐσκιωτου* απαντά ανάλογη εικόνα: «στης ίδια μου ψυχής το φώς/αγνάντευα τα αστέρια./Ανάτρεμε η μυριόφυλλη/σπιθοβολή στα αιθέρια !/Και λες, αιθεροπλάνητη/το μεσημέρι, ως λάβαρο/στο αγέρι και ως εικόνα,/έπλεε με τ' ανοιχτά φτερά (στ. 220-225).

²¹⁸ Π. Λ., τ. Δ', σ. 68.

²¹⁹ Για το ζήτημα βλ. Αθηνά Βογιατζόγλου, *Η γένεση των πατέρων*, ό.π., σσ. 127-162.

²²⁰ Κώστας Μιχαηλίδης, ό.π., σ. 101.

ίδιο τίτλο με παραπάνω κεφάλαιο του Θεοδωρακόπουλου λογίζεται ως ένα από τα πιο ερωτικά ποιήματα του Σικελιανού. Όπως ήδη ανέφερα αντίστοιχη θέση υιοθετεί και ο Συκουτρής ο οποίος παρατηρεί το εξής: «Δεν είναι λοιπόν τυχαίον, ότι τα δύο έργα ανήκουν μαζί χρονολογικώς· συμπληρώνονται μεταξύ τους, αφού πραγματεύονται τα δύο μυστήρια της ανθρώπινης μοίρας τα μεγάλα, τον έρωτα και τον θάνατον»²²¹.

Αναλυτικότερα, το ποίημα «Μελέτη Θανάτου» φέρνει γρήγορα στην σκέψη μας τον Πλάτωνα: «οί ὀρθῶς φιλοσοφοῦντες ἀποθνήσκουν μελετῶσιν»²²². Η μαθητεία του Σικελιανού στον πλατωνικό διάλογο έχει καθοριστικό ρόλο ώστε να νιώθει έτοιμος να αφομοιώσει την ιδέα του θανάτου:

Μελέτη είναι θανάτου, αρχή μεγάλη,
ύψος και βάθος πια εγινήκαν ένα

(«Μελέτη Θανάτου», στ. 110-
111)

Ο ποιητής νιώθει την ζωή (ύψος) με τον θάνατο (βάθος) να βαδίζουν πλάι. Και αυτό σε καμία περίπτωση δεν αντιβαίνει την ίδια την ζωή αλλά όπως εκφράζεται στον *Φαίδωνα*: «παρασκευάζονθ' ἑαυτὸν ἐν τῷ βίῳ ὅτι ἐγγυτάτω ὄντα τοῦ τεθνάναι οὕτω ζῆν»²²³. Και είναι ακριβώς αυτή η προετοιμασία που επιδιώκει σε ολόκληρο τον βίο, και η οποία κάνει τον θάνατο λιγότερο φοβερό: «καὶ τὸ τεθνάναι ἤκιστα αὐτοῖς ἀνθρώπων φοβερόν»²²⁴. Και αυτή η μελέτη θανάτου για τον Σικελιανό είχε αρχίσει ήδη νωρίς ή για να το θέσουμε καλύτερα διατρέχει ολόκληρη τη ζωή του. Στο ποίημα «Χώματα» βρίσκουμε ήδη την πρώτη αναφορά:

«Η μόνη μέθοδο ειν' ο θάνατος!»

(στ. 255)

Ο στοχασμός πάνω στον ίδιο τον θάνατο σημαίνει για τον ποιητή αποτράβηγμα από οτιδήποτε έγχρονο θα σταθεί εμπόδιο:

στην τέλεια του θανάτου

μελέτη, που τρυπώντας της ημέρας

την πλάνη, ως χτες κλεισμένη στην καρδιά μου,

²²¹ Πλάτωνος, *Συμπόσιον*, σ. 20.

²²² Πλάτωνος, *Φαίδων*, 67e. Αξίζει να έχουμε κατά νου το σχόλιο του Γιώργου Σαραντάρη, ο οποίος επισημαίνει πως μέσα από αυτό το ποίημα ο Σικελιανός καταφέρει να επιτύχει «μια επιστροφή στο ιδανικό [...] που διαγράφει ο Πλάτων στο *Φαίδωνα*». Βλ. Γιώργος Σαραντάρης, «Κριτικό σημείωμα για τη Μελέτη Θανάτου του Άγγελου Σικελιανού», *Νέα Εστία*, τχ. 1781, 2005, σσ. 279-283.

²²³ Πλάτωνος, *Φαίδων*, 67d-e.

²²⁴ Ο.π., 67e.

τόρα συντρίβει τους φραγμούς του χρόνου

(«Μελέτη Θανάτου», στ.160-163)

Η μελέτη θανάτου θα προετοιμάσει τον ποιητή ώστε να φύγει πέρα από την περιορισμένη έγχρονη ύπαρξή μας. Και στον *Φαίδωνα*, όταν ο Σωκράτης προσπαθεί να ορίσει τον θάνατο διαχωρίζει το σώμα από την ψυχή: «Οὐκοῦν τοῦτο γε θάνατος ὀνομάζεται, λύσις καὶ χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος;»²²⁵, δείχνοντας με αυτόν τον τρόπο «το αποτράβηγμα της ψυχῆς από την χρονικότητα»²²⁶. Στο ποίημα «Μελέτη Θανάτου» ο Σικελιανός κινείται ανάμεσα στον αισθητό και πνευματικό κόσμο, αναγνωρίζοντας τελικά πως με τον θάνατο έρχεται η αρχή για τον ζώή του πνεύματος. Ήδη με την πρώτη ανάγνωση του ποιήματος ο αναγνώστης αντιλαμβάνεται την κυριαρχία του πνευματικού κόσμου έναντι του αισθητού. Με τον θάνατο ο ποιητής απομακρύνεται από τον παροδικό κόσμο:

Μα Εσύ ολοένα λύνεσαι απ' το χρόνο.

(«Μελέτη Θανάτου», στ.143)

Και είναι ακριβώς ο ίδιος λόγος που κάνει τον ποιητή να γράφει στην αρχή του ποιήματος τους εξής στίχους:

όχι όπως φτάνει
θρηνητική, πικρή μοιρολογήτρα,
απάνω από το **σώμα** μου να κλάψεις
που στην καινούργιαν άνοιξη απλωνόνταν
σάμπως **νεκρό** στην κλίνη μου·

(«Μελέτη Θανάτου», στ.9-13)

Ο θάνατος, λοιπόν, στο υπό συζήτηση ποίημα μοιάζει να παραπέμπει στα υλικά-αισθητά αντικείμενα. Ακριβώς όπως στους παραπάνω στίχους, που ο ποιητής επιλέγει να αναφερθεί συγκεκριμένα στο «νεκρό σώμα» οδηγούμενος έτσι σε μια-έστω και έμμεση-διάκριση σώματος και ψυχῆς. Η προαναφερθείσα διάκριση γίνεται ακόμα εντονότερη στο «Μέγιστον Μάθημα»:

Τι Εσύ την τρικυμία, για τη δική μου αγάπη,
την είχες κούνια, και το Θάνατο ζώή τον είχες...
Τώρα χαράζει, κ' εγώ παίρνω την **ψυχή** Σου
πίσω απ' το φως: μα το θεϊκό Σου το **κουφάρι**

²²⁵ Πλάτωνος, *Φαίδων*, 67d.

²²⁶ Ιωάννης Θεοδωρακόπουλος, ό.π., σ. 286.

για μια στιγμήν ἄς τ' αντικρίσουνε σκυμμένοι

(στ.125-129)

Ο Σικελιανός αναζητά διαρκώς να λυτρωθεί από τον φθαρτό κόσμο και από τα εμπόδια που υπάρχουν μέσα σε αυτόν και ο μόνος ικανός τρόπος ώστε να το καταφέρει είναι η μαθητεία πάνω στον ίδιο τον θάνατο:

Ἄκου τη βοή της λευτεριάς Σου· ἀκέριος
κι αν ἔκαιες λίγο πριν ἀπό τη θέρμη,
κι αν σα δαδί φλεγόνταν το **κορμί** Σου,
να μάθεις ἦταν πώς να καις!

[...]

Για να ἔβγεις ἀπ' τους αἰῶνες,
να γίνεις πρέπει ο ἴδιος ἕνας αἰῶνας !

(«Μελέτη Θανάτου», στ.86-89, 132-133)

Ακόμη και αν ανατρέξουμε στα πρώτα έργα του Σικελιανού, όπως λόγου χάριν στον *Αλαφροῖσκιωτο*, θα αντιληφθούμε γρήγορα την επιθυμία του ποιητή να μεταβεί από τον υλικό χώρο σε έναν πνευματικό τόπο. Και ακριβώς αυτή η μετάβαση γίνεται μέσα από την διάκριση σώματος και ψυχής:

Ἄλλες φορές τόσο βαθιά,
θανατερά εβυθίστηκε
στον ὕπνο το κορμί μου,
που, ως ἀνοιγα τα βλέφαρα,
εφάνηκε μου, ως αστραψιά,
την ἀγρυπνη πως ἔβλεπα
δίπλα ἀπό με ψυχή μου.

(«Κεραμεικός», στ.705-711)

Ο ποιητής δεν μένει απλώς δέσμιος της σωματικότητας. Απέναντι στο κορμί που μοιάζει να βυθίζεται στον θάνατο έχουμε την ψυχή που παραμένει ἀγρυπνη, θυμίζοντας για ακόμη μια φορά την πλατωνική διάκριση σώματος και ψυχής κατά την διαδικασία του θανάτου (67c-d)²²⁷. Ενώ και στην τραγωδία *Δαίδαλος στη Κρήτη* την

²²⁷ Ανάλογες εικόνες υπάρχουν και σε άλλες ενότητες του *Αλαφροῖσκιωτου*. Σταχυολογώ δυο στίχους της ενότητας «Βουνά»: Μα ἐμέ η **ψυχή**, ἀπό τα τετράψηλα, / και το **κορμί** ελαχτάρισε κ' ἐχάρη. (στ.934-935). Όπως ἤδη ἔχουμε αναφέρει το γεγονός ότι ο Σικελιανός προχωρά στη διάκριση σώματος και ψυχής δεν σημαίνει ότι δεν αναγνωρίζει ότι για την κατανόηση της ψυχής απαιτείται και η αναφορά στο σώμα και το αντίστροφο.

στιγμή που η Πασιφάη παρουσιάζεται ετοιμοθάνατη βρίσκουμε τους παρακάτω στίχους, οι οποίοι υποδηλώνουν την διάκριση σώματος και ψυχής:

Τι, μια και η ίδια έχει χωρίσει την καρδιά Της
από τα στήθια Της, είν' κιάλας χωρισμένη
τα, κι αναβαίνει μοναχή Της·

(στ. 1156-1158)

Οι παραπάνω στίχοι όμως μαρτυρούν και το άλλο μεγάλο βίωμα της πλατωνικής φιλοσοφίας: «Ἀθάνατόν τι ἢ ψυχὴ»²²⁸ και «ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος»²²⁹. Από τους παραπάνω στίχους ανακύπτει κατά την γνώμη μου η αθανασία της ψυχής, μια έννοια η οποία όπως υποστηρίζει και ο Ξύδης-σε μια παράγραφο του αφιερωμένη στην έννοια του θανάτου στην σικελιανική ποίηση-θα πρέπει ο Σικελιανός να την συνάντησε μελετώντας τον πλατωνικό διάλογο *Φαίδρος*²³⁰, εκεί όπου ο Πλάτων προσπάθησε να θεμελιώσει την ουσία της ψυχής αποδεικνύοντας την αθανασία της. Στην *Σίβυλλα* η ψυχή δεν περνά το κατώφλι του θανάτου:

τα θεία ψηλά λουλούδια, που την αιώνια
φρουρούνε αδάμαστη άνοιξη, του θάρρους
ψυχή, περ' απ' του θανάτου το σκιάχτρο...

(στ. 1585-1587)

Ενώ ανάλογο παράδειγμα αποτελούν και ορισμένοι στίχοι του ποιήματος *Μήτηρ Θεού*, εκεί που από την μια παρουσιάζεται το αποσκελετωμένο σώμα ενώ από την άλλη η ψυχή τοποθετείται στον υπεραισθητό κόσμο²³¹:

Την ωρ' αυτή, που τη σιγή τη μυρισμένη εχάρη,
πώς αλαφρώνει αθάνατος αγέρας το κουφάρι !

[...]

Βουβή η ψυχή μου και σκορπά, σαν το χυμένο μύρο,
στα σιωπηλά, στα μυστικά διαστήματα τριγύρω...

²²⁸ Πλάτων, *Φαίδων*, 95d.

²²⁹ Πλάτων, *Φαίδρος*, 245c.

²³⁰ Όσον αφορά το ζήτημα για την αθανασία της ψυχής οφείλουμε να επισημάνουμε ότι δεν είναι μόνο ο Πλάτων ο οποίος καταπιάνεται το παρόν ζήτημα. Έχει προηγηθεί η ορφική διδασκαλία η οποία ήταν ιδιαίτερα οικεία στον Λευκαδίτη ποιητή, όπως φυσικά και στον Πλάτωνα. Άλλωστε όπως έχουμε επισημάνει και παραπάνω, ο Σικελιανός γνώριζε πολύ καλά την στενή σχέση ανάμεσα στον Πλάτωνα και τους ορφικούς. Κατά την γνώμη μου μάλιστα οι πλατωνικοί διάλογοι ίσως αποτέλεσαν μια από τις βασικές πηγές του Σικελιανού για την ορφική διδασκαλία. Το γεγονός ότι ο Σικελιανός έχει δεχτεί επιδράσεις από την ορφική διδασκαλία, δεν αναιρεί σε ουδεμία περίπτωση τις πλατωνικές επιδράσεις που έχει δεχθεί.

²³¹ Θεόδωρος, Ξύδης, ό.π., σ. 120.

Και δεν θα πρέπει να ξεχνάμε ότι το *Μήτηρ Θεού* είναι ένα ποίημα στο οποίο δεν έχει καμία θέση ο φόβος για τον θάνατο, ένα ποίημα το οποίο διακατέχεται από μια αισιοδοξία έντονα πλατωνική και ένα ποίημα το οποίο ανοίγει τον δρόμο για την αθανασία της ψυχής.

Ο Λευκαδίτης ποιητής έρχεται κοντά στον θάνατο, τον γνωρίζει και είναι αυτό που τελικά τον κάνει να τον αντιμετωπίσει όχι ως το τέρμα αλλά ως την αρχή για την πνευματική ζωή. Στον «Πρόλογο» του *Λυρικού Βίου*-έχει σημασία κατά την γνώμη μου ότι γράφεται την ίδια ακριβώς χρονική περίοδο με τα δυο ποιήματα-ο Σικελιανός σημείωνε πως ο θάνατος δεν θα πρέπει να αντιμετωπίζεται «διόλου σα νεκρό σημείο»²³². Η μελέτη θανάτου έχει ως αποτέλεσμα ο ποιητής να αντιμετωπίζει τον θάνατο από διαφορετική οπτική απ' ότι οι περισσότεροι. Ο θάνατος είναι σε τελική ανάλυση ένα είδος ελευθερίας για τον ποιητή²³³:

ωκεανό τη βοή της λευτεριάς μου!

(«Μελέτη Θανάτου», στ.172)

Αυτός είναι και ένας βασικός λόγος που μπορεί να υποστηριχθεί ότι το ποίημα «Μελέτη Θανάτου» αναπτύσσεται σε αναλογία με τον πλατωνικό *Φαίδωνα*²³⁴. Το θετικό πλήρωμα του θανάτου στον *Φαίδωνα* έγκειται ακριβώς στην απελευθέρωση της ψυχής από το σώμα, άρα και από οτιδήποτε έγχρονο είναι πιθανό να προσηλώσει την ψυχή. Η ζωή της φιλοσοφίας, η ζωή του πνεύματος είναι αυτή που αναζητά στον *Φαίδωνα* ο Πλάτωνας. Από την μια πλευρά, είναι το οριστικό τέλος της κοινής ζωής δηλαδή της ζωής που βασίζεται μονάχα στις αισθήσεις και από την άλλη είναι η αρχή της ζωής του πνεύματος²³⁵. Είναι αυτό ακριβώς που εκφράζει και ο ποιητής με τους παρακάτω στίχους:

Ασ' την ανίδεη και χοντροκομμένη

γενιά στους στοχασμούς της, που 'ναι ψέμα

²³² Λ. Β., τ. Α', σ. 53.

²³³ Συνδυαστικά με το παραπάνω αναφέρω και το σχόλιο του Καψωμένου ο οποίος επισημαίνει πως για τον Σικελιανό: «ο θάνατος αποκαλύπτεται ως ο δρόμος μέσα απ' τον οποίο πραγματώνεται η λύτρωση απ' τον ίδιο τον θάνατο, άρα κι από την κατηγορία της χρονικότητας, που σημαίνει κατάκτηση της τέλειας λευτεριάς» βλ. Ερατοσθένης Καψωμένος, «Ο έρωτας στη νεοελληνική λογοτεχνία από τον Σικελιανό στον Ελύτη», *Περί έρωτος*, τ. ΚΗ', Δωδώνη, Ιωάννινα, 1999, σ. 123.

²³⁴ Επιπλέον και σε άλλα ποιήματα της περιόδου ο ποιητής συνδέει τον θάνατο με την ελευθερία. Λόγου χάρι στο ποίημα «Γράμματα IV» συναντούμε τους παρακάτω στίχους: Κράτα το χέρι μου σφιχτά, αν αλήθεια/εκείθε λαχταράς να προσδιαβούμε/απ' τα πικρά τα μέτρα των ανθρώπων,/στού Ρυθμού την κορφήν, όπου 'ναι η ίδια του κινδύνου η κορφή, το διαβασίδι/ του ίδιου του **Θανάτου**, απ' όπου αρχίζει/-ω θεοτικό προμήνυμα-η μεγάλη/της **λευτεριάς** η θάλασσα (στ.18-25).

²³⁵ Βλ. Ιωάννης Θεοδωρακόπουλος, ό.π., σ. 289.

και που 'ν' ερείπιο, και βυθίσου ακέριος
στ' άναρχο ρίγος που χιμάει στο νου Σου

(«Μελέτη Θανάτου», στ.144-147)

Το άναρχο ρίγος, το πάθος, δεν λείπει στιγμή από τα ποιήματα του Σικελιανού. Είτε ανατρέξουμε στο *Μήτηρ Θεού* είτε στους *Ίμερους* θα διαπιστώσουμε πως πρόκειται για ποιήματα στα οποία συνυφαίνονται ο θάνατος μαζί με τον έρωτα. Ο έρωτας έρχεται να υπερπηδήσει τον θάνατο. Είχε απόλυτο δίκαιο ο Θεόδωρος Ξύδης όταν θεωρούσε πως ο σικελιανικός έρωτας βρίσκεται κοντά στον πλατωνικό²³⁶. Και για τους δυο ο έρωτας μετατρέπεται σε έναν ακοίμητο πόθο, σε μια δαιμόνια δύναμη της ψυχής. Ο έρωτας στους πλατωνικούς διαλόγους οδηγώντας στον ιδανικό χώρο της ιδέας, φέρνει τον φιλόσοφο από το έγχρονο στο αιώνιο²³⁷. Μέσα από τον έρωτα η ψυχή καταφέρνει να μείνει σε μια απόλυτη σχέση με την αιωνιότητα, μετατρέποντας έτσι τον έρωτα σε έναν πόθο για την αθανασία (άθανασίας δέ άναγκαϊον έπιθυμειν [...] καί τῆς άθανασίας τόν έρωτα εῑναι.)²³⁸. Κλείνοντας το παρόν κεφάλαιο έρχονται ασυνείδητα στη σκέψη μου δύο στίχοι του ποιήματος «Διοτίμα», οι οποίοι συμπυκνώνουν με τον αμεσότερο τρόπο όλα όσα έχουμε αναφέρει ως τώρα:

Ω αιωνιότητα,

μονάχα εσύ Νοητή !

(στ. 124-125)

²³⁶ Θεόδωρος Ξύδης, ό.π., σ. 120.

²³⁷ Ιωάννης Θεοδορακόπουλος, ό.π., σ. 147.

²³⁸ Πλάτωνος, *Συμπόσιον*, 207a.

Δ. Η ΕΜΒΑΘΥΝΣΗ ΤΟΥ ΣΙΚΕΛΙΑΝΟΥ ΣΤΗΝ ΕΣΩΤΕΡΙΚΟΤΗΤΑ ΚΑΙ Η ΣΥΝΔΕΣΗ ΜΕ ΤΟ ΑΠΟΛΥΤΟ ΤΕΛΟΣ ΜΕΣΩ ΤΗΣ ΚΙΡΚΕΓΚΩΡΙΑΝΗΣ ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗΣ ΠΟΡΕΙΑΣ.

Μα λέω, στ' αλήθεια, π' ο Θεός μας δοκιμάζει/
του' τη στιγμή, την σεβαστότερη απ' όλες...
(«Μέγιστον Μάθημα», στ. 185-186)

Όπως ανέφερα και στην εισαγωγή της εργασίας μου ο Σικελιανός μελέτησε σε βάθος το φιλοσοφικό ρεύμα του υπαρξισμού, κάτι που διαφαίνεται άμεσα στα δοκίμια και έμμεσα και στο ποιητικό του έργο. Είναι μάλιστα χαρακτηριστικό ένα απόσπασμα από την εισαγωγή στην τραγωδία *Ο θάνατος του Διγενή*, με το οποίο ο Σικελιανός δείχνει την πίστη του στον υπαρξισμό: «Η Φιλοσοφία της Ύπαρξης που τελευταία έχει τόσο κακοποιηθεί από τους φιλολογικούς φτηνούς μεταπράτες και εκμεταλλευτές εδώ κι αλλού, ώστε να καταντήσει όπως ειπώθηκε σωστά, «une philosophie de naufrages» ενώ πραγματικά, στη σκέψη των αυθεντικών πνευματικών ηρώων που την εβίωσαν και την επροχώρησαν, αποτελεί μια απ' τις πιο προχωρημένες διαλεκτικές επάλξεις του αληθινού οικοδομικού συλλογισμού»²³⁹. Ο Σικελιανός είναι βέβαιο πως εντάσσει τον εαυτό του ανάμεσα σε αυτές τις πνευματικές προσωπικότητες που κατανόησαν το βάθος του υπαρξισμού. Η θρησκευτικότητα και ο ανορθολογισμός των φιλοσόφων του υπαρξισμού ήταν δυο από τους βασικότερους παράγοντες που κέντρισαν το ενδιαφέρον του μεγάλου ποιητή²⁴⁰. Αυτομάτως, λοιπόν, κατανοούμε ότι Σικελιανός συνομιλεί με τους ένθεους υπαρξιστές φιλοσόφους όπως οι Léon (ή Lev) Chestov, Nikolai Berdyaev και Karl Jaspers²⁴¹. Όμως πρώτα από όλα ο Σικελιανός άρχισε να μελετά τον Δανό φιλόσοφο Søren Kierkegaard, ο οποίος και αποτελεί τον βασικότερο εκπρόσωπο του ένθεου υπαρξισμού²⁴². Ο ποιητής γνώριζε πως δίχως πρώτα να

²³⁹ Π. Λ., τ. Δ', σ. 19.

²⁴⁰ Ο Κλέων Παράσχος, ο οποίος γνώριζε πολύ καλά την αγάπη του Σικελιανού για τον υπαρξισμό μας μεταφέρει αυτή ακριβώς την πληροφορία όταν ο ίδιος υπογραμμίζει την σχέση του Λευκαδίτη ποιητή με τον Ρώσο φιλόσοφο Léon (ή Lev) Chestov. Βλ. Άγγελος Σικελιανός, *Γράμματα*, τ. Β', ό.π., σσ. 285-286.

²⁴¹ Η γνωριμία του Σικελιανού με το φιλοσοφικό έργο του Jaspers υπονοιάζομαι πως συνδέεται με Νεοέλληνες στοχαστές με τους οποίους ο ποιητής διατηρούσε φιλικές σχέσεις. Μια τέτοια περίπτωση αποτελεί ο Δημήτρης Καπετανάκης, ο οποίος διατέλεσε μαθητής του Jaspers.

²⁴² Για μια εισαγωγή στο φιλοσοφικό ρεύμα του υπαρξισμού βλ. Jean Wahl, *Εισαγωγή στις φιλοσοφίες του υπαρξισμού*, μτφρ. Χρήστος Μαλεβίτσης, εκδ. Βιβλιοπωλείον Δωδώνη, Αθήνα, 1970.

κατανοήσει σε βάθος το έργο του Kierkegaard δεν θα μπορούσε να προχωρήσει στη μελέτη των παραπάνω φιλοσόφων, έτσι τοποθετώντας σε μια αξιολογική σειρά τους φιλοσόφους του υπαρξισμού ο Σικελιανός τοποθετεί στην πρώτη θέση τον Δανό φιλόσοφο: «Έτσι για παράδειγμα, η φιλοσοφία του Μπέρξον²⁴³ [...] μπορεί να θεωρηθεί ως η πρώτη σοβαρή αντιλογοκρατική μεγάλη κρούση στη διάνοηση της Δύσης. Πλάι σ' αυτή, κι ακόμα σοβαρότερη, ή κάπως όψιμη αποκάλυψη, από την «υπαρκτική» καλούμενη και κατ' αντίθεση ακριβώς στη λογοκρατική «φιλοσοφία», του μεγάλου Soren Kierkegaard. Και παραπέρα, αφήνοντας ολόκληρες πλειάδες από δευτερεύουσες αλλ' εξ ίσου αυστηρές και υπεύθυνες πνευματικές προσωπικότητες (όπως του Jaspers [...]), η φιλοσοφία του Λέοντος Τσεστόβ, του οποίου το τελευταίο βιβλίο προπάντων είναι αληθινός και καίριος καταπέλτης εναντίον της λογοκρατικής παράδοσης και των διανοητικών μεθόδων, που εξ' αιτίας της η Ευρώπη δεν σταμάτησε ώσπε σήμερα ν' ακολουθεί»²⁴⁴. Το παραπάνω απόσπασμα είναι ιδιαίτερα διαφωτιστικό ώστε να κατανοήσουμε ακριβώς την σημασία που προσδίδει ο Σικελιανός στη φιλοσοφία του υπαρξισμού και πρωτίστως στον Kierkegaard, δίπλα στον οποίο συνήθιζε να τοποθετεί τον Cheston: «Τα βιβλία στο μεταξύ, που 'χα μαζί μου, ήτανε πολύ λίγα: «Αισχύλος, ο αγαπημένος Kierkegaard, *Η Αθήνα και η Ιερουσαλήμ* του Σεστόβ...»²⁴⁵. Όπως χαρακτηριστικά θα σημειώσει ο Δημόπουλος, για τον Σικελιανό ο Kierkegaard και ο Cheston ανήκουν στους μεγάλους μυστικούς, με τους οποίους άρχισε να νιώθει οικεία ήδη από την νεανική του ηλικία²⁴⁶. Ο Σικελιανός, λοιπόν, στοχάστηκε πλάι στη σκέψη του Kierkegaard, εμπνεύστηκε από αυτόν και θέλησε να το εκφράσει με κάθε τρόπο, όπως με εκείνο το σημειωμένο ποίημα που έγραψε στο οπισθόφυλλο ενός βιβλίου του Kierkegaard, το οποίο διέθετε ο ποιητής στην βιβλιοθήκη του²⁴⁷. Και μάλιστα είχε τόσα βιβλία του Δανού φιλοσόφου, όσα δεν είχε

²⁴³ Την επίδραση που δέχτηκε ο Άγγελος Σικελιανός από τον Henri Bergson θα σκιαγραφήσω στο επόμενο κεφάλαιο της εργασίας.

²⁴⁴ Π. Α., τ. Γ', σ. 164.

²⁴⁵ Π. Α., τ. Ε', σ. 261 και Π. Α., τ. Δ', σ. 129. Ο Σικελιανός θα υπήρξε από τους πρώτους Έλληνες λογοτέχνες που μελέτησαν φιλοσόφους του υπαρξισμού και σαφέστατα η επίδρασή του στις επόμενες γενιές θα ήταν ιδιαίτερα σημαντική. Πάντως, να επισημάνω πως την ίδια περίοδο ο Παπατσώνης-με τον οποίο ο Σικελιανός γνωριζόταν-μελετούσε το έργο του Cheston, βλ. Σταύρος Ζουμπουλάκης, *Αρχή σοφίας και κατακόκκινα όνειρα, πίστη και έρωτας στον Τ.Κ. Παπατσώνη*, εκδ. Πόλις, Αθήνα, 2017, σσ. 58-60.

²⁴⁶ Τάκης Δημόπουλος, *Σικελιανός: Η διαλεκτική ενός λυρικού βίου*, ό.π., σ. 35.

²⁴⁷ Ως και την ώρα που συγγράφω την εργασία μου, δεν τυχάνει να γνωρίζουμε ποιο είναι αυτό το ποίημα το οποίο υπάρχει στο οπισθόφυλλο του βιβλίου *Φόβος και τρόμος*. Οι προσπάθειες να αναζητήσω το συγκεκριμένο βιβλίο που υπήρχε στην βιβλιοθήκη του ποιητή δεν κατέστησαν καρποφόρες.

από κανέναν άλλο στοχαστή²⁴⁸. Όμως, όπως θα δούμε και στην συνέχεια του κεφαλαίου, το έργο του φιλοσόφου που πραγματικά ξεχώρισε ο Σικελιανός ήταν το *Φόβος και τρόμος*²⁴⁹. Είναι το έργο που εκφράζει την κορυφαία στιγμή του θρησκευτικού σταδίου, όπου το πάθος της πίστης, κυριαρχώντας στην εσωτερικότητα του φιλοσόφου, τον ανυψώνει ως το απόλυτο τέλος, δηλαδή σε μια ιδιωτική επικοινωνία με τον Θεό. Επικεντρώνοντας, λοιπόν, το ενδιαφέρον μας στα θρησκευτικά ποιήματα του Σικελιανού καθώς και σε ορισμένα δοκίμια θα επιχειρήσω να αναδείξω την επίδραση που δέχτηκε ο ποιητής κυρίως από το παραπάνω έργο του φιλοσόφου, και πως αυτό εκφράζεται μέσω της προοδευτικής εμβάθυνσης του ποιητή στην εσωτερικότητα με απώτερο σκοπό την σύνδεση με το θείο κεφάλαιο. Εδώ να σημειώσω πως αν και από την δεκαετία του 1920 γνώριζε το έργο του φιλοσόφου, η κορύφωση θα επέλθει κατά την γνώμη μου από τα μέσα της δεκαετίας του 1930²⁵⁰ καθώς πρόκειται για την περίοδο που σε πολλά του δοκίμια του, όπως θα δούμε και στην συνέχεια του κεφαλαίου, επιστρέφει διαρκώς στον Δανό φιλόσοφο. Θα μπορούσαμε λοιπόν να κάνουμε λόγο για μια κερκεγκωριανή περίοδο στο έργο του μεγάλου ποιητή.

Το 1936 σε ένα κείμενο αφιερωμένο στον Κωστή Παλαμά ο Σικελιανός σημείωνε μεταξύ άλλων: «Αλλ' αυτή την ώρα, και με μια υπεύθυνη ωριμότητα μπροστά στο νόημα της ζωής [...] πιστοποιώ με τον μεγάλο Kierkegaard: «Les conclusions de la passion sont les seules dignes de foi, les seules probantes» (Τα συμπεράσματα του πάθους είναι τα μόνο αξιόπιστα, τα μόνα καταπειστικά). Κ' είναι ασφαλώς τα μόνα που οδηγούνε, ως σκαλοπάτια στερεά, στην κατανόηση της βαθιάς, της γενικότερης πραγματικότητας, όχι καθόλου με θεωρίες κι αφηρημένα σχήματα και δόγματα, αλλά με την πάντα πιο ενεργό κι ουσιαστική συμμετοχή του αληθινού

²⁴⁸ Ο Σικελιανός διέθετε πέντε έργα του Δανού φιλοσόφου σε γαλλική έκδοση τα οποία και μεταφέρω: *Le journal de séducteur* (Ημερολόγιο ενός διαφθορέα), *Traité du désespoir* (Η έννοια της απελπισίας-Ασθένεια προς θάνατον), *La banquet (in vino veritas)* (Στάδια της ανθρωπίνης ύπαρξης), *Crainte et tremblement* (Φόβος και τρόμος), *Riens philosophiques* (Φιλοσοφικά ψιχία).

²⁴⁹ Σάιρεν Κίρκεγκωρ, *Φόβος και τρόμος*, μτφρ. Άννα Σολωμού, επιμ. Φραγκίσκη Αμπατζόπουλου, εκδ. Νεφέλη, Αθήνα, 1994.

²⁵⁰ Με αφορμή το παραπάνω θα ήθελα να επισημάνω και το εξής. Το 1937 θα κυκλοφορήσει το δοκίμιο του Γιώργου Σαραντάρη *Συμβολή σε μια φιλοσοφία της ύπαρξης* το οποίο υπό μια έννοια θα αποτελέσει για τα Ελληνικά δεδομένα μια πρώτη εισαγωγή στο φιλοσοφικό ρεύμα του υπαρξισμού. Βλ. Γεώργιος Σαραντάρης, *Δοκίμια*, εκδ. Studio, Αθήνα, 1970, σσ. 9-37. Στο συγκεκριμένο σύντομο δοκίμιο ο Σαραντάρης θα επιμείνει στον Kierkegaard παραθέτοντας έννοιες όπως: εσωτερικότητα, στιγμή και πίστη. Αν και ο Σικελιανός ουδέποτε αναφέρεται στο προαναφερθέν δοκίμιο, το οποίο δεν σώζεται ούτε στην βιβλιοθήκη των Δελφών, δεν αποκλείεται εν τέλει λόγω της φιλομάθειας του, να έπεσε στα χέρια του και, να το μελέτησε. Σε καμία περίπτωση όμως δεν μπορούμε να ισχυριστούμε ότι ο Σικελιανός μελετά την κερκεγκωριανή φιλοσοφία μέσω του Σαραντάρη, καθώς όπως ήδη έχουμε αναφέρει διέθετε τα έργα του ίδιου του φιλοσόφου στην βιβλιοθήκη του.

πνευματικού ατόμου στο Μυστήριο και στο Δράμα της ζωής. Όσο που πια, απ' αντινομία σ' αντινομία κι από ανάλυση σε σύνθεση, η συνείδηση του ατόμου αυτού ανεβαίνει στο βαθμό της σφαιρικότητας [...] και δεν χρειάζεται πια ολότελα ετούτα τα σκαλιά για ν' ανέβει η να κατέβει. Είναι φτασμένη. Είναι στο κέντρο. [...] Και επομένως στέκει πλέον μπρος στο ίδιο το Μυστήριο, όχι ολότελα παθητικά, αλλά φωτισμένος, λυτρωμένος, ενεργός...»²⁵¹. Θέλοντας να περιγράψει την διαλεκτική πορεία που ακολουθεί το παλαμικό έργο και που οδηγεί στην επαφή με τον δημιουργό, ο Σικελιανός παραπέμπει στο *Φόβος και τρόμος* του Kierkegaard. Έχω την εντύπωση όμως πως ταυτόχρονα ο ποιητής περιγράφει και την δική του διαλεκτική πορεία²⁵². Το παραπάνω έργο του Δανού φιλοσόφου έχει ως επίκεντρο την εκτύλιξη της ιστορίας του Αβραάμ αναδεικνύοντας τον τελευταίο ως τον «ιπότη της πίστης»²⁵³. Αποκορύφωμα του έργου είναι η στιγμή που το πάθος της πίστης εισβάλλει στην εσωτερικότητά του και τον οδηγεί σε ένα είδος προσωπικής επικοινωνίας με το αιώνιο, δηλαδή με τον Θεό²⁵⁴. Για να φτάσουμε όμως να κατανοήσουμε με τον καλύτερο δυνατό τρόπο το υπό συζήτηση έργο, οφείλουμε πρώτα να σταχυολογήσουμε την πορεία που ακολουθεί ο φιλόσοφος ώστε να φτάσει στο απόσταγμα της διαλεκτικής τους διαδρομής και κατ' ουσίαν στην επαφή με τον Θεό.

Στην βάση της κερκεγκωριανής φιλοσοφίας βρίσκεται η αντίθεση ή ορθότερα η απογοήτευση προς τον εγγελισσμό, η οποία απορρέει σε έναν μεγάλο βαθμό από το γεγονός ότι με το φιλοσοφικό σύστημα του Hegel²⁵⁵ η γνώση και η λογική αντικατέστησαν ολοκληρωτικά την πίστη. Αντίθετα, ο Kierkegaard προβάλλει την θέση σύμφωνα με την οποία η σύλληψη της αιώνιας αλήθειας, δηλαδή η σύλληψη του Θεού, δεν είναι σε καμία περίπτωση μια αντικειμενική και λογική υπόθεση αλλά

²⁵¹ Π. Λ., τ. Γ', σσ. 107-110.

²⁵² Ο Σικελιανός τρέφει ιδιαίτερο θαυμασμό για τον Κωστή Παλαμά κάτι που αναδεικνύει με το έργο της και η Αθηνά Βογιατζόγλου. Βλ. Αθηνά Βογιατζόγλου, *Η γένεση των πατέρων*, ό.π. Αναλογιζόμενοι αυτόν τον θαυμασμό δεν είναι δύσκολο να συμπεράνουμε πως με το παραπάνω απόσπασμα ο Σικελιανός αποκαλύπτει και μια δική του πτυχή του δικού του έργου.

²⁵³ Σάιρεν Κίρκεγκωρ, *Φόβος και τρόμος*, ό.π., σ. 64.

²⁵⁴ Για να μνημονεύσω και τον Ιωάννη Θεοδωρακόπουλο όπου αναφερόμενος στον Kierkegaard σημειώνει: «Τούτο όμως είναι από τα βασικά νοήματα της φιλοσοφίας του χριστιανού τούτου φιλοσόφου, ότι ο άνθρωπος ως πρόσωπο πρέπει ν' αγωνισθεί, ν' αγωνίζεται ήπια να έλθει σε σχέση με την θεότητα. {...} Πρέπει να κάνει ένα πήδημα· τούτο είναι το πήδημα της πίστεως από την άμεση ζωή προς την έμμεση, απ' έξω προς τα μέσα, από τα φαινόμενα προς το εσωτερικό {...} γιατί ο χριστιανισμός είναι ζωή εσωτερική, είναι η εσωτερικότης της πίστεως» βλ. Ιωάννης Θεοδωρακόπουλος, *Φιλοσοφικά και χριστιανικά μελετήματα*, εκδ. Εστία, Αθήνα, 2019, σ. 66. Εδώ να σημειώσω πως η πρώτη έκδοση της συγκεκριμένης μελέτης του Θεοδωρακόπουλου κυκλοφόρησε το 1949 και είναι βέβαιο πως ο Σικελιανός θα είχε την υπόψιν του.

²⁵⁵ Για μια πτυχή της διαφορετικής προσέγγισης του Kierkegaard ως προς την φιλοσοφική σκέψη του Hegel βλ. Καρλ Λεβίτ, *Από τον Χέγκελ στον Νίτσε*, τ. Α', μτφρ. Γεωργία Αποστολοπούλου, εκδ. Γνώση, Αθήνα, 1987, σσ. 184-192.

«δύναται να πραγματοποιηθεί μέσω του άπειρου πάθους της εσωτερικότητας»²⁵⁶. Όταν όμως ο ίδιος προσπαθεί να ορίσει την αλήθεια θα την συσχετίσει άμεσα με την «αντικειμενική αβεβαιότητα»²⁵⁷, υποστηρίζοντας πως η αντικειμενική αβεβαιότητα συνοδευόμενη με το άπειρο πάθος της εσωτερικότητας είναι ο μόνος τρόπος για να επιτευχθεί η επαφή με την αλήθεια²⁵⁸. Παρά την όποια σύγχυση μπορεί να προκαλεί η παραπάνω θέση του φιλοσόφου ο ίδιος είναι απόλυτα ξεκάθαρος καθώς θεωρεί πως σε περίπτωση που δεν υπήρχε η αντικειμενική αβεβαιότητα θα γινόταν λόγος για αντικειμενική γνώση κάτι που θα σήμαινε ότι ο άνθρωπος δύναται να συλλάβει το απόλυτο τέλος με αντικειμενικά κριτήρια. Ο Δανός φιλόσοφος όμως δεν θα αρκεστεί σε μια νοητική αναφορά προς τον Θεό, θεωρώντας πως μόνο υπαρξιακά μπορεί να βιώσει την σχέση του με το απόλυτο. Η εσωτερικότητα αποτελεί για τον Δανό φιλόσοφο τη μόνη ικανή οδό με την οποία μπορεί να προσεγγίσει την αλήθεια, όπως σημειώνει στο *Τελικό μη επιστημονικό υστερόγραφο*: «η υποκειμενικότητα, η εσωτερικότητα είναι η αλήθεια»²⁵⁹. Και ακριβώς εδώ είναι και το σημείο στο οποίο εκφράζει τον θαυμασμό του προς τον Σωκράτη καθώς ήταν αυτός που έστρεψε την προσοχή στην σημασία της ύπαρξης και το γινώθι σαυτόν²⁶⁰. Ακολουθώντας την σωκρατική μέθοδο της διαλεκτικής ο Kierkegaard επιζητά να διευρύνει τις εσωτερικές διαστάσεις του εαυτού του προσπερνώντας πια την αντικειμενική αβεβαιότητα και επιχειρώντας το άλμα προς την αιώνια αλήθεια²⁶¹. Όπως περιγράφεται και στα *Φιλοσοφικά Ψυχία* όπου αφήνοντας στην άκρη την οποιαδήποτε «αποδεικτική διαδικασία» επιχειρεί με το άλμα να πλησιάσει τον Θεό²⁶². Έτσι, λοιπόν, η κίρκεγκωριανή διαλεκτική είναι μιας διαρκούς τάση προς την αιώνια αλήθεια, κινητήριος δύναμη της οποίας είναι το πάθος της εσωτερικότητας²⁶³.

Ακριβώς αυτόν τον αγώνα για εσωτερικευση και την ορμή προς το αιώνιο σχολιάζει ο Σικελιανός σε ένα από τα σημαντικότερα σημεία του «Προλόγου» στον

²⁵⁶ Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, επιμ. Alastair Hannay, Cambridge University Press, 2009, σ. 168.

²⁵⁷ Αυτόθι.

²⁵⁸ Ο.π., σσ. 170-171.

²⁵⁹ Ο.π., σ. 172.

²⁶⁰ Αυτόθι..

²⁶¹ Ιδιαίτερη σημασία για το ζήτημα αυτό έχει η μελέτη του Γρηγόρη Κωσταρά, ο οποίος εξετάζει παράλληλα την διαλεκτική του Kierkegaard με την σωκρατική μαιευτική. Βλ. Γρηγόριος Κωσταράς, *Η διαλεκτική του Κίρκεγκωρ ως επανάληψις της σωκρατικής μαιευτικής*, βιβλιοθήκη Σοφίας Σαριπόλου, Αθήνα, 1971.

²⁶² Σάρεν Κίρκεγκωρ, *Φιλοσοφικά ψυχία ή κνήσματα και περιτιμήματα*, μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης, εκδ. Καστανιώτης, Αθήνα, 1998, σ. 83 κ.ε.

²⁶³ Γρηγόριος Κωσταράς, ό.π., σ. 116.

Λυρικό Βίο, συμπυκνώνοντας με μια εξαιρετική παρομοίωση τον υπαρξισμό και ειδικότερα το αστείρευτο και ανεξάντλητο πάθος της κερκεγκωριανής φιλοσοφίας προς την τελική αλήθεια: «Τέτοιος είναι ο καθαρός αγώνας της «Υπαρξιακής Φιλοσοφίας» όπου, ξεκινώντας απ' το αναπαλλοτρίωτο Θρησκευτικό κεφάλαιο του Ανθρώπου, προεκτείνει μες από όλες τις αντινομίες τη διαλεκτική του, όσο που να 'γγίζει με το ίδιο δάχτυλό του –σαν ο Αδάμ του Μιχαηλάγγελου στη «Δεύτερή» του «Παρουσία»– αυτό το ίδιο δάχτυλο του Δημιουργού»²⁶⁴. Οι παραπάνω γραμμές εκφράζουν όλη την προβληματική γύρω από το κερκεγκωριανό έργο και την προσπάθεια του Δανού φιλοσόφου μέσω μιας εσωτερικής διαλεκτικής να επιτύχει την επικοινωνία με τον δημιουργό. Όπως ακριβώς στο πρωταρχικό κείμενο που παραπέμπω και που αφορά ένα είδος ερμηνείας του παλαμικού έργου που επιχειρεί ο Σικελιανός μέσα και από την κερκεγκωριανή φιλοσοφία, που πολύ περισσότερο εκφράζει τον ίδιο και λιγότερο τον Παλαμά, έτσι και στο παραπάνω απόσπασμα μπορούμε να κατανοήσουμε τον τρόπο που ο Λευκαδίτης ποιητής αντιλαμβάνεται την φιλοσοφική σκέψη του Δανού φιλοσόφου. Είναι δύο αποσπάσματα τα οποία οφείλουμε κατά την γνώμη μου να τα μελετήσουμε συνδυαστικά καθώς το ένα συμπληρώνει το άλλο²⁶⁵. Το υπαρξιακό πάθος του πρώτου κειμένου είναι αυτό που εγκαθιδρύει στην εσωτερικότητα την επικοινωνία με τον θεό όπως ακριβώς αποτυπώνεται στο δεύτερο απόσπασμα. Και ακριβώς ο ποιητής υπογραμμίζει την κεντρική θέση του κερκεγκωριανού έργου, ότι δηλαδή η θεωρητική σκέψη δεν δύναται να οδηγήσει στην εσωτερική ολοκλήρωση και κατ' επέκταση στην επαφή με τον Θεό. Χρειάζεται η διαλεκτική της εσωτερίκευσης, το εσωτερικό πάθος ώστε «να 'γγίζει με το ίδιο δάχτυλό του–σαν ο Αδάμ του Μιχαηλάγγελου στη «Δεύτερή» του «Παρουσία»–αυτό το ίδιο δάχτυλο του Δημιουργού»²⁶⁶.

²⁶⁴ Λ. Β., τ. Α', σ. 64.

²⁶⁵ Εδώ οφείλουμε να συνυπολογίσουμε ότι πρόκειται για δυο αποσπάσματα τα οποία δεν έχουνε μεγάλη χρονολογική απόκλιση μεταξύ τους. Το κείμενο για τον Παλαμά δημοσιεύεται το 1936 ενώ το κείμενο του «Προλόγου» στον *Λυρικό Βίο* στο οποίο περιλαμβάνεται το δεύτερο απόσπασμα στο οποίο αναφερθήκαμε είχε αρχίσει να γράφεται ήδη από το 1933. Το τελευταίο, απασχόλησε τον ποιητή μέχρι το τέλος της δεκαετίας του 1940 όπου και ολοκληρώθηκε η συγγραφή του, ενώ σταδιακά έχουμε την πρώτη δημοσίευση αποσπασμάτων. Βλ. Κώστας Μπουρναζάκης, *Χρονογραφία Άγγελου Σικελιανού*, ό.π., σ. 169, 177, 197. Επιμένω ιδιαίτερα στην παραπάνω παράμετρο καθώς την θεωρώ ιδιαίτερα σημαντική ώστε να κατανοήσουμε πως δεν πρόκειται για τυχαίες αναφορές και παραπομπές του Σικελιανού αλλά για μια περίοδο που ο ίδιος φαίνεται να είχε εντυπώσει στο έργο του Δανού φιλοσόφου. Συμπεραίνουμε, λοιπόν, πως πρόκειται για αποσπάσματα που γράφονται την ίδια δεκαετία και για αυτόν ακριβώς το λόγο θεωρώ πως είναι προτιμητέο να τα μελετούσε συνδυαστικά.

²⁶⁶ Λ. Β., τ. Α', σ. 64.

Εδώ ακριβώς έγκειται ο έσχατος σκοπός της κερκεγκωριανής διαλεκτικής, να γεφυρώσει την αντίφαση μεταξύ του περατού και του άπειρου φτάνοντας στην σύνθεση²⁶⁷. Όταν ο Σικελιανός θα γράψει πως ο υπαρξισμός «προεκτείνει μέσ από όλες τις αντινομίες την διαλεκτική»²⁶⁸ αντιστοιχεί ακριβώς σε αυτό που σημειώνει στο κείμενο για τον Παλαμά ότι από «αντινομία σ' αντινομία κι από ανάλυση σε σύνθεση, η συνείδηση του ατόμου αυτού ανεβαίνει στο βαθμό της σφαιρικότητας»²⁶⁹. Και τα δύο παραπάνω αποσπάσματα αποτυπώνουν τον στοχασμό του Kierkegaard: «Ο άνθρωπος είναι μια σύνθεση απείρου και περατού, χρονικού και αιώνιου, ελευθερίας και αναγκαιότητας, εν ολίγοις σύνθεση. Η σύνθεση είναι σχέση μεταξύ δύο πραγμάτων» θα σημειώσει στις πρώτες σελίδες του έργου *Ασθένεια προς θάνατον*²⁷⁰. Έτσι παρά το γεγονός ότι στη ρίζα του ανθρώπου υπάρχουν δυο αντίθετες δυνάμεις, το περατό και το άπειρο, μέσω της εσωτερικής διαλεκτικής το υποκείμενο βρισκόμενο στην χρονικότητα αναζητά να φτάσει στο αιώνιο, είναι λοιπόν το εσωτερικό πάθος που εν τέλει θα οδηγήσει στην διαδικασία σύνθεσης²⁷¹. Σε αυτό το σημείο έγκειται και η παραπάνω παρατήρηση του Σικελιανού. Για να πραγματοποιηθεί αυτή η γεφύρωση μεταξύ του χρονικού και του αιώνιου δεν αρκεί καμία θεωρητική προσπάθεια, αντίθετα χρειάζεται η εσωτερική διαλεκτική κίνηση, το στιγμιαίο άλμα.

Το έργο *Φόβος και τρόμος* εκφράζει με τον καλύτερο τρόπο αυτή την διαλεκτική πορεία της αποκαλύψεως στην οποία η αντίθεση χρονικού και αιώνιου γεφυρώνεται μέσα από το εσωτερικό πάθος της πίστης. Και ακριβώς εδώ έγκειται το

²⁶⁷ Γρηγόριος Κωσταράς, ό.π., σ. 122.

²⁶⁸ Αυτόθι.

²⁶⁹ Π. Λ., τ. Γ', σ. 108.

²⁷⁰ Σάιρεν Κίρκεγκωρ, *Ασθένεια προς θάνατον (Η έννοια της απελπισίας)*, μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης, εκδ. Καστανιώτης, Αθήνα, 2007, σ. 19-20. Σε αυτό το σημείο είναι ενδιαφέρον να σημειώσουμε το εξής: Στο δοκίμιο «Από τα τελευταία χρόνια του Παλαμά», δημοσιευμένο τα πρώτα χρόνια της δεκαετίας του 1940 ο Σικελιανός αναφερόμενος στον θάνατο, θα παραθέσει την έννοια της ασθένειας την οποία βάζει σε εισαγωγικά επιμένοντας ιδιαίτερα σε αυτή: «Η δημιουργική υγεία [που 'ναι η υγεία] όλων των μεγάλων και όλων των δημιουργών, συχνά "τελούνται εν ασθενεία"». Κ' η ασθένεια αυτή είναι το κέντρισμα προς μια ανώτερη συνολική ισορρόπηση της έννοιας και της αίσθησης της ζωή», βλ. Π. Λ., τ. Δ', σ. 68. Δεν αποκλείεται ο Λευκαδίτης ποιητής να δανείζεται την έννοια από τον Kierkegaard μιας και ο ίδιος γνώριζε για την έννοια του θανάτου στην φιλοσοφία του υπαρξισμού όπως φαίνεται και από την εισαγωγή της τραγωδίας *Ο θάνατος του Διγενή* όπου θα γράψει μεταξύ άλλων: «Είναι ένα θεμελιακό αξίωμα για την Φιλοσοφία της Ύπαρξης το εξής: Πως «πριν απ' την ελεύθερη αποδοχή του θανάτου από μέρους μας, ο θάνατος είναι έξω από εμάς», είναι επομένως ένα «σκιάχτρο», [...] ενώ, με την ελεύθερη από μέρους μας αποδοχή του, ο ίδιος ο θάνατος μεταμορφώνεται στα βήθη μας σε καθαρό κ' ελεύθερο θεμέλιο της Ύπαρξης, ο θάνατος μεταμορφώνεται βαθιά μας σε θεϊκή ελευθερία για τον θάνατο» βλ. Άγγελος Σικελιανός, *Θυμέλη*, τ. Γ', φιλολ. επιμ. Γ. Π. Σαββίδης, εκδ. Ίκαρος, Αθήνα, 1975, σσ. 19.

²⁷¹ Για μια αναλυτική τοποθέτηση σχετικά με την σημασία του πάθους και την παρουσία του ως μια ένταση που συγκρατεί τα αντιθετικά στοιχεία σε μια ενότητα βλ. Μαριάννα Δώδου, *Η κίνηση του πάθους στη φιλοσοφία του Kierkegaard*, εκδ. Ρώμη, Θεσσαλονίκη, 2013.

παράδοξο, ότι δηλαδή «η αιώνια αλήθεια εισήλθε στον ιστορικό χρόνο» και επειδή πρόκειται για ένα παράδοξο ή ανθρώπινη λογική αδυνατεί να το συλλάβει²⁷². Όλο το έργο είναι βασισμένο πάνω στην πίστη προς το παράδοξο: «τι ανήκουστο παράδοξο που είναι η πίστη, παράδοξο ικανό να μεταβάλει ένα έγκλημα σε πράξη άγια και θεάρεστη, παράδοξο που ξανά δίνει στον Αβραάμ το παιδί του, παράδοξο που δεν μπορεί να αποδώσει κανένας συλλογισμός, γιατί η πίστη αρχίζει ακριβώς εκεί που σταματά το λογικό»²⁷³. Το παράδοξο δεν εμπίπτει σε λογικούς νόμους και σχήματα παρά μόνο στην πίστη με την οποία η ύπαρξη εισέρχεται στην θεία αποκάλυψη. Το σημειώνει με κάθε ευκαιρία και σε κάθε έργο: «Αν θελήσουμε να αποδείξουμε ότι υπάρχει αυτό το Άγνωστο (ο θεός), η διάνοια δεν έχει ιδέα περί αυτού»²⁷⁴.

Το 1938²⁷⁵ ο Σικελιανός αφορμώμενος από το έργο της Κρητικής λογοτεχνίας *Η Θυσία του Αβραάμ*, το οποίο εκείνη την περίοδο ανέβαζε σε θεατρικό ο Καραντινός, φέρνει στο νου του τον Kierkegaard αναφέροντας μεταξύ άλλων: «στο θαυμαστό βιβλίο του «Φόβος και Δέος», ξεκινούσε από το βιβλικό κεφάλαιο της Θυσίας του Αβραάμ, για να διαστείλει από την πρωταρχική κατηγορία της Πίστης όλες τις μεταγενέστερες, αισθητικές, κοινωνικές και ηθικές κατηγορίες που με τον καιρό εσκέπασαν στη βαθύτερη ψυχή του ανθρώπου τις πραγματικές του σχέσεις με το Αληθινό και Απόλυτο...[...]. Πίστη, στη δυναμικότερη και οργανικότερη του όρου σημασία, προς τον ανεκδήλωτο Θεό που, για να λάμψει και στη σκέψη και στη ζωή του ανθρώπου, ως αναγκαιότητα εσωτερική, χρειάζεται πρώτα ν' αναφλέξει όλα τα περιττά και τα παράσιτα στοιχεία (αισθητικά, ηθικά, κοινωνικά) οπού τον εμποδίζουν να συνδεθεί δημιουργικά μαζί του»²⁷⁶. Το παραπάνω σημείωμα του ποιητή εκφράζει επακριβώς την κερκεγκωριανή φιλοσοφία η οποία απέναντι σε οποιοδήποτε εξωτερικό θέλγητρο-αισθητικό και ηθικό όπως τα τοποθετεί και ο Σικελιανός-προτάσσει τον εσωτερικό νόμο της πίστης, το αποκορύφωμα του υπαρξιακού πάθους: «Το ότι κατόρθωσαν να διατυπώσουν όλη την ουσία της πίστης σε έννοιες, δε σημαίνει πως συνέλαβαν και την ίδια την πίστη, πώς κατάλαβαν πως έρχεται κανείς σ' αυτήν, ή πως

²⁷² Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, ό.π., σσ. 175-176.

²⁷³ Σάιρεν Κίρκεγκωρ, *Φόβος και τρόμος*, ό.π., σ. 82.

²⁷⁴ Σάιρεν Κίρκεγκωρ, *Φιλοσοφικά ψιχία ή κνήσματα και περιττήματα*, ό.π., σ. 76.

²⁷⁵ Όπως ανέφερα σε παραπάνω σημείωσή μου, κατά τις δεκαετίες του 1920 και του 1930 η επαφή του Σικελιανού με το κερκεγκωριανό έργο είναι ιδιαίτερα έντονη. Μέσα σε απόσταση μόλις λίγων ετών έχουμε μια παραγωγή δοκιμίων τα οποία είναι σαφέστατα επηρεασμένα από την φιλοσοφική σκέψη του Kierkegaard. Αυτό δεν σημαίνει βέβαια ότι το ενδιαφέρον έπαψε να υφίσταται την επόμενη δεκαετία καθώς σε κείμενο του δημοσιευμένο το 1949 αναφέρεται στην «διαλεκτική της υπαρξιακής φιλοσοφίας». Βλ. Π. Λ., τ. Ε', σ. 237.

²⁷⁶ Π. Λ., τ. Γ', σ. 131.

αυτή έρχεται σε κάποιον. [...] Σβήνουν μονοκοντυλιά το πάθος για να υπηρετήσουν την επιστήμη»²⁷⁷. Στο έργο *Φόβος και Τρόμος* η πίστη προς τον Θεό εκφράζεται στην δυναμικότερή της μορφή-όπως το θέλει και ο Λευκαδίτης ποιητής-με τον Αβραάμ όταν αυτός «Άφησε ένα πράγμα, το χθόνιο λογικό του, και πήρε ένα άλλο, την πίστη»²⁷⁸. Τώρα μπορούμε να καταλάβουμε πως το πάθος για το οποίο γινόταν λόγος στο κείμενο του Σικελιανού για το Παλαμά, ήταν το πάθος της πίστης και ήταν αυτό που ανέβαζε τον ποιητή ως τον βαθμό της σφαιρικότητας χαρίζοντας του την επικοινωνία με τον Θεό²⁷⁹. Το πόσο πολύ είχε επηρεάσει τον ποιητή το πάθος της πίστης που συνάντησε στην κερκεγκωριανή φιλοσοφία φαίνεται κατά την γνώμη μου ξεκάθαρα στην αλληλογραφία του το έτος 1938. Σε ένα γράμμα του προς την Ναυσικά Παλαμά θα σημειώσει το εξής: «Όλο τον τελευταίο αυτό καιρό η ζωή μου ήταν ένας πύρινος διάλογος με τον Θεό. Τον αισθανόμουν και τον αισθάνομαι καθώς ποτέ βαθιά μου, γύρα μου, παντού, τον αναπνέω, τον αγγίζω ολόκληρος, τον ζώ. [...] Η προσφορά μου αυτή μπορεί και να μην έχει καμία αξία, όμως δεν είχα τίποτα καλύτερο να δώσω σαν απόδειξη της Πίστης μου σε Σένα, και του Πόθου μου η Πίστη αυτή να κρατηθεί ψηλά!» ενώ μόλις λίγους μήνες αργότερα σε αλληλογραφία του με τον Τάκη Δημόπουλο θα γράψει: «γιατί ολόκληρος πλέον ζώ εκ Πίστεως»²⁸⁰. Είναι εντυπωσιακός ο τρόπος που ο Σικελιανός σημειώνει τις έννοιες του πάθους και της πίστης στα γράμματα εκείνης της περιόδου, μέσα στην οποία ο ίδιος είχε κατακλιστεί από τον φιλοσοφικό στοχασμό του Kierkegaard.

Κατανοούμε τώρα πια ότι Σικελιανός, όντας εξοικειωμένος με το έργο του Kierkegaard, στρέφεται στο εσωτερικό εύρος αναζητώντας την ύψιστη αλήθεια, την ουσιαστική δηλαδή επικοινωνία με το απόλυτο αιώνιο. Πρώτα από όλα το εννοιολογικό περιεχόμενο του «Προλόγου» στον *Λυρικό Βίο* μας επιτρέπει να πραγματοποιήσουμε αυτή την αναγωγή. Δεν είναι καθόλου τυχαίο πως ο ίδιος ο ποιητής σχεδόν σε όλο το «Πρόλογο» επιμένει στην «υπαρξιακή διαλεκτική πορεία της ψυχής»²⁸¹ του, η οποία αναπτύσσεται σε αναλογία με την διαλεκτική του Kierkegaard. Ο Λευκαδίτης ποιητής αισθάνεται πως μόνο μέσα από την διαλεκτική πορεία είναι ικανός να προσεγγίσει την «Αλήθεια»²⁸² και είναι αυτό ακριβώς που

²⁷⁷ Σάιρεν Κίρκεγκωρ, ό.π., σσ. 33-34.

²⁷⁸ Ό.π., σ. 43.

²⁷⁹ Π. Λ., τ. Γ', σ. 107.

²⁸⁰ Άγγελος Σικελιανός, *Γράμματα*, τ. Β', ό.π., σ. 262, 273. Είναι άξιο αναφοράς ότι σε όλα τα γράμματα της περιόδου ο ποιητής διαρκώς αναφέρεται στην επικοινωνία με τον Θεό.

²⁸¹ Λ. Β., τ. Α', σ. 12.

²⁸² Αυτόθι.

στρέφει στην σκοπιά της «Εσωτερικότητας»²⁸³. Η αλήθεια για τον ποιητή, όπως διαφαίνεται κατά την γνώμη μου σε ολόκληρο τον «Πρόλογο» του *Λυρικού Βίου*, έχει άμεση σχέση με τον δημιουργό. Πρόκειται για την αλήθεια για την οποία ο Σικελιανός αισθάνεται πως υπήρχε μέσα του «το σπέρμα της απ' τον καιρό όπου πρωτάνοιξα τα μάτια μου στον κόσμο», και είναι πια η στιγμή μέσω της εσωτερίκευσης να 'ρθει σε επαφή μαζί της²⁸⁴. Όπως ο ίδιος τόνιζε, η «ζωογόνα αίσθηση του Θεού [...] δεν πραγματοποιείται ολότελα με συγκολλήσεις λογικές, αισθητικές, ιστορικές, θεωρητικές. Αλλ' αναπτύσσεται απ' το σπόρο, όπου και βρίσκεται σαν ένστικτο περικλεισμένη «υπαρκτικά» για ν' αφομοιώσει όλες ανεξαιρέτα τις στατικές και στερεότυπες του νοήματος της ζωής κατηγορίες, ώσπου να φτάσει στην αυθόρμητη αναγνώριση και μέθεξη, παντού και μες στα πάντα, του απόλυτου Δημιουργικού Αιτίου»²⁸⁵. Για τον Σικελιανό η ουσιαστική επαφή με τον Θεό είναι ορθολογιστικά δυσπρόσιτη, προσπαθώντας με αυτόν τον τρόπο να οικοδομήσει μια υπαρξιακή αναφορά προς το αιώνιο. Μάλιστα σε δύο στίχους της *Σίβυλλας*²⁸⁶ σημειώνει:

κλαίω το Θεό που χάνεται βαθιά σας

σε μάτια διαλογίσματα

(στ. 1509-1510)

Και ακριβώς για αυτόν τον λόγο, όταν αναφέρεται στα δυο κυριότερα θρησκευτικά του έργα, το *Μήτηρ Θεού* και το *Πάσχα Ελλήνων*, στρέφεται στην «καθαρή υπαρξιακή διαλεκτική, οργανική και άμεση επαλήθευση του πιο ενδόμυχου πνευματικού παλμού μου, ξένη απόλυτα προς κάθε εφήμερη εξωτερική φιλοδοξία»²⁸⁷. Ο ποιητής στρέφεται στον ενδόμυχο παλμό, στην εσωτερικότητα, και μοχθώντας υπαρξιακά καταφέρνει να προσεγγίσει το απόλυτο:

Και τώρα που με πόνο και με μόχτο,

του Θεού μπορώ στο τέλος την ανάσα

να κλείσω ακέρια στην καρδιά μου·

²⁸³ Λ. Β., τ. Α', σ. 11.

²⁸⁴ Ο.π., σ. 12.

²⁸⁵ Ο.π., σ. 30.

²⁸⁶ Στην υπό συζήτηση τραγωδία συναντούμε κι άλλους ανάλογους στίχους με τους παραπάνω: «Ο ίδιος/σε δυο 'λεα πριν, π' αν μείνει ο νους μας μόνος/την άβυσσο του Θεού ν' αναμετρήσει./ψεύτικος είναι βασιλιάς, μα αν ρίζες/βυθίσει μες στην αίσθηση που πρώτη/τη 'γγίζει απάντεχα ο Θεός, απάνω/κι από της γνώσης μας τα σύνορα» (στ. 939-945). Στην δεκαετία που ο Σικελιανός συνέγραφε τις τραγωδίες δεν σταμάτησε να μελετά την φιλοσοφική σκέψη του υπαρξισμού, κάτι που διαφαίνεται και από την εισαγωγή στην τραγωδία *Ο θάνατος του Διγενή*, στην οποία ο Σικελιανός αναφέρεται συντόμως στον υπαρξισμό. Βλ. Άγγελος Σικελιανός, *Θυμέλη*, τ. Γ', φιλολ. επιμ. Γ. Π. Σαββίδης, εκδ. Ίκαρος, Αθήνα, 1975, σσ. 19-20.

²⁸⁷ Λ. Β., τ. Α', σ. σ. 37.

(Σίβυλλα, 524-526)

Η εσωτερικότητα για τον ποιητή είναι η μόνη πραγματική οδός για να βιώσει κανείς την αιώνια αλήθεια. Είναι εξαιρετικό κατά την γνώμη ένα απόσπασμα του ποιητή με το οποίο ο ίδιος περιγράφει το ποίημα *Μήτηρ Θεού*: «απ' την ώρα όπου πολώθηκε, βαθύτερα και απάνω από τις όλες διαστάσεις, προς τη διάσταση της Έντασης, ο νους μου κ' η ψυχή μου αρχίσανε να 'γγίζουν αυτό το ίδιο άπειρο απ' τη ρίζα. Η ενστιγματική βεβαιότητα της ύπαρξης του οργάνου, μέσα σου, μιας γνώσης άμεσα ζωικής [...] με ωθούσε προς την ανάγκη μιας υπέρτατης εσωτερίκευσης»²⁸⁸. Είναι το ύψιστο σημείο που έχουμε την υπαρξιακή εμβάθυνση του ποιητή στην εσωτερικότητα όπως ο ίδιος το διατύπωνε σε τόσο αποσπάσματα όταν έκανε λόγο για την κίρκεγκωριανή διαλεκτική της εσωτερικεύσεως. Είναι η *στιγμή* που ο ποιητής βιώνει την εσωτερική ένταση όπως στο *Φόβος και τρόμος* περιγράφεται η υπαρξιακή ένταση που διέπει το πάθος της πίστης πραγματώνοντας ο Αβραάμ το «πήδημα στο άπειρο»²⁸⁹. Και αυτή ακριβώς η στροφή του ποιητή στην εσωτερικότητα αποτυπώνεται όχι μόνο με όσα γράφει στον «Πρόλογο» περιγράφοντας το *Μήτηρ Θεού*, αλλά και με τους στίχους του ποιήματος που τονίζουν την υπαρξιακή εμβάθυνση του ποιητή στην εσωτερικότητα:

Ποιος είμαι; πούθε αγάλλομαι τ' ανείδω φως στα σκότη,
κ' έχει η καρδιά μου μέσα της του κεραυνού τη νιότη;

Μεσονυχτίς τα σήμαντρα να χτύπααν, σαν ακόμα
κλώθει η ψυχή-σαν το πουλί μες στη φωλιά-στο στρώμα,

και στων αχών τα κύματα για λίγο βυθισμένα
αγγελικά στο διάστημα φτερώνει αλαφιασμένα,

την ώρα τούτη δε θα πω πως μοιάζει, που ως τα βύθη
απ' τον αλάλητο παλμό το σπλάγχο μου εθροήθη!

(IV, στ.63-70)

Ο ποιητής προσπαθεί πρώτιστα να γνωρίσει τον ίδιο του τον εαυτό, γνωρίζοντας πως μόνο έτσι θα καταφέρει να βιώσει την ύψιστη αλήθεια: «Όχι λοιπόν πια δόγματα, αξίες

²⁸⁸ Ο.π., σ. 32.

²⁸⁹ Σάιρεν Κίρκεγκωρ, ό.π., σ. 62.

κι αλήθειες a priori τεθειμένες, αλλά τρίμματα έστω, της εσώτατης «υπαρξιακής» μου μέθεξης μπροστά στο σύνολο Μυστήριο, ικανά ωστόσο-αν μαζευόνταν με σπουδή και με λαχτάρα-για τι χτίσιμο μονάχα μιας φωλιάς που να μπορεί να συγκρατήσει την αυθεντική μου ψυχική θερμοκρασία...» σχολίαζε στον «Πρόλογο» του *Λυρικού Βίου* όταν αναφερόταν στο *Μήτηρ Θεού*²⁹⁰. Δεν αρκείται σε καμία νοητική και λογική αναφορά, οι οποίες είναι αυτές που συνήθως εμφανίζονται a priori, αλλά αναζητά μια υπαρξιακή εσωτερική βίωση της αιώνιας αλήθειας. Η απόκτηση αυτοσυνειδησίας: αυτό είναι το πρώτο βήμα του Σικελιανού όπως φαίνεται και από τους παραπάνω στίχους γιατί γνωρίζει καλά πως αν δε ακολουθήσει αυτή την εσωτερική οδό κατά μονάς, καμία επαφή με το άπειρο δεν καθίσταται δυνατή. Και ο Kierkegaard στα *Φιλοσοφικά Ψυχία*, ένα από τα βιβλία που ο Σικελιανός μελέτησε, έγραφε πως «κάθε άνθρωπος έχει σαν κέντρο τον εαυτό του, και ολόκληρος ο κόσμος συγκεντρώνεται σε αυτόν, επειδή γνωρίζω τον εαυτό μου σημαίνει γνωρίζω τον Θεό»²⁹¹. Και σε αυτό το σημείο ήθελα να σημειώσω παρενθετικά το εξής: η επιστροφή προς την εσωτερικότητα δεν απαντά μόνο στα θρησκευτικά ποιήματα του Σικελιανού. Αντίθετα, διακατέχει όλο το φάσμα των έργων του ποιητή. Χαρακτηριστικό παράδειγμα, αποτελούν τα δύο πρώτα ποιήματα της *Συνείδησης της προσωπικής δημιουργίας* που φέρουν τους τίτλους «Αρμένισμα προς τον εαυτό μου» και «Αντίκρισμα με τον εαυτό μου» αλλά και ορισμένοι στίχοι της ενότητας «Προς την ποίηση πράξη»:

Ω μυστικό κατέβασμα μου,
ως την ύστερη άβυσσο του ίδιου μου εαυτού,
κι ω ανέβασμα μου
ώσμε το φως
όπου, κοιτάζοντας απ' όλες τις μεριές τον Άνθρωπο,
αντικρίζω αδερφικά, κατάβαθα, τον ίδιο μου Εαυτό!

(στ.89-94)

Κλείνω προς το παρόν την παρένθεση, και επιστρέφω στο αμέσως επόμενο ποίημα που συνοδεύει το *Μήτηρ Θεού*. Η «εσωτερική διάσταση της Έντασης» που είχε αρχίσει στο *Μήτηρ Θεού*, θα κορυφωθεί στο *Πάσχα Ελλήνων*, η οποία όπως ο ίδιος σημειώνει «ετόνωνε βαθιά μου την ανάγκη μιας ουσιαστικής πνευματικής μου επαφής με το μεγάλο υποσυνείδητο Θρησκευτικό κεφάλαιο...»²⁹². Ο Σαββίδης, αναφερόμενος

²⁹⁰ Λ. Β., τ. Α', σ. 34.

²⁹¹ Σάιρεν Κίρκεγκωρ, *Φιλοσοφικά ψυχία ή κνήσματα και περιτμήματα*, ό.π., σ. 21.

²⁹² Λ. Β., τ. Α', σ. 35.

στο *Πάσχα των Ελλήνων* και ιδιαίτερα στα σχόλια του Σικελιανού στον «Πρόλογο» του *Λυρικού Βίου*, υποστηρίζει την επίδραση του ποιητή από το φιλοσοφικό ρεύμα του υπαρξισμού²⁹³. Είναι μια άποψη η οποία με βρίσκει απόλυτα σύμφωνο, καθώς ανατρέχοντας στις σημειώσεις του Σικελιανού για το *Πάσχα των Ελλήνων* εντοπίζουμε το παρακάτω απόσπασμα: «Η Ποίηση μου καθαρή υπαρξιακή διαλεκτική, οργανική και άμεση επαλήθευση του πιο ενδόμυχου πνευματικού παλμού μου, ξένη προς κάθε εφήμερη εξωτερική φιλοδοξία»²⁹⁴. Έτσι, λοιπόν, η ουσιαστική επαφή με το θρησκευτικό κεφάλαιο δεν πραγματώνεται μέσα από καμία διανοητική μέθοδο αλλά απαιτεί από τον ποιητή, μέσω της εμβάθυνσης στον ίδιο του τον εαυτό, να εκφράσει την ένταση της εσωτερικότητας²⁹⁵. Σταχυολογώ ορισμένους στίχους από το *Πάσχα των Ελλήνων* με τους οποίους, κατά την γνώμη μου, ο ποιητής εκφράζει την θρησκευτική εσωτερικότητα:

μέσα στα σπλάχνα μας βογκά θεϊκός σκοπός

[...]

σαν η στιγμή που ο άνθρωπος, μυρίζοντας το φύκι,

αιφνίδια, συνεπαίρνεται σε μαγικό βυθισμό

[...]

χλωμός, του πόνου του, και αργός, τα βάθη αναρωτάει,

κι ως ανασαίνει απάντεχα κι απάντεχα κοιτά,

ξάφνου, με πόθο αλόγιαστα μεγάλο, αποζητάει

τη Δόξα που ολομόναχη θροιάζει στ' ανοιχτά...

(«Το τραγούδι των αργοναυτών»,

στ.125, 145-146, 149-152)

Οι παραπάνω στίχοι είναι ενδεικτικοί της υπαρξιακής διαλεκτικής πορείας του ποιητή, ο οποίος αναζητώντας τον θεϊκό σκοπό στρέφεται σε έναν εσωτερικό αγώνα όπως το εκφράζει ο στίχος «τα βάθη αναρωτάει»: πρόκειται για έναν εσωτερικό αγώνα ο οποίος χαρακτηρίζεται από εσωτερική ένταση («πόθο αλόγιαστα μεγάλο») εωσότου ο ποιητής

²⁹³ Γεώργιος Σαββίδης, *Λυχνοστάτες για τον Άγγελο Σικελιανό*, επιμ. Αθηνά Βογιατζόγλου, εκδ. Ερμής, Αθήνα, 2003, σ. 67.

²⁹⁴ Λ. Β., τ. Α', σ. 37.

²⁹⁵ Ο Θεόδωρος Ξύδης σχολιάζοντας το *Πάσχα των Ελλήνων* κάνει λόγο για την αντιλογοκρατική πορεία που ακολουθεί το ποίημα, τονίζοντας την προς τα έσω στροφή, συνδεδεμένη με την έκσταση της εσωτερικότητας, η οποία φέρνει τον ποιητή κοντά στο θρησκευτικό κεφάλαιο και που με καμία λογική μέθοδο δεν δύναται να εκφραστεί. Βλ. Θεόδωρος Ξύδης, *Άγγελος Σικελιανός*, ό.π., σ. 151. Επίσης σε ένα άλλο κείμενο του ο Ξύδης τονίζει πως η μαθηματική-λογοκρατική νόηση του Θεού είναι παντελώς αδύναμη για τον ποιητή και ουδέποτε θέλησε να την ακολουθήσει. Βλ. Θεόδωρος Ξύδης, *Η θρησκευτική Βούληση του Σικελιανού*, εκδ. Τυπογραφείου Εστία, Αθήνα, 1932, σ. 4.

να καταφέρει να φτάσει στη Δόξα του Παντός. Ο Σικελιανός με το *Πάσχα των Ελλήνων* προβάλλει την εσωτερική ένταση, το πάθος προς το αιώνιο, που είναι αδύνατο να νοηθεί μέσα από λογικές κατηγορίες. Χαρακτηριστικό του παραπάνω είναι ορισμένοι στίχοι από την ενότητα «Η Φυγή»:

άνοιγμα πίστης άμετρο, χαράς ιερός σεισμός,
κ' ήβραν τα σπλάχνα του Παντός, τη φανερή μιλιά τους,
κι ολόβαθα τους άστραψεν ο θείος χαιρετισμός!

(στ.62-64)

Ο στίχος «άνοιγμα πίστης άμετρο» εκφράζει συνολικά την θρησκευτικότητα του Σικελιανού. Η έννοια της πίστεως αποτέλεσε για τον Σικελιανό τον μόνο τρόπο ώστε να προσεγγίσει το θρησκευτικό κεφάλαιο. Και εδώ ας μου επιτραπεί μια σύντομη παρένθεση. Η *Συνείδηση της Πίστης*, η τέταρτη ενότητα του *Προλόγου στη Ζωή*, μαρτυρά ακριβώς αυτή την εσωτερική πίστη που νιώθει ο Σικελιανός. Δεν νομίζω ότι είναι τυχαία η επιλογή να χρησιμοποιήσει την έννοια της πίστης ως τίτλο της ενότητας. Ο θεός του Σικελιανού δεν εμφανίζεται με κανένα εξωτερικό γεγονός, αλλά μόνο στην εσωτερικότητα του ποιητή, για αυτό και χρειάζεται να ξεπεράσει τα λογικά κριτήρια και να πιστέψει σε αυτόν. Έτσι, πρέπει να κατανοήσουμε το άμετρο άνοιγμα της πίστης που διατυπώνεται από τον ίδιο τον ποιητή. Ο Σικελιανός έρχεται να επαναφέρει την χαμένη από τα ορθολογιστικά κριτήρια πίστη. Και ακριβώς αυτό που και ο ίδιος αναζητούσε το βρήκε διατυπωμένο με τον πιο ολοκληρωμένο τρόπο στο έργο του Kierkegaard: «η εποχή μας δε στέκεται στην πίστη και στο θαύμα, που αλλάζει το νερό σε κρασί· προχωρεί πιο πέρα, και αλλάζει το κρασί σε νερό. Δεν θα ήταν ωστόσο καλύτερα να μέναμε στην πίστη, και δεν είναι εξοργιστικό που όλος ο κόσμος σήμερα θέλει να την ξεπεράσει; [...] Η διαλεκτική της πίστης είναι η πιο λεπτεπίλεπτη και η πιο σημαντική από όλες»²⁹⁶.

Η αποκάλυψη, λοιπόν, της αιώνιας αλήθειας για τον Σικελιανό είναι το ύψιστο σημείο της εσωτερικής διαλεκτικής πορείας. Το σημείο αποκάλυψης για τον ποιητή έγκειται στην «ενστιγματική βεβαιότητα» στην οποία αναφέρεται ο Σικελιανός στο *Μήτηρ Θεού*²⁹⁷. Ενώ σε ένα άλλο σημείο του στον «Πρόλογο» του *Λυρικού Βίου*, θα την περιγράψει ως «μια αποκαλυπτική πνευματική στιγμή», η οποία «πληρώνει κάποτε βαθιά μας το αίτημα μιας αιωνιότητας»²⁹⁸. Η ουσιαστική επαφή του ποιητή με το

²⁹⁶ Σάιφεν Κίρκεγκωρ, *Φόβος και τρόμος*, ό.π., σσ. 62-63.

²⁹⁷ Λ. Β., τ. Α', σ. 32.

²⁹⁸ Λ. Β. τ. Α', σ. 41.

θηρσκευτικό κεφάλαιο ξετυλίγεται, όπως ο ίδιος ομολογεί, «μες σ' αυτό το χώρο που δεν είναι ο χώρος, μες σ' αυτό τον κόσμο που δεν είναι ο κόσμος» και να συμπληρώσω εγώ, μέσα σε αυτόν τον χρόνο που δεν είναι ο χρόνος. Είναι πολύ περισσότερο μια αποκαλυπτική στιγμή στην οποία ο χρόνος και η αιωνιότητα πλησιάζουν μεταξύ τους. Η έννοια της στιγμής κατέχει καίρια θέση στην φιλοσοφική σκέψη του Kierkegaard: «Η στιγμή είναι εκείνη η δισημαντότητα, όπου συνορεύουν ο χρόνος κι' η αιωνιότητα, [...] όπου ο χρόνος εξακολουθητικά διακόπτει την αιωνιότητα και η αιωνιότητα εξακολουθητικά διαπερνά το χρόνο»²⁹⁹. Σε αυτή τη στιγμή έχουμε την αποκάλυψη της αιώνιας Αλήθειας, του θεού, κατά την οποία το αιώνιο πλησιάζει το χρονικό και το χρονικό το αιώνιο. Μόνο μέσα σε αυτή τη στιγμή στην οποία «χρόνος και αιωνιότητα γειτονεύουν» και που «ο χρόνος ψαύει την αιωνιότητα» έχουμε την ουσιαστική επαφή του ανθρώπου με τον θεό³⁰⁰. Η έννοια της στιγμής αναπτύσσεται πρώτιστα στα *Φιλοσοφικά ψυχία* και κατά δεύτερο λόγο στην *Έννοια της αγωνίας*. Αν αναλογιστούμε τώρα ότι το πρώτο βιβλίο ο Σικελιανός το είχε μελετήσει τότε μπορούμε να υποθέσουμε πως όταν αναφέρεται στην «αποκαλυπτική στιγμή» παραπέμπει στο έργο του Kierkegaard. Στο υπό συζήτηση βιβλίο ο Δανός φιλόσοφος σημείωνε πως για να κατανοήσουμε με ουσιαστικό τρόπο τον θεό «θα πρέπει να ληφθεί υπόψη αυτή η στιγμούλα, όσο σύντομη κι αν είναι-γιατί δεν υπάρχει λόγος να είναι μεγάλη, μια και αποτελεί ένα άλμα»³⁰¹. Η στιγμή της αποκάλυψης όπως έχει οριστεί ως τώρα νομίζω βρίσκει την καλύτερη και την μεστότερη έκφραση της στο ποίημα «Λιλίθ»:

Ναι, σ' άκρη
παραδείσου είμαι σήμερα· στο μέγα
το σύνορο, που η ίδια μου αγωνία
χάραξε μ' αίμα, ανάμεσ' απ' το χρόνο
και την αιωνιότητα· στο μέγα
το σύνορο, που οι ίδιες μου οι αγρυπνίες,
παλεύοντας το θεόν ώσμε τον όρθρο,
στο τέρμα πια το μυστικό του αγώνα,
σα δυο παλιοί πολεμιστές του Ομήρου,
αυτός κ' έγω, λογιάζω, αλλάζουμε όπλα·

²⁹⁹ Σάιρεν Κίρκεγκωρ, *Η έννοια της αγωνίας*, μτφρ. Γιάννης Τζαβάρας, εκδ. Δωδώνη, Αθήνα, 1974, σ. 108.

³⁰⁰ Ο.π., σ. 106.

³⁰¹ Σάιρεν Κίρκεγκωρ, *Φιλοσοφικά Ψυχία*, ό.π., σ. 82.

σ' αυτό το σύνορο είμαι.

[...]

Ως πότε θα Σε βλέπω

ως βλέπει ο ήλιος, όταν βασιλεύει,

για μια στιγμή να υψώνεται μπροστά του

παντάχλωμη η πανσέληνο ;

(στ. 9-18, 70-73)

Η αναλογία των παραπάνω στίχων του ποιητή, τόσο εννοιολογικά όσο και νοηματικά, με την στιγμή της αποκάλυψης όπως παρουσιάζεται στο κερκεγκωριανό έργο είναι εμφανέστατη. Ο Σικελιανός εκφράζει επακριβώς την συμφιλίωση ανάμεσα στο ιστορικό και το αιώνιο κατά την στιγμή της αποκάλυψης. Ο στίχος «αλλάζουμε όπλα» σε συνδυασμό με τα όσα έχει αναφέρει παραπάνω εκφράζει την είσοδο του αιωνίου στο χρονικό και το αντίστροφο. Μόνο μέσα από την διαλεκτική της εσωτερίκευσης ο ποιητής καταφέρνει να οικοδομήσει την σχέση μεταξύ του χρονικού και του απολύτου. Και πάνω ακριβώς σε αυτό το σύνορο πατά τώρα ο ποιητής³⁰², παρουσιάζοντας τον εαυτό του να μάχεται απέναντι στον θεό. Είναι το ίδιο πάλημα απέναντι στον θεό όπως περιγράφεται και από τον Kierkegaard όταν μιλά για τον Αβραάμ: «Εσύ που πρώτος εκδήλωσες το θαυμαστό αυτό πάθος, που περιφρονεί την τρομερή πάλη εναντίον της αγριότητας των στοιχείων και των δυνάμεων της πλάσης για να παλέψει με τον θεό...»³⁰³. Όπως παρατηρεί ο Jean Wahl, στην εισαγωγή του έργου, η μάχη απέναντι στον θεό δείχνει το μεγαλείο του πάθους της πίστης³⁰⁴. ακριβώς αυτό σημειώνει ο Kierkegaard ήδη από το πρώτο κεφάλαιο του βιβλίου: «Γιατί όποιος πολέμησε εναντίον του κόσμου, υπήρξε μεγάλος θριαμβεύοντας πάνω στον κόσμο, και όποιος πολέμησε εναντίον του εαυτού του, υπήρξε μεγάλος νικώντας τον εαυτό του· εκείνος όμως που πολέμησε εναντίον του Θεού, υπήρξε ο μεγαλύτερος από όλους. Τέτοιες μάχες δόθηκαν πάνω σ' αυτή τη γη: άνθρωπος εναντίον ανθρώπου, ένας εναντίον χιλίων· εκείνος όμως που έδωσε μάχη εναντίον του Θεού, υπήρξε ο μεγαλύτερος από όλους»³⁰⁵. Μέσα σε ένα τέτοιο σκηνικό εσωτερικής έντασης, όπως φαίνεται από τους στίχους του ποιήματος, ο Σικελιανός καταφέρνει να πετύχει το άνοιγμα στην αιωνιότητα αντικρίζοντας τον θεό μέσα στη στιγμή. Είναι η στιγμή που ο ποιητής

³⁰² Ανάλογο στίχο βρίσκουμε και στο ποίημα «Διόνυσος επί λίκνω»: βιγλίζω ακοίμητος τα σύνορα του χρόνου (στ.8).

³⁰³ Σάιρεν Κίρκεγκωρ, *Φόβος και τρόμος*, ό.π., σ. 50.

³⁰⁴ Ό.π., σ. 16.

³⁰⁵ Ό.π., σ. 42.

νώθει με την ψυχή του να αγγίζει τον Δημιουργό, και όπως ο Kierkegaard την όριζε στα *Φιλοσοφικά ψιχία*: «Και τώρα ας μιλήσουμε για τη στιγμή. Η περί ης ο λόγος έχει μια ιδιάζουσα φύση. Είναι σύντομη και χρονική, όπως είναι πάντα η στιγμή, παρέρχεται σαν κι αυτήν και είναι ήδη παρελθούσα την επόμενη στιγμή· εντούτοις, είναι αποφασιστική και μεστή αιωνιότητας»³⁰⁶. Είναι η ίδια στιγμή για την οποία κάνει λόγο ο Σικελιανός στους παραπάνω στίχους και κατά την οποία θεμελιώνεται η σχέση του με τον θεό. Τώρα πια μπορούμε να κατανοήσουμε γιατί ο Σικελιανός αναφερόταν στον «Πρόλογο» του *Λυρικού Βίου* στην υπαρξιακή διαλεκτική με την οποία ο άνθρωπος καταφέρνει «να ᾽γγίζει με το ίδιο δάχτυλο του-σαν ο Αδάμ του Μιχαηλάγγελου στη «Δεύτερη» του «Παρουσία»-αυτό το ίδιο δάχτυλο του Δημιουργού»³⁰⁷. Ο ποιητής μας προετοιμάζε για την δική του προσωπική θρησκευτική στιγμή μακριά από κάθε διάνοια, η οποία συντελείται εντός του χρόνου αλλά ταυτόχρονα και τόσο έξω από αυτόν. Ο Τάκης Δημόπουλος στρεφόμενος στην έννοια της στιγμής όπως παρουσιάζεται στο σικελιανικό έργο θα την περιγράψει ως ένα σημείο εκβολής και ως ένα φεγγίτη της αιωνιότητας. Αν και δεν παραπέμπει στον Kierkegaard, ο τρόπος που την προσεγγίζει είναι ιδιαίτερα κοντινός καθώς, και ο ίδιος γνώριζε τις επιδράσεις που δέχτηκε ο Σικελιανός από τον Δανό φιλόσοφο³⁰⁸. Σε συνάφεια με το παραπάνω έρχεται και η θέση του Μιχαηλίδη, ο οποίος υπογράμμιζε πως στη σικελιανική σκέψη «στη θέση της χρεωκοπημένης μεταφυσικής του Εγέλου προβαίνει η «υπαρξιακή στιγμή»³⁰⁹. Αν και κανείς από τους παραπάνω δεν προχωρά σε καμιά περαιτέρω διευκρίνιση σχετικά με αυτό το ζήτημα, από την δική μου έρευνα καταλήγω ακριβώς στο συμπέρασμα πως ο Σικελιανός βιώνει αυτήν την υπαρξιακή

³⁰⁶ Σάιρεν Κίρκεγκωρ, *Φιλοσοφικά ψιχία*, ό.π., σ. 34. Για να θυμηθώ και μια παρατήρηση του Σαραντάρη: «η στιγμή δεν είναι ένα μόριο του χρόνου, αλλά ένα μόριο της αιωνιότητας», βλ. Γιώργος Σαραντάρης, ό.π., σ. 19.

³⁰⁷ Λ. Β., τ. Α΄, σ. 64.

³⁰⁸ Τάκης Δημόπουλος, Άγγελος Σικελιανός ο ποιητής και μύστης, ό.π., σ. 176. Ενδιαφέρον αποτελεί το γεγονός ότι κατά την δεκαετία του 1930, δηλαδή της περιόδου που ο Kierkegaard κυριαρχεί στη σκέψη του ποιητή, γράφονται και δημοσιεύονται ορισμένα ποιήματα στα οποία συναντούμε την έννοια της στιγμής. Αναφέρω χαρακτηριστικά το ποίημα «Ύμνος στον εωσφόρο το άστρο»: «σαν η ψυχή, το μύρο, το αίμα/για μια στιγμή να σμίξαν και τα τρία» (στ.99-100). Όπως και το ποίημα «Γράμματα Ι»: «το θεοτικό χαμόγελο να φέγγει/για μια στιγμή στα χείλη Σου» (στ.17-18). Ενώ και στο «Γιατί βαθιά μου δόξασα» βρίσκουμε τον εξής στίχο: «λάμπ' η στιγμή ολοστρόγγυλη στο νου μου σαν σπόρα» (στ.10). Το πιο σημαντικό όμως κατά την γνώμη μου είναι το «Μέγιστον Μάθημα», ένα ποίημα το οποίο γράφεται την περίοδο που προσδιόρισάμε ως κίρκεγκωριανή, στο οποίο η έννοια της στιγμής απαντά σε πολλά σημεία του ποιήματος ενώ μοιάζει να είναι απόλυτα συνυφασμένη με την παρουσία του Θεού (στ. 174, 180, 187). Άλλα και στην τραγωδία *Σιβυλλα* ο ποιητής απαντά σε αρκετά σημεία η έννοια της στιγμής. Ενδεικτικά παραθέτω τους εξής στίχους: «Ά ποια φωνή με κράζει πίσω πάλι,/ποιος θρήνος ξάφνου με ξυπνά απ' το βύθος το αναπάντεχο που μ' είχες, Θεέ, κεράσει ;/Ά, που με πήες σε μια στιγμή...» (στ. 1402-1405).

³⁰⁹ Κώστας Μιχαηλίδης, ό.π., σ. 92.

στιγμή στο ποίημα «Λιλίθ», οι στίχοι του οποίου εκφράζουν το «άγγιγμα της αιωνιότητας» για να χρησιμοποιήσω μια φράση του ίδιου του ποιητή, την οποία ο ίδιος γράφει σε ένα γράμμα του στην Άννα ακριβώς μέσα στην ίδια περίοδο με το ποίημα³¹⁰. Και εδώ ας μου επιτραπεί να υπενθυμίσω για πολλοστή φορά το απόσπασμα του «Προλόγου» στον *Λυρικό Βίο*: «Τέτοιος είναι ο καθαρός αγώνας της «Υπαρξιακής Φιλοσοφίας» όπου, ξεκινώντας απ' το αναπαλλοτρίωτο Θρησκευτικό κεφάλαιο του Ανθρώπου, προεκτείνει μες από όλες τις αντινομίες τη διαλεκτική του, όσο που να 'γγίξει με το ίδιο δάχτυλό του –σαν ο Αδάμ του Μιχαηλάγγελου στη «Δεύτερή» του «Παρουσία»– αυτό το ίδιο δάχτυλο του Δημιουργού»³¹¹. Ο Λευκαδίτης ποιητής είχε καταφέρει πια να αγγίξει το αιώνιο απόλυτο τέλος, τον ίδιο τον Δημιουργό. Άλλωστε και τα γράμματα προς την Άννα την περιόδου 1938-1939, μπορούν κατά την γνώμη μου να δράσουν καταλυτικά ώστε να κατανοήσουμε ακόμη καλύτερα τους στίχους του παραπάνω ποιήματος. Ανατρέχοντας στην συγκεκριμένη αλληλογραφία της περιόδου θα διαπιστώσουμε πως ο Σικελιανός επιζητά την ουσιαστική βίωση του «μέσα μας Θεού»³¹², και από αυτή τη «πορεία προς τον Θεό»³¹³ δεν εκλείπουν στιγμή το πάθος και η πίστη. Πρόκειται, άλλωστε, για δύο λέξεις οι οποίες απαντούν, δίχως καμία δόση υπερβολής, στα μισά και πλέον γράμματα του Σικελιανού προς την αγαπημένη του, πάντα τονιζόμενες με τον χαρακτηριστικό του τρόπο. Το ποίημά λοιπόν γράφεται σε μια περίοδο που επηρεασμένος από την φιλοσοφική σκέψη του Kierkegaard αφήνεται στην ολοκληρωτική του πίστη προς τον θεό. Η σχέση του ποιητή με τον Δανό φιλόσοφο είναι βαθύτατη και πατά ακριβώς πάνω σε αυτή τη θρησκευτικότητα η οποία όντας μια μεταλογική προσπάθεια, θεμελιώνεται μέσα από το υπέρτατο πάθος της πίστης, κάτι που προσπάθησα να αποτυπώσω στο παρόν κεφάλαιο.

³¹⁰ Άγγελος Σικελιανός, *Γράμματα στην Άννα*, πρόλογος Άννα Σικελιανού, εκδ. Ίκαρος, Αθήνα, 1980, σ. 116.

³¹¹ Λ. Β., τ. Α', σ. 64.

³¹² Ο.π., σ. 58.

³¹³ Ο.π., σ. 121.

Ε. Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΗΣ ΣΥΝΕΙΔΗΣΗΣ ΣΤΟΝ ΠΡΟΛΟΓΟ ΣΤΗ ΖΩΗ ΚΑΙ Η ΕΠΙΔΡΑΣΗ ΤΟΥ HENRI BERGSON.

*Αφροί στο χαλινάρι· κι απ' το μάτι/τ'
ασπράδι όλο φαινόταν· και να λύσει/τη
φούχτα μου, απ' τα γκέμια μου
γεμάτη,/πάλευε προς τα πλάτη να
χιμήσει... («Στον Ακροκόρινθο», στ. 5-8)*

Δεν θα μπορούσα να αρχίσω το παρόν κεφάλαιο δίχως πρώτα να αναφερθώ στην μνημειώδη σχέση του Άγγελου Σικελιανού με τον Νίκο Καζαντζάκη. Οι δυο τους θα συναντηθούν για πρώτη φορά τον Νοέμβρη του 1914 στα γραφεία του εκπαιδευτικού ομίλου και μέσα σε λίγες μέρες θα ξεκινούσαν για το μεγάλο ταξίδι στο Άγιο Όρος³¹⁴. Δύο χρόνια πριν, το 1912, ο Καζαντζάκης έδινε μια διάλεξη στον εκπαιδευτικό όμιλο Αθηνών με τίτλο *H. Bergson*, η οποία και τον καθιέρωσε ως τον εισηγητή των απόψεων του Henri Bergson (1859-1941) στην Ελλάδα³¹⁵. Η παραμονή στο Άγιο Όρος πλάι στον Καζαντζάκη υπήρξε μιας από τις βασικότερες αφορμές για την περεταίρω εξοικείωση του Λευκαδίτη ποιητή με την μπερξονική φιλοσοφία. Εδώ να σημειώσουμε παρενθετικά πως στα μετέπειτα χρόνια η στενή φιλία του ποιητή με την Έλλη Λαμπρίδη (1898-1970) καθώς και η γνωριμία του με τον ποιητή Paul Valéry (1871-1945) υπήρξαν κατά την γνώμη μου παράγοντες που ευνόησαν την μελέτη του μπερξονικού έργου από την πλευρά του Σικελιανού³¹⁶. Όσο όμως κι αν αναζητήσουμε

³¹⁴ Κώστας Μπουρναζάκης, *Χρονογραφία Άγγελου Σικελιανού*, ό.π., σ. 67.

³¹⁵ Νίκος Καζαντζάκης, «H. Bergson», *Δελτίο του Εκπαιδευτικού Ομίλου*, τ. Β', 1912. Στην παρούσα έρευνα χρησιμοποίησα την επανέκδοση του κειμένου βλ. Νίκος Καζαντζάκης, «H. Bergson», Έλλη Αλεξίου-Γεώργιος Στεφανάκης (επιμ.), *Νίκος Καζαντζάκης: Γεννήθηκε για την Δόξα*, Αθήνα, εκδ. Καστανιώτης, 1983, σσ. 259-285. Επιπλέον για την παρουσία του Bergson στην Ελλάδα βλ. Γιάννης Πρελορέντζος, «Η παρουσία της φιλοσοφίας του Bergson στη χώρα μας», *Κάτοπτρον νεοελληνικής φιλοσοφίας*, τ. Β, Ιωάννινα, Δεκέμβριος 2011, σσ. 183-231 και Ιφιγένεια Μποτοροπούλου, «Ο απόηχος της *Évolution créatrice* του Bergson στην κίνηση των ιδεών στη Γαλλία και η υποδοχή του φιλοσόφου στην Ελλάδα», *Σύγκριση*, τχ. 20, 2010, σσ. 181-193. Ενώ στην πρώτη μελέτη γίνεται μια αναφορά στον Σικελιανό, στην δεύτερη δεν έχουμε καμία τέτοια αναφορά. Σχετικά με την επίδραση που άσκησε ο Bergson στον Καζαντζάκη έχουμε ορισμένες μελέτες οι οποίες αναφέρονται στο ζήτημα αυτό αποσπασματικά, ενδεικτικά να σημειώσω την μελέτη της Οικονομίδου η οποία αφιερώνει ένα κεφάλαιο στο ζήτημα αυτό. Βλ. Ελευθερία Οικονομίδου, *Ο Νίκος Καζαντζάκης και το αντικείμενο αναζήτησής του*, Ηράκλειο, εκδ. Βικέλα Βιβλιοθήκη, 1985.

³¹⁶ Τόσο η Λαμπρίδη όσο και ο Γάλλος ποιητής σχετίζονται άμεσα με τον Bergson. Το 1929 η Λαμπρίδη θα εκδώσει μια σύντομη μελέτη για τον φιλόσοφο με τίτλο *Ο Μπερζόν και η Φιλοσοφία του*. Σχετικά με τον Valéry ο Σικελιανός γνώριζε τον χαιρετισμό του ποιητή που είχε κάνει στην Γαλλική

επιπλέον παράγοντες που ώθησαν τον Λευκαδίτη ποιητή στην ενασχόληση με την φιλοσοφική σκέψη του Bergson, οι σαράντα ημέρες διαμονής στο Άγιο Όρος δίπλα στον Καζαντζάκη ήταν ήδη αρκετές ώστε ο ποιητής να εκφράσει τον θαυμασμό του για τον φιλόσοφο. Έναν θαυμασμό τον οποίο ουδέποτε θέλησε να αποκρύψει και που μπορούμε να τον διακρίνουμε ήδη από τις πρώτες του σημειώσεις στο *Αγιορείτικο Ημερολόγιο*: «Είχαν μπροστά τους δύο κεφάλια, το ένα του Πλάτωνα, το άλλο του Bergson»³¹⁷ είναι από τις πρώτες σημειώσεις που συναντούμε στο ημερολόγιο. Στα μετέπειτα χρόνια ο θαυμασμός του Σικελιανού για τον Γάλλο φιλόσοφο θα κορυφωθεί, κάτι που μπορούμε να διακρίνουμε αρχικά στα δοκίμια του. Δεν είναι καθόλου τυχαίο άλλωστε το γεγονός ότι μιλώντας για τον Bergson κάνει λόγο για την «καθαρά πνευματική υπεροχή του Bergson» μέσα σε μια έντονα προβληματική εποχή³¹⁸. Ενώ, ο ίδιος θαυμασμός είναι ευδιάκριτος και στα ποιήματα του, όπου χρησιμοποιεί έννοιες άλλοτε έννοιες της μπερζονικής φιλοσοφίας όπως η *συνείδηση* και η *διάρκεια* και επιπλέον αφιερώνει στον φιλόσοφο ποιήματα όπως στην περίπτωση του ποιήματος «Στον Ακροκόρινθο». Το ποίημα γράφεται από τον ποιητή στο οπισθόφυλλο του βιβλίου *Οι δύο πηγές της ηθικής και της θρησκείας* του Bergson, το οποίο ο Σικελιανός διέθετε στην βιβλιοθήκη του, δείχνοντας με αυτόν τον τρόπο τη πηγή έμπνευσης που αποτέλεσε γι' αυτόν ο φιλόσοφος³¹⁹:

Στον Ακροκόρινθο έπεφτε η δύση
πυρώνοντας το βράχο. Κ' ευωδάτη

Ακαδημία στην μνήμη του Bergson. Ο Σικελιανός μάλιστα μετέφρασε ένα μικρό απόσπασμα αυτού του χαιρετισμού δείχνοντας έτσι και τον θαυμασμό του. Βλ. Π. Λ., τ. Ε', σσ. 206-207. Το κείμενο του Valery υπάρχει σήμερα διαθέσιμο στην ηλεκτρονική σελίδα της Γαλλικής Ακαδημίας: <http://www.academie-francaise.fr/allocution-prononcee-loccasion-de-la-mort-de-m-henri-bergson>.

³¹⁷ Άγγελος Σικελιανός, *Το αγιορείτικο ημερολόγιο*, επιμ. Ιωάννα Κωνσταντουλάκη-Χάντζου, Αθήνα, εκδ. Ακαδημία Αθηνών Ίδρυμα Κώστα και Ελένης Ουράνη, 1988, σ. 9.

³¹⁸ Π. Λ., τ. Ε', σ. 197.

³¹⁹ Για την διαφορετική μορφή που είχε το ποίημα όπως βρέθηκε στο οπισθόφυλλο του βιβλίου και την τελική μορφή που απέκτησε βλ. Κώστας Μπουρναζάκης, «Από το «αχνόθωρον ασήμι» στον άπεφθο χρυσό», *Νέα Εστία*, τχ. 1740, 2001, σσ. 954-957. Μάλιστα, το συγκεκριμένο βιβλίο ο Σικελιανός το εξάιρει και σε ένα κείμενο του, ενώ με αφορμή αυτό το βιβλίο ο ποιητής εντάσσει τον Bergson ανάμεσα σε εκείνους τους φιλοσόφους οι οποίοι διατήρησαν μια αντιλογοκρατική στάση απέναντι στην διάνοηση της Δύσης, αν και για τον ίδιο το αποκορύφωμα αυτής της δράσης δεν επέρχεται με τον Bergson αλλά με τον Søren Kierkegaard. Βλ. Π. Λ., τ. Γ', σ. 164. Εδώ να σημειώσουμε πως εκτός από το προαναφερθέν βιβλίο, στην βιβλιοθήκη του βρέθηκε και ακόμα ένα βιβλίο του Bergson *To Γέλιο*. Και τα δύο βιβλία βρίσκονται φυσικά σε γαλλική έκδοση την οποία και παραθέτω: Henri Bergson, *La Rire. Essai sur la signification du comique*, Paris, Librairie Felix Alcan, 1924 και Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, Librairie Felix Alcan, 1932. Βλ. Λία Παπαδάκη, ό.π., σ. 358. Εδώ να αναφέρουμε ότι *To Γέλιο* αποτέλεσε ένα από τα έργα τα οποία μετέφρασε ο Νίκος Καζαντζάκης. Ενώ για πολλοστή φορά να σημειώσω πως το γεγονός ότι έχουμε μόνο αυτά τα δύο βιβλία στην βιβλιοθήκη σε καμιά περίπτωση δεν αναιρεί ότι ο Σικελιανός είχε υπόψιν του και άλλα βιβλία του φιλοσόφου.

φυκιού πνοή, απ' το πέλαο, είχε αρχίσει
να μεθά το λιγνό βαρβάτο μου άτι...

Αφροί στο χαλινάρι· κι απ' το μάτι
τ' ασπράδι όλο φαινόταν· και να λύσει
τη φούχτα μου, απ' τα γκέμια του γεμάτη,
πάλευε προς τα πλάτη να χιμήσει...

Ήτανε η ώρα; Ήταν τα πλήθια μύρα;
Ήταν βαθιά του πέλαγου η αρμύρα;
Η αναπνοή η απόμακρη του δάσους;

Α! λίγο ακόμα αν κράταε το μελέμι,
ήξερα εγώ πως σφίγγεται το γκέμι
και τα πλευρά του μυθικού Πηγάσου!

Στο συγκεκριμένο όμως κεφάλαιο θα μας απασχολήσει η ποιητική σύνθεση *Πρόλογος στη Ζωή* που αποτελείται από πέντε συνθέσεις που φέρουν τους τίτλους *Η Συνείδηση της γης μου* (1915), *Η Συνείδηση της φυλής μου* (1915), *Η Συνείδηση της γυναίκας* (1916), *Η Συνείδηση της πίστης* (1917) και *Η Συνείδηση της προσωπικής δημιουργίας* (1947). Η ποιητική σύνθεση-με εξαίρεση την τελευταία *Συνείδηση*-γράφεται σε μια περίοδο που οι φιλικές σχέσεις του ποιητή με τον Καζαντζάκη βρίσκονταν στο απόγειο. Έτσι αυτό που θα επιχειρήσω στο παρόν κεφάλαιο είναι να δείξω κατά πόσο ο Σικελιανός επηρεασμένος και από τον στενό του φίλο, στρέφεται στην μελέτη της μπερξονικής φιλοσοφίας ενσωματώνοντας στοιχεία της στην υπό συζήτηση ποιητική του συλλογή. Πριν προχωρήσω θα ήθελα να αναφέρω το εξής. Το παραπάνω ποίημα, το οποίο ο Σικελιανός αφιέρωνε στον Bergson, έχει κατά την γνώμη μου αρκετές συγγένειες με ένα άλλο ποίημα των *Συνειδήσεων*, με τίτλο «Θεογονία»:

Σαν το άτι
που κατεβάζουνε στο πέλαο να λουστεί
βυθίζοντας στο κύμα
νιώθει ξάφνου κάτω απ' τις οπλές του
το άστατο νερό
και στρέφοντας τον τράχηλο

μ' ολόισο το κεφάλι πάνω απ' τον αφρό
φρουμάζοντας
γυρνάει μ' ολάνοιχτα ρουθούνια
κι ολοφάνερο το ασπράδι του ματιού

(στ. 28-37)

Η παραπάνω αναλογία ενισχύει την άποψη ότι ο ποιητής την ώρα που συγγράφει τις *Συνειδήσεις* έχει στην σκέψη του την φιλοσοφία του Bergson. Δηλαδή, το γεγονός ότι έχουμε δύο ποιήματα-το πρώτο γραμμένο το 1915 και το δεύτερο το 1935-στα οποία υπάρχει άμεση αλληλουχία και το ένα εκ των οποίων αφιερώνεται στον Γάλλο φιλόσοφο, αποτελεί μια έμμεση αναφορά ότι οι *Συνειδήσεις* διακατέχονται από την μπερξονική φιλοσοφία.

Στον «Πρόλογο» του *Λυρικού Βίου* ο Λευκαδίτης ποιητής αισθάνεται την ανάγκη να ερμηνεύσει τον όρο *συνείδηση* ο οποίος συνοδεύει κάθε μια από τις πέντε συνθέσεις: «Ο όρος άλλωστε «συνείδηση», που προηγείται στο καθένα από τα θέματα του *Πρόλογου στην Ζωή* υποδηλώνει αυτό το νόημα: Πως αποτελεί ένα καίριο μέρος, ή μια φωτεινή στιγμή, μιάς αιώνιας ιστορίας που κινείται σε μία πλούσια κ' ιεραρχική σειρά κατηγοριών, απ' τις οποίες ο «χρόνος» είναι μόνο μία. Αλλά πως κ' η έξοδος από όλες τις κατώτερες κατηγορίες, κ' επομένως κι από την κατηγορία του «χρόνου», αρχίζει μόνο όταν ο άνθρωπος, απέναντι της «σύνολης ζωής» και του «δημιουργικού τοις πάσιν όρμου», αναλάβει πλέον υπεύθυνα και «ως εξουσία έχων» κάποια στάση λυτρωμένη από το φάσμα του καιρού, μπροστά στα αιτήματα του Αιωνίου»³²⁰. Η παρατήρηση της Αθηνάς Βογιατζόγλου, ότι δηλαδή ο Σικελιανός προσπαθεί μέσω του «Προλόγου» στον *Λυρικό Βίο* να αναλύσει το φιλοσοφικό υπόβαθρο των *Συνειδήσεων* με βρίσκει απόλυτα σύμφωνο³²¹. Ο Σικελιανός δεν επιλέγει τυχαία να χρησιμοποιήσει ως βασικό τίτλο των πέντε συνθέσεων του μια έντονα φιλοσοφική έννοια όπως αυτή της συνείδησης. Στην σικελιανική ποίηση, όπως μπορούμε να διαπιστώσουμε και από το παραπάνω απόσπασμα, ο όρος *συνείδηση* δηλώνει μια αδιαίρετη χρονική συνέχεια. Θα μπορούσαμε, λοιπόν, ως εδώ να υποστηρίξουμε πως η *γη*, η *φυλή*, η *γυναίκα*, η *πίστη* και η *προσωπική δημιουργία* λυτρώνονται υπό μια έννοια από τα στενά όρια του χρόνου και κινούνται εντός της αιώνιας ιστορίας, μιας αδιαίρετης χρονικής συνέχειας της οποίας και ο ίδιος ο ποιητής είναι μέρος. Ως επεξήγηση των παραπάνω θέσεων, θα

³²⁰ Λ. Β., τ. Α', σ. 28.

³²¹ Αθηνά Βογιατζόγλου, *Η Μεγάλη Ιδέα του Λυρισμού*, ό.π., σ. 15.

πρέπει κατά την γνώμη μου να δώσουμε ιδιαίτερη έμφαση σε ένα απόσπασμα του «Προλόγου» στο οποίο ο ποιητής συνδέει την συνείδηση με την έννοια της διάρκειας: «για να κερδίσει ο ποιητής, θετικά το νόημα της Διάρκειας του, ως Συνείδηση βγαλμένη από την καρδιά του, πρέπει να ξεπεράσει οριστικά κάθε δεσμό με τις οιεσδήποτε συμβατικές κατηγορίες»³²². Ο Σικελιανός παρουσιάζοντας δίπλα στην συνείδηση της έννοια της διάρκειας υποδηλώνει με ακόμα εντονότερο τρόπο πως με τις *Συνειδήσεις* του φιλοδοξεί να παρουσιάσει μια αδιαίρετη συνέχεια ανάμεσα σε αυτό που υπήρξε, σε αυτό που υπάρχει και σε αυτό που πρόκειται να υπάρξει. Η *γη*, η *φυλή*, η *γυναίκα*, η *πίστη* και η *προσωπική δημιουργία* δεν έχουν εγκλωβιστεί σε μια παρελθούσα κατάσταση, αντίθετα υπάρχει μια αδιάκοπη συνέχεια και ακριβώς για να εκφράσει αυτή τη συνέχεια ο Σικελιανός χρησιμοποιεί την έννοια της *Συνείδησης* μπροστά από κάθε θέμα της σύνθεσης.

Τόσο το χρονικό πλαίσιο στο οποίο ο Λευκαδίτης ποιητής προχωρά στη συγγραφή του έργου όσο και έννοιες τις οποίες χρησιμοποιεί μαρτυρούν κατά την γνώμη μου την επίδραση που δέχτηκε από την μπερζονική φιλοσοφία. Η συνείδηση, η οποία βρίσκεται σε συνάφεια με την έννοια της διάρκειας, αποτελεί μια από τις βασικότερες φιλοσοφικές έννοιες στο έργο του Γάλλου φιλόσοφου καθώς διατρέχει όλο του το έργο και κυρίως το *Δοκίμιο για τα άμεσα δεδομένα της συνείδησης* (1889)³²³. Ο Bergson σε ένα άρθρο του προσπαθώντας να ορίσει την συνείδηση θα γράψει ότι «η συνείδηση είναι το ενωτικό ανάμεσα σε αυτό που υπήρξε και σε αυτό που θα υπάρξει, μια γέφυρα που συνδέει το παρελθόν με το μέλλον» ενώ λίγο παρακάτω θα αναφέρει πως «η ζωή επιδίδεται από την αρχή στο να διατηρεί το παρελθόν και να προεξοφλεί το μέλλον, σε μια διάρκεια όπου παρελθόν, παρόν και μέλλον καταπατούν το ένα το άλλο και σχηματίζουν μια αδιαίρετη συνέχεια»³²⁴. Έχοντας τώρα τα παραπάνω στο μυαλό μας μπορούμε να καταλάβουμε καλύτερα το νόημα που αποκτά η έννοια της συνείδησης στον *Πρόλογο στη Ζωή* του Λευκαδίτη ποιητή. Μάλιστα η ιδέα μιας αδιαίρετης συνέχειας την οποία παρουσιάζει ο Bergson, αναπτύσσεται με σχεδόν ταυτόσημο τρόπο και από τον Λευκαδίτη ποιητή σε ένα άρθρο του: «η βαθύτερη ουσία του παρελθόντος και οι αγνές μελλοντικές επιταγές δυναμικά να συγκεντρώνονται

³²² Λ. Β., τ. Α', σ. 11.

³²³ Ερρίκος Μπερζόν, *Τα άμεσα δεδομένα της συνείδησης*, μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης, εκδ. Καστανιώτης, Αθήνα, 1998.

³²⁴ Henri Bergson, «Η συνείδηση και η ζωή», μτφρ. Πολυξένη Ζινδριλή, επιμ. Γιάννης Πρελορέντζος, *Δωδώνη*, Μέρος Τρίτο, τ. 34, Ιωάννινα, 2005-2007, σ. 102, 108.

βαθιά μας σ' ένα ολόφωτο και αμείλικτα «υπεύθυνο» από μέρος μας παρόν!»³²⁵. Αυτό που κατά την γνώμη μου φιλοδοξούσε να παρουσιάσει ο Σικελιανός με τις *Συνειδήσεις* εκφράζεται πλήρως με το παραπάνω απόσπασμα. Συγκρατώντας δηλαδή το παρελθόν και συσσωρεύοντάς το στο παρόν κινείται διαρκώς προς το μέλλον δηλώνοντας μια αδιάκοπη εσωτερική συνέχεια που υπάρχει στη *γη*, στη *φυλή*, στη *γυναίκα*, στη *πίστη* και στην *προσωπική δημιουργία*.

Στην βάση, λοιπόν, της μπερξονικής φιλοσοφίας το ουσιώδες στοιχείο της ζωής είναι η κίνηση, με άλλα λόγια η μεταβολή, η οποία εκφράζεται μέσα από την εξέλιξη όπως ακριβώς παρατηρούσε ο ίδιος ο φιλόσοφος στο σημαντικότερο έργο *Η δημιουργική εξέλιξη*: «Η ζωή είναι μια εξέλιξη. Συμπυκνώνουμε μια περίοδο αυτής της εξέλιξης σε μια σταθερή όψη την οποία αποκαλούμε μορφή και, όταν η μεταβολή αποβεί αρκετά σημαντική ώστε να κατανικήσει την μακάρια αδράνεια της αντίληψής μας, λέμε ότι το σώμα άλλαξε μορφή. Στην πραγματικότητα όμως το σώμα αλλάζει μορφή ανά πάσα στιγμή. Ή μάλλον δεν υπάρχει μορφή, καθότι η μορφή είναι κάτι ακίνητο, ενώ η πραγματικότητα κίνηση. Κάθε τι πραγματικό είναι η συνεχής μεταβολή μορφής»³²⁶. Το αφετηριακό σημείο για τον Bergson είναι η κίνηση, δηλαδή η πραγματική διάρκεια, και είναι αυτή που μας επιτρέπει να κατανοήσουμε την πραγματικότητα. Αν δεν τοποθετηθούμε μέσα στη διάρκεια, εντός δηλαδή της διαρκούς μεταβολής τότε είναι αδύνατο να φτάσουμε στο αμετάβλητο και στο ακίνητο³²⁷. Θα πρέπει να κατανοήσουμε πως για τον φιλόσοφο η διάρκεια αντιστοιχεί στον εσωτερικό-ψυχολογικό χρόνο, επιδιώκοντας με αυτό να αναδείξει μια ακατάπαυστη μεταβολή και συνέχεια της ψυχολογικής ζωής³²⁸. Στην *Δημιουργική εξέλιξη* τονίζει διαρκώς πως «δεν υπάρχει θυμική κατάσταση που να μην τροποποιείται ανά πάσα στιγμή· αν μια ψυχική κατάσταση παραμένει αμετάβλητη, αυτόχρονα θα έπαυε να ρέει και η διάρκεια της. [...] Διότι η διάρκεια μας δεν είναι μια στιγμή που αντικαθιστά μιαν άλλη· αν αυτό θα ίσχυε θα υπήρχε μόνο το παρόν, δεν θα υπήρχε προέκταση του παρελθόντος στο παρόν ούτε εξέλιξη ούτε συγκεκριμένη διάρκεια. Η διάρκεια είναι η συνεχής πρόοδος...»³²⁹.

³²⁵ Π. Λ., τ. Γ', σ. 67.

³²⁶ Ερρίκος Μπερξόν, *Η δημιουργική εξέλιξη*, μτφ. Κωστής Παπαγιώργης-Γιάννης Πρελορέντζος, επιμ. Γιάννης Πρελορέντζος, Αθήνα, εκδ. Πόλις, 2005, σ. 286.

³²⁷ Για μια πιο λεπτομερή ανάλυση της παραπάνω θέσης βλ. Γιάννης Πρελορέντζος, *Γνώση και μέθοδος στον Bergson*, εκδ. Ευρασία, Αθήνα, 2012, σσ. 106-117.

³²⁸ Ερρίκος Μπερξόν, ό.π., σσ. 17-18

³²⁹ Ό.π., σ. 20.

Αν προς στιγμὴν επιστρέψουμε στα γραπτά του Λευκαδίτη ποιητῆ θα διαπιστώσουμε ὅτι αναπτύσσονται κατ' ἀναλογία με τα ὅσα ἔχουμε ἀναφέρει ἕως τώρα . Ο Σικελιανός μάλιστα, κάνει λόγο για την «αγνή ἐξελικτικὴ κατεύθυνση» την ὁποία ἀκολουθεῖ ο *Πρόλογος στη Ζωὴ* και ἡ ὁποία σε καμία περίπτωση δεν συνδέεται με κανένα «λογικὸ σχῆμα»³³⁰. Αυτό σημαίνει πὼς το κάθε ἓνα θέμα ἀπὸ τις πέντε *Συνειδήσεις* δηλαδή ἡ *γη*, ἡ *φυλὴ*, ἡ *γυναίκα*, ἡ *πίστη* και τέλος ἡ *προσωπικὴ δημιουργία* ἀκολουθοῦν μια συνεχὴ πρόοδο, μια ἐξελικτικὴ πορεία ὅπως ο ἴδιος ο ποιητῆς γράφει, πράγμα που επιτρέπει να επιβιώσουν ἀπὸ το παρελθόν και να διατηρηθοῦν στο παρόν. Και εἶναι πια ο Σικελιανός που μέσα ἀπὸ αὐτὸ τὸ ἔργο και ἀκολουθώντας πιστὰ αὐτὴ την ἐξελικτικὴ πορεία ἐρχεται να προσθέσει κάτι νέο στα προηγούμενα, ἐκφράζοντας ἀκριβῶς με αὐτὸν τον τρόπο τον Bergson ὅταν ἔγραφε πὼς «ἡ διάρκεια εἶναι ἡ συνεχῆς πρόοδος του παρελθόντος που ροκανίζει τὸ μέλλον και ογκοῦται προελαύνουσα. Ἀπὸ τὴ στιγμὴ που τὸ παρελθόν αὐξάνεται ἀδιάκοπα, διατηρεῖται ἐπίσης ἀπεριόριστα. [...] Κάθε στιγμὴ τῆς εἶναι κάτι νέο που προστίθεται στα προηγούμενα»³³¹. Εἶμαι βέβαιος πὼς ἡ *ἐξελικτικὴ κατεύθυνση* για την ὁποία κάνει λόγο ο ποιητῆς ἔχει τὴν ἀντίστοιχη σημασία με τὴν *συνεχὴ πρόοδο* στην ὁποία εἶδαμε να ἀναφέρεται ο Bergson.

Ο τρόπος, ἐπιπλέον, με τον ὁποῖο ο Σικελιανός μεταχειρίζεται τὴν ἔννοια τῆς διάρκειας ἀποδεικνύει ὅτι γνώριζε σε βάθος τὴν μπερξονικὴ φιλοσοφία. Ο Bergson στην προσπάθειά του να διασαφηνίσει τὴν σημασία του ἐσωτερικοῦ χρόνου-δηλαδή τῆς διάρκειας-στην ζωὴ του ἀνθρώπου τον ἀντιπαραθέτει με τον ἐπιστημονικὸ χρόνο, ὅπως δηλαδή αὐτὸς γίνεται ἀντιληπτὸς στη φυσικὴ και στα μαθηματικά³³², ἀμφισβητώντας ἔτσι τον μηχανικισμό που μαθηματικοποιεῖ και θεωρεῖ τα πάντα μετρήσιμα. Αὐτὴ ἡ διάκριση ἀνάμεσα στην διάρκεια και στον ἐξωτερικὸ χρόνο γίνεται ἀντιληπτὴ και στην σικελιανικὴ σκέψη: «Κανένας σχεδόν τότε δεν ἐξούσε μες στο αἶσθημα τῆς Ζωῆς και τῆς Διάρκειας, ὅπως τὸ νοοῦμε σήμερα. Και ο Χρόνος [...] ὀρθωνόντανε σαν ο κρυφὸς ἐχθρὸς του ἀνθρώπου...»³³³. Ο ποιητῆς ὁμως μοιάζει να κινεῖται

πάνω ἀπ' τα γιγάντια κύματα του Χρόνου

³³⁰ Λ. Β. τ. Α', σ. 28.

³³¹ Ερρίκος Μπερξόν, ὁ.π., σσ. 20-21.

³³² Για τὴν διάκριση ἀνάμεσα στον ἐσωτερικὸ-ψυχολογικὸ χρόνο και στον ἐπιστημονικὸ χρόνο βλ. Γιάννης Πρελορέντζος, «Ἡ προβληματικὴ του χρόνου στη φιλοσοφία του Henri Bergson», Παναγιώτης Νούτσος (ἐπιμ.), *Μορφές κατανόησης και διαχείρισης του χρόνου*, Τομέας Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου Ἰωαννίνων και Πολιτιστικὸς Σύλλογος Καπεσό-βου «Αλέξης Νούτσος», 2005, σ. 49-78.

³³³ Π. Λ., τ. Β', σσ. 267-268.

όπως ο ίδιος ομολογεί στο ποίημα «Απόλλων Διονυσόδοτος»³³⁴, νιώθοντας να βρίσκεται σε «έναν στίβο, όπου ο χρόνος να 'χει μ' ένα τρόπο νικηθεί, και στον οποίον να κυβερνά η Διάρκεια» όπως ο ίδιος αναφέρει σε ένα δοκίμιο του³³⁵. Και αυτή η διάρκεια είναι απολύτως δημιουργική όπως η δημιουργική προσπάθεια για την οποία γίνεται λόγος στο μπερξονικό έργο. Ο Σικελιανός εξαίρει τον δημιουργικό χαρακτήρα της εξέλιξης και εκλαμβάνει την ζωή ως μια συνεχή δημιουργική διαδικασία κάνοντας μάλιστα λόγο για μια «διαρκώς κινούμενη ζωή» η οποία έρχεται σε απόλυτη σύγκρουση με τα «στατικά και αφηρημένα πλαίσια»³³⁶. Σε αυτό το σημείο θα ήθελα να σημειώσω το εξής. Συχνά ο Σικελιανός αναφερόμενος στις λογικές-επιστημονικές κατηγορίες τις παρουσιάζει ως στατικές³³⁷, μια αναγωγή που κατά την γνώμη μου προέρχεται από την μπερξονική φιλοσοφία. Το πέρασμα από το στατικό, που χαρακτηρίζει τον χώρο και τον μαθηματικοποιημένο χρόνο, στο δυναμικό, που χαρακτηρίζει την διάρκεια, αποτελεί ένα από τα δίπολα αντιθετικών εννοιών που χρησιμοποιεί ο Bergson για να παρουσιάσει την διάρκεια³³⁸, προβάλλοντας τη «δυναμική και αδιαίρετη πρόοδο» των συνειδησιακών καταστάσεων³³⁹. Μάλιστα, για να επιστρέψουμε σε ένα απόσπασμα που έχουμε αναφέρει μόλις λίγες σελίδες παραπάνω, ο Λευκαδίτης ποιητής αναφέρεται σε μια δυναμική και αδιαίρετη συνέχεια

³³⁴ Ανατρέχοντας ακόμη και στις τραγωδίες του Σικελιανού θα διαπιστώσουμε πως ο ίδιος κάνει λόγο για τον μετρήσιμο χρόνο, εννοώντας φυσικά τον μαθηματικοποιημένο χρόνο, απ' τον οποίο και ο ίδιος προσπαθεί να διαφύγει. Ενδεικτικά αναφέρω τους εξής στίχους: «δεν είν' η σαρκική κι ο χρόνος, / όπου μετριέται, που θα δώσουν τούτο/ το πλήρωμα» (*Διθύραμβος του Ρόδου*, στ. 560-562).

³³⁵ Π. Λ., τ. Β', σ. 83.

³³⁶ Λ. Β., τ. Α', σ. 67.

³³⁷ Λ. Β., τ. Α', σ. 30 και Π. Λ., τ. Ε', σ. 34.

³³⁸ Γιάννης Πρελορέντζος, ο.π., σ. 59. Ακόμη ένα σημαντικό δίπολο αντιθετικών εννοιών στο μπερξονικό έργο είναι αυτό της ποιότητας και της ποσότητας. Ενώ η πρώτη εκφράζει την διάρκεια και αντιστοιχεί στην συνείδηση, η δεύτερη αντιστοιχεί στον επιστημονικό χρόνο και στη νόηση. Βλ. Ερρίκος Μπερξόν, *Τα άμεσα δεδομένα της συνείδησης*, ό.π., σ. 75. Ανάλογη τοποθέτηση έχουμε και από τον Σικελιανό ο οποίος σημειώνει πως απέναντι στον χρόνο ως ποσότητα υπάρχουν κάποιοι ανάμεσα στους οποίους είναι και ο ίδιος που οφείλουν να προβούν σε μια ποιοτική διευκρίνιση βγαίνοντας από τα στενά ποσοτικά χρονολογικά σύνορα και μετατρέποντάς τα σε μια δημιουργική ποιότητα. Βλ. Π. Λ., τ. Β', σ. 122. Αντίστοιχη νύξη έχουμε και στον «Πρόλογο» του *Λυρικού Βίου* όπου και ασκεί έντονη κριτική στην «θεοποίηση της ποσότητας» βλ., Λ. Β., τ. Α', σ. 67.

³³⁹ Ερρίκος Μπερξόν, *Τα άμεσα δεδομένα της συνείδησης*, ό.π., σ. 171, 188. Αλλά και στη *Δημιουργική Εξέλιξη* τονίζει διαρκώς αυτή τη διάκριση: «Ίδου γιατί κάθε νόμος με στατική μορφή μας φαίνεται σαν προσωρινή προκαταβολή ή σαν επιμέρους άποψη ενός δυναμικού νόμου που, μόνον αυτός, θα μας χάριζε την ολοκληρωτική και οριστική γνώση», βλ. Ερρίκος Μπερξόν, *Η δημιουργική εξέλιξη*, ό.π., σ. 315. Ενώ να επισημάνουμε πως το δίπολο στατικό-δυναμικό απαντά και στο έργο *Οι δύο πηγές της ηθικής και της θρησκείας* για το οποίο μπορούμε να είμαστε βέβαιοι πως ο Σικελιανός το γνώριζε. Ενδεικτικά βλ. Ανρί Μπερξόν, *Οι δύο πηγές της ηθικής και της θρησκείας*, μτφρ. Βασίλης Τομανάς, εκδ. Νησίδες, Θεσσαλονίκη, 2006, σ. 139. Τέλος να αναφέρουμε πως την παραπάνω διάκριση υπογραμμίζει και ο Καζαντζάκης στο κείμενο του για το Bergson, βλ. Νίκος Καζαντζάκης, ό.π., σ. 267 κ.ε.. Ο Λευκαδίτης ποιητής έχοντας λοιπόν γνώση όλων ή ενός μέρος των παραπάνω χρησιμοποιεί με τον ίδιο τρόπο την αντίστοιχη διάκριση.

παρελθόντος, παρόντος και μέλλοντος συνδέοντας με αυτόν τον τρόπο την διάρκεια με το δυναμικό και όχι με τα στατικό. Αυτόν ακριβώς, λοιπόν, τον δυναμικό και απρόβλεπτο δημιουργικό χαρακτήρα της ζωής αγωνιά να εκφράσει και ο Bergson σε όλα τα έργα του, τονίζοντας πως η απρόβλεπτη δημιουργία δεν συμβαδίζει με τον ριζικό μηχανικισμό³⁴⁰, ενώ όπως ο ίδιος σημειώνει «όσο εμβαθύνουμε στη φύση του χρόνου, τόσο περισσότερο κατανοούμε ότι η διάρκεια σημαίνει επινόηση, δημιουργία μορφών, συνεχή επεξεργασία του απολύτως νεοφανούς»³⁴¹. Και για τον Σικελιανό ο δημιουργικός χρόνος, δηλαδή η διάρκεια έχει άμεση σύνδεση με τον δημιουργικό εαυτό, καθώς ο ποιητής χάρη στην «επίγνωση του ίδιου του [...] δημιουργικού εαυτού» καταφέρνει να «κερδίσει θετικά το νόημα της Διάρκειας του, ως Συνείδησης βγαλμένης από την καρδιά του...»³⁴². Ο Σικελιανός αντιλαμβάνεται πως η ζωή του ανθρώπου είναι μια συνεχής δημιουργία, για να γίνει όμως κατανοητή θα πρέπει ο άνθρωπος να στραφεί όχι στον «εξωτερικό χρόνο» αλλά στην «εσωτερική διάρκεια»³⁴³, καθώς ενώ ο πρώτος χαρακτηρίζεται από το μη εξελισσόμενο, δηλαδή το στατικό, ο δεύτερος ενέχει το δυναμικό και το διαρκώς κινούμενο. Ιδιαίτερα στον «Πρόλογο» του *Λυρικού Βίου* διαρκώς τονίζει την εσωτερική δύναμη του ανθρώπου που έχει ως αποτέλεσμα να υπερνικά τον χρόνο και να κατευθύνεται στην εσωτερική διάρκεια καθώς «χωρίς αυτή την κεντρική ανακατάκτηση της ίδιας μας ψυχής και των θαμμένων της δυνατοτήτων [η οποία και συντελείται μόνο στην εσωτερική διάρκεια], είναι πλέον αδύνατον να στηριχτεί ο άνθρωπος ως οντότητα δημιουργικά υπεύθυνη...»³⁴⁴. Στο έργο *Η δημιουργική εξέλιξη* ο Bergson αναδεικνύοντας τον προορισμό της ζωής θα σημείωνε πως: «Η ορμή της ζωής για την οποία μιλάμε έγκειται, συνοπτικά, σε μιαν απαίτηση για δημιουργία»³⁴⁵. Στο φαινόμενο της δημιουργικής εξέλιξης θα σταθεί και Καζαντζάκης καθώς στο κείμενο του για τον Γάλλο φιλόσοφο θα στρέψει την προσοχή του στο περίφημο *élan vital*: «Η ζωή κατά τον Μπέρξονα, είναι διαρκής δημιουργία, αναπήδηση προς τ' απάνω, ζωικό ανάβρυσμα, élan vital»³⁴⁶. Είναι βέβαιο πως το σύντομο δοκίμιο του Καζαντζάκη θα αποτέλεσε σημαντική πηγή από την οποία ο

³⁴⁰ Ερρίκος Μπερξόν, *Η δημιουργική εξέλιξη*, ό.π., σ. 55.

³⁴¹ Ό.π., σ. 25. Εδώ να σημειώσω πως και ο Ανδρουλιδάκης επισημαίνει την πιθανή επίδραση του Σικελιανού στο ζήτημα της δημιουργικής εξέλιξης και της διάρκειας. Βλ. Κώστας Ανδρουλιδάκης, «Ο «Πρόλογος» στον Λυρικό Βίο του Σικελιανού», ό.π., σσ. 839-842.

³⁴² Λ. Β., τ. Α', σ. 11.

³⁴³ Π. Α., τ. Γ', σσ. 145-146.

³⁴⁴ Ό.π., σσ. 145-146.

³⁴⁵ Ερρίκος Μπερξόν, ό.π., σ. 240.

³⁴⁶ Νίκος Καζαντζάκης, ό.π., σ. 276.

Σικελιανός θα άντλησε σημαντικό μέρος της μπερξονικής φιλοσοφίας, χωρίς όμως να σημαίνει ότι θα περιορίστηκε μόνο σε αυτό³⁴⁷.

Στις *Συνειδήσεις* ο Λευκαδίτης ποιητής κάνει αυτό που προαναγγέλλει σε ολόκληρο τον «Πρόλογο» του *Λυρικού Βίου*: «διαλύουμε τη σύγχυση τω χρονικών και τοπικών εντυπώσεων μας, για να βρούμε {...} το διαρκές»³⁴⁸. Ο τίτλος κιόλας του πρώτου ποιήματος των *Συνειδήσεων*, «Ταξιδεύω με τον Διόνυσο» δηλώνει ακριβώς αυτήν την αδιάκοπη συνέχεια³⁴⁹. Μόνο εντός της εσωτερικής διάρκειας μπορούμε να κατανοήσουμε στίχους των *Συνειδήσεων* όπως οι παρακάτω:

Παλιό ιερό ποτό,

Κυκεώνα,

[...]

σ' ένιωθα ομπρός στα χείλη μου να πνες

(«Η μετάληψη του Ελευσίνιου
Κυκεώνα», στ. 1-2, 9)

Σκεπτόμενοι τους παραπάνω στίχους μέσα από τον επιστημονικό αφηρημένο χρόνο θα αδυνατούσαμε να αντιληφθούμε τη μετάληψη του κυκεώνα από τον ποιητή. Είναι άξιο προσοχής το γεγονός ότι ο Σικελιανός στην παράγραφο του «Προλόγου» στον *Λυρικό Βίο* στην οποία και αναλύει τις *Συνειδήσεις* αναφέρεται στον «εσωτερικό εξελικτικό ρυθμό» τον οποίο ακολουθεί τόσο ο ίδιος ο ποιητής και κατ' επέκταση το έργο του. Ορισμένοι στίχοι της ενότητας «Αντίκρισμα με τον εαυτό μου» περιγράφουν ακριβώς αυτήν την διαρκή εξέλιξη:

Εδώ πια ολοένα κατεβαίνουν,

κατεβαίνουνε, λιοντάρια ξαναμμένα,

για να πιούν και για να ξεδιψάσουνε

από τις απόκρεμες πλαγιές του Χρόνου,

³⁴⁷ Με αφορμή τα παραπάνω να σημειώσω πως το πλησίασμα ανάμεσα στον Σικελιανό και τον Καζαντζάκη έγκειται κατά την γνώμη μου στην καλλιέργεια μιας παγκόσμιας συλλογικής συνείδησης. Στο κείμενο του για τον Bergson ο Καζαντζάκης θα εκφράσει την ανάγκη να τεθεί σε επικοινωνία ο «ατομικός ρυθμός του élan vital με τον παγκόσμιο ρυθμό της συνολικής ζωής» βλ. Νίκος Καζαντζάκης, ό.π., σ. 281. Στην καλλιέργεια μιας παγκόσμιας συνείδησης θα παραπέμψει και ο Σικελιανός κάνοντας λόγο για μια «συνθετική συνείδηση του κόσμου», βλ. Λ. Β., τ. Α', σ. 68, ενώ σε ένα άλλο κείμενο αναφερόμενος στη «συνείδηση ολόκληρου του κόσμου» θα την τοποθετήσει μέσα στη «Διάρκεια» βλ. Π. Λ., τ. Β', σ. 330.

³⁴⁸ Λ. Β., τ. Α', σ. 40. Θα μπορούσε να υποστηρίξει κανείς πως την παραπάνω θέση ο Σικελιανός την ακολουθεί σε ολόκληρο το βίο του και όχι μόνο στο ποιητικό του έργο. Έτσι λόγου χάρι και η Δελφική Ιδέα ένα τέτοιο αίσθημα αποπνέει.

³⁴⁹ Για μια αντίστοιχη παρατήρηση στο υπό συζήτηση θέμα, βλ. Αθηνά Βογιατζόγλου, ό.π., σ. 86.

ακολουθώντας ο ένας πίσω από τον άλλο,
εικοσιπέντε αιώνες !

(στ. 31-36)

Οι *Συνειδήσεις* στην σκέψη του ποιητή ακολουθούν μια συνεχή εξελικτική κατεύθυνση όχι σαν αποκομμένες στιγμές αλλά νοούμενες εντός του δημιουργικού χρόνου, της διάρκειας. Μάλιστα είναι άξιο παρατήρησης πως η στιχουργία των *Συνειδήσεων*³⁵⁰ ακολουθώντας μια ελεύθερη γραφή-θυμίζοντας και την διατύπωση του Bergson ότι «η συνείδηση είναι ελευθερία»³⁵¹-δείχνει να συμβαδίζει με την εξελικτική κατεύθυνση όλου του ποιήματος. Το γεγονός ότι σε αρκετά ποιήματα των *Συνειδήσεων* παρατηρούνται στροφικές ενότητες με μεγάλη έκταση στίχων³⁵² ίσως οφείλεται στην προσπάθεια του Σικελιανού να αποτυπώσει με τον πιο χαρακτηριστικό και άμεσο τρόπο την έννοια της συνείδησης, δηλώνοντας έτσι μια συνεχή εξελισσόμενη διάρκεια. Έτσι, η επιλογή του Σικελιανού να ακολουθήσει μια ελεύθερη γραφή, η οποία τον απομακρύνει από κάθε προκαθορισμένο σχέδιο³⁵³, δηλώνει μια ακατάπαυστη συνέχεια και εξέλιξη η οποία συνταιριάζεται απόλυτα με το νόημα ολόκληρου του ποιήματος. Η κριτική του Καραντώνη, ότι δηλαδή για να διαβάσει κανείς τις *Συνειδήσεις* «λαχανιάζει»³⁵⁴ δεν είναι άστοχη, αλλά αυτό το «λαχάνιασμα» είναι αποτέλεσμα κατά την γνώμη μου μιας διαρκώς κινούμενης και εξελισσόμενης πορείας που ο ίδιος ο ποιητής θέλησε να αποτυπώσει μέσα από τους στίχους του. Άλλωστε ο ίδιος μας είχε τοποθετήσει μέσα σε αυτή τη δημιουργική και ακατάπαυστη δημιουργική εξέλιξη που επρόκειτο να ακολουθήσει βάζοντας σε κάθε μια από τις πέντε συνθέσεις τον τίτλο *Συνείδηση*.

Ο *Πρόλογος στη Ζωή*, λοιπόν, αποτελεί για τον Σικελιανό την σημαντικότερη προσπάθεια του να αποδείξει πως η ζωή είναι μια εξέλιξη, μια συνεχόμενη διαδοχή καταστάσεων που είναι αδύνατο να νοηθεί μέσα από διανοητικά μόνο σχήματα, και έχοντας στο πίσω μέρος του μυαλού του την μπερζονική φιλοσοφία προσπαθεί να αποτυπώσει αυτή ακριβώς την δημιουργική εξέλιξη είτε με την επιλογή της

³⁵⁰ Για μια αναλυτική προσέγγιση της στιχουργίας των *Συνειδήσεων* βλ. Αθηνά Βογιατζόγλου, *Η μεγάλη ιδέα του λυρισμού*, ό.π., σσ. 23-41.

³⁵¹ Henri Bergson, ό.π., σ. 108.

³⁵² Αναφέρω ενδεικτικά το παράδειγμα της πρώτης σύνθεσης στην οποία έχουμε ποιήματα όπως το «Ταξιδεύω με τον Διόνυσο» (στ. 30-48), «Πρώτη γνωριμία με τη γη μου» (στ. 34-48), «Ανεβαίνοντας τον Όλυμπο» (στ. 108-124) κλπ. όπου οι στροφικές ενότητες απλώνονται σε μεγάλο αριθμό στίχων.

³⁵³ Μάρκος Αυγέρης, *Άγγελος Σικελιανός*, εκδ. Θεμέλιο, Αθήνα, 1966, σ. 31.

³⁵⁴ Αντρέας Καραντώνης, «Στοχασμοί για την ποίηση του Άγγελου Σικελιανού», ό.π., σ. 148.

συγκεκριμένης στιχουργίας είτε με την επιλογή των στίχων. Είναι χαρακτηριστικοί οι πρώτοι στίχοι του ποιήματος «Για τον καινούργιο θερισμό του μυστικού ασταχού»:

Ω πάλεμα μου με το Χρόνο !
Ελληνικοί αιώνες,
σκόρπιοι σπόνδυλοι μιας Δωρικής κολόνας
που γκρεμίστη απ' αναπάντεχους σεισμούς
στη γη !

Πως θα μπορέσω να Σας σκώσω πάλι
Στο ίδιο μυστικό αξόνι...;

(στ. 1-7)

Οι παραπάνω στίχοι είναι ενδεικτικοί των όσων έχουμε αναφέρει ως τώρα. Το πάλεμα με τον χρόνο με το οποίο αρχίζει ο Σικελιανός το ποίημά του δηλώνει την αντίθεσή του απέναντι στον μαθηματικοποιημένο χρόνο. Ο Λευκαδίτης ποιητής δεν αντιμετωπίζει τους ελληνικούς αιώνες σαν σκόρπιους σπόνδυλους μιας Δωρικής κολόνας, ήτοι δεν τους αντιλαμβάνεται σαν σκόρπιες στιγμές που απλώς έχουν αντικαταστήσει η μια την άλλη. Αντίθετα, όπως φαίνεται και από τους δύο τελευταίους στίχους που παραθέτω, ο Σικελιανός επιδιώκει μια συνέχεια του ελληνικού πνεύματος όπου στο παρόν θα υπάρχει προέκταση του παρελθόντος. Αξίζει κατά την γνώμη μου να σκεφτούμε το παραπάνω ποίημα με ένα άλλο απόσπασμα του Σικελιανού, στο οποίο σημειώνει μεταξύ άλλων: «Γιατί και αυτή η ψυχή, τι άλλο είναι, από την ώρα όπου πάρει ζωντανή συνείδηση της ύπαρξής της, παρά ένας «αριθμός Διόνυσος και ζωγρητής» όπου μπορώντας να περισυλλέξει και τις πιο λεπτές δονήσεις της ζωής και τους ακρότατους παλμούς των όντων κατορθώνει τέλος [...] να τους ανασυνθέσει ως μορφές που να μπορούνε να σταθούν με τη σφραγίδα πλέον της Διάρκειας, ως νικήτρια ορόσημα στην τραγική του ανθρώπου πάλη ενάντια στο χρόνο και το διάστημα»³⁵⁵. Αυτό ακριβώς ευελπιστεί να επιτύχει τώρα και ο ποιητής, να ανασυνθέσει τους ελληνικούς αιώνες που παρουσιάζονται ως σκόρπιοι σπόνδυλοι μιας κολώνας κάτω από τη σφραγίδα της διάρκειας κατορθώνοντας έτσι να επιτύχει την αδιάκοπη συνέχεια, η οποία δεν δύναται να πραγματοποιηθεί μέσα στα στενά όρια του μαθηματικοποιημένου χρόνου. Μέσω της εσωτερικής διάρκειας με την οποία ο Σικελιανός εκλαμβάνει τους ελληνικούς αιώνες δεν λογίζονται πια ως θρυμματισμένα μέρη που έχουν χαθεί στο παρελθόν,

³⁵⁵ Π. Α., τ. Γ', σ. 35.

αλλά βρίσκονται σε μια απόλυτη συνάφεια αλληλοδιεισδύοντας μεταξύ τους, για να φέρουμε στη σκέψη μας μια σημαντική παρατήρηση του Bergson πως: «οι στιγμές της πραγματικής διάρκειας, ιδωμένες από μια προσεκτική συνείδηση, αλληλοδιεισδύουν αντί να συμπαρατίθενται»³⁵⁶. Μέσω, λοιπόν, αυτής της αλληλοδιεισδύσης μπορούμε να κατανοήσουμε τη συνεχή πρόοδο του παρελθόντος στο παρόν³⁵⁷, όπως για παράδειγμα διαφαίνεται και σε δύο στίχους του ποιήματος «Ηρακλής»:

από το αιώνιο μου ταξίδι
φέρνω ετούτες τις στιγμές

(στ. 166-167)

Οι *Συνειδήσεις* αποτελούν για τον Σικελιανό μια σύνθεση κινούμενη όπως ακριβώς ο ποιητής παρουσιάζει το αίμα να ρέει ακατάπαυστα στην ενότητα «Αίμα της φυλής μου»:

Αλλ' όπως, όταν ένας άνθρωπος
σα σφάζει δίπλα από πηγή ένα ζώο,
το πηχτόν αίμα οπού χυθεί
αναλιώνοντας αργά
βάφει το ρυάκι ολάκερο μακρύτερα από μίλι
φεύγοντας όχτη όχτη,
όσο που δένει αγνό ζωνάρι κόκκινο
τριγύρα απ' όλο το χωριό,

[...]

έτσι βαμμένοι απ' των παιδιών σου το αίμα
οι ποταμοί κ' η θάλασσά σου

³⁵⁶ Ερρίκος Μπερξόν, *Τα άμεσα δεδομένα της συνείδησης*, ό.π., σ. 316. Σε αυτό το σημείο αξίζει να παρατηρήσουμε πως ο Σικελιανός σε αλληλογραφία με τον Κωστή Παλαμά το 1926, παραπέμποντας στον Bergson θα αναφερθεί στην αλληλεπίδραση των εσωτερικών καταστάσεων. Βλ. Άγγελος Σικελιανός, *Γράμματα*, τ. Α', ό.π., σ. 380. Η έννοια της αλληλεπίδρασης αναπτύσσεται σε ορισμένα σημεία και από τον Γάλλο φιλόσοφο: «Τέλος, τα πράγματα, άπαξ και συγκροτηθούν, εκδηλώνουν στην επιφάνεια, με τις μεταβολές της κατάστασης τους, τις βαθιές τροποποιήσεις που επιτελούν στους κόλπους του Όλου. Λέμε λοιπόν ότι τα πράγματα αλληλοεπιδρούν. Αυτή η δράση αναμφίβολα μας εμφανίζεται με την μορφή της κίνησης» βλ. Ερρίκος Μπερξόν, *Η δημιουργική εξέλιξη*, ό.π., σ. 287. Προκαλεί, κατά την γνώμη μου εντύπωση το γεγονός ότι ο Σικελιανός στέκεται στην έννοια της αλληλεπίδρασης η οποία αν και απαντά στο μπερξονικό έργο, δεν αποτελεί εν τούτοις τον ακρογωνιαίο λίθο αυτού. Επιπλέον, το στοιχείο ότι η παραπάνω έννοια δεν αναφέρεται από τον Καζαντζάκη στο σύντομο δοκίμιο του για τον Bergson, μαρτυρά πως ο Σικελιανός μελέτησε το έργο του Γάλλου φιλοσόφου και πέραν του κειμένου του Καζαντζάκη. Δεν αποκλείεται πάντως ο Σικελιανός να συγγείη την έννοια της αλληλεπίδρασης με αυτή της αλληλοδιεισδύσης κρίνοντας πως έχουν την ίδια σημασία.

³⁵⁷ «Οι ποικίλες καταστάσεις του εξωτερικού κόσμου δίνουν λαβή σε συνειδησιακά γεγονότα που αλληλοδιεισδύουν το ένα στο άλλο, οργανώνονται ανεπαισθήτως και συνδέουν το παρελθόν με το παρόν χάρη σε αυτή την αλληλεγγύη» βλ. Ερρίκος Μπερξόν, *Τα άμεσα δεδομένα της συνείδησης*, ό.π., σ. 164.

σ' έζωναν από παντού !

(στ. 152-159, 163-165)

Τίποτα όμως δε μπορεί να επιστρέψει ίδιο και απαράλλαχτο. Το παρελθόν επιβιώνει αλλά σε μια νέα στιγμή της ιστορίας. Χαρακτηριστικό είναι ένα απόσπασμα στο οποίο ο Σικελιανός διευκρινίζει ακριβώς ότι δεν επιζητεί σε καμία περίπτωση μια επανάληψη του παρελθόντος: «Και δεν ζητώ [...] να επιστρέψουμε σε κίνηση που καθιέρωσε στη σκέψη μας ο χρόνος, σε μια επανάληψη του οσοδήποτε άξιου στο παρελθόν εαυτού μας»³⁵⁸. Στο ποίημα «Πρώτη γνωριμία με τη γη μου» έχουμε μια αντίστοιχη κατά την γνώμη μου νύξη:

Ω γη μου,
για να Σε γνωρίσω μες στα σπλάχνα μου
δεν έκαμα καθώς ο βασιλιάς της γης του Νείλου,
που πριν ν' ανέβει στο θρόνο του
για να 'ναι σύγκορμα και σύψυχα ένα με το Θεό του
υποκρίνονταν τη ζωή του Θεού στη γη ή στον ουρανό
-λουζότανε στη λίμνη όπου λουζότανε κι αυτός
ταξίδευε απ' τα ίδια μονοπάτια του στο χώμα
ανέβαινε στο λόφο του άμμου όπως εκείνος
να δεχθεί το πρώτο του ήλιου ρόδισμα στο πρόσωπο,
[...]
σε τρόπο που όμοια να 'ναι τα έργα τους
ολοχρονίς
στη γη του Νείλου και στον ουρανό·

(στ. 34-43, 49-51)

Το παραπάνω απόσπασμα, αν και με μια πρώτη ματιά μπορεί να δυσκολεύει την όποια αναγωγή επιθυμώ να κάνω, είναι κατά την γνώμη μου ιδιαίτερα σημαντικό ώστε να καταλάβουμε επακριβώς την αναφορά του ποιητή όταν σημείωνε πως δεν επιθυμούσε να επιστρέψει σε κίνηση που καθιέρωσε ο χρόνος. Ερμηνεύοντας τους παραπάνω στίχους κατανοούμε πως για τον Σικελιανό, τίποτα σε αυτή τη συνεχή πρόοδο του παρελθόντος στον παρόν δεν μπορεί να επιστρέψει στην συνείδηση απαράλλαχτα ίδιο. Ιδιαίτερα με τους τρεις τελευταίους στίχους (49-51) ο ποιητής δηλώνει επακριβώς την

³⁵⁸ Π. Λ., τ. Β', σ. 66. Ας θυμηθούμε και την παρατήρηση που έκανε ο Καζαντζάκης στο κείμενο του για τον Bergson: «Δύο στιγμές [είναι] αδύνατον να ξανάρθουνε στη συνείδηση όμοιες η κάθε στιγμή περιέχει την προηγούμενη και κάτι άλλο». Βλ. Νίκος Καζαντζάκης, ό.π., σ. 269.

άποψη πως μέσα σε αυτή τη διαρκή συνέχεια δυο στιγμές δεν δύναται να επιστρέψουν όμοιες καθώς υπάρχει μια αδιάκοπη μεταβολή των καταστάσεων:

όπως με έκραζεν ο ανήφορος αδιάκοπα,
κάθε στιγμή που εγύριζα τα μάτια πίσω
μου εφανέρωνε την πλάση πολυκίνητη

(«Πρώτη γνωριμία με τη γη μου»,
στ. 28-30)³⁵⁹

Στις *Συνειδήσεις* του Σικελιανού υπάρχει αυτή η αδιάκοπη μεταβολή, η συνεχή κίνηση και διαρκή ανανέωση όπου απορρέει από τους φωτεινότερους ορίζοντες της δημιουργικής συνείδησής του³⁶⁰, θυμιάζοντας την μπερξονική φιλοσοφία όπου οι συνειδησιακές καταστάσεις καθώς αλληλοδιεισδύουν «εμπλουτίζονται ολοένα και περισσότερο»³⁶¹.

Άλλωστε, όταν ο ποιητής αποφασίζει να συγγράψει τις *Συνειδήσεις* ομολογεί πως δεν ακολούθησε «κάποια πρόοδο φανερά γεωμετρική, ή λογική»³⁶². Καμία «δημιουργική υπόσταση» δεν θα χρειαζόταν τις «διανοητικές συμβατικές κατηγορίες»³⁶³. Γνώριζε πολύ καλά πως η ουσία των δεδομένων βρίσκεται μακριά από επιστημονικές θεωρίες, όπως ακριβώς όταν ο Γάλλος φιλόσοφος σημείωνε πως οι θετικές επιστήμες μέσω του ριζικού μηχανικισμού αδυνατούν να προσφέρουν «το κλειδί της ζωής»³⁶⁴. Μέσα από τις *Συνειδήσεις* φιλοδοξούσε να παρουσιάσει την ουσία της ζωής, την εξέλιξή της και αυτή η συνεχή εξέλιξη ήταν αδύνατο να νοηθεί με λογικά σχήματα όπως το θέλουν οι φυσικές επιστήμες. Για τον Σικελιανό κριτήρια όπως οι «κρατισιοναλισμοί, φιντεϊσμοί, θεωρητικοί, κοινωνικοί ή πολιτικοί δογματισμοί» που

³⁵⁹ Αξίζει μάλιστα να αναφέρουμε πως στο συγκεκριμένο ποίημα η έννοια «αδιάκοπα» επαναλαμβάνεται από τον ποιητή σε τρεις διαφορετικούς στίχους (στ. 21,28, 60). Ενώ επαναλαμβάνεται και στο αμέσως επόμενο ποίημα «Ανεβαίνοντας στον Όλυμπο» (στ. 14).

³⁶⁰ Λ. Β., τ. Α', σ. 68.

³⁶¹ Ερρίκος Μπερξόν, ό.π., σ. 166.

³⁶² Λ. Β., τ. Α', σ. 27. Εδώ να σημειώσουμε πως η αναφορά του Σικελιανού στην γεωμετρία μάλλον δεν είναι τυχαία. Ανατρέχοντας στα κείμενα του Bergson θα διαπιστώσουμε πως και ο Γάλλος φιλόσοφος αναφέρεται συχνά σε αυτή. Ενδεικτικά βλ. Ερρίκος Μπερξόν, *Η δημιουργική εξέλιξη*, ό.π., σσ. 202-211 και Ερρίκος Μπερξόν, *Τα άμεσα δεδομένα της συνείδησης*, ό.π., σ. 213. Ανάλογες αναφορές θα βρούμε και στο κείμενο του Καζαντζάκη για τον Bergson βλ. Νίκος Καζαντζάκης, ό.π., σ. 261.

³⁶³ Λ. Β., τ. Α', σ. 11.

³⁶⁴ Ερρίκος Μπερξόν, *Η δημιουργική εξέλιξη*, ό.π., σ. 43. Επιπλέον αξίζει να σταθούμε σε μια παράγραφο στην οποία ο Γάλλος φιλόσοφος επεξηγεί ακριβώς γιατί απορρίπτει από τον ριζικό μηχανικισμό: «Σε παρόμοιες θεωρίες, εξακολουθούν να μιλάνε για τον χρόνο, προφέρουν τη λέξη, αλλά δεν το σκέφτονται διόλου το πράγμα. Διότι στις θεωρίες αυτές ο χρόνος στερείται αποτελεσματικότητας και, αφού δεν κάνει τίποτα, δεν είναι τίποτα. {...} Μάταια προτάσσουν στα μάτια μας τη λάμψη της προοπτικής μιας καθολικής επιστήμης· δεν μπορούμε να θυσιάσουμε την εμπειρία στις απαιτήσεις ενός συστήματος. Ίδου γιατί απορρίπτουμε τον ριζικό μηχανικισμό», βλ. ό.π., σ. 49.

έως τώρα νέκρωναν «το βαθύτερο παλμό της δημιουργίας» αρχίζουν να χάνονται μέσα στην «έξαρση της Διάρκειας»³⁶⁵, θυμίζοντας ένα απόσπασμα του Καζαντζάκη όταν αναφερόμενος στον Bergson σημείωνε πως αφού η διάνοια νεκρώνει την εξέλιξη των όντων «πρέπει να νοιώσουμε την εξελισσόμενη διάρκεια» και «να ξεχάσουμε την παλιά νοητική συνήθεια που μας κάνει να θεωρούμε τη ζωή σαν κατασκευάσμα μηχανικό»³⁶⁶. Αυτό ακριβώς επιθυμεί και ο Λευκαδίτης ποιητής: «να συντρίψουμε τριγύρα όλα εκείνα τα νεκρά μηχανικά συστήματα» και να πολώσουμε τον κόσμο «ίσως προς ορίζοντες δημιουργικής συνείδησης»³⁶⁷.

Τους προσωπικούς ορίζοντες δημιουργικής συνείδησης θέλησε ο ποιητής να εκφράσει μέσα από τον *Πρόλογο στη Ζωή* κινούμενος στον ρυθμό της εσωτερικής διάρκειας. Στις *Συνειδήσεις* ο ποιητής στρέφεται προς μια νέα επίγνωση του κόσμου η οποία έχει τις βάσεις της στον «ζωτικό Ρυθμό», που απαλλαγμένος «από όλες τις υπνωτικές κατηγορίες ζωής [...] που εσώριασεν [...] ο χρόνος» αποτελεί ένα ανεξάντλητο «δημιουργικό Αγαθό» μέσα από τον οποίο μπορούμε να εκλάβουμε την ζωή ως «διαρκώς κινούμενη» και όχι στατική όπως το θέλει η επιστημονική θεώρηση³⁶⁸. Ο Σικελιανός με την παραπάνω ποιητική σύνθεση κατάφερε να διαφύγει από τα στενά όρια του επιστημονικού χρόνου, είναι μάλιστα χαρακτηριστικό πως στις τέσσερις πρώτες *Συνειδήσεις* ουδέποτε αναφέρεται σε αυτόν, και όταν ακόμα όπως είδαμε στην πέμπτη *Συνείδηση*, το κάνει, είναι γιατί αγωνία να τον υπερβεί. Ανασήκωνε στους ώμους του την ποιητική ευθύνη να ξαναστήσει τον κόσμο «στο μέσο της Ζωής και της Διάρκειας»³⁶⁹, προσδίδοντας μια λυρικότερη μορφή στην μπερξονική σκέψη. Μέσα σε αυτή τη δημιουργική εξέλιξη των *Συνειδήσεων* βυθίζεται ο Σικελιανός διατηρώντας το παρελθόν στο παρόν, το φέρνει μπροστά του όπως βάζει μπροστά του τους αιώνιους σκελετούς στο ποίημα «Αρμένισμα προς τον εαυτό μου»:

Ω Μορφές, κι ω Σκελετοί !

Μορφές των αιώνων, σκελετοί των αιώνων !...

Να: σε βάνω μπρος μου πια από σήμερα

κι απάνω στο τραπέζι μου,

ω ανθρώπινο κρανίο !

(στ. 33-37)

³⁶⁵ Π. Λ., τ. Β', σ. 333.

³⁶⁶ Νίκος Καζαντζάκης, *ό.π.*, σ. 276.

³⁶⁷ Λ. Β., τ. Α', σ. 68.

³⁶⁸ *Ό.π.*, σσ. 65-67.

³⁶⁹ *Ό.π.*, σ. 80.

Η συνείδηση του ποιητή κρατώντας και μεταφέροντας το παρελθόν στο παρόν ατενίζει διαρκώς το μέλλον:

Ω γλυκιά γιγάντια Σφίγγα,
που χαμογελάς αγνάντια στην απάτητη έρημο του Μέλλοντος
ασάλευτη,
με σκελετών μυριάδες σκορπισμένες
μπρος στα πόδια Σου σωρό,
κ' έμενα μόνο αντίκρυ Σου
για ν' απαντώ βουβός σε τούτο το χαμόγελο Σου
όρθιος, ζωντανός!

Όλη η ποιητική σκέψη του Σικελιανού ακολουθούσε πιστά τον δημιουργικό εξελικτικό ρυθμό, ο οποίος δεν θα διακοπεί ποτέ, παρά μόνο για μια φορά, στις 19 Ιουνίου 1951.

ΕΠΙΛΟΓΟΣ

*μ' αέριο μου το νου, λευτερωμένο/απ' το
μεγαλοφάνταστο αυτό Φάντασμα του
Χρόνου/που για λίγο με πλάνεψε·
(Άγγελος Σικελιανός, Haute Actualite, σσ.
82-84)*

Από την πρώτη στιγμή που αποφάσισα να καταπιαστώ με το έργο του Σικελιανού ο στόχος μου ήταν ένας: να δώσω το έναυσμα ώστε να «ανοίξει» μια ουσιαστική συζήτηση για τις φιλοσοφικές επιδράσεις που έχει δεχθεί ο Λευκαδίτης ποιητής τόσο από την αρχαία ελληνική όσο και από την νεότερη ευρωπαϊκή φιλοσοφία, καθώς και να γίνει φανερός ο φιλοσοφικός στοχασμός του. Μέσα από την έρευνα μου επιχείρησα να δώσω την αφορμή ώστε να ξεφύγουμε από γενικές και αφηρημένες παρατηρήσεις και να μελετήσουμε με έναν πιο συστηματικό τρόπο την φιλοσοφική παράδοση στο σικελιανικό ποιητικό και δοκιμιακό έργο. Στο ερώτημα αν φιλοδοξούσα να εξαντλήσω το υπό συζήτηση θέμα, θα ήμουν μάλλον αφελής αν απαντούσα καταφατικά. Το φιλοσοφικό εύρος του Σικελιανού είναι τόσο μεγάλο ώστε είναι σχεδόν αδύνατο να μελετήσουμε και να αναδείξουμε κάθε πτυχή αυτού. Ευελπιστώ όμως πως κατάφερα να αναδείξω τις κυριότερες φιλοσοφικές παραδόσεις πάνω στις οποίες «πατά» ο ποιητής και με βάση τις οποίες θεμελιώνει την σκέψη του.

Για να πετύχω το παραπάνω, δεν θα ήταν αρκετό να εντοπίσω μόνο εκείνα τα σημεία στα οποία ο Σικελιανός κάνει μνεία στους φιλοσόφους στους οποίους αναφερθήκαμε. Κρίθηκε απαραίτητο να μελετήσω το σύνολο έργο του ποιητή το οποίο περιλαμβάνει τα ποιήματα, τις τραγωδίες και τα δοκίμια ώστε να εντοπίσω εκείνα τα σημεία στα οποία η σκέψη του ποιητή συνδέεται με τον φιλοσοφικό στοχασμό των παραπάνω φιλοσόφων, ακόμα και όταν ο ίδιος δεν παραπέμπει ευθέως σε κάποιον από αυτούς. Σε αυτό το σημείο θα ήθελα να σημειώσω το εξής. Το έργο μου θα ήταν πολύ δυσκολότερο αν δεν είχα λάβει υπόψιν μου την βιβλιοθήκη του Σικελιανού. Δηλαδή, το γεγονός ότι διασώθηκε ένας ικανοποιητικός αριθμός φιλοσοφικών βιβλίων που ο ίδιος κατείχε, έπαιξε σημαντικό ρόλο ώστε να καταλήξω στους φιλοσόφους που θεωρώ ότι κατείχαν τον κυριότερο ρόλο στην σκέψη του ποιητή. Για να μνημονεύσω ορισμένα λόγια του John Anton όταν παρατηρούσε πως «το πρόβλημα των πηγών και των

φιλοσοφικών στοιχείων στη σκέψη του Σικελιανού ίσως είναι και το πιο δύσκολο για τον ερευνητή που θα θελήσει να αναλάβει μια τέτοια εργασία»³⁷⁰. Έτσι, λόγου χάρι το γεγονός ότι έχουμε την ευκαιρία να γνωρίζουμε ότι ο Σικελιανός διέθετε πέντε έργα του Kierkegaard είναι καθοριστικό ώστε να κατανοήσουμε το βάθος στο οποίο μελέτησε την φιλοσοφική σκέψη του Δανού. Στην έρευνα μου παρουσιάστηκαν στίχοι ποιημάτων ή αποσπάσματα δοκιμιών, και μέσα από τον κατάλληλο σχολιασμό τους, είχα την ευκαιρία να οδηγηθώ σε αντιστοιχίες με φιλοσόφους που έως τώρα δεν είχαν παρουσιαστεί είτε καθόλου είτε παρά μόνο σύντομα. Για παράδειγμα, ενώ όλοι οι μελετητές συμφωνούν ότι ο Λευκαδίτης ποιητής επηρεάστηκε από την φιλοσοφική σκέψη του Bergson, καμία έρευνα ως τώρα δεν ανέδειξε τον τρόπο που αποτυπώνεται το παραπάνω στο ποιητικό έργο του Σικελιανού, κάτι που παρουσιάστηκε στην παρούσα μελέτη για πρώτη φορά.

Μελετώντας κανείς την εργασία, εύλογα απορεί πώς ο Σικελιανός μελετά και επηρεάζεται από φιλοσόφους που εντάσσονται σε διαφορετικές φιλοσοφικές σχολές. Πώς είναι δυνατόν να θαυμάζει τον Nietzsche και να θέλει να συνεχίσει το έργο του Πλάτωνα όπως ο ίδιος αναφέρει στο ποίημα «Τα χρώματα»; Πώς ενώ ασκεί δριμεία κριτική στην λογοκρατία εντούτοις επηρεάζεται από τον Πλάτωνα; Οι παραπάνω απαντήσεις έχουν δοθεί ήδη στα αντίστοιχα κεφάλαια της εργασίας. Αυτό όμως που θα ήθελα να τονίσω είναι πως ο Σικελιανός διαλέγεται με τους φιλοσόφους στην σκιά των προσωπικών του ενδιαφερόντων ακολουθώντας κάθε φορά την δική του ερμηνευτική προσέγγιση. Το γεγονός ότι θαύμαζε και ακολουθούσε πιστά την κριτική προσέγγιση της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας όπως παρουσιάστηκε από τον Nietzsche, δεν τον εμπόδισε να ανατρέξει και στους πλατωνικούς διαλόγους, να τους μελετήσει, και να επηρεαστεί από αυτούς. Αν η μια πλευρά του Πλάτωνα σηματοδοτούσε την παρακμή του ελληνικού πνεύματος υπήρχε και η άλλη πλευρά που ήταν γεμάτη ζωή, έρωτα και θάνατο. Και αυτό γιατί δεν είδε στον Πλάτωνα μόνο την λογική υφή, αλλά διαπίστωσε πως στα μεγάλα έργα της μέσης περιόδου Λόγος και Μύθος αποτελούν μια αδιάσπαστη ενότητα. Πρόκειται για δύο έννοιες που χάραξαν την σκέψη του Λευκαδίτη ποιητή, και ήταν σαφέστατα ένας από τους βασικότερους λόγους που ο Σικελιανός γοητεύτηκε και από την προσωκρατική φιλοσοφία. Στους Ηράκλειτο, Πυθαγόρα, Εμπεδοκλή, Παρμενίδη κλπ., Λόγος και Μύθος βρισκόταν σε μια απόλυτη αρμονία και αυτό έκανε τον Σικελιανό να πιστεύει πως βρίσκεται πλάι τους. Αν ο ίδιος δεν ήταν ικανός να

³⁷⁰ John Anton, ό.π., σ. 155.

συνεχίσει το έργο των πρώτων φιλοσόφων τότε κανείς δεν θα το κατάφερνε. Η Δελφική προσπάθεια αποτελεί για τον ποιητή, εκτός των άλλων, και έναν φόρο τιμής σε αυτούς ακριβώς τους φιλοσόφους. Ο ηρακλείτειος Λόγος έρχεται ξανά στην επιφάνεια από τον ίδιο τον ποιητή, για να μνημονεύσω και ορισμένους στίχους του ποιήματος «Αντίκρισμα με τον εαυτό μου»:

Κι αχ, ο Λόγος που διψάνε
παταχώνιασε, ποτάμι μυστικό,
και Τον κρατάει μέσα στα σπλάχνα της η γη μου

[...]

Και να, τώρα
ο καταχωνιασμένος ποταμός ανάβλυσε και πάλι,
και να τώρα
που ακλουθώντας ο ένας πίσω από τον άλλο
εικοσιπέντε αιώνες,
σα λιοντάρια ξαναμμένα,
αρχινάνα πίνουν και να ξεδιψάνε
από την ίδια κρούσταλλη πηγή !...

(στ. 40-42, 66-73)

Ο Λόγος που παρομοιάζεται με ποταμό μας οδηγεί απευθείας πίσω στον Ηράκλειτο, δείχνοντας την υπέρτατη φιλοδοξία του ποιητή να συνεχίσει το έργο του φιλοσόφου, κάτι που παρουσιάστηκε και στο αντίστοιχο κεφάλαιο της εργασίας.

Θα πρέπει να κατανοήσουμε πως ο Σικελιανός θέτει τα δικά του ερωτήματα στους φιλοσόφους αναζητώντας ακριβώς την απάντηση που ο ίδιος επιθυμεί. Όταν θα μελετήσει τον φιλοσοφικό στοχασμό του Kierkegaard δεν θα δει μόνο έναν χριστιανό φιλόσοφο. Άλλο ήταν το ουσιαδές που κέρδιζε ο ίδιος μέσα από την συνομιλία του με τον Δανό στοχαστή. Απέναντι σε έναν κόσμο θεωρητικό και εξωτερικό στον οποίο κυρίαρχη είναι η αντικειμενικότητα καμία ουσιαστική επαφή με τον θεό δεν μπορεί να πραγματοποιηθεί. Δεν είναι τυχαίο πως από τον Kierkegaard ο Σικελιανός δεν κράτησε την λέξη χριστιανός, αλλά πολύ περισσότερο συνέδεσε τον φιλόσοφο με τις έννοιες του πάθους, της πίστης, της εσωτερικότητας και της διαλεκτικής. Διδάχθηκε πώς μέσα από την διαλεκτική της εσωτερικεύσεως θα κάνει το άλμα προς το παράδοξο πάθος της πίστης αγγίζοντας για μια στιγμή το αιώνιο.

Θα ήταν λάθος να περιμένουμε από τον Σικελιανό να αποτυπώνει αυτούσια τις φιλοσοφικές θεωρίες των φιλοσόφων που υπέδειξα παραπάνω. Τα πάντα στο έργο του

εκφράζονται με έναν λυρικό τρόπο. Έτσι, για παράδειγμα οι *Συνειδήσεις*, όπως τέθηκε στην εργασία μου, δεν αποτελούν παρά μια λυρικότερη έκφραση της μπερξονικής συνείδησης και διάρκειας. Ο ίδιος διατηρώντας στο ακέραιο την σημασία των παραπάνω εννοιών, προσπάθησε να τις αποτυπώσει με έναν προσωπικό τρόπο μέσα στο ποιητικό του έργο. Δεν θα πρέπει να ξεχνάμε πως ο Σικελιανός υπήρξε ένας ποιητής και μέσα από το ποιητικό του έργο εκφράζει τον φιλοσοφικό του στοχασμό. Άλλωστε, ο ίδιος, εντάσσει τον εαυτό του στους εκφραστές μιας φιλοσοφίας της ποίησης, η οποία έχοντας ως μοχλό τον λυρισμό τείνει να γίνει ολόκληρη η φιλοσοφία³⁷¹.

Τέλος, θα ήθελα να αναφέρω το εξής. Σε όλη την εργασία μου προσπάθησα να μην λησμονήσω την εποχή μέσα στην οποία διατρανώνεται πνευματικά ο Σικελιανός. Αυτό σημαίνει πως ο Λευκαδίτης ποιητής δεν στράφηκε τυχαία στην μελέτη του νιτσεϊκού έργου ή στους Ηράκλειτο, Πλάτων, Kierkegaard και Bergson. Ήταν ένα σύνολο αιτιών που ώθησαν τον ποιητή να μελετήσει και να προσεγγίσει τον φιλοσοφικό στοχασμό των παραπάνω φιλοσόφων. Θα διάβαζε άραγε ο Σικελιανός με το ίδιο ενδιαφέρον την νιτσεϊκή φιλοσοφία αν δεν βρισκόταν και ο ίδιος μέσα σε μια περίοδο που το νιτσεϊκό έργο παρουσιαζόταν με τον δυναμικότερο τρόπο στην Ελληνική διανόηση; Επιπλέον, η Δελφική Ιδέα, η οποία όπως ανέφερα θεμελιώνεται εκτός των άλλων και από την προσωκρατική και πλατωνική φιλοσοφία, δεν έχει καμία σχέση με την εν γένει παρουσία του πλατωνισμού στην Ελλάδα κατά την δεκαετία του 1930; Ο μπερξονισμός που παρουσιαζόταν για πρώτη φορά στην Ελλάδα από τον Καζαντζάκη το 1912, η παρουσία του Σικελιανού σε αυτήν την διάλεξη καθώς και οι φιλικές σχέσεις που θα αναπτύξουν αμέσως μετά οι δυο τους δεν είναι σημαντικοί παράμετροι που πρέπει να λάβουμε υπόψιν μας αν θέλουμε να κατανοήσουμε τον μπερξονισμό του Σικελιανού; Αντίστοιχα ερωτήματα έθετα διαρκώς, καθόσον έγραφα την εργασία μου, ώστε να κατανοήσω σε βάθος τι ήταν αυτό που έκανε τον ποιητή να στραφεί στους υπό συζήτηση φιλοσόφους. Έτσι, λοιπόν, όπου θεώρησα ότι κρίνεται απαραίτητο, προχώρησα στην περεταίρω ανάλυση και αναφορά σημαντικών γεγονότων που λαμβάνουν χώρα στην ελληνική διανόηση την αντίστοιχη περίοδο της πνευματικής ανάπτυξης του Σικελιανού, και τα οποία θα ήταν ικανά να επέδρασαν στην σκέψη του.

³⁷¹ Λ.Β., τ. Α', σσ. 62-63.

Κλείνοντας, θα ήθελα να τονίσω για μια ακόμα φορά την άποψη μου πως ο Σικελιανός αποτελεί τον φιλοσοφικότερο Έλληνα ποιητή του 20^{ου} αιώνα. Όχι απλώς μελέτησε έναν μεγάλο αριθμό φιλόσοφων· αλλά πολύ περισσότερο θέλησε ο ίδιος να είναι ένας ποιητής-φιλόσοφος τοποθετώντας τον εαυτό του, δίχως καμία στιγμή να δειλιάζει, πλάι στις μεγαλύτερες μορφές της φιλοσοφίας όπως τον Ηράκλειτο και τον Πλάτωνα. Ο Λευκαδίτης ποιητής εκφράζει με τον πιο μεστό τρόπο την μυθική μορφή της φιλοσοφίας, αποτελώντας ίσως τον μόνο Νεοέλληνα ποιητή που προσπάθησε να παρουσιάσει με τον πιο ουσιαστικό τρόπο την εγγύτητα ανάμεσα στον ποιητή, στοχαστή και μύστη. Είχε τελικά δίκιο ο Καραντώνης όταν έγραφε πως ο Σικελιανός γεννήθηκε για φιλόσοφος ποιητής.

Ας μου επιτραπεί να ολοκληρώσω την εργασία, με ορισμένους από τους αγαπημένους μου στίχους του ποιήματος «Λιλίθ»:

Πάλι γλυκό, πολεμικό το μένος
της ζωής για με; Δε λύθηκαν ακόμα
οι επιρροές της Πούλιας, τα μεγάλα
δεσμά του Ωρίωνα, γύρα απ' την καρδιά μου;

Σ' άκρα παράδεισου είμαι ξαπλωμένος,
σαν το λιοντάρι που, ενώ γλείφει ακόμα
τις μαύρες του πληγές, αιφνίδια ακούει
μεσ' απ' το ίδιο του αίμα ν' ανεβαίνει
η βουή της ανάστασης;

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Ανδρουλιδάκης, Κωνσταντίνος, «Το φιλοσοφικό υπόβαθρο της Δελφικής Προσπάθειας του Σικελιανού», *Διαβάζω*, τχ. 424, 2001, σσ. 140-148.
- ___, «Ο Πρόλογος στον *Λυρικό Βίο* του Σικελιανού. Σχεδιάσμα φιλοσοφικής ανάγνωσης», *Νέα Εστία*, τχ. 1740, 2001, σσ. 832-851.
- Αξελός, Κώστας, *Ανοιχτή συστηματική*, μτφρ. Νίκος Φωκάς, εκδ. Βιβλιοπωλείον της Εστίας, Αθήνα, 1989.
- ___, *Προς την πλανητική σκέψη*, μτφρ. Φραγκίσκη Αμπατζοπούλου, Πέτρο Παπαδόπουλο, Λίλα Σκάμη, εκδ. Βιβλιοπωλείον της Εστίας, Αθήνα, 1996.
- ___, *Η μοίρα της σύγχρονης Ελλάδας*, μτφρ. Κατερίνα Δασκαλάκη, εκδ. Νεφέλη, Αθήνα, 2010.
- Αποστολοπούλου, Γεωργία, «Από τον αρχαίο ελληνικό λόγο στον ευρωπαϊκό ορθολογισμό», *Η Ιδέα της Ευρώπης*, επιμ. Γεωργία Αποστολοπούλου, Ιωάννινα, 1994, σσ. 45-63.
- Αργυροπούλου, Ρωξάνη, *Η φιλοσοφική σκέψη στην Ελλάδα από το 1828 ως το 1922*, τ. Β', εκδ. Γνώση, Αθήνα, 1998.
- Αυγέρης, Μάρκος, *Άγγελος Σικελιανός*, εκδ. Θεμέλιο, Αθήνα, 1966.
- Βαγενάς, Νάσος, *Ο ποιητής και ο χορευτής*, εκδ. Κέδρος, Αθήνα, 1996.
- Βεζάνης, Δημήτριος, *Ο Παλαμάς φιλόσοφος*, εκδ. Ελεύθερη Σκέψις, Αθήνα, 2007.
- Βεΐκος, Θεόφιλος, *Οι Προσωκρατικοί*, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα, ⁵1998.
- ___, *Ο θάνατος στη σκέψη του Ηράκλειτου*, εκδ. Gutenberg, Αθήνα, 2017.
- Βογιατζόγλου, Αθηνά, *Η μεγάλη ιδέα του λυρισμού*, εκδ. Πανεπιστημιακές εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο, 1999.
- ___, *Η γένεση των πατέρων*, εκδ. Καστανιώτης, Αθήνα, 2005.
- Βότση, Όλγα, «Οι «Ίμεροι» του Άγγελου Σικελιανού», *Τετράδια «Ευθύνης»* (Κότινος στον Άγγελο Σικελιανό), τχ. 11, ³1995, σσ. 51-60.
- Βουτουρής, Παντελής, *Αγαπημένε μου Ζαρατούστρα: Παλαμάς-Νίτσε*, εκδ. Καστανιώτη, Αθήνα, 2006.
- Δημόπουλος, Τάκης, *Η διαλεκτική ενός λυρικού βίου*, εκδ. Ίκαρος, Αθήνα, 1971.

___, *Άγγελος Σικελιανός ο ποιητής και μύστης*, τ. Β΄, εκδ. Ελεύθερη Σκέψις, Αθήνα, 1998.

Δουατζής, Γιώργος, *Το σπασμένο παιχνίδι-Η τελευταία συνέντευξη του Κώστα Αξελού*, εκδ. Καπόν, Αθήνα, 2011.

Δώδου, Μαριάννα, *Η κίνηση του πάθους στη φιλοσοφία του Kierkegaard*, εκδ. Ρώμη, Θεσσαλονίκη, 2013.

Ζουμπουλάκης, Σταύρος, *Αρχή σοφίας και κατακόκκινα όνειρα, πίστη και έρωτας στον Τ.Κ. Παπατσώνη*, εκδ. Πόλις, Αθήνα, 2017.

Θεοδωρακόπουλος, Ιωάννης, *Το πνεύμα του νεοελληνισμού και η τροπή των καιρών*, Αθήνα, 1945.

___, *Φιλοσοφικά και χριστιανικά μελετήματα*, εκδ. Εστία, Αθήνα, ²1973.

___, «Ο Λυρικός ποιητής», *Νέα Εστία*, τχ. 1122, 1974, σσ. 425-426.

___, *Εισαγωγή στον Πλάτωνα*, εκδ. Βιβλιοπωλείον της Εστίας, Αθήνα, ⁶2000.

Θεοτοκάς, Γιώργος, *Τετράδια ημερολογίου 1939-1953*, επιμ. Δημήτριος Τζιόβας, εκδ. Βιβλιοπωλείο της Εστίας, Αθήνα, 2005.

Κανελλόπουλος, Παναγιώτης, «Ο «ένθεος» Άγγελος Σικελιανός», *Τετράδια «Ευθύνης»* (Κότινος στον Άγγελο Σικελιανό), τχ. 11, ³1995, σσ. 9-11.

Καζαντζάκης, Νίκος, «H. Bergson», Έλλη Αλεξίου-Γεώργιος Στεφανάκης (επιμ.), *Νίκος Καζαντζάκης: Γεννήθηκε για την Δόξα*, εκδ. Καστανιώτης, Αθήνα, 1983, σσ. 259-285.

___, *Ο Φρειδερίκος Νίτσε εν τη φιλοσοφία του δικαίου και της πολιτείας*, επιμ Πάτροκλος Σταύρου, εκδ. Καζαντζάκη, Αθήνα, 2006.

Καπετανάκης, Δημήτριος, *Δοκίμια: Μυθολογία του ωραίου-Έρωτας και χρόνος*, εκδ. Γαλαξία, Αθήνα, 1962.

Καραθανάσης, Δημήτριος, «Ο Άγγελος Σικελιανός για το έργο «Εισαγωγή στον Πλάτωνα» του Ιωάννη Θεοδωρακόπουλου», Ανακοίνωση στο 12ο Πανελλήνιο Συνέδριο Φιλοσοφίας, Ιωάννινα, 11-13 Μαΐου 2018 (υπό δημοσίευση).

Καραντώνης, Ανδρέας, «Ο στοχαστής και ο ποιητής», *Νέα Εστία*, τχ. 1064, 1971, σσ. 1419 – 1433.

___, «Στοχασμοί για την ποίηση του Άγγελου Σικελιανού», Ερατοσθένης Καψωμένος (επιμ.), *Εισαγωγή στην ποίηση του Άγγελου Σικελιανού*, εκδ. Πανεπιστημιακές εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο, 2011.

Καρούζος, Νίκος, «Ο Εμπεδόκλειος αλήτης μέσα σ' ένα ταξί με τον Παύλο Βαλερύ», «*Τετράδια Ευθύνης*» (Κότινος στον Άγγελο Σικελιανό), τχ. 11, ³1995, σσ. 61-63.

- Καστοριάδης, Κορνήλιος, *Η Ελληνική ιδιαιτερότητα από τον Όμηρο στον Ηράκλειτο*, μτφρ. Ξενοφών Γιαταγάνας, εκδ. Κριτική, Αθήνα, 2007.
- Καψωμένος, Ερατοσθένης, «Ο έρωτας στη νεοελληνική λογοτεχνία από τον Σικελιανό στον Ελύτη», *Περί έρωτος*, τ. ΚΗ', Δωδώνη, Ιωάννινα, 1999, σσ. 111-127.
- Κίρκεγκωρ, Σάιρεν, *Η έννοια της αγωνίας*, μτφρ. Γιάννης Τζαβάρας, εκδ. Δωδώνη, Αθήνα, 1974.
- ___, *Φόβος και τρόμος*, μτφρ. Άννα Σολωμού, επιμ. Φραγκίσκη Αμπατζόπουλου, εκδ. Νεφέλη, Αθήνα, 1994.
- ___, *Φιλοσοφικά ψιχία ή κνήσματα και περιτιμήματα*, μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης, εκδ. Καστανιώτης, Αθήνα, 1998.
- ___, *Ασθένεια προς θάνατον (Η έννοια της απελπισίας)*, μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης, εκδ. Καστανιώτης, Αθήνα, 2007.
- Κολακλίδης, Πέτρος, «Ο αρχανδρικός λόγος του Σικελιανού», *Εκηβόλος*, τ. 15, 1986, σσ. 1553-1569.
- Κουτρούλης, Σπύρος, *Ο Θεός-Χορευτής, περιπλάνηση στο λόγο του Φ. Νίτσε*, εκδ. Παπαζήση, Αθήνα, 1994.
- Κοψιδά-Βρεττού, Παρασκευή, «Δελφική Ιδέα: Η θεωρητική σύλληψη και η διανοητική επεξεργασία ενός πνευματικού-πολιτιστικού ιδεώδους», *Θέματα Λογοτεχνίας*, τχ. 17, 2001, σσ. 179-189.
- Κωσταράς, Γρηγόριος, *Η διαλεκτική του Κίρκεγκωρ ως επανάληψις της σωκρατικής μαιευτικής*, βιβλιοθήκη Σοφίας Σαριπόλου, Αθήνα, 1971.
- Λαμπρέλλης, Δημήτρης, *Η επίδραση του Νίτσε στην Ελλάδα*, εκδ. Παπαζήση, Αθήνα, 2009.
- Λαμπρίδης, Χάρης, *Ηράκλειτος*, εκδ. Κλειώ, Αθήνα, 1996.
- Λεβίτ, Καρλ, *Από τον Χέγκελ στον Νίτσε*, τ. Α', μτφρ. Γεωργία Αποστολοπούλου, εκδ. Γνώση, Αθήνα, 1987.
- Λεοντσίνη, Ελένη, «Το βάρος της αρχαίας ελληνικής κληρονομιάς στην ποίηση του Γ. Σεφέρη: μία ιδιόμορφη έκφραση πατριωτισμού», *ΙΤΑΛΟΕΛΛΗΝΙΚΑ*, Rivista di cultura grecomoderna, τχ. 8, 2006, σσ. 225-255.
- Μαλάμου, Μαντώ, *Τα προσώπια του Διονύσου*, εκδ. Γρηγόρη, Αθήνα, 2014.
- Μαλεβίτσης, Χρήστος, «Χάιντεγκερ και Χαίλντερλιν–Επιστροφή στην αρχέγονη ενότητα ποίησης και φιλοσοφίας-», Χρήστος Μαλεβίστης, *Η τραγωδία της ιστορίας*, εκδ. Δωδώνη, Αθήνα, 1974, σ. 157-180.

- Μανιάτης, Γεώργιος, *Η μεταβολή και η ταυτότητα στη φιλοσοφία του Ηράκλειτου*, εκδ. Παπαζήσης, Αθήνα, 2001.
- Μήττα, Δήμητρα, «Η μυθολογία ως προϋπόθεση της νεωτερικότητας. Η πρόταση του Schelling για ένα καθολικό έργο», *Ελληνική Φιλοσοφική Επιθεώρηση*, τ. 13, τχ. 37, 1996, 199-213.
- Μιχαηλίδης, Κώστας, «Οι φιλοσοφικές πηγές στην ποίηση του Σικελιανού», *Τετράδια Ευθύνης* (Κότινος στον Άγγελο Σικελιανό), τχ. 11, ³1995, σσ. 72-84.
- ___, «Ο πλατωνισμός του Ιωάννη Θεοδωρακόπουλου μια αναφορά στην «Εισαγωγή στον Πλάτωνα» », *Τετράδια «Ευθύνης»* (Αναφορά στον Ι. Ν. Θεοδωρακόπουλο), τχ. 18, 1983, σσ. 97-103.
- Μπερξόν, Ερρίκος, *Τα άμεσα δεδομένα της συνείδησης*, μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης, εκδ. Καστανιώτης, Αθήνα, 1998.
- ___, *Η δημιουργική εξέλιξη*, μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης-Γιάννης Πρελορέτζος, επιμ. Γιάννης Πρελορέτζος, εκδ. Πόλις, Αθήνα, 2005.
- Μποτοροπούλου, Ιφιγένεια, «Ο απόηχος της Évolution créatrice του Bergson στην κίνηση των ιδεών στη Γαλλία και η υποδοχή του φιλοσόφου στην Ελλάδα», *Σύγκριση*, τχ. 20, 2010, σσ. 181-193.
- Μπουρναζάκης, Κώστας, «Από το «αχνόθωρον ασήμι» στον άπεφθο χρυσό», *Νέα Εστία*, τχ. 1740, 2001, σσ. 953-967.
- ___, *Χρονογραφία Άγγελου Σικελιανού*, εκδ. Ίκαρος, Αθήνα, 2006.
- Νούτσος, Παναγιώτης, «Ο Άγγελος Σικελιανός ως «παραδοσιακός διανοούμενος». Βεβαιότητες, ρήγματα και μετάπλαση», *Θέματα Λογοτεχνίας*, τχ. 17, σ. 14-22.
- Ξύδης, Θεόδωρος, *Η θρησκευτική Βούληση του Σικελιανού*, εκδ. Τυπογραφείον Εστία, Αθήνα, 1932.
- ___, *Άγγελος Σικελιανός*, εκδ. Ίκαρος, Αθήνα, 1973.
- Οικονομίδου, Ελευθερία, *Ο Νίκος Καζαντζάκης και το αντικείμενο αναζήτησης του*, εκδ. Βικέλα Βιβλιοθήκη, Ηράκλειο, 1985.
- Παπαδάκη, Λία, «Τα ευρεθέντα της βιβλιοθήκης των Δελφών», *Επετηρίς Λευκαδικών Μελετών*, τ. Η', Αθήνα, 1995, σσ. 333-406.
- Παπανούτσος, Ευάγγελος, *Παλαμάς, Καβάφης, Σικελιανός*, εκδ. Ίκαρος, Αθήνα, 1985.
- Πλάτωνος, *Συμπόσιον*, μετάφραση και ερμηνεία Ιωάννης Συκουτρής, εκδ. Βιβλιοπωλείο της Εστίας, Αθήνα, 1934.
- ___, *Φαίδρος*, εισαγωγή, αρχαίο και νέο κείμενο με σχόλια Ιωάννης Θεοδωρακόπουλος, εκδ. Βιβλιοπωλείο της Εστίας, Αθήνα, 1968.

- ___, *Πολιτεία*, μετάφραση Νικόλαος Σκουτερόπουλος, εκδ. Πόλις, Αθήνα, 2002.
- ___, *Φαίδων*, μετάφραση Θεόδωρος Μαυρόπουλος, εκδ. Ζήτρος, Αθήνα, 2007.
- Πρελορέντζος, Γιάννης, «Η προβληματική του χρόνου στη φιλοσοφία του Henri Bergson», Παναγιώτης Νούτσος (επιμ.), *Μορφές κατανόησης και διαχείρισης του χρόνου*, Τομέας Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων και Πολιτιστικός Σύλλογος Καπεσό-βου «Αλέξης Νούτσος», 2005, σ. 49-78.
- ___, «Η παρουσία της φιλοσοφίας του Bergson στη χώρα μας», *Κάτοπτρον νεοελληνικής φιλοσοφίας*, τ. Β, Ιωάννινα, Δεκέμβριος 2011, σσ. 183-231.
- ___, *Γνώση και μέθοδος στον Bergson*, εκδ. Ευρασία, Αθήνα, 2012.
- Ρούσσο, Ευάγγελος, *Προσωκρατικοί*, τ. Α', εκδ. Στιγμή, Αθήνα, 1999.
- Σαββίδης, Γεώργιος, *Λυχνοστάτες για τον Άγγελο Σικελιανό*, επιμ. Αθηνά Βογιατζόγλου, εκδ. Ερμής, Αθήνα, 2003.
- Σαραντάρης, Γιώργος, *Δοκίμια*, εκδ. Studio, Αθήνα, 1970.
- ___, «Κριτικό σημείωμα για τη «Μελέτη Θανάτου» του Άγγελου Σικελιανού», *Νέα Εστία*, τχ. 1781, 2005, σσ. 279-283.
- Σβορώνος, Νίκος, «Προτάσεις για τη μελέτη της ιδεολογίας του Σικελιανού», Ερατοσθένης Καψωμένος (επιμ.), *Εισαγωγή στην ποίηση του Άγγελου Σικελιανού*, εκδ. Πανεπιστημιακές εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο, 2011, σσ. 239-254.
- Σεφέρης, Γιώργος, «Άγγελος Σικελιανός», Ερατοσθένης Καψωμένος (επιμ.), *Εισαγωγή στην ποίηση του Άγγελου Σικελιανού*, εκδ. Πανεπιστημιακές εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο, 2011, σσ. 163-167.
- Σικελιανός, Άγγελος, *Λυρικός Βίος*, τ. Α', φιλολ. επιμ. Γ. Π. Σαββίδης, εκδ. Ίκαρος, Αθήνα, 1965.
- ___, *Λυρικός Βίος*, τ. Β', φιλολ. επιμ. Γ. Π. Σαββίδης, εκδ. Ίκαρος, Αθήνα, 1966.
- ___, *Λυρικός Βίος*, τ. Γ', φιλολ. επιμ. Γ. Π. Σαββίδης, εκδ. Ίκαρος, Αθήνα, 1966.
- ___, *Λυρικός Βίος*, τ. Δ', φιλολ. επιμ. Γ. Π. Σαββίδης, εκδ. Ίκαρος, Αθήνα, 1967.
- ___, *Λυρικός Βίος*, τ. Ε', φιλολ. επιμ. Γ. Π. Σαββίδης, εκδ. Ίκαρος, Αθήνα, 1968.
- ___, *Θυμέλη*, τ. Α', φιλολ. επιμ. Γ. Π. Σαββίδης, εκδ. Ίκαρος, Αθήνα, 1970.
- ___, *Θυμέλη*, τ. Β', φιλολ. επιμ. Γ. Π. Σαββίδης, εκδ. Ίκαρος, Αθήνα, 1971.
- ___, *Θυμέλη*, τ. Γ', φιλολ. επιμ. Γ. Π. Σαββίδης, εκδ. Ίκαρος, Αθήνα, 1975.
- ___, *Πεζός Λόγος*, τ. Β', φιλολ. επιμ. Γ. Π. Σαββίδης, εκδ. Ίκαρος, Αθήνα, 1980.
- ___, *Πεζός Λόγος*, τ. Γ', φιλολ. επιμ. Γ. Π. Σαββίδης, εκδ. Ίκαρος, Αθήνα, 1981.
- ___, *Πεζός Λόγος*, τ. Δ', φιλολ. επιμ. Γ. Π. Σαββίδης, εκδ. Ίκαρος, Αθήνα, 1983.
- ___, *Πεζός Λόγος*, τ. Ε', φιλολ. επιμ. Γ. Π. Σαββίδης, εκδ. Ίκαρος, Αθήνα, 1985.

___, *Το αγιορείτικο ημερολόγιο*, επιμ. Ιωάννα Κωνσταντουλάκη-Χάντζου, εκδ. Ακαδημία Αθηνών Ίδρυμα Κώστα και Ελένης Ουράνη, Αθήνα, 1988.

___, *Γράμματα στην Άννα*, πρόλογος Άννα Σικελιανού, εκδ. Ίκαρος, Αθήνα, 1980

___, *Γράμματα*, τ. Α΄, φιλολ. επιμ. Κώστας Μπουρναζάκης, εκδ. Ίκαρος, Αθήνα, 2000.

___, *Γράμματα*, τ. Β΄, φιλολ. επιμ. Κώστας Μπουρναζάκης, εκδ. Ίκαρος, Αθήνα, 2000. Σικελιανού, Εύα, «Ο ποιητής Άγγελος Σικελιανός», Ερατοσθένης Καψωμένος (επιμ.), *Εισαγωγή στην ποίηση του Σικελιανού*, εκδ. Πανεπιστημιακές εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο, 2011, σσ. 61-69.

Τσάτσος, Κωνσταντίνος, «Με τον Άγγελο Σικελιανό», *Ευθύνη*, τχ. 229, 1991, σσ. 1-3. Φράγκου – Κικίλια, Ρίτσα, «Ο Άγγελος Σικελιανός και η προαιώνια ορφική φωνή», *Σύγκριση*, τχ. 11, 2000, σσ. 100-107.

___, *Άγγελος Σικελιανός βαθμίδες μύησης*, εκδ. Πατάκης, Αθήνα, 2002.

___, «Άγγελος Σικελιανός. Ο ποιητής, ο στοχαστής, ο μυστικός», *Μυστικισμός και Τέχνη από το θεοσοφισμό του 1900 στη «νέα εποχή»*, εκδ. Εταιρεία σπουδών νεοελληνικού πολιτισμού και γενικής παιδείας, 2010, σσ. 143-154.

Χασιάτη, Ασπασία, «Άγγελος Σικελιανός. Ένας ποιητής προφήτης», *Μυστικισμός και Τέχνη από το θεοσοφισμό του 1900 στη «νέα εποχή»*, εκδ. Εταιρεία σπουδών νεοελληνικού πολιτισμού και γενικής παιδείας, 2010, σσ. 155-164.

Anton, John, «Η φιλοσοφία της Δελφικής Ιδέας του Σικελιανού στον πεζό του λόγο», *Νέα Εστία*, τχ. 1405, 1986, σσ. 145-156.

Bergson, Henri, «Η συνείδηση και η ζωή», μτφρ. Πολυξένη Ζινδριλή, επιμ. Γιάννης Πρελορέντζος, *Δωδώνη*, Μέρος Τρίτο, τ. 34, Ιωάννινα, 2005-2007, σ. 97-119.

Kierkegaard, Søren, *Concluding Unscientific Postscript*, επιμ. Alastair Hannay, Cambridge University Press, 2009.

Diels, Hermann, Kranz, Walther, *Οι προσωκρατικοί: Οι μαρτυρίες και τα αποσπάσματα*, μτφρ. Βασίλης Κύρκος, Δημοσθένης Γεωργοβασίλης, εκδ. Παπαδήμας, Αθήνα, ³2007.

Keeley, Edmund, *Μύθος και Φωνή στην σύγχρονη ελληνική ποίηση*, μτφρ. Σπύρος Τσακνιάς, εκδ. Στιγμή, Αθήνα, 1987.

Kirk, G. S., Raven, J. E., Schofield, M., *Οι προσωκρατικοί φιλόσοφοι*, μτφρ. Δημοσθένης Κούρτοβικ, εκδ. Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα, ²1998.

Nietzsche, Friedrich, *Έτσι μίλησεν ο Ζαρατούστρα*, μτφρ. Άρης Δικταίος, εκδ. Δωδώνη, Αθήνα, ²1991.

- ___ , *Ιστορία και ζωή*, μτφρ. επιμ. Νικόλαος Σκουτερόπουλος, εκδ. Γνώση, Αθήνα, 1998.
- ___ , *Αντίχριστος*, μτφρ. Ζήσης Σαρίκας, εκδ. Νησίδες, Θεσσαλονίκη, 2000.
- ___ , *Η γέννηση της τραγωδίας*, μτφρ. επιμ. Ζήσης Σαρίκας, εκδ. Νησίδες, Θεσσαλονίκη, 2001.
- ___ , *Ανθρώπινο πολύ ανθρώπινο*, μτφρ. Ελένη Καλκάνη, εκδ. Δαμιανός, Αθήνα, 2006.
- ___ , *Η φιλοσοφία στα χρόνια της αρχαιοελληνικής τραγωδίας*, μτφρ. Βαγγέλης Δουβαλέρης, φιολ. επιμ. Ήρκος Αποστολίδης, εκδ. Gutenberg, Αθήνα, 2013.
- ___ , *Το πάθος για την αλήθεια*, μτφρ. Βαγγέλης Δουβαλέρης, εκδ. Gutenberg, Αθήνα, 2015.
- Heidegger, Martin, *Εισαγωγή στη μεταφυσική*, μτφρ. Χρήστος Μαλεβίτσης, εκδ. Δωδώνη, Αθήνα, 1973.
- ___ , *Τι είναι μεταφυσική;*, μτφρ. Παναγιώτης Θανασάς, εκδ. Πατάκης, Αθήνα, 2004.
- Most, Glenn, «Η ποιητική της προσωκρατικής φιλοσοφίας», Α. Α. Long (επιμ), *Οι Προσωκρατικοί φιλόσοφοι*, μτφρ. Θεοδόσης Νικολαΐδης-Τάσος Τυφλόπουλος, επιμ, Δανιήλ Ιακώβ, εκδ. Παπαδήμα, Αθήνα, ²2007, σσ. 469-505.
- Rosen, Stanley, «Original and Image in Plato and Nietzsche», Daniel Conway, Rudolf Rehn, *Nietzsche und die antike Philosophie*, Wissenschaftlicher Verlag Trier, 1992, σσ. 91-112.
- Valéry, Paul, *Ποίηση και αφηρημένη σκέψη. Η καθαρή ποίηση*, μτφρ. Χριστόφορος Λιοντάκης, εκδ. Πλέθρον, Αθήνα, 1999.
- ___ , *Η καλλιτεχνική δημιουργία*, μτφρ. Μάρκος Τσιριμώκος, Νέα Εστία, τχ. 73, 1930, σσ. 12 – 17 και τχ. 74, σσ. 73 – 76.
- Vitti, Mario, *Ιστορία της νεοελληνικής λογοτεχνίας*, επιμ. Δήμητρα Λουκά, εκδ. Οδυσσέας, Αθήνα, ³2008.
- Wahl, Jean, *Εισαγωγή στις φιλοσοφίες του υπαρξισμού*, μτφρ. Χρήστος Μαλεβίτσης, εκδ. Βιβλιοπωλείον Δωδώνη, Αθήνα, 1970.

Dimitrius Karathanassis

**Philosophical Influences on Angelos Sikelianos's Work: From Ancient Greek to
Modern European Philosophy**

Abstract

My aim in this M.A. dissertation is to present and analyze the philosophical influences on the work of Angelos Sikelianos (1884-1951), whose knowledge of philosophy, and philosophical interest in general, is deeper than that in any other Modern Greek poets of the 20th century. My aim is to comprehend the philosophical traditions on which the poet is influenced by, and to demonstrate how these are reflected in his poetic and other literary and non-literary work. More specifically, I analyze Sikelianos's influences by Heraclitus, Plato, Søren Kierkegaard, Friedrich Nietzsche and Henri Bergson, all of whom he studied systematically, making frequent references to them in his articles and correspondence and, less often, in his poetry itself. This list of philosophers is by no means extensive of course.

The introductory chapter refers to the way in which the Greek poet understands Ancient Greek philosophy. On this issue, Aggelos Sikelianos was influenced by Friedrich Nietzsche's (1844-1900) books *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks* and *The Birth of Tragedy*. In Sikelianos's thought, as in Nietzsche's philosophy, the 6th century BC in Greece is an incomparable golden age in which the human spirit flourished in its utmost degree. In the Presocratic period we can see the harmony and unity between 'Logos' and 'Mythos', and this, according to Sikelianos, is one of the most important characteristics of this period.

In the second chapter, I focus on Heraclitus's philosophical theory on 'logos' and 'harmony'. I analyze the philosophical basis of the "Delphic Idea" which is based on Heraclitus's 'logos' and 'harmony'. For the Greek poet, there is a "hidden harmony" in the universe (which he calls 'logos') and the "Delphic Idea" is the best way to understand Sikelianos's theory. Furthermore, I analyze some of his poems and examine his perceptions on the nature of the universe. Finally, I argue that Sikelianos believes, in the same way that Heraclitus did, that it is wise to acknowledge that all things are one.

In chapter three, I present Plato's theory of ideas and erôs and the importance that these theories play for the poet's thought. First, I try to interpret the "Delphic Idea" through Plato's theory of ideas. But, in the greater part of the chapter I refer to the Plato's theory of erôs which is fleshed out in the Phaedrus and the Symposium. I analyze some of the most important 'platonic' poems of Sikelianos such as "Diotima", "Meleti thanatou", "Megiston mathima" and other. By loving all beautiful bodies, he learns to appreciate that the beauty of the soul is superior to the beauty of the body, and he begins to love those who are beautiful in soul regardless of whether they are also beautiful in a physical way. Sikelianos's interpretation of Plato was influenced by the work of others Greek philosophers and philologists, like Ioannis Theodorakopoulos and Ioannis Sikoutris.

In the last two chapters, I examine the poet's influences by modern European philosophy, and especially by Søren Kierkegaard (1813-1855) and Henri Bergson (1859-1941). Kierkegaard, known as the "father of existentialism", was one of the favorite philosophers of the Greek poet, mostly, I believe, because they both focused on subjective human experience rather than the objective truths of mathematics and science. Yet there is no mediation between the 'individual' Self and God via a logical system. There is only the individual's own repetition of faith. In order to demonstrate this, I present some religious poems (*To Pasxa ton Ellinon*, "Lilith", and others) and articles of Sikelianos. In addition, Sikelianos had studied Henri Bergson's philosophical work due to his close personal friendship with Nikos Kazantzakis (1883-1957). Finally, in the last chapter I analyze the notion of συνείδηση/suneidēsē (consciousness), which appears in the poetic composition *Prologos sti zoi*, deducing that in suneidēsē, in the poetic composition *Prologos sti zoi*, has the same meaning with that of Bergson's consciousness.