

Matei Calinescu

## ΠΕΝΤΕ ΟΨΕΙΣ ΤΗΣ ΝΕΩΤΕΡΙΚΟΤΗΤΑΣ

Μοντερνισμός  
Πρωτοπορία  
Παρακμή  
Κιτς  
Μεταμοντερνισμός



Πρόλογος:  
Νίκη Λοϊζίδη

Μετάφραση:  
Ανδρέας Παππάς

ΑΝΩΤΑΤΗ ΣΧΟΛΗ ΚΑΛΩΝ ΤΕΧΝΩΝ  
ΑΘΗΝΑ 2011



## Σύγχρονοι νάνοι στους ώμους αρχαίων γιγάντων

Είναι πάντα δύσκολο να χρονολογηθεί με ακρίβεια η εμφάνιση μιας έννοιας, πολλώ μάλλον όταν η συγκεκριμένη έννοια υπήρξε πάντοτε τόσο σύνθετη και αντιφατική όσο η «νεωτερικότητα». Ωστόσο, είναι σαφές ότι η έννοια της νεωτερικότητας δεν θα μπορούσε να υπάρξει παρά μόνο στο πλαίσιο του ιστορικού χρόνου, γραμμικού, μη αναστρέψιμου, σε αναπόδραστη εξελικτική πορεία. Η νεωτερικότητα ως έννοια δεν θα είχε κανένα νόημα σε μια κοινωνία που δεν διαθέτει συνείδηση της ιστορικής διαδρομής της και η οποία οργανώνει τις χρονικές αναφορές της σύμφωνα μ' ένα μυθικό και επαναλαμβανόμενο πρότυπο, σαν αυτό που περιγράφει ο Μίρτσέα Ελιάντε στο έργο του *Ο μύθος της αιώνιας επιστροφής*.<sup>1</sup> Αν και η έννοια της νεωτερικότητας έχει καταλήξει να συνδέεται σχεδόν αυτόματα με την εκκοσμίκευση, κύριο συστατικό της παραμένει πάντοτε η αίσθηση του *ανεπανάληπτου χρόνου*, η οποία δεν είναι, πάντως, ασύμβατη με τη θρησκευτική κοσμοθεώρηση της ιουδαιοχριστιανικής εσχατολογικής αντίληψης για την ιστορία. Αυτός είναι και ο λόγος που η έννοια της νεωτερικότητας, εμφανώς απούσα κατά την παγανιστική Αρχαιότητα, γεννήθηκε κατά τη διάρκεια του χριστιανικού Μεσαίωνα. Η άμεση και έμμεση σχέση νεωτερικότητας και Χριστιανισμού θα εξεταστεί εκτενέστερα σε άλλο σημείο του βιβλίου· προς το παρόν, αρκεί να επισημανθεί ότι η άποψη για τη μεσαιωνική προέλευση της νεωτερικότητας (*modernity*) δείχνει να επιβεβαιώνεται γλωσσολογικά. Κατά την εποχή αυτή για πρώτη φορά η λατινική λέξη *modernus*, ως επίθετο και ως ουσιαστικό, εμφανίζεται ως παράγωγο του επιρρήματος *modo* (=πρόσφατα). Κατά τον *Thesaurus Linguae Latinae* (TLL), *modernus* σήμαινε «qui nunc, nostro tempore est, novellus, praesentaneus» (=τωρινός, σημερινός, νέος, παρών), ενώ κύρια αντίθετά του, σύμφωνα πάντα με τον TLL, είναι τα επίθετα «*antiquus, vetus, priscus*» (=παλιός, αρχαίος, περασμένος).<sup>2</sup>

Είναι ενδιαφέρον ότι στα παλαιότερα λατινικά δεν υπήρχε η διάκριση μεταξύ των εννοιών «σύγχρονου» και «αρχαίου». Η αιτία γι' αυτό ήταν, πιθανότατα, η έλλειψη ενδιαφέροντος των αρχαίων Λατίνων για τις διαχρονικές

σχέσεις και τη διαχρονία. Άλλωστε, και η λέξη «κλασικός» (*classicus*) εμφανίζεται τον 2ο μ.Χ. αιώνα, στο έργο του Αύλου Γέλλιου (Aulus Gellius, περ. 130-180) *Noctes Atticae* (Αττικές Νύχτες). Εκεί διαβάζουμε (19, 8, 15) ότι «κλασικούς» συγγραφείς συναντάμε μεταξύ των αρχαίων ρητόρων και ποιητών («*cohors antiquior vel oratorum vel poetarum*»), ενώ η λέξη *classicus*, με τις σαφώς θετικές συνδηλώσεις της, συνδέεται με την αναφορά στην πρώτη κατηγορία/τάξη (*classis*) των ρωμαίων πολιτών. Η έμμεση αναφορά στην αριστοκρατία γίνεται εμφανέστερη αν λάβει κανείς υπ' όψιν τη σαφή διάκριση μεταξύ *scriptor classicus* και *scriptor proletarius* – άλλωστε, το αντίθετο του *classicus* δεν είναι, στα λατινικά, το «καινοφανής», «νέος», «πρόσφατος», όπως ίσως θα περιμέναμε, αλλά το *vulgaris* (=κοινός, λαϊκός, χύδην).

Η ανάγκη για μια λέξη αντίστοιχη με το μεταγενέστερο *modernus* θα πρέπει, ωστόσο, να ήταν αισθητή ήδη από την εποχή κατά την οποία ο Κικέρων υιοθέτησε τον ελληνικό όρο «νεώτερος», ο οποίος εκλατινίστηκε αργότερα ως *neotericus*. Ο Κούρτιους (Ernst Robert Curtius, 1886-1956) γράφει στο έργο του *Η ευρωπαϊκή λογοτεχνία και ο λατινικός Μεσαίωνας*: «Όσο απομακρυνόμαστε από την Αρχαιότητα, τόσο πιο εμφανής γίνεται η ανάγκη για μια λέξη αντίστοιχη με αυτό που σήμερα σηματοδοτεί το “μοντέρνος”. Όμως, η λέξη *modernus* δεν υπήρχε ακόμη. Αυτό το κενό ήρθε να καλύψει το *neotericus*. [...] Ο επιτυχημένος και χρήσιμος όρος *modernus* δεν θα εμφανιστεί πριν από τον 6ο αιώνα. [...] Έτσι, ο Κασσιόδωρος [Flavius Magnus Aurelius Cassiodorus, περ. 480-575] μπορούσε να εγκωμιάζει έμμετρα έναν συγγραφέα γράφοντας: “*antiquorum diligentissimus imitator, modernorum nobilissimus institutor*” (*Variarum*, IV., 51). Η λέξη *modernus* [...] αποτελεί συνεισφορά του όψιμου λατινικού κόσμου στη σύγχρονη ανθρωπότητα».<sup>3</sup>

Η λέξη *modernus* δεν άρχισε να χρησιμοποιείται τον 6ο αιώνα, όπως πίστευε ο Κούρτιους, αλλά ήδη στα τέλη του 5ου αιώνα.<sup>4</sup> Μετά τον 10ο αιώνα, εξάλλου, άρχισαν να χρησιμοποιούνται συστηματικά και όροι όπως *modernitas* και *moderni*. Στη διάκριση μεταξύ *antiquus* και *modernus* φαίνεται ότι ενυπήρχε πάντα το στοιχείο της αντιπαράθεσης, αν όχι και της πολεμικής. Ο σημερινός αναγνώστης εκπλησσεται, ίσως, διαπιστώνοντας πως η διαμάχη μεταξύ «αρχαίων» και «μοντέρνων» είχε ξεκινήσει ήδη από τον Μεσαίωνα και ότι συνδεόταν με ιδέες και στάσεις οι οποίες αφορούσαν ελάχιστους έξω

από τους κύκλους των λογίων. Ωστόσο, έτσι έχουν τα πράγματα, και σήμερα είναι πια βεβαιωμένο ότι τον 12ο αιώνα βρισκόταν ήδη εν εξελίξει μια διαμάχη για τους *moderni* μεταξύ ποιητών που έγραφαν όλοι στα λατινικά αλλά είχαν πολύ διαφορετικές απόψεις σε θέματα αισθητικής. Μετά το 1170, όπως αναφέρει ο Κούρτιους, υπήρχαν «δυο αντιμαχόμενες ομάδες: οι ουμανιστικού προσανατολισμού οπαδοί της αρχαίας ποίησης, και οι *moderni*, οι οποίοι [...] αντιπροσώπευαν τη “νέα” ποίηση [...] και θεωρούσαν τους εαυτούς τους ανώτερους από τους “αρχαίους”».<sup>5</sup> Ιδιαίτερη σημασία, εξάλλου, έχει ότι οι διαφωρές δεν αφορούσαν μόνο θέματα ύφους, αλλά και ευρύτερα φιλοσοφικά ζητήματα.

Ιστορικοί των ιδεών, και ειδικότερα της ιδέας της προόδου, υποστηρίζουν ότι η ρήση για τους νάνους που, ανεβασμένοι στους ώμους γιγάντων, μπορούν και βλέπουν πιο μακριά από τους ίδιους τους γίγαντες οφείλεται στον Βερνάρδο της Σαρτρ, ο οποίος πέθανε το 1126. Η φράση του Βερνάρδου μνημονεύεται για πρώτη φορά στο *Metalogicon* του Ιωάννη του Σώλσμπερι, το οποίο ολοκληρώθηκε το 1159 και θεωρείται, δικαίως, μείζον έργο αυτού που αρκετοί λόγιοι αποκαλούν «Αναγέννηση του 12ου αιώνα». Να, λοιπόν, τι έγραφε ο Ιωάννης του Σώλσμπερι:

Συχνά γνωρίζουμε περισσότερα όχι γιατί έχουμε υπερβεί τις φυσικές μας ικανότητες, αλλά γιατί βασιζόμαστε στην πνευματική δύναμη των άλλων και διαθέτουμε πλούτη που μας κληροδότησαν οι πρόγονοί μας. Ο Βερνάρδος της Σαρτρ συνήθιζε να μας συγκρίνει με νάνους ανεβασμένους στους ώμους γιγάντων. Τόνιζε ότι βλέπουμε καλύτερα και πιο μακριά απ' ό,τι οι πρόγονοί μας, όχι γιατί η όρασή μας είναι οξύτερη ή γιατί είμαστε πιο ψηλοί, αλλά γιατί εκείνοι μάς ανασπώνουν και μας κρατάνε ψηλά στους γιγάντιους ώμους τους.<sup>6</sup>

Η παρομοίωση του Βερνάρδου ήταν ζωντανή και πρόσφορη σε οπτικοποίηση, γι' αυτό και είχε άμεση απήχηση: με τη λεπτή της αμφισημία κάλυπτε αφενός ορισμένες από τις βασικές απόψεις των *moderni* (και κυρίως τη διεκδικούμενη υπεροχή τους απέναντι στους παλαιότερους), και αφετέρου τις ανάγκες μιας εποχής για την οποία μοναδική πηγή αξιών ήταν η παράδοση (οι γίγαντες). Ασφαλώς, το στοιχείο του διφορούμενου, που έδινε στον καθένα την ευχέρεια να διαλέγει όποια από τις δυο «αναγνώσεις» της παρο-

μοίωσης προτιμούσε, ήταν αυτό που εξασφάλισε στη ρήση του Βερνάρδου τη δημοτικότητά της, μετατρέποντάς την σε ρητορικό κοινό τόπο.<sup>7</sup> Είναι, άλλωστε, χαρακτηριστικό ότι η συγκεκριμένη φράση σηματοδοτεί μια σημαντική στιγμή στην ιστορία τόσο της έννοιας της προόδου, όσο και της έννοιας της παρακμής. Από αυτή την οπτική γωνία, η πρόοδος και η παρακμή εμφανίζονται, πράγματι, αλληλένδετες. Οι άνθρωποι μιας νέας εποχής είναι πιο «προχωρημένοι» αλλά και λιγότερο σημαντικοί από τους παλαιότερους: γνωρίζουν σωρευτικά περισσότερα απ' ό,τι οι πρόγονοί τους, αλλά η δική τους συμβολή στη γνώση είναι τόσο μικρή, ώστε δικαίως παρομοιάζονται με νάνους.

Ορισμένα παραδείγματα μεταγενέστερης χρήσης της μεσαιωνικής αυτής ρήσης δείχνουν τη σημασιολογική της ευελιξία. Στα τέλη του 16ου αιώνα, όταν η αυτοπεποίθηση της Αναγέννησης είχε ήδη αρχίσει να παραχωρεί τη θέση της στη συνείδηση του απατηλού και ευμετάβλητου χαρακτήρα της ανθρώπινης φύσης, ο Μονταίνι (Michel de Montaigne, 1533-92) επανέφερε στο προσκήνιο την παλιά παρομοίωση, τουλάχιστον σε ό,τι αφορά τη βασική της ιδέα: οι διαδοχικές γενεές παρομοιάζονται με ανθρώπους που είναι ανεβασμένοι στους ώμους ο ένας του άλλου. Κατά τον Μονταίνι, οι «μοντέρνοι» μπορεί να είναι πιο «προχωρημένοι» από τους παλαιότερους, αλλά δεν είναι και τόσο άξιοι τιμών γι' αυτό, αφού δεν έφτασαν εκεί όπου έχουν φτάσει με ηρωικές πράξεις: η υψηλή θέση που κατέχουν στην κλίμακα της προόδου είναι απόρροια περισσότερο των φυσικών νόμων, και λιγότερο προσπάθειας και προσωπικής αξίας. Από την αντίληψη του Μονταίνι για την πρόοδο δεν λείπει ένας ανεπαίσθητος τόνος μελαγχολίας, ικανός να μας θυμίζει πως η πρόοδος δεν οδηγεί αυτομάτως σε έξαρση αισιοδοξίας. «Οι απόψεις μας», γράφει ο Μονταίνι, «ενοφθαλμίζονται η μια στην άλλη. Η πρώτη χρησιμεύει ως υπόβαθρο της δεύτερης, η δεύτερη της τρίτης. Έτσι, βήμα βήμα, η πορεία γίνεται ανοδική, με εκείνον που βρίσκεται πιο ψηλά να είναι συχνά υπερεκτιμώμενος ως προς την προσφορά του».<sup>8</sup>

Στις αρχές του 17ου αιώνα ο Ρόμπερτ Μπέρτον (Robert Burton, 1577-1640) χρησιμοποιεί επίσης την ίδια εικόνα στο έργο του *Ανατομία της μελαγχολίας* (*Anatomy of Melancholy*, 1621), και ειδικότερα στο εισαγωγικό κεφάλαιο με τίτλο «Ο Δημόκριτος προς τον αναγνώστη». Μπορούμε, λοιπόν, να συμπεράνουμε ότι ήδη την εποχή εκείνη η παρομοίωση του Βερνάρδου

είχε γίνει σχεδόν κοινός τόπος, πρόσφορος να τον επικαλείται κάθε συγγραφέας, στην προσπάθειά του να υποστηρίξει τη συμβολή του στο πεδίο των γνώσεων. Ειδικά στην περίπτωση του Μπέρτον –ο οποίος αποδίδει την παρομοίωση στον σχετικά άγνωστο ισπανό συγγραφέα και μυστικιστή Diego de Estrella (1524-78)–, το σχετικό απόσπασμα, με την ιδιότυπη λογιότητα που το χαρακτηρίζει, δεν είναι ουσιαστικά τίποτε περισσότερο από ρητορικό κλισιέ. Τόσο το εγκώμιο στους παλαιότερους, όσο και η υποκριτικά ταπεινή αναφορά του συγγραφέα στον εαυτό του (νάνος της γνώσης), δεν πείθουν. «Όπως ο νάνος που είναι ανεβασμένος στους ώμους ενός γίγαντα μπορεί να δει πιο μακριά από τον ίδιο τον γίγαντα, είναι πιθανό και εγώ να προσθέσω κάτι, να αλλάξω κάτι, να δω πιο πέρα απ' ό,τι οι παλαιότεροι».<sup>9</sup>

Κατά το δεύτερο μισό του ίδιου αιώνα, ο Ισαάκ Νεύτων (Isaac Newton, 1642-1727) χρησιμοποιεί την ίδια παρομοίωση σε μια επιστολή του στον Ρόμπερτ Χουκ (Robert Hooke, 1635-1703). Σε αυτή την περίπτωση, στόχος φαίνεται πως είναι όχι τόσο να θεμελιωθεί με αυτόν τον τρόπο μια φιλοσοφία της προόδου, όσο να εκφραστούν πράγματι αισθήματα ευγνωμοσύνης και θαυμασμού προς παλαιότερους στοχαστές και επιστήμονες. «Εν τω μεταξύ», έγραφε ο Νεύτων στον Χουκ το 1675/76, «υπερβάλλεις ως προς την ικανότητά μου να ερευνήσω αυτό το ζήτημα. Ο Ντεκάρτ έκαμε ένα σημαντικό βήμα. Εσύ προσέθεσες πολλά, και από πολλές απόψεις. [...] Αν εγώ είδα πιο μακριά, είναι γιατί στεκόμουν στους ώμους γιγάντων».<sup>10</sup> Αποφεύγοντας κάθε ρητή αναφορά στους «νάνους», ο Νεύτων χρησιμοποιεί τον όρο «γίγαντες» με σκοπό να εξάρει –έστω σε βαθμό υπερβολής– τη συνεισφορά ορισμένων παλαιωτέρων.

Μια από τις πιο σημαντικές μεταμορφώσεις της μεσαιωνικής αυτής παρομοίωσης παρατηρείται στα μέσα περίπου του 17ου αιώνα, στο έργο του Πασκάλ *Προοίμιο στην πραγματεία περί του κενού* (*Expériences nouvelles touchant le vide*, 1647). Το έργο αυτό, που δημοσιεύτηκε μετά το θάνατο του Πασκάλ, είναι ίσως το πιο «καρτεσιανό» κείμενό του. Όπως και ο Ντεκάρτ, ο Πασκάλ (Blaise Pascal, 1623-62) είναι ένθερμος υποστηρικτής της ελευθερίας έκφρασης των «μοντέρνων» απέναντι στην αυθεντία των «αρχαίων». Η Αρχαιότητα είχε γίνει αντικείμενο λατρείας σε υπερβολικό βαθμό («όλες οι σκέψεις και τα μυστήριά της, ακόμα και οι ασάφειές της, έχουν μετατραπεί σε αποφθέγματα»)<sup>11</sup>. Ωστόσο, σε αντιδιαστολή με ό,τι υποστήριξε ο Ντεκάρτ,

ο Πασκάλ δεν πιστεύει πως η νέα επιστήμη και φιλοσοφία πρέπει να ξεκινήσουν από νέα αφετηρία. Δεν υπάρχει ουσιαστική ρήξη στη συνέχεια της ανθρώπινης προσπάθειας για γνώση· παράλληλα, η συνεισφορά των αρχαίων διευκολύνει τους σύγχρονους να αντιληφθούν όψεις και πτυχές της πραγματικότητας που ήταν αδύνατον να γίνουν αντιληπτές κατά την Αρχαιότητα. Είναι, επομένως, ανάγκη να αναγνωρίσουμε την οφειλή μας στους αρχαίους. Κατά τον Πασκάλ:

Με αυτόν τον τρόπο μπορούμε σήμερα να υιοθετούμε νέες στάσεις και απόψεις δίχως να περιφρονούμε ή να αγνοούμε τους αρχαίους, αφού οι γνώσεις που μας κληροδότησαν υπήρξαν για μας πολύτιμος αρωγός και τροφοδότης. [...] Βασισμένοι στη συνεισφορά τους, μπορούμε ακόμα και με ελάχιστη προσπάθεια να ανεβαίνουμε στην κλίμακα των γνώσεων, και δίχως ιδιαίτερο κόπο και ιδιαίτερη φαντασμαγορία να βρισκόμαστε σε υψηλότερο επίπεδο από το δικό τους. Είμαστε, έτσι, σε θέση να ανακαλύπτουμε πράγματα που αυτοί ήταν αδύνατον να συλλάβουν. Η οπτική μας γωνία είναι ευρύτερη [...] και βλέπουμε περισσότερα πράγματα απ' όσα εκείνοι μπορούσαν να δουν.<sup>12</sup>

Είναι πολύ πιθανό, σχεδόν βέβαιο, ότι ο Πασκάλ είχε κατά νου την παλιά παρομοίωση, με τους γίγαντες και τους νάνους, όταν τα έγραφε αυτά – έστω και αν τη θεωρούσε κάπως αφελή και χοντροκομμένη, καθώς η εποχή του ήταν περίοδος υφολογικής και αισθητικής εκλέπτυνσης σε σχέση με τις παλαιότερες. Ανεξάρτητα απ' όλα αυτά βέβαια, δεν υπάρχει αμφιβολία ότι, την εποχή που έγραφε το κείμενό του για το κενό, ο Πασκάλ πολύ απείχε από το να θεωρεί τους σύγχρονούς του «πυγμαίους». Έτσι, ακόμα και όταν κάνει λόγο για «υψηλότερο επίπεδο», από το οποίο «βλέπουμε περισσότερα πράγματα», ο Πασκάλ αποφεύγει οποιαδήποτε αναφορά σε γίγαντες και νάνους. Αν η μεσαιωνική ρήση χαρακτηριζόταν από μια –έμμεση, έστω– απαξίωση των «μοντέρνων», στον Πασκάλ αυτό το στοιχείο έχει πάψει να υπάρχει.

## Το πρόβλημα του χρόνου: τρεις περίοδοι της Δυτικής Ιστορίας

Η αντίθεση «μοντέρνο/αρχαίο» πήρε εντυπωσιακές διαστάσεις κατά την περίοδο της Αναγέννησης, όταν η συνείδηση του χρόνου, με την ιστορική αλλά και την ψυχολογική διάσταση, χαρακτηριζόταν από έντονες αντιφάσεις. Κατά τον Μεσαίωνα, ο χρόνος γινόταν αντιληπτός με θεολογικούς κυρίως όρους, ως απτή ένδειξη του πεπερασμένου ανθρώπινου βίου και ως συνεχής υπενθύμιση του θανάτου και της μετά θάνατον ζωής. Αυτή η προσέγγιση αποτυπώνεται στη συχνή εμφάνιση μοτίβων και θεμάτων που υπενθύμιζαν την επισφαλή και ευμετάβλητη τύχη του ανθρώπου, τη ματαιότητα και το εφήμερο της ανθρώπινης ύπαρξης (*memento mori, fortuna labilis*), τον «πανδαμάτορα» χρόνο. Ανάλογη ήταν και η, επίσης μεσαιωνική, ιδέα και θεματολογία του *theatrum mundi*, δηλαδή του κόσμου ως θεατρικής σκηνής στην οποία οι άνθρωποι παίζουν απλώς τους ρόλους που έχει επιφυλάξει γι' αυτούς η Θεία Πρόνοια.

Παρόμοιες ή ανάλογες αντιλήψεις ήταν φυσιολογικές σε μια κοινωνία στατική, από οικονομική και πολιτισμική άποψη, στην οποία κυριαρχούσε η ιδέα της σταθερότητας, αν όχι και της ακινησίας. Κάθε αλλαγή αντιμετωπιζόταν με δυσπιστία, και η ζωή και οι αξίες της προσεγγίζονταν με θεολογικούς όρους. Επιπλέον, υπήρχαν και πρακτικοί λόγοι που τροφοδοτούσαν αυτή τη νεφελώδη μεσαιωνική αντίληψη για το χρόνο. Θα πρέπει, για παράδειγμα, να μην ξεχνάμε πως δεν υπήρχαν ακριβείς τρόποι μέτρησης του χρόνου πριν από την εφεύρεση του μηχανικού ρολογιού στα τέλη του 13ου αιώνα.<sup>13</sup> Για όλους αυτούς τους λόγους, όπως έχει επισημανθεί και σε μια σχετικά πρόσφατη μελέτη για την «ανακάλυψη» του χρόνου από την Αναγέννηση, το μεσαιωνικό μυαλό μπορούσε να αντιμετωπίζει το ζήτημα του χρόνου με σχετική αποστασιοποίηση. «Ούτε ο χρόνος, ούτε η αλλαγή έδειχναν να είναι κάτι σημαντικό, και επομένως δεν υπήρχε ιδιαίτερη ανησυχία για το μέλλον, ή ενδιαφέρον για τον έλεγχό του».<sup>14</sup>

Η κατάσταση άλλαξε άρδην με την Αναγέννηση. Η θεολογική αντίληψη για το χρόνο δεν εξαφανίστηκε, βέβαια, από τη μια στιγμή στην άλλη· στο

εξής όμως, ερχόταν ολοένα και περισσότερο σε σύγκρουση με μια νέα αντίληψη, που θεωρούσε το χρόνο κάτι πολύτιμο. Στην ίδια μελέτη λοιπόν (Ricardo Quinones, *The Renaissance Discovery of Time*, 1972), διαβάζουμε: «Ο Δάντης, ο Πετράρχης και ο Βοκάκιος μοιράζονται με την κοινωνία της εποχής τους την ίδια έννοια ενεργητικότητας και ανανέωσης, καθώς και την πιο πρακτική προσέγγιση στο ζήτημα του χρόνου. Η αγάπη για δράση και για ποικιλία είναι ήδη παρούσα στην εποχή τους. Ήταν και οι ίδιοι ένα είδος πρωτοπόρων, με σαφή επίγνωση ότι ζούσαν σε μια νέα εποχή, εποχή ποιητικής αναγέννησης. Παράλληλα, ήταν ήδη σε θέση να βλέπουν το χρόνο σαν πολύτιμο αγαθό, που άξιζε να του δίνει κανείς τη δέουσα προσοχή».<sup>15</sup>

Έχει τεκμηριωμένα υποστηριχθεί πως η διαίρεση της Δυτικής ιστορίας σε τρεις μεγάλες περιόδους (Αρχαιότητα, Μεσαίωνας, Νεότεροι Χρόνοι) έχει τις ρίζες της στα πρώτα χρόνια της Αναγέννησης. Μεγαλύτερο ενδιαφέρον και από τη συγκεκριμένη περιοδολόγηση παρουσιάζουν, ωστόσο, οι αξιολογικές κρίσεις που τη συνοδεύουν, οι οποίες εκφράζονται κυρίως με τις μεταφορές φως-σκοτάδι, ημέρα-νύχτα, αφύπνιση-ύπνος. Έτσι, η Κλασική Αρχαιότητα συνδεόταν συνήθως με το φως και την ακτινοβολία του, ο Μεσαίωνας με το σκοτάδι –εξ ου και ο όρος Σκοτεινοί Χρόνοι (Dark Ages)–, ενώ η «νεότερη» εποχή γινόταν αντιληπτή ως έξοδος από το σκοτάδι, ως εποχή αφύπνισης και «αναγέννησης» που προαναγγέλλει ένα «φωτεινό» μέλλον.

Η προσέγγιση της πρώιμης Αναγέννησης στο θέμα της ιστορίας διατυπώνεται ήδη κατά τον 14ο αιώνα από τον «πατέρα του ουμανισμού», τον Πετράρχη (Francesco di ser Petrarco, γνωστός ως Petrarca, 1304-74). Ο Theodor E. Mommsen έχει επισημάνει ότι ο Πετράρχης ήταν αυτός που εισήγαγε την έννοια των Σκοτεινών Χρόνων στην περιοδολόγηση της ιστορίας. Γράφει ο Mommsen, συνοψίζοντας τα συμπεράσματα των ερευνών του: «Το ότι μπορούμε να συνδέσουμε τον όρο Σκοτεινοί Χρόνοι με τον Πετράρχη έχει ιδιαίτερη σημασία. Η όλη ιδέα της αναγέννησης συνδέεται άρρηκτα με την άποψη ότι η περίοδος που προηγήθηκε ήταν εποχή σκότους. Όσοι ζούσαν την περίοδο της Αναγέννησης την θεωρούσαν επαναστατική εποχή. Ήθελαν να ξεφύγουν από τις παραδόσεις και ήταν πεισμένοι πως αυτή η ρήξη ήταν ήδη γεγονός».<sup>16</sup>

Ωστόσο, το όνειρο του Πετράρχη να δει να αναβιώνει η ακτινοβολία της αρχαίας Ρώμης, μετά από μακρά περίοδο λήθης και παρακμής, δεν τον εμ-

πόδιζε να έχει απόλυτη επίγνωση του γεγονότος πως ήταν καταδικασμένος να ζήσει «ποικίλες και συγκεχυμένες καταιγίδες», καθώς παρέμενε πάντοτε τέκνο μιας μισπητής εποχής σκότους. Στην *Αφρική*, το ποίημά του στα λατινικά το οποίο θεωρούσε μείζον έργο του, το μήνυμα που εκπέμπεται είναι σαφώς αισιόδοξο και ηρωικά ελπιδοφόρο. Ωστόσο, δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι αυτή η ελπίδα βρισκόταν σε σύγκρουση με το αίσθημα προσωπικής ματαιώσης που διακατείχε τον ποιητή. Όπως, έγραφε, χαρακτηριστικά, ο ίδιος: «Μοίρα μου είναι να ζω εν μέσω ποικίλων και συγκεχυμένων καταιγίδων. Για σας όμως που, όπως ελπίζω και εύχομαι, θα ζήσετε και μετά από μένα, το μέλλον θα είναι καλύτερο. Ο λήθαργος δεν θα κρατήσει για πάντα. Όταν το σκοτάδι θα έχει διαλυθεί, οι απόγονοί μας θα επανέλθουν στη διαυγή ακτινοβολία του παρελθόντος».<sup>17</sup>

Είναι σαφές ότι ο Πετράρχης ήταν «δικασμένη προσωπικότητα». Για αρκετούς μελετητές, οι αλληλοσυγκρουόμενες αναφορές του στις κλασικές και στις χριστιανικές αξίες δείχνουν άνθρωπο που ενσαρκώνει το πνευματικό δράμα της μεταβατικής περιόδου στην οποία έζησε. Αυτό που έχει, ίσως, τονιστεί λιγότερο είναι πως ο Πετράρχης τείνει να προεκτείνει τις αντιφάσεις του και τις αντιφάσεις της εποχής του στον τρόπο με τον οποίο προσεγγίζει την ιστορία. Για τον Πετράρχη και τους ουμανιστές της επόμενης γενιάς, η ιστορία δεν είναι πια ένα συνεχές, αλλά διαδοχή σαφώς διακριτών μεταξύ τους περιόδων. Οι περίοδοι αυτοί δείχνουν να διαδέχονται η μια την άλλη σύμφωνα με το σχήμα σκοτάδι-φως, μαύρο-άσπρο, παρακμή-μεγαλείο. Βρισκόμαστε, λοιπόν, αντιμέτωποι με μια παράδοξη κατάσταση: η αισιοδοξία και η λατρεία της ζωτικότητας που χαρακτήριζαν την Αναγέννηση είναι απόρροια μιας κατά βάση αρνητικής αντίληψης για την ιστορία της ανθρωπότητας.

Για να μπορεί να γίνεται λόγος για «σκοτάδι» κατά το πρόσφατο παρελθόν, και συγχρόνως το μέλλον να προδιαγράφεται με βεβαιότητα «φωτεινό» (έστω και αν το «φως» περιορίζεται στην αναβίωση ενός χρυσού παρελθόντος), προϋπόθεση είναι η εμφάνιση ενός επαναστατικού τρόπου σκέψης, του οποίου προγόνους ματαιώς θα αναζητήσουμε πριν από την περίοδο της Αναγέννησης. Όταν λέμε, εξάλλου, επαναστατικός θα πρέπει να διευκρινιστεί ότι, σε αυτά τα συμφραζόμενα, η επανάσταση είναι κάτι πολύ περισσότερο, αλλά και ποιοτικά διαφορετικό, από την απλή εκδήλωση δυσανεξίας, ή την εξέγερση. Η επανάσταση διαφοροποιείται από οποιαδήποτε μορφή (αυθόρμητης

ή συνειδητής) εξέγερσης, επειδή ακριβώς συνεπάγεται όχι μόνο άρνηση ή απόρριψη της υπάρχουσας κατάστασης πραγμάτων, αλλά και συνείδηση του χρόνου και «ειδική σχέση» μαζί του. Σε αυτό το σημείο η λατινική λέξη *revolutio* είναι διαφωτιστική, καθώς αρχικά σήμαινε την κίνηση γύρω από έναν άξονα, περιστροφική αλλά και ανοδική ταυτόχρονα. Οι περισσότερες επαναστάσεις στην ιστορία της ανθρωπότητας θεωρούσαν ότι προωθούσαν την επάνοδο σε μια «αγνότερη προτέρα κατάσταση»· παράλληλα, σε όλες τις θεωρίες της επανάστασης υπάρχει το στοιχείο των διαδοχικών κύκλων, που είτε εναλλάσσονται σύμφωνα με το σχήμα φως-σκοτάδι, είτε σχηματίζουν ένα είδος ανοδικής σπείρας, σύμφωνα και με μια γενικότερη θεωρία αλλά και αίσθηση «προόδου» της ανθρωπότητας.

Στο μέτρο που η Αναγέννηση είχε αυτοσυνείδηση και θεωρούσε ότι αποτελεί απαρχή ενός νέου ιστορικού κύκλου, αυτό συνιστούσε και ένα είδος «επαναστατικής συμμαχίας» της με το χρόνο. Η φιλοσοφική προσέγγισή της στο θέμα του χρόνου βασιζόταν στην πεποίθηση ότι η ιστορία κινείται προς μια ορισμένη κατεύθυνση. Αυτή η κίνηση δεν ακολουθούσε πια υπερβατικά προκαθορισμένη πορεία, αλλά ήταν απόρροια αλληλεπίδρασης εγγενών δυνάμεων. Ο άνθρωπος καλούνταν στο εξής να μετάσχει συνειδητά στη διαμόρφωση του μέλλοντός του· αν μπορούσε «να είναι με την εποχή του» και όχι να ακολουθεί το αντίθετο ρεύμα, αν γινόταν φορέας αλλαγής σε έναν κόσμο που εξελισσόταν αδιάκοπα και δυναμικά, τα οφέλη γι' αυτόν θα ήταν πολύ μεγάλα.

Ως προς αυτό, οι απόψεις του Πετράρχη είναι και πάλι διαφωτιστικές. Για τον Πετράρχη, οι *moderni* εξακολουθούσαν να είναι άνθρωποι των Σκοτεινών Χρόνων, αλλά με μια σημαντική διαφορά: γνώριζαν ότι στο μέλλον η «ακτινοβολία» της Αρχαιότητας θα αναβιώσει. Αυτός ήταν και ο λόγος που απέτρεπε τον ποιητή από το να εξελιχθεί σε παθητικό θαυμαστή του μεγαλείου των αρχαίων. Αντίθετα μάλιστα, ο θαυμασμός του για την Αρχαιότητα όχι μόνο δεν τον οδηγούσε στη στείρα αρχαιολατρία, αλλά ήταν και ένα είδος ακτιβισμού. Ήταν πεισμένος ότι η επίμονη και συστηματική μελέτη της Αρχαιότητας έπρεπε –και μπορούσε– να οδηγήσει σε ένα είδος ευγενούς άμιλλας. Επειδή ακριβώς επιθυμούσε διακαώς να αναβιώσει το πνεύμα της Αρχαιότητας, είχε επίγνωση πόσο επικίνδυνη μπορούσε να είναι η αποκλειστική και μονομανής λατρεία του παρελθόντος· αυτός ήταν, άλλωστε, και ο

λόγος της έντονης αντίθεσης του Πετράρχη με όσους έδειχναν να περιφρονούν ή να υποβαθμίζουν οτιδήποτε καινοτόμο –*contra laudatores veterum semper presentia contempnentes* (=κατά εκείνων που υμνούν το παρελθόν και περιφρονούν τα σημερινά), όπως έγραφε χαρακτηριστικά.

## Εμείς είμαστε οι αρχαίοι

Η λεγόμενη Διαμάχη των Αρχαίων και των Μοντέρνων, στα τέλη του 17ου αιώνα, η οποία στην Αγγλία είναι πιο γνωστή ως «Η μάχη των βιβλίων» από τον τίτλο του γνωστού σατιρικού κειμένου του Σουίφτ, ήταν άμεση απόρροια της φθίνουσας πια αυθεντίας της παράδοσης σε ζητήματα γνώσης, και κατ' επέκταση (όπως ήταν επόμενο) σε ζητήματα γούστου. Αυτή η διάβρωση του κύρους της παράδοσης άρχισε με τη ριζική αναθεώρηση των αξιών και των δογμάτων που αποτελούσαν κληρονομιά από τον Μεσαίωνα. Ωστόσο, η Αναγέννηση περιορίστηκε να αντικαταστήσει την αυθεντία της Εκκλησίας με την αυθεντία της Αρχαιότητας. Μάλιστα, στο μέτρο που και ο Μεσαίωνας είχε ήδη αναγνωρίσει την αυθεντία της ελληνορωμαϊκής Αρχαιότητας σε μη θεολογικά ζητήματα, θα μπορούσε να πει κανείς πως η Αναγέννηση αποτελούσε, από αρκετές απόψεις, πολύ πιο περιορισμένη ρήξη με τις μεσαιωνικές παραδόσεις απ' ό,τι η ίδια πίστευε. Έμμεσα πάντως, η Αναγέννηση διατύπωσε μια σειρά από λογικά και κριτικά επιχειρήματα που ευνοούσαν τη ρήξη όχι τόσο με τη μια ή την άλλη παράδοση, όσο με κάθε μορφή πνευματικής αυθεντίας γενικότερα· άλλωστε, μέσω της αντιπαράθεσης με ορισμένες πολιτισμικές σταθερές του Μεσαίωνα, η Αναγέννηση θα διαμορφώσει και θα τελειοποιήσει ιδεολογικά όπλα που μπορούσαν να χρησιμοποιηθούν –και πράγματι χρησιμοποιήθηκαν αργότερα– κατά των αρχαίων εκείνων προτύπων τα οποία εμφανιζόταν αρχικά να υπερασπίζεται.

Η Διαμάχη των Αρχαίων με τους Μοντέρνους, σε θέματα αισθητικής τουλάχιστον, είχε τις ρίζες της εν πολλοίς στις φιλοσοφικές και επιστημονικές συζητήσεις και αναζητήσεις του 16ου και του 17ου αιώνα, απόρροια των οποίων ήταν η απελευθέρωση όχι μόνο από την τυραννία του μεσαιωνικού σκολαστικισμού, αλλά και από τα εξίσου περιοριστικά δεσμά της λατρείας της Κλασικής Αρχαιότητας η οποία χαρακτήριζε την Αναγέννηση. Σημαντικούς



σταθμούς σε αυτή την πορεία αποτέλεσαν έργα όπως τα *Δοκίμια* (1580) του Μονταίνι, η *Προαγωγή της μάθησης* (1605) και το *Novum Organum* (1620) του Φράνσις Μπέικον, ο *Λόγος περί της μεθόδου* (1634) του Ντεκάρτ. Με τον ένα ή τον άλλον τρόπο, αυτοί οι συγγραφείς και οι επίγονοί τους επέκριναν την αρχαιολατρία, αποδίδοντάς της πνευματική στείριότητα και ελλιπίς αναφορές στην επιστήμη και τις μεθόδους της.

Από άποψη ορολογίας, αξίζει να σημειωθεί ότι η λέξη –αλλά και η έννοια, κατ' επέκτασιν– «μοντέρνος» είχε τότε αρνητική χροιά, ειδικότερα όταν χρησιμοποιούνταν, ρητά ή έμμεσα, ως το αντίθετο του «αρχαίος». Στον Σαίξπηρ, για παράδειγμα, η λέξη «μοντέρνος» χρησιμοποιείται ως συνώνυμο του «κοινότοπος», «τετριμμένος» (Alexander Schmidt, *Shakespeare Lexicon*, 3η έκδ., Νέα Υόρκη 1968, σ. 732). Έτσι, στο *Τέλος καλό, όλα καλά* (II,3) ο Λάφε λέει: «Λένε πως θαύματα δεν γίνονται πια· κι έχουμε και κάτι φιλοσόφους, που τα πιο συνηθισμένα πράγματα τα κάνουν υπερφυσικά και ανεξήγητα» (μτφρ. Ερρίκος Μπελιές, Κέδρος 2004). Σε ό,τι αφορά τη σχέση μεταξύ αρχαίων και «μοντέρνων», η κυρίαρχη αντίληψη θεωρούσε, λοιπόν, «νάνους» τους μοντέρνους σε σύγκριση με τους «γίγαντες» αρχαίους. Ίσως αυτό να εξηγεί γιατί ορισμένα από τα πιο φωτισμένα μυαλά της εποχής, φιλόσοφοι ή επιστήμονες, αντιδρούσαν τόσο έντονα στις τάσεις αρχαιολατρίας, αλλά και γιατί –σε πιο ειδικό επίπεδο– οι «μοντέρνοι» είχαν υιοθετήσει μια αρκετά ενδιαφέρουσα στρατηγική στα ζητήματα ορολογίας.

Στον Φράνσις Μπέικον (Francis Bacon, 1561-1626) οφείλεται, πιθανότατα, μια νέα παρομοίωση που αντανάκλασε και αποτύπωνε την προσωπική του άποψη, αλλά και την άποψη της γενιάς του, για τη σχέση μεταξύ της εποχής τους και της Αρχαιότητας. Ενώ η παλιά παρομοίωση, του Βερνάρδου της Σαρτρ και του Ιωάννη του Σώλσμπερι, βασιζόταν στο στοιχείο του χώρου και της όρασης, στην περίπτωση του Μπέικον η πρόοδος και η εξέλιξη εκθειάζονται μέσω αναφορών στο χρονικό αλλά και ψυχολογικό στοιχείο. Ο Μπέικον, λοιπόν, επιλέγει μια άλλη οπτική γωνία, σύμφωνα με την οποία οι μοντέρνοι, διαθέτοντας τη σωρευμένη σοφία τόσων αιώνων, είναι ουσιαστικά οι «αρχαίοι», ενώ οι πραγματικοί αρχαίοι, ως νέοι και άπειροι, είχαν όλα τα χαρακτηριστικά της παιδικής ηλικίας. Με άλλα λόγια, αυτοί που συνήθως τους αποκαλούμε «αρχαίους» είναι ασφαλώς παλαιότεροι σε σχέση με εμάς, αλλά, σε ό,τι αφορά τη σχέση τους με τον κόσμο, ήταν πολύ νεότεροί μας.

Έτσι, στην *Προαγωγή της μάθησης*, διαβάζουμε:

Για να είμαστε ειλικρινείς, *antiquitas saeculi juvenus mundi* (=η Αρχαιότητα ήταν η νεαρά ηλικία του κόσμου). «Παλαιοί καιροί» είναι οι μέρες μας, και όχι οι μέρες που χρονικά (*ordine retrogrado*) ανήκουν στο απώτερο παρελθόν.<sup>18</sup>

Και στο Προοίμιο της *Instauratio Magna*:

Όσο για την αξία της και τη χρησιμότητά της, θα πρέπει να γίνει σαφές ότι η σοφία που έχουμε αντλήσει πρωτίστως από τους αρχαίους Έλληνες δεν είναι παρά κάτι σαν την παιδική ηλικία της ανθρωπότητας, με όλα τα χαρακτηριστικά που αυτό συνεπάγεται· μπορεί να μιλά, αλλά όχι να δημιουργεί, αφού είναι πλούσια σε αντιπαραθέσεις αλλά στείρα σε έργα.<sup>19</sup>

Ή στο *Novum Organum*:

Η ώριμη ηλικία της ανθρωπότητας πρέπει να θεωρείται η πραγματική «Αρχαιότητα»· αυτή συνδέεται με την εποχή μας, και όχι με την εποχή κατά την οποία ζούσαν οι «αρχαίοι. [...] Όπως, λοιπόν, συναντάμε πληρέστερη γνώση των ανθρωπίνων πραγμάτων και πιο ώριμη κρίση στον ηλικιωμένο μάλλον παρά στον νεαρό, λόγω της εμπειρίας του και του πλήθους και της ποικιλίας όσων έχει δει, ακούσει και σκεφτεί, έτσι και από την εποχή μας, αν γνωρίζαμε τη δύναμή της και επιλέγαμε να την αξιοποιήσουμε, θα μπορούσαμε να περιμένουμε πολύ περισσότερα απ' ό,τι από την Αρχαιότητα, καθώς πρόκειται για την πιο ώριμη ηλικία της ανθρωπότητας, με απεριόριστα αποθέματα εμπειρίας και παρατήρησης.<sup>20</sup>

Η επιχειρηματολογία του Μπέικον προκάλεσε το ενδιαφέρον των οπαδών της «νεωτερικότητας», γι' αυτό και δεν προκαλεί έκπληξη το γεγονός ότι αναδιατυπώθηκε και ανατύχθηκε περαιτέρω καθ' όλη τη διάρκεια του 17ου αιώνα, αλλά και στις αρχές του 18ου. Στη Γαλλία, όπου η περίφημη Διαμάχη άρχισε επισήμως κατά τη δεκαετία του 1680 από τον Περώ και τον Φοντενέλ (αν και είχε πολύ παλαιότερες ρίζες), ο Ντεκάρτ ακολούθησε τα χνάρια του Μπέικον λέγοντας «C'est nous qui sommes les anciens» (=Εμείς είμαστε οι αρχαίοι) και υπονοώντας ότι τα εγκώμια πρέπει να τα επιφυλάσ-

σουμε στους πραγματικούς αρχαίους, δηλαδή τους «μοντέρνους». Άλλοι γάλλοι συγγραφείς, ανάμεσα στους οποίους και ο Πασκάλ (στο *Προοίμιο*, για το οποίο έγινε ήδη λόγος), χρησιμοποίησαν ήδη τα επιχειρήματα που επρόκειτο να διατυπώσει συστηματικά ο Φοντενέλ (Bernard Le Bovier de Fontenelle, 1657-1757) στο έργο του *Παρέκβαση περί των Αρχαίων και των Μοντέρνων* (*Digression sur les Anciens et les Modernes*, 1687).<sup>21</sup>

Αν η «παραδοξολογία» του Μπέικον ήταν καινούργια, ο έμμεσος παραλληλισμός μεταξύ της ηλικίας της ανθρωπότητας και της ηλικίας του ανθρώπου είχε βαθιές ρίζες στο παρελθόν. Έχει διατυπωθεί η άποψη πως «η παλαιότερη χρήση αυτής της παρομοίωσης με όρους που δεν απέχουν πολύ από εκείνους του Μπέικον βρίσκεται, ίσως, στην *Πολιτεία του Θεού* του Αυγουστίνου». <sup>22</sup> Ωστόσο, το κείμενο του Αυγουστίνου, στο οποίο η εκπαίδευση του ανθρωπίνου είδους παρομοιάζεται με εκείνη του ατόμου που περνάει από διάφορα στάδια, έχει σαφώς θεολογική χροιά, η οποία και το διαφοροποιεί σημαντικά από την «παραδοξολογία» του Μπέικον. Η «πρόοδος» για την οποία κάνει λόγο ο Αυγουστίνος είναι ουσιαστικά η άνοδος από τη Γη στον Ουρανό, το πέρασμα από το χρόνο στην αιωνιότητα.<sup>23</sup> Αντίθετα, η άποψη του Μπέικον για την εξέλιξη της μάθησης, αλλά και η έμμεση απόρριψη εκ μέρους του της αρχαιολατρίας, βασίζεται σε μια εντελώς νέα προσέγγιση στο ζήτημα του χρόνου.

## Συγκρίνοντας μοντέρνους και αρχαίους

Η Ιταλική Αναγέννηση είναι εν πολλοίς υπεύθυνη για τη, λιγότερο ή περισσότερο συστηματική, τάση να συγκρίνονται τα επιτεύγματα των «μοντέρνων» με εκείνα των αρχαίων. Στις αρχές του 15ου αιώνα, ο τίτλος ενός διαλόγου του Λεονάρντο Μηρούνι (*De modernis quibusdam scriptoribus in comparatione ad antiquos*)<sup>24</sup> αντικατοπτρίζει τη γενικότερη τάση της εποχής. Παρόμοιες συγκρίσεις γίνονταν και κατά τον Μεσαίωνα, αλλά η έννοια της Αρχαιότητας ήταν τότε πολύ διαφορετική απ' ό,τι μετά την Αναγέννηση. Ο Κούρτιους γράφει χαρακτηριστικά: «Μπορεί αυτή η άποψη να ξενίζει τον σημερινό αναγνώστη. Όταν εμείς κάνουμε λόγο για αρχαίους, εννοούμε τους παγανιστές συγγραφείς. Για μας, ο παγανισμός και ο Χριστιανισμός είναι δυο

διαφορετικά πεδία, δίχως κοινό παρονομαστή. Τα πράγματα ήταν πολύ διαφορετικά κατά τον Μεσαίωνα, οπότε ο όρος *veteres* κάλυπτε τόσο τους παγανιστές, όσο και τους χριστιανούς συγγραφείς του παρελθόντος».<sup>25</sup>

Η παλαιά και διαχρονική αντιπαράθεση αρχαίων και «μοντέρνων» οδήγηθηκε στις ακραίες συνέπειές της όταν ο ορθολογισμός και η πίστη στην ιδέα της προόδου είχαν πια κάμψει την αντίσταση της αυθεντίας στα πεδία της φιλοσοφίας και της επιστήμης. Η Διαμάχη με τη στενότερη έννοια άρχισε όταν ορισμένοι «μοντέρνοι» γάλλοι συγγραφείς, με επικεφαλής τον Περώ (Charles Perrault, 1628-1703), θεώρησαν σκόπιμο να εφαρμόσουν την επιστημονική έννοια της προόδου στη λογοτεχνία και τις άλλες τέχνες. Είναι, πάντως, ενδεικτικό ότι αυτοί που διατύπωσαν πρώτοι την πλάνη ότι οι «μοντέρνοι» νομιμοποιούνταν να επεκτείνουν και στις καλές τέχνες την άποψη περί επιστημονικής υπεροχής απέναντι στους αρχαίους δεν ήταν ούτε φιλόσοφοι, ούτε επιστήμονες. Επιπλέον, αξίζει να σημειωθεί ότι, τόσο στη Γαλλία όσο και στην Αγγλία, αυτοί που ηλαιοφόσαν το στρατόπεδο των «μοντέρνων» ήταν συγκριτικά ελάσσονες φυσιογνωμίες των γραμμάτων και των τεχνών. Γι' αυτό, άλλωστε, το μόνο που θυμούνται σήμερα από τη διαμάχη οι μη ειδήμονες στην Αγγλία είναι η αποστομωτική ειρωνεία με την οποία ο Σουίφτ αντιμετώπισε τους ξεχασμένους σήμερα αντιπάλους του, τους διάφορους Wotton, Bentley, κ.ά.

Από το 1856, όταν δημοσιεύτηκε η πρώτη σφαιρική και πάντα αναντικατάστατη μελέτη για το θέμα (Hippolyte Rigault, *Histoire de la Querelle des Anciens et des Modernes*), έχουν γραφτεί πολλά για το ζήτημα της Διαμάχης Αρχαίων και Μοντέρνων. Παράλληλα με τις κάθε είδους ειδικές δημοσιεύσεις σε περιοδικά και άλλα έντυπα, θα μπορούσαμε να πούμε ότι όλα τα σχετικά γεγονότα υπάρχουν συγκεντρωμένα σε μελέτες όπως το βιβλίο του Hubert Gillot *La Querelle des Anciens et des Modernes* (1914), το κείμενο «Aesthetische Normen und geschichtliche Reflexion in der "Querelle des Anciens et des Modernes"» (1964) του Hans Robert Jauss,<sup>26</sup> το *The Battle of the Books in its Historical Setting* (1920) της Anne Elizabeth Burlingame, το *Ancients and Moderns: A Study of the Background of the "Battle of the Books"* (1936) του Richard Foster Jones. Για τις ανάγκες όσων υποστηρίζω πάντως, νομίζω ότι αρκεί να θυμίσει κανείς ορισμένα, περισσότερο ή λιγότερο γνωστά, γεγονότα που έχουν άμεση σχέση με τη διαμόρφωση της νεωτερικότητας ως

έννοιας, δίχως απαραίτητως να αναπαραχθεί εδώ στο σύνολό της η ιστορία της Διαμάχης και των συνεπειών της.

Η κριτική που ασκούσαν οι «μοντέρνοι» στην Αρχαιότητα και στους υποστηρικτές της αφορούσε κυρίως τρία ζητήματα γενικότερου χαρακτήρα. Προφανώς, περιορίζομαι εδώ σε επιχειρήματα που συνδέονται με την αισθητική, δίχως να επεκτείνομαι σε όσα οι «μοντέρνοι» ισχυρίζονταν προβάλλοντας την υπεροχή της εποχής τους σε θέματα επιστήμης και τεχνολογίας.

Α. Το λογικό επιχείρημα. Ο γαλλικός κλασικισμός δεν υπάρχει αμφιβολία ότι έτρεφε αμέριστο θαυμασμό προς την Αρχαιότητα. Ωστόσο, πιο ενδελεχής μελέτη της αισθητικής του δείχνει πως η μίμηση των αρχαίων σπάνια μετά το 1630 έχει χαρακτήρα δόγματος· αντίθετα μάλιστα, δεν είναι λίγες οι φορές που επικρίνεται. Οι περιώνυμοι νεοκλασικοί κανόνες εισάγονται και αναπτύσσονται περαιτέρω κατά τον 17ο αιώνα, ως προσπάθεια εξορθολογισμού της σχεδόν τυφλής λατρείας της Αρχαιότητας που χαρακτήριζε την Αναγέννηση, αλλά και ως απόπειρα να θεμελιωθεί μια απολύτως λογική θεωρία για το ωραίο, για το κάλλος. Όπως έχει επισημάνει ο René Bray στο βιβλίο του *La Formation de la doctrine classique en France* (1η έκδοση, 1927), η συζήτηση περί κανόνων που άρχισε στις αρχές του 17ου αιώνα πρέπει να εξετάζεται στα γενικότερα συμφραζόμενα της εποχής, στα οποία περιλαμβάνονται η κυριαρχία του ορθού λόγου στη φιλοσοφία και η ολοένα και μεγαλύτερη επιρροή της φιλοσοφίας του Ντεκάρτ. Η επεξεργασία και διατύπωση αισθητικών κανόνων αντανάκλασε το θρίαμβο της λογικής επί της αυθεντίας, ενώ παράλληλα άνοιγε αναμφισβήτητα το δρόμο για τη διεκδίκηση της ανωτερότητας εκ μέρους των «μοντέρνων», η οποία και θα ακολουθούσε.

Σχεδόν ομόφωνα, ως πρώτος κανόνας γίνεται δεκτός η ανάγκη να αντλεί κανείς ικανοποίηση και απόλαυση από το έργο τέχνης, γι' αυτό και κατά τους κλασικιστές το πρώτο ζητούμενο είναι η αληθοφάνεια σε αρμονία με τις απαιτήσεις του ωραίου, της ομορφιάς. Όλοι οι άλλοι κανόνες, από τους πιο γενικούς έως τους πιο ειδικούς, απορρέουν νομοτελειακά από αυτές τις αρχές και λειτουργούν ως κατευθυντήριες γραμμές για τη δημιουργία οποιουδήποτε αξιόλογου έργου. Από μόνη της η ποιητική έμπνευση είναι καταδικασμένα, αν όχι σε αποτυχία, τουλάχιστον να προσφέρει πολύ λιγότερη απόλαυση απ' ό,τι θα μπορούσε αν τηρούσε τους αισθητικούς κανόνες. Στο

έργο του *Parallèle des Anciens et des Modernes* (1688-97), ο Σαρλ Περώ προσπαθεί να αποδείξει την ανωτερότητα των «μοντέρνων» ωθώντας αυτόν τον τρόπο σκέψης στις απώτατες συνέπειές του. Όσο περισσότεροι είναι οι κανόνες, φαίνεται να υποστηρίζει, τόσο πιο «προχωρημένη» είναι μια εποχή και πιο σημαντικοί οι αντιπροσωπευτικοί καλλιτέχνες της. Ένας νέος Βιργίλιος, γεννημένος την εποχή του Λουδοβίκου ΙΔ', θα έγραφε μια καλύτερη εκδοχή της *Αινειάδας*, αφού, αν υποθέσουμε ότι είχε τις ίδιες ικανότητες ως ποιητής, θα μπορούσε να επωφεληθεί από την ύπαρξη περισσότερων και πιο «εξελιγμένων» κανόνων. Έγραφε, λοιπόν, ο Περώ:

Επισημαίνοντας ότι στον Όμηρο και στον Βιργίλιο υπάρχουν άπειρα λάθη που στις μέρες μας δεν γίνονται πια, νομίζω πως έχω αποδείξει ότι οι αρχαίοι δεν γνώριζαν όλους τους κανόνες που ισχύουν σήμερα, αφού ρόλος των κανόνων, μεταξύ άλλων, είναι και να αποτρέπουν παρόμοια λάθη. Αν, λοιπόν, σήμερα γεννιόταν κάποιος με τη μεγαλοφυΐα και την έμπνευση του Βιργίλιου, είναι βέβαιο πως θα έγραφε ένα πιο όμορφο ποίημα από την *Αινειάδα*, αφού, εκτός από τις αρετές του Βιργίλιου, θα είχε, σύμφωνα και με όσα έχω ήδη αναφέρει, και πλουσιότερο κατάλογο κανόνων στους οποίους να μπορεί να βασιστεί.<sup>27</sup>

Με δεδομένη αυτή την αντίληψη του Περώ για την εξέλιξη της λογικής και την πρόοδο της ανθρωπότητας γενικότερα, δεν θα πρέπει να προξενεί έκπληξη ότι ο παλαιότερος γνωστός ποιητής της αρχαίας Ελλάδας, ο Όμηρος, είναι αδιαμφισβήτητα και αυτός που δεχόταν τις περισσότερες επιθέσεις για τα «λάθη» του και τις επιστημονικές ανακρίβειές του. Για παράδειγμα, πώς θα μπορούσε ποτέ να αναγνωριστεί ο Οδυσσέας από τον σκύλο του μετά από είκοσι χρόνια, αφού κατά τον Πλίνιο ο σκύλος δεν ζει ποτέ περισσότερο από δεκαπέντε χρόνια;<sup>28</sup> Αυτά τα σχόλια μπορεί σήμερα να φαίνονται αφελή, αλλά στη Γαλλία του 17ου αιώνα παρόμοιες επισημάνσεις λαμβάνονταν πολύ σοβαρά υπ' όψιν. Αυτό, άλλωστε, δείχνει και το γεγονός ότι ο Μπουαλώ, στο έργο του *Réflexions critiques sur Longin* (1694· 1710), θεωρούσε σκόπιμο να υπερασπιστεί τον Όμηρο από τις κατηγορίες του Περώ με το επιχείρημα ότι ένας σκύλος του Λουδοβίκου ΙΔ' είχε ζήσει μέχρι την ηλικία των 22 ετών! Στην Αγγλία από την άλλη, ο Σουίφτ θεωρούσε σαφώς παράλογες –αν όχι και φαιδρές– παρόμοιες «επιστημονικές» προσεγγίσεις στην

ποίηση των αρχαίων, γι' αυτό και ειρωνευόταν τις υπερβολές του Περώ και του Φοντενέλ:

Εκτός από αυτές τις παραλείψεις του Ομήρου, για τις οποίες έγινε ήδη λόγος, ο αναγνώστης θα διαπιστώσει στα έργα του και πολλές άλλες παραλείψεις που δεν δικαιολογούνται. [...] Προκαλώ τους θαυμαστές του να μου υποδείξουν σε όλο του το έργο μια πλήρη περιγραφή του σπλήνα. Αλλά και στο θέμα της τέχνης των πολιτικών προβλέψεων δεν μένουμε εντελώς στο σκοτάδι; Αφήστε τις γνώσεις του για το τσάι που είναι ελλιπέστατες και μας αφήνουν εντελώς ανικανοποίητους.<sup>29</sup>

**Β. Το επιχείρημα του γούστου.** Οι «μοντέρνοι» του 17ου αιώνα θεωρούσαν ότι το γούστο εξελισσόταν παράλληλα με άλλες πτυχές του πολιτισμού, γινόταν ολοένα και πιο εκλεπτυσμένο, απαιτητικό. Η ιδέα της προόδου ίσχυε σαφώς και στο πεδίο του πολιτισμού, των ηθών, της καλλιέργειας. Επομένως, η Αρχαιότητα ήταν πιο «πρωτόγονη» και, το κυριότερο, ανεχόταν στην ποίηση «βαρβαρικά» στοιχεία, που ήταν φυσικό να προσβάλλουν το γούστο του καλλιεργημένου αναγνώστη. Στον τρίτο τόμο του *Parallèle des Anciens et de Modernes*, ο Περώ, διά στόματος του «αββά», γράφει πόσο τον ενόχλησαν οι χαρακτηρισμοί με τους οποίους ο Αχιλλέας απευθύνεται στον Αγαμέμνονα («μεθύστακα», «σκυλομούρη», κ.ά.). Κατά τον Περώ, βασιλείς και μεγάλοι ήρωες δεν θα χρησιμοποιούσαν ποτέ τέτοιες λέξεις· όμως, ακόμα και αν συνέβαινε κάτι τέτοιο, «συνήθειες όπως αυτή είναι πολύ απρεπείς για να περιλαμβάνονται σε ένα ποίημα, όπου τα πράγματα πρέπει να παρουσιάζονται όχι όπως θα μπορούσαν αλλά όπως θα έπρεπε να είχαν συμβεί, έτσι που να διαπαιδαγωγούν αλλά και να τέρπουν».<sup>30</sup> Αυτή η απερίφραστα κανονιστική και διδακτική αντίληψη δεν ήταν παρά η ακραία εκδοχή της χαρακτηριστικής τάσης των κλασικιστών προς μια ποίηση που να συνδυάζει «το τερπνόν μετά του ωφελίμου» (το *utile dulci* του Οράτιου) – στην περίπτωση των γάλλων ποιητών του δεύτερου μισού του 17ου αιώνα, μάλιστα, αυτή η τάση έτεινε να υποταχθεί απόλυτα στην τυραννία της «ευπρέπειας», του «δέοντος». Από αυτή την άποψη, οι «μοντέρνοι» δεν ήταν ασφαλώς ρηξικέλευθοι σε ζητήματα γούστου, ούτε βέβαια πιο «προχωρημένοι» και τολμηροί απ' ό,τι οι σύγχρονοί τους λόγιοι και λογοτέχνες. Αντίθετα, ο κλασικισμός των «μοντέρνων» ήταν

μάλλον πιο απόλυτος και από εκείνον των αρχαιολατρών, οι απόψεις των οποίων ήταν, κατά κανόνα, πιο ελαστικές και σφαιρικές.

Η ρητορική αντισυμβατικότητα του Περώ ήταν ουσιαστικά το προκάλυμμα ενός βαθιού κομφορμισμού και της υποταγής στη μόδα της εποχής. Δεν πρέπει, άλλωστε, να ξεχνάμε ότι η Διαμάχη, η περιώνυμη *Querelle*, ήταν πράγματι πολύ «της μόδας», με την αυλή του Λουδοβίκου ΙΔ' και τα διάφορα φιλολογικά σαλόνια να συμμετέχουν με πάθος, και με την πλειοψηφία, βέβαια, να υιοθετεί τις απόψεις των «μοντέρνων» (το επίρρημα «βέβαια» εξηγείται αν λάβουμε υπ' όψιν ότι η αισθητική των αρχαίων ήταν φυσικό να μην έλκει ιδιαίτερα τους κάθε είδους κοσμικούς). Έτσι, η περιώνυμη «μάχη» δεν υπήρξε ποτέ πραγματική μάχη και οι «μοντέρνοι» κάθε άλλο παρά ηρωικά χρειάστηκε να πολεμήσουν.

Ο σημερινός αναγνώστης του Περώ δεν μπορεί παρά να εντυπωσιάζεται από τη θεωρητική στενοκεφαλιά και ακαμψία των απόψεων ενός συγγραφέα που εμφανιζόταν ως καινοτόμος στην εποχή του. Ουσιαστικά, όλα τα επιχειρήματα που προβάλλει ο Περώ για να αποδείξει την ανωτερότητα των «μοντέρνων» απέναντι στους αρχαίους εντάσσονται σαφώς στο ιδεολογικό και αισθητικό οπλοστάσιο του κλασικισμού. Κατά τη διάρκεια της Διαμάχης, δεν υπήρξαν ουσιαστικές θεωρητικές αντιπαραθέσεις μεταξύ των δύο πλευρών. Ασφαλώς ο Περώ δέχτηκε κριτική –ορισμένες φορές, μάλιστα, έντονη– για τις απόψεις του και για τον τρόπο με τον οποίο τις διατύπωνε, δίκως ωστόσο οι αντίπαλοί του να αμφισβητούν τις αρχές στο όνομα των οποίων γινόταν η επίθεση στους αρχαίους. Σε γενικές γραμμές, οι επιθέσεις κατά του Περώ γίνονταν αφενός για ηθικούς λόγους (ήταν μικροπρεπές, άχαρο και ωφελιμιστικό να μειώνει κανείς την αξία των αρχαίων ώστε να υπογραμμίζονται έτσι οι δικές του συγγραφικές αρετές), και αφετέρου για τεχνικούς λόγους, αφού πολλά από όσα θεωρούνταν ελαττώματα των αρχαίων οφείλονταν απλώς σε μεταφραστές που είτε δεν ήταν ηρωικισμένοι, είτε δεν σέβονταν τα αρχαία κείμενα (των οποίων, ωστόσο, τις μεταφράσεις ήταν αναγκασμένοι να διαβάζουν όσοι δεν γνώριζαν ελληνικά ή λατινικά). Σε μια διαμάχη που ήταν άμεσα συνδεδεμένη με την ιστορία των ιδεών και του πνεύματος, είναι ενδιαφέρον να διαπιστώνει κανείς πως ούτε η μια ούτε η άλλη πλευρά δεν είχαν αίσθηση της ιστορικότητας ορισμένων φαινομένων, θεωρώντας και οι δυο τις αξίες για τις οποίες γινόταν λόγος απόλυτες και αμετάβλητες.

Αναμφισβήτητα, η ορθολογική έννοια της προόδου είναι ασύμβατη με την πίστη σε καθολικής ισχύος διαχρονικές αξίες. Και όμως, κατά τον 17ο και τον 18ο αιώνα ακόμα και οι πιο δογματικοί οπαδοί της προόδου δεν είχαν την παραμικρή αμφιβολία για την απόλυτη αξία του συστήματος αξιών τους και των αξιολογικών κρίσεών τους. Αυτό που κάνει τον Περώ και τους οπαδούς του να μην διαφέρουν ουσιαστικά από τους κλασικιστές της εποχής τους είναι η πίστη σε υπερβατικά και μοναδικά αισθητικά ιδεώδη. Η αξία κάθε καλλιτέχνη μετριέται, έτσι, με το βαθμό στον οποίο πλησιάζει αυτά τα αναλλοίωτα και διαχρονικά ιδεώδη· όπως και όλες οι άλλες θεμελιώδεις αξίες, η ομορφιά δεν επηρεάζεται από το χρόνο, υπάρχει αντικειμενικά και αιώνια. Οι οπαδοί της προόδου θεωρούν ότι η προαγωγή της μάθησης, η εξέλιξη του πολιτισμού και η επίδραση του ορθού λόγου συμβάλλουν ώστε να γίνονται καλύτερα αντιληπτές οι διαχρονικές και καθολικές αυτές αξίες, οι οποίες, έστω και αν υπήρχαν πάντοτε, ήταν πάντως λιγότερο ευδιάκριτες. Ο Περώ και οι «μοντέρνοι», λοιπόν, δεν θεωρούσαν αδιανόητο να είναι άλλα τα αισθητικά ιδεώδη της Αρχαιότητας από τα δικά τους· αν για κάτι αισθάνονταν περηφάνια και ικανοποίηση, αυτό ήταν η ικανότητά τους να είναι πιο πιστοί σε αυτά τα ιδεώδη απ' ό,τι οι αρχαίοι.

Πρόκειται για σημαντικό στοιχείο που συνδέεται με την περιώνυμη Διαμάχη. Προβάλλοντας το επιχείρημα της ανωτερότητάς τους απέναντι στους αρχαίους, οι «μοντέρνοι» του 17ου και 18ου αιώνα δεν αμφισβητούσαν τα αισθητικά κριτήρια που αναγνώριζαν και υπερασπιζόνταν οι αντίπαλοί τους. Θα μπορούσαμε, έτσι, να πούμε ότι ο Περώ και οι ομοϊδεάτες του πολέμουσαν τους αρχαίους με επιχειρήματα δανεισμένα από εκείνους οι οποίοι είχαν επιβάλει την αρχαιολατρία. Με άλλα λόγια, οι «μοντέρνοι» δεν αρνούσαν την αξία των αρχαίων· περιορίζονταν σε αυτό που θα λέγαμε «κριτική των ατελειών τους», με την έννοια ότι αρκούσαν να επισημαίνουν πού και πώς οι αρχαίοι είχαν αποτύχει να φανούν αντάξιοι της άχρονης τελειότητας. Σε ό,τι αφορά την ίδια την έννοια της τελειότητας, δεν υπήρχε καμιά αμφισβήτηση, και επομένως η διαφοροποίηση από τους κλασικιστές ήταν ανύπαρκτη.

Γ. Το θρησκευτικό επιχείρημα. Κατά τη διάρκεια του 17ου αιώνα αλλά και αργότερα, η αντιπαράθεση μεταξύ αυθεντίας και λογικής δεν επεκτεινόταν αυτομάτως και στα θρησκευτικά ζητήματα. Μπορούσε, λοιπόν, να είναι κάποιος οπαδός του ορθού λόγου και της ιδέας της προόδου σε όλα

τα άλλα πεδία, δίχως ωστόσο να αμφισβητεί την αυθεντία της θεολογίας. Είναι ενδεικτικό πως στο Προοίμιο στην πραγματεία περί του κενού ο Πασκάλ γράφει:

[Η αυθεντία] έχει τον βασικό ρόλο στη θεολογία, αφού εκεί είναι άρρηκτα δεμένη με την αλήθεια, την οποία προσεγγίζουμε μέσω αυτής. [...] Από τη στιγμή που οι αρχές της [της θεολογίας] είναι ανώτερες από εκείνες της φύσης και της λογικής, αλλά και από τη στιγμή που ο νους του ανθρώπου αδυνατεί να τις προσεγγίσει από μόνος του, δεν μπορεί ο άνθρωπος να φτάσει στις υψηλές αυτές έννοιες παρά μόνο με τη βοήθεια μιας πανίσχυρης και υπεράνθρωπης δύναμης. [Προφανώς] αυτό δεν ισχύει προκειμένου για ζητήματα που ανήκουν στο πεδίο των αισθήσεων και της λογικής, στα οποία η αυθεντία δεν είναι απαραίτητη.<sup>31</sup>

Αν και ήταν απόρροια αφενός του αυξημένου κύρους της λογικής ως στοιχείου της κριτικής ικανότητας, και αφετέρου τομών και κατακτήσεων στο επιστημονικό πεδίο, η αυτοσυνείδηση της νεωτερικότητας, ως διακριτής και ανώτερης περιόδου στην ιστορία της ανθρωπότητας, δεν ήταν εντελώς αποσυνδεδεμένη από τη θρησκεία. Αντιθέτως, οι σχέσεις μεταξύ τους ήταν κατά καιρούς πολλές και στενές· έτσι, μόνο στο μέτρο που εστιάζουμε σε αυτές, μπορούμε να προσεγγίσουμε μια από τις δομικές αμφισημίες της έννοιας της νεωτερικότητας – η αμφισημία αυτή εξηγεί πώς στις αρχές του 19ου αιώνα οι ρομαντικοί ανορθολογιστές, αν και απέρριπταν την πίστη στην πρόοδο και τη φιλοσοφική αισιοδοξία που χαρακτήριζαν τον Διαφωτισμό, μπορούσαν να υιοθετούν τα «μοντερνιστικά» ιδεώδη με την ευρύτερη έννοια του όρου.

Με δεδομένη και τη διάκριση του Πασκάλ μεταξύ της λογικής αλήθειας (η βαθμιαία αποκάλυψη της οποίας αποτελεί αντανάκλαση του νόμου της προόδου) και της υπερφυσικής αλήθειας της θρησκείας, θα μπορούσε να επισημανθεί ότι οι «μοντέρνοι» πλεονεκτούσαν διπλά: αφενός διέθεταν αυξημένη ωριμότητα σε σχέση με τους αρχαίους, λόγω της σωρευμένης γνώσης και πείρας, και αφετέρου είχαν πρόσβαση στην εξ αποκαλύψεως αλήθεια του Χριστού, άγνωστη στους αρχαίους. Αν σε κάτι πλεονεκτούσαν οι αρχαίοι, αυτό ήταν η αίσθησή τους του ωραίου, του κάλλους, η οποία είχε αναδειχθεί χάρη κυρίως στους ουμανιστές της Αναγέννησης. Αναφερόμενος στη διφορούμενη στάση απέναντι στην κληρονομιά των αρχαίων που χαρακτήριζε



τους Γιανσενιστές, ο Σαιντ-Μπεβ, στην ιστορία του Πορ-Ρουαγιάλ, παραθέτει μια φράση-κλειδί του Ζουμπέρ (Joseph Joubert, 1754-1824), η οποία –έμμεσα, έστω– συνοψίζει τη στάση των θρησκευόμενων κλασικιστών του 17ου και 18ου αιώνα: «Ο Θεός, μην έχοντας αποκαλύψει την αλήθεια στους αρχαίους Έλληνες, τους έδωσε αντ' αυτής το χάρισμα της ποίησης». Στη Γαλλία του 17ου αιώνα, του κατεξοχόν αιώνα του κλασικισμού, είναι προφανές ότι μια τέτοια διατύπωση θα προκαλούσε πολλές συζητήσεις και προστριβές.

Η διαμάχη που ξεκίνησε στη Γαλλία με αντικείμενο το κατά πόσον θα ήταν αποδεκτό ένα χριστιανικό έπος έδινε αφορμή για αρκετά ερωτήματα, έστω και αν αυτά δεν διατυπώνονταν ρητά τον 17ο αιώνα. Έχει, άραγε, η ομορφιά αποκλειστικά ουράνιο, θείο χαρακτήρα; Ή μήπως υπάρχουν δύο είδη ομορφιάς, η παγανιστική και η χριστιανική; Και αν ναι, ποια από τις δυο είναι ανώτερη; Ήδη από τα μέσα του 16ου αιώνα, στη Γαλλία αλλά και σε άλλες χώρες της Δύσης, ήταν ιδιαίτερα δημοφιλή επικά ποιήματα που μιμούσαν λίγο-πολύ τα κλασικά δείγματα του είδους, με τις θεότητες της ελληνικής και λατινικής μυθολογίας να έχουν αντικατασταθεί από τον Θεό και τους αγγέλους, τον Σατανά και τις λεγεώνες των δαιμόνων. Με δεδομένο ότι ως κορυφές της επικής ποίησης αναγνωρίζονταν ο Όμηρος και ο Βιργίλιος, οι συγγραφείς των σχετικών ποιημάτων αισθάνονταν ορισμένες φορές την ανάγκη να δικαιολογήσουν αυτή την «αντικατάσταση» των παγανιστικών ηρώων και θεών με θέματα και μορφές που προέρχονταν από τη χριστιανική παράδοση (λ.χ., ο Τορκουάτο Τάσο στο κείμενό του *Discorsi del Poema Eroica*, 1594). Πριν από τη σφοδρή επίθεση που εξαπέλυσε ο Μπουαλώ (Nicolas Boileau, 1636-1711) εναντίον τους, δεν υπήρχε ιδιαίτερο πρόβλημα με τα ποιήματα αυτού του είδους. Πάντως, αν λάβουμε υπ' όψιν ότι ο Μπουαλώ δεν θα αργούσε να αναδειχθεί σε ηγετική μορφή των «αρχαίων» στη διαμάχη τους με τους «μοντέρνους», μπορούμε να αντιληφθούμε τη σημασία που είχε ένα συγκεκριμένο απόσπασμα από το έργο του *Η ποιητική τέχνη (L'Art poétique*, 1674):

Μάταια, λοιπόν, οι άτυχοι συγγραφείς μας,  
από τους στίχους των οποίων απουσιάζουν αυτά τα κοσμήματα,  
πιστεύουν ότι μπορεί ο Θεός, οι άγιοι και οι προφύτες  
να ενεργούν όπως οι θεοί που βγήκαν απ' το κεφάλι των ποιητών.

Τρομάζοντας σε κάθε στίχο τον αναγνώστη με την Κόλαση,  
με τον Ασταρόθ, τον Βελζεβούλ και τον Εωσφόρο,  
τα τρομερά μυστήρια που αφορούν την πίστη του χριστιανού  
δεν έχουν τίποτα να κάμουν με τέτοια τερννά ποικίλματα.<sup>32</sup>

Γράφοντας αυτά ο Μπουαλώ είχε, μεταξύ άλλων, κατά νου τον Ντεμαρέ ντε Σαιν-Σορλέν (Desmarets de Saint-Sorlin, 1595-1676), συγγραφέα του χριστιανικού έπους *Κλοβίς (Clodis*, 1657), ο οποίος είχε γράψει επίσης κείμενα κριτικής και πραγματείες, όπως τα *Traité pour juger le poèmes grecs, latins et français* (1670) και *Discours pour prouver que les sujets chrétiens sont seuls propres à la poésie héroïque* (1673). Εκθειάζοντας σε βαθμό υπερβολής το δικό του ποίημα, ο Ντεμαρέ ντε Σαιν-Σορλέν επαναλάμβανε απόψεις εντελώς αντίθετες από εκείνες του Μπουαλώ και του κύκλου του, υποστηρίζοντας παράλληλα ότι είχε γράψει ένα ποίημα με θέμα ευγενές και γνήσιο «καθώς η αυθεντική θρησκεία αντιμάχεται και υποτάσσει την ψευδινήγραφη».<sup>33</sup> Αυτή τη φορά, λοιπόν, η υπεροχή των «μοντέρνων» απέναντι στους αρχαίους είχε θρησκευτικό χαρακτήρα. Μήπως είναι υπερβολικό να θεωρούμε ότι ο Ντεμαρέ και άλλοι ελάσσονες θρησκευτικοί ποιητές της εποχής συνέβαλαν στη διεύρυνση της έννοιας της «νεωτερικότητας», και μάλιστα περισσότερο ίσως απ' ό,τι συνέβαλαν ορισμένοι από τους ηρωταγωνιστές της Διαμάχης; Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι η θρησκευτική προσέγγιση της «νεωτερικότητας» –ή, με άλλα λόγια, η αναγνώριση της θεμελιώδους σχέσης που υπάρχει μεταξύ Χριστιανισμού και νεωτερικότητας– θα γινόταν αργότερα ένα από τα κύρια γνωρίσματα του ρομαντισμού. Ωστόσο, το «θρησκευτικό επιχείρημα» δεν θα χρησιμοποιηθεί ανοιχτά κατά την περίοδο της διαμάχης και δεν θα παίξει καθοριστικό ρόλο στην αναδιατύπωση της ιδέας του «μοντέρνου» πριν από την περίοδο του ρομαντισμού.

Ποια ήταν τα κύρια επακόλουθα της Διαμάχης; Ίσως το πιο σημαντικό ήταν ο εμπλουτισμός του όρου «μοντέρνος», ο οποίος απέκτησε σαφώς πιο «πολεμικές» συνδηλώσεις. Στη Γαλλία, αλλά και στην Αγγλία και τις άλλες χώρες όπου έφτασαν οι απόηχοι της Διαμάχης, οι «μοντέρνοι» δεν μπόρεσαν να εξασφαλίσουν κάτι περισσότερο από τη φήμη ότι ήταν θαρραλέοι, ή ακόμα και εικονοκλάστες. Έστω, πάντως, και αν δεν προβλήθηκαν ή προωθήθηκαν νέες αξίες, αξίζει να σημειωθεί ότι η ορολογική αντίθεση μοντέρνοι/αρχαίοι

μετατράπηκε σε πλαίσιο αναφοράς για αισθητικές αντιπαραθέσεις, θέτοντας έτσι τις βάσεις για ένα μοντέλο λογοτεχνικών –και γενικότερα καλλιτεχνικών– εξελίξεων βασισμένων στην απόρριψη των κυρίαρχων προτύπων.

### Από το μοντέρνο στο γοτθικό, το ρομαντικό, και πάλι στο μοντέρνο

Από τα μέσα του 18ου αιώνα και έπειτα, η αντίθεση μοντέρνων/αρχαίων έχει δώσει λαβή για άπειρες ιστορικές και τυπολογικές αντιπαραθέσεις, δίχως τις οποίες η όλη πορεία της σύγχρονης κριτικής συνείδησης θα ήταν αδιανόητη. Δεν είναι ιδιαίτερα δύσκολο να αποδειχθεί ότι ορολογικά αντιθετικά ζεύγη όπως κλασικό/μοντέρνο, κλασικό/γοτθικό, απλοϊκό/συναισθηματικό, κλασικό/ρομαντικό, και στο πιο πρόσφατο λεξιλόγιο κλασικό/μπαρόκ, κλασικό/μανιεριστικό, κ.λπ., μπορούν όλα να αναχθούν στη θεμελιώδη διάκριση αρχαίο/μοντέρνο. Θα πρέπει, ωστόσο, να επισημανθεί ότι αυτή η εξέλιξη στο πεδίο της ορολογίας θα ήταν αδύνατη δίχως τη βαθύτερη αλλαγή στο γούστο, αλλά και στην ίδια την έννοια του ωραίου.

Τον 18ο αιώνα η έννοια του ωραίου άρχισε να χάνει την υπερβατική διάστασή της για να μετατραπεί, τελικά, σε αμιγώς ιστορική κατηγορία. Ήδη οι ρομαντικοί προσέγγιζαν το ωραίο με όρους σχετικότητας και ιστορικότητας, θεωρώντας πως οι κρίσεις σε θέματα γούστου προϋπέθεταν ιστορικά καθορισμένα κριτήρια. Σε αυτή τη διαδικασία απόρριψης της «ουτοπικής», οικουμενικής και διαχρονικής έννοιας του ωραίου, η αντίθεση μεταξύ αρχαίων και μοντέρνων είχε παίξει καθοριστικό ρόλο.

Η Διαμάχη, η περίφημη *Querelle*, έθεσε τις βάσεις για την ευρύτερη διάκριση μεταξύ δύο κοσμοαντιλήψεων και αξιολογικών κλιμάκων, εξίσου ιστορικά νομιμοποιημένων: του πνεύματος της Αρχαιότητας και του «μοντέρνου» πνεύματος. Από τα πολλά παραδείγματα που θα μπορούσε κανείς να επικαλεστεί, υπάρχει ένα που προαναγγέλλει σαφώς τη διάκριση του όψιμου 18ου αιώνα μεταξύ κλασικιστών και ρομαντικών. Αναφέρομαι στην αντιπαραθεση κλασικό/γοτθικό, όπως αυτή εμφανίζεται στην αγγλική κριτική, και ειδικότερα στο έργο *Επιστολές για την ιπποσύνη και τη μυθιστορία* (1762) του Ρίτσαρντ Χαρντ (Richard Hurd, 1720-1808). Ο Χαρντ κάνει λόγο για τον γοτθικό και

τον κλασικό σαν δυο εντελώς αυτόνομους κόσμους, κανένας από τους οποίους δεν μπορεί να θεωρηθεί ανώτερος από τον άλλο. Όπως είναι φυσικό, όποιος προσεγγίζει το γοτθικό με κλασικά κριτήρια δεν θα ανακαλύψει σε αυτό παρά ασάφια και ασυμμετρία. Αυτό, όμως, δεν σημαίνει ότι το γοτθικό δεν έχει τους δικούς του κανόνες και στόχους, με βάση τους οποίους θα πρέπει και να κρίνεται. «Όταν ένας αρχιτέκτονας», γράφει ο Χαρντ, «εξετάζει ένα Γοτθικό κτίσμα με βάση τους κανόνες που ίσχυαν στην αρχαία Ελλάδα, δεν βρίσκει παρά παραμορφώσεις. Όμως, η Γοτθική αρχιτεκτονική έχει τους δικούς της κανόνες, με βάση τους οποίους δείχνει να διαθέτει και δικές της αρετές, όπως και η Ελληνική».<sup>34</sup> Προσπαθώντας να υπερασπιστεί τη χρήση «γοτθικών» ιστοριών από ποιητές όπως ο Σπένσερ ή ο Τάσο, ο Χαρντ αποκρούει τις κλασικιστικές/ρασιοναλιστικές επιθέσεις με το επιχείρημα ότι ένα ποίημα όπως *Η νεραϊδοβασιλίτισσα* (*The Faerie Queene*) του Σπένσερ (Edmund Spenser, περ. 1552-99), πρέπει να διαβάζεται και να κρίνεται σύμφωνα με τις αρχές της «γοτθικής» λογοτεχνίας, και όχι της «κλασικής», ώστε «με βάση αυτές τις αρχές, οι αρετές να ξεδιπλώνονται εύκολα, με άλλον τρόπο από αυτόν που έχει χρησιμοποιηθεί κατά το παρελθόν».<sup>35</sup>

Στην περίπτωση του Τάσο (Torquato Tasso, 1544-95), ο Χαρντ δεν αρκέται να υπερασπιστεί το έργο του· διατυπώνει την άποψη, που θα κυριαρχήσει κατά την περίοδο της ακμής του ρομαντισμού, ότι τα «γοτθικά» στοιχεία είναι ανώτερα από τα «κλασικά» σε ό,τι αφορά τουλάχιστον την ποίηση και την «ποιητική αλήθεια». Αυτές οι απόψεις ήταν συνεπείς με το εγκώμιο της φαντασίας (σε αντιδιαστολή προς τη θεωρία των κλασικιστών για τη «μίμηση») εκ μέρους του Χαρντ, καθώς και με την πεποίθησή του ότι, πέρα από τη φύση, ο ποιητής κινείται και σε έναν «υπερ-φυσικό κόσμο». Ενδιαφέρον παρουσιάζει, εξάλλου, ότι ο Χαρντ χρησιμοποιεί τους όρους κλασικό/γοτθικό, αλλά (εναλλακτικά) και κλασικό/μοντέρνο ή αρχαίο/μοντέρνο, με τη λέξη «μοντέρνο» να σηματοδοτεί εδώ τον Χριστιανικό κόσμο και πολιτισμό στο σύνολό του, σε αντιδιαστολή προς τον παγανιστικό. Κατά τον Χαρντ: «Οι ιστορίες που αφηγούνται οι σύγχρονοι βάρδοι δεν είναι μόνο πιο αβρές, αλλά και [...] πιο ικανές να προκαλούν εντύπωση και δέος απ' ό,τι εκείνες των κλασικών αφηγητών. Με λίγα λόγια ο γοτθικός τους χαρακτήρας προσδίδει μεγαλύτερη ποιητικότητα στον τρόπο με τον οποίο αποτυπώνουν την πραγματικότητα, ακόμα και στις προλήψεις που υιοθετούν».<sup>36</sup>

τέλος, ο μεταμοντερνισμός μπορεί, σε ορισμένες περιπτώσεις, να μοιάζει με δίδυμο αδελφό της πρωτοπορίας, και ειδικότερα με τις μη μινιμαλιστικές εκδοχές της (από τη «μεταφυσική ζωγραφική» του Ντε Κίρικο έως τους σουρεαλιστές). Όλες αυτές οι όψεις του συνδέονται, πάντως, με την ευρύτερη έννοια της νεωτερικότητας και με το πνεύμα της. Αν δεν υπήρχε ως κοινό σημείο αναφοράς η νεωτερικότητα, οι επιμέρους ομοιότητες και διαφορές μεταξύ όλων αυτών των «προσώπων» θα εξαερώνονταν και θα έχαναν, ίσως, το νόημά τους. Δεν θα είχαμε πλέον κίνητρο να τα συγκρίνουμε και να τα αντιπαραθέτουμε. Μπορούμε, λοιπόν, να συμπεράνουμε ότι, όσο επιχειρούμε αυτές τις συγκρίσεις και τις αντιπαραθέσεις, η νεωτερικότητα επιζεί, τουλάχιστον ως όνομα μιας οικογένειας με κοινά πολιτισμικά χαρακτηριστικά, στην οποία, καλώς ή κακώς, συνεχίζουμε να θεωρούμε ότι ανήκουμε.

## ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

### Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΗΣ ΝΕΩΤΕΡΙΚΟΤΗΤΑΣ

1. Mircea Eliade, *The Myth of the Eternal Return (Le Mythe de l'éternel retour*, 1949). Για μια εκτενή αναφορά στις απόψεις και τις ιδέες για το χρόνο, βλ. επίσης J.B. Priestley, *Man and Time* (Garden City, New York: Doubleday, 1964), σσ. 136-89.
2. *Thesaurus Linguae Latinae* (Leipzig: Teubner, 1966), τόμ. VIII, σ. 1211.
3. Ernst Robert Curtius, *European Literature and the Latin Middle Ages*, μτφρ. από τα γερμανικά Willard R. Trask (New York: Harper and Row, 1963), σσ. 251, 254. Πρώτη έκδοση: *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter*, 1948.
4. Για μια λεπτομερή εξέταση του θέματος, αλλά και γενικότερα για τις μεσαιωνικές έννοιες που συνδέονται με το χρόνο, βλ. Walter Freund, *Modernus und andere Zeitbegriffe des Mittelalters* (Köln: Böhlau Verlag, 1957), σσ. 4 κ.ε. Για μεταγενέστερες μεσαιωνικές χρήσεις των όρων *modernus* και *antiquus*, βλ. Albert Zimmermann (επιμ.), *Traditionsbewusstsein und Fortschrittsbewusstsein in spätem Mittelalter* (Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1974), και ειδικότερα τα κείμενα των Wilfried Hartmann, Elisabeth Gössmann και Günter Wolf· βλ. επίσης Elisabeth Gössmann, *Antiqui und Moderni: Eine geschichtliche Standortbestimmung* (München: Schöningh, 1974). Η γενική παραδοσιοκρατία του Μεσαίωνα και η περιφρόνησή του προς τον ιστορικό χρόνο, ο οποίος συντίθεται από μοναδικές, ανεπανάληπτες στιγμές, έρχεται σε σύγκρουση με τη βαθιά αίσθηση της ιστορικότητας που εμπεριέχεται στη χριστιανική φιλοσοφία του χρόνου. Αυτό το «παράδοξο» έχει επισημανθεί, με πειστικά επιχειρήματα, από τον Denis de Rougemont στο έργο του *L'Aventure occidentale de l'homme* (1957). Γράφει ο D. de Rougemont, χαρακτηριστικά: «Ο Μεσαίωνας αντιστάθηκε με την επιστροφή σε κυκλικές αντιλήψεις και με τους σαφείς περιορισμούς ως προς την έκταση του παρελθόντος και του μέλλοντος· αυτό το πάγωμα του χρόνου είχε ως συνέπεια την εξάλειψη κάθε έννοιας γίνεσθαι, εξέλιξης» (σ. 95 της αγγλικής μετάφρασης· New York: Harper, 1957). Και αλλού (σ. 90): «Όλα αυτά ενισχύουν την άποψή μου ότι ο Μεσαίωνας, κάθε άλλο παρά εξυμνώντας κάποια αόριστη "χρυσή εποχή του Χριστιανισμού" -όπως πρώτοι οι ρομαντικοί ισχυρίστηκαν και έκτοτε έχει επαναληφθεί κατά κόρον-, ήταν μάλλον, σε γενικές γραμμές, μια παρατεταμένη αμυντική αντίδραση προς τον επαναστατικό αναβρασμό που έφερε στον κόσμο το Ευαγγέλιο».



5. Curtius, *ό.π.*, σ.119.
6. John of Salisbury, *The Metalogicon*, μετάφραση από τα λατινικά, με εισαγωγή και σχόλια, από τον Daniel D. McGarry (Gloucester, Mass.: Peter Smith, 1971), σ. 167. Για το λατινικό πρωτότυπο, βλ. Migne, *Patrologia Latina*, τόμ. 199, σ. 900.
7. Για μια ερμηνεία της παρομοίωσης του Βερνάρδου, βλ. Edouard Jeuneau «*Nani gigantum humeris incidentes*»: Essai d'interprétation de Bernard de Chartres», *Vivarium* V, 2 (Νοέμβριος 1967): 79-99. Για την αναπαραγωγή της ρήσης του Βερνάρδου κατά τον 12ο αιώνα (Pierre de Blois, Alexander Neckam), βλ. J. de Ghellinck, «*Nani et gigantes*», *Archivium Latinitatis medii aevi* 18(1945): 25-29. Πολύ χρήσιμες αναφορές σε μεταγενέστερες χρήσεις της παρομοίωσης υπάρχουν σε: Foster E. Guyer, «*The Dwarf on Giant's Shoulders*», *Modern Language Notes* (Ιούνιος 1930): 398-402· George Sarton, «*Standing on the Shoulders of Giants*», *Isis*, αρ. 67, XXIV, I (Δεκ. 1935): 107-109, καθώς και στην απάντηση στον Sarton από τον Raymond Klibansky, «*Standing on the Shoulders of Giants*», *Isis*, αρ. 71, XXVI, I (Δεκ. 1936): 147-49. Για μια πιο πρόσφατη αναφορά στο θέμα «των νάνων και των γιγάντων», βλ. Robert K. Merton, *On the Shoulders of Giants: A Shandean Postscript* (New York: The Free Press, 1965).
8. Montaigne, *Oeuvres complètes, textes établis par A. Thibaudet et Maurice Rat* (Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1962), σ. 1046.
9. Robert Burton, *The Anatomy of Melancholy* (London: Dent, Everyman's Library, 1964), σ. 25.
10. Αναφέρεται σε L.T. More, *Isaac Newton* (New York: Charles Scribner's Sons, 1934), σσ. 176-77.
11. Blaise Pascal, *Thoughts, Letters and Opuscules*, μτφρ. O.W. Wight (Boston: Houghton, Mifflin and Co., 1882), σ. 544.
12. *Ό.π.*, σ. 548. Μετάφραση από Pascal, *Oeuvres complètes, texte établi et annoté par Jacques Chevalier* (Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1954), σ. 532.
13. Βλ. J.B. Priestley, *ό.π.*, σ. 38. Επίσης, L. Thorndike, «*Invention of the Mechanical Clock about 1271 A.D.*», *Speculum* 16 (1941): 242-43. Για τη διάκριση μεταξύ παλαιών και νέων μορφών συνείδησης του χρόνου κατά τον όψιμο Μεσαίωνα, αλλά και ειδικότερα για την επίπτωση που είχαν οι νέες, μηχανικές μέθοδοι μέτρησής του, βλ. Jean Leclercq, «*Zeiterfahrung und Zeitbegriff in Spätmittelalter*», σε *Antiqui und Moderni* (επιμ. Zimmermann), σσ. 1-20. Για τις δυο αλληλοσυγκρουόμενες μεσαιωνικές έννοιες του χρόνου (τον χριστιανικό χρόνο και το χρόνο του εμπορίου), ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει το κείμενο του Jacques Le Goff «*Au Moyen Age: Temps*

- de l'Eglise et temps du marchand», *Annales: Economies, Sociétés, Civilisations* 15 (1960): 417-33.
14. Ricardo Quinones, *The Renaissance Discovery of Time* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1972), σ. 7.
15. *Ό.π.*, σ. 11.
16. Theodor E. Mommsen, «*Petrarch's Conception of the "Dark Ages"*», *Speculum* XVII, 2 (Απρίλιος 1942): 241.
17. *Africa*, IX, 451-57. Σε Mommsen, *ό.π.*, σ. 240. Βλ. επίσης για το πρωτότυπο, *Edizione nazionale delle opere di Francesco Petrarca* (Firenze: G. C. Sansoni, 1926), τόμ. 1, σ. 278.
18. Francis Bacon, *The Advancement of Learning*, ed. W. A. Wright (Oxford: Clarendon Press, 1900), σ. 38. Την ίδια «*παραδοξολογία*» χρησιμοποιεί και ο Χομς στο «*Συμπέρασμα*» του *Λεβιάθαν* (1651): «*Αν και σέβομαι τους αρχαίους εκείνους που είτε κατέγραψαν την Αλήθεια με ενάργεια, είτε μας άνοιξαν το δρόμο για να την ανακαλύψουμε, δεν θεωρώ ότι οφείλω στιδίηποτε στην Αρχαιότητα. Αν πρόκειται να δηλώσουμε σεβασμό σε μια Εποχή, το Παρόν είναι η παλαιότερη*» (*Leviathan*, Oxford: Clarendon Press, 1947, σ. 556, με βάση την έκδοση του 1651). Την εποχή του Σουίφτ η άποψη αυτή είχε γίνει σχεδόν κοινός τόπος. Έτσι, ο συγγραφέας της *Μάχης των βιβλίων* (1704) μπορούσε να γράφει, ειρωνευόμενος το γνωστό επείρημα, και ιδιαίτερα τον τρόπο με τον οποίο χρησιμοποιούνταν σε λογοτεχνικά ζητήματα: «*Ένας μοναχικός αρχαίος, που κινδύνευε να συνθλιβεί από ένα ολόκληρο ράφι με μοντέρνους, προσφέρθηκε να αμφισβητήσει την άποψη και να αποδείξει, επικαλούμενος προφανείς λόγους, ότι σε αυτούς ανήκε η προτεραιότητα, λόγω μακράς πορείας. [...] Έδειχναν να απορούν, ωστόσο, πώς μπορούσαν οι αρχαίοι να επικαλούνται την παλαιότητά τους, από τη στιγμή που είναι τόσο σαφές ότι οι μοντέρνοι ήταν πολύ πιο αρχαίοι από τους δυο τους*» (Swift, *A Tale of a Tub*, Oxford: Clarendon Press, 1920, σ. 227).
19. *The Works of Francis Bacon*, ed. J. Spedding et al. (Boston: Taggart and Thompson, 1868), τόμ. VIII, σ. 26.
20. *Ό.π.*, σ. 116.
21. Για την αναφορά του Φοντενέλ στο παράδοξο του Μπέικον, βλ. την «*Digression*» του, σε *Oeuvres* (Paris, 1742), τόμ. IV, σ. 191-92. Η παλαιά σύγκριση (από τον Αυγουστίνο) μεταξύ της ανάπτυξης της ανθρωπότητας και της ανάπτυξης του ατόμου αξιοποιείται έτσι που να ταιριάζει με τη θεωρία της απεριόριστης προόδου. Οι μοντέρνοι είναι, λοιπόν, παλαιότεροι από τους αρχαίους, αλλά δεν θα γίνουν ποτέ πραγματικά παλαιοί γιατί η ανθρωπότητα (σε αντιδιαστολή προς τα πεπερασμένα άτομα

που την αποτελούν) μπορεί να διατηρεί εις το διπνεκές τα πλεονεκτήματα της ενηλικιότητάς της. Γράφει, χαρακτηριστικά, ο Φοντενέλ: «Έτσι, ο Άνθρωπος, που έχει ζήσει από τις απαρχές του κόσμου έως σήμερα, έχει περάσει την παιδική ηλικία του, κατά την οποία ασχολείται μόνο με τις πιο πιεστικές ανάγκες της ζωής, τη νεότητά του, όταν με σχετική επιτυχία έχει αντιμετωπίσει τις ανάγκες της φαντασίας όπως είναι η Ποίηση και η Ευγλωττία, αλλά και όταν αρχίζει να αξιοποιεί τη λογική του – έστω και με πάθος μάλλον, παρά με μεθοδικότητα. Σήμερα έχει γίνει πια άνδρας...». «Για μένα», προσθέτει ο Φοντενέλ, «αυτός ο Άνθρωπος δεν θα γνωρίσει γήρας». Αν και η ρήση του Μπέικον είχε χρησιμοποιηθεί στη Γαλλία ήδη από την εποχή του Ντεκάρτ, ο ιησουΐτης πατέρας Dominique Bouhours εξακολουθούσε να τη θεωρεί σαφώς παραδοξολογία. Στο έργο του *La manière de bien penser dans les ouvrages de l'esprit* (1687), ο Bouhours παραθέτει τον Μπέικον: «Σε ό,τι με αφορά, συμφωνώ εν μέρει με τον καρδινάλιο Μπέικον, ο οποίος πιστεύει πως η αρχαιότητα των αιώνων είναι η νεότητα του κόσμου, και ότι εμείς είμαστε, ουσιαστικά, οι αρχαίοι». Προσθέτει, όμως, ο Bouhours: «Φοβάμαι [...] πως η σκέψη του Μπέικον είναι υπερβολικά λεπτοφυής» (*La manière de bien penser...*, έκδοση του 1715, Brighton: Sussex Reprints, 1971, σσ. 138-39).

22. Foster E. Guyer, «C'est nous qui sommes les anciens», *Modern Language Notes* XXXVI, 5 (Μάιος 1921): 260.

23. Ο Αυγουστίνος ήταν σταθερά αντίθετος προς τους αισιόδοξους θεολόγους της εποχής του που έκαναν λόγο για πρόοδο (τον Ευσέβιο Καισαρείας και τους οπαδούς του): η άποψή του για την ιστορία ήταν σαφώς απαισιόδοξη (αναφερόταν στην εποχή του με όρους όπως «κακή», «μοχθηρή», κ.λπ.). Για την αντίθετη προς την ιδέα της προόδου φιλοσοφία της ιστορίας του Αυγουστίνου, βλ. Theodor E. Mommsen, «St. Augustine and the Christian Idea of Progress», *Journal of the History of Ideas*, τόμ. XII (1951): 346-74.

24. Για το διάλογο αυτόν και για τις ρίζες της περιώνυμης *Querelle*, βλ. Giacinto Margiotta, *Le origini italiane de la Querelle des Anciens et des Modernes* (Roma: Studium, 1953). Για τον Μπρούνι ειδικότερα, βλ. σ. 34 κ.ε.

25. Curtius, *ό.π.*, σ. 254.

26. Η μελέτη του H.R. Jauss δημοσιεύτηκε ως εισαγωγή στην επανέκδοση του Charles Perrault, *Parallèle des Anciens et des Modernes en ce qui regarde les arts et les sciences* (Munich: Eidos, 1964), σσ. 8-64.

27. Perrault, *ό.π.* (βλ. σημ. 26), σ. 322.

28. *Ό.π.*, σ. 308.

29. «A Digression in the Modern Kind», σε *A Tale of a Tub* (Oxford: Clarendon Press, 1920), σ. 129.

30. Perrault, *ό.π.*, σ. 296.

31. Pascal, *ό.π.*, σσ. 545-46.

32. Boileau, *L'Art poétique* (1674): αγγλική έκδοση *The Art of Poetry* (επιμ. Albert S. Cook, μτφρ. Soame, New York: Stechert, 1926), σσ. 195-96.

33. Από H. Rigault, *Histoire de la Querelle des Anciens et des Modernes* (New York: Burt Franklin, 1965), σ. 89. Ο Rigault επισημαίνει τα κοινά στοιχεία μεταξύ της άποψης του Ντεμαρέ ότι η Βίβλος είναι αξιόλογο πρότυπο ποιητικού κάλλους και της βασικής παραδοχής του Σατωμηριάν στο *Πνεύμα του Χριστιανισμού*. Παράλληλα όμως, δεν παραλείπει να επισημάνει και τη διαφορά μεταξύ των δυο προσεγγίσεων: «Τι έγινε αυτή η γόνιμη ιδέα στα χέρια του Desmaretz; Ένα βιβλίο που κινεί την περιέργεια σε ορισμένες σελίδες του, αλλά πολύ δύσκολο να διαβαστεί. Ο κ. De Chateaubriand, όμως, έγραψε το *Πνεύμα του Χριστιανισμού*. Τύχη αγαθή για τις ιδέες που οδηγούν σε τέτοια έργα, και που περιμένουν αιώνες ολόκληρους έναν μεγάλο συγγραφέα για να τις κάμει να ανθίσουν» (σσ. 88-89).

34. Richard Hurd, *Letters on Chivalry and Romance*, πιστή αναπαραγωγή της έκδοσης του 1762 (New York: Garland, 1971), σ. 57.

35. *Ό.π.*, σ. 56.

36. *Ό.π.*, σ. 55.

37. Στην πραγματικότητα, το τμήμα του βιβλίου που είναι αφιερωμένο στην «ιδανική ομορφιά» είναι γραμμένο το 1814. Όσο και αν σήμερα φαίνεται σαφής και εντυπωσιακή, η διάκριση που αρκετά νωρίς επιχειρεί ο Σταντάλ μεταξύ *le beau idéal antique* και *le beau idéal moderne* (βλ. *Oeuvres complètes*, ed. Georges Eudes [Paris: Larive, 1953], τόμ. 3, *Histoire de la peinture en Italie*, βιβλία IV-VI, σ. 155-241) ήταν πρωτότυπη κυρίως ως προς τη διατύπωση και λιγότερο ως προς την ουσία, καθώς ακολουθούσε αντίστοιχες ορολογικές και τυπολογικές διακρίσεις που είχαν προταθεί στην Αγγλία και στη Γερμανία – ακόμα και στη Γαλλία, όπου η Μαντάμ ντε Σταλ, στο *De l'Allemagne* (1813), είχε εισαγάγει τη διάκριση κλασικό/ρομαντικό. Αυτό που ο Σταντάλ εννοούσε γράφοντας για «μοντέρνα ομορφιά» δεν απομακρυνόταν, σε τελική ανάλυση, από την ευρεία έννοια του «μοντέρνου» ή του ρομαντισμού, όπως αυτή είχε αναδυθεί από τις τελευταίες φάσεις της *Querelle* μεταξύ Anciens και Modernes. Είναι ενδεικτικό ότι ο Σταντάλ παραθέτει ένα απόσπασμα από την *Απελευθερωμένη Ιερουσαλήμ* (1575) του Τορκουάτο Τάσο για να δείξει τη διαφορά μεταξύ της μοντέρνας ομορφιάς, όπως αυτή εκφράζεται στην ποίηση, και της αρχαίας (*ό.π.*, σ. 216). Επίσης, τονίζοντας το ρόλο του έρωτα –και ειδικότερα του ρομαντικού έρωτα– στη διαμόρφωση του μοντέρνου ιδεώδους της ομορφιάς, ο Σταντάλ αναφέρεται στη μεσαιωνική ιησοσύνη.