ΤΑΣΟΥ ΑΡΒΑΝΙΤΑΚΗ

Η ΚΙΝΗΣΗ ΣΤΟ ΕΡΓΟ ΤΟΥ ΠΛΑΤΩΝΑ

ΔΙΑΓΡΑΜΜΑ

Περίληψη
Πρόλογος
Πρώτο μέρος
- Θεωρία της κίνησης
  - *Κρατύλος*
  - *Παρμενίδης*
  - *Φαίδων*
  - *Φαίδρος*
  - *Πολιτεία*
  - *Θεαίτητος*
  - *Σοφιστής*
  - *Πολιτικός*
  - *Φίληβος*
  - *Τίμαιος*
    - Ο *εἰκὼς μῦθος*
    - Ο δημιουργός
    - Το πρότυπο
    - Η ανάγκη
    - Η *χώρα*
    - Τα στοιχεία και η κίνησή τους
    - Το σώμα του κόσμου και η κίνησή του
    - Η ψυχή του κόσμου και η κίνησή της
    - Χρόνος και δημιουργία
  - *Νόμοι*

Δεύτερο μέρος
- Κίνηση της ψυχής και του σώματος
  - Η ψυχή και το σώμα πριν τον Πλάτωνα
  - Η ψυχή και το σώμα κατά τον Σωκράτη
  - Η ψυχή και το σώμα κατά τον Πλάτωνα
    - *Φαίδων*
    - *Συμπόσιο*
    - *Φαίδρος*
    - *Πολιτεία*
    - *Σοφιστής*
    - *Τίμαιος*
  - Η ψυχή και οι ιδέες
  - Πηγή του κακού το σώμα ή η ψυχή;
  - Το πνευματικό ενάντια στο φυσικό
- Η κίνηση της ψυχής
  - Το ταξίδι στον Άδη και η παλιγγενεσία
    - *Γοργίας*
    - *Μένων*

Φαίδων
Πολιτεία
Τίμαιος
Η κίνηση της ψυχής προς τη γνώση
Φαίδρος
Πολιτεία
Σοφιστής
Κοινές κινήσεις
Οι αισθήσεις
Ηδονές και λύπες
Πρωταγόρας
Γοργίας
Φαίδων
Φαίδρος
Πολιτεία
Φίληβος
Η κίνηση του σώματος
Τρίτο μέρος
Το παιχνίδι, η μουσική και η γυμναστική
Το παιχνίδι, η μουσική και η γυμναστική στα πλαίσια της πλατωνικής παιδείας
Το παιδικό παιχνίδι
Η κοινή καταγωγή της μουσικής και της γυμναστικής
Η μουσική
Η αρμονία και ο ρυθμός
Η αισθητική συγκίνηση
Η μίμηση
Η θεϊκή έμπνευση
Το παιχνίδι
Η *χορεία*
Γενικές ρυθμίσεις
Ειδικές ρυθμίσεις
Η γυμναστική
Η γυμναστική ως "δίαιτα" του υγιούς ανθρώπου
Οι πριν απ' τον Πλάτωνα φιλόσοφοι και η γυμναστική
Οι παραδοσιακοί σκοποί της γυμναστικής
Οι σκοποί της πλατωνικής γυμναστικής
Η δύναμη
Η υγεία
Το κάλλος
Η επίδραση στο *θυμοειδές*
Η νίκη

Αξιολόγηση της γυμναστικής
Γενικές ρυθμίσεις
Η ηλικία
Τα φύλα
Η γυμνότης
Η δίαιτα
Τα συσσίτια
Οι καινοτομίες
Ειδικές ρυθμίσεις
Οι αθλητικές αρχές και οι δάσκαλοι
Τα γυμναστήρια
Τα αγωνίσματα
Οι αθλητικοί αγώνες
Σύγκριση Πινδάρου και Πλάτωνα
Γενικά συμπεράσματα
Παραρτήματα
Βιβλιογραφία
Ευρετήρια

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Η γενική θεωρία της κίνησης αποτελεί το αντικείμενο του πρώτου μέρους. Εξετάζεται η στάση του Πλάτωνα απέναντι στις παρμενίδειες και ηρακλείτειες θέσεις, η πηγή της κίνησης, η αυτοκινησία της ψυχής κτλ. και αντιμετωπίζονται όλα τα μεγάλα θέματα της πλατωνικής φιλοσοφίας σε σχέση με την κίνηση.

Το δεύτερο μέρος είναι αφιερωμένο στην εξέταση της κίνησης της ψυχής, των κοινών κινήσεων ψυχής και σώματος και στην κίνηση του σώματος.

Το τρίτο μέρος αφορά το παιχνίδι, τη μουσική, τον χορό και τη γυμναστική στα πλαίσια της πλατωνικής παιδείας. Τέλος συγκρίνεται ο Πίνδαρος με τον Πλάτωνα στα πεδία που αφορούν την κίνηση του σώματος.

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Η κίνηση στον Πλάτωνα περιλαμβάνει κάθε νοητική και φυσική δραστηριότητα και μεταβολή. Η θεωρία της κίνησης είναι μια θεωρία για τα αίτια. Ενέχει τα προβλήματα του Δημιουργού, ως κινητήριας αρχής των πάντων, της ψυχής, ως κινητήριας αρχής των ουρανίων σωμάτων και του ανθρώπου, του νου, ως κοσμητού του σύμπαντος και οδηγού της ανθρώπινης συμπεριφοράς, της τύχης και της ανάγκης, ως συνδημιουργών του κόσμου, των στοιχειωδών σωμάτων (πυρ, ύδωρ, γη, αήρ), ως δευτερουργών ή τυπικών αιτιών, των ιδεών (εάν αυτός ο κόσμος περιλαμβάνει και την κίνηση κτλ.). Στην περιοχή της κοσμολογίας και της ουράνιας γεωγραφίας η κίνηση παίζει ρόλο πρωταρχικό, ενώ στην περιοχή της ανθρωπολογίας η θεωρία της κίνησης σχετίζεται με τις αισθήσεις και τις ηδονές, που θεωρούνται κινήσεις. Τέλος η κίνηση, με τη μορφή της γυμναστικής και του χορού, αποτελεί σημαντικό μέρος της πλατωνικής θεωρίας για την παιδεία. Η θεωρία λοιπόν της κίνησης σχετίζεται με όλα τα μεγάλα θέματα της πλατωνικής φιλοσοφίας.

Πολλές απ' τις πλατωνικές θεωρίες έχουν πια σήμερα ξεπεραστεί. Κάποιες μας είναι χρήσιμες ακόμα. Αλλά ακόμα κι αν το σύνολο ξεπεραστεί, το έργο του Πλάτωνα θα διαβάζεται και θα σχολιάζεται. Κι αυτό όχι μόνο γιατί αποτελεί μια από τις καλύτερες στιγμές του αρχαίου κόσμου, όχι μόνο γιατί ο Πλάτων είναι ένας ποιητής ασύγκριτος, όχι μόνο γιατί η φαντασία του στη μεταφυσική και την κοσμολογία δεν έχει προηγούμενο. Εκείνο που προσωπικά μ' ελκύει στον ποιητή και φιλόσοφο Πλάτωνα είναι ότι η γνωστική προσπάθειά του δεν είναι ψυχρή. Έχει ως κίνητρο μια τεράστια ηθική νοσταλγία: Τη συγκινητική και μάταιη ελπίδα ότι αυτός ο κόσμος είναι ένας και μοναδικός, και ότι είναι πράγματι καλός, πράγμα που προϋποθέτει την ύπαρξη μιας αγαθής δημιουργικής θέλησης και κάποια πρότυπα αιώνια, ότι εφόσον δεν υπάρχει τάξη στον κοντινό μας κόσμο, αυτή η τάξη και η αρμονία υπάρχει σ' έναν άλλο κόσμο, εκτός από τον αισθητό, ότι στο τέλος η δικαιοσύνη κατισχύει, και οι δίκαιοι θα αμειφθούν —άσχετο πότε—, ενώ οι κακοί θα τιμωρηθούν —ακριβώς δηλ. τα αντίθετα από όσα συμβαίνουν στην πραγματική ζωή. Έτσι ο Πλάτων μας προσφέρει μια ύψιστη "παραμυθία", μια "παρηγορία" (έτσι θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ολόκληρη η πλατωνική φιλοσοφία) που μας σώζει —όσους βέβαια μπορεί να σώσει— από την αγωνία και την ηθική απόγνωση. Αυτή η ηθική παρηγοριά και αισιοδοξία δίνει στο έργο του κυριολεκτικά φτερά και "τ' ανεβάζει στα ουράνια". Εξ ου και η μόνιμη εντύπωση εκείνων που μπορούν και επικοινωνούν μαζί του ότι συνομιλούν με άνδρα "θείον". Για να φανεί καλύτερα το τι σημαίνουν όλ' αυτά, ας αναρωτηθούμε ποιο είναι τελικά το

κίνητρο πολλών μεταγενέστερων φιλοσόφων με τα ψυχρά μυαλά και τον ανύπαρκτο ηθικό καημό.

Περίπου το ένα πέμπτο της μελέτης μου είναι αφιερωμένο στην κίνηση του σώματος, με τις χαρακτηριστικές εκφάνσεις της, τον χορό και τη γυμναστική. Πραγματοποιώ έτσι την υπόσχεσή μου —στο τέλος της μελέτης μου *Αγών*— να δώσω μια μονογραφία επάνω στις απόψεις των φιλοσόφων για τον αθλητισμό, εφόσον φυσικά δεν περιορίζομαι στον Πλάτωνα.

Δυο λόγια για τη μέθοδο. Η ενασχόληση με την αρχαία σκέψη και τον πολιτισμό προϋποθέτει όχι απλώς μια καλή, αλλά μια εκτεταμένη γνώση και μια ευχέρεια στη χρήση της αρχαίας γραμματείας. Οδηγήθηκα έτσι στην απόφαση να στηρίζομαι κυρίως στα κείμενα τα ίδια, να τα παραθέτω σωστά, κατά λέξη ή με δική μου υπεύθυνη περίληψη, για να μπορώ να πατώ σε στέρεο έδαφος. Και μόνο με βάση τα κείμενα αυτά να μπαίνω στη συζήτηση. Τα σχόλιά μου βασίζονται στα ίδια τα λόγια του Πλάτωνα και αποβλέπουν στο να τα εξηγήσουν και να τα ερμηνεύσουν. Αυτό που ο Πλάτων εννοεί σε κάθε χωρίο δεν μπορεί να γίνει πάντα φανερό χωρίς μια γλωσσική ανάλυση που θα δείξει τι είδους φαινόμενα είχε υπόψη του. Εφόσον όμως γίνουν οι εργασίες αυτές, αρκετές φορές παίρνω στάση κριτική τόσο απέναντι στις γλωσσικές ασάφειες όσο κι απέναντι στις ιδέες. Την ίδια στάση φυσικά κρατώ και ως προς τους σχολιασμούς των νεότερων μελετητών. Και γενικά προσπαθώ να διαμορφώσω δική μου άποψη για όλα τα ζητήματα με τα οποία καταπιάνομαι.

Προτίμησα μια κατά διαλόγους εξέταση των θεμάτων και προσπάθησα ν' αποφύγω τον συσχετισμό χωρίων που απέχουν πολύ χρονικά μεταξύ τους ή που είναι ενταγμένα σε πολύ διαφορετικό πλαίσιο. Όταν συσχετίζω τέτοια χωρία, ειδοποιώ για τις ιδιαιτερότητές τους. Αυτό το κάνω για να μη προδώσω τον στοχασμό του Πλάτωνα, που βρίσκεται σε διαρκή εξέλιξη. Υπάρχει βέβαια ένας αριθμός ιδεών που φαίνεται να παρέμειναν ανέπαφες με το πέρασμα του χρόνου, και σ' αυτές πρέπει να προστεθούν και οι κοινοί τόποι της αρχαίας φιλοσοφίας. Στις περιπτώσεις αυτές μπορεί κανείς να προβεί σε προσέγγιση χωρίων από την *Απολογία* και τους *Νόμους* χωρίς καμιά ειδοποίηση.

Ως προς τη βιβλιογραφία, προκειμένου για τον Πλάτωνα δεν μπορεί κανείς να διεκδικήσει πληρότητα. Δεν υπάρχει σχεδόν σύγγραμμα που ν' αναφέρεται κάπως γενικότερα στην πλατωνική φιλοσοφία ή σε διαλόγους όπως η *Πολιτεία*, ο *Φίληβος* και ο *Τίμαιος*, που να μη κάνει λόγο για την κίνηση. Ώστε το μόνο που μπορεί να ελπίζει κανείς είναι μια επάρκεια. Τη φορά αυτή η αγγλόγλωσση βιβλιογραφία μου είναι εκτενέστερη σε σύγκριση με παλιότερες εργασίες μου, ίσως γιατί οι αγγλόφωνοι ασχολήθηκαν αρκετά με το θέμα αυτό. Και είναι αλήθεια ότι

το κοντινότερο στο θέμα μου σύγγραμμα έχει γραφτεί από τον J. B. Skemp, *The Theory of Motion in Plato's Later Dialogues*, Amsterdam 1967. Και μια απλή ματιά στις σελίδες αυτού του βιβλίου θα δείξει πόσο διαφορετική ανάγνωση κάνει, πόσο διαφορετικά πράγματα συγκρατούν την προσοχή του και πόσο διαφορετικές θέσεις υιοθετεί. Αρχικά στην εργασία μου επισήμαινα όλες αυτές τις διαφορές. Στο τέλος το θεώρησα περιττό. Εξάλλου, όπως φαίνεται κι από τον τίτλο, ο Skemp δεν αντιμετωπίζει καθόλου τις ιδιαίτερες κινήσεις της ψυχής και του σώματος, και ούτε βέβαια τον χορό και τη γυμναστική.

Ορισμένα θέματα που έχουν ήδη αντιμετωπιστεί από άλλους αναλυτικά και, κατά τη γνώμη μου, ικανοποιητικά, όπως οι επιδράσεις του Δημόκριτου επάνω στην πλατωνική θεωρία της κίνησης, η κριτική του Αριστοτέλη για την κίνηση στον Πλάτωνα, το θέμα της ψυχής, το θέμα του χορού κτλ. τα αντιμετωπίζω συνοπτικά ή περιορίζομαι σε μια προσεκτική κριτική ανάγνωση των πλατωνικών κειμένων και βγάζω τις συνέπειες.

ΠΡΩΤΟ ΜΕΡΟΣ

ΘΕΩΡΙΑ ΤΗΣ ΚΙΝΗΣΗΣ

Στο μέρος αυτό θα παρακολουθήσουμε την προσπάθεια του Πλάτωνα να χαράξει το δικό του δρόμο ανάμεσα στις μεγάλες προγενέστερες θεωρίες για την κίνηση. Πρέπει ευθύς εξαρχής να τονιστεί ότι ο Πλάτων, όπως και οι προκάτοχοί του, δεν αντιλαμβανόταν την κίνηση σαν κάτι το μηχανικό, όπως θα την αντιλαμβανόταν ένας σύγχρονος μηχανολόγος ή φυσικομαθηματικός. Προσπαθεί να εννοήσει την πηγή της κίνησης και τον σκοπό της. Σκέφτεται δηλ. σαν μεταφυσικός. Η κίνηση σ' αυτόν είναι αναπόσπαστα δεμένη με τα μέγιστα, τον Δημιουργό, την παγκόσμια ψυχή και τον νου, που κινούν με τρόπο άμεσο τα ουράνια σώματα. Επιβάλλεται λοιπόν να εξετάσουμε κι εμείς τη θεωρία του για την κίνηση σε συνάρτηση με τη θεολογία και την κοσμολογία του. Προκειμένου για την πλατωνική φιλοσοφία, κίνηση, θεολογία και κοσμολογία δεν είναι δυνατό και ούτε θεμιτό να θεωρηθούν χωριστά.

Σ' ορισμένες περιπτώσεις ο Πλάτων εκθέτει θεωρίες για την κίνηση, αφήνοντας συνήθως σκοτεινή την πατρότητα των θεωριών αυτών για μας που δεν έχουμε τα κείμενα ή έστω έμμεσες πληροφορίες. Στη συνέχεια κρίνει και αναιρεί τις θεωρίες αυτές, χωρίς όμως πάντα ν' αναπτύσσει και τις δικές του αντιλήψεις για την κίνηση (το έργο αυτό το επιχειρεί σ' άλλους διαλόγους). Τίθεται λοιπόν το ερώτημα, αν θα 'πρεπε ν' αναφερθούν και να εξεταστούν και οι ξένες αυτές θεωρίες. Εμείς τουλάχιστον απαντάμε θετικά, θεωρώντας ότι ο Πλάτων διαμορφώνει τις δικές του αντιλήψεις σε συνεχή αντιπαράθεση με τις θεωρίες των προκατόχων του, άσχετα αν σ' ορισμένες περιπτώσεις περιορίζεται στην κριτική. Θα παρατηρήσουμε εδώ ότι η μέθοδος που εφαρμόζει ο Αριστοτέλης και που θεωρείται τυπικά αριστοτελική, να προχωρεί με συνεχή έκθεση και αναίρεση των προγενέστερων θεωριών, ανήκει προφανώς στον δάσκαλό του.

Δύο από τους διαλόγους του Πλάτωνα, ο *Κρατύλος* και ο *Παρμενίδης* είναι αφιερωμένοι στην κριτική ο πρώτος της ηρακλείτειας κυρίως θέσης, ότι τα πάντα βρίσκονται σε κίνηση αιώνια, κι ο δεύτερος στην κριτική της ελεατικής παράδοσης που θεωρεί την κίνηση αυταπάτη. Αντίθετα από τον Skemp και άλλους, θεωρώ ότι οι διάλογοι αυτοί δεν περιέχουν και πλατωνικές απόψεις για την κίνηση, γι' αυτό θα τους εξετάσω πρώτους. Συμβαίνει άλλωστε και χρονικά να προηγούνται από τους άλλους διαλόγους —τον *Θεαίτητο*, τον *Σοφιστή* και τον *Πολιτικό*— στους οποίους, εκτός από την κριτική των προγενέστερων θεωριών —

που δε λείπει—, υπάρχουν και καθαρά πλατωνικές απόψεις για την κίνηση.

Κρατύλος

Εκτός από τη γενική άποψη ότι ο *Κρατύλος* πρέπει να προηγήθηκε του *Πρωταγόρα*, του *Συμποσίου* και της *Πολιτείας*, δεν έχουμε στοιχεία για να προσδιορίσουμε ακριβέστερα τη χρονολογία της συγγραφής του. Ο διάλογος χαρακτηρίζεται από μια έντονη τάση προς τη διακωμώδηση κυρίως των ηρακλείτειων και κατά δεύτερο λόγο των ελεατικών απόψεων, για να προβάλλουν —στο τέλος— σοβαρές πλατωνικές θέσεις, που όμως δεν αφορούν την κίνηση[1].

Για τον Κρατύλο ο Αριστοτέλης μας πληροφορεί ότι συνδέθηκε από νέος με τον Πλάτωνα (ίσως αυτό να το εικάζει απλώς από τον ομώνυμο διάλογο του Πλάτωνα) και ότι ήταν οπαδός του ηρακλείτειου δόγματος της αέναης φοράς των αισθητών. Πίστευε ακόμα ότι αφού τα αισθητά ρέουν, δεν μπορεί να υπάρχει γι' αυτά ασφαλής και απόλυτη γνώση (επιστήμη), πεποίθηση που τη μετέδωσε στον Πλάτωνα[2]. Ο Πλάτων δηλ. παρατηρώντας κι αυτός την αέναη ροή των αισθητών εντυπώσεων, κατέληξε στο συμπέρασμα ότι η γνήσια επιστήμη πραγματεύεται κάτι άλλο απ' τη ροή αυτή. Θα λέγαμε πάντως ότι ο Πλάτων δεν είχε ανάγκη να καταφύγει στα γραφτά του Ηράκλειτου και των οπαδών του, για να διαπιστώσει τη ροή του αισθητού κόσμου. Μα, πάντοτε κατά τον Αριστοτέλη, ο Κρατύλος ήταν —ή πιο σωστά κατέληξε— ριζοσπαστικότατος. Από υπερβολική συνέπεια προς την αρχή ότι τα αισθητά είναι εφήμερα, αρνιόταν να κατονομάζει τα πράγματα και προτιμούσε να τα δείχνει με το δάχτυλο (προφανώς η χρήση ενός περιγραφικού ονόματος θα δήλωνε ότι το πράγμα αυτό διαθέτει κάποιο σχετικά μόνιμο χαρακτηριστικό). Ακόμα κατέκρινε τον Ηράκλειτο που είπε ότι δεν μπορείς να μπεις δυο φορές στο ίδιο ποτάμι: κατά την άποψή του δεν μπορείς να μπεις ούτε μία (αφού τα αισθητά δεν επιδέχονται καμία γνώση)[3].

[1] Βέβαια και ενδιάμεσα θίγονται σοβαρά θέματα και παρουσιάζονται πρωτότυπες απόψεις για τη γλώσσα, όχι για την προέλευσή της, αλλά για τη χρήση και τις λειτουργίες της, που όμως δεν ενδιαφέρουν το θέμα μας.

[2] *Μετ.* Α 6, 987a 32-35 *ἐκ νέου τε γὰρ συνήθης γενόμενος πρῶτον Κρατύλῳ καὶ ταῖς Ἡρακλειτείοις δόξαις, ὡς ἁπάντων τῶν αἰσθητῶν ἀεὶ ῥεόντων καὶ ἐπιστήμης περὶ αὐτῶν οὐκ οὔσης, ταῦτα μὲν καὶ ὕστερον οὕτως ὑπέλαβεν.*

[3] *Μετ.* Γ 5, 1010a 8-15 *περί γε τὸ πάντῃ πάντως μεταβάλλον οὐκ ἐνδέχεσθαι ἀληθεύειν. ἐκ γὰρ ταύτης τῆς ὑπολήψεως ἐξήνθησεν ἡ ἀκροτάτη δόξα τῶν εἰρημένων, ἡ τῶν φασκόντων ἡρακλειτίζειν καὶ οἵαν Κρατύλος εἶχεν, ὃς τὸ τελευταῖον οὐθὲν ᾤετο δεῖν λέγειν ἀλλὰ τὸν δάκτυλον ἐκίνει μόνον, καὶ Ἡρακλείτῳ*

Το θέμα που συζητιέται τυπικά είναι η προέλευση της γλώσσας. Ο Κρατύλος υιοθετεί την άποψη ότι τα ονόματα έχουν σημασία σύμφωνη με τη φύση τους, υπάρχει δηλ. εσωτερική αντιστοιχία του λεκτικού συμβόλου προς το σημαινόμενο, ενώ ένας δεύτερος συνομιλητής, ο Ερμογένης, υποστηρίζει την άποψη ότι η σημασία τους είναι συμβατική: δίνεται με αυθαίρετη επιβολή (*νόμῳ*). Έτσι το κύριο θέμα φαίνεται να είναι μια πλευρά της γνωστότατης σοφιστικής αντίθεσης ανάμεσα στη φύση και το νόμο, που εφαρμόζεται στην κοινωνική πρακτική. Σ' ένα σημείο της συζήτησης ο Σωκράτης προβαίνει σε μια σειρά ετυμολογιών που "δείχνουν" δήθεν πως η γλώσσα επαληθεύει την ηρακλείτεια φιλοσοφία, αφού τα ονόματα των καλών πραγμάτων περικλείνουν αναφορές στην κίνηση, ενώ τα ονόματα των κακών περιέχουν αναφορές στην αναστολή της[4]. Αυτές οι "αποδείξεις" συγκινούν, όπως ήταν φυσικό, ιδιαίτερα τον Κρατύλο[5].

Ανάμεσα στις τόσες εξεζητημένες ετυμολογίες, ενδιαφέρον παρουσιάζει αυτή του δικαίου. Ο Σωκράτης βρίσκει την ευκαιρία να περιπαίξει τους προγενέστερους σοφούς, που επιδίωκαν να προσδώσουν υλική υπόσταση σε μια ιδέα, μια αξία, όπως το δίκαιο, ή έστω να το ταυτίσουν με τον νου (Αναξαγόρας): *αὐτὸ δὲ τὸ "δίκαιον" χαλεπόν ... ὅσοι γὰρ ἡγοῦνται τὸ πᾶν εἶναι ἐν πορείᾳ, τὸ μὲν πολὺ αὐτοῦ ὑπολαμβάνουσιν τοιοῦτόν τι εἶναι οἷον οὐδὲν ἄλλο ἢ χωρεῖν, διὰ δὲ τούτου παντὸς εἶναί τι διεξιόν, δι' οὗ πάντα τὰ γιγνόμενα γίγνεσθαι· εἶναι δὲ τάχιστον τοῦτο καὶ λεπτότατον. οὐ γὰρ ἂν δύνασθαι ἄλλως διὰ τοῦ ὄντος ἰέναι παντός, εἰ μὴ λεπτότατόν τε ἦν ὥστε αὐτὸ μηδὲν στέγειν, καὶ τάχιστον ὥστε χρῆσθαι ὥσπερ ἐστῶσι τοῖς ἄλλοις. ἐπεὶ δ' οὖν ἐπιτροπεύει τὰ ἄλλα πάντα δ ι α ϊ ό ν, τοῦτο τὸ ὄνομα ἐκλήθη ὀρθῶς "δίκαιον" ... μέχρι μὲν οὖν ἐνταῦθα ... παρὰ πολλῶν ὁμολογεῖται τοῦτο εἶναι τὸ δίκαιον· ἐγὼ δέ ... ταῦτα μὲν πάντα διαπέπυσμαι ἐν ἀπορρήτοις, ὅτι τοῦτό ἐστι τὸ δίκαιον καὶ τὸ αἴτιον –δι' ὃ γὰρ γίγνεται, τοῦτ' ἔστι τὸ αἴτιον– καὶ "Δία" καλεῖν ἔφη τις τοῦτο ὀρθῶς ἔχειν διὰ ταῦτα. ἐπειδὰν δ' ἡρέμα αὐτοὺς ἐπανερωτῶ ... "Τί οὖν ποτ' ἔστιν ... δίκαιον, εἰ τοῦτο οὕτως ἔχει;" ... ἐπιχειροῦσιν ...*

ἐπετίμα εἰπόντι ὅτι δὶς τῷ αὐτῷ ποταμῷ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι· αὐτὸς γὰρ ᾤετο οὐδ' ἅπαξ.

[4] *Κρατ.* 401c εξ.

[5] Ο Σωκράτης δεν παραλείπει να σατιρίσει με τρόπο αριστοφάνειο τον Ηράκλειτο και τους οπαδούς του: *οἱ πάνυ παλαιοὶ ἄνθρωποι οἱ τιθέμενοι τὰ ὀνόματα παντὸς μᾶλλον, ὥσπερ καὶ τῶν νῦν οἱ πολλοὶ τῶν σοφῶν ὑπὸ τοῦ πυκνὰ περιστρέφεσθαι ζητοῦντες ὅπῃ ἔχει τὰ ὄντα εἰλιγγιῶσιν, κἄπειτα αὐτοῖς φαίνεται περιφέρεσθαι τὰ πράγματα καὶ πάντως φέρεσθαι. αἰτιῶνται δὴ οὐ τὸ ἔνδον τὸ παρὰ σφίσιν πάθος αἴτιον εἶναι ταύτης τῆς δόξης, ἀλλὰ αὐτὰ τὰ πράγματα οὕτω πεφυκέναι, οὐδὲν αὐτῶν μόνιμον εἶναι οὐδὲ βέβαιον, ἀλλὰ ῥεῖν καὶ φέρεσθαι καὶ μεστὰ εἶναι πάσης φορᾶς καὶ γενέσεως ἀεί* (411bc).

ἄλλος ἄλλα ἤδη λέγειν, καὶ οὐκέτι συμφωνοῦσιν. ὁ μὲν γὰρ τίς φησιν τοῦτο εἶναι δίκαιον, τὸν ἥλιον· τοῦτον γὰρ μόνον διαϊόντα καὶ κάοντα ἐπιτροπεύειν τὰ ὄντα ... αὖ ἐκεῖνος λέγει αὐτό, τὸ πῦρ ... ὁ δὲ ... τὸ θερμὸν τὸ ἐν τῷ πυρὶ ἐνόν. ὁ δὲ ... ὃ λέγει Ἀναξαγόρας, νοῦν εἶναι τοῦτο· αὐτοκράτορα γὰρ αὐτὸν ὄντα καὶ οὐδενὶ μεμειγμένον πάντα φησὶν αὐτὸν κοσμεῖν τὰ πράγματα διὰ πάντων ἰόντα. ἐνταῦθα δὴ ... ἐν πλείονι ἀπορίᾳ εἰμὶ ἢ πρὶν ἐπιχειρῆσαι μανθάνειν περὶ τοῦ δικαίου ὅτι ποτ' ἔστιν[6].

Η ασυνεννοησία ανάμεσα στον Σωκράτη και τους συνομιλητές αυτούς, που του μίλησαν *ἐν ἀπορρήτοις*, προκύπτει νομίζω από το γεγονός ότι αυτοί τοποθετούσαν το δίκαιο σε κοσμολογικό επίπεδο, ενώ ο Σωκράτης αγωνιζόταν να τους φέρει σε μεταφυσικό επίπεδο, στο επίπεδο των ιδεών, όπως θα φανεί κι απ' το τέλος του διαλόγου.

Ενώ λοιπόν ο Σωκράτης υποστήριξε αρχικά την άποψη ότι η γλώσσα δικαιώνει την ηρακλείτεια φιλοσοφία, σε λίγο κάνει μια στροφή 180 μοιρών, και με την ίδια εφευρετικότητα και εκζήτηση προβαίνει σε ετυμολογίες ονομάτων που φαίνονται να "δικαιώνουν" την άποψη ότι ο ονοματοθέτης πρέπει να ήταν οπαδός του ελεατικού δόγματος, ότι η κίνηση στη φύση είναι απατηλή, αφού τα ονόματα των καλών πραγμάτων υποδηλώνουν μάλλον στάση ή διακοπή της κίνησης[7]. Συνεπώς, αν κανείς είναι εφευρετικός στην περιοχή της ετυμολογίας, μπορεί —με βάση τα ίδια δεδομένα— να καταλήξει σε διαμετρικά αντίθετα συμπεράσματα. Ο Σωκράτης σατιρίζει εδώ τις προσπάθειες να καταλήξει κανείς σε κάτι θετικό στη μεταφυσική διαμέσου της φιλολογίας. Αυτό δηλώνεται ολοκάθαρα στο τέλος του διαλόγου, όπου ο Σωκράτης λέει ρητά ότι την αλήθεια δε θα την αναζητήσουμε στα ονόματα, που αποτελούν "εικόνες" της αλήθειας, αλλά στην ίδια την αλήθεια[8]. Υπάρχουν πράγματα όπως η ομορφιά και η αρετή (*καλὸν καὶ ἀγαθόν*). Τα πράγματα αυτά είναι πάντα αυτό που είναι, και δε "ρέουν", έχουν δηλ. μόνιμη υπόσταση[9]. Την άποψη αυτή, που οδηγεί στη θεωρία των ιδεών, τη δέχεται ανεξέταστα ο Κρατύλος, και δεν προβάλλει το δόγμα της προσωρινότητας των πάντων, όπως θα περίμενε κανείς απ' αυτόν. Αν ήταν συνεπής

[6] *Κρατ.* 412c-413c.

[7] *Κρατ.* 437a εξ. Το συμπέρασμα: *ἐξ ὧν οἰηθείη ἂν αὖ πάλιν τὸν τὰ ὀνόματα τιθέμενον οὐχὶ ἰόντα οὐδὲ φερόμενα ἀλλὰ μένοντα τὰ πράγματα σημαίνειν* (437c).

[8] *Κρατ.* 439a *Εἰ οὖν ἔστι μὲν ὅτι μάλιστα δι' ὀνομάτων τὰ πράγματα μανθάνειν, ἔστι δὲ καὶ δι' αὐτῶν, ποτέρα ἂν εἴη καλλίων καὶ σαφεστέρα ἡ μάθησις; ἐκ τῆς εἰκόνος μανθάνειν αὐτήν τε αὐτὴν εἰ καλῶς εἴκασται, καὶ τὴν ἀλήθειαν ἧς ἦν εἰκών, ἢ ἐκ τῆς ἀληθείας αὐτήν τε αὐτὴν καὶ τὴν εἰκόνα αὐτῆς εἰ πρεπόντως εἴργασται;*

[9] *Κρατ.* 439cd.

στις θέσεις του, θα έπρεπε να αντιτάξει ότι δεν υπάρχουν πράγματα καθαυτά και ότι η ομορφιά "ρέει μέσα στον χρόνο", όπως και η αρετή.

Η έλλειψη αντίρρησης επιτρέπει στον Σωκράτη να ολοκληρώσει τις σκέψεις του. Το καθαρά μεταβλητό δεν επιδέχεται γνώση. Γνωρίζουμε με βάση κάποια συγκεκριμένα γνωρίσματα. Αλλά το δόγμα της ροής καταργεί κάθε σταθερό γνώρισμα. Όχι μόνο τα αντικείμενα δεν επιδέχονται γνώση, μα δεν μπορεί να υπάρχει καν η διεργασία της γνώσης. Αν όμως υπάρχει το *γιγνῶσκον* και το *γιγνωσκόμενον*, αν υπάρχει η καθαυτό ομορφιά και η αρετή, τότε δεν μπορεί να ισχύει το δόγμα του Ηράκλειτου ότι τα πάντα ρέουν: *Ἆρ' οὖν οἷόν τε προσειπεῖν αὐτὸ ὀρθῶς, εἰ ἀεὶ ὑπεξέρχεται ... ἢ ἀνάγκη ἅμα ἡμῶν λεγόντων ἄλλο αὐτὸ εὐθὺς γίγνεσθαι ... εἰ δὲ ἀεὶ ὡσαύτως ἔχει καὶ τὸ αὐτό ἐστι, πῶς ἂν τοῦτό γε μεταβάλλοι ἢ κινοῖτο, μηδὲν ἐξιστάμενον τῆς αὐτοῦ ἰδέας; ... Ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἂν γνωσθείη γε ὑπ' οὐδενός, ἅμα γὰρ ἂν ἐπιόντος τοῦ γνωσομένου ἄλλο καὶ ἀλλοῖον γίγνοιτο ... Ἀλλ' οὐδὲ γνῶσιν εἶναι φάναι εἰκός ... εἰ μεταπίπτει πάντα χρήματα καὶ μηδὲν μένει ... εἰ δὲ ἀεὶ μεταπίπτει, ἀεὶ οὐκ ἂν εἴη γνῶσις, καὶ ἐκ τούτου τοῦ λόγου οὔτε τὸ γνωσόμενον οὔτε τὸ γνωσθησόμενον ἂν εἴη. εἰ δὲ ἔστι μὲν ἀεὶ τὸ γιγνῶσκον, ἔστι δὲ τὸ γιγνωσκόμενον, ἔστι δὲ τὸ καλόν, ἔστι δὲ τὸ ἀγαθόν ... οὔ μοι φαίνεται ταῦτα ὅμοια ὄντα, ἃ νῦν ἡμεῖς λέγομεν, ῥοῇ οὐδὲν οὐδὲ φορᾷ*[10].

Και ο Σωκράτης καταλήγει με μια διπλή άρνηση, που φαίνεται να συνοψίζει και τους βασικούς στόχους του διαλόγου: Δεν πρέπει να εμπιστευόμαστε τα ονόματα κι αυτούς που τα έθεσαν —αυτό σημαίνει ότι δεν πρέπει στην αναζήτηση της αλήθειας να καταφεύγουμε στις εικόνες των πραγμάτων, αλλά στα ίδια τα πράγματα, καθαυτά—, όπως δεν πρέπει να εμπιστευόμαστε αυτούς που ισχυρίζονται ότι τα πάντα ρέουν "σαν κεραμίδια" και ότι όλα πάσχουν από γενικό "κατάρρου"[11]. (Η σατιρική λοιπόν διάθεση παραμένει ως το τέλος αμείωτη).

Παρμενίδης

Η αυθεντικότητα του *Παρμενίδη* δεν αμφισβητείται σήμερα από κανέναν σοβαρό επιστήμονα, αν και μας παραξενεύει το γεγονός ότι ο Αριστοτέλης δεν αναφέρει πουθενά τον διάλογο αυτό, μολονότι οι αντιρρήσεις του για τις πλατωνικές ιδέες, και ιδιαίτερα το επιχείρημα του "τρίτου ανθρώπου", παρουσιάστηκαν ήδη στον *Παρμενίδη*. Το άρθρο του Campbell επάνω στη θέση του *Παρμενίδη*[12] τοποθέτησε οριστι-

[10] *Κρατ.* 439d-440c.

[11] *Κρατ.* 439cd.

[12] L. Campbell, "On the place of the Parmenides in the order of the platonic Dialogues", *Class. Rev.* 10 (1896) 129-136. Πβ. Lutoslawski, *Plato's Logic*, 138.

κά τον διάλογο μετά τον *Φαίδρο* και την *Πολιτεία*. Η σειρά *Παρμενίδης*, *Θεαίτητος*, *Σοφιστής*, *Πολιτικός*, *Τίμαιος*, *Κριτίας*, *Νόμοι*, *Επινομίς* πρέπει κι αυτή να θεωρηθεί οριστική.

Ο Παρμενίδης στον διάλογο αυτό λέει πολλά για την κίνηση και την ακινησία, καθώς και για άλλες έννοιες που σχετίζονται με την κίνηση, όπως ο χώρος και χρόνος, δεν μπορούμε όμως να βγάλουμε κάποιο συμπέρασμα θετικό ούτε για τις ιδέες του παλιού σοφού, που τόσο φαίνεται να σέβεται ο Πλάτων, ούτε για τις απόψεις του ίδιου του Πλάτωνα πάνω σ' αυτό το θέμα. Παρά τις σοβαρές προσπάθειες που έγιναν από πολύ παλιά και εξακολουθούν να γίνονται, για να βρεθεί κάποια σπουδαία άποψη κρυμμένη, η κριτική δε φαίνεται να βρήκε τίποτε καλύτερο από αυτό που δηλώνει στον διάλογο ο ίδιος ο Παρμενίδης, ότι δηλ. πρόκειται για *γυμνασίαν*, λογική εξάσκηση, στην οποία πρέπει ν' ασκηθούν οι νέοι, και που οι πολλοί θα τη χαρακτήριζαν άχρηστη και *άδολεσχίαν*. Λέει ακόμα ότι όσα πρόκειται ν' αναπτύξει δεν είναι παρά μια *πραγματειώδης παιδιά*[13]. Βέβαια οι νεοπλατωνικοί κατάλαβαν το επίθετο *πραγματειώδης* ως "σοβαρός", ερμηνεία που φυσικά δεν μπορεί ν' αποκλειστεί[14], προσπάθησαν όμως να βγάλουν απ' αυτό το παιχνίδι πράγματα εντελώς αστήριχτα[15]. Ο Παρμενίδης του διαλόγου κάνει ακόμα λόγο για ένα *πέλαγος λόγων* που θ' αναγκαστεί να διαπλεύσει[16], κι αυτό για όποιον διαβάζει.τον διάλογο δεν αποτελεί κάποια αυτοειρωνική υπερβολή. Πρόκειται κυριολεκτικά για ένα πέλαγος λόγων που δεν καταλήγει πουθενά, εκτός ίσως από το έμμεσο συμπέρασμα ότι η λογική αποδεικτική μέθοδος που εφάρμοζαν ο Παρμενίδης και ιδιαίτερα ο Ζήνων δεν μπορούσε να οδηγήσει σε τίποτε θετικό κι ανέτρεπε μάλλον παρά θεμελίωνε τις ίδιες τις απόψεις τους.

Αλλά και έτσι, δεν μπορούμε να παραβλέψουμε τον διάλογο αυτό, εφόσον ορισμένες του παρατηρήσεις σχετίζονται με προηγούμενους διαλόγους, ενώ κάποιες άλλες εξαγγέλλουν θέσεις που θ' αναπτυχθούν αργότερα.

Στον διάλογο αυτό ο Παρμενίδης, χωρίς ν' αμφισβητεί την ύπαρξη των ιδεών, υποβάλλει τις απόψεις του νεαρού Σωκράτη σε μια κριτική που μένει αναπάντητη. Αυτό ο Παρμενίδης το εξηγεί με το γεγονός ότι

[13] *Παρμ.* 137b *πραγματειώδη παιδιὰν παίζειν.*

[14] Η λέξη *πρᾶγμα* έχει βέβαια, εκτός των άλλων, και τη σημασία του "σπουδαίου", έχει όμως, στον πληθυντικό, και τη σημασία της ενοχλητικής, της κοπιαστικής εργασίας. Το Liddell-Scott ερμηνεύει το επίθ. *πραγματειώδης* ως "ο φαινόμενος ως πραγματεία, εργασία ή ασχολία (χωρίς να είναι τοιαύτη)" και παραθέτει το χωρίο που μας απασχολεί.

[15] Πρόκλ. *εις Παρμ.* σ. 1036, έκδ. Cousin, (1864) 1961.

[16] *Παρμ.* 137a.

ο Σωκράτης είναι ακόμα πολύ νέος και δεν διαθέτει τη λογική εκείνη πειθαρχία που θα του επέτρεπε να εξετάσει με λογική συνέπεια τα επακόλουθα της αποδοχής ή της απόρριψης της κύριας θέσης του. Μετά από παράκληση όλων των παρισταμένων, ο Παρμενίδης αναλαμβάνει να δείξει ποιο είδος λογικής πειθαρχίας εννοεί, κι αποφασίζει να θέσει υπό έλεγχο τη δική του θέση *ἕν ἐστιν*. Διευκρινίζει όμως ότι η μέθοδος που θ' ακολουθήσει είναι του Ζήνωνα, του επινοητή *ἀντινομιῶν* [17]: *Τίς οὖν ὁ τρόπος ... τῆς γυμνασίας; Οὗτος, εἶπεν, ὅνπερ ἤκουσας Ζήνωνος*[18]. Αλλά ο Ζήνων είχε πει ότι έγραψε το σύγγραμμά του για να υπερασπιστεί τη θέση του Παρμενίδη ότι η πραγματικότητα είναι ένα, εναντίον εκείνων που υποστήριζαν την πολλαπλότητα της πραγματικότητας, δείχνοντας ότι η θέση τους οδηγεί σε χειρότερα παράδοξα από όσα συνεπάγεται η θέση ότι τα πάντα είναι ένα[19]. Οι ενδείξεις αυτές μπορούν να εφαρμοστούν στο γενικό πνεύμα με το οποίο έγραψε τον διάλογο ο Πλάτων. Αν η "υπόθεση" των ειδών στο φως μιας τυπικής λογικής οδηγεί σε παράδοξα (όπως αυτά που δείχνει ο Παρμενίδης), παρόμοια ένας καλός χειριστής της ίδιας λογικής μπορεί να δείξει ότι η υπόθεση των Ελεατών οδηγεί σε ακόμα μεγαλύτερα παράδοξα, δείχνοντας ότι όλοι οι ισχυρισμοί τους μπορεί να είναι αληθείς και συγχρόνως ψευδείς. Συνεπώς οι αντίπαλοι των Ιδεών δεν είναι οι μόνοι που κατέχουν το μονοπώλιο της αφηρημένης λογικής σκέψης. Εκείνο όμως που μου φαίνεται ως το σπουδαιότερο πόρισμα του *Παρμενίδη* είναι ότι η αφηρημένη τυπική λογική, όταν εφαρμοστεί σε θέματα οντολογίας, καταλήγει σε αξεπέραστα παράδοξα. Όταν απουσιάζει η ενόραση, η μυστική θέαση, τότε η τυπική λογική παραπαίει, ανίκανη να κρίνει μια θεωρία όπως αυτή των ιδεών.

Επειδή το θέμα της κίνησης και της ακινησίας επανέρχεται κάθε τόσο και είναι αδύνατο να απομονωθεί από τα συμφραζόμενα, δίχως να καταντήσει αδιανόητο, θα δίνουμε τον σκελετό του "μονολογικού" αυτού διαλόγου, και θα σταματάμε μόνο στα χωρία όπου αναφέρεται η έννοια της κίνησης. Ας δώσουμε όμως πρώτα την τυπική διάταξη των "υποθέσεων" που διατυπώνει ο Παρμενίδης:

Α Ι. *εἰ ἕν ἐστιν*, τίποτε δεν μπορεί να βεβαιωθεί γι' αυτό (137c-142a).

Α ΙΙ. *ἓν εἰ ἔστιν*, όλα μπορούν να βεβαιωθούν γι' αυτό (142b-157c).

[17] Πβ. *VS* 29, B 1-4.

[18] *Παρμ.* 135d.

[19] *Παρμ.* 128cd *βοήθειά τις ταῦτα ... τῷ Παρμενίδου λόγῳ πρὸς τοὺς ἐπιχειροῦντας αὐτὸν κωμῳδεῖν ὡς εἰ ἕν ἐστι, πολλὰ καὶ γελοῖα συμβαίνει πάσχειν τῷ λόγῳ καὶ ἐναντία αὐτῷ. ἀντιλέγει δὴ οὖν τοῦτο τὸ γράμμα πρὸς τοὺς τὰ πολλὰ λέγοντας, καὶ ἀνταποδίδωσι ταὐτὰ καὶ πλείω, τοῦτο βουλόμενον δηλοῦν, ὡς ἔτι γελοιότερα πάσχοι ἂν αὐτῶν ἡ ὑπόθεσις, εἰ πολλά ἐστιν, ἢ ἡ τοῦ ἓν εἶναι.*

Β III. *ἓν εἰ ἔστιν*, όλα μπορούν να βεβαιωθούν για τα άλλα εκτός από το *ἓν* (157b-159b).

Β IV. *ἓν εἰ ἔστιν*, τίποτε δεν μπορεί να βεβαιωθεί για τα άλλα εκτός από το *ἓν* (159b-160b).

Γ V. *εἰ μὴ ἔστι τὸ ἕν*, όλα μπορούν να βεβαιωθούν γι' αυτό (160b-163b).

Γ VI. *ἓν εἰ μὴ ἔστι*, απολύτως τίποτε δεν μπορεί να βεβαιωθεί γι' αυτό (163b-164b).

Δ VII. *ἓν εἰ μὴ ἔστι*, όλα μπορούν να βεβαιωθούν για τα άλλα εκτός από το *ἓν* (164b-165e).

Δ VIII. *ἓν εἰ μὴ ἔστι*, τίποτε δεν μπορεί να βεβαιωθεί για τα άλλα εκτός από το *ἓν* (165e-166c).

Πρώτη υπόθεση. *Εἰ ἕν ἐστιν.* Δεν μπορεί να είναι πολλά. Δεν έχει μέρη ούτε είναι όλο, αφού δεν έχει μέρη. Δεν έχει πέρας ούτε μορφή. Δεν περιέχεται σε κάτι ούτε περιέχει. Δεν είναι πουθενά, ούτε στον εαυτό του ούτε σε κάτι άλλο [20]. Γι' αυτό δεν μπορούμε να βεβαιώσουμε ότι κινείται: *... κινούμενόν γε ἢ φέροιτο ἢ ἀλλοιοῖτο ἄν· αὗται γὰρ μόναι κινήσεις ... Ἀλλοιούμενον δὲ τὸ ἓν ἑαυτοῦ ἀδύνατόν που ἓν ἔτι εἶναι ... Οὐκ ἄρα κατ' ἀλλοίωσίν γε κινεῖται ... Ἀλλ' ἄρα τῷ φέρεσθαι; ... Καὶ μὴν εἰ φέροιτο τὸ ἕν, ἤτοι ἐν τῷ αὐτῷ ἂν περιφέροιτο κύκλῳ ἢ μεταλλάττοι χώραν ἑτέραν ἐξ ἑτέρας ... ᾧ δὲ μήτε μέσου μήτε μερῶν προσήκει, τίς μηχανὴ τοῦτο κύκλῳ ποτ' ἐπὶ τοῦ μέσου ἐνεχθῆναι; ... Ἀλλὰ δὴ χώραν ἀμεῖβον ἄλλοτ' ἄλλοθι γίγνεται καὶ οὕτω κινεῖται; ... Οὐκοῦν εἶναι μέν που ἕν τινι αὐτῷ ἀδύνατον ἐφάνη; ... τὸ δὲ μὴ ἔχον μέρη ... μήτε ἐντὸς εἶναί τινος μήτε ἔξω ... Κατὰ πᾶσαν ἄρα κίνησιν τὸ ἓν ἀκίνητον* [21].

Εδώ αναγνωρίζονται ως βασικές μορφές κίνησης η αλλοίωση και η φορά. Μεγάλη κατηγορία της κίνησης από τόπο σε τόπο θεωρείται η κυκλική κίνηση γύρω από ένα κέντρο. Τις διακρίσεις αυτές δε φαίνεται να τις έκανε ο Πλάτων. Και αφού τις αποδίδει σε τρίτους, δεν έχουμε λόγους ν' αμφιβάλλουμε γι' αυτό. Τις δέχεται ωστόσο, αφού και στον *Θεαίτητο* [22] και στους *Νόμους* [23], η μεταβολή είναι ένα είδος κίνησης[24]. Το αντίθετο συμβαίνει στον Αριστοτέλη [25].

[20] Πβ. την επιχειρηματολογία του Γοργία, Σέξτος, *Προς μαθημ.* VII, 69 και 70, που είναι ανάλογη με την περίληψη που δίνεται στο *Περὶ Μελίσσου* 997b, 20-25.

[21] *Παρμ.* 138b-139a.

[22] *Θεαίτ.* 181cd.

[23] *Νόμ.* I 893c-894e.

[24] Δες και παρακάτω, 162c.

[25] Πβ. Σιμπλ. *Εις Φυσ.* 801.

Αλλά το ον δεν μπορεί να θεωρηθεί ούτε ακίνητο, αφού μη όντας πουθενά αδυνατεί να είναι "σε" κάποια θέση, άρα ούτε και να μείνει "στην ίδια θέση": *Οὐδ' ἄρα ποτὲ ἐν τῷ αὐτῷ ἐστιν ... Ἀλλ' οὔτε ἐν αὐτῷ οὔτε ἐν ἄλλῳ οἷόν τε ἦν αὐτῷ ἐνεῖναι ... Οὐδέποτε ἄρα ἐστὶ τὸ ἓν ἐν τῷ αὐτῷ ... Ἀλλὰ μὴν τό γε μηδέποτε ἐν τῷ αὐτῷ ὂν οὔτε ἡσυχίαν ἄγει οὔθ' ἕστηκεν ... Τὸ ἓν ἄρα ... οὔτε ἕστηκεν οὔτε κινεῖται*[26].

Το περιπατητικό σύγγραμμα *Περὶ Μελίσσου, Ξενοφάνους καὶ Γοργίου* αποδίδει στον Ξενοφάνη τη διπλή αυτή άρνηση της κίνησης και της ακινησίας[27].

Στα πλαίσια της πρώτης υπόθεσης υποστηρίζεται ακόμα ότι το *ἓν* δεν είναι το ίδιο (*ταὐτόν*) ούτε με τον εαυτό του ούτε με κάτι άλλο. Δεν είναι επίσης *ἕτερον* ούτε με τον εαυτό του ούτε με κάτι άλλο, ούτε όμοιο ούτε ανόμοιο, ούτε ίσο ούτε άνισο, ούτε παλιότερο ούτε νεότερο· δε δέχεται χρονικές κατηγορίες και δε μετέχει της ουσίας. Και καταλήγει: *Οὐδ' ἄρα ὄνομα ἔστιν αὐτῷ οὐδὲ λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη οὐδὲ αἴσθησις οὐδὲ δόξα*[28].

Το συμπέρασμα αυτό, που έρχεται σε κατάφωρη αντίθεση με όσα ο ίδιος ο Παρμενίδης υποστηρίζει στο ποίημά του, δεν μπορεί να γίνει αποδεκτό, κι απορρίπτεται με μια απλή πρόταση, που γίνεται αμέσως δεκτή: *Ἆρ' οὖν περὶ τὸ ἓν ταῦτα οὕτως ἔχειν; — Οὔκουν ἔμοιγε δοκεῖ.*

Έτσι διατυπώνεται δεύτερη υπόθεση. Αν το *ἓν* είναι, τότε "μετέχει στην ουσία", στην ύπαρξη. Έχει λοιπόν δύο χωριστά γνωρίσματα: από τη μια *εἶναι*, κι από την άλλη είναι *ἕν*. Άρα έχει μέρη *(μόρια)*, διακρίσιμες "πλευρές". Αυτές αποτελούν μέρη ή συνιστώσες του ενός υπάρχοντος, που αποτελεί ένα όλο. Αλλά καθένα απ' τα δύο αυτά μέρη έχει επίσης δύο μέρη, το *ἓν* και το *εἶναι*. Έτσι το υπαρκτό *ἓν* αποτελεί άπειρο πλήθος. Ακόμα το *ἓν* διαφέρει από το *εἶναι*. Η διαφορά με τη σειρά της διαφέρει και από το *εἶναι* και από το *ἕν*. Το *ἕν*, το *εἶναι* και η διαφορά μπορούν να συνδυαστούν κατά ζεύγη. Κάθε ζεύγος έχει αριθμό, τον αριθμό 2. Με πρόσθεση του 1 και του 2 προκύπτει ο αριθμός 3. Συνεχίζοντας την πρόσθεση και τον πολλαπλασιασμό προκύπτει ολόκληρη η σειρά των ακέραιων. Τελικά τόσο το *ἓν* όσο και το *εἶναι* αποτελούν άπειρες πολλαπλότητες.

Τα μέρη περιέχονται στο όλο, και έτσι έχουν όριο (*πέρας*). Συνεπώς το "υπάρχον" *ἓν* δεν είναι μόνο άπειρη πολλαπλότητα ή απεριόριστο, αλλά επίσης περιορισμένο ή πεπερασμένο. Συνεπώς έχει αρχή, μέση και τέλος. Έχει άρα και κάποια μορφή, κάποιο σχήμα, ευθύ ή

[26] *Παρμ.* 139ab.
[27] *Π. Μελίσσου* 997b, 10-21.
[28] *Παρμ.* 142a.

στρογγυλό —όπως υποστήριζε στην πραγματικότητα ο Παρμενίδης— ή κάποιο σχήμα μεικτό [29]. Βρίσκεται "μέσα" στον εαυτό του, γιατί όλα τα μέρη βρίσκονται μέσα στο όλο, και έτσι το *ἓν* είναι συγχρόνως "όλα τα μέρη" και το "όλο". Επίσης το όλο δεν βρίσκεται "μέσα" στα μέρη, γιατί θα έπρεπε να είναι μέσα στο καθένα χωριστά, κι αυτό είναι αδύνατο. Αφού δεν μπορεί να βρίσκεται "μέσα στον εαυτό του", πρέπει να βρίσκεται μέσα σε κάτι άλλο. Θεωρημένο ως "όλα τα μέρη", βρίσκεται μέσα στον εαυτό του, αλλά θεωρημένο ως "το όλο", βρίσκεται μέσα σε κάτι που δεν είναι ο εαυτός του[30]. Αφού το *ἓν* βρίσκεται και δε βρίσκεται μέσα στον εαυτό του, τότε και κινείται και δεν κινείται: *Ἕστηκε μέν που, εἴπερ αὐτὸ ἐν ἑαυτῷ ἐστιν· ἐν γὰρ ἑνὶ ὂν καὶ ἐκ τούτου μὴ μεταβαῖνον ἐν τῷ αὐτῷ ἂν εἴη, ἐν ἑαυτῷ ... Τὸ δέ γε ἐν τῷ αὐτῷ ἀεὶ ὂν ἑστὸς δήπου ἀνάγκη ἀεὶ εἶναι ... Τί δέ; τὸ ἐν ἑτέρῳ ἀεὶ ὂν οὐ τὸ ἐναντίον ἀνάγκη μηδέποτ' ἐν ταὐτῷ εἶναι, μηδέποτε δὲ ὂν ἐν τῷ αὐτῷ μηδὲ ἑστάναι, μὴ ἑστὸς δὲ κινεῖσθαι; ... Ἀνάγκη ἄρα τὸ ἕν, αὐτό τε ἐν ἑαυτῷ ἀεὶ ὂν καὶ ἐν ἑτέρῳ, ἀεὶ κινεῖσθαί τε καὶ ἑστάναι* [31].

Ακόμα το *ἓν* ταυτίζεται αλλά και διαφέρει από τον εαυτό του, επίσης ταυτίζεται και διαφέρει από τα πράγματα που είναι άλλα από τον εαυτό του, εφάπτεται και δεν εφάπτεται, είναι ίσο και άνισο με τον εαυτό του και με τα άλλα, αριθμητικά είναι ίσο, μεγαλύτερο και μικρότερο από τον εαυτό του και τα άλλα. Επίσης το *ἓν* μετέχει του χρόνου. Ο χρόνος όμως προχωρεί (*πορευομένου τοῦ χρόνου* [32]), και το *ἓν* γίνεται νεότερο και πρεσβύτερο του εαυτού του και των άλλων. Συμπερασματικά το *ἓν* έχει παρελθόν, παρόν και μέλλον. Ήταν, είναι, γίνεται, θα γίνει και θα γίνεται (όλα αυτά τα αρνείται ο ιστορικός Παρμενίδης), βρίσκεται, έχει βρεθεί και θα βρίσκεται σε διάφορες σχέσεις. Μπορεί ν' αποτελέσει αντικείμενο γνώσης, γνώμης και αντίληψης (*καὶ ἐπιστήμη δὴ εἴη ἂν αὐτοῦ καὶ δόξα καὶ αἴσθησις* [33]), άρα επιδέχεται ονομασία και περιγραφή.

Ό,τι λοιπόν είχε αφαιρεθεί αποφατικά από το *ἓν* στην πρώτη υπόθεση, τώρα βεβαιώνεται καταφατικά.

Ακολουθεί ένα πρόσθετο τμήμα για το γίγνεσθαι στον χρόνο[34], όπου ο Παρμενίδης αναπτύσσει ένα ενδιαφέρον θέμα, της αδιάστατης "στιγμής". Το *ἓν* είναι και δεν είναι και μετέχει του χρόνου. Αφού δεν μπορούμε να πούμε ότι είναι και δεν είναι ταυτόχρονα, τότε είναι σε κάποια χρονικά διαστήματα και δεν είναι σε κάποια άλλα. Ακόμα μετα-

29 *Παρμ.* 145b.
30 *Παρμ.* 145e.
31 *Παρμ.* 145e-146a.
32 *Παρμ.* 152a.
33 *Παρμ.* 155d.
34 *Παρμ.* 155e-157b.

βαίνει από την ύπαρξη στην ανυπαρξία, υφίσταται διάλυση και άθροιση, εξομοίωση και διαφοροποίηση, αύξηση και μείωση. Αρχίζει και παύει να κινείται. Κάθε αντιστροφή —από την κίνηση στην ακινησία, από την άθροιση στη διάλυση κτλ.— δεν μπορεί να συμβαίνει "μέσα στον χρόνο". Πρέπει να μη μετέχει του χρόνου, να μην έχει την παραμικρή διάρκεια, να είναι κυριολεκτικά ακαριαία (*ἐξαίφνης*): *Ὅταν δὲ κινούμενόν τε ἵστηται καὶ ὅταν ἑστὸς ἐπὶ τὸ κινεῖσθαι μεταβάλλῃ, δεῖ δήπου αὐτό γε μήδ' ἐν ἑνὶ χρόνῳ εἶναι... Χρόνος δέ γε οὐδεὶς ἔστιν, ἐν ᾧ τι οἷόν τε ἅμα μήτε κινεῖσθαι μήτε ἑστάναι... Πότ' οὖν μεταβάλλει; οὔτε γὰρ ἑστὸς ὂν οὔτε κινούμενον μεταβάλλει, οὔτε ἐν χρόνῳ ὄν... Ἆρ' οὖν ἔστι τὸ ἄτοπον τοῦτο, ἐν ᾧ τότ' ἂν εἴη, ὅτε ματαβάλλει; ... τὸ ἐξαίφνης. τὸ γὰρ ἐξαίφνης τοιόνδε τι ἔοικε σημαίνειν, ὡς ἐξ ἐκείνου μεταβάλλον εἰς ἑκάτερον. οὐ γὰρ ἔκ γε τοῦ ἑστάναι ἑστῶτος ἔτι μεταβάλλει, οὐδ' ἐκ τῆς κινήσεως κινουμένης ἔτι μεταβάλλει· ἀλλὰ ἡ ἐξαίφνης αὕτη φύσις ἄτοπός τις ἐγκάθηται μεταξὺ τῆς κινήσεώς τε καὶ στάσεως, ἐν χρόνῳ οὐδενὶ οὖσα, καὶ εἰς ταύτην δὴ καὶ ἐκ ταύτης τό τε κινούμενον μεταβάλλει ἐπὶ τὸ ἑστάναι καὶ τὸ ἑστὸς ἐπὶ τὸ κινεῖσθαι... Ἆρ' οὖν οὕτω καὶ πρὸς τὰς ἄλλας μεταβολὰς ἔχει, ὅταν ἐκ τοῦ εἶναι εἰς τὸ ἀπόλλυσθαι μεταβάλλῃ ἢ ἐκ τοῦ μὴ εἶναι εἰς τὸ γίγνεσθαι, μεταξύ τινων τότε γίγνεται κινήσεών τε καὶ στάσεων, καὶ οὔτε ἔστι τότε οὔτε οὐκ ἔστι, οὔτε γίγνεται οὔτε ἀπόλλυται*[35];

Ο Αριστοτέλης φαίνεται να θεωρεί ότι το χωρίο που αφορά το *ἐξαίφνης* δεν ανήκει στην άλλη σοφιστική ανάπτυξη και ότι εκφράζει μια σοβαρή ιδέα, την οποία παίρνει υπόψη του, όταν λέει: *τὸ δ' ἐ ξ α ί φ ν η ς τὸ ἐν ἀναισθήτῳ χρόνῳ διὰ μικρότητα ἐκστάν· μεταβολὴ δὲ πᾶσα φύσει ἐκστατικόν*[36]. Δηλ. μεταβολή κατά τον Αριστοτέλη σημαίνει την "έξοδο" από μια κατάσταση. Αλλά ενώ για τον Παρμενίδη (Πλάτωνα;) το *ἐξαίφνης* είναι ολότελα έξω απ' τον χρόνο (*ἐν χρόνῳ οὐδενί*), για τον Αριστοτέλη ο χρόνος του εξαίφνης είναι ασύλληπτος *διὰ μικρότητα*. Νομίζω ότι οι δύο αντιλήψεις διαφέρουν ριζικά, και δεν πρόκειται απλώς για διαφορετική διατύπωση του ίδιου πράγματος.

Ο Παρμενίδης θεωρεί το *ἐξαίφνης* ως αφετηρία, επιμένοντας στην πρόθεση *ἐξ* του *ἐξαίφνης* (*οὐ γὰρ ἔκ γε τοῦ ἑστάναι... οὐδ' ἐκ τῆς κινήσεως... καὶ ἐκ ταύτης τό τε κινούμενον μεταβάλλει...*). Αντίθετα ο Αριστοτέλης θεωρεί ότι δεν υπάρχει αρχή στη μεταβολή: *οὐ γὰρ ἔστιν ἀρχὴ μεταβολῆς, οὐδ' ἐν ᾧ πρώτῳ τοῦ χρόνου μετέβαλλεν*[37].

Από το εδάφιο 156ab συνάγονται τα παρακάτω είδη κίνησης: γένεση και φθορά, διάκριση και σύγκριση (ξεχώρισμα και ένωμα), ομοιότη-

[35] *Παρμ.* 156c-157a.
[36] *Φυσ.* Δ 13, 222b 15-16.
[37] *Φυσ.* Ζ 5, 236 a 14-15. Έπεται η αιτιολόγηση της θέσης αυτής (15-28).

τα και ανομοιότητα, αύξηση και ελάττωση. Και είναι πράγματι χτυπητός ο παραλληλισμός με την ταυτόσημη κατάταξη που επιχειρεί ο Αριστοτέλης στα *Φυσικά* του. Δε νομίζω ωστόσο ότι οι διακρίσεις αυτές πρέπει ν' αποδοθούν στον Πλάτωνα. Απ' τα κομμάτια του ποιήματος του Παρμενίδη που σώθηκαν βγαίνουν εύκολα η πρώτη και η δεύτερη διάκριση[38]. Ακόμα στο ποίημα του Παρμενίδη διαπιστώνεται η κίνηση στον τόπο και η αλλοίωση (στην περίπτωση, *επί το χείρον*)[39]. Κατά τη γνώμη μου και οι υπόλοιπες κινήσεις πρέπει ν' αποδοθούν στον Παρμενίδη. Αν θέλαμε βέβαια να τοποθετήσουμε τις κινήσεις αυτές στα πλαίσια της πλατωνικής φιλοσοφίας, θα λέγαμε ότι "υπάρχουν" στο βασίλειο της *γεγενημένης* ουσίας, όπως περιγράφηκε αργότερα στον *Φίληβο*. Ο ίδιος ο Πλάτων θα επιχειρήσει στους *Νόμους* λεπτότερες διακρίσεις.

Ο Taylor παρατηρεί ότι "για τη δική μας νοοτροπία το εντυπωσιακότερο στοιχείο της ανωτέρω συλλογιστικής είναι η εισαγωγή ... της αδιάστατης "στιγμής". Πρόδηλα ο Πλάτων διατυπώνει ακριβώς τα παράδοξα που προβληματίσαν τους επινοητές του απειροστικού λογισμού, όταν πήραν στα σοβαρά την έννοια του "απειροελάχιστου" και υπέθεσαν, λαθεμένα, ότι η θεωρία τους αφορά στην ουσία απειροστές διαφορές ή λόγους απειροστών μεγεθών"[40].

Ο Skemp φαίνεται να θεωρεί ότι ο Πλάτων στα εδάφια που εξετάσαμε αποφάσισε να κρίνει με συγκεκριμένα και σοβαρά επιχειρήματα τη θέση του Παρμενίδη, και όχι με τρόπο σοφιστικό, όπως νομίζουμε εμείς. Λέει ότι το ον που συζητείται εδώ είναι αυτό που εξάγεται λογικά από τη βεβαίωση του όντος των Ελεατών και ιδιαίτερα από την περιγραφή του ως σφαίρα του Παρμενίδη —σ' αυτό είμαστε σύμφωνοι—, και ότι εφόσον συμφωνήσουμε ότι το ον έχει έκταση και σχήμα, πρέπει να θέσουμε επίσης πολλαπλότητα, μέρη, ομοιότητα και ανομοιότητα, κίνηση και ακινησία. Όταν λοιπόν ο Παρμενίδης βεβαιώνει ότι είναι σφαίρα πλήρης όντος, δεν έχει δίκαιο ν' αρνείται σ' αυτό κίνηση και μεταβολή. Και προσθέτει: "κατά την έννοια ότι η σφαίρα "υπάρχει", η κίνηση "υπάρχει" επίσης: Το "σήμα" *ἀκίνητον* είναι αυθαίρετο"[41].

Παρά το ενδιαφέρον που παρουσιάζουν τα εδάφια του *Παρμενίδη* που εξετάσαμε προσεκτικότερα, η όλη συλλογιστική είναι σοφιστική και καθόλου αναμάρτητη. (Γίνεται λ.χ. σύγχυση μεταξύ του υπαρκτικού και του κατηγορηματικού "είναι", σύγχυση μεταξύ των μερών και του όλου κτλ.). Ο Πλάτων αρκείται στο να μιμηθεί επακριβώς τις ελεατικές μεθόδους, με όλες τις ελλείψεις τους (τη σύγχυση λ.χ. του υπαρκτικού

[38] *VS* 28, B 8, στ. 6-7 και 13, στ. 22 *οὐδὲ διαιρετόν ἐστιν*. Πβ. στ. 40 *γίγνεσθαί τε καὶ ὄλλυσθαι*.

[39] B 8, στ. 41 *καὶ τόπον ἀλλάσσειν*. Στ. 24 *οὐδὲ χειρότερον*.

[40] *Πλάτων*, 420. Πβ. 571.

[41] *Theory of motion*, 11-12.

και του κατηγορηματικού "είναι" την κάνει ο ίδιος ο Παρμενίδης), επιδιώκοντας να δείξει τι θα συμβεί, αν αυτοί εφάρμοζαν τις μεθόδους τους στον εαυτό τους.

Οι υποθέσεις BIII και BIV, εξίσου σοφιστικά αναλυμένες, δεν παρουσιάζουν ενδιαφέρον για την έννοια της κίνησης. Η τελευταία παράγραφος συνοψίζει τα συμπεράσματα των I-IV: *Οὕτω δὴ ἓν εἰ ἔστιν πάντα τέ ἐστι τὸ ἓν καὶ οὐδὲ ἕν ἐστι καὶ πρὸς ἑαυτὸ καὶ πρὸς τὰ ἄλλα ὡσαύτως*[42].

Στο δεύτερο μισό της διερεύνησης εξετάζεται η υπόθεση "αν το ένα δεν είναι, τι έπεται;". Στα δύο πρώτα τμήματα, στα ΓV και ΓVI, διερευνώνται οι συνέπειες για το ίδιο το *ἓν* (και όχι για τα άλλα). Αν το ένα δεν είναι, τι πρέπει να αληθεύει γι' αυτό;

Το *ἓν* πρέπει να είναι γνώσιμο (*εἶναι αὐτοῦ ἐπιστήμην*), αλλιώς δε θα είχαν νόημα οι φράσεις "δεν είναι ένα", "το ένα δεν υπάρχει". Τα άλλα πρέπει να είναι διαφορετικά (*ἕτερα*) από το *ἕν*. Δεν πρέπει να λέμε ότι "είναι", αλλά ότι μετέχει σε πολλά (έχει πολλά κατηγορήματα). Το *ἓν* είναι ανόμοιο με τα άλλα, αλλά όμοιο με τον εαυτό του. Δεν είναι ίσο με τα άλλα, γιατί τότε θα τους έμοιαζε. Είναι άνισο με τα άλλα, άρα έχει μέγεθος. Επίσης έχει κάποιου είδους οντότητα (*οὐσίας μετέχειν πῃ*), εφόσον μπορούμε να του αποδίδουμε αληθή κατηγορήματα. Το μη ον πρέπει κατά κάποιο τρόπο να είναι, αφού "είναι" αυτά που του αποδίδουμε ως κατηγορήματα. Έχει λοιπόν ουσία (είναι) και δεν έχει (δεν είναι). Αφού λοιπόν είναι και δεν είναι (*τὸ ἓν ὄν τε καὶ οὐκ ὂν ἐφάνη*), πρέπει να μεταβαίνει από τη μια κατάσταση στην άλλη, και συνεπώς να μεταβάλλεται. Αλλά η μεταβολή είναι κίνηση. Αλλά δε βρίσκεται πουθενά, και έτσι δεν μπορεί ν' αλλάξει θέση, να περιστραφεί ή να υποστεί ποιοτική μεταβολή. Άρα δεν έχει κίνηση και βρίσκεται σε στάση. Αλλά επίσης κινείται, άρα μεταβάλλεται ποιοτικά, γιατί ό,τι κινήθηκε δεν είναι πια όπως ήταν, αλλά αλλιώς: *Οἷόν τε οὖν τὸ ἔχον πως μὴ ἔχειν οὕτως, μὴ μεταβάλλον ἐκ ταύτης τῆς ἕξεως; ... Πᾶν ἄρα τὸ τοιοῦτον μεταβολὴν σημαίνει ... Μεταβολὴ δὲ κίνησις ... Οὐκοῦν τὸ ἓν ὄν τε καὶ οὐκ ὂν ἐφάνη; ... Καὶ κινούμενον ἄρα τὸ οὐκ ὂν ἓν πέφανται, ἐπείπερ καὶ μεταβολὴν ἐκ τοῦ εἶναι ἐπὶ τὸ μὴ εἶναι ἔχον*[43] *... Ἀλλὰ μὴν εἰ μηδαμοῦ γέ ἐστιν τῶν ὄντων, ... οὐδ' ἂν μεθίσταιτό ποθέν ποι ... Οὐκ ἄρα τῷ γε μεταβαίνειν κινοῖτ' ἄν ... Οὐδὲ μὴν ἐν τῷ αὐτῷ ἂν στρέφοιτο ... Οὐδὲ μὴν ἀλλοιοῦταί που τὸ ἓν ἑαυτοῦ, οὔτε τὸ ὂν οὔτε τὸ μὴ ὄν· οὐ γὰρ ἂν ἦν ὁ λόγος ἔτι περὶ τοῦ ἑνός, εἴπερ ἠλλοιοῦτο αὐτὸ ἑαυτοῦ, ἀλλὰ περὶ ἄλλου τινὸς ... Εἰ δὲ μήτ' ἀλλοιοῦται μήτε ἐν ταὐτῷ στρέφεται μήτε μεταβαίνει,*

[42] *Παρμ.* 160b.

[43] Πβ. το ποίημα του Παρμενίδη, *VS* 28, B 8, στ. 39-41. Οι κοινοί *βροτοὶ* θεωρούν για το ον αληθή *γίγνεσθαί τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναί τε καὶ οὐχί, / καὶ τόπον ἀλλάσσειν...*

ἆρ' ἄν πῃ ἔτι κινοῖτο; ... Τὸ ἓν ἄρα ... οὐκ ὂν ἕστηκέ τε καὶ κινεῖται ... Καὶ μὴν εἴπερ γε κινεῖται, μεγάλη ἀνάγκη αὐτῷ ἀλλοιοῦσθαι· ὅπῃ γὰρ ἄν τι κινηθῇ, κατὰ τοσοῦτον οὐκέθ' ὡσαύτως ἔχει ὡς εἶχεν, ἀλλ' ἑτέρως [44] *... Τὸ ἓν ἄρα μὴ ὂν ἀλλοιοῦταί τε καὶ οὐκ ἀλλοιοῦται* [45].

Από την άλλη όμως, αν το ένα δεν είναι, αυτό σημαίνει άρνηση της ύπαρξής του (*οὐσίας ἀπουσίαν*). Αν το ένα δεν είναι, δεν μπορεί ούτε ν' αποκτήσει ούτε να χάσει την ύπαρξή του, αφού εξ υποθέσεως αυτά του είναι ξένα. Για τον ίδιο λόγο δεν μπορεί ν' αλλάξει και να κινηθεί, μα ούτε και ακίνητο μπορεί να είναι, γιατί ακινησία σημαίνει να είναι στην ίδια θέση σε διαδοχικούς χρόνους: *Εἰ δὲ μὴ ἀλλοιοῦται, οὐκ ἀνάγκη μηδὲ κινεῖσθαι; ... Οὐδὲ μὴν ἑστάναι φήσομεν τὸ μηδαμοῦ ὄν· τὸ γὰρ ἑστὸς ἐν τῷ αὐτῷ τινι δεῖ ἀεὶ εἶναι ... Οὕτω δὴ αὖ τὸ μὴ ὂν μήτε ποτὲ ἑστάναι μήτε κινεῖσθαι λέγωμεν* [46].

Οι υποθέσεις ΔVII και ΔVIII δεν αναφέρονται ρητά στην κίνηση, και δεν υπάρχει λόγος να εξεταστούν ούτε συνοπτικά.

Ο διάλογος μένει μετέωρος, και έτσι πρέπει να τον αφήσουμε κι εμείς. Αν και υπάρχουν πολλές αναφορές στο ποίημα του Παρμενίδη, δε διευκρινίζεται τι δεχόταν πραγματικά ο Ελεάτης —αυτό προφανώς θεωρούνταν γνωστό— και έτσι δε μαθαίνουμε τις πραγματικές ιδέες του για την κίνηση. Εξάλλου ο Πλάτων δεν κρίνει εδώ τους Ελεάτες με βάση τη δική του λογική. Αυτό θα το επιχειρήσει στον *Σοφιστή*.

Φαίδων

Στον *Φαίδωνα* [47] ο Πλάτων επιχειρεί μια κριτική τόσο του ελεατισμού όσο και των οπαδών του Ηράκλειτου. Τη φορά όμως αυτή αντιτάσσει τις δικές του αντιλήψεις πολύ σαφέστερα απ' ό,τι στον *Κρατύλο*. Επιχειρεί έτσι απ' τη μια να ξεχωρίσει τη διαλεκτική του από τη διαλεκτική των Ελεατών κι από την άλλη να πάρει τις αποστάσεις του από την ηρακλείτεια αρχή της ροής των πάντων: Ο αισθητός κόσμος είναι εκείνος που υπόκειται στη ροή και τη μεταβολή. Τα καθαυτό όντα, οι ιδέες, παραμένουν αμετάβλητες.

[44] Ο Πλωτίνος, *6η Εvv.* III 22, 39-41, λέει ότι το κινούμενο, όσο διαρκεί η κίνηση, περνάει συνεχώς σε άλλη κατάσταση. Αυτή η νέα κατάσταση δεν σταθεροποιείται, γιατί αν έπαυε η αλλοίωση, αυτό θα σήμαινε "τον θάνατο της κίνησης". Αντίθετα, ο σχολ. του Πρόκλου, *suppl.*, Cousin 1306, επικαλείται τη θεωρία του Αριστοτέλη για την αλλοίωση, ενάντια στο σόφισμα του Παρμενίδη.

[45] *Παρμ.* 162b-163a.

[46] *Παρμ.* 163e.

[47] *Φαίδ.* 102a εξ.

Η διαλεκτική του Ζήνωνα, που στην ουσία αποτελούσε μια ιδιαίτερη εφαρμογή των μαθηματικών μεθόδων των Πυθαγορείων, απέβλεπε στο να εξάγει από μια υπόθεση τις αναγκαίες συνέπειες. Αλλά ο τελικός σκοπός της ήταν να εκμηδενίσει την υπόθεση δείχνοντας την ασυμφωνία των συνεπειών μεταξύ τους και με την υπόθεση. Αυτή η τακτική, στα χέρια ενός σοφιστή όπως ο Γοργίας, που δεν ενδιαφερόταν ιδιαίτερα για τις πραγματικές σχέσεις ανάμεσα σε μια υπόθεση και τις συνέπειές της[48], κατέληγε σε παράδοξα αποτελέσματα. Η διαλεκτική των Ελεατών θεμελιωνόταν στην αρχή της αντίφασης, που εκλαμβανόταν με τρόπο απόλυτο. Αλλά ο λογικός νόμος, μεταφερμένος στην πραγματικότητα, κατέληγε στην καταδίκη της εμπειρίας και όλων των εκδηλώσεών της, την κίνηση, το γίγνεσθαι, αλλά και την ίδια την κρίση, που βεβαιώνει τη συνύπαρξη ή τη διαδοχή σε ένα και το αυτό υποκείμενο αντίθετων ιδιοτήτων. Σωκρατικοί με τάσεις ελεατικές, όπως ο Ευκλείδης απ' τα Μέγαρα και ο κυνικός Αντισθένης, μαθητής του Γοργία, δέχονταν πρόθυμα ότι η κρίση είναι λογικά αδύνατη. Ο Πλάτων ενδιαφέρεται να ξεχωρίσει τη δική του διαλεκτική από αυτή των Ελεατών. Για τον σκοπό αυτό εξετάζει την έννοια των αντιθέτων, που κατ' αυτόν είναι δυνατό να συνυπάρχουν, κάτω από ορισμένες προϋποθέσεις, που αναλύονται λεπτομερώς στις σελ. 102a εξ. Από την άλλη όμως θέλει να ξεχωρίσει τη θέση του από την ηρακλείτεια αντίληψη της ροής των πάντων. Η αδιάκοπη διαδοχή των αντιθέτων που εμφανίζεται στον αισθητό κόσμο, όπως η διαδοχή ζωής και θανάτου, θα μπορούσε να σημαίνει ότι δεν υπάρχει τίποτε σταθερό, καμιά απόλυτη ουσία. Θ' αντιπαραβάλει λοιπόν τη δική του θεωρία των ιδεών[49]. (Ας σημειώσουμε ότι στο διάλογο αυτό δεν αναφέρονται ρητά ούτε οι Ελεάτες ούτε ο Ηράκλειτος και οι οπαδοί του. Απλά εξυπακούονται). Στην ύπαρξη εξάλλου των ιδεών στηρίζει ο Σωκράτης και την τρίτη απόδειξη της αθανασίας της ψυχής που είναι και το κεντρικό θέμα του διαλόγου.

Αλλά στον *Φαίδωνα* σημειώνεται μια προσπάθεια —η πρώτη— να προσδιοριστεί η *αιτία* της κίνησης. Διηγείται ο Σωκράτης ότι στα νιάτα του είχε στραφεί με πάθος στη φυσική επιστήμη (*περὶ φύσεως ἱστορί-*

[48] Πβ. *Φαίδ.* 101e *ἅμα δὲ οὐκ ἂν φύροιο ὥσπερ οἱ ἀντιλογικοὶ περί τε τῆς ἀρχῆς διαλεγόμενος καὶ τῶν ἐξ ἐκείνης ὡρμημένων ... ὁμοῦ πάντα κυκῶντες.*

[49] *Φαίδ.* 79a *Θῶμεν ... δύο εἴδη τῶν ὄντων, τὸ μὲν ὁρατόν, τὸ δὲ ἀιδές; ... Καὶ τὸ μὲν ἀιδὲς ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἔχον, τὸ δὲ ὁρατὸν μηδέποτε κατὰ ταὐτά.* (Πβ. 79d *τὸ καθαρόν τε καὶ ἀεὶ ὂν καὶ ἀθάνατον καὶ ὡσαύτως ἔχον).* 100bc *ὑποθέμενος εἶναί τι καλὸν αὐτὸ καθ' αὐτὸ καὶ ἀγαθὸν καὶ μέγα καὶ τἆλλα πάντα... εἴ τί ἔστιν ἄλλο καλὸν πλὴν αὐτὸ τὸ καλόν, οὐδὲ δι' ἓν ἄλλο καλὸν εἶναι ἢ διότι μετέχει ἐκείνου τοῦ καλοῦ.*

α[50]), που υποσχόταν να του εξηγήσει *τὰς αἰτίας ἑκάστου, διὰ τί γίγνετα ἕκαστον καὶ διὰ τί ἀπόλλυται καὶ διὰ τί ἔστι* [51]. Από την έρευνά του διαπίστωσε πως ορισμένοι σοφοί πρότειναν ως αιτία της δημιουργίας των ζώων το θερμό και το ψυχρό σε συνδυασμό με κάποια σήψη.

Ξέρουμε ότι ο Αρχέλαος ο Αθηναίος, που κατά την παράδοση ήταν ο πρώτος δάσκαλος του Σωκράτη[52], συνδύαζε τον νου του Αναξαγόρα με τον αέρα του Αναξιμένη. Ο κόσμος γεννιόταν με συμπύκνωση και αραίωση. Από το κρύο αποχωρίστηκε το θερμό, που αποτέλεσε κινητική αρχή. Η ενέργεια του θερμού, σε συνδυασμό με μια μίξη θερμού και ψυχρού, πάνω στην ιλύ μιας αρχικής λίμνης δημιούργησε τους πρώτους ζωντανούς οργανισμούς, που τράφηκαν αρχικά με τη ιλύ[53].

Άλλοι, συνεχίζει ο Σωκράτης, πρότειναν την άποψη ότι η φρόνηση δημιουργείται από το αίμα ή από τον αέρα ή από τη φωτιά.

Γνωρίζουμε ότι ο Εμπεδοκλής θεωρούσε το αίμα ως αιτία ή "όργανο" της φρόνησης[54]. Ο Αναξιμένης θεωρούσε ότι η ψυχή αποτελείται από αέρα[55]. Για τους αρχαίους όμως σοφούς η ψυχή ήταν στενά συνδεδεμένη με τη φρόνηση[56]. Εξάλλου ο Διογένης απ' την Απολλωνία, του οποίου ο εκλεκτικισμός θυμίζει τον Αρχέλαο, παράγει τη φρόνηση απ' τον αέρα, διότι εφόσον αναπνέουμε, ζούμε και αισθανόμαστε. Ο Ηράκλειτος παράγει ή εξαρτά τη φρόνηση απ' τη φωτιά. Η ψυχή που είναι κοντύτερα στη φωτιά, η πιο "ξηρή" ψυχή είναι η σοφότερη[57].

Άλλοι τέλος θεωρούσαν τον εγκέφαλο υπεύθυνο για τη φρόνηση και την επιστήμη: *ὁ δ' ἐγκέφαλός ἐστιν ὁ τὰς αἰσθήσεις παρέχων τοῦ ἀκούειν καὶ ὁρᾶν καὶ ὀσφραίνεσθαι, ἐκ τούτων δὲ γίγνοιτο μνήμη καὶ δόξα, ἐκ δὲ μνήμης καὶ δόξης λαβούσης τὸ ἠρεμεῖν, κατὰ ταῦτα γίγνεσθαι ἐπιστήμην.* Εδώ ο Σωκράτης εννοεί προφανώς τον Κροτωνιάτη Αλκμαίω-

[50] *Ἱστορίαν* ονομάζει ο Ηράκλειτος την επιστήμη του Πυθαγόρα, *VS* 22, Β 129. Η ενασχόληση του Σωκράτη με τη φυσική συμφωνεί με τη σάτιρα που του κάνει ο Αριστοφάνης στις *Νεφέλες*, στ. 188-191, 206-215, είκοσι πέντε χρόνια πριν από τη δίκη.

[51] *Φαίδ.* 96a.

[52] *VS* 60, A 5 και 7.

[53] *VS* 60, A 4.

[54] Πβ. *VS* 31, B 105 *Ἐμπεδοκλῆς τε οὕτω φαίνεται ὡς ὀργάνου πρὸς σύνεσιν τοῦ αἵματος ὄντος λέγειν*

αἵματος ἐν πελάγεσσι τεθραμμένη ἀντιθορόντος,
τῇ τε νόημα μάλιστα κικλήσκεται ἀνθρώποισιν·
αἷμα γὰρ ἀνθρώποις περικάρδιόν ἐστι νόημα.

[55] Πβ. *VS* 13, A 23 *ἀερίαν*. Πβ. B 2.

[56] Δες παρακάτω.

[57] *VS* 22, B 118.

να, που πρώτος, καθώς φαίνεται, υποστήριξε ότι ο εγκέφαλος είναι κεντρικό όργανο στον σχηματισμό των αισθήσεων[58]. Όλες αυτές οι ερμηνείες του φάνηκαν στον Σωκράτη ανεπαρκείς, αλλά, όπως λέει ειρωνικά, θεώρησε τον εαυτό του "αφυή" για τέτοιες έρευνες[59].

Εκείνο που τον έκανε ν' αναθαρρήσει και να γεμίσει με ελπίδα ότι θ' ανακαλύψει επιτέλους το πραγματικό αίτιο όλων των φαινομένων ήταν το σύγγραμμα του Αναξαγόρα. Τον έθελξε αμέσως η διδασκαλία ότι ο νους είναι παντού το μοναδικό αίτιο της τάξης, τον έθελξε δηλ. η τελολογική της εμφάνιση. Όπως παρατηρεί ο Πλούταρχος, ο Αναξαγόρας *πρῶτος οὐ τύχην οὐδ' ἀνάγκην διακοσμήσεως ἀρχήν, ἀλλὰ νοῦν ἐπέστησε καθαρὸν καὶ ἄκρατον ἐν μεμιγμένοις πᾶσι τοῖς ἄλλοις* [60]. Και ο Σιμπλίκιος: *καὶ τὴν ἐλλείπουσαν αἰτίαν ἀνεπλήρωσε* [61].

Ο Σωκράτης περίμενε ότι αν ο νους διευθετεί και κοσμεί τα πάντα, τότε το κάθε πράγμα θα είναι τακτοποιημένο με τον καλύτερο τρόπο. Μ' αυτό τον τρόπο θα ήταν δυνατό να προσδιοριστούν οι αιτίες όλων των πραγμάτων: *ταύτῃ δὴ τῇ αἰτίᾳ ἥσθην τε καὶ ἔδοξέ μοι τρόπον τινὰ εὖ ἔχειν τὸ τὸν νοῦν εἶναι πάντων αἴτιον, καὶ ἡγησάμην, εἰ τοῦθ' οὕτως ἔχει, τόν γε νοῦν κοσμοῦντα πάντα κοσμεῖν καὶ ἕκαστον τιθέναι ταύτῃ ὅπῃ ἂν βέλτιστα ἔχῃ· εἰ οὖν τις βούλοιτο τὴν αἰτίαν εὑρεῖν περὶ ἑκάστου ὅπῃ γίγνεται ἢ ἀπόλλυται ἢ ἔστι, τοῦτο δεῖν περὶ αὐτοῦ εὑρεῖν, ὅπῃ βέλτιστον αὐτῷ ἐστιν ἢ εἶναι ἢ ἄλλο ὁτιοῦν πάσχειν ἢ ποιεῖν ... ταῦτα δὴ λογιζόμενος ἄσμενος ηὑρηκέναι ᾤμην διδάσκαλον τῆς αἰτίας περὶ τῶν ὄντων ... καί μοι φράσειν πρῶτον μὲν πότερον ἡ γῆ πλατεῖά ἐστιν ἢ στρογγύλη* [62], *ἐπειδὴ δὲ φράσειεν, ἐπεκδιηγήσεσθαι τὴν αἰτίαν καὶ τὴν ἀνάγκην, λέγοντα τὸ ἄμεινον καὶ ὅτι αὐτὴν ἄμεινον ἦν τοιαύτην εἶναι· καὶ εἰ ἐν μέσῳ φαίη εἶναι αὐτήν, ἐπεκδιηγήσασθαι ὡς ἄμεινον ἦν αὐτὴν ἐν μέσῳ εἶναι*[63] *... καὶ δὴ καὶ περὶ ἡλίου ... καὶ σελήνης καὶ τῶν ἄλλων ἄστρων, τάχους τε*

[58] *VS* 24, A 11=*Π. ἱερ. νούσου* 20 *διό φημι τὸν ἐγκέφαλον εἶναι τὸν ἑρμηνεύοντα τὴν ξύνεσιν.* Πβ. Θεόφρ. *Π. αἰσθ.* 26 *ἁπάσας δὲ τὰς αἰσθήσεις συνηρτῆσθαί πως πρὸς τὸν ἐγκέφαλον.* Ο Chalcidius, μεταφραστής και σχολιαστής του *Τίμαιου,* εξηγεί πώς ο Αλκμαίων έφτασε στην ανακάλυψη αυτή (*in Tim.* σ. 287 Wrobel=*VS* 24, A 10). Βλ. Λυπουρλής, *Ιπποκρατική ιατρική,* 36 εξ. Ο Αριστοτέλης διατήρησε την παλιά αντίληψη που θέλει την καρδιά κέντρο των αισθήσεων (Πβ. *Π. ζῴ. γεν.* B 6, 743b 25 *τὴν ἀρχὴν ἐν τῇ καρδίᾳ τῶν αἰσθήσεων εἶναι*).

[59] *Φαίδ.* 96bc.

[60] *Περικλ.* 4 (*VS* 59, A 15).

[61] Σιμπλ. *Εις Φυσ.* 27, 2 (*VS* 59, A 41).

[62] Πλατιά για τους περισσότερους "φυσικούς". Σφαίρα κατά τους Πυθαγόρειους και τον Παρμενίδη.

[63] Γνώμη των περισσότερων προσωκρατικών, αλλά και των Πυθαγορείων (πβ. *Φαίδ.* 109a, όπου ο Σιμμίας συμφωνεί αμέσως με την άποψη της σφαιρικότητας της γης), παρά την υπόθεσή τους της κεντρικής φωτιάς, που βέβαια δεν ήταν ο ήλιος.

πέρι πρὸς ἄλληλα καὶ τροπῶν καὶ τῶν ἄλλων παθημάτων, πῇ ποτε ταῦτ' ἄμεινόν ἐστιν ἕκαστον καὶ ποιεῖν καὶ πάσχειν ἃ πάσχει[64].

Αλλά διαβάζοντας το έργο του Αναξαγόρα διαπίστωσε ότι δεν ανταποκρινόταν στις προσδοκίες του. Ο Αναξαγόρας δεν έκαμνε χρήση της βασικής αρχής του στις λεπτομέρειες της κοσμολογίας του, αλλά κατέφευγε κι αυτός στα μηχανιστικά αίτια που χρησιμοποιούσαν και οι άλλοι κοσμολόγοι[65]: *προϊὼν καὶ ἀναγιγνώσκων ὁρῶ ἄνδρα τῷ μὲν νῷ οὐδὲν χρώμενον οὐδέ τινας αἰτίας ἐπαιτιώμενον εἰς τὸ διακοσμεῖν τὰ πράγματα, ἀέρας δὲ καὶ αἰθέρας καὶ ὕδατα αἰτιώμενον*[66] *καὶ ἄλλα πολλὰ καὶ ἄτοπα*[67] *... ἀλλ' αἴτια μὲν τὰ τοιαῦτα καλεῖν λίαν ἄτοπον*[68].

Κατά τον Σωκράτη λοιπόν ο Αναξαγόρας συνέχεε την κύρια αιτία (causa principalis) με τις συμπαρομαρτούσες αιτίες (causae concomitentes) ή "επικουρικές συνθήκες" ή, όπως λέει, τα στοιχεία εκείνα χωρίς τα οποία η αιτία δε θα δρούσε ως αιτία: *ἄλλο μέν τί ἐστι τὸ αἴτιον τῷ ὄντι, ἄλλο δὲ ἐκεῖνο ἄνευ οὗ τὸ αἴτιον οὐκ ἄν ποτ' εἴη αἴτιον*[69]. Από μια άλλη άποψη θα λέγαμε ότι κατά τον Σωκράτη ο Αναξαγόρας βάζει τον νου να δίνει την αρχική ώθηση, και τα άλλα διευθετούνται από μόνα τους, μηχανικά, χωρίς τη συμμετοχή του νου.

Κατά πόσον ο Σωκράτης έχει δίκαιο στην κριτική του, δεν είναι εύκολο ν' αποφανθεί κανείς, γιατί από το έργο του Αναξαγόρα σώζονται ελάχιστα αποσπάσματα και κάπως περισσότερες γενικές πληροφορίες για το σύστημά του. Λέει ο Αναξαγόρας: *τὰ μὲν ἄλλα παντὸς μοῖραν μετέχει, νοῦς δέ ἐστιν ἄπειρον καὶ αὐτοκρατὲς καὶ μέμεικται οὐδενὶ χρήματι ... ἔστι γὰρ λεπτότατόν τε πάντων χρημάτων καὶ καθαρώτατον, καὶ γνώμην γε περὶ παντὸς πᾶσαν ἴσχει καὶ ἰσχύει μέγιστον· καὶ ὅσα γε ψυχὴν ἔχει καὶ τὰ μείζω καὶ τὰ ἐλάσσω, πάντων νοῦς κρατεῖ. καὶ τῆς περιχωρήσιος τῆς συμπάσης νοῦς ἐκράτησεν, ὥστε περιχωρῆσαι τὴν ἀρχήν. καὶ πρῶτον ἀπό του σμικροῦ ἤρξατο περιχωρεῖν ... καὶ τὰ συμμισγόμενά τε καὶ ἀποκρινόμενα καὶ διακρινόμενα πάντα ἔγνω νοῦς. καὶ ὁποῖα ἔμελλεν ἔσεσθαι καὶ ὁποῖα ἦν ... πάντα διεκόσμησε νοῦς*[70].

Από το απόσπασμα αυτό φαίνεται καθαρά ότι ο νους προκαλεί ο ίδιος τη δημιουργία, που κατά τον Αναξαγόρα συνίσταται σε *συγκρίσεις* και *διακρίσεις*, οι οποίες προκαλούνται με μια *περιχώρησιν*, δηλ. με

[64] *Φαίδ.* 97c-98b.

[65] Πβ. Murphy, "The δεύτερος πλοῦς in the *Phaedo*", *CQ* 30 (1936) 44-47.

[66] Πβ. *Φαίδ.* 99bc *διὸ δὴ καὶ ὁ μέν τις δίνην περιτιθεὶς τῇ γῇ ὑπὸ τοῦ οὐρανοῦ μένειν δὴ ποιεῖ τὴν γῆν, ὁ δὲ ὥσπερ καρδόπῳ πλατείᾳ βάθρον τὸν ἀέρα ὑπερείδει ... καὶ ὡς ἀληθῶς τὸ ἀγαθὸν καὶ δέον συνδεῖν καὶ συνέχειν οὐδὲν οἴονται.*

[67] *Φαίδ.* 98bc.

[68] *Φαίδ.* 99a.

[69] *Φαίδ.* 99b.

[70] Αναξαγ. *VS* 59 B 12.

μια περιφορά, δίνοντας όχι μόνο την αρχική ώθηση, όπως αφήνει να εννοηθεί η κριτική του Σωκράτη, αλλά έχοντας πλήρη γνώση και κάθε στιγμή του τι συμβαίνει για πράγματα που προφανώς ο ίδιος προκαλεί και διακοσμώντας συνεχώς τα πάντα (*πάντα ἔγνω νοῦς —πάντα διεκόσμησε νοῦς*). Όπως λέει ο Αριστοτέλης: *ἀποδίδωσι δ' ἄμφω τῇ αὐτῇ ἀρχῇ τὸ γινώσκειν καὶ τὸ κινεῖν, λέγων νοῦν κινῆσαι τὸ πᾶν* [71]. Ας σημειώσουμε εδώ ότι ο Αριστοτέλης θεωρεί τον Αναξαγόρα πρόδρομο της δικής του αντίληψης για το *ἀκίνητον κινοῦν* [72]. Είναι λοιπόν σωστή η αντικριτική του Σιμπλίκιου: *ἀλλ' ὅτι μὲν προσχρῆται* (ενν. *τῷ νῷ*), *δῆλον, εἴπερ τὴν γένεσιν οὐδὲν ἄλλο ἢ ἔκκρισιν εἶναί φησιν, τὴν δὲ ἔκκρισιν ὑπὸ τῆς κινήσεως γίνεσθαι, τῆς δὲ κινήσεως αἴτιον εἶναι τὸν νοῦν. λέγει γὰρ οὕτως Ἀναξαγόρας· "καὶ ἐπεὶ ἤρξατο ὁ νοῦς κινεῖν, ἀπὸ τοῦ κινουμένου παντὸς ἀπεκρίνατο, καὶ ὅσον ἐκίνησεν ὁ νοῦς, πᾶν τοῦτο διεκρίθη· κινουμένων δὲ καὶ διακρινομένων ἡ περιχώρησις πολλῷ μᾶλλον ἐποίει διακρίνεσθαι"* [73]. Φαίνεται όμως ότι κατά την εξήγηση των καθέκαστα της δημιουργίας κατέφευγε συχνά σε κάποιες "υλικές αρχές", όπως τις αποκαλεί ο Σιμπλίκιος: *τὰς μὲν ὑλικὰς ἀρχὰς ἀπείρους ποιεῖν, τὴν δὲ τῆς κινήσεως καὶ τῆς γενέσεως αἰτίαν μίαν τὸν νοῦν ... ὥστε φαίνεται τὰ σωματικὰ στοιχεῖα παραπλησίως ποιῶν Ἀναξιμάνδρῳ* [74]. Ο Αριστοτέλης είναι εξίσου κατηγορηματικός με τον Σωκράτη: *Ἀναξαγόρας τε γὰρ μηχανῇ χρῆται τῷ νῷ πρὸς τὴν κοσμοποιΐαν, καὶ ὅταν ἀπορήσῃ διὰ τίν' αἰτίαν ἐξ ἀνάγκης ἐστί, τότε παρέλκει αὐτόν, ἐν δὲ τοῖς ἄλλοις πάντα μᾶλλον αἰτιᾶται τῶν γιγνομένων ἢ νοῦν* [75]. Παρόμοια κριτική κάνει και Σιμπλίκιος, αλλά αυτός στηρίζεται στον Εύδημο: *καὶ Ἀναξαγόρας δὲ τὸν νοῦν ἐάσας, ὥς φησιν Εὔδημος, καὶ αὐτοματίζων τὰ πολλὰ συνίστησι* [76]. Έτσι

[71] *Π. ψυχ.* Α 2, 405a 15 εξ.

[72] *Φυσ.* Θ 5, 256b 24 *διὸ καὶ Ἀναξαγόρας ὀρθῶς λέγει, τὸν νοῦν ἀπαθῆ φάσκων καὶ ἀμιγῆ εἶναι, ἐπειδή γε κινήσεως ἀρχὴν αὐτὸν ποιεῖ εἶναι· οὕτω γὰρ μόνως ἂν κινοίη ἀκίνητος ὢν καὶ κρατοίη ἀμιγὴς ὤν.*

[73] Σιμπλ. *Εις Φυσ.* 300, 27 (*VS* 59, B 13).

[74] Σιμπλ. *Εις Φυσ.* 27, 2 (*VS* 59, A 41, 29-34). Πβ. Hippol. *Refut.* I 8 εξ. (*VS* 59, A 42, 1-2) *οὗτος ἔφη τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν νοῦν καὶ ὕλην, τὸν μὲν νοῦν ποιοῦντα, τὴν δὲ ὕλην γινομένην. ὄντων γὰρ πάντων ὁμοῦ, νοῦς ἐπελθὼν διεκόσμησεν. τὰς δ' ὑλικὰς ἀρχὰς ἀπείρους ὑπάρχειν...* Ο Αναξαγόρας δεχόταν μια κατάσταση ακινησίας, "ηρεμίας" πριν από τη "δημιουργία" του παρόντος κόσμου: Πβ. Αριστ. *Φυσ.* Γ 4, 203a 32 εξ. *ὥστε ἀνάγκη ὁμοῦ ποτε πάντα εἶναι καὶ ἄρξασθαί ποτε κινούμενα.* Πβ. Αναξαγ. *VS* 59, A 45, 27-30 *ὅτι ὁμοῦ πάντων ὄντων χρημάτων καὶ ἠρεμούντων τὸν ἄπειρον πρὸ τοῦ χρόνον βουληθεὶς ὁ κοσμοποιὸς νοῦς διακρῖναι τὰ εἴδη, ἅπερ ὁμοιομερείας καλεῖ, κίνησιν αὐταῖς ἐνεποίησεν.* Πβ. Σιμπλ. *Εις Φυσ.* 1121, 212 (*VS* 59, A 64) *ἠρεμούντων γὰρ τὸν πρὸ τοῦ χρόνον τῶν ὄντων κίνησιν ἐγγενέσθαι φασὶν ὑπὸ τοῦ νοῦ, ὑφ' ἧς γεγονέναι τὸν κόσμον.*

[75] *Μετ.* Α 4, 985a 18 εξ.

[76] *Εις Φυσ.* 327, 26 (=*VS* 59, A 47).

μπορούμε να θεωρήσουμε δικαιολογημένη την κριτική του Σωκράτη, τουλάχιστον ως ένα σημείο.

Πιστεύω ωστόσο ότι εκείνο που ενόχλησε περισσότερο τον Σωκράτη —και ας μη το αναφέρει ρητά– είναι η άποψη του Αναξαγόρα ότι όλα τα ανθρώπινα τα κυβερνάει η τύχη και ότι δεν υπάρχει θεϊκή πρόνοια[77]. Η αντίληψη αυτή ερχόταν σε κατάφωρη αντίθεση με την άποψη του Σωκράτη ότι ο δημιουργός –νους ή θεός– φροντίζει για το *βέλτιστον* όλων των πραγμάτων, και θα έβρισκε ασφαλώς αντίφαση στην άποψη του Αναξαγόρα ότι από τη μια ο νους κυβερνάει και κοσμεί τα πάντα, κι από την άλλη δεν υπάρχει πρόνοια για τους ανθρώπους.

Εφόσον οι "επιστήμονες" δεν του έδωσαν μια ικανοποιητική απάντηση στην απορία του ως προς το *αἴτιον*, ο Σωκράτης αναγκάστηκε να καταφύγει στην ευφυΐα του. Εφάρμοσε μια μέθοδο, που εμείς σήμερα τη χαρακτηρίζουμε "παραγωγική", και είναι η χαρακτηριστική μεθοδολογία της μαθηματικής επιστήμης. Θέτει κανείς έναν *λόγον*, μια πρόταση για τα πράγματα, μια αναπόδεικτη αρχή που τη θεωρεί τελείως ικανοποιητική, και με αφετηρία το "αξίωμα" αυτό συνάγει τις συνέπειες (*συμβαίνοντα*), τις οποίες, προσωρινά, τις θεωρεί αληθείς. Τις προτάσεις που έρχονται σε αντίθεση με το αξίωμα τις θεωρεί ψευδείς[78]. Κάθε αξίωμα (*ὑπόθεσις*) που διαπιστώνεται ότι συνεπάγεται πράγματα που αντιβαίνουν στα δεδομένα της πραγματικότητας ή αντιφάσκουν μεταξύ τους, θεωρείται ψευδές. Ωστόσο η απουσία αντιφάσεων στα συνεπαγόμενα του αξιώματος δεν επαρκεί για να θεμελιώσει την ισχύ του. Αν το αξίωμα αμφισβητείται από κάποιους, εκείνος που το υπερασπίζεται οφείλει να το παράγει από κάποιο θεμελιακότερο αξίωμα, ώσπου να διατυπωθεί μια υπόθεση που όλοι είναι πρόθυμοι να τη δεχτούν[79]. Παράδειγμα της μεθόδου αυτής είναι η σωκρατική υπόθεση ότι υπάρχουν διάφορα *εἴδη*, και ότι τα άλλα μετέχουν σ' αυτά, αντλώντας απ' αυτά και το όνομά τους[80].

Στα εδάφια που εξετάζουμε υπάρχει κάποια ανακολουθία. Ο Σωκράτης στα προηγούμενα ρητά και κατ' επανάληψη είχε αναζητήσει τα αίτια ή το αίτιο των πάντων. Αφού απέρριψε ό,τι οι προγενέστεροι σοφοί πρόβαλαν ως αίτιο, θα περίμενε κανείς ν' αναφερθεί ως αίτιο ο νους ή κάποια αγαθή θεϊκή αιτία, που δημιουργεί πραγματικά τα πάντα απο-

[77] Πβ. *VS* 59, A 66 *καὶ Ἀναξαγόρας ἔλεγε μὴ ὅλως εἶναι πρόνοιάν τινα τῶν θεῶν τοῖς ἀνθρώποις, ἀλλὰ πάντα τἀνθρώπεια ὑπὸ τῇ τύχῃ ἄγεσθαι.*

[78] *Φαίδ.* 101a.

[79] *Φαίδ.* 101e. Στην *Πολιτεία*, ΣΤ 510-511, Ζ 533c, εκτίθεται διεξοδικότερα αυτό το μέρος της μεθόδου. Στόχος είναι η παραγωγή ολόκληρης της επιστήμης από προτάσεις αυστηρά αυταπόδεικτες. Πρόκειται για τη γεωμετρική μέθοδο που εισάγει στην επιστημονική έρευνα και ο Descartes.

[80] *Φαίδ.* 102b. Πβ. 100bc.

βλέποντας στο *βέλτιστον*, αυτό δηλ. που ο ίδιος περίμενε να διαβάσει στον Αναξαγόρα, κι αυτό που πράγματι αναφέρεται ως αίτιο σε άλλους, μεταγενέστερους, διαλόγους. Αλλά εδώ, στον *Φαίδωνα*, δε γίνεται λόγος για δημιουργό και αίτιο των πάντων. Ως αιτία αναφέρονται ρητά τα είδη, οι ιδέες[81], με βάση τις οποίες ελπίζει ν' αποδείξει ότι η ψυχή είναι αθάνατη. Κατά μια έννοια, οι ιδέες θεωρούνται ως αιτία, για την οποία η ψυχή είναι αθάνατη: *ἐλπίζω σοι ἐκ τούτων* (ενν. των πραγμάτων αυτών καθ' αυτών, δηλ. των ιδεών) *τὴν αἰτίαν ἐπιδείξειν καὶ ἀνευρήσειν ὡς ἀθάνατον <ἡ> ψυχή*. Αυτό έδωσε αφορμή στον Αριστοτέλη ν' ασκήσει κριτική στον Πλάτωνα πως, ακόμα κι αν υπάρχουν οι ιδέες, δεν μπορούν να θεωρηθούν αίτιο του είναι και του γίγνεσθαι, αφού δεν έχουν κινητική δύναμη και δεν μπορούν να προκαλέσουν μεταβολή στα αισθητά, επιχείρημα που επαναλαμβάνεται συχνά εναντίον της θεωρίας των ιδεών: *ἐν δὲ τῷ Φαίδωνι οὕτω λέγεται, ὡς καὶ τοῦ εἶναι καὶ τοῦ γίγνεσθαι αἴτια τὰ εἴδη ἐστίν· καίτοι τῶν εἰδῶν ὄντων ὅμως οὐ γίγνεται τὰ μετέχοντα ἂν μὴ ᾖ τὸ κινῆσον*[82]. Ο λόγος —πάντοτε κατά τον Αριστοτέλη— είναι ότι η ουσία των ιδεών δεν είναι η ενέργεια, πράγμα που θεωρείται απαραίτητο για μια κινητική αρχή: *Ἀλλὰ μὴν εἰ ἔστι κινητικὸν ἢ ποιητικόν, μὴ ἐνεργοῦν δέ τι, οὐκ ἔσται κίνησις· ἐνδέχεται γὰρ τὸ δύναμιν ἔχον μὴ ἐνεργεῖν. οὐθὲν ἄρα ὄφελος οὐδ' ἐὰν οὐσίας ποιήσωμεν ἀϊδίους, ὥσπερ οἱ τὰ εἴδη, εἰ μή τις δυναμένη ἐνέσται ἀρχὴ μεταβάλλειν· οὐ τοίνυν οὐδ' αὕτη ἱκανή, οὐδ' ἄλλη οὐσία παρὰ τὰ εἴδη· εἰ γὰρ μὴ ἐνεργήσει, οὐκ ἔσται κίνησις. ἔτι οὐδ' εἰ ἐνεργήσει, ἡ δ' οὐσία αὐτῆς δύναμις· οὐ γὰρ ἔσται κίνησις ἀΐδιος· ἐνδέχεται γὰρ τὸ δυνάμει ὂν μὴ εἶναι. δεῖ ἄρα εἶναι ἀρχὴν τοιαύτην ἧς ἡ οὐσία ἐνέργεια*[83]. Και δεν ήταν ο μόνος που θεωρούσε ότι οι ιδέες δε διαθέτουν κινητική δύναμη: *ἀκινησίας γὰρ αἴτια μᾶλλον καὶ τοῦ ἐν ἠρεμίᾳ εἶναί φασιν*[84].

Είναι αλήθεια ότι οι ιδέες, ως πρότυπα των όντων, είναι η αιτία που δίνει στα όντα ορθότητα, εγκυρότητα και αλήθεια, αλλά δεν είναι εύκο-

[81] *Φαίδ.* 100b *ἐπιχειρῶν σοι ἐπιδείξασθαι τῆς αἰτίας τὸ εἶδος*. Και αμέσως μετά μιλάει για τα είδη. Πβ. 99cd *τὸν δεύτερον πλοῦν ἐπὶ τὴν τῆς αἰτίας ζήτησιν*.

[82] *Μετ.* A 9, 991b 3. Παραπλήσιο κείμενο στο M 5, 1080a 2.

[83] *Μετ.* Λ 6, 1071b 12-20. Πβ. 1075b 27 *εἰ δ' ἔσται τὰ εἴδη ἢ <οἱ> ἀριθμοί, οὐδενὸς αἴτια· εἰ δὲ μή, οὔτι κινήσεώς γε*. Πβ. A 9, 991a 11 *οὔτε γὰρ κινήσεως οὔτε μεταβολῆς οὐδεμιᾶς ἐστὶν αἴτια αὐτοῖς* (ενν. *τοῖς ἀϊδίοις τῶν αἰσθητῶν ἢ τοῖς γιγνομένοις καὶ φθειρομένοις*). Ίδιο κείμενο στο M 5, 1079b 14. Πβ. *Π. γεν. και φθ.* II 9, 335b, 9-16, όπου λέγεται ότι η κινητική αιτία είναι απαραίτητη για να εξηγηθεί η γέννηση, και οι ιδέες δεν μπορούν να την υποκαταστήσουν. Υπαινιγμός στο επιχείρημα και στα *Τοπικά*, 148a 14-22, οπότε ίσως να υπήρχε και στο *Περὶ ἰδεῶν*. Πβ. Cherniss, *Aristotle's Criticism*, 220.

[84] *Μετ.* A 7, 988b 2.

λο να εννοηθεί ότι διαθέτουν και δημιουργική θέληση —τουλάχιστον ο Πλάτων δεν το διαβεβαίωσε ποτέ αυτό— και ότι έχουν και τα μέσα — την κινητική δύναμη— να πραγματώσουν τη δημιουργία των όντων. Παραμένουν τελικά τυπική αιτία (causa formalis[85]). Για τον Αριστοτέλη οι ιδέες του Πλάτωνα είναι μια λύση λιγότερο ικανοποιητική κι από τους αριθμούς-ιδέες των Πυθαγορείων. Οι αριθμοί τουλάχιστον είναι κατά ένα τρόπο έμφυτοι (immanent) στα πράγματα και όχι χωριστοί, όπως οι πλατωνικές ιδέες. Πώς, αναρωτιέται ο Αριστοτέλης, από χωριστές από τα πράγματα ιδέες μπορεί να γεννηθεί κάτι[86];

Αλλά ο Αριστοτέλης με παραπλήσιο τρόπο κατακρίνει τον Πλάτωνα ότι έκανε το αγαθό αρχή, χωρίς όμως και να διευκρινίσει αν αυτό είναι σκοπός, κινούν ή μορφή: *πότερον ὡς τέλος ἢ ὡς κινῆσαν ἢ ὡς εἶδος* [87]. Αλλά, όπως παρατηρεί ο During, ο ίδιος εφοδιάζει τη δική του αρχή της κίνησης με όλες τις ιδιότητες της πλατωνικής ιδέας του αγαθού[88].

Ο *Φαίδων* κλείνει μ' έναν μύθο, που αποβλέπει στο να περιγράψει την τύχη των ψυχών μετά τον θάνατο. Μ' αυτή την ευκαιρία ο Πλάτων δίνει κι ένα είδος ουράνιας γεωγραφίας. Εκ πρώτης όψεως λοιπόν αυτό το τμήμα θα έπρεπε να εξεταστεί αλλού (και πράγματι το εξετάζουμε ευρύτερα στο μέρος που αφορά την κίνηση της ψυχής στον Άδη). Αν μεταφέρουμε εδώ τα κοσμολογικά δεδομένα του μύθου, είναι γιατί κοιτάζουμε μες από την προοπτική του *Τίμαιου*. Ενώ στον *Φαίδωνα* δε συσχετίζονται —τουλάχιστον ρητά— η πηγή της κίνησης με την κίνηση των ουράνιων σωμάτων, στον *Τίμαιο* τα θέματα αυτά είναι αναπόσπαστα συνδεδεμένα. Πρέπει ακόμα να επισημάνουμε ότι τόσο στον *Φαίδωνα* όσο και στον *Τίμαιο* ο Πλάτων προσπαθεί να εναρμονίσει ορισμένα κοσμολογικά δεδομένα με την τελολογική αντίληψη που είχε για το σύμπαν και με τις απαιτήσεις της ηθικής.

[85] Και όχι efficiens. Δες Robin, *Phédon*, Notice, LI.

[86] Ας προσθέσουμε ότι για τον Αριστοτέλη η γένεση είναι στενότατα συνδεδεμένη με τη βιολογία. Γι' αυτόν τυπική περίπτωση διαμόρφωσης της ύλης είναι η γέννηση. Το αρσενικό θεωρείται αρχή της κίνησης και της γέννησης, ενώ το θηλυκό είναι η ύλη (*Π. ζῴ. γεν.* Α 2, 716a 5-7). Η φύση διαμορφώνει την ύλη χρησιμοποιώντας το σπέρμα ως εργαλείο, όπως ο τεχνίτης δίνει τη μορφή και το είδος στην ύλη με την κίνηση των χεριών του και των οργάνων (*Π. ζῴ. γεν.* Α 12, 730b 12-21). Εξάλλου ο Αριστοτέλης, ανάμεσα στις τέσσερις αιτίες, συγκατέλεγε και μία υλική αιτία (βλ. *Π. ζῴ. γεν.* Α 1, 715a 7), που βέβαια ούτε ο Σωκράτης ούτε ο Πλάτων δεν θα τη θεωρούσαν αιτία: *ὑποδοχὴν* ή *τιθήνην γενέσεως* αποκαλεί την ύλη ο Πλάτων, όχι αιτία.

[87] *Μετ.* Α 10, 1075b 1.

[88] *Αριστοτέλης* 336.

Πριν απ' όλα πρέπει νά τονιστεί ότι οι περιγραφές έχουν χαρακτήρα υποθετικό. Ο ίδιος ο Πλάτων μας προειδοποιεί ότι δεν πρέπει να δώσουμε μεγάλη πίστη σ' όλες τις λεπτομέρειες που εκθέτει. Πιστεύει όμως ότι σε γενικές γραμμές τα πράγματα είναι περίπου όπως τα περιγράφει[89].

Ο εντυπωσιακός αυτός μύθος περιέχει (α) γενικές και ειδικές θεωρήσεις για τη γη στο σύνολό της[90], (β) περιγραφή του εσωτερικού της γης και υπόθεση για τα φαινόμενα που παρατηρούνται εδώ[91] και (γ) ανάπτυξη της σχέσης όλων αυτών με την τύχη της ψυχής μετά τον θάνατο[92]. Εδώ μας ενδιαφέρουν τα σημεία (α) και (β).

Α. Κατ' αρχήν πρέπει να δεχτούμε τη σφαιρικότητα της γης και την κεντρική θέση της στο σύμπαν. Για να σταθεί ακίνητη στο κέντρο δε χρειάζεται να την στηρίζει ούτε ο αέρας (Αναξιμένης, Αναξαγόρας, Δημόκριτος) ούτε κάτι ανάλογο (το νερό π.χ. του Θαλή). Το γεγονός ότι βρίσκεται στη μέση και έλκεται τρόπον τινά εξ ίσου από όλα τα σημεία γύρω της, την κάνει ν' ακινητεί στο κέντρο: *ἰσόρροπον γὰρ πρᾶγμα ὁμοίου τινὸς ἐν μέσῳ τεθὲν οὐχ ἕξει μᾶλλον οὐδ' ἧττον οὐδαμόσε κλιθῆναι, ὁμοίως δ' ἔχον ἀκλινὲς μενεῖ*[93].

Η ιδέα φαίνεται ότι ανήκει στον Αναξίμανδρο. Λέει ο Αριστοτέλης: *εἰσὶ δέ τινες οἳ διὰ τὴν ὁμοιότητά φασιν αὐτὴν* (εννν. *γῆν*) *μένειν, ὥσπερ τῶν ἀρχαίων Ἀναξίμανδρος· μᾶλλον μὲν γὰρ οὐθὲν ἄνω ἢ κάτω ἢ εἰς τὰ πλάγια φέρεσθαι προσήκει τὸ ἐπὶ τοῦ μέσου ἱδρυμένον καὶ ὁμοίως πρὸς τὰ ἔσχατα ἔχον· ἅμα δ' ἀδύνατον εἰς τἀναντία ποιεῖσθαι τὴν κίνησιν, ὥστ' ἐξ ἀνάγκης μένειν*[94].

Οι περισσότεροι σχολιαστές επιμένουν ότι η γη στον *Φαίδωνα* θεωρείται ακίνητη. Αλλά από το χωρίο που παραθέσαμε δεν συνάγεται αναγκαστικά η ακινησία της γης, μολονότι αυτή είναι η πρώτη εντύπωση. Ο Πλάτων λέει μόνο ότι η γη μένει *ἀκλινής*, δηλ. δεν "γέρνει" προς τη μια ή την άλλη κατεύθυνση μέσα στον χώρο. Αλλά το *ἀκλινὴς* δε σημαίνει "ακίνητος" και δεν αποκλείει την αξονική περιφορά. Η γη μπορεί κάλλιστα να μένει ακλινής, αταλάντευτη, στην ίδια θέση, και συγχρό-

[89] *Φαίδ.* 114d *Τὸ μὲν οὖν ταῦτα διισχυρίσασθαι οὕτως ἔχειν ὡς ἐγὼ διελήλυθα, οὐ πρέπει νοῦν ἔχοντι ἀνδρί· ὅτι μέντοι ἢ ταῦτ' ἐστὶν ἢ τοιαῦτ' ἄττα περὶ τὰς ψυχὰς ἡμῶν καὶ τὰς οἰκήσεις, ... τοῦτο καὶ πρέπειν μοι δοκεῖ καὶ ἄξιον κινδυνεῦσαι οἰομένῳ οὕτως ἔχειν –καλὸς γὰρ ὁ κίνδυνος– καὶ χρὴ τὰ τοιαῦτα ὥσπερ ἐπᾴδειν ἑαυτῷ.* Πβ. 108cd.

[90] *Φαίδ.* 108e-111c.

[91] *Φαίδ.* 111c-113c.

[92] *Φαίδ.* 113d-114c.

[93] *Φαίδ.* 109a.

[94] Αριστ. *Π. ουρ.* B 13, 295b 10. *VS* 12, A 26. Πβ. Θέων Σμυρν. σ. 198, 18 Hill. *Ἀναξίμανδρος δὲ ὅτι ἡ γῆ μετέωρος· καὶ κινεῖται περὶ τὸ τοῦ κόσμου μέσον.*

νως να περιφέρεται γύρω από κάποιον άξονα. Αλλά στο θέμα αυτό θα επανέλθουμε.

Η γη που κατοικούμε είναι μόνο ένα μέρος της γης. Το σύνολο αποτελείται από τρία μέρη, ή —μπορούμε να πούμε— από τρεις ομόκεντρες γαίες. Η μια βρίσκεται πάνω μας και η άλλη κάτω. Η άνω γη είναι η πραγματική, η καθαρή, η φωτεινή, ο "επίγειος παράδεισος". Εδώ οι θεοί εμφανίζονται στους ανθρώπους και συνομιλούν μαζί τους.

Αυτή η ανώτερη γη έχει και βαθιά κοιλώματα *(ἔγκοιλα)*. Η θάλασσα γύρω από την οποία κατοικούμε εμείς βρίσκεται στο βάθος ενός τέτοιου κοιλώματος. Οι κοιλότητες αυτές μοιάζουν πολύ με την επίπεδη γη του Αναξιμένη, του Αναξαγόρα και του Δημόκριτου.

Β. Το εσωτερικό της συνολικής γης —ή η τρίτη σφαίρα— βρίσκεται στο εσωτερικό νέων βαθιών κοιλωμάτων. Ο Τάρταρος αποτελεί το βαθύτερο σημείο τους. Στον χώρο αυτό ανεβοκατεβαίνουν με φοβερές περιδινήσεις ποτάμια από νερό και φωτιά, όπως ο Ωκεανός, ο Αχέρων (που εκβάλλει στην Αχερουσία λίμνη), ο Πυριφλεγέθων (που εκβάλλει στη Στύγα) και ο Κωκυτός.

Η υπόγεια αυτή γεωγραφία φαίνεται να προέρχεται απ' τον Εμπεδοκλή. Ακόμα είναι φανερή η προσπάθεια να ενοποιηθούν σε μία θεωρία η επίπεδη γη των Ιώνων φιλοσόφων με τη σφαιρική γη των Πυθαγορείων.

Φαίδρος

Στον *Φαίδρο* ο Πλάτων δε θεωρεί πλέον τις ιδέες ως αιτία —και προπαντός όχι αιτία της κίνησης. Αιτία της κίνησης είναι η ψυχή: *Ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος. τὸ γὰρ ἀεικίνητον ἀθάνατον· τὸ δ' ἄλλο κινοῦν καὶ ὑπ' ἄλλου κινούμενον, παῦλαν ἔχον κινήσεως, παῦλαν ἔχει ζωῆς. μόνον δὴ τὸ αὐτὸ κινοῦν, ἅτε οὐκ ἀπολεῖπον ἑαυτό, οὔποτε λήγει κινούμενον, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις ὅσα κινεῖται τοῦτο πηγὴ καὶ ἀρχὴ κινήσεως. ἀρχὴ δὲ ἀγέννητον. ἐξ ἀρχῆς γὰρ ἀνάγκη πᾶν τὸ γιγνόμενον γίγνεσθαι, αὐτὴν δὲ μηδ' ἐξ ἑνός· εἰ γὰρ ἔκ του ἀρχὴ γίγνοιτο, οὐκ ἂν ἔτι ἀρχὴ γίγνοιτο. ἐπειδὴ δὲ ἀγένητόν ἐστιν, καὶ ἀδιάφθορον αὐτὸ ἀνάγκη εἶναι. ἀρχῆς γὰρ δὴ ἀπολομένης οὔτε αὐτή ποτε ἔκ του οὔτε ἄλλο ἐξ ἐκείνης γενήσεται, εἴπερ ἐξ ἀρχῆς δεῖ τὰ πάντα γίγνεσθαι. οὕτω δὴ κινήσεως μὲν ἀρχὴ τὸ αὐτὸ αὐτὸ κινοῦν. τοῦτο δὲ οὔτ' ἀπόλλυσθαι οὔτε γίγνεσθαι δυνατόν, ἢ πάντα τε οὐρανὸν πᾶσάν τε γῆν εἰς ἓν συμπεσοῦσαν στῆναι καὶ μήποτε αὖθις ἔχειν ὅθεν κινηθέντα γενήσεται. ἀθανάτου δὲ πεφασμένου τοῦ ὑφ' ἑαυτοῦ κινουμένου, ψυχῆς οὐσίαν τε καὶ λόγον*[95] *τοῦτον αὐτόν τις λέγων*

[95] Ευρύτερη διαπραγμάτευση της ουσίας και του λόγου (ορισμού) της ψυχής στους *Νόμους*, I 895d εξ. Πβ. *Επ. Ζ* 342b.

οὐκ αἰσχυνεῖται. πᾶν γὰρ σῶμα, ᾧ μὲν ἔξωθεν τὸ κινεῖσθαι, ἄψυχον, ᾧ δὲ ἔνδοθεν αὐτῷ ἐξ αὐτοῦ, ἔμψυχον, ὡς ταύτης οὔσης φύσεως ψυχῆς· εἰ δ' ἔστιν τοῦτο οὕτως ἔχον, μὴ ἄλλο τι εἶναι τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν ἢ ψυχήν, ἐξ ἀνάγκης ἀγένητόν τε καὶ ἀθάνατον ψυχὴ ἂν εἴη[96].

Και λίγο παρακάτω: *ψυχὴ πᾶσα παντὸς ἐπιμελεῖται τοῦ ἀψύχου, πάντα δὲ οὐρανὸν περιπολεῖ, ἄλλοτ' ἐν ἄλλοις εἴδεσι γιγνομένη. τελέα μὲν οὖσα καὶ ἐπτερωμένη μετεωπορεῖ τε καὶ πάντα τὸν κόσμον διοικεῖ, ἡ δὲ πτερορρυήσασα φέρεται ἕως ἂν στερεοῦ τινος ἀντιλάβηται, οὗ κατοικισθεῖσα, σῶμα γήϊνον λαβοῦσα, αὐτὸ αὐτὸ δοκοῦν κινεῖν διὰ τὴν ἐκείνης δύναμιν, ζῷον τὸ σύμπαν ἐκλήθη, ψυχὴ καὶ σῶμα παγέν, θνητόν τ' ἔσχεν ἐπωνυμίαν· ἀθάνατον δὲ οὐδ' ἐξ ἑνὸς λόγου λελογισμένου, ἀλλὰ πλάττομεν οὔτε ἰδόντες οὔτε ἱκανῶς νοήσαντες θεόν, ἀθάνατόν τι ζῷον, ἔχον μὲν ψυχήν, ἔχον δὲ σῶμα, τὸν ἀεὶ δὲ χρόνον ταῦτα συμπεφυκότα. ἀλλὰ ταῦτα μὲν δή, ὅπῃ τῷ θεῷ φίλον, ταύτῃ ἐχέτω τε καὶ λεγέσθω*[97].

Το κείμενο αυτό, που είναι σημαντικό για τις ιδέες που περικλείνει, παρουσιάζει ορισμένα φιλολογικά προβλήματα, που πρέπει να τα αντιμετωπίσουμε, αν θέλουμε να πατάμε σε στέρεο έδαφος.

1. *τὸ γὰρ ἀεικίνητον ἀθάνατον.*

Οι κώδικες παραδίδουν *ἀεικίνητον* και ο Κικέρων αυτή τη λέξη διάβαζε (quod semper movetur). Το ίδιο και ο Ερμογένης, ο Στοβαίος και ο Ερμείας. Αλλά ο Robin, στην έκδοση του *Φαίδρου* στη σειρά Les Belles Lettres, γράφει *αὐτοκίνητον*, στηριγμένος προφανώς στον πάπ. οξύρ. 1016. Στην εισαγωγή του στο ίδιο έργο[98], παρατηρεί ότι αν το αρχικό κείμενο έγραφε *ἀεικίνητον*, θα δυσκολευόμασταν να καταλάβουμε πώς ο Πλάτων αντιθέτει *(δὲ)* σ' αυτό εκείνο που δεν κινείται από μόνο του, αλλά κινείται από κάτι άλλο. Δεν πρόσεξε ο Robin ότι η πραγματική αντίθεση είναι το *παῦλαν ἔχον κινήσεως*. Συνεπώς το ένα είναι αεικίνητο, ενώ το άλλο έχει "σταμάτημα" στην κίνησή του.

Το μόριο *δὴ* στη φράση *μόνον δὴ τὸ αὐτὸ κινοῦν*, ο Robin το θεωρεί "συνέπεια" των προηγούμενων σκέψεων, και συνεπώς πρέπει να εννοήσουμε στην αρχή *αὐτοκίνητον* (και όχι *ἀεικίνητον*). Αλλά το *δὴ* δε δείχνει αναγκαστικά μία συνέπεια. Εδώ κατά τη γνώμη μου έχει τη σημασία "λοιπόν" και δείχνει τη διάθεση κάποιου που ετοιμάζεται να προσθέσει κάτι. Και πράγματι προσθέτει: αεικίνητο είναι μόνο το αυτοκίνητο, και αυτό είναι πηγή κίνησης και για όλα τ' άλλα. Η φράση συνεπώς πρέπει να διαβαστεί με την εξής σειρά: *μόνον δὴ οὔποτε λήγει κινούμενον* (είναι δηλ. αεικίνητο) *τὸ αὐτὸ κινοῦν*. Και με δικά μας λόγια:

96 *Φαίδρ.* 245ce.
97 *Φαίδρ.* 246bd.
98 Σελ. LXXVII, σημ. 1.

"Λοιπόν, απ' όσα πράγματα ξέρουμε, μόνο το αυτοκίνητο είναι αεικίνητο". Υπάρχει δηλ. μία προσθήκη: προσδιορίζεται ότι το αεικίνητο είναι στην ουσία το αυτοκίνητο, πράγμα που δεν το είπε στην αρχή. Από δω κι εμπρός ξέρουμε πως με τη λέξη αεικίνητο εννοεί το αυτοκίνητο, και συνεπώς δεν υπάρχει ασυμφωνία, όταν στην κατακλείδα λέει *ἀθανάτου δὲ πεφασμένου τοῦ ὑφ' ἑαυτοῦ κινουμένου...*

Ας προσθέσω πως ο Αλκμαίων, απ' τον οποίο αντλείται η ιδέα –δες παρακάτω– λέει πως η ψυχή είναι αθάνατη *ὡς ἀεὶ κινουμένη* [99].

2. *εἰ γὰρ ἔκ του ἀρχὴ γίγνοιτο, οὐκ ἂν ἔτι ἀρχὴ γίγνοιτο.*

Ορισμένοι κώδικες (B T), ο Σιμπλίκιος και ο Στοβαίος έχουν *ἐξ ἀρχῆς*, οπότε το νόημα είναι "αν η αρχή γεννιόταν από κάτι άλλο, δε θα υπήρχε γένεση από κάποια αρχή" ή "τα πράγματα δε θα γεννιόνταν απ' αυτήν ως αρχή". Τη γραφή αυτή –και την αντίστοιχη ερμηνεία της– ακολουθούν ο Robin[100] και ο Skemp[101]. Αλλά με τη γραφή αυτή, η φράση δεν έχει ομαλότητα. Είναι λοιπόν προτιμότερη η γραφή του Buttmann *ἔτι ἀρχή*, που στηρίζεται στον Ιάμβλιχο, τον Τίμαιο τον Λοκρό και τη μετάφραση από τον Κικέρωνα του χωρίου[102]. Σύμφωνα με τη γραφή αυτή, που προτιμά και ο Burnet στην έκδοση του *Φαίδρου* στη σειρά της Οξφόρδης, το νόημα είναι ότι "αν η αρχή είχε γεννηθεί από κάτι άλλο, δε θα ήταν πια αρχή (*οὐκέτι ἀρχὴ γίγνοιτο*)", αφού η αρχή είναι αγέννητη. Όλη η δυσκολία για τους φιλολόγους είναι το *γίγνοιτο*, που εδώ έχει φανερά τη σημασία του *εἴη*. Λένε είτε ότι δε συναντάμε αλλού ανάλογη χρήση του *γίγνοιτο* είτε ότι δεν μπορεί το *γίγνοιτο* να χρησιμοποιήθηκε εδώ με άλλη σημασία από εκείνη που είχε ήδη τρεις φορές προηγουμένως (τεχνική σημασία της γένεσης[103]). Εγώ σκέφτομαι πως τον Πλάτωνα θα τον έθελγε η μετάπτωση αυτή (ίδια λέξη, άλλη σημασία), που προσδίδει ελευθερία στο ύφος και επιτρέπει ένα παιχνίδισμα οικείο στον πλατωνικό λόγο.

Αυτά είναι τα φιλολογικά σημεία που κατά τη γνώμη μας έπρεπε να διαλευκανθούν. Ας δούμε όμως τώρα και ένα θέμα ερμηνείας. Το κείμενό μας αρχίζει με τη φράση *Ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος*. Πώς πρέπει να ερμηνευτεί το *πᾶσα*; "Ολόκληρη η ψυχή", "η ψυχή στην ολότητά της"[104] ή μήπως "κάθε ψυχή", "η ψυχή σε όλες τις μορφές της"[105]; Και αν κάθε

[99] Αριστ. *Π. ψυχ.* A 2, 405a 29. Skemp, *op. c.* 3, σημ. 2.
[100] *Phèdre*, 34.
[101] *Op. c.* 4.
[102] *Tusc. Disp.* I 23.
[103] Έτσι ο Robin, σχ. ad loc.
[104] Solmsen, *Plato's Theology*, 93.
[105] Skemp, *op. c.* 3.

ψυχή, μήπως εννοούνται μόνον οι ατομικές ψυχές[106]; Έχει μάλλον δίκαιο ο Hackforth, που στην έκδοση του *Φαίδρου*[107] λέει ότι ο Πλάτων δεν είχε στο μυαλό του αυτή τη διάκριση[108]. Οπωσδήποτε στο *πᾶσα* περιλαμβάνονται και οι "ατομικές" ψυχές, αφού αυτές δεν είναι παρά ψυχές που έχασαν προσωρινά τα φτερά τους[109].

Ας εξετάσουμε τώρα την καταγωγή της ιδέας ότι η ψυχή είναι εκείνη που κινεί το σώμα. Ο Αριστοτέλης γράφει για τον Αλκμαίωνα: *φησὶ γὰρ αὐτὴν* <εν. *ψυχὴν*> *ἀθάνατον εἶναι διὰ τὸ ἐοικέναι τοῖς ἀθανάτοις· τοῦτο δ' ὑπάρχειν αὐτῇ ὡς ἀεὶ κινουμένῃ· κινεῖσθαι γὰρ καὶ τὰ θεῖα πάντα συνεχῶς ἀεί, σελήνην, ἥλιον, τοὺς ἀστέρας καὶ τὸν οὐρανὸν ὅλον*[110].

Τον Αλκμαίωνα, αλλά και τον Πλάτωνα και τον Ξενοκράτη έχει στο νου του ο Αριστοτέλης όταν λέει: *ἐπὶ ταὐτὸ δὲ φέρονται καὶ ὅσοι λέγουσι τὴν ψυχὴν τὸ αὐτὸ κινοῦν· ἐοίκασι γὰρ οὗτοι πάντες ὑπειληφέναι τὴν κίνησιν οἰκειότατον εἶναι τῇ ψυχῇ, καὶ τὰ μὲν ἄλλα πάντα κινεῖσθαι διὰ τὴν ψυχήν, ταύτην δ' ὑφ' ἑαυτῆς, διὰ τὸ μηθὲν ὁρᾶν κινοῦν ὃ μὴ καὶ αὐτὸ κινεῖται*[111]. Τα χωρία αυτά πρέπει να συνδυαστούν με την πληροφορία του Αέτιου: *'Αλκμαίων φύσιν αὐτοκίνητον κατ' ἀΐδιον κίνησιν καὶ διὰ τοῦτο ἀθάνατον αὐτὴν καὶ προσεμφερῆ τοῖς θείοις ὑπολαμβάνει*[112].

Από τα χωρία αυτά συνάγεται ότι ο Αλκμαίων, μαθητής και νεότερος του Πυθαγόρα[113], αιτιολογούσε την αθανασία της ψυχής με βάση το γεγονός ότι αυτή κινιόταν αιώνια (*ἀεικίνητος*), όπως τα θεϊκά ουράνια σώματα. Ο Αέτιος δίπλα στην *ἀΐδιον κίνησιν* αναφέρει και την αυτοκινησία. Οι έννοιες εδώ συνείρονται όπως περίπου και στον Πλάτωνα. Αν λοιπόν η πηγή του Αέτιου είναι καλή, τότε και το *ἀεικίνητον* και το *αὐτοκίνητον* της ψυχής είναι ιδέες του Αλκμαίωνα.

Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, και ο Αναξαγόρας θεωρούσε ότι η ψυχή κινεί τα πάντα: *ὁμοίως δὲ καὶ 'Αναξαγόρας ψυχὴν εἶναι λέγει τὴν κινοῦσαν, καὶ εἴ τις ἄλλος εἴρηκεν ὡς τὸ πᾶν ἐκίνησε νοῦς*[114]. Η άποψη όμως αυτή είναι ερμηνεία του Αριστοτέλη, αφού ο Αναξαγόρας διακρίνει

[106] Rohde, *Psyche*, 480, σημ. 22 "Ο Πλάτων εδώ και σ' όλον τον *Φαίδρο* μιλάει για την ατομική ψυχή".

[107] Σ. 64.

[108] Για το θέμα αυτό δες και Patterson, *Pl. on Immortality*, 115, 116, και Robinson, in Anton and Kustas, *Essays*, 350, σημ. 1 και 3.

[109] *Φαίδρ.* 256c.

[110] *Π. ψυχ.* Α 2, 405a 30 εξ. Πβ. Διογ. Λα. Ζ 83 *ἔφη δὲ καὶ τὴν ψυχὴν ἀθάνατον, καὶ κινεῖσθαι αὐτὴν συνεχὲς ὡς τὸν ἥλιον.*

[111] *Π. ψυχ.* Α 2, 404a 21-25.

[112] Αέτ. IV 2, 2 (D. 386 *περὶ ψυχῆς*). *VS* 24, A 12.

[113] Βλ. Αριστ. *Μετ.* Α 5, 986a 29-30.

[114] *Π. ψυχ.* Α 2, 404a 25.

τον νου από καθετί άλλο, ακόμα κι από την ψυχή. Σε ένα απόσπασμα του Αναξαγόρα διαβάζουμε ακόμα: *νοῦς δέ ἐστιν ἄπειρον καὶ αὐτοκρατὲς καὶ μέμεικται οὐδενὶ χρήματι, ἀλλὰ μόνος αὐτὸς ἐπ' ἑωυτοῦ ἐστιν ... καὶ ὅσα γε ψυχὴν ἔχει ... πάντων νοῦς κρατεῖ. καὶ τῆς περιχωρήσιος τῆς συμπάσης νοῦς ἐκράτησεν*[115]. Η προτελευταία φράση συσχετίζει, χωρίς όμως και να ταυτίζει, τον νου με την ψυχή.

Άλλωστε ο Αριστοτέλης αντιλαμβάνεται ότι η ερμηνεία του είναι παρατραβηγμένη, γιατί στη φράση του που παραθέσαμε προσθέτει: *οὐ μὴν παντελῶς γ' ὥσπερ Δημόκριτος. ἐκεῖνος μὲν γὰρ ἁπλῶς ταὐτὸν ψυχὴν καὶ νοῦν*[116]... *Ἀναξαγόρας δ' ἧττον διασαφεῖ περὶ αὐτῶν· πολλαχοῦ μὲν γὰρ τὸ αἴτιον τοῦ καλῶς καὶ ὀρθῶς τὸν νοῦν λέγει, ἑτέρωθι δὲ τοῦτον εἶναι τὴν ψυχήν· ἐν ἅπασι γὰρ ὑπάρχειν αὐτὸν τοῖς ζῴοις*[117]... Και σαφέστερα διορθώνει την άποψή του όταν λέει: *Ἀναξαγόρας δ' ἔοικε μὲν ἕτερον λέγειν ψυχήν τε καὶ νοῦν ... χρῆται δ' ἀμφοῖν ὡς μιᾷ φύσει, πλὴν ἀρχήν γε τὸν νοῦν τίθεται μάλιστα πάντων· μόνον γοῦν φησὶν αὐτὸν τῶν ὄντων ἁπλοῦν εἶναι καὶ ἀμιγῆ τε καὶ καθαρόν. ἀποδίδωσι δ' ἄμφω τῇ αὐτῇ ἀρχῇ, τό τε γινώσκειν καὶ τὸ κινεῖν, λέγων νοῦν κινῆσαι τὸ πᾶν*[118]. Μα ο Αριστοτέλης υποψιάζεται ότι ακόμα κι ο Θαλής θεώρησε την ψυχή *κινητικόν τι*[119]. Από πολύ παλιά υπήρχε η ακαθόριστη πίστη ότι η φύση είναι έμψυχη. Η πίστη αυτή βασιζόταν και στην αιώνια κίνηση που παρατηρούσαν στη φύση και στα ουράνια σώματα, για την οποία εύκολα μπορούσαν να υποθέσουν ότι είχε την πηγή της μέσα στα πράγματα και όχι έξω απ' αυτά. Ο υλοζωισμός των Ιώνων οφείλει πολλά στην πίστη αυτή. Οι αρχές, το νερό, ο αέρας και η φωτιά δεν ήταν γι' αυτούς η ύλη της μεταβολής, αλλά και ο δημιουργός της μεταβολής[120]. Και αυτές τις αρχές τις θεωρούσαν θεϊκές. Ο Αλκμαίων τις ιδέες αυτές τις αντιμετώπισε με τρόπο ορθολογικότερο. Αναζήτησε κάτι που να έχει αυτό που βεβαιωμένα έχουν τα ουράνια θεϊκά σώματα, την αιώνια δηλ. κίνηση, και κατέληξε στο συμπέρασμα ότι το στοιχείο αυτό πρέπει ν' αναζητηθεί στην αρχή της ζωής, την ψυχή. Αυτή είναι η έσχατη αιτία της κίνησης. Ο παραλληλισμός της ψυχής με τα ουράνια σώματα είναι φανερός στο κείμενο του Αριστοτέλη και του Διογένη Λαέρτιου.

Ο Πλάτων κάνει ένα βήμα παραπέρα στη λογική αντιμετώπιση του θέματος. Τον υλοζωισμό των Ιώνων δεν μπορούσε να τον δεχτεί. Γι' αυ-

[115] *VS* 59, B 12.

[116] Και άλλοι φιλόσοφοι ταύτιζαν τον νου με την ψυχή. Πβ. Αέτ. IV 5, 12 (D. 392) *Παρμενίδης καὶ Ἐμπεδοκλῆς καὶ Δημόκριτος ταὐτὸν νοῦν καὶ ψυχήν.*

[117] *Π. ψυχ.* A 2, 404a 27- 404b 4.

[118] *Π. ψυχ.* A 2, 405a 13-19.

[119] *Π. ψυχ.* A 2, 405a 19-21 *ἔοικε δὲ καὶ Θαλῆς ἐξ ὧν ἀπομνημονεύουσι κινητικόν τι τὴν ψυχὴν ὑπολαβεῖν.*

[120] Δες Guthrie, *A History*, I 63-64, 127 εξ.

τόν η ζωή (και η δημιουργός της ψυχή) και η ύλη είναι πράγματα ξεχωριστά. Η ψυχή είναι αυτοκίνητη και αεικίνητη εξ ορισμού —δεν χρειάζεται να καταφύγει σε παραλληλισμό προς τα ουράνια σώματα—, και μεταδίδει την κίνησή της στο σώμα, που από μόνο του είναι αδρανές. Έτσι το σώμα γίνεται έμ-ψυχο. Η ψυχή είναι η αρχή, το ξεκίνημα και το στήριγμα των πάντων. Είναι υπεύθυνη για την αιώνια κίνηση των ουρανών και τους κύκλους των φυσικών γεννήσεων. Και δεν καταστρέφεται ποτέ. Αλλιώς γη και ουρανός θα γίνονταν μια ενιαία μάζα και όλα θ' ακινητούσαν (*εἰς ἓν συμπεσοῦσαν στῆναι*), χωρίς ελπίδα να ξαναδημιουργηθούν, αφού θα έλειπε η πρωταρχική κίνηση.

Πρέπει να τονιστεί το πόσο φιλική είναι στον *Φαίδρο* η σχέση της ψυχής με το σώμα, στο κοσμικό ιδίως επίπεδο. *Ψυχὴ πᾶσα παντὸς ἐπιμελεῖται τοῦ ἀψύχου ... πάντα τὸν κόσμον διοικεῖ.* Ακόμα και οι φράσεις αποπνέουν γαλήνη, στοργή και φιλική φροντίδα. Ακόμα κι όταν *πτερορρυήσασα* πέσει στη γη και ενωθεί με ένα σώμα, δεν προσπαθεί αμέσως ν' απαλλαγεί απ' αυτό, ως κακό που τη μολύνει, όπως συμβαίνει στον *Φαίδωνα.* Λέγεται μόνο ότι αυτή είναι που το κινεί, με τη δύναμή της, παρά την εντύπωση που έχει το σώμα ότι κινείται μόνο του.

Την αντίληψη ότι η ψυχή είναι η αιτία της κίνησης την κράτησε ο Πλάτων ως το τέλος. Στους *Νόμους* ο *λόγος*, ο ορισμός της ψυχής είναι *τὴν δυναμένην αὑτὴν αὑτὴν κινεῖν κίνησιν*[121]. Ένα όμως άλλο ουσιαστικό της κατηγόρημα, το *ἀγέννητον*, δε φαίνεται να υποστηρίχτηκε ως το τέλος, αν βέβαια πάρουμε κατά λέξη τα λεγόμενα του *Τίμαιου* ότι τις ψυχές τις έπλασε ο Δημιουργός.

Εφόσον ουσιαστικό χαρακτηριστικό της ψυχής είναι η αιώνια κίνηση και η αυτοκινησία, απ' όπου προκύπτει με τρόπο φυσικό και η αθανασία της, είναι αρκετά περίεργο γιατί ο Πλάτων δε μεταχειρίστηκε τα επιχειρήματα αυτά στον *Φαίδωνα*, όπου το ζητούμενο ήταν ακριβώς η αθανασία της ψυχής. Πράγματι, στον *Φαίδωνα* το ουσιαστικότερο επιχείρημα για την αθανασία της ψυχής είναι εκείνο που στηρίζεται στην ύπαρξη των ιδεών, αλλά κι αυτό ακόμα ο Σωκράτης δεν το θεωρεί επιχείρημα απόλυτα πειστικό. Η αυτοκινησία και η αιώνια κίνηση που στον *Φαίδρο* και τους *Νόμους* κρίνονται ως επιχειρήματα απολύτως πειστικά για την αθανασία της ψυχής, στον *Φαίδωνα* δε μνημονεύονται καθόλου. Μπορεί κανείς να σκεφτεί ότι ο Πλάτων δε γνώριζε ακόμα τα συγγράμματα του Αλκμαίωνα ή ότι δεν τα πρόσεξε όσο θα έπρεπε, πράγμα που έκανε μετά; Αυτή η σκέψη δε φαίνεται τόσο πιθανή. Ο Taylor προτείνει μια λογικότερη εξήγηση: "Το επιχείρημα προϋποθέτει την πραγματική υπόσταση της κίνησης. Αλλά η παραδοχή αυτή θα έβρισκε αντίθετους τον Ευκλείδη και τον Τερψίωνα, ως Ελεατικούς, και ο Σωκράτης προτιμά

[121] *Νόμ.* I 896a.

να στηρίξει τη συλλογιστική του σε προτάσεις δεκτές από τους συνομιλητές του. Επίσης, ας έχουμε υπόψη ότι, κατά πάσα πιθανότητα, ο Πλάτων πήρε τις περισσότερες πληροφορίες του για τις τελευταίες ώρες του Σωκράτη από τον Ευκλείδη και τον φίλο του"[122].

Υπάρχουν ωστόσο μελετητές της πλατωνικής φιλοσοφίας —αρχαίοι και νεότεροι— που πιστεύουν ότι οι ιδέες αποτελούν τη μόνη μεταφυσική πραγματικότητα και ότι, σε μεταφυσικό επίπεδο, δεν υπάρχει τίποτε άλλο εκτός απ' αυτές. Γι' αυτούς η ψυχή δεν έχει μεταφυσική υπόσταση, εκτός αν προσαρμοστεί στις ιδέες, και γίνει και η ίδια σχεδόν μια ιδέα. Οι ίδιοι —ανάμεσά τους και ο Αριστοτέλης— θεωρούν τον Δημιουργό του *Τίμαιου* ως ποιητική επινόηση, χωρίς μεταφυσική υπόσταση. Αν βέβαια είχαν δίκιο, αν η ψυχή πρέπει να θεωρηθεί κι αυτή ως ιδέα, τότε οι θεωρήσεις του *Φαίδωνα* είναι πλήρεις, εφόσον οι ιδέες θα εμπεριέχουν και το απαραίτητο στοιχείο της κίνησης, που ο Αριστοτέλης έβρισκε ότι λείπει. Ο Πλάτων στην πραγματικότητα είχε δύο δυνατότητες. Ή να θεωρήσει την ψυχή σαν μια απ' τις ιδέες, οπότε έλυνε το πρόβλημα της κίνησης μέσω των ιδεών, ή να θεωρήσει ότι η ψυχή έχει χωριστή απ' τις ιδέες οντότητα, και ν' αναθέσει σ' αυτήν την κίνηση των σωμάτων —ουράνιων και γήινων.

Κατά τη γνώμη μας ούτε η φρασεολογία ούτε κανένας υπαινιγμός δεν επιτρέπει να υποθέσουμε πως ευνοούσε την πρώτη λύση. Ο Πλάτων συζητά πολύ για την ψυχή, αναζητεί σοβαρά την ουσία, και τον "λόγον" της, τον ορισμό της και καθορίζει με ακρίβεια τις λειτουργίες της. Κι ωστόσο πουθενά, ούτε στον *Φαίδωνα* ούτε στο δέκατο βιβλίο της *Πολιτείας*, όπου μιλάει για το μεταφυσικό καθεστώς της ψυχής, ούτε πουθενά αλλού δεν κάνει αναγωγή της ψυχής στις ιδέες. Σ' ένα μάλιστα χωρίο του *Φαίδωνα* ρητά ιδέες και ψυχή αναφέρονται ως κάτι το ξεχωριστό, μόλο που βεβαιώνεται ότι το επιχείρημα που συζητιέται εκεί θα κατέπιπτε, αν δεν υπήρχε είτε η ψυχή είτε οι ιδέες: *ἀναγκαῖον, οὕτως ὥσπερ καὶ ταῦτα ἔστιν* <ενν. *τὸ καλόν, τὸ ἀγαθὸν* και γενικά οι ιδέες>, *οὕτως καὶ τὴν ἡμετέραν ψυχὴν εἶναι καὶ πρὶν γεγονέναι ἡμᾶς ... καὶ ἴση ἀνάγκη ταὐτά τε εἶναι καὶ τὰς ἡμετέρας ψυχὰς πρὶν καὶ ἡμᾶς γεγονέναι, καὶ εἰ μὴ ταῦτα, οὐδὲ τάδε;* ... Και σαν για να μην υπάρξει παρανόηση ότι τα πράγματα αυτά, μολονότι αλληλοεξαρτώνται, είναι ωστόσο διαφορετικά, ο Σιμμίας συμπεραίνει: ... *ὁμοίως εἶναι τήν τε ψυχὴν ἡμῶν πρὶν γενέσθαι ἡμᾶς καὶ τὴν οὐσίαν ἣν σὺ νῦν λέγεις*[123]. Μα και το επιχείρημα του *Φαίδρου* θα κατέπιπτε, αν η ψυχή δεν είχε πράγματι οντότητα δική της, ανάλογη με την οντότητα των ιδεών.

[122] *Πλάτων,* 653, σημ. 9.
[123] *Φαίδ.* 76e-77a.

Η δεύτερη λύση φάνηκε προτιμότερη στον Πλάτωνα, φαντάζομαι, γιατί αλλιώς θα έμενε η απορία, αν δεν υπάρχει η ψυχή ως χωριστή οντότητα, ποιος θα θεωρούσε τις ιδέες και ποιος θα τις πραγμάτωνε στο αισθητό.

Θα κλείσουμε το κεφάλαιο αυτό που αφορά τον *Φαίδρο* με την παρατήρηση ότι στον διάλογο αυτό σημειώνεται η πρώτη προσπάθεια ν' αντιμετωπιστεί η κίνηση ως ένα στοιχείο του σύμπαντος.

Πολιτεία

Στην *Πολιτεία* πρέπει να επισημάνουμε τη διαβεβαίωση ότι η κίνηση και η ακινησία είναι και τα δύο δυνατά. Οι αποδείξεις δεν αντλούνται απ' την αφηρημένη σκέψη, αλλ' απ' την εμπειρία, κι εκφράζουν αυτό που υποπίπτει στην αντίληψη κάθε ανθρώπου, ότι δηλ. ένα σώμα μπορεί να στέκεται ως προς ένα μέρος του και να κινείται ως προς ένα άλλο. Ένας άνθρωπος μπορεί να στέκεται, αλλά να κινεί τα χέρια του και το κεφάλι του. Παρόμοια συμβαίνει με τους στροβίλους και καθετί που στρέφεται κυκλικά στο ίδιο σημείο του χώρου *(κύκλῳ περιὸν ἐν τῇ αὐτῇ ἕδρᾳ)*. Διακρίνουμε ένα κέντρο περιφοράς *(εὐθὺ)* και ένα τμήμα που περιφέρεται (*περιφερές*): *καὶ κατὰ μὲν τὸ εὐθὺ ἑστάναι —οὐδαμῇ γὰρ ἀποκλείνειν— κατὰ δὲ τὸ περιφερὲς κύκλῳ κινεῖσθαι*. Και μόνον όταν και το ίδιο κέντρο περιφοράς μετακινείται προς κάποια κατεύθυνση, ενώ το σώμα περιφέρεται συγχρόνως γύρω από τον άξονά του, λέμε ότι το σώμα αυτό δεν στέκεται καθόλου[124]. Η κίνηση γύρω από έναν άξονα, που συνδυάζεται τέλεια με την ηρεμία, θα κριθεί αργότερα ως η πιο ταιριαστή εικόνα της κίνησης του νου.

Σ' ένα παρέμβλητο χωρίο λέγεται ότι ο δημιουργός έκανε τον ουρανό και όσα περιέχει με τον καλύτερο δυνατό τρόπο *(κάλλιστα συστήσασθαι)*, πράγμα που εξαγγέλλει τις ευρύτερες αναπτύξεις του *Τίμαιου*. Ωστόσο, λέει ο Πλάτων, οι φορές των άστρων δεν είναι δυνατό να είναι πάντοτε οι ίδιες *(ἀεὶ ὡσαύτως)*, αλλά παραλλάσσουν, επειδή τ' άστρα έχουν σώμα και είναι ορατά[125]. Την ίδια ιδέα, ότι τα αισθητά δεν μπορούν να έχουν την τέλεια κίνηση (κυκλική) που έχουν τα αιώνια, όπως ο νους, θα την ξαναβρούμε στον *Πολιτικό*[126] και στον *Τίμαιο*[127].

[124] *Πολ.* Δ 436ce.
[125] *Πολ.* Ζ 530ab.
[126] *Πολιτ.* 269de.
[127] *Τίμ.* 28a.

Από την άποψη της κίνησης των ουράνιων σωμάτων, ενδιαφέρον έχει το αστρονομικό τμήμα του τελικού μύθου, όπου συνδυάζονται και θρησκευτικά στοιχεία, συνδυασμός γνωστός από τους Πυθαγόρειους.

Η ψυχή του Ηρός μαζί με άλλες ψυχές έμειναν αρχικά σ' ένα λιβάδι μερικές ημέρες. Πορεύτηκαν μετά κι έφτασαν σ' έναν τόπο όπου αντίκρισαν κάτι εξαίσιο: *ὅθεν καθορᾶν ἄνωθεν διὰ παντὸς τοῦ οὐρανοῦ καὶ γῆς τεταμένον φῶς εὐθύ, οἷον κίονα, μάλιστα τῇ ἴριδι προσφερῆ, λαμπρότερον δὲ καὶ καθαρώτερον*[128]. Πρόκειται βέβαια για τον άξονα του σύμπαντος: ένα φως ευθύ σαν φωτεινή κολόνα που διαπερνά τη γη —αφού αυτή βρίσκεται στο κέντρο του σύμπαντος— κι όλον τον ουρανό. Μολονότι μας ενδιαφέρει η θεωρία, δεν μπορούμε να μη σταματήσουμε κατάπληκτοι μπροστά στο ανυπέρβλητο μεγαλείο αυτής της εικόνας[129].

Τα άκρα του φωτός λειτουργούσαν ως δεσμά του ουρανού: *εἶναι γὰρ τοῦτο τὸ φῶς σύνδεσμον τοῦ οὐρανοῦ ... πᾶσαν συνέχον τὴν περιφοράν.* Ανάμεσα στα δύο άκρα ήταν τεταμένο το αδράχτι *(ἄτρακτος)* της Ανάγκης. Το σφοντύλι απ' το αδράχτι ήταν κοίλο και περιείχε άλλα επτά σφοντύλια. Το εξώτατο σφοντύλι αντιπροσωπεύει το ουράνιο στερέωμα, ενώ τα εσωτερικά τις τροχιές των πλανητών. Οι επτά τροχιές παρακολουθούσαν την κίνηση της ουράνιας σφαίρας, είχαν όμως και δική τους, αντίθετη και ανεξάρτητη κίνηση διαφορετικής ταχύτητας: *κυκλεῖσθαι δὲ δὴ στρεφόμενον τὸν ἄτρακτον ὅλον μὲν τὴν αὐτὴν φοράν, ἐν δὲ τῷ ὅλῳ περιφερομένῳ τοὺς μὲν ἐντὸς ἑπτὰ κύκλους τὴν ἐναντίαν τῷ ὅλῳ ἡρέμα περιφέρεσθαι, αὐτῶν δὲ τούτων τάχιστα μὲν ἰέναι τὸν ὄγδοον, δευτέρους δὲ καὶ ἅμα ἀλλήλοις τόν τε ἕβδομον καὶ ἕκτον καὶ πέμπτον· τρίτον δὲ φορᾷ ἰέναι, ὡς σφίσι φαίνεσθαι, ἐπανακυκλούμενον τὸν τέταρτον, τέταρτον δὲ τὸν τρίτον καὶ πέμπτον τὸν δεύτερον. στρέφεσθαι δὲ αὐτὸν ἐν τοῖς τῆς Ἀνάγκης γόνασιν*[130]. Επάνω στον καθένα απ' τους κύκλους καθόταν μια Σειρήνα *συμπεριφερομένη* που έβγαζε μια μόνο φωνή, ένα τόνο, ώστε απ' τις οκτώ μαζί αναδυόταν μία συμφωνική αρμονία. Η ιδέα είναι προφανώς πυθαγόρεια.

Γύρω κάθονταν οι τρεις κόρες της Ανάγκης, οι Μοίρες, η Λάχεσις, η Κλωθώ και η Άτροπος, και τραγουδούσαν, η πρώτη τα όσα είχαν γίνει, η δεύτερη τα παρόντα και η τρίτη τα μέλλοντα. Κάθε τόσο έβαζαν το χέρι τους, για να κανονίσουν την κίνηση των σφοντυλιών: *καὶ τὴν μὲν Κλωθὼ τῇ δεξιᾷ χειρὶ ἐφαπτομένην συνεπιστρέφειν τοῦ ἀτράκτου τὴν ἔξω*

[128] *Πολ.* I 616b.

[129] Και να ήταν η μόνη... Καμιά φορά αισθάνεται κανείς σαν ντροπιασμένος προδότης, όταν αποδίδει με "δικά του λόγια" —ξερά κατά κανόνα και ανυπόφορα σχολαστικά: όλοι λίγο πολύ οι επιστήμονες παρόμοια γράφουμε— το μεγαλείο του πλατωνικού λόγου.

[130] *Πολ.* I 617ab.

περιφοράν, διαλείπουσαν χρόνον, τὴν δὲ Ἄτροπον τῇ ἀριστερᾷ τὰς ἐντὸς αὖ ὡσαύτως· τὴν δὲ Λάχεσιν ἐν μέρει ἑκατέρας ἑκατέρᾳ τῇ χειρὶ ἐφάπτεσθαι[131].

Θεαίτητος

Ελάχιστοι ερευνητές τοποθετούν σήμερα τον *Θεαίτητο* ανάμεσα στην πρώτη ομάδα διαλόγων (ορισμένοι και πριν απ' τον *Φαίδρο*). Ο διάλογος πρέπει να γράφτηκε λίγο πριν το δεύτερο ταξίδι του Πλάτωνα στη Σικελία, δηλ. γύρω στο 369 π.Χ.[132]. Κατά τον Taylor, ο *Παρμενίδης* κι ο *Θεαίτητος* πρέπει να γράφτηκαν σχεδόν ταυτόχρονα[133]. Εξετάζει όμως πρώτα τον *Θεαίτητο*, θεωρώντας ίσως ότι ο διάλογος αυτός έχει μεγαλύτερη πιθανότητα να προηγείται. Εμείς ακολουθούμε τον Guthrie, που δίνει ένα μικρό χρονικό προβάδισμα στον *Παρμενίδη*. Μεγαλύτερη ακρίβεια ως προς το θέμα αυτό δεν μπορεί να επιτευχθεί. Μπορούμε να προσθέσουμε ότι ο *Θεαίτητος* ανήκει στην ίδια ομάδα με τον *Σοφιστή* και τον *Πολιτικό*.

Το κεντρικό θέμα του διαλόγου είναι το πρόβλημα της γνώσης[134]. Στα πλαίσια της αναζήτησης αυτής ο Πλάτων επιχειρεί ακόμα μια επίθεση εναντίον των υλιστικών, αισθησιοκρατικών κι εμπειριοκρατικών θεωριών, που έχουν ως κοινό υπόβαθρο τη θεωρία της ροής των πάντων. Επιδιώκει να δείξει ότι η θεωρία αυτή καταλήγει στην άρση της επιστήμης, αφού οι οπαδοί της αδυνατούν να βεβαιώσουν οτιδήποτε, αν βέβαια πρέπει να εφαρμόσουν με συνέπεια την άποψη ότι δεν υπάρχει τίποτε απολύτως μόνιμο και σταθερό κι ότι τα πάντα μεταβάλλονται και ρέουν ακατάπαυστα. Στην κριτική του παίρνει ως βάση τη θεωρία της αίσθησης, με την οποία οι θιασώτες της ιδέας ότι τα πάντα ρέουν ταύτιζαν την επιστήμη. Και η αίσθηση είναι στην ουσία της κίνηση. Ωστόσο η λέξη σώμα δεν εμφανίζεται καν στον διάλογο αυτό. Αντίθετα στον *Σοφιστή* οι "γηγενείς", τα παιδιά της γης, οι υλιστές, θα ορίσουν την πραγματικότητα ως σώμα, γιατί εκεί η αντίθεση σωματικό-ασώματο είναι απαραίτητη για τον ορισμό του όντος.

Ο συνομιλητής του Σωκράτη Θεαίτητος, ένας νέος με ικανότητες στα μαθηματικά και την αστρονομία, αλλά που είχε και γενική μόρφωση[135], υποστηρίζει ακριβώς την άποψη που σκοπεύει ν' ανατρέψει ο Σωκράτης, ότι η γνώση δεν είναι παρά αίσθηση.

131 *Πολ.* I 617bc.
132 Δες Guthrie, V 61-62. Πβ. Taylor, *Πλάτων*, 370.
133 *Op.c.* 401. Δες και Field, *Plato and his Contemporaries*, 70.
134 *Θεαίτ.* 145e, 146c *ἐπιστήμη*.
135 *Θεαίτ.* 145a.

Ο Πρωταγόρας, ο Ηράκλειτος, ο Εμπεδοκλής και άλλοι σοφοί —με μόνη εξαίρεση τον Παρμενίδη— συμφωνούν στα παρακάτω σημεία: (1) Η αλήθεια είναι καθαρά σχετική. Δεν υπάρχει τίποτε καθαυτό[136], και συνεπώς δεν μπορεί ν' αποδώσει κανείς στα πράγματα οποιοδήποτε κατηγόρημα (μέγα, βαρύ κτλ.). Μεγάλο ή θερμό είναι κάτι μόνο σε σχέση με κάποιο πρότυπο σύγκρισης. (2) Τα πάντα προκύπτουν από τη φορά, την κίνηση και την κράση[137]. Αφού λοιπόν τα υπαρκτά είναι αποτέλεσμα κινήσεων, αποτελεί ακυρολογία το να λέμε ότι τα πράγματα "είναι". Το σωστό είναι να λέμε ότι "γίνονται".

Η κίνηση είναι τελικά η μοναδική πραγματικότητα ολόκληρου του σύμπαντος, όπως δίδαξαν από πολύ παλιά ο Επίχαρμος και ο Όμηρος, που διηγείται ότι οι θεοί γεννήθηκαν απ' τον Ωκεανό, υποδηλώνοντας έτσι ότι τα πάντα είναι *ἔκγονα ῥοῆς τε καὶ κινήσεως*[138]. Κατ' αυτούς η κίνηση δημιουργεί το *γίγνεσθαι*, που κακώς θεωρείται *εἶναι*, ενώ στην ησυχία, στην έλλειψη της κίνησης οφείλεται το *μὴ εἶναι* και η απώλεια. Απόδειξη αυτού είναι και το γεγονός ότι το πυρ, που *τἆλλα γεννᾷ καὶ ἐπιτροπεύει*, γεννιέται απ' τη φορά και την τριβή, που είναι κινήσεις[139]. Αλλά η κίνηση δεν είναι μόνο η πηγή των όντων. Αυτή είναι εκείνη που τα συντηρεί. Η παύση της κίνησης αποτελεί λήθαργο, στασιμότητα, θάνατο. Αυτό ισχύει τόσο για τον σωματικό και διανοητικό μας βίο, όσο και για τη ζωή του σύμπαντος: *ἡ τῶν σωμάτων ἕξις οὐχ ὑπὸ ἡσυχίας μὲν καὶ ἀργίας διόλλυται, ὑπὸ γυμνασίων δὲ καὶ κινήσεως ἐπὶ πολὺ σῴζεται; ... Ἡ δ' ἐν τῇ ψυχῇ ἕξις οὐχ ὑπὸ μαθήσεως μὲν καὶ μελέτης, κινήσεων ὄντων, κτᾶταί τε μαθήματα καὶ σῴζεται καὶ γίγνεται βελτίων, ὑπὸ δ' ἡσυχίας, ἀμελετησίας τε καὶ ἀμαθίας οὔσης, οὔτε τι μανθάνει ἅ τε ἂν μάθῃ ἐπιλανθάνεται*[140];

Και το φυσικό συμπέρασμα: *Τὸ μὲν ἄρα ἀγαθὸν κίνησις κατά τε ψυχὴν καὶ κατὰ σῶμα, τὸ δὲ τοὐναντίον*[141];

Το ίδιο ακριβώς ισχύει και για το σύμπαν και τα φυσικά φαινόμενα: *Ἔτι οὖν σοι λέγω νηνεμίας τε καὶ γαλήνας καὶ ὅσα τοιαῦτα, ὅτι αἱ μὲν ἡσυχίαι σήπουσι καὶ ἀπολλύασι, τὰ δ' ἕτερα σῴζει; ... ἕως μὲν ἂν ἡ περιφορὰ ᾖ κινουμένη καὶ ὁ ἥλιος, πάντα ἔστι καὶ σῴζεται τὰ ἐν θεοῖς τε καὶ ἀνθρώποις, εἰ δὲ σταίη τοῦτο ὥσπερ δεθέν, πάντα χρήματ' ἂν διαφθαρείη καὶ γένοιτ' ἂν τὸ λεγόμενον ἄνω κάτω πάντα*[142];

[136] *Θεαίτ.* 152d *ἓν μὲν καθ' αὑτὸ οὐδέν ἐστιν.*
[137] *Θεαίτ.* 152d *ἐκ δὲ δὴ φορᾶς τε καὶ κινήσεως καὶ κράσεως πρὸς ἄλληλα γίγνεται πάντα ἃ δή φαμεν εἶναι.*
[138] *Θεαίτ.* 152de.
[139] *Θεαίτ.* 153a.
[140] *Θεαίτ.* 153bc.
[141] *Θεαίτ.* 153c.
[142] *Θεαίτ.* 153cd.

Πρέπει να σημειώσουμε ότι ειδικά τα επιχειρήματα που αφορούν την κίνηση του σώματος και της ψυχής, ακόμα κι αν προέρχονται από το οπλοστάσιο των οπαδών της καθολικής ροής, ο Πλάτων δεν τα παραθέτει, για να τ' αντικρούσει στη συνέχεια, όπως θα κάνει για τις άλλες θέσεις των *ρεόντων*. Είναι απόψεις που τις θεωρεί χρήσιμες, τις δέχεται και τις ενσωματώνει στο δικό του σύστημα, όπως θα φανεί από τον *Τίμαιο*.

Αντίθετα υπάρχει φανερή ειρωνεία ως προς τα επιχειρήματα που αφορούν το σύμπαν και τα φυσικά φαινόμενα. Η ζωή των θεών δεν είναι βέβαια συνάρτηση της κίνησης, δεν εξαρτάται απ' την κίνηση. Στα πλαίσια της θεωρίας των ιδεών (που στον *Θεαίτητο* δεν αναφέρεται, μα φυσικά δεν έχει εγκαταλειφτεί) η κίνηση θα βρει μια θέση εξαιρετικά υψηλή[143], αλλά δε θα θεωρηθεί ποτέ το παν. Και προπαντός τα όντα δεν είναι απότοκα της κίνησης, παρόλο που στη γένεσή τους αλλά και στη διατήρησή τους η σημασία της κίνησης είναι σημαντική.

Αλλά η κριτική του Πλάτωνα αρχίζει μόλις πιάσει ξανά τη θεωρία των αισθήσεων. Σύμφωνα με τους οπαδούς της αέναης ροής των πάντων, τα αισθητά είναι συνάρτηση δύο μεταβλητών, των αισθητηρίων οργάνων μας, του οργανισμού μας γενικότερα, και του περιβάλλοντος. Το λευκό χρώμα λ.χ. δε βρίσκεται μέσα στα μάτια μας ούτε σε κάποιον άλλο τόπο, γιατί τότε θα ήταν κάτι "που μένει", κάτι σταθερό, και δε θα προέκυπτε από γένεση. Η αίσθηση των χρωμάτων γεννιέται *ἐκ τῆς προσβολῆς τῶν ὀμμάτων πρὸς τὴν προσήκουσαν φοράν*, και το κάθε χρώμα δεν είναι *οὔτε τὸ προσβάλλον οὔτε τὸ προσβαλλόμενον*, αλλά κάτι ενδιάμεσο, ιδιαίτερο προϊόν για κάθε άτομο[144]. (Πρέπει να διευκρινιστεί ότι εδώ υιοθετείται η εμπεδόκλεια αντίληψη ότι η όραση δημιουργείται με την εκτόξευση μιας φωτεινής ακτίνας στον περιβάλλοντα κόσμο. Η ενεργητική λοιπόν κίνηση —το *προσβάλλον*— αφορά το μάτι μας που εκτοξεύει τη φωτεινή ακτίνα, ενώ η παθητική κίνηση —το *προσβαλλόμενον*— αναφέρεται στο περιβάλλον). Αυτό δηλ. που αποκαλούμε μάτι μας κι αυτό που λέμε κόσμο εξωτερικό, είναι στην πραγματικότητα δυο σύνολα κινήσεων που έρχονται σ' επαφή, ή όπως λέμε σήμερα "παρεμβαίνουν" το ένα στο άλλο. Απ' την παρέμβαση αυτή προκύπτει στιγμιαία κάτι που το ονομάζουμε χρώμα, που είναι κοινό προϊόν δύο παραγόντων. Και φυσικά το κοινό αυτό προϊόν είναι διαφορετικό, αν μεταβληθεί, έστω και στο ελάχιστο, ένας απ' τους αιτιατούς παράγοντες. Από τις θέσεις αυτές προκύπτουν τα παρακάτω άτοπα συμπεράσματα: (α) τα χρώματα φαίνονται διαφορετικά στα ζώα, (β) φαίνονται διαφορετικά

[143] Δες παρακάτω, *Σοφιστή*.
[144] *Θεαίτ.* 153d-154a.

από άνθρωπο σ' άνθρωπο, και (γ) φαίνονται διαφορετικά στο ίδιο άτομο *διὰ τὸ μηδέποτε ὁμοίως αὐτὸν σεαυτῷ ἔχειν*[145].

Οι απόψεις αυτές που στην αρχή κρίθηκαν σοβαρές[146], οδήγησαν σε *θαυμαστά τε καὶ γελοῖα* συμπεράσματα[147]. Αλλά ο Πλάτων επιθυμεί να είναι δίκαιος. Γνωρίζει μια πιο εξελιγμένη σχετική θεωρία, την οποία θα εκθέσει, για να την κρίνουν οι συνομιλητές του. Πρόκειται για μια θεωρία *κομψότερων* οπαδών της αέναης κίνησης, προφανώς συγχρόνων του ηρακλειτείων[148], των οποίων τα ονόματα δε μνημονεύει, ίσως γιατί θεωρούσε ότι οι αναγνώστες του θα τα μάντευαν εύκολα. Υποθέτω ότι με τον χαρακτηρισμό *κομψότεροι* θέλει να πει ότι η θεωρία τους είναι πιο εύστροφη από την προηγούμενη, πιο γοητευτική, μα ωστόσο πάντοτε μη αληθινή, αφού η *κομψεία*, όπως η κομμωτική, έρχεται πάντα να καλύψει κάποια έλλειψη, ένα κενό.

Η βασική αρχή των *κομψοτέρων* είναι η ίδια: το παν είναι κίνηση, και δεν υπάρχει τίποτε άλλο έξω απ' αυτήν. Υπάρχουν δύο είδη κίνησης. Το κάθε είδος περιλαμβάνει άπειρες κινήσεις, αλλά η "δύναμή" τους είναι διαφορετική. Στην πρώτη κατηγορία ανήκουν οι κινήσεις εκείνες που έχουν τη δύναμη να ενεργούν *(ποιεῖν)*, ενώ στη δεύτερη εκείνες που έχουν τη δύναμη να πάσχουν[149]. Αν μαζί με τους νεότερους σχολιαστές λέγαμε ότι "υπάρχουν δύο τύποι κίνησης, η ενεργητική και η παθητική", θα παρακάμπταμε τη δυσκολία που δημιουργεί η λέξη "δύναμη". Αφού δεν έχουμε στα χέρια μας τα κείμενα που είχε ο Πλάτων, είμαστε αναγκασμένοι να υποθέτουμε τι διάβαζε και τι εννοούσαν οι σοφοί αυτοί. Να υποθέσουμε ότι η λέξη "δύναμη" είναι τεχνικός όρος στα κείμενα αυτά και ότι δεν τον επινόησε ο Πλάτων στην προσπάθειά του να συνοψίσει τη θεωρία τους; Να υποθέσουμε ακόμα ότι η λέξη "δύναμη" πλησιάζει την αντίστοιχη δική μας έννοια της φυσικής; Αν συμβαίνει αυτό, τότε βρισκόμαστε μπροστά στην πρώτη ρητή διάκριση ανάμεσα στην κίνηση και τη δύναμη, διάκριση που δεν κάνει πουθενά ο ίδιος ο Πλάτων (χρησιμοποιεί πάντα τη λέξη κίνηση για να δηλώσει και τη δύναμη και την ενέργεια κτλ.).

[145] *Θεαίτ.* 154a.

[146] *Θεαίτ.* 152d *οὐ φαῦλον λόγον.*

[147] *Θεαίτ.* 154b.

[148] Ο Skemp, *op. c.* 10, λέγοντας ότι η θεωρία των *κομψότερων* αντιπροσωπεύει την "προσωπική επεξεργασία των συγχρόνων ηρακλειτείων ιδεών" αφήνει την εντύπωση ότι ο Πλάτων δε συνόψισε απλώς ξένες απόψεις —η σύνοψη δεν είναι βέβαια elaboration—, αλλά επενέβη και στο περιεχόμενό τους. Στην πραγματικότητα ο Πλάτων εκθέτει περιεκτικά ξένες απόψεις με πολλή προσοχή και σχολαστικότητα. Τα *ὥς φασιν, ὡς ὁ τῶν σοφῶν λόγος* και το *παρατίθημι ἑκάστων τῶν σοφῶν ἀπογεύσασθαι* (157ac) βεβαιώνουν το γεγονός αυτό.

[149] *Θεαίτ.* 156a.

Από τη συνάντηση *(ὁμιλία)* και την τριβή *(τρίψις)* των διαφορετικών αυτών κινήσεων παράγονται πλήθος "έκγονα", που μπορούμε όμως να τα βάλουμε σε δυο κατηγορίες, το "αισθητό" και την "αίσθηση". Τα δυο αυτά στοιχεία προκύπτουν και γεννιούνται συγχρόνως, και συνεπώς κανένα απ' τα δύο δεν απαντά χωρίς το δίδυμό του.

Αλλά οι κινήσεις —ενεργητικές και παθητικές— χαρακτηρίζονται από ταχύτητα και βραδύτητα. Εφόσον η κίνηση είναι βραδεία, ασκείται επιτόπου[150] και στα κοντινά, κι έτσι παράγεται η αίσθηση και το αισθητό. Το διφυές αυτό προϊόν αποτελεί ζεύγος κινήσεων ταχύτερων από εκείνες που το δημιούργησαν.

Η εξήγηση για το γεγονός αυτό, *φέρεται γὰρ καὶ ἐν φορᾷ αὐτῶν ἡ κίνησις πέφυκεν*[151], δεν είναι σαφής ούτε ικανοποιητική. Μπορούμε να υποθέσουμε ότι τα προϊόντα είναι ταχύτερα από τις αιτιώδεις κινήσεις, διότι απλώς στο προϊόν προστέθηκαν οι δύο κινήσεις.

Ας εφαρμόσουμε τη θεωρία αυτή στην όραση. Όταν το μάτι και κάποιο αντικείμενο που του ταιριάζει *(σύμμετρον*[152]) πλησιάσουν, γεννούν τη λευκότητα και τη σχετική αίσθηση της λευκότητας. Αυτό δε θα συνέβαινε ποτέ αν ο ένας ή άλλος γεννήτωρ ερχόταν σε επαφή με κάτι άλλο. Καθώς λοιπόν η *ὄψις*[153] από τα μάτια και η λευκότητα από εκείνο που γεννά μαζί της το χρώμα διασχίζουν το ενδιάμεσο διάστημα, το μάτι γεμίζει από όραση και βλέπει, και γίνεται όχι όραση, αλλά μάτι που βλέπει. Απ' την πλευρά του, αυτό που συνεργάστηκε στη γέννηση του χρώματος γεμίζει με λευκότητα και γίνεται όχι λευκότητα, αλλά λευκό: λευκό ξύλο κτλ. Το ζεύγος δηλ. "μάτι που βλέπει" και "χρώμα που βλέπεται" αποτελούν ένα ταχύτερο συμβάν που προκύπτει από την αλληλοεπέμβαση δύο βραδύτερων αιτιωδών κινήσεων. Το ίδιο ισχύει και για όλες τις άλλες αισθήσεις. Τίποτε λοιπόν δεν υπάρχει καθαυτό. Όλα είναι απότοκα της αλληλοεπαφής και της κίνησης[154].

Αλλά η σχετικότητα είναι ακόμα πιο τονισμένη, εφόσον οι οπαδοί της θεωρίας αυτής υποστηρίζουν ότι ακόμα και η δύναμη του *ποιεῖν* ή του *πάσχειν* δεν είναι κάτι σταθερό *(οὐκ εἶναι παγίως)*: ούτε η κίνηση που ενεργεί είναι τέτοια πριν έλθει σε επαφή με την κίνηση που πάσχει, ούτε το αντίθετο συμβαίνει. Ακόμα κάτι που εκδηλώνεται με δύναμη ε-

[150] *ἐν τῷ αὐτῷ*. Δεν είναι σαφές τι θέλει να πει. Μια πιθανή εξήγηση είναι, ότι το μάτι, το αυτί κτλ. κινούνται κυκλικά, αλλά κινούνται από τον άνθρωπο, χωρίς να διαθέτουν δική τους κίνηση. Η κύρια κίνησή τους είναι η αλλοίωση (181d 5). Πβ. Guthrie, V 77, σημ. 1.

[151] *Θεαίτ.* 156d.

[152] Η ορολογία προέρχεται από τη θεωρία των αισθήσεων του Εμπεδοκλή που στηρίζεται στους πόρους και τις απορροές.

[153] Εννοεί πιθανώς ένα είδος "ακτίνας" ή "απορροής". Πβ. *Τίμ.* 67c.

[154] *Θεαίτ.* 156a-157a.

νεργητική, όταν έρθει σ' επαφή με κάτι, μπορεί να φανερωθεί ως παθητικό *(πάσχον)* σε κάποια άλλη επαφή. Ο Σωκράτης δε δίνει παράδειγμα για την περίπτωση αυτή. Μπορούμε όμως να υποθέσουμε πως εννοεί ότι ο βολβός του ματιού βλέπεται από ένα άλλο μάτι, το δέρμα αγγίζεται από άλλο δέρμα[155].

Απ' όλ' αυτά προκύπτει το ίδιο συμπέρασμα, ότι δεν υπάρχει τίποτε καθαυτό. Τα πάντα γίνονται, καταστρέφονται και αλλοιώνονται[156]. Πρέπει λοιπόν να καταργήσουμε από παντού το "είναι", που είναι όρος αυστηρά σχετικός[157]. (Για την ακρίβεια δεν πρέπει να λέμε "το τάδε πράγμα είναι", αλλά "είναι σε σχέση με κάποιο άλλο"). Τα τελευταία στοιχεία ξεπερνούν τη στενή θεωρία των αισθήσεων.

Αλλά τι δέχεται ο Πλάτων από τη θεωρία που παρέθεσε; Τυπικά δεν είπε τίποτε δικό του[158]. Αυτό βεβαίως δεν αποκλείει το ν' αποδέχεται ορισμένα σημεία της θεωρίας αυτής. Ας δούμε όμως πρώτα τι απορρίπτει. Ο Skemp υποστηρίζει ότι τα χωρία που εξετάσαμε αφορούν την καθαρή αίσθηση, αλλά κι εδώ, λέει, ο Πλάτων δεν είναι εξαντλητικός, γιατί δέχεται *τό τέ τινι συνελθὸν καὶ ποιοῦν ἄλλῳ αὖ προσπεσὸν πάσχον ἀνεφάνη*[159]. Αλλά ακόμα και μια επιπόλαιη ανάγνωση δείχνει ότι ο Πλάτων απορρίπτει ακριβώς αυτό που ο Skemp λέει ότι δέχεται. Η φράση που μνημονεύτηκε αποτελεί το κορύφωμα της σχετικότητας των αισθητών, που οδηγεί αναπόφευκτα στην ιδέα ότι δεν υπάρχει τίποτε καθαυτό, μια θέση καθαρά αντιπλατωνική.

Ως προς το τι μπορεί ν' αποδέχεται ο Πλάτων από την καθαυτό θεωρία των αισθήσεων, κρίνω ικανοποιητική την άποψη του Taylor ότι "από τη σκοπιά του ίδιου του Πλάτωνα η θεωρία αυτή συνιστά τελείως αποδεκτή εξήγηση της "καθαρής" εμπειρίας των αισθήσεων", με την προσθήκη ότι "καμία γνώση... δεν αποτελεί ποτέ απλώς έκφραση δεδομένων των αισθήσεων"[160].

Κατά τον Guthrie, η θεωρία αυτή φαίνεται να δανείζεται ορισμένα χαρακτηριστικά από την ηρακλείτεια ροή και την ατομική θεωρία του Δημόκριτου. Ο τελευταίος δίδαξε ότι οι αισθήσεις είναι στιγμιαίο προϊόν της φυσικής επαφής, ότι οι αισθητές ιδιότητες δεν έχουν σταθερό

[155] Πβ. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge*, σχ. ad loc.

[156] Από τη φράση *καὶ ποιούμενα καὶ ἀπολλύμενα καὶ ἀλλοιούμενα* ο Heidel, "Qualitative Change", 334, 2, βγάζει το υπερβολικό συμπέρασμα ότι "η αλλοίωση χρησιμοποιείται (με ηρακλείτειους σχεδόν όρους) ως το αντίστοιχο του "θάνατος". Τα χωρία που συνεπικαλείται (*Παρμ.* 162b-164b και *Νόμ.* I 894e) κάθε άλλο παρά ενισχύουν την άποψή του.

[157] *Θεαίτ.* 157ac.

[158] *Θεαίτ.* 157c *οὐδὲν ἐμόν.*

[159] *Op.c.* 11.

[160] *Op.c.* 380.

χαρακτήρα. Η αίσθηση είναι ένα αποτέλεσμα της αλλοίωσης στο σώμα μας, που προκαλείται από τη σύγκρουση ατόμων που βγαίνουν από το αντικείμενο της αντίληψης, ότι η σωματική μας κατάσταση μεταβάλλεται από την ηλικία και άλλες αιτίες, ώστε το αποτέλεσμα να είναι διαφορετικό. Δίδαξε ακόμα ότι στην περίπτωση της όρασης, τα άτομα από το αντικείμενο δεν μπαίνουν απευθείας στο μάτι, αλλά συναντούν απορροές του ματιού και σχηματίζουν μαζί τους μια εικόνα που μπαίνει στο μάτι[161]. Βέβαια κατά τον Δημόκριτο οι μόνες πραγματικότητες είναι τα άτομα και το κενό, και πολλοί ερευνητές παρατηρούν ότι αυτά δεν μπορεί κανείς να τα δει ή να τα ψαύσει. Ωστόσο και αυτό δεν είναι απόλυτο, γιατί τα άτομα, σε μεγάλη ποσότητα, και ορατά είναι και μπορεί κανείς να τα ψαύσει, ενώ το κενό είναι μη ον[162]. Πρέπει όμως να παρατηρήσουμε ότι οι "ατομικοί" φιλόσοφοι δέχονται μεν την κίνηση και την αλλοίωση, αλλά τα άτομα αυτά καθαυτά παραμένουν αναλλοίωτα.

Η θεωρία αυτή συγγενεύει με τη διδασκαλία του Αριστοτέλη ότι αίσθηση και αισθητό είναι το ίδιο όσο διαρκεί η αισθητήρια πρόσληψη. Αλλά στη θεωρία που εξέθεσε ο Πλάτων το αισθητό και το αισθανόμενο υπάρχουν μόνο όσο διαρκεί η διαδικασία της αντίληψης. Έξω από τη διεργασία αυτή το μάτι και το χρώμα δεν είναι παρά "δυνάμει" στοιχεία. Για τον Αριστοτέλη όμως αυτό ισχύει μόνο για το μάτι που βλέπει και όχι για το χρώμα που βλέπεται.

Η κριτική του Πλάτωνα στον *Θεαίτητο* θα στραφεί μόνον εναντίον των οπαδών της αέναης κίνησης των πάντων, τους οποίους αποκαλεί σαρκαστικά *ρέοντας*[163], ενώ αφήνει απέξω τους *τοῦ ὅλου στασιῶτας,* τον Παρμενίδη και τους Ελεάτες οπαδούς του. Στην αρχή βέβαια λέει ότι θ' ασχοληθεί και μ' αυτούς, αργότερα όμως παραιτείται από την εξέταση αυτή, γιατί κρίνει ότι η ανάπτυξη των θεωριών τους θα τον ανάγκαζε ν' αφήσει ανεξέταστο το κύριο θέμα που είναι η επιστήμη. Και πρέπει να δεχτούμε ως εύλογη την εξήγηση αυτή[164].

Υπάρχουν δύο είδη φυσικών κινήσεων, που είναι υποχρεωμένοι να δεχτούν οι οπαδοί της ροής. Στο πρώτο είδος πρέπει να ενταχθούν η "φορά", η κίνηση από τόπο σε τόπο (ας την ονομάσουμε τοποκίνηση) και η περιστροφή ενός σώματος γύρω από τον εαυτό του. Το δεύτερο είδος κίνησης είναι η αλλοίωση, που παρατηρείται σε κάτι που γερνάει ή μεταβάλλεται, από λευκό σε μαύρο, από μαλακό σε σκληρό κτλ.[165]. Τις διακρίσεις της κίνησης σε φορά και αλλοίωση τις βρήκαμε και στον *Παρ-*

[161] Guthrie, V 78. Στην υποσημ. 3 εκτίθενται απόψεις και άλλων ερευνητών
[162] Guthrie, V 138, 2.
[163] *Θεαίτ.* 181a.
[164]

μενίδη[166]. Δε λείπει ούτε η κίνηση ενός σώματος γύρω από τον εαυτό του[167]. Ο Skemp δηλώνει ότι είναι αδιάφορο το αν προηγείται ή όχι χρονικά ο *Παρμενίδης*[168]. Λέει ωστόσο ότι στον *Θεαίτητο* έχουμε την "πρώτη τυπική αναγνώριση της περιφοράς της σφαίρας γύρω από τον άξονά της... ως ένα είδος κίνησης" και ότι αυτό θα έχει δεσπόζουσα σημασία στη συγχώνευση της αστρονομίας, της ψυχολογίας και της μεταφυσικής στον *Τίμαιο*[169], προεξοφλώντας την προτεραιότητα του *Θεαίτητου*. Εμείς υποστηρίζουμε ότι ο *Παρμενίδης* προηγείται χρονικά και ότι τις διακρίσεις αυτές δεν τις έκανε ο Πλάτων, αλλά ο φιλόσοφος Παρμενίδης.

Είναι φανερό ότι στα χωρία αυτά εξετάζονται εξωτερικές κινήσεις σωμάτων. Δεν αναφέρεται τίποτε για την αιτία της κίνησης και δεν υπάρχει υπαινιγμός για "κίνηση που κινεί τον εαυτό της", το δέκατο είδος κίνησης που θα συναντήσουμε στους *Νόμους*.

Όσον αφορά την κίνηση ενός σώματος γύρω από τον εαυτό του, ο Πλάτων την περιγράφει με μεγαλύτερη ακρίβεια στο τέταρτο βιβλίο της *Πολιτείας*. Η αλλοίωση πάλι στον *Τίμαιο* θ' αναλυθεί σε κινήσεις των τεσσάρων σωμάτων μες απ' τη διαδικασία της αύξησης και της φθοράς. Στον *Θεαίτητο* δεν υπάρχει νύξη ότι οι αλλοιώσεις μπορούν ν' αναχθούν στην τοπική κίνηση[170]. Στον *Θεαίτητο* ο Πλάτων χρειάζεται την αλλοίωση, για ν' αποδείξει ότι όποιοι δέχονται την κίνηση και τη ροή των πάντων —μαζί και την αλλοίωση— δεν μπορούν να βεβαιώσουν τίποτε απολύτως, και επομένως, με βάση τη θεωρία αυτή, είναι αδύνατο να φτάσουμε στη γνώση και την επιστήμη. Τα επιχειρήματα ακολουθούν την παρακάτω τάξη: Εκείνοι που ισχυρίζονται ότι τα πάντα κινούνται είναι υποχρεωμένοι να δεχτούν και τη φορά και την αλλοίωση. Ως προς τις αισθήσεις και το αισθητό παραδεχτήκαμε ότι δεν υπάρχει τίποτε καθαυτό, ούτε καν μόνιμα ενεργητική ή μόνιμα παθητική κίνηση, απ' τη συνεύρεση των οποίων γεννιούνται οι αισθήσεις και τα αισθητά. Εφόσον υπάρχει και η αλλοίωση, μεταβάλλονται και το λευκό και η λευκότητα. Αν ισχυριζόμασταν το αντίθετο, η λευκότητα θα έκαμνε εξαίρεση, θα "έμενε" και δεν θα κινιόταν. Ώστε είναι αδύνατο να ονομάσουμε οποιοδήποτε χρώμα. Δεν μπορούμε να πούμε "βλέπω", όπως δεν μπορούμε να πούμε "δεν βλέπω", αφού όλα κινούνται. Οποιαδήποτε απάντηση σε ένα πρόβλημα είναι εξίσου ορθή. Οι οπαδοί της θεωρίας αυτής δεν

[166] *Παρμ.* 138b-139a.
[167] *Παρμ.* 138c *περιφέροιτο κύκλῳ.* Πβ. *Παρμ.* 162d *οὐδὲ μὴν ἐν τῷ αὐτῷ ἂν στρέφοιτο.*
[168] *Op. c.* 13.
[169] *Op. c.* 11.
[170] *Op. c.* 12.

έχουν καν λέξεις για να πουν κάτι. Τελικά δεν μπορεί να υπάρξει επιστήμη ούτε καν αίσθηση *κατά γε τὴν τοῦ πάντα κινεῖσθαι μέθοδον*[171].

Στον *Φαίδωνα* και την *Πολιτεία* ο Πλάτων δέχεται ότι τα αισθητά μεταβάλλονται αδιάκοπα. Μας υπενθυμίζουν ωστόσο τις αμετάβλητες ιδέες, γιατί τους μοιάζουν, εφόσον "μετέχουν" σ' αυτές. Αν λοιπόν δεχόμασταν ότι ο Πλάτων συμμερίζεται την αντίληψη των οπαδών της ροής για τον αισθητό κόσμο με την υπερβολική μορφή που περιέγραψε εδώ στον *Θεαίτητο*, τότε, μαζί με τον Gulley, θα απορούσαμε πώς τα αισθητά είναι "αντίγραφα" των ιδεών, αναγνωρίσιμα και ικανά να βοηθήσουν στην ανάμνηση των ιδεών[172]. Αλλά ο Πλάτων περιγράφει έναν κόσμο αισθητό όπως θα ήταν χωρίς την ύπαρξη των ιδεών. Αν ο Παρμενίδης αρνήθηκε κάθε πραγματικότητα στο αισθητό με την αποκλειστική διχοτομία *ἔστι ἢ οὐκ ἔστι*, οι ιδέες και η παραδοχή του γίγνεσθαι ως ένα ενδιάμεσο στάδιο έσωσαν τον κόσμο από τον αφανισμό. Το πλατωνικό σύμπαν είναι ένα σύνολο από νοητές και αισθητές σφαίρες που κινούνται αρμονικά και ομαλά *(Τίμαιος)*. Τα αισθητά βέβαια μεταβάλλονται και δεν μπορεί να υπάρξει πραγματική επιστήμη γι' αυτά. Αλλά μπορεί να υπάρξει ορθή δόξα. Οι ιδέες είναι εκείνες που δίνουν ορισμένη μορφή στα αισθητά.

Μετά το ξεκαθάρισμα του πεδίου, ο Πλάτων θα επιχειρήσει να δώσει τη δική του αντίληψη για την αίσθηση και την επιστήμη. Τα αισθητήριά μας είναι απλώς όργανα *δι' ὧν ἕκαστα αἰσθανόμεθα*. Όλες οι αισθήσεις καταλήγουν *εἰς μίαν τινὰ ἰδέαν, εἴτε ψυχὴν εἴτε ὅτι δεῖ καλεῖν*. Το *κοινὸν* που υπάρχει στα αισθητά (ουσία και μη είναι, ομοιότητα και ανομοιότητα, *ταὐτὸν* και *ἕτερον*, αριθμοί κτλ.) δεν το συλλαμβάνουμε με τις επιμέρους αισθήσεις, αλλά με την ψυχή, η οποία επισκοπεί *αὐτὴ δι' αὐτῆς τὰ κοινὰ περὶ πάντων*. Τα θηρία και τα νεογέννητα του ανθρώπου αισθάνονται *ὅσα διὰ τοῦ σώματος παθήματα ἐπὶ τὴν ψυχὴν τείνει*, ενώ τα *περὶ τούτων ἀναλογίσματα ... μόγις καὶ ἐν χρόνῳ διὰ πολλῶν πραγμάτων καὶ παιδείας παραγίγνεται*. Και το βασικό συμπέρασμα: *Ἐν μὲν ἄρα τοῖς παθήμασιν οὐκ ἔνι ἐπιστήμη, ἐν δὲ τῷ περὶ ἐκείνων συλλογισμῷ*. Συνεπώς η επιστήμη είναι κάτι διαφορετικό από την αίσθηση[173].

Είναι χαρακτηριστικό το ότι στον *Θεαίτητο*, όπου ακριβώς εξετάζεται το θέμα της επιστήμης, δεν υπάρχει αναφορά στη θεωρία των ιδεών (μετεμψύχωση-ανάμνηση), όπως θα περίμενε κανείς. Αυτό βέβαια δεν σημαίνει ότι η θεωρία αυτή έχει εγκαταλειφθεί[174].

[171] *Θεαίτ.* 181d-183c.
[172] *Plato's Theory of Knowledge*, 74.
[173] *Θεαίτ.* 184b-186e.
[174] Πβ. Guthrie, V 66, 1.

Σοφιστής

Στον *Σοφιστή* η συντροφιά του *Θεαίτητου* συναντιέται ξανά. Πρόκειται λοιπόν για έργο μεταγενέστερο. Το κύριο θέμα του είναι η λογική. Ο Πλάτων επιδιώκει να εξηγήσει τη φύση των σημαινουσών αρνητικών προτάσεων. Το έργο συνδέεται, κάπως χαλαρά βέβαια, με τον *Πολιτικό*, που έχει ως θέμα την πολιτική. Κοινός στόχος τους είναι η παρουσίαση ενός δοκιμίου φιλοσοφικής και επιστημονικής μεθόδου. Ο κύριος λοιπόν ομιλητής πρέπει να είναι ειδικός στα θέματα της λογικής. Έτσι αποκλείστηκε ο Σωκράτης που καθώς φαίνεται τα θέματα αυτά δεν του ήταν οικεία. Ας θυμηθούμε ότι και στον *Παρμενίδη* ο Σωκράτης παραμένει σχεδόν ένας απλός ακροατής: δεν μετέχει στις λογικές αναλύσεις και δεν επισημαίνει τις παραδρομές του Παρμενίδη. Ως κύριος ομιλητής παρουσιάζεται ένας ξένος Ελεάτης, μαθητής του Παρμενίδη και του Ζήνωνα, που δεν κατονομάζεται. Ίσως η εκλογή αυτή να εξυπακούει ότι ο κυριότερος διάδοχος —τουλάχιστον στη λογική— του μεγάλου Παρμενίδη είναι ο ίδιος ο Πλάτων.

Στον *Σοφιστή* το πρόβλημα της κίνησης εντάσσεται μέσα στη συζήτηση γύρω από το ον και το μη ον. Το τμήμα του διαλόγου που μας ενδιαφέρει ξεκινάει από τη σελ. 242b και φθάνει ως τη σελ. 257b. Στο τμήμα αυτό υπάρχουν υπαινιγμοί σε πολλούς φιλοσόφους, αλλά ο Πλάτων ενδιαφέρεται περισσότερο να βάλει σε γενικές κατηγορίες τις ιδέες τους, και όχι ν' αποδώσει την ιδιαιτερότητα του καθενός. Εργάζεται δηλ. με τρόπο συνοπτικό. Νομίζω ότι μπορούμε να συγκρίνουμε τη στάση αυτή μ' εκείνη που υιοθετεί στην *Πολιτεία* προκειμένου να περιγράψει τα πολιτεύματα. Ενώ τα συγκεκριμένα πολιτεύματα ήταν πάρα πολλά (ο Αριστοτέλης βρήκε να περιγράψει 146), ο Πλάτων, συνοψίζοντας, τα περιορίζει σε τέσσερα μόνο. Γι' αυτό και στο χωρίο του *Σοφιστή* που μας απασχολεί δεν κατονομάζει τους φιλοσόφους. Στην πραγματικότητα εκθέτει και κρίνει αντίθετες ακραίες θέσεις, τέτοιες που ίσως κανείς δεν υποστήριξε με τη μορφή αυτή ακριβώς. Στο τέλος εκθέτει τις δικές του θέσεις. Στο τμήμα λοιπόν αυτό, που στο σύνολό του αποτελεί μια "γιγαντομαχία"[175] φιλοσόφων με αντίθετες θέσεις, εκτίθενται συνοπτικά και κρίνονται (α) οι θέσεις των πλουραλιστών και των μονιστών, (β) των υλιστών και των "φίλων των ειδών", (γ) των οπαδών της κίνησης των πάντων και των οπαδών της ακίνητης πραγματικότητας. Εκτίθενται τέλος (δ) οι πλατωνικές απόψεις για τη συμπλοκή των ιδεών, όπου η κίνηση συζητείται εν εκτάσει.

[175] *Σοφ.* 246a.

Το τμήμα που αφορά τους πλουραλιστές και τους μονιστές δεν αναφέρεται στην κίνηση, και δεν θα το εξετάσουμε. Αντίθετα μας ενδιαφέρει η κύρια γιγαντομαχία μεταξύ των υλιστών, που ορίζουν ως "είναι" μόνον *ὃ παρέχει προσβολὴν καὶ ἐπαφήν τινα*, ταυτίζοντας το σώμα με την ουσία, και των "φίλων των ειδών", που ισχυρίζονται ότι η αληθινή ουσία είναι *νοητὰ ἄττα καὶ ἀσώματα εἴδη*. Οι δεύτεροι αποκαλούν *γένεσιν* αυτό που οι υλιστές ονομάζουν *οὐσίαν*[176].

Κρίνοντας τη θέση των υλιστών, αναρωτιέται αν αυτοί δέχονται ότι τα σώματα είναι έμψυχα και αν θεωρούν ότι υπάρχει ψυχή. Αν υπάρχει ψυχή, θα πρέπει επίσης να δεχτούν ότι υπάρχουν δίκαιες, άδικες, σώφρονες κτλ. ψυχές και ότι η δικαιοσύνη κτλ. δεν είναι πράγματα που υποπίπτουν στις αισθήσεις. Οι υλιστές βέβαια είναι ικανοί να διαβεβαιώσουν ότι δεν υπάρχει τίποτε έξω απ' αυτά που μπορούν να πιάσουν με τα χέρια τους. Αν όμως θελήσουν να μας παραχωρήσουν ότι υπάρχει κάτι έστω και μικρό ασώματο, αυτό μας αρκεί. Σ' αυτούς προτείνει τον ορισμό του όντος ως κάτι που έχει τη δύναμη είτε να ποιεί κάτι είτε να πάσχει. Το ον δεν είναι παρά δύναμη[177]. Ο ορισμός αυτός είναι προσωρινός, και ίσως στη συνέχεια να τον απορρίψουν είτε οι υλιστές είτε οι συνομιλητές του διαλόγου. Ο ίδιος λοιπόν ο Πλάτων μας λέει να μη τον πάρουμε εντελώς στα σοβαρά. Ο ορισμός ισχύει μόνο για τους υλιστές, αν καταδέχονταν να σκεφτούν και εφόσον δεν θα είχαν να προτείνουν κάτι καλύτερο. Ίσως εξυπακούεται ότι ο υλιστής που δέχεται την έννοια της δύναμης εγκαταλείπει τρόπον τινά τον υλισμό του.

Η παραπάνω κριτική δεν αναφέρεται νομίζω σε κάποιον συγκεκριμένο φιλόσοφο, μα έχει στόχο έναν υπερβολικά απλοποιημένο και μάλλον απλοϊκό υλισμό[178], που αμφιβάλλω αν υποστηρίχτηκε ποτέ με τη μορφή αυτή. Για να προλάβει άλλωστε κάποιες απορίες ή αντιρρήσεις, ο Πλάτων βάζει τον Θεαίτητο να λέει: *σχεδὸν οἷα διανοοῦνται λέγεις*[179]. Μας αρκεί το "σχεδόν".

Άλλοι βέβαια ερευνητές έχουν διαφορετική γνώμη. Έτσι ο Guthrie επανέρχεται στην άποψη ότι ο Πλάτων εννοεί τους ατομικούς φιλοσό-

176 *Σοφ.* 246ac.

177 *Σοφ.* 247ae. Για τη σημασία της έννοιας δύναμη, δες Diès, *La Définition de l'Être et la Nature des Idées dans le* Sophiste *de Platon*, 21-29, Souilhé, *Étude sur le terme δύναμις dans les dialogues de Platon*, Paris 1919. Ανακεφαλαίωση του έργου αυτού στον Diès, *Autour de Platon*, 367-375. Πβ. και Cornford, *Plato's Theory of Knowledge*, 234-238.

178 Πβ. Taylor, *Πλάτων*, 440, "Πιθανότερο μου φαίνεται ότι ο Πλάτων αναφέρεται στον χυδαίο και αφιλοσόφητο υλισμό του "μέσου ανθρώπου" και όχι στη διδασκαλία κάποιας συγκεκριμένης σχολής".

179 *Σοφ.* 247c.

φους —ιδιαίτερα τον Δημόκριτο—, και αντικρούει τον Wilamowitz, που τους απέκλεισε με το σκεπτικό ότι τα άτομα δεν ψαύονται και το κενό δεν είναι σωματικό[180]. Παρατηρεί ο Guthrie ότι τα άτομα σε μεγάλη ποσότητα είναι απτά, ενώ το κενό είναι μη ον, και ότι, οπωσδήποτε, στα μάτια του Πλάτωνα οι ατομικοί φιλόσοφοι ήταν υλιστές[181]. Αλλά, σημειώνει ο Taylor, "αυτοί που υποστήριζαν ότι η *ἀναφὴς φύσις* (το κενό) έχει πραγματική υπόσταση δεν μπορούν να συγκαταλεχθούν σ' εκείνους που πρεσβεύουν ότι μόνο τα ορατά και απτά *εἶναι*. Και προσθετει τη σωστή παρατήρηση ότι "ο Θεαίτητος δεν θα έλεγε (246b) ότι συνάντησε "πλήθος" τέτοιων υλιστών. Στην Αθήνα του 399 π.Χ. δεν θα συναντούσε κανείς πολλούς μαθητές του Λεύκιππου, πολύ λιγότερο του Δημόκριτου"[182].

Ο Πλάτων αφήνει προσωρινά τους υλιστές, για να περάσει στους "φίλους των ειδών". Και πάλι προκύπτει πρόβλημα ποιους εννοεί. Ως λύση έχουν προταθεί: (α) ο ίδιος ο Πλάτων, με αντιλήψεις που υποτίθεται ότι τώρα τις ξεπέρασε (Grote, Freidländer, Ross, Grube, Ritter, Allen, Guthrie), (β) μαθητές του Πλάτωνα, που παρανόησαν τη διδασκαλία του (Campbell, Ritter), (γ) αντίπαλοι μέσα στην Ακαδημία (Cherniss), (δ) μεγαρικοί γύρω από τον Ευκλείδη (Zeller), (ε) ορισμένοι Πυθαγόρειοι (Taylor, Burnet). Άλλοι τέλος δηλώνουν άγνοια (Diès, Jowett, Field, Runciman), ενώ αρκετοί αποκλείουν ρητά τον Πλάτωνα (Diès, Taylor, Field)[183].

Αν κάποιος ήξερε ίσως κάτι παραπάνω από μας, αυτός είναι ο Πρόκλος, που λέει ότι εννοούνται "σοφοί από την Ιταλία" (τους ονομάζει και Πυθαγόρειους)[184]. Προσωπικά πιστεύω —ας προστεθεί κι αυτή η θέση— ότι κι εδώ ο Πλάτων μιλάει "συνοπτικά", συνείροντας απόψεις ακραίων ιδεαλιστών.

Ποιες δοξασίες αποδίδει ο Πλάτων στους φίλους των ειδών; Τους παρουσιάζει ως ακραίους δυϊστές, που θεωρούσαν εντελώς χωριστά το είναι και το γίγνεσθαι. Ο αισθητός κόσμος δεν είχε γι' αυτούς καμιά αξία. Από γνωσιολογική άποψη, γι' αυτούς οι αισθήσεις δεν είχαν καμιά αξία. Αντίθετα η πλατωνική διδασκαλία της μέθεξης απέβλεπε στην άρση του απόλυτου διαχωρισμού νοητών και αισθητών, ενώ η διδασκαλία της ανάμνησης απέδιδε στις αισθήσεις έναν μικρό έστω ρόλο στη δια-

[180] *Plato*, II 245.

[181] *Op. c.* V 138, 2.

[182] *Op. c.* 440. Άλλοι τέλος, όπως ο Apelt, *Beiträge*, 70,1, πρότειναν τον Αντισθένη. (Το έργο περιέχει κεφ. σχετικό με τη διδασκαλία των ιδεών στον *Σοφιστή*, σσ. 67-99).

[183] Δες Jowett, *Dialogues*, III 322, 2 και Guthrie, V 141, 2.

[184] Πρόκλος, *εις Παρμ.* σ. 562 Stallbaum (Cousin iv 149). Πβ. Burnet, *Greek Philosophie*, I 91, 1 και 280.

δικασία της εύρεσης της αλήθειας. Φυσικά τα παραπάνω δεν είναι παρά εκτιμήσεις. Ιδού τι ακριβώς λέει γι' αυτούς ο Πλάτων.

Οι "φίλοι των ειδών" δέχονται ότι (α) με το σώμα, μέσω των αισθήσεων, ερχόμαστε σε επαφή με τη γένεση, ενώ με την όντως ουσία ερχόμαστε σ' επαφή με την ψυχή, μέσω του λογισμού (επιστημολογική διάκριση). Για την ουσία δέχονται ότι (β) είναι πάντοτε αμετάβλητη *(ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως)*, ενώ το γίγνεσθαι μεταβάλλεται (*γένεσιν δὲ ἄλλοτε ἄλλως)*[185] (οντολογική διάκριση).

Ως προς τα σημεία αυτά ο Πλάτων δεν διατυπώνει αντιρρήσεις[186]. Οι αντιρρήσεις του αρχίζουν με την παρατήρηση ότι το "έρχομαι σ' επαφή" *(κοινωνεῖν)* της γνωστικής πράξης είναι *πάθημα ἢ ποίημα ἐκ δυνάμεώς τινος ἀπὸ τῶν πρὸς ἄλληλα συνιόντων γιγνόμενον*. Οι φίλοι όμως των ειδών δέχονται ότι ως προς τη γένεση υπάρχει πράγματι η δύναμη του *ποιεῖν* και του *πάσχειν*, όχι όμως και ως προς την ουσία. Πράγματι στο *Συμπόσιο* η Διοτίμα είπε ότι μια ιδέα όπως η ομορφιά δεν μεταβάλλεται ποτέ *μηδὲ πάσχει μηδέν*[187]. Αυτό αποτελεί ένα καλό επιχείρημα υπέρ των οπαδών της άποψης ότι με το "φίλοι των ειδών" εννοούνται ο ίδιος ο Πλάτων και όσοι δέχονταν τη διδασκαλία του. Θα έπρεπε όμως τότε να μας πουν, συνεχίζει ο Πλάτων, αν η ψυχή γνωρίζει και γνωρίζεται, και αν το "γνωρίζω" σημαίνει *ποιεῖν τι*, και αν το αντικείμενο της γνώσης *(γιγνωσκόμενον) πάσχει τι*. Το *ποιεῖν* και το *πάσχειν* θεωρούνται κινήσεις[188].

Με την εισαγωγή των εννοιών *δύναμις, ποιεῖν και πάσχειν* στο επίπεδο της γνώσης προκύπτει μία νέα κατηγορία κινήσεων, που αφορά πράγματα μη αισθητά και εκτατά, και είναι, συνεπώς, διαφορετική από την τοπική και ποιοτική κίνηση των αισθητών που είδαμε ως τώρα. Και μου φαίνεται αρκετά περίεργο το γεγονός ότι οι κινήσεις αυτές δεν αναγνωρίζονται ρητά ως νέα κατηγορία. Τις κινήσεις αυτές θα μπορούσαμε να τις ονομάσουμε "γνωστικές", αφού συντελούνται μέσα στο πλαίσιο της γνώσης, ή "λογικές", ως κινήσεις του λόγου[189]. Από όσο γνωρίζουμε, ο Πρόκλος πρώτος διέκρινε μια κατηγορία κίνησης μη εκτατών ουσιών, τη *φανταστική* κίνηση. Ο *ἀμέριστος* Νους κινείται, αλλά όχι με τοπική έννοια. Ανάλογα η φαντασία έχει δική της κίνηση. Αλλά εμείς, λέει ο Πρόκλος, βλέπουμε μόνο τη σωματική κίνηση και απορρί-

[185] 248a.

[186] Το ον και οι ιδέες θεωρούνται σταθερά αμετάβλητες από τον *Φαίδωνα* ως τον *Τίμαιο*. Πβ. *Φαίδ.* 78cd, *Πολ.* Ε 479a, ΣΤ 500c, *Φίλ.* 61e, *Πολιτ.* 269d, *Τίμ.* 29a.

[187] *Συμπ.* 211b.

[188] *Σοφ.* 248e *κατὰ τοσοῦτον κινεῖσθαι διὰ τὸ πάσχειν.*

[189] "Κίνηση καθαρά λογική", λέει ο Rodier, "Sur l'évolution de la dialectique de Platon", 65.

πτουμε την κίνηση των μη εκτατών ουσιών[190]. Ο Πρόκλος φαίνεται να εμπνέεται απ' τα χωρία που εξετάζουμε εδώ. Στον *Σοφιστή*, πιο κάτω, θα βρούμε την κίνηση στο επίπεδο των ιδεών. Κι όμως και πάλι δεν αναγνωρίζεται ρητά ως κίνηση διαφορετικής κατηγορίας.

Το ον λοιπόν *πάσχει* καθόσον *γιγνώσκεται*, και κατά τούτο "κινείται". Μπορούμε όμως, αναρωτιέται ο Πλάτων, να ισχυριστούμε σοβαρά ότι το *παντελῶς ὂν* δεν διαθέτει καμιά άλλη κίνηση, ότι πραγματικά δεν έχει ζωή και ψυχή και φρόνηση, αλλά —σαν άψυχος ανδριάντας— στέκεται ακίνητο, *σεμνὸν καὶ ἅγιον, νοῦν οὐκ ἔχον*[191];

Την εκδοχή ότι το ον δεν έχει φρόνηση και νου οι Ελεάτες, που δέχονταν την ακινησία του όντος, θα την απέρριπταν με βδελυγμία. Αλλά ο Πλάτων επιφέρει ένα καίριο επιχείρημα: Αν βασιλεύει η ακινησία, φρόνηση και νους δεν μπορούν να υπάρξουν[192]. Αυτό σημαίνει ότι το ακίνητο ούτε μπορεί να γνωρίσει ούτε και να γνωσθεί. Η άποψη αυτή από μόνη της θα φάνταζε λίγο περίεργη, αλλά εξηγείται καλά από το γεγονός ότι θεωρούνται κινήσεις και το *ποιεῖν* και το *πάσχειν* της γνωστικής διεργασίας.

Εκείνοι λοιπόν που δέχονται την ακινησία του όντος αφανίζουν την επιστήμη. Το ίδιο όμως κάνουν και όσοι δέχονται ότι τα πάντα κινούνται, εφόσον η επιστήμη προϋποθέτει το *κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως ἔχον*, δηλαδή τις ιδέες, που είναι ακίνητες[193]. Γι' αυτό δεν θ' αποδεχτούμε τη θέση ότι τα πάντα στέκονται εκείνων που δέχονται είτε ένα είτε πολλά είδη, μα ούτε και τη θέση των *πανταχῇ τὸ ὂν κινούντων*[194]. Το *παντελῶς ὂν* περιέχει και την κίνηση και την ακινησία. Έτσι ο Πλάτων καθορίζει οριστικά τη θέση του ανάμεσα στον Ηράκλειτο και τον Παρμενίδη.

Το χωρίο 248e-249d είναι εξαιρετικά προβληματικό και έδωσε λαβή για ποικίλες ερμηνείες. Πρέπει κι εμείς ν' αντιμετωπίσουμε τα κύρια προβλήματα που προκύπτουν, γιατί το χωρίο είναι σημαντικό για την κατανόηση της θεωρίας των ιδεών της τελευταίας πλατωνικής περιόδου. Ιδού το χωρίο με τις απαραίτητες αφαιρέσεις:

ΞΕ. Τί δὲ πρὸς Διός; ὡς ἀληθῶς κίνησιν καὶ ζωὴν καὶ ψυχὴν καὶ φρόνησιν ἢ ῥᾳδίως πεισθησόμεθα τῷ παντελῶς ὄντι μὴ παρεῖναι, μηδὲ ζῆν αὐτὸ μηδὲ φρονεῖν, ἀλλὰ σεμνὸν καὶ ἅγιον, νοῦν οὐκ ἔχον, ἀκίνητον ἑστὸς εἶναι; ... Ἀλλὰ νοῦν μὲν ἔχειν, ζωὴν δὲ μὴ φῶμεν; ... ἐν ψυχῇ γε φήσομεν αὐτὸ ἔχειν αὐτά; ... Ἀλλὰ δῆτα νοῦν μὲν καὶ ζωὴν καὶ ψυχὴν <ἔχειν>, ἀκίνητον μέντοι τὸ παράπαν ἔμψυχον ὂν ἑστάναι; ... Καὶ τὸ κινού-

190 *Σχόλ. εις Ευκλείδ.*, in Eucl. *Opera*, έκδ. Heiberg-Menge 5 (1898) 185, 25 εξ.

191 *Σοφ.* 248e-249a.

192 *Σοφ.* 249b.

193 *Σοφ.* 249bc. Πβ. *Κρατ.* 439d-440c.

194 *Σοφ.* 249d. Πβ. *Σοφ.* 252a.

μενον δὴ καὶ κίνησιν συγχωρητέον ὡς ὄντα ... ἀκινήτων τε ὄντων νοῦν μηδενὶ περὶ μηδενὸς εἶναι μηδαμοῦ ... Καὶ μὴν ἐὰν αὖ φερόμενα καὶ κινούμενα πάντ' εἶναι συγχωρῶμεν, καὶ τούτῳ τῷ λόγῳ ταὐτὸν τοῦτο ἐκ τῶν ὄντων ἐξαιρήσομεν ... Τὸ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως καὶ περὶ τὸ αὐτὸ δοκεῖ σοι χωρὶς στάσεως γενέσθαι ποτ' ἄν; ... ἄνευ τούτων νοῦν καθορᾷς ὄντα ἢ γενόμενον ἂν καὶ ὁπουοῦν; ... Τῷ δὴ φιλοσόφῳ ... ἀνάγκη διὰ ταῦτα μήτε τῶν ἓν ἢ καὶ τὰ πολλὰ εἴδη λεγόντων τὸ πᾶν ἑστηκὸς ἀποδέχεσθαι, τῶν τε αὖ πανταχῇ τὸ ὂν κινούντων μηδὲ τὸ παράπαν ἀκούειν, ἀλλὰ κατὰ τὴν τῶν παίδων εὐχήν, ὅσα ἀκίνητα καὶ κεκινημένα, τὸ ὄν τε καὶ τὸ πᾶν συναμφότερα λέγειν.

Τι εννοεί ο Πλάτων με την έκφραση *παντελῶς ὄν,* που εμφανίζεται εδώ για πρώτη φορά; Υποδηλώνει τον κόσμο των ιδεών και μόνον αυτόν ή εννοεί και άλλα πέραν αυτού;

Από τις φράσεις *τὸ κινούμενον δὴ καὶ κίνησιν συγχωρητέον ὡς ὄντα* και *τὸ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως καὶ περὶ τὸ αὐτὸ δοκεῖ σοι χωρὶς στάσεως γενέσθαι ποτ' ἄν;* συμπεραίνω ότι το *παντελὲς ὂν* δεν περιλαμβάνει μόνο τις ιδέες, εφόσον οι ιδέες δεν έχουν κίνηση, η οποία κίνηση περιλαμβάνεται στα όντα. Άρα στα όντα περιλαμβάνονται και πράγματα έξω από τις ιδέες. Αλλά ποια; Υποθέτω αυτά που ο Πλάτων αναφέρει ρητά: η ζωή, η ψυχή[195] και η φρόνηση (νους). Δυσκολεύομαι να προσθέσω την κίνηση —που επίσης αναφέρει— σαν κάτι εκτός των ιδεών, γιατί η κίνηση παρακάτω εμφανίζεται ως ένα από τα "μέγιστα γένη", δηλ. ως ιδέα. Και εδώ πραγματικά το κείμενο προκαλεί αμηχανία.

Αντίθετα ο Rodier ισχυρίζεται ότι με τα "κίνηση", "ζωή" και "σκέψη" δεν πρέπει να εννοήσουμε εδώ αυτό που δηλώνουμε συνήθως μ' αυτές τις λέξεις. Οι τέσσερις εκφράσεις κίνηση και ζωή και ψυχή και φρόνηση είναι ισοδύναμες. Απόδειξη αυτού είναι ότι ο Πλάτων στη συνέχεια δεν μιλάει παρά για κίνηση, που τη θεωρεί ως υποκατάστατο των τριών άλλων[196]. Θα παρατηρήσουμε όμως ότι ο Πλάτων μιλάει με έμφαση για τη ζωή, την ψυχή και το νου και προσδιορίζει τις σχέσεις τους, πράγμα που εμποδίζει να δεχτούμε ότι δεν κυριολεκτεί και ότι μιλάει μάλλον μεταφορικά, όπως υποδηλώνει ο Rodier. Αλλά το σπουδαιότερο είναι ότι ακριβώς η ζωή, η ψυχή και ο νους διαθέτουν κίνηση (η ψυχή διαθέτει αυτοκινησία, ο νους έχει τη σταθερή κίνηση της σφαίρας γύρω από τον άξονά της), και πουθενά αυτά τα τρία δεν χαρακτηρίστηκαν ως ιδέες.

[195] Ο Lutoslawski, *Plato's Logic,* 424, φρονούσε ότι το ον μεταφέρθηκε από τις ιδέες στις ψυχές, συμπεριλαμβανομένων των ανθρώπινων ψυχών.

[196] *Op.c.* 64-65. Αντίθετα ο Skemp, *op.c.* 18 εξ., παίρνει κατά γράμμα τη φράση του Πλάτωνα και ισχυρίζεται ότι ο Πλάτων διεκδικεί τώρα μια νέα θέση για την κίνηση, την ψυχή και τη ζωή μέσα στο *παντελῶς ὄν.*

Συμπεραίνω ότι το *παντελῶς ὄν* είναι προικισμένο με ζωή, όπως το *παντελὲς ζῷον* του *Τίμαιου*[197], και περιλαμβάνει —εκτός απ' τις ιδέες— την ψυχή και τον νου, που δεν είναι κάτι *μεταξύ* του αισθητού κόσμου και των ιδεών, όπως σκέφτεται ο de Vogel[198], αλλά *ὄντα*, με την πλατωνική σημασία της λέξης.

Η αναγνώριση που γίνεται παρακάτω ότι υπάρχουν ιδέες της κίνησης και της στάσης δεν σημαίνει βέβαια ότι η αυτοκίνητη ψυχή πρέπει να ενταχθεί στις ιδέες αυτές. Κάτι τόσο σημαντικό ο Πλάτων θα το καθόριζε οπωσδήποτε. Η ψυχή έχει μια χωριστή θέση στο ον, δίπλα και ξεχωριστά απ' τις ιδέες.

Επίσης η άποψη ότι είναι έμψυχη κάθε ιδέα πρέπει ν' αποκλειστεί, εφόσον οι ιδέες θεωρούνται πάντα ακίνητες, άσχετο αν το *παντελῶς ὄν*, όπως και το *παντελὲς ζῷον* του *Τίμαιου*, νοείται ως κάτι προικισμένο με ζωή.

Μπορεί όμως το *παντελῶς ὄν* να περιλαμβάνει και τον αισθητό κόσμο; Ναι, απαντούν ορισμένοι ερευνητές[199]. Αλλ' από τη φράση του Πλάτωνα, στην οποία στηρίζουν τη θέση τους *(κατὰ τὴν τῶν παίδων εὐχήν, ὅσα ἀκίνητα καὶ κεκινημένα, τὸ ὄν τε καὶ τὸ πᾶν συναμφότερα λέγειν)* δεν μπορεί να βγει κανένα επιχείρημα γι' αυτούς. Τα *ὅσα ἀκίνητα* είναι βέβαια οι ιδέες, αλλά τα *κεκινημένα* πρέπει να είναι η ψυχή και ο νους (που διαθέτουν κίνηση), και όχι ο αισθητός κόσμος, όπως υποθέτουν.

Μετά το ξεκαθάρισμα του πεδίου, ακολουθούν οι πλατωνικές θέσεις επάνω στο ον, την κίνηση και την ακινησία[200].

Η κίνηση και η στάση είναι αντίθετα. Αλλά και για τα δύο και για το καθένα χωριστά λέμε ότι *εἶναι*. Λέγοντας *εἶναι*, δεν εννοούμε ότι στέκονται ή ότι κινούνται και τα δυο ή το ένα απ' αυτά. Το *ὄν (εἶναι)* είναι κάτι το διαφορετικό από την κίνηση και τη στάση, εφόσον περιέχει και

[197] *Τίμ.* 31b. Πβ. 37d *ζῷον ἀίδιον*, 39e *ὃ ἔστιν ζῷον*, 30d *κάλλιστον τῶν νοουμένων ζῷον*.

[198] "Platon a-t-il ou n'a-t-il pas introduit le mouvement dans son monde intelligible?", 62.

[199] Ο Diès, *Autour de Platon*, 560, ο Solmsen, *Plato's Theology*, 80-83, ο Ross, *Plato's Theory of Ideas*, 111, και ο Keyt, "Plato's Paradoxe that the Immutable is Unknowable", 6, υποστηρίζουν ότι στην κίνηση όπως περιγράφεται στον *Σοφιστή* εξυπακούονται και οι κινήσεις στον αισθητό κόσμο. Μ' αυτούς φαίνεται να συμφωνεί και ο Cherniss, "The relation of the "Timaeus" to Plato's Later Dialogues", 352, που λέει ότι το ον περιλαμβάνει όχι μόνο τις ιδέες της κίνησης και της στάσης, αλλά επίσης "οτιδήποτε είναι ακίνητο και οτιδήποτε κινείται".

[200] *Σοφ.* 250b εξ.

την κίνηση και τη στάση[201]. Σύμφωνα με τη φύση του ούτε κινείται ούτε στέκεται[202]. Αυτό εκ πρώτης όψεως φαίνεται αδύνατο ή αντιφατικό. Ας πάρουμε όμως ένα παράδειγμα. Λέμε για κάποιον ότι είναι άνθρωπος, αλλά του αποδίδουμε επίσης χρώμα, σχήμα, μέγεθος, αρετές κτλ. Μερικοί βέβαια ισχυρίζονται ότι αυτές οι ιδέες είναι χωριστές. Κατ' αυτούς δεν μπορούμε να πούμε "αγαθός άνθρωπος", αλλά το μόνο που μπορούμε να πούμε είναι ότι το αγαθό είναι αγαθό και ο άνθρωπος άνθρωπος. Δεν δέχονται δηλ. την επικοινωνία και τη συμπλοκή (σύμμειξη) των ειδών. Πώς όμως πρέπει να θεωρήσουμε το ον, την κίνηση και την ακινησία; Ότι είναι είδη άμεικτα ή ότι επικοινωνούν όλα με όλα ή ότι άλλα επικοινωνούν και άλλα όχι[203]; Ας εξετάσουμε τις τρεις αυτές υποθέσεις.

Και πρώτα ας εξετάσουμε τι θα συμβεί, αν κανένα απ' τα τρία αυτά είδη δεν έχει τη δυνατότητα να επικοινωνεί με τα άλλα. Τότε η κίνηση και η στάση, μη επικοινωνώντας με το είναι, δεν θα έχουν ουσία, δεν θα *είναι*. Αν ισχύει η δεύτερη υπόθεση, ότι όλα επικοινωνούν με όλα, τότε η κίνηση, επικοινωνώντας με την ακινησία, θα σταθεί, και, αντίστροφα, η στάση θα κινηθεί. Πράγματα φυσικά άτοπα[204]. Απομένει λοιπόν η τρίτη εκδοχή, ότι άλλα είδη επικοινωνούν μεταξύ τους και άλλα όχι. Η υπόθεση αυτή είναι και η ορθή. Άλλα λοιπόν είδη επικοινωνούν μεταξύ τους και άλλα όχι· άλλα με λίγα και άλλα με πολλά, και άλλα τέλος με όλα. Τα γένη μοιάζουν με τα γράμματα του αλφαβήτου ή με τους μουσικούς φθόγγους: άλλα ταιριάζουν μεταξύ τους κι άλλα όχι *(τὰ μὲν ἀναρμοστεῖ που πρὸς ἄλληλα, τὰ δὲ συναρμόττει)*. Η τέχνη που διακρίνει τις συμφωνίες και τις διαφωνίες των ειδών, τις δυνατότητες συμμείξεως και τις διαιρέσεις είναι η διαλεκτική[205].

Για να εξετάσουμε όμως με ακρίβεια το τι προκύπτει απ' την επικοινωνία των ειδών, είναι σκόπιμο να μην ερευνήσουμε όλα τα είδη (για να μη χαθούμε μέσα στα πολλά), αλλά μόνο τα "μέγιστα". Και τέτοια είδη (ή γένη) είναι το ον, η κίνηση και η στάση. Το ον (είναι) αναμειγνύεται με τα άλλα δύο, γιατί και τα δύο "είναι" (υπάρχουν). Καθένα απ' αυτά είναι διαφορετικό από τα άλλα και όμοιο με τον εαυτό του. Αλλά ακριβώς αυτό το "όμοιο" και το "διαφορετικό" είναι νέα γένη, που δεν ανάγονται στα προηγούμενα. Δίπλα λοιπόν στο ον, την κίνηση και την α-

201 *Σοφ.* 250b *Τρίτον ἄρα τι παρὰ ταῦτα τὸ ὂν ... τιθείς, ὡς ὑπ' ἐκείνου τήν τε στάσιν καὶ τὴν κίνησιν περιεχομένην.*

202 *Σοφ.* 250c *Κατὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν ἄρα τὸ ὂν οὔτε ἕστηκεν οὔτε κινεῖται.*

203 *Σοφ.* 251d *Πότερον μήτε τὴν οὐσίαν κινήσει καὶ στάσει προσάπτωμεν μήτε ἄλλο ἄλλῳ μηδὲν μηδενί, ἀλλ' ὡς ἄμεικτα ὄντα ... τιθῶμεν; ἢ πάντα ... ὡς δυνατὰ ἐπικοινωνεῖν ἀλλήλοις; ἢ τὰ μέν, τὰ δὲ μή;*

204 *Σοφ.* 252d.

205 *Σοφ.* 252e-253d.

κινησία πρέπει να προστεθούν το *ἕτερον* (ή *θάτερον*) και το *ταὐτόν*. Προκύπτουν έτσι πέντε μέγιστα είδη[206].

Άλλα απ' τα όντα τα ονομάζουμε αυτά καθαυτά, αποβλέποντας δηλ. στην ουσία τους, και άλλα αποβλέποντας στη σχέση τους με τα άλλα. Ως προς το πέμπτο είδος, το *θάτερον*, πρέπει να πούμε ότι από τη φύση του αναφέρεται σε όλα τα υπόλοιπα, *ἓν ἕκαστον γὰρ ἕτερον εἶναι τῶν ἄλλων οὐ διὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν, ἀλλὰ διὰ τὸ μετέχειν τῆς ἰδέας τῆς θατέρου*[207].

Ως προς την κίνηση, πρέπει να πούμε:

(α) Είναι κάτι εντελώς διαφορετικό *(θάτερον)* από τη στάση. (Αν είχε έστω και κάτι από τη στάση, δεν θα ήταν άτοπο αν λέγαμε "ακίνητη κίνηση").

(β) Η κίνηση "είναι", γιατί μετέχει του όντος.

(γ) Δεν ταυτίζεται με το *ταὐτὸν* ή το *ἕτερον*.

(δ) Μπορούμε όμως να την ονομάσουμε *ταὐτὸν* ή *ἕτερον*, ανάλογα. Όταν λέμε *ταὐτόν*, έχουμε υπόψη μας *τὴν μέθεξιν ταὐτοῦ πρὸς ἑαυτήν*, ενώ όταν τη χαρακτηρίζουμε *μὴ ταὐτὸν (ἕτερον)*, το κάνουμε *διὰ τὴν κοινωνίαν θατέρου*.

(ε) Είναι κάτι διαφορετικό από το ον. Αφού όμως μετέχει του όντος, είναι και *ὄν* και *μὴ ὄν* (διαφορετικό). Το *μὴ ὄν* ισχύει για την κίνηση, αλλά και για όλα τα άλλα γένη. Αυτό οφείλεται στη φύση του *θατέρου*, που τα κάνει διαφορετικά από το *ὄν*. Όταν αποκαλούμε κάτι *μὴ ὄν*, δεν λέμε ότι είναι αντίθετο του όντος, αλλά απλώς διαφορετικό *(ἕτερον)*[208].

Πρέπει να τονίσουμε ότι η έκθεσή μας, παρά την όποια σαφήνειά της, δεν είναι παρά μία ανάγνωση ενός κειμένου εξαιρετικά δυσνόητου και συχνά ασαφούς που δημιουργεί άπειρα προβλήματα στους σχολιαστές του. Σπάνια θα βρει κανείς μία ανάγνωση που να συμπίπτει σε μεγάλη έκταση με μία άλλη. Αν η δική μας ανάγνωση-ερμηνεία βρίσκεται αρκετά κοντά στο πνεύμα του Πλάτωνα —πράγμα για το οποίο κανείς που διαθέτει λίγο κριτικό πνεύμα δεν μπορεί να είναι βέβαιος—, τότε θα λέγαμε ότι με τις θέσεις αυτές η κίνηση εντάσσεται στη θεωρία των ιδεών και αποκτά κεντρική σημασία. Δεν ανήκει πια μόνο στη σφαίρα του αισθητού, της πολλαπλότητας και της αδιάκοπης μεταβολής, αλλά περνάει στη σφαίρα της ταυτότητας, των όντως όντων. Κατά τη γνώμη

[206] Δεν μπορούμε να πούμε αν μόνο αυτά τα πέντε είδη ανήκουν στην κατηγορία των μεγίστων. Τουλάχιστον ο Πλάτων δεν το λέει ρητά. Οι μεταγενέστεροι όμως πλατωνιστές θεώρησαν τα πέντε αυτά ως πλήρη κατάλογο των μεγίστων ειδών. Πβ. Πλωτ. *6η Εννν.* I 1-3.

[207] *Σοφ.* 255e.

[208] *Σοφ.* 255e-257b.

μας, παρόλο που ο Πλάτων δεν το δηλώνει καθαρά, πρόκειται για μια κατηγορία κίνησης διαφορετική από αυτές που απαντούν στον αισθητό κόσμο. Είναι στο βάθος κίνηση πνευματική και γνωστική, και δεν έχει σχέση με την κίνηση από τόπο σε τόπο και την αλλοίωση, που παρατηρούνται στα αισθητά. Αλλά και έτσι, από μια άποψη, ακόμα και το αισθητό "ανέρχεται", εφόσον το κύριο χαρακτηριστικό του είναι η κίνηση, άσχετο αν πρόκειται για κίνηση άλλης κατηγορίας. Τώρα πλέον η κίνηση έχει μεταφυσικά ερείσματα, και όχι δευτερότερα, αφού ανήκει στα πρώτα και μέγιστα γένη.

Αλλά στον *Σοφιστή* υπάρχει ένα ενδιαφέρον χωρίο που έχει μάλλον χαλαρή σχέση με το κύριο θέμα του διαλόγου. Στο χωρίο αυτό[209] αντιμετωπίζεται το πρόβλημα του αν ο αισθητός κόσμος είναι δημιούργημα του θεού ή της φύσης. Αυτό προετοιμάζει τις κοσμολογικές αναζητήσεις του *Τίμαιου*. Ρωτά ο Ελεάτης ξένος τον Θεαίτητο αν πιστεύει ότι τα ζώα και τα άψυχα τα γέννησε η φύση *από τινος αἰτίας αὐτομάτης καὶ ἄνευ διανοίας* ή ένας θεός *μετὰ λόγου τε καὶ ἐπιστήμης θείας*. Ο Θεαίτητος απαντά ότι είναι αναποφάσιστος στο θέμα αυτό *(πολλάκις μεταδοξάζω)*. Αλλά από ευσέβεια προτιμάει να σκέφτεται ότι ο αισθητός κόσμος είναι θεϊκό δημιούργημα. Προφανώς δεν θεωρεί κάποια επιχειρήματα αποφασιστικά. Ο Ελεάτης ξένος αρκείται στην ευσεβή δήλωση του Θεαίτητου και δεν αναπτύσσει επιχειρήματα που κατά την κρίση του θα έπειθαν τους αναποφάσιστους *(μετὰ πειθοῦς ἀναγκαίας)*. Ο λόγος βέβαια είναι ότι δεν θέλει ν' απομακρυνθεί από το κύριο θέμα του, που στο σημείο αυτό είναι η διάκριση της θεϊκής δημιουργίας από την ανθρώπινη.

Πολιτικός

Δεν είναι εύκολο και ούτε πάντα λογικό το να απομονώνεις από τα συμφραζόμενα τα χωρία του Πλάτωνα. Γιατί συχνά το πλαίσιο μέσα στο οποίο τοποθετεί τις απόψεις του ο φιλόσοφος είναι καθοριστικό για την ερμηνεία τους. Πρέπει λοιπόν κανείς να λάβει υπόψη του ότι οι απόψεις του *Πολιτικού* για την παγκόσμια κίνηση εντάσσονται σε έναν μύθο κοσμογονικό.

[209] *Σοφ.* 265ce.

Ο μύθος του *Πολιτικού*[210] έχει συνταχθεί για έναν συγκεκριμένο και άμεσο στόχο. Επιδιώκει να δείξει ότι το έργο του δημόσιου άνδρα της δικής μας ιστορικής εποχής είναι πολύ διαφορετικό από το έργο των θεών μιας ευλογημένης παλιάς εποχής, που τη χαρακτηρίζουμε ως "εποχή του Κρόνου"[211]. Εκείνοι "έτρεφαν" πραγματικά την αγέλη τους. Το έργο των σημερινών πολιτικών συνίσταται στην περίθαλψη (επιμέλεια, θεραπεία) της αγέλης. Οι παρατηρήσεις αυτές αποβλέπουν στην αποτροπή της λατρείας του δυνατού άνδρα, του υπεραν θρώπου (μονοκράτορα ή δικτάτορα) που κυβερνάει δίχως καθοδήγηση και χωρίς τον έλεγχο των νόμων.

Ο μύθος σε αδρές γραμμές είναι ο εξής. Σε ορισμένες περιόδους στο πηδάλιο του πλοίου του σύμπαντος στέκεται ο ίδιος ο θεός *(θεός, δημιουργός, πατήρ)*, ενώ σε άλλες περιόδους αποσύρεται στο παρατηρητήριό του, οπότε το πλοίο συνεχίζει την πορεία του μόνο του. Τότε αντιστρέφονται οι κοσμολογικές και βιολογικές διεργασίες. Η αντιστροφή της κατεύθυνσης συνοδεύεται από τεράστιες καταστροφές. Τελικά το πλοίο ισορροπεί και βαδίζει όπως όταν το οδηγούσε ο θεός. Αλλά με τον χρόνο συσσωρεύονται ανωμαλίες, και το πλοίο είναι έτοιμο να ναυαγήσει. Πάνω σ' αυτό ο δημιουργός πιάνει ξανά το τιμόνι και αντιστρέφοντας πάλι τις κοσμικές κινήσεις, τις ξαναφέρνει στη σωστή φορά. Ο μύθος λοιπόν δείχνει ότι η μεταβολή ακόμα και προς το χείρον είναι ουσιώδης φάση του σωματικού κόσμου.

Πριν ασχοληθούμε με τις λεπτομέρειες του μύθου, θα παρατηρήσουμε ότι, όπως φαίνεται κι απ' τους άλλους μύθους, ο Πλάτων χρησιμοποιεί υλικό απ' τη μυθολογία και τις επιστήμες της εποχής του, για να κάνει μια νέα σύνθεση και να υποστηρίξει δικές του θέσεις. Στην περίπτωση του μύθου μας ρητά αναγνωρίζει ορισμένα δάνειά του από την παράδοση, ως προς το θέμα της αντιστροφής της πορείας. Αποκαλύπτει έτσι ένα μέρος από τα χαρτιά του. Γιατί τα δάνειά του δεν είναι μόνο αυτά που αναφέρει. Οπωσδήποτε, μας λέει τι οφείλει στον μύθο του Ατρέα[212], στον μύθο των γεννημένων απ' τη γη[213] και στον μύθο της

[210] Δες Skemp, *Plato's Statesman*, εκτενής excursus σσ. 81-111, όπου και πλούσια βιβλιογραφία ως το 1950. Δες και Guthrie, V 180-3 και appendix σσ. 193-6.

[211] Δες Baldry, "Who Invented the Golden Age", *CQ* 2 (1952) 83-91.

[212] Ο μύθος είναι γνωστός από τον Ευριπίδη, *Ορ.* 1001-6, *Ηλ.* 726-744, *Ι.Τ.* 192-5. Ο Δίας για να μαρτυρήσει υπέρ του Ατρέα στο θέμα ενός χρυσόμαλλου αρνιού που του ανήκε και που η γυναίκα του είχε δώσει στον Θυέστη, αντέστρεψε την πορεία των ουρανίων σωμάτων. Η ανατολή έγινε δύση και η δύση ανατολή.

[213] Γεννήθηκαν από τη γη σε ώριμη και όχι βρεφική ηλικία, και αυτό αποτελεί μια αναστροφή της φυσιολογικής διαδικασίας.

εποχής του Κρόνου[214], προσθέτοντας όμως ότι υπάρχουν άπειρες ανάλογες και θαυμαστότερες ιστορίες (που περιγράφουν προφανώς μια αναστροφή στην παγκόσμια κίνηση και φορά των πραγμάτων). Αλλά κανείς δεν επιχείρησε ως τώρα να βρει τον πραγματικό πυρήνα, το *αἴτιον* των φαινομένων αυτών. Τώρα ο Ελεάτης ξένος θα αναζητήσει την κοινή αυτή αιτία[215].

Το σύμπαν στους κύκλους που διαγράφει το οδηγεί ο ίδιος ο θεός *(συμποδηγεῖ καὶ συγκυκλεῖ)*. Μα όταν συμπληρωθούν ορισμένα χρονικά διαστήματα *(περίοδοι χρόνου)*, το εγκαταλείπει, οπότε, αυτόματα, παίρνει την αντίστροφη φορά. Η αντιστροφή της κίνησης θεωρείται ως κάτι που το προκαλεί η φύση του κόσμου, που —όπως στον *Τίμαιο*— είναι ζωντανό και σκεπτόμενο ον: *ζῷον ὂν καὶ φρόνησιν εἰληχός*[216]. Εδώ η λέξη *φρόνησις* δεν έχει ειδικά θετική σημασία. Όπως φαίνεται απ' τη συνέχεια, σημαίνει απλώς την ικανότητα να σκέφτεται και ν' αποφασίζει, όχι αναγκαστικά σωστά. Η αντιστροφή της φοράς είναι κάτι που οφείλεται στην ίδια τη φύση του κόσμου: *τὸ ἀνάπαλιν ἰέναι ... ἐξ ἀνάγκης ἔμφυτον γέγονε*. Την ανάγκη θα τη βρούμε και στον *Τίμαιο*, με άλλη όμως σημασία. Εδώ η ανάγκη σημαίνει κάτι που πηγάζει αναγκαστικά απ' τη φύση του κόσμου, που όπως θα εξηγήσει αμέσως μετά δεν θα μπορούσε να έχει την τελειότητα των αιώνιων όντων. Στον *Τίμαιο* η ανάγκη είναι κοσμική δύναμη που μετέχει με τον τρόπο της στην κοσμογονία. Μετά τις εξηγήσεις αυτές φωτίζεται και η έννοια "αυτόματον" που είδαμε στην αρχή. Δεν πρόκειται για κάποια κίνηση που προκαλείται από μηχανικές αιτίες.

Τὸ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχειν[217] είναι κάτι που ταιριάζει μόνο στα *θειότατα*. Στην κατηγορία αυτή δεν ανήκουν όσα έχουν σώμα. Ο ουρανός ή κόσμος πήρε από τον γεννήτορά του πολλά και μακάρια, έλαβε όμως και σώμα. Έτσι του είναι αδύνατο να μη μετέχει αιώνια στη μεταβολή[218]. Την ίδια ακριβώς ιδέα τη βρήκαμε στην *Πολιτεία*. Παρόλο που ο δημιουργός έφτιαξε τον κόσμο κατά τον καλύτερο δυνατό τρόπο, οι κινήσεις των άστρων δεν μπορούν να είναι απολύτως ομαλές, γιατί τα άστρα έχουν σώμα και είναι ορατά[219].

Το γιατί ο ουρανός πήρε σώμα και υπόκειται στη μεταβολή δεν εξηγείται βέβαια και ούτε είναι δυνατό να εξηγηθεί. Ο Πλάτων στην πε-

[214] Ευτυχισμένη εποχή που τη διαδέχτηκαν άλλες, η μία χειρότερη από την άλλη.

[215] *Πολιτ.* 268d-269c.

[216] *Πολιτ.* 269d.

[217] Η φράση, με μικρές παραλλαγές, αποδίδεται συχνότατα στο ον και τις ιδέες.

[218] *Πολιτ.* 269ce.

[219] *Πολ.* Ζ 530ab. Πβ. *Τίμ.* 28a.

ρίπτωση αυτή την τόσο ριζική δεν επιχειρεί να μας πει αυτό που είτε αναζητεί είτε διαβεβαιώνει σ' άλλες περιπτώσεις, ότι δηλ. *ἄμεινον ἦν αὐτῷ*. Πώς θα ήταν καλύτερο γι' αυτόν, τον ουρανό, να υπόκειται στην αλλοίωση και τη φθορά; Μα γενικά καμία μεταφυσική δεν μας εξήγησε πώς και γιατί οι "δημιουργοί" κατάφεραν και έκαναν κατώτερα δημιουργήματα. Ανικανότητα; Κακία; Αλλά οι έννοιες αυτές, εφαρμοσμένες σ' έναν δημιουργό και μάλιστα αρχικό, δεν τον υποτιμούν: Απλώς δεν έχουν κανένα νόημα.

Νομίζω πως και στην περίπτωση αυτή, όπως και σ' άλλες ανάλογες, υπόκειται η πολύ ανθρώπινη και μάλλον κοινωνικά θεμελιωμένη σκέψη ότι το αρχικό, το πιο παλιό, το αρχαιότερο είναι το πιο καλό, το τελειότερο κτλ. Όσα ακολουθούν ή απορρέουν απ' αυτό είναι αναγκαστικά υποδεέστερα, τέτοια δηλ. που μας τα δείχνει η εμπειρία μας. Υπάρχει βέβαια και η ηθική νοσταλγία του ανθρώπου, που τον εξωθεί να σκέφτεται ότι υπάρχουν όντα που δεν υπόκεινται στα κακά που δέρνουν την ανθρώπινη φύση, τα περισσότερα απ' τα οποία προέρχονται από μας τους ίδιους.

Ο ουρανός λοιπόν σύμφωνα με τις δυνατότητές του περιστρέφεται επιτόπου με τον ίδιο τρόπο[220]. Γι' αυτό του ορίστηκε να κινείται με *ἀνακύκλησιν*, που αποτελεί ελάχιστη παραλλαγή της κίνησης που του ταιριάζει[221]. Μολονότι το γενικό νόημα είναι φανερό, η φράση του Πλάτωνα είναι κάπως σκοτεινή, και οφείλω να την παραθέσω, για να μπορέσω να θέσω και τα σχετικά προβλήματα: *διὸ τὴν ἀνακύκλησιν εἴληχεν, ὅτι σμικροτάτην τῆς αὐτοῦ κινήσεως παράλλαξιν*. "Ανακύκληση", ετυμολογικά, θα πει "κυκλική στροφή προς τα πίσω". Αυτό όμως ισχύει για κάτι που στην αρχή κινείται προς μια κατεύθυνση, κι έπειτα παίρνει την αντίθετη φορά. Πώς λοιπόν ο κόσμος στην αφετηρία της κίνησής του (αυτό δηλώνει το *εἴληχεν*) κινείται ανάποδα; Ανάποδα ως προς τι;

Φαίνεται όμως ότι ο Πλάτων μιλάει κάπως χαλαρά, καθώς έχει στο νου του τα όσα θ' ακολουθήσουν. Πράγματι θα δούμε αμέσως παρακάτω πως η πορεία του κόσμου αναστρέφεται μετά από μια ορισμένη περίοδο, οπότε έχουμε πράγματι ανακύκληση, που όμως συντελείται σε μια δεύτερη φάση. Πρώτα έχουμε *κύκλησιν* και έπειτα *ἀνακύκλησιν*. Οπότε συμβαίνουν δύο τινα. Ή ο Πλάτων ανέφερε την ανακύκληση πρώτη, ως ένα σχήμα προθύστερο, γιατί ψυχολογικά και νοηματικά τον ενδιέφερε η αντιστροφή της κίνησης, ή με τη λέξη *ἀνακύκλησις* εννοεί το σύνολο της κύκλησης και της ανακύκλησης, την παλινδρομική κίνηση στο σύνολό της. Τότε βέβαια μένει κάπως μετέωρο το *ὅτι σμικροτάτην τῆς αὐτοῦ*

[220] Έτσι αποδίδω το *κατὰ δύναμίν γε μὴν ὅτι μάλιστα ἐν τῷ αὐτῷ κατὰ ταὐτὰ μίαν φορὰν κινεῖται*. Πολύ διαφορετικά ο Diès: "dans la mesure de ses forces, il se meut sur place, du mouvement le plus identique et le plus un qu'il puisse avoir".

[221] *Πολιτ.* 269e.

κινήσεως παράλλαξιν. Αυτό μπορεί κάπως να διορθωθεί, αν εννοήσουμε ότι η κίνηση που του ταιριάζει απόλυτα είναι να κινείται μόνιμα προς τη μία φορά, ενώ η ανακύκληση (αντίστροφη φορά) διαφέρει λίγο — μόνο ως προς τη φορά— από την ταιριαστή σ' αυτόν κίνηση. Τώρα όμως δίνουμε στο "ανακύκληση" την έννοια "κυκλική φορά προς τα πίσω", πέφτοντας έτσι σε έναν κύκλο ελαφρώς... φαύλο.

Ας προσθέσουμε ότι η ανακύκληση, νοούμενη ως κίνηση προς τα πίσω, μπορεί τυπικά να είναι παρόμοια με την κύκληση, συντελούνται όμως κατ' αυτήν πράγματα φοβερά και ανατρεπτικά της βιολογικής και της κοινωνικής τάξης, ενώ ο κόσμος ο ίδιος οδηγείται σιγά σιγά στην αταξία και στο "πέλαγος της ανομοιότητας". Αν λοιπόν κανείς λάβει υπόψη του όλ' αυτά, δύσκολα θα τη χαρακτήριζε *σμικροτάτην παράλλαξιν*. Για να το κάνει αυτό, πρέπει να τοποθετηθεί στην άποψη και τη σιγουριά —και ίσως την αναλγησία— του θεού-δημιουργού, οπότε θα θεωρήσει ως "μικροσυμβάντα" τις ανατροπές, τις καταστροφές και την απειλή της οριστικής διάλυσης.

Αλλά ο Πλάτων θέλει ν' απαλλάξει τον δημιουργό από την ευθύνη της ανακύκλησης και των όσων αυτή συνεπάγεται. Ο κόσμος ο ίδιος ευθύνεται για την ανάποδη φορά και όχι ο δημιουργός. Η γνωστή μας θεοδικία... Τα επιχειρήματα είναι τα εξής. Μόνον *ὁ τῶν κινουμένων πάντων ἡγούμενος*, ο "αρχηγός" δηλ. όλων των κινουμένων, αυτός που μεταδίδει την κίνηση στα πάντα, το πρώτο κινούν (για να θυμηθούμε τον Αριστοτέλη, που για να φτάσει στην έννοια του πρώτου κινούντος —ακίνητου κατά την άποψή του— στηρίχτηκε ασφαλώς σ' αυτό και σε παρόμοια χωρία του Πλάτωνα), μόνο λοιπόν ο δημιουργός μπορεί να στρέφει αιωνίως τον εαυτό του. Αλλά δεν είναι θεμιτό *(οὐ θέμις)* για τον θεό να κινεί τον κόσμο πότε έτσι και πότε αλλιώς. Εδώ εισάγεται η έννοια της θέμιδας, που έχει αρχικά κοινωνική-θρησκευτική προέλευση, αλλά πέρασε νωρίς σε κοσμολογικό επίπεδο. Εδώ εμφανίζεται ως μία απρόσωπη κοσμική δύναμη που διέπει το ύψιστο ον (περιορίζει την αυθαιρεσία). Δεν είναι θεμιτό, δεν επιτρέπεται στον δημιουργό να παίξει όπως θέλει με το δημιούργημά του, τη μια να το γυρνάει έτσι και την άλλη αλλιώς. (Ας θυμηθούμε όμως την πικρή υποψία που εκφράζεται αλλού ότι οι άνθρωποι είναι μαριονέτες στα χέρια των θεών, που τις κινούν όπως αυτοί νομίζουν. Εδώ η *θέμις* λησμονείται...). Αλλά οι παλινδρομικές κινήσεις θεωρούνται δεδομένες. Τι λοιπόν συμβαίνει; Δεν μπορούμε να πούμε ότι ο κόσμος στρέφει πάντα μόνος του τον εαυτό του, ούτε ότι ο θεός τον στρέφει πάντα σε διπλές αντίθετες κινήσεις, ούτε ότι υπάρχουν δύο θεοί που έχουν αντίθετη θέληση[222]. Απο-

[222] Αυτό αποκλείει τον ζωροαστρισμό με τις δύο αντίθετες θεότητες, του καλού και του κακού.

μένει λοιπόν η σκέψη ότι ο κόσμος άλλοτε καθοδηγείται από τον θεό *(ὑπὸ θεϊκῆς αἰτίας)*, και άλλοτε αφήνεται από τον θεό και περιστρέφεται μόνος του. Ο θεός, όταν καθοδηγεί τον κόσμο, του δίνει καινούργια ζωή και "επισκευάζει" την αθανασία του *(λαμβάνοντα ἀθανασίαν ἐπισκευαστήν)*. Όταν ο κόσμος εγκαταλείπεται στον εαυτό του, παίρνει τη αντίστροφη κίνηση. Η κίνηση αυτή του μέγιστου και πιο ισορροπημένου όντος (δηλ. του ουρανού) που γίνεται γύρω από μια μικρότατη βάση *(πόδα)* διαρκεί πολλές μυριάδες περιόδους[223]. Είναι νομίζω φανερό ότι το μέγεθος του κόσμου, η ισορροπία και η μικρή βάση γύρω από την οποία περιστρέφεται δεν είναι αιτίες, αλλά "συναίτια", όπως τα οστά και τα νεύρα στον *Φαίδωνα*[224].

Στον *Σοφιστή* λοιπόν η αυτοκινησία είναι ιδιότητα του δημιουργού, που περιγράφεται ως το *αὐτὸ ἑαυτὸ στρέφον ἀεί*. Η "κίνηση" του *Φαίδρου* είναι τώρα "στροφή", κυκλική φορά. Είναι φανερό ότι η κίνηση αυτή δεν γίνεται σε κάποιο φυσικό χώρο, εφόσον ο δημιουργός – όπως και η ψυχή– δεν έχει τίποτε σωματικό. Δεν αναφέρεται η αυτοκίνητη ψυχή του *Φαίδρου*, μπορούμε όμως να δεχτούμε ότι εξυπακούεται. Προκύπτει έτσι το εξής σχήμα. Ο "ηγεμών" κάθε κίνησης στρέφει ολόκληρο το σύμπαν, όχι όμως άμεσα, αλλά διά μέσου της ψυχής του κόσμου που απορρέει απ' αυτόν και είναι άμεσα υπεύθυνη για την κίνηση στο υλικό σύμπαν.

[223] *Πολιτ.* 269e-270a. Πβ. Schuhl, "Sur le mythe du Politique", *RMM* 39 (1932) 47-58. Ο Schuhl στηριγμένος στο χωρίο αυτό, στους υπαινιγμούς των εικόνων που διευκολύνουν το πνεύμα στην κατανόηση (277e, 285a) και στα μηχανικά μοντέλα του δέκατου βιβλίου της *Πολιτείας* και του *Τίμαιου* (πβ. Rivaud, "Études platoniciennes" I, *RHPh* II 1 (1928) 1-26), υποστηρίζει ότι ο Πλάτων στην περιγραφή των διπλών κοσμικών κινήσεων έχει υπόψη του ένα μηχάνημα που κρέμεται από ψηλά με ένα νήμα και μπαίνει σε κίνηση με το χέρι. Καθώς γυρνάει γύρω από τον άξονά του το νήμα συμπτύσσεται. Όταν το χέρι παύει να κινεί το μηχάνημα, η αρχική κίνηση συνεχίζεται για κάποιο διάστημα. Αλλά μετά από ένα διάστημα ταραχής, όπου οι δύο αντίθετες ροπές αντιπαρατίθενται, ο μηχανισμός αρχίζει να κινείται προς την αντίθετη φορά και επιμένει σ' αυτήν εξαιτίας της μάζας του που ισορροπεί σε μια βάση πολύ μικρή.

Ο Adam, *The Republic of Plato*, II 207-8 σημ. και σ. 295 εξ., συσχετίζει τους δύο κύκλους που διαγράφει το σύμπαν με τις δύο αρμονίες του γεωμετρικού αριθμού. Αλλά, όπως παρατηρεί ο Diès, *Le Politique*, XXX, σημ. 1, ο αριθμός αυτός αφορά μόνο τις ανθρώπινες γεννήσεις.

[224] *Φαίδ.* 98c-99b. Αδόκιμη η μετάφραση του *Πολιτ.* 270a 5-7 από τον Skemp ως *momentum*, που υποβάλλει την ιδέα της μηχανικής κίνησης.

Στον *Τίμαιο*, 36ab, οι δύο αυτές κινήσεις του σύμπαντος που διαδέχονται περιοδικά η μία την άλλη έχουν διασπαστεί σε δύο κύκλους που διασταυρώνονται και που διατρέχουν τις αντίθετες περιφορές του *ταὐτοῦ* και του *θατέρου*.

Αλλά ο Πλάτων θέλει να εξάγει όλες τις συνέπειες του γεγονότος ότι τη μια δεσπόζει η νοητική αρχή και την άλλη η αισθητή. Άλλωστε η κύρια πρόθεσή του είναι ακριβώς ν' αντιπαραθέσει το νοητό και το αισθητό, τον κυβερνήτη νου[225] και τη σωματική αρχή που είναι έμφυτη στον κόσμο, την αταξία της ύλης πριν επέμβει ο θεός και την τάξη που δημιουργεί η θεϊκή επέμβαση, τη διάλυση στην οποία οδηγεί η ανομοιότητα και η ετερότητα που χαρακτηρίζουν το αισθητό και την ομοιότητα και την ενότητα που αποκαθιστά το *ἕν*.

Ως εδώ ο μύθος κινιόταν σε κοσμολογικό επίπεδο. Τώρα θα κινηθεί και σε ανθρωπολογικό και κοινωνικό. Όχι βέβαια αποκλειστικά. Τα κοσμολογικά στοιχεία θα επανέρχονται. Ο Πλάτων δεν θέλει να τα ξεχωρίσει. Και αν τα ξεχωρίσουμε εμείς ο μύθος κομματιάζεται.

Από όλες τις μεταβολές που συμβαίνουν στον ουρανό, αυτή η αλλαγή πορείας, η *τροπή* [226] είναι η μεγαλύτερη και η πληρέστερη. Αλλά τότε ακριβώς συμβαίνουν και οι μέγιστες μεταβολές στα όντα που κατοικούν το σύμπαν. Τέτοιες όμως μεταβολές η φύση των ζώων τις ανέχεται με πολύ μεγάλη δυσκολία. Τα περισσότερα ζώα πεθαίνουν κι απ' τους ανθρώπους επιζούν πολύ λίγοι. Δίπλα όμως στον αφανισμό, συμβαίνουν και άλλα φαινόμενα πρωτοφανέρωτα, το σπουδαιότερο απ' τα οποία είναι η αντιστροφή της ηλικίας των ζώων. Πρώτα σταματάει να προχωρεί η ηλικία όλων και μετά αρχίζει να προχωρεί ανάποδα, προς το νεότερο. Τα λευκά μαλλιά των ηλικιωμένων μαυρίζουν, τα σώματα όλων γίνονται νεότερα και απαλότερα, ώσπου, καταλήγοντας βρέφη, χάνονται. Σταματάει εξάλλου η γέννηση μέσω των φύλων. Οι άνθρωποι, ακολουθώντας την αντίστροφη φορά, γεννιούνται απ' τη γη, στην οποία προηγουμένως κατέληγαν[227].

Το τρίτο μέρος του μύθου αφορά τις δύο αρχικές ανθρωπότητες. Η πρώτη, εκείνη που δημιουργήθηκε όταν ο θεός άρχισε την "κύκληση" του σύμπαντος, διεπόταν από τον ίδιο τον δημιουργό, αλλά με τρόπο

[225] Πβ. *Φαίδρ.* 247c.

[226] Η λέξη *τροπαὶ* δηλώνει κανονικά τις αλλαγές πορείας του ήλιου στα ηλιοστάσια. *Τέλεον ἐνιαυτὸν* αποκαλεί ο Πλάτων στον *Τίμαιο* το χρονικό διάστημα που απαιτείται για να έρθει ο ήλιος, το φεγγάρι και οι πλανήτες στην ίδια περίπου θέση. Το πλήρες αυτό έτος υπολογίζεται σε δέκα χιλιάδες χρόνια. Δες Guthrie, *In the Beginning,* 64 εξ. και 134, σημ. 2. Εδώ ο Πλάτων λέει ότι οι μεταβολές που προκαλούν οι τροπές του ήλιου (αλλαγή εποχών) είναι μηδαμινές μπροστά στις αναστατώσεις που προκαλεί η τροπή του σύμπαντος. Λαθεμένα ο Diès, *σχ. ad loc.*, σ. 23, σημ. 1, λέει ότι η λέξη σημαίνει επίσης "την κατάσταση των πραγμάτων όπου καταλήγει αυτή η ανατροπή". Τα χωρία που επικαλείται (270d, 271c) δηλώνουν τη χρονική περίοδο που ακολουθεί μετά την τροπή του σύμπαντος, και αυτό στην ελληνική γλώσσα είναι πολύ φυσικό.

[227] *Πολιτ.* 269b-271c.

έμμεσο. Γιατί ο θεός διαμοίρασε τα μέρη του σύμπαντος σε άρχοντες θεούς (προφανώς δεύτερους στη θεϊκή ιεραρχία). Την επιμέλεια των ζωντανών όντων την ανέθεσε σε "δαίμονες", δηλ. προστατευτικές θεότητες, που σαν θεϊκοί βοσκοί *(οἷον νομῆς θεῖοι)* φρόντιζαν τόσο καλά για την αυτάρκεια των ποιμνίων τους, ώστε δεν υπήρχε τίποτε άγριο, κανένα ζώο δεν έτρωγε το άλλο, δεν υπήρχαν πόλεμοι και στάσεις. Οι δαίμονες αυτοί έχουν το αντίστοιχό τους στον *Τίμαιο*[228]. Εκεί ο Δημιουργός τους αναθέτει τη δημιουργία των θνητών όντων. Εφόσον λοιπόν ένας θεός επέβλεπε τη βοσκή των ανθρώπων, δεν υπήρχαν πολιτείες ούτε κατοχή γυναικών και παιδιών, εφόσον όλοι γεννιόνταν από τη γη. Υπήρχαν άφθονα τρόφιμα και όλοι γυρνούσαν γυμνοί και συνομιλούσαν με τα ζώα. Χρησιμοποιούσαν όλα αυτά τα πλεονεκτήματα για να ασχοληθούν με τη φιλοσοφία, και φυσικά η ευδαιμονία τους δεν μπορεί να συγκριθεί με τη σημερινή[229].

Για να εξεταστεί η δεύτερη κοσμική περίοδος, η εποχή του Δία, η τωρινή που προέρχεται από την ανακύκληση, ο μύθος γυρνάει αναγκαστικά ξανά σε κοσμικό επίπεδο. Κάποτε φτάνει για τις ψυχές και για τον κόσμο το "πλήρωμα του χρόνου" *(χρόνος ἐτελεώθη)*. Οι ψυχές έχουν συμπληρώσει τον αριθμό των γεννήσεων που τους καθορίστηκε και εξαντλήθηκε η γενιά που γεννιόταν απ' τη γη. Τότε ο κυβερνήτης του παντός αφήνει το πηδάλιο του πλοίου του σύμπαντος και αποσύρεται στο παρατηρητήριό του. Τότε ο κόσμος παίρνει την αντίθετη φορά, εξωθημένος απ' την ειμαρμένη και την επιθυμία που είναι μέσα στη φύση του[230].

Η ειμαρμένη που εμφανίζεται εδώ ξαφνικά όπως η θέμις, φαίνεται να είναι μια παγκόσμια απρόσωπη δύναμη που μετέχει στο "παιχνίδι" του παγκόσμιου γίγνεσθαι. Εδώ φαίνεται να καθορίζει το πλήρωμα του χρόνου. Μα δεν το έκανε αυτό ο Δημιουργός; Δημιούργησε κάτι δίχως να ορίσει και το μέλλον του; Αν υποθέσουμε ότι όρισε και τον αριθμό των ετών και τους κύκλους των ψυχών, τότε ειμαρμένη είναι απλώς αυτό που όρισε ο θεός. Και με τι κριτήρια ορίστηκε αυτό το πλήρωμα; Όχι πάντως ηθικά. Ας θυμηθούμε πάλι τις μαριονέτες στα χέρια των θεών.

Ως προς τη *σύμφυτον ἐπιθυμίαν*, ο Πλάτων είναι ακριβέστερος. Πρόκειται για την τάση προς την αταξία και τη διάλυση, τάση που οφείλεται στη σωματική σύσταση του σύμπαντος *(σωματοειδὲς)* που διέπεται από την "ετερότητα" και την "ανομοιότητα"[231]. Ο θεός δεν έκανε τα

[228] *Τίμ.* 42b εξ.
[229] *Πολιτ.* 271c-272d.
[230] *Πολιτ.* 272e *σύμφυτος ἐπιθυμία* .
[231] Είναι λοιπόν λαθεμένος ο παραλληλισμός που κάνει ο Πλούταρχος, *Π. Τιμ. ψυχογ.* 1014d εξ., μεταξύ της ειμαρμένης και της σύμφυτης επιθυμίας του

συστατικά του κόσμου εκ του μηδενός. Δημιούργησε μ' αυτά που βρήκε. Στην ύλη που διεπόταν από αταξία[232] έβαλε τάξη και *κόσμον (κοσμήσας)*. Έδωσε στον κόσμο την ομαλότερη και πιο αιώνια κίνηση, την κυκλική, που είναι και η κίνηση των αιώνιων και μη σωματικών. Ό,τι έδωσε στον κόσμο ο "συνθέτης" δημιουργός είναι καλό. Αλλά ο ουρανός, από την προγενέστερη φύση του *(παρὰ τῆς ἔμπροσθεν ἕξεως)* περιέχει επίσης όσα *χαλεπὰ* και *ἄδικα* υπάρχουν στον ουρανό και μεταδίδονται και στα ζωντανά όντα[233].

Όταν ο θεός κυβερνήτης εγκαταλείπει το σκάφος, το εγκαταλείπουν επίσης οι προστάτες δαίμονες. Στην αρχή της ανακύκλησης δημιουργούνται σεισμοί και πολλοί ζωντανοί οργανισμοί πεθαίνουν. Μετά όμως επικρατεί γαλήνη και το σύμπαν, που τώρα έχει την επιμέλεια του εαυτού του, βρίσκει ξανά την παλιά του τάξη, καθώς θυμάται κατά το δυνατό τη διδαχή του πατέρα θεού. Και στην αρχή ακολουθεί πιστά τα διδάγματα. Σιγά σιγά όμως απομακρύνεται απ' αυτά, εξαιτίας της σωματικής υπόστασής του και της έμφυτης αταξίας. Με το πέρασμα του χρόνου επέρχεται λήθη και δυναστεύει *τὸ τῆς παλαιᾶς ἀναρμοστίας πάθος*, που οδηγεί το σύμπαν στα πρόθυρα της καταστροφής. Και τότε μόνον ο θεός, από φόβο μήπως ο κόσμος διαλυθεί στο άπειρο πέλαγος της ανομοιότητας, κάθεται πάλι στο πηδάλιο κι επαναφέρει τον κόσμο στην αρχική και ορθή περιφορά του. Τον επανορθώνει και τον κάνει αθάνατο και αγέραστο. Κατά τη νέα ανακύκληση αντιστρέφονται πάλι ο τρόπος γέννησης και οι ηλικίες των ζωντανών όντων.

Η περίοδος που τώρα διανύουμε, η σημερινή *τροπή*, είναι μια ανακύκληση. Ο κόσμος είναι *αὐτοκράτωρ* του εαυτού του, και τα μέρη του επίσης. Έχουμε χάσει την επιμέλεια των δαιμόνων, γίναμε ασθενικοί και απροστάτευτοι. Δεν είχαμε τέχνες και βρισκόμασταν σε αδιέξοδα *(ἀπορίας)*. Γι' αυτό μας δωρίστηκαν το πυρ από τον Προμηθέα και οι τέχνες από τον Ήφαιστο. Επειδή μας εγκατέλειψαν οι θεοί, πρέπει να φροντίζουμε μόνοι μας για τον εαυτό μας[234].

Στην ελληνική μυθολογία και φιλοσοφία διαμορφώθηκαν δύο θεωρίες για την ανθρώπινη εξέλιξη. Σύμφωνα με τη μία, ο άνθρωπος έχοντας ξεκινήσει από μια εποχή αθωότητας και ευτυχίας τείνει προς την ανηθικότητα και την παρακμή. Σύμφωνα με τη δεύτερη, οι άνθρωποι

Πολιτικού και της αποκαλουμένης *κακῆς ψυχῆς τοῦ κόσμου* των *Νόμων*, πολύ περισσότερο αφού ο Πλάτων ρητά αποκλείει την ύπαρξη δύο θεών με ενάντια θέληση (*Πολιτ.* 270a). Το ίδιο πρέπει ν' αποκλειστεί η ταύτιση της *συμφύτου ἐπιθυμίας* με την *ἀπειρίαν* του *Φίληβου*.

232 Πβ. *Τίμ.* 53b. Τα κοσμικά στοιχεία (πυρ, ύδωρ, γη, αήρ) βρίσκονταν σε κατάσταση *ὥσπερ εἰκὸς ἔχειν ἅπαν ὅταν ἁπῇ τινος θεός*.

233 *Πολιτ.* 273ac.

234 *Πολιτ.* 272e-273d. Πβ. *Πρωτ.* 321c-322c. Πβ. Αισχ. *Προμ.* 442-468.

προοδεύουν με τον χρόνο τεχνικά και κοινωνικά[235]. Ο μύθος του *Πολιτικού*, με την εναλλαγή των αντίδρομων φορών του σύμπαντος, συναιρεί κατά κάποιο τρόπο σε μία τις θεωρίες αυτές.

Αναζητώντας τους πνευματικούς προγόνους του μύθου του *Πολιτικού*, πρώτον πρέπει ν' αναφέρουμε τον Εμπεδοκλή. Ο ποιητής φιλόσοφος εξαγγέλλει δύο διαδοχικές και αντίδρομες κοσμικές περιόδους: από το *ἓν* στο πολλαπλό και από το πολλαπλό στο *ἕν*, που έχουν τον αντίκτυπό τους στις γενιές των ανθρώπων:

δίπλ' ἐρέω· τοτὲ μὲν γὰρ ἓν ηὐξήθη μόνον εἶναι
ἐκ πλεόνων, τοτὲ δ' αὖ διέφυ πλέον' ἐξ ἑνὸς εἶναι.
δοιὴ δὲ θνητῶν γένεσις, δοιὴ δ' ἀπόλειψις·
τὴν μὲν γὰρ πάντων σύνοδος τίκτει τ' ὀλέκει τε,
ἡ δὲ πάλιν διαφυομένων θρεφθεῖσα διέπτη.
καὶ ταῦτ' ἀλλάσσοντα διαμπερὲς οὐδαμὰ λήγει,
ἄλλοτε μὲν Φιλότητι συνερχόμεν' εἰς ἓν ἅπαντα,
ἄλλοτε δ' αὖ δίχ' ἕκαστα φορεύμενα Νείκεος ἔχθει[236].

Πρέπει να συμπεράνουμε ότι στον Εμπεδοκλή οι κόσμοι δημιουργούνται στο μεσοδιάστημα των δύο κύκλων, και ότι δεν υφίστανται όταν το Νείκος έχει επιτελέσει το έργο του διαλύοντας τα πάντα ή όταν η Φιλότης έχει ενώσει τα πάντα σε ένα.

Υπάρχει φανερή αντιστοιχία ανάμεσα στις κοσμικές περιόδους, όπως τις καθορίζει ο Εμπεδοκλής, και τις πλατωνικές περιόδους, που χαρακτηρίζονται τη μια από την παρουσία και την άλλη από την απουσία του θεού[237]. Στον Πλάτωνα βέβαια το σύμπαν δεν οδηγείται ποτέ σε ολική καταστροφή ούτε σε ολική ένωση με το *ἕν*. Ο θεός παραμένει πάντα ξεχωριστός από το σύμπαν, και όσο βρίσκεται αυτός στο πηδάλιο του σύμπαντος δε φαίνεται να υπάρχει πρόοδος ή χειροτέρευση, παρά μια σταθερή πορεία. Προοδευτική όμως —προς το χείρον— πορεία υπάρχει όταν ο θεός εγκαταλείπει τον κόσμο. Στον Εμπεδοκλή και οι δύο πορείες είναι αυξητικές.

Ως προς τους *γηγενεῖς* σήμερα τουλάχιστον δεν είναι εύκολο ν' ανακαλύψουμε κάποια κοντινά παράλληλα. Οι *Φιλιππικές Ιστορίες* του Θεόπομπου, στις οποίες γίνεται λόγος για κάποια δέντρα που όταν κα-

[235] Πβ. Guthrie, *In the Beginning*, κεφ. 4 και 5.

[236] *VS* 31, B 17, 1-8. Η κυκλική επάνοδος αποδίδεται στους Πυθαγορείους, αν και αυτό έχει αμφισβητηθεί. Πβ. Guthrie, V 193, σημ. 3.

[237] Απ' τους παλιότερους ερευνητές, ο Bignone παρατήρησε την αντιστοιχία αυτή (*Empedokle*, 213 εξ., 231 εξ., 588). Παράλληλα κι ανεξάρτητα απ' αυτόν, στην ίδια διαπίστωση έφτασαν ο Friedländer, *Platon*, I 237 και σημ., ο Frutiger, *Les mythes de Platon*, 241-4 κ.ά. Πβ. και Guthrie, V 194 εξ.

νείς φάει τα φρούτα τους ξαναγίνεται νέος, παιδί, βρέφος και τελικά εξαφανίζεται, είναι ασφαλώς μεταγενέστερες του *Πολιτικού:* η γη των Μερόπων που περιγράφει επηρεάζεται σαφώς από την Ατλαντίδα του *Κριτία.* Ο Ησίοδος ωστόσο, μιλώντας για τις αθλιότητες της πέμπτης γενιάς, λέει ότι ο Δίας θα καταστρέψει αυτή την ανθρώπινη γενιά, όταν οι άνθρωποι θ' αρχίσουν να γεννιούνται *πολιοκρόταφοι*, με λευκά μαλλιά[238], κι αυτό θυμίζει το *πολιὰ φύντα* του *Πολιτικού.* Αλλά εδώ υπάρχει αντιστροφή των όρων. Στον Πλάτωνα η ανθρωπότητα που τα μέλη της γεννιούνται με λευκά μαλλιά και στη συνέχεια γίνονται προοδευτικά νεότεροι δεν είναι η κακή γενιά, αλλά η ζηλευτή γενιά του Κρόνου. Πάντως ο Πλάτων μπορούσε ν' αντλήσει την έμπνευσή του από δω, αντιστρέφοντας τους όρους.

Στο θέμα της διαδοχής των ανθρώπινων γενεών υπάρχουν πολλά παράλληλα στην προγενέστερη γραμματεία. Μπορεί κανείς ν' αναφέρει τον Ησίοδο, τον *Προμηθέα* του Αισχύλου, τον *Μικρό διάκοσμο* του Δημόκριτου[239], τις *Ικέτιδες* του Ευριπίδη, τους *Άγριους* του Φερεκράτη, τον *Σίσυφο* του Κριτία. Το πιο κοντινό όμως παράλληλο το βρίσκουμε στον ίδιο τον Πλάτωνα, στο τέταρτο βιβλίο των *Νόμων.* Εδώ ο Πλάτων λέει ότι ο Κρόνος, κατανοώντας ότι καμιά ανθρώπινη φύση δεν μπορεί να βρεθεί στην εξουσία χωρίς να γεμίσει από ύβρη και αδικία[240], αλλά παραμένοντας φιλάνθρωπος, έβαλε βασιλιάδες στις πόλεις (εδώ λοιπόν υπάρχουν πόλεις) όχι ανθρώπους, αλλά δαίμονες, που είναι γένος καλύτερο και θεϊκότερο. Οι δαίμονες αυτοί φρόντισαν να υπάρχει στις πόλεις σεβασμός, ευνομία και δικαιοσύνη, ώστε οι άνθρωποι να μη προκαλούν στάσεις και να είναι ευτυχισμένοι[241]. Πρόκειται δηλ. σχεδόν για μια περίληψη του μύθου του *Πολιτικού.*

Στην αρχή όμως του τρίτου βιβλίου των *Νόμων* έχουμε έναν διαφορετικό πίνακα. Μεγάλοι κατακλυσμοί καταστρέφουν περιοδικά τον ανθρώπινο πολιτισμό. Σώζονται λίγοι αγράμματοι βοσκοί που καταφεύγουν στα βουνά. Οι λίγοι αυτοί άνθρωποι ζουν σε μικρές οικογένειες με λίγα ποίμνια. Έχουν όμως λίγες ανάγκες. Γι' αυτό δεν υπάρχει ούτε πλούτος ούτε φτώχεια. Είναι αγαθοί και διασώζουν τα πατρικά ήθη και νόμους[242].

238 *Έργα* 181.

239 Πβ. Reinhardt, "Hekataios von Abdera und Demokrit", *Hermes* 47 (1912) 492-513.

240 Το ίδιο λέει στον *Πολιτικό*, 301cd, όχι στα πλαίσια του μύθου, αλλά μιλώντας για τις ατελείς πολιτείες, στις οποίες οι άνθρωποι δεν πιστεύουν ότι ένας μονάρχης μπορεί να είναι δίκαιος και να κυβερνήσει χωρίς να μεταβληθεί σε τύραννο.

241 *Νόμ.* Δ 713ce.

242 *Νόμ.* Γ 676a-679e.

Οι φυσικές καταστροφές εμφανίζονται ξανά στον *Τίμαιο*. Οι θεοί καθαρίζουν περιοδικά τη γη με νερό. Λίγοι βοσκοί αγράμματοι και άμουσοι σώζονται στα βουνά[243].

Πολλοί επιχειρούν να συμβιβάσουν τους μύθους αυτούς μεταξύ τους και με όσα αναπτύσσονται στον *Τίμαιο* ή επισημαίνουν τις αντιφάσεις που πράγματι υπάρχουν. Τις διαφορές μπορεί κανείς να τις επισημάνει, μα είναι αμφίβολο αν είναι θεμιτό να μιλάει για αντίφαση ή για αλλαγή στις αντιλήψεις. Ο Πλάτων δεν ενδιαφέρεται για τα επιμέρους, αν οι λεπτομέρειες συμφωνούν μεταξύ τους ή με όσα είχε πει κάπου αλλού. Μπορούσε επιτέλους ν' ανοίξει τα χειρόγραφά του και να τ' αναγκάσει να συμφωνήσουν. Και η άχαρη αυτή δουλειά δεν απαιτεί παρά σχολαστικότητα και ξεραΐλα πνεύματος. Εάν το έκαμνε αυτό, θα μας άφηνε κείμενα πιο συνεπή δογματικά, αλλά ξερά, καθόλου πλαστικά, και στερημένα από κάθε φαντασία. Έτσι οι πλέον άνυδροι από μας θα έμεναν ευχαριστημένοι. Μα είναι φανερό ότι ο Πλάτων δεν καταδέχεται να ξαναδεί τα όσα είχε γράψει, ίσως από φόβο μήπως δεσμεύσουν τη φαντασία του και το μυαλό του. Έτσι τα όσα λέει από διάλογο σε διάλογο συμφωνούν μόνο κατά προσέγγιση, στις βασικές γραμμές, ενώ στις λεπτομέρειες υπάρχει μια θαυμαστή ελευθερία (που πότε πότε οδηγεί και σ' αντιφάσεις). Έναν ποιητή και μουσικό όπως ο Πλάτων δεν τον ενδιαφέρει παρά η συμφωνία του τόνου, η γενική αρμονία. Και σ' αυτό ο Πλάτων είναι ανυπέρβλητος τεχνίτης.

Φίληβος

Το έργο ανήκει οπωσδήποτε στους όψιμους διαλόγους. Δεν έχουμε όμως στοιχεία για να προσδιορίσουμε με μεγαλύτερη ακρίβεια τη χρονολογία της συγγραφής του ούτε μπορούμε ν' αποφασίσουμε για τη σειρά που γράφηκαν ο *Φίληβος*, ο *Τίμαιος* και οι *Νόμοι*. Μια πιθανή υπόθεση είναι ότι οι *Νόμοι* άρχισαν να γράφονται πρώτοι, αλλά το γράψιμό τους συνεχίστηκε —χωρίς ποτέ να ολοκληρωθεί— και μετά τη σύνθεση του *Φίληβου* και του *Τίμαιου*.

Δύο μεγάλα θέματα που αναπτύσσονται στον *Φίληβο* έχουν ενδιαφέρον για τη μελέτη μας. Το πρώτο είναι η τέταρτη κλάση που αφορά τα υπαρκτά, η κλάση της αιτίας, που ταυτίζεται με τον νου, και το άλλο είναι το ότι στη φυσιολογία των ανθρώπων οι ηδονές, οι φόβοι κτλ. θεωρούνται ρητά ως κινήσεις.

Όλα τα υπαρκτά *(πάντα τὰ νῦν ὄντα ἐν τῷ παντὶ)* μπορούν να υπαχθούν σε τρία γένη, στο άπειρο, στο πέρας και στο κράμα ή μείγμα αυ-

[243] *Τίμ.* 22c εξ. Πβ. *Κριτί.* 109bd.

τών των δύο[244]. Σ' αυτά πρέπει να προστεθεί η αιτία της σύμμειξης. Εξαντλούν πράγματι όλα τα υπαρκτά τα τέσσερα αυτά γένη; Μάλλον όχι. Γιατί ο Πλάτων βάζει τον Πρώταρχο να ρωτάει μήπως θα χρειαστεί και πέμπτο γένος, που, αντίθετα από την αιτία της σύμμειξης, κάνει τα πράγματα να ξεχωρίζουν *(διάκρισίν τινος δυναμένου* [245]). Έχει μάλλον υπόψη του τη Φιλία που συνενώνει και το Νείκος που ξεχωρίζει του Εμπεδοκλή. Η απάντηση του Σωκράτη είναι η εξής: *Τάχ' ἄν' οὐ μὴν οἶμαί γε ἐν τῷ νῦν' ἂν δέ τι δέῃ, συγγνώσῃ πού μοι σὺ μεταδιώκοντι πέμπτον.*

Αλλά τέτοιο γένος —που εδώ δεν αποκλείεται— δεν καθορίζεται ως το τέλος του διαλόγου. Ίσως γιατί η φορά της συζήτησης δεν το απαίτησε. Νομίζω πάντως ότι ο Πλάτων με το πέμπτο γένος εννοούσε κάτι σαν τη *σωματικήν* αιτία του *Πολιτικού* ή την *ἀνάγκην* του *Τίμαιου.*

Αλλά τα γένη άπειρο, πέρας και μεικτό χρειάζονται κάποιες διασαφήσεις.

Η θερμοκρασία αποτελεί ένα καλό παράδειγμα του πρώτου γένους. Όλα τα πράγματα μπορούν να καταστούν θερμότερα ή ψυχρότερα απ' όσο είναι. Μπορούμε λοιπόν ν' αποκαλέσουμε τη θερμοκρασία "άπειρη", γιατί περιέχει το μάλλον και το ήττον, βρίσκεται σε αδιάκοπη κίνηση προς το συν και το μείον, υφίσταται αυξομειώσεις που δεν έχουν τέλος, είναι δηλ. άπειρες. Αν καθορίζαμε ένα ποσό, θα έπαυε να υπάρχει το θερμότερο και το ψυχρότερο, γιατί το ποσόν "στέκεται": *προχωρεῖ γὰρ καὶ οὐ μένει τό τε θερμότερον ἀεὶ καὶ τὸ ψυχρότερον ὡσαύτως, τὸ δὲ ποσὸν ἔστη καὶ προϊὸν ἐπαύσατο*[246]. Έτσι το γένος του απείρου περιλαμβάνει όσα επιδέχονται το περισσότερο και το λιγότερο *καὶ τὸ σφόδρα καὶ ἠρέμα ... καὶ τὸ λίαν καὶ ὅσα τοιαῦτα πάντα.*

Στο γένος πέρας (όριο) εντάσσονται ακριβώς όσα δεν μπορούν να δεχτούν τους παραπάνω χαρακτηρισμούς: *Οὐκοῦν τὰ μὴ δεχόμενα ταῦτα, τούτων δὲ τὰ ἐναντία πάντα δεχόμενα, πρῶτον μὲν τὸ ἴσον καὶ ἰσότητα, μετὰ δὲ τὸ ἴσον τὸ διπλάσιον καὶ πᾶν ὅτιπερ ἂν πρὸς ἀριθμὸν ἀριθμὸς ἢ μέτρον ᾖ πρὸς μέτρον, ταῦτα σύμπαντα εἰς τὸ πέρας ἀπολογιζόμενοι καλῶς ἂν δοκοῖμεν δρᾶν τοῦτο*[247].

Το πέρας και το άπειρο είναι έννοιες που τις χρωστάει στον Πυθαγόρα, όπως αναφέρει σε προγενέστερα εδάφια, όπου μιλάει για έναν Προμηθέα που μας έστειλαν οι θεοί. Όλα τα υπαρκτά αποτελούνται από εν και πολλά, ενώ έχουν *σύμφυτον* το *πέρας* και την *ἀπειρίαν* [248]. Αλλά κι ο Παρμενίδης είχε πει: *Τοῖς ἄλλοις δὴ τοῦ ἑνὸς συμβαίνει ἐκ μὲν τοῦ ἑνὸς καὶ ἐξ ἑαυτῶν κοινωνησάντων ... ἕτερόν τι γίγνεσθαι ἐν ἑαυτοῖς, ὃ*

[244] *Φίλ.* 23c εξ. Το κράμα το λέει *συμμισγόμενον* (23d) και *μεικτόν* (25b).
[245] Πβ. Bury, *The Philebus of Plato,* schol. ad loc.
[246] *Φίλ.* 24d.
[247] *Φίλ.* 25ab.
[248] *Φίλ.* 16c.

δὴ πέρας παρέσχε πρὸς ἄλληλα· ἡ δ' ἑαυτῶν φύσις καθ' ἑαυτὰ ἀπειρίαν ... Οὕτω δὴ ... ἄπειρά τέ ἐστι καὶ πέρατος μετέχει[249]. Στο χωρίο του *Φίληβου* διευκρινίζεται ακόμα ότι δεν πρέπει ν' αναζητούμε μόνο το άπειρο και το πέρας, αλλά ότι πρέπει επίσης να εξετάζουμε όλους τους ενδιάμεσους αριθμούς[250].

Ως προς το άπειρο, ο Αριστοτέλης μας πληροφορεί ότι ο Πλάτων διαφοροποιήθηκε απ' τους Πυθαγορείους σε δύο σημεία: *τὸ δὲ ἀντὶ τοῦ ἀπείρου ὡς ἑνὸς δυάδα ποιῆσαι, τὸ δ' ἄπειρον ἐκ μεγάλου καὶ μικροῦ, τοῦτ' ἴδιον*[251].

Ως προς το πέρας, πρέπει να παρατηρήσουμε ότι στο γένος αυτό, στον *Φίληβο* τουλάχιστον, εντάσσονται μόνον αριθμοί και λόγοι αριθμών και μέτρων, και όχι όντα που έχουν δεχτεί έναν συγκεκριμένο αριθμητικό προσδιορισμό. Το είκοσι λ.χ. ή το διπλάσιό του, και όχι η θερμοκρασία είκοσι βαθμοί.

Από την κράση του άπειρου και του πέρατος προέκυψε το *μεικτὸν* γένος. Θα μπορούσε κανείς να δώσει το εξής παράδειγμα: Η βροχή αποτελεί *ἄπειρον*, το 6 πέρας, η βροχόπτωση των 6 ιντσών *μεικτόν*. Ή η θερμοκρασία αποτελεί *ἄπειρον*, το 20^0 *πέρας*, και η θερμοκρασία 20^0 *μεικτόν*. Και πράγματι αυτά τα παραδείγματα χρησιμοποιεί ο Taylor[252]. Νομίζω ότι πρόκειται για παραδείγματα που παραπλανούν. Μείξη δεν ονομάζει ο Πλάτων την επιβολή ενός τυχαίου αριθμού *(πέρατος)* σε κάτι άπειρο, αλλ' ακριβώς ενός συγκεκριμένου αριθμού ή αναλογίας, που θα κάνει ώστε να εναρμονιστούν και να συμφωνήσουν τα ενάντια. Ρητά λέει: *Τὴν τοῦ ἴσου καὶ διπλασίου, καὶ ὁπόση παύει πρὸς ἄλληλα τἀναντία διαφόρως ἔχοντα, σύμμετρα δὲ καὶ σύμφωνα ἐνθεῖσα ἀριθμὸν ἀπεργάζεται*[253]. Οι μείξεις αυτές αποτελούν "γενέσεις" *(γενέσεις τινὰς συμβαίνειν)*. Έτσι η υγεία λ.χ. αποτελεί *ὀρθὴν κοινωνίαν*, σωστή μείξη ενός απείρου και ενός πέρατος. Το ίδιο συμβαίνει με τη μουσική, όπου τα άπειρα είναι το οξύ, το βαρύ, το ταχύ κτλ. Προφανώς η σωστή μείξη κάποιων συγκεκριμένων αριθμών και λόγων *(πέρας)* δημιουργεί την αρμονία. Το ίδιο μπορεί κανείς να πει για την ομορφιά, την ισχύ, για όσα υπάρχουν στην ψυχή μας, όπου η θεά[254] έβαλε νόμο και τάξη. Το ίδιο τέλος μπορεί να ειπωθεί και για τις εποχές του έτους, όπου η μείξη *τὸ ἔμμετρον καὶ ἅμα σύμμετρον ἀπηργάσατο*[255]. Αυτό λοιπόν το μεικτό γέ-

[249] *Παρμ.* 158d.
[250] *Φίλ.* 16de.
[251] *Μετ.* A 6, 987b 25.
[252] *Op.c.* 473.
[253] *Φίλ.* 25de.
[254] Η Αφροδίτη, όχι του Φίληβου, της ηδονής, μα του Σωκράτη, η μητέρα της Αρμονίας, που έχει στην υπηρεσία της τις Εποχές. Πβ. Ησ. *Θεογ.* 937, 975.
[255] *Φίλ.* 25e-26b.

νος αποτελεί την άμεση πηγή του "ορθού μέτρου" των *Ἠθικῶν* του Αριστοτέλη.

Όλες οι παραπάνω "γεννήσεις" αποκαλούνται *γένεσις εἰς οὐσίαν*[256]. Η φράση αυτή που φαίνεται ν' αποδίδει πραγματικό είναι (ουσία) στο γίγνεσθαι, έδωσε αφορμή, τουλάχιστον σε μια παλιότερη γενιά σχολιαστών, να συμπεράνουν ότι το γίγνεσθαι τοποθετήθηκε σε μια υψηλότερη οντολογική βαθμίδα[257]. Ο Diès που ασχολήθηκε και παρουσίασε προσεκτικά αυτό το θέμα, νομίζω ότι δίνει την καλύτερη λύση. Στο χωρίο αυτό ο Πλάτων δε χρησιμοποιεί την αυστηρή φιλοσοφική διάκριση ανάμεσα στην ουσία και στη γένεση *(Φαίδων, Πολιτεία, Φαίδρος, Σοφιστής)*, αλλά, όπως και σ' άλλες περιπτώσεις, διακρίνει μέσα στο ίδιο το γίγνεσθαι, από τη μια τη γένεση και τη φθορά κι από την άλλη την ύπαρξη περισσότερο ή λιγότερο μακροχρόνια που παρεμβάλλεται μεταξύ γένεσης και φθοράς[258]. Διαφωτιστική είναι και η ερμηνεία του χωρίου από τον Taylor: "Αυτό εννοείται με την ονομασία *γένεσις εἰς οὐσίαν* (δηλαδή εξέλιξη σε σταθερό είναι) που δίνεται στην εξέλιξη, η οποία οδηγεί και παύει στη δημιουργία της σωστής αναλογίας"[259].

Το τέταρτο γένος, η αιτία, χρειάζεται μια προσεκτικότερη αντιμετώπιση. Ο Σωκράτης δηλώνει θαρραλέα την αρχή της αιτιότητας: *ἀναγκαῖον εἶναι πάντα τὰ γιγνόμενα διά τινα αἰτίαν γίγνεσθαι*[260]. Αμέσως μετά καθορίζεται η προτεραιότητα και η υπεροχή της αιτίας. Αίτιο και *ποιοῦν* είναι ένα και το αυτό. Σύμφωνα με τη φύση *(κατὰ φύσιν)* το *ποιοῦν* "ηγείται", ενώ το *ποιούμενον* "επακολουθεί". Είναι λοιπόν πράγματα εντελώς διαφορετικά η αιτία και ό,τι την υπηρετεί στη γένεση[261]. Τα άλλα λοιπόν γένη, μολονότι συμβάλλουν στη γένεση όπως καθορίστηκε, δεν είναι δράστες: υφίστανται δράση. Διαπλάθονται από την αιτία και καταλήγουν σ' ένα γίγνεσθαι συγκεκριμένο. Για την πραγματική αιτία αποτελούν τον όρο ή την ύλη, όπου εκδηλώνεται η δράση της. Εάν κανείς απ' τους συνομιλητές σκεφτόταν να χαρακτηρίσει κάποιο απ' τ' άλλα γένη ως αίτιο, είναι βέβαιο ότι ο Σωκράτης θα του απαντούσε ό-

256 *Φίλ.* 26d.

257 Πβ. Natorp, *Platos Ideenlehre*, 308 fin. "το γίγνεσθαι αποκτά μια εντελώς θετική σημασία". Ο Skemp, *op. c.* 29, σημ. 1, δηλώνει ότι τον ακολουθεί στο σημείο αυτό. Πβ. Burnet, *Gr. Phil.*, I 331. Πβ. Robin, *Platon*, 155, "το γίγνεσθαι δεν αποκλείεται πλέον από τη γνήσια πραγματικότητα", αλλά προσθέτει ότι αυτό το γίγνεσθαι πρέπει να σταθεροποιηθεί.

258 Diès, *Philèbe*, Notice, XXVIII-XXIX.

259 *Op. c.* 473.

260 *Φίλ.* 26e. Πβ. *Συμπ.* 205b, *Σοφ.* 265b, *Τίμ.* 28a.

261 *Φίλ.* 27a *δουλεῦον εἰς γένεσιν αἰτίᾳ.*

πως ακριβώς στον *Φαίδωνα*: *ἀλλ' αἴτια μὲν τὰ τοιαῦτα καλεῖν λίαν ἄτοπον*[262].

Ο *Πολιτικός* διακρίνει δύο είδη τεχνών, η μια είναι η πραγματική αιτία *(αὐτὴ αἰτία)* και η άλλη η *γενέσεως συναίτιος*. Οι τέχνες της δεύτερης κατηγορίας, οι "συναίτιες", *τὸ πρᾶγμα αὐτὸ μὴ δημιουργοῦσι, ταῖς δὲ δημιουργούσαις ὄργανα παρασκευάζουσιν, ὧν μὴ παραγενομένων οὐκ ἄν ποτε ἐργασθείη τὸ προστεταγμένον ἑκάστῃ τῶν τεχνῶν*[263]. Αναφέρουμε αυτό το χωρίο, ακριβώς για να τονίσουμε ότι δεν υπάρχει αναλογία —όπως επιφανειακά θα μπορούσε να νομιστεί— με το χωρίο του *Φίληβου* που μας απασχολεί. Οι εργαλειοπαραγωγικές τέχνες είναι με τρόπο εντελώς διαφορετικό "συναίτιες".

Αφού καθορίστηκαν τα κύρια γένη, μένει να εξεταστεί σε ποια γένη ανήκουν οι ηδονές και ο νους. Οι συνομιλητές, σε μια πρώτη προσέγγιση, συμφωνούν ότι οι ηδονές, εφόσον δέχονται το μάλλον και το ήττον, πρέπει να καταταχτούν στο γένος του απείρου. Πού κατατάσσεται ο νους; Ο Σωκράτης *σεμνύνων τὸν ἑαυτοῦ θεὸν* χρησιμοποιεί τόνους υψηλούς για τον νου. Όλοι οι σοφοί συμφωνούν *ὡς νοῦς ἐστι βασιλεὺς ἡμῖν οὐρανοῦ τε καὶ γῆς*. Έχουν όμως δίκιο; Το σύμπαν άραγε το κυβερνά μια δύναμη άλογη και η τύχη, όπως ισχυρίστηκαν ορισμένοι προγενέστεροι σοφοί, ή ο νους και κάποια φρόνηση θαυμαστή[264]; Με όμοιο τρόπο μπήκε το δίλημμα στον *Σοφιστή*[265]. Κι εδώ κι εκεί, στην απάντηση του συνομιλητή έπαιξε ρόλο βασικό η οσιότητα. Αν όμως ο Θεαίτητος του *Σοφιστή* αμφιταλαντευόταν, στον Πρώταρχο του *Φίληβου* φαίνεται έντονα ανόσια η σκέψη ότι το σύμπαν κυβερνιέται απ' την τύχη. Η όψη που προσφέρει ο κόσμος, ο ήλιος, η σελήνη, τ' άστρα και η ουράνια περιφορά μας πείθουν πως ο νους —και πίσω απ' αυτόν η ψυχή και ο θεός που την έπλασε— κυβερνάει τα πάντα.

Αλλά η απόδειξη της ύπαρξης του θεού με το επιχείρημα της τάξης που επικρατεί στον κόσμο είναι προγενέστερη. Το χρησιμοποιεί ο Διογένης ο Απολλωνιάτης: *οὐ γὰρ ἄν ... οἷόν τε ἦν οὕτω δεδάσθαι ἄνευ νοήσιος, ὥστε πάντων μέτρα ἔχειν, χειμῶνός τε καὶ θέρους καὶ νυκτὸς καὶ ἡμέρας καὶ ὑετῶν καὶ ἀνέμων καὶ εὐδιῶν καὶ τὰ ἄλλα, εἴ τις βούλεται ἐννοεῖσθαι, εὑρίσκοι ἂν οὕτω διακείμενα ὡς ἀνυστὸν κάλλιστα*[266]. Το επιχείρημα το βρίσκουμε και στον Ξενοφώντα, ανεπτυγμένο κάπως φλύα-

[262] *Φαίδ.* 99a.
[263] *Πολιτ.* 281de.
[264] *Φίλ.* 28ad.
[265] *Σοφ.* 265ce. Ευρύτερη ανάπτυξη του θέματος στους *Νόμους*, I 888e εξ.
[266] *VS* 64, B 3.

ρα[267]. Ανήκει λοιπόν στα επιχειρήματα που μεταχειριζόταν ο Σωκράτης, για ν' αποδείξει ότι τον κόσμο δεν τον κυβερνά η τύχη, αλλά ο θεϊκός νους και ότι οι θεοί ενδιαφέρονται και προνοούν για τους ανθρώπους. Κι αυτό βέβαια δείχνει πόσο οι *Νεφέλες* παραποιούσαν την ιστορική πραγματικότητα.

Αλλά ο Σωκράτης του *Φίληβου* δεν αρκείται σε μια ευσεβή διαπίστωση. Επιθυμεί να ερευνήσει πιο προσεκτικά και ν' αποδείξει όσα είπε.

Τα ζωντανά σώματα περιλαμβάνουν στη σύστασή τους τα τέσσερα στοιχεία, το πυρ, το ύδωρ, τον αέρα και τη γη, που όμως υπάρχουν και στη σύσταση του σύμπαντος και μάλιστα σε τεράστια αφθονία και σε καθαρότερη μορφή. Το πυρ λ.χ. υπάρχει σε μας, υπάρχει και στο σύμπαν. Σε μας όμως είναι μικρό σε ποσότητα, ασθενικό, ευτελές και καθόλου καθαρό *(οὐδαμῶς εἰλικρινές)*, ενώ το πυρ του σύμπαντος είναι *πλήθει τε θαυμαστὸν καὶ κάλλει καὶ πάσῃ δυνάμει*. Είναι φανερό ότι το πυρ το δικό μας προέρχεται από το πυρ του σύμπαντος. Ανάλογα πρέπει να σκεφτούμε για την ψυχή. Το σώμα μας έχει ψυχή. Από πού όμως θα μπορούσε να την πάρει, αν δε συνέβαινε να είναι έμψυχο το συμπαντικό σώμα; Στο σύμπαν υπάρχει και πολύ *ἄπειρον* και αρκετό *πέρας*. Πρέπει λοιπόν να υπάρχει και μια σημαντική αιτία, *κοσμοῦσά τε καὶ συντάττουσα ἐνιαυτούς τε καὶ ὥρας καὶ μῆνας*. Σε μας τους ανθρώπους το γένος της αιτίας παρέχει την ψυχή, δημιουργεί τις ασκήσεις που συντηρούν το σώμα και την ιατρική, και γενικά αποκαθιστά και θεραπεύει. Αυτή την αιτία που κατά μείζονα λόγο υπάρχει στο σύμπαν, είναι δίκαιο να την ονομάσουμε σοφία και νου[268]. Αλλά ο νους και η σοφία είναι αδύνατο να υπάρξουν χωρίς την ψυχή[269]. Η ψυχή λοιπόν και ο νους που ενυπάρχουν στη φύση του Διός (εδώ εννοείται ο Δημιουργός του *Πολιτικού* και του *Τίμαιου*) μπορούν δίκαια να χαρακτηριστούν "βασιλικά". Έχουν δίκαιο οι παλαιοί σοφοί που είπαν ότι ο νους πάντοτε άρχει

[267] *Απομν.* Α 4, 1-19. Ιδίως 8: *νοῦν δὲ μόνον ἄρα οὐδαμοῦ ὄντα ... καὶ τάδε τὰ ὑπερμεγέθη καὶ πλῆθος ἄπειρα δι' ἀφροσύνην τινά ... εὐτάκτως ἔχειν;* Πβ. Diès, *Autour de Platon*, 532-537.

[268] *Φίλ.* 29a-30c.

[269] Πβ. *Σοφ.* 249a. Πβ. *Τίμ.* 30b *νοῦν δ' αὖ χωρὶς ψυχῆς ἀδύνατον παραγενέσθαι τῳ.* Πβ. *Τίμ.* 46d *ᾧ νοῦν μόνῳ κτᾶσθαι προσήκει, λεκτέον ψυχήν.*

στο σύμπαν[270]. Ο νους λοιπόν είναι *αἰτίας συγγενὴς καὶ τούτου σχεδὸν τοῦ γένους*[271].

Γιατί όμως "συγγενής" και γιατί "σχεδόν". Θα δοκιμάσω να εξηγήσω την επιφύλαξη που προδίδουν αυτοί οι όροι. Νους δεν υπάρχει χωρίς ψυχή, κι από την άποψη αυτή μπορεί ο Πλάτων να χρησιμοποιεί —και το κάνει συχνά— τον όρο "νους" εξυπακούοντας και την ψυχή. Μπορεί όμως να υπάρξει το αντίθετο: ψυχή χωρίς νου; Σε οντολογικό επίπεδο, αυτό δε φαίνεται να είναι δυνατό. Η παγκόσμια ψυχή είναι έλλογος και έμφρων. Στο ανθρώπινο όμως επίπεδο η ψυχή μπορεί να είναι άνους, είτε εξαιτίας της σύνδεσής της με το σώμα είτε εξαιτίας της απαιδευσίας είτε για τα δύο μαζί. Μάλιστα η ψυχή, όταν μπει σ' ένα σώμα, στην αρχή είναι άνους[272]. Οπωσδήποτε νους και ψυχή δεν ταυτίζονται απόλυτα. Πρόκειται για υποστάσεις συγγενείς —εδώ η σοφία και ο νους υποστασιοποιούνται—, αλλά ευδιάκριτες. Μπορούμε ίσως να προσθέσουμε ότι, παρά την υποστασιοποίηση, παραμένει, έστω υποσυνείδητα, η πεποίθηση ότι η σοφία και ο νους είναι κατηγορήματα. Αιτία κυριολεκτικά είναι η ψυχή. Ο νους σχετίζεται άμεσα με την ψυχή, αλλά δεν είναι η ίδια η ψυχή. Είναι λοιπόν *αἰτίας συγγενὴς καὶ τούτου σχεδὸν τοῦ γένους.*

Τίμαιος

Ήδη στην αρχαιότητα θεωρούσαν τον *Τίμαιο* σαν έργο χαρακτηριστικό της πλατωνικής φιλοσοφίας. Ο Αριστοτέλης το μνημονεύει συχνά, ο Κράντωρ συνέταξε σχόλια, ο Σπεύσιππος και ο Ξενοκράτης συζήτησαν πολλά χωρία του *Τίμαιου*, οι Στωικοί τον μελέτησαν και ο Επίκουρος συνέταξε βιβλίο για να τον αντικρούσει. Γι' αυτό και ο Ραφαήλ στη *Σχολή των Αθηνών* παράστησε τον Πλάτωνα με τον *Τίμαιο* στο χέρι.

Ο Πλούταρχος λέει πως ο Πλάτων πέθανε και δεν πρόλαβε να τελειώσει τον *Κριτία*[273], πράγμα που εξυπακούει ότι θεωρούσε και τον *Τίμαιο* ως ένα από τα τελευταία έργα του φιλοσόφου. Οι νεότεροι πλατωνιστές συμφωνούσαν ότι ο *Τίμαιος* ανήκει στην τελευταία ομάδα των πλατωνικών διαλόγων και ότι είναι το τελευταίο έργο του φιλοσόφου,

[270] *Φίλ.* 30d *ἀεὶ τοῦ παντὸς νοῦς ἄρχει σύμμαχος ἐκείνοις.* Πβ. *Φίλ.* 28c *νοῦς βασιλεύς.* Πβ. *Φαίδ.* 97b: ο Αναξαγόρας είπε ότι *νοῦς ἐστιν ὁ διακοσμῶν τε καὶ πάντων αἴτιος.* Πβ. *Κρατ.* 413c <ο Αναξαγόρας> *αὐτοκράτορα γὰρ αὐτὸν ὄντα καὶ οὐδενὶ μεμειγμένον πάντα φησὶν αὐτὸν κοσμεῖν τὰ πράγματα διὰ πάντων ἰόντα.*

[271] *Φίλ.* 30c-31a.

[272] *Τίμ.* 44ab *κατ' ἀρχάς τε ἄνους ψυχὴ γίγνεται τὸ πρῶτον, ὅταν εἰς σῶμα ἐνδεθῇ θνητόν.*

[273] *Σόλ.* 32.

με εξαίρεση ίσως τους *Νόμους*. Απροσδόκητα ο Owen υποστήριξε ότι ο *Τίμαιος* "είναι το έργο που στεφανώνει την ομάδα της *Πολιτείας*" και ότι συνετέθη πριν την ομάδα των "κριτικών διαλόγων", τον *Παρμενίδη*, τον *Θεαίτητο*, τον *Σοφιστή* και τον *Πολιτικό*, πριν ακόμα και από τον *Φίληβο*, τον *Κρατύλο* και τον *Φαίδρο*[274]. Ο Cherniss συζήτησε λεπτομερώς τα επιχειρήματα του Owen και επανέφερε την παλαιότερη χρονολόγηση: Ο *Τίμαιος* ανήκει στην τελευταία ομάδα διαλόγων και γράφτηκε μετά τον *Θεαίτητο* και τον *Παρμενίδη* και ίσως μετά τον *Σοφιστή* και τον *Πολιτικό*[275].

Το έργο έχει την όψη μιας σύνοψης πολύ πυκνής των ανθρωπίνων γνώσεων και μιας εγκυκλοπαίδειας της πλατωνικής γνώσης και φιλοσοφίας. Χτυπητά θέματα είναι βέβαια η κοσμολογία, η αφήγηση της δημιουργίας της ψυχής του κόσμου, η θεωρία του χώρου και των στοιχείων, το αστρονομικό σύστημα. Αλλά και το τμήμα που αφορά στον άνθρωπο, τη δημιουργία της ψυχής και του σώματός του, τα σχετικά με τις αισθήσεις του κτλ. είναι εξίσου σημαντικά, ώστε μερικοί ερευνητές υποθέτουν ότι τα υπόλοιπα γράφτηκαν με την προοπτική του τμήματος αυτού[276].

Ο τρόπος της κατανομής της ύλης που αποφασίσαμε επιβάλλει να εξεταστούν εδώ τα παρακάτω θέματα: Η πρώτη αιτία (δημιουργός, θεός), το πρότυπο του δημιουργού, η έννοια της ανάγκης, η "χώρα", τα στοιχεία και η κίνησή τους, το σώμα του κόσμου και η κίνησή του, ο χρόνος και η δημιουργία. Τα σχετικά με την ανθρώπινη ψυχή καθώς και τα σχετικά με τις αισθήσεις και τις ηδονές ταιριάζει να εξεταστούν σε κεφάλαια που ακολουθούν, στα οποία εξετάζουμε τα θέματα αυτά όπως εμφανίζονται όχι μόνο στον *Τίμαιο*, αλλά σ' ολόκληρο το πλατωνικό έργο.

Ο εἰκὼς μῦθος

Ο Τίμαιος αποκαλεί αυτά που λέει άλλοτε *λόγον* ή *λόγους* και άλλοτε *μῦθον*, αδιακρίτως[277]. Και αυτά που λέει έχουν την εμφάνιση μιας ιστορίας και ενός μύθου, ενώ συχνά υπενθυμίζει τον υποθετικό χαρα-

[274] Owen, "The place of the *Timaeus* in Plato's Dialogues", *CQ* 3 (1953) 79-95.

[275] Cherniss, "The relation of the *Timaeus* to Plato's later dialogues", *AJPh* 78 (1957) 225-266.

[276] "Παρά την αντίθετη εντύπωση, λέει ο Rivaud, *Timée*, Notice, 9, η περιγραφή του σύμπαντος, η θεολογία, η αστρονομία, η φυσική παίζουν στην έκθεση έναν ρόλο συμπληρωματικό".

[277] Πβ. Vlastos, "The Disorderly Motion in the Timaeus", 382.

κτήρα των λεγομένων του. Τι επιδιώκει μ' αυτό ο Πλάτων; Να θεωρήσουμε την αφήγησή του ως μύθο, ως κάτι που δεν έγινε με πρόθεση σοβαρή και που δεν έχει βάθος φιλοσοφικό; Ή μήπως υπονοεί ότι η φύση των θεμάτων είναι τέτοια, ώστε είναι αδύνατο να βρει κανείς την αλήθεια, και στις υποθέσεις του δεν μπορεί κανείς παρά να δώσει χαρακτήρα μυθικό; Ή μήπως η γνωστική αδυναμία μας αφορά μόνο τον αισθητό κόσμο, και επομένως μόνο στην έρευνα του αισθητού καταφεύγουμε σε *εἰκότας μύθους*; Τα ίδια τα κείμενα δε δίνουν ξεκάθαρες απαντήσεις, και οι δικές μας ερμηνείες χρωματίζονται αναγκαστικά από εντυπώσεις που σχηματίζουμε για τον Πλάτωνα ως σύνολο[278]. Αυτό όμως δε σημαίνει ότι δεν πρέπει να γίνουν κάποιες τοποθετήσεις στα θέματα αυτά.

Μια βασική διάκριση που γίνεται και στον *Τίμαιο* είναι αυτή του όντος και του γίγνεσθαι. Το *ὂν ἀεί*, που δεν έχει γένεση, το συλλαμβάνουμε *νοήσει μετὰ λόγου*, ενώ το *γιγνόμενον μὲν ἀεί, ὂν δὲ οὐδέποτε* το συλλαμβάνουμε με τη "δόξα" και τις αισθήσεις[279]. Μπορεί λοιπόν κανείς να υποστηρίξει ότι για τα όντως όντα μπορεί να υπάρξει πραγματική γνώση, όχι όμως και για όσα ανήκουν στον κόσμο του γίγνεσθαι. Άρα οι *εἰκότες μῦθοι* αφορούν τον αισθητό κόσμο[280]. Η γνώμη αυτή ενισχύεται από το παρακάτω χωρίο: *ὧδε οὖν περί τε εἰκόνος καὶ περὶ τοῦ παραδείγματος αὐτῆς διοριστέον, ὡς ἄρα τοὺς λόγους, ὧνπέρ εἰσιν ἐξηγηταί, ... τοῦ μὲν οὖν μονίμου καὶ βεβαίου καὶ μετὰ νοῦ καταφανοῦς μονίμους καὶ ἀμεταπτώτους ... τοὺς δὲ τοῦ πρὸς μὲν ἐκεῖνο ἀπεικασθέντος, ὄντος δὲ εἰκόνος εἰκότας ἀνὰ λόγον τε ἐκείνων ὄντας*. Αυτό όμως δεν είναι απόλυτο, γιατί και για τα θέματα που αφορούν τους θεούς ο άνθρωπος δεν μπορεί να εκφέρει παρά *εἰκότας μύθους*: *ἐὰν οὖν ... πολλὰ πολλῶν πέρι, θεῶν καὶ τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως, μὴ δυνατοὶ γιγνώμεθα πάντῃ πάντως αὐτοὺς ἑαυτοῖς ὁμολογουμένους λόγους καὶ ἀπηκριβωμένους ἀποδοῦναι, μὴ θαυμάσῃς· ἀλλ' ἐὰν ἄρα μηδενὸς ἧττον παρεχώμεθα εἰκότας, ἀγαπᾶν χρή, μεμνημένους ὡς ὁ λέγων ἐγὼ ὑμεῖς τε οἱ κριταὶ φύσιν ἀνθρωπίνην ἔχομεν, ὥστε περὶ τούτων τὸν εἰκότα μῦθον ἀποδεχομέ-*

[278] Πβ. Taran, "The Creation Myth in Plato's *Timaeus*", 392.

[279] *Τίμ.* 27d-28a.

[280] Έτσι ο Guthrie, V 250. Παραπλήσια ο Taylor, *Πλάτων*, 500-1, "ο λόγος για το αμετακίνητο και αμετάβλητο πρότυπο μπορεί να είναι ακριβής και οριστικός: αντανακλά την οριστικότητα του αντικειμένου του· αντίθετα ο λόγος για το αισθητό αντίγραφό του, το οποίο μεταβάλλεται συνεχώς, είναι κατ' ανάγκη μόνο προσεγγιστικός. Άρα, από τις φυσικές επιστήμες μπορούμε ν' αξιώνουμε απλώς "αληθοφανείς μύθους", ενώ η μεταφυσική και τα μαθηματικά παρέχουν οριστική βεβαιότητα".

νους πρέπει τούτου μηδὲν ἔτι πέρα ζητεῖν[281]. Τους θεούς βέβαια τους "δημιούργησε" ο δημιουργός, δεν μπορούμε όμως να υποστηρίξουμε ότι ανήκουν στον χώρο του γίγνεσθαι, της αλλοίωσης και της φθοράς και ότι *γίγνονται μὲν ἀεί, εἰσὶ δὲ οὐδέποτε.* Το ίδιο ισχύει και για την ψυχή: *Τὰ μὲν οὖν περὶ ψυχῆς, ὅσον θνητὸν ἔχει καὶ ὅσον θεῖον, καὶ ὅπῃ καὶ μεθ' ὧν καὶ δι' ἃ χωρὶς ᾠκίσθη, τὸ μὲν ἀληθὲς ... θεοῦ συμφήσαντος τότ' ἂν οὕτως μόνως διισχυριζοίμεθα· τό γε μὴν εἰκὸς ἡμῖν εἰρῆσθαι ... διακινδυνευτέον τὸ φάναι καὶ πεφάσθω*[282] .

Ως προς τα θέματα της φύσης, η δυσκολία της κατανόησής τους έγκειται στο ότι η φύση είναι κάτι που αδιάκοπα μεταβάλλεται και στο ότι η ανθρώπινη φύση δεν μπορεί να ξεδιαλύνει τα πάντα, εξαιτίας της αδυναμίας της. Και στην περιοχή λοιπόν αυτή μόνον ο θεός γνωρίζει την αλήθεια: *εἰ δέ τις τούτων ἔργῳ σκοπούμενος βάσανον λαμβάνοι, τὸ τῆς ἀνθρωπίνης καὶ θείας φύσεως ἠγνοηκὼς ἂν εἴη διάφορον, ὅτι θεὸς μὲν τὰ πολλὰ εἰς ἓν συγκεραννύναι καὶ πάλιν ἐξ ἑνὸς εἰς πολλὰ διαλύειν ἱκανῶς ἐπιστάμενος ἅμα καὶ δυνατός, ἀνθρώπων δὲ οὐδεὶς οὐδέτερα τούτων ἱκανός ... ἔστι*[283].

Αλλά οι "εικότες μύθοι" μπορεί και πρέπει να στηρίζονται στον λόγο. Σ' ένα σημείο της έκθεσής του ο Τίμαιος ισχυρίζεται ότι αυτά που λέει είναι σύμφωνα με τον *ὀρθὸν λόγον καὶ ... τὸν εἰκότα* [284]. Αντίθετα οι ποιητές μιλούν για τους θεούς *ἄνευ τε εἰκότων καὶ ἀναγκαίων ἀποδείξεων* [285].

Σε τι όμως αποβλέπει η έκθεση του *Τίμαιου*; Την *ἰδέαν τῶν εἰκότων μύθων* την επιδιώκει κανείς *ἀναπαύσεως ἕνεκα τοὺς περὶ τῶν ὄντων ἀεὶ καταθέμενος λόγους, τοὺς γενέσεως πέρι διαθεώμενος εἰκότας ἀμεταμέλητον ἡδονὴν κτᾶται, μέτριον ἂν ἐν τῷ βίῳ παιδιὰν καὶ φρόνιμον ποιοῖτο* [286].

Με όλ' αυτά ο Πλάτων μας καθιστά προσεκτικούς ως προς τις δυνατότητες και τα όρια της ανθρώπινης γνώσης. Τα περισσότερα απ' όσα λέει τα θεωρεί πιθανά σε πολύ μεγάλο βαθμό και σύμφωνα με τον ορθό λόγο. Μπορεί μερικά τμήματα να είναι κάπως εύθραυστα και να έ-

[281] *Τίμ.* 29bd. Η φράση *μηδὲν ἔτι πέρα ζητεῖν* κάνει προβληματική τη γνώμη του Taylor ότι "στις φυσικές επιστήμες αρκούμαστε αναγκαστικά σε προσεγγιστικά και προσωρινά πορίσματα· οφείλουμε όμως να προσπαθούμε να καθιστούμε τις προσεγγίσεις όσο το δυνατόν ακριβέστερες" (*Πλάτων*, 501). Ο Πλάτων δεν φαίνεται να ενθαρρύνει τέτοιες προσεγγιστικές έρευνες στην περιοχή της φύσης, όπως υποθέτει ο Taylor.

[282] *Τίμ.* 72d.

[283] *Τίμ.* 68d. Πβ. Brochard-Dauriac, *Le devenir dans la phil. de Platon,* 127.

[284] *Τίμ.* 56b.

[285] *Τίμ.* 40de.

[286] *Τίμ.* 59cd. Για την *παιδιάν*, δες κεφ. "η τέχνη ως παιχνίδι".

χουν τον χαρακτήρα της προσωρινότητας. Τα άλλα όμως είναι επιτεύγματα μιας ισχυρής διάνοιας που στηρίζεται σ' ό,τι καλύτερο παρήγαγε η εποχή της. Ο *Τίμαιος* είναι ένας μύθος, αλλά ένας μύθος που εκφράζει αλήθειες, αυτές στις οποίες κατέληξε ο Πλάτων, προς το τέλος της ζωής του. Κι όταν αναγνωρίζει την αδυναμία του να προχωρήσει περισσότερο και με μεγαλύτερη βεβαιότητα, κάνει το ίδιο που κάνει η σύγχρονη επιστήμη, όταν σε πολλά καίρια θέματα αναγνωρίζει την αδυναμία της. Και φυσικά ο Πλάτων δεν δέχεται και δεν θέλει να δεχτούμε κατά γράμμα και τις παραμικρές πλευρές του μύθου.

Γιατί όμως περιέβαλε με μυθική μορφή τις κύριες απόψεις του για τους θεούς και τη δημιουργία του σύμπαντος και του ανθρώπου, και δεν περιορίστηκε σε μια απλή έκθεση, όπως έκαμνε ο Αριστοτέλης[287]; Ο Πλάτων αντιλαμβανόταν περισσότερο από κάθε άλλον ότι κάθε γνώση που αφορά είτε τη μεταφυσική είτε τη φυσική δεν μπορεί να είναι απόλυτη, εξαιτίας της αδυναμίας της ανθρώπινης φύσης. Στον κόσμο των ιδεών φτάνει κανείς μετά από μια ολόκληρη ζωή ασταμάτητης προετοιμασίας και προσπάθειας, αν βέβαια φτάσει ποτέ... Ο αισθητός πάλι κόσμος είναι μεταβλητός και φευγαλέος. Μόνο κατά προσέγγιση μπορούμε να εκφραστούμε για τα πράγματα αυτά. Και για τον σκοπό αυτό ο μύθος είναι το καταλληλότερο μέσο. Ο Αριστοτέλης που δεν τον χρησιμοποιεί, δίπλα στον Πλάτωνα, φαντάζει σαν ένας καθαρά δογματικός. Αλλά αυτός δεν είναι ο μόνος λόγος: Ο Πλάτων πραγματοποιώντας την πρωτότυπη σύνθεσή του συνεχίζει, προσαρμόζει και τελειοποιεί τα μέσα των προκατόχων του, των Ελεατών, των Πυθαγορείων, των σοφιστών.

Ο δημιουργός

Στην αφετηρία των στοχασμών υπάρχει η απόφανση: *πᾶν τὸ γιγνόμενον ὑπ' αἰτίου τινὸς ἐξ ἀνάγκης γίγνεσθαι.* Είναι αδύνατο να γεννηθεί κάτι χωρίς αιτία[288]. Ο κόσμος λοιπόν που ανήκει στο γίγνεσθαι πρέπει "εξ ανάγκης" να έχει ένα αίτιο που προκάλεσε τη γέννησή του. Κι αυτό το αίτιο δεν μπορεί παρά να είναι θεϊκό. Τον δημιουργό του κόσμου πρέπει να τον εννοήσουμε ως "ψυχή" —αυτό προκύπτει καθαρά από τους *Νόμους*— και όχι ως ιδέα. Δεν αντιπροσωπεύει τις ιδέες ούτε είναι μια ανώτατη ιδέα. Η ύπαρξη μιας μεταφυσικής πραγματικότητας έ-

[287] Ξέρουμε πόσο λίγο συμπαθούσε τον μυθικό τρόπο: *περὶ μὲν τῶν μυθικῶς σοφιζομένων οὐκ ἄξιον μετὰ σπουδῆς σκοπεῖν παρὰ δὲ τῶν δι' ἀποδείξεως λεγόντων δεῖ πυνθάνεσθαι,* διαβάζουμε στα *Μεταφυσικά,* Β 4, 1000a 18.

[288] *Τίμ.* 28a.

ξω απ' τις ιδέες ήταν απαραίτητη στον Πλάτωνα, για να μπορέσει να εξηγήσει γιατί υπάρχουν κι άλλα πράγματα εκτός από τις ιδέες, γιατί χρειαζόταν να δημιουργηθεί ο κόσμος.

Αυτόν που έπλασε τον κόσμο ο Πλάτων τον αποκαλεί *δημιουργόν*[289], αλλά και *θεόν*[290], *πατέρα* και *γεννήτορα*[291]. Η λέξη *δημιουργὸς* δηλώνει τον τεχνίτη που κατασκευάζει κάτι, και εφόσον αναφέρεται σ' ανθρώπους που ασκούν "ταπεινά" επαγγέλματα στον ίδιο τον Πλάτωνα δεν έχει καλή σημασία.

Είναι γνωστή η περιφρόνηση του Πλάτωνα προς τις *βάναυσες* τέχνες, τις χειρωνακτικές δηλ. εργασίες, και προς την τάξη που τις ασκεί, τους *δημιουργούς*. Ο Πλάτων στο σημείο αυτό δεν μπόρεσε να ξεπεράσει την εποχή του. Η έλλειψη τεχνικών μέσων έκαμνε τις χειρωνακτικές εργασίες τόσο βαριές, που όποιος ασχολούνταν μ' αυτές δεν είχε διόλου χρόνο και διάθεση ν' ασχοληθεί με τα πνευματικά, και φυσικά κατέληγε να γίνει άξεστος και άξιος περιφρόνησης, χωρίς φυσικά να φταίει διόλου ο ίδιος[292]. Ο Πλάτων, που απέβλεπε σε μια πνευματική αξιοκρατία και που η γενική του στάση απέναντι στο αισθητό και το υλικό δεν ήταν πολύ θετική και που διατήρησε στη σκέψη του πολλά στοιχεία αριστοκρατικά, από καμιά άποψη δεν ήταν ο καταλληλότερος να εκτιμήσει σωστά το έργο και την προσφορά των χειρωνακτών, των γεωργών, των τεχνιτών και γενικά των *δημιουργῶν*[293].

[289] Πβ. *Τίμ.* 41a *δημιουργὸς πατήρ τε,* 42e, 68a, 69c. Πβ. *Πολ.* Ζ 530a *τῷ τοῦ οὐρανοῦ δημιουργῷ.* Πβ. *Πολ.* ΣΤ 507c *τὸν τῶν αἰσθήσεων δημιουργόν, Σοφ.* 265c *θεοῦ δημιουργοῦντος, Πολιτ.* 270a *παρὰ τοῦ δημιουργοῦ.*

[290] Με το οριστικό άρθρο, για να τον αντιδιαστείλει από τις δεύτερες θεότητες, 30a, b, d, 31b, 32b, 34a, 55c, 56c, 69b, 73b. Κάποτε και στον πληθυντικό, χωρίς διαφορετική σημασία· πβ. Cherniss, *Arist. Criticism,* 608. Δεν πρέπει να μας παραπλανά το ότι η επωνυμία θεός αποδίδεται στον ίδιο τον κόσμο, αλλά και σε ορισμένα μέρη ή κατοίκους του. Οι θεοί αυτοί αποτελούν "δημιουργήματα". Αιτία της ύπαρξής τους είναι η θέληση του δημιουργού (29e, 41b).

[291] *Τίμ.* 41a *ὁ τόδε τὸ πᾶν γεννήσας,* 28c *ποιητὴς καὶ πατήρ,* 37c *ὁ γεννήσας πατήρ.*

[292] Για την εργασία στην αρχαία Ελλάδα, δες G. Glotz, *Le travail dans la Grèce ancienne,* Paris 1920, και ελλ. μετ. *Η εργασία στην αρχαία Ελλάδα,* Αθήνα 1982, A. Aymard, "L'Idée de travail dans la Grèce archaïque", *JPs* 1948, 29-45, P. Chantraine, "Trois mots grecs de l'artisan (δημιουργός, βάναυσος, χειρώναξ)", *Mél. de phil. gr. off. à Diès,* Paris 1956, 41-47, V. Chapot, "Sentiments des anciens sur la machinisme", *RÉA* 40 (1938) 158-162, M. Mauss, *Το δώρο,* Αθήνα 1979, P. M. Schuhl, *Machinisme et philosophie,* Paris 1938.

[293] Ακόμα και στη "δεύτερη" πολιτεία των *Νόμων* λέει: *μηδ' ἐξεῖναι χρηματίζεσθαι τῶν ἀνελευθέρων χρηματισμῶν ... καθ' ὅσον ἐπονείδιστος λεγομένη βαναυσία ἦθος ἀποτρέπει ἐλεύθερον* (*Νόμ.* Ε 741e). Στην πολιτεία των *Νόμων* πολίτες είναι οι ελεύθεροι, *οἷσιν τὰ μὲν ἀναγκαῖα εἴη κατεσκευασμένα μέτρια, τὰ δὲ*

Είναι όμως προφανές ότι στην περίπτωση του θεού-δημιουργού ο όρος "δημιουργός" έχει εντελώς καλή σημασία, και ίσως αυτό να το οφείλει στον ίδιο τον Πλάτωνα, άνθρωπο απ' τον οποίο δεν έλλειψαν ποτέ οι αντινομίες. Και πρέπει να σκεφτούμε ότι και στην περίπτωση αυτή δεν ξέχασε τον δάσκαλό του τον Σωκράτη, που αντλούσε συνήθως τα παραδείγματα και τις παρομοιώσεις του από την τέχνη των *δημιουργῶν*.

Ας προσέξουμε ότι ο συνηθισμένος τεχνίτης δεν δημιουργεί εκ του μηδενός τα υλικά του, αλλά τα βρίσκει στη φύση και τα διαπλάθει, όπως απαιτεί η εργασία του. Ακόμα, ο ίδιος τεχνίτης δεν εργάζεται ποτέ στην τύχη, αλλά με βάση κάποια πρότυπα, που είτε τα έχει συνεχώς μπροστά στα μάτια του είτε τα έχει στο μυαλό του.

Και πρώτα ας εξετάσουμε ποιος είναι ο δημιουργός, ποιες είναι οι κύριες αρετές του, και γιατί δημιούργησε τον κόσμο.

Κατά τον Πλάτωνα ο δημιουργός είναι *ἀγαθὸς* και *ἄριστος τῶν αἰτίων*. Στον *Φίληβο* κυβερνήτης και διακοσμητής των πάντων, και προφανώς η ύψιστη αιτία, ήταν ο νους[294]. Εδώ, στον *Τίμαιο*, ο νους αναφέρεται επίσης σ' ένα σημείο που θα περιμέναμε τη λέξη δημιουργός: *ᾗπερ οὖν νοῦς ἐνούσας ἰδέας ... καθορᾷ ...*[295]. Η φράση αυτή, που εισάγει ξαφνικά τον νου, δεν επιτρέπει ν' αποφανθεί κανείς, αν πρόκειται γι' απόλυτη ταύτιση του νου με τον δημιουργό, αν δηλ. ο δημιουργός δεν είναι παρά μια προσωποποίηση του νου, ή για μία βασική ιδιότητα του δημιουργού, αν δηλ. ο νους και ο δημιουργός είναι κάπως ξεχωριστά. Και αναγκαστικά οι κρίσεις διαφέρουν.

Την αγαθότητα του δημιουργού δεν πρέπει να την περάσουμε χωρίς κάποιο σχόλιο. Ο θεός, λέει ο Πλάτων, είναι αγαθός. Και ο αγαθός δεν έχει λόγο να φθονεί και να θέλει να στερήσει από κάποιον κάτι. Γι' αυτό και θέλησε να γίνουν τα πάντα παραπλήσια με τον εαυτό του κατά το δυνατό *(ὅτι μάλιστα)*. Θέλησε να γίνουν όλα αγαθά και να μην υπάρχει τίποτε κακό *(φλαῦρον)*, όσο αυτό ήταν δυνατό *(κατὰ δύναμιν)*[296]. Η αγαθότητα της πρόθεσης του δημιουργού είναι λοιπόν δεδομένη.

Φαίνεται όμως ότι υπάρχουν κάποιοι περιορισμοί στη δυνατότητα να επιβάλει απόλυτα τη θέλησή του. Γι' αυτό προστέθηκαν τα "ότι μά-

τῶν τεχνῶν ἄλλοις παραδεδομένα, γεωργίαι δὲ ἐκδεδομέναι δούλοις (*Νόμ.* Ζ 806d). Δες A. Jagu, "La conception platonicienne de la liberté", *Mél. de phil. gr.*, 129-139. Το ίδιο βέβαια ισχύει για την άριστη πολιτεία, μόνο που εκεί δεν αναφέρονται σχεδόν ποτέ οι δούλοι και ούτε είναι βέβαιο ότι εξυπακούονται. Η ρήση του Φωκυλίδη "όταν δεν έχει κανείς τα αναγκαία προς το ζην, πρέπει να ασκεί την αρετή" (Φωκυλ. *fr.* 10 Bergk. Πβ. *Πολ.* Γ 404a), ταιριάζει καλά τόσο στην *Πολιτεία* όσο και στους *Νόμους*.

294 *Φίλ.* 28de. Υπάρχει ασφαλώς αναφορά στον νου του Αναξαγόρα.

295 *Τίμ.* 39e.

296 *Τίμ.* 29d-30a.

λιστα" και το "κατά δύναμιν". Γιατί βέβαια ο κόσμος δεν παρουσιάζει την τελειότητα που θα επιθυμούσε η ηθική απαίτηση. Το κακό στον κόσμο ήταν πάντα το μεγαλύτερο πρόβλημα των θεολόγων. Χαλάει την εικόνα της αγαθότητας του δημιουργού. Γι' αυτό και προτείνονται διάφορες λύσεις. Θα δούμε σε λίγο τι περιορισμούς είχε η αγαθή θέληση του πλατωνικού δημιουργού. Εδώ θα ολοκληρώσουμε το σχόλιό μας για την αγαθότητά του.

Την ιδέα ότι ο θεός είναι αγαθός δεν την οφείλουμε στον Πλάτωνα. Την διαμόρφωσαν οι ποιητές και οι στοχαστές ενός ολόκληρου λαού. Σ' ολόκληρη την ιστορία του ελληνικού πνεύματος παρατηρούμε μια προοδευτική ηθικοποίηση της έννοιας του θείου. Τα αιτήματα της δικαιοσύνης, που είναι βέβαια κοινωνικά, μεταφέρονται στον υπεραισθητό κόσμο. Αργά αλλά σταθερά οι θεοί γίνονται εγγυητές της ηθικής τάξης στον κόσμο. Αν στην *Ιλιάδα* οι θεοί έχουν ακόμα κάτι απ' την αυθαιρεσία των ευγενών, ήδη η βάση της *Οδύσσειας* είναι ηθική. Οι θεοί δεν φταίνε για όσα υποφέρουν οι άνθρωποι. Υπεύθυνοι είναι οι ίδιοι με τις ατασθαλίες τους. Ο Ησίοδος, ο φτωχός και αδικημένος κτηματίας της Άσκρας, θέλει να κατοικούν στον Όλυμπο ο Σεβασμός και η Δικαιοσύνη. Μέσα στον ακίνητο θεό του Παρμενίδη, που κυβερνάει τα πάντα νεύοντας, δεν υπάρχουν περιθώρια για να κατοικήσει η κακία ή έστω η ιδιοτροπία. Ο Ξενοφάνης περιγελάει τους ανθρωπομορφικούς μύθους, και ο Πίνδαρος απομακρύνει συνειδητά απ' τη μυθολογία όλα εκείνα τα στοιχεία που θεωρεί ανήθικα. Στον Σοφοκλή η δικαιοσύνη παρακάθεται σ' όλες τις αποφάσεις του Δία, για να φτάσουμε στο μεγαλύτερο κορύφωμα της ιδέας της ηθικότητας των θεϊκών όντων με τον Αισχύλο. Στην *Ορέστεια* η θέληση του ύψιστου θεού διέπεται απόλυτα από τη δικαιοσύνη. Η πλατωνική θέση ότι ο δημιουργός είναι αγαθός και η πολεμική του εναντίον ορισμένων ποιητών που παρουσιάζουν τους θεούς με ηθικά ελαττώματα ανήκει σαφώς στη μεγάλη ελληνική παράδοση. Ο χριστιανισμός δεν είχε παρά να συνεχίσει τη διάνοιξη αυτής της ευρείας λεωφόρου.

Η αγαθότητα του δημιουργού προβάλλεται ως αιτία της σύστασης του κόσμου: *Λέγωμεν δὴ δι' ἥντινα αἰτίαν γένεσιν καὶ τὸ πᾶν τόδε ὁ συνιστὰς συνέστησεν. ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς ... φθόνος*[297]. Η πρόταση αυτή γεννάει περισσότερα ερωτήματα από όσα υποτίθεται πως λύνει. Στη βάση της, παρά την εξαΰλωση, είναι απόλυτα ανθρωπομορφική. Μόνο με ανθρώπινα κριτήρια —εργατικά και κοινωνικά— θ' αποκαλούσαμε αγαθό κάποιον με την αιτιολογία ότι βάζει σε ορισμένη τάξη υλικά που δεν έχουν ζωή και ψυχή (αυτό όπως θα δούμε αποτελεί το κύριο έργο του δημιουργού). Αν μάλιστα ισχυριστούμε πως έπλασε τον

[297] *Τίμ.* 29de.

κόσμο και τον άνθρωπο μόνο και μόνο για να τους δείξει την αγαθότητά του και να τους φερθεί αγαθά, τα προβλήματα πολλαπλασιάζονται. Η πρόταση "πλάθω κάποιον για να του φερθώ καλά" είναι κυριολεκτικά σχιζοφρενική. Εξάλλου το "αγαθός" το συνάπτουμε "εκ των υστέρων". Τίποτε όταν είναι μόνο του δεν μπορεί να χαρακτηριστεί αγαθό ή κακό. Απλώς "είναι", αν και αυτό είναι αμφίβολο, γιατί και η βεβαίωση του "είναι" προϋποθέτει κάποιον τρίτο που το αντιλαμβάνεται. (Το ότι ο θεός αντιλαμβάνεται το είναι του, αποτελεί ταυτολογία). Όλοι ανεξαιρέτως οι ηθικοί όροι προϋποθέτουν την ύπαρξη κάποιου άλλου προς τον οποίο απευθύνεται μια συμπεριφορά. Χωρίς την ύπαρξη ενός δευτέρου προσώπου οι ηθικοί όροι δεν έχουν κανένα απολύτως νόημα. Αλλά το "δημιουργώ κάποιον για ν' αποκτήσει νόημα η αγαθότητά μου", είναι ακόμα ένας παραλογισμός. Κι αυτά που επισημαίνουμε είναι μόνο ένα μικρό μέρος απ' τις δυσκολίες.

Ο δημιουργός του Πλάτωνα εργάστηκε πάνω σε προϋπάρχοντα υλικά. Δεν δημιούργησε τα υλικά αυτά από τη φύση του. Δεν "γέννησε" κυριολεκτικά τον κόσμο. Πήρε τα υλικά που προϋπήρχαν και που τα χαρακτήριζε μια πλημμελής και άτακτη κίνηση[298]. Ο αισθητός δηλ. κόσμος υπήρχε πάντα, μόνο που δεν ήταν κυριολεκτικά αισθητός, αφού δεν υπήρχε κάποιος με αισθήσεις για να τον δει. Αισθητός είναι για μας. Ο θεός δεν έχει αισθήσεις, αλλά νου. Για να κυριολεκτήσουμε, πρέπει να πούμε "νοεί" και όχι "αισθάνεται".

Η άποψη ότι ο θεός δεν δημιούργησε τα πάντα, αλλά εργάστηκε επάνω σε προγενέστερα υλικά έχει και πλεονεκτήματα και μειονεκτήματα σε σχέση με την άποψη ότι ο θεός γέννησε τα πάντα από τον εαυτό του. Τα μειονεκτήματα είναι ότι περιορίζει αισθητά το μεγαλείο της δημιουργίας. Ο θεός δεν έκανε τα πάντα από την αρχή. Όπως ο άνθρωπος δημιουργός-τεχνίτης, βρήκε τα υλικά και τα διαμόρφωσε. Υπάρχει δηλ. και κάτι έξω απ' αυτόν, που όπως θα φανεί σε λίγο περιέκλειε και στοιχεία ανυπότακτα στη θέλησή του ή τουλάχιστον δύστροπα. Όλα αυτά περιορίζουν κάπως τις δυνατότητες του δημιουργού και βάζουν κάποια όρια στην παντοδυναμία του. Για ν' αποφύγει τέτοιους περιορισμούς ο χριστιανισμός πρόβαλε την εκ του μηδενός δημιουργία και την παντοδυναμία του δημιουργού στην απόλυτη μορφή της. Αλλά η πλατωνική λύση δίνει ίσως "λογικότερη" εξήγηση (αν βέβαια μπορούν να χαρακτηριστούν έτσι οι λύσεις στην περιοχή αυτή) στην ύπαρξη της αταξίας — όπου αυτή παρατηρείται— και του κακού στον κόσμο: Υπεύθυνα είναι τα προϋπάρχοντα υλικά, που από τη φύση τους ρέπουν στην αταξία και κινούνταν με τρόπο χαοτικό. Έτσι περιορίζεται μεν η παντοδυναμία του

[298] *Τίμ.* 30α.

δημιουργού, αλλά ένα μεγάλο μέρος της ευθύνης για το κακό και για την αταξία επιρρίπτεται στα δύστροπα υλικά με τα οποία δούλεψε.

Ποιο ήταν το κύριο έργο του δημιουργού; *πᾶν ὅσον ἦν ὁρατὸν παραλαβὼν οὐχ ἡσυχίαν ἄγον ἀλλὰ κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως, εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας*[299]. Από ορισμένη άποψη, το έργο του θεϊκού δημιουργού δεν είναι πολύ διαφορετικό από το έργο του ανθρώπου-δημιουργού. Διαβάζουμε στον *Γοργία* για το έργο του κοινού τεχνίτη: *εἰς τάξιν τινὰ ἕκαστος ἕκαστον τίθησιν ὃ ἂν τιθῇ, καὶ προσαναγκάζει τὸ ἕτερον τῷ ἑτέρῳ πρέπον τε εἶναι καὶ ἁρμόττειν, ἕως ἂν τὸ ἅπαν συστήσηται τεταγμένον τε καὶ κεκοσμημένον πρᾶγμα.* Η τάξη και η αταξία καθορίζουν το αν είναι καλά ή κακά τα σπίτια, τα πλοία, τα ανθρώπινα σώματα και οι ψυχές[300]. Και ο θεϊκός δημιουργός έβαλε τάξη στο σύμπαν, γιατί θεώρησε ότι αυτή είναι *καλύτερη* από την αταξία[301]. Είναι χαρακτηριστικό ότι το έργο του θεϊκού δημιουργού καθορίζεται με τα ρήμ. *ποιεῖν*[302], *συνιστάναι*[303], *συντιθέναι*[304], *ἀπεργάζεσθαι*[305], *κοσμεῖσθαι* και *διασχηματίζεσθαι*[306], *διακοσμεῖν*[307]. Και γενικά *ταῦτα ἀτάκτως ἔχοντα ὁ θεὸς ἐν ἑκάστῳ τε αὐτῷ πρὸς αὐτὸ καὶ πρὸς ἄλληλα συμμετρίας ἐνεποίησεν, ὅσας τε καὶ ὅπῃ δυνατὸν ἦν ἀνάλογα καὶ σύμμετρα εἶναι*[308], εργάστηκε δηλ. ακριβώς όπως ένας άνθρωπος τεχνίτης, με όλους τους περιορισμούς που του επιβάλλει το υλικό του *(ὅσας καὶ ὅπῃ δυνατὸν ἦν).*

Η έννοια *κόσμος* και *κοσμεῖν* είναι πολύ παλιά. Αρχικά η λέξη *κόσμος* σήμαινε "τάξη" και "διευθέτηση" οποιουδήποτε πράγματος, και το ρ. *κοσμεῖν* διατήρησε πάντα και τη σημασία αυτή. Μετά σήμαινε την τάξη ειδικότερα στον κόσμο[309], και μάλιστα την τάξη που μπορεί να συλλάβει ο νους[310]. Από δω εύκολα πέρασε στη σημασία ο κόσμος ως τά-

[299] *Τίμ.* 30a. Η βασική αυτή πρόταση θα σχολιαστεί παρακάτω.

[300] *Γοργ.* 503e-504b.

[301] *Τίμ.* 30a *εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας, ἡγησάμενος ἐκεῖνο τούτου πάντως ἄμεινον.*

[302] *Τίμ.* 31b.

[303] *Τίμ.* 29a.

[304] *Τίμ.* 33d, πβ. 48a ο κόσμος μια σύσταση *ἐξ ἀνάγκης καὶ νοῦ.*

[305] *Τίμ.* 37cd, 39e *ἀπηργάζετο ... ἀποτυπούμενος.*

[306] *Τίμ.* 53b.

[307] *Τίμ.* 69c.

[308] *Τίμ.* 69b.

[309] Λ.χ. Εμπεδοκλής, *VS* 31, B 26, στ. 5 *ἄλλοτε μὲν Φιλότητι συνερχόμεν' εἰς ἕνα κόσμον.* Ευρ. *fr.* 910 Nauck. Αυτό το βήμα αποτελεί κατά τον Jäger την "πνευματική ανακάλυψη του κόσμου", *Paideia,* I 158 εξ.

[310] Πρώτα στον Αναξίμανδρο, πβ. Guthrie, I 111-2. Η παράδοση βέβαια λέει ότι πρώτος ο Πυθαγόρας ονόμασε τον ουρανό *κόσμον ἐκ τῆς ἐν αὐτῷ τάξεως VS* 14, 21.

ξη[311], ώσπου κατέληξε να σημαίνει απλώς τον κόσμο, με τη σημερινή σημασία της λέξης, χωρίς ειδική αναφορά στην τάξη που επικρατεί σ' αυτόν[312].

Στους Έλληνες στοχαστές προκαλούσε εντύπωση η τάξη, που κατά τη γνώμη τους επικρατούσε στο σύμπαν και που εκδηλωνόταν με τις κινήσεις του ήλιου και των άστρων. Υπέθεταν ότι είχε προηγηθεί ένα χάος. Έτσι σ' αυτό το σημείο ο Πλάτων συνεχίζει την ελληνική παράδοση. Και δεν είναι αυτός πρώτος που εισάγει την ιδέα ενός θεού δημιουργού. Ήδη ο Σωκράτης, κατά τον Ξενοφώντα, ξεχώριζε από τους άλλους θεούς έναν θεό, για τον οποίο λέει χαρακτηριστικά: *ὁ τὸν ὅλον κόσμον συντάττων τε καὶ συνέχων, ἐν ᾧ πάντα καλὰ καὶ ἀγαθά ἐστι*[313]. Ο *σοφὸς* αυτός *δημιουργός*[314], *ὁ ἐξ ἀρχῆς ποιῶν ἀνθρώπους*, τους έδωσε και τα μάτια, ώστε να βλέπουν τα ορατά, και τ' αυτιά για ν' ακούν *τὰ ἀκουστά*[315]. Επομένως και την ιδέα της αγαθότητας του δημιουργού την είχε επεξεργαστεί μεταξύ άλλων και ο Σωκράτης.

Υπενθυμίζουμε ότι ο Αριστοτέλης θεωρεί τόσο τον δημιουργό όσο και τα πρότυπά του άδειες ποιητικές μεταφορές: *τὸ δὲ λέγειν παραδείγματα αὐτὰ* (εννν. τα είδη, τις ιδέες) *εἶναι καὶ μετέχειν αὐτῶν τἆλλα κενολογεῖν ἐστὶ καὶ μεταφορὰς λέγειν ποιητικάς. τί γάρ ἐστι τὸ ἐργαζόμενον πρὸς τὰς ἰδέας ἀποβλέπον*[316]; Αφού λοιπόν μ' αυτόν τον τρόπο στέρησε την πλατωνική —και προφανώς και τη σωκρατική— φιλοσοφία από το κύριο ποιητικό αίτιο, κατηγορεί στη συνέχεια τις πλατωνικές ιδέες ότι δεν έχουν κινητική δύναμη... Κι αυτό εξυπακούει ότι ο Πλάτων δεν φρόντισε ή δεν μπόρεσε να βρει το κατάλληλο ποιητικό-κινητικό αίτιο. Ο δικός του θεός δεν ασχολείται με εργασίες τεχνιτών και δημιουργών και δεν χρειάζεται τα πρότυπα. Ακίνητος ο ίδιος, δίνει την κίνηση στα πάντα. Και με μόνη την ύπαρξή του εξασφαλίζει την ύπαρξη στον αγέννητο κόσμο.

311 Π.χ. Εμπεδοκλής, *VS* 31 B 134, στ. 5 *φροντίσι κόσμον ἅπαντα καταΐσσουσα θοῇσιν.*

312 Δες Kranz, "Kosmos als philosophische Begriff", *Philologus* 93 (1938-9) 430-448, όπου και η προγενέστερη φιλολογία, και εκτενέστατα του ιδίου, "Kosmos", *Archiv für Begriffsgeschichte* 2, 1 (1958) 3-282. Πβ. Kirk, *Heraclitus,* 313 εξ., Vlastos, "On Heraclitus", *AJPh* 76 (1955) 345 εξ. και σημ. 19. Πβ. Kerschensteiner, *Kosmos: Quellenkritische Untersuchungen zu den Vorsokratikern*, Munich 1962, Lesky, *Kosmos*, Vienna 1963 (inaugural lecture), Puhvel, "The Origins of Greek Kosmos and Latin Mundus", *AJPh* 97 (1976) 154-167.

313 *Απομν.* Δ 3,13.

314 *Απομν.* Α 4, 7.

315 *Απομν.* Α 4, 5.

316 *Μετ.* Α 9, 991a 22 εξ.

Υπάρχει πάντως ένα σημείο που τον βρίσκει σύμφωνο με την πλατωνική άποψη: Ότι στη φύση όλα γίνονται *ἕνεκά του*, υπάρχει δηλ. σκοπός, τελεολογία[317]. Και η τάξη του πλατωνικού σύμπαντος έχει κάποιο σκοπό.

Αλλά ο Αριστοτέλης διαφωνεί με τον Πλάτωνα σε ένα ακόμα ουσιαστικό σημείο. Φρονεί ότι κατά τον *Τίμαιο* ο κόσμος είναι *γεννητός*, έχει δηλ. αρχή, πράγμα που θεωρεί λαθεμένο[318]. Ο Αριστοτέλης λοιπόν παίρνει κατά γράμμα τα λόγια του *Τίμαιου*. Οι περισσότεροι όμως πλατωνικοί και νεοπλατωνικοί φαίνεται ότι δέχονταν την άποψη που πρώτος διατύπωσε ο Ξενοκράτης, ότι ο κόσμος περιγράφεται ως κάτι που έχει αρχή μόνο για να διευκολυνθεί η παρουσίαση (*διδασκαλίας χάριν*), όπως όταν ο γεωμέτρης λέει ότι "γράφει" μια γραμμή, ενώ απλώς δείχνει ότι οι αρχικές υποθέσεις του συνεπάγονται την ύπαρξη της γραμμής[319]. Υποστήριζαν δηλ. ότι πρόκειται για μια νοητική αφαίρεση που θέλει απλώς να δώσει μια εικόνα του τι θα έμενε αν αφαιρούσαμε από τον κόσμο την τάξη, στην οποία φανερώνεται η πατρότητα του δημιουργού.

Αρκετοί από τους σύγχρονους ερευνητές έχουν την τάση να δικαιώνουν τον Ξενοκράτη[320]. Σκέφτομαι ότι ένα επιχείρημα υπέρ της άποψής τους θα ήταν και το ότι ο δημιουργός ήταν πάντοτε αγαθός και ήθελε πάντα το καλό. Καθώς δεν είναι μεταγενέστερος του χάους και δεν μπορεί να αντιλήφτηκε σε μια στιγμή ότι τριγύρω του υπήρχε κίνηση χαώδης, πρέπει *αυτόματα* η "παρουσία" του να συνεπάγεται την τάξη, που θεωρείται για τον κόσμο καλύτερη από την αταξία. Σκεφτόταν όμως άραγε ο Πλάτων έτσι;

Χωρίς να παίρνω πάντα κατά γράμμα όλα όσα εκτίθενται στον *Τίμαιο* —ο ίδιος ο Πλάτων μας αποτρέπει γι' αυτό—, δεν νομίζω ότι στο σημείο

317 *Φυσ.* Β 8, 199a 7 *ἔστιν ἄρα τὸ ἕνεκά του ἐν τοῖς φύσει γιγνομένοις καὶ οὖσιν.*

318 *Φυσ.* Θ 1, 251b 17, *Π. ουρ.* Α 10, 280a 30, *Μετ.* Λ 6, 1072a 1.

319 Πλούτ. *Π. Τιμ. ψυχογ.* 1013ab. Το χωρίο υποδηλώνει ότι στο θέμα αυτό η Ακαδημία συντασσόταν με τον Ξενοκράτη.

320 Ο Cherniss λ.χ., *Aristotle's Criticism*, I 421-431 (πβ. και σημ. 314, 349, 382, 385), τάσσεται υπέρ μιας μεταφορικής ερμηνείας του *Τίμαιου*, αμφισβητώντας τον Βλαστό, που στην εργασία του "The Disorderly Motion in the *Timaeus*" (αρχικά στο *Classical Quarterly* 33 (1939) 71-83, με μεταβολές στου Allen (ed.), *Studies in Plato's Metaphysics*, 379-400) τάσσεται υπέρ μιας κατά λέξη ερμηνείας. Ο Βλαστός απάντησε με την εργασία του "Creation in the *Timaeus*: is it a Fiction?", 401-419. Ο Taran απαντά στον Βλαστό με το άρθρο του "The Creation Myth in Plato's *Timaeus*", in *Essays in Ancient Greek Philosophy*, 372-407, όπου υποστηρίζει ότι ο Πλάτων εισάγει σκόπιμα ορισμένες αντιφάσεις, ώστε να οδηγήσει τον αναγνώστη σε μια μεταφορική ανάγνωση...

αυτό ο Πλάτων μιλάει *διδασκαλίας χάριν*. Τα κείμενα δεν ευνοούν μια τέτοια υπόθεση: Ο κόσμος δεν υπήρχε πάντα, γεννήθηκε: *πᾶν δὲ αὖ τὸ γιγνόμενον ὑπ' αἰτίου τινὸς ἐξ ἀνάγκης γίγνεσθαι· παντὶ γὰρ ἀδύνατον χωρὶς αἰτίου γένεσιν σχεῖν ... πότερον ἦν ἀεί, γενέσεως ἀρχὴν ἔχων οὐδεμίαν, ἢ γέγονεν*. Και η κατηγορηματική απάντηση: *γέγονεν*[321]. Δεν μιλάει έτσι κάποιος που πιστεύει ότι ο κόσμος δεν έχει αρχή, εκτός αν θέλει να μας παραπλανήσει...

Ο Cornford παρατήρησε ότι το ρ. *γίγνεσθαι* έχει δύο σημασίες, α) έρχομαι στην ύπαρξη και β) γίνομαι αυτό ή εκείνο (μεταβάλλομαι) και θεώρησε ότι ο Πλάτων "στην *επιφάνεια* μίλησε για γίγνεσθαι με την πρώτη σημασία, ωσάν ο διατεταγμένος κόσμος να ήρθε στην ύπαρξη κάποια χρονική στιγμή από μια προγενέστερη κατάσταση αταξίας"[322]. Ισχυρίζεται λοιπόν ότι στο χωρίο αυτό ο Πλάτων μίλησε όχι καν *διδασκαλίας χάριν*, αλλά ότι μίλησε *μόνο* για ένα σύμπαν που βρίσκεται πάντα στη διαδικασία της μεταβολής. Την άποψή του τη στηρίζει κυρίως στη φράση *τί τὸ ὂν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεί*[323], *ὂν δὲ οὐδέποτε*[324]. Θεωρεί ότι εδώ η λ. *γιγνόμενον* δεν μπορεί παρά να έχει τη δεύτερη σημασία, κάτι που βρίσκεται στην κατάσταση της αιώνιας μεταβολής (και όχι τη σημασία της γένεσης), ξεχνώντας ότι λίγο παρακάτω ο Πλάτων λέει: *τὰ δ' αἰσθητά ... γιγνόμενα καὶ γεννητὰ ἐφάνη*[325], όπου το *ἐφάνη* παραπέμπει στο *γιγνόμενον*, ενώ τα *γιγνόμενα* και ιδίως τα *γεννητὰ* δεν αφήνουν αμφιβολία για το τι είδους γίγνεσθαι πρόκειται[326].

Ας προσθέσουμε τη μαρτυρία του Αριστοτέλη για τον ουρανό ότι *γενόμενον ἅπαντες εἶναί φασιν*[327]. Πράγματι, με εξαίρεση ασφαλώς τον Ηράκλειτο, όλοι οι προσωκρατικοί θεώρησαν ότι η κοσμική τάξη προέρχεται από μια διαφορετική κατάσταση πραγμάτων. Ας σημειώσουμε όμως ότι ο Αριστοτέλης δεν παίρνει πάντα κατά γράμμα τα λεγόμενα του *Τίμαιου*, αφού όπως είδαμε αντιλαμβάνεται τον δημιουργό ως ποιητική μεταφορά.

321 *Τίμ.* 28ab.

322 *Plato's Cosmology*, 25.

323 Ως προς το *ἀεί*, που παραλείπεται από αρκετά χειρόγραφα και από πολλούς αρχαίους σχολιαστές και μεταφραστές, είναι πιθανότερο να προστέθηκε από τους υποστηρικτές της άποψης ότι το σύμπαν κατά τον Πλάτωνα δεν έχει αρχή. Πβ. Whittaker, "*Timaeus* 27d 5 ff.", *Phoenix* 23 (1969) 181-185.

324 *Τίμ.* 27d.

325 *Τίμ.* 28bc.

326 Δες Hackforth, "Plato's Cosmogony (*Timaeus* 27 d ff.)", *CQ* 9 (1959) 18-19.

327 *Π. ουρ.* A 10, 279b 12.

Τέλος πρέπει να λάβουμε υπόψη μας ότι πάνω στην άποψη ότι προϋπήρχε χάος που διευθετήθηκε με την επέμβαση του δημιουργού ο Πλάτων αναπτύσσει σειρά ουσιαστικών θεμάτων, όπως η ανάγκη, που δεν φαίνονται υποθέσεις εργασίας.

Φρονώ λοιπόν ότι η δημιουργία του κόσμου από μια προϋπάρχουσα χαώδη κατάσταση είναι μια πίστη του Πλάτωνα, απ' αυτές που "αξίζει να διακινδυνεύσουμε". Αυτό βέβαια δεν σημαίνει ότι υπήρχε μια "χρονική περίοδος" όπου υπήρχε χάος, και ότι σε μια "δεδομένη στιγμή" επενέβη ο δημιουργός, δημιούργησε τον κόσμο και έφερε την τάξη. Η δημιουργία του κόσμου δεν έχει "χρονική αφετηρία", χρόνος πριν απ' αυτήν δεν μπορεί να νοηθεί, εφόσον ο χρόνος ξεκίνησε —γεννήθηκε— μαζί με τον κόσμο: είναι συνάρτηση της τάξης —συγκεκριμένα της ομαλής περιοδικότητας— που επέβαλε ο δημιουργός στην άτακτη κίνηση του σύμπαντος.

Το πρότυπο

Ο Πλάτων έχει ως γενική αρχή ν' αναζητεί σε κάθε πράγμα το πρότυπό του[328]. Για να δημιουργήσει τον κόσμο ο θεός εργάστηκε, όπως όλοι οι τεχνίτες, με βάση ένα πρότυπο. Το πρότυπο αυτό είναι αιώνιο και αμετάβλητο διά παντός, ακριβώς όπως και στους άλλους διαλόγους: *ὅτου μὲν οὖν ἂν ὁ δημιουργὸς πρὸς τὸ κατὰ ταὐτὰ ἔχον βλέπων ἀεί, τοιούτῳ τινὶ προσχρώμενος παραδείγματι, τὴν ἰδέαν καὶ δύναμιν αὐτοῦ ἀπεργάζηται, καλὸν ἐξ ἀνάγκης οὕτως ἀποτελεῖσθαι πᾶν*[329].

Η συνέχεια της φράσης προκαλεί κάποια σύγχυση: *οὗ δ' ἂν εἰς γεγονός, γεννητῷ παραδείγματι προσχρώμενος, οὐ καλόν.* Και πιο κάτω: *εἰ μὲν δὴ καλός ἐστιν ὅδε ὁ κόσμος ὅ τε δημιουργὸς ἀγαθός, δῆλον ὡς πρὸς τὸ ἀίδιον ἔβλεπεν· εἰ δὲ ὃ μηδ' εἰπεῖν τινι θέμις, πρὸς γεγονός*[330]. Αν πάρει κανείς κατά γράμμα τα λόγια αυτά, θα υποστηρίξει ότι κατά τον *Τίμαιο* υπάρχουν δύο πρότυπα, το ένα θεϊκό και αόρατο, το άλλο ορατό και γήινο. Νομίζω ότι ο Πλάτων δεν εννοεί ότι υπάρχει πραγματικά τέτοιο "γεννητό παράδειγμα", που άλλωστε δεν αναφέρει πουθενά αλλού. Πιστεύω ότι εκφράστηκε όπως εκφράστηκε, για ν' αποκλείσει την ύπαρξη ενός τέτοιου μοντέλου, που αν δεν το είχε ως πρότυπο ο δημιουργός, τότε σε ποιον μπορεί να χρησίμευε ως πρότυπο, αφού δεύτερος δημιουργός —καλός ή κακός— δεν μπορεί ν' ανιχνευτεί στον *Τί-*

328 Πβ. *Πολιτ.* 277d, 278c, *Πολ.* ΣΤ 500e, Ε 472d. Πβ. *Νόμ.* Ζ 801b κ.α.
329 *Τίμ.* 28ab.
330 *Τίμ.* 28a-29a.

μαιο. Πρέπει λοιπόν ν' αποκλείσουμε την ύπαρξη ενός δεύτερου προτύπου.

Στον *Τίμαιο* το ποιητικό αίτιο είναι ο δημιουργός, ενώ το πρότυπο είναι καθαρά τυπική αιτία (causa formalis), και δεν υπάρχει σ' αυτό δισταγμός όπως στον *Φαίδωνα*. Όπως είδαμε, ο διαχωρισμός της αιτίας τονίστηκε στον *Φίληβο*, όπου η αιτία αναφέρεται ως τέταρτη, μετά το άπειρο, το πέρας και το μεικτό, πράγμα που αποτελεί βέβαια ένα επιχείρημα εναντίον όσων ταυτίζουν τον Δημιουργό με το πρότυπό του.

Σύμφωνα με τον *εἰκότα λόγον*, πρέπει να πούμε ότι ο θεός έκανε αυτόν τον κόσμο *ζῷον ἔμψυχον ἔννουν*, δηλ. ζωντανό, με ψυχή και νου. Ως πρότυπό του δεν μπορούσε βέβαια να έχει την ιδέα ενός είδους "ζώου" *(τῶν ἐν μέρους εἴδει πεφυκότων)*, αλλά εκείνη που περιλαμβάνει όλα τα *νοητὰ ζῷα*[331]. Αυτό το πρότυπο (αποφεύγει να πει "είδος" ή "ιδέα ζώου") το αποκαλεί *κάλλιστον*, *τέλεον*[332], *παντελές*[333] και *ὃ ἔστιν ζῷον*[334]. Εφόσον ο αισθητός κόσμος είναι μόνο ένας, υπάρχει μόνο ένα και μοναδικό αισθητό που μετέχει στο πρότυπο αυτό.

Πώς όμως πρέπει να εννοήσουμε αυτό το *παντελὲς ζῷον*; Δεν είναι ασφαλώς μια αφαίρεση που επιτυγχάνεται, αν αφήσουμε απέξω τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά κάθε είδους[335]. Νομίζω ότι είναι ένα είδος αθροίσματος όλων των επιμέρους ιδεών που αφορούν όσα έχουν ζωή, τα περιέχει όλα, και δεν περιέχει κάτι άλλο έξω απ' αυτά. Είναι ιδέα όλων των αισθητών που έχουν ζωή, και τέτοια κατά τον Πλάτωνα είναι όλα τα ουράνια σώματα, ο ήλιος, η σελήνη, τα άστρα, αλλά και τα είδη που ζουν στη γη. Τα επίθ. "τέλεον" και "παντελές" δείχνουν την ολότελα κεντρική σημασία του. Μια σύγκριση με το *παντελῶς ὄν* του *Σοφιστή*, δεν μπορεί παρά να στηριχτεί σε υποθέσεις, όπως βέβαια και τόσα άλλα σημεία της πλατωνικής φιλοσοφίας. Το *παντελὲς ζῷον* φαίνεται να περιλαμβάνει λιγότερα από το *παντελῶς ὄν*, αν βέβαια το τελευταίο περιλαμβάνει επίσης την ψυχή και τον νου, όπως υποστηρίξαμε, και αν αυτά τα δυο πρέπει ν' αποκλειστούν από το *παντελὲς ζῷον*.

Η ανάγκη

Είδαμε ότι ο δημιουργός δεν διαθέτει παντοδυναμία. Ως αγαθός, είχε την πρόθεση να κάνει ένα κόσμο απόλυτα τέλειο. Χρησιμοποίησε όμως υλικά που προϋπήρχαν και που είχαν ορισμένες ιδιότητες, που ε-

331 *Τίμ.* 30bc.
332 *Τίμ.* 30d.
333 *Τίμ.* 31b.
334 *Τίμ.* 39e.
335 Πβ. Cornford, *Plato's Cosmology*, 40.

μπόδιζαν την απόλυτη εφαρμογή των θεϊκών σχεδίων. Έτσι αυτός ο κόσμος είναι δημιούργημα μιας απόλυτα αγαθής δύναμης, που όμως χρειάστηκε να χρησιμοποιήσει δύστροπα υλικά. Αυτό μόνο το νόημα έχει στον *Τίμαιο* η ανάγκη, και τίποτε άλλο έξω απ' αυτό. Γιατί σε άλλα έργα του Πλάτωνα η ανάγκη έχει και άλλες σημασίες, όπως βέβαια και στην υπόλοιπη ελληνική γραμματεία. Ακριβέστερα: *μεμειγμένη γὰρ οὖν ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως ἐγεννήθη*[336]. Ο νους εξουσιάζει την ανάγκη όχι με τη βία, αλλά με την "έμφρονη" πειθώ[337], χρησιμοποιεί δηλ. λογικά επιχειρήματα. Ο Πλάτων μιλάει έτσι, γιατί προσωποποίησε την ανάγκη. Γιατί τα "υλικά" που χρησιμοποίησε και που συνιστούν την ανάγκη δεν είχαν την "πρόθεση" να εναντιωθούν στο θεϊκό έργο. Είχαν απλώς ιδιότητες, που κάτω από την επήρεια του δημιουργού έμπαιναν στην υπηρεσία των σχεδίων του, όχι όμως με τρόπο ολοκληρωτικό και αιώνιο, αφού έρρεπαν απ' τη φύση τους να επανέλθουν στην παλιά χωρίς τάξη κατάστασή τους. Μη έχοντας να προσφέρουν κάτι πιο σημαντικό και όντας ουδέτερα απέναντι στο έργο του δημιουργού, το πυρ, η γη, ο αήρ και το ύδωρ όχι μόνο δεν μπορούν να θεωρηθούν "στοιχεία του παντός", λέει ο Πλάτων, αλλά ούτε καν συλλαβές[338]. Εξαιτίας όμως των συγκεκριμένων ιδιοτήτων τους μπορούν να θεωρηθούν "συναίτια" (αντίθετα άλλοι τα θεωρούν, λαθεμένα, αίτια). Υπάρχουν λοιπόν δύο είδη αιτιών. Στο πρώτο ανήκουν *ὅσαι μετὰ νοῦ καλῶν καὶ ἀγαθῶν δημιουργοί*, και στο δεύτερο *ὅσαι μονωθεῖσαι φρονήσεως τὸ τυχὸν ἄτακτον ἑκάστοτε ἐξεργάζονται*[339]. Στο δεύτερο είδος ανήκουν αυτά που ονομάζει *συναίτια* και *συμμεταίτια*, και όλα μαζί αποτελούν την *πλανωμένην αἰτίαν*[340]. Έτσι η θέληση του δημιουργού να φτιάξει έναν κόσμο τέλειο περιορίζεται από τα υλικά που είχε στη διάθεσή του. Εκείνος έπραξε ό,τι καλύτερο μπορούσε[341].

[336] Και στον *Πολιτικό*, 269de: *ὃν δὲ οὐρανὸν καὶ κόσμον ἐπωνομάκαμεν, πολλῶν μὲν καὶ μακαρίων παρὰ τοῦ γεννήσαντος μετείληφεν, ἀτὰρ οὖν δὴ κεκοινώνηκέ γε καὶ σώματος· ὅθεν αὐτῷ μεταβολῆς ἀμοίρῳ γίγνεσθαι διὰ παντὸς ἀδύνατον.* Πβ. 283d *κατὰ τὴν τῆς γενέσεως ἀναγκαίαν οὐσίαν.*

[337] *Τίμ.* 47e-48a. Αντίθετα στον Παρμενίδη και τον Εμπεδοκλή η θεά Ανάγκη είναι ανεξιλέωτη.

[338] *Τίμ.* 47bc.

[339] *Τίμ.* 46de.

[340] *Τίμ.* 48a. Η λέξη *πλανωμένη* είναι υποτιμητική και προέρχεται μάλλον από τους *πλανῆτας* (πλάνητες, αλήτες), τα ουράνια σώματα που φαίνονται να μην έχουν στέγη. Πβ. Burnet, *Greek Philosophy*, I 347.

[341] *Τίμ.* 30a 3, 37d 2, 46c 8, 53b 5.

Κατά τον Αριστοτέλη, ο Δημόκριτος αγνοούσε τις τελικές αιτίες και απέδιδε στην ανάγκη όλες τις διαδικασίες της φύσης[342]. Ανάλογη είναι η πληροφορία που μας δίνει ο Διογένης ο Λαέρτιος. Τα πάντα δημιουργήθηκαν από μια περιδίνηση, που την ονομάζει ανάγκη[343]. Τέλος κατά τον Αέτιο η ουσία της ανάγκης συνίσταται στην εναντίωση *(άντιτυπία)*, την κίνηση *(φορά)* και το χτύπημα *(πληγή)* της ύλης[344]. Είναι λοιπόν εύλογο να υποθέσουμε ότι ο Πλάτων γνώριζε το έργο του Δημόκριτου, και ότι στο σημείο ειδικά αυτό ανασκευάζει τη μηχανιστική άποψη του Αβδηρίτη, τοποθετώντας πάνω από την ανάγκη έναν Δημιουργό, που επιφέρει την τάξη υποτάσσοντας την ανάγκη με την πειθώ του λόγου[345]. Τη συνάφεια στο σημείο αυτό των απόψεων του Πλάτωνα και του Δημόκριτου την παρατήρησε ήδη ο Σιμπλίκιος που γράφει: *οἵ τε περὶ Δημόκριτον ἐν ἀπείρῳ τῷ κενῷ τὰ ἄπειρα ἄτομα λέγοντες ἐπ' ἄπειρον χρόνον κινεῖσθαι πρὸ τῆς κοσμοποιΐας καὶ ὁ Τίμαιος ἐκ προϋπαρχούσης πλημμελοῦς κινήσεως τὸν κόσμον γίνεσθαι*[346].

Η χώρα

Έν' απ' τα κυριότερα προβλήματα που αντιμετωπίζει ο ιδεαλισμός είναι το πέρασμα απ' το αιώνιο στο πρόσκαιρο, απ' το αόρατο στο ορατό, απ' το ακίνητο στο κινητό, απ' την ιδέα στην αισθητή πραγμάτωσή της, από το πρότυπο στο αισθητό απείκασμα. Και βέβαια το πιο απο-

[342] *Π. ζῴ. γεν.* Ε 8, 789b 2 *Δημόκριτος δὲ τὸ οὗ ἕνεκα ἀφεὶς λέγειν, πάντα ἀνάγει εἰς ἀνάγκην οἷς χρῆται ἡ φύσις.*

[343] Διογ. Λα. Θ 45 *Πάντα τε κατ' ἀνάγκην γίνεσθαι, τῆς δίνης αἰτίας οὔσης τῆς γενέσεως πάντων, ἣν ἀνάγκην λέγει.*

[344] Αέτ. Ι 26, 2. Πβ. *VS* 68, Α 66 (περί ουσίας ανάγκης) *Δημόκριτος τὴν ἀντιτυπίαν καὶ φορὰν καὶ πληγὴν τῆς ὕλης.*

[345] Τα θέματα του αν και κατά πόσο και πότε γνώρισε ο Πλάτων το έργο του Δημόκριτου είναι από τα πιο αμφιλεγόμενα. Ο Taylor δεν μπορεί να ανακαλύψει το παραμικρό ίχνος του Δημόκριτου στα γραφτά του Πλάτωνα (*Comm.* 3). Ο Jowett υποστηρίζει ότι ο "Τίμαιος" απευθύνεται εν μέρει εναντίον του Δημόκριτου (*Dialogues*, III 669, σημ.). Η Hammer-Jensen πιστεύει ότι ο Πλάτων διάβασε τον Δημόκριτο μόνο όταν ένα μέρος του *Τίμαιου* είχε γραφεί ("Demokritus und Platon", *AGPh* 23 (1910) 92-105, 211-229). Αναλυτικότατα αντιμετωπίζει τα θέματα αυτά ο Ι. Πανέρης, *Η κοσμολογία του Πλάτωνα σε σχέση με την ατομική θεωρία του Δημοκρίτου*, Ξάνθη 1984. Ο Πανέρης δείχνει νομίζω πειστικά ότι ο Πλάτων γνώριζε πολύ καλά τον Δημόκριτο, και ότι διεμόρφωνε τις θεωρίες του αντλώντας, παραλλάσσοντας και ανασκευάζοντας τις απόψεις του Αβδηρίτη. Για το ειδικό θέμα που μας αποσχολεί εδώ (ανάγκη), πβ. σ. 124 εξ.

[346] Σιμπλ. *Π. ουρ.* 591, 12. Η αταξία αυτή είναι *κατὰ φύσιν.*

φασιστικό είναι ο τρόπος με τον οποίο το ιδεατό διαμορφώνει το αισθητό. Ας δούμε τη λύση που προτείνει ο Πλάτων.

Έχει απόλυτη επίγνωση της δυσκολίας του προβλήματος. Πρώτα, λέει, υπάρχουν τα "παραδείγματα" (ιδέες), που είναι αμετάβλητα. Μετά είναι τα μιμήματα των παραδειγμάτων, που υπόκεινται στη γένεση και είναι ορατά. Τώρα θέλει να μιλήσει για ένα τρίτο "είδος", αλλά αισθάνεται πραγματική αμηχανία μπροστά στη δυσκολία που παρουσιάζει το ασυνήθιστο θέμα[347].

Η συνάντηση του νοητού με το αισθητό και η διαμόρφωση του δεύτερου από το πρώτο πραγματοποιείται σε έναν ειδικό χώρο. Ο χώρος αυτός είναι συγχρόνως τρία πράγματα, ον, *χώρα* (χώρος) και γένεση, και προϋπήρχε της δημιουργίας του κόσμου: *ὄν τε καὶ χώραν καὶ γένεσιν εἶναι, τρία τριχῇ, καὶ πρὶν οὐρανὸν γενέσθαι*[348]. Προορισμός του είναι το ν' αποτελεί *γενέσεως ὑποδοχήν*, να δέχεται δηλ. ό,τι πρόκειται να γεννηθεί, *οἷον τιθήνη*[349]. Είναι κάτι σαν *ἐκμαγεῖον ... φύσει παντί ... κινούμενόν τε καὶ διασχηματιζόμενον ὑπὸ τῶν εἰσιόντων, φαίνεται δὲ δι' ἐκεῖνα ἄλλοτε ἄλλοῖον*[350]. Είναι δηλ. κάτι απόλυτα πλαστικό, που παίρνει το σχήμα αυτών που μπαίνουν μέσα του, χωρίς να τους επιβάλλει το δικό του σχήμα (που προφανώς δεν έχει). Είναι *δεξαμενή*[351] και παρέχει *ἕδραν* σε όσα έχουν γένεση[352]. Μπορεί ακόμα να παρομοιαστεί με μητέρα: *καὶ δὴ καὶ προσεικάσαι πρέπει τὸ μὲν δεχόμενον μητρί, τὸ δ' ὅθεν πατρί, τὴν δὲ μεταξὺ τούτων φύσιν ἐκγόνῳ*[353].

Ο χώρος ή *χώρα* βρίσκεται σε ακατάπαυστη κίνηση. Αλλά η κίνηση αυτή δεν προέρχεται από τον εαυτό του, δεν έχει δηλ. αυτοκινησία. Η κίνησή του είναι καθαρά μηχανική: Προέρχεται από τα στοιχεία (πυρ, ύδωρ, γη, αήρ) που μπαίνουν μέσα του: *διὰ δὲ τὸ μήθ' ὁμοίων δυνάμεων μήτε ἰσορρόπων ἐμπίμπλασθαι κατ' οὐδὲν αὐτῆς ἰσορροπεῖν, ἀλλ' ἀνω-*

[347] *Τίμ.* 48e-49a. Πβ. 50c *τρόπον τινὰ δύσφραστον καὶ θαυμαστόν*, 51b *ἀπορώτατά πῃ ... δυσαλωτότατον*, 52b *ἀπτὸν λογισμῷ τινι νόθῳ, μόγις πιστόν*. Στην προσπάθειά του να προσδιορίσει αυτό το "είδος" χρησιμοποιεί συνεχώς παρομοιώσεις.

[348] *Τίμ.* 52d.

[349] Δηλ. τροφός *Τίμ.* 49a, πβ. 52b *γενέσεως τιθήνην*. Αν κρίνουμε από τα όσα ακολουθούν, η παρομοίωση με τροφό δεν είναι πολύ επιτυχημένη.

[350] *Τίμ.* 50c.

[351] *Τίμ.* 53a.

[352] *Τίμ.* 52b.

[353] *Τίμ.* 50d. Στο 51a "μητέρα" και "υποδοχή" πάνε μαζί. Κατά την αντίληψη των Ελλήνων η μητέρα ήταν εκείνη που πρόσφερε την "ύλη" για τη γέννηση, επίσης η "υποδοχή" του εμβρύου και η τροφός. Η αιτία της γέννησης *(γεννήτωρ)* ήταν μόνο ο πατέρας. Πβ. Αριστ. *Π. ζῴ. γεν.* Β 4, 738b 20 *ἀεὶ δὲ παρέχει τὸ μὲν θῆλυ τὴν ὕλην, τὸ δ' ἄρρεν τὸ δημιουργοῦν*. Πβ. Cornford, *Plato's Cosmology*, 187.

μάλως πάντῃ ταλαντουμένην σείεσθαι μὲν ὑπ' ἐκείνων αὐτήν, κινουμένην δ' αὖ πάλιν ἐκεῖνα σείειν. Μ' αυτόν τον τρόπο δημιουργούνται όλα τα αισθητά: *τὰ δὲ* (ενν. τα τέσσερα στοιχεία) *κινούμενα ἄλλα ἄλλοσε ἀεὶ φέρεσθαι διακρινόμενα, ... σειόμενα ὑπὸ τῆς δεξαμενῆς, κινουμένης αὐτῆς οἷον ὀργάνου σεισμὸν παρέχοντος, τὰ μὲν ἀνομοιότατα πλεῖστον αὐτὰ ἀφ' αὑτῶν ὁρίζειν, τὰ δὲ ὁμοιότατα μάλιστα εἰς ταὐτὸν συνωθεῖν .. τὸ πᾶν ἐξ αὐτῶν διακοσμηθὲν γενέσθαι*[354].

Αλλά εκτός από τα τέσσερα στοιχεία που ρητά μπαίνουν στη *χώρα* τι άλλο μπαίνει εκεί; Εκ πρώτης όψεως μπαίνουν οι ιδέες, για να δώσουν τη μορφή στα στοιχεία ή καλύτερα στις συνθέσεις των στοιχείων που πραγματοποιούνται εκεί. Αλλά ρητά οι ιδέες δεν μπαίνουν οι ίδιες πουθενά και δεν δέχονται τίποτε μέσα τους: *οὔτε εἰς ἑαυτὸ εἰσδεχόμενον ἄλλο ἄλλοθεν οὔτε αὐτὸ εἰς ἄλλο ποι ἰόν*[355]. Είναι δηλ. καθαρά παραδείγματα. Τι μπαίνει λοιπόν απ' την πλευρά των ιδεών; Ο ίδιος ο Πλάτων αισθάνεται αμηχανία: *τὰ δὲ εἰσιόντα καὶ ἐξιόντα τῶν ὄντων ἀεὶ μιμήματα, τυπωθέντα ἀπ' αὐτῶν τρόπον τινὰ δύσφραστον καὶ θαυμαστόν*[356]. Λέει ωστόσο λίγο παρακάτω: *τῶν ἰδεῶν ὅσας μέλλοι δέχεσθαί ποθεν*[357], αφήνοντας σκοτεινό το θέμα. Κατά τον Πρόκλο μπαίνουν *ἔνυλα εἴδη*[358]. Αλλά αυτά τα είδη δεν είναι πλατωνικά. Να υποθέσουμε ότι μπαίνουν "αντίγραφα" των ιδεών; Αυτό εξαρτάται από την ερμηνεία της φράσης: *τὰ δὲ εἰσιόντα καὶ ἐξιόντα τῶν ὄντων ἀεὶ μιμήματα, τυπωθέντα ἀπ' αὐτῶν*[359]. Αν θεωρήσουμε —η φράση είναι τόσο ασαφής, ώστε το επιτρέπει— ότι τα *εἰσιόντα* και *ἐξιόντα* αφορούν στα είδη (ιδέες), τότε μπορούμε να πούμε ότι δεν μπαίνουν οι ίδιες οι ιδέες, αλλά "μιμήματά" τους[360]. Αλλά για τέτοιες μιμήσεις —αντίγραφα υποθέτω— των ιδεών δεν μίλησε ποτέ ο Πλάτων, και από άποψη συντακτική, μένει ασύντακτο το *τυπωθέντα ἀπ' αὐτῶν.* Το σωστότερο είναι θαρρώ να πούμε ότι τα *εἰσιόντα καὶ ἐξιόντα* στην περίπτωση αυτή δεν είναι οι ιδέες, αλλά τα στοιχεία, που με την είσοδό τους στη χώρα αποβαίνουν μιμήματα των όντων, δηλ. των ιδεών[361]. Καμιά όμως από τις δύο ερμηνείες δεν λύνει

354 *Τίμ.* 52e-53a. Πριν την επέμβαση του θεού υπήρχε απόλυτη αταξία, και τα στοιχεία ήταν σε κατάσταση *ὥσπερ εἰκὸς ἔχειν ἅπαν ὅταν ἁπῇ τινος θεός* (53b).

355 *Τίμ.* 52a.

356 *Τίμ.* 50c.

357 *Τίμ.* 50d.

358 Δες Cornford, *op.c.* 183.

359 *Τίμ.* 50c.

360 Τη φράση έτσι την κατάλαβε ο Gurhrie, V 270.

361 Ως προς το *τυπωθέντα ἀπ' αὐτῶν*, καλύτερα είναι να υιοθετηθεί η γραφή του F, δηλ. *ὑπ'* (αντί *ἀπ'*).

το κυρίως πρόβλημα, που θα παραμένει σκοτεινό, εφόσον δεν το ξεκαθάρισε ο Πλάτων.

Ένα άλλο σοβαρό θέμα είναι η σχέση της *χώρας* με τις ιδέες. Η *χώρα* είναι ον, ανήκει στο χώρο του όντος, όπως και οι ιδέες. Αλλά το κύριο χαρακτηριστικό των ιδεών είναι ότι έχουν μορφή, ενώ η *χώρα* δεν έχει. Αμφιλεγόμενο είναι αν δέχεται μέσα της τις ιδέες ή κάτι άλλο σχετικό —τι άραγε;—, που όμως πρέπει ν' αντλεί τη δύναμή του από τις ιδέες.

Μια πρώτη προσέγγιση με τα "είδη" έχουμε στο 48e-49a, όπου ο Πλάτων ξεχωρίζει τρία πράγματα· πρώτο το *παράδειγμα* (ιδέες) και δεύτερο το *μίμημα παραδείγματος*. Ως τρίτο θέλει να προσθέσει τη *χώρα*, που τη χαρακτηρίζει *χαλεπὸν καὶ ἀμυδρὸν εἶδος*. Είναι άραγε στην περίπτωση αυτή η λέξη "είδος" όρος τεχνικός (ιδέα); Εκ πρώτης όψεως, ναι. Αλλά υπάρχει η δυσκολία (ασάφεια) ότι στην αρίθμηση μπαίνει και το αισθητό, που βέβαια δεν είναι είδος. Ώστε η φράση δεν λύνει το πρόβλημά μας. Στο 50de λέει ότι η *χώρα* δεν πρέπει να έχει τη μορφή των ιδεών που πρόκειται να δεχτεί: *ἄμορφον ὂν ἐκείνων ἁπασῶν τῶν ἰδεῶν ὅσας μέλλοι δέχεσθαί ποθεν*. Γι' αυτό, συμπεραίνει, *πάντων ἐκτὸς εἰδῶν εἶναι χρεὼν τὸ τὰ πάντα ἐκδεξόμενον ἐν αὐτῷ γένη*[362]. Τι συμπέρασμα μπορούμε να βγάλουμε; Είναι νομίζω φανερό ότι ο Πλάτων αντιδιαστέλλει τη *χώρα* από τις ιδέες, χωρίς όμως να λέει ρητά ότι δεν είναι ιδέα και χωρίς ν' αποκλείει ότι μπορεί να είναι ιδέα διαφορετικού είδους. Γενικά είναι αναποφάσιστος κι αφήνει ανοικτό το θέμα.

Τα στοιχεία και η κίνησή τους

Οι πρώτοι Ίωνες σοφοί δέχονταν ένα πρωταρχικό στοιχείο απ' το οποίο προέκυψε ο κόσμος. Ο Παρμενίδης δεχόταν δύο[363]. Ο Εμπεδοκλής πρότεινε τέσσερα, το πυρ, το ύδωρ, τη γη και τον αέρα. Ο Πλάτων συμφώνησε με τον Εμπεδοκλή.

Η βάση των στοιχειωδών σωμάτων είναι γεωμετρική. Τα άτομα του Δημόκριτου είχαν κάθε είδους ανώμαλο σχήμα και μέγεθος. Ο κόσμος ήταν προϊόν της τύχης: Ένας άπειρος αριθμός ατόμων συγκρούονταν και συμφύρονταν στο άπειρο διάστημα, κάτω από τη δράση της αναπότρεπτης ανάγκης. Ο Πλάτων όμως ενδιαφερόταν να περιορίσει στο ελάχιστο τη δράση της ανάγκης και να τονίσει το έργο του νου, που κατ'

[362] *Τίμ.* 50e. Σημείωσε την έντονη αντίθεση με το ότι οι ιδέες δεν μπαίνουν πουθενά.

[363] Το φως και τη νύχτα ή το φως και τη γη ή το πυρ και τη γη. Δες Guthrie, II 58 και σημ. 2.

αυτόν εκδηλώνεται με το μέτρο και την αναλογία. Ως προσφορότερη για τον σκοπό του θεώρησε την πυθαγόρεια αντίληψη ότι οι αριθμοί και το μέτρο αποτελούν τη βάση των πάντων. Ο Αριστοτέλης λέει για τους Πυθαγορείους: *ἐπεὶ δὲ τούτων οἱ ἀριθμοὶ φύσει πρῶτοι, ἐν δὲ τούτοις ἐδόκουν θεωρεῖν ὁμοιώματα πολλὰ τοῖς οὖσι καὶ γιγνομένοις, μᾶλλον ἢ ἐν πυρὶ καὶ γῇ καὶ ὕδατι, ... ἐπεὶ δὴ τὰ μὲν ἄλλα τοῖς ἀριθμοῖς ἐφαίνετο τὴν φύσιν ἀφωμοιῶσθαι πᾶσαν, οἱ δ' ἀριθμοὶ πάσης τῆς φύσεως πρῶτοι, τὰ τῶν ἀριθμῶν στοιχεῖα τῶν ὄντων στοιχεῖα πάντων ὑπέλαβον εἶναι, καὶ τὸν ὅλον οὐρανὸν ἁρμονίαν εἶναι καὶ ἀριθμόν*[364].

Ως βάσεις των στοιχείων επέλεξε πέντε κανονικά πολύεδρα: το τετράεδρο (πυραμίδα), τον κύβο, το οκτάεδρο, το εικοσάεδρο και το δωδεκάεδρο. Αυτά κατασκευάζονται με αφετηρία δύο θεμελιακά και απλά τρίγωνα, το ισοσκελές ορθογώνιο τρίγωνο ("μισό τετράγωνο", κατά τους Πυθαγόρειους), και το τρίγωνο που προκύπτει αν διαιρέσουμε το ισόπλευρο τρίγωνο σε έξι μικρότερα φέρνοντας τις μεσοκαθέτους των πλευρών ή αν το χωρίσουμε στα δυο με μια μόνο μεσοκάθετο ("μισό τρίγωνο", κατά τους Πυθαγόρειους). Τα τρίγωνα αυτά στον *Τίμαιο* αποτελούν τα θεμελιακά ανάγωγα "στοιχεία" (Στους *Νόμους* ακόμα και τα τρίγωνα αναλύονται σε στιγμές). Κρίνονται ως ωραιότερα και επομένως καταλληλότερα, ίσως γιατί οι λόγοι των γωνιών τους είναι οι απλούστεροι δυνατοί (1:1:2 για το "μισό τετράγωνο", 1:2:3 για το "μισό τρίγωνο"). Ο Πλάτων κρίνει ότι στο πυρ πρέπει ν' αποδώσουμε το σχήμα της πυραμίδας, που είναι "είδος" *εὐκινητότατον* (γιατί άραγε;), το μικρότερο και πιο κοφτερό *(ὀξύτατον)* απ' αυτά τα στερεά. Το εικοσάεδρο θα το αποδώσουμε στον αέρα, το οκτάεδρο στο ύδωρ, και τέλος στη γη τον κύβο, που είναι το πιο ακίνητο και πιο πλαστικό (γιατί έχει *βάσεις ἀσφαλεστάτας*) από τα σχήματα αυτά. Γίνεται δηλ. προσπάθεια να συσχετιστούν τα σχήματα αυτά με τις φυσικές ιδιότητες της φωτιάς, της γης κτλ. Αόρατα σε μικρή ποσότητα, τα στοιχεία γίνονται ορατά όταν αθροιστούν και αυξηθούν σε όγκο. Αυτά που έχουν κατασκευαστεί από μεγάλα μέρη (πολλά τρίγωνα) παρουσιάζουν στη σύστασή τους κάποια κενά *(διάκενα)*, στα οποία μπορούν να εισχωρήσουν τα μικρότερα και κοφτερότερα, εφόσον η κυκλική κίνηση του παντός δεν ευνοεί το κενό: *ἡ τοῦ παντὸς περίοδος ... κυκλοτερὴς οὖσα ... σφίγγει πάντα καὶ κενὴν χώραν οὐδεμίαν ἐᾷ λείπεσθαι. διὸ δὴ πῦρ μὲν εἰς ἅπαντα διελήληθε μάλιστα, ἀὴρ δὲ δεύτερον ... τὰ γὰρ ἐκ μεγίστων μερῶν γεγονότα μεγίστην κενότητα ἐν τῇ συστάσει παραλέλοιπεν, τὰ δὲ σμικρότατα ἐλαχίστην. ἡ δὴ τῆς πιλήσεως σύνοδος τὰ σμικρὰ εἰς τὰ τῶν μεγάλων διάκενα συνωθεῖ. σμικρῶν οὖν παρὰ μεγάλα τιθεμένων καὶ τῶν ἐλαττόνων τὰ μείζονα διακρινόντων, τῶν δὲ μειζόνων ἐκεῖνα συγκρινόντων, πάντ' ἄνω κάτω με-*

[364] *Μετ.* Α 5, 985b 26 εξ.

ταφέρεται πρὸς τοὺς ἑαυτῶν τόπους· μεταβάλλον γὰρ τὸ μέγεθος ἕκαστον καὶ τὴν τόπων μεταβάλλει στάσιν[365]. Οι κινήσεις βέβαια αυτές είναι καθαρά μηχανικές: όλα τα στοιχεία, εφόσον συμπλέκονται σε μεγαλύτερους σχηματισμούς ή αναλύονται σε μικρότερες ενότητες —κάτω απ' την επίδραση της παγκόσμιας περιφοράς—, μεταβαίνουν *πρὸς τοὺς ἑαυτῶν τόπους*, στους τόπους που τους αρμόζει. Ποιοι είναι αυτοί, δεν εξηγείται. Μπορούμε να υποθέσουμε ότι τα συνθετότερα και βαρύτερα πηγαίνουν προς τα "κάτω", προς το κέντρο της περιφοράς του σύμπαντος, ενώ τα ελαφρότερα ανέρχονται, απομακρύνονται από το κέντρο αυτό. Αυτό προϋποθέτει ότι με την περιφορά του σύμπαντος δημιουργούνται κεντρομόλες και όχι φυγόκεντρες δυνάμεις, πράγμα που επαληθεύεται από τη φράση: *ἡ τοῦ παντὸς περίοδος ... κυκλοτερὴς οὖσα ... σφίγγει πάντα καὶ κενὴν χώραν οὐδεμίαν ἐᾷ λείπεσθαι.*

Αφού αυτά έχουν έτσι, ποιο είναι το έργο του δημιουργού; Ο Θεός, λέει ο Πλάτων, καθόρισε τις αναλογίες, τις κινήσεις πείθοντας την ανάγκη: *καὶ δὴ καὶ τὸ τῶν ἀναλογιῶν περί τε τὰ πλήθη καὶ τὰς κινήσεις καὶ τὰς ἄλλας δυνάμεις πανταχῇ τὸν θεόν, ὅπῃπερ ἡ τῆς ἀνάγκης ἑκοῦσα πεισθεῖσά τε φύσις ὑπεῖκεν, ταύτῃ πάντῃ δι' ἀκριβείας ἀποτελεσθεισῶν ὑπ' αὐτοῦ συνηρμόσθαι ταῦτα ἀνὰ λόγον*[366].

Από τα πέντε κανονικά πολύεδρα που αναφέραμε, τα τέσσερα αποδόθηκαν στα τέσσερα στοιχεία. Περισσεύει το δωδεκάεδρο, που οι επιφάνειές του είναι πενταγωνικές. Αυτό ο Δημιουργός το χρησιμοποίησε όχι για τα απλά σώματα, αλλά για όλο τον κόσμο[367], που ξέρουμε ότι είναι σφαιρικός. Έτσι η σφαίρα ταυτίζεται με το δωδεκάεδρο.

Όταν ο Πλάτων αποδίδει στα στοιχεία το σχήμα κανονικών πολυέδρων, και στον κόσμο τον ίδιο το σχήμα του δωδεκαέδρου, δεν πρωτοτυπεί, αλλά υιοθετεί και επεξεργάζεται πυθαγόρειες αντιλήψεις. Ο Αέτιος, στηριγμένος στον Θεόφραστο, αποδίδει στον Πυθαγόρα τα εξής: *Πυθαγόρας πέντε σχημάτων ὄντων στερεῶν, ἅπερ καλεῖται καὶ μαθηματικά, ἐκ μὲν τοῦ κύβου φησὶ γεγονέναι τὴν γῆν, ἐκ δὲ τῆς πυραμίδος τὸ πῦρ, ἐκ δὲ τοῦ ὀκταέδρου τὸν ἀέρα, ἐκ δὲ τοῦ εἰκοσαέδρου τὸ ὕδωρ, ἐκ δὲ τοῦ δωδεκαέδρου τὴν τοῦ παντὸς σφαῖραν*[368]. Μπορούμε βέβαια ν' αγνοήσουμε την απόδοση της θεωρίας στον ίδιο τον Πυθαγόρα, γιατί αυτό ήταν ένα κοινό σχήμα, όχι όμως και ν' αμφισβητήσουμε την πυθαγόρεια προέλευση των κεντρικών ιδεών. Ο πυθαγόρειος Φιλόλαος λέει: *καὶ τὰ μὲν τᾶς σφαίρας σώματα πέντε ἐντί, τὰ ἐν τᾷ σφαίρᾳ πῦρ <καὶ>*

[365] *Τίμ.* 53c-58c.

[366] *Τίμ.* 56c.

[367] *Τίμ.* 55c *ἔτι δὲ οὔσης συστάσεως μιᾶς πέμπτης, ἐπὶ τὸ πᾶν ὁ θεὸς αὐτῇ κατεχρήσατο ἐκεῖνο διαζωγραφῶν.*

[368] *VS* 44, A 15.

ὕδωρ καὶ γᾶ καὶ ἀήρ, καὶ ὁ τᾶς σφαίρας ὁλκάς (?), πέμπτον[369]. Η φράση εξυπακούει τα κανονικά πολύεδρα που αναφέρει ο Αέτιος. Εξάλλου για τον πυθαγόρειο Ίππασο λέγεται ότι είναι ο πρώτος που ασχολήθηκε με το δωδεκάεδρο και σχημάτισε μ' αυτό σφαίρα[370].

Όπως τα άτομα του Δημόκριτου, έτσι και τα στοιχεία κινούνται ακατάπαυστα. Επαναφέρουμε μια φράση που μνημονεύσαμε παραπάνω, για να τη σχολιάσουμε: *οὕτω δὴ πᾶν ὅσον ἦν ὁρατὸν παραλαβὼν οὐχ ἡσυχίαν ἄγον ἀλλὰ κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως, εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας*[371]. Ακόμα, είδαμε ότι η χώρα βρίσκεται σε ακατάπαυστη κίνηση, αλλ' ότι η κίνηση αυτή προέρχεται από τα στοιχεία που μπαίνουν μέσα της[372]. Από τα δύο αυτά χωρία συνάγεται ότι η κίνηση προϋπήρχε από την επέμβαση του δημιουργού, όπως ακριβώς και τα υλικά. Παρέλαβε άτακτα κινούμενα υλικά και έβαλε τάξη στην κίνησή τους.

Αλλά ο Πλάτων δεν αρκείται στη διαβεβαίωση ότι τα στοιχειώδη σώματα κινούνται ακατάπαυστα. Αναζητεί την αιτία αυτής της κίνησης, όχι πάντως την έσχατη, αλλά τη μηχανική.

Θέτει ως αρχή ότι το όμοιο δεν μπορεί να προκαλέσει κάποια μεταβολή στο όμοιο, και ότι μόνο το ανόμοιο και "ανώμαλο" μπορεί να προκαλέσει μεταβολή και κίνηση: *τὸ γὰρ ὅμοιον καὶ ταὐτὸν αὐτῷ γένος ἕκαστον οὔτε τινὰ μεταβολὴν ἐμποιῆσαι δυνατὸν οὔτε τι παθεῖν ὑπὸ τοῦ κατὰ ταὐτὰ ὁμοίως τε ἔχοντος*[373] και *ἐν μὲν ὁμαλότητι μηδέποτε ἐθέλειν κίνησιν ἐνεῖναι ... στάσιν μὲν ἐν ὁμαλότητι, κίνησιν δὲ εἰς ἀνωμαλότητα ἀεὶ τιθῶμεν· αἰτία δὲ ἀνισότης αὖ τῆς ἀνωμάλου φύσεως*[374].

Η αρχή αυτή δεν είναι προφανώς ξένη προς την ηρακλείτεια αντίληψη των αντιθέτων (ψυχρό-θερμό, μέρα-νύχτα κτλ.), που μεταβάλλονται και διαδέχονται αδιάκοπα τα μεν τα δε. Σχετίζεται ακόμα φανερά

369 *VS* 44, B 12.

370 *VS* 18, A 4 *περὶ δ' Ἱππάσου λέγουσιν, ὡς ἦν μὲν τῶν Πυθαγορείων, διὰ δὲ τὸ ἐξενεγκεῖν καὶ γράψασθαι πρῶτος σφαῖραν τὴν ἐκ τῶν δώδεκα πενταγώνων...* Κατά τον Σωκράτη του *Φαίδωνα*, η γη η ίδια μοιάζει με σφαίρα που σχηματίζεται από δώδεκα επιφάνειες και μάλιστα δερμάτινες, σαν μπάλα ποδοσφαίρου: *Λέγεται τοίνυν ... πρῶτον μὲν εἶναι τοιαύτη ἡ γῆ αὐτὴ ἰδεῖν, εἴ τις ἄνωθεν θεῷτο, ὥσπερ αἱ δωδεκάσκυτοι σφαῖραι, ποικίλη, χρώμασιν διειλημμένη* (*Φαίδ.* 110b). Οι επιφάνειες λοιπόν των αρχαίων σφαιρών (μπάλες) είχαν διαφορετικά χρώματα, όπως πολλές σημερινές. Πβ. Πλούτ. *Πλατων. ζητήμ.* 1003 C.

371 *Τίμ.* 30a.

372 *Τίμ.* 52e *διὰ δὲ τὸ μήθ' ὁμοίων δυνάμεων μήτε ἰσορρόπων ἐμπίμπλασθαι κατ' οὐδὲν αὐτῆς ἰσορροπεῖν, ἀλλ' ἀνωμάλως πάντῃ ταλαντουμένην σείεσθαι μὲν ὑπ' ἐκείνων αὐτήν, κινουμένην δ' αὖ πάλιν ἐκεῖνα σείειν.*

373 *Τίμ.* 57a.

374 *Τίμ.* 57e- 58a.

με τις ιατρικές αντιλήψεις περί ομοίων και αντιθέτων και την κράση τους.

Αν όλα τα όμοια στοιχεία συγκεντρώνονταν σε διαφορετικά σημεία του κόσμου, αν δέσποζε η ομοιότητα, θα επερχόταν πλήρης ακινησία και διάλυση του σύμπαντος, αφού δεν θα υπήρχε κάτι να κινήσει τα στοιχεία. Αλλά φαίνεται ότι αυτό δεν πρόκειται να συμβεί: Τα στοιχεία εξωθημένα από την "ανομοιότητα" κινούνται ακατάπαυστα και βρίσκονται σε ένα είδος συνεχούς "πολέμου". Άλλοτε επικρατούν τα μεν και αφομοιώνουν τα δε, άλλοτε εκείνα που αφομοιώθηκαν από άλλα ξεχωρίζουν πάλι και γυρνούν στην παλιά τους φύση κτλ.[375].

Αντίθετα με την άποψη του Εμπεδοκλή[376], ο Πλάτων δέχεται ότι τα στοιχεία μπορούν να μετασχηματιστούν τα μεν στα δε. Απ' τη δυνατότητα μετασχηματισμού εξαιρεί τη γη[377]. Τα ισοσκελή τρίγωνα απ' τα οποία αποτελείται δεν μπορούν να συνδυαστούν με τα σχήματα των άλλων στοιχείων.

Ας μη ξεχνάμε ότι πρόκειται για κίνηση μηχανική και άσκοπη των στοιχείων, αυτό που ο Πλάτων αποκάλεσε "ανάγκη". Εδώ πληροφορούμαστε τον μηχανισμό αυτής της κίνησης. Πίσω απ' αυτόν δεν φαίνεται να υπάρχει τίποτε. Δεν συμφωνώ συνεπώς με τον Guthrie που λέει ότι ο Πλάτων "δεν πηγαίνει εντελώς πίσω στην πρώτη αιτία της κοσμικής κίνησης". Νομίζω ότι στο μυαλό του Πλάτωνα δεν υπάρχει άλλη αιτία έξω από την ετερότητα και την ανομοιότητα. Αυτή του φαίνεται πως επαρκεί για να εξηγήσει την κίνηση των στοιχείων.

Το ερώτημα είναι γιατί ο Πλάτων αποδίδει στον αισθητό κόσμο δική του κίνηση, έστω άτακτη και άσκοπη, ακόμα και πριν την επέμβαση του δημιουργού και χωρίς την παρουσία της ψυχής. Στην κίνηση περιλαμβάνεται και η αλλοίωση. Τα υλικά στοιχεία, εφόσον ανήκουν στον χώρο του γίγνεσθαι, εξ ορισμού δεν θα μπορούσαν να μείνουν αναλλοίωτα και συνεπώς σταθερά. Αν έμεναν αναλλοίωτα, αν είχαν *ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως*, δεν θ' ανήκαν στον χώρο του γίγνεσθαι, και δεν θα διέφεραν πολύ απ' τις ακίνητες ιδέες (μάλιστα οι ιδέες, από μια άποψη, θα ήταν περιττές). Για ν' αποφύγει μια τέτοια υπόθεση[378], ο Πλάτων υποστήριξε ότι ανέκαθεν τα ορατά στοιχεία χαρακτηρίζονταν από άτακτη και άσκοπη κίνηση, και στην κίνηση αυτή —την άτακτη και άσκοπη— ξαναγυρνούν, όταν ξεφύγουν από την τάξη που επέβαλε ο δημιουργός.

375 *Τίμ.* 56d-57c.

376 *VS* 31, B 21, 4 *ἄμβροτα δ' ὅσσ' εἴδη.*

377 *Τίμ.* 56d *οὐ γὰρ εἰς ἄλλο γε εἶδος ἔλθοι ποτ' ἄν.* Αντίθετα ο Αριστοτέλης δέχεται ότι και τα τέσσερα στοιχεία μπορούν να μετασχηματιστούν τα μεν στα δε· πβ. *Π. ουρ.* Γ 7, 306a 5-9.

378 Καθώς δεν γνωρίζω αν έχει προταθεί από άλλον η θέση αυτή, τη θεωρώ πρωτότυπη.

Αυτό συμβαίνει λ.χ. όταν ο κυβερνήτης θεός παρατάει το τιμόνι του παγκόσμιου πλοίου. Τα συστατικά ξαναβρίσκουν τις παλιές άτακτες κινήσεις τους.

Η άποψη όμως αυτή, που αναγκάστηκε να υιοθετήσει, ερχόταν σε αντίθεση με τη βασική ιδέα ότι η ψυχή είναι η πηγή κάθε κίνησης[379], ιδέα που καθώς είπαμε δεν ανακάλυψε αυτός, αλλά την υιοθέτησε. Το πρόβλημά του ήταν άλυτο κυριολεκτικά. Καμιά από τις δύο λύσεις, στην απόλυτη μορφή τους, δεν ήταν ικανοποιητική.

Κάποτε σκέφτομαι πως όταν ο Πλάτων αναφέρεται στην ψυχή και την κίνησή της, εννοεί όχι κάθε μορφή κίνησης, αλλά μόνο τη σκόπιμη, αυτή που συμβάλλει στην τάξη και τη συντήρηση του κόσμου, και ότι για να δώσει έμφαση στην κίνηση αυτή, λέει ότι μόνο η ψυχή κινεί τον εαυτό της και τα άλλα σώματα, που διαθέτουν ωστόσο κάποια μορφή μηχανικής κίνησης. Αλλ' αυτό είναι απλώς μια ερμηνεία μας. Ο Πλάτων, τυπικά τουλάχιστον, κράτησε και τις δύο λύσεις, που είναι αντιφατικές. Το ότι οι λύσεις αυτές εμφανίζονται σε διαλόγους πολύ διαφορετικούς μεταξύ τους δεν μειώνει την αντινομία, προκειμένου για δοξασίες βασικές.

Οι νεότεροι προσπάθησαν ν' απαλύνουν την αντινομία, θεωρώντας πιο "πλατωνική" την ιδέα ότι η ψυχή μόνο διαθέτει αυτοκινησία και κινεί τα πάντα και υποθέτοντας ότι η άτακτη κίνηση του κόσμου οφειλόταν σε "εξώλογες κινήσεις" της παγκόσμιας ψυχής[380]. Ξεχνούν όμως ότι η κίνηση αυτή υπήρχε πριν τη δημιουργία και της παγκόσμιας ψυχής.

Το γεγονός ότι τα στοιχεία δεν μένουν ποτέ σταθερά, αλλά μετασχηματίζονται αδιάκοπα έχει γνωστικές συνέπειες. Το γενικό νόημα είναι και από αλλού γνωστό: για τον φυσικό κόσμο δεν υπάρχει πραγματική γνώση, εφόσον η γνώση αναφέρεται σε πράγματα σταθερά. Το σχετικό όμως χωρίο του *Τίμαιου* είναι από τα πιο προβληματικά και έχει προκαλέσει πολλές συζητήσεις[381]. Θα επιχειρήσουμε μια ανάγνωση

[379] *Φαίδρ.* 246c, *Νόμ.* I 896ab.

[380] Έτσι ο Cornford, *op.c.* 205. Ήδη ο Πλούταρχος, *Π. Τιμ. ψυχογ.* 1015e, θεωρούσε υπεύθυνη την ψυχή και για τις άτακτες κινήσεις, γιατί η ψυχή είναι η αιτία και η πηγή της κίνησης.

[381] Θα δώσουμε το ιστορικό αυτών των συζητήσεων στην αγγλική τουλάχιστον γλώσσα. Τη συζήτηση άνοιξε ο Cherniss, με το άρθρο του "A much misread passage of the *Timaeus* (*Timaeus* 49c 7-50b 5)", *AJPh* 75 (1954) 113-130. Ο Gulley, "The Interpretation of Plato *Timaeus* 49d-e", *AJPh* 81 (1960) 53-64, αμφισβήτησε τη συνολική ερμηνεία του Cherniss. Ο Solmsen, *Aristotle's System of the Physical World*, Ithaca 1960, 41 σημ. 83, 43 σημ. 91, συμφώνησε στο σύνολο της ερμηνείας του Cherniss, αν και διαφώνησε σε πολλές λεπτομέρειες. Την ίδια στάση κράτησε και ο Lee, "On Plato's *Timaeus*, 49d4-e7", *AJPh* 88 (1967) 1-28.

επισημαίνοντας ορισμένες μόνο δυσκολίες, γιατί το χωρίο δεν μπορεί να εξεταστεί από όλες τις απόψεις στα πλαίσια μιας γενικής εργασίας για την κίνηση.

Ο Πλάτων δηλώνει ότι ως τώρα είχε διακρίνει δύο πράγματα, το πρότυπο, το νοητό "παράδειγμα" από τη μια, κι από την άλλη τα γεννητά και αισθητά μιμήματα. Τώρα θέλει να προσθέσει τον χώρο όπου γίνεται η γένεση των αισθητών. *εἴρηται μὲν οὖν τἀληθές, δεῖ δὲ ἐναργέστερον εἰπεῖν περὶ αὐτοῦ, χαλεπὸν δὲ ἄλλως τε καὶ διότι προαπορηθῆναι περὶ πυρὸς καὶ τῶν μετὰ πυρὸς ἀναγκαῖον τούτου χάριν*[382]. Κατά τη γνώμη μας τόσο το *περὶ αὐτοῦ* όσο και το *τούτου χάριν* αναφέρονται στο *χαλεπὸν εἶδος* της χώρας. Κάθε άλλη ερμηνεία πρέπει ν' αποκλεισθεί. Συνεπώς τα σχετικά με τα στοιχειώδη σώματα που ακολουθούν αναφέρονται στην προσπάθειά του να διασαφηνίσει αυτό το τρίτο *είδος* που το χαρακτηρίζει *χαλεπὸν* και *ἀμυδρόν*. Παρατηρεί ότι *ὃ δὴ νῦν ὕδωρ ὠνομάκαμεν, πηγνύμενον ὡς δοκοῦμεν λίθους καὶ γῆν γιγνόμενον ὁρῶμεν, τηκόμενον δὲ καὶ διακρινόμενον αὖ ταὐτὸν τοῦτο πνεῦμα καὶ ἀέρα, συγκαυθέντα δὲ ἀέρα πῦρ.* Δηλ. το ύδωρ, όταν πήζει, παράγει λίθους και γη, όταν τήκεται γίνεται πνεύμα και αέρας, ο οποίος όταν καεί γίνεται πυρ κοκ., *κύκλον τε οὕτω διαδιδόντα εἰς ἄλληλα ... τὴν γένεσιν.* Συνεπώς για κανένα από τα στοιχειώδη σώματα δεν μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε με ασφάλεια τις λέξεις "αυτό" και "όχι άλλο": *ποῖον αὐτῶν ὡς ὂν ὁτιοῦν* τοῦτο *καὶ* οὐκ ἄλλο *παγίως διισχυριζόμενος οὐκ αἰσχυνεῖταί τις ἑαυτόν*[383]; Για το πυρ λ.χ. δεν μπορούμε να βεβαιώσουμε ότι είναι "αυτό". Το μόνο που μπορούμε να πούμε είναι ότι είναι "τέτοιο": *ἀεὶ ὃ καθορῶμεν ἄλλοτε ἄλλῃ γιγνόμενον, ὡς πῦρ, μὴ* τοῦτο *ἀλλὰ τὸ* τοιοῦτον *ἑκάστοτε προσαγορεύειν πῦρ, μηδὲ ὕδωρ* τοῦτο *ἀλλὰ τὸ* τοιοῦτον *ἀεί, μηδὲ ἄλλο ποτὲ μηδὲν ὥς τινα ἔχον βεβαιότητα ... ἀλλὰ* ταῦτα *μὲν ἕκαστα μὴ λέγειν, τὸ δὲ* τοιοῦτον *ἀεὶ περιφερόμενον ὅμοιον ἑκάστου πέρι καὶ συμπάντων οὕτω καλεῖν, καὶ δὴ καὶ πῦρ τὸ διὰ παντὸς* τοιοῦτον, *καὶ ἅπαν ὅσονπερ ἂν ἔχῃ γένεσιν*[384].

Σε ποια όμως ή σε ποιες περιπτώσεις μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε με βεβαιότητα τις λέξεις *τοῦτο* και *τόδε; ἐν ᾧ δὲ ἐγγιγνόμενα ἀεὶ ἕκαστα αὐτῶν φαντάζεται καὶ πάλιν ἐκεῖθεν ἀπόλλυται, μόνον ἐκεῖνο αὖ προσαγορεύειν τῷ τε* τοῦτο *καὶ τῷ* τόδε *προσχρωμένους ὀνόματι, τὸ δὲ ὁποιονοῦν τι, θερμὸν ἢ λευκὸν ἢ καὶ ὁτιοῦν τῶν ἐναντίων, καὶ πάνθ' ὅσα ἐκ τούτων, μηδὲν* ἐκεῖνο *αὖ τούτων καλεῖν.* Αλλά ο Πλάτων αντιλαμβάνεται ότι δεν είναι διόλου σαφής: *ἔτι δὲ σαφέστερον αὐτοῦ πέρι προθυ-*

[382] *Τίμ.* 49ab.

[383] *Τίμ.* 49bd. Οι υπογραμμίσεις δικές μας. Συμφωνούμε με όσους θεωρούν το *τοῦτον* ως κατηγορηματικό προσδιορισμό, και όχι ως υποκείμενο το *ὄντος*, όπως ο Cherniss, *op. c.* 114.

[384] *Τίμ.* 49de. Οι υπογραμμίσεις δικές μας.

μητέον αὖθις εἰπεῖν. εἰ γὰρ πάντα τις σχήματα πλάσας ἐκ χρυσοῦ μηδὲν μεταπλάττων παύοιτο ἕκαστα εἰς ἅπαντα, δεικνύντος δή τινος αὐτῶν ἓν καὶ ἐρομένου τί ποτ' ἐστί, μακρῷ πρὸς ἀλήθειαν ἀσφαλέστατον εἰπεῖν ὅτι χρυσός, τὸ δὲ τρίγωνον ὅσα τε ἄλλα σχήματα ἐνεγίγνετο, μηδέποτε λέγειν ταῦτα *ὡς ὄντα, ἅ γε μεταξὺ τιθεμένου μεταπίπτει, ἀλλ' ἐὰν ἄρα καὶ τὸ* τοιοῦτον *μετ' ἀσφαλείας ἐθέλῃ δέχεσθαί τινος, ἀγαπᾶν. ὁ αὐτὸς δὴ λόγος καὶ περὶ τῆς τὰ πάντα δεχομένης σώματα φύσεως.* ταὐτὸν *αὐτὴν ἀεὶ προσρητέον· ἐκ γὰρ τῆς ἑαυτῆς τὸ παράπαν οὐκ ἐξίσταται δυνάμεως—δέχεταί τε γὰρ ἀεὶ τὰ πάντα, καὶ μορφὴν οὐδεμίαν ποτὲ οὐδενὶ τῶν εἰσιόντων ὁμοίαν εἴληφεν οὐδαμῇ οὐδαμῶς*[385].

Είναι το πιο προβληματικό τμήμα του κειμένου. Τι υπονοεί με τη φράση *ἐν ᾧ δὲ ἐγγιγνόμενα ἀεὶ ἕκαστα αὐτῶν φαντάζεται καὶ πάλιν ἐκεῖθεν ἀπόλλυται;* Αφού δεν μπορεί να εννοεί τα στοιχειώδη σώματα, εννοεί άραγε τα σταθερά είδη, τις ιδέες; Πράγματι οι ιδέες έχουν σταθερότητα, και σε ένα συγκεκριμένο είδος ταιριάζει ο χαρακτηρισμός *τοῦτον*, όπως στα αισθητά ταιριάζει ο χαρακτηρισμός *τοιοῦτον*, εξαιτίας της *ομοιότητας* που έχουν με τις ιδέες. Αλλά οι ιδέες δεν έχουν ποτέ περιγραφεί με αυτούς τους όρους. Τα αισθητά δεν "μπαίνουν" μέσα στις ιδέες, ούτε διαλύονται μέσα σ' αυτές.

Μένει να υπονοεί τη χώρα, όπου πράγματι μπαίνουν τα στοιχειώδη σώματα και παίρνουν μορφή. Το παράδειγμα —το εκλαμβάνουμε ως παρομοίωση— του χρυσού φαίνεται να βοηθάει την ερμηνεία αυτή. Όπως ο χρυσός μεταπλάθεται αδιάκοπα παραμένοντας ουσιαστικά χρυσός, έτσι και τα στοιχειώδη σώματα μεταπλάθονται το ένα στο άλλο, παραμένοντας όμως τι; Γιατί βέβαια τα τρίγωνα και τα άλλα σχήματα που αποτελούν τη βάση τους δεν είναι όντα, δεν είναι πράγματα ουσιαστικά (το λέει το παράδειγμα του χρυσού). Εδώ πάλι σκοντάφτουμε. Να μιλήσουμε πάλι για ελεύθερη χρήση μιας παρομοίωσης, την οποία δεν πρέπει να εξετάσουμε αν αντιστοιχεί σε όλα τα σημεία με αυτό που θέλει να διαφωτίσει; Τότε δεν είναι ίσως μια καλή παρομοίωση. Δεν βοηθάει και το ρήμα *φαντάζεται*. Μόνο με μια πολύ ελεύθερη και μάλλον ακαθόριστη χρήση μπορούμε να δεχτούμε την εφαρμογή του στα αισθητά που προήλθαν από τη μείξη των στοιχειωδών σωμάτων. Ακόμα είδαμε ότι τη χώρα στο 50c την ονομάζει ρητά *ταὐτὸν* και όχι *τοῦτον* όπως στο 49e (αν βέβαια υπονοεί αυτήν), και εξηγεί γιατί τη λέει έτσι. Δεν θα έκαμνε λοιπόν τόσο λόγο για το *τοῦτον*, αν δεν επρόκειτο τελικά να το χρειαστεί. Και πάλι να εννοεί στο 49e ότι το μοναδικό πράγμα που μπορεί να πάρει την ονομασία *τοῦτον* είναι η χώρα; Φαίνεται υπερβολικό. Γιατί οι ιδέες δεν μπορούν να πάρουν το κατηγόρημα αυτό;

[385] *Τίμ.* 49e-50b.

Παρά τις σοβαρές αυτές δυσκολίες κλίνουμε προς την άποψη ότι στο 49e εννοεί τη χώρα, με την παρατήρηση ότι ο Πλάτων γράφοντας το κείμενο των σελίδων 49a-50b σκεφτόταν πότε τις ιδέες και πότε τη χώρα κι έκανε ίσως κάποιους συμφυρμούς, αν βέβαια δεν πρόκειται για κείμενο που έχει φθαρεί σε διάφορα σημεία.

Στον *Κρατύλο* ο Σωκράτης υποστήριξε ότι η γνώση στηρίζεται σε κάποια σταθερά γνωρίσματα, που το δόγμα της ροής καταργεί. Αλλά υπάρχουν πράγματα σταθερά και αμετάβλητα, όπως η ομορφιά. Ιδού τι θα συνέβαινε, αν ίσχυε το δόγμα του Ηράκλειτου ότι τα πάντα ρέουν: *Ἆρ' οὖν οἷόν τε προσειπεῖν αὐτὸ* (εν. *τὸ καλὸν) ὀρθῶς, εἰ ἀεὶ ὑπεξέρχεται, πρῶτον μὲν ὅτι ἐκεῖνό ἐστιν, ἔπειτα ὅτι* τοιοῦτον, *ἢ ἀνάγκη ἅμα ἡμῶν λεγόντων ἄλλο αὐτὸ εὐθὺς γίγνεσθαι καὶ ὑπεξιέναι καὶ μηκέτι οὕτως ἔχειν; ... Πῶς οὖν ἂν εἴη τὶ ἐκεῖνο ὃ μηδέποτε ὡσαύτως ἔχει*[386];

Ανάλογα στον *Θεαίτητο* ο Σωκράτης λέει ότι πολλοί σοφοί υποστηρίζουν ότι δεν υπάρχει τίποτε καθαυτό, και συνεπώς δεν μπορεί ν' αποδώσει κανείς στα πράγματα οποιοδήποτε κατηγόρημα, εφόσον δεν υπάρχει κάποιο πρότυπο σύγκρισης. Τα πάντα προκύπτουν από τη φορά, την κίνηση και την κράση[387]. Αφού λοιπόν τα υπαρκτά είναι αποτέλεσμα κινήσεων, δεν πρέπει να λέμε ότι τα πράγματα "είναι", αλλά ότι "γίνονται". Και ο Σωκράτης προσθέτει: *τὸ δ' οὐ δεῖ, ὡς ὁ τῶν σοφῶν λόγος, οὔτε τι συγχωρεῖν ... οὔτε* τόδε *οὔτ'* ἐκεῖνο *οὔτε ἄλλο οὐδὲν ὄνομα ὅτι ἂν ἱστῇ, ἀλλὰ κατὰ φύσιν φθέγγεσθαι γιγνόμενα καὶ ποιούμενα καὶ ἀπολλύμενα καὶ ἀλλοιούμενα*[388]. Εάν είναι ορθή η άποψη ότι τα πάντα ρέουν, δεν πρέπει καν να λέμε "έτσι" ή "όχι έτσι"[389].

Σε σχέση με τα χωρία αυτά του *Κρατύλου* και του *Θεαίτητου* υπάρχει στον *Τίμαιο* κάποια διαφορά ως προς την αντιμετώπιση του αισθητού; Στον *Τίμαιο* γίνεται δεκτό ότι τα αισθητά επιδέχονται τουλάχιστον τη γνώση του *τοιούτου,* που είναι βέβαια γνώση σχετική και περιορισμένη. Αυτό προφανώς δικαιολογείται από το γεγονός ότι τα αισθητά έχουν *ομοιότητα* με τα πρότυπά τους. Γι' αυτό ο Gulley πιστεύει ότι υπάρχει σημαντική αντίθεση με τους αρχαιότερους διαλόγους, πράγμα που θεωρεί ως "μεγαλύτερη συνοχή" της πλατωνικής διδασκαλίας[390]. Τι λένε όμως οι άλλοι δύο διάλογοι σχετικά με την περιορισμένη έστω γνώση του αισθητού, όταν αυτό αντιμετωπιστεί μέσα από τη θεωρία των ιδεών; Δεν θίγουν το θέμα αυτό. Αυτά που αναφέρουν για το αισθητό ισχύουν μόνον αν αλήθευε η θεωρία ότι τα πάντα ρέουν και δεν υπάρχει

386 *Κρατ.* 439de. Οι υπογραμμίσεις δικές μας.
387 *Θεαίτ.* 152d.
388 *Θεαίτ.* 157b. Οι υπογραμμίσεις δικές μας.
389 *Θεαίτ.* 183ab.
390 Gulley, *op. c.* 55.

τίποτε σταθερό, δεν υπάρχουν δηλ. οι ιδέες. Από τη σιωπή πώς να εικάσεις πρόοδο κι αντίθεση;

Το σώμα του κόσμου και η κίνησή του

Ο δημιουργός έφτιαξε έναν μόνο κόσμο, *εἴπερ κατὰ τὸ παράδειγμα δεδημιουργημένος ἔσται*. Εφόσον το πρότυπο ήταν ένα, το τέλειο αντίγραφό του αντανακλά τη μοναδικότητά του: *ἵνα οὖν τόδε κατὰ τὴν μόνωσιν ὅμοιον ᾖ τῷ παντελεῖ ζῴῳ, διὰ ταῦτα οὔτε δύο οὔτ' ἀπείρους ἐποίησεν ὁ ποιῶν κόσμους, ἀλλ' εἷς ὅδε μονογενὴς οὐρανὸς...*[391]. Η θέση αυτή ανασκευάζει τη μιλήσια παράδοση των "αναρίθμητων" κόσμων. Για να κατασκευάσει το σώμα του κόσμου χρησιμοποίησε όλη τη διαθέσιμη ποσότητα των στοιχειωδών σωμάτων: *ἔκ τε δὴ τούτων τοιούτων καὶ τὸν ἀριθμὸν τεττάρων τὸ τοῦ κόσμου σῶμα ἐγεννήθη δι' ἀναλογίας ὁμολογῆσαν, φιλίαν τε ἔσχεν ἐκ τούτων, ὥστε εἰς ταὐτὸν αὐτῷ συνελθὸν ἄλυτον ὑπό του ἄλλου πλὴν ὑπὸ τοῦ συνδήσαντος γενέσθαι*[392]. Το σώμα λοιπόν του κόσμου είναι ένα και μοναδικό, και διότι δεν περίσσεψε τίποτε απ' τα πρωταρχικά υλικά, με τα οποία θα μπορούσε να κατασκευαστεί και άλλος κόσμος[393]. Αυτή η άποψη στρέφεται εναντίον του Δημόκριτου, που υποστήριζε ότι υπάρχουν και άλλοι κόσμοι[394].

Το σχήμα που έδωσε ο δημιουργός στον κόσμο είναι *τὸ πρέπον καὶ τὸ συγγενές*. Το *ζῷον* (δηλ. ο ουρανός) που πρόκειται να περιλάβει όλα τα ζώα, πρέπει να έχει το σχήμα που περιλαμβάνει όλα τ' άλλα σχήματα. Κι αυτό είναι η σφαίρα: *διὸ καὶ σφαιροειδές, ἐκ μέσου πάντῃ πρὸς τὰς τελευτὰς ἴσον ἀπέχον, κυκλοτερὲς αὐτὸ ἐτορνεύσατο, πάντων τελεώτατον ὁμοιότατόν*[395] *τε αὐτὸ ἑαυτῷ σχημάτων*. Δεν έδωσε στον κόσμο μέλη ή μάτια, γιατί δεν υπάρχει τίποτε έξω απ' αυτόν για να δει ή να πιάσει. Τον έκανε λοιπόν λείο εξωτερικά[396].

Ως κίνηση του απέδωσε την περιστροφή γύρω από έναν σταθερό και μη μετατιθέμενο προς καμία κατεύθυνση άξονα, που είναι η κίνηση του νου: *κίνησιν γὰρ ἀπένειμεν αὐτῷ τὴν τοῦ σώματος οἰκείαν, τῶν ἑπτὰ τὴν περὶ νοῦν καὶ φρόνησιν μάλιστα οὖσαν διὸ δὴ κατὰ ταὐτὰ ἐν τῷ*

[391] *Τίμ.* 31ab.
[392] *Τίμ.* 32bc.
[393] *Τίμ.* 33a.
[394] Ο Δημόκριτος σκεφτόταν ότι εφόσον υπάρχουν άπειρα άτομα που κινούνται σε ένα άπειρο κενό, είναι λογικό η σύγκρουσή τους να δημιούργησε και άλλους κόσμους εκτός απ' τον δικό μας.
[395] Σχετικά με το *ὁμοιότατον*, δες Mortley, "Plato's Choice of the Sphere", *RÉG* 82 (1969) 342-5.
[396] *Τίμ.* 33b.

αὐτῷ καὶ ἐν ἑαυτῷ περιαγαγὼν αὐτὸ ἐποίησε κύκλῳ κινεῖσθαι στρεφόμενον, τὰς δὲ ἓξ ἁπάσας κινήσεις ἀφεῖλεν καὶ ἁπλανὲς ἀπηργάσατο ἐκείνων[397]. Οι έξι κινήσεις που δεν έδωσε στον ουρανό είναι οι εξής: άνω, κάτω, δεξιά, αριστερά, μπρος, πίσω.

Παρατηρεί κανείς εύκολα τη συγγένεια της περιγραφής του κόσμου με την αντίστοιχη του όντος του Παρμενίδη:

τετελεσμένον ἐστὶ
πάντοθεν, εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ,
μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντῃ[398].

Θυμόμαστε ακόμα το σχήμα που κατά τον Εμπεδοκλή παίρνει ο κόσμος, όταν τον κοσμήσει *(κοσμουμένη, διακοσμήσεως)* η Φιλία:

οὐ γὰρ ἀπὸ νώτοιο δύο κλάδοι ἀίσσονται,
οὐ πόδες, οὐ θοὰ γοῦν(α), οὐ μήδεα γεννήεντα,
ἀλλὰ σφαῖρος ἔην καὶ <πάντοθεν> ἶσος ἑαυτῷ[399].

Η ψυχή του κόσμου και η κίνησή της

Το πρώτο έργο του δημιουργού —και εξυπακούεται το σπουδαιότερο— είναι η ψυχή του κόσμου. Στη σχέση ψυχή-σώμα του κόσμου, η ψυχή είναι αρχαιότερη, και συνεπώς της ταιριάζει να άρχει[400]. Η ψυχή είναι αθάνατη και θεία, αλλά δεν είναι και απλή[401]. Περιέχει: (α) μιαν *ἀμέριστον* (αδιαίρετη) ουσία, που αποτελεί την ενότητά της και είναι νοητής πραγματικότητας, (β) μια *μεριστὴν* (διαιρετή) ουσία που χαρακτηρίζει τα σώματα, που όμως δεν υπήρχαν ακόμα (πρόκειται συνεπώς για την "πολλαπλότητα" που ξεδιπλώνεται στην έκταση) και (γ) μια ουσία που αποτελείται από το *ταὐτόν* (το όμοιο) και το *ἕτερον* (ανόμοιο). Την ουσία αυτή τη δημιούργησε ανακατεύοντας τις δύο πρώτες: *τῆς ἀμερίστου καὶ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἐχούσης οὐσίας καὶ τῆς αὖ περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς τρίτον ἐξ ἀμφοῖν ἐν μέσῳ συνεκεράσατο οὐσίας εἶδος, τῆς τε ταὐτοῦ φύσεως ... καὶ τῆς τοῦ ἑτέρου, καὶ κατὰ ταὐτὰ συνέστησεν ἐν μέσῳ τοῦ τε ἀμεροῦς αὐτῶν καὶ τοῦ κατὰ τὰ σώματα μεριστοῦ*

397 *Τίμ.* 34a.

398 *VS* 28, B 8, 42-44. Το χωρίο μνημονεύει και ο Πλάτων στον *Σοφιστή*, 244e. Φυσικά το ον του Παρμενίδη είναι ακίνητο.

399 *VS* 31, B 29.

400 *Τίμ.* 34c.

401 Σχετικά βλ. Bremond, "De l'Âme et de Dieu dans la philosophie de Platon", *APh* 2 (1924) 24-56 <372-404>.

καὶ τρία λαβὼν αὐτὰ ὄντα συνεκεράσατο εἰς μίαν πάντα ἰδέαν ... μειγνὺς δὲ μετὰ τῆς οὐσίας καὶ ἐκ τριῶν ποιησάμενος ἕν[402]...

Το χωρίο είναι από τα πιο προβληματικά ολόκληρου του *Τίμαιου*. Ας πούμε κατ' αρχήν ότι ίσως έχει δίκιο ο Taylor, που ταυτίζει το *ὅμοιον* και το *ἕτερον* με το *ἀδιαίρετον* και το *διαιρετόν*[403].

Όπως μας παραδίδεται —το χωρίο ίσως είναι εφθαρμένο— είναι αδύνατο να διευκρινιστούν οι ενέργειες του δημιουργού, τι ακριβώς πήρε και τι ανέμειξε.

Τι είναι η *ἀμέριστος οὐσία;* Εκ πρώτης όψεως πρόκειται για τις ιδέες, κι έτσι κρίνουν οι σχολιαστές. Αλλά οι ιδέες έχουν ουσία άλλη από την ύπαρξή τους και την ιδιότητά τους ως προτύπων, την οποία ουσία μπορεί κανείς να πάρει και να τεμαχίσει, για να τη χρησιμοποιήσει σ' ένα κράμα; Τα πράγματα αυτά μου φαίνονται ολότελα παράλογα, ακόμα και ως μεταφορές. Και πώς οι ίδιες οι ιδέες θα μπουν σ' ένα κράμα, χωρίς να χάσουν την ουσία τους ως πρότυπα; Και πώς ο δημιουργός παίρνει ένα μέρος (ποιο άραγε;) από τις ιδέες και το ανακατεύει με σωματική ουσία, ώστε να περισσέψει η *ἀμέριστος οὐσία*, και να μπορεί μετά ν' ανακατέψει το υπόλοιπό της (όλο ή πόσο;) με το κράμα που δημιούργησε;

Τι είναι η *μεριστὴ οὐσία* των σωμάτων, στα οποία δεν είχε ακόμα δοθεί καμιά μορφή και καμιά σταθερή και αρμονική κίνηση; Τα σώματα χαρακτηρίζονται κυρίως απ' τη μεταβολή. Αυτό τάχα είναι μεριστή ουσία; Η ιδέα της μεταβολής; Υπάρχει όμως τέτοια ιδέα; Όχι, αφού μεταβολή και ιδέα αποτελούν αντίθετα.

Όταν ο Πλάτων αναμειγνύει μια αμέριστη ουσία με μια μεριστή, για να κατασκευάσει την ψυχή, η πρόθεσή του είναι αρκετά φανερή. Όπως θα δούμε πιο κάτω, ενδιαφέρεται να δείξει ότι η ψυχή του κόσμου είναι πλασμένη και συνεπώς είναι συγγενής τόσο με τις ιδέες όσο και με το αισθητό. Ώστε είναι σε θέση ν' αντιληφθεί εξίσου και τα δύο αυτά. Αλλά καθεαυτές τόσο η αμέριστη ουσία όσο και η μεριστή δεν σημαίνουν απολύτως τίποτε, σε μια γλώσσα εννοείται που θα ήθελε να είναι κάπως επιστημονική.

Πώς και γιατί η τρίτη ουσία είναι κάτι ξεχωριστό, αφού αποτελεί κράμα των δύο πρώτων; Και πώς κατόπιν το αποτέλεσμα της κράσης των δύο μπαίνει ξανά σε νέο κράμα με τις δύο αρχικές ουσίες; Ας φανταστούμε έναν ζαχαροπλάστη που παίρνει ένα κόκκινο ματζούνι και το ανακατεύει με ένα κίτρινο. Έπειτα το κράμα αυτό το ανακατεύει ξανά με το κόκκινο και το κίτρινο ματζούνι που περίσσεψαν(;). Τι θα επιτύχει;

[402] *Τίμ.* 35ab.

[403] *The Timaeus,* 109. Είδαμε ότι στον *Σοφιστή* το *ταὐτὸν* και το *ἕτερον* είναι χωριστές ιδέες.

Διαφορετική αναλογία; Αλλά μπορούσε να την καθορίσει ευθύς από την πρώτη μείξη. Αδυνατεί κανείς να καταλάβει τι νόημα έχουν όλες αυτές οι προσμείξεις.

Ο δημιουργός έβαλε την ψυχή στο ορατό, ως αρχή που παρέχει την ομαλή κίνηση[404] και τη ζωή, η οποία στον Πλάτωνα εκδηλώνεται με ομαλές κινήσεις, που αποβλέπουν σ' έναν ορισμένο σκοπό. Έβαλε ακόμα την ψυχή στο ορατό, για να το προικίσει με νου, και νους χωρίς ψυχή δεν μπορεί να υπάρξει[405]. Τέλος, η ψυχή είναι μία αρχή αρμονίας[406]. Ως αγαθή, σοφή και αιώνια διαθέτει αρμονία, δηλ. αναλογία και μέτρο, που είναι τα προαπαιτούμενα της καλωσύνης. Την αρμονία αυτή μεταδίδει προφανώς και στον κόσμο.

Την ψυχή, που κατασκεύασε πρώτη, την τοποθέτησε στο μέσον του ορατού κόσμου. Την εξέτεινε όμως διαμέσου του σώματος αλλά και πέρα απ' αυτό, ώστε να περιλάβει το σώμα, *καὶ κύκλῳ δὴ κύκλον στρεφόμενον οὐρανὸν ἕνα μόνον ἔρημον κατέστησεν, δι' ἀρετὴν δὲ αὐτὸν αὑτῷ δυνάμενον συγγίγνεσθαι ... γνώριμον δὲ καὶ φίλον ἱκανῶς αὐτὸν αὑτῷ. διὰ πάντα δὴ ταῦτα εὐδαίμονα θεὸν αὐτὸν ἐγεννήσατο*[407]. Η ψυχή *αὐτὴ ἐν αὑτῇ στρεφομένη, θείαν ἀρχὴν ἦρξατο ἀπαύστου καὶ ἔμφρονος βίου πρὸς τὸν σύμπαντα χρόνον*[408].

Εφόσον η ψυχή είναι εκείνη που κινεί τον κόσμο, έπρεπε να δοθούν επαρκείς εξηγήσεις για τις βασικές κινήσεις του ουρανού και των ουρανίων σωμάτων. Έτσι ο Πλάτων καταφεύγει ακόμα μια φορά στους *εἰκότας λόγους*, όπου όμως, τη φορά αυτή, το μερίδιο της φαντασίας είναι υπερβολικό.

Το αρχικό, λέει, κράμα της παγκόσμιας ψυχής ο δημιουργός το έσχισε σε δυο λουρίδες, που τις έβαλε σταυρωτά σαν το γράμμα Χ *(οἷον χεῖ)*. Μετά έκαμψε τα άκρα σε κύκλο, δημιουργώντας έτσι δύο κύκλους, έναν εξωτερικό και έναν εσωτερικό, που εφάπτονται σε δύο σημεία (όπως ο ισημερινός και ένας μεσημβρινός). Οι κύκλοι αυτοί, που ο καθένας τους είναι μέρος της έλλογης ψυχής, κινούνται ακατάπαυστα, με κίνηση που ταιριάζει στη φύση τους, δηλ. κυκλική σε σταθερό άξονα *(τῇ κατὰ ταὐτὰ ἐν ταὐτῷ περιαγομένῃ κινήσει)*. Τον εξωτερικό κύκλο ή φορά τον ονόμασε κύκλο του *ταὐτοῦ*, όρισε να κινείται προς τα δεξιά, τον άφησε άσχιστο και όρισε να είναι κυρίαρχος *(κράτος δ' ἔδωκεν)*, ενώ

404 *Τίμ.* 34c.
405 *Τίμ.* 30b.
406 *Τίμ.* 36e *λογισμοῦ δὲ μετέχουσα καὶ ἁρμονίας ψυχή*. Δεν πρόκειται φυσικά για την αντίληψη ότι η ψυχή είναι αρμονία του μερών του σώματος, που αντικρούεται στον *Φαίδωνα*.
407 *Τίμ.* 34b.
408 *Τίμ.* 36e.

τον εσωτερικό τον ονόμασε κύκλο του *θατέρου*, όρισε να κινείται προς τ' αριστερά και τον έσχισε σε επτά άνισους κύκλους[409]. Παρακάτω πληροφορούμαστε ότι η φορά του εσωτερικού κύκλου είναι πλάγια[410]. Η ψυχή λοιπόν κινείται η ίδια και μεταδίδει την κίνηση και στο πλέγμα ψυχή-σώμα.

Η αντίληψη ότι η ψυχή κινείται από τόπο σε τόπο φαινόταν σ' ορισμένους αρχαίους αρκετά παράξενη. Ο Αριστοτέλης κατηγορεί τον Πλάτωνα ότι έβαλε την ψυχή να κινείται όπως τα εκτατά σώματα[411]. Αλλά στον Πλάτωνα δεν είναι η μόνη περίπτωση όπου η ψυχή νοείται σαν να έχει μέγεθος. Η αντίληψη αυτή εμφανίζεται επίσης με τρόπο χτυπητό στην κατανομή της ψυχής στα διάφορα μέρη του ανθρωπίνου σώματος[412].

Η κίνηση του εξωτερικού κύκλου ή κύκλου του *ταύτοῦ* είναι η κίνηση των απλανών αστέρων από την ανατολή στη δύση στο επίπεδο του ουράνιου ισημερινού, που τελείται σε εικοσιτέσσερις ώρες[413]. Σ' αντίθεση μ' αυτόν, ο κύκλος του *θατέρου*, νοούμενος σαν όλο και σαν επτά χωριστοί κύκλοι (του ήλιου, της σελήνης και των πέντε γνωστών τότε πλανητών), κινείται από τη δύση προς την ανατολή στο επίπεδο της ελλειπτικής[414]. Ο ήλιος, η σελήνη και οι πλανήτες μετέχουν στη γενική κίνηση του *θατέρου*, έχουν όμως και δική τους κίνηση που πραγματοποιείται με διαφορετική ταχύτητα και κατεύθυνση[415]. Αυτό εξηγεί γιατί δεν κάνουν στον ίδιο χρόνο μια πλήρη περιφορά.

Πρέπει να παρατηρήσουμε ότι δεν γίνεται λόγος για σφαίρες. Την τροχιά των ουρανίων σωμάτων την αντιλαμβάνονταν οι αρχαίοι σαν ένα δακτύλιο (ας πούμε ένα αμαξοτροχό), που περιστρέφεται έχοντας δεμένο επάνω του το ουράνιο σώμα σαν πέτρα δακτυλιδιού.

Για τη γη ο Πλάτων λέει: *γῆν δὲ τροφὸν μὲν ἡμετέραν, ἱλλομένην δὲ τὴν περὶ τὸν διὰ παντὸς πόλον τεταμένον, φύλακα καὶ δημιουργὸν νυκτός τε καὶ ἡμέρας ἐμηχανήσατο, πρώτην καὶ πρεσβυτάτην θεῶν ὅσοι ἐ-*

409 *Τίμ.* 36bd.

410 *Τίμ.* 38e.

411 *Π. ψυχ.* A 3, 406b 26-407a 3 *καὶ ὁ Τίμαιος φυσιολογεῖ τὴν ψυχὴν κινεῖν τὸ σῶμα ... οὐ καλῶς τὸ λέγειν τὴν ψυχὴν μέγεθος εἶναι.*

412 *Τίμ.* 69d εξ.

413 *Τίμ.* 40ab *κινήσεις δὲ δύο προσῆψεν ἑκάστῳ, τὴν μὲν ἐν ταὐτῷ κατὰ ταὐτά, περὶ τῶν αὐτῶν ἀεὶ τὰ αὐτὰ ἑαυτῷ διανοουμένῳ, τὴν δὲ εἰς τὸ πρόσθεν, ὑπὸ τῆς ταὐτοῦ καὶ ὁμοίου περιφορᾶς κρατουμένῳ.*

414 Η *Επινομίδα*, 987b 5, αποδίδει στους πλανήτες αντίθετη κίνηση (από τα δεξιά προς τ' αριστερά). Επαρκή εξήγηση παρέχει ο des Places, *Epinomis*, Notice, 102-103.

415 *Τίμ.* 38c εξ.

ντὸς οὐρανοῦ γεγόνασιν[416]. Στη φράση *ἰλλομένην δὲ τὴν περὶ τὸν διὰ παντὸς πόλον*, η λ. *τήν*, που εξυπακούει τη λ. *ὁδὸν* και που οπωσδήποτε σημαίνει κάποια κίνηση, παραλείπεται από αρκετούς αρχαίους συγγραφείς που μνημονεύουν το χωρίο[417]. Εξάλλου το *ἰλλομένην*[418] σημαίνει "συνελαύνω εντός μικράς περιφερείας" (Liddel-Scott), ώστε η φράση θα μπορούσε να σημαίνει ότι η γη "συνελαύνεται", "συνωθείται" γύρω από τον άξονα του παντός, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι κινείται. Σημαίνει όμως επίσης ότι η γη "υφίσταται ταλαντώσεις" ή ότι "διαγράφει παλινδρομικές" ή "κυκλικές κινήσεις" (μερικοί προτείνουν: "σε σχήμα μπούκλας") γύρω από τον άξονα του σύμπαντος, ερμηνείες που έχουν κατά καιρούς υποστηριχτεί. Ώστε το χωρίο που μνημονεύσαμε δεν επιτρέπει να βγάλουμε συμπέρασμα για το αν η γη είναι ακίνητη —όπως φαίνεται να είναι στον *Φαίδωνα*[419]— ή αν διαθέτει κάποια κίνηση —και τι είδους κίνηση— ή ταλάντωση.

Καμιά από τις λύσεις-ερμηνείες που έχουν προταθεί δεν φαίνεται ικανοποιητική από όλες τις απόψεις, και οπωσδήποτε ως σήμερα δεν υπάρχει ομοφωνία και σ' αυτό το θέμα. Δεν θα ξαναπιάσω μια συζήτηση που άρχισε στα μέσα του περασμένου αιώνα ανάμεσα στον Grote και τον Böckh και που κινδυνεύει να καταντήσει βυζαντινισμός. Θα αναφέρω μόνο την άποψη του Cornford, που μου φάνηκε αρκετά κοντά στα κείμενα. Ο Cornford μετά από λεπτομερή εξέταση όλων των επιχειρημάτων[420] κατέληξε στο συμπέρασμα ότι η γη "πρέπει να στρέφεται στον άξονά της καθημερινά με την έννοια όχι ότι φέρεται από την κίνηση του παντός... Σε σχέση με το απόλυτο διάστημα μένει ήρεμη, ενώ σε σχέση με τους άλλους δημιουργούς της μέρας και της νύχτας, τους απλανείς αστέρες, στρέφεται μια φορά κάθε είκοσι τέσσερις ώρες με αντίστροφη φορά"[421]. Η γη λοιπόν που βρίσκεται στο κέντρο του σύμπαντος έχει μια καθημερινή περιφορά αντίθετη προς τον κύκλο του *ταὐτοῦ* αντισταθμίζοντας έτσι την κίνηση του κύκλου αυτού.

[416] *Τίμ.* 40bc. Πβ. Αριστ. *Π. ουρ.* Β 13, 293b 30. Πβ. Διογ. Λα. Γ 75.

[417] Τα σχετικά χωρία στον Cornford, *Pl. Cosmol.*, 120, σημ. 1.

[418] Ή *εἰλλομένην*. Τα ρ. *εἴλω* και *ἴλλω* δεν διαφέρουν ουσιαστικά.

[419] *Φαίδ.* 99b, 108e-109a. Υπενθυμίζουμε ότι η γη, καθώς απέχει εξίσου από όλα τα σημεία του σύμπαντος, δεν μπορεί να "γέρνει" προς το ένα ή το άλλο μέρος. Παραμένει λοιπόν *ἀκλινής*. Είπαμε όμως πως αυτό δεν αποκλείει την αξονική κίνηση. Υπέρ της ακινησίας της γης τάσσονται οι περισσότεροι εκδότες του *Τίμαιου* πβ. Rivaud, *Timée*, Notice, 61-2: "όλες οι εξηγήσεις των αστρονομικών φαινομένων, στον *Τίμαιο*, θεμελιώνονται στην υπόθεση της ακινησίας της γης ... Αν η γη έχει δική της κίνηση, ολόκληρη η θεωρία των ουρανίων φαινομένων καταντά ακατανόητη".

[420] *Plato's Cosmology*, κεφ. Rotation of the Earth, 120-134.

[421] *Op. c.* 131.

Αλλά η ψυχή του κόσμου έχει και τη γνωστική της άποψη. Ο Πλάτων εξηγεί πώς αυτή σχηματίζει ορθές δόξες κι επιστήμη: *ἅτε οὖν ἐκ τῆς ταὐτοῦ καὶ τῆς θατέρου φύσεως ἔκ τε οὐσίας τριῶν τούτων συγκραθεῖσα μοιρῶν, καὶ ἀνὰ λόγον μερισθεῖσα καὶ συνδεθεῖσα, αὐτή τε ἀνακυκλουμένη πρὸς αὐτήν, ὅταν οὐσίαν σκεδαστὴν ἔχοντός τινος ἐφάπτηται καὶ ὅταν ἀμέριστον, λέγει κινουμένη διὰ πάσης ἑαυτῆς ὅτῳ τ' ἄν τι ταὐτὸν ᾖ καὶ ὅτου ἂν ἕτερον, πρὸς ὅτι τε μάλιστα καὶ ὅπῃ καὶ ὅπως καὶ ὁπότε συμβαίνει κατὰ τὰ γιγνόμενά τε πρὸς ἕκαστον ἕκαστα εἶναι καὶ πάσχειν καὶ πρὸς τὰ κατὰ ταὐτὰ ἔχοντα ἀεί. λόγος δὲ ὁ κατὰ ταὐτὸν ἀληθὴς γιγνόμενος περί τε θάτερον ὂν καὶ περὶ τὸ ταὐτόν, ἐν τῷ κινουμένῳ ὑφ' αὑτοῦ φερόμενος ἄνευ φθόγγου καὶ ἠχῆς, ὅταν μὲν περὶ τὸ αἰσθητὸν γίγνηται καὶ ὁ τοῦ θατέρου κύκλος ὀρθὸς ἰὼν εἰς πᾶσαν αὐτοῦ τὴν ψυχὴν διαγγείλῃ, δόξαι καὶ πίστεις γίγνονται βέβαιοι καὶ ἀληθεῖς, ὅταν δὲ αὖ περὶ τὸ λογιστικὸν ᾖ καὶ ὁ τοῦ ταὐτοῦ κύκλος εὔτροχος ὢν αὐτὰ μηνύσῃ, νοῦς ἐπιστήμη τε ἐξ ἀνάγκης ἀποτελεῖται*[422].

Στον *Σοφιστή* ο Πλάτων προσπάθησε, όπως είδαμε, να δείξει ότι δεν είναι αληθής η ρήση του Παρμενίδη ότι δεν μπορεί να πει κανείς τίποτε για κάτι παρά μόνο ότι υπάρχει, και ό,τι απορρέει άμεσα απ' αυτό (ταυτότητα, ενότητα, ακινησία). Έδειξε ότι ο Παρμενίδης αναγνώριζε στο ρήμα "εστί" μόνο μία σημασία, ενώ έχει τουλάχιστον δύο: του "υπάρχειν" και του "είναι ταυτόσημο με". Ανάλογα το "ουκ έστι" μπορεί να σημαίνει "δεν υπάρχει" και "διαφέρει από". Στο φως αυτής της προόδου αναγνωρίστηκαν ως τρία μέγιστα είδη το *ὄν* (ή ύπαρξη), το *ταὐτὸν* και το *θάτερον*. Τώρα στον *Τίμαιο* ο Πλάτων κάνει ακόμα ένα βήμα βεβαιώνοντας ότι η ψυχή (ή νους) του κόσμου αντιλαμβάνεται εξίσου και το *ὄν* και το *γίγνεσθαι*, και το νοητό και το αισθητό (το πρώτο ως αντικείμενο επιστήμης, το δεύτερο ως αντικείμενο δόξης). Η ψυχή, σαν κράμα του αμέριστου και του μεριστού, μπορεί να διακρίνει όχι μόνο τι υπάρχει, αλλά και τι είναι "ταυτόσημο με" και τι είναι "διαφορετικό από". Μπορεί να διακρίνει τις σχέσεις ανάμεσα στα αισθητά καθώς και τις σχέσεις ανάμεσα στα αισθητά και τις ιδέες[423].

Μπορεί κανείς ακόμα να επισημάνει τον σύνδεσμο της κυκλικής κίνησης με τον νου (σκέψη), που εδώ θεωρείται δεδομένος, ενώ στους *Νόμους* εξετάζεται προσεκτικά[424]. Η ιδέα ανάγεται στον Αλκμαίωνα[425]. Στον Πλάτωνα η σχέση της κυκλικής κίνησης με τον νου ή φρόνηση είναι τόσο οικεία, ώστε κάποτε οι όροι καταντούν εναλλάξιμοι. Διαβάζουμε για το *οὐράνιον γένος* (τα ουράνια σώματα): *τῷ δὲ παντὶ προσεικάζων*

[422] *Τίμ.* 37ac.
[423] *Τίμ.* 37b 2.
[424] *Νόμ.* I 897d. Δες παρακάτω.
[425] Δες Guthrie, I 355-6.

εὔκυκλον ἐποίει, τίθησίν τε εἰς τὴν τοῦ κρατίστου φρόνησιν ἐκείνῳ συνεπόμενον[426]. Εδώ το *φρόνησιν*, που μας ξαφνιάζει, σημαίνει "κυκλική κίνηση"[427].

Χρόνος και δημιουργία

Επιδίωξη του δημιουργού ήταν να κάνει το παν περισσότερο όμοιο προς το πρότυπο (*παράδειγμα*). Καθώς το πρότυπο ήταν *ζῷον ἀίδιον* και η *φύσις* του ήταν *αἰώνιος*, έπρεπε και το δημιούργημα να είναι παρόμοιο *εἰς δύναμιν*. Αλλά δεν ήταν δυνατό ν' αποδοθεί η αιωνιότητα σε κάτι που γεννήθηκε. Για να θεραπεύσει την αδυναμία αυτή, ο δημιουργός σκέφτηκε να κάνει μια κινητή εικόνα της αιωνιότητας (*εἰκὼ κινητόν τινα αἰῶνος*). Για τον σκοπό αυτό κατασκεύασε μια εικόνα, μια μίμηση[428] της ακίνητης αιωνιότητας (*μένοντος αἰῶνος*), μίμηση που προχωρεί σύμφωνα με τους νόμους των αριθμών (*κατ' ἀριθμὸν ἰοῦσαν*).

Η λέξη *εἰκὼν* φέρνει στο νου τον ορισμό του Δημόκριτου ότι ο χρόνος είναι *ἡμεροειδὲς καὶ νυκτοειδὲς φάντασμα*[429], κάτι δηλ. που μοιάζει με τη μέρα και τη νύχτα. Αυτό για τους ατομικούς φιλοσόφους σημαίνει ότι ο χρόνος δεν υπάρχει στον κόσμο της αληθινής γνώσης, δεν έχει αληθινή φύση[430]. Στον Πλάτωνα όμως η *εἰκὼν* δεν πρέπει να νοηθεί ως αντίθεση προς το πρότυπο, αλλά ως κάτι που συνδέεται στενά μ' αυτό, όπως υποστήριξε ο Πρόκλος[431]. Έχει την ίδια "πραγματικότητα" που έχει και ο κόσμος: *ἀνάγκη τόνδε τὸν κόσμον εἰκόνα τινὸς εἶναι*[432].

Με τη γένεση λοιπόν του ουρανού προέκυψε αυτό που εμείς ονομάζουμε χρόνο και που τον μετράμε με τις μέρες και τις νύχτες, τους μήνες και τα χρόνια[433]. Στα *μέρη* του *χρόνου*, που δεν υπήρχαν πριν τη δημιουργία του ουρανού, ταιριάζει το "ήταν" και το "θα γίνει". Αλλά εμείς, από λάθος μας, αποδίδουμε το παρελθόν και το μέλλον και στην

426 *Τίμ.* 40a.

427 Όμοιος συσχετισμός στο 40b: *κινήσεις δὲ δύο προσῆψεν ἑκάστῳ, τὴν μὲν ἐν ταὐτῷ κατὰ ταὐτά, περὶ τῶν αὐτῶν ἀεὶ τὰ αὐτὰ ἑαυτῷ διανοουμένῳ.*

428 Πβ. *Τίμ.* 39e *πρὸς τὴν τῆς διαιωνίας μίμησιν φύσεως.*

429 *VS* 68, A 72, 8. Ανάλογα ο Επίκουρος θεωρούσε τον χρόνο *ἴδιόν τι σύμπτωμα* (*Επ. Ηρόδ.* 72-3. Fr. 79 Usener.). Ο Σέξτος, *Πρ. Μαθημ.* X 219 εξ. (*fr.* 294 Us.) αναφέρει τον χρόνο ως *σύμπτωμα συμπτωμάτων.*

430 Έτσι ο Λουκρήτιος, *De rer. nat.*, I 459 εξ.

431 Πρόκλ. *Σχόλ. εις Τίμ.* 241e (III, σελ. 11, 31 Diehl). Για την έννοια *εἰκὼν* στον Πλάτωνα δες Robinson, *Plato's Earlier Dialectic*, 218-222 και Hamlyn, "Eikasia in Plato's *Republic*", *PhQ* 8 (1958) 14-23.

432 *Τίμ.* 29b.

433 *Τίμ.* 37cd.

αιώνια ουσία. Σ' αυτήν όμως ταιριάζει μόνο το *ἔστιν*, όχι όμως και το *ἦν* και το *ἔσται*[434]. Στο σημείο αυτό ο Πλάτων θυμάται τον Παρμενίδη, που λέει για το ον: *οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν*[435]. Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι συμφωνεί μαζί του. Κατά τον Παρμενίδη δεν υπάρχει τίποτ' άλλο έξω από το ον, και για το μη ον —για το τίποτε— δεν μπορεί να ειπωθεί τίποτε. Ο Πλάτων δεν αρνείται τον κόσμο της *δόξης*, της κίνησης και της μεταβολής, αλλά του δίνει στην οντολογία του μια θέση αξιόλογη.

Ο χρόνος γεννήθηκε μαζί με τον ουρανό, ώστε συγχρόνως γεννημένα να λυθούν μαζί, αν κάποτε λυθούν. Στην *Πολιτεία* ο Πλάτων είχε πει ότι *γενομένῳ παντὶ φθορά ἐστιν*[436]. Η θλιβερή όμως προοπτική της διάλυσης του κόσμου και του χρόνου απομακρύνεται στον *Τίμαιο*: Τον κόσμο, που είναι άριστος, θα τον κρατήσει στη ζωή για πάντα η θέληση του δημιουργού, που είναι αγαθή: *δι' ἐμοῦ γενόμενα ἄλυτα ἐμοῦ γε μὴ ἐθέλοντος. τὸ μὲν οὖν δὴ δεθὲν πᾶν λυτόν, τό γε μὴν καλῶς ἁρμοσθὲν καὶ ἔχον εὖ λύειν ἐθέλειν κακοῦ*[437]. Και το μεν πρότυπο είναι ον στον αιώνα τον άπαντα (*πάντα αἰῶνά ἐστιν ὄν*), ενώ ο χρόνος *διὰ τέλους τὸν ἅπαντα χρόνον γεγονώς τε καὶ ὢν καὶ ἐσόμενος*[438]. Ο χρόνος δηλ. συνδέεται με τη μεταβολή, και δεν υφίσταται για τις αιώνιες ουσίες. Η ενδιαφέρουσα διάκριση ανάμεσα στο κυριολεκτικά αιώνιο, το εκτός χρόνου, και το διαχρονικά αιώνιο πρέπει να χρεωθεί στον Πλάτωνα[439].

Για να δημιουργηθεί λοιπόν ο χρόνος και να διακοσμηθεί[440] συνάμα ο ουρανός, ο δημιουργός έπλασε τον ήλιο, τη σελήνη και άλλα πέντε άστρα, που τ' αποκαλούμε πλανήτες. Αυτά χρησιμεύουν *εἰς διορισμὸν καὶ φυλακὴν ἀριθμῶν χρόνου*. Δημιούργησε τα σώματά τους και τα τοποθέτησε να περιστρέφονται, επτά αυτά, στις επτά περιφορές του *θατέρου*, που όπως είδαμε πραγματοποιούνται στο εσωτερικό του ουρα-

[434] *Τίμ.* 37e-38a.

[435] *VS* 28, B 8, 5.

[436] *Πολ.* Η 546a. Πβ. *Φαίδρ.* 245d *ἐπειδὴ δὲ ἀγένητόν ἐστιν, καὶ ἀδιάφθορον αὐτὸ ἀνάγκη εἶναι.*

[437] *Τίμ.* 41ab. Ο Αριστοτέλης, που πίστευε κι αυτός ότι καθετί που γεννιέται κάποτε θα χαθεί, κατακρίνει τον Πλάτωνα που ισχυρίζεται ότι ο κόσμος δημιουργήθηκε μεν, αλλά θα διαρκέσει αιώνια (*Π. ουρ.* Α 10, 280a 28-32). Αγνοεί λοιπόν σκόπιμα και δεν δέχεται την άποψη του Πλάτωνα ότι ο κόσμος, αν και δημιουργημένος, είναι αιώνιος χάρη στη θέληση του θεού, αφού αμφισβητεί ακόμα και την ύπαρξη του πλατωνικού δημιουργού.

[438] *Τίμ.* 38bc.

[439] Πβ. Owen, "Plato and Parmenides on the Timeless Present", 332-6. Για μια συνολική συζήτηση για τον χρόνο και την αιωνιότητα στον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη, δες von Leyden, "Time, Number and Eternity in Plato and Aristotle", *PhQ* 14 (1964) 35-52.

[440] *Τίμ.* 37d *καὶ διακοσμῶν ἅμα οὐρανόν.*

νού, έχουν κατεύθυνση προς τ' αριστερά και είναι πλάγιες[441]. Η σελήνη πρώτα κινείται κοντύτερα στη γη. Μετά έρχεται ο ήλιος. Ακολουθούν ο Εωσφόρος και ο Ερμής, άστρα που η κυκλική διαδρομή τους γίνεται με ταχύτητα ίση με του ήλιου, αλλά έχουν αντίθετη φορά. Αυτό εξηγεί γιατί διασταυρώνονται οι τροχιές τους. Αυτά που διαγράφουν μικρότερο κύκλο έχουν μεγαλύτερη ταχύτητα απ' αυτά που διαγράφουν μεγαλύτερο. Ωστόσο η αντίθετη —προς τα δεξιά— φορά του *ταύτοῦ* έκαμνε ώστε τ' άστρα που την ακολουθούν, ενώ κινούνται ταχύτατα, να φαίνονται ότι είναι βραδύτερα[442]. Δεν θα σχολιάσουμε όλες αυτές τις κινήσεις και τις εξηγήσεις που δίνονται γι' αυτές από φόβο μήπως *ὁ λόγος πάρεργος ὢν πλέον ἂν ἔργον ὧν ἕνεκα λέγεται παράσχοι,* όπως λέει και ο ίδιος ο Πλάτων.

Ο θεός άναψε τον ήλιο για να φωτίζεται η πορεία όλων και για να εννοήσουν τον αριθμό όσα από τα όντα μπορούν να το κάνουν αυτό, αντλώντας τη γνώση αυτή από την περιφορά του *ταύτοῦ καὶ ὁμοίου.* Η καθημερινή περιφορά του ήλιου, η οποία αποκαλείται *φρονιμωτάτη,* δημιουργεί τη μέρα και τη νύχτα, ενώ ο πλήρης κύκλος δημιουργεί το έτος. Ο μήνας δημιουργείται όταν η σελήνη έχοντας διαγράψει τον κύκλο της ξαναφτάνει τον ήλιο. Όσο για τις περιόδους των άλλων άστρων οι πολλοί ούτε τις συγκρίνουν μεταξύ τους ούτε τις λογαριάζουν με αριθμούς, αγνοώντας ότι οι περιφορές τους, που έχουν τεράστια ποικιλία, είναι κι αυτές χρόνος[443]. Πρέπει ακόμα να πληροφορηθεί ο κόσμος ότι ο τέλειος αριθμός χρόνου συμπληρώνει τον *τέλεον ἐνιαυτόν*[444], τη "μεγάλη" χρονιά, όταν οι οκτώ περιφορές, έχοντας εξισώσει τις ταχύτητές τους, γυρνούν στο αρχικό σημείο και δίνουν σαν κοινό μέτρο στις ταχύτητές τους τον κύκλο του *ταύτοῦ,* που έχει ομοιόμορφη κίνηση[445].

441 *Τίμ.* 36cd.

442 *Τίμ.* 38b-39a.

443 *Τίμ.* 39c *τῶν δ' ἄλλων τὰς περιόδους ... οὐκ ἴσασιν χρόνον ὄντα τὰς τούτων πλάνας. Ὄργανα χρόνων* αποκαλούνται τα άστρα (41e). Η γενική πληθυντικού θέλει ίσως να δηλώσει την ύπαρξη ενός πολλαπλού χρονικού συστήματος. Ο Taylor, *A Comm. on Pl. Tim.*, 689, 691, ερμηνεύει την πλατωνική αντίληψη του χρόνου με βάση τη νεότερη θεωρία της σχετικότητας.

444 *ὅ γε τέλεος ἀριθμὸς χρόνου τὸν τέλεον ἐνιαυτὸν πληροῖ.* Πβ. *Πολ.* Η 546b *ἔστι δὲ θείῳ μὲν γεννητῷ περίοδος ἣν ἀριθμὸς περιλαμβάνει τέλειος.*

445 *Τίμ.* 39bd. Για τον *μέγαν ενιαυτόν,* δες *VS* 22, A 13 *Ἡράκλειτος ἐκ μυρίων ὀκτακοσίων ἐνιαυτῶν ἡλιακῶν (τὸν μέγαν ἐνιαυτὸν εἶναι).* Λεγόταν και *θεοῦ ἐνιαυτός, ibid.* Αν και ποικίλλουν οι γνώμες των αρχαίων αστρονόμων για τη διάρκειά του, υπολογιζόταν γενικά σε δέκα και πλέον χιλιάδες χρόνια. Πβ. Guthrie, I 282 και 458. Πβ. Cornford, *Plato's Cosmology,* 116 εξ.

Καθώς η προγενέστερη φιλολογία είναι πολύ πενιχρή, ο Πλάτων εμφανίζεται ως ο πρώτος που συνδέει ρητά τον χρόνο με τους αριθμούς. Αυτό βέβαια δε σημαίνει αναγκαστικά ότι είναι και ο πρώτος που έκανε τη σύνδεση αυτή. Ασφαλώς οι προσωκρατικοί προετοίμασαν τον δρόμο με την επιμονή τους ότι η οργάνωση της χρονικής πραγματικότητας είναι ομαλή και κανονική, πράγμα που είχε συνέπειες για την ελληνική επιστήμη γενικά, εφόσον οδήγησε στην ποσοτική αντίληψη του φυσικού κόσμου[446]. Παρόμοια οι Πυθαγόρειοι με τη θεωρία τους των αριθμών πρέπει να προετοίμασαν τον δρόμο[447]. Γενικά ως προς την αντίληψη του χρόνου ο Πλάτων ακολουθεί την ελληνική παράδοση, που συνελάμβανε τον χρόνο ως κυκλικό και επαναλαμβανόμενο[448]. Ο Αριστοτέλης λέει: *ὁ χρόνος χρόνῳ τινι ὡρισμένῳ, μετρεῖται δ' ... ὅ τε χρόνος κινήσει καὶ ἡ κίνησις χρόνῳ (... ὑπὸ τῆς ὡρισμένης κινήσεως χρόνῳ μετρεῖται τῆς τε κινήσεως τὸ ποσὸν καὶ τοῦ χρόνου) ... ἡ κυκλοφορία ἡ ὁμαλὴς μέτρον μάλιστα, ὅτι ὁ ἀριθμὸς ὁ ταύτης γνωριμώτατος ... διὸ καὶ δοκεῖ ὁ χρόνος εἶναι ἡ τῆς σφαίρας κίνησις, ὅτι ταύτῃ μετροῦνται αἱ ἄλλαι κινήσεις καὶ ὁ χρόνος ταύτῃ τῇ κινήσει*[449]. Οι κινήσεις των άστρων είναι η σταθερή με την οποία μετριέται ο χρόνος, το πριν και το μετά: *τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον*[450].

Είναι χαρακτηριστικότατο το γεγονός ότι η κοσμογονία αντιμετωπίζεται πάντα σε σχέση με τον άνθρωπο. Γι' αυτόν κυρίως προνοεί ο δημιουργός. Οι κινήσεις των ουρανίων σωμάτων βοηθούν τους ανθρώπους να συλλάβουν τους αριθμούς. Και μέσα από τα μαθηματικά ο άνθρωπος καταλαβαίνει την αρμονία του σύμπαντος. Απώτερος στόχος είναι να διορθώσουμε και να προσαρμόσουμε τους δικούς μας κύκλους του νου, που μπορεί να πλανηθούν, στους κύκλους και την αρμονία του παντός: *θεραπεία δὲ δὴ παντὶ παντὸς μία, τὰς οἰκείας ἑκάστῳ τροφὰς καὶ κινήσεις ἀποδιδόναι. τῷ δ' ἐν ἡμῖν θείῳ συγγενεῖς εἰσιν κινήσεις αἱ τοῦ παντὸς διανοήσεις καὶ περιφοραί· ταύταις δὴ συνεπόμενον ἕκαστον δεῖ, τὰς περὶ τὴν γένεσιν ἐν τῇ κεφαλῇ διεφθαρμένας ἡμῶν περιόδους*

[446] Δες Rey, *La jeunesse de la science grecque*, 321, 329, Mondolfo, *Problemi del Pensiero Antico*, 26-7.

[447] Δε σώθηκαν ωστόσο κείμενα. Μόνο για τον Αρχύτα έχουμε την πληροφορία ότι θεωρούσε τον χρόνο αριθμό μιας κίνησης ή το διάστημα που ιδιάζει στη φύση του σύμπαντος (Σιμπλίκ., *Εις Αριστ. Φυσ.* σ. 786, 11 εξ. Diels, *Εις Αριστ. Κατηγ.* σ. 350, 10 εξ. Kalbfleisch). Αλλά η πληροφορία αυτή δεν φαίνεται αυθεντική, γι' αυτό και ο Diels δεν συμπεριέλαβε τα σχετικά χωρία του Σιμπλίκιου στα αποσπάσματα του Αρχύτα, γνήσια ή μη.

[448] Πβ. Cornford, *op. c.* 103 εξ., Guthrie, V 299.

[449] *Φυσ.* Δ 14, 223b 14-23.

[450] *Φυσ.* Δ 11, 219b 1.

ἐξορθοῦντα διὰ τὸ καταμανθάνειν τὰς τοῦ παντὸς ἁρμονίας τε καὶ περιφοράς, τῷ κατανοουμένῳ τὸ κατανοοῦν ἐξομοιῶσαι κατὰ τὴν ἀρχαίαν φύσιν[451].

Το ξεκίνημα της φιλοσοφίας, του μεγαλύτερου αγαθού που δόθηκε στον άνθρωπο, γίνεται μέσα από την παρατήρηση των κινήσεων των ουρανίων σωμάτων. Σ' αυτό η όραση παίζει ύψιστο ρόλο: *ὄψις δὴ ... αἰτία τῆς μεγίστης ὠφελίας γέγονεν ἡμῖν, ὅτι τῶν νῦν λόγων περὶ τοῦ παντὸς λεγομένων οὐδεὶς ἄν ποτε ἐρρήθη μήτε ἄστρα μήτε ἥλιον μήτε οὐρανὸν ἰδόντων. νῦν δ' ἡμέρα τε καὶ νὺξ ὀφθεῖσαι ... καὶ ἰσημερίαι καὶ τροπαὶ μεμηχάνηνται μὲν ἀριθμόν, χρόνου δὲ ἔννοιαν περί τε τῆς τοῦ παντὸς φύσεως ζήτησιν ἔδοσαν· ἐξ ὧν ἐπορισάμεθα φιλοσοφίας γένος, ... αὕτη ἐπὶ ταῦτα αἰτία, θεὸν ἡμῖν ἀνευρεῖν δωρήσασθαί τε ὄψιν, ἵνα τὰς ἐν οὐρανῷ τοῦ νοῦ κατιδόντες περιόδους χρησαίμεθα ἐπὶ τὰς περιφορὰς τὰς τῆς παρ' ἡμῖν διανοήσεως, συγγενεῖς ἐκείναις οὔσαις, ἀταράκτοις τεταραγμένας, ἐκμαθόντες δὲ καὶ λογισμῶν κατὰ φύσιν ὀρθότητος μετασχόντες, μιμούμενοι τὰς τοῦ θεοῦ πάντως ἀπλανεῖς οὔσας, τὰς ἐν ἡμῖν πεπλανημένας καταστησαίμεθα*[452].

Παρόμοιους σκοπούς εξυπηρετεί και η ακοή: *φωνῆς τε δὴ καὶ ἀκοῆς πέρι πάλιν ὁ αὐτὸς λόγος ... ὅσον τ' αὖ μουσικῆς φωνῇ χρήσιμον πρὸς ἀκοὴν ἕνεκα ἁρμονίας ἐστὶ δοθέν. ἡ δὲ ἁρμονία, συγγενεῖς ἔχουσα φορὰς ταῖς ἐν ἡμῖν τῆς ψυχῆς περιόδοις, τῷ μετὰ νοῦ προσχρωμένῳ Μούσαις οὐκ ἐφ' ἡδονὴν ἄλογον ... χρήσιμος, ἀλλ' ἐπὶ τὴν γεγονυῖαν ἐν ἡμῖν ἀνάρμοστον ψυχῆς περίοδον εἰς κατακόσμησιν καὶ συμφωνίαν ἑαυτῇ σύμμαχος ὑπὸ Μουσῶν δέδοται*[453].

Ήδη στην *Πολιτεία* ο Πλάτων είχε πει ότι ο σοφός δεν πρέπει να βλέπει κάτω *εἰς ἀνθρώπων πραγματείας, ... ἀλλ' εἰς τεταγμένα ἄττα καὶ κατὰ ταὐτὰ ἀεὶ ἔχοντα ὁρῶντας ... κόσμῳ δὲ πάντα καὶ κατὰ λόγον ἔχοντα, ταῦτα μιμεῖσθαί τε καὶ ὅτι μάλιστα ἀφομοιοῦσθαι*[454].

Κατά τη μαρτυρία του Αριστοτέλη, όλοι οι φιλόσοφοι συμφωνούν στο ότι ο χρόνος είναι αγέννητος, όλοι εκτός από τον Πλάτωνα[455]. Προσπάθησε άραγε ο Πλάτων να βρει πόσα χρόνια πέρασαν από τη δημιουργία του κόσμου, όπως συνήθιζε σε ανάλογες περιπτώσεις; Δεν έχουμε κάποια σχετική πληροφορία. Και δεν ξέρω αν είχε νόημα ένας τέτοιος υπολογισμός για κάποιον που θεωρούσε ότι οι περιφορές όλων των άστρων —περιφορές που όπως λέει έχουν τεράστια ποικιλία— είναι κι αυτές χρόνος. Το μόνο που θα απαντούσε ίσως είναι ότι το πέρα-

451 *Τίμ.* 90cd.
452 *Τίμ.* 47ac.
453 *Τίμ.* 47cd.
454 *Πολ.* ΣΤ 500bc. Πβ. *Γοργ.* 508a.
455 *Φυσ.* Θ 1, 251b 14 εξ.

σμα από την άχρονη αιωνιότητα στη χρονικότητα του κόσμου έγινε *ἐξαίφνης*.

Νόμοι

Στους *Νόμους* ο Πλάτων επανέρχεται με έμφαση στην αντίληψη που πρωτοεξέφρασε στον *Φαίδρο*, ότι η ψυχή διαθέτει αυτοκινησία.

Η συζήτηση αρχίζει με μια κριτική αντίπαλων θεωριών που παρουσιάζουν τη γένεση του κόσμου όχι ως αποτέλεσμα της δράσης του νου και του θεού, αλλά της φύσης και της τύχης, και θεωρούν την ψυχή όχι πρώτη και αιτία των άλλων, αλλά δεύτερη, μετά τα σώματα, αντιλήψεις που οδηγούν στην ασέβεια.

Οι οπαδοί της θεωρίας αυτής υποστηρίζουν ότι τα μεγαλύτερα και σπουδαιότερα πράγματα στον κόσμο οφείλονται άλλα στη φύση, άλλα στην "τέχνη" και άλλα στην τύχη. Τα τέσσερα στοιχεία, το πυρ, το ύδωρ, η γη, ο αήρ, είναι άψυχα και οφείλουν την ύπαρξή τους στη φύση και την τύχη. Η γη και τα ουράνια σώματα σχηματίστηκαν απ' τα στοιχεία αυτά, καθώς κινιόνταν τυχαία *(τύχῃ φερόμενα)* το καθένα με τη δύναμή του. Καθώς έπεφταν το ένα επάνω στο άλλο, όσα είχαν μεταξύ τους κάποια οικειότητα και ταίριαζαν, τα θερμά με τα ψυχρά, τα ξηρά με τα υγρά, τα μαλακά με τα σκληρά, δημιούργησαν κράματα τυχαία που είχαν μέσα τους το στοιχείο της ανάγκης *(κατὰ τύχην ἐξ ἀνάγκης συνεκεράσθη)*. Έτσι γεννήθηκε όλος ο ουρανός και ό,τι υπάρχει μέσα σ' αυτόν. Η "τέχνη" είναι κατοπινό δημιούργημα και περιέχει λίγη μόνο αλήθεια. Αν κάποιες απ' τις τέχνες, όπως η ιατρική και η γυμναστική, δημιουργούν κάτι σπουδαίο, το οφείλουν στο ότι αντλούν τη δύναμή τους απ' τη φύση. Η πολιτική οφείλει λίγα στη φύση και περισσότερα στην τέχνη[456].

Η δημιουργία του κόσμου δεν οφείλει τίποτε στον νου και στον θεό. Οι ίδιοι οι θεοί δεν υπάρχουν *φύσει* αλλά *νόμῳ*. Από τα καλά, άλλα είναι *φύσει* και άλλα *νόμῳ*[457].

Όταν ο Πλάτων αναφέρει τις θεωρίες αυτές, έχει υπόψη του τους σοφιστές, ιδιαίτερα τον Κριτία, τον Πρωταγόρα και τον Θρασύμαχο, και τους οπαδούς τους. Πίσω όμως απ' αυτούς είναι οι προσωκρατικοί φυσικοί φιλόσοφοι, που η θεωρία τους για την καταγωγή του κόσμου και της ζωής δεν ήταν θεολογική, αλλά και τον Εμπεδοκλή, τον Αναξίμανδρο, τον Δημόκριτο, τον Αναξαγόρα, τον Αρχέλαο. Τη θεωρία ότι τί-

[456] *Νόμ.* I 888e-889d.
[457] *Νόμ.* I 889e.

ποτε δεν είναι δημιούργημα ενός θείου δημιουργού, τη συναντήσαμε ήδη στον *Σοφιστή*[458].

Σύμφωνα με τις ασεβείς υλιστικές απόψεις, τα στοιχεία πυρ, ύδωρ κτλ. είναι πρώτα στον κόσμο, ενώ η ψυχή έπεται. Αλλά στην πραγματικότητα η ψυχή είναι αίτιο της γένεσης και της φθοράς. Γεννήθηκε πριν απ' τα σώματα και είναι αυτή που μεταβάλλει και κατακοσμεί τα σώματα[459]. Λέμε ότι κάτι "ζει", όταν μπορεί να κινεί τον εαυτό του. Και λέμε ότι κάτι είναι ζωντανό όταν έχει ψυχή: *ὁπόταν ψυχὴν ἔν τισιν ὁρῶμεν ... ζῆν ὁμολογητέον*[460].

Ο ορισμός της ψυχής είναι *ἡ δυναμένη αὑτὴν αὑτὴν κινεῖν κίνησις*. Η ψυχή είναι *μεταβολῆς τε καὶ κινήσεως ἁπάσης αἰτία ἅπασιν*. Η ψυχή είναι *πρεσβυτάτη*[461] και *ἀρχὴ κινήσεως*[462]. Δεύτερη είναι η κίνηση που γίνεται *δι' ἕτερον ἐν ἄλλῳ*[463]. Η ψυχή δημιουργήθηκε πριν απ' το σώμα και η σχέση τους είναι σχέση άρχοντος προς αρχόμενο[464]. Η ψυχή είναι αιτία των πάντων και των καλών και των κακών. Εφόσον κατοικεί σ' οτιδήποτε κινείται, αυτή διοικεί και τον ουρανό[465].

Το συμπέρασμα των *Νόμων* ως προς την ψυχή είναι: *ἐπειδὴ ψυχὴ μέν ἐστιν ἡ περιάγουσα ἡμῖν πάντα, τὴν δὲ οὐρανοῦ περιφορὰν ἐξ ἀνάγκης περιάγειν φατέον ἐπιμελουμένην καὶ κοσμοῦσαν*[466].

Δίπλα στην ψυχή υπάρχει πάντοτε ο νους, εφόσον η ψυχή αποτελεί την έδρα του. Ο νους είναι ο κύριος της περιφοράς των ουρανίων σωμάτων: *Ἓν μὲν ὃ περὶ τὴν ψυχὴν ἐλέγομεν, ὡς πρεσβύτατόν τε καὶ θειότατόν ἐστιν πάντων ὧν κίνησις γένεσιν παραλαβοῦσα ἀέναον οὐσίαν ἐπόρισεν· ἓν δὲ τὸ περὶ τὴν φοράν, ὡς ἔχει τάξεως, ἄστρων τε καὶ ὅσων ἄλλων ἐγκρατὴς νοῦς ἐστιν τὸ πᾶν διακεκοσμηκώς*[467]. Κατά τον Αριστοτέλη, ο

[458] *Σοφ.* 265c.

[459] *Νόμ.* I 891c-892a.

[460] *Νόμ.* I 895c. Το *ὁρῶμεν* είναι βέβαια σχήμα οξύμωρο, αφού η ψυχή δεν υποπίπτει στις αισθήσεις. Η ίδια η "απόδειξη" εξάλλου δεν είναι καθόλου πειστική. Κάνει λήψη του ζητουμένου και αποδεικνύει το άγνωστο διά του αγνώστου. Στα θέματα άλλωστε πίστης δεν μπορεί κανείς να περιμένει περισσότερα, ακόμα κι από έναν φανατικό οπαδό του ορθού λόγου.

[461] Πβ. *Νόμ.* IB 967b *πρεσβύτερον εἴη σωμάτων, Νόμ.* 967d *πρεσβύτατον ἁπάντων ὅσα γονῆς μετείληφεν.*

[462] Πβ. *Νόμ.* IB 966de.

[463] *Νόμ.* I 896ab.

[464] Πβ. *Νόμ.* IB 967d *ἄρχει τε δὴ σωμάτων πάντων.*

[465] *Νόμ.* I 896ae. Περισσότερα για την παγκόσμια ψυχή, δες παρακάτω, κεφ. "Πηγή του κακού το σώμα ή η ψυχή;".

[466] *Νόμ.* I 898c.

[467] *Νόμ.* IB 966de. Πβ. 967b *ὡς νοῦς εἴη ὁ διακεκοσμηκὼς πάνθ' ὅσα κατ' οὐρανόν.*

Αναξαγόρας προηγήθηκε στην αντίληψη ότι ο νους κινεί τα πάντα: *φησὶν γὰρ ἐκεῖνος, ὁμοῦ πάντων ὄντων καὶ ἠρεμούντων τὸν ἄπειρον χρόνον, κίνησιν ἐμποιῆσαι νοῦν καὶ διακρῖναι*[468]. Η διαφορά τους έγκειται στο ότι ο Πλάτων δεν ξεκινάει τη δημιουργία από την ακινησία[469]. Μια τέτοια αντίληψη τη θεωρεί λαθεμένη: *εἰ σταίη πως τὰ πάντα ὁμοῦ γενόμενα, καθάπερ οἱ πλεῖστοι τῶν τοιούτων τολμῶσι λέγειν...*[470].

Ως προς τα ουράνια σώματα βεβαιώνεται —ανανεωμένη— η πανάρχαιη αντίληψη ότι είναι θεϊκά[471]. Ο Πλάτων δεν μπορούσε να υποστηρίξει ότι δεν έχουν και κάτι το σωματικό, ούτε όμως να δεχτεί την άποψη του Αναξαγόρα και του Δημόκριτου ότι τα άστρα είναι άψυχα λιθάρια (*παντελῶς ὄντων ἀψύχων*)[472]. Τα ουράνια σώματα είναι *ζῷα, ἔχοντα μὲν ψυχήν, ἔχοντα δὲ σῶμα,* όπως οι θεοί στον *Φαίδρο*[473]. Ως προς την ψυχή του ήλιου, παρατηρεί: *ἡ ἐνοῦσα ἐντὸς τῷ περιφερεῖ τούτῳ φαινομένῳ σώματι πάντῃ διακομίζει τὸ τοιοῦτον, καθάπερ ἡμᾶς ἡ παρ' ἡμῖν ψυχὴ πάντῃ περιφέρει ἤ ποθεν ἔξωθεν σῶμα αὐτῇ πορισαμένη πυρὸς ἤ τινος ἀέρος, ὡς λόγος ἐστί τινων, ὠθεῖ βίᾳ σώματι σῶμα· ἢ τρίτον αὐτὴ ψιλὴ σώματος οὖσα, ἔχουσα δὲ δυνάμεις ἄλλας τινὰς ὑπερβαλλούσας θαύματι, ποδηγεῖ.* Για τις ψυχές των άστρων λέει: *θεοὺς αὐτὰς εἶναι φήσομεν, εἴτε ἐν σώμασιν ἐνοῦσαι, ζῷα ὄντα, κοσμοῦσιν πάντα οὐρανόν, εἴτε ὅπῃ τε καὶ ὅπως.* Γι' αυτό πρέπει να ομολογήσουμε ότι *θεῶν εἶναι πλήρη πάντα*[474]. Έτσι προεξαγγέλεται η αστρική θρησκεία της *Επινομίδας*.

Στα παλιότερα χρόνια θεωρούσαν ότι η ενασχόληση με την αστρονομία οδηγεί τους ανθρώπους στην αθεΐα. Οι παλιότεροι σοφοί παρατηρώντας την κίνηση των ουρανίων σωμάτων *πάντα αὐτοῖς ἐφάνη, ... μεστὰ εἶναι λίθων καὶ γῆς καὶ πολλῶν ἄλλων ἀψύχων,* και ότι αυτά αποτελούν τις αιτίες όλου του κόσμου, πράγμα που οδηγούσε στην αθεΐα. Αλλ' η πραγματική αστρονομία οδηγεί στην ευσέβεια, εφόσον είναι φανερό ότι η ψυχή και ο νους κυβερνούν τον κόσμο: Ποτέ τα άψυχα δεν θα κινούνταν με τόση θαυμαστή ακρίβεια, αν δεν είχαν νου[475]. Η θεώ-

[468] *Φυσ.* Θ 1, 250b 24.

[469] Πβ. Αρ. *Π. ουρ.* Γ 2, 301a 12 *ἐξ ἀκινήτων γὰρ ἄρχεται κοσμοποιεῖν.*

[470] *Νόμ.* Ι 895a. Το *οἱ πλεῖστοι τῶν τοιούτων* είναι μάλλον υπερβολή, δείχνει όμως ότι ο Αναξαγόρας είχε και άλλους οπαδούς εκτός απ' τον Αρχέλαο.

[471] Το ίδιο δέχεται και ο Αριστοτέλης. Πβ. Zeller, II 1^4 813, II 2^3 464.

[472] *Νόμ.* Ι 889b.

[473] *Φαίδρ.* 246cd *ἀθάνατόν τι ζῷον, ἔχον μὲν ψυχὴν, ἔχον δὲ σῶμα.* Για το όλο θέμα, δες Stenzel, "Über zwei Begriffe der platinischen Mystik: ΖΩΙΟΝ und ΚΙΝΗΣΙΣ", 4 εξ.

[474] *Νόμ.* Ι 898e-899b.

[475] *Νόμ.* ΙΒ 967ae. Για τον νου: 967b *μήποτ' ἂν ἄψυχα ὄντα οὕτως εἰς ἀκρίβειαν θαυμαστοῖς λογισμοῖς ἂν ἐχρῆτο, νοῦν μὴ κεκτημένα.* Πβ. 967d *τόν τε εἰρημένον ἐν τοῖς ἄστροις νοῦν.*

ρηση λοιπόν της αιώνιας και σταθερής τροχιάς των ουρανίων σωμάτων είναι βασική πηγή της πίστης στους θεούς (πρόκειται βέβαια για τους θεούς-άστρα). Και πρέπει ν' ανασκευαστεί η παλιά αντίληψη για τους πλανήτες, για τους οποίους πίστευαν ότι δεν ακολουθούν σταθερή τροχιά: Στην πραγματικότητα οι πλανήτες δεν κινούνται μπρος-πίσω, όπως εμφανίζονται[476], αλλά διαγράφουν σταθερές και κανονικές τροχιές[477]. Μάλιστα ο Κρόνος, που φαινομενικά είναι ο πιο αργός, στην πραγματικότητα κινείται ταχύτερα απ' τους άλλους πλανήτες[478], ως διαγράφων την απώτατη τροχιά. Μη γνωρίζοντας λοιπόν την αλήθεια, δεν αποδίδουμε σωστά τις τιμές και τα εγκώμια στους θεούς. Φερόμαστε σαν κάποιους που στην Ολυμπία ανακηρύσσουν τάχιστο τον βραδύτερο και βραδύτερο τον τάχιστο[479]. Έτσι η αστρονομία που παλιότερα σκεφτόταν αθεϊστικά, με τις νέες ανακαλύψεις γίνεται ένα απ' τα θεμέλια του σεβασμού των θεών.

Τη νέα θεωρία για τους πλανήτες ο Πλάτων την οφείλει στον Εύδοξο, ο οποίος έζησε και μελέτησε αρκετό χρόνο στην Αίγυπτο[480]. Ας σημειώσουμε ότι και στους *Νόμους* δεν εμφανίζεται το σύστημα του Φιλόλαου για την κίνηση της γης, το οποίο, κατά τον Θεόφραστο, υιοθέτησε ο Πλάτων σε μεγάλη ηλικία.

Για να κάνει σαφέστερη την κυρίαρχη θέση της αυτοκινησίας που χαρακτηρίζει την ψυχή σε σχέση με την κίνηση των ουρανίων αλλά και των στοιχειωδών σωμάτων, ο Πλάτων επιχειρεί μία ακόμα κατάταξη των κινήσεων. Εδώ οι ουσιαστικές διακρίσεις είναι η αυτοκινησία και η ετεροκινησία που αναφέρονται τελευταίες. Ωστόσο είναι προβληματικό ποιες ακριβώς είναι οι άλλες μορφές ή είδη κίνησης.

Το επίμαχο κείμενο είναι το εξης: (893c) *Μῶν οὖν οὐκ ἐν χώρᾳ τινὶ τά τε ἑστῶτα ἕστηκεν καὶ τὰ κινούμενα κινεῖται; ... Καὶ τὰ μέν γε ἐν μιᾷ ἕδρᾳ που τοῦτο ἂν δρῴη, τὰ δὲ ἐν πλείοσιν. —Τὰ τὴν τῶν ἑστώτων ἐν μέσῳ λαμβάνοντα δύναμιν λέγεις, ... ἐν ἑνὶ κινεῖσθαι, καθάπερ ἡ τῶν ἑστάναι λεγομένων κύκλων στρέφεται περιφορά; —Ναί. μανθάνομεν δέ γε*

[476] *Νόμ.* Ζ 821c *πολλάκις ἑώρακα καὶ αὐτὸς τόν τε Ἑωσφόρον καὶ τὸν Ἕσπερον καὶ ἄλλους τινὰς οὐδέποτε ἰόντας εἰς τὸν αὐτὸν δρόμον ἀλλὰ πάντῃ πλανωμένους, τὸν δὲ ἥλιόν που καὶ σελήνην δρῶντας ταῦθ' ἃ ἀεὶ πάντες συνεπιστάμεθα.*

[477] *Νόμ.* Ζ 822a *οὐ γάρ ἐστι τοῦτο ... τὸ δόγμα ὀρθὸν περὶ σελήνης τε καὶ ἡλίου καὶ τῶν ἄλλων ἄστρων, ὡς ἄρα πλανᾶταί ποτε, πᾶν δὲ τούναντίον ἔχει τούτου—τὴν αὐτὴν γὰρ αὐτῶν ὁδὸν ἕκαστον καὶ οὐ πολλὰς ἀλλὰ μίαν ἀεὶ κύκλῳ διεξέρχεται, φαίνεται δὲ πολλὰς φερόμενον.*

[478] *Νόμ.* Ζ 822a. Πβ. Heath, *A manual of Greek Mathematics*, 188.

[479] *Νόμ.* Ζ 822bc.

[480] Διογ. Λα. Η 87.

ὡς ἐν ταύτῃ τῇ περιφορᾷ τὸν μέγιστον καὶ τὸν σμικρότατον κύκλον ἅμα περιάγουσα, (d) *ἡ τοιαύτη κίνησις ἀνὰ λόγον ἑαυτὴν διανέμει σμικροῖς τε καὶ μείζοσιν, ἐλάττων τε οὖσα καὶ πλείων κατὰ λόγον· διὸ δὴ τῶν θαυμαστῶν ἁπάντων πηγὴ γέγονεν, ἅμα μεγάλοις καὶ σμικροῖς κύκλοις βραδυτῆτάς τε καὶ τάχη ὁμολογούμενα πορεύουσα, ἀδύνατον, ὡς ἄν τις ἐλπίσειε, γίγνεσθαι πάθος. ... Τὰ δέ γε κινούμενα ἐν πολλοῖς φαίνῃ μοι λέγειν ὅσα φορᾷ κινεῖται μεταβαίνοντα εἰς ἕτερον ἀεὶ τόπον, καὶ τοτὲ μὲν ἔστιν ὅτε βάσιν ἑνὸς κεκτημένα τινὸς κέντρου,* (e) *τοτὲ δὲ πλείονα τῷ περικυλινδεῖσθαι. προστυγχάνοντα δ' ἑκάστοτε ἑκάστοις, τοῖς ἑστῶσι μὲν διασχίζεται, τοῖς δ' ἄλλοις ἐξ ἐναντίας ἀπαντῶσι καὶ φερομένοις εἰς ἓν γιγνόμενα μέσα τε καὶ μεταξὺ τῶν τοιούτων συγκρίνεται ... Καὶ μὴν καὶ συγκρινόμενα μὲν αὐξάνεται, διακρινόμενα δὲ φθίνει τότε, ὅταν ἡ καθεστηκυῖα ἑκάστων ἕξις διαμένῃ,* (894a) *μὴ μενούσης δὲ αὐτῆς, δι' ἀμφότερα ἀπόλλυται. γίγνεται δὴ πάντων γένεσις, ἡνίκ' ἂν τί πάθος ᾖ; δῆλον ὡς ὁπόταν ἀρχὴ λαβοῦσα αὔξην εἰς τὴν δευτέραν ἔλθῃ μετάβασιν καὶ ἀπὸ ταύτης εἰς τὴν πλησίον ... μεταβάλλον μὲν οὖν οὕτω καὶ μετακινούμενον γίγνεται πᾶν ... μεταβαλὸν δὲ εἰς ἄλλην ἕξιν διέφθαρται παντελῶς. ἆρ' οὖν κινήσεις πάσας εἰρήκαμεν ὡς ἐν εἴδεσιν λαβεῖν μετ' ἀριθμοῦ, πλὴν ... δυοῖν; ...* (b) *Ἔστω τοίνυν ἡ μὲν ἕτερα δυναμένη κινεῖν κίνησις, ἑαυτὴν δὲ ἀδυνατοῦσα ... ἡ δὲ αὐτήν τ' ἀεὶ καὶ ἕτερα δυναμένη κατά τε συγκρίσεις ἕν τε διακρίσεσιν αὔξαις τε καὶ τῷ ἐναντίῳ καὶ γενέσεσι καὶ φθοραῖς ...* (c) *τὴν μὲν ἕτερον ἀεὶ κινοῦσαν καὶ μεταβαλλομένην ὑφ' ἑτέρου θήσομεν ἑνάτην αὖ, τήν τε ἑαυτὴν κινοῦσαν καὶ ἕτερον, ἐναρμόττουσαν πᾶσιν μὲν ποιήμασι, πᾶσιν δὲ παθήμασι, καλουμένην δὲ ὄντως τῶν ὄντων πάντων μεταβολὴν καὶ κίνησιν, ταύτην δὲ δεκάτην σχεδὸν ἐροῦμεν.*

Πρέπει να τονίσουμε ότι τον Πλάτωνα δεν τον ενδιαφέρει μια τυπική-καταλογολογική απαρίθμηση κινήσεων, δεν τον ενδιαφέρει η κίνηση στην αφηρημένη μορφή της, αλλά η συγκεκριμένη κίνηση των μεγίστων, του νου, της ψυχής, του ουρανού και των ουρανίων σωμάτων και τέλος η κίνηση των στοιχειωδών σωμάτων (πυρ, ύδωρ, γη, αήρ). Μόνον αν κοιτάζουμε μ' αυτόν τον τρόπο, μπορούμε να καταλάβουμε το νόημα αυτών των διακρίσεων.

Το κείμενο ωστόσο μιλάει για δέκα είδη κίνησης. Ιδού όμως ποιες κατά τη γνώμη μου κινήσεις μπορούν να επισημανθούν:

A. *Κινεῖται ἐν μιᾷ ἕδρᾳ* (c 3)
ἐν ἑνὶ κινεῖσθαι (c 5)
καθάπερ ἡ περιφορὰ κύκλων τῶν λεγομένων ἑστάναι (c 6)

Η κίνηση αυτή αφορά τον νου[481] και τον ουρανό.

Ως σχόλιο και διευκρίνιση της κίνησης *ἐν μιᾷ ἕδρᾳ* θεωρώ το c 7-d 5: *τὸν μέγιστον καὶ τὸν σμικρότατον κύκλον ἅμα περιάγουσα ... ἀνὰ λόγον ἑαυτὴν διανέμει σμικροῖς τε καὶ μείζοσιν.*

Β. *Κινεῖται ἐν πλείοσιν ἕδραις* (c 4)
τὰ κινούμενα ἐν πολλοῖς (d 6)
μεταβαίνοντα εἰς ἕτερον τόπον (d 7-8)

Ακολουθούν δύο υποδιαιρέσεις του Β· ας τις πούμε όμως Γ και Δ:

Γ. *Τοτὲ μὲν κεκτημένα βάσιν ἑνὸς κέντρου* (d 8).

Δ. *Τοτὲ δὲ πλείονα* <εννν. κέντρα> *περικυλινδεῖται* (e 1). Οι κινήσεις Β, Γ και Δ αφορούν τα ουράνια σώματα.

Ε. *προστυγχάνοντα ἑστῶσι – διασχίζεται* (e 2)
διακρινόμενα φθίνει (e 6-7).

Στ. *προστυγχάνοντα φερομένοις* (e 2)
εἰς ἓν γίγνεται – συγκρίνεται (e 4)
συγκρινόμενα αὐξάνεται (e 6).

Οι κινήσεις Ε και Στ αφορούν τα στοιχειώδη σώματα.

Αυτές είναι οι κινήσεις. Ας δούμε πώς προκύπτει *ἡ τῶν πάντων γένεσις.*

μεταβάλλον καὶ μετακινούμενον γίγνεται πᾶν (894a 5-6)
ἀρχὴ λαβοῦσα αὔξην εἰς τὴν δευτέραν ἕλθῃ μετάβασιν... (a 3-4).

Στο σημείο αυτό δηλώνεται ότι ειπώθηκαν όλα τα είδη κίνησης (a 8-b 1). Όπως όμως φαίνεται απ' τη συνέχεια, δεν αναφέρθηκαν δύο είδη (*πλὴν δυοῖν* b 1), η ετεροκινησία και η αυτοκινησία (ας τις ονομάσουμε Ζ και Η), που καθώς λέει έπρεπε ν' αναφερθούν πρώτες.

Η αυτοκινησία έχει δύναμη (φανερώνεται) (α) *κατά τε συγκρίσεις* (β) *ἔν τε διακρίσεσιν* (γ) *αὔξαις τε καὶ* (δ) *τῷ ἐναντίῳ καὶ* (ε) *γενέσεσι καὶ* (στ) *φθοραῖς.* Η ψυχή δηλ. και ο νους που διαθέτουν αυτοκινησία καθορίζουν τα (α)-(στ).

Αυτή είναι θαρρώ μια λογική ανάγνωση, και βγάζει τις κινήσεις οκτώ, και όχι δέκα. Εκτός αν θεωρούνται είδη κίνησης τα αναφερόμενα στο c 7-d 5 (στο Α), πράγμα που μου φαίνεται ολότελα άτοπο. Τέλος δέκα μπορεί να γίνουν οι κινήσεις, αν θεωρήσουμε διαφορετική τη "σύγκριση" από την αύξηση, και τη "διάκριση" απ' τη φθορά[482]. Αλλά η

[481] Πβ. *Νόμ.* I 898ab *τὴν ἐν ἑνὶ φερομένην ἀεὶ περί γέ τι μέσον ἀνάγκη κινεῖσθαι, τῶν ἐντόρνων οὖσαν μίμημά τι κύκλων, εἶναί τε αὐτὴν τῇ τοῦ νοῦ περιόδῳ πάντως ὡς δυνατὸν οἰκειοτάτην τε καὶ ὁμοίαν... Τὸ κατὰ ταὐτὰ δήπου καὶ ὡσαύτως καὶ ἐν τῷ αὐτῷ καὶ περὶ τὰ αὐτὰ καὶ πρὸς τὰ αὐτὰ καὶ ἕνα λόγον καὶ τάξιν μίαν ἄμφω κινεῖσθαι λέγοντες, νοῦν τήν τε ἐν ἑνὶ φερομένην κίνησιν, σφαίρας ἐντόρνου ἀπεικασμένα φοραῖς...* Στο χωρίο αυτό κύκλος και σφαίρα σημαίνουν το ίδιο.

[482] Έτσι ο England, *The* Laws *of Plato,* II 27.

"σύγκριση" και η "διάκριση" (προφανώς των στοιχειωδών σωμάτων) οδηγούν αναπόφευκτα στην αύξηση και τη φθορά αντίστοιχα. Στην ουσία διαφέρουν μόνο κατά το όνομα, και δεν βλέπω πώς θα μπορούσαν να θεωρηθούν διαφορετικές κινήσεις.

Ο Skemp θεωρεί σπατάλη χρόνου(!) το να ξεδιαλύνει κανείς αυτές τις κινήσεις και συστείνει να μην ενοχλούμαστε "με τις ποικίλες εκτιμήσεις που έχουν γίνει". Παρατηρεί ωστόσο ότι η ένατη κίνηση είναι το γένος, του οποίου οι πρώτες οκτώ είναι είδη[483]. Ο Post δε δέχεται την άποψη αυτή του Skemp και προτείνει μία δική του. Σκέφτεται ότι ο Πλάτων διακρίνει κίνηση που αφορά τις επιδιώξεις του αγαθού (νου), κίνηση που αντιστοιχεί στην "τέχνη" και αυθαίρετη κίνηση (τύχη). "Οι άλλες οκτώ είναι εκδηλώσεις όλων αυτών σε συνδυασμό. Έτσι οι δέκα κινήσεις περιλαμβάνουν δύο αιτίες, νοητική και μηχανική, που αντιστοιχούν στην τελική και τυπική αιτία, ενώ οι άλλες δεν είναι αιτίες αλλά αποτελέσματα εκτός κατά το μέτρο που οι άλλες δύο ενεργούν σ' αυτές"[484].

Το πρώτο ερώτημα είναι πού αναφέρεται —ή έστω εξυπακούεται— κίνηση που αντιστοιχεί στην "τέχνη"; Ο Post θυμάται μάλλον το χωρίο 889bc, που όμως δεν ισχύει εδώ. Το δεύτερο ερώτημα είναι πού ανιχνεύεται η τύχη στο χωρίο που μας απασχολεί; Την ιδέα ότι η τύχη συμβάλλει στη δημιουργία του κόσμου ο Πλάτων την καταπολέμησε στο 889bc, και εδώ (894b) λέει ρητά ότι η δέκατη κίνηση, η αυτοκινησία που διαθέτει μόνο η ψυχή, τακτοποιεί τις "συγκρίσεις", τις "διακρίσεις" (προφανώς των στοιχειωδών σωμάτων), την αύξηση, την ελάττωση, τη γένεση, τη φθορά. Και τα λέει αυτά ακριβώς για ν' αποκλείσει τη δράση της τύχης, την οποία ο Post εισάγει λαθραία.

[483] *Op.c.* 99.
[484] *AJPh* 65 (1944) 299.

ΔΕΥΤΕΡΟ ΜΕΡΟΣ

ΚΙΝΗΣΗ ΤΗΣ ΨΥΧΗΣ ΚΑΙ ΤΟΥ ΣΩΜΑΤΟΣ

Η ΨΥΧΗ ΚΑΙ ΤΟ ΣΩΜΑ ΠΡΙΝ ΤΟΝ ΠΛΑΤΩΝΑ

Στον Όμηρο δύσκολα θα διαπίστωνε κανείς μια ριζική διάσταση ανάμεσα στο σώμα και την ψυχή. Η σημασία και ο ρόλος της ψυχής είναι ολότελα διαφορετικός, από αυτόν που καθόρισε ο Πλάτων και ο χριστιανισμός. Ο ρόλος της δεν είναι ηγετικός. Η ψυχή δεν επιδιώκει να εξουσιάσει το σώμα και να το βάλει στην υπηρεσία κάποιων σκοπών. Σκοπούς δεν έχει η ψυχή. Τους ζωντανούς δεν τους απασχολεί η ψυχή τους. Μιλούν γι' αυτήν σχεδόν αποκλειστικά όταν αναφέρονται σε νεκρούς. Κανείς δεν ενδιαφέρεται ιδιαίτερα για την ψυχή του, να τη φωτίσει ή να τη σώσει, μολονότι οι ψυχές των μεγάλων εγκληματιών —ειδικά αυτών που ασέβησαν απέναντι στους θεούς— τιμωρούνται στον Άδη. Η ψυχή έχει μακροβιότητα, εφόσον επιζεί του σώματος, αλλά δεν της αποδίδεται αθανασία και θεϊκή προέλευση. Δεν αναφέρεται μια ριζική αντίθεση ανάμεσα σ' αυτήν και το σώμα. Δεν τίθεται θέμα προτεραιότητας και σπουδαιότητας. Ο νους δεν είναι κτήμα της και ούτε συμπίπτει μ' αυτήν. Μετεμψύχωση δεν υπάρχει. Μετά τον θάνατο του ανθρώπου δεν έρχεται ξανά στον κόσμο, για να δεθεί με κάποιο άλλο σώμα. Η μελαγχολικότερη νότα που ακούγεται κάθε τόσο στην *Ιλιάδα*, είναι το παράπονο του Αχιλλέα ότι θα πεθάνει νέος. Εάν υπήρχε μετεμψύχωση, δε θα υπήρχε λόγος ν' ανησυχεί τόσο πολύ, και το παράπονό του δε θα συγκινούσε κανέναν. Η μοίρα της ψυχής στον Άδη είναι θλιβερή. Εκεί φαίνεται ότι δεν είναι παρά ένα θλιβερό απολειφάδι αυτού που κάποτε υπήρξε άνθρωπος. (Πόσο μακριά είμαστε από την πλατωνική αντίληψη ότι η ψυχή είναι ο άνθρωπος!) Είναι μια θλιβερή σκιά που πλανιέται σε τόπο ομιχλώδη, που μάλιστα δεν είναι τόπος τιμωρίας, αλλά η κανονική διαμονή της. Είναι ολότελα αναιμική —σημάδι της έσχατης αδυναμίας της— και χρειάζεται να πιει λίγο αίμα απ' αυτό που της ρίχνουν οι ζωντανοί, για να "ζωντανέψει" κάπως, ν' αποκτήσει δηλ. κάποια σωματική υπόσταση ή να τονωθεί από κάτι το σωματικό. Η εδώ ζωή και η σωματική υπόσταση είναι τα πιο σημαντικά. Οι ομηρικοί ήρωες ζουν "εδώ και τώρα". Ξέρουν πως άμα πεθάνουν, θα τους "φάει το μαύρο σκοτάδι", και δεν ενδιαφέρονται για την ψυχή τους. Απολαμβάνουν την εδώ ζωή και δεν έχουν καμιά εμπιστοσύνη για το τι θα συμβεί μετά. Η μόνη αθανασία που επιθυμούν είναι η αθανασία της φήμης και της δόξας, αθανασία που πραγματοποιείται στον κόσμο των ζωντανών. Γι' αυτό ο ομηρικός ήρωας βιάζεται ν' αποκτήσει δόξα, προτού να κα-

ταντήσει μια θλιβερή σκιά στον Άδη. Η *Ιλιάδα* αρχίζει με την υπόσχεση της δόξας και τελειώνει με την κατάκτησή της. Πώς να μην ανοίξει πόλεμο με τον Όμηρο ο Πλάτων, αφού δεν ασπάστηκε καμιά απολύτως από τις παραπάνω αντιλήψεις;

Αλλά μια καινούργια διονυσιακή λατρεία που διαδόθηκε στον 7. και 6. αιώνα, και που συμβατικά την ονομάζουν "ορφισμό"[485], προβάλλει έντονα μια νέα άποψη για το σώμα και την ψυχή και για τις σχέσεις μεταξύ τους. Η ψυχή είναι εκείνη που περικλείνει ό,τι θεϊκό υπάρχει στον άνθρωπο. Πώς όμως έβλεπαν την ψυχή; Δεν εννοούν βέβαια την πνοή ζωής ή τις σκιές των νεκρών ή την αφηρημένη έννοια της ζωής[486]. Οι ορφικοί θεωρούσαν ότι οι "μύχιες" σκέψεις, τα βαθιά μυστικά συναισθήματα και η φαντασία αποτελούν εκφάνσεις ενός "εσωτερικού" ανθρώπου. Όλα αυτά αντικειμενοποιούνταν σε μια ιδιαίτερη ουσία που κατοικούσε μέσα στον άνθρωπο, την "ψυχή", που μέσω της έκστασης και του ενθουσιασμού αποκτούσε εξαιρετικές δυνάμεις, που της επέτρεπαν να συνδεθεί με μια υψηλότερη περιοχή του είναι. Και όπως ο *θυμός* στο έπος συνένωνε τις ψυχικές ιδιότητες, αλλά και τις δυνάμεις της ζωής, έτσι και στους ορφικούς ο φορέας όλων αυτών των βαθιών σκέψεων και εσωτερικών αισθημάτων θεωρήθηκε επίσης αρχή ζωτικότητας, αιτία ζωής. Αλλά οι ορφικοί δεν αρκέστηκαν σ' αυτό. Η μεταφυσική λαχτάρα για το ξεπέρασμα του θανάτου τους οδήγησε στο να θεωρήσουν αθάνατο αυτό το ουσιώδες μέρος του ανθρώπου, αντίληψη που βέβαια σχετίζεται με το ότι είναι αρχή της ζωής. Έτσι η έννοια "ψυχή" κατέληξε να περικλείνει ένα ανώτερο είναι. Έγινε μια περιοχή της ζωής που στέκεται ψηλότερα από το σώμα.

Απογυμνωμένη απ' τ' αρχικά κατηγορήματά της, η σωματικότητα υποχώρησε και περιβλήθηκε με αρνητική αξία, κυρίως γιατί, ως "γήινη" και φυσική ουσία που θεωρήθηκε, αποτελούσε εμπόδιο και ανασταλτικό παράγοντα στην τάση για μυστική εσωτερίκευση και αποπνευμάτωση αλλά και στην εκστατική ορμή.

Η ψυχή είναι φυλακισμένη στο σώμα. Το σώμα είναι ο τάφος της. Ο Σωκράτης λέει στον *Κρατύλο*: *σῆμά τινές φασιν αὐτὸ* <ενν. *τὸ σῶμα*> *εἶναι τῆς ψυχῆς, ὡς τεθαμμένης ἐν τῷ νῦν παρόντι ... δοκοῦσι μέντοι μοι μάλιστα θέσθαι οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα τοῦτο τὸ ὄνομα, ὡς δίκην διδούσης τῆς ψυχῆς ὧν δὴ ἕνεκα δίδωσιν*[487]. Οι άνθρωποι είναι κινητή περιουσία των

[485] Πρώιμη χρονική τοποθέτηση ο Nilsson, "Early Orphism and kindred Religious Movements", *HThR* 28 (1935) 181.

[486] Δες Pfister, "Die Religion der Griechen und Römern", 140 εξ.

[487] *Κρατ.* 400c. Πβ. Kern, *Orph. Fr.* 8. Ο τύπος *σῶμα-σῆμα* είναι ορφικός στο νόημά του. Πβ. Ziegler, "Orphische Dichtung", *RE* 18, 2, 1378. Guthrie, *The Greeks and their Gods,* 311, 3.

θεών[488]. Αυτοί μας ελευθερώνουν, όταν το αποφασίσουν, από το δεσμωτήριο της ζωής. Γι' αυτό δεν επιτρέπεται κανείς ν' αυτοκτονήσει[489]. Μόνο με τον θάνατο μπορεί να ελπίζει η ψυχή ότι θ' απαλλαγεί απ' τα κακά του σώματος.

Όταν ο άνθρωπος πεθάνει, η τύχη της ψυχής του δεν είναι αυτή που επιφυλάσσει στις ψυχές ο Όμηρος. Δεν γίνεται μια φευγαλέα σκιά σ' έναν μουχλιασμένο Άδη. Πηγαίνει σ' έναν κόσμο υπερούσιο, όπου θα ευτυχήσει ή θα τιμωρηθεί, ανάλογα με το αν μυήθηκε στα υπέρτατα μυστήρια της ύπαρξης και των θεών και αν έζησε μια δίκαιη ζωή[490]. Η τιμωρία της είναι να περάσει από μια σειρά γεννήσεις. Και αν παραμείνει αγνή από αδικίες, αν ελευθερωθεί από τη σωματικότητα, επιστρέφει στη θεϊκή πατρίδα της[491]. Αλλιώς καταδικάζεται σ' αιώνια τιμωρία.

"Στα παλιά χρόνια, λέει ο Nilsson, το άτομο ήταν απλώς ένας κρίκος στην αλυσίδα της οικογένειας. Τα παιδιά και τα εγγόνια έπρεπε να πληρώσουν για τις αμαρτίες των προγόνων τους. Ήρθε όμως κάποτε ο καιρός που άρχισαν να θεωρούν άδικο, ένας άνθρωπος να πληρώνει τα λάθη κάποιου άλλου, κι έτσι ζήτησαν την τιμωρία του ίδιου που είχε κάνει τα λάθη. Κανείς άλλος δεν έπρεπε να πληρώσει γι' αυτόν. Την απαίτηση αυτή τη βρίσκουμε στο Σόλωνα. Ωστόσο η πείρα έδειχνε πως συχνά ένας άνθρωπος πέθαινε, χωρίς να υποφέρει την τιμωρία που του άξιζε για τα ανομήματά του. Η ορφική διδασκαλία βρήκε τη λύση στην απορία αυτή. Η τιμωρία του ένοχου μεταφέρθηκε στη μετά θάνατο ζωή"[492].

Αν και το δόγμα των ορφικών για την ψυχή στην αρχή τουλάχιστον δε θα ήταν τόσο αναπτυγμένο, ωστόσο οι γενικές γραμμές του πρέπει να θεωρούνται βέβαιες. Η ψυχή είναι ουσιαστικά διαφορετική από το σώμα. Είναι καθαρή και θεϊκή, ενώ το σώμα είναι διεφθαρμένο και επίγειο. Η ψυχή είναι ο αφέντης και το σώμα ο δούλος. Η μοίρα του ανθρώπου στη γη είναι άθλια. Οι άνθρωποι είναι *δυστλήμονες*. Δεν μπορούν να μαντέψουν τα κακά που πλησιάζουν ούτε ξέρουν να τ' αποτρέψουν[493]. Για να τους βοηθήσουν οι ορφικοί έφεραν και στην Ελλάδα τις τελετές, τα μυστήρια και τους καθαρμούς[494].

Με τον τρόπο αυτό το θρησκευτικό μυστικό κίνημα των ορφικών αντέστρεψε κυριολεκτικά την προϋπάρχουσα τάξη των πραγμάτων. Το αμφίβολο, το σκοτεινό, το αναξιόλογο του Όμηρου έγινε βέβαιο και

488 Πβ. *Φαίδ.* 62b *ἐν τῶν κτημάτων τοῖς θεοῖς.* Πβ. 62c.
489 Πβ. *Φαίδ.* 62c.
490 Πβ. *Κρατ.* 400c, *Πολ.* B 366ab, 363cd (Kern, *fr.* 3 και 4).
491 Πίνδ. *Ολ.* II 57 εξ. Πβ. Πλ. *Φαίδ.* 81a, *Πολ.* B 363cd *συμπόσιον τῶν ὁσίων.*
492 *Ελλ. Λαϊκή θρησκεία* 114.
493 Kern, *fr.* 49, στ. 95-6, *fr.* 233.
494 Kern, *test.* 37, 40, 42, 90, 91, 93, 95, 96, 97, 98, 99a, 100, 102, 103.

φωτεινό κι ελπιδοφόρο. Κι αυτό που ήταν βέβαιο και αξιόλογο, οπισθοχώρησε, υποβιβάστηκε και κάποτε περιφρονήθηκε.

Οι αιτίες που προκάλεσαν αυτές τις αντιλήψεις και οι λόγοι για τους οποίους έγιναν αποδεκτές είναι νομίζω αρκετά φανερές.

Ξέρουμε ότι η ζωή έχει τάση να διατηρηθεί στο είναι της και αποκρούει τον αφανισμό της. Ο Σωκράτης του *Συμποσίου* λέει: *ἡ θνητὴ φύσις ζητεῖ κατὰ τὸ δυνατὸν ἀεί τε εἶναι καὶ ἀθάνατος*[495]. Παρόμοια σκέφτεται και ο Σπινόζα. Μια πρώτη παρηγοριά για την έλλειψη αθανασίας είναι να σε θυμούνται τα παιδιά σου, που προεκτείνουν κατά κάποιο τρόπο την ύπαρξή σου. Όταν ο άνθρωπος μπορεί, επιδιώκει την υστεροφημία[496], που είναι κι αυτή μια προέκταση του εαυτού του. Εφόσον λοιπόν η ιδέα του θανάτου του προκαλεί τρόμο ή αγανάκτηση, αν κάποιος τον διαβεβαιώσει ότι ο θάνατος δεν είναι το τελευταίο σύνορο, πως κάτι θα επιζήσει από τον εαυτό του, σε κάποιον άλλο κόσμο βέβαια που δεν μπορεί να ελεγχθεί, ο ρεαλιστής ακούει με πολλή δυσπιστία, παρηγοριέται όμως κάπως, ενώ ο εύπιστος πείθεται πριν τον πείσουν.

Η μία δοξασία προκαλεί την άλλη. Εφόσον κάτι επιζεί από τον Αχιλλέα, έστω και μια σκιά, γιατί η σκιά αυτή να μην είναι κάτι το ουσιαστικότερο; Γιατί οι μύχιες σκέψεις και τα βαθιά μας συναισθήματα να μην είναι τα φανερά σημάδια της υπόστασης αυτής, που όσο ζούμε δρα μέσα μας και μας συντηρεί στη ζωή; Αν κάποιοι καταλήξουν σε τέτοιες αντιλήψεις, θα βρουν εύκολα οπαδούς.

Την ευτυχία οι πολλοί την ονειρεύονται, χωρίς όμως στο τέλος να μπορέσουν να γευτούν ούτε ένα μικρό της μέρος. Από την άλλη, ο πλέον θλιβερός κανόνας είναι να θριαμβεύουν και να ευτυχούν οι πλέον άθλιοι άνθρωποι και να πεθαίνουν δίχως να τιμωρηθούν (συνήθως τιμωρούνται οι ασήμαντοι). Οι στραπατσαρισμένοι απ' την αδικία και διψασμένοι για ευτυχία άνθρωποι σκέφτονται αφελώς ότι κι αυτοί θα ευτυχήσουν κάποτε, είτε γιατί δεν πείραξαν κανέναν είτε γιατί επιτέλους δικαιούνται κι αυτοί λίγη ευτυχία. Σκέφτονται ακόμα πρόθυμα, μα πάντα αφελώς, ότι η τιμωρία θα πέσει επιτέλους κάποτε πάνω στους παλιανθρώπους, έστω κι επάνω στα παιδιά τους ή και στους απογόνους τους, που συνεχίζουν κατά κάποιο τρόπο την ύπαρξη αυτών των άθλιων που πέθαναν χωρίς να τιμωρηθούν.

Αλλ' αν τύχει και οι νεκροί έχουν έναν δικό τους κόσμο κάπως αξιόλογο —κι εδώ σκοτάδι κι εκεί μαυρίλα;—, γιατί επιτέλους να μην μπορεί να ευτυχήσει κανείς σε έναν τέτοιο κόσμο, αφού δεν το κατόρθωσε εδώ; Ή γιατί να μη γνωρίσει μεγαλύτερη ευτυχία, εφόσον δεν έβλαψε κανέναν; Και αν εδώ δεν τιμωρείται το κακό παρά τυχαία, γιατί να μην υ-

[495] *Συμπ.* 207d.
[496] Δες *Συμπ.* 208c εξ.

πάρχει εκειπέρα η απόλυτη δικαιοσύνη; Αν κάποιος λοιπόν μας διαβεβαιώσει για τη μελλοντική ευτυχία του δικαίου και την τιμωρία του άδικου, δε θα υπάρξει μέσα μας καμία παρώθηση για ν' αρνηθούμε την αντίληψη αυτή.

Οι συνειρμοί λοιπόν, αλλά κυρίως οι ισχυρές εσωτερικές παρωθήσεις δεν έλειψαν από κανένα στάδιο της προοδευτικής εξιδανίκευσης της αρχικής σκιάς, του φαντάσματος, που κατέληξε να γίνει το κύριο στοιχείο της ανθρώπινης υπόστασης, ο φορέας της σκέψης κτλ. Η τάση αυτή προσέφερε στην ανθρωπότητα όχι μια γνώση εξακριβωμένη, όπως αυτές που αναζητούσε ο Αριστοτέλης, αλλά μια ύψιστη παρηγοριά στον διψασμένο για ευτυχία, ταλαιπωρημένο από την αδικία και φοβισμένο από τον θάνατο άνθρωπο.

Με τις πηγές που διαθέτουμε δεν είναι εύκολο να προσδιορίσουμε την πραγματική σημασία του ορφικού θρησκευτικού κινήματος επάνω στον Ελληνισμό[497]. Οπωσδήποτε η επίδραση θα υπήρξε αρκετά σημαντική, εφόσον και ο Πυθαγόρας και ο Πλάτων δεν έμειναν αδιάφοροι απέναντι στις θεωρίες των ορφικών.

Οι κυριότερες αντιλήψεις των ορφικών για την ψυχή ενσωματώθηκαν στον πυθαγορισμό[498]. Οι Πυθαγόρειοι ασπάστηκαν τη ριζική διάκριση ανάμεσα στο σώμα και την ψυχή, που συνοδευόταν από μια έκδηλη περιφρόνηση για το σώμα, αντιλήψεις που δε συμφωνούν με τις κυρίαρχες απόψεις των Ελλήνων για την ψυχή[499] και για το σώμα, όπως κανείς μπορεί να τις βγάλει από τη μεγάλη ποίηση, του Όμηρου, του Πίνδαρου, του Σιμωνίδη, από τη γλυπτική και τη ζωγραφική, όπου το σώμα όχι μόνο δεν περιφρονείται, αλλ' αντίθετα δοξάζεται.

Εκτός από τον παρατονισμένο δυϊσμό, ο Πυθαγόρας ασπάστηκε και την ιδέα της μετεμψύχωσης. Βέβαια απ' τον Πυθαγόρα δεν έχουμε το παραμικρό γραφτό, και μάλλον, όπως ο Σωκράτης, δε διατύπωσε ποτέ γραπτώς τις θεωρίες του. Κάποιες όμως παλιές ειδήσεις, αν συνδυαστούν με άλλες, μεταγενέστερες παραδόσεις, δείχνουν ότι ο Πυθαγόρας πίστευε πράγματι στη μετεμψύχωση. Ο Ξενοφάνης λ.χ. που ήταν σύγχρονός του, αλλά κάπως νεότερος, τον περιγελάει, γιατί δήθεν κάποτε συνέστησε σε κάποιον να μη χτυπάει το σκυλί του, γιατί αναγνώ-

[497] Αρχικά υπήρχε μια υπερεκτίμηση αυτής της σημασίας, ενώ αργότερα εκδηλώθηκε ένας σκεπτικισμός, που τον εξέφρασαν κυρίως ο Lindforth, *The Arts of Orpheus*, Cal. Univ. Press 1941, και ο Moulinier, *Orphée et l' orphisme à l' époque classique*, Paris 1955.

[498] Πβ. Delatte, *Études sur la littér. pythagoricienne,* 3 και 209-211.

[499] Πβ. Jäger, *Die Theologie der frühen griech. Denker*, 88.

ρισε ότι στο ζώο αυτό κατοικούσε η ψυχή ενός φίλου του[500]. Και ο Ηρόδοτος[501] αναφέρει πως ο Πυθαγόρας δίδασκε τη μετεμψύχωση. Κάνει όμως το λάθος να υποθέσει ότι δανείστηκε τη θεωρία αυτή από τους Αιγυπτίους. Εάν κυρίαρχη αντίληψη στην Αίγυπτο ήταν η μετεμψύχωση, δε θα ταρίχευαν τα σώματα των πεθαμένων, αφού τα σώματα δε θα είχαν την παραμικρή σημασία.

Το δόγμα της μετεμψύχωσης προϋποθέτει την ιδέα ότι η ψυχή επιζεί μετά το θάνατο του σώματος, και είναι συνεπώς αθάνατη. Αυτό σημαίνει ότι συγγενεύει με το θείο, που κύριο χαρακτηριστικό του είναι η αθανασία. Η σειρά των γεννήσεων απέβλεπε στην τέλεια κάθαρση της ψυχής απ' τη σωματικότητα, είχε δηλ. θρησκευτικοηθικό σκοπό. Ένας ιδιαίτερος τρόπος ζωής, που ο Πλάτων τον αποκαλεί *Πυθαγόρειον τρόπον βίου*[502], μια ζωή γεμάτη ανδρεία και αρετή εξασφαλίζει και μετά το θάνατο μια καλύτερη τύχη στον άνθρωπο[503]. Οι ψυχές συνδέθηκαν με το σώμα για να τιμωρηθούν[504]. Όπως λοιπόν στην ορφική ζωή[505], έτσι κι εδώ τελικός σκοπός είναι η λύτρωση από τον κύκλο των γεννήσεων και η επανάκτηση της χαμένης θεϊκής μακαριότητας[506]. Ο δρόμος της σωτηρίας είναι ο ίδιος: κάθαρση από το αισθησιακό, απομάκρυνση από το γήινο. Η σχέση βέβαια του πρώιμου πυθαγορισμού με τον ορφισμό και το ξεχώρισμα αυτών που είπε ο Πυθαγόρας από τα όσα δίδαξαν οι άμεσοι διάδοχοί του είναι προβλήματα επάνω στα οποία δεν είναι δυνατό να υπάρξει ομοφωνία[507]. Στον τρόπο όμως της κάθαρσης υπάρχει διαφορά. Η ορφική κάθαρση έχει βασικά χαρακτήρα τελετουργικό, αλλά συνοδεύεται και από ένα σύστημα θρησκευτικών και αργότερα ηθικών απαγορεύσεων. Στους Πυθαγόρειους η κάθαρση παίρνει χαρακτήρα πνευματικό και ηθικό. Επιτυγχάνεται κυρίως με τη φιλοσοφία, που επιτρέπει την καλλιέργεια του θεϊκού στοιχείου μέσα μας. Η μουσική και

[500] *VS* 21 B 7. Και ο Αριστοτέλης αισθάνεται φανερή περιφρόνηση για τους *Πυθαγορικούς μύθους* που αφορούν τη μετεμψύχωση (*Π. ψυχ.* A 4, 407b 20).

[501] Ηρόδ. B 123.

[502] *Πολ.* I 600b.

[503] *VS* 36, B 4.

[504] *VS* 44, B 14.

[505] Πλάτων, *Νόμ.* ΣΤ 782c. Για τη σχέση ανάμεσα στον ορφισμό και τους Πυθαγορείους, δες Guthrie, *Orpheus and the Greek Religion,* 216-221.

[506] Η ζωή του τραγουδιστή, του γιατρού και του βασιλιά θεωρούνταν τα πιο ψηλά σκαλοπάτια της γήινης ύπαρξης. Από δω ανοιγόταν η θεϊκή μακαριότητα, που κάποτε την είχε ζήσει η ψυχή. Οι μεταγενέστεροι τουλάχιστον Πυθαγόρειοι θεωρούσαν πως η έσχατη μακαριότητα πραγματοποιείται με τη διάλυση της ψυχής μέσα στην παγκόσμια, αιώνια και θεϊκή ψυχή, στην οποία ανήκε απ' τη φύση της. Guthrie, *op. c.* I 203, σημ. 1.

[507] Kerényi, *Pythagoras und Orpheus,* Zurich 1950.

η γυμναστική αποτελούν κι αυτές μέσα της πνευματικής κάθαρσης. Δε λείπουν βέβαια κι εδώ οι ασκητικές διατάξεις, τα γνωστά *σύμβολα* ή *ἀκούσματα*[508], όπως η αποχή από το κρέας, η απαγόρευση των κουκιών κτλ.

Η ΨΥΧΗ ΚΑΙ ΤΟ ΣΩΜΑ ΚΑΤΑ ΤΟΝ ΣΩΚΡΑΤΗ

Αποστολή του ο Σωκράτης θεωρούσε τη "σωτηρία της ψυχής". Στην *Απολογία* εμφανίζεται να μιλάει με έμφαση για τη φροντίδα, τη θεραπεία της ψυχής: *χρημάτων μὲν οὐκ αἰσχύνῃ ἐπιμελούμενος ... καὶ δόξης καὶ τιμῆς, φρονήσεως δὲ καὶ ἀληθείας καὶ τῆς ψυχῆς ὅπως ὡς βελτίστη ἔσται οὐκ ἐπιμελῇ οὐδὲ φροντίζεις; ... οὐδὲν γὰρ ἄλλο πράττων ἐγὼ περιέρχομαι ἢ πείθων ... μήτε σωμάτων ἐπιμελεῖσθαι μήτε χρημάτων πρότερον μηδὲ οὕτω σφόδρα ὡς τῆς ψυχῆς ὅπως ὡς ἀρίστη ἔσται*[509]. Και συμβουλεύει τους Αθηναίους ν' ακολουθήσουν το παράδειγμά του και να ψέγουν τους νέους *ἐὰν ὑμῖν δοκῶσιν ἢ χρημάτων ἢ ἄλλου του πρότερον ἐπιμελεῖσθαι ἢ ἀρετῆς*[510]. Στον *Πρωταγόρα* η συζήτηση αρχίζει με την επισήμανση ότι η ψυχή του νεαρού φίλου του βρίσκεται σε κίνδυνο: *οἶσθα εἰς οἷόν τινα κίνδυνον ἔρχῃ ὑποθήσων τὴν ψυχήν; ... ὃ δὲ περὶ πλείονος τοῦ σώματος ἡγῇ, τὴν ψυχήν, καὶ ἐν ᾧ πάντ' ἐστὶν τὰ σὰ ἢ εὖ ἢ κακῶς πράττειν, χρηστοῦ ἢ πονηροῦ αὐτοῦ γενομένου ... περὶ μὲν τούτου οὐδένα λόγον οὐδὲ συμβουλὴν ποιῇ, εἴτε χρὴ ἐπιτρέπειν σαυτὸν αὐτῷ εἴτε μή*[511]. Κατά τον Σωκράτη του Ξενοφώντα ο θεός δεν επιμελήθηκε μόνο το ανθρώπινο σώμα, *ἀλλ', ὅπερ μέγιστόν ἐστι, καὶ τὴν ψυχὴν κρατίστην τῷ ἀνθρώπῳ ἐνέφυσε*[512]. Στα χωρία αυτά η λέξη ψυχή χρησιμοποιείται με μια ιδιαίτερη ευαισθησία, που συναντάμε για πρώτη φορά στην ελληνική γραμματεία και που θα την ξαναβρούμε στον Χριστιανισμό κι από δω στον νεότερο ευρωπαϊκό πολιτισμό. Πώς βλέπει όμως την ψυχή ο Σωκράτης;

508 *VS* 58 C. Πρόκειται για εντολές φανερά παλιότερες από τον Πυθαγόρα. Στην πλειοψηφία τους αναγνωρίζει κανείς πρωτόγονα ταμπού. Πολλά ακούσματα έχουν την καταγωγή τους στη λεγόμενη "συμπαθητική" μαγεία. Guthrie, I 183 εξ.

509 Πλ. *Απολ.* 29d-30b.

510 *Απολ.* 41e.

511 *Πρωτ.* 313ab. Πβ. 313e *ὅρα, ὦ μακάριε, μὴ περὶ τοῖς φιλτάτοις κυβεύῃς τε καὶ κινδυνεύῃς.*

512 *Απομν.* Α 4, 13. Η ψυχή είναι *σώματος κυρία,* Α 4, 9.

Ο Burnet σε μια εργασία του, στην οποία παρακολουθεί την εξέλιξη των περί ψυχής αντιλήψεων στην αρχαία Ελλάδα, δείχνει ότι η σημασία που δίνει ο Σωκράτης στη λέξη ψυχή δε συμπίπτει ούτε με το ομηρικό είδωλο ούτε με την αεριώδη ψυχή των Ιώνων φιλοσόφων ούτε με την ψυχή-δαίμονα της ορφικής λατρείας ούτε με την ψυχή της αττικής τραγωδίας[513]. Ο ιστορικός Σωκράτης δε φαίνεται να συμμερίστηκε ποτέ τη θεωρία της αθανασίας της ψυχής που εκτίθεται στον *Φαίδωνα* ούτε τη θεωρία της προϋπαρξης του *Μένωνα*, μολονότι ο Πλάτων τις αποδίδει σ' αυτόν. Στον *Φαίδωνα* ο Πλάτων λέει ότι η θεωρία των ιδεών και η πίστη στην αθανασία της ψυχής πρέπει να θεωρούνται αλληλένδετα[514]. Αν λοιπόν δεχτούμε την άποψη του Αριστοτέλη ότι η θεωρία των ιδεών δεν είναι σωκρατική, αλλά πλατωνική[515], τότε και το δόγμα της αθανασίας της ψυχής πρέπει ν' ανήκει στον Πλάτωνα, εφόσον το ένα στηρίζεται στο άλλο. Ο Σωκράτης στην *Απολογία* του, όπου αντιμετωπίζει τον επικείμενο θάνατο, αφήνει εντελώς αβέβαιο το τι συμβαίνει στην ψυχή μετά τον θάνατο[516]. Αυτή η αβεβαιότητα πρέπει να ήταν η πραγματική του στάση στο ζήτημα αυτό, που ίσως και να μην απέβλεπε στο να το λύσει οπωσδήποτε. Δεν μίλησε ποτέ με βεβαιότητα για τη μορφή πραγματικότητας που διακρίνει την ψυχή. Δεν λέει με σαφήνεια αν αυτή μπορεί ή όχι να χωριστεί από το σώμα. Η έννοια της ψυχής πρέπει σ' αυτόν να συγκροτείται από το πνεύμα και τον ηθικό λόγο. "Ο μόνος τρόπος, διά να κατανοήσωμεν την ψυχήν περί της οποίας ομιλεί ο Σωκράτης, λέει ο Jäger, είναι να την θεωρήσωμεν, ομού μετά του σώματος ως δύο διαφόρους πλευράς μιας και της αυτής ανθρωπίνης φύσεως. Εις τον νουν του, δεν υφίσταται διαφορά μεταξύ ψυχικού και φυσικού κόσμου· η παλαιά έννοια της "φύσεως", η προελθούσα εκ της φυσικής φιλοσοφίας, περιλαμβάνει τώρα και το πνεύμα και δι' αυτού μεταβάλλει την ουσίαν της. Δεν δύναται να υποστηρίξει ο Σωκράτης, ότι ο άνθρωπος έχει το μονοπώλιον του πνεύματος[517] ... η φύσις είναι ικανή να αναπτύξη πνευματικάς δυνάμεις. Αλλ' όπως ακριβώς, λόγω της συνυπάρξεως σώματος και ψυχής ως μερών διακεκριμένων της ενιαίας ανθρωπίνης φύσεως, η φυσική πλευρά του ανθρώπου πνευματοποιείται, ούτω και η ψυχή με την σειράν της προσλαμβάνει μίαν νέαν και εκπληκτικήν πραγματικότητα: μεταβάλλεται εις φύσιν καθ' εαυτήν"[518].

Συνολικά, ο Σωκράτης θεωρούσε την ψυχή ως πηγή όλων των αξιών της ανθρώπινης ζωής, γι' αυτό και τόνισε τη σημασία της εσωτερικής

[513] "The Socratic Doctrine of the Soul", *Proc. Brit. Acad.* 1915-1916, 235 εξ.
[514] *Φαίδ.* 76e.
[515] *Μετ.* A 6, 987a 32-b9, M 4, 1078b 12-32, M 9, 1086b 2-14.
[516] *Απολ.* 40c-41c.
[517] Ξεν. *Απομν.* A 4, 8.
[518] *Παιδεία*, B 102.

ζωής, αυτής που χαρακτηρίζει τα τελευταία στάδια του ελληνικού πολιτισμού.

Η ΨΥΧΗ ΚΑΙ ΤΟ ΣΩΜΑ ΚΑΤΑ ΤΟΝ ΠΛΑΤΩΝΑ

Ο Πλάτων ασπάστηκε τις κυριότερες από τις αντιλήψεις των ορφικοπυθαγορείων και τις κατέστησε στοιχείο αναπόσπαστο του ιδεαλισμού[519]. Τον δυϊσμό ψυχής και σώματος τον συναντάμε ακόμα και σε νεανικούς διαλόγους, όπως ο *Χαρμίδης*. Στον διάλογο αυτόν αναφέρεται η θεωρία του Θρακιώτη γιατρού Ζάμολξη, ότι όλα τα καλά και τα κακά που πάσχει το σώμα οφείλονται στην ψυχή[520]. Βέβαια η άποψη αυτή προϋποθέτει διαφορετική αντίληψη για την ψυχή απ' αυτή που δέχονταν οι ορφικοπυθαγόρειοι, κι έρχεται σ' αντίθεση με τη θεωρία που υποστηρίζεται στον *Φαίδωνα*, ότι το σώμα είναι ο κύριος υπεύθυνος του κακού. Έχει ωστόσο ως κοινά σημεία τη ριζική διάκριση σώματος και ψυχής και την αναζήτηση της αιτίας του κακού σε ένα απ' τα δύο κύρια συστατικά της ανθρώπινης υπόστασης.

Φαίδων

Αν η διάκριση σώματος και ψυχής είναι παντού διάχυτη σε προγενέστερους διαλόγους, ωστόσο η "κωδικοποίηση" τρόπον τινά των σχέσεων ψυχής και σώματος και ο καθορισμός του ρόλου καθενός απ' τα δύο συστατικά στη σχέση αυτή πραγματοποιείται πρώτη φορά στον *Φαίδωνα*. Και πρέπει να σημειώσουμε ότι η κωδικοποίηση αυτή είναι λίγο-πολύ οριστική. Όπως κανείς διαπιστώνει μελετώντας τους μεταγενέστερους διαλόγους, οι σχέσεις και οι ρόλοι του σώματος και της ψυχής διαφοροποιήθηκαν σε μερικά σημεία, αλλά σε κανένα δεν αναθεωρήθηκαν ριζικά.

Στον *Φαίδωνα* ο Πλάτων δεν αρκείται στο να υποστηρίξει την αθανασία της ψυχής και την υπεροχή της. Βλέπει με τρόπο ύποπτο και εχθρικό το σώμα και γενικά υποβιβάζει εντελώς τη σωματική υπόσταση του ανθρώπου. Στο σημείο αυτό σημειώθηκαν αργότερα διαφοροποιή-

[519] Για τη σχέση της πλατωνικής φιλοσοφίας με αυτήν των Πυθαγορείων, δες G. C. Frank, *Platon und sogenannten Pythagoreer*, Halle 1923.

[520] *Χαρμ.* 156de *πάντα γὰρ ἔφη ἐκ τῆς ψυχῆς ὡρμῆσθαι καὶ τὰ κακὰ καὶ τὰ ἀγαθὰ τῷ σώματι.*

σεις. Αλλά στην εποχή που έγραφε τον *Φαίδωνα* υπήρχαν ισχυρές παρωθήσεις που τον εξωθούσαν στο να υιοθετήσει ακραίες θέσεις. Υπήρχε πρώτα η απαίτηση της εποχής του να εξαρθεί το διανοητικό στοιχείο. Από την άλλη, η ηθική της εποχής του είχε φτάσει να βλέπει με δυσπιστία ορισμένες σωματικές (ερωτικές κυρίως) εκδηλώσεις, ιδίως όταν αυτές ξεπερνούσαν κάποια όρια. Περιφρόνηση ή καταδίκη δεν υπήρχε. Μόνο απαίτηση για σωφροσύνη, για μέτρο. Εξάλλου ο Πλάτων, για ν' απαλλάξει το Σωκράτη από κάθε υποψία σωματικού ενδιαφέροντος, υποστήριξε πως ο πραγματικός φιλόσοφος —και τέτοιος ήταν ο Σωκράτης— δε νοιάζεται για τίποτε σωματικό και ότι η ψυχή του φιλοσόφου, το μόνο αιώνιο μέρος του, εύκολα και χαρούμενα εγκαταλείπει το σώμα που τη φυλακίζει, για να πάει σε χώρους φωτεινούς όπου θα βρει την αλήθεια. Αυτό αποτελούσε για τον Πλάτωνα μια ύψιστη παρηγοριά: Ο δάσκαλός του πέθαινε χαρούμενος· ελευθέρωνε την ψυχή του απ' τα δεσμά του σώματος.

Κατά την άποψη του Σωκράτη ο θάνατος δεν είναι τίποτ' άλλο παρά η απαλλαγή, ο χωρισμός της ψυχής από το σώμα, το να χωριστεί το σώμα απ' την ψυχή και να βρεθεί *αὐτὸ καθ' αὐτό*, και η ψυχή απ' το σώμα και να βρεθεί *αὐτὴ καθ' αὐτήν* [521]. Αυτά προϋποθέτουν την οντολογική διαστολή ανάμεσα στα δύο αυτά και τη δυνατότητα να θεωρηθούν *καθ' αὐτά*, στην "καθαρή" τους ουσία, και αποκλείουν την άποψη να γέννησε το σώμα την ψυχή ή η ψυχή το σώμα, να έχουν δηλ. σχέση δημιουργού προς δημιούργημα[522].

Ιδού συνοπτικά ποια είναι η αντίληψή του για την ψυχή και το σώμα: *τῷ μὲν θείῳ καὶ ἀθανάτῳ καὶ νοητῷ καὶ μονοειδεῖ καὶ ἀδιαλύτῳ καὶ ἀεὶ ὡσαύτως κατὰ ταὐτὰ ἔχοντι ἑαυτῷ ὁμοιότατον* <ενν. *συμβαίνει*> *εἶναι ψυχή, τῷ δὲ ἀνθρωπίνῳ καὶ θνητῷ καὶ πολυειδεῖ καὶ ἀνοήτῳ καὶ διαλυτῷ καὶ μηδέποτε κατὰ ταὐτὰ ἔχοντι ἑαυτῷ ὁμοιότατον αὖ εἶναι σῶμα*[523]. Μόνο η ψυχή κατέχει τη φρόνηση[524]. Το σώμα δε διαθέτει φρόνηση. Το αντίθετο μάλιστα, χαρακτηρίζεται από αφροσύνη[525]. Σ' αυτά

[521] *Φαίδ.* 64c, 67cd.

[522] Έτσι ο Σωκράτης θ' αντικρούσει την άποψη των υλιστών πως η ψυχή είναι δημιούργημα του σώματος, αποτέλεσμα μιας αρμονίας σωματικών παραγόντων, όπως το θερμό, το ψυχρό, το ξερό, το υγρό κτλ., πως είναι δηλαδή παράγωγο του σώματος, και ότι η ψυχή πεθαίνει αμέσως μόλις "χαλάσει" το σώμα που παράγει την αρμονία αυτή (85e εξ.).

[523] *Φαίδ.* 80b.

[524] *Φαίδ.* 94b. Μόνο στην ψυχή ταιριάζει να κατέχει τον νου, διαβάζουμε στον *Τίμαιο*, 46d.

[525] *Φαίδ.* 67a *σώματος ἀφροσύνης*. Στο 66b το σώμα χαρακτηρίζεται *τοιοῦτον κακόν*. Πβ. *Κρατ.* 404a *τὴν τοῦ σώματος ποίησιν καὶ μανίαν*.

θα προστεθεί και η έννοια του "καθαρού" και "ακάθαρτου"[526], που βέβαια εννοεί κανείς πού αποδίδονται.

Ας σημειώσουμε πως στον *Φαίδωνα* η ψυχή είναι ρητά απλή και όχι σύνθετη[527]. Δεν εμφανίζεται δηλ. η γνωστή τριμερής διάκριση της ψυχής σε *λογιστικόν*, *θυμοειδὲς* και *ἐπιθυμητικόν*.

Στην περιοχή της γνώσης υποστηρίζεται η άποψη ότι το σώμα είναι στερημένο από τη φρόνηση και ξένο προς τη σοφία. Αν η ψυχή, που καθαυτήν θηρεύει δήθεν αποκλειστικά τη φρόνηση και την αλήθεια, κάνει το σφάλμα να συμπεριλάβει το σώμα στις αναζητήσεις της, τότε το σώμα την ταράσσει, την εξαπατά, τη ρίχνει στην πλάνη και την άνοια και γενικά είναι εμπόδιο πραγματικό. Ο κύριος λόγος είναι ότι οι αισθήσεις του σώματος δεν είναι ακριβείς[528] και οδηγούν τον άνθρωπο στην πλάνη[529]. Γι' αυτό το λόγο η ψυχή *λογίζεται κάλλιστα* όταν *αὐτὴ καθ' αὑτὴν γίγνηται ἑῶσα χαίρειν τὸ σῶμα, καὶ καθ' ὅσον δύναται μὴ κοινωνοῦσα αὐτῷ μηδ' ἁπτομένη ὀρέγηται τοῦ ὄντος*[530].

Αυτές οι σκέψεις κατευθύνονται κατά των αντιπάλων του, ιδίως του Δημόκριτου, που είχαν εμπιστοσύνη στις αισθήσεις. Κατά τον Πλάτωνα, μόνο η ψυχή θηρεύει το απόλυτο, το ον, με το οποίο είναι συγγενής, ενώ το σώμα ανήκει και κινείται αποκλειστικά στον χώρο του γίγνεσθαι, του μη όντος, και η πραγματικότητα που περικλείνει και που μπορεί ν' ανιχνεύσει είναι δεύτερης κατηγορίας. Τα αισθητήριά μας συλλαμβάνουν μόνο τη σωματική πλευρά των πραγμάτων.

Γνωρίζει *καθαρώτατα* —στην ουσία τους— τα πράγματα εκείνος που *ὅτι μάλιστα αὐτῇ τῇ διανοίᾳ ἴοι ἐφ' ἕκαστον, μήτε τιν' ὄψιν παρατιθέμενος ἐν τῷ διανοεῖσθαι μήτε [τινὰ] ἄλλην αἴσθησιν ἐφέλκων μηδεμίαν μετὰ τοῦ λογισμοῦ, ἀλλ' αὐτῇ καθ' αὑτὴν εἰλικρινεῖ τῇ διανοίᾳ χρώμενος αὐτὸ καθ' αὑτὸ εἰλικρινὲς ἕκαστον ἐπιχειροῖ θηρεύειν τῶν ὄντων, ἀπαλ-*

526 *Φαίδ.* 67ab.

527 *Φαίδ.* 78c. Η αθανασία της εξαρτάται από το ότι δεν είναι σύνθετη. Τίποτε σύνθετο δεν γλιτώνει απ' τη διάλυση.

528 Πβ. *Ιλιάδα* Ε 127, Επίχαρμος, *VS* 23, Β 12 *(νοῦς ὁρᾷ καὶ νοῦς ἀκούει τἆλλα κωφὰ καὶ τυφλά)*, Παρμενίδης, *VS* 28, Α 49 *(τὰς αἰσθήσεις ψευδεῖς εἶναι)*, Α 7, Β 7, στ. 4 *(ἄσκοπον ὄμμα)*, Εμπεδοκλής, *VS* 31, Β 3 (4), στ. 10 εξ. (πβ. Β 17, στ. 21). Πβ. Αέτιος IV 9, 1 *Πυθαγόρας, Ἐμπεδοκλῆς, Ξενοφάνης, Παρμενίδης ψευδεῖς εἶναι τὰς αἰσθήσεις.*

529 *Φαίδ.* 65ab. Πβ. 79c *ἡ ψυχή, ὅταν μὲν τῷ σώματι προσχρῆται εἰς τὸ σκοπεῖν τι ἢ διὰ τοῦ ὁρᾶν ἢ διὰ τοῦ ἀκούειν ἢ δι' ἄλλης τινὸς αἰσθήσεως ... τότε μὲν ἕλκεται ὑπὸ τοῦ σώματος εἰς τὰ οὐδέποτε κατὰ ταὐτὰ ἔχοντα, καὶ αὐτὴ πλανᾶται καὶ ταράττεται καὶ εἰλιγγιᾷ ὥσπερ μεθύουσα, ἅτε τοιούτων ἐφαπτομένη.* Πβ. 83a *ἀπάτης μὲν μεστὴ ἡ διὰ τῶν ὀμμάτων σκέψις, ἀπάτης δὲ ἡ διὰ τῶν ὤτων καὶ τῶν ἄλλων αἰσθήσεων.*

530 *Φαίδ.* 65c. Πβ. 66d, 99de.

λαγεὶς ὅτι μάλιστα ὀφθαλμῶν τε καὶ ὤτων καὶ ὡς ἔπος εἰπεῖν σύμπαντος τοῦ σώματος, ὡς ταράττοντος καὶ οὐκ ἐῶντος τὴν ψυχὴν κτήσασθαι ἀλήθειάν τε καὶ φρόνησιν ὅταν κοινωνῇ[531].

Και σαν να μην αρκεί ότι το σώμα έχει γνωστική τυφλότητα, παρενοχλεί επιπλέον κι εμποδίζει την ψυχή στη θήρα της αλήθειας με τις ερωτικές και θρεπτικές ανάγκες του, μα και με τις αρρώστιες του. Το συμπέρασμα και πάλι είναι ότι πρέπει ν' απαλλαγούμε απ' το σώμα και να δούμε τα πράγματα *αὐτῇ τῇ ψυχῇ*[532].

Ο Πλάτων απαλλάσσεται απ' τον σκεπτικισμό των σοφιστών αποδίδοντας τις πλάνες και τις αβεβαιότητες της ανθρώπινης γνώσης στη φύση του σώματος και θεμελιώνοντας την πραγματική γνώση στην ψυχή.

Αυτά στην περιοχή της γνώσης. Στην ηθική περιοχή το σώμα με τις ανάγκες του είναι υπεύθυνο για τη φιλοχρηματία και τη δοξομανία, και συνεπώς υπεύθυνο για τις στάσεις και τους πολέμους[533].

Αλλά στη σύνδεση του σώματος με την ψυχή ενεδρεύει ένας θανάσιμος κίνδυνος για την τελευταία. Η λογική και φυσική σχέση είναι να άρχει η ψυχή, ως θεϊκή[534], και ως κάτοχος της φρόνησης. Κι αυτό σημαίνει πως εναντιώνεται *τοῖς κατὰ τὸ σῶμα πάθεσιν* [535]. Αλλά η συγκατοίκησή της με το σώμα, η συνεχής φροντίδα της γι' αυτό, ο έρωτας και η γοητεία που ασκεί επάνω της το σώμα με τις επιθυμίες και τις ηδονές του, μπορεί να την οδηγήσουν στο να μη θεωρεί τίποτε άλλο αληθινό παρά ό,τι έχει σχέση με το σώμα *(σωματοειδές)* —και αυτό βεβαίως είναι επίσης μια κατηγορία κατά των υλιστών— και να μισεί και ν' αποφεύγει καθετί που δεν μπορούν να δουν τα μάτια, αλλά το συλλαμβάνει η νόηση και η φιλοσοφία[536]. Μια τέτοια *σώματος ἀναπλέα*[537] ψυχή πρέπει να θεωρηθεί μολυσμένη και *ἀκάθαρτος*[538]. Και με σαφέστερους και ψυχολογικότερους όρους: *ἑκάστη ἡδονὴ καὶ λύπη ὥσπερ ἧλον ἔχουσα*

[531] *Φαίδ.* 65e-66a.

[532] *Φαίδ.* 66bd.

[533] *Φαίδ.* 68bc. Πβ. 66b, 81a. Πβ. *Πολ.* Β 373de.

[534] *Φαίδ.* 80a *τῷ μὲν* <ενν. *σώματι*> *δουλεύειν καὶ ἄρχεσθαι ἡ φύσις προστάττει, τῇ δὲ* <ενν. *ψυχῇ*> *ἄρχειν καὶ δεσπόζειν ... τὸ μὲν θεῖον οἷον ἄρχειν τε καὶ ἡγεμονεύειν πεφυκέναι, τὸ δὲ θνητὸν ἄρχεσθαί τε καὶ δουλεύειν.* Πβ. 94e. Πβ. *Αλκ.* 130a, *Πολ.* Α 353d *ψυχῆς ... ἔργον ...τὸ ἐπιμελεῖσθαι καὶ ἄρχειν καὶ βουλεύεσθαι.*

[535] *Φαίδ.* 94bd.

[536] Το σώμα λοιπόν είναι υπεύθυνο για την αντιφιλοσοφική διάθεση.

[537] *Φαίδ.* 83d.

[538] *Φαίδ.* 81d. Πβ. 81c *διειλημμένην γε οἶμαι ὑπὸ τοῦ σωματοειδοῦς, ὃ αὐτῇ ἡ ὁμιλία τε καὶ συνουσία τοῦ σώματος διὰ τὸ ἀεὶ συνεῖναι καὶ διὰ τὴν πολλὴν μελέτην ἐνεποίησε σύμφυτον.*

προσηλοῖ αὐτὴν πρὸς τὸ σῶμα καὶ προσπερονᾷ καὶ ποιεῖ σωματοειδῆ, δοξάζουσαν ταῦτα ἀληθῆ εἶναι ἅπερ ἂν καὶ τὸ σῶμα φῇ. ἐκ γὰρ τοῦ ὁμοδοξεῖν τῷ σώματι καὶ τοῖς αὐτοῖς χαίρειν ἀναγκάζεται οἶμαι ὁμότροπός τε καὶ ὁμότροφος γίγνεσθαι[539]. Καμιά ηθική τελείωση δεν μπορεί να συντελεστεί, αν η ψυχή υποταχτεί στο σώμα κι ακολουθεί τις επιθυμίες και την αφροσύνη του[540].

Είναι φυσικό λοιπόν για τον φιλόσοφο να περιφρονεί βαθιά το σώμα[541] και να θέλει ν' απαλλαγεί απ' τις ολέθριες επιδράσεις του. Ο ρόλος της φιλοσοφίας είναι ακριβώς να λύσει την ανθρώπινη ψυχή απ' τα δεσμά του σώματος[542]. Η πιο καθαρή κατάσταση της ψυχής είναι όταν απαλλαγεί εντελώς απ' την *ἀφροσύνην* του σώματος, δηλ. όταν ο άνθρωπος πεθάνει. Τότε μόνο θα γνωρίσει το *εἰλικρινὲς* και το *ἀληθές*[543]. Τελικά η φιλοσοφία είναι *μελέτη θανάτου* και οι φιλόσοφοι *ἀποθνῄσκειν μελετῶσι*, και απ' όλους τους ανθρώπους αυτοί ελάχιστα φοβούνται τον θάνατο, αφού το κύριο μέλημά τους είναι η λύση και ο χωρισμός της ψυχής από το σώμα[544]. Όσοι με τη φιλοσοφία "καθάρισαν" αρκετά τον εαυτό τους από το σώμα[545] *ἄνευ τε σωμάτων ζῶσι τὸ παράπαν εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον*[546].

Μέσα σ' αυτές τις θεωρήσεις φαίνεται κάπως αντιφατική η αντίληψη ότι ο ρόλος της ψυχής είναι να άρχει και να εναντιώνεται στο σώμα, ενώ ο ρόλος του σώματος είναι να υπακούει[547]. Στην άποψη αυτή, που αναπτύσσεται αλλού με περισσότερη συνέπεια κι επιμονή, υπάρχει μια σχέση υπεροχής απ' τη μια και υποτέλειας απ' την άλλη, αλλά τουλάχιστον υπάρχει μια σχέση, που επιτρέπει να μιλάμε για κάποια

539 *Φαίδ.* 83cd.

540 Πβ. *Φαίδ.* 66c. Οι πόλεμοι γίνονται για τα χρήματα, που τα χρειαζόμαστε για το σώμα.

541 *Φαίδ.* 65c *ἡ τοῦ φιλοσόφου ψυχὴ μάλιστα ἀτιμάζει τὸ σῶμα.* 82c *οἱ ὀρθῶς φιλόσοφοι ἀπέχονται τῶν κατὰ τὸ σῶμα ἐπιθυμιῶν.* Πβ. *Πολ.* ΣΤ 485d *τὰς δὲ διὰ τοῦ σώματος <ενν. ἡδονὰς> ἐκλείποιεν, εἰ μὴ πεπλασμένως ἀλλ' ἀληθῶς φιλόσοφός τις εἴη.*

542 *Φαίδ.* 82e-83a. Η φιλοσοφία παραλαμβάνει την ψυχή που είναι δεμένη και προσκολλημένη στο σώμα και *λύειν ἐπιχειρεῖ.* Πβ. *Κρατ.* 404a στον Άδη η ψυχή έρχεται *καθαρά ... τῶν περὶ τὸ σῶμα κακῶν καὶ ἐπιθυμιῶν.*

543 *Φαίδ.* 66e-67b.

544 *Φαίδ.* 67de.

545 *Φαίδ.* 67a *καθαροί ... σώματος ἀφροσύνης.* Σύμφωνα με μια παλιά παράδοση, λέει ο Σωκράτης, κάθαρση σημαίνει *τὸ χωρίζειν ὅτι μάλιστα ἀπὸ τοῦ σώματος τὴν ψυχὴν καὶ ἐθίσαι αὐτὴν καθ' αὑτὴν πανταχόθεν ἐκ τοῦ σώματος συναγείρεσθαί τε καὶ ἀθροίζεσθαι, καὶ οἰκεῖν κατὰ τὸ δυνατόν ... μόνην καθ' αὑτήν* (67d). Πρόκειται δηλαδή για τον ορφισμό (πβ. 63c, 69c, 70c).

546 *Φαίδ.* 114c.

547 *Φαίδ.* 79e-80a. Πβ. 94bd.

συνάφεια και ενδεχομένως ενότητα. Εδώ η ανθρώπινη περιπέτεια νοείται ως αγώνας της θεϊκής ψυχής να επιβληθεί πάνω στο γήινο σώμα. Στον *Φαίδωνα* νοείται ως απομάκρυνση και λύση και απαλλαγή απ' το σώμα, που θεωρείται αποκλειστικά ως ένα κακό. Στον διάλογο αυτό η όποια φροντίδα για το σώμα είναι ολέθρια για την ψυχή. Γι' αυτό μπορεί κανείς να μιλήσει άφοβα για ασκητικές τάσεις του διαλόγου.

Παρατήρησαν ότι ο δυϊσμός του *Φαίδωνα* είναι σημάδι μιας στοιχειώδους ψυχολογίας, που είναι ανίκανη γι' ανάλυση και περιορίζεται στη χονδροειδή αντίθεση της ψυχής και του σώματος[548]. Προσπαθώντας ν' αντικρούσει την άποψη αυτή ο Festugière ισχυρίζεται ότι στον *Φαίδωνα* ο δυϊσμός "κατάγεται αντίθετα ... από την ολοκάθαρη συνείδηση της ουσιαστικής ενότητας της ψυχής που υποχρεώνει να χρεώσουμε στο σώμα την καταγωγή κάθε ετερογένειας. Το σώμα και η ψυχή ... δεν αντιτίθενται στον διάλογο αυτό σαν δύο ετερογενείς ουσίες, αλλά σαν δύο αρχές της ύπαρξης γενικά ... και αντί να βλέπουμε στον *Φαίδωνα* ένα στάδιο κατώτερο της πλατωνικής φιλοσοφίας ... πρέπει να θεωρήσουμε ότι αυτός ο διάλογος ... εισάγει το ίδιο το σώμα στη σφαίρα του πνεύματος. Το σώμα ... δεν είναι όπως ένα υλικό αντικείμενο, περαστική πραγματοποίηση μιας μορφής· μετέχει στη μορφή του συνόλου· η ύπαρξή του εξαρτάται από την ενοποιό δράση της ψυχής· μέσω αυτής υψώνεται πάνω από την καθαρή πολλαπλότητα του μη όντος· είναι η σύνθεση των στοιχειωδών δραστηριοτήτων της ψυχής, που ορίζουν υλικά την ανώτερη ζωή του"[549]. Απ' τα χωρία που παρέθεσα καθένας βέβαια μπορεί να κρίνει πόσο στον *Φαίδωνα* το σώμα και η ψυχή δεν είναι ετερογενείς ουσίες, μα δύο αρχές της ύπαρξης, και πόσο το σώμα είναι ένα στοιχείο της πνευματικής ύπαρξης, αλλά και πόσο αποτελεί τις στοιχειώδεις δραστηριότητες της ψυχής που ορίζουν υλικά την ανώτερη ζωή του. Μια τέτοια ερμηνεία, που ο Festugière θεωρεί καθαρά ιδεαλιστική, δεν μπορεί σοβαρά να υποστηριχτεί ούτε κι όταν ο Πλάτων, αντί για μια απλή ψυχή, κατέληξε στη σύλληψη μιας σύνθετης ψυχής, όπου οι ιδιότητες και τα κατηγορήματα που απέδιδε στο σώμα, τώρα αποδίδονται στα δύο κατώτερα μέρη της ψυχής, το *θυμοειδὲς* και το *ἐπιθυμητικόν*.

Στον *Φαίδωνα* λοιπόν μπορούμε να διακρίνουμε λίγες βασικές προτάσεις, που δε θα ήταν υπερβολικό, αν λέγαμε ότι διέπονται από αντιυλιστική μανία:

Α. Το σώμα είναι αισθητό *(ὁρατόν)*, ανήκει δηλ. στον χώρο του γίγνεσθαι, της γένεσης και της φθοράς, ενώ η ψυχή δε συλλαμβάνεται

548 Pohlenz, *Aus Platos Werdezeit,* 233.
549 Festugière, *Idéal. plat.,* 415-416.

απ' τις αισθήσεις *(ἀιδές)*, αλλά μόνο απ' τη νόηση (*νοητόν*), είναι συγγενής του *καθαροῦ καὶ ἀεὶ ὄντος καὶ ἀθανάτου καὶ ὡσαύτως ἔχοντος*, δηλ. των ιδεών. Είναι λοιπόν κάτι το θεϊκό.

Β. Μόνον η ψυχή διαθέτει φρόνηση. Το σώμα δε διαθέτει νου, και χαρακτηρίζεται από αφροσύνη.

Γ. Η "φύσις" επιβάλλει στην ψυχή να άρχει και στο σώμα να υπηρετεί. Η σχέση αυτή καθορίζεται απ' τη φύση της ψυχής, όπως αυτή περιγράφηκε στην Α και Β πρόταση.

Δ. Το σώμα με τις αισθήσεις του, που είναι ανεπαρκείς για να γνωρίσει κανείς τα όντα και την αλήθεια, με τις ανάγκες του για τροφή, με τις αρρώστιες του, τις ερωτικές ανάγκες του, με τις επιθυμίες του και με τους φόβους του, γίνεται εμπόδιο στις δύο βασικές προσπάθειες της ψυχής, τη γνωστική και την προσπάθεια για ηθική τελείωση.

Ε. Για όλους αυτούς τους λόγους ο πραγματικός φιλόσοφος αισθάνεται περιφρόνηση για το σώμα και τις επιθυμίες του. Η φιλοσοφία αποβλέπει στην κάθαρση της ψυχής από το σώμα. Αυτό είναι το κύριο *μελέτημα* των φιλοσόφων. Οι ορθώς φιλοσοφούντες *ἀποθνῄσκειν μελετῶσι*. Από την άποψη αυτή η φιλοσοφία είναι *μελέτη θανάτου*, αποβλέπει δηλαδή στην απαλλαγή της ψυχής από τα δεινά που της προξενεί το σώμα.

Η κριτική των προτάσεων αυτών θα έθετε επί τάπητος τις βάσεις του ιδεαλισμού, και θα μας πήγαινε πολύ μακριά. Γι' αυτό και δε θα την επιχειρήσουμε εδώ. Ας σημειώσουμε μόνο ότι κανένα απ' τα επιχειρήματα του *Φαίδωνα* δεν είναι αποφασιστικό και τελεσίδικο, και έτσι το βλέπει και ο ίδιος ο Σωκράτης, όταν π.χ. χρησιμοποιεί τον όρο *μυθολογεῖν*, για να χαρακτηρίσει τις απόψεις του για την αποδημία της ψυχής στον Άδη[550]. Ο Σωκράτης αντιλαμβάνεται καλύτερα από μας ότι το ανθρώπινο πνεύμα σε τέτοια καίρια ζητήματα δεν μπορεί να φέρει αποδείξεις οριστικές. Το μόνο που μπορεί να κάνει είναι να εκφέρει *μύθους εἰκότας*, δηλ. μύθους σοβαρούς που έχουν πολλές ελπίδες να είναι αληθινοί. Γι' αυτό και προς το τέλος του διαλόγου λέει: *ταῦτά μοι δοκῶ αὐτῷ ἄλλως λέγειν, παραμυθούμενος ἅμα μὲν ὑμᾶς, ἅμα δ' ἐμαυτόν*[551]. Το ανθρώπινο πνεύμα δεν μπορεί να φτάσει στην απόλυτη αλήθεια. Στα καίρια φιλοσοφικά ζητήματα, όπως η τύχη της ψυχής, το πιο πολύ που μπορεί να κάνει είναι να προσφέρει μια υψηλή "παραμυθία". Αυτό είναι βέβαια ένα μάθημα για τον δογματισμό και τη δοκησισοφία.

Πρέπει να παρατηρήσουμε ότι κάθε φορά που εξετάζονται οι σχέσεις σώματος και ψυχής, συνεξετάζεται επίσης το πρόβλημα της αρε-

550 *Φαίδ.* 61e *μέλλοντα ἐκεῖσε ἀποδημεῖν διασκοπεῖν τε καὶ μυθολογεῖν περὶ τῆς ἀποδημίας τῆς ἐκεῖ, ποίαν τινὰ αὐτὴν οἰόμεθα εἶναι.*

551 *Φαίδ.* 115d.

τής και της κακίας. Αυτό βέβαια δε σημαίνει ότι το ενδιαφέρον του Πλάτωνα είναι αποκλειστικά ηθικό, αλλά ότι είναι πάντα και ηθικό. Επομένως αντιμετωπίζοντας τη σχέση ψυχής και σώματος, έχουμε και μια αμυδρή ελπίδα να λύσουμε και το πρόβλημα της πηγής του κακού. Λέω αμυδρή, γιατί ως σήμερα το πρόβλημα δε λύθηκε, και ούτε φαίνεται πως θα λυθεί, εφόσον τα κείμενα είναι εξαιρετικά ασαφή (σ' αυτούς που έχουν έτοιμες λύσεις φαίνονται σαφέστατα) και ρίχνουν το βάρος πότε στο σώμα και πότε στην ψυχή. Αυτό επιτρέπει στους ερευνητές να διαλέγουν και να τονίζουν εκείνα τα στοιχεία που ευνοούν τις θέσεις τους. Αν λ.χ. έμενε κανείς στον *Φαίδωνα* θεωρώντας πως αυτός εκφράζει την πραγματική θέση του Πλάτωνα, τι άλλο συμπέρασμα θα μπορούσε να βγάλει από το ότι το σώμα είναι ο μοναδικός υπεύθυνος για το κακό;

Συμπόσιο

Μονοειδής και όχι σύνθετη είναι η ψυχή και στο *Συμπόσιο*, εφόσον δεν υποστηρίζεται το αντίθετο και εφόσον ο διάλογος αυτός ακολουθεί χρονικά τον *Φαίδωνα*. Εάν υπήρχε διαφορά θα έπρεπε να δηλωθεί. Το σώμα στο *Συμπόσιο* αντιμετωπίζεται λιγότερο εχθρικά. Προσωρινά ο Πλάτων αφήνει την ιδέα πως το σώμα είναι η πηγή του ηθικού κακού και της γνωστικής αδυναμίας της ψυχής, πως αιχμαλωτίζει την ψυχή και ότι ο φιλόσοφος πρέπει ν' απαλλαγεί απ' αυτό. Το σώμα ανήκει πάντα στον χώρο του γίγνεσθαι. Είναι "σάρκες" και "φλυαρία" θνητή, μα έχει και κάτι θετικό. Κοιτάζοντας κανείς την ομορφιά, όπως αυτή εμφανίζεται στο σώμα, μπορεί —με διάφορους αναβαθμούς— να φτάσει κάποτε να θεωρεί την ιδέα της ομορφιάς, που ανήκει στο χώρο του είναι. Αυτό θα τον οδηγήσει στο να θεωρήσει ασήμαντη τη σωματική ομορφιά. Αλλά κι έτσι βέβαια το σώμα —μέσα στο χώρο του αισθητού— προσφέρει μια σημαντική υπηρεσία. Η διαφορά από τον *Φαίδωνα*, που δεν αναγνωρίζει τίποτε καλό στο σώμα, οφείλεται μάλλον στο ότι το σώμα τώρα αντιμετωπίζεται από την πλευρά του έρωτα, ενώ στον *Φαίδωνα* η εξέταση γινόταν κάτω απ' το πρίσμα του θανάτου.

Τη σωματική λειτουργία της συνουσίας και της γέννησης ο Πλάτων την αντιμετωπίζει με τρόπο θετικό: *ἔστι δὲ τοῦτο θεῖον τὸ πρᾶγμα, καὶ τοῦτο ἐν θνητῷ ὄντι τῷ ζῴῳ ἀθάνατον ἔνεστιν, ἡ κύησις καὶ ἡ γέννησις*[552]. Ώστε το σώμα έχει μέσα του κάτι θείο. Η θνητή φύση περικλείει μέσα της τον πόθο γι' αθανασία, κι αυτό το πετυχαίνει με τη γέννηση:

552 *Συμπ.* 206c.

ταύτῃ τῇ μηχανῇ ... θνητὸν ἀθανασίας μετέχει, καὶ σῶμα καὶ τἆλλα πάντα[553].

Είναι χαρακτηριστικό το ότι οι επιθυμίες, οι ηδονές, οι λύπες και οι φόβοι τοποθετούνται στην περιοχή της ψυχής, ενώ στον *Φαίδωνα* ανήκουν αποκλειστικά στο σώμα.

Ο πόθος της αθανασίας φαίνεται και στη φιλοδοξία των ανθρώπων να γίνουν ονομαστοί και ν' αφήσουν πίσω τους αιώνια δόξα. Για το σκοπό αυτό είναι πρόθυμοι ν' αναλάβουν οποιουσδήποτε κινδύνους, και δε φοβούνται να πεθάνουν, για να δοξαστούν[554].

Η σωματική ορμή για κίνηση και γέννηση έχει την αντίστοιχή της πνευματική ορμή[555]. Οι *ἐγκύμονες κατὰ τὴν ψυχὴν* αναζητούν την ομορφιά, μέσα στην οποία θα γεννήσουν την αρετή. Ο *κυῶν* προτιμάει μάλλον τα ωραία σώματα παρά τα άσχημα· και αν κάποια από αυτά περικλείνουν επίσης μια ψυχή ωραία, ευγενική και ευφυή, τότε ερωτεύεται το σύνολο. Στην κατάσταση αυτή κυριεύεται από εκπαιδευτική διάθεση *(ἐπιχειρεῖ παιδεύειν)*[556].

Για να φτάσει κανείς να ερωτευτεί την ομορφιά καθαυτήν, την ιδέα της ομορφιάς, πρέπει να ξεκινήσει από νέος και να κατευθύνεται προς τα ωραία σώματα, να ερωτεύεται ένα σώμα και να γεννά σ' αυτό *λόγους καλούς*· έπειτα πρέπει να κατανοήσει ότι η ομορφιά που ερωτεύτηκε υπάρχει και σ' άλλα σώματα, και να γίνει *πάντων τῶν καλῶν σωμάτων ἐραστής*. Μετά απ' αυτό, να καταλάβει ότι η ομορφιά της ψυχής είναι ανώτερη απ' την ομορφιά του σώματος και να θεωρήσει ότι η σωματική ομορφιά είναι κάτι το ασήμαντο. Προς το τέλος αυτής της "ερωτικής εκπαίδευσης" θα του αποκαλυφθεί η ιδέα της ομορφιάς: *ἐξαίφνης κατόψεταί τι θαυμαστὸν τὴν φύσιν καλόν ... ἀεὶ ὂν καὶ οὔτε γιγνόμενον οὔτε ἀπολλύμενον, οὔτε αὐξανόμενον οὔτε φθίνον ... ἀλλ' αὐτὸ καθ' αὐτὸ μεθ' αὐτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν*. Γίνεται αξιόλογη η ζωή εκείνου που θ' αντικρίσει *αὐτὸ τὸ καλόν ... εἰλικρινές, καθαρόν, ἄμεικτον, ἀλλὰ μὴ ἀνάπλεων σαρκῶν τε ἀνθρωπίνων καὶ χρωμάτων καὶ ἄλλης πολλῆς φλυαρίας θνητῆς*. Αυτός δε θα γεννάει *εἴδωλα ἀρετῆς, ... ἀλλὰ ἀληθῆ*[557]. Στις σελίδες αυτές μπορεί κανείς να ψαύσει την περίφημη "αντιστροφή" που πραγματοποίησε ο ιδεαλισμός. Διαβάζουμε στον Παπανούτσο: "Η ουσιαστικοποίηση του επιθέτου και η εμφάνιση των αφηρημένων ουσιαστικών είναι

553 *Συμπ.* 207d-208d.

554 *Συμπ.* 208cd. Οι σκέψεις αυτές του Σωκράτη εκφράζουν γνήσιες αρχαίες ελληνικές αντιλήψεις και μάλιστα των ηρωικών χρόνων. Πβ. Kranz, "Diotima von Mantineia", 445. Αυτές οι αντιλήψεις ήταν τρέχουσες και στον 4. π.Χ. αι. Πβ. Gauthier, *Magnanimité*, 30.

555 *Συμπ.* 206c.

556 *Συμπ.* 208e-209c.

557 *Συμπ.* 210a- 212a.

σταθμός σπουδαίος στην ιστορία της γλώσσας ... Τα εξ αρχής στο ουσιαστικό υποταγμένα επίθετα... τώρα ελευθερώνονται και ζουν στη σκέψη και στην έκφραση σαν ανεξάρτητα όντα. Είναι πια έννοιες: Το λευκό και η λευκότητα ... το όμορφο και η ομορφιά, το καλό και η καλοσύνη ... και τέτοια ήταν η χρησιμότητα και η λάμψη αυτού του αφηρημένου με το ελάχιστο βάθος (ένα ή πολύ λίγα γνωρίσματα) και απέραντο πλάτος, που σιγά-σιγά αντιστράφηκε η εξάρτηση και η σχέση της υποταγής. Το επίθετο πήρε την προτεραιότητα και το ουσιαστικό υποτάχτηκε. Το λευκό πρόσωπο θεωρήθηκε περίπτωση ή παράδειγμα του λευκού ή της λευκότητας ... Αυτή η αντιστροφή σημαίνει τη νίκη της λογικής σκέψης και τον νικημό της εποπτείας. Το στάδιο τούτο στην ιστορία της φιλοσοφίας αντιπροσωπεύεται από την πλατωνική θεωρία των ιδεών. Οι πλατωνικές ιδέες ... είναι επίθετα που έγιναν ουσιαστικά, αυθυπόστατες έννοιες. Και είναι παράξενο (ιστορικά όμως και ψυχολογικά εξηγήσιμο) είναι ότι αυτή η νίκη του αφηρημένου επάνω στο συγκεκριμένο σημειώθηκε μέσα στον ελληνισμό που αποθέωσε το ορατό και το πλαστικό"[558].

Εκτός από τα άλλα θετικά στοιχεία που ανέφερα, υπάρχει στο *Συμπόσιο* και κάτι άλλο θετικό, που όμως δεν εκφράζεται με θεωρία, το νιώθεις όμως στον τόνο, στη φρεσκάδα της αφήγησης, στο χρώμα της φωνής, στη ζωή που το γεμίζει, πως η εδώ ζωή, η γήινη, δε θεωρείται τόσο αναξιόλογη όσο στο *Φαίδωνα*. Η παρατήρηση αυτή ισχύει και για τις θαυμαστές σελίδες 253c-256d του *Φαίδρου* που γράφτηκε μετά το *Συμπόσιο*.

Φαίδρος

Στον *Φαίδωνα* η ψυχή εξαιτίας της ομοιότητας και της συγγένειάς της με τις απόλυτες ουσίες χαρακτηρίζεται από την τυπική ενότητα *(μονοειδές)* που χαρακτηρίζει αυτές τις πραγματικότητες. Είναι λοιπόν ασύνθετη, σ' αντίθεση με το σώμα που είναι ουσιαστικά ένα σύνθετο, χαρακτηρίζεται από τυπική πολλαπλότητα (*πολυειδές*[559]). Στην εποχή όμως που έγραφε τον *Φαίδρο* ο Πλάτων έχει ήδη μεταβάλλει γνώμη: Η ψυχή στην ουσία της είναι σύνθετη. Και είναι τέτοια κι έξω απ' τα πλαίσια της ενσάρκωσης. Όλες οι ψυχές, των θεών, των δαιμόνων, κι αυτές που πρόκειται να μπουν σε σώματα θνητά είναι σύνθετες. Ο Πλάτων καταφεύγει σε μια παρομοίωση που αργότερα θα του επιτρέψει να προσδιορίσει τα ουσιαστικά στοιχεία της ψυχής, και ειδικότερα της

[558] *Ηθική*, 338.
[559] *Φαίδ.* 80b.

ανθρώπινης. Η ψυχή μοιάζει μ' ένα άρμα που το σέρνει ένα φτερωτό ζευγάρι από άλογα *(συνωρίς)* που τα οδηγεί ένας ηνίοχος. Οι σύνθετες θεϊκές ψυχές διαφέρουν απ' αυτές που πρόκειται να μπουν σε σχήμα ανθρώπινο (ας τις πούμε ατομικές ανθρώπινες ψυχές): *θεῶν μὲν οὖν ἵπποι τε καὶ ἡνίοχοι πάντες αὐτοί τε ἀγαθοὶ καὶ ἐξ ἀγαθῶν, τὸ δὲ τῶν ἄλλων μέμεικται*[560]. Άρματα και ηνίοχοι πρόκειται να φτάσουν σ' έναν τόπο υπερουράνιο, όπου ο "κυβερνήτης νους" θα θεωρήσει την αλήθεια και θα τραφεί απ' αυτήν[561]. Πρόκειται να δει αυτή καθαυτή τη δικαιοσύνη, τη σωφροσύνη και την επιστήμη[562]. Για τις ανθρώπινες ψυχές ένα τέτοιο ταξίδι είναι μια πραγματική δοκιμασία. Αιτία είναι προπαντός το ένα άλογο που είναι κακό. Αυτό όμως σημαίνει ότι η ψυχή και στον άλλο κόσμο περικλείνει ένα στοιχείο κακού: *τὰ μὲν θεῶν ὀχήματα ἰσορρόπως εὐήνια ὄντα ῥᾳδίως πορεύεται, τὰ δὲ ἄλλα μόγις· βρίθει γὰρ ὁ τῆς κάκης ἵππος μετέχων, ἐπὶ τὴν γῆν ῥέπων ... ᾧ μὴ καλῶς ἦν τεθραμμένος τῶν ἡνιόχων*[563].

Σύμφωνα μ' έναν θεσμό της Αδράστειας, οι ψυχές που μπόρεσαν να δουν ένα μέρος της αλήθειας παραμένουν αβλαβείς μέχρι την επόμενη ενσάρκωση. Και μένουν αβλαβείς για πάντα, αν πάντοτε κατορθώνουν να το κάνουν αυτό. Ανάλογα με το πόσο μέρος της αλήθειας μπόρεσαν να δουν και να τραφούν απ' αυτό[564], οι ψυχές εμφυτεύονται στο σπέρμα ανθρώπου που πρόκειται να γίνει φιλόσοφος, "μουσικός", έννομος βασιλιάς, πολεμικός, πολιτικός κτλ. Η σειρά αυτή προσδιορίζει βέβαια αξιολογικά τους βίους με βάση την απόστασή τους από το πνεύμα. Αυτά ως προς την πρώτη γέννηση. Στην πρώτη μετενσάρκωση οι ψυχές μπαίνουν στο σπέρμα και ακολουθούν καλύτερο ή χειρότερο βίο, ανάλογα με το αν έζησαν δίκαια ή άδικα. Και μόνον οι ψυχές *τοῦ φιλοσοφήσαντος ἀδόλως ἢ παιδεραστήσαντος μετὰ φιλοσοφίας ... ἐὰν ἕλωνται τρὶς ἐφεξῆς τὸν βίον τοῦτον, οὕτω πτερωθεῖσαι ... ἀπέρχονται*[565].

Έτσι η ψυχή είναι αποκλειστικά υπεύθυνη για το είδος του βίου που θ' ακολουθήσει ο άνθρωπος. Οι σωματικές ιδιότητες δε λαμβάνονται καθόλου υπόψη. Άραγε θα τις προσδιορίσει κι αυτές η ψυχή; Θα κάνει το σώμα "μέγα" για τους "δημιουργούς" και μικρό για τους φιλοσόφους; Αυτό δε φαίνεται πιθανόν. Το σώμα πρέπει να έχει δικές του "δυνάμεις", που του παρέχουν ανεξαρτησία απέναντι στην ψυχή. Μπορεί ν' αναπτυχθεί υπέρμετρα σε σχέση με την ψυχή ή να υστερήσει. Η ψυχή βέβαια θα φροντίσει να περιορίσει τις δυσαρμονίες με τη σύμμετρη

560 *Φαίδρ.* 246a.
561 *Φαίδρ.* 247d *τρέφεται καὶ εὐπαθεῖ.* Πβ. 247e.
562 *Φαίδρ.* 247b.
563 *Φαίδρ.* 247b.
564 *Φαίδρ.* 248de.
565 *Φαίδρ.* 248e-249a.

άσκηση και των δύο. Θεωρητικά βέβαια οι δυνάμεις του σώματος δε γίνονται αποδεκτές.

Αξιοπρόσεκτο είναι το γεγονός ότι ο βίος των ασχολούμενων με τη γυμναστική *(γυμναστικοί)* δεν μπαίνει πολύ χαμηλά στην ιεραρχία. Το ότι οι ασχολούμενοι με το σώμα τοποθετούνται μετά τους φιλοσόφους και τους έννομους βασιλιάδες είναι φυσικό για τον Πλάτωνα. Ακολουθούν οι πολιτικοί και οι *οἰκονομικοί*, κι έπειτα απ' αυτούς έρχονται οι *γυμναστικοὶ* και οι γιατροί. Είναι χαρακτηριστικό ότι μετά απ' αυτούς τοποθετούνται οι μάντεις, οι ποιητές —που τους θεωρεί μιμητές του όντος— και ακόμα χαμηλότερα αυτοί που ασχολούνται με βάναυσες τέχνες *(δημιουργοί)* και οι γεωργοί, οι παραγωγικές δηλ. τάξεις. Υπάρχουν βέβαια και χειρότεροι. Είναι οι σοφιστές, οι δημοκόποι και οι τύραννοι. Το κριτήριο γι' αυτή την τοποθέτηση είναι φυσικά η απόσταση από το πνεύμα. Οι παραγωγικές τάξεις δεν ήταν φυσικά καθόλου διανοούμενες και γι' αυτό τις έβαλε εκεί που τις έβαλε.

Στις σχέσεις σώματος-ψυχής η ψυχή είναι η κινητήρια δύναμη, κι αυτή διοικεί, όπως η *τελέα* ψυχή διοικεί τον κόσμο: *ψυχὴ πᾶσα παντὸς ἐπιμελεῖται τοῦ ἀψύχου, πάντα δὲ οὐρανὸν περιπολεῖ, ἄλλοτ' ἐν ἄλλοις εἴδεσι γιγνομένη. τελέα μὲν οὖν οὖσα καὶ ἐπτερωμένη μετεωροπορεῖ τε καὶ πάντα τὸν κόσμον διοικεῖ, ἡ δὲ πτεροῤῥυήσασα φέρεται ἕως ἂν στερεοῦ τινος ἀντιλάβηται, οὗ κατοικισθεῖσα, σῶμα γήϊνον λαβοῦσα, αὐτὸ αὐτὸ δοκοῦν κινεῖν διὰ τὴν ἐκείνης δύναμιν, ζῷον τὸ σύμπαν ἐκλήθη, ψυχὴ καὶ σῶμα παγέν, θνητόν τ' ἔσχεν ἐπωνυμίαν*[566].

Εφόσον το σώμα δεν έχει δική του κίνηση και είναι συνεπώς τελείως αδρανές, τότε δεν έχει *θυμὸν* και επιθυμίες, που είναι κίνηση προς τι[567]. Συμπεραίνω ότι δεν έχει καν ανάγκες που δημιουργούν τις επιθυμίες, πράγματα αντίθετα προς τους ισχυρισμούς του Πλάτωνα. Ας δεχτούμε όμως ότι έχει ανάγκες. Σύμφωνα με τα παραπάνω, δεν μπορεί να τις εκπληρώσει χωρίς την ουσιαστική συνδρομή της ψυχής που του δίνει την κίνηση. Η ψυχή λοιπόν θα λέγαμε πως ενεργεί σαν μια μυστηριώδης "ένεση" ή σαν το νερό και την τροφή, που έρχεται ξαφνικά να ζωντανέψει ένα "νεκρό" ή απολιθωμένο τέρας, έρχεται να του δώσει με την κίνηση τη δυνατότητα να "δραστηριοποιηθεί" κι ενδεχομένως να μολύνει και την ίδια. Καταλήγει λοιπόν να είναι συνυπεύθυνη ή καλύτερα κυρίως υπεύθυνη του κακού στον κόσμο, ως παρέχουσα την κίνηση, τον απαραίτητο δηλ. όρο για να πραγματοποιηθεί το κακό. Αν πούμε πως έ-

566 *Φαίδρ.* 246bc.

567 Πβ. *Πολ.* Θ 583e *Καὶ μὴν τό γε ἡδὺ ἐν ψυχῇ γιγνόμενον καὶ τὸ λυπηρὸν κίνησίς τις ἀμφοτέρω ἐστόν.* Πρόκειται για ηδονές που τείνουν *διὰ τοῦ σώματος ἐπὶ τὴν ψυχήν* (584c).

τσι αποφάσισαν οι θεοί, ή η ανάγκη, δε λύνουμε το πρόβλημα, μα επιρρίπτουμε αλλού τον παραλογισμό.

Απ' όλ' αυτά γίνεται φανερό πως το να μπει η ψυχή σ' ένα ανθρώπινο σώμα σημαίνει απομάκρυνση από τον τόπο που την τρέφει και που είναι ο τελικός προορισμός της. Πρόκειται για τη μυστική αντίληψη της "πτώσης" και της "εξορίας", που είναι μόνιμη αντίληψη του Πλάτωνα. Και αν στο *Φαίδωνα* το σώμα ήταν τάφος, εδώ είναι κάτι σαν *όστρεον* που την περιβάλλει και τη δεσμεύει[568]. Η άποψη πως είναι τριμερής η ενσαρκωμένη ψυχή, για την οποία μιλάει λίγο παρακάτω[569], φαίνεται ίσως λογική μέσα στα πλαίσια του ιδεαλισμού. Μα είναι προβληματική η αντίληψη πως και η μη ενσαρκωμένη ψυχή είναι ήδη τριμερής. Ο κακός ίππος φαίνεται να είναι το σωματικό στοιχείο. Πού όμως το βρήκε η ψυχή η οποία προσπαθεί να ακολουθήσει τους θεούς; Κουβάλησε μαζί της ένα μέρος από το σωματικό και με ποιο τρόπο; Ως ανάμνηση της εδώ ζωής, και άρα πρόκειται για ανάμνηση και πόθο του σωματικού; Και πώς συμβαίνει αυτό, αφού η ψυχή καθαυτήν αποβλέπει στο αγαθό; Έμειναν βαθιά ίχνη από τον *προσπερονισμὸν* που ενεργεί το σώμα πάνω στην ψυχή; Μα πώς η ανάμνηση και ο περονισμός αποτελούν "μέρη" της ψυχής; Ή μήπως πρόκειται για άλλου είδους τριμερή σύνθεση και για άλλα συνθετικά στοιχεία;

Σοβαρές είναι και οι απορίες του Robin σχετικά με τις θεϊκές ψυχές. "Στις ίδιες τις θεϊκές ψυχές υπάρχουν οι ίδιοι παράγοντες ... επιθυμίες, συγκράτηση, και μια διευθυντήρια αρχή ... Αλλά ... αν οι επιθυμίες μέσα στις θεϊκές ψυχές είναι πάντα καλές, τι χρειάζεται η συγκράτηση; Κι αν η συγκράτηση βρίσκεται μέσα στην ίδια την επιθυμία, γιατί υπάρχει χρεία κατεύθυνσης; Στην αρχή στην οποία φαίνεται ν' ανήκει η λειτουργία αυτή δεν απομένει παρά η άσκηση της καθαρής σκέψης. Στην πραγματικότητα η σύνθεση δεν αφανίζεται γι' αυτό, μα περιορίζεται σε δύο όρους, απ' τους οποίους ο ένας είναι δυναμικός και ο άλλος στατικός: Ένα κινούν τέλεια ρυθμισμένο με μια άφθαρτη νόηση. —Είναι εντούτοις πιθανόν ότι έκλεινε τα μάτια στις δυσκολίες αυτές της τριμερούς σύστασης"[570].

Μένω με την εντύπωση ότι την έννοια της τριμερούς διαίρεσης της ψυχής ο Πλάτων πρώτα τη συνέλαβε στο επίπεδο της ενσαρκωμένης ψυχής και από κει —με αναλογία— την επεξέτεινε και στις απαλλαγμένες από το σώμα ανθρώπινες ψυχές και τέλος στις ίδιες τις θεϊκές ψυχές

568 *Φαίδρ.* 250c.
569 *Φαίδρ.* 253c εξ.
570 *Banquet,* Notice, CXX-CXXI.

—που έχουν όμως και σώμα[571]—, χωρίς να αντιμετωπίσει όμως προηγουμένως αρκετά τα προβλήματα που γεννούσε η μεταφορά αυτή.

Εάν υπάρχει κάτι θετικό στον *Φαίδρο* σε σχέση με τον *Φαίδωνα* είναι η φροντίδα, η επιμέλεια του σώματος από μέρους της ψυχής και προπαντός το γεγονός ότι το *λογιστικόν*, το θείο μέρος της, δεν έχει ως αντιπάλους τα άλλα δύο μέρη που έχουν γήινη καταγωγή. Στον αγώνα του να φτάσει στην αρετή και στη θέα των *ὄντως ὄντων* και να κατανικήσει τις επιθυμίες που το εμποδίζουν, έχει συνήθως σύμμαχο το *θυμοειδές*, το δεύτερο αλλά άλογο μέρος της ψυχής[572], που έχει προδιάθεση προς την αρετή εξαιτίας της γήινης μεν αλλά ευγενικής καταγωγής του: *ὁ μὲν τοίνυν αὐτοῖν* <ενν. *ἵπποιν*> *ἐν τῇ καλλίονι στάσει ὢν τό τε εἶδος ὀρθὸς καὶ διηρθρωμένος, ὑψαύχην, ἐπίγρυπος, λευκὸς ἰδεῖν, μελανόμματος, τιμῆς ἐραστὴς μετὰ σωφροσύνης τε καὶ αἰδοῦς, καὶ ἀληθινῆς δόξης ἑταῖρος, ἄπληκτος, κελεύσματι μόνον καὶ λόγῳ ἡνιοχεῖται.*

Όλο λοιπόν το κακό προέρχεται από το τρίτο μέρος της ψυχής (το δεύτερο άλογο), που έχει όλα τα γήινα ελαττώματα και δεν υπακούει παρά μετά βίας στο νου, τον "κυβερνήτη" της ψυχής: *ὁ δ' αὖ σκολιός, πολύς, εἰκῇ συμπεφορημένος, κρατεραύχην, βραχυτράχηλος, ... ὕβρεως καὶ ἀλαζονείας ἑταῖρος, ... μάστιγι μετὰ κέντρων μόγις ὑπείκων*[573].

Έτσι η γήινη υπόσταση περικλείνει και ευγενικά στοιχεία και βοηθάει το θεϊκό μέρος της ψυχής να πραγματώσει τη μοίρα του στον εδώ κόσμο.

Πολιτεία

Στην *Πολιτεία* η ιδέα της τριμερούς σύστασης της ψυχής δεν εμφανίζεται με μια εικόνα όπως στον *Φαίδρο*, αλλά με όρους λογικούς. Τα τρία μέρη έχουν πλέον ονόματα ξεχωριστά[574]. Το ανώτερο μέρος της ψυχής λέγεται *λόγος* ή *λογιστικόν*. Το καλό άλογο ή αυτό που θα λέγαμε ωθητικο-ανασταλτική λειτουργία, έχει ονομαστεί *θυμὸς* ή *θυμοειδές*. Το κακό τέλος άλογο, που αντιπροσωπεύει την ανάγκη για τροφή και τις επιθυμίες, αποκαλείται *ἐπιθυμητικόν* [575]. Το αν έχουν μια ορισμένη έδρα στο ανθρώπινο σώμα, δεν αναφέρεται ακόμα. Στο Δ βιβλίο της *Πολιτείας* [576] με πολλή φροντίδα θεμελιώνεται η άποψη της τριμερούς

571 *Φαίδρ.* 246d.
572 Πβ. *Πολ.* Δ 440b *σύμμαχον τῷ λόγῳ γιγνόμενον τὸν θυμόν.* Πβ. 441a κ.ά.
573 *Συμπ.* 253de.
574 Στον *Φαίδρο* όνομα ιδιαίτερο έχει μόνο το ανώτερο μέρος της ψυχής. Είναι ο *κυβερνήτης νοῦς* (247c).
575 *Πολ.* Δ 439de, 441a.
576 *Πολ.* Δ 435c εξ.

διαίρεσης. Για την κατάσταση της ψυχής της χωρισμένης απ' το σώμα δε γίνεται λόγος. Αναφέρεται μόνο η ενσαρκωμένη ψυχή. Εδώ ο Πλάτων αφήνει να εννοηθεί πως την ιδέα της διαίρεσης την εμπνεύστηκε από τη διαίρεση των πολιτών σε τρεις τάξεις[577].

Στην *Πολιτεία* αντιμετωπίζεται το πρόβλημα του ιδιαίτερου έργου των τριών μερών της ψυχής και της ισορροπίας τους. Με αφορμή πάλι ρητά την πόλη, στην οποία δικαιοσύνη σημαίνει *τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν καὶ μὴ πολυπραγμονεῖν* [578], η συμφωνία δηλαδή στο ποιος ταιριάζει να άρχει και ποιος να υπακούει[579], συμπεραίνει: *τῷ μὲν λογιστικῷ ἄρχειν προσήκει, σοφῷ ὄντι καὶ ἔχοντι τὴν ὑπὲρ ἁπάσης τῆς ψυχῆς προμήθειαν, τῷ δὲ θυμοειδεῖ ὑπηκόῳ εἶναι καὶ συμμάχῳ τούτου.* Αν αυτά τα δύο ανατραφούν καλά με γυμναστική και μουσική, θα επιβληθούν στο επιθυμητικό, το οποίο *πλεῖστον τῆς ψυχῆς ἐν ἑκάστῳ ἐστὶ καὶ χρημάτων φύσει ἀπληστότατον* [580]. Ο απώτατος στόχος του ανθρώπου πρέπει να είναι το να "κοσμήσει" και να "συναρμόσει" τα τρία μέρη σαν αρμονία, ώστε να καταλήξει το σύνολο σε ένα *ἐκ πολλῶν* [581]. Η σχέση αυτή είναι *κατὰ φύσιν* [582]. Αδικία και ακολασία και γενικά κακία είναι η επανάσταση *μέρους τινὸς τῷ ὅλῳ τῆς ψυχῆς, ἵν' ἄρχῃ ἐν αὐτῇ οὗ προσῆκον* [583]. Αυτή η ενέργεια είναι *παρὰ φύσιν* [584].

Παρά το γεγονός ότι στο τέταρτο βιβλίο της *Πολιτείας* η ανάλυση καταλήγει στο συμπέρασμα ότι η ψυχή είναι τριμερής, ο Πλάτων δεν εγκαταλείπει ποτέ στο βάθος την αντίληψη του *Φαίδωνα*, ότι η ανθρώπινη φύση είναι ουσιαστικά δισυπόστατη, πως η ψυχή καθαυτήν είναι μονοειδής, αντίθετη στην ουσία της με το σώμα, που είναι πολυειδές, ότι το μόνο που την προσδιορίζει είναι η φρόνηση καθαρμένη από κάθε αίσθηση και ότι μόνο έτσι έρχεται σ' επαφή με το νοητό. Πράγματι, στο δέκατο βιβλίο της *Πολιτείας* η ανθρώπινη υπόσταση παρουσιάζεται και πάλι διμερής. Το σώμα είναι το κακό στη σύνθεση αυτή. Η ψυχή καθαυτήν είναι μονοειδής, ενώ η τριμερής σύσταση παρουσιάζεται ως αποτέλεσμα της ένωσης της ψυχής με το σώμα.

Η πραγματική φύση της ψυχής φαίνεται μόνον όταν απαλλαγεί απ' το σώμα: *μήτε γε αὖ* <ενν. *οἰώμεθα*> *τῇ ἀληθεστάτῃ φύσει τοιοῦτον*

[577] *Πολ.* Δ 435bc, e, 440e-441a.

[578] *Πολ.* Δ 433a.

[579] *Πολ.* Δ 443d.

[580] *Πολ.* Δ 441e-442b. Το να ομοδοξούν τα αρχόμενα μέρη με τον νου ονομάζεται και *σωφροσύνη* (442c).

[581] *Πολ.* Δ 443ce. Πβ. J. Göler, "Der Harmoniegedanken der Griechen und die Leibesübungen", *Die Leibeserziehung* 15 (1966) 5:162-6.

[582] *Πολ.* Δ 444d.

[583] *Πολ.* Δ 444b.

[584] *Πολ.* Δ 444d.

εἶναι ψυχήν, ὥστε πολλῆς ποικιλίας καὶ ἀνομοιότητός τε καὶ διαφορᾶς γέμειν αὐτὸ πρὸς αὐτό. ... Οὐ ῥᾴδιον ... ἀίδιον εἶναι σύνθετόν τε ἐκ πολλῶν καὶ μὴ τῇ καλλίστῃ κεχρημένον συνθέσει, ὡς νῦν ἡμῖν ἐφάνη ἡ ψυχή[585] *... οἷον δ' ἐστὶν τῇ ἀληθείᾳ, οὐ λελωβημένον δεῖ αὐτὸ θεάσασθαι ὑπό τε τῆς τοῦ σώματος κοινωνίας καὶ ἄλλων κακῶν, ... ἀλλ' οἷόν ἐστιν καθαρὸν γιγνόμενον*[586].

Οι σκέψεις αυτές γεννούν στο πνεύμα του Πλάτωνα τη θαυμάσια εικόνα του θεού Γλαύκου: *τεθεάμεθα μέντοι διακείμενον αὐτό, ὥσπερ οἱ τὸν θαλάττιον Γλαῦκον ὁρῶντες οὐκ ἂν ἔτι ῥᾳδίως αὐτοῦ ἴδοιεν τὴν ἀρχαίαν φύσιν, ὑπὸ τοῦ τά τε παλαιὰ τοῦ σώματος μέρη τὰ μὲν ἐκκεκλάσθαι, τὰ δὲ συντετρῖφθαι καὶ πάντως λελωβῆσθαι ὑπὸ τῶν κυμάτων, ἄλλα δὲ προσπεφυκέναι, ὄστρεά τε καὶ φυκία καὶ πέτρας, ὥστε παντὶ μᾶλλον θηρίῳ ἐοικέναι ἢ οἷος ἦν φύσει, οὕτω καὶ τὴν ψυχὴν ἡμεῖς θεώμεθα διακειμένην ὑπὸ μυρίων κακῶν*[587]. Η πραγματική φύση της ψυχής θα φανεί όταν βγει απ' αυτή τη θάλασσα *(πόντον)* στον οποίο είναι ποντισμένη κι αποτινάξει τις πέτρες και τα όστρακα που την περιβάλλουν, δηλ. το σώμα[588]. Την ίδια αντίληψη προϋποθέτει και η εικόνα του "ποικίλου θηρίου", του λέοντος και του ανθρώπου, που ενώνονται για να αποτελέσουν ένα ζώο, τον άνθρωπο. *Πλάττε τοίνυν μίαν μὲν ἰδέαν θηρίου ποικίλου καὶ πολυκεφάλου, ἡμέρων δὲ θηρίων ἔχοντος κεφαλὰς κύκλῳ καὶ ἀγρίων, καὶ δυνατοῦ μεταβάλλειν καὶ φύειν ἐξ αὐτοῦ πάντα ταῦτα ... Μίαν δὴ τοίνυν ἄλλην ἰδέαν λέοντος, μίαν δὲ ἀνθρώπου ... Σύναπτε τοίνυν αὐτὰ εἰς ἓν ... Περίπλασον δὴ αὐτοῖς ἔξωθεν ἑνὸς εἰκόνα, τὴν τοῦ ἀνθρώπου, ὥστε ... ἓν ζῷον φαίνεσθαι, ἄνθρωπον*[589].

Καθώς στη συνέχεια λέγεται ότι ο λέων *(θυμοειδές)* γίνεται σύμμαχος του λόγου ενάντια στο *παντοδαπόν θηρίον (ἐπιθυμητικόν)* [590], πρέπει να συμπεράνουμε ότι και στο τέταρτο βιβλίο, όπου η αντίληψη αυτή δεσπόζει, υπόκειται επίσης η ιδέα ότι η τριμερής σύσταση είναι συνέπεια της ενσάρκωσης της ψυχής.

[585] Το νόημα της φράσης είναι ότι η ψυχή που έχει ενωθεί με το σώμα δεν έχει *καλλίστην σύνθεσιν*. Το αντίθετο δεν θα συμφωνούσε καθόλου με το Θ 588b εξ.

[586] *Πολ.* Ι 611bd.

[587] *Πολ.* Ι 611cd.

[588] *Πολ.* Ι 611e-612a.

[589] *Πολ.* Θ 588cd.

[590] *Πολ.* Θ 588e-589b.

Σοφιστής

Στον *Σοφιστή* θεωρείται πλέον δεδομένη η τριμερής διαίρεση της ψυχής και γίνεται υπόμνηση του αγώνα των μερών μεταξύ τους[591]. Υπάρχει μια "στάση" στην ψυχή ανάμεσα σε μέρη που είναι συγγενή. Η κακία (πονηρία) είναι μια στάση και μία νόσος της ψυχής. Όσα μετέχουν στην κίνηση και θέτοντας έναν σκοπό αποτυγχάνουν, το παθαίνουν αυτό από έλλειψη μέτρου[592]. Η ξαφνική εισαγωγή της έννοιας της αμετρίας, που του χρειάζεται για να δείξει στη συνέχεια ότι η ανόητη και εν αγνοία διατελούσα ψυχή είναι *αἰσχρά* (άσχημη, μη σύμμετρη) είναι για μας απροσδόκητη. Το γεγονός ότι θέτει έναν σκοπό, κι ενώ κινείται προς αυτόν αποτυγχάνει, εμείς τουλάχιστον δε θα το χαρακτηρίζαμε ως *ἀμετρία* και *αἶσχος* (άσχημο), με όρους δηλ. αισθητικής. Οι αρχαίοι όμως και ιδιαίτερα ο Πλάτων συνήθιζαν αυτή την εναλλαγή των ηθικών και αισθητικών όρων, σαν να ήταν εναλλάξιμοι.

Αλλά η ψυχή, συνεχίζει ο Πλάτων, βρίσκεται σε άγνοια παρά τη θέλησή της. Όταν όμως η ψυχή εξορμήσει για την αλήθεια και αποτύχει να φτάσει στη "σύνεση", τότε έχουμε "παραφροσύνη"[593].

Σ' όλο αυτό το χωρίο ο Πλάτων χρησιμοποιεί σκόπιμα την ετυμολογία, δεν ξέρω όμως με πόσο σοβαρή πρόθεση. Ιδού το πλέγμα των ετυμολογιών:

1. *ὅσ' <ἂν> κινήσεως μετασχόντα καὶ σκοπόν τινα θέμενα ... παράφορα αὐτοῦ γίγνηται καὶ ἀποτυγχάνῃ* (εδώ το "παράφορα" ετυμολογείται ως "παρά την φοράν", δηλ. η φορά τους, η κίνησή τους δεν πετυχαίνει τον στόχο).

2. *ἐπ' ἀλήθειαν ὁρμωμένης ψυχῆς, παραφόρου συνέσεως γιγνομένης...* (η φορά της ψυχής δε βρίσκει τη *σύνεσιν*. Αρκετά εξεζητημένη χρήση του *παράφορος*).

3. *παραφόρου συνέσεως γιγνομένης, οὐδὲν ἄλλο πλὴν παραφροσύνη* (εδώ η εκζήτηση προχωρεί μακρύτερα).

Αλλά με τέτοιου είδους διαδικασίες δεν αποδεικνύεται το ζητούμενο, η σχέση της αμετρίας με την αποτυχία (στη γνωστική προσπάθεια), της ασχήμιας με την παραφροσύνη, το *ἄκον* της κακίας. Όλες αυτές οι προσεγγίσεις σ' εμένα τουλάχιστον φαίνονται καταχρηστικές.

Στην ψυχή, συνεχίζει ο Πλάτων, υπάρχουν δύο είδη κακίας, η νόσος και το *αἶσχος* (ασχήμια). Στο πρώτο θα βάλουμε την ύβρη, τη δειλία, την ακολασία και την αδικία, ενώ στο δεύτερο την άγνοια. Για τη θεραπεία της νόσου της ψυχής υπάρχει η *κολαστικὴ τέχνη*, ενώ την άγνοια

591 *Σοφ.* 228b.
592 *Σοφ.* 228c *ἀμετρία*.
593 *Σοφ.* 228cd.

τη θεραπεύει η *διδασκαλική*. Ανάλογα για την ασχήμια του σώματος υπάρχει η γυμναστική, και για την αρρώστια η ιατρική[594]. Δε λέγεται λοιπόν τίποτε για την υπαιτιότητα του σώματος στην αδικία και την άγνοια. Εγκαταλείπεται άραγε η άποψη αυτή; Όχι. Την ξαναβρίσκουμε στον *Τίμαιο*.

Τίμαιος

Τα τρία μέρη της ψυχής, αν και μπορούν κι επιβάλλεται να συνεργαστούν και να ισορροπήσουν (με την ηγεμονία πάντοτε του λόγου), έχουν ωστόσο λειτουργίες χωριστές που δε συγχέονται. Στον *Τίμαιο*, ο χωρισμός γίνεται και ανατομικός. Κάθε μέρος της ψυχής κατοικεί και εξουσιάζει διαφορετικό μέρος του σώματος.

Η ύπαρξη του σώματος και της θνητής ψυχής παρουσιάζεται ως θεϊκή δημιουργία. Την αποφάσισε ο δημιουργός, για να συμπληρώσει τον ουρανό, ώστε να είναι τέλειος. Χωρίς τη δημιουργία των ζώων ο ουρανός θα ήταν ατελής[595]. Αυτές οι σκέψεις βέβαια δεν πηγάζουν από τη νόηση, δείχνουν όμως κάτι σημαντικό, πως στη συνείδηση του Πλάτωνα δικαιωνόταν τελικά και ο αισθητός κόσμος. Αφού εμφανίζει τον Δημιουργό να λέει πως ο κόσμος που έπλασε θα ήταν ατελής χωρίς τα ζώα, δεν μπορεί το αισθητό να είναι αναξιόλογο. Μ' αυτή τη βασική σκέψη ο Πλάτων πλησιάζει προς τον υλισμό εκείνον που αποθέωσε το αισθητό και απομακρύνεται κάπως από τις θέσεις του *Φαίδωνα*.

Αλλά στον *Τίμαιο* το σώμα και η ψυχή του ανθρώπου εντάσσονται στα πλαίσια της ψυχής και του σώματος του κόσμου. Υπενθυμίζουμε συνοπτικά το πλαίσιο αυτό.

Το πρώτο έργο του Δημιουργού είναι η ψυχή του κόσμου. Η ψυχή είναι αθάνατη και θεία, αλλά δεν είναι και απλή. Περιέχει μια αδιαίρετη ουσία, που αποτελεί την ενότητά της και είναι νοητής πραγματικότητας, μια διαιρετή ουσία που χαρακτηρίζει τα σώματα, και μια ουσία που αποτελείται από το *ταύτόν* (το όμοιο) και το *ἕτερον* (ανόμοιο). Την ουσία αυτή τη δημιούργησε ανακατεύοντας τις δύο πρώτες. Έφτιαξε την ψυχή για να προικίσει τον κόσμο με νου. Γιατί νους χωρίς ψυχή δεν μπορεί να υπάρξει. Στη σχέση ψυχή-σώμα του κόσμου, η ψυχή είναι αρχαιότερη, και συνεπώς της ταιριάζει να άρχει, έχει τον νου και αποτελεί την αρχή που δίνει στο σύμπαν την ομαλή κίνηση και τη ζωή.

Ας δούμε τώρα τη δημιουργία της ανθρώπινης ψυχής —της αθάνατης και της θνητής— και του σώματος.

594 *Σοφ.* 228a-229a.
595 *Τίμ.* 41bc.

Ο ίδιος ο Δημιουργός έφτιαξε μόνο την αθάνατη ψυχή του ανθρώπου. Το έργο της δημιουργίας του σώματος και της θνητής ψυχής δεν το πραγματοποίησε ο ίδιος, μα το ανέθεσε στα πρώτα δημιουργήματά του, τους θεούς. Η διαφοροποίηση αυτή, θαρρώ, προστέθηκε με την απώτερη πρόθεση ν' απαλλαγεί από κάθε ευθύνη ο Δημιουργός, αν τα σώματα και οι θνητές ψυχές είχαν ατέλειες και γίνονταν αιτία του κακού[596].

Αλλά η αθάνατη ψυχή του ανθρώπου που έφτιαξε ο Δημιουργός δεν ήταν απόλυτα καθαρή. Αποτελούνταν από "δεύτερα" και "τρίτα" στοιχεία. Παρατηρούμε δηλαδή μια υποβάθμιση των στοιχείων της δημιουργίας, και είναι βέβαια άγνωστο σε τι οφείλεται η υποβάθμιση αυτή. Το μοντέλο είναι ένας Δημιουργός, ένας γλύπτης λ.χ., που αφού φτιάξει τ' αριστουργήματά του (τους θεούς, στην περίπτωση αυτή), φτιάχνει απ' τα κομμάτια μάρμαρο που περίσσεψαν και δευτερότερα έργα: *ἐπὶ τὸν πρότερον κρατῆρα, ἐν ᾧ τὴν τοῦ παντὸς ψυχὴν κεραννὺς ἔμισγεν, τὰ τῶν πρόσθεν ὑπόλοιπα κατεχεῖτο μίσγων τρόπον μέν τινα τὸν αὐτόν, ἀκήρατα δὲ οὐκέτι κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως, ἀλλὰ δεύτερα καὶ τρίτα* [597]. Μ' αυτό τον τρόπο έφτιαξε ψυχές ισάριθμες με τ' άστρα.

Οι ψυχές αυτές προορίζονται να μπουν σε σώματα *ἐξ ἀνάγκης*. Αυτή την *ἀθάνατον ἀρχὴν θνητοῦ ζῴου* [598] την παρέδωσε στους θεούς. Αν και είναι ξένη προς το σώμα, προορίζεται να κυβερνήσει τη σύνθεση, καθώς η βασική λειτουργία του σώματος είναι να της χρησιμεύει ως *ὄχημα*[599]. Το αθάνατο αυτό στοιχείο, αν εξαιρέσουμε τον βαθμό καθαρότητός του, είναι παρόμοιο με την ψυχή του κόσμου. Σφαιρικό όπως κι αυτή, περιλαμβάνει τους δύο κύκλους του *ὁμοίου* και του *ἑτέρου*. Έχει κι αυτή *περιόδους* (περιφορές), που οι μεν αναφέρονται στο ον, οι άλλες στο γίγνεσθαι[600]. Σ' αντίθεση όμως μ' αυτό που συμβαίνει στην ψυχή του κόσμου, αυτές οι περιφορές μπορούν να διαταραχτούν από εξωτερικές κι εσωτερικές αιτίες, από τον χείμαρρο των τροφών αλλά κι απ' την αδιάκοπη συρροή των αισθήσεων[601]. Όλ' αυτά συντελούν ώστε στην

596 *Τίμ.* 41cd.
597 *Τίμ.* 41d.
598 *Τίμ.* 42e.
599 *Τίμ.* 69c.
600 *Τίμ.* 43a *τὰς τῆς ἀθανάτου ψυχῆς περιόδους ἐνέδουν εἰς ἐπίρρυτον σῶμα.* 44d *τὰς μὲν δὴ θείας περιόδους δύο οὔσας* (πβ. 40a) ... *ἐνέδησαν.* 47d *ἡ δὲ ἁρμονία, συγγενεῖς ἔχουσα φορὰς ταῖς ἐν ἡμῖν τῆς ψυχῆς περιόδοις ... εἶναι δοκεῖ χρήσιμος ... ἐπὶ τὴν γεγονυῖαν ἐν ἡμῖν ἀνάρμοστον ψυχῆς περίοδον εἰς κατακόσμησιν καὶ συμφωνίαν...* 90cd *τῷ δ' ἐν ἡμῖν θείῳ συγγενεῖς εἰσιν κινήσεις αἱ τοῦ παντὸς διανοήσεις καὶ περιφοραί.*
601 *Τίμ.* 43ad. Ο *τάφος* του *Φαίδωνα*, το *ὄστρεον* της *Πολιτείας*, *(εἰς ποταμὸν ἐνδεθεῖσαι).*

αρχή να γίνεται *ἄνους* η ψυχή. Με το πέρασμα όμως του χρόνου *αἱ περίοδοι λαμβανόμεναι γαλήνης τὴν ἑαυτῶν ὁδὸν ἴωσι*, και κάνουν *ἔμφρονα* τον άνθρωπο. Αυτό γίνεται ευκολότερα με τη βοήθεια της ορθής παιδείας[602].

Η δυσκολία των περιόδων της ψυχής να επικρατήσουν πάνω στις περιόδους του σώματος οφείλεται ίσως στο ότι η ψυχή δεν αποτελείται από "πρώτα" υλικά.

Αυτό το *κυριότατον* είδος ψυχής, που οι θεοί μας έδωσαν ως *δαίμονα*[603], το έβαλαν στην κρανιακή κοιλότητα, που φτιάχτηκε έτσι ειδικά για να δεχτεί την ψυχή[604]. Τοπικά είναι ενωμένη με το μέρος του μυελού που περιέχεται στο κρανίο, δηλ. τον εγκέφαλο, που γι' αυτόν το λόγο είναι σφαιρικός[605]. Το θεϊκό πρότυπο ασκεί επάνω στην ψυχή μια έλξη και μας τραβάει προς τα πάνω, ως να είμαστε όχι γήινα αλλά ουράνια φυτά. Η έλξη αυτή έκαμε και το σώμα μας να πάρει όρθια στάση[606].

Στον *Τίμαιο* δεν είναι διόλου εύκολο να δει κανείς ξεχωριστά το σώμα απ' τις κατώτερες ψυχές που είναι φυτεμένες σ' αυτό. Σύμφωνα με τη δική μας λογική, οι κατώτερες ψυχές δεν είναι παρά ψυχικές εκδηλώσεις της σωματικής δραστηριότητας, εκδηλώσεις δηλ. ψυχοσωματικές. Ρητά ο Πλάτων δεν υποστήριξε παρόμοια άποψη. Αλλά συχνά θαρρεί κανείς πως σκέφτεται κάτι παρόμοιο: "Κατοικούν" οι κατώτερες ψυχές στο σώμα. Αλλά τι είναι αυτός ο ποταμός των τροφών που επηρεάζουν άμεσα την ψυχή; Τι είναι αυτή η συρροή των αισθήσεων; Σωματικά ή ψυχικά φαινόμενα ή και τα δυο μαζί; Το σώμα είναι εκείνο που επιθυμεί τροφές κι ένωση ερωτική ή η ψυχή; Τυπικά οι ψυχές είναι ξέχωρες απ' το σώμα και κατοικούν και δένονται μ' αυτό. Αλλά οι εκδηλώσεις τους, ιδίως της επιθυμητικής ψυχής, είναι μόνον "σωματικού" τύπου. Γι' αυτό και κατά την ανάπτυξη σε αρκετά σημεία ο Πλάτων λέει "σώμα", και εννοεί τις κατώτερες ψυχές. Γίνεται φανερό ότι ο Πλάτων δεν ήθελε να ξεχωρίσει πολύ τα στοιχεία αυτά, γι' αυτό και τα συναιρεί. Και ενώ μας λέει λίγα για τη σύσταση του σώματος, δε λέει τίποτα για τη σύσταση των κατώτερων ψυχών, σα να μη πίστευε στο βάθος ότι είναι πραγματικά ξεχωριστές από το σώμα.

Ο Δημιουργός έπλασε το σώμα του κόσμου από πυρ και γη[607]. Οι θεοί που τον μιμήθηκαν έπλασαν τ' ανθρώπινα σώματα από πυρ, γη, νερό και αέρα. Απ' όλα δηλ. τα στοιχεία που κατά τον Πλάτωνα απαρτί-

602 *Τίμ.* 44ac.
603 *Τίμ.* 90a,c.
604 *Τίμ.* 73e. Πβ. 69c και 44c.
605 *Τίμ.* 73bc.
606 *Τίμ.* 90ab.
607 *Τίμ.* 30d.

ζουν τον αισθητό κόσμο[608]. Από το κράμα απουσιάζουν εντελώς τα νοητά στοιχεία, έστω και σε μη καθαρή κατάσταση. Και μόνον η ψυχή περιέχει και *μεριστὴν* ουσία που αναφέρεται στα σώματα. Το λογικό λοιπόν θα ήταν, αν έλεγε ο Πλάτων πως η ψυχή είναι εκείνη που "ρίχνει άγκυρα" και "αιχμαλωτίζει" το σώμα, και όχι το αντίθετο, αφού το σώμα δεν έχει τρόπο να "πιαστεί" απ' την ψυχή, καθώς δεν έχει μες στη σύνθεσή του τίποτε συγγενικό μαζί της. Επίσης λογικό θα ήταν, αν έλεγε ότι το σώμα έχει στο κράμα του ελάχιστα στοιχεία της ουσίας που αναφέρεται στην ψυχή *(ἀμέριστος οὐσία)* και ότι γι' αυτό φέρεται προς την ψυχή και τη δεσμεύει. Το πράγμα αυτό δε θα ήταν πιο παράλογο απ' τη διαβεβαίωση ότι η ψυχή —και μάλιστα του κόσμου— έχει στο κράμα της και *μεριστὴν* ουσία που αναφέρεται στα σώματα, και επιτέλους θα μπορούσε να δικαιολογηθεί από τη θέληση του Δημιουργού και από το αίτημα να είναι κάπως συγγενή και να περιλαμβάνονται σε κάποια ενότητα τα υλικά που πρόκειται να καταλήξουν σε μια αρμονική δημιουργία. Αν το έκαμνε αυτό, θ' ανέβαζε πραγματικά και το σώμα και το αισθητό στην περιοχή του πνεύματος, και η προσφορά του ιδεαλισμού στην ανθρωπότητα θα ήταν ασφαλώς σημαντικότερη. Και όταν θα έγραφε μετά τον *Κριτία,* έναν από τους ωραιότερους ύμνους που γράφτηκαν για το αισθητό, θα υπήρχε και η θεωρία που θα τον στήριζε.

Πιο αναλυτικά μιλάει ο *Τίμαιος* για τις κατώτερες ψυχές, σ' αντίθεση με τον *Φαίδρο* και την *Πολιτεία,* που το ενδιαφέρον τους συγκεντρώνεται στην ανώτερη ψυχή. Μας πληροφορεί για τη θέση και τη λειτουργία της καθεμιάς απ' τις κατώτερες ψυχές, χωρίς όμως να προσδιορίζει τη σύνθεσή τους, παράλειψη κατά τη γνώμη μου σημαντική, που οφείλεται στη δυσκολία και την αμηχανία που προκαλεί το θέμα αυτό.

Όταν χαρακτηρίζει το σύνολο των κατώτερων ψυχών είναι πολύ αρνητικός: *ἄλλο τε εἶδος ἐν αὐτῷ <ενν. τῷ σώματι> ψυχῆς προσῳκοδόμουν τὸ θνητόν, δεινὰ καὶ ἀναγκαῖα ἐν ἑαυτῷ παθήματα ἔχον, πρῶτον μὲν ἡδονήν, μέγιστον κακοῦ δέλεαρ, ἔπειτα λύπας, ἀγαθῶν φυγάς, ἔτι δ' αὖ θάρρος καὶ φόβον, ἄφρονε συμβούλω, θυμὸν δὲ δυσπαραμύθητον, ἐλπίδα δ' εὐπαράγωγον· αἰσθήσει δὲ ἀλόγῳ καὶ ἐπιχειρητῇ παντὸς ἔρωτι συγκερασάμενοι ταῦτα, ἀναγκαίως τὸ θνητὸν γένος συνέθεσαν*[609].

Γιατί έφτιαξαν αυτό το φοβερό είδος ψυχής που είναι υπεύθυνο για όλα τα κακά; *'Αναγκαίως,* λέει ο Πλάτων (το λέει μάλιστα δυο φορές). Και όπως σε κοσμικό επίπεδο ο νους χρησιμοποιεί την πειθώ απέναντι στην ανάγκη, ανάλογα συμβαίνει με την ανώτερη ψυχή στον άνθρωπο, που με την πειθώ προσπαθεί να εξουσιάσει τις κατώτερες ψυ-

608 *Τίμ.* 47b εξ., 53c εξ.
609 *Τίμ.* 69cd.

χές, με τις οποίες συνδέθηκε εξ ανάγκης ή που αντιπροσωπεύουν την ανάγκη, ενώ η ίδια είναι νους.

Από ιερό φόβο μήπως μιάνουν το θεϊκό μέρος της ψυχής που δέθηκε στο κεφάλι, έβαλαν σε χαμηλότερα σημεία τις κατώτερες ψυχές. Η πρώτη απ' αυτές, που είναι η καλύτερη[610], τοποθετήθηκε πάνω απ' το διάφραγμα στον θώρακα. Είναι η έδρα του θυμού[611], της πολεμικής ορμής και των σχετικών συναισθημάτων. Τοποθετήθηκε κοντά στο κεφάλι *ἵνα τοῦ λόγου κατήκοον ὂν κοινῇ μετ' ἐκείνου βίᾳ τὸ τῶν ἐπιθυμιῶν κατέχοι γένος*[612].

Το "γένος" των αθλητών κατά τον Πλάτωνα κυριαρχείται κυρίως απ' αυτό το μέρος της ψυχής, γι' αυτό μπορούμε ν' αναφέρουμε εδώ και δύο φυσιολογικές λειτουργίες που συσχετίζει ο Πλάτων με τον *θυμόν*. Όταν ο *λόγος* επισημάνει κάποια άδικη πράξη —είτε εξωτερική είτε εσωτερική, των επιθυμιών—, τότε πυρακτώνεται το μένος του θυμού, κι όλο το *αἰσθητικὸν* μέρος του σώματος αισθάνεται —μέσω του αίματος της καρδιάς που κυκλοφορεί παντού— τις παρακελεύσεις και τις απειλές, κι αφήνει να ηγεμονεύσει ο νους. Εξάλλου η καρδιά συμβαίνει ν' αναπηδά *ἐν τῇ τῶν δεινῶν προσδοκίᾳ καὶ τῇ τοῦ θυμοῦ ἐγέρσει*. Το "φούσκωμα" των θυμωμένων κατά τον Πλάτωνα γίνεται *διὰ πυρός*, με την ενέργεια της φωτιάς. Γι' αυτό οι θεοί έβαλαν δίπλα στην καρδιά τους πνεύμονες, που με την αναπνοή ψύχουν την καρδιά και την καλμάρουν. Έτσι η καρδιά υπηρετεί καλύτερα τον λόγο μαζί με τον θυμό[613].

Ξέχωρα εντελώς απ' τις δύο ανώτερες ψυχές τοποθετήθηκε η ψυχή της θρέψης. Αποκλεισμένη από πάνω από το διάφραγμα κατοικεί στον αφαλό, σαν ένα *θρέμμα ἄγριον* μέσα σε *φάτνην*. Την παρουσία της την επέβαλε η ανάγκη να τραφεί το σώμα. Τοποθετήθηκε όσο το δυνατό μακρύτερα από τον νου, για να μη τον παρενοχλεί πολύ[614]. Είναι η έδρα της επιθυμίας για φαγητό και ποτό, της ηδονής και του πόνου[615]. Δεν έχει καμιά προδιάθεση ν' ακούει τον λόγο[616] και ψυχαγωγείται από φαντάσματα νύχτα και μέρα. Γι' αυτό οι θεοί επινόησαν το ήπαρ, μέσω του οποίου μεταφέρεται η δύναμη των διανοημάτων του νου και την εκ-

610 *Τίμ.* 69e.

611 Η λέξη *θυμοειδὲς* πρωτοεμφανίζεται στην *Πολιτεία*. Η θεωρία για το *θυμοειδὲς* πρέπει να έχει ιατρική προέλευση. Πβ. Jäger, "A New Greek Word in Plato's *Republic*. The Medical Origin of the Theory of the θυμοειδές", *Eranos* 44 (1946) 123-130.

612 *Τίμ.* 69d-70a.

613 *Τίμ.* 70ad.

614 *Τίμ.* 70de.

615 *Τίμ.* 70d, 77b.

616 *Τίμ.* 71a, 77b.

φοβίζει —με την πικρότητα του ήπατος— ή την καλμάρει, ανάλογα[617]. Αλλά ως ένα σημείο μπορεί να επικοινωνήσει με την ανώτερη ψυχή: Χάρη στις εικόνες που σχηματίζονται στη λεία επιφάνεια του ήπατος, μας δίνει τα μαντικά όνειρα. Οι θεοί τοποθέτησαν στην περιοχή της ψυχής αυτής τη μαντική ικανότητα *(μαντεῖον)* ώστε και το *φαῦλον* μέρος μας *ἀληθείας πῃ προσάπτοιτο*[618].

Η περιοχή της δεύτερης αυτής θνητής ψυχής σταματάει στον αφαλό. Χαμηλότερα είναι τα εντόσθια, όπου δε φαίνεται να δρα καμία δύναμη ψυχική. Αλλά κι εδώ ακόμα οι θεοί τοποθέτησαν *τὸν τῆς συνουσίας ἔρωτα*, που είναι ζωντανό ον προικισμένο με ψυχή *(ζῷον ἔμψυχον)*, εντελώς ανυπάκουο στον λόγο[619].

Στους άλλους διαλόγους το *ἐπιθυμητικὸν* περιλαμβάνει —σε συναίρεση— τις δύο τελευταίες ψυχές, τη θρεπτική και τη συνουσιαστική. Αυτά τα πράγματα στον *Τίμαιο* ξεχωρίζονται, ώστε να είναι δυνατόν να πούμε ότι υπάρχει τετραμερής σύσταση της ψυχής και όχι τριμερής[620]. Όλες μαζί οι ψυχές έχουν ένα σημαντικό σύνδεσμο, τον μυελό, ένα σώμα ιδιαίτερα καθαρό. Περιλαμβάνει συγχρόνως τον εγκέφαλο, τον νωτιαίο μυελό, τον μυελό των οστών και το σπέρμα. Εδώ πραγματοποιείται η σύνδεση της ψυχής και του σώματος και δημιουργούνται οι δεσμοί της ζωής που "καταρριζώνουν" το θνητό γένος. Σ' αυτόν δένονται τα γένη των ψυχών[621] .

Απ' τον μυελό γεννήθηκαν τα οστά, που προστατεύουν τον μυελό, και η σάρκα που προστατεύει τα οστά[622].

Παρά το γεγονός ότι οι "δεσμοί της ζωής" είναι πολύ ισχυροί, υπάρχει πάντα η σημαντική διαφορά ανάμεσα στην ανώτερη και τις κατώτερες ψυχές. Η πρώτη διέπεται από μια αρχή ομαλών κινήσεων, που προσδιορίζεται από μαθηματικούς όρους, μια αρχή γεμάτη τάξη και ομορφιά. Στις άλλες συντελούνται σκοτεινές και τραχιές φυσιολογικές λειτουργίες. Η ομορφιά και η αρμονία φαίνεται ν' απουσιάζουν. Η ανώτερη ψυχή πάσχει πολλά *διὰ σώματος ἕξιν*. Οι λύπες, οι χαρές, ο σαρκικός πόθος κλπ. εμποδίζουν τον άνθρωπο ν' ακολουθήσει τον *λόγον* που χαρακτηρίζει την ανώτερη ψυχή. Ενώ λοιπόν η ψυχή του ανθρώπου

617 *Τίμ.* 71ad.

618 *Τίμ.* 71de.

619 *Τίμ.* 91ab.

620 Είναι χαρακτηριστικό ότι την "τέταρτη" αυτή ψυχή την αναφέρει κάπως απροσδόκητα, σε άλλο σημείο του διαλόγου, και όχι εκεί που μιλάει για την τριμερή σύσταση της ψυχής. Ως τη σελ. 89e μιλάει για τρία είδη ψυχής. Την "τέταρτη" ψυχή τη δημιούργησαν οι θεοί (91a).

621 *Τίμ.* 73bd.

622 *Τίμ.* 73e. Τη σάρκα όμως λέει ότι ο θεός την έκανε *ὕδατι μὲν καὶ πυρὶ καὶ γῇ συμμείξας καὶ συναρμόσας* (74c) χωρίς ν' αναφέρει τον μυελό.

είναι "άρρωστη" και "άφρων" εξαιτίας του σώματος, δε θεωρείται άρρωστος αλλά *ἑκὼν κακός*[623].

Οι σκέψεις αυτές επιτρέπουν στον Πλάτωνα να θεμελιώσει σε βιολογική βάση το *οὐδεὶς ἑκὼν κακός*. Κανείς δεν είναι κακός με τη θέλησή του. Για την ακρίβεια, κανενός η ανώτερη ψυχή δεν είναι θεληματικά κακή. Γίνεται κακός *διὰ ... πονηρὰν ἕξιν τινὰ τοῦ σώματος καὶ ἀπαίδευτον τροφήν*[624]. Φταίει δηλ. το σώμα και τα κατώτερα μέρη της ψυχής (στα χωρία αυτά συγχέονται απόλυτα το σώμα με τις κατώτερες ψυχές) και η απαιδευσία, εννοείται τόσο της ανώτερης όσο και της κατώτερης ψυχής. Σε τελευταία ανάλυση, όταν προκύπτει το κακό, φταίει το σώμα. Κι εδώ φανερά πρόκειται για ηθικό κακό. Αλλά το σώμα προκαλεί στην ψυχή και άλλης τάξης κακά: Οι λύπες την αρρωσταίνουν, της προξενούν *δυσκολίαν* (παραξενιά), *δυσθυμίαν* και τα παρόμοια, μα και θρασύτητα ή δειλία, λήθη και δυσμάθεια, ώστε και έτσι ο άνθρωπος να γίνει *κακὸς ἄκων*. Υπεύθυνο και πάλι είναι το σώμα και η κακή παιδεία[625].

Η ψυχή, εάν συμβεί να είναι πολύ δυνατή και να έχει συνδεθεί με σώμα ασθενικό —πράγμα που αποτελεί βαριά ασυμμετρία—, είναι υπεύθυνη όχι βέβαια για ηθικά κακά, αλλά για φυσιολογικές διαταραχές: Γεμίζει το σώμα με αρρώστιες, καθώς το ταρακουνάει *(διασείουσα)* από μέσα, το γεμίζει πυρετό και το σαλεύει[626]. Η αντίθετη ασυμμετρία —το να 'χει μπει μια ασθενική ψυχή μέσα σε σώμα ισχυρό— καταδικάζει την ψυχή στην αμάθεια, που είναι νόσος της ψυχής[627]. Ο λόγος είναι ότι οι κινήσεις του σώματος (δηλ. των κατώτερων ψυχών), ως δυνατότερες στην περίπτωση αυτή, επιβάλλουν τον κακό ρυθμό τους στις αρμονικές κινήσεις της ανώτερης ψυχής[628], της προξενούν κουφότητα, δυσμάθεια, αμνημοσύνη και γενικά την κάνουν αμαθή. Μια μόνη σωτηρία υπάρχει για την ψυχή και το σώμα: Να μη κινεί (δηλ. να μην ασκεί) κανείς την ψυχή χωρίς το σώμα, μα ούτε και το αντίθετο. Μονάχα έτσι θα επιτευχθεί η ισορροπία και η υγεία. Τη σύμμετρη κίνηση του σώματος θα την επιτύχουμε με τη γυμναστική, ενώ για την ψυχή θα χρησιμοποιήσουμε τη μουσική και τη φιλοσοφία[629]. Πρέπει να φροντίζουμε ώστε οι κινήσεις να είναι σύμμετρες μεταξύ τους[630].

Μ' αυτό τον τρόπο ο αισθητός κόσμος δικαιώνεται σχεδόν, ανήκει στο μεγάλο παιχνίδι ισορροπιών της ζωής. Είναι μέρος της ζωής ισότι-

[623] *Τίμ.* 86de.
[624] *Τίμ.* 86de.
[625] *Τίμ.* 86e-87b.
[626] *Τίμ.* 87d-88a.
[627] *Τίμ.* 86b.
[628] Πβ. *Τίμ.* 40ab και 43b.
[629] *Τίμ.* 88bc. Περισσότερα στα κεφ. για τη γυμναστική.
[630] *Τίμ.* 89e.

μο με τ' άλλα. Εξάλλου το γεγονός ότι ο *Τίμαιος* υποστηρίζει ότι το σώμα και τις κατώτερες ψυχές τις δημιούργησαν σοφοί θεοί κατά το πρότυπο του Δημιουργού, δείχνει ότι και στον αισθητό κόσμο έφτανε μια ανταύγεια της αιώνιας ζωής. Ο θεός δεν περιέβαλε με αρχική απαξία τον κόσμο του αισθητού. Τη δημιουργία του τη θεώρησε απαραίτητη. Αλλιώς το δημιούργημα θα ήταν ατελές. Ακόμα, η επίμονη και εκτεταμένη απασχόληση του *Τίμαιου* με τον αισθητό κόσμο και ιδιαίτερα με το ανθρώπινο σώμα[631] δείχνει επίσης ότι το αισθητό δε θεωρείται αναξιόλογο. Κι αυτό το επιβεβαιώνει με τρόπο λαμπρό και ο *Κριτίας* που ακολουθεί. Μα το δυστύχημα είναι ότι ο Πλάτων κυριολεκτικά χτυπάει, όπως λέμε, μια στο πέταλο και μια στο καρφί. Γιατί ποιος θα το αρνηθεί ότι ο αισθητός κόσμος είναι πηγή της συμφοράς, έστω και έμμεσα, με το να οδηγεί την ψυχή στην αμάθεια;

Από τα δύο στοιχεία που ενώνονται, το ένα, η ψυχή, είναι αθάνατο, το άλλο, το σώμα, είναι καταδικασμένο στη φθορά και τον θάνατο. Στον *Τίμαιο* η ανώτερη, η "κυρίως" θα λέγαμε ψυχή, ενώνεται και κατοικεί στον εγκέφαλο, ενώ οι κατώτερες ψυχές κατοικούν σε άλλα μέρη του σώματος. Στην πρώτη γέννηση η ψυχή δε διαλέγει μόνη της το σώμα στο οποίο εγκαθίσταται[632]. Πέφτοντας σε τέτοιο "ποτάμι" και τέτοιο κύμα, που το προξενούν οι διαφορετικές κινήσεις του σώματος, χάνει το δικό της ρυθμό κίνησης και *φέρεται ἀλόγως*, χάνει προς στιγμή το λογικό της[633]. Αργότερα όμως οι περίοδοι βρίσκουν πάλι τον φυσικό ρυθμό τους και ο οργανισμός ανακτά τα λογικά του[634]. Η ορθή παιδεία αποκαθιστά απόλυτα την τάξη και την υγεία που είχε διαταραχτεί [635]. Την αρχική ενσάρκωση ακολουθούν άλλες διαδοχικές ενσαρκώσεις που εξαρτώνται αποκλειστικά από τον δίκαιο ή άδικο τρόπο που έζησαν κάθε φορά οι ψυχές στον εδώ κόσμο[636].

Στον *Τίμαιο* οι παλιές ορφικοπυθαγόρειες δοξασίες έχουν πλέον συγκεραστεί με νεότερες αντιλήψεις για την ψυχή: Οι κατώτερες ψυχές είναι πλέον αρχές των σωματικών λειτουργιών. Από την άποψη αυ-

[631] Δεν μπορούμε στην εργασία αυτή να εξαντλήσουμε όλες τις πλευρές του θέματος αυτού στον *Τίμαιο*. Μπορούμε όμως να παρατηρήσουμε ότι ο Πλάτων εκθέτει την ανθρώπινη ανατομία κυρίως για να προσδιορίσει τη θέση των διαφόρων μερών της ψυχής και τη σχέση τους με τα τμήματα του σώματος, κι όχι γιατί αποβλέπει σε κάποιες ιατρικές εφαρμογές. Γι' αυτό και η ανατομία του μοιάζει με παράρτημα της "ψυχολογίας" του.

[632] *Τίμ.* 41e, 90a.

[633] *Τίμ.* 43ae.

[634] *Τίμ.* 44b.

[635] *Τίμ.* 44bc.

[636] *Φαίδρ.* 249b, *Πολ.* I 617e, *Τίμ.* 42b. Περισσότερα για το θέμα αυτό στο κεφ. Το ταξίδι στον Άδη και η παλιγγενεσία.

τή ο *Τίμαιος* αποτελεί το πρώτο πλήρες σχέδιο όλων των δοξασιών για την ψυχή που θα δεσπόσουν στη φιλοσοφία από τον Αριστοτέλη ως τον Καρτέσιο, τον Σπινόζα και τον Λάιμπνιτς[637]. Αλλά και πιο μακριά: Έχει κανείς την αίσθηση πως άνοιξε η πρώτη σελίδα της νεότερης ψυχολογίας και ότι ειδικά η έννοια του ψυχοσωματικού έχει κατακτηθεί. Κι εκείνες οι πότε ισορροπούσες και πότε ανταγωνιζόμενες ψυχοσωματικές αρχές δε μοιάζουν με τα ισορροπούντα αλλά και ανταγωνιστικά συστήματα του ανθρώπινου οργανισμού που ανακάλυψε η σύγχρονη βιολογία;

Η ΨΥΧΗ ΚΑΙ ΟΙ ΙΔΕΕΣ

Ένα πρόβλημα που απασχόλησε κι απασχολεί την έρευνα είναι αν η ψυχή είναι ιδέα. Η ψυχή, λέει ο Σωκράτης στον *Φαίδωνα*, όταν για να φτάσει στη γνώση και τη φρόνηση χρησιμοποιεί τις αισθήσεις, ξεγελιέται απ' αυτές *(πλανᾶται)* και ταράσσεται. Όταν όμως *αὐτὴ καθ' αὑτὴν σκοπῇ, ἐκεῖσε οἴχεται εἰς τὸ καθαρόν τε καὶ ἀεὶ ὂν καὶ ἀθάνατον καὶ ὡσαύτως ἔχον, καὶ ὡς συγγενὴς οὖσα αὐτοῦ ἀεὶ μετ' ἐκείνου τε γίγνεται ... καὶ πέπαυταί τε τοῦ πλάνου.* Η ψυχή, συνεχίζει ο Σωκράτης, είναι *ὁμοιότερον* και *συγγενέστερον ... τῷ ἀεὶ ὡσαύτως ἔχοντι*, δηλ. τις ιδέες, και όχι —εννοείται— με το ορατό, το *μηδέποτε κατὰ ταὐτὰ ἔχον*[638].

Ας μείνουμε στα κείμενα. Ούτε εδώ ούτε πουθενά αλλού η ψυχή δεν αποκαλείται ιδέα και δεν ταυτίζεται με τις ιδέες. Στον *Φαίδωνα* και στην *Πολιτεία*[639] ιδέες και ψυχή χαρακτηρίζονται απλώς *συγγενεῖς*, γιατί βέβαια τόσο η ψυχή όσο και οι ιδέες είναι αόρατες, αιώνιες, σταθερές και δικαιούνται έτσι τον χαρακτηρισμό του θείου. Αν μείνουμε στην αντίληψη του *Τίμαιου*, οι ψυχές πλάστηκαν χωριστά, ενώ ο ρόλος των ιδεών ήταν ρόλος προτύπου, όχι βέβαια για τη δημιουργία των ψυχών —τέτοιο πράγμα δε λέγεται και ούτε μπορεί να συναχθεί. Εξάλλου ο Πλάτων μιλάει συχνά για τη σχέση ψυχής-ιδεών. Πάντοτε η σχέση αυτή είναι σχέση γιγνώσκοντος προς γιγνωσκόμενο[640]. Αν η ψυχή ήταν

[637] Rivaud, *Timée,* Notice, 92.

[638] *Φαίδ.* 79de.

[639] *Πολ.* I 611e *ὡς συγγενὴς οὖσα τῷ τε θείῳ καὶ ἀθανάτῳ καὶ τῷ ἀεὶ ὄντι.*

[640] Μολονότι η ανάπτυξή μου που ακολουθεί διαφέρει, ωστόσο το επιχείρημα αυτό το οφείλω στον Guthrie, IV 360, που όπως κι αυτός λέει του το υπέβαλε ένα άρθρο του Landmann, που αναπτύσσει τη θέση ότι το *γιγνώσκειν* είναι *ἐξομοιοῦσθαι* (πβ. *Πολ.* ΣΤ 500c, *Τίμ.* 47bc). Αυτό, λέει ο Guthrie, συμφωνεί με τη συγγένεια της ψυχής με τις Ιδέες. Θα πρέπει να μείνουμε αυστηρά στο

ιδέα, δηλ. ένα ύψιστο πρότυπο —για ποιον και σε τι;—, τότε ποιο θα ήταν το νόημα της γνώσης; Γιατί το ένα πρότυπο θα έπρεπε να γνωρίζει το άλλο; Για να "συμμορφώσει" ή να "προσαρμόσει" τον εαυτό του με βάση τα διπλανά του πρότυπα; Τότε τι πρότυπα θα ήταν; Στον *Σοφιστή* υπάρχει βέβαια κοινωνία των ειδών. Έχει όμως η επικοινωνία αυτή και γνωστική έννοια; Τίποτε δεν το βεβαιώνει.

Αν και η χρονική απόσταση από τον *Φαίδωνα* ως τον *Τίμαιο* είναι πολύ μεγάλη, πρέπει ωστόσο να λάβουμε υπόψη μας ότι ο *Τίμαιος* μας βεβαιώνει πως οι ιδέες δεν δέχονται τίποτε μέσα τους και δεν πηγαίνουν πουθενά αλλού[641]. Αντίθετα λοιπόν με τις ιδέες, η ψυχή μπαίνει και βγαίνει στο σώμα. Είναι άρα κάτι διαφορετικό απ' τις ιδέες. Τέλος η τεράστια και μακροχρόνια προσπάθεια που καταβάλλουν οι ανθρώπινες ψυχές —αλλά και οι ψυχές των *δαιμόνων*, στον *Φαίδρο*— για να φτάσουν στη θέαση των ιδεών και στη γνώση που αυτές προσφέρουν, δείχνει επίσης ότι πρόκειται για οντότητες ξεχωριστές, όσο κι αν έχουν κοινή πατρίδα το αιώνιο. Προσωπικά πιστεύω ότι η ψυχή και οι ιδέες, μολονότι ανήκουν στα αιώνια και αμετάβλητα πράγματα, έχουν διαφορετική ουσία, διαφορετικό είναι.

ΠΗΓΗ ΤΟΥ ΚΑΚΟΥ ΤΟ ΣΩΜΑ Ή Η ΨΥΧΗ;

Αφού είδαμε αρκετά προσεκτικά τα κείμενα και προτείναμε επιμέρους λύσεις, ας δούμε μια φορά ακόμα συνοπτικότερα το πρόβλημα της κακίας. Το αν το σώμα είναι υπεύθυνο για το κακό ή η ψυχή, είναι από τα πλέον δυσεπίλυτα προβλήματα. Κατ' άλλους το σώμα και η σωματικότητα είναι η αιτία του κακού[642]. Άλλοι όμως, στηριγμένοι επίσης στα πλατωνικά κείμενα που εξετάσαμε, υποστηρίζουν ότι υπεύθυνη για το κακό είναι η ψυχή ή το εξώλογο στοιχείο της ψυχής[643]. Ο Zeller δέχεται ότι στους διαλόγους πριν από τους *Νόμους* πηγή του κακού είναι η ύλη, ενώ στους *Νόμους* υπεύθυνη είναι μια κακή παγκόσμια ψυχή,

"συμφωνεί", γιατί όταν ο Σωκράτης στον *Φαίδωνα* λέει ότι η ψυχή συγγενεύει με τις ιδέες, δεν εννοεί καθόλου αυτή τη σχέση.

641 *Τίμ.* 52a *ἓν μὲν εἶναι τὸ κατὰ ταὐτὰ εἶδος ἔχον, ἀγέννητον καὶ ἀνώλεθρον, οὔτε εἰς ἑαυτὸ εἰσδεχόμενον ἄλλο ἄλλοθεν οὔτε αὐτὸ εἰς ἄλλο ποι ἰόν.*

642 Πβ. Vlastos, "The Disorderly Motion in the *Timaeus*", 80-82, Festugière, "Platon et l' Orient", 36-42, Pétrement, *Le dualisme chez Platon,* 45-47, 72-73.

643 Wilamowitz, *Platon,* II 320-321, Chilcott, "The Platonic theory of evil", 29-31, Taylor, *A commentary on Plato's* Timaeus, 117, Cornford, *Plato's Cosmology,* 209 -210, Morrow, "Necessity and persuasion in Plato's *Timaeus*", 163.

θεωρώντας αυτή τη θέση ως φυσική εξέλιξη της πλατωνικής θεωρίας[644]. Κατά τον Greene είναι μάταιο το ν' αναζητούμε μια απλή λύση. Υπάρχουν δύο λύσεις εξίσου πλατωνικές: ο Πλάτων ταυτίζει το ηθικό κακό στην αρχή κυρίως με το σώμα ή ύλη και μετά όλο και περισσότερο με την ψυχή. Το αδιάλυτο υπόλοιπο ή κακό στον κόσμο πρέπει ν' αποδοθεί στην ύλη ή "Ανάγκη"[645]. Υπάρχουν τέλος ορισμένοι ερευνητές που βρίσκουν ότι υπάρχει ασυνέπεια στη μεταφυσική σκέψη του Πλάτωνα ως προς το σημείο αυτό[646] ή ότι τον Πλάτωνα δεν τον απασχόλησε ποτέ σοβαρά το πρόβλημα του κακού[647]. Ολότελα αντίθετα ο Solmsen[648] λέει ότι το πρόβλημα του κακού έχει μια οργανική και σημαντική θέση στη σκέψη του[649]. Ο Guthrie κρατάει μια μετρημένη θέση. Παραθέτει όμως χωρία που γέρνουν υπέρ της άποψης ότι για το κακό είναι υπεύθυνο το σώμα[650].

Δε χρειάζεται όμως να επιμηκύνω τον κατάλογο των θέσεων των ερευνητών. Ας εκθέσω τις απόψεις μου επάνω στο θέμα αυτό.

Στον *Τίμαιο* είδαμε ότι ο δημιουργός δε διαθέτει παντοδυναμία. Ως αγαθός, είχε την πρόθεση να κάνει ένα κόσμο τέλειο. Χρησιμοποίησε όμως υλικά που προϋπήρχαν και που είχαν ορισμένες ιδιότητες, που εμπόδιζαν την απόλυτη εφαρμογή των θεϊκών σχεδίων. Αυτό το νόημα έχει στον *Τίμαιο* η ανάγκη. Ο νους εξουσιάζει την ανάγκη με την πειθώ[651]. Χρησιμοποιεί δηλ. λογικά επιχειρήματα. Νομίζω ότι ο Πλάτων μιλάει έτσι, γιατί προσωποποίησε την ανάγκη. Τα υλικά, που κατά τη γνώμη μας συνιστούν την ανάγκη, δε διέπονταν βέβαια από κάποια "κακή" ψυχή, και δεν είχαν την "πρόθεση" να εναντιωθούν στο θεϊκό έργο. Ακόμα και το να πούμε ότι ήταν "αδιάφορα" για τα σχέδια του δημιουργού και τις αξίες, είναι πολύ, γιατί κρατάμε κάτι από την προσωποποίηση, που κατά τη γνώμη μας είναι απλώς βοηθητική. Δεν είχαν κανενός είδους θέληση ή πρόθεση. Είχαν απλώς ιδιότητες, που κάτω από την ε-

[644] *Die Philos. der Griechen*, II, I(5), 765, σημ. 5, όπου μνημονεύονται και προγενέστεροι υπέρμαχοι της άποψης ότι η ψυχή είναι υπεύθυνη για το κακό. Εναντίον αυτών Hoffleit, "An un-Platonic theory", *AJPh* 58 (1937) 45-58.

[645] *Moira*, 301.

[646] Ο Meldrum, "Plato and the ἀρχὴ κακῶν", 65, λέει ότι αν λάβουμε υπόψη τις ασυμφωνίες σε ό,τι ο Πλάτων λέει για το κακό, πρέπει να σκεφτούμε μήπως υπάρχει κάτι το ασυνάρτητο στη μεταφυσική του θεωρία.

[647] Palas, *Die Bewertung der Sinnenwelt bei Platon*, 52.

[648] *Plato's Theology*, 142.

[649] Για τις ερμηνείες του Αριστοτέλη, του Θεόφραστου και του Εύδημου και για τις θεωρίες για το κακό του Σπεύσιππου και του Ξενοκράτη, δες Cherniss, *Aristotle's Criticism*, 95-97, σημ. 62, και 268-269, σημ. 176.

[650] *Op. c.* V 92-100.

[651] *Τίμ.* 47e-48a.

πήρεια του δημιουργού έμπαιναν στην υπηρεσία των σχεδίων του, όχι όμως με τρόπο ολοκληρωτικό και αιώνιο, αφού έρεπαν απ' τη φύση τους να επανέλθουν στην παλιά χωρίς τάξη κατάστασή τους. Μπορούμε ίσως να σκεφτούμε ένα ελατήριο, που όταν το τοποθετήσεις όπως πρέπει, εξυπηρετεί τους σκοπούς σου. Αν όμως αλλάξει λίγο θέση, εξυπηρετεί λιγότερο το έργο σου ή και το χαλάει. Τελικά τα "υλικά στοιχεία" είναι ουδέτερα απέναντι στο έργο του δημιουργού. Ανήκουν στο δεύτερο εκείνο είδος αιτιών, *ὅσαι μονωθεῖσαι φρονήσεως τὸ τυχὸν ἄτακτον ἑκάστοτε ἐξεργάζονται*[652]. Συμπεραίνω ότι η "ύλη" με την οποία φτιάχτηκε ο κόσμος δεν αποτελεί την πηγή του κακού, από την άποψη ότι δεν έχει "πρόθεση" ή "θέληση", αλλά απλώς κάποιες ιδιότητες ασυμβίβαστες με τα θεϊκά σχέδια, και συγκεκριμένα μια τάση να κινείται χωρίς λόγο και τάξη. Το μόνο που μπορεί να πει κανείς είναι ότι αποτελούν έναν απ' τους όρους του κακού.

Στο ερώτημα που τίθεται στους *Νόμους*, αν η ψυχή που κινεί τον κόσμο είναι μία, ο Αθηναίος απαντά: *δυοῖν μέν γέ που ἔλαττον μηδὲν τιθῶμεν, τῆς τε εὐεργέτιδος καὶ τῆς τάναντία δυναμένης ἐξεργάζεσθαι*[653]. Ποια όμως είναι αυτή η *τάναντία δυναμένη ἐξεργάζεσθαι*; Πρόκειται άραγε για μια κακή ή κακές ψυχές του κόσμου, που είναι υπεύθυνες για το κακό; Και δε μιλάμε πια για την ανάγκη, όπως τη συναντήσαμε στον *Τίμαιο*. Η ανάγκη δεν είναι ψυχή και δεν μπορεί να θεωρηθεί αρχή κακού.

Η ύπαρξη κακής ψυχής στον κόσμο έρχεται σε αντίθεση με την πεποίθηση ότι η ψυχή είναι υπεύθυνη και για το καλό και για το κακό. Γιατί αν ο Πλάτων δεχόταν και κακή ψυχή του κόσμου, θα 'πρεπε ακριβώς στο σημείο αυτό να την αναφέρει. Από τη φράση *τῶν τε ἀγαθῶν αἰτίαν εἶναι ψυχὴν καὶ τῶν κακῶν*[654] είναι αδύνατο να νοηθεί ότι άλλη ψυχή είναι αιτία των αγαθών και άλλη των κακών. Ακόμα, έναν τέτοιο χτυπητό μανιχαϊσμό ο Αριστοτέλης δε θα τον προσπερνούσε δίχως να τον κρίνει δριμύτατα. Ώστε η *εὐεργέτις* ψυχή και η *δυναμένη τάναντία ἐξεργάζεσθαι* μπορεί να θεωρηθεί ως ιδιότυπος τρόπος έκφρασης του Πλάτωνα.

Από ένα χωρίο που ακολουθεί φαίνεται ότι η "κακή" δήθεν ψυχή είναι άφρων, αυτή που δεν κάνει χρήση του νου: *νοῦν μὲν προσλαβοῦσα ἀεὶ θεόν ... ὀρθὰ καὶ εὐδαίμονα παιδαγωγεῖ πάντα, ἀνοίᾳ δὲ συγγενομένη πάντα αὖ τάναντία τούτοις ἀπεργάζεται*. Αλλά τον ουρανό τον κυβερνάει το "γένος" της ψυχής που είναι *φρόνιμον καὶ ἀρετῆς πλῆρες* και όχι

652 *Τίμ.* 46de.
653 *Νόμ.* I 896e. Πβ. *Επινομ.* 988e.
654 *Νόμ.* I 896d.

ευθύνη μετριάζεται ή και εξαφανίζεται, ανάλογα με την εκτίμησή μας. Υπεύθυνη μένει η ψυχή, που διαθέτει νου και δυνατότητα τελειοποίησης. Και είναι υπεύθυνη, εφόσον δε φρόντισε —ως είχε χρέος— ν' απαλλαγεί από την άγνοια και να μην επηρεάζεται από τις ηδονές του σώματος. Στο ίδιο συμπέρασμα οδηγεί και η άποψη ότι η ψυχή, ως πρώτη αιτία, κινεί το σώμα, που με τη σειρά του, ως δεύτερη αιτία, προκαλεί άλλες κινήσεις, ενδεχομένως σφαλερές[661]. Η ψυχή, εφόσον διαθέτει φρόνηση και νου και "άγει" το σώμα, θα 'πρεπε να εξουδετερώνει τις σφαλερές κινήσεις. Γι' αυτό και η ψυχή είναι εκείνη που κολάζεται. Αν όμως λογαριάσουμε πως δίχως τη σωματικότητα και όσα αυτή κατά τον Πλάτωνα περικλείνει δε θα υπήρχε το κακό, τότε το σώμα γίνεται ο κύριος όρος, η κύρια προϋπόθεση, ο εμπνευστής και ηθικός αυτουργός του κακού στον κόσμο. Αν επιμένουμε λοιπόν να βρούμε ποιος "φταίει περισσότερο" ή ποιος είναι ο κύριος υπεύθυνος, οδηγούμαστε σε κύκλο.

ΤΟ ΠΝΕΥΜΑΤΙΚΟ ΕΝΑΝΤΙΑ ΣΤΟ ΦΥΣΙΚΟ

Όταν ο Απόστολος Παύλος έφτασε στην Αθήνα, βρέθηκε σε μεγάλη αμηχανία. Πώς να μιλήσει για έναν θεό καθαρά πνευματικό, που δεν είχε καμιά φυσική εξεικόνιση σε μια πόλη που ήταν κατάμεστη από ομοιώματα θεών, όπου οι θεοί είχαν τόσο αισθητή υπόσταση; Παρόμοια, φαντάζομαι, θα ήταν η αμηχανία των φιλοσόφων που διεκδικούσαν μια θέση, και μάλιστα την πρώτη, για την ψυχή και για το πνεύμα, σ' έναν πολιτισμό που θεοποίησε το αισθητό και αισθητοποίησε όσο κανένας άλλος τους θεούς. Όχι πως δεν υπήρχε τάχα πνευματικότητα και χρειάστηκε να την ανακαλύψουν οι φιλόσοφοι. Όλα στην αρχαία Ελλάδα είναι πνεύμα. Αλλά πνεύμα και αισθητό ήταν άρρηκτα συνδεδεμένα. Στα έργα των μεγάλων Ελλήνων γλυπτών είναι αδύνατο να ξεχωρίσεις το αισθητό απ' το πνευματικό, το σώμα απ' την ψυχή. Αυτή η "συγκατοίκηση", αυτός ο "συγκερασμός" απέβαινε ωστόσο προς όφελος του αισθητού, που έτσι ανυψωνόταν υπερβολικά. Διαθέτοντας απ' τη μια δική του αυτοτελή αίγλη, το αισθητό στεφανωνόταν κι απ' το πνεύμα, αποκτώντας διπλάσιο γόητρο σε σχέση με το πνευματικό μεμονωμένο. Στην κατάσταση αυτή ήρθαν να αντιδράσουν οι φιλόσοφοι, όχι όλοι βέβαια. Θα

661 *Τίμ.* 46de, ο νους και η ψυχή είναι πρώτες αιτίες, ενώ δεύτερες είναι τα υλικά στοιχεία (πυρ, ύδωρ, γη, αήρ), *ὑπ' ἄλλων μὲν κινουμένων, ἕτερα δὲ ἐξ ἀνάγκης κινούντων.*

δούμε τον Ξενοφάνη ν' αντιδρά λέγοντας πως η σοφία του είναι ανώτερη από τις αρετές που διαθέτει ένας αθλητής, και θα 'πρεπε γι' αυτό να τιμηθεί περισσότερο απ' τους ολυμπιονίκες. Εδώ όμως μας ενδιαφέρει ο Πλάτων.

Ακόμα και στον πρώιμο *Αλκιβιάδη* ο άνθρωπος είναι *ἕτερον ... τοῦ σώματος τοῦ ἑαυτοῦ*. Η ψυχή εξουσιάζει το σώμα και επομένως αυτή είναι ο άνθρωπος. Τελικά *ἡ ψυχή ἐστιν ἄνθρωπος*. Η έννοια άνθρωπος ταυτίζεται με την έννοια ψυχή. Η ψυχή είναι ο "πραγματικός άνθρωπος", ο οποίος χρησιμοποιεί ένα σώμα[662]. Αυτός είναι ο καθιερωμένος ορισμός του ανθρώπου στην Ακαδημία.

Ξανά και ξανά ο Πλάτων επαναλαμβάνει την ανωτερότητα της ψυχής και την απαίτηση που προκύπτει να εξουσιάζει η ψυχή το σώμα και όχι το αντίστροφο. Σε κάθε σύγκριση, τονίζεται ότι η ψυχή είναι *τιμιωτέρα* και *ἐντιμωτέρα* του σώματος[663]. Η ψυχή με όλες τις αρετές της (σωφροσύνη, δικαιοσύνη, φρόνηση) είναι ανώτερη απ' το σώμα μ' όλες τις αρετές του[664]. Τα αγαθά χωρίζονται σε δυο τάξεις, στα θεϊκά και τα ανθρώπινα. Στην πρώτη ανήκουν τα αγαθά της ψυχής, στη δεύτερη του σώματος. Τα δεύτερα δεν έχουν δική τους αυτοτελή αξία, αλλά εξαρτώνται απ' τα πρώτα. Η ορθή χρήση τους ωφελεί, η κακή βλάπτει[665]. Την ορθή χρήση την επιτυγχάνει φυσικά η φρόνηση, ένα θεϊκό αγαθό. Η ομορφιά και η δύναμη του σώματος, όταν συνοδεύονται από δειλία, δε φαίνονται *πρέποντα ... ἀλλ' ἀπρεπῆ, καὶ ἐπιφανέστερον ποιεῖ τὸν ἔχοντα καὶ ἐκφαίνει τὴν δειλίαν*[666].

Στους *Νόμους* το θέμα μας αποτελεί ένα μείζον θέμα. Το ίδιο περίπου πράγμα το λέει με πολλούς τρόπους, θαυμαστούς για την επινοητικότητά τους, πράγμα που δείχνει πόσο τον ενδιαφέρει το θέμα. Εδώ στους *Νόμους* γίνεται η διάκριση των αγαθών σε "θεία" και "ανθρώπινα": *διπλᾶ δὲ ἀγαθά ἐστιν, τὰ μὲν ἀνθρώπινα, τὰ δὲ θεῖα· ἤρτηται δ' ἐκ τῶν θείων θάτερα ... ἔστι δὲ τὰ μὲν ἐλάττονα ὧν ἡγεῖται μὲν <1> ὑγίεια, <2> κάλλος δὲ δεύτερον, <3> τὸ δὲ τρίτον ἰσχὺς εἴς τε δρόμον καὶ εἰς τὰς ἄλλας πάσας κινήσεις τῷ σώματι, <4> τέταρτον δὲ δὴ πλοῦτος οὐ τυφλὸς ἀλλ' ὀξὺ βλέπων, ἅνπερ ἅμ' ἕπηται φρονήσει· ὃ δὴ πρῶτον <1> αὖ τῶν θείων ἡγεμονοῦν ἐστιν ἀγαθῶν, ἡ φρόνησις, <2> δεύτερον δὲ μετὰ νοῦ σώφρων ψυχῆς ἕξις, ἐκ δὲ τούτων μετ' ἀνδρείας κραθέντων <3> τρίτον ἂν εἴη δικαιοσύνη, <4> τέταρτον δὲ ἀνδρεία. ταῦτα δὲ πάντα ἐκείνων ἔμπροσθεν τέτακται φύσει*[667]. Χρειάζεται να μάθουμε ν' α-

662 *Αλκ.* 129e-130c. Πβ. *Ευθ.* 278e-282d, 288d-292e.
663 Πβ. *Γοργ.* 512a, *Πολ.* Θ 591b, *Νόμ.* Ε 727de κ.ά.
664 *Πολ.* Θ 591b.
665 *Μέν.* 87e-88a.
666 *Μενέξ.* 246e.
667 *Νόμ.* Α 631bd.

πονέμουμε ορθά τις τιμές και τις ατιμίες: *ἔστιν δὲ ὀρθῶς ἄρα τιμιώτατα μὲν καὶ πρῶτα <1> τὰ περὶ τὴν ψυχὴν ἀγαθὰ κεῖσθαι, σωφροσύνης ὑπαρχούσης αὐτῇ, δεύτερα δὲ <2> τὰ περὶ τὸ σῶμα καλὰ καὶ ἀγαθά, καὶ τρίτα <3> τὰ περὶ τὴν οὐσίαν καὶ χρήματα λεγόμενα*[668]. Οι τιμές που απονέμονται στην ψυχή είναι *ἀληθεῖς*, ενώ οι τιμές του σώματος, όταν λείπει η σωφροσύνη και η ανδρεία, είναι *κίβδηλοι* [669]. Ο βίος των αρχόντων και των φυλάκων που καλλιεργούν και την ψυχή είναι πιο *μακαριστός* από τον βίο των ολυμπιονικών και η νίκη τους *καλλίων* [670].

Στο σημείο αυτό μια νέα, διευρυμένη, σύγκριση με τις γνωστές μας ήδη ομηρικές αντιλήψεις δεν είναι άσκοπη.

Στον Πλάτωνα ο δυϊσμός ψυχής και σώματος θεμελιώνεται στη θρησκευτική αντίληψη μιας μυστικής θεολογίας και στο φιλοσοφικό αίτημα της υψηλής διανοητικής προόδου της ανθρώπινης ύπαρξης, που θα επιτρέψει στην ξεχωριστή ανθρώπινη ψυχή, τη μόνη προικισμένη με νου, να έρθει σ' επαφή με τον αφηρημένο κόσμο των Ιδεών, που αποτελούν τη μόνη πραγματικότητα.

Η μυστική αυτή θεολογία είναι άγνωστη στον Όμηρο, ή αν τη γνώριζε δεν τη δεχόταν και δεν την αναφέρει. Και φυσικά είναι άγνωστα στον Όμηρο και τα φιλοσοφικά αιτήματα που αναφέραμε. Είδαμε πως σ' αυτόν ο άνθρωπος αντιμετωπίζεται σαν ένα ζωντανό σύνολο που αποτελείται βέβαια από διάφορα μέρη, που όμως δε διαφέρουν ριζικά και υπηρετούν όλα τη ζωή, χωρίς να έχουν άλλο απώτατο και κύριο προορισμό εκτός απ' τη ζωή την ίδια. Δεν υπάρχει μεταφυσική διάκριση ενός πνευματικού και ψυχικού στοιχείου από ένα σωματικό και αισθητό, όπου το ένα είναι το ανώτερο και το άλλο πηγή του κακού και προορισμένο να υπακούει. Ο άνθρωπος έχει *θυμὸν* και *κραδίην*, που είναι φο-

[668] *Νόμ.* Γ 697b. Πβ. Θ 870ab *πρῶτον γὰρ τῶν ἀγαθῶν αὐτὸ <εννν. τὸ πλουτεῖν> προκρίναντες, τρίτον ὄν, τούς τ' ἐπιγιγνομένους λωβῶνται καὶ ἑαυτούς ... ὡς ἕνεκα σώματός ἐστι, καὶ σῶμα ψυχῆς ἕνεκα ... τρίτον ἂν εἴη μετὰ σώματος ἀρετὴν καὶ ψυχῆς.* Πβ. *Επ. Η* 355b *ἀλλ' ὄντων τριῶν, ψυχῆς καὶ σώματος ἔτι δὲ χρημάτων, τὴν τῆς ψυχῆς ἀρετὴν ἐντιμοτάτην ποιοῦντες, δευτέραν δὲ τὴν τοῦ σώματος, ὑπὸ τῇ τῆς ψυχῆς κειμένην, τρίτην δὲ καὶ ὑστάτην τὴν τῶν χρημάτων τιμήν, δουλεύουσαν τῷ σώματί τε καὶ ψυχῇ.* Πβ. *Νόμ.* Β 660e-661b *ταῦτά ἐστι σύμπαντα* <εννν. η υγεία, το κάλλος, ο πλούτος κ.ά.> *δικαίοις μὲν καὶ ὁσίοις ἀνδράσιν ἄριστα κτήματα, ἀδίκοις δὲ κάκιστα σύμπαντα, ἀρξάμενα ἀπὸ τῆς ὑγιείας.* Πβ. *Νόμ.* Ε 743e *ὄντων γὰρ τριῶν τῶν ἁπάντων περὶ ἃ πᾶς ἄνθρωπος σπουδάζει, τελευταῖον καὶ τρίτον ἐστὶν ἡ τῶν χρημάτων ὀρθῶς σπουδαζομένη σπουδή, σώματος δὲ πέρι μέση, πρώτη δὲ ἡ τῆς ψυχῆς.* Η ταξινόμηση σε αγαθά της ψυχής, του σώματος και της περιουσίας μάλλον "προ-ακαδημαϊκή". Πβ. Taylor, *Πλάτων*, 640, σημ. 19.

[669] *Νόμ.* Ε 726a-728e.

[670] *Πολ.* Ε 465d-466a.

πονέμουμε ορθά τις τιμές και τις ατιμίες: *ἔστιν δὲ ὀρθῶς ἄρα τιμιώτατα μὲν καὶ πρῶτα <1> τὰ περὶ τὴν ψυχὴν ἀγαθὰ κεῖσθαι, σωφροσύνης ὑπαρχούσης αὐτῇ, δεύτερα δὲ <2> τὰ περὶ τὸ σῶμα καλὰ καὶ ἀγαθά, καὶ τρίτα <3> τὰ περὶ τὴν οὐσίαν καὶ χρήματα λεγόμενα*[668]. Οι τιμές που απονέμονται στην ψυχή είναι *ἀληθεῖς*, ενώ οι τιμές του σώματος, όταν λείπει η σωφροσύνη και η ανδρεία, είναι *κίβδηλοι* [669]. Ο βίος των αρχόντων και των φυλάκων που καλλιεργούν και την ψυχή είναι πιο *μακαριστός* από τον βίο των ολυμπιονικών και η νίκη τους *καλλίων* [670].

Στο σημείο αυτό μια νέα, διευρυμένη, σύγκριση με τις γνωστές μας ήδη ομηρικές αντιλήψεις δεν είναι άσκοπη.

Στον Πλάτωνα ο δυϊσμός ψυχής και σώματος θεμελιώνεται στη θρησκευτική αντίληψη μιας μυστικής θεολογίας και στο φιλοσοφικό αίτημα της υψηλής διανοητικής προόδου της ανθρώπινης ύπαρξης, που θα επιτρέψει στην ξεχωριστή ανθρώπινη ψυχή, τη μόνη προικισμένη με νου, να έρθει σ' επαφή με τον αφηρημένο κόσμο των Ιδεών, που αποτελούν τη μόνη πραγματικότητα.

Η μυστική αυτή θεολογία είναι άγνωστη στον Όμηρο, ή αν τη γνώριζε δεν τη δεχόταν και δεν την αναφέρει. Και φυσικά είναι άγνωστα στον Όμηρο και τα φιλοσοφικά αιτήματα που αναφέραμε. Είδαμε πως σ' αυτόν ο άνθρωπος αντιμετωπίζεται σαν ένα ζωντανό σύνολο που αποτελείται βέβαια από διάφορα μέρη, που όμως δε διαφέρουν ριζικά και υπηρετούν όλα τη ζωή, χωρίς να έχουν άλλο απώτατο και κύριο προορισμό εκτός απ' τη ζωή την ίδια. Δεν υπάρχει μεταφυσική διάκριση ενός πνευματικού και ψυχικού στοιχείου από ένα σωματικό και αισθητό, όπου το ένα είναι το ανώτερο και το άλλο πηγή του κακού και προορισμένο να υπακούει. Ο άνθρωπος έχει *θυμὸν* και *κραδίην*, που είναι φο-

[668] *Νόμ.* Γ 697b. Πβ. Θ 870ab *πρῶτον γὰρ τῶν ἀγαθῶν αὐτὸ <εννν. τὸ πλουτεῖν> προκρίναντες, τρίτον ὄν, τούς τ' ἐπιγιγνομένους λωβῶνται καὶ ἑαυτούς ... ὡς ἕνεκα σώματός ἐστι, καὶ σῶμα ψυχῆς ἕνεκα ... τρίτον ἂν εἴη μετὰ σώματος ἀρετὴν καὶ ψυχῆς.* Πβ. *Επ. Η* 355b *ἀλλ' ὄντων τριῶν, ψυχῆς καὶ σώματος ἔτι δὲ χρημάτων, τὴν τῆς ψυχῆς ἀρετὴν ἐντιμοτάτην ποιοῦντες, δευτέραν δὲ τὴν τοῦ σώματος, ὑπὸ τῇ τῆς ψυχῆς κειμένην, τρίτην δὲ καὶ ὑστάτην τὴν τῶν χρημάτων τιμήν, δουλεύουσαν τῷ σώματί τε καὶ ψυχῇ.* Πβ. *Νόμ.* Β 660e-661b *ταῦτά ἐστι σύμπαντα* <εννν. η υγεία, το κάλλος, ο πλούτος κ.ά.> *δικαίοις μὲν καὶ ὁσίοις ἀνδράσιν ἄριστα κτήματα, ἀδίκοις δὲ κάκιστα σύμπαντα, ἀρξάμενα ἀπὸ τῆς ὑγιείας.* Πβ. *Νόμ.* Ε 743e *ὄντων γὰρ τριῶν τῶν ἁπάντων περὶ ἃ πᾶς ἄνθρωπος σπουδάζει, τελευταῖον καὶ τρίτον ἐστὶν ἡ τῶν χρημάτων ὀρθῶς σπουδαζομένη σπουδή, σώματος δὲ πέρι μέση, πρώτη δὲ ἡ τῆς ψυχῆς.* Η ταξινόμηση σε αγαθά της ψυχής, του σώματος και της περιουσίας μάλλον "προ-ακαδημαϊκή". Πβ. Taylor, *Πλάτων*, 640, σημ. 19.

[669] *Νόμ.* Ε 726a-728e.

[670] *Πολ.* Ε 465d-466a.

ρείς της σκέψης και έδρες των συναισθημάτων. Αλλά τα πράγματα αυτά απουσιάζουν απ' τις ψυχές των νεκρών. Κι όταν ο ομηρικός άνθρωπος —σε στιγμές κυρίως αμηχανίας— απευθύνεται σ' αυτά τα στοιχεία, δε σημαίνει ότι κάνει έκκληση σ' ένα μεταφυσικά ανώτερο ή καλύτερο μέρος της ψυχής του. Μπορεί να θαυμάζει τα στοιχεία αυτά, όταν τα συναντά στον Νέστορα ή τον Οδυσσέα, μα στη συνείδησή του είναι ψηλότερα όχι η διανοητική δύναμη, μα η πολεμική δεξιοσύνη και συνεπώς η δύναμη και η ομορφιά.

Τα γεγονότα αυτά έχουν ιστορική και κοινωνική εξήγηση. Το κύριο κοινωνικό στρώμα που εκφράζεται στον Όμηρο είναι μια πολεμική αριστοκρατία με τυπικά φεουδαρχικό σύστημα, υποτελείς άρχοντες κλπ. Κυρίως αυτό το στρώμα αποτυπώνει την πνευματική σφραγίδα του στο έπος. Και είναι φυσικό πως μια τέτοια αριστοκρατία θεωρεί τον πόλεμο ως κύρια αξία. Αυτός δίνει το κύριο νόημα στη ζωή, και όχι η πνευματική και ψυχική τελειοποίηση, είτε προς την πλευρά της γνώσης, είτε προς την κατεύθυνση της ηθικής. Κι εκείνο που προκαλεί την εκτίμηση των άλλων και την αυτοεκτίμηση επίσης είναι η πολεμική δεξιότητα και οι συνδεδεμένες άμεσα μ' αυτήν ανδρεία και σωματική δύναμη. Εδώ προστίθεται και η ομορφιά. Η δόξα που τα συνοδεύει όλα αυτά γίνεται ο κύριος στόχος της ζωής του πολεμιστή. Μετά απ' αυτές τις κύριες αξίες (πόλεμος - ανδρεία - δύναμη - ομορφιά - δόξα) έρχεται η σοφία, το ποιητικό ταλέντο κλπ. Και οι θεοί φυσικά είναι σύμφωνοι με τη σειρά αυτή των αξιών, κι ευνοούν ανάλογα εκείνους που τις πραγματώνουν. Ας θυμηθούμε πως ο Πλάτων αυτήν ακριβώς την κλίμακα των αξιών θα προσπαθήσει ν' αντιστρέψει.

Σε μια τέτοια κλίμακα αξιών το αθλητικό αγωνιστικό στοιχείο κατέχει φυσικά μια θέση πολύ υψηλή, αφού σχετίζεται άμεσα με την πολεμική ορμή: Οι αθλητικοί αγώνες είναι ένα "υποκατάστατο" του πολέμου ή μια "εξιδανικευμένη" μορφή μάχης, εφόσον βέβαια ο αντίπαλος δεν είναι κυριολεκτικά εχθρός και δεν εξοντώνεται ή δε γίνεται δούλος και ανδράποδο, αν νικηθεί.

Αυτή η αριστοκρατία δημιούργησε το ελληνικό "σωματικό ήθος", που στην περιοχή των εικαστικών τεχνών εξακολούθησε ν' ακτινοβολεί πολλούς αιώνες μετά την παρακμή του δημιουργού, και που στην περιοχή της ποίησης έλαμψε εκπληκτικά, ιδίως με τον Πίνδαρο. Στο πρόγραμμα εκπαίδευσης αυτής της αριστοκρατίας δεν υπήρχαν τα δύο ξεχωριστά στοιχεία, όπως διαμορφώθηκαν αργότερα: μια συστηματική εκπαίδευση της διάνοιας και της ψυχής και μια σωματική εκπαίδευση με συνειδητούς ορθολογικούς στόχους και ηθικό προσανατολισμό.

Ήδη στον 6. αι. η κλίμακα των αξιών της αριστοκρατίας έχει διαφοροποιηθεί εκ των πραγμάτων. Έγινε συνείδηση πως δίπλα στη δύναμη χρειαζόταν η πολιτική δεξιότητα, που είχε σχέση με το πνεύμα. Δεν υ-

πήρχε ανάγκη μόνο πολεμιστών, μα και πολιτικών ικανών. Και όσο βάραινε η σημασία της πολιτικής, τόσο βάραινε και η πλευρά του πνεύματος. Οι αριστοκράτες τώρα ήθελαν να μάθουν τα παιδιά τους τη ρητορική προπάντων, για να μπορέσουν να επιβληθούν, και όχι τη στρατηγική ή την τέχνη του πολέμου. Αυτό, αν δεν αντέστρεψε την κλίμακα των αξιών, την έκανε τουλάχιστον αμφίβολη. Γιατί είναι αλήθεια ότι οι αριστοκράτες στην εκτίμηση της ολικής αξίας του ανθρώπου συνυπολόγιζαν πάντοτε και το σώμα[671]. Και δεν είναι άσχετο ίσως το γεγονός ότι ο Πλάτων, ενώ ξεκίνησε από ορφικές δοξασίες, που εξέφραζαν τα χαμηλότερα στρώματα[672], κατέληξε σε μία σύνθεση: την αρμονία του σώματος και της ψυχής. Αλλά ο Πλάτων δεν είναι απλώς εκφραστής αριστοκρατικών τάσεων. Είχε δική του θέληση: να στρέψει την αριστοκρατία προς το πνεύμα, να γίνει αυτό η κύρια απασχόληση τουλάχιστον όσων είχαν προδιάθεση και ήταν προικισμένοι. Γι' αυτό στη σύνθεση και την αρμονία που επιδίωκε, το κύριο, το ουσιώδες, είναι η ψυχή, το δεύτερο το σώμα. Έτσι ο Πλάτων αντέστρεψε κυριολεκτικά την κλίμακα αξιών του Όμηρου.

Η πιο σημαντική λοιπόν διαφορά του Πλάτωνα από τις αντιλήψεις που εκφράζονται στο έπος αφορά τον δυϊσμό ψυχής και σώματος που υιοθέτησε ο Πλάτων. Το πως ο ίδιος είχε καθαρή συνείδηση αυτής της διαφοράς φαίνεται κι από την πολεμική του ενάντια στις ομηρικές αντιλήψεις για τους νεκρούς, τις οποίες δε θεωρεί αληθινές[673]. Ο Πλάτων βέβαια δεν μπορούσε να θεμελιώσει πάνω σε τέτοιες δοξασίες την προτεραιότητα της ψυχής, της ζωής του πνεύματος, απέναντι στις άλλες μορφές ζωής, και την αντίληψη ότι μόνον η ψυχή έχει νου.

Η νεότερη πόλη του 5. αι. και μάλιστα η δημοκρατική ενδιαφεροταν για τον πολιτικό χαρακτήρα των ατόμων σε μεγαλύτερο βαθμό απ' ό,τι οι προγενέστερες πόλεις και σ' ακόμα πιο μεγάλο απ' όσο η παλιά πολιτική οργάνωση της εποχής του Όμηρου. Χρειαζόταν μια απομάκρυνση από τις ζωικές σφαίρες και μια γενναιότερη προσέγγιση της σφαίρας της θεωρίας. Έτσι η ίδια η ζωή της πόλης οδήγησε σε μια διαφορετική εκτίμηση του νου και της διανοητικής ζωής. Πρώτη η σοφιστική ανταποκρίθηκε στις απαιτήσεις των καιρών δείχνοντας ενδιαφέρον για την πολιτική πραγματικότητα. Ο Πλάτων την απαίτηση για πιο

671 Ακόμα και στη δημοκρατική Αθήνα του 5. αι. ένας αριστοκράτης, ο Νικίας, σκέφτεται πολύ θετικά για την οπλομαχία. Πβ. *Λάχ.* 181e εξ.

672 Αυτό δείχνει ο υποβιβασμός της εδώ ζωής, που μόνο οι αριστοκράτες και οι πλούσιοι μπορούσαν ν' απολαμβάνουν, και η προβολή της μεταθανάτιας ζωής που έριχνε σε δεύτερο πλάνο τη δύναμη και τον πλούτο, αλλά και η απαίτηση για δίκαιη ζωή: οι αδύναμοι φοβούνται προπαντός την αδικία.

673 *Πολ.* Γ 386b-388a.

διανοητική ζωή[674] και το αίτημα να βασιλέψει στην πολιτική η λογική και η οργανωμένη από το νου τάξη τα έσπρωξε στις έσχατες συνέπειές τους. Τη διανόηση την καλλιεργούν περισσότερο από όλους οι φιλόσοφοι. Αυτοί κατέχουν την πραγματική σοφία και την αλήθεια. Αυτοί λοιπόν πρέπει ν' αναλάβουν τη διοίκηση των πόλεων, ή —αν αυτό είναι αδύνατο— να μορφωθούν φιλοσοφικά αυτοί που ήδη κυβερνούν[675].

Στην παραπάνω αρχή βασίζεται και η όλη οργάνωση της πλατωνικής πολιτείας, της διαίρεσης σε τάξεις (ανάλογα με το πόσο απέχουν από τη διανόηση και τη σοφία) και η εκπαίδευση (σε ποιους θα δοθεί περισσότερη και σε ποιους λιγότερη). Μολονότι αυτό δεν είναι το θέμα μας, αξίζει να προσθέσουμε ότι τα δεδομένα του ανθρώπινου οργανισμού, την τριμερή σύσταση της ψυχής, την υπεροχή του ενός μέρους και τον ηγετικό του ρόλο, την υποχρέωση των άλλων να υπακούουν, ώστε να υπάρχει αρμονία, και τη δυσαρμονία που προκύπτει, εάν το ένα μέρος "στασιάσει" και δεν πράττει τα έργα που του αρμόζουν, όλ' αυτά ο Πλάτων απ' τον ανθρώπινο οργανισμό τα μεταφέρει στον κοινωνικό οργανισμό, στο κοινωνικό σώμα της πόλης. Κατά την άποψή του στην πολιτεία υπάρχουν τρεις βασικές τάξεις αντίστοιχες προς το *λογιστικόν*, το *θυμοειδὲς* και το *ἐπιθυμητικόν*: η τάξη των κυβερνητών ή φιλοσόφων, η τάξη των *φυλάκων* και τέλος η τάξη των *δημιουργῶν*, όλων όσων ασχολούνται με τις φυσικές ανάγκες της κοινωνίας. Η αρμονία και η υγεία του κοινωνικού οργανισμού και η πραγματική δικαιοσύνη εξαρτώνται από το πόσο κάθε τάξη ασχολείται με το έργο που της ταιριάζει από τη φύση της: οι σοφοί να άρχουν, οι φύλακες να υπερασπίζονται την πόλη και οι *δημιουργοί* να παράγουν. Αυτό συμβαίνει μόνο στην άριστη πολιτεία. Αν όμως διαταραχτεί η ισορροπία κι επικρατήσει μια τάξη κατώτερη και αναλάβει έργα που δεν της ταιριάζουν, τότε ο οργανισμός νοσεί. Έτσι δημιουργούνται τα κατώτερα πολιτεύματα, η *τιμοκρατία*, η *ὀλιγαρχία*, η *δημοκρατία* και τέλος η *τυραννία*, το *ἔσχατον πόλεως νόσημα*, όπου κορυφώνεται ο θρίαμβος της αδικίας[676].

674 Δες Hildebrandt, *Platon. Der Kampf des Geistes um die Macht.*

675 *Πολ.* Ε 473c εξ. Πβ. ΣΤ 487e, 499b, 501e, 503b, Ζ 540d, Η 547e, *Επ. Ζ'* 326b.

676 *Πολ.* Η 544a εξ.

Η ΚΙΝΗΣΗ ΤΗΣ ΨΥΧΗΣ

Στον *Φαίδρο* η ψυχή είναι εκείνη που κινεί το σώμα, χωρίς όμως να είναι η ίδια ακίνητη. Δεν είναι δηλ. ένα *ἀκίνητον κινοῦν*. Θα λέγαμε μάλιστα πως ένα απ' τα σπουδαιότερα χαρακτηριστικά της είναι η κίνηση. Ο Πλάτων βέβαια δεν το αναφέρει πουθενά ρητά, αλλά θαρρώ πως δέχεται –ή θα 'πρεπε να δεχτεί– ότι η κίνηση της ψυχής είναι και τοπική και ποιοτική. Από το σύνολο του πλατωνικού έργου μπορούν να εξαχθούν οι παρακάτω προτάσεις:

Η κυριότερη "τοπική" κίνηση της ψυχής είναι η μετά θάνατο μετάβασή της στον Άδη και η επάνοδός της στην εδώ ζωή. Εφόσον η ψυχή δεν προοδεύει ποιοτικά ούτε χειροτερεύει στην εδώ ζωή, είναι μπλεγμένη σ' έναν ατελεύτητο κύκλο μετενσαρκώσεων ή παλιγγενεσιών, απ' τον οποίο δεν μπορεί ν' απαλλαγεί παρά μόνον εφόσον μεταβληθεί ποιοτικά, εφόσον δηλ. γίνει καλύτερη ή χειρότερη.

Ποιοτική κίνηση της ψυχής μπορεί να προκύψει πρώτα από τον αγώνα της να επιβληθεί και να κυριαρχήσει επάνω στο αισθητό, και ειδικότερα στο σώμα και τις απαιτήσεις του. Κι αν κατορθώσει επί αρκετές μετεμψυχώσεις ν' ακολουθήσει μια πραγματικά ενάρετη ζωή, τότε επιστρέφει οριστικά στην ουράνια κατοικία της. Εάν όμως *ὁμοδοξεῖ* με το σώμα και γίνεται *σωματοειδής*, αν δηλ. απομακρύνεται συνεχώς από τη θεϊκή της φύση, στο τέλος ρίχνεται στα Τάρταρα, απ' όπου πια δεν ξαναβγαίνει.

Αλλά η ποιοτική κίνηση της ψυχής δε συντελείται μόνο με την επιβολή στο σώμα και την ενάρετη ζωή, που προκύπτει από την κυριαρχία αυτή. Συντελείται στην εδώ ζωή με την υπέρτατη γνώση, που δίνει η "περιαγωγή" της στον κόσμο των ιδεών. Η περιαγωγή αυτή, που είναι επίσης μια κίνηση "τοπική", εξασφαλίζει την άμεση θέαση των ιδεών, πράγμα που αποτελεί το υπέρτατο μάθημα. Από τη θέαση αυτή η ψυχή γίνεται "σοφότερη" για τα εγκόσμια και τα υπερκόσμια, ωριμάζει, και συνεπώς μεταβάλλεται ποιοτικά. Αυτό ισχύει ακόμα κι αν την ωρίμανση αυτή τη θεωρήσουμε ως επανάκτηση της παλιάς σοφίας της και ως εύρεση της πραγματικής της φύσης. Εκτός από την άμεση θέαση των ιδεών (που περιγράφονται παραστατικά στον *Φαίδρο* και την *Πολιτεία*), συντελείται και με την "ανάμνηση" των ιδεών αυτών, ανάμνηση που βοηθιέται απ' την εμπειρία των αισθήσεων. Η διαδικασία αυτή περιγράφεται στον *Μένωνα*, που θεωρείται έργο προγενέστερο από τον *Φαίδωνα*.

Αλλ' απ' τη θέαση των ιδεών δεν προκύπτει μόνο όφελος γνωστικό, όπως η γνώση των μαθηματικών (που αναφέρεται ως παράδειγμα στον *Μένωνα*). Προκύπτει επίσης όφελος ηθικό, κι από την άποψη αυτή αυτό το είδος της κίνησης της ψυχής σχετίζεται με το προηγούμενο.

Είναι χαρακτηριστικό ότι η ποιοτική μεταβολή —προς το καλύτερο ή το χειρότερο, προς τη σοφία ή την αμάθεια— συντελείται μόνο στην εδώ ζωή, που νοείται έτσι ως ένα στάδιο "δοκιμασίας". Έτσι η εγκόσμια ζωή αποκτά πολλαπλάσια σπουδαιότητα σε σχέση με τη ζωή στον Άδη. Η εδώ λοιπόν ζωή δεν έχει βέβαια τη λάμψη και τη σπουδαιότητα που έχει σ' έναν Όμηρο ή έναν Πίνδαρο, δεν είναι όμως και αμελητέα· το αντίθετο.

Όταν χρησιμοποίησα τον όρο "τοπική" (κίνηση) τον έβαλα σε παρένθεση, γιατί ο "τόπος" Άδης δεν είναι καθαρά αισθητός, αλλά κάτι σαν ενδιάμεσο του αισθητού και του καθαρά νοητού κόσμου, και όσοι τον "είδαν" και τον περιέγραψαν δεν τον είδαν με τα αισθητά μάτια, αλλά με τα μάτια της ψυχής, αν και ο Πλάτων τον παρουσιάζει τοπικά σαν άμεση συνέχεια του αισθητού κόσμου κι εφοδιασμένο με στοιχεία που θα τα λέγαμε υλικά (βάραθρα, λιβάδια, ποτάμια, λίμνες κτλ.). Ο "τόπος" πάλι των ιδεών είναι καθαρά υπεραισθητός. Δεν παύει όμως να είναι ένας "τόπος", δηλ. περιοχή έξω απ' την ψυχή, στην οποία περιοχή χρειάζεται να μεταβεί. Η χρήση του όρου *περιαγωγή* (περιφορά σ' έναν τόπο) δε νομίζω ότι είναι μεταφορική.

Υπαινιγμοί βέβαια υπάρχουν, αλλ' από όσο είμαι σε θέση να γνωρίζω, οι συγγραφείς δεν αντιμετώπισαν συστηματικά με την προοπτική αυτή την κίνηση της ψυχής —τοπική και ποιοτική. Ο Skemp λ.χ., που ασχολείται με την κίνηση στους ώριμους διαλόγους του Πλάτωνα, δεν αναφέρεται καθόλου και δε διακρίνει αυτά τα είδη κίνησης της ψυχής.

Ας δούμε όμως πώς παρουσιάζεται το θέμα αυτό στους διαλόγους (ακολουθούμε πάντοτε τη χρονολογική σειρά, που βέβαια δεν είναι δυνατό να καθοριστεί με μεγάλη ακρίβεια).

ΤΟ ΤΑΞΙΔΙ ΣΤΟΝ ΑΔΗ ΚΑΙ Η ΠΑΛΙΓΓΕΝΕΣΙΑ

Ο Πλάτων είναι πεπεισμένος ότι στα μεταφυσικά και οντολογικά ζητήματα το μόνο που μπορούμε να ελπίζουμε είναι μια προσέγγιση. Η προσέγγιση αυτή επιτυγχάνεται καλύτερα με τον μύθο *(διαμυθολογεῖν)*. Όπως δεν μπορούμε να δούμε απευθείας με γυμνό μάτι τον εκτυφλωτικό ήλιο, πολύ λιγότερο δεν μπορούμε να δούμε απευθείας τις μεταφυσικές ουσίες. Γι' αυτό χρειαζόμαστε τον μύθο. Ο μύθος στις περιπτώσεις αυτές είναι σύμφυτος με την ιδιαιτερότητα των υπό θεώρηση πραγμάτων. Έτσι ο Πλάτων καταφεύγει αδίστακτα στον μύθο, πράγμα

που για έναν ορθολογιστή, όπως ο Αριστοτέλης, αποτελούσε ομολογία αδυναμίας[677].

Θα ήθελα να τονίσω ορισμένα βασικά χαρακτηριστικά των πλατωνικών μύθων: τον θρησκευτικό, τον γνωστικό και τον ηθικό τους χαρακτήρα. Από δω απορρέει ένα ακόμα κύριο χαρακτηριστικό, η σοβαρότητα. Η έξαρση των χαρακτήρων αυτών επιτρέπει να κατανοήσουμε τη διαφορά των πλατωνικών απ' τους συνηθισμένους μύθους.

Όλοι οι μεγάλοι μεταφυσικοί μύθοι του Πλάτωνα έχουν χαρακτήρα βαθύτατα θρησκευτικό. Σ' αυτούς κυρίως εκθέτει τις θρησκευτικές του δοξασίες, την πίστη του για την αγαθότητα του δημιουργού, τις τιμωρίες των κακών ψυχών και τις αμοιβές των καλών κτλ. Εξάλλου ο κόσμος των ιδεών που περιγράφεται σ' αυτούς έχει χαρακτήρα γνωστικό και θρησκευτικό συνάμα. Οι ιδέες είναι μια φιλοσοφική μεταφυσική δοξασία, αλλά και μια θρησκευτική πίστη συγχρόνως.

Παρά την έντονη παρουσία της φαντασίας σε όλους τους μεγάλους μύθους, ο ορθός λόγος στις περισσότερες περιπτώσεις είναι εκείνος που "κρατάει το τιμόνι" και κατευθύνει την έμπνευση. Συχνά, όπως στον *Τίμαιο*, μύθος και διαλεκτική συγχέονται με τρόπο αξεδιάλυτο. Είναι σχεδόν αδύνατο να ξεχωρίσεις τον μύθο απ' τον "λόγο". Συχνότατα στον ίδιο διάλογο συναντάμε την έκφραση των ίδιων αληθειών τόσο με τη μορφή λόγου όσο και με τη μορφή του μύθου, ενώ άλλες φορές σ' έναν διάλογο βρίσκουμε αναπτυγμένες με λόγο αλήθειες που σ' άλλον διάλογο εξέφρασε με μύθο[678].

Οι πλατωνικοί μύθοι έχουν συχνά ηθικό ή και ηθικό χαρακτήρα. Αφορούν κυρίως την τιμωρία της κακίας και την αμοιβή της αρετής. Και δεν είναι άσχετο το γεγονός ότι η επίκριση και η καταδίκη του Όμηρου και των τραγικών ποιητών (που εκφράζονται φυσικά κι αυτοί όχι με λόγο αλλά με μύθο) στηρίζεται ακριβώς στη γνώμη ότι τα έργα τους δεν είναι κατάλληλα για τη διάπλαση υγιεινού ήθους.

677 Δες Guthrie, "Plato's Views on the Nature of the Soul", 242.

678 Ενώ τυπικά η λέξη *μῦθος* σημαίνει πλαστή αφήγηση σε αντίθεση με τον *λόγον* (*Πρωτ.* 320c, 324d, 328c, *Γοργ.* 523a, 527a, *Φαίδ.* 61b, *Τίμ.* 26e, *Νόμ.* Θ 872e), στην πράξη ο Πλάτων δεν κρατάει τις διακρίσεις αυτές και χρησιμοποιεί συχνά τη μία στη θέση της άλλης. Έτσι οι λ. *λόγος* και *λέγεσθαι* χρησιμοποιούνται αντί των λ. *μῦθος* και *μυθολογεῖσθαι* στις εξής περιπτώσεις: *Φαίδ.* 60d, *Πολ.* Β 365e, 378a, Γ 392a, *Νόμ.* Δ 713e. Η λ. πάλι *μῦθος* χρησιμοποιείται και με άλλες σημασίες. Μπορεί να σημαίνει "πραγματεία", "έκθεση" (*Τίμ.* 29d, 59c, 68d, 69b, *Νόμ.* ΣΤ 752a (*μυθολογίαν* αντί *λόγον*), 771c, *7η Επιστ.* 344d), "γνώμη" ή "θεωρία" (*Θεαίτ.* 156c, 164de, *Νόμ.* Δ 719c), "προδιαγραφή" (*Νόμ.* ΣΤ 773b, Ζ 790c, 812a), "παρότρυνση" (*Νόμ.* ΙΑ 927c) κτλ. Πβ. Frutiger, *Les mythes de Platon*, 17-18.

Οι μύθοι λοιπόν του Πλάτωνα δεν έχουν σχέση με τα παραμύθια που διηγούνται οι μητέρες και οι γέροι στα παιδιά, ούτε μοιάζουν με τις αλληγορίες του Αισώπου. Δεν είναι ακόμα απλές ποιητικές αφηγήσεις χωρίς θέση και χωρίς σκοπό άλλο από την τέρψη. Αποβλέπουν στην προβολή μεταφυσικών, κοσμολογικών, γνωστικών και ηθικών θέσεων, και γι' αυτό έχουν χαρακτήρα απόλυτα σοβαρό. Είναι μάλιστα χαρακτηριστικό ότι ο Πλάτων, αν όχι σ' όλους, τουλάχιστον στους πιο σημαντικούς απ' αυτούς εγκαταλείπει τη συνηθισμένη παιγνιώδη και ειρωνική διάθεσή του: Ο λόγος του γίνεται εντελώς σοβαρός και κάποτε ιεροπρεπής.

Βέβαια, σε σχέση πάντα με τον *λόγον*, ο μύθος παρουσιάζει ορισμένες ιδιοτυπίες, και χρειάζεται μια κριτικότερη ανάγνωση, γιατί συχνά οι απαιτήσεις της καλλιτεχνικής ολοκλήρωσης και η αχαλίνωτη έμπνευση οδηγούν τον Πλάτωνα στο να εισάγει λεπτομέρειες ή και ουσιαστικότερες απόψεις, που δε θα τις έβαζε σε μια μη μυθική ανάπτυξη. Έτσι οι πλατωνικοί μύθοι πρέπει να παίρνονται εντελώς στα σοβαρά, όχι όμως να νοούνται κατά γράμμα σ' όλες τις λεπτομέρειές τους. Κι όπου υπάρχουν πιθανές αντιφάσεις, πρέπει να λαμβάνεται υπόψη η γενική ενότητα του τόνου.

Γοργίας

Στον τελικό μύθο του *Γοργία* περιγράφεται η περιπέτεια της ψυχής μετά τον χωρισμό της απ' το σώμα. Η ψυχή υφίσταται μια μεταθανάτια κρίση και η τύχη της είναι ανάλογη με τη ζωή που έζησε στον εδώ κόσμο. Τη διδασκαλία αυτή ο Σωκράτης δεν την παρουσιάζει ως δική του, και πράγματι δεν είναι δική του. Την παρουσιάζει όμως με σοβαρότητα και ως προσωπική του πίστη[679]. Αυτό βέβαια έρχεται σε αντίθεση με τη γνώμη ότι ο πραγματικός Σωκράτης τηρούσε αγνωστικιστική θέση στο ζήτημα της αθανασίας της ψυχής. Ίσως εδώ ο Πλάτων να προβάλλει δικές του καθαρά πεποιθήσεις. Επίσης ενώ η κεντρική ιδέα της κρίσης των ψυχών είναι παραδοσιακή, πολλές και χαρακτηριστικές λεπτομέρειες πρέπει να θεωρηθούν πλατωνικές, όπως η διήγηση ότι αρχικά οι άνθρωποι κρίνονταν προτού πεθάνουν.

Ο μύθος είναι καθαρά εσχατολογικός και η ηθική πρόθεσή του φανερώνεται ευθύς εξαρχής: *τὸν μὲν δικαίως τὸν βίον διελθόντα καὶ ὁσίως, ἐπειδὰν τελευτήσῃ, εἰς μακάρων νήσους ἀπιόντα οἰκεῖν ἐν πάσῃ εὐ-*

679 *Γοργ.* 523a *σὺ μὲν ἡγήσῃ μῦθον ... ἐγὼ δὲ λόγον· ὡς ἀληθῆ γὰρ ὄντα σοι λέξω.* Πβ. *Γοργ.* 526d *ὑπό τε τούτων τῶν λόγων πέπεισμαι.*

δαιμονίᾳ ... τὸν δὲ ἀδίκως καὶ ἀθέως εἰς τὸ τῆς τίσεώς τε καὶ δίκης δεσμωτήριον, ὃ δὴ Τάρταρον καλοῦσιν, ἰέναι[680].

Παλιά, λέει ο Σωκράτης, οι άνθρωποι κρίνονταν εν ζωή, ενώ είχαν ακόμα το σώμα τους. Αλλά μ' αυτό τον τρόπο οι κριτές δεν μπορούσαν πάντα να δουν τις κηλίδες και τις πληγές της ψυχής, ιδίως αν ο κρινόμενος ήταν κάποια σπουδαία προσωπικότητα και παρουσιαζόταν με μεγαλόπρεπη εμφάνιση. Γι' αυτό αποφασίστηκε να κρίνονται πεθαμένοι και γυμνοί, και ο κριτής να βλέπει *αὐτῇ τῇ ψυχῇ αὐτὴν τὴν ψυχήν*[681]. Ο τρόπος που έζησε κανείς αφήνει φανερά σημάδια επάνω στην ψυχή: *ἔνδηλα πάντα ἐστὶν ἐν τῇ ψυχῇ, ἐπειδὰν γυμνωθῇ τοῦ σώματος*[682].

Δε νομίζω ότι ο Πλάτων θέλει πραγματικά να πάρουμε κατά λέξη αυτή την ιστορία, ότι οι άνθρωποι πρώτα κρίνονταν ζωντανοί και με τα ρούχα τους, ότι οι κριτές επηρεάζονταν από τη μεγαλόπρεπη εμφάνιση και τελικά βελτίωσαν τους όρους κρίσης. Η όλη σύλληψη έχει κάτι από την ειρωνεία του Σωκράτη και τη φαντασία του Αριστοφάνη. Θεωρώ λοιπόν ότι την έπλασε ο ίδιος ο Πλάτων, όχι για να παρουσιάσει *λόγον*, όπως υποσχέθηκε, αλλά πραγματικά *μῦθον*, αλλά μύθο που τελικά περιέχει ένα υψηλό ηθικό δίδαγμα ότι οι άνθρωποι θα κριθούν με βάση την ίδια την αξία τους και όχι με βάση τη θέση, τις τιμές κτλ. που είχαν στη ζωή. Στο Ι΄ βιβλίο των *Νόμων* ο Πλάτων, χωρίς να καταφεύγει σε κανένα μυθολογικό στοιχείο, επαναλαμβάνει τη διδασκαλία της αλάθητης θείας κρίσης, που τίποτε δεν αμελεί.

Η τοπογραφία είναι στοιχειώδης, σε σχέση λ.χ. με την αντίστοιχη του *Φαίδωνα*. Οι ψυχές φτάνουν σ' ένα λιβάδι, όπου βρίσκονται οι κριτές. Εκτός από το δρόμο απ' τον οποίο ήρθαν οι ψυχές, το λιβάδι έχει άλλους δύο δρόμους. Ο ένας οδηγεί *εἰς μακάρων νήσους*, ο άλλος στον Τάρταρο. Είναι φανερό ότι οι ψυχές όσων έζησαν μια έντιμη ζωή πηγαίνουν στα νησιά των μακάρων, ενώ οι ψυχές των κακών ρίχνονται στον Τάρταρο, όπου τους περιμένουν τιμωρίες ανάλογες με τ' αδικήματά τους.

Οι τιμωρίες έχουν διπλό στόχο, και στην εδώ ζωή και στον Άδη, ή να βελτιωθεί κανείς ή να γίνει παράδειγμα προς αποφυγή για τους άλλους: *ἢ βελτίονι γίγνεσθαι καὶ ὀνίνασθαι ἢ παραδείγματι τοῖς ἄλλοις γίγνεσθαι, ἵνα ἄλλοι ὁρῶντες ... φοβούμενοι βελτίους γίγνωνται*[683]. Όποιοι λοιπόν διέπραξαν αμαρτήματα "ιάσιμα" τιμωρούνται αναγκαστικά, ώστε η ωφέλειά τους και εδώ και στον Άδη να γίνει με πόνους και οδύνες. Εκείνοι όμως που διέπραξαν βαρύτατα αμαρτήματα και είναι γι'

680 *Γοργ.* 523ab.
681 *Γοργ.* 523e.
682 *Γοργ.* 524d.
683 *Γοργ.* 525b.

αυτό "ανίατοι" θα τιμωρούνται με φοβερότατα πάθη *τὸν ἀεὶ χρόνον,* παραμένοντας μόνιμα "παραδείγματα" στο δεσμωτήριο του Άδη. Τέτοιοι είναι συνήθως —με λίγες εξαιρέσεις— οι δημόσιοι άντρες, που *διὰ τὴν ἐξουσίαν μέγιστα καὶ ἀνοσιώτατα ἁμαρτήματα ἁμαρτάνουσι*[684]. Η αθλιότητα του πολιτικού βίου δεν είναι σύγχρονο φαινόμενο. Ας θυμηθούμε και τον Αριστοτέλη που λέει για τους πολιτικούς ότι οι περισσότεροι στρέφονται στην πολιτική από πλεονεξία και αγάπη των χρημάτων[685]. Ο Πλάτων μάλιστα εξηγεί το φαινόμενο αυτό: *χαλεπὸν γὰρ ... ἐν μεγάλῃ ἐξουσίᾳ τοῦ ἀδικεῖν γενόμενον δικαίως διαβιῶναι* [686].

Το λιβάδι, οι κριτές, η διαίρεση του σύμπαντος σε ουρανό, γη και κάτω κόσμο είναι οικεία χαρακτηριστικά της ορφικής μυθολογίας. Αλλά και η πυθαγόρεια μετεμψύχωση θαρρώ ότι εξυπακούεται[687] στα χωρία που εξετάσαμε, αν και δεν αναφέρεται ρητά. Αλλιώς δε βλέπω τι νόημα θα είχε μια βελτίωση της ψυχής με την τιμωρία ή με τη θέα των τιμωρημένων. Πουθενά, ούτε στον Πλάτωνα ούτε σε κανέναν άλλον αρχαίο συγγραφέα δε θα βρει κανείς την άποψη ότι οι ψυχές μπορούν να βλάψουν ή να ευεργετήσουν η μια την άλλη. Πώς λοιπόν θα γίνονταν καλύτερες ή χειρότερες, αν δεν επρόκειτο να επακολουθήσει μετεμψύχωση;

Μένων

Στον *Μένωνα* ο Σωκράτης λέει ότι διδάχτηκε από ιερείς και ιέρειες, αλλά και από ποιητές, όπως ο Πίνδαρος, ότι η ψυχή του ανθρώπου είναι αθάνατη. Τη μια "πεθαίνει" και την άλλη ξεναγεννιέται, χωρίς να χάνεται ποτέ. Γι' αυτό το λόγο πρέπει να ζούμε *ὁσιώτατα*[688]. Εκείνο που θέλει να τονίσει εδώ ο Σωκράτης δεν είναι τόσο η αντίληψη για την προϋπαρξη της ψυχής και τη μετεμψύχωση. Ενδιαφέρεται να υποστηρίξει ότι η ψυχή, στις διάφορες μετεμψυχώσεις της, έχει μάθει τα πάντα, κι ότι αυτό που αποκαλούμε "μάθηση" δεν είναι στην πραγματικότητα παρά ανάμνηση: *Ἄτε οὖν ἡ ψυχὴ ἀθάνατός τε οὖσα καὶ πολλάκις γεγονυῖα, καὶ ἑωρακυῖα καὶ τὰ ἐνθάδε καὶ τὰ ἐν Ἅδου καὶ πάντα χρήματα, οὐκ ἔστιν ὅτι οὐ μεμάθηκεν· ὥστε οὐδὲν θαυμαστὸν καὶ περὶ ἀρετῆς καὶ περὶ ἄλλων οἷόν τ' εἶναι αὐτὴν ἀναμνησθῆναι, ἅ γε καὶ πρότερον ἠπίστατο ... τὸ γὰρ ζητεῖν ἄρα καὶ τὸ μανθάνειν ἀνάμνησις ὅλον ἐστίν* [689].

684 *Γοργ.* 525d.
685 Αριστ. *Ηθ. Ε.* Α 5, 1216a 23.
686 *Γοργ.* 526a.
687 Αντίθετη άποψη ο Taylor, *Πλάτων,* 164.
688 *Μέν.* 81ab.
689 *Μέν.* 81cd.

Αν η ψυχή θυμηθεί κάτι, με βάση αυτό το κάτι και με συνεχή και "γενναία" αναζήτηση μπορεί να θυμηθεί και τα υπόλοιπα[690].

Στον *Φαίδωνα* [691] η διαδικασία αυτή περιγράφεται με μεγαλύτερη πληρότητα. Η ανάμνηση γίνεται και από τα όμοια και από τα ανόμοια κτλ. Κι εδώ, όπως και στον *Μένωνα* [692], η δυνατότητα ανάμνησης θεωρείται επιχείρημα υπέρ της άποψης ότι η ψυχή είναι αθάνατη[693].

Στα χωρία αυτά δεν αναφέρεται βέβαια η λέξη κίνηση, αλλά η μεν τοπική εξυπακούεται από τις μεταβάσεις της ψυχής από την εδώ ζωή στον Άδη και αντίστροφα, ενώ η ποιοτική μπορεί να συναχθεί από τη σοφία (ποιοτική μεταβολή) που αποκτά η ψυχή με τον "γενναίο" αγώνα της να φτάσει στη γνώση με την ανάμνηση, αλλά κι από την "οσιότητα" που πρέπει να κατακτηθεί[694].

Φαίδων

Λιγότερο καθαρά εσχατολογικός από τον μύθο του *Γοργία* ο τελικός μύθος του *Φαίδωνα* επιβεβαιώνει τόσο την τοπική όσο και την ποιοτική κίνηση της ψυχής.

Είδαμε πως αυτός ο μύθος αποτελεί ένα είδος γενικής γεωγραφίας, και δεν περιορίζεται στην περιγραφή του Άδη. Ο Πλάτων προσπαθεί να εναρμονίσει ορισμένα κοσμολογικά δεδομένα με την τελολογική αντίληψη που είχε για το σύμπαν και με τις απαιτήσεις της ηθικής. Μας προειδοποιεί ότι δεν πρέπει να δώσουμε μεγάλη πίστη σ' όλες τις λεπτομέρειες που εκθέτει, αλλά πιστεύει πως αξίζει να διακινδυνεύσει κανείς την πίστη ότι σε γενικές γραμμές τα πράγματα είναι περίπου όπως τα περιγράφει[695].

690 *Μέν.* 81cd *ἅτε γὰρ τῆς φύσεως ἁπάσης συγγενοῦς οὔσης, καὶ μεμαθηκυίας τῆς ψυχῆς ἅπαντα, οὐδὲν κωλύει ἓν μόνον ἀναμνησθέντα ... τἆλλα πάντα αὐτὸν ἀνευρεῖν, ἐάν τις ἀνδρεῖος ᾖ καὶ μὴ ἀποκάμνῃ ζητῶν.*

691 *Φαίδ.* 72e εξ.

692 *Μέν.* 86ab.

693 Προσκρούει βέβαια στο ανυπέρβλητο πρόβλημα που επισημαίνει ο Κέβης, ότι ακόμα κι αν αληθεύει ότι η ψυχή προϋπάρχει, αυτό δεν σημαίνει αναγκαστικά ότι θα υπάρχουμε και μετά τη διάλυση του σώματός μας.

694 *Μέν.* 81b *δεῖν ... ὡς ὁσιώτατα διαβιῶναι.*

695 *Φαίδ.* 114d *Τὸ μὲν οὖν ταῦτα διισχυρίσασθαι οὕτως ἔχειν ὡς ἐγὼ διελήλυθα, οὐ πρέπει νοῦν ἔχοντι ἀνδρί· ὅτι μέντοι ἢ ταῦτ' ἐστὶν ἢ τοιαῦτ' ἄττα περὶ τὰς ψυχὰς ἡμῶν καὶ τὰς οἰκήσεις, ... τοῦτο καὶ πρέπειν μοι δοκεῖ καὶ ἄξιον κινδυνεῦσαι οἰομένῳ οὕτως ἔχειν —καλὸς γὰρ ὁ κίνδυνος— καὶ χρὴ τὰ τοιαῦτα ὥσπερ ἐπᾴδειν ἑαυτῷ.* Πβ. 108cd.

Ο μύθος περιέχει γενικές και ειδικές θεωρήσεις για τη γη στο σύνολό της[696], μια περιγραφή του εσωτερικού της γης και μια υπόθεση για τα φαινόμενα που παρατηρούνται εδώ[697] και τέλος μια ανάπτυξη της σχέσης όλων αυτών με την τύχη της ψυχής μετά τον θάνατο[698]. Το τρίτο φυσικά σημείο είναι εκείνο που μας ενδιαφέρει περισσότερο.

Πρώτα υποστηρίζεται η σφαιρικότητα της γης και η κεντρική της θέση στο σύμπαν. Η γη που κατοικούμε είναι μόνο ένα μέρος της γης. Το σύνολο αποτελείται από τρεις ομόκεντρες γαίες. Η μια βρίσκεται πάνω μας κ' η άλλη κάτω. Η άνω γη είναι η πραγματική, η καθαρή, η φωτεινή, ο "επίγειος παράδεισος". Εδώ ζουν άνθρωποι που δεν προσβάλλονται από αρρώστιες, είναι μακρόβιοι και οι αισθήσεις τους και η φρόνησή τους είναι πολύ ανώτερες απ' τις δικές μας σε καθαρότητα. Άλλοι κατοικούν στα μεσόγεια, άλλοι γύρω απ' τον αέρα (όπως εμείς κατοικούμε γύρω από τη θάλασσα) και άλλοι τέλος κατοικούν σε νησιά (προφανώς των μακάρων). Εδώ κατοικούν πραγματικά οι θεοί, εμφανίζονται στους ανθρώπους και συνομιλούν μαζί τους. Έτσι η κατοικία των αγαθών ψυχών παρουσιάζεται όχι σαν κάτι το αφηρημένο, σαν ένας ουρανός ανεξάρτητος από τη γη, αλλά ως η γη στην ανώτερη και καθαρή μορφή της. Οι λεπτομέρειες ότι εδώ υπάρχουν ζώα, οι άνθρωποι είναι πολυχρονιότεροι και δεν προσβάλλονται από αρρώστιες, δεν πρέπει να μας παραπλανούν.

Αυτή η ανώτερη γη έχει και βαθιά κοιλώματα *(ἔγκοιλα)*. Η θάλασσα γύρω από την οποία κατοικούμε εμείς βρίσκεται στο βάθος ενός τέτοιου κοιλώματος.

Η τρίτη σφαίρα βρίσκεται στο εσωτερικό νέων βαθιών κοιλωμάτων. Ο Τάρταρος αποτελεί το βαθύτερο σημείο τους. Στον χώρο αυτό ανεβοκατεβαίνουν με φοβερές περιδινήσεις ποτάμια από νερό και φωτιά, όπως ο Ωκεανός, ο Αχέρων (που εκβάλλει στην Αχερουσία λίμνη), ο Πυριφλεγέθων (που εκβάλλει στη Στύγα) και ο Κωκυτός.

Όλη αυτή η έκθεση έγινε με έναν ορισμένο σκοπό: να περιγραφεί η τύχη των ψυχών μετά τον θάνατο.

Όλες οι ψυχές φτάνουν στον Άδη συνοδευμένες από τον προσωπικό τους "δαίμονα", όπου και κρίνονται. Οι ψυχές όσων έζησαν δίκαια και όσια, πηγαίνουν στην *ἄνω καθαρὰν οἴκησιν*[699]. Για όσους αποδειχτεί ότι έζησαν *μέσως*, κάνοντας δηλ. και καλό και κακό, όχι βέβαια υπερβολικό, τόπος προορισμού είναι η Αχερουσία λίμνη, όπου τιμωρούνται και καθαίρονται απ' τ' αδικήματα, αλλά και τιμώνται για όσα καλά έκαναν.

696 *Φαίδ.* 108e-111c.
697 *Φαίδ.* 111c-113c.
698 *Φαίδ.* 113d-114c.
699 *Φαίδ.* 114bc.

Οι βαρύτερα ένοχες ψυχές ρίχνονται για ένα χρόνο στον Τάρταρο και μετά παρασύρονται άλλες από τα κύματα του Κωκυτού και άλλες του Πυριφλεγέθοντα, και τελικά ξεβράζονται στην Αχερουσιάδα, όπου κλαίγοντας και φωνάζοντας παρακαλούν εκείνους που αδίκησαν να τους συγχωρήσουν. Και αν τους πείσουν, σώζονται από τα δεινά. Αλλιώς ρίχνονται ξανά στον Τάρταρο, και ξαναρχίζει η ίδια περιπέτεια, μέχρι να πείσουν τους αδικημένους να τους συγχωρήσουν. Τέλος οι ψυχές των βαρύτατα ένοχων, των "ανίατων", ρίχνονται στον Τάρταρο, *ὅθεν οὔποτε ἐκβαίνουσιν*[700].

Πολιτεία

Όπως ο *Γοργίας* και ο *Μένων*, έτσι και η *Πολιτεία* κλείνει με έναν αριστουργηματικό από άποψη καλλιτεχνική εσχατολογικό μύθο, που περιέχει και πάλι πολλά στοιχεία απ' τον ορφισμό[701].

Ο μεγάλος τεχνίτης δεν αφήνει τον μύθο "ξεκομμένο". Στην αρχή της *Πολιτείας* βρισκόμαστε στο σπίτι του Κέφαλου στον Πειραιά. Έξω οι Θράκες ετοιμάζονται να κάνουν έφιπποι λαμπαδηφορίες. Σε κάποια στιγμή της συζήτησης ο ηλικιωμένος πια Κέφαλος εκφράζει —και μας μεταδίδει— την ανησυχία του για τα όσα περιμένουν την ψυχή μετά τον θάνατο. Όταν κανείς πλησιάζει στο τέλος της ζωής του, φοβάται για πράγματα που παλιότερα δεν τον απασχολούσαν: *ἐπειδάν τις ἐγγὺς ᾖ τοῦ οἴεσθαι τελευτήσειν, εἰσέρχεται αὐτῷ δέος καὶ φροντὶς περὶ ὧν ἔμπροσθεν οὐκ εἰσῄει. οἵ τε γὰρ λεγόμενοι μῦθοι περὶ τῶν ἐν Ἅιδου, ὡς τὸν ἐνθάδε ἀδικήσαντα δεῖ ἐκεῖ διδόναι δίκην, ... στρέφουσιν αὐτοῦ τὴν ψυχὴν μὴ ἀληθεῖς ὦσιν' ... ὑποψίας δ' οὖν καὶ δείματος μεστὸς γίγνεται καὶ ἀναλογίζεται ἤδη καὶ σκοπεῖ εἴ τινά τι ἠδίκησεν.* Ο άδικος *ἐκ τῶν ὕπνων ... θαμὰ ἐγειρόμενος δειμαίνει καὶ ζῇ μετὰ κακῆς ἐλπίδος' τῷ δὲ μηδὲν ἑαυτῷ ἄδικον συνειδότι ἡδεῖα ἐλπὶς ἀεὶ πάρεστι καὶ ἀγαθὴ* γηροτρόφος, *ὡς καὶ Πίνδαρος λέγει*[702].

Ακολουθούν οι μακροσκελείς συζητήσεις γύρω από τη δικαιοσύνη, την οποία ο Σωκράτης θέλει να εξετάσει καθαυτήν, ανεξάρτητα από επιβραβεύσεις και τιμές. Τώρα, στο τέλος του μεγάλου δρόμου, μπορεί να ξαναγυρίσει στις αμοιβές της δικαιοσύνης και τις τιμωρίες της αδικίας, ξαναβρίσκοντας την αρχική συζήτηση με τον γέρο Κέφαλο.

700 *Φαίδ.* 113d-114b. Δες τα σχόλια του Burnet, *Plato's* Phaedo, Oxford 1913, του ιδίου, *Greek Philosophy*, part I, ch. IX-X, καθώς και το έργο του Stuart, *Myths of Plato*, 77-111 και *Plato doctrine of Ideas*, 39-47.

701 Πβ. Cornford, *Rep.*, 340 εξ., Guthrie, *Orpheus and gr. Religion*, κεφ. 5.

702 *Πολ.* A 330d-331a.

Τον δίκαιο τον αγαπούν οι θεοί και βοηθούν την προσπάθειά του να εξομοιωθεί με τον θεό. Τον άδικο τον μισούν. Αν στην αρχή φαίνεται να προκόβει, στο τέλος φεύγει απ' τον αγώνα της ζωής ντροπιασμένος, όπως εκείνοι οι κακοί δρομείς, που στην αρχή τρέχουν πολύ γρήγορα, αλλά μετά χάνουν την ταχύτητά τους και φεύγουν εξευτελισμένοι απ' το στάδιο. Όλες οι ανταμοιβές που ο Γλαύκων έδινε στον άδικο[703], δίνονται στην πραγματικότητα στον δίκαιο[704].

Αλλ' αυτές οι ανταμοιβές είναι μηδαμινές σε σύγκριση μ' αυτές που τον περιμένουν στον άλλο κόσμο. Και ο Σωκράτης θυμάται την ιστορία του Ηρός από την Παμφυλία, ο οποίος σκοτώθηκε σε μια μάχη, αλλά αναστήθηκε την ώρα που έκαιγαν το σώμα του. Αυτός διηγήθηκε τα εξής: Όταν η ψυχή του βγήκε από το σώμα πορεύτηκε μαζί με άλλες σε κάποιο λιβάδι ανάμεσα στον ουρανό και τη γη. Εκεί έφταναν ψυχές άλλες από ανοίγματα στον ουρανό κι άλλες από υποχθόνια χάσματα. Εκεί δίκαζαν δικαστές, και τους κακούς τους έστελναν στον ανοδικό δρόμο προς τα δεξιά, ενώ τους κακούς τους ωθούσαν στα χάσματα της γης. Στο ίδιο λιβάδι έφταναν επίσης ψυχές και από τον ουρανό και από τα βάθη της γης. Εκείνες που έρχονταν από τον ουρανό περιέγραφαν τις θαυμαστές καλλονές που είχαν δει, ενώ εκείνες που έρχονταν απ' τα χάσματα της γης διηγούνταν τις φοβερές τιμωρίες των κολασμένων. Οι ποινές ήταν δεκαπλάσιες των όσων έπραξαν, και η τιμωρία διαρκούσε χίλια χρόνια[705].

Έχοντας παραμείνει στο λιβάδι αυτό μερικές ημέρες, πορεύτηκαν κι έφτασαν σ' έναν τόπο όπου αντίκρισαν τον άξονα του σύμπαντος[706]: ένα φως ευθύ, σαν φωτεινή κολόνα που διαπερνά τη γη και τον ουρανό. Ανάμεσα στα δύο άκρα του φωτός, που λειτουργούσαν σαν δεσμά του σύμπαντος, ήταν τεταμένο το αδράχτι της Ανάγκης. Το σφοντύλι απ' το αδράχτι ήταν κοίλο και περιείχε άλλα επτά σφοντύλια. Το εξώτατο σφοντύλι αντιπροσωπεύει το ουράνιο στερέωμα, ενώ τα εσωτερικά τις τροχιές των πλανητών. Οι επτά τροχιές παρακολουθούσαν την κίνηση της ουράνιας σφαίρας, είχαν όμως και δική τους αντίθετη και ανεξάρτητη κίνηση διαφορετικής ταχύτητας[707]. Επάνω στον καθένα απ' τους κύκλους καθόταν μια Σειρήνα, που έβγαζε μια μόνο φωνή, ώστε απ' τις οκτώ μαζί αναδυόταν μία συμφωνική αρμονία. Γύρω κάθονταν οι τρεις κόρες της Ανάγκης, οι Μοίρες, η Λάχεσις, η Κλωθώ και η Άτροπος, και τραγουδούσαν η πρώτη τα όσα είχαν γίνει, η δεύτερη τα παρόντα και η

[703] *Πολ.* Β 361e.
[704] *Πολ.* Ι 612b-613e.
[705] *Πολ.* Ι 614a-616a.
[706] *Πολ.* Ι 616b.
[707] *Πολ.* Ι 617ab.

τρίτη τα μέλλοντα. Κάθε τόσο έβαζαν το χέρι τους, για να κανονίσουν την κίνηση των σφοντυλιών[708].

Στον χώρο αυτό οι ψυχές έπρεπε να διαλέξουν το είδος της ζωής που θα επιθυμούσαν να ζήσουν στη νέα τους μετενσάρκωση. Στην εκλογή αυτή υπεύθυνος είναι μόνο εκείνος που διαλέγει. Ο θεός στην περίπτωση αυτή δεν έχει καμιά ευθύνη. Και ο Πλάτων βρίσκει εδώ την ευκαιρία να δείξει ότι η εκλογή των ψυχών ήταν αποτέλεσμα της πείρας που είχαν αποκτήσει στην προηγούμενη ζωή τους. Όσες δεν είχαν φιλοσοφήσει στην επίγεια ζωή τους ξεγελιούνται από τη λάμψη των αξιωμάτων και των τιμών, και διαλέγουν βιαστικά ανάλογους βίους, παραβλέποντας τις δυστυχίες που τους συνοδεύουν. Η ψυχή του Ορφέα διαλέγει το σώμα ενός πουλιού, του Αίαντος ενός λιονταριού, η Αταλάντη, η μεγάλη αθλήτρια, το σώμα ενός αθλητή κτλ.

Στο τέλος οι ψυχές οδηγήθηκαν στο κατάξερο πεδίο της Λήθης, όπου διψασμένες ήπιαν από τον ποταμό Αμέλητα, του οποίου το νερό τους έφερε λησμονιά. Τα μεσάνυχτα δυνατός σεισμός με βροντές συνεπήρε τις ψυχές και τις έφερε στη γέννηση *ἅττοντας ὥσπερ ἀστέρας*.

Και το τελικό συμπέρασμα: *Καὶ οὕτως, ὦ Γλαύκων, μῦθος ἐσώθη καὶ οὐκ ἀπώλετο, καὶ ἡμᾶς ἂν σώσειεν, ἂν πειθώμεθα αὐτῷ, καὶ τὸν τῆς Λήθης ποταμὸν εὖ διαβησόμεθα καὶ τὴν ψυχὴν οὐ μιανθησόμεθα*[709].

Έτσι, μέσα από μια αφήγηση ευφάνταστη και εν πολλοίς συμβολική, αλλά που, στις γενικές γραμμές της, εκφράζει το πώς έβλεπε πραγματικά το σύμπαν και την τύχη της ψυχής ο Πλάτων, επαληθεύεται για μια ακόμα φορά η τοπική και η ποιοτική κίνηση της ψυχής.

Τίμαιος

Είδαμε[710] πως στην πρώτη γέννηση η ψυχή δε διαλέγει μόνη της το σώμα στο οποίο εγκαθίσταται, πως όταν πρωτοσυνδεθεί μ' αυτό, χάνει το δικό της ρυθμό κίνησης και χάνει προς στιγμή το λογικό της εξαιτίας των κινήσεων του σώματος που είναι διαφορετικές απ' τις δικές της. Αργότερα οι περίοδοι βρίσκουν πάλι τον φυσικό ρυθμό τους, και ο οργανισμός ανακτά τα λογικά του.

Την αρχική ενσάρκωση ακολουθούν άλλες διαδοχικές ενσαρκώσεις που εξαρτώνται αποκλειστικά από τον δίκαιο ή άδικο τρόπο που έζησαν κάθε φορά οι ψυχές στον εδώ κόσμο[711]. Υπάρχει δηλ. συνάφεια α-

708 *Πολ.* I 617bc.
709 *Πολ.* I 621bc.
710 Στο κεφ. Η ψυχή και το σώμα κατά τον Πλάτωνα.
711 *Φαίδρ.* 249b, *Πολ.* I 617e, *Τίμ.* 42b.

νάμεσα στη νέα μορφή που θα πάρουν και στη συμπεριφορά τους στην προηγούμενη ζωή[712]. Οι ψυχές αυτών που στην πρώτη γένεση είναι δειλοί και άδικοι, στη δεύτερη γένεση μπαίνουν σε γυναίκες(!)[713]. Σ' αυτές τις παλιγγενεσίες οι ψυχές μπορούν να μπουν στα σώματα ακόμα και ζώων κάθε είδους, ακόμα και στα ανοητότατα και αμαθέστατα, τα ψάρια και τα όστρεα[714]. Δε φτάνει βέβαια στο σημείο να υποστηρίξει —όπως ο Εμπεδοκλής— ότι μπορούν να μπουν και σε φυτά. Η αντίληψη αυτή φαίνεται να μη συμφωνεί με ορισμένα κείμενα του *Φαίδρου* και της *Πολιτείας*. Διαβάζουμε στον *Φαίδρο* ότι η ψυχή του ζώου που δεν είδε ποτέ την αλήθεια δεν μπορεί να μπει σε ανθρώπινο σώμα[715]. Δεν ισχύει λοιπόν και το αντίθετο, ότι μια ανθρώπινη ψυχή που είδε κάποτε την αλήθεια, έστω κι αν εξέπεσε, δεν είναι δυνατό να μπει σε σώμα ζώου; Εκείνο που χαρακτηρίζει τον άνθρωπο είναι η παρουσία μέσα του μιας ανώτερης ψυχής, ενός *δαίμονος*[716], ενός *λόγου*. Αλλά αυτή η ιδιότητα είναι ανθρώπινη και φαίνεται να λείπει από τα ζώα[717]. Πώς ο λόγος, που είναι ξένος προς τη φύση του ζώου, μπορεί να κατοικήσει έστω προσωρινά σε ζώο; Ο Πρόκλος μας λέει πως οι μαθητές του Πλάτωνα δυσκολεύονταν να το εξηγήσουν αυτό[718]. Ορισμένοι υποστήριξαν πως η πνευματική ψυχή δεν είναι πάντοτε στον ίδιο βαθμό ενεργητική και συνειδητή, ώστε κάποτε ξεπέφτει και αποκοιμιέται, ώστε δεν μπορεί πια να μπει σε ανθρώπινο σώμα[719]. Έτσι όμως σκεφτόταν ο Πλάτων;

Στον *Τίμαιο* δεν προσδιορίζεται τι γίνονται οι κατώτερες ψυχές μετά τον θάνατο. Πεθαίνουν προφανώς μαζί με το σώμα, με το οποίο συχνά συγχέονται. Ποιος όμως τις δημιουργεί ξανά απ' το μηδέν και τις τοποθετεί στα νέα σώματα;

Ο Rohde υποστηρίζει πως ο Πλάτων προς το τέλος της ζωής του ήταν αναγκασμένος ν' αρνηθεί την παλιγγενεσία κι ότι την κράτησε ως και τον *Τίμαιο* από ενστικτώδη πιστότητα στις γνώμες των Πυθαγορείων και του Εμπεδοκλή, αλλά και εξαιτίας των πρακτικών πλεονεκτημάτων και του στηρίγματος που παρέχει η δοξασία αυτή στις ηθικές πραγματικότητες[720]. Η άποψη αυτή περιορίζει τη σπουδαιότητα που έχει στην

712 *Φαίδ.* 81e-82a, *Τιμ.* 87d.
713 *Τίμ.* 90e.
714 *Τίμ.* 91d, 92ab, *Φαίδρ.* 249b, *Φαίδ.* 81e, *Πολ.* I 618a, 620ac, *Τίμ.* 42bc.
715 *Φαίδρ.* 249b.
716 *Τίμ.* 90a,c.
717 *Πολ.* Δ 441ab.
718 Πρόκλ. 329de, Diehl, 3, 294.
719 Αέτιος, *Doxogr.* 432a,15.
720 *Psyche,* II 2η, 271 εξ.

πλατωνική φιλοσοφία η πίστη στη μετεμψύχωση. Ο Πλάτων φαίνεται να πιστεύει πραγματικά στην πρόοδο και την παρακμή των ψυχών.

Η ΚΙΝΗΣΗ ΤΗΣ ΨΥΧΗΣ ΠΡΟΣ ΤΗ ΓΝΩΣΗ

Φαίδρος

Για την ψυχή, όπως αυτή εμφανίζεται στον *Φαίδρο* μιλήσαμε διεξοδικά στο κεφάλαιο "Η ψυχή και το σώμα κατά τον Πλάτωνα". Εκεί κάναμε λόγο και για την κίνηση της ψυχής προς τη γνώση. Για να μην αρκεστούμε όμως σε μια απλή παραπομπή, θα επαναλάβουμε εδώ, με τρόπο εντελώς περιληπτικό, τα όσα εκεί εκθέσαμε.

Η ψυχή μοιάζει με ένα άρμα που το σέρνει ένα φτερωτό ζευγάρι από άλογα που τα οδηγεί ένας ηνίοχος. Άρματα και ηνίοχοι πρόκειται να φτάσουν σ' έναν τόπο υπερουράνιο, όπου ο "κυβερνήτης νους" θα θεωρήσει την αλήθεια και θα τραφεί απ' αυτήν. Πρόκειται να δει αυτή καθαυτή τη δικαιοσύνη, τη σωφροσύνη και την επιστήμη. Για τις ανθρώπινες ψυχές ένα τέτοιο ταξίδι είναι μια πραγματική δοκιμασία. Αιτία είναι προπαντός το ένα άλογο που είναι κακό.

Σύμφωνα μ' έναν θεσμό της Αδράστειας, οι ψυχές που μπόρεσαν να δουν ένα μέρος της αλήθειας παραμένουν αβλαβείς μέχρι την επόμενη ενσάρκωση. Και μένουν αβλαβείς για πάντα, αν πάντοτε κατορθώνουν να το κάνουν αυτό. Ανάλογα με το πόσο μέρος της αλήθειας μπόρεσαν να δουν και να τραφούν απ' αυτό, οι ψυχές εμφυτεύονται στο σπέρμα ανθρώπου που πρόκειται να γίνει φιλόσοφος, "μουσικός", έννομος βασιλιάς, πολεμικός, πολιτικός κτλ. Από τον κύκλο των γεννήσεων απαλλάσσεται μόνον η ψυχή *τοῦ φιλοσοφήσαντος ἀδόλως ἢ παιδεραστήσαντος μετὰ φιλοσοφίας*, αν διαλέξει τρεις συνεχόμενες φορές αυτόν τον βίο. Το να μπει λοιπόν η ψυχή σ' ένα ανθρώπινο σώμα σημαίνει απομάκρυνση από τον τόπο που την τρέφει και που είναι ο τελικός προορισμός της.

Από το ταξίδι αυτό στον χώρο των ιδεών πρέπει να συγκρατήσουμε τις δυσκολίες που συναντά η ψυχή εξαιτίας της σύνδεσής της με το σώμα και το ότι η ψυχή έχει ανάγκη να "τραφεί" από τις ιδέες. Οι ψυχές συνεπώς όντας αιώνιες όπως οι ιδέες αποτελούν διαφορετικές μεταφυσικές οντότητες. Ο τρόπος της "τροφής" τους είναι η θέαση, που περικλείνει νόημα σύνθετο και υψηλό.

Η παρομοίωση της ψυχής με ηνίοχο και το άρμα του μπορεί να δημιουργήσει τη δικαιολογημένη εντύπωση ότι η ψυχή στο ταξίδι της

προς την υπέρτατη γνώση παίρνει κυριολεκτικά μαζί της και το σώμα (με τις επιθυμίες του κτλ.) κι ότι σ' αυτόν τον υπερουράνιο τόπο φτάνει ο άνθρωπος σαν σύνολο, σαν υπόσταση φτιαγμένη από σώμα και ψυχή. Και η αντίληψη αυτή ενισχύεται από τη διάκριση που γίνεται – και μάλιστα στα χωρία αυτά– ανάμεσα στα θνητά και τα αθάνατα όντα. Τα θνητά ζώα αποτελούν μια ισχυρή ένωση ψυχής και σώματος: *ψυχὴ καὶ σῶμα παγέν,* που διαλύεται μόνο με τον θάνατο. Για τα αθάνατα όντα ο Πλάτων δηλώνει πως δεν ξέρει από τι αποτελούνται, υποθέτει όμως ότι έχουν ψυχή και σώμα, που μένουν διά παντός αχώριστα[721]. Ως προς τους θνητούς δε γίνεται λόγος για προσωρινό αποχωρισμό της ψυχής από το σώμα, για "έκσταση", κι έτσι δεν μπορούμε να είμαστε βέβαιοι ότι η ψυχή θα κάνει μόνη της το ταξίδι προς τη γνώση, βγαίνοντας κυριολεκτικά από το σώμα. Υποθέτουμε όμως ότι έτσι συμβαίνει, η ψυχή "εξίσταται" του σώματος, και "σώματος ψιλή" επιχειρεί το ταξίδι αυτό.

Ο Stenzel επαναλαμβάνει –συμφωνώντας– την άποψη του Natorp, αλλά και του Schleirmacher, ότι στον *Φαίδρο* η κίνηση της ψυχής γίνεται σε τόπο, στον χώρο, ενώ αργότερα, και σαφώς στους *Νόμους,* το αποφεύγει αυτό. Εδώ "οι κινήσεις στην ψυχή πρέπει να εννοηθούν μόνον ως εσωτερικές, όχι τοπικές: οι τοπικές κινήσεις των σωμάτων ενεργούνται μεν απ' αυτήν, η ίδια όμως δεν κινείται τοπικά"[722]. Η περίεργη αυτή αντίληψη σημαίνει ότι ο Πλάτων στους *Νόμους* έχει εγκαταλείψει τη βασική δοξασία ότι υπάρχει ένας υπερουράνιος χώρος όπου βρίσκονται οι ιδέες, χώρο στον οποίο προσπαθούν να φτάσουν οι ψυχές. Η άποψη αυτή είναι μάλλον λαθεμένη. Όταν δεν αναφέρεται κάτι σ' έναν διάλογο, δεν σημαίνει ότι έχει εγκαταλειφτεί, ούτε καν ότι παρασιωπάται σκόπιμα. Άλλωστε στους *Νόμους* ορίζεται ότι η ψυχή είναι αιτία *μεταβολῆς τε καὶ κινήσεως ἁπάσης ἅπασιν*[723]. Ας πάρουμε λοιπόν ένα παράδειγμα. Ας πούμε ότι η ψυχή επιθυμεί να επισκεφθεί έναν τόπο, την Αίγυπτο λ.χ. για να γνωρίσει τον πολιτισμό της, και κινητοποιεί γι' αυτό το σώμα. Με τη μετακίνηση του σώματος δε θα μεταφερθεί και η ψυχή στον τόπο αυτόν; Αλλά και στο σύμπαν η ψυχή, που ενοικεί σε όλα ανεξαίρετα όσα κινούνται, και που "διοικεί" όλον τον ουρανό[724], δε μετακινείται τοπικά μαζί με όσα βάζει σε κίνηση;

721 *Φαίδρ.* 246cd.

722 Stenzel, "Über zwei Begriffe der platonischen Mystik: ΖΩΟΝ und ΚΙΝΗΣΙΣ", Beilage, 3.

723 *Νόμ.* I 896b.

724 *Νόμ.* I 896de *ἐνοικοῦσαν ἐν ἅπασιν τοῖς πάντῃ κινουμένοις μῶν οὐ καὶ τὸν οὐρανὸν ἀνάγκη διοικεῖν φάναι;*

Πολιτεία

Απώτατος στόχος της φιλοσοφικής προσπάθειας και της φιλοσοφικής παιδείας είναι να οδηγηθεί η ψυχή στη θέαση των ιδεών και του αγαθού. Η προσπάθεια αυτή στην *Πολιτεία* εξεικονίζεται με την περίφημη αλληγορία του σπηλαίου. Μέσα σ' ένα σπήλαιο στο βάθος της γης ζουν αλυσοδεμένοι άνθρωποι. Δεν έχουν δει ποτέ το πραγματικό φως. Το μόνο φως που ξέρουν είναι αυτό που αναδύεται από φωτιά που καίει πίσω τους. Μπροστά τους υπάρχει ένας τοίχος, επάνω στον οποίο πέφτουν οι σκιές από φτιαχτά αντικείμενα που παρελαύνουν πίσω τους, χωρίς εκείνοι να τα βλέπουν. Επειδή δεν έχουν δει τίποτε άλλο, φτάνουν να πιστέψουν πως οι σκιές αυτές αποτελούν όλη την πραγματικότητα. Ας φανταστούμε τώρα έναν απ' τους δεσμώτες να ελευθερώνεται και να προχωρεί ανηφορικά προς την έξοδο της σπηλιάς, από το σκότος προς το φως. Όταν αντικρίσει το πραγματικό φως, θα πονέσουν τα μάτια του και θα προτιμήσει να στραφεί προς εκείνα που μπορεί να δει, δηλ. τις φευγαλέες σκιές. Εάν όμως κανείς τον σύρει έξω με τη βία στο φως του ήλιου, στην αρχή υποφέρει και αγανακτεί και δεν μπορεί να δει τίποτε από τα αληθινά. Χρειάζεται συνήθεια και προσαρμογή για να δει κανείς αυτά που βρίσκονται ψηλά. Στο τέλος όμως κατορθώνει ν' αντικρίσει ακόμα και τον ήλιο τον ίδιο[725]. Ο Σωκράτης εξηγεί ότι η περιγραφή του αφορά την άνοδο της ψυχής από τα αισθητά στα νοητά: *τὴν δὲ ἄνω ἀνάβασιν καὶ θέαν τῶν ἄνω τὴν εἰς τὸν νοητὸν τόπον τῆς ψυχῆς ἄνοδον τιθείς...*[726]. Απώτατος στόχος της ανοδικής πορείας είναι η θέαση της ιδέας του αγαθού, που είναι αιτία της επιστήμης και της αλήθειας[727], των ορθών και των καλών[728], χάρη στην οποία οι αρετές γίνονται χρήσιμες και ωφέλιμες[729]. Αυτή γεννάει το φως στο αισθητό, ενώ στην περιοχή του νοητού δίνει την αλήθεια και τον νου[730]. Η ιδέα λοιπόν του αγαθού αποτελεί τη θεμελίωση κάθε γνώσης, επιστήμης, τέχνης, ωφελιμότητας και χρήσης. Ως έσχατος λόγος κάθε υπόστασης στέκει έξω από την ουσία: *Καὶ τοῖς γιγνωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γιγνώσκεσθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος*[731]. Η

[725] *Πολ.* Ζ 514a- 516d.
[726] *Πολ.* Ζ 517b.
[727] *Πολ.* ΣΤ 508e.
[728] *Πολ.* Ζ 517c.
[729] *Πολ.* ΣΤ 505a.
[730] *Πολ.* Ζ 517c.
[731] *Πολ.* ΣΤ 509b.

θέαση της ιδέας του αγαθού αποτελεί το μέγιστο μάθημα[732]. Γι' αυτό είναι απαραίτητο να φτάσει κανείς στη θέαση αυτή σταδιακά, οδηγώντας την ψυχή του με μαθήσεις που αποβλέπουν στη σταδιακή απομάκρυνση από το αισθητό και την προσέγγιση του νοητού. Προτείνεται γι' αυτό μια σειρά από μαθήματα, με τελευταία και υψηλότερη τη διαλεκτική, που αποτελεί *λύσιν ἀπὸ τῶν δεσμῶν καὶ μεταστροφὴν ἀπὸ τῶν σκιῶν ... καὶ ἐκ τοῦ καταγείου εἰς τὸν ἥλιον ἐπάνοδον*[733]. Έτσι η διαλεκτική είναι η κορωνίδα, ο *θριγγός* των μαθημάτων[734].

Ας σημειώσουμε ότι για την ανοδική αυτή προσπάθεια κρίνονται ακατάλληλες η γυμναστική και μουσική, η πρώτη γιατί ασχολείται με το αισθητό, η δεύτερη γιατί δεν προσφέρει καμία γνώση *(ἐπιστήμη)*[735].

Σοφιστής

Στον *Σοφιστή* διερευνώνται οι αποτυχημένες προσπάθειες της ψυχής να φτάσει στη γνώση και την αρετή, και οι τρόποι θεραπείας της κατάστασης αυτής. Το σύνολο των τρόπων θεραπείας εντάσσεται στην έννοια της κάθαρσης.

Υπάρχουν δύο είδη κάθαρσης. Το ένα αφορά την ψυχή και το άλλο το σώμα. Η αφαίρεση της κακίας της ψυχής θεωρείται καθαρμός. Τα είδη της κακίας της ψυχής είναι δύο. Το ένα μοιάζει με την αρρώστια του σώματος και το άλλο με την ασχήμια *(αἶσχος)*. Αλλά η αρρώστια δε διαφέρει από τη "στάση", ενώ η ασχήμια δεν είναι παρά έλλειψη μέτρου, αμετρία. Στις ψυχές των κακών διαφωνούν και συγκρούονται οι δοξασίες με τις επιθυμίες, ο θυμός με τις ηδονές, ο νους με τις λύπες. Μπορούμε λοιπόν να ονομάσουμε "στάση" και νόσο την πονηρία της ψυχής[736]. Για όσα μετέχουν στην κίνηση και που θέτοντας έναν ορισμένο σκοπό παρεκκλίνουν από την ορθή φορά και αποτυγχάνουν, θα πούμε ότι υπεύθυνη για την αποτυχία τους είναι η αμετρία. Είναι δεδομένο ότι η ψυχή βρίσκεται σε άγνοια παρά τη θέλησή της. Αλλά η άγνοια δημιουργείται απ' την προσπάθεια της ψυχής να φτάσει στην αλήθεια, αποτυχαίνει όμως στην προσπάθεια αυτή καθώς πλανιέται μακριά. Αλλ' αυτό ακριβώς είναι "παραφροσύνη"[737]. Η ανόητη λοιπόν ψυχή χαρακτηρίζεται από ασχήμια και αμετρία.

[732] *Πολ.* ΣΤ 504d-505a, Ζ 519c.
[733] *Πολ.* Ζ 532b.
[734] *Πολ.* Ζ 534e.
[735] *Πολ.* Ζ 521d-522a.
[736] *Σοφ.* 227c-228b.
[737] *Σοφ.* 228cd.

Το χωρίο αυτό πρέπει να συσχετιστεί με το 412ab του *Κρατύλου*, όπου λέγεται ότι κατά την απόκτηση της επιστήμης η ψυχή ακολουθεί τη φορά των πραγμάτων *οὔτε ἀπολειπομένη οὔτε προθέουσα* και ότι το *συνιέναι* σημαίνει *συμπορεύεσθαι τὴν ψυχὴν τοῖς πράγμασι*[738].

Υπάρχουν δύο είδη κακίας στην ψυχή. Στο ένα είδος εντάσσονται η δειλία, η ακολασία και η αδικία. Αυτά πρέπει να θεωρηθούν ως νόσος[739] της ψυχής. Το άλλο είδος κακίας είναι η ποικιλόμορφη άγνοια, που πρέπει να θεωρηθεί ασχήμια.

Για την αρρώστια της ψυχής (ύβρη, αδικία, ακολασία) επινοήσαμε την κολαστική, ενώ για την ασχήμια (την άγνοια) βρήκαμε τη διδασκαλική τέχνη. Την ποικιλόμορφη άγνοια πρέπει να τη χωρίσουμε σε δύο μεγάλες κατηγορίες. Στη μια —και σπουδαιότερη— κατηγορία θα εντάξουμε τη δοξοσοφία, το *δοκεῖν εἰδέναι*, ενώ δεν ξέρουμε κάτι[740]. Εδώ ταιριάζει πιο πολύ η λέξη "αμάθεια". Και το μέρος της διδασκαλίας που μας απαλλάσσει απ' αυτήν λέγεται "παιδεία". Αλλά και στη διδασκαλία που αποβλέπει στην απαλλαγή απ' τη δοξοσοφία υπάρχουν δύο δρόμοι, απ' τους οποίους ο ένας είναι τραχύτερος, ο άλλος λειότερος, ομαλότερος. Τον τραχύτερο τρόπο τον χρησιμοποιούσαν και τον χρησιμοποιούν ακόμα οι γονείς προς τα παιδιά τους που έσφαλαν σε κάτι. Άλλοτε οργίζονται και άλλοτε τα συμβουλεύουν μαλακότερα. Τον τρόπο αυτό μπορούμε να τον ονομάσουμε "νουθετητική". Ο άλλος τρόπος είναι ο έλεγχος της δοξοσοφίας. Εξετάζει κανείς τις δοξασίες ενός νέου και δείχνει ότι δεν αξίζουν και πολλά και ότι είναι αντιφατικές. Οι ελεγχόμενοι οργίζονται με τον εαυτό τους, καταλήγουν να ντρέπονται και τελικά "καθαίρονται" από τις δοξασίες εκείνες που εμποδίζουν τη μάθηση. Ο έλεγχος λοιπόν αποτελεί για την ψυχή τη μεγαλύτερη και σπουδαιότερη κάθαρση[741]. Πρόκειται φυσικά για τη σωκρατική μέθοδο του ελέγχου που συναντάμε παντού στους πλατωνικούς διαλόγους,

[738] Ετυμολογείται το *συνίημι* ως *συν-ίημι*, πηγαίνω μαζί, βαδίζω δίπλα σε κάτι.

[739] Ανάλογα θα εκφραστεί ο Πλάτων στον *Τίμαιο*, 86d εξ. Κανείς δεν είναι κακός με τη θέλησή του. Ο κακός είναι ένας άρρωστος. Για το κακό ευθύνεται εν μέρει η βιολογία, η *πονηρὰ ἕξις τοῦ σώματος*, και εν μέρει η έλλειψη εκπαίδευσης. Γι' αυτό πρέπει να κατηγορηθούν οι γονείς και οι δάσκαλοι.

[740] Είναι φανερό ότι στο άλλο είδος θα ενταχθούν οι υπόλοιπες μορφές άγνοιας, όπως η άγνοια των επαγγελμάτων που αναφέρεται στο 229d και που θεραπεύεται με *δημιουργικὰς διδασκαλίας*, δηλ. διδασκαλίες σχετικές με τα επαγγέλματα.

[741] *Σοφ.* 228e-230d.

και της οποίας ο Ξενοφών μας δίνει ένα ενδιαφέρον εκτεταμένο παράδειγμα[742].

ΚΟΙΝΕΣ ΚΙΝΗΣΕΙΣ

Μετά την κίνηση της ψυχής, λογικό θα ήταν να εξετάσουμε την κίνηση του σώματος. Θα έπρεπε όμως τότε ν' απαντηθεί το ερώτημα, εάν το σώμα διαθέτει δικές του κινήσεις και ποιες. Αλλά το πρόβλημα αυτό είναι τόσο στενά συνυφασμένο με τις κοινές κινήσεις της ψυχής και του σώματος, ώστε είμαστε υποχρεωμένοι να το εξετάσουμε τελευταίο.

ΟΙ ΑΙΣΘΗΣΕΙΣ

Στον *Φίληβο* ορίζεται ότι μια σημαντική κατηγορία ηδονών και λυπών προκύπτει από τις καθαρά σωματικές λειτουργίες της κένωσης και της πλήρωσης. Κατά την κένωση λύεται η φυσική ισορροπία του σώματος και προκύπτει άλγος, ενώ με την πλήρωση αποκαθίσταται η φυσική ισορροπία, πράγμα που προκαλεί ηδονή. Διευκρινίζεται όμως ότι πολλά απ' τα παθήματα του σώματος σβήνουν μέσα στο σώμα πριν φτάσουν στην ψυχή (αν λέγαμε "πριν φτάσουν στη συνείδηση", θα προδίδαμε κάπως το πλατωνικό νόημα). Η ψυχή στην περίπτωση αυτή παραμένει "απαθής", δε συμπάσχει, δεν ταράσσεται κι αυτή από το πάθος που ταράσσει το σώμα. Άλλα όμως πάθη —προφανώς εντονότερα— διασχίζουν και το σώμα και την ψυχή *(δι' ἀμφοῖν ἰόντα)* και προκαλούν έναν *σεισμόν*, ένα τράνταγμα, *ἴδιόν τε καὶ κοινὸν ἑκατέρῳ.* Όταν η ψυχή μένει απαθής στα τραντάγματα του σώματος *(ἀπαθὴς τῶν σεισμῶν τῶν τοῦ σώματος)*, έχουμε *ἀναισθησίαν*[743], απουσία ή έλλειψη αίσθησης. Αίσθηση έχουμε όταν με το ίδιο πάθημα κινούνται και το σώμα και η ψυχή: *Τὸ δ' ἐν ἑνὶ πάθει τὴν ψυχὴν καὶ τὸ σῶμα κοινῇ γιγνόμενον κοινῇ καὶ κινεῖσθαι*[744]. Συνεπώς το σώμα εξαιτίας των αναγκών του, που ορίζονται ως λύση της φυσικής ισορροπίας, ταράσσεται το ίδιο και προκαλεί "σεισμούς", δηλ. είδος κινήσεων, που άλλοτε φτάνουν στην ψυχή και άλλοτε όχι.

742 Ξεν. *Απομν.* Δ 2, 15-21. Ο συνομιλητής καταλήγει: *Δῆλος ὅτι ἃ ᾤετο εἰδέναι οὐκ οἶδεν.*

743 Πβ. Locke, *Entendement humain,* II 9, 3. Πβ. Λουκρήτ. III 391-393.

744 *Φίλ.* 33c-34a.

Στον *Τίμαιο* η αίσθηση δημιουργείται όταν το σώμα προσκρούσει σε εξωτερικά σώματα, οπότε οι κινήσεις *διὰ τοῦ σώματος ... ἐπὶ τὴν ψυχὴν φερόμεναι προσπίπτοιεν*[745].

Η κίνηση μεταδίδεται στην ψυχή και δημιουργείται αίσθηση, επειδή τα περισσότερα μέρη του σώματος διαθέτουν ευκινησία. Όταν προσπέσει κάτι πάνω σ' αυτό που είναι από τη φύση του ευκίνητο, διαδίδει κυκλικά άλλα μόρια που με τη σειρά τους κινούν άλλα, ώσπου να φτάσει η κίνηση στο *λογιστικὸν* και να του φανερώσει την ποιότητα *(δύναμιν)* αυτού που προκάλεσε την αρχική κίνηση. Αλλά ορισμένα τμήματα του σώματος, όπως τα κόκαλα και οι τρίχες, μένουν στη θέση τους, δεν κινούνται σύμφωνα με κανέναν κύκλο. Πάσχουν μόνο, και δε μεταδίδουν κίνηση σε κανένα γειτονικό τους τμήμα. Ώστε από αυτά δεν προκαλείται αίσθηση στην ψυχή[746].

ΗΔΟΝΕΣ ΚΑΙ ΛΥΠΕΣ

Στην *Πολιτεία* καθορίζεται ότι η ηδονή και η λύπη τόσο της ψυχής όσο και του σώματος είναι μια κίνηση[747]. Η πρόταση αυτή μας επιτρέπει να εντάξουμε στην εργασία μας το θέμα των ηδονών. Δεν ξέρουμε γιατί ο Skemp άφησε ανεξέταστο και αυτό το θέμα.

Οι σπουδαιότερες απόψεις πάνω στο θέμα αυτό παρουσιάζονται στην *Πολιτεία* και στον *Φίληβο*. Καλό είναι όμως να ρίξουμε μια ματιά σ' ορισμένους προγενέστερους διαλόγους, ώστε να έχουμε μια πιο ολοκληρωμένη εικόνα. Αυτός ο τρόπος στην περίπτωση αυτή είναι παραστατικότερος απ' το να δώσουμε κάποιες αόριστες υποσημειώσεις στους δύο κεντρικούς διαλόγους.

Πρωταγόρας

Στον διάλογο αυτόν ο Σωκράτης ενδιαφέρεται να υποστηρίξει τα πρωτεία του νου και της επιστήμης όσον αφορά την ανθρώπινη συμπεριφορά. Διατείνεται ότι δεν μπορεί κανείς, ενώ γνωρίζει το καλό, να πράττει το κακό νικημένος από τις ηδονές, όπως υποστηρίζουν οι πολλοί, γιατί η πρόταση αυτή περιέχει πολλές αντιφάσεις. Εξάλλου όποιος κάνει το κακό υποχωρώντας στη στιγμιαία ηδονή που εμφανίζεται έ-

[745] *Τίμ.* 43c. Για την όραση, πβ. 45bd. Για άλλα παθήματα, πβ. 61c εξ., 65b εξ. Πβ. Vlastos, "The Disorderly Motion", 79.

[746] *Φίλ.* 64ab.

[747] *Πολ.* Θ 583e εξ.

ντονη, εφόσον δεν υπολογίζει τις λύπες που θ' ακολουθήσουν, κάνει λάθος στο μέτρημα, δεν είναι ικανός στο ζύγισμα *(ἀγαθὸς ἱστάναι)* και δε γνωρίζει τη *μετρητικὴν τέχνην*, που αποτελεί τη σωτηρία του βίου μας[748].

Γοργίας

Στον *Γοργία* ο Καλλικλής υποστηρίζει ότι το μεγαλείο του ανδρός μετριέται με το μέγεθος των επιθυμιών του και τη δυνατότητα να ικανοποιεί τις ηδονές του χωρίς να χορταίνει ποτέ. Δεν αρκεί να "πληρώσει" κανείς τις επιθυμίες του και να ζει χωρίς χαρά και λύπη. Το *ἡδέως ζεῖν* συνίσταται στο *ὡς πλεῖστον ἐπιρρεῖν*. Αυτό επιτρέπει στον Σωκράτη να εκφράσει το σαρκαστικό ερώτημα, μήπως θα πούμε ότι είναι ευτυχής και ο ψωριάρης, αν μπορεί να ξύνεται όσο θέλει, κι αν πρέπει να θεωρηθεί ευδαίμων ο άθλιος βίος των κίναιδων, όταν έχουν όσα επιθυμούν. Μια ηδονή λοιπόν μπορεί να είναι κακή. Η ηδονή δεν είναι το *ἀγαθόν*[749]. Τελικά το αγαθό προκύπτει από μια τάξη *(τάξις, κόσμος)* οικεία σε κάθε ον[750].

Φαίδων

Από τον *Φαίδωνα* μπορεί κανείς να συγκρατήσει την παρατήρηση ότι η ηδονή έχει σχέση άμεση με τη λύπη. Όταν κανείς επιδιώκει το ένα, σχεδόν αναπόφευκτα παίρνει και τ' άλλο. Μοιάζει σα να κρέμονται και τα δυο από μια κορυφή[751]. Αυτό προσανατολίζει διακριτικά προς το κύριο θέμα του διαλόγου, την ενότητα των αντιθέτων[752].

Φαίδρος

Οι πνευματικές ηδονές, λέει ο Φαίδρος, δεν ανήκουν σ' αυτές που γεννιούνται μόνο από μια λύπη που προηγήθηκε *(προλυπηθῆναι)*. Τέτοιες είναι όλες σχεδόν οι ηδονές του σώματος, που δίκαια αποκαλούνται δουλικές *(ἀνδραποδώδεις)*. Και ο Σωκράτης συμπληρώνει ότι αν

748 *Πρωτ.* 352b εξ.
749 *Γοργ.* 494a εξ.
750 *Γοργ.* 506e *Κόσμος τις ἄρα ἐγγενόμενος ἐν ἑκάστῳ ὁ ἑκάστου οἰκεῖος ἀγαθὸν παρέχει ἕκαστον τῶν ὄντων.*
751 *Φαίδ.* 60b.
752 Πβ. Robin, *Phédon*, Notice, XXIII.

τους έβλεπε κανείς να μη συζητούν το μεσημέρι, αλλά να νυστάζουν, θα τους έπαιρνε για ανδράποδα και πρόβατα που νυστάζουν γύρω από μια κρήνη[753]. Τη σκέψη ότι οι πλείστες σωματικές ηδονές γεννιούνται από μια λύπη θα την ξαναβρούμε στην *Πολιτεία* [754] και περισσότερο ανεπτυγμένη στον *Φίληβο*[755]. Όσο για τη γνώμη ότι οι σωματικές ηδονές είναι δουλικές και ζωώδεις, αυτή αποτελεί σχεδόν κοινό τόπο[756].

Πολιτεία

Είδαμε ότι η ψυχή διαιρείται σε τρία μέρη, το *επιθυμητικόν*, το *θυμοειδὲς* και το *λογιστικόν*. Από τη διαίρεση αυτή προκύπτουν και οι τρεις κύριοι τύποι ανθρώπων, ο φιλοκερδής, ο φιλόδοξος και ο φιλόσοφος, ανάλογα με το ποιο στοιχείο θα δεσπόσει. Αν κανείς ρωτήσει τον καθέναν απ' αυτούς ποια ζωή είναι η πιο ευχάριστη, ο καθένας θα επαινέσει τη δική του. Κατά τον φιλοχρήματο η ηδονή της μάθησης δεν αξίζει τίποτε μπροστά στην ηδονή του κέρδους. Ο φιλόδοξος θεωρεί χονδροειδή την ηδονή του κέρδους, αλλά περιφρονεί και την ηδονή της μάθησης, αν μ' αυτήν δεν κερδίζει κανείς τιμές. Για τον φιλόσοφο καμιά άλλη ηδονή δεν μπορεί να παραβληθεί με την ηδονή της μάθησης και της αλήθειας. Τις άλλες ηδονές τις θεωρεί απλώς "αναγκαίες": δεν θα αισθανόταν την έλλειψή τους, αν δεν τον πίεζε η ανάγκη. Ποιος όμως έχει δίκαιο όταν υποστηρίζει ότι η ζωή του είναι η πιο ευχάριστη κι ευτυχισμένη[757];

Οι απαιτούμενες αρετές για μια καλή κρίση είναι η εμπειρία, η φρόνηση κι ο λόγος. Ως προς την εμπειρία, ο φιλόσοφος είναι πολύ πιο έμπειρος από τον φιλοχρήματο, γιατί έχει γευτεί και τις άλλες ηδονές, ενώ ο φιλοχρήματος δε γνωρίζει την ηδονή της μάθησης. Επίσης έχει περισσότερη εμπειρία της ηδονής των τιμών απ' όση εμπειρία έχει ο φιλότιμος της ηδονής που συνοδεύει τη μάθηση[758]. Ο σοφός έχει ακόμα περισσότερη εμπειρία από τους άλλους στη φρόνηση, αφού ο λόγος, ο νους είναι δικό του όργανο. Είναι λοιπόν καλύτερος κριτής από τους άλλους κι αυτά που βεβαιώνει είναι αληθινότερα. Συνεπώς η ζωή

[753] *Φαίδρ.* 258e-259a.
[754] *Πολ.* Θ 584bc.
[755] *Φίλ.* 51-52.
[756] Πβ. *Πολ.* Δ 430b, Θ 586ab, *Επ.* Ζ΄335a, *Φίλ.* 67b.
[757] *Πολ.* Θ 582ce. Αξίζει να σημειωθεί ότι η σύγκριση των βίων παρουσιάζεται σαν ένας αγώνας *(κρίσις)*, όπου διεκδικούν το βραβείο όπως οι χοροί: *ὥσπερ χοροὺς κρίνω ἀρετῇ καὶ κακίᾳ καὶ εὐδαιμονίᾳ* (580b), *δὶς νενικηκὼς ὁ δίκαιος τὸν ἄδικον* (583b) *τοσοῦτον ἡδονῇ νικᾷ ὁ ἀγαθός* (588a).
[758] *Πολ.* Θ 582ac.

του φιλοσόφου έχει τις περισσότερες ηδονές. Δεύτερη στη σειρά έρχεται η ηδονή του φιλόδοξου και του πολεμικού. Η ηδονή της δόξας είναι κοντύτερα στον φιλόσοφο απ' ό,τι η ηδονή του κέρδους[759]. Αυτό βεβαίως φαίνεται κάπως παρόδοξο. Αλλά για τον φιλόσοφο οι ηδονές του θυμοειδούς και του επιθυμητικού είναι "αναγκαίες" σ' ένα κατώτερο τμήμα της ψυχής. Θα τις απέρριπτε εντελώς, αν δεν τον πίεζε η ανάγκη[760].

Ας εξετάσουμε προσεκτικότερα τη φύση της ηδονής. Τόσο η ηδονή όσο και η λύπη είναι μια μορφή κίνησης: *Καὶ μὴν τό γε ἡδὺ ἐν ψυχῇ γιγνόμενον καὶ τὸ λυπηρὸν κίνησίς τις ἀμφοτέρω ἐστόν.* Υπάρχουν βέβαια και ενδιάμεσες καταστάσεις, όπου παρατηρείται μια "ησυχία", μια έλλειψη κίνησης. Σε μερικούς αυτή η ηρεμία φαίνεται ηδονή ή λύπη, καθώς τη συγκρίνουν με τις ηδονές ή λύπες που προηγήθηκαν. Αλλά οι δήθεν ηδονές που προκαλούνται στην ηρεμία είναι "φαντάσματα" μπροστά στις αληθινές ηδονές. Υπάρχουν πράγματι ηδονές που δεν προκύπτουν από το σταμάτημα της λύπης *(παῦλα λύπης)*, λ.χ. οι ηδονές της οσμής, που χωρίς να προηγείται καμία λύπη γίνονται ξαφνικά τεράστιες και παύουν χωρίς να αφήνουν πίσω τους λύπη. Η απαλλαγή λοιπόν από τη λύπη ή το τέλος της ηδονής δεν μπορούν να θεωρηθούν αντίστοιχα καθαρή ηδονή και λύπη. Τέτοιου είδους "ηδονές" είναι πρώτιστα όσες ξεκινώντας από το σώμα τείνουν προς την ψυχή: *αἵ γε διὰ τοῦ σώματος ἐπὶ τὴν ψυχὴν τείνουσαι καὶ λεγόμεναι ἡδοναί, σχεδὸν αἱ πλεῖσταί τε καὶ μέγισται, τούτου τοῦ εἴδους εἰσί, λυπῶν τινες ἀπαλλαγαί.* Στο είδος αυτό των νόθων πρέπει να συγκαταλεχτούν και οι ηδονές και οι λύπες που οφείλονται στην προσδοκία: *αἱ πρὸ μελλόντων τούτων ἐκ προσδοκίας γιγνόμεναι προησθήσεις τε καὶ προλυπήσεις*[761].

Κάθε ανάγκη, σωματική ή ψυχική, προκύπτει από το αίσθημα ενός κενού, στο σώμα ή στην ψυχή. Η πείνα και η δίψα *κενώσεις τινές εἰσιν τῆς περὶ τὸ σῶμα ἕξεως,* ενώ η άγνοια και η αφροσύνη είναι *κενότης τῆς περὶ ψυχὴν ἕξεως.* Το κενό αυτό καλύπτεται με την ανάλογη τροφή. Ποιες όμως τροφές και ποια γένη μετέχουν στην καθαρή ουσία, στο πραγματικό δηλ. ον; Οι σωματικές τροφές και το σώμα που ανήκουν στο θνητό και μεταβαλλόμενο *(οὐδέποτε ὅμοιον)* ή η αληθής δόξα, ο νους, η επιστήμη και η αρετή, που μετέχουν στο όμοιο (αμετάβλητο), το αιώνιο και το αληθές; Είναι φανερό ότι τα γένη που ασχολούνται με τη θεραπεία του σώματος *ἧττον ἀληθείας τε καὶ οὐσίας μετέχει.* Ακόμα *τὸ τῶν*

[759] *Πολ.* Θ 582d-583a. Στους *Νόμους*, ΙΑ 938bc, η φιλοχρηματία θεωρείται χειρότερο κίνητρο απ' τη φιλονικία και τιμωρείται αυστηρότερα.

[760] *Πολ.* Θ 581e *καὶ καλεῖν τῷ ὄντι ἀναγκαίας, ὡς οὐδὲν τῶν ἄλλων δεόμενον, εἰ μὴ ἀνάγκη ἦν.* Ο Επίκουρος, αντίθετα, κατέτασσε την ηδονή των τιμών στις μη αναγκαίες και μη φυσικές. Πβ. Διογ. Λα. Ι 149, XXIX, *σχόλ.*

[761] *Πολ.* Θ 583c-584c.

μᾶλλον ὄντων πληρούμενον καὶ αὐτὸ μᾶλλον ὂν ὄντως μᾶλλον πληροῦται. Εάν λοιπόν το *πληροῦσθαι* με όσα ταιριάζουν στη φύση του καθενός είναι ηδύ, είναι αληθινότερη η ηδονή εκείνου που όντας το ίδιο περισσότερο ον πληρούται με το ον, και όσα μετέχουν λιγότερο στο ον, πληρούνται λιγότερο αληθινά, και η ηδονή τους είναι λιγότερο αληθινή. Όσοι λοιπόν είναι άπειροι της φρόνησης και της αρετής φέρονται στα μεταξύ, περιπλανώνται διά βίου και ποτέ δεν φτάνουν στα αληθινά υψηλά ούτε γεύονται ποτέ τη βέβαιη και καθαρή ηδονή, αλλά σαν βοσκήματα βλέπουν πάντα κάτω, χορταίνουν, οχεύουν και αλληλοεξοντώνονται από απληστία. Οι ηδονές τους είναι είδωλα και σκιαγραφίες της αληθινής ηδονής, μεμειγμένες με λύπες. Οι ηδονές του φιλοκερδούς και του φιλόνικου μπορούν να θεωρηθούν αληθείς —όσο βέβαια μπορεί να ισχύσει γι' αυτές ο χαρακτηρισμός αληθείς— μόνον εφόσον ακολουθούν την επιστήμη και τον λόγο[762].

Φίληβος

Υπενθυμίζουμε ότι στον *Φίληβο* τα όντα κατατάσσονται σε τέσσερα γένη, το άπειρο, το πέρας, το μεικτό και την αιτία. Οι ηδονές που επιδέχονται το μάλλον και το ήττον ανήκουν στο γένος του απείρου. Είδαμε όμως ότι ένας θεός, διαβλέποντας ότι οι ηδονές και οι πλησμονές δεν έχουν πέρας, έβαλε σ' αυτές νόμο και τάξη και πέρας. Έτσι ενώ ανήκουν στο γένος του απείρου, εντούτοις, σύμφωνα με τη φύση τους *(κατὰ φύσιν)*, γεννιούνται μέσα στο τρίτο γένος, το μεικτό, όπου, εκτός των άλλων, ανήκουν η υγεία και η αρμονία. Αυτό το τρίτο είδος μέσα στο οποίο γεννιούνται, δεν είναι παρά τα έμψυχα όντα που απ' τη φύση τους είναι κράμα πέρατος και απείρου, που χαρακτηρίζεται από την αρμονία και την υγεία. Η λύση λοιπόν και η διατάραξη της οργανικής αρμονίας σημαίνει για το έμψυχο ον και λύση της φύσης του, πράγμα που είναι επώδυνο. Όταν η αρμονία αυτή αποκατασταθεί, προκύπτει η ηδονή. Αυτό συμβαίνει στην πείνα, τη δίψα, το κρύο κτλ. Η πείνα είναι λύση της αρμονίας και προκαλεί λύπη, το φαγητό φέρνει την πλήρωση και προκαλεί ηδονή[763]. Η ηδονή λοιπόν ορίζεται ως η ευχάριστη διαδικασία της επιστροφής του οργανισμού στην κανονική κατάστασή του μετά από μια διαταραχή ή, με άλλα λόγια, ως η διεργασία ανάληψης μετά από μια οργανική φθορά. Αυτό είναι ένα πρώτο είδος ηδονής και λύπης. Οφείλεται σε άμεση επίδραση σωματικών καταστάσεων *(παθημάτων)* επάνω στην ψυχή. Αλλά η ψυχή και χωρίς το σώμα, από μόνη της, προ-

[762] *Πολ.* Θ 585a-586d.
[763] *Φίλ.* 31a-32b.

βλέποντας απλώς και προσδοκώντας τα σωματικά παθήματα, μπορεί να αισθανθεί ηδονή και λύπη. Έχουμε έτσι δύο είδη ηδονής εντελώς χωριστά, που δεν αναμειγνύονται μεταξύ τους *(εἰλικρινέσιν ἑκατέροις)* ούτε —εξ ορισμού— με τον νου[764].

Αξίζει να σημειώσουμε ότι η θεωρία της ηδονής που στηρίζεται στο σχήμα φθορά-αποκατάσταση ή κένωση-πλήρωση, τόσο στον Πλάτωνα όσο και στον Αριστοτέλη, περιορίζεται σε ό,τι αφορά το σώμα και τις ανάγκες του. Νεότεροι ερευνητές όπως ο G. F. Stout επεξέτειναν τη θεωρία σε όλες τις ηδονές και τους πόνους γενικά[765].

Υπάρχει όμως, λέει ο Σωκράτης, και μια ενδιάμεση κατάσταση, κατά την οποία η φύση παραμένει σώα και αμετάβλητη, και συνεπώς, σύμφωνα με τη θεωρία μας, δεν προκύπτει κατ' αυτήν ηδονή ή λύπη, είναι δηλ. ουδέτερη συναισθηματικά. Τέτοιος είναι ο διανοητικός βίος, και τέτοιος πρέπει να είναι και ο βίος των θεών, στους οποίους δεν ταιριάζει ούτε η χαρά ούτε η λύπη *(ἄσχημον ἑκάτερον)*[766].

Αλλά η ουδέτερη κατάσταση χρειάζεται λεπτομερέστερη ανάλυση. Σε μια νέα εξέταση του θέματος ο Σωκράτης αναρωτιέται κατ' αρχήν αν μπορούν να υπάρξουν τέτοιες καταστάσεις, κατά τις οποίες το σώμα δεν κινείται προς καμιά κατεύθυνση (πλήρωση, κένωση, αύξηση κτλ.), εφόσον οι σοφοί μας διαβεβαιώνουν ότι *ἀεὶ ἅπαντα ἄνω τε καὶ κάτω ῥεῖ.* Οφείλουν όμως τουλάχιστον να παραδεχτούν ότι η ψυχή δεν αντιλαμβάνεται όλα τα παθήματα του σώματος. Δεν αισθανόμαστε λ.χ. την αύξηση του σώματός μας. Δεν είναι λοιπόν σωστό να λέμε ότι οι μεταβολές προκαλούν αναγκαστικά λύπες και ηδονές. Το σωστό είναι ότι μόνον οι μεγάλες μεταβολές προκαλούν τα συναισθήματα αυτά, ενώ οι μέτριες και οι μικρές δεν προκαλούν τίποτε απ' αυτά[767].

Το δεύτερο είδος ηδονών προκύπτει απ' τη μνήμη. Για να εξετάσουμε όμως σωστά τη μνήμη, πρέπει να εξετάσουμε πρώτα την αίσθηση. Από τα παθήματα του σώματος (σωματικές διεργασίες), άλλα σβήνουν μέσα στο σώμα πριν φτάσουν στην ψυχή. Τότε έχουμε *ἀναισθησίαν,* απουσία, έλλειψη αίσθησης, όχι βέβαια λήθη. Αίσθηση έχουμε όταν με το ίδιο πάθημα κινούνται και το σώμα και η ψυχή[768]. Μνήμη —και εδώ νοείται η πρωτογενής μνήμη— είναι η διατήρηση *(σωτηρία)* της αίσθησης, ενώ ανάμνηση και αναμιμνήσκεσθαι έχουμε *ὅταν ἃ μετὰ τοῦ σώματος ἔπασχέν ποθ' ἡ ψυχή, ταῦτ' ἄνευ τοῦ σώματος αὐτὴ ἐν ἑαυτῇ ... ἀναλαμβάνῃ*[769], η αναπαραγωγή δηλ. από την ίδια την ψυχή μιας προγενέ-

764 *Φίλ.* 32c.
765 *Analytic Psychology,* II κεφ. IB.
766 *Φίλ.* 32e-33b.
767 *Φίλ.* 42d-43c.
768 *Φίλ.* 33c-34a.
769 *Φίλ.* 34b.

στερης αίσθησης. Με τον τρόπο αυτό διευκρινίζεται τι σημαίνει καθαρά διανοητική ηδονή *(ψυχῆς ἡδονή)* και συγχρόνως φωτίζεται η έννοια και η φύση της επιθυμίας. Ας πάρουμε μια απλούστατη επιθυμία, τη δίψα. Ο διψασμένος βρίσκεται σε κατάσταση κένωσης. Κυριολεκτικά όμως δεν επιθυμεί το νερό, αλλά την πλήρωση με νερό. Επιθυμεί δηλ. την αντίθετη κατάσταση απ' αυτή στην οποία βρίσκεται *(ὁ κενούμενος ... ἐπιθυμεῖ τῶν ἐναντίων ἃ πάσχει)*. Αλλά για να επιθυμήσει, πρέπει ν' αντιλαμβάνεται την πλήρωση. Αυτό όμως δεν το κάνει με το σώμα, που είναι απλώς το στοιχείο που υφίσταται την κένωση. Άρα ο διψασμένος αντιλαμβάνεται την πλήρωση μόνο με την ψυχή, μέσω της μνήμης που αυτή διαθέτει: *Τὴν ψυχὴν ἄρα τῆς πληρώσεως ἐφάπτεσθαι λοιπόν, τῇ μνήμῃ δῆλον ὅτι*. Το συμπέρασμα είναι ότι οι επιθυμίες δεν ανήκουν κυριολεκτικά στο σώμα *(σώματος ἐπιθυμίαν οὗ φησιν ἡμῖν οὗτος ὁ λόγος γίγνεσθαι)*. Όλες οι ορμές και οι επιθυμίες ανήκουν στην ψυχή, που με τη μνήμη μας οδηγεί στο να επιθυμούμε την αντίθετη κατάσταση[770].

Εφόσον όμως η ηδονή και η λύπη εξαρτώνται από την ψυχή, είναι δυνατό να προκύψουν και μεικτές καταστάσεις-εμπειρίες. Αυτό συμβαίνει λ.χ. όταν κανείς αισθάνεται έντονα μια κένωση, προσδοκά όμως την πλήρωσή της. Η κένωση του προκαλεί οδύνη, ενώ η προσδοκία χαρά. Στις περιπτώσεις αυτές οι άνθρωποι και τα ζώα χαίρονται και λυπούνται συγχρόνως[771].

Ο Taylor, για να υποστηρίξει την πλατωνική αυτή θέση, προσπαθεί ν' αναιρέσει τις απόψεις σύγχρονων "ηδονιστών", που δέχονται ότι κατά την ανεκπλήρωτη ακόμα επιθυμία έχουμε πρωτίστως μια γρήγορη εναλλαγή ηδονής και πόνου, και όχι σύγχρονη παρουσία και των δύο. Το κύριο επιχείρημά του είναι ότι "το σωματικό σύστοιχο της διανοητικής μου κατάστασης συνίσταται σε ένα μεγάλο σύνθεμα νευρικών ερεθισμών. Κανένας από τους επιμέρους ερεθισμούς δεν μπορεί να έχει ταυτόχρονα δύο αντίθετες κατευθύνσεις' αλλά το σύνθεμα ενδέχεται θαυμάσια να περιέχει αντίρροπα στοιχεία"[772]. Νομίζω ότι η παρατήρησή του δεν είναι αποφασιστική. Γιατί τι εμποδίζει να υπερισχύει στιγμιαία πότε το ένα και πότε το άλλο στοιχείο, και επομένως γιατί η ψυχή-συνείδηση δεν στρέφεται πότε στο ένα και πότε στο άλλο στοιχείο; Και δε φαίνεται να έχει δίκαιο, όταν λέει ότι οι επικρίσεις "στηρίζονται σε αβάσιμη απλοποίηση της πραγματικότητας". Προσωπικά δε βλέπω απλοποίηση, αλλά ακριβέστερη ανάλυση και εμβάθυνση. Οι καταστάσεις της χαράς-λύπης δεν είναι "πετρωμένες" σ' ένα αμετάβλητο σχήμα.

770 *Φίλ.* 34c-35d. Πβ. 41c *τὸ μὲν ἐπιθυμοῦν ἦν ἡ ψυχὴ τῶν τοῦ σώματος ἐναντίων ἕξεων, τὸ δὲ τὴν ἀλγηδόνα ἤ τινα διὰ πάθος ἡδονὴν τὸ σῶμα ἦν τὸ παρεχόμενον.*

771 *Φίλ.* 35e-36b.

772 *Πλάτων*, 479.

Διαδέχονται με ταχύτητα η μια την άλλη, ανάλογα με το ποια και σε τι βαθμό επικρατεί στιγμιαία. Το πέρασμα όμως από τη μια στην άλλη αφήνει ίχνη, "υπερχρωματίζει" την επόμενη κατάσταση, εφόσον η προηγούμενη δε σβήνει αμέσως κι εντελώς.

Θα παρατηρήσω τέλος ότι το θέμα της γρήγορης εναλλαγής ηδονής και πόνου ο Πλάτων δεν σκέφτηκε να το θίξει. Και πώς να συμπεράνουμε ότι το απέκλειε; Ίσως εάν του το έθετε κανείς, ν' απαντούσε ότι αυτό εννοούσε με το *λυπεῖται ἅμα καὶ χαίρει*.

Αλλά ο Σωκράτης θέλει να ταξινομήσει τις ηδονές και από την άποψη της ηθικής αξίας τους. Για να το κάνει αυτό, δέχεται εκ των προτέρων ότι όλες οι ηδονές είναι ηδονές: *τό γε ὄντως ἥδεσθαι δῆλον ὡς οὐδέποτ' ἀπολεῖ*[773]. Δεν αρνείται δηλ. την πραγματικότητά τους. Αμφισβητεί μόνο την αξία ορισμένων κατηγοριών απ' αυτές. Κατά τη γνώμη του οι ηδονές που οφείλονται στην προσδοκία μπορούν να χαρακτηριστούν όχι μόνο καλές και κακές, αλλά επίσης "αληθείς" και "ψευδείς", εφόσον οι φόβοι και οι προσδοκίες μπορούν ν' αποδειχτούν αληθινές ή ψευδείς, ακριβώς όπως και οι δοξασίες[774]. Η ηδονή και ο πόνος συνοδεύουν άλλοτε αληθείς και άλλοτε ψευδείς γνώμες. Επειδή όμως οι καλοί είναι αγαπητοί στους θεούς, συχνά ικανοποιούνται οι ευχάριστες προσδοκίες τους, πράγμα που δε συμβαίνει με τους κακούς. Μπορούμε λοιπόν να πούμε ότι οι αγαθοί χαίρονται με "αληθινές" ηδονές, ενώ οι κακοί με ψευδείς (που δεν πρόκειται να πραγματοποιηθούν). Οι ηδονές και οι λύπες των κακών είναι μιμήσεις *ἐπὶ τὰ γελοιότερα*, γελοιογραφίες των αληθινών ηδονών και λυπών.

Ακραίοι αντιηδονιστές, αντίπαλοι του Φίληβου, ισχυρίστηκαν ότι δεν υπάρχουν στην πραγματικότητα ηδονές. Αυτό που αποκαλούμε ηδονή, δεν είναι παρά απαλλαγή από τον πόνο. Η απαράδεκτη αυτή διδασκαλία περιέχει και κάποιες ενδείξεις που βοηθούν στην ανακάλυψη των ηδονών που αξίζει να τις αποκαλούμε αληθείς[775]. Κατ' αυτούς, για να καταλάβουμε τι σημαίνει ηδονή, πρέπει να τη μελετήσουμε στις ακραίες και πιο χαρακτηριστικές εκδηλώσεις της. Και τέτοιες είναι οι ηδονές του σώματος. Οι πιο ακραίες παρουσιάζονται όχι στην υγεία, αλλά στην ασθένεια και την κακία. Ο βίος λ.χ. της αμαρτίας χαρακτηρίζεται από βίαιες και ερεθιστικές ηδονές, ενώ ο ενάρετος από εγκρατείς ηδονές, που ρυθμίζονται από το μέτρο[776]. Υπάρχουν ακόμα εμπειρίες όπου συνδυάζεται η ηδονή με τη λύπη, όπως λ.χ. η φαγούρα, ο θυμός, η χαιρεκακία κτλ. Οι μεικτές αυτές εμπειρίες ηδονής και λύπης

[773] *Φίλ.* 37b.
[774] *Φίλ.* 36c εξ.
[775] *Φίλ.* 44bd.
[776] *Φίλ.* 45de.

άλλοτε έχουν την πηγή τους στο σώμα, άλλοτε στην ψυχή και άλλοτε και στα δύο μαζί[777]. Σε καμιά περίπτωση η αξία της ηδονής δεν μετριέται με βάση την ένταση του ερεθισμού. Έτσι όλες οι ηδονές που θεωρούνται μεγάλες είναι στην πραγματικότητα ανάμεικτες[778] με λύπες.

Υπάρχουν όμως και ηδονικές εμπειρίες άμεικτες, που δεν έχουν δηλ. την παραμικρή πρόσμειξη πόνου[779]. Η κένωση σ' αυτές είναι ανεπαίσθητη και χωρίς λύπη, ενώ η πλήρωση είναι αισθητή και ηδεία. Τέτοια είναι η ηδονή που απορρέει απ' ορισμένα ωραία χρώματα και σχήματα κι από τις περισσότερες οσμές. Λέγοντας ωραία σχήματα δεν εννοούμε κάποια ζώα ή άλλες ζωγραφιές, αλλά τα γεωμετρικά σχήματα, την ευθεία, τον κύκλο κτλ., που δεν είναι ωραία ως προς κάτι, αλλά είναι ωραία από μόνα τους και έχουν κάποιες "οικείες" ηδονές. Το ίδιο ισχύει για τα χρώματα, τις φωνές, όταν εκπέμπουν μια καθαρή μελωδία, και κατά δεύτερο λόγο με τις οσμές, που κι αυτές δεν είναι ανάμεικτες με αναγκαστικές λύπες. Στην κατηγορία των αμιγών εντάσσονται και οι διανοητικές ηδονές της μάθησης. Κατά τη μάθηση δεν προηγείται έντονη στέρηση και λύπη, και η απώλεια γνώσεων δε συνοδεύεται από λύπη[780].

Αν τώρα συγκρίνουμε τα δύο είδη ηδονών που διακρίναμε, παρατηρούμε πρώτα ότι οι καθαρές χαρακτηρίζονται από το μέτρο, ενώ οι ακάθαρτες (του μεικτού τύπου) από την αμετρία. Παρατηρούμε ακόμα ότι διαφέρουν ως προς την αλήθεια και τη γνησιότητα. Μια μικρή επιφάνεια καθαρού λευκού είναι λευκότερη και ωραιότερη και γνησιότερη από μια μεγάλη επιφάνεια λευκού λιγότερο καθαρού. Μια μικρή ηδονή απαλλαγμένη εντελώς από λύπη είναι αληθέστερη και ωραιότερη από άλλες μεγάλες αλλά ανάμεικτες με λύπες[781].

Μια δεύτερη διδασκαλία παρουσιάζει την ηδονή ως *γένεσιν*, διεργασία δηλ. του γίγνεσθαι, στερημένη εντελώς από το είναι: *ἀκηκόαμεν ὡς ἀεὶ γένεσίς ἐστιν, οὐσία δὲ οὐκ ἔστι τὸ παράπαν ἡδονῆς*. Το κοινό με την προηγούμενη θεωρία είναι η άρνηση του είναι, της ουσίας στην ηδονή. Για την πρώτη όμως θεωρία η ηδονή ήταν παύση της λύπης, για τη δεύτερη είναι γένεσις, γίγνεσθαι. Η νέα άποψη προσφέρει ένα όπλο εναντίον των οπαδών της ηδονής. Πρέπει να διακρίνουμε αυτό που υπάρχει καθαυτό και αυτό που τείνει προς κάτι άλλο *(ἐφιέμενον ἄλλου)*. Αλλά ό,τι είναι γένεση έχει ως σκοπό την ύπαρξη, και αυτό συμβαίνει με την ηδονή. Εκείνο ένεκα του οποίου γίνεται κάτι (σκοπός) έχει τη θέ-

777 *Φίλ.* 46bc.

778 *Συμπεφυρμέναι, μειχθεῖσαι, ἀκάθαρται, ψευδεῖς, μιμήσεις τῶν ἀληθινῶν,* είναι οι χαρακτηρισμοί που τους αποδίδει εκ περιτροπής.

779 *Ἄμεικται, ἄλυποι, καθαραί.*

780 *Φίλ.* 50d-52b.

781 *Φίλ.* 52b-53c.

ση του στην τάξη των αγαθών, ενώ αυτό που γίνεται για χάρη κάποιου άλλου (μέσον ή εργαλείο) δεν μπορεί να τοποθετηθεί στην κατηγορία του αγαθού. Εάν λοιπόν η ηδονή είναι γένεση, δεν μπορούμε να τη θεωρήσουμε αγαθό. Είναι λοιπόν παράλογο να θεωρήσουμε την ηδονή ως αγαθό και σκοπό στον οποίο πρέπει να τείνει ο ανθρώπινος βίος[782].

Μετά το ξεκαθάρισμα του πεδίου μπορούμε να ερευνήσουμε τη δομή του άριστου βίου. Αυτός πρέπει ν' αποτελείται από ένα μείγμα διανοητικής δραστηριότητας και ηδονής. Πώς όμως θ' αναμειχθούν σωστά αυτά τα δύο; Δεν μπορούμε βέβαια ν' αναμείξουμε κάθε λογής ηδονή με κάθε είδος "φρόνηση". Πρέπει να εξετάσουμε τι θα συμβεί, αν αναμείξουμε τα γνησιότερα *(ἀληθέστερα)* τμήματα της ηδονής και της φρόνησης, και μετά να δούμε μήπως χρειαστούμε και τα κατώτερα τμήματά τους. Ως προς την επιστήμη, πολυτιμότερη είναι η γνώση των άχρονων πραγμάτων και η γνώση της καθαυτό αρετής. Μπορεί όμως κανείς να προσθέσει άφοβα και δευτερότερες ή κατώτερες γνώσεις, που είναι χρήσιμες στη ζωή κι επιτέλους δε βλάπτουν[783]. Θα κάνουμε όμως το ίδιο και με τις ηδονές; Θα τις δεχτούμε όλες συλλήβδην στο κράμα του άριστου βίου; Θα δεχτούμε τις αληθινές και αμιγείς ηδονές. Από τις μεικτές θα δεχτούμε όσες συνοδεύουν την υγεία *(ἀναγκαῖαι)*, την κατάσταση της φρόνησης και την αρετή γενικά, ενώ θ' απορρίψουμε όσες συνοδεύουν την αφροσύνη και την κακία, αν βέβαια επιδιώκουμε μια κράση *καλλίστην καὶ ἀστασιαστοτάτην*[784].

Πρέπει όμως να ορίσουμε και την αξία του καθενός από τα συστατικά του κράματος, γιατί βέβαια δεν είναι ισότιμα. Άραγε η ηδονή ή ο νους και η φρόνηση είναι *τιμιώτατον* και αιτία που καθιστά αγαθό τον μεικτό βίο; Πρέπει να σκεφτούμε ως εξής. Εκείνο που καθιστά καλό ένα μείγμα είναι το μέτρο και η αναλογία. Χωρίς αυτά, το κράμα είναι αστάθές. Μέτρο και συμμετρία είναι η αρχή της ομορφιάς. Εφόσον δεν μπορούμε να συλλάβουμε με μια ιδέα το αγαθό, ας το ορίσουμε με τρεις, την ομορφιά, τη συμμετρία και την αλήθεια. Η αρετή του κράματος οφείλεται στην παρουσία αυτής της τριάδας. Ως προς την αλήθεια, η ηδονή, ως αλαζονική και απατηλή δεν έχει σχέση μ' αυτήν, ενώ ο νους *ἤτοι ταὐτὸν καὶ ἀλήθειά ἐστιν ἢ πάντων ὁμοιότατόν τε καὶ ἀληθέστατον.* Ως προς το μέτρο, η ηδονή τείνει φανερά προς την υπερβολή, ενώ δεν υπάρχει τίποτε *ἐμμετρώτερον* από τον νου και την επιστήμη. Τέλος ως προς το κάλλος, οι εντονότερες ηδονές είναι τόσο άσχημες, ώστε τις

782 *Φίλ.* 53c-54d.
783 *Φίλ.* 61c-62d.
784 *Φίλ.* 62d-63e.

κρύβουμε στο σκοτάδι, ενώ στον νου και τη φρόνηση, αν και ποτέ δεν τα είδε κανείς, δεν υπάρχει τίποτε το άσχημο[785].

Και ιδού η τελική κατάταξη των μερών του κράματος. Η πρώτη θέση ανήκει στο μέτρο, η δεύτερη στη συμμετρία και την ομορφιά, η τρίτη στον νου και τη φρόνηση, η τέταρτη στην επιστήμη και τις ορθές δόξες, και μόνο η πέμπτη ανήκει στις άλυπες καθαρές ηδονές[786].

Η κατάταξη αυτή γεννάει βέβαια μερικές απορίες. Γιατί λ.χ. τις πρώτες θέσεις παίρνουν το μέτρο και η συμμετρία; Για να θεραπεύσουν την απορία αυτή ορισμένοι ερευνητές υποστηρίζουν ότι το μέτρο και η αναλογία αναφέρονται πρώτα, επειδή αφορούν και το σύμπαν. Δε βρίσκονται μόνο στον μικρόκοσμο της ανθρώπινης ψυχής[787]. Αυτό όμως δε συμβαίνει κατά μείζονα λόγο με τον νου, που σε ανθρώπινο επίπεδο ταυτίζεται σχεδόν με την αλήθεια, ενώ σε κοσμικό ταυτίζεται σχεδόν με την παγκόσμια ψυχή; Γι' αυτό πρέπει μάλλον ν' αποκλειστεί η εξήγηση που προτείνουν.

Η ΚΙΝΗΣΗ ΤΟΥ ΣΩΜΑΤΟΣ

Διαθέτει το σώμα δική του κίνηση;

Στον *Φαίδρο* ο Πλάτων λέει κατηγορηματικά ότι η ψυχή είναι εκείνη που κινεί το σώμα. Το σώμα όμως φαντάζεται ότι κινεί τον εαυτό του, ενώ στην πραγματικότητα κινείται με τη δύναμη της ψυχής: *σῶμα γήϊνον λαβοῦσα* (εννν. η ψυχή), *αὐτὸ αὐτὸ δοκοῦν κινεῖν διὰ τὴν ἐκείνης δύναμιν*[788]. Η άποψη αυτή επαναλαμβάνεται στους *Νόμους*. Η ψυχή είναι *μεταβολῆς τε καὶ κινήσεως ἁπάσης αἰτία ἅπασιν*[789]. Δε διαθέτει λοιπόν το σώμα καμιά μορφή δικής του κίνησης; Καμία, αν βέβαια πάρουμε κατά γράμμα τα χωρία του *Φαίδρου* και των *Νόμων*. Αλλά φρονώ ότι ο Πλάτων ο ίδιος δεν έπαιρνε κατά γράμμα τη δήλωσή του. Την υπόθεσή μου θα τη στηρίξω σε ορισμένα σημεία, που προέρχονται από έργα γραμμένα πριν και μετά τον *Φαίδρο*, αλλά και από τους *Νόμους* τους ίδιους. Υποθέτω συνεπώς ότι δεν άλλαξε σε κάποια στιγμή γνώμη. Τα σημεία αυτά είναι:

785 *Φίλ.* 64c-66a.

786 *Φίλ.* 66ad.

787 Πβ. Taylor, *Πλάτων*, 493-4, που συμφωνεί στο σημείο αυτό και παραπέμπει και στον R. G. Bury, *The "Philebus" of Plato*, Cambridge 1897.

788 *Φαίδρ.* 246c.

789 *Νόμ.* I 896ab. Πβ. 896e *ἄγει μὲν δὴ ψυχὴ πάντα ... ταῖς αὐτῆς κινήσεσιν.*

(α) Το σώμα με τα παθήματά του και με τις λειτουργίες του της κένωσης και της πλήρωσης προκαλεί στην ψυχή *ἰδίους καὶ κοινοὺς σεισμούς*.

(β) Η ψυχή βρίσκει σθεναρότατη αντίσταση στην προσπάθειά της να καθυποτάξει το σώμα —κάποτε μάλιστα καθυποτάσσεται απ' αυτό.

(γ) Το σώμα είναι προικισμένο από τη φύση με το σκίρτημα, απ' το οποίο προέρχεται ο χορός και η ωδή.

Α. Στα κεφάλαια τα σχετικά με τις αισθήσεις και τις ηδονές είδαμε ότι άλλα από τα "παθήματα" του σώματος σβήνουν πριν φτάσουν στην ψυχή *(ἀναισθησία)*, ενώ άλλα, κάπως ισχυρότερα, προκαλούν στην ψυχή *ἴδιον καὶ κοινὸν σεισμόν*. Εξάλλου μια μεγάλη κατηγορία των λυπών και ηδονών, που θεωρούνται κινήσεις, οφείλονται σε καθαρά σωματικούς λόγους. Η λύση της φύσης που προκαλεί η κένωση του σώματος γίνεται αισθητή απ' την ψυχή ως λύπη, που είναι ασφαλώς ιδιαίτερη "ταραχή", "σεισμός" θα λέγαμε κι εδώ, που οφείλεται σε αίτια σωματικά. Πώς όμως το σωματικό θ' ασκούσε την παραμικρή επήρεια ή πίεση προς την κατεύθυνση της ψυχής χωρίς να διαθέτει κάποια στοιχειώδη κίνηση; Την κίνηση αυτή θα μπορούσαμε να την περιορίσουμε στην έννοια του "σεισμού", της διαταραχής, δεν παύει όμως ν' αποτελεί μια μορφή κίνησης. Μπορούμε ακόμα να πούμε ότι η κίνηση αυτή είναι καθαρά μηχανική, αφού προκαλείται από φυσιολογικές διεργασίες, όπως η κένωση και η πλήρωση. Αλλά η μηχανική κίνηση είναι κι αυτή μια μορφή κίνησης. Κίνηση δεν αποκαλούμε μόνο ό,τι συνειδητά και σκόπιμα κινείται. Μάλιστα θα λέγαμε ότι στην περίπτωση της κένωσης που προκαλεί τη λύπη δε λείπει η σκοπιμότητα.

Ενδιαφέρον παρουσιάζει και το χωρίο του *Φίληβου*, στο οποίο ο Σωκράτης επανέρχεται στο θέμα των ουδέτερων συγκινησιακά καταστάσεων. Ρωτάει τι συμβαίνει, όταν δεν παρατηρούνται στο σώμα *συγκρίσεις καὶ διακρίσεις, πληρώσεις καὶ κενώσεις, αὔξαι καὶ φθίσεις*. Ο συνομιλητής του ερωτά διευκρινιστικά: *Μὴ κινουμένου τοῦ σώματος ἐφ' ἑκάτερα φῄς*[790]; Όλα λοιπόν όσα ανέφερε ο Σωκράτης θεωρούνται, τουλάχιστον από τον Πρώταρχο, κινήσεις του σώματος προς την κένωση, την πλήρωση, την αύξηση κτλ. Το τελευταίο μάλιστα, η αύξηση του σώματος, αποτελεί μια κίνηση ποιοτική (το έμβρυο γίνεται παιδί, έφηβος, άντρας κτλ.). Και δεν την επιβάλλει βέβαια η ψυχή.

Πιστεύω πως εκείνο που εμπόδιζε τον Πλάτωνα να παραδεχτεί ρητά ότι το σώμα είναι υπεύθυνο για κάποιες μορφές κίνησης είναι το γεγονός ότι δεν έβλεπε καμιά σχέση του σώματος με τον νου. Το σώμα δεν

790 *Φίλ.* 42ce.

θα μπορούσε να έχει σκόπιμες κινήσεις, αφού μόνο ο νους καθορίζει σκοπιμότητες.

Β. Είδαμε στον *Φαίδωνα* ότι η *φύσις* επιβάλλει στην ψυχή να άρχει και στο σώμα να υπηρετεί[791]. Αυτό είναι απαραίτητο, γιατί μόνο η ψυχή διαθέτει φρόνηση. Αλλά η εξουσία της ψυχής δεν είναι διόλου εύκολη υπόθεση, διότι πρέπει να εναντιώνεται συνεχώς στις επιθυμίες του σώματος: *ἐναντιουμένην τὴν ψυχὴν τοῖς κατὰ τὸ σῶμα*[792]. Αν η σχέση αντιστραφεί "παρά φύσιν", αν το σώμα και οι επιθυμίες του εξουσιάσουν την ψυχή, τότε προκύπτουν για τον άνθρωπο μύρια κακά. Η ψυχή *ὁμοδοξεῖ τῷ σώματι*, γίνεται *σωματοειδὴς* και *σώματος ἀναπλέα*: *ἅτε τῷ σώματι ἀεὶ συνοῦσα καὶ τοῦτο θεραπεύουσα καὶ ἐρῶσα καὶ γοητευμένη ... ὥστε μηδὲν ἄλλο δοκεῖν εἶναι ἀληθὲς ἀλλ' ἢ τὸ σωματοειδές*[793]. Οι ηδονές του σώματος διατρυπούν την ψυχή και την καρφώνουν (ακόμα και τα ρήματα δηλώνουν δράση, κίνηση, όσο κι αν πρόκειται για μεταφορά): *ἑκάστη ἡδονὴ καὶ λύπη ὥσπερ ἧλον ἔχουσα προσηλοῖ αὐτὴν πρὸς τὸ σῶμα καὶ προσπερονᾷ καὶ ποιεῖ σωματοειδῆ, δοξάζουσαν ταῦτα ἀληθῆ εἶναι ἅπερ ἂν καὶ τὸ σῶμα φῇ. ἐκ γὰρ τοῦ ὁμοδοξεῖν τῷ σώματι καὶ τοῖς αὐτοῖς χαίρειν ἀναγκάζεται οἶμαι ὁμότροπός τε καὶ ὁμότροφος γίγνεσθαι*[794]. Πώς μπορεί όμως το σώμα να έχει τέτοιες φοβερές επιδράσεις επάνω στην ψυχή χωρίς να διαθέτει δική του ενέργεια, δική του κίνηση;

Στον *Κρατύλο*[795] ο Άδης, μισοαστεία μισοσοβαρά, αποκαλείται φιλόσοφος, γιατί προτιμά να έρχεται σ' επαφή με τους ανθρώπους όχι όταν έχουν σώματα, αλλά μόνον όταν η ψυχή τους είναι *καθαρὰ πάντων τῶν περὶ τὸ σῶμα κακῶν καὶ ἐπιθυμιῶν*. Ξέρει πως μόνο έτσι μπορεί να τους "δέσει" στην επιθυμία της αρετής, ενώ όταν κατέχονται από *τὴν τοῦ σώματος ποίησιν καὶ μανίαν*, τίποτε δεν μπορεί να τους συγκρατήσει. Κι εδώ λοιπόν το σώμα εμφανίζεται να διέπεται από μανιακές και ανεξέλεγκτες απ' την ψυχή κινήσεις.

Γ. Στους *Νόμους* ο Πλάτων, αναζητώντας την καταγωγή του χορού, της γυμναστικής και της μουσικής, λέει ότι τα παιδιά δεν μπορούν να μείνουν ποτέ ακίνητα και διαρκώς χοροπηδούν και βγάζουν φωνές. Αυτό βέβαια συμβαίνει και στ' άλλα ζώα. Στον άνθρωπο όμως κάποιος θεός έβαλε μέσα του τον ρυθμό και την αρμονία[796]. Λίγο πιο κάτω διευκρινίζεται ότι η φύση είναι υπεύθυνη για τα πηδήματα και τις φωνές: *ἡ*

791 *Φαίδ.* 80a, 94de.
792 *Φαίδ.* 94bd.
793 *Φαίδ.* 81bc.
794 *Φαίδ.* 83d.
795 *Κρατ.* 403e-404a.
796 *Νόμ.* B 653e-654a.

φύσις ἀπάντων τῶν νέων διάπυρος οὖσα ἡσυχίαν οὐχ οἵα τε ἄγειν οὔτε κατὰ τὸ σῶμα οὔτε κατὰ τὴν φωνὴν εἴη, φθέγγοιτο δ' ἀεὶ ἀτάκτως καὶ πηδῷ, τάξεως δ' αἴσθησιν τούτων ἀμφοτέρων, τῶν ἄλλων μὲν ζῴων οὐδὲν ἐφάπτοιτο, ἡ δὲ ἀνθρώπου φύσις ἔχοι μόνη τοῦτο[797]. Αυτό συμβαίνει προπαντός στην ηλικία που δεν έχει κανείς φρόνηση, που θα επιβάλλει την αυτοσυγκράτηση. Και η φρόνηση βέβαια είναι χαρακτηριστικό της ψυχής: *ἐν τούτῳ δὴ τῷ χρόνῳ ἐν ᾧ μήπω κέκτηται τὴν οἰκείαν φρόνησιν, πᾶν μαίνεταί τε καὶ βοᾷ ἀτάκτως, καὶ ὅταν ἀκταινώσῃ ἑαυτὸ τάχιστα, ἀτάκτως αὖ πηδᾷ*[798]. Η έννοια της φύσης τονίζεται για μια δεύτερη φορά: *τὸ κατὰ φύσιν πηδᾶν εἰθίσθαι πᾶν ζῷον, τὸ δὲ ἀνθρώπινον ... αἴσθησιν λαβὸν τοῦ ῥυθμοῦ...*[799].

Αξιοπρόσεκτα είναι τα εξής σημεία. Το σκίρτημα, την τάση για πηδήματα μας την έδωσε η φύση, και την τάση αυτή την έχουν και τα ζώα, που κατά τον Πλάτωνα δεν έχουν ατομική ψυχή. Προσπαθεί δηλ. να θεμελιώσει μια μορφή σωματικής κίνησης (απ' την οποία προήλθε η όρχηση και η ωδή) στη φύση, τη φυσιολογία του ανθρώπου[800]. Αυτή μας έδωσε το "σκίρτημα" και την αδιάκοπη τάση για κίνηση καθώς και την τάση να βγάζουμε κάθε λογής ήχους. Η όλη φρασεολογία του Πλάτωνα δε μας επιτρέπει να υποθέσουμε πως η ψυχή είναι υπεύθυνη για το σκίρτημα. Η ερμηνεία ότι εδώ έχουμε κάτι το καθαρά σωματικό, μια λειτουργία φυσιολογική, φαίνεται να επιβάλλεται. Από τη μια έχουμε το *κατὰ φύσιν*, κάτι που μας έδωσε η φύση —δεν πρόκειται λοιπόν για ενέργεια της ψυχής πάνω στο σώμα—, κι από την άλλη ένα δώρο των θεών, την αρμονία, κάτι που για τον Πλάτωνα δε σχετίζεται και δεν απορρέει από το αισθητό. Αυτή ασφαλώς έχει την πηγή της στην ψυχή. Το σώμα λοιπόν φαίνεται να διαθέτει δική του κίνηση, και μάλιστα σημαντική, αφού από αυτήν —σε συνδυασμό με την αρμονία— θα πηγάσουν η μουσική και η γυμναστική.

Εικάζω ότι ο Πλάτων βρήκε τη θεωρία του σκιρτήματος σε κάποιον "φυσιολόγο" (φιλόσοφο, γιατρό), την έκρινε ενδιαφέρουσα και χρήσιμη για τον σκοπό του και την εισήγαγε στις σκέψεις του, χωρίς να προσπαθήσει να εξαλείψει την αντίφαση που προκύπτει, αν παραβληθεί με την αντίληψη ότι η ψυχή είναι εκείνη που κινεί το σώμα.

[797] *Νόμ.* B 664e-665a.
[798] *Νόμ.* B 672c.
[799] *Νόμ.* B 673cd.
[800] *Νόμ.* B 664e *ἡ φύσις*, 653d *κατὰ φύσιν*.

ΤΡΙΤΟ ΜΕΡΟΣ

ΤΟ ΠΑΙΧΝΙΔΙ, Η ΜΟΥΣΙΚΗ ΚΑΙ Η ΓΥΜΝΑΣΤΙΚΗ

ΤΟ ΠΑΙΧΝΙΔΙ, Η ΜΟΥΣΙΚΗ ΚΑΙ Η ΓΥΜΝΑΣΤΙΚΗ ΣΤΑ ΠΛΑΙΣΙΑ ΤΗΣ ΠΛΑΤΩΝΙΚΗΣ ΠΑΙΔΕΙΑΣ

Στην πλατωνική πολιτεία, τόσο την "άριστη" της *Πολιτείας* όσο και τη "δεύτερη" των *Νόμων*, η παιδεία πραγματοποιείται με τη *γυμναστική* και τη *μουσική*, που συχνά χαρακτηρίζονται ως *παίγνια*, και κορυφώνεται με τη *διαλεκτική*. Αλλά στους *Νόμους* στα εκπαιδευτικά μέσα που διαθέτει ο παιδαγωγός προστίθεται και το παιχνίδι.

Στους *Νόμους* ο ορισμός της παιδείας δίνεται παραπάνω από μία φορά: *κεφάλαιον δὴ παιδείας λέγομεν τὴν ὀρθὴν τροφήν, ἣ τοῦ παίζοντος τὴν ψυχὴν εἰς ἔρωτα μάλιστα ἄξει τούτου ὃ δεήσει γενόμενον ἄνδρ' αὐτὸν τέλειον εἶναι τῆς τοῦ πράγματος ἀρετῆς*[801]. Η πλατωνική λοιπόν παιδεία επιδιώκει την αρετή και έχει σαν τέλος το *αγαθόν*, προς το οποίο είναι προσανατολισμένη η ζωή της πόλης.

Ο ορισμός αυτός βελτιώνεται πολύ στη συνέχεια και ξεκαθαρίζει: Η παιδεία αποβλέπει στο να δημιουργήσει στο παιδί φιλικά αισθήματα για τα αγαθά πράγματα και μίσος για τα κακά. Η ιδέα της εσώτερης σχέσης του σωματικού με το ψυχικό και η αντίληψη πως και τα δύο έχουν ως ύψιστο σκοπό την αρετή βρίσκεται σε στενή συνάρτηση με τη θεωρία της αγωγής των ηδονών. Μέσα στις παιδικές ψυχές υπάρχει μια *πρώτη αἴσθησις*, η ηδονή και η λύπη, απ' τις οποίες εξαρτώνται η αρετή και η κακία. Η πρώτη επιδίωξη της αγωγής και η συνεχής φροντίδα της είναι να κατευθύνει την ηδονή αυτή προς την αρετή και να στρέψει τη λύπη και το μίσος προς το κακό. Αυτός ο στόχος θα επιδιώκεται πριν το παιδί αποκτήσει φρόνηση. Όταν με τον καιρό θ' αποκτήσει επιτέλους φρόνηση, θα καταλάβει πως ο προσανατολισμός αυτός ήταν σωστός: *παιδείαν δὴ λέγω τὴν παραγιγνομένην πρῶτον παισὶν ἀρετήν· ἡδονὴ δὴ καὶ φιλία καὶ λύπη καὶ μῖσος ἂν ὀρθῶς ἐν ψυχαῖς ἐγγίγνωνται μήπω δυναμένων λόγῳ λαμβάνειν, λαβόντων δὲ τὸν λόγον, συμφωνήσωσι τῷ λόγῳ ὀρθῶς εἰθίσθαι ὑπὸ τῶν προσηκόντων ἐθῶν, αὕτη 'σθ' ἡ συμφωνία σύμπασα μὲν ἀρετή, τὸ δὲ περὶ τὰς ἡδονὰς καὶ λύπας τεθραμμένον αὐτῆς ὀρθῶς ὥστε μισεῖν μὲν ἃ χρὴ μισεῖν εὐθὺς ἐξ ἀρχῆς μέχρι τέλους, στέργειν δὲ ἃ χρὴ στέργειν, ... παιδείαν προσαγορεύων ... ὀρθῶς ἂν προσαγορεύοις*[802]. Αυτές οι προτάσεις έχουν ισχύ τόσο για την κα-

801 *Νόμ.* Α 643cd.

802 *Νόμ.* Β 653ac. Γνωρίζουμε ήδη από την *Πολιτεία* (Β 366c, Γ 401c-402a) ότι ο Πλάτων αποδίδει ύψιστη σημασία στη διαμόρφωση του συγκινησιακού κό-

θοδήγηση των ατόμων όσο και για τη διεύθυνση της πολιτείας: *περί τε τὰς ἡδονὰς καὶ τὰς λύπας ἔν τε πόλεσιν καὶ ἐν ἰδίοις ἤθεσιν*[803]. Οι εύπλαστες ψυχές των παιδιών θα δεχτούν εύκολα το υγιεινό ηθικό συναίσθημα που ο παιδαγωγός προσπαθεί να τους καλλιεργήσει[804]. Το τι είναι καλό και τι κακό το καθορίζει ο νόμος: *παιδεία μέν ἐσθ' ἡ παίδων ὁλκή τε καὶ ἀγωγὴ πρὸς τὸν ὑπὸ τοῦ νόμου λόγον ὀρθὸν εἰρημένον, καὶ τοῖς ἐπιεικεστάτοις καὶ πρεσβυτάτοις δι' ἐμπειρίαν συνδεδογμένον ὡς ὄντως ὀρθός ἐστιν*[805].

Χρονικά προηγείται το παιχνίδι των πολύ μικρών παιδιών. Η μουσική προηγείται και χρονικά[806] και απόλυτα απ' τη γυμναστική. Η κυρίαρχη σκέψη είναι ότι ένα σώμα που βρίσκεται σε καλή κατάσταση δεν μπορεί εξ αυτού και μόνον να ωφελήσει την ψυχή, ενώ ένα εξαιρετικό πνεύμα μπορεί να ωφελήσει το σώμα[807]. Όσο για τη διαλεκτική, αυτή αποτελεί το επιστέγασμα, τον *θριγκὸν* των μαθημάτων[808]. Και αυτή κάνει να ξεχωρίζουν οι δύο ανώτερες τάξεις από τις τάξεις των *δημιουργῶν*[809].

Είδαμε την περιφρόνηση του Πλάτωνα προς τις "βάναυσες" τέχνες που οφειλόταν κυρίως στο ότι οι χειρώνακτες δεν είχαν χρόνο και διάθεση ν' ασχοληθούν με τα πνευματικά, και κατέληγαν να γίνουν άξεστοι. Οπωσδήποτε, η απαλλαγή από τις "τέχνες" και τη "βαναυσία" είναι απα-

σμου των παιδιών, ώστε να χαίρονται με το καλό και ν' αντιπαθούν το κακό. Η ανάγκη αυτή στους *Νόμους* θεωρείται τόσο βασική, ώστε επαναλαμβάνεται αρκετές φορές (Α 644e, Β 654c, 655e, 656b, 659d, 660a, Γ 689a, ΣΤ 751d, 752c, Ζ 802d). Στα ρήμ. *στέργειν, χαίρειν* και *ἀσπάζεσθαι* αντιτίθενται τα *μισεῖν, δυσχεραίνειν* και *λυπεῖσθαι*. Πβ. *Πρωτ.* 357a *ἐπεὶ δὲ δὴ ἡδονῆς τε καὶ λύπης ἐν ὀρθῇ τῇ αἱρέσει ἐφάνη ἡμῖν ἡ σωτηρία τοῦ βίου οὖσα.* Για την αγωγή της βούλησης και των τάσεων του παιδιού, πβ. des Places, "L' éducation des tentances chez Platon et Aristote", *APh* 21 (1958) 410-422. Πβ. Natorp, *Sozialpaedagogik. Theorie der Willenserziehung auf der Grundlage der Gemeinschaft,* Stuttgard 1903[3].

[803] *Νόμ.* Α 636de.

[804] *Πολ.* Β 377ab *οὐκοῦν οἶσθ' ὅτι ἀρχὴ παντὸς ἔργου μέγιστον, ἄλλως τε δὴ καὶ νέῳ καὶ ἁπαλῷ ὁτῳοῦν; μάλιστα γὰρ δὴ τότε πλάττεται, καὶ ἐνδύεται τύπος ὃν ἄν τις βούληται ἑνσημήνασθαι ἑκάστῳ.*

[805] *Νόμ.* Β 659d.

[806] *Πολ.* Β 376e-377a *μουσικῇ πρότερον ἀρξόμεθα παιδεύοντες ... μουσικῆς πρότερον ἁπτέον ἢ γυμναστικῆς.*

[807] *Πολ.* Γ 403d.

[808] *Πολ.* Ζ 532b εξ., 534e *ὥσπερ θριγκὸς τοῖς μαθήμασιν ἡ διαλεκτική.*

[809] Από την τελευταία αυτή τάξη υπάρχουν μερικοί που γοητευμένοι από τη λάμψη και την ιερότητα της φιλοσοφίας καταπιάνονται μ' αυτήν παρά την έμφυτη αδυναμία τους. Αυτό έχει σαν αποτέλεσμα να "κομματιάζονται" και να "θρύβονται" οι ψυχές τους (*Πολ.* ΣΤ 495de).

ραίτητη προϋπόθεση της πλατωνικής παιδείας. Η πραγματική παιδεία απαιτεί αδιάκοπη καθημερινή απασχόληση, μάλιστα υπερβολική, ώστε οποιαδήποτε άλλη ασχολία ν' αποτελεί σοβαρό εμπόδιο: *τοῦ Πυθιάδος τε καὶ Ὀλυμπιάδος νίκης ὀρεγόμενου, διπλασίας τε καὶ ἔτι πολλῷ πλέονος ἀσχολίας ἐστὶν γέμων ὁ περὶ τὴν τοῦ σώματος πάντως καὶ ψυχῆς εἰς ἀρετῆς ἐπιμέλειαν βίος ... πάρεργον γὰρ οὐδὲν δεῖ τῶν ἄλλων ἔργων διακώλυμα γίγνεσθαι* [810]. Έτσι ακόμα και η γυμναστική παιδεία προορίζεται κυρίως για την ανώτερη τάξη των *φυλάκων*.

Ο χαρακτήρας της παιδείας πρόσκειται προς το πολιτειακό ιδεώδες. Τα άτομα πρέπει να διαπαιδαγωγηθούν με τέτοιο τρόπο, ώστε να βρίσκουν την ευτυχία τους στην ευτυχία του οργανωμένου συνόλου. Εκείνο που δένει την πολιτεία είναι το να χαίρονται όλοι οι πολίτες με τα ίδια πράγματα, κι εκείνο που τη διασπά είναι όταν άλλοι χαίρονται και άλλοι λυπούνται με όσα συμβαίνουν στην πόλη ή σε κάποιους πολίτες[811].

Και όπως δύο είναι οι βασικοί στόχοι της πολιτείας, πρώτα η πορεία της προς την αρετή κι έπειτα η υπεράσπισή της, ώστε να επιβιώσει, έτσι και δύο είναι οι μεγάλοι στόχοι της πλατωνικής παιδείας: Να διαπλάσει ενάρετους πολίτες, αλλά και ικανούς να την υπερασπίζονται. Ο πρώτος στόχος είναι κατά πολύ ανώτερος. Γι' αυτό και κατακρίνονται οι πολιτείες —όπως η Κρητική και η Λακωνική—, όπου τα πάντα είναι οργανωμένα, ώστε να υπηρετούν τον πόλεμο[812].

Όταν ο Πλάτων ξεχωρίζει ένα σημαντικό μέρος των πολιτών και του αναθέτει τη φύλαξη της πόλης, είναι φυσικό στο πρόγραμμα της εκπαίδευσης της τάξης αυτής να περιλάβει και την τέχνη του πολέμου και όλες εκείνες τις σωματικές ασκήσεις, που κατά τη γνώμη του βοηθούν τον πολεμιστή. Από την άλλη όμως θέτει την απαίτηση να παράσχει η πολιτεία στην ίδια αυτή τάξη και μια υψηλή παιδεία, με τη μουσική και τη φιλοσοφία, που απευθύνονται στη φρόνηση και τον νου. Έτσι θα υπάρξει μια αρμονική ανάπτυξη του σώματος και του νου.

Ας αναφέρουμε εδώ πως ο συνειδητός χωρισμός μιας τάξης, η συνειδητή οργάνωση που αποβλέπει στην επίτευξη των στόχων της πολιτικής ζωής και ο πνευματικοηθικός προσανατολισμός της παιδείας των πολεμιστών αποτελούν τις βασικές διαφορές της πλατωνικής πόλης από το πατριαρχικό κοινωνικό σύστημα του έπους.

[810] *Νόμ.* Ζ 807cd.
[811] *Πολ.* Ε 462ae.
[812] *Νόμ.* Γ 688ab. Πβ. Α 626ab, 628cd, Β 666e-667a. Για την προτεραιότητα του νου, πβ. ΙΒ 963a εξ.

ΤΟ ΠΑΙΔΙΚΟ ΠΑΙΧΝΙΔΙ

Στους *Νόμους* ο Πλάτων ανακαλύπτει την εκπαιδευτική σημασία του παιχνιδιού των πολύ μικρών παιδιών. Είναι φανερό ότι στην περίπτωση αυτή η λέξη *παιδιὰ* που χρησιμοποιεί έχει τη στενή, την κυριολεκτική σημασία. Τη διευρυμένη σημασία που περιλαμβάνει τη γυμναστική, το χορό και τη μουσική θα την εξετάσουμε πιο κάτω αναλυτικά, εφόσον και το υλικό προσφέρεται για μια τέτοια διαπραγμάτευση και το ενδιαφέρον είναι ανάλογο.

Τα παιδιά, σκέφτεται ο Πλάτων, ανακαλύπτουν από μόνα τους τα παιχνίδια που θα παίξουν: *παιδιαὶ δ' εἰσὶν τοῖς τηλικούτοις αὐτοφυεῖς τινες, ἃς ἐπειδὰν συνέλθωσιν αὐτοὶ σχεδὸν ἀνευρίσκουσι*[813]. Τι όμως εξωθεί τα παιδιά στο παιχνίδι; Η κύρια διαπίστωση είναι ότι τα πολύ νέα άτομα δεν μπορούν να μείνουν ήσυχα, αλλά θέλουν αδιάκοπα να κινούνται[814]. Την κινητικότητα αυτή, που είναι και η πηγή του παιχνιδιού, ο Πλάτων δεν σκέφτεται καθόλου να την περιστείλει, με νουθεσίες και με τιμωρίες, εφόσον θεωρεί την κίνηση *σύμφορον ἅπασι μέν, οὐχ ἥκιστα δὲ τοῖς ὅτι νεωτάτοισι* [815]. Κι όχι μόνο δεν προσπαθεί ν' αναγκάσει τα παιδιά σε τεχνητή ησυχία, αλλά κάνει το αντίθετο: προτείνει ποινές για όσα παιδιά δείχνουν αδράνεια και μαλθακότητα στο παιχνίδι. Ο λόγος είναι ότι τον ενδιαφέρει κι εδώ η διαμόρφωση του ήθους: *τριετεῖ δὲ δὴ καὶ τετραετεῖ καὶ πενταετεῖ καὶ ἔτι ἑξετεῖ ἤθει ψυχῆς παιδιῶν δέον ἂν εἴη, τρυφῆς δ' ἤδη παραλυτέον κολάζοντα, μὴ ἀτίμως*. Οι τιμωρίες είναι χρήσιμες, γιατί η ατιμωρησία ενθαρρύνει την τρυφηλότητα, αλλά οι επιβαλλόμενες τιμωρίες δεν πρέπει να είναι τέτοιες που να προκαλέσουν οργή στα τιμωρημένα παιδιά[816].

Οι συναντήσεις των μικρών αυτών παιδιών θα γίνονται *κατὰ κώμας* γύρω από τα ιερά. Την κοσμιότητα και την ακολασία των παιδιών κατά τα παιχνίδια θα την επιβλέπουν οι τροφοί, πάνω απ' τις οποίες θα στέκεται δωδεκαμελής επιτροπή γυναικών διορισμένη από τον νομοφύλακα. Αγόρια και κορίτσια θα είναι μαζί ως τα έξι χρόνια. Μετά τα φύλα θα χωρίσουν, και τ' αγόρια θα διδαχτούν από ειδικευμένους δασκάλους την ιππασία, την τοξοβολία, τον ακοντισμό και τον σφενδονισμό. Ανάλογα τα κορίτσια θ' ασκηθούν στη χρήση των όπλων[817]. Παρατηρούμε ό-

[813] *Νόμ.* Ζ 794a.
[814] *Νόμ.* Β 653de.
[815] *Νόμ.* Ζ 790c. Θα δούμε παρακάτω ότι ακόμα και τα νεογνά μες στην κοιλιά της μάνας τους δεν πρέπει ν' ακινητούν: Οι έγκυες γυναίκες οφείλουν να κινούνται, να περπατούν (*Νόμ.* Ζ 789e).
[816] *Νόμ.* Ζ 793e.
[817] *Νόμ.* Ζ 794ad.

τι δεν αναφέρονται τα κλασικά αθλήματα στα οποία επιδίδονταν καθημερινά οι Έλληνες.

Κατά τα παιχνίδια δεν διαμορφώνεται βέβαια μόνο το ήθος. Το άτομο αποκτά και βασικές φυσικές συνήθειες. Υπάρχει ένα ιδιαίτερο σημείο στο οποίο ο Πλάτων επιμένει με έμφαση. Πρώτα οι τροφοί κατά τα παιχνίδια και μετά οι δάσκαλοι των πολεμικών τεχνών οφείλουν να ενθαρρύνουν τη χρήση και του αριστερού χεριού. Μητέρες και τροφοί είναι κατά τον Πλάτωνα υπεύθυνες για το ότι οι άνθρωποι μεταχειρίζονται αποκλειστικά σχεδόν το δεξιό τους χέρι, και καταντούν τρόπον τινά χωλοί *(οἷον χωλοὶ γεγόναμεν)*. Στα πόδια μας, λέει, δεν κάνουμε διάκριση ανάμεσα στο δεξιό και το αριστερό. Και οι Σκύθες τοξεύουν με την ίδια ευκολία με το αριστερό και με το δεξιό τους χέρι. Πιστεύει λοιπόν ο Πλάτων ότι *παρὰ φύσιν κατασκευάζουσιν οἱ ἀριστερὰ δεξιῶν ἀσθενέστερα κατασκευάζοντες*. Όλα είναι ζήτημα εξάσκησης: *διαφέρει δὲ πάμπολυ μαθὼν μὴ μαθόντος καὶ ὁ γυμνασάμενος τοῦ μὴ γεγυμνασμένου*. Απόδειξη οι τέλεια ασκημένοι παγκρατιαστές, πυγμάχοι και παλαιστές που χρησιμοποιούν εξίσου το αριστερό τους χέρι, όταν τους πιέσει ο αντίπαλος[818].

Η ΚΟΙΝΗ ΚΑΤΑΓΩΓΗ ΤΗΣ ΜΟΥΣΙΚΗΣ ΚΑΙ ΤΗΣ ΓΥΜΝΑΣΤΙΚΗΣ

Στους *Νόμους* γίνεται η πρώτη προσπάθεια να βρεθούν οι "αρχές", η καταγωγή του χορού, της γυμναστικής και της μουσικής. Θα επιμείνουμε στην εξέταση των σχετικών χωρίων, γιατί σκοπεύουμε να βγάλουμε μέσ' απ' αυτά ή πιο καλά να εξετάσουμε μέσ' απ' αυτά, με λογική σειρά, όλη τη θεωρία για τη μουσική και τη γυμναστική.

Τα παιδιά, λέει ο Πλάτων, δεν μπορούν να μείνουν ποτέ ακίνητα: διαρκώς χοροπηδούν και βγάζουν φωνές. Αυτό βέβαια συμβαίνει και στ' άλλα ζώα. Στον άνθρωπο όμως κάποιος θεός έβαλε μέσα του τον ρυθμό και την αρμονία, και κατά τούτο διαφέρουμε απ' τ' άλλα ζώα: *φησὶν δὲ* <ενν. *ὁ λόγος οὗτος*> *τὸ νέον ἅπαν ... τοῖς τε σώμασι καὶ ταῖς φωναῖς ἡσυχίαν ἄγειν οὐ δύνασθαι, κινεῖσθαι δὲ ἀεὶ ζητεῖν καὶ φθέγγεσθαι, τὰ μὲν ἀλλόμενα καὶ σκιρτῶντα, οἷον ὀρχούμενα μεθ' ἡδονῆς καὶ προσπαίζοντα, τὰ δὲ φθεγγόμενα πάσας φωνάς. τὰ μὲν οὖν ἄλλα ζῷα οὐκ ἔχειν αἴσθησιν τῶν ἐν ταῖς κινήσεσιν τάξεων οὐδὲ ἀταξιῶν, οἷς δὴ ῥυθμὸς ὄνομα καὶ ἁρμονία· ἡμῖν δὲ οὓς εἴπομεν τοὺς θεοὺς συγχορευτὰς δε-*

818 *Νόμ.* Ζ 794d-795b.

δόσθαι <ενν. τις Μούσες και τον Απόλλωνα>, *τούτους εἶναι καὶ τοὺς δεδωκότας τὴν ἔνρυθμόν τε καὶ ἐναρμόνιον αἴσθησιν μεθ' ἡδονῆς, ᾗ δὴ κινεῖν τε ἡμᾶς καὶ χορηγεῖν ἡμῶν τούτους, ᾠδαῖς τε καὶ ὀρχήσεσιν ἀλλήλοις συνείροντες, χορούς τε ὠνομακέναι παρὰ τὸ τῆς χαρᾶς ἔμφυτον ὄνομα ... θῶμεν παιδείαν εἶναι πρώτην διὰ Μουσῶν τε καὶ Ἀπόλλωνος*[819].

Το σημαντικότατο αυτό χωρίο επαναλαμβάνεται παρακάτω μερικές ακόμα φορές με λίγες διαφοροποιήσεις: *ἡ φύσις ἁπάντων τῶν νέων διάπυρος οὖσα ἡσυχίαν οὐχ οἵα τε ἄγειν οὔτε κατὰ τὸ σῶμα οὔτε κατὰ τὴν φωνὴν εἴη, φθέγγοιτο δ' ἀεὶ ἀτάκτως καὶ πηδῷ, τάξεως δ' αἴσθησιν τούτων ἀμφοτέρων, τῶν ἄλλων μὲν ζῴων οὐδὲν ἐφάπτοιτο, ἡ δὲ ἀνθρώπου φύσις ἔχοι μόνη τοῦτο· τῇ δὴ τῆς κινήσεως τάξει ῥυθμὸς ὄνομα εἴη, τῇ δὲ αὖ τῆς φωνῆς, τοῦ τε ὀξέος ἅμα καὶ βαρέος συγκεραννυμένων, ἁρμονία ὄνομα προσαγορεύοιτο, χορεία δὲ τὸ συναμφότερον κληθείη. θεοὺς δὲ ἔφαμεν ἐλεοῦντας ἡμᾶς συγχορευτάς τε καὶ χορηγοὺς ἡμῖν δεδωκέναι τόν τε Ἀπόλλωνα καὶ Μούσας, καὶ δὴ καὶ τρίτον ἔφαμεν ... Διόνυσον*[820].

Σε μια τρίτη προσέγγιση η γυμναστική αναφέρεται ρητά δίπλα στη μουσική: *ἐν τούτῳ δὴ τῷ χρόνῳ ἐν ᾧ μήπω κέκτηται τὴν οἰκείαν φρόνησιν, πᾶν μαίνεταί τε καὶ βοᾷ ἀτάκτως, καὶ ὅταν ἀκταινώσῃ ἑαυτὸ τάχιστα, ἀτάκτως αὖ πηδᾷ. ἀναμνησθῶμεν δὲ ὅτι μουσικῆς τε καὶ γυμναστικῆς ἔφαμεν ἀρχὰς ταύτας εἶναι ... Οὐκοῦν καὶ ὅτι τὴν ῥυθμοῦ τε καὶ ἁρμονίας αἴσθησιν τοῖς ἀνθρώποις ἡμῖν ἐνδεδωκέναι τὴν ἀρχὴν ταύτην ἔφαμεν, Ἀπόλλωνα δὲ καὶ Μούσας καὶ Διόνυσον θεῶν αἰτίους γεγονέναι*[821];

Σε μια τελευταία προσέγγιση μουσική και γυμναστική χαρακτηρίζονται "παιχνίδι": *Οὐκοῦν αὖ ταύτης ἀρχὴ μὲν τῆς παιδιᾶς τὸ κατὰ φύσιν πηδᾶν εἰθίσθαι πᾶν ζῷον, τὸ δὲ ἀνθρώπινον ... αἴσθησιν λαβὸν τοῦ ῥυθμοῦ ἐγέννησέν τε ὄρχησιν καὶ ἔτεκεν, τοῦ δὲ μέλους ὑπομιμνήσκοντος καὶ ἐγείροντος τὸν ῥυθμόν, κοινωθέντ' ἀλλήλοις χορείαν καὶ παιδιὰν ἐτεκέτην*[822].

Η ευχαρίστηση των εκτελεστών της χορείας αντανακλά στους θεατές: *χαίροντες τῇ ἐκείνων παιδιᾷ τε καὶ ἑορτάσει*[823].

Η θεωρία συμπληρώνεται με την άποψη ότι η χορεία (όρχηση και ωδή, οι τέχνες γενικότερα, μα όχι και η καθαρή γυμναστική) είναι — θέλει να πει ως προς το περιεχόμενο— *μιμήματα τρόπων*: *Ἐπειδὴ μιμήματα τρόπων ἐστὶ τὰ περὶ τὰς χορείας, ἐν πράξεσί τε παντοδαπαῖς γιγνόμενα καὶ τύχαις, καὶ ἤθεσι καὶ μιμήσεσι διεξιόντων ἑκάστων*[824]...

[819] *Νόμ.* B 653e-654a.
[820] *Νόμ.* B 664e-665a.
[821] *Νόμ.* B 672cd.
[822] *Νόμ.* B 673cd.
[823] *Νόμ.* B 657d.
[824] *Νόμ.* B 655d.

Αξιοπρόσεκτα σημεία στη θεωρία αυτή είναι τα παρακάτω:

α) Προσπαθεί απ' τη μια μεριά να θεμελιώσει την όρχηση και την ωδή *(χορεία)* στη φύση, τη φυσιολογία του ανθρώπου[825]. Αυτή μας έδωσε το "σκίρτημα" και την αδιάκοπη τάση για κίνηση καθώς και την τάση να βγάζουμε κάθε λογής ήχους.

β) Αν η φύση μας προίκισε με την κίνηση και τη φωνή, οι θεοί έβαλαν μέσα μας την αίσθηση του ρυθμού και της αρμονίας. Το ένα λοιπόν είναι δώρο της φύσης και το άλλο των θεών. Θεοί στην περίπτωση αυτοί είναι οι Μούσες και ο Απόλλων, που χαρακτηρίζονται και *χορηγοί* [826]. Το δώρο αυτό το έκαναν μόνο στους ανθρώπους.

γ) Τονίζεται η ευχαρίστηση που απορρέει από τη σύμμετρη κινητικότητα του σώματος και της φωνής. Η ευχαρίστηση των εκτελεστών αντανακλά στους θεατές.

δ) Μουσική, χορεία (όρχηση και ωδή) και γυμναστική έχουν κοινή καταγωγή.

ε) Η τέχνη θεωρείται μίμηση.

ζ) Τονίζεται η έννοια του παιχνιδιού *(προσπαίζοντα, παιδιά)*, του μη σοβαρού, της ανάπαυλας από τους κόπους *(ἀναπαύλας πόνων)* [827]. Σ' ολόκληρο το έργο του Πλάτωνα τόσο οι τέχνες όσο και η όρχηση και η γυμναστική χαρακτηρίζονται "παιχνίδια" *(παιδιαί)*.

Στα κεφάλαια που ακολουθούν θα εξετάσουμε προσεκτικά τα σημεία αυτά. Εδώ θα υπενθυμίσουμε ότι για το σκίρτημα μιλήσαμε ήδη αναλυτικά. Υποστηρίξαμε πως η ψυχή δεν είναι υπεύθυνη για το σκίρτημα, που μ' αυτό τον τρόπο φανερώνεται ως κάτι το καθαρά σωματικό, μια λειτουργία φυσιολογική. Απ' τη μια έχουμε το *κατὰ φύσιν*, κάτι που μας έδωσε η φύση (δεν πρόκειται λοιπόν για ενέργεια της ψυχής πάνω στο σώμα), κι από την άλλη ένα δώρο των θεών, την αρμονία, κάτι που για τον Πλάτωνα δεν σχετίζεται και δεν απορρέει από το αισθητό. Αυτή ασφαλώς έχει την πηγή της στην ψυχή.

Μπορεί κανείς ακόμα να παρατηρήσει ότι για την καθαρή γυμναστική ταιριάζουν ίσως περισσότερο το "σκίρτημα" και η διάθεση για πήδημα *(ἀλλόμενα)*, και λιγότερο —χωρίς βέβαια ν' αποκλείεται— η αίσθηση του ρυθμού και της αρμονίας, που χαρακτηρίζει κατ' εξοχήν την όρχηση.

[825] *Νόμ.* B 653d *κατὰ φύσιν.*

[826] Ο χορηγός με δικά του έξοδα ασκεί τους ηθοποιούς και τον χορό που άδει και χορεύει.

[827] *Νόμ.* B 653cd.

Η ΜΟΥΣΙΚΗ

Η λέξη "μουσική" περιλαμβάνει συνήθως την ποίηση και τη μελωδία. Μερικές όμως φορές περιλαμβάνει όλα όσα αναφέρονται στις Μούσες, δηλ. το σύνολο των τεχνών, με εξαίρεση ίσως την Ουρανία, τη μούσα της φιλοσοφίας. Με τη λέξη "γυμναστική" εννοείται η σκόπιμη κίνηση που αποβλέπει στην υγεία, την ωραιότητα και την άσκηση του σώματος, ώστε να εκτελεί καλύτερα έργα που απαιτούν χάρη, όπως ο χορός, ή επιδεξιότητα και δύναμη, όπως ο αθλητισμός. Αλλά ο διευρυμένος αυτός ορισμός της γυμναστικής ισχύει μόνο για τους *Νόμους*, αφού εδώ για πρώτη φορά[828] ο χορός *(ὄρχησις)* μπαίνει στην έννοια της γυμναστικής: *Τὰ δέ γε τοῦ σώματος, ἃ παιζόντων ὄρχησιν εἴπομεν, ἐὰν μέχρι τῆς τοῦ σώματος ἀρετῆς ἡ τοιαύτη κίνησις γίγνηται, τὴν ἔντεχνον ἀγωγὴν ἐπὶ τὸ τοιοῦτον αὐτοῦ γυμναστικὴν προσείπωμεν*[829].

Η αρμονία και ο ρυθμός

Το τι είναι αρμονία και ρυθμός το ξέρουμε ήδη από τον *Φίληβο*: *ἐπειδὰν λάβῃς τὰ διαστήματα ὁπόσα ἐστὶ τὸν ἀριθμὸν τῆς φωνῆς ὀξύτητός τε πέρι καὶ βαρύτητος, καὶ ὁποῖα, καὶ τοὺς ὅρους τῶν διαστημάτων, καὶ τὰ ἐκ τούτων ὅσα συστήματα γέγονεν —ἃ κατιδόντες οἱ πρόσθεν παρέδοσαν ἡμῖν ... καλεῖν αὐτὰ ἁρμονίας, ἔν τε ταῖς κινήσεσιν αὖ τοῦ σώματος ἕτερα τοιαῦτα ἐνόντα πάθη γιγνόμενα, ἃ δὴ δι' ἀριθμῶν μετρηθέντα δεῖν αὖ φασι ῥυθμοὺς καὶ μέτρα ἐπονομάζειν*[830].

Αλλά στους *Νόμους* δεν υπάρχει η σαφήνεια αυτή στην ορολογία. Σε μια πρώτη προσέγγιση η *αἴσθησις τῶν ἐν ταῖς κινήσεσιν τάξεων* αποκαλείται *ῥυθμός* και *ἁρμονία*[831]. Λίγο πιο κάτω διευκρινίζεται ότι η τάξη στις σωματικές κινήσεις λέγεται ρυθμός, ενώ το αντίστοιχο στις φωνές λέγεται αρμονία[832]. Σε μια νέα προσέγγιση, που διαφέρει από την προηγούμενη, λέγεται ότι ο ρυθμός είναι κοινό όνομα για την όρχηση και την ωδή: *Τὸ δέ γε κατὰ τὴν τοῦ σώματος κίνησιν ῥυθμὸν μὲν κοινὸν τῇ τῆς φωνῆς εἶχε κινήσει, σχῆμα δὲ ἴδιον. ἐκεῖ δὲ μέλος ἡ τῆς*

[828] Εννοείται πως τους ορισμούς αυτούς —που πιθανόν να μην είναι απόλυτα ακριβείς— τους βγάζουμε με πολύ κόπο, γιατί ο Πλάτων λίγες μόνο φορές διευκρινίζει τους όρους που χρησιμοποιεί.

[829] *Νόμ.* B 673a.

[830] *Φίλ.* 17cd.

[831] *Νόμ.* B 653e.

[832] *Νόμ.* B 664e-665a.

φωνῆς κίνησις[833]. Ως προς το *μέλος*, λέγεται ότι *ὑπομιμνήσκει καὶ ἐγείρει τὸν ῥυθμόν* [834]. Και αυτές οι ασάφειες προδίδουν κείμενο που δεν έχει υποστεί την τελική επεξεργασία.

Η αρμονία και ο ρυθμός είναι μορφολογικά στοιχεία της τέχνης, ενώ η έννοια της μίμησης εκφράζει, κατά τη γνώμη μου, το περιεχόμενο. Η φύση, ως δημιούργημα θεϊκό, έχει την αρμονία και τον ρυθμό. Αλλά ο άνθρωπος δεν χρειάζεται να τ' αναζητήσει έξω από τον εαυτό του, στο αντικείμενο, στη φύση, και να τα "μιμηθεί". Όταν δημιουργεί, τα έχει ήδη μέσα του. Έτσι το ένα μέρος της δημιουργίας ανήκει στο καλλιτεχνικό εγώ. Ο καλλιτέχνης λοιπόν, ακόμα κι όταν λέγεται ότι "μιμείται", δεν μιμείται κυριολεκτικά: Βάζει κάτι από τον εαυτό του.

Ωστόσο ο ρόλος της αρμονίας και του ρυθμού δεν αποκτά κυρίαρχη θέση στην καλλιτεχνική δημιουργία. Αν εξαιρέσουμε την εποχή που έγραφε τον *Φίληβο*, ο Πλάτων δεν υπήρξε φορμαλιστής, και δεν θα συμφωνούσε με την αισθητική των στωικών που δίδασκαν ότι το ωραίο έγκειται στη συμμετρία[835].

Θα διατυπώσω εδώ μια σκέψη τολμηρή, με βάση τα δεδομένα της πλατωνικής φιλοσοφίας. Εφόσον η φύση και η κίνηση των ουρανίων σωμάτων χαρακτηρίζονται από την αρμονία, κι εφόσον οι θεοί έβαλαν μέσα μας τον ρυθμό, θα ήταν εύκολο να υποστηριχτεί ότι ο άνθρωπος με την καλλιτεχνική δημιουργία συνεχίζει κατά κάποιο τρόπο ή πιο καλά προεκτείνει το έργο του Δημιουργού, όπως, στον *Τίμαιο* οι επιμέρους θεοί συνεχίζουν και ολοκληρώνουν το έργο του. Η σκέψη αυτή θα έδινε ένα πολύ υψηλό νόημα στην τέχνη, καθώς θα την αντιμετώπιζε ως προέκταση της θεϊκής δημιουργίας και θα συνδυαζόταν θαυμάσια με την πλατωνική ιδέα ότι οι ποιητές είναι "θεόπνευστοι", δημιουργούν *θείᾳ μοίρᾳ καὶ κατοκωχῇ, ὥσπερ οἱ κορυβαντιῶντες*[836].

Αλλά ο Πλάτων δεν έκανε το βήμα αυτό, όπως εγώ τουλάχιστον θα περίμενα. Δεν είναι πως του έλλειπε η φαντασία, η συνδυαστική ικανότητα και ό,τι άλλο απαιτείται για να συνδυαστούν μ' αυτό τον τρόπο οι ιδέες. Υπήρχε κάποιος λόγος βασικός που τον εμπόδιζε να δώσει ένα τόσο υψηλό νόημα στην τέχνη. Η τέχνη που έβλεπε τριγύρω του, για διάφορους λόγους που θα τους δούμε παρακάτω, δεν του φαινόταν άξια για μια τόσο υψηλή θέση.

833 *Νόμ.* Β 672e-673a.

834 *Νόμ.* Β 673d.

835 Ο Πλωτίνος κατακρίνει αυτή την αισθητική της συμμετρίας. Παρατηρεί ότι αν το σύμμετρο είναι η ουσία του καλού, τότε πώς μπορούμε να μιλάμε για ωραία "επιτηδεύματα" και λόγια, για κάλλος της ψυχής και του νου, όπου δεν υπάρχει συμμετρία; *1η Εννν.* VI 1, 40-45.

836 *Ἰων* 536c.

Η αισθητική συγκίνηση

Ας εξετάσουμε το σημείο της θεωρίας που αναφέρεται στην ευχαρίστηση που προκαλεί η κίνηση σ' εκείνον που κινείται, αλλά και στην ευχαρίστηση των θεατών, την αισθητική απόλαυση, όπως θα λέγαμε σήμερα. Θα παρατηρήσουμε ότι ούτε ο Πλάτων ούτε κανένας απ' τους αρχαίους αισθητικούς —κρίνοντας βέβαια απ' τα λίγα που μας σώθηκαν— δεν προσπαθεί να βρει την ιδιοτυπία και τη μοναδικότητα της αισθητικής συγκίνησης, ξεχωρίζοντάς την ριζικά απ' τις άλλες συγκινήσεις. Η παρετυμολογία στους *Νόμους* της λέξης "χορός" από τη λ. "χαρά" —μια από τις παρετυμολογίες στις οποίες μας συνήθισε ο *Κρατύλος*— δεν βοηθάει σε τίποτε. Δείχνει απλώς το γένος (χαρά) μα όχι και το είδος (αισθητική χαρά, απόλαυση).

Σ' ένα έργο πολύ προγενέστερο των *Νόμων*, στον *Ίωνα*, ο Πλάτων κάνει λόγο για τις εντονότατες συγκινήσεις που προκαλεί η παρακολούθηση ενός ποιητικού έργου, και ιδιαίτερα ενός που περιέχει πολλά δραματικά στοιχεία (ο Οδυσσέας που φανερώνεται στους μνηστήρες, ο Αχιλλέας που ορμάει στον Έκτορα κτλ.). Η θεόπνευστη τέχνη, λέει, λειτουργεί ακριβώς σαν τον μαγνήτη, που μπορεί να τραβήξει έναν ολόκληρο ορμαθό από δαχτυλίδια. Η *θεία μοίρα καὶ κατοκωχή* του *ἐνθουσιῶντος* και *κορυβαντιῶντος* ποιητή μεταδίδεται αυτόματα και στους θεατές: *οὕτω δὲ καὶ ἡ Μοῦσα ἐνθέους μὲν ποιεῖ αὐτή, διὰ δὲ τῶν ἐνθέων τούτων ἄλλων ἐνθουσιαζόντων ὁρμαθὸς ἐξαρτᾶται* [837]. Ο εκτελεστής μιας ραψωδίας, ο Ίων, μολονότι δεν είναι ο ίδιος δημιουργός, αλλά *ἑρμηνεὺς ἑρμηνέων* [838], δηλώνει ότι επηρεάζεται στο έπακρο απ' αυτά που απαγγέλλει και παριστάνει: *ἐγὼ γὰρ ὅταν ἐλεεινόν τι λέγω, δακρύων ἐμπίμπλανταί μου οἱ ὀφθαλμοί· ὅταν τε φοβερὸν ἢ δεινόν, ὀρθαὶ αἱ τρίχες ἵστανται ὑπὸ φόβου καὶ ἡ καρδία πηδᾷ.* Ως προς τους θεατές, λέει ότι τους βλέπει *κλάοντάς τε καὶ δεινὸν ἐμβλέποντας καὶ συνθαμβοῦντας τοῖς λεγομένοις*. Ο Σωκράτης παρατηρεί ότι όλ' αυτά δεν είναι δείγματα ανθρώπων που λειτουργούν με το μυαλό [839].

Στα χωρία αυτά η αισθητική συγκίνηση θεωρείται κάτι ανάλογο με την ιερή κατοχή και μανία. Είναι δηλ. κάτι το έντονα εξώλογο. Ο νους έχει εδώ κάποια ανάμειξη; Πρώτα υπάρχει η έμμεση μομφή προς τους καλλιτέχνες ότι δεν χρησιμοποιούν αρκετά το μυαλό τους[840]. Αλλά και έτσι η ανάμειξη του νου δεν φαίνεται μηδαμινή, όπως θα μπορούσε κανείς να υποθέσει, γιατί ακριβώς το περιεχόμενο, "τα λεγόμενα", είναι

[837] *Ίων* 533e.
[838] *Ίων* 535a.
[839] *Ίων* 535ce.
[840] *Ίων* 534d *οἷς νοῦς μὴ πάρεστιν.*

εκείνα που συμπαρασύρουν στη συγκίνηση τους θεατές, και το περιεχόμενο το παρακολουθεί και το αξιολογεί (αν είναι φοβερό κτλ.) ο νους. Και είναι φανερό ότι μόνον αφού ο νους αξιολογήσει τα λεγόμενα, συγκινείται η ψυχή. Ο νους λοιπόν είναι εκείνος που επιτρέπει, που παρασκευάζει τους όρους, ώστε η ψυχή να συγκινηθεί. Είχε λοιπόν δίκαιο ο Σολωμός, που στην παρατήρηση του Μόντη "Δεν πρέπει να σκέφτεσαι τόσο, πρέπει να αισθάνεσαι!" (μιλούσαν για ένα στίχο του Δάντη), απάντησε: "Πρέπει πρώτα με δύναμη να συλλάβει ο νους κι έπειτα η καρδιά να αισθανθεί θερμά ό,τι ο νους έχει συλλάβει!". Βέβαια αφού γίνει αυτό, αφού ο νους συλλάβει τα λεγόμενα —άσχετο αν αστραπιαία ή προσεκτικά, κάπως σχολαστικά, όπως υπονοεί ο Σολωμός—, ο νους αφήνει το πεδίο στη συγκίνηση, χωρίς όμως και ν' αποσύρεται οριστικά: Καθώς τα λεγόμενα δεν σταματούν απότομα, ο νους διαρκώς είναι παρών. Ανάλογα με το τι ένιωσε, κατάλαβε ή παρανόησε, διαμορφώνει τη συγκίνηση. Όλ' αυτά βεβαίως είναι ένα μάθημα καλό για τους αντιρρασιοναλιστές της εποχής μας[841].

Η παραβολή με τον μαγνήτη της ιερής έξαρσης και της υπέρλογης συγκίνησης που μεταδίδεται σ' όλους όσοι μετέχουν στην αισθητική λειτουργία (ποιητής, εκτελεστής, θεατές-ακροατές) είναι βεβαίως εκπληκτικά ωραία και παραστατική. Είναι όμως απλώς μια παρομοίωση, και δεν δείχνει τελικά την ειδοποιό διαφορά της συγκίνησης αυτής. Μπορούμε τάχα να πούμε ότι η αισθητική συγκίνηση είναι ταυτόσημη με την ιερή μανία που καταλαμβάνει τους βακχευομένους και τους κορυβαντιώντες; Θαρρώ ότι κι εδώ πρόκειται για μια μεταφορά. Και δεν είναι δίχως σημασία το γεγονός ότι παρόμοια συγκίνηση προκαλούν και πρόσωπα μη καλλιτεχνικά, όπως ο ίδιος ο Σωκράτης. Λέει γι' αυτόν ο Αλκιβιάδης: *ὅταν γὰρ ἀκούω, πολύ μοι μᾶλλον ἢ τῶν κορυβαντιώντων ἤ τε καρδία πηδᾷ καὶ δάκρυα ἐκχεῖται ὑπὸ τῶν λόγων τῶν τούτου, ὁρῶ δὲ καὶ ἄλλους παμπόλλους τὰ αὐτὰ πάσχοντας*[842].

Τα κείμενα των *Νόμων* που αναφέραμε δεν καθορίζουν βέβαια κι αυτά την ιδιοτυπία της αισθητικής συγκίνησης, μας δείχνουν ωστόσο ότι η ευχαρίστηση στις τέχνες συνδέεται τόσο με την ελεύθερη σωματική εκφραστική κίνηση όσο και με την έκφραση —μέσω της φωνής— συναισθημάτων, ιδεών κτλ., συνδέεται δηλ. με την ανεμπόδιστη δράση σωματικών και ψυχικών συνάμα ορμών. Συνδέεται ακόμα ρητά με την αρμονία *(ἐναρμόνιον αἴσθησιν μεθ' ἡδονῆς)*. Αν κάπου λεγόταν ότι η ηδονή που προκαλεί η αρμονία είναι διαφορετική από τις άλλες, θα είχε γίνει ένα πολύ μεγάλο βήμα. Αντίθετα σ' ένα σημείο των *Νόμων*, όπου εξετάζεται ειδικότερα η χορεία, η συγκίνηση των θεατών τοποθετείται σε βά-

841 Έγινε πλέον του συρμού όλα στην τέχνη να τα μετράμε με τη συγκίνηση.
842 *Συμπ.* 215e.

ση σχεδόν βιολογική: *χαίρομεν ὅταν οἰώμεθα εὖ πράττειν ... χαίροντες, ἡσυχίαν οὐ δυνάμεθα ἄγειν ... Ἆρ' οὖν οὐχ ἡμῶν οἱ μὲν νέοι αὐτοὶ χορεύειν ἕτοιμοι, τὸ δὲ τῶν πρεσβυτέρων ἡμῶν ἐκείνους αὖ θεωροῦντες διάγειν ἡγούμεθα πρεπόντως, χαίροντες τῇ ἐκείνων παιδιᾷ τε καὶ ἑορτάσει, ἐπειδὴ τὸ παρ' ἡμῖν ἡμᾶς ἐλαφρὸν ἐκλείπει νῦν, ὃ ποθοῦντες καὶ ἀσπαζόμενοι τίθεμεν οὕτως ἀγῶνας τοῖς δυναμένοις ἡμᾶς ὅτι μάλιστ' εἰς τὴν νεότητα μνήμῃ ἐπεγείρειν*[843];

Είναι νομίζω φανερό ότι το χωρίο αυτό, μολονότι μιλάει για την τέρψη των θεατών, δεν αντιμετωπίζει στην πραγματικότητα την αισθητική συγκίνηση, εκείνη που απορρέει από τη θέα της αρμονίας και του ρυθμού, αλλά τη σχεδόν βιολογική ανάγκη και χαρά που αισθανόμαστε να χορεύουμε εμείς ή, όταν πια είμαστε ηλικιωμένοι, να βλέπουμε τους άλλους να χορεύουν και να τραγουδούν, που μας θυμίζει τα νιάτα μας. Κι αυτά τα πράγματα είναι βέβαια αληθινά, αλλά δεν έχουν σχέση με την καθαυτό αισθητική συγκίνηση[844].

Η μίμηση

Αν η φύση μας έδωσε το σκίρτημα και την αδιάκοπη τάση για κίνηση και οι θεοί μας έκαναν το δώρο του ρυθμού και της αρμονίας, ο άνθρωπος δεν θα παραμείνει αδρανής, δεχόμενος και "παίζοντας" ευχάριστα με τα δώρα αυτά. Ο Πλάτων στο σημείο αυτό δεν κάνει ρητά τον παρακάτω συσχετισμό, αλλά οφείλουμε να τον κάνουμε εμείς: Η αρμονική κίνηση —του σώματος ή της ψυχής— δεν μπορεί να είναι αυτοσκοπός. Η κίνηση και η αρμονία —και συνεπώς οι τέχνες που πηγάζουν απ' αυτές— κατά την αντίληψη του Πλάτωνα και ίσως όλων των αρχαίων πρέπει να έχουν κάποιο περιεχόμενο, που αυτοί το έλεγαν και το έβλεπαν ως

[843] *Νόμ.* B 657cd.

[844] Ωστόσο ο Πλάτων στον *Φίληβο* κάνει ένα σημαντικό βήμα προς την κατεύθυνση του προσδιορισμού της ιδιοτυπίας της αισθητικής απόλαυσης, όταν μιλάει για "καθαρές ηδονές", που δοκιμάζει κανείς μπροστά σε ορισμένα γεωμετρικά σχήματα και χρώματα (*Φίλ.* 51bd. Πβ. Ανδρόνικος, *Ο Πλάτων και η τέχνη*, 80 εξ., Παπανούτσος, *Αισθητική*, 64). Χρησιμοποιώντας νεότερους όρους, θα λέγαμε ότι εδώ ο Πλάτων εγκαταλείπει την "αισθητική του περιεχομένου", για να περάσει σε μια "αισθητική της μορφής". Δες Herbart, *Allgem. praktische Philos.*, 25. Ο γερμανικός ιδεαλισμός διέπεται από την "αισθητική του περιεχομένου". Θα δούμε ότι κατά τον Hegel ωραίο είναι η αισθητή εμφάνιση της ιδέας. Κατά τον Herder ωραία είναι μια μορφή με ό,τι για μας εκφράζει. Π.χ. στον άνθρωπο η μορφή είναι ωραία, εάν εξωτερικεύει υγεία, δύναμη και ευτυχία: "όσο περισσότερο ένα μέλος έχει τη σημασία που πρέπει να έχει, τόσο ωραίο είναι" (*Werke,* VIII 56).

μίμηση κάποιου αισθητού, ψυχικού ή ηθικού φαινομένου. Αλλά η "μίμηση" έχει σημαντική επίδραση στο ήθος εκείνου που μιμείται κάτι κι εκείνων που τον παρακολουθούν. Άρα είναι ένα όπλο χρησιμότατο για την παιδεία, που επιδιώκει να εμπνεύσει συμπάθεια και να στερεώσει την αρετή.

Στην *Πολιτεία* ο Πλάτων εκφέρει μια καταδίκη των τεχνών —όχι οριστική ευτυχώς— που έχει δύο σκέλη. Η τέχνη, καθόσον είναι μίμηση των αισθητών, είναι μίμηση από τρίτο χέρι, αφού ήδη τα αισθητά είναι μιμήσεις των ιδεών. Αλλά η τέχνη —στη γνωστή τουλάχιστον μορφή της— είναι επίσης καταδικαστέα, γιατί μιμείται συναισθήματα και ήθη που η ιδεώδης πολιτεία προσπαθεί να εξορίσει. Η μία καταδίκη είναι οντολογικής τάξης, η άλλη ηθικής.

Την ιδέα ότι η τέχνη είναι μίμηση δεν φαίνεται να την επινόησε ο Πλάτων. Ο τρόπος που μιλάει γι' αυτήν δείχνει ότι δεν πρόκειται για κάτι το καινούργιο που εισάγει —πολύ λιγότερο μια "θεωρία"— και ξέρουμε από τον Ξενοφώντα πως κι ο Σωκράτης αναφερόταν με τον ίδιο τρόπο στη μίμηση. Ο Πλάτων δεν έθεσε σε αμφιβολία την αντίληψη αυτή: τη δέχτηκε και την ενσωμάτωσε στις θεωρίες του.

Στην ελληνική αρχαιότητα η θεωρία "η τέχνη για την τέχνη" είναι κάτι το αδιανόητο. Η τέχνη είναι βέβαια ευχάριστη, αποβλέπει συνεπώς ενμέρει στην ηδονή. Η αισθητική απόλαυση δεν αποτέλεσε ποτέ αυτοσκοπό: η τέχνη έχει πάντα ένα συγκεκριμένο περιεχόμενο απ' το οποίο εξαρτάται ενμέρει η αξία της. Θαρρώ ότι εκείνο που έκανε ο Πλάτων ήταν να εξαρτήσει σε μεγαλύτερο ή σε υπέρτατο βαθμό την αξία της τέχνης απ' το περιεχόμενό της. Και δεν είναι σωστό να λέγεται αόριστα ότι καταδίκασε την τραγωδία ή άλλες μορφές τέχνης ή και την τέχνη γενικά. Κι όταν μας φαίνεται απόλυτος, είναι γιατί, κοιτάζοντας εκείνο που υπήρχε, το έβρισκε απατηλό, ακατάλληλο για τη γνώση των όντων, ανάξιο για ελεύθερους ή επικίνδυνο ως περιεχόμενο. Δεν αποτελεί συνεπώς αντίφαση —δήθεν δραματική— και ένδειξη των συγκρούσεων που γίνονταν στην ψυχή του το γεγονός ότι από τη μια καταδίκαζε την τέχνη κι από την άλλη ο ίδιος ήταν καλλιτέχνης και έγραφε ποιητικά. Θα έλεγα ότι συμβαίνει ακριβώς το αντίθετο: όταν έκαμνε τέχνη, όταν έγραφε λ.χ. για το άρμα της ψυχής ή για το σπήλαιο ή τις περιπλανήσεις της ψυχής —όλα αριστουργήματα της τέχνης του λόγου—, δεν ήταν διχασμένος, αλλά απόλυτα συνεπής στις αρχές του: Έδειχνε ποιο περίπου περιεχόμενο πρέπει να έχει η μεγάλη τέχνη.

Οι κύριες θέσεις που αναπτύσσονται και υποστηρίζονται στο τέλος του Β΄ και στην αρχή του Γ΄ βιβλίου της *Πολιτείας* είναι ότι η μουσική —η τέχνη γενικά— δεν πρέπει ν' αποβλέπει στην ηδονή, αλλά στην ηθική βελτίωση, κι επομένως τα κριτήριά μας γι' αυτήν πρέπει να είναι μόνον ηθικά. Ότι η τέχνη είναι μίμηση τρόπων και ηθών κι ότι εκείνοι

που μιμούνται, αλλά κι εκείνοι που τους παρακολουθούν, επηρεάζονται τελικά από το ήθος που εκφράζει η μίμηση. Συνεπώς η τέχνη πρέπει να μιμείται μόνο τα χρηστά ήθη. Οι "φύλακες" της πόλης είναι "δημιουργοί ελευθερίας", και δεν χρειάζονται γενικά τη μίμηση. Αν όμως θέλουν να μιμηθούν κάτι, πρέπει να μιμούνται *τὰ τούτοις προσήκοντα*. Εδώ, εκτός από τη μίμηση αγαθών χαρακτήρων, μπορεί κανείς να υποθέσει ότι υποδηλώνονται πολεμικοί χοροί και άλλες μορφές τέχνης που προβάλλουν και καλλιεργούν στις ψυχές την ανδρεία[845]. Τέλος υποστηρίζεται πως πρέπει να επανέλθουν οι παλιοί απλοί και "άκρατοι" τρόποι στη μουσική και καταδικάζονται οι καινοτομίες, που αποβλέπουν στην ηδονή των θεατών και όχι στην ηθική βελτίωσή τους[846].

Εδώ δεν αναφέρεται ρητά η "χορεία", ο χορός δηλ. που συνοδεύεται από ωδή. Θαρρώ όμως ότι εξυπακούεται, εφόσον και η τραγωδία και η κωμωδία έχουν τον χορό και την ωδή. Στους *Νόμους* άλλωστε, που θα εξετάσουμε στη συνέχεια, στη μουσική συμπεριλαμβάνεται ρητά η χορεία. Άρα οι θέσεις της *Πολιτείας* για την τέχνη αφορούν και την όρχηση, που μας ενδιαφέρει περισσότερο, ως κίνηση του σώματος. Επειδή όμως στους *Νόμους* ο λόγος γίνεται ειδικότερα για τον χορό —και όχι για την ποίηση, όπως στην *Πολιτεία*— δεν θα επεκταθώ περισσότερο εδώ, αφήνοντας για τους *Νόμους* τη λεπτομερέστερη ανάλυση.

Στο δέκατο βιβλίο της *Πολιτείας* ο Πλάτων ξαναγυρνά ακόμα μια φορά στη μίμηση, τη φορά αυτή για να καταδικάσει την τέχνη —ειδικότερα την τραγωδία— με κριτήρια οντολογικά. Καταλήγει όμως και πάλι στην ηθική, γιατί όποιος γνωρίζει τις ιδέες, γνωρίζει και μεταδίδει και την πραγματική αρετή.

Η γενική ιδέα είναι ότι ο καλλιτέχνης, όταν "μιμείται", έχει τα μάτια και το νου του στραμμένα μόνο στο αισθητό, και όχι στο υψηλό αλλά αόρατο πρότυπο, τις ιδέες. Εφόσον όμως το αισθητό είναι μίμηση των ιδεών, το έργο του καλλιτέχνη καταντάει μίμηση μίμησης[847] και ο καλλιτέχνης, ως δημιουργός ειδώλων, είναι *τρίτος ἀπὸ τῆς ἀληθείας*[848]. Εξυπακούεται η πίστη ότι το αισθητό, ως έργο θεϊκό, είναι πολύ ανώτερο κι απ' το καλύτερο ανθρώπινο δημιούργημα. Όταν κοιτάξουμε μ' αυτό το πρίσμα, μικρή μόνο σημασία έχει αν η μίμηση του καλλιτέχνη πρέπει να νοηθεί με τη στενή ή την ευρεία σημασία. Γι' αυτό ο Πλάτων δεν νοιάζεται και πολύ μήπως αδικήσει την τέχνη και τους καλλιτέχνες κατηγορώντας τους για δουλική μίμηση. Έτσι ή αλλιώς το αισθητό μιμούνται. Η μίμησή τους θα είχε πραγματικά ευρεία σημασία, αν κατά τη

[845] Πβ. *Πολ.* Γ 399e *μὴ ποικίλους αὐτοὺς* <ενν. *ῥυθμούς*> *διώκειν μηδὲ παντοδαπὰς βάσεις, ἀλλὰ βίου ῥυθμοὺς ἰδεῖν κοσμίου τε καὶ ἀνδρείου.*

[846] *Πολ.* Γ 394e-401e.

[847] *Πολ.* Ι 596e, 598b.

[848] *Πολ.* Ι 597e, 599d.

δημιουργία "έβλεπαν", είχαν για πρότυπο και μιμούνταν τις ιδέες, όσο βέβαια αυτό είναι δυνατό. Εκείνο λοιπόν που τον ενδιαφέρει είναι αυτό που το έργο θέλει να απεικονίσει, το περιεχόμενο, και όχι ο ψυχικός κόσμος του καλλιτέχνη και η φαντασία.

Ας σημειώσουμε εδώ πως πρώτος ο Πλωτίνος στρέφει το ενδιαφέρον προς το καλλιτεχνικό εγώ του δημιουργού κι απομακρύνεται κι αντιτίθεται στην αντίληψη ότι η τέχνη είναι μίμηση, ιδέα που πρυτάνευσε στα κλασικά ελληνικά χρόνια. Ο καλλιτέχνης δεν μιμείται τη φύση και τη ζωή, αλλά βάζει στο έργο του αυτό που έχει μέσα του. Το ωραίο απορρέει απ' την ψυχή του, που κι αυτή είναι απορροή του θείου: *Τοῦτο μὲν τοίνυν τὸ εἶδος οὐκ εἶχεν ἡ ὕλη, ἀλλ' ἦν ἐν τῷ ἐννοήσαντι καὶ πρὶν ἐλθεῖν εἰς τὸν λίθον ἦν δ' ἐν τῷ δημιουργῷ οὐ καθ' ὅσον ὀφθαλμοὶ ἢ χεῖρες ἦσαν αὐτῷ, ἀλλ' ὅτι μετεῖχε τῆς τέχνης. Ἦν ἄρα ἐν τῇ τέχνῃ τὸ κάλλος τοῦτο ἄμεινον πολλῷ· οὐ γὰρ ἐκεῖνο ἦλθεν εἰς τὸν λίθον τὸ ἐν τῇ τέχνῃ, ἀλλ' ἐκεῖνο μὲν μένει, ἄλλο δὲ ἀπ' ἐκείνης ἔλαττον ἐκείνου· καὶ οὐδὲ τοῦτο ἔμεινε καθαρὸν ἐν αὐτῷ, οὐδὲ οἷον ἐβούλετο, ἀλλ' ὅσον εἶξεν ὁ λίθος τῇ τέχνῃ* [849].

Πρέπει όμως να ξεχωρίσουμε δυο πράγματα. Εκείνο που πιστεύει ο φιλόσοφος πως κάνουν οι καλλιτέχνες του καιρού του (υπαρκτή τέχνη) κι εκείνο που θα ήθελε να κάνουν (ιδεώδης τέχνη), ώστε να ωφελήσουν την άριστη πολιτεία.

Θαρρώ ότι τους καλλιτέχνες τους βάζει σε δύο κατηγορίες. Εκείνους που μιμούνται, και που τα έργα τους είναι μιμήσεις (καλλιτέχνες-μιμητές), κι εκείνους που είναι θεόπνευστοι. Αυτούς τους τελευταίους, τους συνεπαρμένους, που δημιουργούν κάτω από ενθουσιασμό και θεϊκή μανία, που τους παρουσίασε τόσο παραστατικά στον *Ίωνα*, τους "ξέχασε" στην *Πολιτεία*. Ίσως γιατί γι' αυτούς δεν ισχύει η θεωρία της μίμησης, όπως και αν την εννοήσουμε.

Δυο είναι οι κύριες μομφές που προσάπτει στους καλλιτέχνες-μιμητές. Ότι με τις μιμήσεις τους, που αποβλέπουν πρώτιστα στην τέρψη, δεν βοηθούν να προαχθεί ο ηθικός βίος, ενώ μιμούμενοι τα αισθητά και μη αποβλέποντας στα πρότυπα, στις ιδέες, η τέχνη τους δεν έχει καμία γνωστική αξία, και το χειρότερο παραπλανά. Από την τέχνη λοιπόν περιμένει όχι τόσο συγκίνηση —που τη γνωρίζει και δεν την αποκλείει—, αλλά την ηθική και γνωστική ωφέλεια.

Ο Πλάτων φαίνεται να κατηγορεί συλλήβδην τους καλλιτέχνες του καιρού του για αισθητικό ρεαλισμό. Κατά τη λειτουργία που ονομάζουμε ρεαλιστική, ο καλλιτέχνης βρίσκει στη φύση ή στη ζωή το καλλιτεχνικά αξιόλογο και διαπλάθει με τα μέσα της τέχνης του ένα όσο το δυνατό πιστότερο ομοίωμα, επιδιώκοντας να μας μεταδώσει τη συγκί-

[849] *5η Εν.* VIII 1, 15-22. Πβ. 2, 19-24.

νηση που ένιωσε όταν το αντίκρισε πρώτη φορά[850]. Και υπήρχαν ασφαλώς στην εποχή του καλλιτέχνες που είχαν για σχολείο τους τη φύση και τη ζωή. Το ιδεώδες που συνόψισε το *Περὶ ὕψους, τότε γὰρ ἡ τέχνη τέλειος, ἡνίκ' ἂν φύσις εἶναι δοκεῖ*[851], δεν ήταν βέβαια άγνωστο στους χρόνους του. Αλλά κατά τον Πλάτωνα όλοι αυτοί δεν γνώριζαν τι σημαίνει "φύση" και "αισθητό", δεν ήξεραν ότι είναι αμυδρή ανταύγεια μιας υπερβατικής πραγματικότητας. Εάν το γνώριζαν αυτό, δεν θα περιορίζονταν στην εξεικόνιση του αισθητού.

Μα δεν μπορούσε να μη βλέπει πως άλλοι καλλιτέχνες και μάλιστα πολύ μεγάλοι και πασίγνωστοι —ο Όμηρος, σ' ένα μεγάλο μέρος της δημιουργίας του, ο Πίνδαρος, ο Φειδίας, ο Πολύκλειτος... και να μη λησμονούμε τους θεόπνευστους ποιητές του *Ίωνα*— δεν ενδιαφέρονταν πρωτίστως για το αισθητό, αλλά το χρησιμοποιούσαν για να εξεικονίσουν μια ιδανική και υπερβατική πραγματικότητα. Γιατί λοιπόν τους ξέχασε όλους αυτούς; Ο λόγος είναι προφανής. Ναι μεν επιδίωκαν να εξεικονίσουν το υπεραισθητό —ο Πλάτων δεν θέλει ν' αναφέρει καν το γεγονός—, *αλλά αυτό το υπεραισθητό το έβλεπαν αλλιώς.*

Αυτά ως προς την καλλιτεχνική πραγματικότητα. Τι λοιπόν προτείνει ο Πλάτων ώστε να θεραπευτεί η κατάσταση; Έμμεσα βέβαια θαρρώ ότι συνάγεται το παρακάτω αίτημα: Οι καλλιτέχνες, για να ξεπεράσουν το αισθητό, και για να μη χρειάζεται να καταφεύγουν σε απάτες που ξεγελούν τις αισθήσεις, πρέπει να γίνουν και αυτοί φιλόσοφοι —όπως οι κυβερνήτες—, να μάθουν τι σημαίνει αισθητό, να προσπαθήσουν να γνωρίσουν τον υπερουράνιο κόσμο των ιδεών, να πάρουν δηλ. το υπέρτατο μάθημα, και μόνο τότε να επιχειρήσουν να μιμηθούν, όχι πια το αισθητό, αλλά τα όντως όντα, τη γνήσια πραγματικότητα. Η απαίτηση αυτή να φιλοσοφήσουν οι καλλιτέχνες νομίζω πως υποβάλλεται με τρόπο ξεκάθαρο στον *Φαίδρο*, όπου ο Σωκράτης λέει ότι τους λογογράφους, τους ποιητές (κατονομάζεται ο Όμηρος) και τους νομογράφους, ότι εάν γνωρίζουν την αλήθεια σχετικά μ' αυτά που συνέθεσαν, δεν θα τους ονομάσουμε πια λογογράφους, ποιητές κτλ., αλλά φιλοσόφους[852].

Ο ίδιος ο Πλάτων έδωσε δείγματα εξαιρετικά και πρότυπα, για το τι θα 'πρεπε να είναι η καλλιτεχνική δημιουργία. Ο λόγος της Διοτίμας στο *Συμπόσιο*, το άρμα της ψυχής στον *Φαίδρο*, η παραβολή της σπηλιάς στην *Πολιτεία*, όλοι οι μεγάλοι εσχατολογικοί μύθοι αποτελούν τα δείγματα αυτά. Έτσι δεν χρειάζεται πια να λέμε ότι υπάρχει αντίφαση

[850] Αυτό τον ορισμό έδωσε ο Charles Batteux, ένας από τους θεμελιωτές της νεότερης αισθητικής. Βλ. Παπανούτσος, *Αισθητική*, 134-5.

[851] <Αγνώστου>, *Περὶ Ὕψους* XXII 1.

[852] *Φαίδρ.* 278cd.

και ψυχικός διχασμός στη στάση του Πλάτωνα, που από τη μια καταδίκαζε την τέχνη κι από την άλλη έφτιαχνε καλλιτεχνήματα.

Η θεϊκή έμπνευση

Αλλά η τέχνη δεν έχει την πηγή της μόνο στη φυσιολογία (σκίρτημα) και στα δώρα των θεών, την αρμονία και τον ρυθμό. Θα λέγαμε πως ρυθμός και αρμονία, μολονότι από μόνα τους μας συγκινούν, δεν είναι παρά φορμαλιστικά στοιχεία. Η τέχνη όμως έχει περιεχόμενο, τα "λεγόμενα" και "πραττόμενα" που βέβαια σημαίνουν κάτι. Εφόσον όμως πρόκειται για λόγο με νόημα, ο νους πρέπει να μετέχει κι αυτός στην ποιητική λειτουργία. Αλλά κατά τον Πλάτωνα όλοι οι ποιητές χωρίς εξαίρεση κατέχουν το είδος εκείνο της γνώσης που στηρίζεται αποκλειστικά στη σχέση τους με το θείο και καθόλου στο νου: *οὕτω δὲ καὶ ἡ Μοῦσα ἐνθέους μὲν ποιεῖ αὐτή, διὰ δὲ τῶν ἐνθέων τούτων ἄλλων ἐνθουσιαζόντων ὁρμαθὸς ἐξαρτᾶται. πάντες γὰρ οἵ τε τῶν ἐπῶν ποιηταὶ οἱ ἀγαθοὶ οὐκ ἐκ τέχνης ἀλλ' ἔνθεοι ὄντες καὶ κατεχόμενοι πάντα ταῦτα τὰ καλὰ λέγουσι ποιήματα, καὶ οἱ μελοποιοὶ οἱ ἀγαθοὶ ὡσαύτως, ὥσπερ οἱ κορυβαντιῶντες οὐκ ἔμφρονες ὄντες ὀρχοῦνται, οὕτω καὶ οἱ μελοποιοὶ οὐκ ἔμφρονες ὄντες τὰ καλὰ μέλη ταῦτα ποιοῦσιν ... λέγουσι γὰρ δήπουθεν πρὸς ἡμᾶς οἱ ποιηταὶ ὅτι ἀπὸ κρηνῶν μελιρρύτων ἐκ Μουσῶν κήπων τινῶν καὶ ναπῶν δρεπόμενοι τὰ μέλη ἡμῖν φέρουσιν ὥσπερ αἱ μέλιτται, ... καὶ ἀληθῆ λέγουσι. κοῦφον γὰρ χρῆμα ποιητής ἐστιν καὶ πτηνὸν καὶ ἱερόν, καὶ οὐ πρότερον οἷός τε ποιεῖν πρὶν ἂν ἔνθεός τε γένηται καὶ ἔκφρων καὶ ὁ νοῦς μηκέτι ἐν αὐτῷ ἐνῇ ... οὐ γὰρ τέχνῃ ταῦτα λέγουσιν ἀλλὰ θείᾳ δυνάμει, ἐπεί, εἰ περὶ ἑνὸς τέχνῃ καλῶς ἠπίσταντο λέγειν, κἂν περὶ τῶν ἄλλων ἁπάντων· διὰ ταῦτα δὲ ὁ θεὸς ἐξαιρούμενος τούτων τὸν νοῦν τούτοις χρῆται ὑπηρέταις ... ἵνα ... εἰδῶμεν ὅτι οὐχ οὗτοί εἰσιν οἱ ταῦτα λέγοντες οὕτω πολλοῦ ἄξια, οἷς νοῦς μὴ πάρεστιν, ἀλλ' ὁ θεὸς αὐτός ἐστιν ὁ λέγων, διὰ τούτων δὲ φθέγγεται πρὸς ἡμᾶς ... ἐν τούτῳ γὰρ δὴ μάλιστά μοι δοκεῖ ὁ θεὸς ἐνδείξασθαι ἡμῖν, ... ὅτι οὐκ ἀνθρώπινά ἐστιν τὰ καλὰ ταῦτα ποιήματα οὐδὲ ἀνθρώπων, ἀλλὰ θεῖα καὶ θεῶν, οἱ δὲ ποιηταὶ οὐδὲν ἀλλ' ἢ ἑρμηνῆς εἰσιν τῶν θεῶν, κατεχόμενοι ἐξ ὅτου ἂν ἕκαστος κατέχηται*[853].

Το φημισμένο αυτό κείμενο περιέχει με τρόπο αξεδιάλυτο πραγματική εκτίμηση και υποτίμηση, αλήθεια και παραποίηση, ακρίβεια και υπερβολή. Εκεί που ο Πλάτων είναι ακριβής και γεμάτος αληθινό θαυμασμό, είναι όταν λέει ότι οι ποιητές είναι *ἔνθεοι* και *κατεχόμενοι* και *ἱεροί*, ότι συνθέτουν τα ποιήματά τους *θείᾳ μοίρᾳ*, *θείᾳ δυνάμει*, ότι ο θε-

[853] *Ἴων* 533e-534e.

ός τους χρησιμοποιεί ως "υπηρέτες" και ότι είναι *ἑρμηνῆς* των θεών. Εκεί που υπερβάλλει, αλλοιώνει και αδικεί, είναι όταν λέει: *οὐ γὰρ τέχνῃ ταῦτα λέγουσιν ... εἰ περὶ ἑνὸς τέχνῃ καλῶς ἠπίσταντο λέγειν, κἂν περὶ τῶν ἄλλων ἁπάντων.* Ισχύει όμως αυτό για έναν Όμηρο, για έναν Πίνδαρο, για έναν Αισχύλο; Αδικεί τους ποιητές, όταν αδιάκοπα τονίζει την απόλυτη αποχή του νου από την έμπνευση και την καλλιτεχνική δημιουργία, σε σημείο που να υποθέτει δίκαια κανείς ότι τους ειρωνεύεται και τους θεωρεί άμυαλους *βακχευομένους*. Ο Πλάτων βλέπει τους ποιητές σαν κάποια προνομοιούχα πλάσματα, που αφού "εμπλησθούν" με θεία έμπνευση, λένε πράγματα ωραία και αξιόλογα, αλλά τα πράγματα αυτά δεν αποθέτουν μέσα τους καμιά πραγματική σοφία, καμιά γνώση βαθιά, κι επομένως, όταν είναι ήρεμοι, είναι *κοῦφα χρήματα καὶ πτηνά*: δεν έχουν τίποτε απολύτως να μας πουν. Την άποψη αυτή φαίνεται ότι υποστήριζε και ο Σωκράτης[854]. Μπορούμε όμως να φανταστούμε τη σοβαρή και βαθιά σοφία ενός Πίνδαρου κι ενός Σοφοκλή να τους εγκαταλείπει στις ώρες που δεν είχαν έμπνευση ή να τους εννοήσουμε ως "ερμηνευτές" του θείου που αφήνουν το νου τους σε αδράνεια; Αλλά οι μεγάλοι λυρικοί και οι τραγικοί ποιητές αδιάκοπα στοχάζονται επάνω στ' ανθρώπινα και τα θεία πράγματα, για να μη λογαριάσουμε τη φοβερή εγρήγορση του νου που απαιτεί η σύνθεση ποιημάτων σαν τα δικά τους. Τα ποιήματα αυτά είναι άθλοι της έμπνευσης και του νου. Τα δυο αυτά αδιάσπαστα ενωμένα.

Ο Πλάτων δεν περιφρονεί τη γνώση που έχει θεϊκή προέλευση. Η γνώση που αποκτάει ο πλατωνικός σοφός είναι επίσης ενορατική και μυστική. Αλλ' αποκτιέται μ' άλλους τρόπους και είναι διαφορετική. Μετά από ένα δύσκολο ταξίδι στον χώρο όπου είναι εναποθετημένα τα αρχέτυπα των πάντων, ολόκληρη η ψυχή, με οδηγό όμως τον νου, θεάται τις ιδέες, τα όντως όντα, κι αναθυμάται αυτά που ήδη ήξερε πριν να ενσαρκωθεί. Η σοφία, στο βάθος θεϊκή και μυστική, δεν είναι παρά ανάμνηση. Σ' αυτή φτάνει κανείς όχι μετά από μια ανεξήγητη εύνοια των θεών, αλλά μετά από μια σοβαρή κι αδιάκοπη προπαρασκευή με φιλοσοφικές ασκήσεις και μαθήσεις. Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο ο Πλάτων έβλεπε κάπως ύποπτα, κάπως ειρωνικά τους ποιητές, μόλο που τους τιμούσε και τους θεωρούσε όντα ιερά και θεόπνευστα.

[854] Πβ. *Απολ.* 22bc *ἔγνων οὖν αὖ καὶ περὶ τῶν ποιητῶν ... ὅτι οὐ σοφίᾳ ποιοῖεν ἃ ποιοῖεν, ἀλλὰ φύσει τινὶ καὶ ἐνθουσιάζοντες ὥσπερ οἱ θεομάντεις καὶ οἱ χρησμῳδοί· καὶ γὰρ οὗτοι λέγουσι μὲν πολλὰ καὶ καλά, ἴσασιν δὲ οὐδὲν ὧν λέγουσι.*

Το παιχνίδι

Ο Πλάτων αρκετές φορές χαρακτηρίζει τόσο τη γυμναστική όσο και τη μουσική "παιχνίδια" *(παιδιαί)*. Πρόκειται φυσικά για μια διευρυμένη και μάλλον μεταφορική χρήση του όρου, αφού η *παιδιά*, στη στενή της σημασία, σημαίνει τα παιχνίδια, που όπως λέει ο Πλάτων "ανακαλύπτουν" τα μικρά παιδιά, όταν βρεθούν μεταξύ τους[855]. Και για τη γυμναστική πρόβλημα δεν υπάρχει, εφόσον και σήμερα ακόμα δεσπόζει η αντίληψη πως αυτή είναι μια μορφή παιχνιδιού ή ότι είναι και παιχνίδι. Λέμε "αθλοπαιδιές", "παιχνίδια ποδοσφαιρικά" κτλ. Οι ξένοι λένε Olympic games, Olympische Spiele, jeux olympiques κτλ. Η σχέση των αθλητικών αγώνων με το παιχνίδι είναι φανερή. Το παιχνίδι στηρίζεται σε κάποιους κανόνες, που όλοι οφείλουν να σεβαστούν. Το ίδιο συμβαίνει στους αγώνες. Και στο παιχνίδι και στους αγώνες υπάρχει αντιπαλότητα, αλλά όχι πραγματική εχθρότητα. Τις έννοιες της διασκέδασης και του θεάματος τις βρίσκουμε και στο παιχνίδι και στους αγώνες. Βέβαια οι αγώνες περιέχουν και ένα στοιχείο σοβαρότητας που είναι φανερό στην ανυποχώρητη διάθεση των αθλητών να νικήσουν. Επίσης κατά τους αθλητικούς αγώνες διακυβεύεται η υπόληψη και η φήμη· τέλος η ελπίδα του κέρδους κάνει τους αθλητές να παίρνουν σοβαρά τους αγώνες. Έτσι ο αθλητισμός περιλαμβάνει με τρόπο αξεδιάλυτο τη σοβαρότητα και το παιχνίδι.

Τι συμβαίνει όμως με την τέχνη; Ίσως υπάρχουν μερικοί καλλιτέχνες που αντιλαμβάνονται την τέχνη ως παιχνίδι. Δημιουργούν παίζοντας και προβάλλουν την τέχνη τους ως παιχνίδι. Αυτοί καλλιεργούν αναγκαστικά ελαφρότερες μορφές τέχνης, όπως η αυλητική, η φάρσα, η ελαφρή κωμωδία, η ελαφρή σάτιρα, τα vaudevilles[856]. Τι πρέπει όμως να σκεφτούμε για τους άλλους καλλιτέχνες και την τέχνη τους; Παίζουν; Μας προτείνουν παιχνίδια και θέλουν να δούμε την τέχνη τους ως παιχνίδι; Ή άσχετα με τις προθέσεις τους εμείς δικαιούμαστε να βλέπουμε την τέχνη και τα δημιουργήματά τους σαν παιχνίδι; Τι σκέφτονταν οι σύγχρονοι του Πλάτωνα για τις δημιουργίες του Πολύκλειτου, του Φειδία, του Πίνδαρου, του Αισχύλου, του Σοφοκλή; Τις χαρακτήριζαν άραγε παιχνίδια ή έστω και παιχνίδια; Καμιά τέτοια αρχαία μαρτυρία δεν υπάρχει. Και θα παραξενευόταν κανείς αν υπήρχε. Θα έλεγε είτε ότι οι συμπολίτες τους δεν καταλάβαιναν τους καλλιτέχνες τους είτε ότι ο ίδιος δεν καταλαβαίνει την τέχνη των αρχαίων. Βέβαια η τέχνη, ακόμα

855 *Νόμ.* Ζ 794a.

856 Προσθέτουμε το επίθετο "ελαφρός", γιατί κι αυτά τα είδη, όταν "σοβαρεύονται", όπως συχνά η σάτιρα και η κωμωδία, συνδυάζουν τη σοβαρότητα με το παιχνίδι.

και η σοβαρότερη, έχει και κάτι από το παιχνίδι, ιδίως με τις συμβάσεις —που είναι και του παιχνιδιού όροι—, αλλά και με τη "μίμηση". Γι' αυτό και σήμερα λέμε: "έπαιξε τον τάδε ρόλο" (ποτέ ότι ο δημιουργός "έπαιξε" το τάδε έργο). Αλλά υπάρχει βέβαια σημαντική διαφορά όταν χαρακτηρίζουμε συλλήβδην την τέχνη παιχνίδι, σάμπως αυτό να είναι και το κύριο χαρακτηριστικό της.

Κι όμως ο Πλάτων αποκαλεί την τέχνη "παιδιάν", και όχι μόνο μια φορά. Και *παιδιὰ* σημαίνει βέβαια κάτι που γίνεται για διασκέδαση και όχι για σπουδή[857]. Και με το ν' αποκαλεί την αυλητική τέχνη *λῆρον* και *παιδιάν* [858], δεν προσβάλλει ίσως τα συναισθήματα πολλών. Αλλά ο Πλάτων προχωρεί παραπέρα. *'Αλλ' εἶναι παιδιάν τινα καὶ οὐ σπουδὴν τὴν μίμησιν,* διαβάζουμε στην *Πολιτεία* [859]. Βέβαια το χωρίο αυτό δεν πρέπει να μείνει ασχολίαστο κι έξω από τα συμφραζόμενά του[860]. Οι καλλιτέχνες, λέει ο Πλάτων, (δηλ. οι καλλιτέχνες που γνωρίζουμε) μιμούνται χωρίς να ξέρουν τίποτε για την ομορφιά ή την κακία *(κάλλος ἢ πονηρία)* αυτών που μιμούνται. Δεν έχουν δηλ. τις απαραίτητες γνωστικές και ηθικές προϋποθέσεις. Δεν μιμούνται συνεπώς τα όντως όντα, αλλά τα φαινόμενα. Δεν μιμούνται την πραγματική αλήθεια και ομορφιά, αλλά *οἷον φαίνεται καλὸν εἶναι τοῖς πολλοῖς τε καὶ μηδὲν εἰδόσιν.* Καταλήγει λοιπόν ότι ο μιμητικός δεν ξέρει τίποτε γι' αυτό που μιμείται κι ότι η μίμηση είναι ένα παιχνίδι *και οὐ σπουδή.* Κι εδώ συμπεριλαμβάνει τους τραγωδοποιούς, τους ιαμβογράφους και τους άλλους ποιητές[861]. Συμπεραίνω λοιπόν ότι κι εδώ και αλλού[862] ο χαρακτηρισμός *παιδιὰ* δίνεται για τους λόγους που αναφέρθηκαν. Διαφορετικά θα σκεφτόταν για τους καλλιτέχνες, αν αυτοί γνώριζαν τη βαθύτερη αλήθεια των πραγμάτων και αν είχαν την απαραίτητη ηθική βούληση, αν είχαν δηλ. φροντίσει να πάρουν φιλοσοφική παιδεία[863]. Για τον ίδιο α-

[857] *Κρίτ.* 46d *ἦν δὲ παιδιὰ καὶ φλυαρία. Συμπ.* 197e *τὰ μὲν παιδιᾶς, τὰ δὲ σπουδῆς μετέχων. Νόμ.* A 647d *ἔν τε παιδιαῖς καὶ ἐν σπουδαῖς,* E 732d *κατά τε παιδιὰς καὶ σπουδάς.*

[858] *Πρωτ.* 347d.

[859] *Πολ.* I 602b.

[860] Όπως τ' αφήνει ο Ανδρόνικος, *op. c.* 80, σημ. 8. Πολύ διαφορετική εντύπωση δημιουργείται με την εξέταση των συμφραζομένων.

[861] *Πολ.* I 602ab. Πβ. *Νόμ.* I 889cd *παιδιάς τινας, ἀληθείας οὐ σφόδρα μετεχούσας, ἀλλὰ εἴδωλ' ἄττα συγγενῆ ἑαυτῶν, οἵ' ἡ γραφικὴ γεννᾷ καὶ μουσική.*

[862] Καθαρότατα στον *Σοφιστή,* 234ab. Οι μιμητές πιστεύουν πως ξέρουν τα πάντα, αλλά στην πραγματικότητα δεν ξέρουν τίποτε. Απλώς μας ξεγελούν, με τις τεχνικότατες και χαριέστατες μιμήσεις τους. Γι' αυτό η τέχνη τους αποκαλείται *παιδιά,* δηλ. όχι *σπουδή.*

[863] Μη έχοντας εννοήσει τη βασική αυτή αιτία, ο Ανδρόνικος (*op. c.* 76-87) και άλλοι αναζητούν αλλού εξηγήσεις.

κριβώς λόγο, και με την κατηγορία ότι αποβλέπει μόνο στην ηδονή, χαρακτηρίζει στον *Πολιτικό* τα μιμήματα της ζωγραφικής και της μουσικής *παίγνια* και *παιδιάς* [864].

Στις περιπτώσεις που αναφέραμε οι λέξεις *παίγνιον* και *παιδιὰ* έχουν αναμφισβήτητα κακή σημασία. Αποδίδονται με διάθεση υποτιμητική. Υπάρχουν όμως περιπτώσεις που οι λέξεις αυτές δεν έχουν καθόλου κακή σημασία. Και πρέπει να το εννοήσουμε καλά αυτό, αν θέλουμε να εξηγήσουμε σωστά ορισμένα χωρία του Πλάτωνα και να μην ανακαλύψουμε κι εδώ αντινομίες[865]. Όταν λ.χ. στο *Συμπόσιο* ο Αλκιβιάδης λέει για τον Σωκράτη *εἰρωνευόμενος δὲ καὶ παίζων πάντα τὸν βίον ... διατελεῖ*[866], δείχνει απλώς ένα στοιχείο του χαρακτήρα του. Η φράση του θα ήταν βέβαια υποτιμητική, αν εννοούσε πως ο Σωκράτης μόνο παίζει και δεν κάνει ούτε λέει τίποτε σοβαρό. "Παίζω και σοβαρολογώ την ίδια ώρα", λέει ο Αθηναίος στην *Επινομίδα* [867], δείχνοντας ότι η σοβαρότητα δεν αποκλείει το παιχνίδι. Τα δυο αυτά μπορούν να συνυπάρχουν δίχως να δημιουργείται αντίφαση. Η παιδιά είναι αδελφή της *σπουδῆς*[868]. Διαβάζοντας τους διαλόγους, πολύ συχνά έχεις την αίσθηση ότι ο Πλάτων έχει παιγνιώδη διάθεση, ακόμα κι όταν μιλά για ύψιστα θέματα. Τον Παρμενίδη, πριν αρχίσει τις πολυπλοκότατες αναλύσεις του για το ον, τον βάζει να λέει ότι προτίθεται να παίξει *πραγματειώδη παιδιάν* [869]. Τα ίδια τα συγγράμματά του ο Πλάτων τα θεωρεί *παιδιάν*. Αναλογιζόμενος την αδυναμία των γραφτών έργων να υπερασπίσουν τον εαυτό τους και να διδάξουν στους άλλους την αλήθεια, κρίνει πως ο σοφός *οὐκ ἄρα σπουδῇ αὐτά ... γράψει ... ἀλλά ... παιδιᾶς χάριν ... ἑαυτῷ τε ὑπομνήματα θησαυριζόμενος*. Την *παιδιὰν* αυτήν ο Φαίδρος τη χαρακτηρίζει *παγκάλην* [870]. Τους *εἰκότας μύθους* του *Τίμαιου* τους χαρακτηρίζει *παιδιὰν μέτριον καὶ φρόνιμον* [871] και τη συζήτηση των γερόντων στους *Νό-*

[864] *Πολιτ.* 288c *πρὸς τὰς ἡδονὰς μόνον ἡμῶν ἀπειργασμένα ... παίγνιόν πού τι λέγεται ... οὐ γὰρ σπουδῆς οὐδὲν αὐτῶν χάριν, ἀλλὰ παιδιᾶς ἕνεκα πάντα δρᾶται.*

[865] Όπως κάνει ο Ανδρόνικος, *op. c.* 85.

[866] *Συμπ.* 216e.

[867] *Επινομ.* 992b.

[868] *Επ. ΣΤ΄* 323d *καὶ τῇ τῆς σπουδῆς ἀδελφῇ παιδιᾷ*. Για το πρόβλημα της γνησιότητας, δες Ανδρόνικος, *op. c.* 82, σημ.17. Ιδίως στα παιδιά απευθύνεται κανείς *μετά τε παιδιᾶς καὶ μετὰ σπουδῆς* (*Νόμ.* I 887d).

[869] *Παρμ.* 137b. Πβ. *Συμπ.* 197e, όπου ο Αγάθων λέει ότι μίλησε *τὰ μὲν παιδιᾶς, τὰ δὲ σπουδῆς μετρίας*.

[870] *Φαίδρ.* 276cd.

[871] *Τίμ.* 59cd.

μους διατριβὴν τῆς πεττείας πολὺ χαριεστέραν[872]. Το έργο του νομοθέτη είναι κάτι σαν *παιδιά καλή*[873].

Σ' ένα άλλο, στοχαστικότερο, επίπεδο το παιχνίδι αποκτά βαθύτερη ακόμα σημασία. Γίνεται η ίδια η ουσία της ανθρώπινης ζωής. Ο άνθρωπος είναι κάτι σαν μαριονέτα *(θαῦμα)* στα χέρια των θεών, που την έφτιαξαν είτε για να παίξουν *(ὡς παίγνιον)* είτε με σοβαρές προθέσεις *(ὡς σπουδῇ)*. Εμείς δεν μπορούμε να ξέρουμε τι απ' τα δυο συμβαίνει[874]. Τα ανθρώπινα πράγματα είναι *μεγάλης μὲν σπουδῆς οὐκ ἄξια, ἀναγκαῖόν γε μὴν σπουδάζειν*. Εφόσον λοιπόν είμαστε παιχνίδια, και μάλιστα *βέλτιστα*, πρέπει να περνάμε τη ζωή μας παίζοντας *καλλίστας παιδιάς*, θυσιάζοντας, τραγουδώντας και χορεύοντας[875]. Αυτό δείχνει πόσο μακριά είμαστε από νεότερες αντιλήψεις για την τέχνη ως παιχνίδι[876].

Στο χωρίο που μόλις είδαμε, δύο τουλάχιστον μορφές τέχνης, το άσμα και ο χορός, χαρακτηρίζονται *παιδιαὶ* χωρίς καμία πρόθεση υποτιμητική. Το αντίθετο μάλιστα. Πρέπει όμως να διευκρινίσουμε —και αυτό το σημείο είναι το σημαντικότερο— ότι στους *Νόμους* δεν πρόκειται για άσματα και χορούς οποιωνδήποτε καλλιτεχνών και συνθετών, αλλά για εκείνα που θα προκρίνει η πολιτεία με βάση τις ηθικές αρχές. Γι' αυτό εδώ η λέξη *παιδιὰ* έχει καλή σημασία[877]. Είναι ευνόητο ότι αν το άσμα και ο χορός χαρακτηρίζονται παιχνίδια, αυτό δεν θα μπορούσε να γίνει με τη ζωγραφική ή την αρχιτεκτονική.

Ανακεφαλαιώνουμε. Η τέχνη του λόγου και οι καλές τέχνες, όταν τις ασκούν όσοι δεν γνωρίζουν την αλήθεια και δεν ενδιαφέρονται για την ηθική, είναι ένα απλό παιχνίδι, κάτι το μη σοβαρό και ανάξιο ενδιαφέροντος. Εδώ η έννοια παιχνίδι έχει κακή σημασία. Αλλά στην ορθή πολιτεία τα άτομα που ασκούν την τέχνη έχουν φιλοσοφική παιδεία και την απαραίτητη ωριμότητα, ώστε να ξέρουν τι οφελεί και τι βλάπτει την ψυχή, κι επομένως η τέχνη τους είναι αποδεκτή από την πολιτεία. Η τέχνη —ορισμένες μορφές της— χαρακτηρίζεται και πάλι παιχνίδι, αλλά τώρα η λέξη έχει θετική σημασία. Μέσα στο πλαίσιο της βασικής ιδέας ότι είμαστε παιχνίδια των θεών, η τέχνη βρίσκει το νόημά της επιτρέποντάς μας να "παίζουμε", σύμφωνα με τη φύση μας που είναι να είμαστε παιχνίδια. Έτσι η λέξη παιχνίδι αποκτά μια εντελώς ειδική σημασία,

872 *Νόμ.* Ζ 820c.
873 *Επινομ.* 980a *οἷον παιδιᾷ καλῇ χρωμένῳ.*
874 *Νόμ.* Α 644d.
875 *Νόμ.* Ζ 803b-804a.
876 Βλ. Παπανούτσος, *Αισθητική*, 47 και 59.
877 Πβ. *Νόμ.* Β 657d και 673cd, όπου ο χορός χαρακτηρίζεται *παιδιά*.

που ξεκομμένη από το πλαίσιο μέσα στο οποίο εμφανίζεται μπορεί να δημιουργήσει παρανοήσεις[878].

Η *ΧΟΡΕΙΑ*

Μετά τη μουσική ταιριάζει να εξετάσουμε τη *χορεία* που είναι βέβαια μια μορφή τέχνης, αλλά συγγενεύει στενά με τη γυμναστική, εφόσον αποτελεί μια μορφή κίνησης του σώματος. *Ὀρχήσεώς τε πέρι καὶ ὅλης τῆς περὶ τὸ σῶμα γυμναστικῆς,* λέει ο Πλάτων [879] δείχνοντας τη στενή συνάφεια του χορού με τη γυμναστική. Πριν απ' όλα πρέπει να επεξηγήσουμε τον όρο *χορεία* που χρησιμοποιείται στους *Νόμους*.

Η *χορεία* αποτελείται από όρχηση και ωδή: *Χορεία γε μὴν ὄρχησίς τε καὶ ᾠδὴ τὸ σύνολόν ἐστιν* [880], περιλαμβάνει δηλ. και ένα μέρος της μουσικής. Λίγο πιο κάτω όμως ο Πλάτων αντιπαρατάσσει τους όρους *χορεία* και *μουσική* [881], ενώ θα περίμενε κανείς να πει *ὄρχησίν τε καὶ μουσικήν* [882] ή *ᾠδήν* [883], αφού όπως είπε η *χορεία* περιλαμβάνει την *ᾠδήν*. Οπωσδήποτε υπάρχει ασάφεια στους όρους, κι αυτό είναι ένα ακόμα σημάδι ότι το κείμενο των *Νόμων* δεν πρόλαβε να πάρει την οριστική του μορφή.

Υπενθυμίζω ότι ο Πλάτων στην *Πολιτεία* λέει βέβαια ότι η μουσική και η γυμναστική αποβλέπουν και οι δύο στην ψυχή (η γυμναστική στο θυμοειδές τμήμα της), δεν εγκαταλείπει όμως την ιδέα ότι η γυμναστική θεραπεύει και το σώμα. Έτσι στους *Νόμους* αναφέρει ότι τα αθλήματα συμβάλλουν στη ρώμη, την ομορφιά και την υγεία[884]. Ωστόσο δεν εγκαταλείπει την προσπάθεια να βρει κοινά σημεία και δεσμούς ανάμεσα στη μουσική και τη γυμναστική. Ίσως λοιπόν γι' αυτό στους *Νόμους* διάλεξε ως σημείο αναφοράς όχι την καθαρή γυμναστική, αλλά τη *χορεία*, που κατά την αντίληψή του περιέχει και τη γυμναστική. Πράγματι η *χορεία,* έχοντας μικρότερη ή καμία σχέση με τον αγωνιστικό α-

878 Υποθέτουμε ότι μερικά από τα σημεία της ανάπτυξης αυτής δεν στερούνται πρωτοτυπίας.

879 *Νόμ.* Ζ 813a.

880 *Νόμ.* Β 654b. Πβ. 664e-665a. Το *συναμφότερον,* ο χορός και το άσμα, ο ρυθμός και η αρμονία, λέγονται *χορεία.*

881 *Νόμ.* Β 654c. Πβ. 657c *τῇ μουσικῇ καὶ τῇ παιδιᾷ μετὰ χορείας.*

882 Πβ. *Νόμ.* Β 660b *περί τε τὰς ὀρχήσεις καὶ περὶ τὴν ἄλλην μουσικὴν σύμπασαν.*

883 Πβ. *Νόμ.* Β 654d *ᾠδῆς τε καὶ ὀρχήσεως.*

884 *Νόμ.* Ζ 796a.

θλητισμό *(ἀγωνία)*, αλλ' αρκετή σχέση με την άσκηση του σώματος, είναι ωστόσο και η ίδια τέχνη και επιπλέον περιέχει ως μέρος αναπόσπαστο την ωδή.

Γενικές ρυθμίσεις

Στην *Πολιτεία* ο γενικότατος "τύπος" της χορείας, η γενικότατη υπόδειξη είναι χορεύοντας οι νέοι να μιμούνται ενάρετους ανθρώπους (ανδρείους, σώφρονες, όσιους, ελεύθερους κτλ.) και ν' αποφεύγουν να μιμούνται τα αντίθετα[885]. Τις παραπέρα εφαρμογές τις εμπιστεύεται στον αναγνώστη. Θεωρεί μάλιστα εύκολο το έργο αυτό: *Οἱ μὲν δὴ τύποι τῆς παιδείας τε καὶ τροφῆς οὗτοι ἂν εἶεν. χορείας γὰρ τί ἄν τις διεξίοι τῶν τοιούτων καὶ θήρας τε καὶ κυνηγέσια καὶ γυμνικοὺς ἀγῶνας καὶ ἱππικούς; σχεδὸν γάρ τι δῆλα δὴ ὅτι τούτοις ἑπόμενα δεῖ αὐτὰ εἶναι, καὶ οὐκέτι χαλεπὰ εὑρεῖν*[886]. Αλλά στην εποχή που έγραφε τους *Νόμους* ο Πλάτων έχει ήδη εννοήσει —από την πράξη προφανώς— πόσο σφάλμα είναι ν' αφήνει κανείς σε άλλους αναρμόδιους να κάνουν τις εφαρμογές της θεωρίας. Γι' αυτό οι *Νόμοι* ασχολούνται εκτενέστερα με το χορό και δεν περιορίζονται στη διατύπωση γενικών αρχών.

Στους *Νόμους* είναι κάπως μονόπλευρος και ο τύπος της χορείας. Έτσι ενώ στην *Πολιτεία* διαβάζουμε ότι οι χορευτές πρέπει να μιμούνται ανδρείους, σώφρονες, οσίους κτλ., στους *Νόμους* λέγεται ότι ο χορός πρέπει ν' αποβλέπει κυρίως στην ανδρεία, τουλάχιστον αυτή αναφέρεται ρητά: *χορούς τε εἰς ταῦτα* <εννν. την πολεμική δεξιότητα> *ἅμα καὶ γυμναστικὴν πᾶσαν συντείνων*[887].

Ο χορός έχει τόσο μεγάλη σημασία για την εκπαίδευση, ώστε μπορούμε να ταυτίσουμε τον απαίδευτο με τον *ἀχόρευτον* και τον πεπαιδευμένο με τον *κεχορευκότα*[888]. Και επιγραμματικότερα: *Ὅλη μέν που χορεία ὅλη παίδευσις ἦν ἡμῖν*[889].

Ποιος είναι λοιπόν ο ρόλος της "χορείας" στην πολιτεία των *Νόμων* και ποιο το κριτήριο της καλής και της κακής χορείας; Είναι τα θέματα που θα δούμε στη συνέχεια.

Διερωτάται ο Πλάτων, άραγε είναι καλύτερος χορευτής —και συνεπώς καλύτερα πεπαιδευμένος— εκείνος που έχει κλίση κι επιδεξιότητα στο χορό και το άσμα, και ωστόσο δεν μισεί τα κακά κι ούτε χαίρεται με τα καλά, ή μήπως ανώτερος είναι εκείνος που δεν καταφέρνει και πολύ

885 *Πολ.* Γ 395c εξ.
886 *Πολ.* Γ 412b.
887 *Νόμ.* Η 830d.
888 *Νόμ.* Β 654a.
889 *Νόμ.* Β 672e.

καλά ν' αποδώσει με τη φωνή του και το σώμα του αυτά που σκέφτεται, ωστόσο αγαπά τα καλά και εχθρεύεται τα κακά[890]; Ο συνομιλητής του δεν τολμά να φέρει αντίρρηση. Βάζει κι αυτός πάνω απ' όλα την ηθική ωφέλεια.

Ας σκεφτούμε τι θα ήταν κι αν θα υπήρχε σήμερα η μεγάλη τέχνη του μπαλέτου, αν εφαρμόζοντας την πλατωνική αυτή αρχή, διαλέγαμε τους χορευτές με βάση μόνο την ηθική υπόστασή τους και την ηθική ωφέλεια που θα προέκυπτε για μας...

Και πρώτα τι πρέπει να θεωρηθεί ωραίο στα ζητήματα αυτά, στα *σχήματα* δηλ. και τα *μέλη;* Διατυπώνεται η αρχή ότι το ωραίο το καθορίζει μόνον η αρετή, ότι η ομορφιά εξαρτάται από την καλοσύνη: *τὰ μὲν ἀρετῆς ἐχόμενα ψυχῆς ἢ σώματος, εἴτε αὐτῆς εἴτε τινὸς εἰκόνος, σύμπαντα σχήματά τε καὶ μέλη καλά, τὰ δὲ κακίας αὖ, τούναντίον ἅπαν* [891]. Για παράδειγμα, είναι ωραία τα σχήματα και τα μέλη της ανδρείας, και άσχημα της δειλίας. Και τα σχετικά με τις "χορείες" θεωρούνται όλα *μιμήματα τρόπων* [892]. Η τέρψη *(ἡδονή)* αποτελεί για πολλούς κριτήριο στα θέματα της τέχνης αλλά αυτό κρίνεται βλαβερό. Οι καλλιτέχνες δεν πρέπει ν' αποβλέπουν στην τέρψη[893], αδιαφορώντας για την αρετή και την κακία.

Με βάση την απαίτηση αυτή θα έπρεπε να καθοριστούν από την πολιτεία και σ' ολόκληρη τη μουσική (δηλ. όλες τις τέχνες) τα καλά σχήματα και μέλη και ν' απαγορευτούν οι καινοτομίες[894]. Αυτό πιστεύει ο Πλάτων ότι έγινε ήδη στην Αίγυπτο. Εκεί, κατά τη γνώμη του, η τέχνη έμεινε ίδια δέκα χιλιάδες χρόνια, και τα παλιά έργα σε σχέση με τα νέα δεν είναι *οὔτε τι καλλίονα οὔτ' αἰσχίω* [895]. Αλλά ο Πλάτων πιστεύει ότι και στην αρχαία Αθήνα είχαν καθιερωθεί τα είδη και τα *σχήματα* της

890 *Νόμ.* Β 654cd. Και σ' άλλα σημεία τονίζεται ότι πρέπει να προτιμηθεί ο ηθικός και άτεχνος από τον επιδέξιο και ικανό, αλλά μη ηθικό. Πβ. *Νόμ.* Η 829cd. Ανάλογη ιδέα στην *Πολιτεία* Γ 398ab. Πβ. Ι 607a.

891 *Νόμ.* Β 655b. Ανάλογη ιδέα στην *Πολιτεία* Γ 398d εξ.

892 *Νόμ.* Β 655d.

893 Πβ. *Γορ.* 501e-502b *ἡ κιθαριστικὴ ἡ ἐν τοῖς ἀγῶσιν, ἡ τῶν χορῶν διδασκαλία* και η τραγωδία δεν αποβλέπουν στο να κάνουν καλύτερους τους θεατές, αλλά *πρὸς τὴν ἡδονὴν μᾶλλον ὥρμηνται καὶ τὸ χαρίζεσθαι τοῖς θεαταῖς.*

894 *Νόμ.* Β 656e *οὐκ ἐξῆν ... καινοτομεῖν οὐδ' ἐπινοεῖν ἄλλ' ἄττα ἢ τὰ πάτρια, οὐδὲ νῦν ἔξεστιν, οὔτε ἐν τούτοις οὔτε ἐν μουσικῇ συμπάσῃ.* Πβ. *Νόμ.* Ζ 799a *καθιερῶσαι πᾶσαν μὲν ὄρχησιν, πάντα δὲ μέλη.*

895 *Νόμ.* Β 655e-656e. Η γνώμη του Πλάτωνα για την τέχνη της Αιγύπτου δεν είναι ιστορικά θεμελιωμένη. Φαίνεται ότι στην εποχή του υπήρχε μια τάση επιστροφής προς τα παλιά πρότυπα, ένα είδος κλασικισμού, και το γεγονός αυτό, για κάποιον που δεν είχε τη δυνατότητα να ερευνήσει το θέμα σε έκταση και σε βάθος, έδινε την εντύπωση ότι η τέχνη αυτή παρέμεινε αδιάκοπα πιστή σε κάποια αρχαιότατα πρότυπα.

μουσικής, ότι απαγορευόταν η ανάμειξη των ειδών και άλλες καινοτομίες, κι ότι δέσποζε σ' αυτήν η αρχή του *βελτίους ποιεῖν*, χωρίς να λαμβάνεται υπόψη η ηδονή που προκαλούν: *διῃρημένη γὰρ δὴ τότε ἦν ἡμῖν ἡ μουσικὴ κατὰ εἴδη τε ... καὶ σχήματα, ... τούτων δὴ διατεταγμένων ... οὐκ ἐξῆν ἄλλο εἰς ἄλλο καταχρῆσθαι μέλους εἶδος ... ζημιοῦν τε αὖ τὸν μὴ πειθόμενον...* Αντίθετα οι νεοτεριστές, για να εντυπωσιάσουν και για να προκαλέσουν "ηδονή", δεν σέβονται τις παλιές αρχές, αναμειγνύουν όλα τα είδη και τους τρόπους και διακηρύσσουν ψευδώς ότι η μουσική δεν έχει καμιά απολύτως "ορθότητα" (δεν μπορεί δηλ. να κριθεί με ηθικά κριτήρια) και ότι δήθεν το μόνο έγκυρο κριτήριο είναι η ηδονή που προκαλεί[896]. Η κριτική αυτή έχει το αντίστοιχό της στην *Πολιτεία*. Κι εκεί ο Πλάτων καταδικάζει τις καινοτομίες στη μουσική και τη γυμναστική, και τονίζει τον κίνδυνο που περικλείνουν[897]. Ο Πλάτων δηλ. στην τέχνη και τη γυμναστική είχε προτιμήσεις καθαρά αρχαϊκές[898].

Για να μη μπορεί ο καθένας να διαφθείρει τους πολίτες με μιμήσεις που αποβλέπουν στην ηδονή και όχι στη βελτίωση, πρέπει όλα τα σχετικά με τη χορεία να ρυθμιστούν και να νομοθετηθούν *(χρὴ εἰς νόμον ἄγειν καὶ τάξιν αὐτά)*. Εάν αυτό επιτευχθεί, η τάση προς τους νεοτερισμούς δεν πρόκειται να κατισχύσει[899].

Οι χοροί είναι ευχάριστοι και πρόθυμα τους εκτελούν οι νέοι. Οι γεροντότεροι, που έχασαν την ελαφράδα τους, αισθάνονται χαρά *τῇ ἐκείνων παιδιᾷ καὶ ἑορτάσει*, που τους θυμίζει τη νεότητά τους. Για το λόγο αυτό καθιερώνονται και αγώνες χορών[900]. Ας εξετάσουμε λοιπόν ποιες αρχές πρέπει να δεσπόσουν στους αγώνες, με ποια δηλ. κριτήρια θα κρίνουν οι κριτές και ποιοι συνεπώς πρέπει να πάρουν τα έπαθλα.

Η ηδονή των πολλών, του πλήθους, δεν μπορεί να είναι κριτήριο. Η καλύτερη Μούσα είναι εκείνη που τέρπει τους καλύτερους και τους πιο μορφωμένους: *ἀλλὰ σχεδὸν ἐκείνην εἶναι Μοῦσαν καλλίστην ἥτις τοὺς βελτίστους καὶ ἱκανῶς πεπαιδευμένους τέρπει, μάλιστα δὲ ἥτις ἕνα τὸν ἀρετῇ τε καὶ παιδείᾳ διαφέροντα*[901].

[896] *Νόμ.* Γ 700ae. Πβ. *Νόμ.* Β 660b, όπου ο Κρητικός Κλεινίας λέει πως μόνο στην Κρήτη και τη Σπάρτη διατηρήθηκαν οι παλιοί τρόποι στην όρχηση και τη μουσική. Παντού αλλού παρατηρεί κανείς καινοτομίες που αποβλέπουν στις "άτακτες" ηδονές. Πράγματι, πολύ πριν την εποχή που γράφονταν οι *Νόμοι* η Κρήτη και η Σπάρτη είχαν κλειστεί σε έναν αρχαϊκό συντηρητισμό.

[897] Πβ. *Πολ.* Γ 396ae, 397cd, 399e, Δ 424bc.

[898] Για τις αρχαϊκές προτιμήσεις του στην τέχνη, βλ. Wilamowitz, *Die Textgeschichte der griechiescen Lyriker*, 14.

[899] *Νόμ.* Β 657ab.

[900] *Νόμ.* Β 657d.

[901] *Νόμ.* Β 658e.

Ειδικές ρυθμίσεις

Οι *Νόμοι* προτείνουν τη δημιουργία τριών χορών, ενός χορού παιδιών αφιερωμένου στις Μούσες, ενός δεύτερου αφιερωμένου στον Απόλλωνα, που θ' αποτελείται από άνδρες ως 30 χρονών, κι ενός τρίτου αφιερωμένου στον Διόνυσο, που θ' αποτελείται από άνδρες πάνω από τριάντα χρονών. Θα προκριθούν για τους χορούς αυτούς όλα τα *σχήματα* και τα *μέλη* που μιμούνται την αρετή της ψυχής και του σώματος. Το περιεχόμενο των ωδών που θα ψάλλουν, θα είναι τέτοιο, ώστε να συντελεί στην αρετή επίσης. Θα τονίζεται όμως ιδιαίτερα ότι ο αγαθός βίος είναι συγχρόνως και ηδονικότερος, ιδέα που συμβάλλει στην αγάπη της αρετής[902].

Είναι αλήθεια ότι αυτοί που έχουν κάποια ηλικία και είναι γι' αυτό σωφρονέστεροι, ντρέπονται να τραγουδούν και να χορεύουν, και όταν το κάνουν, η ευχαρίστηση είναι μικρότερη. Για την κατανίκηση της ντροπής αυτής θα χρησιμοποιηθεί το "δώρο του Διόνυσου", το κρασί, που χαρακτηρίζεται και *φάρμακον*, που ξανανιώνει, διώχνει τη δυσθυμία και μαλακώνει τη σκληρότητα του ήθους[903].

Αφού η τέχνη είναι μίμηση, χρειάζεται κανείς να ξέρει να διακρίνει την ουσία της, τι θέλει δηλ. να πει και τι πράγμα απεικονίζει[904]. Ο κριτής της τέχνης χρειάζεται να ξέρει τρία πράγματα: *ὅ τέ ἐστι ... ἔπειτα ὡς ὀρθῶς, ἔπειθ' ὡς εὖ* [905]. Απ' τον χορό των ηλικιωμένων, οι πενηντάρηδες έχουν χρέος να γνωρίζουν τα πράγματα αυτά. Είναι αναγκαίο να έχουν ευαισθησία και να γνωρίζουν τους ρυθμούς και τις αρμονίες[906]. Ως προς την εκτέλεση, δεν είναι απαραίτητο να γίνουν βιρτουόζοι. Συνεπώς η πρακτική εκπαίδευσή τους δεν χρειάζεται να είναι λεπτολόγα. Πρέπει να φτάνει μέχρι του σημείου να μπορούν να παρακολουθούν τα μέτρα του ρυθμού και τις νότες του τραγουδιού: *πεπαιδεῦσθαι ... μέχρι τοῦ δυνατὸν εἶναι συνακολουθεῖν ἕκαστον ταῖς τε βάσεσιν τῶν ῥυθμῶν καὶ ταῖς χορδαῖς ταῖς τῶν μελῶν, ἵνα καθορῶντες τάς τε ἁρμονίας καὶ τοὺς ῥυθμούς, ἐκλέγεσθαί τε τὰ προσήκοντα οἷοί τ' ὦσιν ... καὶ τοῖς νεωτέροις ἡγεμόνες ἠθῶν χρηστῶν ἀσπασμοῦ προσήκοντος γίγνωνται* [907]

[902] *Νόμ.* B 664cd και 655b.

[903] *Νόμ.* B 665d-666e. Πβ. Boyancé, "Platon et le vin", *Lettres d'humanité* 10 (1951) 3-19.

[904] *Νόμ.* B 668d *τί ποτε βούλεται καὶ ὅτου ποτ' ἔστιν εἰκὼν ὄντως.*

[905] *Νόμ.* B 669ab.

[906] *Νόμ.* B 669b-670b.

[907] *Νόμ.* B 670de. Πβ. *Νόμ.* B 654cd *βέλτιον ὁ τοιοῦτος πεπαιδευμένος ἡμῖν ἔσται τὴν χορείαν τε καὶ μουσικὴν ἢ ὃς ἂν τῷ μὲν σώματι καὶ τῇ φωνῇ τὸ διανοηθὲν εἶναι καλὸν ἱκανῶς ὑπηρετεῖν δυνηθῇ ἑκάστοτε, χαίρῃ δὲ μὴ τοῖς καλοῖς μηδὲ μισῇ τὰ μὴ καλά; ἢ 'κεῖνος ὃς ἂν τῇ μὲν φωνῇ καὶ τῷ σώματι μὴ πάνυ δυ-*

Βλέποντας καθαρά τα πράγματα αυτά, θα μπορούν να διακρίνουν ποιοι ρυθμοί και αρμονίες ταιριάζουν στις διάφορες ηλικίες. Μ' αυτό τον τρόπο θα μπορούν και οι ίδιοι χορεύοντας και τραγουδώντας να γεύονται "αβλαβείς" ηδονές και θα είναι σε θέση —με την κατάλληλη επιλογή— να διδάξουν στους νέους την αγάπη των χρηστών ηθών. Εάν εκπαιδευτούν μέχρι το σημείο αυτό, θα έχουν ακριβέστερη εκπαίδευση απ' αυτή που έλαβε το πλήθος, και γνώση πιο βαθιά απ' αυτή που έχουν στον τομέα αυτό οι ποιητές[908], και θα είναι καταλληλότεροι να εκπαιδεύσουν τους νέους.

Οι ενήλικες που πήραν την κατάλληλη μόρφωση είναι σε θέση να γνωρίζουν ποια είναι *καλλίστη ᾠδή*. Και τέτοια δεν είναι οι χοροί και οι ωδές των Λακεδαιμονίων, που διέπονται από πολεμικό πνεύμα, και προβάλλουν ως πρώτη αρετή την ανδρεία, ενώ είναι τέταρτη στην ιεραρχία των αρετών[909]. Ακόμα *καλλίστη ᾠδὴ* δεν είναι *ἥτις ἡδεῖα ἀλλ' ἥτις ὀρθή*[910]. Βέβαια η ηδονή δεν αποκλείεται από τις ωδές και τον χορό, αλλά πρέπει να είναι μια ηδονή που δεν μπορεί να βλάψει[911]. Εκείνο όμως που προέχει είναι η ορθότητα και η ωφέλεια[912]. Σύμφωνα με την ορθότητα, δεν θ' αποδώσει κανείς σ' ελεύθερους άνδρες τα χρώματα και τα μέλη που ταιριάζουν σε γυναίκες ή σε δούλους, και δεν θ' ανακατέψει φωνές θηρίων με φωνές ανθρώπων, ούτε θα επιχειρήσει όσα τολμούν οι σύγχρονοι ποιητές που διασπούν *ῥυθμὸν μὲν καὶ σχήματα μέλους χωρίς, λόγους ψιλοὺς εἰς μέτρα τιθέντες, μέλος δ' αὖ καὶ ῥυθμὸν ἄνευ ῥημάτων, ψιλῇ κιθαρίσει τε καὶ αὐλήσει προσχρώμενοι*[913].

Ιδού πώς εννοεί ο Πλάτων τη "σύνθεση" ωδών και ορχήσεων μέσα στο ηθικό πνεύμα της πολιτείας: *τὰς δὲ ᾠδάς τε καὶ ὀρχήσεις οὕτωσὶ χρὴ καθίστασθαι. πολλὰ ἔστιν παλαιῶν παλαιὰ περὶ μουσικὴν καὶ καλὰ ποιήματα, καὶ δὴ καὶ τοῖς σώμασιν ὀρχήσεις ὡσαύτως, ὧν οὐδεὶς φθόνος ἐκλέξασθαι ... τὸ πρέπον καὶ ἁρμόττον δοκιμαστὰς δὲ τούτων ἑλομένους τὴν ἐκλογὴν ποιεῖσθαι μὴ νεωτέρους πεντήκοντα ἐτῶν, καὶ ὅτι μὲν ἂν ἱκανὸν εἶναι δόξῃ τῶν παλαιῶν ποιημάτων, ἐγκρίνειν, ὅτι δ' ἂν ἐνδεὲς ἢ τὸ παράπαν ἀνεπιτήδειον, τὸ μὲν ἀποβάλλεσθαι παντάπασιν, τὸ δ' ἐπανερόμενον ἐπιρρυθμίζειν, ποιητικοὺς ἅμα καὶ μουσικοὺς ἄνδρας παραλαβόντας, χρωμένους αὐτῶν ταῖς δυνάμεσιν τῆς ποιήσεως ... ἐξη-*

νατὸς ᾖ κατορθοῦν, ἢ διανοεῖσθαι, τῇ δὲ ἡδονῇ καὶ λύπῃ κατορθοῖ, τὰ μὲν ἀσπαζόμενος, ὅσα καλά, τὰ δὲ δυσχεραίνων, ὁπόσα μὴ καλά; Στα λόγια αυτά υπάρχει μια αναλογία με το Η 829cd.

908 *Νόμ.* Β 670be. Πβ. *Νόμ.* Ζ 812bc.

909 *Νόμ.* Β 666e-667a.

910 *Νόμ.* Β 668b.

911 *Νόμ.* Β 667e *ἀβλαβής*, 670d *ἀσινεῖς*.

912 *Νόμ.* Β 667b, 669a.

913 *Νόμ.* Β 669de.

γουμένους δὲ τὰ τοῦ νομοθέτου βουλήματα, ὅτι μάλιστα ὄρχησίν τε καὶ ᾠδὴν καὶ πᾶσαν χορείαν συστήσασθαι κατὰ τὸν αὐτῶν νοῦν[914]. Δεν μπορεί κανείς να φανταστεί τίποτε καταστροφικότερο για το πνεύμα και την τέχνη. Το συνέλαβε έν' απ' τα φωτεινότερα και γονιμότερα ανθρώπινα μυαλά κι ένας από τους μεγαλύτερους καλλιτέχνες.

Για να γίνει περισσότερο συγκεκριμένος ως προς το ποια είδη χορού πρέπει να προτιμηθούν και ποια ν' απορριφθούν, χωρίζει την όρχηση σε τέσσερις κατηγορίες. Οι δύο βασικές κατηγορίες είναι (α) η σοβαρή όρχηση, που μιμείται τις κινήσεις των ωραίων σωμάτων σ' ό,τι ευγενικό έχουν, και (β) η όρχηση εκείνη που μιμείται τις κινήσεις των άσχημων σωμάτων σ' ό,τι φαύλο έχουν. Η πρώτη κατηγορία χωρίζεται σε δύο γένη. Το ένα έχει σχέση με τον πόλεμο *(πολεμικὴ ὄρχησις)*, το άλλο με την ειρήνη *(εἰρηνικὴ ὄρχησις, ἀπόλεμος οὖσα)*[915].

Σε όλ' αυτά τα είδη του χορού θα εφαρμοστεί η αρχή ότι αξίζουν όσο αξίζει και το πρότυπο που μιμούνται. Θα γίνει δεκτή η πολεμική όρχηση, η *πυρρίχη* που μιμείται απ' τη μια τις αμυντικές κινήσεις κι απ' την άλλη τις επιθετικές[916]. Την ορθότητα των κινήσεων στους πολεμικούς χορούς θα την κρίνουμε από το πόσο κατορθώνουν να μιμούνται τα αγαθά σώματα και τις αγαθές ψυχές. Αυτό θ' αποτελεί κριτήριο για την επιδοκιμασία ή την αποδοκιμασία μας.

Κάποια αντίφαση με τις παραπάνω σκέψεις φαίνεται να υπάρχει στη γνώμη του Πλάτωνα πως πρέπει ν' αποκλειστούν από την πολεμική όρχηση τα τραγούδια του Τυρταίου[917]. Τάχα δεν μιλούν αυτά για την *ἀρετήν*, το ανδρείο ήθος και τη δόξα του πολεμιστή που έπεσε στη μάχη; Δεν έχουν όλα τα στοιχεία που χρειάζεται ο Πλάτων στην περίπτωση αυτή; Από μια άποψη, βεβαίως. Μα ο Τυρταίος φτάνει στην υπερβολή να βάζει πάνω απ' όλα την πολεμική αρετή. Γι' αυτό ακριβώς και τον απορρίπτει ο Πλάτων, με την αιτιολογία ότι η πολιτεία των *Νόμων* δεν πρό-

914 *Νόμ.* Ζ 802ac.

915 *Νόμ.* Ζ 814de.

916 *Νόμ.* Ζ 815ab *τάς τε εὐλαβείας πασῶν πληγῶν καὶ βολῶν ἐκνεύσεσι καὶ ὑπείξει πάσῃ καὶ ἐκπηδήσεσιν ἐν ὕψει καὶ σὺν ταπεινώσει ... τὰς ἐπὶ τὰ δραστικὰ φερομένας αὖ σχήματα, ἔν τε ταῖς τῶν τόξων βολαῖς καὶ ἀκοντίων καὶ πασῶν πληγῶν μιμήματα ἐπιχειρούσας μιμεῖσθαι.* Ο Πλάτων εμπνέεται από τον ένοπλο χορό των Κουρήτων στην Κρήτη, των Διοσκούρων στη Σπάρτη, και της Αθηνάς στην Αθήνα, Ζ 796bc. Γι' αυτό και τα παιδιά, μόλις μπορέσουν να κουβαλήσουν όπλα, πρέπει να συνοδεύουν φορώντας πανοπλίες εκείνους που χορεύουν στις θρησκευτικές τελετές, Ζ 796cd.

917 Η όρχηση είπαμε ότι είναι *μίμησις τῶν λεγομένων σχήμασι* και ότι μιμείται *Μούσης λέξιν* (*Νόμ.* Ζ 816a, 795e). Για τον Τυρταίο σε σχέση με τον Πλάτωνα, πβ. des Places, "Platon et Tyrtée", *RÉG* 55 (1942) 14-24.

κειται να γίνει ένα στρατόπεδο, όπως η λακωνική, και ότι η ανδρεία είναι τέταρτη αρετή κι όχι πρώτη[918].

Η ειρηνική όρχηση, η *ἐμμέλεια*, περιλαμβάνει το είδος του χορού που εμπνέεται απ' το συναίσθημα της ευεξίας, του *εὖ πράττειν*. Μπορεί να χωριστεί σε δύο είδη: *τὸ μὲν ἐκ πόνων τινῶν αὐτοῦ καὶ κινδύνων διαπεφευγότων εἰς ἀγαθά, μείζους ἡδονὰς ἔχον, τὸ δὲ τῶν ἔμπροσθεν ἀγαθῶν σωτηρίας οὔσης καὶ ἐπαύξης, πρᾳοτέρας τὰς ἡδονὰς κεκτημένον ἐκείνων*[919].

Με αφορμή την *ἐμμέλειαν* ο Πλάτων διατυπώνει μια άξιόλογη παρατήρηση, που αφορά το *μέγεθος* και την ευπρέπεια των κινήσεων, και που μπορεί να θεωρηθεί ως τεχνική υπόδειξη προς τους χορευτές: *ἐν δὲ δὴ τοῖς τοιούτοις που πᾶς ἄνθρωπος τὰς κινήσεις τοῦ σώματος μειζόνων μὲν τῶν ἡδονῶν οὐσῶν μείζους, ἐλαττόνων δὲ ἐλάττους κινεῖται, καὶ κοσμιώτερος μὲν ὢν πρός τε ἀνδρείαν μᾶλλον γεγυμνασμένος ἐλάττους αὖ, δειλὸς δὲ καὶ ἀγύμναστος γεγονὼς πρὸς τὸ σωφρονεῖν μείζους καὶ σφοδροτέρας παρέχεται μεταβολὰς τῆς κινήσεως*[920]. *Πυρρίχη* και *ἐμμέλεια* θα διδαχτούν στους νέους[921]. Τις μεγάλες γραμμές *(τύποι)* θα τις προσδιορίσει ο νομοθέτης, ενώ ο νομοφύλακας θα επιδιώξει την πραγματοποίησή τους[922].

Για τις γυναίκες θα υπάρχουν διαφορετικά τραγούδια και χοροί. Αυτό το υπαγορεύει η φύση των γυναικών που διαφέρει απ' την ανδρική φύση. Τα *σχήματα* που ταιριάζουν στις γυναίκες πρέπει να νομοθετηθούν. Ο διαχωρισμός θα γίνει με βάση την παρακάτω σκέψη: *τὸ δὴ μεγαλοπρεπὲς οὖν καὶ τὸ πρὸς τὴν ἀνδρείαν ῥέπον ἀρρενωπὸν φατέον εἶναι, τὸ δὲ πρὸς τὸ κόσμιον καὶ σῶφρον μᾶλλον ἀποκλῖνον θηλυγενέστερον*[923]. Η ιδέα βέβαια αυτή δεν συμβιβάζεται τόσο με τον στρατιωτικό προσανατολισμό που θέλει να δώσει στον βίο των γυναικών.

Για τους χορούς που δέχεται η πολιτεία, θα οριστούν και *ἀγῶνες μουσικοί*. Η καθιέρωση των αγώνων αυτών θεμελιώνεται τόσο στην πολεμική σκοπιμότητα[924] όσο και στην ψυχολογία αυτών που διοργανώνουν τους αγώνες[925].

Πυρρίχη και *ἐμμέλεια* είναι τα είδη όρχησης που θα δεχτεί η πολιτεία των *Νόμων*. Τα υπόλοιπα είδη γίνονται δεκτά υπό όρους, ή αποκλείονται εντελώς. Υπάρχει όμως ένα είδος όρχησης που δεν μπορεί να υ-

918 *Νόμ.* B 666d-667a.
919 *Νόμ.* Z 815de.
920 *Νόμ.* Z 815e-816a.
921 *Νόμ.* Z 816bc.
922 *Νόμ.* Z 816bc.
923 *Νόμ.* Z 802de. Πβ. *Νόμ.* B 669c.
924 *Νόμ.* Z 796d.
925 *Νόμ.* B 657d.

παχθεί ούτε στην ειρηνική ούτε στην πολεμική κατηγορία. Είναι οι βακχικοί χοροί, που μιμούνται μεθυσμένους ανθρώπους. Το γένος αυτό της όρχησης δεν ταιριάζει στους πολίτες[926].

Η κωμωδία, που ανήκει στη μίμηση των άσχημων σωμάτων και διανοημάτων και που αποβλέπει στο γέλιο, δεν θα εξοριστεί από την πολιτεία, *ἄνευ γὰρ γελοίων τὰ σπουδαῖα... μαθεῖν μὲν οὐ δυνατόν.* Θ' ανατεθεί όμως σε δούλους και μισθωμένους ξένους, ποτέ σ' ελεύθερους πολίτες[927]. Όσο για τους τραγικούς ποιητές, θα τους δοθεί χορός, με την προϋπόθεση ότι θα δείξουν προηγουμένως τα έργα τους στους άρχοντες, που θα τα κρίνουν σύμφωνα με τις ηθικές κατευθύνσεις της πολιτείας[928].

Αλλά στην πολιτεία των *Νόμων* θα υπάρχουν και χοροί που δεν θα έχουν νόημα εκπαιδευτικό και δεν θα υποτάσσονται ειδικά στο στόχο της αρετής. Αυτοί οι χοροί θα έχουν νόημα πρακτικό: Θα οργανώνονται και θα εκτελούνται για να μπορούν να διαπιστώσουν οι νέοι και οι νέες που είναι για παντρειά ποια είναι η σωματική κατάσταση του πιθανού συντρόφου. Γι' αυτό επιβάλλεται να χορεύουν σχεδόν γυμνοί: *γυμνοὺς καὶ γυμνὰς μέχριπερ αἰδοῦς σώφρονος ἑκάστων.* Τους χορούς αυτούς θα τους επιμελούνται οι άρχοντες των χορών[929], οι νομοθέτες και οι νομοφύλακες[930]. Ο Πλάτων εμπνέεται απ' τη νομοθεσία του Λυκούργου. Κατά τον Πλούταρχο[931] ο Σπαρτιάτης νομοθέτης όρισε για τα κορίτσια να κάνουν πομπές γυμνά, να χορεύουν και να ψάλλουν κοντά σ' ορισμένα ιερά. Τις εκδηλώσεις αυτές που τις παρακολουθούσαν οι νέοι ο Πλούταρχος τις θεωρούσε παρορμητικές *πρὸς γάμον.*

926 *Νόμ.* Ζ 815cd *οὐκ ἔστι πολιτικὸν τοῦτο τῆς ὀρχήσεως τὸ γένος.* Τους χορούς αυτούς ίσως τους εκτελούσαν επαγγελματίες των βακχικών ιεροτελεστιών.

927 *Νόμ.* Ζ 816de.

928 *Νόμ.* Ζ 817ad. Πβ. Ζ 801a.

929 *Νόμ.* ΣΤ 764c.

930 *Νόμ.* ΣΤ 771e-772a.

931 *Λυκ.* 15, 48c.

Η ΓΥΜΝΑΣΤΙΚΗ

Η ΓΥΜΝΑΣΤΙΚΗ ΩΣ "ΔΙΑΙΤΑ" ΤΟΥ ΥΓΙΟΥΣ ΑΝΘΡΩΠΟΥ

Ο Διοκλής από την Κάρυστο, ένας γιατρός που άκμασε στα μισά του 4. αι., καθορίζει ως εξής τη δίαιτα[932] του υγιούς ανθρώπου: Το πρωί, αφού φύγει το βάρος του ύπνου, τρίβει τα σημεία του κεφαλιού του και του λαιμού που ήταν εκτεθειμένα στην πίεση του προσκέφαλου. Μετά τρίβει ολόκληρο το σώμα του με λάδι ανακατεμένο με λίγο νερό. Η εντριβή πρέπει να είναι ελαφριά και να κατανέμεται εξ ίσου σ' όλα τα μέρη του. Δε συνιστά λουτρό αμέσως μετά την έγερση. Μετά το πλύσιμο των χεριών γίνεται καθαρισμός του προσώπου με κρύο καθαρό νερό. Ακολουθούν οδηγίες για τη φροντίδα των δοντιών, της μύτης, των αυτιών, των μαλλιών και του δέρματος του κεφαλιού. Μετά οι εργαζόμενοι πηγαίνουν στη δουλειά τους. Όποιος διαθέτει χρόνο οφείλει πριν ή μετά το πρόγευμα να κάνει έναν περίπατο, το είδος και η διάρκεια του οποίου καθορίζονται από τη γενικότερη κατάσταση του καθενός, μα γενικά δεν πρέπει να είναι μεγάλης διάρκειας και να έχει έντονο ρυθμό. Μετά τακτοποιεί τις υποθέσεις του σπιτιού ή ασχολείται μ' άλλες ασχολίες, ώσπου να έρθει η ώρα για τις σωματικές ασκήσεις. Για τις ασκήσεις αυτές οι νεότεροι πηγαίνουν στο *γυμνάσιον,* ενώ οι πιο ηλικιωμένοι και οι ασθενέστεροι πηγαίνουν στα λουτρά ή σε κάποιο ηλιόλουστο τόπο. Η έκταση και η δυσκολία των ασκήσεων εξαρτώνται και από την ηλικία. Για τους ηλικιωμένους αρκούν μέτριες εντριβές και λίγη κίνηση, κι ακολουθεί λουτρό. Είναι καλύτερο να κάνει κανείς μόνος του τις εντριβές, γιατί έτσι γυμνάζεται συγχρόνως. Ακολουθεί γεύμα που πρέπει να είναι ελαφρό, ώστε να χωνέψουν οι τροφές πριν από την απογευματινή γυμναστική. Μετά το γεύμα προβλέπεται σύντομος ύπνος ή περίπατος, και μετά μια σύντομη ανάπαυση ακολουθούν οι απογευματινές ασκήσεις. Η μέρα κλείνει με το δείπνο[933]. Για τις επιμέρους σωματικές ασκήσεις δε μας πληροφορεί ο Διοκλής, αλλά γνωρίζουμε γι' αυτές λεπτομερώς από τον συγγραφέα του *Περὶ διαίτης.* Ο Διοκλής από τη δίαιτα που περιγράφει ξεχωρίζει τη γυμναστική, που την αφήνει στην αρμοδιότητα του γυμναστή. Ωστόσο στηρίζει όλο το ημερήσιο πρόγραμμά του σε δύο κέντρα: την πρωινή και την απογευματινή γυμναστική.

[932] Με τη λέξη *δίαιτα* οι Έλληνες εννοούσαν τον συνολικό τρόπο ζωής, πρωτίστως βέβαια το διαιτολόγιο, τον καθορισμό των σωματικών ασκήσεων και τον προσδιορισμό του βαθμού καταπόνησης του σώματος.

[933] Διοκλ. *fr.* 141 Wellman. Παραλείψαμε φυσικά κάποιες λεπτομέρειες.

Αν παραθέσαμε σε κάποια έκταση το περιεχόμενο του παραπάνω αποσπάσματος, είναι γιατί δείχνει καλά την κεντρική θέση που είχε η γυμναστική στο ημερήσιο πρόγραμμα του μέσου Έλληνα. Και η εικόνα παραμένει απολύτως ίδια τουλάχιστον ως τον 2. μ. Χ. αι., που ο Λουκιανός γράφει τον *Ανάχαρσή* του ή *Περὶ γυμνασίων*. Αξίζει να διαβάσει κανείς το κείμενο αυτό, για να δει, εκτός των άλλων, και πώς έβλεπαν οι αλλοεθνείς τη φιλογυμναστία των Ελλήνων. Πρόκειται για ένα φαινόμενο, μια άνθηση κυριολεκτικά μοναδική στην ιστορία του πολιτισμού. Από τον 8. τουλάχιστον αιώνα η γυμναστική ήταν το σπουδαιότερο κέντρο της ζωής του Έλληνα. Στα γυμναστήρια συνέρρεαν κυριολεκτικά οι Έλληνες για να διατηρήσουν σε καλή κατάσταση τα σώματά τους. Αλλά οι χώροι αυτοί δεν ήταν μόνο χώροι άσκησης του σώματος. Ευνοούσαν επίσης την πνευματική επαφή και την καλλιέργεια του πνεύματος. Παράλληλα με τη σωματική εκγύμναση, δημιουργήθηκε εδώ και μια γυμναστική του πνεύματος, που τελειοποιήθηκε νωρίς[934]. "Η σωματική άσκηση είναι τροφή για τα μέλη και τη σάρκα", ενώ "η διανόηση είναι για τον άνθρωπο περίπατος της ψυχής", διαβάζουμε στο VI βιβλίο των *Ἐπιδημιῶν*[935]. Οι πιο περίφημες φιλοσοφικές σχολές του κόσμου, η Ακαδημία[936] και το Λύκειο, έχουν τα ονόματα αθλητικών χώρων. Στην εργασία μου *Αγών, ο αθλητισμός σαν βασική εκδήλωση του αρχαίου Ελληνικού πολιτισμού* δείχνω πώς και σε πόση έκταση επέδρασε η γυμναστική στις άλλες εκδηλώσεις του πολιτισμού, τη θρησκεία, τις εικαστικές τέχνες και τα γράμματα. Τώρα η εργασία εκείνη συμπληρώνεται με ένα μέρος που αφορά τη σχέση του αθλητισμού με τη φιλοσοφία.

ΟΙ ΠΡΙΝ ΑΠ' ΤΟΝ ΠΛΑΤΩΝΑ ΦΙΛΟΣΟΦΟΙ ΚΑΙ Η ΓΥΜΝΑΣΤΙΚΗ

Με την ιατρική και τη φιλοσοφία των Ελλήνων ο αθλητισμός γίνεται αντικείμενο αναλυτικής και συστηματικής μελέτης, παράγει θεωρία και γίνεται ο ίδιος επιστήμη. Αντίθετα από τους σύγχρονους συναδέλφους

934 Πβ. Jäger, *Παιδεία*, II 92-93.

935 *Ἐπιδημ.* VI 5, 5. *Ψυχῆς περίπατος φροντὶς ἀνθρώποισι.* Και στο *Περὶ διαίτης*, II c, 61, το *μεριμνᾶν*, το σκέπτεσθαι, συγκαταλέγεται στις "ασκήσεις". Οι ασκήσεις δηλ. επεκτείνονται από το σώμα στην ψυχή. Το VI βιβλίο των *Ἐπιδημιῶν* και τα τέσσερα βιβλία του *Περὶ διαίτης* χρονολογούνται στην έξοδο του 5. και τις αρχές του 4. αι.

936 Από το 1930 ο Π. Αριστόφρονας άρχισε ανασκαφές για να βρει τα λείψανα της Ακαδημίας. Αποκάλυψε το Γυμναστήριο. Το σπίτι του Πλάτωνα δε βρέθηκε ακόμη. Μια επιγραφή που βρέθηκε με τα ονόματα *Χαρμίδης, Ἀρίστων, Ἀξίοχος, Κρίτων* επισημαίνει την περιοχή του.

τους που υποτιμούν τον αθλητισμό, ενώ τον αγνοούν ή τον γνωρίζουν μόνον από τις αρνητικές πλευρές του, πολλοί από τους Έλληνες φιλοσόφους ήταν φίλαθλοι και φιλογυμναστές. Πήγαιναν μ' ευχαρίστηση στην Ολυμπία, σύχναζαν στις παλαίστρες και τα γυμναστήρια, λάβαιναν μέρος σε αθλητικούς αγώνες ή απλώς αθλούνταν, και μερικοί, όπως ο Πυθαγόρας, είχαν και γνώσεις παιδοτρίβη.

Τα γεγονότα αυτά δεν άφησαν ανεπηρέαστη τη σκέψη τους. Και πρώτα θα παρατηρήσουμε ότι το πνεύμα του ασκητισμού, της αποκλειστικής προσήλωσης στον κόσμο της ψυχής, δε διακρίνει την αρχαία φιλοσοφία, που σπάνια εκφράζεται με περιφρόνηση πραγματική για το αισθητό. Το σώμα δεν παραμερίστηκε σαν ύποπτο, και δεν καταδικάστηκε το καθετί που απέβλεπε στο σώμα: Ακόμα κι όταν επικράτησαν αντιλήψεις περιορισμού ή και καταστολής των παθών, για τα οποία θεωρούνταν υπεύθυνο το σώμα, την επικράτηση την αντιλήφθηκαν σαν νίκη της ψυχής και κατανίκηση ενός αθλητικού αντιπάλου, που πρέπει να περιορίσεις κι όχι να σκοτώσεις, όπως συμβαίνει με τον αντίπαλο στη μάχη. Οι Έλληνες φιλόσοφοι αντιλαμβάνονταν την αλληλεξάρτηση ψυχής και σώματος κι επέμεναν στη σημασία της σωματικής αγωγής. Η ενασχόληση με τον αθλητισμό προϋποθέτει πίστη στη δυνατότητα βελτίωσης του ανθρώπου και πόθο για τελειότητα. Η άθληση προάγει τη χαρά της ζωής και την αποδοχή του φυσικού, και ευνοεί την καλλιέργεια των κοινωνικών ενστίκτων. Καλλιεργεί την εγκαρτέρηση στις δυσκολίες και τον πόνο, και καταπολεμά την απαισιοδοξία. Αποκλείονται οι αντικοινωνικές ιδέες του αναχωρητισμού ή της περήφανης μόνωσης του ατόμου. Ένα απ' τα μεγαλύτερα επιτεύγματα του αρχαίου κόσμου, το ιδανικό της καλοκαγαθίας, της σύμμετρης ανάπτυξης των ψυχικών, των ηθικών και των σωματικών αρετών, δεν είναι δημιούργημα ενός θεωρητικού ή μιας σχολής. Το έπλασε ένας ολόκληρος λαός μέσα στα γυμναστήρια και τις παλαίστρες. Ο ρόλος των σοφών ήταν απλώς η θεωρητική προάσπιση και προβολή του ιδανικού αυτού. Σε όλ' αυτά θ' αναγνωρίσει κανείς εύκολα μερικά βασικά χαρακτηριστικά της ελληνικής φιλοσοφίας.

Μα ο αθλητισμός επέδρασε ακόμα και στον χαρακτήρα των φιλοσόφων. Οι Έλληνες φιλόσοφοι δεν είναι ήρεμοι σοφοί και αναχωρητές. Δε ρίχνουν τις ιδέες τους, και όποιος τις δεχτεί. Παλεύουν να τις επιβάλλουν ενάντια στις ιδέες των άλλων. Η αγωνιστική διάθεσή τους, η επιδίωξη της κατατρόπωσης των αντιλήψεων των συναδέλφων τους και γενικά αυτό που αποκαλούμε "πάλη των ιδεών" —και είναι πάλη φυσικά— οφείλει βέβαια πολλά στο πνεύμα του αθλητισμού.

Πολύ λίγες συγκεκριμένες πληροφορίες μας σώθηκαν για τη σχέση των προσωκρατικών σοφών με τον αθλητισμό και για τη θεωρητική α-

ντιμετώπισή του. Ο Θαλής πέθανε ενώ, γέρος πια, παρακολουθούσε *ἀγῶνα γυμνικόν*, μας λέει ο Διογένης Λαέρτιος[937]. Ίσως συνέκρινε την ταχύτητα των δρομέων με την πνευματική ταχύτητα, όταν λέει: *τάχιστον νοῦς· διὰ παντὸς γὰρ τρέχει*[938]. Ο θεοσεβής Χίλων, που έλεγε ότι ο Δίας ταπεινώνει τα υψηλά και υψώνει τα ταπεινά και ότι οι πεπαιδευμένοι έχουν αγαθές ελπίδες, πέθανε —από χαρά, λέει ο Διογένης— ενώ ασπαζόταν τον γιο του, που νίκησε στην Ολυμπία στην πυγμαχία[939]. Θαρρώ πως η παράδοση αυτή εννοεί πως πέθανε στην πιο ευτυχισμένη στιγμή της ζωής του, αν κρίνω απ' αυτό που φώναξαν τα πλήθη στον περίφημο πολυνίκη Διαγόρα, όταν κι αυτός ασπαζόταν τους ολυμπιονίκες γιους του: "Πέθανε, Διαγόρα. Γιατί δεν θ' ανέβεις στον Όλυμπο", πράγμα που σήμαινε ότι δε θα βρει πιο ευτυχισμένη —και συνεπώς πιο κατάλληλη— στιγμή για να πεθάνει. Ο Περίανδρος νίκησε στα Ολύμπια με τέθριππο[940].

Ο Πυθαγόρας έβλεπε τη ζωή σαν ένα πανηγύρι, όπου άλλοι έρχονται για ν' αγωνιστούν *(ἀγωνιούμενοι)*, άλλοι για να κερδίσουν χρήματα κι άλλοι —οι πιο καλοί— σαν θεατές. Οι πρώτοι κυνηγούν τη δόξα, οι δεύτεροι το χρήμα, ενώ οι τρίτοι, οι φιλόσοφοι, κυνηγούν την αλήθεια[941]. Διέκρινε λοιπόν τρεις μορφές βίου, τον φιλότιμο, τον οποίο διάγουν οι αθλητές, τον φιλοχρήματο και τον φιλόσοφο. Τη διαίρεση αυτή θα τη βρούμε και στον Πλάτωνα[942]. Πρόσεξε την παιδαγωγική άποψη του αθλητισμού. Στο πρόγραμμα της σχολής του περιλαμβανόταν η σωματική εκπαίδευση[943]. Ενάλλασσε τα φιλοσοφικά μαθήματα με συστηματικές σωματικές ασκήσεις, που απέβλεπαν στην τελειοποίηση του σώματος και την υγεία. Στη δίαιτα και την άθληση προέβλεπε ένα μέτρο. Απ' τις τροφές συνιστούσε αυτές που δεν μπαίνουν στη φωτιά *(ἄπυρα)*, γιατί αυτές κατά τη γνώμη του προσδίδουν υγεία στο σώμα και οξύτητα στην ψυχή. Και φυσικά απέκλειε το κρέας, αφού πίστευε στη

937 Διογ. Λα. Α 39 *ἐτελεύτησεν ἀγῶνα θεώμενος γυμνικὸν ὑπό τε καύματος καὶ δίψους καὶ ἀσθενείας, ἤδη γηραιός.*

938 Διογ. Λα. Α 35.

939 Διογ. Λα. Α 72. Δες και το ωραίο επίγραμμα γι' αυτόν (Α 73):

Φωσφόρε, σοί, Πολύδευκες, ἔχω χάριν, οὕνεκεν υἱὸς
Χίλωνος πυγμῇ χλωρὸν ἔλεν κότινον.
εἰ δ' ὁ πατὴρ στεφανοῦχον ἰδὼν τέκνον ἤμυσεν ἡσθείς,
οὐ νεμεσητόν· ἐμοὶ τοῖος ἴτω θάνατος.

940 Διογ. Λα. Α 96.

941 Διογ. Λα. Η 8.

942 *Φαίδ.* 68d, *Πολ.* Θ 581ae. Βλέπε σχετικά Joly, "Le thème philosophique des genres de vie", 27, 72 εξ. Για την καταγωγή των τριών τύπων ζωής, βλ. Guthrie, *A History*, I 165.

943 Πβ. *Χρ. έπ.*. 36-38.

μετεμψύχωση[944]. Ως προς την άθληση, συμβούλευε στους μαθητές του να παίρνουν μέρος στους αγώνες, όχι όμως να επιδιώκουν και τη νίκη, κι αυτό για να μη προκαλέσουν τον φθόνο[945]. Σ' αυτό απάντησε ο Πίνδαρος, ότι ο φθόνος είναι ένα τίμημα της δόξας. Συνοδεύει ό,τι είναι φωτεινό, ενώ ο οίκτος απευθύνεται σ' ό,τι είναι πεσμένο στην αφάνεια. Παρά την άποψή του περί μέτρου και αποφυγής της νίκης, λέγεται ότι γύμνασε τον Μίλωνα, έναν από τους ονομαστότερους αθλητές του αρχαίου κόσμου, που ήταν μαθητής του[946]. Την άθληση λοιπόν που υπαγορεύτηκε στην αρχή από το ένστικτο και καλλιεργήθηκε μετά από μαχητική και πρακτική σκοπιμότητα, ο Πυθαγόρας τη χρησιμοποίησε έχοντας γνώση ενσυνείδητη των αποτελεσμάτων της.

Ο παππούς του Εμπεδοκλή έτρεφε άλογα και νίκησε στην Ολυμπία. Ο ίδιος νίκησε με κέλητα στους ίδιους Ολυμπιακούς αγώνες που νίκησε κι ο γιος του στην πάλη ή στον δρόμο[947]. Ανήκε λοιπόν σε οίκο εκ παραδόσεως αθλητικό.

Τη θεωρία γύρω απ' τη γυμναστική πρέπει να την προώθησαν και οι σοφιστές. Αν κρίνουμε απ' το ενδιαφέρον τους για την πολιτική αρετή, πρέπει ν' αντιμετώπισαν όχι μόνο την υγιεινή άποψη, μα είδαν τη γυμναστική και ως ηθικοπολιτικό παράγοντα. Ανάλογο ήταν το ενδιαφέρον τους για τις "τέχνες", στις οποίες περιλαμβάνεται η άθληση. Έτσι ο Πρωταγόρας έγραψε μια πραγματεία *Περὶ πάλης*, που όμως δε γνωρίζουμε το περιεχόμενό της. Από την πρακτική των αγώνων δανείστηκε και την έκφραση *οι καταβάλλοντες λόγοι*, επιχειρήματα δηλ. που βγάζουν "νοκ άουτ" τις "αντίπαλες" απόψεις[948]. Για τον Αναξαγόρα ξέρουμε πως παρακολουθούσε τους Ολυμπιακούς αγώνες[949], και ότι ζήτησε να παίζουν τα παιδιά τη μέρα που εκείνος θα πέθαινε. Ο Γοργίας σύχναζε στους αθλητικούς αγώνες, και έγραψε και λόγο *Ὀλυμπικὸν* και *Πυθικόν*[950]. Από έναν απ' αυτούς μας σώθηκε μια φράση: *τὸ ἀγώνισμα ... διττῶν ἀρετῶν δεῖται, τόλμης καὶ σοφίας· τόλμης μὲν τὸν κίνδυνον ὑπο-*

944 Διογ. Λα. Η 12-13. Ο Διογένης αναφέρει μια μαρτυρία ότι δήθεν πρώτος ο Πυθαγόρας επέβαλε στους αθλητές την κρεωφαγία. Αλλά πολύ σωστά απορρίπτει τη μαρτυρία αυτή —υποθέτει ότι πρόκειται για κάποιον αλείπτη ονόματι Πυθαγόρα—, με το αιτιολογικό ότι ο Πυθαγόρας *τῶν ἐμψύχων ἀπηγόρευεν ἅπτεσθαι.*

945 Πορφ. *Πυθ. β.* 15 *δέον τοὺς μὲν πόνους ὑπομένειν, τοὺς δ' ἐκ τοῦ νικᾶν φθόνους φεύγειν.*

946 Δες A. Modrze, "Milon", *RE* XV 2, 1672-6.

947 Διογ. Λα. Η 51-53. *VS* 31, A 11.

948 Πβ. Bilinski, *L' agonistica sportiva nella Grecia antica,* 67.

949 Διογ. Λα. Β 10.

950 *VS* 82, A 1 (4). Πβ. A 7, B 7-10. Πβ. Πλ. *Ιππ. Ε.* 363c.

μεῖναι, σοφίας δὲ τὸ πλῆγμα γνῶναι[951], που δείχνει ότι δε θεωρούσε άσοφους τους αθλητές. Βέβαια εννοεί μια σοφία επαγγελματική και πρακτική, που όμως απαιτεί ετοιμότητα κι ευστροφία πνεύματος, αν προπαντός υιοθετήσουμε την προοπτική του Πλάτωνα ότι η ψυχή είναι εκείνη που κινεί το σώμα. Και ασφαλώς θα έβρισκε στον αθλητισμό και στους αθλητές και άλλες αρετές. Παρόλο που αμφισβητείται η πληροφορία, φαίνεται ότι ο Ιππίας ο Ηλείος είναι ο πρώτος που συνέταξε καταλόγους Ολυμπιονικών[952], που θα χρησίμευαν ως βάση ημερολογιακή. Ας σημειώσουμε ότι την ίδια δουλειά έκανε αργότερα και ο Αριστοτέλης, που εκτός των Ολυμπιονικών συνέταξε επίσης καταλόγους Πυθιονικών[953], εργασία για την οποία τον τίμησαν και τον στεφάνωσαν στους Δελφούς, καθώς μας λέει μια επιγραφή που σώθηκε. Αυτές οι ελάχιστες πληροφορίες σώθηκαν για τους προσωκρατικούς· αυτές και η υποψία ότι πολλά από αυτά που είπαν οι κατοπινοί στηρίζονται σ' αυτούς.

Για τον Σωκράτη ξέρουμε πως ήταν φίλαθλος. Περνούσε ένα μέρος της ζωής του στα γυμναστήρια και τις παλαίστρες, όπου έγινε κανονικός και απαραίτητος επισκέπτης[954]. Κατά τον Ξενοφώντα, δεν παραμελούσε τη σωματική άσκηση και παρωθούσε τους άλλους σ' αυτήν [955]. Κατέκρινε την αγυμνασία και επαινούσε τη σκληραγωγία[956]. Είχε μια επίδοση ή μια προτίμηση στην πάλη, αν κρίνουμε από το επεισόδιο με τον Αλκιβιάδη, που του ζήτησε να παλέψουν[957]. Οι αγώνες και τα αθλητικά είχαν τόσο εισχωρήσει στο πνεύμα του, ώστε συχνά αντλούσε απ' την περιοχή αυτή παραδείγματα και παρομοιώσεις, συνήθεια που την κληρονόμησε και την επεξέτεινε ο Πλάτων. Και υπάρχει βαθιά συμβολική ομοιότητα ανάμεσα στις συζητήσεις του Σωκράτη, που αποβλέπουν στο ξεσκέπασμα της ψυχής των νέων, και στην πρακτική του ξεγυμνώματος των αθλητών για να εξεταστούν από τον γιατρό ή τον παιδο-

951 *VS* 82, B 8. Διορθώνω το *πλῖγμα* σε *πλῆγμα*. Το νόημα είναι να ξέρεις ποιο είναι το κατάλληλο χτύπημα σε κάθε περίσταση.

952 Πβ. Jüthner, *Die athletische Leibesübungen der Griechen*, I 22 εξ.

953 Διογ. Λα. E 26 *'Ολυμπιονῖκαι α΄, Πυθιονῖκαι α΄, Πυθικὸς α΄, Πυθιονικῶν ἔλεγχοι α΄.*

954 Ιδού πώς κατά τον Ξενοφώντα περνούσε τη μέρα του ο Σωκράτης: *πρῴ τε γὰρ εἰς τοὺς περιπάτους καὶ τὰ γυμνάσια ᾔει καὶ πληθούσης ἀγορᾶς ἐκεῖ φανερὸς ἦν, καὶ τὸ λοιπὸν ἀεὶ τῆς ἡμέρας ἦν ὅπου πλείστοις μέλλοι συνέσεσθαι (Απομν.* A 1, 10). Πβ. Διογ. Λα. B 22 *'Επεμελεῖτο δὲ καὶ σωμασκίας, καὶ ἦν εὐέκτης.*

955 *Απομν.* A 2, 4 *ἀλλὰ μὴν καὶ τοῦ σώματος αὐτός τε οὐκ ἠμέλει τούς τ' ἀμελοῦντας οὐκ ἐπῄνει.*

956 *Απομν.* B 1, 6.

957 Πβ. *Συμπ.* 216bc.

τρίβη, πριν μπουν στον στίβο. Για τον ωραίο νεαρό Χαρμίδη ο Σωκράτης αναρωτιέται αν έχει εξίσου ωραία ψυχή, και λέει: *Τί οὖν ... οὐκ ἀπεδύσαμεν αὐτοῦ αὐτὸ τοῦτο* <ενν. *τὴν ψυχήν*> *καὶ ἐθεασάμεθα πρότερον τοῦ εἴδους*[958]; Στον *Γοργία* λέγεται ότι αρχικά οι άνθρωποι που επρόκειτο να πεθάνουν κρίνονταν ζωντανοί και συνεπώς ντυμένοι, πράγμα που εμπόδιζε τους κριτές να κρίνουν σωστά την ψυχή τους, όπως δηλ. ακριβώς και οι γυμναστές εμποδίζονται να κρίνουν σωστά το σώμα κάποιου που είναι ντυμένος. Έτσι αποφασίστηκε να κρίνονται γυμνοί, και ο κριτής να είναι επίσης γυμνός, και να βλέπει *αὐτῇ τῇ ψυχῇ αὐτὴν τὴν ψυχήν*[959]. Όλα αυτά δε θα ήταν κατανοητά, αν δε γνωρίζαμε την πρακτική των γυμναστηρίων.

Το πώς έβλεπε ο Σωκράτης την ψυχή και το σώμα το έχουμε ήδη συζητήσει σε προγενέστερο κεφάλαιο[960]. Θα υπενθυμίσουμε εδώ ότι η ανακάλυψη της ψυχής δε σήμαινε γι' αυτόν τον χωρισμό της απ' το σώμα, πως θεωρούσε την ψυχή και το σώμα ως δύο διαφορετικές πλευρές μιας και της αυτής ανθρώπινης φύσης. Στο μυαλό του δεν υπήρχε διαφορά μεταξύ ψυχικού και φυσικού κόσμου. Η παλιά έννοια της φύσης, που προήλθε απ' τη φυσική φιλοσοφία, περιλαμβάνει τώρα και το πνεύμα.

Θεωρούσε την ψυχή ως *τοῦ σώματος κυρίαν*[961], αλλά δεν υποτίμησε το σώμα, που το θεωρούσε χρήσιμο σε όλα όσα κάνουν οι άνθρωποι[962]. Στον πόλεμο οι αγύμναστοι καχεκτικοί σκοτώνονται ή συλλαμβάνονται και γίνονται δούλοι. Αποκτούν κακή φήμη, γιατί θεωρούνται δειλοί. Αντίθετα, όσοι γυμνάζονται έχουν υγεία, ευεργετούν τους φίλους τους και την πατρίδα τους κι αποκτούν μεγάλη δόξα[963]. Εάν η πόλη δείχνει αμέλεια για πράγματα που αφορούν τον πόλεμο, οι ιδιώτες έχουν χρέος να τα φροντίζουν[964]. Αντίθετα με τον Πυθαγόρα και σύμφωνα με τον Πίνδαρο ενθάρρυνε την επιδίωξη της νίκης, και θεωρούσε μαλθακό και δειλό εκείνον που ενώ είχε τη δυνατότητα να νικήσει και να δοξαστεί, δεν ήθελε να πάρει μέρος στους αγώνες[965]. Η άθληση λοιπόν θεωρείται κατάλληλο μέσο για την επίτευξη της ευδοξίας και για την προετοιμασία των πολεμιστών. Θεωρείται επίσης ηθικοπολιτικός παράγων. Η ίδια η διανόηση είναι εξαρτημένη απ' το σώμα. Συχνά, εξαιτίας της σωματι-

958 *Χαρμ.* 154de.
959 *Γοργ.* 523ce.
960 Η ψυχή και το σώμα κατά τον Σωκράτη.
961 *Απομν.* Α 4, 9.
962 *Απομν.* Γ 12, 5 *πρὸς πάντα γὰρ ὅσα πράττουσιν ἄνθρωποι χρήσιμον τὸ σῶμά ἐστιν.*
963 *Απομν.* Γ 12, 2-4.
964 *Απομν.* Γ 12, 5.
965 Ξεν. *Απομν.* Γ 7, 1.

κής καχεξίας, η διάνοια ρέπει προς τη λήθη, την αθυμία, την παραξενιά και τη μανία και αποβάλλει τις επιστήμες. Το αντίθετο συμβαίνει μ' όποιον φρόντισε το σώμα του[966]. Από την άποψη της εκπλήρωσης του προορισμού μας στην εδώ ζωή, ο Σωκράτης έκρινε πως είναι αισχρό το να γεράσει κανείς χωρίς να έχει διαπιστώσει —από αμέλεια— ποιος θα γινόταν από σωματική άποψη, πού δηλ. θα έφτανε η ομορφιά του και η δύναμή του[967]. Τα δυο λοιπόν αυτά —η ομορφιά και η δύναμη— ήταν μέσα στους στόχους της γυμναστικής.

Τον απασχόλησε επίσης η ορθή δίαιτα. Ήταν αντίθετος προς την πολυφαγία, που εμπόδιζε τη φροντίδα της ψυχής[968]. Ο ίδιος ακολουθούσε μια δίαιτα σπαρτιατικής απλότητας. Απέναντι στους επαγγελματίες αθλητές κρατούσε στάση κριτική. Κατέκρινε τη νέα δίαιτά τους, που, αντίθετα με την παλιά, έβλαπτε την υγεία κι ασχήμαινε τα σώματα, άποψη που συμμεριζόταν και ο Αριστοτέλης.

Ο Αντισθένης, που ήταν θαυμαστής του Σωκράτη και πολέμιος του Πλάτωνα, συγκέντρωνε τους οπαδούς στο γυμναστήριο του Κυνοσάργους, λίγο έξω από τις πύλες των Αθηνών[969], όπου γυμνάζονταν οι μη γνήσιοι πολίτες *(νόθοι)*, αφού κι ο ίδιος είχε μητέρα Φρύγισσα. Όταν τον κατηγόρησαν ότι δεν κατάγεται από δύο ελεύθερους, απάντησε ότι δεν κατάγεται επίσης από δύο παλαιστές, αλλά είναι παλαιστής (*παλαιστικός*)[970], εννοώντας μάλλον ότι παλεύει και σωματικά και πνευματικά.

Για τον οπαδό του Αντισθένη τον Διογένη από τη Σινώπη, που ήταν και αυτός πολέμιος του Πλάτωνα, ξέρουμε ότι παρακολουθούσε τα Ολύμπια. Φαίνεται όμως πως τον ενδιέφεραν περισσότερο οι άνθρωποι που συγκεντρώνονταν εκεί, γιατί σε κάποιον που τον ρώτησε αν είχε συγκεντρωθεί μεγάλο πλήθος στα Ολύμπια, απάντησε: *πολὺς μὲν ... ὁ ὄχλος, ὀλίγοι δ' οἱ ἄνθρωποι*[971]. Αυτό βεβαίως δεν τον εμπόδιζε να παρατηρεί με προσοχή τους αθλητές και να 'χει κάποιες γνώσεις τεχνικές των αγωνισμάτων, αφού παρατηρεί εύστοχα ότι οι δολιχοδρόμοι δε χαλαρώνουν προς το τέλος, αλλ' αντίθετα επιτείνουν το τρέξιμό τους[972]. Και είναι πολύ πιθανό ν' αγωνιζόταν πιο παλιά κι ο ίδιος, αφού ένας βιογράφος του μας λέει πως ήταν πάντοτε στιλπνός, επειδή αλειβόταν με

[966] *Απομν.* Γ 12, 6-7.

[967] *Απομν.* Γ 12, 8 *αἰσχρὸν δὲ καὶ τὸ διὰ τὴν ἀμέλειαν γηρᾶναι, πρὶν ἰδεῖν ἑαυτὸν ποῖος ἂν κάλλιστος καὶ κράτιστος τῷ σώματι γένοιτο.*

[968] *Απομν.* Α 2, 4.

[969] Διογ. Λα. ΣΤ 13.

[970] Διογ. Λα. ΣΤ 4.

[971] Διογ. Λα. ΣΤ 60.

[972] Διογ. Λα. ΣΤ 34.

λάδι[973]. Και ξέρουμε πως τη συνήθεια αυτή την είχαν οι αθλητές. Ίσως λοιπόν να του 'μεινε απ' τον καιρό που έμπαινε κι ο ίδιος στον στίβο. Σε κάποια φάση της ζωής του έγινε κριτικός και καυστικός απέναντι στους αθλητές, με στόχο να προβάλει την πνευματική ανωτερότητά του, όπως ο Ξενοφάνης. Όταν ο κήρυκας στην Ολυμπία ανακήρυξε κάποιον νικητή με τη φράση *νικᾷ Διώξιππος ἄνδρας*, ο Διογένης είπε: *οὗτος μὲν δὴ ἀνδράποδα* <ενν. *νικᾷ*>, *ἄνδρας δ' ἐγώ* [974]. Ας αναφέρουμε εδώ και ένα έξυπνο λογοπαίγνιο που έκανε σ' έναν Ολυμπιονίκη, και που φανερώνει ότι η οικονομική κατάσταση των Ολυμπιονικών δε βελτιωνόταν καθόλου κι ότι οι νικητές γύριζαν αμέσως στις ταπεινές δουλειές τους: *ἰδὼν ποτ' 'Ολυμπιονίκην πρόβατα νέμοντα, "ταχέως", εἶπεν, "ὦ βέλτιστε, μετέβης ἀπὸ τῶν 'Ολυμπίων ἐπὶ τὰ Νέμεα"* [975]. Σχολίασε πικρόχολα τη δίαιτα των επαγγελματιών αθλητών, που τους θεωρούσε ανεγκέφαλους: *ἐρωτηθεὶς διὰ τί οἱ ἀθληταὶ ἀναίσθητοί εἰσιν, ἔφη "ὅτι κρέασιν ὑείοις καὶ βοείοις ἀνῳκοδόμηνται"* [976]. Στους μικρούς μαθητές του δίδασκε τα "πολεμικά" θα λέγαμε αθλήματα, την ιππευτική, την τοξευτική, τη σφενδονητική και την ακοντιστική, αλλά στην παλαίστρα δεν επέτρεπε στον παιδοτρίβη να τους προετοιμάζει για αθλητές *(ἀθλητικῶς ἄγειν)*, αλλά να τους ασκεί τόσο μόνο όσο απαιτεί η ευεξία[977].

Όπως ο Σωκράτης, παρατήρησε κι αυτός την ενότητα ψυχής και σώματος που διακρίνει την ανθρώπινη υπόσταση. Τόνιζε ότι η άσκηση είναι διττή: ψυχική και σωματική, και ότι η μια άσκηση είναι ατελής χωρίς την άλλη. Στόχος όλων των ασκήσεων είναι η αρετή. Μεταφέρουμε εδώ το εξαιρετικά ενδιαφέρον χωρίο του Διογένη Λαέρτιου που συνοψίζει τις ιδέες του Διογένη από τη Σινώπη: *Διττὴν δ' ἔλεγε εἶναι τὴν ἄσκησιν, τὴν μὲν ψυχικήν, τὴν δὲ σωματικήν· ταύτην καθ' ἣν ἐν γυμνασίᾳ συνεχεῖς γινόμεναι φαντασίαι εὐλυσίαν πρὸς τὰ τῆς ἀρετῆς ἔργα παρέχονται. εἶναι δ' ἀτελῆ τὴν ἑτέραν χωρὶς τῆς ἑτέρας, οὐδὲν ἧττον εὐεξίας καὶ ἰσχύος ἐν τοῖς προσήκουσι γενομένης, ὡς περὶ τὴν ψυχὴν καὶ περὶ τὸ σῶμα. παρετίθετο δὲ τεκμήρια τοῦ ῥᾳδίως ἀπὸ τῆς γυμνασίας ἐν τῇ ἀρετῇ καταγίνεσθαι· ὁρᾶν τε γὰρ ἔν τε ταῖς τέχναις βαναύσοις καὶ ταῖς ἄλλαις οὐ τὴν τυχοῦσαν ὀξυχειρίαν τοὺς τεχνίτας ἀπὸ τῆς μελέτης πεποιημένους τούς τ' αὐλητὰς καὶ τοὺς ἀθλητὰς ὅσον ὑπερφέρουσιν ἑκάτεροι τῇ ἰδίᾳ πονήσει τῇ συνεχεῖ, καὶ ὡς οὗτοι εἰ μετήνεγκαν τὴν ἄσκησιν καὶ ἐπὶ τὴν ψυχήν, οὐκ ἂν ἀνωφελῶς καὶ ἀτελῶς ἐμόχθουν* [978].

[973] Διογ. Λα. ΣΤ 81.
[974] Διογ. Λα. ΣΤ 43.
[975] Διογ. Λα. ΣΤ 49.
[976] Διογ. Λα. ΣΤ 49.
[977] Διογ. Λα. ΣΤ 30.
[978] Διογ. Λα. ΣΤ 70.

Ο Αρίστιππος ο Κυρηναίος τόνιζε ότι οι σωματικές ασκήσεις συμβάλλουν στην αρετή[979]. Δεν ξέρουμε όμως πώς το εννοούσε αυτό. Τέλος ο μαθητής του Διογένη Κράτης πήγαινε στα γυμνάσια για να γυμναστεί, όπου όμως τον περιγελούσαν, γιατί ήταν άσχημος[980].

Ο Πλάτων υπήρξε φίλαθλος. Παρακολουθούσε τους Ολυμπιακούς αγώνες[981]. Στα νιάτα του ασκήθηκε στην πάλη με δάσκαλο τον Αρίστωνα, έναν Αργείο παλαιστή. Μάλιστα αυτός του έδωσε το όνομα Πλάτων, ίσως για τις φαρδιές του πλάτες (το όνομα που του είχαν δώσει οι γονείς του ήταν Αριστοκλής). Λεγόταν ότι πάλεψε στα Ίσθμια[982]. Ο κόσμος του αθλητισμού του ήταν τόσο οικείος, ώστε ακόμα και στα ώριμά του χρόνια και στα γερατειά του καταπιανόταν με ειδικά αθλητικά προβλήματα, νομοθετούσε για τον αθλητισμό και από δω αντλούσε συχνότατα παρομοιώσεις και μεταφορές[983].

ΟΙ ΠΑΡΑΔΟΣΙΑΚΟΙ ΣΚΟΠΟΙ ΤΗΣ ΓΥΜΝΑΣΤΙΚΗΣ

Για ν' αποκτήσουμε μια σαφέστερη ιδέα του τι ανήκει στην παράδοση και τι είναι πλατωνικό, λογικό είναι να εκθέσουμε πρώτα τους παραδοσιακούς σκοπούς και τα κίνητρα της γυμναστικής. Θα χρησιμοποιούμε τη λέξη "γυμναστική" με όλες τις σημασίες που είχε στην αρχαία Ελλάδα, από την απλή άσκηση του σώματος ως τον πρωταθλητισμό των σταδίων[984].

Η πρώτη παρατήρηση που επιβάλλεται θαρρώ είναι ότι από το σκίρτημα, το άλμα, και τη μη οργανωμένη όρχηση, που αφορούν μόνο το φυσικό άτομο και την ψυχοσωματική δομή του, ως τους οργανωμένους χορούς, τη γυμναστική τέχνη και τους επίσημους αθλητικούς αγώνες υπήρχε βέβαια μια απόσταση που έπρεπε να διανυθεί. Ποια άραγε να ήταν τα κίνητρα που ώθησαν την κοινότητα, την πόλη να ενδιαφερθεί ζωηρά για τις πλευρές αυτές της ανθρώπινης υπόστασης και να θελή-

979 Διογ. Λα. Β 91 *τὴν σωματικὴν ἄσκησιν συμβάλλεσθαι πρὸς ἀρετῆς ἀνάληψιν.*

980 Διογ. Λα. ΣΤ 91 *ἦν δὲ καὶ τὴν ὄψιν αἰσχρὸς καὶ γυμναζόμενος ἐγελᾶτο.*

981 Αιλιαν. *Ποικ. Ιστορ.* Δ 9. Διογ. Λα. Γ 25.

982 Διογ. Λα. Γ 4.

983 Δες Παραρτήματα. Η περιρρέουσα ατμόσφαιρα πολλών από τα έργα του είναι η ατμόσφαιρα των γυμναστηρίων.

984 Ο Πλάτων για τον αθλητισμό που αποβλέπει στη νίκη χρησιμοποιεί μερικές φορές τους όρους *ἀγωνιστικὴ* και *ἀγωνία*. Στον *Σοφιστή*, 225a, η *ἀγωνιστικὴ* θεωρείται μέρος της *κτητικῆς*, και διαιρείται σε δύο μέρη, το *ἀμιλλητικὸν* και το *μαχητικόν*.

σει να τις οργανώσει; Τα κίνητρα αυτά θα προσπαθήσω ν' αναλύσω υιοθετώντας μια λογική κατά την κρίση μου σειρά. Η σειρά αυτή δε θα είναι αξιολογική. Θα προσπαθήσω να καθορίσω κάποια χρονική σειρά εμφάνισης, όχι απόλυτη, φυσικά. Εννοείται ότι μιλώντας για πράγματα που χάνονται στο βάθος της ιστορίας, το μέρος της εικασίας δε θα είναι μικρό. Τις υποθέσεις μου τις στηρίζω στη μελέτη των διαφόρων κατηγοριών αγώνων, όπως εμφανίζονται στο μύθο, στο έπος και στα ιστορικά χρόνια[985].

Πρέπει να υποθέσουμε ότι οι αρχικές διοργανώσεις γυμναστικών αγώνων είχαν ως σκοπό τη διασκέδαση, τόσο για εκείνους που αγωνίζονταν όσο και για εκείνους που παρακολουθούσαν. Η διοργάνωση τέτοιων αγώνων πρέπει να ήταν αυθόρμητη, και διεξαγόταν κυρίως εκεί που σύχναζαν νέοι, στην αγορά και τα στρατόπεδα. Δεν είχαν ως σκοπό την τιμή κανενός θεού ή θνητού. Και συνεπώς δεν υπεισέρχονται ιδέες μεταφυσικές ή άλλες έξω απ' τον αθλητισμό. Έπαθλα δεν υπήρχαν. Η χαρά της άθλησης, του συναγωνισμού, και η ευχαρίστηση που απορρέει από τη νίκη ήταν οι μόνες ικανοποιήσεις. Τα αθλήματα ήταν κάθε κατηγορίας και μετείχαν σ' αυτά όλοι, αδιακρίτως της κοινωνικής τάξης στην οποία ανήκαν. Το είδος της συνείδησης που κυριαρχεί σ' αυτούς είναι εκείνο που αποδίδει σημασία στη διασκέδαση, και δεν επιτρέπει στο άτομο να κυριαρχηθεί από πολεμόχαρες τάσεις.

Σύμφυτη με την έννοια του παιχνιδιού είναι και η ευχαρίστηση που δοκιμάζουν οι θεατές, πράγμα που όπως είδαμε παρατήρησε και ο Πλάτων[986].

Υπήρχαν όμως και αγώνες —παράλληλα ή όχι με τους προηγούμενους, δεν είναι εύκολο ν' αποφανθεί κανείς— που διεξάγονταν έπειτα από πρόκληση και εξαναγκασμό, με αποκλειστικό σκοπό να φανεί η υπεροχή αυτού που προκαλούσε. Τέτοιους αγώνες συναντάμε άφθονους στο έπος και τον μύθο. Επρόκειτο για εξαιρετικά σκληρούς αγώνες, που κατέληγαν άσχημα για έναν απ' τους δύο ανταγωνιστές, για τους οποίους δεν είναι εύκολο να ισχυριστεί κανείς πως διασκέδαζαν. Κι εδώ η νίκη ήταν η μόνη ικανοποίηση. Τέτοιου είδους αγώνες δεν είναι φυσικά αυθόρμητοι, δεν έχουν σχέση με την καθημερινότητα και τ' αγωνίσματα είναι μόνον η πάλη και η πυγμή, που μπορούν να βλάψουν σοβαρά τον αντίπαλο. Μοιάζουν περισσότερο με μονομαχίες. Η συνείδηση του αθλητή που προκαλεί κυριαρχείται με τρόπο παθολογικό απ' την ι-

985 Δες *Αγών*, 132 εξ. Μια απλή παραπομπή στην προγενέστερη αυτή εργασία μου δεν θα ήταν επαρκής, και γι' άλλους λόγους και γιατί τώρα η έκθεση είναι διαφορετική, εφόσον εξετάζω γενικότερα το θέμα.

986 *Νόμ.* B 657d *χαίροντες τῇ ἐκείνων παιδιᾷ.*

δέα της νίκης, που την ταυτίζει μάλλον με τη νίκη στη μάχη, η οποία καταλήγει συχνά στην εξόντωση του αντίπαλου.

Το ενδιαφέρον του κοινωνικού σώματος για την άθληση πρέπει ν' αυξήθηκε, όταν έγινε φανερό ότι αυτή δυνάμωνε το σώμα. Θεωρώ δηλ. ότι πρώτα έβλεπαν την άθληση ως διασκέδαση και πάντως απασχόληση των δυνατών, κι έπειτα παρατήρησαν ότι η άθληση ενισχύει το σώμα. Έτσι ο πρώτος στόχος που έταξε το κοινωνικό σύνολο στη γυμναστική πρέπει να ήταν η ενδυνάμωση του σώματος, ώστε ν' ανταποκριθεί καλύτερα στις βιοτικές του ανάγκες (κυνήγι, γεωργία κτλ.). Η πρώτη δηλ. κοινωνική αποδοχή της άθλησης οφείλεται στη δυνατότητά της να βοηθάει τον άνθρωπο στην κάλυψη των υλικών αναγκών του και στην υποταγή της φύσης.

Αλλά στην περιοχή του πολέμου ένα σώμα καλλιεργημένο και δυναμωμένο με τη γυμναστική έχει περισσότερα πλεονεκτήματα απέναντι στ' αγύμναστα σώματα. Βέβαια μια εξειδίκευση σ' ορισμένα αθλήματα δε σημαίνει αναγκαστικά και πολεμική υπεροχή. Ο Πλάτων διαβεβαιώνει ότι *οὐδεὶς πώποτ' εὐδόκιμος γέγονεν ἐν τῷ πολέμῳ ἀνὴρ τῶν τὰ ὁπλιτικὰ ἐπιτηδευσάντων*. Περιγελάει έναν πολεμιστή αθλητή ειδικευμένο στην οπλομαχία, που γελοιοποιήθηκε σε μια πραγματική μάχη[987]. Αλλά, παρά τις εξαιρέσεις, η γυμναστική συμβάλλει στην πολεμική υπεροχή, κι αυτό όπως θα δούμε το αναγνωρίζει πλέρια και ο Πλάτων.

Αυτοί πρέπει να ήταν οι στόχοι της γυμναστικής για πολλούς αιώνες. Νωρίς θα έγινε η παρατήρηση ότι τα άτομα που αθλούνται ή χορεύουν έχουν σώμα συμμετρικό, απαλλαγμένο από λίπη περιττά, σωστά ανεπτυγμένο και πάντως "ωραιότερο" από ένα σώμα αγύμναστο και μαλθακό. Μα η γυμναστική που έχει ως στόχο την ομορφιά του σώματος πρέπει να είναι κάτι το μεταγενέστερο σε σχέση με τους στόχους που εκθέσαμε ως τώρα. Στην Ελλάδα του 6. και του 5. αιώνα υπήρχε ήδη ασφαλώς αυτός ο στόχος. Μα περισσότερα γι' αυτό το σημαντικό θέμα θα πούμε εξετάζοντας τις πλατωνικές απόψεις.

Παρόμοια μεταγενέστερη πρέπει να είναι η υγιεινή άποψη της γυμναστικής. Βέβαια στην ομηρική παράδοση αναφέρονται ήδη αγώνες που έγιναν με μόνο στόχο την υγεία. Ο σοφός Παλαμήδης, για να σώσει τους Αχαιούς από αρρώστια που ενέσκηψε, έκρινε πως χρειαζόταν λεπτή δίαιτα κι έντονη σωματική άσκηση. Συμβούλεψε λοιπόν τον Αχιλλέα να βάλλει το *ταχυναυτεῖν ἆθλα*, που βέβαια χρειάζονταν έντονη κωπηλασία. Οι στρατιώτες κωπηλατούσαν πρόθυμα, γιατί πείστηκαν πως έτσι εξασφάλιζαν την υγεία τους[988]. Ομολογώ πως τέτοιες πληροφορίες μου φαίνονται μεταγενέστερες απ' την ηρωική εποχή. Πρέπει να πλά-

[987] *Λάχ.* 183c-184a.
[988] Φιλόστρ. *Ηρωϊκ.* I 4.

στηκαν αργότερα, τότε που είχε αναπτυχθεί αρκετά η ιατρική και είχαν τεθεί οι επιστημονικές της βάσεις από τον Ιπποκράτη. Πράγματι ο Ιπποκράτης θεωρεί τη γυμναστική τέχνη κατεξοχήν φυλακτική της υγείας και της *κατὰ φύσιν* σωματικής διάθεσης[989].

Από τα κίνητρα αυτά που είναι κυρίως υλικά, προέκυψε αργότερα μια καθαρά πνευματική ιδέα, της τελειοποίησης του ανθρώπινου όντος. Η ιδέα αυτή προϋποθέτει πρώτα την πεποίθηση ότι η τελειοποίηση είναι δυνατή, έπειτα τη γνώμη πως αξίζει να επιτύχει κανείς την τελειοποίηση αυτή, που απαιτεί πολλούς μόχθους. Αυτό σημαίνει ότι καθορίστηκαν στόχοι, διαμορφώθηκαν ιδανικά στα οποία πρέπει να τείνει η τελειοποίηση. Διαμορφώθηκαν τέλος τεχνικές με τις οποίες θα επιτυγχανόταν η τελειοποίηση. Και μες στους χώρους της γυμναστικής πρέπει να διαμορφώθηκε και το ιδανικό της *καλοκαγαθίας*, που απαιτεί μια σύμμετρη ανάπτυξη του σώματος και της ψυχής. Εδώ θα έγινε η παρατήρηση ότι εκείνοι που επιδίδονται υπερβολικά στις σωματικές ασκήσεις παραμελούν την καλλιέργεια της ψυχής και γίνονται κάπως άξεστοι κι αγροίκοι. Επιβαλλόταν συνεπώς να καλλιεργηθεί σύμμετρα και το πνεύμα.

Από τους καθαυτό στόχους της γυμναστικής, την ενδυνάμωση του σώματος, την ομορφιά και την υγεία, πρέπει να ξεχωρίσουμε τους θρησκευτικούς, κοινωνικούς, χρηματικούς και άλλους στόχους που επιτυγχάνονται με τη χρήση της γυμναστικής.

Έτσι για να τιμήσουν επιφανείς νεκρούς —συνήθως βασιλιάδες— διοργάνωναν επιτάφιους αγώνες. Από τέτοιου είδους αγώνες προήλθαν πιθανότατα οι Ολυμπιακοί. Και τέτοιους αγώνες ζητά ο Πλάτων να καθιερωθούν κατά την κηδεία των *εὐθύνων*, της υψηλότερης αρχής στην πολιτεία των *Νόμων*[990].

Όταν επικράτησε η αντίληψη ότι οι θεοί τέρπονται με τους αθλητικούς αγώνες εξίσου με τους θνητούς, σε πολλά μέρη της Ελλάδας καθιερώθηκαν αγώνες προς τιμή των θεών. Οι σπουδαιότεροι ήταν βέβαια τα Ολύμπια, τα Πύθια, τα Ίσθμια και τα Νέμεα, αλλά υπήρχαν κι άλλοι, όπως τα Δήλια που διεξάγονταν στη Δήλο προς τιμή του Απόλλωνα. Τελικά, σ' όλα τα μεγάλα θρησκευτικά κέντρα της Ελλάδας διεξάγονταν αθλητικοί αγώνες.

Ακόμα τους αγώνες τους χρησιμοποιούσαν για την απόκτηση γοήτρου. Για το λόγο αυτό, για το ποιος θα διοργανώνει τους αγώνες της Ολυμπίας, οι Ηλείοι πολέμησαν πολλά χρόνια με τους Πισάτες, των οποίων την πόλη κατέστρεψαν τελικά. Στη Μεγάλη Ελλάδα προσπαθούσαν να οργανώσουν μεγαλοπρεπείς αγώνες, ώστε να επισκιάσουν τη

989 *Παραγγ.* Α 85.
990 *Νόμ.* ΙΒ 947e.

φήμη των μητροπολιτικών αγώνων κτλ. Για λόγους πάντα γοήτρου οι ιδιώτες υποβάλλονταν στα μεγάλα έξοδα που απαιτούσε η συντήρηση και εκπαίδευση αλόγων για τις αρματοδρομίες.

Κοντά στο κίνητρο του γοήτρου πήγαινε και το χρηματικό. Οι Ηλείοι κέρδιζαν προφανώς πολλά από τη συγκέντρωση τόσου κόσμου στην Ολυμπία. Οι αθλητές κέρδιζαν έπαθλα που γίνονταν με το πέρασμα του χρόνου όλο και μεγαλύτερα, ώστε να προκαλέσουν την αντίδραση των συνετότερων, όπως ο Σόλων, που περιόρισε σημαντικά τα έπαθλα.

ΟΙ ΣΚΟΠΟΙ ΤΗΣ ΠΛΑΤΩΝΙΚΗΣ ΓΥΜΝΑΣΤΙΚΗΣ

Ας δούμε τώρα πώς παρουσιάζεται το θέμα των σκοπών της γυμναστικής στο πλατωνικό έργο. Εδώ δεν είναι εύκολο και ούτε θεμιτό σ' όλες τις περιπτώσεις ν' απομονώσει κανείς εντελώς τη γυμναστική, εφόσον οι σκοποί συγκαθορίζονται συχνά και συνεξετάζονται με τους σκοπούς της ιατρικής και της μουσικής. Όπου λοιπόν λέγεται κάτι αυτοτελώς για τους στόχους της γυμναστικής, θα το αντιμετωπίσουμε ως έχει. Στις άλλες περιπτώσεις θα εξετάσουμε τους σκοπούς της γυμναστικής σε σχέση με αυτούς της ιατρικής και της μουσικής.

Η δύναμη

Σχεδόν παντού όπου γίνεται λόγος για τις ιδιότητες του σώματος αναφέρεται και η *ίσχύς* του σώματος, αλλά και άλλες συναφείς, όπως το *τάχος*, ιδιότητες που ενισχύονται με την εκγύμναση. Η ιδέα είναι παραδοσιακή, ο Πλάτων τη δέχεται όπως είναι, και δε χρειάζεται να επιμείνουμε περισσότερο.

Συνώνυμη σχεδόν της ενδυνάμωσης του σώματος είναι η *εὐεξία*, όπως φαίνεται κι απ' το αντίθετό της, την *καχεξία*. Έτσι στον *Γοργία* [991] καθορίζεται ότι *ἡ γυμναστικὴ περὶ λόγους ἐστὶν τοὺς περὶ εὐεξίαν τε τῶν σωμάτων καὶ καχεξίαν.*

[991] *Γοργ.* 450a.

Η υγεία

Σχετική με τη δύναμη του σώματος είναι η υγεία[992]. Διαφέρει βέβαια η δύναμη απ' την υγεία, εφόσον ένα σώμα που διακρίνεται για την υγεία του δεν είναι αναγκαστικά και δυνατό. Θα λέγαμε όμως ότι το αντίθετο πολύ δύσκολα θα συνέβαινε. Η έλλειψη υγείας, η αρρώστια, προκαλεί αναγκαστικά και αδυναμία.

Στον *Γοργία* η υγεία και η ισχύς θεωρούνται ως *τάξις* και *κόσμος*, που κατά την ασθένεια διαταράσσονται. Αποκαθίστανται όμως με τη γυμναστική και την ιατρική: *εἰ βούλει ἰδεῖν ... πάντας δημιουργούς ... εἰς τάξιν τινὰ ἕκαστος ἕκαστον τίθησιν ὃ ἂν τιθῇ, καὶ προσαναγκάζει τὸ ἕτερον τῷ ἑτέρῳ πρέπον τε εἶναι καὶ ἁρμόττειν, ἕως ἂν τὸ ἅπαν συστήσηται τεταγμένον τε καὶ κεκοσμημένον πρᾶγμα ... οἱ περὶ τὸ σῶμα, παιδοτρίβαι τε καὶ ἰατροί, κοσμοῦσί που τὸ σῶμα καὶ συντάττουσιν ... Τί οὖν ὄνομά ἐστιν ἐν τῷ σώματι τῷ ἐκ τῆς τάξεώς τε καὶ κόσμου γιγνομένῳ; — Ὑγίειαν καὶ ἰσχὺν ἴσως λέγεις ... — ... ταῖς μὲν τοῦ σώματος τάξεσιν ὄνομα εἶναι ὑγιεινόν, ἐξ οὗ ἐν αὐτῷ ἡ ὑγίεια γίγνεται καὶ ἡ ἄλλη ἀρετὴ τοῦ σώματος*[993]. Πρέπει να δεχτούμε ότι δεν είναι σαφές ποια πράγματα βάζουν σε τάξη και *κόσμον* οι παιδοτρίβες και οι γιατροί. Άραγε τ' αντίθετα ψυχρό-θερμό, ξινό-γλυκύ κτλ.; Ή μήπως τα στοιχεία πυρ, ύδωρ, γη κτλ. Και τι είδους είναι αυτή η τάξη; Και είναι υπερβολικά τολμηρό να υποθέσουμε ότι εδώ εξυπακούονται οι θεωρίες που αναπτύσσονται στον *Τίμαιο*.

Στο *Συμπόσιο*[994] ο γιατρός Ερυξίμαχος διατυπώνει μια ιατρική και φιλοσοφική συνάμα θέση πάνω στο ζήτημα αυτό, μέσα στα πλαίσια της συζήτησης για τον έρωτα. Έρως εδώ νοείται η έλξη των αντιθέτων, του ψυχρού προς το θερμό, του πικρού προς το γλυκύ, του ξηρού προς το υγρό κτλ. Πρόκειται για μια γενική μεταφυσική αρχή που επεκτείνεται σ' όλο τον κόσμο και σ' όλα τα φαινόμενα: *ἐν πᾶσι τοῖς οὖσι*. Ο Έρως είναι θεός *μέγας καὶ θαυμαστὸς καὶ ἐπὶ πᾶν ... τείνει καὶ κατ' ἀνθρώπινα καὶ κατὰ θεῖα πράγματα*. Υγεία εννοείται η φιλική συνύπαρξη αυτών των αντιθέτων κι εχθρικών μέσα στον ίδιο οργανισμό *(φίλα ποιεῖν καὶ ἐρᾶν ἀλλήλων)*. Στο έργο αυτό βοηθάει η ιατρική και η γυμναστική: *ἥ τε οὖν ἰατρική ... πᾶσα διὰ τοῦ θεοῦ τούτου <sc. τοῦ ἔρωτος> κυβερνᾶται, ὡσαύτως δὲ καὶ γυμναστική*[995]. Είναι φανερό ότι ο Ερυξίμαχος έχει υπόψη του τις μεταφυσικές αρχές της Φιλίας και του Νείκους του Εμπε-

[992] Για τη γυμναστική που αποβλέπει στην υγεία, πβ. Egger, *Begriff der Gymnastik bei den alten Philosophen und Medizinen*, Diss. Freiburg 1903, Jüthner, "Gymnastik", *RE* VII 2, 2054-7, Weirich, *Körper und Körpererziehung*, 73-89.

[993] *Γοργ.* 503e-504c.

[994] *Συμπ.* 186a εξ.

[995] *Συμπ.* 186e.

δοκλή[996]. Η γυμναστική εδώ δεν πρέπει να νοηθεί μόνον ως "προληπτική των νόσων διαιτητική", όπως γράφει ο Συκουτρής[997], αλλά πρωτίστως ως η τέχνη που με τις σωματικές κινήσεις (ενδεχομένως και μαλάξεις) επιτυγχάνει την εξισορρόπηση των αντιθέτων (υγρού-ξηρού, ψυχρού-θερμού κτλ.) και αποκαθιστά την αρχική αρμονία τους. Φυσικά η δίαιτα δεν πρέπει ν' αποκλειστεί.

Στον *Σοφιστή* καθορίζεται ότι ο ρόλος της γυμναστικής και της ιατρικής είναι *καθαρτικός*: *ὅσα ἐντὸς σωμάτων ὑπὸ γυμναστικῆς ἰατρικῆς τε ὀρθῶς διακρινόμενα καθαίρεται* [998]. Αλλά η μεν ιατρική κάθαρση διασαφηνίζεται[999], ενώ ο καθαρτικός ρόλος της γυμναστικής δεν αποσαφηνίζεται, μάλλον γιατί ήταν γνωστός στους αναγνώστες της εποχής εκείνης. Οπωσδήποτε έχουμε ακόμα να κάνουμε με παραδοσιακές αντιλήψεις.

Προσέγγιση ιατρικής και γυμναστικής συναντάμε και στους *Νόμους*. Οι υλιστές, λέει ο Πλάτων, υποστηρίζουν ότι τον κόσμο δεν τον δημιούργησε ο νους και ο θεός, αλλά η τύχη και η φύση. Όσες από τις τέχνες έφτασαν σε αξιόλογα αποτελέσματα, όπως η ιατρική, η γυμναστική και η γεωργική, το επέτυχαν αυτό αντλώντας τις δυνάμεις τους από τη φύση[1000]. Η άποψη αυτή αποδίδεται βέβαια σε υλιστές, που δεν κατονομάζονται, αλλά μου φαίνεται φανερό ότι αυτοί άντλησαν από ανάλογες ιατρικές θεωρίες, που υποστήριζαν ότι για να επιτύχουμε την υγεία και τη σωματική ευεξία, πρέπει να έχουμε οδηγό τη φύση, όπως τη φύση ακολουθούμε για να επιτύχουμε καλά αποτελέσματα στη γεωργία.

Καθαρότερα πλατωνικές θέσεις διατυπώνονται στον *Γοργία*. Εδώ ο άνθρωπος αντιμετωπίζεται ως δισυπόστατο και πολιτικό ον. Τόσο η ψυχή του όσο και το σώμα του διαθέτουν δική τους *εὐεξίαν*. Δύο τέχνες ασχολούνται με την επιμέλεια του σώματος, η γυμναστική, που θέτει ως στόχο την αληθινή υγεία και ομορφιά του σώματος, και η ιατρική, που αποβλέπει στην αποκατάσταση της υγείας. Με την "περίθαλψη" της

[996] Και στον *Λύση*, 215de, γίνεται λόγος για τη φιλία των αντιθέτων. Εκεί μάλιστα υποστηρίζεται η άποψη ότι τα μεν όμοια χαρακτηρίζονται από φθόνο και φιλονικία, ενώ τα αντίθετα έλκονται: *τὸ γὰρ ἐναντιώτατον τῷ ἐναντιωτάτῳ εἶναι μάλιστα φίλον. ἐπιθυμεῖν γὰρ τοῦ τοιούτου ἕκαστον, ἀλλ' οὐ τοῦ ὁμοίου· τὸ μὲν γὰρ ξηρὸν ὑγροῦ, τὸ δὲ ψυχρὸν θερμοῦ, τὸ δὲ πικρὸν γλυκέος, τὸ δὲ ὀξὺ ἀμβλέος, τὸ δὲ κενὸν πληρώσεως, καὶ τὸ πλῆρες δὲ κενώσεως, καὶ τἆλλα οὕτω κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον.*

[997] *Πλάτωνος Συμπόσιον*, 111.

[998] *Σοφ.* 226e-227a. Προσέγγιση γυμναστικής και ιατρικής και στον *Πολιτικό*, 289a.

[999] *Σοφ.* 230c, το σώμα στις αρρώστιες δεν μπορεί να δεχτεί τις τροφές, προτού αποβάλλει με καθάρσεις τα εμπόδια.

[1000] *Νόμ.* I 889bd.

ψυχής ασχολούνται επίσης δύο τέχνες, η νομοθετική και η δικαιοσύνη, που έχουν ως κοινό όνομα την πολιτική. Καθένας απ' τους τέσσερις αυτούς κλάδους αποτελεί γνήσια τέχνη, που αποβλέπει σ' αυτό που είναι καλύτερο για το σώμα και την ψυχή, δηλ. στην αρετή *(ἀεὶ πρὸς τὸ βέλτιστον θεραπευουσῶν τῶν μὲν τὸ σῶμα, τῶν δὲ τὴν ψυχήν)*. Εκείνοι που υπηρετούν αυτές τις τέχνες είναι σε θέση να εξηγήσουν τι προσφέρουν, γιατί και σε ποιον. Γνωρίζουν την αιτία κάθε τους ενέργειας. Αλλά καθεμιά απ' αυτές τις τέχνες έχει την κίβδηλη απομίμησή της. Αυτές οι απομιμήσεις δεν στηρίζονται στην πραγματική γνώση του τι συμφέρει στο σώμα και την ψυχή, αλλά στην εμπειρία και την τριβή. Ως στόχο δεν έχουν το καλό και την αρετή, αλλά την ευχαρίστηση. Η *ὀψοποιική* (ζαχαροπλαστική) αποτελεί πλαστογραφία της ιατρικής. Δεν ενδιαφέρεται για την υγεία, αλλά για την τέρψη του ουρανίσκου. Η κομμωτική (εδώ περιλαμβάνονται τα επαγγέλματα του κομμωτή, του αισθητικού, του κοσμηματοπώλη κτλ.) αποτελεί παρωδία της πραγματικής τέχνης του γυμναστή. Ενώ η γυμναστική αποκαθιστά το *οἰκεῖον κάλλος*, αποδίδει δηλ. στο σώμα τη φυσική του χάρη και σφρίγος, αντίθετα η κομμωτική εξαπατά με τα καλλυντικά, τα ενδύματα κτλ., που δίνουν μια επίφαση ομορφιάς[1001]. Ανάλογες νοθείες συμβαίνουν και στις τέχνες που αποβλέπουν στην υγεία της ψυχής, τη νομοθετική και τη δικαιοσύνη. Οι παραχαράκτες εδώ είναι αντίστοιχα οι σοφιστές και οι ρήτορες.

Στον *Θεαίτητο* αναγνωρίζεται η κίνηση ως το πλέον καθολικό φαινόμενο. Αυτή δημιούργησε την ίδια τη ζωή. Οι όροι που απέδωσαν τους έμβιους οργανισμούς είναι αποτέλεσμα της καθολικής κίνησης που διέπει το σύμπαν: *ἐκ δὲ δὴ φορᾶς τε καὶ κινήσεως καὶ κράσεως πρὸς ἄλληλα γίγνεται πάντα ἃ δή φαμεν εἶναι*. Η σωματική *ἕξις* καταστρέφεται με την ησυχία και την αργία, *ὑπὸ γυμνασίων δὲ καὶ κινήσεως ἐπὶ πολὺ σῴζεται*. Παρόμοια επιδρούν στην *ἕξιν* της ψυχής η αμελετησία και η αμάθεια απ' τη μια και τα μαθήματα απ' την άλλη. Και το συμπέρασμα: *τὸ μὲν ἄρα ἀγαθὸν κίνησις κατά τε ψυχὴν καὶ κατὰ σῶμα*[1002]. Το ίδιο ισχύει και για ολόκληρο το σύμπαν και τα όντα. Εφόσον εκτελούν τις κινήσεις τους, υπάρχουν και σώζονται απ' τη φθορά. Αν όμως κάποτε σταθούν, τότε θα γίνει το λεγόμενο *ἄνω κάτω πάντα*[1003]. Η αρχή απ' την οποία εξαρτάται όλη η ζωή είναι η κίνηση και δεν υπάρχει τίποτε πέρ' απ' αυτήν[1004].

Οι *Νόμοι* ασχολούνται επίσης με την υγιεινή πλευρά της γυμναστικής. Η γυμναστική πρέπει ν' αρχίζει από πολύ νωρίς, τότε που η αύξηση

1001 *Γοργ.* 464a-465b.
1002 *Θεαίτ.* 152d-153c.
1003 *Θεαίτ.* 153cd.
1004 *Θεαίτ.* 156a.

του σώματος είναι αλματώδης. Ο λόγος που το επιβάλλει αυτό είναι ο εξής: *πολλὴ αὔξη ὅταν ἐπιρρέῃ πόνων χωρὶς πολλῶν καὶ συμμέτρων, ... μυρία κακὰ ἐν τοῖς σώμασιν ἀποτελεῖ ... τότε δεῖται πλείστων πόνων, ὅταν ἡ πλείστη τροφὴ προσγίγνηται τῷ σώματι*[1005]. Η κίνηση του σώματος είναι απαραίτητη για τη σωστή κατανομή της τροφής, ιδίως στα πολύ μικρά παιδιά, κι αυτό συντελεί στην υγεία, την ομορφιά και τη ρώμη. Ο τρόπος που μερικοί γυμνάζουν τα κοκόρια για να πολεμούν μεταξύ τους, πρέπει να γίνει παράδειγμα στους ανθρώπους. Πράγματι, αυτοί που εκπαιδεύουν τα κοκόρια δε θεωρούν αρκετούς τους πόνους τους οποίους υφίστανται τα ζώα αυτά κατά τις μάχες τις οποίες διεξάγουν μεταξύ τους, αλλά εφαρμόζουν και την παρακάτω άσκηση: Τα κουβαλούν μαζί τους και περπατούν πολλά στάδια, όχι για να επιτύχουν *εὐεξίαν* των δικών τους σωμάτων, αλλά των θρεμμάτων αυτών. Εκείνος που καταλαβαίνει τα πράγματα αυτά, εννοεί ότι *τὰ σώματα πάντα ὑπὸ τῶν σεισμῶν τε καὶ κινήσεων κινούμενα ἄκοπα ὀνίναται πάντων, ὅσα τε ὑπὸ ἑαυτῶν, ἢ καὶ ἐν αἰώραις ἢ καὶ κατὰ θάλατταν, ἢ καὶ ἐφ' ἵππων ὀχουμένων ... κινεῖται, καὶ διὰ ταῦτα τὰς τῶν σίτων τροφὰς καὶ ποτῶν κατακρατοῦντα, ὑγίειαν καὶ κάλλος καὶ τὴν ἄλλην ῥώμην ἡμῖν δυνατά ἐστι παραδιδόναι.* Για τους λόγους αυτούς πρέπει και οι έγκυες γυναίκες να περπατούν και οι παραμάνες να κουβαλούν με κάθε ευκαιρία τα παιδιά, μέχρι να μπορέσουν να σταθούν στα πόδια τους. Αλλά και τότε ακόμα πρέπει να τα κουβαλούν συχνά, γιατί υπάρχει φόβος να στραβώσουν τα πόδια τους, αν τα βιάσουν να στέκονται συχνά όρθια[1006].

Η εξωτερική κίνηση είναι ακόμα χρήσιμη για την ψυχική γαλήνη των παιδιών, γιατί αντισταθμίζει και εξουδετερώνει τις εσωτερικές "μανικές" κινήσεις. Αυτό το ξέρουν οι παραμάνες κι εκείνες που εφαρμόζουν *τὰ τῶν Κορυβάντων ἰάματα.* Οι μάνες και οι παραμάνες, όταν θέλουν να κοιμίσουν τα παιδιά, *οὐχ ἡσυχίαν αὐτοῖς προσφέρουσιν, ἀλλὰ τούναντίον κίνησιν.* Τα παίρνουν στην αγκαλιά τους και τα σείουν, τραγουδώντας συγχρόνως και μια μελωδία, *καθάπερ ἡ τῶν ἐκφρόνων βακχειῶν ἰάσεις.* Τα *τῶν Κορυβάντων ἰάματα* δεν μας είναι από αλλού γνωστά. Είναι όμως φανερό ότι πρόκειται για ένα είδος κινησιοθεραπείας με έντονο χορό, ανάλογο με τη θεραπεία των *ἐκφρόνων* με τη βακχεία. Η τεχνική της ίασης ψυχικών ασθενειών με τη βακχεία είναι πολύ παλιά. Ο Απολλόδωρος λέει για τον Μελάμποδα, τον *ἀμύμονα μάντιν,* όπως αποκαλείται στην *Οδύσσεια,* ότι ήταν ο *πρῶτος εὑρηκὼς τὴν διὰ φαρμάκων καὶ καθαρμῶν θεραπείαν.* Με τη δεύτερη αυτή τεχνική θεράπευσε απ' την τρέλα τις κόρες του Προίτου, του βασιλιά της Τίρυνθας: *Μελάμπους δὲ παραλαβὼν τοὺς δυνατωτάτους τῶν νεανιῶν μετ' ἀλαλα-*

[1005] *Νόμ.* Ζ 788d-789a.
[1006] *Νόμ.* Ζ 789be.

γμοῦ καί τινος ἐνθέου χορείας ἐκ τῶν ὁρῶν αὐτὰς εἰς Σικυῶνα συνεδίωξε ... τυχούσαις καθαρμῶν σωφρονῆσαι συνέβη[1007]. Κατά τον Πλάτωνα τα *πάθη* των παιδιών και των *βακχευομένων* δεν είναι τίποτε άλλο παρά φόβοι που οφείλονται σε *ἕξιν φαύλην τῆς ψυχῆς τινα*. Τα *πάθη* αυτά εξουδετερώνονται ως εξής: *ὅταν οὖν ἔξωθέν τις προσφέρῃ τοῖς τοιούτοις πάθεσι σεισμόν, ἡ τῶν ἔξωθεν κρατεῖ κίνησις προσφερομένη τὴν ἐντὸς φοβερὰν οὖσαν καὶ μανικὴν κίνησιν*. Μ' αυτό τον τρόπο η γυμναστική συντελεί και στην ανδρεία, γιατί εξαλείφει τους φόβους απ' την ψυχή[1008]. Ας σημειώσουμε ότι στους *Νόμους* αυτό είναι το μοναδικό χωρίο, όπου γίνεται λόγος για την επίδραση της γυμναστικής επάνω στην ψυχή.

Η φροντίδα του Πλάτωνα για την καλή σωματική και ψυχική κατάσταση των παιδιών φτάνει πολύ μακριά. Οι ίδιοι οι γεννήτορες πρέπει ν' αποφεύγουν τη μέθη και την αδικία, γιατί αυτά —σύμφωνα μ' έναν φυσικό νόμο— θα εκτυπωθούν στη φύση του παιδιού που πρόκειται να γεννηθεί. Σ' όλες τις εκδηλώσεις της ζωής ο Πλάτων αναζητά τη φύση και ιδιαίτερα στην περιοχή της βιολογίας[1009].

Κατά τον Πλάτωνα, πρέπει να κάνουμε περιορισμένη χρήση της ιατρικής. Μας είναι χρήσιμη σ' ορισμένες περιπτώσεις, όπως για τα τραύματα που δέχεται κανείς στον πόλεμο και για μερικά νοσήματα που περνάμε όλοι. Δεν είναι όμως αξιέπαινη η στάση εκείνων που επιδιώκουν με την ιατρική, τη γυμναστική και τη δίαιτα μια αφύσικη παράταση της ζωής. Κατακρίνεται έτσι ο παιδοτρίβης Ηρόδικος ο Σηλυμβρινός, που πέφτοντας σε αρρώστιες έκανε τη γυμναστική μέρος της ιατρικής[1010] κι επινόησε τρόπους για να παρατείνει αφύσικα μια ζωή γεμάτη πόνους, που καλύτερα θα ήταν να λήξει[1011]. Αυτή λοιπόν η φροντίδα του σώματος που ξεπερνάει τα όρια της απλής γυμναστικής είναι

[1007] Απολλ. *Βιβλιοθ.* II 29.
[1008] *Νόμ.* Ζ 790c-791c.
[1009] *Νόμ.* ΣΤ 775cd.
[1010] Μεγαρεύς στην καταγωγή ο Ηρόδικος, έγινε πολίτης της Σηλυμβρίας. Ο Πλάτων τον μνημονεύει στον *Πρωταγόρα*, 316e, και στον *Φαίδρο*, 227d. Πβ. Ευστάθ. *Ιλ.* XI, σ. 829-40 "Λένε ότι οι αρχαίοι ανεκάλυψαν μόνο τη χειρουργική και τη φαρμακευτική, και ότι η διαιτητική εγκαινιάστηκε από τον Ιπποκράτη και τελειοποιήθηκε από τον Ηρόδικο, τον Πραξαγόρα και τον Χρύσιππο".
[1011] *Πολ.* Γ 406de *οὐδὲ λυσιτελεῖ οὕτω ζῆν, νοσήματι τὸν νοῦν προσέχοντα ... ἐὰν δὲ μὴ ἱκανὸν ᾖ τὸ σῶμα ὑπενεγκεῖν, τελευτήσας πραγμάτων ἀπηλλάγη.* Πβ. *Γοργ.* 504e *Τί γὰρ ὄφελος ... σώματί γε κάμνοντι καὶ μοχθηρῶς διακειμένῳ σιτία πολλὰ διδόναι καὶ τὰ ἥδιστα ἢ ποτὰ ἢ ἄλλ' ὁτιοῦν, ὃ μὴ ὀνήσει αὐτό...;* Πβ. *Γοργ.* 505a *Οὐ γὰρ οἶμαι λυσιτελεῖ μετὰ μοχθηρίας σώματος ζῆν.* Πβ. *Γοργ.* 512a. Και ο Παυσανίας έλεγε ότι ο καλύτερος γιατρός είναι εκείνος που δεν τυραννάει περισσότερο τους βαριά άρρωστους, αλλά τους θάβει το γρηγορότερο (Πλούτ. *Αποφθ. Λα.* 231a).

ολότελα περιττή[1012] κι επιζήμια για τη διοίκηση του σπιτιού και τις στρατιωτικές εκστρατείες[1013].

Για την ιατρική που επιμελείται κι αυτή το σώμα και συνδέεται στενά με τη γυμναστική, ο Πλάτων επαναλαμβάνει κάτι ανάλογο μ' αυτό που είπε για τη γυμναστική, ότι *οὐ ... σώματι σῶμα θεραπεύουσιν ... ἀλλὰ ψυχῇ σῶμα, ᾗ οὐκ ἐγχωρεῖ κακὴν γενομένην τε καὶ οὖσαν εὖ τι θεραπεύειν* [1014]. Κι εδώ λοιπόν όλα ανάγονται στην ψυχή, στις αρετές και τη γνώση της ή στην κακία και την άγνοιά της. Τελικά ο *μουσικός* που επιδίδεται στη γυμναστική, μπορεί να ξεπεράσει την ιατρική, εκτός βέβαια από λίγες περιπτώσεις μεγάλης ανάγκης[1015].

Το διαιτολόγιο, που στόχος του είναι η υγεία, πάντοτε αποτελούσε μέρος τόσο της ιατρικής όσο και της γυμναστικής. Οι δύο αυτές τέχνες θεωρούνται ως αποκλειστικώς αρμόδιες στην περιοχή της υγιεινής διατροφής. Στον *Γοργία* τονίζεται ότι όλοι όσοι ασχολούνται με τη διατροφή, οι έμποροι, οι σιτοποιοί, οι ζαχαροπλάστες, ασκούν τέχνες *διακονικές*, που υπηρετούν απλώς τις πραγματικές τέχνες της ιατρικής και της γυμναστικής, τις μόνες που γνωρίζουν *ὅτι χρηστὸν καὶ πονηρὸν τῶν σιτίων ἢ ποτῶν ἐστιν εἰς ἀρετὴν σώματος*. Γι' αυτό, *κατὰ τὸ δίκαιον*, η γυμναστική και η ιατρική είναι "δέσποινες" των άλλων τεχνών, που χαρακτηρίζονται "δουλοπρεπείς" και "ανελεύθερες". Συγγραφείς που έγραψαν για την παρασκευή του άρτου και τη ζαχαροπλαστική αποκαλούνται *ἐπιθυμιῶν παρασκευασταί, οὐκ ἐπαΐοντες καλὸν κἀγαθὸν οὐδὲν περὶ αὐτῶν* [1016].

Στο θέμα του διαιτολογίου *(σίτισις)* των φυλάκων της άριστης πολιτείας αλλά και του όλου τρόπου ζωής *(δίαιτα)* ο Πλάτων είναι πολύ αυστηρός. Έχοντας υπόψη του τους επαγγελματίες αθλητές που αρρωσταίνουν μόλις ξεφύγουν από την *τεταγμένην* και προφανώς περίπλοκη δίαιτα, συστήνει μια απλή δίαιτα, κατάλληλη για "πολεμικούς αθλητές", που πρέπει ν' αντιμετωπίσουν τις αντίξοες συνθήκες των εκστρατειών. Γενικά καταδικάζει την ποικιλία, είτε στη μουσική τη συναντάμε είτε στη δίαιτα. Η απλότητα *κατὰ μὲν μουσικὴν ἐν ψυχαῖς σωφροσύνην* <ενν. *ἐνέτικτεν*>, *κατὰ δὲ γυμναστικὴν ὑγίειαν* [1017].

Στον *Τίμαιο* οι γυμναστικές ασκήσεις εντάσσονται στην κοσμολογική σκέψη του Πλάτωνα και αποκτούν ιδιαίτερη φυσιολογική σημασία.

[1012] *Πολ.* Γ 407b *ἤ γε περαιτέρω γυμναστικῆς ἡ περιττὴ αὕτη ἐπιμέλεια τοῦ σώματος.*

[1013] *Πολ.* Γ 407b.

[1014] *Πολ.* Γ 408e.

[1015] *Πολ.* Γ 410b *Ἆρ' οὖν οὐ κατὰ ταὐτὰ ἴχνη ταῦτα ὁ μουσικὸς γυμναστικὴν διώκων, ἐὰν ἐθέλῃ, αἱρήσει, ὥστε μηδὲν ἰατρικῆς δεῖσθαι ὅτι μὴ ἀνάγκη;*

[1016] *Γοργ.* 517d-518c.

[1017] *Πολ.* Γ 403e-404e. Πβ. Γενικές ρυθμίσεις: διαιτολόγιο.

Πρόκειται βέβαια πάντα για την απαίτηση της σύμμετρης ανάπτυξης του σώματος και της ψυχής, που είδαμε και στην *Πολιτεία,* αλλά τώρα οι αιτίες είναι αρκετά διαφορετικές. Θεμελιώνονται στη θεωρία των κινήσεων του *ταύτοῦ* και του *θατέρου* που αναπτύσσεται στον διάλογο αυτό. Υπενθυμίζουμε ότι κίνηση του *ταύτοῦ* αφορά την κίνηση της ψυχής και του νου που μόνο αυτή διαθέτει. Πρόκειται για την αιώνια κίνηση γύρω από ένα σταθερό και μόνιμο κέντρο. Όσο για τις περιφορές του *θατέρου,* αυτές χαρακτηρίζουν τα σώματα και γενικά τα αισθητά. Ο νους βέβαια κινείται από μόνος του και συναντά και τους κύκλους του *ταύτοῦ* και τους κύκλους του *θατέρου,* για να γνωρίσει στην ψυχή από τη μια τις αιώνιες ιδέες κι από την άλλη τα αισθητά, που διέπονται απ' τον κύκλο του *θατέρου*[1018]. Για να υπάρχει συμμετρία κι αρμονία, πρέπει οι κύκλοι αυτοί να βρίσκονται σε σχέση αρμονική και να μη διαταράσσει ο ένας την τροχιά του άλλου.

Στον άνθρωπο η ανώτερη ψυχή διέπεται από μια αρχή ομαλών κινήσεων, που προσδιορίζεται από μαθηματικούς όρους, μια αρχή γεμάτη τάξη και ομορφιά. Στις κατώτερες ψυχές συντελούνται σκοτεινές και τραχιές φυσιολογικές λειτουργίες. Η ομορφιά και η αρμονία φαίνεται ν' απουσιάζουν. Οι λύπες, οι χαρές, ο σαρκικός πόθος κλπ. εμποδίζουν τον άνθρωπο ν' ακολουθήσει τον *λόγον* που χαρακτηρίζει την ανώτερη ψυχή. Έτσι η ψυχή του ανθρώπου είναι "άρρωστη" και "άφρων" εξαιτίας του σώματος. Ακόμα τα έντονα και δυσάρεστα συναισθήματα, όπως οι λύπες, την αρρωσταίνουν, της προξενούν παραξενιά, δυσθυμία, θρασύτητα ή δειλία, λήθη και δυσμάθεια. Τι γίνεται όμως όταν συμβεί μια ισχυρή ψυχή (θέλει να πει με τροχιές πολύ ισχυρές) να κατοικεί σ' ένα σώμα ασθενές ή, το αντίθετο, όταν ένα σώμα ισχυρό έχει μέσα του μια ασθενική διάνοια (χαρακτηριστικό βέβαια της ασθενικής ψυχής); Στις περιπτώσεις αυτές προκύπτει αναπόφευκτα ασυμμετρία, που έχει συγκεκριμένη μορφή. Στην πρώτη υπόθεση η ισχυρή ψυχή *διασείει* από μέσα —με τις κινήσεις που προκαλεί η έντονη πνευματική εργασία— ολόκληρο το σώμα, το αρρωσταίνει και το *κατατήκει.* Στην αντίθετη ασυμμετρία —το να 'χει μπει μια ασθενική ψυχή μέσα σε σώμα ισχυρό— επικρατούν οι ισχυρότερες κινήσεις του σώματος (δηλ. των κατώτερων ψυχών) και επιβάλλουν τον κακό ρυθμό τους στις αρμονικές κινήσεις της ανώτερης ψυχής, πράγμα που της προξενεί κουφότητα, δυσμάθεια, αμνημοσύνη. Για τις δύο αυτές αρρωστημένες καταστάσεις υπάρχει μια και μόνη σωτηρία: Να μην ασκούμε την ψυχή χωρίς το σώμα, μα ούτε και το αντίθετο. Μονάχα έτσι θα επιτύχουμε την ισορροπία και την υγεία. Τη σύμμετρη κίνηση του σώματος την εξασφαλίζουμε με τη γυμναστική, ενώ για την ψυχή θα χρησιμοποιήσουμε τη μουσική και τη φιλο-

[1018] *Τίμ.* 37b.

σοφία. Και πρέπει να φροντίζουμε ώστε οι κινήσεις να είναι σύμμετρες μεταξύ τους. Αυτό αποτελεί την πραγματική καλοκαγαθία[1019].

Για να εφαρμόσουμε στην πράξη τις αρχές αυτές, πρέπει να μιμηθούμε αυτό που συμβαίνει στο σύμπαν (εννοεί ότι ποτέ δεν σταματάει την κίνησή του), να μιμηθούμε την *τροφόν* του σύμπαντος (δηλ. τη *χώραν*, τον τόπο που διαπλάθονται και διαμορφώνονται ακατάπαυστα τα αισθητά με τη μίξη των τεσσάρων στοιχείων) και να μην αφήσουμε ποτέ σ' απόλυτη ησυχία το σώμα μας. Το σώμα μας ταράσσεται απ' όσα εισάγουμε (μας καίνε ή μας ψύχουν), αλλά κι εξωτερικά απ' ό,τι το ξεραίνει ή το υγραίνει, και γενικά υφίσταται τις συνέπειες αυτών των δύο κινήσεων. Εάν λοιπόν παραδώσει κανείς στις κινήσεις αυτές ένα σώμα που δεν κινείται το ίδιο, το δεσπόζουν και το καταστρέφουν. Εάν όμως του επιβάλλει κανείς μια συνεχή και ήπια κίνηση, θα μπορέσει ν' αντιμετωπίσει με τρόπο φυσικό αυτές τις εξωτερικές και εσωτερικές κινήσεις. Σείοντας με μέτρο το σώμα αποκαθιστούμε την τάξη σε όσα συμβαίνουν μέσα μας. Αυτή η τακτική δεν επιτρέπει να γίνουν εχθρικά τα στοιχεία εντός μας και να προκαλέσουν ασθένειες, αλλ' αποκαθιστά τη φιλία ανάμεσά τους και φέρνει την υγεία. Απ' τις σωματικές αυτές κινήσεις άριστες είναι αυτές που επιβάλλει το σώμα μόνο του στον εαυτό του, γιατί είναι συγγενείς με την κίνηση του νου και την κίνηση του παντός. Αυτού του είδους κινήσεις επιτυγχάνονται με τη γυμναστική. Δεύτερες έρχονται οι κινήσεις που επιβάλλει στο σώμα ένας τρίτος, λ. χ. οι "αιωρήσεις" που συμβαίνουν κατά τον πλου ή όταν μας μεταφέρουν χωρίς δική μας προσπάθεια. Ένα τρίτο είδος κίνησης —το χειρότερο— το προκαλεί στο σώμα η ιατρική με τα φάρμακα. Αυτά όμως πρέπει ν' αποκλειστούν, γιατί ερεθίζουν και πολλαπλασιάζουν μάλλον τα νοσήματα, παρά τα θεραπεύουν. Κάθε οργανισμός προορίζεται να ζήσει ορισμένο χρονικό διάστημα. Γι' αυτό δεν πρέπει να τον φθείρουμε, *παρὰ τὴν εἱμαρμένην*, με φάρμακα. *Διὸ παιδαγωγεῖν δεῖ διαίταις πάντα τὰ τοιαῦτα, ... ἀλλ' οὐ φαρμακεύοντα κακὸν δύσκολον ἐρεθιστέον*. Καθένα απ' τα τρία μέρη της ψυχής έχει δικές του κινήσεις. Αν κάποιο απ' αυτά το αφήσουμε χωρίς την ανάλογη κίνηση, γίνεται ασθενικό, ενώ δυναμώνει όταν το γυμνάζουμε. Πρέπει λοιπόν να φροντίζουμε *ὅπως ἂν ἔχωσιν τὰς κινήσεις πρὸς ἄλληλα συμμέτρους*. Είναι απόλυτη ανάγκη *τὰς οἰκείας ἑκάστῳ τροφὰς καὶ κινήσεις ἀποδιδόναι*. Για την ψυχή μας, που αποτελεί το θείο μέρος μέσα μας, συγγενείς κινήσεις είναι *αἱ τοῦ παντὸς διανοήσεις καὶ περιφοραί*. Αυτές πρέπει ν' ακολουθούμε. Και μόνο η γνώση και η κατανόηση των περιφορών αυτών μας επιτρέπει να

1019 *Τίμ.* 87c-88c.

επαναφέρουμε στην *άρχαίαν φύσιν* τις *διεφθαρμένας* περιόδους του νου μας[1020].

Οι απόψεις που εκθέσαμε, και που είναι πέρα απ' αυτές που εκφράζονται στο περίπου σύχρονο ιατρικό έργο *Περὶ διαίτης*, καθιστούν τη γυμναστική οργανικό τμήμα του πλατωνικού φιλοσοφικού συστήματος. Μπορούν όμως να θεωρηθούν πραγματικά επιστημονικές;

Στις απόψεις του Πλάτωνα για την υγιεινή πλευρά της γυμναστικής και την ιατρική παρατηρούμε:

1. Μια προσπάθεια να υπαχθούν όλα τα συμβαίνοντα στον ανθρώπινο οργανισμό σε ένα ερμηνευτικό σχήμα που ο λόγος κρίνει ικανοποιητικό, αλλά που μπορεί να απέχει πολύ απ' την πραγματικότητα.

2. Όλες οι εξηγήσεις βασίζονται στην υπόθεση που θέτει και εγκρίνει ο νους, ότι αυτά που εμείς —και πολλοί αρχαίοι— αποκαλούμε άψυχα σώματα (ουράνια σώματα) διαθέτουν ψυχή, που προσδίδει σ' αυτά ομαλή και μάλιστα απόλυτα κυκλική κίνηση, μόνο και μόνο επειδή αυτή η κίνηση θεωρείται a priori ότι ταιριάζει στα αιώνια.

3. Δεν αναζητείται και μάλλον αποκλείεται η αναζήτηση μιας ειδικής αιτίας για κάθε συγκεκριμένη πάθηση. Το γενικότροπο και στο βάθος εντελώς αόριστο ερμηνευτικό των ασθενειών σχήμα, η διαταραχή της αρμονίας των κινήσεων —σχήμα που μόνον ο νους συλλαμβάνει— έχει αντικαταστήσει τη μαγική αντίληψη ότι οι ασθένειες οφείλονται σε κάποια εχθρότητα υπερφυσικών δυνάμεων ή σε άλλες προεπιστημονικού τύπου εξηγήσεις.

4. Εφόσον δεν αναζητείται μια ειδική αιτία για κάθε πάθηση, τα φάρμακα θεωρούνται, συλλήβδην σχεδόν, περιττά και βλαβερά.

5. Υπάρχει μια μάλλον αντιεπιστημονική προκατάληψη απέναντι στο γενετήσιο ένστικτο και σε ό,τι σχετίζεται μ' αυτό.

6. Δεν υπάρχουν πειραματικές μετρήσεις. Το "σύμμετρος" δεν λέει περίπου τίποτε από την άποψη της μέτρησης. Και γενικά όπου συναντούμε αριθμητικά στοιχεία, αυτά προκύπτουν αποκλειστικά από κατασκευές a priori.

Ας δούμε όμως και τα θετικά βήματα. Θα παρατηρήσουμε ότι οι πλατωνικές απόψεις για την υγεία είναι απαλλαγμένες από τη μαγική και τη θρησκευτική σκέψη και ότι είναι ορθολογιστικές. Σε αρκετές περιπτώσεις στηρίζονται στην ακριβή παρατήρηση και στην επεξεργασία των δεδομένων της παρατήρησης από το λόγο. Απουσιάζουν τα δείγματα προεπιστημονικής νοοτροπίας, όπως αυτά που συναντάμε στην κνιδιακή ιατρική σχολή (που προσδιορίζει λ.χ. ότι σε μια συγκεκριμένη περίπτωση πρέπει να χρησιμοποιηθεί γάλα που προέρχεται από μαύρη αγελάδα) και δεν αποδίδεται η παραμικρή σημασία στις οσμές, που δυ-

[1020] *Τίμ.* 88c-90d.

νάστευαν τη σκέψη των γιατρών της ίδιας σχολής[1021]. Φυσικά από τον ορθολογισμό ως την αντικειμενική επιστήμη, όπως εμείς την εννοούμε σήμερα, μπορεί να υπάρχει μια απόσταση. Αλλά ο ορθολογισμός ξεκαθάρισε το πεδίο και επέτρεψε στην παρατήρηση και στην περιγραφή να κερδίσει έδαφος. Τέλος διαισθητικά, αλλά πάντα σε συνδυασμό με την παρατήρηση, ο Πλάτων διατύπωσε μερικές υποθέσεις με βαρύτητα. Πόσες, αλήθεια, από τις υποθέσεις των νεότερων επιστημόνων επιβεβαιώνονται τελικά; Πρέπει να σκεφτόμαστε τον Πλάτωνα σαν ένα επιστήμονα που διέθετε τα κύρια εφόδια των μεγάλων επιστημόνων, την ακοίμητη περιέργεια, την ισχυρή φαντασία και τη συνδυαστική ικανότητα, που όμως δεν είχε τα μέσα για να επαληθεύσει ή ν' απορρίψει τις υποθέσεις του. Και αυτό ισχύει και για την ελληνική επιστήμη γενικά.

Το κάλλος

Δίπλα στην ενδυνάμωση του σώματος και την υγεία, ως τρίτο, μα όχι και λιγότερο σημαντικό σκοπό της γυμναστικής, η παράδοση τοποθετούσε την ομορφιά. Στον *Γοργία*[1022] αναφέρεται ένα παλιό *σκολιὸν* που παραθέτει με φθίνουσα τάξη τις παραδοσιακές αξίες. Πρώτα μπαίνει η υγεία, μετά η ομορφιά και τρίτος ο πλούτος: *ὑγιαίνειν μὲν ἄριστόν ἐστιν, τὸ δὲ δεύτερον καλὸν γενέσθαι, τρίτον δὲ ... τὸ πλουτεῖν ἀδόλως*. Αν αυτό το σκολιόν το κρίνουν ένας γιατρός, ένας γυμναστής κι ένας χρηματιστής, ο καθένας θα επαινέσει την τέχνη του. Ο παιδοτρίβης θα πει: *τὸ δὲ ἔργον μού ἐστιν καλούς τε καὶ ἰσχυροὺς ποιεῖν τοὺς ἀνθρώπους τὰ σώματα*[1023].

Δεν θα πέσουμε στο σφάλμα ν' ανακαλύψουμε μια ανύπαρκτη πρόοδο σε σχέση με το χωρίο του *Πρωταγόρα* που είδαμε, εφόσον τώρα προσετέθη η ομορφιά στους στόχους της γυμναστικής. Πρόκειται πάντα για στόχους της γυμναστικής καθαρά και τυπικά παραδοσιακούς.

Η ομορφιά παίζει βέβαια σπουδαίο ρόλο σ' όλους τους πολιτισμούς, μα στον ελληνικό αποτελεί μια πολύ υψηλή αξία, που την απέ-

[1021] Αυτό που ο Bachelard στο έργο του *La formation de l'esprit scientifique* θα ονομάσει obstacle substantialiste. Στο έργο αυτό υποστηρίζεται η άποψη ότι η σκέψη, για να γίνει πραγματικά επιστημονική, δεν αρκεί να ελευθερωθεί απ' τα δεσμά της θρησκείας και της μαγείας: πρέπει να υπερπηδήσει και άλλα "επιστημολογικά" εμπόδια, που εισχωρώντας ασυνείδητα φράζουν το δρόμο προς την αντικειμενική επιστήμη. Εφαρμόζοντας τις αρχές αυτές ο Joly, *Le niveau de la science hippocratique,* κρίνει υπερβολικά αυστηρά την κνιδιακή και την κωακή ιατρική.

[1022] *Γοργ.* 451e εξ.

[1023] *Γοργ.* 452b.

δωσαν και στους θεούς. Ο Όμηρος εκθειάζει συχνά την ομορφιά. Κι ας μη ξεχνάμε ότι ο τρωϊκός πόλεμος ξεκίνησε από έναν διαγωνισμό ομορφιάς ανάμεσα σε θεές με κριτή τον Πάρη, πράγμα που ίσως δείχνει ότι γίνονταν διαγωνισμοί ομορφιάς ήδη την εποχή αυτή. Στα Παναθήναια τιμούσαν τους ωραιότερους πρεσβύτες μ' ένα κλαδί ελιάς, ενώ στην ίδια γιορτή γίνονταν και αγώνες *εύανδρίας*. Επίδειξη σωματικής καλλονής γινόταν και στο Ωδείο και στο Στάδιο, όπου έκριναν την ανδρική ρώμη, την αθλητική τελειότητα και τη στρατιωτική αρετή. Ανδρικά καλλιστεία έκαμναν οι Ηλείοι προς τιμήν της Αθηνάς. Γυναικεία καλλιστεία γίνονταν στη Λέσβο, στην Αρκαδία και σ' άλλα μέρη της Ελλάδας.

Την ομορφιά την υπολόγιζε πολύ η κοινωνία. Στους ωραίους παραχωρούσαν θέσεις τιμητικές, κάποτε κι αξιώματα θρησκευτικά. Ο ίδιος ο Πλάτων κάθε άλλο παρά αδιάφορος ήταν μπροστά στη φυσική ομορφιά. Ας θυμηθούμε το *Συμπόσιο* και τον *Φαίδρο*. Και όταν στέλνει θεωρούς στους αθλητικούς αγώνες επιμένει να είναι αυτοί *κάλλιστοι*[1024].

Είδαμε ότι στον *Γοργία* ο Πλάτων ασχολείται με την παραποίηση της γνήσιας τέχνης της γυμναστικής που έχει ως στόχο την ομορφιά, από την "κολακευτική" κομμωτική, που προσπαθεί να εξαπατήσει με διάφορα ψιμύθια, δεν είναι όμως στην πραγματικότητα τέχνη, αλλά εμπειρία και τριβή. Ενώ η γυμναστική αποκαθιστά το *οἰκεῖον κάλλος*, η κομμωτική εξαπατά με τα καλλυντικά, τα ενδύματα κτλ., που δίνουν μια επίφαση ομορφιάς. Αλλά σε τι συνίσταται το σωματικό κάλλος; Σε ορισμένους διαλόγους της πρώτης συγγραφικής περιόδου του Πλάτωνα η ομορφιά του σώματος ταυτίζεται με τη χρησιμότητα ή ωφελιμότητα ή την ηδονή που προκαλεί η θέα του. Έτσι στον *Ιππία Μείζονα* ο Σωκράτης λέει ότι θεωρούμε ωραίο ένα σώμα ή ένα ζώο ή ένα αντικείμενο *ἀποβλέποντες πρὸς ἕκαστον αὐτῶν ᾗ πέφυκεν, ᾗ εἴργασται, ᾗ κεῖται, τὸ μὲν χρήσιμον καὶ ᾗ χρήσιμον καὶ πρὸς ὃ χρήσιμον καὶ ὁπότε χρήσιμον καλόν φαμεν εἶναι, τὸ δὲ ταύτῃ πάντῃ ἄχρηστον αἰσχρόν* [1025], ενώ στον *Γοργία* δίπλα στη χρησιμότητα εμφανίζεται η ηδονή: *τὰ καλὰ πάντα, οἷον καὶ σώματα καὶ χρώματα καὶ σχήματα καὶ φωνὰς καὶ ἐπιτηδεύματα ... οὐχὶ ἤτοι κατὰ τὴν χρείαν λέγεις καλὰ εἶναι, πρὸς ὃ ἂν ἕκαστον χρήσιμον ᾖ, πρὸς τοῦτο, ἢ κατὰ ἡδονήν τινα, ἐὰν ἐν τῷ θεωρεῖσθαι χαίρειν ποιῇ τοὺς θεωροῦντας; ἔχεις τι ἐκτὸς τούτων λέγειν περὶ σώματος κάλλους; ... καὶ τἆλλα πάντα οὕτω ... ἢ διὰ ἡδονήν τινα ἢ διὰ ὠφελίαν ἢ δι' ἀμφότερα*[1026]...

Απ' τα χωρία αυτά φαίνεται ότι εμπνέεται ο Αριστοτέλης που θεωρεί ως αρετές του σώματος την υγεία, το κάλλος, την ισχύ και το μέ-

[1024] *Νόμ.* ΙΒ 950e.
[1025] *Ιππ. Μ.* 295ce. Πβ. 296e *Τὸ ὠφέλιμον ἄρα ἔοικεν ἡμῖν εἶναι τὸ καλόν.*
[1026] *Γοργ.* 474d εξ.

γεθος. Ομορφιά των νέων θεωρεί *τὸ πρὸς τοὺς πόνους χρήσιμον ἔχειν τὸ σῶμα τούς τε πρὸς δρόμον καὶ πρὸς βίαν, ἡδὺν ὄντα ἰδεῖν πρὸς ἀπόλαυσιν*. Ομορφιά του *ἀκμάζοντος*, του τελειωμένου άνδρα είναι το να έχει χρήσιμο το σώμα *πρὸς μὲν πόνους τοὺς πολεμικούς, ἡδὺν δ' εἶναι δοκεῖν μετὰ φοβερότητος*. Συμπεραίνει ότι το πένταθλο, που συνδυάζει τη δύναμη με την ταχύτητα, συμβάλλει περισσότερο από κάθε άλλο άθλημα στην ομορφιά του ανδρικού σώματος[1027].

Το σώμα του αθλητή, γυαλισμένο με το λάδι, τριμμένο με τη στλεγγίδα, μαυρισμένο από τον ήλιο δεν προσβαλλόταν εύκολα από τις ατμοσφαιρικές μεταβολές κι έλαμπε από υγεία. Οι μύες ενισχύονταν, γίνονταν πλαστικοί και εύστροφοι. Τα μέλη του σώματος έφταναν σε πλήρη και ισορροπημένη ανάπτυξη. Το σώμα δεν γερνούσε εύκολα[1028] και διατηρούσε ως τα γερατειά όλα τα σημάδια της γυμναστικής παιδείας[1029].

Στον *Σοφιστή* η ομορφιά του σώματος προσδιορίζεται με όρους φιλοσοφικότερους από τη χρησιμότητα και την ηδονή. Η ομορφιά νοείται τώρα ως συμμετρία. Υπάρχουν δύο είδη κάθαρσης. Το ένα αφορά το σώμα και το άλλο την ψυχή. Η γυμναστική και η ιατρική "καθαίρουν" το σώμα, η πρώτη απ' την ασυμμετρία, η δεύτερη απ' τις αρρώστιες. Η γυμναστική λοιπόν αποκαθιστά το κάλλος του σώματος, επαναφέροντας τη συμμετρία κι απομακρύνοντας *τὸ τῆς ἀμετρίας δυσειδὲς γένος*[1030].

Πρέπει να σημειώσουμε ότι κατά τον ορισμό αυτό η γυμναστική δεν είναι κυριολεκτικά δημιουργός ομορφιάς. Δεν προσδίδει ομορφιά εκεί όπου δεν υπάρχει. Ρόλος της είναι ν' αποκαθιστά τη σωματική αρμονία, απ' την οποία υποτίθεται ότι θα προκύψει τελικά ή θ' αποκατασταθεί το *οἰκεῖον κάλλος*. Το σώμα δηλ. θεωρείται ωραίο, εφόσον δεν έχει περιπέσει σε αμετρία, δεν έχει δηλ. μεταβληθεί προς το χειρότερο η μορφή του (παραμορφωθεί), προφανώς από κακή δίαιτα ή αγυμνασία[1031].

[1027] *Ρητορ.* Α 5, 1361b 7-26.

[1028] Φιλόστρ. *Γυμν.* 43 *ἄνοσοί τε ἤσκουν καὶ ὀψὲ ἐγήρασκον*.

[1029] Ο Λαοδάμας, και χωρίς να δει τον Οδυσσέα να αθλείται, δεν δυσκολεύεται ν' αναγνωρίσει πως είναι αθλητής (θ 134-137).

[1030] *Σοφ.* 228a-229a.

[1031] Πρέπει να παρατηρήσουμε ότι ο ορισμός δεν δίνεται με την αξίωση να καλύψει όλες τις ευνοϊκές για το σώμα επιδράσεις της γυμναστικής. Πρόκειται απλώς για μια μόνον όψη της γυμναστικής, που επελέγη για τις ανάγκες του θέματος που αναπτύσσεται στα χωρία αυτά και που αφορά, όπως είχαμε την ευκαιρία να δούμε, κυρίως την ψυχή και λιγότερο το σώμα. Εδώ η σωματική ασχήμια χρειάζεται, για να παραλληλιστεί με την ψυχική ασχήμια (την άγνοια).

Η επίδραση στο "θυμοειδές"

Στον *Φαίδωνα* σημειώσαμε την ανάγκη να εξουσιάσει η ψυχή το σώμα. Η εξουσία αυτή δεν θεωρείται εύκολη υπόθεση, διότι πρέπει να εναντιώνεται συνεχώς στις επιθυμίες του σώματος[1032]. Σ' ένα δεύτερο χωρίο διευκρινίζεται ότι η ψυχή είναι αυτή που επιβάλλει στο σώμα τη γυμναστική, που εδώ γίνεται αντιληπτή ως ένα είδος "κολάσεως" κι εξαναγκασμού: *καὶ δεσπόζουσα <εννν. η ψυχή>... τὰ μὲν χαλεπώτερον κολάζουσα καὶ μετ' ἀλγηδόνων, τά τε κατὰ τὴν γυμναστικὴν καὶ τὴν ἰατρικήν, τὰ δὲ πρᾳότερον, καὶ τὰ μὲν ἀπειλοῦσα, τὰ δὲ νουθετοῦσα*[1033].

Η άποψη αυτή δεν είναι η τελευταία λέξη του Πλάτωνα στο ζήτημα αυτό. Από την *Πολιτεία* και μετά η γυμναστική δεν είναι πια ένας "εξαναγκασμός" της ψυχής προς το σώμα. Της τάσσεται ένας πολύ υψηλός σκοπός. Η γυμναστική, έμμεσα βέβαια, αλλά δίχως αμφιβολία, βοηθάει το πνεύμα στην επιβολή του επάνω στο ανυπότακτο επιθυμητικό. Σύμφωνα με τη γνωστή μας πια πλατωνική θεωρία, ο ηγετικός ρόλος στη σύνθετη ανθρώπινη φύση ανήκει στο λογιστικό, ενώ στο θυμοειδές ταιριάζει να είναι σύμμαχός του. Για να εκπληρωθούν άριστα αυτοί οι όροι, και για να μη "πολυπραγμονούν" τα διάφορα μέρη της ψυχής, πρέπει να εκπαιδευτούν σωστά τα δύο ανώτερα μέρη της, το λογιστικό με τη μουσική και το θυμοειδές με τη γυμναστική. Αυτό θα τα οδηγήσει σε συμφωνία: *μουσικῆς καὶ γυμναστικῆς κρᾶσις σύμφωνα αὐτὰ ποιήσει*[1034].

Η ψυχή είναι πάντα εκείνη που κατευθύνει τη γυμναστική και όχι βέβαια το σώμα. Διαβάζουμε στην *Πολιτεία: ἐμοὶ μὲν γὰρ οὐ φαίνεται, ὃ ἂν χρηστὸν ᾖ σώμα, τοῦτο τῇ αὐτοῦ ἀρετῇ ψυχὴν ἀγαθὴν ποιεῖν, ἀλλὰ τούναντίον ψυχὴ ἀγαθὴ τῇ αὐτῆς ἀρετῇ σῶμα παρέχειν ὡς οἷόν τε βέλτιστον ... Οὐκοῦν εἰ τὴν διάνοιαν ἱκανῶς θεραπεύσαντες παραδοῖμεν αὐτῇ τὰ περὶ τὸ σῶμα ἀκριβολογεῖσθαι, ἡμεῖς δὲ ὅσον τοὺς τύπους ὑφηγησαίμεθα, ἵνα μὴ μακρολογῶμεν, ὀρθῶς ἂν ποιοῖμεν*[1035];

Από το χωρίο αυτό εξάγεται ότι:

Α. Όλα όσα αφορούν τη γυμναστική θ' ανατεθούν στην ψυχή και τη διάνοια που είναι χαρακτηριστικό της ψυχής, γιατί αυτή μόνο μπορεί να μεταδώσει την αρετή της στο σώμα. Το αντίθετο δεν ισχύει. Με τη διάνοια εννοεί την επιστήμη. Συνεπώς η γυμναστική πρέπει να έχει βάση επιστημονική. Η κατανόηση του σπουδαιότατου αυτού χωρίου θα

Και οι δύο θεωρούνται απότοκα αμετρίας. Οι άλλες λοιπόν όψεις της γυμναστικής δεν θα είχαν καμιά θέση εδώ.

1032 *Φαίδ.* 94cd *ἐναντιουμένην τὴν ψυχὴν τοῖς κατὰ τὸ σῶμα.*

1033 *Φαίδ.* 94d.

1034 *Πολ.* Δ 441e-442a.

1035 *Πολ.* Γ 403ce.

μας βοηθήσει να καταλάβουμε πώς έβλεπαν τη γυμναστική οι πιο πνευματικοί ανάμεσα στους αρχαίους και γιατί ο Πλάτων αφιερώνει τόσες σελίδες σ' ένα θέμα που οι νεότεροι το παρερχόμαστε συνήθως ως δευτερεύουσας σημασίας[1036].

Β. Η ψυχή, το πνεύμα είναι εκείνο που θα καθορίσει τους κανόνες της γυμναστικής. Δεν πρέπει συνεπώς να υπάρχει προχειρότητα και αυτοσχεδιασμός.

Γ. Η γυμναστική άθληση που ενδιαφέρει την *Πολιτεία* δεν απευθύνεται στους αθλητές του στίβου, που αποβλέπουν στη νίκη. Απευθύνεται αποκλειστικά στην τάξη των φυλάκων, που είναι επιφορτισμένη με το βαρύ έργο της προστασίας και σωτηρίας της πόλης απ' τους εχθρούς, και που γι' αυτό ακριβώς τους αποκαλεί *ἀθλητὰς τοῦ μεγίστου ἀγῶνος* καὶ *πολεμικοὺς ἀθλητάς*[1037].

Ποιος είναι λοιπόν ο τελικός στόχος της γυμναστικής που προορίζεται για τους φύλακες της πόλης; Η γυμναστική γι' αυτούς αποβλέπει στο να διεγείρει το *θυμοειδὲς τῆς φύσεως*, το μέρος δηλ. εκείνο της ανθρώπινης ψυχής όπου έχει την έδρα της η ανδρεία. Συνεπώς δεν είναι σωστή η παραδοσιακή άποψη ότι η γυμναστική θεραπεύει το σώμα, ενώ η μουσική την ψυχή: στην πραγματικότητα και οι δύο θεραπεύουν την ψυχή: *Αὐτά γε μὴν τὰ γυμνάσια καὶ τοὺς πόνους πρὸς τὸ θυμοειδὲς τῆς φύσεως βλέπων κἀκεῖνο ἐγείρων πονήσει μᾶλλον ἢ πρὸς ἰσχύν, οὐχ ὥσπερ οἱ ἄλλοι ἀθληταὶ ῥώμης ἕνεκα σιτία καὶ πόνους μεταχειριεῖται ... καὶ οἱ καθιστάντες μουσικῇ καὶ γυμναστικῇ παιδεύειν οὐχ οὗ ἕνεκά τινες οἴονται καθιστᾶσιν, ἵνα τῇ μὲν τὸ σῶμα θεραπεύοιντο, τῇ δὲ τὴν ψυχήν ... Κινδυνεύουσιν ... ἀμφότερα τῆς ψυχῆς ἕνεκα τὸ μέγιστον καθιστάναι*[1038].

Υπάρχει βέβαια μια υπερβολή στη διαβεβαίωση ότι η γυμναστική θεραπεύει μόνο την ψυχή (εννν. το θυμοειδές). Και η υπερβολή αυτή ε-

[1036] Άκουσα κάποτε από σύγχρονο νεοέλληνα ερευνητή, που δεν είχε διαβάσει προσεκτικά τον Πλάτωνα, να λέει πως το θέμα δεν είναι φιλοσοφικό και πως δεν άξιζε ν' ασχοληθώ μ' αυτό. Στην ερώτησή μου, γιατί το θέμα απασχόλησε τόσο πολύ τον Πλάτωνα (και βέβαια και τον Αριστοτέλη και άλλους φιλοσόφους), μου απάντησε "ε, ο Πλάτων έγραψε για τα πάντα"(!). Το αναφέρω αυτό, γιατί είναι μάλλον η τυπική στάση των περισσότερων σύγχρονων ερευνητών, που μη έχοντας καμιά εμπειρία του πράγματος, αδυνατούν να εννοήσουν τη στάση των αρχαίων.

[1037] *Πολ.* Γ 403e, 404a. Πβ. Γ 416d *ἀθληταὶ πολέμου*, Δ 422b *πολέμου ἀθληταί*, Η 543b *ἀθλητάς τε πολέμου καὶ φύλακας*. Για τον στρατιωτικό σκοπό της γυμναστικής, βλ. Morrow, *Plato's Cretan City*, 334-5, Gardiner, *Athletics of the Ancient World*, 102.

[1038] *Πολ.* Γ 410bc. Ανάλογες απόψεις διατυπώνει ο Αριστοτέλης, *Πολιτ.* Θ 3-4, 1338b-1339a.

ξηγείται με το ότι ο Πλάτων θέλει να προβάλει κάτι διαφορετικό απ' τα γνωστά: την επίδραση της γυμναστικής επάνω στον *θυμόν*. Αυτό δεν σημαίνει ότι εγκατέλειψε πραγματικά την ιδέα ότι η γυμναστική θεραπεύει και το σώμα. Στους *Νόμους* λ.χ. δέχεται τα αθλήματα τα *διαπονούμενα μετ' εὐσχήμονος ῥώμης τε καὶ ὑγιείας ἕνεκα*[1039], που συμβάλλουν δηλ. στη ρώμη, την ομορφιά και την υγεία.

Η ισχύς των προτάσεων της *Πολιτείας* που είδαμε θεμελιώνεται στην εμπειρική —προφανώς— παρατήρηση, ότι εκείνοι που σ' όλη τη ζωή τους ασκούν τη γυμναστική, χωρίς να καλλιεργούν εκ παραλλήλου και τη μουσική, γίνονται *ἀγριώτεροι τοῦ δέοντος*, ενώ εκείνοι που ασκούν αποκλειστικά τη μουσική γίνονται *μαλακώτεροι τοῦ δέοντος*. Τα χαρακτηριστικά αυτά, *μαλακώτερος* και *ἀγριώτερος*, θεωρούνται ιδιότητες της *διανοίας*, και, σε τελευταία ανάλυση, της ψυχής: *Οὐκ ἐννοεῖς ... ὡς διατίθενται αὐτὴν τὴν διάνοιαν οἳ ἂν γυμναστικῇ μὲν διὰ βίου ὁμιλήσωσιν, μουσικῆς δὲ μὴ ἅψωνται; ἢ αὖ ὅσοι ἂν τούναντίον διατεθῶσιν; ... ὅτι οἱ μὲν γυμναστικῇ ἀκράτῳ χρησάμενοι ἀγριώτεροι τοῦ δέοντος ἀποβαίνουσιν, οἱ δὲ μουσικῇ μαλακώτεροι αὖ γίγνονται ἢ ὡς κάλλιον αὐτοῖς*. Το θυμοειδές, αν ανατραφεί ορθά, γίνεται *ἀνδρεῖον*. Αν όμως ρίξουμε μονόπλευρα το βάρος σ' αυτό, γίνεται *σκληρόν τε καὶ χαλεπόν*. Από την άλλη, η φιλοσοφική φύση χαρακτηρίζεται από το *ἥμερον*. Αν δείξουμε μεγάλη ανοχή απέναντι σ' αυτό το στοιχείο, γίνεται *μαλακώτερον τοῦ δέοντος*. Αν όμως το αναθρέψουμε σωστά, γίνεται *κόσμιον*. Όταν λοιπόν κανείς επιτρέπει να μπαίνουν μες στην ψυχή του γλυκές και μαλακές και θρηνητικές αρμονίες, στην αρχή "μαλάσσει σαν σίδερο" το θυμοειδές και το κάνει χρήσιμο. Αν όμως επιμείνει συνεχώς να επιδίδεται στη μουσική και τις τέρψεις της, "λιώνει" και αφαιρεί απ' την ψυχή του το θάρρος. Αυτό το κατορθώνει γρήγορα, αν έχει *φύσιν ἄθυμον*. Αν όμως έχει φύση θυμοειδή, εξασθενίζει τον *θυμὸν* και τον κάνει *ὀξύρροπον*, ευερέθιστο. Έτσι ο άνθρωπος αυτός αντί για θυμοειδής, καταντάει *ἀκρόχολος* και *ὀργίλος* και *δύσκολος*. Όταν λοιπόν κανείς επιδίδεται συνεχώς στη γυμναστική, χωρίς να καταγίνεται επίσης με τη γυμναστική και τη φιλοσοφία, *πρῶτον μὲν εὖ ἴσχων τὸ σῶμα φρονήματός τε καὶ θυμοῦ ἐμπίμπλαται καὶ ἀνδρειότερος γίγνεται αὐτὸς αὑτοῦ*. Καταλήγει να γίνει μισόλογος και άμουσος, *βίᾳ δὲ καὶ ἀγριότητι ὥσπερ θηρίον πρὸς πάντα διαπράττεται, καὶ ἐν ἀμαθίᾳ καὶ σκαιότητι μετὰ ἀρρυθμίας τε καὶ ἀχαριστίας ζῇ*[1040].

Αλλά οι φύλακες της πόλης πρέπει να συνδυάζουν σε σωστή αναλογία και τις δύο αυτές ιδιότητες, το *θυμοειδὲς* και το *ἥμερον*, το θάρρος και τη φιλοσοφική διάθεση. Εκείνος λοιπόν που συνδυάζει με τον

1039 *Νόμ.* Ζ 796a.
1040 *Πολ.* Γ 410c-411e. Πβ. *Τίμ.* 18a.

καλύτερο τρόπο τη μουσική με τη γυμναστική, αυτός δικαιούται να ονομαστεί *μουσικώτατος καὶ εὐαρμοστότατος*[1041]. Οι θεοί φρόντισαν να μας δώσουν δύο "τέχνες", τη μουσική και τη γυμναστική, που αποβλέπουν στο *θυμοειδὲς* και το *φιλόσοφον*, και είναι δικό μας χρέος να τα συνταιριάσουμε αυτά αρμονικά[1042].

Η εικόνα υποδηλώνει ότι η ψυχή έχει δύο βασικές χορδές, της φιλοσοφίας και της ανδρείας. Η χορδή του θάρρους χαλαρώνει με τη μουσική και τεντώνει με τη γυμναστική. Αντίστροφα, η χορδή της φιλοσοφίας χαλαρώνει με τη γυμναστική και τεντώνει με τη μουσική. Η αρμονία προκύπτει όταν οι δύο αυτές χορδές συντονιστούν στο επιθυμητό και τέλειο ύψος με τη μουσική και τη γυμναστική. Αυτή είναι η μουσική της ψυχής[1043].

Στα χωρία αυτά ο Πλάτων επιδιώκει να συνδυάσει τις ιδιαίτερες αρετές της Αθήνας και της Σπάρτης, της Ελλάδας και της Ρώμης. Ανάλογη προσπάθεια θα επιχειρήσει στον *Πολιτικό*, όπου επιδιώκει να συνταιριάσει τη σωφροσύνη με την ανδρεία[1044].

Από πολλές απόψεις το ιδεώδες αυτό συγγενεύει με το *φιλοσοφεῖν ἄνευ μαλακίας* του Περικλή[1045]. Επίσης υπάρχει συνάφεια με όσα ο Πλάτων βάζει στο στόμα του Πρωταγόρα. Στέλνουμε, λέει ο Πρωταγόρας, τα παιδιά μας να διδαχτούν τη μουσική, για να οικειωθούν με τους ρυθμούς και τις αρμονίες και να γίνουν οι ψυχές τους *ἡμερώτεραι, εὐρυθμότεραι* και *εὐαρμοστότεραι*. Τα στέλνουμε επίσης στους παιδοτρίβες *ἵνα τὰ σώματα βελτίω ἔχοντες ὑπηρετῶσι τῇ διανοίᾳ χρηστῇ οὔσῃ, καὶ μὴ ἀναγκάζωνται ἀποδειλιᾶν διὰ τὴν πονηρίαν τῶν σωμάτων καὶ ἐν τοῖς πολέμοις καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις πράξεσιν*[1046]. Στο χωρίο αυτό η ανδρεία, που είναι ψυχική ιδιότητα και αρετή, εξαρτάται απ' τη φυσική κατάσταση του σώματος, και αυτή πάλι απ' τη γυμναστική (είναι αναμενόμενο ο δυνατός να είναι γενναίος και ο αδύναμος δειλός). Η γυμνα-

[1041] *Πολ.* Γ 412a. *Τὸν κάλλιστ' ἄρα μουσικῇ γυμναστικὴν κεραννύντα καὶ μετριώτατα τῇ ψυχῇ προσφέροντα, τοῦτον ὀρθότατ' ἂν φαῖμεν εἶναι τελέως μουσικώτατον καὶ εὐαρμοστότατον.*

[1042] *Πολ.* Γ 411e-412a. Η μουσική και η γυμναστική θεωρούνται δώρα που μας έδωσαν οι θεοί *ἐπὶ τὸ θυμοειδὲς καὶ τὸ φιλόσοφον, οὐκ ἐπὶ ψυχὴν καὶ σῶμα, εἰ μὴ εἰ πάρεργον, ... ὅπως ἂν ἀλλήλοιν συναρμοσθῆτον ἐπιτεινομένω καὶ ἀνιεμένω μέχρι τοῦ προσήκοντος.* Πβ. Stenzel, *Platon der Erzieher*, 137.

[1043] Πβ. *Πολ.* ΣΤ 503cd, Η 546d. Πβ. *Τίμ.* 88c. Ο Πλάτων στον *Πολιτικό* ζητάει να αναμίξει —με επιγαμίες— τους ανδρείους με τους σώφρονες, ώστε να προέλθουν τέκνα που συνδυάζουν και τις δύο αυτές ιδιότητες (*Πολιτ.* 306a-τέλος). Αυτό αποτελεί *βασιλικὴν συμπλοκήν* (306a). Πβ. *Νόμ.* ΣΤ 773cd.

[1044] *Πολιτ.* 306a-311c. Πβ. *Πολ.* Γ 416d *ἀθληταὶ πολέμου σώφρονές τε καὶ ἀνδρεῖοι.*

[1045] Θουκ. Β 10.

[1046] *Πρωτ.* 326bc.

στική δηλ. σε τελευταία ανάλυση ενισχύει το θυμοειδές, έμμεσα βέβαια. Γιατί πρώτα το σώμα ενισχύει. Και την άποψη αυτή την ξαναβρίσκουμε στους *Νόμους*: *τίμιον εἶναι σῶμα οὐ τὸ καλὸν οὐδὲ ἰσχυρὸν οὐδὲ τάχος ἔχον οὐδὲ μέγα, οὐδέ γε τὸ ὑγιεινόν ... καὶ μὴν οὐδὲ τὰ τούτων γ' ἐναντία, τὰ δ' ἐν τῷ μέσῳ ἁπάσης ταύτης τῆς ἕξεως ἐφαπτόμενα σωφρονέστατα ἅμα τε ἀσφαλέστατα εἶναι μακρῷ· τὰ μὲν γὰρ χαύνους τὰς ψυχὰς καὶ θρασείας ποιεῖ, τὰ δὲ ταπεινάς τε καὶ ἀνελευθέρους*[1047]. Αλλά στους *Νόμους* έχουν προστεθεί νέα στοιχεία. Ο εκπαιδευτής της πολιτείας, ως προς τη γυμναστική, ενδιαφέρεται να σταθεί στο μέσο των επιδιώξεων του γιατρού και του παιδοτρίβη, αν θεωρήσουμε ότι ο πρώτος επιδιώκει την απόλυτη υγεία και ο δεύτερος να οξύνει στο έπακρο τις σωματικές δεξιότητες και τη δύναμη.

Γυρνάμε όμως στην *Πολιτεία*. Εάν οι άνθρωποι αποτύχουν στη βασική αυτή επιδίωξη της ισόρροπης καλλιέργειας της μουσικής και της γυμναστικής, δεν προκύπτουν δεινά μόνο για το άτομο, αλλά και για την πολιτεία, που αναμφίβολα επηρεάζεται από τα ήθη των ατόμων. Η μονομερής καλλιέργεια της γυμναστικής σε βάρος της μουσικής θεωρείται η κύρια αιτία της παρακμής της άριστης πολιτείας και της κατάπτωσής της σε *τιμοκρατία*, στο πολίτευμα δηλ. όπου επιβάλλουν το ήθος τους άνθρωποι ανδρείοι μεν, αλλά ακαλλιέργητοι και άξεστοι, *οὐχ ὑπὸ πειθοῦς ἀλλ' ὑπὸ βίας πεπαιδευμένοι διὰ τὸ τῆς ἀληθινῆς Μούσης τῆς μετὰ λόγων τε καὶ φιλοσοφίας ἡμεληκέναι καὶ πρεσβυτέρως γυμναστικὴν μουσικῆς τετιμηκέναι*[1048]. Οι άνθρωποι αυτοί, που είναι *φιλογυμνασταὶ* και *φιλόθηροι*[1049], φοβούνται να φέρουν στην εξουσία τους σοφούς, και προτιμούν τους *θυμοειδεῖς* και *ἁπλουστέρους*, που από τη φύση τους ρέπουν προς τον πόλεμο μάλλον παρά την ειρήνη[1050].

Εάν λοιπόν ο άνθρωπος έχει εκπαιδευτεί τόσο με τη μουσική και τη φιλοσοφία, που θα δυναμώσουν το λογιστικό τμήμα της ψυχής του, όσο και με τη γυμναστική, που ενισχύει το σώμα αλλά και το θυμοειδές τμήμα της ψυχής, τότε αποκαθίσταται η πραγματική ισορροπία της αν-

[1047] *Νόμ.* Ε 728de. Με το *τὰ δ' ἐν τῷ μέσῳ ἁπάσης ταύτης τῆς ἕξεως ἐφαπτόμενα σωφρονέστατα* δεν προεξαγγέλλεται η αντίληψη του Αριστοτέλη για την αρετή ως μεσότητα ανάμεσα σε δύο άκρα; Ιδιότητες και ικανότητες δεν έχουν καθαυτές αξία και δεν μπορούν ν' αποτελούν απόλυτο σκοπό. Υπηρετούν μόνο την αρετή του σώματος, και μέσα από το σώμα ενεργούν επάνω στην ψυχή και επηρεάζουν το ψυχικό ήθος.

[1048] *Πολ.* Η 548b. Πβ. Η 546d *ἡμῶν πρῶτον ἄρξονται <εννν. οἱ φύλακες> ἀμελεῖν ... παρ' ἔλαττον τοῦ δέοντος ἡγησάμενοι τὰ μουσικῆς, δεύτερον δὲ τὰ γυμναστικῆς, ὅθεν ἀμουσότεροι γενήσονται ὑμῖν οἱ νέοι. ἐκ δὲ τούτων ἄρχοντες οὐ πάνυ φυλακικοὶ καταστήσονται.*

[1049] *Πολ.* Η 549a.

[1050] *Πολ.* Η 547e.

θρώπινης φύσης, που επιτυγχάνεται εφόσον το κάθε τμήμα ασκεί αυτό που είναι προορισμένο να ασκεί: ο λόγος να άρχει και να κατευθύνει τις επιθυμίες των άλλων μερών της ψυχής. Το ενισχυμένο με τη γυμναστική σώμα γίνεται σύμμαχος του λόγου στην προσπάθειά του να καθυποτάξει το επιθυμητικό. Εάν όμως το άτομο εγκαταλείπει την κυβέρνηση του εαυτού του στο θυμοειδές, τότε κυριαρχείται από το συναίσθημα της τιμής και γίνεται φίλαρχο και υψηλόφρον. Αυτό συμβαίνει στην περίπτωση που έχει υποστεί μονομερή εκπαίδευση, και συνήθισε να εκτιμά τη γυμναστική περισσότερο απ' τη φιλοσοφία.

Η νίκη

Στους στόχους της γυμναστικής δεν περιλαμβάνεται η νίκη. Ο Πλάτων δεν ενθαρρύνει ιδιαίτερα τη φιλοδοξία μιας νίκης στους πανελλήνιους ή άλλους επίσημους αγώνες. Η άριστη πολιτεία δεν θα φιλοδοξήσει να διαπλάσσει εξαιρετικούς αθλητές, αλλ' αγαθούς πολίτες και καλούς πολεμιστές. Ο "αθλητής του πολέμου" *οὐχ ὥσπερ οἱ ἄλλοι ἀθληταὶ ῥώμης ἕνεκα σιτία καὶ πόνους μεταχειριεῖται*[1051].

Στην *Πολιτεία* δεν γίνεται λόγος για επίσημους αγώνες. Αλλά η *δευτέρα* πολιτεία των *Νόμων* έχει δικούς της αγώνες. Απ' τους αγώνες αυτούς ο Πλάτων αποκλείει τη φιλοδοξία της νίκης —νοούμενης ως αυτοσκοπού—, την οποία αποκαλεί "άχρηστη φιλονικία"[1052]. Ενώ δεν διευκρινίζει αν οι αθλητές της ορθής πολιτείας θα πάρουν μέρος στους πανελλήνιους αγώνες, υποδεικνύει ωστόσο ν' αποστέλλονται σ' αυτούς θεωροί πολυάριθμοι, με ωραία εμφάνιση και διακεκριμένοι. Αυτοί, λέει, θα κάνουν την πόλη *εὐδόκιμον* (και όχι, εννοείται, οι αθλητές της)[1053]. Η πόλη δηλ. θα επιδιώξει να τιμηθεί για τους ενάρετους πολίτες της και όχι για τους ρωμαλέους αθλητές της.

Υπάρχει λοιπόν μια σοβαρή αντίθεση με την παραδοσιακή ελληνική γυμναστική, που εκτός απ' την ανάπτυξη της ρώμης απέβλεπε —χωρίς περιττές σεμνοτυφίες— στη νίκη και την αίγλη που προσπορίζει η νίκη, χωρίς όμως να παραβλέπει την καλλιέργεια της ψυχής με τη μουσική, χωρίς δηλ. να παραμελεί το ιδεώδες της καλοκαγαθίας. Η άποψη λοιπόν του Πλάτωνα πως η γυμναστική δεν πρέπει ν' αποβλέπει στη ρώμη και τη νίκη στα στάδια έρχεται σ' αντίθεση με την ελληνική παράδοση, και είναι κατά κάποιο τρόπο ανελλήνιστη. Ίσως το ένιωσε αυτό αργότερα ο Πλάτων, γι' αυτό και στους *Νόμους*, όπου όμως περιγράφει τη

1051 *Πολ.* Γ 410b.
1052 *Νόμ.* Ζ 796a.
1053 *Νόμ.* ΙΒ 950e.

"δεύτερη" πολιτεία και όχι την άριστη, δεν παραλείπει να μιλήσει για νίκη και άθλα στους τοπικούς αγώνες μεταξύ των φυλάκων[1054]. Προβλέπει μάλιστα αυστηρές ποινές για όποιον εμποδίσει κάποιον ν' αγωνιστεί και να νικήσει[1055]. Τέλος συστείνει την τέλεση αθλητικών αγώνων μ' ευκαιρία την ταφή των *εὐθύνων*[1056]. Απ' τους αγώνες βέβαια αυτούς δεν μπορεί ν' αποκλειστεί η φιλοδοξία της νίκης.

ΑΞΙΟΛΟΓΗΣΗ ΤΗΣ ΓΥΜΝΑΣΤΙΚΗΣ

Η συμβολή της άθλησης στην υγεία, τη δύναμη και την ομορφιά του σώματος, η αναγκαιότητά της για τους ανθρώπους που καταγίνονται με πολεμικά έργα, η συμβολή της στην αποκατάσταση της φυσικής σχέσης και ισορροπίας όλων των τμημάτων της ψυχής είναι προφανής, ώστε δε χρειάζεται να τονιστεί ιδιαίτερα. Στην πραγματικότητα ο Πλάτων εμπνέεται από το παραδοσιακό ιδεώδες της καλοκαγαθίας (όμορφο σώμα, όμορφη ψυχή), στο οποίο όμως έδωσε μεγάλο φιλοσοφικό βάθος με εξονυχιστικές και πρωτότυπες αναλύσεις του ρόλου της γυμναστικής.

Αλλά η εκτίμηση της γυμναστικής, και ειδικότερα όχι εκείνης που ασκείται με μέτρο και αποβλέπει στην ενδυνάμωση και την ομορφιά του σώματος, αλλ' αποκλειστικά σχεδόν στη νίκη ήταν τόσο μεγάλη ανάμεσα στα πλήθη όλων των πόλεων, ώστε καταντούσε αληθινή λατρεία. Η εκτίμηση και οι εκδηλώσεις λατρείας απέναντι στους νικητές ήταν πραγματικά υπερβολικές. Στην Ολυμπία αρχικά τιμούσαν τους νικητές μόνο μ' ένα στεφάνι και με μια αναμνηστική στήλη. Αργότερα όμως επέτρεψαν το στήσιμο ενός ανδριάντα, και ξέρουμε πως πρώτοι οι αθλητές ανάμεσα σε όλους τους θνητούς μπόρεσαν να έχουν τον ανδριάντα τους, γιατί ως τότε τα αγάλματα παρίσταναν μόνο θεούς. Μα οι τιμές των αθλητών δεν περιορίζονταν εδώ. Οι συμπολίτες τους τιμούσαν τους *ἱερονίκας* (τους νικητές στα Ολύμπια, τα Πύθια, τα Νέμεα και τα Ίσθμια) γκρεμίζοντας ένα μέρος του τείχους της πόλης, για να περάσει ο νικητής, που στη συνέχεια παρέλαυνε στους σπουδαιότερους δρόμους της πόλης. Στο ναό του πολιούχου θεού έψαλλαν άσματα νικητήρια. Στην αγορά, τα γυμνάσια και τους ναούς έστηναν ανδριάντες τους με έξοδα της πολιτείας. Τους ανέθεταν την προεδρία στους δημόσιους αγώνες και τα θέατρα. Παντού τους αντιμετώπιζαν μ' εξαιρετικό σεβα-

[1054] *Νόμ.* Η 832e *ἆθλα νικητήρια*, 833c *νικητήρια δόσομεν*, 833e *νικᾶν*, 834a *τὰ γέρα καὶ τὰς νίκας διανέμειν*, 834c *ἅμιλλά τε καὶ φιλονικία*.

[1055] *Νόμ.* IB 955ab.

[1056] *Νόμ.* IB 947e.

σμό. Σε σχετικά νεότερους χρόνους παρουσιάστηκε και το φαινόμενο να λατρεύονται ορισμένοι ξεχωριστοί αθλητές ως ήρωες και ως θεοί.

Με τέτοιες ενθαρρύνσεις, ο κυριότερος στόχος της παραδοσιακής γυμναστικής έγινε η απόκτηση φήμης και δόξας. Κι αυτό είναι ολότελα φυσικό σ' έναν πολιτισμό ανταγωνιστικού τύπου, όπως ο αρχαίος ελληνικός, όπου η δόξα αποτελεί μια απ' τις υψηλότερες αξίες της ανθρώπινης ζωής, και όπου η αξία του ανθρώπου μετριέται κυρίως με την κοινωνική υπόληψη και φήμη. Το πιο χαρακτηριστικό παράδειγμα αυτής της νοοτροπίας είναι τα λόγια του Ιππόλοχου προς τον γιο του Γλαύκωνα που ξεκινούσε για την Τροία: *αἰὲν ἀριστεύειν καὶ ὑπείροχον ἔμμεναι ἄλλων*[1057]. Ο Σόλων ζητάει δύο πράγματα από τις Μούσες: ευτυχία και δόξα αγαθή[1058]. Στον ειρηνικό βίο η φιλοδοξία ωθεί τα άτομα σε έργα ανώτερα (και αυτό το αναγνώριζε ο Σωκράτης, που παρατηρεί ότι αυτή *μάλιστα παροξύνει πρὸς τὰ καλὰ καὶ ἔντιμα*[1059]), ενώ στη σφαίρα του πολέμου ο αριστοκράτης πολεμιστής της *Ιλιάδας* κατέχεται απ' τις αξίες του *κλέους* και του *κύδους*[1060].

Η υπαρξιακή βέβαια θεμελίωση της δόξας είναι ο ενστικτώδης φόβος της αδοξίας, η πτώση στη λήθη και ο αφανισμός του ατόμου. Από την άποψη αυτή χαρακτηριστικά είναι τα λόγια του Ισοκράτη ότι οι ασήμαντοι φοβούνται τον θάνατο, ενώ οι *σπουδαῖοι* την αδοξία[1061].

Ο Έλληνας δεν επιδιώκει να δοξαστεί μόνο στην εδώ ζωή, μα προσπαθεί επίσης να εξασφαλίσει μεταθανάτια φήμη. Και η Διοτίμα του *Συμποσίου* αναγνωρίζει ότι ο βαθύς πόθος της αθανασίας ενισχύει την αρετή των ανθρώπων και τους ωθεί σε πράξεις ηρωικές και σε μεγάλα έργα που θα τους εξασφαλίσουν άφθαρτη δόξα[1062].

Αλλά η δόξα, εκτός του ότι χαρίζει την αθανασία, είναι επιθυμητή για την ηδονή που χαρίζει. Κατά τον Σιμωνίδη του Ξενοφώντα, *οὐδεμία ἀνθρωπίνη ἡδονὴ τοῦ θείου ἐγγυτέρω δοκεῖ εἶναι ἢ ἡ περὶ τὰς τιμὰς εὐφροσύνη*[1063]. Για τον Πίνδαρο, η ευδαιμονία του ατόμου είναι συνάρτηση της δόξας που κερδίζει νικώντας στους μεγάλους αθλητικούς αγώνες[1064].

1057 *Ιλ.* Ζ 208. Πβ. Λ 784.

1058 *Fr.* 1, 3 εξ. Diehl I 17.

1059 Ξεν. *Απομν.* Γ 3, 13.

1060 Πβ. Detienne, *Les maîtres de verité,* 20. Ο Ramnoux, *Mythologie,* 29, παρατηρεί ότι η *Ιλιάδα* αρχίζει με την υπόσχεση της δόξας και τελειώνει με την κατάκτησή της.

1061 *Προς Δημόν.* 43. Πβ. *Προς Νικ.* 37.

1062 *Συμπ.* 209cd.

1063 Ξεν. *Ιέρ.* VII 4. Πβ. Πρόδικος, *VS* 84, *fr.* 2 (33). Πβ. Θουκ. Β 44,4.

1064 Πβ. *Πύθ.* Χ 22-25. Η δόξα είναι *ἱμερτή* (*Πύθ.* IX 75) και *ποθεινοτάτη* (*Ολ.* VII 64). Πβ. *Ίσθμ.* V 7-8 *ποθεινὸν κλέος.*

Ποια όμως ήταν η στάση των σοφών απέναντι στις τιμές των αθλητών; Οι υπερβολικές τιμές σκανδάλιζαν ορισμένους επιφανείς ανθρώπους, που εκτιμούσαν διαφορετικά τη γυμναστική και τον αθλητικό βίο κι επιδίωκαν να προβάλουν διαφορετικά πρότυπα ζωής. Γιατί στην ελληνική αρχαιότητα ο αθλητισμός δεν ήταν μόνο άσκηση και διασκέδαση ευκαιριακή. Για πολλούς ήταν τρόπος ζωής, και μάλιστα ζηλευτής. Ανάμεσα σ' εκείνους που αντιδρούσαν ήταν όσοι σκέφτονταν ότι η αρετή του αθλητή είναι κατώτερη από την αρετή ενός γενναίου πολεμιστή, που συμβάλλει στο γενικό καλό. Γι' αυτό δεν μπορούμε ν' απονείμουμε στον αθλητή και στον πολεμιστή ίσες ή ανάλογες τιμές. Έτσι ο Σόλων αποφάσισε να περιστείλει τις τιμές των αθλητών[1065], με το αιτιολογικό ότι αυτοί δεν πρόσφεραν κάποια αξιόλογη υπηρεσία στο δημόσιο καλό[1066]. Ανάλογα σκεφτόταν ο Τυρταίος. Δε λογαριάζει τον αθλητή, αλλά τον πολεμιστή:

οὔτ' ἂν μνησαίμην οὔτ' ἐν λόγῳ ἄνδρα τιθείην
οὔτε ποδῶν ἀρετῆς οὔτε παλαιμοσύνης,

.....

οὐδ' εἰ πᾶσαν ἔχοι δόξαν πλὴν θούριδος ἀλκῆς[1067].

Άλλοι κύκλοι κατέκριναν τις τιμές που απονέμονται στους αθλητές, γιατί συχνά η δόξα βοηθούσε μερικούς να κλονίσουν την ευνομία[1068] της πόλης επιχειρώντας να καταλάβουν την εξουσία. Ας σημειώσουμε ότι τη νίκη στους αγώνες την επιζητούσαν οι τύραννοι ή οι επίδοξοι τύραννοι[1069]. Την άποψη αυτή υποβάλλει και ο Ξενοφάνης[1070], και μέσα στην αντίδραση αυτή πρέπει να ενταχθεί και η παραίνεση του Πλάτωνα να μη δοθεί σε κανέναν εξουσία με κριτήριο την ομορφιά ή τη σωματική δύναμη[1071].

Απ' την πλευρά τους ορισμένοι σοφοί ενοχλούνταν από το γεγονός ότι οι άνθρωποι τιμούσαν τόσο πολύ τους αθλητές, ενώ τιμούσαν λιγότερο ή και καθόλου τη σοφία τους. Ο Ξενοφάνης εξανίσταται

[1065] Διογ. Λα. Α 55. Πλούτ. *Σόλ.* 23,3.

[1066] Διόδ. IX 2, 5 *ὁ Σόλων ἡγεῖτο τοὺς ... ἀθλητὰς μηδὲν ἀξιόλογον συμβάλλεσθαι ταῖς πόλεσιν πρὸς σωτηρίαν.*

[1067] Τυρτ. *fr.* 12, 1-9 W.

[1068] Bilinski, *L' agonistica sportiva,* 31-33.

[1069] Πβ. Παυσ. VI 19, 2 (Μύρων της Σικυώνας). Ηρόδ. Ε 71, 1 (Κύλων, επίδοξος τύραννος των Αθηνών). Ηρόδ. Ζ 126, 2 (Κλεισθένης της Σικυώνας), Ζ 103, 3 (Πεισίστρατος), αλλά και ο Μιλτιάδης, Ζ 103, 2.

[1070] *VS* 21 B 2.

[1071] *Νόμ.* Δ 715bc *ἀρχὰς οὔθ' ὅτι πλούσιός ἐστίν τις δώσομεν, οὔθ' ὅτι τῶν τοιούτων ἄλλο οὐδὲν κεκτημένος, ἰσχὺν ἢ μέγεθος ἤ τι γένος.* Πβ. Ε 744bc.

απέναντι στην κατάσταση αυτή και συγκρίνοντας τη σοφία του με την αθλητική υπεροχή βρίσκει ότι η τελευταία δεν αξίζει τίποτε[1072].

Η ίδια ακριβώς διάθεση κινεί τον Πλάτωνα όταν τονίζει ότι οι *πολεμικοὶ ἀθληταί*, οι φύλακες πολεμιστές της ορθής πολιτείας, που συμβαίνει να έχουν και φιλοσοφική παιδεία, είναι πολύ ανώτεροι απ' τους κοινούς αθλητές και η αξία τους είναι πολύ μεγαλύτερη απ' την αξία των ολυμπιονικών: *ἥ τε γὰρ τῶνδε νίκη καλλίων, ἥ τ' ἐκ τοῦ δημοσίου τροφὴ τελεωτέρα. νίκην τε γὰρ νικῶσι συμπάσης τῆς πόλεως σωτηρίαν, τροφῇ τε καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσιν ὅσων βίος δεῖται αὐτοί τε καὶ παῖδες ἀναδοῦνται, καὶ γέρα δέχονται παρὰ τῆς αὐτῶν πόλεως ζῶντές τε καὶ τελευτήσαντες ταφῆς ἀξίας μετέχουσιν*[1073]. Ο λόγος είναι ότι ένας αθλητής δεν κατέχει παρά *ανθρώπινα* αγαθά[1074] που εξαρτώνται από το σώμα. Αλλά κανείς δεν μπορεί να τιμηθεί ιδιαίτερα, επειδή κατέχει ομορφιά, ταχύτητα, δύναμη και άλλα αγαθά τέτοιου είδους χωρίς να κατέχει επίσης και την αρετή[1075]. Το ίδιο αίσθημα τον παρακινεί επίσης, όταν από τη μια κατακρίνει τη μεγάλη αθλήτρια Αταλάντη, γιατί διάλεξε τον αθλητικό βίο, αποβλέποντας στις μεγάλες τιμές που απολαμβάνουν οι αθλητές[1076], κι από την άλλη επιδαψιλεύει πολύ μεγάλες τιμές στους σοφούς. Η αιτιολόγηση είναι πάντα ότι οι μεν αθλητές δεν κατέχουν παρά ανθρώπινα αγαθά, ενώ οι σοφοί κατέχουν *θεῖα* αγαθά (νου, φρόνηση). Δικαιούνται γι' αυτό μεγαλύτερες τιμές.

Την ηδονή των τιμών την αναγνωρίζει και ο Πλάτων, αλλά θεωρεί ότι αυτή ανήκει και χαρακτηρίζει ένα κατώτερο μέρος της ψυχής, το θυμοειδές. Και θα την εξοστράκιζε από την πολιτεία του, αν δε θεωρούσε τη φιλοδοξία στοιχείο αναπόσπαστο του θυμοειδούς[1077] και την ηδονή

[1072] *VS* 21B 2, ιδίως στ. 11-14:

οὐκ ἐὼν ἄξιος ὥσπερ ἐγώ. ῥώμης γὰρ ἀμείνων
ἀνδρῶν ἠδ' ἵππων ἡμετέρη σοφίη.
ἀλλ' εἰκῇ μάλα τοῦτο νομίζεται, οὐδὲ δίκαιον
προκρίνειν ῥώμην τῆς ἀγαθῆς σοφίης.

Βλέπε σχετικά Bowra, "Xenophanes and the Olympic Games", *AJPh* 59 (1938) 257-279.

[1073] *Πολ.* Ε 465de.

[1074] Πβ. ιδίως *Νόμ.* Α 631bc. Στο χωρίο αυτό στην τάξη των ανθρωπίνων αγαθών τα αθλητικά προσόντα έρχονται τρίτα, μετά την υγεία και την ομορφιά. Πβ. *Νόμ.* Γ 697b, Ε 728d.

[1075] Πβ. *Νόμ.* Γ 696b. *Τίμιον* δεν είναι το σώμα που διακρίνεται για την ομορφιά, τη δύναμη ή την ταχύτητά του, αλλά για τη σωφροσύνη του, *Νόμ.* Ε 728de. Πβ. 743e-744a.

[1076] *Πολ.* Ι 620b.

[1077] Πβ. *Φαίδρ.* 253d. Ο *θυμοειδὴς* ίππος, που συμπαραστέκεται συνήθως στο έργο του λόγου, είναι *τιμῆς ἐραστής*.

της δόξας αναγκαία στο τμήμα αυτό. Έτσι ενθαρρύνει τη φιλοδοξία των θυμοειδών ατόμων με την προϋπόθεση να κατευθύνεται από τον λόγο. Θα περίμενε λοιπόν κανείς να ενθαρρύνει και την αθλητική φιλοδοξία και ν' αναγνωρίσει ότι ένας από τους σκοπούς της άθλησης μπορεί να είναι και η δόξα, συμφωνώντας με τις αντιλήψεις των άλλων Ελλήνων.

Στην πραγματικότητα όμως ο Πλάτων προσανατολίζει τη φιλοδοξία όλων των πολιτών ανεξαίρετα προς *τὰ καλά* (φιλοτιμία των καλών), στα οποία ποτέ δε συμπεριέλαβε τον αθλητισμό, ενώ ειδικότερα τη φιλοδοξία των θυμοειδών φυλάκων τη στρέφει προς τα έργα που αποβλέπουν στη σωτηρία της πόλης, δηλ. τα πολεμικά. Ολόκληρο το αθλητικό του σύστημα έχει ως αποκλειστικό στόχο την ενδυνάμωση των πολεμιστών. Όπως θα δούμε παρακάτω, όλα τα αθλήματα που δέχεται στην άριστη πολιτεία έχουν άμεση σχέση με τις ανάγκες του πολέμου. Με τέτοια αθλητική εκπαίδευση κανένας φύλακας δε θα μπορούσε να διακριθεί σε πανελλήνιους αγώνες, όπου θ' αντιμετώπιζε εξειδικευμένους σε αθλήματα που αποκλείονται από την άριστη πολιτεία.

Ο κύριος λόγος που εμποδίζει τον Πλάτωνα να τοποθετήσει ψηλά τη γυμναστική είναι το γεγονός ότι αυτή ασχολείται με το αισθητό: *Καὶ γυμναστικὴ μέν που περὶ γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον τετεύτακεν· σώματος γὰρ αὔξης καὶ φθίσεως ἐπιστατεῖ* [1078]. Έτσι, για έναν φιλόσοφο παιδαγωγό, που αποβλέπει στο ν' απομακρύνει σταδιακά τις ψυχές από το αισθητό και να τις οδηγήσει στο νοητό, δεν είναι το κατάλληλο *μάθημα ψυχῆς ὁλκὸν ἀπὸ τοῦ γιγνομένου ἐπὶ τὸ ὄν*[1079]. Το ίδιο βέβαια ισχύει και για τη μουσική, που δεν προσφέρει βαθύτερη γνώση των πραγμάτων *(ἐπιστήμην)*, αλλά θεωρείται εθισμός της ψυχής προς κάποια ευαρμοστία και αρμονία[1080]. Γι' αυτό και η γυμναστική και η μουσική δε συμπεριλαμβάνονται στα μαθήματα εκείνα που μπορούν με συνεχή άνοδο και απόσπαση από το αισθητό να οδηγήσουν στη θέαση των ιδεών και του αγαθού, που αποτελεί για την ψυχή το μέγιστο μάθημα.

[1078] *Πολ.* Ζ 521e.

[1079] *Πολ.* Ζ 521d.

[1080] *Πολ.* Ζ 522a *Ἀλλ' ἦν ἐκείνη* <εν. *ἡ μουσική*>... *ἀντίστροφος τῆς γυμναστικῆς,... ἔθεσι παιδεύουσα τοὺς φύλακας, κατά τε ἁρμονίαν εὐαρμοστίαν τινά, οὐκ ἐπιστήμην, παραδιδοῦσα, καὶ κατὰ ῥυθμὸν εὐρυθμίαν, ἔν τε τοῖς λόγοις ἕτερα τούτων ἀδελφὰ ἔθη ἄττα ἔχουσα.*

Γενικές ρυθμίσεις

Ἁπλῆ που καὶ ἐπιεικὴς γυμναστική, καὶ μάλιστα ἡ τῶν περὶ τὸν πόλεμον (*Πολ.* 404ab)

Όπως αναφέραμε, στην *Πολιτεία* ορίζεται ότι η ψυχή είναι εκείνη που κατευθύνει τη γυμναστική και όχι το σώμα. Συνεπώς όλα όσα αφορούν τη γυμναστική θ' ανατεθούν στην ψυχή και τη διάνοια. Άρα η γυμναστική πρέπει να έχει βάση επιστημονική, και δεν πρέπει ν' αφήνεται στους εμπειρικούς παιδοτρίβες. Το πνεύμα είναι εκείνο που θα καθορίσει με σχολαστικότητα *(ἀκριβολογεῖσθαι)* τους κανόνες της γυμναστικής. Για λόγους συντομίας και μόνο *(ἵνα μὴ μακρολογῶμεν)*, ο Πλάτων δηλώνει στην *Πολιτεία* ότι δε θα μπει σ' όλες τις λεπτομέρειες της γυμναστικής —που προφανώς τις γνώριζε καλά—, αλλά θα δώσει μόνο τους "τύπους", τις γενικές οδηγίες, τη "φιλοσοφία" θα λέγαμε της γυμναστικής. Αλλά στους *Νόμους* δεν περιορίζεται στους τύπους. Εκθέτει ένα ολόκληρο πρόγραμμα γυμναστικής εκπαίδευσης και αθλητισμού.

Εμείς τοποθετήσαμε όλες αυτές τις υποδείξεις σε δύο κατηγορίες. Την πρώτη κατηγορία τη χαρακτηρίζουμε "γενικές ρυθμίσεις". Είναι οδηγίες γενικού χαρακτήρα, κάτι σαν καταστατικό της γυμναστικής, απ' το οποίο όμως απουσιάζουν οι σκοποί, τους οποίους εκθέσαμε λεπτομερώς σε προηγούμενο κεφάλαιο. Το μέρος αυτό περιέχει πολλά θεωρητικά στοιχεία. Η κατηγορία "ειδικές ρυθμίσεις" περιλαμβάνει τις εφαρμογές, τα συγκεκριμένα αθλήματα και τους αγώνες της άριστης πολιτείας.

Είδαμε ότι στον *Τίμαιο* η απαίτηση για σύμμετρη κίνηση του σώματος και της ψυχής θεμελιώνεται στη θεωρία των κινήσεων του *ταὐτοῦ* και *θατέρου*. Η κίνηση του *ταὐτοῦ* αφορά την κίνηση της ψυχής και του νου, ενώ οι περιφορές του *θατέρου* χαρακτηρίζουν τα σώματα. Για να υπάρχει συμμετρία και αρμονία, πρέπει οι κύκλοι αυτοί να βρίσκονται σε σχέση αρμονική και να μη διαταράσσει ο ένας την τροχιά του άλλου. Αν μια ισχυρή ψυχή κατοικεί σ' ένα σώμα ασθενικό ή αν ένα ισχυρό σώμα έχει μέσα του ασθενική διάνοια, προκύπτει αναπόφευκτα ασυμμετρία: Η ισχυρή ψυχή ταρακουνάει το σώμα και το αρρωσταίνει. Αν το σώμα είναι ισχυρότερο κι επικρατήσουν οι κινήσεις του, η ψυχή πάσχει από αμάθεια, που είναι κι αυτή νόσος. Για τις δύο αυτές αρρωστημένες καταστάσεις υπάρχει μία και μόνη σωτηρία: *μήτε τὴν ψυχὴν ἄνευ σώματος κινεῖν μήτε σῶμα ἄνευ ψυχῆς*. Την κίνηση του σώματος την εξασφαλίζουμε με τη γυμναστική, ενώ την κίνηση της ψυχής με τη μουσική και τη φιλοσοφία.

Για να εφαρμόσουμε στην πράξη τις αρχές αυτές, πρέπει ν' απομιμηθούμε αυτό που συμβαίνει στο σύμπαν, που ποτέ δεν σταματάει την κίνησή του, και να μην αφήσουμε ποτέ σ' απόλυτη ησυχία το σώμα μας. Το σώμα μας ταράσσεται απ' όσα εισάγουμε σ' αυτό κι από ό,τι εξωτερικά το ξεραίνει ή το υγραίνει. Αν του επιβάλλει κανείς μια συνεχή και ήπια κίνηση, θα μπορέσει ν' αντιμετωπίσει με τρόπο φυσικό τις εξωτερικές και εσωτερικές κινήσεις. Σείοντας με μέτρο το σώμα μας δεν επιτρέπουμε να γίνουν εχθρικά τα στοιχεία εντός μας και να προκαλέσουν ασθένειες[1081].

Απ' τις σωματικές αυτές κινήσεις άριστες είναι αυτές που επιβάλλει το σώμα μόνο του στον εαυτό του (*ἡ ἐν ἑαυτῷ ὑφ' αὑτοῦ ἀρίστη κίνησις),* γιατί είναι συγγενείς με την κίνηση του νου και την κίνηση του παντός. Αυτού του είδους κινήσεις (θα τις λέγαμε "αυτοκινησία", όχι όμως με την έννοια της αυτοκινησίας της ψυχής) επιτυγχάνονται με τη γυμναστική. Δεύτερες έρχονται οι κινήσεις που επιβάλλει στο σώμα ένας τρίτος, λ.χ. οι "αιωρήσεις" που συμβαίνουν κατά τον πλου ή όταν μας μεταφέρουν χωρίς δική μας προσπάθεια και κόπο (ετεροκινησία). Ένα τρίτο είδος κίνησης —και αυτή είναι χειρότερη— την προκαλεί στο σώμα η ιατρική με τα φάρμακα (καθάρσεις)[1082]. Ασφαλώς στις ήπιες σωματικές κινήσεις θα πρέπει να τοποθετήσουμε και την όρχηση, που στους *Νόμους* θεωρείται είδος γυμναστικής και χαρακτηρίζεται *ἔντεχνος ἀγωγή*: *Τὰ δέ γε τοῦ σώματος, ἃ παιζόντων ὄρχησιν εἴπομεν, ἐὰν μέχρι τῆς τοῦ σώματος ἀρετῆς ἡ τοιαύτη κίνησις γίγνηται, τὴν ἔντεχνον ἀγωγὴν ἐπὶ τὸ τοιοῦτον αὐτοῦ γυμναστικὴν προσείπωμεν*[1083].

Στους *Νόμους* η κίνηση του σώματος κρίνεται απαραίτητη, γιατί όλα τα σώματα ωφελούνται, όταν κινούνται είτε από μόνα τους είτε και χωρίς δική τους προσπάθεια *(ἄκοπα κινούμενα)* από εξωτερικές κινήσεις, (κούνια, ιππασία, ταξίδια με πλοίο). Οι κινήσεις συντελούν στη σωστή κατακράτηση της τροφής, πράγμα που συμβάλλει στην υγεία, το κάλλος και τη ρώμη. Γι' αυτό και οι έγκυες πρέπει να περπατούν, ενώ οι παραμάνες πρέπει να κουβαλούν με κάθε ευκαιρία τα παιδιά, μέχρι να μπορέσουν να σταθούν στα πόδια τους[1084]. Η εξωτερική κίνηση είναι ακόμα χρήσιμη για την ψυχική γαλήνη των παιδιών, γιατί εξουδετερώνει τις εσωτερικές "μανικές" κινήσεις. Οι μάνες που θέλουν να κοιμίσουν τα παιδιά δεν τους προσφέρουν ακινησία: Τα παίρνουν στην αγκαλιά τους

1081 *Τίμ.* 88ce.

1082 *Τίμ.* 89ab. Για τις καθάρσεις, δες και *Σοφ.* 230c *οἱ καθαίροντες αὐτούς, ὥσπερ οἱ περὶ τὰ σώματα ἰατροὶ νενομίκασι μὴ πρότερον ἂν τῆς προσφερομένης τροφῆς ἀπολαύειν δύνασθαι σῶμα, πρὶν ἂν τὰ ἐμποδίζοντα ἐντός τις ἐκβάλῃ.*

1083 *Νόμ.* B 673a.

1084 *Νόμ.* Z 788d-789e.

και τα σείουν. Η εξωτερική κίνηση κατανικάει *τὴν ἐντὸς φοβερὰν οὖσαν καὶ μανικὴν κίνησιν* [1085].

Από τα παραπάνω διαγράφηκε καθαρά η απαίτηση της συνεχούς κίνησης από την αρχή της ζωής και υποδείχτηκαν ορισμένοι συγκεκριμένοι τρόποι για να επιτευχθεί αυτό: Για τα έμβρυα, η αδιάκοπη κίνηση της εγκύου, για τα βρέφη, οι περίπατοι με το μωρό στην αγκαλιά και το σείσιμο. Για τους ενήλικες, μια μορφή κίνησης είναι αυτή που προκαλεί η ιππασία ή το ταξίδι με πλοίο. Όλ' αυτά θα τα περιλάβουμε κάτω από το γενικό όνομα "ετεροκινησία". Η ετεροκινησία για τα έμβρυα και τα βρέφη είναι η μόνη λύση, αλλά είναι ωφέλιμη και για τα παιδιά και τους ενήλικες. Ωστόσο για τα παιδιά και τους ενήλικες χρησιμότερη είναι η αυτοκινησία. Η αυτοκινησία γίνεται βέβαια με το περπάτημα, τις εργασίες, την παρασκευή φαγητού κτλ. Αλλά οι μορφές αυτές αυτοκινησίας δεν μπορούν να εφαρμοστούν στην εκπαίδευση. Οι χρήσιμες στην παιδεία μορφές αυτοκινησίας είναι η γυμναστική και ο χορός.

Η ηλικία

Ανάμεσα στα βασικά ζητήματα που πρέπει να καθοριστούν στους "τύπους" της γυμναστικής παιδείας είναι το πότε —σε ποια ηλικία— πρέπει ν' αρχίζει η ενασχόληση με τη γυμναστική και πότε πρέπει να τελειώνει, ποια είναι η σειρά της ενασχόλησης με τη γυμναστική, τη μουσική και τη φιλοσοφία, και αν θα πρέπει ν' ασκούνται και τα δύο φύλα.

Ορίζεται ότι για την άσκηση της γυμναστικής, που θεωρείται τέχνη[1086] και όχι εμπειρία και τριβή, χρονικά όρια δεν υπάρχουν: *καὶ ταύτῃ* <ενν. *τῇ γυμναστικῇ*> *ἀκριβῶς τρέφεσθαι ἐκ παίδων διὰ βίου* [1087] Η γυμναστική λοιπόν πρέπει ν' αρχίζει *ἐκ παίδων*, τότε ακριβώς που η αύξηση του σώματος είναι αλματώδης[1088].

Τα μικρά παιδιά ωστόσο πρέπει να εκπαιδευτούν πρώτα με τη μουσική και μετά με τη γυμναστική: *μουσικῆς πρότερον ἁπτέον ἢ γυμναστικῆς*. Σε κάθε έργο το ξεκίνημα είναι πολύ σημαντικό, γιατί τότε μπορεί κανείς ν' αποτυπώσει στην καρδιά αυτό που επιθυμεί[1089]. Η γυμναστική βέβαια προηγείται απ' τη μελέτη της φιλοσοφίας: *μειράκια*

[1085] *Νόμ.* Ζ 790c-791c.
[1086] *Αλκ.* 108b *ὀρθῶς δὲ δήπου ἔχει τὸ* <ενν. *παλαίειν*> *κατὰ τὴν τέχνην γιγνόμενον ... Ἡ δὲ τέχνη οὐ γυμναστικὴ ἦν;* Πβ. 108d.
[1087] *Πολ.* Γ 403cd.
[1088] *Νόμ.* Ζ 788d-789a.
[1089] *Πολ.* Β 376a-377b.

μὲν ὄντα καὶ παῖδας μειρακιώδη παιδείαν καὶ φιλοσοφίαν μεταχειρίζεσθαι, τῶν τε σωμάτων, ἐν ᾧ βλαστάνει τε καὶ ἀνδροῦται, εὖ μάλα ἐπιμελεῖσθαι, ὑπηρεσίαν φιλοσοφίᾳ κτωμένους[1090].

Τα φύλα

Ένα απ' τα πιο συζητημένα χαρακτηριστικά της πλατωνικής πολιτείας είναι η κοινοκτημοσύνη των γυναικών, η οποία καταργεί στην ουσία τον θεσμό της οικογένειας. Πρέπει πρώτα να τονίσουμε πως η κοινοκτημοσύνη αφορά μόνο την τάξη των φυλάκων. Ο Πλάτων σκέφτεται ότι οι φύλακες πρέπει να είναι απόλυτα αφοσιωμένοι στην εξυπηρέτηση της κοινότητας. Για τον σκοπό αυτό κρίνει ότι δεν πρέπει να έχουν σπίτι δικό τους ούτε δική τους περιουσία[1091], εφόσον η συσσώρευση ιδιωτικής περιουσίας ενθαρρύνει τον οικονομικό εγωισμό των οικογενειών και διασπά την ενότητα των πολιτών[1092]. Υποχρεωμένοι να υπηρετούν αδιάκοπα το κράτος, ν' ασχολούνται αποκλειστικά με τη σωτηρία της πόλης, δεν μπορούν να έχουν ιδιωτική ζωή. Δεν μπορούν συνεπώς να είναι αρχηγοί μιας δικής τους οικογένειας. Ο Πλάτων έχει προφανώς υπόψη του τη Σπάρτη, όπου η κυβερνώσα τάξη ξόδευε όλη τη ζωή της στην εκπλήρωση των στρατιωτικών και πολιτικών καθηκόντων, με φυσική συνέπεια να έχει ανύπαρκτη σχεδόν οικογενειακή ζωή. Και είναι χαρακτηριστικό ότι ο Πλάτων από τους Σπαρτιάτες παίρνει το έθιμο των κοινών ανδρικών γευμάτων[1093]. Θέλοντας λοιπόν να βρει μια λύση για το πρόβλημα που προκαλεί η ολοκληρωτική αφοσίωση στα κοινά, υποστήριξε την κοινοκτημοσύνη των γυναικών και των παιδιών, αλλά μόνο για την τάξη των φυλάκων, όπως είπαμε. Μετά από αιώνες και τηρουμένων των αναλογιών η χριστιανική εκκλησία αποφάσισε να παραμένουν άγαμοι και άπαιδες οι ανώτεροι ιερείς —η άρχουσα δηλ. τάξη της—, ώστε να είναι ολόψυχα αφοσιωμένοι στο έργο τους. Ας θυμηθούμε και τα κοινά συσσίτια των μοναχικών ταγμάτων.

Αντίθετα προς την αντίληψη που επικρατούσε ως τότε στην αρχαία Ελλάδα, πως οι γυναίκες είναι προορισμένες να τεκνοποιούν και να φροντίζουν τα του οίκου, ο Πλάτων ορίζει ότι οι γυναίκες των φυλάκων

1090 *Πολ.* ΣΤ 498b.

1091 *Πολ.* Γ 416e-417b.

1092 *Πολ.* Γ 417ab *ὁπότε δ' αὐτοὶ γῆν τε ἰδίαν καὶ οἰκίας καὶ νομίσματα κτήσονται, οἰκονόμοι μὲν καὶ γεωργοὶ ἀντὶ φυλάκων ἔσονται, δεσπόται δ' ἐχθροὶ ἀντὶ συμμάχων τῶν ἄλλων πολιτῶν γενήσονται, μισοῦντες δὲ δὴ καὶ μισούμενοι καὶ ἐπιβουλεύοντες καὶ ἐπιβουλευόμενοι διάξουσι πάντα τὸν βίον.*

1093 *Πολ.* Γ 416e *φοιτῶντας δὲ εἰς συσσίτια ὥσπερ ἐστρατοπευδευμένους κοινῇ ζῆν.*

δε θα είναι μόνο σύζυγοι, αλλά και φύλακες, όπως ακριβώς και οι άνδρες[1094]. Και φυσικά θα πάρουν όμοια εκπαίδευση. Θα εκπαιδευτούν με τη μουσική και τη γυμναστική, όπως οι άνδρες[1095]. Η ενότητα του κράτους απαιτεί ομοιογενή αγωγή των φύλων. Η εκπαίδευση των γυναικών με τη μουσική και τη γυμναστική δεν αντίκειται στη φύση: *καὶ ὁμολογοῦμεν μὴ παρὰ φύσιν εἶναι ταῖς τῶν φυλάκων γυναιξὶ μουσικήν τε καὶ γυμναστικὴν ἀποδιδόναι* [1096]. Θα λαμβάνεται βέβαια υπόψη το γεγονός ότι η φύση των γυναικών είναι ασθενέστερη[1097]. Και στις γυναίκες ο προσανατολισμός των *γυμνασίων* θα είναι καθαρά στρατιωτικός[1098]. Κι εδώ ο Πλάτων ακολουθεί τη λακωνική και κρητική παράδοση[1099].

Η γυμνότης

Ορίζεται ότι οι αθλητές θ' αγωνίζονται γυμνοί. Ο Πλάτων δεν πρωτοτυπεί σ' αυτό. Ως τα τέλη σχεδόν του 8. π.Χ. αι. οι Έλληνες αθλητές αγωνίζονταν ελαφρά ντυμένοι, αλλά όχι γυμνοί. Στον Όμηρο οι αθλητές της πάλης και της πυγμαχίας φορούν ένα *ζῶμα*, μια ποδιά, όπως οι βάρβαροι. Παρόμοια ντυμένοι αγωνίζονταν αρχικά και οι αθλητές στην Ολυμπία. Πρώτος ο Όρσιππος από τα Μέγαρα τρέχοντας σε δρόμο σταδίου απέβαλλε το ζώμα του, τυχαία ή σκόπιμα.

Οι πληροφορίες για αθλητές που αγωνίζονται γυμνοί είναι αντιφατικές. Άλλες τοποθετούν το γεγονός στη 14η Ολυμπιάδα (724), άλλες στη 15η (720) και άλλες στην 32η. Ωστόσο πρέπει να λάβουμε υπόψη μας την πληροφορία του Πλάτωνα που λέει: *οὐ πολὺς χρόνος ἐξ οὗ τοῖς Ἕλλησιν ἐδόκει αἰσχρὰ εἶναι καὶ γελοῖα ἅπερ νῦν τοῖς πολλοῖς τῶν βαρβάρων, γυμνοὺς ἄνδρας ὁρᾶσθαι, καὶ ὅτε ἤρχοντο τῶν γυμνασίων πρῶτοι μὲν Κρῆτες, ἔπειτα Λακεδαιμόνιοι, ἐξὴν τοῖς τότε ἀστείοις πάντα ταῦτα κωμῳδεῖν*[1100]. Την πληροφορία αυτή καθώς και την ανάλογη του Θουκυ-

[1094] *Πολ.* Ε 451d *τὰς θηλείας τῶν φυλάκων κυνῶν πότερα συμφυλάττειν οἰόμεθα δεῖν ἅπερ ἂν οἱ ἄρρενες φυλάττωσι καὶ συνθηρεύειν καὶ τἆλλα κοινῇ πράττειν...;*

[1095] *Πολ.* Ε 451d-452d, 456b-457b. *Νόμ.* Ζ 806a *κόρας μὲν γυμνασίων μετόχους οὔσας ἅμα καὶ μουσικῆς.*

[1096] *Πολ.* Ε 456b.

[1097] *Πολ.* Ε 451e κ.α.

[1098] *Νόμ.* Ζ 794d *καὶ τὰ θήλεα, καὶ δὴ τά γε μάλιστα πρὸς τὴν τῶν ὅπλων χρείαν.* 806a εξ., 813de.

[1099] Υπενθυμίζουμε τα Ηραία, που τελούνταν στην Ολυμπία.

[1100] *Πολ.* Ε 452c.

δίδη[1101] την επιβεβαιώνουν αγαλματίδια του 6. αι., που παρουσιάζουν άνδρες που φορούν ακόμα το ζώμα.

Ενδιαφέρον έχει η πληροφορία του Πλάτωνα πως στην αρχή οι γυμνοί αθλητές προκάλεσαν ντροπή και γέλιο. Αλλά, λέει ο Πλάτων, ξεριζώθηκε αυτό που φάνταζε στα μάτια γελοίο, όταν οι άνθρωποι κατάλαβαν πόσο προτιμότερη ήταν η γύμνια στους αγώνες[1102]. Με την υπερνίκηση της ντροπής φάνηκε η ουσιαστική και η αιώνια ομορφιά του σώματος.

Ο λόγος που επικράτησε η γύμνια στον αθλητισμό ήταν βέβαια πρακτικός, όπως τονίζει ο Πλάτων. Το κλίμα ήταν σχετικά ζεστό και οι εγκαταστάσεις δε διέθεταν τις σύγχρονες ανέσεις. Το κλίμα ειδικά της Ολυμπίας είναι πολύ θερμό και δύσκολα ο επισκέπτης θα έβρισκε ένα δέντρο να φυλαχτεί. Οι αθλητές ίδρωναν συνεχώς, δεν υπήρχαν αποδυτήρια με ντους, ανεμιστήρες δεν υπήρχαν, δεν υπήρχε καν σκιά. Έτσι κάποιοι τολμηρότεροι πέταξαν τα ζώματα. Οι αγωνοθέτες έδειξαν κατανόηση. Κατάλαβαν ότι η γύμνια ήταν προτιμότερη. Θρησκευτικός συντηρητισμός δεν υπήρχε.

Μερικοί βέβαια ερευνητές προσπαθώντας να εξηγήσουν τα πάντα μέσα από θρησκευτικές έννοιες και αγνοώντας την απλή αυτή και επαρκή αιτία που αναφέρουν οι αρχαίες πηγές, θεωρούν ότι η γύμνια στον αθλητισμό σχετίζεται με τη λατρεία. Επειδή ανάμεσα στις άλλες μορφές γύμνιας υπάρχει και η ιεροτελεστική γυμνότητα, εικάζουν ότι τέτοιο χαρακτήρα είχε και η γύμνια στους αγώνες, χωρίς να έχουν καμιά ουσιαστική ένδειξη. Δεν υπάρχει λόγος ν' αμφισβητήσουμε τις αρχαίες μαρτυρίες που κατά τη γνώμη μου είναι επαρκείς.

Όχι μόνο οι άνδρες, λέει ο Πλάτων, αλλά και οι γυναίκες πρέπει ν' αγωνίζονται γυμνές. Πρωτοτυπεί σ' αυτό ή όχι; Ο γυναικείος αθλητισμός της Σπάρτης μαρτυρείται απ' το πρώτο μισό του 6. π.Χ. αι. Από την εποχή αυτή έχουμε αγαλματίδια που παρουσιάζουν κορίτσια που τρέχουν ανασηκώνοντας την κοντή φούστα τους, ενώ κατά τον Ευριπίδη οι Σπαρτιάτισσες αγωνίζονταν *γυμνοῖσι μηροῖς καὶ πέπλοις ἀνειμένοις*[1103]. Άρα οι γυναίκες δεν αγωνίζονταν γυμνές. Ο Πλάτων προβάλλει σ' ένα υποθετικό μέλλον τη γυναικεία γυμνότητα στη γυμναστική[1104]. Ξέρει μάλιστα πως αυτό στην αρχή θα φαντάζει γελοίο, όπως συνέβη στην αρχή και με τους άνδρες: *Τί ... γελοιότατον αὐτῶν ὁρᾷς; ἢ δῆλα δὴ ὅτι γυμνὰς τὰς γυναῖκας ἐν ταῖς παλαίστραις γυμναζομένας μετὰ τῶν ἀνδρῶν, οὐ μόνον τὰς νέας, ἀλλὰ καὶ ἤδη τὰς πρεσβυτέρας, ὥσπερ τοὺς*

[1101] Θουκ. Α 6, 5.
[1102] *Πολ.* Ε 452d.
[1103] Ευρ. *Ανδρ.* 597-600.
[1104] *Πολ.* Ε 452ac, 457ac.

γέροντας ἐν τοῖς γυμνασίοις, ὅταν ῥυσοὶ καὶ μὴ ἡδεῖς τὴν ὄψιν ὅμως φιλογυμναστῶσιν[1105]; Στους *Νόμους* πάντως η γυμνότητα περιορίζεται στις άνηβες[1106].

Η δίαιτα

Υπενθυμίζουμε ότι με τη λέξη "δίαιτα" οι αρχαίοι Έλληνες εννοούσαν τον συνολικό τρόπο ζωής. Εδώ περιλαμβάνονται το διαιτολόγιο *(σίτισις)*, οι καθημερινές σωματικές ασκήσεις, η ερωτική δραστηριότητα, ο ύπνος.

Ο Πλάτων ασχολείται ιδιαίτερα με το διαιτολόγιο, αλλά και τον γενικό τρόπο ζωής των αθλουμένων[1107], προφανώς γιατί θεωρεί το ζήτημα βασικό, όπως το θεωρούσαν και οι παιδοτρίβες. Εδώ δεν αρκείται στις γενικές κατευθύνσεις, αλλά μπαίνει και σε λεπτομέρειες. Το γεγονός ότι ένας φιλόσοφος ασχολείται με έργα ενός παιδοτρίβη δεν πρέπει να μας εκπλήσσει. Είναι φανερό ότι έπαιρνε εντελώς στα σοβαρά τη σωματική διάπλαση, και τη θεωρούσε προφανώς έργο επιστημονικό κι αντάξιο ενός φιλοσόφου, αφού, όπως υποστήριξε, η διάνοια είναι εκείνη που θα καθορίσει το τι ωφελεί το σώμα, και ό,τι αφορά στη διάνοια, δεν μπορεί να το παραβλέψει ένας φιλόσοφος. Ας θυμηθούμε ότι και ο Πυθαγόρας άσκησε κατά κάποιο τρόπο έργο παιδοτρίβη στην περίπτωση του Μίλωνα του Κροτωνιάτη.

Στο κεφάλαιο το σχετικό με την υγεία είδαμε ότι το διαιτολόγιο αποτελούσε μέρος τόσο της ιατρικής όσο και της γυμναστικής. Οι δύο αυτές τέχνες θεωρούνται ως αποκλειστικώς αρμόδιες στην περιοχή της υγιεινής διατροφής. Όσοι ασχολούνται με τη διατροφή (έμποροι, σιτοποιοί, ζαχαροπλάστες) ασκούν τέχνες "ανελεύθερες" και "διακονικές", που υπηρετούν τις πραγματικές τέχνες της ιατρικής και της γυμναστικής, τις μόνες που γνωρίζουν ποιες από τις τροφές ωφελούν και ποιες βλάπτουν το σώμα. Συγγραφείς που έγραψαν για την παρασκευή του άρτου και τη ζαχαροπλαστική κατακρίνονται ως *ἐπιθυμιῶν παρασκευασταί, οὐκ ἐπαΐοντες καλὸν κἀγαθὸν οὐδὲν περὶ αὐτῶν.*

Για να προσδιορίσει ακριβέστερα το σωστό διαιτολόγιο και τον γενικό τρόπο ζωής των φυλάκων της πολιτείας, ο Πλάτων κάνει πρώτα μια κριτική της δίαιτας των επαγγελματιών αθλητών, που στα χρόνια του είχε φτάσει σε μεγάλες υπερβολές. Κατακρίνει τη δίαιτα αυτή, που

[1105] *Πολ.* Ε 452ab.
[1106] *Νόμ.* Η 833c.
[1107] *Πολ.* Γ 403e εξ. *σίτων πέρι.*

επιβάλει την κατανάλωση μεγάλων όγκων τροφής[1108] και τον παρατεταμένο ύπνο και που τελικά βλάπτει την ίδια την υγεία: Αν κάποιος απ' τους αθλητές αυτούς ξέφευγε λίγο από την προδιαγραμμένη δίαιτα, προσβαλλόταν εύκολα από βαριές αρρώστιες: *Ἀλλ' ... ὑπνώδης αὕτη γέ τις καὶ σφαλερὰ πρὸς ὑγίειαν. ἢ οὐχ ὁρᾷς ὅτι καθεύδουσί τε τὸν βίον καί, ἐὰν σμικρὰ ἐκβῶσιν τῆς τεταγμένης διαίτης, μεγάλα καὶ σφόδρα νοσοῦσιν οὗτοι οἱ ἀσκηταί*[1109];

Την άποψη λοιπόν πως είναι ακατάλληλη και επιζήμια για την υγεία η δίαιτα των επαγγελματιών αθλητών, που τους αποκαλεί *ἀσκητάς* (προφανώς γιατί ασκούνταν, και όχι γιατί ζούσαν "ασκητικά", όπως θα υπέθετε ένας σύγχρονος αναγνώστης), ο Πλάτων δεν την εκθέτει ως θεωρία δική του ή κάποιου άλλου, αλλά ως κοινή εμπειρική διαπίστωση *(οὐχ ὁρᾷς)*.

Η δίαιτα αυτή συντελούσε βέβαια στην αύξηση της δύναμης, μα τελικά έβλαπτε την υγεία, ασχήμαινε τα σώματα και έκαμνε τους αθλητές ακατάλληλους για πολεμικά έργα. Μια τέτοια καταστροφική δίαιτα είναι εντελώς ακατάλληλη για τους *πολεμικοὺς ἀθλητάς*, που πρέπει να είναι άγρυπνοι σαν τα σκυλιά που φυλάγουν το κοπάδι, πρέπει να έχουν οξεία όραση και ακοή και να μην έχουν επισφαλή υγεία, εφόσον στις εκστρατείες θ' αντιμετωπίσουν κακές καιρικές συνθήκες. Γι' αυτούς η καλύτερη γυμναστική είναι συγγενική *(ἀδελφή)* της απλής μουσικής. Ειδικότερα τους ταιριάζει μια *ἁπλῆ που καὶ ἐπιεικὴς γυμναστική, καὶ μάλιστα ἡ τῶν περὶ τὸν πόλεμον,* η ενασχόληση δηλ. με αθλήματα που συμβάλλουν στην πολεμική ικανότητα[1110]. Στο διαιτολόγιο ο Πλάτων έχει ως πρότυπο τον Όμηρο: απομακρύνει τα ψάρια και τα βραστά κρέατα, κρατώντας μόνο τα ψητά. Αυτό γίνεται και για λόγους πρακτικούς: είναι, λέει, ευκολότερο να χρησιμοποιεί κανείς τη φωτιά, παρά να μεταφέρει αγγεία για βράσιμο. Απομακρύνει επίσης τα γλυκίσματα, που και ο Όμηρος δεν τα μνημονεύει και οι αθλητές τα αποφεύγουν, ως ακατάλληλα για τη σωματική ευεξία, και κατακρίνει τη μεγάλη ποικιλία στα εδέσματα[1111]. Τέλος συστήνει την εγκράτεια στα ερωτικά, που τη θεωρεί απαραίτητη για τη σωματική ευεξία[1112]. Γενικά κρίνει ότι η ποικιλία στη μουσική γεννάει την ακολασία, ενώ στη δίαιτα γεννάει την αρρώστια. Αντίθετα η απλότητα στη μουσική γεννάει τη σωφροσύνη, ενώ στη γυμναστική γεννάει την υγεία[1113].

[1108] Η βάση το κρέας, σε αντίθεση με την παλιά χορτοφαγική κυρίως δίαιτα.
[1109] *Πολ.* Γ 404a.
[1110] *Πολ.* Γ 404ab.
[1111] *Πολ.* Γ 404bd. Για την *Σικελικὴν ὀψοποιίαν*, πβ. *Γοργ.* 518bd, *Επιστ. Ζ'* 326bd.
[1112] *Πολ.* Γ 404d.
[1113] *Πολ.* Γ 404e.

Τα συσσίτια

Αποκλείονται τα *συσσίτια* και τα *γυμνάσια* των Κρητών και των Σπαρτιατών που ωφελούν από μερικές απόψεις τις πόλεις, έχουν όμως και πολλά κακά: Είναι υπεύθυνα για διάφορα στασιαστικά κινήματα (*στάσεις*) και για τις *παρά φύσιν* ερωτικές σχέσεις[1114].

Οι καινοτομίες

Είδαμε ότι ο Πλάτων καταδικάζει τις καινοτομίες στη μουσική και τη γυμναστική, και τονίζει τον κίνδυνο που περικλείνουν. *Μὴ νεωτερίζειν περὶ γυμναστικήν τε καὶ μουσικήν,* διαβάζουμε στην *Πολιτεία*[1115]. Η απαίτηση αυτή εμφανίζεται έντονη και στους *Νόμους*[1116].

Ειδικές ρυθμίσεις

Στην κατηγορία "ειδικές ρυθμίσεις" περιλάβαμε τις τελικές εφαρμογές, που απορρέουν απ' τη θεωρία και τις γενικές ρυθμίσεις. Είναι το πρόγραμμα των γυμναστικών ασκήσεων και των αγώνων της ορθής πολιτείας. Το μέρος αυτό δεν περιέχει θεωρητικά στοιχεία, και όποιος δεν ενδιαφέρεται για τις εφαρμογές, μπορεί να το αντιπαρέλθει. Εμείς δε θεωρήσαμε σωστό αυτόν τον δρόμο, αναλογιζόμενοι ότι ο φιλόσοφος δεν περιφρόνησε τις εφαρμογές, πράγμα που δείχνει πόσο προχωρημένο ήταν το ενδιαφέρον του για το αισθητό, αλλά και την ανησυχία του μήπως παρερμηνευτούν οι γενικές υποδείξεις του. Ας προσθέσουμε ότι ανάλογο ενδιαφέρον έδειξε κι ο Αριστοτέλης, που μιλάει για τα προτερήματα συγκεκριμένων αγωνισμάτων, όπως το πένταθλο, και δε θεώρησε πάρεργο το να συντάξει καταλόγους Ολυμπιονικών. Πρέπει όμως να τονίσουμε ότι όσοι θεωρητικοί καταπιάνονται με τον Πλάτωνα σχεδόν ποτέ δεν πιάνουν αυτά τα θέματα, αφήνοντας τη διαπραγμάτευσή τους στους γυμναστές, που όμως υστερούν στη σύλληψη και αποτύπωση της γενικής θεωρίας, κι επομένως το έργο τους είναι αποσπασματικό. Φαίνεται ότι οι θεωρητικοί μας αδυνατούν να καταλάβουν τη στάση των μεγάλων φιλοσόφων μας ν' ασχολούνται τόσο με το αισθητό και τις εφαρμογές. Αλλά ο Πλάτων και ο Αριστοτέλης γνώριζαν καλύτερα από μας πως μια φιλοσοφική θεωρία δεν μπορεί ποτέ να θεωρηθεί

1114 *Νόμ.* Α 636ad.
1115 *Πολ.* Δ 424b. Πβ. Γ 396ae, 397cd, 399e.
1116 *Νόμ.* Β 656e, Ζ 797a εξ., 798b εξ., 799a, 800a.

πλήρης, αν δεν κάνει και λεπτομερή ανάλυση των δεδομένων της πραγματικότητας και μέτρημα, επιλογή και εφαρμογή.

Οι αθλητικές αρχές και οι δάσκαλοι

Στους *Νόμους* οι γυμναστικές εφαρμογές είναι πιο αναλυτικές. Ορίζονται οι άρχοντες της παιδείας και καθορίζονται τα προσόντα που απαιτούνται για την εκλογή τους. Πάνω απ' όλους στέκεται *ὁ τῆς παιδείας ἐπιμελητής* (ο υπουργός Παιδείας, θα λέγαμε σήμερα). Η αρχή αυτή είναι *τῶν ἀκροτάτων ἀρχῶν πολὺ μεγίστη*[1117]. Η επιλογή του γίνεται με ιδιαίτερη προσοχή ανάμεσα στους *νομοφύλακας*[1118].

Κάτω απ' τον επιμελητή της παιδείας, ως ένα είδος υφυπουργών, έρχονται οι άρχοντες της γυμναστικής και της μουσικής. Οι άρχοντες αυτοί χωρίζονται αντίστοιχα σε δύο μεγάλες κατηγορίες: *τοὺς μὲν παιδείας αὐτῶν ἕνεκα, τοὺς δὲ ἀγωνιστικῆς*. Καθορίζεται με ακρίβεια η περιοχή της δικαιοδοσίας τους: *παιδείας μὲν βούλεται λέγειν ὁ νόμος γυμνασίων καὶ διδασκαλείων ἐπιμελητὰς κόσμου καὶ παιδεύσεως ἅμα καὶ τῆς περὶ ταῦτα ἐπιμελείας τῶν φοιτήσεών τε πέρι καὶ οἰκήσεων ἀρρένων καὶ θηλειῶν κορῶν, ἀγωνίας δέ, ἔν τε τοῖς γυμνικοῖς καὶ περὶ τὴν μουσικὴν ἀθλοθέτας ἀθληταῖς*[1119]. Έτσι στην περιοχή της μουσικής θα υπάρχουν άρχοντες που θα ενδιαφέρονται μόνο για τη μουσική παιδεία, και άλλοι που η αρμοδιότητά τους θα είναι μόνο η αγωνιστική, οι μουσικοί αγώνες (γι' αυτό και τους λέει *ἀθλοθέτας*). Ανάλογα και στη γυμναστική, άλλοι θα επιβλέπουν τη γυμναστική παιδεία και άλλοι την αγωνιστική, τους αθλητικούς αγώνες (τους λέει επίσης *ἀθλοθέτας*). Για τους αθλητικούς αγώνες των ανθρώπων και των ίππων άρχοντες θα είναι οι ίδιοι. Μα για τους μουσικούς αγώνες πρέπει να οριστεί άλλος αθλοθέτης για τη μονωδία (για τους τραγωδούς, τους κιθαρωδούς, τους αυλητές κλπ.) και άλλος για τη χορωδία (εδώ περιλαμβάνεται ο χορός). Ορίζονται και τα τυπικά προσόντα (ηλικία, ιδιότητα κλπ.) και τα ουσιαστικά (κλίση και κατανόηση των θεμάτων αυτών) καθώς και η διάρκεια της θητείας τους[1120].

Ο επιμελητής της παιδείας και οι άρχοντες της γυμναστικής και της μουσικής είναι αρχές που δεν υπήρχαν στην Ελλάδα. Οι σύγχρονες ελληνικές πόλεις ήξεραν μόνο τους ιδιωτικούς δασκάλους. Αντίθετα ο

1117 *Νόμ.* ΣΤ 765e.
1118 *Νόμ.* ΣΤ 764c εξ. Για τους *νομοφύλακας*, πβ. ΣΤ 754d εξ., 770a εξ. κ.ά.
1119 *Νόμ.* ΣΤ 764cd.
1120 *Νόμ.* ΣΤ 764c-765d.

Πλάτων συλλαμβάνει την παιδεία και τη διδασκαλία ως μια δημόσια υπηρεσία[1121].

Θά προσληφθούν τέλος με μισθό ξένοι δάσκαλοι για τη γυμναστική και τα πολεμικά μαθήματα[1122].

Στον ελληνικό χώρο ο θεσμός των γυμναστών ήταν πολύ παλιός. Οι γυμναστές καθόριζαν τη "δίαιτα", τον συνολικό τρόπο ζωής, κυρίως βέβαια το διαιτολόγιο, τις κατάλληλες ασκήσεις για τις εποχές του έτους, τις ειδικές ασκήσεις για το κάθε σώμα, τις ειδικές ασκήσεις για τ' αθλήματα, το επιτρεπόμενο όριο καταπόνησης του σώματος κτλ. Ως ειδικοί σύμβουλοι για τη θεραπεία του σώματος αποτέλεσαν τον πρόδρομο του γιατρού. Όταν αναπτύχθηκε από την ιατρική η θεωρία για τη "δίαιτα", οι γυμναστές δεν εκτοπίστηκαν, αλλά διατήρησαν τη θέση τους παράλληλα με τους γιατρούς. Η ιατρική βέβαια επιχείρησε στην αρχή να μπει στον χώρο της γυμναστικής, γρήγορα όμως έγινε διάκριση των αρμοδιοτήτων[1123].

Τα γυμναστήρια

Η πολιτεία προνοεί και κτίζει οικοδομήματα κατάλληλα για την εκπαίδευση και την αγωνιστική: *οἰκοδομίαι ... γυμνασίων*[1124] *ἅμα καὶ διδασκαλείων κοινῶν τριχῇ κατὰ μέσην τὴν πόλιν, ἔξωθεν δὲ ἵππων αὖ τριχῇ περὶ τὸ ἄστυ γυμνάσιά τε καὶ εὐρυχώρια, τοξικῆς τε καὶ τῶν ἄλλων ἀκροβολισμῶν ἕνεκα διακεκοσμημένα, μαθήσεώς τε ἅμα καὶ μελέτης τῶν νέων*[1125]. Γυμναστήρια θα οικοδομούνται κατά προτίμηση στα ιερά άλση στην περιοχή των ιερών[1126]. Εδώ ο Πλάτων φαίνεται να ξαναβρίσκει την κοινή αρχαιοελληνική αντίληψη ότι ο αθλητισμός τελεί κάτω από την αιγίδα των θεών. Αλλ' ας προσέξουμε για ποια "αθλήματα" χρησιμεύουν

[1121] Gernet, *Intr. aux Lois*, CVII-CVIII.

[1122] *Νόμ.* Ζ 804cd. Για τους δασκάλους, πβ. Ζ 813e.

[1123] Πβ. Jäger, *Παιδεία*, II 55. Για τους γυμναστές πβ. και Bussemaker, "Gymnastes", *DA* II 2 (1896) 1898-9, Jüthner, "Gymnastes", *RE* VII 2 (1912) 2026-30. Οι *παιδοτρίβες* ήταν πιο εμπειρικοί, και ασχολούνταν αποκλειστικά σχεδόν μ' εφαρμογές. Πβ. Fougères, "Paidotribes", *DA* IV 1 (1907) 277-8, Jüthner, "Paidotribes", *RE* XVIII 2 (1942) 2389-96. Ας αναφέρουμε και τους ειδικευμένους *αλείπτας*, που εκτός απ' την επάλειψη του σώματος και το "μασάζ", είχαν και στοιχειώδεις γνώσεις ιατρικής. Πβ. Reisch, "Aleiptes", *RE* I 1 (1893) 1360-2.

[1124] Για τα *γυμνάσια* πβ. Fougères, "Gymnasium", *DA* II 2 (1896) 1684-98, Öhler, "Gymnasium", *RE* VII 2 (1912) 2004-2026, Delorme, *Gymnasion*, Paris 1960.

[1125] *Νόμ.* Ζ 804cd.

[1126] *Νόμ.* ΣΤ 761c.

τα *γυμνάσια* αυτά. Πρώτα για την ιππασία, που είναι χρήσιμη στον πόλεμο, έπειτα για τις καθαρά πολεμικές τέχνες, την *τοξικήν*, και τους διάφορους *ἀκροβολισμούς*. Και οι δάσκαλοι εδώ διδάσκουν αποκλειστικά *ὅσα πρὸς τὸν πόλεμόν ἐστιν μαθήματα ... ὅσα τε πρὸς μουσικήν.*

Τα αγωνίσματα

Όλα τ' "αθλήματα" που δέχεται στην πολιτεία του ο Πλάτων είναι στην ουσία *πρὸς τὸν πόλεμον μαθήματα*, όπως τ' αποκαλεί ο ίδιος εύστοχα[1127]. Τα πιο πολλά απ' αυτά οι άλλοι Έλληνες δε θα τ' αποκαλούσαν καν *ἀθλήματα* ή *γυμνάσια*. Γι' αυτό κι ο Πλάτων διευκρινίζει: *γυμνάσια γὰρ τίθεμεν καὶ τὰ περὶ τὸν πόλεμον ἅπαντα τοῖς σώμασι διαπονήματα τοξικῆς τε καὶ πάσης ρίψεως καὶ πελταστικῆς καὶ πάσης ὁπλομαχίας καὶ διεξόδων τακτικῶν καὶ ἁπάσης πορείας στρατοπέδων καὶ στρατοπεδεύσεων καὶ ὅσα εἰς ἱππικὴν μαθήματα συντείνει*[1128]. Σήμερα ο ελληνικός στρατός τον όρο *γυμνάσια* χρησιμοποιεί για τις πολεμικές ασκήσεις και μετακινήσεις, μ' εξαίρεση βέβαια την *τακτικήν*, που ο Πλάτων τη θέλει κι αυτή στα γυμνάσια.

Η γυμναστική παιδεία, εκτός απ' την εκμάθηση και την εξάσκηση, έχει και τη μορφή αγώνων *(ἀγωνιστική - ἀγωνία)*. Από τα δυο αγαπητότερα και λαϊκότερα αθλήματα, την πάλη[1129] και την πυγμαχία[1130], θα διδαχτεί στους μαθητές μόνο η πάλη: *τὰ δὲ ἀπ' ὀρθῆς πάλης, ἀπ' αὐχένων καὶ χειρῶν καὶ πλευρῶν ἑξειλήσεως, μετὰ φιλονικίας τε καὶ καταστάσεως διαπονούμενα μετ' εὐσχήμονος ῥώμης τε καὶ ὑγιείας ἕνεκα, ταῦτ' εἰς πάντα ὄντα χρήσιμα ... προστακτέον μαθηταῖς*. Θ' αποκλείονται όμως, ως *οὐδὲν χρήσιμα ἐπὶ πολέμου κοινωνίαν*, τα είδη της πάλης που επινόησαν ο Ανταίος και ο Κερκύων και τα είδη της πυγμής που εφεύραν ο

[1127] *Νόμ.* Ζ 804d.

[1128] *Νόμ.* Ζ 813de.

[1129] Η πάλη υπήρξε πάντοτε αγώνισμα σκληρό, ώστε ο Όμηρος τη χαρακτηρίζει *ἀλεγεινήν* (Ψ 701). Στους επικήδειους αγώνες του Πάτροκλου αντίπαλοι είναι ο Αίας ο Τελαμώνιος και ο Οδυσσέας (Ψ 224).

[1130] Το αγώνισμα είναι πολύ δημοφιλές στον κόσμο του Ομήρου (ας θυμηθούμε τον Οδυσσέα που πυγμαχεί με τον ζητιάνο Ίρο), και τέτοιο θα παραμείνει σ' όλη την αρχαιότητα. Στην *Ιλιάδα* ο προστάτης των πυγμάχων είναι ο Απόλλων (Ψ 653-699). Εδώ πυγμαχεί ο Επειός, ο μόνος μη αριστοκράτης που παίρνει μέρος στους επιτάφιους αγώνες του Πάτροκλου. Το αγώνισμα δηλαδή ήταν λαϊκό.

Επειός και ο Άμυκος[1131], την τέχνη των οποίων φαίνεται ότι μιμούνταν οι επαγγελματίες αθλητές. Απομακρύνεται και το παγκράτιο[1132]. Υπάρχει μια προτίμηση για τους αγώνες δρόμου[1133], με την αιτιολογία ότι είναι *πάντων πολεμικώτατον ἡ σώματος ὀξύτης*[1134], αλλ' από τους αγώνες δρόμου που ήξεραν οι Έλληνες κρατιέται μόνον η οπλιτοδρομία[1135]. Σ' αυτήν προστίθεται και μια "τοξοδρομία". Καθορίζονται επακριβώς τα είδη οπλιτοδρομίας *(στάδιον, δίαυλος, ἐφίππιον, δόλιχος)* και η απόσταση που θα τρέξουν οι τοξότες φορώντας *τοξικὴν στολήν*. Τ' αθλήματα αυτά αφορούν τους άνδρες. Χωριστά απ' αυτούς θα τρέχουν τα παιδιά και χωριστά οι έφηβοι. Οι αποστάσεις γι' αυτές τις κατηγορίες θα είναι μικρότερες[1136]. Σχετικός με την οπλιτοδρομία των αρρένων είναι ο ένοπλος χορός των κοριτσιών[1137].

Σε περιωπή είναι η *ἐν τοῖς ὅπλοις μάχη*[1138]. Υπήρχε μια πολύ παλιά μορφή οπλομαχίας, που ήταν μια μονομαχία και που μπορούσε να καταλήξει σε σοβαρό τραυματισμό ή και θάνατο. Στον Όμηρο είναι αξιοπρόσεκτη η ανθρωπιά που φανερώνουν οι αγωνοθέτες σε τέτοιους θανάσιμους αγώνες[1139], που ήταν έξω από το πνεύμα των ηρώων, αλλά και των κατοπινών Ελλήνων, οι οποίοι δεν παραδέχτηκαν ποτέ την οπλομαχία ως νόμιμη μορφή άθλησης. Δεν την ασκούσαν στα γυμνάσια, και δεν τη βρίσκουμε σε καμιά μη μυθική αθλητική διοργάνωση. Για να την περιλάβει όμως ο Αχιλλέας στο πρόγραμμά του, θα πει ότι υπήρχε κάποια παλιά παράδοση στο αγώνισμα αυτό, που είχε όμως ήδη παρακ-

1131 *Νόμ.* Ζ 796ab. Τα είδη της πάλης και της πυγμαχίας που αποκλείονται είναι μάλλον των "βαρέων βαρών", όπως λέμε σήμερα, όπως φαίνεται από το Η 833d: *ἀντὶ μὲν πάλης καὶ τῶν τοιούτων, τὰ νῦν ὅσα βαρέα.*

1132 *Νόμ.* Η 830a, 834a. Για την πυγμή, την πάλη και το παγκράτιο, δες Rudolph, *Olympischer Kampfsport in der Antike. - Faustkampf, Ringkampf und Pankration in den griechischen Nationalfestspielen,* Berlin 1965.

1133 *Ταχυτῆτος ἄεθλα* βάζει ο Αχιλλέας στην *Ιλιάδα,* Ψ 740-797. Αντίπαλοι ο Αίας, ο Οδυσσέας και ο Αντίλοχος. Η Αθηνά βοηθάει τον Οδυσσέα. Κάνει τον Αίαντα να γλιστρήσει.

1134 *Νόμ.* Η 832e.

1135 Πβ. Jüthner, "Hoplites 3", *RE* VIII 2 (1913) 2297-8.

1136 *Νόμ.* Η 833ad.

1137 *Νόμ.* Ζ 813e *κόρας μὲν οὔσας ἔτι πᾶσαν τὴν ἐν ὅπλοις ὄρχησιν καὶ μάχην μεμελετηκυῖας.* Πρόκειται μάλλον για την *πυρρίχην* (Ζ 815a) ή ένα είδος της.

1138 *Νόμ.* Η 833de. Πβ. Η 829bc *μάχαι τινὲς ἑορταστικαὶ μιμούμεναι τὰς πολεμικάς.*

1139 *Ιλ.* Ψ 798 εξ. Ορισμένοι κριτικοί θεωρούν την οπλομαχία ως υποκατάστατο της ανθρωποθυσίας, που πράγματι προσφέρθηκε από τον Αχιλλέα στην πυρά του Πάτροκλου, μια προσφορά αίματος που δήθεν θα προκαλούσε ηδονή στον νεκρό πολεμιστή. Πβ. Gardiner, *Athletics,* 25.

μάσει. Ο Πλάτων με το *ἐν τοῖς ὅπλοις μάχην* δεν εννοεί προφανώς μονομαχίες της μορφής αυτής, αλλά κάποιες ασκήσεις με τα όπλα που *μιμούνται* τις πραγματικές μάχες. Και πάλι δεν ενδιαφέρεται για την ανάπτυξη μιας επιδεικτικής δεξιοτεχνίας στη χρήση των όπλων, όπως αυτή που ανέπτυσσαν οι εξειδικευμένοι οπλομάχοι που κατακρίνονται στον *Λάχη*[1140].

Σε περιωπή είναι και η *πελταστική*, που είναι μια ολόκληρη κατηγορία αθλημάτων *τόξοις καὶ πέλταις καὶ ἀκοντίοις*[1141] *καὶ λίθῳ ἐκ χειρός τε καὶ σφενδόναις ἀμιλλωμένων*[1142]. Απ' όλ' αυτά τ' αγωνίσματα μόνον ο ακοντισμός και η λιθοβολία περιλαμβάνονταν στο πρόγραμμα των Ολυμπιακών αγώνων. Απουσιάζει και η δισκοβολία, μάλλον γιατί κρίθηκε ως άθλημα τεχνικό περισσότερο παρά πολεμικό[1143].

Ως προς τη δισκοβολία *(σόλον)* και την τοξοβολία μπορούμε να παρατηρήσουμε ότι τα λιθάρια και τα τόξα ήταν όπλα των απλών στρατιωτών[1144] και όχι των αριστοκρατών πολεμιστών, που ήταν βαριά οπλισμένοι. Τα όπλα αυτά χρησίμευαν πιο πολύ για το κυνήγι παρά για τον πόλεμο. Γι' αυτό το τόξο έχει πιο καλή θέση στην *Οδύσσεια*[1145] παρά στην *Ιλιάδα*. Οι Τρώες το χρησιμοποιούσαν πολύ (ας θυμηθούμε τον Πάρη και τον Πάνδαρο), ενώ οι Αχαιοί το έβλεπαν με κάποια περιφρόνηση, ίσως γιατί το τόξο δεν κάνει διάκριση ανάμεσα σ' ανδρείους και δειλούς. Οι οπλίτες του 5. αι. αντιμετώπιζαν παρόμοια τα ελαφρά και ύπουλα αυτά όπλα. Η τοξοβολία δεν εμφανίζεται στους μεγάλους αθλητικούς αγώνες, αν και αποτελούσε μέρος της εκπαίδευσης των εφήβων και γίνονταν τοπικοί αγώνες.

Η πολιτεία των *Νόμων* δε χρειάζεται ιδιαίτερα τα άλογα. Γι' αυτό η σχετική παιδεία και η αγωνιστική θα είναι περιορισμένες. Οι αρματοδρομίες αποκλείονται: *ἄρματος μὲν οὖν καὶ τὸ παράπαν οὔτε τις τροφεὺς ἡμῖν ἐστιν οὔτε τις φιλοτιμία πρὸς ταῦτα οὐδενὶ γίγνοιτ' ἂν λόγον ἔχουσα*[1146]. Αντίθετα στον Όμηρο αλλά και στα χρόνια που ακολούθησαν στις αρματοδρομίες ανήκουν τα *μέγιστα ἄεθλα*. Οι αρματοδρομίες

[1140] *Λάχ.* 183c εξ.

[1141] Πβ. Gardiner, "Throwing the Javelin", *JHS* 27 (1907) 249-273, Harris, "Greek Javelin Throwing", *G&R*, N.S. 10 (1963) 23-26. Στο πρόγραμμά του ο Αχιλλέας περιλαμβάνει και τον ακοντισμό (Ψ 826-849), που όμως δεν πραγματοποιήθηκε. Καθώς ανάμεσα στους ανταγωνιστές σηκώθηκε ο Αγαμέμνων, ο Αχιλλέας δήλωσε πως δε χρειάζεται να γίνει αγώνας, γιατί όλοι γνώριζαν την ανωτερότητα του μεγάλου βασιλιά (Ψ 850-883).

[1142] *Νόμ.* Η 834a.

[1143] Πβ. Gardiner, "Throwing the Diskos", *JHS* 27 (1907) 1-36.

[1144] Πβ. *Ιλ.* Β 773-5.

[1145] Πβ. Bérard, "Le concours de l'arc dans l'Odyssée", *RÉG* 68 (1955) 1-11.

[1146] *Νόμ.* Η 834b.

άλλωστε είναι και το πιο θεαματικό αγώνισμα, και όταν πρόκειται γι' αγώνες, δεν πρέπει ποτέ να λησμονούμε την πλευρά του θεάματος[1147]. Η απαγόρευση αυτή είναι ολότελα χαρακτηριστική, και δείχνει πως ο Πλάτων δεν είχε καμιά πρόθεση να ταχθεί με το μέρος των αριστοκρατών, που επιδίωκαν μια νίκη στις αρματοδρομίες, όπως ο ανεκδιήγητος Αλκιβιάδης. Ορίζονται μερικές μορφές ιππασίας, όπου οι αναβάτες πρέπει να είναι οπωσδήποτε ένοπλοι. Χρήσιμο θεωρείται το αγώνισμα των Κρητών, της έφιππης τοξοβολίας και του ακοντισμού[1148]. Πολύ μεγάλη σημασία δίνεται στο κυνήγι, που θεωρείται άθλημα *(τοῖς παρ' ἡμῖν ἀθληταῖς)*. Απ' τα είδη θήρας προκρίνονται μόνον όσα συμβάλλουν στην ενδυνάμωση του σώματος και την ανδρεία[1149].

Στην ορθή πολιτεία οι γυναίκες έχουν τα ίδια με τους άνδρες πολεμικά καθήκοντα, λαμβάνεται όμως υπόψη και το γεγονός ότι η φύση τους είναι ασθενέστερη[1150]. Θα τους δοθεί λοιπόν η ίδια παιδεία. Το αίτημα είναι: *γυναιξὶ μουσικήν τε καὶ γυμναστικὴν ἀποδιδόναι* [1151]. Οι γυναίκες θ' αγωνίζονται γυμνές στις παλαίστρες *ἐπείπερ ἀρετὴν ἀντὶ ἱματίων ἀμφιέσονται* [1152]. Θα διδάσκονται τη χρήση των όπλων και την ιππασία[1153]. Θα μετέχουν και στους εκπαιδευτικούς αγώνες[1154]. Δε θα

[1147] Στο Ψ της *Ιλιάδας* το πρώτο αγώνισμα είναι η αρματοδρομία. Το γεγονός αυτό είναι ολότελα φυσικό. Οι ανταγωνιστές είναι όλοι βασιλιάδες. Κανένας κοινός θνητός δεν παίρνει μέρος σ' αυτούς τους αγώνες. Αρματοδρομίες γίνονται συνήθως στους νεκρικούς αγώνες. Και αφού η αρματοδρομία είναι αγώνισμα που δίνει μεγάλη δόξα, σ' αυτούς κυρίως επεμβαίνουν οι θεοί για να ευνοήσουν τους αγαπημένους τους ήρωες. Τέτοιες αντιλήψεις τις αποκρούει ο Πλάτων. Για τις αρματοδρομίες, δες Schneider, "Quadriga", *RE* XXIV (1963) 681-6 και Wiesner, *Fahren und reiten*. Archaeologica Homerika, Band I, Kapitel F, Göttingen 1968.

[1148] *Νόμ.* Η 834d. Πβ. Reisch, "Αφιπποτοξόται", *RE* I 2 (1894) 2721-2. Ο Κλεινίας λέει ότι το έδαφος της Κρήτης είναι ανώμαλο, γι' αυτό και δεν χρησιμοποιούν τα άλογα, όπως οι Θεσσαλοί. Γυμνάζονται τρέχοντας και κρατώντας ελαφρά όπλα (*Νόμ.* Α 625cd).

[1149] *Νόμ.* Ζ 823b-824 τέλος. Πβ. Lafaye, "Venatio", *DA* V (1914) 680-711, Orth, "Jagd", *RE* IX 1 (1914) 558-604.

[1150] *Πολ.* Ε 457a *κοινωνητέον <εν. ταῖς γυναιξίν> πολέμου τε καὶ τῆς ἄλλης φυλακῆς τῆς περὶ τὴν πόλιν, ... τούτων δ' αὐτῶν τὰ ἐλαφρότερα ταῖς γυναιξὶν ἢ τοῖς ἀνδράσι δοτέον διὰ τὴν τοῦ γένους ἀσθένειαν.* Η άσκηση των γυναικών είναι κυρίως σπαρτιατικό χαρακτηριστικό. Πβ. Αριστοφ. *Λυσ.* 82. Πβ. Ξεν. *Λακ. Πολ.* Α 4 *ὁ δὲ Λυκοῦργος ... ταῖς δ' ἐλευθέραις ... πρῶτον μὲν σωμασκεῖν ἔταξεν ... ἔπειτα δὲ δρόμου καὶ ἰσχύος ... ἀγῶνας πρὸς ἀλλήλας ἐποίησε, νομίζων ἐξ ἀμφοτέρων ἰσχυρῶν καὶ τὰ ἔκγονα ἐρρωμενέστερα γίγνεσθαι.* Πβ. Φιλόστρ. *Γυμν.* 27, Πλούτ. *Λυκ.* 14, Cic. *Tusc. Disp.* II 15.

[1151] *Πολ.* Ε 456b.

[1152] *Πολ.* Ε 452a, 457a.

[1153] *Νόμ.* Ζ 794cd. Πβ. Ζ 804e-805a, 813e.

τους επιβληθούν όμως και εξαιρετικά δύσκολα αθλήματα, όπως η έφιππη τοξοβολία και ο έφιππος ακοντισμός, εκτός αν τα δέχεται η φύση τους[1155].

Εφόσον πρόκειται για το μέρος εκείνο της παιδείας που αποκαλείται *άγωνιστική*, είναι φυσικό να υπάρχουν και έπαθλα για τους νικητές[1156]. Μάλιστα οι νικητές στις "εορταστικές μάχες", εκτός από τα "νικητήρια" και τα "αριστεία" που θα πάρουν, θ' αξιωθούν να υμνηθούν από ποιητές. Οι ποιητές αυτοί θα πρέπει να είναι αγαθοί και να έχουν καλή υπόληψη *(τίμιοι τῇ πόλει)*. Και θα προτιμώνται τα ποιήματά τους ακόμα κι αν δεν είναι μουσικά[1157]. Όλ' αυτά, αφού καθιερωθούν, θα απαγορευτεί ν' αλλαχτούν στο μέλλον. Η αξίωση της *Πολιτείας μὴ νεωτερίζειν περὶ γυμναστικήν τε καὶ μουσικὴν* ισχύει βέβαια και για τους *Νόμους*.

Οι αθλητικοί αγώνες

Όλοι οι αγώνες που αναφέραμε περιλαμβάνονται στο τμήμα της παιδείας που αποκαλείται *άγωνιστική*. Δεν είναι δηλαδή ανεξάρτητοι αγώνες. Κι εδώ ανήκουν οι γυμνικοί και ιππικοί αγώνες και τα *κυνηγέσια*, για τα οποία μιλάει αόριστα στην *Πολιτεία*[1158].

Ανεξαρτησία φαίνεται να έχουν οι ετήσιοι επιτάφιοι αγώνες που καθιερώνονται στους *Νόμους*, για να τιμηθούν οι *εύθυνοι*[1159], η μεγαλύτερη αρχή στην πολιτεία των *Νόμων*. Το ασυνήθιστο αυτό γεγονός αξίζει κάποιο σχολιασμό.

Η συνήθεια να τελούν αγώνες κατά την κηδεία σημαντικών προσωπικοτήτων ήταν πολύ διαδεδομένη στην αρχαιότητα. Τη συναντάμε στους Έλληνες, αλλά και σ' άλλους λαούς. Ολόκληρο σχεδόν το Ψ της *Ιλιάδας* είναι αφιερωμένο στα *ἆθλα ἐπὶ Πατρόκλῳ*, τους νεκρικούς δηλ. αγώνες που διοργάνωσε ο Αχιλλέας για να τιμήσει τον νεκρό του Πατρόκλου. Οι ηλικιωμένοι ήρωες διηγούνται με την ευκαιρία αυτή παλιότερους επιτάφιους αγώνες, ενώ στην *Οδύσσεια* μαθαίνουμε ότι η Θέτις διοργάνωσε νεκρικούς αγώνες για να τιμήσει το νεκρό παιδί της. Από τους νεκρικούς αγώνες προέκυψαν ίσως οι Ολυμπιακοί. Όπως υποστηρίζω σ' άλλη εργασία μου[1160], οι αγώνες δεν αποτελούσαν μέρος

[1154] *Νόμ.* Η 833cd, 834a.
[1155] *Νόμ.* Η 834d.
[1156] Πβ. *Νόμ.* Η 832e, 833c, 833e, 834a, 834c.
[1157] *Νόμ.* Η 829cd. Πβ. Β 654cd.
[1158] *Πολ.* Γ 412b.
[1159] *Νόμ.* ΙΒ 947e, *κατ' ἐνιαυτὸν δὲ ἀγῶνα μουσικῆς αὐτοῖς καὶ γυμνικὸν ἱππικόν τε θήσουσιν.*
[1160] *Αγών*, 144 εξ.

απαραίτητο της νεκρικής ιεροτελεστείας ή της λατρείας των νεκρών, όπως υποστήριξαν άλλοι ερευνητές. Μπορούσε και να μη διοργανωθούν. Και δεν υπάρχει ένδειξη ότι υπήρχε η αντίληψη πως οι αγώνες επηρεάζουν (θετικά ή αρνητικά) το πνεύμα των νεκρών. Κατά τη γνώμη μου λοιπόν, μολονότι τελούνταν με θρησκευτική αφορμή, δεν είχαν χαρακτήρα καθαρά θρησκευτικό, αλλά μάλλον κοσμικό. Τελούνταν για να λαμπρύνουν μία τελετή, όπως τελούνταν με πολλές άλλες αφορμές. Είχαν όμως επισημότητα σε σχέση με άλλους ευκαιριακούς αγώνες, κι έτσι οι αθλητές έβαζαν τα δυνατά τους για να διακριθούν. Μετά μπορούσαν να καυχώνται πως νίκησαν σε τέτοιους αγώνες, όπως αργότερα καυχιόνταν πως νίκησαν στα Ολύμπια, τα Νέμεα κτλ.

Ενδιαφέρον έχει και πρέπει να τονιστεί ότι στους αγώνες των *Νόμων* υπάρχουν και έπαθλα. Έτσι για πρώτη φορά ο Πλάτων αναγνωρίζει τη σημασία της επιδίωξης της νίκης και τιμά τους νικητές. Αυτό το θεωρώ ένα βήμα προς το μέρος της παράδοσης, απ' την οποία είχε απομακρυνθεί αρκετά. Να πούμε ότι συμφιλιώνεται με την παράδοση; Είναι πάρα πολύ.

Αλλά οι νεκρικοί αγώνες είναι βεβαίως τοπικοί. Ποια είναι η στάση του Πλάτωνα απέναντι στους πανελλήνιους αγώνες; Παρόλο που κατηγορεί τους υπερβολικά φιλόδοξους αθλητές και κατακρίνει τη δίαιτα των επαγγελματιών κυρίως, ποτέ δεν καταφέρθηκε εναντίον του θεσμού, τη στιγμή που καταδίκαζε λ.χ. συλλήβδην το θέατρο και δε δίσταζε να εξορίσει από την πολιτεία του τον Όμηρο. Δεν ξέρουμε τι ισχύει στην άριστη πολιτεία, αλλά η πολιτεία των *Νόμων* στέλνει θεωρούς στους πανελλήνιους αγώνες, δεν είναι όμως σαφές αν θα στείλει και αθλητές: *Πυθώδε τῷ Ἀπόλλωνι καὶ εἰς Ὀλυμπίαν τῷ Διὶ καὶ εἰς Νεμέαν καὶ εἰς Ἰσθμὸν χρὴ πέμπειν κοινωνοῦντας θυσιῶν τε καὶ ἀγώνων τούτοις τοῖς θεοῖς, πέμπειν δὲ εἰς δύναμιν ὅτι πλείστους ἅμα καὶ καλλίστους τε καὶ ἀρίστους, οἵτινες εὐδόκιμον τὴν πόλιν ἐν ἱεραῖς τε καὶ εἰρηνικαῖς συνουσίαις ποιήσουσι δοκεῖν, τοῖς περὶ τὸν πόλεμον ἀντίστροφον ἀποδιδόντες δόξης παρασκευήν*[1161]. Το *κοινωνοῦντας θυσιῶν τε καὶ ἀγώνων* δε σημαίνει αναγκαστικά ότι οι απεσταλμένοι αυτοί ή μερικοί απ' αυτούς θα πάρουν μέρος και στους αγώνες. Μπορεί να σημαίνει απλά "θα παρευρεθούν στις θυσίες και τους αγώνες". Εξάλλου στην αμέσως προηγούμενη παράγραφο ο Πλάτων λέει κατηγορηματικά: *πρῶτον μὲν νεωτέρῳ ἐτῶν τετταράκοντα μὴ ἐξέστω ἀποδημῆσαι μηδαμῇ μηδαμῶς*. Και δεν εξαιρεί κανέναν. Φυσικά κανένας άνθρωπος μετά τα σαράντα του δεν μπορεί να συναγωνιστεί με νεότερους, ούτε και πείρα θα διαθέτει, αφού δεν αναμετριόταν με τους ξένους. Συνεπώς πρέπει να θεωρείται

[1161] *Νόμ.* IB 950e-951a.

βέβαιο πως πρόκειται γι' απλούς θεωρούς των αγώνων, που δε συνοδεύονται από ομάδα αθλητών.

Θέλω να τονίσω μερικά ενδιαφέροντα σημεία του χωρίου που εξετάσαμε. Το πρώτο είναι η ιερότητα που αποδίδει στους πανελλήνιους αγώνες, κάτι για το οποίο δε μας συνήθισε ως τώρα, αφού ο κύριος προσανατολισμός της γυμναστικής της άριστης πολιτείας ήταν στρατιωτικός. Κι αυτό πρέπει να συνδυαστεί με το ότι —στους *Νόμους* πάντα— συμβουλεύει να οικοδομούνται γυμναστήρια μέσα σε ιερά άλση. Και δε θεωρώ τυχαίο το ότι από τους θεούς πρώτος αναφέρεται ο Απόλλων. Θαρρώ ότι ο Πλάτων δε βάλλει εναντίον του θεσμού των πανελλήνιων αγώνων, όπως θα περίμενε κανείς από άνθρωπο της δικής του διάθεσης, γιατί υπολόγιζε τον Απόλλωνα, τον κατεξοχήν θεό των αριστοκρατών και μεγάλο προστάτη των αγώνων. Υπολόγιζε επιπλέον και την αντίδραση του ιερατείου, που στην Ελλάδα ήταν ο κύριος διοργανωτής των αθλητικών αγώνων.

Το τελευταίο ενδιαφέρον σημείο είναι ότι οι αγώνες θεωρούνται *ειρηνική συνουσία*. Ο Πλάτων μιλάει τόσο πολύ για τον στρατιωτικό σκοπό της γυμναστικής, ενώ δεν αναφέρει την ειρηνική τους άποψη, τις εκεχειρίες (αυτό τουλάχιστον θα έπρεπε να τον εντυπωσιάσει και να το εκμεταλλευτεί), ώστε στο τέλος απορεί κανείς: "Μα δεν πρόσεξε πως στα χέρια των Ελλήνων οι αθλητικοί αγώνες είχαν γίνει σύμβολο συμφιλίωσης και ειρήνης;". Το πρόσεξε, έστω και αργά.

Το συμπέρασμά μου είναι ότι ο Πλάτων κατανοεί απόλυτα τη σημασία της κίνησης και της σωματικής εξάσκησης, στην οποία προσφέρει νέα ιατρικά και φιλοσοφικά ερείσματα. Αλλά ως προς τον αγωνιστικό αθλητισμό απομακρύνεται απόλυτα απ' την ελληνική παράδοση. Στην πλατωνική πολιτεία καταργούνται όλα τ' αθλήματα που δε συμβάλλουν στη διάπλαση του πολεμιστή και την ενίσχυση του θάρρους, και προστίθενται άλλα "αθλήματα", άγνωστα στους παραδοσιακούς χώρους της γυμναστικής, που υπηρετούν στρατιωτικούς σκοπούς και μόνο. Συνολικά η παραδοσιακή γυμναστική έχει σε τέτοιο βαθμό αλλοιωθεί, ώστε δεν απομένει απ' αυτήν παρά το όνομα. Οι Ρωμαίοι, που ειρωνεύονταν τους Έλληνες για την υπερβολική τους απασχόληση με τον αθλητισμό, θα συμφωνούσαν ασφαλώς με τον Πλάτωνα. Και οι στρατιωτικές σχολές όλου του κόσμου θα πρέπει να έχουν ως άγιο τον Πλάτωνα.

Το γεγονός ότι η γυμναστική της πλατωνικής πολιτείας έχει καθαρά στρατιωτικό χαρακτήρα δεν πρέπει να μείνει ασχολίαστο. Γιατί εύκολα θα μπορούσε κανείς να θεωρήσει στρατοκράτη τον άνθρωπο που υποστήριξε με έμφαση ότι η ζωή των πόλεων δεν πρέπει να είναι οργανωμένη για τον πόλεμο, αλλά για την ειρήνη. Γιατί λοιπόν βάζει ολόκληρη τη γυμναστική στην υπηρεσία του πολέμου; Εδώ χρειάζεται να

δούμε και την ιστορία. Ο Πλάτων, που δύο τουλάχιστον φορές υπηρέτησε σε πολεμική υπηρεσία[1162], μπορούσε να παρακολουθεί την ελάττωση της πολεμικής ικανότητας των Αθηνών, που δέκα μόνο χρόνια μετά τον θάνατό του οδήγησε στην ήττα της Χαιρώνειας, ήττα που σήμαινε και την κατάλυση της δημοκρατίας. Παρά το γεγονός ότι ισχύει πάντα η διετής υποχρεωτική θητεία των εφήβων, στον τέταρτο αιώνα εμφανίζεται και ο θεσμός των μισθοφόρων, που επισύρει την κατακραυγή ενάντια στην απροθυμία των πολιτών να στρατευτούν[1163]. Ο αρσενικός πληθυσμός εξακολουθεί να συρρέει καθημερινά στα γυμναστήρια και τις παλαίστρες, μα ο αθλητισμός φαίνεται να 'χει γίνει κάτι σαν αυτοσκοπός. Την κατάσταση ακριβώς αυτή θέλει ν' ανατρέψει ο Πλάτων. Για να σωθεί η πολιτεία —που δεν μπόρεσε τελικά να σωθεί— δεν υπήρχε ίσως τον καιρό εκείνο παρά ένα μέσο: να πάψει ο αθλητισμός ν' αποτελεί αυτοσκοπό και ν' αποκτήσει έναν και μόνο προορισμό: την προετοιμασία των πολεμιστών.

Αλλ' αυτός ο στόχος που τάσσει στη γυμναστική δεν πρέπει να μας παραπλανά: Ο πόλεμος ποτέ δε θα αποτελέσει την κύρια απασχόληση του πολίτη. Στην πλατωνική πολιτεία κυρίαρχη αρετή δεν είναι η ανδρεία, αλλά η δικαιοσύνη. Τον πόλεμο ο Πλάτων τον θεωρούσε ως ένα αναπόφευκτο καθήκον, μα όχι και μοναδικό: *παίζοντά ἐστιν διαβιωτέον τινὰς δὴ παιδιάς, θύοντα καὶ ᾄδοντα καὶ ὀρχούμενον, ὥστε τοὺς μὲν θεοὺς ἵλεως αὐτῷ παρασκευάζειν δυνατὸν εἶναι, τοὺς δ' ἐχθροὺς ἀμύνεσθαι καὶ νικᾶν μαχόμενον*[1164]. Είμαστε κάτι σαν παιχνίδι στα χέρια των θεών, που δε γνωρίζουμε ακριβώς τι θέλουν από μας. Οφείλουμε λοιπόν κι εμείς να ζούμε τη ζωή μας με κάποια ιλαρότητα σαν να 'τανε παιχνίδι, να θυσιάζουμε, να τραγουδούμε, να χορεύουμε. Κι αφού χρειάζεται να ζήσουμε και να μην αποδράσουμε απ' την εδώ ζωή, πρέπει να είμαστε προετοιμασμένοι ν' αποκρούσουμε τους εχθρούς.

[1162] Οι ειδήσεις αυτές μπορούν να συνδυαστούν με τον Κορινθιακό πόλεμο και με τα χρόνια 395 και 394.

[1163] Πβ. Ισοκρ. *Αρεοπ.* 82, Δημ. Ι *Φιλ.* passim.

[1164] *Νόμ.* Ζ 803e.

ΣΥΓΚΡΙΣΗ ΠΙΝΔΑΡΟΥ ΚΑΙ ΠΛΑΤΩΝΑ

Στο τέλος της εργασίας μας κρίναμε ωφέλιμο και διδακτικό να προβούμε σε μια σύγκριση δύο πολύ μεγάλων πνευμάτων του αρχαίου κόσμου. Η σύγκριση δε θα επιχειρηθεί σε όλα τα σημεία (ένα τέτοιο έργο θ' απαιτούσε μια εκτενή μονογραφία), αλλά μόνο στα σημεία που αφορούν την άθληση και τις περιοχές που συνδέονται στενά μ' αυτήν, όπως η θρησκεία, αφού όλοι οι πανελλήνιοι αγώνες διεξάγονταν κάτω απ' την αιγίδα της. Θα εξετάσουμε δηλ. ακριβώς εκείνα τα σημεία που παρέλειψε ο É. des Places στο έργο του *Pindare et Platon*. Σε ορισμένα θέματα η σύγκριση θα είναι εντελώς συνοπτική.

Στο θέμα της ανάπτυξης και των παραπομπών, θα κρατήσουμε διπλή στάση. Ως προς τον Πίνδαρο, θα είμαστε πιο αναλυτικοί, και οι παραπομπές μας θα είναι επαρκείς, γιατί το θέμα δεν το αναπτύξαμε στο σύγγραμμα αυτό, και δεν είναι λογικό να παραπέμπουμε συνεχώς σε προγενέστερες εργασίες μας. Ως προς τον Πλάτωνα, θα είμαστε συνοπτικότεροι και δε θα δίνουμε παραπομπές, εφόσον αναφερόμαστε σε θέματα που αναπτύξαμε στο τρίτο μέρος ή και σε άλλα σημεία της μονογραφίας αυτής.

Ο Πίνδαρος από πολιτική άποψη είναι συντηρητικός, προσκολλημένος στην παλιά αριστοκρατία, αλλά έτρεφε και κάποιο θαυμασμό προς την αθηναϊκή δημοκρατία, στην οποία έζησε ένα μέρος της ζωής του. Ο Πλάτων ζει σε μια δημοκρατία, που δεν έχει λόγους να την εκτιμά. Στα χρόνια του το δημοκρατικό πολίτευμα βρισκόταν σε παρακμή. Μη βλέποντας καμιά διέξοδο απ' τα δεινά που συσσώρευαν στην πόλη του οι δημαγωγοί, οι ρήτορες και γενικά οι οχλοκράτες συνέλαβε ένα ιδιαίτερο πολίτευμα, όπου θα κυβερνούν άρχοντες μορφωμένοι φιλοσοφικά ή και οι ίδιοι οι φιλόσοφοι. Το πολίτευμα αυτό είναι κράμα εξαιρετικά προοδευτικών για την εποχή θέσεων και συντηρητισμού, ώστε είναι αδύνατο να περιγραφεί συνοπτικά. Στα θέματα πάντως που μας ενδιαφέρουν εδώ, τη γυμναστική και την αγωνιστική, ο Πλάτων είναι συντηρητικός.

Ο Πίνδαρος ως συντηρητικός δείχνει περιφρόνηση για τους Ίωνες φιλόσοφους, που αναζητούσαν την αρχή των όντων όχι σε κάποιο ον υπερφυσικό, αλλά σε κάποιο φυσικό στοιχείο[1165]. Την *τελέαν* σοφία θα τη βρούμε μόνο στη θρησκεία. Τη σοφία τη δίνουν οι θεοί στους θνητούς και ιδιαίτερα στους εμπνευσμένους ποιητές. Ο Πίνδαρος αντιλαμβάνεται το έργο του με τις κατηγορίες της γνώσης και της σοφίας

[1165] *Fr.* 197.

(αποκαλεί τον εαυτό του *σοφόν* και *σοφιστήν*). Η τάση αυτή υπήρχε στον ελληνικό πολιτισμό. Τον Όμηρο λ.χ. τον θεωρούσαν σοφό για τη βαθιά γνώση που είχε επάνω στα θεϊκά και τα γήινα πράγματα. Παρόμοια σοφό θεωρούσαν τον Ησίοδο. Τον Σιμωνίδη που ήταν ομότεχνος του Πίνδαρου, ο Πλάτων τον αποκαλεί *σοφόν* και *θεῖον* άνδρα[1166].

Ας δούμε πώς αντιλαμβάνεται τη σοφία ο Πίνδαρος. Υπάρχει πρώτα μια περιοχή γνώσης που το ανθρώπινο μυαλό δεν μπορεί να πλησιάσει: είναι οι σκέψεις και οι αποφάσεις των θεών[1167]. Και μόνο όταν οι θεοί το επιθυμούν, κάνουν γνωστές στους σοφούς ποιητές ορισμένες απ' αυτές τις απρόσιτες γνώσεις. Η σοφία του ποιητή είναι γνώση που προέρχεται από αποκάλυψη. Τη δίνουν οι θεοί σ' όσους ευνοούν[1168]. Η αποκάλυψη της γνώσης έχει χαρακτήρα θείο και το περιεχόμενό της είναι ιερό. Ο ποιητής φέρνει στους ανθρώπους ένα μήνυμα θεϊκό για όσα τους περιμένουν στη μετά θάνατο ζωή.

Κατά τον Πλάτωνα οι ποιητές, χωρίς εξαίρεση, κατέχουν το είδος της γνώσης που στηρίζεται μόνο στη σχέση τους με το θείο και καθόλου στο νου[1169]. Ο φιλόσοφος δεν περιφρονεί τη γνώση που έχει θεϊκή προέλευση. Η γνώση που αποκτά ο πλατωνικός σοφός είναι επίσης ενορατική και μυστική. Αποκτιέται όμως με άλλους τρόπους και είναι διαφορετική. Η σοφία, στο βάθος θεϊκή και μυστική, δεν είναι παρά ανάμνηση. Δεν φτάνει κανείς σ' αυτήν μετά από μια ανεξήγητη εύνοια των θεών, αλλά μετά από μια σοβαρή και αδιάκοπη φιλοσοφική προπαρασκευή. Γι' αυτό ο Πλάτων αντιμετώπιζε κάπως ειρωνικά τους ποιητές. Ο Πίνδαρος βέβαια δε θεωρούσε ως κάτι παροδικό, ως στιγμιαία έμπνευση, τη γνώση που παρέχουν οι θεοί και την ποιητική του ικανότητα[1170]. Η δύναμη, η ευγλωττία, το ποιητικό ταλέντο είναι δώρα που παίρνει κανείς ως προνόμιο με τη γέννησή του και τα διατηρεί και τ' αναπτύσσει με τον μόχθο. Το σταθερό κεφάλαιο του ποιητή είναι η *φυά*. Αναγνωρίζει λοιπόν δύο είδη γνώσης: Η πρώτη, που είναι και υψηλότερη, βρίσκεται μέσα στη φύση του ανθρώπου. Ένα τέτοιο προνομιούχο άτομο γνωρίζει απ' τη φύση του την ίδια *(εἰδὼς φυᾷ)*. Έτσι το έφτιαξαν οι θεοί. Η χαμηλότερη γνώση αποκτιέται με τη μάθηση.

Ως προς τις θρησκευτικές του πεποιθήσεις ο Πίνδαρος μένει προσκολλημένος στο θρησκευτικό σύστημα του Όμηρου και του Ησιόδου, με κάποιες αποκλίσεις βέβαια. Για την ύπαρξη των θεών δεν αμφιβάλλει. Πιστεύει όμως ότι είναι ελεύθερος να εισάγει καινοτομίες και να

1166 *Πολ.* Α 331e.
1167 *Fr.* 50, 4-5.
1168 *Πύθ.* Ι 41-42. Πβ. *Ολ.* IX 28-29, *Ολ.* XI 10.
1169 *Ίων* 533e-534e.
1170 *Πύθ.* Ι 41-42.

διορθώνει τους παλιούς μύθους, που αποβλέπουν στη βελτίωση της εικόνας των θεών.

Η αρχαία ελληνική θρησκεία δε ρύθμιζε με τρόπο οριστικό τα θρησκευτικά δόγματα και δεν είχε κάποια ιερά βιβλία και κάποιο απολυταρχικό ιερατείο, που να ορίζει με ακρίβεια την "ορθοδοξία" και την "αίρεση". Το ιερατείο βέβαια ενδιαφερόταν για τα θέματα αυτά, αλλά στις τάξεις του δεν εμφανίστηκαν επιφανείς θεωρητικοί, που να επιβάλλουν τις απόψεις τους. Είναι πολύ πιθανό ότι ο Πίνδαρος, όταν προτείνει τους νεοτερισμούς του, κινείται μέσα στα πλαίσια και τις προθέσεις τους, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι δεχόταν εντολές.

Στον 6. π.Χ. αι. παρατηρείται μια κριτική της παραδοσιακής θεολογίας. Ο αιώνας αυτός κλυδωνίζεται από οικονομικές και πολιτικές αναστατώσεις. Ορισμένες από τις παραδοσιακές αξίες υποχωρούν, ενώ κάποιες καινούργιες εμφανίζονται. Ο Ξενοφάνης αμφισβητεί την αξία του αθλητισμού και του αθλητικού βίου, πρότυπα κυρίαρχα ως τότε στην Ελλάδα. Στη θέση τους προβάλλει το πρότυπο του σοφού. Το νέο πνεύμα αμφισβητεί επίσης την παραδοσιακή μυθολογία, γιατί νέες ηθικές απαιτήσεις από την κοινωνική περιοχή προβάλλονται στην περιοχή του θείου. Σύμφωνα με τη μυθική παράδοση, οι θεοί ήταν κυριευμένοι από όλα τα πάθη και είχαν όλες τις ιδιότητες των αυθαίρετων ευγενών. Οι αριστοκράτες άλλωστε ήταν τα πρότυπα που διαμόρφωσαν τον θεϊκό κόσμο. Αλλά τον 6. π.Χ. αι. τα πρότυπα αυτά έχουν υποστεί σοβαρή κριτική. Έτσι εμφανίζεται μια νέα ριζοσπαστική διάθεση, σύμφωνα με την οποία ο κόσμος και το ήθος των θεών δεν είναι σωστά δοσμένα απ' τους παλιούς ποιητές. Η στάση αυτή θα μπορούσε να οδηγήσει στην απόρριψη του παλαιού θεϊκού κόσμου και ίσως και στην αθεΐα. Ο Ξενοφάνης προτίμησε την κριτική των παραδοσιακών θέσεων που αποδίδουν στους θεούς ανθρώπινες ιδιότητες και πάθη. Έτσι δημιουργήθηκε το αίτημα ν' αναθεωρηθεί η παραδοσιακή θεολογία και να προσαρμοστεί στις απαιτήσεις των καιρών, που ήταν κυρίως ηθικές. Και πρέπει να φανταστούμε ότι το ιερατείο δεν έμεινε αδιάφορο μπροστά σ' αυτές τις απαιτήσεις. Στο πνευματικό αυτό κλίμα πρέπει να ενταχθεί και ο Πίνδαρος. Καταδικάζει τις ιστορίες που αφορούν τις μάχες του Ηρακλή με τους θεούς. Όχι ευσεβής, αλλ' ασεβής τρελός συνέθεσε παρόμοιες ιστορίες[1171]. Η βιαιοπραγία δεν ταιριάζει στους θεούς[1172]. Ανάλογα ο Πλάτων απομακρύνει τους πολέμους από τον κόσμο των θεών[1173].

[1171] *Ολ.* IX 29-36.
[1172] *Ολ.* IX 40-41.
[1173] *Πολ.* B 378bc.

Βέβαια η ηθικοποίηση της έννοιας του θείου δεν είναι το κύριο μέλημα του Πινδάρου. Ο Πίνδαρος δεν είναι ένας Ξενοφάνης ή ένας Πλάτων. Όταν συναντά κάτι που τον ενοχλεί, το διορθώνει. Υπάρχει ηθική φροντίδα, όχι όμως και επίμονη ηθική βάσανος.

Συνολικά η θεολογία του Πινδάρου εντάσσεται σωστά στη θεολογία των χρόνων της, που επιδίωκε την κάθαρση της έννοιας του θείου στηριγμένη στον ορθό λόγο και το συναίσθημα. Μπορεί βέβαια να μη πετυχαίνει πάντοτε ή και να λησμονεί καμιά φορά τους στόχους της. Αυτό όμως συμβαίνει, γιατί βρίσκεται στην αρχή και προχωρεί ψηλαφητά και χωρίς πολλή πεποίθηση. Αλλά και γιατί πολλοί μύθοι ήταν βαθιά ριζωμένοι στη συνείδηση των Ελλήνων, ώστε ήταν αδύνατο ν' αλλαχτούν χωρίς να προκληθούν έντονες αντιδράσεις.

Σε γενικές γραμμές οι θεοί του Πινδάρου έχουν δύναμη και σοφία. Δεν είναι βέβαια εγγυητές της ηθικής τάξης στον κόσμο, αλλά είναι απαλλαγμένοι από αξιοκατάκριτα ελαττώματα και πάθη. Ενδιαφέρονται για τους ανθρώπους και τους ευνοούν. Αντιμετωπίζουν με τρόπο φιλικό τους δίκαιους. Αγαπημένη τους απασχόληση είναι η άθληση. Μερικοί είναι οι ίδιοι αθλητές, κι ευχαριστιούνται να τους τιμούν με αθλητικούς αγώνες, προσομοιάζοντας σ' αυτό πολύ με τους ανθρώπους. Απ' τ' ανθρώπινα ελαττώματα, χτυπούν ιδιαίτερα την έπαρση που διακρίνει καμιά φορά τους νικητές. Είμαστε λοιπόν αρκετά μακριά απ' τη θεολογία του Όμηρου και πιο κοντά στη θεολογία του Πλάτωνα.

Ο Πλάτων ανήκει στα άτομα εκείνα που ό,τι πιάσουν το οδηγούν με μιας στα άκρα. Κι αν στην περιοχή της κοσμολογίας, της φυσιολογίας κτλ. δεν μπορούσε να προχωρήσει πολύ, εφόσον δε διέθετε τα κατάλληλα όργανα και δεν είχαν συσσωρευτεί παρατηρήσεις, ωστόσο σε περιοχές που απαιτούν μόνο τη διανόηση ή την ευαισθησία παραμένει μια απ' τις κορυφές. Έτσι ως θεολόγος αποτελεί μια από τις καλύτερες στιγμές.

Ο δρόμος βέβαια είχε προπαρασκευαστεί. Οι άριστοι ανάμεσα στους Έλληνες, ο Ησίοδος, ο Σόλων, ο Θέογνης, ο Πίνδαρος, ο Ηρόδοτος, ο Σοφοκλής, ο Αισχύλος και άλλοι εργάστηκαν προς την κατεύθυνση της ηθικοποίησης της έννοιας του θείου. Ο Πλάτων σκόπευσε στην καρδιά. Ταύτισε το ον με το αγαθό. Και το αγαθό περιλαμβάνει όλες τις αρετές. Από την άποψη της μεταφυσικής κάλυψης της ηθικής, παραπέρα δεν υπάρχει. Το μόνο που απομένει στους καιρούς είναι να καθορίζουν κάπως διαφορετικά κάθε φορά το περιεχόμενο του αγαθού και της αρετής.

Η θέση αυτή είχε ως άμεση συνέπεια την καταδίκη της μυθολογίας (μέσω της οποίας εκφράζονταν οι παραδοσιακές θρησκευτικές απόψεις) και των ποιητών που επαναλάμβαναν και διαμόρφωναν τη μυθολογία αυτή, εφόσον τα όσα περιέγραψαν και υποστήριξαν δε συμφω-

νούσαν με τα νέα ηθικά αιτήματα. Ο Πλάτων βρίσκεται σε πόλεμο με όλη σχεδόν την ελληνική ποίηση, αρχίζοντας από τον Όμηρο. Μόνο τον Πίνδαρο αναφέρει με κάποιο σεβασμό, ίσως γιατί ρητά ο ποιητής αυτός διορθώνει ή αποκρούει ως ασεβείς πολλούς ελληνικούς μύθους, που θεωρεί ανήθικους.

Οι ανώτερες αντιλήψεις που είχε για τον ύψιστο θεό και τους θεούς, θα τον οδήγησαν ασφαλώς στην καταδίκη της ανθρωποκεντρικής αντίληψης ότι οι θεοί ενδιαφέρονται για τους αθλητικούς αγώνες των θνητών, στους οποίους, αντίθετα από τον Πίνδαρο, δεν αναγνωρίζει κανένα μεγαλείο. Προτίμησε όμως να παρασιωπήσει το θέμα αυτό, μάλλον για να μην έρθει σε ρήξη με τα ιερατεία που διοργάνωναν τους αγώνες. Έτσι στην *Πολιτεία* δε μιλάει καθόλου γι' αγώνες, πέρ' απ' αυτούς που διεξάγονται για την εξάσκηση των πολεμιστών, ενώ στους *Νόμους* δέχεται ότι η πόλη μπορεί να στείλει θεωρούς (όχι όμως και αθλητές) στους πανελλήνιους αγώνες, προσεγγίζοντας έτσι —μάλλον εξ ανάγκης— την ελληνική παράδοση.

Ας δούμε τώρα τις αντιλήψεις του Πινδάρου για την ψυχή και το σώμα. Γνώριζε ασφαλώς τις θέσεις των ορφικοπυθαγορείων για τη ριζική διάσταση της ψυχής από το σώμα[1174], και δέχεται ότι ο μυημένος στα Ελευσίνια μυστήρια είναι ευτυχισμένος, γιατί κατέχει μια βαθιά σοφία, όσον αφορά την αφετηρία της ζωής και το τέλος της. Η μακαριότητα συνδέεται με τη μύηση[1175] και όχι αναγκαστικά με την καλοσύνη. Κάνει επίσης λόγο για μεταθανάτια κρίση (οι ψυχές αμείβονται ή τιμωρούνται ανάλογα με τις πράξεις τους[1176]). Δέχεται ακόμα την ιδέα της μετενσάρκωσης, που δεν είναι ομηρική αλλά ορφικοπυθαγόρεια. Η ιδέα αυτή σχετίζεται με τη δικαιοσύνη και την αδικία[1177]. Κάποιες αντιλήψεις του Πινδάρου συγγενεύουν με τις δοξασίες του Εμπεδοκλή, ο οποίος όμως δέχεται ακόμα και τη θεοποίηση των αγαθών[1178]. Αυτό βέβαια ο Πίνδαρος δε θα το δεχόταν.

Είναι χαρακτηριστικό ότι στα νησιά των Μακάρων οι αγαθοί εξακολουθούν ν' ασχολούνται με πράγματα που τους γοήτευαν στην εδώ ζωή, με τ' άλογα, την άθληση και τη μουσική[1179]. Το σώμα σε σχέση με την ψυχή είναι θνητό, και δεν είναι κάτι που μας το δίνουν οι θεοί[1180].

Ο Πλάτων που ασπάστηκε κι αυτός τις ορφικοπυθαγόρειες αντιλήψεις, κατέληξε στον υποβιβασμό του σώματος. Αλλά στον Πίνδαρο

[1174] *Fr.* 121.
[1175] Πβ. *Ύμν. ΙΙ στη Δήμ.* 480-482.
[1176] *Ολ.* ΙΙ 57-67.
[1177] *Fr.* 127.
[1178] *VS* 31, Β 146. Πβ. Β 147.
[1179] *Fr.* 114b.
[1180] *Fr.* 116.

δεν υπάρχει η περιφρόνηση αυτή. Γοητεύτηκε απ' τις αντιλήψεις αυτές (τις γνώρισε πιθανόν κατά την παραμονή του στη Σικελία), αλλά δεν αφέθηκε να κυριαρχηθεί εντελώς. Μένει πάντοτε χώρος υπολογίσιμος για τη σωματική δραστηριότητα. Το σώμα, λέει, δρα, ενώ η ψυχή κοιμάται[1181]. Με βάση την κάπως περίεργη αυτή αντίληψη, το σώμα και όχι η ψυχή είναι υπεύθυνο για τα έργα εκείνα, με τα οποία ο άνθρωπος κερδίζει τη δόξα και την εύνοια των θεών. Ο κύκλος αυτός των ιδεών είναι εντελώς ξένος στον Πλάτωνα.

Η ιδέα του σωματικού θανάτου είναι βέβαια καταθλιπτική. Κάποτε ο Πίνδαρος προτείνει την άποψη ότι ο άνθρωπος κερδίζει την αθανασία μέσω των απογόνων του[1182]. Αλλά τελικά γνωρίζει ότι κανένας δεν μπορεί να ξεπεράσει τη μοίρα του σωματικού θανάτου[1183]. Αλλά και πάλι δεν σκέφτεται ότι η προσπάθεια του ανθρώπου είναι ασήμαντη και μάταιη. Έτσι μερικές φορές μετριάζει τους επαίνους προς τους νικητές υπενθυμίζοντάς τους πως είναι θνητοί, πράγμα που αποβλέπει στο να τους κάνει μετριοπαθείς. Δεν παραλείπει όμως να τονίσει ότι οι αγαθοί πρέπει να τιμούνται και να υμνούνται[1184]. Η γνώση λοιπόν ότι η φύση μας είναι θνητή δεν πρέπει να μας κάνει να παραιτούμαστε απ' την προσπάθεια κι από τα έργα που φέρνουν δόξα. Είμαστε λοιπόν πολύ κοντά στην ομηρική και ηρωική αντίληψη, ότι εφόσον ο άνθρωπος διαθέτει μόνο μια σύντομη ύπαρξη, πρέπει να την αξιοποιήσει στο έπακρο, ώστε να κερδίσει τη δόξα.

Τη δόξα, που θεωρείται ως η μεγαλύτερη ευτυχία για τον άνθρωπο, την κερδίζει κανείς μόνος του με την ανδρεία και την προσπάθεια, αλλά τη χαρίζουν —ή συνεργούν[1185]— και οι θεοί.

Απέναντι στους θεούς που είναι αγέραστοι και αθάνατοι και διαθέτουν αξεπέραστη γνώση και δύναμη, μερικοί άνθρωποι έχουν να παρουσιάσουν ή δυνατό μυαλό ή εξαιρετική φυσική υπόσταση. Μέσα στα όρια που προδιαγράφει η θνητή τους φύση, πλησιάζουν το θείο[1186]. Οφείλουμε τα πάντα στους θεούς[1187]. Ο άνθρωπος είναι ον εφήμερο. Μοιάζει με όνειρο σκιάς. Αλλά όταν πέσει επάνω του μια λάμψη σταλμένη από τους θεούς, τότε η ζωή του γίνεται φωτεινή και γλυκιά. Έτσι μιλάει κάποιος που αγάπησε πραγματικά την εδώ ζωή, που γνώρισε τη μεγάλη λάμψη της, και δεν μπορεί γι' αυτό ν' αντλήσει παρηγοριά από τη γνώση πως υπάρχει ένας άλλος κόσμος. Η μόνη παρηγοριά σε τούτη

1181 *Fr.* 116.
1182 *Fr.* 83, 8-11.
1183 *Νέμ.* XI 13-16.
1184 *Νέμ.* XI 17-18.
1185 *Νέμ.* VI 24.
1186 *Νέμ.* VI 1-7.
1187 *Πύθ.* I 41-42.

τη ζωή, που όλοι ξέρουμε πως είναι η μοναδική, είναι μια λάμψη που μας έρχεται από ψηλά και κάνει τη ζωή μας υποφερτή.

Εφόσον ο αισθητός κόσμος είναι απόλυτα αποδεκτός, η ομορφιά θεωρείται σημαντικό στοιχείο. Η ομορφιά επιβάλλει στον κάτοχό της την υποχρέωση να κάνει έργα ανάλογα[1188]. Ο ωραίος προσπαθεί να φέρει την αρετή στο ύψος της ομορφιάς του[1189], να γίνει συνεπώς *καλὸς κἀγαθός*. Σύμφωνα με την αρχαία ελληνική αντίληψη, ο ποιητής θεωρεί τον Έρωτα ως μια θεϊκή δύναμη που δρα μέσα στον κόσμο. Κήρυκας του έρωτα και όργανό του είναι η Νεότητα[1190]. Η φυσική δύναμη, η ομορφιά και η έλξη της Ήβης κυβερνιούνται από θεϊκές δυνάμεις. Δίνονται στον άνθρωπο με τη γέννησή του[1191]. Αυτές ορίζουν τη γέννηση, το φτάσιμο στην ήβη και την επιτυχία. Εκείνος που φτάνει στην ολοκλήρωση της φυσικής υπόστασής του πραγματοποιεί αυτό που οι θεοί του έδωσαν τη δυνατότητα να κάνει.

Η σκέψη του Πινδάρου επικεντρώνεται στην έννοια της νίκης. Βασικό κίνητρο είναι η επιθυμία να διακριθεί[1192]. Η δόξα είναι *ἱμερτὴ* και *ποθεινοτάτη*[1193]. Ο φόβος της αδοξίας παίζει κι αυτός σημαντικό ρόλο[1194]. Συμφωνώντας με τον Όμηρο, ο Πίνδαρος θεωρεί κίνητρο των πολεμικών έργων και την αιδώ[1195]. Δεν υπάρχει όμως αμφιβολία ότι θεωρούσε την ιδιότητα αυτή απαραίτητη και για τους αθλητές. Όπως το θάρρος του πολεμιστή δυναμώνει από την αγάπη της δόξας, και ο δισταγμός και η δειλία ξεπερνιούνται με τη ντροπή να φανεί κανείς κατώτερος στα μάτια των άλλων, που δέχονται τις ίδιες μ' αυτόν αξίες, έτσι και η ορμή για νίκη του αθλητή διέπεται απ' τη φιλοδοξία, αλλά ενισχύεται κι απ' τη ντροπή που θα 'φερνε μια ενδεχόμενη ήττα. Έτσι η απόφανση ότι η αιδώς φέρνει δόξα ισχύει και για τους πολεμικούς και για τους αθλητικούς αγώνες.

Για την κατάκτηση της νίκης και της δόξας χρειάζεται η κατάλληλη *φυά*[1196], να έχει δηλαδή κανείς γεννηθεί με έμφυτες ικανότητες που τις κληρονομεί απ' τους γονείς του ή απ' το σόι του[1197]. Τις ικανότητες αυτές πρέπει να μάθει να τις χρησιμοποιεί σωστά[1198]. Ο μελλοντικός νι-

1188 *Νέμ.* III 19 *ἐὼν καλὸς ἔρδων τ' ἐοικότα μορφᾷ.*
1189 *Ίσθμ.* VII 22-22b.
1190 *Νέμ.* VIII 1-5.
1191 *Νέμ.* VII 1-8. Πβ. *Ολ.* VI 42.
1192 *Πύθ.* IX 75.
1193 *Ολ.* VIII 64. Πβ. *Ίσθμ.* V 7-8 *ποθεινὸν κλέος.*
1194 *Ολ.* I 81-84.
1195 *Νέμ.* IX 32-37.
1196 *Ολ.* IX 100, *Νέμ.* VII 54. Πβ. *Ολ.* X 20.
1197 *Πύθ.* X 12, *Νέμ.* I 28, *Νέμ.* VI 8, *Ίσθμ.* III 13-14, *Νέμ.* XI 12.
1198 *Νέμ.* I 25.

κητής χρειάζεται να προπονηθεί. Αλλά ο προπονητής έχει πραγματική επιτυχία, μόνον όταν κάποιος γεννήθηκε για την αρετή[1199]. Όποιος έχει επίκτητη αρετή, θα παραμείνει άνθρωπος σκοτεινός και δε θα περπατάει ποτέ με σίγουρο πόδι[1200]. Οι κληρονομημένες ικανότητες είναι κάτι σαν πεπρωμένο που γεννιέται μαζί με τον άνθρωπο *(πότμος συγγενής)*. Το πεπρωμένο αυτό αποφασίζει για τα πάντα[1201].

Για την κατάκτηση της νίκης χρειάζεται ακόμα το θάρρος που αψηφά τον κίνδυνο[1202]. Μερικά αγωνίσματα, όπως η πυγμαχία, η πάλη και μερικές φορές και η αρματοδρομία, είναι πραγματικά επικίνδυνα. Αλλά οι πραγματικά ανδρείοι περιφρονούν τα έργα που δεν περικλείνουν κίνδυνο[1203]. Ο φόβος της αδοξίας παίζει κι εδώ το ρόλο του[1204]. Προϋπόθεση της νίκης είναι ο μόχθος και η προσπάθεια[1205]. Ελάχιστοι άνθρωποι κατορθώνουν να κερδίσουν χωρίς μόχθο[1206]. Στην άθληση η εξυπνάδα, η επινοητικότητα, ακόμα και η πανουργία έχουν τη θέση τους. Πλεονέκτημα του νου είναι η πρόβλεψη[1207]. Ο καλός αθλητής είναι *χερσὶ δεξιός, νόῳ ἀντίπαλος*[1208]. Η ηθική λοιπόν του Πινδάρου δεν αποδοκιμάζει την πανουργία[1209]. Κατά τη γνώμη του, όλα επιτρέπονται, μέσα στα όρια βέβαια των κανονισμών[1210]. Για την κατάκτηση της δόξας χρειάζεται και η συνδρομή των υπερφυσικών δυνάμεων[1211]. "Όσα επιχειρεί ο άνθρωπος έχουν καλή αρχή και τέλος όταν ένας θεός *(δαίμων)* τα οδηγεί και τα ωθεί"[1212]. Τις δυνάμεις αυτές ο άνθρωπος δεν μπορεί να τις ελέγξει. Ευνοούν όποιον θέλουν[1213].

Οι αθλητικοί αγώνες είναι ακριβώς το στάδιο που επιτρέπει στον άνθρωπο να δείξει τόσο τις έμφυτες αρετές του όσο και τον μόχθο που κατέβαλε. Χωρίς αυτούς η αρετή του ανθρώπου θα έμενε κρυφή και αφανής. Στον χώρο αυτό δοκιμάζεται κι επιβεβαιώνεται η αξία. Ο ποιητής αντιλαμβάνεται τους αγώνες ως *πεῖραν* και *ἔλεγχον* της αξίας των

1199 *Ολ.* X 20-21.
1200 *Νέμ.* III 40-42.
1201 *Νέμ.* V 40-41. Πβ. *Ίσθμ.* I 39-40.
1202 *Πύθ.* X 24, V 51.
1203 *Ολ.* VI 9-11.
1204 *Ολ.* I 81-82.
1205 *Ολ.* XI 4, *Νέμ.* X 30, *Ίσθμ.* I 42, V 25.
1206 *Ολ.* X 22.
1207 *Ίσθμ.* I 40 *προμάθεια.*
1208 *Ίσθμ.* V 61.
1209 *Ολ.* IX 91-92.
1210 *Ίσθμ.* IV 52.
1211 *Ίσθμ.* I 60 εξ., *Ίσθμ.* III 4-5. Πβ. *Ολ.* VIII 16-18, *Πύθ.* VI 50-51 κ.ά.
1212 *Πύθ.* X 10. Πβ. *Νέμ.* I 8-9.
1213 *Πύθ.* VIII 76-77. Πβ. *Πύθ.* II 88-89.

θνητών[1214]. Έτσι λοιπόν ο ποιητής τους αθλητικούς αγώνες δεν τους αντιλαμβάνεται ως κάτι κατώτερο απ' τον πόλεμο, όπου επίσης δοκιμαζόταν η ανδρική υπεροχή. Κάποτε εξισώνει τις δύο περιοχές[1215]. Τόσο ο αθλητής όσο και ο πολεμιστής κερδίζουν *κῦδος ἀβρόν*[1216]. Οι νικημένοι του πολέμου βρίσκουν *εὐδίαν* σε αθλητικές επιτυχίες[1217]. Για τον ποιητή, πόλεμος και αθλητισμός απαιτούν τις ίδιες αρετές, δίνουν τις ίδιες ευκαιρίες και καταλήγουν στο ίδιο αποτέλεσμα, τη νίκη και τη δόξα του άξιου. Μοιάζει να θεωρεί τις δύο περιοχές ως μέρη ενός όλου, που όμως δεν υποτάσσονται το ένα στο άλλο. Τίποτε δεν υποδηλώνει ότι συμμεριζόταν την αντίληψη πως ο αθλητισμός αποτελεί μια καλή προετοιμασία για τον πόλεμο. Η αρετή του αθλητή δεν είναι κατώτερη από την αρετή του πολεμιστή. Όταν μιλάει για τις αρετές του Θήρωνα και του Ιέρωνα, δεν καταλαβαίνεις αν εννοεί πολεμική ή αθλητική αρετή, γιατί εννοεί και τις δύο αδιάκριτα[1218]. Ενώ ο Ξενοφάνης καταφέρεται εναντίον της δόξας ορισμένων αθλητών που κλόνιζαν την ευνομία της πόλης, αντίθετα ο Πίνδαρος λέει ότι οι νίκες δεν άλλαξαν καθόλου τον χαρακτήρα και τις προθέσεις του Ιέρωνα λ.χ., που ήταν η ησυχία και η ευνομία[1219].

Είδαμε ότι ο Πυθαγόρας συμβούλευε να μετέχει κανείς σ' αγώνες, αλλά ν' αποφεύγει να νικήσει, για να μη προκαλέσει φθόνο. Ο Πίνδαρος γνωρίζει πως η επιτυχία επισύρει αναπόφευκτα τον φθόνο, αλλά ο αθλητής θα τον αντιμετωπίσει ως ένα τίμημα της δόξας. Καλύτερα να σε φθονούν παρά να σε οικτίρουν, σκέφτεται ο ποιητής[1220].

Στον 6. αι., που ο αθλητισμός έφτασε στο απόγειό του, ορισμένοι εξαιρετικοί αθλητές τιμήθηκαν ως ήρωες και καθιερώθηκε γι' αυτούς λατρεία. Ο Πίνδαρος στο σημείο αυτό είναι συγκρατημένος. Μια μόνο φορά υπαινίσσεται κάτι σχετικό. Ίσως, λέει, ο Θήρων, μετά το θάνατό του, ν' αξιωθεί να πάει στα νησιά των Μακάρων. Αλλά η τιμή αυτή δεν αποτελεί απλώς αμοιβή για τις αθλητικές του νίκες. Την κερδίζει όποιος έζησε ενάρετα τρεις διαδοχικούς βίους[1221]. Η ευσέβεια του ποιητή απέκρουε ασφαλώς την ιδέα της θεοποίησης ανθρώπων.

Η περίπτωση να πέσει ο φθόνος των θεών πάνω στον ένδοξο νικητή φαίνεται να είναι σπάνια. Ο Πίνδαρος δεν αρνείται ότι αυτό θα μπο-

[1214] *Ολ.* IV 22, *Πύθ.* XI 49, *Πύθ.* VIII 36. Πβ. *Ίσθμ.* III 14, VIII 71 και 77, *Ολ.* VIII 19. Πβ. Σοφ. *Fr.* 105 Pearson.
[1215] *Πύθ.* II 16 εξ.
[1216] *Ίσθμ.* I 50.
[1217] *Ίσθμ.* VII 37-39. Πβ. *Πύθ.* V 10-11.
[1218] *Ολ.* III 43, *Ολ.* I 13.
[1219] *Πύθ.* I 70, *Νέμ.* IX 29-30.
[1220] *Πύθ.* I 85.
[1221] *Ολ.* II 56-80.

ρούσε κάποτε να συμβεί[1222]. Αλλά η αντίληψη αυτή δε φαίνεται να κυριαρχεί στο πνεύμα του. Ο πραγματικός κίνδυνος δεν προέρχεται απέξω, από τον φθόνο των ανθρώπων ή των θεών, αλλ' από μέσα. Προκύπτει με τη μεγιστοποίηση της φιλοδοξίας του ανθρώπου, όταν πιστεύει ότι με τη νίκη ξεπέρασε την ανθρώπινη κατάσταση, κι επιδιώκει να εξομοιωθεί με τους θεούς. Αυτό βέβαια θα προκαλέσει την οργή των θεών, και ο ποιητής θέλει να προφυλάξει τους νικητές από την έπαρση[1223]. Τους κάνει τη σύσταση ν' αρκούνται στη θνητή κατάστασή τους και στην παρούσα ευδαιμονία[1224].

Η λάμψη της νίκης με τον χρόνο θα θολώσει, γιατί είναι παιδί του χρόνου: της λείπει η αιωνιότητα. Όπως γεννήθηκε, έτσι και θα σβήσει. Υπάρχει όμως κάτι που μπορεί να τη σώσει απ' τη φθορά: είναι η ποίηση. Πεθαίνουν οι ωραίες πράξεις, αν δεν τις υμνήσει κάποιος ποιητής[1225]. Ο ποιητικός λόγος νικά το χρόνο και μαζί του η νίκη αποκτά διάρκεια. Από πρόσκαιρη, γίνεται αιώνια αξία. Ο νικητής περνά στον χώρο του υψηλού και του άφθαρτου. Το έργο του ποιητή είναι να προσφέρει την αθανασία.

Ποια όμως αθανασία υπόσχεται να δώσει με το άσμα του; Όχι βέβαια τη σωματική αθανασία ούτε την αθανασία της ψυχής. Ο ποιητής με το έργο του που αψηφά το χρόνο προσφέρει την αθανασία της μνήμης[1226], την ίδια αθανασία που παρέχουν και άλλα έργα τέχνης, εφόσον είναι άξια. Πρόκειται στο βάθος για ένα *θεόδματον χρέος* που ο ποιητής οφείλει στις Μούσες[1227]. Αυτές τον εμπνέουν και μιλούν με το στόμα του, κι αυτές σε τελευταία ανάλυση είναι οι πραγματικοί δημιουργοί αθανασίας[1228]. Ο κύκλος της σκέψης του Πινδάρου αρχίζει και κλείνει με θεϊκές δυνάμεις.

Η δημοκρατία οδήγησε σε παρακμή τη λυρική ποίηση και μαζί της τα επινίκια που γεννήθηκαν σε αριστοκρατικό περιβάλλον. Στην Αθήνα υποχωρεί η Απολλώνια ηθική του Πινδάρου και ο πολιτισμός που είχε ως κέντρο τον θεό αυτό. Καμιά σχεδόν από τις αντιλήψεις του Πινδάρου που εκθέσαμε δε συγκινεί —δε θα μπορούσε να συγκινεί— τον Πλάτωνα. Και ιδού οι κύριοι λόγοι:

Η μετεμψύχωση, εφόσον γίνει δεκτή, αίρει τον φόβο του θανάτου — τουλάχιστον για τους αγαθούς— και καταργεί την αγωνία ν' αποκτήσει κανείς φήμη σ' αυτή τη ζωή που δε θεωρείται μοναδική, όπως στον Όμη-

1222 *Πύθ.* IX 20-21, *Ίσθμ.* VII 39.
1223 *Ολ.* XIII 9-10.
1224 *Πύθ.* X 22-29, *Ίσθμ.* V 12-16.
1225 *Fr.* 106b.
1226 *Ίσθμ.* IV 44-46.
1227 *Ολ.* III 7.
1228 *Νέμ.* VII 11-16. Πβ. *Ολ.* VII 7-9.

ρο. Η προσπάθεια βέβαια να μείνει κάτι απ' τη ζωή μας και τα έργα μας δεν έχει νόημα κάτω από το πρίσμα της μετεμψύχωσης.

Ο ρόλος της ποίησης δεν είναι να περισώσει απ' τη λήθη τα λαμπρά έργα ορισμένων ξεχωριστών ατόμων και να τους εξασφαλίσει την αθανασία. Η άποψη αυτή είναι ολότελα ξένη στον Πλάτωνα, που δεν τον ενδιαφέρουν τα άτομα, αλλά η κοινότητα. Οι βλέψεις και οι σκοποί του ατόμου πρέπει να υποτάσσονται στις επιδιώξεις του συνόλου. Και η προσπάθεια του ανθρώπου να ξεπεράσει τη μοίρα της λήθης είναι στενά ατομική. Η *φυά*, η κύρια ιδιότητα που κατά τον Πίνδαρο θα συντελέσει στο ξεπέρασμα της λήθης, είναι αδύνατο να διακρίνει ένα σύνολο. Το κύριο χρέος των ποιητών είναι να συμβάλλουν στην ηθική και πνευματική πρόοδο των πολιτών. Για να εκπληρώσουν το χρέος τους, πρέπει προηγουμένως να γνωρίσουν το υπεραισθητό και το αιώνιο, να γνωρίσουν τις ιδέες, να γίνουν δηλ. κι αυτοί φιλόσοφοι, και μάλιστα πλατωνιστές.

Για τον πολίτη της ορθής πολιτείας η μόνη θεμιτή φιλοδοξία είναι να γίνει αγαθός και να τιμάται ως τέτοιος. Στην *Πολιτεία* κατακρίνεται η Αταλάντη, γιατί διάλεξε βίο αθλητή, παρασυρμένη από τις τιμές που συνοδεύουν τον βίο αυτό. Στους γεροντικούς όμως *Νόμους* φαίνεται αποδεκτή —και μάλλον από σκοπιμότητα— μια μέτρια αθλητική φιλοδοξία, γι' αυτό καθιερώνονται αγώνες προς τιμή των *εύθύνων* και απονέμονται έπαθλα.

Αλλά ο κύριος λόγος της σχετικά περιορισμένης εκτίμησης που έτρεφε ο Πλάτων για τη γυμναστική είναι το γεγονός ότι αυτή ασχολείται με το αισθητό, και δε θα μπορούσε συνεπώς ν' αποτελέσει ένα απ' τα μαθήματα που, προοδευτικά, θα οδηγούσαν στη διαλεκτική.

Από την άλλη όμως, μία σειρά από σοβαρούς λόγους οδήγησαν τον Πλάτωνα σε μια θετικότερη εκτίμηση της άθλησης. Ανάμεσα σ' αυτούς είναι και το γεγονός ότι αυτή αποτελεί μια άριστη προπαρασκευή για τα πολεμικά έργα, που την εποχή εκείνη εξαρτιόνταν σε μεγάλο βαθμό από την καλή φυσική κατάσταση. Η γυμναστική κατά τον Πλάτωνα αποβλέπει όχι τόσο στην ενδυνάμωση του σώματος όσο στη διέγερση του *θυμοειδούς*, του κέντρου της ανδρείας.

Αλλά η χρησιμότητα της γυμναστικής δεν σταματάει εδώ. Όσο περνούν τα χρόνια ο Πλάτων αντιλαμβάνεται καλύτερα την τεράστια σημασία της κίνησης σ' ολόκληρο τον αισθητό κόσμο, προς τον οποίο τώρα σκύβει με περισσότερη συμπάθεια και κατανόηση. Το σύμπαν ολόκληρο κινείται. Αν σταματούσε, θα διαλυόταν. Η ψυχή κινείται, ο νους το ίδιο. Τελικά τα πάντα οφείλονται στην κίνηση. Αν για μια στιγμή κανείς ξεχνούσε το *ἀεὶ ὡσαύτως κατὰ ταύτὰ ἔχον*, δηλ. τον κόσμο των ιδεών, θα νόμιζε πως μιλάει ο Ηράκλειτος. Και κατά μία ερμηνεία, που εμείς του-

λάχιστον δεχόμαστε, η κίνηση —όχι όμως και η αλλοίωση—, εισάγεται ακόμα και στον χώρο των ιδεών.

Στην ανθρώπινη περιοχή, η σπουδαιότερη μορφή αυτοκινησίας είναι η γυμναστική. Παίζει σπουδαίο ρόλο στη φυσιολογία του ανθρώπου. Η κατανομή της τροφής γίνεται μ' αυτήν καλύτερη. Τα σώματα ωφελούνται και γίνονται ωραιότερα. Και ο Πλάτων σκύβει με προσοχή στα φαινόμενα αυτά.

Αλλά οι παρακάτω συλλογισμοί δικαιώνουν οριστικά τη γυμναστική. Ο φιλόσοφος σκέφτεται τη δυσαρμονία και τις ολέθριες συνέπειες που μπορεί να προκύψουν, αν μια ισχυρή ψυχή κατοικεί σε σώμα ασθενικό ή το αντίθετο. Στην πρώτη περίπτωση, η ψυχή ταρακουνάει το σώμα και τελικά το αρρωσταίνει. Στη δεύτερη, η ψυχή γίνεται δυσμαθής και αμνήμων. Η μόνη σωτηρία είναι *μήτε τὴν ψυχὴν ἄνευ σώματος κινεῖν μήτε σῶμα ἄνευ ψυχῆς*. Την κίνηση του σώματος την εξασφαλίζουμε με τη γυμναστική, την κίνηση της ψυχής με τη μουσική και τη φιλοσοφία. Έτσι ο Πλάτων ξαναβρίσκει από νέο πρωτότυπο δρόμο το παλιό αρχαιοελληνικό ιδανικό της *καλοκαγαθίας*.

ΓΕΝΙΚΑ ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Εφόσον ως κίνηση νοείται κάθε φυσική, νοητική και μεταφυσική δραστηριότητα, αναγνωρίζεται αυτή ως ένα απ' τα σημαντικότερα θέματα της φιλοσοφίας, αν όχι το σημαντικότερο. Ο Πλάτων ενδιαφέρεται πρωτίστως για την πηγή και τον σκοπό της κίνησης, και συνεπώς την αντιμετωπίζει όχι ως σύγχρονος φυσικομαθηματικός, αλλά ως μεταφυσικός. Η κίνηση σ' αυτόν συνδέεται στενότατα με τα προβλήματα του δημιουργού, ως κινητήριας αρχής των πάντων, της ψυχής, ως κινητήριας αρχής του παγκόσμιου και του ανθρώπινου σώματος, του νου, ως κοσμητή του σύμπαντος και οδηγού της ανθρώπινης συμπεριφοράς, των ιδεών, ως σταθερών προτύπων του αενάως κινούμενου αισθητού κόσμου, των στοιχειωδών σωμάτων, ως ατάκτως και αλόγως κινουμένων και δευτερουργών αιτιών της δημιουργίας του σύμπαντος. Πρωταρχικός είναι ο ρόλος της και στην περιοχή της κοσμολογίας.

Η θεωρία των ιδεών ως σταθερών προτύπων του αενάως κινούμενου αισθητού κόσμου επέτρεψε στον φιλόσοφο να πάρει τις αποστάσεις του και να καθορίσει με ακρίβεια τη θέση του ανάμεσα στην παρμενίδεια θέση της ακινησίας του όντος και στην αρχή της κίνησης των πάντων του Ηράκλειτου.

Στην αρχή επιδίδεται σε κριτική των ακραίων θέσεων, χωρίς ν' αντιπαραθέτει σε κάποια έκταση τις δικές του αντιλήψεις για την κίνηση. Έτσι ο *Κρατύλος* είναι αφιερωμένος —όχι βέβαια αποκλειστικά— στην κριτική της ηρακλείτειας κυρίως θέσης, ενώ ο *Παρμενίδης* αποτελεί μια κριτική της ελεατικής παράδοσης που θεωρεί την κίνηση αυταπάτη. Οι διάλογοι αυτοί, μολονότι αναφέρονται στη θεωρία των ιδεών, δεν περιέχουν και πλατωνικές θέσεις για την κίνηση.

Στον *Κρατύλο* ο Σωκράτης με μια σειρά παράδοξων ετυμολογιών υποστηρίζει αρχικά ότι η μελέτη της γλώσσας δικαιώνει την ηρακλείτεια φιλοσοφία, αλλά σε λίγο κάνει στροφή 180 μοιρών, και με την ίδια εκζήτηση υποστηρίζει πως ο ονοματοθέτης πρέπει να ήταν οπαδός του ελεατικού δόγματος, αφού τα ονόματα των καλών πραγμάτων υποδηλώνουν μάλλον στάση ή διακοπή της κίνησης. Και μόνο προς το τέλος του διαλόγου φανερώνει την πραγματική του θέση, που είναι βέβαια πλατωνική κι όχι σωκρατική: Την αλήθεια δε θα την αναζητήσουμε στα ονόματα, που αποτελούν "εικόνες" της αλήθειας, αλλά στην ίδια την αλήθεια, σ' αυτά που έχουν μόνιμη υπόσταση. Το μεταβλητό δεν επιδέχεται γνώση. Η θεωρία της ροής των πάντων καταργεί κάθε σταθερό γνώρισμα, καταργώντας έτσι και τη γνώση, αφού αυτή στηρίζεται στα σταθερά γνωρίσματα. Κι όχι μόνο τ' αντικείμενα δεν επιδέχονται γνώση, αλλά και η ίδια η διεργασία της γνώσης καταργείται. Η αναίρεση λοι-

πόν του ηρακλείτειου δόγματος γίνεται με γνωσιολογικά κριτήρια και προϋποθέτει τη θεωρία των ιδεών.

Στον *Παρμενίδη* ο παλαιός σοφός επιχειρεί να δείξει τι είδους λογική πειθαρχία θα έπρεπε να εφαρμόζει στις θεωρίες του ο Σωκράτης. Ως θέμα παίρνει την έννοια της κίνησης. Από το *πέλαγος λόγων,* τις σχοινοτενείς και όχι πάντοτε άψογες αναπτύξεις που επιχειρεί δεν μπορούμε να βγάλουμε κάποιο συμπέρασμα θετικό ούτε για τις πραγματικές αντιλήψεις του Παρμενίδη για την κίνηση ούτε για τις απόψεις του Σωκράτη —αν βέβαια τον απασχόλησε ποτέ πραγματικά αυτό το θέμα— και φυσικά ούτε για τις απόψεις του ίδιου του Πλάτωνα. Στον διάλογο αυτό ο Πλάτων επιχειρεί να δείξει ότι αν η υπόθεση των *ειδών* στο φως μιας τυπικής λογικής οδηγεί σε παράδοξα, με τον ίδιο τρόπο ένας καλός χειριστής της ίδιας λογικής μπορεί να δείξει ότι η υπόθεση των Ελεατών οδηγεί σε μεγαλύτερα παράδοξα, αφού με τέτοιου είδους εξέταση όλοι οι ισχυρισμοί τους αποδεικνύονται και αληθείς και ψευδείς συγχρόνως. Συνάγεται ότι η αφηρημένη τυπική λογική, όταν εφαρμοστεί σε θέματα οντολογίας, οδηγεί σε αξεπέραστα παράδοξα, και συνεπώς είναι ανίκανη να κρίνει μια θεωρία όπως αυτή των ιδεών.

Ως βασικές μορφές κίνησης επισημαίνονται από τον Παρμενίδη η αλλοίωση και η φορά, ενώ μεγάλη κατηγορία κίνησης θεωρείται η περιφορά γύρω από ένα κέντρο. Πιστεύουμε ότι αυτές τις διακρίσεις, που τις χρησιμοποιούσε ο Πλάτων, δεν τις έκανε ο ίδιος, αλλά τις βρήκε στην παράδοση. Εξάλλου στον ίδιο τον Παρμενίδη πρέπει ν' αποδοθούν τα παρακάτω είδη κίνησης: γένεση και φθορά, διάκριση και σύγκριση (ξεχώρισμα και ένωση), ομοιότητα και ανομοιότητα, αύξηση και ελάττωση.

Ενδιαφέρον έχει το θέμα της αδιάστατης στιγμής που αναπτύσσει ο Παρμενίδης. Η μετάβαση απ' την ακινησία στην κίνηση και το αντίθετο δεν μπορεί να συμβαίνει μέσα στον χρόνο. Πρέπει να είναι κυριολεκτικά *ἐξαίφνης*. Κι ενώ κατά τον Παρμενίδη το *ἐξαίφνης* είναι έξω απ' τον χρόνο, κατά τον Αριστοτέλη ο χρόνος του *ἐξαίφνης* είναι ασύλληπτα μικρός. Πρόκειται για τα παράδοξα που προβλημάτισαν τους επινοητές του απειροστικού λογισμού. Σήμερα είναι αδύνατο ν' αποφανθούμε αν η έννοια του *ἐξαίφνης* είναι ελεατική ή αν την οφείλουμε στον Πλάτωνα.

Στον *Φαίδωνα* ο Πλάτων ενδιαφέρεται να ξεχωρίσει τη διαλεκτική του απ' τη διαλεκτική των Ελεατών, η οποία θεμελιωνόταν στην αρχή της αντίφασης, που εκλαμβανόταν με τρόπο απόλυτο. Εξετάζει λοιπόν την έννοια των αντιθέτων, που κατ' αυτόν μπορούν να συνυπάρχουν, κάτω απ' ορισμένες προϋποθέσεις. Από την άλλη επιδιώκει και πάλι να πάρει τις αποστάσεις του από την ηρακλείτεια αντίληψη της ροής των

πάντων. Εκείνο που μεταβάλλεται αδιάκοπα είναι ο αισθητός κόσμος. Σ' αυτόν αντιπαραβάλλει τον αμετάβλητο κόσμο των ιδεών.

Στον διάλογο αυτόν σημειώνεται η πρώτη προσπάθεια να προσδιοριστεί το αίτιο των πάντων, η αρχική αιτία και πηγή της κίνησης. Κύριο αντικείμενο κριτικής είναι η θεωρία του Αναξαγόρα, που ενώ υποστήριξε ότι ο νους είναι εκείνος που διακοσμεί και διέπει τα πάντα, ωστόσο αναλύοντας τα καθέκαστα της δημιουργίας λησμόνησε τον νου και κατέφυγε σε μηχανιστικά αίτια. Ως αίτιο αποδεκτό αναφέρεται όχι ο δημιουργός ή ο νους, όπως θ' ανέμενε κανείς, αλλά οι ιδέες, πράγμα που έδωσε αφορμή στον Αριστοτέλη ν' ασκήσει κριτική, γιατί κατά την άποψή του οι ιδέες δεν μπορούν να θεωρηθούν αίτια του είναι και του γίγνεσθαι, εφόσον δεν έχουν κινητική δύναμη. Είναι χαρακτηριστικό ότι στον διάλογο αυτόν που τόσα λέγονται περί ψυχής, δεν αναφέρεται η αυτοκινησία της ψυχής, που αργότερα θα γίνει μείζον θέμα.

Στον μύθο που κλείνει τον *Φαίδωνα* υποστηρίζεται η σφαιρικότητα της γης και η κεντρική θέση της στο σύμπαν. Το αν μένει ακίνητη ή κινείται και πώς είναι ασαφές. Τοποθετημένη στο κέντρο και απέχοντας εξίσου από όλα τα σημεία του σύμπαντος, η γη θεωρείται απλώς "ακλινής", δεν γέρνει δηλ. προς τη μια ή την άλλη πλευρά, πράγμα που δεν αποκλείει την αξονική κίνηση. Επισημαίνουμε εδώ την προσπάθεια να ενοποιηθούν σε μία θεωρία η επίπεδη γη των Ιώνων με τη σφαιρική γη των Πυθαγορείων καθώς και την προσπάθεια να εναρμονιστούν κοσμολογικά δεδομένα με μια αντίληψη τελολογική για το σύμπαν.

Στον *Φαίδρο* υποστηρίζεται η *αύτοκινησία* και το *άεικίνητον* της ψυχής, ιδέα που ανήκει στον Αλκμαίωνα. Η ψυχή είναι η αρχή και το στήριγμα των πάντων. Είναι υπεύθυνη για την αιώνια κίνηση των ουρανίων σωμάτων και τον κύκλο των φυσικών γεννήσεων. Η επιμέλεια του σώματος απ' την ψυχή σημειώνει μια νέα, φιλική σχέση ψυχής και σώματος, διαφορετική από αυτή του *Φαίδωνα*. Ως προς την ψυχή, παρατηρούμε ότι ο Πλάτων είχε δύο δυνατότητες: Ή να τη θεωρήσει ως μια απ' τις ιδέες, οπότε έλυνε το πρόβλημα της κίνησης μέσω των ιδεών, ή να θεωρήσει ότι η ψυχή έχει οντότητα ξεχωριστή απ' τις ιδέες και να της αναθέσει την κίνηση των σωμάτων. Υποστηρίζουμε πως έκανε το δεύτερο, και συνεπώς δε συμφωνούμε μ' όσους θεωρούν ότι οι ιδέες είναι η μόνη μεταφυσική πραγματικότητα.

Στην *Πολιτεία* επισημαίνεται πως είναι δυνατά και η κίνηση και η ακινησία. Η κίνηση γύρω από έναν άξονα, που συνδυάζεται με την ηρεμία, θα κριθεί αργότερα ως η κίνηση που ταιριάζει στα αιώνια, όπως ο νους. Οι φορές των άστρων δεν είναι πάντοτε ίδιες, επειδή τ' άστρα, ως αισθητά, δεν μπορούν να έχουν την τέλεια κίνηση των αιωνίων (κυκλική). Στον τελικό μύθο συνδυάζονται αστρονομικά και θρησκευτικά στοιχεία, κατά τον τρόπο των Πυθαγορείων.

Στον *Θεαίτητο* η κριτική στρέφεται κυρίως κατά των οπαδών της αέναης κίνησης. Η αδυναμία της θεωρίας τους φαίνεται κυρίως από τον τρόπο με τον οποίο αντιμετωπίζουν τις αισθήσεις και το αισθητό. Δεν υπάρχει τίποτε καθαυτό, ούτε καν μόνιμα παθητική ή μόνιμα ενεργητική κίνηση, απ' τη συνεύρεση των οποίων γεννιούνται οι αισθήσεις και τα αισθητά. Εφόσον εκτός απ' τη φορά υπάρχει και η αλλοίωση, μεταβάλλονται ακόμα και το λευκό και η λευκότητα, ώστε είναι αδύνατο να ονομάσουμε οποιοδήποτε πράγμα. Όλες οι απαντήσεις είναι εξίσου ορθές. Τελικά οι οπαδοί της φοράς των πάντων καταργούν και την αίσθηση και την επιστήμη. Στην πραγματικότητα οι αισθήσεις καταλήγουν σε μια ιδέα. Την ιδέα αυτή, το κοινό που υπάρχει στα αισθητά δεν το συλλαμβάνουμε με τις αισθήσεις, αλλά με την ψυχή.

Στον *Σοφιστή* υποβάλλονται σε κριτική τόσο οι αντιλήψεις των *φίλων τῶν εἰδῶν*, όπως αποκαλεί κάποιους ακραίους δυϊστές, για τους οποίους ο αισθητός κόσμος δεν είχε καμιά γνωστική ή άλλη αξία, όσο και οι απόψεις των οπαδών της αέναης κίνησης των πάντων. Οι *φίλοι τῶν εἰδῶν* δέχονται ότι με το γίγνεσθαι ερχόμαστε σ' επαφή με το σώμα μέσω των αισθήσεων, ενώ με την αμετάβλητη όντως ουσία ερχόμαστε σ' επαφή με την ψυχή. Και τα σημεία αυτά, που αποτελούν βασικές δοξασίες των ιδεαλιστών, δεν αμφισβητούνται. Αντιρρήσεις διατυπώνονται ως προς τη διαδικασία της γνωστικής πράξης. Ισχυρίζονται οι φίλοι των ειδών ότι ως προς τη γένεση υπάρχει η δύναμη του *ποιεῖν* και του *πάσχειν*, όχι όμως και ως προς την ουσία. Ωστόσο η ψυχή γνωρίζει και γνωρίζεται, και το "γνωρίζω" σημαίνει *ποιεῖν τι*, ενώ το αντικείμενο της γνώσης *πάσχει τι*. Αυτά τα δυο, το *ποιεῖν* και το *πάσχειν*, θεωρούνται κινήσεις. Πρόκειται για κινήσεις που πραγματοποιούνται στο επίπεδο της γνώσης, κινήσεις "γνωστικές", όπως προτείνω να ονομαστούν, ή "λογικές", ως κινήσεις του λόγου. Οι κινήσεις αυτές διαφέρουν ουσιαστικά από τις τοπικές και ποιοτικές κινήσεις των αισθητών.

Το ον πάσχει καθόσον *γιγνώσκεται*, και κατά τούτο κινείται. Δεν είναι όμως δυνατό να ισχυριστούμε ότι το *παντελῶς ὄν* κινείται μόνο κατά το ότι γνωρίζεται, χωρίς να διαθέτει καμιά δική του κίνηση. Το χωρίο είναι από τα πλέον αποφασιστικά για την εξέλιξη της θεωρίας των ιδεών, αν με το *παντελῶς ὄν* εννοήσουμε το σύνολο της μεταφυσικής πραγματικότητας. Εκείνοι που δέχονται την ακινησία του όντος αφανίζουν την επιστήμη. Το ίδιο όμως κάνουν και όσοι δέχονται ότι τα πάντα κινούνται, εφόσον η επιστήμη προϋποθέτει και πράγματα σταθερά κι αμετάβλητα, όπως οι ιδέες. Το *παντελῶς ὄν* περιέχει και την ακινησία (ιδέες), και την κίνηση, που ρητά θεωρείται *ὄν*. Ανάμεσα σ' αυτά που περιλαμβάνονται στο *παντελῶς ὄν* και που χαρακτηρίζονται από την κίνηση πρέπει να εννοήσουμε τη ζωή, την ψυχή με την αυτοκινησία της, και τον νου με την κυκλική κίνησή του. Δυσκολεύομαι να προσθέσω την κί-

νηση σαν κάτι εκτός των ιδεών, γιατί στο διάλογο αυτό η κίνηση εμφανίζεται ως ένα *μέγιστον γένος*, δηλ. ως ιδέα. Έτσι ο Πλάτων καθορίζει οριστικά τη θέση του ανάμεσα στον Ηράκλειτο και τον Παρμενίδη.

Η αναγνώριση ότι υπάρχουν ιδέες της κίνησης δε σημαίνει ότι η αυτοκίνητη ψυχή πρέπει να ενταχθεί σ' αυτές. Πρέπει ακόμα ν' αποκλειστεί η άποψη ότι είναι έμψυχη κάθε ιδέα, εφόσον οι ιδέες θεωρούνται ακίνητες, άσχετα αν το *παντελῶς ὂν* νοείται ως προικισμένο με ζωή, όπως άλλωστε και το *παντελὲς ζῷον* του *Τίμαιου*.

Πρέπει να διακρίνουμε το ον, την κίνηση και την ακινησία. Από τα *είδη* αυτά άλλα επικοινωνούν μεταξύ τους και άλλα όχι. Η κίνηση λ.χ. δεν μπορεί να επικοινωνήσει με την ακινησία. Το ον αναμειγνύεται και με τα δύο αυτά, γιατί και τα δύο *είναι*. Ον, κίνηση και ακινησία είναι διαφορετικά το ένα από τ' άλλα και όμοια με τον εαυτό τους. Προκύπτουν έτσι πέντε μέγιστα γένη, το ον, η κίνηση, η ακινησία, το όμοιο (*ταὐτόν*) και το ανόμοιο (*θάτερον*).

Ως προς την κίνηση διαπιστώνεται ότι είναι κάτι διαφορετικό από τη στάση. Η κίνηση *είναι*, γιατί μετέχει του όντος, δεν ταυτίζεται με το όμοιο ή το ανόμοιο, μπορούμε όμως να την ονομάσουμε όμοιο ή ανόμοιο, ανάλογα.

Αν η ανάγνωσή μας είναι σωστή —γιατί υπάρχουν και διαφορετικές αναγνώσεις—, τότε η κίνηση εντάσσεται στη θεωρία των ιδεών και αποκτά κεντρική σημασία. Δεν ανήκει πια μόνο στη σφαίρα του αισθητού, της πολλαπλότητας και της αδιάκοπης μεταβολής, αλλά περνάει στη σφαίρα της ταυτότητας, των όντως όντων, και γίνεται όχι απλό, αλλά *μέγιστον γένος*. Πρόκειται βέβαια για κίνηση πνευματική και γνωστική, που δεν έχει σχέση με την τοπική κίνηση και την αλλοίωση που χαρακτηρίζουν τα αισθητά.

Οι απόψεις του *Πολιτικού* για την παγκόσμια κίνηση εντάσσονται σ' έναν μύθο κοσμογονικό, όπου ο Πλάτων αντιπαραθέτει το νοητό και το αισθητό, τον κυβερνήτη νου και τη σωματική αρχή, την αταξία της ύλης πριν επεμβεί ο δημιουργός και την τάξη που δημιουργεί η θεϊκή επέμβαση, τη διάλυση στην οποία οδηγεί η ανομοιότητα, η ετερότητα που χαρακτηρίζει τα αισθητά και την ομοιότητα και την ενότητα που αποκαθιστά το εν.

Η αυτοκινησία είναι ιδιότητα του δημιουργού, που χαρακτηρίζεται και "αρχηγός" όλων των κινήσεων. Η κίνηση στον *Φαίδρο* εμφανίζεται ως "στροφή", κυκλική φορά. Δεν πραγματοποιείται σε κάποιο χώρο "φυσικό", εφόσον ο δημιουργός δεν έχει τίποτε σωματικό. Δεν αναφέρεται η αυτοκίνητη ψυχή, μπορούμε όμως να δεχτούμε ότι αυτή εξυπακούεται. Ο δημιουργός στρέφει ολόκληρο το σύμπαν, όχι όμως άμεσα, αλλά διά μέσου της ψυχής του κόσμου, που απορρέει απ' αυτόν.

Σε ορισμένες περιόδους ο δημιουργός στέκεται στο πηδάλιο του σύμπαντος, ενώ σε άλλες αποσύρεται, οπότε το πλοίο παίρνει την αντίστροφη φορά, και συνεχίζει μόνο την πορεία του, με αποτέλεσμα να συσσωρεύονται ανωμαλίες, που θα προκαλούσαν το ναυάγιο, αν ο δημιουργός δεν επενέβαινε να σώσει τον κόσμο απ' τον καταποντισμό και να "επισκευάσει" την αιωνιότητά του. Παρόλο που ο δημιουργός έφτιαξε τον κόσμο με τον καλύτερο δυνατό τρόπο, αυτός έχει και σώμα. Σαν δημιούργημα, δε θα μπορούσε να έχει την τελειότητα των αιώνιων όντων. Η αντιστροφή λοιπόν της πορείας του είναι κάτι που πηγάζει *έξ ανάγκης* απ' τη φύση του. Διαφορετική είναι η έννοια της ανάγκης στον *Τίμαιο,* όπου εμφανίζεται ως δύναμη που μετέχει με τον τρόπο της στην κοσμογονία.

Για ν' απαλλάξει τον δημιουργό απ' την ευθύνη της ανάστροφης πορείας, που οδηγεί σε συμφορές, ο Πλάτων διαβεβαιώνει πως ο κόσμος ο ίδιος ευθύνεται γι' αυτήν, και όχι ο δημιουργός. Δεν είναι θεμιτό για τον δημιουργό να κινεί τον κόσμο πότε έτσι και πότε αλλιώς. Υπεύθυνη για την αντίστροφη φορά είναι η *σύμφυτος επιθυμία,* μια τάση προς την αταξία και τη διάλυση, που οφείλεται στη σωματική σύσταση του σύμπαντος, που διέπεται απ' την *ετερότητα* και την *ανομοιότητα.* Ο θεός δεν δημιούργησε εκ του μηδενός τα συστατικά του κόσμου. Δημιούργησε μ' αυτά που βρήκε. Στην ύλη, που διεπόταν απ' την αταξία, έβαλε τάξη και *κόσμον.* Στον κόσμο έδωσε την ομαλότερη και πιο αιώνια κίνηση, την κυκλική, που είναι η κίνηση των αιωνίων. Ό,τι έδωσε στον κόσμο είναι καλό. Αλλά ο ουρανός, από την προγενέστερή του φύση, περιέχει επίσης το κακό, που μεταδίδεται και στα ζωντανά όντα. Η περίοδος που τώρα διανύουμε είναι μια ανάστροφη φορά.

Κατά τον *Φίληβο* όλα τα υπαρκτά πρέπει να υπαχθούν σε τέσσερα γένη, το *άπειρον,* το *πέρας* και το *κρᾶμα* των δύο αυτών. Τέταρτο και σημαντικότερο είναι το γένος της *αἰτίας.* Τα άλλα γένη δεν είναι δράστες, αλλά υφίστανται δράση: Διαπλάθονται απ' την αιτία και καταλήγουν σ' ένα γίγνεσθαι συγκεκριμένο. Αποτελούν την ύλη όπου εκδηλώνεται η δράση της αιτίας. Η τάξη στο σύμπαν δείχνει ότι αυτό δεν κυβερνιέται απ' την τύχη, αλλ' από κάποια φρόνηση θαυμαστή. Υπάρχει μια σημαντική αιτία που το διακοσμεί. Αυτήν είναι σωστό να την ονομάσουμε σοφία και νου. Ο νους είναι συγγενής της αιτίας και πάντως ανήκει στο γένος αυτό. Ο νους σχετίζεται άμεσα με την ψυχή, αλλά δεν είναι η ίδια η ψυχή. Πρόκειται για υποστάσεις συγγενείς, αλλ' ευδιάκριτες.

Στον *Τίμαιο* η κίνηση είναι αναπόσπαστα συνδεδεμένη με τη θεολογία και την κοσμογονία.

Η ύπαρξη του δημιουργού θεμελιώνεται στο αξίωμα ότι καθετί που δημιουργήθηκε έχει αναγκαστικά το αίτιό του. Ο κόσμος ανήκει στο γί-

γνεσθαι. Πρέπει λοιπόν κάποιο αίτιο να προκάλεσε τη γένεσή του, και το αίτιο αυτό δεν μπορεί παρά να είναι θεϊκό, ένας θεϊκός δημιουργός. Ο δημιουργός αυτός είναι *ἀγαθὸς* και *ἄριστος τῶν αἰτίων*. Γι' αυτό και θέλησε να γίνουν όλα παραπλήσια με τον εαυτό του, κατά το δυνατό, και να μην υπάρχει τίποτε κακό. Η ιδέα της αγαθότητας του δημιουργού έχει μακρόχρονη ιστορία στον ελληνικό πολιτισμό, όπου παρατηρούμε μια προοδευτική ηθικοποίηση της έννοιας του θείου, που ξεκινάει απ' τον Όμηρο και κορυφώνεται με τον Αισχύλο.

Ο δημιουργός εργάστηκε πάνω σε προϋπάρχοντα υλικά, που χαρακτηρίζονταν από μια πλημμελή και άτακτη κίνηση. Κρίνουμε ότι η ιδέα ότι ο δημιουργός δε δημιούργησε τον κόσμο εκ του μηδενός έχει ίσως το μειονέκτημα ότι περιορίζει το μεγαλείο της δημιουργίας, μα δίνει κάπως ευλογότερη εξήγηση για το κακό στον κόσμο: Υπεύθυνα είναι τα προϋπάρχοντα υλικά, που από τη φύση τους ρέπουν στην αταξία και τη χαοτική κίνηση.

Για να δημιουργήσει τον κόσμο ο θεός εργάστηκε με βάση ένα πρότυπο, που είναι αιώνιο κι αμετάβλητο. Σύμφωνα με τον *εἰκότα λόγον*, έκανε αυτόν τον κόσμο *ζῷον ἔμψυχον ἔννουν*. Αυτό το *ζῷον* το αποκαλεί *τέλεον* και *παντελές*. Εικάζεται ότι το *παντελὲς ζῷον* είναι ένα είδος αθροίσματος όλων των επιμέρους ιδεών που αφορούν όσα έχουν ζωή, τα περιέχει όλα και δεν περιέχει τίποτε έξω απ' αυτά. Είναι η ιδέα των αισθητών που έχουν ζωή, και τέτοια είναι όλα τα ουράνια σώματα καθώς και τα είδη που ζουν στη γη. Το *παντελῶς ὂν* του *Σοφιστή* φαίνεται να περιλαμβάνει περισσότερα, αν βέβαια περιλαμβάνει επίσης την ψυχή και τον νου, όπως υποστηρίξαμε.

Ο δημιουργός ως αγαθός είχε την πρόθεση να κάνει έναν κόσμο απολύτως τέλειο. Χρησιμοποίησε όμως υλικά που προϋπήρχαν και που είχαν ορισμένες ιδιότητες, πράγμα που επέβαλε περιορισμούς στην εφαρμογή των σχεδίων του. Αυτό το νόημα έχει στον *Τίμαιο* η ανάγκη, και κανένα άλλο. Υποστηρίζω πως τα υλικά αυτά δεν είχαν "πρόθεση" να εναντιωθούν στη θεϊκή θέληση. Δεν είχαν κανενός είδους "βούληση". Είχαν απλώς ιδιότητες τέτοιες, που τα οδηγούσαν να επανέλθουν στην παλιά χωρίς τάξη κατάστασή τους. Εξαιτίας όμως ακριβώς αυτών των ιδιοτήτων μπορούν να θεωρηθούν "συναίτια": όλα μαζί αποτελούν την *πλανωμένην αἰτίαν*. Εδώ υπάρχει φανερή επίδραση απ' τον Δημόκριτο, που υποστήριζε ότι ο κόσμος γεννήθηκε *ἐκ προϋπαρχούσης πλημμελοῦς κινήσεως*.

Πρόβλημα βασικό του ιδεαλισμού είναι το πέρασμα απ' το αιώνιο στο πρόσκαιρο, απ' το αόρατο στο ορατό, απ' το ακίνητο, απ' την ιδέα στην αισθητή πραγμάτωσή της. Η συνάντηση του νοητού με το αισθητό πραγματοποιείται σ' έναν χώρο, που είναι συγχρόνως ον, *χώρα* (χώρος) και γένεση. Αποτελεί *γενέσεως ὑποδοχήν*. Είναι κάτι σαν εκμαγείο πλα-

στικό, που παίρνει το σχήμα όσων μπαίνουν μέσα του. Χαρακτηρίζεται από κίνηση ακατάπαυστη, μια κίνηση μηχανική, που δεν προέρχεται απ' τον εαυτό του, αλλ' από τα στοιχεία που μπαίνουν μέσα του. Εδώ δημιουργούνται τα αισθητά. Ολότελα ασαφές είναι το τι μπαίνει στη χώρα απ' την πλευρά των ιδεών, αφού οι ιδέες, σαν "παραδείγματα" δεν μπαίνουν πουθενά. Εξίσου ασαφής παραμένει και η σχέση της ίδιας της χώρας με τις ιδέες.

Η βάση των στοιχειωδών σωμάτων που εισέρχονται στη χώρα είναι γεωμετρική, αντίληψη αντίθετη με την πεποίθηση του Δημόκριτου ότι τα άτομα έχουν κάθε είδους ανώμαλο σχήμα και μέγεθος. Ως βάσεις των στοιχείων επέλεξε ο Πλάτων τέσσερα κανονικά πολύεδρα. Το σχήμα ενός πέμπτου, του δωδεκάεδρου, το απέδωσε στο σύνολο του κόσμου, που τον θεωρούσε σφαιρικό. Αυτές οι αντιλήψεις ανάγονται στον Πυθαγόρα. Όπως τ' άτομα του Δημόκριτου, έτσι και τα στοιχεία κινούνται ακατάπαυστα. Αναζητώντας τη μηχανική αιτία της κίνησής τους θέτει ως αρχή ότι το όμοιο δεν μπορεί να προκαλέσει μεταβολή στο όμοιο. Η μεταβολή συμβαίνει μόνον ανάμεσα σ' ανόμοια. Τα στοιχεία κινούνται ακατάπαυστα εξωθημένα από την ανομοιότητα. Βρίσκονται μεταξύ τους σ' ένα είδος πολέμου. Άλλοτε επικρατούν τα μεν κι αφομοιώνουν τα δε, άλλοτε ξεχωρίζουν και γυρνούν στην παλιά τους φύση. Αλλά μπορούν και να μετασχηματιστούν, αντίληψη που απέκρουε ο Εμπεδοκλής. Πίσω απ' τη μηχανική αυτή κίνηση δε φαίνεται να υπάρχει τίποτε.

Προσπαθώντας να εξηγήσω γιατί ο Πλάτων αποδίδει στον αισθητό κόσμο δική του κίνηση, έστω άτακτη και άσκοπη, καταλήγω στη σκέψη πως αν υποστήριζε ότι τα άτομα από μόνα τους μένουν ακίνητα και αναλλοίωτα, δεν θ' ανήκαν στον χώρο του γίγνεσθαι και της φθοράς, δε θα διέφεραν πολύ απ' τις ακίνητες ιδέες. Αλλά η άποψη που αναγκάστηκε να υιοθετήσει ερχόταν σε αντίθεση με τη βασική ιδέα ότι η ψυχή είναι η πηγή κάθε κίνησης. Το πρόβλημά του ήταν άλυτο. Καμιά απ' τις δύο λύσεις, αν τις πάρουμε κατά γράμμα, δεν είναι ικανοποιητική.

Ο δημιουργός έκανε μόνον έναν κόσμο, αφού ένα ήταν και το πρότυπό του. Του έδωσε το σχήμα που περιλαμβάνει όλα τα σχήματα, το σφαιρικό. Ως κίνηση του έδωσε την περιστροφή γύρω από έναν σταθερό άξονα, που είναι και η κίνηση του νου. Οι επιδράσεις από τον Παρμενίδη και τον Εμπεδοκλή είναι φανερές.

Το πρώτο δημιούργημά του ήταν η ψυχή του κόσμου, που δεν είναι απλή. Περιέχει μια αδιαίρετη ουσία νοητής πραγματικότητας, μια μεριστή ουσία που χαρακτηρίζει τα σώματα, που όμως δεν υπήρχαν, και μια ουσία που αποτελείται από το όμοιο και το άλλο, που δημιούργησε ανακατεύοντας τις δύο πρώτες. Αυτές οι υποθέσεις σκοπεύουν βέβαια να δείξουν ότι η ψυχή του κόσμου είναι συγγενής και με τις ιδέες και

με το αισθητό. Αλλά ο τρόπος που εκφέρονται δημιουργεί πολλά ερωτηματικά.

Η ψυχή παρέχει στο ορατό την ομαλή κίνηση, τη ζωή και την αρμονία, αλλά και τον νου. Γιατί νους χωρίς ψυχή δεν μπορεί να υπάρξει.

Για να εξηγήσει τις βασικές κινήσεις του ουρανού, καταφεύγει στην υπόθεση δύο κύκλων, ενός εξωτερικού ή κύκλου του ίδιου (*ταύτοῦ*), που είναι η κίνηση των απλανών απ' την ανατολή στη δύση, κι ενός εσωτερικού ή κύκλου του άλλου (*ἑτέρου*), που κινείται αντίθετα. Ο ήλιος, η σελήνη και οι πλανήτες μετέχουν στη γενική κίνηση του ετέρου, έχουν όμως και δική τους κίνηση, που πραγματοποιείται με διαφορετική ταχύτητα και κατεύθυνση. Ως προς τη γη, ο Πλάτων λέει ότι αυτή *ἴλλεται* γύρω από τον άξονα του σύμπαντος, ρήμα ασαφές, που είναι δυνατό να ερμηνευτεί και ως "συνελαύνεται", "συνωθείται", και ως "κινείται κυκλικά" ή και "υφίσταται ταλαντώσεις", ώστε είναι αδύνατο να εικάσουμε περί της κίνησης ή μη της γης. Από τις διάφορες ερμηνείες που έχουν δοθεί κατά καιρούς, κοντύτερα στα κείμενα μας φάνηκε η άποψη ότι η γη που βρίσκεται στο κέντρο του σύμπαντος έχει μια καθημερινή περιφορά αντίθετη προς τον κύκλο του *ταύτοῦ* αντισταθμίζοντας έτσι την κίνηση του κύκλου αυτού.

Από γνωστική άποψη, η ψυχή του κόσμου καθώς αποτελείται από τη φύση του ίδιου και του άλλου, όταν έρχεται σ' επαφή με το αισθητό κι ο κύκλος του άλλου πορεύεται ορθά, τότε σχηματίζει αληθινές δόξες. Όταν πάλι πλησιάζει το νοητό κι ο κύκλος του ίδιου βαδίζει καλά, σχηματίζει επιστήμη. Η ψυχή λοιπόν, σαν κράμα του αμέριστου και του μεριστού, μπορεί να διακρίνει όχι μόνο ό,τι υπάρχει, αλλά και τι είναι "ταυτόσημο με" και τι είναι "διαφορετικό από". Μπορεί να διακρίνει τις σχέσεις ανάμεσα στα αισθητά, αλλά και τις σχέσεις ανάμεσα στα αισθητά και τις ιδέες.

Ο χρόνος γεννήθηκε μαζί με τον ουρανό, ώστε συγχρόνως γεννημένα να λυθούν κάποτε μαζί. Στην *Πολιτεία* ειπώθηκε πως καθετί που δημιουργήθηκε κάποτε θα χαθεί. Αλλά στον *Τίμαιο* απομακρύνεται η θλιβερή προοπτική της διάλυσης των πάντων: Τον κόσμο, που θεωρείται άριστος, θα τον κρατήσει στη ζωή η θέληση του δημιουργού που είναι αγαθή.

Η καθημερινή περιφορά του ήλιου, που αποκαλείται *φρονιμωτάτη*, δημιουργεί τη μέρα και τη νύχτα, ενώ ο πλήρης κύκλος του αποτελεί το έτος. Εκτός από το γνωστό έτος υπάρχει και ο *τέλεος ἐνιαυτός*, η μεγάλη χρονιά, που σημαδεύεται με την επαναφορά των τροχιών όλων των ουρανίων σωμάτων στις αρχικές τους θέσεις. Ο χρόνος είναι κυκλικός κι επαναλαμβανόμενος, όπως στην ελληνική παράδοση.

Ο δημιουργός με την κοσμογονία στην ουσία προνοεί για τον άνθρωπο. Οι κινήσεις των ουρανίων σωμάτων τον βοηθούν να συλλάβει

τους αριθμούς, και μες απ' τα μαθηματικά να καταλάβει την αρμονία του σύμπαντος. Το ξεκίνημα της φιλοσοφίας, του μεγαλύτερου θεϊκού δώρου, γίνεται με την παρατήρηση της κίνησης των ουρανίων σωμάτων. Σ' αυτό η όραση αλλά και η ακοή παίζουν ύψιστο ρόλο.

Οι *Νόμοι* επανέρχονται με έμφαση στην αντίληψη της αυτοκινησίας της ψυχής. Η γένεση του κόσμου είναι αποτέλεσμα της δράσης του νου και του θεού κι όχι της φύσης και της τύχης. Η δεύτερη αντίληψη οδηγεί στην αθεΐα. Οι οπαδοί της υποστηρίζουν πως η γη και τα ουράνια σώματα σχηματίστηκαν από τα τέσσερα στοιχεία που κινιόνταν το καθένα με τη δύναμή του. Καθώς έπεφταν το ένα πάνω στ' άλλο, δημιούργησαν τυχαία κράματα, όσα βέβαια είχαν κάποια οικειότητα και ταίριαζαν μεταξύ τους. Η δημιουργία του κόσμου δεν οφείλει τίποτε στον νου ή στον θεό. Οι ίδιοι οι θεοί δεν υπάρχουν *φύσει* αλλά *νόμῳ*. Τα υλικά στοιχεία είναι πρώτα, η ψυχή έπεται.

Κατά τον Πλάτωνα η ψυχή γεννήθηκε πριν απ' τα σώματα, και η σχέση της μ' αυτά είναι σχέση άρχοντος και αρχομένου. Αυτή μεταβάλλει και κατακοσμεί τα σώματα. Ο ορισμός της είναι "η κίνηση που μπορεί να κινεί τον εαυτό της". Είναι το αίτιο κάθε κίνησης, κάθε μεταβολής. Αυτή διοικεί τον ουρανό φροντίζοντας για τις περιφορές που γίνονται σ' αυτόν.

Δίπλα στην ψυχή είναι πάντοτε ο νους, εφόσον η ψυχή αποτελεί την έδρα του. Ο νους θεωρείται επίσης κύριος της περιφοράς των ουρανίων σωμάτων, αντίληψη που καθώς φαίνεται εξέφρασε πρώτος ο Αναξαγόρας. Η διαφορά τους έγκειται στο ότι ο Πλάτων δεν ξεκινάει τη δημιουργία απ' την ακινησία.

Ως προς τα ουράνια σώματα βεβαιώνεται πως είναι θεϊκά. Ο Πλάτων δεν μπορούσε να υποστηρίξει ότι δεν έχουν και κάτι το σωματικό, αφού είναι ορατά, ούτε όμως και να δεχτεί την άποψη του Αναξαγόρα και του Δημόκριτου πως είναι άψυχα λιθάρια. Κατά την άποψή του έχουν ζωή και σώμα και κινούνται απ' τις ψυχές. Ποτέ τα άψυχα δε θα κινούνταν με τόση θαυμαστή ακρίβεια, αν δεν είχαν νου. Είναι λαθεμένη η αντίληψη ότι οι πλανήτες δεν ακολουθούν σταθερή τροχιά, αλλά κινούνται μπρος-πίσω. Τις ψυχές που διέπουν την κίνηση των άστρων τις ταυτίζει με τους θεούς. Τα πάντα συνεπώς είναι *πλήρη θεῶν*. Η πραγματική λοιπόν αστρονομία δεν οδηγεί στην ασέβεια, αλλ' αντίθετα στην ευσέβεια. Η θεώρηση της αιώνιας και σταθερής τροχιάς των άστρων είναι η βασική πηγή της πίστης στους θεούς.

Με σκοπό να κάνει σαφέστερη την κυρίαρχη θέση της αυτοκινησίας, επιχειρεί μια κατάταξη των κινήσεων, στην οποία οι ουσιαστικές διακρίσεις είναι η αυτοκινησία και η ετεροκινησία. Κατά την κατάταξη αυτή δεν τον ενδιαφέρει η κίνηση στην αφηρημένη μορφή της, αλλά η κί-

νηση των μέγιστων, του νου, της ψυχής, του ουρανού, των ουρανίων σωμάτων και τέλος των στοιχειωδών σωμάτων (πυρ, ύδωρ, αήρ, γη).

Διαπιστώνουμε ότι ο Πλάτων από ένα σημείο και πέρα αντιμετωπίζει θετικά την κίνηση, την οποία θεωρεί ως το σπουδαιότερο χαρακτηριστικό του αισθητού κόσμου, τη σπουδαιότητα του οποίου αντιλαμβάνεται και τονίζει όλο και περισσότερο. Εξάλλου μια κατηγορία κίνησης που αφορά τα νοητά θεωρείται ον με πραγματική μεταφυσική υπόσταση. Η κίνηση λοιπόν εισχωρεί και στα αιώνια.

Απ' τη θεολογία και την κοσμολογία περνάμε στην ανθρωπολογία, για να εξετάσουμε την ανθρώπινη ψυχή, το σώμα και την κίνησή τους.

Αν στον Όμηρο η εδώ ζωή είναι η μόνη αξιόλογη, ενώ η ψυχή μετά τον θάνατο πηγαίνει σ' έναν ομιχλώδη Άδη χωρίς ελπίδα να ξαναγυρίσει στη ζωή, σημειώνεται με τον ορφισμό μια αντιστροφή των όρων: Το αμφίβολο και το αναξιόλογο γίνεται το σημαντικότερο και το πρωτεύον. Περιφρονείται η σωματική υπόσταση, και όλη η φροντίδα του ανθρώπου συγκεντρώνεται γύρω απ' την ψυχή του. Η ψυχή περικλείνει ό,τι θεϊκό υπάρχει στον άνθρωπο. Είναι αθάνατη κι επιζεί μετά τον θάνατο του σώματος. Ξαναγυρνάει στη ζωή μπαίνοντας σ' άλλα σώματα, καλύτερα ή χειρότερα, ανάλογα με τα όσα έπραξε ο άνθρωπος στην προηγούμενη ζωή του. Απογυμνωμένη απ' τ' αρχικά κατηγορήματά της η σωματικότητα υποχώρησε και περιβλήθηκε μ' αρνητική αξία. Θεωρήθηκε εμπόδιο στην τάση για εσωτερίκευση, εκστατική ορμή κι αποπνευματοποίηση. Το σώμα είναι τάφος της ψυχής.

Οι κύριες αντιλήψεις των Ορφικών ενσωματώθηκαν στον πυθαγορισμό και τον πλατωνικό ιδεαλισμό.

Διαφορετική είναι η στάση του Σωκράτη απέναντι στην ψυχή και το σώμα. Θεωρούσε αποστολή του τη σωτηρία της ψυχής, αλλά η ψυχή, όπως την εννοεί, δε συμπίπτει ούτε με το ομηρικό είδωλο, ούτε με την αεριώδη ψυχή των Ιώνων φιλοσόφων ούτε με την ψυχή-δαίμονα των Ορφικών. Στην απολογία του αφήνει εντελώς αβέβαιο το τι συμβαίνει στην ψυχή μετά τον θάνατο, κι αυτό εκφράζει την πραγματική του στάση. Η ψυχή συγκροτείται από το πνεύμα και τον ηθικό λόγο. Αποτελεί την πηγή όλων των ανθρώπινων αξιών. Μα ο Σωκράτης δεν έδειξε ποτέ του περιφρόνηση για τη σωματική υπόσταση. Μ' αυτόν η φυσική πλευρά του ανθρώπου πνευματοποιείται, όπως η ίδια η ψυχή γίνεται φύση. Η ανθρώπινη υπόσταση δεν κατακερματίζεται, μα γίνεται κάτι το ενιαίο.

Ο Πλάτων ασπάστηκε τις κυριότερες αντιλήψεις των ορφικοπυθαγορείων και τις κατέστησε στοιχείο αναπόσπαστο του ιδεαλισμού. Αυτές οι θέσεις συνοψίζονται στον *Φαίδωνα*: Το σώμα, ως αισθητό, ανήκει στον χώρο του γίγνεσθαι και της φθοράς, ενώ η ψυχή είναι άυλη, θεϊκή και συγγενής του *αεί όντος*. Μόνο αυτή διαθέτει φρόνηση, κι επιβάλλεται να άρχει. Το σώμα είναι εμπόδιο στη γνωστική προσπάθεια της

ψυχής, αλλά και στην προσπάθεια για ηθική τελείωση. Γι' αυτό και ο πραγματικός φιλόσοφος αισθάνεται περιφρόνηση για το σώμα.

Η τελευταία ιδίως θέση θα τροποποιηθεί με τον καιρό, θ' αντιμετωπιστεί το σώμα και γενικά το αισθητό με τρόπο θετικότερο, χωρίς όμως να λείψουν οι εξάρσεις δυσπιστίας.

Ως το *Συμπόσιο* η ψυχή θεωρείται μονομερής, ενώ από κει και πέρα τριμερής, συγκείμενη από τον *λόγον* ή *λογιστικόν*, απ' το *θυμοειδὲς* και το *ἐπιθυμητικόν*. Στον *Τίμαιο* το *ἐπιθυμητικὸν* θα χωριστεί σε θρεπτική και συνουσιαστική ψυχή. Για να είναι υγιής ο ανθρώπινος οργανισμός, πρέπει τα τρία μέρη να βρίσκονται σε ισορροπία, να συνεργάζονται, με την ηγεμονία πάντοτε του λόγου, και να μη πολυπραγμονούν, να εκτελούν το έργο που τους έταξε η φύση και να μη προσπαθούν να εξουσιάσουν το σύνολο. Η εξουσία ανήκει αποκλειστικά στο ανώτερο τμήμα, που διαθέτει τη φρόνηση.

Στον *Τίμαιο* ο χωρισμός των μερών της ψυχής γίνεται κι ανατομικός. Η ανθρώπινη ψυχή κατασκευάστηκε όχι απ' ευθείας από τον Δημιουργό, αλλ' από τους θεούς, που όμως χρησιμοποίησαν δεύτερα υλικά, αυτά που είχαν απομείνει. Γι' αυτό και η ανθρώπινη ψυχή δεν έχει την τελειότητα της ψυχής του κόσμου. Στο κράμα της περιλαμβάνει φυσικά *ἀμέριστον οὐσίαν*, που αναφέρεται στα αΐδια, και *μεριστὴν οὐσίαν*, που αφορά τα αισθητά. Το σχήμα της είναι σφαιρικό, και όπως η ψυχή του κόσμου, περιλαμβάνει τους κύκλους του "ίδιου" και του "άλλου". Έχει κι αυτή περιφορές, που άλλες αναφέρονται στο ον κι άλλες στο γίγνεσθαι. Μα οι περιφορές αυτές μπορούν να διαταραχτούν από εξωτερικές και εσωτερικές αιτίες, από τον χείμαρρο των τροφών κι από τη συρροή αισθήσεων. Εφόσον η ανθρώπινη ψυχή δεν είναι κατασκευασμένη από πρώτα υλικά, υπάρχει δυσκολία να επικρατήσουν οι περίοδοι της ψυχής επάνω στις περιόδους του σώματος.

Υπάρχει μια σημαντική διαφορά ανάμεσα στην ανώτερη και τις κατώτερες ψυχές. Η πρώτη διέπεται από μια αρχή ομαλών κινήσεων, μια αρχή γεμάτη τάξη, αρμονία κι ομορφιά. Στις άλλες συντελούνται σκοτεινές και τραχιές φυσιολογικές λειτουργίες, που εμποδίζουν τον άνθρωπο ν' ακολουθήσει την ανώτερη ψυχή. Κι ενώ η ψυχή είναι άρρωστη και *ἄφρων* εξαιτίας του σώματος, δε λέμε πως ο άνθρωπος είναι άρρωστος, μα τον χαρακτηρίζουμε *ἑκόντα κακόν*. Έτσι το *οὐδεὶς ἑκὼν κακὸς* θεμελιώνεται σε βάση βιολογική.

Παρατηρούμε ότι απ' το κράμα με το οποίο έφτιαξαν οι θεοί το σώμα απουσιάζουν εντελώς τα νοητά στοιχεία, έστω και σε μη καθαρή κατάσταση. Εάν ο Πλάτων έλεγε ότι το κράμα περιέχει έστω και λίγη *ἀμέριστον οὐσίαν*, θ' ανέβαζε πραγματικά το αισθητό στην περιοχή του πνεύματος, και η προσφορά του ιδεαλισμού στην ανθρωπότητα θα ήταν ασφαλώς σημαντικότερη.

Στην πρώτη γέννησή της η ψυχή δε διαλέγει μόνη της το σώμα. Και στην αρχή χάνει τον ρυθμό των κινήσεών της και τα λογικά της πέφτοντας στο ποτάμι των αισθήσεων. Αργότερα όμως οι περίοδοι βρίσκουν τον φυσικό ρυθμό τους.

Εάν συμβεί μια δυνατή ψυχή να συνδεθεί με σώμα ασθενικό, του προκαλεί φυσιολογικές διαταραχές, το ταρακουνάει και το αρρωσταίνει. Αν πάλι μια αδύναμη ψυχή συνδεθεί με σώμα ισχυρό, ο άνθρωπος καταδικάζεται σ' αμάθεια. Αυτό συμβαίνει γιατί στην περίπτωση αυτή δεσπόζουν —ως ισχυρότερες— οι κινήσεις του σώματος κι επιβάλλουν τον κακό ρυθμό τους στην ανώτερη ψυχή. Η μόνη σωτηρία για την ψυχή και για το σώμα είναι να μην "κινεί", να μην ασκεί κανείς την ψυχή χωρίς το σώμα ούτε το σώμα δίχως την ψυχή. Έτσι ο αισθητός κόσμος δικαιώνεται σχεδόν. Ανήκει στο μεγάλο παιχνίδι των ισορροπιών της ζωής. Επιπρόσθετα η ιδέα πως ο δημιουργός έκρινε απαραίτητο τον αισθητό κόσμο —χωρίς αυτόν η δημιουργία θα ήταν λειψή— και η εκτεταμένη κι επίμονη απασχόληση του *Τίμαιου* μ' αυτόν δείχνουν ότι το αισθητό δε θεωρείται πλέον κάτι το αναξιόλογο.

Αν και ο Πλάτων δεν το καθορίζει, διακρίναμε ωστόσο δύο ειδών κινήσεις της ψυχής, μια "τοπική" και μια ποιοτική. Η κυριότερη "τοπική" κίνηση είναι η μετά θάνατο μετάβασή της στον Άδη και η επάνοδός της στην εδώ ζωή. Εφόσον η ψυχή δεν προοδεύει ούτε χειροτερεύει στην εδώ ζωή, είναι μπλεγμένη σ' έναν ατελεύτητο κύκλο παλιγγενεσιών, απ' τον οποίο δεν μπορεί ν' απαλλαγεί παρά μόνον εάν μεταβληθεί ποιοτικά. Αν κατορθώσει επί αρκετές μετεμψυχώσεις να ζήσει σύμφωνα με τις επιταγές του λόγου και της ηθικής, τότε επιστρέφει οριστικά στην ουράνια κατοικία της. Αν όμως ομοδοξεί με το σώμα και καταντάει να γίνει σωματοειδής, ρίχνεται τελικά στα Τάρταρα, απ' όπου πια δεν ξαναβγαίνει.

Η ποιοτική κίνηση (μεταβολή) της ψυχής συντελείται με την κυριαρχία της επάνω στις σωματικές επιθυμίες και με την περιαγωγή της στον κόσμο των ιδεών, περιαγωγή που είναι επίσης και μια κίνηση "τοπική". Παρατηρώ πως η ποιοτική μεταβολή —προς το καλύτερο ή το χειρότερο— συντελείται μόνο στην εδώ ζωή, που νοείται έτσι ως ένα στάδιο δοκιμασίας. Μ' αυτόν τον τρόπο η εγκόσμια ζωή αποκτά πολλαπλάσια σπουδαιότητα σε σχέση με τη ζωή στον Άδη.

Βάλαμε σε εισαγωγικά τον όρο "τοπική", γιατί η λέξη "τόπος" θυμίζει προπαντός κάτι το αισθητό. Αλλά ο "τόπος" Άδης δεν είναι αισθητός: βλέπεται μόνο με τα "μάτια της ψυχής". Εξάλλου ο "τόπος" των ιδεών είναι καθαρά υπεραισθητός.

Εφόσον πρόκειται για μεταφυσικά ζητήματα, ο Πλάτων χρησιμοποιεί κατά προτίμηση τον μύθο, που είναι κοντά στη φύση των υπό θεώρηση πραγμάτων. Οι εσχατολογικοί και ηθικοί μύθοι του *Γοργία*, του

Φαίδωνα και της *Πολιτείας* καθώς και οι απόψεις του *Μένωνα* και του *Τίμαιου* συζητούνται πλατιά και εξάγονται τα απαραίτητα συμπεράσματα. Η κίνηση της ψυχής προς τη γνώση παρακολουθείται μέσ' απ' τις αλληγορίες του *Φαίδρου* και της *Πολιτείας* και μέσ' απ' τις αναπτύξεις του *Σοφιστή*.

Αισθήσεις, ηδονές και λύπες ανήκουν στην κατηγορία των κοινών κινήσεων του σώματος και της ψυχής.

Στον *Φίληβο* ορίζεται πως αίσθηση προκύπτει όταν με το ίδιο πάθημα κινούνται και το σώμα και η ψυχή. Στον *Τίμαιο* διευκρινίζεται ότι η αίσθηση δημιουργείται, όταν το σώμα προσκρούσει σ' εξωτερικά σώματα, οπότε οι κινήσεις διά μέσου του σώματος φτάνουν στην ψυχή. Αν κάτι προσπέσει σε τμήμα του σώματος που διαθέτει ευκινησία, προκαλεί κυκλική διάδοση μορίων, που με τη σειρά τους κινούν άλλα μόρια, ώσπου να φτάσει η κίνηση στο *λογιστικὸν* και να του φανερώσει την ποιότητα αυτού που προκάλεσε την αρχική κίνηση.

Ηδονή και λύπη θεωρούνται στην *Πολιτεία* μορφές κίνησης. Μερικοί θεωρούν ως ηδονή την απαλλαγή απ' τη λύπη, τις καταστάσεις ηρεμίας κι έλλειψης κίνησης, που ακολουθούν τις λύπες. Πρόκειται όμως για νόθες ηδονές. Γιατί υπάρχουν ηδονές που δεν προκύπτουν από το σταμάτημα μιας λύπης, οι ηδονές λ.χ. των οσμών. Στις νόθες ηδονές συγκαταλέγονται όσες ξεκινώντας απ' το σώμα τείνουν προς την ψυχή, αλλά και οι ηδονές και οι λύπες που οφείλονται στην προσδοκία. Οι γνήσιες ηδονές ορίζονται ως πλήρωση ενός κενού του σώματος ή της ψυχής. Εάν το πληρούσθαι με όσα ταιριάζουν στη φύση του καθενός είναι ηδύ, αληθινότερη είναι η ηδονή εκείνου που όντας το ίδιο περισσότερο ον πληρούται με το ον. Αλλά τα γένη που ασχολούνται με την πλήρωση του σώματος μετέχουν στην αλήθεια και στην ουσία λιγότερο απ' αυτά που αποβλέπουν στην πλήρωση της ψυχής. Οι ηδονές λοιπόν του πνεύματος είναι οι αληθινότερες. Οι άλλες είναι είδωλα και σκιαγραφήματα της αληθινής ηδονής.

Στον *Φίληβο* τα όντα κατατάσσονται σε τέσσερα γένη, το άπειρο, το πέρας, το μεικτό και την αιτία. Οι ηδονές, που επιδέχονται το μάλλον και το ήττον, ανήκουν στο γένος του απείρου, γεννιούνται όμως μέσα στο μεικτό, τα έμψυχα, που είναι κράμα πέρατος και απείρου. Η ηδονή ορίζεται ως η ευχάριστη διαδικασία της επιστροφής του οργανισμού στην κανονική του κατάσταση μετά από μια διαταραχή ή ως η διεργασία ανάληψης μετά από μια οργανική φθορά (κένωση-πλήρωση, φθορά-αποκατάσταση). Αλλ' η ψυχή και από μόνη της, προβλέποντας απλώς τα σωματικά παθήματα, μπορεί να νιώσει ηδονή ή λύπη. Προκύπτουν έτσι δύο ξεχωριστά είδη ηδονών.

Υπάρχει βέβαια και μια ενδιάμεση, ουδέτερη κατάσταση. Παρόλο που το σώμα κινείται ακατάπαυστα (πλήρωση, κένωση, αύξηση κτλ.), ω-

στόσο η ψυχή δεν αντιλαμβάνεται όλα τα παθήματά του (λ.χ. την αύξηση). Μόνο λοιπόν οι μεγάλες μεταβολές προκαλούν ηδονές και λύπες.

Το δεύτερο είδος ηδονών, εκείνο που προκύπτει απ' τη μνήμη, μας βοηθάει να κατανοήσουμε πως οι επιθυμίες δεν ανήκουν κυριολεκτικά στο σώμα. Ορμές κι επιθυμίες ανήκουν στην ψυχή, που με τη μνήμη μας οδηγεί στο να επιθυμούμε την αντίθετη κατάσταση. Μπορούν λοιπόν να προκύψουν και μεικτές καταστάσεις-εμπειρίες, όταν λ.χ. αισθάνεται κανείς μια κένωση, προσδοκά όμως την πλήρωσή της.

Υποστηρίχτηκε πως στην πραγματικότητα δεν υπάρχουν ηδονές. Αυτό που αποκαλούμε ηδονή δεν είναι παρά απαλλαγή από τον πόνο. Όλες οι ηδονές που θεωρούνται μεγάλες είναι ανάμεικτες με λύπες. Υπάρχουν ωστόσο ηδονές που δεν έχουν την παραμικρή πρόσμειξη πόνου. Η κένωση σ' αυτές είναι ανεπαίσθητη και χωρίς λύπη, ενώ η πλήρωση είναι αισθητή και ηδονική. Τέτοιες είναι οι ηδονές που απορρέουν απ' ορισμένα ωραία χρώματα και σχήματα, από τις περισσότερες οσμές κι απ' ορισμένες απλές φωνές. Εδώ εντάσσονται και οι ηδονές της μάθησης. Σ' όλες αυτές τις ηδονές, που είναι αμιγείς και καθαρές, δεν προηγείται στέρηση και λύπη.

Ο άριστος βίος πρέπει να είναι μείγμα διανοητικής δραστηριότητας και ηδονής. Από τις ηδονές καταλληλότερες είναι οι αμιγείς. Απ' τις μεικτές θα δεχτούμε όσες συνοδεύουν την υγεία και την κατάσταση της φρόνησης.

Μένει να εξεταστεί η κίνηση του σώματος, αν βέβαια το σώμα έχει κίνηση ανεξάρτητη απ' την ψυχή.

Στον *Φαίδρο* και στους *Νόμους* λέγεται κατηγορηματικά πως η ψυχή είναι εκείνη που κινεί το σώμα. Διατυπώνω όμως την υπόθεση ότι ο Πλάτων δεν έπαιρνε κατά γράμμα τη διαβεβαίωση αυτή. Την υπόθεσή μου τη στηρίζω στα εξής σημεία: α. Το σώμα με τα παθήματά του και με τις λειτουργίες της κένωσης και της πλήρωσης προκαλεί στην ψυχή *ἰδίους καὶ κοινοὺς σεισμούς*. β. Η ψυχή βρίσκει σθεναρότατη αντίσταση στην προσπάθειά της να καθυποτάξει το σώμα. Κάποτε μάλιστα καθυποτάσσεται απ' αυτό. γ. Το σώμα είναι προικισμένο απ' τη φύση με το σκίρτημα, στο οποίο έχουν την πηγή τους ο χορός και η ωδή.

Στην περιοχή της παιδείας, η κίνηση με τη μορφή του χορού και της γυμναστικής αποτελεί βασικό κεφάλαιο.

Στην πλατωνική πολιτεία η παιδεία πραγματοποιείται με τη γυμναστική και τη μουσική —που συχνά χαρακτηρίζονται ως *παίγνια*— και κορυφώνεται με τη διαλεκτική. Χρονικά βέβαια προηγείται το παιχνίδι των πολύ μικρών παιδιών. Η μουσική προηγείται και χρονικά κι απόλυτα απ' τη γυμναστική: Ένα σώμα που βρίσκεται σε καλή κατάσταση δεν μπορεί εξ αυτού και μόνο να ωφελήσει την ψυχή, ενώ ένα εξαιρετικό πνεύμα μπορεί να ωφελήσει το σώμα. Η διαλεκτική αποτελεί το επιστέ-

γασμα των μαθημάτων. Η όλη παιδεία προορίζεται κυρίως για την τάξη των φυλάκων. Ο χαρακτήρας της παιδείας πρόσκειται προς το πολιτειακό ιδεώδες. Τα άτομα πρέπει να διαπαιδαγωγηθούν με τέτοιο τρόπο, ώστε να βρίσκουν την ευτυχία τους στην ευτυχία του οργανωμένου συνόλου. Ο κύριος στόχος της παιδείας είναι να διαπλάσει ενάρετους πολίτες, αλλά και ικανούς να την υπερασπίζονται. Ο πρώτος στόχος είναι κατά πολύ ανώτερος, γι' αυτό και κατακρίνονται οι πολιτείες στις οποίες τα πάντα είναι έτσι οργανωμένα, ώστε να υπηρετούν τον πόλεμο.

Εφόσον η κίνηση συμφέρει σ' όλους, αλλά προπαντός στους νεότατους, ο Πλάτων δεν προσπαθεί να περιστείλει την κινητικότητα των πολύ μικρών παιδιών, που είναι η πηγή του παιχνιδιού. Αντίθετα, αποβλέποντας στη διαμόρφωση του ήθους, προτείνει κάποιες ελαφρές ποινές για τα παιδάκια που δείχνουν αδράνεια και μαλθακότητα στο παιχνίδι. Επιμένει ιδιαίτερα στην άσκηση του αριστερού χεριού.

Αναζητώντας την καταγωγή του χορού, της γυμναστικής και της μουσικής καταλήγει στις παρακάτω προτάσεις: α. Η όρχηση και η ωδή θεμελιώνονται στη φύση, τη φυσιολογία του ανθρώπου, στην οποία οφείλουμε το "σκίρτημα" και την αδιάκοπη τάση για κίνηση κι εκφορά ήχων. β. Αν η φύση μας προίκισε με την κίνηση και τη φωνή, οι θεοί έβαλαν μέσα μας την αίσθηση του ρυθμού και της αρμονίας. γ. Από τη σύμμετρη κινητικότητα του σώματος απορρέει μια ευχαρίστηση, η οποία αντανακλά και στους θεατές. δ. Μουσική, χορεία (όρχηση και ωδή) και γυμναστική έχουν κοινή καταγωγή. ε. Η τέχνη είναι μίμηση. στ. Όλες οι παραπάνω δραστηριότητες χαρακτηρίζονται *παιδιαί,* παιχνίδια.

Η μουσική, που περιλαμβάνει συνήθως την ποίηση και τη μελωδία, χαρακτηρίζεται από την αρμονία και τον ρυθμό. Υποστηρίζουμε ότι τα δυο αυτά αποτελούν τα μορφολογικά στοιχεία της τέχνης, ενώ η μίμηση εκφράζει το περιεχόμενο. Κρίνουμε όμως ότι η αρμονία κι ο ρυθμός δεν αποκτούν κυρίαρχη θέση στην καλλιτεχνική δημιουργία, όπως την αντιλαμβάνεται ο Πλάτων, δεδομένου ότι ο φιλόσοφος δεν υπήρξε ποτέ φορμαλιστής, και δε θα συμφωνούσε με την αισθητική των στωικών ότι το ωραίο έγκειται στη συμμετρία.

Με βάση τα δεδομένα της πλατωνικής φιλοσοφίας, διατυπώνουμε τη σκέψη πως εφόσον η φύση και η κίνηση των ουρανίων σωμάτων χαρακτηρίζονται από την αρμονία κι εφόσον οι θεοί έβαλαν μέσα μας τον ρυθμό, θα ήταν δυνατό να υποστηριχτεί ότι ο άνθρωπος με την καλλιτεχνική δημιουργία συνεχίζει κατά κάποιο τρόπο ή καλύτερα προεκτείνει το έργο του δημιουργού. Αυτό θα έδινε υψηλό νόημα στην τέχνη. Αν ο Πλάτων δεν έκανε το βήμα αυτό, είναι γιατί η τέχνη που έβλεπε τριγύρω του δεν του φαινόταν άξια για μια τόσο υψηλή θέση.

Οι αρχαίοι αισθητικοί δεν αναζήτησαν την ιδιοτυπία και τη μοναδικότητα της αισθητικής συγκίνησης. Η εξαίρετη παραβολή με μαγνήτη

της ιερής έξαρσης και της υπέρλογης συγκίνησης που μεταδίδεται σ' όσους μετέχουν στην αισθητική λειτουργία δε δείχνει την ειδοποιό διαφορά της συγκίνησης αυτής.

Η τέχνη ως μίμηση έχει σημαντική επίδραση στο ήθος. Κατά τον Πλάτωνα η γνωστή τέχνη από γνωστική άποψη δεν προσφέρει τίποτε, εφόσον είναι μίμηση μίμησης, ενώ από ηθική άποψη είναι καταδικαστέα, γιατί μιμείται συναισθήματα και ήθη που η ορθή πολιτεία προσπαθεί να εξορίσει. Έμμεσα συνάγεται ότι οι καλλιτέχνες, για να γίνουν αποδεκτοί, οφείλουν πρώτα να φιλοσοφήσουν, να γνωρίσουν τα όντως όντα, και τότε μόνο να δημιουργήσουν.

Ο Πλάτων δεν περιφρονεί τη θεόπνευστη τέχνη. Η γνώση που αποκτάει ο πλατωνικός σοφός είναι επίσης ενορατική και μυστική. Αλλ' αποκτιέται μ' άλλους τρόπους και είναι διαφορετική.

Ερευνώντας την τέχνη από την άποψη του "παιχνιδιού", καταλήγουμε στις παρακάτω προτάσεις: Η τέχνη όσων δε γνωρίζουν την αλήθεια και δεν ενδιαφέρονται για την ηθική, είναι ένα ελαφρό παιχνίδι, ανάξιο προσοχής. Αλλά στην ορθή πολιτεία τα άτομα που την ασκούν έχουν φιλοσοφική παιδεία και γνωρίζουν τι ωφελεί και τι βλάπτει την ψυχή. Στην περίπτωση αυτή η τέχνη χαρακτηρίζεται και πάλι "παιχνίδι", αλλά η λέξη τώρα έχει σημασία θετική. Προσθέτουμε την άποψη ότι στο πλαίσιο της ιδέας πως είμαστε παιχνίδια στα χέρια των θεών, η τέχνη βρίσκει το νόημά της επιτρέποντάς μας να "παίζουμε", σύμφωνα με τη φύση μας.

Η *χορεία*, που αποτελείται από όρχηση και ωδή, είναι μορφή τέχνης που συγγενεύει με τη γυμναστική, εφόσον ως όρχηση αποτελεί μια μορφή κίνησης του σώματος. Χορεύοντας οι νέοι πρέπει να μιμούνται ενάρετους ανθρώπους. Καλός χορευτής δεν είναι όποιος έχει επιδεξιότητα στον χορό, αλλά εκείνος που χαίρεται με τα καλά και μισεί τα κακά. Το ωραίο το καθορίζει μόνον η ηθική. Οι καλλιτέχνες δεν πρέπει ν' αποβλέπουν στην τέρψη αδιαφορώντας για την αρετή. Για να μη μπορεί ο καθένας να διαφθείρει τους πολίτες με μιμήσεις που αποβλέπουν στην ηδονή, πρέπει όλα τα σχετικά με τη χορεία να καθοριστούν από τον νόμο. Με βάση τις αρχές αυτές καταδικάζονται οι καινοτομίες στην τέχνη, για τους κινδύνους που περικλείνουν.

Προτείνεται η δημιουργία τριών χορών, ανάλογων με την ηλικία. Οι ηλικιωμένοι βέβαια, ως σωφρονέστεροι, ντρέπονται να τραγουδούν και να χορεύουν. Αλλά υπάρχει το κρασί, που ξανανιώνει, διώχνει τη δυσθυμία και μαλακώνει τη σκληρότητα του ήθους.

Τρία πράγματα πρέπει να γνωρίζει ο κριτής στα θέματα της τέχνης, την ουσία, την ορθότητα και το *ευ*. Ως προς την εκτέλεση, δε χρειάζεται να γίνουν οι χορευτές βιρτουόζοι. Η πρακτική εκπαίδευσή τους θα φτά-

νει μέχρι του σημείου να παρακολουθούν τα μέτρα του ρυθμού και τις νότες του τραγουδιού.

Απ' τα γνωστά είδη χορού η πολιτεία θα δεχτεί την *πυρρίχην* και την *εμμέλειαν*. Τα υπόλοιπα είδη γίνονται δεκτά με όρους ή αποκλείονται εντελώς, όπως οι βακχικοί χοροί. Η κωμωδία, που αποβλέπει στο γέλιο με τη μίμηση άσχημων σωμάτων και διανοημάτων, θ' ανατεθεί αποκλειστικά σε δούλους. Προτείνονται τέλος ειδικοί χοροί, που αποβλέπουν στον γάμο, όπου οι νέοι και οι νέες θα χορεύουν σχεδόν γυμνοί. Εδώ ο Πλάτων εμπνέεται απ' τη νομοθεσία του Λυκούργου.

Η γυμναστική είχε μια θέση κεντρική στο ημερήσιο πρόγραμμα του μέσου Έλληνα. Στα γυμναστήρια συνέρρεαν κυριολεκτικά όλοι οι Έλληνες, όχι μόνο για να διατηρήσουν σε καλή κατάσταση τα σώματά τους: Παράλληλα με τη σωματική εκγύμναση δημιουργήθηκε εδώ και μια γυμναστική του πνεύματος, που τελειοποιήθηκε νωρίς.

Με την ιατρική και τη φιλοσοφία των Ελλήνων ο αθλητισμός γίνεται αντικείμενο αναλυτικής και συστηματικής μελέτης, παράγει θεωρία και γίνεται ο ίδιος επιστήμη. Κάποια χαρακτηριστικά της ελληνικής φιλοσοφίας και μερικές βασικές ιδέες, όπως της καλοκαγαθίας, διαμορφώθηκαν κάτω απ' την επήρεια του αθλητικού πνεύματος, που επέδρασε ακόμα και στον χαρακτήρα των φιλοσόφων.

Μια επισκόπηση απ' τον Θαλή ως τον Σωκράτη δείχνει το έντονο ενδιαφέρον των σοφών για τον αθλητισμό. Θα σταματήσουμε ιδίως στον Σωκράτη, που ήταν φίλαθλος και που περνούσε ένα μέρος της ζωής του στα γυμναστήρια και τις παλαίστρες. Θεωρούσε την ψυχή *κυρίαν* του σώματος, αλλά δεν υποτίμησε ποτέ το σώμα. Γι' αυτόν η άθληση ήταν κατάλληλο μέσο ευδοξίας και προετοιμασίας των πολεμιστών. Έκρινε πως συμβάλλει και στην προκοπή του πνεύματος: Οι αγύμναστοι ρέπουν προς τη λήθη, την αθυμία και την παραξενιά. Από την άποψη του προορισμού μας, θεωρούσε αισχρό το να γεράσει κανείς χωρίς να διαπιστώσει ποιος θα γινόταν από άποψη σωματική, πού θα 'φτανε η δύναμη και η ομορφιά του.

Τέλος ο Πλάτων ήταν φίλαθλος. Στα νιάτα του διακρίθηκε στην πάλη. Λέγεται ότι πάλεψε στα Ίσθμια. Αργότερα έγινε κριτικότερος και η στάση του διαφοροποιήθηκε ως προς τον αγωνιστικό αθλητισμό.

Ως παραδοσιακοί σκοποί της άθλησης πρέπει πρώτα ν' αναφερθούν η διασκέδαση και η διάθεση για υπεροχή (αύξηση του γοήτρου). Ακολουθεί η ενδυνάμωση, που κάνει επιτήδειο το σώμα για τις βιοποριστικές εργασίες και τα πολεμικά έργα. Παρατηρήθηκε επίσης η συμβολή της άθλησης στην ομορφιά και την υγεία. Με τη χρήση της γυμναστικής επιτυγχάνονται ακόμα σκοποί θρησκευτικοί, κοινωνικοί, χρηματικοί και άλλοι.

Ο Πλάτων αποδέχεται ότι η άθληση συμβάλλει στην ενδυνάμωση του σώματος, στην ευεξία και την υγεία. Η υγεία και η ισχύς θεωρούνται ως *τάξις* και *κόσμος*, που κατά την ασθένεια διαταράσσονται. Αποκαθίστανται με τη γυμναστική.

Στον *Θεαίτητο* αναγνωρίζεται η κίνηση ως το πλέον καθολικό φαινόμενο. Οι έμβιοι οργανισμοί προήλθαν από την καθολική κίνηση που διέπει το σύμπαν. Η σωματική υγεία διατηρείται με τη γυμναστική και καταστρέφεται με την αδράνεια. Η κίνηση είναι αγαθό και για το σώμα και για την ψυχή. Το ίδιο ισχύει για ολόκληρο το σύμπαν. Εφόσον τα ουράνια σώματα εκτελούν τις κινήσεις τους, σώζονται. Αν σταματήσουν να κινούνται, θα διαλυθούν.

Στους *Νόμους* υποστηρίζεται ότι η γυμναστική πρέπει ν' αρχίζει πολύ νωρίς, τότε που η αύξηση του σώματος είναι αλματώδης. Η κίνηση συμβάλλει στη σωστή κατανομή της τροφής, την ομορφιά και τη ρώμη. Χρήσιμη είναι και η ετεροκινησία (κούνια, ιππασία κτλ.). Η εξωτερική κίνηση αντισταθμίζει τις εσωτερικές "μανικές" κινήσεις. Εξαλείφονται έτσι οι φόβοι απ' την ψυχή και το άτομο γίνεται ανδρείο.

Στον *Τίμαιο* η ισόρροπη καλλιέργεια της ψυχής και του σώματος σχετίζεται με τους κύκλους του "ίδιου" (κίνηση της ψυχής και του νου) και τους κύκλους του "ετέρου" (κίνηση των αισθητών). Για να υπάρχει συμμετρία κι αρμονία, πρέπει αυτοί οι κύκλοι να βρίσκονται σε σχέση αρμονική και να μη διαταράσσει ο ένας την τροχιά του άλλου. Αλλά μια ισχυρή ψυχή που κατοικεί σε σώμα ασθενικό διασείει ολόκληρο το σώμα και το αρρωσταίνει. Αν πάλι επικρατήσουν οι ισχυρότερες κινήσεις του σώματος, η ψυχή καταντά αμαθής. Η μόνη σωτηρία είναι *μήτε τὴν ψυχὴν ἄνευ σώματος κινεῖν μήτε σῶμα ἄνευ ψυχῆς*. Το σώμα μας ταράσσεται εσωτερικά απ' όσα εισάγουμε σ' αυτό κι εξωτερικά απ' ό,τι το προσβάλλει. Οι κινήσεις αυτές, αν δεσπόσουν σ' ένα σώμα που δεν κινείται το ίδιο, θα το καταστρέψουν τελικά. Αν όμως κανείς του επιβάλλει μια συνεχή και ήπια κίνηση, θα μπορέσει ν' αντιμετωπίσει με τρόπο φυσικό αυτές τις εξωτερικές και εσωτερικές κινήσεις. Αυτός ο τρόπος αποκαθιστά τη φιλία ανάμεσα στα μέρη μέσα μας και φέρνει την υγεία. Η τελική απαίτηση είναι *τὰς οἰκείας ἑκάστῳ τροφὰς καὶ κινήσεις ἀποδιδόναι*. Για την ψυχή συγγενείς κινήσεις είναι *αἱ τοῦ παντὸς διανοήσεις καὶ περιφοραί*, κι αυτές πρέπει ν' ακολουθούμε. Η γνώση και η κατανόηση των περιφορών αυτών μας επιτρέπει να επαναφέρουμε στη σωστή φορά τις "διεφθαρμένες" περιόδους του νου.

Στις απόψεις του Πλάτωνα για την υγιεινή πλευρά της γυμναστικής και την ιατρική παρατηρούμε μια προσπάθεια να υπαχθούν όλα τα συμβαίνοντα στον ανθρώπινο οργανισμό σε ένα ερμηνευτικό σχήμα που ο λόγος κρίνει ικανοποιητικό, αλλά που μπορεί να απέχει πολύ απ' την πραγματικότητα. Οι εξηγήσεις βασίζονται στην υπόθεση ότι άψυχα

ουράνια σώματα διαθέτουν ψυχή, που προσδίδει σ' αυτά ομαλή και μάλιστα απόλυτα κυκλική κίνηση, επειδή αυτή η κίνηση θεωρείται a priori ότι ταιριάζει στα αιώνια. Δεν αναζητείται η ειδική αιτία κάθε πάθησης. Τα φάρμακα θεωρούνται περιττά και βλαβερά. Υπάρχει προκατάληψη απέναντι στο γενετήσιο ένστικτο. Δεν υπάρχουν πειραματικές μετρήσεις, και γενικά όπου συναντούμε αριθμητικά στοιχεία, αυτά προκύπτουν από κατασκευές a priori.

Ως θετικά βήματα αναγνωρίζονται τα παρακάτω: Οι πλατωνικές απόψεις για την υγεία είναι ορθολογιστικές, απαλλαγμένες από τη μαγική και τη θρησκευτική σκέψη. Σε αρκετές περιπτώσεις στηρίζονται στην ακριβή παρατήρηση και στην επεξεργασία των δεδομένων της παρατήρησης από το λόγο. Απουσιάζουν τα δείγματα προεπιστημονικής νοοτροπίας, όπως αυτά που συναντάμε στην κνιδιακή ιατρική σχολή. Φυσικά από τον ορθολογισμό ως την αντικειμενική επιστήμη, όπως εμείς την εννοούμε σήμερα, μπορεί να υπάρχει μια απόσταση. Αλλά ο ορθολογισμός ξεκαθάρισε το πεδίο και επέτρεψε στην παρατήρηση και στην περιγραφή να κερδίσει έδαφος. Τέλος διαισθητικά, αλλά πάντα σε συνδυασμό με την παρατήρηση, ο Πλάτων διατύπωσε μερικές υποθέσεις με βαρύτητα. Ως επιστήμων διέθετε ισχυρά εφόδια, την ακοίμητη περιέργεια, την ισχυρή φαντασία και τη συνδυαστική ικανότητα. Δεν είχε όμως τα μέσα για να επαληθεύσει ή ν' απορρίψει τις υποθέσεις του, πράγμα που ισχύει για την ελληνική επιστήμη γενικά.

Το κάλλος γίνεται δεκτό ως στόχος της γυμναστικής. Στους διαλόγους της πρώτης περιόδου η ομορφιά του σώματος ταυτίζεται με τη χρησιμότητα ή ωφελιμότητα, μα και την ηδονή που προκαλεί η θέα του ασκημένου σώματος. Αλλά στον *Σοφιστή* η ομορφιά νοείται ως συμμετρία. Γυμναστική και ιατρική καθαίρουν το σώμα, η πρώτη απ' την ασυμμετρία, η δεύτερη απ' τις αρρώστιες. Η γυμναστική αποκαθιστά το κάλλος του σώματος επαναφέροντας τη συμμετρία. Δεν προσδίδει δηλ. ομορφιά εκεί που δεν υπάρχει.

Η ψυχή είναι εκείνη που κατευθύνει τη γυμναστική κι όχι το σώμα. Όσα αφορούν τη γυμναστική θ' ανατεθούν στη διάνοια. Μ' αυτό τον τρόπο η γυμναστική ξεφεύγει απ' τον εμπειρισμό και γίνεται επιστημονική.

Για να μη πολυπραγμονούν τα μέρη της ψυχής, πρέπει να εκπαιδευτούν σωστά, το θυμοειδές με τη γυμναστική και το λογιστικό με τη μουσική. Τελικός στόχος της γυμναστικής είναι να διεγείρει το θυμοειδές. Αν αυτό ανατραφεί σωστά, γίνεται ανδρείο. Αν όμως ρίξουμε σ' αυτό μονόπλευρα το βάρος, γίνεται υπερβολικά σκληρό, κι ο άνθρωπος καταλήγει να γίνει μισόλογος και άμουσος. Η μονομέρεια αυτή αποτελεί την κύρια αιτία της παρακμής της άριστης πολιτείας και της κατάπτωσής της σε *τιμοκρατία*. Εκείνος πάλι που καλλιεργεί μονόπλευρα τη

μουσική, αν μεν έχει φύση άθυμη, αφαιρεί απ' την ψυχή του το θάρρος. Αλλιώς εξασθενίζει τον *θυμόν* του, και γίνεται ευερέθιστος κι οργίλος. Εκείνος που συνδυάζει με τον καλύτερο τρόπο μουσική και γυμναστική είναι *μουσικώτατος* και *εύαρμοστότατος*. Το ιδεώδες αυτό συνδυάζει τις ιδιαίτερες αρετές της Αθήνας και της Σπάρτης.

Στην *Πολιτεία* στους στόχους της γυμναστικής δεν περιλαμβάνεται η *νίκη*. Αυτή η στάση έρχεται σ' αντίθεση με την ελληνική παράδοση. Ίσως το ένιωσε αυτό ο Πλάτων, γι' αυτό αργότερα, στους *Νόμους*, όπου όμως περιγράφει τη "δεύτερη" κι όχι την άριστη πολιτεία, δεν παραλείπει να μιλήσει για νίκη και άθλα στους τοπικούς αγώνες μεταξύ των φυλάκων. Αλλά κι εδώ δεν ενθαρρύνεται η φιλοδοξία της νίκης στους πανελλήνιους αγώνες.

Οι εξαιρετικές τιμές των αθλητών σκανδάλιζαν ορισμένους επιφανείς ανθρώπους, που εκτιμούσαν διαφορετικά τον αθλητικό βίο κι επιδίωκαν να προβάλουν διαφορετικά πρότυπα ζωής. Ο Σόλων περιορίζει τις τιμές των αθλητών, ο Τυρταίος τονίζει την ανωτερότητα ενός πολεμιστή απέναντι σ' έναν αθλητή, ο Ξενοφάνης συγκρίνοντας την αξία του με την αθλητική υπεροχή βρίσκει ότι η τελευταία δεν αξίζει τίποτε. Παρόμοια διάθεση κινεί τον Πλάτωνα, όταν τονίζει ότι οι "πολεμικοί αθλητές" της άριστης πολιτείας είναι πολύ ανώτεροι από τους ολυμπιονίκες. Ο λόγος είναι ότι ο αθλητής δεν κατέχει παρά "ανθρώπινα" αγαθά, που εξαρτώνται απ' το σώμα. Ο Πλάτων στρέφει τη φιλοδοξία των φυλάκων προς τα έργα που αποβλέπουν στη σωτηρία της πόλης, δηλ. τα πολεμικά. Το αθλητικό του σύστημα έχει σαν στόχο αποκλειστικό την ενδυνάμωση των πολεμιστών. Με τέτοια εκπαίδευση κανένας φύλακας δε θα μπορούσε να διακριθεί στους πανελλήνιους αγώνες.

Ο Πλάτων με πρωτότυπες φιλοσοφικές αναλύσεις έδωσε σπουδαιότητα και βαρύτητα στη γυμναστική. Μα δεν μπορούσε να τη βάλει πιο ψηλά. Ο κύριος λόγος ήταν το γεγονός ότι αυτή ασχολείται με το αισθητό, και δεν αποτελεί μάθημα κατάλληλο για ν' ανυψώσει την ψυχή στη θέαση του όντος.

Ο φιλόσοφος κατανοεί απόλυτα τη σημασία της κίνησης και της γυμναστικής, στην οποία προσφέρει νέα ιατρικά και φιλοσοφικά ερείσματα. Αλλά ως προς τον αγωνιστικό αθλητισμό απομακρύνεται απόλυτα απ' την ελληνική παράδοση. Στην πλατωνική πολιτεία καταργούνται όλα τ' αθλήματα που δεν συμβάλλουν στη διάπλαση του πολεμιστή, και προστίθενται άλλα, άγνωστα στους παραδοσιακούς χώρους της γυμναστικής, που υπηρετούν τον πόλεμο και μόνο.

Το γεγονός αυτό εκ πρώτης όψεως έρχεται σε αντίφαση με τη θέση που ο Πλάτων υποστήριξε με έμφαση, πως η ζωή των πόλεων δεν πρέπει να είναι οργανωμένη, ώστε να υπηρετεί τον πόλεμο. Αν όμως μελετήσουμε την ιστορία, θα παρακολουθήσουμε την ελάττωση της πολεμικής ι-

κανότητας των Αθηνών, που δέκα μόνο χρόνια μετά τον θάνατο του Πλάτωνα οδήγησε στην ήττα της Χαιρώνειας. Στον τέταρτο αιώνα ο θεσμός των μισθοφόρων είχε επισύρει τη γενική κατακραυγή ενάντια στην απροθυμία των πολιτών να στρατευθούν. Ο αθλητισμός δεν είχε παραμεληθεί, μα είχε γίνει πια σχεδόν αυτοσκοπός. Την κατάσταση αυτή θέλει ν' ανατρέψει ο Πλάτων, όταν ορίζει ότι η γυμναστική πρέπει να έχει ως μόνο προορισμό την προετοιμασία των πολεμιστών.

Ωστόσο ο πόλεμος δεν θ' αποτελεί την κύρια απασχόληση του πολίτη. Είναι ένα αναπόφευκτο καθήκον, μα όχι και μοναδικό. Τη ζωή μας, συνοψίζει ο Πλάτων, πρέπει να την περνούμε παίζοντας και θυσιάζοντας, ψάλλοντας και χορεύοντας, ώστε ν' αποκτούμε την εύνοια των θεών και να μπορούμε ν' αποκρούουμε τους εχθρούς.

ΠΑΡΑΡΤΗΜΑΤΑ

Τα παραρτήματα αυτά αφορούν τη γυμναστική και συντάχτηκαν όχι με την πρόθεση να καταλογοποιήσουν απλώς ένα δευτερότερο από την άποψη της εργασίας μας υλικό, αλλά για να δείξουν πόσο ο αθλητισμός ήταν παρών στο πνεύμα του φιλοσόφου.

1. Ενασχόληση με τη γυμναστική συγκεκριμένων προσώπων

—*Συμπ.* 216c. Ο Αλκιβιάδης προτείνει στον Σωκράτη να παλέψουν. Άρα ήταν κάτι φυσικό και συνηθισμένο.

—*Θεαίτ.* 144c. (Οι συζητητές) *ἠλείφοντο ... ἀλειψάμενοι...*

—*Μέν.* 93d. (Ο Θεμιστοκλής είχε γιο) *ἱππέα ἀγαθόν ... ἐπέμενεν γοῦν ἐπὶ τῶν ἵππων ὀρθὸς ἑστηκώς, καὶ ἠκόντιζεν ἀπὸ τῶν ἵππων ὀρθός.*

—*Μέν.* 94de. (Οι γιοι του Θουκυδίδη) *ἐπάλαισαν κάλλιστα Ἀθηναίων.*

—*Πολ.* Α 328ac. (Έφιππη λαμπαδηδρομία Θρακών) *λαμπάδια ἔχοντες διαδώσουσιν ἀλλήλοις ἁμιλλώμενοι τοῖς ἵπποις.*

2. Παρομοιώσεις, μεταφορές κτλ.

—*Αλκ.* 107a *οὐδὲ περὶ παλαισμάτων γε εἰώθασι βουλεύεσθαι ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ.*

—*Αλκ.* 108be *ὀρθῶς δὲ δήπου ἔχει τὸ* <εννν. *παλαίειν*> *κατὰ τὴν τέχνην γιγνόμενον... Ἡ δὲ τέχνη οὐ γυμναστικὴ ἦν;* Πβ. 108d.

—*Αλκ.* 128c *Γυμναστικῇ μὲν ἄρα ποδὸς ἐπιμελούμεθα ... γυμναστικῇ μὲν σώματος...*

—*Ιππ. Ε.* 364a. (Ο Σωκράτης ειρωνεύεται τον Ιππία) *καὶ θαυμάσαιμ' ἂν εἴ τις τῶν περὶ τὸ σῶμα ἀθλητῶν οὕτως ἀφόβως τε καὶ πιστευτικῶς ἔχων τῷ σώματι ἔρχεται αὐτόσε* <εννν. στην Ολυμπία> *ἀγωνιούμενος, ὥσπερ σὺ φῂς τῇ διανοίᾳ.*

—*Ευθύδ.* 277d *ἐπὶ τὸ τρίτον καταβαλῶν ὥσπερ πάλαισμα...*

—*Ευθύδ.* 299c *ἅτε ὁπλομάχην ὄντα.*

—*Ευθύδ.* 305d *τὰ νικητήρια εἰς δόξαν.*

—*Ευθύδ.* 307a *ἐν παντὶ ἐπιτηδεύματι οἱ μὲν φαῦλοι πολλοί ... οἱ δὲ σπουδαῖοι ὀλίγοι ... γυμναστικὴ οὐ καλόν...;*

— *Ἴων* 538b (ηνίοχος-ηνιοχική τέχνη).

—*Πρωτ.* 313a *εἰ μὲν τὸ σῶμα ἐπιτρέπειν σε ἔδει τῳ... ἢ χρηστὸν αὐτὸ γενέσθαι ἢ πονηρόν...*

—*Πρωτ.* 313d *ἐπαινοῦσι δὲ πάντα πωλοῦντες ... ἐὰν μή τις τύχῃ γυμναστικὸς ἢ ἰατρὸς ὤν.*

—*Πρωτ.* 339e *ὥσπερεὶ ὑπὸ ἀγαθοῦ πύκτου πληγείς.*

—*Πρωτ.* 342e *ὥσπερ δεινὸς ἀκοντιστής.*

—*Πρωτ.* 343c *ὥσπερ εὐδοκιμοῦντα ἀθλητήν.*

—*Γοργ.* 456de. Αν ένας πύκτης δέρνει τον πατέρα του, δεν φταίν' οι παιδοτρίβες, αλλά οι *μὴ χρώμενοι ὀρθῶς.* Πβ. 460d.

—*Φαίδρ.* 256b *τῶν τριῶν παλαισμάτων τῶν ὡς ἀληθῶς Ὀλυμπιακῶν ἓν νενικήκασιν.*

—*Παρμ.* 136e *καίτοι δοκῶ μοι τὸ τοῦ Ἰβυκείου ἵππου πεπονθέναι, ᾧ ἐκεῖνος ἀθλητῇ ὄντι καὶ πρεσβυτέρῳ, ὑφ' ἅρματι μέλλοντι ἀγωνιεῖσθαι καὶ δι' ἐμπειρίαν τρέμοντι τὸ μέλλον, ... ἄκων ἔφη ... ἀναγκάζεσθαι ἰέναι.*

—*Πολ.* Α 338c *εἰ Πουλυδάμας ἡμῶν κρείττων ὁ παγκρατιαστὴς καὶ αὐτῷ συμφέρει τὰ βόεια κρέα πρὸς σῶμα, τοῦτο τὸ σιτίον εἶναι καὶ ἡμῖν ... συμφέρον.*

—*Πολ.* Γ 389c *ἢ κάμνοντι πρὸς ἰατρὸν ἢ ἀσκοῦντι πρὸς παιδοτρίβην.*

—*Πολ.* Δ 422ac. Οι φύλακες, ως *πολέμου ἀθληταί,* μπορούν να τα βάλουν με πολλούς αντιπάλους, όπως ένας πύκτης μπορεί να νικήσει πολλούς μη πύκτες.

—*Πολ.* Θ 583b *καὶ δὶς νενικηκὼς ὁ δίκαιος τὸν ἄδικον· τὸ δὲ τρίτον ὀλυμπικῶς τῷ σωτῆρί τε καὶ τῷ Ὀλυμπίῳ Διί...*

—*Πολ.* Ι 613bc. Οι άδικοι κάνουν όπως οι κακοί δρομείς που στην αρχή τρέχουν καλά και στο τέλος χάνουν.

—*Φίλ.* 41b *καθάπερ ἀθληταί.*

—*Θεαίτ.* 161b. (Σωκράτης:) *πρὸς τὰς παλαίστρας ἀξιοῖς ἂν ἄλλους θεώμενος γυμνούς, ἑνίους φαύλους, αὐτὸς μὴ ἀντεπιδεικνύναι τὸ εἶδος παραποδυόμενος;* (Ο Θεόδωρος τον παρακαλεί) *μὴ ἔλκειν πρὸς τὸ γυμνάσιον σκληρὸν ἤδη ὄντα, τῷ δὲ δὴ νεωτέρῳ τε καὶ ὑγροτέρῳ ὄντι προσπαλαίειν.*

—*Θεαίτ.* 169b. (Ο Θεόδωρος λέει στον Σωκράτη ότι συμπεριφέρεται όπως ο Σκίρων και ο Ανταίος) *τὸν γὰρ προσελθόντα οὐκ ἀνίης πρὶν <ἂν> ἀναγκάσῃς ἀποδύσας ἐν τοῖς λόγοις προσπαλαῖσαι.* (Ο Σωκράτης παραδέχεται ότι) *ἔρως δεινὸς ἐνδέδυκε τῆς περὶ ταῦτα γυμνασίας.*

—*Θεαίτ.* 178d *περὶ ἀναρμόστου τε καὶ εὐαρμόστου ἐσομένου παιδοτρίβης ἂν βέλτιον δοξάσειεν μουσικοῦ.*

—*Σοφ.* 231e *τῆς γὰρ ἀγωνιστικῆς περὶ λόγους ἦν τις ἀθλητής.*

—*Τίμ.* 19bc. (Ο Σωκράτης λέει ότι έπαθε το ίδιο με αυτούς που βλέποντας έναν πίνακα ζωγραφικής και επιθυμούν) *θεάσασθαι κινούμενά τε αὐτὰ καί τι τῶν τοῖς σώμασιν δοκούντων προσήκειν κατὰ τὴν ἀγωνίαν*

ἀθλοῦντα ... ἡδέως ... ἀκούσαιμ' ἂν ἄθλους οὓς ἡ πόλις ἀθλεῖ ... ἀγωνιζομένην πρὸς πόλεις ἄλλας.

—*Νόμ.* Α 646c. Πολλοί υπομένουν δυσάρεστες καταστάσεις για χάρη της ωφέλειας που θα προκύψει. Αυτό συμβαίνει και με όσους επιδίδονται στα *γυμνάσια* και τους *πόνους*.

—*Νόμ.* Ζ 795b. (Απαραίτητη η χρήση και των δύο χεριών:) *διαφέρει δὲ πάμπολυ μαθὼν μὴ μαθόντος καὶ ὁ γυμνασάμενος τοῦ μὴ γεγυμνασμένου. καθάπερ γὰρ ὁ τελέως παγκράτιον ἠσκηκὼς ἢ πυγμὴν ἢ πάλην οὐκ ἀπὸ μὲν τῶν ἀριστερῶν ἀδύνατός ἐστι μάχεσθαι, χωλαίνει δὲ καὶ ἐφέλκεται πλημμελῶν, ὁπόταν αὐτόν τις μεταβιβάζων ἐπὶ θάτερα ἀναγκάζῃ διαπονεῖν.*

—*Νόμ.* Ζ 807cd. Η ζωή εκείνου που φροντίζει για την αρετή του σώματος και της ψυχής έχει πολλαπλάσιες ασχολίες από εκείνου που αποβλέπει στη νίκη σε αθλητικούς αγώνες.

—*Νόμ.* Η 839e-840b. Ο αθλητής Ίκκος ο Ταραντίνος και άλλοι, για να νικήσουν σε αθλητικούς αγώνες, ήταν εγκρατείς στα ερωτικά *ἐν ὅλῃ τῇ τῆς ἀσκήσεως ἀκμῇ*. Το ίδιο χρέος έχουν οι φύλακες της ορθής πολιτείας, που αποβλέπουν σε πολύ ωραιότερη νίκη.

—*Νόμ.* Η 830ab. Όπως οι πυγμάχοι ασκούνται εντατικά πριν εμφανιστούν στο στάδιο, έτσι και οι φύλακες της ορθής πολιτείας πρέπει να εξασκούνται για τον πόλεμο χτυπώντας "άψυχα είδωλα", προφανώς ομοιώματα αντιπάλων.

3. Διάφορα

—*Ευθύδ.* 279ab *οὐκοῦν καὶ τὸ ὑγιαίνειν καὶ τὸ καλὸν εἶναι καὶ τἆλλα κατὰ τὸ σῶμα ἱκανῶς παρασκευάσθαι ...*

—*Ίππ. Ε.* 373d εξ. Ο αθλητής που αποτυγχάνει *ἑκὼν* είναι καλύτερος απ' αυτόν που χάνει *ἄκων*.

— *Ίων* 537ab. Για την τέχνη του ηνίοχου.

Μια ιδιαίτερη περίπτωση:

—*Πρωτ.* 316d. Κατά τον Πρωταγόρα η γυμναστική σε ορισμένες περιπτώσεις χρησίμευσε ως προκάλυψη της σοφιστικής. Υποστηρίζει ότι οι παλιοί δίσταζαν να πουν ότι ήταν σοφιστές και κρύβονταν άλλοι πίσω απ' την ποίηση, άλλοι πίσω από χρησμωδίες και άλλοι πίσω από τη γυμναστική, *οἷον Ἴκκος τε ὁ Ταραντῖνος καὶ ὁ νῦν ... Ἡρόδικος ὁ Σηλυμβριανός.*

—*Πρωτ.* 350a (Οι κολυμβηταί) *εἰς τὰ φρέατα κολυμβῶσιν θαρραλέως.*

—*Νόμ.* Ζ 822b (Αναφορά σε αθλητές στην Ολυμπία).

—*Νόμ.* Θ 865ab. Περί ακουσίων φόνων *ἐν ἀγῶνι καὶ ἄθλοις*..

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

ΑΡΧΑΙΟΙ ΣΥΓΓΡΑΦΕΙΣ

Προσωκρατικοί: *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch*, von H. Diels, herausg. von W. Kranz, Dublin-Zürich 1966[12] (συντομογρ. *VS*).

Ορφικοί: *Orphicorum Fragmenta*, collegit Otto Kern, Berolini 1963[2].

Πλάτων: Χρησιμοποιήθηκαν οι εκδόσεις της Οξφόρδης (από εδώ τα κείμενα που μνημονεύονται) και οι εκδόσεις Belles Lettres.

Αριστοτέλης: Τα κείμενα που μνημονεύονται από τις εκδόσεις της Οξφόρδης.

Λοιποί αρχαίοι Έλληνες συγγραφείς: Όπου δεν υπάρχει μνεία με το όνομα του εκδότη στο τέλος της παραπομπής, σημαίνει ότι χρησιμοποιήθηκαν οι εκδόσεις της Οξφόρδης.

ΜΕΛΕΤΕΣ

Κατ' εξαίρεση, στη βιβλιογραφία αυτή καταγράφονται και αρκετές ενδιαφέρουσες εργασίες που είχαμε υπόψη μας, αλλά για διάφορους λόγους δεν αναφέρονται στις σελίδες της μελέτης μας.

Ackrill J. L., "Συμπλοκή ειδών", in Vlastos (ed.), *Plato* I, Indiana (1971) 1978, 201-207.

Allan D. J., "The problem of *Cratylus*", *American Journal of Philology* 75 (1954) 271 - 287.

Allen R. E. (ed.), *Studies in Plato's Metaphysics*, London 1965.

Allen R. E., "The Argument fron Opposites in *Republic* V", in Anton J. P. and Kustas G. L. (eds), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, N. York 1971, 165-175.

Andeae W., "Die philosophische Probleme in den platonischen briefen", *Philologus* 78 (1922) 34-87.

Ανδρόνικος Μ., *Ο Πλάτων και η τέχνη. Οι πλατωνικές απόψεις για το ωραίο και τις εικαστικές τέχνες*, Αθήνα 1984[2].

Anton J. P., "The ultimate thema of the *Phaedo*", *Arethusa* 1 (1968) 94-102.

Anton J. P. and Kustas G. L. (eds.), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, Albany, N. York 1971.

Apelt O., *Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie*, Leipzig 1891.

Αρβανιτάκης Τ., *Αγών. Ο αθλητισμός σαν βασική εκδήλωση του αρχαίου ελληνικού πολιτισμού*, Θεσσαλονίκη 1989.

Aymard A., "L' idée de travail dans la Grèce archaique", *Journal de Psychologie* 1948, 29-45.

Bachelard G., *La formation de l'esprit scientifique*, Paris 1938.

Ballew L., "Straight and Circular in Parmenides and the «*Timaeus*»", *Phronesis* 9 (1974) 189-209.

Bérard J., "Le concours de l' arc dans l' Odyssée", *RÉG* 68 (1955) 1-11.

Berger F. R., "Rest and Motion in the *Sophist*", *Phronesis* 10 (1965) 70-77.

Bicknell P. J., "Parmenides' Refutation of Motion and an Implication", *Phronesis* 12 (1967) 1-5.

Bignone E., *Empodocle*, Turin 1916.

Bilinski B., *L' agonistica sportiva nella Grecia antica. Aspetti sociali e ispirationl letterarie*, Roma 1961.

Bluck R. S., "Υπόθεσις in the *Phaedo* and Platonic Dialectic", *Phronesis* 2 (1957) 21-31.
Bluck R. S., "Forms as Standars", *Phronesis* 2 (1957) 115-127.
Bluck R. S., "The *Phaedrus* and Reincarnation", *American Journal of Philology* 79 (1958) 156-164.
Bondeson W., "Perception, True Opinion and Knowlegde in Plato's *Theaetetus*", *Phronesis* 14 (1969) 11-122.
Booth N. B., "Were Zeno's Arguments Directed Against The Phythagoreans?", *Phronesis* 2 (1957) 90-103.
Bowra C. M., "Xenophanes and the Olympic Games", *American Journal of Philology* 59 (1938) 257-279.
Boyancé P., "Platon et le vin", *Lettres d'humanité* 10 (1951) 3-19.
Bremont A., "De l' Âme et de Dieu dans la philosophie de Platon", *Archives de Philosophie* 2 (1924) 24-56 [372-404].
Bringmann K., "Platons *Philebos* und Herakleides Pontikos' Dialog *Περὶ ἡδονῆς*", *Hermes* 100 (1972) 523-530.
Brochard V.- Dauriac L., *Le devenir dans la philosophie de Platon,* Paris 1902.
Buldry H. C.,"Embryological Analogies in Pre-socratic Cosmogony", *Classical Quarterly* 26 (1932) 27-34.
Buldry H. C., "Who Invented the Golden Age?", *The Classical Quarterly* 2 (1952) 83-91.
Burge E. L., "The Ideas as Aitiai in the *Phaedo*", *Phronesis* 16 (1971) 1-13.
Burnet J., "The Socratic Doctrine of the Soul", *Proceedings of the British Academy* 1915-1916, 235 εξ.
Burnet J., *Greek Philosophie*, I. Thales to Plato, Paris 1935.
Burnet J., *L'aurore de la philosophie grecque,* (éd. fr. par Aug. Raymond), Paris 1952.
Bury R. G., "Theory of Education in Plato's *Laws*", *Revue des Études Grecques* 50 (1937) 304-320.
Bury R. G., *The Philebus of Plato*. Introduction, text, notes and appendices, N. York 1973^2.
Bussemaker, "Gymnastes", *Dict. des Antiquités gr. et rom.* των Ch. Daremberg και E. Saglio, II 2 (1896) 1898-9.
Calder W. M. III, "The Spherical Earth in Plato's *Phaedo*", *Phronesis* 3 (1958) 121-5.
Chantraine P., "Trois mots grecs de l'artisan (δημιουργός, βάναυσος, χειρῶναξ)", *Mélanges de philosophie grecque offerts à Mgr Diès,* Paris 1956, 41-47.
Chapot V., "Sentiment des anciens sur le machinisme", *Revue des Études Anciennes* 40 (1938) 158-162.
Cherniss H., "On Plato's *Republic* X 597 B", *American Journal of Philology* 53 (1932) 233-242.
Cherniss H., *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy,* Balltimore (1944) 1962.
Cherniss H., "A much misread passage of the *Timaeus* (*Timaeus* 49c 7-50b 5)", *American Journal of Philology* 75 (1954) 113-130.
Cherniss H., "The relation of the *Timaeus* to Plato's later dialogues", *American Journal of Philology* 78 (1957) 225-266.
Cherniss H., "The sources of evil according to Plato", in Vlastos (ed.), *Plato* II, N.York 1971, 244-258.
Chilcott C. M., "The platonic theory of evil", *The Classical Quarterly* 17 (1923) 27-34.
Χρυσάφης Ι. Ε., *Η γυμναστική των αρχαίων*, Αθήνα 1965.

Chung-Hwan Chen, "On the *Parmenides* of Plato", *The Classical Quarterly* 38 (1944) 101-114.
Classen C. J., "Anaximander and Anaximenes: The Earliest Greek Theories of Change?", *Phronesis* 22 (1977) 89-102.
Clegg J. S., "Plato's vision of Chaos", *The Classical Quarterly* 26 (1976) 52-61.
Cooper J. M., "Plato on Sense-Perception and Knowledge (*Theaetetus* 184-186)", *Phronesis* 15 (1970) 123-146.
Cornford F. M., "Innumerable Worlds in Presocratic Philosophy", *The Classical Quarterly* 28 (1934) 1-16.
Cornford F. M., "Mysticism and Science in the Phythagorean Tradition", *The Classical Quarterly* 16 (1922) 137-150 και 17 (1923) 1-12.
Cornford F. M., *Plato's Cosmology.* The *Timaeus* of Plato translated with a running commentary, London-Henley (1937) 1977.
Delatte A., *Études sur la littérature pythagoricienne*, Paris 1915.
Delorme J., *Gymnasion, Étude sur les monuments consacrés à l'éducation en Grèce (des origines à l' Empire romain)*, Paris 1960.
Des Places É., *Platon, Les Lois.* Texte établi et traduit par É. des Places. Paris, Les Belles Lettres, tom. XI 1 (1951), tom. XI 2 (1951) 1965.
Des Places É., "*Platon, Epinomis.* Texte établi et traduit par É. des Places, και notice, Paris, Les Belles Lettres, 1956.
Des Places É., "Platon et Tyrtée", *Revue des Études Grecques* 55 (1942) 14-24.
Des Places É., "L' éducation des tendences chez Platon et Aristote", *Archives de philosophie* 21 (1958) 410- 422.
Detienne M., *Les maîtres de verité dans la Grèce archaïque*, Paris 1967.
Diès Aug., *La Définition de l' Être et la Nature des Idées dans le* Sophiste *de Platon*, Paris 1909.
Diès Aug., *Autour de Platon,* 1-2, Paris 1927.
Diès Aug., *Platon, Le Sophiste.* Texte établi et traduit par Aug. Diès, και notice, Paris, Les Belles Lettres (1925) 1969.
Diès Aug., *Platon, Le Politique.* Texte établi et traduit par Aug. Diès, και notice, Paris, Les Belles Lettres, 1960[3].
Diès Aug., *Platon, Philèbe.* Texte établi et traduit par Aug. Diès, και notice, Paris, Les Belles Lettres, 1959.
Diès Aug., *Platon, Les Lois.* Introduction de Aug. Diès στον τόμ. XI 1, Paris, Les Belles Lettres, 1951, και texte établi et traduit par Aug. Diès στους τόμ. XII 1 και XII 2, Paris, Les Belles Lettres, 1956.
Düring I., *Ο Αριστοτέλης. Παρουσίαση και ερμηνεία της σκέψης του,* (μετ. Π. Κοτζιά-Παντελή), Αθήνα, I 1991, II 1994.
Dybikowski J. C., "False Pleasure and the *Philebus", Phronesis* 15 (1970) 147-165.
Dybikowski J. C., "Mixed and false pleasures in the *Philebus*: a reply", *The Philosophical Quarterly* 20 (1970) 244-247.
Easterling H. J., "Causation in the *Timaeus* and *Laws* X", *Eranos* 65 (1967) 25-38.
Easterling H. J., "The Unmoved Mover in early Aristotle", *Phronesis* 21 (1976) 252-265.
Egger J. B., *Begriff der Gymnastik bei den alten Philosophen und Medizinen*, diss. Freiburg 1903.
England E. B., *The* Laws *of Plato.* Introduction, text and notes, 1-2, N. York (1921) 1976.
Ewans G., "The astronomy of Herakleides Ponticus", *The Classical Quarterly* 20 (1970) 102-111.

Ferguson J., "Sun, Line, and Cave again", *The Classical Quarterly* N.S. 13 (1963) 188-193.
Festugière A. J., "Adendum", *Revue des Études Grecques* 58 (1945) 49-65.
Festugière A. J., "Platon et l' Orient", *Revue de Philologie* 73 (1947) 1-45.
Fougères G., "Gymnasium", *Dict. des Antiquités gr. et rom.* των Ch. Daremberg και E. Saglio, II 2 (1896) 1684-98.
Fougères G., "Paidotribes", *DA* IV 1 (1907) 277-8.
Frank G. C., *Platon und sogenannten Pythagoreer,* Halle 1923.
Fränkel H.,"Xenophanesstudien", *Hermes* 60 (1925) 174-192.
Friedländer P., *Platon* I, Berlin-Leipzig 1928.
Frutiger P., *Les mythes de Platon,* Paris 1930.
Fujisawa N., "Έχειν, Μετέχειν, and Idioms of «Paradigmatisme» in Plato's Theory of Forms", *Phronesis* 19 (1974) 30-58.
Gardiner E. N., "Throwing the Diskos", *Journal of Hellenic Studies* 27 (1907) 1-36.
Gardiner E. N., "Throwing the Javelin", *Journal of Hellenic Studies* 27 (1907) 249-273.
Gardiner E. N., *Athletics of the Ancient World*, Oxford (1930) 1971.
Gauthier R. A., *Magnanimité. L' idéal de la grandeur dans la philosophie paienne et dans la theologie chrétienne,* Paris 1951.
Gernet L., *Platon, Les Lois.* Introduction de L. Gernet, Paris, Les Belles Lettres, 1951.
Glotz G., *Le travail dans la Grèce ancienne,* Paris 1920.
Glotz G., *Η εργασία στην αρχαία Ελλάδα*, Αθήνα 1982.
Göler J., "Der Harmoniegedanke der Griechen und die Leibesübungen", *Die Leibeserziehung* 15 (1966) 5: 162 -166.
Gomperz H., "Ασώματος", *Hermes* 67 (1932) 155-167.
Gosling J., "False Pleasures: *Philebus* 35c-41b", *Phronesis* 4 (1959) 44-53.
Greene W. C., *Moira: Fate, good, and evil in Greek thought*, Cambridge 1944.
Groag E., "Zur Lehre vom Wesen der Seele in Platos *Phaedrus* und im X Buche der *Republik*", *Wiener Studien* 37 (1915) 189-222.
Gulley N., "Plato's Theory of Recollection", *The Classical Quarterly* 4 (1954) 194-213.
Gulley N., "The Interpretation of Plato *Timaeus* 49d-e", *American Journal of Philology* 81 (1960) 53-64.
Gulley N., *Plato's Theory of Knowledge,* London 1962.
Guthrie W. K. C., *Orpheus and the Greek Religion*, London 1952².
Guthrie W. K. C., *In the Beginning: some Greek views on the origins of life and the early state of man*, London 1957.
Guthrie W. K. C., "Plato's Views on the Nature of the Soul", Fondation Hardt, *Entretiens*, vol. III 1955, 3-22. Τώρα Vlastos (ed.), *Plato*, II N. York 1971, 230- 243.
Guthrie W. K. C., *The Greeks and their Gods,* London 1968².
Guthrie W. K. C., *A History of Greek Philosophie.* Vol. I, *The earlier Presocratics and the Pythagoreans*, Cambridge, London-N.York-Melbourne-N. Rochelle-Sydney 1980⁶. Vol. II, *The Presocratic tradition from Parmenides to Democritus*, 1980⁵. Vol. III, *The Fifth-Century Enlightment*, 1969. Vol. IV, *Plato. The man and his dialogues: Earlier period*, 1975. Vol. V, *The later Plato and the Academy*, 1978. Vol. VI, *Aristotle, An Encounter,* 1983².
Hackforth R., *Plato's Phaedrus.* Introduction, translation und rynning commentary, Cambridge 1972².
Hackforth R., "Plato's Theism", *The Classical Quarterly* 30 (1936) 4-9.

Hackforth R., "Immortality in Plato's *Symposium*", *The Classical Review* 64 (1950) 43-45.
Hackforth R., "Platonic Forms in the *Theaetetus*", *The Classical Quarterly*, N.S. 7 (1957) 53-58.
Hackforth R., "Plato's Cosmogony (*Timaeus* 27 d ff.)", *The Classical Quarterly*, N.S. 9 (1959) 17-22.
Hamlyn D. W., "Eikasia in Plato's *Republic*", *The Philosophical Quarterly* 8 (1958) 14-23.
Hammer Jensen I., "Demokrit und Platon", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 23 (1910) 92-105 και 211-229.
Harris H. A., "Greek Javelin Throwing", *G&R*, N.S. 10 (1963) 23-26.
Heath Th., *A Manual of Greek Mathematics,* London 1931.
Hegel, *Vorlesungen über die Aesthetik*, 2η έκδ. υπό H. Hotho (*Werke* bd X), τόμ. 1, Berlin 1842, τόμ. 2, Berlin 1843.
Heidel W. A., "Qualitative Change in Pre-Socratic Philosophy", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 19 (1906) 333-379.
Heidel W. A., "The δίνη in Anaximenes and Anaximander", *Classical Philology* 1 (1906) 279-282.
Heidel W. A., "On Anaximander", *Classical Philology* 7 (1912) 212-234.
Herbart, *Allgemeine praktische Philosophie*, Berlin 1808.
Herder, *Herders Werke,* έκδ. Suphan.
Herter H., "Bewegung der Materie bei Platon", *Rheinisches Museum* N.F. 100 (1957) 327-341.
Hildebrandt K., *Platon. Der Kampf des Geistes um die Macht*, Berlin 1933.
Hoffleit H. B., "An un-Platonic theory of evil in Plato", *American Journal of Philology* 58 (1937) 45-58.
Howald E., "Εἰκώς λόγος", *Hermes* 57 (1922) 63-79.
Huby P. M., "*Phaedo* 99 D - 102 A", *Phronesis* 4 (1959) 12-14.
Jäger W., *Paideia: the ideals of greek culture* (transl. G. Highet), 1-3, Oxford 1939-45.
Jäger W., *Παιδεία. Η μόρφωσις του Έλληνος ανθρώπου,* (μετ. Γ. Βέρροιου), 1-3, Αθήναι 1971.
Jäger W., "A New Greek Word in Plato's *Republic*. The Medical Origin of the Theory of the θυμοειδές", *Eranos* 44 (1946) 123-130.
Jäger W., *Die Theologie der frühen griech. Denker*, Stuttgart 1953.
Jäger W., *Scripta Minora,* Roma 1960.
Jagu A., "La conception platonicienne de le liberté", *Mélanges de philosophie grecque offerts à Mgr Diès,* Paris 1956, 129-139.
Joly R., "Le thème philosophique des genres de vie dans l'antiquité classique", *Mém. de l'Académie Royale de Belgique, Classe des lettres et des sciences morales et politiques*, tom. 51, fasc. 3, Bruxelles 1956.
Joly R., *Le niveau de la science hippocratique*, Paris 1966.
Junge G., "Die Sphaeren-Harmonie und die Pythagoreische-Platonische Zahlenlehre", *Classica et Medievalia* 9 (1947) 183-194.
Jüthner J., "Gymnastik", *RE* VII 2, Stuttgart 1912, coll. 2030-2085.
Jüthner J., "Gymnastes", *RE* VII (1912) 2026-30.
Jüthner J., "Hoplites 3", *RE* VIII 2 (1913) 2297-8.
Jüthner J., "Paidotribes", *RE* XVIII 2 (1942) 2389-96.
Jüthner J., *Die athletische Leibesübungen der Griechen*, Wien (1)1965, (2)1968.

Kaulbach F., *Der philosophische Begriff der Bewegung. Studien zu Aristoteles, Leibniz und Kant*, Graz 1965.
Kaulbach F., "Bewegung", in *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Hersg. von J. Ritter) Schwabe-Verl. 1971, Bd I, 864-869.
Keny A., "False Pleasures in the *Philebus*: A Replay to Mr Gosling", *Phronesis* 5 (1960) 45-52.
Kerényi K., *Pythagoras und Orpheus, Praeludien zu einer Künftigen Geschicte der Orphik und des Pythagorismus*, Zurich 1950[3].
Kerschensteiner J., *Kosmos: quellenkritische Untersuchungen zu den Vorsokratikern*, Münich 1962.
Keyt D., "Plato's paradoxe that the immutable is unknowable", *The Plilosophical Quarterly* 19 (1969) 1-14.
Kirk G. S., "The Problem of *Cratylus*", *American Journal of Philology* 72 (1951) 225-253.
Kirk G. S., "Natural change in Heraklitus", *Mind* 60 (1951) 35-42.
Kirk G. S., *Heraclitus: the Cosmic Fragments*, Cambridge 1954.
Kornexl E., *Leibesübungen bei Homer und Platon. Studien zur Leibeserziehung* V, Frankfurt-Main 1969.
Kosman L. A., "Aristotle's definition of motion", *Phronesis* 14 (1969) 40-62.
Kranz W., "Diotima von Mantineia", *Hermes* 61 (1926) 437-447.
Kranz W., "Kosmos als philosophischer Begriff frühgriechischer Zeit", *Philologus* 93 (1938) 430-448.
Kranz W., "Kosmos", *Archiv für Begriffsgeschichte* 2, 1 (1958) 3-282.
Kucharski P., "La "théorie des Idées" selon le *Phaedon* se maintient-elle dans les derniers dialogues?", *Revue Philosophique* 159 (1969) 211-229.
Kullmann W., "Zenon und die Lehre des Parmenides", *Hermes* 86 (1958) 157-172.
Lacey A. R., "The Mathematical Passage in the *Epinomis*", *Phronesis* 1 (1956) 81-104.
Lafaye G., "Venatio", *Dict. des Antiquités gr. et rom.* των Ch. Daremberg και E. Saglio, V (1914) 680-711.
Lee E. N., "On Plato's *Timaeus*, 49d4-e7", *American Journal of Philology* 88 (1967) 1-28.
Lesky A., *Kosmos*, Vienna 1963 (inaugural lecture).
Lesky A., *Ιστορία της αρχαίας ελληνικής λογοτεχνίας*, (μετ. Α. Τσοπανάκη), Θεσσαλονίκη 1972[2].
Leyden W. von, "Time, Number, and Eternity in Plato and Aristotle", *The Philosophical Quarterly* 14 (1964) 35-52.
Linforth I., *The arts of Orpheus*, California Un. Press 1941.
Lloyd G. E. R., "Plato as a Natural Scientist", *Journal of Hellenic Studies* 88 (1968) 78-92.
Lodge R. C., *Plato's Theory of Ethics. The moral criterion and the highest good*, N. York 1928.
Lonie I. M., "Medical Theory in Heraclides of Pontus", *Mnemosyne* 18 (1965) 126 - 143.
Luce J. V., "Immortality in Plato's *Symposium:* A Repley", *The Classical Review* N.S. 2 (1952) 137-141.
Lutoslawski W., *The Origin and Growth of Plato's Logic, with an Account of Plato's Style and of the Chronology of his Writings*, London 1897.
Λυπουρλής Δ., *Ιπποκρατική ιατρική. Ὅρκος, Περὶ ἱερῆς νούσου, Περὶ ἀέρων ὑδάτων τόπων, Προγνωστικόν.* Εισ. κείμ. μετ. Δ. Λυπουρλή, Θεσσαλονίκη 1972.

Mclaughlin A., "Note on false pleasures in the *Philebus*", *The Philosophical Quarterly* 19 (1969) 57-61.
Malcolm J., "Plato's analysis of τὸ ὄν and τὸ μὴ ὄν in the *Sophist*", *Phronesis* 12 (1967) 130-146.
Mauss M., *Το δώρο* (μετ. Α. Σταματοπούλου), Αθήνα 1979.
Meldrum M., "Plato and the ἀρχὴ κακῶν", *Journal of Hellenic Studies* 70 (1950) 65-74.
Merlan Ph., "Form and content in Plato's Philosophie", *Journal of History of Ideas* 8 (1947) 406-430.
Modrze A., "Milon", *RE* XV 2, 1672-6.
Mondolfo R., *Problemi del Pensiero Antico*, Bologna 1936.
Moravcsik J. M. E., "Συμπλοκὴ εἰδῶν and the genesis of λόγος", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 42 (1960) 119-129.
Moravcsik J. M. E., "Reason and Eros in the "Ascent"-Passage of the *Symposium*", in Anton J. P. and Kustas G. L. (eds), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, N. York 1971, 285-302.
Morrison J. S., "The Shape of the Earth in Plato's *Phaedo*", *Phronesis* 4 (1959) 101-119.
Morrow G. R., "Necessity and persuasion in Plato's *Timaeus*", *Philosophical Review* 59 (1950) 147-163.
Morrow G. R., *Plato's Cretan City. A Historical Interpretation of the Laws*, Princeton 1960.
Mortley R. J., "The Bond of the Cosmos: A significant metaphor (*Tim.* 31c ff.)", *Hermes* 97 (1969) 372-3.
Mortley R. J., "Plato's Choice of the Sphere", *Revue des Études Grecques* 82 (1969) 342-5.
Moulinier L., *Orphée et l' orphisme à l' époque classique*, Paris 1955.
Moutsopoulos E., *La musique dans l' oeuvre de Platon*, Paris 1959.
Murphy N. R., "The Δεύτερος πλοῦς in the *Phaedo*", *The Classical Quarterly* 30 (1936) 40-47.
Natorp P., *Sozialpaedagogik. Theorie der Willenserziehung auf der Grundlage der Gemeinschaft*, Stuttgart 1903[3].
Natorp P., *Platos Ideenlehre*, Berlin 1903.
Nelson J. O., "Zeno's paradoxes on motion", *The Review of Metaphysics* 16 (1962-3) 486-490.
Neugebauer O., "On the allegedly Heliocentric Theory of Venus by Heraclides Ponticus", *American Journal of Philology* 93 (1972) 600-1.
Nilsson M. P., *Ελληνική λαϊκή θρησκεία*, (μετ. Ι. Θ. Κακριδή), Αθήνα 1966.
Öhler J., "Gymnasium", *RE* VII 2 (1912) 2004-2026.
Orth E., "Jagt", *RE* IX 1 (1914) 558-604.
Owen G. E. L., "The place of the *Timaeus* in Plato's Dialogues", *The Classical Quarterly* 3 (1953) 79-95.
Owen G. E. L., "Eleatic questions", *The Classical Quarterly* 10 (1960) 84-102.
Owen G. E. L., "Plato and Parmenides on the Timeless Present", *The Monist* 50 (1966) 317-340.
Palas R., *Die Bewertung der Sinnenwelt bei Platon*, Helsinki 1941.
Πανέρης Ι., *Η κοσμολογία του Πλάτωνα σε σχέση με την ατομική θεωρία του Δημόκριτου*, Ξάνθη 1984.
Παπανούτσος Ε., *Ηθική*, Αθήνα 1949.
Παπανούτσος Ε., *Αισθητική*, Αθήνα 1953[2].

Patterson P. L., *Plato on Immortality*, Pennsylvania State U.P. 1965.
Peck A. L., "Plato and the μέγιστα γένη of the *Sophist*: A reinterpretation", *The Classical Quarterly*, N. S. 2 (1952) 32-56.
Peck A. L., "Plato versus Parmenides", *Philosophical Revue* 71 (1962) 159-184.
Peck A. L., "Plato's *Sophist*: the συμπλοκή τῶν εἰδῶν", *Phronesis* 7 (1962) 46-66.
Peck A. L., "Aristotle on κίνησις", in Anton J. P. and Kustas G. L. (eds), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, N. York 1971, 478-490.
Penner T., "False Anticipatory Plaesures: *Philebus* 36a 3 - 41a 6", *Phronesis* 15 (1970) 166-178.
Pétrement S., *Le dualisme chez Platon, les Gnostiques et les Manichéens*, Paris 1947.
Pfister F., "Religion der Griechen und Römern", *Jahresbericht über Altertums* 229 (1930) 1-162.
Pohlenz M., *Aus Platos Werdezeit*. Philologische Untersuchungen, Berlin 1913.
Pohlenz M., "Nomos und Physis", *Hermes* 81 (1953) 418- 438.
Post L. A., "Skemp, The theory of Motion in Plato's Dialogues": βιβλιοκρισία, *American Journal of Philology* 65 (1944) 298-301.
Puhvel J., "The origins of greek 'kosmos' and latin 'mundus'", *American Journal of Philology* 97 (1976) 154-167.
Ramnoux C., *Mythologie ou la famille olympienne*, Paris 1962.
Reinhardt K., "Hekataios von Abdera und Demokrit", *Hermes* 47 (1912) 492-513.
Reisch E., "Aleiptes", *RE* I 1 (1893) 1360-2.
Reisch E., "Αφιπποτοξόται", *RE* I 2 (1894) 2721-2.
Rey A., *La jeunesse de la science grecque*, Paris 1933.
Rich A. N. M., "The platonic Ideas as the Thoughts of God", *Mnemosyne* 7 (1954) 123-133.
Richarson M., "True and False Names in the *Cratylus*", *Phronesis* 21 (1976) 135-145.
Ridgeway W., "What led Phythagoras to the doctrine that the world was built of numbers?", *The Classical Review* 10 (1896) 92-95.
Rist J. M., "The order of the Later Dialogues of Plato", *Phoenix* 14 (1960) 207-221.
Rist J. M., "Knowledge and Value in Plato", *Phoenix* 21 (1967) 283-295.
Rist J. M., "Parnenides and Plato's *Parmenides*", *The Classical Quarterly* 20 (1970) 221-229.
Rivaud A., "Études platoniciennes" I, *Revue d' histoire de la philosophie* II 1 (1928) 1-26.
Rivaud A., *Platon. Timée-Critias*. Texte établi et traduit par A. Rivaud, και notice, Paris 1963.
Robin L., *Platon, Phédon*. Texte établi et traduit par L. Robin, και notice, Paris, Les Belles Lettres, (1926) 1962.
Robin L., *Platon, Phèdre*. Texte établi et traduit par L. Robin, και notice, Paris, Les Belles Lettres, 1933.
Robin L., *Platon, Le Banquet*. Texte établi et traduit par L. Robin, και notice, Paris, Les Belles Lettres, (1929) 1966.
Robin L., *Platon*, Paris 1935.
Robinson J., "Anaximander and the Problem of the Earth's Immobility", in Anton J. P. and Kustas G. L. (eds), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, N.York 1971, 111-118.
Robinson R., *Plato's Earlier Dialectic*, Oxford 1953[2].
Robinson T. M., "Demiurge and World Soul in Plato's *Politicus*", *American Journal of Philology* 88 (1967) 57-66.

Robinson T. M., "Soul and Immortality in *Republic* X", *Phronesis* 12 (1967) 147-151.
Robinson T. M., "The Argument for Immortality in Plato's *Phaedrus*", in Anton J. P. and Kustas G. L. (eds), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, N.York 1971, 345-353.
Rodier G., "Sur l' évolution de la dialectique de Platon", *Année Philosophique* 16 (1905-6) 49-73.
Rohde E., *Psyche: The cult of souls and belief in immortality among the Greeks*, (transl. W. B. Hillis), London 1925 (Paperback, N.York 1966).
Rosen S. H., "Collingwood and Greek Aestetics", *Phronesis* 4 (1959) 135-148.
Rosenmeyer T. G., "The shape of the Earth in the *Phaedo*: a rejoinder", *Phronesis* 4 (1959) 71-72.
Ross A., *Plato's Theory of Ideas*, Oxford 1951.
Ross W. D., *Αριστοτέλης*, (μετ. Μ. Μήτσου), Αθήνα 1991.
Rougier L., "La correspondance des genres du *Sophiste*, du *Philèbe* et du *Timée*", *Archiv für Geschichte der Philosophie* XXVII, Neue Folge 20 (1914) 305-334.
Rudolf W., *Olympischer Kampfsport in der Antike. - Faustkampf, Ringkampf und Pankration in den griechischen Nationalfestspielen*, Berlin 1965.
Σακελλαρίου Τ. Γ., *Ελλάς και αθλητισμός*, Αθήναι 1947.
Saunders T. J., "The structure of the soul and the state in Plato's *Laws*", *Eranos* 60 (1962) 37-55.
Saunders T. J., "Penology and Eschatology in Plato's *Timaeus* and *Laws*", *The Classical Quarterly* 23 (1973) 232-244.
Schaerer R., *ΕΠΙΣΤΗΜΗ et ΤΕΧΝΗ*, Mâcon 1953.
Schiller J., "*Phaedo* 104-105: Is the Soul a Form?", *Phronesis* 12 (1967) 50-58.
Schipper E. W., "The meaning of existence in Plato's *Sophist*", *Phronesis* 9 (1964) 38-44.
Schneider K., "Quadriga", *RE* XXIV (1963) 681-6.
Schofield M., "The antinomies of Plato's *Parmenides*", *The Classical Quarterly* 27 (1977) 139-158.
Schuhl P.-M., "Sur le mythe du *Politique*", *Revue de Métaphysique et de Morale* 39 (1932) 47-58.
Schuhl P.-M., *Machinisme et philosophie*, Paris 1938.
Skemp J. B., *Plato's Statesman*. Translation, essays and footnotes, London 1952.
Skemp J. B., *The theory of motion in Plato's later dialogues*, enlarget edition, Amsterdam 1967.
Solmsen F., *Plato's Teology*, Ithaca, N.Y. 1942.
Solmsen F., *Aristotle's System of the Physical World*, Ithaca 1960.
Souilhé J., *Étude sur le terme ΔΥΝΑΜΙΣ dans les dialogues de Platon*, Paris 1919.
Sprute J., "Über den Erkenntisbegriff in Platons *Theaitet*", *Phronesis* 13 (1968) 47-67.
Stenzel J., "Über zwei Begriffe der platonischen Mystik: ΖΩΙΟΝ und ΚΙΝΗΣΙΣ", *Beilage zum Jahresberichte des Johannes-Gymnasium zu Breslau*, Breslau 1914.
Stenzel J., *Plato der Erzieher*, Leipzig 1928.
Stockes J. L., "Plato and the tripartite soul", *Mind* 24 (1915) 207-221.
Strang C., "The physical theory of Anaxagoras", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 45 (1963) 101-118.
Συκουτρής Ι., *Αριστοτέλους Περί ποιητικής*. Μετ. Σ. Μενάρδου. Εισαγωγή, κείμενον και ερμηνεία υπό Ι. Συκουτρή, Αθήναι, Εστία, ά. χ.

Συκουτρής Ι., *Πλάτωνος Συμπόσιον*. Κείμενον, μετάφρασις και ερμηνεία υπό Ι. Συκουτρή, Αθήναι 1949[2].
Tarán L., "The Creation Myth in Plato's *Timaeus*", in Anton J. P. and Kustas G. L. (eds), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, N. York 1971, 372-407.
Tate J., " 'Imitation' in Plato's *Republic*", *The Classical Quarterly* 22 (1928) 17-23.
Tate J., "Plato and 'imitation'", *The Classical Quarterly* 26 (1932) 161-9.
Tate J., "On Plato: *Laws* X 889cd", *The Classical Quarterly* 30 (1936) 48-54.
Taylor A. E., *A Commentary on Plato's* Timaeus, Oxford 1928.
Taylor A. E., "The "polytheism" of Plato: An Apologia", *Mind* 47 (1938) 180-199.
Taylor A. E., "The decline and fall of the State in *Republic*, VII", *Mind* 48 (1939) 23-38.
Taylor A. E., *Πλάτων. Ο άνθρωπος και το έργο του*, (μετ. Ι. Αρζόγλου), Αθήνα 1992[2].
Tigerstedt E. N., "Furor poeticus: Poetic Inspiration in Greek Literatur before Democritus and Plato", *Journal of the History of Ideas* 31 (1970) 163-170.
Trevaskis J. R., "The μέγιστα γένη and the vowel analogy of Plato, *Sophist* 253", *Phronesis* 11 (1966) 99-116.
Verdenius W. J., *Mimesis. Plato's Doctrine of Artistic Imitation*, Leyde 1949.
Verdenius W. J., "Plato's Doctrine of Artistic Imitation", in Vlastos (ed.), *Plato* II, N.York 1971, 260-273.
Verdenius W. J., "Der Begriff der mania in Platons *Phaidros*", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 44-45 (1962) 132-149.
Vlastos G., "The Disorderly Motion in the *Timaeus*", Αρχικά στο *Classical Quarterly* 33 (1939) 71-83. Με μεταβολές στο Allen R. E. (ed.), *Studies in Plato's Metaphysics*, London 1965, 379-400.
Vlastos G., "On Heraclitus", *American Journal of Philology* 76 (1955) 337-368.
Vlastos G., "Creation in the *Timaeus*: is it a Fiction?", in Allen R. E. (ed.), *Studies in Plato´s Metaphysics*, London 1965, 401-419.
Vlastos G., "Plato's "Third man" argument (*Parm.* 132a1- b2): Text and logic", *The Philosophical Quarterly* 19 (1969) 289-301.
Vlastos G. (ed.), *Plato: A Collection of Critical Essays*, I Indiana (1971) 1978, II N. York 1971.
Vlastos G., "Reasons and Causes in the *Phaedo*", in Vlastos (ed.), *Plato* I, 133-166.
Vlastos G., "Plato's Testimony concerning Zeno of Elea", *Journal of Hellenic Studies* 95 (1968) 78-92.
Vogel C. J. de, "Platon a-t-il ou n´a-t-il pas introduit le mouvement dans son monde intelligible?", *Proc. 11th Internat. Congress of Philosophy* 12 (1953) 61-67.
Weirich R., *Körper und Körpererziehung bei Platon*, Endigen 1932.
Wellmann M., "Eine pythagoreische Urkunde des IV. Jahrhunderts v. Chr.", *Hermes* 54 (1919) 225-248.
Wiesner J., *Fahren und reiten. Archaeologica Homerika*, Band I, Kapitel F, Göttingen 1968.
Wilamowitz Ul. von, *Die Textgeschichte der griechischen Lyriker*, Berlin 1900.
Wilamowitz Ul. von, *Platon* 1-2, Berlin 1919.
Whittaker J., "*Timaeus* 27d 5 ff.", *Phoenix* 23 (1969) 181-185.
Wilford F. A., "The status of Reason in Plato's Psychology", *Phronesis* 4 (1959) 54-58.
Zeller E., *Die Philosophie der Griechen*, II, 1 (5), Leipzig 1922.

Zemb J. M., *Αριστοτέλης. Η προσωπικότητα και η φιλοσοφία του μέσα από το έργο του*, (μετ. Α. Βερυκοκάκη-Άρτεμη), Αθήνα, ά.χ.
Zeyl D. J., "Plato and Talk of a World in Flux: *Timaeus* 49a6-50b5", *Harvard Studies in Classical Philologie* 79 (1975) 125-148.
Ziegler K., "Orphische Dichtung", *RE* 18, 2, 1321-1417.

ΕΥΡΕΤΗΡΙΟ Α΄

ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΧΩΡΙΑ

Αλκ. 107a, *342*
108b, *291 1086*
108d, *291 1086*
108d, *342*
128c, *342*
129e-130c, *184 662*
130a, *156 534*
Απολ. 22bc, *238 854*
29d-30b, *151 509*
40c-41c, *152 516*
41e, *151 510*
Γοργ. 450a, *265 991*
451e εξ., *275 1022*
452b, *275 1023*
456de, *343*
460d, *343*
464a-465b, *268 1001*
474d εξ., *276 1026*
494a εξ., *208 749*
501e-502b, *245 893*
503e-504b, *107 300*
503e-504c, *266 993*
504e, *270 1011*
505a, *270 1011*
506e, *208 750*
508a, *137 454*
512a, *184 663*
512a, *270 1011*
517d-518c, *271 1016*
518bd, *296 1111*
523a, *191 678*
523a, *192 679*
523ab, *193 680*
523ce, *258 959*
523e, *193 681*
524d, *193 682*
525b, *193 683*
525d, *194 684*
526a, *194 686*
526d, *192 679*
527a, *191 678*
Επινομ. 980a, *242 873*
988de, *182 660*
988e, *181 653*
992b, *241 867*
Επ. ΣΤ΄ 323d, *241 868*
Επ. Ζ΄ 326b, *188 675*
326bd, *296 111*
335a, *209 756*
342b, *54 95*
344d, *191 678*
Επ. Η΄ 355b, *185 668*
Ευθύδ. 277d, *342*
278e-282d, *184 662*
279ab, *344*
288d-292e, *184 662*
299c, *342*
305d, *342*
307a, *342*
Θεαίτ. 144c, *342*
145a, *63 135*
145e, *63 134*
146c, *63 134*
152d, *64 136*
152d, *64 137*
152d, *66 146*
152d, *125 387*
152d-153c, *268 1002*
152de, *64 138*
153a, *64 139*
153bc, *64 140*
153c, *64 141*
153cd, *64 142*
153cd, *268 1003*
153d-154a, *65 144*
154a, *66 145*
154b, *66 147*
156a, *66 149*

156a, *268 1004*
156a-157a, *67 154*
156c, *191 678*
156d, *67 151*
157ac, *66 148*
157ac, *68 157*
157b, *125 388*
157c, *68 158*
161b, *343*
164de, *191 678*
169b, *343*
178d, *343*
181a, *69 163*
181cd, *38 22*
181cd, *69 165*
181d 5, *67 150*
181d-183c, *71 171*
183ab, *125 389*
184b-186e, *71 173*
Ιππ. Ε. 363c, *256 950*
364a, *342*
373d εξ., *344*
Ιππ. Μ. 295ce, *276 1025*
296e, *276 1025*
Ίων 533e, *230 837*
533e-534e, *237 853*
533e-534e, *309 1169*
534d, *230 840*
535a, *230 838*
535ce, *230 839*
536c, *229 836*
537ab, *344*
538b, *342*
Κρατ. 400c, *146 487*
400c, *147 490*
401c εξ., *33 4*
403e-404a, *219 795*
404a, *154 525*
404a, *157 542*
411bc, *33 5*
412c-413c, *34 6*
413c, *98 270*
437a εξ., *34 7*
437c, *34 7*
439a, *34 8*
439cd, *34 9*
439cd, *35 11*
439d-440c, *35 10*
439d-440c, *76 193*
439de, *125 386*
Κριτί. 109bd, *92 243*
Κρίτ. 46d, *240 857*
Λάχ. 181e εξ., *187 671*
183c εξ., *302 1140*
183c-184a, *263 987*
Λύσ. 215de, *267 996*
Μενέξ. 246e, *184 666*
Μέν. 81ab, *194 688*
81b, *195 694*
81cd, *194 689*
81cd, *195 690*
86ab, *195 692*
87e-88a, *184 665*
93d, *342*
94de, *342*
Νόμ. Α 625cd, *303 1148*
626ab, *223 812*
628cd, *223 812*
631bc, *287 1074*
631bd, *184 667*
636ad, *297 1114*
636de, *222 803*
643cd, *221 801*
644d, *242 874*
644e, *222 802*
646c, *344*
647d, *240 857*
Β 653ac, *221 802*
653cd, *227 827*
653d, *220 800*
653d, *227 825*
653de, *224 814*
653e, *228 831*
653e-654a, *219 796*
653e-654a, *226 819*
654a, *244 888*
654b, *243 880*
654c, *222 802*
654c, *243 881*
654cd, *245 890*
654cd, *247 907*
654cd, *304 1157*

654d, *243 883*
655b, *245 891*
655b, *247 902*
655d, *226 824*
655d, *245 892*
655e, *222 802*
655e-656e, *245 895*
656b, *222 802*
656e, *245 894*
656e, *297 1116*
657ab, *246 899*
657c, *243 881*
657cd, *232 843*
657d, *226 823*
657d, *242 877*
657d, *246 900*
657d, *250 925*
657d, *262 986*
658e, *246 901*
659d, *222 802*
659d, *222 805*
660a, *222 802*
660b, *243 882*
660b, *246 896*
660e-661b, *185 668*
664cd, *247 902*
664e, *220 800*
664e-665a, *220 797*
664e-665a, *226 820*
664e-665a, *228 832*
664e-665a, *243 880*
665d-666e, *247 903*
666d-667a, *250 918*
666e-667a, *223 812*
666e-667a, *248 909*
667b, *248 912*
667e, *248 911*
668b, *248 910*
668d, *247 904*
669a, *248 912*
669ab, *247 905*
669b-670b, *247 906*
669c, *250 923*
669de, *248 913*
670be, *248 908*
670d, *248 911*
670de, *247 907*
672c, *220 798*
672cd, *226 821*
672e, *244 889*
672e-673a, *229 833*
673a, *228 829*
673a, *290 1083*
673cd, *220 799*
673cd, *226 822*
673cd, *242 877*
673d, *229 834*
Γ 676a-679e, *91 242*
688ab, *223 812*
689a, *222 802*
696b, *287 1075*
697b, *185 668*
697b, *287 1074*
700ae, *246 896*
Δ 713cd, *91 240*
713ce, *91 241*
713e, *191 678*
715bc, *286 1071*
719c, *191 678*
Ε 726a-728e, *185 669*
727de, *184 663*
728d, *287 1074*
728de, *282 1047*
728de, *2871075*
732d, *240 857*
741e, *103 293*
743e, *185 668*
743e-744a, *287 1075*
744bc, *286 1071*
ΣΤ 751d, *222 802*
752a, *191 678*
752c, *222 802*
754d εξ., *298 1118*
761c, *299 1126*
764c εξ., *298 1118*
764c, *251 929*
764c-765d, *298 1120*
764cd, *298 1119*
765e, *298 1117*
770a εξ., *298 1118*
771c, *191 678*
771e-772a, *251 930*

773b, *191 678*
773cd, *281 1043*
775cd, *270 1009*
782c, *150 505*
Z 788d-789a, *269 1005*
788d-789a, *291 1088*
788d-789e, *290 1084*
789be, *269 1006*
789e, *224 815*
790c, *191 678*
790c, *224 815*
790c-791c, *270 1008*
790c-791c, *291 1085*
793e, *224 816*
794a, *224 813*
794a, *239 855*
794ad, *224 817*
794cd, *303 1153*
794d, *293 1098*
794d-795b, *225 818*
795b, *344*
795e, *249 917*
796a, *243 884*
796a, *280 1039*
796a, *283 1052*
796ab, *301 1131*
796bc, *249 916*
796cd, *249 916*
796d, *250 924*
797a εξ., *297 1116*
798b εξ., *297 1116*
799a, *245 894*
799a, *297 1116*
800a, *297 1116*
801a, *251 928*
801b, *111 328*
802ac, *249 914*
802d, *222 802*
802de, *250 923*
803b-804a, *242 875*
803e, *307 1164*
804cd, *299 1122*
804cd, *299 1125*
804d, *300 1127*
804e-805a, *303 1153*
806a, *293 1095*
806a εξ., *293 1098*
806d, *104 293*
807cd, *223 810*
807cd, *344*
812a, *191 678*
812bc, *248 908*
813a, *243 879*
813de, *293 1098*
813de, *300 1128*
813e, *299 1122*
813e, *301 1137*
813e, *303 1153*
814de, *249 915*
815a, *301 1137*
815ab, *249 916*
815cd, *251 926*
815de, *250 919*
815e-816a, *250 920*
816a, *249 917*
816bc, *250 921*
816bc, *250 922*
816de, *251 927*
817ad, *251 928*
820c, *242 872*
821c, *141 476*
822a, *141 477*
822a, *141 478*
822b, *344*
822bc, *141 479*
823b-824 τέλος, *303 1149*
H 829bc, *301 1138*
829cd, *245 890*
829cd, *304 1157*
830a, *301 1132*
830ab, *344*
830d, *244 887*
832e, *301 1134*
832e, *284 1054*
832e, *304 1156*
833ad, *301 1136*
833c, *284 1054*
833c, *295 1106*
833c, *304 1156*
833cd, *304 1154*
833de, *301 1138*
833e, *284 1054*

833e, *304 1156*
834a, *284 1054*
834a, *301 1132*
834a, *302 1142*
834a, *304 1154*
834a, *304 1156*
834b, *302 1146*
834c, *284 1054*
834c, *304 1156*
834d, *303 1148*
834d, *304 1155*
839e-840b, *344*
Θ 865ab, *344*
870ab, *185 668*
872e, *191 678*
Ι 887d, *241 868*
888e εξ., *96 265*
888e-889d, *138 456*
889b, *140 472*
889bd, *267 1000*
889cd, *240 861*
889e, *138 457*
891c-892a, *139 459*
893c-894e, *38 23*
894e, *68 156*
895a, *140 470*
895c, *139 460*
895d εξ., *54 95*
896a, *59 121*
896ab, *122 379*
896ab, *139 463*
896ab, *217 789*
896ae, *139 465*
896b, *202 723*
896d, *181 654*
896de, *202 724*
896e, *181 653*
896e, *217 789*
897b, *182 655*
897d, *132 424*
898ab, *143 481*
898c, *139 466*
898c, *182 656*
898c, *182 657*
898e-899b, *140 474*
899b, *182 658*
ΙΑ 927c, *191 678*
938bc, *210 759*
ΙΒ 947e, *264 990*
947e, *284 1056*
947e, *304 1159*
950e, *276 1024*
950e, *283 1053*
950e-951a, *305 1161*
955ab, *284 1055*
963a εξ., *223 812*
966de, *139 462*
966de, *139 467*
967ae, *140 475*
967b, *139 461*
967b, *139 467*
967b, *140 475*
967d, *139 464*
967d, *140 475*
Παρμ. 128cd, *37 19*
135d, *37 18*
136e, *343*
137a, *36 16*
137b, *36 13*
137b, *241 869*
138b-139a, *38 21*
138b-139a, *70 166*
138c, *70 167*
139ab, *39 26*
142a, *39 28*
145b, *40 29*
145e, *40 30*
145e-146a, *40 31*
152a, *40 32*
155d, *40 33*
155e-157b, *40 34*
156c-157a, *41 35*
158d, *94 249*
160b, *43 42*
162b-163a, *44 45*
162b-164b, *68 156*
162d, *70 167*
163e, *44 46*
Πολ. Α 328ac, *342*
330d-331a, *197 702*
331e, *309 1166*
338c, *343*

353d, *156 534*
B 361e, *198 703*
363cd, *147 490*
363cd, *147 491*
365e, *191 678*
366ab, *147 490*
366c, *221 802*
373de, *156 533*
376a-377b, *291 1089*
376e-377a, *222 806*
377ab, *222 804*
378a, *191 678*
378bc, *310 1173*
Γ 386b-388a, *187 673*
389c, *343*
392a, *191 678*
394e-401e, *234 846*
395c εξ., *244 885*
396ae, *246 897*
396ae, *297 1115*
397cd, *246 897*
397cd, *297 1115*
398ab, *245 890*
398d εξ., *245 891*
399e, *234 845*
399e, *246 897*
399e, *297 1115*
401c-402a, *221 802*
403cd, *291 1087*
403ce, *278 1035*
403d, *222 807*
403e εξ., *295 1107*
403e, *279 1037*
403e-404e, *271 1017*
404a, *279 1037*
404a, *296 1109*
404ab, *296 1110*
404bd, *296 1111*
404d, *296 1112*
404e, *296 1113*
406de, *270 1011*
407b, *271 1012*
407b, *271 1013*
408e, *271 1014*
410b, *271 1015*
410b, *283 1051*
410bc, *279 1038*
410c-411e, *280 1040*
411e-412a, *281 1042*
412a, *281 1041*
412b, *244 886*
412b, *304 1158*
416d, *279 1037*
416d, *281 1044*
416e, *292 1093*
416e-417b, *292 1091*
417ab, *292 1092*
Δ 422ac, *343*
422b, *279 1037*
424b, *297 1115*
424bc, *246 897*
430b, *209 756*
433a, *167 578*
435bc, *167 577*
435c εξ., *166 576*
435e, *167 577*
436ce, *61 124*
439de, *166 575*
440b, *166 572*
440e-441a, *167 577*
441a, *166 575*
441ab, *200 717*
441e-442a, *278 1034*
441e-442b, *167 580*
442c, *167 580*
443ce, *167 581*
443d, *167 579*
444b, *167 583*
444d, *167 582*
444d, *167 584*
E 451d, *293 1094*
451d-452d, *293 1095*
451e κ.α., *293 1097*
452a, *303 1152*
452ab, *295 1105*
452ac, *294 1104*
452c, *293 1100*
452d, *294 1102*
456b, *293 1096*
456b, *303 1151*
456b-457b, *293 1095*
457a, *303 1150*

457a, *303 1152*
457ac, *294 1104*
462ae, *223 811*
465d-466a, *185 670*
465de, *287 1073*
472d, *111 328*
473c εξ., *188 675*
479a, *75 186*
ΣΤ 485d, *157 541*
487e, *188 675*
495d, *222 809*
498b, *292 1090*
499b, *188 675*
500bc, *137 454*
500c, *75 186*
500c, *178 640*
500e, *111 328*
501e, *188 675*
503b, *188 675*
503cd, *281 1043*
504d-505a, *204 732*
505a, *203 729*
507c, *103 289*
508e, *203 727*
509b, *203 731*
510-511, *50 79*
Ζ 514a- 516d, *203 725*
517b, *203 726*
517c, *203 728*
517c, *203 730*
519c, *204 732*
521d, *288 1079*
521d-522a, *204 735*
521e, *288 1078*
522a, *288 1080*
530a, *103 289*
530ab, *61 125*
530ab, *83 219*
532b, *204 733*
532b εξ., *222 808*
533c, *50 79*
534e, *204 734*
534e, *222 808*
540d, *188 675*
Η 543b, *279 1037*
544a εξ., *188 676*
546a, *134 436*
546b, *135 444*
546d, *281 1043*
546d, *282 1048*
547e, *188 675*
547e, *282 1050*
548b, *282 1048*
549a, *282 1049*
Θ 580b, *209 757*
581ae, *255 942*
581e, *210 760*
582ac, *209 758*
582ce, *209 757*
582d-583a, *210 759*
583b, *209 757*
583b, *343*
583c-584c, *210 761*
583e, *164 567*
583e εξ., *207 747*
584bc, *209 754*
584c, *164 567*
585a-586d, *211 762*
586ab, *209 756*
588a, *209 757*
588cd, *168 589*
588e-589b, *168 590*
591b, *184 663*
591b, *184 664*
Ι 596e, *234 847*
597e, *234 848*
598b, *234 847*
599d, *234 848*
600b, *150 502*
602ab, *240 861*
602b, *240 859*
607a, *245 890*
611bd, *168 586*
611cd, *168 587*
611e, *178 639*
611e-612a, *168 588*
612b-613e, *198 704*
613bc, *343*
614a-616a, *198 705*
616b, *62 128*
616b, *198 706*
617ab, *62 130*

617ab, *198 707*
617bc, *63 131*
617bc, *199 708*
617e, *177 636*
617e, *199 711*
618a, *200 714*
620ac, *200 714*
620b, *287 1076*
621bc, *199 709*
Πολιτ. 268d-269c, *83 215*
269b-271c, *87 227*
269ce, *83 218*
269d, *75 186*
269d, *83 216*
269de, *61 126*
269de, *113 336*
269e, *84 221*
269e-270a, *86 223*
270a, *86 224*
270a, *89 231*
270a, *103 289*
270d, *87 226*
271c, *87 226*
271c-272d, *88 229*
272e, *88 230*
272e-273d, *89 234*
273ac, *89 233*
277d, *111 328*
277e, *86 223*
278c, *111 328*
281de, *96 263*
283d, *113 336*
285a, *86 223*
288c, *241 864*
289a, *267 998*
301cd, *91 240*
306a, *281 1043*
306a-311c, *281 1044*
306a-τέλος, *281 1043*
Πρωτ. 313a, *343*
313ab, *151 511*
313d, *343*
313e, *151 511*
316d, *344*
316e, *270 1010*
320c, *191 678*
321c-322c, *89 234*
324d, *191 678*
326bc, *281 1046*
328c, *191 678*
339e, *343*
342e, *343*
343c, *343*
347d, *240 858*
350a, *344*
352b εξ., *208 748*
357a, *222 802*
Σοφ. 225a, *261 984*
226e-227a, *267 998*
227c-228b, *204 736*
228a-229a, *170 594*
228a-229a, *277 1030*
228b, *169 591*
228c, *169 592*
228cd, *169 593*
228cd, *204 737*
228e-230d, *205 741*
230c, *267 999*
231e, *343*
234ab, *240 862*
246a, *72 175*
246ac, *73 176*
247c, *73 179*
248a, *75 185*
248e, *75 188*
248e-249a, *76 191*
249a, *97 269*
249b, *76 192*
249bc, *76 193*
249d, *76 194*
250b εξ., *78 200*
250b, *79 201*
250c, *79 202*
251d, *79 203*
252a, *76 194*
252d, *79 204*
252e-253d, *79 205*
255e, *80 207*
255e-257b, *80 208*
265b, *95 260*
265c, *103 289*
265c, *139 458*

265ce, *81 209*
265ce, *96 265*
Συμπ. 186a εξ., *266 994*
186e, *266 995*
197e, *241 869*
205b, *95 260*
206c, *160 552*
206c, *161 555*
207d, *148 495*
207d-208d, *161 553*
208c εξ., *148 496*
208cd, *161 554*
208e-209c, *161 556*
209cd, *285 1062*
210a- 212a, *161 557*
211b, *75 187*
215e, *231 842*
216bc, *257 957*
216c, *342*
216e, *241 866*
253de, *166 573*
Τίμ. 18a, *280 1040*
19bc, *343*
22c εξ., *92 243*
26e, *191 678*
27d, *110 324*
27d-28a, *100 279*
28a, *61 127*
28a, *83 219*
28a, *95 260*
28a, *102 288*
28a-29a, *111 330*
28ab, *110 321*
28ab, *111 329*
28bc, *110 325*
28c, *103 291*
29a, *75 186*
29a, *107 303*
29b, *133 432*
29bd, *101 281*
29d, *191 678*
29de, *105 297*
29d-30a, *104 296*
29e, *103 290*
30a, *103 290*
30a, *106 298*
30a, *107 299*
30a, *107 301*
30a, *113 341*
30a, *120 371*
30b, *97 269*
30b, *103 290*
30b, *129 405*
30bc, *112 331*
30d, *78 197*
30d, *103 290*
30d, *112 332*
30d, *172 607*
31ab, *126 391*
31b, *78 197*
31b, *103 290*
31b, *107 302*
31b, *112 333*
32b, *103 290*
32bc, *126 392*
33a, *126 393*
33b, *126 396*
33d, *107 304*
34a, *103 290*
34a, *127 397*
34b, *129 407*
34c, *127 400*
34c, *129 404*
35ab, *128 402*
36ab, *86 224*
36bd, *130 409*
36cd, *135 441*
36e, *129 406*
36e, *129 408*
37ac, *132 422*
37b 2, *132 423*
37b, *272 1018*
37c, *103 291*
37cd, *107 305*
37cd, *133 433*
37d, *78 197*
37d, *113 341*
37d, *134 440*
37e-38a, *134 434*
38b-39a, *135 442*
38bc, *134 438*
38c εξ., *130 415*

38e, *130 410*
39bd, *135 445*
39c, *135 443*
39e, *78 197*
39e, *104 295*
39e, *107 305*
39e, *112 334*
39e, *133 428*
40a, *133 426*
40a, *171 600*
40ab, *130 413*
40ab, *176 628*
40b, *133 427*
40bc, *131 416*
40de, *101 285*
41a, *103 289*
41a, *103 291*
41ab, *134 437*
41b, *103 290*
41bc, *170 595*
41cd, *171 596*
41d, *171 597*
41e, *135 443*
41e, *177 632*
42b εξ., *88 228*
42b, *177 636*
42b, *199 711*
42bc, *200 714*
42e, *103 289*
42e, *171 598*
43a, *171 600*
43ad, *171 601*
43ae, *177 633*
43b, *176 628*
43c, *207 745*
44ab, *98 272*
44ac, *172 602*
44b, *177 634*
44bc, *177 635*
44c, *172 604*
45bd, *207 745*
46c, *113 341*
46d, *97 269*
46d, *154 524*
46de, *113 339*
46de, *181 652*
46de, *183 661*
47ac, *137 452*
47b εξ., *173 608*
47bc, *113 338*
47bc, *178 640*
47cd, *137 453*
47d, *171 600*
47e-48a, *113 337*
47e-48a, *180 651*
48a, *107 304*
48a, *113 340*
48e-49a, *115 347*
49a, *115 349*
49ab, *123 382*
49bd, *123 383*
49de, *123 384*
49e-50b, *124 385*
50c, *115 347*
50c, *115 350*
50c, *116 356*
50c, *116 359*
50d, *115 353*
50d, *116 357*
50e, *117 362*
51a, *115 353*
51b, *115 347*
52a, *116 355*
52a, *179 641*
52b, *115 347*
52b, *115 349*
52b, *115 352*
52d, *115 348*
52e, *120 372*
52e-53a, *116 354*
53a, *115 351*
53b, *89 232*
53b, *107 306*
53b, *113 341*
53b, *116 354*
53c εξ., *173 608*
53c-58c, *119 365*
55c, *103 290*
55c, *119 367*
56b, *101 284*
56c, *103 290*
56c, *119 366*

56d, *121 377*
56d-57c, *121 375*
57a, *120 373*
57e- 58a, *120 374*
59c, *191 678*
59cd, *101 286*
59cd, *241 871*
61c εξ., *207 745*
65b εξ., *207 745*
67c, *67 153*
68a, *103 289*
68d, *101 283*
68d, *191 678*
69b, *103 290*
69b, *107 308*
69b, *191 678*
69c, *103 289*
69c, *107 307*
69c, *171 599*
69c, *172 604*
69cd, *173 609*
69d εξ., *130 412*
69d-70a, *174 612*
69e, *174 610*
70ad, *174 613*
70d, *174 615*
70de, *174 614*
71a, *174 616*
71ad, *175 617*
71de, *175 618*
72d, *101 282*
73b, *103 290*
73bc, *172 605*
73bd, *175 621*
73e, *172 604*
73e, *175 622*
74c, *175 622*
77b, *174 615*
77b, *174 616*
86b, *176 627*
86d εξ., *205 739*
86de, *176 623*
86de, *176 624*
86e-87b, *176 625*
87c-88c, *273 1019*
87d, *200 712*
87d-88a, *176 626*
88bc, *176 629*
88c, *281 1043*
88c-90d, *274 1020*
88ce, *290 1081*
89ab, *290 1082*
89e, *176 630*
90a, *177 632*
90ab, *172 606*
90a,c, *172 603*
90a,c, *200 716*
90cd, *137 451*
90cd, *171 600*
90e, *200 713*
91ab, *175 619*
91d, *200 714*
92ab, *200 714*
Φαίδρ. 227d, *270 1010*
245ce, *55 96*
245d, *134 436*
246a, *163 560*
246bc, *164 566*
246bd, *55 97*
246c, *122 379*
246c, *217 788*
246cd, *140 473*
246cd, *202 721*
246d, *166 571*
247b, *163 562*
247b, *163 563*
247c, *87 225*
247c, *166 574*
247d, *163 561*
247e, *163 561*
248de, *163 564*
248e-249a, *163 565*
249b, *177 636*
249b, *199 711*
249b, *200 714*
249b, *200 715*
250c, *165 568*
253c εξ., *165 569*
253d, *287 1077*
256b, *343*
258e-259a, *209 753*
276cd, *241 870*

278cd, *236 852*
Φαίδ. 60b, *208 751*
60d, *191 678*
61b, *191 678*
61e, *159 550*
62b, *147 488*
62c, *147 488* και *489*
63c, *157 545*
64c, 67cd, *154 521*
65ab, *155 529*
65c, *155 530*
65c, *157 541*
65e-66a, *156 531*
66b, *154 525*
66b, *156 533*
66bd, *156 532*
66c, *157 540*
66d, *155 530*
66e-67b, *157 543*
67a, *154 525*
67a, *157 545*
67ab, *155 526*
67de, *157 544*
68bc, *156 533*
68d, *255 942*
69c, *157 545*
70c, *157 545*
72e εξ., *195 691*
76e, *152 514*
76e-77a, *60 123*
78c, *155 527*
78cd, *75 186*
79a, *45 49*
79c, *155 529*
79de, *178 638*
79e-80a, *157 547*
80a, *156 534*
80a, *219 791*
80b, *154 523*
80b, *162 559*
81a, *147 491*
81a, *156 533*
81bc, *219 793*
81c, *156 538*
81d, *156 538*
81e, *200 714*
81e-82a, *200 712*
82e-83a, *157 542*
83a, *155 529*
83cd, *157 539*
83d, *156 537*
83d, *219 794*
85e εξ., *154 522*
94b, *154 524*
94bd, *156 535*
94bd, *157 547*
94bd, *219 792*
94cd, *278 1032*
94d, *278 1033*
94de, *219 791*
94e, *156 534*
96a, *46 51*
96bc, *47 59*
97b, *98 270*
97c-98b, *48 64*
98bc, *48 67*
98c-99b, *86 224*
99a, *48 68*
99a, *96 262*
99b, *48 69*
99b, *131 419*
99bc, *48 66*
99de, *155 530*
100b, *51 81*
100bc, *50 80*
101a, *50 78*
101e, *45 48*
101e, *50 79*
102a εξ., *44 47*
102b, *50 80*
108cd, *195 695*
108e-109a, *131 419*
108e-111c, *53 90*
108e-111c, *196 696*
109a, *47 63*
109a, *53 93*
110b, *120 370*
111c-113c, *53 91*
111c-113c, *196 697*
113d-114b, *197 700*
113d-114c, *53 92*
113d-114c, *196 698*

114bc, *196 699*
114c, *157 546*
114d, *53 89*
114d, *195 695*
115d, *159 551*
Φίλ. 16c, *93 248*
16de, *94 250*
17cd, *228 830*
23c εξ., *93 244*
23d, *93 244*
24d, *93 246*
25ab, *93 247*
25b, *93 244*
25de, *94 253*
25e-26b, *94 255*
26d, *95 256*
26e, *95 260*
27a, *95 261*
28ad, *96 264*
28c, *98 270*
28de, *104 294*
29a-30c, *97 268*
30c-31a, *98 271*
30d, *98 270*
31a-32b, *211 763*
32c, *212 764*
32e-33b, *212 766*
33c-34a, *206 744*
33c-34a, *212 768*
34b, *212 769*
34c-35d, *213 770*
35e-36b, *213 771*
36c εξ., *214 774*
37b, *214 773*
41b, *343*
41c, *213 770*
42ce, *218 790*
42d-43c, *212 767*
44bd, *214 775*
45de, *214 776*
46bc, *215 777*
50d-52b, *215 780*
51-52, *209 755*
51bd, *232 844*
52b-53c, *215 781*
53c-54d, *216 782*
61c-62d, *216 783*
61e, *75 186*
62d-63e, *216 784*
64ab, *207 746*
64c-66a, *217 785*
66ad, *217 786*
67b, *209 756*
Χαρμ. 154de, *258 958*
156de, *153 520*

ΕΥΡΕΤΗΡΙΟ Β΄

ΧΩΡΙΑ ΛΟΙΠΩΝ ΑΡΧΑΙΩΝ ΣΥΓΓΡΑΦΕΩΝ

<Αγνώστου>, Περὶ Ὕψους XXII 1, *236 851*
Αέτιος
I 26, 2, *114 344*
V 2, 2, *57 112*
IV 5, 12, *58 116*
IV 9, 1, *155 528*
Αέτιος,
Doxogr. 432a,15, *200 719*
Αιλιανός
Ποικ. Ιστορ. Δ 9, *261 981*
Αισχύλος
Προμ. 442-468, *89 234*
Αλκμαίων
VS 24, A 10, *47 58*
A 11, *47 58*
A 12, *57 112*
Αναξαγόρας
VS 59, A 15, *47 60*
A 41, *47 61*
A 41, 29-34, *49 74*
A 42, 1-2, *49 74*
A 45, 27-30, *49 74*
A 47, *49 76*
A 64, *49 74*
A 66, *50 77*
B 12, *48 70*
B 12, *58 115*
B 13, *49 73*
Αναξίμανδρος
VS 12, A 26, *53 94*
Αναξιμένης
VS 13, A 23, *46 55*
Απολλόδωρος
Βιβλιοθ. II 29, *270 1007*
Αριστοτέλης
Ηθ. Ε. A 5, 1216a 23, *194 685*
Μετ. A 4, 985a 18 εξ., *49 75*
A 5, 985b 26 εξ., *118 364*
A 5, 986a 29-30, *57 113*
A 6, 987a 32-35, *32 2*
A 6, 987a 32-b9, *152 515*
A 6, 987b 25, *94 251*
A 7, 988b 2, *51 84*
A 9, 991a 22 εξ., *108 316*
A 9, 991b 3, *51 82*
A 10, 1075b 1, *52 87*
Γ 5, 1010a 8-15, *32 3*
Λ 6, 1071b 12-20, *51 83*
Λ 6, 1072a 1, *109 318*
Λ 6, 1075b 27, *51 83*
M 4, 1078b 12-32, *152 515*
M 5, 1079b 14, *51 83*
M 5, 1080a 2, *51 82*
M 9, 1086b 2-14, *152 515*
Π. γεν. και φθ. II 9, 335b, 9-16, *51 83*
Π. ζώ. γεν. A 1, 715a, *52 86*
A 2, 716a 5-7, *52 86*
A 12, 730b 12-21, *52 86*
B 4, 738b 20, *115 353*
B 6, 743b 25, *47 58*
E 8, 789b 2, *114 342*
Π. ουρ. A 10, 279b 12, *110 327*
A 10, 280a 28-32, *134 437*
A 10, 280a 30, *109 318*
B 13, 293b 30, *131 416*
B 13, 295b 10, *53 94*
Γ 2, 301a 12, *140 469*
Γ 7, 306a 5-9, *121 377*
Π. ψυχ. A 2, 404a 21-25, *57 111*
A 2, 404a 25, *57 114*
A 2, 404a 27-404b 4, *58 117*
A 2, 405a 13-19, *58 118*
A 2, 405a 15 εξ., *49 71*
A 2, 405a 19-21, *58 119*
A 2, 405a 29, *56 99*
A 2, 405a 30 εξ., *57 110*
A 3, 406b 26-407a 3, *130 411*
A 4, 407b 20, *150 500*
Ρητορ. A 5, 1361b 7-26, *277 1027*

Τοπ. 148a 14-22, *51 83*
Φυσ. Β 8, 199a 7, *109 317*
Γ 4, 203a 32 εξ., *49 74*
Δ 11, 219b 1, *136 450*
Δ 13, 222b 15-16, *41 36*
Δ 14, 223b 14-23, *136 449*
Ζ 5, 236a 14-15, *41 37*
Ζ 5, 236a 15-28, *41 37*
Θ 1, 250b 24, *140 468*
Θ 1, 251b 14 εξ., *137 456*
Θ 1, 251b 17, *109 318*
Θ 5, 256b 24, *49 72*
Αριστοφάνης
Λυσ. 82, *303 1150*
Νεφ. 18 εξ., *46 50*
Αρχέλαος
VS 60, Α 4, *46 53*
Α 5, 6, *46 52*
Γοργίας
VS 82, Α 1 (4). Α 7, *256 950*
Β 7-10, *256 950*
Β 8, *257 951*
Δημόκριτος
VS 68, Α 66, *114 344*
Α 72, 8, *133 429*
Δημοσθένης
Ι Φιλ. passim, *307 1163*
Διογένης Απολλωνιάτης
VS 64, Β 3, *96 266*
Διογένης Λαέρτιος
Α 35, *255 938*
Α 39, *255 937*
Α 55, *286 1065*
Α 72, *255 939*
Α 73, *255 939*
Α 96, *255 940*
Β 10, *256 949*
Β 22, *257 954*
Β 91, *261 979*
Γ 4, *261 982*
Γ 25, *261 981*
Γ 75, *131 416*
Ε 26, *257 953*
ΣΤ 4, *259 970*
ΣΤ 13, *259 969*
ΣΤ 30, *260 977*
ΣΤ 34, *259 972*
ΣΤ 43, *260 974*
ΣΤ 49, *260 975*
ΣΤ 49, *260 976*
ΣΤ 60, *259 971*
ΣΤ 70, *260 978*
ΣΤ 81, *260 973*
ΣΤ 91, *261 980*
Ζ 83, *57 110*
Η 8, *255 941*
Η 12-13, *256 944*
Η 51-53, *256 947*
Η 87, *141 480*
Θ 45, *114 343*
Ι 149, XXIX, σχόλ., *210 760*
Διόδωρος
IX 2, 5, *286 1066*
Διοκλής Καρύστιος
fr. 141 Wellman, *252 933*
Εμπεδοκλής
VS 31, Α 11, *256 947*
Β 3 (4), στ. 10 εξ., *155 528*
Β 17, 1-8, *90 236*
Β 17, στ. 21, *155 528*
Β 21, 4, *121 376*
Β 26, στ. 5, *107 309*
Β 29, *127 399*
Β 105, *46 54*
Β 146, *312 1178*
Β 147, *312 1178*
Ἐπιδημ. VI 5, 5, *253 935*
Επίκουρος
Επ. Ηρόδ. 72-3. Fr. 79 Us., *133 429*
Επίχαρμος
VS 23, Β 12, *155 528*
Ευριπίδης
Ανδρ. 597-600, *294 1103*
Ηλ. 726-744, *82 212*
Ι.Τ. 192-5, *82 212*
Ορ. 1001-6, *82 212*
fr. 910 Nauck, *107 309*
Ευστάθιος
Ιλ. XI, σ. 829-40, *270 1010*
Ζήνων
VS 29, Β 1-4, *37 17*

Ηράκλειτος
VS 22, A 13, *135 445*
B 118, *46 57*
B 129, *46 50*
Ηρόδοτος
B 123, *150 501*
E 71, 1, *286 1069*
Z 103, 2, *286 1069*
Z 103, 3, *286 1068*
Z 126, 2, *286 1069*
Ησίοδος
Έργα 181, *91 238*
Θεογ. 937, 975, *94 254*
Θεόφραστος
Π. αισθ. 26, *47 58*
Θέων Σμυρναίος
σ. 198, 18, Hill. *53 94*
Θουκυδίδης
A 6, 5, *294 1101*
B 10, *281 1045*
B *285 1063*
Ίππασος
VS 18, A 4, *120 370*
Ιπποκράτης
Παραγγ. A 85, *264 989*
Hippolytus
Refut. I 8 εξ., *49 74*
Ισοκράτης
Αρεοπ. 82, *307 1163*
Προς Δημόν. 43, *285 1061*
Προς Νικ. 37, *285 1061*
Ίων Χίος
VS 36, B 4, *150 503*
Cicero
Tusc. Disp. II 15, *303 1150*
Λουκρήτιος
De rer. nat. I 459 εξ., *133 430*
Ξενοφάνης
VS 21, B 2, *286 1070*
B 2, *287 1072*
B 7, *150 500*
Ξενοφών
Απομν. A 1, 10, *257 954*
A 2, *257 955*
A 2, 4, *259 968*
A 4, 1-19, *97 267*
A 4, 5, *108 315*
A 4, 7, *108 314*
A 4, 8, *152 517*
A 4, 9, *151 512*
A 4, 9, *258 961*
A 4, 13, *151 512*
B 1, 6, *257 956*
Γ 3, 13, *285 1059*
Γ 7, 1, *258 965*
Γ12, 2-4, *258 963*
Γ12, 5, *258 962*
Γ12, 5, *258 964*
Γ12, 6-7, *259 966*
Γ12, 8, *259 967*
Δ 2, 15-21, *206 742*
Δ 3, 13, *108 313*
Ιέρ. VII 4, *285 1063*
Λακ. Πολ. A 4, *303 1150*
Όμηρος
Ιλ. B 773-5, *302 1144*
E 127, *155 528*
Z 208, *285 1057*
Λ 784, *285 1057*
Ψ 224, *300 1129*
Ψ 653-699, *300 1130*
Ψ 701, *300 1129*
Ψ 740-797, *301 1133*
Ψ 798 εξ., *301 1139*
Ψ 826-849, *302 1141*
Ψ 850-883, *302 1141*
Οδ. θ 134-137, *277 1029*
Ορφικοί
fr. 3 και 4 (Kern), *147 490*
Παρμενίδης
VS 28, A 7, *155 528*
A 49, *155 528*
B 7, 4, *155 528*
B 8, 5, *134 435*
B 8, 6-7, 13, 22, 40, *42 38*
B 8, 24, 41, *42 39*
B 8, 39-41, *43 43*
B 8, 42-44, *127 398*
Παυσανίας
VI 19, 2, *286 1069*
Περὶ Διαίτης II c, 61, *253 935*
Περὶ ἱερ. νούσου 20, *47 58*

Περὶ Μελίσσου 997b, 10-21, *39 27*
997b, 20-25, *38 20*
Πίνδαρος
Ἴσθμ. I 39-40, *315 1201*
I 40, *315 1207*
I 42, *315 1205*
I 50, *316 1216*
I 60 εξ., *315 1211*
III 4-5, *315 1211*
III 13-14, *314 1197*
III 14, *316 1214*
IV 44-46, *317 1226*
IV 52, *315 1210*
V 7-8, *285 1064*
V 7-8, *314 1193*
V 12-16, *317 1224*
V 25, *315 1205*
V 61, *315 1208*
VII 22-22b, *314 1189*
VII 37-39, *316 1217*
VII 39, *317 1222*
VIII 71 και 77, *316 1214*
Νέμ. I 8-9, *315 1212*
I 25, *314 1198*
I 28, *314 1197*
III 19, *314 1188*
III 40-42, *315 1200*
V 40-41, *315 1201*
VI 1-7, *313 1186*
VI 8, *314 1197*
VI 24, *313 1185*
VII 1-8, *314 1191*
VII 11-16, *317 1228*
VII 54, *314 1196*
VIII 1-5, *314 1190*
IX 29-30, *316 1219*
IX 32-37, *314 1195*
X 30, *315 1205*
XI 12, *314 1197*
XI 13-16, *313 1183*
XI 17-18, *313 1184*
Ολ. I 13, *316 1218*
I 81-82, *315 1204*
I 81-84, *314 1194*
II 56-80, *316 1221*
II 57 εξ., *147 491*
II 57-67, *312 1176*
III 7, *317 1227*
III 43, *316 1218*
IV 22, *316 1214*
VI 9-11, *315 1203*
VI 42, *314 1191*
VII 7-9, *317 1228*
VII 64, *285 1064*
VIII 16-18, *315 1211*
VIII 19, *316 1214*
VIII 64, *314 1193*
IX 28-29, *309 1168*
IX 29-36, *310 1171*
IX 40-41, *310 1172*
IX 91-92, *315 1209*
IX 100, *314 1196*
X 20, *314 1106*
X 20-21, *315 1199*
X 22, *315 1206*
XI 4, *315 1205*
XI 10, *309 1168*
XIII 9-10, *317 1223*
Πύθ. I 41-42, *309 1168*
I 41-42, *309 1170*
I 41-42, *313 1187*
I 70, *316 1219*
I 85, *316 1220*
II 16 εξ., *316 1215*
II 88-89, *315 1213*
V 10-11, *316 1217*
V 51, *315 1202*
VI 50-51, *315 1211*
VIII 36, *316 1214*
VIII 76-77, *315 1213*
IX 20-21, *317 1222*
IX 75, *285 1064*
IX 75, *314 1192*
X 10, *315 1212*
X 12, *314 1197*
X 22-25, *285 1064*
X 22-29, *317 1224*
X 24, *315 1202*
XI 49, *316 1214*
fr. 50, 4-5, *309 1167*
83, 8-11, *313 1182*
106b, *317 1225*

114b, *312 1179*
116, *312 1180*
116, *313 1181*
121, *312 1174*
127, *312 1177*
197, *308 1165*
Πλούταρχος
Αποφθ. Λα. 231a, *270 1011*
Λυκ. 14, *303 1150*
15, 48c, *251 931*
Περικλ. 4, *47 60*
Π. Τιμ. ψυχογ. 1013ab, *109 319*
1014d εξ., *88 231*
1015e, *122 380*
Πλατων. ζητήμ. 1003 C, *120 370*
Σόλ. 23, 3, *286 1065*
32, *98 273*
Πλωτίνος
1η Εvv. VI 1, 40-45, *229 835*
5η Εvv. VIII 1, 15-22, *235 849*
VIII 2, 19-24, *235 849*
6η Εvv. I 1-3, *80 206*
III 22, 39-41, *44 44*
Πορφύριος
Πυθ. β. 15, *256 945*
Πρόδικος
VS 84, fr. 2 (33), *285 1063*
Πρόκλος
329de, Diehl, 3, 294, *200 718*
εις Παρμ. σ. 1036, *36 15*
σ. 562 Stallb. (Cous. iv 149), *72 184*
Σχόλ. εις 241e (III, σελ. 11, 31 Diehl), *133 431*
Πυθαγόρας
VS 14, 21, *107 310*
Πυθαγόρειοι
VS 58 C, *151 508*
Σέξτος
Πρ. Μαθημ. VII, 69 και 70, *38 20*
X 219 εξ. (fr. 294 Us.), *133 429*
Σιμπλίκιος
Εις Κατηγ. σ. 350, 10 εξ. Kalbfl., *136 447*
Εις Φυσ. 27, 2, *47 61*
27, 2, *49 74*
300, 27, *49 73*
327, 26, *49 76*
801, *38 25*
1121, 212, *49 74*
σ. 786, 11 εξ. Diels, *136 447*
Π. ουρ. 591, 12, *114 346*
Σόλων
fr. 1, 3 εξ. Diehl I 17, *285 1058*
Σοφοκλής
fr. 105 Pearson, *316 1214*
Σχόλ. εις Ευκλείδ. 185, 25 εξ., *76 190*
Σχολιαστής του Πρόκλου
suppl., Cousin 1306, *44 44*
Τυρταίος
fr. 12, 1-9 W, *286 1067*
Ύμνος ΙΙ στη Δήμητρα
στ. 480-482, *312 1175*
Φιλόλαος
VS 44, A 15, *119 368*
B 12, *120 369*
B 14, *150 504*
Φιλόστρατος
Γυμν. 27, *303 1150*
43, *277 1028*
Ηρωϊκ. I 4, *263 988*
Chalcidius
in Tim. σ. 287, *47 58*
Χρυσά έπη 36-38, *255 943*

ΕΥΡΕΤΗΡΙΟ Γ΄

ΟΝΟΜΑΤΑ ΕΡΕΥΝΗΤΩΝ

Adam 86 223
Allen 109 320
Ανδρόνικος 232 844, 240 860, 863, 241 865, 868
Anton 57 108
Apelt 74 182
Αρβανιτάκης 304 1160
Aymard 103 292
Bachelard 275 1021
Baldry 82 211
Batteux 236 850
Bérard 302 1145
Bignone 90 237
Bilinski 256 948, 286 1068
Böckh 131
Boyancé 247 903
Bowra 287 1072
Bremond 127 401
Brochard-Dauriac 101 283
Burnet 56, 74 184, 95 257, 113 340, 152, 197 700
Bury 93, 217 787
Bussemaker 299 1123
Buttmann 56
Campbell 35 12
Chantraine 103 292
Chapot 103 292
Cherniss 51 83, 78 199, 99, 103 290, 109 320, 122 381, 123 383, 180 649
Chilcott 179 643
Cornford 68 155, 73 177, 110, 112 335, 115 353, 116 358, 122 380, 131 και σημ. 417, 420, 136 448, 179 643, 197 701
Delatte 149 498
Delorme 299 1124
Descartes 50 79
des Places 130 414, 222 802, 249 917, 308
Detienne 285 1060
Diels 136 447
Diès 73, 78 199, 84, 86 223, 87 226, 95 258, 97 267
During 52
Egger 266 992
England 143 482
Festugière 158, 179 642
Field 63 133
Fougères 299 1123, 1124
Frank 153 519
Friedländer 90 237
Frutiger 90 237, 191 678
Gardiner 301 1139, 302 1141, 302 1141, 1143
Gauthier 161 554
Gernet 299 1121
Glotz 103 292
Göler 167 581
Greene 180
Grote 131
Gulley 71, 122, 125
Guthrie 58 120, 63 και σημ.132, 67 150, 68, 69 161, 162, 71 174, 73 εξ., 74, 87 226, 90 235, 236, 237, 100 280, 107 310, 116 360, 117 363, 121, 132 425, 135 445, 136 448, 146 487, 150 505, 506, 151 508, 178 640, 180, 191 677, 197 701, 255 942
Hackforth 57, 110 326
Hamlyn 133 431
Hammer-Jensen 114 345
Harris 302 1141
Heath 141 478
Hegel 232 844
Heidel 68 156
Herbart 232 844
Herder 232 844
Hildebrandt 188 674
Hoffleit 180 644
Jäger 107 309, 149 499, 152, 174 611, 253 934, 299 1123
Jagu 104 293
Joly 255 942, 275 1021
Jowett 74 183, 114 345
Jüthner 257 952, 266 992, 299 1123, 301 1135
Kerchensteiner 108 312
Kern 146 487, 147 493, 494

Keyt 78 199
Kirk 108 312
Kranz 108 312, 161 554
Kustas 57 108
Lafaye 303 1149
Landmann 178
Lee 122 381
Lesky 108 312
Leyden 134 439
Liddell-Scott 36 14
Lindforth 149
Locke 206 743
Lutoslawski 35 και σημ. 12, 77 195
Λυπτουρλής 47 58
Mauss 103 292
Meldrum 180 646
Modrze 256 946
Morrow 179 643, 279 1037
Mortley 126 395
Moulinier 149 497
Murphy 48
Natorp 95 257, 202, 222 802
Nilsson 146 485, 147
Owen 99, 134 439
Pallas 180 647
Πανέρης 114 345
Παπανούτσος 161 εξ., 232 844, 236 850, 242 876
Patterson 57 108
Petrement 179 642
Pfister 146 486
Pohlenz 158 549
Post 144
Puhvel 108 312
Ramnoux 285 1060
Reinhardt 91 239
Reisch 299 1123, 303 1148
Rey 136 446
Rhode 57 106
Rivaud 86, 99 276, 131 419, 178 637
Robin 52 85, 55, 56 100, 103, 165, 208 752
Robinson 57 108, 133 431
Rodier 75 189, 77
Rohde 200
Ross 78 199
Rudolph 301 1132
Schleirmacher 202
Schneider 303 1147
Shuhl 86-223, 103 292
Skemp 29, 31, 42, 56 και σημ. 105, 66 148, 68, 69 164, 70, 77 196, 86 224, 95 257, 144
Solmsen 56 104, 78 199, 122 381, 180
Souilhé 73 177
Stenzel 140 473, 202, 281 1042
Stout 212
Stuart 197 700
Συκουτρής 267
Taran 100 278, 109 320
Taylor 42, 59, 63, 73 178, 94, 95, 100 280, 114 345, 128, 135 443, 179 643, 194 687, 213, 217 787
Vlastos 99 277, 108 312, 109 320, 179 642, 207 745
Vogel, de 78
Weirich 266 992
Whittaker 110 323
Wiesner 303-1147
Wilamowitz 74, 179 643, 246 898
Zeller 140 471, 179
Ziegler 146 487

ΕΥΡΕΤΗΡΙΟ Δ΄

ΓΕΝΙΚΟ

αγαθά, θεϊκά, ανθρώπινα 184 εξ., 287
αγαθό, ως ομορφιά-συμμετρία-αλήθεια 216, αγάπη για το αγ. 221 εξ.
Άγαθόν, ιδέα 203 εξ.
αγαθότητα, του δημιουργού 104 εξ.
Αγαμέμνων 302 1141
αγέννητος, ο χρόνος 137
άγνοια 210
αγώνες, αθλητικοί στην πλατ. πολιτεία 283 εξ., 298, μουσικοί 250, 298, πανελλήνιοι 305 εξ., ως *πεῖρα* και *ἔλεγχος* της αξίας 315 εξ.
αγωνίσματα 300 εξ.
άγωνιστική, άγωνία 261 984, 300
Άδης 145 εξ., 190 εξ.
ἀδιαίρετον 128
Αδράστεια 163, 201
ἀεικίνητον 55
Αέτιος 119, 120
αθανασία 145 εξ., 148, πόθος αθ. 160 εξ., μέσω των απογόνων 313, την προσφέρει η ποίηση 317 εξ.
αθάνατα όντα 202
Αθήνα 281
Αθηνά, χορός της Α. 249 916
αθλητικές αρχές 298 εξ.
αθλητισμός, ως αυτοσκοπός 307
ἀθλοθέται 298
Αίας 199, 300 1129
Αίγυπτος 150, τέχνη της Αι. 245 εξ.
αίμα, όργανο της φρόνησης 56
αισθήσεις, οδηγούν στην πλάνη 155
αίσθηση 46, θεωρία 63 εξ., 65 ως 71, 206 εξ.
αισθητά (πβ. *γίγνεσθαι*) 115 εξ., 123 εξ., 132, 288, 297, αισθητός κόσμος 176 εξ., 183
αισθητική συγκίνηση 230 εξ.
αίσχος 169
Αισχύλος 91, 105, 238, 311
αιτία, της κίνησης 45 εξ., 54 εξ., 70, 108, της σύμμειξης, του κράματος 93 εξ., υλική 52 86, σωματική 93, γένος της αι. 97, της σύστασης του κόσμου 105 εξ., πλανωμένη 113, τελικές αι. 114, κύρια-συμπαρομαρτούσα 48
αιτιότητα, αρχή 95, 102
αιωνιότητα 133 εξ., του κόσμου 134
Ακαδημία 253
ἀκάθαρτος, η ψυχή 156
ἀκίνητον κινοῦν 189
ακοή, οδηγεί στη φιλοσοφία 137
ακοντισμός 302-303
ἀκούσματα 151 και σημ. 508
ἀκροβολισμοί 300
ἀλεῖπται 299 1123
Αλκιβιάδης 241, 303
Αλκμαίων Κροτωνιάτης 46 εξ., 47 58, 56 εξ., 58, 132
αλλοίωση 70, 121
αμάθεια 176
Αμέλητας, ποταμός 199
ἀμέριστος, ουσία 127 εξ., 173
αμετρία 169
ἀμιλλητικόν 261 984
Άμυκος 301
αναγκαίες, ηδονές 209
ἀναγκαίως 173 εξ.
Ανάγκη 62, 113 337
ἀνάγκη 138, 198, στον *Τίμαιο* 93, 112-114, 119, 180
ἀναισθησία (έλλειψη αίσθησης) 212, 218
ἀνακύκλησις 84 εξ., 89 εξ.
ανάμνηση 74, 189, 194 εξ., 195
Αναξαγόρας 33, 46, 47 εξ., 53, 54, 57 εξ., 138, 140 470, 256

Αναξίμανδρος 49, 53, 138
Αναξιμένης 46, 53, 54
ανδρεία, τετάρτη των αρετών (πβ. πόλεμος) 248, συμβολή της γυμναστικής στην ανδρ. (πβ. δύναμη) 270, 278 εξ.
ανθρώπινη φύση 101, 102
άνθρωπος-ψυχή 184
ανόμοιο, ως μηχανική αιτία της κίνησης 120
ανομοιότητα 88, 121
Ανταίος 300
αντιηδονιστές 214
Αντισθένης (κυνικός) 45, 259
Αντισθένης 74 182
αντιστροφή, της φοράς του κόσμου 83 εξ.
άντιτυπία 114 και σημ. 344
ανωμαλότης, ως μηχανική αιτία της κίνησης 120
άπειρον 92 εξ., 97
Απόλλων 226, 306
αρετή, στόχος της άσκησης 260
αριθμοί 94, 118, 133 εξ., 135 εξ.
Αρίστιππος ο Κυρηναίος 261
Αριστοκλής, το πραγματικό όνομα του Πλάτωνα 261
αριστοκρατία 187, πολεμική 186 εξ.
άριστος βίος, μείγμα φρόνησης και ηδονής 216
Αριστοτέλης 31, 98, 102, 180 649, 181, 191, 212, 257, 282 1047, 297
Αριστόφρων 253 936
Αρίστων, δάσκαλος του Πλάτωνα στην πάλη 261
άρμα, αλληγορία 201 εξ., 236
αρματοδρομία 302 εξ.
αρμονία 94 254, 129, 137, 167 και σημ. 581, 188, 211, 219 εξ., 225 εξ., 231, 237, 247 εξ., 272, 281, 288, ορισμός 228 εξ.
Αρχέλαος ο Αθηναίος 46, 138, 140 470
αρχή 56, υλική 49, αρ. κινήσεως: δες δημιουργός, ψυχή, νους
Αρχύτας 136 447
ασέβεια 138
άσκηση, ψυχική-σωματική 260
άσκητής 296
αστρονομία, οδηγεί στην ευσέβεια 140 εξ.
ασυμμετρία 176, 272
άσώματα είδη 73
Αταλάντη 199, 287, 318
αταξία, της ύλης 87, 89, κοσμική 106 εξ., 113
Ατλαντίδα 91
ατομικοί φιλόσοφοι 74
αυτοκινησία (πβ. ψυχή) 86, 138, 141 εξ.
"αυτοκινησία" 290 εξ.
αύτοκίνητον 55
αυτοκτονία 147
Αφροδίτη 94 254
αφροσύνη, του σώματος 157
Αχερουσία, λίμνη 196 εξ.
Αχέρων 54, 196
Αχιλλέας 145, 148, 230, 262, 301 και σημ. 1133, 1139, 302 1141, 304
άψυχα, τα ουράνια σώματα 140
βακχεία 269 εξ.
βάναυσες τέχνες (πβ. δημιουργοί) 222
βασιλεύς, νους 96
βίοι, ιεραρχία 164, μεικτός βίος (φρόνηση και ηδονή) 216 εξ., μορφές βίου (Πυθαγόρας) 255 και σημ. 942
γέλιο, προκαλεί η γυμνότητα 294
γένεσις 115 εξ., *εἰς οὐσίαν* 95, οι ηδονές ως *γένεσις* 215 εξ.
γέννηση 160 εξ.
γεννητός, ο κόσμος 109
γεωγραφία, ουράνια 52 εξ.
γη 47 και σημ. 63, 48 66, 196, σφαιρικότητα 53, 120 370, 196, σχετικά με κίνησή της: *ἀκλινής* 53, 131 419, *ἰλλομένη* 130 εξ., το στοιχείο γη 118, 119, 121, 123
γιγαντομαχία, φιλοσόφων 72 εξ.
γίγνεσθαι 74 εξ., 95, 100 εξ., 102, 110, 121, 132, 155, 215
Γλαύκος, θαλάσσιος 168
Γλαύκων 285

γνώση 235, 238, πρόβλημα 63 εξ., 132, των σταθερών 122 εξ., 125
γόητρο, ως κίνητρο αγώνων 264 εξ.
Γοργίας 38 20, 45, 256
γυμνάσια 299 112
γυμναστές 299 και σημ. 1123
γυμναστήρια 299
γυμναστική, ορισμός 228, καταγωγή 225 εξ., ως τέχνη 291, γυμν. και μουσική 225 εξ., 280 εξ., ως "δίαιτα" 252 εξ., γυμν. και ιατρική 267, παραδοσιακοί σκοποί 261 εξ., στρατιωτικός στόχος γυμναστικής (πβ. ανδρεία, πόλεμος) 278 εξ., 306 εξ., 316, κατευθύνεται από την ψυχή 278 εξ., ασχολείται με το αισθητό 288, γενικές ρυθμίσεις 289 εξ., αθλ. αρχές 298 εξ.
γυμνότητα, στους χορούς 251, στην άθληση 293 εξ.
γυναίκες, τραγούδια, χοροί γυν. 250, γυμνότης στην άθληση 294 εξ., ίδια πολεμικά καθήκοντα 303 εξ.
δαίμονες 88 εξ., 91
δεξαμενὴ 115
δημιουργία, εκ του μηδενός 106
δημιουργοὶ (τεχνίτες· πβ. βάναυσες τέχνες) 103 εξ., 164, 222 εξ.
δημιουργὸς (θεός) 60, 84 εξ., 86, 97, 102-111
Δημόκριτος 53, 54, 58 και σημ. 116, 68 εξ., 74, 91, 114, 117, 120, 126, 138, 140, 155
Διαγόρας 255
διαιρετόν 128
δίαιτα, διαιτητική, διαιτολόγιο 252 εξ., 270 και σημ. 1010, 271, 295 εξ., 299
διάκενα, στα στοιχεία 118
διάκρισις 48
διαλεκτική, *θριγγὸς* των μαθημάτων 222
διασκέδαση, ως σκοπός της άθλησης 262
δικαιοσύνη, *τὸ τὰ ἑαυτοῦ πράττειν* 167
δίνη (περιδίνηση) 114 και σημ. 343
Διογένης Απολλωνιάτης 46, 96
Διογένης Λαέρτιος 58, 114
Διογένης από Σινώπη 259
Διόνυσος 226, χορός Διονύσου 247 εξ.
Διόσκουροι, χορός των 249 916
Διοτίμα 75, 236, 285
δισκοβολία 302
δόξα (δοξασία) 132, 134
δόξα (φήμη) 145 εξ., 161, 186, 210, 255, 285 εξ., 313, 316
δοξοσοφία 205
δυϊσμός, ψυχής-σώματος 153, 158, 185, 187
δυϊστές 74
δύναμη 66, 73 και σημ. 177, 75, ως στόχος της γυμναστικής 259, 263, 265 εξ.
δωδεκάεδρο 119 εξ.
εγκέφαλος, υπεύθυνος της φρόνησης 46 εξ.
έγκυες 269, 290
είδη ζωής 199
εἰκών, του μένοντος αιώνος 133 και σημ. 431
ειμαρμένη 88
ἔκκρισις 49
ἐκμαγεῖον 115
Έκτωρ 230
Ελεάτες 44 εξ., 69, 76, 102
Ελεατικοί 59
Ελευσίνια μυστήρια 312
ἐμμέλεια, ειρηνική όρχηση 250
ἔμμετρον, ο νους και η επιστήμη 216
εμπεδόκλειος 65
Εμπεδοκλής 46, 54, 58 116, 64, 67 152, 90, 93, 113 337, 117, 138, 155 528, 200, 256, 266
έμπνευση, θεϊκή 237 εξ.
έμψυχα, τα ουράνια σώματα 140
ένθεοι, οι ποιητές 237
ἐνιαυτός, τέλεος, μέγας, θεοῦ ἐνιαυτὸς 135
ένοπλος χορός κοριτσιών 301
ἔνυλα εἴδη 116
εξαίφνης 41, 138

επαγγελματίες αθλητές, δίαιτα 295
έπαθλα 262, 265, 304, 305
Επειός 300 1130, 301
επιθυμητικὸν 166 εξ.
επικοινωνία, των ειδών 79 εξ.
Επίκουρος 98, 133 429, 210 760
επιμελητὴς παιδείας 298
επιστήμη 70 εξ., 76, 132
επιτάφιοι, αγώνες 264
Επίχαρμος 64
Εποχές (ουσ.) 94 254
εποχές, της ανθρώπινης εξέλιξης, ανθρ. γενεές 89 εξ., 91 εξ.
εργασία 103
Ερμείας 55
Ερμογένης 33, 55
Ερυξίμαχος 266
Έρως 266, 314
Έσπερος (άστρο) 141 476
ἐστί, 134, σημασίες 132
ετεροκινησία 141 εξ., 290 εξ.
ἕτερον (ανόμοιο), ως *μέγιστον εἶδος* 80, ως ουσία της ψυχής του κόσμου 127 εξ.
ετερότητα 88
εὐανδρία, αγών 276
εὐάρμοστος 281
Εύδημος 49, 180 649
Εύδοξος 141
εὐεξία 265, 267
Εὔθυνοι 284, 304, 318
Ευκλείδης από Μέγαρα 45
Ευριπίδης 91
εὔρυθμος 281
Εωσφόρος (άστρο) 141 476
Ζάμολξις 153
Ζήνων 37, 45
ζῷα, τα ουράνια σώματα 140, θνητά ζ. 202
ζῷον, ἔμψυχον ἔννουν (ο κόσμος) 112, *κάλλιστον, τέλεον, παντελές, ὃ ἔστιν ζῷον* (το πρότυπο του κόσμου) 112, *ἀίδιον* 133
ζωροαστρισμός 85
Ήβη 314
ηδονές 206 εξ., αναγκαίες 209, ως κινήσεις 92 εξ., 210 εξ., κατηγορίες ηδ. (καλές-κακές, αληθείς-ψευδείς, μεικτές-άμεικτες κτλ.) 214 εξ., ως γένεσις 215 εξ.
ηδονιστές, σύγχρονοι 313
ηθικοποίηση, της έννοιας του θείου 105, 310 εξ.
ἥμερος 280 εξ.
Ηραία 293 1099
Ηρακλείτειοι 66
Ηράκλειτος 32, 44 εξ., 46, 64, 110, 120, 125, 135, 318
Ηρακλής 310
Ηρόδικος ο Σηλυμβρινός 270
Ηρόδοτος 311
Ησίοδος 91, 105, 309, 311
Ήφαιστος 89
Θαλής 53, 58, 255
θάνατος 313
θάτερον, δες *ἕτερον*, κύκλος του *θατέρου* 130 εξ., 272
θαῦμα (μαριονέτα), ο άνθρωπος στα χέρια των θεών 242
Θεαίτητος 63 εξ., 73
θέμις 85
Θέογνης 311
θεοδικία 85, 104 εξ.
θεόπνευστοι, καλλιτέχνες 235
Θεόπομπος 90
θεός, ως δημιουργός του σύμπαντος 81, δημιουργός 82, πατήρ 82, οδηγός του πλοίου του σύμπαντος 82 εξ., 89 εξ.
Θεόφραστος 119, 141, 180
Θέτις 304
θηρίον ποικίλον, ο άνθρωπος 168
Θήρων 316
Θρασύμαχος 138
θυμός, θυμοειδὲς 166 εξ., 174 και σημ. 611, επίδραση της γυμναστικής στο θ. 278 εξ.
Ιάμβλιχος 56
ιατρική και γυμναστική (πβ. υγεία) 263, 267 εξ., 270 εξ., 277, 290, 299
ιδέες 77 εξ., 114 εξ., 116 εξ., 124 εξ., 132, 152, 162, 201 εξ., 236, ιδέα του αγαθού 203, ως κινητικό αίτιο 51 εξ.,

54, 71, 77 εξ., δημιουργός και ιδ. 102, ιδ. και *ἀμέριστος οὐσία* 128
Ἱέρων 316
Ἰλιάδα 105, 145, 146, 285, 302
ιππασία 300
Ίππασος 120
Ιππίας ο Ηλείος 257
Ιππόλοχος 285
Ίωνες φιλόσοφοι 58, 152, 308
καθαρμοί 147
κάθαρση 150, 204 εξ., 290, ψυχής και σώματος 277, ως ενέργεια της γυμναστικής 267
καινοτομίες, στην τέχνη 245 εξ., 248 εξ.
κακή ψυχή του κόσμου 89 231, 181 εξ.
κακία 204 εξ., 221
κακό, αιτία (πβ. σώμα) 153, 160, 164 εξ., 176, 179 εξ., 205 739, 207, 219, μίσος για το κ. 221 εξ.
καλλιτέχνες, απαίτηση να φιλοσοφήσουν 236
κάλλος, δες ομορφιά
καλοκαγαθία 264, 273, 283, 319
καταβάλλοντες λόγοι 256
κενό 74, 118
κένωση-πλήρωση 206 εξ., 210 εξ.
Κερκύων 300
Κέφαλος 197
κίνηση, περί άξονα 61, 70, 126, του σύμπαντος 62, 273, του σώματος του κόσμου (περιστροφή περί άξονα) 126-127, της ψυχής του κόσμου 127-133, του ουρανού και των ουρανίων σωμάτων 129 εξ., 229, του νου (περιστροφή περί άξονα) 126, 132, των μεγίστων (νου, ψυχής, ουρανού) 142 εξ., "γνωστική", "λογική" 75, 80 εξ., "φανταστική" 75, ιδέα της κίνησης 78, των άστρων 83, παλινδρομικές 84 εξ., άτακτη κίν. της προϋπάρχουσας ύλης 106 εξ., 120, 121, *ἡγεμὼν* της κίνησης 86, των αιωνίων 89, μηχανική 119, 120, 121, 218, κατάταξη κινήσεων 141-144, αρμονικές κινήσεις ψυχής 176, κίν. τοπική και ποιοτική 189 εξ., σύμμετρη κίν. σώματος-ψυχής 176, 268, 273, κίν. του σώματος 217 εξ., εξωτερική-εσωτερική 269, 290, είδη κινήσεων του σώματος 273
Κλεινίας 303 1148
κλέος 285
κοινοκτημοσύνη 292
κολαστικὴ τέχνη 169
κομψότεροι 66
Κορύβαντες, ιάματα 269
κορυβαντιώντες 237
κοσμική περίοδος 88 εξ.
κόσμος και κοσμείν 89, 107 εξ., 208, ως *ζῷον ἔμψυχον ἔννουν* 112, σώμα του κ. 126-127, ψυχή του κόσμου 127-133, μοναδικός 126, αιωνιότητα του κ. 134, αναρίθμητοι κ. 126, σχήμα του κ. (σφαίρα) 126
Κουρήτες 249 916
κράμα ή μείγμα 92 εξ.
Κράντωρ 98
κρασί, *φάρμακον* 247
Κράτης 261
Κρατύλος 32 εξ.
Κρητική πολιτεία 223
κρίση, μεταθανάτια (πβ. Άδης) 192 εξ.
Κριτίας 91, 138
Κρόνος, εποχή 82, 91, (άστρο) 141
κυνήγι (*θήρα*), ως άθλημα 303
Κωκυτός 54, 196
κωμωδία, ως μίμηση άσχημων σωμάτων 251
Λακωνική πολιτεία 223
Λαοδάμας 277 1029
Λεύκιππος 74
Λήθη, πεδίο 199
λιθοβολία 302
λογιστικόν 166
Λουκιανός 253
Λύκειο 252
λύτρωση από κύκλο γεννήσεων 150
μαγνήτης, παρομ. 230
μάθημα, μέγιστο 204
μάθηση, ηδονή 215
Μακάρων νῆσοι 312, 316

μαχητικὸν 261 984
μεγαρικοί 74
μέγας ενιαυτὸς 135 445
μέγιστα εἴδη 79 εξ.
μέθεξη 74
μεικτόν, γένος 94
Μελάμπους 269
μελέτη θανάτου 157
μεριστή, ουσία 127 εξ., 173
Μέροπες 91
μετασχηματισμός, των στοιχείων 122
μετεμψύχωση, μετενσάρκωση 145, 150, 163 εξ., 189 εξ., 194, 199 εξ., 312, 317
μετρητική τέχνη 208
μέτρο 129, 216 εξ.
μηχανικά μοντέλα 86 223
μιλήσια παρόδοση 126
Μίλων 256
μίμημα παραδείγματος 117, *μιμήματα τρόπων*, οι τέχνες (πβ. τέχνη) 226 εξ.
μίμηση, η τέχνη ως μ. (πβ. τέχνη) 232 εξ., μίμ. στη χορεία 244 εξ.
μνήμη, σε σχέση με ηδονές 212 εξ.
Μοίρες (Λάχεσις, Κλωθώ, Άτροπος) 62
Μόντης 231
Μούσες 137, 226 εξ., 228, 230, 237
μουσική 137, ορισμός 228, καταγωγή 225 εξ., μ. και γυμναστική 225 εξ., 280 εξ.
μύηση 312
μύθος, 190 εξ., σημασίες 191 678, Φαίδωνος 52 εξ., Πολιτείας 62 εξ., 197 εξ., Πολιτικού 82 εξ., 91 εξ., *εἰκότες μ.* 99-102, στον Πίνδαρο 310 εξ.
Νεῖκος 90, 93
νεκρικοί αγώνες 304
νεοπλατωνικοί 36
νεοτερισμοί Πίνδαρου 310 εξ.
Νεφέλες 46 50, 97
νεωτερίζειν (πβ. συντηρητισμός) 304
νήσοι μακάρων 193
νίκη 261 984, 263, 279, προκαλεί φθόνο 256, επιδίωξη 258, 283 εξ., 305, στον Πίνδαρο 314 εξ., 316
Νικίας 187 671
νοητὰ ζῷα 112
νόμῳ 138
νους 47 εξ., 49 εξ., 58, 96-98, 132, 137, 180, 207, 231, 237, ν. και ψυχή 129, 139, 210, κύριος της περιφοράς των ουρανίων σωμάτων 139 εξ., κίνηση του νου 77, *τεταραγμέναι περιφοραὶ τῆς παρ' ἡμῖν διανοήσεως* 137, σε σχέση με τον δημιουργό 104, 106, νους και ανάγκη 113
Ξενοκράτης 98, 109, 180 649
Ξενοφάνης 39, 105, 155 528, 184, 260, 310, 316
Οδυσσέας 230, 277 1029, 300 1129
Οδύσσεια 105, 269, 302
Ολυμπία 284, 293, 294
Ολυμπιακοί αγώνες 304
Ολυμπιονίκες, κατάλογος 257, 297
Όμηρος 64, 146, 147, 149, 152, 185 εξ., 191, 236, 238, 276, 296, 300 1130, 302, 305, 309, 311, 312, 314, 317
όμοιο 120, 121, ως *μέγιστον εἶδος* 79, ως ουσία της ψυχής του κόσμου (*ταυτὸν*) 128, κύκλος του ομοίου (πβ. *ταυτὸν*) 135
ὁμοιότατον (σχήμα) 126 και σημ. 395
ομοιότητα 121, με τα πρότυπα 125
ομορφιά 272, ορισμός 276 εξ., αναβαθμοί 160 εξ., ως στόχος της γυμναστικής 259, 263, 267 εξ., 275 εξ., στον Πίνδαρο 314
ον 211, και μη ον 72 εξ., 134, ον 76 εξ., 79 εξ., 100 εξ., *παντελῶς ὄν* 76 εξ.
όπλα, χρήση 224
οπλομαχία, *ἐν ὅπλοις μάχη* 301 εξ.
όραση 56, 67, οδηγεί στη φιλοσοφία 137
Όρσιππος 293
Ορφέας 199
ορφικοπυθαγόρειες δοξασίες 177, 312
ορφισμός 146 εξ., 187
οσμές, ευχάριστες 215
ὄστρεον 165

Ουρανία 228
ουρανός, η κίνησή του 84 εξ.
όψοποιική 268
παγκράτιο 301 και σημ. 1132
παίγνιον, ο άνθρωπος στα χέρια των θεών 242
παιδεία, ορισμός 221 εξ.
παιδιά, δες παιχνίδι, *πραγματειώδης* 241
παιδοτρίβης 289, 295
παιχνίδι 221 εξ., η τέχνη ως π. 239 εξ.
Παλαμήδης 263
πάλη 300, 301 και σημ. 1132
πανελλήνιοι αγώνες 305 εξ.
πανουργία 315
παντελὲς ζῷον 78, 112
παντελῶς ὄν 76 εξ., 112
παντοδυναμία, του δημιουργού 106
παραγωγική μέθοδος 50
Παρμενίδης 35 εξ., 58 116, 64, 69, 105, 113 337, 117, 155 528
πατριαρχικό σύστημα 223
Πάτροκλος 300 1129, 1130, 301 1139, 304
Παύλος, Απόστολος 183
Παυσανίας 270 1011
πελταστική 302
πένταθλο 297
πέρας 92 εξ., 97
περιαγωγή, στον κόσμο των ιδεών 189
Περίανδρος 255
Περικλής 281
περιφορά, του σύμπαντος 118 εξ., του ουρανού 139
περιφορές, του *ταυτοῦ* και του *θατέρου* 86 224, των ουρανίων σωμάτων 129 εξ., *ἀτάρακται, τεταραγμέναι, ἀπλανεῖς, πεπλανημέναι, ἀνάρμοστος ψυχῆς περίοδος* 137
περιχώρησις 48
πήδημα, δες σκίρτημα
Πίνδαρος 105, 149, 194, 236, 238, 239, 256, 258, 308 εξ.
πλανωμένη αἰτία 113 και σημ. 340
πληγή, της ύλης 114 και σημ. 344
πλοίο του σύμπαντος 88 εξ., 122
ποιεῖν και *πάσχειν* 75 εξ.
ποικιλία, καταδίκη 271, 296
πολεμική όρχηση (πβ. *πυρρίχη*) 249 εξ.
πολεμική υπεροχή 263
πολεμικοί αθλητές 271, 279, 283, 296
πόλεμος (πβ. ανδρεία) 186, 223, 263, 288, 306 εξ., *πρὸς τὸν π. μαθήματα* 300 εξ., 316
πολιτειακό ιδεώδες 223
πολιτεύματα 188
πολύεδρα, ως βάσεις των στοιχείων 118
Πολύκλειτος 236, 239
πότμος συγγενὴς 315
Προίτος 269
πρόκληση, σε αθλητική αναμέτρηση 262
Πρόκλος 75 εξ., 116
Προμηθέας 89, 93
προσωκρατικοί 110, 136, 138
πρότυπο 111-114
Πρωταγόρας 64, 138, 256, 281
πυγμαχία 300, 301 και σημ. 1132
Πυθαγόρας 46 50, 57, 93, 119, 149, 150, 151, 155 528, 255 εξ., 258, 316
Πυθαγόρειοι 45, 74, 94, 102, 118, 119, 136, 149, 150, 153 519, 200
Πυθαγόρειος 194, *τρόπος βίου* 150
Πυθιονίκες, κατάλογος 257
πυρ 64, 97
Πυριφλεγέθων 54, 196
πυρρίχη (πολεμική όρχηση) 249 εξ., 301 1137
Ραφαήλ 98
ρεαλισμός, αισθητικός 235 εξ.
ρέοντες 65, 69
ρυθμός 219 εξ., 225 εξ., 237, 247, ορισμός 228 εξ.
Σιμωνίδης 149, 285
σκιᾶς ὄναρ, ο άνθρωπος 313
σκίρτημα, πήδημα 220, 225 εξ.
Σολωμός 231
Σόλων 286, 311
σοφία, πρακτική 257, σ. του ποιητή 308 εξ.
σοφιστές 102, 138, 156, 256

Σοφοκλής 105, 238, 239, 311
Σπάρτη 281, 292, 293, 294
Σπεύσιππος 98, 180
σπήλαιο, αλληγορία 203, 236
Στοβαίος 55, 66
στοιχεία (στοιχειώδη σώματα) 97, 113, 116, 117-126, 138 εξ., 142, στ. ανθρ. σωμάτων 172 εξ.
στρατιωτικός σκοπός γυμναστικής (πβ. ανδρεία, πόλεμος) 278 εξ., 306 εξ.
Στύγα 196
Στωικοί 98
σύγκρισις 48
σύμβολα 151
συμμετρία (πβ. μέτρο) 216 εξ., 229 και σημ. 835, η ομορφιά ως συμμ. 277
συμπλοκή (επικοινωνία) των ειδών 78 εξ.
σύμπτωμα, ο χρόνος 133 429
σύμφυτος επιθυμία 88
συναίτια, συμμεταίτια 113
συντηρητισμός του Πλ. στην τέχνη 245 εξ., 248 εξ., και στη γυμναστική 304. Συντ. του Πίνδαρου 308 εξ.
συνωρὶς 163
σφαίρα, ως σχήμα του κόσμου 126, η κίνησή της μετρά τον χρόνο 136
σχήματα, ωραία, γεωμετρικά 215
Σωκράτης 108, 233, 238, 241, για τον αθλητισμό 257 εξ.
σώμα 54 εξ., 97 εξ., 139, πώς είδαν το σ. οι αρχ. φιλόσοφοι 254 εξ., πώς είδε το σ. ο Πίνδαρος 312 εξ., πηγή της πλάνης 155 εξ., 160, ηθικές ευθύνες 156, 159, 160, *πολυειδὲς* 162, σύμμετρη, αρμονική ανάπτυξη σώματος-νου-ψυχής 223, 264, σύμμετρη κίνηση ψυχής-σώματος 268, 272 εξ., απαίτηση για συνεχή κίνηση του σ. 273, είδη κινήσεων του σ. 273
τάξη 208, του κόσμου (δες και αταξία) 96, 107, 114, 122
Τάρταρος 193
ταυτόν, ως *μέγιστον εἶδος* 79 εξ., ως ουσία της ψυχής του κόσμου 127 εξ., κύκλος του *ταυτοῦ* 129 εξ., 135, 272
τελεολογία 109
τέλεος ἑνιαυτὸς 87 226, 135 444· πβ. *μέγας ἑνιαυτὸς*
τέχνες 138, είδη 96, βάναυσες 103
τέχνες καλές, ως μίμηση 226 εξ., 229, 232 εξ., ως παιχνίδι 239 εξ., τ. και ηθική 233 εξ., 235, 242, 244 εξ., 247, τ. και γνώση 234 εξ., 238, 242
τεχνίτες (δες και *δημιουργοί*) 107, 111
Τίμαιος ο Λοκρός 56
τιμές, *ἀληθεῖς, κίβδηλοι* 185, αθλητών 284 εξ.
τιμοκρατία 282
τιμωρία 191, στον Άδη 145, 147, 193 εξ., 198, τιμ. παιδιών 224
τοξική 300
τοξοβολία 302, έφιππη τοξ. 303 και σημ. 1148
τρίγωνα, θεμελιακά 118
τροπὴ 87 και σημ. 226
τροφοί 24 εξ.
τύποι ανθρώπων 209
Τυρταίος 249
τύχη, σε σχέση με τη γένεση του κόσμου 96, 117, 138
ύβρις 317
υγεία, 296, ως στόχος της γυμναστικής 263 εξ., 266 εξ., 268 εξ., 273, 282
ύδωρ 118, 123
ύλη 52 86, προϋπάρχουσα 106 εξ., 112 εξ.
υλιστές 73 εξ., 139, 154 522, 156
υλοζωισμός 58
υπέρτατο μάθημα 189
ὑποδοχή, γενέσεως 115
ὑπόθεσις 50
Φειδίας 236
Φερεκράτης 91
φθόνος ανθρώπων 316, θεών 316 εξ.
φίλαθλοι, οι αρχ. φιλόσοφοι 254 εξ.
Φιλία, Φιλότης 90, 93, 127, 266
φιλογυμναστὴς 282
φιλογυμναστία Ελλήνων 253, αρχαίων φιλοσόφων 254 εξ.
φίλοι τῶν εἰδῶν 72 εξ., 74 εξ.

Φιλόλαος 119, 141
φιλοσοφία, ξεκίνημα 137
φιλόσοφοι, κυνηγοί της αλήθειας 255
φρόνηση 132 εξ., 156, 159, 220 εξ.
φρονιμωτάτη, η περιφορά του ήλιου 135
φυὰ 314, 318
φύλακες, τάξη 223
φύσει 138, *κατὰ φύσιν, παρὰ φύσιν* 167, 220, 227, δώρο της φ. 227
φύση, του ανθρώπου 220, 226
φύση, ως πρότυπο των καλλιτεχνών 236
φύση, σε σχέση με τη γένεση του κόσμου 138
φως 62
Χαιρώνεια 307
Chalcidius 47
χάος 108-111
Χαρμίδης 258
χέρια, χρήση και των δύο χ. 225
Χίλων 255
χορεία 226 εξ., 243 εξ., και ηθική (πβ. τέχνη) 244 εξ., 247 εξ.
χορός 219, 228, παρετυμολ. από *χαρὰ* 230, τρεις χοροί 247 εξ., βακχικοί χορ. 251, χορ. που αποβλέπουν στον γάμο 251
χρησιμότητα, η ομορφιά ως χρ. 276 εξ.
χρόνος 133-138, στον Πίνδαρο 317
χρυσός 124
χώρα 114-117
ψυχή 29 , 46, 71 εξ., 73, 76, 78, αυτοκινησία, αρχή κινήσεως 54 εξ., 122, 138, 139, 141, αίτιο της γένεσης και της φθοράς 139, διοικεί την περιφορά του ουρανού 139, ως αρχή αρμονίας 129 και σημ. 406, αθανασία 55 εξ., αγέννητη 59, ο δημιουργός ως ψυχή 102, ψ. του κόσμου 127-133, ψ. και ιδέες 78-79, περίοδοι της ψ., *ἀνάρμοστος ψυχῆς περίοδος* 137, σύνδεση με σώμα 97 εξ., απλή και όχι τριμερής 155, *μονοειδὴς* 162, σύνθετη, τριμερής 162 εξ., τετραμερής 175 και σημ. 620, όχι καθαρή 171, περιφορές της ανθρώπ. ψ. 171, 177, ως *δαίμων* 172, ψ. και σώμα (πβ. ηδονές, αίσθηση) 145 εξ., 219, *σωματοειδὴς* 219, τύχη μετά θάνατον (πβ. μετεμψύχωση, Άδης, τιμωρίες) 52 εξ., 312, σωτηρία της ψ. 151, σύμμετρη, αρμονική ανάπτυξη σώματος-νου-ψυχής 223, 264, σύμμετρη κίνηση ψυχής-σώματος 268, 272 εξ., κατευθύνει τη γυμναστική 278 εξ.
Ωκεανός 64, 196
ωραίο, το καθορίζει η ηθική (πβ. τέχνη και ηθική) 245 εξ.

ΑΛΛΑ ΕΡΓΑ

ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΑ ΒΙΒΛΙΑ

Η κοινωνικοπολιτική έννοια της φιλοτιμίας στο έργο του Πλάτωνα, Θεσσαλονίκη 1975.

Σέβας και φόβος των θεών, Θεσσαλονίκη 1984.

Αιδώς. Η φύση και η σημασία του σεβασμού και της ντροπής στην ηθική ζωή των αρχαίων Ελλήνων, Θεσσαλονίκη 1984.

Εισαγωγικά μαθήματα Φιλοσοφίας, Θεσσαλονίκη 1985.

Αγών. Ο αθλητισμός σαν βασική εκδήλωση του αρχαίου ελληνικού πολιτισμού, Θεσσαλονίκη 1989.

Μεθολογία και τεχνογραφία της επιστημονικής έρευνας, Θεσσαλονίκη 1992.

ΜΕΤΑΦΡΑΣΕΙΣ

Ηράκλειτος (Τα αποσπάσματα), Θεσσαλονίκη 1977.

ΛΟΓΟΤΕΧΝΙΑ

Η σοφίτα. Θέατρο. Στα γαλλικά, *La mansarde*, Thessalonique 1974, στα ελληνικά, Θεσσαλονίκη 1984.

Τρεις Μαρτυρίες. Η Κολυμβήθρα. Ποιητικές συλλογές, Θεσσαλονίκη 1982.

Το χρονικό των Δικαίων. Πεζογράφημα, Αθήνα, εκδ. Δόμος 1992.

Η Νύχτα. Μικρασιατικά διηγήματα, Αθήνα, εκδ. Δελφίνι 1995.