



ΕΘΝΙΚΟ ΚΑΙ ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΚΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΑΘΗΝΩΝ
ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΧΟΛΗ
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ
ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

Κυριακούλα Τζωρτζοπούλου

Σενέκας, *De ira* – Πλούταρχος, *Περὶ ἀοργησίας*:
Μια συγκριτική μελέτη

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

ΑΘΗΝΑ 2016

Κυριακούλα Τζωρτζοπούλου

Σενέκας, *De ira* – Πλούταρχος, *Περὶ ἀοργησίας*:

Μια συγκριτική μελέτη

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

ΕΠΟΠΤΡΙΑ: Μυρτώ Γκαράνη

ΕΠΙΤΡΟΠΗ: Σοφία Παπαϊωάννου

Ανδρέας Μιχαλόπουλος

ΑΘΗΝΑ 2016

Στους γονείς μου

ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΕΣ

Με την ανά χείρας διπλωματική εργασία ολοκληρώνονται οι διετείς Μεταπτυχιακές μου Σπουδές στον Τομέα της Κλασικής Φιλολογίας. Στο σημείο αυτό, αισθάνομαι την ανάγκη να ευχαριστήσω από καρδιάς όλους όσους συνέβαλαν σε αυτήν την προσπάθειά μου.

Ιδιαίτερες ευχαριστίες οφείλω στην καθηγήτρια και επόπτριά μου, κα. Μυρτώ Γκαράνη, για την αδιάλειπτη ενθάρρυνση και καθοδήγηση, για τις πολύτιμες υποδείξεις της και για τη συνεχή επίβλεψη κατά τη διάρκεια εκπόνησης της παρούσης εργασίας. Θα ήθελα επίσης να ευχαριστήσω την κα. Σοφία Παπαϊωάννου και τον κ. Ανδρέα Μιχαλόπουλο για τις βελτιώσεις που επέφεραν στη διπλωματική μου εργασία με τις παρατηρήσεις και διορθώσεις τους. Και τους τρεις καθηγητές μου ευχαριστώ, ακόμη, για τη συνεισφορά τους τόσο κατά τη διάρκεια των προπτυχιακών όσο και των μεταπτυχιακών μου σπουδών στην απόκτηση πολύτιμων εφοδίων και την καλλιέργεια της αγάπης μου για τη Φιλολογία.

Δε θα μπορούσα να μην ευχαριστήσω τους αγαπημένους μου γονείς για την αμέριστη συμπαράστασή τους έως το πέρας της διπλωματικής μου εργασίας, καθώς επίσης και για την εμπιστοσύνη τους σε κάθε μου βήμα. Τέλος, ευχαριστώ τις αδελφές μου που είναι πάντα δίπλα μου, αλλά και τους φίλους που με στήριξαν ιδιαίτερα με την κατανόηση και ενθάρρυνσή τους.

Κυριακούλα Κ. Τζωρτζοπούλου
Αθήνα, Απρίλιος 2016

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΕΙΣΑΓΩΓΗ	1
1. ΟΙ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΕΣ ΘΕΩΡΙΕΣ.....	7
1.1. Οι θεωρίες «περί παθών»	7
1.2. Η φιλοσοφική θεωρία του Σενέκα.....	14
1.2.1. Το συναίσθημα της οργής: οι ορισμοί.....	14
1.2.2. Η θεωρία γένεσης της οργής	19
1.2.3. Οι ηθικές προεκτάσεις της θεωρίας του συναισθήματος	23
1.2.4. Η αντιμετώπιση της οργής: το δόγμα της απάθειας.....	26
1.2.5. Οι τρόποι αντιμετώπισης του συναισθήματος	27
1.3. Η φιλοσοφική θεωρία του Πλουτάρχου	30
1.3.1. Οι ορισμοί της οργής.....	31
1.3.2. Η θεωρία γένεσης του συναισθήματος.....	35
1.3.3. Η αντιμετώπιση της οργής	37
1.3.4. Οι τρόποι αντιμετώπισης της οργής	40
1.4. Συγκριτική αποτίμηση των απόψεων Σενέκα και Πλουτάρχου	42
2. EXEMPLA VIRTUTIS AUT MALORUM.....	45
2.1. Οι θεωρητικές απόψεις του Σενέκα και του Πλουτάρχου για το exemplum	47
2.2. Το exemplum στη φιλοσοφική παράδοση περί οργής	48
2.3. Τα παραδείγματα στο <i>De ira</i> του Σενέκα.....	51
2.3.1. Illustrandum exempli.....	52
2.3.2. Illustrans exempli	58
2.4. Τα παραδείγματα στο <i>Περὶ ἀοργησίας</i> του Πλουτάρχου.....	65
2.4.1. Illustrandum exempli.....	65
2.4.2. Illustrans exempli	69
2.5. Συγκριτική μελέτη των παραδειγμάτων του Σενέκα και του Πλουτάρχου.....	75
3. DESCRIPTIO ET PHYSIOGNOMIA	77
3.1. Η Φυσιογνωμική ψευδο-επιστήμη	78
3.2. Η ρητορική τεχνική του «εικονισμού».....	80
3.3. Η φυσιογνωμική ανάλυση στο έργο του Φιλοδήμου <i>Περὶ ὀργῆς</i>	81
3.4. Η φυσιογνωμική ανάλυση στο έργο του Σενέκα.....	83
3.5. Η φυσιογνωμική ανάλυση στο έργο του Πλουτάρχου	89
3.6. Αναλογίες και διαφορές μεταξύ Σενέκα και Πλουτάρχου	92

4. Ο ΜΕΤΑΦΟΡΙΚΟΣ ΛΟΓΟΣ.....	95
4.1. Οι απόψεις του Σενέκα και του Πλουτάρχου για τον μεταφορικό λόγο	95
4.2. Η Γνωσιακή Θεωρία της μεταφοράς.....	100
4.2.1. Η θεωρία της «εννοιολογικής μεταφοράς»	100
4.2.2. Οι εννοιολογικές μεταφορές των συναισθημάτων	102
4.2.3. Διάκριση εννοιολογικών και λογοτεχνικών μεταφορών.....	103
4.3. Μεταφορές και Παρομοιώσεις στο <i>De ira</i> και το <i>Περὶ ἀοργησίας</i>	104
4.3.1. Οι εννοιολογικές μεταφορές της οργής.....	105
4.3.2. Οι λογοτεχνικές μεταφορές και παρομοιώσεις της οργής.....	113
4.3.2.1. Η μεταφορά – προσωποποίηση στο <i>De ira</i>	113
4.3.2.2. Η μεταφορά – προσωποποίηση στο <i>Περὶ ἀοργησίας</i>	118
4.3.2.3. Οι παρομοιώσεις στο <i>De ira</i>	120
4.3.2.4. Οι παρομοιώσεις στο <i>Περὶ ἀοργησίας</i>	128
4.4. Συγκριτική αποτίμηση – Συμπεράσματα.....	134
ΕΠΙΛΟΓΟΣ	137
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ.....	141

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Η παρούσα διπλωματική εργασία έχει ως αντικείμενο μελέτης τα φιλοσοφικά έργα *De ira* του Σενέκα και *Περὶ ἄοργησίας* του Πλουτάρχου, τα οποία ανήκουν σε μια κοινή φιλοσοφική παράδοση πραγμάτευσης των ανθρώπινων συναισθημάτων. Σε αυτά τα έργα επιχειρείται η ερμηνεία γένεσης του συναισθήματος της οργής, καθώς επίσης η επισήμανση των συνεπειών της εξωτερίκευσής της τόσο σε κοινωνικό όσο και ηθικό επίπεδο. Κυρίως, όμως, οι συγγραφείς τους εστιάζουν στην υπόδειξη διαφόρων μεθόδων διαχείρισης του εν λόγω πάθους, με απώτατο στόχο την κατάκτηση της ηθικής αρετής.

Δεδομένου ότι ο τρόπος έκφρασης και περιγραφής των ανθρώπινων συναισθημάτων καθορίζεται σε μεγάλο βαθμό από ποικίλους κοινωνικούς και πολιτισμικούς παράγοντες, οι ιδέες που εκφράζει ο κάθε συγγραφέας παρουσιάζουν διαφοροποιήσεις, που οφείλονται στα κοινωνικά δεδομένα της εποχής εκάστου και στις επιμέρους αντιλήψεις της φιλοσοφικής σχολής που ασπάζεται. Ειδικότερα, η μελέτη της οργής από τον Σενέκα θεμελιώνεται επί της Στωικής θεωρίας περί παθών, ενώ ο Πλούταρχος ενστερνίζεται τις αντιλήψεις της Πλατωνικής και Αριστοτελικής Σχολής. Τα δυο αυτά έργα συγγράφονται με διαφορά εξήντα περίπου ετών, καθώς το σενέκειο έργο τοποθετείται γύρω στο 41-52 μ.Χ. και το πλουτάρχειο γύρω στο 92-100 μ.Χ., όπως προκύπτει από εσωτερικές κειμενικές αναφορές.¹ Η χρονολογική αυτή απόσταση καθιστά πιθανή την επίδραση του σενέκειου έργου στο *Περὶ ἄοργησίας*, μία υπόθεση που ενισχύεται ακόμη περισσότερο από την ευρύτατη παιδεία και επαφή του Πλουτάρχου με τον ρωμαϊκό κόσμο.²

Η συνεξέταση των δυο αυτών έργων καθίσταται προσφορότερη λόγω και του γεγονότος ότι συνιστούν τα παλαιότερα έργα περί οργής που διασώζονται καθ' ολοκληρίαν.³ Η μορφική τους αρτιότητα μας επιτρέπει, λοιπόν, να έχουμε μια

¹ Η ακριβής χρονολόγηση των δυο έργων παρουσιάζει προβλήματα. Για το έργο του Σενέκα έχει επικρατήσει ως *terminus post quem* η χρονολογία 41 μ.Χ. -έτος θανάτου του αυτοκράτορα Καλιγούλα- βάσει εσωτερικών αναφορών σε αυτόν (π.χ. I.20.8, II.33.3-4, III.18.3-4). Ως *terminus ante quem* ορίζεται το 52 μ.Χ., έτος κατά το οποίο ο αδελφός του Σενέκα Novatus, ο οποίος εμφανίζεται με αυτό το όνομα στο *De ira* (I.1), παύει να αποκαλείται με το όνομά του λόγω της απόκτησης νέου ονόματος εξ υιοθεσίας (L. Junius Gallio Annaeus). Για τη χρονολόγηση του σενέκειου έργου βλ. Abel (1967) 159· Griffin (1976) 398· Grimal (1978) 270· Marshall (2014) 35· Montaleone (2014) 127. Αναφορικά με το έργο του Πλουτάρχου, ο Jones (1966) 62 στο άρθρο του για τη σχετική χρονολόγηση των έργων του Πλουτάρχου υποστηρίζει τη συγγραφή του *Περὶ ἄοργησίας* μετά το 92 μ.Χ. και πριν από το 100 μ.Χ. βασιζόμενος σε εσωτερικές αναφορές στο πρόσωπο Fundanus του έργου.

² Για την επαφή του Πλουτάρχου με τον ρωμαϊκό κόσμο και τη γνώση της λατινικής λογοτεχνίας βλ. Stadter (2014) 14-16.

³ Οι παλαιότερες μαρτυρίες που αφορούν στα έργα περί οργής προέρχονται από τον δοξογράφο Διογένη τον Λαέρτιο, ο οποίος μνημονεύει τη συγγραφή έργου *Περὶ ὀργῆς* από τον Αριστοτέλη (Διογ. V.23). Έργα περί οργής, επίσης απολεσθέντα, αποδίδονται στον κυνικό Βίωνα Βορυσθενίτη (Φίλοδ. *Περὶ ὀργῆς* I.17), στους στωικούς φιλοσόφους Αντίπατρο από την Ταρσό (Αθ. XIV.643) και Ποσειδώνιο

πληρέστερη εικόνα των φιλοσοφικών ιδεών και της συγγραφικής τέχνης τους. Χαρακτηριστικά, οι συγγραφείς των υπό εξέταση έργων μετέρχονται κοινά ρητορικά τεχνάσματα, αλλά και πολλά άλλα γλωσσικά μέσα, προκειμένου να ενισχύσουν την επιχειρηματολογία τους για το συναίσθημα της οργής. Κεντρικό ρόλο ανάμεσα σε αυτούς τους γλωσσικούς μηχανισμούς κατέχουν τα *exempla*, τα παραδείγματα δηλαδή προσώπων που παρουσιάζονται χάριν μιμήσεως ή αποφυγής. Επιπλέον, οι δύο φιλόσοφοι εμφανίζουν στην παρατήρηση και περιγραφή των εξωτερικών γνωρισμάτων των οργιζομένων με τη χρήση του ρητορικού τεχνάσματος του *εικονισμού* (*descriptio*). Λειτουργικός είναι, επίσης, ο ρόλος του *μεταφορικού λόγου* ως οχήματος μετάδοσης και διασαφήνισης των φιλοσοφικών απόψεων περί οργής.

Η συγκριτική μελέτη του σενέκειου και του πλουτάρχειου έργου περί οργής παρουσίασε για εμάς αξιοσημείωτο επιστημονικό ενδιαφέρον, διότι εντοπίσαμε ότι δεν έχει απασχολήσει ιδιαίτερα την έρευνα. Θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε μάλιστα πως ο αριθμός των μελετημάτων για τη συνεξέταση των δύο έργων είναι αντιστρόφως ανάλογος της βιβλιογραφικής τύχης που έχει λάβει το καθένα ξεχωριστά. Πιο συγκεκριμένα, αν ανατρέξουμε στον περιορισμένο αριθμό συγκριτικών μελετών των έργων αυτών, εύκολα θα διαπιστώσουμε ότι οι παλαιότερες μελέτες (Pohlenz, Schlemm) εντάσσονται αποκλειστικά σε μια παράδοση αναζήτησης των φιλοσοφικών πηγών (*Quellenforschung*).⁴ Με τη μέθοδο αυτή οι κοινές φιλοσοφικές απόψεις που εμφανίζει το *Περὶ ἀοργησίας* με το *De ira* και άλλα έργα περί συναισθημάτων ερμηνεύονται απλώς ως ευθεία πρόσληψη και επιρροή από αυτά.

Στην πιο πρόσφατη βιβλιογραφία, του 21^{ου} αιώνα, η συγκριτική προσέγγιση των δυο έργων σε επίπεδο φιλοσοφικών ιδεών έχει ακολουθήσει μια εντελώς διαφορετική κατεύθυνση. Σε συγγράμματα που μελετούν εν συνόλω τη φιλοσοφική παράδοση για τα συναισθήματα (Trapp)⁵ ή αποκλειστικά για το συναίσθημα της οργής (Harris)⁶ εντοπίζουμε την παράλληλη ανάγνωση των απόψεων του Σενέκα και του Πλουτάρχου, καθώς επίσης των άλλων αρχαίων συγγραφέων. Στόχος της εκ παραλλήλου προσέγγισης αυτών των έργων δεν είναι πια η διερεύνηση επιδράσεων και επιρροών

(P.Ross.Georg. 1.22), καθώς επίσης στον εκλεκτικό Q. Sextius (Sen. *De ira* II.36.1). Το παλαιότερο σωζόμενο, αν και σε αποσπασματική μορφή, έργο περί οργής τοποθετείται μόλις τον 1ο αι. π. Χ. και αποδίδεται στον επικούρειο φιλόσοφο Φιλόδημο. Βλ. τον κατάλογο του Harris (2001) 127-28· Fitzgerald (2009) 6-11.

⁴ Στις παλαιότερες μελέτες συγκαταλέγονται τα άρθρα των Pohlenz (1896) και Schlemm (1914), στα οποία μεταξύ των πηγών του *Περὶ ἀοργησίας* αναφέρεται το έργο του Σενέκα. Στην κατηγορία αυτών των μελετών θα μπορούσε να συμπεριληφθεί, ακόμη, το έργο της Fillion-Lahille (1984) για τον Σενέκα, όπου αναφέρονται εν είδει καταλόγου κοινοί τύποι μεταξύ του *De ira* και του *Περὶ ἀοργησίας* (244-49).

⁵ Trapp (2007) 63-97.

⁶ Πρόκειται για το άνευ προηγουμένου βιβλίο του Harris (2001), όπου μελετά το συναίσθημα της οργής στο σύνολο των έργων, φιλοσοφικών ή μη, της ελληνορωμαϊκής αρχαιότητας.

από τις πηγές, αλλά η δημιουργία ενός πανοράματος της ελληνορωμαϊκής σκέψης για τα ανθρώπινα συναισθήματα. Σε αυτό το πλαίσιο κινείται το πρόσφατο άρθρο της Τσουνά, στο οποίο συνεξετάζονται τα περί οργής έργα του Φιλοδήμου, του Σενέκα και του Πλουτάρχου.⁷ Η Τσουνά, αν και υπογραμμίζει την ύπαρξη κοινών τρόπων μεταξύ των τριών αυτών έργων, μέσω της παράλληλης ανάγνωσής τους επιδιώκει να αναδείξει τους διαφορετικούς ιδεολογικούς, κοινωνικούς και ψυχολογικούς παράγοντες που έπαιξαν ρόλο στη διαμόρφωση των θέσεων εκάστου φιλοσόφου.

Εκτός όμως από τις φιλοσοφικές θεωρίες για τη γένεση της οργής, τις ηθικές προεκτάσεις της και τις μεθόδους αντιμετώπισής της, τα έργα του Σενέκα και του Πλουτάρχου αντικατοπτρίζουν επίσης μια κοινωνική πραγματικότητα, που καθορίζει τον τρόπο θέασης και έκφρασης του συναισθήματος. Αυτή η κοινωνική διάσταση της οργής προβάλλεται στη μελέτη του Harris, όπου ο μελετητής καταδεικνύει τις κοινές ή και διαφορετικές απόψεις που εκφράζονται στα έργα περί οργής για τη θέση και επίδραση του συναισθήματος στις κοινωνικές σχέσεις των ανθρώπων (οικογενειακές, φιλικές, σχέσεις εξουσίας).

Θα ήταν μεγάλη παράλειψη, τέλος, αν δεν αναφέραμε το άρθρο της Van Hoof, που αποτελεί σημαντική καμπή στον τρόπο θεώρησης των μελετώμενων έργων.⁸ Κι αυτό, διότι στη συνεξέταση του σενέκειου και πλουτάρχειου έργου συνυπολογίζονται για πρώτη φορά ορισμένα τεχνικά χαρακτηριστικά της γραφής αμφοτέρων, όπως το γραμματειακό είδος τους και κάποια ρητορικά τεχνάσματα.⁹ Όπως υποστηρίζει η Van Hoof, οι λογοτεχνικές στρατηγικές που υιοθετούν οι δύο φιλόσοφοι αναδεικνύουν την υποκειμενική εμπλοκή τους στην ερμηνεία της φιλοσοφικής θεωρίας και τον απώτατο στόχο τους για προβολή μέσω αυτής συγκεκριμένων κοινωνικών αξιών.

Η μελέτη της παραπάνω βιβλιογραφίας, καθώς και η συγκριτική θεώρηση του σενέκειου και του πλουτάρχειου έργου περί οργής μάς οδήγησε τελικά στην παρατήρηση ότι τα εξεταζόμενα έργα φέρουν ορισμένα κοινά στοιχεία, τα οποία δεν έχουν αποτελέσει ακόμη αντικείμενο της επιστημονικής έρευνας. Πρόκειται για τους προαναφερθέντες γλωσσικούς μηχανισμούς της *μεταφοράς*, του *εικονισμού* και των *ηθικών παραδειγμάτων*. Έτσι, θεωρήσαμε ότι αυτά τα κοινά χαρακτηριστικά καθιστούν ιδιαιτέρως γόνιμο το έδαφος της περαιτέρω συνεξέτασης του *De ira* και του *Περὶ ἀοργησίας*. Όπως αναδείχθηκε από την αναγνωστική προσέγγιση της Van Hoof, ο λόγος κατέχει ουσιαστικό ρόλο στην κατανόηση και ερμηνεία των δύο έργων.

⁷ Tsouna 2011.

⁸ Van Hoof 2007.

⁹ Η Van Hoof μελετά τα δυο έργα βασιζόμενη στη γλωσσολογική θεωρία της «γλωσσικής πράξης» (speech act theory), όπως η ίδια υπογραμμίζει (2007: 60).

Υποστηρίζουμε, λοιπόν, στη διπλωματική μας εργασία ότι με αυτά τα γλωσσικά τεχνάσματα διαφωτίζεται η φιλοσοφική και κοινωνιολογική προσέγγιση της οργής, στην οποία προβαίνουν ο Σενέκας και ο Πλούταρχος.

Για τον λόγο αυτό, στη συγκριτική μας μελέτη δεν θα ασχοληθούμε με την αναζήτηση των κοινών και διαφορετικών πηγών των δύο συγγραφέων, στην οποία επιδόθηκαν οι παλαιότεροι μελετητές. Θα αναφερθούμε ασφαλώς στις θέσεις εκάστου φιλοσόφου περί οργής με την παράθεση των αντίστοιχων αποσπασμάτων των έργων τους και θα προβούμε στην ερμηνεία των ιδεών τους βάσει της ευρύτερης φιλοσοφίας που ενστερνίζονται. Η μελέτη μας, όμως, θα επικεντρωθεί κυρίως στην αναζήτηση συγκλίσεων και αποκλίσεων μεταξύ των δυο έργων όσον αφορά στον χειρισμό των προαναφερθέντων γλωσσικών μέσων και στη διερεύνηση του λειτουργικού ρόλου τους για την προβολή του αξιακού συστήματος εκάστου φιλοσόφου. Μέσω αυτής της μεθόδου θεωρούμε ότι θα μπορέσουμε να συλλάβουμε ουσιαστικότερα τις φιλοσοφικές απόψεις για το συναίσθημα, καθώς επίσης τη συμβολή του Σενέκα και του Πλουτάρχου στη λογοτεχνική παραγωγή για τα συναισθήματα.

Η παρούσα εργασία αναπτύσσεται σε τέσσερα κεφάλαια, στα οποία τηρούμε μια κοινή μεθοδολογική γραμμή. Το προς συζήτηση θέμα μελετάται εν πρώτοις στο *De ira* και εν συνεχεία στο *Περὶ ἀοργησίας*. Η συγκριτική προσέγγιση των δύο έργων έπεται, αφότου έχουν αναλυθεί λεπτομερώς οι θέσεις εκάστου συγγραφέα. Το πρώτο κεφάλαιο αφορά στις φιλοσοφικές θέσεις του Σενέκα και του Πλουτάρχου για την οργή. Σε αυτό θα εξετάσουμε συγκεκριμένα τις απόψεις τους για τη φύση του συναισθήματος, τον μηχανισμό γένεσης και εκδήλωσής του, τις ηθικές προεκτάσεις της οργής και τις υποδεικνύμενες μεθόδους για τη διαχείριση ή αντιμετώπισή της. Η μέθοδος που θα ακολουθήσουμε είναι η παράλληλη ανάγνωση των ιδεών εκάστου συγγραφέα υπό το πρίσμα του ιδεολογικού συστήματος της φιλοσοφικής σχολής, στην οποία αυτοί εντάσσονται.

Στο δεύτερο κεφάλαιο η συγκριτική μας μελέτη θα επικεντρωθεί στην κοινή μέθοδο που ακολουθούν οι δυο φιλόσοφοι, εκείνης δηλαδή της αναφοράς σε θετικά και αρνητικά παραδείγματα. Ειδικότερα, θα διερευνηθεί ο λειτουργικός ρόλος των παραδειγμάτων στη διάδοση των φιλοσοφικών απόψεων κάθε συγγραφέα, καθώς επίσης οι επιμέρους τεχνικές που χρησιμοποιούν οι δύο φιλόσοφοι στην αφήγηση των παραδειγματικών ιστοριών. Μεγάλη έμφαση θα δοθεί στα πρόσωπα των επιλεγόμενων παραδειγμάτων, διότι κρίνουμε πως η επιλογή τους καθορίζεται από συγκεκριμένους ιστορικούς και κοινωνικούς παράγοντες. Στη μελέτη μας αυτή θα συνεκτιμηθούν

επιπλέον οι θεωρητικές απόψεις του Σενέκα και του Πλουτάρχου για τη λειτουργία του παραδείγματος εν γένει.

Στο τρίτο κεφάλαιο θα αναδείξουμε την κοινή στα δυο έργα τεχνική του *εικονισμού* ή *descriptio*, την οποία οι δυο φιλόσοφοι χρησιμοποιούν για να αποδείξουν τη σχέση του συναισθήματος με το ανθρώπινο σώμα και για να ενισχύσουν τις θεωρητικές τους απόψεις αναφορικά με την οργή. Σε ένα πρώτο επίπεδο θα διερευνήσουμε τη μεθοδολογία που ακολουθούν οι φιλόσοφοι, προβάλλοντας τις συγκλίσεις και αποκλίσεις μεταξύ τους. Για τον σκοπό αυτό θα λάβουμε υπόψη τις περιγραφικές αναλύσεις των οργιζόμενων προσώπων, οι οποίες εντοπίζονται ως πηγές σε φυσιογνωμικά εγχειρίδια, αλλά και την αξιοποίηση της τεχνικής από τον επικούρειο Φιλόδημο. Σε ένα δεύτερο επίπεδο, θα αναζητήσουμε τον λειτουργικό ρόλο της ρητορικής αυτής τεχνικής στα προκείμενα φιλοσοφικά έργα.

Στο τέταρτο και τελευταίο κεφάλαιο θα εξετάσουμε λεπτομερώς τον ρόλο των μεταφορών και των παρομοιώσεων, που αφθονούν στα έργα του Σενέκα και του Πλουτάρχου. Με τη μελέτη αυτή θα αναδείξουμε τη λειτουργική σημασία τους για την κατανόηση και εμπέδωση των αφηρημένων φιλοσοφικών ιδεών. Ως θεωρητικό εργαλείο της ανάλυσής μας κρίνουμε σκόπιμο να χρησιμοποιήσουμε τη σύγχρονη Γνωσιακή Θεωρία της μεταφοράς, σύμφωνα με την οποία ο μεταφορικός λόγος δεν αποτελεί μόνον έναν γλωσσικό μηχανισμό αποκλίνοντα από την κυριολεξία, αλλά συνιστά έναν μηχανισμό διάνοησης και αντίληψης του αφηρημένου μέσω του συγκεκριμένου. Η θέση αυτή θα συνεκτιμηθεί στην προσπάθεια ερμηνείας των κοινών στους δυο συγγραφείς πηγών προέλευσης των μεταφορών.

1. ΟΙ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΕΣ ΘΕΩΡΙΕΣ

Η συγκριτική μελέτη του σενέκειου έργου *De Ira* και του πλουτάρχειου *Περὶ ἀοργησίας* αποκαλύπτει όλο το εύρος των φιλοσοφικών αντιλήψεων που διαμορφώθηκαν στο πέραςμα των αιώνων για τη φύση του συναισθήματος της οργής, τον μηχανισμό γενέσεώς της, αλλά και την επίδρασή της στον ανθρώπινο χαρακτήρα. Οι απόψεις του Σενέκα απηχούν τη στωική θεωρία περί συναισθημάτων, ενώ η προσέγγιση του Πλουτάρχου αναδεικνύει τη σχέση του με την πλατωνική και την αριστοτελική θεωρία. Στα πλαίσια αυτών των θεωριών συγγράφουν οι δύο φιλόσοφοι, συνεισφέροντας όμως και εκείνοι στη διεύρυνση των ποικίλων παραδεδομένων θέσεων.

Σε αυτό το κεφάλαιο, μελετώνται οι φιλοσοφικές θεωρίες του Σενέκα και του Πλουτάρχου βάσει των ζητημάτων εκείνων που αμφοτέροι φιλόσοφοι εγείρουν. Συγκεκριμένα, εξετάζονται οι ορισμοί της οργής, ο μηχανισμός δημιουργίας του συναισθήματος, οι ηθικές προεκτάσεις της θεωρίας, η προτεινόμενη στάση απέναντι στην οργή και οι μέθοδοι διαχείρισης ή αντιμετώπισής της. Στη διερεύνηση αυτών των ζητημάτων συνεκτιμώνται οι αντιλήψεις των φιλοσοφικών σχολών, τις οποίες οι δύο φιλόσοφοι υιοθετούν. Τέλος, ακολουθεί η συγκριτική θεώρηση των απόψεων του Σενέκα και του Πλουτάρχου, μέσω της οποίας αναδεικνύονται και ερμηνεύονται οι υπάρχουσες αναλογίες και διαφορές.

1.1. Οι θεωρίες «περί παθών»

Τα ανθρώπινα συναισθήματα – τα «πάθη» κατά τον αρχαιοελληνικό όρο, οι “perturbationes” ή “affectus” κατά τον λατινικό – αποτέλεσαν γόνιμη πηγή για τη συγγραφική παραγωγή πολλών φιλοσοφικών έργων. Οι αντιλήψεις που επικράτησαν στην ελληνορωμαϊκή αρχαιότητα για τη φύση και την αξιολόγηση των συναισθημάτων διαμορφώθηκαν από τις κυριότερες φιλοσοφικές σχολές και μπορούν να διακριθούν σε τέσσερες κατηγορίες: στην πλατωνική, την περιπατητική, τη στωική και επικούρεια θεωρία.¹⁰ Οι απόψεις του Σενέκα για την οργή συντάσσονται κατά το μάλλον ή ήττον

¹⁰ Κύρια πηγή της πλατωνικής θεωρίας είναι το ίδιο το έργο του Πλάτωνα (π.χ. *Φίλ.* 47d5-50a9, *Πολ.* 436b-441c, *Φαίδρ.* 246ad, 253c-256e), αλλά και το μεταγενέστερο έργο του Αλκίνοου (2^{ος} α. μ. Χ.) *Διδασκαλικός* 32. Για την περιπατητική θεωρία βλ. το έργο του Αριστοτέλη (π.χ. *Πητ.* 2.1, 1378a20-22, *Ηθ. Νικ.* 1105b21-23, *Ηθ. Εύδ.* 1220b10-15) και τα σχόλια του Ασπάσιου στο έργο του Αριστοτέλη *Ηθ. Νικ.* 1104b7 κ.εξ. (pp. 42.13ff. Heylbat). Η στωική θεωρία (ιδίως του Χρυσίππου και του Ποσειδωνίου) διασώζεται πρωτίστως σε αποσπασματική μορφή από δοξογραφικές πηγές (βλ. SVF III.377-490). Σημαντική πηγή αποτελεί ακόμη το έργο του Κικέρωνα *Tusc.* 3 & 4 (για το συναίσθημα της οργής βλ. *Tusc.* 4.43-55, 76-79), καθώς επίσης το έργο του *Ad Quintum fratrem* 1.1.37 (επίσης για το συναίσθημα της οργής). Μεταχριστιανικά, εκτός από το έργο του Σενέκα, τη στωική διδασκαλία παραδίδει ο Επίκτητος (*Diss.* 1.18). Τέλος, βασικές πηγές της επικούρειας θεωρίας περί παθών είναι το έπος του Λουκρητίου (*Lucr. DRN* 3.266-87) και για την οργή το έργο του Φιλοδήμου *De ira*. Ενδεικτική

με αυτές της στωικής θεωρίας: άλλωστε ο ίδιος υπήρξε θιασώτης του Στωικισμού. Απεναντίας, ο Πλούταρχος υιοθετεί σε μεγάλο βαθμό τις ιδέες της πλατωνικής και περιπατητικής σχολής. Για τον λόγο αυτό, η ανάλυσή μας θα περιοριστεί στις αντικρουόμενες απόψεις της πλατωνικής – περιπατητικής και στωικής θεωρίας.

Η πλατωνική θεωρία

Σύμφωνα με την πλατωνική θεωρία, τα συναισθήματα είναι παθήματα της ψυχής που συνοδεύονται από το μικτό αίσθημα ηδονής και λύπης.¹¹ Πιο συγκεκριμένα, γεννώνται μέσα στη σύνθετη ψυχή του ανθρώπου, που διαιρείται σε τρία μέρη: το λογικό, το θυμοειδές και το επιθυμητικό.¹² Η διάκριση αυτή ενίοτε λαμβάνει τη μορφή διμερούς διαχωρισμού, καθώς το επιθυμητικό και το θυμοειδές αντιπαρά τίθενται μαζί, ως άλογο τμήμα της ψυχής, στο λογικό.¹³ Οι ιδιότητες που αποδίδονται στην ψυχή επιμερίζονται στα τρία αυτά μέρη. Το λογικό τμήμα κρίνεται υπεύθυνο για τις νοητικές διεργασίες, το επιθυμητικό για τις επιθυμίες που αφορούν στο ανθρώπινο σώμα και το θυμοειδές για τη δημιουργία φρονήματος, αλλά και τη γένεση των ανθρώπινων συναισθημάτων με τη συμμετοχή του επιθυμητικού τμήματος.¹⁴ Ιδιάζον γνώρισμα του θυμοειδούς τμήματος είναι άλλοτε η συνεργασία του με το λογικό τμήμα και άλλοτε η απείθεια σε αυτό.¹⁵ Το γεγονός, λοιπόν, ότι τα συναισθήματα εκπορεύονται από ένα μέρος της ψυχής που ενίοτε μπορεί να χαλιναγωγηθεί από το λογικό φανερώνει τη δυνατότητα ελέγχου και μετριασμού τους.¹⁶

Η αριστοτελική θεωρία

Την τριμερή ή διμερή διάκριση της ψυχής υιοθετεί και ο Αριστοτέλης αποδίδοντας στην ψυχή λογικό και άλογο τμήμα, με το τελευταίο να συνίσταται από ένα ακραιφνώς άλογο μέρος (*φυτικόν*) και ένα μέρος που μετέχει άλλοτε του αλόγου και άλλοτε του λογικού (*ἐπιθυμητικόν* ή *ὀρεκτικόν*).¹⁷ Σε αυτό μάλιστα το μέρος του αλόγου αποδίδεται

βιβλιογραφία: για την πλατωνική θεωρία βλ. Renaut 2014, για την περιπατητική βλ. Viano 2003· Konstan 2003· Konstan 2006, για τη στωική βλ. Brennan 1998· Cooper 1998· Sorabji 1998· Sorabji 2000· Graver 2007, για την επικούρεια βλ. Fowler 1997· Procopé 1998· Tsouna 2011.

¹¹ Πλατ. *Φίλ.* 47d: *μείξις μία λύπης τε καὶ ἡδονῆς συμπίπτει γενομένη.*

¹² Πλατ. *Πολ.* 436b-441c.

¹³ Βλ. Πλατ. *Φαῖδρ.* 246ad, 253c-256e, όπου η λογική παρομοιάζεται με τον ηνίοχο ενός άρματος, ενώ το επιθυμητικό και το θυμοειδές με τα δύο άλογα που το σύρουν. Εξ αυτών το θυμοειδές αντιστοιχεί στο γενναίο άλογο και το επιθυμητικό στο αδύναμο.

¹⁴ Για τις ιδιότητες του κάθε τμήματος βλ. Πλατ. *Πολ.* ό.π., Πλατ. *Φαῖδρ.* ό.π. Βλ. επίσης την ανάλυση Renaut (2014) 167-82.

¹⁵ Πλατ. *Πολ.* 440b, *Φαῖδρ.* 246ad, 253c-256e.

¹⁶ Για περαιτέρω ανάλυση της πλατωνικής θεωρίας περί παθών βλ. Harris (2001) 89-93, Trapp (2007) 63-64, Fortenbough (2008) 30-31.

¹⁷ Για τα μέρη της ψυχής βλ. Αριστοτ. *Ήθ. Εὐδ.* 1102a30-1103a10. Επίσης βλ. την ανάλυση Karamanolis (2006) 118· Trapp (2007) 63-65.

η δημιουργία των «παθών», όλων εκείνων δηλαδή των μεταβολών της ψυχής, που συνοδεύονται από το αίσθημα ηδονής ή λύπης.¹⁸ Ο Αριστοτέλης, λοιπόν, όπως και ο Πλάτων, ορίζει την ύπαρξη των συναισθημάτων ως παθητική αλλαγή της ψυχικής κατάστασης, οφειλόμενη στην ύπαρξη ενός ανεξάρτητου από τη λογική τμήματος της ψυχής.

Στο έργο του Αριστοτέλη οι απόψεις για το συναίσθημα εμφανίζονται περισσότερο συστηματοποιημένες από ό, τι στο έργο του Πλάτωνα, δεδομένου ότι εντοπίζουμε σε διάφορα αριστοτέλεια αποσπάσματα τη λεπτομερή εξέταση μεμονωμένων συναισθημάτων. Όσον αφορά στο συναίσθημα της οργής, μελετάται εις βάθος στο δεύτερο βιβλίο της *Ρητορικής* του Αριστοτέλη (2.2, 1378a-1380a) και πιο συγκεκριμένα ως προς τρεις παραμέτρους: τη γενικότερη κατάσταση στην οποία περιέρχονται οι οργιζόμενοι, τα πρόσωπα εναντίον των οποίων οργίζονται και τους λόγους για τους οποίους οργίζονται.¹⁹ Απώτατος στόχος της διερεύνησης αυτής είναι η συνειδητοποίηση από τους ρήτορες των τρόπων με τους οποίους δύνανται να προκαλέσουν ή να αποφύγουν την οργή των ακροατών εναντίον των αντιδίκων τους.²⁰

Στη *Ρητορική* το συναίσθημα της οργής ορίζεται ως «όρεξη, συνοδευόμενη από λύπη, να εκδικηθούμε φανερά για μια φανερή απαξιώτική συμπεριφορά, η οποία προσέβαλε είτε εμάς τους ίδιους είτε δικά μας πρόσωπα – μια απαξίωση απόλυτα αδικαιολόγητη».²¹ Πρόκειται για έναν αναλυτικό ορισμό της οργής, με τον οποίο προσδιορίζεται η πηγή προέλευσής της, αλλά και οι κοινωνικοί παράγοντες που καθορίζουν την εξωτερική της. Ειδικότερα, επισημαίνεται η προέλευση της οργής από το *όρεκτικόν* τμήμα της ψυχής (*ὄρεξις*), καθώς επίσης η αιτία έκφρασής της: μια αδικαιολόγητη απαξιώτική πράξη (*ὀλιγωρία*). Ο Σταγειρίτης φιλόσοφος διακρίνει στη συνέχεια τρία είδη ολιγωρίας (Αριστοτ. *Ρητ.* 1378b): την περιφρόνηση (*καταφρόνησις*), την εναντίωση (*ἐπηρεασμός*) και την προσβολή (*ὕβρις*) που υφίσταται κάποιος.²²

Ο ανωτέρω ορισμός της οργής καθιστά φανερό το ότι η οργή δε νοείται ως ένα απλό, εσωτερικά βιωμένο αίσθημα ενόχλησης από κάποια πράξη ολιγωρίας, αλλά προσδιορίζεται βάσει της εξωτερικής της, βάσει δηλαδή των ενεργειών του

¹⁸ Ο αριστοτελικός ορισμός των παθών εντοπίζεται σε διάφορα έργα του, όπως Αριστοτ. *Ρητ.* 2.1, 1378a20-22, Αριστοτ. *Ηθ. Νικ.* 1105b21-23, Αριστοτ. *Ηθ. Εὐδ.* 1220b10-15. Είναι αξιοσημείωτο μάλιστα ότι η ηδονή και η λύπη διαχωρίζονται φανερά από τα συναισθήματα, καθώς θεωρούνται ως δυνάμεις της ψυχής και όχι ως παθήματα αυτής.

¹⁹ Αριστοτ. *Ρητ.* 2.2, 1378a: *δεῖ δὲ διαμεῖναι περὶ ἕκαστον εἰς τρία, λέγω δ' οἷον περὶ ὀργῆς πῶς τε διακείμενοι ὀργίλοι εἰσὶ, καὶ τίσιν εἰώθασιν ὀργίζεσθαι, καὶ ἐπὶ ποίοις.*

²⁰ Αριστοτ. *Ρητ.* 2.2, 1380a.

²¹ Αριστοτ. *Ρητ.* 2.2, 1378a31-33: *ἔστω δὲ ὀργὴ ὄρεξις μετὰ λύπης τιμωρίας φαινομένης διὰ φαινομένην ὀλιγωρίαν εἰς αὐτὸν <τι> τῶν αὐτοῦ, τοῦ ὀλιγωρεῖν μὴ προσήκοντος.*

²² Για τις ακριβείς σημασίες και τα είδη της ολιγωρίας βλ. Αριστοτ. *Ρητ.* 2.2, 1378b-1380a και την ανάλυση του Konstan (2006) 43-49.

οργιζομένου. Η έμφαση που δίδεται στην ανταποδοτική τιμωρία, έτσι ώστε η οργή να ορίζεται ως επιθυμία αντεκδίκησης, φανερώνει την ιδιαίτερη σημασία που αποδιδόταν στην απαξιώτική συμπεριφορά κατά την εποχή του Αριστοτέλη. Πιο συγκεκριμένα, η απαξίωση εκλαμβάνόταν ως υπονόμηση της τιμής (φιλοτιμίας) των ανθρώπων και άρα της δημόσιας εικόνας τους, η οποία μπορούσε να αποκατασταθεί μόνον μέσω της δραστικής ανταπόδοσης της προσβολής.²³ Η ιδιαίτερη σημασία αυτής της αποκατάστασης καταδεικνύεται μάλιστα από το αίσθημα της ηδονής, που αποδίδεται στον οργιζόμενο. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Αριστοτέλης «κάθε φορά η οργή συνοδεύεται από ένα ηδονικό αίσθημα, που έχει την αρχή του στην ελπίδα της εκδίκησης».²⁴

Η αναγκαιότητα να συμπεριληφθεί η κοινωνική διάσταση της οργής σε έναν ορισμό, προκειμένου να διαφανεί πλήρως η φύση της, αποδεικνύεται επίσης από το γεγονός ότι ο αριστοτελικός ορισμός αναδείχθηκε σε τυπικό ορισμό της οργής και υιοθετήθηκε από όλες τις φιλοσοφικές σχολές. Άλλωστε, ο ίδιος ο Αριστοτέλης τον είχε τυποποιήσει, καθότι τον ενσωματώνει και σε άλλα έργα του. Για παράδειγμα, παραλλαγές αυτού του ορισμού βρίσκουμε στα *Τοπικά* 151a15-19 (*ὁργή λύπη μεθ' ὑπολήψεως τοῦ ὀλιγωρεῖσθαι*) και στα *Τοπικά* 156a30-33 (*ἡ ὁργή ὄρεξις εἶναι τιμωρίας διὰ φαινομένην ὀλιγωρίαν*). Επιπλέον, ο ορισμός αναφέρεται στο *Περὶ ψυχῆς* (1.1, 403a30) δοσμένος σε συνάρτηση με έναν ακόμη ορισμό της οργής, στον οποίο επιχειρείται η ερμηνεία του πάθους ως προς τη σωματική του διάσταση. Έτσι, η οργή ορίζεται ως «επιθυμία αντεκδίκησης», αλλά και ως «βρασμός του αίματος και της θερμότητας γύρω από την καρδιά».²⁵

Η πραγμάτευση των συναισθημάτων στη *Ρητορική* του Αριστοτέλη, με στόχο την κατανόηση του μηχανισμού τους και του τρόπου με τον οποίο δύνανται να προκληθούν, καθιστά φανερή την αναγνώριση της ωφελιμότητάς τους στο επίπεδο των κοινωνικών σχέσεων. Εκτός αυτού, όμως, στην περιπατητική φιλοσοφία τα συναισθήματα παίζουν εξίσου σημαντικό ρόλο στο ζήτημα της κατάκτησης της ηθικής αρετής. Στο έργο του Αριστοτέλη, τα *πάθη* διακρίνονται από τις *έξεις*, τη μόνιμη

²³ Για την υπονόμηση της τιμής εξαιτίας της ολιγορίας βλ. Αριστοτ. *Ρητ.* 2.2, 1378b28, 1378b34-1379a6, 1379a36-b2, 1379b24-6. Η κοινωνική λειτουργία της οργής ως μέσου αυτοεπιβεβαίωσης και αποκατάστασης των κοινωνικών σχέσεων έχει παρατηρηθεί από πολλούς μελετητές του αριστοτελικού έργου. Έχει δοθεί μάλιστα ο όρος «ανταγωνιστικά συναισθήματα» (competitive passions) στα πάθη της οργής, του φόβου και της ντροπής. Βλ. Viano (2003) 97-98· Konstan (2003) 117-118· Konstan (2006) 73-79. Ευφυής είναι η παρατήρηση του τελευταίου πως η αλλαγή στις απόψεις για τα συναισθήματα ανά εποχές οφείλεται στην κοινωνική αλλαγή των όρων της τιμής και της προσβολής [Konstan (2003) 120].

²⁴ Αριστοτ. *Ρητ.* 2.2, 1378b2-3: *καὶ πάση ὁργῇ ἔπεσθαι τινα ἡδονήν, τὴν ἀπὸ τῆς ἐλπίδος τοῦ τιμωρήσασθαι*.

²⁵ Αριστοτ. *Ψυχ.* 1.1, 403a30: *διαφερόντως δ' ἂν ὀρίσαιντο φυσικός τε καὶ διαλεκτικός ἕκαστον αὐτῶν, οἷον ὁργή τι ἐστίν· ὁ μὲν γὰρ ὄρεξιν ἀντιλυπήσεως ἢ τι τοιοῦτον, ὁ δὲ ζέσιν τοῦ περὶ καρδίαν αἵματος ἢ θερμοῦ*.

δηλαδή ψυχική κατάσταση του ανθρώπου ως προς τα πάθη. Η καλή ψυχική κατάσταση ορίζεται ως ένα είδος μεσότητας ως προς τα πάθη και ταυτίζεται με την αρετή, εν αντιθέσει προς την κακή κατάσταση, στην οποία κυριαρχούν ή απουσιάζουν εντελώς τα πάθη (*Ηθ. Νικ.* 1105b21-23).²⁶

Συγκεκριμένα στην κλίμακα για το πάθος της οργής, ο Αριστοτέλης διακρίνει την οργιλότητα ως υπερβολή, την αοργησία ως έλλειψη και την πραότητα ως την ιδανική μεσότητα. Στην ηθική αρετή της πραότητας περικλείονται δύο καταστάσεις: πρωτίστως ο πράος παραμένει ατάραχος και δεν κυριαρχείται από το πάθος της οργής. Δευτερευόντως, η παρουσία της πραότητας εξασφαλίζει τη λογική αντίδραση απέναντι σε κάποιο ερέθισμα. Αυτή συνεπάγεται την εκδήλωση οργής μόνον απέναντι στους ανθρώπους που πρέπει, για τους λόγους που πρέπει, όπως πρέπει και για όσο πρέπει, πάντοτε δε με την υπακοή της ψυχής στη λογική (*Ηθ. Νικ.* 1125b30-1126b10).²⁷ Γίνεται, λοιπόν, φανερό ότι το πάθος της οργής δεν απορρίπτεται από τον Αριστοτέλη, αλλά προτείνεται ο μετριασμός και έλεγχός του από το έλλογο τμήμα της ψυχής.

Η στωική θεωρία

Η θεωρία των Στωικών φιλοσόφων για τα συναισθήματα συγκρούεται με την πλατωνική και περιπατητική άποψη, κυρίως λόγω του διαφορετικού τρόπου θεώρησης της έννοιας «ψυχή». Σύμφωνα με τους Στωικούς, η ψυχή του ανθρώπου δε διακρινόταν σε επιμέρους νοερά τμήματα, καθότι θεωρείτο ενιαία, υλική και έλλογη στην ολότητά της.²⁸ Το κέντρο της ψυχικής δραστηριότητας ήταν η λογική ιδιότητα, που έφερε την ονομασία «ηγεμονικόν» ή «λογιστικόν» και αντιστοιχούσε στις λειτουργίες του νου.²⁹ Με αυτήν την ιδιότητα συνδεόταν η γένεση των συναισθημάτων και συγκεκριμένα με την ικανότητα της έλλογης ψυχής να επεξεργάζεται τα εξωτερικά ερεθίσματα αξιολογώντας τα ως καλά ή κακά και αποφασίζοντας να αντιδράσει σε αυτά με τον αρμόζοντα τρόπο.³⁰ Στις αξιολογικές αυτές κρίσεις και αποφάσεις απέδιδαν οι πρωιμότεροι στωικοί (π.χ. ο Ζήνων) τη δημιουργία των συναισθημάτων, ενώ με τον

²⁶ Πρβλ. Αριστοτ. *Ηθ. Νικ.* 1106b: *ἡ δ' ἀρετὴ περὶ πάθη καὶ πράξεις ἐστίν, ἐν οἷς ἡ μὲν ὑπερβολὴ ἀμαρτάνεται καὶ ἡ ἔλλειψις ψέγεται, τὸ δὲ μέσον ἐπαινέται καὶ κατορθοῦται: ταῦτα δ' ἄμφω τῆς ἀρετῆς μεσότης τις ἄρα ἐστὶν ἡ ἀρετή.*

²⁷ Αριστοτ. *Ηθ. Νικ.* 1125b30-1126b10: *[...] ὁ μὲν οὖν ἐφ' οἷς δεῖ καὶ οἷς δεῖ ὀργιζόμενος, ἔτι δὲ καὶ ὡς δεῖ καὶ ὅτε καὶ ὅσον χρόνον, ἐπαινέται. Πρῶος δὲ οὗτος ἂν εἴη, εἴπερ ἡ πραότης ἐπαινέται. Βούλεται γὰρ ὁ πρῶος ἀτάραχος εἶναι καὶ μὴ ἀγασθαι ὑπὸ τοῦ πάθους, ἀλλ' ὡς ἂν ὁ λόγος τάξῃ, οὕτω καὶ ἐπὶ τοῦτοις καὶ ἐπὶ τοσοῦτον χρόνον χαλεπαίνειν [...] οὐ γὰρ τιμωρητικὸς ὁ πρῶος, ἀλλὰ μᾶλλον συγγνωμονικός. Ἡ ἔλλειψις εἴτ' ἀοργησία τίς ἐστὶν εἴθ' ὅ,τι δὴ ποτε, ψέγεται [...].*

²⁸ SVF II.780· Graver (2007) 18-20· Smith (2014) 344-45.

²⁹ Οι λειτουργίες ή ποιότητες της ψυχής ήταν οκτώ κατά τους Στωικούς: η ομιλία, η αναπαραγωγή, οι πέντε αισθήσεις και το «ηγεμονικόν».

Βλ. SVF II.827· Long (2003) 273-74· Smith (2014) 349-50.

³⁰ Sorabji (2000) 34-36.

Στωικό φιλόσοφο Χρύσιππο τα συναισθήματα ταυτίστηκαν με τις ίδιες τις κρίσεις του «ηγεμονικού» ή «λογιστικού» της ψυχής.³¹

Ωστόσο, το συναίσθημα στη Στωική φιλοσοφία δεν αφορούσε απλώς σε αξιολογικές κρίσεις της ψυχής, αλλά σε πεποιθήσεις που φανέρωναν λανθασμένη χρήση της λογικής τόσο στον τρόπο αξιολόγησης του εκάστοτε ερεθίσματος όσο και στον τρόπο αντίδρασης. Η άποψη αυτή διασώζεται σε αρκετές πηγές των αποσπασμάτων των πρώτων Στωικών, καθώς επίσης σε μεταγενέστερα έργα. Επί παραδείγματι, στον ορισμό του στωικού Χρυσίππου τα πάθη χαρακτηρίζονται κινήσεις της ψυχής παρά φύσιν, απειθείς στο λόγο, διεστραμμένες και ακρατείς (SVF III.476).³² Σε ένα αντίστοιχο απόσπασμα, τα πάθη προσδιορίζονται ως άλογες κινήσεις της ψυχής και ως υπερβολικές παρορμήσεις (SVF III.391).³³ Ο ορισμός που μνημονεύει ο Πλούταρχος για τους Στωικούς (στο έργο του *Περὶ τῆς ἠθικῆς ἀρετῆς*) συμπυκνώνει με σαφήνεια το στωικό δόγμα περί αλόγων συναισθημάτων: «το πάθος είναι πονηρός και ακόλαστος λόγος, προερχόμενος από μια φαύλη και λανθασμένη κρίση, που έχει προσλάβει το στοιχείο της σφοδρότητας και ρώμης».³⁴

Ο προσδιορισμός των συναισθημάτων ως αλόγων κινήσεων της ψυχής και ως παρορμήσεων της παραπέμπει στην πλατωνική και περιπατητική θεωρία και συγκεκριμένα στην άποψη δημιουργίας των παθών από ένα άλογο τμήμα της ψυχής, χωρίς τη συγκατάθεση της λογικής. Στη στωική, όμως, θεωρία οι όροι «άλογος κίνησις» και «ορμή» ουδόλως αναφέρονται στην παθητική και αυτόματη εμφάνιση των συναισθημάτων. Με τον όρο ορμή σημαίνεται ακριβώς η λογική πράξη συγκατάθεσης σε ένα εξωτερικό ερέθισμα και η απόφαση αντίδρασης σε αυτό,³⁵ ενώ με τον όρο άλογος απηχείται η διαστρέβλωση της ανθρώπινης λογικής κατά τη διαδικασία αξιολόγησης του ερεθίσματος και συναισθηματικής αντίδρασης.³⁶

Η απόρριψη του συναισθήματος εν γένει ως ορθής αντίδρασης σε κάποιο εξωτερικό ερέθισμα κατανοείται, αν λάβουμε υπόψη ορισμένες βασικές θέσεις της

³¹ Βλ. SVF III.456 = D. L. Zeno 111 και SVF III.461 = Galenus *de H. et Plat. decr.* V 1 (155 i.f.) p. 405M.

³² SVF III.476 = Galenus *de H. et Plat. dogm.* IV 4 (141) p. 356 Mū: *πάθος εἶναι κίνησις παρὰ φύσιν, κινήσεις τε καὶ καταστάσεις ἀπειθεῖς τε τῷ λόγῳ εἰσὶ καὶ ἀπεστραμμέναι, οἷαι καὶ ἀκρατεῖς αἱ τοιαῦτα καταστάσεις εἰσὶν, ὡς ἂν οὐ κρατούντων ἑαυτῶν, ἀλλ' ἐκφερομένων.*

³³ SVF III.391 = Andronicus *περὶ παθῶν* 1 (p. 11 Kreutner): *πάθος ἐστὶν ἄλογος ψυχῆς κίνησις καὶ παρὰ φύσιν ἢ ὁρμὴ πλεονάζουσα.*

³⁴ SVF III.456, SVF III.461: *καὶ γὰρ τὸ πάθος εἶναι λόγον πονηρὸν καὶ ἀκόλαστον, ἐκ φαῦλης καὶ διημαρτημένης κρίσεως σφοδρότητα καὶ ῥώμην προσλαβοῦσης.*

³⁵ Για τον όρο «ορμή» στη στωική διδασκαλία βλ. SVF III. 171, 175· Long (2003) 279· Stevens (2000) 142· Graver (2007) 26-27.

³⁶ Τα διασωθέντα στωικά αποσπάσματα δημιούργησαν προβλήματα ερμηνείας στους μελετητές, οι οποίοι χαρακτήριζαν αντιφατικούς τους ορισμούς των παθών ως κρίσεων του ηγεμονικού, αλλά και ως αλόγων κινήσεων, απειθών στη λογική. Η σύγχρονη έρευνα έχει λύσει το ζήτημα ερμηνείας, όπως καταδείξαμε στην ανάλυση. Για μια λεπτομερέστερη αναφορά βλ. Sorabji (2000) 55-61.

στωικής διδασκαλίας. Οι Στωικοί φιλόσοφοι υποστήριζαν ότι στο σύμπαν επικρατεί η απόλυτη λογική (ορθός λόγος) και τελειότητα, που υπαγορεύεται από μια ανώτερη κοσμική λογική (Λόγος, Ζεύς). Συγκεκριμένα, θεωρούσαν πως η κοσμική αυτή λογική όριζε την ύπαρξη μόνον καλού και κακού στον κόσμο, με οτιδήποτε άλλο να υποπίπτει στην κατηγορία «ἀδιάφορα» και να θεωρείται άνευ αξίας. Ο άνθρωπος, ως μέρος του σύμπαντος, διέθετε την ικανότητα να εναρμονίζει τη ζωή του με τη φύση, γεγονός που ερμηνευόταν ως ικανότητα να επιδιώκει την αρετή και να αποφεύγει το κακό. Οποιαδήποτε, όμως, συμπεριφορά του κατέτεινε προς κάτι «ἀδιάφορον» θεωρείτο παρέκκλιση από τον ορθό λόγο και άρα από τους φυσικούς νόμους. Σε αυτήν ακριβώς την κατηγορία εντάσσονταν τα πάθη από τους Στωικούς, διακρινόμενα στα γένη φόβος, επιθυμία, λύπη και ηδονή.³⁷ Αυτά θεωρούνταν, λοιπόν, άνευ αξίας και κατά συνέπεια ως εμπόδια της πλήρους εναρμόνισης του ανθρώπου με τη φύση.³⁸

Ειδικότερα, το συναίσθημα της οργής κατατάσσεται στην κατηγορία των παθών «ἐπιθυμία» και ορίζεται ως «ἐπιθυμία τιμωρίας εκείνου που θεωρήθηκε ότι αδίκησε». Στα διασωθέντα στωικά αποσπάσματα, για παράδειγμα, παραδίδεται ο ορισμός του Χρυσίππου κατά τον οποίο «ὀργή μὲν οὖν ἐπιθυμία <τοῦ> τιμωρήσασθαι τὸν δοκοῦντα ἡδικηκέναι παρὰ τὸ προσήκον» (SVF III. 395 = Stobaeus 2.91.10). Αντίστοιχος είναι και ο ορισμός του στωικού Ανδρονίκου: «ὀργή μὲν οὖν ἐστὶν ἐπιθυμία τιμωρίας τοῦ ἡδικηκέναι δοκοῦντος» (SVF III.397 = Andronicus *Περὶ παθῶν* 4). Αλλά και ο Κικέρων παραδίδει στα λατινικά, τηρουμένων των αναλογιών, τον στωικό ορισμό “ira libido poeniendi eius qui videatur laesisse iniuria” (οργή είναι η επιθυμία τιμωρίας εκείνου, ο οποίος θεωρήθηκε ότι έβλαψε αδικώντας: Cic. *Tusc.* 4.21).

Οι στωικοί αυτοί ορισμοί ομοιάζουν με τους αριστοτελικούς ορισμούς, άλλωστε οφείλουν την προέλευσή τους σε αυτούς. Ωστόσο, διαφοροποιούνται ως προς ένα βασικό σημείο: ως αιτία της οργής δε λαμβάνεται η ολιγωρία, αλλά ο ευρύτερος εννοιολογικά όρος αδικία.³⁹ Η διαφοροποίηση αυτή θα μπορούσε να ερμηνευτεί ως μεταβολή του κοινωνικού αισθήματος και συνεπώς ως διεύρυνση των λόγων για τους οποίους κάποιος εξέφραζε την επιθυμία αντεκδίκησης.⁴⁰ Στα στωικά αποσπάσματα βρίσκουμε, ακόμη, τη διάκριση επιμέρους ειδών του συναισθήματος της οργής ως προς

³⁷ SVF III.394.

³⁸ Για την ερμηνεία των παθών ως «ἀδιαφόρων» βλ. Trapp (2007) 66-68. Θα πρέπει να αναφερθεί σε αυτό το σημείο ότι οι Στωικοί δεν απέρριπταν την εμφάνιση όλων των συναισθημάτων, καθώς διέκριναν μια κατηγορία απολύτως λογικών κρίσεων που δεν παρέκκλιναν από την αρετή και τον ορθό λόγο. Πρόκειται για τις «εὐπάθειαι», στις οποίες συγκαταλέγονταν συναισθήματα που ενέπιπταν στα γένη της χαράς, βούλησης ή ευλάβειας. Βλ. SVF III.431.

³⁹ Πάντως, όπως παρατηρεί ο Konstan (2015) 176, παρόλο που ο Αριστοτέλης στους ορισμούς του αναφέρει την ολιγωρία ως αιτία της οργής, αποδέχεται επίσης ως αιτία την ευρύτερη έννοια της αδικίας (Αριστοτ. *Ἠθ. Νικ.* 1135b 25-29: *ἐπὶ φαινομένη γὰρ ἀδικία ἡ ὀργή ἐστίν*).

⁴⁰ Harris (2001) 61.

τη χρονική στιγμή εμφάνισης και τη διάρκειά της (θυμός, χολή, μήνη, κότος και πικρία).⁴¹ Με αυτήν τη διάκριση οι στωικοί φιλόσοφοι συστηματοποίησαν και προσδιόρισαν επακριβώς τη σημασία εννοιών, που χρησιμοποιούνταν στην ελληνική γλώσσα και απηχούσαν τη σημασιολογική ευρύτητα του πάθους της οργής.⁴²

Σε κάθε περίπτωση πάντως, ανεξάρτητα από την ένταση και διάρκεια της οργής, οι Στωικοί απέρριπταν την εκδήλωσή της αντιπροτείνοντας την πλήρη εξάλειψη των συναισθημάτων από τον ανθρώπινο βίο. Αυτή ήταν δυνατή μέσω της αναθεώρησης της αξίας των ερεθισμάτων που θεωρούνταν καλά ή κακά, ενώ ενέπιπταν – κατά τους Στωικούς – στην κατηγορία των «αδιαφόρων». Με αυτόν ακριβώς τον τρόπο υποστήριζαν, λοιπόν, ότι μπορούσε να εξασφαλιστεί η *απάθεια*, μια ψυχική κατάσταση τελείως εναρμονισμένη με τους φυσικούς νόμους.⁴³

1.2. Η φιλοσοφική θεωρία του Σενέκα

Το έργο του Σενέκα ανήκει στο είδος της φιλοσοφικής πραγματείας, με έκταση τριών βιβλίων και οργάνωση των φιλοσοφικών ιδεών σε δύο διακριτές ενότητες. Τα δυο πρώτα βιβλία περιλαμβάνουν τη θεωρητική προσέγγιση του συναισθήματος (I.1-II.17), ενώ στο δεύτερο μισό του δευτέρου έως το τρίτο βιβλίο (II.18-III.43) προτείνονται διάφορες μέθοδοι αντιμετώπισης της οργής. Το *De ira* έχει σαφείς διδακτικούς στόχους, καθώς ο ίδιος ο Σενέκας αυτοπαρουσιάζεται ως ομιλούν πρόσωπο απευθυνόμενο στον άμεσο αποδέκτη της πραγματείας του, τον αδελφό του Novatus. Εκείνος διέθετε πολιτική εξουσία ως έπαρχος Αχαΐας, γεγονός που μπορούσε να τον καταστήσει επιρρεπή στην οργή.⁴⁴ Ως αφορμή, λοιπόν, της συγγραφής του έργου αναφέρεται το αίτημα του αδελφού του Σενέκα για συμβουλές διαχείρισης της οργής, ένα πλαίσιο συγγραφής που προϋποθέτει για τη διδακτική σημασία των φιλοσοφικών θέσεων.⁴⁵

1.2.1. Το συναίσθημα της οργής: οι ορισμοί

Η θεωρία που αναπτύσσει ο Σενέκας για την οργή συνοψίζεται και συστηματοποιείται στους πολλαπλούς ορισμούς που δίδονται γι' αυτήν. Κάθε ορισμός συμπυκνώνει μια

⁴¹ SVF III.395 (= Stobaeus ecl. II.91,10): *ὀργή μὲν οὖν ἐστὶν ἐπιθυμία <τοῦ> τιμωρῆσασθαι τὸν δοκοῦντα ἡδίκηκεναι παρὰ τὸ προσήκον· θυμὸς δὲ ὀργὴ ἐναρχομένη· χόλος δὲ ὀργὴ διοιδοῦσα· μήνις δὲ ὀργὴ εἰς παλαίωσιν ἀποτεθειμένη ἢ ἐναποκειμένη· κότος δὲ ὀργὴ ἐπιτηροῦσα καιρὸν εἰς τιμωρίαν· πικρία δὲ ὀργὴ παραχρῆμα ἐκρηγνυμένη.*

⁴² Για την ποικιλία των όρων της ελληνικής γλώσσας περί οργής βλ. Harris (2001) 52-56.

⁴³ Βλ. SVF III.443-444, 448 για τη στωική απάθεια.

⁴⁴ Για τα αξιώματα του Novatus βλ. PIR² I 757.

⁴⁵ Sen. *De ira* I.1.1: *Exegisti a me, Novate, ut scriberem quae admodum posset ira leniri.* Βλ. Van Hoof (2007) 62-63 για το πλαίσιο συγγραφής του *De ira*.

διαφορετική πλευρά της σενέκειας θεωρίας, κατά τη συνήθεια των Στωικών φιλοσόφων, οι οποίοι παρέθεταν πολλούς ορισμούς για κάθε έννοια προκειμένου να προσεγγίσουν την αλήθεια.⁴⁶ Οι ορισμοί του Σενέκα εντοπίζονται στο πρώτο και το δεύτερο βιβλίο, συγκροτώντας δυο διακριτές κατηγορίες. Με τους ορισμούς του πρώτου βιβλίου προσδιορίζεται η αιτία και ο τρόπος εκδήλωσης της οργής, ενώ στον ορισμό του δεύτερου βιβλίου εγγράφεται η σενέκεια θεωρία περί γενέσεως του συναισθήματος.

Οι ορισμοί του πρώτου βιβλίου

Με τον πρώτο ορισμό, ο οποίος απαντάται στην αρχή του *De Ira* (I.1.1), η οργή κατατάσσεται ως είδος στην κατηγορία του γένους της: τα συναισθήματα (*affectum*).⁴⁷ Συγχρόνως, προσδιορίζεται η ειδοποιός διαφορά της από τα υπόλοιπα συναισθήματα (I.1.1):

Hunc praecipue affectum [...] maxime ex omnibus taetrum ac rabidum. Ceteris aliquid quieti placidique inest, hic totus concitatus et in impetu doloris est, armorum sanguinis suppliciorum minime humana furens cupiditate, dum alteri noceat sui neglegens in ipsa irruens tela et ultionis secum ultio rem tracturae avidus.

«Αυτό το συναίσθημα είναι το αισχρότερο και το πιο μανιώδες από όλα. Στα υπόλοιπα ενυπάρχει το στοιχείο της ηρεμίας και γαλήνης, αυτό το συναίσθημα όμως είναι παντελώς βίαιο και ξεσπά με ορμή εξαιτίας κάποιας δυσαρέσκειας, μαίνεται από την απάνθρωπη επιθυμία για όπλα, αίμα και τιμωρία, αδιαφορεί για τον εαυτό του, έως ότου βλάψει κάποιον άλλο, ορμά πάνω στα ίδια του τα όπλα και επιθυμεί μια εκδίκηση που θα σύρει μαζί της τον εκδικητή».

Η οργή ορίζεται ως το αισχρότερο και περισσότερο μανιώδες συναίσθημα (*maxime ex omnibus taetrum ac rabidum*), χαρακτηρισμός που οφείλεται στο διακριτικό γνώρισμά της: την ορμητικότητα με την οποία εκδηλώνεται (*concitatus*). Αυτή

⁴⁶ Όπως χαρακτηριστικά γράφει ο Διογένης ο Λαέρτιος για τους Στωικούς: «καὶ τὸ ὀρικὸν δὲ ὁμοίως πρὸς ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας διὰ γὰρ τῶν ἐννοιῶν τὰ πράγματα λαμβάνεται» (Διογ. VII.42). Για την αφοσίωση των Στωικών στους ορισμούς και τη συγγραφή πολλών εγχειριδίων με υποδείξεις για αυτούς βλ. Crivelli (2010) 360-61.

⁴⁷ Με τον όρο “*affectus*”, ο Σενέκας μεταφράζει τον ελληνικό όρο «πάθος» (= το συναίσθημα). Βλ. Pittet (1937) 75. Προτού καθιερωθεί από τον Σενέκα ο λατινικός αυτός όρος, επικρατούσε ο όρος “*morbus*”, όπως πληροφορούμαστε από τον Κικέρωνα που πρότεινε εναλλακτικά τον όρο “*perturbatio*” (*Tusc.* 3.7, 3.35, 4.10).

αποδίδεται στην επιθυμία (*cupiditas*) του οργιζομένου να τιμωρήσει κάποιον ακόμη και με τη χρήση όπλων (*armorum sanguinis suppliciorum minime humana furens cupiditate*). Αιτία της οργής είναι η λύπη για κάτι απροσδιόριστο (στον παρόντα τουλάχιστον ορισμό), το οποίο χρήζει τιμωρίας και μάλιστα με τη μορφή εκδίκησης έως αιματοχυσίας. Η ορμητικότητα και η απληστία, τέλος, με την οποία εκδηλώνεται η οργή μπορεί να συνεπάγεται την ολοσχερή καταστροφή του ίδιου του οργιζομένου (*in ipsa irruens tela et ultionis secum ultorem, tracturae avidus*).

Όπως προκύπτει από τον ανωτέρω περιγραφικό ορισμό, ο Σενέκας ορίζει το συναίσθημα βάσει της εξωτερικής συμπεριφοράς και αντίδρασης του οργιζομένου. Συνεπώς, με τον ορισμό αυτό δε δίδει έμφαση στην αιτία της οργής, αλλά στον προσδιορισμό της ως παρόρμησης ή άλογης επιθυμίας για εκδίκηση. Σε αυτό συμβάλλει, όπως παρατηρήσαμε, και η προσωποποίηση του συναισθήματος, μια ρητορική τεχνική που εξυπηρετεί τον απώτατο στόχο του Σενέκα να δημιουργήσει αίσθημα αποστροφής απέναντι στην οργή, προκειμένου να πείσει προς ολοκληρωτική εξάλειψή της.

Στη συνέχεια ο Σενέκας επισημαίνει τη βασική αιτία εμφάνισης του συναισθήματος μέσω τριών διαδοχικών ορισμών, που αντιστοιχούν στον καθιερωμένο από τον Αριστοτέλη και από τους Στωικούς τυπικό ορισμό της οργής.⁴⁸ Διαβάζουμε χαρακτηριστικά (I.2.3-I.2.4):⁴⁹

Ira est cupiditas ulciscendae iniuriae aut, ut ait Posidonius, cupiditas puniendi eum a quo te inique putes laesum. Quidam ita finierunt; ira est incitatio animi ad nocendum ei qui nocuit aut nocere voluit.

«Η οργή είναι επιθυμία αντεκδίκησης κάποιας αδικίας ή, όπως έλεγε ο Ποσειδώνιος, επιθυμία τιμωρίας εκείνου από τον οποίο θεώρησες πως εβλάφθης αδικώς. Κάποιοι άλλοι έτσι ορίζουν (την οργή): η οργή είναι παρόρμηση της ψυχής να βλάψει αυτόν, ο οποίος την έβλαψε ή θέλησε να τη βλάψει».

⁴⁸ Ο Σενέκας επανέρχεται αργότερα στο ζήτημα ορισμού της οργής, αναγνωρίζοντας την επικράτηση ως τυπικού του αριστοτέλειου ορισμού, δηλώνοντας την ομοιότητά του με τον δικό του ορισμό (I.3.3): *Aristotelis finitio non multum a nostris abest* (ο ορισμός του Αριστοτέλη δεν απέχει πολύ από τον δικό μας) και συγχρόνως παραφράζοντας τον ορισμό του Αριστοτέλη (I.3.3): *iram esse cupiditatem doloris reponendi* (η οργή είναι επιθυμία αντilyπήςσεως).

⁴⁹ Οι τρεις ορισμοί δε διασώζονται στο χειρόγραφο του σενέκειου έργου. Παραδίδονται από τον Λακτάντιο στο έργο του *De ira dei* 17.13. Οι εκδότες του σενέκειου έργου αποκαθιστούν μέρος της *lacuna* του χειρογράφου μεταξύ των παραγράφων I.2.3-I.2.4 με το απόσπασμα αυτό. Την αποκατάσταση αποδέχονται συγκεκριμένα οι εκδότες του *De ira* Basore (1928) 110-11, Bourgerie (1961) 4, Reynolds (1977) 42, Cooper & Procopé (1995) 20.

Η παράταξη τριών παρόμοιων ορισμών αναδεικνύει την πρόθεση του Σενέκα να προσδιορίσει τη σχέση του με τη φιλοσοφική παράδοση. Ο πρώτος κατά σειράν ορισμός θα μπορούσε να αποδοθεί στον ίδιο τον Σενέκα, εφόσον εν συνεχεία συγκρίνεται με έναν παραπλήσιο ορισμό, αποδιδόμενο στον στωικό Ποσειδώνιο. Αλλά και ο τρίτος στη διαδοχή ορισμός αναφέρεται ως παραδεδομένος ορισμός από κάποιους άλλους, που ωστόσο δεν κατονομάζονται. Παρατηρώντας αυτούς τους τρεις διαδοχικούς ορισμούς, καθίσταται φανερό ότι και στους τρεις η οργή παρουσιάζεται ως επιθυμία τιμωρίας-εκδίκησης (*ulciscendae, puniendi, ad nocendum*).⁵⁰ Επιπροσθέτως, σε αυτούς προσδιορίζεται η αιτία εμφάνισης του συναισθήματος: πρόκειται για το εξωτερικό ερέθισμα μιας άδικης ή βλαβερής πράξης, όπως δηλώνουν οι συνώνυμοι όροι *iniuria, laesum, nocuit/ nocere*.

Εντούτοις στον δεύτερο ορισμό, του Ποσειδωνίου, προστίθεται ως αιτία του συναισθήματος η προσωπική εκτίμηση μιας πράξης ως άδικης (*putes laesum*).⁵¹ Η παράμετρος αυτή υιοθετείται και από τον Σενέκα, όπως φαίνεται σε διάφορα σημεία του έργου του (*opinio iniuriae*: II.24, II.26, II.31, III.12). Αλλά και ο τρίτος ορισμός διαφοροποιείται, καθώς ως αιτία της οργής λαμβάνεται όχι μόνον η βλάβη, αλλά και η πρόθεση για κάποια βλάβη που δε συνέβη. Η άποψη αυτή ενσωματώνεται επίσης στη φιλοσοφία του Σενέκα, όπως φαίνεται από τη δήλωσή του “et iniuriam qui facturus est iam facit” (I.3.1), όπου εξισώνει την προαίρεση με την ίδια την άδικη πράξη.⁵²

Εν κατακλείδι, οι ορισμοί που εγγράφονται στο πρώτο βιβλίο του *De ira* (I.1.1 και I.2.3-I.2.4) περιγράφουν την οργή ως επιθυμία του ανθρώπου να αντιδράσει με εκδικητικό τρόπο σε κάποιο ερέθισμα που προξενεί λύπη, διότι αξιολογείται ως ένα είδος αδικίας. Το συναίσθημα ορίζεται δηλαδή βάσει της επικείμενης εξωτερικής

⁵⁰ Κατά τους Cooper & Procoré [(1995) 20, υπ. 5] η παράταξη των τριών αυτών ορισμών ερμηνεύεται ως επιδίωξη του φιλοσόφου να υπερτονίσει το κοινό στοιχείο τους, δηλαδή την επιθυμία εκδίκησης. Γι’ αυτόν τον λόγο, κατά την άποψή τους, ο Σενέκας δεν προβαίνει σε ανάλυση εκείνων των στοιχείων που διαφοροποιούν μερικώς τους ορισμούς.

⁵¹ Ορισμοί του Ποσειδωνίου, ανάλογοι του ορισμού που παραδίδει ο Λακτάντιος, δεν έχουν διασωθεί στα αποσπάσματα του έργου του. Ωστόσο, ο ορισμός που του αποδίδεται είναι παραπλήσιος με τον επίσης στωικό ορισμό, τον οποίο διασώζει ο Νεμέσιος: *καὶ ὁ θυμὸς ἐστὶν ὄρεξις ἀντιτιμωρήσεως· ἀδικούμενοι γὰρ ἢ νομίζοντες ἀδικεῖσθαι θυμούμεθα* (SVF III. 416), αλλά και με τον στωικό ορισμό που παραδίδει ο Cicerō (*Tusc. IV.21*): *ira libido poeniendi eius qui videatur laessisse iniuria* (η οργή είναι επιθυμία να τιμωρηθεί εκείνος, ο οποίος φαίνεται ότι έβλαψε αδικώς).

⁵² Ο ορισμός αυτός ανακαλεί την άποψη του επικούρειου Φιλοδήμου στο έργο του *Περὶ ὀργῆς*, σύμφωνα με την οποία αιτία της οργῆς είναι κάποια βλάβη ή ακόμη η πρόθεση βλάβης (Φιλοδ. *Περὶ ὀργῆς* XLI: *βλαβεῖς ὑπὸ τινος ἐκουσίως ἢ λαβὼν ἔνφασιν τοῦ βλαβήσεσθαι*). Ενδεχομένως ο Σενέκας να αναφέρεται σε αυτόν τον ορισμό, παρόλο που η στωική αντίληψη περί παθῶν διέφερε σημαντικά από την επικουρεία. Για την αντιστοίχιση των τρίτου ορισμού με την φιλοδήμεια άποψη βλ. Cooper & Procoré (1995) 20, υπ. 8· Procoré (1998) 176-77. Διαφορετική γνώμη εκφέρει η Fillion-Lahille (1984) 172-77, η οποία εκλαμβάνει τον τρίτο ορισμό ως στωικό. Αλλά και η Asmis (2011) 174 απορρίπτει την ταύτιση του ορισμού με την άποψη του Φιλοδήμου. Όπως υποστηρίζει, στην επικουρεία φιλοσοφία η οργή δεν είναι επιθυμία ανταπόδοσης κάποιας αδικίας ή επιθυμία τιμωρίας για πρόθεση αδικήματος, αλλά προφύλαξη από κάποια μελλοντική αδικία μέσω της τιμωρίας.

αντίδρασης που επιθυμεί ο οργιζόμενος κι όχι απλώς ως μια έντονη ψυχική κατάσταση. Ο τρόπος που ορίζεται η οργή αντικατοπτρίζει τις κοινωνικές αξίες που επικρατούσαν στην αρχαιότητα, όταν η βίαιη αντίδραση ήταν αναμενόμενη στην περίπτωση βίωσης του συναισθήματος της οργής.⁵³ Όπως παρατήρησαν μάλιστα η Vogt και ο Harris, ενδεχομένως η οργή αντιστοιχούσε σε ένα βιαιότερο συναίσθημα απ' ό, τι αντιστοιχεί στη σύγχρονη εποχή.⁵⁴

Ο ορισμός του δεύτερου βιβλίου

Στο δεύτερο βιβλίο του, ο Σενέκας ορίζει το συναίσθημα της οργής σε συνάρτηση με την ανθρώπινη λογική, εντάσσοντας τον ορισμό του στη συζήτηση περί γενέσεως της οργής. Χαρακτηριστικά διαβάζουμε (II.3.5):

ille sequens impetus, qui speciem iniuriae non tantum accepit sed adprobabit, ira est concitatio animi ad ultionem voluntate et iudicio pergantis.

«η ακόλουθη ορμή, που όχι μόνο δέχθηκε το οπτικό ερέθισμα της αδικίας, αλλά συναίνεσε σε αυτό, αυτή είναι η οργή, δηλαδή μια παρόρμηση της ψυχής φερόμενης από τη βούληση και απόφαση για εκδίκηση».

Με τον παρατιθέμενο ορισμό, ο Σενέκας προσδιορίζει αρχικά την ουσία της οργής και τον μηχανισμό γένεσής της. Το συναίσθημα αυτό συνιστά μια παρόρμηση/ορμή της ψυχής (*impetus, concitatio*) έπειτα από ενεργοποίηση της λογικής λειτουργίας της, καθώς εμφανίζεται αφότου η ψυχή συναινέσει στην αξιολόγηση ενός ερεθίσματος ως αδίκου (*adprobabit*), θελήσει και αποφασίσει να αντιδράσει με εκδίκηση (*ad ultionem voluntate et iudicio*). Η σύνθετη αυτή διαδικασία αναδεικνύει τη σχέση του συναισθήματος με τη λογική και ανακαλεί τη στωική αντίληψη απόδοσης του συναισθήματος στο «ηγεμονικόν» της ψυχής. Επιπλέον, στον ανωτέρω ορισμό προσδιορίζεται, κατά το πρότυπο του παραδοσιακού φιλοσοφικού ορισμού, επακριβώς το αίτιο της οργής (μια αδικία), όπως επίσης η εξωτερική αντίδραση του οργιζομένου (η τιμωρία).

Λαμβάνοντας υπόψη όλα τα παραπάνω στοιχεία, θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε πως ο Σενέκας ενοποιεί σε έναν αναλυτικό ορισμό τις στωικές αντιλήψεις του περί γενέσεως του πάθους και τον παραδοσιακό ορισμό της οργής, με τον οποίο

⁵³ Αξιοσημείωτο είναι πως η ηπιότερη μορφή της οργής – θυμού που αντιλαμβανόμαστε σήμερα σπανιόταν στην αρχαία ελληνική με τον όρο «χαλεπότης» (βλ. Harris [2001] 63).

⁵⁴ Harris (2001) 56-63· Vogt (2006) 58.

προβάλλεται η κοινωνική διάσταση του συναισθήματος. Αξιοσημείωτο είναι μάλιστα ότι ο όρος “*cupiditas*” (επιθυμία) του παραδοσιακού ορισμού αντικαθίσταται από τον όρο “*voluntas*” (θέληση) στον νέο ορισμό. Η αντικατάσταση αυτή, όπως παρατήρησε ο Inwood, οφείλεται στην εννοιολογική ταύτιση των δυο όρων βάσει του στωικού αξιακού συστήματος, καθότι η επιθυμία δε νοείται ως μια ακούσια και αυτόματη ορμή, αλλά ως λογική κρίση και συνειδητή απόφαση για δράση.⁵⁵

1.2.2. Η θεωρία γένεσης της οργής

Στον ορισμό του δεύτερου βιβλίου εγγράφονται οι απόψεις του Σενέκα για τη διαδικασία γένεσης των συναισθημάτων. Αυτές συνιστούν το απαύγασμα μιας αναλυτικής συζήτησης επί του συγκεκριμένου θέματος, η οποία αναπτύσσεται στα τέσσερα πρώτα κεφάλαια του δεύτερου βιβλίου. Η εισήγηση του θέματος πραγματοποιείται μέσω ενός ερωτήματος του φιλοσόφου (II.1.1-3), εάν η οργή γεννάται ακούσια/ αυτόματα (*impetu sua sponte*) ή εν γνώσει του ανθρώπου/ με τη συγκατάθεσή του (*iudicio, non insciis nobis, animo adsentiente*). Με αυτό το ερώτημα, ο Σενέκας προτίθεται να προσδιορίσει τη θέση του σε ένα αμφιλεγόμενο θέμα κατά την Αυτοκρατορική Εποχή, αναδεικνύοντας την προσκόλλησή του στον Στωικισμό.⁵⁶

Ως Στωικός φιλόσοφος απορρίπτει την αυτόματη γένεση της οργής και αποδέχεται τη δημιουργία της με τη συγκατάθεση του νου στο εξωτερικό ερέθισμα της αδικίας (II.1.1-5). Συγκεκριμένα η οργή εκδηλώνεται, όταν ο άνθρωπος κρίνει πως θα πρέπει να αντιδράσει εμπράκτως στην αδικία που υπέστη. Το συναίσθημα δηλαδή ταυτίζεται όχι μόνον με την αξιολογική κρίση (*iudicium*) του ερεθίσματος ως αδίκου, αλλά με τη συγκατάθεση της ψυχής σε αυτήν την κρίση (*adsensus*) και τη βούληση (*voluntas*) να τιμωρηθεί ο αδικήσας. Πρόκειται, κατά τον Σενέκα, για μια σύνθετη λειτουργία της ψυχής (*hic compositus et plura continens*), η οποία οφείλεται στη λογική.

Η στωική αυτή θέση περιγράφεται αναλυτικότερα από τον Σενέκα μέσω μιας πρωτότυπης θεωρίας για τη γένεση του συναισθήματος σε τρία στάδια. Σε αυτήν ο φιλόσοφος ενσωματώνει τη στωική αντίληψη ταύτισης του συναισθήματος με την απουσία ορθού λόγου, ενώ συγχρόνως με τη θεωρία του απορρίπτει κάθε επιχείρημα

⁵⁵ Inwood (1993) 181. Ο μελετητής θεωρεί ότι η αλλαγή της σημασίας του όρου είναι πρωτότυπη συνεισφορά του Σενέκα στη Στωική παράδοση.

⁵⁶ Έχει προταθεί από μελετητές ότι ο Σενέκας έχει ως στόχο να αντιπαρατεθεί στην Περιπατητική θεωρία με την ανάλυση των σταδίων γένεσης της οργής. Άλλοι πάλι υποστηρίζουν ότι ο φιλόσοφος ανταπαντά στους Επικουρείους και δη στον Φιλόδημο [Βλ. Fillion-Lahille 1970· Tsouna (2011) 197-203]. Η αντιπαράθεση, όμως, του Σενέκα δεν είναι ανοιχτή, καθώς δεν κατονομάζει κάποιους φιλοσόφους στο συγκεκριμένο απόσπασμα. Γι’ αυτόν τον λόγο η ανάλυση της σενέκειας θεωρίας στην παρούσα μελέτη θα πραγματοποιηθεί μόνον στο πλαίσιο αντιστοίχισής της με τη Στωική θεωρία.

αντίπαλων σχολών υπέρ της παθητικής και αυτόματης εμφάνισης της οργής. Διαβάζουμε χαρακτηριστικά (Π.4.1):

Et ut scias quemadmodum incipiant adfectus aut crescant aut efferantur, est primus motus non voluntarius, quasi praeparatio adfectus et quaedam comminatio; alter cum voluntate non contumaci, tamquam oporteat me vindicari cum laesus sim, aut oporteat hunc poenas dare cum scelus fecerit; tertius motus est iam impotens, qui non si oportet ulcisci vult sed utique, qui rationem evicit.

«Και για να ξέρεις πώς εμφανίζονται τα πάθη, πώς αυξάνονται και πώς γίνονται ανεξέλεγκτα, η πρώτη κίνηση είναι ακούσια, σαν προετοιμασία του συναισθήματος και σαν κάποια απειλή. Η άλλη κίνηση συνοδεύεται από την ελέγξιμη επιθυμία (του ανθρώπου) να εκδικηθεί κατά τον αρμόζοντα τρόπο, επειδή προσβλήθηκε, ή να τιμωρηθεί ο αδικήσας, όπως είναι πρέπον. Η τρίτη κίνηση είναι πλέον ακρατής, διότι (ο οργιζόμενος) δεν θέλει να εκδικηθεί, όπως αρμόζει, αλλά με οποιονδήποτε τρόπο και επειδή έχει εγκαταλείψει τη λογική».

Η οργή εκδηλώνεται σε τρία στάδια, με τρεις διαφορετικές κινήσεις της ψυχής (*motus*).⁵⁷ Η πρώτη κίνηση αφορά σε μια αυτόματη αντίδραση απέναντι στο εξωτερικό ερέθισμα της αδικίας (*species iniuriae*), δεν ισοδυναμεί όμως με το συναίσθημα. Η δεύτερη και η τρίτη κίνηση της ψυχής αντιστοιχούν σε δύο μορφές λογικών κρίσεων, που συναποτελούν το συναίσθημα. Η πρώτη εξ αυτών είναι η συνειδητή γνώμη πως το εξωτερικό ερέθισμα είναι άδικο, μια πεποίθηση δηλαδή που ο Σενέκας χαρακτηρίζει συγκατάθεση (*adsensus*) στην αρχική κρίση. Συγχρόνως, η δεύτερη αυτή κίνηση αποτελεί κρίση-απόφαση για δράση απέναντι στην αδικία με τη μορφή τιμωρίας. Ταυτίζεται μάλιστα με τη θέληση (*voluntas*), μια υποκειμενική κρίση ως προς τον ταιριαστό στην περίπτωση τρόπο δράσης (*oporteat*). Η τελευταία κίνηση αντιστοιχεί στην ληφθείσα πλέον απόφαση για εκδίκηση, η οποία εκδηλώνεται ως επιθυμία ανεξέλεγκτη από τη λογική. Χαρακτηρίζεται, λοιπόν, από ορμητικότητα και παντελή απουσία του ορθού λόγου, ώστε να μην είναι δυνατός ο έλεγχος της οργής (*impotens*= ακρατής).⁵⁸

⁵⁷ Ο όρος «κινήσεις» αποδίδεται στα συναισθήματα με την έννοια ότι συνιστούν αλλαγές της αρχικής ψυχικής κατάστασης. Εισήχθη από τον Πλάτωνα (π.χ. *Φαῖδρ.* 254c-256e, *Φίλ.* 31-35), αλλά υιοθετήθηκε από όλες τις φιλοσοφικές σχολές.

⁵⁸ Για μια ανάλυση των σταδίων βλ. Konstan (2015) 177-78.

Η διάκριση του δεύτερου και του τρίτου σταδίου για την ερμηνεία δημιουργίας του συναισθήματος γίνεται από τον Σενέκα για να καταστήσει σαφέστερη τη διάσταση της οργής από τον ορθό λόγο, παρόλο που η οργή ως συναίσθημα είναι μια διαμορφωμένη ήδη πεποίθηση. Η απόδοση στο τρίτο στάδιο της παντελούς απομάκρυνσης από τον ορθό λόγο δε σημαίνει πως οι πεποιθήσεις του δεύτερου σταδίου δε συνιστούν επίσης διεστραμμένες κρίσεις. Για τον στωικό Σενέκα τόσο η πεποίθηση ότι αδικήθηκε κάποιος όσο και η απόφαση ότι πρέπει να επιβληθεί ανταποδοτική τιμωρία, με τον τρόπο που αρμόζει, μαρτυρούν την απουσία της ορθής λογικής. Ωστόσο, η τρίτη κίνηση δηλώνει επιπλέον πως ο οργιζόμενος σταδιακά παύει να επιθυμεί να τιμωρήσει με τον αρμόζοντα στην περίπτωση τρόπο, αλλά επιδιώκει να εκδικηθεί με οποιονδήποτε τρόπο (*qui non si oportet ulcisci uult sed utique*). Συνεπώς, ο οργιζόμενος δεν έχει μόνον λανθασμένες πεποιθήσεις, αλλά άγεται παθητικά από το συναίσθημα, ώστε να συμπεριφέρεται βιαίως και να μην είναι δυνατή η οποιαδήποτε μεταστροφή των πεποιθήσεών του.⁵⁹

Στην περιγραφή των τριών σταδίων αναφέρεται επιπλέον, όπως προαναφέρθηκε, μια πρώτη κίνηση της ψυχής που διαχωρίζεται από το συναίσθημα. Πρόκειται για μια ακούσια ψυχική κίνηση (*non voluntarius*), που λειτουργεί προειδοποιητικά για την εμφάνιση της οργής (*praeparatio adfectus et quaedam comminatio*). Με την εισαγωγή αυτής της αυτόματης κίνησης στη θεωρία του, ο Σενέκας αντικρούει την περιπατητική θεωρία περί παθητικών συναισθημάτων. Συγχρόνως, όμως, δεν απορρίπτει το γεγονός ότι ένα ερέθισμα αδικίας μπορεί να προκαλέσει την αλλαγή της διαθέσεως (αίσθημα δυσφορίας, έξαψης), χωρίς να έχει προηγηθεί η αξιολόγηση και συνειδητή απόφαση για εκδίκηση. Έτσι, ο Σενέκας διαχωρίζει τις ασυνείδητες μεταβολές από την οργή και τις τοποθετεί σε ένα προγενέστερο χρονικά στάδιο του συναισθήματος.⁶⁰

Οι εσωτερικές αυτές αλλαγές περιγράφονται ως «πρώτα σκιρτήματα/ χτύποι» της ψυχής (II.2.2, II.4.2: *primus ictus animi*), «πρώτη παρόρμηση» (II.3.5: *primus agitatio*)

⁵⁹ Η διάκριση δύο κινήσεων αντί μιας για την ερμηνεία γένεσης της οργής απασχόλησε ιδιαίτερα τους μελετητές. Για την ταύτιση της δεύτερης και τρίτης κίνησης με την οργή βλ. Sorabji (1998) 153-54· Sorabji (2000) 61-63. Σύμφωνα με τον μελετητή, η τρίτη κίνηση ερμηνεύεται ως υστερότερη χρονικά και διαφέρει από τη δεύτερη ως προς το στοιχείο της καταλληλότητας της τιμωρίας. Με την ερμηνεία αυτή αποδίδει στον Σενέκα την πρόθεση εναρμόνισης των προγενέστερων στωικών αντιλήψεων, κατά τις οποίες η οργή παρουσιαζόταν και ως κρίση του νου και ως ορμή παρά φύσιν. Οι απόψεις αυτές είχαν ερμηνευτεί κατά καιρούς ως αντιφάσεις κι έτσι το έργο του Σενέκα αποκαλύπτει την ορθότητα και συνοχή τους. Για την ταύτιση της οργής με τη δεύτερη μόνον κίνηση και την ερμηνεία της τρίτης κίνησης ως αγριότητας (*feritas*) βλ. Graver (2007) 125-32, η οποία ανταπαντά στην ερμηνεία του Sorabji. Ο Kaufmann (2014) 119-26 ταυτίζει επίσης τη δεύτερη και τρίτη κίνηση με την οργή. Ερμηνεύει μάλιστα τη διάκριση των δυο σταδίων ως προσπάθεια του Σενέκα να διευκρινίσει ότι οι λανθασμένες πεποιθήσεις του οργιζομένου δεν επιδέχονται διορθώσεως, ακόμη κι αν κάποιος επιχειρήσει να τον συνετίσει. Η άποψη αυτή άλλωστε επαναλαμβάνεται σε διάφορα σημεία του έργου (I.17.1, I.18.2). Υπό αυτήν την έννοια, χωρίς την εκδήλωση της τιμωρητικής δράσης η οργή δεν υφίσταται.

⁶⁰ Για τις πρωταρχικές κινήσεις βλ. Layton (2000) 264-65· Sorabji (2000) 66-75· Graver (2007) 93-101.

animi) και «πρώτες κινήσεις» της ψυχής (Π.3.4: *motum animi*, Π.4.1: *primus motus*). Ως αυτόματες κινήσεις έπεται από μια αισθητηριακή εντύπωση (Π.3.5: *species*) δεν μπορούν να αποφευχθούν, παρά μόνο να αποδυναμωθούν με τη βοήθεια της λογικής (Π.4.1-2). Η ουσιαστική σχέση των πρωταρχικών αυτών κινήσεων με το συναίσθημα έγκειται στο εξής: και στις δυο περιπτώσεις η ψυχή κινείται (*motus*, *impetus*, *impulsus*, *agitatio*), ωστόσο στην πρώτη περίπτωση η ψυχή κινείται παθητικά και ακούσια, ενώ στην περίπτωση της οργής η ίδια η ψυχή προκαλεί την κίνησή της με τη λειτουργία της *ratio* (Π.3.1). Πρόκειται, λοιπόν, για δυο διαφορετικά είδη ορμής, μιας παθητικής και μιας ενεργητικής. Αυτή η διάκριση συνεπάγεται το ότι η πρωταρχική ορμή περιορίζεται σε ένα εσωτερικό αίσθημα, ενώ η οργή ισοδυναμεί με την εξωτερίκευση του αισθήματος και των σκέψεων.⁶¹

Προκειμένου μάλιστα να καταστούν ευκρινέστερες οι πρωταρχικές κινήσεις της ψυχής, παραβάλλονται με ένα ασυνείδητο αίσθημα ευφορίας ή δυσφορίας που νιώθει ο άνθρωπος όταν παρακολουθεί θέατρο, όταν ακούει τη σάλπιγγα του πολέμου, όταν διαβάζει για ένα δυσάρεστο παρελθοντικό γεγονός, όταν βλέπει άδικες εκτελέσεις ανθρώπων (Π.2-Π.3). Η έννοια των πρωταρχικών κινήσεων κατανοείται ακόμη περισσότερο κατά την παραβολή τους με τις αυτόματες φυσιολογικές αντιδράσεις του ανθρώπινου οργανισμού, όπως το ανατρίχιασμα, τον ίλιγγο, την πελιδνότητα, την ερυθρίαση του προσώπου στο άκουσμα βωμολοχιών, την ερωτική ορμή και τα αναφιλητά (Π.3.2).⁶²

Συμπερασματικά, η θεωρία του Σενέκα περί πρώτων κινήσεων αποκλείει τη σύνδεση του συναισθήματος με οποιαδήποτε ακούσια αντίδραση. Χάρη στην αυτονόμηση, λοιπόν, των ψυχικών μεταβολών και την κατάταξή τους σε ένα προγενέστερο στάδιο του συναισθήματος, ο φιλόσοφος ενισχύει τη φιλοσοφική θεωρία των Στωικών περί γενέσεως του συναισθήματος από τη λογική.⁶³

⁶¹ Για τη διάκριση των δυο ειδών ορμής βλ. Stevens (2000) 157.

⁶² Σε αποσπάσματα των πρώτων Στωικών, εντοπίζουμε επίσης αναφορές σε κάποιες ακούσιες κινήσεις, οι οποίες όμως έχουν υλικής φύσεως χαρακτήρα. Συγκεκριμένα, περιγράφονται ως δηγμοί, συστολή ή διαστολή της υλικής κατά τους στωικούς ψυχής και ερμηνεύονται ως ένα μεταγενέστερο στάδιο του συναισθήματος (Galen *PHP* 2.8.4 3.1.25, 3.5.43-44, 3.7.4· Sorabji [1998] 149-50· Sorabji [2000] 30-31). Επιπλέον, ο στωικός φιλόσοφος Ποσειδώνιος είχε εισάγει στη θεωρία του την έννοια των «παθητικών κινήσεων» της ψυχής, που εμφανίζονταν πριν ή συγχρόνως με το συναίσθημα. Θεωρούσε μάλιστα πως προέρχονται από το άλογο τμήμα της ψυχής, καθότι είχε προσθέσει στη στωική θεωρία την πλατωνική διάκριση της ψυχής σε άλογο και έλλογο τμήμα (Cooper [1995] 84-85). Έχουμε, τέλος, τη μαρτυρία του Κικέρωνα (*Tusc.* 3.82-83), ο οποίος αναφέρει την αίσθηση ενός δαγκώματος (*morsus*) ή μικρής συστολής των εσωτερικών οργάνων (*contractiuncula*) κατά τη διάρκεια βίωσης της θλίψης, αλλά και αφότου το συναίσθημα έχει παρέλθει (Graver [2007] 92-93).⁶²

⁶³ Inwood (1993) 175. Αξιοσημείωτο είναι επίσης ότι η θεωρία του Σενέκα είχε μεγάλη απήχηση σε χριστιανούς συγγραφείς, οι οποίοι υιοθέτησαν την αντίληψη περί πρωταρχικών κινήσεων. Ο Φίλων ο Αλεξανδρεύς εισήγαγε μάλιστα τον όρο «προπάθειαι» για τις πρωταρχικές κινήσεις. Βλ. Layton 2000.

1.2.3. Οι ηθικές προεκτάσεις της θεωρίας του συναισθήματος

Από την προηγηθείσα μελέτη των φιλοσοφικών ορισμών της οργής και του τρόπου γενέσεώς της προκύπτει ότι το συναίσθημα δεν είναι μια εγγενής ακούσια αντίδραση της ψυχής, αλλά συνιστά προϊόν του ίδιου του ανθρώπινου νου. Κι αυτό διότι η οργή ταυτίζεται με την αξιολογική κρίση ενός εξωτερικού ερεθίσματος ως αδίκου ή βλαβερού και με τη συνειδητή απόφαση ανταπόδοσης της άδικης ή βλαβερής πράξης. Κάθε νοητική, όμως, διεργασία έχει υποκειμενικό χαρακτήρα και ως εκ τούτου ενέχει την πιθανότητα εσφαλμένης αξιολόγησης των ερεθισμάτων. Επιπλέον, η εκδήλωση της οργής ως επιθυμίας για αντεκδίκηση προσδίδει στο συναίσθημα βίαιο χαρακτήρα, με αποτέλεσμα να εγείρονται ερωτήματα αποδοχής ή απόρριψης της οργής. Ο ίδιος ο Σενέκας μάλιστα, ήδη στον πρώτο ορισμό (I.1.1), αξιολογεί την οργή ως το αισχρότερο συναίσθημα. Γίνεται, λοιπόν, φανερό ότι η θεωρητική προσέγγιση της οργής προβάλλει την ανάγκη αναζήτησης της ηθικής σημασίας της.

Η θεωρία του συναισθήματος είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με την ηθική φιλοσοφία του Σενέκα. Η οργή χαρακτηρίζεται πολλές φορές «ελάττωμα» του ανθρώπινου χαρακτήρα (*vitium*: I.1.5, I.5.3, I.9.1, I.10.2, I.12.6, I.20.3, II.2.2, II.20.2, II.22.3, III.8.3, III.3.9) ή ακόμη «αμάρτημα» της ψυχής (*delictum*: I.16.1). Η συμπερίληψη της οργής στα ηθικά ελαττώματα του ανθρώπου φέρει στο προσκήνιο την αντιπαράθεσή της με την ηθική αρετή και άρα τον συσχετισμό της με τη ανθρώπινη μεγαλοψυχία. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Σενέκας «η οργή δε συνεισφέρει καθόλου στη μεγαλοπρέπεια της ψυχής» (I.20.1: *ne illud quidem iudicandum est, aliquid iram ad magnitudinem animi conferre*).

Με τον όρο μεγαλοψυχία/ *magnitudo animi* ο φιλόσοφος σημαίνει μια ψυχική κατάσταση που φέρει σε επαφή τον άνθρωπο με τη φύση, με τον θεό. Πρόκειται ουσιαστικά για μια κατάσταση, κατά την οποία έχει κατισχύσει στη ζωή του ανθρώπου η λογική, δηλαδή η κοινή ιδιότητα του ανθρώπου με τη φύση.⁶⁴ Η κυριαρχία της λογικής ισοδυναμούσε βέβαια για τους Στωικούς με την αποβολή των παθών και αντιστοιχούσε στην εξασφάλιση της αρετής. Η ίδια η αρετή, μια ενιαία ψυχική διάθεση που αναλύεται σε επιμέρους αρετές, ήταν γι' αυτούς ο απώτατος σκοπός που η φύση όρισε στον άνθρωπο.⁶⁵ Αυτός ο σκοπός, όμως, ταυτιζόταν και με την κατάκτηση της απόλυτης ευδαιμονίας.⁶⁶ Ο όρος μεγαλοψυχία κατά συνέπεια ενσάρκωνε για τους

⁶⁴ Η άποψη αυτή εντοπίζεται σε διάφορα έργα του Σενέκα: *Ep.* 41.4-5, *Helv.* 5.2, *Constant.* 8.2, *Tranq.* 2.3. Για τον όρο *magnitudo* στον Σενέκα βλ. Armisen-Marchietti (2015) 153-54.

⁶⁵ Long (2003) 314: Σ. 314: Η αρετή είναι ο σκοπός που όρισε η φύση στον άνθρωπο. Είναι το ίδιο το λογικό, συνεπές, σταθερό και αμετάπτωτο (*SVF* I.202).

⁶⁶ Sen. *Vit. Beat.* 3.3. Βλ. de Pietro (2014) 352-57.

Στωικούς και τον Σενέκα την αρετή, την κυριαρχία της λογικής στην ψυχή και την ευτυχία. Από την άλλη πλευρά η οργή ταυτιζόταν με ηθικό ελάττωμα, με την απουσία της λογικής, καθώς επίσης με τη δυστυχία του ανθρώπου (I.20.3: *veternosi et infelici animi*).

Ο χαρακτηρισμός της οργής ως ηθικού ελαττώματος οφείλεται συνεπώς στην απουσία της λογικής τόσο κατά την αξιολόγηση μιας πράξης ή κατάστασης ως άδικης όσο και κατά την αντίδραση του ανθρώπου. Σε ένα πρώτο επίπεδο, η αξιολόγηση ενδέχεται να είναι εσφαλμένη λογικά, επειδή δεν τίθεται πραγματικό ζήτημα αδικίας. Η άποψη αυτή επαναλαμβάνεται συχνά στα τρία βιβλία του *De ira* προς επίρρωση του επιχειρήματος υπέρ της πλήρους εξάλειψης της οργής. Ο Σενέκας επισημαίνει την πιθανότητα στην οποία αιτία της οργής είναι η υποκειμενική γνώμη (*opinio iniuriae*: II.22.2) κι όχι μια αληθώς άδικη πράξη ή κατάσταση. Χαρακτηριστικά, οι άνθρωποι οργίζονται είτε όταν υποπεύονται λανθασμένα πως προκλήθηκε αδικία εις βάρος τους (I.18: *extra causam*, II.12.1: *aut falsa suspicando*) είτε όταν εκλαμβάνουν ως αδίκημα ασήμαντες καταστάσεις και πράξεις (I.18: *ira vanis...observantibus commoveret*, II.12.1: *aut levia adgravando*).⁶⁷

Αναφορικά προς τις ασήμαντες και μάταιες αιτίες, ο Σενέκας δίδει επανειλημμένα παραδείγματα αυτών. Σε αυτές συμπεριλαμβάνονται για παράδειγμα ο βήχας, το πτέρνισμα, ο θόρυβος ενός κλειδιού που πέφτει (II.25.3), τα δυσδιάκριτα γράμματα ενός χειρογράφου και τα ρούχα που απωθούν (II.26.1), σχέδια και δραστηριότητες που αποτυγχάνουν (III.6.5, III.7, III.9.1), η καλοτυχία των άλλων ανθρώπων και η προσωπική αποτυχία ως προς την απόκτηση περισσότερων αξιωμάτων (III.31.1-2), η αγένεια, τα προσβλητικά λόγια, η διαβολή, τα ζώα (III.34). Σε όλες αυτές τις περιστάσεις, ο οργιζόμενος θεωρεί εσφαλμένα πως έχει αδικηθεί ή υποστεί βλάβη. Ο φιλόσοφος κατακρίνει, όμως, την εντύπωση αυτή και την αποδίδει σε βαθύτερα αίτια πέραν του λογικού σφάλματος. Βασική αιτία της οργής σε όλες τις παραπάνω περιστάσεις είναι η ηθική διάβρωση του ανθρώπου, η απουσία δηλαδή του ορθού λόγου, και ασθενική φύση του σώματος. Όπως επισημαίνει ο Σενέκας, η κατάσταση της ψυχής και του σώματος παίζει σημαντικό ρόλο στον τρόπο αξιολόγησης των εξωτερικών ερεθισμάτων. Όταν μάλιστα η ψυχή και το σώμα έχουν διαφθαρεί από τις ηδονές, τίποτα δεν είναι ανεκτό. Κατά συνέπεια, ο άνθρωπος οργίζεται πολύ πιο εύκολα για ασήμαντους λόγους (II.25).

Στην ηθική διάβρωση του ανθρώπου αποδίδεται, επιπλέον, η οργή για πραγματικά άδικες πράξεις. Σύμφωνα με τον Σενέκα, ο άνθρωπος που οργίζεται αγαπά

⁶⁷ Πρβλ. II.26.1-4, III.12.

υπερβολικά τον εαυτό του (II.31.3: *hoc efficit amor nostri nimius*), εφόσον θεωρεί ότι δεν είναι άξιος αδικών και βλαβερών πράξεων ή καταστάσεων. Η πεποίθηση αυτή κρίνεται ηθικά εσφαλμένη από τον φιλόσοφο, καθότι όλοι οι άνθρωποι διαπράττουν αδικήματα και κάνουν λάθη (II.9), διότι ως θνητοί είναι επιρρεπείς στη λανθασμένη διαχείριση της λογικής τους (II.10). Το συναίσθημα της οργής δεν μπορεί κατά συνέπεια να δικαιολογηθεί, δεδομένου ότι τα ανθρώπινα λάθη είναι μια εγγενής αδυναμία του ανθρώπου.

Σε ένα δεύτερο επίπεδο, τέλος, η απόφαση για τιμωρία είναι αξιόμεμπτη κατά τον Σενέκα (δεδομένου ότι η οργή ορίζεται απαρέγκλιτα ως επιθυμία αντεκδίκησης). Ο φιλόσοφος παρατηρώντας τις καταστρεπτικές συνέπειες της οργής (I.2) καταγγέλλει την επιβολή ανταποδοτικής τιμωρίας ως παρά φύσιν ενέργεια του ανθρώπου. Η απόρριψη της φυσικότητας της οργής εξαιτίας του βίαιου χαρακτήρα της και των αρνητικών συνεπειών που συνεπιφέρει στις ανθρώπινες σχέσεις απηχεί το στωικό δόγμα της «οικείωσης». Σύμφωνα με αυτό, ο άνθρωπος φέρει από τη φύση του την παρόρμηση να συνάπτει κοινωνικές σχέσεις και να έλκεται από αυτά που ανήκουν στη φύση του.⁶⁸ Οποιαδήποτε, λοιπόν, διάρρηξη κοινωνικών σχέσεων λαμβάνεται ως παρά φύσιν συμπεριφορά του ανθρώπου και άρα ηθικά επιλήψιμη. Όπως χαρακτηριστικά επισημαίνει ο Σενέκας, η τιμωρία δε συνάδει με την εκ φύσεως ροπή του ανθρώπου προς αλληλοβοήθεια και ενότητα (I.5).⁶⁹ Απεναντίας, η ανταπόδοση της αδικίας ισοδυναμεί με έγκλημα εναντίον μέλους του κοινωνικού συνόλου (II.31.7). Ακόμη και η ίδια η λέξη «εκδίκηση» είναι ένας απάνθρωπος όρος για τον Σενέκα (II.32.1: *inhumanum verbum*). Για όλους τους παραπάνω λόγους η οργή καταδικάζεται ως αφύσικη στον άνθρωπο, αλλά και ως ηθικό ελάττωμά του.

Συμπερασματικά, η συμπερίληψη της οργής στην κατηγορία των ανθρώπινων ελαττωμάτων αιτιολογείται πολλαπλώς. Το συναίσθημα εξισώνεται και παραβάλλεται με ποικίλα ηθικά μειονεκτήματα σε βαθμό ώστε να ταυτίζεται με τη συνήθη αιτία του συναισθήματος, δηλαδή την ανθρώπινη αδυναμία-ελάττωμα να διαπράττει αδικίες. Αντιμετωπίζεται, ωστόσο, από τον Σενέκα με μεγαλύτερη αυστηρότητα: η οργή δεν δικαιολογείται ως ασθένεια της ανθρώπινης φύσης του νου, αλλά κρίνεται ως τελείως αδικαιολόγητη. Αυτή η αντιμετώπιση, όμως, της οργής καθιστά τη θεραπεία της ευκολότερη. Αν διορθωθούν οι πεποιθήσεις και η ανθρώπινη νοοτροπία τότε ο άνθρωπος θα απέχει από την εκδήλωση του καταστρεπτικού αυτού συναισθήματος.

⁶⁸ Long (2003) 301.

⁶⁹ *De ira* I.5: *Beneficiis enim humana vita constat et Concordia, nec terrore sed mutuo amore in foedus auxiliumque commune constringitur* (η ανθρώπινη ζωή στηρίζεται στην ευεργεσία και την ομόνοια και συνέχεται από δεσμούς αλληλοβοήθειας με αμοιβαία αγάπη κι όχι τρόμο).

1.2.4. Η αντιμετώπιση της οργής: το δόγμα της απάθειας

Η θεωρητική προσέγγιση της οργής οδηγεί αβίαστα στο δόγμα της στωικής απάθειας (*tranquillitas*), στην ιδανική στάση απέναντι σε κάθε είδους συναισθήματα. Η πλήρης εξάλειψη του πάθους δε νοείται ως ένας περιστασιακός τρόπος αντιμετώπισης της οργής, αλλά ως ποιότητα της ψυχής με κύρια γνωρίσματα την ηρεμία, τη γαλήνη και τη σωφροσύνη. Όπως χαρακτηριστικά περιγράφει ο Σενέκας (III.6.1):⁷⁰

Eodem modo sublimis animus, quietus semper et in statione tranquilla conlocatus, omnia infra se premens quibus ira contrahitur, modestus et venerabilis est et depositus.

«Με αυτόν τον τρόπο η μεγαλοπρεπής ψυχή, πάντοτε ήρεμη και ατάραχη, καταπιέζοντας οτιδήποτε προκαλεί την οργή, είναι μετριοπαθής, αξιοσέβαστη και αρμονική».

Η άποψη αυτή διαπνέει ολόκληρο το έργο του Σενέκα, ευρισκόμενη σε κάθε αναφορά των αρνητικών αποτελεσμάτων της οργής και σε κάθε πρόταση απόρριψης της οργίλου συμπεριφοράς. Στο τέλος του βιβλίου του, ο φιλόσοφος επισημαίνει για τελευταία φορά την ανάγκη εκρίζωσης της οργής από την έλλογη ψυχή του ανθρώπου. Διαβάζουμε χαρακτηριστικά (III.42.1):

Careamus hoc malo purgemusque mentem et extirpemus radicibus, quae quamvis tenuia undecumque haeserint renascentur, et iram non temperemus, sed ex toto removeamus – quod enim malae rei temperamentum est?

«Ας απαλλαγούμε από αυτό το κακό, ας εξαγνιστούμε και ας το εκριζώσουμε, διότι θα ξαναγεννηθεί αν παραμείνουν οποιαδήποτε ίχνη του και δε θα αποφύγουμε την οργή. Ας το εξαλείψουμε ολοκληρωτικά – διότι ποιο κακό μπορεί να μετριαστεί;».

Η στωική αντίληψη της απάθειας ακόμη και στην εποχή του Σενέκα, αιώνες μετά την εμφάνιση της στωικής φιλοσοφίας, προκαλούσε αντιδράσεις ως ανέφικτη. Ο Σενέκας, έχοντας επίγνωση της κατάστασης αυτής, επεδίωξε να τονίσει την ευκολία

⁷⁰ Πρβλ. Sen. Ep. 93.2, Sen. De Tranq.

του εγχειρήματος (II.12.5) και να απαντήσει στα αντεπιχειρήματα των αντιπάλων του. Γι' αυτόν τον λόγο, οι απόψεις του περί απάθειας τίθενται αρκετές φορές σε αντιπαράβολη με τις απόψεις περί μετριοπάθειας, που υποστηρίζονταν κυρίως από τους περιπατητικούς φιλοσόφους της εποχής του (I.7-I.11). Χαρακτηριστικά, ο Σενέκας αντικρούει την περιπατητική αντίληψη σύμφωνα με την οποία η οργή μπορούσε να είναι ωφέλιμη, εάν ενίσχυε την ενεργητικότητα και μαχητικότητα των ανθρώπων (I.7.1, I.9.2). Εκείνος δεν αποδέχεται ουδεμία ωφέλεια της οργής, ισχυριζόμενος ότι η οργή ως ελάττωμα δεν είναι δυνατόν να συνυπάρχει με αρετές στις οποίες κυριαρχεί ο ορθός λόγος (I.8.3).

Με τα προαναφερθέντα επιχειρήματα, ο φιλόσοφος υποστηρίζει την απάθεια ως την ιδανική κατάσταση της ψυχής. Η κατάσταση αυτή συνεπάγεται βέβαια μια διαφορετική αντίδραση απέναντι στα εξωτερικά ερεθίσματα. Έτσι, η οργή αντικαθίσταται από τη συγχωρητικότητα (*venia*: II.10, II.23, II.34, III.26), την επιείκεια (*clementia*: II.5, II.13, II.23, II.34)⁷¹ και τη φιλανθρωπία (*humanitas*: II.28, III.43). Ο τελευταίος αυτός όρος περιέκλειε τις έννοιες της επιείκειας, της ευγένειας και αγάπης προς τους ανθρώπους. Με αυτήν την αρετή ολοκληρώνει ο Σενέκας το έργο του, παρακινώντας για καλλιέργεια αυτής στη θέση του άλογου συναισθήματος: *colamus humanitatem* (III.43.5: ας καλλιεργήσουμε τη φιλανθρωπία).

1.2.5. Οι τρόποι αντιμετώπισης του συναισθήματος

Προκειμένου να επιτευχθεί ο σκοπός της ζωής του ανθρώπου, η απάθεια, ο Σενέκας προτείνει πολλά μέσα για την εκρίζωση της οργής από την ψυχή. Οι συνιστώμενες μέθοδοι παρουσιάζονται ως θεραπεία της ψυχής από το συναίσθημα και υπαγορεύονται από την ίδια τη φιλοσοφική θεωρία της οργής.⁷² Ακολουθώντας ως πρότυπο τη μέθοδο των Στωικών φιλοσόφων και δη του Χρυσίππου, ο Σενέκας αφιερώνει το πρώτο μέρος του βιβλίου του στη θεωρητική προσέγγιση και το δεύτερο μέρος στις μεθόδους θεραπείας.⁷³ Όπως ο ίδιος μάλιστα δηλώνει, η συζήτηση περί οργής προϋποτίθεται για

⁷¹ Στο έργο του *De Clementia* (*Clem.* II.3.1) ο Σενέκας ορίζει την επιείκεια, με τρόπο ώστε να ανακαλεί τον ορισμό της οργής και να επιβεβαιώνει τη σημασία της ως αντιθετικής έννοιας του θυμού: *Clementia est temperantia animi in potestate ulciscendi vel lenitas superioris adversus inferiorem in constituendis poenis* (Η επιείκεια είναι η εγκράτεια της ψυχής στη δύναμη της εκδίκησης και η μετριοπάθεια του ανώτερου προς τον κατώτερο όσον αφορά στην επιβολή τιμωρίας).

⁷² Οι Στωικοί φιλόσοφοι παραλλήλizzαν τη φιλοσοφία με την ιατρική τέχνη και τα συναισθήματα των ανθρώπων με ασθένειες. Η φιλοσοφία κρινόταν κατάλληλη για τη θεραπεία των παθών, καθότι μέσω εκείνης γινόταν η «διάγνωση» των ηθικών σφαλμάτων των ανθρώπων. Η άποψη αυτή αποδίδεται στον Στωικό Χρυσίππο και εγγράφεται στο SVF III.471= Galen *PHP* 5.2.22, 298 D. Βλ. Nussbaum (1994) 28-38.

⁷³ Οι προτάσεις αντιμετώπισης εισάγονται από το II.18, όπως ο Σενέκας δηλώνει με τη μεταβατική φράση *quoniam quae de ira quaeruntur tractavimus, accedamus ad remedia eius*.

την προσέγγιση άλλων ανώτερων ζητημάτων, δηλαδή των θεραπευτικών μεθόδων (Π.1.2).

Οι μέθοδοι αντιμετώπισης παρουσιάζονται με έντονη επαναληπτικότητα από τον Σενέκα, γι' αυτό καθίσταται αναγκαία η ομαδοποίησή τους. Σε ένα πρώτο επίπεδο, ο ίδιος ο φιλόσοφος αναφέρει πως οι προτάσεις του έχουν ως στόχο α) την εξάλειψη της οργής και β) την αντιμετώπισή της σε περίπτωση που έχει ήδη εκδηλωθεί. Οι στόχοι αυτοί δεν αφορούν μόνον στη βελτίωση της προσωπικής συμπεριφοράς, αλλά και στην υπόδειξη των μέσων σε άλλους (Π.18.1). Σε ένα δεύτερο επίπεδο τα μέσα θεραπείας μπορούν να διακριθούν α) στην αλλαγή του τρόπου αξιολόγησης των καταστάσεων που δημιουργούν την εντύπωση της αδικίας, β) στην αποτροπή της εκδικητικής επιθυμίας μέσω της αλλαγής νοοτροπίας και γ) στην επιδίωξη ενός ηθικού βίου.

Αρχικά, δεδομένου ότι η οργή συνιστά εσφαλμένη πεποίθηση του ανθρώπου, ο φιλόσοφος προτάσσει ως μέσο θεραπείας της την ίδια τη λογική και συγκεκριμένα έναν ορισμένο τρόπο σκέψης. Ο Σενέκας επαναλαμβάνει πολλάκις την ανάγκη συνειδητοποίησης ότι οι πράξεις, που χαρακτηρίζονται ως άδικες, ενίοτε δεν είναι (Π.22, Π.23, Π.26, Π.28). Κυρίως όμως συστήνει την υποτίμηση και πλήρη περιφρόνηση των αδίκων πράξεων ή των θεωρουμένων ως αδίκων (Π.32: *magni animi est iniurias despicere*). Η πρόταση αυτή στηρίζεται στη στωική πεποίθηση ότι οι θεωρούμενες άδικες πράξεις υπαγορεύονται από τη θνητή φύση του ανθρώπου, της οποίας βασικό γνώρισμα είναι η αδυναμία και τα ηθικά ελαττώματα (Π.31, ΙΙΙ.5). Παρόλο που δεν θεωρεί ανέφικτη την απαλλαγή από τις ηθικές αδυναμίες, ο Σενέκας ισχυρίζεται ότι όλοι οι άνθρωποι περιπίπτουν σε ηθικά σφάλματα (ΙΙΙ.26). Γι' αυτόν τον λόγο συνιστά επιεική συμπεριφορά και αγάπη προς τους άλλους, καθώς η ζωή είναι πολύ σύντομη για να αναλώνεται στις εκδηλώσεις παθών (ΙΙΙ.28). Εκτός αυτού αποδίδει την ευθύνη αποκλειστικά στον οργιζόμενο, μεταθέτοντας εν τέλει τις αιτίες της οργής στην υπερηφάνεια και αυθάδεια του ανθρώπου (Π.28: *addicimus malefactis adrogantiam et contumaciam*).

Οι ανωτέρω απόψεις ήταν ιδιαίτερες ριζοσπαστικές για την κοινωνία του Σενέκα και απαιτούσαν την υιοθέτηση ενός καθόλα νέου αξιακού συστήματος. Ο φιλόσοφος αναγνωρίζοντας την κοινωνική λειτουργία της οργής, ως μέσου αποκατάστασης της τιμής του αδικηθέντος, επιδιώκει την αντιμετώπιση της ρίζας του προβλήματος: την κοινωνική αντίληψη. Έτσι, παροτρύνει τους ανθρώπους να μην ανησυχούν για την υστεροφημία τους, αν δεν ανταποδώσουν την αδικία, αλλά να προτιμούν τη φήμη της επιείκειας και συγχωρητικότητας (Π.34, ΙΙΙ.41). Επειδή, όμως, αντιλαμβάνεται τη δυσκολία της πλήρους μεταβολής των πεποιθήσεων, ως μέσο αποφυγής της οργής

προτείνει την καθυστερημένη αντίδραση (*dilatio, mora*), ώστε να υπάρχει χρόνος αξιολόγησης των καταστάσεων και να αποτρέπεται η εξωτερικευμένη αντίδραση (III.12, III.25, III.29).

Η πιο ανατρεπτική πρόταση του Σενέκα είναι η κατάργηση της ανταποδοτικής τιμωρίας και η αντικατάστασή της από την τιμωρία άνευ οργής. Όπως προειπώθηκε στη μελέτη των ηθικών προεκτάσεων της οργής η εκδίκηση θεωρείται παρά φύσιν, εφόσον αντιστρατεύεται τη φυσική ανθρώπινη τάση για αγάπη και ενότητα. Η τιμωρία, όμως, που προτείνεται είναι έλλογη τιμωρία, άρα εναρμονισμένη με την ανθρώπινη φύση. Ειδικότερα συνιστάται να αποδίδεται με την παρέλευση του θυμού και μόνον στις περιπτώσεις που κρίνεται αναγκαία για το ατομικό και συλλογικό συμφέρον. Για τον λόγο αυτό χαρακτηρίζεται θεραπεία, διόρθωση και σωφρονισμός.⁷⁴

Στην πλήρη εξάλειψη της οργής θα μπορούσε, επιπλέον, να συμβάλλει η διάπλαση ενός ηθικού χαρακτήρα ήδη από την παιδική ηλικία. Η σημασία που προσδίδει ο Σενέκας στην ηθική του ατόμου οφείλεται στην απόλυτη ταύτισή της με την κυριαρχία του ορθού λόγου και άρα συσχετίζεται άμεσα με την αξιολογική κρίση των εξωτερικών ερεθισμάτων. Η διαμόρφωση, λοιπόν, ενός ηθικού χαρακτήρα προεξοφλεί τον έλλογο περιορισμό των συναισθηματικών αντιδράσεων. Ειδικότερα, για την εκπαίδευση των παιδιών συνιστάται η αποχή από τη δουλοπρέπεια και τις ηδονές, η λιτότητα, η διδασκαλία του σεβασμού, ο έπαινος, αλλά όχι η κολακεία (II.21). Ομοίως, για τους ενήλικες προτάσσεται η αποφυγή οίνου, η νηστεία, η αποφυγή κουραστικών δραστηριοτήτων (III.7), η ενασχόληση με τις τέχνες (III.9) και η συντροφία πράων ανθρώπων (III.8). Τέλος, για τη μακροπρόθεσμη εξάλειψη της οργής κρίνεται ως αδήριτη ανάγκη η καθημερινή ενδοσκόπηση, ο συνεχής αυτοέλεγχος της συμπεριφοράς (III.36: *cotidie ad rationem reddendam*). Η μέθοδος αυτή περιλαμβάνει την ανασκόπηση της προσωπικής συμπεριφοράς, καθώς επίσης την ανάκληση του στωικού αξιακού συστήματος περί συναισθημάτων. Ο ίδιος ο Σενέκας αποδίδει τη μέθοδο στον φιλόσοφο Sextius, ενώ ιδιαίτερη απήχηση είχε ήδη στους Πυθαγορείους.⁷⁵

Όσον αφορά στην αντιμετώπιση της ήδη εκδηλωθείσας οργής, ο Σενέκας προτείνει την απόκρυψη των σωματικών μεταβολών και την αποφυγή των αντιδράσεων (*signa obruamus*: III.13). Επιπλέον, για την αντιμετώπιση της οργής των άλλων ανθρώπων προτείνονται μέσα, που δε σχετίζονται με τη λογική. Ενώ σε όλες τις περιπτώσεις που προαναφέρθηκαν η λογική είναι το κύριο όπλο εξάλειψης της οργής,

⁷⁴ Sen. *De ira* I.6: *medetur specie nocendi*.

Sen. *De ira* I.6: *ingenia vitio prava dolore corporis animique corrigimus*.

Sen. *De ira* I.14: *ad rectum iter revocare*.

Sen. *De ira* I.15: *castigatione*.

⁷⁵ Για την αναγωγή της μεθόδου στον Πυθαγόρα βλ. Kerr (2009) 166-75.

στην περίπτωση που το συναίσθημα έχει ήδη εκδηλωθεί η πρόταξη της λογικής κρίνεται παντελώς ακατάλληλη. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Σενέκας «η λογική δεν έχει καμιά εξουσία επί των συναισθημάτων».⁷⁶ Για τον λόγο αυτόν, ο μοναδικός τρόπος αντιμετώπισης της οργής των άλλων είναι η αντίστιξη σε αυτήν άλλων συναισθημάτων και συγκεκριμένα του συναισθήματος του φόβου (I.10.1, III.1, III.39.4) ή της ντροπής (III.39.4). Πρόκειται για μια μέθοδο απόσπασης από το αρχικό συναίσθημα και πρόκλησης νέου συναισθήματος μέσω ενός νέου ερεθίσματος. Όπως παρατήρησε ο Kaufmann, τη μέθοδο αυτή υιοθετεί ο Σενέκας από τους Επικουρείους προσαρμόζοντάς τη στη στωική θεωρία.⁷⁷

Από όλα τα θεραπευτικά μέσα που αναφέρθηκαν άλλα εμπίπτουν στον τομέα της θεωρίας και άλλα στον τομέα της πράξης, καθώς για τον Σενέκα απαραίτητη προϋπόθεση για την υιοθέτηση της κατάλληλης συμπεριφοράς είναι τόσο η κατανόηση των γενικών αρχών της στωικής θεωρίας και όσο και η επαναλαμβανόμενη άσκηση επί τούτων. Η διττή αυτή μέθοδος, θεωρίας και πράξης, αποτελεί τη θεραπευτική στωική μέθοδο της *meditatio*.⁷⁸ Ο ίδιος ο φιλόσοφος στο τέλος του έργου του την κατονομάζει παροτρύνοντας για τελευταία φορά την εφαρμογή της (III.41.1: *pacem demus animo, quam dabit praeceptorum adsidua meditatio actusque rerum boni*).

1.3. Η φιλοσοφική θεωρία του Πλουτάρχου

Εν αντιθέσει προς τον Σενέκα, ο Πλούταρχος δεν αποσκοπεί σε μια θεωρητική ανάλυση του συναισθήματος της οργής, αλλά στην περιγραφή διαφόρων μεθόδων με τις οποίες θα μπορούσε να αντιμετωπιστεί το συναίσθημα.⁷⁹ Θεωρητικά ζητήματα περί οργής εξετάζονταν ενδεχομένως στο έργο του *Περὶ ὀργῆς*, από το οποίο έχει διασωθεί μόνον ένα απόσπασμα.⁸⁰ Ως εκ τούτου, από το έργο του *Περὶ ἀοργησίας* απουσιάζει μια συνεκτική θεωρία για την οργή, αν και αντιλήψεις του φιλοσόφου για τη φύση της οργής, τον μηχανισμό γενέσεώς της και την ηθική σημασία που η οργή προσλαμβάνει εντοπίζονται διάχυτες σε διάφορα σημεία του έργου. Ο τρόπος βέβαια παρουσίασης

⁷⁶ Για τη σενέκεια αυτή αντίληψη βλ. την ανάλυση του Kaufmann (2014) 119-26.

⁷⁷ Kaufmann (2014) 126-31. Κατά τον μελετητή, η επικουρεία αυτή μέθοδος φέρει την ονομασία *revocatio* (Cic. *Tusc.* 3.32).

⁷⁸ Για τη στωική μέθοδο της *meditatio* βλ. Newman (1989) 1474-488· Hadot (1995) 81-93· Setaioli (2014) 244-51. Ο Hadot μεταφράζει τη λατινική λέξη σε “spiritual methods”, έναν όρο που καθιερώθηκε στη διεθνή βιβλιογραφία. Επιπρόσθετα, αναφέρει παραδείγματα μέσω των οποίων αποδεικνύει ότι η μέθοδος αυτή δε χρησιμοποιήθηκε μόνον από τους Στωικούς, αλλά και από τους Επικουρείους.

⁷⁹ Η εστίαση στις μεθόδους αντιμετώπισης και η απουσία μιας αμιγώς θεωρητικής συζήτησης δικαιολογεί την κατά πολύ μικρότερη έκταση του έργου του Πλουτάρχου σε σχέση με το έργο του Σενέκα.

⁸⁰ Βλ. Sandbach (1969) 274-77 για το απόσπασμα 148 = Stobaeus iii.20.70 [iiv, p. 555 Hense]. Το απόσπασμα αυτό διασώζεται στον *Κατάλογο του Λαμπρία* υπ’ αριθμόν 93.

των ιδεών αυτών προϋπέθετε ότι το αναγνωστικό κοινό στο οποίο απευθυνόταν ο Πλούταρχος είχε γνώση της φιλοσοφικής παράδοσης.⁸¹

Η έμμεση αναφορά στα ζητήματα της φύσης και της γένεσης της οργής εξυπηρετείται από την επιλογή του γραμματειακού είδους του *Περὶ ἀοργησίας*. Πρόκειται για έναν μικρό σε έκταση φιλοσοφικό διάλογο,⁸² στον οποίο δυο πρόσωπα συνομιλούν για τον τρόπο αντιμετώπισης των συχνών και βίαιων εκρήξεων της οργής. Ο Ρωμαίος Φουνδάνος εκθέτει στον συνομιλητή του Καρχηδόνιο Σύλλα την εμπειρία του για τον τρόπο με τον οποίο κατόρθωσε να απαλλαγεί από την οργιλότητα. Τα πρόσωπα αυτά ήταν ιστορικά και μάλιστα ανήκαν στους φίλους του Πλουτάρχου. Η επιλογή τους δεν είναι τυχαία, καθώς αμφότεροι ασχολούνταν με τη φιλοσοφία, ενώ ο Φουνδάνος κατείχε επιπλέον πολιτικά αξιώματα.⁸³ Κατά συνέπεια, οι φιλοσοφικές απόψεις του Πλουτάρχου δεν παρουσιάζονται ευθέως από τον ίδιο τον φιλόσοφο, αλλά διαμεσολαβούνται από τη φωνή ενός λογοτεχνικού προσωπείου, που περιγράφει απλώς την εμπειρία του χωρίς την αυθεντία του φιλοσόφου-δασκάλου.⁸⁴

1.3.1. Οι ορισμοί της οργής

Σε αντίθεση με το έργο του Σενέκα, στο πλουτάρχειο έργο δεν εντοπίζονται πολλοί ορισμοί του συναισθήματος. Ο ορισμός της οργής δίδεται προς το τέλος μόνον του έργου, όπου ο Πλούταρχος συστήνει ως μέσο ελέγχου της την υιοθέτηση επιεικούς συμπεριφοράς απέναντι στους ανθρώπους. Η οργή ορίζεται ως εξής (463A):

Οὕτως ἔοικε τῶν παθῶν πανσπερμία τις ὁ θυμός εἶναι. Καὶ γὰρ λύπης ἀπέσπασται καὶ ἡδονῆς καὶ ὕβρεως, καὶ φθόνου μὲν ἔχει τὴν ἐπιχαιρεκακίαν, φόβου δε καὶ χείρων ἐστίν· ἀγωνίζεται γὰρ οὐχὶ μὴ παθεῖν αὐτὸς ἀλλὰ παθεῖν κακῶς ἐπιτρίψας ἕτερον· ἐπιθυμίας δ' αὐτῷ τὸ ἀτερπέστατον ἐμπέφυκεν, εἴ γε δὴ τοῦ λυπεῖν ἕτερον ὀρεγίς ἐστι.

«Έτσι και η οργή μοιάζει να είναι κάτι σαν πανσπερμία των συναισθημάτων. Διότι προέρχεται από τη λύπη, την ηδονή και την προσβολή, έχει τη χαιρεκακία

⁸¹ Van Hoof (2005) 503.

⁸² Για το είδος του διαλόγου στο *Περὶ ἀοργησίας* βλ. Betz – Dillon (1978) 172-73.

⁸³ Για τον Φουνδάνο (Fundanus C. Minucius) βλ. PIR² M 612· Brill's New Pauly IX, 2· Kidd & Waterfield (1992)174.

Για τον Σύλλα βλ. PIR² S 677· Kidd & Waterfield (1992)174.

⁸⁴ Van Hoof (2007) 62-63, 71-72. Ο τρόπος που εκφράζονται οι φιλοσοφικές θεωρίες του Πλουτάρχου, μέσω δηλαδή της εμπειρίας του Φουνδάνου, έχει επικρατήσει να ονομάζεται «περιγραφικός μοραλισμός» (descriptive moralism), εν αντιθέσει προς τη μέθοδο του Σενέκα που χαρακτηρίζεται «προτρεπτικός μοραλισμός» (protreptic moralism). Για την εισαγωγή των όρων βλ. Duff (1999) 68-70.

του φθόνου και είναι χειρότερη από τον φόβο, επειδή προσπαθεί όχι μόνο να μην πάθει κάτι κακό ο ίδιος, αλλά παθαίνοντας να καταστρέψει ολοσχερώς και τον άλλο· για τον λόγο αυτόν είναι από τη φύση της η πιο άχαρη επιθυμία, εφόσον είναι η όρεξη να προκαλέσει κάποιος λύπη σε κάποιον άλλο».

Ο φιλόσοφος χαρακτηρίζει την οργή «πανσπερμία» των παθών, εκφέροντας με αυτόν τον τρόπο μια αξιολογική κρίση και συγχρόνως εντάσσοντάς τη στο γένος των συναισθημάτων. Με τον όρο «πανσπερμία» υποδηλώνεται η ομοιότητα που η οργή φέρει με τα άλλα πάθη. Ειδικότερα, παρουσιάζεται ως συγγενικό πάθος της λύπης, της ηδονής, της ύβρεως, του φθόνου και του φόβου. Η οργή ορίζεται, ακόμη, ως «όρεξη κάποιου να προκαλέσει λύπη σε κάποιον άλλο». Ως όρεξη εντάσσεται στο γένος των επιθυμιών και αξιολογείται ως εκείνη που δημιουργεί τη μικρότερη δυνατή ευχαρίστηση. Με τον ορισμό αυτό γίνεται φανερό ότι ο Πλούταρχος ακολουθεί τη φιλοσοφική παράδοση, στην οποία είχε επικρατήσει ως τυπικός ο αριστοτελικός ορισμός. Όπως παρατηρούμε, ο πλουτάρχειος ορισμός (*τοῦ λυπεῖν ἕτερον ὄρεξις ἐστὶ*) έχει εμφανείς ομοιότητες με τον ορισμό της οργής στο *Περὶ ψυχῆς* (Αριστοτ. *Περὶ Ψυχῆς* 403a30: *ὄρεξις ἀντιλυπήσεως*).⁸⁵

Με τον προσδιορισμό του συναισθήματος ως επιθυμίας για πρόκληση λύπης διασαφηνίζεται η σχέση της οργής με τα συναισθήματα που προαναφέρθηκαν. Αρχικά, αιτία του συναισθήματος είναι η λύπη (*λύπης ἀπέσπασται*), μια λυπηρή δηλαδή κατάσταση, η οποία ενίοτε ταυτίζεται με την προσβολή (*ὑβρεως*). Η σύνδεση της οργής με την ηδονή φανερώνει τα κίνητρα του οργιζομένου να προκαλέσει στενοχώρια, μια άποψη που επίσης συνδέεται με την περιπατητική θεωρία. Όπως επισημαίνει ο Αριστοτέλης στη *Ρητορική* (Αριστοτ. *Ρητ.* 1378b): *καὶ πάσῃ ὀργῇ ἔπεσθαι τινα ἡδονήν, τὴν ἀπὸ τῆς ἐλπίδος τοῦ τιμωρῆσασθαι*. Επιπλέον, η επιθυμία του οργισμένου να προξενήσει λύπη προσδίδει στο πάθος της οργής το στοιχείο της επιχαιρεκακίας, το ιδιάζον δηλαδή γνώρισμα του φθονερού. Τέλος, υποστηρίζεται ότι η οργή είναι χειρότερη από τον φόβο, καθώς ο οργισμένος επιθυμεί να καταστρέψει εντελώς τον αντίπαλό του χωρίς να φοβάται ότι ενδέχεται να πάθει κάτι κακό και ο ίδιος (*ἀγωνίζεται οὐχὶ μὴ παθεῖν αὐτὸς ἀλλὰ παθεῖν κακῶς ἐπιτρίψας ἕτερον*).

Στο *Περὶ ἀοργησίας* δεν απαντώνται άλλοι ορισμοί της οργής, εντοπίζονται όμως χωρία, όπου αναλύονται και συγκεκριμενοποιούνται οι αιτίες γένεσης του συναισθήματος. Σε αυτές τις αιτίες συμπεριλαμβάνεται τόσο ένα εξωτερικό αίτιο (εξωτερικό ερέθισμα) όσο και ένα εσωτερικό-ηθικό αίτιο (η ψυχική κατάσταση του

⁸⁵ Για τη σχέση του πλουτάρχειου ορισμού με τον Αριστοτέλη βλ. Laurenti – Indelli (1988) 164-65.

ανθρώπου). Ο ακριβής προσδιορισμός της εξωτερικής αιτίας της οργής πραγματοποιείται στο πλαίσιο της συζήτησης για θεραπεία του πάθους. Πρόκειται για μια πράξη ολιγωρίας (περιφρόνησης ή αμέλειας), στην οποία εμπλέκεται η υποκειμενική κρίση. Αναλυτικότερα (460D):

ἀλλ' αὐτῆς γε τῆς ὀργῆς ἀναθεωρῶν τὴν γένεσιν ἄλλους ὑπ' ἄλλων αἰτιῶν ἔμπίπτοντας εἰς αὐτὴν ἐώρων, οἷς ἐπιρικῶς ἅπασι δόξα τοῦ καταφρονεῖσθαι καὶ ἀμελεῖσθαι παραγίνεται. Διὸ καὶ τοῖς παραιτουμένοις ὀργὴν δεῖ βοηθεῖν πορρωτάτω τὴν πράξιν ὀλιγωρίας ἀπάγοντας καὶ θρασύτητος, εἰς ἄγνοιαν ἢ ἀνάγκην ἢ πάθος ἢ δυστυχίαν τιθεμένους.

«Όταν εξέτασα τη γένεση της οργής, παρατήρησα ότι καθένας οργίζεται για διαφορετικούς λόγους, σχεδόν όλοι όμως έχουν την άποψη ότι περιφρονήθηκαν ή παραμελήθηκαν. Γι' αυτό πρέπει να βοηθάμε αυτούς που προσπαθούν να απαλλαγούν από την οργή, απομακρύνοντάς τους από την πράξη της ολιγωρίας και θρασύτητας και αποδίδοντάς τη στην άγνοια ή στην ανάγκη ή το συναίσθημα ή σε ατύχημα».

Με το παραπάνω απόσπασμα ο Πλούταρχος διευρύνει σημασιολογικά τον γενικό όρο λύπη, που ανέφερε στον ορισμό του ως αιτία της οργής. Η συγκεκριμενοποίηση του εξωτερικού αιτίου της οργής σε κάποια μορφή ολιγωρίας (αμέλεια ή περιφρόνηση: 460D) μας παραπέμπει και πάλι τον αριστοτελικό ορισμό, στον οποίο αιτία της οργής είναι η ολιγωρία και πιο συγκεκριμένα ένα από τα τρία είδη της: η περιφρόνηση (καταφρόνησις), η εναντίωση (ἐπηρεασμός) και η προσβολή (ὑβρις).⁸⁶

Σε ένα δεύτερο επίπεδο, η εμφάνιση του θυμού αποδίδεται στην «ασθενική» κατάσταση της ψυχής, δηλαδή στην ηθική αδυναμία του ανθρώπου. Περιγράφεται σε αρκετά σημεία του φιλοσοφικού διαλόγου και συσχετίζεται με την απουσία ευγένειας, ανδρείας, υψηλού φρονήματος, μεγαλείου (456F), με τη μικροψυχία (457A), τη φιλαυτία, τη δυστροπία, την τρυφηλότητα και τη μαλθακότητα (461A).⁸⁷ Όπως αναφέρει ο Πλούταρχος, αυτή η ψυχική κατάσταση ευθύνεται για την τάση-παρόρμηση του ανθρώπου να προξενήσει λύπη, δηλαδή για τη γένεση του θυμού. Μάλιστα η ένταση της οργής καθορίζεται από το μέγεθος της ηθικής αδυναμίας που χαρακτηρίζει

⁸⁶ Αριστοτ. *Ρητ.* 2.2, 1378b.

⁸⁷ 456F: *ἀλλὰ καὶ τὴν ἄλλην τοῦ θυμοῦ κατανοεῖν φύσιν, ὥς οὐκ εὐγενὴς, οὐδ' ἀνδρώδης οὐδ' ἔχουσα φρόνημα καὶ μέγεθός ἐστιν.*

457A: *τὸ μικρόψυχον.*

461A: *μάλιστα φιλαυτία καὶ δυσκολία μετὰ τρυφῆς καὶ μαλακίας ἐντίκτουσι.*

την ψυχή (457A-B): *Οὕτως ἐν ταῖς μαλακωτάταις ψυχαῖς ἢ πρὸς τὸ λυπῆσαι ἔνδοσις ἐκφέρει μείζονα θυμὸν ἅπὸ μείζονος ἀσθενείας.*

Συνεπώς, η οργή εκδηλώνεται όχι μόνον εξαιτίας ενός λυπηρού εξωτερικού ερεθίσματος, αλλά και λόγω της ηθικής αδυναμίας του ανθρώπου. Εξαιτίας αυτής, ο άνθρωπος δεν μπορεί να ελέγξει την ένταση της συναισθηματικής του κατάστασης. Απεναντίας, αισθάνεται επιτακτική την ανάγκη να αντιδράσει σφόδρα στην πρόκληση λύπης εν είδει άμυνας απέναντι σε αυτήν. Το εξωτερικό ερέθισμα, λοιπόν, παρουσιάζεται ως αναγκαίο, όχι όμως ικανό αίτιο για την πρόκληση του συναισθήματος, καθότι γι' αυτήν απαραίτητη προϋπόθεση είναι η «ασθένεια» της ψυχής. Όπως προκύπτει και από το παρακάτω απόσπασμα (457C):

ἐκ τοῦ λυπουμένου μάλιστα τῆς ψυχῆς καὶ πάσχοντος ἀνίσταται μάλιστα δι' ἀσθένειαν ὁ θυμὸς [...] ἀλλ' ἐπιτάμασιν καὶ σπάσμασιν ἐν ταῖς ἀμυντικάῃς ὁρμαῖς σφοδρότερον ἐξανισταμένης.

«κυρίως από τη λύπη και τα βάσανα της ψυχής, εξαιτίας της ασθενικής της κατάστασης εκδηλώνεται η οργή [...] <αλλά μοιάζει> με το τέντωμα και τους σπασμούς της ψυχής, όταν αναστατώνεται βιαιότερα στην παρόρμησή της να αμυνθεί».

Στην ασθένεια της ψυχής αποδίδεται, τέλος, ο εθισμός του ανθρώπου στις εκρήξεις οργής, μια αρνητική ψυχική κατάσταση που περιγράφεται ως οργιλότητα. Την ποιότητα αυτή της ψυχής αναλύει ο Πλούταρχος ως εξής (454C):

ἢ μὲν οὖν συνέχεια τῆς ὀργῆς καὶ τὸ προσκρούειν πολλάκις ἔξιν ἐμποιεῖ πονηρὰν τῇ ψυχῇ, ἣν ὀργιλότητα καλοῦσιν, εἰς ἀκροχολίαν καὶ πικρίαν καὶ δυσκολίαν τελευτῶσαν. ὅταν ἐλκώδης καὶ μικρόλυπος ὁ θυμὸς γένηται καὶ φιλαίτιος ὑπὸ τῶν τυχόντων [...].

«Όταν η οργή είναι συνεχής και τα ξεσπάσματά της συχνά δημιουργεί κακή έξη στην ψυχή, που ονομάζεται οργιλότητα και η οποία καταλήγει σε οξυθυμία, πικρία και δυστροπία. Όταν ο θυμός προκαλεί πληγές και είναι εύθικτος και κατηγορεί τους άλλους για κάθε σφάλμα [...]».

Η διάκριση μεταξύ οργής και οργιλότητας έχει ουσιαστική σημασία στο έργο του Πλουτάρχου, καθώς οι μέθοδοι αντιμετώπισης της οργής δεν αφορούν απλώς σε μια περιστασιακή αντίδραση. Μάλιστα κατά την άποψη του Πλουτάρχου, όπως επίσης κατά την περιπατητική θεωρία, η οργή δε συνιστά ένα απορριπτέο συναίσθημα και ούτε θεωρείται ηθικό ελάττωμα. Σε αυτήν την κατηγορία εντάσσεται η οργιλότητα, η μόνιμη δηλαδή ψυχική κατάσταση που επηρεάζει σημαντικά την αντίδραση του ανθρώπου στα εξωτερικά ερεθίσματα.⁸⁸

1.3.2. Η θεωρία γένεσης του συναισθήματος

Η αντιστοίχιση του πλουτάρχειου ορισμού με τον αριστοτελικό δεν αποτελεί μια τυπική υιοθέτηση όρων της προγενέστερης φιλοσοφικής παράδοσης, αλλά μια απόπειρα ένταξης σε αυτήν την παράδοση, όπως διαφάνηκε από τη μελέτη του εξωτερικού αιτίου της οργής. Πέραν τούτου, η χρήση του περιπατητικού ορισμού φανερώνει την αποδοχή της αριστοτέλειας άποψης για τον μηχανισμό γένεσης της οργής. Οι αναφορές του Πλουτάρχου σε αυτό το θέμα, όμως, είναι έμμεσες και προϋποθέτουν τη γνώση της περιπατητικής θεωρίας των συναισθημάτων. Συγχρόνως στο έργο του απηχείται η προσκόλληση στην πλατωνική θεωρία του συναισθήματος, δεδομένου ότι ο Πλούταρχος ήταν ως επί το πλείστον πλατωνιστής φιλόσοφος.⁸⁹

Κύρια πηγή για την αποδοχή τόσο της πλατωνικής όσο και της περιπατητικής θεωρίας του συναισθήματος από τον Πλούταρχο είναι το έργο του ιδίου *Περὶ τῆς ἠθικῆς ἀρετῆς*. Σε αυτό δηλώνει ρητά τη συμφωνία του με τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη. Ειδικότερα (442A-442C), ασπάζεται την πλατωνική διάκριση της ψυχής σε λογικό (*νοερὸν καὶ λογιστικόν*) και άλογο τμήμα (*τὸ παθητικὸν καὶ ἄλογον*), καθώς επίσης τον διαχωρισμό του αλόγου σε επιθυμητικό και θυμοειδές (*οὗ πάλιν διχῇ μεριζομένου, τὸ μὲν ἀεὶ σώματι βουλόμενον συνεῖναι καὶ σῶμα θεραπεύειν πεφυκὸς ἐπιθυμητικὸν κέκληται, τὸ δ' ἔστι μὲν τούτῳ προστιθέμενον, ἔστι δ' ἢ τῷ λογισμῷ παρέχον ἰσχὺν ἐπὶ τοῦτο καὶ δύνανται, θυμοειδές*).⁹⁰ Όσον αφορά στην αριστοτελική φιλοσοφία, ο

⁸⁸ Σε αντίθεση με τη θεωρία του Πλουτάρχου, στη σενέκεια θεωρία η διάκριση οργής και οργιλότητας δεν έχει ουσιαστική σημασία, δεδομένου ότι η ίδια η οργή θεωρείται ηθικό ελάττωμα. Βέβαια ο Σενέκας αναφέρεται στη σημασιολογική διαφορά μεταξύ των δύο όρων ήδη στην αρχή του έργου του, λέγοντας χαρακτηριστικά πως ο οργισμένος δύναται να μην είναι οργίλος και ο οργίλος να μην είναι πάντοτε οργισμένος (I.4.1). Η έννοια οργιλότητα, όμως, δεν ορίζεται ως κακή έξη της ψυχής, καθότι τόσο το πάθος όσο και η έξη θεωρούνται αξιόμεμπτες στον ίδιο βαθμό. Για τον λόγο αυτό στη θεωρία του Σενέκα δε διαχωρίζονται οργή και οργιλότητα, με την απάθεια να αφορά και στις δύο.

⁸⁹ Τα έργα του Πλουτάρχου μαρτυρούν τη μαθητεία και στράτευση του στην πλατωνική φιλοσοφία, παρόλο που στοιχεία των άλλων φιλοσοφικών σχολών εντοπίζονται συχνά στο έργο του. Για τον Πλούταρχο ως πλατωνιστή, ανήκοντα στον Μεσοπλατωνισμό βλ. Opsomer (2005).

⁹⁰ Πλουτ. *Περὶ τῆς ἠθικῆς ἀρετῆς* 442A: *ἢ τ' ἀνθρώπου ψυχὴ μέρος ἢ τι μίμημα τῆς τοῦ παντός οὔσα καὶ συνηρμοσμένη κατὰ λόγους καὶ ἀριθμοὺς ἐοικότας ἐκείνοις οὐχ ἀπλῆ τίς ἐστὶν οὐδ' ὁμοιοπαθής, ἀλλ' ἕτερον μὲν ἔχει τὸ νοερὸν καὶ λογιστικόν, ὃ κρατεῖν τοῦ ἀνθρώπου κατὰ φύσιν καὶ ἄρχειν προσήκόν ἐστιν*:

Πλούταρχος την ερμηνεύει ως συνέχεια της πλατωνικής.⁹¹ Διακρίνει μάλιστα δύο φάσεις στην ηθική φιλοσοφία του Αριστοτέλη. Αρχικά, υποστηρίζει ότι ο Σταγειρίτης φιλόσοφος υιοθέτησε την πλατωνική τριμερή διάκριση (442B: *ταύταις ἐχρήσατο ταῖς ἀρχαῖς ἐπὶ πλεόν Ἀριστοτέλης*). Αργότερα, όμως, προέβη στην συγχώνευση του θυμοειδούς και επιθυμητικού τμήματος, διότι –κατά την ερμηνεία που δίδει ο Πλούταρχος– ο θυμός είναι ένα είδος επιθυμίας και όρεξη ανταπόδοσης της λύπης (*ὕστερον δὲ τὸ μὲν θυμοειδὲς τῷ ἐπιθυμητικῷ προσένειμεν, ὡς ἐπιθυμίαν τινὰ τὸν θυμὸν ὄντα καὶ ὄρεξιν ἀντιληπῆσεως*).

Η ερμηνευτική ανάλυση της πλατωνικής και αριστοτελικής θεωρίας της ψυχής από τον Πλούταρχο στο έργο του *Περὶ ἠθικῆς ἀρετῆς* διαφωτίζει τις απόψεις του φιλοσόφου για την οργή στο *Περὶ ἀοργησίας*. Ο Πλούταρχος ορίζει την οργή ως επιθυμία και ως όρεξη, ασπαζόμενος τον αριστοτελικό ορισμό. Αυτό σημαίνει πως αποδέχεται τη γένεση του συναισθήματος από το επιθυμητικό μέρος της ψυχής. Στο *Περὶ ἀοργησίας* συσχετίζει, όμως, την οργή μόνον με το θυμοειδές, γεγονός που ανακαλεί την ερμηνεία που δίδει για την περιπατητική θεωρία σύμφωνα με την οποία ο Αριστοτέλης συγχώνευσε το θυμοειδές και το επιθυμητικό (442B).

Χαρακτηριστικά, η δημιουργία της οργής αποδίδεται στο θυμοειδές τμήμα της ψυχής (συχνά με τον απλούστερο όρο *θυμός*), το οποίο λειτουργεί ανεξάρτητα από τη λογική. Πρόκειται δηλαδή για μια ασυνείδητη εμπειρία, μια ακούσια μεταβολή της ψυχικής κατάστασης. Η φιλοσοφική αυτή αντίληψη δίδεται παραστατικά με την προσωποποίηση του θυμού, ο οποίος εξεικονίζεται να εκβάλλει εντελώς τη λογική και να την αποκλείει από τον οίκο της: *ἐξοικίσας τελείως καὶ ἀποκλείσας* (453F). Αντιθέτως, η απαλλαγή του ανθρώπου από το συναίσθημα της οργής παρουσιάζεται ως υπακοή του θυμοειδούς μέρους της ψυχής στη λογική (453C: *εὐήνιον καὶ ἀπαλὸν καὶ τῷ λόγῳ πρᾶον καὶ ὑπήκοον ἐποιήσω τὸν θυμὸν*).⁹²

ἔτερον δὲ τὸ παθητικὸν καὶ ἄλογον καὶ πολυπλανὲς καὶ ἄτακτον ἐξ ἑαυτοῦ δεόμενον. οὗ πάλιν διχῇ μεριζομένου, τὸ μὲν αἰεὶ σώματι βουλόμενον συνεῖναι καὶ σῶμα θεραπεύειν πεφυκὸς ἐπιθυμητικὸν κέκληται, τὸ δ' ἔστι μὲν τούτῳ προστιθέμενον, ἔστι δ' ἢ τῷ λογισμῷ παρέχον ἰσχὺν ἐπὶ τούτῳ καὶ δύναμιν, θυμοειδές. [...] 442B: *ταύταις ἐχρήσατο ταῖς ἀρχαῖς ἐπὶ πλεόν Ἀριστοτέλης*, ὡς δὴλόν ἐστιν ἐξ ὧν ἔγραψεν ὕστερον δὲ τὸ μὲν θυμοειδὲς τῷ ἐπιθυμητικῷ προσένειμεν, ὡς ἐπιθυμίαν τινὰ τὸν θυμὸν ὄντα καὶ ὄρεξιν ἀντιληπῆσεως.

⁹¹ Karamanolis (2006) 88 και 115-16: ο Πλούταρχος υποστηρίζει πως η αριστοτελική φιλοσοφία είναι μέρος της πλατωνικής. Σύμφωνα με τον μελετητή, η θέση αυτή κυριαρχεί κυρίως στο έργο *Περὶ ἠθικῆς ἀρετῆς*, στο οποίο ο Πλούταρχος επιχειρεί να αντικρούσει τις απόψεις των Στωικών φιλοσόφων περί ηθικής προτάσσοντας τη διδασκαλία του Πλάτωνα. Προκειμένου να εγγυηθεί την ορθότητα των θέσεών του, παρουσιάζει την αριστοτελική ηθική ως συνέχεια της πλατωνικής. Πρβλ. τη διαφορετική ερμηνεία του Dillon (2014) 61. Όπως αναφέρει, ο Πλούταρχος γνώρισε τον πλατωνισμό, όχι μόνον από τα έργα του Πλάτωνα, αλλά και μέσω του πλατωνιστή Αντιόχου Ασκαλωνίτη (130-68 π.Χ.) και του Εὐδώρου Αλεξανδρέα (40 π.Χ.), οι οποίοι ευθύνονται για τη συμπερίληψη του πλατωνισμού με τον αριστοτελισμό.

⁹² Ανάλογη άποψη εκφράζει στο έργο του *Περὶ ἠθικῆς ἀρετῆς*, καθώς περιγράφει τα μέρη της ψυχής και τη σχέση μεταξύ αυτών: *ἄλλως δὲ τοῦ λογιζομένου καὶ φρονούντος εἰσακούειν καὶ τρέπεσθαι πρὸς ἐκεῖνο καὶ ὑπέκειν καὶ κατασχηματίζεσθαι πέφυκεν, ἐὰν μὴ τέλεον ἢ διεφθαρμένον ὑφ' ἡδονῆς ἀμαθοῦς καὶ ἀκολάστου διαίτης. Οἱ δὲ θαυμάζοντες ὅπως ἄλογον μὲν ἐστὶ λόγῳ δ' ὑπήκοον, οὐ μοι δοκοῦσι τοῦ λόγου*

Ο Πλούταρχος αναζητά, ακόμη, τη θέση της λογικής κατά τη διάρκεια της εμφάνισης ενός συναισθήματος. Όπως είδαμε στη θεωρία του Σενέκα, το συναίσθημα αποτελεί προϊόν ή λειτουργία του νου, οφείλεται όμως σε διαστρεβλωμένες κρίσεις του. Κατά τον Πλούταρχο αντιθέτως το συναίσθημα παράγεται από το άλογο μέρος της ψυχής και ως εκ τούτου δεν δύναται να συνιστά είδος λογικής κρίσης. Ωστόσο, η παρέμβαση της λογικής με τη μορφή κρίσεων είναι δυνατή κατά τη διάρκεια εκδήλωσης ενός πάθους και πιο συγκεκριμένα, μόνο όταν το πάθος πρωτοεμφανίζεται (454C: *ἡ δὲ παραχρῆμα ταῖς ὀργαῖς ἐνισταμένη καὶ πιέζουσα κρίσις οὐ τὸ παρὸν ἰᾷται μόνον, ἀλλὰ καὶ πρὸς τὸ λοιπὸν εὖτονον ποιεῖ καὶ δυσπαθῇ τὴν ψυχὴν* και 454D: *ὡς κρατεῖν ἔστι τῷ λογισμῷ*). Αυτή η παρέμβαση μπορεί να πραγματοποιηθεί υπό την προϋπόθεση ότι ο άνθρωπος έχει εκπαιδευθεί να προτάσσει τη λογική του σε κάθε λειτουργία του θυμοειδούς (453E: *ἀλλ' ἐμμένοντα τὴν ψυχὴν συνέχειν τὰς κρίσεις καὶ φυλάττειν*).

1.3.3. Η αντιμετώπιση της οργής

Η γένεση της οργής από το θυμοειδές τμήμα της ψυχής, χωρίς τη συμμετοχή του λογικού τμήματος σε αυτήν, αναδεικνύει τον άλογο χαρακτήρα του συναισθήματος και αιτιολογεί τη σφοδρότητα και βιαιότητα με την οποία εκδηλώνεται. Εξαιτίας αυτού, ο Πλούταρχος ωθείται σε συνεχείς υποδείξεις για έλεγχο του θυμοειδούς τμήματος της ψυχής από τη λογική. Ο φιλόσοφος, έχοντας επίγνωση της φυσικότητας του συναισθήματος, δεν υποστηρίζει την ανάγκη πλήρους εξάλειψης της οργής, όπως έπρατταν οι Στωικοί φιλόσοφοι. Απεναντίας, αναζητώντας μεθόδους για την ηθική καταξίωση του ανθρώπου, προτείνει την αντιμετώπιση του βίαιου χαρακτήρα του θυμού, αλλά και την κάθαρση από το ηθικό ελάττωμα της οργιλότητας.

Προκειμένου να αποτραπεί η ορμητικότητα και ο βίαιος χαρακτήρας της οργής, ο Πλούταρχος προτείνει την παρέμβαση της λογικής στο θυμοειδές κάθε φορά που εμφανίζεται το συναίσθημα. Χάρη στη λογική αποφεύγεται η πρακτική αντίδραση στο εξωτερικό ερέθισμα (επιβολή τιμωρίας, βίαια λόγια), με αποτέλεσμα να μετριάζεται η ένταση της οργής και σταδιακά να παύει (454B, 454E-F, 455B, 459E). Η επαναλαμβανόμενη εφαρμογή αυτής της πρακτικής, η οποία προσιδιάζει με την εσωτερικευμένη εμπειρία του συναισθήματος, γίνεται έξη στον άνθρωπο, ώστε να περιορίζονται μελλοντικά οι εκρήξεις οργής του. Συνεπώς, η παρέμβαση της λογικής

περινοεῖν τὴν δύναμιν τῷ κρατεῖν καὶ ἄγειν οὐ σκληραῖς οὐδ' ἀντιτύποις ἀγωγαῖς ἀλλὰ τυπικαῖς τὸ ἐνδόσιμον καὶ πειθῆνιον ἀπάσης ἀνάγκης καὶ βίας ἐχούσαις ἀνυσιμώτερον (442C).

Επίσης στο fr. 148 (*Περὶ ὀργῆς*), ο Πλούταρχος αναφέρεται στην αδυναμία του οργιζομένου να χρησιμοποιεί τη λογική του (*οὐ γὰρ οἶον τ' ὀργῇ χρώμενον λογισμῷ χρῆσθαι*).

συμβάλλει επιπλέον στην αποφυγή ή αντιμετώπιση του ηθικού ελαττώματος της οργιλότητας. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Πλούταρχος (454C):

ἡ δὲ παραχρῆμα ταῖς ὀργαῖς ἐνισταμένη καὶ πιέζουσα κρίσις οὐ τὸ παρὸν ἰᾶται μόνον, ἀλλὰ καὶ πρὸς τὸ λοιπὸν εὖτονον ποιεῖ καὶ δυσπαθῆ τὴν ψυχὴν.

«η κρίση που αντιτάσσεται αμέσως στην οργή και την καταπιέζει δε θεραπεύει προσωρινά μόνον, αλλά εφεξής κάνει εύτονη την ψυχή και ανθεκτική στο πάθος».

Στο απόσπασμα αυτό προβάλλεται η αναγκαιότητα της λογικής όχι μόνον για τον μετριασμό της ήδη εκδηλωθείσας οργής, αλλά και για την αποτροπή μελλοντικής εκδήλωσης της άλογης ορμής. Ο Πλούταρχος επισημαίνει ότι χάρη στη λογική περιορίζονται οι συνεχείς κρίσεις οργής και η ψυχή καθίσταται «εύτονος» και «δυσπαθής». Οι όροι αυτοί φανερώνουν τη σχέση του Πλουτάρχου με τη Στωική αντίληψη για την αντιμετώπιση των παθών.⁹³ Ο φιλόσοφος υιοθετεί τον στωικό όρο «εύτονος ψυχή» των Στωικών, με τον οποίο εκείνοι δήλωναν την κατάσταση της ψυχής που είχε κατακτήσει την απόλυτη λογική.⁹⁴ Από την άλλη πλευρά αντιπαρατίθεται στο στωικό δόγμα της απάθειας χρησιμοποιώντας τον όρο «δυσπαθή» και όχι «απαθή» ψυχή. Η διαφοροποίηση αυτή καταδεικνύει την πλουτάρχεια πεποίθηση σύμφωνα με την οποία, αν και η λογική μπορεί να περιορίσει ορισμένα ξεσπάσματα της οργής, δε δύναται να αποκλείσει εντελώς την πρόκληση του θυμού.

Η παρέμβαση της λογικής στη λειτουργία του θυμοειδούς τμήματος είτε κατά την εκδήλωση του συναισθήματος είτε πριν από αυτήν ανακαλεί επιπλέον τις απόψεις του Πλουτάρχου για την αντιμετώπιση των συναισθημάτων, όπως ορίζονται στο έργο του *Περὶ τῆς ἠθικῆς ἀρετῆς*.⁹⁵ Σε αυτό ο Πλούταρχος ισχυρίζεται ότι η λογική δεν εξαλείφει εντελώς το πάθος από τη ζωή του ανθρώπου, καθότι κάτι τέτοιο είναι αδύνατο και ανώφελο. Αντιθέτως, επιβάλλει κάποιο όριο και τάξη στο πάθος και επιδιώκει να εμφυτεύσει στην ψυχή ηθικές αρετές. Αυτές ορίζονται ως συμμετρία παθών και ως μεσότητα, όχι όμως ως έλλειψη πάθους (443C).⁹⁶ Η εξισορρόπηση αυτή προϋποθέτει

⁹³ Η υιοθέτηση στωικών όρων, αλλά και αντιλήψεων του στωικισμού από άλλες φιλοσοφικές σχολές υπήρξε συχνό φαινόμενο στην εποχή του Πλουτάρχου, όπως παρατηρεί ο Babut (1969) 19.

⁹⁴ Για την τονικότητα της ψυχής στη Στωική φιλοσοφία βλ. Long (2003) 252, 281.

⁹⁵ Για την ανάλυση της θεωρίας του Πλουτάρχου και τη σχέση της με τη στωική απάθεια βλ. Babut (1969) 321-33· Becchi (2014) 83-85.

⁹⁶ Πλουτ. *Περὶ τῆς ἠθικῆς ἀρετῆς* 443C: τὸ ἄλογον ὑπὸ τοῦ λόγου πλαττόμενον, οὐ βουλομένον τὸ πάθος ἐξαιρεῖν παντάπασιν (οὔτε γὰρ δυνατὸν οὔτ' ἄμεινον), ἀλλ' ὅρον τινὰ καὶ τάξιν ἐπιτιθέντος αὐτῷ καὶ τὰς ἠθικὰς ἀρετὰς, οὐκ ἀπαθείας οὔσας ἀλλὰ συμμετρίας παθῶν καὶ μεσότητος. Πρβλ. 444C.

συνεχῇ προσπάθεια επιβολῆς της λογικῆς στα πάθη. Υπὸ αὐτὴν τὴν ἐννοία, ὁ Πλούταρχος ἀρνείται τὴν ολοκληρωτικὴ ἐξάλειψη τῶν συναισθημάτων καὶ ἐρμηνεύει τὴν παρουσία τους ὡς κίνητρο ἢ ὄχημα γιὰ τὴν ἐνεργοποίηση καὶ λειτουργία τῆς λογικῆς (452B-C).⁹⁷

Καὶ στο *Περὶ ἀοργησίας*, παρατηροῦμε ὅτι ἡ ἐπιβολή τῆς λογικῆς στὴν οργή ἐρμηνεύεται ὡς ἀπόκτηση τῆς ἠθικῆς ἀρετῆς τῆς πραότητος. Συγκεκριμένα, ὁ ἐλλογος ἐλέγχος τῆς συνήθους σφοδρῆς καὶ παράφορης ροπῆς πρὸς τὸ θυμὸ περιγράφεται με τὸν ὅρο *πρᾶον*, ἀλλὰ καὶ τοὺς συνώνυμους ὅρους *μαλακότης*, *λειότης* καὶ *βάθος* (453B). Χαρακτηρίζεται ἀκόμη ὡς θεραπεία τοῦ θυμοειδούς τμήματος τῆς ψυχῆς: *τὸ θυμοειδὲς ὑπὸ λόγων τινῶν χρηστῶν θεραπευόμενον [...] οὕτως εὐήνιον καὶ ἀπαλὸν καὶ τῷ λόγῳ πρᾶον καὶ ὑπήκοον ἐποιήσω τὸν θυμόν* (453C). Ωστόσο, ὁ ὅρος αὐτός στο *Περὶ ἀοργησίας* διαφοροποιεῖται κάπως ἀπὸ τὴ διττὴ σημασία, ποὺ τοῦ ἀποδίδει ὁ Ἀριστοτέλης. Ἀφενὸς δηλώνει τὴ μετριοπαθὴ ἐκδήλωση τῆς οργῆς, ὅπως προκύπτει ἀπὸ τὶς παραινέσεις γιὰ μετριάσμι τῆς ἐντασης τῆς οργῆς, ἀφετέρου ἀντιστοιχεῖ σὲ παραδείγματα οργῆς ποὺ χρήζουν ἀποκλεισμοῦ ἀπὸ τὴ ζωὴ τοῦ ἀνθρώπου.⁹⁸

Τὰ ἀκραία ξεσπάσματα τῆς οργῆς οφείλονται σὲ ἀσήμαντα αἷτια, δηλαδὴ σὲ λανθασμένες κρίσεις τοῦ νοῦ, καὶ ἐπιπλέον ἐκδηλώνονται με μεγάλη σφοδρότητα καὶ βιαιότητα. Ἐνδεικτικὰ ἀναφέρονται περιπτώσεις οργιζομένων ποὺ ἀσκοῦν λεκτικὴ καὶ σωματικὴ βία σὲ φίλους καὶ οἰκογενειακὰ πρόσωπα (456E, 457A), ἀνθρώπων ποὺ ἐπιβάλλουν σκληρὲς τιμωρίες στοὺς δούλους τοὺς ὑπὸ τὸ κράτος τῆς οργῆς (459D, 460A, 463B), οργισμένων ποὺ περιπίπτουν σὲ φιλονικίες γιὰ ἀσήμαντους λόγους (460F, 462C), ἀκόμη καὶ ἀνθρώπων ποὺ οργίζονται με τὰ ζῶα (457A, 460F). Παραδείγματα, ὁμῶς, στα ὁποῖα νὰ δικαιολογεῖται ἡ ἐμφάνιση τοῦ θυμοῦ καὶ στα ὁποῖα ἡ ἀντίδραση τοῦ οργιζομένου νὰ μαρτυρᾷ τὴν ἀρετὴ τῆς πραότητος δὲ σημειώνονται.

Ἡ ἐστίαση στὶς ἀκραίες μορφές οργῆς καὶ ἡ συνεχὴς σύσταση ἐξάλειψής τῆς οφείλονται στο γεγονός ὅτι ὁ Πλούταρχος δὲν ἐπιδιώκει νὰ ἐκθέσει τὴ φιλοσοφικὴ τοῦ ἀποψη ἐπὶ τοῦ θυμοῦ, ἀλλὰ νὰ προτείνει τρόπους ἠθικῆς αὐτοβελτίωσης καὶ ἀποτροπῆς κοινωνικῶν προβλημάτων. Ἐτσι, ὁ ὅρος πραότητα ἰσοδυναμεῖ κυρίως με τὴν κατάσταση κατὰ τὴν ὁποία ὁ ἀνθρώπος δὲν οργίζεται, ὅταν δὲν πρέπει. Τὴν ἐμφαση αὐτὴ δικαιολογεῖ καὶ ὁ τίτλος τοῦ ἔργου. Ὡς ἐναλλακτικὸ ὅρο στὴν πραότητα ὁ Πλούταρχος χρησιμοποιεῖ τὴ λέξη «ἀοργησία» προσδίδοντάς τῆς, ὁμῶς, διαφορετικὴ

⁹⁷ Πλουτ. *Περὶ τῆς ἠθικῆς ἀρετῆς* 452B-C: *τῶν δὲ παθῶν παντάπασιν ἀναιρεθέντων, εἰ καὶ δυνατόν ἐστιν, ἐν πολλοῖς καὶ ἀργότερος ὁ λόγος καὶ ἀμβλύτερος, ὥσπερ κυβερνήτης πνεύματος ἐπιλείποντος [...] ὄρμημα τῷ λογισμῷ καὶ ὄχημα τὸ πάθος προστιθέντας.*

⁹⁸ Με τὴ διττὴ αὐτὴ σημασία ἐμφανίζεται ὁ ὅρος «πραότης» στοὺς *Βίους* τοῦ Πλουτάρχου. Βλ. Martin (1960).

σημασία από αυτήν του Αριστοτέλη.⁹⁹ Η αοργησία δεν ταυτίζεται με την έλλειψη οργής που ισοδυναμεί με πλήρη αναισθησία.¹⁰⁰ Αντιθέτως, αποκτά θετικό σημασιολογικό βάρος και αναφέρεται σε περιστασιακές καταστάσεις, όπου η οργή κρίνεται απλώς ακατάλληλη. Αλλά ούτε και με τη στωική απάθεια ταυτίζεται, διότι δεν αφορά σε μια μόνιμη συμπεριφορά χωρίς οργή, αλλά σε αποτροπή της οργής όποτε πρέπει.¹⁰¹

Συνοψίζοντας τις παρατηρήσεις μας, θα σημειώναμε ότι ο Πλούταρχος προτάσσει την πραότητα έναντι της οργιλότητας, μια μετριοπαθή δηλαδή στάση που ισοδυναμεί τόσο με τον ήπιο θυμό όσο και με την αποφυγή της οργής σε συγκεκριμένες περιστάσεις. Και στις δυο αυτές περιπτώσεις το θυμοειδές τμήμα της ψυχής επιδέχεται του ελέγχου της καλλιεργημένης λογικής.

1.3.4. Οι τρόποι αντιμετώπισης της οργής

Τις απόψεις του Πλουτάρχου για την αντιμετώπιση της οργής ενισχύουν οι μέθοδοι που προτείνει για τον έλεγχό της. Αυτές διακρίνονται σε δυο βασικές κατηγορίες: όσες αφορούν στην αντιμετώπιση της οργής κατά τα πρώτα στάδια εκδήλωσής της και όσες αφορούν στην αντιμετώπιση της οργιλότητας. Επιπλέον, θα μπορούσαν να διακριθούν σε επίπεδο θεωρίας και επίπεδο πράξης, όπως ακριβώς στη στωική τεχνική της *meditatio*, την οποία ο Πλούταρχος υιοθετεί και ενσωματώνει στο φιλοσοφικό του σύστημα. Είναι χαρακτηριστικό, ακόμη, πως οι προτάσεις του Πλουτάρχου παρουσιάζονται ως θεραπευτικές μέθοδοι (*ιατρεία*: 453C, 455E), κατά το πρότυπο της στωικής μεταφοράς.

Όσον αφορά στην αντιμετώπιση του περιστασιακού θυμού, ο Πλούταρχος δίδει πολύ μεγάλη σημασία στη διαχείριση των πρώτων αντιδράσεων. Ως ιδανικότερη μέθοδο γι' αυτήν προβάλλει τη σιγή και την απόκρυψη των παρεπόμενων σωματικών μεταβολών (454F, 455A, 455B, 455C, 456E, 457A). Αυτή η συμπεριφορά προϋποθέτει την αποφυγή οποιασδήποτε λεκτικής ή σωματικής βίας και περιγράφεται με τον όρο «ήσυχία». Έτσι εξασφαλίζεται η εσωτερικευμένη εμπειρία της οργής, μια μορφή συναισθήματος που δεν είναι επιβλαβής σύμφωνα με τις αντιλήψεις του φιλοσόφου.

Για τη μακροπρόθεσμη αποτροπή εμφάνισης της οργής εξαιτίας ασήμαντων λόγων, αλλά και για την αποφυγή των ακραίων κρίσεων οργής, ο Πλούταρχος στοχεύει

⁹⁹ Η λέξη αυτή εμφανίζεται μια φορά μόνο στο βιβλίο (464C: *αοργήτους*). Επίσης εντοπίζεται μια μόνον φορά ο συνώνυμος όρος «ἀμήνιτος» (464C: *ἀμήνιτον*).

¹⁰⁰ Αριστοτ. *Ηθικ. Εὐδ.* 1220b38, όπου ο όρος *αοργησία* αντικαθίσταται από τον όρο *ἀναλγησία*, δηλαδή αναισθησία.

¹⁰¹ Για την ερμηνεία του όρου «αοργησία» βλ. Laurenti – Indelli (1988) 23-28· Becchi 1999· Kidd & Waterfield (1969) 172-73. Οι Kidd & Waterfield αποδίδουν λανθασμένα στον όρο «αοργησία» τη σημασία της στωικής απάθειας.

στη βαθύτατη αιτία του προβλήματος: την «ασθένεια» της ψυχής. Συγκεκριμένα, επιχειρεί να μεταβάλλει τις πεποιθήσεις των ανθρώπων αναφορικά με την έννοια της αδικίας και τον τρόπο αποκατάστασης της τιμής. Όπως επισημαίνει ο Becchi, γι' αυτόν τον σκοπό ο φιλόσοφος υιοθετεί τις γνωστικές-λογικές θεραπευτικές μεθόδους των Στωικών.¹⁰²

Η αποφυγή της οργής μπορεί να επιτευχθεί, αν ο άνθρωπος μεταβάλλει τον τρόπο με τον οποίο αξιολογεί τις καταστάσεις. Ο Πλούταρχος αποδοκιμάζει αρχικά το σύστημα αξιών της κοινωνίας του περί αποκατάστασης της τιμής, θεωρώντας σπουδαιότερη τη «νίκη» επί του θυμού (457C-D).¹⁰³ Συνεπώς προτάσσει την υποτίμηση της απαξιωτικής συμπεριφοράς έναντι της βίαιης συναισθηματικής αντίδρασης.¹⁰⁴ Όπως ο Σενέκας, έτσι και ο Πλούταρχος επισημαίνει την ανάγκη αναζήτησης της πρόθεσης του αδικήσαντος και συνειδητοποίησης ότι οι άνθρωποι έχουν αδυναμίες (464A). Συγκεκριμένα προτείνει να μην χαρακτηρίζεται αμέσως μια πράξη ως εσκεμμένη περιφρόνηση, αλλά να διερευνάται αν οφείλεται σε άγνοια, ανάγκη, συναισθηματική φόρτιση, ατύχημα, αδυναμία, απεισκευσία (460D, 460F). Έναντι της οργής αντιπροτείνει, λοιπόν, καλοπροαίρετη διάθεση (*εύκολία*: 461A, 462A), απλότητα (*ἀφέλεια*: 461A), ευμένεια, πραότητα και αγάπη (464D). Η αλλαγή της νοοτροπίας προϋποθέτει μάλιστα τη συνειδητοποίηση ότι ο αδικήσας, εξαιτίας της αδυναμίας του, καταφρονείται περισσότερο απ' ό, τι ο αδικηθείς.

Εκτός από την αλλαγή των πεποιθήσεων και άρα των μελλοντικών αξιολογικών κρίσεων, ο Πλούταρχος τονίζει την ανάγκη μεταβολής της τιμωρητικής διάθεσης. Όπως και ο Σενέκας, δεν απορρίπτει εντελώς την επιβολή τιμωρίας, αλλά υποστηρίζει ότι πρέπει να τελεί υπό όρους και προϋποθέσεις. Συγκεκριμένα, καταδικάζει την επιβολή τιμωρίας από τους οργιζομένους και προτείνει τη μετάθεσή της, όταν πλέον έχει σβήσει το πάθος της οργής (459E, 459F). Με αυτόν τον τρόπο εξασφαλίζεται ότι η τιμωρία πραγματοποιείται μόνον για τον σωφρονισμό του αδικήσαντα κι όχι για την εκδίκησή του. Επιπλέον, πρόκειται για μια έλλογη τιμωρία, που επιβάλλεται με λογική και μέτρο (459B, 459E, 460B). Η αντίληψη αυτή του Πλουτάρχου ανακαλεί την αριστοτελική έννοια του πράου: *οὐ γὰρ τιμωρητικὸς ὁ πρᾶος, ἀλλὰ μᾶλλον συγγνωμονικὸς* (Αριστοτ. *Ἠθικ. Νικ.* 1126a).

Τέλος, παρατηρούμε ότι η μεταβολή των ανθρώπινων πεποιθήσεων διαδραματίζει καθοριστικό ρόλο όχι μόνο για την αποφυγή εκδήλωσης του άλογου συναισθήματος,

¹⁰² Becchi (2014) 73.

¹⁰³ 457C-D: *ἄρχομαι καταφρονεῖν τῶν λεγόντων «ἄνδρ' ἠδίκησας· ἄνδρ' ἀνεκτέον τόδε»; Καὶ «βαῖνε λάξ, ἐπὶ τραχήλου βαῖνε, καὶ πέλα χθονί».*

¹⁰⁴ Την απαρέγκλιτη σχέση οργής και φιλοτιμίας εντάσσει στο σύνολο του έργου του. Βλ. Alexiou (1999) 105, 113 για τη σχέση μεταξύ θυμού και φιλοτιμίας στους *Βίους* του Πλουτάρχου.

αλλά και για τη σταδιακή άμβλυνση της οργιλότητας. Αυτή επιτυγχάνεται μέσω της συχνής εφαρμογής των νέων αντιλήψεων και αποφυγής του θυμού, όταν παρουσιάζεται κάποιο αίτιο. Η συνήθεια μέσω της άσκησης καταλαμβάνει σημαντική θέση στο θεραπευτικό σύστημα του Πλούταρχου. Δεδομένου, όμως, ότι η οργή αποδίδεται όχι μόνο σε λανθασμένες αντιλήψεις, αλλά και στην «ασθενική» φύση της ψυχής, ο Πλούταρχος προτείνει επιπλέον ασκήσεις για την αλλαγή του ανθρώπινου βίου εν γένει. Συγκεκριμένα, προτάσσει τη λιτότητα ως στάση ζωής (461C, 461E-F), την εγκράτεια, την προσευχή, την αποχή από το ψεύδος (464A) με στόχο τη διαμόρφωση ενός ηθικού χαρακτήρα, στην ψυχή του οποίου κυριαρχεί η λογική. Σε αυτά προστίθεται η ανάγνωση βιβλίων των φιλοσόφων και βασιλέων, οι οποίοι αποτελούν εξαιρετικά παραδείγματα πραότητας (457E).

1.4. Συγκριτική αποτίμηση των απόψεων Σενέκα και Πλουτάρχου

Από την προηγηθείσα μελέτη των δύο φιλοσοφικών θεωριών της οργής αναδεικνύονται ουσιώδεις αναλογίες και αξιοσημείωτες διαφορές. Οι καταφανείς διαφοροποιήσεις των δυο έργων οφείλονται κυρίως στο ότι οι συγγραφείς τους ανήκουν σε διαφορετικές φιλοσοφικές σχολές. Από την άλλη πλευρά, οι ομοιότητες μπορούν να αποδοθούν είτε στην απλή σύγκλιση ορισμένων αντιλήψεων είτε στην επίδραση της στωικής ή σενέκειας θεωρίας στο έργο του Πλουτάρχου.

Η βασική διαφορά του Σενέκα και του Πλουτάρχου έγκειται στον προσδιορισμό της φύσης του συναισθήματος. Ο Σενέκας ως στωικός φιλόσοφος αντιλαμβάνεται το συναίσθημα ως ένα είδος λογικής σκέψης-πεποίθησης, ενώ ο Πλούταρχος ως πλατωνιστής με ενδιαφέρον και για τις περιπατητικές αντιλήψεις αποδέχεται την οργή ως ένα είδος ασυνείδητης, παθητικής αντίδρασης της ψυχής. Παρόλα αυτά και οι δυο φιλόσοφοι ορίζουν την οργή, υιοθετώντας τον τυπικό αριστοτελικό ορισμό της οργής. Η οργή ορίζεται από τον Αριστοτέλη ως όρεξη της ψυχής προερχόμενη από το άλογο τμήμα της. Ο Πλούταρχος αποδέχεται τη γένεση της οργής από το άλογο τμήμα της ψυχής κι έτσι διατηρεί τη σημασία του όρου «ὄρεξις» στον ορισμό του. Συγχρόνως, χρησιμοποιεί τον εναλλακτικό όρο «ἐπιθυμία», καθώς η άλογη όρεξη αποτελεί ένα είδος επιθυμίας (δεδομένου ότι προέρχεται από το άλογο τμήμα της ψυχής που διακρίνεται σε θυμοειδές και επιθυμητικό). Ο Σενέκας, όμως, προσδίδει νέο σημασιολογικό βάρος στον όρο «ὄρεξις». Ο αντίστοιχος λατινικός όρος *cupiditas* φέρει αρχικά τη σημασία μιας έλλογης επιθυμίας, καθώς το συναίσθημα αποτελεί ένα είδος λογικής κρίσης. Παράλληλα, όμως, νοείται ως άλογη επιθυμία υπό την έννοια ότι συνιστά μια εσφαλμένη λογικά και ηθικά κρίση.

Ως αίτιο της οργής τόσο ο Αριστοτέλης όσο και ο Πλούταρχος αντιλαμβάνονται το εξωτερικό ερέθισμα της περιφρόνησης. Απεναντίας, ο Σενέκας διακρίνει ως ικανό αίτιο γένεσης του συναισθήματος το εξωτερικό ερέθισμα της αδικίας ή βλάβης (*iniuria, nocere*), στο οποίο περιλαμβάνονται και οι περιπτώσεις περιφρόνησης. Το εξωτερικό ερέθισμα προκαλεί σύμφωνα με τον Αριστοτέλη την επιθυμία για δράση και συγκεκριμένα για ανταποδοτική τιμωρία. Το στοιχείο αυτό συμπεριλαμβάνουν στους ορισμούς τους και ο Σενέκας και ο Πλούταρχος, προβάλλοντας με αυτόν τον τρόπο το γεγονός ότι το συναισθήμα ορίζεται βάσει του αξιακού συστήματος της κοινωνίας των συγγραφέων. Σύμφωνα με αυτό, η αναμενόμενη αντίδραση σε οποιαδήποτε μορφή περιφρόνησης ήταν η βιαιότητα και η εκδικητική διάθεση. Συγχρόνως το εξωτερικό ερέθισμα προκαλούσε τη μεταβολή της ψυχικής κατάστασης, με αποτέλεσμα το συναισθήμα της οργής να ταυτίζεται και με την εξωτερική συμπεριφορά του οργιζομένου.

Αξιοσημείωτος είναι ακόμη ο τρόπος με τον οποίο οι δυο φιλόσοφοι προσδιορίζουν τη σχέση της οργής με τη λογική και κατ' επέκταση την ηθική. Τόσο ο Σενέκας όσο και ο Πλούταρχος θεωρούν πως η εκδήλωση της οργής μαρτυρά την απουσία ορθού λόγου. Στο έργο του Σενέκα, η αντίληψη αυτή προκύπτει από το γεγονός ότι η αξιολογική κρίση του εξωτερικού ερεθίσματος μπορεί να είναι εσφαλμένη ή ακόμη από το γεγονός ότι η απόφαση για ανταποδοτική τιμωρία αντίκειται στον ορθό λόγο. Κι αυτό διότι σύμφωνα με το στωικό σύστημα αξιών, η ορθή λογική ισοδυναμεί με τη μεγαλοψυχία, την επιεική δηλαδή συμπεριφορά απέναντι στην εγγενή ανθρώπινη αδυναμία, καρπός της οποίας είναι συχνά η αδικία. Υπό αυτήν την έννοια μάλιστα, ο Σενέκας αντιστοιχίζει τον ορθό λόγο με τις ηθικές αρετές και την οργή με τα ηθικά ελαττώματα.

Στη θεωρία του Πλουτάρχου η οργή συνδέεται με την απουσία ορθού λόγου, διότι προέρχεται από το άλογο τμήμα της ψυχής, το οποίο διαχωρίζεται εντελώς από το λογικό. Εκτός αυτού, στις περιπτώσεις οργής που αναφέρει ο Πλούταρχος, ο ορθός λόγος απουσιάζει λόγω της εσφαλμένης πεποίθησης των οργιζομένων ότι πρέπει να ανταποδώσουν την αδικία που υπέστησαν. Έτσι, ο οργιζόμενος παραδίδεται στην ακούσια αντίδραση του θυμοειδούς της ψυχής του σε βαθμό, ώστε να εκδηλώνει βίαιη συμπεριφορά. Η απουσία ορθού λόγου, συνδέεται επίσης με μια γενικότερη ηθική αδυναμία (*ἀσθένεια*) του οργιζομένου, δηλαδή με την κατίσχυση στην ψυχή του πολλών ηθικών ελαττωμάτων. Όπως υποστηρίζει ο Πλούταρχος, αυτά τα ελαττώματα καθορίζουν τον χαρακτήρα του ανθρώπου και τον καθιστούν πιο επιρρεπή στην αδυναμία ελέγχου της λογικής.

Γίνεται, λοιπόν, φανερό πως οι δύο φιλόσοφοι συνδέουν την κυριαρχία του ορθού λόγου με την επικράτηση της ηθικής αρετής και την αντιδιαστέλλουν με τις βίαιες εκδηλώσεις της οργής. Εντούτοις, ο Πλούταρχος θεωρεί δυνατή τη συνύπαρξη του συναισθήματος και της ορθής λογικής: η καλλιέργεια του ορθού λόγου συνεπάγεται τον έλεγχο του θυμοειδούς τμήματος της ψυχής από το λογικό κατά την εμφάνιση του συναισθήματος. Ο Σενέκας, όμως, ταυτίζει την ορθή λογική με την τέλεια απουσία της οργής. Μία ακόμη ουσιαστική διαφοροποίηση του Πλουτάρχου είναι ότι δε θεωρεί την οργή ηθικό ελάττωμα, όπως ο Σενέκας. Ελάττωμα για εκείνον αποτελεί η οργιλότητα, δηλαδή η μόνιμη έξη του ανθρώπου στις εκρήξεις οργής άνευ αιτίας.

Η παραπάνω διαφοροποίηση καθορίζει και την αντίληψη των δυο φιλοσόφων για την αντιμετώπιση της οργής. Ο Σενέκας προτάσσει το δόγμα της απάθειας, τον πλήρη δηλαδή αφανισμό των συναισθημάτων από τη ζωή του ανθρώπου. Ο Πλούταρχος, όμως, είναι θιασώτης της μετριοπάθειας (πραότητας), του ελέγχου δηλαδή του θυμοειδούς τμήματος από το λογικό χωρίς αυτό να συνεπάγεται απαραίτητως την εξάλειψη της οργής. Η παρέμβαση της λογικής μπορεί να επηρεάσει την εκδήλωση της οργής είτε ανακόπτοντας την εμφάνισή της είτε μετριάζοντας τη σφοδρότητά της. Επιπλέον η μετριοπάθεια αντιστοιχεί και στην ηθική αρετή της πραότητας, η οποία εξασφαλίζει την απαλλαγή από τις ακραίες εκρήξεις θυμού.

Όσον αφορά στις προτεινόμενες μεθόδους για αντιμετώπιση της οργής, η συνεξέταση των δυο έργων αποκαλύπτει την κοινή τεχνική που οι δύο φιλόσοφοι χρησιμοποιούν: τη μέθοδο της *meditatio* (θεωρία και πράξη). Σε ένα πρώτο δηλαδή επίπεδο, παρακινούν για αλλαγή της νοοτροπίας μέσω της υιοθέτησης των θεωρητικών τους απόψεων. Σε ένα δεύτερο επίπεδο, προτείνουν την εξάσκηση με τη συχνή εφαρμογή της θεωρίας. Χαρακτηριστικά, αμφότεροι προτείνουν την υποτίμηση της αδικίας ή προσβολής και την αντικατάσταση της φιλοτιμίας από τις αρετές της επιείκειας, της φιλανθρωπίας και της ευμένειας. Και οι δυο φιλόσοφοι απορρίπτουν, ακόμη, την επιβολή ανταποδοτικής τιμωρίας θεωρώντας τη ως ηθικά επιλήψιμη πράξη. Αντ' αυτής προτείνουν μια τιμωρία, της οποίας ο στόχος θα είναι θεραπευτικός κι όχι εκδικητικός. Θα επιβάλλεται μάλιστα, άνευ οργής και μόνον στις περιπτώσεις που θα χρειάζεται ο σωφρονισμός του αδικήσαντα. Αναφορικά με την ήδη εκδηλωθείσα οργή κοινή είναι η άποψή τους για επιβολή στα εξωτερικά γνωρίσματα που αποκαλύπτουν το συναίσθημα. Με αυτόν τον τρόπο υποστηρίζουν ότι μπορεί να μεταβληθεί σταδιακά η εσωτερική διάθεση και να μετριαστεί ή να εξαλειφθεί η οργή. Ιδιαίτερος σημαντικός είναι, τέλος, και για τον Σενέκα και τον Πλούταρχο η διάπλαση ενός ηθικού χαρακτήρα μέσω της εγκράτειας, της λιτότητας, της ηρεμίας και άλλων παρόμοιων συμπεριφορών.

2. EXEMPLA VIRTUTIS AUT MALORUM

Η θεραπεία του ανθρώπου από το συναίσθημα της οργής, είτε μέσω του μετριασμού της είτε μέσω της εξάλειψής της, αποτέλεσε ένα φλέγον θεωρητικό ζήτημα για τον Πλούταρχο και τον Σενέκα, όπως διαφάνηκε από το πλήθος των θεραπευτικών μέσων που προτείνουν. Ανάμεσα σε αυτά, στο έργο του Πλουτάρχου συνιστάται η ανάγνωση των έργων και των λόγων φιλοσόφων, βασιλέων και τυράννων, όπου καταγράφονται παραδείγματα (exempla) ανθρώπων που μπόρεσαν να κατανικήσουν την οργή τους (457E). Τη μέθοδο αυτή εφαρμόζει εκτεταμένα και ο ίδιος ο Πλούταρχος στο έργο του, αφού οι φιλοσοφικές του ιδέες πλαισιώνονται από έναν μεγάλο αριθμό θετικών και αρνητικών παραδειγμάτων.

Όμοια τακτική ακολουθεί και ο Σενέκας προτείνοντας την παρατήρηση παραδειγμάτων του παρελθόντος για την κατανόηση κάθε πλευράς της φιλοσοφικής θεωρίας του. Με τη χρήση των παραδειγμάτων οι δυο φιλόσοφοι εγγράφονται σε μια μακρά λογοτεχνική και πολιτισμική παράδοση, δεδομένου ότι τα παραδείγματα, δηλαδή η αφήγηση ή απλή αναφορά στα λεγόμενα και τις πράξεις προσώπων του παρελθόντος ή παρόντος, αποτελούσαν αναπόσπαστο κομμάτι της λογοτεχνίας, της παιδείας και της κοινωνικής ζωής Ελλήνων και Ρωμαίων.¹⁰⁵

Οι αρχαίοι συγγραφείς κάθε γραμματειακού είδους συμπεριελάμβαναν συχνά στο έργο τους τις πράξεις ή τους λόγους διαφόρων προσώπων του παρελθόντος. Τα παραδείγματα αυτά μπορούσαν να είναι ιστορικά, να αντλούνται δηλαδή από την ιστορία, ή μυθολογικά, προερχόμενα από την ποίηση.¹⁰⁶ Η χρήση παραδειγματικών ιστοριών γνώρισε μάλιστα μεγάλη άνθηση στην Ελληνιστική εποχή, καθώς επίσης και στη Ρωμαϊκή περίοδο.¹⁰⁷ Την ευρεία διάδοσή τους εκείνη την περίοδο μαρτυρά και η συγγραφή συλλογικών καταλόγων με θετικά και αρνητικά παραδείγματα.¹⁰⁸ Επιπλέον, αυτά αποτελούσαν αναπόσπαστο τμήμα της εκπαίδευσης στην αρχαιότητα. Συγκεκριμένα, στις ρητορικές ασκήσεις εικονικών δικών (στις “declamationes”), οι μαθητές καλούνταν να υπερασπιστούν ή να καταδικάσουν πρόσωπα του παρελθόντος, ανακαλώντας και αξιολογώντας το θετικό ή αρνητικό παράδειγμά τους.¹⁰⁹ Και η

¹⁰⁵ Για έναν αντιπροσωπευτικό ορισμό του παραδείγματος βλ. Quint. *Inst.* 5.11.6: *rei gestae aut gestae utilis ad persuadendum id quod intenderis commemoratio*.

¹⁰⁶ Lausberg (1998) 197.

¹⁰⁷ Για τη χρήση των παραδειγμάτων σε διάφορα γραμματειακά είδη βλ. Morgan (2007) 12-24.

¹⁰⁸ Ο Mayer (1991) 146 αναφέρει τις συλλογές του Υγίνου, του Varro, του Nepo, του Pomponius Rufus. Χαρακτηριστικότερο είναι το έργο του Βαλέριου Μάξιμου *Factorum et Dictorum memorabilium libri IX*, στο οποίο τα παραδείγματα ταξινομούνται βάσει της αρετής ή του ηθικού ελαττώματος που αντιπροσωπεύουν. Για τον Βαλέριο Μάξιμο βλ. Morgan (2007) 125-53.

¹⁰⁹ Bonner (1977) 277-87· Maurice (2013) 82-89.

ευρύτερη, όμως παιδεία των Ρωμαίων βασιζόταν στην έννοια του παραδείγματος, δεδομένου ότι η συμπεριφορά των ενηλίκων αναμενόταν να αποτελέσει πρότυπο για τους νέους τόσο στο πλαίσιο του οίκου όσο και στον στρατιωτικό και πολιτικό βίο.¹¹⁰

Η διάδοση και χρήση των παραδειγμάτων σε όλους τους παραπάνω τομείς του ανθρώπινου βίου μαρτυρά τη λειτουργική σημασία τους. Μια από τις βασικότερες λειτουργίες των παραδειγμάτων ήταν η χρήση τους ως προτύπων για την υιοθέτηση συγκεκριμένων ηθικών αξιών, όπως αυτές είχαν διαμορφωθεί βάσει των ιστορικών και κοινωνικών συνθηκών. Έτσι, πρόσωπα του παρελθόντος (ιστορικά και μυθολογικά) είχαν καθιερωθεί ως εκπρόσωποι συγκεκριμένων αρετών ή ελαττωμάτων και ανακαλούνταν χάριν προτροπής ή αποτροπής. Αλλά και πρόσωπα του παρόντος λειτουργούσαν ως παραδείγματα προς μίμηση ή αποφυγή, ανάλογα με τη συμμόρφωσή τους ή μη στις παραδοσιακές αξίες.¹¹¹ Επιπροσθέτως, μια από τις πρωταρχικές λειτουργίες των παραδειγμάτων ήταν η χρήση τους ως μέσων πειθούς. Όπως αναφέρει χαρακτηριστικά ο Αριστοτέλης (*Ρητορική* 1393a20-1394a), τα λογικά μέσα πειθούς (*έντεχνες πίστεις*) διακρίνονταν στον ρητορικό συλλογισμό (*ένθύμημα*) και στη ρητορική επαγωγή, δηλαδή το παράδειγμα (*παράδειγμα*).¹¹² Η λειτουργία αυτή βασιζόταν στην έννοια της ομοιότητας που έφερε το πρόσωπο της παραδειγματικής ιστορίας (*illustrans*) με την περίπτωση για την οποία χρησιμοποιείτο (*illustrandum*). Τέλος, τα παραδείγματα αξιοποιήθηκαν ενίοτε ως μέσα διακόσμησης του λόγου, ως εκφραστικά μέσα για την ωραιοποίηση του λόγου (*ἀρεταὶ τῆς λέξεως/ virtutes elocutionis, κόσμος/ ornatus*).¹¹³

Στην ανάλυση που έπεται, μελετάμε τον ρόλο του *exemplum* στο φιλοσοφικό έργο του Σενέκα και του Πλουτάρχου. Επισημαίνουμε τις βασικές λειτουργίες των παραδειγμάτων τους, καθώς επίσης την τεχνική που οι δυο φιλόσοφοι ακολουθούν στην οργάνωση, περιγραφή και επιλογή των συγκεκριμένων παραδειγμάτων. Πριν, όμως, από την κύρια αυτή ανάλυση, κρίνουμε σκόπιμη την αναφορά πρωτίστως στις απόψεις του Σενέκα και του Πλουτάρχου για τη σημασία των παραδειγμάτων εν γένει. Δευτερευόντως, παραθέτουμε μια σύντομη ανάλυση των παραδειγμάτων που

¹¹⁰ Mayer (1991) 143-46. Αναφέρεται συγκεκριμένα στην παραδειγματική συμπεριφορά του *paterfamilias* (*domesticum exemplum*), καθώς επίσης στους θεσμούς *contubernium* και *tirocinium fori*. Το *contubernium* σήμαινε ότι ο νέος στρατιώτης ζούσε μαζί με έναν στρατηγό από τον οποίο διδασκόταν το στρατιωτικό ήθος, ενώ το *tirocinium fori* δήλωνε τη συνοδεία διάσημων πολιτικών από νέους, οι οποίοι μάθαιναν κοντά τους την τέχνη του λόγου.

¹¹¹ Αριστοτ. *Ρητ.* 1356b5, 1393a28.

¹¹² Αυτόν τον ρόλο επισημαίνει και ο Κοϊντιλιανός στον ορισμό του *exemplum* (Quint. *Inst.* 5.11.6): *ad persuadendum*.

¹¹³ Για όλες τις παραπάνω λειτουργίες βλ. Demoen (1997) 129-33.

απαντώνται στην προγενέστερη του Σενέκα και Πλούταρχου φιλοσοφική παράδοση περί οργής.

2.1. Οι θεωρητικές απόψεις του Σενέκα και του Πλούταρχου για το *exemplum*

Η αναγνώριση από τον Σενέκα και τον Πλούταρχο της σπουδαιότητας των παραδειγμάτων διαπιστώνεται από τη θεωρητική τους ενασχόληση με αυτό το ζήτημα. Χαρακτηριστικά, στο έργο του Σενέκα βρίσκουμε πλήθος ιδεών για τη σημασία των παραδειγμάτων. Στην *Ep.* 6.5 ο Σενέκας αναφέρει ότι «το φιλοσοφικό ταξίδι είναι μακρύ μέσω των δογμάτων, αλλά σύντομο και εύκολο με τη χρήση παραδειγμάτων».¹¹⁴ Όσον αφορά στο είδος των παραδειγμάτων που προτάσσει ο φιλόσοφος πρόκειται για ιστορικά ή μυθολογικά παραδείγματα του παρελθόντος, τα οποία θεωρεί πως μπορούν να λειτουργήσουν ως έμπνευση και ενθάρρυνση για την ηθική αυτοβελτίωση.¹¹⁵ Ως παραδείγματα εκλαμβάνονται ακόμη άσημα πρόσωπα του παρόντος, τα οποία είχαν άμεση και έντονη απήχηση στο σύγχρονο αναγνωστικό κοινό του Σενέκα.¹¹⁶ Η επιλογή των παραδειγμάτων αυτών υποδηλώνει την προσπάθεια του Σενέκα να δημιουργήσει σύνδεσμο επικοινωνίας με τους συγχρόνους του, ενώ παράλληλα εξυπηρετεί τον στόχο του φιλοσόφου για υπόδειξη των κατάλληλων ή μη προτύπων προς μίμηση ή αποφυγή. Μέσω αυτών των παραδειγμάτων, ο φιλόσοφος εξαίρει επιπλέον τη δυνατότητα κάθε ανθρώπου να γίνει παράδειγμα προς ωφέλεια των άλλων (*Ep.* 98.13: *simus inter exempla*).¹¹⁷

Ο Πλούταρχος επίσης αναγνωρίζει τις ίδιες λειτουργίες στα παραδείγματα. Αρχικά, υπερτονίζει τον ρόλο τους στην ηθική διαπαιδαγώγηση των ανθρώπων με αναφορές τόσο στους *Παραλλήλους Βίους* όσο και στα *Ηθικά*. Ενδεικτικά, στον *Αιμίλιο Παύλο* (1.1-5) ως βασικό στόχο του ορίζει την προτροπή για μίμηση των αρετών, που αποδίδονται σε ιστορικά πρόσωπα, και αποφυγή των ελαττωμάτων τους, έτσι ώστε να επιτευχθεί «ἐπανόρθωσις ἡθῶν».¹¹⁸ Αντίστοιχα, στα *Ηθικά* του και συγκεκριμένα στο

¹¹⁴ Sen. *Ep.* 6.5: *longum iter est praecepta, breve et efficax per exempla*.

¹¹⁵ Βλ. Sen. *Ep.* 24.4-9; 52.7-8; 88.7.

¹¹⁶ Sen. *Ep.* 83.13: *nec semper confugiamus ad vetera* (ας μην καταφεύγουμε πάντοτε στα παλαιότερα παραδείγματα). Η άποψη του Σενέκα ταυτίζεται με τα είδη των παραδειγμάτων που ορίζει ο Κοϊντιλιανός σε *Inst.* 12.4.1: *in primis vero abundare debet orator exemplorum copia cum veterum tum etiam novorum, adeo ut non ea modo, quae conscripta sunt histories aut sermonibus velut per manus tradita quaeque cotidie aguntur debeat nosse verum ne ea quidem, quae sunt a clarioribus poetis ficta, negligere* (αρχικά, ο ρήτορας οφείλει να είναι εφοδιασμένος με άφθονα παραδείγματα, όχι μόνον παλαιότερα αλλά και νεότερα. Επίσης, οφείλει να γνωρίζει όχι μόνον τα παραδείγματα που καταγράφονται στην ιστορία ή παραδίδονται από την προφορική παράδοση, αλλά και όσα διαδίδονται καθημερινά. Ακόμη οφείλει να μην αγνοεί τα μυθολογικά παραδείγματα που έχουν πλάσει οι διασημότεροι ποιητές).

¹¹⁷ Για τις θεωρητικές απόψεις του Σενέκα επί των παραδειγμάτων βλ. Mayer (1991) 147-52, 165-69· Turpin (2008) 365-73· Dressler 2012.

¹¹⁸ Πλουτ. *Αιμίλιος Παύλος* 1.1-5: *ὥσπερ ἐν ἐσόπτρῳ τῇ ἱστορίᾳ πειρώμενος ἁμῶς γε πως κοσμεῖν καὶ ἀφομοιοῦν πρὸς τὰς ἐκείνων ἀρετὰς τὸν βίον [...]* ἡμεῖς δε τῇ περὶ τὴν ἱστορίαν διατριβῇ καὶ τῆς γραφῆς τῇ

Περὶ παίδων ἀγωγῆς (14B), συζητώντας την ιδανική στάση των παιδιών απέναντι στο πάθος της οργής, δίδει συγκεκριμένα παραδείγματα χάριν μιμήσεως ή αποφυγής, όπως και ο ίδιος αναφέρει (*χαλεπὰ δὲ ταῦτα καὶ δυσμίμητα*). Απώτατος στόχος του είναι η ηθική διαπαιδαγώγηση, αλλά και η εφαρμογή αυτής της πρακτικής ηθικής στον βίο (*τούτοις παραδείγμασι χρωμένοις τὸ πολὺ τῆς ἀκρατοῦς καὶ μαινομένης ὑφαιρεῖν ὀργῆς*). Επιπλέον, σε αυτά τα παραδείγματα αποδίδει τον ρόλο της πειθούς και καλύτερης κατανόησης των φιλοσοφικών ιδεών (*ἐστὶ δ' ἐπὶ παραδειγμάτων γνωριμότερα*). Τέλος, όπως και ο Σενέκας, προβάλλει τη σημασία του παραδείγματος ανθρώπων εν ζωή για την ηθική διαπαιδαγώγηση των παιδιών (*Περὶ παίδων ἀγωγῆς* 13D, 14A).

2.2. Το *exemplum* στη φιλοσοφική παράδοση περί οργής

Ο διδακτικός και συμβουλευτικός ρόλος των παραδειγμάτων αποτέλεσε καθοριστικό παράγοντα για την παρουσία τους σε έργα περί οργής, που αποσκοπούσαν να πείσουν με ποιους τρόπους μπορούσε να επιτευχθεί η σωστή διαχείριση του συναισθήματος. Τυπικά παραδείγματα για το πάθος της οργής εντοπίζονται, αρχικά, σε δυο παλαιότερα έργα από αυτά του Σενέκα και του Πλουτάρχου, στη διατριβή του Φιλοδήμου *Περὶ ὀργῆς* και στην πραγματεία του Κικέρωνα *Tusculanae Disputationes* IV.¹¹⁹ Δεδομένης της ευρείας χρήσης της μεθόδου των παραδειγμάτων, η μελέτη τους στα δυο προαναφερθέντα έργα δεν βασίζεται στην υπόθεση πιθανής επίδρασης στον Σενέκα και στον Πλούταρχο. Ωστόσο έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον, καθώς στα δυο έργα απαντώνται κλασικά *exempla* περί οργής. Επιπλέον, με την εξέταση της μεθόδου σε αυτά τα έργα θα αναδείξουμε τον σημαντικό ρόλο των παραδειγμάτων του Σενέκα και του Πλουτάρχου και την ιδιότυπη μεθοδολογία που οι φιλόσοφοι αυτοί ακολουθούν.

Στην ηθική πραγματεία του Φιλοδήμου *Περὶ ὀργῆς* εντοπίζουμε έναν μικρό αριθμό παραδειγμάτων, τα οποία αναφέρονται απλώς επιγραμματικά. Τα παραδείγματα

συνηθεία παρασκευάζομεν ἑαυτοὺς, τὰς τῶν ἀρίστων καὶ δοκιμωτάτων μνήμας ὑποδεχομένους ἀεὶ ταῖς ψυχαῖς. Εἴ τι φαῦλον ἢ κακὴν ἢ ἀγεννὲς αἰ τῶν συνόντων ἐξ ἀνάγκης ὁμιλίας προσβάλλουσιν, ἐκκρούειν καὶ διωθεῖσθαι πρὸς τὸ κάλλιστα τῶν παραδειγμάτων.

¹¹⁹ Στη διατριβή του Φιλοδήμου (1^{ος} αι. π.Χ.) καταγράφεται η επικούρεια θεωρία περί οργής, σύμφωνα με την οποία υπάρχουν δύο είδη του συγκεκριμένου πάθους: η φυσική και η κενή οργή. Η φυσική οργή είναι το συναίσθημα που έχουν όλοι οι άνθρωποι εκ φύσεως, το οποίο εκδηλώνεται όταν υπονομεύεται η ασφάλεια του ανθρώπινου βίου. Με αυτό το πάθος ο άνθρωπος επιδιώκει την τιμωρία του αδικήσαντα για να αποκαταστήσει την ασφάλειά του κι όχι για να αντλήσει ηδονή από την ανταπόδοση του κακού. Υπό αυτήν την έννοια η φυσική οργή κρίνεται θεμιτή στην επικούρεια ιδεολογία. Από την άλλη πλευρά η κενή οργή θεωρείται αξιόμεμπτη, γιατί εκδηλώνεται με βίαιο τρόπο και σε περιπτώσεις που το εν λόγω συναίσθημα κρίνεται ακατάλληλο. Για αυτόν τον λόγο, ο Φιλόδημος προτείνει την εξάλειψη της κενής οργής, αλλά τη διατήρηση της φυσικής οργής. Βλ. Tsouna 2011.

Στην πραγματεία *Tusculanae Disputationes*, ο Κικέρων (1^{ος} αι. π. Χ.) προτείνει τη στωική απάθεια ως την ιδανική στάση απέναντι σε κάθε αρνητικό ερέθισμα. Ανάμεσα στα άλλα συναισθήματα αξιολογεί και αυτό της οργής, υιοθετώντας τη στωική διδασκαλία και αντιπαρatiθέμενος στην περιπατητική θεωρία. Βλ. Graver 2007.

αυτά χρησιμοποιούνται προς διασαφήνιση ορισμένων αντιλήψεων της φιλοδήμειας θεωρίας. Ειδικότερα, η άποψη ότι οι οργιζόμενοι συμπεριφέρονται άλογα απομεινόμενοι τη θεϊκή οργή επιβεβαιώνεται με κλασικά μυθολογικά παραδείγματα ακραίων εκρήξεων οργής, όπως των υιών του Οιδίποδα και των υιών του Πέλοπα ή του Πλεισθένη (XIV 1-14).¹²⁰ Επίσης, το γεγονός ότι η οργή ενίοτε προκαλείται για ασήμαντους λόγους και προς αθώους ανθρώπους οδηγεί τον Φιλόδημο στον συσχετισμό της ανθρώπινης οργής με τη θεϊκή μανία ορισμένων μυθολογικών παραδειγμάτων (οργή της Λητώ με τη Νιόβη και του Διονύσου με την κόρη του Κάδμου: XVI 20-40).¹²¹

Ο Φιλόδημος υποστηρίζει ακόμη ότι οι βίαιες εκδηλώσεις της οργής αποκαλύπτουν την ασθένεια της ανθρώπινης ψυχής. Ως χαρακτηριστικά παραδείγματα αναφέρει τον Αχιλλέα (τὸν Σοφοκλέους Ἀχιλλέα), αλλά και τον Αλέξανδρο, του οποίου οι συνεχείς εκρήξεις της οργής τον έκαναν να ομοιάζει με λιοντάρι (XVIII 20-30). Αναφορικά με το παράδειγμα του Αχιλλέα, πρόκειται για μια ιστορία που παραδίδεται στο σατυρικό δράμα του Σοφοκλή *Σύνδειπνοι*. Σε αυτό, ο ήρωας παρουσιάζεται να οργίζεται, επειδή ο Αγαμέμνονας δεν τον προσκάλεσε στο δείπνο του.¹²² Το περιστατικό αυτό ανακαλεί το κλασικό παράδειγμα της μήνιδος (οργής) του Αχιλλέα εναντίον του Αγαμέμνονα, όπως καταγράφεται στην *Ιλιάδα*. Η οργή του Αχιλλέα ήταν το βασικό θέμα του ομηρικού έπους (του αρχαιότερου λογοτεχνικού κειμένου της δυτικής παράδοσης), μέσω του οποίου καθιερώθηκε ως το κατεξοχήν γνώρισμα του ήρωα.¹²³ Ο Φιλόδημος, αν και δεν αναφέρεται στο κλασικό παράδειγμα περί οργής, προβάλλει τον στερεοτυπικό οργίλο χαρακτήρα του Αχιλλέα με ένα λιγότερο δημοφιλές περιστατικό.

¹²⁰ Με την αναφορά στους υιούς του Οιδίποδα, ο Φιλόδημος υπαινίσσεται τον πόλεμο μεταξύ των δυο αδελφών Ετεοκλή και Πολυνείκη στη Θήβα (βλ. Αισχύλ. *Έπτ. Θήβ.*, Grimal [1958] 149, 385-86). Η οργή των υιών του Πέλοπα ήταν επίσης ένα από τα κλασικά παραδείγματα για τη φθοροποιό επίδραση της οργής. Ειδικότερα ο Ατρέας οργισμένος με τον αδελφό του, τον Θυέστη, σκότωσε τα παιδιά εκείνου και τα παρέθεσε σε δείπνο (Grimal [1958] 59-60, 458). Όπως παρατηρεί ο Indelli (1988) 169, το συγκεκριμένο exemplum εντοπίζεται στην *Ωδή* 1.16.16-21 του Ορατίου, της οποίας βασικό θέμα είναι η ira humana (*irae Thyesten exitio gravi / stravere*). Τέλος, γίνεται αναφορά στην οργή των υιών του Πλεισθένη, δηλαδή στη διαμάχη Αγαμέμνονα και Μενελάου.

¹²¹ Για το επεισόδιο της Νιόβης βλ. *Ώ.* 24.602-09· Grimal (1958) 317. Η Νιόβη υπερηφανευόταν για τα δώδεκα παιδιά της, ισχυριζόμενη πως ήταν ανώτερη από την Λητώ, η οποία είχε μόνον τον Απόλλωνα και την Άρτεμη. Η Λητώ οργισμένη εκδικήθηκε τη Νιόβη θανατώνοντας όλα τα παιδιά της. Για την ιστορία των θυγατέρων του Κάδμου βλ. Εὐρ. *Βάκχ.* 26-29· Grimal [1958] 20-21. Ο Διόνυσος οργίστηκε με την κόρη του Κάδμου Αγαυή, επειδή είχε συκοφαντήσει την αδελφή της και μητέρα του Σεμέλη. Συγκεκριμένα διέσπειρε την ψευδή φήμη ότι η Σεμέλη κατακραυνώθηκε από τον Δία, διότι τον απάτησε. Η οργή του Διονύσου προς το πρόσωπο της Σεμέλης εκφράστηκε με την εκδίκησή του: η Αγαυή καταλήφθηκε από βακχική μανία και κατακρεούργησε τον υιό της Πενθέα.

¹²² Fr. 562-571 Radt = 138-142, 145-147, 151 Nauck². Βλ. Indelli (1988) 181-83.

¹²³ Βλ. το κλασικό πλέον βιβλίο του Muellner (2004) για την οργή του Αχιλλέα. Στο έργο του Φιλοδήμου το κλασικό παράδειγμα της αχίλλειας μήνιδος αποσιωπάται. Παρόλα αυτά, ο φιλόσοφος υπαινίσσεται το περιστατικό παραθέτοντας τον πρώτο στίχο της *Ιλιάδας*, όταν επισημαίνει τις καταστρεπτικές συνέπειες της οργής (XXIX: *μήνιν ἄειδε... ἥ μιν Ἀχαιοὶς ἄλγεα ἔθηκε*).

Εκτός από την προαναφερθείσα λειτουργία της διασαφήνισης, ένα από τα παραδείγματα του Φιλοδήμου αξιοποιείται ως μέσο πειθούς. Το παράδειγμα του Αλεξάνδρου συγκεκριμένα χρησιμοποιείται για ενίσχυση της επικούρειας άποψης κατά την οποία είναι φυσικό να οργίζεται και ο σοφός άνθρωπος, καθώς η οργή αφορά σε όλους τους ανθρώπους ανεξάρτητα από τις αρετές που πιθανότατα έχουν (XLIII 10-40). Πρόκειται βέβαια για τη «φυσική» οργή, μια μορφή του εν λόγω πάθους που, σύμφωνα με τους Επικουρείους, εκδηλώνεται με μέτρο και μόνον όταν χρειάζεται.¹²⁴ Το συγκεκριμένο παράδειγμα είναι μάλλον ιδιότυπο, καθώς αποδομεί την παραδοσιακή εικόνα του Αλεξάνδρου ως οργίλου χαρακτήρα και δικαιολογεί τις εκρήξεις της οργής του (*Αλεξάνδρου τοῦ πάντων πλεῖστον ἰσχύσαντος ὀργαῖς τε πολλαῖς συνεσχημένου καὶ κεχαρισμένου μυρίοις*).

Στο έργο του Κικέρωνα *Tusculanae Disputationes* IV, παρατηρούμε ότι το θέμα της οργής αναπτύσσεται με την υποστήριξη μυθολογικών και ιστορικών παραδειγμάτων, τα οποία επιτελούν τον ρόλο της διασαφήνισης των κικερώνειων θέσεων ή αξιοποιούνται ως πρότυπα συμπεριφοράς. Για την επιβεβαίωση της στωικής αντίληψης ότι η οργή δεν είναι ωφέλιμη στον πόλεμο, ο Κικέρων αναφέρεται στο ομηρικό παράδειγμα της σύγκρουσης του Αίαντα με τον Έκτορα, αποδίδοντας στους χαρακτήρες χαρά και ηρεμία αντί οργής (4.49).¹²⁵ Αντιστοίχως, ερμηνεύει τους άθλους του Ηρακλή και του Θησέα ως δείγμα της ανδρείας τους και απουσίας οργής (4.50). Ο Κικέρων απορρίπτει, ακόμη, την παρουσία οργής κατά τη διάρκεια μαχών του T. Manlius Torquatus, του M. Marcus Marcellus και του Scipius Africanus (4.49-50), χωρίς να παραθέτει κάποια ιστορική μαρτυρία, αλλά δηλώνοντας ότι έχει πληροφορηθεί την αλήθεια των ιστορικών γεγονότων.¹²⁶ Τέλος, αναφέρει το παράδειγμα του Scipio εναντίον του Gracchus για να τονίσει ότι η ορμητικότητα και ο δυναμισμός του χαρακτήρα δε συνάδει κατ' ανάγκην με την οργή (4.51).¹²⁷ Όλα τα προαναφερθέντα πρόσωπα υπήρξαν ήρωες του ρωμαϊκού παρελθόντος (της Res

¹²⁴ Η επικούρεια αυτή αντίληψη εντάσσεται στη συζήτηση του φιλοσόφου περί διακρίσεως φυσικής και κενής οργής (XXXI-XLIX), με την πρώτη να συνιστά ένα αποδεκτό και ωφέλιμο σε ορισμένες περιστάσεις συναίσθημα, ενώ με τη δεύτερη να αποτελεί την απορριπτέα μορφή του πάθους εξαιτίας λανθασμένων πεποιθήσεων και εξαιτίας της βιαιότητας με την οποία εκδηλώνεται. Για την ανάλυση της φιλοδημείας άποψης βλ. Tsouna (2007) 218-38.

¹²⁵ Υπαινίσσεται τους στίχους *Il.* 7.211-27.

¹²⁶ Graver (2002) 169: Ο T. Manlius Torquatus τον 4^ο αι. (366 π.Χ.) σκότωσε έναν Γαλάτη σε μονομαχία και πήρε από τον λαιμό του το περιδέραιο που φορούσε. Εξ αυτού ονομάστηκε "Torquatus". Ο Κικέρων πιθανότατα υπαινίσσεται αυτό το ανεκδοτολογικό περιστατικό. Ο M. Marcus Marcellus σκότωσε τον βασιλιά των Γαλατών το 222 π.Χ. στον Β' Καρχηδονιακό πόλεμο. Τέλος, ο Cornelius Scipio Africanus υπήρξε κατακτητής της Καρχηδόνας (146 π.Χ.) και της Νουμαντίας (133 π.Χ.).

¹²⁷ Ο C. Cornelius Scipio Nasica Serapio υπήρξε ύπατος το 138 π.Χ. Το 133 π.Χ. οδήγησε τη Σύγκλητο σε εξέγερση εναντίον του Γράκχου, ένα περιστατικό το οποίο στοίχισε τη ζωή του τελευταίου (Graver [2002] 170). Σε αυτήν την αναταραχή αναφέρεται ο Κικέρωνας, αλλά απορρίπτει την οργή ως κίνητρο της συγκεκριμένης εξέγερσης.

publica) με λαμπρά κατορθώματα εναντίον εχθρών, συνεπώς η συμπερίληψή τους στο έργο του Κικέρωνα προσθέτει κύρος στα λεγόμενά του.

Με παραδείγματα μυθολογικά και ιστορικά, ο Κικέρων προβάλλει την άποψη ότι η οργή είναι μανία, καθώς οι οργισμένοι δε δύνανται να ελέγξουν τα λόγια και τις πράξεις τους. Η αντίληψη αυτή επιβεβαιώνεται από τα ομηρικά παραδείγματα του Αχιλλέα, του Αγαμέμνονα, αλλά και του Αίαντα (4.52). Τον ίδιο ρόλο επιτελούν τα παραδείγματα της έριδας Αγαμέμνονα και Μενελάου ή Ατρέα και Θυέστη με την παράθεση δυο στίχων από κάποια μη σωζόμενη τραγωδία (4.77).¹²⁸ Σε αυτά τα παραδείγματα προστίθεται ο φόνος του Κλείτου από τον οργισμένο φίλο του Αλέξανδρο, γεγονός που μετάνιωσε όταν αντιμετωπίστηκε η οργή του (4.79). Τέλος, χαρακτηριστικό είναι το *exemplum* του φιλοσόφου Αρχύτα του Ταραντίνιου, με το οποίο ο Κικέρων καταδικάζει την επιβολή τιμωρίας από τους οργιζομένους (4.78).

2.3. Τα παραδείγματα στο *De Ira* του Σενέκα

Στο έργο του ο Σενέκας συγκεντρώνει έναν μεγάλο αριθμό παραδειγμάτων (περίπου σαράντα συνολικά), προκειμένου να καταστήσει σαφέστερη τη φιλοσοφική θεωρία του περί οργής και να ενισχύσει την επιχειρηματολογία του κατά του συναισθήματος. Τα παραδείγματά του έχουν τη μορφή εκτεταμένης αφήγησης, συχνά με την προσθήκη λόγων (μονόλογος ή διάλογος) των προσώπων. Άλλοτε πάλι δίδονται εν συντομία, με την παράλειψη πολλών λεπτομερειών της ιστορίας, καθότι πρόκειται για κλασικά παραδείγματα. Σε αντίθεση με τον Φιλόδημο και τον Κικέρωνα, ο Σενέκας αναφέρει μόνον ιστορικά παραδείγματα, τα οποία διακρίνονται σε δυο κατηγορίες: σε θετικά και σε αρνητικά. Πρόκειται μάλιστα για παραδειγματικές ιστορίες διασήμων προσώπων του παρελθόντος, των οποίων οι πράξεις λειτουργούν είτε ως πρότυπο συμπεριφοράς είτε ως παράδειγμα προς αποφυγή.

Η αξιοποίησή τους, όμως, από τον Σενέκα προεκτείνει επιπλέον τη λειτουργική σημασία τους. Συγκεκριμένα, ο φιλόσοφος αποδίδει στα επαινετά πρόσωπα την υιοθέτηση της στωικής συμπεριφοράς απέναντι στην οργή. Από την άλλη πλευρά, μέσω των αρνητικών παραδειγμάτων καταδεικνύει τις αρνητικές συνέπειες που απορρέουν από την πλήρη αντίθεση προς το στωικό σύστημα αξιών. Με άλλα λόγια η περιγραφή των ιστορικών παραδειγμάτων πραγματοποιείται με τέτοιον τρόπο, ώστε τα πρόσωπα που περιγράφονται είτε να ταυτίζονται με τον στωικό σοφό είτε να αποκλίνουν από τον χαρακτήρα του.

¹²⁸ Graver (2002) 181.

Το γεγονός ότι ο Σενέκας αξιοποιεί δημιουργικά τα παραδείγματα, αποδίδοντας στα πρόσωπα των ιστοριών του την υιοθέτηση του στωικού τρόπου ζωής, φανερώνει την απομάκρυνση του φιλοσόφου από οποιαδήποτε προσπάθεια προσκόλλησης στην ιστορική αλήθεια ή τουλάχιστον στην επικρατούσα ιστορική μνήμη.¹²⁹ Για τον λόγο αυτό, κάποιες από τις αφηγηματικές ιστορίες του είναι πρωτότυπες, ενώ άλλες επανεμφανίζονται σε φιλοσοφικά ή ιστορικά έργα ελαφρώς παραλλαγμένες. Σε αυτήν την περίπτωση όχι μόνον διαφοροποιείται ως προς έναν βαθμό η ιστορία που παραδίδει ο Σενέκας, αλλά ακόμη οι πράξεις και τα λόγια των προσώπων αποδίδονται συχνά σε άλλα άτομα. Γίνεται φανερό, λοιπόν, πως αποκλειστικός στόχος του φιλοσόφου είναι να πείσει κατά το δοκούν και να διαπαιδαγωγήσει μέσω των παραδειγμάτων του.

Η μελέτη μας στις επόμενες σελίδες επιβεβαιώνει την ιδιαίτερη σημασία και λειτουργικότητα των παραδειγμάτων στο *De ira*, ενώ συγχρόνως καταδεικνύει την επιτηδευμένη τεχνική του φιλοσόφου στον χειρισμό τους.¹³⁰ Η προσέγγιση που επιχειρούμε στα παραδείγματα πραγματοποιείται σε δυο επίπεδα: αρχικά, εξετάζουμε το σύνολο των φιλοσοφικών ιδεών που επιβεβαιώνονται με τον παραδειγματικό βίο κάποιων ανθρώπων, ήτοι το *illustrandum* εκάστου παραδείγματος. Στη συνέχεια, μελετάμε τα πρόσωπα που επιλέγησαν ως παραδείγματα για την ενίσχυση της φιλοσοφικής θεωρίας περί οργής, δηλαδή το *illustrans* κάθε παραδείγματος. Για την εξέταση αυτών των προσώπων λαμβάνεται υπόψη τόσο η ιδιότητά τους όσο και ο ιδιαίτερος αντίκτυπός τους στη σύγχρονη κοινωνία του Σενέκα.

2.3.1. *Illustrandum exempli*

Τα παραδείγματα του Σενέκα καλύπτουν όλο το εύρος των θεωρητικών του απόψεων για την οργή. Αφορούν στα στάδια δημιουργίας αυτής, τις ηθικές προεκτάσεις που λαμβάνει, το στωικό δόγμα της απάθειας, καθώς επίσης τις μεθόδους διαχείρισης και αντιμετώπισης του συναισθήματος. Για αυτόν τον λόγο τα παραδείγματα, θετικά και αρνητικά, ενσωματώνονται διάσπαρτα και στα τρία βιβλία του έργου. Ωστόσο, η πλειοψηφία αυτών εντοπίζεται στα δυο τελευταία βιβλία (II.18-III.43), στα οποία προτείνονται μέθοδοι θεραπείας και όπου συγχρόνως επαναλαμβάνονται οι θεμελιώδεις αρχές της σενέκειας θεωρίας (τα είκοσι τέσσερα από το σύνολο των τριάντα επτά

¹²⁹ Για την ιστορική αλήθεια στα παραδείγματα του Σενέκα βλ. Mayer (1991) 151· Dressler (2012) 148.

¹³⁰ Μέχρι σήμερα δεν έχει εντοπιστεί κάποιο άρθρο που να αφορά στη λειτουργία των παραδειγμάτων στο *De ira*. Μονάχα ο Roller (2001) μελετά τον ρόλο των παραδειγμάτων ως προτύπων προς αποφυγή. Επίσης, ο Brenk (2008) 244-46 εκφράζει ορισμένες απόψεις για την τεχνική του Σενέκα, στο πλαίσιο της σύγκρισής του με τον *Ερωτικό* του Πλουτάρχου. Η βασική άποψή του είναι πως ο Σενέκας δεν χαρακτηρίζεται από δομική μαεστρία στην οργάνωση και σύνθεση των παραδειγμάτων του, ενώ για τη λειτουργία αυτών δεν κάνει κανένα σχόλιο. Η μελέτη στην παρούσα εργασία, όμως, αποδεικνύει την επιτηδευμένη τεχνική του φιλοσόφου.

παραδειγμάτων). Η τεχνική ενσωμάτωσης, όμως, που ακολουθεί ο Σενέκας είναι κοινή και στα τρία βιβλία και λαμβάνει τη μορφή τυπικής οργανωτικής δομής: αφού έχει προηγηθεί η θεωρία περί οργής ή κάποια προτεινόμενη μέθοδος θεραπείας, ακολουθεί το παράδειγμα εν είδει επιβεβαίωσης όσων έχουν προαναφερθεί. Ο Σενέκας καθιστά σαφή τη λειτουργία αυτή με σχόλια, επιφωνηματικές και ερωτηματικές προτάσεις, καθώς επίσης με προτροπή για μίμηση ή αποφυγή του εκάστοτε παραδείγματος.

Στο πρώτο τμήμα του *De Ira* (I.1-II.17), όπου αναπτύσσεται η φιλοσοφική θεωρία της οργής, ο ρόλος των παραδειγμάτων είναι περιορισμένος. Η τεχνική αξιοποιείται για την επίρρωση ορισμένων μόνον θέσεων του φιλοσόφου. Συγκεκριμένα, η χρήση τους επιβεβαιώνει τη διάσταση της οργής από τη λογική και την κατωτερότητά της ως ηθικού ελαττώματος έναντι της λογικής ως αρετής. Τα τρία πρώτα παραδείγματα Ρωμαίων στρατηγών (I.11.5-7) επαληθεύουν τη στωική αντίληψη ότι η οργή ουδόλως είναι ωφέλιμη, ακόμη και σε περιστάσεις όπου οι περισσότεροι άνθρωποι τη θεωρούν, όπως στον πόλεμο. Χαρακτηριστικό είναι το παράδειγμα του Fabius Maximus Cunctator, ο οποίος κατόρθωσε να απαλλάξει το στράτευμά του από το συναίσθημα της οργής και με την αρετή του θάρρους και της λογικής να κατατροπώσει τον αντίπαλο Αννίβα (I.11.5).¹³¹ Εκτός αυτού, η χρήση της λογικής έναντι της οργής συνιστάται και κατά την επιβολή τιμωρίας. Υπό το πρίσμα αυτής της αντίληψης, ο φιλόσοφος προτείνει την επιεική στάση απέναντι στα ανθρώπινα σφάλματα και την απόφαση για τιμωρία, αφού πρωτίστως έχει διατηρηθεί η απαθής διάθεση και αφότου έχουν αξιολογηθεί οι προθέσεις του αδικήσαντα. Παραδειγματική είναι η συμπεριφορά του Σωκράτη, ο οποίος απέφυγε να τιμωρήσει τον δούλο του εν οργή και του επέβαλε την τιμωρία μόνον μόλις παρήλθε το πάθος του (I.15.3).¹³²

Η διάσταση οργής και λογικής αναδεικνύει ακόμη την εσφαλμένη αξιολόγηση μιας πράξης ως άδικης. Όπως υποστηρίζει ο Σενέκας, ο οργισμένος δεν μπορεί να συνειδητοποιήσει το ότι εκτίμησε λανθασμένα μια πράξη, με αποτέλεσμα να ωθείται υπό το κράτος της οργής σε βίαιες πράξεις τιμωρίας ακόμη και αθώων προσώπων. Για τον λόγο αυτό, κρίνεται αναγκαία η αποφυγή της εν βρασμώ αντίδρασης και η αναζήτηση των προθέσεων του αδικήσαντα. Την εγκυρότητα της άποψης αυτής μαρτυρά το αποφευκτέο παράδειγμα του Piso (I.18.3-6). Πρόκειται για μια εκτενή

¹³¹ Πρβλ. I.11.6 και I.11.7 την αντίδραση των Scipio Maior και Scipio Minor αντιστοίχως.

Ο Fabius Maximus Verrucosus Cunctator ανέκαμψε τη ρωμαϊκή στρατιωτική δύναμη έπειτα από την ήττα των Ρωμαίων στις Κάννες (216 π.Χ.) από τους Καρχηδονίους (Cooper & Procoré [1995] 29).

¹³² Πρβλ. με III.5-7, όπου το παράδειγμα αυτό επαναλαμβάνεται κάπως παραλλαγμένο με κεντρικό πρόσωπο τον Πλάτωνα. Όπως παρατηρούν οι Cooper & Procoré (1995) 33, το παράδειγμα αυτό μνημονεύεται και από τον Πλούταρχο (*Πρὸς Κολώτην* 1108a) με βασικό πρόσωπο τον Πλάτωνα, καθώς επίσης από τον Κικέρωνα (*Rep.* 1.59· *Tusc.* 4.78) με βασικό πρόσωπο τον Πυθαγόρειο φιλόσοφο Αρχύτα.

αφηγηματική ιστορία που προβάλλει την ισχυρογνωμοσύνη του Piso (*rigor*), ένα χαρακτηριστικό που αποδίδεται εν γένει στους οργιζομένους.¹³³ Ο Ρωμαίος αυτός στρατηγός υποπτευόμενος πως ένας στρατιώτης σκότωσε τον συστρατιώτη του, οργίστηκε και διέταξε την εκτέλεση του στρατιώτη χωρίς να του επιτρέψει να απολογηθεί. Προτού εκτελεστεί ο στρατιώτης, εμφανίστηκε ο συστρατιώτης που εθεωρείτο αποθανών και οδηγήθηκε από τον αρμόδιο εκτελεστή μπροστά στον Piso. Αυτός, αμετακίνητος στην αρχική του απόφαση και διατηρώντας την οργή του, καταδίκασε σε θάνατο και τους τρεις άνδρες με την αιτιολογία της αναστάτωσης που προκλήθηκε. Η συμπεριφορά αυτή απορρίπτεται από τον Σενέκα με την επιφωνηματική φράση «Πόσο πονηρή είναι η οργιλότητα στο να βρίσκει αφορμές για τη μανία της!» (*O quam sollers est iracundia ad fingendas causas furoris!*).

Το θέμα της αναζήτησης των προθέσεων μιας άδικης πράξης επανέρχεται στο δεύτερο τμήμα του σενέκειου έργου, όπου πλέον ο φιλόσοφος προτείνει μεθόδους για την εξάλειψη της οργής.¹³⁴ Εκτός, όμως, από τη μέθοδο συνυπολογισμού των προθέσεων του αδικήσαντα, ο Σενέκας υποδεικνύει ως μέθοδο θεραπείας την παντελή περιφρόνηση των αδίκων ή βλαβερών πράξεων. Προκειμένου να πείσει για την αποτελεσματικότητα αυτής της μεθόδου, επαναλαμβάνει την αναγκαιότητα εφαρμογής της σε διάφορα σημεία του έργου, τα οποία συνοδεύονται από κάποιο παράδειγμα.¹³⁵ Ένα από αυτά είναι η ιστορία για τον Πεισίστρατο, ο οποίος αντιμετώπισε με ηρεμία (*placido animo*) τις προσβολές που δέχθηκε από κάποιον φιλοξενούμενό του και απαγόρευσε στους σωματοφύλακές του να του επιτεθούν (III.11.4).¹³⁶ Η στάση του φιλοσόφου Διογένη του Στωικού κρίνεται επίσης παραδειγματική, καθώς και αυτός περιφρόνησε την προσβολή που δέχθηκε. Χαρακτηριστικά, υπέδειξε νηφαλιότητα και υπομονή (*lenienter et patienter*) προς εκείνον τον νέο, ο οποίος έπτυνε στο πρόσωπο τον Διογένη προκειμένου να δείξει τη δυσaráσκειά του απέναντι στις φιλοσοφικές απόψεις του (III.38).

Εκτός από την αλλαγή νοοτροπίας για την κάθαρση από το πάθος της οργής, ο Σενέκας προτείνει τρόπους αντιμετώπισης της ήδη προκληθείσας οργής σε περίπτωση που ο άνθρωπος δεν έχει επιτύχει την πλήρη απάθεια. Συγκεκριμένα συνιστά την απόκρυψη όλων των σημείων που αποδεικνύουν την οργή κάποιου (όπως των αλλαγών στο πρόσωπο, στη φωνή και στο βάδισμα), διότι θεωρεί πως η οργή μπορεί να

¹³³ Cooper & Procopé (1995) 36: ο Gnaeus Calpurnius Piso ήταν ύπατος το 7 π.Χ. και κυβερνήτης της Συρίας επί Τιβερίου το 17 μ.Χ. Ο Τάκιτος τον περιγράφει ως βίαιο και απείθαρχο χαρακτήρα (Tac. *Ann.* II.43.2).

¹³⁴ Βλ. II.23.1 Ιππίας, II.23.2-3 Αλέξανδρος, II.32.2 Cato, III.11.2-3 Σωκράτης.

¹³⁵ Βλ. II.23.4 & II.33.3-6 Καλιγούλας, III.8.6 Caelius rhetor, III.11 Πεισίστρατος, III.38 Διογένης.

¹³⁶ Την ίδια εκδοχή παραδίδει ο Βαλέριος Μάξιμος (5.1.ext.2).

περιοριστεί και να σβήσει κατ' αυτόν τον τρόπο (III.13.1-2). Προς ενίσχυση της θέσης του αναφέρει και πάλι την παραδειγματική συμπεριφορά του Σωκράτη (III.13.3-4), ο οποίος δεν επέτρεπε στον εαυτό του να εκδηλώσει την οργή του. Αντ' αυτού συνήθιζε να μιλά λιγότερο και να χαμηλώνει τον τόνο της φωνής του, όταν οργιζόταν, προκειμένου να αποκρύψει το συναίσθημά του.

Στο τρίτο βιβλίο του έργου, ο Σενέκας συγκεντρώνει υπό μορφή καταλόγου έναν μεγάλο αριθμό θετικών και αρνητικών παραδειγμάτων, με τα οποία ενισχύει τις θεωρητικές απόψεις του περί οργής.¹³⁷ Πρόκειται για τις ήδη διατυπωμένες στο πρώτο και δεύτερο βιβλίο θεμελιώδεις αρχές της σενέκειας θεωρίας, οι οποίες επαναλαμβάνονται για την καλύτερη εμπέδωση και κατανόησή τους: τη σύνδεση του συναισθήματος με τη βίαιη και εκδικητική αντίδραση του οργιζομένου και την ιδανική ψυχική κατάσταση της απάθειας. Ειδικότερα, το στοιχείο της βιαιότητας και σφοδρότητας της οργής προβάλλεται έντονα μέσω δώδεκα αρνητικών παραδειγμάτων. Σε αυτά περιγράφονται ακραίες μορφές οργής ιστορικών προσώπων που κατείχαν ηγετικές θέσεις, όπως οι Πέρσες βασιλείς (Καμβύσης, Δαρείος, Ξέρξης, Κύρος),¹³⁸ οι Μακεδόνες βασιλείς (Αλέξανδρος και Λυσίμαχος),¹³⁹ ο Ρωμαίος στρατηγός Σύλλας¹⁴⁰ και ο Ρωμαίος αυτοκράτορας Καλιγούλας.¹⁴¹ Σε αυτά τα παραδείγματα αντιπαρατίθενται πέντε θετικά παραδείγματα επίσης ηγεμόνων (οι Μακεδόνες βασιλείς Αντίγονος και Φίλιππος και ο αυτοκράτορας Αύγουστος),¹⁴² αλλά και φίλων των βασιλέων.

Χαρακτηριστική είναι η προς αποφυγήν ιστορία του Αλεξάνδρου (III.17.1), σύμφωνα με την οποία η οργή του Μακεδόνα βασιλιά τον εξώθησε στον φόνο του φίλου του Κλείτου.¹⁴³ Το περιστατικό αυτό, που μνημονεύεται και από τον Κικέρωνα, ήταν ευρύτατα γνωστό στην ιστορική παράδοση καταγεγραμμένο από τον ιστορικό του

¹³⁷ Πρόκειται και για τη μοναδική λίστα παραδειγμάτων στο *De Ira*. Ο Σενέκας προαναγγέλλει την παρουσίαση τόσο των αρνητικών όσο και των θετικών παραδειγμάτων αναφερόμενος ρητά στην επιδίωξή του να πείσει για τη βιαιότητα των οργιζομένων και να καταστήσει σαφή την αποφυγή ή μίμηση των συγκεκριμένων παραδειγμάτων. Παραθέτουμε τα χωρία:

III.13.7: *Id fieri posse apparebit, si pauca ex turba ingenti exempla protulero ex quibus utrumque discere licet, quantum mali habeat ira, ubi homineum praepotentium potestate tota utitur, quantum sibi imperare possit, ubi metu maiore compressa est.*

III.22.1: *Et haec cogitanda sunt exempla, quae vites, et illa ex contrario, quae sequaris, moderata, lenia, quibus nec ad irascendum causa defuit nec ad ulciscendum potestas.*

¹³⁸ III 14, III.15, III.16, III.20, III.21.

¹³⁹ III.17.1, III.17.2-3, III.23.1.

¹⁴⁰ III.18.1.

¹⁴¹ III.18-19, III.21.

¹⁴² III.22, III.23.1, III.23.2-3.

¹⁴³ Πρβλ. με III.17.2-4, το παράδειγμα του Λυσίμαχου, ο οποίος ακρωτηριάζει και αιχμαλωτίζει τον φίλο του, τον Τελεσφόρο τον Ρόδιο, φερόμενος υπό οργής. Το exemplum του Λυσίμαχου διασώζεται σε μεταγενέστερες μόνον του Σενέκα πηγές. Βλ. Πλουτ. *Περὶ φυγῆς* XVI· Ἀθήναιος 616C.

Αλεξάνδρου Αρριανό.¹⁴⁴ Όπως παραδίδει ο ιστορικός, κατά τη διάρκεια ενός συμποσίου ο Κλείτος προσέβαλε τον Αλέξανδρο και υποτίμησε τις ικανότητές του συγκρίνοντάς τον με τον πατέρα του Φίλιππο. Η συμπεριφορά αυτή εξόργισε τον Αλέξανδρο, ο οποίος υπό την επήρεια της μέθης και της οργής σκότωσε τον καλύτερο φίλο του.¹⁴⁵ Λόγω της ευρείας διάδοσης του εν λόγω παραδείγματος, ο Σενέκας διηγείται εν συντομία την ιστορία, αναφερόμενος στην αιτία της οργής με μία μόνον φράση (*parum adulantem* = *κολακεύοντα ελάχιστα*) και σχολιάζοντας θετικά την παρρησία του Κλείτου.¹⁴⁶

Στον αντίποδα των παραπάνω παραδειγμάτων βρίσκονται κάποια θετικά παραδείγματα, με τα οποία ο φιλόσοφος προβάλλει την επιθυμητή συμπεριφορά της απάθειας. Χάρη σε αυτά αποδεικνύει ότι η επίτευξη της απάθειας είναι δυνατή και ότι η αποφυγή της αξιολόγησης μιας πράξης ως άδικης συμβάλλει στη διατήρηση της ανθρώπινης μεγαλοψυχίας. Παραδειγματική είναι η αντίδραση του Μακεδόνα βασιλιά Φιλίππου στα προσβλητικά λόγια του Δημοχάρη, πρεσβευτή των Αθηναίων (III.23.2-3). Όταν ο Φίλιππος ζήτησε από τους πρεσβευτές των Αθηναίων να του υποδείξουν με ποιον τρόπο θα ευχαριστούσε τον αθηναϊκό λαό, ο Δημοχάρης του πρότεινε τον απαγχονισμό. Αντί να εξοργιστεί ο βασιλιάς, διατήρησε την υπομονή του απλώς κατηγορώντας τον Δημοχάρη για την αλαζονεία του. Ανάλογη απάθεια και φρόνηση επέδειξε ο Αύγουστος απέναντι στις προσβολές του ιστορικού Τιμαγένη (III.23.4-8). Χωρίς να οργιστεί με την αδικία εις βάρος του, προέβη μόνον σε έλλογη τιμωρία του ιστορικού: στον αποκλεισμό του από το αυτοκρατορικό παλάτι. Ο Σενέκας τονίζει τη μεγαλοψυχία και υπομονή του Αυγούστου προσθέτοντας σε αυτό το περιστατικό το γεγονός ότι ο αυτοκράτορας σεβάστηκε έκτοτε τη συναναστροφή του φίλου του Asinius Pollio με τον Τιμαγένη.¹⁴⁷ Με ανάλογη, τέλος, στωική ηρεμία και μεγαλοψυχία αντιμετώπισε ο Ρωμαίος πολιτικός Cato την προσβολή που δέχθηκε (III.38.2), όταν ο πολιτικός του αντίπαλος Lentulus του έριξε στάχτη στα μάτια.

¹⁴⁴ Βλ. Αρρ. *Ανάβ.* IV.8-9.

¹⁴⁵ Ανάλογη σκληρότητα αποδίδεται στον Ρωμαίο Σύλλα, όταν παρουσιάζεται ως ηθικός αυτουργός του ακρωτηριασμού του Μάριου με εκτελεστή τον Κατίλινα (III.18.1-2). Η πράξη αυτή, ευρέως γνωστή στο Ρωμαϊκό κοινό με πολιτικές προεκτάσεις, ερμηνεύεται από τον Σενέκα ως συνέπεια της οργής του Σύλλα προς τον πολιτικό του αντίπαλο, προκειμένου να αποδείξει πως κάθε αποτρόπαια πράξη εξωθείται από αυτό το συναίσθημα. Πρβλ. με III.18.3-19, το παράδειγμα του Καλιγούλα, του οποίου η οργή μεταπίπτει σε επίδειξη πολιτική ισχύος προς αξιωματούχους της αυτοκρατορίας. Πρβλ. και με III.20, όπου η οργή του Καμβύση εξασκείται επί ολόκληρου λαού.

¹⁴⁶ Η παρρησία του Κλείτου σχολιάζεται ως άρνησή του να γίνει Πέρσης δούλος από ελεύθερος Μακεδόνας. Η δήλωση αυτή θα μπορούσε να ερμηνευθεί ως ανταπάντηση στον Αρριανό, ο οποίος καταδικάζει την προσβλητική συμπεριφορά του Κλείτου απέναντι στον Αλέξανδρο και αντιμετωπίζει την πράξη του Αλεξάνδρου μόνον με οίκτο. Είναι προφανές από αυτές τις δηλώσεις ότι ο Σενέκας απευθύνεται σε αναγνώστες που γνωρίζουν το ιστορικό αυτό *exemplum*.

¹⁴⁷ Πρβλ. με III.22, το παράδειγμα του Αντίγονου. Επίσης για την *clementia* του Αυγούστου βλ. III.40.2-5.

Εκτός από τα αποκλειστικώς θετικά ή αρνητικά παραδείγματα της οργής, ο Σενέκας παραδίδει ορισμένα στα οποία εκτίθενται παραλλήλως αρνητικές και θετικές συμπεριφορές.¹⁴⁸ Με αυτόν τον τρόπο τίθενται σε σύγκριση οι δυο αντιθετικές αντιδράσεις και προβάλλονται εναργέστερα τα θετικά αποτελέσματα που η έλλειψη οργής συνεπάγεται. Είναι χαρακτηριστικό μάλιστα πως τα παραδείγματα αυτά αναπαράγουν την ίδια ιστορία με ορισμένες παραλλαγές. Το τυπικό μοτίβο που ακολουθείται είναι το εξής: πρόκειται για έναν ηγεμόνα, ο οποίος προσβάλλεται για κάποιον ασήμαντο λόγο από έναν φίλο του και προκειμένου να τον εκδικηθεί σκοτώνει τα παιδιά του. Εκείνος, όμως, υπομένει τη σκληρότητα και δεν αντιδρά με οργή. Για παράδειγμα (III.14), ο Πέρσης βασιλιάς Καμβύσης εξοργίστηκε με τον φίλο του Πρηξάσπη, όταν εκείνος τον συμβούλευσε να μην πίνει σε υπερβολική ποσότητα κρασί καθότι αναξιοπρεπές για έναν βασιλιά. Ο Καμβύσης προσεβλήθη και επιθυμώντας να αποδείξει ότι παραμένει νηφάλιος στόχευσε με το τόξο του στην καρδιά του γιου του Πρηξάσπη και τον σκότωσε. Όπως σχολιάζει ο Σενέκας, η αναμενόμενη αντίδραση του Πρηξάσπη θα ήταν η αντεκδίκηση εν οργή. Ωστόσο, εκείνος παρέμεινε απαθής (*sapientius*) και επαίνεσε τη δεξιότητα του Καμβύση στην τοξοβολία προκειμένου να καταπραΰνει την οργή του βασιλιά και να αποκλείσει την πιθανότητα φόνου και των άλλων του παιδιών.

Η καταδίκη της σκληρότητας και βιαιότητας με την οποία εκδηλώνεται η οργή οδήγησε, τέλος, τον Σενέκα στον χαρακτηρισμό της ως *brevis insania* (βραχύβια μανία). Ο ορισμός αυτός επανέρχεται σε διάφορα παραδείγματα, τα οποία αποδεικνύουν εμπράκτως τον ισχυρισμό του Σενέκα. Σε αυτά μάλιστα τονίζεται όχι μόνον η παράλογη συμπεριφορά των οργιζομένων, αλλά και η ασημαντότητα των αιτιών που προκαλούν την οργή. Ενδεικτικά, ο αυτοκράτορας Καλιγούλας φέρεται (I.20.8-9) να εξοργίζεται με τον Δία και να τον καλεί σε μονομαχία, επειδή η βροχή διέκοψε την παράσταση μίμου που παρακολουθούσε. Η συμπεριφορά του αυτή καταδικάζεται ως παράνοια (*dementia*) και ως έλλειψη μεγαλοψυχίας.¹⁴⁹ Ως τρέλα

¹⁴⁸ Πρόκειται για τέσσερα παραδείγματα: III.14: Καμβύσης – Πρηξάσπης (πρβλ. Ἡροδ. III.34 κ.εξ.) , III.15: (Αστυάγης) – Ἀρπαγός (πρβλ. Ἡροδ. I. 108-19), III.16.3: Δαρείος – Οἰόβαζος (Ἡροδ. IV.84), III.16.4: Ξέρξης – Πύθιος (Ἡροδ. VII.38 κ.εξ.). Ανάλογη είναι η ιστορία του αυτοκράτορα Καλιγούλα, ο οποίος οργίστηκε με τον υἱό του Pastor, ενός διακεκριμένου Ρωμαίου στρατηγού (II.33.3-6). Η οργή του τον οδήγησε όχι μόνον στη φυλάκιση και εκτέλεση του νέου, αλλά και στην επίδειξη μεγάλης σκληρότητας προς τον πατέρα παραθέτοντάς του εορταστικό γεύμα αμέσως μετά την εκτέλεση του γιου του. Το παράδειγμα αυτό, που εντοπίζεται στο δεύτερο βιβλίο του *De ira*, πριν δηλαδή από τις διαδοχικές ιστορίες των Περσών βασιλέων, εγγράφεται σε διαφορετικά συμφραζόμενα. Σε αυτό προβάλλεται κυρίως η συμπεριφορά του Pastor ως ιδανική, καθώς επέλεξε να μην αποκατασταθεί η προσβεβλημένη τιμή του.

¹⁴⁹ Σε αυτό το παράδειγμα, ο Καλιγούλας εμφανίζεται να επικαλείται τον Δία με τον ομηρικό στίχο «Ἥμ' ἄναίρ' ἢ ἐγὼ σε». Πρόκειται για τον στίχο Ἰλ. 23.724, όπου ο Αἴας προκαλεί τον Οδυσσεύα. Η διήγηση του παραδείγματος σε συνδυασμό με την ευθεία προσφώνηση του Καλιγούλα δημιουργεί

(*furor*) παρουσιάζεται και η αντίδραση του Πέρση βασιλιά Κύρου, όταν οργίστηκε με ένα ποτάμι (Gyndes), επειδή δεν του επέτρεπε να διαβεί με ευκολία και ασφάλεια στην απέναντι όχθη (III.21.1-5).¹⁵⁰ Το γεγονός αυτό ήταν καίριας σημασίας για τον περσικό στρατό, καθώς έσπευδε να κατακτήσει τη Βαβυλώνα, με αποτέλεσμα ο βασιλιάς να εξοργιστεί και να εκδικηθεί το ποτάμι αποξηραίνοντάς το. Με αυτόν τον τρόπο, όμως, αποδυνάμωσε τους στρατιώτες του και έχασε πολύτιμο χρόνο για τη μάχη.

2.3.2. *Illustrans exempli*

Τα παραδείγματα που χρησιμοποιεί ο Σενέκας αφορούν αποκλειστικά σε ιστορικά πρόσωπα και μπορούν να διακριθούν στις εξής κατηγορίες: φιλόσοφοι, βασιλείς (Πέρσες και Μακεδόνες), τύραννοι, Ρωμαίοι στρατηγοί ή και πολιτικοί και Ρωμαίοι αυτοκράτορες. Η ομάδα των φιλοσόφων περιλαμβάνει αποκλειστικά θετικά παραδείγματα, ενώ η ομάδα των Περσών βασιλέων μόνον αρνητικά παραδείγματα. Στις υπόλοιπες κατηγορίες κυριαρχούν τα κατακριτέα πρόσωπα, αν και συμπεριλαμβάνονται σε αυτές κάποιες λαμπρές εξαιρέσεις. Η επιλογή των προσώπων αυτών δεν είναι τυχαία, αλλά σκόπιμη επειδή συνεισφέρει στην αποτελεσματικότητα των παραδειγμάτων, όπως θα διαφανεί από την ανάλυση που ακολουθεί.

Ο Σενέκας δίδει μεγάλη έμφαση στην κατηγορία των φιλοσόφων, με οκτώ θετικά παραδείγματα προς μίμηση. Η συμπεριφορά του Σωκράτη (I.15.3, II.7.1, III.11.2-3, III.13.3), του Πλάτωνα (II.21, III.12.5-7), του Πυθαγόρα (III.9.2), του Διογένη του Στωικού (III.38), του Δημοκρίτου (II.10.4) και του Ηρακλείτου (II.10.5) προβάλλεται ως η ιδανική συμπεριφορά του Στωικού σοφού. Η επιλογή των φιλοσόφων ως θετικών παραδειγμάτων είναι συνειδητή, καθώς ο παραδειγματικός βίος τους αποτελεί την καλύτερη απόδειξη ότι οι φιλοσοφικές αντιλήψεις έχουν ρεαλιστική βάση και μπορούν να τεθούν σε εφαρμογή. Επίσης, παρόλο που οι φιλόσοφοι των παραδειγμάτων δεν ανήκουν στη Στωική φιλοσοφική σχολή, με εξαίρεση τον Διογένη τον Στωικό, η συμπεριφορά τους είναι κοινή με τις απόψεις που πρεσβεύει ο Σενέκας. Συγκεκριμένα προβάλλουν την υποτίμηση του μεγέθους της αδικίας, την επιβολή τιμωρίας άνευ οργής, την απόκρυψη των σημείων της οργής και την ιδανική απάθεια. Έτσι, η ταύτιση των απόψεων του Σενέκα με τις αντιλήψεις περιώνυμων φιλοσόφων προσδίδει μεγαλύτερο κύρος στη σενέκεια θεωρία.

Από τους φιλοσόφους που μνημονεύονται δεσπόζουσα θέση κατέχει το παράδειγμα του Σωκράτη. Η επιλογή αυτή οφείλεται στο γεγονός ότι η φιλοσοφία του

κωμικό αποτέλεσμα. Πρβλ. με III.21.5, όπου ο Καλιγούλας παρουσιάζεται να εξοργίζεται και να καταστρέφει μια βίλλα στο Herculaneum, επειδή κάποτε είχε φυλακισθεί η μητέρα του σε αυτήν.

¹⁵⁰ Πηγή της ιστορίας είναι ο Ηρόδοτος (I.189).

και ο παραδειγματικός βίος του τον είχαν καθιερώσει ως πρότυπο του σοφού και ηθικού άνδρα. Άλλωστε, οι Στωικοί φιλόσοφοι αξιοποίησαν κατά κόρον το παράδειγμά του, καθώς έβλεπαν στο πρόσωπό του τον πρόδρομο της φιλοσοφικής τους σχολής.¹⁵¹ Ιδιαίτερα ο Σενέκας ταύτισε την εικόνα του στωικού σοφού με τον χαρακτήρα του Σωκράτη, γι' αυτό και το *exemplum Socratis* είναι το επικρατέστερο θετικό παράδειγμα στο σύνολο του έργου του.¹⁵² Στο *De ira*, το κύρος του φιλοσόφου προβάλλεται μέσω ερωτημάτων του Σενέκα προς το αναγνωστικό κοινό. Με αυτά εκφράζεται ο προβληματισμός του για το πώς είναι δυνατόν ο σοφός Σωκράτης να περιφρονούσε την αδικία εις βάρος του και να μη δρουν ομοίως οι απλοί άνθρωποι.¹⁵³

Όσον αφορά στις άλλες ομάδες των παραδειγμάτων του Σενέκα, όλες συμπεριλαμβάνουν πρόσωπα που κατέχουν κάποια μορφή εξουσίας, πολιτικής ή στρατιωτικής. Πρόκειται για πρόσωπα του απώτατου ή του εγγύτερου παρελθόντος: Έλληνες τυράννους, Μακεδόνες και Πέρσες βασιλείς, αλλά και Ρωμαίους στρατηγούς, πολιτικούς και αυτοκράτορες. Η πλειοψηφία αυτών των προσώπων συνδέεται με την εκδήλωση ακραίων μορφών οργής, με εξαίρεση τον τύραννο Πεισίστρατο, τους Μακεδόνες Αντίγονο και Φίλιππο, τον πολιτικό Cato και τον αυτοκράτορα Αύγουστο. Η έμφαση σε όλες αυτές τις προσωπικότητες είναι αναμενόμενη, αν λάβουμε υπόψη το αναγνωστικό κοινό του Σενέκα. Σε αυτό ανήκαν αξιωματούχοι είτε στον πολιτικό είτε στον στρατιωτικό τομέα, μια ελίτ που ενδεχομένως γνώριζε τον αυτοκράτορα, αυλικοί ή ακόμη και ο ίδιος ο αυτοκράτορας. Άλλωστε η αφορμή συγγραφής της ηθικής αυτής πραγματείας ήταν η πνευματική καθοδήγηση του Novatus, κυβερνήτη Αχαΐας και αδερφού του Σενέκα.

Το ζήτημα της οργής αφορούσε άμεσα σε αυτά τα πρόσωπα, όπως προκύπτει από τη σύγχρονη του Σενέκα εμπειρική πραγματικότητα. Το συναίσθημα της οργής χαρακτήριζε συχνά τις σχέσεις μεταξύ διαφόρων μελών της ελίτ ή ακόμη τις πράξεις βίας των ηγεμόνων προς τους υπηκόους τους. Οι ηγεμόνες εκμεταλλευόμενοι τη θέση ισχύος τους κατέφευγαν σε πράξεις βίας υπό το κράτος των παθών τους. Την άποψη αυτή εκφράζει και ο Σενέκας κατά την παρουσίαση των αρνητικών παραδειγμάτων του ισχυριζόμενος ότι «οι περισσότεροι ηγεμόνες 'εξάσκησαν' την οργή όπως τη μεγάλη

¹⁵¹ Για παράδειγμα στην επιστολή 71.7 χαρακτηρίζει την ηθική φιλοσοφία του Σωκράτη “*summa sapientia*” (απόλυτη σοφία). Ως βασικά διδάγματα της φιλοσοφίας του αναφέρει την περιφρόνηση κάθε προσβολής και αδικίας, έτσι ώστε να κατακτηθεί η αρετή και η ευδαιμονία. Οι αντιλήψεις αυτές επανέρχονται στο *De ira* του Σενέκα, όπου αποδίδονται στον στωικό σοφό.

¹⁵² Βλ. Döring (1979) 18-42.

¹⁵³ I.15.1: *cuius erit tandem temperatus affectus, cum Socrates non sit ausus se irae committere?*

II.7.1: *Desinet ille Socrates posse eundem vultum domum referre quem domo extulerat?*

III.13.3: *Quanto magis hoc nobis faciendum est!*

εξουσία τους».¹⁵⁴ Επιπροσθέτως, οι ανταγωνιστικές σχέσεις των μελών της ελίτ και το υψηλό αίσθημα της τιμής τους προσέφεραν συχνούς λόγους για εκδήλωση του πάθους της οργής με ωμές πράξεις εκδίκησης.¹⁵⁵ Γι' αυτόν τον λόγο, ο φιλόσοφος αντλεί το μεγαλύτερο μέρος των παραδειγμάτων του από ηγεμόνες του παρελθόντος, των οποίων η συμπεριφορά λειτουργεί ως αντιπαράδειγμα. Ακόμη κι αν οι ιστορίες που παραδίδει βασίζονται σε μια ρητορική της υπερβολής, καθώς οι ηγεμόνες φέρονται να οργίζονται για ασήμαντους λόγους, ωστόσο ενεργοποιούν τον ψυχολογικό μηχανισμό της ταύτισης.

Ειδικότερα, η τυραννία εθεωρείτο η πλέον άδικη μορφή διακυβέρνησης, καθώς οι τύραννοι επεδείκνυαν σκληρή και άδικη πολιτική προς τους υπηκόους τους. Η συμπεριφορά αυτή ερμηνευόταν ως ένδειξη της ανηθικότητάς τους εν γένει, με κυρίαρχα τα γνωρίσματα της αλαζονείας και οργιλότητας. Η αντίληψη αυτή αποτυπώθηκε σε φιλοσοφικά, ιστορικά και ποιητικά έργα, όπου ο χαρακτήρας του τυράννου παρουσιάζεται προγραμματικά οργίλος. Μέσω της αρχαιοελληνικής γραμματείας οι Ρωμαίοι γνώρισαν το καθεστώς της τυραννίας και το ταύτισαν με κάθε μορφή άδικης μοναρχίας, περισσότερο οικεία στην ιστορία τους.¹⁵⁶ Αυτήν την ιστορική και πολιτισμική μνήμη καταγράφει ο Σενέκας στο έργο του με το *exemplum* του τυράννου Ιππία.¹⁵⁷

Όμοια με αυτή των τυράννων υπήρξε η ιστορική μνήμη των Περσών βασιλέων. Ο οργίλος και βίαιος χαρακτήρας τους έγινε παροιμιώδης, με αποτέλεσμα να αποτελέσουν το σύμβολο των ηγεμόνων με αυτά τα γνωρίσματα. Δεδομένου μάλιστα ότι οι Πέρσες ήταν οι κύριοι εχθροί των Ελλήνων και συγχρόνως ένας βαρβαρικός λαός με διαφορετική γλώσσα και πολιτισμό, η οργή και η οργιλότητα συνδέθηκαν με την ετερότητα και τη βαρβαρική συμπεριφορά εν γένει.¹⁵⁸ Η εικόνα αυτή των Περσών βασιλέων καθιερώνεται στην ελληνική γραμματεία (στην τραγωδία και τα ιστορικά κείμενα) και διατηρείται ως παραδειγματική στη λατινική λογοτεχνία.¹⁵⁹ Κυριότερη πηγή για το ήθος των Περσών βασιλέων είναι οι *Ιστορίαι* του Ηροδότου, τις οποίες

¹⁵⁴ III.16.3: *Atqui plerique sic iram quasi insigne regium exercuerunt.*

¹⁵⁵ Για την ανταγωνιστική κοινωνία του Σενέκα και την οργή ως κοινωνικό φαινόμενο βλ. Mattern-Parks (2001) 177-78.

¹⁵⁶ Για τον χαρακτήρα του τυράννου στην αρχαιοελληνική σκέψη και την ενσωμάτωσή του στο ρωμαϊκό αξιακό σύστημα βλ. Dunkle 1967. Ο μελετητής παρατηρεί πως ο όρος *tyrannus* εμφανίζεται στα λατινικά για πρώτη φορά στην τραγωδία *Atreus* του Accius. Γι' αυτόν τον λόγο υποστηρίζει πως η εικόνα του τυράννου έγινε ευρέως γνωστή στη Ρώμη με το λογοτεχνικό είδος της τραγωδίας.

¹⁵⁷ Η εικόνα του τυράννου και η σκιαγράφηση του χαρακτήρα του επανέρχεται στο έργο του Σενέκα *Clem.* I.11.4, I.12.1, I.13.2. Βλ. επίσης τον χαρακτήρα του τυράννου *Lycus* στην τραγωδία του *Hercules Furens* (332-53).

¹⁵⁸ Harris (2001) 222, 229-32· Erskine (2015) 118-20.

¹⁵⁹ Για την αντίληψη αυτή στην τραγωδία βλ. Hall (2011), ιδίως 126-27. Για τη ρωμαϊκή λογοτεχνία βλ. Harris (2001) 222, υπ. 90.

γνωρίζει και ακολουθεί ο Σενέκας, όπως διαφάνηκε από την περιγραφή των παραδειγμάτων του. Με τη χρήση, λοιπόν, ευμνημόνευτων αντιπαραδειγμάτων ενισχύει την εγκυρότητα των απόψεών του κατά της οργής.

Από την ομάδα των Μακεδόνων βασιλέων διακρίνονται ως αρνητικά παραδείγματα ο Αλέξανδρος και ο Λυσίμαχος. Η συμπεριφορά τους παραλληλίζεται με αυτή των τυράννων και των Περσών βασιλέων όσον αφορά στις ακραίες εκφράσεις οργής. Για τον Λυσίμαχο (βασιλιά της Θράκης και της Μακεδονίας, διάδοχο του Αλεξάνδρου) γνωρίζουμε πως επέδειξε σκληρότητα απέναντι στους υπηκόους του.¹⁶⁰ Ενδεχομένως η συμπεριφορά του αυτή να οδήγησε στη σύνδεση του ονόματός του με την οργιλότητα, όπως προκύπτει από την ιστορία που παραδίδει ο Σενέκας. Η έλλειψη, όμως, άλλων προγενέστερων πηγών δεν μας επιτρέπει να αποδεχθούμε την ιστορικότητα του περιστατικού που διηγείται ο φιλόσοφος. Απεναντίας, οι εκρήξεις οργής του Αλεξάνδρου ήταν ευρύτατα γνωστές, ακόμη και κατά τη διάρκεια της ζωής του. Κατά συνέπεια, το πρόσωπο του Αλεξάνδρου συνδέθηκε με το παράδειγμα του τυπικά οργίλου ηγεμόνα.¹⁶¹ Ο Σενέκας ακολουθεί αυτήν την παράδοση (II.23.3: *nemo tam obnoxious irae fuit*), παρουσιάζοντας επιπλέον τον Αλέξανδρο σαν τύραννο. Η μνήμη του, όμως, ήταν συνδεδεμένη και με πλήθος αρετών, όπως η ανδρεία, η σωφροσύνη, η μεγαλοψυχία, η ευσέβεια, οι ηγετικές ικανότητες, ακόμη και ο ηρωικός χαρακτήρας.¹⁶² Ο χαρακτηρισμός, λοιπόν, του Αλεξάνδρου αποκλειστικά ως οργίλου αμαυρώνει σε τέτοιο βαθμό την εικόνα του, ώστε να υπερτονίζονται οι αρνητικές συνέπειες της οργής για τη δημόσια εικόνα του ατόμου.

Ο Σενέκας συγκαταλέγει επιπλέον στα αρνητικά παραδείγματα τον Ρωμαίο στρατηγό Piso (I.18.3-6) και τον Ρωμαίο στρατηγό και πολιτικό Sulla (III.18.1-2). Η επιλογή τους οφείλεται στο γεγονός ότι πρόκειται για δύο οικεία στο ρωμαϊκό κοινό πρόσωπα. Ο Gnaeus Calpurnius Piso, που έζησε την ίδια εποχή με τον Σενέκα, υπήρξε κυβερνήτης της Συρίας επί Τιβερίου, γνωστός για τη βιαιότητα και σκληρότητα της διακυβέρνησής του.¹⁶³ Στην αποτελεσματικότητα του παραδείγματός του συμβάλλει ακόμη ο τρόπος με τον οποίο καταδικάζεται η συμπεριφορά του. Όπως εύστοχα παρατήρησε ο Inwood, ο Piso περιγράφεται με όρους ενός αναξιόπιστου δικαστή κατά

¹⁶⁰ Βλ. Στράβων *Γεωγραφικά* 12.4.

¹⁶¹ Ακόμη και ο ιστορικός Αρριανός που επαινεί σε όλο το έργο του τις αρετές του Αλεξάνδρου, δεν αρνείται να κατονομάσει κάποια ελαττώματά του: τη σκληρότητα (δξύτης) και την οργή (Ἀρρ. *Ἀνάβ.* VII.29). Επίσης, βλ. Harris (2001) 235-37 για παραδείγματα οργής του Αλεξάνδρου.

¹⁶² Παρόλο που ο Αλέξανδρος αντιπροσώπευε το πρότυπο του ενάρετου, πλην οργίλου, χαρακτήρα, ο Σενέκας τον παρουσιάζει πάντοτε ως αρνητικό πρότυπο (π.χ. *Clem.* 1.25, *Ben.* 2.16.2). Για την αρνητική και θετική εικόνα του Αλεξάνδρου στη Στωική φιλοσοφία βλ. Fears (1974).

¹⁶³ Ο Σενέκας αναφέρει γι' αυτόν χαρακτηριστικά "Cn. Piso fuit memoria nostra vir a multis vitiis integer, sed pravus et cui placebat pro constantia rigor". Για την βιαιότητα του χαρακτήρα του βλ. Tac. *Annales* II.43.2

το ρωμαϊκό σύστημα αξιών, ο οποίος δεν λαμβάνει υπόψη του τις προθέσεις και την απολογία του αδικήσαντα. Αντιθέτως η συμπεριφορά που υποδεικνύει ο Σενέκας, δηλαδή ο έλλογος έλεγχος των πράξεων των άλλων και η σωστή κρίση τους, ταυτίζεται με αυτήν ενός αμερόληπτου δικαστή.¹⁶⁴ Το παράδειγμα του Σύλλα, τέλος, είχε μεγάλο σημασιολογικό βάρος για τους Ρωμαίους πολίτες, καθώς εκπροσωπούσε μια από τις μελανότερες σελίδες της ρωμαϊκής ιστορίας: τις προγραφές και τον θάνατο χιλιάδων Ρωμαίων, που ο πολιτικός έκρινε ως εχθρούς της πολιτείας.¹⁶⁵ Η ψυχολογική ερμηνεία της βίαιης πράξης του Σύλλα και απόδοσή της στην οργή του αποτελεί ένα ισχυρό μέσο πειθούς για την αναγκαιότητα κάθαρσης από το πάθος της οργής.

Στην ομάδα των Ρωμαίων αυτοκρατόρων κυριαρχεί το αρνητικό παράδειγμα του Καλιγούλα. Μέσα από τις παραδειγματικές ιστορίες που μνημονεύει ο Σενέκας σκιαγραφείται η προσωπικότητά του ως ενός αυτοκράτορα που οργίζεται με κάθε παραμικρή και ασήμαντη αιτία. Η συμπεριφορά του αυτή χαρακτηρίζεται συχνά ως τρέλα-μανία, ενώ πάντοτε συνοδεύεται από ακραίες μορφές βίας. Ουσιαστικά με το πρόσωπο του αυτοκράτορα, ο φιλόσοφος κατορθώνει να καταδείξει τις αρνητικές συνέπειες που η οργή συνεπιφέρει τόσο για την κοινωνία όσο και για το ήθος του οργιζομένου. Ωστόσο, στην εποχή του Σενέκα το συγκεκριμένο παράδειγμα δεν είχε καθιερωθεί ως *exemplum malorum* σε ρητορικά και ιστορικά κείμενα. Και αυτό, διότι ο Καλιγούλας είχε διατελέσει αυτοκράτορας εκείνη την εποχή. Οι μνήμες, όμως, από την άδικη και βίαιη διακυβέρνησή του ήταν νωπές, γεγονός που καθιστούσε πειστικό και εύληπτο το αντιπαράδειγμά του.¹⁶⁶ Σε αυτό συνέβαλε και ο ιδιαίτερος τρόπος παρουσίασής του, όμοιος με αυτόν των τυράννων και Περσών βασιλέων.¹⁶⁷ Παρόλα αυτά ο Σενέκας επιλέγει να αποδεσμεύσει την κριτική του από το πρόσωπο του Καλιγούλα, εξουδετερώνοντας έτσι οποιονδήποτε υπαινιγμό για ανεπίτρεπτο πολιτικό σχόλιο. Όπως χαρακτηριστικά δηλώνει, στόχος του είναι η απεικόνιση της *saevitia* (αγριότητας) της οργής και όχι του ίδιου του αυτοκράτορα (III.18-19).

Στον αντίποδα των αρνητικών παραδειγμάτων, ο Σενέκας παραθέτει έναν μικρότερο αριθμό θετικών παραδειγμάτων ηγεμόνων, οι οποίοι χαρακτηρίζονταν από την ικανότητα ελέγχου της οργής. Πρόκειται για πρόσωπα με παροιμιώδη συμπεριφορά, καθώς εκπροσωπούν το αξιακό σύστημα της ρωμαϊκής κοινωνίας. Η

¹⁶⁴ Inwood (2005) 217-18.

¹⁶⁵ Για τον φόνο του Marcus Marius Gratidianus βλ. Val. Max. 9.2.1.

¹⁶⁶ Η σκληρότητα του Καλιγούλα ήταν παραδειγματική και μνημονεύεται συχνά στα έργα του Σενέκα (π.χ. *Ben.* 4.31.2, *Cons. Polyb.* 17.3, *Tranq.* 14.4-10). Βλ. επίσης Griffin (1976) 213-15. Για το παράδειγμα του Καλιγούλα στο *De Ira* βλ. Roller (2001) 285.

¹⁶⁷ Χαρακτηριστικό είναι το παράδειγμα του Gaius Caesar εναντίον του Pastor (II.33), που ακολουθεί το τυπικό μοτίβο της οργιλότητας των Περσών βασιλέων.

μετριοπάθεια που επεδείκνυαν, ο έλεγχος των παθών τους, καθώς επίσης η υιοθέτηση άλλων αρετών τούς είχε καταξιώσει σε πρότυπα ηγετών. Ο Σενέκας αξιοποιεί αυτήν την πραγματικότητα για να συνδέσει έντεχνα, όπως θα δούμε, τις αρετές τους με το στωικό σύστημα αξιών προσδίδοντας με αυτόν τον τρόπο κύρος στις φιλοσοφικές θέσεις του.

Χαρακτηριστικά είναι τα παραδείγματα του Πεισίστρατου και των Μακεδόνων Αντίγονου και Φιλίππου. Η μνήμη των τριών αυτών ηγεμόνων είχε συνδεθεί με την επιείκεια απέναντι στους υπηκόους, μια αρετή που συνάδει με την απάθεια που πρεσβεύει ο Σενέκας. Γι' αυτόν τον λόγο προβάλλει ως πρότυπο στο έργο του την επικρατούσα ιστορική μνήμη τους. Το επεισόδιο που αναφέρει για τον Πεισίστρατο παραδίδεται και από την προγενέστερη πηγή του Valerius Maximus (14-37 μ. Χ.), γεγονός που αποδεικνύει τη δημοφιλία του (5.1.ext.2).¹⁶⁸ Επιπλέον, η θετική εικόνα του Φιλίππου απηχεί την άποψη του Πολύβιου γι' αυτόν. Ο ιστορικός σκιαγραφεί την προσωπικότητα του Φιλίππου δίδοντας έμφαση στην ικανότητά του να ελέγχει τις άλογες παρορμήσεις του και να εφαρμόζει πολιτική επιείκειας στους εχθρούς του. Υποστηρίζει μάλιστα πως οι στρατιωτικές επιτυχίες του έχουν άμεση σχέση με τον ηθικό χαρακτήρα του (5.10.1-12.4).¹⁶⁹

Όσον αφορά στα παραδείγματα που αντλούνται από το ρωμαϊκό παρελθόν, ο Σενέκας επιλέγει να αναφερθεί σε Ρωμαίους στρατηγούς της *Res publica*, γνωστούς για την ανδρεία τους και τις νίκες εναντίον εχθρών των Ρωμαίων (Fabius Maximus Cunctator, Scipio Maior, Scipio Minor). Ο φιλόσοφος εκμεταλλευόμενος το θετικό παράδειγμά τους λόγω εθνικών ζητημάτων, συναρτά τη στωική αρετή της απάθειας με τη ρωμαϊκή αξία της ανδρείας, καθιστώντας περισσότερο προσβάσιμη τη Στωική φιλοσοφία στους Ρωμαίους.¹⁷⁰ Επιπλέον, το παράδειγμα του αυτοκράτορα Αυγούστου αξιοποιείται για την προβολή ως προτύπου του στωικού σοφού. Η σύνδεση αυτή πραγματοποιείται χάριν της *clementia*, μιας αρετής κοινής για τον ιδανικό ηγεμόνα και τον στωικό σοφό. Ως αρετή του ηγεμόνα η *clementia* οριζόταν ως αυτοέλεγχος που εκδηλωνόταν με τη μορφή της επιείκειας και πραότητας απέναντι στους εχθρούς και υπηκόους. Ως ηθική αρετή στον ιδιωτικό κι όχι πολιτικό βίο του ανθρώπου, η *clementia* ταυτιζόταν με τη στωική απάθεια και κατά συνέπεια την συγχωρητικότητα και επιεική στάση προς τους αδικήσαντες.¹⁷¹ Το παράδειγμα, λοιπόν, του Αυγούστου επιλέγεται, επειδή είχε καθιερωθεί ως πρότυπο του ιδανικού ηγεμόνα χάρη σε αυτήν ακριβώς τη

¹⁶⁸ Ο ίδιος ο Σενέκας επιβεβαιώνει ότι ακολουθεί κάποια άλλη πηγή (*memoria proditur*).

¹⁶⁹ Για το θετικό παράδειγμα του Φιλίππου στο έργο του Πολύβιου βλ. Eckstein (1989) 2-4.

¹⁷⁰ Για τη ρωμαϊκή αξία της ανδρείας και στρατιωτικής τιμής βλ. Litchfield (1914) 10-12.

¹⁷¹ Βλ. Braund (2011) 85-89 για τον όρο *clementia*.

συμπεριφορά του.¹⁷² Συνεπώς ήταν το καταλληλότερο για να ισχυροποιηθούν τα επιχειρήματα του Σενέκα, να δοθεί σε αυτά κύρος και να γίνει αποδεκτή η σπουδαιότητα της απάθειας.

Στην κατηγορία των Ρωμαίων πολιτικών, τέλος, ξεχωρίζει το θετικό παράδειγμα του Κάτωνα του Νεώτερου (II.32.2, III.38). Σε αυτόν αποδίδεται η πρακτική εφαρμογή των στωικών θέσεων και η επίδειξη παραδειγματικής επιείκειας. Πρόκειται για ένα παράδειγμα που συμβάλλει στην πειθώ και αξιοπιστία του Σενέκα, καθώς βασίζεται στην ιστορική πραγματικότητα. Ο Marcus Porcius Cato Uticensis (95-46 π.Χ.) υπήρξε Ρωμαίος πολιτικός και θερμός θιασώτης της Στωικής φιλοσοφίας. Η μνήμη του συνδέθηκε με την προσπάθεια διατήρησης των παραδοσιακών ρωμαϊκών πολιτικών αξιών και την αποστροφή του προς τη δικτατορία του Ιουλίου Καίσαρα, γεγονός που τον ώθησε στην αυτοκτονία.¹⁷³ Η αγάπη του προς τις αξίες της *Res publica* και οι στωικές του αντιλήψεις τον καθιέρωσαν σε *exemplum virtutis*, όπως προκύπτει από το έργο του Κικέρωνα, του Σαλλούστιου, Αυγούστειων ποιητών, καθώς επίσης από προγυμνάσματα της πρώιμης αυτοκρατορικής εποχής.¹⁷⁴ Το οικείο στο ρωμαϊκό κοινό παράδειγμα του Κάτωνα αξιοποιείται κατά κόρον από τον Σενέκα, καθώς ο Ρωμαίος αυτός πολιτικός ενσάρκωνε για τον φιλόσοφο τόσο τον τέλειο πολίτη όσο και τον Στωικό σοφό.¹⁷⁵ Η διπλή αυτή ιδιότητά του απεικονίζεται στο *De ira* (II.32.2, III.38.2), όπου ο Σενέκας εξαιρεί το παραδειγματικό ήθος του Κάτωνα και εκφράζει τον θαυμασμό του προσφωνώντας τον “*noster melius!*” (III.38.2).

Συνοψίζοντας, με τη χρήση των παραδειγμάτων ο Σενέκας επιδιώκει συνειδητά και έντεχνα να ενισχύσει την πειστικότητα των φιλοσοφικών του θέσεων, να διασαφηνίζει ορισμένες από αυτές και να προβάλλει πρότυπα ηθικής συμπεριφοράς. Για την επίτευξη αυτών των στόχων επιλέγει παραδείγματα, τα οποία ήταν πολύ οικεία στο αναγνωστικό του κοινό είτε λόγω της καθιέρωσής τους ως κλασικών παραδειγμάτων για την οργή είτε λόγω της επικρατούσας ιστορικής τους μνήμης. Ακόμη κι όταν η ιστορία που αφηγείται ο Σενέκας δεν αντλείται από κάποια πηγή ή διαφοροποιείται από την παραδοσιακή εκδοχή της, η γενική εικόνα και το κύρος που

¹⁷² Βλ. *Res Gestae* 34.2, *Sen. Clem.* 1.9-1.10.

¹⁷³ Leuschner (2013) 307. Η σημαντικότερη πηγή για τη ζωή του Κάτωνα είναι ο ομώνυμος Βίος του Πλουτάρχου.

¹⁷⁴ Βλ. Goar (1987) 13-15, 18-21, 23-31. Χαρακτηριστικά ο Κικέρων στο έργο του *Paradoxa Stoicorum* 2 περιγράφει τον Cato ως εξής: “*perfectus mea quidem sententia Stoicus*”.

¹⁷⁵ Litschfield (1914) 66· Goar (1987) 35-41. Ενδεικτικά έργα του Σενέκα στα οποία εμφανίζεται το παράδειγμα του Κάτωνα είναι: *Constant.* 2.1, 6.8, 7.1· *Ep.* 51.12, 67.13, *Tranq.* 16.1. Αξιοσημείωτο είναι ακόμη το γεγονός ότι η αυτοκτονία του Κάτωνα έπαιξε σημαντικό ρόλο στην καθιέρωσή του από τον Σενέκα ως ιδανικού προτύπου. Στο έργο του συχνά τον παρουσιάζει ως διδάσκαλο της τέχνης του θανάτου (*discere mori*). Η χαρακτηριστικότερη αναφορά, όμως, στον παραδειγματικό θάνατο του Κάτωνα βρίσκεται στην *Ep.* 24 (για την ερμηνεία της βλ. ανάλυση Leuschner [2012] 309-13).

περιβάλλει το κάθε πρόσωπο αρκούν για την επιδιωκόμενη πειθώ. Σε αυτήν συμβάλλει, ακόμη, η σύνδεση των ρωμαϊκών αξιών που φέρουν κάποια πρόσωπα με τις στωικές αξίες που ο Σενέκας πρεσβεύει. Εν κατακλείδι, γίνεται φανερό ότι η τεχνική των παραδειγμάτων είναι ιδιαιτέρως σύνθετη και επιτηδευμένη στο *De ira*, με ουσιαστικό ρόλο στη διάδοση της στωικής θεωρίας περί οργής.

2.4. Τα παραδείγματα στο *Περὶ ἀοργησίας* του Πλουτάρχου

Στο έργο του Πλουτάρχου απαντώνται περίπου σαράντα παραδείγματα, με τα οποία αναπτύσσεται η φιλοσοφική θεωρία του περί οργής. Τα παραδείγματα αυτά δε χρησιμοποιούνται μόνον για την ενίσχυση της επιχειρηματολογίας του φιλοσόφου. Συχνά με τη χρήση τους προστίθεται ένα νέο επιχείρημα που αφορά είτε στην περιγραφή του συναισθήματος είτε σε κάποια προτεινόμενη μέθοδο θεραπείας. Τα exempla του Πλουτάρχου αξιοποιούνται, ακόμη, ως πρότυπα ηθικής συμπεριφοράς ή παραδείγματα προς αποφυγή. Θα λέγαμε, επίσης, ότι ιδιαίτερη σημασία στο έργο του έχει η σειρά με την οποία παρατίθενται τα παραδείγματα, εφόσον ενίοτε ένα παράδειγμα συνεπάγεται το άλλο και έτσι ξεδιπλώνεται σταδιακά η φιλοσοφική θεωρία.

Η χρήση του exemplum ως μέσου πειθούς και ηθικής διαπαιδαγώγησης απορρέει από τη συγγραφική μέθοδο του Πλουτάρχου: τα ρητορικά τεχνάσματα αποτελούν απαραίτητα εργαλεία στις φιλοσοφικές του πραγματείες.¹⁷⁶ Έχει παρατηρηθεί μάλιστα πως στο σύνολο των έργων του εντοπίζονται τα περισσότερα αποφθέγματα και παραδείγματα από οποιονδήποτε συγγραφέα της Πρώιμης Αυτοκρατορικής περιόδου.¹⁷⁷ Βέβαια στο *Περὶ ἀοργησίας* τα παραδείγματα άλλοτε καλύπτουν μόνον ένα μέρος των θεωρητικών απόψεων του Πλουτάρχου και άλλοτε επιτελούν απλώς διακοσμητικό ρόλο, λειτουργούν δηλαδή ως γλωσσικές *figurae*. Τέλος, τα παραδείγματα που χρησιμοποιεί ο Πλούταρχος είναι όχι μόνον ιστορικά, αλλά και μυθολογικά. Τα περισσότερα μάλιστα περιγράφονται εν συντομία ή κατονομάζονται απλώς, όπως ακριβώς και στο έργο του Φιλοδήμου και του Κικέρωνα. Πρόκειται άλλωστε για κλασικά παραδείγματα οργής ή γνωστά από την ιστορία περιστατικά.

2.4.1. Illustrandum exempli

Μια από τις βασικές λειτουργίες των παραδειγμάτων είναι η διασαφήνιση των θεωρητικών απόψεων του Πλουτάρχου. Το πρώτο παράδειγμα που χρησιμοποιείται

¹⁷⁶ Για τον ρόλο της ρητορικής στο φιλοσοφικό έργο *Περὶ ἀοργησίας* του Πλουτάρχου βλ. Ingenkamp (2000) 260-65.

¹⁷⁷ Morgan (2007) 290.

επιτελεί αυτόν ακριβώς τον ρόλο. Πρόκειται για ένα παράδειγμα αντλημένο από την ιστορία των Ελλήνων, με το οποίο ο έλεγχος του πάθους από τη λογική παραβάλλεται με τη νίκη των Θηβαίων επί των Σπαρτιατών (454C: υπονοείται στη μάχη των Λεύκτρων το 371 π.Χ.). Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Πλούταρχος, η νίκη των Θηβαίων καθόρισε τη μετέπειτα πορεία τους στον πόλεμο. Με ανάλογο τρόπο η αντίσταση του ανθρώπου στην εκδήλωση της οργής σε μια ορισμένη περίπτωση είναι καθοριστική για την απαλλαγή από το πάθος εν γένει, ήτοι για τη νίκη του ανθρώπου επί της οργής.¹⁷⁸

Η άποψη του Πλουτάρχου σύμφωνα με την οποία η οργή εκδηλώνεται ως επί το πλείστον για ασήμαντους λόγους επιβεβαιώνεται από μυθολογικά και ιστορικά παραδείγματα προσώπων, που εξωθήθηκαν σε συναισθηματικές εξάρσεις με ανυπολόγιστες συνέπειες. Χαρακτηριστικό είναι το παράδειγμα της οργής του Αλεξάνδρου εναντίον του φίλου του Καλλισθένη, εξαιτίας μιας προσβολής που δέχθηκε (454E), συμπεριφορά που στιγματίζει τον θεοποιημένο Αλέξανδρο.¹⁷⁹ Η αναίτια εκδήλωση της οργής υπογραμμίζεται και με την αναφορά στη μήνη του Αχιλλέα εναντίον του Αγαμέμνονα (455A).¹⁸⁰ Στην άποψη του Πλουτάρχου περί ασημαντότητας των αιτιών πρόκλησης του συναισθήματος προστίθεται η παρατήρηση ότι οι άνθρωποι οργίζονται ενίοτε με τον ίδιο τους τον εαυτό ή με άψυχα αντικείμενα. Γι' αυτό και η οργή κατατάσσεται στην κατηγορία των πιο μισητών και γελοίων παθών. Προς διασαφήνιση της θέσης του ο φιλόσοφος παραθέτει δυο μυθολογικά κι ένα ιστορικό παράδειγμα: ο Πάνδαρος οργίστηκε με τον εαυτό του, ο Θάμυρις με τη λύρα του και ο Ξέρξης με τη θάλασσα και το βουνό Άθωνα, στο οποίο έστειλε γράμμα διαμαρτυρίας (455D-E).¹⁸¹

Όσον αφορά στους τρόπους αντιμετώπισης της οργής, πρωταρχική μέριμνα του Πλουτάρχου είναι η δυνατότητα μετριασμού της ήδη εκδηλωθείσας οργής. Η μέθοδος που προτείνει δίδεται μέσω του παραδείγματος του Σωκράτη αποτελώντας ένα νέο επιχείρημα, η ισχύς του οποίου οφείλεται στο κύρος του προσώπου του (455A-B). Ο φιλόσοφος παρουσιάζεται να απομονώνεται όντας οργισμένος, να χαμηλώνει την ένταση της φωνής του και να χαμογελά, ασκήσεις οι οποίες κατά τον Πλούταρχο

¹⁷⁸ Αξίζει να σημειωθεί ότι το συγκεκριμένο παράδειγμα κατ' εξαίρεση δεν ανήκει στην κατηγορία των παραδειγμάτων για την οργή. Ανήκει, όμως, στην κατηγορία του ιστορικού παραδείγματος εν γένει και χρησιμοποιείται προς επίρρωση μιας φιλοσοφικής άποψης περί οργής. Λειτουργεί μάλιστα ως αναλογία, εφόσον παραβάλλονται δυο διακριτές καταστάσεις.

¹⁷⁹ Η ιστορία του Καλλισθένη μνημονεύεται από τον Πλούταρχο επίσης στο *Βίος Αλεξάνδρου* 53-55.

¹⁸⁰ Βλ. *Ιλ.* 1.101 κ.εξ. Πρβλ. με το παράδειγμα της Ηλέκτρας και Ελένης (454E).

¹⁸¹ Για το παράδειγμα της οργής του Θάμυρι βλ. *Ιλ.* 2.594-600, του Πανδάρου *Ιλ.* 5.216 και του Ξέρξη *Ηρόδοτος* VII.35, VII.24. Επίσης για το παράλογο της οργής βλ. 457A το παράδειγμα του παγκρατιαστή Κτησιφώντα.

επηρεάζουν την εσωτερική διάθεση του ανθρώπου. Ανάλογη επίδραση στον ψυχισμό του ανθρώπου έχει η μουσική, όπως διαφαίνεται από το παράδειγμα του ρήτορα Γάιου Γράκχου. Εκείνος είχε υποδείξει στον υπηρέτη του να παίζει αυλό, κάθε φορά που ήταν οργισμένος, έτσι ώστε να γίνεται ηπιότερη η φωνή του και σταδιακά να παύει η οργή (456A).¹⁸²

Ένας μεγάλος αριθμός των παραδειγμάτων του Πλουτάρχου έχουν παιδαγωγικό ρόλο. Χρησιμοποιούνται χάριν μιμήσεως ή αποφυγής, ενώ συγχρόνως αποτελούν μέσα πειθούς για την ανωτερότητα της πραότητας έναντι της οργής. Τα παραδείγματα αυτά παραδίδονται διαδοχικά (457E-459A) με την εναλλαγή θετικών και αρνητικών συμπεριφορών. Στην πλειοψηφία τους αφορούν σε ηγεμόνες (βασιλείς, τυράννους, στρατιωτικούς), μια συνειδητή επιλογή του Πλουτάρχου, όπως ο ίδιος σχολιάζει. Χαρακτηριστικά, προτρέπει να μελετώνται τα έργα και τα λόγια βασιλέων και τυράννων, καθώς έχουν την ίδια αξία με τη φιλοσοφία (457E).¹⁸³

Το πρώτο παράδειγμα που δίδεται είναι του Αντιγόνου, βασιλιά της Μακεδονίας, μια ιστορία που εμφανίζεται ελαφρώς παραλλαγμένη στο έργο του Σενέκα. Ο Αντίγονος δέχθηκε τις προσβολές των στρατιωτών του και αντί να οργιστεί μαζί τους αντιμετώπισε με ευτράπελη διάθεση το περιστατικό, υποδεικνύοντάς τους να απομακρυνθούν από το μέρος που βρίσκονταν, ώστε να μην τους ακούσει ο «βασιλιάς» (457E). Ο Πλούταρχος περιγράφει την ιστορία αυτή δίδοντας τον λόγο στον Αντίγονο, χαρίζοντας έτσι μεγαλύτερη παραστατικότητα στο παράδειγμά του. Ως παράδειγμα προς μίμηση προβάλλεται και η συμπεριφορά του βασιλιά Φιλίππου προς τον Αχαιό Αρκαδίωνα (457E-F). Εκείνος κατηγορούσε τον Φίλιππο για σκληρή στάση απέναντι στους υπηκόους του και τους συμβούλευε να αυτοεξοριστούν από τη χώρα. Όταν βρέθηκε στη Μακεδονία, οι φίλοι του Φιλίππου ζήτησαν από εκείνον να εξορίσει τον Αρκαδίωνα για τις επανειλημμένες προσβολές στο πρόσωπό του. Ο βασιλιάς, όμως, αντιμετώπισε με πραότητα το ζήτημα και «φιλανθρώπως» προσέφερε τιμές στον Αρκαδίωνα. Έκτοτε ο Αχαιός επαινούσε σε όλους την πραεία στάση του Φιλίππου.¹⁸⁴

¹⁸² Πρβλ. με τα αναλογικά παραδείγματα Αθηνάς (456B) και Μαρσύα (456C).

Το παράδειγμα με τον Γάιο Γράκχο επανεμφανίζεται στο έργο του Πλουτάρχου *Τ. Γράκχος* 2.5-6. Βλ. Van der Stockt (2014) 290-94.

¹⁸³ 457E: *διὸ καὶ συνάγειν αἰεὶ πειρῶμαι καὶ ἀναγινώσκειν οὐ ταῦτα δὴ νοῦν μόνον τὰ τῶν φιλοσόφων, ἀλλὰ μᾶλλον τὰ τῶν βασιλέων καὶ τυράννων.*

¹⁸⁴ Ανάλογη ήταν η συμπεριφορά του Φιλίππου απέναντι στους κατοίκους της Ολυμπίας (457F). Πρβλ. με παραδείγματα σε συζυγία (458A-B): Πεισίστρατος – Θρασύβουλος, Πορσίννας – Μούκιος, Μάγας – Φιλήμων, Πτολεμαίος – γραμματικός ή μεμονωμένα παραδείγματα με απλή αναφορά (458C): Κάμιλλος, Μέτελλος, Αριστείδης, Σωκράτης. Επίσης παραδειγματική είναι η συμπεριφορά του Ρόδιου (458D), του μυθικού Νεοπτόλεμου (458D-E), των Σπαρτιατών (458E), του Αγαθοκλή και του Αντίγονου (458F), του Σάτυρου Σαμίου (459A).

Σε αυτά τα παραδείγματα αντιδιαστέλλεται το πρόσωπο του Αλεξάνδρου με την οργίλη συμπεριφορά του προς τον Καλλισθένη, τον Κλείτο και τον Πώρο (458B-C). Αυτές οι παραδειγματικές, όμως, ιστορίες δεν αναλύονται ιδιαίτερα με εξαίρεση το παράδειγμα του Αλεξάνδρου – Πώρου. Ο Πώρος φέρεται να συμβουλεύει τον Μακεδόνα βασιλιά υπέρ της μειλίχιας συμπεριφοράς χωρίς να κατονομάζεται η αιτία οργής του Αλεξάνδρου.¹⁸⁵ Η απλή αναφορά στα παραδείγματα του Αλεξάνδρου και η ακροθιγής ανάλυση της συμπεριφοράς του προς τον Πώρο θα μπορούσαν να αποδοθούν στην ευρύτατη διάδοσή τους και την επικράτηση του παραδείγματος του Αλεξάνδρου ως κλασικού, όπως ήδη επισημάνθηκε στη μελέτη των παραδειγμάτων του Φιλοδήμου, του Κικέρωνα και του Σενέκα.

Όσον αφορά στις απόψεις του Πλούταρχου για τον τρόπο αντιμετώπισης της οργής, ο φιλόσοφος από τη μία πλευρά υποστηρίζει τη μετριοπαθή εκδήλωση του συναισθήματος και από την άλλη είναι υπέρμαχος της αποφυγής της οργής και της οργιλότητας σε βάθος χρόνου. Γι' αυτόν τον λόγο προτείνονται διάφοροι μέθοδοι αντιμετώπισης της έξης της οργιλότητας, καθεμιά εκ των οποίων εισάγεται με ένα παράδειγμα, που λειτουργεί ως επιμαρτύρηση του νέου επιχειρήματος. Αρχικά, προτείνει την υιοθέτηση περιφρονητικής στάσης απέναντι σε οποιαδήποτε προσβολή ή αδικία μέσω της αναφοράς στην παραδειγματική συμπεριφορά του φιλοσόφου Διογένη (460E). Επιπλέον υποδεικνύει τη λιτότητα στον βίο, ώστε να μην νιώθει ο άνθρωπος αδικημένος σε περίπτωση που χάσει ό, τι έχει. Συγκεκριμένα ο Αρκεσίλαος έχοντας συνηθίσει στη λιτότητα δεν οργίστηκε με τους δούλους του, όταν εκείνοι παρέθεσαν δείπνο στους φίλους του χωρίς τα αναγκαία τρόφιμα (461D).¹⁸⁶

Ο Πλούταρχος υπεραμύνεται επίσης της καλοπροαίρετης διάθεσης προς αποφυγή παρεξήγησης των ανθρώπινων προθέσεων. Αυτήν την αλλαγή νοοτροπίας εισάγει με το παράδειγμα του Πριάμου, ο οποίος κατακρίνεται για την οργίλη συμπεριφορά του απέναντι σε όσους θέλησαν να τον συλλυπηθούν για τον φόνο του γιου του (462C). Το μυθολογικό αυτό παράδειγμα χρησιμοποιείται ως νέο επιχείρημα και ως τρόπος μετάβασης για την πρόταξη της καλοπροαίρετης διάθεσης (*εύκολίας*) έναντι της οργής.¹⁸⁷ Τέλος, ο φιλόσοφος συνιστά τη συνειδητοποίηση πως οι αδικίες και οι προσβολές οφείλονται στην εγγενή ανθρώπινη αδυναμία. Γι' αυτόν τον λόγο θα πρέπει

¹⁸⁵ Πρβλ. με αρνητικό παράδειγμα Φιλίππου (458C), όπου ο Φίλιππος οργίζεται με την Όλυνθο και την καταστρέφει. Το παράδειγμα αυτό αντλείται από την ιστορική πραγματικότητα και υπαινίσσεται ότι η οργή οφειλόταν στη συμμαχία της Ολύνθου με την Αθήνα. Βλ. και σε *Αποφθέγματα Λακωνικά* 215B. Επιπλέον, κατακριτέα είναι τα παραδείγματα του Κύρου και του Πελοπίδα (απλή αναφορά σε 458E).

¹⁸⁶ Προς επίρρωση της θέσης του υπέρ του λιτού βίου, ο Πλούταρχος αναφέρει ακόμη το παράδειγμα του Σωκράτη (461D-E) και του Νέρωνα (461F-462A).

¹⁸⁷ Η θέση αυτή ενισχύεται επιπλέον με τα παραδείγματα του Ευκλείδη (462C), Πολέμωνα (462D) και Αρίστιππου (462D).

να αποφεύγεται η σκληρή κριτική και οργή εις βάρος των άλλων. Προκειμένου να ενισχύσει την αξιοπιστία της θέσης του, αλλά και να προτείνει πρότυπα σωστής συμπεριφοράς, ο Πλούταρχος μνημονεύει τα λεγόμενα και τις πράξεις διαφόρων φιλοσόφων. Ανάμεσα σε αυτά προτάσσει ως παραδειγματική τη συμπεριφορά του Πλάτωνα, ο οποίος επαινούσε τον μαθηματικό Ελίκωνα για την άποψή του ότι οι άνθρωποι είναι φύσει ευμετάβλητοι και άρα όχι έμπιστοι (463C).¹⁸⁸

2.4.2. Illustrans exempli

Στο *Περὶ ἀοργησίας* παρατηρούμε ότι ο Πλούταρχος χρησιμοποιεί δυο βασικές τεχνικές όσον αφορά στον τρόπο οργάνωσης και περιγραφής των παραδειγμάτων του. Πρωτίστως επιλέγει να αναφερθεί σε συγκεκριμένες κατηγορίες ανθρώπων και δευτερευόντως συνυφαίνει την περιγραφή τους με αποσπάσματα ποιητικών έργων. Τα παραδείγματα του Πλουτάρχου μπορούμε να τα εντάξουμε σε δύο διακριτές ομάδες: σε μυθολογικά και σε ιστορικά. Στη δεύτερη ομάδα διακρίνουμε επιμέρους κατηγορίες, όπως παραδείγματα τυράννων, Μακεδόνων και Περσών βασιλέων, φιλοσόφων, Θηβαίων, Ρωμαίων στρατηγών, αυτοκράτορα και ρήτορα. Αξιοσημείωτο είναι το γεγονός ότι, αν και ένα μεγάλο μέρος του πλουτάρχειου αναγνωστικού κοινού ήταν Ρωμαίοι, ο Πλούταρχος περιλαμβάνει στο έργο του περισσότερα ελληνικά παρά ρωμαϊκά παραδείγματα. Όπως παρατήρησε ο Swain, η προτίμηση του φιλοσόφου στα ελληνικά παραδείγματα φανερώνει την επιθυμία του να προβάλλει την ελληνική παιδεία εν γένει.¹⁸⁹ Η άντληση των παραδειγμάτων από όλες τις προαναφερθείσες ομάδες, κατά τη γνώμη μας, αποτελεί μία συνειδητή επιλογή του συγγραφέα, εφόσον καθεμία από αυτές ενισχύει την πειστικότητα της επιχειρηματολογίας του. Αντίστοιχο ρόλο παρατηρούμε ότι έχει η παράθεση στίχων από την επική ή τραγική ποίηση. Για τη βαθύτερη κατανόηση, λοιπόν, του λειτουργικού ρόλου των παραδειγμάτων θεωρήσαμε ότι είναι αναγκαίο να τα συνεξετάσουμε σε ομάδες, καθώς επίσης να μελετήσουμε ως σύνολο τα παρατιθέμενα ποιητικά χωρία.

Οι ομάδες των παραδειγμάτων

Τα μυθολογικά παραδείγματα του Πλουτάρχου είναι ολιγάριθμα σε σχέση με το πλήθος των ιστορικών παραδειγμάτων (πέντε μόνον στον αριθμό). Αν και ο ρόλος τους είναι απλώς διασαφηνιστικός, η χρήση τους συνεπικουρεί στην κατανόηση των ιδεών του

¹⁸⁸ Πρβλ. με το παράδειγμα του Αναξαγόρα (463D).

¹⁸⁹ Ο περιορισμένος αριθμός ρωμαϊκών παραδειγμάτων παρατηρείται στο σύνολο των *Ηθικών* του Πλουτάρχου. Παρόλο που ο Πλούταρχος γνώριζε πολύ καλά τη ρωμαϊκή ιστορία και τους ρωμαϊκούς θεσμούς, επιλέγει συνειδητά στα *Ηθικά* να προβάλλει την ελληνική παιδεία και κουλτούρα, όπως παρατήρησε ο Swain (1990) 126-29.

Πλουτάρχου. Και αυτό διότι τα παραδείγματα προέρχονται από δημοφιλείς μύθους αντλημένους από την επική ή την τραγική ποίηση. Δεδομένου ότι τα ομηρικά έπη ήταν σταθερό ανάγνωσμα στην εκπαίδευση του αναγνωστικού κοινού του Πλουτάρχου, όπως επίσης τα έργα των τραγικών ποιητών, η αναφορά έστω και υπαινικτικά στους συγκεκριμένους μύθους αρκούσε για τον συσχετισμό τους με τις θεωρητικές απόψεις του Πλουτάρχου. Η παράθεση ακόμη στίχων από τον Όμηρο ή τραγωδίες διευκόλυνε την ανάκληση αυτών των μύθων.¹⁹⁰ Όπως λοιπόν ο Φιλόδημος και ο Κικέρωνας, έτσι και ο Πλούταρχος θεωρεί αποτελεσματική τη χρήση κλασικών μυθικών παραδειγμάτων.

Βασική ήταν η άποψη του Πλουτάρχου ότι η ελληνική φιλοσοφία συνιστά το κατεξοχήν παιδαγωγικό εργαλείο για την απόκτηση και ενάσκηση της αρετής.¹⁹¹ Γι' αυτόν τον λόγο οι φιλοσοφικές απόψεις του συνοδεύονται από παραδείγματα φιλοσόφων, των οποίων τα λόγια και οι πράξεις επιβεβαιώνουν τους ισχυρισμούς του. Σε αυτήν την κατηγορία μάλιστα ανήκουν τα περισσότερα παραδείγματα που δίδει. Κυρίαρχη μορφή μεταξύ των φιλοσόφων είναι ο Σωκράτης, του οποίου η ζωή παρουσιάζεται ως απόλυτα εναρμονισμένη με τις πεποιθήσεις του Πλουτάρχου υπέρ της πραότητας (455A-B, 458C, 461D-E). Άλλωστε το *exemplum Socratis* ήταν το κλασικότερο παράδειγμα ηθικού ανδρός, όπως προαναφέρθηκε στην ανάλυση των σενέκειων παραδειγμάτων.¹⁹² Εκτός από το παράδειγμα του Σωκράτη αναφέρονται επιπλέον ως πρότυπα ο Διογένης (460F), ο Αρκεσίλαος (461D),¹⁹³ ο Ευκλείδης (462C),¹⁹⁴ ο Πολέμων (462D),¹⁹⁵ ο Αρίστιππος (462D), ο Αναξαγόρας (463D), ο Πλάτων (463C, 463E). Αξιοσημείωτο είναι πως η πλειοψηφία αυτών ανήκει στην Ακαδημική Σχολή, της οποίας θιασώτης ήταν και ο ίδιος ο Πλούταρχος.

¹⁹⁰ Από τα ομηρικά έπη προέρχεται η αναφορά στην κλασική έριδα του Αχιλλέα και του Αγαμέμνονα (455A// Όμ. Ήλ. 1.101 κ.εξ), καθώς επίσης η αναφορά στην οργή του Πανδάρου (455D// Όμ. Ήλ. 5.216). Από την τραγική ποίηση αντλείται η στιχομυθία της Ηλέκτρας με την Ελένη (454D) και συγκεκριμένα από την τραγωδία του Ευριπίδη *Όρ.* 72, 99. Επίσης το παράδειγμα του Θάμυρι, ο οποίος έσπασε από οργή τη λύρα του, ανακαλείται με δυο στίχους από την ομώνυμη αποσπασματική τραγωδία του Σοφοκλή (Radt, *TrGF* 4, p. 234).

¹⁹¹ Πλουτ. *Περὶ ἀοργησίας* 454D: τὰ πρὸς τὸν θυμὸν βοηθήματα πόρρωθεν λαμβάνοντας ἐκ φιλοσοφίας κατακομίζειν ἐς τὴν ψυχὴν. Για την άποψη του Πλουτάρχου περί ελληνικής φιλοσοφικής παιδείας βλ. επίσης Van Hoof (2007) 76, 80-81.

¹⁹² Ο Πλούταρχος έγραψε τουλάχιστον τρία έργα για τον Σωκράτη, εκ των οποίων σώζεται το *Περὶ τοῦ Σωκράτους δαιμονίου*, ενώ τα έργα *Απολογία ὑπὲρ Σωκράτους* και *Περὶ τῆς Σωκράτους ψηφίσεως* δεν έχουν διασωθεῖ. Η άποψή του ότι η φιλοσοφία ήταν το απαραίτητο μέσο για μια ευτυχισμένη ζωή και άρα ότι ο άνθρωπος πρέπει να διάγει έναν φιλοσοφικό βίο καθιέρωσε τον Σωκράτη ως το κατεξοχήν παράδειγμα αυτής της ζωής. Την αντίληψη αυτή εκφράζει σε *Εἰ πρεσβυτέρῳ πολιτευτέον* 796D. Για τη θετική εικόνα του Σωκράτη στο πλουτάρχειο έργο βλ. Hershbell 1988.

¹⁹³ Υπήρξε ο ιδρυτής της Μέσης Ακαδημίας (315-241 π.Χ.). Βλ. Dumortier & Defradas (1975) 78.

¹⁹⁴ Πρόκειται για έναν μαθητή του Σωκράτη κι όχι για τον ομώνυμο μαθηματικό. Ίδρυσε σχολή στα Μέγαρα. Βλ. Dumortier & Defradas (1975) 80.

¹⁹⁵ Ο Πολέμων ηγήθηκε της πλατωνικής Ακαδημίας διαδεχόμενος τον Ξενοκράτη (315 π.Χ.). Βλ. Dumortier & Defradas (1975) 80.

Στην κατηγορία των ιστορικών παραδειγμάτων περιλαμβάνεται ένας μεγάλος αριθμός ηγεμόνων, όπως Μακεδόνων και Περσών βασιλέων ή τυράννων. Όπως επισημάνθηκε και στην ανάλυση των παραδειγμάτων του Σενέκα, το πάθος της οργής και η έξη της οργιλότητας θεωρούνταν ιδιαίτερα γνωρίσματα των ηγεμόνων. Επρόκειτο για μια κοινή πεποίθηση που απέρρεε από την εμπειρική πραγματικότητα και είχε λάβει τη μορφή γενικού κανόνα. Ωστόσο, ορισμένοι ηγεμόνες εξαιρούνταν από αυτόν τον κανόνα και η συμπεριφορά τους εκλαμβάνονταν ως παραδειγματική. Τα παραδείγματα αυτής της ομάδας προσφέρονταν κατά συνέπεια ως πρότυπα προς μίμηση ή αποφυγή. Ιδιαίτερα μάλιστα για το αναγνωστικό κοινό του Πλούταρχου, στο οποίο συμπεριλαμβάνονταν άνθρωποι με ηγετικές (πολιτικές ή στρατιωτικές) θέσεις, τα παραδείγματα ηγεμόνων είχαν καίριο ρόλο για ταύτιση ή αποστροφή κι έτσι λειτουργούσαν ως παιδαγωγικό μέσο. Ακόμη και για όσους δεν κατείχαν ηγετικές θέσεις, τα παραδείγματα των ηγεμόνων ασκούσαν μεγάλη επιρροή στη συμπεριφορά λόγω της αυθεντίας τους.

Κατά το πρότυπο του Σενέκα, ο Πλούταρχος αναφέρει πολλά παραδείγματα Μακεδόνων βασιλέων (Φίλιππος: 457E-F, 458C, Αλέξανδρος: 454E, 458B-C, Αντίγονος: 457E, 458F), ενώ προσθέτει σε αυτά το παράδειγμα του Πτολεμαίου II, διαδόχου του Αλεξάνδρου στην Αίγυπτο (458B) και του αδελφού του, του Μάγα (458A). Στην περιγραφή των παραδειγματικών ιστοριών των Μακεδόνων βασιλέων, ο Πλούταρχος δεν απομακρύνεται από την παράδοση. Με αυτόν τον τρόπο καθιστά περισσότερο εύληπτη τη θεωρία του περί οργής και συγχρόνως προσδίδει κύρος στις ιδέες του. Συγκεκριμένα, παρουσιάζει τον Αλέξανδρο ως τον κατεξοχήν οργίλο χαρακτήρα, περιγράφοντας κλασικά επεισόδια της οργής του.¹⁹⁶ Με ανάλογη προσκόλληση στην παράδοση προβάλλει την πραότητα του Αντίγονου. Αναφορικά με τον Φίλιππο ναι μεν εξαιρεί την παραδειγματική πραότητα της συμπεριφοράς του (457E-F), του αποδίδει επιπλέον, όμως, το πάθος της οργής όταν αναφέρεται στην πολεμική δραστηριότητά του.

Τα παραδείγματα των Περσών βασιλέων επίσης εμπίπτουν στην παραδοσιακή θεώρησή τους, στον χαρακτηρισμό τους δηλαδή ως οργίλων προσώπων που κατέφευγαν σε άλογες και ακραίες εκδηλώσεις οργής. Μάλιστα τα παραδείγματα που αναφέρει ο Πλούταρχος αρύονται από γνωστά χωρία της ελληνικής ιστοριογραφίας. Συγκεκριμένα, το παράδειγμα του Ξέρξη αντλείται από την ιστορία του Ηροδότου

¹⁹⁶ Αξιοσημείωτο είναι πως για τις ανάγκες του έργου του *Περὶ ἀοργησίας*, ο Πλούταρχος υιοθετεί την παραδοσιακή εικόνα του Αλεξάνδρου ως προγραμματικά οργίλου. Ωστόσο στον *Βίο του Αλεξάνδρου*, αναφέρει περιστατικά που προβάλλουν την αρετή της σωφροσύνης και της πραότητας του Αλεξάνδρου (4.8, 13.3: βλ. Martin [1960] 67, 70). Οι διαφορετικοί συγγραφικοί στόχοι στα δύο έργα καθορίζουν και τις επιλογές του Πλούταρχου.

(7.24, 7.35), ενώ με το παράδειγμα του Κύρου ο Πλούταρχος υπαινίσσεται τον θάνατο του Πέρση, όπως αυτός παραδίδεται από τον Ξενοφώντα (*Κύρου Ανάβασις* 1.8.26-27). Όσον αφορά στους τυράννους, ο φιλόσοφος περιορίζεται στην αναφορά ενός μόνον θετικού εξαιρετέου παραδείγματος, αποκλείοντας από το έργο του τα κλασικά παραδείγματα των οργίλων Περσών.¹⁹⁷ Ειδικότερα αναφέρεται στον τύραννο Πεισίστρατο, το όνομα του οποίου είχε συνδεθεί με την αρετή της πραότητας (458 A).¹⁹⁸

Στην κατηγορία των ηγεμόνων εντάσσεται το παράδειγμα του Ρωμαίου αυτοκράτορα Νέρωνα (461F-462A). Πρόκειται για μια ανεκδοτολογικού τύπου ιστορία, που χρησιμοποιεί ο Πλούταρχος ως παράδειγμα προς μίμηση. Αν και ο Νέρων ήταν δημοφιλής για τη βιαιότητα του χαρακτήρα του, ο φιλόσοφος του αποδίδει παρά προσδοκίαν το γνώρισμα της μετριοπάθειας, το οποίο του είχε γαλουχήσει ο δάσκαλός του Σενέκας. Η σύνδεση του Νέρωνα με την πραότητα οφείλεται ενδεχομένως σε γνώση της προσπάθειας του Σενέκα να διαπαιδαγωγήσει τον αυτοκράτορα μεταδίδοντάς του την αρετή της μετριοπάθειας και επιείκειας. Για τον σκοπό αυτό άλλωστε ο Σενέκας είχε συγγράψει το έργο *De Clementia*. Ανεξάρτητα, όμως, από την αλήθεια του περιστατικού που αναφέρεται, η θετική συμπεριφορά ενός δυσώνυμου αυτοκράτορα αποτελεί ισχυρό μέσο πειθούς κατά της οργής, εφόσον ενεργοποιεί αισθήματα κατωτερότητας σε όσους επιδεικνύουν οργίλη συμπεριφορά.

Στην ομάδα των στρατιωτικών, ιδιαίτερο ενδιαφέρον έχουν δυο παραδείγματα από το απώτατο παρελθόν των Ελλήνων και συγκεκριμένα από την ιστορία της Βοιωτίας, της ιδιαίτερης πατρίδας του Πλουτάρχου (η νίκη των Θηβαίων κατά των Σπαρτιατών και ο στρατηγός Πελοπίδας). Τα παραδείγματα αυτά απηχούν το λαμπρό παρελθόν των Θηβαίων, όταν είχε κατισχύσει η δύναμή τους κατά τον 4^ο αιώνα. Ο τρόπος με τον οποίο αναφέρεται σε αυτά τα περιστατικά είναι δηλωτικός της εξοικείωσης του αναγνωστικού του κοινού με τα γεγονότα.¹⁹⁹ Εκτός από τα ελληνικά παραδείγματα, ο Πλούταρχος ενσωματώνει στο έργο του έναν μικρό αριθμό παραδειγμάτων από τη ρωμαϊκή ιστορία με τα οποία συνυφαίνει την αρετή της πραότητας και το ρωμαϊκό ιδανικό της ανδρείας. Συγκεκριμένα, αναφέρεται ονομαστικά σε τρεις Ρωμαίους στρατηγούς αποδίδοντάς τους την αρετή της μετριοπάθειας και υπαινισσόμενος το λαμπρό ιστορικό παρελθόν τους.²⁰⁰ Για παράδειγμα, η αναφορά στον Πορσίνα και τον Μούκιο (458A) παραπέμπει στην

¹⁹⁷ Dunkle (1967) 152.

¹⁹⁸ Πρβλ. με Sen. *De ira* III.1.4.

¹⁹⁹ Πρόκειται για τη νίκη των Θηβαίων επί των Σπαρτιατών στη μάχη των Λεύκτρων το 371 π. Χ. και για τον θάνατο του Πελοπίδα στις Κυνός Κεφαλές το 364 π.Χ. (βλ. και *Βίος Πελοπίδα* 32).

²⁰⁰ 458A Πορσίνας-Μούκιος, 458C Κάμιλλος και Μέτελλος.

ιστορία του Ετρούσκου βασιλιά Πορσίννα, ο οποίος κατά την πολιορκία της Ρώμης (507 π.Χ.) έδειξε επιείκεια και χάρισε την ελευθερία στον νεαρό ήρωα και μετέπειτα στρατηγό Mucius Scaevola.²⁰¹ Ο Κάμιλλος, τέλος, ανήκε στους ήρωες των Ρωμαίων. (458C: Marcus Furius Camillus). Χάρη στις σπουδαίες νίκες του εναντίον των Γαλατών (4^{ος} αι. π.Χ.) του είχε απονεμηθεί το προσωνύμιο «δεύτερος ιδρυτής της Ρώμης».²⁰²

Η ποίηση στην υπηρεσία των παραδειγμάτων

Ένας μεγάλος αριθμός παραδειγμάτων του Πλουτάρχου συνοδεύεται από την παράθεση χωρίων της επικής ή τραγικής ποίησης. Η μέθοδος αυτή χαρακτηρίζει το συγγραφικό ύφος του Πλουτάρχου εν γένει και απαντάται σε διάφορα σημεία του *Περὶ ἀοργησίας*, καθώς επίσης στο σύνολο του πλουτάρχειου έργου. Όπως έχει παρατηρηθεί από τον Bowie, ο Πλούταρχος επιδιώκει με διάφορα αποσπάσματα να επικυρώσει μια άποψη, να διευκρινίσει μια γνώμη, να προσθέσει επισημότητα στο ύφος του επικαλούμενος μια ποιητική αυθεντία ή ακόμη να προσδώσει επιπρόσθετη αισθητική αξία στο έργο του.²⁰³ Ο ίδιος μάλιστα δηλώνει στο *Πῶς δεῖ ποιημάτων ἀκούειν* (15D-E) ότι η φιλοσοφία γίνεται πιο ωφέλιμη και γοητευτική, εάν αναμειχθεί με την ποίηση.

Τα μυθολογικά παραδείγματα στο *Περὶ ἀοργησίας* περιγράφονται μέσω συγκεκριμένων στίχων του ποιητικού έργου, από το οποίο αντλούνται.²⁰⁴ Το παράδειγμα της Ηλέκτρας και της Ελένης (454D-E) δίδεται με δύο στίχους από τον *Ὀρέστη* του Ευριπίδη (στ. 72, 99), του Θάμυρι (455D) με δυο στίχους από τον Σοφοκλή (*TrGF* IV, p. 234) και του Πάνδαρου (455D) με έναν στίχο από την *Ιλιάδα* (5.216). Επιπλέον το παράδειγμα της Αθηνάς (456B) συνοδεύεται από δυο στίχους αβέβαιου ποιητικού έργου (*TrGF* II, 381) και του Μαρσύα από δύο στίχους αποδιδόμενους στον ποιητή Σιμωνίδη (Τζέτζης, *Χιλιάδες* I.373-74). Τέλος, η αναφορά στον Πρίαμο (462C) γίνεται με την παράθεση των λόγων του στην *Ίλ.* 24.239-240. Με αυτήν τη μέθοδο ο Πλούταρχος διευκολύνει την ανάκληση της ιστορίας που περιγράφει και καθιστά περισσότερο εύληπτη τη φιλοσοφική άποψη που εκφέρει. Άλλωστε, το αναγνωστικό κοινό του Πλουτάρχου ήταν σε θέση να αναγνωρίσει από πού αρύονται οι συγκεκριμένοι στίχοι λόγω της εξοικειώσής του με την ποίηση και την τεχνική απομόνωσης ποιητικών στίχων.²⁰⁵

²⁰¹ Livius *Ab urbe condita* 2.12.

²⁰² Βλ. Livius 5.10 και Πλούταρχος *Βίος Καμίλλου*.

²⁰³ Bowie (2014) 178. Επίσης για την τεχνική του Πλουτάρχου βλ. Bowie 2008.

²⁰⁴ Για την εύρεση των ποιητικών έργων από τα οποία προέρχονται τα ποιητικά χωρία χρησιμοποιήθηκε η έκδοση των *Ηθικών* Dumortier & Defradas 1975.

²⁰⁵ Η συγγραφική μέθοδος αναφοράς ποιητικών στίχων ανάγεται στην εκπαίδευση Ελλήνων και Ρωμαίων της αρχαιότητας. Η ποίηση αποτελούσε αναπόσπαστο κομμάτι της διδασκαλίας κατά το στάδιο εκμάθησης της γραφής, της ανάγνωσης, αλλά και της δημιουργίας ρητορικού λόγου. Στόχος των

Ποιητικοί στίχοι χρησιμοποιούνται από τον Πλούταρχο και κατά την περιγραφή των ιστορικών παραδειγμάτων. Πρόκειται για χωρία που απομονώνονται από ορισμένα έργα και αξιοποιούνται σε εντελώς διαφορετικά συμφραζόμενα. Χαρακτηριστικά, στην περιγραφή του Σωκράτη (455A-B) παρατίθεται ένας στίχος από έργο αγνώστου ποιητή (PMG 82, p. 529). Επίσης, στο παράδειγμα του Γάιου Γράκχου (456A) προστίθενται δυο στίχοι από τον *Προμηθέα Δεσμώτη* του Αισχύλου (574-75). Η περιγραφή δηλαδή της μεθόδου καταπράυνσης της οργής μέσω της μουσικής περιγράφεται μέσω της ποιητικής περιγραφής ύπνωσης του μυθικού Άργου μέσω του αυλού του Πάνα.²⁰⁶ Στο παράδειγμα του Φιλίππου (457E) οι προσβολές του Αρκαδίου παραδίδονται με έναν στίχο από την *Οδύσσεια* εν είδει παρωδίας.²⁰⁷ Η ιστορία του Μάγα και του Φιλήμονα (458A), τέλος, εμπλουτίζεται με ένα απόσπασμα από μια άγνωστη σήμερα κωμωδία (PCG VII 132, p. 296) και του Φιλίππου (458C) με δυο στίχους από τον πινδαρικό *Πυθιόνικο* 4 (στ. 484-89).

Η χρήση ποιητικών χωρίων στα ιστορικά αυτά παραδείγματα δε διευκολύνει την κατανόηση τους, όπως συμβαίνει στα μυθολογικά παραδείγματα. Ο ρόλος τους είναι καθαρά διακοσμητικός, χρησιμοποιούνται δηλαδή ως ένας εναλλακτικός τρόπος έκφρασης και ωραιοποίησης του λόγου ή ως μέσο επίδειξης γνώσεων. Εν τούτοις χάρη σε αυτά τα αποσπάσματα προσδίδεται ζωντάνια και παραστατικότητα στις ιστορίες, με άμεση απόρροια την προσέλκυση του ενδιαφέροντος. Και στην περίπτωση αυτή η συγκεκριμένη μέθοδος ευνοεί τον απώτατο στόχο του Πλουτάρχου, τη μετάδοση και κατανόηση των φιλοσοφικών ιδεών του περί οργής.

Συνοψίζοντας, τα παραδείγματα στο πλουτάρχειο έργο επιτελούν πολλαπλούς ρόλους: είναι μέσα πειθούς και διασαφήνισης, νέα επιχειρήματα, πρότυπα συμπεριφοράς ή ακόμη μέσα ωραιοποίησης του λόγου συνοδευόμενα από ποιητικά χωρία. Πρόκειται για μυθολογικά και ιστορικά παραδείγματα, γνωστά ως επί το πλείστον στο αναγνωστικό κοινό. Γι' αυτόν τον λόγο περιγράφονται εν συντομία ή απλώς κατονομάζονται. Από τη μελέτη που προηγήθηκε γίνεται, λοιπόν, φανερό ότι η ρητορική τεχνική των παραδειγμάτων δεν έχει μόνον λειτουργικό ρόλο στη μετάδοση της ηθικής φιλοσοφίας του Πλουτάρχου, αλλά αναδεικνύει την ποιητικότητα της γραφής του.

παιδαγωγών ήταν να αποστηθίσουν οι μαθητές αποσπάσματα από ποιητικά έργα (κυρίως Όμηρο και τραγικούς ποιητές) για να εμπλουτίσουν τους εκφραστικούς τρόπους τους, αλλά και να γνωρίσουν ηθικές αξίες μέσω αποφθεγμάτων (γνώμαι ή *sententiae*) αντλημένων από την ποίηση. Για τον ρόλο της ποίησης στην εκπαίδευση βλ. Bonner (1977) 173-77, 212-49· Maurice (2013) 59-60, 72-77.

²⁰⁶ Van der Stockt (2014) 293.

²⁰⁷ Όμ. *Οδ.* 11.122: *εἰς ὃ κε τοὺς ἀφίκηαι οἳ οὐκ ἴσασι θάλασσαν*. Ο Πλούταρχος παραλλάσσει ελαφρώς τον στίχο: *εἰς ὃ κε τοὺς ἀφίκηαι οἳ οὐκ ἴσασι Φίλιππον*.

2.5. Συγκριτική μελέτη των παραδειγμάτων του Σενέκα και του Πλουτάρχου

Συνεξετάζοντας την τεχνική του Σενέκα και του Πλουτάρχου, παρατηρούμε πως και οι δυο συγγραφείς ενσωματώνουν περίπου σαράντα παραδείγματα στο έργο τους, παρόλο που το έργο του Πλουτάρχου είναι σαφώς μικρότερο από αυτό του Σενέκα. Επιπρόσθετα, αμφότεροι συγγραφείς συνοδεύουν συχνά τα παραδείγματα με λόγια των προσώπων, χαρίζοντας έτσι παραστατικότητα και αληθοφάνεια στην περιγραφή. Ωστόσο, τα παραδείγματα του Πλουτάρχου περιγράφονται πολύ συνοπτικά ή καθόλου, εν αντιθέσει προς αυτά του Σενέκα που δίδονται σε εκτενείς πολλές φορές αφηγήσεις. Στην τεχνική των παραδειγμάτων παρατηρείται άλλη μια ουσιαστική διαφοροποίηση του Πλουτάρχου: η παράθεση ποιητικών χωρίων. Αυτή η τεχνική προσδίδει έναν εντυπωσιακά ποιητικό τόνο στη φιλοσοφική γραφή του Πλουτάρχου αναδεικνύοντας έτσι τη συγγραφική τέχνη του. Η απουσία ποιητικών χωρίων από το έργο του Σενέκα είναι ενδεχομένως εσκεμμένη, καθώς με αυτόν τον τρόπο εστιάζει την προσοχή του αναγνώστη στο περιεχόμενο των παραδειγμάτων του κι όχι στην καλλιέργεια της γραφής του.

Αναφορικά προς τις λειτουργίες των παραδειγμάτων, κύριος ρόλος τους είναι η ενίσχυση της επιχειρηματολογίας των δυο συγγραφέων και η πρόταξη προτύπων επαινετής ή αποφευκτέας συμπεριφοράς στον βίο. Στο σενέκειο έργο οι λειτουργίες αυτές γίνονται ιδιαίτερα αισθητές με την παρέμβαση του φιλοσόφου μέσω σχολίων και επιφωνηματικών ή ερωτηματικών προτάσεων. Στο πλουτάρχειο έργο, όμως, ο συγγραφέας δεν παρεμβαίνει. Άλλωστε, το μεγαλύτερο μέρος των παραδειγμάτων χρησιμοποιείται προς διασαφήνιση των επιχειρημάτων του. Στο *Περὶ ἀοργησίας* τα παραδείγματα αξιοποιούνται και ως εκφραστικά μέσα προς ωραιοποίηση της γραφής, πράγμα που επιτυγχάνεται πολύ ικανοποιητικά χάρη στην ενσωμάτωση σε αυτά ποιητικών αποσπασμάτων.

Στην αποτελεσματικότητα του ρόλου των παραδειγμάτων συμβάλλει η επιλογή τόσο θετικών όσο και αρνητικών *exemplorum*. Επιπλέον, η άντληση παραδειγματικών χαρακτήρων από την ιστορία προσδίδει αληθοφάνεια και κύρος στις απόψεις των δυο συγγραφέων. Η επιλογή, συνεπώς, των ιστορικών παραδειγμάτων διαδραματίζει καίριο ρόλο στην ηθική διαπαιδαγώγηση και στην κατανόηση των φιλοσοφικών θεωριών. Ο Πλούταρχος χρησιμοποιεί, επίσης, μυθολογικά *exempla* που συνιστούν κλασικά ποιητικά παραδείγματα περί οργής. Χάρη στη δημοφιλία τους αυτά έχουν ουσιαστικό ρόλο στην επεξήγηση των απόψεων του Πλουτάρχου. Η λειτουργία της διασαφήνισης

δεν απαντάται όμως στο έργο του Σενέκα, γεγονός που ερμηνεύει και την απουσία μυθολογικών παραδειγμάτων από αυτό.

Όσον αφορά στα ιστορικά παραδείγματα που χρησιμοποιούν και οι δύο συγγραφείς, πρέπει να τονίσουμε ότι πρόκειται τόσο για οικεία παραδείγματα (ελληνικά ή ρωμαϊκά) όσο και αλλότρια (Πέρσες βασιλείς). Η πλειοψηφία αυτών προέρχεται από το απώτατο παρελθόν, με διαμορφωμένη θετική ή αρνητική ιστορική μνήμη. Επιπλέον, τα παραδείγματα των δυο φιλοσόφων αντλούνται από διακριτές ομάδες. Με εξαίρεση τα *exempla* φιλοσόφων, τα υπόλοιπα παραδείγματα αφορούν σε άτομα με ηγετικές θέσεις (τυράννους, βασιλείς, αυτοκράτορες, στρατιωτικούς). Η επιλογή τους ασφαλώς και δεν είναι τυχαία, αλλά απηχεί το ιστορικό γίνεσθαι και των δυο συγγραφέων. Όπως προαναφέρθηκε, στο αναγνωστικό κοινό τους υπήρχαν αρκετοί αριστοκράτες με ανώτατες πολιτικές ή στρατιωτικές θέσεις, γεγονός που ευνοούσε την ταύτισή τους με τα πρόσωπα των παραδειγμάτων. Για τον λόγο αυτό τόσο ο Σενέκας όσο και ο Πλούταρχος απέδιδαν τις φιλοσοφικές θέσεις και τις αξίες που πρέσβευαν σε αυτούς τους παραδειγματικούς χαρακτήρες.

Αξιοσημείωτο είναι ακόμη το γεγονός ότι ο Πλούταρχος συμπίπτει με τον Σενέκα σε ορισμένες παραδειγματικές ιστορίες, όπως αυτές του Αλεξάνδρου, του Φιλίππου, του Αντιγόνου, του Πεισιστράτου, του Σωκράτη. Λόγω της διάδοσής τους, όμως, ως στερεότυπων οργίλων ή μη χαρακτήρων δεν μπορούμε να πούμε με βεβαιότητα, αν ο Πλούταρχος αντλεί τα παραδείγματα από τον Σενέκα. Μια τέτοια υπόθεση βέβαια δεν είναι απαγορευτική, δεδομένου ότι ο Σενέκας μνημονεύεται από τον Πλούταρχο στο παράδειγμα του Νέρωνα. Σε κάθε περίπτωση πάντως τα θετικά παραδείγματα αξιολογούνται και περιγράφονται βάσει της ιδιαίτερης φιλοσοφικής θεωρίας εκάστου συγγραφέα. Αυτό σημαίνει ότι ο Σενέκας διακρίνει στα πρόσωπα των ιστοριών του τη στωική αρετή της απάθειας, ενώ ο Πλούταρχος την αριστοτελική και γνώριμη στους ανθρώπους αρετή της πραότητας.

Συνοψίζοντας, η τεχνική των παραδειγμάτων διαδραματίζει σημαντικό ρόλο στο φιλοσοφικό έργο του Σενέκα και του Πλουτάρχου περί οργής. Αν και οι δυο συγγραφείς χρησιμοποιούν την κοινή αυτή τεχνική για τη μετάδοση της φιλοσοφικής θεωρίας τους επί του ιδίου θέματος, εντούτοις διαφοροποιούνται ουσιαστικά ως προς τη μεθοδολογία και τη συγγραφική τέχνη τους, έτσι ώστε η δημιουργική αξιοποίηση των παραδειγμάτων να εξυπηρετεί την ιδιαίτερη στοχοθεσία εκάστου.

3. DESCRIPTIO ET PHYSIOGNOMIA

Οι δυσκολίες προσδιορισμού της πραγματικής φύσης της οργής ως συναισθήματος αναπόφευκτα οδήγησε τους αρχαίους φιλοσόφους στην περιγραφή της βάσει της εξωτερικευμένης αντίδρασης των οργιζομένων, όπως διαφάνηκε τόσο από τον παραδοσιακό ορισμό όσο και από την παρουσίαση των παραδειγμάτων. Πέραν από αυτήν την αισθητή πλευρά των βίαιων εκδηλώσεων του συναισθήματος, η κατανόηση και περιγραφή του συναισθηματικού φαινομένου διευκολύνθηκε από τις επίσης αντιληπτές μέσω των αισθήσεων σωματικές μεταβολές των οργιζομένων. Η περιγραφή αυτών αποτέλεσε κοινό τόπο των φιλοσοφικών έργων και ανέδειξε την άμεση σχέση μεταξύ ψυχής και σώματος.

Στα έργα του Σενέκα και του Πλούταρχου η σχέση σώματος και ψυχής προβάλλεται μέσω της περιγραφής των μεταβολών που υφίσταται ο οργιζόμενος στο σώμα και τη φωνή. Για την περιγραφική ανάλυση αυτών των αλλαγών, οι δυο φιλόσοφοι μετέρχονται τη ρητορική τεχνική του «εικονισμού» (*descriptio*). Πρόκειται για ένα ρητορικό τέχνασμα νοητικής αναπαράστασης και περιγραφής εικόνων, το οποίο χρησιμοποιούσαν οι ρήτορες και οι ποιητές για να προσδώσουν παραστατικότητα και αληθοφάνεια σε όσα περιέγραφαν. Ο τρόπος παρουσίασης των σωματικών αλλοιώσεων από τον Σενέκα και τον Πλούταρχο αντικατοπτρίζει ακόμη την επίδραση που άσκησε στην τεχνική του «εικονισμού» η φυσιognωμική επιστήμη. Σύμφωνα με αυτήν τα σωματικά χαρακτηριστικά αποτελούν δείκτη του ανθρώπινου χαρακτήρα, αλλά και οι μεταβολές της ψυχικής κατάστασης συνεπάγονται σωματικές μεταβολές.

Στην παρούσα ενότητα θα μελετήσουμε την τεχνική του εικονισμού και την επίδραση σε αυτήν της φυσιognωμικής παράδοσης, όπως προκύπτει από το έργο του Σενέκα και του Πλούταρχου. Στόχος μας είναι η ανάλυση του ρόλου των συγκεκριμένων τεχνικών και συγκεκριμένα η ανάδειξη της αξιοποίησής τους ως μέσων πειθούς και θεραπευτικών μέσων.²⁰⁸ Τόσο ο Σενέκας όσο και ο Πλούταρχος εντάσσουν την περιγραφή των σωματικών αλλαγών στη συζήτησή τους κατά της οργής και υπέρ της πλήρους εξάλειψής της ή μετριοπάθειας. Πριν από την εξέταση, όμως, της τεχνικής των δυο φιλοσόφων καθίσταται αναγκαία η συνοπτική περιγραφή της φυσιognωμικής

²⁰⁸ Τη σχέση της Φυσιognωμίας με τη ρητορική τεχνική της *descriptio* επισημαίνει η Evans (1950, 1969). Ως παράδειγμα μάλιστα αναφέρει τις περιγραφές οργιζομένων στις τραγωδίες του Σενέκα (συγκεκριμένα της οργισμένης Μήδειας και της Φαίδρας), αλλά και στο *De Ira*. Στην ανάλυση που ακολουθεί, όμως, πραγματοποιείται μια ερμηνευτική προσέγγιση της συγχώνευσης των δυο τεχνικών που η Evans απλώς επισημαίνει. Επιχειρείται επιπλέον, η συγκριτική μελέτη της μεθοδολογίας του Σενέκα με αυτήν του Πλούταρχου, μέσω της οποίας συνάγονται συμπεράσματα για τους διαφορετικούς στόχους των δυο συγγραφέων.

θεωρίας και της τεχνικής του εικονισμού. Σκόπιμη κρίνεται και η παρουσίαση του τρόπου σύνδεσης φυσιογνωμίας και «εικονισμού» από τον Φιλόδημο στο έργο του *Περὶ ὁργῆς*, το οποίο αποτέλεσε πηγή έμπνευσης για τον Σενέκα και τον Πλούταρχο.²⁰⁹

3.1. Η Φυσιογνωμική ψευδο-επιστήμη

Στην αρχαιότητα ήταν κοινή η πεποίθηση ότι το σώμα και η ψυχή έχουν οντολογική αλληλεξάρτηση και ενότητα μεταξύ τους («συμπάθεια» ψυχής και σώματος). Κατά την αντίληψη αυτή, κάθε μεταβολή στην ψυχή συνεπάγεται μεταβολή στο σώμα και αντιστρόφως.²¹⁰ Σε αυτήν ακριβώς την παρατήρηση βασίστηκε η θεωρία περί «φυσιογνωμίας», σύμφωνα με την οποία ο ανθρώπινος χαρακτήρας μπορεί να ερμηνευθεί βάσει της παρουσίας συγκεκριμένων σωματικών γνωρισμάτων («σημείων») από τα οποία καθορίζεται.²¹¹ Η θεωρία αυτή γνώρισε ευρεία διάδοση και εξελίχθηκε στη μετέπειτα ψευδο-επιστήμη της Φυσιογνωμίας με το γραμματειακό είδος των φυσιογνωμικών πραγματειών.²¹²

Οι εντελέστερες θεωρητικές συζητήσεις περί φυσιογνωμίας παρέχονται από φιλοσόφους, λόγω του ιδιαίτερου ενδιαφέροντός τους για την απόκτηση της ηθικής αρετής. Επιπλέον, οι θεωρίες τους για τη σχέση σώματος και ψυχής επέτρεπαν τη χρήση της Φυσιογνωμίας ως εργαλείου για την πρόγνωση του ήθους των μαθητών τους. Η φυσιογνωμική αντίληψη προσέκλυσε, επίσης, το ενδιαφέρον των ιατρών, δεδομένου ότι και αυτοί παρατηρούσαν τα σωματικά χαρακτηριστικά με στόχο τη διάγνωση των ασθενειών. Εκτός αυτού, η φυσιογνωμική θεωρία ήταν άμεσα συσχετιζόμενη με τη «θεωρία των τεσσάρων χυμών (σωματικών υγρών)» του Ιπποκράτη, βάσει της οποίας η κράση αυτών στο σώμα του ανθρώπου καθόριζε τον χαρακτήρα του.²¹³ Την απήχηση της φυσιογνωμικής αντίληψης στους φιλοσόφους και τους ιατρούς φανερώνει μάλιστα η απόδοση των απαρχών της ψευδοεπιστήμης στον φιλόσοφο Πυθαγόρα ή στον ιατρό

²⁰⁹ Το κοινό μοτίβο της εναργούς περιγραφής των οργιζομένων μεταξύ των τριών φιλοσόφων παρατηρεί η Tsouna χωρίς, ωστόσο, να επισημαίνει τη συνάρτηση του εικονισμού με την ψευδοεπιστήμη της Φυσιογνωμίας. Βλ. Tsouna (2011) 190-91, 198-99, 208.

²¹⁰ Βλ. Long (1982) 42· Leunissen (υπό έκδοση) 9.

²¹¹ Η άποψη αυτή αποτελεί την παλαιότερη σωζόμενη θεωρητική συζήτηση περί φυσιογνωμίας. Εντοπίζεται στο έργο του Αριστοτέλη *Αναλυτικά Πρότερα* (2.27, 70b7-38).

²¹² Evans (1969) 5-6.

²¹³ Βλ. Evans (1969) 18-20: Χαρακτηριστική είναι η θεωρία του Ιπποκράτη για τους τέσσερις χυμούς. Σύμφωνα με αυτήν, κάθε ανθρώπινο σώμα αποτελείται από τέσσερα υγρά: το αίμα, το φλέγμα, τη μέλαινα και την ξανθή χολή. Σε κάθε ένα από αυτά επικρατεί ένα ζεύγος από τα τέσσερα στοιχεία (της φωτιάς, του αέρα, του νερού και της γης), καθώς επίσης των ιδιοτήτων τους. Στο αίμα κυριαρχεί το υγρό και θερμό στοιχείο (αέρας), στο φλέγμα το υγρό και κρύο στοιχείο (ύδωρ), στη μέλαινα χολή το κρύο και το ξηρό (γη), ενώ στην ξανθή χολή το θερμό και ξηρό (πυρ). Η κράση των υγρών και των στοιχείων καθόριζε, σύμφωνα με την άποψη του Ιπποκράτη, την υγεία των ανθρώπων (*Nat. Hom.* 4, *Nat. Fac.* 2.9). Επίσης, η παρουσία ενός υγρού σε μεγαλύτερη ποσότητα από κάποιο άλλο καθόριζε το είδος του ανθρώπινου χαρακτήρα (αιματώδης, χολερικός, φλεγματικός, μελαγχολικός).

Ιπποκράτη.²¹⁴ Επίσης, εγχειρίδια Φυσιογνωμίας συνεγράφησαν και από ρήτορες, οι οποίοι αξιοποίησαν αυτήν την ψευδοεπιστήμη για να βελτιώσουν τις ενσωματωμένες στους λόγους τους περιγραφές προσώπων, αλλά και για τον χαρακτηρισμό του ήθους των αντιπάλων τους μέσω της περιγραφής των εξωτερικών γνωρισμάτων τους.²¹⁵

Το παλαιότερο φυσιογνωμικό εγχειρίδιο με τίτλο *Φυσιογνωμονικά* αποδίδεται στον Αριστοτέλη. Πρόκειται ωστόσο για ένα ψευδοαριστοτέλειο έργο του 3^{ου} αι. π. Χ., το οποίο διακρίνεται συνήθως σε δυο τμήματα. Καθένα από αυτά συντέθηκε πιθανότατα από έναν μαθητή της Σχολής του Αριστοτέλη ή από κάποιον που δέχθηκε ισχυρή επίδραση από τη φιλοσοφία του. Μαρτυρείται ακόμη η συγγραφή ενός φυσιογνωμικού εγχειριδίου από τον ιατρό Λόξο (3^{ος} αι. π. Χ.), το οποίο, όμως, δεν έχει διασωθεί. Πληροφορούμαστε γι' αυτό από τον ανώνυμο Λατίνο του 4^{ου} αι. μ. Χ., ο οποίος στο έργο του *de Physiognomonica* διασώζει κάποια αποσπάσματα του Λόξου μεταφρασμένα από τα ελληνικά στα λατινικά. Μια από τις πληρέστερες φυσιογνωμικές πραγματείες που μας έχουν παραδοθεί είναι το εγχειρίδιο του ρήτορα Πολέμωνα από τη Λαοδικεία (2^{ος} αι. μ. Χ.). Το έργο του παραδίδεται μέσω πολλών διαφορετικών πηγών, σημαντικότερες εκ των οποίων είναι οι αραβικές μεταφράσεις του και το προαναφερθέν έργο του ανωνύμου Λατίνου. Σε αυτήν την πραγματεία, ο Πολέμων συγκεντρώνει όλα τα φυσιογνωμικά σημεία του σώματος και προσφεύγει στην ερμηνεία του ανθρώπινου χαρακτήρα βάσει αυτών. Τέλος, διασώζονται τα *Physiognomonica* του σοφιστή Αδαμαντίου (4^{ος} αι. μ. Χ.), τα οποία έχουν ως κύρια πηγή την πραγματεία του Πολέμωνα ή αποτελούν παράφραση του έργου του.²¹⁶

Οι συγγραφείς των προαναφερθέντων εγχειριδίων χρησιμοποιούσαν ως βασική μέθοδο την επαγωγή: σε ένα πρώτο επίπεδο παρατηρούσαν τα ποικίλα χαρακτηριστικά του ανθρώπινου σώματος και σε ένα δεύτερο επίπεδο συνήγαγαν συμπεράσματα από αυτά για τον χαρακτήρα των ανθρώπων. Για την εξαγωγή των συμπερασμάτων τους, οι φυσιογνωμιστές τηρούσαν την αρχή της αναλογίας με την εφαρμογή τριών επιμέρους μεθόδων. Η πρώτη μέθοδος που ακολουθούσαν ήταν ο παραλληλισμός της φύσης των ζώων με αυτήν των ανθρώπων (για παράδειγμα τα λιοντάρια έχουν μακρά άκρα και είναι ανδρεία, άρα οι άνθρωποι με μακρά άκρα είναι ανδρείοι). Με τη δεύτερη μέθοδο, την εθνογραφική, συνέκριναν τα φυσικά χαρακτηριστικά ενός ανθρώπου με αυτά των εθνικών και φυλετικών ομάδων. Εν συνεχεία απέδιδαν στο άτομο τον χαρακτήρα της

²¹⁴ Για τον Πυθαγόρα ως ευρετή της Φυσιογνωμίας βλ. Aulus Gellius NA 1.9. Για τον Ιπποκράτη ως πατέρα αυτής της ψευδοεπιστήμης βλ. Galen *Anim. Mor. Corp. Temp.* (Kühn 4.797-98).

²¹⁵ Βλ. Leunissen (υπό έκδοση) 2.

²¹⁶ Για τις φυσιογνωμικές αυτές πραγματείες βλ. Evans (1969) 6-17. Όλο το σωζόμενο υλικό περί φυσιογνωμίας είναι συγκεντρωμένο στο δίτομο έργο του Förster *Scriptores Physiognomonici Graeci et Latini* (1893).

αντίστοιχης φυλετικής ομάδας, της οποίας έφερε τα εξωτερικά χαρακτηριστικά. Τέλος, με την τρίτη μέθοδο συσχετίζονταν τα μόνιμα σωματικά γνωρίσματα του ατόμου με τις προσωρινές σωματικές μεταβολές, τις οφειλόμενες στα ανθρώπινα συναισθήματα. Με αυτόν τον τρόπο, συνδεόταν ο χαρακτήρας του ατόμου με το ήθος, στο οποίο αντιστοιχούσε κάθε συναίσθημα (για παράδειγμα ο άνθρωπος με υγρά και λαμπερά μάτια χαρακτηριζόταν οργίλος, καθώς η υγρότητα και λάμψη των ματιών αποτελεί «σημείο» του οργιζομένου).²¹⁷

Αξίζει να αναφέρουμε σε αυτό το σημείο ότι οι τρεις παραπάνω μέθοδοι δεν παρέμειναν στα στεγανά όρια των φυσιολογικών εγχειριδίων, αλλά αξιοποιήθηκαν από αρχαίους συγγραφείς πολλών γραμματειακών ειδών (έπους, λυρικής και ελεγειακής ποίησης, ιστορίας, βιογραφίας, δράματος, φιλοσοφίας, σάτιρας, μυθιστορήματος), όπως χαρακτηριστικά παρατήρησε η Evans.²¹⁸ Το γεγονός αυτό μαρτυρεί τη μεγάλη απήχηση της φυσιολογικής θεωρίας στην αρχαιότητα, η δημιουργική πρόσληψη της οποίας θα διαφανεί από την ανάλυση που ακολουθεί.

3.2 Η ρητορική τεχνική του «εικονισμού»

Η νοητική αναπαράσταση προσώπων, πραγματικών ή μυθικών, μέσω της λεπτομερούς περιγραφής των εξωτερικών γνωρισμάτων τους συνιστά το ρητορικό σχήμα του «εικονισμού» ή λατινιστί “descriptio”. Εναλλακτικά δίδεται ο όρος «φαντασία» υπό την έννοια ότι το περιγραφόμενο πρόσωπο «φαίνεται», τίθεται μπροστά στα μάτια των ακροατών χάριν της περιγραφής του.²¹⁹ Πρόκειται για μια μέθοδο με ευρεία διάδοση στη ρητορική και την ποίηση της αρχαιότητας, καθώς μέσω αυτής επιδιωκόταν η «ενάργεια», η ζωντάνια δηλαδή και η αληθοφάνεια όσων περιγράφονταν.²²⁰ Ο Αριστοτέλης στην *Ποιητική* του (1455a21-25) επισημαίνει αυτόν τον ρόλο των εικόνων στην ποίηση, τονίζοντας την ιδιότητά τους να θέτουν «πρὸ ὀμμάτων» και «ἐναργέστατα» τα περιγραφόμενα.²²¹

Η περιγραφή των σωματικών χαρακτηριστικών συσχετιζόταν συχνά με την παρουσίαση των μόνιμων ψυχικών γνωρισμάτων ή ακόμη της περιστασιακής συναισθηματικής κατάστασης των ανθρώπων. Έτσι πολλές φορές η ρητορική τεχνική

²¹⁷ Για τις τρεις αυτές μεθόδους βλ. Evans (1969) 5-8.

²¹⁸ Evans (1969) 6.

²¹⁹ Για τον εναλλακτικό όρο *φαντασία* βλ. Λογγ. *Περὶ Ὑψους* 15.1· Quint. *Inst.* 6.2.29 (Webb [1997] 117-18· Staley [2010] 56).

²²⁰ Anderson (1998) 44-45.

²²¹ Αριστοτ. *Ποιητ.* 1455a21-25: Δεῖ δὲ τοὺς μύθους συνιστάναι καὶ τῇ λέξει συναπεργάζεσθαι ὅτι μάλιστα πρὸ ὀμμάτων τιθέμενον· οὕτω γὰρ ἂν ἐναργέστατα [ὁ] ὁρῶν, ὥσπερ παρ’ αὐτοῖς εὕρισκε το πρέπον καὶ ἥκιστ’ ἂν λανθάνοι [τὸ] τὰ ὑπεναντία. Βλ. Staley (2010) 55.

της *descriptio* συνυφαινόταν με φυσιογνωμικές αντιλήψεις. Την κατάσταση αυτή απηχεί η *Επιστολή* 95.65-69 του Σενέκα, όπου ο φιλόσοφος αναλύει τους τεχνικούς όρους των εικονιστικών και φυσιογνωμικών περιγραφών.²²² Αναφέρει χαρακτηριστικά πως ο όρος «χαρακτηρισμός» ή «ήθολογία», η περιγραφή δηλαδή του χαρακτήρα, συχνά εξισωνόταν με τον όρο «εικονισμός», την περιγραφή των εξωτερικών δηλαδή γνωρισμάτων. Ως μαρτυρία δίδει το παράδειγμα του φιλοσόφου Ποσειδωνίου, που περιέγραφε τις ανθρώπινες αρετές και τα σφάλματα αντιστοιχίζοντάς τα με συγκεκριμένα σωματικά χαρακτηριστικά.²²³ Αυτήν ακριβώς τη σύνδεση της λεπτομερούς περιγραφής των σωματικών χαρακτηριστικών με στοιχεία της ανθρώπινης συμπεριφοράς εντοπίζουμε στο έργο του Φιλοδήμου για την οργή.

3.3 Η φυσιογνωμική ανάλυση στο έργο του Φιλοδήμου

Ο επικούρειος Φιλόδημος στο έργο του *Περὶ ὀργῆς*, προκειμένου να πείσει για την αναγκαιότητα θεραπείας του ανθρώπου από την οργή, προβαίνει σε μια εναργή απεικόνιση των σωματικών μεταβολών των οργιζομένων με την τεχνική του εικονισμού, ο χειρισμός της οποίας απηχεί φυσιογνωμικές αντιλήψεις.²²⁴ Ο φιλόσοφος ορίζει τη μέθοδό του με τη φράση «πρὸ ὁμμάτων» και επισημαίνει την επιδίωξή του να πείσει για την αναγκαιότητα θεραπείας από το πάθος (IV.10-19).²²⁵ Συγκεκριμένα, στοχεύει να προκαλέσει αισθήματα αποστροφής προς το συγκεκριμένο πάθος και έτσι να επηρεάσει το αναγνωστικό του κοινό για την αναγκαιότητα αποφυγής της οργῆς (III. 10-20: καὶ τιθεὶς ἐν ὄψει μεγά[λην] ἐνποιεῖ/ φρίκην ὥ[σ]τε τοῦ παρ' αὐτὸν εἶναι προσυπομνη/σθέντος ἀποφυγεῖν ῥ<α>/δίως).

Στο απόσπασμα 6 (fr. 6) της φιλοδήμειας διατριβῆς, με τη μέθοδο του εικονισμού περιγράφονται οι οφθαλμοί, το χρώμα του προσώπου, ο τράχηλος, οι φλέβες και το σάλιο. Ιδιαίτερη έμφαση δίδεται στο βλέμμα των οργιζομένων, το οποίο χαρακτηρίζεται αστραφτερό (τοὺς ὀφθαλμοὺς [...] στιλβηδόνας προῖεμένους), έντονο (δεδορκότας) και καχύποπτο (βλέποντας λοξά). Ως «σημεία» των οργισμένων περιγράφονται ακόμη το κατακόκκινο πρόσωπο (ἐνερευθές, αἰμηρόν), οι διογκωμένες φλέβες του τραχήλου (τὸν τράχηλον ἐντεταμένον καὶ τὰς φλέβας ἀνοιδούσας), η πικρή

²²² Evans (1950) 169, 171-72.

²²³ Sen. Ep. 95.65-69: *Ait utilem futuram et descriptionem cuiusque virtutis; hanc Posidonius 'ethologian' vocat, quidam 'characterismon' appellat, signa cuiusque virtutis ac vitii et notas reddentem, quibus inter se similia discriminantur [...]* *Descriptiones has et, ut publicanorum utar verbo, iconismos ex usu esse confiteor [...]*.

²²⁴ Στο έργο του Φιλοδήμου ως εμπνευστές της μεθόδου αναφέρονται ο Χρύσιππος και ο Βίων Βορυσθενίτης (IV.4-19). Βλ. Tsouna (2011) 190.

²²⁵ Φιλοδ. *Περὶ ὀργῆς* IV.10-19: ἐ[ν]ί[σ]τε [δ]ὲ καὶ/ [τ]οὺς κι[ν]δύνους λανθά[ν]ει τὰ μὲν [κα]θόλου τοὺς/ κάμνοντ[ας] τὰ δ' ἐπιλογιστικῶς ὁ[θ]έν ἀμελές/τεροι πρὸς τὴν ἀποφυ[γ]ήν ὥς μετρίως ἀνεστη/κότων καθίστανται τε/θέντα δὲ πρὸ ὁμμάτων/ [ἐ]πιστρ[εφ]εῖς πρὸς τὴν/ [θ]εραπείαν παρασκευ[ά]ζει.

και αλμυρή γεύση του σάλιου (*τὸ σάλιον περίπικρον καὶ ἄλμυρόν*). Στην περιγραφή αυτή, ο Φιλόδημος επικαλείται ανωνύμως ποιητές, δηλώνοντας με αυτόν τον τρόπο πως η περιγραφή του ομοιάζει με τις ποιητικές εικόνες εκείνων (*ὅπερ εἰκόασι [...]οἱ πρότοι τῶν ποιητῶν*). Πιθανότατα υπαινίσσεται τον Όμηρο και τους τραγικούς ποιητές, στα έργα των οποίων πρωταγωνιστούν ήρωες που οργίζονται ή μαίνονται.²²⁶ Στο απόσπασμα αυτό μάλιστα η οργή παρουσιάζεται ως μια κατάσταση μανίας (*μαινομένων ἐν ταῖς ὀργαῖς*), άποψη που επανέρχεται στο έργο του Φιλοδήμου²²⁷ και απηχεί παραδείγματα τραγικών ηρώων (π.χ. Αίαντα και Ηρακλή).²²⁸

Επιπρόσθετες σωματικές μεταβολές περιγράφονται στη στήλη VIII, όπου η φυσιολογική ανάλυση δεν πραγματοποιείται σε σχέση με ποιητικές εικόνες, αλλά σε παραλληλισμό με τις ασθένειες του πυρετού και της επιληψίας. Ιδιαίτερως τονίζεται το αίσθημα της θερμότητας και του ερεθισμού των οργιζομένων, όπως εμφανίζεται στην εμπύρετο κατάσταση (VIII.20-25: *ὥσπερὶ συνκείμενον ἐξ ἐκπυρώσεως, διοιδήσεως, διερεθισμοῦ, βριμώσεως, δεινῆς επιθυμίας τοῦ μετελθεῖν καὶ ἀγωνίας*). Περιγράφεται ακόμη λεπτομερώς η αίσθηση του πόνου και του ξεσκίσματος των εσωτερικών οργάνων, των πνευμόνων και του εντέρου αντιστοίχως, που οφείλεται στις φωνές των οργιζομένων.²²⁹ Τέλος, ο επικούρειος φιλόσοφος παραλληλίζει την εμφάνιση των οργιζομένων με αυτήν των επιληπτικών ως προς τις ασταθείς κινήσεις τους, τις κραυγές τους, την ασθμαίνουσα αναπνοή, την ταχυκαρδία και επικείμενη παράλυση των μελών τους.²³⁰ Με τον τρόπο αυτό επιδιώκει να υπερτονίσει τις βλαπτικές συνέπειες της οργής στο σώμα, καθώς επίσης τη δυστυχία που αυτή προκαλεί, όπως χαρακτηριστικά αναφέρει: *κακοπαθοῦσι καὶ τὸν πλέον χρόνον εἰς ἐκτροφήν κακοδαιμονίας λαμβάνει*.

Από την προηγηθείσα περιγραφή των σωματικών χαρακτηριστικών των οργιζομένων (fr.6 και col. VIII) γίνεται φανερό ότι ο Φιλόδημος εμπνέεται τόσο από την ποιητική τέχνη όσο και την ιατρική επιστήμη. Ο συσχετισμός της τεχνικής του με αυτήν των ποιητών αναδεικνύει αρχικά τον ποιητικό χαρακτήρα του «εικονισμού», χάρη στον οποίο εξασφαλιζόταν η μεγαλύτερη δυνατή ενάργεια. Επιπλέον, φανερώνει

²²⁶ Για παράδειγμα στην Ίλ. 1.103, τα μάτια του Αγαμέμνονα φλέγονται από οργή και τα σπλάχνα του παρουσιάζονται μελανά από τον θυμό. Ανάλογη είναι η εμφάνιση του οργισμένου Αχιλλέα σε Ίλ. 19.16-17 και του Αντίνοου σε Όδ. 4.662.

²²⁷ Βλ. X.19-26 και XXVI.4-7.

²²⁸ Πιθανότατα ο Φιλόδημος λαμβάνει υπόψη του τις τραγικές φιγούρες ηρώων, όπως του Ηρακλή, ο οποίος στην ομώνυμη τραγωδία του Ευριπίδη (835-36) περιγράφεται με «φρενιασμένα τα μάτια που στριφογυρνούσαν και έσταζαν αίμα».

²²⁹ VIII.25-40: *καθάπερ ἀποδηλοῦ[σ]ιν αἱ φωναὶ τοτέ/ μεν εὐχομένων περιζώ/σασθαι τοῖς ἐντέροις τοῦ λυ/πήσαντος, τοτέ δ' «ὦμὰ δά/σασθαι», IX.30: ῥήξεις πνευμόνων καὶ πλευρῶν πόνους.*

²³⁰ VIII.30-IX.20: *εἴτ' ἐπὶ τὰς διαδι/δομένας τῷ σώματι κει/νήσεις ἀσταθεῖς οἷον λέ/γω τὴν ὑπὸ τῆς κ[ρ]αυγῆς/ διάστασιν [τ]οῦ πλεύμο/νος σὺν αὐταῖς πλευραῖς, τὸ μετεωρότερον ἄσθμα/ τῶν [χίλ]ια δεδρα/μηκότων στάδια καὶ τὴν/ πῆδ[ησι]ν τῆς [κ]αρδί[ας] --- τρόμους καὶ κ[ιν]ήσεις τῶν με[λ]ῶν κ[αὶ] παραλύσεις, οἷα συμβ[αίνει] κ[αὶ] τοῖς ἐπιληπ[τικ]οῖς.*

την επίδραση της Φυσιογνωμίας στον Φιλόδημο, η οποία αναδεικνύεται και μέσω του παραλληλισμού της οργής με πυρετό. Ο παραλληλισμός αυτός ανακαλεί την επικούρεια ερμηνεία γένεσης της οργής από την υλική ψυχή, μια θεωρία που προβάλλει την άποψη περί συμπαθείας ψυχής και σώματος και απηχεί φυσιογνωμικές αντιλήψεις. Σύμφωνα με αυτήν τη θεωρία, η συντεθειμένη από τα τέσσερα στοιχεία της φύσης ψυχή βιώνει συναισθήματα σε περίπτωση επικράτησης του ενός από τα τέσσερα αυτά στοιχεία.²³¹ Η κυριάρχηση της φωτιάς για παράδειγμα εθεωρείτο υπαίτια για τη γένεση της οργής και αιτιολογούσε τα εξωτερικά γνωρίσματα των οργιζομένων: η ζέση και αυξημένη θερμοκρασία των σωμάτων τους καθρεπτιζόταν στα φλογερά μάτια, την ερυθρίαση του προσώπου και τη διόγκωση των φλεβών.

Οι περιγραφές του Φιλοδήμου παρουσιάζουν, τέλος, πολλές ομοιότητες με όσες ήταν καταγεγραμμένες στα διασωζόμενα φυσιογνωμικά εγχειρίδια. Επί παραδείγματι, στο ψευδοαριστοτέλειο έργο *Φυσιογνωμονία* (SPGL 74,16-17 και SPGL 76,7-10) εντοπίζουμε περιγραφές του αισθήματος ζέσης (*τοῖς γὰρ ὀργιζομένοις ἐπιφλέγεται τὰ περὶ τὰ στήθη*), του τραχήλου, των διογκωμένων φλεβών (*τὰ περὶ τὸν τράχηλον καὶ τοὺς κροτάφους αἱ φλέβες κατατεταμέναι εἰσὶ*) και των οφθαλμών (*οἱ ὀφθαλμοὶ ἐπιφοινίσσουσι*), παραπλήσιες με αυτές του Φιλοδήμου. Οι ομοιότητες αυτές είναι δηλωτικές της επικράτησης ανά τους αιώνες ορισμένων «σημείων» χαρακτηριστικών της οργής, έτσι ώστε η περιγραφή των οργιζομένων να έχει τυποποιημένο χαρακτήρα.

3.4 Η φυσιογνωμική ανάλυση στο έργο του Σενέκα

Στο *De Ira* του Σενέκα, η περιγραφή των εξωτερικών σωματικών αλλαγών που χαρακτηρίζουν τους οργιζομένους εμφανίζεται και στα τρία βιβλία (I.1.3-5, II.35-36, III.3-4) με βασική επιδίωξη την επίρρωση της άποψης του φιλοσόφου κατά της οργής. Στο III.3.2 ο φιλόσοφος ορίζει τη μέθοδό του ως “ante oculos ponere”, ως ανάκληση δηλαδή της εικόνας ανθρώπων οργισμένων και νοητική αναπαράστασή τους. Είναι φανερό ότι τη μέθοδο αυτήν επιλέγει να ακολουθήσει επηρεασμένος από την πραγματεία του Φιλοδήμου. Ωστόσο, εμμένει περισσότερο στη σύνδεση της ανάλυσής του με την μανία και τις αντίστοιχες περιγραφές σε ποιητικά έργα παρά με την ασθένεια. Εκτός αυτού, προβαίνει στον παραλληλισμό των οργισμένων με θηρία, μια τεχνική που ανάγεται στα φυσιογνωμικά εγχειρίδια.

Στο πρώτο βιβλίο (I.1.3-5), κατά την περιγραφή των “certorum indiciorum” της οργής, ο Σενέκας δίδει μεγάλη έμφαση στις αλλοιώσεις του προσώπου. Η εστίαση στο

²³¹ Πηγή της επικούρειας αυτής θεωρίας είναι το έργο του Λουκρητίου *DRN* 3.288-93. Για περαιτέρω ανάλυση βλ. Garani (2007) 140-41.

πρόσωπο και κυρίως στο βλέμμα των οργισμένων οφείλεται στην επικρατούσα κατά την αρχαιότητα αντίληψη πως τα μάτια είναι ο καθρέπτης της ψυχής.²³² Το βλέμμα περιγράφεται με τις ανθρώπινες ιδιότητες της θρασύτητας, της απειλητικότητας, της θλίψης και της αισχροτήτας. Επιπλέον, τα μάτια του οργιζομένου είναι φλεγόμενα και αστραφτερά, τα χείλη του τρεμοπαίζουν και τα δόντια του τρίζουν. Στις μεταβολές του σώματος συγκαταλέγονται, ακόμη, οι σπασμωδικές και ασταθείς κινήσεις των άκρων, η αλλαγή στο χρώμα του δέρματος, η γρήγορη αναπνοή, οι κραυγές και το ανασήκωμα των τριχών (I.1.3-5). Όλες αυτές οι μεταβολές δημιουργούν μάλιστα την εντύπωση ότι η οργή είναι ένα από τα πιο άσχημα ελαττώματα (I.1.5: *detestabile vitium an deforme*). Παραθέτουμε το προκείμενο απόσπασμα (I.1.3-5):

nam ut furentium certa indicia sunt audax et minax vultus, tristis frons, torva facies, citatus gradus, inquietae manus, color versus, crebra et vehementius acta suspiria, ita irascentium eadem signa sunt: flagrant ac micant oculi, multus ore toto rubor exaestuante ab imis praecordiis sanguine, labra quatuntur, dentes comprimuntur, horrent ac surriguntur capilli, spiritus coactus ac stridens, articulorum se ipsos torquentium sonus, gemitus mugitusque et parum explanatis vocibus sermo praeptus et conplosae saepius manus et pulsata humus pedibus et totum concitum corpus magnasque irae minas agens, foeda visu et horrenda facies depravantium se atque intumescentium — nescias utrum magis detestabile vitium sit an deforme.

«Διότι, όπως οι ακριβείς ενδείξεις της μανίας είναι το θρασύ και απειλητικό βλέμμα, το σκυθρωπό πρόσωπο, η αγριωπή όψη, ο επιταχυνόμενος βηματισμός, τα τρεμάμενα χέρια, η αλλαγή στο χρώμα, η γρηγορότερη και ασθμαίνουσα αναπνοή, τέτοια ακριβώς είναι τα σημεία των οργιζομένων: φλέγονται και λάμπουν οι οφθαλμοί, σε ολόκληρο το πρόσωπο επικρατεί έντονο κόκκινο χρώμα εξαιτίας του αίματος που βράζει στα βάθη της καρδιάς, τα χείλη τρέμουν, τα δόντια συσφίγγονται, οι τρίχες της κεφαλής φρίττουν και ανίστανται, η αναπνοή τους είναι απότομη και σφυρίζουσα, οι αρθρώσεις ηχούν από τη συστροφή τους, οι οργιζόμενοι στενάζουν, μουγκρίζουν και ξεσπούν σε λόγια ακατάληπτα, τα χέρια τους προσκρούουν συνεχώς, τα πόδια τους χτυπούν στο έδαφος και ολόκληρο το σώμα τους ανακινείται 'εκτοξεύοντας μεγάλες απειλές οργής',

²³² Corbeill (2004) 146-50. Χαρακτηριστική είναι η αναφορά του Πλίνιου πως η ψυχή κατοικεί στα μάτια: *neque ulla ex parte maiora animi indicia cunctis animalibus sed homini maxime... profecto in oculis animus habitat* [Plin. HN. 11.147-51].

συνοδευόμενο από βδελυρή όψη και το τρομακτικό πρόσωπο των διεστραμμένων και πρησμένων. Δε γνωρίζεις τι από τα δυο ισχύει: αν πρόκειται για το πιο αποτρόπαιο ή δυσμορφότερο ελάττωμα».

Στο τέλος του δεύτερου βιβλίου του (II.35.3), αφότου έχουν προταθεί κάποια μέσα για την πλήρη εξάλειψη της οργής, ο Σενέκας επανέρχεται στο θέμα των σωματικών μεταβολών, επαναλαμβάνοντας έναν μεγάλο αριθμό των «σημείων» που προανέφερε, όπως την ασθμαίνουσα αναπνοή, τις κραυγές και την αστάθεια των μελών, ενώ προσθέτει και τη διόγκωση των φλεβών. Αλλά και στο τρίτο βιβλίο ο φιλόσοφος επαναλαμβάνει την αρνητική επίδραση της οργής στο σώμα, επισημαίνοντας τα προαναφερθέντα «σημεία» και προσθέτοντας και άλλα σε αυτά (III.4.1-2). Η παρουσίαση αυτή προσημαίνεται με τον χαρακτηρισμό της εικόνας των οργιζομένων ως άσχημης, ικανής να εξομοιώσει τον άνθρωπο με τέρας (III.3.1-3.2). Χαρακτηριστικά, το βλέμμα των οργιζομένων απεικονίζεται άγριο και τραχύ, το πρόσωπό τους άλλοτε πελιδνό και άλλοτε αιματώδες, οι οφθαλμοί τους προσηλωμένοι σε ένα σημείο ή προδίδοντας ταραχή και τα χείλη τους τρεμάμενα ή σφιγμένα. Ακόμη αναφέρονται τα δόντια που τρίζουν, οι διογκωμένες φλέβες τους, η ταχυκαρδία, η ασθμαίνουσα αναπνοή, οι κραυγές, οι ακατάληπτες εκφερόμενες λέξεις τους και οι σπασμωδικές κινήσεις.

Η λεπτομερής περιγραφή της εμφάνισης των οργιζομένων και στα τρία βιβλία του *De Ira* συνοδεύεται από τον παραλληλισμό της με το παρουσιαστικό των ανθρώπων που βρίσκονται σε κατάσταση μανίας, καθώς επίσης με τη συμπεριφορά των άγριων ζώων. Ειδικότερα, στο πρώτο βιβλίο (I.1.3-5) ο *εικονισμός* εντάσσεται στον ορισμό της οργής ως βραχύβιας μανίας (*brevis insania*), με τον οποίο ο φιλόσοφος επιδιώκει να καταγγείλει την απώλεια της νοητικής λειτουργίας που υφίστανται οι οργιζόμενοι. Η απουσία του λόγου προβάλλεται ως κοινό σημείο των τρελών και των οργισμένων, γεγονός που επιβεβαιώνεται και από τις ομοιότητες στην εμφάνισή τους (*habitus*).²³³ Ο παραλληλισμός με τα άγρια ζώα αφορά επίσης στην απουσία λογικής και στις ομοιότητες των σωματικών χαρακτηριστικών μεταξύ οργισμένων και θηρίων, όπως το οίδημα του τραχήλου, η τραχύτητα της φωνής, το τρίξιμο των οδόντων και η θλιμμένη όψη (I.1.5). Πιο συγκεκριμένα «οι αγριόχοιροι αφρίζουν και τα δόντια τους ακονίζονται από την τριβή, οι ταύροι σείουν τα κέρατά τους και διασκορπίζουν με τις οπλές τους την άμμο, τα λιοντάρια βρυχώνται, ο τράχηλος των ερπετών πρήζεται και τα σκυλιά

²³³ Για τον συσχετισμό της οργής με τη μανία βλ. Harris (2001) 64 και 344-45.

σκυθρωπάζουν».²³⁴ Στο τρίτο βιβλίο, ο παραλληλισμός οργισμένων και ζώων καταλήγει σε σύγκριση μεταξύ τους, έτσι ώστε η εικόνα των οργιζομένων να χαρακτηρίζεται ως πολύ χειρότερη από αυτήν των άγριων ζώων.²³⁵

Στο έργο του Σενέκα γίνεται, επιπροσθέτως, σαφής συσχετισμός των οργισμένων με τα μυθικά μαινόμενα τέρατα και τους τραγικούς ήρωες που εμφανίζονται σε ποιητικά έργα. Οι οργισμένοι παραλληλίζονται με μυθικά τέρατα, που μαίνονται σκορπίζοντας την καταστροφή και τη διχόνοια μεταξύ των ανθρώπων: τα μάτια τους εκπέμπουν φωτιές κι η όψη τους είναι άγρια, αιματώδης και μαύρη από το μίσος (II.35.5-6). Παραθέτουμε την αναλυτική περιγραφή του Σενέκα:

qualia poetae inferna monstra finxerunt succincta serpentibus et igneo flatu, quales ad bella excitanda discordiamque in populos dividendam pacemque lacerandam deae taeterrimae inferum exeunt, talem nobis iram figuremus, flamma lumina ardentia, sibilo mugituque et gemitu et stridore et si qua his invisior vox est perstreptentem, tela manu utraque quatientem (neque enim illi se tegere curae est), torvam cruentamque et cicatricosam et verberibus suis lividam, incessus vesani, offusam multa caligine, incursitantem vastantem fugantemque et omnium odio laborantem, sui maxime, si aliter nocere non possit, terras maria caelum ruere cupientem, infestam pariter invisamque.

«όπως τα χθόνια τέρατα που έπλασαν οι ποιητές είναι ζωσμένα με φίδια και πετούν φλόγες από το στόμα τους, όπως οι βδελυρότατες θεές εγκαταλείπουν τον Άδη για να κηρύξουν πόλεμο, να σπείρουν διχόνοια ανάμεσα στους λαούς, να διαταράζουν την ειρήνη, με τον ίδιο τρόπο ας εικονίσουμε την οργή, με μάτια που καίγονται από φωτιά, θορυβούσα με συριστικούς ήχους, μουγκρητά, στεναγμούς, σφυρίγματα και κάθε άλλο μισητότερο ήχο, σείοντας τα τόξα της από το ένα χέρι στο άλλο (διότι δεν έχει ως έγνοια την αυτοάμυνά της), μυσαρή, αιμόφυρτη και γεμάτη πληγές, ωχρή από τα δικά της μαστιγώματα, παράφρονα στις εφόδους της, πλημμυρισμένη από σκοτάδι, να εισβάλλει, να ερημώνει και να φεύγει, να επιδιώκει την πρόκληση μίσους εναντίον της, εάν δεν μπορεί να βλάψει

²³⁴ Sen. *De Ira* I.1.5: *Spumant apris ora, dentes acuuntur adtritu, taurorum cornua iactantur in uacuum et harena pulsu pedum spargitur, leones fremunt, inflantur iniritatis colla serpentibus, rabidarum canum tristis aspectus est.*

²³⁵ Sen. *De Ira* III.4.3: *Ferarum mehercules, sive illas fames agitat sive infixum visceribus ferrum, minus taetra facies est, etiam cum venatorem suum semianimes morsu ultimo petunt, quam hominis ira flagrantis* (Μα τον Ηρακλή, η όψη των άγριων ζώων, που βασανίζονται από την πείνα ή από μαχαίρι που καρφώθηκε στα σπλάχνα τους, ακόμη κι όταν ημιθανή ορμούν στον θηρευτή τους για μια τελευταία δαγκωματιά, είναι λιγότερο αποτρόπαια από την όψη των ανθρώπων που φλέγονται από οργή).

διαφορετικά, να επιθυμεί την καταστροφή της γης, της θάλασσας και του ουρανού, μισώντας και μισούμενη ομοίως».

Ο φιλόσοφος αντλεί την περιγραφή του από τον Βιργίλιο αναφερόμενος σε αυτόν με τον γενικό όρο *vates nostros* («ο δικός μας ποιητής-προφήτης»: Π.35.6).²³⁶ Παραθέτει μάλιστα κάπως παραλλαγμένους δύο στίχους από την *Αινειάδα* (8.702-3), με τους οποίους ταυτίζει τις μυθικές μορφές που περιγράφει με τις χθόνιες θεότητες Bellona και Discordia.²³⁷ Οι λογοτεχνικές παραπομπές του Σενέκα ολοκληρώνονται με την αναφορά στον τραγικό ήρωα Αίαντα, την παραδειγματική φιγούρα που ενσαρκώνει το πρότυπο του μανιακού άνδρα.²³⁸ Ο φιλόσοφος, γνώστης της τραγικής παράδοσης, επιλέγει να συνδέσει για μια ακόμη φορά την οργή με τη μανία μέσω αυτού του παραδείγματος (Π.36.5: *Aiacem in mortem egit furor, in furorem ira*).²³⁹

Από όσα προαναφέρθηκαν καθίσταται φανερό ότι η περιγραφική ανάλυση των οργιζομένων δίδεται με τέτοιο τρόπο, ώστε να ανασύρει παρελθοντικές εμπειρίες στον νου του αναγνωστικού κοινού, προερχόμενες είτε από την παρατήρηση οργιζομένων συνανθρώπων τους είτε από την ανάκληση ποιητικών παραδειγμάτων. Προτάσσεται από τον Σενέκα, όμως, και άλλη μία μέθοδος: η στροφή προς τις μεταβολές του ιδίου μας εαυτού, μία τεχνική που απορρίπτεται μέσα στις επόμενες προτάσεις (Π.36.1-3). Χαρακτηριστικά, ο Σενέκας αναφέρεται στην τεχνική του κατόπτρου (*speculum*), τη χρήση ενός καθρέφτη από τον ίδιο τον οργιζόμενο προκειμένου να δει τις προσωπικές σωματικές μεταβολές που υφίσταται. Η τεχνική αυτή ως μέθοδος αποστροφής προς το πάθος αποδίδεται στον φιλόσοφο Σέξτιο.²⁴⁰ Απορρίπτεται αμέσως από τον Σενέκα,

²³⁶ Με αυτήν τη φράση ο Σενέκας εκφράζει τον ιδιαίτερο θαυμασμό που έτρεφε για τον Βιργίλιο, όπως προκύπτει και από άλλα έργα του. Ενδεικτικά βλ. *de Brev. Vit.* 9.2 (*maximus vates*) και *de Otio* 1.4 (*vir dissertisimus*). Για τον θαυμασμό του Σενέκα απέναντι στον επικό ποιητή βλ. Coleman (1974) 280-81.

²³⁷ Sen. *De Ira* Π.35.6: *Sanguineum quatens dextra Bellona flagellum/ aut scissa gaudens vadit Discordia palla.* // Verg. *Aen.* 8.702-03: *Et scissa gaudens vadit Discordia palla, / quam cum sanguine sequitur Bellona flagello.* Βλ. Basore (1928) 248, υπ. α & Bourgery (1961) 62, υπ. 1 για την ακριβή επισήμανση των στίχων. Η παράθεση στίχων από ποιητικά κείμενα ήταν συνηθισμένη τεχνική του Σενέκα, καθώς θεωρούσε ότι λειτουργούσε ως διδακτικό μέσο (βλ. Maguiness 1956).

²³⁸ Στην τραγωδία του Σοφοκλή *Αίας*, ο ήρωας οργίζεται και οδηγείται σε κατάσταση μανίας, επειδή δεν του αποδίδονται τα όπλα και η εξάρτηση του Αχιλλέα. Για την οργή και μανία του μυθικού Αίαντα βλ. Harris (2001) 352.

²³⁹ Οι μυθικές μορφές που περιγράφονται από τον Σενέκα ομοιάζουν με αντίστοιχες περιγραφές των Ευμενίδων, επίσης χθόνιων θεοτήτων, στην ομώνυμη τραγωδία του Αισχύλου (51-54: *ἄπτεροί γε μὴν ἰδεῖν / αὐτὰι, μέλαιναί δ' ἐς τὸ πᾶν βδελύκτροποι/ ῥέγκουσι δ' οὐ πλατοῖσι φυσιάμασιν / ἐκ δ' ὀμμάτων λείβουσι δυσφιλῆ λίβα*) και στις *Χοηφόρους* (1052-53: *πεπλεκτανημέναι/ πυκνοῖς δράκουσι*, 1062: *κᾶζ ὀμμάτων στάζουσι νᾶμα δυσφιλές*). Επιπλέον, διακεκίμενα των μυθικών αυτών τεράτων αποτελούν η Allecto (Virg. *Aen.* 7.415, 445) και η Erinys (Virg. *Aen.* 7.446-51). Τέλος, τόσο στο χωρίο Π.35.3-4, όσο και στο απόσπασμα Π.35.5-6, εντοπίζουμε προφανείς αντιστοιχίες με μεταγενέστερα έργα του Σενέκα και συγκεκριμένα τις τραγωδίες του *Ag.* 710-19, *HF* 216-19, *Med.* 385-89, *Thyestes* 505-07· 705-06· 903-06.

²⁴⁰ Πρόκειται για τον Sextius Niger, ο οποίος ίδρυσε την πρώτη φιλοσοφική σχολή στη Ρώμη, όπου μαθήτευσε και ο Σενέκας. Βλ. Bourgery (1961) 62, υπ. 2· Fillion-Lahille (1984) 256-57.

όμως, καθώς δε συνάδει με τις φιλοσοφικές του απόψεις: ο διεστραμμένος νους του οργιζομένου δεν του επιτρέπει να αντιληφθεί τη διαστροφή που έχει υποστεί το σώμα του και η οποία ουσιαστικά αντικατοπτρίζει τον ψυχισμό του.²⁴¹

Όσον αφορά στην τεχνική του *εικονισμού*, ο Σενέκας επηρεάστηκε σαφώς από τον Φιλόδημο. Οι περιγραφές του πρώτου βιβλίου ανακαλούν το απόσπασμα 6 του φιλοδήμιου έργου, ενώ η περιγραφική ανάλυση στο δεύτερο βιβλίο εμφανίζει σαφείς ομοιότητες με την εμφάνιση των οργιζομένων σε σχέση με τους επιληπτικούς (στήλη IX). Η σύνδεση ακόμη με τη μανία, αλλά και την ποίηση αποτελεί προφανή επίδραση από το έργο του Φιλοδήμου. Εκτός αυτού, όμως, η στροφή του Σενέκα στην ποίηση για την παραστατικότερη περιγραφή των σωματικών μεταβολών φανερώνει την προσκόλλησή του στην προγενέστερη Στωική παράδοση, κατά την οποία η αξία της ποίησης έγκειται στην ιδιότητά της να αναπαριστά ζωντανά την αόρατη ανθρώπινη ψυχή.²⁴²

Η παραστατική απεικόνιση των σωματικών αλλοιώσεων από τον Σενέκα φανερώνει επίσης τη γνώση και έκφραση φυσιολογικών αντιλήψεων. Όπως ο Φιλόδημος, έτσι και εκείνος συμμορφώνεται στις περιγραφές του με αυτές που εντοπίζονται στα φυσιολογικά εγχειρίδια. Παρόλο που δε διασώζονται φυσιολογικές πραγματείες προγενέστερες ή σύγχρονες του Σενέκα, η λατινική μετάφραση της μεταγενέστερης πραγματείας του Πολέμωνα (2^{ος} αι. μ. Χ.) είναι ενδεικτική της επικράτησης ορισμένων τυπικών «σημείων» των οργιζομένων, τα οποία εντοπίζουμε και στο σενέκειο έργο. Για παράδειγμα, σε αυτήν αναφέρονται με παρόμοιους όρους η άγρια όψη (*frontem asperam*: SPGL 158, 9), η ωχρότητα ή ερυθρίαση (*venas pallidas vel rubras*: SPGL 164, 19) και η γρήγορη αναπνοή (*spiritum vehementem*: SPGL 264, 16-19). Επιπροσθέτως, ο συσχετισμός των οργιζομένων με τα άγρια ζώα παραπέμπει στην ανάλογη μέθοδο των φυσιολογικών εγχειριδίων. Ο Σενέκας συνδέει τόσο τα εξωτερικά γνωρίσματα των οργισμένων με αυτά των ζώων, όσο και στοιχεία της συμπεριφοράς τους συσχετίζοντας συγχρόνως την αγριότητα με το πάθος της οργής. (1.1.5: *nullum est animal tam horrendum tam perniciosumque natura ut non appareat in illo, simul ira invasit, novae feritatis accessio*).²⁴³

²⁴¹ Sen. *De Ira* II.36.3: *qui ad speculum venerat, ut se mutaret, iam mutaverat; iratis quidem nulla est formosior effigies quam atrox et horrida, qualesque esse etiam videri volunt* (όποιος πηγαίνει μπροστά στον καθρέπτη για να αλλάξει, έχει ήδη αλλάξει, γιατί στους ανθρώπους που παραμένουν οργισμένοι κανένα πρόσωπο δε φαίνεται ομορφότερο από το άγριο και τρομακτικό και μάλιστα επιθυμούν να φαίνονται έτσι, όπως θέλουν να είναι).

²⁴² Staley (2010) 66-70.

²⁴³ Βλ. Sen. *De Ira* I.3.4 & II.5.2-3, για τη διάκριση *irae* - *feritatis*.

Στη φυσιογνωμική ανάλυση αξιοποιείται ακόμη η στωική αντίληψη περί υλικότητας της ανθρώπινης ψυχής. Η βασική αρχή της Φυσιογνωμίας ότι τα σωματικά χαρακτηριστικά αντικατοπτρίζουν την ψυχική κατάσταση του ανθρώπου ήταν κοινή με την άποψη των Στωικών φιλοσόφων για τη φυσιολογία της ψυχής. Την άποψη αυτή εγγράφει στο *De Ira* II.19 ο Σενέκας ερμηνεύοντας το συναίσθημα της οργής σε συνάρτηση με την υλική φύση του ανθρώπου. Στο απόσπασμα αυτό η ψυχή περιγράφεται ως ύλη που συνίσταται από τα τέσσερα στοιχεία: το ύδωρ, τον αέρα, το πυρ και τη γη. Όπως υποστηρίζει ο Σενέκας, η ανάμειξη αυτών των στοιχείων έχει ως αποτέλεσμα τη συγκρότηση διαφορετικών σωμάτων και χαρακτήρων. Ανάμεσα σε αυτούς ο οργίλος χαρακτήρας προκύπτει από την έντονη παρουσία της φωτιάς στην ανθρώπινη ψυχή (*iracundos fervida animi faciet, est enim actuosus et pertinax ignis*). Αναφέρεται ακόμη πως η κυριαρχία της φωτιάς ευθύνεται για την αύξηση της θερμότητας του αίματος γύρω από την καρδιά, γεγονός που αιτιολογεί την κίνηση της περιοχής εκείνης εξαιτίας της οργής. Με αυτήν την αντίληψη μπορεί να ερμηνευτεί η εστίαση του Σενέκα στη θερμότητα και το στοιχείο της φωτιάς στη φυσιογνωμική περιγραφή, όπου τα μάτια φλέγονται και το πρόσωπο παίρνει το χρώμα του αίματος, που κοχλάζει στα βάθη της καρδιάς.

Εν κατακλείδι, ο Σενέκας αξιοποιεί σε μεγάλο βαθμό την τεχνική του *εικονισμού* στο έργο του, δίδοντας ιδιαίτερη έμφαση στην ποικιλότητα παρουσίαση των σωματικών γνωρισμάτων των οργιζομένων: τη συνδέει με τις φυσιογνωμικές αντιλήψεις, με τη συμπεριφορά των ζώων, με ποιητικές και μυθολογικές εικόνες. Η επανεμφάνιση της περιγραφής με πολλούς διαφορετικούς τρόπους καθιστά εύληπτο τον στόχο του Σενέκα για πρόκληση αποστροφής απέναντι στο παρουσιαστικό των οργιζομένων και κατά συνέπεια στην οργή, αλλά και για συνειδητοποίηση των αρνητικών συνεπειών της οργής σε ηθικό επίπεδο. Μέσω αυτών των περιγραφών, ο ανθρώπινος χαρακτήρας συσχετίζεται με την εξωτερική εμφάνιση, έτσι ώστε η αποτρόπαιη εμφάνιση να αποτελεί καθρέπτη της εσωτερικής ψυχικής κατάστασης του ανθρώπου.²⁴⁴ Η σύνδεση με τα ζώα και τα άγρια θηρία καθιστά ευκρινέστερη την ηθική κατωτερότητα και την απουσία λογικής που χαρακτηρίζουν τον οργιζόμενο.

3.5 Η φυσιογνωμική ανάλυση στο έργο του Πλουτάρχου

Στο *Περὶ ἀοργησίας* το μοτίβο της περιγραφής των σωματικών μεταβολών εμφανίζεται σε πολύ μικρότερη έκταση από ό, τι στο *De ira*, καθώς αξιοποιείται για εντελώς διαφορετικούς στόχους. Ο Πλούταρχος περιορίζεται σε απλή αναφορά των μεταβολών

²⁴⁴ Sen. *De Ira* II.35.4: *Qualem intus putas esse animum cuius extra imago tam foeda est?*

που αφορούν στο πρόσωπο και το βάδισμα (455F, 458D), ενώ δίδει μεγαλύτερη έμφαση στις μεταβολές της φωνής. Επιπλέον, η μέθοδος του εικονισμού βασίζεται στην επιτόπια και συγχρονική παρατήρηση των οργιζομένων έναντι της ανάκλησης παρελθοντικών περιστατικών. Τη μέθοδο αυτή περιγράφει ως εξής: *αὐτὸν ἰδεῖν παρὰ φύσιν ἔχοντα* (456B), *ὁρῶντί μοι καὶ παραφυλάττοντι* (456E), *τὸ προσέχειν ἀεὶ τοῖς ἀναλισκομένοις ὑπ’ ὀργῆς* (456F). Όπως φαίνεται από τις παραπάνω φράσεις, ο Πλούταρχος ορίζει την τεχνική του εστιάζοντας στο ζήτημα της όρασης, κατά τα πρότυπο της «πρὸ ὀμμάτων» έκφρασης του Φιλοδήμου και της “ante oculos” του Σενέκα.

Η πρώτη περιγραφή των σωματικών μεταβολών είναι επιγραμματική, καθώς αναφέρονται ονομαστικά μόνον τα σημεία του σώματος που μεταβάλλονται εξαιτίας της οργής. Αναφέρονται συγκεκριμένα το βλέμμα, το χρώμα του δέρματος και το βάδισμα, οι αλλαγές των οποίων καθιστούν άγρια και ασυνήθη τη μορφή των οργιζομένων, καθώς επίσης η σκληρή και τραχεία φωνή του ανθρώπου (455F).²⁴⁵ Όσον αφορά στις μεταβολές του προσώπου, επισημαίνεται ακόμη το δάγκωμα των χειλιών και το τρίξιμο των οδόντων (458D).²⁴⁶ Τέλος, ιδιαίτερη μνεία γίνεται στο θέμα της φωνής των οργιζομένων. Αυτή χαρακτηρίζεται τραχεία όχι μόνο λόγω αλλαγής της χροιάς, αλλά και εξαιτίας των αισχρών λόγων που εκφέρουν οι οργιζόμενοι (456E).

Ο φιλόσοφος εντάσσει τη σύντομη περιγραφή του στη φυσιогνωμική παράδοση, καθώς τη συνδέει με τον κλάδο της ιατρικής. Δηλώνει χαρακτηριστικά πως η παρατήρηση των εξωτερικών σωματικών μεταβολών αποτελεί το πρωταρχικό στάδιο για τη θεραπεία του ανθρώπου από την οργή, διότι αυτή προϋποθέτει την αναγνώριση των ενδεικτικών σημείων για την ύπαρξη του συναισθήματος. Η διαγνωστική μέθοδος που προτάσσει αντλείται από την ιατρική, εφόσον ο ιατρός αναγνωρίζει μια ασθένεια μέσω των συμπτωμάτων της και κυρίως μέσω των αλλοιώσεων του προσώπου. Ο Πλούταρχος μάλιστα στηρίζει την άποψή του επικαλούμενος τον πατέρα της Φυσιогνωμίας Ιπποκράτη και αποδίδοντάς του την άποψη ότι η σοβαρότερη ασθένεια

²⁴⁵ Πλουτ. *Περὶ ὀργῆς*. 455F: *ὑπ’ ὀργῆς ἐξισταμένους μάλιστα καὶ μεταβάλλοντας ὄψιν χροάν βάδισμα φωνήν [...]* οὐ μόνον ἰδεῖν ἄγριος καὶ ἀσυνήθης ἀλλὰ καὶ φωνὴν ἀπηνῆ καὶ τραχεῖαν ἀφεῖς (όσοι εξίστανται από οργή αλλάζουν πάρα πολύ στην έκφραση του προσώπου, στο χρώμα, το βάδισμα, τη φωνή [...]) και φαίνεται όχι μόνον ἄγριος καὶ ἀσυνήθης, ἀλλὰ ἀκόμη ομιλεῖ με φωνὴ ἀτότομη καὶ τραχεῖα).

²⁴⁶ Πλουτ. *Περὶ ὀργῆς*. 458D: *δήγμασι χειλῶν καὶ πρίσεσιν ὀδόντων καὶ κεναῖς ἐπιδρομαῖς καὶ βλασφημίαις ἀπειλὰς ἀνοήτους ἐχούσαις καταναλισκόμενον* (σπαταλά τον χρόνο του στο να δαγκώνει τα χείλη και να τρίζει τα δόντια, σε μάταιες επιθέσεις και βλασφημίες μαζί με ανόητες απειλές).

είναι εκείνη στην οποία το πρόσωπο του αρρώστου έχει υποστεί τη μεγαλύτερη δυνατή αλλοίωση (455F).²⁴⁷

Η σύνδεση με τον χώρο της ιατρικής συνεχίζεται με τον παραλληλισμό ανάμεσα στη μεταβολή ποιότητας της ανθρώπινης φωνής των οργιζομένων και την αντίστοιχη αλλαγή που παρατηρείται στους εμπύρετους. Και στις δυο περιστάσεις ενδέχεται να ειπωθούν άσχημα λόγια, με τη διαφορά ότι υπό το κράτος της οργής τα αισχρά λόγια προδίδουν ανηθικότητα. Ο παραλληλισμός της οργής με την εμπύρετο κατάσταση εμφανίζεται, τέλος, και στον Φιλόδημο (col. VIII), ωστόσο ο Πλούταρχος επιλέγει διαφορετική εστίαση. Ενώ στο έργο του Φιλοδήμου η αναλογία πυρετού και οργής έγκειται στο αίσθημα της ζέστης και του ερεθισμού (*ὥσπερ εἰ συνκείμενον ἐξ ἐκπυρώσεως, διοιδήσεως, διερεθισμού, βριμώσεως, δεινῆς ἐπιθυμίας τοῦ μετελθεῖν καὶ ἀγωνίας*), ο Πλούταρχος εντοπίζει ως κοινό σημείο αναφοράς τις παραισθήσεις και την παρεπόμενη ακράτεια λόγων.

Όσον αφορά στον στόχο του Πλουτάρχου, η παρατήρηση των σωματικών αλλαγών αποβλέπει στη συνειδητοποίηση της ασχήμιας και γελοιότητας του πάθους, ώστε να αποφεύγεται ει δυνατόν (455E: *ἐπὶ τοῦ θυμοῦ φοβερὰ, πολλὰ δὲ καὶ γελοῖα, διὸ καὶ μισεῖται καὶ καταφρονεῖται μάλιστα τῶν παθῶν*). Η μέθοδος που ακολουθείται περιλαμβάνει την παρατήρηση των άλλων, καθώς μέσω αυτής ο παρατηρητής συνειδητοποιεί την κατάσταση στην οποία περιέρχεται, όταν οργίζεται.²⁴⁸ Συγχρόνως, δεν απορρίπτεται η παρατήρηση του εαυτού στον καθρέπτη (456B), καθώς ο Πλούταρχος αποδέχεται τη δυνατότητα κατανόησης μέσω του κατόπτρου των αρνητικών συνεπειών της οργής.²⁴⁹

Όπως διαφάνηκε από την παραπάνω ανάλυση, ο Πλούταρχος αξιοποιεί λιγότερο από τον Σενέκα το μοτίβο της φυσιογνωμικής ανάλυσης. Καθώς στοχεύει στην ανάδειξη της γελοιότητας του πάθους σε επίπεδο κοινωνικό, δίδει μεγαλύτερη έμφαση στις συνέπειες κι όχι στα στοιχεία που γελοιοποιούν τον άνθρωπο. Χαρακτηριστικά, αναφέρει πως η αγριότητα της μορφής, η τραχύτητα της φωνής και τα ακόλαστα λόγια αμαύρωναν τη δημόσια εικόνα του οργισμένου (*καταπίμπλησιν ἄδοξίας*: 456D). Κι

²⁴⁷ Philippson (1943) 150: αποδίδει το χωρίο στο *Προγνωστικὸν* 2 του Ιπποκράτη. Παρατηρεῖ μάλιστα πως το απόσπασμα αυτό παραδίδεται *verbatim* από τον Φιλόδημο (*De Ira* II.1-6).

²⁴⁸ Πλουτ. *Περὶ ἄοργ.* 455F: *κατεμάνθανον τὴν ὀργὴν ἐν ἑτέροις [...] εἰκόνα τοῦ πάθους ἀπεματτόμεν ἑμαυτῶν*.

²⁴⁹ Πλουτ. *Περὶ ἄοργ.* 456B: *οὐκ ἂν ἤχθόμεν αὐτοῦ προσφέροντος ἐπὶ ταῖς ὀργαῖς ἔσοπτρον [...] Τὸ γὰρ αὐτὸν ἰδεῖν παρὰ φύσιν ἔχοντα καὶ συντεταραγμένον οὐ μικρὸν ἐστὶν εἰς διαβολὴν τοῦ πάθους* (δε θα με δυσαρεστούσε αν έβάζε μπροστά μου καθρέπτη τις στιγμές της οργής μου [...]) Το να δεις τον εαυτό σου σε αφύσικη κατάσταση και ταραγμένο δεν αποτελεί ασήμαντη αιτία για διαβολή του πάθους).

Για τον καθρέπτη ως μεταφορά της παρατήρησης των ανθρώπινων ελαττωμάτων και ως μέσο αυτοελέγχου βλ. Stadter (2000) και συγκεκριμένα σσ. 503-04 για το *Περὶ ἄοργησίας*. Για την κυριολεκτική και μεταφορική λειτουργία του καθρέπτη στο πλουτάρχειο έργο βλ. Zadorosjný (2010) 177-83.

αυτό διότι οι σωματικές μεταβολές φανέρωναν ότι οι οργιζόμενοι απείχαν από την κοινωνική συμπεριφορά που οριζόταν ως πρέπουσα, βάσει της οποίας αναμενόταν μεταξύ άλλων η χάρις των λόγων και η ευπροσηγορία (455F).²⁵⁰ Τη θέση του αυτή επικυρώνει με την επίκληση στην αυθεντία του Πλάτωνα (456D), αποδίδοντάς του την άποψη ότι «για το ελαφρύτερο πράγμα (δηλαδή την οργή), ο άνθρωπος τιμωρείται με τη βαρύτερη ζημία (δηλαδή την αμαύρωση της δημόσιας εικόνας του)».²⁵¹

Η αμαύρωση της τιμής των οργιζομένων δεν οφειλόταν μόνον στην απομάκρυνση από την αναμενόμενη κοινωνική στάση, αλλά και στην αποκάλυψη της ανηθικότητάς τους. Αυτή προβάλλεται κυρίως μέσω της αλλαγής της φωνής, η ποιότητα και χροιά της οποίας συσχετίζονται άμεσα με την ποιότητα των λόγων και κατ' επέκταση με το ήθος του ανθρώπου (456C-E). Ειδικότερα, η φωνή του οργιζομένου φέρει τους χαρακτηρισμούς *αίσχρά* και *άτερπής*, *τραχεῖα* και *ρύπαρά*, καθώς προϊόντα της είναι λόγια ακόλαστα, πικρόχολα, χυδαία και άτοπα. Οι όροι αυτοί αφορούν σε αξιολογικές κρίσεις, που παραπέμπουν σε ηθικές έννοιες και σχετίζονται με τον χαρακτήρα του ανθρώπου. Με αυτόν τον τρόπο οι αλλαγές στη φωνή του οργισμένου αποδίδονται στο ήθος του, ανακαλώντας τη βασική θέση του Πλουτάρχου πως βασική αιτία της οργής είναι η ασθένεια της ανθρώπινης ψυχής, δηλαδή οι κακίες και τα ελαττώματα που την κατακλύζουν.

Συνοψίζοντας, ο φιλόσοφος δεν εστιάζει τόσο στην αξιοποίηση του εικονισμού και τη σύνδεσή του με τη φυσιογνωμική αντίληψη όσο με την προβολή των βλαπτικών συνεπειών της εμφάνισης των οργιζομένων. Οι συνέπειες της οργής σε κοινωνικό επίπεδο λόγω της υπονόμευσης της τιμής του οργιζομένου περιγράφονται λεπτομερώς από τον Πλούταρχο, καθιστώντας σαφή τη σπουδαιότητα της φιλοτιμίας στη σύγχρονή του κοινωνία. Με την τεχνική αυτή, επιτυγχάνει να συνδέσει την εμφάνιση των οργιζομένων με τη δημόσια εικόνα τους και να δημιουργήσει ένα λογικό επιχείρημα για την εξάλειψη της οργής.²⁵²

3.6 Αναλογίες και διαφορές μεταξύ Σενέκα και Πλουτάρχου

Όπως κατέστη φανερό από την ανωτέρω ανάλυση, ο Σενέκας και ο Πλούταρχος ενσωματώνουν στο έργο τους την κοινή ρητορική μέθοδο του εικονισμού, στην οποία εγγράφεται με πολλαπλούς τρόπους η θεωρία της Φυσιογνωμικής. Σε αυτήν την

²⁵⁰ Τη σύνδεση του decorum με τη φυσιογνωμία των οργιζομένων επισημαίνει η van Hoof (2007) 74.

²⁵¹ Για την ταύτιση του χωρίου με Πλατ. *Νόμ.* 4.717d και 11.935a βλ. Laurenti – Indelli (1988) 157, αρ. 62.

²⁵² Για τις αντιλήψεις περί φιλοτιμίας και πρέπουσας κοινωνικής συμπεριφοράς στην εποχή του Πλουτάρχου βλ. Swain (2007) 130-56.

τεχνική η επιρροή του Φιλοδήμου δεν είναι αμελητέα, εφόσον στο πρωιμότερο διασωζόμενο –έστω και αποσπασματικά– έργο του περί οργής απαντάται το μοτίβο.

Η τεχνική του εικονισμού περιγράφεται από τον Φιλόδημο ως «πρὸ ὀφθαλμῶν τιθέναι», με απώτατο στόχο τη συνειδητή επιδίωξη θεραπείας από το συναίσθημα της οργής. Ομοίως, ο Σενέκας ορίζει τη μέθοδό του ως *ante oculos ponere* (III.3.2), ως ανάκληση δηλαδή της εικόνας ανθρώπων οργισμένων και νοητική αναπαράστασή τους. Με αυτόν τον τρόπο καθίσταται δυνατή η συνειδητοποίηση των αρνητικών συμπτωμάτων της οργής, όπως εγγράφονται στο ανθρώπινο σώμα και πρόσωπο. Στη νοητική αυτή αναπαράσταση συμβάλλουν και οι ποιητικές περιγραφές, προερχόμενες από την επική και τραγική ποίηση. Η *translatio* της φιλοδήμειας φράσης από τον Σενέκα είναι προφανής, οι περιγραφές, όμως, του Φιλοδήμου αφορούν σε ρεαλιστικά μόνον παραδείγματα ανθρώπων. Ο Πλούταρχος ακολουθεί ανάλογη μέθοδο, ωστόσο προτάσσει την επιτόπια και συγχρονική παρατήρηση των οργιζομένων έναντι της ανάκλησης παρελθοντικών περιστατικών. Και εκείνος περιγράφει τη μέθοδό του δίδοντας έμφαση στο στοιχείο της όρασης και παρατήρησης (456B, 456E, 456F).

Όσον αφορά στην απήχηση της Φυσιογνωμικής, ο Σενέκας εστιάζει περισσότερο στη μέθοδο σύγκρισης ανθρώπων και ζώων. Από την άλλη ο Πλούταρχος αναδεικνύει τη σύνδεση της ιατρικής με τη φυσιογνωμία, παραλληλίζοντας την οργή με ασθένεια και τις σωματικές μεταβολές με τα συμπτώματα αυτής. Αναφορικά προς τη σχέση τους με τον Φιλόδημο, και οι δύο συγγραφείς είναι γνώστες του έργου του, εντούτοις μεταπλάθουν με ιδιάζοντα τρόπο το κοινό μοτίβο. Ο Σενέκας ακολουθεί περισσότερο το πρότυπο του Φιλοδήμου ως προς τις περιγραφές, ενώ ο Πλούταρχος απομακρύνεται από αυτό. Τα «σημεία» των οργιζομένων που περιγράφουν συντάσσονται, επίσης, με τις περιγραφές που διασώζονται στα εγχειρίδια της φυσιογνωμικής θεωρίας.

Οι δυο φιλόσοφοι εγγράφουν τη ρητορική μέθοδο του εικονισμού ως μέσο πειθούς για τις φιλοσοφικές τους απόψεις. Από την ιδιότυπη αξιοποίηση της τεχνικής προκύπτει ότι ο Σενέκας, ως φιλόσοφος – παιδαγωγός, λαμβάνει τον ρόλο του ρήτορα και του ποιητή για να πείσει κατά το δοκούν. Αντιθέτως, ο Πλούταρχος, με τη φωνή του Fundanus, απλώς προτείνει την παρατήρηση της ίδιας της πραγματικότητας και τη νοητική αναπαράσταση ως ασφαλέστερα μέσα πειθούς για τις αρνητικές συνέπειες της οργής. Δεν παίρνει συνεπώς τον ρόλο του παιδαγωγού, αλλά εκείνων των συγγραφέων ρητορικών και ποιητολογικών εγχειριδίων, που προτείνουν τη χρήση συγκεκριμένων μεθόδων.

Οι μεθοδολογικές διαφοροποιήσεις του Πλουτάρχου από τον Σενέκα μπορούν να ερμηνευτούν, τέλος, επί τη βάσει της στοχοθεσίας τους. Ο Πλούταρχος, όπως

προαναφέρθηκε, δεν επιδίδεται σε λεπτομερείς περιγραφές των σωματικών αλλαγών. Αντιθέτως, δίδει μεγαλύτερη έμφαση στον αντίκτυπο αυτών στη δημόσια σφαίρα του βίου: οι σωματικές εκδηλώσεις της οργής αποκαλύπτουν το ήθος του ανθρώπου και υπονομεύουν τη φιλοτιμία του. Με την αναφορά, λοιπόν, στις σωματικές μεταβολές ο Πλούταρχος επιδιώκει να αναδείξει τις αρνητικές συνέπειες της οργής στο άτομο, αναφορικά προς τη θέση του στην κοινωνία κι όχι την προσωπική του ηθική αυτοβελτίωση. Από την άλλη πλευρά, ο Σενέκας με την τεχνική του υπερτονίζει τις καταστρεπτικές συνέπειες της οργής σε ηθικό επίπεδο: ο οργιζόμενος περιέρχεται σε μια κατάσταση παρά φύσιν (απουσία του ορθού λόγου), η οποία τον μεταλλάσσει σε ζώο ή σε μυθικό τέρας. Η ζωντανή απεικόνιση, λοιπόν, των σωματικών μεταβολών έχει ακριβώς ως στόχο την πρόκληση αποστροφής απέναντι στην οργή, αλλά και τη συνειδητοποίηση της μηδαμινότητάς της σε ηθικό επίπεδο. Συμπερασματικά, η φυσιολογική ανάλυση του Σενέκα αναδεικνύει τις αρνητικές συνέπειες της οργής στο ήθος των ανθρώπων αχρονικά, ενώ του Πλουτάρχου τις επιπτώσεις της οργής στη σύγχρονη τοπική κοινωνία του.

4. Ο ΜΕΤΑΦΟΡΙΚΟΣ ΛΟΓΟΣ

Μια από τις βασικότερες κοινές τεχνικές γραφής, που απαντώνται στα μελετώμενα έργα του Σενέκα και του Πλουτάρχου, είναι η χρήση μεταφορικού λόγου. Ο εκφραστικός αυτός τρόπος δεν απαντάται μόνο στα έργα τους περί οργής, αλλά αποτελεί ίδιον χαρακτηριστικό του συνόλου των φιλοσοφικών τους έργων και αναπόσπαστο στοιχείο του συγγραφικού ύφους τους.²⁵³ Κι αυτό, διότι ο μεταφορικός λόγος είναι άρρηκτα συνδεδεμένος με τη φιλοσοφική σκέψη τους. Χαρακτηριστικά, στα έργα *De Ira* και *Περὶ ἀοργησίας* οι μεταφορές και οι παρομοιώσεις αξιοποιούνται τόσο στην περιγραφή της οργής όσο και στην υπόδειξη τρόπων αντιμετώπισης του συναισθήματος.

Στο κεφάλαιο αυτό, αναλύονται οι μεταφορές και παρομοιώσεις της οργής και μελετώνται ως προς την πηγή προέλευσής τους, ως προς την πρωτοτυπία ή ένταξη στην προγενέστερη παράδοση (φιλοσοφική και λογοτεχνική) και ως προς το ρόλο τους στην οργάνωση των φιλοσοφικών ιδεών. Για την εξέταση των προαναφερθεισών παραμέτρων, θέσαμε ως θεωρητική αφετηρία τα αυτοαναφορικά σχόλια του Σενέκα και του Πλουτάρχου για τα είδη και τη λειτουργία του μεταφορικού λόγου. Τέλος, κρίναμε σκόπιμη την αξιοποίηση της σύγχρονης Γνωσιακής Θεωρίας της μεταφοράς, δηλαδή την ερμηνεία του μεταφορικού λόγου ως διαδικασίας της λογικής σκέψης και όχι ως απλού λογοτεχνικού-γλωσσικού μηχανισμού.²⁵⁴ Με αυτόν τον τρόπο θεωρήσαμε ότι υποβοηθείται η αναγνωστική προσέγγιση των ομοιοτήτων και διαφορών που εμφανίζει ο μεταφορικός λόγος του Σενέκα και του Πλουτάρχου. Κυρίως, όμως, καταδεικνύεται ο αναπόσπαστος ρόλος των μεταφορών τόσο στη νοητική σύλληψη όσο και στη λεκτική απόδοση του συναισθηματικού φαινομένου της οργής.

4.1. Οι απόψεις του Σενέκα και του Πλουτάρχου για τον μεταφορικό λόγο

Η ευρύτατη χρήση του μεταφορικού λόγου σε κάθε γραμματειακό είδος της αρχαιότητας μαρτυρά την ιδιαίτερη σημασία που του αποδιδόταν. Η σημασία αυτή προβλήθηκε μέσω των εγχειριδίων ρητορικής και ποιητικής, στα οποία μελετώνται συστηματικά τα είδη και οι λειτουργίες του μεταφορικού λόγου.²⁵⁵ Ο Σενέκας και ο

²⁵³ Κύριες μελέτες του μεταφορικού λόγου στο σύνολο των έργων του Σενέκα είναι: Steyns (1907) και Armisen-Marchetti (1989). Για το πλουτάρχειο έργο: Fuhrmann (1984) και Hirsch-Luipold (2002).

²⁵⁴ Βασικά μελετήματα που λαμβάνονται υπόψη είναι: Lakoff – Johnson (1980)· Lakoff – Turner (1989)· Kövecses (2000)· Kövecses (2002)· Kövecses (2005)· Sjöblad (2009)· Kövecses (2010)· Fedriani (2011).

²⁵⁵ Η πρώτη θεωρία γύρω από τον μεταφορικό λόγο αναπτύχθηκε από τον Αριστοτέλη στην *Ποιητική* και τη *Ρητορική* του. Άλλα έργα θεωρητικής ανάλυσης των μεταφορών είναι τα εξής: *Rhetorica ad Herennium* (1ος αι. π.Χ.), τα έργα του Κικέρωνα *De oratore* και *Orator* (1ος αι. π.Χ.), το *Περὶ ὕμνων* του Διονυσίου ή Λογγίνου (1ος αι.μ.Χ), η *Institutio Oratoria* του Κοϊντιλιανού.

Πλούταρχος, παρόλο που δεν προέβησαν στη συγγραφή αντίστοιχων εγχειριδίων, αναφέρουν σε διάφορα έργα τους σποράδην τις λειτουργίες που επιτελεί ο γλωσσικός μηχανισμός της μεταφοράς.

Στην αρχαιότητα επικρατούσε η βασική διάκριση δύο ειδών μεταφορικού λόγου: της μεταφοράς και της παρομοίωσης. Ο όρος «μεταφορά» (*translatio*) είχε ευρύτερη σημασία από τη σύγχρονη έννοια, καθώς σε αυτόν συμπεριλαμβάνονταν τα λογοτεχνικά σχήματα της μετωνυμίας, της συνεκδοχής και της μεταφοράς.²⁵⁶ Ως υποείδος της μεταφοράς αναφέρεται και η προσωποποίηση, χωρίς να σημαίνεται όμως με κάποιον ξεχωριστό όρο.²⁵⁷ Στο είδος της μεταφοράς συγκαταλεγόταν και η παρομοίωση ως μια ευρύτερη εκδοχή της.²⁵⁸ Ωστόσο, επικράτησε τελικά η διάκρισή της από τη μεταφορά και η σήμανσή της με τον όρο «εικών» (*similitudo*).²⁵⁹

Η διάκριση μεταφοράς και παρομοίωσης, αλλά και η συμπερίληψη της προσωποποίησης στον όρο μεταφορά υιοθετούνται από τον Σενέκα και τον Πλούταρχο. Ειδικότερα, ο Πλούταρχος χρησιμοποιεί τους τεχνικούς όρους «μεταφορά» και «εικών» για την απόδοση των εννοιών μεταφορά (π.χ. *Πελοπίδας* 13.7, *Υγιεινὰ παραγγέλματα* 135E) και παρομοίωση αντιστοίχως (π.χ. *Περὶ τῆς ἠθικῆς ἀρετῆς* 446A-B, *Περὶ τῶν ἐκλελοιπότεων χρηστηρίων* 430C, *Παραμυθητικὸς πρὸς Ἀπολλώνιον* 104F).²⁶⁰ Στα φιλοσοφικά έργα του Σενέκα συναντάμε τον καθιερωμένο όρο “*translatio*” (π.χ. *Ep.* 59.6, *Ben.* 4.12.1) για το λογοτεχνικό σχήμα της μεταφοράς,²⁶¹ ενώ για την παρομοίωση τους τεχνικούς όρους “*imago*” (π.χ. *Vit. beat.* 14.3, *Ep.* 59.6, *Ep.* 72.8, *Ben.* 4.12.1) και “*similitudo*” (π.χ. *Ben.* 2.17.3, *Ep.* 114.24).²⁶² Αξιοπρόσεκτο είναι πάντως το ότι ο Σενέκας χρησιμοποιεί συχνότερα τον όρο “*imago*” έναντι του επικρατέστερου “*similitudo*”. Στο ρητορικό εγχειρίδιο *Rhetorica ad Herennium* επισημαίνεται η

²⁵⁶ Ἀριστοτ. *Ποιητ.* 13.4-5, 1457b. Για τη μεταφορά βλ. Lausberg (1998) 248-56, § 552- 564.

²⁵⁷ Ἀριστοτ. *Ρητ.* 1411b-1412a και Quint. *Inst.* 8.6.11. Για την προσωποποίηση βλ. Innes (2003)16. Στο έργο του Κοϊντίλιανού (*Inst.* 9.2.29-37) βρίσκουμε τον όρο «προσωποποιία», με διαφορετική σημασία από αυτήν που έχει σήμερα. Με τον όρο αυτό, αναφέρεται στην εικόνα ενός νεκρού προσώπου ή ενός απύχου αντικειμένου που ομιλεί. Συνεπώς, ο όρος προσωποποιία είναι στενότερης σημασίας από το είδος της προσωποποίησης που συγκαταλέγεται στο γένος της μεταφοράς και ο οποίος ταυτίζεται με τον σύγχρονο όρο «προσωποποίηση».

²⁵⁸ Ἀριστοτ. *Ρητ.* 3.4, 1460b · *Rhet. Her.* 4.34 & 4.56 · Cic. *de Orat.* 3.157 · Quint. *Inst.* 8.6.8.

²⁵⁹ Είναι αξιοπρόσεκτο ότι ο σημερινός όρος «παρομοίωση» για το συγκεκριμένο είδος μεταφορικού λόγου είχε διαφορετική σημασία στην αρχαιότητα. Ο όρος δήλωνε το φαινόμενο κατά το οποίο «δύο κώλα έφεραν παρόμοια ηχητική αρχή ή κατάληξη» (Ἀριστοτ. *Ρητ.* 3.9.9). Για τον αρχαίο όρο «παρομοίωση» βλ. Anderson (2000) 91-92. Για την «εικόνα» ως παρομοίωση βλ. Lausberg (1998) 377-81, § 843-47.

²⁶⁰ Ο όρος «εικών» χρησιμοποιείται από τον Πλούταρχο όχι μόνο για τη σήμανση της παρομοίωσης, αλλά και οποιασδήποτε περιγραφικής εικόνας ή έργου τέχνης. Για τις πολλαπλές σημασίες του όρου βλ. McCall (1969) 238-42· Hirsch-Luipold (2002) 25-39. Επιπλέον, με τη σημασία της παρομοίωσης απαντάται μια φορά ο όρος «εικασία» (*Θεμιστοκλῆς* 29.3), καθώς επίσης ο όρος «μεταφορά» (*Συμποσιακὰ προβλήματα* 692C5-D2). Για τις περιπτώσεις αυτές βλ. Hirsch-Luipold (2002) 123, 126.

²⁶¹ Για το λογοτεχνικό σχήμα της μεταφοράς χρησιμοποιείται άπαξ και ο όρος *comparatio* (*Tranq.* 1.17).

²⁶² McCall (1969) 163-77.

σημασία του όρου “*imago*” ως παρομοίωσης (*Ad Her.* 4.49: *imago est formae cum forma cum quadam similitudine conlatio*), ωστόσο ο όρος αυτός απαντάται κυρίως με τη σημασία της νοητικής αναπαράστασης των λέξεων μέσω εικόνων (π.χ. *Ad Her.* 3.17-24). Για τον λόγο αυτό η διαφοροποίηση του Σενέκα θα μπορούσε να ερμηνευθεί, όπως εύστοχα παρατήρησε ο McCall, ως έμφαση του φιλοσόφου στην εικονοποιία των παρομοιώσεων που δημιουργεί.²⁶³

Οι απόψεις του Σενέκα και του Πλουτάρχου για τη λειτουργία του μεταφορικού λόγου δε διαφέρουν από εκείνες που εγγράφονται στα ρητορικά εγχειρίδια. Στο έργο του Σενέκα τονίζεται ιδιαίτερα η ενάργεια και η παραστατικότητα των μεταφορών και παρομοιώσεων. Χάρη σε αυτήν τη λειτουργία, ο φιλόσοφος θεωρεί πως ο μεταφορικός λόγος επιτελεί σημαντικό ρόλο στην ερμηνεία των φιλοσοφικών του απόψεων και τη διδασκαλία του. Ειδικότερα, αποδίδει στις μεταφορές (*Ben.* 4.12.1) και τις παρομοιώσεις (*Ep.* 59.6-7) τον ρόλο της εναργούς αναπαράστασης των φιλοσοφικών ιδεών με στόχο την απόδειξη και ευληψία τους, δεδομένης της αδυναμίας του ανθρώπου να κατανοεί αφηρημένες έννοιες.²⁶⁴ Η λειτουργία αυτή αποδίδεται με τη φράση “*demonstrandae rei causa*”, δηλαδή με τη χρήση ενός ρήματος με διττή σημασία: “*demonstrare*” σημαίνει και αποδεικνύω και απεικονίζω.

Πιο συγκεκριμένα, στην 59^η Επιστολή του (*Ep.* 59.6-7) υποστηρίζει ότι οι παρομοιώσεις (*imagines*) αναδεικνύουν τη σημασία των ιδεών (*demonstrandae rei causa eloquebantur*). Μάλιστα θεωρεί απαραίτητη τη χρήση τους ως αντιστάθμισμα στην αδυναμία των ανθρώπων να κατανοούν τις αφηρημένες έννοιες (*quas existimo necessarias, non ex eadem causa qua poetis, sed ut inbecillitatis nostrae adminicula sunt*). Είναι αξιοσημείωτο, ακόμη, το γεγονός ότι χαρακτηρίζει τις παρομοιώσεις “*adminicula*”, δηλαδή στηρίγματα. Πρόκειται για έναν όρο που προέρχεται από τη γεωργική ζωή και με τον οποίο δηλώνονταν τα στηρίγματα των αμπελιών. Γίνεται, λοιπόν, φανερό πως ο Σενέκας χρησιμοποιεί μια μεταφορά στα πλαίσια της θεωρητικής προσέγγισης του μεταφορικού λόγου, με την οποία επιτυγχάνει να αποδείξει την ορθότητα όσων υποστηρίζει για τη σημασία αυτού του λόγου.²⁶⁵ Στη συνέχεια επεξηγεί λεπτομερέστερα την ιδιότητα των παρομοιώσεων, η οποία συνίσταται στο να φέρουν

²⁶³ McCall (1969) 176-77.

²⁶⁴ Στο *De beneficiis* (*Ben.* 4.12.1), ο Σενέκας ερμηνεύει τον όρο “*beneficium*” (ευεργεσία) μέσω μίας αναλογίας – μεταφοράς από την λατινική οικονομική ορολογία. Η ευεργεσία αποτελεί για εκείνον ένα δάνειο που δε χρειάζεται να αποπληρωθεί (*beneficium creditum insolubile esse*) και ορίζεται με αυτόν τον τρόπο λόγω των κοινών χαρακτηριστικών που φέρουν οι δύο έννοιες. Όπως δηλώνει, καταφεύγει σε αυτήν την εικόνα και μεταφορά για να καταστήσει σαφή τη σημασία του όρου “*beneficium*” (*imagine et translatione utimur[...]**ad haec verba demonstrandae rei causa descendimus*).

²⁶⁵ Για την ανάλυση της συγκεκριμένης μεταφοράς βλ. Bartsch (2009) 192.

μπροστά στα μάτια τόσο του ομιλητή όσο και του ακροατή τα υπό συζήτηση θέματα (*ut et dicentem et audientem in rem praesentem adducant*).

Βασική λειτουργία, λοιπόν, των μεταφορών και των παρομοιώσεων είναι η εξήγηση φιλοσοφικών ιδεών, τις οποίες ο άνθρωπος δε δύναται εύκολα να κατανοήσει. Ως εμπόδιο για τη νοητική τους σύλληψη υπονοείται το γεγονός ότι δεν εμπίπτουν στον αισθητό κόσμο και άρα δεν είναι ευκόλως αντιληπτές. Χάρη στον μεταφορικό λόγο, όμως, οι φιλοσοφικές αυτές ιδέες αποκτούν υπόσταση και συλλαμβάνονται νοητικά μέσω κάποιας εικόνας από τον αισθητό βίο. Όπως παρατήρησε η Armisen-Marchietti, η άποψη αυτή του Σενέκα έρχεται σε πλήρη συμφωνία με τη ρητορική έννοια *ένάργεια* (*evidentia*), μια ιδιότητα της γλώσσας να δημιουργεί παραστατικές νοητικές εικόνες και βασική επιδίωξη των ρητόρων, καθώς εξασφάλιζε την πειθώ.²⁶⁶ Η λειτουργία αυτή είχε επισημανθεί από κριτικούς του μεταφορικού λόγου, οι οποίοι δήλωναν την *ένάργεια* με τον όρο «πρὸ ὀμμάτων» (“*ante oculos*” λατινιστί).²⁶⁷ Ο Σενέκας, όμως, θεωρούμε ότι προεκτείνει τη σημασία της προσθέτοντας στο στοιχείο της παραστατικότητας την απόδειξη των αφηρημένων φιλοσοφικών εννοιών.

Επιπλέον, η οπτικοποίηση των αφηρημένων εννοιών μέσω της μεταφορικής γλώσσας συνιστούσε μια εναλλακτική μορφή απόκτησης γνώσης κατά τους Στωικούς, σύμφωνα με την Επιστημολογία των οποίων βασικό κριτήριο αληθείας ήταν οι αισθήσεις και ο κύριος τρόπος κατανόησης της πραγματικότητας η αισθητηριακή αντίληψη (*φαντασία*). Η ορθή μάλιστα αντίληψη συνεπαγόταν και τη σωστή αξιολόγηση της πραγματικότητας σε επίπεδο διανοητικό, αλλά και ηθικό εφόσον το ηθικό σύστημα αξιών των Στωικών ταυτιζόταν με τις ορθές κρίσεις.²⁶⁸ Ως εκ τούτου η αποκάλυψη της αλήθειας των φιλοσοφικών ιδεών μέσω του μεταφορικού εικονιστικού λόγου κατοχύρωσε τον τελευταίο ως ισχυρότατο μέσο διδασκαλίας του Σενέκα και κατ’ επέκταση ως μέσο ηθικής παραίνεσης.²⁶⁹

Όσον αφορά στις απόψεις του Πλουτάρχου για τις λειτουργίες του μεταφορικού λόγου,²⁷⁰ ο φιλόσοφος αρχικά επισημαίνει το αισθητικό αποτέλεσμα των μεταφορών: *μεταφορὰς ὀνομάτων καὶ ἁρμονίας καὶ τῶν ἄλλων οἷς ὁ λόγος ἀγάλλεται, χαρίεν μὲν ἡγούμεθα καὶ οὐκ ἄτερπές* (*Δημοσθένης* 2.3). Στο έργο του *Συμποσιακὰ προβλήματα*

²⁶⁶ Armisen-Marchetti (2015) 157.

²⁶⁷ Βλ. Ἀριστοτ. *Ῥητ.* 1411b24-1412a2: *πρὸ ὀμμάτων ταῦτα ποιεῖν*. *Ad Herr.* 4.45: *ante oculos ponendi*. *Cic. de Orat.* 3.160: *ad sensus ipsos admovetur, maxime oculorum, qui est sensus acerrimus*. Για την ανάλυση των χωρίων βλ. Silk (2003) 128-29.

²⁶⁸ Για την ερμηνεία του σενέκειου μεταφορικού λόγου υπό το πρίσμα της Στωικής Γνωσιοθεωρίας βλ. Bartsch (2009) 196-201.

²⁶⁹ Armisen-Marchetti (2015) 157.

²⁷⁰ Βλ. Fuhrmann (1964) 15-16.

747C-D, η χρήση του μεταφορικού λόγου συνδέεται, επιπλέον, με τις ποιητικές λειτουργίες της έμφασης και μίμησης.²⁷¹ Ο Πλούταρχος υπογραμμίζει ακόμη τον ρόλο του μεταφορικού λόγου ως μέσου συγκινησιακής φόρτισης. Χαρακτηριστικά, στο *Πολιτικά παραγγέλματα* 803A μνημονεύεται η χρήση των μεταφορών στους πολιτικούς λόγους προκειμένου να προκληθεί συγκίνηση.²⁷² Τέλος, προβάλλεται η λειτουργία της παρομοίωσης ως μέσου απομνημόνευσης (*Γαμικά παραγγέλματα* 138C)²⁷³ και με αυτόν τον τρόπο ο παιδαγωγικός-παινετικός της ρόλος.²⁷⁴

Από τα παραπάνω αυτοαναφορικά σχόλια του Πλουτάρχου αναδεικνύεται η συμπόρευσή του με τους αρχαίους κριτικούς της μεταφορικής γλώσσας. Στα ρητορικά εγχειρίδια, ως βασική λειτουργία του μεταφορικού λόγου προβάλλεται η δημιουργία αισθητικού αποτελέσματος (το «ήδύ» ή “ornatus”), την οποία επισημαίνει και ο Πλούταρχος.²⁷⁵ Ο ρόλος αυτός αντικατόπτριζε τη βασική στην αρχαιότητα πεποίθηση ότι η μεταφορά ήταν γλωσσική απόκλιση από τον ορθό τρόπο έκφρασης (δηλαδή την κυριολεξία) και ως τέτοια χρησιμοποιείτο ως στολίδι του λόγου.²⁷⁶ Σε αυτά τα πλαίσια, αναγνωριζόταν επίσης η συγκινησιακή δύναμη – παθητικότητα του μεταφορικού λόγου.²⁷⁷

Οι αναφορές του Πλουτάρχου στις προαναφερθείσες ιδιότητες του μεταφορικού λόγου αφορούν αποκλειστικά σε ποιητικά κείμενα και ρητορικούς λόγους. Ωστόσο οι φιλοσοφικές του πραγματείες και οι διάλογοι βρίθουν από εκφραστικά μέσα. Πώς μπορεί, λοιπόν, να ερμηνευτεί η παρουσία του μεταφορικού λόγου στο φιλοσοφικό έργο του; Σύγχρονοι μελετητές εστιάζουν στις γνωστικές πλευρές της εικονιστικής γλώσσας του, δηλαδή στον ρόλο που αυτή διαδραματίζει στην ενοποίηση, κατανόηση και ερμηνεία των φιλοσοφικών του απόψεων.²⁷⁸

Κλειδί για την ερμηνεία αυτή είναι, κατά τον Hirsch-Luipold, η διάκριση νοητού και αισθητού κόσμου «η οποία νομιμοποιεί την παρουσία του μεταφορικού λόγου στη φιλοσοφία του Πλουτάρχου».²⁷⁹ Στο έργο του *Περὶ Ἰσίδος καὶ Ὀσίριδος* 327F διαβάζουμε: «εἰκὼν γὰρ ἐστὶν οὐσίας ἐν ὕλῃ γένεσις καὶ μίμημα τοῦ ὄντος τὸ

²⁷¹ Συμποσιακὰ προβλήματα 747C-D: Ὡς γὰρ οἱ ποιηταὶ τοῖς κοινοῖς ὀνόμασι δεκτικῶς χρῶνται, τὸν Ἀχιλλέα καὶ τὸν Ὀδυσσεά καὶ τὴν γῆν καὶ τὸν οὐρανὸν ὀνομάζοντες ὡς ὑπὸ τῶν πολλῶν λέγονται, πρὸς δε τὰς ἐμφάσεις καὶ τὰς μιμήσεις ὀνοματοποιίας χρῶνται καὶ μεταφοραῖς.

²⁷² Πολιτικά παραγγέλματα 803A: Δέχεται δ' ὁ πολιτικὸς λόγος [...] μεταφορὰς, αἷς μάλιστα κινουῶσιν οἱ χρώμενοι μετρίως καὶ κατὰ καιρόν.

²⁷³ Γαμικὰ παραγγέλματα 138C: Παραγγέλματα ὁμοιότησι βραχείαις ὡς εὐμνημόνευτα μᾶλλον εἶη.

²⁷⁴ Hirsch-Luipold (2002) 284.

²⁷⁵ Ἀριστοτ. Πητ. 1405a 5-6, Ad Herr. 4.45-46, Cic. de Orat. 3.155, 3.167.

²⁷⁶ Βλ. Ἀριστοτ. Ποιητ. 21, 1457b1-2· Innes (2003) 7, 11· Silk (2003) 116.

²⁷⁷ Περὶ ὕψους 32.4.

²⁷⁸ Βλ. Larmour (2000) 268-69, 275-76 για τους Βίους του Πλουτάρχου. Βλ. Hirsch-Luipold (2002) 285 κ.εξ. για το σύνολο του πλουτάρχειου έργου.

²⁷⁹ Hirsch-Luipold (2002) 285.

γιγνόμενον». Σύμφωνα με την άποψη αυτή ο αισθητός- υλικός κόσμος (εικόνα) απεικονίζει την πραγματικότητα και συνιστά την πραγμάτωσή της στην ύλη. Κατά συνέπεια ο αισθητός κόσμος διαμεσολαβεί για την γνώση της αλήθειας – της νοητής πραγματικότητας. Αυτή ακριβώς η λειτουργία αποδίδεται και στον μεταφορικό λόγο των φιλοσοφικών έργων: οι μεταφορικές εικόνες μπορούν να διαμεσολαβήσουν για την κατανόηση της «φιλοσοφικής πραγματικότητας», των αφηρημένων δηλαδή φιλοσοφικών ιδεών. Όπως λοιπόν ο Σενέκας, έτσι και ο Πλούταρχος εστιάζει στην ιδιότητα του μεταφορικού λόγου να καθιστά σαφέστερο τον φιλοσοφικό λόγο μέσω της ανάκλησης εμπειρικών εικόνων.

4.2. Η Γνωσιακή Θεωρία της μεταφοράς²⁸⁰

Η χρήση των μεταφορικών εικόνων, αντλημένων από τον οικείο στον άνθρωπο αισθητό κόσμο, ως γλωσσικού μέσου κατανόησης και επεξήγησης των φιλοσοφικών ιδεών φέρει στο επίκεντρο τον γνωσιακό ρόλο τους. Η ανάδειξη αυτής της λειτουργίας τόσο από τον Σενέκα όσο και από τον Πλούταρχο αποκαλύπτει άλλη μια διάσταση του μεταφορικού λόγου, η οποία ωστόσο δεν είχε επισημανθεί από τους αρχαίους συγγραφείς. Πρόκειται για τη μεταφορική σκέψη, τον ρόλο δηλαδή της μεταφοράς ως μέσου αντίληψης του περιβάλλοντος κόσμου και κυρίως των αφηρημένων εννοιών.

Η ιδέα αυτή εισήχθη από τους Lakoff και Johnson στο βιβλίο τους *Metaphors we live by* (1980), καθώς παρατήρησαν ότι «το βασικό αντιληπτικό μας σύστημα είναι θεμελιωδώς μεταφορικό εκ φύσεως».²⁸¹ Η μελέτη τους αποτέλεσε την αφετηρία της σύγχρονης Γνωσιακής Θεωρίας της μεταφοράς, στο πλαίσιο της οποίας μελετητές από διαφορετικά γνωστικά πεδία προσεγγίζουν τον μεταφορικό λόγο όχι μόνον σαν γλωσσικό φαινόμενο, αλλά σαν διαδικασία της σκέψης και τρόπο οργάνωσης και έκφρασης της ανθρώπινης εμπειρίας.

4.2.1. Η θεωρία της «εννοιολογικής μεταφοράς»

Σύμφωνα με τους Lakoff και Johnson, οι μεταφορές που συγκροτούν το αντιληπτικό σύστημα των ανθρώπων χαρακτηρίζονται «εννοιολογικές μεταφορές» (conceptual metaphors).²⁸² Πρόκειται για μηχανισμούς της ανθρώπινης σκέψης με τους οποίους μια αφηρημένη έννοια κατανοείται μέσω μιας πιο απτής και οικείας έννοιας, ενώ η γλώσσα αντανakλά απλώς τη σύλληψη του αφηρημένου μέσω του συγκεκριμένου. Οι Lakoff

²⁸⁰ Στη Γνωσιακή θεωρία της μεταφοράς με τον όρο «μεταφορά» σημαίνονται όλα τα είδη του μεταφορικού λόγου.

²⁸¹ Lakoff–Johnson (1980) 3.

²⁸² Για την ελληνική μετάφραση των αγγλικών όρων ακολουθείται ως πρότυπο το μεταφρασμένο από την Καλομενίδου βιβλίο *Metaphors we live by* (2005).

και Johnson κατονομάζουν το εννοιολογικό πεδίο της οικείας πραγματικότητας «τομέα-πηγή» (source domain), ενώ το αφηρημένο εννοιολογικό πεδίο που χρειάζεται να κατανοηθεί «τομέα-στόχο» (target domain). Ο συσχετισμός μεταξύ αυτών των τομέων δεν βασίζεται σε κάποια ομοιότητα μεταξύ τους, αλλά σε «αντιστοιχίσεις» μιας πλευράς της συγκεκριμένης έννοιας σε σχέση με την αφηρημένη (mappings).²⁸³ Έτσι η εννοιολογική μεταφορά και η γλωσσική πραγμάτωσή της διαφέρουν από τη μεταφορά που αποτελεί γλωσσολογικό μηχανισμό ως προς το ότι η τελευταία βασίζεται στην ομοιότητα ανάμεσα σε δυο έννοιες και τη μεταφορά των ιδιοτήτων τους από τη μία στην άλλη.

Στο βιβλίο τους οι Lakoff και Johnson, ως χαρακτηριστικό παράδειγμα εννοιολογικής μεταφοράς (της αγγλικής γλώσσας) αναφέρουν: Η ΑΝΤΙΠΑΡΑΘΕΣΗ ΕΙΝΑΙ ΠΟΛΕΜΟΣ, με τομέα-στόχο την έννοια αντιπαράθεση και τομέα-πηγή την έννοια πόλεμος.²⁸⁴ Μέσω αυτής της μεταφοράς η συνθετότερη έννοια (λεκτική) αντιπαράθεση συλλαμβάνεται και κατανοείται μέσω της περισσότερο συγκεκριμένης έννοιας πόλεμος. Οι αντιστοιχίσεις των δυο εννοιών προβάλλονται στις μεταφορικές εκφράσεις που επικρατούν στη γλώσσα, όπως: «δεν μπορείς να υπερασπιστείς τους ισχυρισμούς σου», «συνέτριψα το επιχείρημά του» κ.ά.²⁸⁵ Οι μεταφορές αυτές, όμως, δεν αποτελούν δημιούργημα ενός ατόμου, αλλά συγκροτούν το αντιληπτικό σύστημα των ανθρώπων που ομιλούν εν προκειμένω την αγγλική γλώσσα. Είναι χαρακτηριστικό ακόμη ότι οι γλωσσικές αυτές φράσεις δεν γίνονται αντιληπτές ως μεταφορικές, καθώς δεν αποτελούν τον μοναδικό τρόπο έκφρασης μιας έννοιας κι όχι ένα εναλλακτικό, αποκλίνον από την κυριολεξία εκφραστικό μέσο.

Σημείο-κλειδί της γνωσιακής θεωρίας είναι το γεγονός ότι οι μεταφορές θεμελιώνονται επί της ανθρώπινης εμπειρίας, είτε σωματικής είτε πολιτισμικής (experiential grounding).²⁸⁶ Για παράδειγμα, η προαναφερθείσα εννοιολογική μεταφορά Η ΑΝΤΙΠΑΡΑΘΕΣΗ ΕΙΝΑΙ ΠΟΛΕΜΟΣ ερμηνεύεται από τον τρόπο που βιώνεται η αντιπαράθεση στον αγγλικό πολιτισμό. Σε μια λεκτική αντιπαράθεση ο άνθρωπος μπορεί να χάσει ή να κερδίσει, επιτίθεται στον συνομιλητή του αντιμετωπίζοντάς τον ως αντίπαλο, ακολουθεί συγκεκριμένες στρατηγικές. Όσον αφορά, τέλος, στη σωματική βάση των μεταφορών, χαρακτηριστικό είναι το παράδειγμα της μεταφοράς ΤΟ ΚΑΛΟ

²⁸³ Lakoff–Turner (1989) 3-4.

²⁸⁴ Στην παρούσα ανάλυση υιοθετείται το κεφαλαιογράμματο σύστημα του Lakoff, με το οποίο διαχωρίζονται οι εννοιολογικές μεταφορές από τις μεταφορικές εκφράσεις. Στο σύστημα αυτό προτάσσεται ο τομέας-στόχος.

²⁸⁵ Lakoff–Johnson (1980) 4, όπου η εννοιολογική μεταφορά ARGUMENT IS WAR και οι μεταφορικές εκφράσεις “Your claims are indefensible”, “I demolished his arguments”.

²⁸⁶ Lakoff – Johnson (1980) 10-21.

ΕΙΝΑΙ ΕΠΑΝΩ. Η εννοιολογική αυτή μεταφορά έχει ως εμπειρική βάση το σύνθημα γεγονός ότι όταν ο άνθρωπος υγιαίνει είναι όρθιος, ενώ όταν ασθενεί παραμένει ξαπλωμένος.

4.2.2. Οι εννοιολογικές μεταφορές των συναισθημάτων

Η γνωσιακή θεωρία της μεταφοράς επηρέασε πολλούς μελετητές μεταξύ των οποίων τον Zoltán Kövecses. Ο Ούγγρος μελετητής εφάρμοσε τις θέσεις των Lakoff και Johnson στη μελέτη της γλώσσας για τα συναισθήματα. Στο έργο του διερευνά τις εννοιολογικές μεταφορές διαφόρων συναισθημάτων, όπως αυτών της υπερηφάνειας, του φόβου και της οργής. Για το συναίσθημα της οργής η έρευνά του εκτείνεται στην αγγλική, την ουγγρική, την κινέζικη και την γιαπωνέζικη γλώσσα, καθώς επίσης σε ορισμένες αφρικανικές γλώσσες.

Στις μελέτες του περί οργής αποδεικνύει ότι η κύρια εννοιολογική μεταφορά του συγκεκριμένου συναισθήματος είναι η εξής: Η ΟΡΓΗ ΕΙΝΑΙ ΔΥΝΑΜΗ.²⁸⁷ Σε αυτήν διακρίνει επιμέρους κατηγορίες, όπως Η ΟΡΓΗ ΕΙΝΑΙ ΥΓΡΟ ΣΕ ΔΟΧΕΙΟ, ΕΧΘΡΟΣ, ΑΓΡΙΟ ΘΗΡΙΟ, ΑΝΤΑΓΩΝΙΣΤΗΣ, ΦΥΣΙΚΗ ΔΥΝΑΜΗ, ΜΑΝΙΑ, ΑΠΑΤΕΩΝΑΣ, ΦΩΤΙΑ. Όπως υποστηρίζει, οι μεταφορικές εκφράσεις που πραγματώνουν τις παραπάνω εννοιολογικές μεταφορές φανερώνουν τον τρόπο με τον οποίο κάθε λαός αντιλαμβάνεται τα συναισθήματα της οργής. Συγκεκριμένα υπογραμμίζει την εννοιοποίηση της οργής σε πέντε ξεχωριστά στάδια, κοινά και στις τέσσερις γλώσσες που προαναφέρθηκαν: αιτία → εμφάνιση της οργής → προσπάθεια ελέγχου → αποτυχία ελέγχου → εξωτερίκευση.²⁸⁸ Λόγω της εμφάνισης των σταδίων σε όλες τις εξεταζόμενες γλώσσες, ο Kövecses προτείνει την ύπαρξη ενός παγκόσμιου αντιληπτικού συστήματος των συναισθημάτων, το οποίο κατονομάζει «πρωτοτυπικό γνωστικό μοντέλο» (prototypical cognitive model).

Προκειμένου να ερμηνεύσει την παρουσία των κοινών εννοιολογικών μεταφορών, ο μελετητής επικαλείται τη συγκρότησή τους βάσει της κοινής ανθρώπινης φυσιολογίας. Τυχόν μικρές διαφοροποιήσεις στη γλωσσική μορφοποίηση των εννοιολογικών μεταφορών τις αποδίδει στο διαφορετικό πολιτισμικό πλαίσιο κάθε λαού. Συμπεραίνει, λοιπόν, πως η εννοιοποίηση του συναισθήματος πραγματοποιείται όχι μόνον βάσει της ανθρώπινης σωματικής εμπειρίας, αλλά και βάσει των διακριτών

²⁸⁷ Kövecses (2000) 161-62· Kövecses (2002) 21-23 και 61-86.

²⁸⁸ Kövecses (2000) 160-61.

πολιτισμικών εμπειριών. Για τη θεωρία του αυτή εισάγει τον όρο “body-based social constructionism”.²⁸⁹

Η παραπάνω άποψη αναδεικνύεται από τη συγκριτική εξέταση σε τέσσερις γλώσσες (αγγλική, ουγγρική, γιαπωνέζικη, κινέζικη) της μεταφοράς Η ΟΡΓΗ ΕΙΝΑΙ ΥΓΡΟ ΣΕ ΔΟΧΕΙΟ. Κατά τον Kövecses, η συγκεκριμένη μεταφορά βασίζεται στις σωματικές μεταβολές που υφίστανται οι οργιζόμενοι: την αύξηση της θερμότητας και το παρεπόμενο αίσθημα ζεστασιάς, την πίεση του αίματος, την ερυθρότητα του προσώπου. Έτσι ως δοχείο νοείται το ανθρώπινο σώμα και ως υγρή ουσία που θερμαίνεται και κινείται εντός του δοχείου, ασκώντας πίεση σε αυτό, το συναίσθημα της οργής. Ως εκ τούτου, οι παρόμοιες μεταφορικές εκφράσεις των γλωσσών οφείλονται στον όμοιο τρόπο με τον οποίο οι τέσσερις λαοί αντιλαμβάνονται το κοινό αυτό βίωμα.

Μεταξύ των γλωσσών αυτών εντοπίζονται, όμως, και διαφορετικές μεταφορικές εκφράσεις, οι οποίες ερμηνεύονται βάσει διαφορετικών πολιτισμικών παραμέτρων. Όπως χαρακτηριστικά επισημαίνει ο Kövecses, οι εννοιολογικές μεταφορές της αγγλικής και ουγγρικής γλώσσας βασίζονται στην κλασική αντίληψη των τεσσάρων χυμών του Ιπποκράτη, η οποία ενσωματώθηκε στην ευρωπαϊκή παράδοση. Σύμφωνα με αυτήν, η οργή οφείλεται στην επικράτηση του αίματος και του στοιχείου της φωτιάς στο ανθρώπινο σώμα. Γι’ αυτόν τον λόγο, στις μεταφορές της οργής κυριαρχεί η εικόνα του πεπιεσμένου αίματος που θερμαίνεται. Στον κινέζικο, όμως, πολιτισμό δε γίνεται αποδεκτή η συγκεκριμένη θεωρία. Έτσι, παρατηρείται η απουσία του στοιχείου της θερμότητας στις μεταφορικές εκφράσεις της οργής. Σε αυτόν τον πολιτισμό το συναίσθημα ερμηνεύεται βάσει της φιλοσοφικής θεωρίας της ενέργειας (qi), σύμφωνα με την οποία την αρμονία του σώματος διασφαλίζει η κίνηση της εσωτερικής ενέργειας. Οι οποιεσδήποτε συνεπώς σωματικές μεταβολές εν οργή αποδίδονται στην αλλαγή της ενεργειακής ροής κι όχι στο αίμα. Γι’ αυτόν τον λόγο στις εννοιολογικές μεταφορές της οργής επικρατεί μόνον το στοιχείο του πεπιεσμένου υγρού σε δοχείο.²⁹⁰

4.2.3. Διάκριση εννοιολογικών και λογοτεχνικών μεταφορών

Οι μελετητές της Γνωσιακής Θεωρίας δεν περιορίστηκαν μόνον στην ανάλυση του μεταφορικού αντιληπτικού συστήματος, αλλά προέβησαν στην ανάδειξη της σχέσης των εννοιολογικών μεταφορών με τον γλωσσικό μηχανισμό της μεταφοράς (ποιητικές-

²⁸⁹ Kövecses (2000) 169.

²⁹⁰ Kövecses (2000) 162-67.

λογοτεχνικές μεταφορές).²⁹¹ Σύμφωνα με τη θεωρία τους, οι λογοτεχνικές μεταφορές αποτελούν σε μεγάλο βαθμό προέκταση του εννοιολογικού συστήματος της μεταφορικής σκέψης. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρουν οι Lakoff και Turner: «οι μεγάλοι ποιητές μπορούν να μας μιλήσουν, επειδή χρησιμοποιούν τους τρόπους σκέψης που γνωρίζουμε».²⁹²

Ειδικότερα αναφέρουν πως οι καινοφανείς λογοτεχνικές μεταφορές δημιουργούνται με την ενεργοποίηση των παρακάτω τεχνικών: επέκταση (extending), επεξεργασία (elaboration), αμφισβήτηση (questioning) και συνδυασμό (combining) εννοιολογικών μεταφορών. Όσον αφορά στην «επέκταση», μια συμβατική εννοιολογική μεταφορά που έχει συνδεθεί με παγιωμένες γλωσσικές εκφράσεις αποδίδεται με νέα γλωσσικά μέσα, τα οποία στηρίζονται στην εισαγωγή ενός νέου στοιχείου στον «τομέα-πηγή». Στην «επεξεργασία» ένα υπάρχον στοιχείο του «τομέα-πηγή» περιγράφεται με ασυνήθιστο τρόπο. Επιπλέον, μπορεί να τεθεί υπό αμφισβήτηση η καταλληλότητα συνηθισμένων εννοιολογικών μεταφορών («αμφισβήτηση»). Με τον «συνδυασμό», τέλος, ενεργοποιούνται και συνδυάζονται πολλές διαφορετικές εννοιολογικές μεταφορές.²⁹³

Εκτός από τις παραπάνω τεχνικές, όμως, οι συγγραφείς προβαίνουν συχνά στην κατασκευή νέων μεταφορών που δεν βασίζονται στον παγιωμένο τρόπο αντίληψης της πραγματικότητας. Πρόκειται για πρωτότυπες μεταφορές, οι οποίες διακρίνονται ως επί το πλείστον για την λεπτομερή εικονοποιία τους.²⁹⁴ Καθίσταται, λοιπόν, φανερό πως ο μεταφορικός λόγος ενός κειμένου μπορεί να εμπίπτει σε δυο ευδιάκριτες κατηγορίες: τις εννοιολογικές μεταφορές και τις πρωτότυπες μεταφορές, εκ των οποίων άλλες ερείδονται στις εννοιολογικές και άλλες αποτελούν αποκλειστικά προϊόν της δημιουργικής φαντασίας του συγγραφέα.

4.3. Μεταφορές και Παρομοιώσεις στο *De Ira* και το *Περὶ ἀοργησίας*

Στο έργο του Σενέκα και του Πλουτάρχου εντοπίσαμε έναν μεγάλο αριθμό εννοιολογικών μεταφορών στην περιγραφή του συναισθήματος της οργής. Αυτές εκ πρώτης όψεως δεν γίνονται αντιληπτές ως μεταφορές, καθώς ήταν εγγεγραμμένες στη λατινική και ελληνική γλώσσα. Εκτός από τις εννοιολογικές μεταφορές στα εξεταζόμενα έργα διαπιστώσαμε ότι υπάρχει πλήθος καινοφανών μεταφορών, οι οποίες εμπίπτουν σε δυο βασικές κατηγορίες: σε αυτές που δημιουργούνται κατά το πρότυπο

²⁹¹ Στην κατηγορία αυτή συμπεριλαμβάνονται οι μεταφορές όλων των κειμενικών ειδών, οι οποίες συνιστούν αποκλίνοντα γλωσσικό μηχανισμό κι όχι διαδικασία της σκέψης.

²⁹² Lakoff–Turner (1989) xi.

²⁹³ Lakoff–Turner (1989) 67-91· Kövecses (2010) 49-57.

²⁹⁴ Οι Lakoff–Turner χρησιμοποιούν τον όρο “image metaphors”.

των εννοιολογικών μεταφορών και σε αυτές που αποτελούν αποκλειστικά δημιούργημα εκάστου συγγραφέα.

Στην ανάλυση που ακολουθεί θα μελετήσουμε τις εννοιολογικές μεταφορές της οργής και θα τις ερμηνεύσουμε βάσει της σωματικής εμπειρίας και κάποιων πολιτισμικών παραγόντων. Σε αυτήν την ανάλυση χρησιμοποιούμε τους όρους των μελετητών της Γνωσιακής θεωρίας «τομέας-πηγή» και «τομέας-στόχος». Εν συνεχεία θα εξετάσουμε τον μεταφορικό λόγο, που αποτελεί δημιούργημα των δυο συγγραφέων, ως προς τη σχέση του με τις εννοιολογικές μεταφορές και τον λειτουργικό ρόλο του. Ακολουθείται μάλιστα η διάκριση των αρχαίων κριτικών της μεταφοράς σε μεταφορές (συμπεριλαμβανομένης της προσωποποίησης) και σε παρομοιώσεις. Τα δυο αυτά υποείδη της μεταφοράς ταξινομούνται βάσει του «τομέα-στόχου» προκειμένου να αναδειχθεί ο ρόλος τους ως μέσων κατανόησης των αφηρημένων ιδεών και ως φορέων της φιλοσοφίας. Τέλος, προβαίνουμε σε μια συγκριτική αποτίμηση του μεταφορικού λόγου των δυο συγγραφέων προκειμένου να διαφανεί πώς ένας κοινός εκφραστικός και διανοητικός μηχανισμός αξιοποιείται για την μετάδοση διαφορετικών αντιλήψεων.

4.3.1 Οι εννοιολογικές μεταφορές της οργής

Στα έργα των Σενέκα και Πλουτάρχου, το συναίσθημα της οργής περιγράφεται μέσω ενός μεγάλου αριθμού διακριτών και μη συσχετιζόμενων εννοιολογικών μεταφορών, παγιωμένων στη λατινική και αρχαία ελληνική γλώσσα. Αυτές συνιστούν αναπόσπαστο τμήμα των γλωσσικών συστημάτων σε βαθμό ώστε να μην αναγνωρίζονται ως μεταφορές, όπως αποδεικνύεται από τα παρατιθέμενα παραδείγματα.

Η ΟΡΓΗ ΕΙΝΑΙ ΑΣΘΕΝΕΙΑ

Μια από τις χαρακτηριστικότερες εννοιολογικές μεταφορές της οργής στο ελληνικό γλωσσικό σύστημα είναι η μεταφορά Η ΟΡΓΗ ΕΙΝΑΙ ΑΣΘΕΝΕΙΑ. Το συναίσθημα της οργής κατανοείται σαν σωματική ασθένεια και η αντιμετώπισή της σαν θεραπεία. Σύμφωνα με τον Harris η εννοιολογική μεταφορά απαντάται ήδη στο ομηρικό έπος, όπου η οργή παρουσιάζεται ως οίδημα (Ιλ. 9.646: *χόλος οϊδάνεται*), ενώ η έννοια της θεραπείας της οργής εντοπίζεται για πρώτη φορά στον αισχύλειο *Προμηθέα Δεσμώτη* (Αίσχ. ΠΔ 375-80).²⁹⁵ Έκτοτε, η μεταφορά κυριαρχεί ως μέσο κατανόησης της οργής και αξιοποιείται κατά κόρον στα φιλοσοφικά κείμενα.²⁹⁶

²⁹⁵ Harris (2001) 340-41.

²⁹⁶ Ο.π. 346-51.

Στο πλουτάρχειο έργο συγκεκριμένα βρίσκουμε τις φράσεις *θεραπεία* (453C) και *ιατρεία* (453C, 453E) της οργής, όπως επίσης τον χαρακτηρισμό του οργιζομένου *οίδοῦντα* (453F). Αλλά και στο έργο του Σενέκα, η εννοιολογική αυτή μεταφορά έχει κυρίαρχη θέση τόσο στην περιγραφή του συναισθήματος (I.20.1: *tumor animi*, I.16.2: *insanabilis animus*, II.12.2: *mentes aegras*, II.13.1: *aegrotamus*, III.9.3: *mentes aegras*, III.9.3: *initia morborum*) όσο και στην αναφορά αντιμετώπισής της (I.7.3: *nec recidi*, I.16.2: *remedi*, *sanari*, I.8.1: *salutem*, II.18.1: *remedia*, III.5.2: *ad sanitatem reducamus*, III.12.4: *maximum remedium*, III.39.1: *sanare*, III.39.3: *curat*).

Η προέλευση της εννοιολογικής αυτής μεταφοράς θα μπορούσε να αναχθεί στην σωματική εμπειρία και πιο συγκεκριμένα στο αίσθημα δυσφορίας και στις εμφανείς σωματικές μεταβολές που συνοδεύουν την εκδήλωση της οργής, όπως αλλαγές στο χρώμα του δέρματος και οίδημα των φλεβών. Οι καταστάσεις αυτές ταυτίζονταν με ανάλογα συμπτώματα ασθενειών κι έτσι οδήγησαν στην εννοιολογική μεταφορά Η ΟΡΓΗ ΕΙΝΑΙ ΑΣΘΕΝΕΙΑ. Είναι χαρακτηριστικό μάλιστα πως αυτή η εννοιολογική αντιστοίχιση επικράτησε στη σκέψη των αρχαίων Ελλήνων για την αιτία εμφάνισης των συναισθημάτων. Συγκεκριμένα, τα συναισθήματα αποδίδονταν σε διασάλευση της ισορροπίας των τεσσάρων χυμών που διέρρεαν το ανθρώπινο σώμα. Όπως ακριβώς η δυσκρασία τους ήταν υπαίτια για την εμφάνιση ασθενειών του σώματος, ομοίως η επικράτηση ενός σωματικού υγρού έναντι των υπολοίπων ευθυνόταν για την εμφάνιση παθών. Ανάμεσα σε αυτά, η επικράτηση της ξανθής χολής προκαλούσε και την εμφάνιση της οργής. Η άποψη αυτή απηχείται μάλιστα στον εναλλακτικό όρο για την οργή «χόλος».²⁹⁷

Η εννοιολογική αυτή μεταφορά υιοθετήθηκε και αξιοποιήθηκε σε μεγάλο βαθμό από τους Στωικούς φιλοσόφους, ώστε να συνέχει τη στωική θεωρία των συναισθημάτων.²⁹⁸ Με αυτόν τον τρόπο η συγκεκριμένη μεταφορά έπαψε να καθορίζεται αποκλειστικά από τη σωματική εμπειρία. Η αξιοποίησή της από τους Στωικούς φιλοσόφους επέφερε την εξέλιξή της υπό την επίδραση κοινωνικών και πολιτισμικών παραγόντων (δηλαδή του στωικού αξιακού συστήματος).²⁹⁹ Ως στωική μεταφορά εισάγεται στη λατινική φιλοσοφία από τον Κικέρωνα, ο οποίος την

²⁹⁷ Ο.π. 341-42.

²⁹⁸ Για την παρουσία της μεταφοράς στο στωικό φιλοσοφικό σύστημα βλ. Rolke (1975) 315-26 με πολλαπλά παραδείγματα. Χαρακτηριστικά αναφέρουμε ότι ο στωικός Χρύσιππος συνέγραψε βιβλίο περί αντιμετώπισης των συναισθημάτων με τίτλο *Θεραπευτικός*.

²⁹⁹ Για την επίδραση κοινωνικών και πολιτισμικών παραγόντων, καθώς επίσης υποκειμενικών εμπειριών στην κατασκευή του μεταφορικού τρόπου σκέψης βλ. Kövecses (2005) 231-46· Theodoropoulou (2012) 442. Για τη δυνατότητα εξέλιξης των εννοιολογικών μεταφορών βλ. Mouton 2013.

αξιοποίησε κατά κόρον ως αναλογία για τα πάθη (*Tusc.* 3.7, 3.13, 4.3ff).³⁰⁰ Έκτοτε εγγράφεται στη λατινική γλώσσα ως συμβατική πλέον κι όχι ποιητική μεταφορά, όπως προκύπτει και από το *De Ira*.

Η ΟΡΓΗ ΕΙΝΑΙ ΜΑΝΙΑ

Σε πλήρη αντιστοίχιση με την εννοιοποίηση της οργής ως ασθένειας είναι ο συσχετισμός της με την μανία. Πρόκειται για μια εννοιολογική μεταφορά, που επικράτησε στην ελληνική και λατινική γλώσσα, όπως γίνεται φανερό από τις συχνές αναφορές στην οργή με τον όρο μανία (*furor*). Την εννοιολογική αυτή μεταφορά συναντάμε σε διάφορους συγγραφείς, όπως τον Οράτιο (*Od.* 1.16.5-9), τον Φιλόδημο (*Περὶ ὀργῆς* XVI 36-40: [τὴν] ὀργὴν– <ὀλιγοχρόνιον μανίαν> δέ τις εἴρ[ηκεν] και τον Κικέρωνα (*Tusc.* 4.77: *dubitationem insaniae non habet*).³⁰¹

Η σύλληψη της οργής ως μανίας ερμηνεύεται εμπειρικά, βάσει της κοινής συμπεριφοράς των οργιζομένων και των μανιακών. Την άποψη αυτή εγγράφει στο έργο του *De priorum animi cuiuslibet affectuum* 5.2 ο Γαληνός, επισημαίνοντας ότι η αντιστοίχιση της οργής με τη μανία επιβεβαιώνεται από τις πράξεις των οργιζομένων.³⁰² Την ίδια άποψη εντοπίζουμε στο έργο του Σενέκα *De ira* (I.1.2), όπου χαρακτηρίζει την οργή «βραχύβια μανία» (*brevis insania*) ταυτίζοντας τη συμπεριφορά των οργιζομένων με αυτήν των παραφρόνων. Η αντιστοίχιση αυτή αποδίδεται στην αδυναμία του οργιζομένου να ελέγξει τις σκέψεις και πράξεις του (*impotens*), καθώς επίσης να διακρίνει το σωστό και το δίκαιο (*ad dispectum aequi verique inhabilis*).

Η εννοιολογική μεταφορά επανέρχεται σε διάφορα σημεία του σενέκειου έργου (1.1.3, 2.36.4-5, 3.1.5). Όπως επισημαίνει, όμως, ο Riggsby η μεταφορά αυτή είναι δυσδιάκριτη, διότι για τους Στωικούς φιλοσόφους η οργή ισοδυναμούσε κυριολεκτικά με την απουσία της λογικής. Συνεπώς, στον συσχετισμό της οργής με τη μανία ενυπάρχει τόσο η λαϊκή αντίληψη περί αντιστοίχισης των δυο καταστάσεων όσο και η

³⁰⁰ Στα χωρία αυτά, ο Κικέρωνας σχολιάζει τη χρήση της μεταφοράς αυτής ως καθαρά ελληνικής και δηλώνει την ανοικειώση της λατινικής γλώσσας με αυτήν. Παρόλο που επιλέγει να μεταφράσει την ελληνική λέξη *πάθη* ως *perturbationes* (αναστάτωση της ψυχής) και όχι *morbus* (ασθένειες), υιοθετεί την αναλογική σχέση ασθένειας και πάθους κατά κόρον.

³⁰¹ Βλ. Cooper & Procopé (1995) 17, υπ. 1. Μεταξύ άλλων παραλλήλων αναφέρουν Hor. *Ep.* I.2.62 (*ira furor brevis est*), Πλατ. *Νόμοι* 934d (μαίνονται μὲν οὖν πολλοὶ πολλοὺς τρόπους: οὗς μὲν νῦν εἵπομεν, ὑπὸ νόσων, εἰσὶν δὲ οἱ διὰ θυμοῦ), Αρ. *HN* 1147a 15-17 (θυμοὶ γὰρ καὶ ἐπιθυμίαι ἀφροδισίων καὶ ἔνια τῶν τοιούτων ἐπιδήλως καὶ τὸ σῶμα μεθιστᾶσιν, ἐνίοις δὲ καὶ μανίας ποιοῦσιν). Επίσης για την ταύτιση της οργής και τρέλας-μανίας, στην ελληνική και λατινική λογοτεχνία, λόγω της έντασης με την οποία η οργή εκδηλώνεται βλ. Harris (2001) 64, 344.

³⁰² Harris (2001) 64.

στωική ερμηνεία του πάθους.³⁰³ Αξιοσημείωτο είναι πάντως το ότι η αντίστοιχη εννοιολογική μεταφορά δεν εντοπίζεται στο *Περὶ ὀργῆς*.

Η ΟΡΓΗ ΕΙΝΑΙ ΟΥΣΙΑ ΣΕ ΔΟΧΕΙΟ

Μια άκρως παραγωγική εννοιολογική μεταφορά για τα συναισθήματα είναι ΤΟ ΣΥΝΑΙΣΘΗΜΑ ΕΙΝΑΙ ΟΥΣΙΑ ΣΕ ΔΟΧΕΙΟ.³⁰⁴ Στο *De Ira* και στο *Περὶ ὀργῆς* συναντάμε μεταφορικές εκφράσεις, στις οποίες η εκδήλωση της οργῆς περιγράφεται ως μια κατάσταση κατά την οποία ο άνθρωπος πέφτει ή βρίσκεται μέσα στην οργή. Η οργή συναρτάται εννοιολογικά με μια ουσία (υγρή ή στερεή), που βρίσκεται μέσα σε έναν κλειστό χώρο – έναν περιέκτη: την ψυχή. Τόσο, λοιπόν, στην ψυχή όσο και στην οργή αποδίδονται υλικές ιδιότητες.

Ο Σενέκας αναφέρει μεταξύ άλλων τις εξής μεταφορικές εκφράσεις: *nec incidamus in iram* (I.8.1, II.18.1), *in ira se continent* (I.8.4), *in ira* (I.8.7), *illa implet animum* (I.9.2), *in iram* (III.15). Εκτός αυτού, βρίσκουμε στο έργο του φράσεις με τις οποίες η αντιμετώπιση της οργῆς παρουσιάζεται ως αφαίρεση ή αποκλεισμός του συναισθήματος από την ψυχή. Αυτή νοείται δηλαδή ως ένα δοχείο, ένας εσωτερικός χώρος μέσα στο σώμα, στον οποίο εισέρχονται ή από τον οποίο εξέρχονται ουσίες όπως η οργή. Αναφέρουμε ενδεικτικά: *optimum...non tollere iram* (I.7.1), *facilius est excludere* (I.7.2), *comprescere iram* (II.18.1), *iram excidere animis* (III.1.1). Επιπλέον, η οργή παρουσιάζεται ως υγρό που κινείται γύρω από την καρδιά, όταν το ανθρώπινο αίμα βράζει (2.19.1-3). Στην ελληνική γλώσσα, όπως προκύπτει από το πλουτάρχειο έργο, ο οργιζόμενος τυγχάνει ἐν ὀργῇ (454A, 454D, 456E, 460D). Επιπλέον, η αντιμετώπιση της οργῆς αποδίδεται με την έννοια της αφαίρεσης του συναισθήματος από κάποιον χώρο (459E: ἀφαιρεῖν τὴν ὀργήν).

Η εννοιολογική αυτή μεταφορά είναι κεντρική στο αντιληπτικό σύστημα των ανθρώπων και αφορά σε διάφορες καταστάσεις κι όχι μόνο στα ανθρώπινα συναισθήματα.³⁰⁵ Αξιοποιείται, όμως, σε μεγάλο βαθμό για την περιγραφή του φαινομένου της οργῆς, κυριαρχώντας σε πολλές γλώσσες. Κατά τον Kövecses η παρουσία της μεταφοράς σε γλώσσες, όπως την αγγλική, ουγγρική, κινέζικη και γιαπωνέζικη, μαρτυρά τις πολλαπλές δυνατότητες που δίδει για την έκφραση της έντασης, της επικινδυνότητας και του ελέγχου της οργῆς.³⁰⁶

³⁰³ Riggsby (2016) 121.

³⁰⁴ Fedriani (2011) 314-15.

³⁰⁵ Lakoff –Johnson (1980) 29-32. Ο όρος που χρησιμοποιούν είναι “container metaphors”.

³⁰⁶ Kövecses (2002) 146-63.

Επιπροσθέτως, η διαπολιτισμική παρουσία της μεταφοράς μπορεί να ερμηνευθεί επί τη βάσει της ανθρώπινης εμπειρίας. Οι άνθρωποι τείνουν να αντιλαμβάνονται τον περιβάλλοντα χώρο με φυσικά όρια και να προσανατολίζονται με τις έννοιες εντός ή εκτός συγκεκριμένων φυσικών ορίων. Ειδικότερα για το συναίσθημα της οργής, η εννοιολογική μεταφορά του δοχείου προκύπτει από την αντιστοίχιση της ψυχής με σωματικό όργανο που έχει φυσικά όρια κι άρα εισέρχονται και εξέρχονται από αυτούς. Τέλος, το αντιληπτικό αυτό σύστημα των ανθρώπων εδραιώθηκε στη φιλοσοφική σκέψη, οπότε και η ψυχή ταυτίστηκε με συγκεκριμένο μέρος του σώματος. Οι Στωικοί επί παραδείγματι τοποθετούσαν την ψυχή στην καρδιά και συγχρόνως υποστήριζαν τη σωματική φύση της ψυχής.³⁰⁷ Αυτήν την άποψη παραδίδει και ο Σενέκα (2.19.1-3), όταν ερμηνεύει την οργή ως απόρροια της αυξημένης θερμότητας του αίματος γύρω από την καρδιά.³⁰⁸

Η ΟΡΓΗ ΕΙΝΑΙ ΦΩΤΙΑ

Η σφοδρότητα της οργής περιγράφεται συχνά με τη μεταφορά Η ΟΡΓΗ ΕΙΝΑΙ ΦΩΤΙΑ. Η διάδοση της εννοιολογικής αυτής μεταφοράς επιβεβαιώνεται από πολλά έργα της ελληνικής και λατινικής γραμματείας, στα οποία περιγράφονται οι οργιζόμενοι. Χαρακτηριστικά, στον Όμηρο οι οργιζόμενοι ήρωες απεικονίζονται με φλεγόμενα μάτια (Ψλ. 1.103, 19.16-17). Επιπλέον, η αντιμετώπιση της οργής συσχετίζεται με το σβήσιμο φωτιάς (Ψλ. 9.678).³⁰⁹ Στην περιγραφή της οργής από τον Κικέρωνα εντοπίζονται μεταφορικές εκφράσεις της εννοιολογικής αυτής μεταφοράς: η ανδρεία φλέγεται από την οργή (Tusc. 4.43: *ira excanduerit fortitudo*), ο άνθρωπος φλέγεται από οργιλότητα (Tusc. 4.50: *inflammatus iracundia*), η φλόγα της οργής σβήνει (Tusc. 4.78: *defervescat ira*). Στην *Αινειάδα* του Βιργιλίου, επίσης, κυριαρχούν τα ρήματα *accendo*, *incendo*, *ardeo* για την περιγραφή της οργής.³¹⁰ Για παράδειγμα, ο οργισμένος Αινείας περιγράφεται καίόμενος από τις φλόγες της οργής (2.575: *exarsere ignes animo*, 12.946-47: *furiis accensus et ira / terribilis*), όπως επίσης ο Turnus (12.101: *totoque ardentis ab ore*, 12.102: *oculis micat acribus ignis*).

Η επικράτηση της εννοιολογικής αυτής μεταφοράς φαίνεται από διάφορα σημεία του σενέκειου έργου (I.1.4: *flagrant oculi ac micant*, I.8.6: *in ipso fervor est*, I.9.2: *accendit spiritum*, III.1.1: *nimum ardet*). Αντιστοίχως, παρόμοιο λεξιλόγιο επικρατεί και στην ελληνική γλώσσα, όπως προκύπτει από το έργο του Πλουτάρχου: ο

³⁰⁷ Long (1982) 35-36.

³⁰⁸ Για την ανάλυση της εννοιολογικής μεταφοράς Η ΟΡΓΗ ΕΙΝΑΙ ΥΓΡΗ ΟΥΣΙΑ ΣΕ ΔΟΧΕΙΟ στον Σενέκα και την ερμηνεία της βάσει της φυσιολογίας του συναισθήματος βλ. Riggsby (2016) 111-14.

³⁰⁹ Για τα παραδείγματα στον Όμηρο βλ. Harris (2001) 68.

³¹⁰ Indelli (2004) 109.

οργιζόμενος χαρακτηρίζεται *καπνίων και διακαιόμενος* (454F), *έκκαιόμενος* (455A), η πρόκληση του θυμού δίδεται με τη φράση *ὁ θυμὸς ἐκριπίζεται* (455C), η καταπολέμηση της οργής αντιστοιχεί σε σβήσιμο της φωτιάς (454D: *ἀποσβεन्नύμενην*).

Από όσα προαναφέρθηκαν γίνεται φανερό πως το αντιληπτικό σύστημα για την οργή συμπίπτει στην ελληνική και λατινική γλώσσα, ενώ έρευνες έχουν δείξει πως η μεταφορά αυτή υπάρχει ακόμη και σε σύγχρονες γλώσσες.³¹¹ Πρόκειται συνεπώς για μια εννοιολογική μεταφορά που ανήκει στην κατηγορία των εδραιωμένων σε πρωταρχικές, καθολικές σωματικές εμπειρίες μεταφορών.³¹² Η αντιστοίχιση της οργής με τη φωτιά βασίζεται στην ανθρώπινη φυσιολογία και συγκεκριμένα στη θερμότητα του σώματος που αισθάνεται ο οργιζόμενος. Ενισχύεται βεβαίως και από την εμπειρική παρατήρηση της ξαφνικής εξάπλωσης της φωτιάς και των ταχειών καταστρεπτικών συνεπειών, που σχετίζονται με τη δράση της οργής. Εκτός αυτού βέβαια η εννοιολογική αυτή μεταφορά ενισχύθηκε και εδραιώθηκε τόσο στην ελληνική όσο και στη λατινική γλώσσα χάριν της αξιοποίησής της από την ελληνική φιλοσοφία. Όπως προαναφέρθηκε στο κεφάλαιο της φυσιογνωμικής ανάλυσης, οι Επικούρειοι και Στωικοί φιλόσοφοι ερμήνευαν την εμφάνιση της οργής ως επικράτηση του στοιχείου της φωτιάς στην ψυχή. Κατά συνέπεια, οι μεταφορικές φράσεις της οργής ως φωτιάς μπορούσαν να εκληφθούν με την κυριολεκτική τους σημασία.³¹³

Η ΟΡΓΗ ΕΙΝΑΙ ΘΑΛΑΣΣΑ

Στην ελληνική και λατινική γλώσσα, η οργή δεν εννοιοποιείται μόνον με το στοιχείο της φωτιάς, αλλά και με το αντίθετο στοιχείο του νερού. Μέσω του τομέα-πηγή της θάλασσας περιγράφεται η έννοια της αναστάτωσης που προκαλεί η οργή στον άνθρωπο, τόσο σε επίπεδο εσωτερικό (εσωτερικό αίσθημα δυσφορίας) όσο και εξωτερικό (απότομες και ορμητικές αντιδράσεις του οργιζομένου). Χαρακτηριστικά, τόσο στο σενέκειο όσο και στο πλουτάρχειο έργο ο ψυχικός τάραχος γίνεται αντιληπτός ως τρικυμία (Sen. *De Ira*: I.10.2: *ratio fluctuetur*, I.20.1: *tumor animi* και Πλουτ. *Περὶ ἀοργ.* 454A: *σαλέων ἐν ὀργῇ καὶ θυμῷ*).

³¹¹ Kövecses (2002) 21: δίδει παραδείγματα από την αγγλική γλώσσα, όπως “he is doing a slow burn”, “his anger is moldering”. Αξίζει να αναφέρουμε παραδείγματα τέτοιων μεταφορικών εκφράσεων και στην ελληνική γλώσσα, όπως «έγινε πυρ και μανία».

³¹² Kövecses (2005) 3, 18-19: για τη σωματική βάση των εννοιολογικών μεταφορών προτείνεται ο όρος “embodiment hypothesis for metaphorical thought”.

³¹³ Riggsby (2016) 113.

Η ΟΡΓΗ ΕΙΝΑΙ ΕΜΨΥΧΟ ΟΝ

Μεταξύ των εννοιολογικών μεταφορών που απαντώνται στο *De Ira* και το *Περὶ ἄοργησίας* εξέχουσα θέση έχει η μεταφορά Η ΟΡΓΗ ΕΙΝΑΙ ΕΜΨΥΧΟ ΟΝ. Λόγω της δυσκολίας προσδιορισμού του συναισθήματος, η οργή εννοιοποιείται ως οντότητα με συγκεκριμένες ανθρώπινες ιδιότητες. Ο μοναδικός τρόπος για να αναφερθεί κάποιος στην εμφάνιση ή απώλεια του συναισθήματος είναι μέσω της γλώσσας που χρησιμοποιείται για την εμφάνιση, εξαφάνιση, κίνηση, απομάκρυνση, παρουσία και απουσία των εμψύχων όντων.

Στο έργο του Σενέκα, η εκδήλωση της οργής περιγράφεται με όρους γενέσεως (I.20.2 *ira oritur*), έναρξης κάποιας ανθρώπινης δραστηριότητας (II.1.1, II.4.1 *incipiat*) και κίνησης (II.1.1, II.1.3 *moveatur*, II.1.3. *excurrat, sequatur*, II.3.4 *ira non moveri*, III.12.1 *ad nos ira veniet*), ενώ η αύξηση της έντασης της οργής δηλώνεται με όρους σωματικής αύξησης (II.2.4. *adfectus crescant*). Αυτή η μεταφορά, εγγεγραμμένη στην ελληνική γλώσσα, απαντάται και στο έργο του Πλουτάρχου. Πιο συγκεκριμένα, η εμφάνιση της οργής είναι και πάλι μια μορφή γένεσης (454F, 460D *γένεσις*) και κίνησης (454F *διακινούμενον*), ενώ η αύξηση της έντασής της συνιστά σωματική αύξηση (454F *αὔξησις*, 453E *πάθη ἀκμάζοντα*, 453F *ἀκμάζει*). Στο *De ira* απαντώνται επίσης μεταφορικές εκφράσεις, με τις οποίες δηλώνεται η επίδραση της οργής στην ανθρώπινη λογική-ψυχή. Η ένταση και ορμητική δύναμη του συναισθήματος επιφέρει τις εξής συνέπειες: ενοχλεί την ψυχή (III.1.3: *sollicitos animos*), κεντρίζει την ψυχή (III.2.1: *ira instiget*), την συμπαρασύρει με κίνηση προς τα πάνω (I.7.1: *extollit animos et incitat*, II.2.4: *effertur*) ή προς τα κάτω (III.1.4: *praecipitat animos*).

Από τα παραδείγματα που αναφέρθηκαν, γίνεται φανερό ότι η μεταφορά Η ΟΡΓΗ ΕΙΝΑΙ ΕΜΨΥΧΟ ΟΝ πραγματώνεται μέσω πολλών διαφορετικών γλωσσικών εκφράσεων που συγκροτούν υποκατηγορίες της εννοιολογικής μεταφοράς. Διακρίνουμε συγκεκριμένα τις υποκατηγορίες Η ΟΡΓΗ ΕΙΝΑΙ ΣΩΜΑ και Η ΟΡΓΗ ΕΙΝΑΙ ΚΙΝΗΣΗ. Αναζητώντας τη βάση πάνω στην οποία θεμελιώνεται το αντιληπτικό αυτό σύστημα, ξεχωρίζουμε σε ένα πρώτο επίπεδο τη σωματική εμπειρία. Η μεταφορά Η ΟΡΓΗ ΕΙΝΑΙ ΣΩΜΑ ενδεχομένως να οφείλεται στη διαστολή των φλεβών και στο οίδημα μελών του σώματος των οργιζομένων, καθώς επίσης στο αίσθημα δυσφορίας που η οργή συνεπάγεται. Σε ένα δεύτερο επίπεδο, η μεταφορά Η ΟΡΓΗ ΕΙΝΑΙ ΚΙΝΗΣΗ πιθανότατα θεμελιώνεται επί της θεώρησης όλων των κοσμικών αλλαγών ως κινήσεων, άρα και των συναισθηματικών αλλαγών, καθώς επίσης επί της παρατήρησης

των βίαιων και σπασμωδικών κινήσεων των οργιζομένων.³¹⁴ Μάλιστα, η τελευταία αυτή εννοιολογική μεταφορά επικράτησε στη φιλοσοφική σκέψη, όπως προκύπτει από τους ορισμούς των συναισθημάτων ως κινήσεων της ψυχής.³¹⁵

Η ΟΡΓΗ ΕΙΝΑΙ ΑΝΤΙΠΑΛΟΣ

Μια από τις συνηθέστερες εννοιολογικές μεταφορές των συναισθημάτων έχει ως τομέα-πηγή την έννοια της αντιπαράθεσης. Σε αυτήν τη μεταφορά διακρίνονται επιμέρους κατηγορίες, με χαρακτηριστικότερες τις οντολογικές μεταφορές Η ΟΡΓΗ ΕΙΝΑΙ ΑΝΤΑΓΩΝΙΣΤΗΣ και Η ΟΡΓΗ ΕΙΝΑΙ ΕΧΘΡΟΣ. Και στις δυο περιπτώσεις το συναίσθημα της οργής εμφανίζεται ως αντίπαλος (στην κοινωνική ιεραρχία ή τον πόλεμο) της λογικής.

Στη λατινική γλώσσα η μεταφορά Η ΟΡΓΗ ΕΙΝΑΙ ΑΝΤΑΓΩΝΙΣΤΗΣ χρησιμοποιείται στον τρόπο αντίληψης τόσο της εκδήλωσης όσο και του ελέγχου της οργής. Χαρακτηριστικά, η αντιμετώπιση της οργής δηλώνεται με όρους μετριασμού της δύναμης κάποιου ανταγωνιστή (I.7.1: *temperare*) και κυριαρχίας της λογικής έναντι του συναισθήματος (I.7.1: *regere*). Αντιθέτως η αύξηση της έντασης της οργής αντιστοιχίζεται με κυριαρχία της (II.36.6: *ira dominetur*) και αύξηση της δύναμής της (III.1.4: *vim suam magis ac magis intendit*). Στην ελληνική γλώσσα η έννοια της επικράτησης της λογικής έναντι των παθών δίδεται επίσης με όρους εξουσίας (459D: *ἡγεμονικώτερον εἶναι τοῦ θυμοῦ τὸν λογισμόν*). Επίσης, για την ικανότητα του ανθρώπου να μην εκδηλώσει το πάθος του χρησιμοποιείται το ρήμα *καταπαύω*, που έχει τη σημασία «καταλύω την τυραννία».³¹⁶ Όσον αφορά στην εννοιολογική μεταφορά Η ΟΡΓΗ ΕΙΝΑΙ ΕΧΘΡΟΣ, η αντιμετώπιση της οργής εννοιοποιείται με στρατιωτικούς όρους. Στο σενέκειο έργο εντοπίσαμε τις εξής φράσεις: η οργή αποκλείεται από τις πύλες (I.7.2: *excludere et non admittere*), απωθείται (II.18.1: *repellere*), διαλύεται σαν στράτευμα (II.18.1: *tota dimittatur*), αναχαιτίζεται (III.1.1: *aut certe refrenare et impetus eius inhibere*).

Η περιγραφή της οργής μέσω αυτής της μεταφοράς οφείλεται ενδεχομένως στην εξωτερική συμπεριφορά και αντίδραση των οργιζομένων, η οποία έχει τη δύναμη να μεταβάλλει την κατάσταση τόσο του ίδιου του οργιζομένου όσο και του προσώπου στο

³¹⁴ Ο τομέας-πηγή ΚΙΝΗΣΗ αποτέλεσε τη βάση για πολλές εννοιολογικές μεταφορές της λατινικής γλώσσας, όπως παρατήρησε ο Fedriani (2011) 316-23. Όπως αναφέρει χαρακτηριστικά, στη λατινική γλώσσα κυριαρχεί η μεταφορά ΟΙ ΚΑΤΑΣΤΑΣΕΙΣ ΕΙΝΑΙ ΚΙΝΗΣΕΙΣ, με επιμέρους κατηγορίες όπως ΟΙ ΣΥΝΑΙΣΘΗΜΑΤΙΚΕΣ ΚΑΤΑΣΤΑΣΕΙΣ ΕΙΝΑΙ ΤΟ ΤΕΛΙΚΟ ΣΗΜΕΙΟ ΚΙΝΗΣΕΩΝ (π.χ. *in odium venio, in rabiam venio, in iram incido*).

³¹⁵ Βλ. Πλατ. *Φαῖδρος* 245c-256e, SVF 391, SVF 459, SVF 461, SVF 462, Sen. *de Ira* I.1.1.

³¹⁶ LSJ «καταπαύω»: η μεταφορική αυτή σημασία του ρήματος παρατηρείται ήδη σε Όμ. Όδ. 4.583 για τον θυμό.

οποίο απευθύνεται. Συνεπώς, δεδομένης της βίαιης και εχθρικής συμπεριφοράς του οργιζομένου απέναντι στο άλλο πρόσωπο, το ίδιο το συναίσθημα περιγράφεται με όρους της εξωτερικής εμπειρίας.

4.3.2. Οι λογοτεχνικές μεταφορές και παρομοιώσεις της οργής

Πέραν από τις εννοιολογικές μεταφορές της οργής, στο έργο του Σενέκα και του Πλουτάρχου εντοπίζεται ένας μεγάλος αριθμός καινοφανών μεταφορών και παρομοιώσεων. Για τη δημιουργία ορισμένων από αυτές χρησιμοποιείται η μέθοδος της «επέκτασης» εννοιολογικών μεταφορών. Άλλες πάλι συνιστούν πρωτότυπες δημιουργίες των δυο συγγραφέων με την παρείσφρηση πολιτισμικών στοιχείων της εποχής τους ή την αξιοποίηση μεταφορών της προγενέστερης λογοτεχνικής παράδοσης. Στο σημείο αυτό αξίζει να σημειωθεί πως καινοφανείς μεταφορές δεν εντοπίζονται στα άλλα φιλοσοφικά έργα περί οργής.³¹⁷ Το γεγονός αυτό καταδεικνύει την πρωτοτυπία του Σενέκα στον τρόπο πραγμάτευσης της οργής, αλλά και του Πλουτάρχου, ο οποίος ενδεχομένως εμπνεύστηκε από εκείνον. Στην ανάλυση που ακολουθεί, οι μεταφορές και οι παρομοιώσεις μελετώνται με γνώμονα τον ρόλο τους στη μετάδοση και διασαφήνιση των φιλοσοφικών ιδεών.

4.3.2.1. Η μεταφορά – προσωποποίηση στο *De ira*

Στη θεωρητική προσέγγιση της οργής, ο Σενέκας αξιοποιεί κατεξοχήν το εκφραστικό μέσο της προσωποποίησης. Το ίδιο το συναίσθημα παρουσιάζεται σαν πρόσωπο, ταυτίζεται δηλαδή με τον οργιζόμενο. Ομοίως, η λογική προσωποποιείται λαμβάνοντας τη μορφή του ανθρώπου που έχει εκβάλλει τα συναισθήματα από τη ζωή του. Πολύ λιγότερο αξιοποιείται ο γλωσσικός μηχανισμός της μεταφοράς που εμφανίζεται σε ορισμένα μόνον σημεία, συγχρόνως με την προσωποποίηση. Μέσω αυτών των γλωσσικών εργαλείων δίδεται η δυνατότητα στον Σενέκα να παραστήσει με απόλυτη ζωντάνια τον τρόπο με τον οποίο εμφανίζεται η οργή, αλλά και την ανωτερότητα του ορθού λόγου στη ζωή των ανθρώπων.

Ανάλυση προσωποποίησης και μεταφοράς

Το έργο *De ira* ξεκινά με την αξιοποίηση της προσωποποίησης ήδη στους πρώτους ορισμούς της οργής (I.1). Οι ορισμοί αυτοί ναι μεν βασίζονται στους παραδοσιακούς ορισμούς της οργής ως επιθυμίας για τιμωρία κάποιας αδικίας, όμως διαφοροποιούνται

³¹⁷ Αξιοσημείωτη είναι η απουσία καινοφανών μεταφορών και παρομοιώσεων από το έργο του Φιλοδήμου, δεδομένης της μεγάλης σημασίας που απέδιδαν οι Επικούρειοι στον μεταφορικό λόγο, καθώς του απέδιδαν διδακτικό ρόλο. Βλ. Garani (2007) 151-53.

από αυτούς χάριν της δημιουργικής γραφής του Σενέκα. Η πρωτοτυπία του φιλοσόφου έγκειται στη χρήση της προσωποποίησης για τη λεπτομερή ανάλυση των εννοιών «επιθυμία» και «τιμωρία». Η οργή παρουσιάζεται σαν μανιώδες και άπληστο άτομο με άκρατη την επιθυμία για εκδίκηση, σε βαθμό ώστε να αδιαφορεί για τις αυτοκαταστροφικές συνέπειες των πράξεών του (I.1.1: *humana furens cupiditate, dum alteri noceat sui neglegens [...] ultionis secum ultionem tracturae avidus*). Η προσωποποίηση της οργής συνεχίζεται στον δεύτερο ορισμό της ως *brevis insania*, οπότε και πάλι τα χαρακτηριστικά των τρελών αποδίδονται στο ίδιο το συναίσθημα. Η οργή, λοιπόν, δεν έχει αυτοέλεγχο, λησμονεί την πρέπουσα κοινωνική συμπεριφορά, είναι επίμονη και σταθερή στις ενέργειές της, αποκλεισμένη από τη λογική και τις συμβουλές των ανθρώπων (I.1.2).³¹⁸

Με τη χρήση της προσωποποίησης ο Σενέκας επιχειρεί να απαντήσει και το φιλοσοφικό ερώτημα περί χρησιμότητας και φυσικότητας της οργής (I.5). Η παρά φύσιν γένεσή της αποδεικνύεται μέσω της αποδοχής –αξιωματικά– της άποψης ότι η ειρήνη και η αμοιβαία αγάπη συνιστούν εγγενείς ανθρώπινες επιδιώξεις, ενώ η βιαιότητα και σκληρότητα είναι στοιχεία παρά φύσιν. Δεδομένης της βιαιότητας που συνοδεύει την οργή, αυτή χαρακτηρίζεται αφύσικη. Προς επίρρωση του επιχειρήματος αυτού, η οργή απεικονίζεται ως άπληστο άτομο, που επιθυμεί την αντεκδίκηση: *ira avida poenae* (I.5.3).

Το στοιχείο της βιαιότητας και ορμητικότητας που συνοδεύει τις πράξεις των οργιζομένων οδηγεί τον Σενέκα στον προσδιορισμό της σχέσης της οργής με την ανθρώπινη λογική. Ως στωικός φιλόσοφος, δεν αποδέχεται τη διάκριση μερών της ψυχής (I.8.3: *non separatas sedes habent*), αλλά ορίζει την οργή και τη λογική ως εναλλαγές της ψυχικής κατάστασης του ανθρώπου, σε χειρότερη και καλύτερη αντιστοίχως (I.8.3: *affectus et ratio in melius peiusque mutatio animi est*).³¹⁹ Ως εκ τούτου η παρουσία της οργής, που ισοδυναμεί με διαστροφή της λογικής, είναι ασυμβίβαστη με την παρουσία του ορθού λόγου. Ο Σενέκας επιλέγει να περιγράψει τη σχέση οργής-λογικής και τον αλληλοαποκλεισμό τους μέσω της προσωποποίησης και συγκεκριμένα της απεικόνισής τους ως προσώπων που αντιπαρά τίθενται.

Αρχικά, η οργή και η λογική παρουσιάζονται ως αντίπαλες δυνάμεις σε έναν πόλεμο, στον οποίο η οργή απειλεί ως εχθρός τον κυρίαρχο της ψυχής, δηλαδή τη λογική. Η μεταφορική αυτή εικόνα δίδεται με όρους που ανακαλούν συγχρόνως μια

³¹⁸ *De Ira* 1.1.2: *aeque enim impotens sui est, [...] necessitudinem immemor, in quod coepit pertinax et intenta, rationi consiliisque praeclusa.*

³¹⁹ Στη φράση αυτή, ο Σενέκας χρησιμοποιεί το εκφραστικό σχήμα του χιαστού. Συνεπώς ο *affectus* αντιστοιχεί στο *peius* και η *ratio* στο *melius*.

δεύτερη μάχη, τον αγώνα ανάμεσα σε έναν ηνίοχο και τα άλογά του. Χαρακτηριστικά, η λογική απεικονίζεται ως ηνίοχος ή στρατηγός-κυβερνήτης (*rector*), στον οποίο έχουν παραδοθεί τα ηνία των ίππων ή μεταφορικά η εξουσία (I.7.3: *traduntur freni*). Η επικράτηση των παθών στην ψυχή περιγράφεται με τεχνικούς όρους πολέμου: όντας ισχυρότερα από τον κυβερνήτη αρνούνται να παραδοθούν (*potentiora rectore sunt nec recidi se minuere patiuntur*) και η λογική δεν μπορεί να αναχαιτίσει τη δύναμή τους (*non potest continere*) κι ούτε να τα απομακρύνει από των πυλών (*summovere*). Τα πάθη από τη μεριά τους αραιώνουν τη «φάλαγγα» της λογικής (*ratio [...] diducta est ab adfectibus*) και την υποδουλώνουν (*ei servit quo impellitur*). Η τελική αυτή «ήττα» της λογικής δίδεται με τη φράση “*excussa mens*”, στην οποία περικλείονται δυο διαφορετικές σημασίες: η λογική εκδιώκεται από την ψυχή, όπως ο εχθρός εξωθείται από το οχύρωμα ή ο ηνίοχος εκτραχηλίζεται από τον ίππο του. Αυτή η έντονη, λοιπόν, διαμάχη δικαιολογεί την αντίληψη του Σενέκα πως είναι προτιμότερο να αποκλείεται η οργή (*excludere*) από την ψυχή παρά να μετριάζεται, αφού επιτραπεί η είσοδός της σε αυτήν (*quam admissa moderari*).

Η διάσταση οργής και λογικής δίδεται εν συνεχεία με όρους σχέσεων εξουσίας. Η οργή ως πρόσωπο δρα με όποιον τρόπο θέλει (I.8.2: *faciet de cetero quantum volet*), είναι ανυπάκουη στη λογική και αυθάδης (I.9.2: *nam si exaudit rationem sequiturque qua dicitur, iam non est ira cuius proprium est contumacia*), ωθείται από την επιθυμία και την αγριότητα (I.9.2: *libidine ferociaque provehitur*) και τέλος είναι αδάμαστη και αχαλίνωτη (I.9.3: *indomita, effrenata*). Στην περίπτωση επικράτησης, λοιπόν, της οργής η λογική δεν έχει τη δύναμη να ανακάμψει (I.8.2: *non potest illam vim et salutatem proditam infirmatamque revocare*) ούτε να απελευθερωθεί (I.8.3: *se liberavit*), αλλά παραμένει υποδουλωμένη και καταπιεσμένη από το συναίσθημα (I.8.3: *occupata et oppressa*).

Έπειτα, ο Σενέκας απορρίπτει την περιπατητική άποψη περί χρησιμότητας της οργής στον πόλεμο. Για την αναίρεση του επιχειρήματος μετέρχεται και πάλι τον μηχανισμό της προσωποποίησης: η λογική μπορεί να ξεσηκωθεί, όταν παραστεί η ανάγκη χωρίς να καλέσει σε βοήθεια τα πάθη που δεν μπορεί να ελέγξει (I.9.1: *exsurgit, concitatur, remittiturque*/ I.10.1: *numquam adsumet ratio in adiutorium improvidos et violentos impetus, apud quos nihil ipsa auctoritas habeat*). Η άποψη αυτή ενισχύεται με τρεις μεταφορικές εικόνες που έπονται διαδοχικά. Το ασυμβίβαστο μεταξύ οργής και λογικής εκφράζεται με την εικόνα κατά την οποία η λογική κλυδωνίζεται και σείεται μη μπορώντας να βρει ασφαλές καταφύγιο κοντά στα συναισθήματα (I.10.2: *non potest fidele otium capere, quatitur fluctueturque*). Η κατάσταση στην οποία περιέρχεται ο

οργισμένος άνθρωπος χαρακτηρίζεται επίσης τυραννία (I.10.2: *in tyrannide illi vivendum est in alicuius adfectus venienti servitutum*). Τέλος, η συνύπαρξη αρετών (ανδρεία) και ελαττωμάτων (οργή) απορρίπτεται με τη χρήση της μεταφορικής εικόνας των πελατειακών σχέσεων και έκφραση ντροπής γι' αυτήν (I.10.2: *non pudet virtutes in clientelam vitiorum demittere?*).³²⁰

Η οργή περιγράφεται και πάλι με τις ανθρώπινες ιδιότητες του οργιζομένου. Ειδικότερα, φέρει τα ανθρώπινα γνωρίσματα της αστάθειας και απιστίας (I.17.2: *incerta, infida*) ως προς τον τρόπο αξιολόγησης των ενδεχόμενων αιτιών εκδήλωσής της, καθώς επίσης τα γνωρίσματα της διανοητικής ασθένειας (I.17.2: *aegra*) και της συμπόνιας (I.17.4: *misericordia retro egit*). Ο Σενέκας επανέρχεται στην προβολή των αρνητικών στοιχείων του συναισθήματος, τα οποία παρουσιάζει μέσω της προσωποποίησης συγχρόνως με τις προτάσεις θεραπείας της οργής (III.5: *pusilla et angusta*, III.39: *surda*, III.39: *amens*). Στον αντίποδα βρίσκεται η λογική, η οποία παρουσιάζεται (I.17.2) σαν πρόσωπο που δρα με λογική και χαρακτηρίζεται πιστή στις κρίσεις της (*fidelis*), υγιής (*sana*) και σταθερή (*stabilis*). Για τους ίδιους ακριβώς λόγους, η *ratio* παρουσιάζεται μεταφορικά ως όπλο σταθερό, συνεχές και υπάκουο, το οποίο χάρισε η φύση στον άνθρωπο για να αντιστέκεται στα συναισθήματά του (I.17.2).³²¹

Η πηγή προέλευσης και λειτουργία του μεταφορικού λόγου

Οι προσωποποιήσεις που προαναφέρθηκαν αποτελούν «επέκταση» των εννοιολογικών μεταφορών Η ΟΡΓΗ ΕΙΝΑΙ ΕΜΨΥΧΟ ΟΝ και Η ΟΡΓΗ ΕΙΝΑΙ ΑΝΤΙΠΑΛΟΣ. Συνιστούν προεκτάσεις αυτών έπειτα από ειδική επεξεργασία και παρείσφρηση μεταφορών της προγενέστερης φιλοσοφικής παράδοσης, αλλά και πολιτισμικών στοιχείων της εποχής του Σενέκα. Η αξιοποίηση όλων αυτών των στοιχείων καθιστά εύληπτη και κατανοητή τη θεωρία περί οργής, αναδεικνύοντας τον γνωσιακό ρόλο του μεταφορικού λόγου.

Χαρακτηριστικά, ο τομέας-πηγή πόλεμος είχε αξιοποιηθεί σε πολλά κειμενικά είδη για τη δημιουργία μεταφορών, όπως στο δράμα και την ελεγειακή ποίηση.³²² Η παρουσία του στη λογοτεχνική παράδοση ερμηνεύεται ως απήχηση της ιστορικής πραγματικότητας, καθώς ο πόλεμος συνιστούσε κοινή εμπειρία των Ρωμαίων. Στην

³²⁰ Η μεταφορική αυτή εικόνα αποδεικνύει την πρωτοτυπία του Σενέκα, ο οποίος αξιοποιεί το κοινωνικοπολιτικό γίνεσθαι της εποχής του, επιτυγχάνοντας συγχρόνως τη δημιουργία μιας καινοφανούς μεταφοράς και την έκφραση πολιτικού σχολίου.

³²¹ Για τη μεταφορά των όπλων ως σύμβολο της φιλοσοφίας και λογικής στο σενέκειο έργο βλ. Armisen-Marchetti (1989) 77-79.

³²² Για την ιστορία της στρατιωτικής μεταφοράς βλ. Steyns (1907) 5-21.

εποχή του Σενέκα ο πόλεμος δεν κυριαρχούσε στο ρωμαϊκό βίο, όπως συνέβαινε στην εποχή της *Res publica*. Εν τούτοις, η μεταφορά του πολέμου είχε ήδη επικρατήσει στη φιλοσοφική παράδοση.³²³ Η παράδοση αυτή άσκησε μεγάλη επιρροή στον φιλόσοφο, ο οποίος ενσωμάτωσε τη στρατιωτική μεταφορά στο φιλοσοφικό του σύστημα. Κατά τον Σενέκα, η ζωή νοείται ως πόλεμος στον οποίο ο άνθρωπος – στρατιώτης μπορεί να νικήσει με όπλο τη λογική. Εχθροί στον πόλεμο αυτόν είναι τα πάθη και όλοι οι παράγοντες που αποπροσανατολίζουν τον άνθρωπο από τον σοφό βίο. Η άποψη αυτή συνοψίζεται στα λόγια του Σενέκα: “vivere militare est” (*Ep.* 96.5).³²⁴ Όπως στο παρελθόν η ανδρεία στον πόλεμο λογιζόταν ως θεμελιώδης ρωμαϊκή αρετή, έτσι και στο αξιακό σύστημα του Σενέκα κεντρική αρετή του άνδρα είναι η στράτευση στη στωική διδασκαλία και η επίδειξη «ανδρείας» κατά την αντιμετώπιση του πάθους της οργής.³²⁵

Η μεταφορά του ηνίοχου και των κοινωνικών σχέσεων-εξουσίας ανάγεται επίσης στη φιλοσοφική παράδοση και συγκεκριμένα στην πλατωνική και στωική φιλοσοφία. Στον *Φαίδρο* ο Πλάτων παραλληλίζει την τριχοτόμηση της ψυχής σε λογικό, επιθυμητικό και θυμοειδές τμήμα με έναν ηνίοχο και τα δυο φτερωτά άλογα του άρματός του (Πλατ. *Φαίδρ.* 246-248). Η εικόνα του ηνίοχου – της λογικής που αγωνίζεται να κυριαρχήσει στα άλογα ανακαλείται στο σενέκειο χωρίο (I.7.3), στο οποίο η λογική παρουσιάζεται ως ηνίοχος που κρατά τα ηνία της ψυχής. Όσον αφορά στις σχέσεις εξουσίας, η μεταφορική αυτή εικόνα πρωτοσυναντάται και πάλι στον Πλάτωνα (*Πολιτεία* 4).³²⁶ Για παράδειγμα το θυμοειδές τμήμα περιγράφεται ως «σύμμαχος» άλλοτε του λογικού τμήματος της ψυχής κι άλλοτε του επιθυμητικού, περίπτωση στην οποία έχει «θέσει τα όπλα» κατά του λογικού (*Πολιτεία* 4.440).

Η μεταφορική αυτή εικόνα υιοθετείται από τους Στωικούς φιλοσόφους, στα έργα των οποίων οι σχέσεις πάθους-λογικής περιγράφονται με όρους εξουσίας. Ενδεικτικά αναφέρουμε τις εξής φράσεις: *ὁρμὴ ἀπειθής λόγῳ* (SVF 377), *ἀλλ’ ἄγονται ὑπὸ τῶν παθῶν εἰς τὸ ὑπὸ τῆς τούτων κρατεῖσθαι τυραννίδος* (SVF 389). Εκτός αυτού η μεταφορική εικόνα της λογικής ως κυβερνήτη της ψυχής απηχείται στη στωική διδασκαλία με τη χρήση του όρου «ἡγεμονικόν» της ψυχής για την ίδια τη λογική. Ο

³²³ Βλ. ενδεικτικά Πλατ. *Φαίδων* 62b-63a.

³²⁴ Για τη στρατιωτική μεταφορά στον Σενέκα βλ. Lavery (1980) 147-49· Armisen-Marchetti (1989) 76-77.

³²⁵ Βλ. Bartsch (2009) 203-04.

³²⁶ Αναλυτικά για τη μεταφορική εικόνα στο έργο του Πλάτωνα βλ. Cairns (2014) 16-30.

Σενέκας μεταφράζοντας στα λατινικά τον όρο επιλέγει τη λέξη “principale” με την οποία αναδεικνύεται η συνυποδηλωτική χρήση του ελληνικού όρου.³²⁷

Οι παραπάνω μεταφορικές εικόνες θεμελιώνονται, λοιπόν, σε ένα εδραιωμένο αντιληπτικό σύστημα του συναισθήματος, καθώς επίσης σε μια ευρεία φιλοσοφική παράδοση. Ωστόσο, θα πρέπει να επισημανθεί ότι το φιλοσοφικό αυτό περιβάλλον υποστήριζε τη διχοτόμηση της ψυχής σε επιμέρους τμήματα, θεωρία που απέρριψαν οι Στωικοί.³²⁸ Ο Σενέκας, όμως, στην ανάλυση του μηχανισμού γενέσεως της οργής αξιοποιεί την εικόνα του ηνιόχου και του αγώνα μεταξύ συναισθήματος και λογικής, με αποτέλεσμα η ταυτόχρονη παρουσία οργής και λογικής να αντίκειται στη στωική άποψή του.³²⁹ Όπως παρατήρησε ο Inwood, η επιλογή ενός γνωστού γλωσσικού οχήματος μπορεί να ερμηνευθεί ως επιδίωξη του Σενέκα να εστιάσει μέσω αυτού στα κοινά σημεία της θεωρίας του, δηλαδή στην αναγκαιότητα καλλιέργειας της λογικής.³³⁰ Σε καμία περίπτωση δεν αποδέχεται την πλατωνική άποψη περί ψυχής, όπως μελετητές στο παρελθόν υποστήριζαν, κι ούτε υπονομεύει την κατανόηση της φιλοσοφικής διδασκαλίας του. Αντιθέτως, η εξοικείωση του αναγνωστικού κοινού του με αυτές τις μεταφορές διευκολύνει την κατανόηση της Στωικής θεωρίας.

Συμπερασματικά, η μεταφορά και προσωποποίηση επιτελούν ουσιαστικό ρόλο στην κατανόηση του μηχανισμού της οργής. Η παραστατικότητα και ενάργεια της περιγραφής μέσω των εικόνων του καθημερινού βίου καθιστά πιο προσιτή τη στωική διδασκαλία. Ιδιαίτερα μάλιστα η εικόνα της αντιπαράθεσης οργής και λογικής αναδεικνύει την ανωτερότητα του λόγου και καταδεικνύει τα αρνητικά στοιχεία της οργής. Με αυτόν τον τρόπο κατανοείται η αναγκαιότητα εξάλειψης του πάθους και επιδίωξης του ιδανικού της απάθειας.

4.3.2.2 Η μεταφορά – προσωποποίηση στο *Περὶ ἀοργησίας*

Ο μηχανισμός εκδήλωσης της οργής κατά τον Πλούταρχο βασίζεται στη διάκριση της ανθρώπινης ψυχής σε δυο μέρη: το θυμοειδές ή άλογο και το λογικό. Η δυσκολία περιγραφής και κατανόησης του μηχανισμού αυτού, λόγω του ότι πρόκειται για αφηρημένες και μη αισθητές έννοιες, οδηγεί τον Πλούταρχο στην υιοθέτηση του μεταφορικού λόγου κατά το πρότυπο των προγενέστερων φιλοσόφων. Συγκεκριμένα, οι

³²⁷ Η λέξη “principale” από την λατινική λέξη “princeps” (ηγεμόνας). Για τη μεταφορά βλ. Armisen-Marchetti (2011) 106-08.

³²⁸ Όπως έχει ήδη αναφερθεί, οι Στωικοί ερμήνευαν το συναίσθημα ως ένα είδος της λογικής, ως διεστραμμένη κρίση.

³²⁹ Βλ. Inwood (1993) 155-57 για την ερμηνεία του μεταφορικού λόγου στον Σενέκα. Όπως επισημαίνει, οι μεταφορικές αυτές εικόνες ερμηνεύθηκαν από μελετητές ενίοτε ως αποδοχή του δυισμού της ψυχής από τον Σενέκα.

³³⁰ Inwood (1993) 161-63.

μεταβολές της ψυχής κατανοούνται και περιγράφονται μέσω της αντιστοίχισής τους με την τυπική συμπεριφορά των οργιζομένων. Για τον λόγο αυτό αξιοποιείται το εκφραστικό μέσο της προσωποποίησης.

Ανάλυση προσωποποίησης

Η ιδιότητα της οργιλότητας περιγράφεται με τέτοιους όρους, ώστε τα χαρακτηριστικά του οργίλου ανθρώπου να αποδίδονται στην ίδια την οργή: ο θυμός είναι *ἐλκώδης, μικρόλυπος* και *φιλαίτιος* (454C), έχει την τάση δηλαδή να ξεσπά για ασήμαντους λόγους. Οι αντιδράσεις των οργιζομένων αποδίδονται επίσης στην οργή: το προσωποποιημένο πάθος ανατρέπει οίκους, καταστρέφει τιμωρώντας (458C), φέρει τις σωματικές μεταβολές των οργισμένων (458D), αυτοκαταστρέφεται (459B), διαπράττει πάμπολλα σφάλματα (459C). Εκτός από την οργή προσωποποιείται και η ψυχή του ανθρώπου. Στο θυμοειδές τμήμα της αποδίδονται οι ανθρώπινες ιδιότητες της λύπης (457C: *ἐκ τοῦ λυπουμένου καὶ πάσχοντος τῆς ψυχῆς*), της αυτοάμυνας (457C) και της μανίας (*μανικόν*).

Η σχέση του συναισθήματος με τη λογική περιγράφεται μέσω της προσωποποίησης και δίδεται με όρους υποταγής και εξουσίας, όπως ακριβώς και στο έργο του Σενέκα. Ωστόσο, η αντιπαράθεση πραγματοποιείται μεταξύ των δυο μερών της ψυχής, του θυμοειδούς και του λογικού. Τα δυο αυτά μέρη της ψυχής προσωποποιούνται και ως *homunculi* ανταγωνίζονται το ένα το άλλο. Χαρακτηριστικά, το θυμοειδές τμήμα περιγράφεται ως υπερήφανο, αυθάδες, δυσκίνητο (454B) και δυσπειθές στη λογική (459C). Βασική επιδίωξη είναι η υποταγή και υπακοή του σε αυτήν (453C: *εὐήνιον καὶ ἀπαλὸν τῷ λόγῳ καὶ πρᾶον καὶ ὑπήκοον ἐποιήσω τὸν θυμόν*, 459B: *οἷον δαμάζοντος καὶ καταθλοῦντος ἀσκήσει τὸ ἄλογον καὶ δυσπειθές*). Επιπλέον, η εμφάνιση και κατίσχυση της οργής περιγράφεται με την προσωποποίησή της: η οργή εκβάλλει τη λογική και την πετά έξω από τον οίκο της (453F: *ἐξοικίσας τελείως καὶ ἀποκλείσας*).

Η πηγή προέλευσης και λειτουργία της προσωποποίησης

Η μεταφορική εικόνα του ανταγωνισμού της οργής με τη λογική ή του θυμοειδούς τμήματος με το λογικό τμήμα της ψυχής ανάγεται στην *Πολιτεία* του Πλάτωνα, αλλά και την αξιοποίηση της εικόνας από τους Στωικούς φιλοσόφους, όπως προαναφέρθηκε στην ανάλυση του σενέκειου έργου.³³¹ Η προσκόλληση του Πλουτάρχου στην

³³¹ Βλ. την ανάλυση αυτής της μεταφορικής εικόνας στο υποκεφάλαιο της προσωποποίησης στο *De Ira* του Σενέκα.

πλατωνική παράδοση είναι προφανής, δεδομένης της αποδοχής της φιλοσοφικής θεωρίας του για τα πάθη και τη διχοτόμηση της ψυχής. Σε σχέση με τον Σενέκα, όμως, αξιοποιεί πολύ λιγότερο την παραδεδομένη εικόνα της αντιπαράθεσης οργής και λογικής.

Εντούτοις, μπορούμε να διακρίνουμε κάποια στοιχεία πρωτοτυπίας του Πλουτάρχου. Ο φιλόσοφος προσθέτει τη μεταφορική εικόνα εκδίωξης της προσωποποιημένης λογικής από τον οίκο της προσωποποιημένης οργής. Η εικόνα αυτή βασίζεται στην εδραιωμένη εννοιολογική μεταφορά Η ΟΡΓΗ ΕΙΝΑΙ ΟΥΣΙΑ ΣΕ ΔΟΧΕΙΟ, βάσει της οποίας η ψυχή νοείται ως περιοχή μέσα στο ανθρώπινο σώμα από την οποία εξέρχονται η λογική ή τα πάθη. Υπό το πρίσμα αυτό η οργή γίνεται αντιληπτή ως ουσία που πρέπει να αφαιρεθεί από την ψυχή, παρόλο που συχνά αφαιρείται η λογική από αυτήν. Επιπροσθέτως, η συγκεκριμένη μεταφορική εικόνα ανακαλεί τη στωική αντίληψη αλληλοαποκλεισμού της οργής και της λογικής. Αν και η θεωρία του Πλουτάρχου δεν αποδέχεται τον αμοιβαίο αποκλεισμό των δυο μερών της ψυχής, η επίδραση από τους Στωικούς και ενδεχομένως από τον Σενέκα οδήγησε σε αυτήν τη μεταφορά.

Σε κάθε περίπτωση πάντως η χρήση της προσωποποίησης διευκολύνει την κατανόηση του μηχανισμού εμφάνισης και δράσης της οργής χάριν της παραστατικότητας και ρεαλιστικής απεικόνισης που προσφέρει. Αντιστοίχως, η εξοικείωση των ανθρώπων με τη μεταφορά της σύγκρουσης λόγου και πάθους καθιστά ευπιστότερη τη φιλοσοφική άποψη πως η εκδήλωση της οργής συνεπάγεται τη δυσλειτουργία και αδυναμία άσκησης ελέγχου από τη λογική.

4.3.2.3 Οι παρομοιώσεις στο *De Ira*

Ο Σενέκας δημιουργεί ένα μεγάλο αριθμό παρομοιώσεων (τριάντα περίπου) για την περιγραφή της σχέσης μεταξύ οργής και λογικής, για την προβολή των ηθικών προεκτάσεων της οργής και για την υπόδειξη μεθόδων αντιμετώπισης του συναισθήματος. Το σύνολο αυτών των παρομοιώσεων διαδραματίζει ουσιαστικό ρόλο στην εμπέδωση των φιλοσοφικών θέσεων του φιλοσόφου, καθώς επιτρέπει τον συσχετισμό των αφηρημένων ιδεών με οικείες εικόνες του καθημερινού βίου. Στην ανάλυση που ακολουθεί οι παρομοιώσεις μελετώνται πρωτίστως βάσει των τομέων-στόχων (των φιλοσοφικών δηλαδή ιδεών) και δευτερευόντως βάσει των τομέων-πηγών (των πηγών δηλαδή προέλευσης των παρομοιώσεων).

Τομείς-Στόχοι παρομοιώσεων

α) Σχέση οργής και λογικής

Η σχέση της οργής με τη λογική περιγράφεται, αρχικά, μέσω παρομοιώσεων προερχόμενων από τον πολεμικό βίο. Η εμφάνιση του συναισθήματος παραβάλλεται με τη δράση ενός εχθρικού λαού, που εισέρχεται από τις πύλες μιας πόλης και επιδίδεται σε αιχμαλωσίες χωρίς ίχνος επιείκειας (I.8.2). Εξαιτίας της δράσης αυτής υποδεικνύεται η παρεμπόδιση της εισόδου του στην πόλη (*in primis finibus hostis arcendus est; nam cum intravit et portis se intulit, modum a captivis non accipit*). Ομοίως η οργή πρέπει να αντιμετωπίζεται από την αρχή, καθώς στη συνέχεια δεν είναι δυνατός ο μετριασμός της και η αποφυγή των καταστρεπτικών συνεπειών της (*optimum est primum irritamentum irae protinus spernere*). Η διάσταση οργής και λογικής απεικονίζεται με μεγαλύτερη ενάργεια μέσω της παρομοίωσης του συναισθήματος με έναν πόλεμο που διεξάγεται δίχως όπλα και εφόδια (III.5.6: *ira inerme et sine viribus bellum est*).

Ο Σενέκας αντλεί έμπνευση από τον πολεμικό βίο για την περιγραφή ενός θέματος που αφορά επίσης στον πόλεμο και στη σχέση οργής – λογικής. Η χρησιμότητα της οργής ως επικουρικού μέσου της ανδρείας στον πόλεμο -μια κατεξοχήν περιπατητική άποψη- απορρίπτεται. Ο φιλόσοφος ισχυρίζεται πως η οργή δεν είναι ωφέλιμη στον πολεμικό βίο, καθώς ο οργισμένος δεν έχει τον έλεγχο της λογικής. Παρομοιάζει, λοιπόν, την οργή με έναν στρατιώτη που δεν υπακούει στο σήμα της εκκίνησης για έφοδο (I.9.2: *tam inutilis animi minister est quam miles, qui signum receptui neglegit*). Απεναντίας, με τη βοήθεια της λογικής ο πολεμιστής μπορεί να ελέγξει την ορμητική δύναμη που απαιτείται στη μάχη. Η άποψη αυτή παρουσιάζεται με μια εκτενή παρομοίωση της ανθρώπινης λογικής με τον καταπελταφέτη, που ελέγχει τη δύναμη με την οποία εκσφενδονίζονται τα βέλη από τους καταπέλτες (I.9.1: *Quotiens impetu opus est, non irascitur, sed exsurgit et in quantum putavit opus esse concitatur remittiturque, non aliter quam quae tormentis exprimuntur tela in potestate mittentis sunt in quantum torqueantur*).

Η απώλεια της λογικής κατά την εκδήλωση του πάθους και οι αρνητικές συνέπειες που αυτή συνεπιφέρει παρουσιάζονται εναργώς μέσω της παρομοίωσης της οργής με μία δυσχερή περίσταση στον ανθρώπινο βίο. Ο άνθρωπος που εθίζεται στο συναίσθημα της οργής και δεν μπορεί να ελέγξει την εκδήλωσή της ομοιάζει με έναν άνθρωπο που πέφτει από έναν απόκρημνο βράχο και δεν μπορεί να αντισταθεί στον νόμο της βαρύτητας (I.7.4: *ut in praeceps... ita animus si in iram...*). Η αναλογία μεταξύ των δυο αυτών εικόνων δίδεται μέσω μιας εκτενούς παρομοίωσης και αναλυτικής περιγραφής της πτώσης του ανθρώπου από τον γκρεμό: «Όπως ένας άνθρωπος που πέφτει σε

γκρεμό δεν έχει τον έλεγχο του σώματός του και δεν δύναται ούτε να σταματήσει ούτε να καθυστερήσει την πτώση του, αλλά απομακρύνεται από κάθε είδους σκέψη χωρίς τη δυνατότητα να αποφύγει να φτάσει στο σημείο, όπου δεν του επιτρεπόταν άλλοτε να φτάσει, έτσι και η ψυχή φερόμενη από την οργή, την αγάπη ή κάποιο άλλο συναίσθημα, δεν έχει τη δύναμη να ελέγξει την ορμή της· το βάρος της και η έμφυτη τάση προς τα ελαττώματα επιταχύνουν την ορμή της και την οδηγούν στην άβυσσο».

Ένα από τα βασικά χαρακτηριστικά της οργής, που την καθιστούν επικίνδυνη και μη αναστρέψιμη, είναι η σφοδρότητα με την οποία εκδηλώνεται. Το στοιχείο αυτό αποδίδεται στην αδυναμία ελέγχου του πάθους από τη λογική και έχει ως άμεση απόρροια την εκδήλωση της οργής επί αθώων ανθρώπων και όχι των πραγματικών αδικησάντων. Η σφοδρότητα της οργής παραβάλλεται με τον άνεμο που ξεσπά με μεγάλη ορμή, αλλά σταδιακά χάνει την ισχύ του (I.17.4-5: *non aliter quam qui venti... sine pertinacia vehementes sunt*).³³² Η επιβολή τιμωρίας σε αθώους ανθρώπους εξαιτίας της ορμητικής εκδήλωσης του πάθους και της σταδιακής εξασθένησής του παραβάλλεται με το δηλητήριο ερπετών, το οποίο βλάπτει μόνον κατά τους πρώτους δηγμούς (I.17.6-7: *primi eius ictus acres sunt; sic serpentium venena acubili erepentium nocent, innoxii dentes sunt, cum illos frequens morsus exhaust*).

Η απώλεια της λογικής κατά την εκδήλωση του συναισθήματος δίδει γόνιμο έδαφος στον Σενέκα για τη δημιουργία και άλλων παρομοιώσεων με τις οποίες προβάλλονται διαφορετικές πλευρές του ιδίου θέματος. Για παράδειγμα, οι καταστρεπτικές και μη αναστρέψιμες συνέπειες της οργής, εξαιτίας της απουσίας λογικής, απεικονίζονται παραστατικά μέσω μιας παρομοίωσης από τον πολεμικό βίο. Η οργή παρομοιάζεται με βαρύ όπλο, το οποίο δύσκολα ανασύρεται από την πληγή πάνω στην οποία βάλλεται (II.35.1: *tale ira telum est; vix retrahitur*). Επιπλέον, η απουσία λογικής εξομοιώνει το πάθος της οργής με τις σωματικές ασθένειες. Όπως η αρρώστια πλήττει κάθε άνθρωπο ανεξαιρέτως, έτσι και η οργή αποτελεί ένα πανανθρώπινο ελάττωμα, που αφορά σε όλους τους ανθρώπους (III.5.1). Τέλος, η αδυναμία του οργιζομένου να κρίνει και να συμπεριφερθεί δίκαια λόγω απουσίας της λογικής παραβάλλεται με την έλλειψη ορατότητας σε περίπτωση θαλασσοταραχής (III.12.5: *nihil diligenter in fluctu cernitur*).

³³² Πρβλ. με III.1.4, όπου επαναλαμβάνεται το ζήτημα της σφοδρότητας. Όπως οι αστραπές και οι θύελλες ξεσπούν με σφοδρότητα και αστραπιαία, έτσι και η οργή εκδηλώνεται με πολύ μεγάλη ένταση.

β) Ηθικές προεκτάσεις της οργής

Στο αξιακό σύστημα του Σενέκα η διάσταση οργής και λογικής αποκτά ηθικές προεκτάσεις, καθώς το συναίσθημα ευθύνεται για την υπονόμηση της ανθρώπινης μεγαλοψυχίας. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Σενέκας, το αίσθημα της δύναμης και ανάτασης που συνοδεύει την οργή δεν είναι δείγμα της μεγαλοψυχίας του ανθρώπου. Αντιθέτως ομοιάζει με οίδημα του δέρματος κάτω από το οποίο υπάρχει φθαρτικό πύο (I.20.1). Η ηθική κατωτερότητα του οργισμένου τονίζεται, επίσης, μέσω της παραβολής του με τα άγρια θηρία (*ferarum iste conventus est*) και της ανάδειξης της διαφοράς του από αυτά. Τα ζώα δεν εναντιώνονται σε όμοια του είδους τους, ενώ ο άνθρωπος εξοργίζεται ακόμη και με τους οικείους του (II.8.3).

Επιπλέον, η αντιμετώπιση μιας πράξης ως άδικης είναι δηλωτική της ηθικής αδυναμίας των ανθρώπων, γι' αυτό και απορρίπτεται οποιαδήποτε πράξη αντεκδίκησης. Η αντίδραση των οργιζομένων παρομοιάζεται με την ευαισθησία των μυρμηγκιών και των ποντικών σε κάθε άγγιγμά τους, οπότε στρέφονται να δαγκώσουν εκείνον που τα άγγιξε (II.34.1). Αντιστοίχως, παραβάλλεται με την ανθρώπινη ευαισθησία στο άγγιγμα κάποιας πληγής (I.20.3 και III.9.5: *ut ulcera ad levem tactum...ita animus adfectus minimis offenditur*), αλλά και τη συμπεριφορά των άγριων ζώων, τα οποία επιτίθενται για ασήμαντους λόγους. Ο οργιζόμενος ομοιάζει με έναν ταύρο που εξαγριώνεται στη θέαση κόκκινου χρώματος, με τον πίθηκο που θυμώνει με τη σκιά του, με τις αρκούδες και τα λιοντάρια που ερεθίζονται με ένα πανί (III.30.1).

γ) Αντιμετώπιση της οργής

Η αντιμετώπιση της οργής συνιστά για τον Σενέκα μια μέθοδο αλλαγής της ανθρώπινης νοοτροπίας και ενίσχυσης της λογικής του ικανότητας. Για τον λόγο αυτό εστιάζει κυρίως στα μέσα πρόληψης της εμφάνισης της οργής, συστήνει όμως και τρόπους διαχείρισης του εκδηλωθέντος συναισθήματος. Τις μεθόδους αυτές τις παραβάλλει με τις αντίστοιχες ιατρικές τεχνικές πρόληψης και θεραπείας ασθενειών (II.18.1: *alia de tuenda valetudine, alia de restituenda [...] aliter iram debemus repellere, aliter comprescere*).

Αρχικά, προτείνει την αποφυγή του πάθους χάριν της διαμόρφωσης πνεύματος συγχωρητικότητας απέναντι στους ανθρώπους. Η υιοθέτηση επιεικούς συμπεριφοράς απέναντι στα ανθρώπινα σφάλματα παραβάλλεται με την επιείκεια ενός στρατηγού (*imperator*) προς το στράτευμά του που έχει λιποτακτήσει (II.10.4). Η συμπεριφορά αυτή ομοιάζει ακόμη με τον τρόπο αντιμετώπισης των ασθενών από τον ιατρό (II.10.7-8). Ο άνθρωπος αυτός παραβάλλεται και με τον κυβερνήτη ενός πλοίου, ο οποίος σε

περίπτωση ρωγμής στο πλοίο του δεν θα εκνευριστεί με τους ναύτες, αλλά θα προσπαθήσει να διορθώσει τις ζημιές για να αποτραπεί το ναυάγιο (II.10.8).

Η αλλαγή της νοοτροπίας για την αξιολόγηση της ανθρώπινης αδικίας έχει ως άμεση απόρροια την περιφρόνηση οποιασδήποτε αδικίας. Η συμπεριφορά αυτή αντιστοιχεί στη στάση που ο σοφός άνδρας επιδεικνύει και παρομοιάζεται με την μηδαμινή αντίδραση των άγριων θηρίων στα γαβγίσματα των μικρών σκύλων (II.32.3: *ille magnus et nobilis, qui more magnae ferae latratus minutorum canum secures exaudit*).³³³ Επιπλέον, ο σοφός άνδρας παρομοιάζεται με μια σκληρή επιφάνεια, πάνω στην οποία βάλλονται βέλη, ενώ τα βέλη παραβάλλονται με τις αδικίες που υφίσταται ο άνθρωπος (III.5.8). Όπως τα βέλη δε διαπερνούν τη σκληρή επιφάνεια πάνω στην οποία βάλλονται, αλλά επιστρέφουν πίσω πληγώνοντας αυτόν που τα έριξε (*ut tela...*), έτσι και ο σοφός άνθρωπος δεν επηρεάζεται από τις αδικίες ή ύβρεις και παραμένει αόργητος (*ita nulla magnum animum...*).

Η υποστήριξη της άποψης περί εξάλειψης της οργής οδηγεί τον Σενέκα σε αναθεώρηση του ζητήματος της αντεκδίκησης. Συγκεκριμένα, καταδικάζει την αντεκδίκηση ως ανώφελη παρομοιάζοντάς τη με την αντίδραση ενός ανθρώπου, ο οποίος ανταποδίδει τις κλωτσιές που δέχθηκε από κάποιο μουλάρι και τους δηγμούς από κάποιο σκύλο (III.27.1). Η τιμωρία κρίνεται ωφέλιμη μόνον υπό την προϋπόθεση ότι αποσκοπεί στον σωφρονισμό του αδικήσαντα και επιβάλλεται άνευ οργής. Παρομοιάζεται μάλιστα με το ίσιωμα ενός ξίφους στη φωτιά, διαδικασία με την οποία αυτό ενδυναμώνεται (I.6.1). Ακόμη, η έλλογη τιμωρία παραβάλλεται με τη μέθοδο θεραπείας των ιατρών. Όπως ο ιατρός εφαρμόζει διαφορετικές μεθόδους θεραπείας στο κάθε νόσημα, έτσι και ο αδικηθείς θα πρέπει να επιβάλλει διαφορετική τιμωρία ανάλογα με το είδος της αδικίας (I.16.4).³³⁴

Αναφορικά με την αντιμετώπιση της οργής όταν έχει ήδη εμφανιστεί, ο φιλόσοφος προτείνει ως μοναδική μέθοδο αντιμετώπισης την αναχαίτισή της από τις πρώτες εκδηλώσεις της. Αυτό είναι εφικτό δεδομένων των προειδοποιητικών σημείων της, τα οποία ομοιάζουν με τα συμπτώματα μιας ασθένειας (III.10.1) και τα προειδοποιητικά σημάδια πριν από θύελλα ή βροχή (III.10.2: *quaemadmodum tempestatis ac pluviae... ita irae...*).

Τέλος, η ιδανική απάθεια του ανθρώπου, η πλήρης δηλαδή εξάλειψη της οργής, παρομοιάζεται με τη γαλήνη και ουράνια αρμονία. Το υψηλότερο σημείο του ουρανού

³³³ III.25.3: *proprium est magnitudinis verae non sentire percussum. Sic immanis fera ad latratum canum lenta respexit.*

³³⁴ Πρόκειται για άποψη του Χρυσίππου, η οποία διασώζεται από τον Γαληνό (*H et Plat. Decr.* V 2 (158) p. 413 Mü. σε SVF 471).

κοντά στα αστέρια και μακριά από τα σύννεφα χαρακτηρίζεται από αρμονία και τάξη. Παρόμοιες ιδιότητες φέρει ο άνθρωπος που έχει κατορθώσει να γίνει απαθής (III.6.1: *eodem modo sublimis animus quietus semper et in statione tranquilla conlocatus*). Αντιθέτως, ο άνθρωπος που οργίζεται στερείται ηρεμίας και ομοιάζει με κάποιον που φορτώνεται στους ώμους του επιπρόσθετο φορτίο, με αποτέλεσμα να μην μπορεί να το αντέξει και να παραπατά (III.6.6).

Τομείς-Πηγές των παρομοιώσεων

Οι παρομοιώσεις του Σενέκα δεν καλύπτουν απλώς ένα ευρύ πεδίο των φιλοσοφικών του απόψεων για την οργή, αλλά έχουν ως πηγή έμπνευσης ένα επίσης ευρύ θεματικό πεδίο. Οι τομείς προέλευσης των παρομοιώσεων αφορούν σε διάφορες πτυχές του ανθρώπινου βίου, σχετικές τόσο με την ανθρώπινη δραστηριότητα όσο και τη φύση. Συγκεκριμένα, ένα μεγάλο μέρος των παρομοιώσεων προέρχεται από τον πολεμικό βίο, την ανθρώπινη υγεία, τα καιρικά φαινόμενα και τη συμπεριφορά των ζώων, ενώ μεμονωμένες περιπτώσεις παρομοιώσεων αντλούνται από τη ναυτική ζωή, τη μεταφορά βαρέων φορτίων και την πτώση σε γκρεμό. Οι παρομοιώσεις αυτές θα μπορούσαν επιπλέον να διακριθούν σε δυο κατηγορίες: σε αυτές που συνιστούν «επεκτάσεις» εννοιολογικών μεταφορών (οι παρομοιώσεις με τομέα-πηγή τον πολεμικό βίο, την υγεία του ανθρώπου και τη ναυτική ζωή) και σε αυτές που οφείλουν τη γένεσή τους αποκλειστικά στη δημιουργική φαντασία του συγγραφέα.

Όπως καθίσταται φανερό, όλες οι παρομοιώσεις έχουν ως πηγή προέλευσης οικείες εικόνες του καθημερινού βίου. Το γεγονός αυτό διευκολύνει τη νοητική σύλληψη των φιλοσοφικών ιδεών, καθώς επιτρέπει την αντιστοίχιση των αφηρημένων νοημάτων με εικόνες που γίνονται αντιληπτές μέσω των αισθήσεων. Έτσι, επιτυγχάνεται ο στόχος του Σενέκα να πείσει κατά της οργής και να συνεισφέρει μέσω ηθικών παραινέσεων στην ηθική βελτίωση των ανθρώπων. Μέσω των παρομοιώσεων, λοιπόν, επιβεβαιώνεται ο γνωσιακός ρόλος που απέδιδε ο Σενέκας στον μεταφορικό λόγο. Ας δούμε, όμως, αναλυτικά πώς επιτυγχάνεται ο στόχος του φιλοσόφου μέσω κάθε τομέα-πηγής των παρομοιώσεων.

Μια από τις περισσότερες αξιοποιήσιμες πηγές προέλευσης των παρομοιώσεων, χάριν της οποίας περιγράφονται όλες οι πτυχές του φαινομένου της οργής, είναι ο πολεμικός βίος. Όπως έχει ήδη αναφερθεί, ο συγκεκριμένος τομέας-πηγή αξιοποιήθηκε κατά κόρον από τον Σενέκα στην προσωποποίηση του πάθους και της λογικής, προκειμένου να ερμηνευθεί ο μηχανισμός γένεσης της οργής. Για τη διασαφήνιση και εμφατική περιγραφή της σχέσης οργής – λογικής, των χαρακτηριστικών γνωρισμάτων

του πάθους και διαφόρων μεθόδων αποφυγής του, ένας μεγάλος αριθμός των παρομοιώσεων προέρχεται από εικόνες της στρατιωτικής ζωής. Ο πλούτος των μεταφορικών εικόνων που παρείχε ο εν λόγω τομέας θα μπορούσε να αποδοθεί στο γεγονός ότι συνιστά μια από τις βασικές εννοιολογικές μεταφορές κατανόησης του συναισθήματος.³³⁵ Εκτός αυτού, οι συνθήκες και οι καταστρεπτικές συνέπειες του πολέμου αναλογούν στις επιπτώσεις του πάθους τόσο σε ηθικό όσο και κοινωνικό επίπεδο, δεδομένου του προσδιορισμού της οργής ως εκδίκησης. Ειδικότερα, η σύνδεση της οργής με τον πόλεμο στις παρομοιώσεις ανακαλεί την υπονόμευση της ασφάλειας και ειρήνης ως βασική συνέπεια της συναισθηματικής αντίδρασης και παρεπόμενης απώλειας της λογικής. Από την άλλη πλευρά, θετικές πλευρές του στρατιωτικού βίου και της πολεμικής τέχνης αξιοποιούνται για την προβολή της ανωτερότητας της λογικής έναντι της οργής, όπως για παράδειγμα η επιεικής συμπεριφορά ενός στρατηγού, η στρατιωτική ικανότητα του χειριστή μιας πολεμικής μηχανής και το ακόνισμα ενός ξίφους στη φωτιά. Η τελευταία αυτή παρομοίωση συνιστά μια από τις πιο επινοητικές παρομοιώσεις του Σενέκα: αντλημένη από την εμπειρία του καθημερινού βίου, από μια οικεία δηλαδή για τους αναγνώστες εικόνα, καθιστά σαφέστερη την ανοίκεια μορφή τιμωρίας που προτείνεται.

Ένας τομέας αντιστοίχως αξιοποιήσιμος στο έργο του Σενέκα είναι η υγεία του ανθρώπου και ιδίως η νοσηρότητα και ασθένεια. Όπως προαναφέρθηκε στη μελέτη των εννοιολογικών μεταφορών, η αντιστοίχιση της οργής με τη σωματική ασθένεια αποτελεί μέρος του αντιληπτικού συστήματος του ελληνορωμαϊκού κόσμου, ενώ αποτέλεσε γόνιμη πηγή κυρίως της στωικής φιλοσοφίας. Ο Σενέκας ακολουθώντας τη διττή αυτή παράδοση και συγχρόνως μεταπλάθοντάς τη δημιουργικά εγγράφει στο έργο του πρωτότυπες παρομοιώσεις. Για παράδειγμα, η γνωστή μεταφορά του φιλοσόφου ως ιατρού των ανθρώπινων παθών μεταλλάσσεται σε παρομοίωση του απαθούς ανθρώπου, ο οποίος επιβάλλει έλλογη τιμωρία προς σωφρονισμό των ανθρώπων, με τον ιατρό που προσβλέπει στη βελτίωση της υγείας του ασθενούς του. Εξίσου πρωτότυπη είναι η παρομοίωση της οργής με οίδημα λόγω της ψευδαίσθησης μεγαλείου που αυτή δημιουργεί, μια συνειρμική αντιστοίχιση που οφείλεται πιθανότατα στην αισθητή εξόγκωση ορισμένων σωματικών μελών των οργιζομένων.

Οι αντλημένες από τα καιρικά φαινόμενα παρομοιώσεις αποτελούν επίσης οικεία μέσα πειθούς και εμπέδωσης της θεωρίας του συναισθήματος. Η ορμητικότητα ως ίδιον χαρακτηριστικό της οργής παραβάλλεται με τη σφοδρότητα καιρικών φαινομένων, όπως η θύελλα, η βροχή και η θαλασσοταραχή, μια εικόνα που αξιοποιείται επίσης για την

³³⁵ Βλ. στην ανάλυση της εννοιολογικής μεταφοράς: Η ΟΡΓΗ ΕΙΝΑΙ ΕΧΘΡΟΣ.

καταδίκη της τιμωρίας που επιβάλλουν οι οργιζόμενοι. Χάρη στην οικειότητα των ανθρώπων με τα καιρικά φαινόμενα και την παραστατικότητα της περιγραφής τους, ενεργοποιείται το αίσθημα του κινδύνου και ανακαλούνται τα προβλήματα που αυτά τα καιρικά φαινόμενα συνεπάγονται. Με αυτόν τον τρόπο, καθίσταται συνειδητή η ανάλογη σοβαρότητα του συναισθηματικού φαινομένου της οργής και των συνεπειών της. Στον αντίποδα αυτών των παρομοιώσεων βρίσκεται η παρομοίωση της στωικής απάθειας με την ουράνια γαλήνη και την απουσία ακραίων καιρικών φαινομένων. Ο παραλληλισμός αυτός, που επανεμφανίζεται ελαφρώς παραλλαγμένος στις *Επιστολές* του Σενέκα (*Ep.* 66.46 και 68.2),³³⁶ μπορεί να αναχθεί στην εννοιολογική μεταφορά ΤΟ ΚΑΛΟ ΕΙΝΑΙ ΕΠΑΝΩ. Η μεταφορά αυτή, εδραιωμένη στο αντιληπτικό σύστημα της αρχαιότητας και της σύγχρονης εποχής απηχεί την αντίληψη των ανθρώπων πως καθετί καλό και ιδανικό βρίσκεται υψηλότερα από το γήινο επίπεδο δράσης.

Η ενεργοποίηση του αισθήματος κινδύνου και υπονόμησης της ψυχικής ηρεμίας των ανθρώπων εξαιτίας του πάθους της οργής πραγματοποιείται μέσω τριών ευρηματικών παρομοιώσεων αντλημένων από δυσχερείς καταστάσεις του ανθρώπινου βίου: το ναυάγιο, την πτώση σε γκρεμό και τη μεταφορά βαρέων φορτίων. Η εικόνα της πτώσης περιγράφει με ιδιαίτερη παραστατικότητα και αληθοφάνεια την αδυναμία του ανθρώπου να αντιμετωπίσει την ορμητική έκφραση της οργής λόγω απώλειας ελέγχου της λογικής. Την αδυναμία αυτή προβάλλει και η παρομοίωση της οργής με βαριά φορτία, μια εικόνα που επανέρχεται συχνά στα έργα του Σενέκα για τον παραλληλισμό των παθών, των κοινωνικών υποχρεώσεων και του ανθρώπινου βίου με το βάρος.³³⁷ Τέλος, η παρομοίωση του στωικού σοφού με τον κυβερνήτη ενός πλοίου, που μάχεται να το σώσει από ναυάγιο, αισθητοποιεί εναργώς την ανάγκη αποβολής της οργής και αντιμετώπισης των ανθρώπινων σφαλμάτων με επιείκεια και απάθεια. Η εικόνα του πλοίου ως μεταφοράς για τη ζωή και του ναυαγίου ως μεταφοράς για τον ανήθικο βίο απαντάται με μεγάλη συχνότητα στο σενέκειο έργο.³³⁸ Γνωρίζουμε ακόμη πως η αντιστοίχιση της οργής με τη θάλασσα ήταν παγιωμένη ως μεταφορά στην λατινική γλώσσα. Στη συγκεκριμένη, όμως, παρομοίωση ο Σενέκας απομακρύνεται από τη συνήθη μεταφορική εικόνα της οργής ως θαλασσοταραχής ή ναυαγίου επιλέγοντας να τη μεταπλάσει με τρόπο, ώστε να δοθεί έμφαση στη συμπεριφορά του στωικού σοφού.

³³⁶ Armisen-Marchetti (1989) 93.

³³⁷ Armisen-Marchetti (1989) 82-83. Η παρομοίωση των παθών με βάρος επανεμφανίζεται σε *Ep.* 28.2.

³³⁸ Βλ. Steyns (1907) 71-75· Armisen-Marchetti 1989: 140-43. Οι συχνότερες μεταφορικές εικόνες-παρομοιώσεις του Σενέκα με τομέα-πηγή τη ναυτική ζωή είναι: η ζωή σαν ναυτικό ταξίδι, η απάθεια σαν ήρεμη θάλασσα, η κυριαρχία των παθών σαν τρικυμία και η σοφία σαν απαγκκιο λιμάνι.

Η συμπεριφορά των ζώων αποτελεί πεδίο έμπνευσης για έναν ικανό αριθμό παρομοιώσεων στο *De ira*, όπως επίσης σε πολλά άλλα έργα του Σενέκα.³³⁹ Για τη θεωρία της οργής, ο εν λόγω τομέας παρέχει πολλές αναλογίες που αφορούν κυρίως στην ορμητικότητα και επιθετικότητα των ζώων και των οργιζομένων. Ειδικότερα, η αφιθυμία των ανθρώπων και η πρόκληση οργής για αμελητέους λόγους παραλληλίζεται με την υπερευαισθησία των ζώων και την αναίτια εξαγρίωση των άγριων θηρίων. Οι παρομοιώσεις αυτές παίζουν σημαντικό ρόλο στην κατανόηση της φιλοσοφικής άποψης του Σενέκα, καθώς ανασύρουν την καθιερωμένη στωική αντίληψη για την απουσία λογικής στα ζώα. Στο *De ira* (I.3.3-8) ο Σενέκας οριοθετεί τη διάκριση ζώων και ανθρώπων απορρίπτοντας την καθιερωμένη αντίληψη ότι τα ζώα οργίζονται και αποδίδοντας την απουσία του πάθους στην έλλειψη λογικής ικανότητας. Το γεγονός αυτό δικαιολογεί την επιθετική συμπεριφορά των ζώων ως τυπικό γνώρισμα της δοθείσης φύσης τους, της στερημένης ορθού λόγου.³⁴⁰ Απεναντίας, η επιθετική συμπεριφορά των ανθρώπων ως έκφραση της οργής και άρα η απώλεια της λογικής δε δύναται να δικαιολογηθεί ηθικά, διότι η λογική συνιστά εγγενές γνώρισμα της ανθρώπινης ύπαρξης. Κατά συνέπεια, χάρη στις παρομοιώσεις των οργισμένων με τα ζώα εμφανίζεται η έλλειψη ορθού λόγου κατά την εμφάνιση της οργής και υπονοείται η εξομοίωση του ανθρώπου με τα ζώα λόγω αυτής.³⁴¹

4.3.2.4. Οι παρομοιώσεις στο *Περὶ ἀοργησίας*

Στο έργο του Πλουτάρχου οι παρομοιώσεις (είκοσι πέντε περίπου συνολικά) κατέχουν αναπόσπαστο ρόλο, διότι η χρήση τους δεν περιορίζεται μόνον στη διασαφήνιση και επανάληψη των φιλοσοφικών ιδεών. Ενίοτε οι παρομοιώσεις αξιοποιούνται ως μοναδικό μέσο παρουσίασης μιας φιλοσοφικής άποψης. Η μέθοδος αυτή διαφοροποιεί τον Πλούταρχο από τον Σενέκα και αποδίδεται στο γεγονός ότι οι φιλοσοφικές θέσεις δεν προβάλλονται από τον ίδιο τον φιλόσοφο, αλλά διαμεσολαβούνται από τη φωνή του Φουνδάνου. Στην ανάλυση που έπεται, οι παρομοιώσεις θα μελετηθούν ως προς τους τομείς-στόχους και τους τομείς-πηγές.

Τομείς-Στόχοι των παρομοιώσεων

α) Σχέση της οργής με τη λογική

³³⁹ Armisen-Marchetti (1989) 73-74.

³⁴⁰ Όπως ανέφερε ο Σενέκας στην αρχή του έργου του (I.3.3-8), τα ζώα έχουν παρορμήσεις αλλά όχι συναισθήματα, καθώς δεν διαθέτουν λογική. Κατά συνέπεια, η αγριότητα και κάθε άλλη συμπεριφορά τους δεν μπορεί να ελεγχθεί, όπως συμβαίνει στην περίπτωση του ανθρώπου.

³⁴¹ Για την ανάλυση του μεταφορικού λόγου σχετικού με τα ζώα βλ. Riggsby (2016) 124-26.

Οι πλατωνικές και αριστοτελικές απόψεις του Πλουτάρχου για τη σχέση της οργής με τη λογική εκφράζονται μόνο μέσω της χρήσης μεταφορικού λόγου. Όπως προαναφέρθηκε στην ανάλυση της φιλοσοφικής θεωρίας του, η γένεση της οργής από το θυμοειδές τμήμα της ψυχής με την παράλληλη αδυναμία ελέγχου της ορμής από το λογικό τμήμα υπονοείται σε διάφορα σημεία του έργου. Σε αυτά αξιοποιείται το εκφραστικό μέσο της προσωποποίησης, με το οποίο τόσο το συναίσθημα όσο και η λογική απεικονίζονται παραστατικά ως πρόσωπα, που διακρίνονται για τις ανταγωνιστικές σχέσεις μεταξύ τους. Η εναργέστερη απεικόνιση της φιλοσοφικής αυτής άποψης, καθώς επίσης η περαιτέρω ανάπτυξή της, πραγματοποιείται με τη χρήση επτά παρομοιώσεων δοσμένων πριν και μετά την προσωποποίηση.

Με τις παρομοιώσεις αυτές απεικονίζεται παραστατικά όχι μόνον η αδυναμία επικράτησης της λογικής έναντι του πάθους, αλλά και η συνεπαγόμενη αδυναμία λογικής επεξεργασίας των συμβουλών που δίδονται από τους άλλους προς κατασίγαση της οργής. Η απόρριψη των παραινήσεων ως μεθόδου αντιμετώπισης της οργής δίδεται μέσω του παραλληλισμού τους με αρώματα που προσφέρονται στον επιληπτικό προς ανάκαμψή του, χωρίς όμως να τον απαλλάσσουν από την ασθένειά του (453E: *οὐδενὶ δὲ τῶν ὀσφραντῶν διαφέρουσι...*). Στη θέση των παραινήσεων προτάσσεται η καλλιεργημένη λογική, χάρη στην οποία μπορεί να επιτευχθεί η διαχείριση της οργής. Αυτή η ιδιότητα της λογικής παρομοιάζεται με την ικανότητα της υγιεινής διατροφής να συμβάλλει καθ' ἑξιν στην άριστη υγεία του ανθρώπου (453E: *φαρμάκοις γὰρ οὐκ ἔοικεν ἀλλὰ σιτίοις ὑγιεινοῖς ἢ δύναμις αὐτοῦ, μετ' εὐτονίας ἔξιν ἐμποιοῦσα*).

Προκειμένου να επισημάνει τη σημασία της καλλιέργειας του ορθού λόγου ως αντίβαρου στην οργή ο Πλούταρχος δημιουργεί ακόμη τρεις παρομοιώσεις, προερχόμενες από τρεις κρίσιμες καταστάσεις του καθημερινού βίου (ναυάγιο, πολιορκία, πυρκαγιά). Ως ρεαλιστικές εικόνες, αυτές ο παρομοιώσεις λειτουργούν επεξηγηματικά της προαναφερθείσας μεταφορικής εικόνας, όπου η προσωποποιημένη οργή εκδιώκει τη λογική από τον οίκο της (453F). Με την πρώτη παρομοίωση εξ αυτών (453F) ο αποκλεισμός της λογικής από την οργή παρομοιάζεται με ανθρώπους που βάζουν φωτιά στα σπίτια τους και καίγονται μαζί τους. Ο καπνός και η φασαρία παρομοιάζονται με τον ψυχισμό των οργισμένων, οι οποίοι αρνούνται να δεχθούν τις παραινήσεις των άλλων. Η αναποτελεσματικότητα των εξωτερικών συμβουλών αισθητοποιείται, επιπλέον, με μια αναλογία καθ' υπερβολή. Όπως χαρακτηριστικά επισημαίνεται είναι πιθανότερο ένα εγκαταλελειμμένο μεσοπέλαγα πλοίο να βρει κυβερνήτη από τη στεριά απ' ό, τι να επεξεργαστεί ο οργισμένος λογικά τις παραινήσεις κάποιου άλλου. Σε αυτήν την εικόνα ο οργισμένος παρομοιάζεται με ένα

εγκαταλελειμμένο στη θάλασσα πλοίο και ο απών κυβερνήτης του με την ανθρώπινη λογική (454A).

Στην ίδια συζήτηση εντάσσεται μια τρίτη κατά σειράν παρομοίωση, εκτενέστερη από τις προηγούμενες. Σε αυτήν η οργή παρομοιάζεται με την κατάσταση πολιορκίας, ενώ η καλλιεργημένη δια της φιλοσοφίας λογική με τα απαραίτητα εφόδια που πρέπει να έχουν συγκεντρωθεί για την επικείμενη πολιορκία. (454A: *ἀλλ' ὥσπερ οἱ πολιορκίαν προσδεχόμενοι συνάγονται καὶ παρατίθενται τὰ χρήσιμα τὰς ἔξωθεν ἐλπίδας ἀπεγνωκότες, οὕτω μάλιστα δεῖ τὰ πρὸς τὸν θυμὸν βοηθήματα πόρρωθεν λαμβάνοντας ἐκ φιλοσοφίας κατακομίζειν εἰς τὴν ψυχὴν*). Η καλλιέργεια του ορθού λόγου παρομοιάζεται ακόμη με τον κελουστή, δηλαδή τον σηματορρό των κωπηλατών που ἔδινε το παράγγελμα της κωπηλασίας (454B). Ως *tertius comparationis* υπονοείται η υπακοή των κωπηλατών και της ψυχῆς στο παράγγελμα του κελουστή και του λόγου αντιστοίχως, ακόμη και σε συνθήκες θορύβου – οργῆς. Τέλος, η οργή παραβάλλεται με ισχυρό τυραννικό καθεστώς, το οποίο μπορεί να καταλυθεί μόνο από κάποιον που ἔχει ανατραφεί στους κόλπους του και γνωρίζει τον χαρακτήρα του (454B: *ὥσπερ ὄχρῶν τυραννὶς ἐξ ἑαυτῆς ἔχειν ὀφείλει σύνοικον καὶ συγγενὲς τὸ καταλῶν*). Τον ρόλο αυτόν στην περίπτωση της οργῆς αναλαμβάνει η εξασκημένη λογική, της οποίας η σπουδαιότητα προβάλλεται για ακόμη μια φορά.

β) Ηθικές προεκτάσεις της οργῆς

Σύμφωνα με την θεωρία της οργῆς του Πλουτάρχου, το συναίσθημα ἔχει ως αἰτία γένεσης ἄλλοτε μια πραγματική αδικία κι ἄλλοτε αμελητέους λόγους. Και για τις δύο περιπτώσεις ο φιλόσοφος διακρίνει ως βαθύτερη αἰτία συναισθηματικῆς ἀντίδρασης την ηθική αδυναμία του ἀνθρώπου, γεγονός που τονίζεται σε διάφορα σημεία του ἔργου μέσω πολλῶν παρομοιώσεων. Χαρακτηριστικά, η αδυναμία των ἀνθρώπων να ἀγνοήσουν την αδικία που υπέστησαν παρομοιάζεται με την ἐκχυση δηλητηρίου στην οποία καταφεύγουν τα ἑρπετά λόγω κάποιου πόνου, ἀλλὰ και με την υπερευαίσθησία του σώματος σε κάθε χτύπημα, ὥστε να οἰδηματοποιεῖται (457A). Αναφορικά με την οργή για ἀσήμαντους λόγους, ἀυτὴ παρομοιάζεται με ἀδύναμο και λεπτό σίδηρο που χαράζεται πολύ εύκολα (454C: *ὁ θυμὸς γένηται καὶ φιλαίτιος ὑπὸ τῶν τυχόντων ὡς σίδηρος ἀσθενὴς καὶ λεπτὸς ἀναχαρασσόμενος*). Η τάση του ἀνθρώπου να οργίζεται με ἀσήμαντες αἰτίες και να ἐπιδιώκει την πρόκληση βλάβης στους ἄλλους περιγράφεται ἐπίσης με τις μεταφορικές φράσεις «τὸ δ' ἐμφῶναι καὶ δακεῖν μυρμηκῶδες καὶ μυῶδες» (458C). Σε αυτές υπονοείται η ἀναλογία της συμπεριφοράς του οργιζομένου με την τάση των μυρμηγκιῶν και ποντικιῶν να κολλάνε πάνω σε πληγές και να τσιμπάνε, μια

παρομοίωση που αποδίδεται στον Σενέκα (Π.34.1). Η ίδια κατάσταση παραλληλίζεται με την ομίχλη, οπότε οι μορφές των ανθρώπων φαίνονται μεγαλύτερες απ' ό, τι είναι (460A: *ὥς γὰρ δι' ομίχλης τὰ σώματα, καὶ δι' ὀργῆς τὰ πράγματα μείζονα φαίνεται*). Η ευθυξία των ανθρώπων παραβάλλεται, τέλος, με την κούραση που προκαλεί στα μάτια η ανάγνωση μικρών γραμμάτων (464B: *ὥς γὰρ τὰ λεπτὰ γράμματα τὴν ὄψιν, οὕτω τὰ μικρὰ πράγματα μᾶλλον ἐντείνοντα νύττει καὶ ταραττει τὴν ὀργὴν*).

γ) Ο τρόπος εκδήλωσης της οργής

Με βραχείας έκτασης παρομοιώσεις, ο Πλούταρχος περιγράφει παραστατικά τον τρόπο με τον οποίο εκδηλώνεται το συναίσθημα της οργής. Το στοιχείο της σφοδρότητας και ορμητικότητας οδηγεί στον παραλληλισμό του πάθους με άγρια θηρία (462F: *τὸν θυμὸν ὥσπερ θηρίον ἐφίεμεν*), ενώ η συχνότητα εμφάνισης του συναισθήματος ανακαλεί την εικόνα ενός σμήνους μελισσών ή σφηκών (461A: *οἷον σμήνος ἢ σφηκιάν*), μιας ανοιχτής πληγής ή ακόμη ενός χρόνιου βήχα (461C: *καθάπερ ὑπὸ βηχὸς ἐνδελεχοῦς [ἢ] προσκρουμάτων πολλῶν ἔλαθε ἐλκώδη καὶ καταρροϊκὴν διάθεσιν*). Οι σωματικές μεταβολές που συνοδεύουν το πάθος της οργής οδηγούν στην παρομοίωση των οργιζομένων με παιδιά που τρέχουν και χάνοντας τον έλεγχο των κινήσεών τους πέφτουν στο έδαφος. Ως *tertius comparationis* αυτής της παρομοίωσης ορίζεται η γελοιότητα των συγκρινόμενων καταστάσεων (458D).³⁴² Τέλος, η εικόνα της πτώσης στο έδαφος αποτελεί πηγή έμπνευσης για την απεικόνιση των σφαλμάτων που διαπράττουν οι άνθρωποι υπό το κράτος της οργής (459C: *ὥσπερ ἐν ὀλισθηρῷ χωρίῳ μηδενὸς ἐνισταμένου μηδὲ κωλύοντος ὑποφέρουσαι*).

δ) Αντιμετώπιση της οργής

Η συζήτηση περί αντιμετώπισης του συναισθήματος αφορά όχι μόνον στη διαχείριση της περιστασιακής οργής, αλλά και στην αποβολή του ηθικού ελαττώματος της οργιλότητας. Ο Πλούταρχος αξιοποιεί και πάλι το εκφραστικό μέσο της παρομοίωσης για να παραστήσει με μεγαλύτερη σαφήνεια τη σπουδαιότητα αντιμετώπισης του συναισθήματος και της έξις σε αυτό. Ειδικότερα, η ανθρώπινη ψυχή που έχει απαλλαγεί από το πάθος της οργιλότητας παρομοιάζεται με την κατεργασμένη γη, το χώμα της οποίας έχει λειότητα και βάθος (453B: *ὥσπερ ἡ κατεργασμένη γῆ λειότητα καὶ βάθος ἐνεργὸν ἐπὶ τὰς πράξεις ἔσχηκεν*). Για την αντιμετώπιση της περιστασιακής οργής ο Πλούταρχος χειρίζεται μια παρομοίωση, παρμένη από τον χώρο εξουσίας. Στο πρότυπο της παρομοίωσης της οργής με τύραννο και της λογικής με καταλύτη της τυραννίας,

³⁴² Πρβλ. Πλουτ. *Περὶ τῆς ἠθικῆς ἀρετῆς* 447a.

παρομοιάζει την αντιμετώπιση της οργής με την κατάλυση της τυραννίας (455B: *καθάπερ τυράννου κατάλυσιν τοῦ θυμοῦ*).

Στη συζήτηση για τη διαχείριση της οργής εντάσσεται το θέμα της επιβολής ή μη τιμωρίας του αδικήσαντα. Όπως προαναφέρθηκε, ο Πλούταρχος καταδικάζει οποιαδήποτε τιμωρία εφαρμόζεται εν οργή και προτείνει μετάθεση της τιμωρίας, αφότου έχει καταπαύσει το πάθος. Την άποψη αυτή αποδίδει παραστατικά μέσω μιας παρομοίωσης παρμένης από την καθημερινή ζωή: ο θυμός δε θα πρέπει να λειτουργεί σαν ορεκτικό (*ὥσπερ ὄψου*) στην επιβολή κάποιας τιμωρίας. Αντιθέτως, οφείλουμε να επιβάλουμε την τιμωρία χωρίς πείνα ή δίψα (460B). Η έλλογη αυτή συνιστώμενη τιμωρία παρομοιάζεται επίσης με τη βοήθεια που παρέχει ένας πατέρας στον γιο του κατά τον τεμαχισμό ενός πράγματος με μαχαίρι. Όπως ο πατέρας επεμβαίνει για την προστασία του γιου του, έτσι και ο άνθρωπος που προτάσσει τη λογική τιμωρεί με ασφάλεια και χωρίς να βλάψει εκείνον που άξιζε να τιμωρηθεί (459A). Τέλος, ο θετικός χαρακτήρας της έλλογης τιμωρίας προβάλλεται από τον Πλούταρχο σε τέτοιο βαθμό, ώστε η παράλειψή της να θεωρείται αξιόμεμπτη. Η περίπτωση αυτή παραβάλλεται με τους οκνηρούς κωπηλάτες, οι οποίοι αδιαφορούν να πλεύσουν όταν η θάλασσα είναι γαλήνια και αναγκάζονται να πλεύσουν με άνεμο, διακινδυνεύοντας ακόμη και την ασφάλειά τους (460B).

Τομείς-Πηγές των παρομοιώσεων

Οι παρομοιώσεις του Πλουτάρχου διακρίνονται σε όσες αποτελούν «επεκτάσεις» των εννοιολογικών μεταφορών και σε όσες οφείλουν τη δημιουργία τους αποκλειστικά στον συγγραφέα. Στην πρώτη κατηγορία ανήκουν παρομοιώσεις, που έχουν ως τομέα-πηγή την ασθένεια, τη φωτιά, τον πολεμικό βίο και τις σχέσεις εξουσίας. Στη δεύτερη κατηγορία συμπεριλαμβάνονται πρωτότυπες παρομοιώσεις, αντλημένες από μια μεγαλύτερη θεματική ποικιλία από αυτήν που χρησιμοποιεί ο Σενέκας, όπως από τη ναυτική ζωή, τα ζώα, τη γη, την υγιεινή διατροφή, την τροφή, τον οικογενειακό βίο, την πτώση, την αλφάβητο.

Όπως γίνεται φανερό ο Πλούταρχος μετέρχεται εικόνες από καθημερινές δραστηριότητες, τη φύση και επικίνδυνες καταστάσεις, έτσι ώστε να προσδώσει αληθοφάνεια και αξιοπιστία στη θεωρία του. Εκτός από την λειτουργία της σαφήνειας και ερμηνείας των φιλοσοφικών απόψεων, θα μπορούσε να αποδοθεί στις παρομοιώσεις αυτές ο ρόλος της παθητικότητας, της πρόκλησης δηλαδή συναισθημάτων. Οι καταστάσεις που περιγράφουν φέρουν στο προσκήνιο τον κίνδυνο που ενέχει η

παρουσία της οργής και η απουσία του λόγου, με αποτέλεσμα να πείθουν τόσο λογικά όσο και συναισθηματικά για την αναγκαιότητα καλλιέργειας της λογικής.

Από τις παρομοιώσεις που αποτελούν «επεκτάσεις» εννοιολογικών μεταφορών δε θα μπορούσαν να λείπουν από το έργο του Πλουτάρχου εκείνες που παρομοιάζουν την οργή με ασθένεια.³⁴³ Όπως ο Σενέκας, έτσι και εκείνος εμπνέεται από την εννοιολογική μεταφορά παρομοιάζοντας την οργή με συγκεκριμένα είδη ασθένειας, όπως την επιληψία, τη φλεγμονή, τον βήχα και μια ανοιχτή πληγή. Σημαντική θέση έχει στο *Περὶ ἀοργησίας* και ο τομέας-πηγή φωτιά, τον οποίο ο φιλόσοφος επικαλείται μόνον για την περιγραφή της σφοδρότητας της οργής. Με αυτόν τον τρόπο διαφοροποιείται από τη συνηθισμένη χρήση της μεταφοράς για την περιγραφή της θερμότητας και σταδιακής αύξησης της έντασης του πάθους, εμπνεόμενος μάλλον από τις καταστρεπτικές συνέπειες της φωτιάς.

Η εδραιωμένη μεταφορά της οργής ως κυριάρχου, που δεν μπορεί να δαμαστεί κυριεύοντας τη ζωή των ανθρώπων, αξιοποιείται από τον Πλούταρχο στην παρομοίωση της οργής με τυραννική εξουσία και την αντιμετώπισή της με την κατάλυση αυτής.³⁴⁴ Η αξιολόγηση της οργής ως ενός αρνητικού συναισθήματος προβάλλεται ακόμη μέσω του παραλληλισμού της με τον εχθρό ενός έθνους που πολιορκεί και της λογικής με τα απαραίτητα πολεμοφόδια για την αντιμετώπιση του εχθρού. Στην παρομοίωση αυτή είχε καταφύγει και ο Σενέκας με παραπλήσιο τρόπο, παρομοιάζοντας την οργή με εχθρό και τη λογική με ικανές στρατιωτικές δυνάμεις. Ο τομέας του πολεμικού βίου, όμως, δεν αντιπροσωπεύει τη σύγχρονη κοινωνία του Πλουτάρχου, καθώς στην εποχή του επικρατούσε ειρήνη. Εντούτοις, όπως επισημαίνει ο Fuhrmann, ο πολεμικός βίος αποτελεί ένα από τα γονιμότερα πεδία προέλευσης των λογοτεχνικών σχημάτων του συγγραφέα, γεγονός που μαρτυρά την προσκόλλησή του στη λογοτεχνική παράδοση.³⁴⁵

Ένα μεγάλο μέρος των πρωτότυπων παρομοιώσεων του φιλοσόφου αρύονται από το φυσικό περιβάλλον και συγκεκριμένα από τη γη, τα ζώα, τη θάλασσα και τα καιρικά φαινόμενα. Ο τομέας-πηγή γη αξιοποιείται συχνά στα έργα του Πλουτάρχου, ο οποίος δείχνει μεγάλη ευαισθησία στο θέμα της αναγκαιότητας για καλλιέργεια της γης, αλλά και της ψυχής.³⁴⁶ Έτσι, στο *Περὶ ἀοργησίας* η καλλιέργεια του ορθού λόγου με την κατάκτηση της πραότητας παρομοιάζεται με την κατεργασμένη γη. Μια από τις συνηθέστερες πηγές των παρομοιώσεων του Πλουτάρχου είναι επίσης ο κόσμος των

³⁴³ Η αξιοποίηση αυτού του τομέα δεν παρατηρείται μόνον στο *Περὶ ἀοργησίας*, αλλά στο σύνολο του πλουτάρχειου έργου. Βλ. Hirsch-Luipold (2002) 228-34.

³⁴⁴ Για την αξιοποίηση από τον Πλούταρχο του τομέα «σχέσεις εξουσίας» στις παρομοιώσεις του βλ. Fuhrmann (1964) 52, 159.

³⁴⁵ Fuhrmann (1964) 53.

³⁴⁶ Fuhrmann (1964) 51.

ζώων.³⁴⁷ Ο κόσμος αυτός αξιοποιείται από τον φιλόσοφο για την περιγραφή των αιτιών της οργής και των χαρακτηριστικών της. Η αντιστοίχιση μάλιστα των οργιζομένων με ερπετά, μέλισσες και άγρια θηρία είναι ένας έμμεσος τρόπος κατάδειξης ότι το συναίσθημα είναι απορριπτέο.

Οι παρομοιώσεις από τη ναυτική ζωή ανήκουν στις πιο δημιουργικές παρομοιώσεις του Πλουτάρχου. Άλλωστε η θάλασσα αποτελούσε αναπόσπαστο τμήμα του βίου των αρχαίων Ελλήνων και κατείχε δεσπόζουσα θέση στη λογοτεχνία.³⁴⁸ Όσον αφορά στην αξιοποίηση του τομέα αυτού για το συναίσθημα της οργής, η επιλογή ενισχύεται από την εννοιολογική μεταφορά Η ΟΡΓΗ ΕΙΝΑΙ ΘΑΛΑΣΣΑ. Ο Πλούταρχος, λοιπόν, παρομοιάζει την οργή με ναυάγιο και σφοδρή θύελλα, ενώ τη λογική με τη δραστηριότητα των κωπηλατών, σύμβολο πειθαρχίας και αρμονίας.

Χαρακτηριστικές είναι, τέλος, οι παρομοιώσεις από απλές εικόνες της οικογενειακής ζωής, η εμπειρική βάση των οποίων συμβάλλει στην κατανόηση των φιλοσοφικών ιδεών. Σε αυτήν την κατηγορία ανήκει η παρομοίωση της οργής με την υγιεινή διατροφή, καθώς επίσης ο παραλληλισμός της τιμωρίας άνευ οργής με ένα δείπνο χωρίς ορεκτικό και με τη βοήθεια που παρέχει ο πατέρας στο γιο του κατά τη χρήση ενός μαχαιριού. Από τον οικογενειακό βίο αντλείται, τέλος, η εικόνα των παιδιών που τρέχουν και πέφτουν, με την οποία προβάλλεται η αδεξιότητα των παιδιών. Αυτή η ιδιότητα συσχετίζεται με τις ανεξέλεγκτες σωματικές μεταβολές που υφίστανται οι οργιζόμενοι, οι οποίες τους γελοιοποιούν. Η εικόνα της πτώσης αξιοποιείται και για την επισήμανση των σφαλμάτων στα οποία περιπίπτουν οι οργισμένοι, καθιστώντας σαφή τη σύγχυσή τους και προειδοποιώντας για τις συνέπειες αυτής.

4.4 Συγκριτική Αποτίμηση – Συμπεράσματα

Όπως προκύπτει από την ανωτέρω μελέτη των μεταφορών και των παρομοιώσεων στα δυο έργα, η παρουσία του μεταφορικού λόγου -είτε ως τρόπου σκέψης είτε ως γλωσσικού μηχανισμού- είναι μεγάλη. Η αφθονία των εκφραστικών αυτών μέσων δε θα μπορούσε σε καμιά περίπτωση να δικαιολογηθεί ως απλή ρητορική-ποιητική τεχνική ωραιοποίησης του λόγου. Αντιθέτως, η λειτουργία του μεταφορικού λόγου κρίνεται ζωτικής σημασίας για την εμπέδωση των φιλοσοφικών νοημάτων.

Προτού παρουσιασθούν συνοπτικά οι λειτουργίες των μεταφορών που περιγράφηκαν, κρίνεται σκόπιμη η συγκριτική αποτίμηση της τεχνικής των δυο έργων. Αρχικά παρατηρείται πως για την εννοιολογική του συναισθήματος της οργής όμοιες

³⁴⁷ Ο Fuhrmann (1964) 58 επισημαίνει πως στο έργο του Πλουτάρχου εντοπίζονται 190 αναφορές-εικόνες από τον κόσμο των ζώων.

³⁴⁸ Fuhrmann (1964) 49-50.

εννοιολογικές μεταφορές είναι εγγεγραμμένες στην ελληνική και λατινική γλώσσα. Σε αυτήν την ομοιότητα θα μπορούσαν να αποδοθούν κάποιοι κοινοί τομείς-πηγές των προσωποποιήσεων και παρομοιώσεων του Σενέκα και του Πλουτάρχου. Για παράδειγμα και από τους δυο συγγραφείς αξιοποιούνται οι τομείς της ιατρικής, της φωτιάς και του πολέμου, αν και αναπτύσσονται με εντελώς διαφορετικό και πρωτότυπο τρόπο. Επιπλέον, οι περισσότεροι τομείς-πηγές του Πλουτάρχου, που δε βασίζονται σε εννοιολογικές μεταφορές, ταυτίζονται με αυτούς του Σενέκα (π.χ. ζώα, καιρικά φαινόμενα, μεταλλοτεχνία, πτώση). Ενδεχομένως, η ταύτιση αυτή να οφείλεται σε επίδραση του σενέκειου έργου στον Πλούταρχο. Και στους δυο, όμως, συγγραφείς βρίσκουμε κάποιους εντελώς διαφορετικούς τομείς-πηγές, όπως το βάρος στον Σενέκα και τον οικογενειακό βίο στον Πλούταρχο.

Αναφορικά προς τους τομείς-στόχους των μεταφορών, οι μεταφορικές εικόνες του Σενέκα αναφέρονται στις αιτίες της οργής, τις ιδιότητες της οργής (σφοδρότητα), τη σχέση οργής-λογικής, την οικουμενικότητα οργής, τη συνήθη τιμωρία, την προτεινόμενη τιμωρία, την πλήρη αποφυγή της οργής-απάθεια. Στο πλουτάρχειο έργο ο μεταφορικός λόγος χρησιμοποιείται επίσης για την περιγραφή των αιτιών της οργής, των ιδιοτήτων της, της οργιλότητας, της σχέσης οργής-λογικής, των σωματικών μεταβολών, της συνήθους τιμωρίας, της προτεινόμενης τιμωρίας, της πλήρους αποφυγής-πραότητας. Και οι δυο συγγραφείς εξετάζουν, λοιπόν, κατά το μάλλον ή ήττον τις ίδιες παραμέτρους του συναισθήματος.

Είναι αξιοπρόσεκτο ακόμη ότι και οι δυο συγγραφείς αξιοποιούν τον μεταφορικό λόγο κυρίως για την περιγραφή της σχέσης οργής-λογικής, των αιτιών της οργής και της προτεινόμενης αντιμετώπισης. Δίδοντας έμφαση σε αυτούς τους τρεις τομείς, εστιάζουν στην πρόταξη της λογικής ως βασικής προϋπόθεσης για την αντιμετώπιση του πάθους. Παρόλα αυτά, οι τομείς-πηγές που χρησιμοποιούνται για κάθε κοινό τομέα-στόχο είναι διαφορετικοί. Επί παραδείγματι η σχέση της οργής με τη λογική περιγράφεται στον Σενέκα με εικόνες του πολεμικού βίου, αλλά και της πτώσης του ανθρώπου. Αντιθέτως, ο Πλούταρχος αξιοποιεί εικόνες από τον ναυτικό βίο, τον πολεμικό βίο, την τυραννία και τέλος την πυρκαγιά. Οι αιτίες της οργής παραλληλίζονται στον Σενέκα με ζώα (Π.34.1, ΙΙΙ. 9.5., ΙΙΙ.30.1), βάρος (ΙΙΙ.6.6) και καιρικά φαινόμενα (ΙΙΙ.12), ενώ στον Πλούταρχο με ζώα (457A, 458C), με μέταλλο (454C), με καιρικά φαινόμενα (460A), με τα γράμματα της αλφαβήτου (464B) και την πτώση (459C). Η προτεινόμενη αντιμετώπιση παρουσιάζεται στο *De Ira* με ιατρικές παρομοιώσεις (Ι.16.4, ΙΙ.10.7, ΙΙ.18.1) και άλλες παρμένες από τη μεταλλοτεχνία (Ι.6.1), τη στρατιωτική ζωή (ΙΙ.104)

και το ναυάγιο (Π.10.8). Ο Πλούταρχος αξιοποιεί για τον σκοπό αυτό εικόνες από τον οικογενειακό βίο (459A) και την υγιεινή διατροφή (453E).

Τέλος, είναι χαρακτηριστική η τεχνική της συσσώρευσης μεταφορικών εικόνων και από τους δυο φιλοσόφους. Ειδικότερα, ο Σενέκας και ο Πλούταρχος περιγράφουν κάποιες πτυχές της φιλοσοφικής θεωρίας τους μέσω διαδοχικών εικόνων, που προέρχονται από διαφορετικό τομέα-πηγή. Για παράδειγμα, στο έργο του Σενέκα η επιεικής στάση απέναντι στις αδικίες και τα ελαττώματα των ανθρώπων παρομοιάζεται με την αντιμετώπιση του ασθενούς από τον ιατρό, αλλά και την προσπάθεια του κυβερνήτη ενός πλοίου να επιδιορθώσει τις ρωγμές του (Π. 10.8).³⁴⁹ Στο *Περὶ ἀοργησίας*, η αδυναμία του οργιζομένου να επιβληθεί στο πάθος του με τον έλεγχο της λογικής περιγράφεται με την προσωποποίηση λογικής και οργής, καθώς επίσης τις διαδοχικές παρομοιώσεις από τους τομείς-πηγές της πυρκαγιάς, της θαλασσοταραχής, της πολιορκίας, του κελευστή και της τυραννίας (453F-454B).³⁵⁰

Εν κατακλείδι, ο μεταφορικός λόγος των δυο συγγραφέων δε συνιστά ένα αποκλειστικά ποιητικό τέχνασμα, που αναδεικνύει τη δημιουργικότητά τους. Ο ρόλος του είναι ουσιαστικότερος, καθώς συμβάλλει στην οργάνωση, ερμηνεία και εμπέδωση των φιλοσοφικών ιδεών τους. Προκειμένου να επιτευχθούν οι λειτουργίες αυτές, οι μεταφορές και οι παρομοιώσεις αντλούνται από την φιλοσοφική παράδοση και τον καθημερινό βίο, ενώ συχνά αποτελούν προέκταση ενός καθολικού ή πολιτισμικά καθοριζόμενου μεταφορικού τρόπου σκέψης.

³⁴⁹ Άλλα παραδείγματα διαδοχικών μεταφορικών εικόνων στο *De Ira*: I.7.4, I.17.6, III.10.

³⁵⁰ Άλλα παραδείγματα διαδοχικών μεταφορικών εικόνων στο έργο του Πλουτάρχου: 453E, 454C, 457A, 458D, 460B.

ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Στην παρούσα διπλωματική εργασία συνεξετάσαμε τα συναφή θεματικά έργα *De ira* του Σενέκα και *Περὶ ὀργῆς* του Πλουτάρχου, τα οποία κατέχουν σημαντική θέση στη φιλοσοφική παράδοση περί συναισθημάτων. Η συγκριτολογική προσέγγισή τους έγινε ως προς τις φιλοσοφικές θεωρίες τους για το συναίσθημα της οργής και για τη διαχείρισή της, καθώς επίσης ως προς τα κοινά γλωσσικά μέσα που αξιοποιούν προς επεξήγηση, επιβεβαίωση και πληρέστερη κατανόηση αυτών των φιλοσοφικών ιδεών τους. Η θεωρία που πρεσβεύουν οι δύο φιλόσοφοι για το κοινό αυτό συναίσθημα παρουσιάζει σαφείς διαφοροποιήσεις, οι οποίες αισθητοποιούνται με τον επίσης διαφοροποιημένο και ιδιότυπο χειρισμό των κοινών γλωσσικών μέσων.

Ειδικότερα, στο πρώτο κεφάλαιο εξετάσαμε τη φιλοσοφική θεωρία περί οργής εκάστου φιλοσόφου ως προς ορισμένες κοινές παραμέτρους: τον ορισμό του συναισθήματος, τον μηχανισμό γένεσης αυτού, τις ηθικές προεκτάσεις της θεωρίας, τον τρόπο και τις κατάλληλες μεθόδους αντιμετώπισης της οργής. Η παράλληλη αυτή ανάγνωση ανέδειξε ομοιότητες και διαφορές, που οφείλονται στην προσκόλληση των δυο συγγραφέων σε διαφορετικά φιλοσοφικά συστήματα, του Σενέκα στη στωική φιλοσοφία και του Πλουτάρχου στην πλατωνική και αριστοτελική θεωρία. Βάσει αυτών των φιλοσοφικών συστημάτων ερμηνεύεται, λοιπόν, η κύρια ιδεολογική απόκλιση του Πλουτάρχου από τον Σενέκα, η υποστήριξη του μετριασμού της οργής (πραότητα) έναντι της πλήρους εξάλειψής της (απάθεια). Παρά τις διαφορές μεταξύ των δυο φιλοσόφων, όμως, οι θεωρίες τους συγκλίνουν στην αναγκαιότητα πρόταξης της λογικής έναντι της οργής και στην εφαρμογή παρόμοιων μεθόδων για την αντιμετώπιση του εν λόγω πάθους.

Στο δεύτερο κεφάλαιο κατέστη φανερό ότι και οι δύο συγγραφείς ενισχύουν την επιχειρηματολογία τους για την οργή με τη χρήση ηθικολογικών παραδειγμάτων, τα οποία επιβεβαιώνουν τις απόψεις των φιλοσόφων και λειτουργούν ως πρότυπα προς μίμηση ή αποφυγή. Στο έργο του Πλουτάρχου βέβαια ένα μέρος των παραδειγμάτων χρησιμοποιείται επιπλέον προς διασαφήνιση ή ωραιοποίηση του λόγου, η οποία επιτυγχάνεται και με την παράθεση ποιητικών στίχων κατά την αφήγηση μιας παραδειγματικής ιστορίας. Η συγκριτική προσέγγιση των δυο έργων ανέδειξε, ακόμη, την επιλογή και από τους δυο συγγραφείς ιστορικών παραδειγμάτων και πιο συγκεκριμένα φιλοσόφων και προσώπων με ηγετικές θέσεις, δυο διακριτές ομάδες που ανταποκρίνονταν στο αναγνωστικό κοινό αμφοτέρων (μορφωμένοι αξιωματούχοι). Εν αντιθέσει προς τον Σενέκα ο Πλούταρχος ενσωματώνει στο έργο του και μυθολογικά παραδείγματα, υιοθετώντας την τακτική του Φιλοδήμου και του Κικέρωνα. Τέλος,

παρατηρήσαμε ότι οι δύο φιλόσοφοι αναφέρονται σε ορισμένα πρόσωπα από κοινού, γεγονός που οφείλεται μάλλον στην επικράτησή τους ως κλασικών παραδειγμάτων περί οργής παρά σε επίδραση του Σενέκα στον Πλούταρχο.

Στο τρίτο κεφάλαιο μελετήσαμε τη ρητορική τεχνική του εικονισμού (*descriptio*), μέσω της οποίας οι δύο φιλόσοφοι περιγράφουν εναργώς την εξωτερική εμφάνιση των οργιζομένων αποκαλύπτοντας την αλληλεπίδραση ψυχής και σώματος και επιδιώκοντας να πείσουν κατά της οργής. Όπως είδαμε η τεχνική αυτή συνυφαίνεται με αντιλήψεις της φυσιογνωμικής επιστήμης και από τους δύο συγγραφείς, οι οποίοι ακολουθούν ως πρότυπο τον Φιλόδημο. Με τη συνεξέταση του μοτίβου κατέστη φανερό, επίσης, ότι ο Σενέκας αξιοποιεί σε μεγαλύτερο βαθμό τη μέθοδο αυτή εμπλουτίζοντας τις περιγραφές του και με ποιητικά στοιχεία. Εκτός αυτού η μετάπλαση του μοτίβου από τους δύο φιλοσόφους ανέδειξε τους διαφορετικούς στόχους τους: ενώ ο Σενέκας προσέβλεπε στην προβολή της ηθικής κατωτερότητας των οργιζομένων και της απουσίας ορθού λόγου, ο Πλούταρχος στόχευε να πείσει ότι η οργή υπονομεύει τη δημόσια εικόνα του ανθρώπου στον κοινωνικό του περίγυρο.

Στο τελευταίο κεφάλαιο υπογραμμίσαμε ότι ο μεταφορικός λόγος αποτελεί αναπόσπαστο κομμάτι της φιλοσοφικής σκέψης και γραφής του Σενέκα και του Πλουτάρχου. Όπως διαφάνηκε από τη συγκριτική μελέτη, και στα δυο έργα η περιγραφή του συναισθήματος πραγματοποιείται αρχικά μέσω μεταφορικών εκφράσεων παγιωμένων στο ελληνικό και λατινικό γλωσσικό σύστημα (εννοιολογικές μεταφορές). Σε αυτές τις μεταφορές ερείδονται οι δυο συγγραφείς για τη δημιουργία ενός μεγάλου αριθμού παρομοιώσεων, μεταφορών και προσωποποιήσεων, μέσω των οποίων περιγράφονται παραστατικά το συναίσθημα, η σχέση του με τη λογική και οι μέθοδοι αντιμετώπισής του. Επιπλέον, παρατηρήσαμε ότι οι δυο φιλόσοφοι δημιουργούν εντελώς πρωτότυπες μεταφορικές εικόνες, αντλημένες από τον καθημερινό ανθρώπινο βίο, χάρη στις οποίες συγκεκριμενοποιούνται οι αφηρημένες φιλοσοφικές αντιλήψεις τους. Μάλιστα, αν και ο Πλούταρχος συμπίπτει με τον Σενέκα σε ορισμένους τομείς προέλευσης των μεταφορικών του εικόνων, ο τρόπος χειρισμού τους αναδεικνύει τη συγγραφική του ιδιοσυστασία.

Από την παράλληλη ανάγνωση των δύο έργων καθίσταται, λοιπόν, φανερό ότι οι γλωσσικοί μηχανισμοί που χρησιμοποιούν οι δυο συγγραφείς διαδραματίζουν καίριο ρόλο στη μετάδοση της φιλοσοφικής θεωρίας τους και την επίτευξη των διδακτικών τους στόχων. Η ανάδειξη της αξίας τους αυτής κρίνεται ιδιαιτέρως σημαντική, δεδομένου ότι τα παλαιότερα από το *De ira* και το *Περί άοργησίας* διασωθέντα έργα περί συναισθημάτων ή αποκλειστικά περί οργής δεν αξιοποιούν τα εξεταζόμενα

γλωσσικά μέσα. Εξαίρεση αποτελούν ο Φιλόδημος και ο Κικέρων, παρόλο που και εκείνοι χειρίζονται ορισμένα μόνον εξ αυτών των μέσων και μάλιστα σε πολύ περιορισμένο βαθμό.

Εν κατακλείδι, υποστηρίζουμε ότι η απομάκρυνση από την αμιγώς θεωρητική προσέγγιση του συναισθήματος της οργής και η προσθήκη σε αυτήν μηχανισμών που προβάλλουν τη δύναμη του λόγου συνιστά σημαντική προσφορά του Σενέκα στη ελληνорωμαϊκή φιλοσοφική παράδοση για τα συναισθήματα. Αλλά και ο Πλούταρχος συνεχίζει αυτήν την παράδοση, καθώς υιοθετεί τους συγκεκριμένους γλωσσικούς μηχανισμούς στον χειρισμό του θέματος της οργής, πιθανότατα επηρεασμένος από τον Σενέκα. Με την παρούσα εργασία θεωρούμε, λοιπόν, ότι αναδείξαμε ορισμένα στοιχεία της γραφής του Σενέκα και του Πλουτάρχου, τα οποία μας επιτρέπουν να έχουμε μια ευκρινέστερη εικόνα των φιλοσοφικών τους θέσεων περί οργής, αλλά και της συνεισφοράς τους στη λογοτεχνία των συναισθημάτων.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Abel, K. (1967), *Bauformen in Senecas Dialogen*, Heidelberg: Carl Winter.
- Alexiou, E. (1999), “Zur Darstellung der Οργή in Plutarchs *Bíoi*”, *Philologus* 143: 101-13.
- Anderson, R.D. (2000), *Glossary of Greek Rhetorical Terms Connected to Methods of Argumentation, Figures and Tropes from Anaximenes to Quintilian*, Leuven: Peeters.
- Armisen-Marchetti, M. (1989), *Sapientiae facies: étude sur les images de Sénèque*, Paris: Les Belles Lettres.
- Armisen-Marchetti, M. (1991), “La métaphore et l’abstraction dans la prose de Sénèque”, στο Grimal, P. (ed.), *Sénèque et la prose latine* (Entretiens Hardt 36), Vandoeuvres and Geneva: Fondation Hardt, σσ. 99-139.
- Armisen-Marchetti, M. (2015), “Seneca’s Images and Metaphors”, στο Bartsch, S. & Schiesaro, A. (eds.), *The Cambridge Companion to Seneca*, Cambridge: Cambridge University Press, σσ. 150-60.
- Asmis, E. (2011), “The necessity of anger in Philodemus’ *On Anger*”, στο Fish, G. & Sanders, K.R. (eds.), *Epicurus and the Epicurean Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, σσ. 152-82.
- Babut, D. (1969), *Plutarque et le stoicisme*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Bartsch, S. (2009), “Senecan Metaphor and Stoic Self-instruction”, στο Bartsch, S. & Wray, D. (eds.), *Seneca and the Self*, Cambridge: Cambridge University Press, σσ. 188-217.
- Bartsch, S. & Schiesaro, A. (eds.) (2015), *The Cambridge Companion to Seneca*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bartsch, S. & Wray, D. (eds.) (2009), *Seneca and the Self*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Basore, J.W. (1928), *Seneca Moral Essays I* (Loeb Classical Library), Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Becchi, F. (1999), “La nozione di ὀργή e di ἀοργησία in Aristotele e in Plutarco”, *Prometheus* 16: 66-87.
- Becchi, F. (2014), “Plutarch, Aristotle and the Peripatetics”, στο Beck, M. (ed.), *A Companion to Plutarch (Blackwell companions to the ancient world, 98)*, Malden, MA· Oxford· Chichester: Blackwell, σσ. 73-87.
- Beck, M. (ed.) (2014), *A Companion to Plutarch (Blackwell companions to the ancient world 98)*, Malden, MA· Oxford· Chichester: Blackwell.

Betz, H.D. (ed.) (1978), *Plutarch's Ethical Writings and Early Christian Literature*, Leiden: Brill,

Betz, H.D. – Dillon, J. (1978), “De cohibenda ira”, στο Betz, H.D. (ed.), *Plutarch's Ethical Writings and Early Christian Literature*, Leiden: Brill, σσ. 170-97.

Bonazzi, M. & Celluprica, V. (eds.) (2005), *L' eredità platonica: Studi sul platonismo da Arcesilao a Proclo (Elenchos 45)*, Napoli: Bibliopolis.

Bonner, S.F. (1977), *Education in Ancient Rome. From the elder Cato to the younger Pliny*, London: Methuen.

Bourgery, A. (1961), *Sénèque Dialogues: De Ira I*, Paris: Les Belles Lettres.

Bowie, E. (2008), “Plutarch's habits of citation: aspects of difference”, στο Nikolaidis, A.G. (ed.), *The Unity of Plutarch's work: 'Moralia' themes in the 'Lives', Features of the 'Lives' in the 'Moralia'*, Berlin· New York: Walter de Gruyter, σσ. 143-57.

Bowie, E. (2014), “Poetry and education”, στο Beck, M. (ed.), *A Companion to Plutarch* (Blackwell companions to the ancient world, 98), Malden, MA· Oxford· Chichester: Blackwell, σσ. 177-90.

Boys-Stones, G.R. (ed.) (2003), *Metaphor, Allegory and the Classical Tradition*, Oxford: Oxford University Press.

Braund, S.M. (2011), “The Anger of Tyrants and the forgiveness of kings”, στο Griswold, C.L. & Konstan, D. (eds.), *Ancient Forgiveness: Classical, Judaic, and Christian*, Cambridge: Cambridge University Press, σσ. 79-96.

Braund, S.M. & Gill, C. (eds.) (1997), *The passions in Roman Thought and Literature*, Cambridge: Cambridge University Press.

Braund, S.M. & Most, G.W. (eds.) (2003), *Ancient anger: perspectives from Homer to Galen*, Cambridge: Cambridge University Press.

Brenk, (2008), “Setting a good exemplum: Case Studies in the *Moralia*. The Lives as Case Studies”, στο Nikolaidis, A.G. (ed.), *The Unity of Plutarch's work: 'Moralia' themes in the 'Lives', Features of the 'Lives' in the 'Moralia'*, Berlin· New York: Walter de Gruyter, σσ. 237-53.

Brennan, T. (1998), “The Old Stoic Theory”, στο Sihvola, G. & Engberg-Petersen, T. (eds.), *The Emotions in Hellenistic Philosophy*, Dordrecht· Boston· London: Kluwer Academic Publishers, σσ. 21-70.

Brunschwig, J. & Nussbaum, M.C. (eds.) (1993), *Passions & Perceptions. Studies in Hellenistic Philosophy of Mind. Proceedings of the Fifth Hellenisticum*, Cambridge: Cambridge University Press.

Cairns, D. (2014), “Ψυχή, Θυμός, and Metaphor in Homer and Plato”, *EPlaton* 11: 1-42.

- Cairns, D. & Fulkerson, L. (eds.) (2015), *Emotions between Greece and Rome*, London: Institute of Classical Studies, School of Advanced Study, University of London.
- Chaniotis, A. (ed.) (2012), *Unveiling emotions: sources and methods for the study of emotions in the Greek world* (Vol. I), Stuttgart: Steiner.
- Charles, D. (ed.) (2010), *Definition in Greek Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.
- Coleman, R. (1974), "The artful moralist: a study of Seneca's epistolary style", *CQ* 24: 276-89.
- Cooper, J.M. (1998), "Posidonius on Emotions", στο Sihvola, G. & Engberg-Petersen, T. (eds.), *The Emotions in Hellenistic Philosophy*, Dordrecht· Boston· London: Kluwer Academic Publishers, σσ. 71-110.
- Cooper, J.M. & Procopé, J.F. (1995), *Seneca: Moral and Political essays*, Cambridge· New York: Cambridge University Press.
- Corbeill, A. (2004), *Nature embodied: Gesture in Ancient Rome*, Princeton· Oxford: Princeton University Press.
- Crivelli, P. (2010), "The Stoics on Definitions", στο Charles, D. (ed.), *Definition in Greek Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, σσ. 359-423.
- Damschen, D. & Heil, A. (eds.) (2014), *Brill's Companion to Seneca; Philosopher and Dramatist*, Leiden· Boston: Brill.
- de Lacy, P. (ed.) (2005), *Galen on the doctrines of Hippocrates and Plato*, Berlin: Akademie Verlag.
- de Pietro, (2014), "Having the right to philosophize: a new reading of Seneca, *De Vita Beata* 1.1-6.2", στο Wildberger, J. & Colish, M.L. (eds), *Seneca Philosophus (Trends in Classics, Suppl. 27)*, Berlin· Boston: Walter de Gruyter, σσ. 343-68.
- Demoen, K. (1997), "A paradigm for the analysis of paradigms: the rhetorical exemplum in Ancient and Imperial Greek Theory", *Rhetorica* 15: 125-58.
- Dillon, J. (2014), "Plutarch and Platonism", στο Beck, M. (ed.), *A Companion to Plutarch* (Blackwell companions to the ancient world, 98), Malden, MA· Oxford· Chichester: Blackwell, σσ. 61-72.
- Döring, K. (1979), *Exemplum Socratis. Studien zur Sokratesnachwirkung in der kynisch-Stoischen Popularphilosophie der frühen Kaiserzeit und im frühen Christentum* (Hermes Einzelschrift 42), Wiesbaden: Steiner.
- Dressler, A. (2012), "'You Must Change Your Life': Theory and Practice, Metaphor and Exemplum, in Seneca's Prose", *Helios* 39.2: 145-92.
- Duff, T.E. (1999), *Plutarch's Lives: Exploring Virtue and Vice*, Oxford: Oxford University Press.

- Dumortier, J. & Defradas, J. (eds.) (1975), *Plutarque: œuvres morales VII*, Paris: Les Belles Lettres.
- Dunkle, J.R. (1967), "The Greek Tyrant and Roman Political Invective of the Late Republic", *TAPhA* 98: 151-71.
- Eckstein, A.M. (1989), "Hannibal at New Carthage: Polybius 3.15 and the power of irrationality", *CPh* 84: 1-15.
- Erskine, A. (2015), "Polybius and the anger of the Romans", στο Cairns, D. & Fulkerson, L. (eds.), *Emotions between Greece and Rome*, London: Institute of Classical Studies, School of Advanced Study, University of London.
- Evans, E.C. (1950), "A Stoic aspect of senecan drama: portraiture", *TAPhA* 81: 169-84.
- Evans, E.C. (1969), "Physiognomics in the Ancient World", *TAPhS* 59.5: 1-101.
- Fears, J.K. (1974), "The Stoic view of the career and character of Alexander the Great", *Philologus* 118: 113-30.
- Fedriani, C. (2011), "Experiential metaphors in Latin: feelings were containers, movements and things possessed", *TPhS* 109: 307-26.
- Fillon-Lahille, J. (1970), "Une méprise à propos du *De Ira* de Sénèque: la polémique du Livre II ne vise pas Aristote mais Épicure", *REL* 48: 296-308.
- Fillon-Lahille, J. (1984), *Le De Ira de Sénèque et la philosophie stoïcienne des passions*, Paris: Klincksieck.
- Fish, G. & Sanders, K.R. (eds.) (2011), *Epicurus and the Epicurean Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Fitzgerald, J.T. (ed.) (2008), *Passions and Moral Progress in Graeco-Roman Thought*, London· New York: Routledge.
- Fitzgerald, J.T. (2008), "The passions and moral progress: an introduction", στο Fitzgerald, J.T. (ed.), *Passions and Moral Progress in Graeco-Roman Thought*, London· New York: Routledge, σσ. 1-25.
- Förster, R. (1893), *Scriptores physiognomonici graeci et latini*, Lipsiae: in aedibus B.G. Teubneri.
- Fortenbough, W.W. (2008), "Aristotle and Theophrastus on the emotions", στο Fitzgerald, J.T. (ed.), *Passions and Moral Progress in Graeco-Roman Thought*, London· New York: Routledge, σσ. 29-47.
- Fowler, D.P. (1997), "Epicurean Anger", στο Braund, M. & Gill, C. (eds.), *The passions in Roman Thought and Literature*, Cambridge: Cambridge University Press, σσ. 16-35.
- Fuhrmann, F. (1964), *Les images de Plutarque*, Paris: C. Klincksieck.

- Garani, M. (2007), *Empedocles Redivivus: Poetry and Analogy in Lucretius*, New York· London: Routledge.
- Goar, R.J. (1987), *The Legend of Cato Uticensis from the First Century B.C. to the Fifth Century A.D., with an Appendix on Dante and Cato* (Collection Latomus CXCVII), Brussels: Latomus.
- Graver, M. (2002), *Cicero on the emotions: Tusculan Disputations 3 and 4*, Chicago· London: University of Chicago Press.
- Graver, M. (2007), *Stoicism & Emotion*, Chicago· London: The University of Chicago Press.
- Griffin, M.T. (1976), *Seneca: A philosopher in Politics*, Oxford: Clarendon Press.
- Grimal, P. (1958), *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Grimal, P. (1978), *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, Paris: Fayard.
- Griswold, C.L. & Konstan, D. (eds.) (2011), *Ancient Forgiveness: Classical, Judaic, and Christian*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hadot, P. (1995), *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris (Davidson, A.I [ed.] & Chase, M. [trans.] (1995), *Philosophy as a Way of Life. Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, Oxford· Cambridge, MA: Blackwell).
- Hall, E. (1991), *Inventing the barbarian: Greek self-definition through Tragedy*, Oxford: Clarendon Press.
- Harris, W.V. (2001), *Restraining Rage: the Ideology of Anger Control in Classical Antiquity*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Hershbell, J.P. (1988), "Plutarch's portrait of Socrates", *ICS* 13: 361-85.
- Hijmans, B.L. & Grimal, P. (eds.) (1991), *Sénèque et la prose latine* (Fondation Hardt entretiens sur l'antiquité classique 36), Geneva: Fondation Hardt.
- Hirsch-Luipold, R. (2002), *Plutarchs Denken in Bildern: Studien zur literarischen, philosophischen und religiösen Funktion des Bildhaften*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Humble, N. (ed.) (2010), *Plutarch's Lives: Parallelism and purpose*, Swansea: Classical Press of Wales.
- Indelli, G. (1988), *L'Ira*, Napoli: Bibliopolis.
- Indelli, G. (2004), "The vocabulary of Anger in Philodemus' *De Ira* and Vergil's *Aeneid*", στο Armstrong, D., Fish, J., Johnston, P.A. & Skinner, M.B. (eds.), *Virgil, Philodemus and the Augustans*, Austin: University of Texas Press, σσ. 103-10.
- Ingenkamp, H.G. (2000), "Rhetorische und philosophische Mittel der Seelenheilung. Ein Vergleich zwischen Ciceros *Tusculaner Disputationen* und Plutarchs

Seelenheilungsschriften”, στο Van der Stockt, L. (ed.), *Rhetorical Theory and Praxis in Plutarch*, Leuven: Peeters/ Société des Études Classiques, σσ. 251-66.

Innes, D. (2003), “Metaphor, simile, and allegory as ornaments of style”, στο Boys-Stones, G.R. (ed.), *Metaphor, Allegory and the Classical Tradition*, Oxford: Oxford University Press, σσ. 7-27.

Inwood, B. (1993), “Seneca and Psychological Dualism”, στο Brunschwig, J. & Nussbaum, M.C. (eds.), *Passions & Perceptions. Studies in Hellenistic Philosophy of Mind. Proceedings of the Fifth Hellenisticum*, Cambridge: Cambridge University Press, σσ. 150-83.

Inwood, B. (2005), *Reading Seneca: Stoic philosophy at Rome*, Oxford: Clarendon Press.

Jones, C.P. (1966), “Towards a chronology of Plutarch’s works”, *JRS* 56: 61-74.

Jufresa i Muñoz, M., Mestre i Roca, F., Gómez i Cardó, P., Gilbert i Barberà, P. (eds.) (2005), *Plutarc a la seva època: paideia i societat*, Barcelona: Sociedad Española de Plutarquistas.

Καλομενίδου, Ο. (2005), *Ο μεταφορικός λόγος: ο ρόλος της μεταφοράς στην καθημερινή μας ζωή*, Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Πανεπιστημίου Μακεδονίας (μτφρ. του Lakoff, G. & Johnson, M. (1980), *Metaphors we live by*).

Kannicht, R. & Snell, B. (eds.) (1981), *Tragicorum Graecorum Fragmenta (TrGF)*, Vol. 2, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Karamanolis, G. (2006), *Plato and Aristotle in Agreement?: Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry*, Oxford: Clarendon Press.

Kassel, R. & Austin, C. (eds.) (1989), *Poetae Comici Graeci (PCG)*, Vol. 7, Berlin· New York: Walter de Gruyter.

Kaufmann, D. H. (2014), “Seneca on the Analysis and Therapy of occurrent emotions”, στο Wildberger, J. & Colish, M.L. (eds), *Seneca Philosophus (Trends in Classics, Suppl. 27)*, Berlin· Boston: Walter de Gruyter, σσ. 111-33.

Kerr, J. (2009), “Seneca on self-examination: rereading On Anger 3.36”, στο Bartsch, S. & Wray, D. (eds.), *Seneca and the Self*, Cambridge: Cambridge University Press, σσ. 160-87.

Kidd, I. & Waterfield, R.H. (1992), *Plutarch Essays*, London: Penguin Books.

Konstan, D. (2003), “Aristotle on Anger and the emotions: the strategies of status”, στο Braund, S. & Most, G.W. (eds.), *Ancient anger: perspectives from Homer to Galen*, Cambridge: Cambridge University Press, σσ. 100-20.

Konstan, D. (2006), *The Emotions of the ancient Greeks: studies in Aristotle and Classical Literature*, Toronto· Buffalo· London: University of Toronto Press.

- Konstan, D. (2015), “Senecan Emotions”, στο Bartsch, S. & Schiesaro, A. (eds.), *The Cambridge Companion to Seneca*, Cambridge: Cambridge University Press, σσ. 174-84.
- Konstan, D. & Rutter, N.K. (eds.) (2003), *Envy, Spite and Jealousy: the rivalrous emotions in ancient Greek*, Edinburg: Edinburg University Press.
- Kövecses, Z. (2000), “The concept of anger: universal or culture specific?”, *Psychopathology* 33: 159-70.
- Kövecses, Z. (2002), *Metaphor and Emotion. Language, Culture and Body in Human Feeling*, Cambridge· New York: Cambridge University Press.
- Kövecses, Z. (2005), *Metaphor in Culture: universality and variation*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kövecses, Z. (2010), *Metaphor: A practical introduction*, Oxford: Oxford University Press.
- Lakoff, G. – Johnson, M. (1980), *Metaphors we live by*, Chicago: University of Chicago Press.
- Lakoff, G. – Turner, M. (1989), *More than Cool Reason. A Field Guide to Poetic Metaphor*, Chicago: University of Chicago Press.
- Larmour, D. (2000), “Metaphor and metonymy in the Rhetoric of Plutarch’s *Parallel lives*”, στο van der Stockt (ed.), *Rhetorical theory and praxis in Plutarch* (Collection d’Etudes Classiques), Leuven: Peeters.
- Laurenti, R. – Indelli, G. (1988), *Sul controllo Dell’Ira*, Napoli: M. D’Auria editore in Napoli.
- Lausberg, H. (1973), *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*, München: Max Hueber Verlag (Orton, D.E. & Anderson R.D. (trans.) (1998), *Handbook of Literary Rhetoric: a foundation of literary study*, Leiden: Brill).
- Lavery, G.B. (1980), “Metaphors of war and travel in Seneca’s prose works”, *G&R* 27: 147-57.
- Layton, R.A. (2000), “Propatheia: Origen and Didymus on the origin of the passions”, *VChr* 54.3: 262-82.
- Leunissen, M. (υπό έκδοση), “Physiognomy in Ancient Science and Medicine”, στο P. Keyser and J. Scarborough (eds.), *Oxford Handbook of Science and Medicine in the Classical World*, Oxford: Oxford University Press.
- Leuschner, E. (2013), “Catonem narrare: Charles Le Brun as reader and painter of a Stoic’s suicide”, στο Damm, H., Thimann, M. & Zittel, C. (eds.), *The Artist as Reader: On Education and Non-Education of Early Modern Artists*, Leiden: Brill, σσ. 305-26.

- Litchfield, H.W. (1914), “National exempla virtutis in Roman literature”, *HSPh* 25: 1-71.
- Long, A.A. (1974), *Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics*, London: Duckworth (μτφρ. Δημόπουλος, Σ. & Δραγώνα-Μονάχου, Μ. [2003], *Η Ελληνιστική Φιλοσοφία: Στωικοί, Επικούρειοι, Σκεπτικοί*, Αθήνα: ΜΙΕΤ).
- Long, A.A. (1982), “Soul and body in Stoicism”, *Phronesis* 27: 34-55.
- Maguinness, W.S. (1956), “Seneca and the poets”, *Hermathena*: 81-98.
- Marshall, C.W. (2014), “The works of Seneca the younger and their dates”, στο Damschen, D. & Heil, A. (eds.), *Brill’s Companion to Seneca; Philosopher and Dramatist*, Leiden· Boston: Brill, σσ. 33-44.
- Martin, H. (1960), “The concept of Praotes in Plutarch’s *Lives*”, *GRBS* 3: 65-73.
- Mattern-Parks, S. P. (2001), “Seneca’s Treatise *On Anger* and the Aristocratic Competition for Honor”, στο Tywalski, E. & Weiss, C. (eds.), *Essays in Honor of Gordon Williams: Twenty-five years at Yale*, Haven: Henry R. Schwab Publishers, σσ. 177-88.
- Maurice, L. (2013), *The teacher in Ancient Rome: the Magister and his world*, Lanham, M: Lexington Books.
- Mayer, R.G. (1991), “Roman historical *exempla* in Seneca”, στο Hijmans, B.L. & Grimal, P. (eds.), *Sénèque et la prose latine* (Fondation Hardt entretiens sur l’antiquité classique 36), Geneva: Fondation Hardt, σσ. 141-76.
- McCall, M.H. (1969), *Ancient Rhetorical theories of simile and comparison*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Monteleone, M. (2014), “De Ira”, στο Damschen, D. & Heil, A. (eds.), *Brill’s Companion to Seneca; Philosopher and Dramatist*, Leiden· Boston: Brill, σσ. 127-34.
- Morgan, T. (2007), *Popular morality in the Early Roman Empire*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Mouton, N. (2013), “Do metaphors evolve? The case of the Social Organism”, *Journal of Cognitive Semiotics* 5: 312-48.
- Muellner, L.C. (2004), *The Anger of Achilles: Menis in Greek Epic*, Ithaca· NY: Cornell UP.
- Newman, R.J. (1989), “Cotidie meditare: theory and practice of the meditatio”, *ANRW* II.36.3: 1473-517.
- Nikolaidis, A.G. (ed.) (2008), *The Unity of Plutarch’s work: ‘Moralia’ themes in the ‘Lives’, Features of the ‘Lives’ in the ‘Moralia’*, Berlin· New York: Walter de Gruyter.
- Nussbaum, M.C. (1994), *The Therapy of desire: theory and practice in Hellenistic Ethics*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

- Opsomer, J. (2005), “Plutarch’s Platonism revisited”, στο Bonazzi, M. & Celluprica, V. (eds.), *L’eredità platonica: Studi sul platonismo da Arcesilao a Proclo* (Elenchos 45), Napoli: Bibliopolis, σσ. 163-200.
- Page, D.L. (ed.) (1962), *Poetae Melici Graeci (PMG)*, Oxford: Clarendon Press.
- Philippson, R. (1943), “Papyrus Herculensis 831”, *AJPh* 64: 148-62.
- Pittet, A. (1937), *Vocabulaire philosophique de Sénèque*, Paris: Les Belles Lettres.
- Pohlenz, M. (1896), “Veber Plutarchs Schrift *Περὶ Ἀσσησίας*”, *Hermes* 31: 321-38.
- Procopé, J.F. (1998), “Epicureans on Anger”, στο Sihvola, G. & Engberg-Petersen, T. (eds.), *The Emotions in Hellenistic Philosophy*, Dordrecht· Boston· London: Kluwer Academic Publishers, σσ. 171-96.
- Radt, S. (ed.) (1977), *Tragicorum Graecorum Fragmenta (TrGF)*, Vol. 4, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Renaut, O. (2014), *Platon, La Médiation Des Émotions : L’éducation du thymos dans les dialogues*, Paris: J. Vrin.
- Reynolds, I.D. (1977), *L. Annaei Senecae Dialogorum Libri Duodecim*, Oxford: Oxford University Press.
- Riggsby, A.M. (2016), “Tyrants, Fire, and Dangerous things”, στο Williams, G.D. & Vogt, K. (eds.), *Roman Reflections: Studies in Latin Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, σσ. 111-27.
- Rolke, K.-H. (1973), *Bildhafte Vergleiche bei den Stoikern*, Hildesheim: Olms.
- Roller, M. (2001), *Constructing autocracy. Aristocrats and Emperors in Julio-Claudian Rome*, Princeton: Princeton University Press.
- Sandbach, F.H. (1969), *Plutarch’s Moralia* (Vol. XV fragments), Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Schlemm, A. (1903), “Veber die Quellen des plutarchischen Schrift *Περὶ Ἀσσησίας*”, *Hermes* 38: 587-607.
- Setaioli, A. (2014), “Ethics I: Philosophy as therapy, self-transformation, *Lebensform*”, στο Damschen, D. & Heil, A. (eds.), *Brill’s Companion to Seneca; Philosopher and Dramatist*, Leiden· Boston: Brill, σσ. 239-56.
- Sihvola, G. & Engberg-Petersen, T. (eds.) (1998), *The Emotions in Hellenistic Philosophy*, Dordrecht· Boston· London: Kluwer Academic Publishers.
- Silk, M. (2003), “Metaphor and Metonymy: Aristotle, Jakobson, Ricoeur and Others”, στο Boys-Stones, G.R. (ed.), *Metaphor, Allegory and the Classical Tradition*, Oxford: Oxford University Press, σσ. 115-47.

Sjöblad, A. (2009), *Metaphors Cicero lived by: the role of Metaphor and Simile in De Senectute*, Lund: Centre for Languages and Literature, Lund University.

Smith, R. S. (2014), “Physics I: Body and Soul”, στο Damschen, D. & Heil, A. (eds.), *Brill’s Companion to Seneca: Philosopher and Dramatist*, Leiden· Boston: Brill, σσ. 343-62.

Sorabji, R. (1998), “Chrysippus – Posidonius – Seneca: a high level debate on emotion”, στο Sihvola, G. & Engberg-Petersen, T. (eds.), *The Emotions in Hellenistic Philosophy*, Dordrecht· Boston· London: Kluwer Academic Publishers, σσ. 149-70.

Sorabji, R. (2000), *Emotion and Peace of mind: from Stoic agitation to Christian temptation*, Oxford: Oxford University Press.

Stadter, P.A. (2000), “The Rhetoric of virtue in Plutarch’s Lives”, στο van der Stockt, L. (ed.), *Rhetoric Theory and Praxis in Plutarch*, Louvain· Namour: Éditions Peeters/Société des études classiques, σσ. 493-510.

Stadter, P.A. (2014), “Plutarch and Rome”, στο Beck, M. (ed.), *A Companion to Plutarch* (Blackwell companions to the ancient world 98), Malden, MA· Oxford· Chichester: Blackwell, σσ.13-31.

Staley, G.A. (2010), *Seneca and the idea of Tragedy*, Oxford: Oxford University Press.

Stevens, J.A. (2000), “Preliminary Impulse in Stoic Psychology”, *AncPhil* 20: 139-68.

Steyns, D. (1907), *Étude sur les métaphores et les comparaisons dans les œuvres en prose de Sénèque le philosophe*, Ghent: Gand Van Goethem.

Swain, S. (1990), “Hellenic culture and the Roman heroes of Plutarch”, *JHS* 110: 126-45.

Swain, S. (ed.) (2007), *Seeing the face, seeing the soul: Polemon’s Physiognomy from Classical Antiquity to Medieval Islam*, Oxford: Oxford University Press.

Swain, S. (2007), “Polemon’s Physiognomy”, στο Swain, S. (ed.), *Seeing the face, seeing the soul: Polemon’s Physiognomy from Classical Antiquity to Medieval Islam*, Oxford: Oxford University Press, σσ. 125-203.

Theodoropoulou, M. (2012), “The emotion seeks to be expressed: thoughts from a Linguist’s Point of View”, στο Chaniotis, A. (ed.), *Unveiling emotions: sources and methods for the study of emotions in the Greek world* (Vol. I), Stuttgart: Steiner, σσ. 433-68.

Trapp, M. (2007), *Philosophy in the Roman Empire: Ethics, Politics and Society*, Aldershot, UK: Ashgate.

Tsouna, V. (2007), *The Ethics of Philodemus*, Oxford· New York: Oxford University Press.

- Tsouna, V. (2011), "Philodemus, Seneca and Plutarch on anger", στο Fish, G. & Sanders, K.R. (eds.), *Epicurus and the Epicurean Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, σσ.183-210.
- Turpin, W. (2008), "Tacitus, Stoic *Exempla*, and the *Praecipuum Munus Annalium*", *CIAnt* 17: 359-404.
- Van der Stockt, L. (ed.) (2000), *Rhetorical Theory and Praxis in Plutarch*, Louvain-Namur: Éditions Peeters/ Société des études classiques.
- Van der Stockt, L. (2014), "Self-esteem and image building on anger in *De cohibenda ira* and in some *Lives*", στο Nikolaidis, A.G. (ed.), *The Unity of Plutarch's work: 'Moralia' themes in the 'Lives', Features of the 'Lives' in the 'Moralia'*, Berlin· New York: Walter de Gruyter, σσ. 285-95.
- Van Hoof, L. (2005), "Plutarch's *De cohibenda ira* and its model reader", στο Jufresa i Muñoz, M., Mestre i Roca, F., Gómez i Cardó, P., Gilbert i Barberà, P. (eds.), *Plutarc a la seva època: paideia i societat*, Barcelona: Sociedad Española de Plutarquistas, σσ. 501-506.
- Van Hoof, L. (2007), "Strategic differences: Seneca and Plutarch on Controlling Anger", *Mnemosyne* 60: 59-86.
- Viano, C. (2003), "Competitive emotions and thumos in Aristotle's *Rhetorics*", στο Konstan, D. & Rutter, N.K. (eds.), *Envy, Spite and Jealousy: the rivalrous emotions in ancient Greek*, Edinburg: Edinburg University Press, σσ. 85-97.
- Vogt, K.M. (2006), "Anger, present injustice and future revenge in Seneca's *De Ira*", στο Volk, K. & Williams, G.D. (eds.), *Seeing Seneca whole*, Leiden: Brill, σσ. 57-74.
- Volk, K. & Williams, G.D. (eds.) (2006), *Seeing Seneca whole*, Leiden: Brill.
- Von Armin, H.F. (1964), *Stoicorum veterum fragmenta (SVF)*, Stuttgart: Teubner.
- Webb, R. (1997), "Imagination and the arousal of the emotions in Greco-Roman rhetoric", Braund, M. & Gill, C. (eds.), *The passions in Roman Thought and Literature*, Cambridge: Cambridge University Press, σσ. 112-27.
- Wildberger, J. & Colish, M.L. (eds) (2014), *Seneca Philosophus* (Trends in Classics, Suppl. 27), Berlin· Boston: Walter de Gruyter.
- Williams, G.D. & Vogt, K. (eds.) (2016), *Roman Reflections: Studies in Latin Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.
- Zadorosjnyi, A.V. (2010), "“Ὡς περ ἐν ἐσόπτρῳ: the Rhetoric and Philosophy of Plutarch's mirrors", Humble, N. (ed.), *Plutarch's Lives: Parallelism and purpose*, Swansea: Classical Press of Wales, σσ. 169-93.