

Ο Στυλίτης του Βάρναλη – μια σπουδή

Της μοναξιάς το ρήγα ιδές! το γύπα
Που βγάνει ζωήν απ' το λιωτό ψοφίμι

Προσκυνητής, 1919

Ο Στυλίτης είναι ένα από τα πρώιμα ποιήματα του Κώστα Βάρναλη το οποίο δεν έχει τύχει της προσοχής που του αξίζει ή τουλάχιστον της προσοχής που έχουν τύχει ποιήματα παρόμοιου μεγέθους όπως, φερειπείν, *Οι μοιραίοι*. Η «αμέλεια» αυτή θα μπορούσε να εξηγηθεί με πολλούς λόγους: το θέμα του ποιήματος είναι εκ πρώτης όψεως θρησκευτικό και, ως εκ τούτου, το αντίστοιχο αναγνωστικό ενδιαφέρον μπορεί να ικανοποιηθεί με πολύ μεγαλύτερη πληρότητα στις μεγάλες συνθέσεις όπως ο *Προσκυνητής* και το *Φως που καίει*, όπου πραγματοποιούνται διεξοδικές συνθέσεις και ανασκευές θρησκευτικών –και όχι μόνον– περιεχομένων· το θέμα αφορά ένα άκρως ιδιαίτερο θρησκευτικό φαινόμενο, από τον κόσμο της αρνησιοκοσμικής ασκητικής, η λογική και η ιστορία της οποίας είναι περιχαρακωμένη στα ενδότερα της ελληνικής θεολογικής και θεολογίζουσας διάνοησης εν είδει παιδικού μυστικού, το περιεχόμενο του οποίου, αν έλθει στο φως, υποτίθεται ότι θα ευτελιστεί· το ποίημα καταλήγει σε «γνωστές» από το ώριμο έργο του Βάρναλη επαναστατικές και χειραφετικές παραινέσεις, πράγμα το οποίο, και πάλι, βρίσκει ευρύτερη και πλουσιότερη διατύπωση στις μεγάλες ποιητικές συνθέσεις με το σαφές και διεξοδικό πολιτικό περιεχόμενό τους. Φαίνεται λοιπόν ότι ένας συνδυασμός γνώσης αφενός και άγνοιας αφετέρου δεν έχει φέρει στο φως την αξία αυτού του μικρού ποιήματος της πρώιμης βαρναλικής περιόδου¹. Ωστόσο, μια εμβάθυνση στη δομή και την ανάπτυξη του αποδεικνύει τόσο το αβάσιμο της προαναφερθείσας «αμέλειας» όσο και προσφέρει πλούσιες, προκαταρκτικές έστω, λαβές προς ενασχόληση με την αισθητική και περιεχομενική λυσιτέλεια του βαρναλικού έργου.

Ο Στυλίτης είναι μια ποιητική σύνθεση, μια κατασκευή με την κυριολεκτική έννοια του όρου, καθώς αναπτύσσεται στο σύνολό του ως μία ενιαία στοχαστική, διαλεκτική κίνηση, ενώ ο ποιητής οργανώνει με οικονομία την παρουσίαση, την εισαγωγή και ανάπτυξη, τόσο του φορέα του στοχασμού όσο και του υλικού του, τόσο της υποκειμενικής ανόρθωσης όσο

¹ Ο Θανάσης Γκιούρας είναι Επίκουρος Καθηγητής στο Τμήμα Πολιτικής Επιστήμης του Πανεπιστημίου Κρήτης.

και της αντιξेमμενικής αναδιάρθρωσης του έντονα αξιακού περιεχομένου, το οποίο κινυφονείται σε ποικίλες διαβαθμίσεις και πολλαπλές ανατροπές στο σχετικά μικρό αυτό ποίημα.

Με τρόπο ο οποίος παραπέμπει σε μια καβαφική προοπτική της ιστορίας, ο Βάρναλης στρέφεται στον κόσμο της ύστερης, ρωμαιοκρατούμενης αρχαιότητας, τοποθετώντας το σκηνικό του ποιήματος στη Μέση Ανατολή. Η εισαγωγή του χαρακτηρία στις πρώτες πέντε στροφές² αποτελεί ουσιαστικά μια σύνοψη του ασκητικού φηγοκοσμικού εγχειρήματος, τα πρωταρχικά ιστορικά βήματα του οποίου –όσον αφορά τον εξέλισσόμενο Χριστιανισμό– πραγματοποιούνται κατά τους πρώτους χριστιανικούς αιώνες στον γεωγραφικό χώρο μεταξύ Συρίας και Αιγύπτου. Ο στυλίτης ανήκει στην κατηγορία του «θείου ανθρώπου», ο οποίος είναι μια γνωστή και διαδεδομένη φηγορία της αντίστοιχης ιστορικής περιόδου, ιδιαίτερα στον τόπο που διαδραματίζεται το ποίημα. Τα ιστορικά πρότυπα του ποιήματος πρέπει να ήταν σαφώς γνωστά σε κάποιον ο οποίος, όπως ο Βάρναλης, όχι μόνον είχε μεταφράσει τον *Πειρασμό του αγίου Αντωνίου* του Φλωμπέρ, αλλά ήταν φιλόλογος με δεινή γνώση της αρχαίας γραμματείας, με ιδιαίτερη δε προτίμηση στην αντίστοιχη περίοδο, όπως φανερώνουν και άλλα έργα του. Το φαινόμενο του στυλιτισμού, μια ακραία –μεταφορικά και κυριολεκτικά– μορφή του φηγοκοσμου ασκητισμού, γεννιέται τους πρώτους χριστιανικούς αιώνες ιδιαίτερα στη Συρία, για λόγους –όπως διαπιστώνει η σύγχρονη έρευνα– οι οποίοι σχετίζονται κυρίως με τη δομή του φυσικογεωλογικού τοπίου, καθώς η συριακή έρημος, σε αντίθεση προς την αιγυπτιακή, διασχίζεται από συγκοινωνιακούς διαύλους και είναι διανθισμένη με οικισμούς χωριών³. Πραγματολογικό και ιστορικό υλικό για τους στυλίτες ο Βάρναλης θα μπορούσε να έχει βρει –για να αναφερθεί εδώ ένα μόνον παράδειγμα– στην *Φιλόθεο ιστορία ή ασκητική πολιτεία* του Θεοδώρητου της Κύρου, γραμμένη γύρω στο 444, στην οποία περιλαμβάνονται οι βιογραφίες είκοσι επτά ασκητικών προσωπικωτήτων, τις περισσότερες από τις οποίες ο επίσκοπος Θεοδώρητος γνώριζε εξ ιδίων λόγω της διαμονής τους στην περιφέρεια της Αντιόχειας, για την οποία ήταν υπεύθυνος. Ο βάρναλικός στυλίτης παραπέμπει άλλωστε στον ιστορικά πρώτο στυλίτη, τον Συμεών Στυλίτη τον πρεσβύτερο, γεννημένο γύρω στο 390 στη μεθόριο μεταξύ Συρίας και Κιλικίας. Σύμφωνα με τα λεγόμενα του Θεοδώρητου, ο μοναστικός βίος του Συμεών αρχίζει ήδη το 13ο έτος της ηλικίας του και χαρακτηρίζεται από διάφορα παραδείγματα ακραίου ασκητισμού και ερημητισμού, έως ότου κατέληξε γύρω στο 422 σε μια ορεινή τοποθεσία εξήντα χιλιόμετρα ανατολικά της Αντιόχειας να διαμένει επάνω σε έναν κίονα προς αποφυγή των πολυάριθμων επισκεπτών του. Ο κίονας είχε αρχικά τρία μέτρα ύψος, αλλά αργότερα υψώθηκε σε ύψος είκοσι περίπου μέτρων με τη βοήθεια αυτοκρατορικών οικοδόμων, προς αποφυγή της απόσπασης θαυματουργών, υποτίθεται, λωριδών δέρματος από τα ελάχιστα ενδύματα του στυλίτη, ο οποίος παρέμεινε επάνω στον κίονα, σε μια επίπεδη επιφάνεια τεσσάρων περίπου τετραγωνικών μέτρων, για τα υπόλοιπα τριάντα επτά έτη της ζωής του. Έτσι, όπως τονίζει ο Θεοδώρητος «ἀναπτήναι γάρ εις οὐρανὸν ἐφίεται καὶ τῆς ἐπιγείου ταύτης ἀπαλλαγῆναι διατριβῆς» (PG 82, 1272)⁴. Έχοντας απαλλαγεί της «ἐπιγείου διατριβῆς», ο Συμεών αφοσιώθηκε σε διαρκή προσευχή η οποία συνοδευόταν από διαρκείς γονυκλισίες, δεμένος ενίοτε με μια αλυσίδα προς αποφυγή της πτώσης του σε περίπτωση απώλειας δυνάμεων. Μέσα σ' αυτές τις συνθήκες, ακριβώς όπως ο στυλίτης του βάρναλικού ποιήματος, ο Συμεών ατένιζε τον ουρανό και «πέρα από τον ουρανό», χωρίς, όπως λέει

ο Θεοδώρητος, να ενοχλείται από τη σιδηροδέσμια υπόστασή του: «ἔνδον διῆγεν διηνεζῶς τὸν οὐρανὸν φανταζόμενος καὶ τὰ ἄνω τῶν οὐρανῶν βιαζόμενος· οὐ γὰρ ἐκόλυε τῆς διανοίας τὴν πτῆσιν ὁ τοῦ σιδήρου δεσμός» (PG 82, 1271). Η ὑπάρξη του Σιμεων συνοδεύεται, τουλάχιστον στις απωχές της ασκητικής σταδιοδρομίας του, από ἐλκώδεις πληγές στο σώμα του (ἄλλη μια παρατομή στον βαρναλίκό στυλίτη), αρωχτές από τις οποίες προέρχονταν από σιδηροφορία, και είχαν ως αποτέλεσμα την πρόκληση θαιμισσίου στους διαρκείς επισκέπτες του κατοίκου του κίονα, ὥστε ἓνας ἀπὸ αὐτοὺς τον ρώτησε: «ἄνθρωπος εἶ ἢ ἀσώματος φύσις;» (PG 82, 1280). Λέγεται δε ὅτι ἡ στάση αὐτὴ λειτουργοῦσε ὡς πρότυπο εὐσεβείας γιὰ πλήθη ἀνθρώπων: «τοὺς γὰρ Ἰσραηλίτας, πολλὰς μυριάδας τῷ ζῶφῃ τῆς ἀσεβείας δουλεύουσας ἢ ἐπὶ τοῦ κίονος ἐφώτισε στάσις» (PG 82, 1274).

Ἡ παρουσίαση του χαρακτηρεῖται στο ποίημα εἶναι μὴ παρουσίαση ἀντιφάσεων καθὼς ἤδη ἐδῶ, στις ἀρχικὲς διατυπώσεις, ἡ ἐκ πρώτης ὄψεως «ἀπλή» ἀσκητικὴ κατάσταση λειτουργεῖ με τὰ πρόσχημα του ἀντεστραμμένου κόσμου ἢ, πράγμα ἐξίσου σημαντικό γιὰ τον ποιητὴ, του βαθιὰ πληγωμένου ἀτόμου, τῆς «δυστιγυῶς συνειδήσεως». Ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἄποψη οἱ δύο πρώτοι στίχοι μποροῦν νὰ χρησιμοποιηθοῦν ὡς κλειδιά γιὰ τὴν πρωταρχικὴ, τουλάχιστον, στροφὴ του στυλίτη πρὸς τὸ ἀσκητικὸ ἰδεώδες:

*Na! τῆς ἀγάτης ὁ ἄστερας, φλογάτο κρίνο,
Μαράθηκε, ὡς τὸν ἀγγιξεν ἡ πρώτη ἀχτίνα.*

Τὸ στοιχεῖο που εμφανίζεται ἐδῶ με τὶς περισσότερες, ταυτόχρονα προκλητικὲς καὶ ἀντιφατικὲς ιδιότητες ἀπέναντι στον στυλίτη, παραπέμποντας σὲ μὴ διφυῆ ἀντιμετώπιση τῆς φύσεως, εἶναι τὸ φυσικὸ φῶς: ἡ «πρῶτη ἀχτίνα» τοῦ μαραίνει τὸ ἀνθος τῆς ἀγάτης – ἡ ὁποία ἀγάτη, ἀραγε, ἐκδηλώθηκε ἀπὸ τὸν στυλίτη σὲ ἐγκόσμιο πλαίσιο καὶ γι' αὐτὸ μαράθηκε; – ὁ ἥλιος «δέρνει γυμνὸ» τὸν στυλίτη, καὶ τὸ «ἀπειρο γαλάζιο» ἀποτελεῖ τὸν ἀπλετο χῶρο ἀνάπτυξης τόσο του κυπριασίου ὅσο καὶ τῆς στυλιτικῆς θέσεως καὶ ἐνατενίζουσας θεοπτίας. Ἡ ἀντιφατικὴ σχέση του στυλίτη πρὸς τὸ φῶς ἀνατρέχει σὲ πολλαπλὲς ἀναδιπλώσεις τόσο ὅσον ἀφορᾷ τὴν ἀντιμετώπιση του φυσικοῦ κόσμου, ὁ ὁποῖος προσφέρει ταυτόχρονα καταστροφὴ καὶ πρότυπο διάσωσης, ὅσο καὶ τὴν ἴδια τὴ φῶτιση του στυλίτη, ὁ ὁποῖος, με μαραμένο τὸ «φλογάτο κρίνο» τῆς ἀγάτης του, με ἀπογοητευμένο τὸ θυμικὸ ἰδεώδες καὶ τὸν σιναισθηματικὸν κόσμον του, στρέφεται σὲ ἄλλου εἶδους φῶτιση, που ἀνατρέχει στὴ γνῶση του θανάτου. Τὰ ἀφετηριακὸ σημεῖο τῆς ἀτόκοσμης ἀσκητικῆς σκιαγραφεῖται ἐδῶ με ἄκρα οικονομία: ἀδυναμία ἀντιμετώπισης του ἐγκόσμου ἄλγους, ἀποστροφή τῆς υλικότητος, μετατόπιση τῆς σιναισθηματικῆς δυναμικῆς στὸ Ἐπέκεινα, διηνεκῆς προσπάθεια υπέρβασης του κοσμικοῦ ὀρίζοντα μέσω παγίωσης – «πέτρα στὴν πέτρα» – καὶ φετιχοποίησης μίας συγκεκριμένης στάσεως.

Με τρόπο που παραπέμπει πρωτίστως στὴν ἐξωτερικὴ ἀρθρωση τῆς ἀρνησιοκοσμικῆς στάσεως, ὁ ἀφηγητὴς του ποιήματος, ὁ στυλίτης αὐτός καθ'αυτὸν, περιγράφει τὴν εἰκαζόμενη νέκρωση τῆς σωματικῆς του ὑπόστασης,

*θαρρῶ, πὼς ξένα σωθικά θερίζ' ἡ πείνα
καὶ σ' ἄλλα σώματα οἱ πληγές μου τρέχουν ἕλη*

καθώς και την αποστασιοποίησή του από τις φυσικές διαδικασίες, τις οποίες όμως αντικρίζει με κρυφό πόθο. Το «κυπαρίσσι» στο οποίο απειθύνεται αρχικά ο στυλίτης

*Ω! κυπαρίσσι, που όλο πας να ξεπεράσεις
το ψήλος σου και πρώτο στ' άπειρο γαλάζιο
πίνεις το φως, χωρίς ποτέ σου να γεράσεις.*

δεν αποτελεί εδώ απλώς μια απεικόνιση της φύσης, η οποία απορρίπτεται στην ίδια παράθεση μέσα από τις «βροχάδες», τους «ήλιους», την «πείνα» και προπάντων την «ύλη» που τρέχει από τα έλκη (ουσιαστικά μια διφυής αντιμετώπιση του κόσμου η οποία διέπει ολόκληρο το ποίημα), αλλά αποτελεί ένα είδος προτύπου για τον ίδιο τον στυλίτη καθώς τόσο η κάθετη ανάπτυξή του όσο και η εικαζόμενη ιδιότητά του υπέρβασης των γηρατειών, δηλαδή της χρονικότητας και της φθοράς, τοποθετούν εξ αντανάκλασεως τον στυλίτη σε παρόμοια θέση: τόσο στην υψιτενή απόσταση από το έδαφος όσο και στην παράλληλη με αυτήν προσέγγιση της λύτρωσης –

*εμένα η θέλησή μου μ' έχει εδώ στεγνώσει
πέτρα στην πέτρα, κάθε μέρα να ετοιμάζω
το λυτρωμό μου με του θάνατου τη γνώση.*

Η «δυστυχής συνείδηση» του στυλίτη έχει περιγραφεί και αναλυθεί ως τέτοια, ως στιγμή διάπλασης και εξέλιξης της ανθρώπινης συνείδησης εν γένει, στην εγελιανή *Φαινομενολογία του πνεύματος*. Εμπλεκόμενη σε διαδικασίες διάλυσης μιας πρότερης οργανικής ενότητας, η μεμονωμένη συνείδηση ορθώνεται σε αλλοτριωμένη βάση, προσπαθώντας, σύμφωνα με τον Χέγκελ, να ανασυγκροτηθεί μέσα από (φιλοσοφικές) στάσεις όπως ο στωικισμός και ο σκεπτικισμός. Ακριβώς εδώ, όμως, βρίσκεται και η πηγή της δυστυχίας της, καθώς η σκεπτικιστική σχετικοποίηση πλήττει αυτή την ίδια τη συνείδηση στην εσώτερη σύστασή της⁵. Σε μια απόπειρα διαφυγής από την τυχαίότητα, η δυστυχής συνείδηση στρέφεται στη δική της ύπαρξη ως μοναδικό όρο ελευθερίας. Όπως το διατυπώνει ο Χέγκελ: «[η συνείδηση] αναγνωρίζει την ελευθερία της αφενός ως ανύψωση πάνω από κάθε σύγχυση και κάθε συγκυριακότητα της ύπαρξης, αλλά αφετέρου ομολογεί ότι καταπίπτει εκ νέου στην ανουσιότητα και ότι γυροφέρνει εντός της»⁶. Εντούτοις, αυτή η εμμονή στη μεμονωμένη ύπαρξη, η οποία στον στυλιτικό ασκητισμό αποκτά και τοπολογική έκφραση, καταλήγει στην ίδια την άρνησή της: «Ως εκ τούτου η συνείδηση μπορεί να αντιληφθεί μόνον τον τάφο του βίου της»⁷. Ακριβώς αυτή η εμμονή στο θάνατο, με απόσταση κάποιων μέτρων από τις γήινες (και χθόνιες) δυνάμεις και με διαρκή ενατένιση του ουράνιου χώρου –η διαμονή δηλαδή σε ένα «οριακό» σημείο μεταξύ γης και ουρανού– χαρακτηρίζει εν πρώτοις τον στυλίτη. Και είναι ακριβώς αυτή η οριακότητα της στυλιτικής θέσης η οποία θα χρησιμεύσει προς εκμαίευση του κατοπινού θετικού περιεχομένου της συνείδησης.

Κάθε αφαίρεση –και ο στυλιτικός ασκητισμός είναι αφαίρεση ακραίας μορφής, με παράλληλη, εντούτοις, έμφαση στην εμπειρική-αισθητηριακή διάσταση της αφαίρεσης– ορίζεται ως προς αυτό από το οποίο αφαιρεί. Ο «κόσμος» από τον οποίο αποστασιοποιείται κάθετα ο στυλίτης περιγράφεται σε πέντε στροφές με τρόπο ο οποίος αποτελεί μία από τις

πιο γλαφυρές συνόψεις του αστεακού τοπίου της ύστερης αρχαιότητας στη Μέση Ανατολή. Σε αντίθεση προς τη μονοσημαντότητα και την παγίωση –σε επίπεδο σωματικής ακινησίας και νέκρωσης– του στυλίτη, ο κόσμος που είναι απέναντί του (κάτι το οποίο σχετικοποιεί ήδη την ασκητική αφαίρεση, καθώς ο στυλίτης συνεχίζει να βλέπει τον κόσμο)⁸ παρουσιάζεται με άκρα πολυσχιδία εθνοτήτων και θρησκειών, καθώς και με «διοργανωμένες» τις ενασχολήσεις της τρυφελότητας, της λαγνείας και της απόλαυσης:

*Να! με κορμάκια λαστιγένια έφηβοι ωραίοι
τον ήλιο χαιρετάν με κρόταλ' απ' ασήμι·
στυφοί Ρωμαίοι, Έλληνες ψέφτες, φιδία Οβχαιοί!*

*Να! μανιασμέν' ιθίφαλλοι (Θεός φυλάγει!)
κιθαριστάδες, αβλητάδες, γέροι μίμοι,
γραμματικοί, ρητόροι, φιλοσόφοι τράγοι·*

(...)

ανθός κάθε γιαλού, κάθε φυλής αθέρας...

Ο στυλίτης έχει φύγει από μια πολιτεία την οποία και αντικρίζει ως αντεστραμμένο καθρέφτη της ίδιας της θέσης του. Με την περιγραφή της πόλης της ύστερης αρχαιότητας, η τοποθέτηση της οποίας στη Μέση Ανατολή επιβεβαιώνεται τελεσιδικα από τον καμηλιέρη που περνά «σιμά» στον στυλίτη, ο Βάρναλης αποκαθιστά έναν άκρως ενδιαφέροντα ποιητικό διάλογο, ο οποίος έχει ήδη επισημανθεί από τη φιλολογική έρευνα⁹, καθώς μέσα από τη δική του περιγραφή επανεδραϊώνεται στο ποιητικό τοπίο «ο περιλάλητος βίος της Αντιοχείας, ο ενήδονος, ο απόλυτα καλαισθητός», μια από τις πάγιες «τοπολογικές» και ιστορικές αναφορές του Καβάφη¹⁰. Ο υποθετικός διάλογος –ο οποίος άνετα μπορεί να επεκταθεί σε μεγάλο τμήμα του έργου των δύο ποιητών– δεν εξαντλείται σε έναν αμοιβαίο αντικατοπτρισμό, αν και μπορεί αφετηριακά να συλληφθεί ως τέτοιος. Αποτελεί μία από τις πιο ενδιαφέρουσες συγκυρίες στο πλαίσιο του ποιητικού λόγου που εξετάζεται εδώ, το γεγονός ότι την ίδια περίπου περίοδο με τον Βάρναλη –και χωρίς αυτός να το γνωρίζει– ο Καβάφης γράφει ένα ποίημα παρόμοιου περιεχομένου αλλά με διαφορετική προοπτική θέασης και παράθεσης¹¹. Ο καβαφικός στυλίτης είναι επώνυμος, είναι ο προαναφερθείς Συμεών, αλλά η στυλιτική κατάσταση παρατίθεται εδώ από έναν κάτοικο της αποτρόπαιης βαρναλικής πολιτείας (θα μπορούσε να είναι ένας από τους «γραμματικούς» ή τους «ρήτορες»), ο οποίος «η τύχη το 'φερε» να βρεθεί κάτω από το στυλό του Συμεών, αν και ο ίδιος δεν είναι χριστιανός όπως οι υπόλοιποι επισκέπτες του στυλου:

*(...) πλην μη όντας Χριστιανός
την ψυχική γαλήνη των δεν είχα –
κ' έτρεμα ολόκληρος και υπόφερνα·
κι έφριττα, και ταράττομουν, και παθαινόμουν.*

Η στάση του στυλίτη επιδρά εδώ αντικατοπτρικά σε ένα υποκείμενο που επιμένει στην αρχαία αισθητική ενασχόληση (η παρεμβολή για τον Συμεών γίνεται σε ένα διάλογο για την

τρέχουσα ποιητική παραγωγή), αλλά ήδη είναι επιδεκτικό στην ανατροπή των παθών –από την οποία έχει διέλθει ο βαρναλικός στυλίτης, ενώ ο καβαφικός στυλίτης είναι σιωπηλός, απόμακρος και εντυπωσιακός στην κορυφή του κίονά του– αντιμετωπίζοντας και αυτό, μέσα στο σύνολο του καβαφικού έργου την κατάσταση της δυστυχούς συνείδησης, έστω και ως πρόσκαιρη κατάσταση, ως υτοψία ή ως απειλή:

*Α μη χαμογελάς· τριάντα πέντε χρόνια, σκεψού –
χειμώνα, καλοκαίρι, νύχτα, μέρα, τριάντα πέντε
χρόνια ελάνω σ' έναν στίλο ζει και μαρτυρεί.
(...)*

*πριν γεννηθούμ' εμείς, φαντάσιν το,
ανέβηκεν ο Σιμειών στον στίλο
κ' έκτοτε μένει αυτού εμπρός εις τον Θεό.*

Μέσα από τις ιστορικοποιητικές προσεγγίσεις της ύστερης αρχαιότητας στα έργα του Βάρναλη και του Καβάφη καταδεικνύονται συσχετισμοί της αποτυχίας αναγνώρισης ή δυναμικές εκφάνσεις πολυσημίας οι οποίες καθιστούν δυσχερή την ικανότητα επίγνωσης και κατανόησης αλλότριων συμπεριφορών αναδεικνύοντας ταυτόχρονα την αδυναμία ουσιώδους καθορισμού της ίδιας συνείδησης. Ο στυλίτης του Βάρναλη αντικρίζει από το δικό του ύψος την πολυεθνική και πολυγυλιετική πολιτεία να βρίσκεται σε μια ατέλειωτη καθοδική πορεία στην εγκόσμια αμαρτία

*η κολασμένη πολιτεία μέσα στη σκόνη
φλέγεται, ουρλιάζει και κυλιέται χάμου
και πιο στην αμαρτία βουτάει, μα δεν πατώνει...*

ενώ, αντιστρόφως, πλείστοι όσοι χαρακτήρες της καβαφικής ποίησης αποφεύγουν τους «τα φαιά φορούντες» χριστιανούς, προσπαθώντας να διατηρήσουν, αν και ήδη μέσα από επικαλύψεις και αποκρύψεις, την «ελληνική» και «ηθονική» ταυτότητά τους. Πρόκειται ουσιαστικά για τη διαπίστωση μιας βαθύτατης κρίσης η οποία την περίοδο συγγραφής των δύο ποιητών έχει αρχίσει ήδη να αλλάζει ριζικά την όψη του μέχρι τότε ιστορικού τοπίου. Η κρίση των αρχών του 20ού αιώνα ωθεί την ποιητική διάνοηση προς «αναψηλάφηση» και ανασκευή των όρων και των συνθηκών της κρίσης σε ένα ιστορικό βάθος το οποίο είναι ταυτόχρονα απόμακρο και προσιτό – αυτό έχει σχολιαστεί διεξοδικά για τον Καβάφη, ενώ το έργο του Βάρναλη περιέχει σε άλλα σημεία ρητές αναφορές στα πολιτικά δρώμενα των πρώτων δεκαετιών του 20ού αιώνα, ουσιαστικά στο ξέσπασμα του λεγόμενου «νέου ιμπεριαλισμού». Εντούτοις, το έργο τους δεν περιορίζεται, ούτε εξαντλείται σε μια «στενή» στοιχειώση της νεωτερικότητας, αλλά θέτει –με διαφορετικό στον καθένα τρόπο– βαθύτερα ερωτήματα για τη δυνατότητα αισθητικής ανασυγκρότησης της ιστορίας υπό καθεστώς βαθιάς κρίσης.

Η συνειδητοποίηση του χαρακτήρα της κρίσης – ουσιαστικά της ετοιμοπόλεμης, εμπόλεμης και επαναστατικής κρίσης της νεωτερικότητας την περίοδο συγγραφής του ποιήματος, αποτελεί άλλωστε και το διάυλο κορύφωσης του «στυλιτικού» εγχειρήματος στον Βάρναλη. Στον πυρήνα του αρνησιοκοσμικού ασκητισμού, έτσι όπως αυτός διατυπώνεται

από την πρόωμη χριστιανική ασκητική και εκφράζεται στο βαρναλικό ποίημα –στις πέντε στροφές που ακολουθούν την περιγραφή του τόπου– βρίζεται μια αντεστραμμένη αντίληψη περί του πλούτου και της ανταπόδοσης, η οποία πιστοποιείται αρχικά από τον ιδρυτή του χριστιανικού ασκητισμού, τον Αντώνιο. Σύμφωνα με τη βιογραφική παράθεση του Αθανάσιου, όταν ο Αντώνιος εμφανίζεται μετά από πολυετή απομόνωση, ζηρνύει την πεμπτουσία της αρησιζοσμίας χρησιμοποιώντας, μεταξύ άλλων, μεταφορικές εκφράσεις από την κίνηση του χρήματος: «Ὡς γὰρ εἶ τις καταφρονήσῃ μᾶς χαλκῆς δραχμῆς, ἵνα κερδήσῃ χρυσᾶς δραχμᾶς ἑκατόν, οὕτως ὁ πάσης τῆς γῆς κύριος ὢν, καὶ ἀποτασσόμενος αὐτῇ, ὀλίγον ἀφήσει, καὶ ἑκατονταπλασίονα λαμβάνει»¹². Η ίδια «χρηματοπιστωτική» αντίληψη περί της λύτρωσης –η οποία φαντάζει παιδαγωγός και απλοϊκή απέναντι στις διεξοδικές και επανειλημμένες απόπειρες της πλατωνικής φιλοσοφίας για διάσωση της αξιακής γενικότητας της ορθῆς πολιτείας με ταυτόχρονη θεμελίωση ανασχέσεων στη δυναμική του χρήματος– απαντά με συμπικνωμένο τρόπο στον στυλίτη του βαρναλικού ποιήματος, ο οποίος λέει στο Θεό του:

*Σὺ μου πες: «Τὰ χεῖς ὅλα, ἀν ὅλα τα στερεῖσαι!
Κ' εἶναι σοφός που δε σαλεύει καὶ δε λείει!»!...*

και λίγο μετά διαπιστώνει ὅσον αφορά τὴ γῆινη φθορά: «Ὅσο ἀγῶ, τόσο καὶ θησαυρίζω πιότερο στὰ ὕψη!...» (μια σχεδόν ἄμεση ἀναφορά στὴ ρῆση τοῦ Ἀντωνίου: «καὶ ἐπὶ γῆς ἀγωνισάμενοι, οὐκ ἐν γῆ κληρονομοῦμεν, ἀλλ' ἐν οὐρανοῖς ἔχομεν τὰς ἐπαγγελίας»¹³). Η πλαισίωση αὐτῆς τῆς συνειδητοποίησης ἀπὸ τὸν στυλίτη επαναδιατυπώνει τοὺς ὅρους ἀπομάκρυνσης ἀπὸ τὸν κόσμον με τρόπο ὁποῖος προετοιμάζει τὴ λύση τοῦ στυλιτικῶν δράματος καὶ τῆς στυλιτικῆς ἀυταπάτης. Στὸ πλαίσιο τοῦ προαναφερθέντος συλλογισμοῦ, ὁ κόσμος ἀπὸ τὸν ὁποῖο ἀποστασιοποιεῖται ὁ στυλίτης δὲν εἶναι πλέον μὴ ἀδεξιὰ παθῶν καὶ λαγνείας, ἀλλὰ –με μὴ ἀντιστροφή μέσα ἀπὸ τὸ ἤδη ἀντεστραμμένο βλέμμα τοῦ κατοικοῦ τοῦ κίονα– εἶναι ἓνα τοπίο καταστροφῆς, δεινῶν καὶ θανάτου.

*Τὰ θύματα χιλιάδες τῶν πολέμων κάτον
σέπονται με τῆς πείνας, τῆς σκλαβιάς ἀνάμα,
με τῆς ἀρρώστειας, τὸν δαρμὸν – δόξα θάνατον!*

Απὸ τὴν κορυφὴ τοῦ κίονα ὁ κόσμος εμφανίζεται ὡς μείγμα ἠδονῆς καὶ θανάτου. Ὁ θάνατος ἐμπλέκεται ἤδη ἐξαρχῆς στὸν στυλιτικὸ συλλογισμό, ἀποτελώντας τὴ βαθύτερη ἀντίστιξη στὸ τραῦμα που ὠθεῖ τὸν στυλίτη νὰ ἀπομακρύνεται ὅλο καὶ περισσότερο ἀπὸ τὰ ἐγκόσμια καὶ τὰ ἐπίγεια. Μέσα ἀπὸ αὐτὸν τὸν διπλὸ συλλογισμό ὁ στυλιτικὸς ἀσκητισμὸς ἀποκαλύπτεται ἀνίκανος νὰ ἀποδεχθῆ τὴν ἀπλὴ συνταγὴ τοῦ Εὐκλινοῦ γιὰ τὸ θάνατο, «τὸ φρικωδέστατον οὖν τῶν κακῶν ὁ θάνατος οὐθὲν πρὸς ἡμᾶς, ἐπειδὴ περ ὅταν μὲν ἡμεῖς ὄμεν, ὁ θάνατος οὐ πάρεστιν»¹⁴, καὶ ἀκόμη λιγότερο τὶς ἀπλῆς καὶ «ἐλαχιστοποιημένες» ἀπόψεις τοῦ Εὐκλινοῦ γιὰ τὴν αυτοκτονία ὡς ἐσχάτη δυνατότητα ἐλευθερίας, ἀλλὰ ἀποκαλύπτεται πολὺ περισσότερο ὡς γραφικὴ ἀπόπειρα ἀφαίρεσης ἀπὸ τὴν ἀφαίρεση, ὡς ἀπόσταση ἀπὸ τὸ θάνατο καὶ ὡς προκατάληψη τῶν τέλους, δηλαδὴ φανερώνεται ὄχι ἀπλῶς ὡς δυστυχιμένη ἀλλὰ καὶ ὡς ἀνώριμη, ἀνεπεξέργαστη, ἀφιλοσόφητη –καὶ γι' αὐτὸ δυστυ-

χισμένη– συνείδηση. Η αφαίρεση από την πολιτεία, η αφαίρεση από τον κόσμο και τις λάγνες και σφαιραστικές παράλληλα οδούς του, η αφαίρεση από το ταυτόχρονα ελκώδες και «λαστιχένιο» σώμα μεταφράζεται εδώ σε καθαρό ουράνιο πλούτο από αυλές συναλλαγματικές. Επιδιώκοντας τη λύτρωση μέσα από αυτή την αγρίως εξαιτομικευμένη και «υπερτιθέμενη» πρακτική, ο βαρναλικός στυλίτης παγιδεύεται στην πλατφόρμα του κίονά του, έχοντας αφαιρέσει εαυτόν από όλες τις «παγίδες» αλλά και από όλες τις έμπρακτες δυνατότητες, θρέφοντας μόνον την ελπίδα «εξαργύρωσης» της άνωθεν «Αγάπης», η οποία αφήνει δυσδιάκριτα ίχνη στο «απέραντο γαλάζιο». Ο Βάρναλης δίνει έτσι στον στυλίτη το δίκιο του, δείχνοντας ταυτόχρονα τα όρια του: λόγω της εμμονής του στην αισθητηριακή-τοπολογική διάσταση της αφαίρεσης που αποπειράται, ο στυλίτης μετατρέπεται ο ίδιος σε παγωμένο θρησκευτικό μόρφωμα, μετατρέπεται σε τοτέμ το οποίο εκπέμπει με μονοσήμαντο και αδιαμεσολάβητο τρόπο «ευσέβεια», προκαλώντας «ταραχή» σ' εκείνους που τον αντικρίζουν ως κάτι αξιοθαύμαστο και αξιοπεριεργό (όπως ο καθαφικός επισκέπτης).

Το ενδιαφέρον, όμως, είναι ότι μετά τη συνοπτική και συμπυκνωμένη περιήγηση στον στυλιτικό τοπίο –τόσο οριζόντια-κοσμικά, όσο και κάθετα-ουράνια– τα όρια αυτά υπερβαίνονται όχι με έξωθεν παρέμβαση (πράγμα που θα αποτελούσε υπόροχη θεολογία από πλευράς του ποιητή), αλλά από αναδίπλωση τής σε όλο το ποίημα επωζώζομενης υποψίας του στυλίτη: Διόλου συμπωματικά, σ' αυτή την άρτια ποιητική κατασκευή, η αναφορά του Πειρασμού γίνεται αμέσως μετά την αναφορά του προσδοκώμενου και συσσωρευόμενου ουράνιου θησαυρού: φαίνεται ότι η χρηματοπιστωτική λογική, ανεξαρτήτως μορφής, ανατρέπει έσωθεν τους εκάστοτε θεολογικούς όρους, υποβάλλοντας την έλευση πολύ πιο ρεαλιστικών πρακτικών, εντείνοντας ταυτόχρονα τις αντιφάσεις της υποκειμενικότητας στην οποία αναφέρεται. Ο Πειρασμός λοιπόν, το υπόλειμμα της ερώτησης και της αμφιβολίας στην κατακόρυφη στάση άρνησης του στυλίτη, αποκαλύπτεται ως εσώτερο συστατικό αυτής της ίδιας της στάσης –*πιότερο εγώ τονε πειράζω κι αν μου λείψει, θα μου κακοφανερί!*– ως εσώτερη και μύχια μορφή του ίδιου του στυλιτικού φορμαλισμού (όπως άλλωστε, σύμφωνα με την Καινή Διαθήκη, αποτελεί πρωτογενή κάτοικο της ερήμου, ώστε από άποψη βιβλικής ιστορίας φαίνεται ότι ο πειρασμός φιλοξενεί τον στυλίτη). Δεδομένης της «απολίθωσης» της στυλιτικής ύπαρξης, η πρωταρχική φαινομενολογική διάσταση της συνείδησής του, η ίδια η νόησή του, εμφανίζεται ως ταυτόχρονα αλλότριος και συντροφικός «πειρασμός» – το μοναδικό, απ' ό,τι φαίνεται, στοιχείο που έχει καταφέρει να ανέβει μαζί του στο στυλό. Μια «δαιμόνια» ερμηνευτική προσέγγιση θα μπορούσε να υποστηρίξει ότι ο Πειρασμός είναι εκείνος που ουσιαστικά σύρει τον στυλίτη μακριά από τα επίγεια, ωθώντας τον στα άκρα για να *αφαιδείξει* τα όριά του –και να γεννήσει έτσι μια νέα συνείδηση– μακριά από την εποπτική και απατηλή πολυσχιδία της λαγνείας, μακριά από τις αλλεπάλληλες πολεμικές σφαγές, μακριά επίσης από τις ερρηξίες και τις μνημονικές αναδιπλώσεις των καθαφικών χαρακτήρων, ένας εκ των οποίων, όπως αναφέρθηκε, «φρίττει» όταν πλησιάζει το στυλό. Η πρώτη λέξη του Πειρασμού, με άλλα λόγια της στοχαστικής κίνησης η οποία αποτελεί το περιεχόμενο του ποιήματος και τώρα αποκαλύπτεται ως τέτοια, είναι: «Κουνήσου!». Η παραίνεση αυτή θα έπρεπε να ληφθεί ως ένα αυστηρό εγγεγραμμένο πρόταγμα κινητοποίησης, ως παρώθηση προς τη μαρξική «απόλυτη κίνηση του γίνεσθαι»¹⁵, από το οποίο γίνεσθαι προσπαθεί, κιονοπρεπώς, να απομακρυνθεί ο στυλίτης. Πρόκειται ουσιαστικά για αναστοχαστική

αντίστιξη στην απολιθωμένη, φετιχοποιημένη «πέτρα» στην οποία προσπαθεί να μεταβληθεί ο στυλίτης. Η βαθύτερη διαπίστωση του Πειρασμού –δηλαδή του ώριμου πλέον στοχασμού– η οποία εκφράζεται στους πικνούς και εκ πρώτης όψεως απλούς και «κατηγορηματικούς» στίχους των τελευταίων τριών στροφών είναι ότι η υποστασιακή ενότητα του κόσμου από τον οποίο προσπαθεί να αποστασιοποιηθεί ο στυλίτης υπαγορεύει –τρόπον τινα ως σπινωζική ηθική– την εγκοίτηση, εάν όχι τη δέσμευση της «ψυχής» του στυλίτη σ' αυτό τον κόσμο ως τμήμα του (θα μπορούσε να αποτελέσει ιδιόμορφη αναδίπλωση του καβαφικού στίχου «Έτσι που τη ζωή σου ρήμαξες εδώ...σ' όλην την γη την χάλασες»). Το αρνητικό περιεχόμενο της στυλιτικής «δυστυχιωμένης συνειδήσης» ανορθώνεται από τον Πειρασμό (δηλαδή από τον διαλεκτικό στοχασμό) ως η άδικη, απαξιωμένη, μαχόμενη και υπό άρση δομή του κόσμου. Αυτό που αποτελούσε υλικό της αφαιρέσης απαιτεί τώρα την πρακτική ανατροπή του. Οι προτάσεις του ποιήματος είναι εδώ αβυσσαλέες και αδυσώπητες: «Τ' άδικο μ' αίμα θρέφεται! Πνίξε το με αίμα». Εάν το ποίημα σταματούσε εδώ, αυτό που θα είχε απομείνει ως πρόταση προς τον στυλίτη –δηλαδή προς το υποκείμενο της εξατομίκευσης, προς το άκρως εξατομικευμένο και απομονωμένο υποκείμενο– θα ήταν μια κυριολεκτικά αιμοβόρα και αιματοβαμμένη υλικότητα, μια αδιαμεσολάβητη εκδικητικότητα, ένα παιχνίδι κτηνώδους δύναμης το οποίο δεν θα είχε τόσο σχέση με το ξανθό κτήνος του Νίτσε όσο με τις αρχαϊκές εντολές του εβραϊκού Δευτερονομίου –«οφθαλμόν αντί οφθαλμού» (αλλά και εδώ, χωρίς ιερατική καθοδήγηση και έλεγχο)–, μια υλικότητα από την οποία θα είχε δίκιο, και συμφέρον, να αποστασιοποιηθεί ο στυλίτης. Αλλά η υλιστική αισθητική του Βάρναλη –έμμετρος προπομπός αυτού που δεκαετίες αργότερα ο Peter Weiss θα ονομάσει *Αισθητική της αντίστασης*– συγκροτείται ως τέτοια όχι με αναφορά στη χυδαία υλικότητα (την οποία περιλαμβάνει ως αρνητική εκδοχή, πρβλ. τη Μαΐμου στο *Φως που καίει*), αλλά με αναφορά στις εμπράγματα αξίες που συγκροτούν αυτή την υλικότητα. Το αίμα, ένα στοιχείο που επανέρχεται διαρκώς στην ποίηση του Βάρναλη, φορτίζεται αξιακά και γίνεται στοιχείο ποίησης από το αίτημα της χειραφέτησης που εκφράζεται στην τελευταία στροφή του ποιήματος, μια χειραφέτηση με συλλογική βάση και πάντα στον Βάρναλη με πολιτική και ταιπτόχρονα θρησκευτική υφή. Το πρόσταγμα του Πειρασμού –ο οποίος έχει υποστεί επίσης ανατροπή, καθώς δεν προσπαθεί να προσεταιριστεί τον στυλίτη, όπως περιγράφεται η αντίστοιχη περίπτωση με τον Ιησού στην Καινή Διαθήκη (*Ματθαίος* 4: 1 κ.ε.), αλλά ωθεί τον στυλίτη να στραφεί προς τον κόσμο– δεν είναι απλώς η διάρρηξη των αλυσιδών «του αδελφού», ένα βαθύτατα πολιτικό αίτημα που σχετίζεται με τις προαναφερθείσες εγκόσμιες σφαγές και τους λιμούς, αλλά –ως ύστατη απάντηση στην «ανάγκη» που έχει ωθήσει τον στυλίτη να ανέβει στον κionά του– ως χειραφέτηση από την ίδια τη σύλληψη του Θεού, ως άρση του διχαστικού αναδιπλάσιασμού του κόσμου. Η προηγούμενη «αποταμειυτική» λογική της λύτρωσης εξαργυρώνεται εδώ με αμεσότητα καθώς ο Πειρασμός χρησιμοποιεί, αίφνης, τη συνθηματολογία της Γαλλικής Επανάστασης.

Σ' αυτή την αντεστραμμένη, χειραφετική πορεία από τη θρησκευτική βάση της εμπειρίας, η οποία εμπειρία εμφανίζεται εδώ ως αυτοπαγίδευση, το εγγέλιμα του Βάρναλη μπορεί να αναφερθεί σε μια κριτική παράδοση η οποία έχει αναπτυχθεί από τα τέλη του 18ου αιώνα από συγκεκριμένα τμήματα της βορειοευρωπαϊκής διανόησης, βρισκοντας θεράποντες επίσης στην ελληνική λογοτεχνία: Πέρα από τον φιλελεύθερο Ανώνυμο της *Ελλη-*

νικής *Νομαρχίας*, το ταυτόχρονα ειρωνικό και χειραφετικό εγχείρημα πραγμάτευσης της θρησκείας βρίσκει στον Ροΐδη έναν από τους καλύτερους θιασώτες του –σε εύρος που δεν έχει ερευνηθεί επαρκώς μέχρι σήμερα–, αν και σε διαφορετικό νοησιαρχικό πλαίσιο από εκείνο του Βάρναλη· σε ένα επόμενο στάδιο τα διηγήματα του Βιζυηνού θα χαρτογραφηθούν με μεθοδικότητα ουσιαστικές ψυχικές στάσεις και συμπεριφορές οι οποίες αναφέρονται, μεταξύ άλλων, σε θρησκευτικές αντιλήψεις και βιώματα, ήδη καθ' οδόν προς μια αναστοχαστική άρση της τύφλωσης και της αγωνίας. Το βήμα αυτό θα ολοκληρωθεί από τις «χειρουργικές» τομές του Καβάφη –ταυτόχρονα ιστορικές και ψυχικές– σε έναν κόσμο με διαφορετικές θρησκείες και πολλαπλές ηθικολογικές μάσκες. Παρόμοιοι είδους διερευνήσεις είναι και οι βαρναλικές αναδρομές στην ιστορία και την υποκειμενικότητα, με το ρητό αίτημα της πρακτικής χειραφέτησης μέσα από το εκ πρώτης όψεως παράδοξο –και για την Ελλάδα καινοτόμο– εγχείρημα μιας υλιστικής αισθητικής υπό ομοιοκατάληκτο μανδύα, τον οποίο ο Βάρναλης διατηρεί σε όλη την ποιητική σταδιοδρομία του. Μέσα από αυτή την πορεία το «θρησκευτικό ζήτημα» είναι πλέον λυμένο για λογοτέχνες ριζοσπάστες αλλά ταυτόχρονα τόσο διαφορετικούς μεταξύ τους όπως ο Καρυωτάκης και ο Σκαρίμπας, ενώ ο Νικόλαος Κάλας ήδη το 1933 θα επαναδιατυπώσει στα ποιήματά του το συσχετισμό μεταξύ («αγιορείτικης») αρνησιοκοσμίας και απωθημένης σεξουαλικότητας. Οι δε επιπτώσεις του Εμφυλίου Πολέμου στο συγκεκριμένο θέμα, με την υποχώρηση του χειραφετικού αιτήματος σε όλο το εύρος του σύγχρονου ελληνικού πολιτισμού, είναι σαφείς και ταυτόχρονα βαθύτατα προβληματικές, καθώς μεγάλο τμήμα του ποιητικού λόγου ωθείται στην αναζήτηση αξιών στο φυσικό και γεωγραφικό τοπίο, εφόσον ο τόπος της κοινωνίας θα παραμείνει επί δεκαετίες ακρωτηριασμένος στην αυτοσυνείδηση και την πρακτική του.

Με τις τελικές ρήσεις του Πειρασμού, οι οποίες σημαίνουν μια γοργή κάθοδο στο επίκεντρο του πάσχοντος και αγωνιζόμενου κόσμου, ολοκληρώνεται και η πορεία των αντιστροφών που διέπει το όλο ποίημα: Πρόκειται για Αποκάλυψη, όχι όμως των ουράνιων δυνάμεων, αλλά για αποκαλυπτική επίγνωση της βάσης αυτής της ίδιας της δυστυχίας του κόσμου – και της συνείδησης του στυλίτη. Ωθούμενος σε ένα κατακόρυφο άκρο προς αναζήτηση της λύτρωσης, ο στυλίτης έχει απλώς φέρει στο φως το εσώτερο περιεχόμενο της ανθρώπινης απορίας και αγωνίας, το οποίο δεν είναι άλλο από την πρακτική διάσταση του κόσμου. Η αυταπάτη της απομάκρυνσης από τα δεινά ωθεί το στοχασμό στην αλήθεια της πρακτικής επιστροφής στον κόσμο. Εναποτίθεται στον αναγνώστη να συμπεράνει ότι, μετά τη διαπίστωση τού –άκρως ανθρώπινου– πειρασμού, δεν είναι πλέον δυνατή καμία ειλικρινής στυλιτική στάση, και ότι το ποίημα αρθρώνεται επίσης ως διαλεκτική κριτική στην ακραία εξατομίκευση και τις εμμονές της. Αυτό το μήνυμα είναι ένα βαθύτερο –και ιδιαίτερα επίκαιρο– «τέκνο της ανάγκης».

Σημειώσεις

1. Εντούτοις, ήδη η χρονολογία συγγραφής του ποιήματος το 1918 (σύμφωνα με το χρονολόγιο του Κώστα Παπαγεωργίου, επιμελητή των *Φιλολογικών απομνημονευμάτων* του Βάρναλη, Κέδρος, Αθήνα 1981, σ. 14), θα έπρεπε να προβληματίσει την έρευνα, καθώς το ποίημα προηγείται μεν του «ευλαβικού» *Προσκυνητή*, αλλά προ-

καταλαμβάνει με τις συνοπτικές παραινέσεις του και με τις βαθύτερες στοχασίες του τα θέματα των περισσότερων πολιτικών έργων, όπως το *Φως που καίει* και οι *Σκλάβοι πολιτορχημένοι*. Πολύ σκοπτα ο Γ. Δάλλας συνοδεύει τη χρονολογία σύνταξης του ποιήματος με ένα ερωτηματικό (πρβλ. του ίδιου *Η δημοιοργική δεκαετία στην ποίηση του Βαρναλή*, Κέδρος, Αθήνα 1988, σ. 199, 229, 247). Πέραν τούτου, όμως, και ανεξαρτήτως των διασαφηνίσεων που θα μπορούσαν να προκύψουν από μια ερμηνευτική έρευνα, το μικρό ποίημα του Στυλιτή διατηρεί αξία την αξία του, πέραν της χρονολογικής θέσης που λαμβάνει στο βαρναλικό έργο.

2. Όλες οι αναφορές στο ποίημα γίνονται από τη συλλογή *Ποιητικά* (Κέδρος, Αθήνα, 1956), σ. 191-193. Στα παραθέματα εφαρμόζεται το μονοτονικό σύστημα.

3. Πρβλ. τη συνοπτική και περιεκτική παράθεση του Peter Brown, «The rise and function of the holy man in late Antiquity», *The Journal of Roman Studies*, τόμ. 61, 1971, ιδιαίτερα σ. 82 κ.ε., για τις γεωγραφικές προκειμένες του φαινομένου. Για λόγους ανάλυσης του ποιήματος, δεν είναι σκόπιμη εδώ η αναδρομή στο συνολικό επιχείρημα του Brown, το οποίο ερευνά την κοινωνική θέση και τον κοινωνικό ρόλο του ασκητικού «θείου ανθρώπου» την αντίστοιχη περίοδο, αν και η ζητή συμπερίληψη των συμπερασμάτων της έρευνας δίνει περισσότερο βάθος στην εκ πρώτης όψεως «περιγραφική» σύλληψη του Βαρναλή. Σύμφωνα με τον Brown, ο «θεϊός άνθρωπος» της αντίστοιχης περιόδου δεν αποτελεί απλώς σημείο ασκητικής και θαυματουργικής αναφοράς, αλλά αναλαμβάνει συχνά και ρόλο ενεργού μεσολαβητή και διαιτητή σε υποθέσεις που αφορούν τις σχέσεις εντός και μεταξύ των τοπικών κοινοτήτων. Η σημαντική διαφορά του από άλλους τύπους θεόπληκτου μεσολαβητή, όπως φερελπείν ο σαμάνος ή ο μάγος της πρωτόγονης φυλής, είναι ότι ο ασκητής διατηρεί και πρέπει να διατηρεί τις λογικές δυνάμεις του για να ανταπεξέλθει στο ρόλο του. Δεν είναι άλλωστε τυχαίο ότι από αυτή την αιχμή της και τις εκφάνσεις της ξεκινά αντιστοιχώς η πραγμάτευση αυτού του τύπου ανθρώπου από τη βεμπτεριανή κοινωνιολογία της θρησκείας. Ο αναγνώστης μπορεί να συγκρίνει την ποιητική ανάπτυξη του πρώιμου ασκητικού ιδεώδους από τον Βαρναλή με τις κοινωνιολογικές αναπτύξεις του ίδιου φαινομένου από τον Μαξ Βέμπτερ (*Ενδιάμεση θεώρηση. Θεωρία των ελιτίδων και κατευθύνσεων της θρησκευτικής αρνητικοσμίας*, μτφ. Θανάσης Γκιούρας, Σαββάλας, Αθήνα 2002) – η συγκριση αυτή ενδέχεται να αντιηγήσει παράταση εντούτοις, αρκεί εδώ η υπόμνηση ότι τα δύο κείμενα γράφονται ακριβώς την ίδια περίοδο, αν και από διαφορετικές προοπτικές (οι οποίες εμπλουτίζονται περαιτέρω αν ληφθεί υπόψη και η καθαφική προσέγγιση στο ίδιο θέμα, βλ. παρακάτω). Αντίστοιχες παρατηρήσεις όπως αυτές του Brown, προσαρμοσμένες σε διαφορετικό γεωγραφικό χώρο και σε σχετικά διαφορετική μορφή ασκητικής αταντοίν και σε έρευνες για τους βυζαντινούς ασκητές του ελλαδικού χώρου: πρβλ. Δημήτριος Σοφιανός, *Οι βυζαντινοί άγιοι του ελλαδικού χώρου μέσα από τις πηγές και τα κείμενα*, Ίδρυμα Γουλανδρή-Χορν, Αθήνα 1993. Άννα Λαμπροπούλου, *Ο ασκητισμός στην Πελοπόννησο κατά τη μέση βυζαντινή περίοδο*, Ίδρυμα Γουλανδρή-Χορν, Αθήνα 1994.

4. Τα παραθέματα γίνονται από την *Patrologiae Graecae* (PG) με αριθμό τόμου και παραγράφου.

5. Την παράθεση αυτή την έχει αναλύσει υποδειγματικά ο Κοσμάς Ψυχοπαίδης, *Χέγκελ. Από τα πρώτα πολιτικά κείμενα στην Φαινομενολογία του Πνεύματος*, Πόλις, Αθήνα 2003, σ. 234 κ.ε.

6. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes, Werke* τόμ. 3, επιμ. Eva Moldenhauer και Karl Markus Michel, Φραγκφούρτη/Μάιν 1986, σ. 162, η έμφαση στο πρωτότυπο.

7. Hegel, ό.π., σ. 169, η έμφαση στο πρωτότυπο.

8. Ήδη ο «οπτικός» συσχετισμός στην ποίηση του Βαρναλή επιτρέπει συλλογισμούς για τη δόμηση του ποιητικού λόγου του, οι οποίοι υπερβαίνουν τις ιδεολογικά προκατειλημμένες ερμηνείες. Από την άποψη της εσωτερικής διαφοροποίησης του συνολικού έργου, ο βαρναλικός στυλιτής, έχοντας αποσυρθεί σε μια θέση ατλής (και αποτροπιασής) θέσης του κόσμου, αποτελεί ένα είδος πρακτικής αντίστιξης στο υποκείμενο του Προσκυνητή, το οποίο οδεύει σε διάφορες πορείες εντός του κόσμου: «Οχι θεατές του κόσμου: εσείς, εντός μου/κι αντάμα μου, λειτερωτές του Κόσμου!» (*Προσκυνητής VII*, επιμ. Γ. Π. Σαββίδης, Κέδρος 1988: πρβλ. επίσης *Προσκυνητής X*, όπου η εναγώνια αναζήτηση νοήματος της πράξης –«*Ποιοι μαστε; Και για ποιον; γιατί μοχτάμε*»– εκφράζεται από τα ίδια ανθρώπινα υποκείμενα, τα οποία από τη δική του θέση βλέπει ο βαρναλικός στυλιτής όταν διαπιστώνει τη θανατηφόρα εκδίπλωση του κόσμου). Μπορεί λοιπόν να διαπιστωθεί –και θα άξιζε να αποτελέσει βάση περαιτέρω έρευνας για την εσώτερη ανάπτυξη της βαρναλικής ποιητικής αναζήτησης– ότι σε αναφορά προς τον Προσκυνητή ο Στυλιτής αποτελεί ένα είδος «υποσημείωσης» στη διαμόρφωση και πορεία του υποκειμένου, ενώ σε αναφορά προς το *Φως που καίει* αποτελεί, μέσα από τις παραινέσεις στις οποίες καταλήγει, ένα είδος προπομπού ή, αν επιτρέπεται η έκφραση, ποιητικού οωνοσκόπου, καθώς στο τελευταίο έργο επαναδιατυπώνεται θεμελιωδώς τόσο η κριτική προσέγγιση στη θρησκεία όσο και το πρόταγμα του πρακτικού υποκειμένου, μαζί με τις αντιφάσεις που το συνοδεύουν.

9. Πρβλ. τα προαναφερθέντα μελετήματα του Γ. Δάλλα.

10. Ο στίχος είναι από το ποίημα *Ο Ιουλιανός και οι Αντιοχείς*, Κ. Π. Καβάφη, *Ποιήματα Β'* (1919-1933), επιμ. Γ. Π. Σαββίδη, Ίκαρος, Αθήνα 1983, σ. 55.

11. Πρβλ. το ποίημα *Συμείον*, στο Κ. Π. Καβάφη, *Κρυμμένα ποιήματα. 1877;-1923*. Φιλολογική επιμ. Γ. Π. Σαββίδη, Ίκαρος, Αθήνα 2000, σ. 104-105.

12. *Βίος και πολιτεία του οσίου πατρός ημών Αντωνίου, συγγραφεύς και αποσταλείς προς τους εν τη ξένη μοναχούς παρά τον εν αγίοις πατρός ημών Αθανασίου επισκόπον Αλεξανδρείας* (PG 26, 17).

13. Ο.π., PG 26, 16.

14. *Διογένης Λαέρτιος* 10, 125.

15. *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. Werke*, τόμ. 42, Βερολίνο 1983, σ. 396.



Γεωργίου Κεφαλληνίου

Γ. Κεφαλληνός, «Ο Φελάχος», λιθογραφία

Στυλίου

Να! της αγάπης ο άστερας, φλογάτο κρῖνο,
μαράθηκε, ως τον άγγιξεν η πρώτη αγχίνα.
Κ' εγώ, που μάτι με σκοτάδ' ή φως δεν κλείνω

κι όμοια με δέρονουνε γυμνό βροχάδες, ήλιοι,
θαρρώ, πως ξένα σωθικά θερίζ' η πείνα
και σ' άλλα σώματα οι πληγές μου τρέχουν ύλη.

Ω! κυπαρίσσι, που όλο πας να ξεπεράσεις
το ψήλος σου και πρώτο στ' άπειρο γαλάζο
πίνεις το φως, χωρίς ποτέ σου να γεράσεις,

εμένα η θέλησή μου μ' έχει εδώ στεγνώσει
πέτρα στην πέτρα, κάθε μέρα να ετοιμάζω
το λυτρωμό μου με του θάνατου τη γνώση.

Να! με κορμάκια λαστιγένια έφηβοι ωραίοι
τον ήλιο χαιρετάν με κρόταλ' απ' ασήμι·
στυφοί Ρωμαίοι, Έλληνες ψέφτες, φίδια Οθραίοι!

Να! μανιασμέν' ιθύφαλλοι (Θεός φυλάγει!)
κιθαριστάδες, αβλητάδες, γέροι μίμοι,
γραμματικοί, ρητόροι, φιλοσόφοι τράγοι·

παιδούλες, που το φως ντυθήκανε, με κόμη
κοντή με μια κορδέλα μεταξένια μπλάβη
γύρο στην ήβη, που δεν ήσκιωσεν ακόμη·

μαστόρισσες εταιρες στη χαρά της μέρας
σε στέρνες από μάγμαρο βουτάνε ομάδι,
ανθός κάθε γιαλού, κάθε φυλής αθέρας...

η κολασμένη πολιτεία μέσα στη σκόνη
φλέγεται, ουρλιάζει και κυλιέται χάμου
και πιο στην αμαρτία βουτάει, μα δεν πατώνει...

Μακριά! μακριά μου!... Οδεύει οκνά το καραβάνι
οι γκαμήλες κι ο Αράπης, ως περνάει σιμά μου,
φτύνει και μου πετάει κοπριά, που δε με φτάνει·

τι κάθε μέρα και ψηλότερα ψηλώνω
για να σε φτάσω, Θε μου Αγάπη, όπου κι αν είσαι,
πιο πάνου από ζωή και θάνατο και χρόνο.

Στου τέκνου σου το δάκρυ, που λουστεί δεν κλαίει!
Συ μου πες: «Τα 'χεις όλα, αν όλα τα στερείσαι!
Κ' είναι σοφός που δε σαλεύει και δε λέει!»!

Τα θύματα χιλιάδες των πολέμων κάτου
σέπονται με της πείνας, της σκλαβιάς αντάμα,
με της αρρώστειας, του δαρμού – δόξα θανάτου!

Όλοι του Παραδείσου ισάγγελοι! Μα εγώ,
που ξεψυχώ και δεν πεθαίνω, τό χω τάμα
να τυραννιέμαι ακόμα μόνος. Όσο αργώ,

τόσο και θησαυρίζω πιότερα στα ύψη!...
Μα να τος πάλι ο Πειρασμός, αχώριστός μου,
(πιότερο εγώ τότε πειράζω κι αν μου λείψει,

θα μου κακοφανεί!) μου ξαναλέει: – «Κουνήσου!
Δε σώξεις την ψυχή σου, τους κυρίους του Κόσμου,
με τη φυγή, την αρνησιά και τη θανή σου.

Όχι με λόγια, μ' έργα τ' Άδικο πολέμα!
Κι όχι μονάχος! Με τα πλήθη συνταιριάσου!
Τ' άδικο μ' αίμα θρέφεται! Πνίξε το με αίμα.

Κι άμα θα σπάσουν οι αλυσίδες τ' αδερφού,
η λεφτεριά η δικιά του θά 'ναι λεφτεριά σου,
κι ανάγκη πια δε θα 'χεις κανενός Θεού».