

Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

Τόμος Α΄

ΑΠΟ ΤΟΝ ΠΛΑΤΩΝΑ
ΩΣ ΤΟΝ ΘΩΜΑ ΑΚΙΝΑΤΗ

Ἐπιμέλεια
ΦΡΑΝΣΟΥΑ ΣΑΤΕΛΕ

Μετάφραση
ΚΩΣΤΗΣ ΠΑΠΑΓΙΩΡΓΗΣ



ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΓΝΩΣΗ

Δεύτερη έκδοση

Τίτλος πρωτοτύπου:

La Philosophie

*

de Platon à St Thomas

sous la direction de

François Châtelet

Éditions Marabout, 1972



Έκδόσεις «γνώση»

Γραβιάς 9-13, 106 78 Ἀθήνα

Τηλ. 3303487 Fax 3810892

«Gnosis» Publishers

Gravias 9-13, 106 78 Athens

Tel. 3303487 Fax 3810892

© εκδόσεις «γνώση» για την ελληνική γλώσσα σε όλο τον κόσμο

ISBN 960-235-630-8

Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

Τόμος Α΄

ΑΠΟ ΤΟΝ ΠΛΑΤΩΝΑ
ΩΣ ΤΟΝ ΘΩΜΑ ΑΚΙΝΑΤΗ

ΔΕΥΤΕΡΗ ΕΚΔΟΣΗ

Ἐπιμέλεια
FRANÇOIS CHÂTELET

Μετάφραση
ΚΩΣΤΗΣ ΠΑΠΑΓΙΩΡΓΗΣ

ΕΚΔΟΣΕΙΣ



«ΓΝΩΣΗ»

ΑΘΗΝΑ 1989

Π Ε Ρ Ι Ε Χ Ο Μ Ε Ν Α

ΠΡΟΛΟΓΟΣ	11
ΕΙΣΑΓΩΓΗ, τοῦ Fr. Châtelet	15
I. ΑΠΟ ΤΟΝ ΜΥΘΟ ΣΤΗΝ ΕΛΛΟΓΗ ΣΚΕΨΗ, τοῦ Fr. Châtelet	19
II. ΠΛΑΤΩΝ, τοῦ Fr. Châtelet	27
α) Ὁ Πλάτων ὡς σύγχρονος: Τὸ πολιτικὸ πρόβλημα — Σημασία τοῦ ἰδεαλισμοῦ — Ὁ Λόγος.	
β) Ἡ παρουσία τοῦ Σωκράτη: Ἡ ἑβδομῆ ἐπιστολὴ — Πολιτικὴ καὶ προφορικὸς λόγος — Σωκράτης: ἡ «νάρκη» — Ἡ εἰρωνεῖα — Τὸ φιλοσοφικὸ στοίχημα.	
γ) Ἡ τάξη τῶν ἰδεῶν: Ἡ παγίδα τῆς ὀμιλίας — Ἡ ὁμορφία, ὁ ἔρωτας, ὁ θάνατος — Ἀπὸ τὴν πολιτικὴν εἰς τὴν θεωρίαν — Ὁ φιλόσοφος-βασιλεὺς — Ἡ γνώσις — Τὸ ἀγαθὸν — Ἡ παιδεία — Ἡ λειτουργία τῆς φιλοσοφίας.	
δ) Ἡ τάξη τοῦ ὄντος: Αἰσθητὸ καὶ νοητὸ — Ἡ ὑψὴ τῆς ἰδέας — Ἡ κοσμολογία — Ἡ «φιλοσοφία τῆς ἱστορίας» — Ἡ φιλοσοφία καὶ ἡ ἀποχώρησις τῶν Θεῶν — Ἡ δύναμις καὶ ὁ Λόγος.	
III. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ, τοῦ Jean Bernhardt	97
Ὁ θρύλος — Τὸ ἔργο καὶ ἡ προοδευτικὴ ἐπεξεργασία του — Ἀριστοτέλης καὶ Πλάτων — Κίνησις, λόγος, κεντρικὲς διακρίσεις καὶ ἀντιστοιχίαι — Τὸ γίνεσθαι τῶν ὄντων καὶ τὸ σύστημα τοῦ κόσμου — Ἡ ὀργάνωσις τῆς γνώσεως καὶ τὸ πρόβλημα τοῦ ὄντος — Σημείωσις πᾶνω εἰς τὴν ἠθικὴν καὶ εἰς τὴν πολιτικὴν.	
IV. ΟΙ ΕΛΛΗΝΙΣΤΙΚΕΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΕΣ: στωικισμὸς, ἐπικουρισμὸς, σκεπτικισμὸς, τοῦ Pierre Aubenque	155
α) Ὁ στωικισμὸς: Οἱ ἐκπρόσωποί του — Μιὰ φιλοσοφία τῆς ὀλότητος — Μιὰ λογικὴ τοῦ λεκτοῦ — Μιὰ τεχνικὴ χειρισμοῦ	157

- τῶν προτάσεων — Τὸ κριτήριον τῆς ἀλήθειας — Μιά φυσικὴ τῆς διάρκειας καὶ τῆς ἐμμένειας — Ἡ ἐλευθερία τοῦ σοφοῦ καὶ ἡ τάξη τοῦ κόσμου — Ἐσωτερικὲς δυσκολίαι τῆς στωικῆς ἠθικῆς.
- β) Ὁ ἐπικουρισμὸς: Ἱστορικὴ κατάστασις — Μιά φιλοσοφία τοῦ συγκεκριμένου — Ἡ γλώσσα — Ἀρχαί τῆς φυσικῆς — Ἡ διαφορά ἀνάμεσα στὴν φυσικὴ φιλοσοφία τοῦ Δημοκρίτου καὶ τοῦ Ἐπικούρου — Ἡ ἐλευθερία — Οἱ Θεοὶ — Ἡ ἡδονὴ — Καθοδήγησις τῆς ἡδονῆς καὶ ἐπιστροφή στὴν ἀπλή ζωὴ — Ἐπικαιρότητα τοῦ Ἐπικούρου. 172
- γ) Ὁ σκεπτικισμὸς: Μιά ἀντίδρασις ἀπέναντι στὸν δογματισμὸν — Τὸ ζήτημα τοῦ σκεπτικισμοῦ καὶ ἡ πυρρωνικὴ κριτικὴ τῆς αἰσθητῆς γνώσεως — Ὁ Αἰνισίδημος καὶ ἡ κριτικὴ τοῦ λόγου — Ὁ Σέξτος Ἐμπειρικὸς καὶ τὰ ὅρια τοῦ ἐμπειρισμοῦ του — Ὁ πρακτικὸς ἀνθρωπισμὸς τῆς Νέας Ἀκαδημίας. 185
- V. ΕΛΛΗΝΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΣΜΟΣ, τοῦ Jean Péripin 195
Τὰ δεδομένα τοῦ προβλήματος — Οἱ δύο χριστιανικὲς στάσεις — Ἡ θρησκευτικὴ φιλοσοφία: τὰ μυστήρια — Ἡ φιλοσοφικὴ ἔκφρασις: ἡ διατριβὴ — Ἡ φιλοσοφικὴ ἔκφρασις: ἡ ἀλλαγία.
- VI. Ἡ ΠΑΤΕΡΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ, τοῦ Jean Péripin 243
Οἱ πατέρες τῆς Ἐκκλησίας καὶ τὰ ρεύματα τῆς ἐλληνικῆς φιλοσοφίας — Ὁ πλατωνισμὸς. Ὁ ἀριστοτελισμὸς. Ὁ στωικισμὸς — Οἱ μεγάλες μορφὲς τῆς πατερικῆς φιλοσοφίας,
- VII. Ὁ Αὔγουστινὸς καὶ Ἡ Δυτικὴ Πατερικὴ Γραμματεία, τοῦ Jean Péripin 265
Οἱ λατινοὶ πατέρες καὶ ἡ φιλοσοφία — Φιλοσοφία καὶ θεολογία τοῦ Αὔγουστινου — Ἡ φιλοσοφία τῆς τάξεως — Ἡ θεολογία τῆς χάριτος.
- VIII. ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΚΑΙ ΘΕΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ Ἰσλαμ Κατὰ τὴν Κλασικὴν Ἐποχὴν, τοῦ Abdurraman Badawi 293
Ἡ εἰσαγωγὴ τῆς ἐλληνικῆς φιλοσοφίας στοὺς Μουσουλμάνους — Ἄλ Κίντι — Ἄλ Φαράμπι — Ἡ πρώτη φιλοσοφία. Ἡ ψυχολογία. Ἡ πολιτικὴ — Οἱ Ἀδελφοὶ τῆς καθαρότητος — Ἀβικέννας — Ἡ μεταφυσικὴ — Ἐξέλιξις τῆς ἐνατενιστικῆς θεολογίας — Ἄλ-Γκαζάλι — Ἀβερρόης.

ΙΧ. Ο ΘΩΜΑΣ ΚΑΙ Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΟΥ ΔΕΚΑΤΟΥ ΤΡΙ- ΤΟΥ ΑΙΩΝΑ, τοῦ Jean Périn	321
Οἱ νέες συνθήκες — Οἱ διδάσκαλοι τῆς Ὁξφόρδης καὶ τοῦ Πα- ρισιοῦ — Ὁ ἅγιος Θωμὰς ὁ Ἀκινάτης — Τὸ τέλος τοῦ Με- σαιῶνα.	
Συμπέρασμα	337
Βιογραφικὰ στοιχεῖα τῶν πρὸ σημαντικῶν συγγραφέων ποὺ ἀναφέρονται στὸ βιβλίον	341

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Αυτό τὸ ἔργο — πὸν σὲ τέσσερις τόμους παρουσιάζει τὶς ἰδέες καὶ τὶς διδασκαλίες τῶν πιδὸ σημαντικῶν φιλοσόφων, ἀπὸ τὴν κλασικὴ Ἑλλάδα ὡς τὶς μέρες μας— ἀποσπίαστηκε ἀπὸ τὴν Ἱστορία τῆς φιλοσοφίας, συλλογικὴ ἐργασία σὲ ὄχτῶ τόμους πὸν κυκλοφόρησε στὶς ἐκδόσεις Hachette Littérature (1972-1973) ὑπὸ τὴν ἐποπτεία τοῦ Francois Châtelet. Σκοπὸς αὐτῆς τῆς ἐκδοσης εἶναι νὰ καταστήσει προσιτὲς γνώσεις πὸν εἶναι ἀπαραίτητες ὄχι μόνον σὲ ὄσους ἀσχολοῦνται εἰδικὰ μὲ τὴ φιλοσοφία ὡς ἰδιαίτερο γνωστικὸ κλάδο, ἀλλὰ ἐπιπλέον καὶ σὲ ὄσους, εὐρύτερα, ἐνδιαφέρονται γιὰ τὴν κίνηση τῶν ἰδεῶν καὶ τοῦ πνευματικοῦ πολιτισμοῦ. Τὰ κεφάλαια πὸν βλέπουμε ἐδῶ εἶναι ἐκεῖνα τῆς ἀρχικῆς ἐκδοσης χωρὶς οὐσιώδεις διορθώσεις. Ἐγινε μόνον μιὰ ἐπιλογή πὸν γνώμονά της εἶχε νὰ προβάλει τοὺς στοχαστὲς πὸν σφράγισαν τὴν ἐποχὴ τους μὲ μοναδικὰ πνευματικὰ εὐρήματα καὶ οἱ ὁποῖοι, ταυτόχρονα, ἀποτελοῦν, μέσα στὸ σημερινὸ μας ὄριζοντα, μόνιμα σημεῖα ἀναφορᾶς πὸν ἐπιτρέπουν ἐξ ἀντιδιαστολῆς νὰ κατανοήσουμε καλύτερα τὸ παρὸν μας. Τοῦτο βέβαια δὲ σημαίνει ὅτι οἱ συγγραφεῖς καὶ οἱ διδασκαλίες πὸν παραλείφθηκαν στεροῦνται σημασίας. Γι' αὐτὸ καὶ οἱ Εἰσαγωγὲς στὴν ἀρχὴ τοῦ κάθε τόμου ἀναφέρουν αὐτὲς τὶς παραλείψεις, ὥστε νὰ παρακινηθεῖ ὁ ἀναγνώστης νὰ ἀνατρέξει στὴν Ἱστορία — ἢ, καλύτερα, στὰ ἴδια τὰ κείμενα τῶν φιλοσόφων...

Γιατὶ ὁ σκοπὸς τῆς ἐκδοσης τοῦ 1972 δὲν διαφέρει ἀπὸ τὸ σκοπὸ αὐτῆς τῆς συντομευμένης ἐκδοσης: νὰ ξυπνήσει τὴν ἐπιθυμία τοῦ ἀναγνώστη (νὰ πάει νὰ δεῖ μὲ τὰ ἴδια του τὰ μάτια), νὰ ἀπευθυνθεῖ στὰ ἔργα· πράγμα πὸν γιὰ νὰ ἐπιτευχθεῖ ἔπρεπε νὰ

παρουσιαστοῦν αὐτὰ τὰ ἔργα, νὰ διευκολυνθεῖ ἡ ἀνάγνωσή τους μὲ τὴν ἀνάλυση τῶν ἀντικειμένων τους, τῶν σκοπῶν τους καὶ τοῦ πλαισίου ἀναφορᾶς τους. Πρωταρχικὴ μας πρόθεση εἶναι νὰ τοποθετήσουμε μιὰ φιλοσοφικὴ σκέψη πού εἶχε καὶ πού ἀκόμα ἔχει βαρῦτητα, ὄχι νὰ τὴν κρίνουμε· νὰ προσφέρουμε στοιχεῖα πού ἐπιτρέπουν τὴν κατανόησίν της, ὄχι νὰ τὴ συνοψίσουμε· νὰ ὑπογραμμίσουμε τὸ ἐνδιαφέρον πού ἔχει καθ' ἑαυτὴ καὶ γιὰ μᾶς, καὶ ὄχι νὰ τῆς θέσουμε μιὰ ἐτικέτα ὅπως στὸ μουσεῖο. Καὶ γιὰ νὰ ἐξηγήσουμε ἀκριβέστερα τὶς συνέπειες ἐνὸς παρόμοιου σχεδίου, τὸ καλύτερο εἶναι νὰ ἐπαναλάβουμε τὶς ἐνδείξεις πού ὑπῆρχαν στὶς εἰσαγωγικὰς σελίδες τῆς Ἱστορίας :

«Παραιτηθήκαμε ἀπὸ τὴν πρόθεση νὰ δώσουμε ἓνα ὅποιο μάθημα καὶ νὰ ἀφήσουμε νὰ ἐννοηθεῖ, ἀνάμεσα στὰ ἄλλα, ὅτι πίσω ἀπὸ τὴ δαφίλεια τῶν διδασκαλιῶν διαγράφεται κατὰ κάποιον τρόπο μιὰ ἐμφαντικὴ ἐξέλιξη, μιὰ πρόοδος, μιὰ ἐπανάληψη ἢ μιὰ παλινδρομηση. Εἶναι πάντα δυνατό νὰ κατασκευάσει κανεὶς, μὲ τὴ βοήθεια ἢ χωρὶς τὴ βοήθεια τῆς λόγιας πολυμάθειας, μιὰ γενεαλογικὴ μυθολογία πού, θέτοντας τὴν κάθε διδασκαλία στὴ θέση της, ἀνασυγκροτεῖ τὴν σειρά τῶν κατακτήσεων τῆς σκέψης. Ἀπὸ τὶς ὑποτιθέμενες ἀπαρχὰς φτάνουμε, γαλήνια ἢ δραματικά, θετικὰ ἢ διαλεκτικὰ, σὲ αὐτὸ τὸ σήμερον πού κάνει δυνατὴ τὴν ἀνασκοπικὴ καὶ ὀριστικὴ διδαχὴ. Ἄν ἓνα θεωρητικὸ κείμενον, μὲ τὸ πρόσχημα τῆς ἱστορίας, ἀναλαβαίνει αὐτὸ τὸ ἔργο, δικαίωμά του: αὐτὸ εἶναι ἓνας τρόπος νὰ ἀποδείξει κανεὶς μιὰ θέση πού ἀξίζει ὅσο καὶ μιὰ ἄλλη. Ὅστοςὸ ἢ προοπτικὴ αὐτοῦ ἐδῶ τοῦ ἔργου εἶναι διαφορῆτικὴ: σκοπὸς του εἶναι νὰ πληροφορήσει, νὰ φέρει στὸ φῶς τὶς θεμελιώδεις ἰδέες πού παρήγαγαν τὰ κυριότερα ἔργα: αὐτὲς οἱ ἰδέες συγκροτοῦν σήμερον τὴ φιλοσοφικὴ κληρονομιά — κληρονομιά πού πρέπει νὰ κάνουμε τὴν ἀπογραφή της, ἂν θέλουμε νὰ τὴν καταλάβουμε ἢ νὰ τὴν καταπολεμήσουμε ὀρθότερα.

» Ὅστοςὸ πληροφοροῦ σημαίνει σημειῶνω διαφορές. Οἱ ἱστορικοὶ καὶ οἱ φιλόσοφοι πού πήραν μέρος σὲ αὐτὴ τὴν ἐργασία πάσχισαν — κρατώντας ὁ καθένας τὴ δική του ὀπτικὴ καὶ ἔχοντας γιὰ κοινὸ σημεῖον μὲ τοὺς ἄλλους συνεργάτες πιθανότατα μόνον τὸ αἴτημα μιᾶς ἐνδελεχοῦς ὀρθολογιστικῆς κριτικῆς — νὰ δείξουν ἀνά-

γλυφα τὶς διαφορῆς· ἀσχολήθησαν μὲ τὴν ἀξιολόγησιν τῆς ἔννοιαις ἢ τοῦ συστήματος ἐννοιῶν πὸν ἔδωκε στὸν τάδε στοχαστὴ τῆ θέσῃ του μέσα στὴν παράδοσιν πὸν ἀποκαλεῖται φιλοσοφία. Ἡ θετικὴ ἢ διαλεκτικὴ ἀνάπτυξις ὑποκαθίσταται λοιπὸν ἀπὸ μιὰ διαφοροποιητικὴ παρουσίασιν. Αὐτὴ ἀφήνει στὸν ἀναγνώστη μιὰν ἄλλη ἐλευθερίαν· δουλειὰ του πλέον δὲν εἶναι νὰ ἐγκαταλειφθεῖ στὴ διάκρισιν τοῦ ἱστορικοῦ γίνεσθαι, ἀλλὰ νὰ ἀποτιμήσῃ διδασκαλίαι καὶ ἰδέαι· αὐτὸ πὸν προέχει δὲν εἶναι νὰ ἀκολουθήσῃ μιὰ γραμμὴ, ἔστω γενεαλογικὴ, ἀλλὰ νὰ ἐπιτελέσῃ μιὰ σημειωθεσία μέσα σὲ ἕναν ἀρθρωμένον χώρον. Μὲ ἕνα λόγο, ἐτούτῃ ἢ ἱστορίαν τῆς φιλοσοφίας σὲ καμιά περίπτωσιν δὲν εἶναι μιὰ φιλοσοφία τῆς ἱστορίας τῆς φιλοσοφίας.

»Εὐκόλα θὰ ἐννοήσῃ κανεὶς γιὰ τὴν μέσα σὲ αὐτὴ τὴν ὀπτικὴν τὰ βιογραφικὰ στοιχεῖα —ἐκτὸς ἐξαιρέσεων— εἶναι πολὺ περιορισμένα. Ἀναμφίβολα θὰ μποροῦσε κανεὶς νὰ συντάξῃ ἕνα ὁμορφὸ κείμενον ἀφιερωμένον —λίγο πολὺ ὅπως ἔκανε ὁ Πλούταρχος— στὴ ζωὴ τῶν περίφημων φιλοσόφων. Αὐτὸ θὰ ἐπεφύλασσε ἐκπλήξεις. Ἐντούτοις, αὐτὸ τὸ ἔργον δὲν ἐπεδίωξε παρόμοιαις καινοτομίαις. Ἡ πρωτοτυπία του, ἂν ὑπάρχει, θὰ προκύβῃ ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι τριάντα περίπου ἐρευνητῆς δοκίμασαν νὰ φτιάξουν τὸν πίνακα τῶν στοιχείων τῆς φιλοσοφικῆς σκέψῃς, καὶ τὸ ἔκαναν μὲ τὸ ἴδιον πνεῦμα, ἀλλὰ χωρὶς προκατάληψιν· ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι εἶδαν τὸ ἐγκείμενόν τοις ὅχι ὡς ἀπόδειξιν, ἀλλὰ ὡς μιὰ παρουσίασιν· ὅχι ὡς ἕνα συνεκτικὸ οἰκοδόμημα, ἀλλὰ ὡς μιὰ πολυμερὴ κατασκευὴ. Οἱ βιβλιογραφίαι δὲν ἔχουν τὴν ἴδιαν σπουδαιότητα σὲ ὅλους τοὺς συγγραφεῖς. Καὶ σὲ αὐτὸ τὸ σημεῖον ἐπίσης ἀφέθηκε στὴν κρίσιν καθενὸς ἀπὸ τοὺς συνεργάτες νὰ πλαισιώσῃ τὸ γραπτὸν του μὲ τὶς ἀναφορὰς πὸν θεωροῦσε κατάλληλας. Διάφοροι ἱστορικὲς τοποθετήσεις ἔρχονται ἀπὸ καιρὸ σὲ καιρὸ νὰ θυμίσουν ὅτι ἡ φιλοσοφία δὲν εἶναι μιὰ «ξεχωριστὴ» ὑπόθεσιν καὶ ὅτι συχνὰ συμβαίνει νὰ ἔχει ἄμεσιν, ἔμμεσιν ἢ ἀντιφατικὴν σχέσιν μὲ τὶς μορφὰς τῆς κοινωνικῆς πρακτικῆς καὶ μὲ ἄλλαις πολιτισμικῆς δραστηριότητες.

»Ἐδῶ ἐμφανίζεται μιὰ διαφοροτικὴ ἱστορία τῆς φιλοσοφίας. Οὔτε προοδεντικὴ, οὔτε οὐδέτερη, ἀλλὰ κριτικὴ· πὸν δὲ θέλει οὔτε ὁ λαὸς νὰ τὰ πεῖ, οὔτε νὰ πεῖ τὸ πᾶν πὸν θεωρεῖ ὑποχρέωσιν τῆς

νά επιβεβαιώσει τὴν ἀνοιχτὴ τάξη τῶν διδασκαλιῶν καὶ τῶν διαφορῶν ἰδεῶν. Σὲ αὐτοῦ τοῦ εἴδους τὶς ἐργασίες, τὸ σοβαρὸ στοιχεῖο κινεῖται ἀνάμεσα στὴν λόγια πολυμάθεια καὶ στὴν ἐκλατκευση. Γιατὶ δὲν ὑπάρχει κάποιος «Πλάτωνας» ἢ κάποιος «Descartes» ποὺ μπορούμε νὰ ἀποκαταστήσουμε τὴν ἀλήθεια τους· ὑπάρχουν στοχαστὲς ποὺ σήμερα καθίστανται ἀναγνώσιμοι χάρις σὲ μιὰν αὐστηρὴ καὶ τεκμηριωμένη ἀνάλυση».

Ἡ ἀναδιοργάνωση τῆς ὕλης σὲ τέσσερις τόμους ὁδήγησε σὲ ἀνακατατάξεις: ὁ πρῶτος τόμος πραγματεύεται τὴν κριτικὴ φιλοσοφία — ποὺ ἡ Ἱστορία ὀνομάζει «παγανιστικὴ» — καὶ τὴ μεσαιωνικὴ· ὁ δεῦτερος καταπιάνεται μὲ αὐτὸ ποὺ ἀποκαλοῦμε κλασικὴ ἐποχὴ (δέκατος ἔκτος - δέκατος ὄγδοος αἰώνας), ἀπὸ τὴν Ἀναγέννηση καὶ τὴ Μεταρρύθμιση ὡς τὸν Rousseau· ὁ τρίτος ἀναφέρεται στὸν δέκατο ἕνατο αἰῶνα, προτρέχοντας μάλιστα μιὰ καὶ μιλάει γιὰ τὸν Kant, καὶ φτάνει ὡς τὸν Nietzsche, ἀγγίζοντας ἐπιπλέον τὸν αἰῶνα μας, καθὼς ἀναφέρεται στὸν Husserl καὶ στὸν Bergson· ὁ τέταρτος εἶναι ἀφιερωμένος στὴ σύγχρονη ἐποχὴ, ἀπὸ τὸν Freud ὡς τὸν Heidegger καὶ ἀπὸ κεῖ στὰ πιὸ ὄψιμα βήματα τῆς φιλοσοφικῆς ἔρευνας.

Στὸ τέλος τοῦ κάθε τόμου ὑπάρχει ἓνα ἐπίμετρο ποὺ περιλαμβάνει σύντομες βιβλιογραφικὲς σημειώσεις σχετικὰ μὲ τοὺς κυριότερους συγγραφεῖς τῆς θεωρούμενης ἐποχῆς. Ἐπίσης καθένας ἀπὸ τοὺς τόμους πλαισιώνεται ἀπὸ μιὰν εἰσαγωγὴ καὶ ἓνα συμπέρασμα ποὺ ἐπιτρέπουν νὰ ὑποδειχτοῦν οἱ μεταβάσεις καὶ νὰ ὑπογραμμιστοῦν οἱ κύριες δυναμικὲς τάσεις. Καὶ τοῦτο, πρέπει νὰ τὸ ἐπαναλάβουμε, ὄχι τόσο γιὰ νὰ εἰσαχθεῖ μιὰ ἀλληλουχία, ὅσο γιὰ νὰ τονιστεῖ ἡ ἐνότητα ἐνὸς πανοράματος, ἐνότητα καμωμένη ἀπὸ διαφορὲς μέσα στοὺς κόλπους ἐνὸς καὶ τοῦ ἴδιου σχεδίου.

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Οί στοχαστές και οί σχολές πού αναλύονται σέ αὐτὸν τὸν πρῶτο τόμο τοποθετοῦνται στὸ ἐσωτερικὸ μιᾶς ἱστορικῆς ἐποχῆς περίπου δύο χιλιετηρίδων — ἀπὸ τὸν πέμπτο αἰῶνα π.Χ. ὡς τὸν δέκατο τέταρτο αἰῶνα— μιὰ και γίνεται λόγος γιὰ τὸν Ἀβικέννα, πού ἔζησε στὸ σημερινὸ Οὐζμπεκιστάν, και γιὰ τὸν Ἀλκουίνο, πού γεννήθηκε και σπούδασε στὴν Ἀγγλία. Ἀρκεῖ νὰ ποῦμε ὅτι κάναμε τομὲς πού ἀπομονώνουν οὐσιώδη ἔργα. Ἐντούτοις, ὅποια κι ἂν εἶναι ἡ ἀνομοιότητα τῶν περιστάσεων και ὅσο διαφορετικὰ κι ἂν εἶναι τὰ πραγματευόμενα ἀντικείμενα, εἶναι δυνατό νὰ σχηματίσουμε —στιγμογραφικὰ ἔστω, χωρὶς νὰ φιλοδοξοῦμε ὅτι ἀνακαλύψαμε κάποιες ἐσωτερικὲς συγγένειες— ἐνότητες πού συνδέουν αὐτὲς τίς κορυφὲς και συγκροτοῦν ὁροσειρὲς και γραμμὲς προσέγγισης ὑπὸ τὴ μορφή ἀλυσίδας.

Ἀρχικὰ μιὰ πρώτη ὁροσειρά: ἐκείνη τῆς διαμόρφωσης τῆς μεσογειακῆς-εὐρωπαϊκῆς φιλοσοφίας (μέσα σ' αὐτὸ τὸ ἔργο δὲν γίνεται λόγος γιὰ τίς φιλοσοφίες τῆς Ἀσίας, οὔτε γιὰ τὰ συστήματα σκέψης πού χαρακτηρίζουν ὅσους πολιτισμοὺς δὲν ἔχουν ἀνακαλύψει τὴ γραφὴ· και οἱ δύο αὐτοὶ τομεῖς ἔχουν διαμορφωθεῖ ὡς προϊόντα εἰδικῶν ἐρευνῶν). Τὰ πρῶτα τρία κεφάλαια μελετοῦν αὐτὸ πού ὀνομάστηκε «ἐλληνικὸ θαῦμα» ὅπου, ἀνάμεσα σὲ ἄλλες ἐπινοήσεις, πλάι στὴν τραγωδία, στὴν ἱστορικὴ ἔρευνα, στὰ μαθηματικά, στὴ ρητορικὴ, ἡ Πόλις συλλαμβάνει τὸ σχέδιο ἐπεξεργασίας ἐνὸς λόγου (discours) καθολικὰ πειστικῶ πού ἔχει διπλὸ σκοπὸ: τὴ θεσμοθέτηση μιᾶς γνώσης και τὸν καθορισμὸ μιᾶς Σοφίας. Δὲ στάθηκε δυνατό νὰ ἀναφερθοῦμε ἐδῶ στοὺς στοχαστὲς πού ὀνομάστηκαν «προ-σωκρατικοί»: Θαλή, Πυθαγόρα, Ἡράκλειτο, Παρμενίδη, Ζήνωνα τὸν Ἐλεάτη, Δημόκριτο, Ἐμπεδοκλή, Ἀναξαγό-

ρα, για να περιοριστούμε στους πιό σημαντικούς. Τὰ κείμενα τοῦ Πλάτωνα καὶ τοῦ Ἀριστοτέλη τοὺς ἀπηχοῦν ἀδιάκοπα. Ἐντούτοις, ὕστερα ἀπὸ τὸν τέταρτο αἰώνα, ἡ Πόλις διασπάται: οἱ φροντίδες γιὰ μιὰ κοσμολογία ὑπερτεροῦν σιγά-σιγά ἀπέναντι στὸ σχέδιο μιᾶς ἔξαντλητικῆς γνώσης. Μέσα στὸν ὀρίζοντα ποὺ καθορίστηκε ἀπὸ τὸν Πλάτωνα καὶ τὸν Ἀριστοτέλη συγκροτοῦνται διάφορα φιλοσοφικὰ ρεύματα, ὁ στωικισμὸς, ὁ ἐπικουρισμὸς, ὁ σκεπτικισμὸς, ποὺ θὰ γονιμοποιήσουν τὴ λατινικὴ σκέψη καὶ θὰ προσφέρουν μὲ τὸν πλοῦτο τῶν παρατηρήσεών τους καὶ τῆς ἐπιχειρηματολογίας τους τὸ κοινὸ βάθος, ἀπὸ τὸ ὁποῖο θὰ ἀντλήσει ἄφθονα νάματα ἡ μελλοντικὴ φιλοσοφία.

Ἡ ἐποχὴ τῶν Αὐτοκρατοριῶν εἶναι ἡ ἐποχὴ τῆς βίας: ἡ πλατωνικὴ βούληση γιὰ ὑπέρβαση αὐτοῦ ἐδῶ τοῦ κόσμου ἐνεργοποιεῖται καὶ πάλι ἀπὸ ἓναν στοχαστὴ σὰν τὸν Πλωτῖνο, ποὺ οἱ θεολογικοὶ καὶ συνάμα κοσμολογικοὶ διαλογισμοὶ του προετοιμάζουν πνευματικὰ τὴ χριστιανικὴ ἐπανάσταση. Ἔτσι ἐμφανίζεται μιὰ δευτέρη ὁροσειρά, ἐκείνη τῆς χριστιανικῆς καὶ ἰσλαμικῆς σκέψης, ποὺ παρעυθὺς δεσπάζει στὴ λεκάνη τῆς Μεσογείου καὶ ἐπεκτείνεται σὲ ὁλόκληρη τὴν Εὐρώπη. Ὁ Μεσαίωνας. Ἡ ἔκφραση εἶναι πολὺ δυσάρεστη, ἰδιαιτέρα ὅταν συνδέεται μὲ τὴν ἰδέα μιᾶς σκοτεινῆς καὶ σκοταδιστικῆς περιόδου. Μέσα στους δέκα περίπου αἰῶνες ποὺ χωρίζουν τὴν πτώση τῆς ρωμαϊκῆς αὐτοκρατορίας ἀπὸ τὶς μεγάλες ἀνακαλύψεις ἀναμφίβολα ὑπῆρχαν περίοδοι βαθεῖας διανοητικῆς, ἠθικῆς καὶ φυσικῆς ἀθλιότητος· τὴν ἴδια στιγμή ὅμως στὴ Συρία καὶ στὸ Μαρόκο ἀκτινοβολοῦσαν λαμπροὶ πολιτισμοί. Καὶ ὁ εἰκοστὸς αἰώνας μας, αὐτὸς ποὺ ἔθεσε τὶς «τελειοποιημένες» του τεχνικὲς καὶ τὸν ἀνθρωπισμὸ του στὴν ὑπηρεσία γενικευμένων σφαγῶν, ποῦ θὰ ἔβρισκε τάχα τὸ θάρρος νὰ καταδικάσει μιὰν ὅποια περίοδο; Ἐπεξεργασμένοι μὲ βάση τὸν ἐβραϊσμὸ καὶ ἐπανενεργοποιώντας τὴν ἑλληνο-λατινικὴ συνεισφορά, ὁ Χριστιανισμὸς καὶ κατόπιν ὁ Ἰσλαμισμὸς πλάθουν, καθέννας μὲ τὸν τρόπο του καὶ μέσα στὸ πνευματικὸ του καὶ συνάμα ἱστορικὸ του πλαίσιο, μιὰ νέα θέαση τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ κόσμου. Τὰ δύο κεφάλαια ποὺ ἀφιερώνονται στὶς σχέσεις τοῦ Ἑλληνισμοῦ καὶ τοῦ Χριστιανισμοῦ καὶ στὶς ἀναζητήσεις τῶν Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας, κι ἐπίσης τὸ

κεφάλαιο πού πραγματεύεται τις σχέσεις τῆς θεολογίας καὶ τῆς φιλοσοφίας μέσα στὸ κλασικὸ Ἰσλάμ δείχνουν τὴ συνέχεια καὶ τὴν ἀσυνέχεια, πού σφραγίζουν ὀλόκληρο τὸν ἀρχαῖο κόσμο, καὶ αὐτὸ τὸ νέο σύμπαν, τὸ ὁποῖο συγκροτήθηκε μέσα στὸν ὀρίζοντα τοῦ μονοθεϊσμοῦ.

Αὐτὲς οἱ ἀναλύσεις θεμελιώνουν μὲ σαφήνεια τὴν ἄποψη ὅτι στὰ ζητήματα αὐτὰ δὲ μπορούμε νὰ ἀπλοποιοῦμε καὶ νὰ ἀρκου-
μαστε σὲ ἀπλὲς ἀντιθέσεις. Ὁ «Μεσαίωνας» εἶναι ὑπερβολικὰ δα-
φιλῆς γιὰ νὰ τὸν περιορίσουμε σὲ μιὰν ὑποτιθέμενη «δεσπόζουσα
ιδεολογία». Εἰδικότερα, σ' αὐτὸν ἐκδηλώνεται μιὰ ἀντίθεση ἀνά-
μεσα σὲ δύο χριστιανικὰ ρεύματα πού, μὲ τὸν τρόπο τους, ἐπανα-
λαμβάνουν μιὰν ἀποφασιστικὴ διαφορά ἤδη παρούσα μέσα στὴν
κλασικὴ ἑλληνικὴ σκέψη. Ὁ Αὐγουστίνος, ὁ συγγραφέας τῆς *Πο-
λιτείας τοῦ Θεοῦ* καὶ τῶν *Ἐξομολογήσεων*, ἐντάσσεται ρητὰ στὴν
πλατωνικὴ ὀπτική· εἰσάγει ὅμως τὴν ἰδέα τοῦ ὑποκειμένου ὡς
ἐσωτερικότητας καὶ ἐπίσης τὴν ἰδέα μιᾶς μοναδικῆς χρονικότητας,
στοὺς κόλπους τῆς ὁποίας ἡ ἀνθρωπότητα ἀγωνίζεται γιὰ τὴ σω-
τηρία της. Ὅχτῶ αἰῶνες ἀργότερα, ἐπωφελούμενος ἀπὸ τὴ διδα-
σκαλία τῶν Ἀράβων, ὁ Θωμὰς ὁ Ἀκινάτης ἀνασυλλαμβάνει τὸ
ἀριστοτελικὸ σχέδιο μιᾶς ἐγκυκλοπαιδικῆς γνώσης, πού ὀργανώ-
νει τὶς γνώσεις σύμφωνα μὲ τὴν ἴδια τὴ δομὴ τοῦ ὄντος, ἀπὸ τὴ
γνώση τοῦ Θεοῦ ἴσαμε τὴ γνώση τῆς πολιτικῆς τάξης.

Ἡ παγανιστικὴ φιλοσοφία καὶ ἡ φιλοσοφία πού ἀντλεῖ τὴν
καταγωγὴ της ἀπὸ τὸ μονοθεῖσμὸ συνδέονται καὶ ἀποσυνδέονται.
Τὸ κυρίαρχο στοιχεῖο εἶναι ἡ ἰκανότητα γιὰ φιλοσοφικὲς ἐπινοή-
σεις. Πέρα ἀπὸ τὶς ἐνδείξεις πού παρέχουμε ἐδῶ, ὁ ἀναγνώστης
θὰ μπορέσει νὰ χαράξει κι ἄλλες διακεκομμένες γραμμὲς γιὰ νὰ
συνδέσει μεταξὺ τους αὐτὲς τὶς κορυφὲς τῆς σκέψης. Θὰ τὸ κάνει
σύμφωνα μὲ τὶς προτιμήσεις του: καὶ θὰ ἔχει δίκιο, ἀρκεῖ νὰ πάρει
μιὰ ἰδέα ἀπὸ τὰ ἴδια τὰ κείμενα γιὰ νὰ ἐνισχύσει τὶς ὑποθέσεις
του. Ἴσως νὰ ἐκπλαγεῖ διαπιστώνοντας ὅτι ἡ πρόοδος τῆς δικῆς
του σκέψης δὲν ἀντιστοιχεῖ ἀναγκαστικὰ στὴ χρονολογικὴ σειρὰ
τῶν στοχαστῶν, ἀλλὰ ὅτι προκύπτει ἀπὸ τὴν ἐλεύθερη ἀντιπαρά-
θεση πού κάνει ἀνάμεσα στὶς ἰδέες.

ΑΠΟ ΤΟΝ ΜΥΘΟ ΣΤΗΝ ΕΛΛΟΓΗ ΣΚΕΨΗ

τοῦ FRANÇOIS CHÂTELET

Ἡ φιλοσοφία μιλάει τὴν ἑλληνικὴ γλῶσσα. Εἶχαν δίκιο πού τὸ ἐπανελάβαν μετὰ τὸν Heidegger. Ἀλλὰ ἀπομένει ἀκόμα νὰ μάθουμε ποιὰν ἑλληνικὴ γλῶσσα. Παραέχουμε τὴ συνήθεια νὰ συλλογιζόμαστε σὲ συνάρτηση μὲ συντακτικούς καὶ σημαντικούς κανόνες πού ἔχουν καθοριστεῖ αὐθαίρετα σὲ μιὰν ἐποχὴ σχετικὰ πρόσφατη. Εἶναι προφανές ὅτι ἡ γλῶσσα τοῦ Ἡράκλειτου δὲν εἶναι ἡ ἴδια μὲ τὴ γλῶσσα τῶν στοχαστῶν τῆς ἀλεξανδρινῆς ἐποχῆς· ὅτι ἡ κικερώνεια μεταγραφή τῶν ὄρων καὶ τῶν σχημάτων πού χρησιμοποιοῦσαν ἡ Ἀκαδημία καὶ ἡ Στοά δὲν εἶναι ὀρθή· ὅτι ἡ λατινικὴ τῶν Ρωμαίων δὲν εἶναι ἡ ἴδια μὲ ἐκείνη τῶν Χριστιανῶν· ὅτι ὁ γλωσσικὸς κώδικας αὐτῶν τῶν τελευταίων, ἀπὸ τὴ λατινικὴ πατερικὴ γραμματεία ὡς τὴ διδακτορικὴ διατριβὴ τοῦ Kant, δεκαεπτὰ αἰῶνες ἀργότερα, δὲν διατήρησε τὴν ἴδια σημασιακὴ τάξη. Θὰ χρειαζόταν μιὰ ἐξαιρετικὴ τύφλωση γιὰ νὰ σκεφτεῖ κανεὶς ὅτι ὑπάρχει ἓνα ἀπόλυτο σημεῖο ἀναφορᾶς, μὲ βάση τὸ ὁποῖο θὰ μπορούσαμε νὰ μεταφράσουμε, νὰ ἀντιπαραθέσουμε, νὰ ὀργανώσουμε, συσχετίζοντας φανερὰ ἢ κρυφά, τὰ κείμενα ἐκείνων πού ἔχουν ὀνομαστεῖ «μεγάλοι φιλόσοφοι». Ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἄποψη, οἱ ἀσκήσεις τῶν λογίων εἰδημόνων — πού ἀκατάπαυστα ἀνακαλύπτουν νέες συγγένειες — πρέπει νὰ τεθοῦν στὸ ἴδιο ἐπίπεδο μὲ τὶς ἀκροβασίες τῶν ὑπέρμαχων τῆς κρυφῆς ἱστορίας, φιλολόγων καὶ ἐρμηνευτῶν, δηλαδὴ στὸ ἐπίπεδο τῶν μυθολόγων πού οἰκοδομοῦν ἓνα παρελθόν

στο όποιο καθέννας σήμερα θα βρεῖ ὅ,τι τὸν ἐνδιαφέρει καὶ τὸν δικαιώνει.

Ταιριάζει ν' ἀρχίσουμε μ' ἓνα παράδειγμα, πὺ εἶναι κάτι σὰν διδακτικὸς μύθος. Ἡ σύγχρονη ἱστορία τῆς φιλοσοφίας τῆς Ἀρχαιότητος καθιδρύει μίαν τάξιν νοητικὰ ἱκανοποιητικὴν γιὰ κείνους πὺ τὴν ἐπεξεργάζονται. Στὴν ἀρχὴ ἔχουμε τὴ θρησκείαν, τὸ μῦθος, τὴν ποίησιν: ἀπὸ τὸν Ὅμηρον ὡς τὸν Πίνδαρον (καί, κατὰ παρέκκλιση, ὡς τοὺς κλασικοὺς δημιουργοὺς τῆς τραγωδίας). Ὑστερα ἔχουμε μίαν μετάβαση: τοὺς «προσωκρατικούς»· μέσα σὲ αὐτὸ τὸν μεγάλο «θύλακα» τοποθετοῦμε τοὺς «φυσικοὺς», τὸν Θαλῆ γιὰ παράδειγμα, τοὺς ἀτομικοὺς, τοὺς ἰατροὺς, τοὺς ἱστορικοὺς, τὸν Ἡράκλειτον, τὸν Παρμενίδην, τὸν Ἀναξαγόραν, τὸν Ἐμπεδοκλήν, τοὺς σοφιστὰς· ἐμφανίζεται ὁ Σωκράτης: ὅλα ἀλλάζουν, ἀλλὰ μὲ ἓναν τρόπο πὺ ἀκόμα δὲν εἶναι ριζικός. Μὲ τὸν Πλάτωνα, μὲ τὴν ἰδρυση τῆς Ἀκαδημείας τὸ 387, ἐγκαθιδρύεται ἐπιτέλους ἡ τάξις τῆς ὀρθολογικότητος· εἶναι ἀκόμα πρόσκαιρη καὶ ἀδέξια, καὶ θὰ ὑποστῆ πολλαπλὰς τροποποιήσεις, ὅμως ἔχει κιόλας καθορίσει τὶς ἀρχές τῆς. Ἡ σκέψις πὺ ὑπάκουε στὴ μυθοποιητικὴ ἀπαίτησιν ὑποκαθίσταται ἀπὸ μίαν νέα λογικὴν, ἡ ὁποία, χάρις σὲ μίαν αὐστηρὴν πειθαρχίαν τοῦ λόγου, δίνει ὅλα τὰ δικαιώματα στὴν ἀληθινὴν λαλίαν, δηλαδὴ στὴν ἀποτελεσματικὴν.

Μίαν παρόμοιαν ἐρμηνείαν δὲν εἶναι κακὴ. Ἀναμφίβολα ἡ ἑλληνικὴ ἀντίληψις περὶ ἀνθρώπου καὶ κόσμου προοδευτικὰ «ἐκκοσμηκεύθη» ἢ «λαϊκοποιήθη» καὶ τὸ σύμπαν τῶν θεῶν ἐξαφανίστηκε σιγά-σιγά μπροστὰ στὶς πράξεις τῶν ἀνθρώπων. Ἐνῶ στοὺς χρόνους πὺ συμβατικὰ ὀνομάζουμε ὀμηρικοὺς ἢ ἀφήγησιν ὀργανώνεται γύρω ἀπὸ θεϊκὰ πρόσωπα, καθὼς τὰ ἴδια τὰ ἀνθρώπινα πρόσωπα ἔχουν καταστήσει οὐσίαι σὲ καθεστῶς ἡμιεξάρτησης, στὴν κλασικὴ ἐποχὴ — τὸν πέμπτον αἰῶνα —, ὁ ἄνθρωπος, ὡς πολίτης-πολεμιστῆς, πὺ μιλάει καὶ μάχεται, ἐμφανίζεται ὡς παράγοντας πὺ ἐπωμίζεται τὴ μοίρα του. Αὐτὴ τὴν ἐποχὴν τὰ πολιτισμικὰ εἶδη ἀλλάζουν νόημα καὶ ὕφος: ἡ τραγωδία, ἀπὸ θεμελιακὰ θρησκευτικὴ, γίνεται πολιτικὴ τελετουργία· ἡ κωμῶδιαν περνάει ἀπὸ τὸ μπουφόνικο παιχνίδι στὴν πολιτικὴν κριτικὴν· ἄλλα εἶδη ἐνισχύονται, ὅπως ἡ ἱστορικὴ γεωγραφία: τὶς θρυλικὰς περιγραφὰς καὶ τὶς

μυθικές γενεαλογίες διαδέχονται τοπία και ἤθη πού περιγράφονται και ἀναλύονται ἐπακριβῶς, τὰ γεγονότα καταγράφονται λεπτομερειακά· ἄλλα εἶδη γεννιοῦνται, ὅπως ἡ ἱατρικὴ, πού στοῦ ἐξῆς ἐπικαλεῖται περισσότερο τὴν ἔρευνα τῶν αἰτιῶν τῆς ἀσθένειας παρά τις ἀμφίβολες πηγές τῆς μαντικῆς· ἡ ὅπως ἡ «φυσικὴ» πού λίγο-λίγο μετατοπίζεται ἀπὸ τις μαγικὲς θεωρίες στὴ μελέτη τῶν φαινόμενων σχέσεων· ἡ ὅπως ἡ τέχνη τοῦ λόγου, πού δὲν εἶναι στοῦ ἐξῆς κλῆρος τῶν εὐγενῶν οἰκογενειῶν, ἀλλὰ γίνεται τὸ μέσο πού κάθε πολίτης διαθέτει, τυπικὰ τουλάχιστον, γιὰ νὰ διακηρύξει τις γνώμες και τὰ ἐνδιαφέροντά του· ἡ ὅπως ἡ «φιλοσοφία», πού παύει νὰ εἶναι μιὰ ἐπηρμένη και μυστηριώδης διακήρυξη γιὰ νὰ διεκδικήσει, μέσα στοῦ συντονισμένο παιχνίδι τῶν ἐρωτήσεων και τῶν ἀπαντήσεων, τὸ δικαίωμά της νὰ καθορίσει, σὲ ὅλα τὰ πεδία, τὴν ὑπέρτατη δικαιοδοσία.

Μὲ ἓνα λόγο, γιὰ νὰ μιλήσουμε σὰν τὸν Condorcet, ἡ πρόοδος βαδίζει σταθερά. Σιγά-σιγά ὁ «διαφωτισμὸς» ἐπιβάλλεται. Ὁ τόπος ὅπου ἐπιτελεῖται αὐτὴ ἡ μετατροπὴ εἶναι ἡ Πόλις. Αὐτὴ διαμορφώνεται στὶς ἀποικιακὲς πολιτεῖες, κυρίως στὴ Μικρὰ Ἀσία· κατόπιν φτάνει στὴ μητρόπολη, και ἡ Ἀθήνα θὰ γίνῃ τόπος μιᾶς ἐξέλιξης πού στὴ συνέχεια θὰ θεωρηθεῖ παραδειγματικὴ. Ἐκτοτε τὸ σχῆμα τῆς ἐξέλιξης εἶναι ἱκανοποιητικὸ. Ἐνα πρῶτο στάδιο συνιστᾷ ἡ πολιτικὴ κατάκτηση τῶν ἀστικῶν δικαιωμάτων και τῆς ιδιότητος τοῦ πολίτη. Στὴν τάξη πού συναποτελοῦν οἱ ἐλεύθεροι πολῖτες ἡ μοίρα τοῦ καθενὸς καθορίζεται ὄχι ἀπὸ τὴν ἐγγύτητά του πρὸς τοὺς θεοὺς οὔτε ἀπὸ τὴν οἰκογενειακὴ του προέλευση ἢ τὴν προσκόλλησή του σὲ κάποιον ἡγεμόνα, ἀλλὰ ἀπὸ τὴ σχέση του μὲ αὐτὴ τὴν ἀφηρημένη ἀρχὴ πού εἶναι ὁ νόμος. Ἡ δευτέρη φάση εἶναι ἡ ἐγκαθίδρυση τῆς δημοκρατίας πού, γιὰ ἐντοπισίμους ἱστορικοὺς λόγους, πραγματώνεται στὴν Ἀθήνα. Μιὰ δημοκρατία δὲν εἶναι μόνο, ὅπως δείχνει ἡ ἐτυμολογία της, ἡ ἐξουσία τοῦ «ἀφανοῦς λαοῦ», παρά εἶναι τὸ πολίτευμα, στοῦ ὁποῖο ἡ κυβέρνηση εἶναι ἐκτεθειμένη σὲ «μέση ἀγορὰ» και κάθε πολίτης, τυπικὰ και οὐσιαστικά, ἔχει τὴ δυνατότητα νὰ συμμετάσχει σ' αὐτή. Στὴν ἀταξία τῶν μακρινῶν βαρβάρων και στὴν παράλογη τάξη τῶν πολὺ κοντινῶν βαρβάρων —περσικὴ αὐτοκρατορία—, ἀντιπαρατάσσεται μιὰ

έλλογη όργάνωση, πού άντιστοιχεί στή θέση πού κατέχει ό άνθρώπος μέσα στην κοσμική τάξη. Μέσα σέ αύτή την όργάνωση πρυτανεύει μιá νέα σκέψη πού άπωθει σέ μιάν άπόμακρη άρχαϊκή έποχή τó υπερβολικό ένδιαφέρον για τούς θεούς και, έτσι, ένισχύει τó άποκλειστικό ένδιαφέρον για τούς άνθρώπους.

Μέσα σέ αύτή την όπτική, ή άποδοχή τής άλληλουχίας άποτελεί κιόλας ένδειξη ρήξης. Άλλά πού και πώς έπιτελείται αύτή ή διάσταση; Με τó έρώτημα αύτό άρχίζει ή διαμάχη για την καταγωγή τού φιλοσοφικού λόγου. Ποϋ κεΐται ή τομή άνάμεσα στό μύθο και στην έλλογη σκέψη; Άραγε ύπάρχει στους φυσικούς στοχαστές πού, όπως ό Θαλής, θεωρούν ως άντικείμενο τής άποφασιστικής προβληματικής τά φυσικά φαινόμενα; Μήπως θά πρέπει μάλλον νά περιμένουμε τόν Έράκλειτο και τόν Παρμενίδη, πού πρώτοι αύτοί θέτουν τó έρώτημα τού Όντος και έγκαινιάζουν έτσι τó μεταφυσικό πρόβλημα; Ή μήπως είναι πιό σοβαρό νά τοποθετήσουμε την άπαρχή τής φιλοσοφίας στά πλατωνικά γραφτά, πού τά περισσότερά τους διασώθηκαν κι όπου τίθεται για πρώτη φορά με ρητό τρόπο τó πρόβλημα τού Λόγου (raison), δηλαδή τó πρόβλημα ένός φιλοσοφικού λόγου (discours) ολοκληρωτικά νομιμοποιημένου; Και άπό ποϋ προέρχονται οί άτομικοί φιλόσοφοι;

Μ' ένα λόγο, ή ιδέα μιás γαλήνιας γένεσης, πού θά όδηγοϋσε άπό τó φανταστικό στό πραγματικό, άπό τή μαγεία στην πρακτική, άπό την (κοινωνική) μερικότητα στην (άνθρώπινη) καθολικότητα, άπό την έπιθυμία στό λόγο, βρίσκεται σέ κίνδυνο άπό τή στιγμή πού θά τεθεί τó πρόβλημα τής συγκεκριμένης διατύπωσης τής. Σύμφωνα με την άνάλυση τού J. Bernhardt, ή τρέχουσα όνομασία «προσωκρατικοί», πού έχει άποδοθεί στους συγγραφείς πού κατακυριαρχοϋνται άπό τόν πόθο τής θεωρίας και χρονολογικά είναι προγενέστεροι ή σύγχρονοι τού Σωκράτη, προδίδει μιάν αντίληψη άφελώς προοδευτική και άπλοποιητική ως προς τó γίγνεσθαι τής σκέψης. Έν πάση περιπτώσει τó ζήτημα είναι πιό περίπλοκο και είναι βέβαιο ότι δέν τó λύνουμε παίρνοντας ως σημείο άναφοράς μιάν γραμμική πρόοδο πού θά όδηγοϋσε άπό τόν προ-Λόγο στόν πραγματωμένο Λόγο, άπό την δύναμη φιλοσοφία στην ένεργεία. Άς τοποθετηθϋμε στό κέντρο ακριβώς αύτής τής τάχα «πραγμα-

τωμένης» φιλοσοφίας: στην φιλοσοφία του Πλάτωνα. "Ένα νέο ύφος φιλοσοφικού λόγου επιβάλλεται με αυτή τη φιλοσοφία: καθορίζεται μια τάξη ιδεών που λίγο κατόπιν θα χαρακτηριστεί *λογική* και σχεδιάζεται μια πρωτότυπη πολιτική. Η καινοτομία είναι προφανής: δεν δεσπόζει πια η φαινομενική δύναμη των συνθηθειών η ή ψευδοπραγματική ισχύς των «ροπαλοφόρων», αλλά η τάξη του ελεγχόμενου λόγου. Έντούτοις, μέσα στην περιοχή αυτής της καινοτομίας κι επειδή αυτή η καινοτομία έχει πιαστεί μέσα στο ιστορικό δίκτυο της συγκρότησης της Πόλης, ο φιλόσοφος παραμένει ένας σοφός, το ισοδύναμο του *σαμάνου* — του μάγου — που είναι συν-ένοχος μυστηριωδών δυνάμεων...

"Όλα συμβαίνουν σάμπως η φιλοσοφία, καθώς πετυχαίνει ολόενα και περισσότερο να όριοθετεί την πρωτοτυπία του έλλογου (discursif) πεδίου της, να επαναλαμβάνει, ένσωματώνοντάς τις, άρχέγονες στάσεις ζωής. Πρέπει λοιπόν όχι μόνο ν' άρνηθούμε την εικόνα μιās γραμμικής εξέλιξης, αλλά και να πλουτίσουμε με άποχρώσεις αυτά τα σχήματα άλληλουχίας η άσυνέχειας. Χωρίς άμβιβολία η άνάλυση των κειμένων έπιτρέπει να άποκαλύψουμε «άφετηρίες» η «ρήξεις». Άλλά αυτό που ξεκινάει έν μέρος κρατάει μέσα του εκείνο ένάντια στο όποιο ξεκινάει: και αυτό που διαρρηγγύει τους δεσμούς του ένσωματώνει έπίσης στοιχειά εκείνου, από το όποιο θέλει να διαχωριστεί. Άπό αυτή την πλευρά, η περίπτωση του πλατωνισμού παραμένει ακόμα παραδειγματική: η πλατωνική φιλοσοφία άρνεϊται την παραδοσιακή εκπαίδευση, που ουσιαστικά βασιζόταν στη διδασκαλία των ποιητών και στη συγκεχυμένη θρησκευτικότητα που μετέφερε αυτή η διδασκαλία: επειδή ακριβώς αυτή η φιλοσοφία άπαιτεί μια έπιστημονική προάσκηση και κάνει έκκληση στους μαθηματικούς και στη λογική, επειδή άποσκοπεϊ να όργανωθεί όχι γύρω από άμφίβολες παραστάσεις, αλλά καθορισμένες έννοιες, σημειώνει μια ρήξη και διανοίγει μια «σύγχρονη» προοπτική. Ταυτόχρονα όμως αντίτιθεται σε μιάν άλλη έκδοχή του «σύγχρονου», εκείνη των σοφιστών, που κι αυτοί έπίσης άπέρριπταν την παράδοση — στο όνομα άλλων άρχών, ίσως πιό ριζικών... 'Ο Πλάτων δέ δέχεται τη χρησιμοθηρία, τον συμβατικισμό (conventionalisme), τον βαθύτατο σχετικισμό των σοφιστών. Αυτό

πού τὸν ἐνδιαφέρει δὲν εἶναι ὁ κοινωνικὸς ἄνθρωπος, ἀλλὰ τὸ θεϊκὸ στοιχεῖο μέσα στὸν ἄνθρωπο. Κατὰ τὴν κρίση του, ἡ δημοκρατία, στὶς διάφορες μορφές της, εἶναι παρακμιακὴ. Στὸ ἐξῆς λοιπὸν μιλάει σὰν «ἀντιδραστικὸς». "Ἄμεσα, ὅταν ἀπορρίπτει τὴ «φιλελεύθερη» λογικὴ τῶν σοφιστῶν, τὴν ὁποία χρησιμοποιοεῖ π.χ. ὁ ἱστορικὸς λόγος τοῦ Θουκυδίδη· καὶ ἔμμεσα, ὅταν, μέσα στὴν ἴδια του τὴν ἀποδεικτικὴ, θέλει νὰ καταξιώσει πανάρχαιες μεθόδους, δηλαδή τὴν ἀλληγορία καὶ τὸ μῦθο, καὶ ὅταν περιβάλλει τὸν φιλόσοφο μὲ ἐξουσίες πού ξεπερνοῦν τὸν κοινὸ θνητό.

Μὲ ἓνα λόγο ἡ φιλοσοφία εἶναι ἑλληνικὴ· εἶναι θυγατέρα τῆς Πόλης· τῆς δημοκρατικῆς Πόλης. "Ἄν τὸ δεχτοῦμε αὐτό, μένει ἀκόμα νὰ ποῦμε ὅτι ἡ ἑλληνικὴ γλώσσα δὲν εἶναι μιὰ ἀμετακίνητη οὐσία καὶ ὅτι, ἂν δοῦμε τὴν φτιαξιά της, οἱ μεταβολές βαραινουν γι' αὐτὴ ὅσο καὶ οἱ μονιμότητες. "Ἔτσι ἡ Πόλις, πού διαδέχεται ἐπαναστατικὰ ἓναν «φεουδαρχικὸ μεσαίωνα», ἔχει τὶς ρίζες της σ' ἓνα προηγούμενο παρελθόν, τὸ ὁποῖο σφραγίζουν οἱ προομηρικὲς βασιλείες καὶ τοῦ ὁποίου τὰ ἔγχη ἐμφανίζονται, μεταξύ ἄλλων, καὶ στὰ πλατωνικὰ κείμενα. Γι' αὐτὸ ἡ ἀθηναϊκὴ δημοκρατία —σημεῖο ἀναφορᾶς τοῦ Πλάτωνα καὶ τῶν ἀντιπάλων του Σοφιστῶν— εἶναι ἓνα πρόβλημα, ὄχι μιὰ οὐσία.

Τοῦτο σημαίνει ὅτι δὲν ξεμπερδεύουμε εὐκολὰ μὲ τὴν ἱστορία τῆς φιλοσοφίας. Ἄναμφισβήτητα, τουλάχιστον ἀπὸ τὸν Πλάτωνα ὡς τὸν Hegel, ὑπάρχει ἓνα εἰδικὸ πεδίο πού νόμιμα μπορούμε νὰ τὸ ἀποκαλέσουμε φιλοσοφικό· πεδίο πού ἔχει τὴ δική του περιοχὴ, τὴ δύναμή του νὰ ἐνσωματώνει, τὴν ἰδιάζουσα τάξη του. Ἄλλὰ αὐτὸ τὸ ὕφος, πού φιλοδοξεῖ νὰ ἔχει τὴν ὑπέρτατη δικαιοδοσία, ὀφείλει μόνιμα καὶ ἐξαρχῆς νὰ ὁμολογεῖ τὸν συμμιγῆ χαρακτήρα του. Ὁ ὀρίζοντας, ἀπὸ τὸν ὁποῖο ἀξιώνει νὰ ἀποσπαστεῖ καὶ τὸν ὁποῖο σκοπεύει νὰ ὑπερβεῖ καὶ νὰ κρίνει, τὸ καθορίζει πέρα γιὰ πέρα. "Ἔτσι ἡ σκέψη, γύρω στὸν πέμπτο αἰῶνα π.Χ., περνάει ἀπὸ τὴν ἐπικράτεια τοῦ μύθου στὴ δύναμη τῆς φιλοσοφικῆς λογικῆς: ἀλλὰ αὐτὸ τὸ πέρασμα ὅπωςδῆποτε σημαίνει ἀπὸ τὴ μιὰ μεριά ὅτι ὑπῆρχε ἤδη μιὰ λογικὴ τοῦ μύθου καὶ ἀπὸ τὴν ἄλλη ὅτι μέσα στὴν φιλοσοφικὴ πραγματικότητα ἐνυπάρχει ἀκόμα ἡ δύναμη τοῦ «πατροπαράδοτου».

Ἄπὸ τὸ μῦθο στὴν ἔλλογη σκέψη; Βέβαια. Ὡστόσο ὁ μῦθος δὲν εἶναι μιὰ ἄτακτη φαντασία καὶ ἡ ἔλλογη σκέψη τείνει νὰ ἐπιβληθεῖ σὰν ἓνας νέος μῦθος.

II

ΠΛΑΤΩΝ

τοῦ FRANÇOIS CHÂTELET

Ἡ ἐπενέργεια τῆς πλατωνικῆς σκέψης δὲ χρειάζεται νὰ διαπιστωθεῖ ἰδιαίτερα. Ὁ Πλάτων πέθανε τὸ 347 π.Χ. Ἐκτοτε ἡ πολιτισμικὴ παράδοση δὲν ἔπαψε νὰ ἀναφέρεται σ' αὐτόν, γιὰ νὰ ἀντλήσει ἐμπνεύσεις, γιὰ νὰ τὸν ὑποβάλλει σὲ κριτικὴ, γιὰ νὰ προσπαθήσει νὰ τὸν ξεπεράσει. Τὸ ἔργο του, τόσο στὸ μακρινὸ καὶ στὸ πρόσφατο παρελθὸν ὅσο καὶ σήμερα, ξεπροβάλλει ἀναπόδραστα στὸν ὀρίζοντα κάθε θεωρητικῆς ἔρευνας. Ἡ τέχνη κι ἡ λογοτεχνία, ποὺ τροφοδοτήθηκαν ἀπὸ αὐτὸ τὸ ἔργο, δὲν μποροῦν νὰ τὸ ἀγνοήσουν, τόσο χτὲς ὅσο καὶ σήμερα. Ἀπὸ ὅλους τοὺς στοχαστὲς ὀπωσδήποτε ἦταν ἐκεῖνος ποὺ ἡ ἐπίδρασή του ὑπῆρξε ἡ πιὸ πλατειά, ἡ πιὸ βαθειά, ἡ πιὸ διαρκῆς. Ποῦ ὀφείλεται μιὰ τέτοια ἐπιτυχία; Ποιὰ εἶναι ἡ αἰτία αὐτῆς τῆς διαιώνισης τοῦ πλατωνισμοῦ, ὁ ὁποῖος ἀντιστάθηκε, ἐπαναλήφθηκε, παραμορφώθηκε, δοξάστηκε μέσα σὲ ὅλες τὶς φουσκοθαλασσιές ποὺ γνώρισε ἡ δυτικὴ πολιτισμικὴ παράδοση, ἀπὸ τὴ διδασκαλία τοῦ Χριστοῦ ὡς τὶς χρησιμοθηρικὲς ρήσεις τοῦ βιομηχανικοῦ πολιτισμοῦ; Καὶ τέλος, γιὰ αὐτὸ τὸ ἔργο, ποῦναι τόσο μακρινό, ὥστε φαίνεται σάμπως νὰ βρίσκεται ἐκτὸς χρόνου, συγκεντρώνει ἀκόμη καὶ σήμερα γύρω του τὰ θετικὰ ἢ ἀρνητικὰ πάθη ὅλων τῶν ἑραστῶν τῆς σκέψης; Σὲ αὐτὲς τὶς ἐρωτήσεις δὲν μπορεῖ νὰ δοθεῖ τυπικὴ ἀπάντηση. Ἀρκεῖ νὰ ἀναφερθοῦμε στὴν πραγματικὴ κατάσταση καὶ στὶς ἀντίστοιχες ἰδεολογίες, τὶς ὁποῖες ἔπρεπε νὰ ἀντιμετωπίσει ὁ Πλάτων, καὶ νὰ ἀνα-

λύσουμε τὴ σημασία τῆς ἀπόφασης πού πῆρε τότε, γιὰ νὰ καταλάβουμε γιατί τὸ κείμενό του παραμένει ὡς πρότυπο καὶ ὡς παρακίνηση νὰ τὸ μιμηθεῖς καὶ συνάμα νὰ τὸ ξεπεράσεις. Οἱ πλατωνικοὶ διάλογοι δὲν θὰ μπορούσαν νὰ ἀποσπαστοῦν ἀπὸ τὴν ἐποχὴ πού τοὺς γέννησε· ἡ ἱστορικὴ συγκυρία εἶναι καθοριστικὴ γι' αὐτούς. Κάθε προσπάθεια νὰ τοὺς ἀπομακρύνουμε ἀπὸ αὐτὸ τὸ αὐστηρὰ συγκεκριμένο πλαίσιο γιὰ νὰ τοὺς θεωρήσουμε μιὰ ἀπὸ τίς πρῶτες ἐκδηλώσεις τοῦ αἰωνίου πνεύματος, οὐσιαστικὰ μᾶς καταδικάζει νὰ μὴν κατανοοῦμε τίποτα ἀπὸ τὴν πρωτοτυπία τους καὶ ἀπὸ αὐτὴ τὴ μορφή πού τοὺς ἐπέτρεψε νὰ διασχίσουν τὴν ἱστορία. Ὁ Πλάτων εἶναι ἓνας Ἀθηναῖος τοῦ τέταρτου αἰῶνα, ἀπογοητευμένος ἀπὸ τὴν Πόλη του. Αὐτὴ ἀκριβῶς ἡ ἀπογοήτευση καὶ τὸ θεωρητικὸ σχέδιο, πού αὐτὴ γέννησε, βρίσκονται στὴν ἀπαρχὴ τῆς διάρκειας τοῦ πλατωνισμοῦ. Πῶς εἶναι δυνατὸ αὐτό; Πῶς νὰ συλλάβουμε τὸ γεγονὸς ὅτι ἓνα ἔργο τόσο ἰσχυρὰ σφραγισμένο ἀπὸ τίς περιστάσεις μπορεῖ νὰ εἶναι γιὰ μᾶς σὲ τέτοιο βαθμὸ σύγχρονο; Γιατί ὁ κλασικὸς Ἕλληνας Πλάτων θέτει ἀκόμα καὶ σήμερα προβλήματα πού εἶναι καὶ δικὰ μας; Ὅταν ἀνακαλοῦμε τὰ θεμελιώδη θέματα τῆς πλατωνικῆς σκέψης καὶ δείχνουμε πῶς ἀρθρώνονται, οὐσιαστικὰ ἐπιχειροῦμε νὰ ἀπαντήσουμε σὲ αὐτὲς τίς ἐρωτήσεις. Γιὰ ποιὸ λόγο εἴμαστε —εἴτε τὸ θέλουμε εἴτε ὄχι, εἴτε αὐτὸ μᾶς ἐξοργίζει εἴτε μᾶς χαροποιεῖ— ἀκόμα καὶ σήμερα μαθητὲς τοῦ Πλάτωνα; Τί μᾶς κάνει μαθητὲς του; Πῶς συμβαίνει καὶ αὐτὸς ὁ συγγραφέας, πού μιλοῦσε ἐδῶ καὶ εἰκοσιτέσσερις αἰῶνες, μιᾶ καὶ γιὰ μᾶς, καὶ μάλιστα τόσο καλά;

I. Ο ΠΛΑΤΩΝ ΩΣ ΣΥΓΧΡΟΝΟΣ

Τὸ πολιτικὸ πρόβλημα.

Ὅταν πεθαίνει ὁ Πλάτων ἡ Πόλις ἀσθενεῖ. Τὸ 338, στὴν πεδιάδα τῆς Χαϊρώνειας, ὁ στρατὸς τοῦ Φιλίππου τοῦ Μακεδόνα θὰ συντρίψει τὰ ἑλληνικὰ στρατεύματα, πού μιὰ ὕστατη ἀναλαμπὴ ἐνε-

γητικότητα τὰ εἶχε συνασπίσει. Ἔτσι δὲν θὰ ξαναεμφανιστεῖ αὐτὴ ἡ πολιτικὴ μορφή πού ἔκτοτε ἔπαιξε τόσο μεγάλο ρόλο στὴ φαντασία ὄσων ἀνθρώπων ἀναζητοῦσαν τὸ τέλειο Κράτος. Ὁ Φίλιππος, κυρίαρχος τῶν Ἑλλήνων, θὰ ἐξασφαλίσαι μὲ τὴ δύναμη τὴν ἐνότητα καὶ τὴν ἐσωτερικὴ εἰρήνη πού ποθοῦσαν τὰ τέκνα τῆς Ἑλένης τουλάχιστον ἀπὸ τὸ τέλος τῶν μηδικῶν πολέμων. Στὸ ἐξῆς ἡ Πόλις ναρκώνεται κάτω ἀπὸ τὸν ἥλιο, μέσα στὴ βοή τῆς φλυαρίας τοῦ δήμου· δὲν θὰ ἀφυπνιστεῖ παρὰ μὲ τὴ συντριβὴ τῶν Αὐτοκρατοριῶν. Ἐντούτοις, ἐπὶ ἑκατὸν πενήντα χρόνια, ἡ μοῖρα τῆς ἦταν παραδειγματικὴ. Μέσα σὲ ἓνα χρονικὸ διάστημα σχετικὰ μικρό, ἐνῶ πολὺ λίγοι ἄνθρωποι ἐνδιαφέρονταν γιὰ τὸ στοχασμὸ καὶ τὴ δημιουργία, παρήγαγε πολιτισμικὰ ἔργα, ἰδεολογίες, θεωρίες, πού ἡ σπουδαιότητα καὶ ἡ σημασία τους εἶναι τόσο μεγάλη ὥστε σφράγισαν ἀνεξίτηλα τὸ γίγνεσθαι τῆς ἀνθρωπότητας.

Δὲν ὑπάρχει ἑλληνικὸ θαῦμα· ὑπάρχει ἓνα ἑλληνικὸ φῶς πού ἀποτελεῖ στοιχεῖο βασικὸ γιὰ ὅ,τι σήμερα ἀποκαλοῦμε πνευματικὸ πολιτισμὸ. Ὁ πέμπτος αἰώνας, πού βλέπει νὰ γεννιέται ὁ Πλάτων καὶ νὰ ὀλόκληρώνεται ἡ τραγικὴ διαδικασία πού ὀδηγεῖ στὸ θάνατο τοῦ Σωκράτη, ἀν δὲν ἐπινόησε, τουλάχιστον ὀδήγησε ὡς τὴν οὐσιώδη τους καθαρότητα τύπους πρακτικῆς καὶ πολιτισμικῆς εἶδη πού ἀκόμα καὶ σήμερα ἀσκοῦν ἐπάνω μας καθοριστικὴ ἐπίδραση. Ἡ Ἀθήνα, γιὰ παράδειγμα, ἐπινοεῖ τὴ δημοκρατία. Ἡ δημοκρατία, ἐτυμολογικὰ, εἶναι ἡ ἐξουσία τοῦ ἀφανοῦς λαοῦ, τοῦ δήμου, πού ἀπηρδησμένος ἀπὸ τὴν ὑποτελεία ὅπου τὸν κρατοῦν οἱ γαιοκτῆμονες, οἱ ἄριστοι, οἱ «εὐ-γενεῖς», ἐξεγείρεται καὶ δημεύει τὰ ἀγαθὰ τῶν νικημένων. Μέσα στὴν προοπτικὴ τῆς δικαιοσύνης, ὅπως τὴν εἶχαν καθορίσει ὁ Δράκων καὶ ὁ Σόλων, ὁ Κλεισθένης, ὁ Ἐφιάλτης καὶ ὁ Περικλῆς ἀντιλαμβάνονται τὴ δημοκρατία διαφοροτικὰ. Γι' αὐτοὺς δὲν εἶναι ἡ ἰσχὺς τοῦ λαοῦ, εἶναι ἡ ἐπέκταση τοῦ δικαιώματος τοῦ πολίτη σὲ κάθε ἐλεύθερο ἄνθρωπο, ἡ ἰσότητα ὄλων ὡς πολιτῶν, ὅποιο κι ἂν εἶναι τὸ εἰσόδημα καὶ ἡ καταγωγὴ τους (ὅσο γιὰ τὸ νόημα αὐτῆς τῆς τελευταίας, ἄς μὴν γελιόμαστε: ἡ κλασικὴ Ἀθήνα, πού ἀριθμεῖ μισὸ ἑκατομμῦριο κατοίκους, περιλαμβάνει τουλάχιστον τραχόσιες χιλιάδες σκλάβους καὶ πενήντα χιλιάδες μέτοικους —προστατευόμενους ξένους— πού

δὲν ἔχουν πολιτικά δικαιώματα· ἂν λογαριάσουμε ἐπιπλέον τὶς γυναῖκες καὶ τὰ παιδιά, τότε μόνο περίπου δέκα τοῖς ἑκατὸ τοῦ κοινικοῦ σώματος ἔχουν τὸ δικαίωμα νὰ ἀποφασίζουν γιὰ ὄλους). Ἡ δημοκρατία, ἔτσι ὅπως τὴν ὀρίζει ἡ Ἀθήνα, ἔχει τὸ προνόμιο νὰ μὴν ὑπεξαιρεῖ πιά τὴν ἐξουσία, παρὰ νὰ τὴν ἐκθέτει σὲ «μέση ἀγορά», δηλαδή νὰ ἐξασφαλίζει τὴν ἐνεργητικὴ συμμετοχὴ στὴν ἄσκηση τῆς ἐξουσίας σὲ ὅποιο ἄτομο ἔχει τὸ δικαίωμα καὶ τὴ δυνατότητα νὰ φέρει τὰ ὄπλα γιὰ τὴν ὑπεράσπιση τῆς «πατρίδας». Οἱ δημοτικὲς συνελεύσεις, ἡ Πνύκα, ὅπου συνέρχεται ἡ λαϊκὴ συνέλευση, οἱ ἀγορές, ὅπου ὁ καθένας συζητᾶ ἐλεύθερα γιὰ ὅ,τι τοῦ φαίνεται καλὸ, τὰ δικαστήρια ἀποτελοῦν νέους τόπους, ὅπου ὁ φτωχὸς πολίτης, ὑπὸ τὴν αἰγίδα τοῦ νόμου, μπορεῖ νὰ ἐπιτεθεῖ στὸν πλούσιο ἢ στὸν εὐγενή, ὄχι γιὰ νὰ τὸν ἀμαυρώσει, ἀλλὰ γιὰ νὰ ἀπαιτήσῃ ἀπ' αὐτὸν νὰ μοιραστεῖ μαζί του τὰ προνόμιά του γιὰ τὸ μεγαλύτερο καλὸ ὄλων...

Ἐποῦ πιά ἐγκαθιδρυθεῖ θεσμικά, ἡ δημοκρατία τῆς Ἀθήνας κατακτᾶ καὶ τὰ ἥθη. Ἐπεκτείνεται στὴ θεωρητικὴ καὶ στὴ καλλιτεχνικὴ δραστηριότητα. Οἱ θεωρήσεις τῶν γιατρῶν καὶ τῶν φυσικῶν ἀπελευθερώνονται ἀπὸ τὶς ἀπαγορεύσεις τῆς θρησκείας καὶ γίνονται τώρα ἀποδεχτές· οἱ ἱερατικὲς ἐρμηνεῖες ἀντικαθίστανται ἀπὸ θύραθεν ἐξηγήσεις. Ἡ Ἀθήνα ὑποδέχεται ὅσες ἀνακαλύψεις γίνονται στὶς ἀποικιακὲς Πόλεις, οἱ ὁποῖες ἤδη ἔχουν ἀπελευθερωθεῖ ἀπὸ τὶς ἀρχαῖες ὑποθήκες, καὶ μάλιστα ἐξαιτίας μιᾶς κατάστασης ποὺ τὶς ὠθεῖ στὶς ἐφευρέσεις. Βέβαια, τὸν πέμπτο αἰῶνα ὁ τσαρλατανισμὸς τῶν «φυσικῶν» γνωρίζει μεγάλη ἀνθιση καὶ τὰ ἱατρικὰ ἐγχειρίδια δὲν μᾶς καθησυχάζουν καθόλου σχετικὰ μὲ τὴν θεραπεία ποὺ ἐπιβάλλουν στοὺς ἀσθενεῖς. Ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρὰ εἶναι ὡστόσο βέβαιο ὅτι αὐτὲς οἱ ἀναζητήσεις ἀποκαλύπτουν ἕνα νέο πεδίο στοχασμοῦ. Παράλληλα ἀναπτύσσεται καὶ ἡ ἀνάλυση τοῦ θεωρητικοῦ ὕφους: ἐνάντια στὶς κοσμογονίες καὶ στὶς θεογονίες κυριαρχοῦν ἔρευνες ποὺ ἀποσκοποῦν νὰ ἀνακαλύψουν «ρεαλιστικὲς» ἀρχὲς ἐξήγησης καὶ δὲν δανερίζονται πιά τίποτα ἀπὸ τὶς παραδοσιακὲς θρησκευτικὲς ἐρμηνεῖες. Ἡ λογικὴ τῆς ἐπιχειρηματολογίας ἀρχίζει κιόλας νὰ ὑπερτερεῖ ἀπέναντι στὴ συμβολικὴ τῆς ἐπίκλησης...

Οἱ θεοὶ ἐξανθρωπίζονται καί, βγαίνοντας ἀπὸ τὶς κρύπτες ὅπου τοὺς κρατοῦσαν οἱ ἐντέταλμένοι τῆς λατρείας, παρουσιάζονται στὶς ἀκτίνες τοῦ ἡλίου καὶ στὰ μάτια τοῦ λαοῦ. Τὸ γαλήνιο χαμόγελό τους ἀναγγέλλει ὅτι τὸ αἶνιγμα τῆς ὑπαρξῆς τους δὲν ἐπιδέχεται παρὰ μίαν ἀπάντησιν: τὸν ἄνθρωπο. Ὁ Ἀπόλλων, θεὸς τοῦ φωτός, εἶναι ὁ ὑπέρτατος· στὴν Ἀθήνα, ἢ Παλλάδα, θεὰ τῆς σοφίας, ὑπερτερεῖ ἀπέναντι στὶς περιπετειώδεις ὑπερβολὲς τοῦ Διόνυσου καὶ τοῦ Ποσειδώνα. Τὸ θέατρο, σὰν πράξις συλλογικῆς περισυλλογῆς, μεταμορφώνεται βαθύτατα. Γίνεται ἢ κατ' ἐξοχὴν πράξις τοῦ πολίτη, ἢ στιγμῆ, σχεδὸν μὲ τὴ φυσικὴ σημασία τοῦ βρου, ὅπου ἡ συλλογικότητα τῶν πολιτῶν ἀναμετρᾷ τὴ σχέση τῆς δυνάμεως τῆς μὲ τὶς κηδεμονικὰς θεότητες. Ἐκεῖνο ποὺ τεκταίνεται στὴ σκηνὴ τῆς τραγωδίας —καὶ ποὺ ἀντανανκλᾶται στὴν κωμωδία μ' ἓνα μυκτηρισμὸ ἴσως ἀκόμα ἀποκαλυπτικότερο— εἶναι ἡ στάσις τοῦ ἀνθρώπου ποὺ γνωρίζει ὅτι ἀπελευθερώθηκε ἀπὸ τὴ Μοῖρα, ἀλλὰ ποὺ ταυτόχρονα νιώθει νὰ βρισκεται ὑπὸ τὸ κράτος σκοτεινῶν δυνάμεων, τῶν ὁποίων ὁ ἔλεγχος τοῦ διαφεύγει μόνιμα. Ὁ θύραθεν κόσμος τῶν κοινωνικῶν ἐνεργειῶν συστοιχεῖ τώρα μὲ τὸ σύμπαν τῶν ἱερῶν δυνάμεων. Ἡ θεατρικὴ τελετουργία παρεκκλίνει ἀπὸ τὸν ἀρχικὸ τῆς σκοπῆς: στὸ ἐξῆς, ἄνθρωποι καὶ θεοὶ ἔρχονται ἀντιμέτωποι, ἀλλὰ ὅπως ὁ παλιὸς ἄνθρωπος ἐναντία στὸ νέο ἄνθρωπο...

Τὴν πιὸ καθαρὴ ἀπόδειξις αὐτῆς τῆς πολιτισμικῆς μετατροπῆς τὴν προσφέρει ἡ ἐπινόησις τῆς ἱστορικῆς ἀφήγησις. Ἦδη στὸ δεύτερο μισθὸ τοῦ ἔκτου αἰῶνα οἱ λογογράφοι —οἱ ἀρχαιοφύλακες τῶν πιὸ προηγμένων Πολιτειῶν— καὶ ὁ Ἐκαταῖος ὁ Μιλήσιος εἶχαν δεῖξει ἐνδιαφέρον γιὰ τὰ θύραθεν συμβάντα ποὺ ρυθμίζουν τὴ ζωὴ τῶν κρατῶν. Ὁ Ἡρόδοτος, ὁ ἱστορικὸς τῶν μηδικῶν πολέμων, πηγαίνει πολὺ μακρύτερα. Τελικά, βέβαια, δέχεται τὴν παραδοσιακὴ θρησκευτικὴ ἐξήγησις. Τὸ «ρεπορτάζ» του, κάτω ἀπὸ τὴν προσποιητὴ του ἀφέλεια, ἀποκόβεται ὡστόσο ἐξίσου ἀπὸ τὴ νοοτροπία τῆς ἐποχῆς. Καταγίνεται στὴν λεπτομερειακὴ ἀνάλυσις τῶν ἠθῶν τῶν λαῶν ποὺ ἄμεσα ἢ ἔμμεσα σχετίζονται μὲ τὴ σύγκρουσις· περιγράφει μὲ ἀκριβεία τοπία καὶ τεχνικὰς καὶ προπάντων παρακολουθεῖ τὰ γεγονότα προσπαθώντας νὰ τὰ συνδέσει μεταξὺ τους μὲ σχέσεις αἰτιότητος. Τονίζει ἰδιαίτερα τὴν ποικιλία τῶν πο-

λιτισμῶν καὶ τῶν θεσμῶν, τῇ σπουδαιότητῃ τῶν χειροπιαστῶν καὶ θύραθεν ἀνθρώπινων δραστηριοτήτων. Αὐτὸ τὸ ἔναυσμα μιᾶς «λαϊκῆς» θέασης τῶν πραγμάτων θὰ τὸ ἀναπτύξει ὁ Θουκυδίδης. Ἡ Ἱστορία τοῦ πελοποννησιακοῦ πολέμου εἰσάγει μιὰν ἀντίληψιν τῶν ἀνθρώπινων συμπεριφορῶν ὁλότελα ὀρθολογιστικῆ· ἀποκλείει κάθε ὑπερβατικὸ στοιχεῖο καὶ ἀναζητεῖ τὴν ἐξήγησιν τῶν γεγονότων μόνο μέσα στὴν ἀνθρώπινη φύσιν.

Παράλληλα μὲ αὐτὴ τὴν μετατροπὴ τῆς «ἐπιστήμης», τῆς δραματικῆς τέχνης καὶ τῆς ἱστορικῆς ἀφήγησης, ἐπιτελεῖται μιὰ ἐξίσου σημαντικὴ μετατροπὴ στὸ καθαυτὸ θεωρητικὸ πεδίο. Μέσα στὸ ἔργο τοῦ Ἡράκλειτου καὶ τοῦ Παρμενίδου, ὁ λόγος, αὐτὸς ποὺ συνάγει καὶ ἀποκαλύπτει, ἀναρωτιέται ὡς πρὸς τὶς καταστατικὲς τοῦ ἀρχῆς. Ἐνάντια στὶς ἔρευνες τῶν φυσικῶν, ὁ Ἀναξαγόρας ἀποκαλύπτει τὸν νοῦ ὡς ἀρχή. Καὶ σὲ λίγο στὶς πλατεῖες τῆς Ἀθήνας θὰ ἐγκατασταθοῦν οἱ ἄνθρωποι μὲ τὴν ἡχηρὴ γλώσσα, ποὺ ἰσχυρίζονται ὅτι διδάσκουν στὸν καθένα τὴν τέχνην τοῦ λόγου καὶ τῆς ἔριδας...

Ὁ πέμπτος αἰώνας, ὁ αἰώνας τοῦ Περικλῆ, εἶναι γιὰ τὴν Ἑλλάδα ἡ ἐποχὴ τοῦ Διαφωτισμοῦ. Μέσα στὴν ἀταξία καὶ στὴ βία ἐγκαθιδρύεται μιὰ νέα τάξις ὅπου ὁ ὑπολογιστὴς ἄνθρωπος θὰ ἤθελε νὰ εἶναι ἀνεξάρτητος, μετρημένος, καλὸς καὶ ἐνάρετος, στὴ σωστή του θέσιν ἀνάμεσα στοὺς θεοὺς καὶ στὰ ζῶα. Ὡστόσο αὐτὸς ὁ πολιτισμὸς, ποὺ γεννᾷ ἀριστουργήματα, στρέφεται ἐντέλει ἐνάντια στοὺς ἀνθρώπους. Στὰ τέλη τοῦ αἰῶνα, αὐτὴ ἡ ἀποτυχία ἐκδηλώνεται μὲ τὴν ἦττα τῆς Ἀθήνας, τὴ θανατικὴ καταδίκη τοῦ Σωκράτη, τοὺς πολέμους ποὺ σὲ λίγο ξαναρχίζουν, τὴ γενικὴ ἠθικὴ κατὰπτωσιν ποὺ κυριαρχεῖ στὶς Πόλεις. Τὸ πλατωνικὸ ἔργο εἶναι ἀρχικὰ ἕνας στοχασμὸς πάνω σ' αὐτὴ τὴν ἀποτυχία. Ἐπίσης συγκροτεῖται θέτοντας ὑπὸ συζήτησιν ὄχι μόνο τὴ δημοκρατία καί, πρὸ γενικῶς, τὴν πολιτικὴ ὑπαρξιν, ἀλλὰ ἀκόμα καὶ αὐτὴ τὴ νέα μορφή πολιτισμοῦ ποὺ ρίχνεται ἀνυπόμονη στὴν κατάκτησιν γνώσεων, στὴν ἀναζήτησιν ἡδονῶν, στὴ θέλησιν τῆς δυνάμεως. Ὄντας τέτοιο, τὸ πλατωνικὸ ἔργο μᾶς ἀφορᾷ, γιὰτὶ αὐτὸ τὸ πρόβλημα, ἂν κι ἔχει ἡλικία δύο χιλιάδων τετρακοσίων χρόνων, τίθεται ἀκόμα σὲ μᾶς.

Σημασία τοῦ ἰδεαλισμοῦ.

Ἵπάρχει ὅμως κι ἓνας ἄλλος λόγος ποῦ μᾶς καλεῖ νὰ στραφοῦμε πρὸς αὐτὸ τὸ ἔργο. Καθὼς στοχάζεται, ὁ Πλάτων, ὁ ὁποῖος, ὅπως θὰ δοῦμε, δίνει τὸ ἀκριβὲς θεωρητικὸ καταστατικὸ στὴν δραστηριότητα αὐτὴ ποῦ εἶναι ἡ φιλοσοφία, διατυπώνει ἐπίσης μιὰ φιλοσοφία. Αὐτὴ ἡ φιλοσοφία στὴ συνέχεια εἶχε μιὰ σημαντικὴ θεωρητικὴ ἐπιρροή. Σὲ ὅλες τὶς ἐποχὲς καὶ σὲ ὅλα τὰ πεδία ἔρευνας βρίσκουμε πλατωνιστές. Τί σημαίνει ἡ εἰδοποίηση ποῦ μᾶς ἀπευθύνει ὁ συγγραφέας τοῦ *Φαίδωνα*; Νὰ δυσπιστοῦμε ἀπέναντι στὴν αἰσθητήρια ἀντίληψη, στὶς ὁρμές, στὶς προσηλώσεις, στὶς ἰδιοτροπίες τοῦ σώματος· νὰ μὴ θεωροῦμε τὴ βία ὡς διαρκὴ λύση τῶν προβλημάτων ποῦ θέτουν οἱ σχέσεις μεταξύ τῶν ἀνθρώπων· νὰ μὴ ἀνακατεύουμε τὰ πάντα καί, ἰδιαίτερα, νὰ μὴ νομίζουμε καλὴ κάθε ἡδονὴ καὶ κακὴ κάθε ὀδύνη· νὰ μὴ κρίνουμε ὅτι ἐκεῖνος ποῦ κυβερνᾷ καὶ χαίρεται κατέχει τὴν ἀλήθεια· νὰ σκεφτόμαστε ὅτι, ἴσως, μέσα σὲ αὐτὸ ποῦ νιώθουμε τώρα, διαφαίνεται ἓνα ἄλλο σύμπαν, τὸ σύμπαν τῆς ἀθηντικῆς καὶ διαρκοῦς ἱκανοποίησης.

“Ὅλα αὐτά, θὰ ἔλεγε κανεῖς, δὲ διαφέρουν καὶ πολὺ ἀπὸ ὅσα ἐκθειάζουν οἱ θρησκείες τῆς πνευματικῆς ἐξύψωσης ἀπὸ πάρα πολλὰ χρόνια. Πρόκειται γιὰ γνωστὰ πράγματα. Πράγματι, αὐτὲς οἱ θρησκείες συμβουλεύουν τὶς περισσότερες φορὲς τὴν ἀπομάκρυνση ἀπὸ τὸν κόσμον ἢ προτείνουν μιὰν ἐμπειρία μυστικοῦ τύπου, ποῦ κατὰ κάποιον τρόπο ἔρχεται πάντα σὲ ἀντίθεση μὲ τὴν ἐμπειρία τοῦ κόσμου. Ὁ σπιριτουαλισμὸς ἢ, ἂν προτιμᾶτε, ὁ πλατωνικὸς ἰδεαλισμὸς ἔχει πολὺ διαφορετικὸ προσανατολισμὸ. Αὐτὸ συμβαίνει γιὰ δύο λόγους καὶ μόνο. Ὁ πρῶτος λόγος εἶναι ὅτι ἡ φιλοσοφικὴ ἐμπειρία ποῦ προτείνει ὁ Πλάτων, μολοντί ἀπαιτεῖ μιὰν μεταστροφή ὀλόκληρης τῆς ὑπαρξῆς, δὲ βρίσκεται διόλου σὲ ρήξη μὲ τὴν καθημερινὴ ἐμπειρία. Θὰ μπορούσαμε νὰ ποῦμε ὅτι ἡ καθημερινὴ ἐμπειρία ἀμφισβητεῖ τὴν ἐσωτερικὴ. Ὅμως ἀκριβῶς καθὼς στοχάζεται πάνω στὶς αἰσθητὲς μορφὲς ὁ νεαρὸς δοῦλος στὸν

Μένωνα «ἀναμιμνήσκειται» τις Ἰδέες καὶ ἀνακαλύπτει μιὰν γεωμετρικὴν ἀλήθεια· καὶ ὁ Ἀλκιβιάδης —ὅπως φαίνεται στὴ θαυμασία δῆλωσή του στὸ *Συμπόσιο*— σὲ αὐτὸν ἐδῶ τὸν κόσμον ἔμαθε νὰ ἀγαπᾷ τὴν ψυχὴν καὶ τὴν δραστηριότητα τῆς γνώσης ὡς τέτοια μέσα ἀπὸ τὸν σαρκικὸ ἔρωτα ποὺ ἐνίωθε γιὰ τὸ Σωκράτη. Ὁ δεῦτερος λόγος, ποὺ συνδέεται μὲ τὸν πρῶτον, εἶναι ὅτι ὁ Πλάτων δὲν ἐπικαλεῖται μιὰν ἐξωτερικὴν ἢ μιὰν ἐσωτερικὴν ἀποκάλυψη. Διανοίγει τὸ δρόμον· εἶναι παιδαγωγός· παίρνει ἀπὸ τὸ χέρι τὸν ἄνθρωπον, ποὺ εἶναι βυθισμένος στὶς ἐπιθυμίες του, καὶ ὑπομονετικά, μὲ μιὰν εἰρωνικὴν κριτικὴν, τὸν ὀδηγεῖ ὡς τὸν στοχασμὸν καὶ τὴν ἀνεξαρτησία.

Ἔτσι, ἐμπεδώνει μιὰ γιὰ πάντα τὴν ἀποψη ὅτι καὶ ὁ πιὸ μαχητικὸς ὕλισμος (ἢ ρεαλισμός) θὰ ἔχει πάντα νὰ ἀναμετρηθεῖ μὲ τὸ γεγονός ὅτι, στὸ μέτρο ποὺ ὁ ἄνθρωπος σκέφτεται καὶ ἐξωτερικεύει μὲ τὴ λαλιὰ τῆ σκέψης του, ἡ γνώση ποὺ ἐκφράζει δὲν μπορεῖ ποτὲ νὰ περιοριστεῖ σὲ μιὰν ἀπλὴ ἀντανάκλαση τῆς γυμνῆς καὶ ἀνεπεξέργαστης ἐμπειρίας· μιῶ σημαίνει κρατιέμαι σὲ ἀπόσταση ἀπὸ αὐτὸ ποὺ νιώθω, ἔστω καὶ ἂν μιῶ γιὰ τὸ μεγαλύτερον ἀγαθόν· ὅτι ἀνάμεσα στὴν τάξιν τῆς ἐμπειρίας καὶ σ' ἐκείνη τῆς σκέψης ἀνοίγεται τὸ χάσμα τῆς ἄρνησης· καὶ ὅτι σκέφτομαι δὲ σημαίνει βιώνω, ἀλλὰ ἐπιχειρῶ νὰ κατασκευάσω ἔνοιες.

Νὰ γιὰτι θὰ δοκιμάσουμε νὰ δείξουμε ἐδῶ ὅτι ἡ ἀλήθεια τοῦ πλατωνικοῦ σπιριτουαλισμοῦ δὲ συνίσταται τόσο στὴν ἐπίκληση τῶν εὐγενῶν δυνάμεων τῆς ψυχῆς, ὅσο στὴν ἀναφορά του στὸν κόσμον τῶν Οὐσιῶν, τῶν «ἰδεατῶν πραγμάτων» ποὺ ὀρθώνονται μέσα στὸ κενὸ τῆς αἰσθητῆς ἐμπειρίας ὡς κριτὲς καὶ ὡς μέτρα.

Ὁ Λόγος.

Μ' ἓνα λόγο, ὁ πλατωνικὸς ἰδεαλισμὸς ὑπῆρξε, θὰ λέγαμε, ἡ διδασκαλία ποὺ ταίριαζε στὴ φιλοσοφία σὰν τέτοια, καθὼς αὕτη, γιὰ πρώτη φορὰ μέσα στὴν ἱστορίαν τῆς σκέψης, καθόριζε τὸ πεδίο τῆς, τοὺς ἀντικειμενικοὺς σκοποὺς καὶ τὴν μεθόδον τῆς. Σὲ αὐτὸ τὸ σημεῖον, γιὰ νὰ κατανοηθεῖ σωστὰ ἡ συνέχεια, πρέπει νὰ κάνουμε

δύο διασαφήσεις. Θα δοκιμάσουμε νά δείξουμε ότι ο πλατωνισμός είναι ἡ ἀρχέτυπη φιλοσοφία, με τὴν αὐστηρὴ ἔννοια τοῦ ὄρου φιλοσοφία. Αὐτὸ ὅπωςδήποτε δὲ σημαίνει πῶς πρεσβεύουμε ὅτι προτιότερα ἢ ἄλλοῦ δὲν ὑπῆρξε στοχασμὸς μῆτε σκέψη. Θα ὑπερεκτιμούσαμε ὑπερβολικὰ τὴ φιλοσοφία, ἂν πιστεύαμε ὅτι ταυτίζεται με τὴ σκέψη καὶ τὸ στοχασμὸ. Οἱ Κινέζοι, οἱ Αἰγύπτιοι, οἱ Ἀζτέκοι σκέφτονταν· πρὶν ἀπὸ τὸν Πλάτωνα καὶ μέσα στὸν μεσογειακὸ πολιτισμικὸ χῶρο, ἡ σκέψη ἦταν γεγονὸς (μήπως τάχα δὲν ἔρχονται ἀμέσως στὸ νοῦ μας, ἀκόμα καὶ μόνο στὴν θεωρητικὴ ἀποψη ἂν περιοριστοῦμε, οἱ ἔρευνες τῶν «φυσικῶν» καὶ τῶν ἱατρῶν, οἱ ἀφηγήσεις τῶν ἱστορικῶν, τὰ ἀποσπάσματα τοῦ Ἡράκλειτου, τοῦ Παρμενίδη, τοῦ Ἀναξαγόρα;). Ἀλλὰ κινδυνεύουμε νά διαπράξουμε σοβαρὰ λάθη ἂν δὲν κατανοήσουμε τὴ φιλοσοφία ὡς ἓνα καθορισμένο εἶδος μέσα στὸν παγκόσμιον πολιτισμὸ, ὡς ἓνα εἶδος ποῦ ἡ ἐπάασή του ἦταν ἀργή, ποῦ ἔχει τόπο καὶ χρόνον γέννησης καὶ πιθανῶς τόπο καὶ χρόνον θανάτου. Θα ἐπιχειρήσουμε ν' ἀποδείξουμε ὅτι αὐτὸ τὸ πολιτισμικὸ εἶδος ποῦ, τὸ ξαναλέμε, ἔχει ὀρισμένο τὸ πεδίο τῆς διάχυσής του καὶ τοὺς κανόνες του, ἔχει τὸν Πλάτωνα ὡς «ἐπινοητὴ» του, καὶ γι' αὐτὸν τὸ λόγο, ἔκτοτε, κάθε φιλοσοφία ποῦ θέλει νά εἶναι ἄξια τοῦ ὀνόματός της λίγο ἢ πολὺ εἶναι πλατωνικὴ. Βέβαια καθέννας μας εἶναι ἐλεύθερος νά ἐννοήσει τὴ λέξη φιλοσοφία σὰ νά σημαίνει κάθε εἶδος κοσμοαντίληψης, νοητικὰ ἐπεξεργασμένης ἢ ὄχι. Ἀλλὰ ἐκεῖνος ποῦ διαλέγει αὐτὸν τὸν εὐκόλον δρόμον θὰ βρεθεῖ σὲ ἀμηχανία ὅταν θὰ πρέπει νά ἐξηγήσει γιατί συγγραφεῖς ποῦ ἀναμφισβήτητα σκέφτονταν (π.χ. ὁ ἅγιος Βερνάρδος, ὁ Pascal, ὁ Marx, ὁ Nietzsche) χτύπησαν τὴ φιλοσοφία ὡς τέτοια με τόση βιαιότητα. Ἀπεναντίας, ἐκεῖνος ποῦ προτιμᾷ τὸ δρόμον ποῦ ὑποδείχνουμε θὰ δεῖ τὴν «ἀκόκκινη κλωστή» ποῦ συνδέει τὸν Πλάτωνα με τὸν Hegel περνώντας, ἀνάμεσα σὲ ἄλλους, ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη, τὸν ἅγιον Αὐγουστίνον, τὸν Descartes, τὸν Spinoza, τὸν Leibniz, τὸν Hume καὶ τὸν Kant.

Ἡ δευτέρη διασαφήση —ἐξίσου σημαντικὴ με τὴν πρώτη— εἶναι ἡ ἀκόλουθη: θὰ πασχίσουμε ν' ἀποδείξουμε ὅτι ὁ πλατωνικὸς διάλογος, στὶς διαδοχικὰς του ἐκδηλώσεις, ἦταν ὁ ἀναγκαῖος τρόπος παρουσίας τῆς ἀρχέτυπης φιλοσοφίας. Αὐτὸ δὲ σημαίνει ὅτι

ἡ ἐπινόηση τῆς φιλοσοφίας ἦταν ὑποχρεωτική. Ἡ ἀνθρωπότητα θὰ μπορούσε κάλλιστα νὰ ἀντιπαρέλθει αὐτὸ τὸ ὕφος πολιτισμικῆς ἔκφρασης. Πολιτισμοὶ ὅπως ὁ Ἰνδικὸς καὶ ὁ κινέζικος μέχρι πρόσφατα ἀκόμα τὸ ἀπέφυγαν. Τὸ ἴδιο κι ἡ Ἀφρικὴ πού, μέχρι τὴν ἀποικιοκρατία, ἀντιπαρῆλθε τὴν πιὸ ἐπιθετικὴ ἀπὸ τὶς ἐξ ἀποκαλύψεως θρησκείες, τὸν Χριστιανισμό! Τὸ γεγονός εἶναι ὅτι, σὲ μιὰ μικρὴ χερσόνησο τῆς λεκάνης τῆς Μεσογείου, μέσα ἀπὸ τὸ παιγνίδι τῶν περιστάσεων καὶ τῶν ἀνθρώπων, δημιουργήθηκε μιὰ κατάσταση. Αὐτὴ ἡ συγκυρία πῆρε στὴν Ἀθῆνα μιὰν ἰδιαίτερη τροπὴ, τόσο ἰδιαίτερη, ὥστε τὸ πεδίο τῶν δυνατῶν ἀπαντήσεων ἔχει στενέψει. Ἀνάμεσα σὲ αὐτὲς τὶς ἀπαντήσεις ἡ πλατωνικὴ, δηλαδή ἡ φιλοσοφικὴ ἀπάντηση, ὑποτυπώθηκε ἀφοῦ πρῶτα εἶχαν ἀποτύχει οἱ πολιτικοί, οἱ ποιητές, οἱ εὐλαβεῖς ἄνθρωποι, οἱ σώφρονες καὶ οἱ «σοφοί». Αὐτὴ ἡ ἀπάντηση πρέπει νὰ ἔχει μεγάλη σπουδαιότητα, μιὰ καὶ τὴν ἀκοῦμε καὶ σήμερα. Πρακτικὰ δὲν γνωρίζουμε τὸν Ἄνυτο, τὸν κύριο κατήγορο τοῦ Σωκράτη, καὶ τὸν Διονύσιο τὸν Συρακούσιο, τὸν κυβερνήτη πού δὲν κατάλαβε τὴ φιλοσοφία, παρὰ μόνο ἀπὸ τὶς μαρτυρίες τοῦ Πλάτωνα. Ὁ Πλάτων δὲν ἦταν ἱστορικὰ ἀναγκαῖος· ἔγινε.

Γιατί; Διότι τὸ ἔργο του, μαζί μὲ τὴ φιλοσοφία, καθόρισε τὸν Λόγο. Τώρα ὁ Λόγος ἔχει μεταβληθεῖ σὲ ὀρθολογικότητα. Ἐχει ὑποστεῖ μεγάλες μετατροπές· πέρασε ἀπὸ τὴ δοκιμασία τῆς θεολογίας, τῆς ἐμπειρικῆς καὶ φυσικῆς ἐπιστήμης, ἀπὸ τὸ δικαστήριο τῆς ἱστορίας. Σήμερα εἶναι πραγματικὸς. Στὸ σύνολό του ὁ βιομηχανικὸς πολιτισμὸς, παρὰ τὰ σφάλματά του, τὶς ἀσυναρτησίες του, παρουσιάζεται σὰν μιὰ γιγαντιαία πραγμάτωση συνόλης τῆς ὀρθολογικότητας. Ἀλλὰ ἐκεῖνο πού κατέστησε προφανῆ τὰ ὀρθολογικὰ κριτήρια, πού ὀργανώνουν τὴ ζωὴ καὶ τὸ θάνατό μας, δὲν εἶναι ἄλλο ἀπὸ τὴ φιλοσοφία τοῦ Πλάτωνα. Ἀπὸ αὐτὴ τὴ σκοπιὰ, οἱ μεταμορφώσεις δὲν ἔλλαξαν τίποτα στὸ βάθος. Ὁ πλατωνικὸς λόγος ἐμπλουτίστηκε, δέχτηκε κριτικές, γνώρισε πολλοὺς συμβιβασμούς. Διατήρησε ὡστόσο τὴ βαθεῖά του φύση.

Ἡ ἀποψή μας εἶναι ὅτι ἡ βιομηχανικὴ τάξη πραγμάτων, πού ἐκτείνεται πιά σὲ ὀλόκληρο τὸν κόσμο, εἶναι ἡ πραγμάτωση τοῦ πλατωνικοῦ ὄνειρου. Ὡστόσο πάρα πολὺ συχνὰ αὐτὴ ἡ τάξη δὲν

ξέρει πιά τί θέλει, πάνω σέ τί θεμελιώνεται. Ἐπικαλεῖται τήν ὀρθολογικότητα ὡς τὸ ὑπέρτατο θεωρητικὸ κριτήριό της καὶ τὴν ὑπέρτατη πρακτικὴ της ἀξία. Κι ὅμως ἔχει ἀπωλέσει τὴ σημασία τους. Ἀναμφίβολα ὁ ἴδιος ὁ Πλάτων γινώριζε τί σήμαινε ὁ Λόγος. Ἀλλὰ γιὰ νὰ ἐπιβάλλει τὸ Λόγο ἢ φιλοσοφία ὄφειλε νὰ πολεμήσει ἐνάντια στοὺς ἄλλους, ἐνάντια στὸν ἑαυτὸ της. Ἄν ἐπιστρέψει λοιπὸν καὶ πάλι στὸν «ἐπινοητὴ» της, ἴσως τὸ κέρδος νὰ εἶναι μεγάλο.

II. Η ΠΑΡΟΥΣΙΑ ΤΟΥ ΣΩΚΡΑΤΗ

Ἡ ἕβδομη ἐπιστολή.

«Ὅταν ἤμουνα νέος ἔπαθα τὸ ἴδιο πού συμβαίνει σέ πολλούς· πίστεψα δηλαδή πῶς, ἂν γινόμεον γρήγορα κύριος τοῦ ἑαυτοῦ μου, θὰ μπορούσα ἀμέσως νὰ μπῶ στὴν πολιτικὴ. Ἡ κατάστασις μάλιστα στὴν πόλιν ἔτυχε νὰ εἶναι ἢ ἀκόλουθη. Ἐπειδὴ πολλοὶ κατηγοροῦσαν τὸ τότε πολίτευμα, ἔγινε πολιτικὴ ἀλλαγὴ, καὶ τὴν ἀνατροπὴ αὐτὴ ἔκαναν πενήντα ἕνας ἄνδρες, ἔντεκα στὴν πόλιν καὶ δέκα στὸν Πειραιά, πού τάχτηκαν νὰ χειρίζονται τὰ ζητήματα στὴ συνέλευσις καὶ στίς πόλεις· οἱ ἄλλοι ὅμως τριάντα ἔγιναν ἀπόλυτοι ἄρχοντες σέ ὅλα. Μερικοὶ ἀπ' αὐτοὺς τύχαινε νὰ μοῦ εἶναι συγγενεῖς ἢ γνώριμοι, καὶ μάλιστα μὲ παρακινουῦσαν νὰ πάρω κι ἐγὼ μέρος, ἀφοῦ ἦσαν πράγματα πού κατὰ τὴ γνώμη τους μοῦ ταίριαζαν. Καὶ δὲν εἶναι νὰ ἀπορεῖ κανεὶς καθόλου γι' αὐτὸ πού ἔπαθα παρασυρμένος ἀπὸ τὴ νιότη μου. Νόμισα δηλαδή πῶς αὐτοὶ θὰ κυβερνήσουν τὸ κράτος βγάζοντάς το ἀπὸ τὴν ἀδίκην πολιτικὴν ζωὴ καὶ φέρνοντάς το σὲ μιὰ δίκαιη διοίκησις. Ἔτσι εἶχα στραμμένη τὴν προσοχὴ μου πρὸς αὐτούς, νὰ δῶ τί θὰ ἔκαναν. Καὶ εἶδα λοιπὸν πῶς οἱ ἄνθρωποι αὐτοὶ μέσα σὲ λίγο χρόνον ἀπόδειξαν πῶς ἦταν χρυσὴ ἢ προηγούμενη πολιτικὴ κατάστασις, γιὰτὶ ἐκτὸς ἀπὸ τὰ ἄλλα καὶ τὸν ἀγαπημένο μου φίλον, τὸν γέροντα Σωκράτη, πού δὲ οὐκ ντρεπόμουν νὰ πῶ πῶς ἦταν ὁ δικαιότερος ἄνθρωπος ἀπ' ὅλους

τότε, τὸν διέταξαν νὰ πάει μαζί μὲ ἄλλους νὰ πιάσουν ἕναν πολίτη καὶ μὲ βία νὰ τὸν ὀδηγήσουν γιὰ νὰ τὸν θανατώσουν· τὸ σχέδιό τους ἦταν ν' ἀναμείξουν τὸν Σωκράτη στὴν πολιτικὴ τους θέλοντας καὶ μὴ. Ὁ Σωκράτης ὅμως δὲν τοὺς ἄκουσε καὶ προτίμησε νὰ κινδυνεύσει ἢ ζωὴ του παρὰ νὰ γίνεи συνεργὸς μὲ αὐτοὺς στὰ ἀνόσια ἔργα τους. Βλέποντας λοιπὸν ὅλα αὐτά, καὶ ἄλλα βέβαια παρόμοια κι ὄχι ἀσήμαντα, δυσανασχετοῦσα καὶ ξεχώρισα τὸν ἑαυτό μου ἀπὸ ἐκεῖνα τὰ κακά. Δὲν πέρασε πολὺς καιρὸς καὶ οἱ τριάκοντα ἔπεσαν μὲ ὅλη τους τὴν κυβέρνησι· πάλι ὅμως, ἀλλὰ χωρὶς βιασύνη, μὲ τραβοῦσε ἡ ἐπιθυμία νὰ λάβω μέρος στὰ δημόσια καὶ πολιτικὰ πράγματα. Ἐγιναν βέβαια καὶ σ' ἐκείνη τὴν ἐποχῇ, ἐπειδὴ ἦταν ταραγμένη, πολλὰ γιὰ τὰ ὅποια θὰ δυσανασχετοῦσε κανεὶς, ἀλλὰ δὲν πρέπει νὰ ἀποροῦμε πού σὲ χρόνους μεταβατικoὺς ἐπιβάλλονται ἀπὸ μερικοὺς τιμωρίες μεγαλύτερες στοὺς ἐχθροὺς τους, ἂν καὶ αὐτοὶ πού ξαναπῆραν τὴν ἀρχὴ ἔδειξαν μεγάλη ἐπιεικεία. Ἀλλά, γιὰ κακὴ τύχη, τὸν φίλο μας τὸν Σωκράτη τὸν ὀδήγησαν στὸ δικαστήριο κάποιοι ἄνθρωποι πού ἦσαν στὰ πράγματα κατηγορώντας τον γιὰ τὴν πιὸ ἀνόσια κατηγορία, πού θὰ ταίριαζε σὲ ὅποιονδήποτε ἄλλον ἐκτὸς ἀπ' αὐτόν. Τὸν κατηγορήσαν γιὰ ἀσέβεια καὶ οἱ δικαστὲς καταδίκασαν καὶ σκότωσαν τὸν ἄνθρωπο πού τότε ἀρνήθηκε νὰ συμμετάσχει στὸ ἀνόσιο ἔργο τῆς προσαγωγῆς τοῦ φίλου τῶν ἐξορίστων, ὅταν αὐτοὶ ἦσαν ἐξόριστοι καὶ δυστυχοῦσαν. Ἐνόσω λοιπὸν ἔβλεπα αὐτά καὶ τοὺς ἀνθρώπους πού ἀσκοῦσαν τὴν πολιτικὴ, καὶ βέβαια τοὺς νόμους καὶ τὰ ἦθη, ὅσο πιὸ πολὺ τὰ ἐρευνοῦσα κι ὅσο ἐνηλικιωνόμουν, τόσο πιὸ δύσκολο μοῦ φαινόταν νὰ κυβερνήσω σωστά τις ὑποθέσεις τοῦ κράτους. Γιατὶ χωρὶς φίλους καὶ πιστοὺς συντρόφους δὲν εἶναι δυνατό νὰ διευθύνει κανεὶς· ἄλλωστε, κι ἂν ὑπῆρχαν, δὲν ἦταν εὐκόλο νὰ τοὺς βρεῖ κανεὶς, γιατί δὲν κυβερνιόταν πιὰ ἢ πόλη σύμφωνα μὲ τις συνήθειες καὶ τὰ ἔργα τῶν πατεράδων μας. Ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριά, ἦταν ἀδύνατο νὰ ἀποκτήσει κανεὶς καινούργιους φίλους μὲ κάποια εὐκολία μέσα σὲ μιὰ κατάστασι ὅπου καὶ ἡ ἐφαρμογὴ τῶν νόμων καὶ τὰ ἦθη εἶχαν διαφθαρεῖ. Δὲν εἶναι συνεπῶς τόσο παράξενο πού ἐγώ, μολονότι στὴν ἀρχὴ ἤμουνα γεμάτος ὀρμὴ νὰ δουλέψω γιὰ τὰ κοινά, τώρα βλέποντάς τα νὰ πηγαίνουν ἀπὸ τὸ κακὸ στὸ

χειρότερο, τελικά ζαλιόστηκα. 'Ωστόσο δὲν σταμάτησα νὰ ἐξετάζω μὲ ποιὸν τρόπο θὰ γίνονταν κάποτε αὐτὰ τὰ πράγματα καλύτερα, δηλαδή πῶς θὰ βελτιωνόταν ὅλη ἡ πολιτεία. 'Απὸ τὴν ἄλλη μεριὰ πάντως περίμενα τὴν κατάλληλη στιγμή γιὰ νὰ δράσω, καὶ ἐντέλει κατάλαβα ὅτι ὅλες οἱ τωρινὲς πόλεις διοικοῦνται ἄσχημα, γιὰτὶ οἱ νόμοι τοὺς εἶναι σχεδὸν ἀθεράπευτοι καὶ λειτουργοῦν στὴν τύχη χωρὶς καμιὰν ἀξιόλογη προπαρασκευή. 'Ετσι ἀναγκάστηκα νὰ δηλώσω, ἐπαινώντας τὴν ὀρθὴ φιλοσοφία, πῶς μὲ τὴ φιλοσοφικὴ θεώρηση μπορεῖ κανεὶς νὰ δεῖ καθαρὰ ποιὸ εἶναι τὸ δίκαιο στὴν πόλη καὶ στοὺς πολίτες. Τὸ ἀνθρώπινο γένος δὲν θὰ ἀπαλλαγεῖ ἀπὸ τὰ βάσανά του, πρὶν ἔλθουν στὴν ἐξουσία οἱ σωστοὶ καὶ ἀληθινοὶ φιλόσοφοι ἢ πρὶν γίνουν οἱ κυβερνήτες ἀληθινοὶ φιλόσοφοι μὲ τὴ βοήθεια κάποιας θεϊκῆς μοίρας».¹

'Ἰδοὺ λοιπὸν τὸ γεγονός πὺ κάνει τὸν νέο Πλάτωνα ν' ἀποστραφεῖ τὴν πολιτικὴ ζωὴ καὶ ν' ἀποφασίσει ν' ἀφιερωθεῖ στὴν «ὀρθὴ φιλοσοφία». 'Ἡ ἀλήθεια εἶναι βέβαια ὅτι, ὅπως μαρτυρεῖ τὸ κείμενο πὺ παραθέσαμε, τὴν παρακμὴ τῆς 'Αθήνας δὲν τὴν δειχνεὶ μόνο αὐτὸ τὸ γεγονός. 'Ο Σωκράτης πεθαίνει ὡς θύμα τῆς ἀδικίας. Κι ἄλλοι τρεῖς ἀνθρώποι, παραδειγματικοὶ στὸ εἶδος τοὺς, ἀφανίστηκαν ἐπειδὴ καταγγέλθηκαν ὡς ἄδικοι. 'Ἡ τραγικὴ τοὺς μοῖρα εἶναι τὸ ἄλλο πρόσωπο τῆς μοίρας τοῦ Σωκράτη. Καὶ οἱ μὲν καὶ οἱ δὲ ἐκφράζουν μιὰ παρακμὴ τόσο βαθιὰ, ὥστε ἀπαιτεῖ ἕναν ριζικὰ νέο πνευματικὸ προσανατολισμό.

Πολιτικὴ καὶ προφορικὸς λόγος.

'Ανάμεσα στοὺς φίλους τοῦ Σωκράτη, τοὺς ὁποίους γνώρισε ὁ Πλάτων στὴν ἐφηβεία του, εἶναι ὁ 'Αλκιβιάδης. Κατάγεται ἀπὸ οἰκογένεια εὐγενῶν· ἔλαβε λαμπρὴ μόρφωση· οἱ λόγοι του γοητεύουν τὰ πλήθη· ἀκτινοβολεῖ στὸ στάδιο καὶ στὴν παλαίστρα· εἶναι ὠραῖος· εἶναι καλὸς στρατηγὸς πὺ ξέρεὶ νὰ διακινδυνεύει τὴ ζωὴ του στὸ πεδίο τῆς μάχης καὶ νὰ κυβερνάει τοὺς ἄλλους. Αὐτὸν

1. "Ἐβδομη ἐπιστολή, 324 b - 326 b.

τὸν ἀρχηγὸν ποῦ ἡ πόλις τῆς Παλλάδας τὸν προσδοκᾷ ἀπὸ τὸ θάνατο τοῦ Περικλῆ, οἱ Ἀθηναῖοι πιστεύουν ὅτι τὸν βρῆκαν τώρα. Πολὺ γρήγορα ἡ λαϊκὴ συνέλευση τοῦ ἐμπιστεύεται μεγάλες εὐθύνες. Ἀλλὰ αὐτὸς ὁ ἄνθρωπος διαφθείρεται ἐξίσου γρήγορα. Ἐχει παρασυρθεῖ στὴν ἀνεμοζάλη τῆς δημαγωγίας. Κατηγορημένος γιὰ ἀσέβεια — δίκαια ἢ ἄδικα; — τὴν ὥρα ποῦ ὁ λαὸς τὸν εἶχε ἐκλέξει ἡγέτη μιᾶς ἀποφασιστικῆς στρατιωτικῆς ἐπιχείρησης, προτιμᾷ ν' ἀποφύγει τὰ δικαστήρια τῆς πόλης του. Καταφεύγει στὴ Σπάρτη, ποῦ βρίσκεται σ' ἐμπόλεμη κατάσταση μὲ τὴν Ἀθήνα. Προδίδει, καὶ στὸ ἐξῆς ἡ μιὰ προδοσία ἀκολουθεῖ τὴν ἄλλη. Πεθαίνει δολοφονημένος μετὰ ἀπὸ μιὰ σκοτεινὴ ὑπόθεση.

Ὁ Πλάτων ἔχει δύο θεοὺς: τὸν Χαρμίδη καὶ τὸν Κριτία. Ὁ τελευταῖος εἶναι κι αὐτὸς «διανοούμενος» καὶ πολὺ λαμπρὸς πολιτικός. Εἶναι ἓνα ὄξυ πνεῦμα, ἀντιπροσωπευτικὸ αὐτῆς τῆς νέας παιδείας ποῦ ἀνθεῖ στὴν Ἀττικὴ· σὲ δύο ποιητικὰ ἀποσπάσματα ποῦ διασώθηκαν καταφέρεται ἐνάντια στὴν ἱερότητα τῶν νόμων καὶ τὴν ὑπαρξὴ τῶν θεῶν. Δὲν πιστεύει πὼς τὸ δημοκρατικὸ πολίτευμα μπορεῖ νὰ σώσει τὴν πόλι. Συνωμοτεῖ. Κατὰ τὴν ἡττα τοῦ 404, ἐπωφελοῦμενος ἀπὸ τὸ γεγονός ὅτι οἱ Σπαρτιάτες κατέχουν τὴν Ἀθήνα καὶ τὸν Πειραιᾶ, ὑποθάλλει ἓνα πραξικόπημα καὶ ἐγκαθιστᾷ τὴν ἐξουσία ἐκείνων ποῦ θὰ ἀποκληθοῦν Τριάκοντα Τύρανοι. Αὐτοὶ θὰ ἔπρεπε νὰ ἐπιβάλουν τὴν τάξην· κι ὅμως δὲν φροντίζουν παρὰ μόνο γιὰ τὸ προσωπικὸ τους συμφέρον καὶ ἐπιδίδονται σὲ γενικὴ διαρπαγὴ τῆς πόλης. Ὁ λαὸς ξεσηκώνεται, καὶ ὁ Κριτίας, ποῦ ὁ Πλάτων μπόρεσε νὰ ἐκτιμήσει τὴν καλλιέργεια καὶ τὴν διεισδυτικότητά του, σκοτώνεται κι αὐτὸς στὴ διάρκεια μιᾶς στάσης, ἀφοῦ πρῶτα προδόθηκε, ὅπως καὶ ὁ Ἀλκιβιάδης.

Ἡ ἠθικὴ κατὰπτωσις βρίσκεται στὸ ἀποκορύφωμά της. Αὐτὰ τὰ δύο τελευταῖα παραδείγματα τὸ ἀποδείχνουν. Ἡ ὀλέθρια αὐτὴ κατάσταση δὲν μπορεῖ νὰ διορθωθεῖ οὔτε, ὅπως πιστεύει ὁ Θουκυδίδης, μὲ τὴν ἐλπίδα ὅτι ἡ τύχη θὰ φέρει ἓναν ἄλλο Περικλῆ (γιὰ τὸν ὁποῖο, ἄς τὸ θυμίσουμε παρενεθρικά, ὁ Πλάτων δὲν ἔτρεφε καμιά ἐκτίμησι), οὔτε βέβαια καὶ μὲ κάποια πολιτικὴ δραστηριότητα. Τὸν ἀληθινὸ δρόμο μόνο ὁ Σωκράτης τὸν ἔδειξε. Βέβαια κι αὐτὸς δὲν τὰ «κατάφερε» καλύτερα· προτιμώντας ὅμως νὰ ὑποστῆ

τὴν ἀδικία παρὰ νὰ τὴ διαπράξει, καταγγέλλοντας τὴν ἡλιθιότητα τῆς βίας μὲ τὸν γαλήνιο θάνατό του, ὄρισε τὴ στάση μὲ βάση τὴν ὁποία καθίσταται νοητὴ ἢ συγκρότηση τῆς ὀρθῆς φιλοσοφίας.

Πῶς μπορεῖ ἄραγε νὰ συνοψιστεῖ σχηματικὰ ἡ ἀμφισβήτηση ποῦ ἐγκαινίασε αὐτὸς ὁ «μικρόσωμος καὶ φλύαρος ἄνθρωπος»; Ὅντας σὲ ἐμπόλεμη κατάσταση, ἡ Ἀθήνα βρίσκεται ὑπὸ τὸ κράτος τῆς μεγαλύτερης πνευματικῆς καὶ κοινωνικῆς ἀναταραχῆς. Ἡ δημοκρατία, ποῦ θριάμβευε ἀπὸ τὸ 450 ὠς τὸ 430, εἶχε διαλέξει τὸ δρόμο τῆς καινοτομίας. Ὅταν ἡ πλειονότητα τῶν ἄλλων ἐλληνικῶν πόλεων συντηρεῖ τὴν παράδοση ὑπὸ τὴν αἰγίδα τῆς ἀρχαίας Σπάρτης, ἡ Ἀθήνα ἐπιδίδεται σὲ μιὰ κατακτητικὴ πολιτικὴ, σφυρηλατεῖ μιὰν αὐτοκρατορία ἀπὸ τὴν ὁποία εἰσπράττει μεγάλους φόρους, αὐξάνει τὶς ἐμπορικὲς τῆς δραστηριότητες, ἀναπτύσσει τὸν ἀστικὸ πολιτισμὸ τῆς, ρίχνεται μὲ τόλμη στὶς θάλασσες καὶ δὲν παύει νὰ ἐπινοεῖ καὶ νὰ κινεῖται σὲ ὅλους τοὺς τομεῖς. Ἡ Ἀττικὴ γίνεται ἓνα σταυροδρόμι ὅπου συρρέουν οἱ ξένοι καὶ ἀναπτύσσεται ἐλεύθερα ἡ σκέψη.

Ἀπὸ τὴν ἴδια του τὴ φύση, τὸ δημοκρατικὸ πολίτευμα χρειάζεται ἓνα νέον τρόπο ἐκπαίδευσης. Ἀλήθεια, ποιά ἦταν ἡ παραδοσιακὴ ἀγωγή; Δίδασκαν τοὺς νέους νὰ εἶναι καλοὶ χορευτὲς, εὐσεβεῖς ἄνθρωποι, νὰ σέβονται τοὺς θεοὺς καὶ νὰ τιμοῦν τοὺς προγόνους. Τώρα πιά αὐτὸ δὲν ἀρκεῖ! Πρέπει νὰ ξέρουν νὰ μιλοῦν. Ἡ ὁμιλία εἶναι στὸ ἐξῆς «ἡ τεχνικὴ τῶν τεχνικῶν», ἐκείνη ποῦ ἐπιτρέπει στὸν καθένα, μέσα στὴ συνέλευση, νὰ δώσει κύρος στὴ γνώμη του. Μόνο χάρις σ' αὐτὴ ὁ πολίτης μπορεῖ νὰ ὑπερασπιστεῖ τὴν κοινωνικὴ του θέση καὶ τὴν ἀνεξαρτησία του.

Πολιτισμὸ τῆς γλώσσας — ἔτσι ὀνομάζει χαριτολογώντας ὁ Ἀριστοφάνης τὴ νέα διδασκαλία! Ἰδρύονται σχολές, ποῦ εἰσπράττουν δίδακτρα, διευθύνονται ἀπὸ μέτοικους καὶ ἔχουν ἀρκετοὺς ἐπισκέπτες. Οἱ περιφημότεροι ἀπὸ αὐτοὺς τοὺς δασκάλους, ὁ Γοργίας, ὁ Πρωταγόρας, ὁ Πρόδικος, ὁ Ἰππίας, ὁ Ἀρχίδαμος, δὲν ἔχουν ἄλλο πρόγραμμα ἀπὸ τὸ νὰ μάθουν τοὺς μαθητὲς τους νὰ μιλοῦν καλὰ γιὰ ὅλα καὶ γιὰ τίποτα, νὰ ὑποστηρίζουν πειστικὰ τὴν ὁποιαδήποτε ὑπόθεση. Φαινομενικὰ, αὐτὴ ἡ διδασκαλία δὲν ἔχει κανένα περιεχόμενο· τὸ μόνο ποῦ ἐπιβάλλει εἶναι ἓνας ἀόριστος καὶ ἀγχι-

νους ἐγκυκλοπαιδισμός. Στὴν πραγματικότητα ὅμως προκαλεῖ μιὰ σημαντικὴ μετατροπὴ. Ἀρχικὰ μὲ τὴν ἴδια τῆς τὴν ὕπαρξιν, στὸ μέτρο πού *volens nolens* δημιουργεῖ ἓνα πεδίο πού ἡ παράδοση ἀπαγόρευε: «τὴν ἐλευθεροστομία». Ἐπίσης μὲ τὸ περιεχόμενό τῆς: αὐτοὶ οἱ καθηγητὲς τῆς ρητορικῆς, αὐτοὶ οἱ σοφιστὲς —ἔτσι θὰ τοὺς ὀνομάσουν—, δὲν παραλείπουν νὰ καταξιῶνουν τὶς ἀρχές, οἱ ὁποῖες θεμελιῶνουν τὸ πολίτευμα ἀπ' ὅπου οἱ ἴδιοι ἀντλοῦν τὴν ἐπιρροή τους. Ὁφείλουν, ἂν δὲν θέλουν νὰ ὑποπέσουν σ' ἀντίφαση, ν' ἀναγνωρίσουν ὅτι ὁ κάθε ἄνθρωπος ἔχει δυνάμει τὴν πολιτικὴ καὶ δικαστικὴ ἱκανότητα, ὅτι ὁ νόμος δὲν ἔχει ἱερὸ χαρακτήρα, ὅτι προκύπτει ἀπὸ συμβάσεις μεταξὺ τῶν πολιτῶν καί, συνακόλουθα, ὅτι ἡ ἀποτελεσματικότητά του εἶναι καθαρὰ ἀνθρώπινη. Τὶς συνέπειες παρόμοιων θέσεων θὰ τὶς ἐξετάσουμε ταυτόχρονα μὲ τὴ σωκρατικὴ ἀμφισβήτηση...

Εὐνόητο εἶναι ὅτι, ἀπέναντι σὲ αὐτὸ τὸ δημοκρατικὸ κύμα, ἡ παράδοση ἀντιστέκεται. Μάλιστα ἐνισχύεται ὅταν, στὴ σύγκρουση μὲ τὴ Σπάρτη, ἐκδηλώνεται ἡ ἐσωτερικὴ ἀδυναμία τοῦ πολιτεύματος. Ἡ στάση τοῦ Ἀριστοφάνη μαρτυρεῖ αὐτὴ τὴν ὀλοένα καὶ πιὸ ἀποφασιστικὴ ἀντίθεση (πού ἐκμεταλλεύονται πολιτικοὶ σὰν τὸν Κριτία). Παρὰ τὶς ἀπόπειρες μετριοπαθῶν δημοκρατικῶν, μεταξὺ ἄλλων καὶ ὁ Νικίας, ἡ σύγκρουση ἐπιδεινώνεται. Οἱ ἐσωτερικὲς καὶ ἐξωτερικὲς δυσκολίες τῆς Ἀθήνας γεννοῦν ρεύματα γνώμης ὀλοένα καὶ πιὸ ἄταχτα, ὁ λαὸς ἄλλοτε παραδίδεται στὰ πιὸ τρελὰ ὄνειρα κυριαρχίας κι ἄλλοτε ἀναδιπλώνεται γύρω ἀπὸ τὸ παρελθόν του.

Σωκράτης: «ἡ νόσος».

Μέσα σὲ αὐτὴ τὴν ἀναταραχὴ, πού γεννάει βλακειῖες καὶ ταυτόχρονα ἀριστουργήματα, ὁ Σωκράτης βαδίζει καὶ μιλάει. Ἀπὸ πρώτη ματιὰ εἶναι σὰν τοὺς σοφιστὲς, γιὰτὶ μιλάει γιὰ ὅλα καὶ γιὰ τίποτα. Ἀλλὰ αὐτὸς δὲν ἀνοίγει καμιὰ σχολή. Δὲν διδάσκει· αὐτὸ πού λέει, τὸ ἐκφράζει γιὰ χάριν τοῦ διαλόγου, χωρὶς νὰ ζητάει χρέματα, χωρὶς κἀν νὰ ἀπαιτεῖ νὰ τὸν ἀκούσουν. Εἶναι ἓνας «φλύα-

ρος»: μιλάει για να μιλάει. Ἡ νεολαία ἐνδιαφέρεται πολὺ γιὰ τὰ λεγόμενά του. Γιατὶ τάχα μιλάει ἀφοῦ δὲν ἔχει κανένα προσωπικὸ συμφέρον;

Σὲ αὐτὴ τὴν ἐρώτηση ἀποκρίνεται ἡ ἀγόρευση, τὴν ὁποία ἔκανε ὁ ἴδιος ὁ Σωκράτης κατὰ τὴν πρώτη φάση τῆς δίκης του καὶ τὴν ὁποία ὁ Πλάτων κατέγραψε στὴν Ἐπιτομή. Ἦδη ἓνας φίλος τοῦ Σωκράτη, ὁ Χαιρεφών, εἶχε τὴν ιδέα νὰ συμβουλευτεῖ τὸ μαντεῖο τῶν Δελφῶν: ρώτησε ἂν ὑπῆρχε σοφότερος ἄνθρωπος ἀπὸ τὸν Σωκράτη. Ὁ Θεὸς τότε ἀπάντησε ὅτι δὲν ὑπῆρχε κανεὶς. Αὐτὴ ἡ δήλωση ἔφερε τὸν Σωκράτη στὴν πιὸ μεγάλη ἀμηχανία: «Ἄραγε τί θέλει νὰ πεῖ ὁ Θεὸς καὶ τί ὑπαινίσσεται; Γιατὶ ἐγὼ δὲν ἔχω καμιὰν ἐντύπωση ὅτι εἶμαι σοφός· τί ἐννοεῖ λοιπὸν λέγοντας ὅτι εἶμαι ὁ πιὸ σοφός; Ὅπως δὲν ψεύδεται, γιατί αὐτὸ δὲν τοῦ εἶναι ἐπιτρεπτό». ¹ Ἀποφάσισε λοιπὸν νὰ βασανίσει τὸν χρησμό. Ρώτησε ἀρχικὰ ἓναν πολιτικὸ, δηλαδὴ ἓναν ἀπὸ αὐτοὺς ποὺ ἐξ ἐπαγγέλματος ὀδηγοῦν τοὺς ἄλλους. Μετὰ ἀπ' αὐτὴ τὴ συζήτηση, ὁ Σωκράτης ἔπρεπε νὰ συμφωνήσει: «Ἴδου ἓνας ἄνθρωπος λιγότερο σοφός ἀπὸ μένα. Εἶναι πιθανὸ βέβαια ὅτι κανεὶς ἀπὸ τοὺς δύο μας δὲν γνωρίζει κάτι καλὸ. Ἄλλὰ αὐτὸς νομίζει ὅτι εἶναι γνώστης ἐνῶ δὲν εἶναι, ἀντίθετα ἐγὼ δὲν εἶμαι γνώστης κι οὔτε νομίζω ὅτι εἶμαι. Κι ἂν φαίνομαι λίγο πιὸ σοφός ἀπὸ αὐτὸν εἶναι γιατί αὐτὸ ποὺ δὲν ξέρω δὲν νομίζω ὅτι τὸ ξέρω». ²

Ἡ συναναστροφή μὲ ποιητὲς τὸν ὀδηγεῖ σὲ μιὰν ἀνάλογη πεποίθηση. Γιατὶ «δὲν γράφουν χάρη στὴ σοφία τους, ἀλλὰ χάρη σὲ μιὰ φυσικὴ παρόρμηση κι ἓναν ἐνθουσιασμό, ὅπως κάνουν οἱ θεόμαντες καὶ οἱ χρησμοδοί· γιατί αὐτοὶ λένε πολλὰ καὶ καλά, ἀλλὰ δὲν γνωρίζουν αὐτὸ ποὺ λένε». ³ Ὅσο γιὰ τοὺς ἐπαγγελματίες, αὐτοὶ κατέχουν μιὰν εἰδικὴ γνώση. Ἀπατῶνται ὅμως ὅταν νομίζουν ὅτι, ἐπειδὴ ἀσκοῦν τὴν τεχνικὴ τους τέλεια, εἶναι τέλεια σοφοὶ καὶ στὰ ὑπόλοιπα ζητήματα.

Ὁ Σωκράτης πρέπει νὰ πειστεῖ, ἐφόσον ὁ Θεὸς εἶπε τὴν ἀλή-

1. Ἐπιτομή τοῦ Σωκράτη, 21 b.

2. *Ibid.*, 21 d.

3. *Ibid.*, 22 c.

θεια. Ἐναντιοπαρῶν εἶναι ὁ πῶς σοφός. Κι αὐτὸ πού νιώθει — τὸ γεγονὸς ὅτι δὲν εἶναι σοφός — δὲν μπορεῖ νὰ ἀναιρέσει αὐτὴ τὴν προφάνεια. Πρέπει λοιπὸν νὰ ἐρμηνεύσει τὸ χρησμὸ· τὸ βαθύτερο νόημα του σήμαινε, ὅτι ἡ ἀνθρώπινη σοφία «ἔχει λίγη ἀξία ἢ δὲν ἔχει καμία», ἀλλὰ προπάντων ἔθετε στὸν Σωκράτη μιὰν ἀποστολή: νὰ ἀναζητήσει, ἀπὸ κάθε ἀποψη, τὸν σοφὸ καί, ἂν δὲν τὸν βρεῖ, νὰ καταγγεῖλει τὴν ψεύτικη σοφία. Ὁ Σωκράτης ὑπάκουσε· ἄς μὴν ξαφνιαζόμεστε λοιπὸν ὅταν τὸν βλέπουμε νὰ ρωτᾷ τὸν καθένα, νὰ παραμελεῖ τις ὑποθέσεις του καί νὰ μὴν ἀσχολεῖται μὲ τὴν πολιτική. Γιὰ νὰ βοηθήσει τοὺς συμπολίτες του ἔχει κάτι καλύτερο νὰ κάνει. Ἔργο του εἶναι νὰ ξεγεννάει τις ψυχές τους, ὅπως κάνουν οἱ μαῖες στὸ κορμὶ τῶν γυναικῶν. Ὅσο γι' αὐτόν, δὲν γεννάει τίποτα: «Δὲν γεννάω σοφία, κι ἂν πολλοὶ μὲ περιπαίξουν λέγοντας ὅτι ἐρωτῶ τοὺς ἄλλους χωρὶς νὰ λέω τίποτα ἐπειδὴ δὲν ἔχω νὰ πῶ, ἔχουν δίκιο».¹

Καθοδηγημένος ἀπὸ ἓναν δαίμονα, ὁ Σωκράτης συμπεριφέρεται σὰν τὴ «ἀνάρκη»: ἀφυπνίζει τις συνειδήσεις πού κοιμοῦνται τὸν εὐχάριστο ὕπνο τῶν παραδεδεγμένων ἰδεῶν. Αὐτὴ ἡ στάση τοῦ στοιχίζει τὴν περιφρόνηση τῶν ἄλλων· τὴ γενικὴ περιφρόνηση, γιατί ἀπευθύνεται σὲ ὅλες τις βαθμίδες τῆς κοινωνίας γιὰ νὰ ἀμφισβητήσει ὅλες ἀνεξαίρετα τις βεβαιότητες. Ἄρκει ἄλλωστε νὰ προσέξει κανεὶς τὰ ἐπαγγέλματα τῶν κατηγορῶν του γιὰ νὰ βεβαιωθεῖ ὅτι δὲν ἀφήνει κανένα σὲ ἡσυχία. Ὑπάρχει ὁ Ἄνυτος πού ἐκπροσωπεῖ τοὺς πολιτικούς, ὁ Μέλητος τοὺς ποιητὲς καὶ τοὺς μάντις, ὁ Λύκων τοὺς ῥήτορες καὶ τοὺς διδασκάλους τῆς ρητορικῆς. Ἡ δίκη εἶναι μιὰ ἀντίδραση τῆς ἐπίκτητης καλλιέργειας ἐνάντια σὲ μιὰ σκέψη πού ἀρνεῖται κάθε τι ἐπίκτητο, παλαιὸ ἢ ὄψιμο.

Ἡ ἴδια ἡ σύνταξη τῆς κατηγορίας («ὁ Σωκράτης διαπράττει ἀδικία γιατί διαφθείρει τοὺς νέους, δὲν πιστεύει στοὺς θεοὺς τῆς πόλης, ἀλλὰ σὲ ἄλλους»²) κι οἱ μομφές πού τοῦ ἔχουν προσάψει ἀπὸ πολὺ καιρὸ (ὅτι ἐπιδίδεται σὲ φυσικὲς ἐρευνες πού ἀντιστρατεύονται τις θρησκευτικὲς ἰδέες, ὅτι ἀποτρέπει τοὺς νέους ἀπὸ τὰ

1. Θεαίτητος, 150 c.

2. Ἀπολογία, 24 bc.

οικογενειακά και πολιτικά τους καθήκοντα) δείχνουν καθαρά ότι η αντίδραση είναι συλλογική, ότι συνενώνει προσωρινά ανθρώπους που ούτε μιλούν την ίδια γλώσσα, ούτε έχουν τα ίδια συμφέροντα. Το ζήτημα είναι να απαλλαγούν από έναν όχληρο άνθρωπο, του οποίου το άκροατήριο μεγαλώνει συνεχώς και ο όποιος θέτει σε κίνδυνο διάφορες θέσεις. "Όλα δείχνουν πως η λαϊκή παράδοση και η νέα παιδεία των ρητόρων και των σοφιστών έχουν συμμαχήσει.

"Αραγε γιατί τόσο μίσος; 'Οπωσδήποτε δεν είναι κάτι καινούργιο. Πάνε περισσότερα από είκοσι χρόνια που ο 'Αριστοφάνης, στις *Νεφέλες*, ζητούσε ήδη να πυρποληθεί το «σπουδαστήριο» του Σωκράτη και να εξοντωθούν οι θαμῶνες του. 'Αλλά, διαπράττοντας μιάν άσυγχώρητη σύγχυση, στηλίτευε τα θύματα τῆς «νέας μόρφωσης». "Αραγε θα πρέπει να αποδώσουμε αυτή τη σύγχυση σε μιάν αντίδραση ἐναντία στους κάθε λογῆς «διανοουμένους», οι όποιοι θεωρούνταν υπεύθυνοι για τις στρατιωτικές ἤττες (στάση βέβαια πιό βολική από το να κατηγορούνται άπευθείας οι ίδιοι οι στρατιωτικοί, όπως θα συμβεί συχνά και σε κατοπινά χρόνια); Φαίνεται, ωστόσο, ότι το πράγμα είναι ακόμα πιό σοβαρό και πιό σημαντικό.

Θετικά ἢ νεότητα, άρνητικά ο λαός, κάνουν τις βολιδοσκοπίσεις τους: όσο για τους κρατούντες, γνωρίζουν ότι ο Σωκράτης είναι πραγματικά μιá «νάρκη»: ο μόνος τρόπος να τον εμποδίσουν να φτάσει ως την ριζική άμφισβήτηση είναι να τον σκοτώσουν (ἢ τουλάχιστον να τον έξαναγκάσουν να πάει στην έξορία, πράγμα που θα καταρράκωνε το κύρος του). 'Αναμφίβολα οι νέοι τον άγαπούν, ἐνώ οι κάθε λογῆς ἰθύνοντες τὰ έχουν μαζί του γιατί άρνεϊται. 'Αλλά δεν είναι βέβαια το πρώτο «άψυ πνεῦμα»! 'Υπάρχουν και πολλοί σοφιστές, που δὲ διστάζουν να διαταράσσουν την τρέχουσα νοοτροπία. Αυτό που δίνει μορφή και ιδιαίτερο βάρος στην άρνητική στάση, που εισάγει ο Σωκράτης, είναι ἡ μέθοδος που ἐγκαινιάζεται με τούτη την στάση.

Το μόνο που έκαναν οι σοφιστές ἦταν να αντικαταστήσουν την ψευδοπληρότητα τῆς παράδοσης με τις λεπτολογίες του ψευδοεγκυκλοπαιδισμού τους. 'Ο Σωκράτης ακολουθεῖ άλλο δρόμο. Στους διαλόγους που συνηθίζουμε να αποκαλοῦμε σωκρατικούς, ο Πλά-

των καταγίνεται να μεταδώσει τὸ ζωντανὸ περιεχόμενο τῆς διδασκαλίας τοῦ δασκάλου του, νὰ ξαναβρεῖ τὴ δύναμη τῆς εἰρωνείας του. Τὸν βλέπουμε μέσα σὲ αὐτοὺς τοὺς διαλόγους νὰ μιλάει μὲ τὸν Ἴππία γιὰ τὴ λογικὴ καὶ τὴν αἰσθητικὴ, μὲ τὸν Ἴωνα γιὰ τὸν Ὅμηρο; μὲ τὸν Πρωταγόρα γιὰ τὴ σοφιστικὴ, μὲ τὸν Ἀλκιβιάδῃ, μὲ τὸν Γοργία, τὸν Πῶλο καὶ τὸν Καλλικλῆ (πρόσωπα κατὰ πάσα πιθανότητα συμβολικά) γιὰ τὴν πολιτικὴ ἀρετὴ, μὲ τὸν Λύση γιὰ τὴ φιλία, μὲ τὸν Εὐθύφρονα γιὰ τὸν ἔρωτα καὶ τοὺς θεοὺς, μὲ τὸν Λάχη καὶ τὸν Νικία γιὰ τὴν στρατιωτικὴ ἀρετὴ, μὲ τὸν Μενέξενο γιὰ τὴν ἐπίσημη ρητορικὴ τέχνη, μὲ τὸν Μένωνα γιὰ τὴν ζήτησιν τῆς γνώσης, μὲ τὸν Εὐθύδημο γιὰ τὴν πολύξερη φλυαρία, μὲ τὸν Κρατύλο γιὰ τὴ γλῶσσα...

Τὸ συμπέρασμα αὐτῶν τῶν διαλόγων εἶναι, γενικά, ἀρνητικόν. Φαινομενικά, καὶ τὰ δύο μέρη ποὺ συμμετέχουν στὸ διάλογο βγαίνουν χαμένα. Ὁ ἄνθρωπος ποῦ, βέβαιος γιὰ τὸν ἑαυτό του καὶ παρακινημένος ἀπὸ τὸν Σωκράτη, ἔπιανε τὸν διάλογο ἔχοντας ἑτοιμὲς τὶς ἀπαντήσεις του (ἢ διατυπώνοντας ἐρωτήσεις ποὺ ἦταν πεπεισμένος ὅτι γνώριζε τὶς ἀπαντήσεις τους) καὶ καμωνόταν ὅτι ἀφήνεται εὐχάριστα στὴ συζήτηση, βγαίνει ἀπὸ τὸ διάλογο παραγμένος, ἐρεθισμένος καὶ ἀποφασισμένος εἴτε νὰ στοχασεῖ περισσότερο —πράγμα ὄχι καὶ τόσο συχνό—, εἴτε νὰ περιπαίξει ἢ νὰ περιφρονήσει τὸν εἰρώνα ποῦ μὲ τόση ἀκρίβεια ἀναίρεσε τὶς ἀπόψεις του. Ὅσο γιὰ τὸν Σωκράτη, φαίνεται πὼς δὲν εἶχε τίποτα κερδίσει. Πράγματι, ἐπιτέλεσε τὸ μόνον ἔργο ποῦ τὸν ἐνδιαφέρει καὶ γιὰ τὸ ὅποιο λέει ὅτι εἶχε κληθεῖ. Ἀντίθετα μὲ τοὺς σοφιστὰς τοῦ συρμοῦ, στὴ γνώμη τοῦ συνομιλητῆ δὲν ἀντιτάσσει μιὰν ἄλλη γνώμη. Ἀποδείχνει τὴ ματαιότητα κάθε νοητικῆς στάσης, κάθε συμπεριφορᾶς βασισμένης στὴν ὑποκειμενικὴ γνώμη. Κάνει προφανὴ τὴν κενότητα τῆς γνώμης. Τὴν ἀνάγει σὲ αὐτὸ ποῦ εἶναι χωρὶς ἢ ἴδια νὰ τὸ ξέρει: ἔκφραση συμφέροντος, πάθους, ιδιοτροπίας...

Ἡ εἰρωνεία.

Ἄς δοῦμε αὐτὸ τὸ ζήτημα πῶς συγκεκριμένα, γιατί ἐδῶ βρίσκεται τὸ ἔδαφος πάνω στὸ ὁποῖο θὰ οἰκοδομηθεῖ ἡ φιλοσοφία σὰν πολιτισμικὸ εἶδος μὲ εἰδοποιὰ γνωρίσματα δικὰ του. Ἄς πάρουμε τὸν διάλογο πὺν ὀνομάζεται *Λάχης*. Βέβαια, θὰ μπορούσαμε νὰ διαλέξουμε σὰν παράδειγμα ἕναν πῶς «ἐνδιαφέροντα» διάλογο, πὺν νὰ πραγματεῦεται πῶς σημαντικὰ θέματα: τὸν *Γοργία*, λόγου χάρη, πὺν ἔχει σὰν ἀντικείμενο τὴ ρητορικὴ καὶ τὴ διδασκαλία τῆς, ἢ τὸν *Πρωταγόρα* πὺν πραγματεῦεται τὴν ἐγκυρότητα καὶ τὰ ὄρια τῆς γνώσης. Ὅστόσο, αὐτὰ τὰ κείμενα μᾶς φαίνονται ἤδη ὑπερβολικὰ πλατωνικά. Ὁ *Λάχης*, στὴν ἀπλότητά του, εἶναι κατὰ κάποιον τρόπο ὁ βαθμὸς μηδὲν τῶν σωκρατικῶν διαλόγων. Ἡ ὑπόθεση: δύο Ἀθηναῖοι «ἄστοι», αὐτοδημιουργοί, ἀσχολοῦνται μὲ τὴν ἐκπαίδευση τῶν παιδιῶν τους. Ἐνας ὀπλοδιδάσκαλος μὲ λαμπρὴ φήμη ἔφτασε στὴν Ἀθήνα καὶ ἰδρύει μιὰ σχολή. Οἱ δύο οἰκογενειάρχες ἀναρωτιοῦνται ἂν πρέπει νὰ στείλουν σ' αὐτὸν τὰ παιδιά τους. Ὅστόσο δὲν αἰσθάνονται ἐπαρκεῖς γιὰ νὰ πάρουν μιὰν ἀπόφαση. Καλοῦν λοιπὸν δύο ἀπὸ τοὺς φίλους τους πὺν ὡς «εἰδικοί» ἔχουν τὰ προσόντα νὰ ἐκτιμήσουν τὴν κατάσταση. Ὁ *Λάχης* καὶ ὁ *Νικίας* εἶναι δύο ὀνομαστοὶ στρατηγοὶ πὺν ἔχουν ἐκτελέσει πολλές ἀποστολές· ὁ πρῶτος, πὺν ἔχει διαπλαστεῖ στὰ πεδία τῶν μαχῶν, δὲν ἔχει σχεδὸν καμιὰ καλλιέργεια· ἀντίθετα ὁ δεύτερος ἔχει συναναστραφεῖ τοὺς σοφιστὲς καὶ κατέχει ἐπίσης τὴν πολιτική. Ὁ *Σωκράτης* εἶναι κι αὐτὸς παρῶν κι ἔτσι τὸν καλοῦν νὰ πάρει μέρος στὴ συζήτηση. Κι αὐτὸ γιὰ τρεῖς λόγους: γνώριζε καλὰ τὸν πάππο ἑνὸς ἀπὸ τοὺς νεαροὺς· ὁ *Λάχης*, πὺν τὸν εἶχε ὑπὸ τις διαταγές του, ἐπιβεβαιώνει τις ἀρετές του ὡς πολεμιστῆ· καὶ τέλος, ποτὲ δὲ βλάπτει νὰ ἔχει κανεὶς μὲ τὸ μέρος του ἕναν τέτοιο ἄνθρωπο, ὅταν πρόκειται γιὰ τὴ νεότητα, πὺν τόσο λογαριάζει τις ἀπόψεις του.

Ἡ συζήτηση ἀρχίζει: πρέπει ἄραγε νὰ δοθοῦν μαθήματα ὀπλομαχίας στοὺς νέους ἢ δὲν πρέπει; Οἱ δύο «εἰδικοί» παίρνουν δια-

δοχικά τὸ λόγο. Ὁ Νικίας, μὲ μιὰ ζωηρὴ καὶ κεφάτη ἐπιχειρηματολογία, ἀποδείχνει ὅτι μιὰ τέτοια διδασκαλία εἶναι ὠφέλιμη τόσο ὡς σωματικὴ ἀσκήση ὅσο καὶ ὡς ἠθικὴ μόρφωση. Σὲ αὐτὴ τὴν ἀπόδειξη ὁ Λάχης ἀντιτάσσει («γεγονότα»): κατὰ τὴν κρίση του αὐτὴ ἡ ἀφηρημένη προάσκησις δὲν ἐξυπηρετεῖ τίποτα, γιατί ὁ μόνος τόπος ὅπου μαθαίνει κανεὶς νὰ μάχεται εἶναι τὸ ἴδιο τὸ πεδίο τῆς μάχης. Ἔχουμε ἔτσι δύο τρόπους σκέψης, δύο στάσεις, πού ἀντιτίθενται καὶ ἀλληλοαναιροῦνται. Πῶς νὰ ἀποφασίσει κανεὶς; Οἱ δύο οἰκογενειάρχες στρέφονται πρὸς τὸν Σωκράτη καὶ τοῦ ζητοῦν νὰ ταχθεῖ μὲ τὸ μέρος ἑνὸς ἀπὸ τοὺς δύο γιὰ νὰ κρίνει μὲ τὴν ψῆφο του τὴν ψηφοφορία.

Ὡστόσο, ὁ Σωκράτης μόνον ὑπὸ ὄρους δέχεται νὰ συμμετάσχει. Ἐξαρχῆς διευκρινίζει ὅτι τὸ ζήτημα δὲν εἶναι ν' ἀντιμετωπίσουν «δημοκρατικὰ» μιὰ τόσο σοβαρὴ ὑπόθεση. Πρέπει νὰ διαλέξουν, ἀλλὰ αὐτὸ πρέπει νὰ γίνῃ μὲ γνώση τοῦ ζητήματος. Ἡ τεχνικὴ πού υἱοθετήθηκε ὡς τώρα εἶναι κακὴ. Ὁ Νικίας καὶ ὁ Λάχης δὲν ἔκαναν ἀληθινὸ διάλογο, παρὰ ἀντιπαράθεσαν μονολόγους. Ἄν θέλουν νὰ προχωρήσουν, εἶναι ἀναγκαῖο νὰ στήσουν μιὰν ἀληθινὴ συζήτηση, δηλαδή νὰ θέσουν ἐρωτήσεις μὲ ἀκριβεία ὥστε νὰ προκαλέσουν τίς κατάλληλες ἀπαντήσεις (κι ὄχι νὰ συλλέγουν ἀπαντήσεις χωρὶς ἐρωτήσεις). Αὐτὸ τὸ ἐρωτηματικὸ λειτουργημὰ ὁ Σωκράτης ἀπαιτεῖ νὰ τοῦ τὸ ἀναγνωρίσουν...

Οἱ συνομιλητὲς του δέχονται προθυμότατα. Ἄλλὰ ἀφότου ἔχει τὴν ἐλευθερίαν νὰ ὀδηγήσει τὴ συζήτηση, ὁ Σωκράτης ἀλλάζει τὸ νόημά της. Στὸ ἐξῆς ἐφαρμόζει τὴ μέθοδό του, δηλαδή καθορίζει αὐστηρὰ αὐτὸ γιὰ τὸ ὁποῖο μιλοῦν. Τὸ ἀόριστο ζήτημα «ἂν οἱ νέοι πρέπει νὰ πάρουν μαθήματα ὀπλομαχίας» πρέπει νὰ ἀντικατασταθεῖ μὲ τὸ βαθύτερο ἐρώτημα: τί περιμένουμε ἀπὸ τὴ διδασκαλία τῆς τέχνης τῶν ὅπλων; Ἄλλὰ αὐτὸ τὸ ἐρώτημα ἀνακινεῖ μιὰ πιὸ ριζικὴ προβληματικὴ. Ἄν εἶναι ἀλήθεια ὅτι σκοπὸς παρόμοιων μαθημάτων εἶναι ἡ ἐκμάθησις τῆς ἀνδρείας (πράγμα πού ἀναγνωρίζουν παρευθὺς ὁ Νικίας καὶ ὁ Λάχης), γίνεται φανερό, ὅτι τὸ ἐρώτημα, χάρις στὸ ὁποῖο θὰ κατασταεῖ δυνατὸ νὰ λυθεῖ τὸ ἀρχικὸ πρόβλημα, εἶναι τὸ ἀκόλουθο: τί εἶναι ἡ ἀνδρεία;

Σιγὰ σιγὰ ὁ διάλογος ἄλλαξε μορφή: ἡ σωκρατικὴ εἰρωνεία

τὸν ἔκανε νὰ περάσει ἀπὸ τὸ ἐμπειρικό πεδίο, ὅπου γλιστροῦσε καὶ δὲν μποροῦσε νὰ ἐκφράζει τίποτα ἄλλο ἀπὸ συμπτωματικὲς προτιμήσεις, στὸ πεδίο τῆς οὐσίας, ὅπου πρέπει νὰ γίνῃ ἡ ἐπεξεργασία τῆς γνώσης. Οἱ δύο στρατηγοὶ πείθονται παρευθὺς γι' αὐτὴ τὴν ὑποχρέωση τῆς νόησης. Ὅταν ὁ Σωκράτης ρωτᾷ τί εἶναι ἡ ἀνδρεία, εὐφραίνονται: ποῖός γινώριζε καλύτερα ἀπὸ αὐτοὺς ἐτοῦτο τὸ ζήτημα; Ὁ Λάχης, κατὰ τὴ συνήθειά του, προσκομίζει «γεγονότα», θυμίζει «παραδείγματα» ἐπικυρώνοντας τοὺς διαδοχικοὺς ὀρισμοὺς πού δίνει. Σὲ αὐτὰ τὰ «γεγονότα» ὁ Σωκράτης δὲ δυσκολεύεται καθόλου νὰ ἀντιτάξῃ ἄλλα «γεγονότα» πού ἀντιβαίνουν σὲ αὐτοὺς τοὺς ὀρισμοὺς, ὁπότε καταφαίνεται ὅτι ἓνα «γεγονός» δὲν ἀποδείχῃ ποτὲ τίποτα — μιὰ ἄποψη πού θὰ παραμείνῃ πάντοτε χαρακτηριστικὴ γιὰ τὸ ἐγχείρημα τῆς φιλοσοφίας. Ὁ Νικίας, ἀπὸ τὴν ἄλλη, εἶναι πιὸ ἐπιδέξιος: γινώριζε ὅτι ἔχει νὰ κάνει μὲ ἓναν φοβερὸ συζητητὴ καὶ φροντίζει τίς ἀπαντήσεις του. Ἐντούτοις ὀφείλῃ νὰ ἀναγνωρίσῃ μὲ τὴ σειρά του κι αὐτός, μπροστὰ στίς ἀντιφάσεις, στίς ὁποῖες τὸν ἐμπλέκει ὁ Σωκράτης, ὅτι δὲν ξέρει τί εἶναι ἡ ἀνδρεία. Οἱ δύο οἰκογενειάρχες εἶναι φοβερὰ ἀπογοητευμένοι καὶ ζητοῦν ἀπὸ κεῖνον, πού γινώριζε νὰ καταγγέλλῃ μὲ τόση ὀξύνοια τὰ λάθη καὶ τίς συγχύσεις, νὰ δώσῃ μιὰ λύση...

Τότε ὁ Σωκράτης ὑποχωρεῖ. Ποτὲ δὲν ἰσχυρίστηκε ὅτι γινώριζε τί εἶναι ἡ ἀνδρεία. Αὐτὸ πού γινώριζε πάντα εἶναι ὅτι δὲν τὸ γινώριζε καὶ συνάμα ὅτι δὲν τὸ γινώριζαν καὶ οἱ ἄλλοι. Κλείνει λοιπὸν μιὰ συνάντηση μὲ τοὺς φίλους του γιὰ νὰ ἐπαναλάβουν τὴ συζήτηση.

Ὁ Λάχης ἀποτελεῖ πρότυπο. Ἀποκαλύπτει τὴ σωκρατικὴ μέθοδο καί, ὡς τέτοιος, ὀρίζει ἀρνητικὰ τὸ ἀφετηριακὸ σημεῖο τοῦ πλατωνικοῦ στοχασμοῦ. Τοῦτος ἐδῶ βγαίνει ἀπὸ μιὰ κατάσταση ὅπου ἡ βία θριαμβεῖ. Οἱ σωκρατικοὶ διάλογοι συνιστοῦν τὴν κριτικὴ ἀνάλυση τῆς ἰδεολογίας πού ἀντιστοιχεῖ σὲ αὐτὴ τὴν κατάσταση καὶ πού κατὰ κάποιον τρόπο τὴν ἐπεξηγεῖ. Ποιὰ εἶναι λοιπὸν ἡ πνευματικὴ στάση ἐκείνων μὲ τοὺς ὁποίους συζητᾷ ὁ Σωκράτης; Καθένας τους εἶναι βέβαιος· ὅ,τι πρεσβεύῃ, τὸ θέτει ἀμέσως ὡς ἀληθινό. Ἐπίσης ἀπορρίπτει ἐξίσου ἄμεσα τὴ βεβαιότητα τοῦ ἄλλου. Ἄν σκέπτεται, τὸ κάνει ὄχι γιὰ νὰ ἀπομακρυνθεῖ ἀπὸ

τὴν πεποιθήσῃ του, ἀλλὰ γιὰ νὰ βρεῖ παραδείγματα ἢ ἐπιχειρήματα πού τὴν ἐπικυρώνουν. Ἄν συμμετέχει στὸ διάλογο, πρόθεσῇ του εἶναι νὰ βεβαιώσει, νὰ πεῖ, καὶ τοῦτο μὲ ἓνα μονόλογο πού κωφεύει στὶς ἀντίμαχες βεβαιότητες. Ὁ ἄνθρωπος τῆς βεβαιότητος περικλείεται μέσα στὴν ἴδια του τὴν σιγουριά.

Ἐπῆρξε μιὰ ἐποχὴ πού ἡ κοινωνία ἦταν ἔντονα ἱεραρχημένη. Τὸ μόνο πού μετροῦσε τότε σὲ ὅλα τὰ ἐπίπεδα ἦταν οἱ πεποιθήσεις τῶν «εὐγενῶν», οἱ ὁποῖοι ρύθμιζαν τὴν κοινωνικὴ δραστηριότητα. Μέσα στοὺς κόλπους αὐτοῦ τοῦ νέου πολιτεύματος, ὅπου ἡ ἐξουσία ἀνήκει στοὺς πολίτες, κάθε βεβαιότητα ἔχει τὸ δικαίωμα ὄχι μόνο νὰ ἐκφραστεῖ, ἀλλὰ καὶ νὰ ἐπιβληθεῖ. Οἱ διδάσκαλοι τῆς σοφιστικῆς διδάσκουν ἀκριβῶς τὴν τεχνικὴ τῆς ἀναντίρρητης δήλωσης, πού ἔχει τραφεῖ ἀπὸ «γεγονότα» καὶ λεκτικὲς λεπτολογίες. Ὅταν λοιπὸν οἱ πολίτες ἔρχονται ἀντιμέτωποι σὲ ἐλάσσονα προβλήματα, πού δὲν ἀφοροῦν τῇ μοίρᾳ τῆς Πόλης καὶ τῶν κατοίκων τῆς, ὑπάρχει πάντα ἡ δυνατότητα νὰ γίνουν συμβιβασμοὶ ἢ νὰ ἀφεθεῖ κάθε γνώμη νὰ ὑπερισχύσει γιὰ ἓνα διάστημα ἢ, ἀκόμα, νὰ ἐκληφθεῖ ὡς ὀρθὴ ἐκείνη πού ἀποσπᾷ τὴ συγκατάθεση τῆς πλειονότητος τῶν πολιτῶν. Ἐκ τῶν πραγμάτων, ὡστόσο, καὶ μάρτυρας εἶναι ἡ ἱστορικὴ ἐμπειρία, παρόμοιες λύσεις ἀποδείχονται ἀνώφελες, ὅταν μάλιστα ἀνακύπτουν σοβαρὰ προβλήματα. Ὁ συμβιβασμὸς «κλονίζεται» καὶ ἡ μειοψηφία, ὄντας πάντα σίγουρη γιὰ τὸν ἑαυτὸ τῆς, ἀρνεῖται νὰ συμφιλιωθεῖ μὲ τὴν πλειοψηφία μέσα στὴν κοινωνικὴ πρακτικὴ καὶ συνωμοτεῖ. Πράγματι, ἐφόσον ἀνάμεσα στὶς διάφορες στάσεις δὲν ὑφίσταται ἄλλος δεσμὸς ἀπὸ τὴν κοινὴ βεβαιότητα καὶ τὸν κοινὸ ἀνταγωνισμὸ κι ἐφόσον δὲν ὑπάρχει κανένα κριτήριον πέρα ἀπὸ τὴν ἀπόφαση τῆς στιγμῆς, τὸ ἔσχατο μέσο εἶναι ἡ βία. Ἔτσι, καλὴ καὶ δίκαιη θὰ εἶναι ἡ ἀποψη πού θὰ ἐπιβληθεῖ ὕλικά χωρὶς νὰ ἀφήνει περιθώρια ἀντίδρασης. Ἡ τυφλὴ δύναμη—οἱ «ροπαλοφόροι»—δημιουργεῖ τὴν ἀλήθεια...

Γιατί ἄλλωστε νὰ μὴ δεχτοῦμε μιὰ τέτοια λύση; Ὁ Πλάτων θὰ δείξει σὲ τί καὶ γιατί εἶναι ἀθέμιτη. Ἀλλὰ ἐμεῖς, πού ἐπιπλέον εἴμασθε καὶ ἀναγνώστες τοῦ Θουκυδίδου, γνωρίζουμε καλὰ ὅτι ἐκεῖνο πού ἀχρηστεύει τὴν τέτοια λύση εἶναι ἡ ἀναποτελεσματικότητά τῆς. Ἡ τραγικὴ μοῖρα τῆς ἀθηναϊκῆς πολιτείας στὴ διάρκειά του

πέμπτου αιώνα αποτελεί ξεκάθαρη απόδειξη. Ἀρχικά ἡ Ἀθήνα, ἀμέσως μετὰ ἀπὸ τοὺς μηδικοὺς πολέμους, συγκρότησε γύρω της μιὰ συμμαχία ποὺ δὲν ἀπέβλεπε παρὰ στὴν ἐξασφάλιση τῆς δικῆς της ἀνεξαρτησίας. Κατόπιν κατανόησε λίγο-λίγο ὅτι ὁ καλύτερος τρόπος γιὰ νὰ παραμείνει ἀνεξάρτητη θὰ ἦταν νὰ ὑποτάξει τοὺς ἄλλους καὶ ν' ἀποδείξει ἔτσι τὴν ἰσχύ της. Ἀλλὰ ὅταν παίρνομε αὐτὸ τὸ δρόμο δὲν πᾶμε ποτὲ μακριά. Ἀκατάπαυστα πρέπει νὰ ἀποδείχνουμε ὅτι εἴμαστε οἱ ἰσχυρότεροι καὶ ἀκατάπαυστα νὰ κατακτοῦμε... Ἰσαμε τὴ στιγμή ποὺ ὁ ἀριθμὸς τῶν ἐχθρῶν μας εἶναι τόσο μεγάλος, ὥστε σίγουρα ὑποκύπτουμε κάτω ἀπὸ τὰ χτυπήματά τους.

Τὸ φιλοσοφικὸ στοίχημα.

Αὐτὴ τὴν ἰδεολογία, ὅπου οἱ πεποιθήσεις ἔρχονται ἀντιμέτωπες σὲ μιὰ τυφλὴ μάχη κι ὅπου μοναδικὸ κριτήριό εἶναι ἡ βία, ἄς τὴν ὀνομάσουμε, μαζί με τὸν Πλάτωνα, *γνώμη* (δόξα). Πρῶτη-πρῶτη δουλειὰ τῶν σωκρατικῶν διαλόγων, ποὺ ἀπαρτίζουν τὴν εἰσαγωγή καὶ συνάμα τὸ πρῶτο μέρος τοῦ πλατωνισμοῦ, εἶναι νὰ κάνουν φανερὴ τὴν ἀντιφατικὴ της ὑφή. Μέσα σ' ὅλες αὐτὲς τὶς συζητήσεις, οἱ ὁποῖες ἀναφέρονται σὲ θέματα ποὺ ἀπαριθμήσαμε καὶ ποὺ ἀγγίζουσι καίρια τοὺς Ἀθηναίους, τὸ πρόβλημα εἶναι νὰ δειχτεῖ ὅτι οἱ ἔννοιες, γύρω ἀπὸ τὶς ὁποῖες οἱ Ἀθηναῖοι πιστεύουν ὅτι μποροῦν νὰ ὀργανώσουν τὴν πολιτικὴ τους συμπεριφορά, τὴν κοινωνικὴ πρακτικὴ τους καὶ τὴν καθημερινή τους ὑπαρξή, εἶναι κενές, κενές ἀπὸ ἀκριβὲς νόημα· γι' αὐτὸ καὶ μόλις τίθενται ὑπὸ ἔλεγχο ἀποκαλύπτονται συγκεχυμένες καὶ ἀντιφατικές. Ὅπως ὅποτε ἡ γνώμη θέλει νὰ πιστεύει ὅτι εἶναι συνεχτικὴ· πιστεύει ὅτι βασίζεται σὲ «γεγονότα», σὲ προφανῆ πράγματα, σὲ «πρωταρχικὲς ἀλήθειες». Ἡ ἀποστολὴ τοῦ Σωκράτη συνίσταται στὴν ἀμφισβήτηση αὐτῆς τῆς βεβαιότητος καί, συνάμα, στὴν κατάδειξη τοῦ ὅτι ἐκεῖ βρίσκεται ἡ αἰτία τῶν συμφορῶν ποὺ ὑφίσταται ἡ Πόλις.

Αὐτὸ τὸ ἔργο δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ συμβαδίζει μετὰ ἓνα ἄλλο, δηλαδή τὴν καταγγελία τῶν νέων διδασκάλων τῆς σκέψης. Οἱ τε-

λευταῖοι ἄλλο δὲν κάνουν ἀπὸ τὸ νὰ κολακεύουν τὴν γνώμη καὶ νὰ τῆς παρέχουν ὄπλα ποῦ ἡ ἰσχὺς τους εἶναι ἀνάλογη μὲ τὴ σαθρότητα τους. Δὲν θεμελιώνουν μιὰ τέχνη (ποῦ θὰ γνώριζε τὶς ἀρχές της), ἀλλὰ μιὰν πρακτικὴ δεξιότητα: «Ὅ,τι εἶναι ἡ κομμωτικὴ σὲ σχέση μὲ τὴ γυμνασικὴ εἶναι καὶ ἡ μαγειρικὴ σὲ σχέση μὲ τὴν ἰατρικὴ, ἢ μᾶλλον ὅ,τι εἶναι ἡ κομμωτικὴ σὲ σχέση μὲ τὴ γυμνασικὴ, εἶναι καὶ ἡ σοφιστικὴ σὲ σχέση μὲ τὴ νομοθετικὴ, καὶ ὅ,τι εἶναι ἡ μαγειρικὴ σὲ σχέση μὲ τὴν ἰατρικὴ εἶναι καὶ ἡ ρητορικὴ σὲ σχέση μὲ τὴ δικαιοσύνη».¹ Οἱ σοφιστὲς θεωροῦνται καινοτόμοι, ἐνῶ αὐτοὶ ἐπιτείνουν ἀκόμα περισσότερο τὴν ἠθικὴ κατάπτωση τῶν πολιτῶν καὶ στὴν ὑλικὴ βία προσθέτουν καὶ μιὰν ἄλλη, μιὰ βία «στὸ τετράγωνο», ἐκείνη δηλαδὴ ποῦ συγκαλύπτει τὴν ἐπιδέξια ψευδολογία. Τὸ ἔγκλημά τους εἶναι μεγάλο γιατί ἀτιμάζουν τὸ ἴδιο τὸ ἐργαλεῖο τῆς δικαιοσύνης, τὸ λόγο, καὶ τὸν ἐκτρέπουν ἀπὸ τὴ λειτουργία του.

Οἱ εἰρωνικὲς ἐρωτήσεις τοῦ Σωκράτη ἀποσκοποῦν στὴν ὀλικὴ ἀποκατάσταση αὐτῆς τῆς λειτουργίας. Ἐντούτοις δὲν τὸ πετυχαίνουν παρὰ στὸ μέτρο ποῦ κάνουν προφανὲς τὸ περιεχόμενον τῆς γνώμης. Κατὰ βάθος, ὅταν πιά ἔχουμε διατρέξει τὸν κύκλο ὄσων ἀρνητικῶν ἀποδείξεων παρέχονται ἀπὸ τὸν Σωκράτη, βρισκόμαστε στὴν ἴδια κατάσταση ὅπως κι ὁ ἀναγνώστης ποῦ φτάνει στὸ τέρμα τοῦ Πρώτου μεταφυσικοῦ διαλογισμοῦ τοῦ Descartes. Δὲν ὑφίσταται πιά καμιὰ βεβαιότητα: τὸ μόνο ποῦ ἀπομένει εἶναι μιὰ δραστηριότητα ἄπειρα σταθερὴ. Ἡ μὴ γνώση, ποῦ ἔχει αὐτεπίγνωση, ἔχει θριαμβεύσει ἀπέναντι στὴν μὴ γνώση ποῦ ἀγνοεῖ τὸν ἑαυτὸ της. «Ὅσο γιὰ τὴ γνώση (γι' αὐτὴν τὴν ἀπαίτηση ποῦ βρίσκεται στὴν πηγὴ τῆς γνώμης) δὲν ἐμφανίζεται πιά παρὰ σὰν μιὰ ἀπραγματοποίητὴ εὐχὴ. Ἐρμηνεύοντας τὴ διδασκαλία τοῦ δασκάλου του μὲ αὐτὸ τὸν τρόπο (ὁ Ξενοφὼν εἶναι ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἀποψη λιγότερο ἀκριβὴς καὶ αὐστηρὸς), ὁ Πλάτων καθιδρύει μιὰν ἀρχή, ποῦ στὸ ἐξῆς θὰ εἶναι συστατικὸ στοιχεῖο τοῦ φιλοσοφικοῦ στοχασμοῦ. Ὁ τελευταῖος ὀρίζεται ἀρχικὰ ὡς κριτικὴ ρήξη, ὡς ἀρνησὴ τῆς γνώμης, ἄρνησὴ τοῦ ἔλλειπτικοῦ καὶ ἀντιφατικοῦ συστή-

1. Γοργίας, 465 c.

ματος τῶν γενικῶν ἀποδεκτῶν συνηθειῶν τοῦ πνεύματος. Ἀρχικῆ τῆς θέσης εἶναι ἡ ἄρση, γιατί γνωρίζει ὅτι ἡ ἀποδοχὴ τοῦ «δεδομένου» ὀδηγεῖ στὴν ἀταξία, στὴν μερικότητα, στὴν ἀπρέπεια τῆς βίας. Ὡστόσο ἐπιβάλλεται νὰ μὴ μείνουμε σὲ αὐτὴ τὴν ἄρνηση, καὶ τοῦτο ἤδη μέσα στὸ πλαίσιο τῆς ἴδιας τῆς σωκρατικῆς διδασκαλίας. Χωρὶς ἀμφιβολία, ὁ Σωκράτης βεβαιώνει ὅτι ἡ ἀρετὴ του συνίσταται στὸ ὅτι γνωρίζει ὅτι δὲ γνωρίζει τίποτα. Λέει ὅμως ἐπίσης ὅτι ἡ ἄδικη συμπεριφορὰ, τὰ φερσίματα τοῦ «κακοῦ», εἶναι καρπὸς ἄγνοιας. Τὴ γνώση, ποὺ δὲν κατέχει, τὴν ἐπικαλεῖται ὡς κανόνα. Ἐφόσον δὲν μπορεῖ νὰ τὴν ἐκφράσει στοὺς δικαστές του, μένει στὴν εἰρωνεία, κι ἐκτίθεται στὴν ἔλλειψη κατανόησης ἀπὸ τὴν πλευρὰ τους. Υἱοθετώντας τὴ στάση τῆς παραίτησης, προκαλεῖ, κατὰ κάποιον τρόπο, τὸ τραγικὸ τους λάθος.

Ὁ Πλάτων δὲ δέχεται αὐτὴ τὴ διέξοδο. Ὅλα δείχνουν πῶς, ὅταν ἔπαιρνε τὸν δρόμο τῆς ὀρθῆς φιλοσοφίας, μεμφόταν τὸν ἀνθρώπο, τὸν ὁποῖο θαύμαζε περισσότερο ἀπ' ὅλους, ὅτι εἶχε ἀπελπιστεῖ πάρα πολὺ νωρίς, ὅτι ἀρκέστηκε σὲ αὐτὴ τὴν —ἐξ ὀλοκλήρου ἀρνητικὴ— θεία ἀποστολὴ χωρὶς νὰ σκεφεῖ ὅτι ἦταν δυνατὴ ἡ ἐπεξεργασία μιᾶς ἐπιστήμης, τῆς ὁποίας τὰ μέσα εἶχαν πιά ἐξευρεθεῖ χάρις στὴ ριζικὴ κριτικὴ θεώρηση. Οἱ Πόλεις ἀλληλοκαταστρέφονται· οἱ πολῖτες ἀλληλοσπαράζονται. Ἡ δόξα ἀρχίζει νὰ κατανοεῖ τὴ βλακεία τῆς. Οἱ σοφιστὲς δὲν εἶναι πιά τίποτε ἄλλο ἀπὸ παραγωγὸι συνηγοριῶν. Οἱ ποιητὲς αὐτοεπιαναλαμβάνονται. Οἱ μάντιες γελοιοποιοῦνται. Ἐφτασε ἡ στιγμή μιᾶς μεγάλης ἀπόφασης.

Ποῦ θὰ στηριχτεῖ ὅμως αὐτὴ ἡ ἐπιστήμη; Θὰ ἀρκεστεῖ στὴν ἐπανάληψη τῆς ἀμφισβήτησης; Θὰ γυρέψει τάχα μιὰ μέση ὁδὸ (ὅπως ὁ Ἰσοκράτης) ἢ θὰ ἐπικαλεστεῖ τὴν εὐσέβεια (ποὺ γιὰ τὸν Ξενοφῶντᾶ εἶναι ἡ ἔσχατη λύση); Ἡ εἰρωνεία τοῦ Σωκράτη δὲν ἐπιτρέπει παρόμοιους συμβιβασμοὺς καὶ πισωγυρίσματα· ἀπαιτεῖ εἴτε τὴ γαλήνια αὐτοθυσία εἴτε τὴν πορεία πρὸς τὰ μπρός. Ἀλλὰ τί ἀπομένει τώρα πιά ποὺ δὲν ὑπάρχει καμιὰ ἔννοια πάνω στὴν ὁποία νὰ βασιστοῦμε;

Στὴν πραγματικότητα ὁ Σωκράτης δὲν ἔπαψε ποτὲ νὰ δειχνεῖ τὸ δρόμο. Δὲν τὸν ἀκολούθησε, ἀλλὰ τὸν ἔδειξε μὲ τὸ χέρι του.

Δημιουργώντας την τέχνη του διαλόγου, ἔδειξε τὴν ἀφετηρία ἀπὸ ὅπου μπορεῖ νὰ ξεκινήσει ἡ ἐδραίωση τῆς νέας γνώσης. Ἡ δόξα δὲ λέει τίποτα πού νὰ ἰσχύει, ὥστόσο λέει, πιστεύει ὅτι εἶναι ὑποχρεωμένη νὰ λέει, νὰ νομιμοποιεῖ τὰ πάθη καὶ τὰ συμφέροντά της. Ὁ ἄνθρωπος εἶναι ἔτσι πλασμένος, ὥστε ἔχει ἀνάγκη τὴν ὁμιλία γιὰ νὰ ἀσφαλίζει τὸ δικαίωμά του νὰ πράττει (ἢ ἀπλῶς, νὰ ζεῖ). Ἡ δόξα φλυαρεῖ καὶ πέφτει στὴν παγίδα της, πού εἶναι ἡ ἴδια ἡ παγίδα τῆς ἀνθρωπότητας: γιὰτὶ ἡ ἀνθρωπότητα δὲν ἀρκεῖται νὰ πράττει, παρὰ ταυτόχρονα σημασιοδοτεῖ καὶ λογοδοτεῖ.

Ἐδῶ βρίσκεται τὸ σημεῖο ὅπου θὰ στηριχτοῦμε: ὄντας πολίτης στὴν ἐπικράτεια τοῦ λόγου, ὁ ἄνθρωπος εἶναι τὸ ζῶο, στὸ ὁποῖο πρέπει ν' ἀσκηθεῖ πειθῶ. Σὲ αὐτὸ τὸ πεδίο θὰ τοποθετηθεῖ ἡ φιλοσοφικὴ δραστηριότητα. Ὁ σωκρατικὸς διάλογος ἀπέδειξε ὅτι τὰ λεγόμενα τῆς δόξας δὲν θὰ μπορούσαν νὰ νομιμοποιηθοῦν, ὅτι ἀντιφάσκουν, ὅτι θέτουν ἐρωτήσεις στὶς ὁποῖες δὲν μποροῦν νὰ ἀπαντήσουν, ὅτι δίνουν ἀπαντήσεις ἐνῶ ἀγνοοῦν τὶς ἐρωτήσεις, στὶς ὁποῖες οἱ ἀπαντήσεις αὐτὲς ἀντιστοιχοῦν. Παίζοντας τὸ παιχνίδι τῆς νομιμοποίησης μὲ τρόπο θετικὸ αὐτὴν τὴ φορά, ὁ πλατωνικὸς διάλογος θὰ προσπαθήσει νὰ οἰκοδομήσει τὸν λόγο πού εἶναι ἐξ ὀλοκλήρου θεμιτὸς καὶ πού, σὲ κάθε στιγμή τῆς ἀνάπτυξής του, λογοδοτεῖ γιὰτὶ λέει αὐτὸ καὶ ὄχι τὸ ἄλλο, γιὰτὶ τὸ λέει ἔτσι κι ὄχι ἀλλιῶς.

Τὸ φιλοσοφικὸ στοίχημα —πού ἡ πνευματικὴ παράδοση ἐπανάλαβε μὲ πολλοὺς τρόπους— εἶναι ἀνοικτό. Τὸ πρόβλημα, ἂν τεθεῖ μὲ ἀκρίβεια, εἶναι τὸ ἀκόλουθο: Εἶναι δυνατὴ ἡ οἰκοδόμησις ἑνὸς λόγου πού νὰ ἱκανοποιεῖ κάθε καλόπιστο ἄτομο καὶ νὰ τοῦ ἐπιτρέψει νὰ ἀποκρίνεται ἀποτελεσματικὰ στὶς θεωρητικὲς καὶ πρακτικὲς ἐρωτήσεις πού τοῦ ἀπευθύνονται; Ὑπάρχει ἓνας καθολικὸς λόγος (ὡς ἐπιστήμη); Μποροῦμε νὰ ὑπερβοῦμε τὴν ποικιλομορφία τῶν ὑποκειμενικῶν προτιμήσεων καὶ τῶν συμφερόντων;

Σὲ αὐτὰ τὰ ἐρωτήματα τὸ πλατωνικὸ ἔργο ἀπαντᾷ καταφατικὰ, διαμορφώνοντας μιὰ ὀρισμένη πρακτικὴ τοῦ θεωρητικοῦ στοχασμοῦ, ἡ ὁποία ἀποτελεῖ τὴν ἴδια τὴν πρωτογενῆ φιλοσοφία.

III. Η ΤΑΞΗ ΤΩΝ ΙΔΕΩΝ

Ἡ παγίδα τῆς ὁμιλίας.

Στὰ πρῶτα του βήματα τὸ πλατωνικὸ ἐγχείρημα δὲν ἔχει ἄλλον σκοπὸ ἀπὸ τὸ νὰ πιάσει τὸν ἄνθρωπο μέσα στὴν παγίδα τῶν λόγων του, νὰ τὸν ὑποχρεώσει νὰ παραδεχτεῖ ὅτι τὰ λόγια του εἶναι ἀπλὴ ἀντανάκλαση τοῦ συμφέροντος, τοῦ πάθους καὶ τῆς ἰδιοτροπίας, νὰ τὸν πείσει ὅτι μιλώντας βιώνει μιὰν πραγματικότητα ποὺ ξεπερνᾷ τὴν ἐμπειρική του κατάσταση, νὰ οἰκοδομήσει τὸ σύστημα ἐκεῖνο τῶν ἀδιαμφισβήτητων ἀποφάνσεων, μὲ τὸ ὁποῖο κάθε καλόπιστο ἄτομο δὲν θὰ μπορεῖ παρὰ νὰ συναινεῖ — μ' ἓνα λόγο, νὰ συγκροτήσῃ μιὰ γνώση ποὺ θὰ ἀναγνωριστεῖ ὡς ὁ κριτῆς ὄλων τῶν γνωμῶν καί, ἔτσι, ὄλων τῶν μορφῶν πρακτικῆς. Πάνω στὴν διαμφισβητητικὴ διαλεκτικὴ τοῦ Σωκράτη (καὶ μὲ τὸ ἴδιο θεμέλιο), πρέπει τώρα νὰ οἰκοδομηθεῖ μιὰ σοφία, μιὰ ἐπιστήμη ποὺ ταυτόχρονα θὰ εἶναι φρόνηση. Τὸ δῆλημα, ἀπὸ τὸ ὁποῖο ξεκινáει ἡ πρωτογενὴς φιλοσοφία — μὲ τὴν ἔννοια ποὺ τὴν ὄρισάμε παραπάνω — εἶναι σαφές: εἴτε ὁ ἄνθρωπος ἀποδέχεται τὸ ἀπροσδιόριστο παιχνίδι τῆς βίας καὶ τὸ βασίλειο τῆς ἐνεργητικῆς ἢ παθητικῆς ἀδικίας, εἴτε ἀσκώντας ἐκεῖνο ποὺ τὸν διακρίνει ἀνάμεσα στὰ ἄλλα ζῶα, ἀναζητεῖ τὸ λόγο (ὄρος ποὺ στὴν ἀρχαία ἑλληνικὴ σημαίνει ταυτόχρονα: λέξη ποὺ ἔχει ἓνα νόημα, λόγος προφορικὸς ἢ γραπτὸς καὶ Λόγος ὡς ἔλλογη νόηση) ὡς τὸ μέσο γιὰ νὰ εἰρηνεύσει τὴν ὑπαρξή του.

Ὡστόσο πρέπει νὰ ἐντοπίσουμε τὴν αὐθεντικὴ ὑφὴ αὐτοῦ τοῦ διλήμματος. Σὲ τούτῃ τὴν περίοδο, βέβαια, ἡ φιλοσοφία δὲν εἶναι τὸ μόνον πνευματικὸ μέσο ποὺ ἀντιτίθεται στὶς ἀναταραχὲς καὶ στὴν ἀστάθεια τῆς γνώμης (καθὼς καὶ στοὺς δασκάλους τῆς κολακειᾶς ποὺ τίς χρησιμοποιοῦν): ὑπάρχει μιὰ θρησκευτικὴ καὶ ἠθικὴ παράδοση ποὺ ἐκφράζεται μὲ τοὺς ποιητὲς καὶ τοὺς δραματικούς συγγραφεῖς· ὑπάρχουν ἔργα «φυσικῶν» καὶ «γιατρῶν»: ὑπάρχουν πολλὲς αἰρέσεις, λίγο ἢ πολὺ ἐσωτεριστικὲς, κι ἀνάμεσά τους αὐτοί

οί μυστηριώδεις μαθητές του Πυθαγόρα με τους οποίους ο Πλάτων φαίνεται να βρισκόταν σε επαφή· τέλος, υπάρχουν και οι στοχαστές, ο Ἡράκλειτος, ο Παρμενίδης κι ο Ἀναξαγόρας. Ἡ «ὀρθή φιλοσοφία» ὀφείλει να οἰκοδομηθεῖ μαζί και ἐναντία σε αὐτούς τους τρόπους σκέψης. *Μαζί*, γιατί θά ἦταν ἄτοπο να μὴν ἀναγνωριστεῖ ἡ κριτική τους συνεισφορά· ἐναντία, γιατί θά ἦταν ἐξίσου ἄτοπο να μὴ διαπιστώσουμε τὴν ἀναποτελεσματικότητά τους.

Ἀπὸ δῶ κι ἐμπρὸς ἡ φιλοσοφική ἀπόφαση εἶναι ὑποχρεωμένη να ἐκδιπλωθεῖ σε διάφορα ἐπίπεδα: παλεύει ἐναντία στις ἀμφιλογίες του κοινού νοῦ, τὸν κύριο ἀντίπαλό της, και ἐναντία στους «κομψοὺς ῥήτορες» και στους σοφιστές, πού τὴν ἐκμεταλλεύονται· ἐπίσης ἔρχεται σε σύγκρουση με κάθε πολιτισμική πραγματικότητα πού δὲν ἐντάσσεται μέσα στὴν ὀπτική τῆς «ὀρθῆς», δηλαδή τῆς «αὐστηρῆς» φιλοσοφίας, δηλαδή του νέου και ἐκπληκτικοῦ γνωστικοῦ κλάδου πού μέσα στὸν διάλογο και μ' αὐτὸν ἀποσκοπεῖ να προσδιορίσει τί μπορεῖ να προσδοκᾷ ὁ ἄνθρωπος, καθὼς εἶναι προικισμένος με τὸ χάρισμα τῆς ὀμιλίας και καθὼς ὁ λόγος του τὸν προβιβάζει στὸν βαθμὸ του ἡγεμονικοῦ ζώου — ἔλλογου, θά πούν οἱ ἀριστοτελικοί — μέσα στὸ πλαίσιο αὐτῆς τῆς ὀλότελα πεπερασμένης κοσμικῆς βαθμίδας πούναι ἡ *βαθμίδα τῶν ζωντανῶν ὄντων*. (Ἡ μοίρα του ἀνθρώπου παίζεται μέσα στὴν ἀμφιλογία κατάσταση πού ἐπικρατεῖ στὸν ὑπὸ τὴν σελήνη κόσμο, θά πεῖ ὁ Ἀριστοτέλης).

Ποιὰν αὐτάρκεια μπορεῖ να ἀξιώσει ὁ ἐλεύθερος ἄνθρωπος, πού ζεῖ ὡς πολίτης; Ποιὰ γνώση και ποιὸν ἔλεγχο τῆς συμπεριφορᾶς του μπορεῖ να διεκδικήσει; Μήπως ὀφείλει ν' ἀφεθεῖ κατ' ἀνάγκη στους νόμους και στις πρακτικὲς τῆς Πόλης πού τὸν ἀνέθρεψε; Μόνη ἐπιλογή του εἶναι τάχα ὁ κονφορμισμὸς (ἡ ἀνοχή τῶν διαδοχικῶν και ἀντιφατικῶν ἰδιοτροπιῶν τῆς πλειοψηφίας) ἢ μιὰ ἐξέγερση, πού τὸν τιμᾷ βέβαια, ἀλλὰ τὸν θέτει στὸ περιθώριο και ἔτσι τὸν ἐξουδετερώνει; Κι εἶναι τάχα πράγματι ἐφικτὸς ὁ τρίτος δρόμος — αὐτὸς πού θά πῆγαυε πέρα ἀπὸ τὴ γνώμη και τὴν ἀφηρημένη της ἄρνηση, δηλαδή τὴν ὀλοσχερῆ ἄρνηση τῆς γνώμης, τὴν εἰρωνεῖα; Ὅπως και να ἔχει τὸ πράγμα, ὁ Πλάτων παρέχει τὴν ἀπόδειξη ὅτι εἶναι. Αὐτὴ ἡ ἀπόδειξη εἶναι θεωρητική

και στηρίζεται μόνο στην ύψη του ανθρώπινου λόγου· επίσης είναι κι αυτή έμπειρική, γιατί θα ήταν πολύ παράδοξο αν η ύψη του λόγου δεν έκδηλωνόταν κι αυτή μέσα στα σκοτάδια και στις διαστροφές της καθημερινής έμπειρίας.

‘Η όμορφιά, ό έρωτας, ό θάνατος.

‘Η άνιούσα διαλεκτική —έτσι συνήθως ονομάζουμε την κίνηση με την όποία τό πνεύμα αποσπάζεται σιγά σιγά από τή γνώμη για να προσπελάσει τήν έπιστήμη— δεν είναι μόνο λογικής ύψης. Βέβαια, από αυτή τή διαλεκτική άπορρέει και μιá νέα λογική. Άλλά ή συγκρότησή της άπαιτεί μιάν μετατροπή όλόκληρης τής ύπαρξης. Πρέπει να μεταμορφωθεί τό ίδιο τό σώμα, ή θυμικότητα. Και πρέπει να άναμορφωθεί (ή τουλάχιστον, σε ένα πρώτο στάδιο, να ιδωθεί διαφορετικά) ή κοινωνική όργάνωση. ‘Η έμπειρία πρέπει να έρωτηθεί με διαφορετικό τρόπο.

‘Υπάρχουν άλλωστε τρία έμπειρικά δεδομένα, άνάμεσα στα πιό σημαντικά, χάρη στα όποια ό καθένας, αν φτάσει ως τό όριο εκείνου πού βιώνει, ξεπερνά τήν κατάσταση τής έπιθυμίας και τής όδύνης. ‘Η έμπειρία τής όμορφιάς, του έρωτα και του θανάτου, αν ξέρουμε να τή βιώσουμε, άποκαλύπτει αυτό τό διαφορετικό πεδίο, αυτόν τόν άλλο κόσμο πού συνιστά τό ίδιο τό πεδίο του φιλοσοφικού λόγου. ‘Ο Φαίδρος, τό Συμπόσιο κι ό Φαίδων δεν είναι τόσο διαλεκτικοί διάλογοι, προορισμένοι να άποδείξουν τό διηνεκές του ώραίου ή τήν άθανασία τής ψυχής, παρά έκκλήσεις.

Άπό αυτή τήν άποψη τό Συμπόσιο είναι ιδιαίτερα σημαντικό. Πρόκειται για μιá «κρασοκατάλυξη» διανοουμένων. Πολύ γρήγορα ό τόνος άνεβαίνει. Τό ζήτημα πάνω στο όποιο άποφάσισαν να συζητήσουν είναι ό έρωτας. ‘Υστερα από τις στιλπνές δημηγορίες των κατασκευαστών ώραίων φράσεων, του Φαίδρου, του Παιυσανία, του Έρυξίμαχου, πού βρίσκουν εύκαιρία να μιλήσουν για τά πάντα, για τήν τάξη τής Πόλης και για τήν τάξη του ουρανού, μιλάει ό Άριστοφάνης. Στα άποφθέγματα και στις ρητορικές άσκήσεις ό Άριστοφάνης άντιτάσσει τά χοντρά άστεία του κωμικού

ποιητῆ. Ὁ μῦθος πού ἐπινοεῖ, μέ τήν παραδοξότητα καί τήν πρωτυτυπία του, προσδίνει τήν σημασία τους τόσο στους λόγους πού προηγήθηκαν ὅσο καί σ' αὐτόν πού θά ἀκολουθήσει (δηλαδή τοῦ Ἀγάθωνα), τους παρουσιάζει δηλαδή ὡς ἀρμονικό συνδυασμό ἤχων, ὡς συμβατική λογοβοή. Ἐντέλει ὁ λόγος δίνεται στή φιλοσοφία, στόν Σωκράτη, πού κι αὐτός ἐπίσης προσφέρει ἕναν μῦθο, τόν μῦθο γιά τήν καταγωγή τοῦ ἔρωτα. Ὁ ἔρωτας γεννήθηκε ἀπό τὸ σμίξιμο τοῦ Πόρου, γιοῦ τῆς Μήτιδος, καί τῆς Πενίας, μέσα στους κήπους τῶν Θεῶν, κατὰ τῆ διάρκεια ἑνός συμποσίου, στό ὁποῖο γιορταζόταν ἡ γέννηση τῆς Ἀφροδίτης. Οἱ γονεῖς του δέν εἶναι ἀθάνατοι, ὁ ἴδιος ὅμως μπῆκε ὑπὸ θεία προστασία. "Ὅπως ὁ πατέρας του, λογαριάζει καί ἐπινοεῖ, ὅπως ἡ μητέρα του, ἀναζητεῖ καί ἐπαιτεῖ. Εἶναι ἀβέβαιος, ἀλλά πάντα γεμάτος ἐλπίδες· εἶναι φτωχός, ἀλλά γνωρίζει τῆ γύμνια του. "Ὅπως ὁ φιλόσοφος, ἔτσι κι ὁ ἐρωτευμένος νιώθει μέ ὀδύνη τήν κατάστασή του, πασχίζει ὡστόσο νά τήν ὑπερβεῖ, τραβώντας πρὸς τήν ὁμορφιά, πρὸς τήν ἀθανασία.

Ἡ παραβολή εἶναι καθαρῆ: μέσα στή σαρκική ἐπιθυμία καί στίς ιδιοτροπίες της ἀχνοδιαγράφεται ἕνα σχέδιο πού στόχο του ἔχει τὸ ἰδεῶδες. Αὐτὸ ἐπιβεβαιώνει καί ἡ ἐξομολόγηση τοῦ Ἀλκιβιάδη. Ὁ τελευταῖος φτάνει ξαφνικά, ἀκόμα πιδ μεθυσμένος ἀπὸ τους ἄλλους καί δηλώνει (αὐτὸς πού, σημειωτέον, εἶναι πλούσιος, ὁμορφος, διάσημος) πόσο ἀγαπάει τόν Σωκράτη· διηγεῖται ὅτι ποτὲ ὁ Σωκράτης δέν ἐνέδωσε στίς ἐπιθυμίες του, ἀντίθετα τοῦ ἔμαθε τί σημαίνει ἐρωτική ἀπώθηση. Ἡ ἐπιθυμία ἑνός ὠραίου σώματος ὀδηγεῖ, ἀρκεῖ νά τὸ ἐννοήσουμε, στήν ἐπιθυμία τῶν ὁμορφων μορφῶν γενικά καί, ἀπὸ κεῖ, στήν ἀγάπη τοῦ καλοῦ καθ' ἑαυτό. Ὁ ἔρωτας εἶναι ἤδη γνώση, καί αὐτὸ πού προαισθάνεται, στό κατακόρυφο τῆς ταραχῆς του, εἶναι ἡ τάξη πού βρίσκεται πέρα ἀπὸ τὸ ἐμπειρικό χάος.

Στόν Φαίδωνα ὁ στοχασμός πάνω στό θάνατο ὀδηγεῖ στό ἴδιο συμπέρασμα. Μέσα στήν διαδικασία τῆς γνώσης βιώνουμε ἤδη τήν ἀθανασία μας. Τί ἔχουμε νά φοβηθοῦμε λοιπὸν ἀπὸ τὸ θάνατο ἀφοῦ κιόλας βρισκόμαστε ἐπέκεινα τοῦ θανάτου; Ἐτσι ἡ θυμικότητα κατανοεῖ ἡ ἴδια ὅτι ξεπερνιέται μέ στόχο τήν γαλήνη τῆς γνώσης.

Ἀπὸ τὴν πολιτικὴν στὴ θεωρίαν.

Αὐτὴ τὴ γνώση, τῆς ὁποίας ἡ ὑπόσχεση δίνεται ἔτσι, πρέπει ἐν-
τούτοις νὰ τὴν παγιώσουμε καὶ νὰ τὴν οἰκοδομήσουμε. Ἡ μόνη
ἀπάντησις πού μπορεῖ νὰ δοθεῖ στὴ γνώμη εἶναι ἡ κατασκευὴ μιᾶς
ἐπιστήμης. Ἡδὴ ὄρισαν τὴ μέθοδόν της, πού συνίσταται στὴ θε-
τικὴ χρῆσις τῆς τέχνης τοῦ διαλόγου, ὅπως τὴν ἐπεξεργάστηκε ὁ
Σωκράτης. Πράγματι, ἡ ἐνεργοποίησις τῆς γνώσεως εἶναι συνάμα
ἀπόδειξις τῆς ἐγκυρότητάς της. Γι' αὐτὸ καὶ ἕνας διδακτικὸς διά-
λογος ὅπως ἡ *Πολιτεία* — πού ἀποτελεῖ κάτι σὰν «ἐγχειρίδιον», πά-
νω στὸ ὁποῖο βασίζονται οἱ μαθητὲς τῆς Ἀκαδημείας— θὰ ἀνα-
πτύξει τὸ περιεχόμενον τῆς ἐπιστήμης καθορίζοντας ταυτόχρονα
τοὺς ὅρους τῆς συγκρότησός της. Πρόκειται γιὰ ἕναν τύπον κατα-
σκευῆς πού θὰ γίνῃ στὸ ἕξῃς τὸ πρότυπον κάθε θεωρητικῆς παρα-
γωγῆς καὶ πού σὲ κάθε στιγμὴ τῆς διαμόρφωσός του δικαιολο-
γεῖ τὴν ἐμφάνισίν του. Οἱ ὑπολογικὲς διαστίξεις τῶν δύο συνομιλη-
τῶν, τοῦ Ἀδείμαντου καὶ τοῦ Γλαύκωνα, πού θὰ μπορούσαν νὰ
φανοῦν ἀπόρροια τῆς τεχνικῆς, ἔχουν ὡς βαθύτερη πρόθεσις νὰ ὑπο-
γραμμίσουν ὅτι μοναδικὴ ἀπόδειξις εἶναι αὐτὴ πού δίνεται μέσα
στὴν ἀνταλλαγὴ ἐπιχειρημάτων ἀπὸ μέρους τῶν ὁμιλητῶν καὶ στὴν
πραγματικότητά πού συνιστᾷ ἡ συναίνεσις κάθε πιθανοῦ συζητητῆ.
Ἡ ἀλήθεια εἶναι τὸ ἔργον καὶ τὸ συμπέρασμα τοῦ διαλόγου.

Τὸ ἐρώτημα, πού θέτει ἡ *Πολιτεία*, ἀφορᾷ τὴν οὐσίαν τῆς δι-
καιοσύνης. Ἄς μὴν ξεγελιόμαστε: αὐτὸ εἶναι τὸ κατ' ἐξοχὴν φι-
λοσοφικὸ πρόβλημα. *Δικαιοσύνη* σημαίνει τάξις, ἀποτελεσματικό-
τητα καὶ ὀρθολογικότητα. Ζητᾶμε νὰ μάθουμε, ἂν εἶναι δυνατό νὰ
προσδιορίσουμε μιὰ κατάστασιν τοῦ ἀνθρώπου, ὅπου ὁ εἰρηνικὸς
λόγος νὰ ἐπιβάλλεται ὡς κριτὴς καὶ ὁδηγός, ξεφεύγοντας ἀπὸ τὴν
βία καὶ τοὺς ἀναπόδραστους ὑπερθεματισμούς της. Ἀκόμα, βαθύ-
τερα, τὸ ζήτημα εἶναι νὰ καταλάβουμε μὲ ποιὸν τύπον συμπεριφο-
ρᾶς — ἀτομικῆς, πολιτικῆς καὶ «θηρσκευτικῆς» — ὀφείλει νὰ συμ-
μορφωθεῖ ὁ ἄνθρωπος γιὰ νὰ πραγματοποιηθῇ ἡ τάξις καὶ ὁ Λόγος,

δηλαδή ἡ ὀρθὴ ἀντιστοιχία ἀνάμεσα στὴν ὀργάνωση τοῦ κόσμου, τῆς Πόλης καὶ τῆς ψυχικῆς ἱεραρχίας.

Συνεπῶς τὸ θέμα τοῦ μεγάλου διδακτικοῦ διαλόγου εἶναι τριπλό: ὀφείλει ταυτόχρονα νὰ ὀρίσει τὴν ὑφὴ τῆς δίκαιης ψυχῆς, τὴν πολιτικὴ διευθέτηση, πού τὴν ἐκφράζει καὶ τὴν καθιστᾷ δυνατὴ, καὶ τὴν πραγματικότητά πού θεμελιώνει καὶ τίς δύο. Ἡ φύση τῆς δίκαιης ψυχῆς εἶναι γραμμμένη μὲ τόσο μικρὰ γράμματα, ὥστε δύσκολα μπορεῖ νὰ ἀναγνωσθεῖ. Ἀλλὰ μποροῦμε νὰ δείξουμε πιὸ εὐκολα τί εἶναι ἡ δίκαιη Πόλις καὶ ὀρίζοντάς τὴν νὰ προσεγγίσουμε τὸν Λόγο σὲ μιὰ παραδειγματικὴ του κατάσταση. Ἔτσι, ὁ διάλογος γιὰ τὴ δικαιοσύνη στρέφεται γύρω ἀπὸ τὴν συγκρότηση τῆς «Πόλης», τῆς Καλλίπολης, τοῦ ἐπιτυχημένου κράτους. Καὶ αὐτὴ ἡ συγκρότηση καθορίζει τοὺς ὅρους τῆς ὀρθῆς ἀτομικῆς συμπεριφορᾶς.

Ἄς προσπαθήσουμε λοιπόν, μέσω τοῦ διαλόγου, δηλαδή τοῦ ἀποδεκτοῦ καὶ συνεπῶς θεμελιωμένου λόγου, νὰ οἰκοδομήσουμε τὴν τέλεια Πολιτεία, τὴν Καλλίπολις, αὐτὴ πού ἀντιστοιχεῖ στὴν ἴδια τὴν ὑφὴ τῆς χαρακτηριστικῆς γιὰ τὸν ἄνθρωπο «κοινωνικότητος». Σὲ αὐτὴ τὴν ἰδεατὴ γένεση τοῦ Κράτους ἡ πρώτη μορφή πού παρουσιάζεται εἶναι προφανῶς ἐκείνη τοῦ πατριαρχικοῦ πολιτεύματος. Ἀντίστοιχα ὀργανώνεται τὸ κείμενο τοῦ Πολιτικοῦ (πού μὲ μιὰ μυθικὴ ἀφήγηση παρουσιάζει τὴν πλατωνικὴ «φιλοσοφία τῆς ἱστορίας»): ὥστερ' ἀπὸ τὸν Χρυσοῦν Αἰῶνα, ὅταν οἱ ἄνθρωποι διοικοῦνταν ἄμεσα ἀπὸ τοὺς Θεοὺς καὶ γι' αὐτὸ ἦσαν «ἐκ φύσεως» δίκαιοι, ἐπῆλθε ὁ κατακλυσμὸς καὶ ἡ ἀνθρωπότητα ἔπρεπε νὰ ὀργανωθεῖ σύμφωνα μὲ τὴν τάξη τῆς ἐργασίας, πράγμα πού τὸ ἔκαμε δίχως καμιά θεῖα ἐπικουρία καὶ μέσα σὲ συνθῆκες πενίας. Τότε ἀκόμα, ὅπως διευκρινίζει ἡ ἀνάλυση τῆς Πολιτείας, ἡ πολιτικὴ καὶ ἡ πατρικὴ ἐξουσία συγχέονταν. Τὸ ἐμπόριο περιοριζόταν στὴν εἰς εἶδος ἀνταλλαγὴ καὶ ὁ καταμερισμὸς τῆς ἐργασίας ἦταν ἀπλός, ἀφοῦ ὁ καθένας παρήγαγε σύμφωνα μὲ τὴν ἱκανότητά του, προσφέροντας στὴν μικρὴ του κοινότητα τὰ ἀναγκαῖα ἀγαθὰ. Οἱ ἄνθρωποι ζοῦσαν χαρούμενα καὶ ἀπλὰ μέσα σὲ αὐτὴ τὴ στοιχειώδη ἄρμονία ὅπου κάθε ἀνάγκη βρῖσκει παρευθύς, σχεδὸν χωρὶς τὴν διαμεσολάβηση κάποιου τρίτου, τὴν ἱκανοποίησὴ τῆς.

Ἀκούγοντας αὐτὴν τὴν περιγραφὴ τῆς πατριαρχικῆς κοινω-
νίας ὁ Γλαύκων ἐξοργίζεται: μὰ αὐτῆ, λέει, εἶναι μιὰ κοινωνία
γουρουνιῶν!¹ Ὁ Σωκράτης —στὸ ἐξῆς μιᾶ ὁ ἴδιος ὁ Πλάτων—
ἀποδέχεται τὴν ἀντίρρηση· καταλαβαίνει, μολοντί λυπᾶται γι' αὐ-
τό, ὅτι ὁ ἄνθρωπος θέλει κάτι περισσότερο καὶ καλύτερο ἀπὸ αὐτὴ
τὴν ἀπλὴ τάξη. Ἄς προχωρήσει λοιπὸν πρὸς τὴν πολυτέλεια καὶ
τὸν πολλαπλασιασμὸ τῶν ἀναγκῶν! Ἄς ἐνδώσει στὸν «πολιτισμὸ»,
μιὰ καὶ καθὼς φαίνεται αὐτὴ εἶναι ἡ ἀπαίτησή του! Θέλει «κρε-
βάτια καὶ τραπέζια καὶ ἄλλα σκεύη· ἐπίσης, ἐννοεῖται, φαγητὰ καὶ
ἄρώματα καὶ θυμιάματα καὶ ἐταῖρες καὶ γλυκίσματα... Καὶ βέβαια
αὐτὰ ποὺ εἶπαμε προηγουμένα, σπίτια, ἐνδύματα καὶ ὑποδήματα
δὲν καλύπτουν πιά τις ἀνάγκες τῆς ζωῆς, ἀλλὰ προέχει ἡ ζω-
γραφικὴ καὶ ὁ στολισμὸς, δηλαδὴ νὰ ἔχουμε χρυσάφι καὶ ἐλε-
φαντόδοντο καὶ ὅλα τὰ παρόμοια!».²

Ἔτσι ἡ Πόλις διογκώνεται. Ὁ καταμερισμὸς τῆς ἐργασίας
περιπλέκεται σύμφωνα μὲ τὸν ρυθμὸ πολλαπλασιασμοῦ τῶν ἀναγ-
κῶν καὶ ἀρχίζει νὰ ἐμφανίζεται ἡ ἀταξία. Ἡ ἐπιθυμία τῆς πολυ-
τελοῦς «ζωῆς» ὑπερτερεῖ ἀπέναντι στὴν ἐπιθυμία τῆς ἀπλῆς «ὑπαρ-
ξης». Πρέπει πιά νὰ ἀκολουθήσουμε αὐτὸν τὸ δρόμο καὶ ὁ Σωκρά-
της γνωρίζει πολὺ καλὰ ὅτι θὰ ἦταν γελοῖο νὰ τὸν ἀρνηθοῦμε. Ἄλλὰ
τουλάχιστον πρέπει νὰ γνωρίζουμε ποιοὶ εἶναι οἱ κίνδυνοι καὶ ποιά
τὰ σωτήρια μέσα. Ἡ οἰκογένεια ποὺ μοιραῖα διευρύνεται καὶ γί-
νεται Πολιτεία, ὁ ὄργανισμὸς ποὺ ἐκκρίνει τὴν πληθώρα καὶ ὁ κό-
σμος ποὺ αὐτοεγκαταλείπεται στὸ γίγνεσθαί του ὀφείλουν νὰ μποῦν
σὲ τάξη, ἂν δὲν θέλουμε νὰ καταστραφοῦν. Ἄς δεχτοῦμε λοιπὸν
τὸ γεγονὸς τοῦ «πολιτισμοῦ» μιὰ καὶ τὸ ἐπιβάλλει τὸ ὕφος τοῦ
διαλόγου καθὼς καὶ ἡ πραγματικότητά ποὺ τὸν ἐπιρρώνει.

Στὸ ἐξῆς, λοιπὸν, ἡ κοινωνία χρειάζεται φύλακες ποὺ νὰ τὴν
ὀργανώνουν, νὰ τὴν ὑπερασπίζονται ἐναντία στὶς ξένες εἰσβολές,
νὰ ἐξασφαλίζουν τὴν «αὐτάρκειά» της καὶ νὰ διατηροῦν τὴν ἐνό-
τητα της μαζὶ μὲ τὴν ἐπιβίωσή της. Δὲν ἀρκεῖ νὰ θέλουμε τὸν
«πολιτισμὸ», πρέπει νὰ ξέρομε ν' ἀνταποκριθοῦμε στὶς ἀπαιτή-

1. Πολιτεία, 372 d.

2. Πολιτεία, 373 a.

σεις του! Αυτό είναι κάτι που δεν μπορούν να το καταλάβουν ούτε η σπαρτιατική ὀλιγαρχία ούτε και ἡ ἀθηναϊκὴ δημοκρατία. Καὶ οἱ δύο ἐξαντλοῦνται στὸ νὰ δικαιώσουν τὴν παράδοσή τους, ἡ πρώτη τὴν «παρελθοντολατρικὴ» τῆς παράδοσης, ἡ δεύτερη τὴν νεωτεριστικὴ. Καὶ οἱ δύο παραγνωρίζουν τὸ οὐσιώδες: ὅτι πρέπει νὰ ἐπιτελέσουν μιὰν «ἐπανάσταση».

Ἡ Σπάρτη ἐμπιστεύεται τὴν ἐξουσία στοὺς εὐγενεῖς, ἡ Ἀθήνα σὲ κείνους πού ἐκλέγει ὁ ἀνῆξερὸς καὶ εὐμετάβολος λαός. Πρῶτο μέτρο λοιπὸν εἶναι ἡ ἐκπαίδευση τῶν φυλάκων, ὥστε νὰ ξέρουν ν' ἀντιστέκονται στὶς ὀρέξεις, νὰ συγκρατοῦν τὶς ἐπιθυμίες τους καὶ νὰ μὴν ἔχουν ἄλλο σκοπὸ ἀπὸ ἐκεῖνον, γιὰ τὸν ὁποῖο προορίστηκαν: τὴ διάσωση τῆς κοινότητος. Αὐτοὶ οἱ ἄνθρωποι, πού θὰ εἶναι οἱ εὐμενεῖς καὶ συνετοὶ βοσκοὶ τοῦ κοπαδιοῦ, πρέπει νὰ ἐπιλέγονται ἀπὸ τὴν παιδικὴ ἡλικία. Οἱ φυσικὲς δοκιμασίες, πού θὰ ξεκινοῦν ἀπὸ τὴν ἀπλὴ γυμναστικὴ καὶ θὰ φτάνουν ὡς τὶς κυνηγετικὲς καὶ πολεμικὲς ἀσκήσεις, θὰ ἐπιτρέψουν νὰ ξεχωρίσουν ὅσοι εἶναι ἐκ φύσεως ἱκανοὶ νὰ ἐπιβληθοῦν στὸν ἑαυτὸ τους. Αὐτοὶ οἱ ἀνδρεῖοι ἔφηβοι θὰ μάθουν ἐπιπλέον νὰ ἐλέγχουν τὸ θυμικὸ τους μὲ τὴν καλὴ χρῆση τῆς μουσικῆς, ἡ ὁποία θὰ πρέπει νὰ ἀποκαθαρθεῖ. Μέσα στὴν θλιβερὴ «θεατροκρατία», πού δεσπόζει στὴν Ἀθήνα, ἡ μουσικὴ δὲν ἀποτελεῖ παρὰ ἀφορμὴ γιὰ νὰ ἐξαρθοῦν τὰ πιὸ ταπεινὰ καὶ ἀνιαρὰ συναισθήματα· ὅπως καὶ ἡ συνοδὸς τῆς, ἡ ποίηση, μιμεῖται κι αὐτὴ δουρικὰ τὶς παρορμήσεις τῆς ἐπιθυμίας καὶ ἀρέσκεται στὰ παραληρήματα τῆς φαντασίας. Ὅστόσο, ἂν ἀλλάξει, θὰ ἐξασφαλίσει μὲ τὴν αὐστηρότητά της τὸν ἔλεγχο τόσο τῆς ἐπιθυμίας ὅσο καὶ τῆς φαντασίας. Θὰ εἶναι θεραπαινίδα τοῦ λόγου, ὄχι τοῦ πάθους...

Νὰ λοιπὸν ποιὰ θὰ εἶναι ἡ ἐπιλογή τῶν φυλάκων. Ἀλλὰ πῶς πρέπει νὰ ζοῦν γιὰ νὰ μὴν κινδυνεύουν νὰ ὑποταχτοῦν καὶ πάλι στὴν ἐπιρροὴ τῶν ὀρέξεων; Μέσα στὴν κοινότητά τους θὰ ἐγκαθιδρύσουν τὶς συνθήκες τῆς πατριαρχικῆς πολιτείας. Τὰ πάντα θὰ εἶναι κοινόκτητα. Θὰ ζοῦν μαζὶ χωρὶς κανεὶς τους νὰ ἔχει τὴν παραμικρὴ ἰδιοκτησία. Θὰ ἀγνοοῦν τὴ χρῆση τοῦ χρήματος καὶ μόνη τους ἀσχολία θὰ εἶναι νὰ ἐνισχύουν τὴν ἀνδρεία τους, καὶ συνακόλουθα τὴ γνώση τους, μὲ συνεχεῖς ἀσκήσεις. Ὁ λαὸς τῶν

καλλιεργητῶν καὶ τῶν τεχνιτῶν —οἱ «μὴ ἐπίλεκτοι»— θὰ τοὺς προσφέρει τὰ πρὸς τὸ ζῆν ζώντας εἰρηνικὰ ὑπὸ τὴν προστασία τους. Οἱ φύλακες θὰ εἶναι πολεμιστὲς ποὺ στὸ ἐσωτερικὸ ἐξασφαλίζουν τὴν δίκαιη τάξη καὶ στὸ ἐξωτερικὸ ὑπερασπίζουσι τὴν ἀκεραιότητα τῆς Πόλης χωρὶς ποτὲ νὰ ἐπιτίθενται οἱ ἴδιοι.

Ἐντούτοις αὐτὲς οἱ προδιαγραφές, ὅσο ἀκριβεῖς κι ἂν εἶναι, παραμένουν ἀνεπαρκεῖς. Ἐφόσον ἔργο μας εἶναι νὰ ὀρίσουμε ἕναν ἀποτελεσματικὸ καταμερισμὸ τῆς ἐργασίας μέσα στοὺς κόλπους τῆς πολιτείας, ἄς πᾶμε ὡς τὰ ἄκρα καὶ ἄς μὴ διστάσουμε νὰ θέσουμε τὰ ἀληθινὰ προβλήματα. Ἡ κοινωνικὴ εὐταξία, ποὺ ἀποτελεῖ προϋπόθεση καὶ εἰκόνα τῆς ἐπιστήμης, ὀφείλει νὰ διατηρήσει τὴν ὀργανικὴ ἐνότητα τῆς πολλαπλότητας τῆς Πόλης. Πρέπει λοιπὸν νὰ ἐξαλείψουμε ὅσους παράγοντες ἴσως ἐπαπειλήσουν αὐτὴ τὴν ἐνότητα. Ἐνα στοιχεῖο διχόνοιας ἀποκλείστηκε ἐξ ἀρχῆς, ἐφόσον δὲν θὰ εἶναι δυνατὸν νὰ δημιουργοῦνται φιλονικίες γιὰ τὴν ἀπόκτηση πλοῦτου. Οἱ καλλιεργητὲς καὶ οἱ τεχνίτες κατέχουν μόνον τὴν «ἐργατικὴ τους δύναμη» ποὺ τὴ θέτουν στὴ διάθεση τῆς κοινότητος· ἐξ ἄλλου οἱ φύλακες δὲν κατέχουν κανένα ὑλικὸ ἀγαθὸ καὶ προσφέρουν σὲ ὅλους τὶς ὑπηρεσίες τῆς συνετοῦς τους ἀνδρείας. Ἀπομένει ἕνα τελευταῖο ἐμπόδιο: ἡ οἰκογένεια, ποὺ εἶναι θεμελιωμένη στὸν καταμερισμὸ τῆς σεξουαλικῆς δραστηριότητος.

Ὅταν προσπελάζει αὐτὸ τὸ ἐρώτημα, ὁ Σωκράτης ἐντείνει τὶς προφυλάξεις του, γιὰ τὴν ἕρρι ἐπὶ τὸν ὅτι θὰ προκαλέσει τοὺς ἀκροατὲς του· ἕρρι ὅμως ἐπίσης ὅτι πρέπει νὰ φτάσει ὡς ἐκεῖ, ἂν θέλει νὰ προσκομίσει τὴν ἀπόδειξη. Ἀρχικὰ δείχνει ὅτι οἱ γυναῖκες πρέπει νὰ πάψουν ν' ἀποκλείονται ἀπὸ τὰ «πολιτικὰ καθήκοντα». Ἀναμφίβολα, ἡ φύση δὲν προικίζει τὶς γυναῖκες μὲ τὶς ἴδιες ἱκανότητες ποὺ ἔχουν ἐκ φύσεως οἱ ἄνδρες, ὅμως εἶναι λόγος αὐτὸς γιὰ νὰ μὴν τοὺς ἐπιτρέπεται ἡ συμμετοχὴ στὴν κοινὴ ὑπόθεση; Μποροῦν κι αὐτὲς νὰ πολεμοῦν καὶ νὰ παράγουν σύμφωνα μὲ τὶς ἱκανότητὲς τους ποὺ, ποιοτικά, εἶναι ἐξίσου μεγάλες μὲ τῶν ἀνδρῶν. Στὴ συνέχεια ὑποστηρίζει ἐξίσου σθεναρὰ ὅτι πρέπει νὰ γίνῃ δεκτὴ ἡ ἀρχὴ τῆς κοινοκτημοσύνης τῶν γυναικῶν (καὶ τῶν ἀνδρῶν), δηλαδὴ ἡ κοινοκτημοσύνη τῶν παιδιῶν. Οἱ ἄρχοντες θὰ καθορίσουν τὶς ἡμερομηνίες καὶ τοὺς τρόπους τῶν «προσωρινῶν» γάμων: οἱ

βλαστοί πού θά γεννηθοῦν ἀπὸ αὐτὲς τὶς ἐνώσεις θά ἀνατραφοῦν ἀπὸ κοινοῦ μὲ τὴν φροντίδα τοῦ κράτους, καὶ θά πρέπει νὰ θεωροῦνται συλλογικά ὡς ἀπόγονοι τῆς προηγούμενης γενιᾶς πού κι αὐτὴ πρέπει νὰ βλέπεται συλλογικά.

Αὐτὴ θά ἦταν ἡ ἔλλογη Πόλη. Ὁ Ἀδείμαντος καὶ ὁ Γλαῦκων συναινοῦν, γοητευμένοι ἀπὸ τὴ δύναμη τῆς ἀπόδειξης. "Ὁμως ὑπάρχει καὶ κάτι ἀκόμα: Τάχα ποιοὶ εἶναι αὐτοὶ πού, μέσα στὴν ἀνωθυμία τοῦ «τις», πρυτανεοῦν στὴν ἐπιλογή τῶν φυλάκων καὶ ἀποφασίζουν γιὰ τοὺς «γάμους»; Πρέπει λοιπὸν νὰ διεξέλθουμε ἕνα νέο στάδιο, πού εἶναι τὸ πιὸ δύσκολο κι ἐκεῖνο πού θά προκαλέσει ἀντιθέσεις περισσότερο κι ἀπὸ τὸν κομμουνισμὸ ἢ τὴν κοινοκτημοσύνη τῶν γυναικῶν καὶ τῶν παιδιῶν. Πράγματι, αὐτὴ ἡ ἀφηρημένη κατασκευή, αὐτὴ ἡ ἰδεώδης γένεση δὲν ἔχει νόημα παρὰ μόνο ἂν ἡ κοινωνικὴ μορφή πού τῆς δόθηκε ὄχι μόνο σταθμηθεῖ αὐστηρά, ἀλλὰ θεμελιωθεῖ καὶ ἔμπρακτα. Δὲν ἀρκεῖ νὰ ἀντιταχθεῖ στὴν ἀταξία πού γεννάει τὴ βία. Πέρα ἀπὸ τὴν κοινότοπη καὶ συμπτωματικὴ ἐμπειρία πρέπει νὰ ἐμφαίνει μιὰν ἐμπειρία ἄλλη, ἀναγκαία καὶ βαθύτερη.

Ὁ φιλόσοφος-βασιλιάς.

Μὲ ἕνα λόγο, κάτω ἀπὸ ποιὲς συνθήκες τὸ ὄνειρο ἀποκτᾶ, ἂν ὄχι πραγματικότητα, τουλάχιστον εὐστάθεια; Μὲ τὸ νὰ γεννηθεῖ ὁ φιλόσοφος κυβερνήτης ἢ μὲ τὸ νὰ γεννηθεῖ ἢ νὰ γίνεῖ ὁ κυβερνήτης φιλόσοφος; Φαινομενικὰ ἔχουμε κι ἐδῶ νὰ κάνουμε μὲ μιὰν καθαρὰ τυπικὴ κι «οὐτοπικὴ» προϋπόθεση, ἡ ὁποία ὡστόσο ὀριοθετεῖ ἕνα νέο πεδίο, πού θά θεμελιώσῃ ὀλόκληρη τὴν κλασικὴ μεταφυσικὴ. Γιὰ τὴν ὥρα ἂς μείνουμε μέσα στὴ λογικὴ τοῦ Σωκράτη τῆς Πολιτείας. Ὁ φύλακας, ἔτσι ὅπως ὀρίστηκε ὡς ἐδῶ, ἔχει ἀρνητικὸ ρόλο, δηλαδὴ παραμερίζει τὶς διχόνοιες. Δὲν μπορεῖ νὰ ἔχει θετικὸ λειτούργημα καὶ νὰ ἐπιβάλλῃ τὴν ἔλλογη ὀργάνωση παρὰ μόνο ἂν γνωρίζει αὐτὴ τὴν τελευταία. Πρέπει νὰ εἶναι φιλόσοφος. Ἐνας παρόμοιος ἰσχυρισμὸς θά προκαλέσῃ ὡστόσο τὴν κοινὴ γνώμη. Γιατὶ, πῶς παρουσιάζονται οἱ φιλόσοφοι; Μὲ δύο τρόπους: ὑπάρ-

χουν οί όνειροπόλοι πού περνάνε τόν καιρό τους οικοδομώντας άνόητα συστήματα, χαμένα πέρα για πέρα μέσα στις άφαιρέσεις τους· υπάρχουν οί φλύαροι πού άνοίγουν σχολές, έλκουν τή νεολαία με τά εϋσχημα έπιχειρήματά τους και άξιώνουν τή διατύπωση άναντίρρητων κρίσεων σε όλα τά πεδία. Οί πρώτοι είναι άχρηστοι· οί δεύτεροι επικίνδυνοι. Άναμφίβολα πρέπει νά συμφωνήσουμε ότι αύτή ή αντίληψη τοϋ κοινού νοϋ δέν είναι άδικαιολόγητη. Άλλά αύτή ή κατάσταση σχετίζεται όχι με τήν οϋσία τής φιλοσοφίας, παρά με τόν τρόπο πού αύτή γίνεται κατανοητή. Βέβαια, οί φιλόσοφοι φαίνεται νά όνειροβατοϋν· ώστόσο βλέπουν μακρύτερα. Άντιμετωπίζοντας αύτή τήν έλλειψη κατανόησης, οί λιγότερο εϋσταθεΐς από αύτούς κολλάνε τήν γενική άρρώστια. "Όσο για τόν Σωκράτη, αύτός δέχεται τό σκώμμα. "Όμως ό 'Αλκιβιάδης δέν τό υποφέρει, γιατί έχει ξεμυαλιστεΐ από τή δημαγωγία και χρησιμοποιεί τις δυνατότητες πού τοϋ προσφέρει τó «φιλοσοφικό φυσικό» του για νά ικανοποιήσει τά προσωπικά του πάθη.

Μέσα στην Καλλίπολη ή φιλοσοφία ξαναβρίσκει τήν οϋσία της. Έμφανίζεται ώς γνώση τοϋ άπόλυτου, ώς θεωρητική δραστηριότητα, πού ασφαλίζοντας τά θεμέλιά της θεωρείται πιά άκλόνητη. Στην πραγματικότητα, όμως, τί γνωρίζει; Και από ποϋ άντέχει στην δοκιμασία τοϋ διαλόγου και στην έγγενή άμφισβήτηση πού αύτός συνεπάγεται; Για νά άπαντήσουμε σοβαρά σε αύτή τήν έρώτηση πρέπει νά πάμε πίσω. Για ποίο πράγμα μιλοϋν οί γνώμες; Τό γνωρίζουμε: δέν εκφράζουν παρά τά συμφέροντα και τις ιδιοτροπίες τών άτομων και τών ομάδων. Άλλά σε ποιές παρορμήσεις υπακούουν; Η άπάντηση ύπάρχει μέσα στην ίδια τήν έρώτηση: ό άνθρωπος τής γνώμης —ό φιλόδοξος— αφήνεται στη γοητεία τοϋ κόσμου τής αισθητήριας αντίληψης· άκόμα κι αν κάνει τούς ύπολογισμούς του, άκόμα κι αν προσπαθεΐ νά παίξει, πιάνεται στις παγίδες του· άποδέχεται αύτόν τόν κόσμο ώς μοναδικό δυνατό σημείο αναφοράς. Σε αύτήν άκριβώς τήν ύποταγή όφείλει τή δυστυχία του...

"Έτσι, τó δίλημμα πού παρουσιάσαμε πριν από μερικές σελίδες: βία ή δικαιοσύνη (δίλημμα σε τελευταία άνάλυση πολιτικο-ηθικής ύφης) άρθρώνεται με άλλον τρόπο. Τό πρόβλημα τώρα είναι

να μάθουμε σὲ τί πρέπει νὰ ἐμπιστευόμαστε τὴ γνώση. Ἐκεῖνοι ποὺ μέσα στὴν ἀφέλεια τῶν καλῶν αἰσθημάτων ἢ μέσα στὴν ὑποκρισία τῶν ἀποτελεσματικῶν προβλέψεων ἐμπιστεύονται τὴν αἰσθητήρια ἀντίληψη καὶ ὅσα κινήματα τῆς ψυχῆς αὐτὴ γεννᾷ, εἶναι καταδικασμένοι ἄργα ἢ γρήγορα, θετικὰ ἢ ἀρνητικὰ, νὰ ὑποκύψουν στὴ βία. Ἄς ἀκολουθήσουν λοιπὸν αὐτὸν τὸ δρόμο καὶ ἄς δεχτοῦν, ἀφοῦ πρῶτα σκοτώσουν καὶ ψευδορκήσουν, νὰ ζήσουν μὲ ἄπειρο φόβο μέσα τους, ὅπως ὁ τύραννος Ἀρχέλαος, ποὺ εἶναι ἓνα ἀπὸ τὰ ἀποφασιστικὰ πρότυπα τοῦ Γοργία.

Ἡ γνώση.

Ἄλλὰ ὑπάρχει καὶ ἄλλος δρόμος ἐκτὸς ἀπὸ τὴ βαναυσότητα καὶ τὸ φόβο. Για νὰ τὸν ἀκολουθήσουμε, ἀρκεῖ νὰ δεχτοῦμε τὸ γεγονός ὅτι γνωρίζω δὲ σημαίνει μονάχα ἀντιλαμβάνομαι. Αὐτὸ εἶναι ἄλλωστε προφανές: γιατί ἂν τὰ κριτήρια τῆς αἰσθητήριας ἀντίληψης ἦσαν τὰ μόνα, στὰ ὁποῖα μπορούσαμε νὰ καταφύγουμε, τότε τὸ μόνο ποὺ θὰ καταφέραμε μέσα στὸν αἰσθητὸ κόσμο θὰ ἦταν νὰ καταλήξουμε σὲ παραλογισμούς. Μέσα στὸν Μένωνα π.χ. ὁ Σωκράτης δίνει σὲ ἓναν ἀπαίδευτο νεαρὸ δοῦλο τὴν εὐκαιρία νὰ ἀποδείξει, ἀπὸ μόνος του, ἓναν θεμελιώδη γεωμετρικὸ νόμο. Ἡ αἰσθητήρια ἀντίληψη αὐτοῦπερβαίνεται ἀπὸ μόνη της, ἂν τὴν χειραγωγήσουμε μὲ μιὰν λελογισμένη ἄσκηση. Γιατί ἐκ φύσεως εἶναι τόσο ριζικὰ γνώση, ὥστε δὲν γνωρίζει τὸν ἑαυτὸ της παρὰ μόνον ἂν θεωρήσει τὴν λειτουργία της ὡς ἀναγνώριση.

Αὐτὴ τὴν ἐκπληξὴ τῆς ἀντιληπτικῆς συνείδησης, ἡ ὁποία ἀνακαλύπτει ὅτι ἀποτελεῖ γνωρίζουσα σκέψη, ὁ Πλάτων τὴν ἐκφράζει μὲ τὴν ἰδέα τῆς ἀνάμνησης: ἡ ψυχὴ ἔχει ἦδη «θεαθεῖ» ὅ,τι ἀνακαλύπτει (ἢ ἐπινοεῖ) μέσα σὲ ἓναν ἄλλο κόσμο, διαφορετικὰ θὰ ἦταν ἀνίκανη νὰ ἐπιτελέσει καὶ τὴν παραμικρὴ διαλογὴ μέσα στὸ χάος τῶν αἰσθητῶν ἰδιοτήτων. Πρέπει νὰ τὸ ἔχει θεαθεῖ. Μὲ ἄλλα λόγια, γνωρίζω σημαίνει ὅτι ἀντιλαμβάνομαι κάτι ἄλλο ἀπὸ αὐτὸ ποὺ γίνεται ἀντιληπτό, σημαίνει τὴν πρόσβαση σὲ ἓναν ἄλλο κόσμο, τὸν μόνον πραγματικὸ, εἰδαλλιῶς τὰ πάντα θὰ χάνονταν

μέσα στο καλειδοσκόπιο τῶν ἐντυπώσεων καὶ στὸ ψηλάφημά τους.

Ἡ νέα θεωρία γιὰ τὴ γνώση — πού θεμελιώνει τὸ νέο πνεῦμα, δηλαδή τὴν καλὴ πολιτικὴ — εἶναι ἀναγκασμένη νὰ διατυπώσει μιὰν ὑπόθεση λιγότερο ἀποδεχτὴ ἀπὸ τὶς προηγούμενες καὶ ἐπιθετικότερα νεωτεριστικῆς: ὅτι ὑπάρχει μιὰ πραγματικότητα πού δὲν εἶναι ἀντιληπτή, ἀλλὰ «νοητή», ὅτι ὑπάρχουν Ἰδέες, Οὐσίες πού εἶναι πιὸ πραγματικὲς ἀπὸ ὅ,τι γενικὰ θεωροῦμε ὡς πραγματικό, καὶ γι' αὐτὸν τὸ λόγο ἀποτελοῦν τὸ ἀντικείμενο τῆς ἔλλογης γνώσης. Μὲ τὴ σειρά τῆς ἡ θεωρία τῆς γνώσης ἀλλαξοδρομεῖ καὶ ἀπολήγει σὲ μιὰ θεωρία τοῦ ὄντος.

Στὸ τέλος τοῦ ἔκτου βιβλίου τῆς *Πολιτείας* ὁ Πλάτων καλεῖ τοὺς ἀκροατὲς του νὰ φανταστοῦν μιὰ γραμμὴ διαιρεμένη σὲ τέσσερα ἄνισα μέρη ἔτσι ὥστε:

$$\frac{A\Gamma}{\Gamma B} = \frac{A\Delta}{\Delta\Gamma} = \frac{\Gamma E}{E B}$$



Τὸ $\overline{A\Delta}$ ἀντιπροσωπεύει ὅλα, ὅσα εἴμαστε ἀναγκασμένοι νὰ χρησιμοποιοῦμε ὡς ἀφετηρία ὅταν σχηματίζουμε τὶς εἰκασίες μας, π.χ. τὶς ἀντανεκλάσεις τῶν πραγμάτων στὴν ἐπιφάνεια τοῦ νεροῦ καὶ τοῦ κατόπτρου ἢ τὰ ἔργα τῆς ἀναπαραστατικῆς τέχνης· εἶναι ἡ κατώτερη βαθμίδα τοῦ ὄντος, ἐκεῖνη πού βρίσκεται πιὸ κοντὰ στὸ μὴ-ὄν· ἐδῶ κυριαρχεῖ ἡ ἐντύπωση, ἡ ἀστάθεια, ἡ σύγχυση. Τὸ ἀκόλουθο τμήμα ὑποδηλώνει τὸν καθαυτὸ αἰσθητὸ κόσμο, τὰ ζῶα καὶ τὴ «φυσικὴ» πραγματικότητά· εἶναι ὁ τομέας τῆς ἀντιληπτικῆς ἐμπειρίας. Ὅπως εἶχαν κιάλας ὑπογραμμίσει ὁ Ἡράκλειτος καὶ ὁ Παρμενίδης, αὐτὸ τὸ σύμπαν διέπεται ἀπὸ τὴν αἰώνια ροὴ καὶ δὲν παύει νὰ γίνεται καὶ νὰ ξαναγίνεται· ἂν πιστέψουμε μιὰ διαπίστωση καὶ πάνω στὴν βάση αὐτὴ διατυπώσουμε μιὰ πρόταση, αὐτὴ παρευθὺς ἀποδείχεται κούφια, γιατί ὅ,τι εἶχε ὀνομαστεῖ ὄν, τώρα πιά δὲν εἶναι· τὸ χρῶμα καὶ ἡ μορφή, πού τὰ πιστεύαμε «ἀληθινά», ἤδη διαλύονται. Ἡ ἀντίληψη ὡς τέτοια εἶναι ἀναληθής. Τὸ σύνολο τῶν δύο αὐτῶν τμημάτων ἀπαρτίζει τὸ «αἰσθητὸ» (ἀργότερα, ὁ *Τίμαιος* θὰ προσπαθήσει νὰ συγκροτήσει μιὰ διδασκαλία γιὰ τὴν ἀντίληψη καὶ τὶς «αἰσθητὲς ιδιότητες»),

ὡστόσο θὰ στηριχτεῖ ἀποκλειστικά στὴ θεωρητικὴ ἀνάλυση τῆς *Πολιτείας* γιὰ νὰ φωτίσει τὸ πρόβλημα). Ἐμπιστοσύνη στὸ αἰσθητὸ δείχνουν μόνο ὅσοι εἶναι ὀλότελα ἀπαιδευτοὶ κι ἀφήνουν τὴν ψυχὴ τους νὰ ὑπνώττει μέσα στὸ σῶμα τους...

Ἄλλὰ ἡ ψυχὴ ἔχει δυνάμεις γιὰ νὰ ἀφίπνιστεῖ. Ἄρκει ὁ Σωκράτης — ἡ νάρκη — νὰ πάρει τὸ λόγο στὸ *Διμύσιον* γιὰ νὰ διαλυθοῦν οἱ ἀναθυμιάσεις τοῦ κρασιοῦ καὶ νὰ διαγραφεῖ τὸ ἀληθινὸ πρόσωπο τοῦ Ἐρωτα, τοῦ ἀπαιτητικοῦ στοχαστῆ. Τὸ τμήμα ΓΒ ἀντιπροσωπεύει τὸ νοητὸ κι ἐκφράζεται μὲ τὸν ἐλεγχόμενον λόγο (τώρα πιά δὲν εἶναι ἀπαραίτητο νὰ κάνουμε αὐτὴν τὴ διευκρίνηση: ἓνας μὴ ἐλεγχόμενος λόγος δὲν εἶναι λόγος, παρὰ μονάχα ὁ θόρυβος τοῦ πάθους). Ἡ ἔρευνα, ὅταν δυσπιστεῖ ἀπέναντι στὰ αἰσθητά, καταγίνεται ἀρχικὰ νὰ πλάσει συμβάσεις πού θὰ τῆς ἐπιτρέψουν νὰ ἐπιτύχει τὴν ἐνότητα στὸ ἐπίπεδο τῆς νόησης. Ἔτσι κάνουν οἱ σοφοί, δηλαδὴ οἱ μαθηματικοὶ πού θέτουν αὐθαίρετα ἀρχές, «ὑποθέσεις», μὲ βάση τίς ὁποῖες ἀναπτύσσουν αὐστηρὰ τοὺς συλλογισμούς τους. Ἐδῶ ἔχουμε νὰ κάνουμε μὲ μιὰν ἀποφασιστικὴ στιγμή, πού σημαδεύει τὴν ρῆξιν ἀνάμεσα στὴν τάξιν τῶν πραγμάτων καὶ στὴν τάξιν τῶν ἐννοιῶν. Ἐντούτοις θὰ ἦταν λάθος νὰ πιστέψουμε ὅτι ἔτσι λύθηκε διαμιᾶς τὸ πρόβλημα τῶν καταστατικῶν ἀρχῶν τῆς γνώσης.

Γιὰ τὴν ἐποχὴ τῆς ἡ πλατωνικῆ σκέψης παρουσιάζει ἐξαιρετικὴ πρωτοτυπία, καὶ γιὰ τὴ δικὴ μας κεφαλαϊώδη σπουδαιότητα. Κατὰ πρῶτον λόγον, πρέπει νὰ ὑπογραμμίσουμε τὸ κοινότοπον γεγονός ὅτι ἡ διάκριση ἀνάμεσα στὴν ἐπιστήμην καὶ στὴ φιλοσοφίαν, πού σὲ μᾶς παρουσιάζεται τόσο οικεία, εἶναι πολὺ ὄψιμη (ἡ ἡλικία τῆς δὲν ξεπερνᾷ τὸν ἐνάμισον αἰῶνα). Ὡστόσο, ὁ Πλάτων, πού ἐπινόει τὴ φιλοσοφίαν, προαισθάνεται, γιὰ νὰ τὸ ποῦμε ἔτσι, ὅτι θὰ πρέπει νὰ βρεθεῖ ἓνα *modus vivendi* (ἢ μιὰ ἱεραρχία) ἀνάμεσα στοὺς γνωστικούς ἐκείνους κλάδους πού, ὅπως τὰ μαθηματικά (καὶ ἀργότερα ἡ φυσικὴ), ἀπαιτοῦν νὰ ἀποδεχτοῦμε τὸ πεδίου τῆς ἐκδίπλωσής τους, καὶ σὲ τούτῃ τὴν ἐπιστήμην, πού διεκδικεῖ τὸ ἴσως τρελὸ προνόμιον νὰ ἔχει τὸν λόγον σ' ὅ,τι ἀφορᾷ τὴ συγκρότηση καὶ τὴν διαπραγματεύσιν ὄλων αὐτῶν τῶν πεδίων. Ὁ Πλάτων δὲν εἶναι πυθαγόρειος· ἂν εἶναι, ἂν θέλει νὰ εἴμαστε γεωμέτρεις

ἢ γνῶστες τῆς ἀριθμητικῆς, αὐτὸ ὀφείλεται στὸ γεγονός ὅτι ἀποπειρᾶται νὰ θεμελιώσῃ ὑπερβατικὰ τὴ γνώση ποῦ μεταμορφώνει σὲ ἀκλόνητες ἀλήθειες τὶς «ὑποθέσεις» ὅσων ἤξεραν νὰ «ἀπαρνηθοῦν τὸ αἰσθητό».

Κατὰ δεύτερο λόγο —κι αὐτὸ ἀποτελεῖ δική μας δουλειά— ὀφείλουμε νὰ διακρίνουμε τὰ ὅσα ὑπάγονται στὴν θεωρητικὴ τάξη —στὸν τομέα τοῦ νοητοῦ— σὲ ὅ,τι προέρχεται ἀπὸ μιὰν ἀπλὴ ἀποδοχὴ αὐτῆς τῆς τάξης καὶ σὲ ὅ,τι προκύπτει ἀπὸ μιὰ βούληση νὰ συγκροτηθεῖ αὐτὴ ἡ τάξη καὶ νὰ νομιμοποιηθεῖ ὡς τέτοια. Μὲ τὴν ἀποδοχὴ τῆς ὑπαρξῆς ἑνὸς τμήματος ΕΒ ἢ πλατωνικὴ φιλοσοφία τοποθετεῖ τὴν θεωρητικὴ δραστηριότητα στὸ εἰδικὸ τῆς πεδίο. Ἄν ἡ φιλοσοφία στὴν ἀποφασιστικὴ γιὰ τὴν πολιτισμικὴ ζωὴ μορφὴ τῆς ἔγινε αὐτὸ ποῦ εἶναι, δηλαδὴ ἕνας φλύαρος, σχολαστικὸς καὶ μάταιος ἐκλεκτισμὸς, αὐτὸ ὀφείλεται στὸ ὅτι δὲν ἄκουσε τὴ διδασκαλία τοῦ Πλάτωνα παρὰ συμβιβάστηκε διαδοχικὰ (καὶ τυχαῖα) μὲ τὶς θρησκευτικὰς, τοὺς ἐμπειρικὸς κλάδους τῆς γνώσης καὶ τὶς πολιτικὰς ἰδεολογίαις — μὲ ἕνα λόγο στὸ ὅτι δὲν διέκρινε ἐπιμελῶς τὸ ΓΕ ἀπὸ τὸ ΕΒ.

Τὸ Ἄγαθόν.

Οἱ «ὑποθέσεις» πρέπει ν' ἀποδειχτοῦν, πρέπει δηλαδὴ νὰ φανεῖ ὅτι δὲν εἶναι καρπὸς μιᾶς ἀπλῆς σύμβασης, ἀλλὰ ἔκφραση αὐτοῦ ποῦ εἶναι, αὐτοῦ ποῦ δικαιολογημένα μποροῦμε νὰ ἐμπιστευθοῦμε. Τὸ τελευταῖο τμήμα ἀνήκει στὴν καθαρὴ διάνοια, ἀντιπροσωπεύει τὸν κόσμον τῶν Ἰδεῶν ἢ τῶν Μορφῶν. Σχετικὰ μὲ τὴν ἀκριβῆ φύση αὐτῶν τῶν ὑπέρτατων πραγματικότητων θὰ πρέπει νὰ ξαναμιλήσουμε. Ἀκριβῶς ὁ καθορισμὸς αὐτῆς τῆς φύσης θὰ ἀποτελέσει τὸ προνομιούχο ἀντικείμενο τοῦ γνωστικοῦ ἐκείνου κλάδου ποῦ εἶναι γνωστὸς ὑπὸ τὸν ὄρο «μεταφυσική». Γιὰ τὴν ὥρα μόνον ἀναλογικὰ μποροῦμε νὰ δοκιμάσουμε νὰ κατανοήσουμε τί εἶναι οἱ Ἰδέες καὶ ἡ ἀρχὴ τους. Αὐτὴ ἀκριβῶς εἶναι ἡ παιδαγωγικὴ λειτουργία τοῦ περιφημοῦ μύθου τοῦ Σπηλαίου, ποῦ μέσα στὴν οἰκονομία τοῦ πλατωνικοῦ κειμένου ἔρχεται πρὶν ἀπὸ τὴν ἀνάλυση τῆς σύγκρισης

τοῦ Ἀγαθοῦ μὲ τὸν ἥλιο. Σὲ σύγκριση μὲ τὶς ἐπιστημονικὲς ἐννοιες τὸ πεδίο τῶν Ἰδεῶν εἶναι ὅ,τι καὶ τὰ πράγματα ποὺ ἀντιλαμβανόμεσθε μέσα στὸ αἰσθητὸ σύμπαν σὲ σύγκριση μὲ τὴν ἀντανάκλασή τους πάνω στὸ νερὸ καὶ στὸ κάτοπτρο: Πιὸ γενικά, στὴν ἴδια σχέση βρίσκεται ἡ ἰδεατὴ πραγματικότητα στὸ σύνολό της μὲ τὸ αἰσθητὸ ἐν γένει. Ἔτσι ἡ Ἰδέα ἔχει διπλὴ σύσταση: ἀρχικά εἶναι τὸ ἕνα πρότυπο ποὺ μιμεῖται τὴν «ἐπιστημονικὴ» τάξη στὸ ἐπίπεδο τοῦ λόγου· μήπως ὁμως, γενικότερα, ἡ Ἰδέα ἀποτελεῖ τὸ παράδειγμα ποὺ ἀντιγράφεται ἀπὸ τὸ φαινόμενο δεδομένο; Γιὰ τὴν ἀκρίβεια, ἡ Ἰδέα εἶναι αὐτὸ γιὰ τὸ ὁποῖο μιλάει ὁ λόγος τῆς ὀρθῆς φιλοσοφίας (ὅπως τὸ αἰσθητὸ δεδομένο εἶναι ἐκεῖνο γιὰ τὸ ὁποῖο μιλάει ἡ γνώμη).

Τὰ χαρακτηριστικὰ τῆς Ἰδέας εἶναι λοιπὸν ἀκριβῶς ἀντίθετα ἀπὸ ἐκεῖνα τοῦ αἰσθητοῦ πράγματος. Τὸ τελευταῖο εἶναι μεταβλητό, ἡ Ἰδέα ὁμως εἶναι ἀμετακίνητη καὶ ξεφεύγει ἀπὸ τὴν ἀποσύνθεση ποὺ συνεπιφέρει τὸ γίνεσθαι· τὸ αἰσθητὸ πράγμα εἶναι συγκεχυμένο, ἐνῶ ἡ Ἰδέα εἶναι διακεκριμένη καὶ ταυτόχρονα μπορούμε νὰ τῆς δώσουμε ἕναν αὐστηρὸ ὄρισμό· τὸ αἰσθητὸ πράγμα εἶναι θαμπό, ἡ Ἰδέα εἶναι διάφανη· τὸ αἰσθητὸ πράγμα διαφοροποιεῖται σὲ πολλαπλὰ περιεχόμενα, ἡ Ἰδέα ἔχει μορφικὴ καθαρότητα· τὸ πράγμα ποὺ γίνεται ἀντιληπτὸ ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὴν κατάσταση ἐκεῖνου ποὺ τὸ ἀντιλαμβάνεται, ἡ Ἰδέα εἶναι καθ' ἑαυτή· τὸ αἰσθητὸ πράγμα ἀντιτάσσει στὴ γνώση τὶς ἀσάφειές του, ἐνῶ ἡ Ἰδέα προσφέρει στὸ ἐλευθερωμένο Πνεῦμα τὴν πλήρη διαφάνεια τοῦ νοητοῦ τῆς χαρακτῆρα· τὸ αἰσθητὸ πράγμα εἶναι χάος, ἡ Ἰδέα εἶναι διάταξη· οἱ σχέσεις ἀνάμεσα στὰ πράγματα εἶναι σκοτεινὲς καὶ ἀβέβαιες, ἐνῶ οἱ Ἰδέες σχηματίζουν ἕνα σύστημα, τὸ ὁποῖο ἀνακαλύπτει ἡ διαλεκτικὴ καὶ τὸ ἀντανάκλα ἡ φιλοσοφικὴ γνώση.

Ἡ ἀρχὴ αὐτοῦ τοῦ συστήματος, μᾶς λέει ὁ Πλάτων, εἶναι τὸ Ἀγαθόν· εἶναι ὁ παράγοντας ποὺ ἐξασφαλίζει τὴν ἐνότητα ἐποῦτης τῆς διατεταγμένης ποικιλίας. Στὸ τέλος τοῦ ἔκτου βιβλίου τῆς Πολιτείας, τὸ Ἀγαθὸ συγκρίνεται μὲ τὸν ἥλιο: ὅπως ἐδῶ κάτω ὁ ἥλιος φωτίζει καὶ ζωογονεῖ τὰ φυσικὰ ὄντα, ἔτσι καὶ στὸ νοητὸ σύμπαν τὸ Ἀγαθὸ ὀργανώνει καὶ βοηθᾷ νὰ γνωρίσουμε τὶς Ἰδέες...

Αυτό τὸ Ἄγαθὸ εἶναι ἀρχὴ ἀλήθειας καὶ ἐνότητος· καὶ γνωρίζουμε ὅτι αὐτὸ ποῦ ἐμεῖς σήμερα ὀνομάζουμε ἠθικὸ καὶ αἰσθητικὸ πεδίο γιὰ τοὺς Ἕλληνας ἀποτελοῦσε ἓνα ὄλο: τὸ Ἄγαθὸ εἶναι κι αὐτὸ ὁμορφιά. Ὁ λόγος τοῦ ἀνθρώπου, ποῦ ἡ ψυχὴ του, ὅ,τι καὶ νὰ κάνει, παραμένει προσηλωμένη στὸ σῶμα, δὲν μπορεῖ νὰ ἐκφράσει ὅ,τι ὑπάρχει καθ' ἑαυτό, ὅ,τι ἐπικαλύπτουν αὐτὲς οἱ ὀνομασίες. Γιὰ τὸ Ἄγαθὸ, περισσότερο ἀκόμα καὶ ἀπὸ τίς Ἰδέες, ὀφείλουμε νὰ μιλάμε μὲ ἀναλογίες... Αὐτὴ ἡ δυσκολία —«τὰ καλὰ χαλεπὰ» ἀρέσκειται νὰ ἐπαναλαμβάνει ὁ Πλάτων—, ἡ δυσκολία μιᾶς φαινό-τητας τόσο μεγάλης, ὥστε δὲν μπορεῖ νὰ ἐκφραστεῖ, χρησιμο-ποιήθηκε συχνότατα μέσα στὴν κατοπινὴ ἱστορία τῆς σκέψης. Οἱ ἐρμηνευτὲς τοῦ πλατωνισμοῦ, ὅσοι ἤθελαν νὰ τὸν συνεχίσουν καὶ ὅσοι ἤθελαν νὰ τὸν ἀναθεωρήσουν, ἀντικατέστησαν τὴν Ἰδέα τῶν Ἰδεῶν, ἡ ὁποία ὀρίζεταν μόνο κατ' ἀναλογία, μὲ ὅ,τι ταίριαζε στὴ διδασκαλία τους, μὲ τὸν Θεὸ ἢ τὴν κατηγορικὴ προστακτικὴ, σύμφωνα μὲ τίς ἀπαιτήσεις τῆς ἐκάστοτε ἰδεολογίας...

Ἄς μὴν ἐμπλακοῦμε σὲ μιὰ νέα ἐρμηνεία ποῦ θὰ κινδύνευε νὰ εἶναι ἐξίσου τυχαία. Ἄς ποῦμε ἀπλὰ ὅτι κάνοντας τὸ Ἄγαθὸ ἥλιο τῶν Ἰδεῶν, ὁ Πλάτων δίνει ὄντολογικὴ εὐστάθεια στὴ σωκρατικὴ ἀντίληψη, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ἡ λύση τοῦ προβλήματος τῆς (ἠθικο-πολιτικῆς) διαγωγῆς εἶναι συνδεμένη μὲ τὴ λύση τοῦ προβλήματος τῆς Γνώσης: γνωρίζω δὲ σημαίνει μόνο γνωρίζω αὐτὸ ποῦ εἶναι, σημαίνει συλλαμβάνω αὐτὸ ποῦ ἀξίζει, ἄρα δρῶ σύμφωνα μὲ τὴν τάξη ποῦ ταιριάζει ταυτόχρονα στὸν ἄνθρωπο, στὴν κοινωνία καὶ στὸν κόσμο. Ἐτσι διαμορφώνεται τελειωτικὰ ἡ «προκατάληψη» ἐκείνη, ἡ ὁποία θὰ βρεῖ συνεχιστὲς σὲ ὅλη τὴν κλασικὴ μεταφυσικὴ καὶ τὴν ὁποία ἐξέφραζε ὁ Descartes μὲ τὴν περίφημη ρήση του «ἀρκεῖ νὰ κρίνεις σωστὰ γιὰ νὰ πράττεις σωστὰ». Ἐνα Ἄγαθὸ χωρὶς γνώση δὲν εἶναι καλὴ γνώση.

Μὲ ἓνα λόγο, ἀπὸ τὴν τάξη τοῦ ὄντος στὴν τάξη τῆς Βούλησης ὑπάρχει μιὰ «εὐρυθμὴ ἀκολουθία». Στὴν Πολιτεία ἡ συζήτηση γιὰ τὸ πρόβλημα τῆς δικαιοσύνης καταλήγει σὲ μιὰν πολιτικὴ ἀνά-λυση ποῦ ἀπὸ μόνη της ἀπαιτεῖ τὸ ὄντολογικὸ της θεμέλιο. Τὸ ζήτημα τῆς ἀτομικῆς διαγωγῆς ἀνακινεῖ τὸ ζήτημα τοῦ ὄντος, μὲ διάμεσο τὸν ὀρισμὸ τῆς ὀρθῆς Πολιτείας. Οἱ οὐσιώδεις κατηγορίες

τῆς φιλοσοφίας ἔχουν ἔτσι τεθεῖ, μαζί μὲ τὰ εἰδικὰ προβλήματα πού συνεπάγονται.

Ἡ παιδεία.

Μολαταῦτα ἡ νίκη τῆς φιλοσοφίας δὲν ἔχει ἀκόμη ἐξασφαλιστεῖ. Ἄν οἱ σύγχρονοι παιδαγωγοὶ ἔδωσαν ἐξαιρετικὴ σημασίαν στὴν ἀλληγορία τοῦ Σπηλαίου, μέχρι σημείου πού θὰ πίστευε κανεὶς ὅτι αὐτὴ ἡ μυθικὴ ἀφήγησις εἶναι τὸ συμπέρασμα τῆς Πολιτείας, αὐτὸ συνέβη γιατί δὲν εἶδαν ὅτι ὁ Πλάτων εἶχε νὰ προσφέρει ἄλλες ἀποδείξεις ἐναντία στὴν πολλαπλότητα τῶν κοινῶν γνώμων, ἐναντία στοὺς σοφιστές, ἐναντία στοὺς ποιητές, ἐναντία στοὺς φιλοσόφους, ἐναντία στοὺς πολιτικούς, ἐναντία στοὺς ιστοριογράφους. Ὁ φιλόσοφος γνωρίζει ὅτι ὑπάρχουν Ἰδέες κι ὅτι οἱ οὐσίαι ὑφίστανται. Γνωρίζει ὅτι, ἂν αὐτὲς δὲν ὑπῆρχαν, τότε δὲν θὰ εἶχε σημασίαν ἂν ἀφηνόμαστε στὴν ἀταξία τοῦ ζώου. Ἀλλὰ ὅσοι δὲν «γνωρίζουν» δὲν τὸ ξέρουν αὐτό. Πρέπει λοιπὸν νὰ τελειοποιηθεῖ ἡ παιδαγωγικὴ. Ἡ φυσικὴ συνέχεια τοῦ μύθου τοῦ Σπηλαίου εἶναι ἡ λεπτομερὴς περιγραφή τοῦ *cursus studiorum*, πού ὀφείλουν νὰ ἀκολουθήσουν ὅσοι ἔχουν ἐπιλεγεῖ ὡς ἱκανοὶ νὰ γίνουν ἄρχοντες.

Στὸν φύλακα πού θὰ ἔχει δώσει ἀποδείξεις τῆς «θέλησής» του γιὰ δικαιοσύνη, θὰ διδάχτοῦν «οἱ κλάδοι τῆς γνώσης πού ξυπνοῦν τὴν ψυχὴ», δηλαδὴ ἐκεῖνοι πού μὲ τὴν ἴδια τους τὴν πολιτικὴν διδάσκουν τὴν δυσπιστία ἀπέναντι στὸ αἰσθητὸ καὶ τὴν ὀρθὴ καθοδήγησις τῶν ματιῶν τῆς ψυχῆς. Ἀλλὰ ἀπ' αὐτὸ καὶ μόνο τὸ γεγονὸς τοῦτοι οἱ γνωστικοὶ κλάδοι θὰ ἀλλάξουν τίς καταστατικὰς τους ἀρχὰς καὶ θὰ στραφοῦν πρὸς ὅ,τι τις ξεπερνᾶ, πρὸς τὴν φιλοσοφίαν. Ἄς πάρουμε π.χ. τὴν ἀστρονομίαν: γιὰ τὴν τρέχουσα ἀντίληψη ἀστρονόμος εἶναι ἐκεῖνος πού παρατηρεῖ τοὺς οὐρανοὺς, τὰ ἀστέρια καὶ τοὺς πλανῆτες, πού ἀπορροφᾶται ἀπ' αὐτὴ τὴν αἰσθητήρια ἀντίληψη καὶ μὲ βάση τὴν παρατήρησις συλλέγει διδάγματα πού τὰ ἐκφράζει μὲ τὴν μορφή γενικῶν καὶ ἐλάχιστων συνεπῶν ἀποφάνσεων ἢ ἰδιαίτερων καὶ ἀόριστων ἐπιταγῶν. Συνεπῶς ἡ ἀστρονομία, ἰδωμένη φιλοσοφικά, δηλαδὴ ὀργανωμένη σύμφωνα μὲ τίς

έννοιες πού προεξάρχουν στη δραστηριότητά της, δὲν μπορεῖ παρά νὰ εἶναι ἡ ἐπιστήμη κινούμενων ἀφηρημένων σωμάτων. Προλαβαίνοντας τις ἀποδείξεις τοῦ Γαλιλαίου καὶ τοῦ Descartes, ὁ Πλάτων καθιστᾷ σαφές τὸ γεγονός ὅτι καμιά «περιφερειακὴ ἐπιστήμη» (κατ' αὐτόν, ἡ ἀριθμητικὴ, ἡ ἐπιπεδομετρία, ἡ γεωμετρία τῶν ὄγκων, ἡ ἀστρονομία κι ἡ «μουσικὴ» ὡς ἐπιστήμη τῶν ἀρμονικῶν ἀριθμῶν) δὲν πετυχαίνει τὸ σκοπὸ της, ἀν δὲν ἀποδεσμευτεῖ ἀπὸ τις συνήθειες τῆς αἰσθητήριας ἀντίληψης.

Οἱ «κλάδοι τῆς γνώσης πού ξυπνοῦν τὴν ψυχὴν» ἐπιτρέπουν στὸν μελλοντικὸ κυβερνήτη νὰ «ἀσκεῖ πρακτικὰ» τὸ νοητό. Ἄλλὰ τὴν ἐπιστήμη θὰ τὴν ὀλοκληρώσει μιὰ πρακτικὴ ἀκόμα πιὸ ἀποδεσμευμένη [ἀπὸ τὰ αἰσθητά]: ἡ διαλεκτικὴ. Στὸν Σοφιστὴ καὶ στὸν Πολιτικὸ ὁ Πλάτων θὰ δώσει ἕναν πιὸ τεχνικὸ ὀρισμὸ τῆς διαλεκτικῆς μεθόδου καὶ θὰ τὴν ἀναπτύξει μέσα ἀπὸ τις ἐφαρμογές της· στὴν Πολιτεία ἀπλῶς τὴν τοποθετεῖ. Εἶναι ἡ ὑπατὴ «ἐπιστήμη»· ὀλοκληρώνει τὸ *cursus studiorum* καὶ ἡ χρῆση της ὀδηγεῖ στὴν ἴδια τὴ γνώση τῶν ἰδεῶν, πού εἶναι θεωρία, «ἐνατένιση». Πρὶν ἀπ' ὅλα εἶναι διδασκαλία τοῦ λόγου, τῆς μορφῆς τοῦ λόγου μέσω τῆς ὁποίας γεννιέται ἡ γνώση: τοῦ διαλόγου. Χάρη σ' αὐτὴ μαθαίνει κανεὶς νὰ διατυπώνει ὡς πρὸς κάθε «συγκεκριμένο» πρόβλημα τις ἐρωτήσεις, μὲ βάση τις ὁποῖες αὐτὸ τὸ πρόβλημα θὰ τεθεῖ μὲ τρόπο τόσο ὀρθό, ὥστε προοδευτικὰ ἡ ὀρθὴ ἀπάντηση θὰ ἔρθει σὰν φυσικὴ συνέπεια. Ἡ ὀρθὴ ἀπάντηση εἶναι ἐκείνη πού ἐκφράζει τὴν ἴδια τὴν οὐσία καὶ παρέχει τὴν ἔσχατη κατανόηση.

Ἡ διαλεκτικὴ εἶναι ἡ ἄσκηση πού ὀδηγεῖ στὴ γνώση τῆς Οὐσίας καὶ τοῦ συστήματος τῶν Οὐσιῶν, δηλαδὴ τοῦ Ἁγαθοῦ. Εἶναι τὸ καθαυτὸ ἔργο τῆς πρωταρχικῆς φιλοσοφίας. Πρέπει νὰ παρατηρήσουμε ἐδῶ ὅτι μὲ αὐτὸ τὸν ὀρισμὸ ὁ Πλάτων ἀντιτίθεται στὴν παράδοση πού καλλιέργησαν οἱ σοφιστές. Στὴν τρέχουσα ἐννοιά της ἡ διαλεκτικὴ ἐκλαμβάνεται ὡς ὁ τρόπος πού χρησιμοποιεῖ ἕνας ἐχέφρων ἄνθρωπος γιὰ νὰ ἀντιμετωπίσει τις δυσκολίες τοῦ συζητῶντας μὲ τοὺς συμπολίτες του· εἶναι ὁ τρόπος, χάρις στὸν ὁποῖο ὁποῖος δὲν κατέχει καμιάν ἰδιαίτερη εἰδικότητα κατορθώνει νὰ βρεῖ τὴ λύση· ὅσο γιὰ τοὺς «εἰδικούς» —ἀπὸ τοὺς γεωμέτρους ὡς τοὺς σκυτοτόμους—, αὐτοὶ κατέχουν ἰδιαίτερες μορφές τεχνι-

κῆς κι ἡ εἰδικότητά τους ἐφαρμόζεται σὲ πολὺ περιορισμένους τομεῖς. Ὁ Ἰσοκράτης, πὺ ἀπέχει πολὺ ἀπὸ τὸ νὰ εἶναι «ἄθλιος ῥήτορας», ὅπως τὸν παρουσίαζε ὁ Dilthey, θὰ συντάξει ἐνάντια στὸν Πλάτωνα μιὰ «φιλοσοφία τοῦ μέσου ἀνθρώπου» καὶ «τοῦ ἐντιμου πολίτη», ἡ ὁποία υἰοθετεῖ ξανὰ αὐτὴ τὴν κοινὴ προοπτικὴ. Κι ὁ ἴδιος ὁ Ἀριστοτέλης, ὁ θεμελιωτὴς τῆς «νέας ἐπιστήμης», δηλαδὴ τῆς ὄντολογίας, ἡ ὁποία εἶναι συνέχιση καὶ ἄρνηση τοῦ πλατωνισμοῦ, θὰ κάνει καὶ πάλι τελεσφόρα τὴν διαλεκτικὴ στὸ ἴδιο γενικὸ ἐπίπεδο.

Λειτουργία τῆς φιλοσοφίας.

Παραχωρώντας στὴ διαλεκτικὴ αὐτὴ τὴν ὑπατὴ λειτουργία ὁ Πλάτων ὀρίζει τὴ φιλοσοφία ὡς *εἰδικότητα*. Φιλοσοφία δὲν εἶναι κάτι πὺ κατὰ βάθος ἀνήκει στοὺς ἀναρμόδιους (ἢ στοὺς ἀρμόδιους πὺ βρίσκονται ἔξω ἀπὸ τὴν ἀρμοδιότητά τους), ἀλλὰ μιὰ ἰδιαίτερη ἀρμοδιότητα πὺ ὡς τέτοια ἀπαιτεῖ μιὰν μακρόχρονη καὶ κοπιαστικὴ ἐκμάθηση, ἡ ὁποία ἐπιτρέπει σὲ κάποιον νὰ γίνεῖ κάτοχος ἐνὸς εἰδικοῦ τομέα. Ἀλλὰ αὐτὸς ὁ τομέας, πὺ ἐκφράζεται μέσα στὸν «διαλεκτικὸ διάλογο» καὶ προοδευτικὰ φτάνει νὰ γίνεῖται καθολικός, καθορίζει τὴν κατανόηση ὅλων τῶν πραγμάτων, ὅσα εἶναι ἢ ὅσα φαίνονται νὰ εἶναι. Ὁ φιλόσοφος εἶναι ἓνας εἰδικός, ἀλλὰ ἓνας εἰδικὸς τοῦ καθολικοῦ. Ἔτσι ἐγκαινιάζεται μιὰ ἄλλη παράδοση, πὺ θὰ ξεσηκώσει πολλὲς πολεμικὲς, ἡ σπουδαιότητα τῶν ὁποίων ἦταν καὶ παραμένει μεγάλη: πρόκειται γιὰ τὴν παράδοση πὺ ἐξειδικεύει τὴν φιλοσοφία γιὰ νὰ ἐξασφαλίσει καλύτερα τὴν ἐπιβολὴ της.

Ἡ γνώση, στὴν ὁποία ὀδηγεῖ ἡ «ὀρθὴ φιλοσοφία», εἶναι ἐνατένιση, νοητικὴ θέαση αὐτοῦ πὺ βρίσκεται πράγματι μέσα στὴν τάξη καθὼς καὶ τῆς σημασίας πὺ κατέχει μέσα της. Ἀφοῦ ἐκπαιδευθεῖ τέλεια, ὁ φύλακας θὰ γίνεῖ ἄρχοντας. Στὸ ἐξῆς θὰ ἔχει τὸ δικαίωμα νὰ διατάξει τοὺς πάντες (ἀκόμα καὶ νὰ τοὺς πεῖ ψέματα, διευκρινίζει ὁ Πλάτων στὸν *Πολιτικό*, γιὰ νὰ ἐξασφαλίσει τὴ σωτηρία τῆς Πόλης, πὺ ταυτόχρονα εἶναι σωτηρία καθενὸς

πολίτη ξεχωριστά). 'Οφείλει να πράξει έτσι, γιατί είναι αναγκασμένος. 'Αναμφίβολα θα προτιμούσε να αφιερωθεί αποκλειστικά στο έγχείρημα της γνώσης. Γνωρίζει όμως πολύ καλά ότι πρέπει να επαγρυπνεί για τη διατήρηση του έλλογου Κράτους, γιατί διαφορετικά τα συμπαροκολουθήματα του αισθητού κόσμου δεν θ' αργήσουν να επιβληθούν, με αποτέλεσμα να αποκλειστεί και πάλι η δυνατότητα, την οποία ένας «όρθος φιλόσοφος» σκοπεύει και διδάσκει. 'Ο φιλόσοφος λοιπόν θα κυβερνήσει. Θα κάνει το δίκαιο να βασιλέψει και θα επιβάλει εδώ κάτω την τάξη που υποδειχνει ο κόσμος και καθορίζει ο Λόγος. Για να κατανοήσουμε έπαρκώς την έπιλογή, πάνω στην οποία βασίζεται η κυβέρνηση της έπιτυχημένης Πολιτείας, ως δεχτούμε την γενική άποψη ότι η «φύση» έπλασε τρεις τύπους ανθρώπων. 'Ο χαρακτήρας των πρώτων είναι από όρειχαλκο και κυριαρχούνται από τις αισθητές έπιθυμίες, στις οποίες ύπακούουν αυθόρμητα· οδηγός τους είναι η κοιλιά τους. 'Ο χαρακτήρας των δεύτερων είναι από άσχημι και κυριαρχούνται από τον θυμό· εκ φύσεως είναι αστόχαστοι και θυμοειδείς και δε διστάζουν να διακινδυνεύουν τη ζωή τους. Οι τρίτοι, πούναι πλασμένοι από χρυσάφι, δεν έχουν έπιθυμίες παρά μόνο στο χώρο της θεωρίας. Στην πραγματικότητα, κάθε άνθρωπος μετέχει και στους τρεις αυτούς τύπους· στον καθένα όμως υπάρχει η δεσπόζουσα τάση. 'Η έπιλεκτική διαδικασία, που γίνεται από την πιο τρυφερή ηλικία, άποσκοπεί στον έντοπισμό αυτής της τάσης. Οι όρειχάλκινες ψυχές, που οφείλουν να ύπακούουν σε όλες τις έπιταγές της Πολιτείας, θα έξασφαλίζουν τα προς το ζήν για λογαριασμό όλων, δηλαδή θ' αφιερωθούν στην άγροκαλλιέργεια και στη χειροτεχνία. Οι άσημένιες ψυχές μπορούν να κατανικούν την κλίση προς το αισθητό, δεν ξέρουν όμως ν' άποδεσμευτούν από αυτό: ο πολεμιστής διακινδυνεύει τη ζωή του με πάθος, αλλά δεν ξέρει το γιατί· κι αυτός λοιπόν οφείλει να ύπακούσει. Θα ύπακούσει στις χρυσές ψυχές, που η φιλοσοφική τους παιδεία θα τις οδηγήσει στη γνώση εκείνου που είναι αληθινά.

Αυτή η ιεραρχία στην ύπακοή έχει το προσόν ότι οδηγεί τον καθέναν από τους παραπάνω τύπους στην άρετή που του άρμόζει. Στο μέτρο που ύπακούει στους φύλακες, η «κοιλιά» είναι αναγκα-

σμένη νὰ δείχνει ἐγκράτεια· στὸ μέτρο πού κατανοεῖ ὅτι ὀφείλει νὰ ὑπακούσει στοὺς ἄρχοντες, ἢ («καρδιά») τοῦ πολεμιστῆ αὐτοκυριαρχεῖται καὶ ἀσκεῖται στὴν φρόνιμη ἀνδρεία· στὸ μέτρο πού γνωρίζει τὴ δεσποτικὴ λειτουργία τοῦ Λόγου, τὸ «κεφάλι» χαίρεται νὰ πραγματοποιεῖ ἐκεῖνο πού ὁ Λόγος ποθεῖ βαθιά. Αὐτὸ ἀκριβῶς εἶναι ἡ δικαιοσύνη: ὄχι μιὰ ἀρετὴ, ἀλλὰ ἡ ὀργάνωση τῶν ἀρετῶν. Ἡ Πολιτεία θὰ χωριστεῖ λοιπὸν σὲ τρεῖς τάξεις: σὲ ἐκείνους πού ἐξασφαλίζουν τὴν ὕλικὴ παραγωγή, σὲ ἐκείνους πού ἐπαγρυπνοῦν γιὰ τὴν ἀσφάλεια τοῦ Κράτους καὶ σὲ ἐκείνους πού κυβερνοῦν. Ἡ συγκρότηση τῆς καθεμιᾶς ἀπὸ τὶς τρεῖς αὐτὲς τάξεις δὲν θὰ εἶναι ζήτημα κληρονομικότητας (ἢ ἀρχὴ τῆς ἐπιλεκτικῆς παιδείας θὰ ἐφαρμόζεται σὲ κάθε γενεά), μήτε κοινωνικῶν συνηθειῶν, παρὰ ζήτημα ἀρμοδιότητας. Ἔτσι καθένας θὰ εἶναι ἐνάρετος καὶ ἡ Πολιτεία θὰ εἶναι γεωμετρικὰ ἀρμονικὴ: καθένας θὰ μπορεῖ νὰ ζῆ σύμφωνα μὲ αὐτὸ πού εἶναι.

Θὰ μπορεῖ νὰ ζεῖ. Ἡ δυστυχία τῆς Ἑλλάδας κατὰ τὸν Πλάτωνα εἶναι ὅτι, ἐνῶ καθόρισε κάτω ἀπὸ ποιούς ὄρους εἶναι δυνατὴ μιὰ καθαυτὸ ἀνθρώπινη ζωὴ, δὲν καθόρισε ποτὲ τοὺς ὄρους αὐτῆς τῆς δυνατότητας. Ἡ Πολιτεία προτείνει ἓνα πρότυπο πού εἶναι ἀριστοκρατικόν. Καὶ θὰ διαπράτταμε ἓναν ἀπαράδεκτο ἀναχρονισμό ἀν τὴν καταδικάζαμε στὸ ὄνομα τῆς σύγχρονης ἀπαίτησης γιὰ δημοκρατία (ἢ ἀν τὴν χρησιμοποιούσαμε ὡς ἐπιχείρημα σὲ σχέση μὲ τὸ φαινόμενο τῆς σύγχρονης τεχνοκρατίας). Ἡ ἀθηναϊκὴ δημοκρατία, τὴν ὁποία καταπολεμᾷ ὁ Πλάτων, εἶναι μιὰ στρατιωτικὴ δημοκρατία πού, τυπικά, προσφέρει σὲ καμιά τριανταριά χιλιάδες πολίτες (στὴν πραγματικότητά ὅμως εἶναι λιγότερες ἀπὸ δέκα) τὴν νομικὴ δυνατότητα νὰ ἀποφασίζουν γιὰ τετρακόσιες χιλιάδες ἄτομα. Ὅσο γιὰ τὴν κατηγορία ὅτι ὁ Πλάτων ὑπῆρξε ὀπαδός, καὶ μάλιστα προπαγανδιστής, τῆς ὀλιγαρχικῆς Σπάρτης, καταρρέει ἀπὸ μόνον τὸ γεγονός ὅτι στὴ Σπάρτη κυβερνᾷ μιὰ κάστα πολεμιστῶν στρατολογημένων κληρονομικὰ — τὸ ἀντίθετο τῆς φιλοσοφικῆς ἀρμοδιότητας!

Αὐτὸ εἶναι, βέβαια, τὸ ζήτημα, ἀλλὰ ἐπίσης καὶ κάτι πολὺ διαφορετικόν. Ἡ Πολιτεία δὲν προσφέρει μόνον μιὰ «πολιτικὴ» λύση, παρὰ συνδέει στενὰ αὐτὴ τὴ λύση μὲ μιὰ θεωρία γιὰ τὴ Γνώ-

ση, με μιάν αντίληψη γι' αυτό πού είναι, για τήν θέση τοῦ ζώου ἄνθρωπος και για τὸ γίγνεσθαι του μέσα στὸν κόσμο... Ἡ προσπέλαση τῆς φιλοσοφίας εἶναι πολιτικὴ (μὲ τὴν πλατειὰ ἔννοια): ἀφεταιρία μας πρέπει νὰ εἶναι τὸ ζήτημα τοῦ δικαίου. Ἀλλὰ ἡ φιλοσοφία βρίσκεται κιόλας πέραν τοῦ πολιτικοῦ στοιχείου· ἂν ἐξαρτᾶται ἀπὸ αὐτὸ εἶναι γιατί τροφοδοτεῖται ἀπὸ αὐτό.

Ἄν ὁ ἄνθρωπος μπορεῖ νὰ ξεφύγει ἀπὸ τὴ βία —ἀπὸ τὴν ἐνεργητικὴ ἢ παθητικὴ ἀδικία—, ὀφείλει νὰ ξέρει μὲ τί καταπιάνεται, δηλαδὴ μὲ τὸ νὰ σκεφτεῖ. Ἀλλὰ εἶναι δύσκολο νὰ σκεφτεῖ κανεὶς τί εἶναι ἓνα «ὄμορφο πράγμα». Κι ὅμως, πρέπει νὰ σκεφτοῦμε τὰ πάντα: τὴν ἴδια τὴ σκέψη και τὴ δυνατότητά της.

IV. Η ΤΑΞΗ ΤΟΥ ΟΝΤΟΣ

Αἰσθητὸ και νοητό.

Κατὰ πρῶτο λόγο, ἡ δυνατότητα τῆς σκέψης εἶναι ἡ ἴδια ἡ ὑπαρξὴ τῶν Ἰδεῶν. Πρέπει νὰ διευκρινίσουμε ἀμέσως: τῶν χωρισμένων Ἰδεῶν. Ἡ συγκρότηση τῆς φιλοσοφίας ὡς θεμελιακῆς γνώσης —και τίποτε ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἄποψη δὲν ἄλλαξε (και δὲν μπορεῖ ν' ἀλλάξει) ἀπὸ τὸν Πλάτωνα και δῶθε— προϋποθέτει τὴν πραγματικότητα τοῦ νοητοῦ ἢ, ἂν προτιμᾶτε, τὴν πραγματικότητα τοῦ ἰδεατοῦ, δηλαδὴ τὴν ἰδεατότητα τοῦ πραγματικοῦ. Ἀλλὰ ἡ ἀρχέτυπη φιλοσοφία, ἡ πλατωνικὴ, ἀποδίδει στὶς οὐσίες μιὰ περιωπὴ συνυφασμένη μ' ἓνα ἀρθρωμένο σύνολο προβλημάτων, τὰ ὁποῖα ἡ μεταφυσικὴ, μέσα στὸ γίγνεσθαι της, δὲν θὰ πάψει νὰ ἀναπλάθει και νὰ «λύνει». Οἱ Ἰδέες, κατὰ τὸν Πλάτωνα, ὑπερβαίνουν τὸ αἰσθητό: ὅπως φαίνεται, ὁ ἰδρυτὴς τῆς Ἀκαδημείας, θέλοντας νὰ καταπολεμήσει τελεσφόρα τίς προσεγγίσεις τῶν ἀφιλοσόφητων και τῶν ἀντιφιλοσόφων, ἦταν ἀναγκασμένος νὰ φτάσει «ὡς τὰ ἄκρα».

Γιὰ νὰ ἔχει ὁ καθολικὸς λόγος ἀντικείμενο και νὰ μὴν εἶναι λόγος κενός, τὸ σύστημα τῶν Ἰδεῶν πρέπει νὰ εἶναι ὑπαρκτό.

Αυτό τὸ σύστημα καὶ ἡ γλώσσα πού τὸ ἐκφράζει εἶναι, ὡς τέτοια, μεγέθη αὐτάρκη. Ὑπάρχουν καθ' ἑαυτὰ καὶ δὲν ἐξαρτῶνται ἀπὸ τίποτα, ἀντλοῦν τὴν δικαίωσή τους ἀπὸ τὸν ἑαυτό τους. Ὡστόσο δὲν παύουν νὰ σχετίζονται μὲ αὐτὸ πού εἶναι ὁ ἄνθρωπος μέσα στὸν φαινόμενο κόσμο. Ὁ φιλόσοφος ζεῖ σὲ αὐτὸν ἐδῶ τὸν κόσμο καὶ τὴν τάξην πού πρέπει νὰ ὑπερασπιστεῖ δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ τὴν ὑπερασπιστεῖ μέσα στοὺς κόλπους τοῦ γίγνεσθαι. Τὸ ζήτημα τῆς σχέσης πού ὑπάρχει ἀπὸ τὴ μιὰ μεριά ἀνάμεσα σὲ αὐτὸ πού εἶναι καὶ σὲ αὐτὸ πού φαίνεται καί, ἀπὸ τὴν ἄλλη, τὸ παράλληλο ζήτημα τῆς σχέσης ἀνάμεσα στὸν φιλοσοφικὸ λόγο καὶ στὸν λόγο τῆς «γνώμης», δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ τίθεται ἀδιάκοπα.

Λίγο κατόπιν ἡ ἀριστοτελικὴ κριτικὴ θὰ δώσει ριζοσπαστικὴ τροπὴ σ' αὐτὸ τὸ ζήτημα καὶ ἔτσι θὰ θέσει ἕνα ἀπὸ τὰ κρίσιμα ἐρωτήματα τῆς μεταφυσικῆς. Θὰ καλέσει τὴ «θεμελιώδη ἐπιστήμη» νὰ ἀπαρνηθεῖ τὴν θεωρίαν τῶν χωριστῶν Ἰδεῶν, ἔστω καὶ μὲ τὸ τίμημα μεγάλων δυσκολιῶν. Γιατὶ ὁ Σταγειρίτης πρεσβεύει ὅτι ἡ ἐμμένεια τῶν Οὐσιῶν στὴν φαινόμενη πραγματικότητα τελικὰ εἶναι πιὸ ἀποδεκτὴ ἀπὸ τὴν ὑπερβατικότητα. Ἡ ἀναγκαιότητα τῆς ὑπερβατικότητας τούτης ἦταν μιὰ ἀντίληψη ἀπὸ τὴν ὁποία ὁ Πλάτων, καθὼς φαίνεται, ποτὲ δὲν ὑπαναχώρησε· καὶ ἐπίσης ἔμεινε πάντα πιστὸς στὴν πεποίθησιν ὅτι πρέπει νὰ δοκιμάσουμε νὰ καθορίσουμε ἐπακριβέστερα τὴ φύσιν αὐτῆς τῆς ὑπερβατικότητας. Ἀπὸ τὴν ἀντιμετώπιση τοῦ προβλήματος αὐτοῦ ἐξαρτῶνται πολλὰ, ἀφοῦ ὁ Πλάτων, ὅπως ἤδη εἶπαμε, συνάπτει αὐτὸ πού ἔκτοτε ὀνομάστηκε «θεωρία τῆς γνώσης» μὲ τὴν «ὄντολογία». Ἄραγε ὑπάρχουν δύο εἶδη φιλοσοφικοῦ λόγου, πού μιλοῦν βέβαια τὴν ἴδια γλώσσα, ἀλλὰ ἀναπτύσσονται σύμφωνα μὲ διαφορετικὰ κριτήρια, ὅποτε τὸ ἕνα —τὸ κριτήριον τῆς γνώσης— μπορεῖ νὰ τεθεῖ ὡς κριτὴς τοῦ ἄλλου ἢ ὄλων τῶν ἄλλων; Ὑπάρχουν τάχα δύο διακεκριμένες πραγματικότητες, ἡ μία πραγματικὴ, ἡ ἄλλη φαινομενικὴ, ὅποτε ἡ πρώτη κηδεμονεύει τὴν δευτέρην;

Μὲ ἕνα λόγο, ἐφόσον θὰ ἦταν τρέλα νὰ ἀρνηθοῦμε τὴν ἔστω καὶ ἀσταθὴ ὑπαρξὴ τῆς φαινομενικότητας καὶ ἐφόσον τὸ ἔργο τοῦ φιλοσόφου συντελεῖται ἐδῶ καὶ τώρα, πρέπει νὰ ἐξετάσουμε τὸ εἶδος τῶν σχέσεων πού διατηρεῖ ἡ («φαινόμενη») ὑπαρξὴ μὲ τὴν

(πραγματική) ὕπαρξη. Γιὰ νὰ ἀναφερθεῖ σὲ αὐτὲς τὶς σχέσεις ἡ πλατωνικὴ ἀνάλυση ἀρθρώνεται σύμφωνα μὲ δύο κύριες κατευθύνσεις: ἡ πρώτη εἶναι αὐστηρὰ λογικὴ, ἐνῶ ἡ δευτέρη ἔχει ὄντο-λογικὴ σημασία καὶ δηλώνεται μέσα σὲ ἓνα μῦθο. Τὸ αἰσθητὸ «συμμετέχει» (μετέχει) στὸ νοητὸ ἔχει νὰ κάνει μαζί του εἶναι χωρισμένο ἀπὸ τὸ νοητὸ, ἀλλὰ αὐτὸς ὁ χωρισμὸς — πού εἶναι συγ-κεχυμένος— δὲν εἶναι κάτι τι ἀλλόκοτο. Κατὰ μία πρώτη ἔννοια, ἡ Ἰδέα (ἡ οὐσία ἢ μορφή, σὲ ἀντίθεση μὲ τὸ ὑλικὸ πού ἀλλοιώνεται καὶ φθείρεται) εἶναι τὸ στοιχεῖο πού ἐπιτρέπει σὲ μιὰ κρίση νὰ ἀληθεύει γιὰ πάντα. Μέσα στὸν κόσμον, πού ἄγεται καὶ φέρεται ἀπὸ τὴν ἀλλαγὴ, μπορεῖ νὰ εἰπωθοῦν τὰ πάντα γιὰ τὰ πάντα, μιὰ καὶ καμιά ἀρχὴ δὲν προεξάρχει κατὰ τὴν ἐξαγγελία μιᾶς κρίσης. Ἡ Ἰδέα εἶναι ἡ σταθερὴ καὶ διαφανὴς πραγματικότης χάρις στὴν ὁποία ἓνα ὑποκείμενο — τὸ ὑποκείμενο τῆς φράσης— μπορεῖ νὰ χαρακτηριστεῖ μὲ ἀκρίβεια. «Ὁ Καλλίας εἶναι δίκαιος»: ἂν δὲν ὑπάρχει ἡ οὐσία τῆς δικαιοσύνης, αὐτὴ ἡ πρόταση δὲν ἔχει νόημα, μπορεῖ νὰ δεχτεῖ ὅλες τὶς ἀμφισβητήσεις, ὅλα τὰ σοφιστικὰ σκώμματα. Ἀλλὰ ἡ δικαιοσύνη ἐκφράζεται καὶ διαφορετικὰ, γιὰ παράδειγμα στὴ φράση: «ἡ δικαιοσύνη εἶναι μιὰ ἀρετὴ». Στὴν τάξη τοῦ ἐλεγχόμενου λόγου πρέπει ν' ἀντιστοιχεῖ μιὰ ὀργάνωση τῶν οὐσιῶν. Ὁ Σοφιστὴς καὶ ὁ Πολιτικὸς δείχνουν ὅτι ἡ μέθοδος τῆς διαίρεσης, τῆς ἀνάλυσης, ἐπιτρέπει νὰ παίξουμε, ἀναφορικὰ μὲ κάποιον «συγκεκριμένο» πρόβλημα, αὐτὸ τὸ αὐστηρὸ παιχνίδι τῶν διαδοχικῶν παραπομπῶν, χάρις στὸ ὁποῖο ἓνα ἐνοποιημένο σύνολο φράσεων προσλαμβάνει μιὰν μονοσήμαντη σημασία. Μόνο ὅταν ὀρίζουμε αὐτὸ γιὰ τὸ ὁποῖο μιᾶμε ξέρουμε αὐτὸ πού λέμε. Γιὰ τί μιᾶμε; Γιὰ τὶς οὐσίες καὶ τὴν ἱεραρχία τους.

Ἀπομένει νὰ μάθουμε γιὰτί αὐτὴ ἡ «μέθοδος» ἐντέλει εἶναι πῶς λειτουργικὴ ἀπὸ τὶς τεχνικὲς πού χρησιμοποιοῦν οἱ σοφιστὲς καὶ οἱ ρήτορες. Ὁ φιλοσοφικὸς λόγος ἀξίζει περισσότερο μέσα στὴν «λογικὴ» ἐκείνη μάχη πού ἀποτελεῖ ὁ διάλογος, παρὰ μέσα στὴν σοφιστικὴ ἐπιχειρηματολογία. Ἄν ἔτσι ἔχουν τὰ πράγματα, αὐτὸ συμβαίνει γιὰτί μέσα ἀπὸ τὸν φιλοσοφικὸν λόγον ἐκδηλώνεται ὄχι μόνον μιὰ ἔλλογη τάξη, ἀλλὰ ἐπίσης μιὰ τάξη τοῦ ὄντος. Ἡ ἀνω-τερότητα τοῦ λόγου, πού ἐλέγχεται διαλεκτικὰ, ἀπέναντι στὶς

ἄλλες γλώσσες, τὴ γλώσσα τοῦ πολιτικοῦ, τοῦ ποιητῆ, τοῦ μάντη, τοῦ τεχνίτη, τοῦ «ἀνδρείου», θεμελιώνεται στὸ γεγονός ὅτι ἀπειθύνεται σὲ αὐτὸ πού εἶναι. Ὁ μῦθος τοῦ θείου τεχνίτη στὸν *Τίμαιο* θεμελιώνει τὴν γεωμετρικὴ εἰκόνα τῆς *Πολιτείας*. Ἄλλοτε ὑπῆρχε ἀπὸ τὴ μιὰ μεριά ὁ νοητὸς κόσμος, πού κρατιόταν μέσα στὴν ἀμετακίνητη καθαρότητά του, καὶ ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριά ἡ «χώρα», ὁ συγκεχυμένος τόπος πάνω στὸν ὁποῖο γίνονται ἀπροσδιόριστες κινήσεις. Οἱ θεοὶ διέταξαν τὸν Δημιουργὸ νὰ πάρει σὰν πρότυπο τὸ σύμπαν τῶν οὐσιῶν καὶ νὰ σφυρηλατήσῃ τὸ ἄπειρο ὕλικό καθ' ὁμοιότητά του. Τὸ ἔργο ἔγινε μὲ τὴ μεγαλύτερη δυνατὴ ἐπιτυχία: ἀπ' αὐτὸ ἀπέρρευσε ἡ αἰσθητὴ πραγματικότητα, δηλαδή ἡ δική μας. Τούτῃ ἡ τελευταία εἶναι μεικτὴ, γιατί τὸ πλασμένο ὕλικό, πού ὑφίσταται τὴ γέννηση καὶ τὴ φθορά, ἀντιστέκεται στὴ θεία διαμόρφωση, ἀντιτίθεται σταθερὰ καὶ τὴν καταστρέφει... Ἐδῶ κάτω οἱ Μορφές ξεφτᾶνε καὶ χάνονται.

Ἡ ὕψὸς τῆς Ἰδέας.

Ἄν ἐντάξουμε σ' ἓνα σχῆμα τὸ σύνολο τῶν πλατωνικῶν κειμένων, ἡ Ἰδέα εἶναι ταυτόχρονα μιὰ *λογικὴ κατηγορία*, πού ἐπιτρέπει τὴν λειτουργία τῆς κρίσης, ἓνα *πρότυπο* καὶ ἐπίσης μιὰ *αἰτία*. Εἶναι ἡ λογικὴ καὶ συνάμα ἐπιστημολογικὴ καὶ πραγματικὴ ἀρχὴ τοῦ νοητοῦ. Ὁ Πλάτων διόλου δὲν αὐταπατάται ὡς πρὸς τὴν σκοτεινότητα πού παρουσιάζει ἡ ἀντίληψή του γιὰ τὴν «μέθεξι» τῆς οὐσίας καὶ τῆς φαινομενικότητας. Στὸν *Παρμενίδη* ὁ γηραιὸς φιλόσοφος ἐξαναγκάζει τὸν νεαρὸ Σωκράτη νὰ φτάσῃ μέχρι τίς ἔσχατες συνέπειες τῆς θεωρίας πού προτείνει: γιὰ νὰ εἴμαστε συνεπεῖς, πρέπει νὰ ὑποθέσουμε ὅτι σὲ κάθε αἰσθητὸ δεδομένο ἀντιστοιχεῖ μιὰ Ἰδέα, πού εἶναι ἡ αἰτία καὶ ὁ ἀποχρῶν λόγος του, ὅτι κάθε σκοτεινὴ σχέση ἀνάμεσα στὰ «πράγματα» ἔχει ὡς παράδειγμα μιὰν διαφανὴ ιδεώδη σχέση, μὲ ἓνα λόγο, ὅτι γιὰ τὴν ἀταξία τοῦ φαινομένου κόσμου ὑπάρχει ἓνα νοητὸ ὁμοίωμα, διατεταγμένο καὶ ἐνοποιημένο. Θὰ πρέπει λοιπὸν νὰ ὑπάρχει μιὰ Ἰδέα — ὁμορφη.

καθαρή και ένσωματωμένη στο σύστημα του Ἀγαθοῦ— ὡς ἀρχέ-
τυπο τοῦ ἀλόγου, τῆς λάσπης καὶ τῆς φτυσιᾶς.

Ὁ Ἀριστοτέλης, ἄς τὸ ξαναποῦμε, θὰ ξαναπιᾶσει αὐτὴν τὴν
προβληματική καὶ θὰ καταλήξει στὸ συμπέρασμα ὅτι πρέπει νὰ
παραιτηθοῦμε ἀπὸ τὴ θεωρία τῶν χωρισμένων Ἰδεῶν. Τὸ ἀξιο-
θαύμαστο στὴν πλατωνικὴ ἄποψη εἶναι ὅτι δὲν θὰ παγιδευτεῖ
σ' αὐτὸ τὸ ἀφηρημένο δίλημμα, ἀλλὰ θὰ ἀντιμετωπίσει τὴ δυσκο-
λία καὶ θὰ ἀποπειραθεῖ ν' ἀναπτύξει τὶς συνέπειές της στὰ διάφορα
πεδία ὅπου αὐτὴ παρουσιάζεται.

Οἱ διάλογοι ἐκεῖνοι, ποὺ ἀποκαλοῦνται διάλογοι τῆς ὠριμό-
τητας, δηλαδὴ ὁ *Θεαίτητος*, ὁ *Παρμενίδης*, ὁ *Σοφιστής*, ὁ *Πολιτι-
κός*, ὁ *Τίμαιος*, ὁ *Κριτίας* καὶ ὁ *Φίλησος*, δείχνουν τοὺς «παραλογι-
σμοὺς» τῆς θεωρίας τῆς «μεθέξεως» καὶ τοὺς ἐπωμίζονται. Κα-
θὼς φαίνεται, στὴν πραγματικότητα συντελεῖται μιὰ διπλὴ κίνηση.
Ἀπὸ τὴ μιὰ μεριά ἢ φροντίδα, ποὺ πρέπει νὰ καταβάλλει ὁ φιλό-
σοφος γιὰ ν' ἀναγνωρίζει τὸν ἑαυτὸ του μέσα στὸ αἰσθητό, τὸν
ὀδηγεῖ νὰ θεωρεῖ τοῦτο τὸ αἰσθητό ὡς κάτι «μεικτόν» —μεικτόν,
ὄχι ὅμως καὶ ἀπροσδιόριστο μείγμα— στὸ ἐσωτερικὸ τοῦ ὁποῖου
μποροῦν νὰ ἐντοπιστοῦν τὰ ἔχνη τοῦ νοητοῦ, ποὺ ἀποτελεῖ τὴν
αἰτία καὶ τὸ πρότυπο. Ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριά, ἢ ἀνάγκη νὰ δώσει
στὴ φιλοσοφικὴ γνώση (ὅπως τὴν ὀρίζει, ἀναλογικὰ καὶ τυπικὰ, ἡ
Πολιτεία) ἕνα πραγματικὸ περιεχόμενο, τὸν ἀναγκάζει νὰ προσ-
δώσει στὸ νοητὸ μιὰ μεγαλύτερη εὐστάθεια καὶ ν' ἀναπτύξει ἐλκικὰ
τὴ νέα ἐπιστήμη, μὲ σκοπὸ νὰ τὴν ἀντιπαρατάξει ἀποτελεσματι-
κότερα στὶς ψευδογνώσεις ποὺ βασίζονται στὴ γνώμη· ἔτσι προ-
κύπτει ἕνα ἄλλο «μεικτόν» ποὺ ἐξωτερικὰ μοιάζει μὲ τὸν λόγο
τῶν σοφῶν, μὲ τὴν διαφορὰ ὅτι αὐτὸ δικαιοῦναι τὴ νομιμότητά του.

Τὸ αἰσθητὸ δὲν ἐγκαταλείπεται πιά στὸ νοητὸ ποὺ μολαταῦτα
τοῦ δίνει τὸν χαρακτήρα του· καὶ τὸ νοητὸ δὲν ἀνάγεται σὲ μιὰ
καθαρὴ τυποκρατία ποὺ ὅ,τι καὶ νὰ γίνεῖ παραμένει πιστὴ στὶς
ἀρχές της. Ἡ μέθεξι-χωρισμὸς τοῦ θεωρητικοῦ στοιχείου (τῆς
φιλοσοφίας) ἀπὸ τὸ ἐμπειρικὸ (τῆς καθημερινῆς ζωῆς) θέτει ἀλη-
θινὰ προβλήματα, δηλαδὴ ἐρωτήσεις καὶ ἀπαντήσεις, ποὺ, τυπικὰ
τουλάχιστον, μποροῦν νὰ διατυπωθοῦν σωστά.

Ὅσο ἀφορᾷ τώρα τὴν πρώτη κίνηση, ἐκείνη δηλαδὴ ποὺ ἀπο-

σκοπεῖ νὰ ἀφομοιώσει ὅ,τι μέσα στοῦ φαινόμενο δεδομένο μοιάζει μὲ τὸ οὐσιῶδες, ὁ Φίληβος φαίνεται νὰ παρέχει ἕνα καλὸ παράδειγμα τῆς πλατωνικῆς μεθόδου. Τὸ πρόβλημα ποῦ τέθηκε εἶναι «συγκεκριμένο»: πρόκειται γιὰ τὴν ἡδονὴ ὡς κριτήριον τῆς κρίσης καὶ τῆς διαγωγῆς. Ἡ λεπτολογία τῆς ἐπιχειρηματολογίας καὶ ἡ ἀφθονία τῶν ἀναφορῶν δείχνουν, ἂν ἦταν ἀνάγκη, τὴν σπουδαιότητα τοῦ ζητήματος. Οἱ διανοούμενοι δὲν παύουν νὰ συζητοῦν γι' αὐτό, ἀφότου ὁ νέος ἄνθρωπος ἔχει ἀπελευθερωθεῖ ἀπὸ τὶς στενὲς ἀπαγορεύσεις τῆς θρησκείας καὶ ἔχει ἐγκαθιδρυθεῖ μιὰ ἐπαναστατικὴ δογματικὴ, ποῦ δίνει κύρος στὰ «δικαιώματα» τῆς φύσης ἐνάντια στὶς παραδοσιακὰς ἐντολὰς· ἄραγε θὰ πρέπει νὰ σκεφτοῦμε ὅτι «γιὰ τὴν εὐτυχία μας οἱ ἡδονὲς εἶναι τὸ πιὸ τελεσφόρον στοιχεῖον», («ὅπως μαρτυροῦν καθαρὰ οἱ ἔρωτες τῶν ζώων»);¹ Ἐδῶ ἀκριβῶς εἶναι τὸ σημεῖον ὅπου ἡ πλατωνικὴ μέθοδος — ἡ διαλεκτικὴ — φανερώνει τὴν ἀποδεικτικὴν τῆς δύναμιν. Περισσότερον ἀκόμα ἀπὸ ὅ,τι στοὺς σωκρατικούς διαλόγους, τὸ κείμενον παίξει διαδοχικὰ μὲ παραδείγματα ποῦ χαρακτηρίζονται ὡς «συγκεκριμένα», μὲ συλλογισμοὺς ἢ μὲ ἐπαναλήψεις ὄρων καὶ ἀνακατεῦει ἐλέγχους «λογομάχων» μὲ λογικὰς ἀναλύσεις. Τὸ συμπέρασμα τοποθετεῖ τὴν ἡδονὴν στὴ σωστὴν τῆς θέσιν, ἐκεῖ ὅπου ὀφείλει νὰ εἶναι, ἂν δεχτοῦμε σὰν θεμέλιον τὴν ὑπόθεσιν τῶν Ἰδεῶν, σύμφωνα μὲ τὸ νοητὸν τῆς χαρακτῆρα. Οἱ ἡδονιστὲς εἶναι γελοῖοι καὶ εὐήθεις ὅπως καὶ οἱ θρησκόληπτοι· ἡ ἡδονὴ πρέπει νὰ ὀριστεῖ σύμφωνα μὲ τὴν οὐσίαν τῆς, καὶ ἡ πράξις αὐτὴ ἀρχίζει μόνον ὅταν δεχτοῦμε νὰ θέσουμε σὲ κριτικὴ τὴν «κοινὴν ἔννοιαν» τῆς ἡδονῆς, ἔννοια μὲ βάση τὴν ὁποία ἀναπτύχθησαν, συγκεκριμένα μέχρι τώρα, οἱ συζητήσεις καὶ οἱ πρακτικὰς τῆς ἡδονῆς...

Ὁ Φίληβος λύνει μιὰν ἠθικὴν ἀπορία. Μέσα σὲ μιὰν ἀνάλογον ὀπτικὴν ὁ Θεαίτητος θέτει ἕνα πρόβλημα ποῦ ἀφορᾷ τὴν θεωρίαν τῆς γνώσης. Ἄναμφίβολα, οἱ ἀποκαλούμενοι σωκρατικοὶ διάλογοι εἶχαν κιόλας θέσει παρόμοια ἐρωτήματα· καὶ ἀναμφίβολα δὲν εἶχαν καταλήξει σὲ συμπεράσματα περισσότερο ἀπὸ ὅ,τι ὁ Θεαίτητος. Ἐντούτοις ἐδῶ εἰσάγεται μιὰ νέα ἄποψη, ἡ καθ'αυτὸν διαλεκτικὴ.

1. Φίληβος, 67 b.

Οί σωκρατικοί διάλογοι ἀρκοῦνταν νὰ πιάνουν τὴ γνώμη στὴν παγίδα τῶν ἀντιφάσεων τῆς, ἐνῶ αὐτὸς ὁ διάλογος, ὀπλισμένος μὲ τὸ λογικὸ ἐργαλεῖο, ποὺ τῶρα πιά εἶναι ἐπεξεργασμένο, ἀρνεῖται τὶς θέσεις ὅσων θεωρητικῶν εἶχαν στοχαστεῖ πάνω σ' αὐτὸ τὸ ζήτημα. Ἰδιαιτέρα ἐπαναλαμβάνει τὴν κριτικὴ ποὺ ἤδη εἶχε ἀναπτύξει ὁ Πρωταγόρας ἐνάντια στὴν ἀποψη σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία «πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος»: ἀλλὰ αὐτὴ τὴ φορὰ ἡ κριτικὴ ἀγγίζει τὸ θεμέλιο τῆς ἀποψῆς τούτης, ποὺ, κατὰ Πλάτωνα, εἶναι ἡ ἡρακλείτεια ἔννοια τῆς οἰκουμενικῆς ροῆς. Πράγματι, ἂν πρέπει νὰ δεχτοῦμε ὅτι στὸν ἐμπειρικὸ ἄνθρωπο ἐπαφίεται νὰ κρίνει τὸ καλὸ καὶ τὸ κακὸ, τὸ ἀληθινὸ καὶ τὸ ψεύτικο, τότε τὸ ὄν στὸ σύνολό του παρασύρεται στὴν ἀκατάπαυστη ροὴ τοῦ γίνεσθαι καὶ κάθε ἀπόφανση, ποὺ ἴσως εἶναι ἀληθινὴ αὐτὴν ἐδῶ τῆ στιγμῆ γιὰ κάποιον, ἀποδείχεται ἀναληθὴς τὴν ἄλλη στιγμῆ γιὰ τὸν ἄλλον, καὶ τὴν ἐπόμενη στιγμῆ θὰ πάψει νὰ εἶναι ἀληθινὴ γιὰ τὸν ὁποιονδήποτε... Μὲ ἓνα λόγο, ὁ Πλάτων παρουσιάζει τὴν διδασκαλία του ὡς «ξεπέρασμα» καὶ ὡς λύση τῶν ἤδη ἀναπτυγμένων θεωριῶν, ὅχι μόνον τῶν θεωριῶν τῶν σοφιστῶν καὶ τῶν ὀπαδῶν τῆς παραδοσιακῆς βιοτικῆς ὀρθοφροσύνης, ἀλλὰ καὶ ὅσων ἀποδίδει στὸν Ἡράκλειτο καὶ στὸν Παρμενίδη, τοὺς ὑποστηρικτὲς τῆς ἀπειρης κίνησης καὶ τῆς αἰώνιας ἀκίνησιας. Ἀναλύοντας τὴν ἴδια τὴν ἔννοια τῆς γνώσης, ὁ Πλάτων δείχνει διαλεκτικὰ ὅτι καὶ οἱ μὲν καὶ οἱ δὲ σὲ τελευταία ἀνάλυση ἀπαγορεύουν στὸν ἑαυτὸ τους τὴν διατύπωση ἔστω καὶ τῆς παραμικρῆς οὐσιαστικῆς κρίσης. Δὲν συνάγει συμπερασματικά, παρὰ ὀρίζει μὲ διαύγεια αὐτὸ ποὺ δὲν εἶναι καὶ ποὺ δὲν θὰ μπορούσε νὰ εἶναι ἡ γνώση, δηλαδὴ οὔτε αἴσθηση, οὔτε ἀπλὴ ἀληθινὴ κρίση (μὲ τὴν ἔννοια τῆς δόξας), μήτε ἀκόμα ἀληθινὴ κρίση συνοδευόμενη μὲ τὴν αἰτιολογία τῆς. Ἡ συγκρότηση τῆς γνώσης προαπαιτεῖ ὅχι μιὰν ἐπιμέρους ἀνασύσταση τῶν τρόπων ἐκφορᾶς κρίσεων, ἀλλὰ μιὰ πλήρη μετατροπὴ τοῦ Πνεύματος. Αὐτὸ ἀκριβῶς ὑποδείχνει μέσα στὸν *Θεαίτητο* ἡ ἐπανάληψη τῆς περιφημῆς ἀντίθεσης τοῦ *Σοφιστῆ* ἀνάμεσα στὰ «παιδιὰ τῆς γῆς», ποὺ δὲν καταφέρνουν νὰ λυτρωθοῦν ἀπὸ τὰ πάθη τους, καὶ στοὺς «φίλους τῶν Ἰδεῶν», ποὺ δὲν ἔχουν ἄλλο σκοπὸ ἀπὸ τὸ νὰ ἀναπτύσσουν μέσα τους τὴ θεία ἀρχή...

Αὐτὰ τὰ δύο κείμενα, ὁ *Φίληβος* καὶ ὁ *Θεαίτητος*, κάνουν, ὅπως φαίνεται, προφανές τὸ πρῶτο καθῆκον τῆς πλατωνικῆς διδασκαλίας ποῦ ἤδη ἔχει ὀρίσει τις ἀρχές της. Ἀρχικὰ πρέπει νὰ ἀποδειχθεῖ ἡ ἀποτελεσματικότητα τῆς θεωρίας τῶν Ἰδεῶν ἐνάντια σὲ ὄσους χωρὶς νὰ εἶναι ἀποκλειστικά σοφιστὲς ἢ καὶ «φιλόσοφοι» πίστεψαν ὅτι μποροῦσαν νὰ ἀντιπαρέλθουν τις Ἰδέες, καὶ τοῦτο μέσα στὸ ἴδιο τὸ πεδίο τοῦ αἰσθητοῦ, θεωρώντας τὴν ἡδονὴ τῆς διαγωγῆς ἢ τὴν ἀντίληψη κριτήριο τῆς ἀλήθειας. Αὐτὴν τὴν προβληματικὴν θὰ τὴν ἀναπτύξει διεξοδικὰ ἡ κατοπινὴ μεταφυσικὴ: τὸ ζήτημα τῶν σχέσεων τοῦ αἰσθητοῦ μὲ τὸ νοητὸ καὶ τῆς ἐμπειρίας μὲ τὴν ἔννοια θὰ ἀποτελέσει ἓνα ἀπὸ τὰ μείζονα προβλήματα της, καὶ θὰ τὸ ἀναπτύξει στὴ νεότερη ἐποχὴ ὡς κεντρικὸ ἐρώτημα τῆς «θεωρίας τῆς γνώσης». Ἀπὸ τὴν ἔριδα γιὰ τις καθολικὲς ἔννοιες (*universalia*) μέχρι τις σημερινὲς συζητήσεις γύρω ἀπὸ τὴ λειτουργία τῆς «ἐμπειρίας» μέσα στὴ διαμόρφωση τῶν γνώσεων, αὐτὸ ποῦ προσπαθοῦμε νὰ διευκρινίσουμε εἶναι ἡ φύση ἐτούτης τῆς σχέσης.

Ταυτόχρονα ὁμως (πράγμα ποῦ σημαίνει, ἀνάλογα μὲ τὴν ἀντίληψη ποῦ ἀκολουθεῖ καθέννας: ἀπὸ κοινοῦ ἢ ἀνταγωνιστικά) σὲ αὐτὴ τὴν ἐργασία, ποῦ ἀποσκοπεῖ νὰ θέσει τὴ φιλοσοφία στὴ δοκιμασία τοῦ αἰσθητοῦ, προστίθεται ἡ ὑποχρέωση νὰ ἐπεξεργαστοῦμε τὸ ἴδιο τὸ *corpus* τῶν ἐπιστημονικῶν γνώσεων. Τὴ στιγμὴ ποῦ δικαιώνουμε τὴν ἐπιστήμη ἀντίκρου στὴ γνώμη ἢ στοὺς ἀνεπαρκεῖς φιλοσόφους, ἀρμόζει νὰ τὴν οἰκοδομήσουμε, δηλαδὴ νὰ ὀργανώσουμε συστήματα ἀποφάνσεων ἀναφερόμενων σὲ πεδία αὐστηρὰ καθορισμένα καὶ ἱκανῶν νὰ τὰ νοήσουν μὲ τὴν μέγιστη δυνατὴ διαύγεια.

Ἡ κοσμολογία.

Ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἀποψη ἡ ὑφή τοῦ *Τίμαιου* εἶναι ἐξαιρετικὰ ἀποκαλυπτικὴ. Ὁ διάλογος περιλαμβάνει ὄχι μόνον τὸν μῦθο τῆς «δημιουργίας» ποῦ ἤδη ἀναφέραμε. ἀλλὰ ἐπίσης μιὰν ἀφήγηση πάνω στὴν πρωτοϊστορικὴ κατάσταση τῆς Ἀθήνας· προπάντων ὁμως

περιέχει μιὰ γενική ἐξήγηση τοῦ σύμπαντος, αὐτοῦ τοῦ ζωντανοῦ καὶ ὄρατοῦ Θεοῦ, «ποῦ περιέχει τὰ ὄρατά, εἶναι εἰκόνα τοῦ νοητοῦ καὶ Θεὸς αἰσθητός, μέγιστος καὶ ἄριστος, κάλλιστος καὶ τελειότατος, ἕνας καὶ μοναδικός».¹ Ὁ Πλάτων μεθοδεύει ἐδῶ τὴν σκέψη του ἀπαγωγικά. Ἀφετηρία του δὲν εἶναι πιά μιὰ κριτικὴ τοῦ αἰσθητοῦ καὶ τῶν δοξασιῶν ποῦ αὐτὸ γεννᾷ. Ξεκινώντας ἀπὸ γενικὲς νοητικὲς ἀρχές, δείχνει πῶς ἀπὸ αὐτὲς τὶς τελευταῖες καὶ δυνάμει τοῦ ἴδιου τους τοῦ εἶναι συγκροτεῖται ἡ πραγματικότητα, ὅπως ἐμφανίζεται σ' ὅποιον φωτίστηκε ἀπὸ τὴν διαλεκτικὴ. Ἐξηγεῖ ἔτσι τὶς λειτουργίες τοῦ Σύμπαντος, ποῦ εἶναι ζωντανό, σφαιρικό, ἕνα καὶ ἀδιαίρετο καὶ μολαταῦτα ἀπαρτίζεται ἀπὸ τέσσερα στοιχεῖα: τὸ νερό, τὴ γῆ, τὸν ἀέρα καὶ τὴ φωτιά. Αὐτὸ τὸ Σύμπαν ἔχει μιὰ ψυχὴ, ἡ ὁποία ἀποτελεῖ ἀρμονία τοῦ Ἐαυτὸν καὶ τοῦ Ἐτερον καὶ ἐπίσης πηγὴ κίνησης καὶ τῆς χρονικῆς ἐκείνης ἀνακύκλησης ποῦ μέσα στὴν δημιουργικὴ τῆς αὐθορμησία παρήγαγε τὰ ἔμβια ὄντα («τὸ οὐράνιο γένος τῶν θεῶν, τὰ πουλιὰ ποῦ πετοῦν στὸν ἀέρα, ὅσα ζοῦν μέσα στὸ νερὸ καὶ ὅσα ἔχουν πόδια καὶ ζοῦν στὴν στεριά»)² Μιλώντας γι' αὐτὰ ἀναλύει τὸν μηχανισμό καὶ τὸ σκοπὸ τῶν αἰσθητηρίων ὀργάνων καὶ αἰτιολογεῖ τὴν ὀργάνωση τοῦ ἀνθρώπινου σώματος. Ἐξηγεῖ τὴν τάξη τῆς ἄψυχης ὕλης, μεταξύ ἄλλων συγκρίνοντάς την μὲ τὰ δημιουργημένα ἀντικείμενα· ἔτσι μαθαίνουμε μὲ ποῖο τρόπο, ξεκινώντας ἀπὸ τὴ «χώρα», τὸ ἀρχικὸ χάος, ὁ δημιουργὸς σφυρηλάτησε τὶς διαφορὲς μορφὲς τῆς ὕλης, μορφὲς ὀλοένα καὶ πιδὲ περίπλοκες, πῶς αὐτὲς οἱ τελευταῖες ἀπόκτησαν τὶς αἰσθητὲς τους ιδιότητες, πῶς ὁ θεῖος δημιουργὸς κατασκεύασε τὸν ἄνθρωπο, ποῦναι ἀμάλαγμα ὕλικότητος καὶ ψυχῆς. Μὲ αὐτὸν τὸν τρόπο συνάγονται ἀπαγωγικά ἡ ἀνατομία, ἡ φυσιολογία καὶ ἡ ἀνθρώπινη παθολογία· ἀπ' αὐτὲς ἀπορρέει καὶ μιὰ θεραπευτικὴ ποῦ ἔχει σωματικὴ ὅσο καὶ ἠθικὴ ἀξία...

Ἐνα τέτοιο κείμενο γιὰ μᾶς εἶναι ἐκπληκτικό. Σχόλια εἰκοσιτεσσάρων αἰῶνων δὲν κατόρθωσαν νὰ τὸ διαφωτίσουν. Καὶ ὅπως-

1. *Τίμαιος*, 92 c.

2. *Τίμαιος*, 39 c - 50 a.

δήποτε δὲν μπορούμε νὰ ἰσχυριστοῦμε ὅτι ἐδῶ θὰ δώσουμε τὰ νέα φῶτα. Ἄλλωστε αὐτὸ ποὺ ἔχει σημασία εἶναι μᾶλλον νὰ ὑπογραμμίσουμε τρεῖς σπουδαῖες ὀψεις. Ἡ πρώτη ἀφορᾶ τῆ μέθοδο: ἡ ἀποκαλούμενη κατιούσα διαλεκτικὴ — ἡ ἐπαναστροφή τοῦ φιλοσόφου μέσα στὸ σπῆλαιον — δὲν θὰ μπορούσε νὰ κατανοηθεῖ σὰν ἀπλὴ ἐφαρμογὴ τοῦ νοητοῦ στὴν αἰσθητὴ πρακτικὴ, παρὰ ἐπιπλέον μᾶς παρέχει καὶ τὴν θεωρητικὴ παραγωγὴ τοῦ ἴδιου τοῦ αἰσθητοῦ. Ἄν ἀρχικὰ πρέπει νὰ ξεφύγουμε ἀπὸ τὰ φαινόμενα, κίνητρο εἶναι ἡ ἐντελέστερη διάσωσή τους, διάσωση ποῦ — ὅπως θὰ δοῦμε — δὲ συνεπάγεται μόνον τὴ δραστηριότητά μας μέσα στὸ πεδίο, ὅπου αὐτὰ δεσπόζουν, ἀλλὰ ἐπίσης καὶ προπάντων τὴν ἀπελευθέρωσή τους ἀπὸ τὴν ἀρχικὴ τους ἀσυναρτησία καὶ τὴν κατασκευὴ νοητικῶν προτύπων, ποῦ νὰ τὰ καθιστοῦν προσιτὰ στὴν σκέψη. Ἐχοντας ἐντελῶς διαφορετικὲς προϋποθέσεις καὶ στόχους, ὁ Πλάτων διατυπώνει ἐδῶ μιὰν ἀντίληψη, ποῦ ἡ μεθοδολογικὴ τῆς σημασία δὲ διαφέρει καὶ τόσο ἀπὸ ὅ,τι ἐδῶ καὶ τρεῖς αἰῶνες ἀποκαλοῦμε ἐπιστήμη. Ἄς μὴν ξεχνᾶμε ὅτι ἀρχικὰ ὁ Γαλιλαῖος κατανόησε τὸν ἑαυτό του ὡς πλατωνικό...

Ἡ δευτέρα ὀψη ἀναφέρεται στὴν κοσμολογικὴ ἀνάλυση τοῦ ἴδιου τοῦ Πλάτωνα. Ὁ Ἀριστοτέλης καὶ ἡ δοξογραφία ἐπέμειναν πάνω στὴ σπουδαιότητα ποῦ εἶχαν τὰ μαθηματικὰ μέσα στὴν Ἀκαδημία ἀναφέρουν σχετικὰ τὴν ὑπαρξὴ μιᾶς ἐσωτερικῆς διδασκαλίας τοῦ Πλάτωνα, τὴν ὁποία κανένα ἀπὸ τὰ γραφτά του, ὅσα ἔφτασαν στὰ χέρια μας, δὲν μνημονεύει καὶ μέσα στὴν ὁποία τάχα ἀναπτυσσόταν καὶ ἐμβαθυνόταν τὸ οὐσιῶδες μέρος τῆς πυθαγόρειας διδασκαλίας. Τὴν κλασικὴ ἐποχὴ ὑπῆρχαν στὴν Ἑλλάδα θρησκευτικὲς αἱρέσεις (πρόκειται γιὰ μιὰ θρησκευτικότητα ποῦ μὲ δυσκολία μπορούμε νὰ φανταστοῦμε τὴ φύση τῆς), ποῦ ἡ ἐπίδρασή τους ἦταν βαθεῖα, φτάνοντας μέχρι τὸν τομέα τῆς παιδαγωγικῆς καὶ τῆς πολιτικῆς. Ἡ ἀπόκρυφὴ ἐκπαίδευση ποῦ μετὰδιδαν αὐτὲς οἱ ἀδελφότητες σημαδεύονταν ἀπὸ μνητικὲς τελετουργίες, στὴ διάρκεια τῶν ὁποίων πιθανότατα θεωρία καὶ πράξη, τὸ ἱερὸ καὶ τὸ τυπικὸ μέρος ἀνακατεύονταν. Οἱ πιὸ σημαντικὲς ἀπὸ αὐτὲς τὲς «μυστικὲς ἐταιρεῖες», ἀνάμεσά τους καὶ ἡ πυθαγόρεια, ἄπλωναν τὸ δίχτυ τους στὸ σύνολο τῶν ἐλληνόφωνων πληθυσμῶν, ἀπὸ

τίς ἀκτὲς τοῦ Βοσπόρου μέχρι τὴν νότια Ἰταλία καὶ τὴν ἀνατολικὴ Ἀφρική. Μήπως ὁ πλατωνισμὸς καὶ ὁ θεσμὸς του — ἡ Ἀκαδημία — ἦταν ἐνσωματωμένοι σὲ κάποιον ἀπὸ αὐτὰ τὰ δίκτυα; Αὐτὴ ἡ ὑπόθεση ὑποστηρίχθηκε ἔντονα. Πιὸ σοβαρὸ πάντως εἶναι νὰ σκεφτοῦμε, μὲ βάση τίς πληροφορίες πού κατέχουμε, ὅτι, ἐνάντια στοὺς σοφιστὲς, στοὺς ἐμπειρικοὺς πολιτικοὺς, ἀλλὰ ἐπίσης καὶ στοὺς εἰδικοὺς («φυσικοὺς», «γιατροὺς», «παρουσιαστὲς φυσικῶν θαυμάτων»), ὁ Πλάτων ἔδωσε μεγαλύτερη σημασία σὲ μιὰ μαθηματικὴ καὶ φυσικὴ ἔρευνα πού προτιμοῦσε νὰ μὴ διαδίδει τὰ ἐπιμέρους ἀποτελέσματά της· τόσο πολὺ φοβόταν ὅτι ἡ γνώμη θὰ τὰ οἰκειοποιοῦνταν γιὰ νὰ τὰ φθείρει βλακωδῶς, ὅπως εἶχε καταστρέψει βλακωδῶς τὸ νόημα τῆς σωκρατικῆς διδασκαλίας. Ὁ *Τίμαιος* ἀποκαλύπτει τὰ στοιχεῖα καὶ τὴ μέθοδο αὐτῆς τῆς ἔρευνας. Ἡ ἀμηχανία, στὴν ὁποία περιέρχεται ἡ σκέψη μὲ ὅλα αὐτὰ, δὲν εἶναι μικρότερη ἀπὸ ἐκείνη πού προκαλεῖ κάθε βαθειὰ κοσμολογικὴ ἔρευνα.

Ἐπάρχει καὶ μιὰ τρίτη ὄψη: μέσα σὲ ἓνα τέτοιο κείμενο ἀποδείξεις, προσφυγὴ στὴ φαντασία καὶ μυθικὲς ἀφηγήσεις ἀναμειγνύονται ἀδιάκοπα. Ἡ πλατωνικὴ μέθοδος εἶναι ἀποδεικτικὴ καὶ τὸ ἐργαλεῖο της εἶναι ἡ διαλεκτικὴ «τέχνη». Ἐντούτοις, ἡ λογικὴ ἀνάλυση συχνὰ στηρίζεται σὲ εἰκόνες ἢ σὲ ἀλληγορίες· συχνὰ ἐπίσης καταλήγει σὲ μυθικὲς διηγήσεις. Συνεπῶς, στὴν ἐπαγωγικὴ καὶ στὴν ἀπαγωγικὴ τεχνικὴ προστίθενται προσεγγίσεις πού βασίζονται στὴν ἐκφραστικὴ ἀξία τῆς ἀναλογίας ἢ τῆς μεταφορᾶς. Ἄραγε γιὰτὶ ὁ Πλάτων χρησιμοποιοῖ ἔτσι τὴ διαλεκτικὴ; Ποιὰ εἶναι ἡ λειτουργία τοῦ μύθου μέσα στὸ σύστημά του; Ὅρισμένοι ἐρμηνευτὲς θέλησαν νὰ ἐνοποιήσουν πάση θυσία τὴν πλατωνικὴ μέθοδο, ἄλλοι ἀνάγοντας τὸν μύθον στὴ διαλεκτικὴ καὶ ἄλλοι ἐμμένοντας στὸν μυθικὸ χαρακτήρα τῆς ἴδιας τῆς διαλεκτικῆς. Στὴν πραγματικότητα, καὶ ἂν δοῦμε πιὸ ἀπλὰ τὰ πράγματα, ἡ προσφυγὴ στὴ μυθικὴ παράδοση, ἰδωμένη ὡς τέτοια ἢ διατεταγμένη σὲ συνάρτηση μὲ τοὺς ἰδιάζοντες στόχους τῆς πλατωνικῆς διδασκαλίας, ἐξηγεῖται μὲ τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ φιλόσοφος εἶναι ἐν μέρει φιλόσοφος γιὰ τὸν ἑαυτὸ του καὶ ἀπευθύνεται σὲ μὴ φιλοσόφους. Στὴν ἀλληγορία τοῦ Σπηλαίου ὁ δεσμώτης πού ἔχει ἐλευθερωθεῖ

ἀπὸ τὰ δεσμά του καὶ φτάνει στὴ θέαση τῆς ἀληθινῆς πραγματικότητας θαμπώνεται ἀπὸ τὸν μεγάλο ἥλιο τοῦ Ἁγαθοῦ. Δύσκολα συνηθίζει τὸ φῶς τοῦ νοητοῦ. Καὶ ὅταν ξανακατεβαίνει κοντὰ στοὺς συντρόφους του, αὐτὴ τὴ φορά ἐκεῖνο πού τὸν ἐνοχλεῖ καὶ τὸν κάνει τόσο ἀδέξιο στὸ νὰ ἐκφραστεῖ καὶ νὰ συμπεριφερθεῖ εἶναι τὸ σκοτάδι πού ξαναβρίσκει. Καὶ στὶς δύο περιπτώσεις, ἡ γλώσσα τῆς γνώσης εἶναι κι αὐτὴ ἐπίσης ἐν μέρει ἀνήμπορη νὰ πεῖ αὐτὸ πού εἶναι. Κι εἶναι διπλὰ ἀνήμπορη: ὅταν εἶναι ὑπερβολικὰ δεσμευμένη ἀπὸ τὸ αἰσθητό, δὲν καταφέρνει νὰ διατυπώσῃ στὴν ἐντέλεια τὴν πιὸ ὑψηλὴ πραγματικότητα· ὅταν πάλι εἶναι ὑπερβολικὰ ἀποδεσμευμένη ἀπὸ τὸ αἰσθητό, κοπιᾶζει πολὺ νὰ μεταδώσῃ ἐκεῖνο πού συνέλαβε στὸν «ὑπερουράνιο τόπο». Ἡ εἰκόνα κι ὁ μῦθος ἀντισταθμίζουν αὐτὴ τὴν ἀνεπάρκεια· τὴν ἀντισταθμίζουν, ἀλλὰ μὲ τρόπο θετικό, μὲ ἄλλα λόγια: ἡ μυθικὴ ἀφήγηση ἐμπλουτίζει τὴ διαλεκτικὴ, αὐξάνει τὴν αὐστηρότητά της καὶ τὴν ἐκφραστικότητά της· δὲν ἐναντιώνεται στὴ λογικὴ, παρὰ προσθέτει μιὰ μεταφορικὴ λογικὴ στὴ λογικὴ τῆς ἀπόδειξης.

Ἡ «φιλοσοφία τῆς ἱστορίας».

Αὐτὴ ἡ λειτουργία τοῦ μύθου ἐκδηλώνεται μὲ τὸν ἀποτελεσματικότερο τρόπο στὴν ἀνάλυση τῆς μοίρας τῆς ἀνθρωπότητας μέσα στοὺς κόλπους τοῦ κόσμου. Ἡ Πολιτεία, ὁ Πολιτικός, ὁ Τίμαιος, ὁ Κριτίας κι οἱ Νόμοι ἀναρωτιοῦνται πάνω στοὺς ἔσχατους σκοπούς τοῦ ἀνθρώπου, πάνω στὴν ἀρμόζουσα ὀργάνωση τῶν κοινωنيῶν, πάνω στὶς ὑπάρχουσες σχέσεις ἀνάμεσα στὰ προβλήματα πού τίθενται ἀπὸ τὴν ἀτομικὴ συμπεριφορὰ καὶ σ' ἐκεῖνα πού γεννᾷ ἡ πολιτικὴ πραγματικότητα. Ἡ πλατωνικὴ ὄντολογία συμπληρώνει τὴν φιλοσοφία τῆς φύσης μὲ μιὰν φιλοσοφία τῆς «ἱστορίας». Ἄς διευκρινίσουμε ὅτι τὸ νόημα τῆς ἱστορίας πού ἀναφέρουμε ἐδῶ δὲν ἔχει τίποτα τὸ κοινὸ μὲ τὴ σημερινὴ ἔννοια. Πράγματι, οἱ Ἕλληνες δὲν κατέχουν μιὰν ἔννοια τοῦ χρόνου πού νὰ τοὺς ἐπιτρέπει νὰ σκεφτοῦν τὴ διαδοχὴ τῶν γεγονότων ὡς δραματικὴ καὶ πλήρῃ σημασίας ἀκολουθία πού παράγει πρωτόφαντα συμβάντα.

Ἡ προσφιλὴς εἰκόνα, πού δεσπόζει στὴν ἰδέα τους γιὰ τὸ χρόνο, εἶναι ἡ ἀστρική ἀνακύκλωση ἢ «ἱστορική» τους φαντασία δὲν κατευθύνεται ἀπὸ τὸ σχῆμα τῆς ἀκτίνας πού προσανατολίζεται ἀπὸ τὶς ἀρχές τοῦ χρόνου πρὸς τὰ «τέλη» του, ἀλλὰ ἀπὸ τὴν κυκλικὴ κίνηση. Ἀλλὰ αὐτὸ δὲ σημαίνει ὅτι ὁ ἑλληνικὸς πολιτισμὸς —ὅπως συχνὰ ἔχουν βεβαιώσει— δὲν γνωρίζει τὸ φαινόμενο τῆς ἱστορικότητας. Ἔργα ὅπως τοῦ Ἡρόδοτου καὶ τοῦ Θουκυδίδη μαρτυροῦν τὸ ἐνδιαφέρον γιὰ τὸ νόημα τῶν πολιτικῶν ἀγώνων, γιὰ τοὺς πολέμους πού στρέφουν τὶς πόλεις ἐνάντια στὶς πόλεις καὶ τὶς αὐτοκρατορίες ἐνάντια στὶς αὐτοκρατορίες. Ἀργότερα, τὰ *Πολιτικά* καὶ ἡ *Ἀθηναίων Πολιτεία* τοῦ Ἀριστοτέλη ἀποτελοῦν συλλογὲς συνταγματικῆς ἱστορίας. Καὶ ὅσο γιὰ τὸν Πλάτωνα, ἀναρωτιέται πάνω στὶς δυνατότητες πού ἀποκαλύπτει ἡ ἀνθρώπινη πράξη στὴ σύγκρουσὴ της μὲ τὸ γίνεσθαι...

Ἡ πλατωνικὴ «φιλοσοφία τῆς ἱστορίας» περιλαμβάνει ρητὰ τρία στοιχεῖα. Τὸ ὄγδοο βιβλίον τῆς *Πολιτείας* ἀναλύει τὰ καθέκαστα τῆς παρακμῆς, δείχνει τὰ ἀρνητικὰ ἀποτελέσματα τῆς διαφθορᾶς καὶ ἀποκαλύπτει τὴ διαδικασία μέσω τῆς ὁποίας ἀσκεῖται ἡ διαφθορὰ αὐτῇ, ὑποδείχνοντας ἔτσι τὰ μέσα μὲ τὰ ὁποῖαμποροῦμε νὰ τὴν καταπολεμήσουμε. Ὁ *Πολιτικός*, ὁ *Τίμαιος* καὶ ὁ *Κριτίας* παρουσιάζουν σὲ μορφή μυθικὴ τὴν παρείσφρηση τοῦ ἀνθρώπου μέσω στοὺς γίνεσθαι, τὶς συνέπειες πού ἀνακύπτουν καὶ τὰ μαθήματα πού ἀντλοῦμε ἀπὸ ἐδῶ. Οἱ *Νόμοι* οἰκοδομοῦν μιὰ Πολιτεία «δευτέρας τάξεως» καὶ ἴσως συνοψίζουν τὸ ὀριστικὸ καταστάλαγμα τῆς πολιτικῆς διδασκαλίας τοῦ πλατωνισμοῦ.

Τὸ ὄγδοο βιβλίον τῆς *Πολιτείας* ἀρχίζει μὲ ἓνα ἐξαιρετικὰ σκοτεινὸ κείμενο, ὅπου ὁ Πλάτων ἐξηγεῖ τὶς αἰτίες πού ἀπαρέγκλιτα ἐπιφέρουν τὴ διάλυση τῆς ἰδεώδους Πολιτείας, ἀν ὑποθέσουμε ὅτι καταφέραμε νὰ τὴν ἐγκαθιδρύσουμε: οἱ ἄρχοντες λησμονοῦν ἀπὸ ἀπροσεξία νὰ σεβαστοῦν τοὺς κανόνες πού φυσιολογικὰ διέπουν τοὺς γάμους, δηλαδὴ τὴν τεκνογονία. Ἀποτέλεσμα αὐτῆς τῆς ἀπροσεξίας θὰ εἶναι νὰ ἀναμειχθοῦν μὲ τὴν διευθύνουσα τάξη «ἀργυροὶ χαρακτῆρες», πού θὰ ἐνδιαφέρονται περισσότερο γιὰ τὴν προσωπικὴ τους καταξίωση ὡς πολεμιστῶν παρά γιὰ τὴν σωτηρία τῆς Πόλης. Τὴν θέση τῆς ἀριστοκρατίας τῆς γνώσης θὰ ἀρχίσει νὰ

τὴν παίρνει μιὰ τιμοκρατικὴ ὀλιγαρχία, ἡ κυβέρνησις μιᾶς μειονότητος πού θά ὑπακούει μόνο στὴν ἀρχὴ τῆς στρατιωτικῆς τιμῆς. Σὲ αὐτὸ τὸ στάδιο ἡ σωτηρία τῆς Πόλης εἶναι ἀκόμα ἐξασφαλισμένη· ἡ τάξις κυριαρχεῖ, ἀλλὰ τὸ θεμέλιο τῆς τάξεως βρίσκεται στὸν δρόμο τοῦ ἀφανισμοῦ του.

Οἱ πολεμιστὲς πού διοικοῦν —ὁ ὑπαινιγμὸς γιὰ τὴ Σπάρτη εἶναι φανερός— θά σωρέψουν λάφυρα, ἀλλὰ, ἔχοντας χάσει τὴν τιμιότητά τους, θά κρύψουν αὐτὸ τὸ ἄθλιο ἀπόκτημα τῆς ἀνδρείας τους. Τὰ παιδιὰ αὐτῶν τῶν ἀνθρώπων δὲν θά ἔχουν τίς ἴδιες ἀνησυχίες καὶ θά θελήσουν νὰ ἐπωφεληθοῦν ἀπὸ τὰ πλεονεκτήματα πού προσφέρει ὁ πλοῦτος. Ἔτσι ἡ πλουτοκρατικὴ ὀλιγαρχία θά διαδεχθεῖ τὴν τιμοκρατία. Ἡ Πολιτεία θά διαιρεθεῖ σὲ δύο τάξεις: τοὺς πλοῦσιους, ποῦναι ἀπόγονοι πολεμιστῶν καὶ κατακτητῶν, καὶ τοὺς φτωχοὺς. Ἡ λαχτάρα τῶν ἀπολαύσεων θά εἶναι τόσο μεγάλη, ὥστε οἱ πρῶτοι θά κάνουν ὀλοένα καὶ πιὸ ἐμφανεῖς τίς ἐξουσίες τους, ἐνῶ οἱ δεῦτεροι θά βυθιστοῦν ὀλοένα καὶ πιὸ βαθιὰ στὴν ἀθλιότητα καὶ στὸ χάλι τους, μέχρι τὴ στιγμὴ πού ὁ λαός, ἐρεθισμένος ἀπὸ τὴν ἀθλιότητα καὶ τὴν ὀδύνη, θά ξεσηκωθεῖ καί, θριαμβεύοντας πάνω στοὺς ἐξασθενημένους ἀπὸ τίς ἡδονὲς κυβερνηῆτες, θά προχωρήσει ἀναρχικὰ στὴν κατανομή τῶν ἀγαθῶν.

Ἡ πλουτοκρατία ὑποκαθίσταται διαλεκτικὰ (μὲ τὴν ἐγελιανὴ ἔννοια) ἀπὸ τὴ δημοκρατία. Ὁ Πλάτων ἀρέσκειται στὴν περιγραφή αὐτοῦ τοῦ πολιτεύματος πού, κατ' αὐτόν, ὄντας πεφουσιωμένο καὶ νοσηρό, ἐξόντωσε τὸν Σωκράτη καὶ δὲν ἔδωσε προσοχὴ στὴ διδασκαλία του. Ἡ ἀλήθεια εἶναι ὅτι ἡ δημοκρατία δὲν ἔχει σύνταγμα: στὸ μέτρο πού προσφέρει στὸν οἰονδήποτε τὴ δύναμη νὰ νομοθετήσει γιὰ τὸ οἰονδήποτε ζήτημα, στὸ μέτρο δηλαδὴ πού παραγνωρίζει τὸν κανόνα τῆς ἀρμοδιότητος, εἶναι ἓνα παντοπώλιον πολιτειῶν. Καθένας ἐρμηνεύει τὸ νόμο κατὰ τὸ κέφι του· ἡ ἀταξία γίνεται τάξις. Ἡ κοινότητα ἐξαρθρῶνεται σὲ ἀντιφατικὰ συμφέροντα· ἡ Πολιτεία βρίσκεται στὰ πρόθυρα τῆς καταστροφῆς...

Ὁ κίνδυνος εἶναι τόσο μεγάλος, ὥστε ὁ λαός, κουρασμένος ἀπὸ τὴν ἐγκατάλειψή του σὲ μιὰν ἐλευθερίαν χωρὶς ὄρια, παραδίδεται στὰ χέρια ἐνὸς ἀνθρώπου, στὸν ὁποῖο ἀφήνει τὴ φροντίδα νὰ ἀποκαταστήσει τὴν ἐνότητα. Ἔτσι, ἀκολούθημα τῆς δημοκρατίας εἶναι

ή τυραννία. Τὴν —άνισχυρη— ἐξουσία ὄλων τὴν διαδέχεται ἡ ἐξουσία ἑνός, διαλεγμένου στὴν τύχη, συγκυριακά. Δὲν ὑπάρχει πιά τάξη, δὲν ὑπάρχει νόμος, ἀλλὰ μόνο ἡ βούληση ἑνός ἀτόμου πού ἀποφασίζει σύμφωνα μὲ τὰ συμφέροντά του (καὶ τῶν φίλων του), κατὰ τὴν ἰδιοτροπία του. Ἡ τυραννία εἶναι τὸ ἀποκορύφωμα τοῦ παραλογισμοῦ, ὅπου ἔχει θριαμβεύσει τὸ χάος. Ἡ γνώση ἔχει ἀποκλειστεῖ, γιατί ὁ τύραννος εἶναι τὸ ἄκρο ἀντίθετο τοῦ φιλοσόφου ἄρχοντα. Ὁ πρῶτος κάνει τὴ βούλησή του νόμο· ὁ δεύτερος θέλει ὅ,τι ἀπαιτεῖ ὁ νόμος — ὅπως εἶναι γραμμένος μέσα στὸ νοητό.

Καθὼς βλέπουμε, αὐτὴ ἡ ἀνάλυση τῆς παρακμῆς ἀποτελεῖ μιὰ ἐρμηνεῖα πού συνδυάζει τὴν θεσμικὴ ἀνάλυση καὶ τὴν ψυχοκοινωνικὴ ἐρμηνεῖα. Θέτει τὸν πολίτη ἀντιμέτωπο μὲ τὰ προβλήματα πού ἀναγκαστικὰ ἀνακύπτουν μέσα στὶς ἐμπειρικὰ ὑπαρκτὲς πόλεις, πού ὑφίστανται τὴ διαλυτικὴ ἐπίδραση τοῦ γίγνεσθαι. Ἄλλὰ τί εἶναι αὐτὸ τὸ γίγνεσθαι; Γιατί καὶ πῶς ἐνεργεῖ; Για μεγαλύτερη σαφήνεια, ἄς διαλέξουμε ἀπὸ τίς διάφορες πλατωνικὲς διατυπώσεις αὐτοῦ τοῦ προβλήματος ἐκείνη τοῦ *Πολιτικοῦ*. Ἄλλοτε, στοὺς μακρυνοὺς καιροὺς πού «ὁ κόσμος βιάδιζε φρόνιμα», οἱ ἄνθρωποι διοικοῦνταν ἄμεσα ἀπὸ τοὺς Θεούς. Ἐκείνη τὴ χρυσὴ ἐποχὴ δὲν ὑπῆρχε καμιά ἀνάγκη πολιτεύματος: τὴν θέση του τὴν κατεῖχε ἡ θεία ἐπίνοια. Οἱ ἐποχὲς ἦσαν τόσο εὐκρατες κι ἡ φύση τόσο εὐνοϊκὴ, ὥστε ὅλα δίνονταν ἄφθονα: ταυτόχρονα δὲν πρόκυπτε καμιά σύγκρουση οὔτε ἀνάμεσα σὲ ἀνθρώπους καὶ ζῶα, οὔτε ἀνάμεσα σὲ ἀνθρώπους. Τὴν ἐποχὴ τοῦ Κρόνου —γιατί τότε, σύμφωνα μὲ τὴ μυθικὴ ἀφήγηση, κυβερνοῦσε ἡ θεότητα— τὰ πάντα ἦσαν ὀλότιστα διαφανῆ κι ἡ ἐπικοινωνία ἀνάμεσα στὴ φύση, στὰ ζῶα καὶ στὸν ἄνθρωπο λειτουργοῦσε ἀνεμπόδιστα.

Ὅμως τὰ πράγματα ἤρθαν ἔτσι, ὥστε «ὁ κυβερνήτης τοῦ κόσμου νὰ ἐγκαταλείψει τὸ πηδάλιο καὶ νὰ ἀποσυρθεῖ στὸ παρατηρητήριό του, ἐνῶ ὁ κόσμος γύριζε κατὰ πίσω, καθὼς ἀφηνόταν στὸ παλαιὸ του πάθος».¹ Ἐπακολούθησε μιὰ ἀνατροπὴ τοῦ κόσμου, ἕνας βαθὺς κλονισμὸς τὸν συντάραξε, καταστράφηκαν ὀλόκληρα ζωικὰ εἶδη, ἡ ὕλη ὑπερίσχυσε κι ἡ ἀπροσδιοριστία τῆς ἀταξίας

1. *Πολιτικός*, 272 c.

της νίκησε τὴν ἀπαίτηση γιὰ τάξη. Οἱ ἄνθρωποι, ὅσοι γλύτωσαν ἀπὸ τὸν κατακλισμὸν, ἔπεσαν στὸ ἐπίπεδο τοῦ ζώου· μέσα σὲ αὐτὴ τους τὴν ἀπογύμνωσι ἔπρεπε τώρα νὰ ξαναοργανωθοῦν, νὰ ἐπινοήσουν ἀρχές συνεργασίας καὶ νὰ ἀντιμετωπίσουν μιὰ φύση ἐχθρική. Οἱ Θεοί, ποὺ δὲν ἀπουσίαζαν ἐντελῶς, τοὺς δώρησαν τὴ φωτιὰ καὶ τὴν τέχνη. Ἀλλὰ στὸ ἐξῆς ἡ ἀνθρωπότητα ἔπρεπε νὰ στηριχτεῖ στὶς ἴδιες τῆς τὶς δυνάμεις γιὰ νὰ ἐπιβιώσει...

Ἡ φιλοσοφία καὶ ἡ ἀποχώρησι τῶν Θεῶν.

Στὶς ἐπιμέρους τέχνες — τοῦ ἀγρότη καὶ τοῦ σιδερά — τὰ κατάφεραν. Δὲν εἶχαν ὁμῶς τὴν ἴδια ἐπιτυχία στὴν πολιτικὴ τέχνη, τὴν πρωταρχικὴ τέχνη, ἀπὸ τὴν ὁποία ἐξαρτῶνται ὅλες οἱ ὑπόλοιπες. Γιατὶ, ἀλοίμονο, δὲν εἶναι ἀλήθεια αὐτὸ ποὺ λέει ὁ Πρωταγόρας ὅτι στὸν τομέα αὐτὸ ἡ θεότητα ὅλους τοὺς ἔκαμε ἀρμόδιους. Ἀπόδειξι οἱ ταραχές, ποὺ ἀπὸ τὴν ἐποχὴ τοῦ Δία καὶ μετὰ σπαράζουν τὶς Πολιτεῖες.

Ἄς βάλομε τώρα μὲ τὸ νοῦ μας τὴν ἀποχώρησι τῶν Θεῶν, τὴν ἀπόστασι ποὺ στὸ ἐξῆς ἀπομακρύνει τὸν ἄνθρωπο ἀπὸ τὴ θέσι του μέσα στὸν κόσμον. Ὁ Κριτίας περιγράφει τοὺς ἀγῶνες ποὺ ἄλλοτε, στὶς ἀρχές τῆς ἐποχῆς τοῦ Δία, ἔφεραν ἀντιμέτωπες τὴν Ἀτλαντίδα, βασιλείου ποὺ κυβερνιόταν ἀπὸ μιὰν ὑψηλὴ, ἀλλὰ ἀφηρημένη ὀρθολογικότητα, καὶ τὴν Ἀθήνα, ποὺ τότε κυβερνιόταν ἀπὸ τοὺς κανόνες τῶν ὀρθῶν ἀναλογιῶν. Τὸ τρίτο καὶ τέταρτο βιβλίον τῆς Πολιτείας, ὁ Τίμαιος καὶ τὸ τρίτο βιβλίον τῶν Νόμων ἀναλύουν τὴ γένεσι τῆς πολιτικῆς κοινωνίας...

Καθὼς φαίνεται, τὸ νόημα αὐτῶν τῶν κειμένων, ἂν συνοψίσουμε τὸ οὐσιῶδες στοιχεῖόν τους, εἶναι ὅτι καμιὰ διδασκαλία καὶ καμιὰ πρακτικὴ δὲν κατόρθωσε μέχρι τώρα νὰ ἀντισταθμίσει τὴν ἀποχώρησι τοῦ Θεοῦ. Ἔργο τῆς «ὀρθῆς φιλοσοφίας» εἶναι νὰ ἀποκτήσει μιὰν ἀκριβῆ γνώσι αὐτῆς τῆς ἀποτυχίας καὶ τῶν αἰτιῶν τῆς καὶ νὰ στήσει τὸν λόγο χάρι στὸν ὁποῖο θὰ καταστεῖ δυνατὸ θεωρητικὰ καὶ πρακτικὰ νὰ ἐξασφαλιστεῖ ὅσο εἶναι δυνατὸν ἡ παραμονὴ τοῦ θεοῦ μέσα στὸν ἄνθρωπο, δηλαδὴ ἡ ἔλλογι ἰκανότητα.

Τὸ τρίτο βιβλίον τῆς *Πολιτείας* μοιάζει μὲ ἓνα μάθημα πολιτικῆς τεχνικῆς, ὅπου ἔμμεσα ὑποδείχονται — γιὰ κάθε στάδιο καὶ ὅποια κι ἂν εἶναι ἡ διαβρωτικὴ ἰσχὺς τοῦ γίγνεσθαι (τοῦ κόσμου μὲ τὴν «κακὴ ἔννοια») — οἱ θεσμικοὶ διακανονισμοὶ ποῦ θάπρεπε νὰ υἱοθετοῦν οἱ πεπαιδευμένοι κυβερνητῆς. Ὁ *Πολιτικός* ἀκολουθεῖ τὸν ἴδιον δρόμον. Καί, ἀφοῦ ἡ *Πολιτεία* ἔπλασε τὸ πρότυπον μιᾶς Πόλης («πρώτης τάξεως»), οἱ *Νόμοι* ἐρευνοῦν στὰ καθέκαστα τίς πραγματικὰς συνθήκας ποῦ ἐξασφαλίζουν τὴν ἐπιβίωσιν μιᾶς πόλης.

Πρόκειται ἐδῶ γιὰ μιὰ πόλιν «δευτέρας τάξεως». Ἐκεῖνοι ποῦ τὴν κυβερνοῦν κατέχουν τὴ γνῶσιν, ἐνῶ οἱ κυβερνώμενοι — κατὰ τὴν πλατωνικὴν ὑπόθεσιν — δὲν ἔχουν ἐπιλεγεῖ εἰδικὰ (ἢ ὑποθετικὴν περίπτωσιν ποῦ παίρνει ὁ Πλάτων εἶναι ἡ Ἰδρυσις μιᾶς ἀποικίας). Ὁ Κλινίας ὁ Κρής, ὁ Μέγιστος ὁ Σπαρτιάτης καὶ ὁ ἀνώνυμος Ἀθηναῖος συζητοῦν γιὰ τὸ καλύτερον πολίτευμα μιᾶς τέτοιας πόλης. Ἡ οὐσιώδης ἀρχὴ τῆς *Πολιτείας* ἔχει διατηρηθεῖ: τὸ ζητούμενον εἶναι νὰ τακτοποιηθεῖ σύμφωνα μὲ τὸν Λόγον, δηλαδὴ τὴν δικαιοσύνην, μιὰ ἐνότητα ποῦ εἶναι ἀμάλγαμα διαφόρων στοιχείων (φύλων, χαρακτήρων, ἐπαγγελμάτων). Σκοπὸς αὐτῆς τῆς ὀργάνωσις εἶναι νὰ ἐξασφαλίσῃ τὴ διάρκειαν τῆς κοινότητος καὶ νὰ τὴν καταστήσῃ ἐνάρετον ἐνισχύοντάς τὴν ἀκατάπαυστα. Ἀφοῦ ἡ φύσις τῶν πολιτῶν εἶναι δεδομένη, δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ προδιαγραφοῦν ἡ λειτουργικὴ ἰσότης ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν καὶ ἡ κοινοκτημοσύνη ἀγαθῶν, γυναικῶν καὶ παιδιῶν. Πρέπει νὰ δημιουργηθεῖ μιὰ μείξις ποῦ νὰ παίρνει ὑπόψιν τὴν αἰσθητὴ φύσιν ὅσο καὶ τίς ἀπαιτήσεις τῆς ὀρθολογικότητος. Μιὰ μείξις ποῦ νὰ μὴν εἶναι ἀμάλγαμα. Ἡ δημοκρατία προσφέρει τὴν ἄσχημην εἰκόνα τοῦ ἀμαλγάματος, ἐνῶ ἡ τυραννικὴ ἐξουσία, γιὰ παράδειγμα ἐκεῖνη ποῦ ὑπάρχει στοὺς Πέρσας, ἐπιβάλλει βέβαια τὴν ἐνότητα, ὡστόσο ἐξαρτᾶται ἀπὸ μιάν ἐμπειρικὴν ἀρχήν. Πρέπει νὰ ξεπεράσουμε αὐτὴ τὴν ἀφηρημένην ἀντίθεσιν τῆς ἐξουσίας ὅλων — ποῦ σημαίνει τὴν ἀπουσίαν τάξεως — καὶ τῆς ἐξουσίας ἑνός — ποῦ ἀποτελεῖ συμπτωματολογικὴν τάξιν. Αὐτὸ ἀκριβῶς καθορίζει τὸ πολίτευμα τῶν *Νόμων*. Ἡ ἐξουσία τῶν ἀρχόντων περιβάλλεται μὲ ἱερὸν χαρακτήρα καὶ ἐπιφορτίζεται μὲ τὸν λεπτομερῆ διακανονισμόν τῆς ὑπαρχῆς τοῦ καθενός. Ἡ συνταγὴ τῶν *Νόμων* εἶναι πιὸ ἀπλὴ ἀπὸ ἐκεῖνη τῆς *Πολιτείας*.

παίρνει υπόψη της τὴν ποικιλία, ἐνῶ συνάμα δὲν εἶναι λιγότερο ἐπιτακτική. Τὰ δώδεκα βιβλία αὐτοῦ τοῦ ἀνολοκλήρωτου ἔργου συγκροτοῦν μιὰ πολιτική καὶ θεσμική σύνοψη ἐκπληκτικῆς ἀκριβείας...

Δὲν παρουσιάζει κανένα ἐνδιαφέρον νὰ παρακολουθήσουμε ἐδῶ καταλεπτῶς αὐτοὺς τοὺς πολιτικούς καὶ ἠθικούς διακανονισμούς. Ἄρκει νὰ θυμῆσουμε ὅτι ἡ ἀρχὴ τοῦ «τεχνοκρατικοῦ κρατισμοῦ» τῆς *Πολιτείας* παραμένει. Πρέπει προπάντων νὰ ὑπογραμμίσουμε ἀναφορικά μὲ αὐτὸ τὸ κείμενο, πού εἶναι μιὰ ἐφαρμογὴ τῆς θεωρίας σὲ μιὰν ἐμπειρική περίπτωση, τὸ ρόλο πού ἀποδίδει ὁ Πλάτων στὴ φιλοσοφία μέσα στὴν κοσμικὴ πραγματικότητα. Ἡ τελευταία, γιὰ νὰ θυμηθοῦμε τὴν μεταφορὰ τοῦ *Τίμαιου*, πάει ἐξαρχῆς «ἐνάντια» καί, μολοντί ἡ προέλευσή της εἶναι θεία, ἡ «ὕλικότητα» φθείρει διαρκῶς τὸ ἔργο τοῦ δημιουργοῦ. Οἱ Θεοὶ ἔχουν ἀποχωρήσει. Τὸ γίγνεσθαι ἐπιβάλλεται ἀκατάπαυστα καὶ καμιὰ ἀπὸ τίς λύσεις πού ἔχει ἐπινοήσει ὁ ἄνθρωπος δὲν πέτυχε νὰ ἀνταχθεῖ σὲ αὐτὴ τὴ διαλυτικὴ δύναμη. Χωρὶς ἀμφιβολία ἄλλοτε οἱ πατριαρχικὲς κοινωνίες ἤξεραν νὰ «περιορίσουν τίς φθορὲς» δίνοντας ἐλάχιστες λαβὲς στὶς παρακινήσεις τοῦ αἰσθητοῦ. Ἡ ἀνθρωπότητα δὲν ἤξερε οὔτε ἤθελε νὰ παραμείνει σὲ αὐτὴν τὴ μέτρια μοῖρα. Ἐπιθύμησε τὸν «πολιτισμό», καὶ ὀρμώντας πρὸς αὐτὸν ἄρχιζε νὰ νιώθει ταυτόχρονα τίς ὀλέθριες συνέπειές του. Θέλησε τότε νὰ εὐτρεπίσει αὐτὴ τὴν κατάστασιν· ποιητές, ἱερεῖς, μάντιες, πολιτικοί, «φυσικοί», τεχνικοὶ κάθε λογῆς διατείνονταν ὅτι ἔλυσαν τὰ προβλήματα πού μιὰ ἀναιμικὴ παράδοσις δὲν κατόρθωνε πιά οὔτε κἀν νὰ θέσει μὲ σαφήνεια. Ὅλοι αὐτοὶ οἱ πρακτικοὶ θεραπευτὲς ἀπέτυχαν: μάρτυρας ἡ δύστυχη πορεία τῆς Ἑλλάδας.

Ἡ «ὀρθὴ φιλοσοφία» ἔρχεται νὰ πάρει τὴ θέση τῶν ἀπόντων Θεῶν. Τὴν ἐμπνευση, πού ἐμφυσῶσαν οἱ Θεοὶ στοὺς ἀνθρώπους ὅταν ἦσαν παρόντες, αὐτὴ τὴν ἀντικαθιστᾷ μὲ τὴ διδασχὴ τὴ συνενοχίᾳ μὲ τὴν πραγματικότητα τὴν ἀναπληρῶνει μὲ τὴ γνώση αὐτῆς τῆς πραγματικότητος. Ἀφοῦ πιά δὲν εἶναι ἐφικτὴ ἡ ἄμεσα δίκαιη πρακτικὴ, ἡ φιλοσοφία καθορίζει τὴν θεωρητικὴ τροπὴ, χάρις στὴν ὁποία ὅσα ἱερά στοιχεῖα ἀπόμειναν θὰ μπορούσαν νὰ διασωθοῦν καὶ νὰ ἐνδυναμωθοῦν. Ἀναμφίβολα πρέπει νὰ κάνουμε ἓνα

μακρὺ ταξίδι καὶ νὰ δεχτοῦμε τὴν οὐτοπία, αὐτὸν τὸ νοητὸ κόσμο, ποὺ δὲν εἶναι ἐδῶ καὶ τώρα, ποὺ κανένας ἄνθρωπος δὲν λογαριάζει καὶ δὲν κατέχει, καὶ ποὺ εἶναι αὐτὸς τὸ μέτρο καὶ ὁ κριτὴς. Ὁφείλουμε νὰ δεχτοῦμε ὅτι ὑπάρχουν Ἰδέες, οἱ ὁποῖες εἶναι παρούσες μέσα στὸ αἰσθητὸ ὡς ἐπέκεινα καὶ τίς ὁποῖες μιμεῖται τὸ αἰσθητὸ· ὅτι τὸ νόημα τοῦ λόγου ἀντλεῖ τὴν ἀλήθεια του ἀπὸ τὸν καθολικὸ λόγο· ὅτι ἡ μοχθηρία εἶναι παραγνώριση τοῦ ἑαυτοῦ μας καὶ τῶν ἄλλων, τοῦ ἴδιου τοῦ ὄντος· ὅτι ἡ ἀδικία εἶναι βαθύτατος παραλογισμὸς, δηλαδὴ κάτι περισσότερο ἀπὸ λάθος, ζωώδης βλακεία. Ἄν δὲν εἶναι ἔτσι, τότε δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ διακρίνουμε τὸ ζῶο ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο καὶ ἡ ὁμιλία καταντάει ἀναρθρὸς θόρυβος.

Ὁ φιλόσοφος, ποὺ ἔχει πάρει τὴ θέση τῶν Θεῶν, βάζει τὸν ἄνθρωπο στὴ θέση του: τὴ θέση ποὺ ἀρμόζει σὲ ἓνα ζῶο ποὺ ἔχει τὴν ἰκανότητα τῆς ὁμιλίας.

Ἡ δύναμη καὶ ὁ Λόγος.

Τὸ συμπέρασμα τοῦ πλατωνισμοῦ εἶναι ἡ ἴδια ἡ ἱστορία τῆς φιλοσοφίας, ἐκείνου δηλ. τοῦ πολιτισμικοῦ εἴδους ποῦ, μὲ τὴν μεσολάβηση τῶν ἐξ ἀποκαλύψεως θρησκειῶν, τῆς ἐπιστήμης ποὺ ἐπινόησε ἡ Ἀναγέννηση καὶ τῶν πολιτικῶν ἐπαναστάσεων, βρίσκεται στὶς ἀπαρχές τοῦ πολιτισμοῦ ποὺ σήμερα θριαμβεύει. Ὡς τέτοια, ἡ πλατωνικὴ διδασκαλία, μπορεῖ νὰ ἀμφισβητηθεῖ διπλά. Εἶναι πρῶτα-πρῶτα ἱστορικὰ τοποθετημένη· θὰ μπορούσαμε π.χ. νὰ ἔχουμε δεῖξει ὅτι ἡ ἰδεώδης πολιτεία τῆς Πολιτείας ἢ τὸ ἀποικιακὸ κράτος τῶν Νόμων ὡς πρὸς τὴν ὀργάνωσή τους ὡς πολιτειῶν «πρώτης» ἢ «δευτέρας τάξεως» δὲν εἶναι τίποτε ἄλλο παρὰ ἡ φανταστικὴ πραγμάτωση ἐκείνου ποὺ θὰ ἔπρεπε νὰ εἶναι ἡ Ἑλληνικὴ Πόλις (καὶ ποὺ δὲν μπορούσε νὰ εἶναι, ἐξαιτίας τῆς ἐμπειρικῆς δεδομένης ὑφῆς της)· ἢ, ἀκόμα, ὅτι ἡ πλατωνικὴ μεταφυσικὴ κρέμεται ἀπὸ μιὰ φυσικὴ καὶ μιὰ μαθηματικὴ ποὺ σήμερα γνωρίζουμε ὅτι ὡς ἐπιστῆμες εἶναι ἐξαιρετικὰ στοιχειώδεις. Εἶναι εὐκόλο νὰ ἀρνηθοῦμε τὸν πλατωνισμό — ἢ, ἀντίθετα, νὰ ἐκθειάσουμε ὑπερβολικὰ τὴν ἐγκυρότητά του — τοποθετώντας τον

μέσα στην προοδευτική (ή αναστροφική) τάξη τῆς εξέλιξης τοῦ Πνεύματος. Μποροῦμε ἐπίσης —ἀκολουθώντας τις ἴδιες τις ἐνδείξεις τοῦ Πλάτωνα— νὰ σημειώσουμε τις συγχύσεις, τις ἀβεβαιότητες, καὶ μάλιστα τις ἀντιφάσεις τοῦ συστήματος. Αὐτὴ θὰ εἶναι ἡ ἐπιφανειακὴ ἀφετηρία τοῦ ἀριστοτελικοῦ στοχασμοῦ καὶ ἔκτοτε ὀλόκληρη ἡ μεταφυσικὴ τροφοδοτεῖται ἀπὸ παρόμοιες ἀμφισβητήσεις· ἡ κριτικὴ τοῦ πλατωνικοῦ «ἰδεαλισμοῦ» —τόσο στὸ ὄντολογικὸ καὶ στὸ ἐπιστημολογικὸ πεδίο ὅσο καὶ στὸ πολιτικό— ἦταν (καὶ παραμένει) ἓνα ἀπὸ τὰ ἐλατῆρια τοῦ φιλοσοφικοῦ στοχασμοῦ.

Αὐτὲς οἱ ἀσκήσεις δὲν εἶναι ἄσχημες γιὰ τὴ διαμόρφωση τῆς σκέψης. Μόνο ποὺ παραλείπουν κάτι: ὅτι κάθε «ἀνασκευή» τοῦ πλατωνισμοῦ, ποὺ ἐπιτελεῖται μὲ τὴν ἱστορικὴ του τοποθέτηση ἢ μὲ τὴν ὑπόδειξη τῶν λογικῶν του ἀνεπαρκειῶν, προϋποθέτει τὸν πλατωνισμό. Ὅπως σημειώναμε ἀπαρχῆς αὐτοῦ τοῦ κεφαλαίου, γιὰ νὰ ἀρνηθοῦμε τὸν Πλάτωνα πρέπει νὰ πᾶμε πολὺ μακρύτερα: πρέπει νὰ ἀναρωτηθοῦμε ἂν ἔχει κάποιο νόημα νὰ σκεφτοῦμε ὅτι ὑπάρχει κάτι θεῖο στὸν ἄνθρωπο καὶ ὅτι αὐτὸ τὸ θεῖο ἐκδηλώνεται ὡς Λόγος (καθοριζόμενος ὡς τὸ ὄλο τοῦ ἔλλογου ἑναρθροῦ στοχασμοῦ).

Θὰ πρέπει νὰ ἔχουμε τὴν τόλμη —πού, καθένας μὲ τὸν τρόπο του, εἶχαν ὁ Marx καὶ ὁ Nietzsche— νὰ θέσουμε σὲ ἀμφισβήτηση τὸ πρωτεῖο τῆς φιλοσοφίας στὸ ὄνομα τῆς πιδὸ αὐστηρῆς θεωρητικῆς ὑπαρξῆς.

ΣΥΝΟΠΤΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Ἵπάρχουν τρεῖς γαλλικὲς μεταφράσεις τῶν Ἀπάντων τοῦ Πλάτωνα: τῶν E. Chambry καὶ R. Baccou, 8 τόμ., ἐκδ. Garnier· τῆς Association Guillaume Budé, «Les Belles Lettres» (συχνὰ μὲ ἀξιόλογες σημειώσεις καὶ εἰσαγωγές)· καὶ τοῦ L. Robin, Bibliothèque de la Pléiade, N.R.F.

Ἐπὶ τοὺς σχολιαστὲς περιορίζομαστε ν' ἀναφέρουμε μερικὰ βασικὰ ἔργα. A. Diès, *Autour de Platon*, Paris, 1926· J. Moreau, *La construction de l'idéalisme platonicien*, Paris, 1939· B. Parain, *Essai sur le Logos platonicien*, Paris, 1942· A. Koyré, *Introduction à la lecture de Platon*, Paris, 1945· V. Goldschmidt, *Les dialogues de Platon*, Paris, 1947.

III

ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ

τοῦ JEAN BERNHARDT

Ἄν ὁ Σωκράτης ἀναγνωρίστηκε ὡς ὁ Σοφὸς καὶ ὁ Πλάτων ὡς ὁ Διδάσκαλος, ποιὸν ρόλο νὰ ἀποδώσουμε στὸν ὕστερο, στὴν τελευταία μορφή τοῦ περίφημου τρίπτυχου; Ἐναμφίβωλα θὰ εἶναι ὁ ρόλος τοῦ Καθηγητῆ. Μέσα σὲ μιὰ τέτοια συντροφιά, ὁ χαρακτηρισμὸς αὐτὸς ἐπιφέρει περισσότερη βλάβη παρὰ εὐνοια ἢ, τουλάχιστον, μᾶλλον ἓνα σεβασμὸ ἀναμειγμένο μὲ μνησικακία παρὰ τὸν θαυμασμὸ ὡς ἀπόρροια τῆς κατανόησης. Μὲ τί δύναμη ἢ φοβερὴ ἐπιρροή τοῦ ἀριστοτελικοῦ συστήματος δὲν καθυστέρησε, λένε, τὴν πρόοδο τῆς σύγχρονης γνώσης! Καὶ τί ἰκανότητα ἀντίστασης ἀπέκτησαν οἱ προκαταλήψεις τοῦ κοινοῦ νοῦ καὶ τῆς τρέχουσας ἀντίληψης καθὼς ὀργανώθηκαν στὸν Ἄριστοτέλη μὲ τὴν βοήθεια τοῦ πιὸ ἐκτεταμένου καὶ ἀκριβοῦς στοχασμοῦ! Δὲν πρέπει τάχα αὐτὴν τὴν διδακτικὴν προτίμηση γιὰ τὶς τεχνικὰ διακρίσεις νὰ τὴν καταστήσουμε ὑπεύθυνη γιὰ μιὰ ὀλόκληρη παράδοση τυποκρατικῆς συλλογιστικῆς, χωρὶς ζωὴ καὶ χωρὶς γονιμότητα; Ἐπιπλέον, ἡ πρωταρχικὴ σπουδαιότητα τῆς παγανιστικῆς τοῦ διδασκαλίας γιὰ τὴν Ἐκκλησίαν στὰ μάτια πολλῶν τοῦ προσδίδει τὸ κλειστὸ πρόσωπο τῶν δογμάτων, ὅπου ὅλα φαίνονται λυμένα ἀπὸ τὰ πρὶν ὑπὸ μορφήν τεχνασμάτων ποὺ ἀπαλλάσσουν ἀπὸ τὸν κόπο καὶ καταργοῦν τὴν ἐλπίδα κάθε νέας προσπάθειας γιὰ συζήτηση καὶ ἔρευνα. — Τὸ πιὸ ἐκπληκτικὸ ὅμως σ' αὐτὸ τὸ πορτραῖτο τοῦ ἀπόλυτου δογματικοῦ καὶ πέρα γιὰ πέρα κωνφορμιστῆ Καθηγητῆ εἶναι ὅτι ἀπο-

δείχεται ἐξ ὀλοκλήρου λαθεμένο. Ἄναμφίβολα, ἔχουμε τὸ δικαίωμα νὰ προτιμήσουμε ἄλλους μεγάλους φιλοσόφους καὶ νὰ πιστέψουμε ὅτι ὑπάρχουν βαθύτεροι στοχαστές. Ἄλλὰ γιὰ νὰ ἀναμετρήσουμε ἔγκυρα τὸ ἀνάστημά του, πρέπει ὅπωςδῆποτε νὰ ἀρχίσουμε ἀπὸ τὴν ἀναθεώρηση τοῦ μύθου του.

Ὁ θρύλος.

Πρὶν ἀπ' ὅλα, εἶναι πρόδηλο ὅτι μέσα στοὺς κόλπους τῆς δυτικῆς σκέψης ὁ ἀριστοτελισμὸς ποτὲ δὲν κατάφερε νὰ ἔχει τὸ μονοπώλιο καὶ ἔτσι νὰ καταπνίξει γιὰ πολὺ χρόνον καὶ σὲ μεγάλη ἔκτασιν τὰ ἄλλα ρεύματα ποὺ συχνὰ ἐναντιώνονταν ἔντονα στὶς βασικῆς θέσεις του. Ἡ θωμιστικὴ προσαρμογὴ, ποὺ γιὰ τὴν Ἐκκλησίαν κάνει τὸν ἀριστοτελισμὸν *philosophia naturalis* τοῦ ἀνθρώπινου πνεύματος, τοῦ ἀποδίδει μιὰν ἐξέχουσα θέσιν· ἀλλὰ αὐτὸ — μολονότι συχνὰ φαίνεται ὅτι τὸ ξεχνᾶμε— χρονολογεῖται ἀπὸ τὸν δέκατον τρίτον αἰῶνα, ἡ μελέτη του ἔγινε ὑποχρεωτικὴ γιὰ τὸ δίπλωμα ἕναν αἰῶνα ἀργότερα, καὶ ἀκόμα κατοπινότερα, στὴ Σύνοδον τοῦ Τριδέντου, ποὺ ἄρχισε τὸ 1545, ἡ *Θεολογικὴ Σούμα* τοῦ ἁγίου Θωμᾶ τοποθετήθηκε στὴν Ἁγίαν Τράπεζαν δίπλα στὶς Γραφάς· στὸ μεσοδιάστημα, ἡ συζήτηση πάνω στὶς ἀριστοτελικο-θωμιστικὰς θέσεις (ποὺ συχνὰ θὰ μπορούσαν νὰ ὀνομαστοῦν πλατωνικο-θωμιστικὰς) εἶχε ἀναπτυχθεῖ μὲ ἐξαιρετικὴ εὐρύτητα καὶ τόλμη. Συνεπῶς εἶναι πολὺ δύσκολον νὰ καταλογίσουμε στὸν ἀριστοτελισμὸν μιὰ δῆθεν καθυστέρηση τῆς σύγχρονης ἐπιστημονικῆς ἐπανάστασης ἢ, ἐπίσης, νὰ φορτώσουμε τὴν εὐθύνη γι' αὐτὸ στὰ μεσαιωνικὰ πανεπιστήμια καὶ στοὺς πιθανῶς παρακμασμένους διαλεκτικούς τους. Ἐπιπλέον σημαίνει ὅτι ἔχουμε μιὰ παράδοξον καί, ἄς τολμήσουμε νὰ τὸ ποῦμε, πολὺ ξεπερασμένη ἰδέαν γιὰ τὴν γαλιλαιϊκὴ ἐπανάστασιν, ἂν ἀφήσουμε τὴ δυνατότητά της ἐκθετῆ στὶς συμπτώσεις τῶν αἰώνων, ὀρίζοντάς τιν ἀποκλειστικὰ μὲ βάση τὴν ὑπαρξιν ἢ τὴν ἀνυπαρξίαν (ποὺ κι αὐτὲς ὀφείλονται σὲ δυσμενεῖς ἢ εὐμενεῖς συμπτώσεις) ἐνὸς δῆθεν κυρίαρχου καθεστῶτος σκέψης, ἀρνούμενοι ἔτσι νὰ τὴν τοποθετήσουμε μέσα στὴν ἱστορίαν τῶν κοινωνικῶν ὀλοτή-

των. Ἡ ἀλήθεια εἶναι πῶς, ὅταν ἐκφράζουμε τὴν λύπη μας γιὰ τὴν ὑποτιθέμενη παγίδευση τῆς ἐπανάστασης τῆς γνώσης ἀπὸ μέρους τοῦ σχολαστικισμοῦ, δὲν κάνουμε τίποτε ἄλλο ἀπὸ τὸ νὰ ἐπιλαμβάνουμε λόγῳ κοφφορμισμού καὶ ὀκνηρίας τὰ πολεμικὰ ἐπιχειρήματα πού εἶχαν ἀνάγκη οἱ καινοτόμοι τοῦ δέκατου ἔβδομου αἰῶνα γιὰ νὰ ὑπερασπιστοῦν τὸν ἑαυτό τους ἀπὸ τὸν κοφφορμισμό καὶ τὴν ὀκνηρία τῶν ἀστόχαστων λειτουργῶν τῆς σύγχρονης τους σχολαστικῆς.

Κοντὰ σ' αὐτό, τί πάει νὰ πεῖ ἡ ὑποταγὴ στὶς τρέχουσες προκαταλήψεις καὶ στὴν ἀφελὴ αἰσθητήρια ἀντίληψη, μὲ τὴν ὁποία τάχα ὁ ἀριστοτελισμὸς ἀντιτάχθηκε στὴν κριτικὴ τόλμη τῆς σύγχρονης ἐπιστήμης; Χωρὶς νὰ ἐπιμείνουμε πάνω στὶς δυσκολίες πού θὰ συναντούσαμε ἂν προσπαθούσαμε νὰ καθορίσουμε τίς τρέχουσες προκαταλήψεις καὶ ἀκόμα τὴν συνηθισμένη αἰσθητήρια ἀντίληψη μὲ τρόπο σταθερὸ καὶ ἀνιστορικό, ὡς παρατηρήσουμε ἀφ' ἑνὸς ὅτι μιὰ φιλοσοφία δὲν εἶναι τόσο πιὸ καλὴ καὶ ζωτικὴ ὅσο περισσότερο ἀντιτίθεται στὴν κοινὴ ἐποπτεία, στὸν κοινὸ τρόπο πού αἰσθάνονται οἱ ἄνθρωποι καὶ στὶς κοινὲς ἀνάγκες, καὶ ἀφ' ἑτέρου ὅτι ἡ ἐκλεπτυσμένη συστηματοποίηση τῶν «χυδαίων» γνώσεων δὲν θὰ μπορούσε ποτὲ νὰ γίνῃ χωρὶς μιὰν ἀληθινὴ μετατροπὴ, πού νὰ περιλαμβάνει κάθε λογῆς ἀναμορφώσεις καὶ διορθώσεις, καθὼς καὶ τὴν ἐπινόηση νέων ἐνοιῶν καὶ τοῦτο δὲν θὰ συνέβαινε παρὰ γιὰ νὰ διακριβωθεῖ καὶ νὰ τακτοποιηθεῖ ἡ σύγχυση καὶ ἡ ἀναπόφευκτὴ ἀσυναρτησία τοῦ παραδεδεγμένου περιεχομένου. Ἀλλὰ μέσα σὲ αὐτὸν τὸν κατὰ μιὰ ἐννοια ἀρκετὰ ἀριστοτελικὸ δρόμο εἶναι ἀδύνατο νὰ σταματήσουμε γιὰ ν' ἀσχοληθοῦμε μὲ ἐπιμέρους διορθώσεις, καὶ ἐπιπλέον ὁ Ἀριστοτέλης δὲ διστάζει νὰ ταχθεῖ στοὺς ἀντίποδες κάποιων θεμελιακῶν προφανῶν ἀληθειῶν τοῦ κοινοῦ νοῦ, κυρίως στὸ ζήτημα τῆς κίνησης καὶ τῆς πτώσης τῆς Γῆς. Πράγματι, πάρα πολὺ συχνὰ φανταζόμαστε ὅτι οἱ Ἀρχαῖοι πίστευαν αὐθόρμητα ὅτι ἡ Γῆ εἶναι ἀκίνητη, ἐνῶ ἤδη ὁ Θαλῆς αὐτὴ τὴν ἀκίνησιαν τὴν ἔβλεπε ὡς ἀποτέλεσμα μιᾶς ἰσοροπίας πού ἐξουδετέρωνε μιὰ τάση πρὸς πτώση ἀπὸ τίς ἀπαρχές τῆς φιλοσοφίας τῆς φύσης μέχρι τοὺς πρόμαχους τῆς ἀκίνησιαν καὶ τῆς σταθερότητας τῆς Γῆς, τὸ ζητούμενο ἦταν ἡ δικαιολόγησις

τῆς θέσης αὐτῆς ἐνάντια στὴν κοινὴ πεποίθηση γιὰ μιὰν ἀτέρμονη πτώση τῆς βαρειᾶς γήινης μάζας. Ἀπὸ τὴν πλευρὰ του ὁ Ἀριστοτέλης δὲν συναίνει, ὅπως ὁ Θαλῆς, στὴν κοινὴ λογικὴ, παρὰ στὰ κεφάλαια τῆς πραγματείας του *Περὶ οὐρανοῦ*, ὅπου μιλά γιὰ τὴν Γῆ, τὴν ἀντιστρατεύεται μὲ ἰσχυροὺς συλλογισμοὺς, ποὺ στηρίζονται βέβαια στὴν αἰσθητήρια ἐμπειρία, ἀλλὰ ποὺ διόλου δὲν μποροῦν νὰ ἐξομοιωθοῦν μὲ ἀντιληπτικὰ δεδομένα, ποὺ γίνονται ἀμέσως καὶ τὸ δίχως ἄλλο δεκτά: ἡ ἀπόφαση στηρίζεται σ' ἓναν ἔλλογο συνδυασμὸ ἐμπειρικῶν ἀποδείξεων, στὴν ἀνάγκη ἐνάντια σὲ κάθε χυδαῖον καὶ μερικὰ ἀνοργάνωτο συλλογισμὸ καὶ ἐνάντια σὲ κάθε ἐπιμέρους αἰσθητήρια ἀντίληψη, ὅσο ἐντυπωσιακὴ καὶ οἰκεία κι ἂν φαίνεται. "Ἐνα καθαρὸ παράδειγμα δυσπιστίας ἀπέναντι στὴν αἰσθητήρια ἀντίληψη μᾶς προσφέρει ὁ τρόπος ποὺ ἀντιμετωπίζει ὁ Ἀριστοτέλης τὴν κίνηση τοῦ "Ἡλιου. Ἀντίθετα κι ἐδῶ ἀκόμα μὲ ὅ,τι φανταζόμαστε, οἱ Ἀρχαῖοι πίστευαν ὅτι ὁ "Ἡλιος εἶναι ἀκίνητος πάνω στὸν οὐρανὸ καὶ περιστρέφεται γύρω ἀπὸ τὸν ἑαυτὸ του· μέσα στὴν καταχνιὰ τῆς αὐγῆς ἢ τοῦ λυκόφωτος, μποροῦσε κανεὶς νὰ παρατηρήσει μὲ γυμνὸ μάτι τὴν κίνηση τῶν πιὸ μεγάλων ἡλιακῶν κηλίδων. Ὁ Ἀριστοτέλης ἐκτίμησε αὐτὲς τὶς παρατηρήσεις γιὰ νὰ τὶς ἀναγάγει σὲ μιὰν ψευδαίσθηση ποὺ τὴν ἐξηγεῖ μὲ τὴν ἀπόσταση: «Ἡ ὄραση, ὅταν κοιτάζει μακριά, τρεμουλιάζει καὶ ἐξασθενίζει. Ἀναμφίβολα αὐτὴ εἶναι ἡ αἰτία τοῦ φαινομενικοῦ σπινθηρίσματος τῶν ἀκίνητων ἀστέρων καὶ τοῦ μὴ σπινθηρίσματος τῶν πλανητῶν». Αὐτὴ ἡ ἐρμηνεῖα ἐπιτρέπει, στὴν πραγματεία *Περὶ οὐρανοῦ*, τὴν ὑπαγωγή τοῦ "Ἡλιου στὸν κοινὸ νόμο τῶν ἀστέρων, «ποὺ μετατοπίζονται ἀκίνητα πάνω σὲ κύκλους, στοὺς ὁποίους εἶναι προσηλωμένα». "Ἐτσι σκεφτόταν ὁ φιλόσοφος ποὺ τόσο συχνὰ μᾶς τὸν παρουσιάζουν σὰν τὸ στοχαστὴ ποὺ ἐξιδανικεύει τὴν ἀφελὴ αἰσθητήρια ἀντίληψη: ἀπεναντίας, γνώριζε πολὺ καλὰ νὰ διακρίνει τὰ ἀδιαμφισβήτητα δεδομένα τῆς αἰσθησης ἀπὸ τὶς ἐρμηνεῖες ποὺ ὑπόκεινται στὸ λάθος καὶ στὸν ἔλεγχο, κι ἤξερε νὰ ξεχωρίζει ἀπὸ τὸ αἰσθητὸ τὶς ἀμφισβητήσιμες σημασίες μὲ τὶς ὁποῖες τὸ ἐπικαλύπτει ἢ συνηθισμένη κρίση.

Τέλος, πρέπει τάχα νὰ καταλογίσουμε στὸν Ἀριστοτέλη τὴν δημιουργία μιᾶς λογικῆς, ποὺ ἄλλωστε ἔγινε περίπλοκη καὶ τυπο-

κρατική, ξεκόβοντας από τη ζωή, μόνο στους υστερους σχολαστικούς, τους περισσότερο προσανατολισμένους προς τις λεπτολογίες της θεολογίας παρά προς τη μελέτη της φύσης, της οποίας ο Ἄριστοτέλης υπῆρξε παθιασμένος παρατηρητής; Καὶ τοῦτο τὸ λέμε, πάλι, χωρὶς νὰ λογαριάζουμε ὅτι οἱ λεπτολογίες τοῦ τυπικισμοῦ κάθε ἄλλο παρά περιορίζονται ἀπλῶς σὲ μιὰ διανοητική γυμναστική χωρὶς νόημα· ἡ ἐποχὴ μας εἶναι σὲ θέση νὰ ἐκτιμῆσει περισσότερο ἀπὸ ἄλλες τὶς οὐσιώδεις μας ὀφειλὲς ἀπέναντι σὲ αὐτὴ τὴν πλευρὰ τῆς ἀριστοτελικῆς παράδοσης. Καὶ αὐτὴ εἶναι μονάχα μιὰ πλευρὰ τοῦ πράγματος. Ὅποιος μπεῖ στὸν κόπο νὰ διαβάσει τὰ ἔργα τοῦ φιλοσόφου, δὲν μπορεῖ νὰ μὴ διαπιστώσει τὸν πλοῦτο καὶ τὴ δύναμή τους, πού εἶναι ἴσως συντριπτικὴ καὶ στειρωτικὴ ὡς πρὸς ὀρισμένα πάρα πολὺ εὐπειθῆ πνεύματα, ἐνοχλητικὴ γιὰ ὀρισμένους ὑπερβολικὰ διαφορετικούς στοχαστές, ἀλλὰ ἐκδηλὰ γόνιμη, μὲ τὸν ἓνα ἢ τὸν ἄλλο τρόπο, γιὰ τοὺς πιὸ μεγάλους. Ὁ λογικὸς Ἄριστοτέλης ἐνέπνευσε τὸν Kant, ὁ βιολόγος τὸν Darwin, ὁ οἰκονομολόγος τὸν Marx, γιὰ νὰ σημειώσουμε μόνο δασκάλους πού ἡ σκέψη τους παραμένει ζωντανὴ ἀνάμεσά μας καὶ πού ὅλοι τους θεώρησαν τὸν Ἄριστοτέλη ἀστέρι πρῶτου μεγέθους. Ἀκόμα καὶ ἐκεῖνοι πού ἔπρεπε νὰ καταπολεμήσουν σκληρὰ τὴν διδασκαλία του συχνὰ συναισθάνθηκαν τὴ δημιουργικὴ δύναμη τῆς σκέψης του καὶ εὐεργετήθηκαν ἀπὸ αὐτὸ ἀκριβῶς πού καταπολεμοῦσαν. Παράδειγμα ὁ Γαλιλαῖος: ἡ ἀπόσταση ἀνάμεσα σὲ μιὰ θέση καὶ στὴν θέση πού τὴν ἀρνεῖται, τιθέμενη ἢ ἴδια ἄμεσα ἀκριβῶς διαμέσου αὐτῆς τῆς ἄρνησης, εἶναι ἐξαιρετικὰ μικρὴ. Χωρὶς νὰ φιλοδοξοῦμε νὰ μειώσουμε τὴν πρωτοτυπία τοῦ πατέρα τῆς σύγχρονης ἐπιστημονικῆς ἐπανάστασης, θὰ ἦταν εὐκολο νὰ δείξουμε, ἂν ἦταν τοῦ παρόντος, ὅτι οἱ βασικὲς θέσεις τῆς μηχανικῆς ἀντίληψης ἀποτελοῦν σχεδὸν ἄμεσα τοὺς ἀντίποδες τῆς ἀριστοτελικῆς φυσικῆς. Πολλὰ ἀπὸ τὰ θεωρητικὰ στοιχεῖα αὐτῆς τῆς ἀποφασιστικῆς γιὰ τὴ σημερινὴ κοινωνία ἐπιλογῆς ὑπάρχουν ἤδη στὸ ἔργο τοῦ ἀξιοσέβαστου ἀντιπάλου, ἂν καὶ ἐκεῖ ἔχουν μικρότερη σπουδαιότητα καὶ διαφορετικὸ νόημα.

Οἱ ἐργασίες πού ἓνας ὀλόκληρος στρατὸς εἰδικῶν ἀφιερώνει στίς μέρες μας στὸν Ἄριστοτέλη φαίνεται νὰ μᾶς δείχνουν ὅλο καὶ

πιὸ ζωντανά, πίσω ἀπὸ τὴ μορφὴ τοῦ δογματικοῦ Καθηγητῆ, τὶς προσπάθειες, τὶς ἀποχρώσεις καὶ τὶς μεθόδους ἀτομικῆς καὶ συλλογικῆς ἐργασίας ἐνὸς μεγάλου Ἑρευνητῆ.

Τὸ ἔργο καὶ ἡ προοδευτικὴ ἐπεξεργασία του.

Μὲ αὐτὸ τὸ πνεῦμα δοκιμάσαμε νὰ ἀνασυστήσουμε τὰ στάδια τῆς σκέψης του, ὅπως μᾶς παρουσιάζεται μέσα στὸ ὀγκῶδες σύνολο τοῦ Corpus ποῦ δημοσιεύτηκε στὴ Ρώμη τὴν ἐποχὴ τοῦ Κικέρωνα. Ἡ περιπέτεια (μῆπως ἀποτελεῖ κάποιον μυθιστόρημα;) ποῦ καταλήγει σὲ αὐτὴ τὴν ἐκδοσὴ εἶναι παράδοξη. Ἐδῶ μᾶς παρουσιάζεται ἓνας Ἀριστοτέλης ποῦ λησμονήθηκε, καθὼς φαίνεται, πολὺ γρήγορα, μέσα στὴ σχολὴ τοῦ Λυκείου, ποῦ περνοῦσε ἀπὸ γενιὰ σὲ γενιὰ σὰν ἰδιωτικὸ κληροδότημα, ποῦ ἔμεινε ἔγκλειστος σὲ ἓνα σπήλαιον κοντὰ στὴν Τρωάδα, ὄχι χωρὶς νὰ ὑποστῆ κάποιες ζημιές, γιὰ νὰ προφυλαχθεῖ ἀπὸ κάποιες σφοδρὲς ἐπιθυμίες τῶν παραποιητῶν, καὶ ποῦ ἐν τέλει μεταφέρθηκε ἀπὸ τὴν Ἀθήνα στὴ Ρώμη χάρις στὶς φροντίδες τοῦ Σύλλα. Ἄν ἐξαιρέσουμε κάποια γραφτὰ γνωστὰ στὴν Ἀθήνα καὶ στὴν Ἀλεξάνδρεια, αὐτὸς ὁ τεχνικὸς καὶ «ἐσωτερικὸς» Ἀριστοτέλης — δηλ. οἱ σημειώσεις του καὶ τὰ διδακτικὰ του ἔργα— εἶναι πολὺ διαφορετικὸς ἀπὸ ἐκεῖνον ποῦ διδασκόταν μέχρι τότε: εἶναι ἓνας Ἀριστοτέλης διανοημένος μὲ πλατωνίζοντες διαλόγους καὶ ρητορικὰ κείμενα κατὰ τὸν τρόπο τοῦ Ἰσοκράτη. Προοδευτικὰ θὰ ἐξασθενίσῃ τὸ ἐνδιαφέρον γι' αὐτὸ τὸ «ἐσωτερικὸ» ἔργο, τὸ ὁποῖο θαύμαζε ὁ Κικέρων καὶ ἀπὸ τὸ ὁποῖο δὲν ἀπομένουν παρά ὀρισμένα ἰσχνὰ ἀποσπάσματα. Τὸ ἴδιον τὸ Corpus, ποῦ παραγκῶνισε τὸ ἔργο αὐτό, ἀπέχει πολὺ ἀπὸ τὸ νὰ μᾶς προσφέρει τὴν ὁλότητα τῶν τεχνικῶν ἐργασιῶν τοῦ Ἀριστοτέλη, ἂν πιστέψουμε τοὺς ἀρχαίους· παραταῦτα ἡ ἀνησυχία μας καθησυχάζεται ἂν δοῦμε τὴν ἐσωτερικὴ σπουδαιότητα τῆς συλλογῆς καὶ συνάμα τὸ γεγονός ὅτι οἱ τρεῖς κατάλογοι ποῦ ἔφτασαν ὡς ἐμᾶς καλύπτουν μὲ ἐλάχιστες παραλείψεις τὸ περιεχόμενο. Ἄν αὐτὸ γίνῃ δεχτό, ἀνακύπτει τὸ ἐρώτημα ὄχι μόνο πῶς συνδέονται αὐτοὶ οἱ δύο Ἀριστοτέληδες, ἀλλὰ ἐπίσης καὶ πῶς ἔγινε

ἡ ἐπεξεργασία τοῦ Corpus, πού ἀποτελεῖ σύνολο εὐρὺ καὶ ὄχι πάντα ἀπαλλαγμένο ἀπὸ ἀντιφάσεις ἢ ἐσωτερικὲς διαφωνίες, ἔτσι ὥστε διάφοροι ἀποπειράθησαν νὰ τὸ παρουσιάσουν καὶ νὰ τὸ ἀναλύσουν στὴν προοπτικὴ μιᾶς ἱστορικῆς ἀνάπτυξης. Πρέπει νὰ ἀναγνωρίσουμε ὅτι τὰ ἀποτελέσματα δὲ βρίσκονται στὸ ὕψος τοῦ ἐνδιαφέροντος πού παρουσιάζει αὐτὴ ἡ ἀπόπειρα, μιὰ καὶ μᾶς λείπουν μέσα ἀνάλογα μὲ ἐκεῖνα πού μᾶς ἐξουσιοδοτεῖ νὰ χρησιμοποιοῦμε τὸ κείμενο τοῦ Πλάτωνα, τοῦ ὁποίου ἡ ἀναπτυγμένη σύνταξη καὶ ἡ ὀργανικὴ παρουσίαση ἐπιτρέπει τὴν ἐφαρμογὴ τυπικῶν κριτηρίων ἀνεξάρτητων ἀπὸ τὸ φιλοσοφικὸ περιεχόμενο. Θὰ χαράξουμε στὴ συνέχεια τίς πιὸ πιθανὲς μεγάλες γραμμὲς τοποθετώντας τες μέσα στὴ γενικὴ βιογραφία τοῦ φιλοσόφου, πού εἶναι καὶ περισσότερο γνωστὴ.

Γεννημένος τὸ 384 π.Χ. στὰ Στάγειρα, ἰωνικὴ ἀποικία τῆς Χαλκιδικῆς (σήμερα Θεσσαλονίκη), ὁ Ἀριστοτέλης ἀνήκει σὲ μιὰν ἑλληνικὴ οἰκογένεια πού βρίσκεται στὴν ὑπηρεσία τοῦ βασιλιᾶ τῆς Μακεδονίας· ὁ πατέρας του, ὁ Νικόμαχος, ἦταν γιατρός τοῦ πατέρα τοῦ Φιλίππου. Στὰ δεκαοχτώ του φτάνει στὴν πολιτισμικὴ μητρόπολη, τὴν Ἀθήνα, ὅπου προτιμᾷ ἀντὶ γιὰ τὴν ρητορικὴ διδασκαλία τοῦ Ἰσοκράτη τὴν μόρφωση τῆς Ἀκαδημείας· γιὰ πρώτη φορὰ συναντᾷ τὸν Πλάτωνα μετὰ τὴν δευτέρη ἐπιστροφή του ἀπὸ τὴ Σικελία, τὸ 365, καὶ δὲν ἐγκαταλείπει πιά τὴν Ἀκαδημία ὡς τὸν θάνατο τοῦ δασκάλου, δεκαεφτά χρόνια ἀργότερα. Ἔτσι ὀριοθετεῖται μιὰ πρώτη περίοδος πού σημαδεύεται, στὸ πείσμα ὀρισμένων ἀσυμφωνιῶν καὶ μᾶς ὅλο κι ἐντονότερης πρωτοτυπίας, ἀπὸ μιὰν ἐντυπωσιακὴ πίστη στὸν Πλάτωνα. Τὰ πρῶτα σημαντικὰ ἔργα του, γραμμένα γύρω στὰ τριάντα, εἶναι χωρὶς ἀμφιβολία ὁ *Εὐδήμος*, διάλογος γιὰ τὴν ἀθανασία τῆς ψυχῆς, καὶ ὁ *Προτρεπτικός*, λόγος πού παρακινεῖ πρὸς τὴν ἀληθινὴ φιλοσοφία, τὴν θεωρία (ἐναντιούμενος στὴν χρησιμοθηρικὴ ρητορικὴ τοῦ Ἰσοκράτη). Μέσα σὲ αὐτὰ τὰ ἔργα ἐκδηλώνεται ἓνας πλατωνισμὸς μὲ σκληρομένες τίς πιὸ δυϊστικὲς θέσεις του, ἀμέσως κατόπιν ὅμως (ἴσως καὶ ταυτόχρονα) ὁ Ἀριστοτέλης ἐνδιαφέρεται περισσότερο νὰ συστηματοποιήσει τίς ἐρωταποκριτικὲς μεθόδους, πού χρησιμοποιοῦνταν μέσα στὴν Ἀκαδημία, μὲ σκοπὸ νὰ συγκροτήσῃ μιὰ νέα δια-

λεκτική μέθοδο, πιά σίγουρη από την πλατωνική ως προς τη δυνατότητα έκμαιευσης τῆς ἀλήθειας ἀπὸ τις γενικά ἀποδεχτὲς γνώμες. Αὐτὰ εἶναι τὰ *Τοπικά*, ἀπὸ τὰ ὅποια προηγήθηκε ἀναμφίβολα ἓνα σχεδιάσμα τῶν *Κατηγοριῶν*. Μιὰ πραγματεία *Περὶ ἰδεῶν* ἐξέθετε καὶ ἔκρινε τὴν πλατωνικὴ θεωρία καὶ πιθανότατα ἐμπνεόταν ἀπὸ συζητήσεις τῆς σχολῆς, μέσα στὸ πνεῦμα τοῦ *Παρμενίδη*. "Αραγε πρέπει νὰ ἐντάξουμε αὐτὸ τὸ ἔργο στὴν ἐπόμενη περίοδο, καθὼς καὶ τὴν διαλεκτικὴ ἐξέταση πού ἀποτελεῖ τὸ δεῦτερο βιβλίο τῶν *Πολιτικῶν* ἢ ἐπίσης τὴν θεολογία πού περιεῖχε ἡ πραγματεία *Περὶ φιλοσοφίας*; Εἶναι πολὺ δύσκολο νὰ ἀποφανθοῦμε. Ἐπίσης τὰ δύο πρῶτα βιβλία τῶν *Φυσικῶν* ἀνήκουν στὴν ἴδια ἐποχὴ, ἐποχὴ τοῦ θανάτου τοῦ Πλάτωνα καὶ τῆς ἀναχώρησης τοῦ Ἀριστοτέλη.

Ὁ -κύριος λόγος αὐτῆς τῆς ἀναχώρησης ὑπογραμμίζει ἀκόμα περισσότερο τὴν πίστη τοῦ Ἀριστοτέλη στὸ πνεῦμα τοῦ πλατωνισμοῦ, ἂν ἀληθεύει ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης ἔφυγε μόνο καὶ μόνο γιὰ νὰ διακόψει τις σχέσεις του μὲ τὸν νέο ἐκλεγμένο ἀρχηγὸ τῆς Ἀκαδημείας, τὸν Σπεύσιππο, ἐπειδὴ ἐλάχιστα ἐνέκρινε τις ὑπερβολικὰ τεχνικὲς μαθηματικὲς τάσεις του. Δέχεται τὴν πρόσκληση ἐνὸς ἄλλου πλατωνικοῦ κύκλου, στὴν Ἄσσο τῆς Τρωάδας, στὰ βόρεια τῆς Λέσβου· ὁ τύραννος φιλόσοφος Ἑρμείας ὁ Ἄταρνεάς, ἀφέντης τῆς περιοχῆς, τὸν ἔβαλε στὸ πλευρὸ τῶν ντόπιων μεταρρυθμιστῶν του, τῶν πλατωνικῶν Ἐραστου καὶ Κορίσκου. Τότε ἀρχίζει μιὰ περίοδος ἰδιαίτερα ἔντονης ἔρευνας καὶ διδασκαλίας, πού συνέχιζε τις ὑποσχέσεις τοῦ παρελθόντος. Ἀφοῦ πέρασε τρία χρόνια στὴν Ἄσσο, ὡς ἀρχηγὸς τῆς σχολῆς, ὕστερα δύο χρόνια στὴ Μυτιλήνη, στὸ νησί τῆς Λέσβου, ὁ Ἀριστοτέλης, τὸ 343/342, γίνεται παιδαγωγὸς τοῦ Ἀλέξανδρου· ἀφιερώνεται τότε κυρίως σὲ ἔρευνες σχετικὰ μὲ τὴ λογοτεχνία, προπάντων μὲ τὸν Ὅμηρο, τὴν παραδοσιακὴ βάση τῆς ἐλληνικῆς ἐκπαίδευσης. Ἀλλὰ ἀπὸ τὸ 340 ὁ μαθητὴς του κλήθηκε σὲ μιὰ πιά ἐνεργητικὴ ζωὴ (στὰ δεκάξι του ἔγινε ἀντιβασιλιάς), καὶ ὁ Ἀριστοτέλης ἐγκαταλείπει τὴ μακεδονικὴ πρωτεύουσα, τὴν Πέλλα, γιὰ νὰ καταπιαστεῖ, μὲ τὴ συνδρομὴ τοῦ διαδόχου, μὲ τὴν ἀνοικοδόμησι τῶν Σταγείρων, πού λίγα χρόνια πρωτύτερα εἶχαν κατεδαφιστεῖ ἀπὸ τις μακεδονικὲς δυνά-

μεις· ἐκεῖ θὰ πρέπει νὰ ἔμεινε ὡς τὸ 335, ἀφοῦ πρῶτα ἔθεσε τοὺς νόμους στὴ γενέθλια πόλη του. Ἐκεῖνο τὸν καιρὸ, ὁ Ἀλέξανδρος εἶναι βασιλιάς καὶ μόλις ἔχει δώσει σὲ ὄλη τὴν Ἑλλάδα μὲ τὸν πιὸ ἔνεργό τρόπο νὰ καταλάβει ὅτι θὰ διατηρήσει τίς κατακτήσεις τοῦ πατέρα του. Ὁ Ἀριστοτέλης ἀποφασίζει νὰ ξαναγυρίσει στὴν Ἀθήνα, ἀλλὰ αὐτὴ τὴ φορά γιὰ νὰ ἰδρῦσει μιὰ σχολὴ σαφῶς διαφορετικὴ ἀπὸ τὴν Ἀκαδημία, τῆς ὁποίας νέος σχολάρχης, ἤδη ἀπὸ τὸ 340, εἶναι ὁ παλιὸς του σύντροφος Ξενοκράτης, πού εἶχε γίνεи ἄλλοτε κι αὐτὸς δεκτὸς στὴν Τρωάδα. Ἔτσι γεννιέται τὸ Λύκειο, κοντὰ στὸ ναὸ τοῦ Λύκειου Ἀπόλλωνα, πού ἀργότερα ὀνομάστηκε Περίπατος. Αὐτὴ ἡ δευτέρη περίοδος τοῦ Ἀριστοτέλη, ἀπὸ τὰ τριανταπέντε ὡς τὰ πενήντα του, εἶναι ἰδιαίτερα γόνιμη στὴν ἀρχὴ της, δηλ. κατὰ τὴν παραμονή του στὴν Ἄσσο καὶ στὴ Μυτιλήνη, ὅπου συσσωρεύονται οἱ βιολογικὲς του παρατηρήσεις (*Περὶ ζῴων ἱστορίαι* — «ἱστορία» μὲ τὴν ἔννοια τῆς ἀναζήτησης, τῶν ἐρευνῶν — *Περὶ ζῴων μορίων*, ἐκτὸς ἴσως ἀπὸ τὸ πρῶτο βιβλίο, πού θὰ εἶναι πολὺ κατοπινότερο κτλ.), καὶ ὅπου συντάσσονται τὰ Ἀναλυτικὰ (γενικὴ λογικὴ καὶ θεωρία τῶν ἐπιστημῶν), τὸ σύνολο σχεδὸν τῶν φυσικῶν γραφτῶν (*Τὰ Φυσικά*, πού ἴσως νὰ τὰ ἄρχισε ἀργότερα, *Περὶ οὐρανοῦ*, τὸ *Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς*), μιὰ ἠθικὴ πραγματεία, τὰ Ἠθικὰ *Ἐυδῆμεια*, ἓνα μέρος τῶν *Μεταφυσικῶν* (προπάντων τὰ τρία πρῶτα βιβλία), καὶ ἓνα μέρος τῶν *Πολιτικῶν* (ἔργο πολὺ δύσκολο νὰ χρονολογηθεῖ). Ἡ ἐποχὴ τῆς παιδαγωγικῆς καὶ τῶν Σταγείρων ἄφησε μόνο ἓναν τελευταῖο διάλογο *Περὶ ποιητῶν*, *Περὶ ὀμηρικῶν δυσκολιῶν*, μιὰ πραγματεία *Περὶ βασιλείας* καὶ μιὰ *Συλλογὴ πολιτευμάτων*. Σὲ αὐτὴ τὴν περίοδο μπορεῖ νὰ προστεθεῖ καὶ τὸ πρῶτο διάστημα τῆς σχολαρχίας τοῦ Ἀριστοτέλη στὴν Ἀθήνα· πράγματι, περίπου ὡς τὸ 330 φαίνεται νὰ ἀρκεῖται στὴν ἐπανάληψη τῶν μαθημάτων πού ἔκανε στὴν Τρωάδα, μὲ δευτερεύουσες τροποποιήσεις. Ἐντούτοις ὀλοκληρώνει τὰ φυσικὰ γραφτὰ του μὲ τὰ *Μετεωρολογικά*, τελειώνει τὰ *Πολιτικά* του, στοχάζεται καὶ πάλι τὴν ἠθικὴ του, στὴν ὁποία δίνει μεγαλύτερη καθαρότητα μὲ τὰ Ἠθικὰ *Νικομάχεια*, καὶ συντάσσει τὴν *Ποιητικὴν* καὶ τὴ *Ῥητορικὴν* του (ἡ τελευταία εἶναι πολὺ δύσκολο νὰ χρονολογηθεῖ). Προπάντων ὀργανώνει τὸ Λύκειο ὡς

ἐκτεταμένο ἔδρυμα ἐρευνῶν μὲ τὴν συνδρομὴ τῆς Μακεδονίας — πού πιθανῶς ὑπερτιμῆθηκε— καὶ τὴν ἐπικουρίαν εἰδικευμένων συνεργατῶν· γιὰ παράδειγμα, ὁ Θεόφραστος, ὁ σημαντικότερος μαθητὴς του καὶ διάδοχος, κατέγινε σὲ μελέτες βοτανικῆς καὶ στὴ συλλογὴ ἀπόψεων σχετικῶν μὲ τὴ φυσικὴ, ὁ Εὐδήμος ὁ Ρόδιος, ἐκδότης τῶν πρώτων Ἑθικῶν, ἀναλαβαίνει νὰ γράψει τὴν ἱστορίαν τῶν μαθηματικῶν κτλ. Γιὰ πρώτη φορὰ δημιουργεῖται ἕνα ἀληθινὸ Πανεπιστήμιο, μὲ τὴν πιὸ σύγχρονη ἔννοια.

Ὁ κυρίαρχος χαρακτήρας αὐτῆς τῆς περιόδου, πού πιάνει ἀπὸ τὸν θάνατον τοῦ Πλάτωνα μέχρι τὸ 330 περίπου, εἶναι, σύμφωνα μὲ τοὺς πιὸ ἐγκυροὺς ἐρμηνευτές, ἕνα εἶδος βιολογιστικοῦ ἀνιμισμοῦ πού πρὶν ἀπ' ὅλα ἐνδιαφέρεται γιὰ τὴν ἐνότητα τοῦ ἔμβιου κόσμου, ἀναγνωρίζοντας σὲ ὅλα τὰ ἐπίπεδα τῆς ζωῆς ἕναν ὀδηγητικὸ ρόλον σὲ ψυχές, σὲ ζωικὰς ἀρχὰς πού χωρίζονται ἀπὸ τὸ σῶμα· αὐτὸ συμπορεύεται μὲ ἕνα πολὺ ἐντονὸν ἐνδιαφέρον γιὰ τὸν ἐπίγειον κόσμον, τὴν πρακτικὴν ἠθικὴν καὶ τὴν πολιτικὴν, ἐνῶ, καθὼς φαίνεται, δὲν τέθηκε ποτὲ ἕνα πρόβλημα πού λάνθανε, τὸ πρόβλημα τῆς ὑπερβατικότητος τῆς ψυχῆς σὲ σχέση μὲ τὸ σῶμα πού χρησιμοποιοεῖ, δηλ. τὸ πρόβλημα ἐνὸς τμήματος τοῦ ἑαυτοῦ μας διακρινόμενου ριζικὰ ἀπὸ τὴ βιολογικὴν καὶ πρακτικὴν ζωὴν, ἢ ὅποια δὲν μπορεῖ νὰ προσφέρει ἕνα ἐπαρκὲς ἔρεισμα στὴ θεωρητικὴ γνῶσιν οὔτε ἐξάλλου καὶ νὰ δικαιωθεῖ πλήρως στὸ ἴδιον τῆς τὸ ἐπίπεδο, ἐφόσον οἱ ψυχές ἔχουν τεθεῖ, χωρὶς ἄλλη ἐξήγησιν, ὡς κάτι διάφορον ἀπὸ τὴν ἔμψυχον ὕλην. Ὡστόσο θὰ ἦταν λάθος νὰ θεωρήσουμε ἀληθινὴν τομὴν τὸ 330. Ὁ Ἀριστοτέλης θὰ ἀναπλάσει μᾶλλον τὸ ὑλικὸν τοῦ γιὰ νὰ τὸ ἐμβαθύνει καὶ νὰ τὸ ἀνανεώσει μὲ μιὰ τελευταία προσπάθεια. Δὲν ἀρνεῖται τίποτα ἀπὸ τὴν ἔκτασιν καὶ τὴν πολλαπλότητα τῶν ἐνδιαφερόντων του: ἡ Ἀθηναίων Πολιτεία (πού βρέθηκε στὰ τέλη τοῦ δέκατου ἑαυτοῦ αἰῶνα) ἀνήκει σὲ αὐτὴ τὴν τελευταία περίοδο, καθὼς καὶ τὸ λογικὸν σύγγραμμα πού εἶναι γνωστὸ ὡς *Περὶ Ἑρμηνείας*· τὸ πρῶτον βιβλίον τοῦ *Περὶ ζῶων μορίων* θέτει στὴν πρώτη γραμμὴ τὴν μελέτη τῶν «λιγότερον εὐγενῶν» ζῶων, ἐνῶ συνάμα ὀλοκληρώνονται τὰ μαθήματα *Περὶ ὕπνου* καὶ *Περὶ ἐνυπνίων*, πού τὰ εἶχε ἀρχίσει τὴν προηγούμενην περίοδον, καὶ προστίθενται καὶ ἄλλα, τὰ *Περὶ αἰσθήσεως* καὶ *Περὶ ἀναμνήσεως*. Πάν-

τως ἐμφανίζεται μιὰ νέα θεωρία τῶν σχέσεων τῆς ψυχῆς μετὸ σῶμα, πού ἀποτελεῖ ἐφαρμογὴ μιᾶς σειρᾶς γενικῶν ἐννοιῶν (μορφὴ καὶ περιεχόμενο, ἐνέργεια καὶ δύναμη), τίς ὁποῖες ὁ Ἀριστοτέλης χειριζόταν ἀπὸ πολὺ καιρὸ, ἀπὸ τὴν ἐποχὴ τῆς παραμονῆς του στὴν Τρωάδα: εἶναι ἡ «ὕλομορφικὴ» θεωρία τοῦ ζῶντος σώματος, πού καταργεῖ κάθε διάκριση οὐσίας ἀνάμεσα στὸ σῶμα καὶ στὴν ψυχὴ ὡς ἀρχὴ ζωῆς, μολονότι εἰσάγει μιὰ νέα διάκριση ἀνάμεσα σὲ αὐτὴ τὴν ἐνότητα καὶ στὸ νοητὸ μας μέρος, τὸν ἀπόλυτα ἄυλο καὶ αἰώνιο Νοῦ (*Περὶ ψυχῆς καὶ Περὶ ζῶων γενέσεως*). Ἐν τέλει ταυτόχρονα δουλεύτηκαν τὰ τελευταῖα βιβλία τοῦ συνόλου πού ὀνομάζουμε *Μεταφυσικά*: θεωρία τῶν οὐσιῶν ἢ τῶν ὑποστάσεων καὶ τῆς πρωταρχικῆς οὐσίας, τοῦ Θεοῦ, τοῦ Νοῦ, πού εἶναι καθαρὴ ἐνέργεια καὶ μόνον.

Ὁ Ἀριστοτέλης δὲν πέθανε στὴν Ἀθήνα. Στὰ μέσα τοῦ 323 φτάνει ἡ εἶδηση τοῦ θανάτου τοῦ Ἀλέξανδρου καὶ ἡ ἐξέγερση πού ὑποθαλπόταν στὴν Ἀθήνα, κάτω ἀπὸ τὴν μακεδονικὴ διοίκηση τοῦ Ἀντίπατρου, ξεσπάει ἀκόμα μιὰ φορά. Ἐλάχιστα ἱκανοποιημένος ἀπὸ τὴν πολιτικὴ τοῦ Ἀλέξανδρου —στὴν ὁποία μερικοὶ βιάστηκαν ὑπερβολικὰ νὰ ἀναγνωρίσουν μιὰ μεγαλειώδη οἰκουμενικότητα, ἀντὶ νὰ δοῦν ἕναν μερισμὸ τῆς ἡγεμονίας ἀνάμεσα σὲ Μακεδόνες καὶ σὲ Πέρσες καὶ συνακόλουθα, γιὰ τοὺς Ἕλληνες, ἕνα εἶδος ἀπρεπτοῦ ἐκδίκησης τῶν «βαρβάρων» γιὰ τὸν Μαραθῶνα καὶ τὴ Σαλαμίνα— ὁ Ἀριστοτέλης ὑπῆρξε ὡστόσο πάντα ὁ προστατευόμενος τῆς Μακεδονίας καί, ἀκριβέστερα, ὁ στενὸς φίλος τοῦ Ἀντίπατρου. Ἀναγκάζεται λοιπόν, ἀντιμετωπίζοντας μιὰ κατηγορία γιὰ ἀσέβεια, νὰ δραπετεύσει καὶ καταφεύγει στὴν Εὐβοία, στὴ Χαλκίδα, πατρίδα τῆς μητέρας του. Ἐκεῖ, μακριὰ ἀπὸ τὸν κύκλο τῶν ἐρευνῶν του καὶ τῆς διδασκαλίας του, πού ἀποτελοῦσαν τὸ μόνιμο πλαίσιο τῆς δραστηριότητάς του ἀπὸ τὰ τέλη τῆς ἐφηβείας του, πεθαίνει ἐξήντα δύο χρονῶν, τέλη τοῦ 322. Εἶχε προλάβει νὰ πληροφορηθεῖ τὴ σύγκρουση τῆς Ἀθήνας μετὸν Ἀντίπατρο καὶ τὴ συντριβὴ τῆς Ἀθήνας. Οἱ τελευταῖοι μῆνες τῆς ἀρρώστιας του, πού τοὺς ἔζησε μέσα σὲ σχετικὴ μοναξιά καὶ ἀναμφισβήτητὴ ἀδυναμία νὰ κατανοήσει τὴν ἀθεράπευτὴ παρακμὴ τοῦ κλασικοῦ ἑλληνισμοῦ, συμφωνοῦν μετὰ τὰ τελευταῖα λόγια του, μελαγχολικὰ καὶ

χωρίς αὐταπάτες. Ἄν πρέπει νὰ μὴν ὑποκαταστήσουμε ἕναν μῦθο μὲ ἕναν ἄλλο καὶ νὰ μὴ ζωγραφίσουμε ἕνα ρομαντικὸ πορτραῖτο, μποροῦμε νὰ σκεφτοῦμε ὅτι δὲ θὰ ἦταν ἄσχημο νὰ διατηρήσουμε στὴ μνήμη αὐτὸ τὸ ἐλάχιστα θριαμβευτικὸ τέλος, γιὰ νὰ τὸ ἀντιτάξουμε, σὰν συμβολικὸ ἀντίδοτο, στὴν ἔμμομη εἰκόνα τοῦ Καθηγητῆ, ποῦ τάχα ἔδωσε, δίνει καὶ θὰ δίνει πάντα ἀπάντησεις στὰ πάντα.

Ἄριστοτέλης καὶ Πλάτων.

Οἱ πρῶτοι ἐρευνητὲς ποῦ θέλησαν νὰ σκιαγραφήσουν τὴν πνευματικὴ βιογραφία τοῦ Ἄριστοτέλη σκόπευαν, ὅπως εἴπαμε, νὰ ἐξηγήσουν ὀρισμένες ἐσωτερικὲς ἀντιφάσεις ἢ διαφορές. Ἦξεραν, ὅπως καὶ ὁ ἴδιος ὁ Ἄριστοτέλης, ὅτι δὲν πρέπει νὰ ἀποδίδουμε σὲ ἕνα ὑποκείμενο ἀντιτιθέμενες ιδιότητες ταυτόχρονα. Ἄλλά, σὲ αὐτὴ τὴν περίπτωσι, οἱ ἀντιφάσεις διέτρεχαν πάντα τὸν κίνδυνο νὰ μὴν εἶναι παρὰ ἄτοπες ἐκφράσεις ἀνεπαρκῶν ἐρμηνειῶν καὶ λάθη ἀνάγνωσις, πέρα ἀπὸ τὰ ὁποῖα θὰ ἔπρεπε νὰ διατηρεῖται ἀνοιχτὴ ἡ δυνατότητα μιᾶς συμφιλίωσις καὶ μιᾶς ἀνώτερης ἐνότητας. Ἐπιπλέον, καὶ ἀπεναντίας, δὲν εἶναι βέβαιο ὅτι οἱ ἐνδεχομένως ἀνυπερβλητὲς ἀντιφάσεις ὀρισμένων κειμένων, ποῦ φέρουν τὰ σημάδια τοῦ ἀσυνάρτητου καὶ τοῦ ἀτελοῦς (κυρίως στὰ *Μεταφυσικά*), πρέπει νὰ ἀποδοθοῦν περισσότερο σὲ διαδοχικὲς πεποιθήσεις τοῦ φιλοσόφου παρὰ σὲ μιὰν ἐρευνα χωρὶς διακοπὴ καὶ χωρὶς μεταστροφὴ τῶν πεποιθήσεων. Μέσα σὲ αὐτὴν τὴν προοπτικὴ τὸ ἐνδιαφέρον τῶν ἱστορικῶν ἐρευνῶν φαίνεται νὰ συνίσταται ὀλοένα καὶ περισσότερο στὸ ὅτι ἐνισχύουν τὴν μελέτη μιᾶς πνευματικῆς ἐξέλιξις καὶ μιᾶς διαρκοῦς ἐμβάθυνσις, χαρακτηριστικὰ ποῦ κάνουν τὴ σκέψη τοῦ Ἄριστοτέλη ἄξια ἐνὸς μαθητῆ τοῦ Πλάτωνα, δηλαδὴ ἐνὸς ἐλεύθερου στοχαστῆ, δεκτικοῦ καὶ σώφρονα, πάντα ἔτοιμου νὰ θέσει σὲ βάσανο τὰ γραφτά του. Λέγεται συχνὰ ὅτι ἡ θέση μας ἀπέναντι στὸν Ἄριστοτέλη εἶναι ἀντίθετη ἀπὸ ἐκείνη ἀπέναντι στὸν Πλάτωνα: ἀπὸ τὸν πρῶτο ἔχουμε μόνον «ἐξωτερικά» δείγματα, ἐνῶ ἀπὸ τὸν δεῦτερο («ἐσωτερικά»). Κατὰ τὴν κρίση μας, αὐτὴ

ἡ ἀντίστροφη σχέση δὲν εὐσταθεῖ ἢ τουλάχιστον μᾶς φαίνεται ὅτι κρύβει μιὰν ὁμοιότητα πρὸ σπουδαία: καὶ οἱ δύο χωρίζονται ἀπὸ μᾶς μὲ μιὰν ὀρισμένη ἀπόσταση, μόνο πού στῆ μιὰ περίπτωση πρόκειται γιὰ τὴν ἀπόσταση τοῦ διαλόγου, ὅπου ποτὲ ὁ Πλάτων δὲν παίρνει ὀνομαστικὰ τὸ λόγο, ἐνῶ στὴν ἄλλη ἢ ἀπόσταση ὀφείλεται στὴν ἀταξία καὶ στὴν ἀνολοκλήρωτη μορφή τοῦ ἀριστοτελικοῦ Corpus. Ὡστόσο, σημασία ἔχει ὅτι ἡ τέτοια ἀπόσταση δὲν μᾶς ἐμποδίζει νὰ ἀντιληφθοῦμε τὸ νόημα τοῦ πλατωνισμοῦ καὶ μάλιστα θὰ φτάναμε μέχρι σημείου νὰ ποῦμε ὅτι, παρὰ τὴν ἄγνοιά μας σχετικὰ μὲ τὴ διδασκαλία του μέσα στὴν Ἀκαδημία, ὁ Πλάτων μᾶς δίνεται ὀλόκληρος μέσα ἀπὸ τοὺς διαλόγους του. Ἀλλὰ ἂν ἐξαιτίας τῶν χρονολογικῶν ἀσαφειῶν πρέπει νὰ εἴμαστε κάπως λιγότερο αισιόδοξοι σχετικὰ μὲ τὸν Ἀριστοτέλη, ὥστόσο ἔχουμε τὴ δυνατότητα, καθὼς πιστεύουμε, νὰ παρουσιάσουμε τὴ σκέψη του ὡς πρὸς τὶς βαθύτερες προθέσεις της καὶ τὴν οὐσιώδη της ἐνότητα, ἀρκεῖ νὰ συνειδητοποιήσουμε τὴν πρωτοτυπία της.

Ἡ μεγαλοφυΐα τοῦ Ἀριστοτέλη εἶναι βαθύτατα διαφορετικὴ ἀπὸ ἐκείνη τοῦ δασκάλου του καὶ ἀπὸ πολὺ γρήγορα ἀκολουθεῖ ἕναν ἄλλο δρόμο, ἔστω κι ἂν εἶναι σφραγισμένος ἀπὸ τὴ διδασκαλία πού δέχτηκε.

Ὁ Ἀριστοτέλης δανεῖζεται ἀναμφίβολα ἀπὸ τὸν Πλάτωνα τὴ ρίζα τοῦ ἰδεώδους του γιὰ τὴ σοφία καὶ τὴν ἐπιστήμη, συνενώνοντας στενὰ αὐτὲς τὶς ἐννοίες καὶ ὀρίζοντας τὴν ἐπιστήμη ὡς τὴν ἀληθινὴ καὶ βέβαιη γνώση, τῆς ὁποίας ἡ τέλεια σταθερότητα πρέπει νὰ ἀντιτεθεῖ στὶς διακυμάνσεις τῆς ἄμεσης ἐμπειρίας καὶ τῶν γνωμῶν, ἢ, πράγμα πού δὲν διαφέρει, ὡς τὴν ἔλλογη γνώση τοῦ ἀναγκαίου, πού ἡ τέλεια καθαρότητά της πρέπει νὰ ξεπεράσει τὰ συμπτωματικὰ δεδομένα καὶ νὰ ἀποδείξει τὸ γιὰτί τῶν πραγμάτων. Ἐτσι, ἡ νοσησιρχία τοῦ Σωκράτη καὶ τοῦ Πλάτωνα διατηρεῖται, καὶ μάλιστα πολὺ συνειδητά: ἄς μὴ λησμονοῦμε ὅτι ἡ ἴδια λέξη, εἶδος, δηλώνει αὐτὸ πού πρὸ πρόθυμα μεταφράζουμε ὡς Ἰδέα ὅταν πρόκειται γιὰ τὸν Πλάτωνα, καὶ ἐκεῖνο πού κανονικὰ μεταφράζουμε ὡς μορφή ὅταν ἀναφερόμαστε στὴν ἀριστοτελικὴ διάκριση τῆς μορφῆς καὶ τῆς ὕλης. Πάντα φροντίζοντας νὰ τοποθετηθεῖ στὴ συνέχεια προηγούμενων διδασκαλιῶν, ὁ Ἀριστοτέλης

θέλει ἀπερίφραστα νὰ εἶναι ὁ συνεχιστὴς ἐκείνου πού (μὲ τρόπο περιοριστικό, κατὰ τὴν γνώμη του) ἀποκαλοῦμε «φιλοσοφία τῶν Ἰδεῶν»: αὐτὴν τὴν φιλοσοφία φιλοδοξεῖ νὰ ἀποπερατώσει ἢ τουλάχιστον νὰ βελτιώσει, ἐξαλείφοντας τὰ λάθη τῶν προκατόχων του καὶ ἀναπτύσσοντας τὰ χαρακτηριστικά, τὰ ὁποῖα ἀντίθετα κρίνει πολὺ ἐμπνευσμένα. Ἀναγνωρίζει στὸν Σωκράτη τὴν ὑπηρεσία ὅτι ἀναζήτησε τὸ καθολικὸ καὶ τὸν ὀρισμὸ, ταυτόχρονα ὅμως τοῦ κάνει μιὰ κριτικὴ σύμφωνη μὲ τὸ πνεῦμα τοῦ Πλάτωνα: ὁ Σωκράτης ἔκανε τὸ λάθος νὰ περιοριστεῖ στὸ ἠθικὸ πεδίο. Πράγματι, ἀφηνώντας πίσω του τὸν Σωκράτη, ὁ Πλάτων ἐπανασυνδέθηκε μὲ τὴν προηγούμενη φιλοσοφία τῆς φύσης, ἐπιφέροντάς της βέβαια βαθύτατες μετατροπές. Ἡ ἀρχὴ αὐτῆς τῆς ἀντισωκρατικῆς ἐπέκτασης τοῦ σωκρατισμοῦ ἐπικροτεῖται πλήρως ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη. Ἐντούτοις, κατὰ τὴν γνώμη του, ὁ Πλάτων ὑπέπεσε σὲ ἓνα κεφαλαϊῶδες σφάλμα, ἀπὸ τὸ ὁποῖο ἐξαιρεῖται ὁ Σωκράτης: «ὁ Σωκράτης... δὲν χώρισε τουλάχιστον τὸ καθολικὸ ἀπὸ τὸ μερικὸ, καὶ εἶχε δίκιο. Τὰ γεγονότα τὸ δείχνουν καθαρά: χωρὶς τὸ καθολικὸ δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ φτάσουμε στὴν ἐπιστήμη, ἀλλὰ ὁ χωρισμὸς τοῦ καθολικοῦ εἶναι ἡ αἰτία ὅλων τῶν δυσκολιῶν πού συνεπάγεται ἡ διδασκαλία τῶν Ἰδεῶν». Αὐτὸς ὁ βαθύτατα λαθεμένος χωρισμὸς ἔχει τὴν ἐξήγησή του: στὴ νεότητά του ὁ Πλάτων εἶχε δεχτεῖ τὴν ἐπιρροὴ τῆς ἡρακλείτειας θεωρίας γιὰ τὴν ροὴ τῶν πάντων καὶ γι' αὐτὸ δὲν μπόρεσε νὰ βρεῖ μέσα στὸν αἰσθητὸ κόσμον τὰ σταθερὰ στοιχεῖα πού ἀποτελοῦν τὸ ἀντικείμενο τῆς ἐπιστήμης.

Ὁ Ἀριστοτέλης θέλει λοιπὸν νὰ εἶναι πλατωνικότερος τοῦ Πλάτωνα: ἀναστρέφει τὸν πλατωνισμό καὶ κατὰ μιὰ ἔννοια πλησιάζει τὸν Σωκράτη γιὰ νὰ χαράξει τὸν ὀρθὸ δρόμο τῆς ἀληθινῆς φιλοσοφίας τῶν Ἰδεῶν. Εἶναι ὀπωσδήποτε βέβαιο ὅτι ἡ ἐπιστήμη ἀναζητεῖ τὸ ἀναγκαῖο καὶ τὸ καθολικὸ, ὥστόσο ὀφείλει νὰ τὰ γυρέψει σὲ αὐτὸν ἐδῶ τὸν κόσμον καὶ ὄχι στὴν πλασματικὴ ὑπαρξὴ ἑνὸς δευτέρου χωριστοῦ κόσμου. Ἔτσι συλλαμβάνουμε τὴν πρωτοτυπία τοῦ Ἀριστοτέλη μὲ τὸν τρόπο πού θὰ μπορούσε νὰ τὴν ἀντιληφθεῖ κι ὁ ἴδιος. Ἀλλὰ ὅποια κι ἂν εἶναι ἡ δεινότητά τῆς κριτικῆς του (πού ἀρμύζει νὰ μὴ σπεύδουμε νὰ τὴν κρίνουμε ἀφελή, ὅπως συχνὰ ἔχει γίνεи), δὲν μπορούμε νὰ ἀρκεστοῦμε στὸ γράμμα της

για να καθορίσουμε ἐπαρκῶς τὴν ἀντίθεση αὐτῶν τῶν δύο στοχαστῶν. Πολεμώντας τὸν δάσκαλό του ὁ πραγματικὸς Ἀριστοτέλης ἀληθινὰ δὲν πολεμᾷ ἕναν παρ' ὀλίγο Ἀριστοτέλη· ὅπως πρέπει νὰ ἐπισημάνουμε, πρόκειται γιὰ ἀπόκλιση ἀναφερόμενη στὴν ἴδια τὴν θεμελιώδη ἀντίληψη.

Πράγματι, ἂν δεχτοῦμε μιὰν ἰδεατὴ γένεση, τὴν ἐκπόρευση ἀπὸ μιὰν ἀπόλυτη καὶ μοναδικὴ πηγὴ, ποὺ ἄνωθεν ἐπιβάλλει σὲ μιὰν ἐπικράτεια ριζικῆς ἀπροσδιοριστίας ἱεραρχημένους, ἀλλὰ φθίνοντες προσδιορισμούς σταθερότητας καὶ ἀκρίβειας, ἂν δεχτοῦμε αὐτὸ τὸ σχῆμα ὡς κέντρο τοῦ πλατωνικοῦ στοχασμοῦ, τότε θὰ ἀντιληφθοῦμε ὅτι ἀποκρίνεται σὲ μιὰν ἐρώτηση ποὺ δὲν θέτει στὸν ἑαυτὸ του ὁ Ἀριστοτέλης. Αὐτὴ ἡ ἐρώτηση ἀφορᾷ τὸ γιατί ὁ κόσμος εἶναι αὐτὸς ποὺ εἶναι, μὲ ὅλους τοὺς προσδιορισμούς ποὺ παρατηροῦμε μέσα στὸ αἰσθητὸ (ὄχι θέλοντας νὰ τοὺς ἀγνοήσουμε), καὶ ὑπονοεῖ ὅτι ὁ κόσμος δὲν ἐνέχει τὸ ἴδιο του τὸ νόημα· γιὰ νὰ τὸν καταλάβουμε θὰ πρέπει, κατὰ τὸν Πλάτωνα, νὰ ἀντλήσουμε ἀπὸ αὐτὸν κατὰ συμπρασμὸ τὴν ὑφὴ μιᾶς ἀρχῆς ἀνώτερης ὡς πρὸς τὴν ὑπαρξὴ καὶ τὴ νομιμότητα. Ἀντίθετα στὸν Ἀριστοτέλη, στὸ πείσμα ὀρισμένων ἐνδείξεων, τὸ ζήτημα τῆς παραγωγῆς μένει ἀπέξω καὶ ὁ κόσμος εἶναι αὐτάρκης· ἐπιπλέον, κάθε μέρος τοῦ κόσμου καὶ κάθε ὄψη τῆς πραγματικότητος, ἰδωμένα ξεχωριστά, εἶναι δεδομένα ἀδιαίρετα κι αὐτόνομα, χωρὶς ἐξωτερικὸ λόγο ὑπαρξῆς, ἀνίκανα νὰ παραχθοῦν ἀπὸ ὀτιδήποτε ἄλλο. «Ὅταν ἀναζητοῦμε τὸ γιατί ἕνα πράγμα εἶναι αὐτὸ ποὺ εἶναι, εἶναι σὰ νὰ μὴν ἀναζητοῦμε τίποτα». Γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη, ἡ τάξη τοῦ κόσμου εἶναι ἕνα πρῶτο δεδομένο, προφανὲς ἀπὸ μόνο του καὶ ἀναγκαῖο ἀπὸ μόνο του μέσα στὴν ἀμεταβλησία του· δὲν μένει παρὰ νὰ τὸ ἀντιληφθοῦμε καὶ νὰ τὸ ἀναλύσουμε. Αὐτὸ ποὺ πρέπει στὸ ἐξῆς νὰ σκεφτοῦμε γιὰ νὰ κατακτήσουμε τὴ γνώση, εἶναι διαφορές, στοιχεῖα σύνθεσης, συνδέσεις καὶ ἀντιστοιχίες, ἐνῦπαρκτες ἀρθρώσεις τοῦ μόνου κόσμου ποὺ μποροῦμε ποτὲ νὰ διανοηθοῦμε, πολὺπλοκες καὶ ἀλληλοδιασταυρούμενες δομές, ποὺ εἶναι προφανῆς ἡ ἀσυμφωνία τους μὲ τὸ ἐνωτικὸ σύστημα τοῦ δεύτερου πλατωνικοῦ κόσμου. Μόνο μιὰ παρόμοια ἀντίθεση κάνει ἀνάγλυφη τὴν ἀριστοτελικὴ κριτικὴ τῆς διδασκαλίας τῶν «χωριστῶν» Ἰδεῶν· ἀπὸ μό-

νη της, αὐτὴ ἢ κριτικὴ σχεδὸν ἐπαναλαμβάνει ἀντιρρήσεις ποὺ ἦσαν πολὺ γνωστὲς στὸν Πλάτωνα καὶ ποὺ περισσότερο κεντρίζουν τὸ ἐνδιαφέρον παρὰ αἴρουν τὸ πρόβλημα. Ἐπίσης, δὲν θὰ εἶχαμε δίκιο ἂν καταγγέλαμε τὶς σοβαρὲς ἀνεπάρκειες τῆς πλατωνικῆς διαιρητικῆς μεθόδου, ἐκτὸς ἂν γνωρίζουμε ἀπὸ τὰ πρὶν, μαζί με τὸν Ἀριστοτέλη, ἐκεῖνο ποὺ ἀναζητοῦσε ὁ Πλάτων, δηλ. τὸν καθορισμὸ γενῶν καὶ εἰδῶν, καὶ ἂν ἐπιπλέον κρατοῦμε τὴ μέθοδο στὸ πεδίο τοῦ Ἀριστοτέλη, στὸ πεδίο τῆς ταξινομήσεως τῆς ἐμπειρίας, ἐνῶ ἡ πλατωνικὴ διαίρεση, ἂν δὲν τὴν δοῦμε πρωταρχικὰ ὡς παιχιδί εὐκαμψίας καὶ μαθητεία, δὲν ἀσκοῦνταν παρὰ μόνο στὸ ἐπίπεδο σχέσεων καθαρὰ νοητῶν. Αὐτὴ ἀκριβῶς ἡ κινήτοποίησις τῶν Ἰδεῶν μακριὰ ἀπὸ τὸν κόσμον, μέσα στὴν καθαρὴ ἐσωτερικότητα τῆς ψυχῆς, παραμένει ξένη καὶ ἀντίθετη πρὸς τὰ ἀριστοτελικὰ ἐνδιαφέροντα.

Ἐνα καλὸ μέσο γιὰ νὰ σαφηνίσουμε καὶ νὰ καταστήσουμε ἀκόμα πιὸ ἀπτή τούτῃ τὴν θεμελιακὴ ἀντίθεση, θὰ ἦταν νὰ ἐξετάσουμε μὲ ποιῆς νοηματικὲς μετατροπὲς προσεγγίστηκαν ἀπὸ τὸν ἐλεύθερο μαθητὴ ὀρισμένα πλατωνικὰ θέματα. Ἐπιλέγουμε δύο παραδείγματα. Στὸ δεῦτερο βιβλίον τῆς πραγματείας *Περὶ ψυχῆς*, μιλώντας γιὰ τὴ γένεση, πιθανότατα ὁ Ἀριστοτέλης ἐμπνέεται ἀπὸ τὸ ἀντίστοιχο ἐδάφιο τοῦ *Συμποσίου*, ὅπου ὁ Σωκράτης ἀκούει ἀπὸ τὴ Διοτίμα νὰ τοῦ ἀφηγεῖται πῶς ἡ τεκνοποιῶ ἐπιτρέπει σὲ μιὰ θνητὴ ζωὴ νὰ πλησιάζει τὴν ἀπρόσιτη θεία ἀθανασία μέσω τῆς ἀνανέωσης τῶν γενεῶν. Ἐκ τῶν προτέρων αὐτὴ ἡ ἄποψη ταιριάζει τόσο πολὺ μετὰ τὸν ἀριστοτελισμὸ ὥστε συχνὰ τέθηκε τὸ ἐρώτημα μήπως συνεπαγόταν τουλάχιστον τὴν ἄρνησις κάθε δυνατότητας προσέγγισις τοῦ Ἀπολύτου, τὸ ὁποῖο ὑπερβαίνει τὸν κόσμον τοῦ γίνεσθαι. Ὡστόσο, ἂν διαβάσουμε προσεχτικὰ τὸ κείμενον, διακρίνουμε ὅτι ἐδῶ κρύβεται μὲ προσοχὴ τὸ πρόβλημα τῆς ὑπαρξῆς τῆς ψυχῆς καὶ ὅτι ἡ οἰονεὶ ἀπαθανάτισις τῆς ζωῆς δὲν συνιστᾷ παρὰ ἓνα προπαρασκευαστικὸν θέμα προορισμένον νὰ προβάλει, μέσα ἀπὸ τὶς πιὸ ταπεινὲς τῆς ἐκδηλώσεις, μιὰν ἐπιθυμίαν γιὰ ἀθανασία ποὺ πρέπει νὰ ἐνισχυθεῖ καὶ νὰ καθαρθεῖ μέχρι νὰ ὑπερβεῖ τὰ ὅρια τοῦ κόσμου τοῦ γίνεσθαι, γιὰ νὰ προσδώσει συνάμα στὶς ἀτελεῖς καὶ αὐθόρμητες παρορμήσεις τῆς ζωῆς τὸ τετελεσμένον τους νόημα.

Τὸ ζήτημα τῆς οἰονεὶ ἀπαθανάτισης τῆς ψυχῆς μονάχα στὸν Ἀριστοτέλη γίνεται, γιὰ νὰ ποῦμε ἔτσι, ἀνεξάρτητο. Ἡ τεκνογονία, ἂν καὶ ἐμπνέεται ἀπὸ τὸν πόθο τῆς «κατὰ τὸ δυνατόν συμμετοχῆς στὸ αἰώνιο καὶ στὸ θεῖο» κι ἔτσι συνεπάγεται μιὰν ἀναφορὰ στὸν ὑπέρτατο ὄντολογικὸ πόλο, ὥστόσο δὲν συνιστᾷ μιὰ βαθμίδα πού ξεπερνώντας την ὑψωνόμαστε στὴν αἰώνια σωτηρία· ἡ ὁρμὴ τῆς πρὸς τὸ θεῖο παραμένει μέσα στὰ ὅρια τῆς διαιώνισης τῶν εἰδῶν, ἀπὸ τὴν ὁποία καὶ ἱκανοποιεῖται ἐξ ὀλοκλήρου, ἀφοῦ αὐτὴ ἀποτελεῖ τυπικὴ ἔνδειξη τῆς διάρκειας μὴ χωριστῶν μορφῶν μέσα στὸ γίγνεσθαι. Τὸ δεύτερο παράδειγμα θὰ δείξει ἀκόμα καλύτερα ὅτι μέσα στὸν ἀριστοτελισμὸ δὲν ἐπιτελεῖται καμιὰ ἀνύψωση πρὸς κάποια ἀπόλυτη ὄντολογικὴ καὶ νοητὴ πηγὴ. Σὲ ἓνα ἀπόσπασμα τῆς πραγματείας *Περὶ φιλοσοφίας*, δηλ. σὲ ἓνα παλαιὸ κείμενο, μιὰ εἰκόνα θυμίζει τὸ σπήλαιο, ἀπὸ τὸ ὁποῖο ὁ Πλάτων παρακινεῖ τοὺς ἀνθρώπους νὰ βγοῦν γιὰ νὰ ὀδεύσουν πρὸς τὸ φῶς τῆς ἀλήθειας· στὸ δικό του κείμενο ὁ Ἀριστοτέλης ὑποθέτει ἀνθρώπους πού εἶχαν ζήσει πάντα κάτω ἀπὸ τὴ γῆ καὶ μιὰν ὥραία ἡμέρα βγῆκαν στὸ φῶς τοῦ ἡλίου. Ἡ ὁμοιότητα μὲ τὸ περίφημο χωρίο τῆς *Πολιτείας*, πού ἀρκεῖ γιὰ νὰ ἀποδείξει τὴ συγγένεια, δὲν πάει μακρύτερα. Ὁ Ἀριστοτέλης δὲν μιλάει γιὰ ἓνα σπήλαιο ἄθλιων σκλάβων, ἀλλὰ γιὰ «αἰθουσες στολισμένες μὲ ἀγάλματα καὶ πίνακες»· τίποτε δὲ σπρώχνει τοὺς ἀνθρώπους νὰ προσπαθήσουν νὰ δραπετεύσουν καί, ἀντὶ νὰ σκαρφαλώσουν μὲ κόπο τὴν πλαγιὰ πού ὀδηγεῖ στὴν εἴσοδο τοῦ σπηλαίου, δὲ βγαίνουν ἀπὸ τὸ ὑπόγειο παλάτι τους παρά γιὰτὶ μιὰ κάποια στιγμή ἡ γῆ ἀνοίγει πάνω ἀπὸ τὰ κεφάλια τους. Δὲν ὑποβάλλονται λοιπόν, ὅπως στὸν Πλάτωνα, στὴν προσπάθεια μιᾶς δύσκολης μεταστροφῆς πού θὰ τοὺς ἔκανε νὰ ἐγκαταλείψουν τὴν θεώρηση πού διέπεται ἀπὸ τὸν αἰσθητὸ κόσμον γιὰ νὰ υἰοθετήσουν μιὰν ἄλλη, διεπόμενη ἀπὸ ἓναν κόσμον νοητό. Ἡ ἀλήθεια εἶναι ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης θέλει νὰ χρησιμοποιήσῃ τὴ φανταστικὴ του ὑπόθεση γιὰ νὰ ὑποστηρίξῃ μιὰ θέση πού παραμένει ἀρκετὰ πλατωνικὴ, ἀπὸ αὐτὴ δηλ. ἀντλεῖ τὴν πεποιθὴση ἐνὸς θεοῦ δημιουργοῦ. Ἀλλὰ, γιὰ νὰ πειστοῦν γι' αὐτό, οἱ δικοὶ του τραγωδοῦτες βασίζονται στὸν οἰκεῖο τους κόσμον τῆς ὑπόγειας ἐμπειρίας καὶ συλλαμβάνουν τὴν θεία αἰτιότητα κατ' ἀνα-

λογία με την τέχνη τους, σάν πηγή τῶν ἐπίγειων καὶ οὐράνιων θαυμάτων πού εἶναι ὁρατὰ στήν ἐπιφάνεια. Τὸ οὐσιῶδες εἶναι ὅτι ἐδῶ ἐξαφανίζεται κάθε πνευματικὴ μεταστροφή καὶ ἀρκεῖ ἡ ἀπλή διεύρυνση τῆς ἐμπειρίας· ἂν μπορούμε ἀκόμα νὰ μιλάμε γιὰ μιὰ ἀνιούσα κίνηση, αὐτὴ ἡ κίνηση εἶναι αὐτάρκης καὶ θεμελιώνεται στὸ ἴδιο τῆς τὸ ἀφετηριακὸ σημεῖο, ἔτσι ὥστε νὰ μὴν μπορούμε νὰ διανοηθοῦμε τίποτε πῶς ἀντίθετο πρὸς τὸ πνεῦμα τῆς ἀνιούσας διαλεκτικῆς τοῦ Πλάτωνα. Καὶ οἱ Θεοί, ὡς τοὺς ὁποίους φτάνει αὐτὸς ὁ συλλογισμὸς, δὲν μπορούν νὰ εἶναι τίποτε περισσότερο ἀπὸ τὰ μεγάλα ἀδέρφια τῶν ἀνθρώπων τεχνιτῶν. Σὲ αὐτὸ τὸ στάδιο τῆς σκέψης τοῦ Ἀριστοτέλη ἡ παραγωγή τοῦ κόσμου ἀπὸ μιὰν ἀπόλυτη ὑπερβατικὴ ἀρχὴ τίθεται κιάλας σὲ κίνδυνο ἀπὸ ἕναν τρόπο σκέψης καινούργιο, ἀπὸ τὴν καθαυτὸ ἀριστοτελικὴ σκέψη πού, χωρὶς νὰ ἀρνεῖται τὴν ἱεραρχικὴ τάξη τοῦ κόσμου, σέβεται τὴν αὐτονομία καθενὸς ἀπὸ τὰ ἐπίπεδά του καὶ σκοπεύει νὰ καταρτίσει τὸ εὐρετήριο του.

Αὐτὴ ἡ ἀναζήτηση μιᾶς ἰσοροπίας ἀνάμεσα στὴν ἐνότητα καὶ τὴν πολλότητα πρέπει νὰ μᾶς προφυλάξει ἀπὸ τὸ νὰ φανταστοῦμε ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης θεώρησε τὸν δάσκαλό του ὑπερβολικὰ συνεπαρμένο ἀπὸ τὸ ὑπερβατικὸ στοιχεῖο κι ὅτι ἡ κριτικὴ πού ἀσκειῖται στὸν δεῦτερο πλατωνικὸ κόσμο ἀποβλέπει, μὲ ἕνα κάπως σωκρατικὸ τρόπο, νὰ ξανακατεβάσει τὴ φιλοσοφία ἀπὸ τὸν οὐρανὸ στὴ γῆ. Στὴν πραγματικότητα, Δάσκαλος καὶ Μαθητὴς ἐνδιαφέρονται ἐξίσου, ἂν καὶ ὅχι μὲ τὸν ἴδιο τρόπο, γιὰ τὰ προβλήματα αὐτοῦ ἐδῶ τοῦ κόσμου χωρὶς νὰ περιορίζουν τὸ στοχασμὸ τους μέσα στὸν ὀρίζοντά του. Γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη, τὸ σοβαρὸ σφάλμα τοῦ Πλάτωνα εἶναι ὅτι ἀφέθηκε νὰ πιαστεῖ στὴν παγίδα τῶν λέξεων διαπράττοντας ἕνα τεράστιο πλεονασμὸ: ἡ ἑτερότητα τοῦ δευτέρου πλατωνικοῦ κόσμου ἔχει ἀκριβῶς τὸ μειονέκτημα ὅτι σὲ τελευταία ἀνάλυση ἀποτελεῖ μιὰ ἀναδιπλασιασμένη ταυτότητα, ἕνα λεκτικὸ εἶδωλο τοῦ κόσμου πού προσφέρεται στὶς αἰσθήσεις μας. Ὁ Ἀριστοτέλης καταλογίζει στὸν Πλάτωνα ἐκεῖνο πού ἀργότερα καταλόγιζαν στὸν ἴδιο οἱ ὀρθολογιστές: ὅτι ἐξηγεῖ μὲ τὸν λεκτικὸ ἀναδιπλασιασμὸ. Ὡστόσο μὲ κανέναν τρόπο δὲν ἔχουμε στὸν Ἀριστοτέλη μιὰν ἄρνηση τοῦ ὑπερβατικοῦ στοιχείου· ἀπεναν-

τίας, ἡ ἱεραρχία τῶν αὐτόνομων ἐπιπέδων σημαίνει μιὰ πολλαπλότητα βαθμίδων, πού μέσα στήν ἐνότητα τοῦ κόσμου ἡ μιὰ εἶναι ὑπέρβαση τῆς ἄλλης, καί ἴσως τελικά σημαίνει μιὰ ξεκάθαρη τομή ἀνάμεσα σέ ὅλες τίς ὕλικές πραγματικότητες καί στό θεῖο. Ἡ καθαρῆ Ἐνέργεια κάθε ὕλικου σ' αὐτό ἐδῶ τὸ ὕψιστο σημεῖο μᾶς ἐπιτρέπει νὰ σκεφτοῦμε ὅτι ἡ ὑπερβατικότητα τοῦ πλατωνικοῦ κόσμου τῶν Ἰδεῶν πραγματώνεται ἐπιτέλους χάρη στήν ἀναγωγή του στήν τέλεια ἐνότητα κι ὄντας ἀπαλλαγμένη ἀπὸ τὰ *dubliata* τοῦ αἰσθητοῦ κόσμου. Ἐπιπλέον: ἡ ὑπερβατικότητα τῶν ἀνώτερων ἐπιπέδων σέ σχέση μὲ τὰ κατώτερα ἐνισχύεται ἐπειδὴ ἀπουσιάζει κάθε σχέση γένεσης, μολονότι ἔτσι τὰ κατώτερα ἐπίπεδα θὰ μπορούσαν νὰ διατρέχουν τὸν κίνδυνο μιᾶς μεγαλύτερης ὑποβάθμισης ἀπ' ὅ,τι στὸν Πλάτωνα. Στὴν πραγματικότητα ὅμως ὁ Ἀριστοτέλης εἶναι αὐτὸς πού ἐνδιαφέρεται μὲ τὴν μεγαλύτερη ἐλευθερία γιὰ τίς πιὸ ταπεινές πραγματικότητες, γιατί ἂν ἡ γενετικὴ ἐνότητα τοῦ πλατωνικοῦ κόσμου τείνει τελικά νὰ διασώσει ὅλα τὰ ἐπίπεδα, στὸν Ἀριστοτέλη ἡ αὐτονομία τοῦ καθενὸς φτάνει στό ἴδιο ἀποτέλεσμα. «Σὲ ὅλα τὰ μέρη τῆς φύσης ὑπάρχουν θαύματα» διακηρύσσει τὸ πρῶτο βιβλίο τοῦ *Περὶ ζῶων μοριῶν*. Κοντολογίς, ὁ Ἀριστοτέλης θέτει σὲ ἄλλες βάσεις τὴν ἰσορροπία καί τὴν παραπληρωματικότητα πού καθιδρύει ὁ Πλάτων ἀνάμεσα στὴ θεολογία καί στό νόημα τῆς γῆς· ἂν μερικοὶ μπόρεσαν νὰ παραγνωρίσουν τίς θεολογικὲς του ἐνασχολήσεις ἢ νὰ τίς θεωρήσουν ἀσυμβίβαστες μὲ τὴν ἐπιστήμη του γιὰ τὸν αἰσθητὸ κόσμο, αὐτὸ ὀφείλεται ἀποκλειστικά στό ὅτι μπορεῖ νὰ ἐνδιαφέρεται γιὰ τὸν αἰσθητὸ κόσμο πιὸ ἄμεσα ἀπὸ τὸν Πλάτωνα, ἀλλὰ τονίζει μεμιᾶς τὴν ὑπερβατικότητα τοῦ θείου ἐκεῖ πού παθιάζεται μὲ τὴ μελέτη τοῦ αἰσθητοῦ κόσμου. Τὸ ὅλο ἀποτελεῖ τὴν λεπτὴ ἐνότητα μιᾶς δεδομένης πολλαπλότητας.

Κίνηση, λόγος, κεντρικὲς διακρίσεις καί ἀντιστοιχίες.

Μὲ τὴ σειρά του, κάθε πράγμα πού ὑποπίπτει στήν ἐμπειρία μας ἀποτελεῖ μιὰ ἐνότητα σύνθετη, εἰδαλλιῶς παραμένει ἀνίκανο νὰ

ξεπεράσει την απόσταση ανάμεσα στο ίδιο και στον έαυτό του, την έσωτερική ρωγή που χαρακτηρίζει το γίνεσθαι. Το να συγκεντρώσεις κάθε πράγμα στον έαυτό του και να ξεχωρίσεις πώς συνάζονται οι διαφορές του, είναι μια δουλειά που βρίσκεται σε στενή σχέση με την διάκριση όλων αυτών των στοιχείων, ενώ η ιεράρχηση των όντων εκφράζεται και άρθρώνεται στον ανθρώπινο λόγο ταυτόχρονα με τα πράγματα που γίνονται και ξεγίνονται μέσα στο γίνεσθαι, το νόμο του οποίου ύφίσταται και ο ανθρώπινος λόγος. Αυτή η άλληλεγγύη (που δεν έπιτυγχάνεται, όπως πιστεύτηκε μερικές φορές, χάρη στην αυθόρμητη διαμόρφωση μιας γραμματικής με τυχαίες δομές μέσα στα κατάστιχα τής φιλοσοφίας) φανερώνει μάλλον τη σχετική όμοιογένεια του κόσμου τής κίνησης, τέτοια που θα μπορούσε να παρουσιαστεί σε έναν στοχαστή που έχει την πεποίθηση ότι διαμέσου τής γλώσσας ή σκέψη είναι ικανή να σκοπεύσει τα πράγματα με ευθυβολία. Με αυτό το πνεύμα πρέπει να υποστηριχτεί η αρχή τής αντίφασης, που έξ ανάγκης αντιμετωπίζεται με σεβασμό από κάθε άληθινή γνώση και εκφράζει την ευστάθεια που μέσα από τις διαφορές του κρατεί πάνω του κάθε πράγμα. Ο Άριστοτέλης δεν αρκεϊται να δείξει άμεσα την προφάνεια τής αρχής αυτής, παρά αναλαμβάνει και να την νομιμοποιήσει ενάντια στις επιθέσεις των σοφιστών. Άς περιοριστούμε αρχικά στον όρισμό τής αρχής αυτής ως στοιχείου που άπαιτεί τον σεβασμό τής συνοχής τής νόησης. Ο Άριστοτέλης δεν ικανοποιείται με μια τόσο άοριστη διατύπωση, ώστόσο αυτή άρκει ως πρώτη προσέγγιση προκειμένου ν' αντιμετωπιστούν οι άμεσες επιθέσεις του σοφιστή, που άξιώνει να περνάει κατά βούληση από τα ύπερ στα κατά και να προβάλλει οιαδήποτε άποψη χωρίς να έχουμε να του αντίτάξουμε τίποτα, από το άπλο γεγονός και μόνο, ότι άποφασίζει να άρνηθεϊ την αρχή αυτή και να άποφύγει στη συνέχεια κάθε συνεκτική έπιχειρηματολογία. «Όρισμένοι, λέει ο Άριστοτέλης, διατεινόνται άφ' ενός ότι το ίδιο πράγμα μπορεί να είναι και ταυτόχρονα να μην είναι και άφ' έτέρου ότι ο νοϋς μπορεί να το συλλάβει». Προφανώς δεν τίθεται ζήτημα να έπιχειρήσουμε μιάν άποδεικτική άρνηση, γιατί τότε θα πέφταμε σε φαϋλο κύκλο. Όστόσο είναι δυνατή μια διπλή νομιμοποίηση. Στη στάση του

σοφιστῆ ὁ Ἀριστοτέλης καταγγέλλει τὴν ἄρνηση τοῦ διαλόγου, τὴν προσπάθεια νὰ ὑποβαθμιστεῖ ἡ λειτουργία τῆς σημασιοδότησης τῆς γλώσσας σὲ φληνάφημα· ἂν καὶ εἶναι θεωρητικὰ ἀπρόσβλητη, ἡ ἄρνηση τῆς ἀρχῆς τῆς ταυτότητας ὁμολογεῖ ἡ ἴδια τὴν ἀδυναμία της καταστρέφοντας πρακτικὰ τὸν διάλογο. Ὁ ἴδιος ὁ σοφιστῆς ἀρνεῖται τὸ ἴδιο του τὸ ἐγγεῖρημα, ἀφαιρώντας τὸ νόημα ἀπὸ τὴν γλωσσικὴ ἐπικοινωνία. Τούτῃ ἡ διαλεκτικὴ ἀνασκευὴ εἶναι ἐπαρκής, μὲ τὴν ἔννοια ὅτι ὁ σοφιστῆς δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ σωπάσει, γιὰτὶ ἡ ἀστάθεια τῆς ἐκλογῆς του τὸν βγάζει ἀπὸ τὸ παιχνίδι. Ἄλλὰ στὸ τρίτο βιβλίον τῶν *Μεταφυσικῶν*, ὅπου γίνεται αὐτὴ ἡ «ἐκτέλεση», ὁ Ἀριστοτέλης προτάσσει ἕνα εἶδος βασάνου τῆς ἀρχῆς τῆς ἀντίφασης μέσα στὴν μοναξιά καὶ στὴν ἐμμένεια τοῦ στοχασμοῦ: «Δὲν εἶναι ποτὲ δυνατό νὰ ἀντιληφθοῦμε ὅτι τὸ ἴδιο πράγμα εἶναι καὶ δὲν εἶναι, ὅπως ὀρισμένοι πιστεύουν ὅτι λέει ὁ Ἡράκλειτος: γιὰτὶ ὅλα ὅσα λέμε δὲν εἶναι ἀναγκαῖο καὶ νὰ τὰ σκεφτόμαστε». Ἐδῶ ἡ ἀρχὴ τῆς ἀντίφασης θεμελιώνεται σὲ μιὰν ἀδυναμία ποὺ δοκιμάζει ἡ σκέψη μέσα στὴν ἄμεση ἄσκησή της: ἡ δυνατότητα τῆς ἔλλειψης συνοχῆς, ποὺ δηλώνει μᾶλλον ἀπουσία σκέψης παρὰ διεστραμμένη σκέψη, συνδέεται μὲ τὴν ἀπόλυτη ἀδυνατότητα ποὺ δοκιμάζει ἡ σκέψη ὡς τέτοια νὰ πραγματοποιεῖ μέσα στὴν ἀντίφαση. Αὐτὴ ἡ εὐτυχῆς ἀδυναμία σημαίνει ὅτι στὴν οὐσία της ἡ σκέψη εἶναι συνεκτικὴ καὶ ὅτι δὲ θὰ μπορούσε νὰ σκεφετῆ τὰ ἀντικείμενά της, τὰ πράγματά της, παρὰ μόνο σύμφωνα μὲ τὴ δικὴ της συνοχή. Ἔτσι ἡ οὐσία τῆς σκέψης ἀρκεῖ γιὰ νὰ ἀποκαλύψει καὶ νὰ νομιμοποιήσει τὴν ἀρχὴ τῆς ἀντίφασης. Μὲ βάση αὐτὸ κατανοοῦμε καλύτερα τὴν ἀδυναμία τοῦ σοφιστῆ, ποὺ ἡ λαθεμένη διαγωγή του προκύπτει ἀπὸ μιὰν ἀδυναμία σκέψης: ὅπως ἀκριβῶς κι ὁ δάσκαλός του ὁ Ἡράκλειτος, ἔτσι κι ὁ σοφιστῆς λέει περισσότερα ἀπὸ ὅσα μπορεῖ νὰ συλλάβει.

Οἱ ἐπιθέσεις τῶν σοφιστῶν καὶ τῶν φιλοσόφων ποὺ συγγενεύουν μαζί τους ἀκολούθησαν συχνὰ ἕναν πλάγιον δρόμον, ποὺ συνίσταται στὴν προσχηματικὴ ἀποδοχὴ τῆς ἀρχῆς, μολοντί τὴν διαστρέφουν καὶ τὴν χρησιμοποιοῦν παραμορφωμένη, γιὰ νὰ καταστρέψουν γιὰ μιὰν ἀκόμα φορὰ κάθε ἐπικοινωνία καὶ κάθε λόγο. Ἄλλοτε ἀποδίδουν σὲ ἕνα ὑποκείμενον διάφορα κατηγορήματα θέ-

τοντάς τα όλα στο ίδιο επίπεδο, με αποτέλεσμα να κοινορτοποιηθεί το υποκείμενο· το «σόφισμα του καλυμμένου ανθρώπου» αποσαφηνίζει αυτόν τον τρόπο σκέψης μέσα στους Σοφιστικούς ελέγχους: μπροστά σε έναν καλυμμένο άνθρωπο βεβαιώνω ότι δεν τον γνωρίζω· αλλά μόλις ό άνθρωπος αποκαλύπτεται, είμαι αναγκασμένος να δεχτώ ότι τον γνωρίζω, γιατί είναι ό Κορίσκος· συνεπώς γνωρίζω και δεν γνωρίζω τον ίδιο άνθρωπο. Αρχικά, για να μην προκαλέσει αντίφαση ό πλοῦτος τῶν κατηγορημάτων που μπορεί να προσδώσει σε ένα πράγμα ό λόγος, πιστεύεται ότι είναι αναγκαίο να μην ξεχωρίσουμε κανένα από όλα τους και κατά κάποιον τρόπο να τα κρατήσουμε όλα σε ίση απόσταση από το πράγμα που χαρακτηρίζουν. Αλλά τότε το πράγμα χάνει έντελει κάθε ευστάθεια, και τα κατηγορήματα είτε χάνουν κάθε κατηγορική σύνδεση, είτε συσσωρεύονται αντιφατικά σε ένα υποκείμενο που δεν θα είναι πια μόνο καλυμμένος και άκάλυπτος Κορίσκος, ό γνωστός και άγνωστος, αλλά το μοναδικό υποκείμενο τῶν οίωνδήποτε κατηγορημάτων... "Αλλοτε πάλι, πεπεισμένοι έξαρχής, μαζί με τη Μεγαρική σχολή, ότι ή αρχή αποκλείει κάθε απόδοση κατηγορημάτων, έκλαμβάνουμε τον κόσμο σαν μια διασπορά συγκεκριμένων πραγματικοτήτων στερημένων από κάθε σχέση ή έπιστρέφουμε, σπρώχνοντας ως τα άκρα τή λογική του έγχειρήματος μας, στην απόλυτη μοναδικότητα του παρμενίδειου όντος. Έτσι ό πλοῦτος και ή ένδεια κατηγορημάτων καταλήγουν στην ίδια άποτυχία κάτω από ελάχιστα διαφορετικές μορφές. Στην πρώτη περίπτωση, αυτό που λείπει είναι ένα μόνιμο σημείο, ένα πρώτο υποκείμενο, δηλαδή ή ουσία ή ή υπόσταση, το είναι του κάθε πράγματος, ή ουσία που αποκλείει κάθε άλλη από την ευστάθειά της, αλλά μπορεί να δεχτεί κατηγορήματα διαφορετικά από αυτή. Στη δεύτερη περίπτωση, ή ουσία πιάνει όλο το χώρο και αυτό που λείπει είναι ή αναγνώριση τῶν κατηγορημάτων ως ένα είδος πραγματικότητας που διαφέρει από την πραγματικότητα τῆς ουσίας. Μέσα στη σύγχυση τῆς ουσίας με τα κατηγορήματα έξαφανίστηκε ή ουσία και κατόπιν, όταν τα κατηγορήματα ανάχθηκαν σε ουσίες, διαγράφηκαν όλα τα κατηγορήματα. Η κοινή ρίζα αυτού του διπλού λάθους είναι μια άθέμιτη διεύρυνση τῆς έννοιας τῆς αντίφασης, που

καὶ τὴν ἴδια τὴν κάνουν δυνατὴ μονάχα οἱ ὑπεραπλουστευμένες ἀπόψεις περὶ τοῦ ὄντος: δὲν ὑπάρχει ἀντίφαση ἀνάμεσα στὴν οὐσία καὶ στὸ κατηγορήμα ἀπλῶς καὶ μόνο γιατί συνενώνουμε αὐτοὺς τοὺς διακεκριμένους ὄρους, ἀφοῦ δὲν διακρίνονται ὅπως μιὰ οὐσία ἀπὸ μιὰν ἄλλη ἢ ἓνα κατηγορήμα ἀπὸ ἓνα ἄλλο ὁμογενὲς κατηγορήμα: ἀνήκουν σὲ διαφορετικὰ γένη καὶ ἡ κατηγορία τῆς οὐσίας στὸν Ἀριστοτέλη ἀντιτίθεται πρὸς τὶς ἄλλες κατηγορίες, τὶς καθαυτὸ κατηγορίες ὄλων τῶν κατηγορημάτων ἢ τῶν συμβεβηκότων.

Αὐτὴ ἡ μεγάλη διαίρεση τοῦ ὄντος ἔχει πρωταρχικὴ σπουδαιότητα: δίνει τὸ ἀκριβὲς τῆς μέτρο στὴν ἀρχὴ τῆς ἀντίφασης καὶ ἀποκαθιστᾷ τὰ δικαιώματα τῆς κατηγορικῆς κρίσης, τῆς ὁποίας ἤδη ἡ αὐθόρμητη ἄσκηση ἐπιβεβαίωνε τὶς δυνατότητες συνοχῆς τῆς νόησης. Ἄλλωστε, ὅταν ἡ σκέψη νιώθει ὅτι δὲν μπορεῖ νὰ πραγματωθεῖ μέσα στὴν ἀντίφαση, αὐτὴ ἡ κατ' οὐσίαν ἀπραγματοποίητη ἀντίφαση βλέπεται ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη ὡς ἀντίφαση ἀνάμεσα στὰ κατηγορήματα τῆς οὐσίας, τὴν ὁποία συνιστᾷ τὸ σκεπτόμενο ὑποκείμενο, καὶ ὄχι ἀνάμεσα σὲ ἓνα κατηγορήμα καὶ στὴν οὐσία: δύο ἀντιφατικὲς κρίσεις εἶναι δύο κατηγορήματα ποὺ δὲν συμβιβάζονται μέσα στὴν οὐσιώδη ἐνότητα τῆς ἴδιας σκέψης. Ἔτσι ριζώνει στὸ ὄν ἡ πρώτη ἀρχὴ τῆς γνώσης, ποὺ ἡ ἀκριβὴς διατύπωσή της εἶναι ἡ ἀκόλουθη: «τὸ ἴδιο κατηγορήμα δὲν μπορεῖ νὰ ἀνήκει καὶ ταυτόχρονα νὰ μὴν ἀνήκει στὸ ἴδιο ὑποκείμενο καὶ ἀπὸ τὴν ἴδια ἀποψη». Πράγμα ποὺ σημαίνει ὅτι δύο ἀντιφατικὲς κρίσεις (ποὺ ἡ μία βεβαιώνει καὶ ἡ ἄλλη ἀρνεῖται τὴ σχέση τοῦ κατηγορήματος μὲ τὸ ὑποκείμενο μέσα σὲ καθορισμένες συνθήκες), δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι καὶ οἱ δύο οὔτε σωστὲς οὔτε λαθεμένες: ἡ ἀρχὴ, ξεκάθαρα διατυπωμένη ὡς πρὸς τὴν ἀπόδοση τῶν κατηγορημάτων, φωτίζει τὴν αὐθόρμητη πρακτικὴ τοῦ ἀνθρώπινου λόγου καὶ χωρίζει σαφῶς τὸ ἀληθινὸ ἀπὸ τὸ ψεύτικο καὶ τὸ ὄν ἀπὸ τὸ μὴ ὄν.

Ὁ Ἀριστοτέλης πρεσβεύει ὅτι συνεχίζει καὶ ἔτσι ἀντιστρέφει τὴν πλατωνικὴ προσπάθεια. Ἀφοῦ πρῶτα πλησίασε πάρα πολὺ μέσα στὴν Πολιτεία τὴν ὀρθὴ διατύπωση τῆς ἀρχῆς τῆς ἀντίφασης, ὁ Πλάτων δὲν ἤξερε νὰ διακρίνει τὸ εἶναι τῆς οὐσίας ἀπὸ τὸ

εἶναι τῶν συμβεβηκότων, μονολότι μὲ τὴν ἀναγωγὴ ὅλων τῶν πραγμάτων σὲ μιὰν γενετικὴ ἐνότητα δὲν μπορούσε παρὰ νὰ παραβεῖ τὴν ἀρχὴ καὶ νὰ ἀνεχθεῖ ἀντιφάσεις μέσα στὴ σκέψη καὶ στὸ ὄν. Ἡ κοινωνία τῶν γενῶν, ἡ τελευταία ἐκδοχὴ τῆς μέθεξης, ποὺ ἡ ἔννοιά της συνεπαγόταν τὴ σύγχυση τοῦ ταυτὸν καὶ τοῦ ἕτερον, τοῦ ἐνὸς καὶ τῶν πολλῶν, τοῦ ὄντος καὶ τοῦ μὴ ὄντος, κατὰ βάθος σημειώνει τὴ νίκη τοῦ σοφιστῆ μέσα στὸν ὁμώνυμο διάλογο· στὸν ἴδιον αὐτὸ διάλογο μπορούμε ἀκόμα νὰ βροῦμε τὰ δύο λάθη τῆς σοφιστικῆς καὶ τῶν μεγαρικών, γιατί τὰ μεγάλα γένη τοῦ Σοφιστῆ, καθὼς τίθενται ὅλα στὸ ἴδιο ἐπίπεδο, ἀλληλοσυσχετίζονται χωρὶς καμιὰ διάκριση οὐσίας καὶ συμβεβηκότος· ὅσο γιὰ τὸ ὄν, ποὺ εἶναι ἓνα ἀπὸ αὐτὰ τὰ γένη, ἐγκλωβίζεται σὲ μιὰ καὶ μόνο σημασία παρμενίδειας ἔμπνευσης. Ἔτσι οἱ ἀντιφάσεις ἦσαν ἀναπόφευκτες παρὰ τὴν ἀναγωγὴ τοῦ μὴ ὄντος στὸ ἕτερον· μέσα στὴν ὀπτική τοῦ Ἀριστοτέλη, μόνο ἡ διάκριση τῶν δύο νοημάτων τοῦ ὄντος ἐπεξηγεῖ καθαρὰ καὶ θέτει σὲ ἀκριβῆ λειτουργία τὴν ἀρχὴ τῆς ἀντίφασης.

Ἡ διάκριση οὐσίας καὶ συμβεβηκότος διατρέχει καμιὰ φορὰ τὸν κίνδυνο νὰ δημιουργήσει μὲ τὴ σειρά της δυσκολίες, πράγμα ποὺ ἐπιτρέπει τὴν προσπέλαση ἐνὸς ἄλλου σημαντικοῦ ζεύγους ἐννοιῶν. Ἡ οὐσία καὶ τὸ συμβεβηκὸς δὲν πρέπει νὰ χωρίζονται· τὸ συμβεβηκὸς ὑπάρχει μόνο στὸ μέτρο ποὺ τὸ ἀποδίδουμε σὲ μιὰν οὐσία καὶ ἂν ὁ ὄντολογικὸς τρόπος τῆς οὐσίας ἢ τῆς ὑπόστασης εἶναι ἡ αὐθυπόσταση, ἡ ἀνεξαρτησία, ὁ τρόπος τοῦ συμβεβηκότος εἶναι ἡ ἐξαρτημένη ὑπόσταση, ἡ ὑποτελεία. Αὐτὴ ἡ ἐξάρτηση δὲν εἶναι μόνο γνώρισμα τῶν καθαυτῶν συμβεβηκότων, δηλαδὴ ἐκείνων ποὺ συνδέονται συμπτωματικὰ καὶ πρόσκαιρα μὲ τὴν οὐσία, π.χ. τὸ συμβεβηκὸς «καλυμμένος» ὅταν ἀναφέρεται στὸν Κορίσκο, ἀλλὰ ἐπίσης καὶ τῶν οὐσιωδῶν κατηγορημάτων ποὺ ἀπορρέουν ἀναγκαῖα καὶ μόνιμα ἀπὸ τὴν οὐσία, ἀλλὰ μολαταῦτα δὲν συγχέονται μαζί της, ὅπως π.χ. ἡ καθορισμένη καὶ σταθερὴ ἀξία τοῦ συνόλου τῶν γωνιῶν τοῦ τριγώνου. Ἡ ἀλήθεια εἶναι πὼς μπορούμε νὰ ἀναρωτηθοῦμε γιὰ τὸ ἂν αὐτὴ ἡ διάκριση ἀνάμεσα σὲ οὐσία καὶ οὐσιώδη κατηγορήματα διατηρήθηκε αὐστηρὰ ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη, ἐπὶ τὸσο ὑφίσταται τουλάχιστον ὡς πρὸς τὸ ὅτι στὴν κατὰ

μία έννοια ἀδιαίρετη ἐνότητα τῆς οὐσίας ἀντιτίθενται τὰ οὐσιώδη κατηγορήματα στήν πολλαπλότητά τους. Συνεπῶς εἴτε πρόκειται γιά καθαυτό συμβεβηκότα εἴτε γιά οὐσιώδη γνωρίσματα, καί ἀδιάφορο ἂν ἐκλαμβάνονται ἢ δὲν ἐκλαμβάνονται ὡς συστατικά τῆς οὐσίας, παρουσιάζεται ὁ ἴδιος κίνδυνος ἀντίφασης, ἔστω κι ἂν χρειάστηκε νὰ ἐπιστήσουμε τὴν προσοχή στοῦ ὅτι πρέπει νὰ μὴ κοιτᾶμε παρά μόνο τὴν οὐσία, πού ἀποτελεῖ ἐνότητα ὅπωςδήποτε σύνθετη, ἂν ἐπιδέχεται κάποιον θετικό ὄρισμό. Ἔτσι ὑπάρχει ἕνας δεσμός, μιὰ ἐνότητα καί μιὰ ταυτότητα ἀνάμεσα στήν οὐσία καί στίς ιδιότητες (μὲ τὴν εὐρύτερη έννοια τῆς λέξης), μολοντί αὐτὴ, χάρις στήν εὐστάθειά της, διαφέρει ριζικά ἀπὸ κάθε ιδιότητα καί εἶναι ἀδιαίρετη ἀντίκρου στήν πολλαπλότητά τους. Ἡ πρόοδος πού σημειώθηκε ἀναφορικά μὲ τὴ σοφιστικὴ καί τὸ μεγαρικὸ πνεῦμα διακυβεύεται καί μπορούμε νὰ νιώσουμε τὸν πειρασμὸ νὰ ἐπιστρέψουμε στίς καταστρεπτικὲς ἀπόψεις πού μόλις ἀναιρέσαμε. Σὲ ἀντίθεση μὲ τὸν πειρασμὸ μιᾶς τέτοιας ἐπιστροφῆς, θὰ μπορούσαμε νὰ διατηρήσουμε ὅσα πλεονεκτήματα κερδίσαμε, ἂν διακρίνουμε μέσα στοῦ ὄν —ἐκτὸς ἀπὸ τὴν οὐσία καί τὸ συμβεβηκόσ— τὴν ἐνέργεια καί τὴ δύναμη.

Στὴν πιὸ πλήρη της σημασία, αὐτὴ ἡ διάκριση μᾶς καλεῖ νὰ ἐννοήσουμε μὲ ποιὸ τρόπο δύο διαφορετικὰ πράγματα μπορούν νὰ συσχετισθοῦν, πῶς τὸ ἕνα μπορεῖ νὰ ἐπιδράσει πάνω στοῦ ἄλλο καί πῶς τὸ ἄλλο μπορεῖ νὰ δεχτεῖ αὐτὴ τὴν ἐπίδραση· ἂν θὰ ἔπρεπε νὰ ἐμφανιστοῦν σὰν μονόλιθοι κλεισμένοι στὸν ἑαυτὸ τους, κατὰ τὸν μεγαρικὸ τρόπο, κάθε σχέση θὰ ἦταν ἀδύνατη μεταξύ τους καθὼς καί κάθε ἀλλαγὴ στοῦ καθένα. Μιὰ πράξη, ἕνα ὀρισμένο ἀποτέλεσμα, προαπαιτεῖ μέσα στοῦ ὑποκείμενο, ὅπου ἐπιτελεῖται, μιὰ κάποια ἰδιάζουσα δεκτικότητα, μιὰ προδιάθεση νὰ ὑποδεχθεῖ τὸ ἀποτέλεσμα· ἐπίσης ἀπὸ τὴν πλευρὰ τοῦ δρῶντος χρειάζεται, προτοῦ κὰν δράσει, ἡ ἰκανότητα δράσης, ἡ ἰκανότητα παραγωγῆς τοῦ ἀποτελέσματος. Αὐτὲς οἱ δύο προδιαθέσεις εἶναι δυνάμεις, ἢ μία παθητικὴ, ἢ ἄλλη ἐνεργητικὴ, καί ἡ σύμπραξι τους ἐπιτρέπει τὴν ἐνεργὸν πραγμάτωση ἐνὸς καθορισμοῦ, τὴν ἐνέργεια. Ἔτσι μιὰ δύναμη εἶναι μιὰ ἰκανότητα νὰ γίνω ἄλλος, δηλαδὴ νὰ κατέχω ἐκ τῶν προτέρων καί κατὰ κάποιον τρόπο ἕναν προσδιορισμὸ πού μο-

λαταῦτα δὲν ἔχω πραγματικά· ἢ ἀκόμα, χωρὶς νὰ γίνεται κάποια πραγματικὴ κίνηση, εἶναι ὁ τρόπος ἔνωσης μιᾶς βάσης ἐπιδεχόμενης ἐνεργητικῆς ἢ παθητικῆς προσδιορισμῶ με ἕναν προσδιορισμὸν ζέχωρο ἀπὸ αὐτή. Ἄναμφίβολα ἡ ἐνεργητικὴ δύναμη εἶναι πιὸ κοντινὴ στὴν ἐνέργεια ἀπὸ τὴν παθητικὴ δύναμη, γιατί δὲν εἶναι παρὰ μιὰ δυνητικὴτητα πού περνᾷ στὴν ἐνέργεια ἀπὸ τὴ στιγμὴ πού δὲν συναντᾷ πιά ἐξωτερικὸ ἐμπόδιο, ἐνῶ ἡ παθητικὴ δύναμη, ὄντας μὲν δυνατότητα προσανατολισμένη πρὸς τὴν ἐνέργεια, ἀλλὰ χωρὶς καμιὰ ἰκανότητα πραγμάτωσης, παραμένει ἀπὸ μόνη της λιγότερο καθορισμένη καί, ὄντας παθητικὴ δυνατότητα ἐνεργοποίησης, ἐνέχει τὴν ἀντίθετη δυνατότητα, δηλ. νὰ μὴ δεχτεῖ πραγματικὸν προσδιορισμὸν. Πάντως τόσο ἡ μιὰ δύναμη ὅσο καὶ ἡ ἄλλη ἀποτελοῦν ἐνδιάμεσα μεγέθη ἀνάμεσα στὴν ταυτότητα καὶ στὴν ἐτερότητα, ἀνάμεσα στὸ ἀπόλυτο μὴ ὄν καὶ στὸ ἐνέργεια ὄν καὶ ἔτσι παρέχουν μιὰ ὄντολογικὴ περιωπὴ στὴν μεταβολὴ καὶ στὴ σύνθεση. Μποροῦμε νὰ ποῦμε ὅτι ἡ οὐσία εἶναι ἐν δυνάμει συμβεβηκός, εἴτε ὡς παθητικὴ δύναμη πού καθορίζει τὴν αἰτία τοῦ συμβεβηκότος, εἴτε ὡς ἐνεργητικὴ δύναμη πού ἐπιβάλλει προσδιορισμούς σὲ μιὰ παθητικὴ δύναμη. Ὅσο γιὰ τὴν σύνθεση τῆς οὐσίας, δὲν ἔρχεται πιά σὲ ἀντίθεση μὲ τὴν ἐνότητά της: ἡ ἔννοια τῆς δύναμης εἶναι σχετικὴ, ἐκεῖνο πού ὑπάρχει δυνάμει σὲ σχέση μὲ τὴν τάδε ἐνέργεια εἶναι ἐνέργεια σὲ σχέση μὲ μιὰ κατώτερη δύναμη, ἔτσι ὥστε οἱ διάφοροι προσδιορισμοὶ τῆς οὐσίας ἔρχονται μεταξύ τους σὲ σχέσεις ἐνέργειας καὶ δύναμης, ὅπου βρίσκουν τὴν ἐνότητά τους. Συνακόλουθα, ἡ δυαδικὴτητα τῆς ἐνεργητικῆς καὶ τῆς παθητικῆς δύναμης μπορεῖ νὰ ἐνοικεῖ στὸ ἴδιο συγκεκριμένο πράγμα, γιατί μόνο οἱ οὐσίες πού ἔχουν πραγματωθεῖ ἀπὸ τὴν ἀνθρώπινη τέχνη ἐξαρτῶνται ἀπὸ ἐνεργητικὲς ἐξωτερικὲς δυνάμεις, π.χ. ἡ οὐσία ἐνὸς σπιτιοῦ. Βλέπουμε λοιπὸν μέχρι ποιοῦ σημείου τὰ ὄντα τοῦ ἀριστοτελικοῦ κόσμου ἀπέχουν ἀπὸ τὸν ἴδιον τὸν ἑαυτὸν τους καὶ πῶς ὁ φιλόσοφος πρέπει νὰ μοχθήσει πολὺ γιὰ νὰ μιλήσει μὲ συνεκτικὸν τρόπο γι' αὐτά.

Οἱ ὄροι τοῦ προβλήματος, ἤτοι ἡ ἀρθρωση τῆς ἐμπειρίας μέσα στὸν λόγο καὶ ἡ αὐτοκαταστροφὴ κάθε ὑπερβολικῶ ἀκαμπτης λογικῆς, ὀδηγοῦν τὸν Ἀριστοτέλη στὴ χρῆση τῆς ἔννοιας δύναμη.

Δὲν πρόκειται γιὰ μιὰ λαμπρὴ λύση, ἀλλὰ γιὰ μιὰ προσπάθεια νὰ μεταφράσει τὴν τρέχουσα παράδοξότητα τῆς ἐμπειρίας χωρὶς νὰ θέσει σὲ κίνδυνο τὴ συνοχὴ τοῦ λόγου. Ἔτσι ἡ διάκριση τοῦ ἐνεργεία καὶ δυνάμει, παρὰ τὸ εὖρος τῆς χρήσης της, δὲν φτιάχτηκε γιὰ νὰ συσχετίσει τὸ οἰοδῆποτε πράγμα μὲ τὸ οἰοδῆποτε πράγμα, γι' αὐτὸ καὶ μπορούμε νὰ καθορίσουμε τὴν τάδε ὀρισμένη δύναμη μόνο μὲ βάση τὴν ἀντίστοιχη ἐνέργεια. Ἡ ἀρχὴ τῆς ἀντίφασης διασώζεται μὲ δύο τρόπους. Ἀπὸ τὴ μιὰ μεριά τὸ ἐν καὶ τὰ πολλά, τὸ ταυτὸν καὶ τὸ ἕτερον συμφιλώνονται μεταξύ τους καθὼς κατανέμονται ἀνάλογα μὲ τὴν ἐκάστοτε διάκριση. Ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριά, ἂν μιὰ δύναμη περιέχει δύο ἀντίθετες ὕψεις, ἂν τὸ μπορῶ νὰ εἶμαι καὶ τὸ μπορῶ νὰ μὴν εἶμαι πᾶνε μαζί, αὐτὲς οἱ δύο ὕψεις ἀντιτίθενται μαζί στὴν ἀδυνατότητα, καὶ τοῦτο μέσα σὲ ἓνα καθορισμένο πεδίο: τὸ μπορῶ νὰ εἶμαι καὶ τὸ μπορῶ νὰ μὴν εἶμαι ὁ τάδε προσδιορισμὸς δὲν συγχέονται, τὰ ἀντίθετα ἀντιτίθενται ἀπὸ κοινοῦ στὴν ἀντίστοιχη ἀδυνατότητα γιὰ νὰ ἀποτελέσουν μαζί της ἓνα ζεῦγος ἀντιφατικῶν κατηγορήσεων, καθὼς ἡ κατάφαση καὶ ἡ ἄρνηση ἀλληλοαποκλείονται σαφῶς σχετικὰ μὲ τὸ ἴδιο ὑποκείμενο. Ἔτσι ἡ ἀρχὴ τῆς ἀντίφασης ὀπισθοχωρεῖ ἀπέναντι στὴν διακύμανση, στὴν ἀπροσδιοριστία τῶν ὄντων· ἔτσι ἀναγνωρίζουμε τὸν μετριοπαθὴ χαρακτήρα της καὶ σὲ τελευταία ἀνάλυση τὴν σεβόμαστε, ἀφοῦ περιγράφουμε τὶς δυνάμεις χωρὶς νὰ ἰσχυρίζομαστε ὅτι εἰσάγουμε τὸν νόμο της μέσα στὴν ἐσωτερικὴ ἀμφιρρέπεια τῆς καθεμιᾶς.

Ἐντούτοις, ἡ διάκριση σὲ ἐνεργεία καὶ δυνάμει δὲν ἔχει ὡς μοναδικὴ της λειτουργία τὴν ἐπίτευξη αὐτῆς τῆς συμφιλώσεως. Ἔχει σημασία νὰ ὑπογραμμίσουμε ὅτι τὸ δυνάμει ὄν δὲν ἐξαλείφεται ποτὲ μέσα στὸν προσδιορισμὸ πού τὸ ἐνεργοποιεῖ καὶ ὅτι παραμένει ἓνα ὑπόστρωμα ὡς πρὸς αὐτὸν τὸν προσδιορισμὸ, ἓνα ὑπο-κείμενον, χωρὶς τὸ ὅποιο ὁ προσδιορισμὸς δὲ θὰ μπορούσε νὰ ἐνεργοποιηθεῖ. Πολὺ κοντινὸ στὸ ζεῦγος τῆς ἐνεργείας καὶ τῆς παθητικῆς δυνάμεις εἶναι τὸ ζεῦγος τῆς μορφῆς καὶ τῆς ὕλης· μάλιστα θὰ συστοιχοῦσαν τέλεια (μιὰ καὶ ἡ μορφή θὰ μπορούσε νὰ ἀντιστοιχεῖ στὴ δυννητικότητα τῆς ἐνεργητικῆς δυνάμεις), ἂν ἀκριβῶς τὸ πρῶτο ζεῦγος δὲν ἀφοροῦσε συνθῆκες ἐνὸς περάσμα-

τος, τούς πόλους μιᾶς σχέσης καὶ τὴν ἐνοποίηση ἐνὸς συνθέματος, καὶ τὸ δεύτερο ζεῦγος δὲν ἀντιμετώπιζε μᾶλλον μὲ στατικὸ τρόπο τὴ συγκρότηση τοῦ ὄντος, ἰδιαίτερα τοῦ πλήρους καὶ συγκεκριμένου ὄντος, τοῦ συνόλου, τῆς οὐσίας ἢ τῆς ὑπόστασης μὲ τὴν πιὸ ρεαλιστικὴ ἔννοια. Ἡ οὐσία, ὡς σύνολον, εἶναι ἓνα σύνθεμα μορφῆς (εἶδος), καὶ περιεχομένου (ὄλη). Εἶναι σαφές ὅτι χωρὶς αὐτὴ τὴν εὐστάθεια τοῦ ὑποστρώματος θὰ ξαναγυρίζαμε στὴν πλατωνικὴ φιλοσοφία τῶν χωριστῶν Ἰδεῶν. Πράγματι, ἡ μορφή, ὡς δομὴ τῆς ὑπόστασης, ὡς οὐσιώδης καὶ ἐνοποιὸς προσδιορισμὸς, εἶναι τὸ νοητὸ στοιχεῖο τοῦ συνθέματος. Ἀλλὰ ἡ ὕλη δὲν περιορίζεται στὸ αἰσθητὸ καὶ ἡ ἔννοιά της δὲν ἀνταποκρίνεται μόνο σὲ μιὰ ρεαλιστικὴ πρόθεση· καθὼς ἡ ὕλη εἶναι —ὅπως κι ἡ παθητικὴ δύναμη— διπλᾶ σχετικὴ (δηλαδὴ σχετικὴ μὲ μιὰ μορφή, ἀλλὰ ἐπίσης σχετικὴ στὴν ἀπροσδιοριστία της, πού εἶναι ἀπόλυτη στὸν μικρότερο βαθμὸ, ἐκεῖνον τῆς «πρώτης ὕλης»), δὲ θὰ μπορούσε νὰ ἰδωθεῖ γενικὰ παρὰ μόνο μὲ τρόπο ἀφηρημένο, ἢ, ὅπως συχνὰ λέει σὲ παρόμοιες περιπτώσεις ὁ Ἀριστοτέλης, λογικὸ. Τὸ βαθύτερο νόημα τῆς διάκρισης μορφῆς καὶ ὕλης εἶναι ἐκεῖνο μιᾶς ἱεραρχικῆς σχέσης πού ἐπαναλαμβάνεται, ὅμοια κατ' ἀφηρημένο τρόπο μὲ τὸν ἑαυτὸ της, ἀπὸ τὸ τελειότερο πρὸς τὸ ἀτελέστερο, ἀπὸ τὸ περισσότερο πρὸς τὸ λιγότερο καθορισμένο, στὶς πολλαπλὲς βαθμίδες τῆς κλίμακας τῶν ὄντων.

Αὐτὲς εἶναι οἱ τρεῖς κεντρικὲς διακρίσεις τοῦ ἀριστοτελισμοῦ: οὐσία-συμβεβηκός, ἐνεργεία-δυνάμει, μορφή-ὕλη. Ἡ λειτουργία καὶ τῶν τριῶν εἶναι νὰ χρησιμεύσουν ὡς νοητικὰ σχήματα γιὰ τὴν ἀναπαράσταση ἐνὸς διατεταγμένου κόσμου αὐτόνομων πραγματικοτήτων ἐν τῷ γίγνεσθαι. Ἐπίσης μπορούμε νὰ προσθέσουμε σὲ αὐτὲς τὶς διακρίσεις τὴ θεωρία τῶν τεσσάρων λόγων ἢ ἐξηγητικῶν παραγόντων, δηλαδὴ, μὲ τούς συνήθεις ὄρους, τὴ θεωρία τῶν τεσσάρων «αἰτιῶν»: ἡ ὕλικὴ αἰτία ἀντιστοιχεῖ στὴ δεχτικότητα τῆς ὕλης, ἐνῶ οἱ τρεῖς ἄλλες ἀντιστοιχοῦν σὲ διάφορες πλευρὲς τοῦ ρόλου τῆς μορφῆς. Ἡ τυπικὴ αἰτία ταυτίζεται στὴν πραγματικότητα μὲ τὴν μορφή, ἐφόσον ἡ μορφή ἀναδείχνει τὶς ιδιότητες πού ἀπορρέουν ἀπὸ αὐτὴ ἀναγκαῖα· ἡ τελικὴ αἰτία εἶναι ἡ μορφή, ἐφόσον ἡ μορφή ὡς σκοπὸς καὶ ἀποπεράτωση ἀναδείχνει

τῆ διαδικασίᾳ πού καταλήγει σέ αὐτή· ἡ ποιητικὴ ἢ κινητήρια αἰτία εἶναι ἡ μορφή, τούτῃ τῆ φορά ὡς πρόξενος ἢ ὡς αἰτία (μὲ τῆ σύγχρονη ἔννοια) αὐτῆς τῆς διαδικασίας, γιατί μιὰ μορφή, σὲ τελευταία ἀνάλυση, εἶναι πάντα τὸ εἰδικὸ αἷτιο τῶν διαδικασιῶν πού προκαλοῦν τὴν ἐμφάνιση μιᾶς ταυτόσημης μορφῆς (ἡ μορφή εἶναι τὸ αἷτιο τῆς ἴδιας τῆς ἐπανάληψης). Ὁ ἴδιος ὁ Ἀριστοτέλης λέει ὅτι «συχνὰ ἢ τυπικὴ αἰτία, ἢ τελικὴ καὶ ἢ κινητήρια κάνουν μιὰ». Συνεπῶς ἡ περιφρημὴ θεωρία τῶν τεσσάρων αἰτιῶν διασαφηνίζει τὴ θεμελιώδη συστοιχία τῆς μορφῆς καὶ τῆς ὕλης. Ἀναμφίβολα, πιδ σημαντικὴ ἀπὸ τὸν τετραπλὸ χαρακτήρα αὐτῆς τῆς διαίρεσης εἶναι ἡ σχέση τῆς αἰτιότητος ἢ ὁ ἐξηγητικὸς δεσμὸς μὲ τίς ἔννοιες πού εἶδαμε παραπάνω: ὁ Ἀριστοτέλης καταλήγει διεξοδικὰ καὶ μὲ μεγάλη ἀναλυτικὴ κομψότητα στὴ διάκριση τῆς ἀφ' ἑαυτῆς ἢ οὐσιώδους αἰτίας ἀπὸ τὴν αἰτία κατὰ συμβεβηκὸς καὶ τῆς ἐνεργείας αἰτίας ἀπὸ τὴν δυνάμει αἰτία. Οἱ διακρίσεις πού μόλις ἀναφέραμε ἀπαρτίζουν στὸ ἔργο τοῦ Ἀριστοτέλη ἓνα ὀργανικὸ σύνολο.

Τὸ γίγνεσθαι τῶν ὄντων καὶ τὸ σύστημα τοῦ κόσμου.

Στίς ἀρχές τῶν *Μετεωρολογικῶν* δίνονται ὀρισμένες ἐνδείξεις ὡς πρὸς τὴν σειρά, μὲ τὴν ὁποία πρέπει νὰ πραγματευτοῦμε τὰ ζητήματα πού ἀφοροῦν τὸν κόσμον τοῦ γίγνεσθαι: θὰ ἀρχίσουμε μὲ τίς γενικὲς ἀρχές (τὸ πρῶτο καὶ δεῦτερο βιβλίον τῶν *Φυσικῶν*), ἀπὸ ἐκεῖ θὰ περάσουμε στὴ μελέτη τῆς φυσικῆς κίνησης γενικὰ (τρίτο ἕως ὄγδοο βιβλίον), στὴ συνέχεια θὰ μελετήσουμε τὰ ἄστρα καί, στὸ κέντρο τοῦ κόσμου, τὴ Γῆ (τὰ δύο πρῶτα βιβλία τοῦ *Περὶ οὐρανοῦ*), τὰ στοιχεῖα καὶ τὴν ἀμοιβαία τους γένεση (τρίτο-τέταρτο βιβλίον), τὴν παραγωγὴ καὶ τὴν καταστροφὴ τῶν ἀτομικῶν ὄντων (*Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς*), κι ὕστερα θὰ περάσουμε στὰ «μετέωρα», δηλαδὴ στίς μεταβολές πού συμβαίνουν στὴν ἀτμόσφαιρα καὶ ἐγκαινιάζουν τὴν ἀνάλυση περίπλοκων πραγματικότητων (*Μετεωρολογικά*): ἀπομένει ἀκόμα νὰ διαπραγματευτοῦμε τὰ ἔμβια ὄντα, ζῶα καὶ φυτά, τόσο γενικὰ ὅσο καὶ τὰ μὲν «ξεχω-

ριστά» από τὰ δέ, δηλαδή στις λεπτομέρειες τῶν εἰδοποιῶν τους γνωρισμάτων (οἱ διάφορες ἐργασίες, ὅσες ἔχουν ἀφιερωθεῖ στὰ ζῶα καὶ στὰ φυτὰ, δὲν κατανέμονται σύμφωνα μὲ αὐτὴ τὴν διάκριση, μολαταῦτα ὑπάρχει μιὰ σειρά, κατὰ τὴν ὁποία μποροῦν νὰ διαβαστοῦν: ἀφήνοντας κατὰ μέρος τὴν ἀπλὴ συλλογὴ περιπτώσεων πού εἶναι τὸ *Περὶ ζῶων ἱστορίαι*, ξεκινᾶμε ἀπὸ τὸ *Περὶ ζῶων μορίων* καὶ φτάνουμε στὸ *Περὶ ζῶων γενέσεως* περνώντας ἀπὸ τὰ *Περὶ ζῶων πορείας*, *Περὶ ψυχῆς* κτλ.). Ἄς σημειώσουμε τίς κύριες στιγμὲς τῆς πορείας αὐτῆς πού πηγαίνει ἀπὸ τὸ πιὸ γενικὸ στὸ πιὸ εἰδικό.

Ἄφετηρία εἶναι τὸ ὀλοφάνερο γεγονός τῆς πολλαπλότητας πού βρίσκεται σὲ κίνηση· πρόκειται γιὰ ἐμπειρικὸ στοιχεῖο, πού ἀσφαλῶς δὲν θὰ διαταράξει μιὰν συλλογιστικὴ τυφλὴ ἀπέναντι στις διακρίσεις πού εἶναι ἀναγκαῖο νὰ γίνουν, καθὼς εἶδαμε, στὸ ὄν καὶ στὴν ἐνότητα καὶ πού κάνουν θεμιτὴ μιὰ ἔρευνα τῶν ἀρχῶν τοῦ γίνεσθαι. Ἐπιπλέον, φαίνεται καθαρὰ ὅτι τὸ γίνεσθαι δὲν εἶναι ἄτακτο σὲ σημεῖο πού νὰ μοιάζει μὲ χάος καὶ ὅτι τὰ πάντα ὀφείλουν τὴ γένεσή τους σὲ συγκεκριμένα ὄντα. Ἄν εἴμαστε προσεκτικοὶ σὲ ὅ,τι μᾶς ἀποκαλύπτει ἡ γλῶσσα, διαπιστώνουμε ὅτι οἱ πόλοι μιᾶς μεταβολῆς, ἡ ἀφετηρία καὶ ἡ κατάληξη, καλύπτουν διαφορετικὲς πραγματικότητες. Μποροῦμε νὰ ποῦμε ὅτι «ἓνας ἄνθρωπος γίνεται ἐγγράμματος», ὅτι ὁ «ἀγράμματος γίνεται ἐγγράμματος» ἢ ὅτι ἓνας «ἀγράμματος ἄνθρωπος γίνεται ἐγγράμματος». Χρειάζεται ἓνα ζεῦγος ἀντιθέτων, πράγμα πού γνώριζε ἡ παράδοση, ἀλλὰ αὐτὸ δὲν ἀρκεῖ, γιατί τὰ ἀντίθετα ὡς τέτοια δὲν κάνουν τίποτε ἄλλο ἀπὸ τὸ νὰ ἀπωθοῦνται καὶ ἡ ἴδια ἡ γλῶσσα σημειώνει τὴν ἀναγκαιότητα ἐνὸς ὑποστρώματος ὡς κοινοῦ σημείου τῶν δύο πόλων καὶ ὡς σταθεροῦ στοιχείου πού ἐξασφαλίζει τὴν ἐνότητα καὶ τὴ συνέχεια κάτω ἀπὸ τὴ διαφορὰ καὶ τὴν ἀντίθεση. Οἱ τρεῖς ἀρχές, δηλαδή ἀπὸ τὴ μιὰ μεριά οἱ δύο ἀντίθετοι προσδιορισμοὶ καὶ ἀπὸ τὴν ἄλλη τὸ ὑπόστρωμα, πού δὲν εἶναι κανένα ἀπὸ τὰ δύο ἀντίθετα, σχηματίζουν ἓνα τέλειο σύστημα: τὰ ἀντίθετα ἔχουν ἀνάγκη ἓνα ὑποκείμενο, ἓνα ὑπόστρωμα, καὶ αὐτὸ ἀρκεῖ γιὰ τὴ συσχέτισή τους· ἀπεναντίας τὸ ὑπόστρωμα ἔχει ἀνάγκη μόνο δύο ἀντίθετα γιὰ νὰ σημαδευτεῖ ἀπὸ τὴν διαφορὰ τῆς μετα-

βολῆς. Οἱ δυσκολίες πού ἀπομένουν ἀφοροῦν ἐκεῖνον πού θά ἐνωθε ἀμηχανία ἀπέναντι στοῦ πρόβλημα τῆς ἀπόδοσης κατηγορημάτων, ὅπου ὑπόστρωμα καί προσδιορισμός ἀποτελοῦν ταυτόχρονα ἐνότητα καί πολλαπλότητα· εἶδαμε κιόλας μέ τί τρόπο ὁ Ἄριστοτέλης λύνει αὐτή τήν ἀντίφαση καί πῶς τὸ ὑπόστρωμα φανερώνει τήν δύναμη τῶν ἀντιθέτων πού χαρακτηρίζει τήν ὕλη. Ἔτσι τὰ ἀντίθετα δὲν εὐσταθοῦν, γιατί ἡ δύναμη τῶν ἀντιθέτων ἀναφέρεται ἀπὸ τήν μιὰ σέ ἓνα θετικό προσδιορισμό, στὸν ὅποιο τείνει ἡ ὕλη ὄντας προορισμένη νὰ πραγματώσει μιὰ μορφή, καί ἀπὸ τὴν ἄλλη σέ ὅ,τι εἶναι ἀπλῶς ἀπουσία θετικοῦ προσδιορισμοῦ, τὸν ὅποιο πρωταρχικὰ στερεῖται ἡ ὕλη· τὰ δύο ἀντίθετα εἶναι λοιπὸν μορφή καί στέρση, π.χ. «ἐγγράμματος» καί «ἀγράμματος» ἢ «λευκός» καί «μαῦρος», «ζεστός» καί «κρύος» κτλ. Συνεπῶς, τὸ γίγνεσθαι ἀναλύεται σύμφωνα μέ τις τρεῖς ἐσωτερικὲς ἀρχές τοῦ ὑποστρώματος, τῆς μορφῆς καί τῆς στέρσης. Μάλιστα μποροῦμε νὰ ἐπεκτείνουμε αὐτὸ πού εἶπαμε γιὰ τὴν μεταβολὴ τῶν ιδιοτήτων καί στὴ γένεση τῶν ὑποστάσεων: μολονότι δηλ. ἡ ἀντίφαση (ἀπὸ τὸ μὴ-ὄν στοῦ ὄν) ἀντικαθιστᾶ τὴν ἀντίθεση (ἀπὸ ὄν σέ ὄν), ὥστόσο παραμένει μιὰ ἀντιμαχία καί ἡ ἀναγκαιότητα ἐνὸς ὑποστρώματος. Ἄλλωστε, ἀκόμα καί στίς μεταβολές τῶν ιδιοτήτων, ἔχουμε μιὰ μετάβαση ἀπὸ τὸ μὴ ὄν στοῦ ὄν, μέ τὴν ἔννοια ὅτι ἡ στέρση, πού ἔχει νὰ κάμει μέ τὸ ὑπόστρωμα, εἶναι μὴ ὄν κατὰ συμβεβηκός (καί, παρόμοια, μετάβαση ἀπὸ τὸ ὄν στοῦ ὄν, ἐφόσον τὸ ὑπόστρωμα, πού στερεῖται μορφῆς, εἶναι ὄν κατὰ συμβεβηκός) σέ σχέση μέ τὸ νέο ὄν, πού τὸ γενεᾷ ἡ μορφή.

Ἄντιμετωπίζοντας μέ αὐτὸ τὸν τρόπο τὸ γίγνεσθαι ἐν γένει, ὁ Ἄριστοτέλης τονίζει καί τοὺς μόνιμους προσδιορισμούς, πού ὀριοθετοῦν κάθε μεταβολή, καί τὸν εἰδοποιὸ χαρακτήρα τους, πού ἀπαγορεύει νὰ διαλύσουμε τοὺς διάφορους τύπους μεταβολῆς μέσα στὴν ἀφαίρεση κάποιας ροῆς τῶν πάντων. Τὸ γίγνεσθαι ἔχει πάντα ἓνα σκοπό, ἓναν προσανατολισμό, πού ἀντιστοιχεῖ στὴ φύση τῶν ἐν τῷ γίγνεσθαι ὄντων — καί ἐνῶ οἱ σύγχρονοι ἀνατρέχουν εὐκολότερα στὴν Φύση γενικὰ παρά στὴ φύση τῶν ἐπιμέρους ὄντων ἢ τουλάχιστον τῶν ἐπιμέρους τύπων, οἱ Ἄρχαῖοι υἱοθετοῦν γενικὰ ἀντίθετη στάση. Ἡ ἔννοια τῆς φύσης στὸν Ἄριστοτέλη λαμβάνει

τὴν πλήρη σημασία τῆς μόνο ὅταν ὑπονοεῖ ἰδιαιτερότητα καὶ διαφορὰ καὶ ἀναφέρεται στὴν μεταβολή: φύσις στὴν ἑλληνικὴ σημαίνει ἀρχικὰ «ἐνέργεια τῆς γέννησης, τῆς παραγωγῆς, τοῦ τόκου», καὶ ὁ Ἄριστοτέλης ὀρίζει ἀπὸ τῆ μεριά του τὸν ὄρο ὡς «ἀρχὴ τῆς κίνησης καὶ τῆς ἀκινήσιος», καὶ ἀκριβέστερα ὡς «ἀρχὴ καὶ αἰτία τῆς κίνησης καὶ τῆς ἀκινήσιος πού ὑπάρχει ἄμεσα καὶ οὐσιωδῶς μέσα στοῦ πράγμα ὅπου βρίσκεται». Τὰ πάντα μέσα στὴ Φύση περιέχουν καθ' ἑαυτὰ μιὰ τέτοια ἀρχή, χωρὶς νὰ ἐξαιροῦνται τὰ τεχνητὰ πράγματα πού, ὡς τέτοια, εἶναι μὲν ἀδρανῆ, ἀλλὰ παραμένουν φυσικὲς πραγματικότητες, τῶν ὁποίων τὴν δύναμη μεταβολῆς δὲν τὴν ἀναιροῦν οἱ τεχνικοὶ παράγοντες: ἓνα ξυλοκρέβατο δὲν ἔχει φύση ὡς οὐσία, ἀλλὰ ἔχει φύση κατὰ συμβεβηκός, ὡς ξύλο. Φύση κατ' οὐσίαν καὶ ὄχι κατὰ συμβεβηκός ἔχουν τὰ στοιχεῖα (φωτιά, ἀέρας, νερό, γῆ), τὰ ὄργανα τῶν ἐμβίων ὄντων καὶ τέλος οἱ ζωντανοὶ ὀργανισμοί. Αὐτὴ ἡ τάξη τῆς αὐξουσας πολυπλοκότητος ἐπιτρέπει νὰ κατατάξουμε σὲ μεγάλα σύνολα τίς φυσικὲς πραγματικότητες καὶ προπάντων νὰ δείξουμε ὅτι ἡ ἔννοια «φύση» πρέπει νὰ ἐπεκταθεῖ γιατί ἀναφέρεται σὲ πολλὰ ἐπίπεδα. Γιὰ παράδειγμα, εἶναι στὴ φύση τῆς γῆς νὰ ρέπει πρὸς τὰ κάτω. Ἄλλὰ ἡ γῆ ἀνήκει στὰ συστατικὰ στοιχεῖα τῶν ἐμβίων ὄντων πού κι αὐτὰ ἐπίσης εἶναι βαριά, μολονότι ὄχι «ἄμεσα» καὶ δύναμι τῆς ἴδιας τους τῆς φύσης. Συνεπῶς ὑπάρχει μιὰ σχέση ἀνάμεσα στὴ φύση καὶ στοῦ ζεύγος ὕλη-μορφῆ πού, ὅπως ἡ φύση, ἐπαναλαμβάνει τὸ σχῆμα του σὲ πολλὰ ἐπίπεδα, παρότι εἶναι συνδεμένο, ὅπως κι αὐτὴ, μὲ τὸ πρόβλημα τῆς μεταβολῆς. Ὁ Ἄριστοτέλης ἀναρωτιέται ἂν ἡ φύση συνίσταται στὴν ὕλη ἢ στὴ μορφῆ ἢ ἐρώτηση τίθεται κυρίως ἐπειδὴ, ἂν ἡ φύση ὀφείλει ἐξ ὀρισμοῦ νὰ ἐπιτρέπει τὸ πέρασμα ἀπὸ τῆ στέρηση στὴ μορφῆ, φαίνεται δύσκολο νὰ μὴν τὴν ταυτίσουμε μὲ τὴν ὕλη, πού μολαταῦτα δὲν εἶναι παρὰ παθητικὴ δύναμη, προορισμένη, βέβαια, καὶ ἀπαραίτητη στὴ μορφῆ, ἀλλὰ ἀνίκανη νὰ παραγάγει τοὺς ἐντελεῖς προσδιορισμούς τῆς. Σὲ τελευταία ἀνάλυση ἡ φύση εἶναι ἡ μορφῆ καὶ ὄχι ἡ ὕλη, ἀλλὰ ἡ μορφῆ σὲ σχέση μὲ μιὰν ὕλη πρὸς διαμόρφωση (τότε ἡ μορφῆ εἶναι ἀρχὴ κίνησης) ἢ μὲ μιὰν ὕλη ἄμορφη. (τότε ἡ μορφῆ εἶναι ἀρχὴ ἀκινήσιος). Στὴν πρώτη περίπτωσι, ὅπως καὶ στὴ δεύτερη,

ἡ μορφή διόλου δὲν ἐπι-τίθεται στὸ φυσικὸ ὄν πού προσδιορίζει, μολαταῦτα ἐξακολουθεῖ νὰ ὑπάρχει ἀνάμεσα σὲ αὐτὴ καὶ στὴν ὕλη μιὰ δυαδικότητα ἀνάλογη μὲ τὴν πιὸ φανερὴ καὶ βίαιη δυαδικότητα τῶν τεχνητῶν πραγμάτων — γι' αὐτὸ καὶ τὰ τεχνογενῆ σχήματα ἀναμφίβολα ἔχουν περισσότερους λόγους νὰ εὐνοοῦνται μέσα στὸν ἀριστοτελισμὸ ἀπὸ τὰ σχήματα τὰ ἐμπνευσμένα, ὅπως λέγεται, ἀπὸ τὴν βιολογία, στὰ ὁποῖα συχνὰ ἐπιφυλάσσεται αὐτὴ ἡ τιμὴ. Αὐτὴ ἡ δυαδικότητα ἀντανανκλᾶται στὴν ὕφῃ τῆς ἴδιας τῆς μορφῆς, πού ἄλλοτε εἶναι ἐνεργὴ δύναμη καὶ ἄλλοτε ἐνέργεια σὲ πλήρη ἄσκηση, ροπὴ πού τείνει στὴν ἴδια τὴν ἀνάπτυξή της καὶ καταλήγει φυσιολογικὰ σ' ἓνα τέρμα, ἤτοι σ' ἓνα εἶδος εἰρηνικῆς καὶ λαμπρῆς συμφωνίας ἀνάμεσα στὸν νοητὸ προσδιορισμὸ καὶ στὴν ὅποια ὕλη τῆς ταιριάζει νὰ ὀργανώσει. Ἡ ἔννοια τῆς φύσης σημαίνει ὅτι ἡ μορφή, ἐφόσον δὲν ἔχει φτάσει στὴν πλήρη της ἄσκηση μέσα σὲ μιὰν ὕλη τελειῶς κατάλληλη, δὲν εἶναι ἀληθινὰ ὁ ἑαυτὸς της.

Ἡ κίνηση ἐν γένει, ἡ μεταβολή, ἀπαιτεῖ μὲ τὴ σειρά της διασαφήσεις, γιατί ἂν τὴν κλείσουμε ἀνάμεσα στὴν ἀρχὴ καὶ στὸ τέρμα της, κινδυνεύουμε νὰ ἀμελήσουμε τὴν μετάβαση ὡς τέτοια. Ὁ Ἀριστοτέλης, περισσότερο ἐμβαθύνοντας παρὰ ἀμβλύνοντας τὴν διάκρισή του ἀνάμεσα στὴν ἐνέργεια καὶ στὴ δύναμη, καθορίζει τὴν κίνηση ὡς «ἐνέργεια ἐκείνου πού βρίσκεται σὰν τέτοιο ἐν δυνάμει», πράγμα πού σημαίνει ὅτι ἡ δύναμη μπορεῖ νὰ ἰδωθεῖ ὡς ἐνέργεια ὅταν ἐνεργοποιεῖται μὲ τὸν ἰδιαιτέρου τρόπο της ὡς δύναμη καὶ ὅτι τέτοια εἶναι ἡ κίνηση, «ἀτελής ἐνέργεια». Ἀνάμεσα στὴ δύναμη ὡς καθαρὴ δύναμη καὶ στὴν πλήρη καὶ τέλεια ἐνέργεια, πού τῆς ἀντιστοιχεῖ, ὑπάρχει ὅπωςδήποτε ἓνα μεσοδιάστημα ἐνεργοποίησης ὅπου ἡ δύναμη μπαίνει σὲ ἐνέργεια, ἀφοῦ παραμένει διαρκῶς παρούσα ὅσο ἡ ἐνεργοποίησις δὲν ἔχει ὀλοκληρωθεῖ, μολοντί ἔπαψε νὰ εἶναι καθαρὴ δύναμη ἀπὸ τὴ στιγμὴ πού ἄρχισε ἡ ἐνεργοποίησις. Αὐτὸς ὁ λεπτότατος ὀρισμὸς δὲν παρουσιάζει περισσότερες ἢ λιγότερες δυσκολίες ἀπ' ὅσες ἡ ὕφῃ τῆς μορφῆς στὰ δύο ἀκραῖα σημεῖα τοῦ μεσοδιαστήματος. Ὁ Ἀριστοτέλης ἐκφράζει μόνον μὲ μεγαλύτερη καθαρότητα τί εἶναι ἡ κίνηση, καὶ τὴν κρατᾷ πάντα συνδεδεμένη μὲ τὰ ὅσα συνεπάγεται ἡ ἔννοια τῆς φύσης.

Μολαταῦτα ἡ κίνησις μπορεῖ νὰ ἐκλαμβάνεται μὲ διάφορες ἐννοιες. Μποροῦμε νὰ δώσουμε αὐτὸ τὸ ὄνομα στὴν τοπικὴ μετάθεσις ἢ κίνησις, μποροῦμε νὰ τὸ ἐπεκτείνουμε σὲ ὅλα τὰ γένη ὄντων, ὅσα ἐπιδέχονται τὴν ἀντίθεσις, δηλαδὴ στίς κατηγορίες τῆς ποιότητος, τῆς ποσότητος καὶ τοῦ τόπου, καὶ μάλιστα νὰ φτάσουμε ὡς τὰ ἀντιφατικὰ μεγέθη, ὡς τὴν ὑποστασιακὴ μεταβολή, τὴ γένεσις καὶ τὴ φθορὰ τῶν οὐσιῶν, πού ἡ περίπτωσί τους, ὅπως κιόλας σημειώσαμε, δὲν εἶναι ἀπόλυτα ἑτερογενῆς ὡς πρὸς τίς ὑπόλοιπες. Ὅπως καὶ νᾶχει, μολονότι μποροῦμε νὰ διαπραγματευθοῦμε ἀφρημένα τὴν μεταβολὴ γενικὰ, καὶ μολονότι ὀρισμένες ἀπὸ τίς μορφές τῆς συνεπάγονται ἄλλες, ἐνῶ ὅλες τους συνεπάγονται τὴν τοπικὴ κίνησις, εἶναι φανερὸ ὅτι, ὅπως πάντα, ὁ Ἄριστοτέλης τονίζει τίς διαφορὰς καὶ δὲν ἐπιζητεῖ καμιάν ἐνοποιητικὴ ἀναγωγὴ. Ἐπὶ τὴν ἄλλη μεριά, ἡ κίνησις ἀπαιτεῖ τὴν διασάφηση ὀρισμένων ἐννοιῶν πού συνδέθησαν μαζί τῆς στὴν προηγούμενη ἔρευνα, καὶ ἰδιαιτέρα στὴ διαλεκτικὴ τοῦ Ζήνωνος καὶ στοὺς ἀτομικοὺς φιλοσόφους. Πρὶν ἀπ' ὅλα, πρέπει νὰ κατανοήσουμε ὅτι τὸ ἀπειρον, δηλαδὴ αὐτὸ πού δὲν ἔχει πέρασ, δὲν θὰ μποροῦσε ποτὲ νὰ δοθεῖ ὡς ἓνα ὄλο, τοῦ ὁποῖου ὅλα τὰ μέρη θὰ ὑπῆρχαν ταυτόχρονα· ἐντούτοις ὑπάρχει μὲ ἓναν κάποιον τρόπο, εἰδαλλιῶς δὲν θὰ κατανοοῦσαμε οὔτε τὴ συνέχεια τοῦ χρόνου, οὔτε ἐκείνη τῶν ἀριθμῶν, οὔτε τὴ διαιρετότητα τῶν μεγεθῶν, ἀλλὰ ὑπάρχει μόνον δυνάμει, σὲ συγγένεια καὶ ὄχι σὲ ἀντίθεσις μὲ τὴν κίνησις (τῆς ὁποίας ἡ τελικότητα συνεπάγεται τὴν ἀντίληψιν, ὅτι ὁ κόσμος εἶναι πεπερασμένος). Ἐπίσης ὁ τόπος ὑπάρχει κι αὐτός, ἀφοῦ διαφορετικὰ σώματα μπορεῖ νὰ κατέχουν τὸν ἴδιον τόπον κατὰ διαδοχὴν, καὶ ἐπιπλέον ἀφοῦ τὰ στοιχεῖα τείνουν πρὸς διαφορετικὰς περιοχὰς τοῦ κόσμου, τὸ καθένα σύμφωνα μὲ τὴ φύσιν του, π.χ. ἡ φωτιὰ πρὸς τὰ πάνω· μολαταῦτα, ὁ τόπος δὲν εἶναι παρὰ τὸ ὄριο τοῦ περιέχοντος, πού εἶναι ἀκίνητο καὶ συναφὲς μὲ αὐτὸ πού περικλείει, σὰν ἓνα δοχεῖο πού δὲν θὰ μποροῦσαμε νὰ τὸ μετακινήσουμε, γιὰτὶ ὅταν μετατοπίζεται ἓνα σῶμα δὲν ἐγκαταλείπει πίσω του ἓνα τμημα χωρίου πού εἶναι στὸ ἐξῆς κενό.

Βλέπουμε ὅτι ὁ Ἄριστοτέλης, ἐμπνεόμενος πάντα ἀπὸ τὴν ἐπιθυμία νὰ καταξιώσει τὰ ἐπιμέρους ὄντα, δὲν καταγίνεται καθόλου

στήν κατασκευή μιᾶς ἐνωτικῆς θεωρίας γιὰ τὸ χῶρο· ὁ τόπος ἑνὸς σώματος εἶναι ἀπλῶς ὁ περι-ορισμὸς τῆς θέσης πού τοῦ ἀφήνουν ὅσα τὸ περιβάλλουν· ἀπὸ δὴ προκύπτει προπάντων ὅτι ὅλα τὰ πράγματα στὸν κόσμον βρίσκονται πάντα σὲ ἕναν τόπο, ἐκτός ἀπὸ τὸν ἴδιον τὸν κόσμον πού δὲν τὸν περιβάλλει τίποτα καὶ ποτέ. Ἐχοντας στενὴ σχέση μὲ τὸ ζήτημα τῆς τοπικῆς κίνησης, τὸ ζήτημα τοῦ τόπου ἀφορᾷ ἐξίσου τὸ κενό, πού ἡ πραγματικότητά του κρίθηκε ἀπὸ τοὺς ἀτομικοὺς φιλοσόφους ἀναγκαῖος ὅρος τῆς κίνησης. Σύμφωνα μὲ τὸν Ἀριστοτέλη αὐτὸ δὲν ἰσχύει, γιατί μέσα στὸ πλήρες ἢ κίνηση μπορεῖ νὰ ἐπιτελεστεῖ σὰν δίνη· ἀντίθετα μέσα στὸ κενό δὲν θὰ ὑπάρχει ἢ παραμικρὴ διαφορὰ πού νὰ μπορεῖ νὰ προσανατολίσει τὴν κίνηση πρὸς μιὰν κατεύθυνση κι ὄχι πρὸς μιὰν ἄλλη ἢ νὰ τὴν ὀλοκληρώσει ἐδῶ καὶ ὄχι ἄλλου· ἡ συμπύκνωση καὶ ἡ ἀραίωση δὲν ἀπαιτοῦν κενὰ διαστήματα μέσα στὸ σῶμα, παρὰ ἐξηγοῦνται ὡς βαθμοὶ ἔντασης μέσα στὸ πλήρες, καὶ στὴν ἀνάγκη δὲν μποροῦμε νὰ δεχτοῦμε μιὰν οἰονεὶ-ὑπαρξή τοῦ κενοῦ παρὰ μόνο ὡς δυνάμει κενό, παρόμοιο μὲ τὸ δυνάμει ἄπειρο, γιατί στὴν ἀραίωση δὲν ὑπάρχει ὄριο. Ἔτσι, μηδενίζοντας τὸ κενό, θὰ ἀπομακρυνθοῦμε λιγότερο παρὰ ποτὲ ἀπὸ τὴν ἀνάλυση τῆς μεταβολῆς μελετώντας τὸ χρόνο, μολονότι ὁ χρόνος, πού εἶναι ἕνας καὶ ὁμοιόμορφος, δὲν μπορεῖ νὰ συγχυστεῖ μὲ τίς πολυπλοκές μεταβολές πού γίνονται λίγο ἢ πολὺ γρήγορα. Ἐνα διάστημα χρόνου ἀναγνωρίζεται μὲ τὴν διάκριση ἑνὸς πρὶν καὶ ἑνὸς μετὰ μέσα στὴν κίνηση, μὲ τὴν διάκριση δύο «τώρα», πού ὀρίζουν ἕνα διάστημα· τὸ «τώρα» ἀποτελεῖ δυνητικὴ διάρκειά πού συνοδεύει διάφορα συμβάντα τὸ ἕνα μετὰ τὸ ἄλλο κι ἐξασφαλίζει τὴ συνέχεια τοῦ χρόνου καὶ τὴν ὀριοθέτηση τῶν μερῶν του, ἐρεϊζόμενο στὴ δύναμη, ἢ ὁποῖα ὑποδέχεται διαδοχικὰ κατηγορήματα, δηλ. στὸ διαρκές ὑπόστρωμα, στὴν ὕλη τοῦ κινούμενου ὄντος, ἢ ὁποῖα σημαδεύει πρῶτῃ τὴν συνέχεια καὶ τίς δυνητικὲς διαφορές του. Ἔτσι ὁ χρόνος καταμετρᾷ τὸ γίγνεσθαι τοῦ ὄντος καὶ μπορεῖ νὰ ὀριστεῖ ὡς «ἀριθμὸς τῆς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον». Ὅλες αὐτὲς οἱ ἔννοιες, ἄπειρο, τόπος, κενό, χρόνος, φέρουν τὸ σημάδι αὐτῆς τῆς ἐνεργοποίησης τῆς δυνάμεως ὡς δυνάμει, αὐτῆς τῆς ἀτελοῦς ἐνεργοποίησης, τὴν ὁποῖα χρησιμοποίησε ὁ Ἀριστο-

τέλης για να ὀρίσει τὴν κίνηση. Μὲ τὸ ἴδιο πνεῦμα ἀρνεῖται καὶ τὰ διαλεκτικὰ ἐπιχειρήματα τοῦ Ζήνωνα, δείχνοντας ὅτι κάθε συνεχὲς εἶναι διαιρετὸ ἐπ' ἄπειρο καὶ ὅτι ἡ διαιρετότητα τῆς ἔκτασης, τῆς κίνησης καὶ τοῦ χρόνου ἐπ' ἄπειρο συνεπάγονται ἢ μίᾳ τὴν ἄλλη.

Ἀπομένει ἀκόμα ἓνα κεφαλαῖωδες ζήτημα ἀναφορικὰ μὲ τὴν κίνηση ἐν γένει, τὸ ζήτημα τῆς καταγωγῆς της. Τὸ ζήτημα φαίνεται νὰ ἔχει ἤδη διευθετηθεῖ, ἂν πάρουμε κατὰ γράμμα τὸν ὀρισμὸ τῆς φύσης. Ἀλλὰ ἡ φύση δὲν εἶναι μιὰ ἀπόλυτα πρώτη πηγὴ τῆς κίνησης. Ἡ φύση εἶναι ἀρχὴ μόνον ἀπὸ τὴν ἀποψη μιᾶς ἐσωτερικῆς ἀνάλυσης τοῦ γίνεσθαι, τὸ ὁποῖο ἔχει ἀνάγκη ἐξωτερικούς παράγοντες, πού ἀνάλογα μὲ τὴν περίπτωση παράγουν ἢ τροφοδοτοῦν τὰ φυσικὰ ὄντα καὶ καθορίζουν ἔτσι τὶς φυσικὲς τοὺς κινήσεις. Ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρὰ ὁ Ἀριστοτέλης ἀποδείχνει τὴν αἰωνιότητα τῆς κίνησης γενικὰ. Ἡ ἐπιχειρηματολογία του, σ' ὅ,τι βαθύτερο ἔχει, στηρίζεται στὴν ἀνεξάλειπτη ἀτέλεια, στὸ ἀνεξάλειπτα ἀτέλεστο τοῦ ζεύγους ἐνέργεια-δύναμη: οἱ δύο ὄροι εἶναι πάρα πολὺ συνδεδεμένοι καὶ συνάμα πάρα πολὺ ξεχωρισμένοι, ἔτσι ὥστε νὰ μὴν μποροῦμε νὰ δεχτοῦμε, μέσα στὴ χρονολογικὴ σειρά, μιὰ πρώτη δύναμη ἢ μιὰ ἐσχάτη ἐνέργεια. Ὅμως ἡ κίνηση εἶναι ἀνικανὴ νὰ αὐτοῦποστηριχθεῖ μέσα σὲ αὐτὴ τὴν ἀτελὴ αἰωνιότητα, ἢ μᾶλλον ἡ σχάση, πού χαρακτηρίζει τὸ ζεῦγος δύναμη-ἐνέργεια, δὲν μπορεῖ ποτὲ νὰ πετύχει τὴν ἄρση της — πού εἶναι ἄλλωστε πρόσκαιρη καὶ ποτὲ δὲν παρέχει τὴν πλήρη ἐνότητα —, ἂν δὲν ὑπάρχει μιὰ κινητήρια δύναμη ἄλλης ὑφῆς στὴν ἐσχάτη πηγὴ τῶν ἐνεργοποιήσεων πού εἶδαμε. Ἡ ἀτέλεια τῆς κίνησης ἐκδηλώνεται κυρίως στὸ γεγονὸς ὅτι κάθε κινητὸ κινεῖται ἀπὸ ἓνα ἄλλο· συνεπῶς εἶναι ἀναγκαῖο νὰ θέσουμε ἓναν πρῶτο ὄρο ἐξαιρούμενο ἀπὸ τὴν κινητικότητα τῶν σωμάτων καὶ ἀπὸ τὴν δυαδικότητα τοῦ ἐνεργεία καὶ δυνάμει (ἀφοῦ εἶναι πρόδηλο ὅτι μιὰ ἐπ' ἄπειρον παλινδρόμηση δὲν θὰ ἔλυε τὸ πρόβλημα, μιὰ καὶ ἐξ ὀρισμοῦ ἢ ἀπόλυτη ἀπαρχὴ δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ διαφεύγει ἀκατάπαυστα· καὶ ἐπίσης ἀφοῦ εἶναι πρόδηλο ὅτι ἡ τοπικὴ κίνηση, τὴν ὁποία συνεπάγονται ὅλες οἱ μορφὲς μεταβολῆς, δὲν θὰ μποροῦσε, ὅπως μερικὲς ἀπὸ αὐτές, νὰ ἐξηγηθεῖ ἐπαρκῶς μὲ βᾶση κάποια ἀμοιβαία αἰτιότητα). Ὄντας

ἄσώματο, αἰώνιο, καθαρὰ ἐνεργὸ κι ἀκίνητο, τὸ πρῶτο κινουῦν ἀπο-
 τελεῖ ἔτσι τὴν ἀπόρροια ἐνὸς ἀναγκαίου συμπερασμοῦ, πού ξεκι-
 νάει ἀπὸ τὴν ἐμπειρία τοῦ αἰσθητοῦ κόσμου. Πῶς νὰ κατανοή-
 σουμε τὴ φύση του καὶ τὴν ἐνέργειά του; Σὲ αὐτὸ συμπίπτουν κατὰ
 τρόπο ἀπόλυτα τέλειο ἢ μορφή καὶ ἡ ἐνέργεια: ἡ Ἰδέα, τὸ Νοητό,
 κατέχει μέσα του τὸν ἑαυτὸ της χωρὶς περιορισμό, εἶναι ἀπελευθε-
 ρωμένη ἀπὸ κάθε ὕλη, ἄρα ἀπὸ κάθε ἀσυμφωνία μὲ τὸν ἑαυτὸ της·
 ὁ Θεὸς εἶναι ἡ πάντα ὅμοια ζωὴ τῆς νόησης καὶ τοῦ νοητοῦ, πού
 ταυτίζονται μεταξύ τους. Μποροῦμε στὴ συνέχεια νὰ σχηματί-
 σουμε κάποια ἰδέα γιὰ τὴ φύση τῆς ἐνέργειάς του: ὡς ἀνώτερο
 καὶ μάλιστα ἀνώτατο νοητό, διατηρεῖ ἀπὸ καλὴ προαίρεση τὴν
 κοσμικὴ τάξη καὶ τροφοδοτεῖ τὴν ἐνέργεια πού ἐκτυλίσσεται μέσα
 σὲ αὐτή. Μιὰ σύγκριση ἀπὸ τὸ πρῶτο βιβλίον τοῦ *Περὶ γενέσεως*
 καὶ *φθορᾶς* φωτίζει τίς ἔρευνες τοῦ τελευταίου βιβλίου τῶν *Φυσι-
 κῶν* καὶ τοῦ *Λ* βιβλίου τῶν *Μεταφυσικῶν*: «συμβαίνει νὰ λέμε,
 γράφει ὁ Ἀριστοτέλης, ὅτι ἓνα πρόσωπο πού μᾶς προκαλεῖ ὀνό-
 μως ἀγγίζει χωρὶς μολταῦτα νὰ τὸ ἀγγίζουμε κι ἐμεῖς». Τὸ ἀκί-
 νητο καὶ ἄσώματο Κινουῦν, ἄρα αὐτὸ πού εἶναι ἀδύνατο νὰ ἀγγί-
 ζουμε καὶ ἀναμφίβολα ἀδύνατο νὰ ἐντοπίσουμε μὲ μὴ μεταφορικὸ
 τρόπο, εἶναι ἡ τελικὴ Αἰτία, ἡ ὁποία κινεῖ μὲ τὸν ἔρωτα πού προ-
 καλεῖ. Αὐτὸς ὁ Ἔρως κινδυνεύει νὰ παρανοηθεῖ καὶ νὰ μᾶς ὀδη-
 γήσει γιὰ μιὰν ἀκόμη φορὰ στὴ λαθεμένη ἀναζήτηση μιᾶς κατα-
 γωγῆς τῆς κίνησης μέσα στοὺς κόλπους τοῦ κόσμου τῆς κινήτικῃ-
 τητας. Ἐδῶ ὁ Ἀριστοτέλης εἶναι πολὺ κοντὰ στὸν Πλάτωνα, γιὰ
 τὸν ὁποῖο ὑπέρτατος σκοπὸς καὶ πρωταρχικὴ πηγὴ κάθε κίνησης
 ταυτίζονται, μὲ τρόπο πού ἡ ὀρμὴ τοῦ ἔρωτα καὶ ὁ πλοῦτος, πού
 ἐνώνεται μαζί του στὴν ἔνδεια, δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ ἔρχονται ἀπὸ
 ψηλά: ὁ ἔρωτας δὲν ἀντιδρᾷ σὲ κάτι πού βλέπει παίρνοντας μιὰν
 πρωτοβουλία, παρὰ συνίσταται σὲ μιὰν ἔλξη πού γίνεται αἰσθητὴ
 καὶ πού ἡ τελικὴ αἰτία της εἶναι ταυτόχρονα καὶ ἡ κινήτηρια αἰτία.
 Στὸ μόνον πού διαφέρει ὁ Ἀριστοτέλης ἀπὸ τὸν Πλάτωνα, εἶναι
 ὅτι τονίζει τὴν ὑπερβατικότητα τῆς ἀνώτατης ἀρχῆς (τὴν μόνη ἢ
 σχεδὸν τὴ μόνη Ἰδέα πού διατηρεῖ ἀναλλοίωτη ἀπὸ τὸν πλατωνι-
 σμὸ γιὰ νὰ τὴν καταστήσει ἀκρογωνιαῖο λίθον τοῦ συστήματός του).
 Ἄν ὅμως ἡ καθαρὴ Ἐνέργεια τοῦ μαθητῆ εἶναι σαφῶς πιὸ ἀ-

πρόσιτη ἀπὸ τὸ Ἄγαθὸ τοῦ Πλάτωνα, μέχρι σημείου πού νά θεωρεῖται ξένη πρὸς τὸν κόσμον, ἢ ἀτέλεια τοῦ ὁποίου δὲν θὰ μπορούσε μὲ κανέναν τρόπο ν' ἀγγίξει αὐτὴν πού ἡ τελειότητά της ἐμπεριέχεται στὸν ἑαυτὸ της — τότε δὲν πρόκειται πιά γιὰ μιὰν ἀπλή διαφορά. Ἡ ἀντίθεση τῶν δύο συγγραφῶν γίνεται ἔτσι ἐντυπωσιακῆ, ἐφόσον ἐδῶ ἀπεμπολεῖται κάθε ἔννοια ὀντολογικῆς γένεσης· τὴν σπουδαιότητα τῆς ἀπεμπόλησης τούτης ὑπογραμμίσουμε ἤδη στὸν Ἄριστοτέλη. Δὲν μπορούμε νά βροῦμε, καὶ ὅπωςδήποτε δὲν ὑπάρχει περιθώριον νά ἀναζητήσουμε μέσα στὸν Θεὸ τὸ «γιατί» τῶν μορφῶν, στίς ὁποῖες ὁ Θεὸς μεταδίδει τὴν κίνηση πού τοὺς ἐπιτρέπει νά διατηροῦνται μὲ ἀνασφάλεια, ἀλλὰ συνάμα αἰώνια, μέσα στὸ ὄν. Ἡ ἴδια ἡ ἱεραρχικὴ τάξη, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία μεταδίδονται σὲ κατιοῦσα σειρὰ οἱ ἐνεργοποιοῦσες δυνάμεις, δὲν εἶναι τίποτε ἄλλο παρὰ τὸ ταίρι τῆς αὐθόρμητα διατεταγμένης ἱεραρχίας τῶν ἐμμενῶν στὸν κόσμον μορφῶν. Ἔτσι ὁ Θεὸς εἶναι ὁ πρῶτος ὅρος μιᾶς διατάξεως πού ὁ ἴδιος ἀγνοεῖ. Γι' αὐτὸ δὲν εἶναι παράξενο πού, μολονότι ἐμφανίζεται ὡς ἔσχατος σκοπὸς ὅλων τῶν πραγμάτων, μοιάζει πολὺ περισσότερο μ' ἓνα εἶδος ὀργανωτικῆς συνολικῆς ἐποπτείας, κάτω ἀπὸ τὴν ὁποία ἐπιτελοῦνται, καθεμιὰ στὸ δικό της ἐπίπεδο, ἰδιαίτερες καὶ αὐτόνομες σκόπιμες διαδικασίες. Εἶδαμε ὅτι ἡ γένεσις, ἀκόμα κι ἂν ἀναφέρεται μυστικὰ στὸν ἀνώτατο πόλο, δὲν ζητεῖ καὶ δὲν ἀποκτᾷ τίποτε περισσότερο ἀπὸ τὴν διαιώνισι ἐιδικῶν μορφῶν. Τὴν αἰωνιότητα τῆς Καθαρῆς Ἐνέργειας τὴν ἀνταγωνίζονται κατὰ κάποιον τρόπο σ' ἓνα κατώτερο ἐπίπεδο αὐτὲς οἱ μορφὲς πού διατηροῦνται γιὰ πάντα, ὅπως ἄλλωστε τὴν ἀκίνησι τῆς τὴν ἀνταγωνίζεται, σὲ κατώτερο ἐπίπεδο, ἡ ἐκλαμψὴ τῶν μορφῶν αὐτῶν κι ἡ στιγμιαία τους ἐμφάνισι, ὡς ἀπόρροια τῆς ἐνεργοποιοῦσας κίνησης.

Ἄς σχεδιάσουμε πολὺ σύντομα τὴν ἱεραρχία τοῦ κόσμου στὴν κατιοῦσα τῆς τάξης. Πολὺ κοντὰ στὸν Θεὸ βρίσκονται οἱ σφαῖρες τῶν ἀφθαρτῶν σωμάτων, αἰώνιες ὑπάρξεις πού κινοῦνται μὲ τὴν πλησιέστερη πρὸς τὴν ἀκίνησι κίνηση, δηλαδὴ μὲ τὴν ὁμοίομορφη κυκλικὴ κίνηση, χωρὶς ἔλλειψι καὶ χωρὶς πρόοδο, χωρὶς ἀρχὴ καὶ τέλος. Ὁ πρῶτος οὐρανὸς εἶναι ἡ κινητὴ σφαῖρα τῶν ἄστρων, ἡ ὁποία περιβάλλει τὸν κόσμον, πού μόνιμο κέντρο του εἶναι ὁ φυσι-

κός τόπος τῆς Γῆς, τούτης τῆς ἀκίνητης σφαίρας. Ἐνα περίπλοκο σύστημα ὁμόκεντρων σφαιρῶν, ἐμπνευσμένο ἀπὸ τὸν Εὐδοξο τὸν Κνίδιο, τὸν μεγάλο μαθηματικὸ καὶ ἀστρονόμο, φίλο τοῦ Πλάτωνα, πασχίζει νὰ ξεδιαλύνει τὶς φαινόμενες κινήσεις τοῦ Ἡλίου, τῆς Σελήνης καὶ τῶν πλανητῶν. Ἀφοῦ κάθε αἰώνια κίνηση ἀπαιτεῖ μιὰν αἰώνια αἰτία, αὐτὲς οἱ διάφορες κινήσεις, ποὺ διακρίνονται ξεκάθαρα ἀπὸ τὴν ὁμοιόμορφη κίνηση τῆς σφαίρας τῶν ἀπλανῶν, ἀπαιτοῦν μιὰ πλειάδα ἀκίνητων καὶ ἄυλων Κινούντων, τῶν ὁποίων ἡ σχέση μετὰ τὸ Πρῶτο Κινοῦν γεννᾷ ἓνα δύσκολο πρόβλημα ποὺ τὰ κείμενά μας ἀφήνουν ἀναπάντητο. Ἔτσι συγκροτεῖται ὁ «ὑπερσελήνιος» κόσμος (ἢ ὀνομασία εἶναι κακὴ, γιατί καὶ ἡ Σελήνη ἀποτελεῖ μέρος του), ποὺ ἀντιτίθεται στὸν δικὸ μας, τὸν «ὑποσελήνιο», τὸ ἴδιο ὅπως ἡ περιοχὴ τῶν αἰώνιων σωμάτων, ποὺ διαθέτουν τὸ ἐλάχιστο τῆς κίνησης καὶ τῆς ὕλης καὶ εἶναι τοποθετημένα ὅσο πιὸ κοντὰ γίνεται στὸ Πρῶτο Κινοῦν ἢ καὶ κάτω ἀπὸ τὴν πιὸ ἄμεση ἐπιρροή του, ἀντιτίθεται στὴν περιοχὴ τῆς καθαυτὸ Φυσικῆς, ὅπου αὐξάνει ἢ ἀτέλεια καὶ ὅπου ἡ πολλαπλότητα τῶν φθαρτῶν σωμάτων, δεχόμενη ἄνωθεν ἓνα ὀλοένα καὶ πιὸ ἀδύναμο μέρος ἐνέργειας καθὼς προχωρᾷ ἀπὸ τὰ λιγότερο ἀτελῆ ὄντα πρὸς τὰ ταπεινότερα, κρατᾷ, χάρις στὴν ἐπίδραση τοῦ οὐρανοῦ, κάποια τάξη μονάχα μέσα ἀπὸ πολλὴ ἀταξία καὶ μάλιστα μέσα ἀπὸ συγκρούσεις. Ἡ γένεση τοῦ τάδε ὄντος ἐπιβάλλει τὴν καταστροφή τοῦ τάδε ἄλλου καὶ οἱ φυσικὲς κινήσεις τοῦ ἑνὸς βιάζονται εὐκόλα τὴ φύση ἑνὸς ἄλλου, ἀρχίζοντας ἀπὸ τὰ ἴδια τὰ στοιχεῖα. Τὰ τελευταῖα χαρακτηρίζονται ἀπὸ ζεύγη αἰσθητῶν ιδιοτήτων ποὺ ἀντιτίθενται μεταξύ τους: τὸ θερμὸ καὶ τὸ ψυχρὸ, τὸ ξηρὸ καὶ τὸ ὑγρὸ, συνδυάζονται σ' ἓνα στοιχεῖο θερμὸ καὶ ξηρὸ (φωτιά), ποὺ τείνει πρὸς τὰ ἑπάνω, καί, ἀντίθετα, σ' ἓνα στοιχεῖο ψυχρὸ καὶ ξηρὸ (γῆ), ποὺ τείνει πρὸς τὰ κάτω, πρὸς τὸ κέντρο τοῦ κόσμου· κατόπιν ἔχουμε ὡς ἐνδιάμεσο, σύμφωνα μετὰ τοὺς ἄλλους δύο δυνατοὺς συνδυασμούς, θερμὸ-ὑγρὸ καὶ ψυχρὸ-ὑγρὸ, ποὺ γίνονται ἀντίστοιχα ἀέρας καὶ νερό. Πρόκειται γιὰ μιὰ συνεχόμενη σειρά, ἡ ὁποία ἐπιτρέπει μιὰν κυκλικὴ μετατροπὴ καὶ πρὸς τὶς δύο κατευθύνσεις, καὶ τῆς ὁποίας ἡ κίνηση δὲν τελειώνει χάρις στὴν κλίση τῆς ἐκλειπτικῆς ποὺ παράγει τὶς ἐποχές, δηλαδὴ

τὴν ἐπικράτηση πότε αὐτῆς καὶ πότε ἐκείνης ἀπὸ τὶς παραπάνω ἀντιτιθέμενες ιδιότητες. Τὰ τέσσερα στοιχεῖα ἀποτελοῦν τὴ βᾶση τῆς σύστασης ὄλων τῶν πραγμάτων, ὅσα περιλαμβάνει ὁ ὑποσελήνιος κόσμος, εἶναι οἱ ὑλικές αἰτίες, δηλαδή οἱ πολὺ ἀνεπαρκεῖς, ἀναγκαῖοι ὄροι ὄλων τῶν πρὸ περιπέλοκων φυσικῶν πραγματικότητων. Τὸ γνωστὸ μας σχῆμα —μορφὴ καὶ ὕλη, ἐνέργεια καὶ δύναμη— ἐπαναλαμβάνεται, περισσότερο ἢ λιγότερο τέλεια, ἀπὸ τοὺς ἀνώτατους προσδιορισμοὺς τῆς ζωῆς ὡς τοὺς στοιχειώδεις συνδυασμοὺς, πού ἡ μετατροπὴ τους ὑποδηλώνει τὴν ὑπαρξὴ τῆς πρώτης ὕλης, πού μόνη αὐτὴ εἶναι ἀπόλυτα ἄμορφη καὶ ἀπροσδιόριστη καὶ δὲν μπορεῖ ν' ἀποτελέσει τὴν ἀντίστοιχη σὲ μιὰ κατώτερη δύναμη ἐνέργεια.

Ἐνα ἀπὸ τὰ πρώτιστα ἐνδιαφέροντα τοῦ Ἀριστοτέλη εἶναι ὁ κόσμος τῶν ἐμβίων (πού ἡ μελέτη τους πιάνει σχεδὸν τὸ ἓνα τρίτο τοῦ ὄλου Corpus). Τὰ ἔμβια εἶναι τὰ πρὸ περιπέλοκα, τὰ πρὸ πλούσια σὲ προσδιορισμοὺς ὄντα τοῦ ὑποσελήνιου κόσμου. Προσπερνώντας τὶς λεπτομέρειες, πού τὶς περισσότερες φορές εἶναι ἀξιοσημείωτες σὲ ἀκρίβεια καὶ εὐστοχία, καὶ θεμελιωμένες τόσο σὲ προσωπικὲς παρατηρήσεις καὶ ἀνατομὲς ὅσο καὶ σὲ ἔρευνες πού ἔχουν γίνῃ κοντὰ σὲ κυνηγούς, σὲ ψαράδες κτλ., ἄς συγκρατήσουμε ἐδῶ τὶς μεθόδους καὶ τὶς γενικὲς ἀπόψεις. Καὶ πρῶτα-πρῶτα σ' αὐτὸ ἀκριβῶς τὸ πεδίο ἐμφανίζεται μὲ μεγαλύτερη καθαρότητα ἢ προτεραιότητα τῆς ἐνέργειας ἀπέναντι στὴν δύναμη καὶ τῆς μορφῆς ἀπέναντι στὴν ὕλη, ἀδιάφορο ἂν θεωροῦμε τὴν γένεση τοῦ ἀτομικοῦ ὀργανισμοῦ ἢ τὴν δραστηριότητα τῆς ψυχῆς του. Στὴν γένεση συνεργάζονται ὁ εἰδοποιὸς προσδιορισμὸς τῆς μορφῆς καὶ ἡ ἐνέργεια πού τοῦ δίνεται ἄνωθεν· ἂν ὅμως ὑπ' αὐτὴ τὴν ἔννοια ὁ ἄνθρωπος ἔχει γεννηθεῖ «ἀπὸ τὸν ἥλιο», εἶναι μολαταῦτα ὁ «ἄνθρωπος», ὁ ὄριμος ἄνθρωπος στὴν πλήρη ἀνάπτυξη τῆς μορφῆς του, ἢ ὅποια «γενᾶ τὸν ἄνθρωπο»: πρόκειται γιὰ τὴν μορφὴ ὡς ἐνεργὸ δύναμη τοῦ σπέρματος, ὡς ὄριμο ἄνθρωπο ἐν δυνάμει. Κατὰ κάποιον τρόπο ἡ ζωὴ εἶναι μιὰ ἀνώτερη τεχνικὴ, μέσω τῆς ὁποίας μιὰ μορφὴ, καθὼς μεταδίδεται σὲ μιὰ κατάλληλη ὕλη χάρις σὲ μιὰ κατάλληλη κίνηση, εἶναι σὲ θέση νὰ διατηρήσει μέσα στὸ *duplicatum* τῆς μιᾶν ἐνεργῆ ὀρμῆ, πού ἡ ἀνθρώπινη τέχνη δὲν

εἶναι ποτὲ ἰκανὴ νὰ μεταδώσει στὰ δικά της προϊόντα. Ξεκινώντας ἀπὸ τὴν κατάστασιν τοῦ σπέρματος, ἡ προοδευτικὴ ἀνάπτυξις τῆς μορφῆς ἐκτυλίσσει μιὰ σειρά λειτουργιῶν σὲ μιὰ καθορισμένη σειρά. Ἡ ἐνεργὴ δύναμις τῆς μορφῆς — πού ὀνομάζεται φύσις, ὅταν πρόκειται γιὰ ἀπλούστερες πραγματικότητες — εἶναι ἡ ψυχὴ τοῦ ἔμβριου ὄντος, δηλαδὴ «ἡ μορφή ἐνὸς φυσικοῦ σώματος πού κατέχει ἐν δυνάμει τὴ ζωὴ» καί, ἀκριβέστερα, «ἡ πρώτη ἐνδελέχεια ἐνὸς ὀργανωμένου φυσικοῦ σώματος»: αὐτὲς εἶναι οἱ διαδοχικὲς διατυπώσεις τοῦ *Περὶ ψυχῆς*, πού κατὰ μεγάλο μέρος συνιστᾷ περισσότερο ἔργο γενικῆς βιολογίας παρά μιὰ ψυχολογία, ὅπως θὰ τὴν λέγαμε σήμερα. Αὐτὸς ὁ ὀρισμὸς σημαίνει ὅτι ἡ ψυχὴ εἶναι ἡ τέλεια καὶ ἀκίνητη μορφή, ὄντας τετελεσμένος προσδιορισμὸς μὲ εἰδοποιὸ χαρακτῆρα καὶ ὄντας ἐπίσης ἡ ἐνεργὴ δύναμις πού εἶναι προσαρμοσμένη στὴν ἀντίστοιχὴ τῆς παθητικῆς δύναμις τοῦ ὀργανισμοῦ. Ὡς τέτοια, ἡ ψυχὴ εἶναι ἡ ζωικὴ ἔξις πού μπορεῖ νὰ λειτουργήσῃ πλήρως «ἐμψυχώνοντας» τὸ σῶμα τῆς, τοῦ ὁποίου κατευθύνει ὅλες τὶς λειτουργίες μὲ σκοπὸ νὰ τὸ χρησιμοποιήσῃ σάν ὄργανο· ἡ ψυχὴ εἶναι τυπικὴ, κινητικὴ καὶ τελικὴ αἰτία τῆς ἀνάπτυξης, τῆς συντήρησης καὶ τῆς ἄσκησης τοῦ ὀργανισμοῦ μὲ τὸν ὁποῖο εἶναι συνδεδεμένη. Μ' αὐτὴ τὴν ἔννοια, εἶναι μάταιο νὰ μὴν ἀναγνωρίζουμε τὴν ἐξέλιξιν τῆς σκέψης τοῦ Ἀριστοτέλη πού, στὴ βιολογία, πέρασε ἀπὸ ἓνα εἶδος ὀργανιστικοῦ (instrumentiste) ἀνιμισμοῦ στὸν ὑλομορφισμό τοῦ *Περὶ ψυχῆς*, ὅπως ἄλλωστε εἶπαμε παραπάνω· πάντως, μολονότι δὲν διακρίνεται πιά ἀπὸ τὸ σῶμα ὅπως ἓνα ὄν διακρίνεται ἀριθμητικὰ ἀπὸ ἓνα ἄλλο, ἡ ψυχὴ διατηρεῖ μιὰν ἀπόλυτη προτεραιότητα ἀπέναντι στὸ σῶμα καὶ συνεχίζει νὰ τὸ ἀντιμετωπίζει σάν φυσικὸ ὄργανο. Καθὼς ἡ μορφή δουλεύει τὴν ὕλη γιὰ νὰ ἀπλώσῃ μέσα τῆς τὴν ἐνέργειά της ἢ καὶ γιὰ ν' ἀναπαρᾷ ἐντὸς τῆς, ἡ ὑπεροχὴ τῆς ἀκτινοβολεῖ μέσα σὲ αὐτὴ τὴν ὑπερτεχνικὴ τῆς ζωῆς, μέσω τῆς ὁποίας τὰ εἶδη ἐξασφαλίζουν τὴν διατήρησή τους μέσα σὲ ἄπειρα ἐπαναλαμβανόμενους κύκλους ἀνάπτυξης καὶ γέννησης.

Οἱ διαφορὲς λειτουργίες τῆς ζωῆς δὲν εἶναι ὅλες παρούσες μέσα σὲ κάθε τύπο ἔμβριου, μολονότι ἡ λειτουργία τῆς θρέψης καὶ τῆς γένεσης, γιὰ παράδειγμα, ὑπάρχει σὲ ὅλα τὰ ἔμβρια κι ἀπὸ τὴ μιὰ

μεριά είναι ὁ ἀναγκαῖος ὄρος, ἡ ὑλικὴ αἰτία τῶν ἀνώτερων λειτουργιῶν, ἐνῶ ἀπὸ τὴν ἄλλη ὀριοθετεῖ τὴν ὁμάδα ἐμβίων ποὺ εἶναι προικισμένα μόνο μὲ θρηπτικὴ ψυχὴ, δηλαδὴ τὰ φυτά. Ἡ ἱεραρχία τῶν λειτουργιῶν συμπορεύεται μὲ τὴν ταξινομικὴ ἱεραρχία τῶν μεγάλων βιολογικῶν ὁμάδων. Δούλευοντας τίς λεπτομέρειες τῆς ταξινόμησης αὐτῆς ὁ Ἀριστοτέλης προσπάθησε νὰ χαρακτηρίσει τὰ γένη μὲ κριτήριον τὴν ὁμοιότητα τῆς δομῆς καί, ὅπως θὰ λέγαμε, τῆς κατασκευῆς. Κάθε εἶδος ἀπορρέει ἀπὸ τὸν τυπικὸ προσδιορισμὸ ἑνὸς γένους ἀπὸ μιὰ πλειάδα διαφορῶν, ποὺ τὸ κάνουν ἔτσι νὰ περάσει ἀπὸ τὴ δύναμη στὴν ἐνέργεια. Θὰ παρατηρήσουμε ὅτι, μολονότι παραμένει εὐαίσθητος ἀπέναντι στὴν συνέχεια, στὰ ἀτελῆ σκιαγραφήματα καὶ προπλάσματα τῆς φύσης, στὶς ἀντιστοιχίες ἀνάμεσα στὰ εἶδη καὶ στὰ γένη, ὁ Ἀριστοτέλης εἶναι ἀποφασιστικὰ καὶ ἀπόλυτα ὀπαδὸς τῆς ἀμεταβλησίας τῶν ἐμβίων· μέσα στὸ σύστημά του δὲν θὰ μπορούσε νὰ ὑπάρχει ἡ παραμικρὴ δυνατότητα περάσματος ἀπὸ ἓνα εἶδος σὲ ἓνα ἄλλο, ἐφόσον ἡ γενικὴ ἰσορροπία τοῦ κόσμου ποὺ ὑποστηρίζεται ἀπὸ τὸ Πρῶτον Κινεῶν, καθὼς καὶ ἡ ὑφὴ τῶν αἰτιῶν, ποὺ εἶναι ἀξεδιάλυτα τελικὲς καὶ κινήτηριες κατὰ τὸ παράδειγμά του, ἐξασφαλίζει τὴν αἰώνια πανομοιότυπη ἀναπαραγωγὴ τῶν εἰδοποιῶν μορφῶν. Δὲν ἀρκεῖ νὰ μπορούμε νὰ περνᾶμε ὀπτικά καὶ λεκτικά ἀπὸ μιὰ σιαγῶνα σὲ ἓνα ράμφος ἢ νὰ ἀναγνωρίζουμε τὴν ὁμολογία ἑνὸς βραχίονα καὶ μιᾶς φτερούγας γιὰ νὰ εἴμαστε ὀπαδοὶ τοῦ ἐξελικτισμοῦ ἢ τοῦ μεταμορφισμοῦ· σύμφωνα μὲ τὸν Ἀριστοτέλη τὰ εἶδη εἶναι διατεταγμένα μέσα σὲ μιὰ μόνιμη ἱεραρχία ποὺ, ἰδωμένη ἀπὸ κατιοῦσα ἀποψη, φανερώνει μιὰ νοητὴ ἐνότητα μέσα ἀπὸ διαβαθμίσεις ὀλοένα καὶ πιὸ ἐντονες. Ὁ ἄνθρωπος στέκει στὴν κορυφὴ, ἔχει τὴν ὀρθία στάση καὶ ἡ εἴσοδος τῶν τροφῶν γίνεται σ' αὐτὸν ἀπὸ τὰ πάνω· τὰ ζῶα σκύβουν πρὸς τὴ γῆ, χάνουν τὴν ὀρμὴ πρὸς τὸν οὐρανὸ καὶ ὁ θώρακάς τους εἶναι πολὺ βαρὺς· ὅσο γιὰ τὰ φυτά, ἡ κατάστασή τους εἶναι ἀκόμα χειρότερη, γιατί, μολονότι δείχνουν νὰ ἔχουν καὶ αὐτὰ τὴν ὀρθία στάση τοῦ ἀνθρώπου, στὴν πραγματικότητά εἶναι ἀναποδογυρισμένα, μὲ τὸ στόμα πρὸς τὰ κάτω, ὀλοκληρώνοντας ἔτσι τὴν κύψη τῶν ζώων καὶ περατώνοντας τὴ σειρά. Ἀλλὰ αὐτό, ποὺ διεξέρχεται ἔτσι ὁ νοῦς, καθαυτὸ εἶναι ἀμετάλλακτο.

Μολαταῦτα ὁ ὑποσελήνιος κόσμος δὲν εἶναι τέλεια διατεταγμέ-
νος. Καταλαβαίνουμε ὅτι μέσα σὲ αὐτὸν τὸν κόσμο συμβαίνουν
πράγματα ποῦ στεροῦνται νοήματος, ἀρχίζοντας ἀπὸ τὴν κατα-
στροφή καὶ τὸν θάνατο, ποῦ δὲν ἔχουν κανένα νόημα, σὲ σχέση μὲ
τὰ κατεστραμμένα ἢ νεκρὰ ὄντα. Αὐτὸ ποῦ γιὰ τὸ τάδε ὄν εἶναι
φυσικὴ αἰτιότητα, ταυτόχρονα, γιὰ κάποιον ἄλλο, εἶναι μηχανικὴ
καὶ βίαιη αἰτιότητα (ἔτσι τίθεται τὸ ὅλο πρόβλημα τῶν πειραμα-
τικῶν παρεμβάσεων στὴν βιολογία). Ἐξἄλλου ἡ μηχανικὴ αἰτιό-
τητα δὲν μπορεῖ νὰ προσανατολιστεῖ κατὰ τύχη πρὸς ἓνα σκοπὸ
ποῦ δὲν ταυτίζεται μὲ ἐκεῖνον ποῦ ἐπιδίωκε ἡ φυσικὴ αἰτία (ἡ
ἐπίσης ἡ ἐσκεμμένη ἀνθρώπινη αἰτία), ἡ ὁποία δὲν ἀποτελεῖ παρὰ
τὸ ἄλλο τῆς πρόσωπο. Μπορεῖ ἐπίσης νὰ εἶναι ἀδιάφορη, ὅπως
συμβαίνει στὰ ἔμβρια, ὅταν ἔχουμε πολλές ἀτομικὲς παραλλαγές
μέσα-στό εἶδος, ἡ καὶ ἀξιοθρήνητη, ὅπως ὅταν γεννᾶ τέρατα.
Ἄναμφίβολα, παρόμοια ἀποτελέσματα εἶναι ἀρκετὰ σπάνια, ἐξί-
σου ὅπως καὶ ἡ αὐτόματη γένεση, ποῦ γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη ἀπο-
τελεῖ ἐμπειρικὴ ἀλήθεια, δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ ἀφορᾷ κατώτερα
εἶδη. Ἀλλὰ κατὰ βάθος στὸν ὑποσελήνιο κόσμον μας εἶναι δύσκολο
νὰ χαράξουμε μιὰ ξεκάθαρη διαχωριστικὴ γραμμὴ ἀνάμεσα στὴν
ἐπιτυχία καὶ στὴν ἀποτυχία, ἀνάμεσα στὴν εὐστοχία τοῦ σκοποῦ
καὶ στὴν ἀστοχία, ἀνάμεσα στὴν μορφὴ καὶ στὴν παραμόρφωση,
ἀνάμεσα στὸ τέλει ὄν καὶ στὸ ἀτελές. Μήπως ὁ ἴδιος ὁ Ἀριστο-
τέλης δὲν συγκρίνει τὰ ζῶα τόσο μὲ τὰ παιδιά ποῦ περπατοῦν στὰ
τέσσερα, ὅσο καὶ μὲ τοὺς νάνους; Οἱ ιδιότητες τοῦ ἐμβρίου, τοῦ
ἀνώριμου καὶ τοῦ τέρατος ταυτίζονται —ἢ σχεδόν— μέσα στὴν
ὑποσελήνια σχετικότητα τῶν ἐνεργειῶν καὶ τῶν δυνάμεων.

Ἡ ὀργάνωση τῆς γνώσης καὶ τὸ πρόβλημα τοῦ ὄντος.

Ὁ ἄνθρωπος, ἡ κορυφὴ τῆς ὑποσελήνιας ἱεραρχίας, εἶναι τὸ μόνο
ἀπὸ τὰ μέλη τῆς ποῦ ἀναζητεῖ τὴν ἐπιστήμη. Εἶπαμε μὲ τί τρόπο
ὁ Ἀριστοτέλης ἀποδεχόταν τὴν νοησιαρχικὴ κληρονομιά τοῦ Σω-
κράτη καὶ τοῦ Πλάτωνα. Στὴ συνέχεια εἶδαμε τίς κύριες γραμμὲς
τῆς κοσμοθεωρίας του. Ἀλλὰ ὁ Ἀριστοτέλης δὲν πίστεψε ὅτι δὲν

ἦταν ὑποχρεωμένος νὰ ἐπιχειρήσει μιὰ προσεκτικὴ ἀνάλυση τῶν διαδικασιῶν καὶ τῶν ὀργανωμένων δομῶν τῆς γνώσης, καὶ μιὰ μεγάλη παράδοση, πού ὑποστηρίζεται ἀπὸ τοὺς πιὸ ἐγκυρους σύγχρονους θεωρητικούς τῆς λογικῆς, πρесеβύει ὅτι τὸ "Ὄργανον, πού ὁ ἴδιος ὁ συγγραφέας του τὸ ἔκρινε πολὺ πρῶιμο, συνιστᾶ τὸ πιὸ ἀνθεκτικὸ καὶ τὸ πιὸ πλούσιο σὲ διδάγματα μέρος αὐτοῦ τοῦ τόσο ἐκτεταμένου καὶ ποικίλου ἔργου. "Ὅπως καὶ νὰ εἶναι, ἐδῶ δὲν μποροῦμε νὰ ἐπιμείνουμε στὶς τεχνικὲς λεπτομέρειες, πού μόνο αὐτὲς θὰ στήριζαν ἐπαρκῶς αὐτὴ τὴν ἀποτίμηση δίνοντάς της ὄλο της τὸ βάρος, μολοντί ἴσως νὰ μὴν ἐπειθε τὸν καθένα πέρα γιὰ πέρα. Αὐτὸ πού φαίνεται οὐσιῶδες νὰ τονίσουμε εἶναι ὅτι γιὰ τὸν Ἄριστοτέλη ἢ ἐπιστῆμη δὲν εἶναι ἀληθινὰ ἐπιστῆμη παρὰ μόνο μέσα στὴ θεωρητικὴ τῆς ἀνέλιξη, τὴν τέλεια καὶ ὀριστικὰ ὀργανωμένη ἀνέλιξη τῶν κυριολεκτικὰ ἀδῆριτων καὶ ἀναντίρρητων ἀποδείξεῶν της. Ἐννοεῖται ὅτι αὐτὸ τὸ ἰδεῶδες εἶναι ἓνας τελικὸς σταθμὸς, μιὰ κατάληξη πού ἢ μόνη ἐποικοδομητικὴ τῆς λειτουργία θὰ εἶναι τὸ πολὺ-πολὺ μιὰ ἔσχατη ἐπαλήθευση ἢ ἐνεργεία ἐπιστῆμη προσλαμβάνει ἔτσι ἓνα εἶδος ἀκινήσιας.

Μποροῦμε νὰ μελετήσουμε γενικὰ τίς ἀναγκαῖες συνδέσεις, τῶν ὁποίων ἢ ἐπιστῆμη θὰ εἶναι ἢ ὀρθολογικὴ γνώση, καὶ τίς προϋποθέσεις, τίς ὁποῖες θὰ πρέπει νὰ πληροῦν οἱ ἀποδειχτικὲς ἀρχές: ἔτσι μεθοδεύονται τὰ Ἄναλυτικά. Μιὰ ἀναγκαῖα σύνδεση κάνει ἓνα ἀποτέλεσμα νὰ ἐξαρτᾶται ἀπὸ μιὰν αἰτία καὶ μιὰ συνέπεια ἀπὸ μιὰν ἀρχή· ἔτσι σχηματίζουμε ἓνα συλλογισμό, πού συμπεραίνει τὴν ἀναγκαιότητα μιᾶς τέτοιας σύνδεσης ξεκινώντας ἀπὸ προτάσεις πού ἔχουν τεθεῖ ἢ ἀναγνωριστεῖ πρωτύτερα. Αὐτὴ ἢ χρῆση τῆς ἀπαγωγῆς ἀποκαλύπτει τί εἶναι ἀναγκαῖο, καὶ μέσα ἐδῶ ἐντοπίζουμε τὴν αἰτία ἢ τὸν λόγο τῆς ἀμετακίνητης ἐξάρτησης ἐνὸς πράγματος ἀπὸ τὸ ἄλλο. Ὁ λογικὸς συμπερασμὸς, ὁ συλλογισμὸς στὴν ἑλληνικὴ, εἶναι τὸ ἐργαλεῖο τῆς ἐπιστῆμης. Ὁ Ἄριστοτέλης ἔχει πάντα ὑπόψη του συνδέσεις τοῦ τύπου κατηγορημα-ὑποκείμενο: γιὰ παράδειγμα, ἂν ἓνα κατηγορημα Α βεβαιώνεται γιὰ κάθε ὑποκείμενο Β καὶ ἂν τὸ Β μὲ τὴ σειρά του εἶναι ἓνα κατηγορημα πού βεβαιώνεται γιὰ κάθε ὑποκείμενο Γ, τότε ἀναγκαστικὰ τὸ Α πρέπει νὰ βεβαιωθεῖ γιὰ κάθε Γ. Καὶ τοῦτο

συμβαίνει γιατί κάθε Γ είναι Β· τὸ Β, ὁ μέσος ὄρος πού ἐπιτελεῖ τὸ πέρασμα ἀπὸ τὴν προκειμένη στὸ συμπέρασμα, εἶναι ὁ λόγος ἢ ἡ αἰτία τῆς ἀναγκαιότητας. Μέσα στὰ Ἐξάλληλα Πρώτερα βρίσκουμε μιὰ τυποποίηση καὶ μιὰ συστηματοποίηση διαφόρων τύπων κατηγορηματικῶν συλλογισμῶν πού σήμερα φαίνονται σὰν μιὰ περιορισμένη καὶ ὄχι στοιχειώδης, ὡστόσο πρώτη τάξεως θεωρία, ἀκριβῶς ὅπως εἶναι τὸ ἔργο τοῦ Εὐκλείδου στὸ πεδίο τῶν μαθηματικῶν. Ἐξάλλου ὁ συλλογισμὸς δὲν εἶναι ἐπινόηση τοῦ Ἀριστοτέλη, μιὰ καὶ τὸν βλέπουμε μέσα στὸ ἔργο τοῦ Πλάτωνα, π.χ. στὴν ἀπόδειξιν τῆς ἀθανασίας τοῦ Φαίδρου· ὡστόσο ὁ Ἀριστοτέλης θέλησε νὰ διατυπώσῃ τὸ πλῆρες καὶ καθορισμένο σύστημα τῶν συλλογιστικῶν τύπων, γιὰ νὰ τοὺς καταστήσῃ καθαρὰ καὶ ὀρθολογιστικὰ καταναγκαστικούς, κι ἔτσι νὰ τοὺς ἀπαλλάξῃ ἀπὸ κάθε ὑποκειμενικὴ ἐπιλογή πού θὰ ἐπιδεχόταν κάποια δικαιολόγησις. Ἄν δὲν παραβιάσουμε τὴν ἀρχὴν τῆς ἀντίφασης, ὁ συλλογισμὸς συμπεραίνει *vi forma*, δυνάμει τῆς μορφῆς του — θὰ τολμούσαμε σχεδὸν νὰ ποῦμε χάρις στὸν μηχανισμό του. Εἶναι αὐτονόητο ὅτι ἡ μορφή, ἐδῶ, στὴν κενὴ τῆς γενικότητας, ἀντιτίθεται σὲ ἓνα περιεχόμενο καὶ δὲν ἔχει ἄλλο δεσμὸ μὲ τὸ εἶδος, πού μορφοποιεῖ μιὰ ὕλη, ἀπὸ τὸ ὅτι ὑποτάσσεται μαζὶ μὲ κάθε ἄλλο εἶδος στὸν γενικὸ λογικὸ-ὄντολογικὸ νόμο τῆς ἀντίφασης.

Ἐπίσης ἡ μορφή τοῦ συλλογισμοῦ δὲν εἶναι αὐτάρκης. Ἐνας ἀποδεικτικὸς συλλογισμὸς, τέτοιος δηλαδὴ πού νὰ γίνεταί δεκτὸς στὰ κατάστιχα τῆς ἐπιστήμης, χρειάζεται ἓνα περιεχόμενο, καὶ μάλιστα ἓνα περιεχόμενο πού νὰ ἔχει δοκιμαστῆι στὸ ἐπίπεδο τῶν προκειμένων προτάσεων, γιατί ἡ λογικὴ συνοχὴ τῆς μορφῆς συμβιβάζεται μὲ τὸ λάθος, στὸ μέτρο πού καὶ τὸ λάθος παρουσιάζεται κι αὐτὸ μὲ τὴν μορφή τῆς λογικῆς συνοχῆς. Πρέπει νὰ διαθέτουμε δύο προκειμένες πού νὰ ἐκφέρουν δύο ἤδη διαπιστωμένες ἀναγκαῖες συνδέσεις καὶ νὰ ἔχουν ἀπὸ κοινοῦ ἓναν μέσο ὄρο: ἡ ἀξία τοῦ συλλογισμοῦ ἔγκειται στὸ ὅτι μὲ τὴν ἀναλυτικὴ ἐπεξήγησις τοῦ ὑπονοούμενου συνάγεται ἡ τρίτη σύνδεσις, πού ἀπορρέει ἀναγκαῖα ἀπὸ τὶς δύο πρώτες. Αὐτὸ τὸ συμπέρασμα εἶναι τὸ μόνον κέρδος τοῦ συλλογισμοῦ, καὶ αὐτὸ τὸ κέρδος εἶναι μοναδικὸ γιὰ τὸν κάθε συλλογισμὸ. Ἄν θέλουμε νὰ προχωρήσουμε, νὰ κάνουμε ἓναν ἄλλο

συλλογισμό, θὰ πρέπει νὰ διαθέτουμε τουλάχιστον μιὰ προκείμενη διαφορετική ὡς πρὸς τὴ μία ἀπὸ τὶς δύο πού χρησιμοποιήθηκαν, καὶ μάλιστα θὰ πρέπει νὰ διαφέρει καὶ ἀπὸ τὶς δύο, ἂν χρησιμοποιήσουμε ὡς προκείμενη τὸ προηγούμενο συμπέρασμα. Ἔτσι, σὲ κάθε στάδιο, ἔχουμε ἀνάγκη νὰ γνωρίζουμε ἀπὸ τὰ πρὶν ἀναγκαῖες συνδέσεις διαφορετικές ἀπὸ ἐκεῖνες πού πρόκειται νὰ διατυπώσουμε τώρα, μολονότι εἶναι ἀναπόφευχτο νὰ ἀρχίσουμε ἀπὸ ἀναπόδεικτα ἀξιώματα καὶ ὀρισμούς, πού ἡ δικαίωσή τους δὲν μπορεῖ νὰ ἀνήκει στὴν τάξη τῆς ἀπόδειξης. Ἡ ἀπόδειξη τακτοποιεῖ ἕναν ὀλόκληρο πλοῦτο πού ἤδη ἔχει κατακτηθεῖ μὲ πῖο θεμελιακὲς μεθόδους, ἐφόσον ἡ συλλογιστικὴ μέθοδος, ἀντὶ νὰ ἐπικαλεῖται μόνο ἕναν μικρὸ ἀριθμὸ ἀρχῶν, ὅπως τὰ μαθηματικά, πού συχνὰ τοῦ χρησιμεύουν ὡς παράδειγμα, προχωρεῖ πάντα ἀπὸ τὸ πολὺ στοὺς λίγους, ὅπως ἀπαιτεῖ τὸ ἀναλυτικὸ τῆς πνεῦμα, σὲ συμφωνία μὲ τὸν ἀριστοτελικὸ πλουραλισμὸ, πού ἐχθρεύεται κάθε γενετικὴ ἀπόπειρα ἀναγωγῆς στὴν ἐνότητα. Ἄς προσθέσουμε ὅτι καὶ ἡ ἴδια ἡ πράξις, μὲ τὴν ὁποία θὰ διαλέξουμε τὶς προκείμενες πού θὰ συσχετίσουμε, δὲν ἀνήκει στὴν τάξη τῆς ἀπόδειξης καὶ προέρχεται ἀπὸ μιὰ μέθοδο ἔρευνας πού ἐξ ὀρισμοῦ δὲν θὰ μπορούσε νὰ ἔχει καμιά σχέση μὲ τὴν ὀλοσχερῆ βεβαιότητα τῆς ἀπόδειξης. Ἡ ἀρθρωμένη καὶ ἐλεγμένη ἱεράρχηση τῶν οὐσιωδῶν μορφῶν καὶ τῶν ἰδιοτήτων τους εἶναι τὸ ἀκράϊο σημεῖο μιᾶς ἀνόδου, τῆς ὁποίας τὰ κύρια στάδια πρέπει νὰ τὰ διεξέλθουμε ξεκινώντας ἀπὸ χαμηλά.

Ἀπὸ τὴ σκοπιὰ τῆς γνώσης, τώρα, τὸ χαμηλότερο ἐπίπεδο ἀνήκει στὴν αἴσθηση, πού ἀποτελεῖ χαρακτηριστικὸ τῶν ζώων καὶ τοῦ ἀνθρώπου στοὺς μέτρο πού αὐτὸς εἶναι ζῶο. Προτοῦ ἀνυψωθοῦμε ὡς τὴν ἐπιστήμη, πολὺ πρωτύτερα, ἡ ἀνθρώπινη γνώση ξεκινάει ἀπὸ τὴν αἴσθηση καὶ δὲν θὰ μπορούσε νὰ τὴν ἀντιπαρέλθει, ὅπως καὶ ἡ αἰσθητικὴ ψυχὴ δὲν μπορεῖ νὰ ἀντιπαρέλθει τὴν θρεπτικὴ ψυχὴ. Ἐδῶ ἔχουμε νὰ κάνουμε μόνο μὲ μιὰ ἰδιαίτερη περίπτωση μέσα στὴν γενικὴ ἀκολουθία τῶν βαθμίδων τῆς κλίμακας τῶν ὄντων, ὅπου καθεμιὰ ἀπὸ αὐτὲς τὶς βαθμίδες προαπαιτεῖ τὴν κατώτερη βαθμίδα ὡς προδιατεταγμένη καὶ ἀπαραίτητη δύναμη γιὰ τὴν δική της τὴν ἐνέργεια. Ὁ Ἄριστοτέλης δὲν διστάζει νὰ βεβαιώσει, ὡς προφανὴ ἀλήθεια, ὅτι «ἂν χαθεῖ μιὰ αἴσθηση, θὰ χα-

Θεϊ ἀναγκαστικά καὶ μιὰ ἐπιστήμη, γιατί δὲν θὰ μπορούμε πιά νὰ τὴν ἀποκτήσουμε». Καὶ αὐτὸ πού μπορούμε νὰ ἰσχυριστοῦμε γιὰ τὴν αἴσθησις εἶναι ἀνάλογο μὲ ὅ,τι ἀναφέρεται στὸν ἴδιο τὸ νοῦ. Γιὰ νὰ κατανοήσουμε τὴ γνώση, πρέπει νὰ κατορθώσουμε νὰ αἰτιολογήσουμε μιὰ κάποια σύμπτωση ἀνάμεσα στὸ ὑποκείμενό της καὶ στὸ ἀντικείμενό της, ἢ μᾶλλον, μιὰ καὶ αὐτοὶ οἱ ὄροι εἶναι πολὺ σύγχρονοι, ἀνάμεσα στὸν ἄνθρωπο καὶ στὰ πράγματα. Στὴν περίπτωση τῆς αἴσθησις ὁ Ἀριστοτέλης ἐπικαλεῖται, ἐκτὸς ἀπὸ μιὰ παθητικὴ δύναμη, ὄχι μιὰ, ἀλλὰ δύο ἐνεργητικὲς δυνάμεις, ἐκείνη τοῦ γνωρίζοντος καὶ ἐκείνη τοῦ γνωριζομένου, τῶν ὁποίων ἡ ἐνέργεια θὰ εἶναι ἡ ἴδια, ἀφοῦ ἡ μορφή τοῦ γνωριζομένου προσλαμβάνεται χωρὶς τὴν ὕλη της. Ἔτσι ἡ ἀλλοίωση, πού ὑφίσταται ἡ αἴσθησις, εἶναι πολὺ διαφορετικὴ ἀπὸ μιὰ τρέχουσα φυσικὴ ἀλλοίωση· μιὰ παρόμοια ἀλλοίωση εἶναι ἀπαραίτητη, γιατί τὸ αἰσθητήριο ὄργανο πρέπει, μέσα σὲ ὀρισμένα ὅρια, νὰ τροποποιεῖται ἀπὸ τὴν ἐξωτερικὴ αἰτία καὶ νὰ ἀποκτᾷ τὴν ἴδια αἰσθητικὴ ιδιότητα: ὁ Ἀριστοτέλης λέει γιὰ παράδειγμα ὅτι τὸ μάτι χρωματίζεται ἀπὸ τὴ θέα. Ἀλλὰ ἡ ἴδια ἡ αἴσθησις εἶναι ἄλλο πράγμα· στὸ *Περὶ ψυχῆς* ὁ Ἀριστοτέλης δίνει τὸ περίφημο παράδειγμα τῆς εἰκόνας τοῦ κερικοῦ καὶ τῆς σφραγίδας, ὅπου ἡ τελευταία ἀφήνει στὸ κερὶ μόνον τὸ σχῆμα της, χωρὶς τὴν ὕλη της. Στὴν ἰκανότητα τῆς αἰσθητῆς αἰτίας ἀντιστοιχεῖ ἡ ὄχι λιγότερο δραστικὴ ἰκανότητα τοῦ αἰσθάνεσθαι, χωρὶς τὴν ὁποία αὐτὸς ὁ τρόπος ἐνέργειας, ὁ ὁποῖος δὲν ἀνήκει μῆτε στὰ ἄψυχα πράγματα μῆτε στὰ φυτά, θὰ ἦταν ἀδύνατος: μέσα στὸ αἰσθανόμενο ἡ αἴσθησις εἶναι ἡ κοινὴ ἐνέργεια τοῦ αἰσθητοῦ καὶ τοῦ αἰσθανόμενου. Τὸ μάτι δὲν χρωματίζεται μόνον, ἀλλὰ καὶ βλέπει τὸ χρῶμα. Αὐτὴ εἶναι ἡ ἀφετηρία κάθε γνώσης.

Σχεδὸν στὸ ἴδιο ἐπίπεδο ἐμφανίζεται ἡ «κοινὴ αἴσθησις», πού ὑπερπηδᾷ τὴν ποικιλομορφία τῶν αἰσθήσεων, ἀντιλαμβάνεται τὰ κοινὰ αἰσθητηριακὰ στοιχεῖα (κίνηση, μέγεθος), συντονίζει τὶς αἰσθήσεις συνάπτοντάς τες μὲ τὰ ἀντικείμενα πού γίνονται ἀντιληπτά, συντηρεῖ τὶς εἰκόνας, αὐτὲς τὶς ἐξασθενημένες αἰσθήσεις, καὶ γενικὰ ἐξασφαλίζει τὴν ἐνότητα ἐκείνου πού ὀνομάζουμε συνείδηση. Πάνω ἀπὸ τὴν κοινὴ αἴσθησις ἔρχεται ἡ φαντασία πού ἀνα-

καλεῖ τις εἰκόνες κατὰ βούληση ὅταν ἀπουσιάζουν τὰ ἀντίστοιχα πράγματα· ἐντέλει ἀσκεῖται ἡ νοητικὴ λειτουργία, εἴτε «διανοητικά», μέσα στὸ ζετύλιγμα τῶν ἐπιστημονικῶν συλλογισμῶν, εἴτε ἐποπτικά, μέσα στὴν ὕπατη δραστηριότητα τοῦ νοῦ, μέσα στὴ νόηση ποῦ φτάνει ὡς τις ἀρχές, αὐτὲς τις ἀρχές ποῦ τις χρειάζομαστε κάθε στιγμή γιὰ νὰ ὀργανώσουμε τις ἀποδείξεις τῆς ἐπιστήμης.

Τὸ ζήτημα εἶναι νὰ ξέρουμε πῶς ἐπιτελεῖται αὐτὴ ἡ πρόδος. "Ὅταν ὁ Ἄριστοτέλης στὸ τελευταῖο κεφάλαιο τῶν Ἐπισημειῶν ὑστέρων λέει ὅτι περνᾶμε ἀπὸ τὴν αἴσθηση στὴν ἀνάμνηση, ἀπὸ τὴν ἐπαναλαμβανόμενη ἀνάμνηση στὴν ἐμπειρία καὶ ἀπὸ τὴν ἐμπειρία στὸ καθολικό, θέλει νὰ δείξει μὲ ποιὰν προοδευτικὴ σταθεροποίηση ἢ ροτὴ τῶν διαφορῶν αἰσθήσεων, ποῦ μοιάζει μὲ ἀσύντακτο στρατό, κατορθώνει νὰ ἀναδιοργανωθεῖ καὶ συνάμα νὰ ἀκίνητοποιηθεῖ, μέχρι τῆς στιγμῆς ποῦ τὸ πνεῦμα φτάνει στὴν ἐποπτεία τῶν οὐσιωδῶν μορφῶν καὶ ὅλων τῶν ἀρχῶν. Ἄλλὰ πῶς νὰ κατανοήσουμε ὅτι ἀπὸ τὴ μιὰ μεριά οἱ αἰσθήσεις εἶναι ἀπαραίτητες στὴ νόηση, ἔστω καὶ τὴν ἐποπτικὴ, ἐνῶ ἀπὸ τὴν ἄλλη οἱ ἐπαναλαμβανόμενες παρατηρήσεις τῶν μεμονωμένων περιπτώσεων, ἀπ' ὅπου ἡ ἐπαγωγή ἀντλεῖ μιὰν ἐμπειρικὴ γενικότητα, δὲν μποροῦν νὰ ὑψώσουν αὐτὴν τὴ γενικότητα μέχρι τὴν ὀρθολογικὴ γνώση μιᾶς ἀληθινῆς ἀναγκαιότητας; Ἡ ἀπάντηση φαίνεται σχετικὴ μὲ τὴν ἐφαρμογὴ τοῦ σχήματος ποῦ ἤδη ἐπικαλεστήκαμε πολλές φορές: ἀνάμεσα στὰ ξεχωριστὰ ἐπίπεδα τῆς ἐπαγωγῆς καὶ τῆς νόησης, τῆς ἐμπειρικῆς συνομάδωσης καὶ τῆς ὀρθολογικῆς ἐποπτείας, ὑπάρχει μιὰ συνέχεια ἀπὸ τὸ δυνάμει στὸ ἐνεργεῖα. "Ὅλες οἱ μεθοδεύσεις ποῦ χρησιμοποιήθηκαν ἔξω ἀπὸ τὸν ὀριστικὸ μηχανισμό τῶν ἀποδείξεων, ὅ,τι εἶναι διαλεκτικὴ, ἢ συλλογὴ καὶ ἀντιπαράθεση γνωμῶν, ἢ διατύπωση δυσκολιῶν («ἀποριῶν») καὶ προβλημάτων — ὅλα αὐτὰ συμμετέχουν σὲ μιὰν λογικὴ τῆς ἀνακάλυψης, ποῦ σκοπεῖ νὰ καθοδηγήσει τις ἐπακτικὲς ἀναζητήσεις σ' ὅ,τι ἀφορᾷ τὴν ἐξωτερικὴ ὀριοθέτηση τῶν οὐσιωδῶν μορφῶν καὶ τὸν ἐντοπισμὸ πιθανῶν μέσων ὄρων. "Ὅταν αὐτὲς οἱ ἔρευνες εἶναι σωστὰ προσανατολισμένες, ἡ νοητικὴ ἐποπτεία τις ξεπερνᾷ ἀποπερατώνοντάς τες. Ἡ αἴσθηση περιεῖχε ἤδη τὸ νοητὸ ἐν δυνάμει· στὴν

ἄλλη ἄκρη τῆς ἀλυσίδας ὁ νοῦς τὸ κατέχει ἐν ἐνεργείᾳ. Ἡ αἰσθησις καὶ ἡ νοητικὴ ἐποπτεία εἶναι καὶ οἱ δύο ἀλάθητες, καθεμιὰ στὸν δικό της πεδίο ἐνέργειας, ἢ μία δηλ. καθὼς ἀποκαλύπτει τὸ αἰσθητὸ της ἀντικείμενο καὶ ἡ ἄλλη καθὼς ἀποκαλύπτει τὴν καθαρότητα μιᾶς οὐσιώδους μορφῆς. Τὸ σπουδαῖο εἶναι νὰ μὴν πλανηθοῦμε μέσα στὸ μεσοδιάστημα, τὸν τόπο μεθοδικῶν ἀπαιτήσεων καὶ ἐπίσης τῶν ψηλαφήσεων καὶ προσεγγίσεων τῆς ἔρευνας. Γιατὶ κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη δὲν θὰ μπορούσαμε νὰ πιστέψουμε σοβαρὰ ὅτι οἱ πιὸ σίγουρες βάσεις τῆς ἐπιστήμης κεῖνται ἀπαρχῆς μέσα στὸ νοῦ μας χωρὶς νὰ τις γνωρίζουμε, περιμένοντας μόνο, σὲ λανθάνουσα κατάστασι, τὴν εὐκαιρίαν ν' ἀφυπνισθοῦν. Στὸ ἐπίπεδο τὸ ἰδεατὸ ὁ νοῦς εἶναι ὅλα τὰ πράγματα ἐν δυνάμει, παρθένος πίνακας («*tabula rasa*») σύμφωνα με τὴν εἰκόνα ποῦ ἔγινε τόσο περίφημη), πάνω στὸν ὁποῖο ἔρχονται νὰ ἐγγραφοῦν ἄλλα οἱ μορφὲς τῶν οὐσιῶν, ποῦ ἡ καθεμιὰ τους βρίσκεται ἐν ἐνεργείᾳ μέσα στὴν ὀργανικὴ της ἐνότητα. Ἡ νοητικὴ λειτουργία, ἂν τὴ δοῦμε μόνο μέσα σὲ αὐτὴ τὴν παθητικότητα, δὲν ἀρκεῖ νὰ ἐνεργοποιήσῃ τις μορφὲς ποῦ περιέχονται μόνο ἐν δυνάμει μέσα στὶς αἰσθήσεις. Ἀπαιτεῖται λοιπὸν ἕνας ἄλλος παράγοντας. Στὸ τρίτο βιβλίον τοῦ *Περὶ ψυχῆς* ὁ Ἀριστοτέλης διακρίνει τὸν «νοῦ ποῦ εἶναι ἱκανὸς νὰ ὁμοιωθεῖ με ὅλα τὰ πράγματα» ἀπὸ τὸν «νοῦ ποῦ εἶναι ἱκανὸς νὰ παραγάγῃ ὅλα τὰ πράγματα» ὡς ἱκανότητα, ὡς ἐνεργὴ δύναμις παρόμοια με τὸ φῶς «ποῦ ἀπὸ τὰ ἐν δυνάμει χρώματα παράγει τὰ χρώματα ἐν ἐνεργείᾳ». Ἄν θεωρηθεῖ ἔτσι αὐτὴ ἡ διπλὴ λειτουργία, τότε ὁ νοῦς εἶναι ἱκανὸς νὰ παραγάγῃ ὅλα τὰ πράγματα ὅσο καὶ νὰ ὁμοιωθεῖ ἰδεατὰ με ὅλα τὰ πράγματα· ξεκινώντας ἀπὸ τις αἰσθήσεις καὶ τὴν ἐμπειρικὴ τους ὀργάνωσι οἱ ἀρχὲς περνοῦν στὴν ἐνέργεια, ἐνῶ ὁ λόγος στηρίζεται στὴν ἐμπειρία καὶ τὴν ἀνυψώνει στὸ ἐπίπεδο τῶν δογματικῶν βεβαιότητων. Ἐτσι συγκεντρώνονται ὅλες οἱ προϋποθέσεις ποῦ κάνουν δυνατὴ τὴν ἐπιστήμη. Ἡ κενὴ μορφή τοῦ συλλογισμοῦ δὲν ἔχει πιά παρὰ νὰ δεχτεῖ τὸ περιεχόμενον τῶν οὐσιωδῶν μορφῶν καὶ νὰ διατάξῃ ὀρθὰ τις ἀποδείξεις τῶν ἀναγκαίων δεσμῶν, ποῦ συνδέουν αὐτὲς τις μορφὲς με τις ἰδιότητές τους.

Ὅπως δὲ ἀπομένουν ἀξιοσημείωτες δυσκολίες, ποῦ ἴσως

διαφαίνονται ήδη μέσα στον αξιωματικό χαρακτήρα τῶν ἐπιχειρημάτων με τὰ ὁποῖα ὁ Ἄριστοτέλης τοποθετεῖ τις ἀρχές: καθὼς δὲν εἶναι μήτε ἔμφυτες μήτε ἀποδείξιμες, χρειάζεται νὰ τις ἀντλήσουμε ἀπὸ τὴν αἴσθηση καὶ τὴν ἐπαγωγή· καὶ ἐφόσον ἀπαιτοῦν περισσότερα, πάνω ἀπὸ τὴν ἐπαγωγή δὲν ἀπομένει τίποτε ἄλλο παρὰ ἡ διανοητικὴ ἐποπτεία. Ἡ ἀλήθεια εἶναι ὅτι αὐτὴ ἡ ἀπαιτήση ἀνταποκρίνεται σὲ μιὰν ὀρισμένη πραγματικότητα, μερικὴ τουλάχιστον, τῆς ἡδὴ ὀλοκληρωμένης ἐπιστήμης, ἡ ὁποία με τὴ σειρά της μπορεῖ νὰ ἀποδείξει ὅτι αὐτὴ ἡ ἀπαιτήση ἔχει πραγματικὰ ἱκανοποιηθεῖ. Ἐντούτοις, μέσα στὴν ἐμπρακτὴ ἔρευνά του, ὁ Ἄριστοτέλης φαίνεται νὰ ἱκανοποιεῖται συχνὰ με μιὰ ἀντίληψη τοῦ καθολικοῦ κάπως ἀσταθὴ καὶ κατὰ προσέγγιση, τέτοια πού νὰ μὴν διατηρεῖται πάντα καὶ παντοῦ ταυτόσημη, παρὰ ἀπαντιεῖται «στὶς περισσότερες περιπτώσεις». Ἐξάλλου, ὁ «ἀπόμερος» χαρακτήρας τοῦ νοῦ μέσα στὸν ἄνθρωπο, ὁ τρόπος του νὰ δίνεται («ἔξωθεν») κατὰ τὴ γένεση, ἡ αἰωνιότητά του, ἡ δυαδικότητα τῶν δυνάμεών του, ὅλα αὐτὰ, ἂν τὰ δοῦμε ἀποκλειστικὰ κάτω ἀπὸ τὸ φῶς τῶν κειμένων πού ἔχουμε στὰ χέρια μας, παραμένουν σκοτεινὰ καὶ οἱ διευκρινιστικὲς προσπάθειες, πού γίνονται στὴ συνέχεια μιᾶς πολὺ ἀρχαίας παράδοσης, ἔρχονται γρήγορα σὲ ἀντίθεση με τὶς διδασκαλίες πού προεκτείνουν τὴ σκέψη τοῦ Ἄριστοτέλη σὲ ἀποκλίνουσες καὶ ἐξίσου «δυνατὲς» κατευθύνσεις. Εἶναι ἄλλωστε κατανοητὸ τὸ πάθος πού διαμέσου τῶν αἰῶνων ἐμψυχώνει αὐτὲς τὶς φιλονικίες, ἐφόσον τὸ ἀντικείμενό τους ἀφορᾷ τὶς σχέσεις τῆς ἀνθρώπινης ψυχῆς με τὸν κόσμον, πού ἔχει νὰ γνωρίσει, καὶ με τὸν Θεῖο Νοῦ (πού καμιά φορὰ ταυτίζεται με τὸν ἐνεργητικὸ νοῦ πού ἀπαιτεῖ ἡ ἐπιστήμη ἀπὸ τὸν ἄνθρωπον).

Ἐν πάσῃ περιπτώσει ἓνα πρόβλημα ἀρκετὰ γειτονικὸ ἀπασχόλησε πολὺ καιρὸ τὸν Ἄριστοτέλη: τὸ πρόβλημα τοῦ ὄντος. Θὰ περίμενε κανεὶς ὅτι κανένα πρόβλημα δὲν θὰ μπορούσε νὰ ἔχει τεθεῖ στὸ ἐπίπεδο τοῦ ὄντος, πού εἶναι ἔσχατος ὄρος, ἀπόλυτα ἀσύμβατος (λόγω τῆς ἀπλότητος καὶ τῆς καθολικότητάς του) με κάθε διάκριση καὶ με κάθε σχέση, με κάθε ἀνάγκη τακτοποίησης. Κι ὅμως, στὸν Σοφιστὴ ὁ Πλάτων ἀποπειρᾶται νὰ λύσει τὴν πιθανῶς βαθύτερη καὶ πιὸ σπουδαία ἀπορία τῆς φιλοσοφίας: τὸ ὄν

ώς «άνώτερο γένος». Στὸν Ἀριστοτέλη, τὸ ζήτημα δὲν εἶναι πιά ἢ προσπάθεια κατανόησης τοῦ ὄντος στὴν κοινωνία του μὲ τὰ ἄλλα ἄνωτερα γένη, πράγμα πού, ὅπως εἶδαμε, συνεπάγεται τὶς χειρότερες συγχύσεις καὶ ἀντιφάσεις. Ἀλλά, ἂν ἀφήσουμε στὴν ἄκρη κάθε προοπτικὴ γενετικῆς ἐνότητας, μπορούμε ἄραγε νὰ νιώσουμε τέλεια ἱκανοποιημένοι ἀπὸ τὴν ἀποδεικτικὴ ὀργάνωση τῆς γνώσης, ἔστω κι ἂν τὴν ὑποθέσουμε πραγματωμένη, ἔστω κι ἂν ξεπεράσουμε τὶς δυσκολίες καὶ τὶς ἀσάφειες πού καταδείξαμε λίγο πρίν;

Αὐτὸ πού μᾶς ἀπαγορεύει κάτι τέτοιο εἶναι ἡ πολυσημία τοῦ ὄντος, πράγμα πού χρειάστηκε νὰ τονίσουμε ἤδη ἀπὸ τὴν στιγμὴ τῆς εἰσόδου μας στὸ σύστημα τοῦ Ἀριστοτέλη. Ἡ διάκριση σὲ οὐσία καὶ συμβεβηκότα, σὲ ἐνέργεια καὶ δύναμη, σὲ μορφή καὶ ὕλη, αὐτὲς οἱ ἀπαραίτητες, ὅπως εἶδαμε, γιὰ τὴ συνοχὴ τῆς γνώσης διαφορὲς, φαίνονται τώρα νὰ ἐμποδίζουν τὴν ἀληθινὴ ὁλοκλήρωσή της. Γιατὶ τὸ ὄν, τὸ γεγονός ὅτι κάτι τι εἶναι («κάτι πού εἶναι»), ἀποτελεῖ χαρακτηριστικὸ κοινὸ σὲ ὅλα τὰ πράγματα καὶ ἡ ἐπιστήμη κατὰ συνέπεια ἀναζητεῖ μιὰ κάποια ἐνότητα τοῦ συνόλου. Ἀντίθετα, ἡ ἀποδεικτικὴ νοητότητα μᾶς ἐπιβάλλει αὐτὸ πού θὰ μπορούσαμε νὰ ὀνομάσουμε πολλότητα ἐπιμέρους γενικοτήτων, ἡ ὁποία ταυτόχρονα διέπεται ἀπὸ ἀξιώματα πού εἶναι κοινὰ σὲ ὅλα, «ὅσα εἶναι», ἔχει τὶς δικές της ἀρχές καὶ δὲν μπορεῖ νὰ ὑπερβεῖ τὰ ὅρια ἐνὸς ἰδιαίτερου γένους. Πράγματι, ἓνα γένος δὲν μπορεῖ νὰ ταξινομήσει ἐντὸς του εἶδη χωρὶς ταυτόχρονα νὰ ἀποκλείσει ἄλλα εἶδη, μολοντί, ὅπως θὰ λέγαμε σήμερα, ἐδῶ δὲν μπορεῖ νὰ ὑπάρξει «σύνολο ὄλων τῶν συνόλων».

Ὁ Ἀριστοτέλης δείχνει ὅτι τὸ ὄν δὲν εἶναι γένος, διαφορετικὰ θὰ περιλάμβανε διαφορὲς· ἀλλὰ οἱ διαφορὲς πού χαρακτηρίζουν ἓνα γένος δὲν γεννιοῦνται ἀπ' αὐτὸ οὔτε παράγονται μὲ τὴ διαίρεση· ἔρχονται ἀπ' ἔξω γιὰ νὰ ἐνεργοποιήσουν τὸ γένος σὲ εἶδη καὶ ἔχουν πάντα, ἢ καθεμιὰ ξεχωριστά, περισσότερη ἔκταση ὅχι μόνο ἀπὸ κάθε εἶδος, ἀλλὰ ἀκόμα καὶ ἀπὸ τὸ θεωρούμενο εἶδος. Οἱ διαφορὲς τοῦ ὄντος θεωρούμενου ὡς γένους χάνονται λοιπὸν μέσα στὸ μὴ ὄν, καὶ προσπαθώντας νὰ κάνουμε τὸ ὄν γένος, τὸ μόνο πού καταφέρνουμε εἶναι νὰ ἀνακατέψουμε καὶ νὰ ἐξαφανί-

σουμε ὅλον τὸν πλοῦτο τῶν διαφορῶν, ὅλες τὶς δομὲς τοῦ κόσμου. Καὶ φυσικὰ συμβαίνει τὸ ἴδιο ὅταν, ἐγκαταλείποντας τὴν συνολικὴ ἀποψη τῆς ὀργάνωσης μιᾶς ἐπιστήμης, ἐνδιαφερόμαστε γι' αὐτὸ ἢ τὸ ἄλλο μεμονωμένο ὄν. Γνωρίζουμε ὅτι ἡ μὴ διαιρητὴ ἐνότητα ἐνὸς ὄντος δὲν θὰ μπορούσε νὰ ἀποκλείσει μιὰν ἐσωτερικὴ πολλαπλότητα, τῆς ὁποίας οἱ δέκα κατηγορίες ἀποτελοῦν τὰ ἀνώτερα γένη, ποὺ δὲν μπορούν ν' ἀναχθοῦν σὲ ἓνα καὶ μόνο γένος (οὐσία, χρόνος, τόπος, ποιότητα κτλ.), παρότι ὅλα εἶναι ἐξ ὀρισμοῦ ἱκανά νὰ εἰσαχθοῦν σὲ μιὰν κατηγορήση καὶ συνεπῶς νὰ εἶναι ἀπλῶς. Τὸ ὄν εἶναι ἓνα καὶ διασπαρμένο, «ἀμφίσημο» ὅπως θὰ ποῦνε ἀργότερα· ὁ ὅρος, μὲ τὸν ὁποῖο ὀνομάζεται, φαίνεται νὰ ἀπέχει ἐξίσου ἀπὸ τὴν ἀκριβεία καὶ ἀπὸ τὴν κενολογία, κλίνοντας μᾶλλον πρὸς αὐτὸ ποὺ ὁ Ἀριστοτέλης ἀποκαλεῖ «ὀμωνυμία» (δηλ. μιὰ ἐνιαία ὀνομασία γιὰ διαφορετικὰ πράγματα), χωρὶς πάλι καὶ νὰ ἐξαντλεῖται σ' αὐτήν.

Ἐπάρχει λοιπὸν τρόπος νὰ ξεπεράσουμε αὐτὴν τὴν ἐπιμεριστικὴ μονάχα νοητότητα τῶν ἀποδείξεων; Ἡ γνώση ὡς σοφία, λέει ὁ Ἀριστοτέλης, θέλει νὰ φτάσει στὶς πρῶτες ἀρχές τῶν πραγμάτων καὶ ὁ σοφὸς ὀφείλει νὰ κατέχει μιὰ συνολικὴ γνώση, «τὴ γνώση τοῦ ὅλου». Διευκρινίζοντας αὐτὲς τὶς νύξεις στὶς ἀρχές τῶν *Μεταφυσικῶν*, τὸ Γ βιβλίο ἀποφαίνεται ὅτι «ὑπάρχει μιὰ ἐπιστήμη ποὺ μελετᾷ τὸ ὄν ὡς ὄν». Γιὰ νὰ τὴν κατακτήσουμε χωρὶς νὰ καταφύγουμε στὸ ζεῦγος γένος-εἶδος, εἶναι δυνατὸ νὰ ἀνατρέξουμε σὲ ἓναν ἄλλο τρόπο ταξινομήσης ποὺ ἀπὸ τὶς διάφορες σημασίες του θὰ ἔβγαζε τὰ πρὸς ἓν λεγόμενα, δηλαδὴ ὄρους ποὺ θὰ «ὑπακούουν σὲ ἓνα» ὄρο καὶ κατὰ μιὰ ἔννοια θὰ εἶναι πρῶτοι. Ἔτσι θὰ ἔχουμε μιὰ τακτοποιημένη σειρά, ὅπως π.χ. στὴν περίπτωσι τῆς υἰείας, ὅπου ξεκινώντας ἀπὸ τὴν υἰεία καὶ ἀναφερόμενοι στὴν φύση τῆς, μπορούμε νὰ ὀνομάσουμε υἰγιεῖς μιὰ σειρά διαφόρων πραγματικότητων, αὐτὸ ποὺ διατηρεῖ τὴν υἰεία, αὐτὸ ποὺ τὴν παράγει, αὐτὸ ποὺ τὴν δηλώνει, αὐτὸ ποὺ εἶναι ἱκανὸ νὰ τὴν δεχτεῖ. Εἶναι κεφαλαϊῶδες νὰ σημειώσουμε ὅτι ἡ ἀφετηρία αὐτῆς τῆς μεθόδου συνίσταται στὸν ἀκριβὴ καθορισμὸ τοῦ πρώτου νοήματος, δηλαδὴ ὄχι στὸ νὰ ἀναρωτηθοῦμε τί εἶναι ἡ κοινὴ πραγματικότητα τῆς συλλογῆς ποὺ θέλουμε νὰ βάλουμε σὲ τάξη, ἀλλὰ

ποιός είναι ο όρος τῆς συλλογῆς πού ἀξίζει περισσότερο τὴν κοινὴ ὀνομασία. Ἡ ἐρώτηση πού θέτει στὸν ἑαυτό του ὁ Ἀριστοτέλης εἶναι ἡ ἀκόλουθη: τί τὸ ὄν, στὴν πλήρη σημασία του; Τὸ ζήτημα δὲν εἶναι πλέον νὰ κατανοήσουμε τὸ ὄν, ὅπως στὸν Πλάτωνα, θέτοντάς το (σὲ πολὺ παράδοξη, κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη) κοινωνία μὲ κάτι ἄλλο ἔξω ἀπὸ αὐτό: πρέπει νὰ θέσουμε σὲ τάξη τὰ διάφορα εἶδη τοῦ ὄντος ξεκινώντας ἀπὸ ἓναν πρῶτο τρόπο, ξεκινώντας ἀπὸ τὸ κατ' ἐξοχὴν ὄν.

Σὲ ἓνα πρῶτο στάδιο ὁ Ἀριστοτέλης δίνει μιὰν προσωρινὴ ἀπάντηση, πού ἀπολήγει σὲ ἓνα ἐρώτημα: ὁ πρῶτος τρόπος τοῦ ὄντος εἶναι ὁ τρόπος τῆς οὐσίας ἢ τῆς ὑπόστασης, ἀπ' ὅπου φανερά ἐξαρτῶνται οἱ ἄλλοι τρόποι τοῦ ὄντος, ὅπως τὸ λέει ἀπαρχῆς τὸ πολὺ σημαντικὸ βιβλίον Ζ τῶν *Μεταφυσικῶν*. Τὸ ζήτημα λοιπὸν εἶναι νὰ μάθουμε τί εἶναι ἡ οὐσία ἢ ἡ ὑπόσταση στὴν πρώτη καὶ πλήρη ἔννοιά τους· τὸ ζήτημα αὐτὸ τίθεται ἐπειδὴ ἡ ὕλη ἔχει κάποια ἀξίωση ν' ἀποκτήσει περιωπὴ οὐσίας, γνωρίζουμε ὅμως καλὰ ὅτι στὴν πρωταρχικὴ τῆς ἔννοια ἡ οὐσία δὲν μπορεῖ παρά νὰ εἶναι ἡ οὐσιώδης μορφή, δηλαδὴ αὐτὸ πού ὀρίζεται ὡς τὸ «τί ἦν εἶναι» ἢ στὰ λατινικὰ ἡ quidditas: ἡ οὐσιώδης μορφή εἶναι ἐκείνη πού καθορίζει τὴν οὐσία καὶ τὴν ἐξατομικεύει μὲ τὴν ἀνώτερη ἔννοια, ἐνῶ ἡ κατώτερη ἀτομικότητα, ἡ ἀριθμητικὴ, αὐτὴ πού διακρίνει δύο ὄντα μὲ τὴν ἴδια quidditas, εἶναι ἀποτέλεσμα τῆς ὕλης. Ἀλλὰ αὐτὴ ἡ ἀπάντηση δὲν εἶναι ὀριστικὴ: δὲν ὑπάρχει μορφή «καθ' ἑαυτὴ» μὲ τὴν πλατωνικὴ ἔννοια μήτε Ἰδέα τῆς μορφῆς, ἂν μπορούμε νὰ ἐκφραστοῦμε μὲ αὐτὸ τὸν τρόπο· ἔτσι ὡς κατ' ἐξοχὴν τρόπος τοῦ ὄντος προτείνεται μιὰ πολλαπλότητα μορφῶν στὸν κόσμον καὶ προπάντων αὐτὲς οἱ μορφὲς εἶναι σχετικὲς μεταξὺ τους καὶ ἱεραρχημένες. Ἔτσι κατανοοῦμε, σύμφωνα μὲ τὸ Ε βιβλίον τῶν *Μεταφυσικῶν*, ὅτι «ἂν δὲν ὑπῆρχαν ἄλλες οὐσίαι ἀπὸ ἐκεῖνες τῆς φύσης, ἡ φυσικὴ θὰ ἦταν ἡ πρώτη φιλοσοφία. Ἀλλὰ ἂν ὑπάρχει μιὰ ἀκίνητη ὑπόσταση, ἡ ἐπιστήμη αὐτῆς τῆς ὑπόστασης πρέπει νὰ προηγεῖται καὶ νὰ εἶναι ἡ πρώτη φιλοσοφία· ἔτσι, ἐπειδὴ εἶναι πρώτη, εἶναι ἐπίσης καὶ καθολικὴ. Σὲ αὐτὴν ἐναπόκειται νὰ θεωρήσει τὸ ὄν ὡς ὄν». Τὸ κατ' ἐξοχὴν ὄν εἶναι ἡ καθαρὴ Μορφή κάθε ὕλης, ἡ αἰώνια καὶ ἀπόλυτα ἀκίνητη Ἐνέρ-

γεια· είναι ή πληρότητα όλων τῶν ἄλλων ὄντων και ὁ πρῶτος ὄρος τῆς σειρᾶς τῶν νοημάτων τοῦ ὄντος: ὅλα τὰ ἄλλα ὄντα, φθαρτὰ και ἀφθαρτα, τακτοποιοῦνται σέ σχέση με αὐτό και τὸ μιμοῦνται ἀνάλογα με τὰ μέσα του τὸ καθένα. Τὸ σχῆμα μιᾶς κατιούσας σειρᾶς διασώζει μιάν ὀρισμένη ἐνότητα τοῦ λόγου και συμφιλίωνει τὴν τάξη τοῦ κόσμου με τὴν αὐτονομία τῶν ιδιαίτερων μορφῶν και τὸν ἀνεξάλειπτο πλοῦτο τῶν διαφορῶν. Θὰ ἐπιθυμούσαμε νὰ εἶχε δώσει ὁ Ἀριστοτέλης περισσότερες διευκρινίσεις πάνω σέ αὐτὴν τὴν διάταξη ποῦ ὀδηγεῖ ἀπὸ τὴν θεολογία στὴν ὄντολογία και ἀπὸ τὴν περιοχὴ τῆς τέλειας ἐνότητας στὴν περιοχὴ τοῦ διχασμοῦ: ἐν πάσῃ περιπτώσει ὅμως στὴν διάταξη τούτῃ φαίνεται ἡ βαθειὰ ἐνότητα τῶν πυκνῶν και ὑπερφορτωμένων βιβλίων τῶν *Μεταφυσικῶν*, ἡ τακτοποίηση τοῦ σοφοῦ ποῦ γνωρίζει τὸ ὅλον χωρὶς νὰ τὰ γνωρίζει ὅλα.

Σημείωση πάνω στὴν ἠθική και στὴν πολιτική.

Ἴσως νὰ μᾶς συγχωρεθεῖ ὅτι μέσα στὰ καθορισμένα ὄρια αὐτῆς τῆς ἐκθεσης, δίνουμε μόνο σύντομες ἐνδείξεις σχετικά με τὴν ἠθική και τὴν πολιτική τοῦ Ἀριστοτέλη, οἱ ὁποῖες εἶναι ἄμεσα προσιτὲς στὰ *Ἠθικὰ Νικομάχεια* και στὰ *Πολιτικά*. Καὶ τὰ δύο ἔργα τοποθετοῦνται ἄρμονικὰ μέσα στὸ σύνολο τοῦ συστήματος, ἀφοῦ ἡ ἀνθρώπινη δράση εἰσδύει μέσα στὸν κόσμο τοῦ διχασμοῦ, ὅπου πρέπει νὰ γίνουμε αὐτὸ ποῦ εἴμαστε, νὰ ὀλοκληρωθοῦμε στὴν βαθμίδα ποῦ μᾶς ταιριάζει. Οἱ ἀναλύσεις αὐτῶν τῶν δύο ἔργων καθοδηγοῦνται ἀπὸ τὴν ἴδια ἐννοια τῆς σχετικότητας τῶν ἐπιπέδων και τῆς διαφορᾶς τῶν συνθηκῶν: τίποτα, ἢ σχεδὸν τίποτα, δὲν εἶναι καλὸ γιὰ τὸ οἰοδῆποτε πράγμα και γιὰ ὅποτεδῆποτε, ἀδιάφορο ἂν πρόκειται γιὰ τὴν ἀτομική συμπεριφορὰ ἢ γιὰ τὴν συλλογική ὀργάνωση. Ἐπιπλέον ὁ κίνδυνος τῆς ἀποτυχίας ποῦ ἐνέχει κάθε δράση διπλασιάζεται με τὸν κίνδυνο τῆς περιπλάνησης μέσα στὴν τάξη τοῦ στοχασμοῦ, γιὰτὶ στὴν ἠθική και στὴν πολιτική ἔχουμε νὰ κάνουμε με ὑπερβολικὰ περίπλοκα προβλήματα ποῦ δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ τὰ ἀναγάγουμε στὴν ἀκαμψία τῶν βιβλια-

κῶν σχημάτων. "Ὅπως και σέ ἄλλα πεδία, και ἀκόμα περισσότερο, πρέπει νά λογαριάζουμε πολὺ τίς τρέχουσες γινῶμες και ἐκεῖνες τῶν ἀναγνωρισμένων σοφῶν, χωρὶς νά πασχίζουμε νά φτάσουμε μιὰν μαθηματικὴ ἀκρίβεια. Ἄφοῦ ὁ ἄνθρωπος εἶναι φύσει ζῶον πολιτικόν, ἀνάμεσα στὴν ἠθικὴ και στὴν πολιτικὴ ὑπάρχει σύνδεσμος και ὄχι ἀντίθεση. Πῶς θὰ μποροῦσε νά εἶναι ἀληθινὰ εὐτυχής; "Ὄντας «θεῖο ζῶο», θὰ γνωρίσει τὴν εὐτυχία ἂν μπορέσει νά ἀναπτύξει φυσιολογικὰ τίς φυσικὲς και ἠθικὲς του ἱκανότητες, βασιζόμενος σέ ἓνα καλὸ φυσικό, προσανατολισμένο ἀπὸ τὴν κατὰλληλὴ ἐκπαίδευση και ἐφόσον βέβαια δὲν τοῦ λείψουν, γιὰ τὴν ἐξάσκηση τῶν ἱκανότητων του, και κυρίως τῆς νοητικῆς του ἱκανότητας, οἱ ἀπαιτούμενες ἐξωτερικὲς συνθῆκες. Συνεπῶς δὲν εἶναι πολὺ εὐκόλο νά κατακτήσουμε τὴν εὐτυχία, και ὁ ρόλος τῆς τύχης (και τῆς φρόνησης ἐπίσης), ὅπως και νά ἔχουν τὰ πράγματα, χαρίζει τίς ἀνώτερες ὀλοκληρώσεις σέ ἓναν πολὺ μικρὸ ἀριθμὸ ἀνθρώπων, πού ἡ ἐνδιάμεση φύση τους δὲν τοὺς ἐξασφαλίζει ἄλλωστε τὴν ἀπόλυτα γαλήνια και ἄχρονη εὐτυχία τῆς θεότητας. "Ὅσο γιὰ τὴν πλειονότητα τῶν ἄλλων ἀνθρώπων, ...θὰ χρειαζόταν τὸ ἀκατόρθωτο γιὰ νά τοὺς ἀπαλλάξουμε ἀπὸ τὰ δουρικὰ ἔργα, θὰ ἔπρεπε «οἱ σαῖτες νά κινοῦνται ἀπὸ μόνες τους»... Σὲ μιὰν ἐποχὴ πού ὁ ἐλεύθερος χρόνος μᾶς φαίνεται χαῖνον κενὸ και ἀδύνατο νά πληρωθεῖ, ἄς θυμηθοῦμε τὸν Ἄριστοτέλη πού ἐνιωθε ἀπόγνωση ὅταν ἔβαζε μὲ τὸ νοῦ του ὅλα ἐκεῖνα τὰ ἀναγκαῖα καθήκοντα και τὰ (κατὰ τὴν γνώμη του ἐσαεὶ δυναστικά) ἔργα, πού ἀπαγόρευαν στὴν τεράστια πλειονότητα τῶν συγχρόνων του νά ὀλοκληρώσουν τὴν ἀνθρώπινη ιδιότητά τους.

ΣΥΝΟΠΤΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Κεῖ μὲν α: Ἡ μεγάλη ἐκδοσὴ ἀναφορᾶς τῶν ἔργων τοῦ Ἄριστοτέλη εἶναι τῆς Ἀκαδημίας τοῦ Βερολίνου, *Aristotelis Opera*, Berlin, πέντε τόμοι, σὲ 4^ο, 1831-1870: οἱ τόμοι I και II, πού ἐπιμελήθηκε ὁ I. Bekker, περιλαμβάνουν τὰ διασωθέντα ἑλληνικά κείμενα τοῦ Ἄριστοτέλη· ὁ τόμος III λατινικὲς μεταφράσεις τῆς Ἀναγέννησης· ὁ τόμος IV ἀποσπάσματα Ἑλλήνων σχολιαστῶν

ὁ τόμος V ἀποσπάσματα τοῦ Ἀριστοτέλη καὶ τὸν *Index Aristotelicus* τοῦ Hermann Bonitz, ἀναλυτικὸ εὐρετήριο μοναδικῆς ἀξίας. Ὁ *Index* τοῦ Bonitz ἐπανεκδόθηκε στὸ Darmstadt τὸ 1955. Ἡ ἐπανέκδοση τῶν πέντε τόμων ἀνατέθηκε στὸν O. Gigon καὶ ἄρχισε τὸ 1960. Τὸ σύνολο τῶν Ἑλλήνων σχολιαστῶν (ἀπ' ὅπου ἀποσπάστηκε ὁ IV τόμος, ποῦ ἀναφέραμε παραπάνω) ἀποτελεῖ πολὺτιμο συμπλήρωμα, λόγω τῆς κατάστασης τοῦ Corpus, καὶ ἐκδόθηκε κατοπινὰ ἀπὸ τὴν Ἀκαδημία τοῦ Βερολίνου: *Commentaria in Aristotelem Graeca*, 23 τόμοι (51 σχόλια), 1882-1909, σὺν ἓνα *Supplementum* 6 τόμων μὲ ποικίλο περιεχόμενο, 1885-1903.

Ἡ ἀποκατάσταση καὶ ἡ ἀνάλυση τῶν ἀποσπασμάτων τοῦ Ἀριστοτέλη, ποῦ συχνὰ εἶναι δύσκολο νὰ διαχωριστοῦν καὶ νὰ τοποθετηθοῦν χρονικὰ, στὴ Γαλλία ἀποτελεῖ ἀντικείμενο μιᾶς ὑπομονετικῆς μελέτης ὑπὸ τὴν διεύθυνση τοῦ P.-M. Schuhl (Centre d'Étude de la Pensée antique, Sorbonne). Πρώτη ἐκδοση: Aristote: *De la richesse, de la prière...*, Paris, 1968.

Ἡ συλλογὴ τῆς ἐταιρίας Guillaume Budé (Paris, Les Belles Lettres), ποῦ ἐκδίδει τὸ ἀρχαῖο κείμενο μὲ τὴ γαλλικὴ μετάφραση, δὲν ἀποπεράτωσε ἀκόμα τὸν Ἀριστοτέλη τῆς· στὴ σειρά τῆς ἔχουν ἐμφανιστεῖ κυρίως ἡ φυσικὴ καὶ ἡ βιολογία του. Ἄς ἀναφέρουμε τὶς ἀνάλογες ἐκδόσεις τῆς βιβλιοθήκης Teubner στὴ Γερμανία (χωρὶς μετάφραση), τὰ Κλασικὰ Κείμενα τῆς Ὁξφόρδης (ἡ ἀγγλικὴ μετάφραση σὲ χωριστοὺς τόμους) καὶ τῆς Κλασικῆς Βιβλιοθήκης Loeb (Λονδίνο, κείμενο καὶ μετάφραση).

Ἀνάμεσα στὶς μεγάλες σχολιασμένες ἐκδόσεις, ξεχωρίζουμε: τὸ *Περὶ ψυχῆς* ἀπὸ τὸν G. Rodier, Paris, 1900, δύο τόμοι (βλ. ἐπίσης τοῦ ἴδιου μιᾶν σχολιασμένη ἐκδοση τοῦ X βιβλίου τῶν *Ἠθικῶν Νικομαχείων*, Paris, 1897)· τὰ *Μεταφυσικά*, τὰ *Φυσικά* καὶ τὰ *Ἀναλυτικά* ἀπὸ τὸν W. D. Ross, Ὁξφόρδη, 1924-1949, τέσσερις τόμοι· τὸ I βιβλίο τοῦ *Περὶ ζώων μορίων* ἀπὸ τὸν J.-M. Le Blond μὲ τὸν τίτλο *Aristote, Philosophe de la vie, le premier livre...*, Paris, 1945. Στὶς ἐκδόσεις Budé οἱ εἰσαγωγές εἶναι συχνὰ σημαντικές, γιὰ παράδειγμα ἡ εἰσαγωγὴ στὰ *Τοπικά* ἀπὸ τὸν J. Brunschwig.

Μεταφράσεις: Στὴ γαλλικὴ δὲν ὑπάρχουν καλὲς μεταφράσεις ὅλου τοῦ Corpus (τοῦ Barthélemy-Saint-Hilaire εἶναι πολὺ ἀνεπαρκῆς), ἀλλὰ ἡ ἐξοχὴ ἐργασία τοῦ J. Tricot, σχολιασμένη μετάφραση συχνὰ συνοδευμένη μὲ ἐκτεταμένες ὑποσημειώσεις (*Métaphysique*, νέα ἐκδ. 1953, δύο τόμοι, καὶ *Éthique à Nicomaque*, 1958), ἔχει προχωρήσει πολὺ (Paris, Vrin, ἄρχισε τὸ 1933). Τὰ πρῶτα βιβλία τῶν *Μεταφυσικῶν* σχολιάστηκαν ἀπὸ τὸν G. Golle (I-IV βιβλίο, τρεῖς τόμοι, Louvain, 1912-1931, μὲ μετάφρ.), τὸ II βιβλίο τῶν *Φυσικῶν* ἀπὸ τὸν Hamelin (ἐκδόθηκε μετὰ τὸ θάνατό του, 1931, Paris, μὲ μετάφραση), τὰ *Ἠθικὰ Νικομάχεια* ἀπὸ τοὺς Gauthier καὶ Jolif (εἰσαγ. μετάφρ. σχόλια, β' ἐκδοση Paris-Louvain, 1970, τέσσερις τόμοι). Τὰ κείμενα τοῦ *Περὶ ἡδονῆς* μεταφράστηκαν καὶ σχολιάστηκαν ἀπὸ τὸν A. J. Festugière, Paris, 1946. Ἐπιλογὴ ἀποσπασμάτων δημοσιεύτηκε σὲ τρεῖς

τόμους με τούς τίτλους *Physique et Métaphysique, Morale et Politique* και *Logique*, Paris, P.U.F. Για την πολιτική πρέπει ιδιαίτερα να σημειώσουμε τὰ ἀποσπάσματα πού ἐπέλεξε ὁ R. Weil, *Politique d'Aristote*, Paris, 1966.

Μερικὲς μελέτες: Ἀνάμεσα στὶς πολυάριθμες ὁμαδικὲς συλλογὲς ἄς σημειώσουμε: τὰ *Actes du Congrès* G. Budé τοῦ 1958, Paris 1960, πού περιλαμβάνουν κυρίως μιὰν εἰσήγηση τοῦ L. Bourgey γιὰ τὴν κατάσταση τῶν ἀριστοτελικῶν σπουδῶν *Aristote et les problèmes de méthode*, Louvain, 1960. Σχετικὰ μετὰ τὴν ἀνάπτυξη τοῦ Ἀριστοτέλη πρέπει νὰ σημειώσουμε τὴν ρηξικέλευθη ἐργασία τοῦ W. Jaeger: *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin, 1923 (ἀγγλ. μετφρ. Oxford, β' ἔκδ. 1948) και μιὰ ἀπὸ τὶς πρὸ σημαντικὲς ἐργασίες πού ἀκολούθησαν (1939), σὲ γαλλ. μτφρ.: F. Nuyens: *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, Louvain, 1948. Ὡς σημαντικὲς ἐργασίες μετὰ ἐμβέλεια ἀρκετὰ γενικὴ ἄς συγγρατήσουμε κάπως αὐθαίρετα, ἀνάμεσα σ' ἓνα πλῆθος βιβλίων και περιοριζόμενοι στὴ γαλλικὴ, τούς ἀκόλουθους τίτλους:

- Allan (D. J.): *Aristote, le philosophe*, Louvain-Paris, 1962 (ἡ α' ἀγγλ. ἔκδ. εἶναι τοῦ 1951).
- Aubenque (P.): *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, 1962, β' ἔκδ. τοῦ 1966 (μνημειώδης ἐργασία στὴν ὁποία πρέπει νὰ συνάψουμε τὴν κριτικὴ τοῦ J. Brunschwig, στὴ *Rev. philos.*, 1964 N^o 2, σσ. 179 και ἔξ.).
- *La prudence chez Aristote*, Paris, 1963.
- Hamelin (O.): *Le système d'Aristote*, Paris, β' ἔκδ. 1931.
- Le Blond (L. M.): *Logique et méthode chez Aristote*, Paris 1939.
- Mansion (A.): *Introduction à la physique aristotélicienne*, Louvain-Paris, 1933, β' ἔκδ. ἀναθεωρημένη και ἀξυμένη, 1945.
- Moreau (J.): *Aristote et son école*, Paris, 1962.
- Philippe (M. D.): *Initiation à la philosophie d'Aristote*, Paris, 1959.
- Robin (L.): *Aristote*, Paris, 1944.
- Ross (W. D.): *Aristote*, Paris, 1929 (α' ἀγγλ. ἔκδ. 1923, πολυάριθμες ἐπα-νεκδ., γαλλ. μτφρ. Jean Samuel, Paris-Londres, 1971).
- Thurot (Ch.): *Études sur Aristote: politique, dialectique, rhétorique*, Paris, 1960.
- Vuillemin (J.): *De la logique à la théologie, cinq études sur Aristote*, Paris, 1967.

Μολονότι ἐμφανίστηκαν σὲ δύο ἐπιθεωρήσεις πολὺ εἰδικευμένες, δὲν μποροῦμε νὰ ἀποσιωπήσουμε τὰ ὁμορφα ἄρθρα τοῦ L. Blanche, στὰ ὁποῖα πολ-

λά όφείλει ή έκθεσή μας: «Les paradoxes du système du monde», στη *Rev. Enseignement philosophique*, 1968, 5 και 6, 18^ο έτος.

Τέλος άς σημειώσουμε δύο θαυμάσιες συνθετικές θεωρήσεις τής φυσικής του Άριστοτέλη, τήν πιό σύντομη του Α. Koyré, *Études d'histoire de la pensée scientifique*, Paris, 1966, σσ. 154-160, και τήν πιό έκτεταμένη του Μ. Clavelin, *La philosophie naturelle de Galilée*, Paris, 1968, κεφ. Ι.

IV

ΟΙ ΕΛΛΗΝΙΣΤΙΚΕΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΕΣ: ΣΤΩΙΚΙΣΜΟΣ, ΕΠΙΚΟΥΡΙΣΜΟΣ, ΣΚΕΠΤΙΚΙΣΜΟΣ

τοῦ PIERRE AUBENQUE

Ὁ θάνατος τοῦ Ἀλέξανδρου (323 π.Χ.), ἀφετηρία αὐτοῦ πού οἱ ἱστορικοὶ ὀνομάζουν ἑλληνιστικὴ ἐποχὴ, δὲ σημειώνει μόνον μιὰ ρήξη μέσα στὴν ἱστορία τῆς Ἑλλάδας. Μιὰ καὶ σὲ λίγο (τὸ 322) συνοδεύτηκε ἀπὸ τὸν θάνατο τοῦ τελευταίου κλασικοῦ Ἑλληνα φιλοσόφου, τοῦ Ἀριστοτέλη, συμπίπτει μὲ μιὰν ἐξίσου ξεκάθαρη τομὴ μέσα στὴν ἱστορία τῆς φιλοσοφίας, τομὴ τὴν ὁποία προκάλεσαν καὶ οἱ ἱστορικὲς μετατροπές, πού συνδέονταν μὲ τὴν κατάκτηση τῶν ἑλληνικῶν πόλεων ἀπὸ τὴ Μακεδονία.

Δὲν ὀφείλεται στὴν τύχη τὸ ὅτι ὁ πιὸ ἐκτεταμένος καὶ πιὸ πλήρης διάλογος τοῦ Πλάτωνα ἔφερε τὸν τίτλο *Πολιτεία* οὔτε τὸ ὅτι ἐξέθετε τὴν φιλοσοφικὴ του θεωρία μέσα στὸ πλαίσιο ἑνὸς στοχασμοῦ πάνω στὸ Κράτος. Ἡ ἀπώλεια τῆς ἀνεξαρτησίας τῶν ἑλληνικῶν πόλεων ἔχει ὡς πρώτη συνέπεια μέσα στὴν πνευματικὴ τάξη τὴν διάσπαση τῆς ἐνότητας τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸν πολίτη, τοῦ φιλοσόφου μὲ τὸν πολιτικό, τῆς ἐσωτερικότητας μὲ τὴν ἐξωτερικότητα, τῆς θεωρίας μὲ τὴν πρακτικὴ, μὲ ἓνα λόγο αὐτῆς «τῆς ὥραίας ὀλότητας μὲ τὸν ἑαυτὸ της» πού, κατὰ τὸν Hegel, χαρακτηρίζει τὴν κλασικὴ ἐποχὴ τῆς Ἑλλάδας, ἐκείνη τὴν ἐποχὴ ὅπου ὁ ἄνθρωπος ἐνιωθε τὴν πόλη σπίτι του. Τὴ στιγμὴ πού τὸ παραδοσιακὸ πλαίσιο τῆς ἑλληνικῆς πόλης ἐξαφανίζεται

μπροστά σὲ μιὰν αὐτοκρατορία πού οἱ ἀποφάσεις της δὲν ὑπόκεινται σὲ κριτική ἢ συζητήσεις τῶν ὑπηκόων της, ὁ φιλόσοφος βρίσκεται περιορισμένος εἴτε μέσα στὴν καθαρὴ θεωρία εἴτε μέσα στὴν ἀπλή ἠθικὴ διδασχὴ, ἐνῶ ἡ πολιτικὴ, ὕπατη μορφή πράξης γιὰ τοὺς Ἕλληνας, παύει νὰ ἐξαρτᾶται ἀπ' αὐτὸν γιὰ νὰ συνδεθεῖ μὲ ἓναν ξένο διδάσκαλο. Εἶναι ἡ στιγμή πού ἡ ἐλευθερία τοῦ ἐλευθεροῦ ἀνθρώπου, ἡ ὁποία μέχρι τότε συγγεόταν μὲ τὴν ἄσκηση τῶν πολιτικῶν δικαιωμάτων, μετατρέπεται, ἐλλείψει καλύτερης λύσης, σὲ ἐσωτερικὴ ἐλευθερία· ἡ στιγμή ὅπου τὰ ἑλληνικὰ ἰδεώδη τῆς αὐτάρκειας καὶ τῆς αὐτονομίας, τὰ ὁποῖα μέχρι τότε ἀναζητοῦσαν τὴν ἱκανοποίησή τους μέσα στὴν πόλη, ἐπαφίενται σὲ μόνες τίς πνευματικὲς πηγές τοῦ ἀτομικοῦ ἀνθρώπου· ἡ στιγμή ὅπου ἡ θεώρηση τῆς φύσης τείνει νὰ μὴν εἶναι πιά παρὰ βοήθημα μιᾶς ἠθικῆς πού πρὶν ἀπ' ὅλα καταγινόταν στὸ νὰ προσφέρει στὸν καθένα τὴν ἐσωτερικὴ σωτηρία. Ἀλλὰ ἐπίσης εἶναι ἡ στιγμή, ὅπου ἡ διάλυση τῶν παλαιῶν πολιτικῶν πλαισίων καὶ ταυτόχρονα τὸ ἀνακάτωμα τῶν ἐθνοτήτων μετὰ ἀπὸ τίς κατακτήσεις τοῦ Ἀλεξάνδρου, θὰ γεννήσουν νέες μορφές ἀλληλεγγύης: αὐτὴ τὴν ἐποχὴ θὰ κάνει τὴν ἐμφάνισή του ὁ κοσμοπολιτισμός.

Φροντίζοντας περισσότερο νὰ παρηγορήσουν ἢ νὰ καθησυχάσουν τὸν ἄνθρωπο παρὰ νὰ μιλήσουν γιὰ τὸ ὄν, οἱ φιλοσοφίες τῆς ἑλληνιστικῆς ἐποχῆς δὲν θὰ φτάσουν τὴν θεωρητικὴ ἀυστηρότητα τοῦ πλατωνισμοῦ ἢ τοῦ ἀριστοτελισμοῦ. Καὶ ἡ ἴδια ἡ φυσικὴ τους συχνὰ θὰ εἶναι δάνεια. Ἀπασχολημένες μὲ τὸ νὰ δώσουν μιὰν ἄμεση ἀπάντηση στὰ προβλήματα προσαρμογῆς πού ἔθεταν στὸ ἄτομο οἱ κοινωνικὲς μετατροπές, θὰ ἔχουν λειτουργία καὶ χαρακτηριστὴρα πρὸ ἔντονα «ἰδεολογικὸ» ἀπὸ ἐκεῖνον τῶν φιλοσοφιῶν τῆς κλασικῆς ἐποχῆς. Ἀπὸ μιὰν ἄλλη πλευρά, θὰ μπορέσουν νὰ φτάσουν σ' ἓνα ἐπίπεδο καθολικότητας ἐπαρκές ὥστε νὰ προτείνουν, ἀπέναντι στὶς δοκιμασίες τῆς ζωῆς, διάφορες πιθανὲς συνειδησιακὲς στάσεις, πού γρήγορα θὰ φανοῦν σὰν ἰσάριθμες ἄχρονες κατηγορίες ἢ σὰν πολιτιστικὰ στερεότυπα πού προσφέρονται στὸν ἄνθρωπο τῆς Δύσης. Φτάνει νὰ κατονομάσουμε τὰ τρία μεγάλα ἑλληνιστικὰ ρεύματα: στωικισμός, ἐπικουρισμός, σκεπτικισμός, γιὰ νὰ ἀντιληφθοῦμε ὅτι πρόκειται γιὰ τρεῖς «τρόπους ζωῆς», πού,

πέρα από τις ιστορικές περιστάσεις τῆς ἐμφάνισής τους, θὰ παραμένουν γιὰ πάντα πρόσφορες στὴ μίμησή μας. Στὴν ἑλληνιστικὴ ἐποχὴ ἐμφανίζεται ἡ λαϊκὴ ἔννοια τῆς φιλοσοφίας, ἔννοια ποῦ ὑποδηλώνει μιὰν ὀρισμένην τέχνη, δύσκολη βέβαια, ἀλλὰ προσιτὴ ὡς δικαίωμα σὲ ὅλους, νὰ ζήσουν εὐτυχεῖς ἀκόμα καὶ μέσα σὲ ἐνάντιες συνθήκες. Στὴν τέτοια ἔννοια ἀναφέρεται ἀκόμα καὶ σήμερα ἡ ἔκφραση: «νὰ ἀντιμετωπίζουμε τὰ πράγματα φιλοσοφικά».

Τὰ τρία ἑλληνιστικὰ ρεύματα ἔχουν ὡστόσο σημαντικὲς διαφορὲς μεταξύ τους. Θὰ μπορούσαμε νὰ ἀντιτάξουμε τὸν δογματισμὸ τῶν δύο πρώτων —τοῦ στωικισμοῦ καὶ τοῦ ἐπικουρισμοῦ— στὸν σκεπτικισμό, ποῦ συγκροτεῖ τὸ τρίτο. Πρέπει νὰ προσθέσουμε ὅτι, ἂν τὰ δύο πρώτα ἀναπτύχθηκαν μέσα σὲ ὀργανωμένες σχολές, τὸ τρίτο εἶναι μᾶλλον μιὰ πνευματικὴ στάση κοινὴ σὲ πολλοὺς στοχαστὲς καὶ σὲ σχολές διαφορετικῆς προέλευσης.

I. Ο ΣΤΩΙΚΙΣΜΟΣ

Οἱ ἐκπρόσωποι του.

Ὁ στωικισμὸς ἀντλεῖ τὸ ὄνομά του ἀπὸ τὴ Στοά, τοποθεσίᾳ τῆς Ἀθήνας ὅπου συνέρχονταν οἱ ὄπαδοί του. Σὲ ἀντίθεση μὲ τὸν ἐπικουρισμὸ δὲν συνδέεται μὲ τὴν ἀναμφισβήτητὴ αὐθεντία ἐνὸς καὶ μόνου θεμελιωτῆ. Ἡ στωικὴ διδασκαλία μᾶλλον συγκροτήθηκε προοδευτικὰ ἀπὸ τὶς διαδοχικὲς συνεισφορὲς τῶν τριῶν πρώτων ἀρχηγῶν τῆς σχολῆς: τοῦ Ζήνωνα τοῦ Κιτιέα (332-262), ὁ ὁποῖος, ἀφοῦ μαθήτευσε κοντὰ στὸν κυνικὸ Κράτη, ἴδρυσε τὴ νέα σχολὴ γύρω στὸ 300 π.Χ. τοῦ Κλεάνθη ἀπὸ τὴν Ἄσσο (γύρω στὸ 312-232) καὶ τοῦ Χρύσιππου (277 - γύρω στὸ 204), ποῦ δικαιοματικὰ πῆρε τὸν τίτλο τοῦ δευτέρου ἱδρυτῆ τοῦ στωικισμοῦ ἀποκαθιστῶντας καὶ ἐπιβεβαιώνοντας τὴν ἐνότητά τῆς σχολῆς ἐνάντια στὶς διασπαστικὲς τάσεις ὀρισμένων μαθητῶν καὶ τὶς «πιθανολογικῆς» ἐμπνεύσεως ἐπιθέσεις τῆς Νέας Ἀκαδημείας. Ἀπὸ δῶ καὶ μπρὸς ἡ

στωική διδασκαλία θά μεταδοθεῖ μὲ ἐκπληκτικὴ συνέχεια ἐπὶ πολλοὺς αἰῶνες. Ἄν ὁ μέσος στωικισμὸς, ὁ ὁποῖος ἐκπροσωπεῖται ἀπὸ τὸν Παναίτιο (180-110) καὶ τὸν Ποσειδώνιο (γύρω στὸ 135-51), πού ἔκαναν τὸ μέγα ἱστορικὸ διάβημα νὰ εἰσαγάγουν τὸν στωικισμόν στὴ Ρώμη, προδίδει πλατωνικὲς ἢ ἀριστοτελικὲς ἐπιρροές, ὁ νέος στωικισμὸς, ἢ αὐτοκρατορικὸς στωικισμὸς, θά σημειώσῃ μιὰν ἐπιστροφήν στὴν ὀρθοδοξία τοῦ ἀρχαίου στωικισμοῦ. Αὐτὸς ὁ νέος στωικισμὸς, πού ἀναπτύχθηκε στὴ Ρώμη τὰ ἔτη τῆς Αὐτοκρατορίας, συνδέεται μὲ τρία μεγάλα ὀνόματα: τὸν Σενέκα (πού γεννήθηκε γύρω στὶς ἀρχὲς τοῦ Χριστιανισμοῦ καὶ πέθανε τὸ 65), τὸν Ἐπίκτητον (πού γεννήθηκε τὸ 50 καὶ πέθανε μεταξὺ τοῦ 125 καὶ τοῦ 130) καὶ τὸν Μάρκο Αὐρήλιον (121-180, αὐτοκράτορας ἀπὸ τὸ 161). Αὐτοὶ οἱ τρεῖς στοχαστές, πού τὰ ἔργα τους διασώθηκαν στὰ οὐσιώδη τους σημεία (ἐνῶ τὰ γραφτὰ τοῦ ἀρχαίου καὶ τοῦ μέσου στωικισμοῦ δὲν εἶναι πιὰ προσιτὰ παρὰ μὲσω περιλήψεων καὶ ἀναφορῶν μεταγενέστερων συγγραφέων), θά εἶναι οἱ ἀληθινοὶ κήρυκες τοῦ στωικισμοῦ στὴ Δύση. Μὲσω αὐτῶν θά γνωρίσουν τὰ μαθήματα τῆς στωικῆς σοφίας ὁ Guillaume du Vair, ὁ Charcon, ὁ Montaigne, ὁ Corneille, ὁ Vigny καὶ τόσοι ἄλλοι.

Μιὰ φιλοσοφία τῆς ὀλότητος.

Ἡ στωικὴ φιλοσοφία εἶναι ἡ πρώτη στὴν ἱστορία πού ὀνομάζεται καὶ θέλει νὰ εἶναι «συστηματικὴ». Ἡ λέξη *σύστημα* δήλωνε ἤδη στὰ ἑλληνικὰ τὴ συγκρότηση ἑνὸς ὀργανισμοῦ ἢ μιᾶς πόλης, ὅμως οἱ ἀρχαῖοι στωικοὶ ἦσαν ἐκεῖνοι πού γιὰ πρώτη φορὰ τὴν ἐφάρμοσαν στὴν φιλοσοφία. Μὲ αὐτὴ τὴν λέξη ἤθελαν νὰ δηλώσουν ὅτι ἡ φιλοσοφία εἶναι ἓνα ὄλο, πού μποροῦμε βέβαια νὰ τὸ διαιρέσουμε σὲ μέρη γιὰ τὶς ἀνάγκες τῆς διδασκαλίας, ὑπὸ τὴν προϋπόθεση ὅμως νὰ ἀντιληφθοῦμε ὅτι κάθε μέρος εἶναι ἀλληλένδετο μὲ τὰ ἄλλα καὶ ὅτι ἡ ἐγκατάλειψή ἑνὸς καὶ μόνοι μέρους ἢ ἑνὸς μέρους κάποιου μέρους θά ἐπέφερε τὴν καταστροφὴν τοῦ συνόλου. Αὐτὸ τὸ τυπικὸ αἴτημα βασιζόταν στὴ σύλληψη ἑνὸς σύμπαντος τέλεια ὀργανωμένου μέχρι τὶς παραμικρὲς του λεπτομέρειες χάρις στὴν

ἐνέργεια μιᾶς μοναδικῆς ἀρχῆς, ἔτσι ὥστε ἡ συνοχή τῆς φιλοσοφίας νὰ μὴν εἶναι οὐσιαστικά τίποτε ἄλλο ἀπὸ ἀντανάκλαση τῆς συμπάθειας — ἄλλος ὄρος τῶν στωικῶν — τῶν διαφόρων μερῶν τοῦ σύμπαντος. Αὐτὴ ἡ οἰκουμενικὴ ἀπαίτηση — ἡ ἐνόραση — θὰ ἀποτελέσει τὴ δύναμη καὶ συνάμα τὴν ἀδυναμία τοῦ στωικισμοῦ. Τὴ δύναμη: γιατί ἔτσι θὰ ἀναγκαστεῖ νὰ ξαναβρεῖ παντοῦ, εἴτε πρόκειται γιὰ τὴν ἀληθῆ πρόταση, εἴτε πρόκειται γιὰ τὸ φυσικὸ φαινόμενο ἢ γιὰ τὴν ὀρθὴ πράξη, μιὰ καὶ μόνη δομὴ. Ἀλλὰ ἐπίσης καὶ τὴν ἀδυναμία: γιατί ἔτσι θὰ ἀποκλείσει τὸν ἑαυτὸ τοῦ ἀπὸ κάθε πρόοδο, κάθε μετάβαση, ὄχι μόνο ἀπὸ ἓνα μέρος στὸ ἄλλο (μιὰ καὶ τὰ πάντα εἶναι μέσα στὰ πάντα), ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τὴν μὴ φιλοσοφία στὴ φιλοσοφία. Ὁ στωικισμὸς δὲ μαθαίνεται ὄντας «ἐνιαία φιλοσοφία», ὅπως γράφει ὁ Ἐ. Brehier, δὲν μπορεῖ νὰ ἀποτελέσει ἀντικείμενο βαθμιαίων προσεγγίσεων: ἐκεῖνος ποῦ προχωρεῖ πρὸς τὴ σοφία συμμετέχει ἐξίσου λίγο σ' αὐτὸν ὅσο κι ἐκεῖνος ποῦ ἀκόμα δὲν ξεκίνησε γιὰ νὰ τὴν βρεῖ, παρόμοια, θὰ πεῖ ὁ Πλούταρχος, ὅπως «ἐκεῖνος ποῦ εἶναι μιὰ ὀργιὰ κάτω ἀπὸ τὴ θάλασσα δὲν πνίγεται λιγότερο ἀπὸ ἐκεῖνον ποῦ ἔχει ποντιστεῖ σὲ ἑκατὸ ὀργιές βάθος» (*Περὶ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν πρὸς τοὺς στωικούς*, X).

Γιὰ παιδαγωγικοὺς σκοποὺς ὁ στωικισμὸς εἶναι ὡστόσο ἀναγκασμένος νὰ διακρίνει τρία μέρη τῆς φιλοσοφίας: λογικὴ, φυσικὴ, ἠθικὴ, καὶ νὰ ἀναρωτηθεῖ μὲ ποιὰ τάξη πρέπει νὰ διδαχτοῦν. Ἄν ὁ Χρῦσιππος δέχεται ὅτι πρέπει νὰ βάζουμε στὸ τέλος τὴ φυσικὴ, μιὰ καὶ ἡ θεολογία εἶναι τὸ ἔσχατο μυστήριο, στὸ ὁποῖο πρέπει νὰ μᾶς εἰσαγάγει ἡ φυσικὴ, ἡ πλειονότητα τῶν στωικῶν συγγραφέων θεωροῦν τὴν ἠθικὴ ὡς τὸν σκοπὸ πρὸς τὸν ὁποῖο πρέπει νὰ τείνει κάθε φιλοσοφικὴ προσπάθεια. Ἡ φυσικὴ, καθὼς μᾶς ἀποκαλύπτει τὴν κοσμικὴ τάξη, μᾶς ὑποδειχνει μὲ αὐτὸν τὸν τρόπο τὴν τάξη, στὴν ὁποία πρέπει νὰ προσαρμόσουμε τὴ ζωὴ μας. Ὅσο γιὰ τὴ λογικὴ, οἱ στωικοὶ συγγραφεῖς, προπάντων ἐκεῖνοι τοῦ νέου στωικισμοῦ, θὰ τονίζουν πάντα ὅτι αὐτὴ δὲν πρέπει νὰ παραμελεῖται, ἀλλὰ μονάχα στὸ μέτρο ἀκριβῶς ποῦ ἡ τέχνη τοῦ ὀρθῶς σκέπτεσθαι εἶναι ἡ προϋπόθεση τοῦ εὖ ζῆν. Ἡ λογικὴ ἢ διαλεκτικὴ, θὰ πεῖ ὁ Ἐπίκτητος. ἔχει τρεῖς χρησιμότητες, μόνη

αὐτὴ μπορεῖ νὰ μᾶς μάθει νὰ διακρίνουμε τὶς ἔλλογες παραστάσεις ἀπὸ τὶς ἄλογες, νὰ ἐφαρμόζουμε τὶς γενικὲς ἔννοιες τοῦ καλοῦ καὶ τοῦ κακοῦ στὶς ἰδιαίτερες περιπτώσεις καὶ νὰ παραμένουμε στέρεοι στὶς ἀποφάσεις μας (*Διατριβαὶ καὶ ὁμιλίαι*, 1, 7).

Ἐντούτοις δὲ θὰ ἔπρεπε νὰ πιστέψουμε, ὅπως θὰ μπορούσε νὰ μᾶς κάνει νὰ σκεφτοῦμε μιὰ βιαστικὴ ἀνάγνωση τοῦ Σενέκα, τοῦ Ἐπίκτητου ἢ τοῦ Μάρκου Αὐρήλιου, ὅτι οἱ στωικοὶ συγγραφεῖς θυσιάσαν τὴν θεωρία στὸν ἐπείγοντα χαρακτήρα τῆς ἠθικῆς διδασκαλίας. Ἡ φιλοσοφικὴ τους θεωρία, ἂν διακρίνεται λόγῳ τῆς ἠθελημένης ἀπλότητος τῶν ἀρχῶν της, ἢ ὅποια ἀποτελεῖ ἀντίδραση πρὸς τὶς σχοινοτενεῖς πλατωνικο-αριστοτελικὲς ψιλοδουλεμένες κατασκευές, δὲν παύει νὰ χαρακτηρίζεται ἀπὸ πρωτότυπες συλλήψεις, τῶν ὁποίων ἡ σύγχρονη φιλοσοφία ἀναγνώρισε τὴν ἀξία, ἀφοῦ πρῶτα ἢ ἴδια ἀπέσεισε τὸν ζυγὸ μιᾶς μεταφυσικῆς παράδοσης ποῦ ὡς πρὸς τὴν θεωρητικὴ της ὑφὴ προερχόταν ἄμεσα ἀπὸ τὸν Πλάτωνα καὶ τὸν Ἀριστοτέλη.

Μιὰ λογικὴ τοῦ λεκτοῦ.

Αὐτὴ ἡ πρωτοτυπία ἀπαντιῆται ἀρχικὰ στὴ λογικὴ τῶν στωικῶν. Ἄν δικαίως ὁ Ἀριστοτέλης θεωρεῖται θεμελιωτῆς τῆς λογικῆς, στοὺς στωικοὺς ὀφείλουμε τὴ χρῆση τοῦ οὐσιαστικοῦ «λογικῆ» ὡς ὑποδήλωση τῆς ἐπιστήμης τοῦ ἀληθινοῦ καὶ τοῦ ψεύτικου. Τὸ γεγονός, ὅτι ἡ λογικὴ εἶναι γιὰ τοὺς στωικοὺς *ἐπιστήμη*, ἀποτελεῖ ἀπὸ μόνο του μιὰ σημαντικὴ καινοτομία. Γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη δὲν ἦταν *ἐπιστήμη*, μιὰ καὶ δὲν τὴν ἀναφέρει στὴν ταξινόμηση τῶν ἐπιστημῶν, τόσο πεπεισμένος φαίνεται πὼς ἦταν ὅτι ἡ λογικὴ δὲν εἶναι μιὰ ἀπὸ τὶς ἐπιστῆμες, ἀλλὰ μᾶλλον ἡ «μορφὴ» ἢ τὸ «ὄργανο» τῆς γνώσης ἐν γένει. Ἄν γιὰ πρώτη φορὰ οἱ στωικοὶ κάνουν τὴν λογικὴ «ἐπιστήμη», εἶναι γιὰ τῆς ἀποδίδουν ἓνα τέλος καθορισμένο ἀντικείμενο, ποῦ εἶναι τὸ «σημαινόμενο» ἢ τὸ «λεκτό». Δὲν μπορούμε νὰ συλλάβουμε τὸν εἰδοποιὸ χαρακτήρα αὐτοῦ τοῦ ἀντικειμένου, ποῦ προφανῶς δὲν εἶναι μιὰ «φύση», ὅπως μιὰ πέτρα ἢ ἓνα δέντρο, παρὰ μόνο ἂν ἀναφερθοῦμε στὴ

γλώσσα (μ' αὐτὴ τὴν ἔννοια πρῶτοι οἱ στωικοὶ πῆραν στὰ σοβαρὰ τὴν ἐτυμολογία τῆς λέξης «λογική», πού ὑποδηλώνει μιὰν ἐπι-στήμη ἢ μιὰ τέχνη τῆς γλώσσας), ἂν κάνουμε τὴν κροσπάθεια νὰ ἀναγνωρίσουμε ὅτι ἡ γλώσσα δὲν ἀναφέρεται ἄμεσα στὰ πράγματα τὰ ὁποῖα σημαίνει. Γιὰ νὰ θεμελιώσουν αὐτὴ τὴν ἄποψη, οἱ στωικοὶ βασίζονταν σὲ μιὰν ἐμπειρία δηλωτικὴ γιὰ τὴν καινοφανή τους οἰκείωση μὲ ἓναν κόσμο πού δὲν περιορίζεται στὸν κόσμο τὸν ἑλληνικό. Ἄς υποθέσουμε, ἔλεγαν, ὅτι ἓνας Ἕλληνας συζητᾷ μὲ ἓναν βάρβαρο πού ἀγνοεῖ τὴν ἑλληνικὴ καὶ ὅτι ὁ πρῶτος ξεστομίζει π.χ. τὴ λέξη *κύων*. Ὁ πρῶτος ἐκφέρει ἓναν ἤχο, τὸν ὁποῖο ὁ ἄλλος ἀκούει στὴν ἐντέλεια. Ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριά, καὶ ὁ ἓνας καὶ ὁ ἄλλος γνωρίζουν τὸ *πράγμα* (ἐδῶ τὸ ζῶο), πού ὁ πρῶτος θέλει νὰ ὑποδηλώσει. Παραταῦτα, δὲν συνεννοοῦνται. Συνεπῶς ἀνάμεσα στὸν ἤχο καὶ στὸ *πράγμα* θὰ πρέπει νὰ παρεμβάλλεται ἓνας τρίτος τομέας, πού κατὰ κάποιον τρόπο εἶναι τὸ πεδίο τῆς ἀσυνεννοησίας καί, στὴν θετικὴ περίπτωσι, τῆς συνεννόησης: πρόκειται γι' αὐτὸ πού οἱ στωικοὶ ἀποκαλοῦν *σημαινόμενο*. Μέσα στὸ φαινόμενο τῆς ἐκφερόμενης καὶ κατανοούμενης γλώσσας θὰ πρέπει λοιπὸν νὰ διακρίνουμε τὸν ἤχο (ἢ τὸ σημαῖνον), τὸ σημανόμενο καὶ τὸ *πράγμα* (τὸ *τυγχάνον*). Ὁφείλουμε νὰ ἀναγνωρίσουμε ὅτι πρῶτοι οἱ στωικοὶ ἀνακάλυψαν (καὶ θὰ πρέπει νὰ περιμένουμε τὸν Frege, στὰ τέλη τοῦ δέκατου ἑαυτου αἰῶνα, γιὰ νὰ ξαναγίνει αὐτὴ ἡ ἀνακάλυψη), ὅτι ἡ γλώσσα δὲν ἀναφέρεται στὰ πράγματα ἄμεσα, παρὰ διαμέσου ἑνὸς σημασιακοῦ περιεχομένου (τὸ «νόημα» τοῦ Frege, τὸ «σημαινόμενο» τῶν στωικῶν) πού ἀποτελεῖ τὸν συμβατικὸ καὶ ἐνδεχόμενα τὸν ἀμφίσημο τρόπο, μὲ τὸν ὁποῖο ὑποσημαίνεται ἓνα *πράγμα* ἢ μιὰ κατάσταση πραγμάτων.

Ἐντούτοις οἱ στωικοὶ ἐξακολουθοῦσαν νὰ ἀντιμετωπίζουν μιὰ δυσκολία. Ἄρνούμενοι κάθε μεταφυσικὴ πραγματικότητά, δὲν ἀναγνώριζαν ὑπαρξὴ παρὰ μόνον στὰ σώματα. Ἄλλὰ ποιά ὄντολογικὴ ὑφὴ ἔπρεπε νὰ ἀποδώσουν στὰ σημανόμενα, τὰ ὁποῖα ἀκόμα ὀνομάζονταν «λεκτὰ» καὶ τὰ ὁποῖα, ἐφόσον δὲν εἶναι σώματα, δὲν μπορούν νὰ καταταχτοῦν μεταξύ τῶν ὄντων, κι ὥστόσο ἐξίσου ἀποτελοῦν «κάτι τι», ἐφόσον διαμέσου αὐτῶν ἐκφραζόμεστε καὶ ἐφόσον, ἂν ἀπομονωθοῦν μεθοδικά, μπορούν ν' ἀποτελέσουν ἀντι-

κείμενο μιᾶς θεωρίας; Οἱ στωικοὶ θὰ δώσουν σὲ αὐτὴ τὴν ἐρώ-
τηση τὴ μόνη ἀπάντηση ποὺ εἶναι συναφῆς μὲ τὸ σύστημά τους:
τὰ λεκτὰ εἶναι ἀσώματα, συνεπῶς μὴ ὄντα· ἀλλὰ αὐτὰ τὰ μὴ
ὄντα, ταυτόχρονα μὲ τὰ ὄντα, ἐμπίπτουν σὲ μιὰ πιὸ γενικὴ κατη-
γορία, τὴν κατηγορία τοῦ τί. Αὐτὲς οἱ λεπτόλογες διακρίσεις ἔχουν
σπουδαιότητα πολὺ μεγαλύτερη ἀπ' ὅ,τι φαίνεται, γιατί ἀναγγέλ-
λουν ἓνα ξεπέρασμα τῆς ἀριστοτελικῆς ὄντολογίας ποὺ θὰ ὀλο-
κληρωθεῖ μὲ τὸν νεοπλατωνισμό: τὸ ὄν χάνει τὴν ὄντολογικὴ του
ὕφῃ ὡς καθολικοῦ περιέχοντος πρὸς ὄφελος τοῦ τί. Τὰ ἀσώματα
δὲν εἶναι ὄντα καὶ μολαταῦτα δὲν ἀποκλείονται ἀπὸ μιὰ φιλοσοφία
πού, ὅπως θὰ λέγαμε σήμερα, θέλει νὰ εἶναι ὑλιστικὴ: τὸ λεκτὸν
μοιράζεται αὐτὴ τὴν παράδοξη ὄντολογικὴ ὕφῃ τοῦ «ἀσώματος»
μαζὶ μὲ ἄλλες ἔννοιες κατεξοχὴ φιλοσοφικῆς ὅπως εἶναι ὁ χρόνος,
ὁ τόπος καὶ τὸ κενό.

Μιὰ τεχνικὴ χειρισμοῦ τῶν προτάσεων.

Ἡ καθαυτὸ λογικὴ τῶν στωικῶν παραγνωρίστηκε μέχρι τὶς ἀρ-
χὲς αὐτοῦ τοῦ αἰῶνα, δηλαδὴ ὅσο ἐπιμέναμε νὰ βλέπουμε σ' αὐτὴ
μιὰν πενιχρὴ ἐκδοχὴ τῆς ἀριστοτελικῆς λογικῆς. Στὴν πραγμα-
τικότητα ἡ στωικὴ λογικὴ καθιδρύεται σὲ βάσεις ὀλότελα διαφο-
ρετικῆς ἀπὸ τὶς ἀριστοτελικῆς. Ὁ ἀριστοτελικὸς συλλογισμὸς βα-
σιζόταν στὴ διαφορὰ ἀνάμεσα στὴν ποσότητα τῶν ἐνοιῶν, ὅπου
οἱ πιὸ καθολικῆς περιέκλειαν τὶς λιγότερο καθολικῆς. Ὡστόσο οἱ
στωικοὶ ἀγνοοῦν τὴ διάκριση τοῦ καθολικοῦ καὶ τοῦ μερικοῦ καὶ
ἀρνοῦνται ἀκόμα καὶ τὴν ἔννοια. Γι' αὐτοὺς ἡ πρόταση δὲν ἐκφρά-
ζει πιὰ τὴ συνάφεια ἐνὸς κατηγορήματος μὲ ἓνα ὑποκείμενο, ἀλλὰ
κάνει ἓνα ἀσώματο συμβάν, ποὺ σημαίνεται ἀπὸ τὸ ρῆμα, νὰ
ἀναφέρεται σὲ ἓνα πραγματικὸ καὶ ἀτομικὸ ὑποκείμενο, ποὺ ὑπο-
δηλώνεται ἀπὸ τὸ ὑποκείμενο. Πράγματι, ἡ πρόταση δὲν εἶναι
«πλήρης» παρὰ μόνον ὅταν περιέχει ἓνα ρῆμα καὶ ἓνα ὑποκείμενο·
ἂν συγκροτηθεῖ μὲ αὐτὸν τὸν τρόπο, εἶναι ἀδιάσπαστη. Συνεπῶς
τὸ στοιχεῖο τῆς στωικῆς λογικῆς δὲν εἶναι ὁ ὅρος, ἀλλὰ ἡ πρό-
ταση, θεωρούμενη ὡς ὅλο. Καθὼς ἐξάλλου κάθε λόγος προαπαιτεῖ

μιὰ σύνθεση, πού μόνη αὐτή τοῦ ἐπιτρέπει νά προοδεύσει, ἢ πρώτη βαθμίδα τῆς σύνθεσης δὲν θά εἶναι πιά ἡ πρόταση — πού κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη ἀποτελεῖ σύνθεση ἐννοιῶν—, ἀλλὰ ἡ σύνθετη πρόταση, τοῦ τύπου: ἂν p , q , ὅπου p καὶ q ὑποδηλώνουν ὄχι ὄρους, ἀλλὰ προτάσεις, γιὰ παράδειγμα: «Ἄν ὁ ἥλιος λάμπει, εἶναι μέρα».

Ξεκινώντας ἀπὸ δῶ καὶ συμμορφούμενοι μὲ ἕναν καθορισμένο ἀριθμὸ σχημάτων συμπερασμοῦ, θά φτάσουμε σὲ συλλογισμοὺς τοῦ τύπου: ἂν p , q ἄρα q ἐπομένως q . Ἡ ἀκόμα: ἂν p , q ἄρα ὄχι q συνεπῶς ὄχι q . Παράδειγμα γι' αὐτὸ τὸν τελευταῖο συμπερασμὸ: «ἂν κάνει καλὸ καιρὸ, βγαίνω περίπατο· ἀλλὰ δὲν βγαίνω περίπατο, συνεπῶς δὲν κάνει καλὸ καιρὸ».

Πάντως τὰ παραδείγματα αὐτὰ δὲν πρέπει νά μᾶς ξεγελάσουν. Ἡ στωικὴ λογικὴ, σὲ ἀντίθεση μὲ τὴν ἀριστοτελική, δὲν προαπαιτεῖ καμιὰ ὄντολογικὴ θεώρηση ὡς πρὸς τὴ φύση τῆς σχέσης πού ἐκφράζεται στὸ ἐσωτερικὸ μιᾶς σύνθετης πρότασης ἢ μέσα στὸν συμπερασμὸ μιᾶς πρότασης ἀπὸ μιὰν ἄλλη. Ἔτσι ἡ σχέση τῆς προκειμένης πρὸς τὴν τελικὴ μέσα στὴν πρόταση πού ἄστοχα ἀποκαλοῦμε ὑποθετικὴ (ἂν p , q) δὲν εἶναι μιὰ πραγματικὴ σχέση τοῦ ὑποθέτοντος πρὸς τὸ ὑποτιθέμενο, π.χ. τῆς αἰτίας πρὸς τὸ ἀποτελεσμα: μπορεῖ ἐξίσου νά εἶναι σχέση τοῦ ἀποτελέσματος πρὸς τὴν αἰτία στὸ μέτρο πού τὸ ἀποτελεσμα εἶναι σημεῖο τῆς αἰτίας (ἂν ὑπάρχει καπνός, ὑπάρχει καὶ φωτιά). Ἡ στωικὴ λογικὴ, ὄντας ἐπιστήμη τῶν ἀσωμάτων, ἐκδιπλώνει ἐλεύθερα τίς προτάσεις τῆς στὴν ἐπιφάνεια τοῦ ὄντος· ὡς λογικὴ τοῦ νοήματος εἶναι μιὰ τεχνικὴ κανονισμένου χειρισμοῦ τῶν προτάσεων· ἐπιτρέπει νά κινούμαστε μέσα σὲ μιὰν στάσιμη καὶ ὁμοιογενὴ ὁλότητα, πού εἶναι τὸ σύνολο τῶν προτάσεων πού λέγουν τὸ παρελθόν, τὸ παρὸν καὶ τὸ μέλλον, χωρὶς αὐτὸ νά σημαίνει ὅτι τὸ λογικὸ πέρασμα ἀπὸ μιὰ πρόταση σὲ μιὰν ἄλλη καλύπτει μιὰ πραγματικὴ σχέση ἐκπόρευσης: δίκαια ὁ G. Deleuze συνέκρινε πρόσφατα αὐτὸν τὸν κλειστὸ καὶ μὴ πραγματικὸ κόσμο τοῦ στωικοῦ σύμπαντος σημασιῶν μὲ τὰ τελείως συνεκτικὰ, μέσα στὸν φαντασμαγορικὸ τους χαρακτήρα, λογικὰ παιχνίδια τῆς Ἀλίκης στὴ χώρα τῶν θαυμάτων. Σὲ μιὰν ἐποχὴ πού κάτω ἀπ' τὴν ἐπιρροὴ τοῦ Hegel περι-

μέναμε από τή λογική νά ἐκφράσει τή λογικότητα τοῦ ὄντος, δὲν μπορεῖ παρά νά ἀπογοητευτοῦμε ἀπὸ τή στωικὴ λογικὴ· σήμερα, μέσα στὴν θεωρητικὴ οὐδετερότητα αὐτῆς τῆς λογικῆς καὶ στὴν ἀποκλειστικὴ τῆς ἀναφορὰ στὸν λόγο, θὰ βλέπαμε μᾶλλον ὅσα στοιχεῖα τῆς ἐπιτρέπουν ν' ἀποτελεῖ προάγγελο τοῦ συγχρόνου μας λογισμοῦ (calcul) τῶν προτάσεων.

Τὸ κριτήριον τῆς ἀλήθειας.

Σὲ ἀντίθεση μὲ τὴν καθαυτὸ λογικὴ, ἡ στωικὴ θεωρία τῆς γνώσης καταπιάνεται μὲ τὶς πραγματικὲς προϋποθέσεις τῆς ἀνακάλυψης τῆς ἀλήθειας. Σύμφωνα μὲ τοὺς στωικοὺς ἡ ἀλήθεια δὲν φανερώνεται μέσα στὴν πρόταση, ὅπως ἤθελε ὁ Ἀριστοτέλης, οὔτε μέσα στὴν αἴσθηση, ὅπως βεβαίωσαν ταυτόχρονα οἱ ἐπικούρειοι, ἀλλὰ μέσα στὴν παράσταση (φαντασία). Ἐντούτοις ἡ παράσταση μπορεῖ νά εἶναι ἀπατηλὴ, ἐξ οὗ καὶ ἡ ἀνάγκη νά ἀνακαλύψουμε τὸ κριτήριον τῆς ἀληθινῆς παράστασης. Αὐτὸ τὸ κριτήριον πρέπει νά ἀναζητηθεῖ μέσα στὸν «κατανοητικὸ» χαρακτήρα τῆς παράστασης, ἐννοώντας μὲ αὐτὸ ἓνα ἀδιάσπαστο σύνολο χαρακτηριστικῶν ποὺ ἐν μέρει προαναγγέλλουν τὴν «καθαρότητα» καὶ τὴν «διακριτικότητα» τῶν καρτεσιανῶν ἰδεῶν. Δὲν εἶναι συμπτωματικὸ τὸ γεγονός ὅτι οἱ στωικοὶ εἶναι οἱ πρῶτοι ποὺ μᾶς δίνουν μιὰ φιλοσοφικὴ θεωρία τῆς ἐνάργειας: ἡ ἀλήθεια δὲν πρέπει νά ἀναζητηθεῖ στὴ σχέση μὲ τὸ ἐξωτερικὸ ἀντικείμενο, ἀλλὰ μέσα σὲ ἓνα ὀρισμένο ὑποκειμενικὸ συναίσθημα ποὺ συνοδεύει τὴν ἀληθινὴν παράσταση. Μολαταῦτα ἡ ἐνάργεια δὲν εἶναι καταναγκαστικὴ· γιατί ἡ καθαυτὸ πράξις τῆς γνώσης, ἡ «κατανόηση», προϋποθέτει, ὅπως καὶ κατοπινότερα στὸν Descartes, τὴν συναίνεση ποὺ παραχωροῦμε στὴν παράσταση: συναίνεση ποὺ ὀφείλουμε νά ἀρνηθοῦμε στὴν μὴ κατανοητικὴ παράσταση, ἀλλὰ τὴν ὁποία μποροῦμε νά ἀρνηθοῦμε ἐπίσης στὴν κατανοητικὴ παράσταση, ἔστω κι ἂν αὐτὴ ἢ τελευταία ἀρνησιμὴ εἶναι πράξις μιᾶς ἄρρωστης ψυχῆς ποὺ ἡ φρόνησὴ τῆς ἔχει συσκοτιστεῖ ἀπὸ τὸ πάθος. Ὁ Ζήνων συνέκρινε τὴ διαδικασίαν τῆς γνώσης μὲ τὴν κίνηση μιᾶς παλάμης ποὺ κλείνει:

ή άνοιχτή παλάμη συμβολίζει την παράσταση, ή παλάμη που πάει να κλείσει τη συναίνεση, ή κλειστή παλάμη την κατανόηση, ή σφιχτοκλεισμένη παλάμη την έπιστήμη. Αύτη ή μεταφορά υποβάλλει την ιδέα ένός πνευματικού δυναμισμού, τόν όποιο τόνισαν οί ιδεαλιστές έρμηνευτές του στωικισμού, όπως ο Alain. Πρέπει όμως να θυμηθοΰμε ότι για τους στωικούς αυτός ο δυναμισμός συμμετέχει στον οικουμενικό δυναμισμό: ή γνωστική πράξη δέν είναι έκφραση μιās άθρορησίας που θα έπιβαλλόταν στην έμπειρία, αλλά συμπίπτει με την ένεργή άρχή που δρᾶ μέσα στο σύμπαν.

Μια φυσική τής διάρκειας και τής έμμένειας.

‘Η φυσική των στωικών είναι αφιερωμένη στην περιγραφή τούτης τής άρχης. Αύτη ή άρχή έχει έκληφθει ως ένα είδος ρεύματος, ως πνεΰμα (ζωική πνοή) που διαπερνᾶ το σύμπαν όλόκληρο, τόσο στις οϋράνιες όσο και στις υποσελήνιες περιοχές του. Χάρη στην έντασή του το πνεΰμα δρᾶ όπως ένα πεδίο δυνάμεων που συγκρατεῖ ένωμένα τὰ μέρη του σύμπαντος και έμποδίζει τη διάλυσή τους μέσα στο άπειρο κενό, εξασφαλίζοντας εξίσου την άτομικότητα του κάθε όντος έν είδει ψυχής. ‘Ορισμένοι στωικοί, όπως ο Κλεάνθης, απέδιδαν μιάν ανάλογη λειτουργία στη φωτιά, την όποια έβλεπαν λιγότερο σαν δύναμη φωτισμού και περισσότερο στην τεχνική και κοσμοπλαστική της λειτουργία.

Πίσω από το γράμμα αυτών των διδασκαλιών πρέπει να αντιληφθοΰμε την πρόθεση, ή όποια τις διακρίνει καθαρά τόσο από την άριστοτελική φυσική όσο και από την έπικούρεια. ‘Ο ‘Αριστοτέλης εξηγοΰσε τη σύσταση των σωμάτων με τη δράση δύο άρχων, τής ύλης και τής μορφής, και απέδιδε στην αντίσταση τής ύλης τις ένδεχόμενες άποτυχίες τής μορφής, οί όποιες έκδηλώνονται στις κακομορφίες και στην τερατογένεση. ‘Αντίθετα, για τους στωικούς ή ένότητα του κάθε όντος μέσα στην ποικιλία των έκδηλώσεών του είναι εξασφαλισμένη από την επενέργεια και μόνο του πνεύματος: ή πολλαπλότητα των ιδιοτήτων έκδιπλώνεται και συνάμα διατηρείται από ένα είδος αιώνιας ροής και επαναροής τής ζωικής πνοής,

πού «εκτείνεται ἀρχικὰ ἀπὸ τὸ κέντρο πρὸς τὰ ἐξωτερικὰ ἄκρα καὶ ὅταν φτάνει στὴν ἔσχατη ἐπιφάνεια ἐπιστρέφει στὸν ἑαυτὸ της». Αὐτὸς ὁ τόνος τῆς ζωικῆς ἀρχῆς ἐπιτρέπει ἐπίσης νὰ ξεπεράσουμε στὸ ἐπίπεδο ὄλου τοῦ σύμπαντος τὴν ἀντίθεση τοῦ ἐνὸς μὲ τὰ πολλά. Ὁ στωικισμός, ὄντας φιλοσοφία τῆς ἐμμένειας, ἀρνεῖται τὸν δυαδισμό τῆς προηγούμενης φιλοσοφίας. Ἀλλὰ, ἀπὸ μιὰν ἄλλη πλευρά, ἡ ἄρνηση κάθε ὑπερβατικῆς ὀργανωτικῆς ἀρχῆς δὲν συνεπάγεται ὅτι ὁ κόσμος γεννήθηκε, ὅπως ἰσχυρίζονται οἱ ἐπικούρειοι, ἀπὸ ἓναν συμπτωματικὸ συνδυασμὸ στοιχείων. Αὐτὴ ἡ ἐμμενῆς ὀργανωτικὴ ἀρχή, πού οἱ στωικοὶ τὴν ὀνομάζουν πνεῦμα, ὅταν τὴν ἀντιμετωπίζουν μέσα στὴ φυσικὴ τῆς πραγματικότητα, δὲν εἶναι ἄλλη ἀπὸ τὸν οἰκουμενικὸ Λόγο. Ὁ κόσμος δὲν κυβερνιέται ἀπὸ ἓναν Θεό, εἶναι ὁ ἴδιος Θεός, καὶ ἡ μοίρα πού δένει μεταξύ τους τὰ συμβάντα τοῦ σύμπαντος, δὲν εἶναι παρὰ μιὰ ἄλλη ὀνομασία τῆς Πρόνοιας. Ἐτσι δὲ συμβαίνει τίποτα μέσα στὴ φύση πού νὰ ἀντιστρατεύεται τὸν Λόγο· ἡ τερατογένεση, ἡ ἀρρώστια, ἡ ὀδύνη, ὁ θάνατος, μόνον ἐπιφανειακὰ εἶναι κακά: ὁ φιλόσοφος, ὄντας ἱκανὸς νὰ ἀναγάγει τὴ λεπτομέρεια στὸ σύνολο, ἀναγνωρίζει ὅτι ἐγγράφονται μέσα στὴ συμπαντικὴ τάξη, ὅπως ἀκριβῶς τὸ τμημα ἐνὸς πίνακα δὲν ἀποκτᾶ τὴ σημασία του παρὰ μόνον σὲ ἀναφορὰ πρὸς τὸ ὄλο. Οἱ στωικοὶ ἔφταναν ὡς τὸ σημεῖο νὰ δεχτοῦν ὅτι τὸ κακὸ μπορεῖ νὰ εἶναι τὸ ἀναπόφευγο σύνδρομο τοῦ καλοῦ: ἔτσι ὁ εὐθραυστος χαρακτήρας τῶν κρανιακῶν ὀστέων εἶναι μιὰ συνέπεια τῆς λεπτότητάς τους, πού μὲ τὴ σειρά τῆς εἶναι ἡ προϋπόθεση τῆς νοητικῆς ἀνάπτυξης τοῦ ἀνθρώπου.

Ἡ φυσικὴ τῶν στωικῶν, πού κορυφώνεται σὲ μιὰ θεολογία τοῦ κοσμικοῦ Θεοῦ, ἐλάχιστη ἐπίδραση ἄσκησε στὴν ἐξέλιξη τῆς ἐπιστήμης, καὶ τοῦτο χωρὶς ἀμφιβολία ἐπειδὴ οἱ βασικὲς τῆς συλλήψεις —διάρκεια, δυναμισμός, τόνος, πεδίο δυνάμεων— δὲν ἐπιδέχονταν καμιὰ μαθηματικοποίηση, σὲ ἐποχὴ πού τὰ μαθηματικά, καμωμένα γιὰ νὰ «σκέφτονται τὰ στερεὰ σώματα» (Bergson), εἶχαν ταχθεῖ ἀποφασιστικὰ μὲ τὴ μεριά τῆς θεωρίας τῆς ἀσυνέχειας. Αὐτὴ ἡ φυσικὴ—πού τόσο διαφέρει ἀπὸ τὸν ἐπικούρειο ἀτομισμό— ἐπέτρεψε τουλάχιστον στοὺς στωικοὺς νὰ ἐξηγήσουν γιὰ πρώτη φορὰ φαινόμενα πού δὲν μποροῦσαν νὰ ἐνταχθοῦν σὲ μιὰ

μηχανιστική εξήγηση: έτσι ο Ποσειδώνιος, στο όνομα τῆς οἰκου-
μενικῆς συμπάθειας, συσχετίζει για πρώτη φορά τὴν κίνηση τῆς
παλίρροιας μὲ τις φάσεις τῆς σελήνης, καὶ πρῶτοι οἱ στωικοὶ προ-
αισθάνθησαν ὅτι ὁ ἦχος δὲν μεταδίδεται εὐθύγραμμα, ἀλλὰ μὲ μιὰ
σειρὰ ὁμόκεντρων κυμάτων.

Ἄλλὰ ἐκεῖνο πού προπάντων ἀφαιρεῖ πολὺ ἀπὸ τὴν ἐπιστημο-
νικὴ βαρύτητα τῆς στωικῆς φυσικῆς εἶναι ὁ σχεδὸν ἀνοιχτὰ ἰдео-
λογικὸς τῆς χαρακτῆρας, τὸ γεγονός ὅτι ἔχει συγκροτηθεῖ ὄχι μὲ
ἀφετηρία τὴν ἐμπειρία, ἀλλὰ γιὰ τις ἀνάγκες ἐνὸς πολιτικοθητικοῦ
σκοποῦ. Ἡ μεσολάβηση αὐτοῦ τοῦ παράγοντα εἶναι ἐδῶ τόσο φα-
νερὴ ὥστε δὲν ξέφυγε μήτε ἀπὸ τοὺς πιδ κλασικοὺς ἐρμηνευτές,
ἐκείνους πού ἐνδιαφέρονταν λιγότερο ἀπὸ κάθε ἄλλον νὰ ἐξηγήσουν
μιὰ φιλοσοφία μέσω τοῦ κοινωνικοῦ τῆς πλαισίου. Ἐτσι ὁ G. Ro-
dier γράφει σχετικὰ μὲ τὸν «ὕλισμό» τῶν στωικῶν: «Οἱ στωικοὶ
ἤθελαν τὴν ἀρετὴ καὶ τὴν εὐτυχία προσιτὲς σὲ ὅλους, καὶ μάλιστα
σὲ αὐτὸν ἐδῶ τὸν κόσμο... Ἄλλὰ γιὰ νὰ εἶναι αὐτὸ δυνατό θὰ πρέ-
πει ὁ κόσμος πού ζοῦμε νὰ εἶναι ὁ πιδ ἁμορφος καὶ ὁ καλύτερος
δυνατός, ὥστε νὰ μὴ ἀντιτίθεται σὲ ἓναν κόσμο ἀνώτερο..., νὰ
μὴν ὑπάρχουν ἄλλες πραγματικότητες ἀπὸ αὐτὲς πού βλέπουμε...
Αὐτὴ εἶναι, κατὰ τὴ γνώμη μου, ἡ αἰτία τοῦ ὕλισμοῦ τῶν στω-
ικῶν· ἰδοὺ γιατί πῆγαν ἀκόμα πιδ πίσω ἀπὸ τὸν Πλάτωνα καὶ τὸν
Ἀριστοτέλη, καὶ προσέφυγαν στὸν Ἡράκλειτο γιὰ νὰ δανειστοῦν
τὴν ἀρχαία ἰωνικὴ φυσιοκρατία».¹

Ἡ ἐλευθερία τοῦ σοφοῦ καὶ ἡ τάξη τοῦ κόσμου.

Ὅ,τι κι ἂν εἶπαν γιὰ νὰ διατηρήσουν τὴν ἐξάρτηση τῆς ἠθικῆς
ἀπὸ τὴ φυσικὴ, ὅλες οἱ προσπάθειες τῶν στωικῶν τείνουν πρὸς
τὴν ἠθικὴ. Ἡ τελευταία περιορίζεται σὲ ὀρισμένες ἀπλὲς ἀρχές:
τὸ μόνο ἀγαθὸ εἶναι ἡ τιμιότητα τῆς βούλησης, τὸ μόνο κακὸ εἶναι
ἡ φαυλότητα· ὅλα τὰ ὑπόλοιπα εἶναι ἀδιάφορα. Ἀπὸ αὐτὰ τὰ
ἄξιώματα ἀπορρέει ἓνα πλῆθος παραδόξων συνεπειῶν: ἡ ἀρρώ-

1. *Études de philosophie grecque*, σ. 250 κέ.

στια, ὁ θάνατος, ἡ πενία, ἡ δουλεία δὲν εἶναι κακά, ἀλλὰ «ἀδιάφορα» πράγματα· ὁ σοφὸς ἐξ ὀρισμοῦ εἶναι χαρούμενος, ἀκόμα καὶ μέσα στίς ὀδύνες· ὁ μοχθηρὸς εἶναι πάντα δυστυχῆς, ἐπειδὴ ἡ φαυλότητά του προκαλεῖ στὴν ψυχὴ τὴ μόνη φθορὰ πού αὐτὴ μπορεῖ νὰ ὑποστεῖ. Σὲ αὐτὴν τὴ διδασκαλία, πούναι παραδοσιακὴ γιὰ τὸν στωικισμό, ὁ Ἐπίκτητος θὰ δώσει μιὰν ἐντυπωσιακὴ ἔκφραση (*Ἐγχειρίδιον* I, 1, 3), διακρίνοντας τὰ πράγματα πού ἐξαρτῶνται ἀπὸ μᾶς: «Ἀπὸ μᾶς ἐξαρτῶνται ἡ γνώμη, ἡ ροπή, ἡ ἐπιθυμία, ἡ ἀποστροφή, μὲ ἓνα λόγο ὅ,τι εἶναι δικό μας ἔργο· αὐτὰ πού δὲν ἐξαρτῶνται ἀπὸ μᾶς εἶναι τὸ σῶμα, ὁ πλοῦτος, οἱ ἐνδείξεις ὑπόληψης ἀπέναντί μας, τὰ ὑψηλὰ λειτουργήματα, μὲ ἓνα λόγο ὅ,τι δὲν εἶναι καμωμένο ἀπὸ μᾶς». Ἄρα σὲ μᾶς ἐγκεῖται ἀφ' ἐνὸς νὰ ἔχουμε τίμια βούληση καὶ ἀφ' ἐτέρου νὰ δείχνουμε ἀδιαφορία ἀπέναντι σὲ ὅτιδήποτε δὲν ἐξαρτᾶται ἀπὸ μᾶς. Ἔτσι ὀπλισμένος ὁ σοφὸς δὲ θὰ γνωρίσει «οὔτε ἐμπόδια, οὔτε θλίψη, οὔτε ταραχὴ»· θὰ εἶναι ἐλεύθερος ἀκόμα καὶ μέσα στὴ δουλεία, γιὰτὶ ἡ μόνη ἀληθινὴ δουλεία εἶναι ἐκείνη τῶν παθῶν, ἀπὸ τὴν ὁποία ἔχει ἀπελευθερωθεῖ· θὰ εἶναι εὐτυχῆς ἀκόμα καὶ μέσα σὲ ἐκεῖνο πού ἡ τρέχουσα ἀποψη ἄτοπα ἀποκαλεῖ δυστυχία, μιὰ καὶ ἔχει ἀπαλλαγεῖ ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἀποψη.

Ὡστόσο, γιὰ νὰ φτάσει κανεὶς σὲ αὐτὴ τὴ γαλήνη καὶ τὴ σταθερότητα χρειάζεται μιὰ δύσκολη «ἀσκηση»: πρέπει νὰ διακόψει κάθε ἄμεση ἐπαφή μὲ τὸν κόσμον καὶ τὸ χρόνο, πούναι πεδία τῆς ἑτερονομίας, νὰ μὴ λυπᾶται γιὰ τίποτε ἀπὸ αὐτὰ πού ἐγίναν, νὰ μὴν προσδοκᾷ τίποτα ἀπὸ τὸ μέλλον, ἀλλὰ παντοῦ καὶ πάντα νὰ ἐπαγρυπνεῖ, ὥστε ἡ παράστασή του νὰ θέτει τὰ πράγματα στὴν σωστὴ τους θέση καὶ νὰ ἀποδίδει στὸ χρόνο τὴ μοναδική του χρήσιμη διάσταση, πού εἶναι τὸ παρὸν τῆς ὀρθῆς πράξης. Τὸ πάθος, πού μᾶς καθιστᾷ ἐγκλειστούς τοῦ ἑτερονομικοῦ χρόνου καὶ τῶν πραγμάτων, καὶ πού συνεπῶς συσκοτίζει τὴν κρίση μας, ὄχι μόνον πρέπει νὰ μετριαστεῖ, ὅπως ἤθελε ὁ Ἀριστοτέλης, ἀλλὰ νὰ ξεριζωθεῖ. Τὸ ἰδεῶδες τῶν στωικῶν εἶναι ἓνα ἰδεῶδες «ἀπάθειας».

Ἐντούτοις θὰ κάναμε μιὰ παρεξήγηση, ἂν περιορίζαμε τὴ διδασκαλία τῶν στωικῶν σὲ ἓνα εἶδος ψευδαισθησιασμοῦ τῆς παρά-

στασης, πού μᾶς χορηγεῖ τὴν ἐλευθερία καὶ τὴν εὐτυχία ἀποξενώνοντάς μας ἀπὸ τὸν κόσμον. Βέβαια, σὲ ἓνα πρῶτον στάδιο, ὅπως θὰ πεῖ ὁ Descartes θυμούμενος τοὺς στωικούς, πρέπει νὰ μάθουμε ν' ἀλλάζουμε μᾶλλον τὶς ἐπιθυμίες μας παρὰ τὴν τάξιν τοῦ κόσμου». Ἀλλὰ ἡ τάξιν τοῦ κόσμου, πού μέρος τῆς ἀποτελοῦμε καὶ ἐμεῖς, εἶναι αὐτὸ ἀκριβῶς πού ὀφείλουμε νὰ ἐπιθυμοῦμε μὲ τὴν πιὸ ἐλλογὴ βούλησίν μας. Ἡ βεβαιότητα ὅτι ἀντανακλοῦμε τὴν κοσμικὴν τάξιν, ὅτι παίζουμε τὸ ρόλον τοῦ προσώπου πού μᾶς ἔχει ἀναθέσει ὁ Θεὸς μέσα στὸ θέατρο τοῦ κόσμου, ἔστω καὶ ἂν δὲ συλλαμβάνουμε ὅλα τὰ κομμάτια τοῦ παιζόμενου ἔργου, τὸ σχεδὸν θρησκευτικὸ συναίσθημα τῆς ἀδελφότητος τῶν ἀνθρώπων πού κατὰγονται ἀπὸ τὸν ἴδιον «πατέρα», παραμένουν, ἀπὸ τὸν Ὕμνον εἰς Δίαν τοῦ Κλεάνθη ὡς τὰ *Εἰς ἑαυτὸν* τοῦ Μάρκου Αὐρήλιου, τὸ θεμέλιον τῆς στωικῆς αἰσιοδοξίας: ὄχι τυφλὸς ἔρωτας τῆς μοίρας, ἀλλὰ στοχαστικὴ πίστις στὴν πρόνοια. Μόνον τὸ συναίσθημα τῆς κοσμικῆς ἀλληλεγγύης ἐπιτρέπει νὰ κατανοήσουμε τὶς ῥήσεις τῶν στωικῶν ὅπου τοὺς βλέπουμε νὰ σπεύδουν νὰ προλάβουν τὶς ἐντολὰς τοῦ Θεοῦ: «Ἄν ὁ ἀγαθὸς ἄνθρωπος μπορούσε νὰ προβλέψει τὸ μέλλον, θὰ συνέπραττε καὶ ὁ ἴδιος στὴν ἀρρώστια του, στὸ θάνατό του, στὸν ἀκρωτηριασμό του, γιατί θὰ εἶχε συνείδησιν ὅτι μέσα στὴν τάξιν τοῦ κόσμου τοῦ ἔχει ἀνατεθεῖ αὐτὸ τὸ ἔργο» (Ἐπίκτητος, *Διατριβαὶ καὶ ὁμιλίαι*, II, 10, 5).

Ἐσωτερικὲς δυσκολίες τῆς στωικῆς ἠθικῆς.

Μολαταῦτα ἡ στωικὴ ἠθικὴ κατηγορήθηκε ἤδη ἀπὸ τὴν ἀρχαιότητα γὰρ ἄλλειψιν συνεκτικότητος. Μέσα σ' αὐτὴ τὴν ἠθικὴν μερικὸι ἔβλεπαν μιὰ λαθάνουσα σύγκρουσιν ἀνάμεσα σὲ μιὰ φυσιοκρατικὴ ἔμπνευσιν, πού μᾶς ὠθεῖ νὰ ζήσουμε σύμφωνα μὲ τὴ φύσιν, καὶ σὲ μιὰν «τυποκρατικὴν» (ἀκόμα ὁ ὄρος δὲν εἶχε ἐφευρεθεῖ) ἔμπνευσιν πού θὰ ἔτεινε νὰ καθορίσῃ τὴ ζωὴ τοῦ σοφοῦ μὲ βᾶσιν τὴν ἐσωτερικὴν του ἀρμονίαν, πού κατακτιεῖται μὲ τμήμα τὴν γενικὴν «ἀδιαφορίαν» γὰρ τὰ ἐξωτερικὰ συμβάντα. Στὴν πραγματικότητά δὲν ὑπάρχει ἀντίφασιν ἀνάμεσα σὲ αὐτὰς τὶς δύο προσεγγί-

σεις, ἂν σκεφτοῦμε ὅτι ἡ ἴδια ἡ φύση ἐκλαμβάνεται ἀπὸ τοὺς στωϊκοὺς ὡς ἓνα ἀλληλέγγυο καὶ ἁρμονικὸ ὄλο, ἔτσι ὥστε περνώντας ὁ σοφὸς ἀπὸ τὴν παράσταση τῆς ἁρμονίας τῆς φύσης στὴν ἁρμονία πού ἔχει πραγματώσει μέσα του, οὐσιαστικά —για νὰ ἐπαναλάβουμε μιὰ φράση τοῦ V. Goldschmidt— πραγματώνει τὴν ἴδια «δομὴ» σὲ διαφορετικὰ ἐπίπεδα.

Εἶναι βέβαιο ἐξάλλου ὅτι οἱ στωϊκοὶ δίστασαν ὡς πρὸς τὸν τρόπο, μὲ τὸν ὁποῖο θὰ συντελεστεῖ αὐτὸ τὸ πέρασμα. Τὸ ἰδεῶδες θὰ ἤταν νὰ συναγάγουν ἀπαγωγικὰ τὸν πρακτικὸ κανόνα ἀπὸ μιὰν ἐρμηνεῖα τῆς τάξης τοῦ κόσμου. Ἄλλὰ ἡ τάξη τοῦ κόσμου δὲν εἶναι πάντα εὐκόλο νὰ ἀναγνωριστεῖ καταλεπτῶς· ἔτσι ὁ στωϊκισμὸς ἀπαιτεῖ ἀπὸ μᾶς μιὰ πίστη στὴν κρυμμένη ὀρθολογικότητα τοῦ σύμπαντος, συμπληρούμενη ἀπὸ μιὰ τεχνικὴ τῆς χρήσης τῶν παραστάσεων: πράγματι, ὀφείλουμε νὰ θεωρήσουμε ἀδιάφορο ἐκεῖνο πού καθ' ἑαυτὸ εἶναι ἐξηγήσιμο, ἄρα ὀρθολογικό, ἀλλὰ ἀκόμα δὲν μποροῦμε νὰ τὸ ἐξηγήσουμε: τὴν ἀρρώστια, τὸ θάνατο κτλ. Αὐτὴ ἢ προσωρινὴ τεχνικὴ θὰ διακινδύνευε μολαταῦτα νὰ σκληρυνθεῖ καταλήγοντας σὲ μιὰ γενικευμένη ἀδιαφορία, πρωτοζαδέρφη τοῦ σκεπτικισμοῦ. Αὐτὸ συνέβη ἀπὸ τὴ δεύτερη κίβλας γενιὰ τοῦ στωϊκισμοῦ μὲ τὴν αἰρετικὴ διδασκαλία τοῦ Ἀρίστωνα τοῦ Χίου (πρῶτο ἡμισυ τοῦ δεύτερου αἰῶνα π.Χ.), ὁ ὁποῖος δίδασκε ὅτι, ἐφόσον ἡ ἀρετὴ εἶναι τὸ μοναδικὸ ἀγαθό, ἡ διαλεκτικὴ καὶ ἡ φυσικὴ εἶναι μάταιες περιέργειες.

Ἐν μέρει γιὰ νὰ καταπολεμήσει αὐτὴ τὴν ἑτεροδοξία, ὁ Χρυσίππος θὰ ἀναπτύξει, κοντὰ στὴν ἠθικὴ τῆς ἔντιμης πρόθεσης, κι ἓνα δεύτερο ἐπίπεδο ἠθικῆς, πού ἤδη τὸ εἶχε διαβλέψει ὁ Ζήνων καὶ πού συνίσταται στὴν διάπραξη πράξεων σύμφωνων μὲ τὶς φυσικὲς μας τάσεις: αὐτοσυντήρηση, κοινωνικότητα κτλ. Πρόκειται γιὰ τὴν ἀποκαλούμενη ἠθικὴ τῆς «εὐπρέπειας» ἢ τῶν «καθηκόντων», πού θὰ ἐκθέσει διεξοδικὰ ὁ Κικέρων ἀκολουθώντας τὸν δάσκαλό του Παναίτιο. Κι ἐδῶ ἀκόμα οἱ στωϊκοὶ θὰ διδάξουν ὅτι βαθμιαῖα ὑψωνόμαστε ἀπὸ τὴν δεύτερη ἠθικὴ στὴν πρώτη: ἔτσι ἡ ἀγάπη γιὰ τὸν ἑαυτὸ μας διευρύνεται ἀπὸ μόνη της, σὰν σ' ὀμόκεντρος κύκλους, σὲ ἀγάπη τῆς οἰκογένειας, κατόπιν τῆς πατρίδας καὶ τῆς ἀνθρωπότητας ὀλόκληρης. Ἄλλὰ δὲν ὑπάρχουν τάχα

περιπτώσεις όπου η οίκουμενικότητα της σοφίας έρχεται σέ σύγκρουση με τις κοινωνικές συμβάσεις και τὰ πολιτικά καθήκοντα; Κάποτε θά πρέπει νά διαλέξουμε μιὰ από τις «δύο πολιτείες», και ό στωικός δέν θά είναι ό υπηρέτης δύο κυρίων. Άλλά μέσα στην αισιόδοξη προοπτική, πού υιοθετεί ό στωικός, είναι όδυνηρό για τή βούλησή του (όπως φαίνεται καθαρά στις συνειδησιακές κρίσεις του Σενέκα, άξιωματούχου του Νέρωνα) και σκανδαλώδες για τή λογική του, τó ότι μπορεί νά τεθεί ένα τέτοιο πρόβλημα. Και αυτή ή φιλοσοφία της έμμένειας, για τήν όποία, όπως θά πει άργότερα ό Montaigne, «ή φύση τὰ έκαμε όλα καλά», θά πρέπει έν τέλει νά αναγνωρίσει μαζί με τόν Σενέκα ότι ή ήθικη ζωή δέν είναι έμφυτη άρμονία με τήν άρχική φύση, αλλά επίπονη και πάντα πρόσκαιρη ιδιοποίηση μιās φύσης «άλλοτριωμένης» και «άλλοιωμένης» (ή έκφραση άνήκει στον Χρύσιππο) από τó πάθος.

Αυτό πού έν τέλει θά λείψει περισσότερο από τους στωικούς είναι ή αίσθηση της πραγματικότητας του κακοῦ και συνεπώς τών διαμεσολαβήσεων πού απαιτούνται για νά συμπέσουν τó πραγματικό με τó όρθολογικό. Έπειδή παραγνώρισαν τήν έργασία της έννοιας, δέν μᾶς άφησαν παρά μονάχα τó πρόγραμμα μιās φυσικής. Έπειδή δέν δέχτηκαν άλλη τεχνική από τήν μετατροπή του έαυτου μας, άκούσια παρακίνησαν τους όπαδούς τους νά αφήσουν τόν κόσμο όπως είναι. Τί ωφελεί νά έλευθερώσεις τους δούλους, αν ή άληθινή δουλεία είναι τó πάθος; Τί ωφελεί νά έλευθερώσεις τους άνθρώπους, έφόσον γεννιοῦνται έλεύθεροι και ανά πάσα στιγμή έχουν τήν έλευθερία νά πεθάνουν; Τί ωφελεί νά καθιδρυθεί ή δικαιοσύνη μέσα στον κόσμο, άφοῦ για όποιον γνωρίζει νά τή διακρίνει υπάρχει ήδη; Καταλαβαίνουμε τή γοητεία πού θά άσκει πάντα ό στωικισμός και συνάμα τις επικρίσεις πού θά δέχεται: «άρχές μιās διαβολικής ύπεροψίας» κατά Pascal, «ήθικη μεταμόρφωση της δουλείας» κατά Nietzsche και ό Hegel θά δείξει ότι, αν ό στωικισμός συμπιλιώνει τόν κύριο με τόν δούλο, τους συμπιλιώνει μόνο στη σκέψη, έκλαμβάνοντας έτσι ως «ζωντανή έλευθερία καθαυτή» εκείνο πού δέν είναι παρά ή «έννοια της έλευθερίας».

II. Ο ΕΠΙΚΟΥΡΙΣΜΟΣ

Ἀντίθετα μὲ τὸν στωικισμό, πὺ πάντα γνώρισε τὸν σεβασμὸ ἀκόμα καὶ τῶν ἀντιπάλων του, ὁ ἐπικουρισμὸς, καὶ πρῶτα-πρῶτα τὸ πρόσωπο τοῦ ἰδρυτῆ του, ἥδη ἀπὸ τὴν Ἀρχαιότητα ἀντιμετωπιζόνταν ἀντιφατικὰ ἀπὸ τοὺς ἀνθρώπους. Ἐπειδὴ εἶχε πεῖ ὅτι «πηγὴ καὶ ρίζα κάθε ἀγαθοῦ εἶναι ἡ ἀπόλαυση τῆς κοιλιᾶς», ὁ Ἐπίκουρος θὰ ριχτεῖ ἀπὸ τὴν παράταξη τῶν φρονίμων στὴν κόλαση τῆς φιλοσοφίας· στὴν καλύτερη περίπτωση θὰ ἀναγνωρίσουν στὸν ἄνθρωπο Ἐπίκουρο μιὰν αὐστηρότητα σὰ ἤθη πὺ δύσκολα θὰ ταίριαζε μὲ τὴν ἐλευθεριότητα τῆς διδασκαλίας. Ἀντίθετα, μιὰ ἄλλη παράδοση θὰ χαιρετίζει στὸ πρόσωπό του τὸν πρῶτο φιλόσοφο πὺ ἀπελευθέρωσε τοὺς ἀνθρώπους ἀπὸ τὴν δεισιδαιμονία καὶ τὸν μῦθο: ὁ ἔπαινος τοῦ Ἐπικούρου θὰ γίνεῖ, ἀπὸ τὸν Λουκρήτιο ὡς τὸν Μαρξ, ὑποχρεωτικὸς προθάλαμος κάθε ὑλιστικῆς φιλοσοφίας, ἔστω κι ἄν, ἀπὸ αὐτὴ τὴν πλευρά, θὰ πρέπει νὰ προσάψουμε στὸν «ἄθεϊσμό» του ὅτι δὲν εἶναι ριζικὸς καὶ στὴν αἰτιοκρατία του ὅτι ἀποδέχεται μιὰν ἐξάιρεση προορισμένη νὰ δικαίωσεῖ θαυματουργικὰ τὴν ἀνθρώπινη ἐλευθερία.

Ἱστορική κατάσταση.

Ἀπὸ πρώτη ματιά, οἱ ἱστορικὲς συνθήκες πὺ πλαισιώνουν τὴν ἐμφάνιση τοῦ ἐπικουρισμοῦ δὲ διαφέρουν σὲ τίποτα ἀπὸ ἐκεῖνες πὺ τὴν ἴδια ἐποχὴ συνοδεύουν τὴ γένεση τοῦ στωικισμοῦ. Ὁ Ἐπίκουρος, ὅπως καὶ οἱ στωικοί, προέρχεται ἀπὸ τὴν ἐλληνικὴ διασπορά. Στὴ Σάμο, ὅπου γεννήθηκε τὰ 341 π.Χ., ὁ πατέρας του ἦταν ἀποικος. Ὅταν ὁ Ἐπίκουρος ἔγινε δεκαοχτῶ χρονῶν, τὸν ἔστειλαν νὰ σπουδάσει στὴν Ἀθήνα. Τὴν ἄλλη χρονιά ἡ οἰκογένειά του ἐκδιώχθηκε ἀπὸ τὴ Σάμο, γιατί τὰ κτήματα τῶν ἀποίκων διανεμήθηκαν στοὺς αὐτόχθονες μετὰ ἀπὸ διαταγὴ τοῦ ἀντιβασιλεῦ τῆς Μακεδονίας Περδίκκα· μαζί μὲ τὸν Ἐπίκουρο, πὺ τὸν συνάντησαν στὴν Κολοφώνα, ὅλοι μαζί ἐμελλε νὰ ζήσουν τὴν

ἀνασφαλή ζωὴ τῶν «φυγάδων». Αὐτὴ ἡ ἐμπειρία μιᾶς δυστυχίας, ποὺ ἦταν πάρα πολὺ εὐκολο νὰ ἀποδοθεῖ σὲ κάποια ἐκδίκηση τῶν Θεῶν καὶ πάρα πολὺ μάταιο νὰ ἀποτραπεῖ μὲ προσευχές, σφράγισε ἄραγε τὸ φιλοσοφικὸ ἐγχείρημα τοῦ Ἐπικούρου, ὁ ὁποῖος ἤθελε νὰ προσφέρει στὴ δυστυχία ἓνα φάρμακο πῶς ἀποτελεσματικὸ καὶ μιὰν ἐξήγηση πῶς ἔλλογη; Ἀπὸ τὸ 310, χρονιὰ ποὺ ἱδρυσεν μιὰ πρώτη σχολὴ στὴ Μυτιλήνη, ὡς τὴ χρονιὰ ποὺ πέθανε στὴν Ἀθήνα, τὸ 271, δίδαξε, περιτριγυρισμένος ἀπὸ μαθητὲς, ποὺ συνάμα ἦσαν καὶ φίλοι του, μιὰ σοφία ποὺ προοριζόταν νὰ ξαναδώσει στὸν ἄνθρωπο, τὸν ἀλλοτριωμένο ἀπὸ τὴν δεισιδαιμονία, τὸ νόημα καὶ τὴν ἐλεύθερη ἄσκηση τῆς ἀτομικῆς του ὑπαρξης. Τὸ περισσότερο διάστημα τούτῃ ἡ διδασκαλία (ποὺ ἀρχίζει τὸ 306 π.Χ.) ἔλαβε χώρα στὴν Ἀθήνα, σὲ ἓναν τόπο ποὺ ἀποκαλεῖται «Κῆπος», ὄνομα μὲ τὸ ὁποῖο συχνὰ ὑποδηλώνουν τὴ σχολὴ ποὺ ἱδρυσεν ὁ Ἐπίκουρος. Οἱ μαθητὲς του προέρχονταν ὄχι τόσο ἀπὸ τὶς λαϊκὲς τάξεις, ὅπως συνέβαινε συχνὰ στοὺς στωϊκοὺς, ὅσο ἀπὸ τὴ μεσαία τάξη, ποὺ εἶχε καταστραφεῖ ἀπὸ τὴ νέα κατάσταση καὶ ποὺ εἶχε κάποιο λόγο νὰ γυρεύει στὴ φιλοσοφία κάποια παραμυθία γιὰ τὶς ἀγωνίες της.

Ἐντούτοις θὰ ἦταν ἄδικο νὰ βλέπουμε στὴ φιλοσοφία τοῦ Ἐπικούρου μόνο μιὰ ἠθικὴ ποὺ θὰ ἀναζητοῦσε ὑστερογενῶς δικαίωση στὴν φυσικὴ. Μολοντί ἡ ἀταραξία, ἡ ἔλλειψη ταραχῆς, εἶναι ὁ σκοπὸς ποὺ θέτει αὐτὴ ἡ σοφία (ὅπως ἡ ἀπάθεια, ἡ ἔλλειψη πάθους, ἦταν ὁ σκοπὸς τῆς στωικῆς σοφίας) καὶ μολοντί ὁ Ἐπίκουρος φτάνει στὸ σημεῖο νὰ βεβαιώνει ὅτι ἡ πρακτικὴ σοφία (*φρόνησις*) εἶναι πῶς πολὺτιμη ἀπὸ τὴ φιλοσοφία (*Ἐπιστολὴ πρὸς Μενοικέα*, 132), δὲν θὰ μπορούσαμε μολαταῦτα νὰ ἀναγάγουμε τὴν ἐπικουρεία φυσικὴ σὲ θεραπαινίδα τῆς ἠθικῆς. Ὁ Ἐπίκουρος ἦταν συγγραφέας ἑνὸς μεγάλου ἔργου *Περὶ φύσεως*, ἀπὸ τὸ ὁποῖο δὲ διασώθηκαν παρὰ κάποια ἀποσπάσματα σὲ ἓναν πάπυρο τοῦ Ἡρακλείου τῆς Ἰταλίας. Ὅπως δὲν εἶναι τυχαῖο ποὺ ὁ Λουκρήτιος (πρῶτο μισὸ τοῦ πρώτου αἰῶνα π.Χ.), ὁ πῶς διάσημος ἀπὸ τοὺς ἀρχαίους μαθητὲς τοῦ Ἐπικούρου, ἐγκωμιάζει κυρίως τὸν θεμελιωτὴ ἑνὸς συστήματος τῆς φύσης καὶ τιτλοφορεῖ τὸ ποίημά του, στὸ ὁποῖο βέβαια δὲν εἶναι ξένες οἱ ἠθικὲς φροντίδες, *de natura rerum*.

Μιά φιλοσοφία τοῦ συγκεκριμένου.

Ἡ κεντρικὴ σύλληψη ποῦ καθορίζει τόσο τὴν ἐπικουρεία ἠθικὴ ὅσο καὶ τὴν ἐπικουρεία φυσικὴ πρέπει πιθανῶς νὰ ἀναζητηθεῖ σὲ ἐκεῖνο ποῦ οἱ ἐπικουρείοι ἀποκαλοῦν «κανονικὴ» (ἀπὸ τὸν κανόνα) καὶ ποῦ ἀντιστοιχεῖ σὲ ὅ,τι σήμερα θὰ ὀνομάζουμε θεωρία τῆς γνώσης. Ὁ Ἐπίκουρος ἐμπιστεύεται μόνο τὴν αἴσθηση, δηλαδὴ τὴν ἄμεση, ὑπαρξιακὴ ἐπαφὴ μὲ τὸ ἴδιο τὸ πράγμα, ὅπως καὶ στὸ πρακτικὸ ἐπίπεδο ἀναγνωρίζει ἀξία μόνο στὸ συγκεκριμένο ἀτομικὸ, ἀμετάδοτο συναίσθημα τῆς ἡδονῆς. Ὅπως καὶ οἱ στωικοί, ὁ Ἐπίκουρος δυσπιστεῖ στὶς καθολικὲς ρῆσεις, στοὺς γενικοὺς ὀρισμούς, στὶς θεωρήσεις τοῦ Ἄγαθοῦ καθ' ἑαυτό. Ἄλλὰ ἂν ἀρνεῖται τὴν ἀριστοτελικὴ καθολικὴ ἔννοια καὶ τὴν πλατωνικὴ Ἰδέα, δὲν τὸ κάνει γιὰ ν' ἀποδώσει τὴν ἀληθινὴ πραγματικότητα — ὅπως οἱ στωικοί — στὸν κόσμον συνολικά, ἀλλὰ στὸ ἄτομο, ποῦ γίνεται ἔτσι τὸ μοναδικὸ δυνατὸ ὑποκείμενο τῆς γνώσης ὅπως καὶ τῆς εὐτυχίας.

Ἡ αἰσθησιαρχία τοῦ Ἐπικούρου βασίζεται σὲ μιὰ φυσικὴ θεωρία γιὰ τὴν ἐπαφὴ τοῦ αἰσθανόμενου μὲ τὸ ἀντικείμενο τῆς αἴσθησης. Γιὰ τὴν περίπτωσιν ὅπου δὲν ὑπάρχει ἄμεση ἐπαφὴ — δράση, ἀκοή, ὄσφρηση — ὁ Ἐπίκουρος φανταζόταν ὅτι ἕνα εἶδος ἀπορροῶν ἢ εἰδώλων ἐκπέμπονται ἀπὸ τὰ πράγματα καὶ προσκρούουν στὰ ἀντίστοιχα ὄργανα. Ἐτσι ἡ αἴσθηση, ἐπειδὴ δὲν περιέχει ἔχνος ὑποκειμενικότητας, εἶναι πάντα ἀληθινὴ: ἂν ἕνας τετράγωνος πύργος, ἰδωμένος ἀπὸ μακριά, φαίνεται στρογγυλός, αὐτὴ ἡ ἐπίφασις ἀποδίδει ἀντικειμενικά τὴ φυσικὴ σχέση ποῦ ὑπάρχει ἀνάμεσα στὸ ἀντικείμενο, στὰ αἰσθητήρια ὄργανά μας καὶ στὸ ἐνσώματο διάμεσο (ἀέρας), ποῦ χωρίζει τὰ δύο πρῶτα. Ἄλλὰ ἂν ὁ Ἐπίκουρος θεωρεῖ τὴν αἴσθηση θεμέλιο κάθε γνώσης, ὥστόσο δὲν ἀνάγει κάθε γνώση στὴν αἴσθηση: ἔχοντας πιθανῶς κατὰ νοῦ τὰ ἐπιχειρήματα ποῦ στὸν Μένωνα τοῦ Πλάτωνα δικαίωναν τὴ θεωρία τῆς ἀνάμνησης, παρατηρεῖ ὅτι δὲν θὰ μπορούσαμε νὰ ἀναγνωρίσουμε οὔτε νὰ ὀνομάσουμε κάποιο ἀντικείμενο ἂν δὲν εἶχαμε στὸ πνεῦμα

μας μιὰ κάποια «προϊδέαση» τῆς μορφῆς του (Διογένης Λαέρτιος, X, 33). Αὐτὲς τὲς προϊδέασεις τῆς ἀντίληψης τὲς ἀποκαλεῖ *προλήψεις*. Ἀργότερα ὁ Kant θὰ δεῖ σ' αὐτὲς τὴν προαγγελία τῆς δικῆς του ἀποψῆς γιὰ τὸ *a priori*, ἀλλὰ αὐτὴ ἡ ἐρμηνεία εἶναι ἱστορικὰ ἀστήρικτη, γιὰτὶ, κατὰ τὸν Ἐπίκουρο, ἡ πρόληψη γεννιέται ἀπὸ τὴν ἀνάμνηση προηγούμενων αἰσθήσεων· εἶναι ἀνάμνηση, βέβαια, ἀλλὰ μιᾶς ἄλλης αἰσθητήριας ἐμπειρίας (καὶ ὄχι μιᾶς ὑπερβατικῆς θέασης ὅπως στὸν Πλάτωνα)· ὥστόσο, ὁ Ἐπίκουρος δὲν ἐξηγεῖ πῶς μπορεῖ νὰ συσταθεῖ ἡ πρώτη-πρῶτη ἀντίληψη ἑνὸς ἀντικειμένου ὅταν λείπει κάθε πρόληψη. Χωρὶς νὰ ἀναγνωρίζει τὴν οἰαδῆποτε ὑπαρξὴ μὴ αἰσθητῶν πραγματικοτήτων, ὁ Ἐπίκουρος δέχεται ἐπίσης ὅτι ὀρισμένα σώματα ἐκπέμπουν τόσο λεπτὲς ἀπορροές, πού εἶναι γιὰ μᾶς ἀόρατες: παράδειγμα οἱ Θεοί. Δὲν μποροῦμε λοιπὸν παρὰ νὰ τοὺς συμπεράνουμε ἀπὸ τὸ ὄρατό· ὁ συλλογισμὸς, πού ὑψώνεται ἀπὸ τὸ ὄρατὸ στὸ ἀόρατο, βλέπει ἔτσι νὰ τοῦ ἀναγνωρίζεται ἓνας κάποιος ρόλος, ὑπὸ τὸν ὄρο ὅτι δέχεται ὡς μοναδική του πηγὴ τὴν αἴσθηση.

Ἡ γλώσσα.

Ἡ κανονικὴ εἶναι ἐπιστημολογία, ὄχι λογική. Τὴν τελευταία οἱ ἐπικουρείοι δὲν τὴν ἔχουν ἀνάγκη, γιὰτὶ «λένε ὅτι ἀρκεῖ στοὺς φυσικοὺς νὰ ἀκολουθήσουν ὅ,τι λένε τὰ ἴδια τὰ φαινόμενα» (Διογένης Λαέρτιος, X, 31). Πράγματι, τὰ πράγματα ἐκφράζονται ἄμεσα μὲ τὴ γλώσσα· οἱ ἐπικουρείοι δὲν βλέπουν τὴν ἀνάγκη νὰ δεχτοῦν ἀνάμεσα στὴ γλώσσα καὶ στὰ πράγματα τὸ ἐνδιάμεσο πού οἱ στωικοὶ ὀνόμαζαν σημαινόμενο ἢ λεκτόν. Ὅπως δὲποτε ἡ γλώσσα ἔθετε ἓνα πρόβλημα στὸν Ἐπίκουρο, γιὰτὶ —ἤδη ἐξαιτίας τῆς ποικιλίας τῶν γλωσσῶν— δὲν μποροῦσε νὰ τὴν παραγάγει ἐξ ὀλοκλήρου ἀπὸ τὴ φύση. Δίδασκε ὅτι τὰ ὀνόματα κατὰ βάθος εἶναι φυσικά, κι ὅτι ἀρχικὰ σχηματίστηκαν ἀπὸ ἤχους διαμορφωμένους ἀπὸ τὲς αἰσθήσεις καὶ τὲς εἰκόνες τῶν πραγμάτων ἀνάλογα μὲ τὴν ἰδιαίτερη φύση τοῦ κάθε λαοῦ. Ἀλλὰ πάνω σὲ αὐτὴ τὴν φυσικὴ καταγωγὴ μπολιάζεται ἡ σύμβαση, πού καθιστᾷ τὲς αὐθόρμητες

ονομασίες λιγότερο ἀμφίσημες καὶ πιὸ σύντομες, ἐνῶ ταυτόχρονα μπορεῖ, ξεκινώντας ἀπὸ νέες ἐμπειρίες ἢ ἀτομικὲς πρωτοβουλίες, νὰ δημιουργήσῃ ἐλεύθερα νέες λέξεις (*Ἐπιστολὴ πρὸς Ἡρόδοτο*, X, 75-76).

Ἀρχὲς τῆς φυσικῆς.

Συχνὰ μέμφθησαν τὸν Ἐπίκουρο γιὰ ἓναν κάποιον ἐρασιτεχνισμό σχετικὰ μὲ τὴ φυσικὴ, καὶ τοῦτο γιὰτὶ συμβαίνει νὰ προτείνει πολλὰς ἐξηγήσεις τοῦ ἴδιου φαινομένου, χωρὶς νὰ νιώθῃ τὴν ἀνάγκη νὰ ἀποφασίσῃ ἀνάμεσά τους. Στὴν πραγματικότητά, ὁ Ἐπίκουρος εἶναι πολὺ σταθερὸς ὡς πρὸς τὶς γενικὲς ἀρχὲς τῆς ἐξήγησης τῆς φύσης, δηλ. νὰ μὴ ἀναζητοῦμε τίποτα πέρα ἀπὸ τὴ φύση, νὰ μὴ ἐπικαλούμαστε ἄλλη καταγωγή τῶν φαινομένων ἀπὸ ἐκείνη πού προσδιορίζουν οἱ ἀμετακίνητοι νόμοι τῆς φύσης, νὰ μὴ καταφεύγουμε σὲ καμιά αἰτία ἔξω ἀπὸ τὸν κόσμον, νὰ μὴ θέτουμε κανένα ὄριο στὴν ἀνθρώπινη γνώση. Πρόκειται γιὰ ἀρχὲς πού σήμερα μᾶς εἶναι οἰκείες, ἐπειδὴ συνιστοῦν τὴν ἐνδιάθετη φιλοσοφία τῆς σύγχρονης ἐπιστήμης. Ἀλλὰ ὁ Ἐπίκουρος εἶναι αὐτὸς πού γιὰ πρώτη φορὰ τὶς ἔθεσε μὲ συνεπὴ τρόπο σὲ πρακτικὴ ἐφαρμογὴ, κόβοντας ἔτσι τοὺς δεσμοὺς μὲ τὴν ἀρχαία ἑλληνικὴ σοφία τῶν ὀρίων, πού καλοῦσε τὸν ἄνθρωπον νὰ μὴ δοκιμάζῃ νὰ ξεπεράσῃ τὴν κατάστασή του καί, ἰδιαίτερα, νὰ μὴ ὑπερβαίνει τὰ ὄρια πού ἔχουν ἐπιβληθεῖ ἀπὸ τοὺς Θεοὺς στὴ γνωστικὴ του δυνατότητα. Πρεσβεύοντας, ὅπως ἀργότερα ὁ Hegel, ὅτι τίποτα δὲν μπορεῖ νὰ ἀντισταθεῖ στὸ σθένος τῆς γνώσης, ὁ Ἐπίκουρος, ἀληθινὸς Προμηθεὺς τῆς φιλοσοφίας, διέπραξε τὸ κατ' ἐξοχὴν ἑλληνικὸ «ἀμάρτημα», τὸ ἀμάρτημα τῆς ὕβρεως, τῆς ἀμετρίας· μονάχα ἡ ἐξασθένιση τῶν ἑλληνικῶν ἠθῶν καὶ ὁ αὐξανόμενος σκεπτικισμὸς ἀπέναντι στοὺς Θεοὺς μπόρεσαν νὰ τὸν προφυλάξουν ἀπὸ τὴν κατηγορία τῆς ἀσέβειας, ἀπὸ τὴν ὁποία δὲ γλύτωσε οὔτε ὁ Πρωταγόρας, οὔτε ὁ Ἀναξαγόρας, οὔτε ὁ Ἀριστοτέλης καὶ ἡ ὁποία στοίχισε τὴ ζωὴ στὸν Σωκράτη.

Ὁ Ἐπίκουρος συναντᾷ μὲ διδασκαλία πού ἱκανοποιεῖ ὅ,τι ὁ

ἴδιος θεωρεῖ ὡς ἀπείτηση μιᾶς ἀπελευθερωτικῆς γνώσης: τὸν ἀτομισμό τοῦ Λευκίππου καὶ τοῦ Δημοκρίτου. Ἡ μεγαλοφυΐα αὐτῶν τῶν δύο προσωκρατικῶν φυσικῶν ἦταν ὅτι ἐξήγησαν τὴν ἄπειρη ποικιλία τῶν πραγμάτων καὶ τὸ γίγνεσθαι τοὺς μὲ τὸ συνδυασμὸ ἀπλῶν στοιχείων, τῶν ἀτόμων. Τὰ ἄτομα δὲν διαφέρουν μεταξύ τοὺς παρὰ στίς γεωμετρικῆς ἀναλογίης: στὸ σχῆμα, στὴν τάξη καὶ στὴ θέση, πού ἀρκοῦν νὰ πολλαπλασιάζουν ἀπείρως τοὺς δυνατοὺς συνδυασμούς. Ἔτσι ὁ ἀτομισμὸς εἶχε ἐξαρχῆς μιὰ διπλὴ ἀξία: ἀπὸ τὴ μιὰ μεριά ἐξηγοῦσε τὴν ποιότητα μὲ τὴν ποσότητα καὶ τὸ περιεχόμενον μὲ τοὺς συνδυασμούς ἀσυνεχῶν στοιχείων, κι αὐτὸ ἐκανοποιεῖ τὴ νόησή μας πού, ὅπως λέει ὁ Bergson, εἶναι «φορτωμένη τὴν σαβούρα τῆς γεωμετρίας». Ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριά, στίς ἐξηγήσεις τῆς δὲν κατέφευγε σὲ καμιὰ ὑπερβατικὴ αἰτία, γιατί τῆς ἀρκοῦσαν αὐτὲς οἱ δύο ἀρχές, δηλ. τὰ ἄτομα καὶ τὸ ἄπειρο κενό, ὅπου τὸ δεύτερον ἀπαιτεῖται ὡς χῶρος συνδυασμοῦ τῶν πρώτων. Χάρη στὴ σύνδεση ἑνὸς ἀπλοῦ συστήματος συνδυασμῶν καὶ μιᾶς ἄπειρης ἐξηγητικῆς δυνάμεις, ὁ ἀτομισμὸς ἀποτελεῖ ἓνα σχεδὸν τέλειο λειτουργικὸ πρότυπο γιὰ τίς ἐπιστῆμες τῆς φύσης. Ἐξάλλου ἔτσι φαίνεται πῶς τὸν ἐνόησε ὁ Ἐπίκουρος, δηλ. μᾶλλον ὡς ἓνα εἶδος ὑπόθεσης ἐργασίας, πού ἐπιτρέπει νὰ ἐξηγήσουμε τὴν ποικιλία τῶν φαινομένων, παρὰ ὡς δογματικὴ ἀπόφανση πᾶνω στὴν βαθύτερη φύση τῶν πραγμάτων.

Ἡ διαφορὰ ἀνάμεσα στὴν φυσικὴ φιλοσοφία τοῦ Δημοκρίτου καὶ τοῦ Ἐπικούρου.

Τὸ σύστημα τοῦ Δημοκρίτου εἶχε κι αὐτὸ τὴ ρωγμὴ του γιατί δὲν ἐξηγοῦσε τὴν προέλευση τῆς κίνησης τῶν ἀτόμων, χωρὶς τὴν ὁποία δὲν θὰ μπορούσαν, ἀλληλοσυγκρουόμενα, νὰ παραγάγουν κάποιον σῶμα. Σὲ τελευταία ἀνάλυση ὁ Δημοκρίτος ἀπέδιδε στὴν τύχη τὴν καταγωγὴ τῶν πραγμάτων. Ὁ Ἐπίκουρος, ὄντας πιὸ θεωρητικὸ πνεῦμα ἀπὸ τὸν Δημοκρίτο, θέλει νὰ προχωρήσει πιὸ βαθιὰ τὴν ἐξήγηση καὶ προοικίζει τὰ ἄτομα μὲ μιὰ συμπληρωμα-

τική ιδιότητα, τὴ βαρύτητα, μὲ σκοπὸ νὰ ἐξηγήσει τὴν κίνησή τους (ὁ Ἐπίκουρος βέβαια δὲν ἐξηγεῖ ἀπὸ τοῦ προέρχεται ἡ ἴδια ἢ βαρύτητα: τὴν καθιστᾷ πραγματικὴ ιδιότητα ἐγγενὴ στὴν ὕλη, ἀντιστρατευόμενος μὲ αὐτὸ τὸν τρόπο τὴν καθολικότητα τῆς ἀρχῆς τῆς γεωμετρικῆς ἐξήγησης). Ἀλλά, ἂν τὰ ἄτομα κινουῦνται δυνάμει τῆς βαρύτητάς τους καὶ μόνο, θὰ κινηθοῦν σὲ εὐθεία γραμμὴ ἀπὸ πάνω πρὸς τὰ κάτω, δηλ. παράλληλα, δημιουργώντας ἔτσι αὐτὸ ποῦ ὁ Λουκρήτιος θὰ ὀνομάσει «βροχὴ ἀτόμων», χωρὶς νὰ συναντηθοῦν ποτέ. Συνεπῶς ὁ Ἐπίκουρος ὀφείλει νὰ φανταστεῖ μιὰ δευτέρη κίνηση, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία τὰ ἄτομα ἔχουν τὴν τάση νὰ παρεκκλίνουν ἀνεπαίσθητα ἀπὸ τὴν εὐθεία γραμμὴ καὶ ἔτσι νὰ συγκρουστοῦν μὲ ἄλλα ἄτομα, μὲ τὰ ὁποία καὶ θὰ συνδουαστοῦν: αὕτῃ ἡ κίνηση εἶναι ἡ κλίση, τὸ *clinamen* τοῦ Λουκρήτιου, καὶ ἡ ἴδια ἢ κλίση δὲν ἔχει αἰτία. Φαίνεται πὼς ἐδῶ ὁ Ἐπίκουρος πίστεψε ὅτι μπορούσε χωρὶς δυσκολία νὰ μὴν κατονομάσει αἰτίες γιὰ νὰ ἐξηγήσει μιὰν μικρότατη καὶ ἄδηλη παρέκκλιση, ποῦ παρουσιάζεται σὰν ἓνα εἶδος «παιχνιδιοῦ» (μὲ τὴν ἔννοια ποῦ λέμε ὅτι ἓνας μηχανισμὸς παίζει) μέσα στὴν ἀναγκαιότητα ποῦ διέπει τὸ σύμπαν. Ἀλλὰ οἱ ἀντίπαλοι τοῦ ἐπικουρισμοῦ θὰ δοῦν σὲ αὐτὸ τὸ σημεῖο μιὰ νέα ἀφορμὴ κριτικῆς καὶ θὰ μεμφθοῦν τὸν Ἐπίκουρο ὅτι, ἀντίθετα μὲ τὴ μεθοδολογικὴ του πρόθεση, ἐπανεισάγει τὴν τύχη στὴ φύση: «Ἄραγε, θὰ ρωτήσῃ ὁ Κικέρων, τὰ ἄτομα θὰ βάλουν κλῆρο γιὰ τὸ ποιο ἀνάμεσά τους θὰ κλίνει;» (*De fato*, § 46). Στὸ ἐρώτημα αὐτὸ θὰ μπορούσαμε ν' ἀπαντήσουμε ὅτι ἡ ἐπικουρεία ἀπροσδιοριστὰ ἀφορᾷ τὴ συγκρότηση τῶν φαινομένων καὶ ὄχι τὰ τετελεσμένα φαινόμενα: ἰδέα ποῦ κάθε ἄλλο παρὰ ἄτοπη εἶναι καὶ τὴν ὁποία δὲν μπορούμε νὰ ἀναιρέσουμε a priori ὡς μὴ ἐπιστημονικὴ, ὅπως ἄλλωστε τὸ μαρτυροῦν οἱ σύγχρονες διαμάχες πάνω στὴν ἀπροσδιοριστὰ τῆς κβαντικῆς φυσικῆς.

Ἡ ἐλευθερία.

Στὴν πραγματικότητα ἡ εἰσαγωγὴ τῆς κλίσης στὴ φυσικὴ θεωρία τοῦ Ἐπικούρου ἀνταποκρινόταν καὶ σὲ μιὰν ἄλλη ἀπαίτηση, ἡθι-

κῆς ὑφῆς αὐτῆ τῆ φορά. Ὁ Κικέρων μᾶς δίνει τὸ κλειδί αὐτοῦ τοῦ συσχετισμοῦ: «Ὁ Ἐπίκουρος πιστεύει ὅτι θὰ ἀποφύγει τὴν ἀναγκαιότητα τῆς μοίρας μέσω τῆς κλίσης τῶν ἀτόμων... Ὁ Ἐπίκουρος εἰσήγαγε αὐτὴ τὴν ἐξήγηση ἐπειδὴ φοβόταν ὅτι, ἂν τὸ ἄτομο παρασυρόταν πάντα ἀπὸ μιὰ φυσικὴ καὶ ἀναγκαία βαρύτητα, δὲ θὰ ὑπῆρχε τίποτε ἐλεύθερο στὸν ἄνθρωπο, ἀφοῦ ἡ κίνηση τῆς ψυχῆς θὰ προέκυπτε ἀπὸ τὴν κίνηση τῶν ἀτόμων» (*De fato*, §§ 22-23). Πάνω σὲ αὐτὸ τὸ καίριο σημεῖο, ὁ Ἐπίκουρος ἀπομακρύνεται ἀπὸ τὴν αἰτιοκρατία τῶν ἀτομιστῶν φυσικῶν· ἐδῶ ἡ ἠθικὴ ἀπαίτηση ὑπερισχύει ἀπέναντι στὴν συνεκτικότητα τοῦ φυσικοῦ συστήματος: «Προτιμότερο εἶναι, γράφει ὁ Ἐπίκουρος, νὰ ἀκολουθήσουμε τὸν μῦθο σχετικὰ μὲ τοὺς Θεοὺς παρά νὰ εἴμαστε σκλάβοι τῆς μοίρας τῶν φυσικῶν. Γιατὶ ὁ μῦθος ἀφήνει τὴν ἐλπίδα τῆς ἐπίκλησης τοῦ ἐλέους τῶν Θεῶν μὲ τὴν προσευχή· ἐνῶ οἱ φυσικοὶ δὲν προτείνουν παρά τὴν ἀμείλικτη ἀναγκαιότητα» (*Ἐπιστολὴ πρὸς Μενοικέα*, 184). Ὁ Ἐπίκουρος δὲ θέλησε νὰ ἐλευθερώσει τοὺς ἀνθρώπους ἀπὸ τὸ νοητὸ κόσμο γιὰ νὰ τοὺς φυλακίσει μέσα στὸν κόσμο. Ὡστόσο πρέπει ἄραγε νὰ δεχτοῦμε, ὅπως φαίνεται νὰ κάνει ὁ Ἐπίκουρος, ἀναίτιες κινήσεις καὶ νὰ παραιτηθοῦμε στὸ ὄνομα τῆς ἐλευθερίας ἀπὸ τὴν ἀρχὴ τῆς αἰτιότητας καὶ κατ' ἐπέκταση ἀπὸ τὴν ἀρχὴ τῆς ἀντίφασης; Πράγματι, ἴσως εἶναι ἐπιτρεπτὸ νὰ δοῦμε μιὰν βαθεῖα σύλληψη στὸν παραλληλισμὸ πού ἀποκαθιστᾷ ὁ Ἐπίκουρος ἀνάμεσα στὴν ἐλευθερία τοῦ ἀνθρώπου καὶ στὴν παρεκκλίνουσα αὐθορμησία τοῦ ἀτόμου. Ὁ ἅγιος Αὐγουστίνος θὰ πεῖ γιὰ τὴν κλίση ὅτι εἶναι «ἡ ψυχὴ τοῦ ἀτόμου» καὶ ὁ Marx, στὴν διατριβὴ του γιὰ τὴ Διαφορὰ Ἐπικούρειας καὶ Δημοκρίτειας Φυσικῆς Φιλοσοφίας, ὅτι εἶναι «ἡ πραγμάτωση τῆς ἔννοιας τοῦ ἀτόμου», ἡ κίνηση μὲ τὴν ὁποία ἡ ἔννοια αὐτὴ ἄλλοτριώνεται, βγαίνει ἀπὸ τὸν ἑαυτὸ της γιὰ νὰ γεννήσει τὸ συγκεκριμένο γίνεσθαι τοῦ κόσμου. Τὸ γεγονός, ὅτι ἡ ἐλευθερία συνδέεται κατὰ κάποιον τρόπο μὲ αὐτὴ τὴν ἀρχέγονη κίνηση, δὲν εἶναι λοιπὸν πλήγμα σὲ βάρος τῆς αἰτιοκρατίας, πού παραμένει ἔγκυρη στὸ ἐπίπεδο τῆς συγκροτημένης πραγματικότητας, ἀλλὰ θὰ μπορούσε νὰ σημαίνει ὅτι ἡ ἐλευθερία ξεφεύγει ἀπὸ τὴν φαινόμενη αἰτιοκρατία στὸ μέτρο πού ἀνήκει στὴν κατηγορία τῆς ἀρχῆς, δηλαδὴ τοῦ συγ-

κροτοῦντος. Προεκτείνοντας στὸ ἀνθρώπινο ἐπίπεδο τὴν αὐθορμησία τοῦ ἀτόμου, ἡ ἐλευθερία καθιστᾷ τὸν ἄνθρωπο ἰκανὸν νὰ ἀπαλλαγεῖ ἀπὸ τὴν αἰτιοκρατία τῆς φύσης μόνον καὶ μόνον ἐπειδὴ τὸν κάνει νὰ συμμετέχει στὴν συγκροτητικὴ ἀρχὴ τῆς φύσης.

Οἱ Θεοί.

Αὐτὴ ἡ φυσιοκρατία, ποὺ συμπληρώνεται ἀπὸ ἓναν ἀνθρωπισμὸ, δὲν ἐξουσιοδοτεῖ ὥστόσο τὸν Ἐπίκουρο νὰ ἀντιπαρέλθει τὴ θεολογία. Ἐνῶ μετὰ τὸν Πλάτωνα, καὶ κυρίως τὸν Ἀριστοτέλη, ἡ φιλοσοφικὴ θεολογία πῆγαινε νὰ παραμερίσει τὸ λαϊκὸ πάνθεο τῶν Ἑλλήνων προβάλλοντας τὸ θεῖο στοιχεῖο ἀπαλλαγμένο ὀλότελα ἀπὸ ἀνθρώπινα γνωρίσματα, ὅπως φανερώνεται μέσα στὴν ἔλλογη λαμπρότητα τῶν ἀστρονομικῶν κινήσεων, ἡ θεολογία τοῦ Ἐπικούρου εἶναι ἡ πρώτη φιλοσοφικὴ ἀπόπειρα νὰ ἀναχθεῖ σὲ θεωρία ὁ ἀνθρωπολογικὸς πολυθεῖσμός τῶν Ἑλλήνων. Οἱ Θεοὶ εἶναι καὶ παραμένουν πολλοί, καὶ ἄλλοι εἶναι τέλεια ἐξατομικευμένοι, ἐνῶ ἄλλοι διαφέρουν μόνον ὡς πρὸς τὸ εἶδος. Αὐτὴ ἡ πολλαπλότητα μᾶς δίνει τὴν παράσταση μιᾶς κοινωνίας τῶν Θεῶν, ποὺ εἶναι τὸ πρότυπο ὄχι τόσο τῆς ἀνθρώπινης πόλης ὅσο τῆς συντροφικῆς τῶν φίλων, στὴν ὁποία ὁ Ἐπίκουρος ἐβλεπε τὴν πιὸ ὑψηλὴν πραγμάτωση τῆς κοινωνικότητος. Ἀπασχολημένοι μὲ τίς μεταξὺ τους συζητήσεις καὶ βρίσκοντας σὲ αὐτὴ τὴν ἀνταλλαγὴ τὴν πιὸ καθαρὴν χαρὰ, οἱ Θεοὶ δὲν φροντίζουν γιὰ τοὺς ἀνθρώπους μήτε γιὰ τὸν κόσμον: συνεπῶς δὲν ὑπάρχει Πρόνοια. Ἄν προσθέσουμε τώρα ὅτι οἱ θεότητες ἀποτελοῦνται ἀπὸ ἄτομα τόσο λεπτά, ὥστε δὲν εἶναι προσιτὰ σὲ καμιὰ ἐμπειρία, θὰ πειστοῦμε ὅτι ἡ ἐπικουρεία θεολογία —ἀντίθετα μὲ τὴ στωικὴ— δὲν ἀποτελεῖ πιά μέρος τῆς φυσικῆς. Ἄλλὰ αὐτὸ δὲν εἶναι λόγος νὰ τῆς ἀρνηθοῦμε κάθε σημασία, ὅπως τόσοι ἐρμηνευτὲς ἔσπευσαν νὰ κάμουν· γιατί ἡ θεία ὑπαρξὴ, γεμάτη χαρὰ, φιλία καὶ θεωρία, ἀσκεῖ στὸν Ἐπίκουρο τὴ λειτουργία ἐνὸς ιδεώδους, μιᾶς ἀρχῆς κανονιστικῆς γιὰ τὴν ἀνθρώπινη ζωὴ.

Ἡ ἡδονή.

Ὅπως ὄλες οἱ ἀρχαῖες ἠθικές, ἔτσι καὶ ἡ ἐπικουρεία εἶναι μιὰ θεωρία γιὰ τὸν ἔσχατο σκοπὸ τῆς ἀνθρώπινης ζωῆς. Αὐτὸς ὁ σκοπὸς ὑποδηλώνεται μὲ τὸν γενικὸ τίτλο εὐτυχία, ποῦ ἐξ ὀρισμοῦ σημαίνει αὐτὸ πρὸς τὸ ὁποῖο ρέπουν ἐκ φύσεως ὅλοι οἱ ἄνθρωποι. Οἱ διαφωνίες ἀρχίζουν ὅταν πρόκειται νὰ δοθεῖ ἓνα περιεχόμενον σὲ αὐτὴ τὴν τυπικὴ ἰδέα τῆς εὐτυχίας. Οἱ ἠθικές ποῦ ἦσαν προγενέστερες ἀπὸ τὴν ἑλληνιστικὴ ἐποχὴ εἶχαν δώσει πολὺπλοκές ἀπαντήσεις σὲ αὐτὸ τὸ ἐρώτημα, θεωρώντας τὴν εὐτυχία ἀποτέλεσμα μιᾶς λεπτότατης συμπλοκῆς στοιχείων· ἡ εὐτυχὴς ζωὴ, ἔλεγε ὁ Πλάτων στὸν *Φίληβο*, εἶναι μιὰ μεῖζις ἡδονῆς καὶ σοφίας· γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη δὲν ὑπάρχει εὐτυχία, ἂν στὴν ἀρετὴ δὲν προστίθεται μιὰ «συνοδεία» σωματικῶν (ὑγεία, δύναμη) καὶ ἐξωτερικῶν ἀγαθῶν (πλοῦτος, φήμη, ἐξουσία κτλ.), πράγμα ποῦ σήμαινε ὅτι ἡ εὐτυχία ἐξαρτᾶται ἔτσι κατὰ μέγα μέρος ἀπὸ τὴν «ἀγαθὴ τύχη». Στὴν ἑλληνιστικὴ περίοδο, τώρα, τὸ πρωτεῖο ποῦ ἀναγνωρίστηκε στὶς πρακτικὲς ἀσχολίες καὶ ἡ φροντίδα νὰ καταστεῖ ἡ εὐτυχία προσιτὴ σὲ ὅλους, παρὰ τοὺς δύσκολους καιροὺς, εἶχαν ὡς συνέπεια μιὰν ἀπλοποίηση καὶ μιὰ ριζοσπαστικοποίηση τῶν θέσεων: ἐνῶ γιὰ τοὺς στωικοὺς ἡ εὐτυχία ἐγκείται στὴν ἀρετὴ καὶ μόνον, σύμφωνα μὲ τὸν Ἐπίκουρο πρέπει νὰ ἀναζητηθεῖ ἀποκλειστικὰ στὴν ἡδονή (ἐξ οὗ καὶ ἡ ὀνομασία ἡδονισμὸς ποῦ ἀποδόθηκε σὲ αὐτὴ τὴ διδασκαλία).

Ἡ ἡδονή, ὄντας θεμέλιο τῆς εὐτυχίας, γίνεται ἔτσι ὁ σκοπὸς τῆς ἠθικῆς. Ὁ Ἐπίκουρος δὲν εἶναι ὁ πρῶτος ποῦ κήρυξε αὐτὴ τὴ διδασκαλία· προδρόμους εἶχε ἓνα μαθητὴ τοῦ Πλάτωνα, τὸν Εὐδόξο, καὶ προπάντων μιὰ ἀπὸ τὶς σωκρατικὲς σχολές, τὴν Κυρηναϊκὴν. Ἀλλὰ ὁ Ἐπίκουρος δὲ συμφωνεῖ μὲ τοὺς Κυρηναϊκοὺς τοῦ προδρόμου πάνω στὸν ὀρισμὸ τῆς ἡδονῆς. Γιὰ τὸν Ἀριστιππο τὸν Κυρηναῖο, ἡ ἡδονὴ εἶναι μιὰ ἐλαφρὴ κίνηση, κι ἔτσι ἀντιτίθεται στὴν ὀδύνη ποῦ εἶναι μιὰ βίαιη κίνηση. Στὸν *Φίληβο* ὁ Πλάτων ἐπεξεργάστηκε ἀνεξάρτητα τὴν ἰδέα ὅτι ἡ ἡδονὴ εἶναι

μιὰ γένεση, ἀλλὰ σὲ ἀντίθεση πρὸς τοὺς Κυρηναϊκοὺς συμπέραινε ὅτι ἡ ἡδονὴ δὲν θὰ μποροῦσε νὰ εἶναι τὸ Ὑπέρτατο Ἀγαθόν, γιὰτὶ τὸ ἀγαθὸ χαρακτηρίζεται ἀπὸ σταθερότητα καὶ πληρότητα. Ὁ Ἐπίκουρος διατηρεῖ τόσο τὸ ἡδονιστικὸ ἀξίωμα τῶν Κυρηναϊκῶν ὅσο καὶ τὴν πλατωνικὴ ἀπαίτηση τῆς σταθερότητας: γιὰ τὸν Ἐπίκουρο δηλ. ἡ ἀληθινὴ ἡδονή, αὐτὴ ποὺ πρέπει νὰ ἀναζητήσουμε, εἶναι ἡ ἡδονὴ ἐν ἀκινήσει, ὅπως τὸ συναίσθημα τῆς εὐεξίας ποὺ δοκιμάζει ἕνας ἄνθρωπος ὅταν δὲν διψᾷ καὶ δὲν πίνει. Φαίνεται ὅτι ἤδη ἀπὸ τὴν Ἀρχαιότητα παρεξηγήθηκε τὸ νόημα αὐτῆς τῆς διδασκαλίας καὶ ὅτι, ὅταν δὲν ἀντιμετώπιζαν τὸν Ἐπίκουρο ὡς ἀπολογητὴ τῆς κραιπάλης, τὸν μέμφονταν ἀντίθετα ὅτι πρότεινε ἕνα καθαρὰ ἀρνητικὸ ἰδεῶδες ἀλυπείας, *indolentia*, δηλαδή ἀπουσίας ὀδύνης, ἔτσι ὥστε αὐτὴ ἡ τόσο ἐξυμνημένη ἡδονὴ νὰ μὴν εἶναι παρὰ ἡ κατάστασις τοῦ κοιμισμένου ἢ τοῦ νεκροῦ ἀνθρώπου.

Στὴν πραγματικότητα ὁ Ἐπίκουρος ὀνομάζει τὴν ἡδονή, ἔτσι ὅπως τὴν ἐκλαμβάνει, *καταστηματικὴ ἡδονή*: ἡ ἰδέα τοῦ *καταστήματος* σημαίνει ἐδῶ τὸ σύνολο τῶν μερῶν ποὺ ἀπαρτίζουν ἕναν ζωντανὸ ὄργανισμό καί, ἰδιαίτερα, τὴν ἰσορροπία ἀνάμεσα σ' αὐτὰ τὰ μέρη. Ἔτσι, «ἡ ἡδονὴ προκαλεῖται φυσιολογικὰ καὶ ἀπὸ μόνη της, ὅταν, μὲ τὸ φυσικὸ παιχνίδι τῶν ὀργάνων, ἡ φυσιολογικὴ ἰσορροπία ἀποκαθίσταται σὲ ἕνα ζωντανὸ ὄν».¹ Ἔτσι κατανοοῦμε τὴ διάκριση ἀνάμεσα στὴν ἡδονὴ ἐν κινήσει, ποὺ ὀφείλεται σὲ μιὰ ἔστω καὶ πρόσκαιρη ἀνισορροπία τοῦ ὄργανισμοῦ καὶ συνυφαίνεται πάντα μὲ κάποια ὀδύνη, καὶ στὴν ἡδονὴ ἐν ἀκινήσει, ποὺ προϋποθέτει τὸν τερματισμὸ μιᾶς ἀνισορροπίας, ἄρα τὴν κατάργησις τῆς ὀδύνης, χωρὶς μολαταῦτα νὰ συγγέεται μὲ ἐκεῖνο ποὺ δὲν εἶναι παρὰ προϋπόθεσίς της. Συνεπῶς ἡ ἐν ἀκινήσει ἡδονὴ εἶναι ἡ πιὸ θετικὴ κατάστασις, εἶναι αὐτὸ τὸ θεμελιῶδες συναίσθημα τῆς εὐεξίας καὶ τῆς πληρότητας ποὺ, ὅταν δὲν ὑπάρχει κανένα ἐξωτερικὸ ἐρέθισμα, συγγέεται μὲ τὴ συνείδησις τῆς ὑπαρξίς μας. Αὐτὴ ἡ ἡδονὴ εἶναι ἡ ρίζα ὅλων τῶν ἀγαθῶν: ἡ πνευματικὴ ἡδονὴ μπορεῖ κάλλιστα νὰ διπλασιάσει τὴ φυσικὴ ἡδονή, ἀλλὰ ἀπορρέει ἀπὸ αὐτὴ καὶ δὲν τὴν ὑποκαθιστᾷ.

1. V. Brochard, *Études de philosophie ancienne et moderne*, σ. 270.

Καθοδήγηση τῆς ἡδονῆς καὶ ἐπιστροφή στὴν ἀπλή ζωή.

Ὁ Λόγος ἔχει ὥστόσο νὰ παίξει τὸν ρόλο τοῦ στὴν καθοδήγηση τῆς ἡδονῆς. Ἄν ἡ ἡδονὴ εἶναι τὸ Ὑπέρτατο Ἀγαθό, ὅπως ἀπάντων ἔργο τοῦ Λόγου δὲν εἶναι νὰ τὴν μετριάσει ἢ νὰ τὴν περιορίσει ἔξωθεν, καὶ δὲν θὰ μπορούσαμε νὰ ὑποψιαστοῦμε ὅτι ὁ Ἐπίκουρος, ὅπως τόσοι ἄλλοι μετὰ ἀπὸ αὐτόν, ἀνακαλεῖ ἀθύρματα τὰ ὅσα εἶχε ἀποδώσει ἀνεπιφύλακτα στὴ θεωρία τῆς ἡδονῆς. Ἀλλὰ ὁ Λόγος πρέπει νὰ ἐπαγρυπνεῖ ὥστε ἡ ἡδονὴ νὰ εἶναι ἀληθινὴ ἡδονή, δηλαδὴ νὰ μὴν ἀναμειγνύεται μὲ κάποια ὀδύνη. Ἡ ἡδονή, ὅπως εἶδαμε, εἶναι ἓνα ὄριο, μιὰ κατάσταση ἰσορροπίας, ποὺ δὲν ἐπιδέχεται διαβαθμίσεις. Κι ὅμως ἡ σάρκα, παρατηρεῖ κάπου ὁ Ἐπίκουρος (Διογένης Λαέρτιος, Χ, 145), πάει ὡς τὸ ἄπειρο καὶ ὑπάρχει μεγάλος κίνδυνος νὰ ἀναμειξοῦ ἢ ἀκόρεστη ἐπιθυμία τὴν ὀδύνη τῆς μὴ ἰκανοποίησης μὲ τίς πάντα μερικῆς ἰκανοποιήσεις της. Προκύπτει ἔτσι ἡ ἀνάγκη νὰ περιορίσουμε τίς ἐπιθυμίες τῆς σάρκας σὲ αὐτὲς μόνο ποὺ εἶναι φυσικῆς καὶ ἀναγκαῖες. Γιατὶ ὄντας ἀναγκαῖες, ὅπως ἡ πείνα καὶ ἡ δίψα, δὲν καταστέλλονται· καὶ ὄντας φυσικῆς, εὐκόλα θὰ βροῦν στὴ φύση μὲ τί θὰ κορεστοῦν· ὁ Ἐπίκουρος, λοιπόν, ὅπως ἀργότερα ὁ Rousseau, δέχεται ἐδῶ ἀξιωματικῶς ἓνα εἶδος προδιατεταγμένης ἀρμονίας ἀνάμεσα στίς ἀνάγκες καὶ στοὺς πόρους, ἀνάμεσα στὴν ἀτομικὴ φύση καὶ στὴν καθολικὴ φύση. Ἡ πενία δὲν προκαλεῖται ἀπὸ τὴν σπάνη, ἀλλὰ ἀπὸ τὴ μὴ φυσικὴ ἀνάγκη. «Σὲ σχέση μὲ ὅ,τι ἀρκεῖ στὴ φύση, κάθε κτῆμα εἶναι πλούτος· ἀλλὰ σὲ σχέση μὲ τίς ἀμετρες ἐπιθυμίες, ἀκόμα καὶ ὁ πιδὸς μεγάλος πλούτος εἶναι πτώχεια» (ἀπόσπ. 202 Usener). Ἡ φύση φαίνεται ἀπλήρη μόνο σὲ ἐκείνους ποὺ δὲν ξέρουν νὰ τὴν ἀγαποῦν.

Ὅπως καὶ στὸν Rousseau, ἔτσι καὶ στὸν Ἐπίκουρο ἡ προάσπιση τῆς φύσης συνδέεται μὲ τὴν κριτικὴ τῆς κοινωνίας. Οἱ ἄνθρωποι δὲν προορίζονται ἐκ φύσεως νὰ ζήσουν μέσα στίς πόλεις. Συνεπῶς, ἀντίθετα μὲ ὅ,τι διδάσκουν οἱ στωικοί, δὲν ὑπάρχουν φυσικοὶ θεσμοί, μῆτε φυσικὸ δίκαιο. Ἡ ἀνάγκη ποὺ μᾶς κάνει νὰ

ἐξαρτώμαστε ἀπὸ τοὺς ἄλλους εἶναι σημάδι ἀδυναμίας: ὁ σοφὸς εἶναι «αὐτάρκης», μὲ ἄλλα λόγια δὲν ἔχει ἀνάγκη τίποτα καὶ κανέναν. Εἶναι γνωστὴ ἡ περίφημη ρῆση τοῦ Ἐπικούρου: «Γιὰ νὰ ζήσουμε εὐτυχισμένοι, πρέπει νὰ ζήσουμε κρυμμένοι». Πράγματι, λίγοι μόνο ἄνθρωποι φτάνουν σὲ αὐτὴ τὴν ἀτομικὴ αὐτάρκεια ἢ, πιδὸ σωστά, σὲ αὐτὴ τὴν συλλογικὴ αὐτάρκεια ποὺ κατὰ τὸν Ἐπίκουρο συνιστᾷ μιὰ κοινότητα φίλων. Ἀναγκασμένος νὰ ζεῖ στὴν κοινωνία κι ἐκτεθειμένος ἔτσι σὲ πολὺπλοκες ἐπιθέσεις ποὺ συνδέονται μὲ τὴν κοινωνικὴ ζωὴ, ὁ ἄνθρωπος ζητεῖ ἀπὸ τὴ φιλοσοφία τὸ μέσο ποὺ θὰ τὸν «προφυλάξει ἀπὸ τοὺς ἀνθρώπους» (*Κύριαι δόξαι*, 14). Ἐνα πρῶτο μέσο θὰ εἶναι ἡ δικαιοσύνη, ἐννοούμενη ὄχι ὡς πραγμάτωση μιᾶς ἰδεώδους τάξης, ἀλλὰ ὡς μιὰ «χρησιμοθηρικὴ σύμβαση, καμωμένη μὲ σκοπὸ τὴν πρόληψη τῆς ἀμοιβαίας βλάβης» (*ibid.*, 31). Ἀλλὰ ὁ Ἐπίκουρος δὲν προσδοκᾷ ἀληθινὰ ἀπὸ τὴν ἴδια τὴν κοινωνία ἕνα φάρμακο γιὰ τὰ κακὰ ποὺ αὐτὴ προκαλεῖ καὶ ποὺ μόνη ἢ ὑπαρξὴ τῆς προξενεῖ. Γιατὶ ἡ κοινωνία δὲν πολλαπλασιάζει μόνο τὶς εὐκαιρίες συνάντησης καὶ συνεπῶς σύγκρουσης· ὑποκαθιστώντας τὴ φύση μὲ τὸν πολιτισμὸ, δημιουργεῖ μέσα στὸ ἄτομο νέες ἀνάγκες, κλίση γιὰ τὴν πολυτέλεια, εἰδικὲς μορφὲς πείνας καὶ δίψας, κοινωνικοὺς κονφορμισμοὺς, μὲ ἕνα λόγο ὅλες αὐτὲς τὶς ἐπιθυμίες ποὺ ὁ Ἐπίκουρος χαρακτήρισε ὑποτιμητικὰ ὡς μὴ φυσικὲς καὶ μὴ ἀναγκαῖες. Πέρα ἀπὸ τοὺς δελεασμοὺς τοῦ πολιτισμοῦ, ὁ ἐπικουρισμὸς μᾶς καλεῖ σὲ μιὰν ἐπιστροφή στὴ φύση, στὶς ἄδολες χαρὲς μιᾶς ζωῆς ἀπλῆς καὶ ὀλιγαρχοῦς· καὶ σ' αὐτὸ δὲν πρέπει νὰ δοῦμε κάτι σὰν ἀσκητισμὸ, ἀλλὰ μᾶλλον μιὰν ἀπαίτηση ποὺ ἀπορρέει ἀπὸ μιὰ σοφὴ καθοδήγηση τῆς ἐπιθυμίας.

Ἐπικαιρότητα τοῦ Ἐπικούρου.

Ὅπως δὴποτε, ἡ εὐτυχία δὲν ἦταν μιὰ νέα ἰδέα στὴν Ἑλλάδα τοῦ τρίτου αἰώνα. Ἀλλὰ κατὰ παράδοση ἦταν συνδεδεμένη μὲ τόσες προϋποθέσεις καὶ διαμεσολαβήσεις, ποὺ φαινόταν εἴτε ὅτι ξεμάκραινε πρὸς κάτι τι ἀπρόσιτο κι ὑπερβατικὸ, εἴτε ὅτι περιοριζό-

ταν, ὅπως στοὺς στωικούς, σὲ μιὰν πράξη πίστεως πρὸς μιὰν ἄδηλη ὀρθολογικότητα. Ἐνάντια σὲ αὐτὰ τὰ σκυθρωπὰ μέσα ψυχικῆς κάθαρσης, ὁ Ἐπίκουρος ἀποκαθιστᾷ τὴν ἀμεσότητα τῆς ἡδονῆς, τὴ γαλήνη τοῦ ἀγκυροβόλιου, τὴν εἰρήνη μιᾶς κατοχῆς χωρὶς ἀπόστασι. Στήνει τὸν πίνακα μιᾶς εἰρηνευμένης ὑπαρξῆς, ἀπελευθερωμένης ἀπὸ δεισιδαιμονίες, ἀπὸ τὸ φόβο τοῦ θανάτου καὶ τοῦ πόνου, ἀπελευθερωμένης ἐπίσης ἀπ' τὴν ἐξάρτησι ἀπὸ τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους, στήνει τὸν πίνακα μιᾶς ζωῆς πού μοναδική «κοινωνική» τῆς διάστασι εἶναι ἡ ἰδιωτικὴ καλλιέργεια τῆς φιλίας. Πεισμένος ὅτι ὁ κόσμος μᾶς συντρίβει μόνο στὸ μέτρο πού δὲν τὸν γνωρίζουμε καλά, δὲν πίστευε οὔτε ὅτι ἔπρεπε νὰ ἀλλάξουμε τίς ἐπιθυμίες μας γιὰ νὰ τίς προσαρμόσουμε στὴν τάξι τοῦ κόσμου, οὔτε ὅτι ἔπρεπε νὰ ἀλλάξουμε τὸν κόσμο γιὰ νὰ τὸν καταστήσουμε δεκτικὸ ἀπέναντι στις ἐπιθυμίες μας. Ἄν σήμερα τὸ ἐπικούρειο ἰδεῶδες μιᾶς ἱκανοποιημένης καὶ γαληνεμένης ζωῆς, ἐλευθερωμένης ἀπὸ τὴν ἀγωνία καὶ τίς συμβάσεις, ἀπομακρύνεται στὸν ὀρίζοντα σὰν οὐτοπία ἐνὸς καλύτερου κόσμου, αὐτὸ ἀναμφίβολα ὀφείλεται στὸ γεγονός ὅτι ὁ Ἐπίκουρος παραγνώρισε ὑπερβολικὰ τὰ ἐμπόδια πού μᾶς χωρίζουν ἀπὸ αὐτὸ μέσα σὲ τοῦτον τὸν κόσμο: τὰ συμφέροντα πού διαιωνίζουν τίς δεισιδαιμονίες· τίς καταστολές καὶ τὰ ταμπού, ἀλλὰ καὶ τὴν διαλεκτικὴ μιᾶς ἐπιθυμίας πού ἀυξάνεται στὸ μέτρο πού ἱκανοποιεῖται καὶ πού οἱ σύγχρονες κοινωνίες, μὲ ἓνα εἶδος λογικῆς τοῦ παραλογισμοῦ, τὴν προτρέπουν νὰ ξεπεράσει τὰ ὅρια τοῦ φυσικοῦ καὶ τοῦ ἀναγκαίου. Τουλάχιστον ὁ Ἐπίκουρος εἶχε προαισθανθεῖ ὅτι ἡ κατανάλωσι γιὰ τὴν κατανάλωσι, γεννώντας νέες ἀγωνίες, ἦταν ἡ ἴδια ἡ ἄρνησι τῆς ἡδονῆς.

III. Ο ΣΚΕΠΤΙΚΙΣΜΟΣ

Μιὰ ἀντίδρασι ἀπέναντι στὸ δογματισμό.

Ὁ στωικισμὸς καὶ ὁ ἐπικουρισμὸς ξεχώριζαν ἀπὸ τὴν πλατωνικο-ἀριστοτελικὴ φιλοσοφία χάρι στὴν ἐντονότερη συνείδησι τοῦ ἐπεί-

γοντος χαρακτήρα τῆς ἠθικῆς ἀπόφασης καί, κατὰ συνέπεια, χάρη σὲ μιὰν ἀπλοποίηση τοῦ θεωρητικοῦ μηχανισμοῦ ποὺ προορίζεται νὰ τῆ δικαιώσει. Ἡ ἴδια ἢ ἀπλοποίηση αὐτὴ τοὺς καταδίκαιζε νὰ ἐκτυλίσσουν τὸν στοχασμό τους μὲ ἀδιαφόριστες ρήσεις, ποὺ δὲν ἀνασκευάζαν τὴ διαλεκτικὴ ἐνὸς Πλάτωνα ἢ τὸ ἀπορητικὸ αἶσθημα ἐνὸς Ἀριστοτέλη. Αὐτὴ ἢ σκλήρυνση τῆς θεωρίας σ' ἓνα δογματισμό, ὁ ὁποῖος λιγότερο καταγίνεται νὰ σκεπτεῖ τὴν πραγματικότητα καὶ περισσότερο νὰ προσφέρει στοὺς ἀνθρώπους «βεβαιότητες», ἔμελλε νὰ δώσει λαβὴν σὲ μιὰν σκεπτικιστικὴ ἀντίδραση, ποὺ θὰ στραφεῖ κυρίως ἐνάντια στοὺς στωικούς καὶ θὰ τοὺς ἀναγκάσει, σὲ περισσότερα ἀπὸ ἓνα σημεῖα, νὰ δικαιολογήσουν καλύτερα τὴ θεωρία τους. Αὐτὸς ὁ σκεπτικισμὸς θὰ βρεῖ ἓνα σύμμαχο, ἀπὸ πρώτη ματιὰ ἀναπάντεχο, μέσα στὴν ἴδια τὴν πλατωνικὴ σχολή, τουλάχιστον κατὰ τὴν περίοδο ἐκείνη τῆς ἱστορίας της ποὺ εἶναι γνωστὴ ὑπὸ τὸ ὄνομα τῆς Νέας Ἀκαδημείας.

Ἀναμφίβολα, ἀπὸ τὴν οὐσία του τὴν ἴδια ὁ σκεπτικισμὸς δὲν μποροῦσε νὰ περιοριστεῖ σὲ μιὰ σχολή. Στὴν πραγματικότητα πρόκειται μᾶλλον γιὰ ἓνα ρεῦμα ποὺ, ἐπὶ πολλοὺς αἰῶνες, θὰ συνοδεύσει μέσα σὲ μιὰ σχετικὴ ἀφάνεια τὴν πιὸ ἐπιφανὴ πορεία τῶν ἐπίσημων σχολῶν. Ὁ V. Brochard διακρίνει μέσα στὴν ἱστορία τοῦ σκεπτικισμοῦ τρεῖς περιόδους, καθεμιὰ ἀπὸ τίς ὁποῖες χαρακτηρίζεται ἀπὸ τὴν κυριαρχία διαφορετικῶν καὶ ἀμοιβαῖα συμπληρωματικῶν θεμάτων.

Τὸ ζήτημα τοῦ σκεπτικισμοῦ καὶ ἡ πυρρωνικὴ κριτικὴ τῆς αἰσθητῆς γνώσης.

Ὁ σχεδὸν μυθικὸς ἰδρυτὴς τοῦ σκεπτικισμοῦ εἶναι ὁ Πύρρων ὁ Ἡλεῖος, σύγχρονος τοῦ Ἀριστοτέλη, ὁ ὁποῖος ὅμως, ἐπεὶ δὲν ἔγραψε τίποτα, ὅπως καὶ ὁ Σωκράτης, δὲν φαίνεται νὰ ἄσκησε ἐπιρροὴ στὴν Ἀρχαιότητα παρὰ μόνον διαμέσου τοῦ μαθητῆ του Τίμωνα (πέθανε περίπου τὸ 235 π.Χ.). Εἶναι πιθανὸν ὅτι ὁ Πύρρων διαμέσου τοῦ συμπατριώτη του Ἰππία τοῦ Ἡλείου συνδέε-

ται με τὴ μεγάλη παράδοση τῶν σοφιστῶν. Με μεγαλύτερη σιγουριά μπορούμε νὰ ποῦμε ὅτι ὁ σκεπτικισμὸς συγγενεὺς με τὶς ἄλλες προ-αριστοτελικές φιλοσοφίες ἐξαιτίας τοῦ πρωτείου ποὺ ἀποδίδει στὴν ἀναζήτηση τῆς εὐτυχίας. Γι' αὐτόν, ὅπως καὶ γιὰ τὸν στωικισμὸ καὶ τὸν ἐπικουρισμὸ, ἡ εὐτυχία ἐγκτεται στὴν ἀπουσία πάθους (ἀπάθεια) καὶ ταραχῆς (ἀταραξία). Ἀλλὰ ἡ πρωτοτυπία τοῦ σκεπτικισμοῦ συνίσταται στὸ ὅτι ἐξάρτησε τὴν ἀταραξία ὄχι ἀπὸ κάποια θεωρητικὴ πρόταση, ἀλλὰ ἀπὸ μιὰ κατάσταση ἀφασίας ποὺ μᾶς «ὠθεῖ νὰ μὴν καταφάσκουμε καὶ νὰ μὴν ἀποφάσκουμε γιὰ τίποτα».

Ἀλλὰ τί χρειάζεται αὐτὴ ἡ ἐποχὴ τῆς κρίσης, ποὺ στὸ ἐξῆς θὰ γίνῃ ἡ λυδία λίθος κάθε σκεπτικισμοῦ; Εἶναι ἄραγε συνέπεια τῆς γνωστικῆς μας ἀδυναμίας ἢ τῆς σύγχυσης ποὺ κυριαρχεῖ στὸ ἀντικείμενο; Ἐχομε νὰ κάνουμε με μιὰ μεθοδολογικὴ φρόνηση ἢ με μιὰν ὄντολογικὴ ἀδυνατότητα; Καί, στὴν πρώτη περίπτωση, ὁ ἔλεγχος τῆς γνώσης βασίζεται τάχα μονάχα στὴ διαπίστωση τῶν λαθῶν τῆς αἰσθησης ἢ σὲ μιὰν κριτικὴ τῆς ἴδιας τῆς ἔλλογης ἰκανότητος; Ἀπὸ τὴν ἀπάντηση σὲ αὐτὲς τὶς ἐρωτήσεις προκύπτουν οἱ ἀποχρώσεις ποὺ θὰ ξεχωρίσουν μεταξύ τους τὶς διαφορὲς μορφὲς τοῦ σκεπτικισμοῦ. Γιὰ τὸν Πύρρωνα, ὅπως τὸν μεθερμηνεὺς ὁ Τίμων, ἡ ἐποχὴ τῆς κρίσης θεμελιώνεται στὴν ἀδιαφορία ποὺ χαρακτηρίζει τὸ φανέρωμα τῶν πραγμάτων, δηλαδὴ τῶν φαινομένων. Συνεπῶς ἡ ἀδιαφορία δὲν εἶναι κατ' ἀρχὴν μιὰ στάση τῆς συνειδήσης, ἀλλὰ μιὰ ἀρνητικὴ ιδιότητα τῶν φαινομένων. Τὰ φαινόμενα λοιπόν, εἶναι, ὅπως ἤδη εἶχε ὑπογραμμίσει ὁ Πρωταγόρας, ὅ,τι φαίνεται σὲ μᾶς, ἄρα εἶναι σχετικὰ με τὸ ὑποκείμενο ποὺ τὰ ἀντιλαμβάνεται. Ἀλλὰ ἐνῶ ὁ Πρωταγόρας συμπέρανε ἀπ' αὐτὸ τὴν ἀλήθεια τῶν φαινομένων καί, κατὰ συνέπεια, τὴν ἀλήθεια τῶν ἀντιφάσεων (ἐπειδὴ, π.χ. τὸ μέλι, ποὺ φαίνεται γλυκὸ στὸν ὑγιῆ ἄνθρωπο, φαίνεται πικρὸ στὸν ἀσθενή, ἄρα εἶναι γλυκὸ καὶ πικρὸ συνάμα), ὁ Πύρρων ἀπὸ τὶς ἴδιες προκειμένες βγάζει τὸ συμπέρασμα ὅτι ἡ ἀλήθεια εἶναι ἀπρόσιτη καὶ ὅτι ἡ ἀληθινὴ φύση τῶν πραγμάτων εἶναι ἄδηλη: αὐτὸ, γιὰ τὸν Πύρρωνα, ἀποδείχνει ὅτι ἡ ἀλήθεια εἶναι τοποθετημένη ἐπέκεινα τῆς ἐπίφασης τῶν φαινομένων, ἢ ὅποια δὲν τὴν «φανερώνει» ποτὲ ἐξ ὀλοκλήρου.

Ὁ Αἰνησίδημος καὶ ἡ κριτικὴ τοῦ λόγου.

Ἡ δευτέρα περίοδος τοῦ σκεπτικισμοῦ, πού χωρίζεται ἀπὸ τὴν πρώτη μὲ διάστημα μεγαλύτερο ἀπὸ αἰώνα, συνδέεται προπάντων μὲ τὸ ὄνομα τοῦ Αἰνησίδημου. Γιὰ τὴ ζωὴ του δὲν γνωρίζουμε τίποτα· οἱ μελετητὲς ὑποθέτουν ὅτι ἔζησε τὸν πρῶτο αἰώνα π.Χ. Ἀπεναντίας τὰ διδάγματά του εἶναι πολὺ γνωστὰ χάρις στὶς μεταγραφὰς πού θὰ κάνουν μεταγενέστεροι συγγραφεῖς ὅπως ὁ Σέξτος Ἐμπειρικός. Πρῶτα-πρῶτα στὸν Αἰνησίδημο ὀφείλουμε μιὰ ταξινομήση καὶ μορφοποίηση τῶν ἐπιχειρημάτων ὑπὲρ τοῦ σκεπτικισμοῦ μὲ τὴν ὀνομασία *τρόποι*. Οἱ ἱστορικοὶ εἰκάζουν ὅτι ὅσοι ἀπὸ αὐτοὺς τοὺς τρόπους στρέφονται ἐνάντια στὴν αἰσθητὴ γνώση εἶναι δανεισμένοι ἀπὸ τὸν Πύρρωνα. Ἡ προσωπικὴ συνεισφορά τοῦ Αἰνησίδημου θὰ μπορούσε νὰ συνίσταται στὴ διεύρυνση τῆς πυρρωνικῆς κριτικῆς καὶ στὴν ἐπέκτασή της πάνω στὸν ἴδιο τὸν Λόγο. Ἔτσι ἕνας ἀπὸ τοὺς τρόπους δείχνει τὴν κενότητα τῆς ἔννοιας *αἰτιότητα*: ἕνα σῶμα δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι αἰτία ἐνὸς ἄλλου σώματος (γιατὶ ἕνα σῶμα δὲν μπορεῖ νὰ βγεῖ ἀπὸ τὴ φύση του)· ἕνα ἄσώματο δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι αἰτία ἐνὸς ἄσωμάτου (γιατὶ τὸ ἄσώματο εἶναι ἀνίκανο γιὰ ἐπαφή, καὶ χωρὶς ἐπαφή δὲν ὑπάρχει οὔτε πάθος οὔτε ἐνέργεια)· καὶ ἐφόσον πρέπει νὰ ὑπάρχει ὁμοιογένεια ἀνάμεσα στὴν αἰτία καὶ στὸ ἀποτέλεσμα, τὸ σῶμα δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι αἰτία τοῦ ἄσωμάτου οὔτε τὸ ἄσώματο αἰτία τοῦ σώματος· τὸ συμπέρασμα εἶναι ὅτι δὲν ὑπάρχει αἰτία. Μιὰ ἀνάλογη ἐπιχειρηματολογία ἐκμηδένιζε τὴν ἔννοια *σημεῖο* καὶ κατὰ συνέπεια τὴν (ἐπικουρεία ὅσο καὶ στωικὴ) θέση, ὅτι τὸ ὄρατὸ εἶναι σημεῖο τοῦ ἀόρατου. Σὲ ἕναν ἄλλο τρόπο ὁ Αἰνησίδημος ἔδειχνε ὅτι τὸ ἀληθινὸ δὲν εἶναι οὔτε αἰσθητὸ (γιατὶ ἡ αἴσθησις στερεῖται Λόγου) οὔτε νοητὸ (γιατὶ τότε κανένα αἰσθητὸ πράγμα δὲν θὰ ἦταν ἀληθινὸ, πράγμα ἄτοπο), μήτε ταυτόχρονα αἰσθητὸ καὶ νοητὸ, ἀρα ὅτι δὲν εἶναι. Ὅστερ' ἀπὸ αὐτὴ τὴ ριζικὴ κριτικὴ εἶναι ἐκπληκτικὸ νὰ διαβάζουμε στὸν Σέξτο Ἐμπειρικὸ (*Πρὸς μαθηματικούς*, VIII, 8) ὅτι «οἱ ὀπαδοὶ τοῦ Αἰνησίδημου» διέκριναν τὰ φαινόμενα καὶ δέχονταν ὡς ἀλη-

θινὰ «ἐκεῖνα ποὺ ἐμφανίζονται σὲ ὅλους μὲ τὸν ἴδιο τρόπον». Ἴσως ὁμως πρέπει νὰ δοῦμε ἐδῶ ἕναν ἀπλὸ κανόνα τῆς ἐμπειρικῆς χρήσης τοῦ Λόγου ποὺ δὲν ἀναιρεῖ, ἀλλὰ προαπαιτεῖ, τὴν ἐγκατάλειψη τῶν θεωρητικῶν του ἀξιώσεων.

Ἐξέτος Ἐμπειρικός καὶ τὰ ὄρια τοῦ ἐμπειρισμοῦ του.

Ἡ τρίτη περίοδος τῆς ἱστορίας τοῦ σκεπτικισμοῦ συνδέεται μὲ τὸ ὄνομα τοῦ Σέξτου Ἐμπειρικοῦ, γιὰ τὸν ὁποῖο τὸ μόνον ποὺ γνωρίζουμε εἶναι ὅτι ἔζησε τὸν τρίτον αἰῶνα μ.Χ. Ὁ χαρακτηρισμὸς «ἐμπειρικός», ποὺ συνδέθηκε μὲ τὸ ὄνομά του, σημαίνει τὸν «ἀνθρωπο τῆς ἐμπειρίας» καὶ ὑποδηλώνει στὴν πραγματικότητα ἕναν γιατρό. Αὐτὸς ὁ ἰατροφιλόσοφος ἄφησε ἕνα ἔργο ἔντεκα βιβλίων *Πρὸς μαθηματικούς* (δηλ. «ἐνάντια σὲ ἐκείνους ποὺ ἔχουν ὡς ἐπάγγελμα τὴ μάθηση») ποὺ εἶναι μιὰ πραγματικὴ σύνοψη σκεπτικιστικῶν ἐπιχειρημάτων ἐνάντια στὴν ἐπιστήμη. Αὐτὰ τὰ ἐπιχειρήματα συμπυκνώνονται στὶς *Πυρρώνειες ὑποτυπώσεις* ποὺ ἐμφανίζονται ὡς πεμπτούσια τοῦ πυρρωνισμοῦ. Ὁ Σέξτος Ἐμπειρικός εἶναι ἡ κυριότερη πηγή μας γιὰ τὴ γνώση τοῦ ἀρχαίου σκεπτικισμοῦ. Οἱ Ἐπιτυπώσεις, μεταφρασμένες ἀπὸ τὸν Ἑρρίκο Στέφανο τὸ 1562, θὰ παράσχουν λόγους ἀμφιβολίας σὲ ὅλους τοὺς «πυρρωνικούς» τῆς Ἀναγέννησης καὶ τῶν μετέπειτα αἰώνων, ἀρχίζοντας ἀπὸ τὸν Montaigne.

Ἄραγε ὁ Σέξτος ἔκαμε μιὰ πρωτότυπη συνεισφορά στὴν ἱστορία τοῦ σκεπτικισμοῦ; Ὁ V. Brochard πίστεψε πὼς μπορεῖ νὰ ὑποστηρίξει ὅτι ὁ Σέξτος χτυπᾷ μόνον τὶς μεταφυσικὲς προτάσεις, ἐκεῖνες δηλαδὴ ποὺ ἀποδείχονται διαλεκτικά. «Τὴν ἀκριβὴ καὶ a priori ἐπιστήμη τῶν δογματικῶν θέλει νὰ τὴν ὑποκαταστήσει—δειλὰ ἀκόμα καὶ ὄχι χωρὶς κάποια ἀμηχανία— μὲ ἕνα εἶδος ἐπιστήμης ἢ τέχνης, ποὺ νὰ θεμελιώνεται ἀποκλειστικά στὴν παρατήρηση, στὴ μελέτη τῶν φαινομένων καὶ στοὺς νόμους τῆς διαδοχῆς τους».¹ Δίκαια λοιπὸν ὁ Σέξτος πῆρε τὸ ὄνομα ἐμπειρικός.

1. *Les sceptiques grecs*, σ. 326.

Ἐντούτοις, ἂν διαβλέπουμε σωστά ὅτι ὁ Σέξτος θέλει νὰ διασώσει μιὰ κάποια τεχνικὴ θεραπείας τῶν σωμάτων, ὅπως καὶ τῶν ψυχῶν, πάντως δὲν πάει νὰ τὴν στηρίξει πάνω σὲ θεωρητικὰ θεμέλια οὔτε σὲ μιὰ πρώτη ὑποτύπωση κάποιας ἐμπειρικῆς μεθόδου. Ἡ κριτικὴ του εἶναι βέβαια μιὰ ριζικὴ κριτικὴ, ποὺ καταστρέφει μὲ μανία, δηλαδὴ ποὺ αὐτοκαταστρέφεται, καὶ οἱ Ὑποτυπώσεις του, ὅπως ὁμολογεῖ ὁ ἴδιος ὁ Brochard, καταλήγουν σὲ ἓναν «γλευασμόν».¹ Δὲν ὑπάρχει, λέει ὁ Σέξτος, τίποτα νὰ διδαχτεῖ οὔτε τίποτα νὰ μάθουμε· συνεπῶς δὲν ὑπάρχει δάσκαλος οὔτε μαθητῆς, γιατί δὲν μαθαίνουμε παρὰ αὐτὸ ποὺ ἤδη γνωρίζουμε. Μάλιστα δὲν ὑπάρχει οὔτε κὰν ἐπικοινωνία: γιατί μιὰ γλώσσα τὴν κατανοοῦμε μόνο ἂν «ἔχουμε δεχτεῖ ἀπὸ τὰ πρὶν» τὸ κλειδί τῶν σημασιῶν της· κι ἡ ὁμιλία, προαπαιτώντας τὴν ἴδια της τὴν κατανόηση, δὲν μπορεῖ νὰ μεταδώσει τούτῃ τὴν τελευταία σὲ ἐκεῖνον ποὺ δὲν τὴν κατέχει ἤδη (III, 259-269). Ἀλλὰ τότε πρὸς τί ἡ ὁμιλία;

Ἔτσι ἡ ἑλληνιστικὴ φιλοσοφία τῆς ὑποκειμενικότητας κορυφώνεται σὲ μιὰν θεώρηση ποὺ σημαίνει τὴν ἴδια τὴν ἄρνηση κάθε διαλόγου. Ὁ σκεπτικισμὸς εἶναι ἡ πιστοποίηση τῆς διάλυσης μιᾶς ὀρισμένης ἀντίληψης γιὰ τὸν Λόγο: αὐτὸν τὸν μὴ διαλεκτικὸ Λόγο ποὺ μέσα στὴ δυστυχία τῶν ἑλληνιστικῶν χρόνων ἔγινε δογματικὸς γιὰ νὰ ἀντιτεθεῖ στὴ βία τῶν πραγμάτων, ἄμεσος γιὰ νὰ δικαιολογήσει τὸν ἐπείγοντα χαρακτήρα τῶν ἀποφάσεων, καί, λησμονώντας τὰ μαθήματα τοῦ Πλάτωνα καὶ τοῦ Ἀριστοτέλη, κατέληξε νὰ λησμονήσει τὴν ἴδια του τὴ σχετικότητα.

Ἐὸ πρακτικὸς ἀνθρωπισμὸς τῆς Νέας Ἀκαδημείας.

Πράγματι, τὴν ἴδια αὐτὴ ἐποχὴ ἡ πλατωνικὴ σχολὴ (ποὺ λεγόταν Νέα Ἀκαδημία σὲ αὐτὴ τὴν περίοδο τῆς ἱστορίας της) προσέγγιζε τὸν σκεπτικισμὸ στὸ ὄνομα τῆς διαλεκτικῆς. Ἡ μέθοδος ποὺ χρησιμοποιήθηκε ἀπὸ τὸν Πλάτωνα στοὺς διαλόγους, ἰδιαίτερα στοὺς ἀποκαλούμενους «ἀπορητικούς», εἶχε προσδώσει κύρος στὴν ἰδέα

1. *Ibid.*, σ. 322.

ὅτι τὸ οὐσιῶδες ἔργο τῆς φιλοσοφίας συνίσταται στὸ νὰ «πραγματεύεται τὰ ὑπὲρ καὶ τὰ κατὰ τοῦ κάθε ζητήματος», ὅπως θὰ πεῖ ὁ Κικέρων ἐπαινώντας ἀκριβῶς γι' αὐτὸ τὴν Ἀκαδημεία (*Tuscul.* II, 3, 9). Ἡ ἀλήθεια εἶναι πῶς ἔτσι παραγνωρίζονταν ὅτι στὸν Πλάτωνα αὐτὸ δὲν ἦταν παρὰ μιὰ ἔμμεση μέθοδος μὲ σκοπὸ νὰ ἀνυψώσει τὴν ψυχὴ στὴν ἐποπτεία τοῦ νοητοῦ. Ἀλλὰ τὸν τρίτο αἰῶνα π.Χ. οἱ ἐπικεφαλῆς τῆς πλατωνικῆς σχολῆς ἦσαν ἀναγκασμένοι ν' ἀνταποκριθοῦν στὰ πιὸ ἐπείγοντα καθήκοντα καὶ, ἀφήνοντας τὶς λεπτολογίες, νὰ παλέψουν ἐνάντια στὸν δογματισμὸ τοῦ περίγυρου, ἰδιαίτερα ἐκεῖνον τῶν στωικῶν. Ἡ φιλονικία φαίνεται νὰ περιστράφηκε γύρω ἀπὸ τὸ πρόβλημα τοῦ κριτηρίου τῆς ἀλήθειας. Ὁ Ἀρκεσίλαος (315-240 π.Χ.), ἀντίθετα μὲ τὸν Ζήνωνα τὸν Κιτιέα, ἀρνιόταν ὅτι μποροῦμε νὰ διακρίνουμε μιὰ κατανοητὴ παράσταση ἀπὸ μιὰν ἄλλη μὴ κατανοητὴ: ἓνα πλασματικὸ ἀντικείμενο μπορεῖ νὰ γεννήσει μέσα μας μιὰ ἐξίσου καθαρὴ καὶ διακεκριμένη παράσταση ὅσο καὶ ἓνα πραγματικόν. Συνεπῶς ὁ σοφὸς δὲν μπορεῖ νὰ στηριχθεῖ σὲ βεβαιότητες: οἱ ἀποφάνσεις του εἶναι ἀπλὲς γνῶμες, πράγμα πού ἔρχεται σὲ ἀντίφαση μὲ τὶς γνωστικὲς του ἀξιώσεις. Ὁ σοφός, ἂν παραμένει πιστὸς στὶς ἀρχές του, θὰ πρέπει λοιπὸν νὰ ἀποφύγει τὶς κρίσεις καὶ νὰ ἀναγνωρίσει ὅτι δὲν ξέρει τίποτα. Ὁ Σέξτος θὰ κατηγορήσει τὸν Ἀρκεσίλα οὕτως ὅτι ξεπέρασε τὸν σκεπτικισμὸ καὶ ὑπέπεσε σὲ ἓνα εἶδος δογματισμοῦ τῆς ἀγνωσίας: ὁ Ἀρκεσίλαος βεβαιώνει ὅτι δὲ γνωρίζει τίποτα, ἐνῶ ὁ ἀληθινὸς πυρρωνιστὴς ἀμφιβάλλει γιὰ τὸ ἂν γνωρίζει ἢ ἂν δὲ γνωρίζει.

Ἀλλὰ σὲ ἓνα ἄλλο ζήτημα ὁ Ἀρκεσίλαος καὶ προπάντων ὁ Καρνεάδης (219-129 π.Χ.) ἐπιφέρουν στὸν σκεπτικισμὸ μιὰ θετικὴ διόρθωση. Ἐφόσον ἀναφέρεται στὶς ἀνθρώπινες ὑποθέσεις, πού προσδιορίζονται ἀπὸ τὴ συντυχιακότητα ἀποφάνσεων ἀνέκκλητα ἐλεύθερων, ἡ ἀβεβαιότητα τῆς κρίσης δὲν εἶναι ἀδυναμία, ἀλλὰ ἀντανανκλᾶ τὴν ἴδια τὴν ἀβεβαιότητα τοῦ ἀντικειμένου τῆς. Δὲν ὑπάρχει, παρεκτὸς ἴσως σὲ ἓναν τόπο ὑπερουράνιο, ἐπιστημονικὴ πολιτικὴ καὶ ἠθικὴ, τῶν ὁποίων ὑποβαθμισμένο παράγωγο θὰ ἦταν ἡ συγκεκριμένη πράξις. Ἐδῶ τὸ μόνον ἀπόλυτο εἶναι τὸ σχετικόν, ὁ μόνος ὁδηγὸς εἶναι αὐτὸ πού ὁ Ἀρκεσίλαος ὀνόμαζε *εὐλογον* καὶ ὁ Καρνεάδης *πιθανόν*, καὶ θὰ πρέπει νὰ κατανοήσουμε ὅτι τὸ πι-

θανόν, ὅποια κι ἂν εἶναι ἡ βαθμίδα του, δὲν θὰ ἐξισωθεῖ ποτὲ μὲ τὸ βέβαιο, καὶ ὅτι τὸ εὐλογο, ἡ ἀρχὴ τῆς πράξης, βρίσκει τὴ δικαίωσή του στὸν ἑαυτὸ του καὶ δὲν συνάγεται ἀπὸ μιὰν ὀρθολογικότητα λογικοῦ ἢ μαθηματικοῦ τύπου. Θεωρία καὶ πράξη βρίσκουν τὴν ἐνότητά τους μέσα σὲ ἓνα εἶδος σκιοφωτος, μεσοδιαστήματος, στὰ μισὰ τοῦ δρόμου ἀνάμεσα στὴν δογματικὴ κατάφαση καὶ στὴν περιπετειώδη δράση, στὸ σημεῖο ποῦ ὁ Ἀριστοτέλης, καὶ μετὰ ἀπὸ αὐτὸν ἡ Ἀκαδημία, ἀποκάλεσαν *φρόνηση*, ἤτοι διάκριση τοῦ εὐλογου καὶ συνάμα θέληση πραγμάτωσής του στὸ βαθμὸ ποῦ τὸ ἐπιτρέπουν οἱ περιστάσεις. Ἐνῶ οἱ σκεπτικοὶ δὲν ἀντλοῦσαν καμιάν πρακτικὴ ἀπὸ τὴ θεωρία τους, ἡ πρωτοτυπία τῆς Νέας Ἀκαδημείας ἦταν ὅτι θεμελίωσε πάνω στὴν πιθανολογία ἓναν πρακτικὸ ἀνθρωπισμὸ, τὸν ὁποῖο ὁ Κικέρων (106-43 π.Χ.), ὁ συνεχιστὴς τῆς Νέας Ἀκαδημείας, θὰ καταστήσει ἓνα ἀπὸ τὰ οὐσιώδη στοιχεῖα τῆς ἠθικῆς παράδοσης τῆς Δύσης. Δὲν θὰ ἔπρεπε λοιπὸν νὰ παραμελήσουμε τὴν ἱστορικὴ σπουδαιότητα αὐτῶν τῶν ὑπερβολικὰ λησμονημένων συγγραφέων. Στὶς ἀρχές τοῦ δέκατου ὄγδοου αἰώνα, πάνω σὲ αὐτὴ τὴν ἀνθρωπιστικὴ παράδοση θὰ στηριχτεῖ ὁ *Vico* γιὰ νὰ δείξει ἐνάντια στὸν *Descartes* ὅτι, μέσα στὸν «ὠκεανὸ τῆς ἀμφιβολίας», ὄχι ἡ ἀδιαπέραστη φύση, ἀλλὰ μᾶλλον ὁ «κοινωνικὸς κόσμος», ποῦναι προῖον τῆς δραστηριότητος τῶν ἀνθρώπων, προσφέρει τὴ λιγότερο ἀβέβαιη γνώση.

ΣΥΝΟΠΤΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

1) *Γιὰ τὴν ἑλληνιστικὴ φιλοσοφία γενικά:*

C. J. de Vogel: *Greek Philosophy*, τ. III (The hellenistic-roman Period), Leiden, 1959 (κείμενα καὶ σχόλια).

V. Brochard, *Études de philosophie ancienne et moderne*, Paris, 1926 (ἀνατύπ. 1954).

E. Bevan: *Stoiciens et sceptiques*, Paris, 1927.

E. Bréhier, *Études de philosophie antique*, Paris, 1955.

2) Για τὸν στωικισμό:

— Κείμενα:

Hans von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 4 τ., Leipzig, 1903-1934 (ἀποσπασματική μτφ. τοῦ J. Brun: *Les stoïciens*, σλλ. «Les grands textes», Paris, 1957).

Les stoïciens, κείμενα μτφ. ἀπὸ τὸν É. Bréhier, ἐκδ. ὑπὸ τὴν διεύθυνση τοῦ P.-M. Schuhl. «Bibl. de la Pléiade», Paris, 1962.

Τὰ ἔργα τῶν Σενέκα, Ἐπικτήτου καὶ Μάρκου Αὐρηλίου παρουσιάστηκαν, μὲ μετάφραση, στὴν σλλ. Budé.

— Μελέτες:

Max Pohlenz, *Die Stoa, Geschichte einer geistigen Bewegung*, 2 τ., Goettingen, 1948 (2η ἐκδ. 1955-1959).

G. Rodier, *Études de philosophie grecque*, Paris, 1926 (ἀνατύπ. 1967).

E. Bréhier, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, Paris, 1910 (2η ἐκδ. 1951).

— *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, Paris 1907 (ἀνατύπ. 1953).

V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, 1953 (2η ἐκδ. 1969).

B. Mates, *Stoic Logic*, Los Angeles, 1953.

S. Sambursky, *The physic of the Stoics*, London, 1960.

G. Rodis-Lewis, *La morale stoïcienne*, Paris, 1970.

Actes du VIIe Congrès de l'Association G. Budé (Aix-en-Provence, 1963), Paris, 1964 (γιά τὸν στωικισμό).

P. Aubenque καὶ M.-J. André, *Sénèque*, σλλ. «Philosophes de tous les temps», Paris, 1964.

J. Moreau, *Épictète*, σλλ. «Philosophes de tous les temps», Paris, 1964.

3) Για τὸν ἐπικουρισμό:

— Κείμενα:

H. Usener, *Epicurea*, Leipzig, 1887 (μερική μτφ. τοῦ J. Brun, *Épicure et les épicuriens*, σλλ. «Les grands textes», Paris, 1961).

Épicuro, *Opere*, ἐκδ. G. Arrighetti, Torino 1960 (ἡ πληρέστερη ἐκδοση, μὲ ἰταλική μτφ.).

Lucrèce, *De la Nature*, ἐκδ. καὶ μτφ. A. Ernout, σλλ. Budé, 2η ἐκδ., Paris, 1959.

J. καὶ M. Bollack καὶ H. Wismann, *La Lettre d'Epicure* (Lettre à Hérodote), Paris, 1971.

— Μελέτες:

K. Marx, *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Épicure* (1841), μτφ. J. Molitor. Marx, *Oeuvres philosophiques*, τ. I, Paris, 1927· μτφ. J. Ponnier, σλλ. Ducros, Bordeaux, 1970.

M. Guyau, *La morale d'Épicure*, Paris, 1878.

C. Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus*, Oxford, 1928.

P. Nizan, *Les matérialistes de l'Antiquité*, Paris, 1938 (2η έκδ. 1965).

L. Robin, *La pensée hellénique des origines à Épicure*, Paris, 1942 (2η έκδ., 1967).

A. J. Festugière, *Épicure et ses dieux*, Paris, 1946.

P. Boyancé, *Lucrece et l'épicurisme*, σλλ. «Les grands penseurs», Paris, 1963.

P. Merlan, *Studies in Epicurus and Aristotle*, Wiesbaden, 1960.

«Questions épicuriennes», στς *Études philosophiques*, 1967, n° 2 (ἄρθρα τῶν G. Bastide, E. Escoubas, C. Diano).

Actes du VIIIe Congrès de l'Association G. Budé (Paris, 1968), Paris, 1969 (γιά τὸν ἐπικουρισμό).

4) Για τὸν σκεπτικισμό:

— Κείμενα:

Sextus Empiricus, *Works*, έκδ. R. G. Bury (μὲ ἀγγλ. μτφ.), σλλ. Loeb, 4 τ., London, 1960-61 (μερικὴ μτφ. στὸ Sextus Empiricus: *Oeuvres choisies*, μτφ. τῶν J. Grenier καὶ G. Goron, Paris, 1948).

Les sceptiques grecs, ἐπιλογή καὶ μτφ. τοῦ J.-P. Dumont, σλλ. «Les grands textes», Paris, 1966.

— Μελέτες:

V. Brochard, *Les sceptiques grecs*, Paris, 1887 (ἀνατόπ. 1959).

L. Robin, *Pyrrhon et le scepticisme grec*, Paris, 1944.

K. Jananek, *Prolegomena to Sextus Empiricus*, Olomouc, 1948.

J.-P. Dumont, *Le scepticisme et le phénomène*, Paris, 1972.

ΕΛΛΗΝΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΣΜΟΣ

τοῦ JEAN PÉPIN

Τὰ δεδομένα τοῦ προβλήματος.

Ὅποιοσδήποτε θελήσει νὰ περιγράψει τὶς σχέσεις αὐτῶν τῶν δύο πνευματικῶν κόσμων, ὅποιες κι ἂν εἶναι αὐτές, ἐξαρχῆς θὰ προσκρούσει σὲ ἓνα πρόβλημα προκαταρκτικό, γιὰ τὸ ὁποῖο πρέπει νὰ μορφώσει μιὰ γνώμη προτοῦ προχωρήσει: πρόκειται γιὰ τὴν ἀπάντηση στὸ ἐρώτημα μὲ ποιά ἔννοια μπορεῖ νὰ διατυπωθεῖ ἡ ἐπιστημονικὴ ὑπόθεση μιᾶς ἐπίδρασης ἑνὸς τομέα πάνω σ' ἓναν ἄλλο. Τὸ ζήτημα αὐτὸ εἶναι δυσχερὲς σὲ ὅλες τὶς περιπτώσεις, ὅμως γίνεται ἀκόμα δυσχερέστερο, ὅταν τὸ ἓνα ἀπὸ τὰ δύο μεγέθη, ποὺ ἔχουμε νὰ ἀντιπαραθέσουμε, συμβαίνει νὰ εἶναι ὄχι μόνο μιὰ φιλοσοφία, ἀλλὰ μιὰ θρησκευτικὴ πίστη ποὺ καὶ εἴκοσι αἰῶνες ἀργότερα ἀγγίζει κατὰκαρδα πολλοὺς ἀνθρώπους. Πῶς νὰ δεχτοῦμε ὅτι ὁ ἑλληνικὸς παγανισμὸς σφράγισε μὲ τὴν ἐπιρροή του τὴν χριστιανικὴ σκέψη τῶν πρώτων αἰῶνων, χωρὶς νὰ διατρέξουμε τὸν κίνδυνον νὰ θυσιάσουμε τὸ παραμικρὸ ἀπὸ τὴν ἀπαραγράφτη πρωτοτυπία τοῦ Χριστιανισμοῦ;

Θὰ πρέπει νὰ ὁμολογήσουμε ὅτι οἱ ἱστορικοὶ δὲν προσπέλασαν πάντα αὐτὴ τὴ δυσκολία μὲ ὅλη τὴν ὀφειλόμενη λεπτότητα. Ἐπὶ πολὺ καιρὸ θέλησαν νὰ ἀποκαταστήσουν μιὰν ἀπλὴ σχέση μονοσήμαντης ἐξάρτησης ἀνάμεσα σὲ ὀρισμένες ὕψεις τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας καὶ τῆς ἀρχέγονης χριστιανικῆς σκέψης· αὐτὴ ἦταν ἡ τάση πολλῶν μελετητῶν στίς ἀρχὲς τοῦ αἰῶνα, ὅπως ὁ Reitzen-

stein, ο Bousset, ο Angus, ο Loisy. Ἀλλὰ ἤδη τὸ 1913 ὁ Clemen διαμαρτυρόταν γι' αὐτὸν τὸν προσανατολισμὸ καὶ ἡ διαμαρτυρία του συνεχίστηκε καὶ ὀλοκληρώθηκε ἀργότερα ἀπὸ τοὺς Rahner καὶ Wifstrand· ἔτσι ἡ προσοχὴ στράφηκε σὲ ὀρισμένα σημεῖα μεθόδου γιὰ τὰ ὁποῖα πρέπει νὰ ποῦμε δύο λόγια.

Πρῶτα-πρῶτα φαίνεται πὼς δὲν ἀποφύγαμε πάντα τὴ σύγκριση ἀνάμεσα σ' ἓνα ἀρχέγονο καὶ σ' ἓνα ἀναπτυγμένο στάδιο, τόσο στὴν ἑλληνικὴ σκέψη ὅσο καὶ στὸν Χριστιανισμό. Οἱ σφαιρικὲς συλλήψεις τῶν προσωκρατικῶν, ὅσο ἀστραποβόλες καὶ ἂν εἶναι γιὰ τὸ σημερινὸ ἀναγνώστη, δὲν πρέπει νὰ θεθοῦν στὸ ἴδιο ἐπίπεδο μὲ τὶς λεπτὲς καὶ περίπλοκες κατασκευὲς τῶν νεοπλατωνικῶν, ποὺ ὅλες ἔχουν ἐμπλουτισθεῖ ἀπὸ ἀνατολικά στοιχεῖα· τὸ ἴδιο δὲν μπορούμε νὰ ἐφαρμόζουμε τὰ ἴδια κριτήρια τόσο στὴ στοιχειώδη φιλοσοφικὴ σκέψη, ποὺ προβάλλει στὰ κείμενα τῆς *Καινῆς Διαθήκης*, ὅσο καὶ στὶς ἐκλεπτυσμένες καὶ ὀξυμένες ἀπὸ αἰῶνες στοχασμοῦ ἐνατενιστικὲς θεωρίες ἐνὸς ψευδο-Διονύσιου Ἀρεοπαγίτη ἢ ἐνὸς Μάξιμου Ὁμολογητῆ. Οἱ ἐκπρόσωποι τῆς συγκριτικῆς ἱστορίας δὲν ἀπέφυγαν πάντα τὸ σκόπελο ποὺ συνίσταται στὴν ἀντιπαράθεση τῆς πλήρως διαφοροποιημένης κατάστασης τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας μὲ τὴν ἀρκτική καὶ συνεπτυγμένη μορφή τῆς χριστιανικῆς σκέψης· ἐντούτοις εἶναι σαφὲς ὅτι ὑπάρχουν δύο στάδια ἀνάπτυξης τόσο δυσανάλογα μεταξὺ τους ποὺ δὲν ἐπιδέχονται σύγκριση. Νὰ ἓνας πρῶτος κανόνας μεθόδου ποὺ δὲν πρέπει νὰ ξεχάσουμε.

Καὶ τώρα ἓνας δεῦτερος. Γνωρίζουμε ὅτι ἡ ἐξάρτηση, τὴν ὁποία συμπεραίνει ὑπερβολικὰ γοργὰ ἡ συγκριτικὴ σχολή, ἀσκειῖται πάντα πρὸς τὴν ἴδια κατεύθυνση, δηλ. ἀπὸ τὸν ἑλληνικὸ τομέα πρὸς τὸν χριστιανικόν. Ἀλλὰ ἡ ἐξέλιξη τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας ἀπέχει πολὺ ἀπὸ τὴν ὀλοκλήρωσὴ της τὴν ἐποχὴ ποὺ γεννιέται ὁ Χριστιανισμός· ὁ τρίτος, ὁ τέταρτος καὶ ὁ πέμπτος αἰώνας μ.Χ., τόσο στὴ Ρώμη ὅσο καὶ στὴν Ἀθήνα, εἶναι μιὰ περίοδος ἐξαιρετικὰ λαμπρῆ γιὰ τὴν παγανιστικὴ σκέψη. Ὑπ' αὐτὲς τὶς συνθῆκες μᾶς ἐπιτρέπεται ν' ἀντιμετωπίσουμε τὴ δυνατότητα μιᾶς ἀντίθετης ἐξάρτησης, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ὀρισμένες ὀψεις τῆς ἑλληνικῆς σκέψης, ἐξαντλημένες στὸ τέρμα μιᾶς μακρόχρονης ἱστορίας, ἴσως νὰ εἶχαν ὑποστῆ τὴν ἐπίδραση τῆς χριστιανικῆς σκέψης· καὶ καθὼς ὁ Χριστιαν-

νισμός ήταν κατ' ουσία μιὰ αντίληψη τῶν σχέσεων ανάμεσα στὸν ἄνθρωπο καὶ στὸν Θεό, δὲν ἦταν δύσκολο νὰ εἰκασθεῖ ὅτι ἡ ἐπίδρασή του ἔπρεπε κυρίως νὰ ἀσκηθεῖ πάνω στὴν θρησκευτικὴ φιλοσοφία τοῦ παρακμάζοντος παγανισμοῦ.

Μποροῦμε νὰ ἀναφέρουμε πολλὰ παραδείγματα αὐτῆς τῆς ἐπίδρασης, τὴν ὁποία συνήθως δὲν ἀναλογιζόμαστε ὅσο θὰ ἔπρεπε. Γνωρίζουμε ὅτι ὁ αὐτοκράτορας Ἰουλιανός, στὴν προσπάθειά του νὰ ἀναζωογονήσει τὴν παρακμάζουσα παγανιστικὴ λατρεία, ἀποπειράθηκε νὰ ἀντιγράψει γιὰ τοὺς σκοποὺς του τὴν ἱεραρχικὴ ὀργάνωση καὶ τὴν ὑπηρεσία κοινωνικῆς ἀρωγῆς τῆς χριστιανικῆς Ἐκκλησίας: τοῦτο τὸ δάνειο ἀπὸ τὸν τομέα τῶν κοινωνικῶν δομῶν εἶναι ἡ εἰκόνα ἑνὸς παράλληλου δανείου στὸν τομέα τῆς σκέψης. Αὐτὸ φαίνεται καθαρὰ στὴ μυθιστορηματικὴ βιογραφία τοῦ Ἀπολλώνιου τοῦ Τυανέα ποὺ γράφτηκε ἀπὸ τὸν Ἑλληνα Φιλόστρατο στὶς ἀρχές τοῦ τρίτου αἰώνα. Αὐτὸς ὁ Ἀπολλώνιος εἶναι ἓνας νεοπυθαγόρειος θαυματουργός, ποὺ μερικοὶ προσπάθησαν νὰ τὸν προβάλουν ὡς εἰδωλολάτρη ἀνταγωνιστὴ τοῦ Χριστοῦ, καὶ μὲ τὸν σκοπὸ αὐτὸ ὁ Φιλόστρατος ἀναφέρει γιὰ τὸ πρόσωπό του στοιχεῖα ποὺ θὰ μπορούσαν κάλλιστα νὰ εἶναι μιμήσεις τῶν Εὐαγγελίων: γιὰ παράδειγμα, ἡ ἀφήγηση τῆς ἀνάστασης ἑνὸς νεαροῦ Ρωμαίου εὐγενῆ, ποὺ κάνει ὁ Ἀπολλώνιος, ἀναπαράγει σημεῖο πρὸς σημεῖο τὸ θαῦμα, χάρη στὸ ὁποῖο ἀναστήθηκε ὁ μονογενὴς τῆς χήρας τῆς Ναῦν (Κατὰ Λουκᾶ, Ζ' 11-17): ἀκόμα, ὁ τρόπος ποὺ ὁ θαυματουργός ξεφεύγει ὡς διὰ μαγείας ἀπὸ τὴν ἀνάκριση ἐνώπιον τοῦ αὐτοκράτορα Δομιτιανοῦ, ἐμφανίζεται καὶ πάλι στοὺς ἄπιστους μαθητὲς του καὶ τοὺς ἀφήνει νὰ ἀγγίξουν τὸ σῶμα του, ἔχει ὅλα τὰ στοιχεῖα μιᾶς ἀντιγραφῆς τῶν γεγονότων ποὺ ἀκολούθησαν τὴν ἀνάσταση τοῦ Χριστοῦ. Τὴν ἴδια περίοδο βλέπουμε τοὺς πεπαιδευμένους εἰδωλολάτρες νὰ στρέφονται στὶς ἐβραϊκὲς καὶ χριστιανικὲς γραφές: ὁ πλατωνικὸς φιλόσοφος Νουμένιος ἐνσωματώνει παρόμοια στοιχεῖα στὸ σύστημά του καὶ σ' αὐτὸν ἀνήκει ἡ περίφημη ῥήση, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ὁ Πλάτων δὲν ἦταν παρὰ «ἓνας Μωυσῆς ποὺ μιλοῦσε τὴν ἄττικὴν διάλεκτο»: ἐπίσης ἀναφέρεται στὴ *Γένεση* καὶ στὶς προφητεῖες τῆς *Παλαιᾶς Διαθήκης*, καὶ χρησιμοποιεῖ μαρτυρίες γιὰ τὸν Χριστό, στὶς ὁποῖες δίνει μιὰν ἀλληγορικὴ ἐρμηνεία.

Ὁ Εὐσέβιος καὶ ὁ Θεοδώρητος διέσωσαν ἓνα ἀπόσπασμα τοῦ Ἀμέλιου, νεοπλατωνικοῦ πρὸς τὰ τέλη τοῦ τρίτου αἰώνα καὶ μαθητῆ τοῦ Πλωτίνου στὴ Ρώμη· ἐκεῖ βλέπουμε ὅτι αὐτὸς ὁ φιλόσοφος εἶχε ἐνστερνιστεῖ μιὰ διδασκαλία τοῦ Λόγου ὡς Ρήματος τοῦ Θεοῦ, γιὰ τὸν ὁποῖο ἐπικαλεῖται τὸν Ἡράκλειτο, ἐνῶ ταυτόχρονα ὁμολογεῖ τὴν ἐξάρτησή του ἀπὸ τὸν πρόλογο τοῦ τετάρτου Εὐαγγελίου, τὸν συγγραφέα τοῦ ὁποῖου ἀποκαλεῖ «βάρβαρο» (δηλαδή ὄχι Ἕλληνα). Ἀλλὰ ἡ Ἀλεξάνδρεια, ὡς ἔδρα μιᾶς σχολῆς χριστιανικῆς θεολογίας ἰδιαίτερα ἀνοιχτῆς στὸν Ἑλληνισμό, ἦταν ὁ τόπος ἐκεῖνος, ὅπου οἱ εἰδωλολάτρες φιλόσοφοι ἔδειξαν ἀπὸ τῆς μεριάς τους τὴν πιὸ δεκτικὴ στάση ἀπέναντι στὸν τρόπο ζωῆς καὶ σκέψης τῶν Χριστιανῶν· βλέπουμε ἐκεῖ τὸν εἰδωλολάτρη Ἀλέξανδρο ἀπὸ τὴν Λυκόπολη νὰ συντάσσει μιὰ πολεμικὴ πραγματεία ἐναντίον τῶν Μανιχαίων, μέσα στὴν ὁποία δείχνει ἐνδιαφέρον γιὰ τὴν φροντίδα τῶν Χριστιανῶν σχετικὰ μὲ τὴν λαϊκὴ παιδαγωγικὴ· ἐκεῖ μορφώθηκε ὁ φιλόσοφος Συνέσιος ὁ Κυρηναῖος ποὺ ἐγκατέλειψε τὸν νεοπλατωνισμό γιὰ νὰ μεταστραφεῖ στὸν Χριστιανισμό καὶ νὰ γίνεῖ παρευθὺς ἱερέας, χωρὶς μολαταῦτα νὰ ἐγκαταλείψει ἐντελῶς τὶς πρῶτες του ιδέες, ποὺ τὸν τοποθετοῦν κάπως στὸ περιθώριο τῆς ὀρθοδοξίας. Ἐνῶ ὁ ἀθηναϊκὸς νεοπλατωνισμὸς, μὲ τὸν Ἰάμβλιχο καὶ τὸν Πρόκλο, παραμένει ἀλληλέγγυος πρὸς τὸν λαϊκὸ πολυθεϊσμὸ καὶ ἔτσι κλειστὸς ἀπέναντι στὴ χριστιανικὴ ἐπίδραση, οἱ ἀλεξανδρινοὶ νεοπλατωνικοὶ δείχνονται λιγότερο ἐξαρτημένοι ἀπὸ τὴν παραδοσιακὴ θρησκεία, καὶ γι' αὐτὸ πιὸ εὐεπίφοροι. Τὸ καλύτερο παράδειγμα αὐτοῦ τοῦ ἀνοίγματος τὸ δίνει τὸν πέμπτο αἰώνα ὁ φιλόσοφος Ἱεροκλῆς, σχολιαστῆς τῶν ψευδοπυθαγόρειων Χρυσῶν στίχων καὶ συγγραφέας τῆς πραγματείας *Περὶ Προνοίας καὶ Πεπωμένου*· ἂν λάβουμε ὑπόψη μας ὅτι ἀνήκει στὴν νεοπλατωνικὴ σχολή, ἡ μεταφυσικὴ αὐτοῦ τοῦ Ἀλεξανδρινοῦ εἶναι ἐκπληκτικὴ: δὲν ἀναγνωρίζει Θεὸ ἀνώτερο ἀπὸ τὸν δημιουργὸ τοῦ κόσμου καὶ ἀπορρίπτοντας τὴν ἀποψη μιᾶς πρώτης ὕλης ἀνεξάρτητης ἀπὸ τὸν Θεό, ὁ ὁποῖος περιοριζόταν στὸ ρόλο τοῦ ταξιθέτη, διδάσκει τὴν *ex nihilo* δημιουργία. Αὐτὴ προπάντων ἡ τελευταία θεωρία εἶναι παράδοξη, γιὰτι, ἂν ταυτίζεται τέλεια μὲ ἐκείνη τῶν Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας, ὥστόσο μέσα στὴν ἑβραιο-χριστιανικὴ παράδοση ἀπο-

τελεῖ κατάκτηση: ἡ Σοφία Σολομῶντος (XI, 17), ἕνα ἀπὸ τὰ βιβλία τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης, πού ἡ ἀλήθεια εἶναι ὅτι ἐπηρεάστηκε ἀπὸ τὸ Χριστιανισμό, ὑποστήριζε ἀκόμα ὅτι «τὸ παντοδύναμο χέρι τοῦ Θεοῦ ἔκτισε τὸν κόσμον ἀπὸ μιᾶ ἄμορφη ὕλη»· μὲ αὐτὸ τὸν τρόπο ὁ εἰδωολάτρης Ἱεροκλῆς ἐμφανίζεται κατὰ κάποιον τρόπο πιὸ σύμφωνος σὲ αὐτὸ τὸ σημεῖο μὲ τὸ Χριστιανισμό ἀπὸ ὅ,τι τὸ κείμενο τῆς Βίβλου! Ἡ πιὸ λογικὴ ἐξήγηση εἶναι ὅτι αὐτὴ ἡ διδασκαλία του εἶναι ἀποτέλεσμα τῶν ἐπαφῶν του μὲ τοὺς Χριστιανούς θεολόγους τῆς Ἀλεξάνδρειας· Χριστιανοὶ καὶ εἰδωολάτρες εἶχαν συνασπιστεῖ ἐναντία στὶς ἀνησυχητικὲς προόδους τοῦ μηχανισμοῦ, ὁ ὁποῖος ἰσχυριζόταν ἀκριβῶς τὸν ἀδημιούργητο χαρακτήρα τῆς ὕλης.

Αὐτὰ εἶναι μερικὰ ἀναμφισβήτητα παραδείγματα μιᾶς χριστιανικῆς ἐπίδρασης πού ἀσκήθηκε πάνω σὲ εἰδωολάτρες φιλοσόφους· τὰ κείμενά τους συγκεντρώθηκαν μὲ πολὺ εὐθυκρισία ἀπὸ τὸν Wifstrand, καὶ σ' αὐτὰ ὅπωςδῆποτε μποροῦμε νὰ βροῦμε πολλὰ ἄλλα παραδείγματα. Πάντως δείχνουν καθαρά ὅτι ἡ παράσταση πού συνήθως ἔχουμε γιὰ τίς σχέσεις ἀνάμεσα στὸν Ἑλληνισμό καὶ στὸν Χριστιανισμό καὶ πού δὲν εἶναι παρὰ μιᾶ μονοσήμαντη ἐξάρτηση τοῦ Χριστιανισμοῦ ἀπὸ τὸν Ἑλληνισμό, δὲν εἶναι ἐξ ὀλοκλήρου θεμελιωμένη, καὶ ὅτι πρέπει νὰ λογαριάσουμε, σὲ μικρότερη κλίμακα βέβαια, μιὰν ἐξάρτηση ἀντίστροφη.

Δὲν θὰ πάρουμε λοιπὸν τοῖς μετρητοῖς τίς ὑπερβολὲς τῆς συγκριτικῆς ἱστορίας. Ὡστόσο στὴ φιλοσοφία τῆς κλασικῆς Ἀρχαιότητος καὶ τοῦ Χριστιανισμοῦ ὑπάρχουν πάρα πολλὲς ἐκφράσεις πού ἡ ἀναλογία τους εἶναι ἐντυπωσιακὴ, χωρὶς νὰ μποροῦμε νὰ τὴν ἐξηγήσουμε μὲ τὰ δάνεια τοῦ παγανισμοῦ ἀπὸ τίς Γραφές καὶ ἀπὸ τὴ θεολογία τῶν Χριστιανῶν· παρακάτω θὰ δοῦμε κάποια χαρακτηριστικὰ παραδείγματα πού εἶναι πιὸ φρόνιμο νὰ δοκιμάσουμε νὰ τὰ καταλάβουμε σωστὰ παρὰ νὰ καμωθοῦμε ὅτι δὲν τὰ ἔχουμε ἀντιληφθεῖ.

Προτοῦ σταθοῦμε στὴν ἀληθινὴ ἰσχὺ τῶν παγανιστικῶν ἐπιρροῶν, πρέπει νὰ σημειώσουμε ὅτι μιὰ ἄλλη σχολὴ ἱστορικῶν πα-

ραμερίζει όλες τις δυσκολίες πάνω σέ αυτό τὸ σημεῖο μὲ ἀντίτιμο τὴν ἐκ τῶν προτέρων ἀποδοχὴ μιᾶς ἀντίληψης θρησκευτικοῦ χαρακτήρα: ξεκινᾷ δηλ. ἀπὸ τὴν ἀρχὴ ὅτι ἡ ἑλληνικὴ φιλοσοφία καὶ ἡ χριστιανικὴ σκέψη εἶναι δύο διαδοχικὲς ἐκδηλώσεις τῆς ἐνέργειας τοῦ ἴδιου θεοῦ Πνεύματος ἀνάμεσα στοὺς ἀνθρώπους· ἡ ὁμοιότητα ποὺ παρατηροῦμε ἀνάμεσα στὶς δύο παραδόσεις παύει ἔτσι ν' ἀποτελεῖ πρόβλημα, γιατί καὶ οἱ δύο παραδόσεις προέρχονται ἀπὸ τὴν ἴδια ὑπερβατικὴ ρίζα· θὰ ξάφνιαζε, ἀντίθετα, ἂν δὲν παρουσίαζαν κανένα κοινὸ σημεῖο. Μὲ ἄλλα λόγια, οἱ ὕπαδοι τῆς ἐξήγησης αὐτοῦ τοῦ τύπου ἐκχριστιανίζουν κρυφὰ τὴ φύση τοῦ ἀρχαίου παγανισμοῦ, βλέποντας σὲ αὐτὸν μιὰν πρώτη μορφή ποὺ ἡ πρόνοια δίνει στὸ χριστιανικὸ μυστήριο. Ἀπὸ αὐτὴ τὴν τάση προέρχονται γιὰ παράδειγμα οἱ κατὰ τὰ ἄλλα συχνὰ ἐξαιρετικὲς ἐργασίες τοῦ Casel καὶ τῆς ομάδας τοῦ Maria-Laach, καθὼς καὶ, ἀπὸ ἄλλη ἄποψη, τὰ δοκίμια, στὰ ὁποῖα ἡ Simone Weil, ἴσως μὲ περισσότερη θέρημ παρὰ μὲ κριτικὴ αἴσθηση, καταγίνεται μετὰ ἀπὸ τὸν Pascal νὰ δείξει πῶς ὁ Πλάτων μπόρεσε νὰ «προδιαθέσει γιὰ τὸν Χριστιανισμό». Ἀναμφίβολα αὐτὴ ἡ σκοπιὰ ἐξαλείφει τὸ πρόβλημα, αὐτὸ ὅμως γίνεται μὲ τίμημα τὴν ἀποδοχὴ ἑνὸς ἐξωιστορικοῦ αἰτήματος.

Ἄν δεχτοῦμε ὡς προφανὲς τὸ γεγονὸς μιᾶς κάποιας ἐπίδρασης τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας πάνω στὴν χριστιανικὴ θεολογία, πρέπει νὰ κατανοήσουμε ὅτι αὐτὸ δὲ συνεπάγεται συμφωνία μὲ τις ὑπερβολὲς τῆς συγκριτικῆς ἔρευνας. Καταρχὴν τίποτα δὲν μᾶς ἐμποδίζει νὰ διασώσουμε τὸν ἰδιόμορφο χαρακτήρα τοῦ Χριστιανισμοῦ, ἂν δοῦμε ὅτι αὐτὴ ἡ ἐπίδραση ἀφορᾷ ὄχι τόσο ἐκεῖνο ποὺ ὁ Schleiermacher καὶ ὁ Harnack ἀποκάλεσαν «οὐσία τοῦ Χριστιανισμοῦ», παρὰ μᾶλλον μιὰ πλατεῖα περιφερειακὴ ζώνη ποὺ ἀποτελεῖ κάτι σὰν ἐκφραστικὸ τῆς ἔνδυμα: ὅταν ὁ ἀπόστολος Παῦλος καὶ οἱ διάδοχοί του καταφεύγουν σὲ ἑλληνικὲς φιλοσοφικὲς μορφές, τὸ κάνουν προπάντων γιὰ νὰ ἐκφράσουν βολικὰ καὶ ἀποτελεσματικὰ ἓνα μῆνυμα ποὺ ἡ καρδιά του δὲν ἔχει μολαταῦτα ἀλλοιωθεῖ· πῶς θὰ μπορούσαν τάχα νὰ εἰσακουστοῦν ἀπὸ τοὺς Ἕλληνες, τοὺς ὁποίους ἤθελαν ν' ἀγγιξοῦν, ἂν δὲν μιλοῦσαν τὴ γλῶσσα τους, ἂν δὲν χρησιμοποιοῦσαν τὰ πνευματικὰ σχήματα ποὺ τοὺς ἦσαν οἰκεία;

Αυτή προπάντων είναι η συνήθης μέθοδος του Κλήμη Ἀλεξανδρείας ὅπως συμπυκνώνεται σὲ μιὰ φόρμουλα τοῦ *Προτρεπτικοῦ* (ΧΙΙ, 119, 1), στὴν ὁποία ἀναφέρεται τόσο συχνὰ ὁ Rahner: «Θὰ σοῦ δείξω τὸν Λόγο καὶ τὰ μυστήρια τοῦ Λόγου, λείπει στὸν Ἕλληνα συζητητὴ του, καταφεύγοντας στὶς δικές σου παραστάσεις». Ἐντούτοις μπορεῖ στὴ συνέχεια οἱ Χριστιανοὶ νὰ λησμόνησαν ὅτι αὐτὰ τὰ δάνεια ἀπὸ τὸν παγανισμό στοιχεῖα δὲν ξεπερνοῦσαν τὸ ἐπίπεδο καὶ τὶς ἀνάγκες τῆς ἔκφρασης, καὶ μάλιστα νὰ παραγνώρισαν τὴν ιδιότητά τους ὡς δανείων, γιὰ νὰ τὰ ἐνσωματώσουν προοδευτικὰ στὴν ἴδια τὴν οὐσία τῆς πίστεως τους, σὲ μιὰν ἐποχὴ πού οἱ συζητητὲς τους θὰ εἶχαν ἀπαιτήσῃ ἄλλη γλῶσσα. Ἀνάλογα φαινόμενα παρατηροῦνται σὲ πολλὲς ἄλλες ἐποχές· γνωρίζουμε γιὰ παράδειγμα ὅτι ἡ προσφυγὴ στὴν ἀριστοτελικὴ γνωσιολογία προσέφερε μιὰ τεράστια ὑπηρεσία στὴ χριστιανικὴ θεολογία τοῦ δέκατου τρίτου αἰῶνα, ἡ ὁποία ὀφείλει σὲ αὐτὴ ἀκριβῶς τὴν συγκυρία ἀποφασιστικῆς τῆς προόδου· μπροστὰ σὲ μιὰν τέτοια ἐπιτυχία, εἶναι ἀκατανίκητος ὁ πειρασμὸς νὰ δοῦμε τὸν ἀριστοτελισμὸ ὡς ἀδιαχώριστον ἀπὸ τὸ χριστιανικὸ μῆνυμα, καὶ τοῦτο δυστυχῶς παρεμπόδισε τὴ διάδοση τοῦ τελευταίου σὲ πολιτισμικὲς σφαῖρες ὅπου ἡ ἀριστοτελικο-θωμιστικὴ φιλοσοφία δὲν ἦταν ὁ καλύτερος φορέας.

Κατὰ δεύτερο λόγο πρέπει νὰ παρατηρήσουμε ὅτι ἡ ἐξάρτηση ἀπὸ τὴν ἑλληνικὴ σκέψη δὲν εἶναι ἡ μόνη ἐξήγηση τῶν ὁμοιοτήτων πού παρουσιάζει μαζί της ὁ Χριστιανισμὸς. Οἱ ὁμοιότητες αὐτὲς μπορεῖ νὰ προέρχονται ἀπὸ μιὰ παράλληλη προσφυγὴ τῶν Χριστιανῶν ὅσο καὶ τῶν Ἑλλήνων σ' ἓνα τρίτο τομέα, γιὰ παράδειγμα στὴν κοινωνικὴ καὶ πολιτικὴ ζωὴ τοῦ κοινοῦ τους περιβάλλοντος. Ἐτσι, ὁ ἀποκρυφικὸς καὶ ἐσωτερικὸς χαρακτήρας, μὲ τὴ βοήθεια τοῦ ὁποίου, σὲ ὀρισμένες ἐποχές καὶ σὲ ὀρισμένες περιοχές, ἡ χριστιανικὴ θεολογία αὐτοπροστατεύεται, τὸ ἴδιο ἀκριβῶς ὅπως κάνει κι ἡ ἑλληνικὴ φιλοσοφία, θὰ ἐρμηνευόταν πιθανῶς μὲ βάση τὶς ἴδιες κοινωνιολογικὲς ἀναγκαιότητες· παρόμοια, μετὰ ἀπὸ τὸ περίφημο ἔργο τοῦ Peterson γνωρίζουμε ὅτι μιὰ φιλοσοφικο-θεολογικὴ τοποθέτηση ὅπως ἡ προσχώρηση στὸν μονοθεϊσμὸ ἀπὸ ὀρισμένες ἀπόψεις παρουσιάζεται μὲ τὰ χαρακτηριστικὰ ἐνὸς πολιτικοῦ προβλήματος.

Ἐν τέλει ἐπιβάλλεται μιὰ τρίτη παρατήρηση σχετική μὲ τὸν σημαντικὸ ρόλο τῆς συμβολικῆς ἔκφρασης, στὴν ὁποία Χριστιανισμὸς καὶ Ἑλληνισμὸς καταφεύγουν ἐξίσου γιὰ νὰ καταστήσουν πιὸ προσιτὲς στὸν πολὺ κόσμο τὶς πιὸ ὑψηλές τους διδαχές. Γιατὶ ἡ ἐκλογή αὐτῶν τῶν συμβόλων καὶ ἡ σημασία πού τοὺς ἔχει ἀποδοθεῖ δὲν ἔχουν γίνεи αὐθαίρετα, παρὰ εἶναι δεδομένες ἐκ τῶν προτέρων καὶ διέπονται ἀπὸ «ἀρχέτυπα» πού συγκροτοῦν τὴν ἴδια τὴ δομὴ τοῦ ἀνθρώπινου πνεύματος. Στὸν Jung ἀνήκει ἡ μεγάλη τιμὴ ὅτι ἔστρεψε τὴν προσοχὴ στὴν ὑπαρξὴ καὶ στὸ περιεχόμενο τέτοιων ἀρχετύπων πού εἶναι κοινὰ σὲ κάθε μορφή σκέψης. Στὸν οἰοδῆποτε πολιτισμὸ ὁ φιλοσοφικὸς καὶ θεολογικὸς στοχασμὸς διατυπώνεται καὶ ἐξελίσσεται καταφεύγοντας σὲ ἓναν περιορισμένο ἀριθμὸ ἀρχέγονων συμβόλων, τὰ ὁποῖα εἶναι περίπου πάντα τὰ ἴδια, καὶ τὰ ὁποῖα δανείζεται ἀπὸ τὴ φύση, ὅπως ὁ ἥλιος, τὸ φῶς, ἡ βλάστηση, ἡ σχέση πατέρα-παιδιοῦ κτλ. Ἡ σημασία πού ἀποδίδεται σὲ αὐτὰ τὰ σύμβολα δὲν ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὴν ἀτομικὴ ἐπινοητικότητα, ἀλλὰ ἀπὸ σχήματα πού ξεπερνοῦν τὸ πνεῦμα τοῦ καθενός, σὲ τρόπο πού ἡ σχέση ἀνάμεσα στὸ σημεῖο καὶ στὸ σημαίνόμενο παραμένει αἰσθητὰ ἢ ἴδια ἀκόμα καὶ στὰ πιὸ διαφορετικὰ πολιτισμικὰ πλαίσια. Ἀπὸ δῶ συνάγεται ὅτι ὁ ἐντοπισμὸς ἀνάλογων συμβόλων μέσα στὶς πιὸ διαφορετικὲς νοητικὲς δομὲς δὲν μᾶς δίνει ἀπὸ συστηματικὴ ἄποψη τὸ δικαίωμα νὰ συμπεράνουμε τὴν ἐπίδραση τῆς μιᾶς δομῆς πάνω στὴν ἄλλη, ἀλλὰ ἀπλῶς τὴν κοινὴ τους καὶ ἀσύνειδη πιστότητα σὲ ἓνα ἀρχέτυπο πού εἶναι συστατικὸ στοιχεῖο τοῦ ἀνθρώπινου πνεύματος.

Μποροῦμε νὰ σκεφτοῦμε ὅτι αὐτὴ ἡ τριπλὴ ἐξήγηση (ἄμεση ἐπίδραση στὸ πεδίο τῆς ἔκφρασης, παράλληλα δάνεια ἀπὸ κοινὲς κοινωνικὲς πραγματικότητες, κοινὴ ὑποταγὴ σὲ θεμελιακὰ νοητικὰ σχήματα), ἂν συναφθεῖ μὲ τὸ ἐπαληθευμένο γεγονός μιᾶς κάποιας μίμησης τῆς χριστιανικῆς σκέψης ἀπὸ τὸν ἑλληνικὸ παγανισμό, ἐπιτρέπει νὰ διαφωτίσουμε τὶς περισσότερες ἀπὸ τὶς ἀναλογίες πού ὑποχρεωτικὰ διαπιστώνουμε ἀνάμεσα σ' αὐτοὺς τοὺς δύο πολιτισμικοὺς κόσμους, χωρὶς μολαταῦτα νὰ καταλήξουμε σὲ μιὰν ἀπατηλὴ ἰσοπέδωση, καὶ συνάμα διασώζοντας τὸν ἰδιόμορφο χαρακτήρα τοῦ καθενός, ὁ ὁποῖος, καὶ ὀρθά, λαμβάνεται ὑπόψη πάνω ἀπ' ὅλα.

Οἱ δύο χριστιανικὲς στάσεις.

Ἀκόμα καὶ ἂν φέρουμε στὶς σωστές του διαστάσεις — ὅπως ἤδη κάναμε — τὸ τεράστιο χρέος τοῦ Χριστιανισμοῦ τῶν πρώτων αἰώνων ἀπέναντι στοῦ χώρου τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας, δὲν μπορούμε νὰ ἐλπίζουμε ὅτι θὰ τὸ παρουσιάσουμε μέσα σὲ λίγες σελίδες. Τὸ περιεχόμενο τῶν δύο Διαθηκῶν δὲν ἦταν φιλοσοφικό, ἀλλὰ καθαυτὸ κηρυγματικὸ καὶ σωτηριολογικό· ἔτσι, ὅταν οἱ Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας θέλησαν νὰ ἐφοδιαστοῦν μὲ ἓνα θεωρητικὸ ἐξοπλισμὸ γιὰ νὰ κατασκευάσουν τὴ θεολογία τους, στράφηκαν φυσικότερα στοῦ ἐννοιολογικὸ καὶ δογματικὸ ὕλικὸ πού εἶχε ἐπέξεργαστεῖ ἡ ἑλληνικὴ παράδοση, καὶ ἰδιαίτερα ἡ πλατωνικὴ (ἐνῶ ὁ Μεσαίωνας, ὅπως γνωρίζουμε, χρειάστηκε νὰ στραφεῖ προπάντων στὸν ἀριστοτελισμὸ)· ἐντούτοις, αὐτὰ τὰ σημαντικὰ δάνεια συχνά, καὶ καμιά φορὰ στοὺς ἴδιους συγγραφεῖς, συνοδεύονται ἀπὸ μιὰ μεγάλη δυσπιστία ἀπέναντι στὴν παγανιστικὴ φιλοσοφία. Ὡστόσο ὑπάρχει ἓνα χριστιανικὸ ἔργο πού ἐνσαρκώνει ἐξοχα αὐτὴν τὴ διπλὴ διάθεση πρὸς τὸ ἀνοιγμα καὶ πρὸς τὸ κλείσιμο ἀπέναντι στὸν παγανισμὸ καὶ πού, μὲ τὸ κύρος του καθὼς καὶ μὲ τὴν ἀρχαιότητά του, ἐπέχει ἀξία παραδείγματος γιὰ ὅλη τὴν κατοπινὴ χριστιανικὴ παράδοση: εἶναι τὸ ἔργο τοῦ ἀποστόλου Παύλου.

Στὶς ἀφηγήσεις τῶν *Πράξεων τῶν Ἀποστόλων* διαπιστώνουμε ὅτι ἡ διδασκαλία τοῦ Παύλου προσπαθεῖ ἐκούσια νὰ συνδυάσει τὸ χριστιανικὸ μῆνυμα μὲ τὴν ὑποτιθέμενη πίστη τοῦ παγανιστικοῦ ἀκροατηρίου. Τὸ καλύτερο παράδειγμα αὐτῆς τῆς μεθόδου τὸ προσφέρει ὁ περιφημὸς λόγος τῶν Ἀθηνῶν (*Πράξεις*, ΙΖ', 16-34) πού ἀξίζει νὰ παρατεθεῖ ἐν ἐκτάσει μαζὶ μὲ τὰ ἄμεσα συμφραζόμενα:

Ἐνόσω ὁ Παῦλος τοὺς περίμενε στὴν Ἀθήνα, ἐρεθιζόταν τὸ πνεῦμα του γιατί ἔβλεπε ὅτι ἡ πόλη ἦταν γεμάτη εἰδωλα. Συζητοῦσε λοιπὸν πάνω σὲ αὐτὸ τὸ θέμα στὴ συναγωγὴ μὲ τοὺς Ἰουδαίους καὶ μὲ τοὺς προσήλυτους Ἕλληνας

πού σέβονταν τὸ Θεό, καὶ μὲ ὄσους συναντοῦσε καθημερινὰ στὴν ἀγορά. Μερικοὶ ἀπὸ τοὺς Ἐπικουρείους καὶ τοὺς Στωικοὺς συζητοῦσαν μαζὶ του καὶ μερικοὶ ἄλλοι ἔλεγαν: «τί θέλει νὰ μᾶς πεῖ αὐτὸς ὁ σπερμολόγος»; Ἄλλοι πάλι ἔλεγαν: «φαίνεται πὼς κηρύχνει ξένες καὶ ἀγνωστες θεότητες». Καὶ τοῦτο γιὰτὶ ὁ Παῦλος εὐαγγελιζόταν σὲ αὐτοὺς τὸν Ἰησοῦ καὶ τὴν ἀνάσταση. Τότε τὸν πῆραν καὶ ἀφοῦ τὸν ἔφεραν στὸν Ἄρειο Πάγο τοῦ εἶπαν: «μήπως μποροῦμε νὰ μάθουμε ποιά εἶναι αὐτὴ ἡ νέα διδασκαλία πού κηρύχνεις; Ἐπειδὴ μᾶς λές παράδοξα πράγματα, θὰ θέλαμε νὰ μάθουμε τί τάχα εἶναι αὐτά». Γιὰτὶ ὅλοι οἱ Ἀθηναῖοι καὶ οἱ ξένοι, ὅσοι ἔμεναν στὴν Ἀθήνα, δὲν εἶχαν καιρὸ παρὰ γιὰ νὰ λένε καὶ νὰ ἀκοῦνε τὰ νεότερα.

Ἄφοῦ λοιπὸν στάθηκε στὴ μέση τοῦ Ἀρείου Πάγου, ὁ Παῦλος εἶπε: «Ἄνδρες Ἀθηναῖοι, ἐγὼ σᾶς θεωρῶ ὡς τοὺς πιὸ θεοσεβεῖς ἀπὸ ὅλους τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους. Γιὰτὶ καθὼς περιδιάβαινα στοὺς δρόμους τῆς πόλης σας καὶ ἔβλεπα μὲ προσοχὴ τὰ ἱερὰ πού σέβεσθε, βρῆκα κι ἓνα βωμὸ πού ἔφερε τὴν ἐπιγραφή: ἀγνώστῳ Θεῷ. Αὐτὸν λοιπὸν πού ἐσεῖς σέβεσθε χωρὶς νὰ γνωρίζετε, αὐτὸν ἀκριβῶς σᾶς κηρύχνω. Ὁ Θεὸς πού ἔπλασε τὸν κόσμον καὶ ὅλα ὅσα ὑπάρχουν μέσα σὲ αὐτόν, αὐτὸς εἶναι ἀπόλυτος κύριος τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς καὶ δὲν κατοικεῖ σὲ χειροποίητους ναοὺς, οὔτε ὑπηρετεῖται ἀπὸ χέρια ἀνθρώπων σὰ νὰ ἔχει ἀνάγκη ἀπὸ κάτι, ἀφοῦ ὁ ἴδιος δίνει στὰ πάντα τὴ ζωὴ καὶ τὴν πνοὴ καὶ ὅλα τὰ ἀναγκαῖα. Αὐτὸς ἔπλασε ὅμοια ὅλα τὰ ἔθνη τῶν ἀνθρώπων γιὰ νὰ κατοικοῦν στὸ πρόσωπο τῆς γῆς, ὀρίζοντας στὸ καθένα τους τὸν καιρὸ του καὶ τὰ ὄρια τῆς διαμονῆς του, καθὼς καὶ γιὰ ν' ἀναζητοῦν τὸν Κύριο μήπως καὶ θὰ κατόρθωναν νὰ τὸν ψηλαφήσουν καὶ νὰ τὸν βροῦν, μιά καὶ αὐτὸς ὑπάρχει πολὺ κοντὰ στὸν καθένα μας. Γιὰτὶ, ὅπως ἔχουν πεῖ μερικοὶ ἀπὸ τοὺς ποιητές σας, ζοῦμε, κινούμαστε καὶ ὑπάρχουμε σ' αὐτόν, ἀφοῦ εἴμαστε δικό του γένος. Ὄντας λοιπὸν ἴδιο γένος μὲ τὸν Θεὸ δὲν πρέπει νὰ νομίζουμε ὅτι ἡ θεότητα μοιάζει

μέ χρυσό ἢ ἄργυρο ἢ μέ μάρμαρα, μέ ἀγάλματα δηλαδή πού ἔχουν λαξευτεῖ μέ τέχνη καί σύμφωνα μέ τίς καλλιτεχνικές ἐπινοήσεις τοῦ ἀνθρώπου. Τώρα λοιπόν ὁ Θεός, παραβλέποντας καί συγχωρώντας τήν ἐποχή τῆς ἄγνοιας, παραγγέλλει σ' ὅλους τοὺς ἀνθρώπους, ὅπου κι ἂν βρίσκονται, νά μετανοήσουν. Γιατί ὄρισε τή μέρα κατὰ τήν ὁποία μέλλει νά κρίνει ὅλη τήν οἰκουμένη μέ δικαιοσύνη διαμέσου ἑνός ἀνθρώπου τόν ὁποῖο ὄρισε ὁ ἴδιος ὡς κριτή, παρέχοντας σ' ὅλον τόν κόσμο ὡς τεκμήριο τὸ ὅτι τόν ἀνέστησε ἐκ νεκρῶν».

“Ὅταν ἄκουσαν γι' ἀνάσταση νεκρῶν ἄλλοι ἐχλεύαζαν κι ἄλλοι τοῦ εἶπαν: «θὰ σέ ἀκούσουμε καί πάλι πάνω σέ αὐτό». Τότε ὁ Παῦλος ἀποχώρησε. Μερικοὶ ὅμως προσκολλήθηκαν στὸν Παῦλο καί ἐπίστεψαν στὸ κήρυγμά του, ὅπως ὁ Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγίτης καί κάποια γυναίκα ὀνόματι Δάμαρις καί κοντὰ σέ αὐτοὺς μερικοὶ ἄλλοι.

Κάθε λέξη αὐτοῦ τοῦ λόγου θὰ ἀπαιτοῦσε ἓνα σχόλιο. Ἡ γενική ἐντύπωση εἶναι ὅτι ὁ Παῦλος, ἀφοῦ συζήτησε μέ τοὺς στωικούς καί ἐπικουρείους φιλοσόφους, ἔξω ἀπὸ τήν τύρβη τῆς ἀγορᾶς, εὐαγγελίζεται τὸν Ἰησοῦ ὅχι ὡς μιὰ ρήξη, ἀλλὰ ὡς μιὰ συμπλήρωση καί ἀποπεράτωση τῆς ἑλληνικῆς θεολογίας. Ἐνας ἐπαγγελματίας φιλόσοφος σχεδὸν θὰ μπορούσε νά ὑπογράψει αὐτὸν τὸ λόγο, γιατί τὰ θέματα πού θίγονται στήν πλειονότητά τους εἶναι κοινοὶ τόποι τῆς τότε φιλοσοφίας: τὸ ὅτι ὁ ἀληθινὸς Θεός, πού δίνει στὰ πάντα ζωὴ καί πνοή, δὲν κατοικεῖ μέσα σέ χειροποίητους ναοὺς, ἀλλὰ στὸν κόσμο, πού εἶναι ὁ μόνος ναὸς πού τοῦ ἀξίζει, τὸ εἶχαν ἤδη βεβαιώσει οἱ θεμελιωτὲς τοῦ στωικισμοῦ· τὸ ὅτι εἶναι ἀπαλλαγμένος ἀπὸ κάθε ἀνάγκη, ἀσύλληπτος κατὰ κάποιον τρόπο, καί μολαταῦτα κοντινὸς μας καί προσιτὸς σέ ὅποιον τὸν ἀναζητεῖ, ἦταν μιὰ θέση τοῦ Πλάτωνα, πού διατηρήθηκε καί τονίστηκε ἀπὸ τίς πλατωνικὲς σχολές τῆς χριστιανικῆς ἐποχῆς· ὁ πλατωνισμὸς καί ὁ στωικισμὸς ἄλλωστε ἀναμείχθηκαν καί ἀλλοιώθηκαν ἀμοιβαῖα μέσα στὸν ἐκλεκτισμὸ τῆς ἐποχῆς. Ἡ περικοπὴ τοῦ στωικοῦ ποιητῆ Ἄρατου (ἂν ὑποθέσουμε ὅτι δὲν

ἀνήκει στὸν ἴδιο τὸν Κλεάνθη) ἐπιβεβαιώνει τὴ καταγωγή αὐτῶν τῶν διαφόρων ἰδεῶν ἀπὸ τὶς φιλοσοφικὲς σχολές. Ὁ μοναδικὸς παρὰ ταιρος τόνος ἐμφανίζεται στὴν τελικὴ, συγκαλυμμένη ἄλλωστε, μνεία τοῦ Χριστοῦ ὡς τοῦ ἀνθρώπου ποὺ ἔχει ὀριστεῖ γιὰ νὰ κρίνει τὸ σύμπαν τὴν καθορισμένη μέρα· ὅσο γιὰ τὸν ἰσχυρισμὸ τῆς ἀνάστασής του, αὐτὸς θέτει τέρμα σὲ μιὰ συζήτηση προκαλώντας τὴ χλεύη τῶν ἀκροατῶν, ποὺ ἀρχικὰ εἶχαν ἐκλάβει τὸν Ἰησοῦ καὶ τὴν Ἀνάσταση γιὰ ἓνα ζεῦγος ἐξωτικῶν θεοτήτων σὰν κι αὐτὲς ποὺ ὑπῆρχαν ἀφθονες στὸ ἑλληνικὸ πάνθεο.

Ἄλλὰ αὐτὴ ἡ μέθοδος, ποὺ προσπαθεῖ νὰ καλύψει τὶς διαφωνίες τοῦ Χριστιανισμοῦ μὲ τὴ φιλοσοφία, γιὰ νὰ προβάλλει τὶς συμφωνίες, δὲν ἄγγιξε τοὺς Ἀθηναίους· ὁ συντάκτης τῶν *Πράξεων* ὑπογραμμίζει τὸν ἐξαιρετικὰ μικρὸ ἀριθμὸ ἐκείνων ποὺ μεταστράφηκαν (ἀνάμεσά τους θὰ σημειώσουμε τὴν παρουσία τοῦ περίφημου Διονύσιου τοῦ Ἀρεοπαγίτη ποὺ θὰ τὸν ἀναφέρουμε ἐπανειλημμένα στὴ συνέχεια, ἐπειδὴ ἓνας ἀφελῆς πλαστογράφος τοῦ πέμπτου αἰῶνα πῆγε νὰ συγκαλυφθεῖ κάτω ἀπὸ αὐτὸ τὸ περίφημο ψευδώνυμο). Ἴσως αὐτὴ ἡ ἀποτυχία νὰ ἔκανε τὸν Παῦλο νὰ ἀλλάξει ριζικὰ στάση. Τὸ πιὸ χαρακτηριστικὸ κείμενο αὐτῆς τῆς δεύτερης στάσης του ὑπάρχει στὴν *Α' Πρὸς Κορινθίους ἐπιστολή*, Α', 17-B, 16, ἀπὸ τὴν ὁποία ἐπιβάλλεται νὰ παραθέσουμε τουλάχιστον κάποια σημαδιακὰ ἀποσπάσματα:

Ὁ Χριστὸς δὲν μὲ ἔστειλε νὰ βαπτίζω, ἀλλὰ νὰ κηρύχνω τὸ εὐαγγέλιο καὶ τοῦτο ὄχι μὲ τὴ σοφία τοῦ ἀνθρώπινου λογικοῦ, μὴν τυχὸν καὶ χάσει τὴ σωτήρια δύναμή του ὁ σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ. Γιατὶ τὸ περὶ σταυροῦ θεῖο κήρυγμα σὲ ἐκείνους ποὺ βαδίζουν τὸ δρόμο τῆς ἀπωλείας φαίνεται μωρία, γιὰ μᾶς ὅμως, ποὺ ἀκολουθοῦμε τὸν δρόμο τῆς σωτηρίας, εἶναι δύναμη τοῦ Θεοῦ. Ἔχει ἤδη γραφτεῖ: θὰ ἐξαφανίσω τὴ σοφία τῶν σοφῶν καὶ θὰ ἀθετήσω τὴν φρόνηση τῶν συνετῶν. Ποῦ εἶναι ὁ σοφός; Ποῦ ὁ γραμματισμένος; Ποῦ εἶναι ὁ ἐρευνητῆς ὅσων γίνονται σ' αὐτὴ τὴν ἐποχῇ; Ὁ Θεὸς δὲν ἀπέδειξε ὅτι εἶναι μωρία ἡ σοφία αὐτοῦ τοῦ κόσμου; Ἐπειδὴ ἀκριβῶς οἱ ἄνθρωποι δὲν μπό-

ρσαν να γνωρίσουν τον Θεό μέσα στη σοφία του με τη σοφία τους, ο Θεός εὐδόκησε να σώσει ὅσους πιστεύουν με την μωρία τοῦ κηρύγματος. Ἐνῶ οἱ Ἰουδαῖοι ζητοῦν κάποιο χειροπιαστό τεκμήριο και οἱ Ἕλληνες φιλοσοφικούς συλλογισμούς, ἔμεῖς κηρύχνουμε τὸν ἑσταυρωμένο Χριστό, πού για τούς Ἰουδαίους εἶναι σκάνδαλο και για τούς Ἕλληνες μωρία. Για ὅσους ὅμως ἔχουν κληθεῖ ἀπὸ τὸ Θεό για τὴ σωτηρία, εἴτε Ἰουδαῖοι εἶναι εἴτε Ἕλληνες, ὁ Χριστός εἶναι δύναμη και σοφία τοῦ Θεοῦ· γιατί ἡ μωρία τοῦ Θεοῦ εἶναι σοφότερη ἀπὸ τούς ἀνθρώπους και ἡ ἀσθένεια τοῦ Θεοῦ ἰσχυρότερη ἀπ' αὐτούς.

Και ἐγὼ ἀδέρφια μου, ὅταν ἤρθα σὲ σᾶς, ἤλθα να κηρύξω ἀπλὰ τὴν ἀλήθεια τοῦ Θεοῦ, ὅχι με περισσὴ εὐγλωττία και σοφία. Γιατὶ δὲν φαντάστηκα ὅτι ἐγὼ ἀπ' ὅλους σας ξέρω κάτι παραπάνω ἀπὸ τὸν Ἰησοῦ Χριστό, και τοῦτον ἑσταυρωμένο. Κι ἤρθα ἀνάμεσά σας με πολὺ φόβο και τρόμο. Ὁ λόγος μου και τὸ κήρυγμά μου δὲν ἔχουν τίποτα ἀπὸ τὰ πειστικὰ σχήματα τῆς ἀνθρώπινης σοφίας, ἀλλὰ διαπνέονται ἀπὸ τὴς ἀποδείξεις και τὴ δύναμη τοῦ Πνεύματος, ὥστε ἡ πίστη σας να μὴ θεμελιώνεται στὴ μάταιη ἀνθρώπινη σοφία ἀλλὰ στὴ δύναμη τοῦ Θεοῦ...

Ἐμεῖς δὲν ἔχουμε τὸ πνεῦμα πού βασιλεύει στὸν κόσμο τῆς ἁμαρτίας, ἀλλὰ ἔχουμε λάβει τὸ Πνεῦμα πού ἐκπορεύεται ἀπὸ τὸ Θεό, για να γνωρίσουμε αὐτὰ πού μᾶς ἔχουν χαριστεῖ ἀπὸ τὸ Θεό. Αὐτὰ δὲ τὰ διδάσκουμε ὅχι με τούς διδακτοὺς λόγους τῆς ἀνθρώπινης σοφίας, ἀλλὰ με λόγια πού μᾶς τὰ διδάσκει τὸ Ἅγιο Πνεῦμα, συγκρίνοντας τὰ πνευματικὰ πράγματα με ἄλλα πνευματικὰ. Ὁ ψυχικὸς ἄνθρωπος δὲν δέχεται τὰ ὅσα ἀποκαλύπτει τὸ Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ γιατί τοῦ φαίνονται μωρὰ και δὲν ἔχει τὴν ἰκανότητα να τὰ γνωρίσει, ἐπειδὴ αὐτὰ κατανοοῦνται κατὰ τρόπο πνευματικό.

Ἡ θύραθεν φιλοσοφία θὰ ἀντιμετωπίσει στὴ συνέχεια πολλές ὕβρεις, ἀλλὰ καμιά δὲν θὰ ξεπεράσει σὲ βιαιότητα τὴν ἐπίθεση

τοῦ Παύλου ὅπου ἡ ὀρμητικότητα τοῦ ὕφους ἀντανακλᾷ τὴν ἐν-
 θερμη ἀγανάκτηση τῆς σκέψης. Αὐτὴ ἡ ἐπίθεση ἀφορᾷ προφανῶς
 τὶς μεθόδους ποὺ χαρακτηρίζουν τὴν παγανιστικὴ σκέψη, τὰ «τε-
 χνάσματα τοῦ λόγου», τὶς «εὐγλωττες ὀμιλίαι», τὰ «τεχνάσματα
 μιᾶς σοφίας ποὺ ζητᾷ νὰ πείσει», τὶς «ἐκμαθητὲς μεθόδους τῆς
 ἀνθρώπινης σοφίας»: αὐτὲς οἱ μέθοδοι τῆς παραδοσιακῆς ρητορι-
 κῆς, ποὺ ἀπευθύνονται στὸν Λόγο, ὑποκαθίστανται τώρα ἀπὸ τὰ
 «μέσα τοῦ κηρύγματος», ποὺ εἶναι παράλογα γιὰ τὸν πολὺ κόσμο
 καὶ ὑπακούουν μόνο στὴν παρόρμηση τοῦ θεοῦ Πνεύματος. Ὁ
 Παῦλος συμπυκνώνει τὴ δυαδικότητα τῶν μεθόδων μὲ τὴν συχνὴ
 στὴν ἀνθρωπολογικὴ του ἀντίληψη ἀντίθεση ἀνάμεσα στὸν «ἀπλὰ
 λογικὸ» ἄνθρωπο (κατὰ λέξη: «ψυχικὸ»), γιὰ τὸν ὁποῖο προορί-
 ζεται ἡ ρητορικὴ τέχνη ποὺ καταδικάζει, καὶ τὸν «πνευματικὸ»
 ἄνθρωπο, ποὺ μόνο αὐτὸς ἔχει τὸ προνόμιο νὰ γευτεῖ τὰ θεῖα δῶ-
 ρα. Ἄλλὰ εἶναι σαφὲς ὅτι ἡ διαφορὰ ὡς πρὸς τὴ μορφή τῆς διδα-
 σκαλίας δὲν εἶναι παρὰ ἡ ἀντανάκλαση τῆς βαθύτατης καὶ ἀγεφύ-
 ρωτης ἀβύσσου ποὺ χαίνει ἀνάμεσα στὰ διαφορετικὰ περιεχόμενα.
 Ἄν ἡ θεμελιωμένη στὴν ἔλλογη ἐπιχειρηματολογία σοφία ἀπορρί-
 πτεται μὲ τὴν βιαιότητα ποὺ μόλις εἶδαμε, εἶναι γιὰ τὴν «ἀφαιρεῖ
 τὴν ἀποτελεσματικότητα» ἀπὸ τὸν σταυρὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ, γιὰ νὰ
 κυριολεκτήσουμε, τὸν «κενώνει», τὸν «ἀποδυναμώνει»: ὁ σταυρὸς
 δὲν ἀποδείχεται, γι' αὐτὸ κι ὁ Χριστιανισμὸς δὲν εἶναι σοφία,
 ἀλλὰ γεγονός: ὁ ἐσταυρωμένος υἱὸς τοῦ Θεοῦ. Αὐτὸ τὸ γεγονός
 ὄχι μόνο δὲν ἱκανοποιεῖ ἕναν φιλόσοφο, ἀλλὰ εἶναι παραλογισμὸς,
 «τρέλα», στὸ μέτρο ποὺ εἰδικὰ γιὰ ἕναν Ἕλληνα εἶναι τρέλα νὰ
 ἐκμηδενίζεις μέσα στὴν ταπείνωση τοῦ σκλάβου τὸν Θεό, ποὺ ἡ
 οὐσία του εἶναι ἡ ὁμορφία καὶ ἡ ἐλευθερία.

Δὲν θὰ μπορούσαμε νὰ δείξουμε πιὸ ἔντονα τὴν ἀντίθεση τοῦ
 Χριστιανισμοῦ μὲ τὴν ἑλληνικὴ φιλοσοφία. Ἀπέναντι στὴν τελευ-
 ταία, ἡ στάση τοῦ Χριστιανοῦ δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ εἶναι ἡ ἀποδοκι-
 μασία, ἡ «ἀθέτηση»: αὐτὴ ἡ παράδοξη λέξη, τὴν ὁποία ὁ Παῦλος
 δανείζεται ἀπὸ τὸν Ἡσαΐα, συμβαίνει, ἀπὸ σημαδιακὴ σύμπτωση,
 νὰ εἶναι ἐκείνη ποὺ χρησιμοποιοῦσαν οἱ ἀλεξανδρινοὶ γραμματικοὶ
 γιὰ νὰ ἀπορρίψουν στὰ ὀμηρικὰ ποιήματα τοὺς στίχους ποὺ θεω-
 ροῦσαν ἔνθετους. Ἡ ἀντίθεση πρὸς τὸν λόγο τῆς Ἀθήνας εἶναι

καθαρή ὅσο δὲν παίρνει παραπάνω· ὅπως πολὺ εὐστοχα εἰπώθηκε (Festugière), ἀντιστοιχεῖ στὴ διαφορὰ νοοτροπίας ποὺ χωρίζε τούς Ἀθηναίους συζητητὲς ἀπὸ τούς Κορίνθιους παραλήπτες: ἀπὸ τὴ μιὰ πλευρὰ ἔχουμε μιὰν ἀκρόπολη τῆς σκέψης, περήφανη γιὰ τὴν κοσμικὴ πολιτισμικὴ τῆς παράδοση καὶ βέβαιη γιὰ τὴν πνευματικὴ τῆς ἀνωτερότητα, ποὺ περιφρονεῖ τὶς ἐξωτερικὲς ἀρωγές· ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρὰ, ἓνα μεγάλο μεσογειακὸ λιμάνι, γεμάτο ἀπὸ ἓνα πολύχρωμο πλῆθος, συνηθισμένο στὸν ἐξωτισμὸ, ἀπροκατάληπτα δεκτικὸ σὲ κάθε καινοτομία· μὲ ὄρους σύγχρονης ἀνθρωπογεωγραφίας, θὰ μπορούσαμε γιὰ παράδειγμα νὰ σκεφτοῦμε τὶς ψυχολογικὲς ἀποχρώσεις ποὺ μπορεῖ νὰ χωρίζουν τούς fellows τῆς Ὁξφόρδης ἀπὸ τούς λιμενεργάτες τῆς Μασσαλίας. Ἀλλὰ ἡ διαφορὰ στὴ νοοτροπία τῶν συζητητῶν δὲν ἀρκεῖ νὰ δικαιολογήσει πέρα γιὰ πέρα τὴν ἀλλαγὴ στάσης τοῦ ἀποστόλου Παύλου· ἀπὸ τὸ λόγο στὴν Ἀθήνα μέχρι τὴν Ἐπιστολὴ πρὸς Κορινθίους μεσολαβεῖ μιὰ πλήρης μεταστροφή —ἐκπληκτικὴ, ἀφοῦ πρόκειται γιὰ τὸν ἴδιο ἄνθρωπο— ὡς πρὸς τὴν ἀντίληψη τῶν σχέσεων τοῦ Χριστιανισμοῦ μὲ τὶς φιλοσοφίες τῆς ἐποχῆς. Ὅπως κι ἂν ἔχουν τὰ πράγματα, αὐτὲς οἱ δύο στάσεις τοῦ Παύλου ἐπιβάλλονται ὡς πρότυπα μιᾶς διπλῆς παράδοσης. Ἀπὸ ἐκείνη τὴν ἐποχὴ ὡς σήμερα βρέθηκαν Χριστιανοὶ γιὰ νὰ βεβαιώσουν, ἀκολουθώντας τὸν ἅγιο Ἰουστίνου καὶ τὸν Κλήμη Ἀλεξανδρείας, ὅτι ὁ Χριστιανισμὸς εἶναι ἓνας ἀνθρωπισμὸς, μιὰ σοφία, μιὰ παιδεία, ὅπου προεκτείνεται καὶ ὀλοκληρῶνεται ὅ,τι καλύτερο διέθεταν τὰ παγανιστικὰ ἰδεώδη γιὰ τὴ ζωὴ καὶ γιὰ τὴ σκέψη· παράλληλα, ἄλλοι Χριστιανοί, ποὺ διαδέχτηκαν ἀνὰ τοὺς αἰῶνες ὁ ἓνας τὸν ἄλλον, ἀπὸ τὸν Τερτυλλιανὸ ὡς τὸν Pascal καὶ τὸν Kierkegaard, καὶ ποὺ ἦσαν πιθανῶς πιὸ ἀπαιτητικοί, ὥστόσο ὄχι λιγότερο αὐθεντικοί, θὰ θεμελιώσουν τὴν πίστη τους στὴν ἀπάρνηση κάθε παγανιστικῆς παιδείας καί, ὄχι χωρὶς νὰ προκαλοῦν, θὰ ἐπιμείνουν στὴν κατάδειξη τοῦ παραλογισμοῦ τοῦ χριστιανικοῦ μηνύματος.

Προτοῦ ἀναφερθοῦμε σ' ὀρισμένους ἀντιπροσώπους αὐτῆς τῆς διπλῆς παράδοσης εἶναι ἀναγκαῖες δύο παρατηρήσεις. Κατὰ πρῶτο

λόγο πρέπει να γνωρίζουμε ότι ή συμφιλωτική τάση, πού τόσο φανερή είναι στο λόγο τῆς Ἀθήνας, εἶχε προετοιμαστεῖ, πρὶν ἀπὸ τὸν Παῦλο, ἀπὸ μιὰν ἀνάλογη στάση πού παρατηρεῖται στὸν ἑλληνικὸ ἰουδαϊσμὸ τῶν τριῶν τελευταίων αἰώνων π.Χ. Ὅπως γνωρίζουμε, ὀρισμένα βιβλία τῆς *Παλαιᾶς Διαθήκης* δὲν ἔχουν ἑβραϊκὸ κείμενο καὶ γράφτηκαν ἀπευθείας στὴν ἑλληνικὴ· καθὼς εἶναι φυσικὸ, ἀκριβῶς αὐτὰ παρουσιάζουν μιὰ συγγένεια ἰδεῶν καὶ ὕφους μὲ τὴ φιλοσοφία καὶ τὴν ἠθικὴ τοῦ ὕστερου Ἑλληνισμοῦ· αὐτὸ γιὰ παράδειγμα συμβαίνει μὲ τὴ *Σοφία Σολομῶντος*, τῆς ὁποίας εἶδαμε κιόλας τὶς συγγένειες μὲ τὴν ἑλληνικὴ σκέψη ὅσο ἀφορᾷ τὸ πρόβλημα τῆς δημιουργίας. Ἡ *Σοφία Σολομῶντος* πιθανότατα εἶναι ἀλεξανδρινῆς καταγωγῆς. Πράγματι, κυρίως στὴν Ἀλεξάνδρεια συντελέστηκε αὐτὸς ὁ ἰουδαιοελληνικὸς συγκρητισμὸς. Ἡ πιὸ σπουδαία ἐκδήλωσή του ὑπῆρξε ἡ ἑλληνικὴ μετάφραση τῆς ἑβραϊκῆς Βίβλου, δηλαδή, σύμφωνα μὲ τὴν καθιερωμένη ὀνομασία, ἡ μετάφραση τῶν *Ἑβδομήκοντα*. Γνωρίζουμε τὸν μῦθο τῶν ἑβδομήκοντα γερόντων πού συγκεντρώθηκαν στὴν ἀλεξανδρινὴ νῆσο Φάρο ἀπὸ τὸν Πτολεμαῖο Φιλάδελφο, χωρισμένοι κατὰ ζεύγη γιὰ νὰ ἀποκλείεται κάθε ἐπαφὴ μεταξύ τους, καὶ μέσα σὲ ἑβδομήκοντα δύο μέρες ἔκαναν μεταφράσεις πού συμφωνοῦν τέλεια μεταξύ τους· ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἱστορία μπορούμε νὰ συγκρατήσουμε μόνον τὸν τόπο (Ἀλεξάνδρεια) καὶ τὴν κατὰ προσέγγιση ἔνδειξη τοῦ χρόνου (τρίτος αἰώνας π.Χ.). Τὸ βέβαιον εἶναι ὅτι οἱ μεταφραστές ὄχι μόνον χρησιμοποίησαν τὴν ἑλληνικὴ γλῶσσα, ἀλλὰ συχνὰ ξέφυγαν ἀπὸ τὸ πνεῦμα τοῦ ἑβραϊκοῦ πρωτοτύπου γιὰ νὰ τὸ προσαρμόσουν στὶς ἑλληνικὲς ἰδέες· γιὰ νὰ δώσουμε ἓνα μόνον παράδειγμα —ἐντυπωσιακὸ ἄλλωστε— αὐτῆς τῆς στρέβλωσης, ἄς θυμήσουμε ὅτι ἡ περιφημὴ ρῆση τῆς *Ἐξόδου* (Γ', 14), στὴν ὁποία ὁ Ἰεχωβάς ὀρίζει τὴν κυρίαρχη ὑποκειμενικότητά του: «Εἶμαι αὐτὸς πού εἶμαι», στὴν ἑλληνικὴ γίνεται μιὰ ὁμολογία πλατωνικῆς ὄντολογίας πού ὕστερεῖ σὲ γλαφυρότητα: «Ἐγὼ εἶμι ὁ ὢν». Πρόκειται γιὰ μιὰ ἐκδήλωση γενναιοφροσύνης μέσα στὸν καθαυτὸ φιλοσοφικὸ τομέα· ὑπάρχουν κι ἄλλες πολλὲς μὲ πιὸ λογοτεχνικὸ χαρακτήρα, θύματα τῶν ὁποίων ἔπεσαν κυρίως ὀρισμένα προφητικὰ κείμενα, καθὼς καὶ τὸ *Βιβλίον τοῦ Ἰὼβ* καὶ τῶν *Παροιμιῶν*: ὁ Ἑλληνας μεταφραστὴς

εισάγει σὲ αὐτὰ τὰ κείμενα διάφορες ἔννοιες εἰδικὰ ἑλληνικῆς, ὅπως τὸ νόμο ἢ τὴν ἀλήθεια, ἢ ἐκφράσεις ποῦ προσιδιάζουσι τὴν στωικὴν ἠθικὴν ἢ ἀκόμα καὶ πολλὰς μνείας τῶν ὀμηρικῶν σειρήνων — στοιχεῖα ὅλα αὐτὰ ποῦ προφανῶς ἀπουσίαζαν ἀπὸ τοῦ ἑβραϊκοῦ πρωτότυπου. Τούτῃ ἢ παράδοσιν τῆς ἰουδαιοελληνικῆς συμπόρευσης κορυφώνεται τὴν ἐποχὴν τοῦ Χριστοῦ σ' ἓναν ἄλλον Ἀλεξανδρινό, τὸν Φίλωνα τὸν Ἑβραῖο, ποῦ ἀρέσκειται νὰ συγγέει τὴν κληρονομίαν τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης μετ' ἐκείνην τοῦ κλασικοῦ ἑλληνικοῦ πνεύματος. Βλέπουμε ὅτι παρόμοιες διαθέσεις προεικόνιζαν καθαρὰ τὶς προσπάθειες τοῦ ἀποστόλου Παύλου νὰ προσεγγίσει τὸν Χριστιανισμόν στὶς φιλοσοφίας τῆς ἐποχῆς του.

Ἀπὸ τὴν ἄλλην πλευρὰν, εὐκόλως μαντεύουμε ὅτι ἡ ἐκλογὴ ἀνάμεσα στὴν ἐχθρότητα καὶ στὴν γενναιοφροσύνη πρὸς τὸν παγανισμόν ἀναγκαστικὰ ἐξαρτιόταν σὲ σημαντικὸν βαθμὸν ἀπὸ τὶς ἱστορικὰς μεταβολὰς, δηλαδὴ ἀπὸ τὶς διώξεις. Δὲν πρέπει νὰ λησμονοῦμε ὅτι ὁ Χριστιανισμὸς μέχρι τὶς ἀρχὰς τοῦ τρίτου αἰῶνα ὑπῆρξε ἓνα λαθραῖον καὶ ἀπαγορευμένον κίνημα, μετ' ἐναλλαγὰς αἱματηρῶν διώξεων καὶ παροδικῶν διαστημάτων ἀνοχῆς. Εἶναι φανερόν ὅτι τὴν ἐποχὴν ποῦ οἱ διώξεις λυσομανοῦσαν οἱ Χριστιανοὶ δὲν παρουσίαζαν μῆτε ἀντιλαμβάνονταν τὴν θρησκείαν τους ὡς προέκτασιν ἢ ὀλοκλήρωσιν τοῦ παγανισμοῦ· ἔτσι γιὰ παράδειγμα ἡ Ἀποκάλυψις, τὸ τελευταῖον κείμενον τῆς Καινῆς Διαθήκης, χαρακτηρίζεται ἀπὸ τὴν ἐχθρότητά της ἀπέναντι στὴν ρωμαϊκὴν αὐτοκρατορίαν καὶ δὲ δείχνει καμιά φιλοφροσύνη ἀπέναντι στὴν θύραθεν φιλοσοφίαν. Ἀπεναντίας, κάθε φορὰ ποῦ οἱ διώξεις χαλάρωναν γιὰ λίγο καιρὸν ἢ στὶς περιοχὰς ποῦ οἱ Χριστιανοὶ ἦσαν προφυλαγμένοι ἢ, τέλος, ὅταν κατοχυρώθηκε ἡ εἰρήνη τῆς Ἐκκλησίας μετ' τὸ Διάταγμα τοῦ Μιλάνου (313), οἱ Χριστιανοὶ δείχτηκαν φυσικὰ περισσότερο διαθετιμένοι νὰ παρουσιαστοῦν ὡς ὀφειλέταις τῶν Ἑλλήνων φιλοσόφων καὶ νὰ φανοῦν δεκτικοὶ στὴν ἐπιτροπὴν τους. Ἐντούτοις δὲν θὰ μπορούσαμε νὰ μιλήσουμε γιὰ ἓναν γενικὸν νόμον, καὶ θὰ πρέπει νὰ πάρουμε ὑπόψιν μας τὴν μαχητικὴν ἢ συμφιλωτικὴν ἰδιοσυγκρασίαν τοῦ κάθε ἀτόμου· ἔτσι, τὴν ἴδιαν ἐποχὴν καὶ στὴν ἴδιαν ἐπαρχίαν τῆς Αὐτοκρατορίας, βλέπουμε τὸν τάδε θεολόγον νὰ ἀποδέχεται καὶ τὸν ἄλλον νὰ ἀπορρίπτει τὴν κληρονομίαν τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας.

Αυτό φαίνεται καθαρά στην πρώτη θεολογική γενιά που άκολουθησε την περίοδο των κειμένων τῆς Καινῆς Διαθήκης. Τοῦτοι οἱ συγγραφεῖς, που ὀνομάζονται ἀποστολικοὶ Πατέρες, ζοῦσαν πάνω στην ὄξυνση τῶν διώξεων καὶ ἔτσι θὰ ἔπρεπε νὰ ἀρνιοῦνται κάθε ἐπιρροή τοῦ πνεύματος που τὶς ἐνέπνεε. Ὡστόσο, μὲ ἐξαίρεση τὸν ἅγιο Ἰγνάτιο τῆς Ἀντιόχειας, τὰ πράγματα ἦσαν διαφορετικά· ἕνα σημαντικό κείμενο αὐτῆς τῆς ἐποχῆς, ἡ Πρώτη Ἐπιστολή τοῦ ἁγίου Κλήμη τῆς Ρώμης, προδίδει ἀντίθετα τὴν συμβολή τῆς ἐλληνικῆς σκέψης· κυρίως οἱ διαλογισμοὶ ἀναφορικά μὲ τὴν ὁμορφὴ τῆς δημιουργίας ἀναδίδουν ἕναν στωικὸ τόνο, που ἀκολουθεῖ πέρα γιὰ πέρα τὴ γραμμὴ τοῦ λόγου τοῦ ἁγίου Παύλου στὸν Ἄρειο Πάγο.

Στὴ συνέχεια, κατὰ τὰ τέλη τοῦ δευτέρου αἰῶνα, ἔρχονται οἱ ἀπολογητὲς Πατέρες, που ἀπευθύνουν ἰκεσίες στοὺς αὐτοκράτορες καὶ ζητοῦν πολιτικὰ δικαιώματα γιὰ τὸν Χριστιανισμό. Τοῦτο τὸ λογοτεχνικὸ εἶδος ἀπαιτεῖ ἀπὸ αὐτοὺς μεγάλη οἰκείωση μὲ τὸν θύραθεν πολιτισμὸ· ἄλλωστε πολλοὶ ἀπὸ αὐτοὺς εἶναι παλιοὶ φιλόσοφοι που μεταστράφηκαν στὸν Χριστιανισμό. Ἀναμφίβολα καταπολεμοῦν τὴν ἐλληνικὴ θρησκεία, ἀλλὰ γι' αὐτὸν τὸ σκοπὸ χρησιμοποιοῦν τὶς ἴδιες τὶς μεθόδους που οἱ Ἕλληνες φιλόσοφοι μετῆλθαν στὴν πολεμικὴ τους ἐνάντια στὶς λαϊκὲς ἀντιλήψεις γιὰ τὸ Θεῖο. Μ' αὐτὴν τὴν ἔννοια ἔδωσαν καὶ πάλι ἀξία σὲ ἕνα ἐπιχειρήμα που ἤδη εἶχε κατὰ κόρον χρησιμοποιηθεῖ στὴν ἐβραϊκὴ ἀπολογητικὴ καὶ συνίσταται στὴν ἄποψη ὅτι, ἀφοῦ ἡ μονοθεϊστικὴ παράδοση τοῦ Ἰσραὴλ ἦταν προγενέστερη ἀπὸ τὴν ἐλληνικὴ παράδοση, τὰ καλύτερα ἀπὸ τὰ γραφτὰ τοῦ Ὀμήρου καὶ τοῦ Πλάτωνα ἦσαν δάνεια ἀπὸ τὸν Μωυσὴ καὶ τοὺς προφῆτες· πρόκειται γιὰ τὴν περίφημη θεωρία τῆς ὑποτιθέμενης «κλοπῆς» τῶν Ἑλλήνων σὲ βάρος τῶν Ἑβραίων, θεωρία που θὰ γνώριζε διαρκὴ ἐπιτυχία· εὐκόλα καταλαβαίνουμε ὅτι, παρὰ τὴν ἐλάχιστη καλὴ τῆς προαίρεση, αὐτὴ ἡ θεωρία ἐπιβοηθοῦσε τὴν ἀφομοίωση τῶν δύο πολιτισμῶν. Ὁ κύριος ἐκπρόσωπος τῶν ἀπολογητῶν Πατέρων ἦταν ὁ ἅγιος Ἰουστίνος, που ὄντας πρῶτην φιλόσοφος κι ὁ ἴδιος, διαλέγεται

μὲ τοὺς φιλοσόφους, κυρίως μὲ ἓναν κυνικὸ ὄνοματι Κρήσκεντα (Εὐσέβιος, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία*, IV, 16): ἀναγνωρίζει ἀληθινὰς ἀξίες στοὺς Ἕλληνας, καὶ ἐπιμένει τόσο στὰ κοινὰ ὅσο καὶ στὰ διαφορετικὰ σημεῖα ἀνάμεσα στοὺς Χριστιανοὺς καὶ σὲ αὐτούς· φτάνει μέχρι τὸ σημεῖο νὰ γράφει ὅτι ἐκεῖνοι ποὺ ἐζήσαν προσηλωμένοι στὸν θεῖο Λόγο, ὅπως ὁ Ἡράκλειτος καὶ ὁ Σωκράτης, ἦσαν Χριστιανοὶ πρὸ τοῦ Χριστοῦ, ὅπως ὁ Ἀβραάμ καὶ ὁ Ἡλίας. Ὁ Ἰουστίνος εἶχε μαθητὴ ἓναν Σύριο ὄνοματι Τάτιο, μὲ τὸν ὁποῖο εἶναι χρήσιμο νὰ τὸν συγκρίνουμε, γιατί, ἀντίθετα μὲ τὸ δάσκαλό του, ὁ Τάτιος, ἐξαιρετικὸς γνώστης τῆς ἑλληνικῆς παιδείας, ἐπιτίθεται μὲ μανία ἐναντίον τῆς χωρὶς νὰ ὀρρωδεῖ μπροστὰ στὴ συκοφαντία. Ἀπὸ αὐτὲς τὶς δύο στάσεις, στὶς ὁποῖες μπορούμε κατὰ κάποιον τρόπο νὰ ἀναγνωρίσουμε τὴν κληρονομία τῆς διπλῆς κλίσης τοῦ ἀποστόλου Παύλου, στὴ συνέχεια θὰ ὑπερισχύσει ἡ στάσις τοῦ Ἰουστίνου· πάνω σὲ αὐτὸ τὸ σημεῖο ὁ Τάτιος δὲν εἶχε συνεχιστὲς γιατί (ἐξαιτίας ἄλλων λόγων, εἶν' ἡ ἀλήθεια) καταδικάστηκε ὡς αἰρετικὸς.

Ὁ πιὸ φιλέλληνας ἀπὸ τοὺς Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας ἦταν ὁ Κλήμης Ἀλεξανδρείας, γύρω στὸ 200. Ἡ ἀλεξανδρινὴ καταγωγὴ του, ὅπως εἶδαμε παραπάνω, τὸν προδιέθεσε γιὰ κάτι τέτοιο· οἱ ἴδιοι οἱ τίτλοι τῶν ἔργων του δίνουν τὴν αἴσθησις τῆς ἑλληνικῆς ἐπίδρασις, μιὰ καὶ ἓνα ἀπὸ αὐτὰ λέγεται *Προτρεπτικὸς καὶ ἐντάσσεται* ἔτσι, τουλάχιστον ἐπιφανειακά, σὲ μιὰ λογοτεχνικὴ παράδοση ποὺ ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη ὡς τὸν Ἰάμβλιχο δὲ γνώρισε διακοπή. Ἡ πολυμαθία τοῦ Κλήμη ἀναφερόταν στὴν φιλοσοφία, στὴν θρησκεία, στὴν μυθολογία καὶ στὴν λογοτεχνία τῶν Ἑλλήνων καὶ ἦταν τεράστια, καὶ τοῦ ὀφείλουμε πλῆθος πληροφορίες πάνω σὲ πολυάριθμα ἔργα ποὺ χάθηκαν, ἀλλὰ τότε ἦσαν ἀκόμα προσιτὰ· πολλαπλασιάζει τοὺς ἑλληνικοὺς φιλοσοφικοὺς ὅρους γιὰ νὰ ἐκφράσει χριστιανικὰς ἔνοιες, ὅπως τὶς λέξεις *γνώσις* καὶ *γνωστικὸς* γιὰ νὰ κάνει κατανοητὴ τὴν τελειότητα τῆς χριστιανικῆς διδασκαλίας καὶ τοῦ ἴδιου τοῦ Χριστιανοῦ. Ὁ Ὠριγένης, μαθητὴς καὶ συμπατριώτης τοῦ Κλήμη Ἀλεξανδρείας, κατέχει ἀνάλογη καλλιέργεια, τῆς ὁποίας τὶς φιλολογικὰς πηγὰς χρησιμοποιοεῖ στὴ μελέτῃ τῶν Γραφῶν. Οἱ περιστάσεις εὐνοοῦν τὴ μεγάλη ἐργασία

πού ἐπιτέλεσε, ἀκούσια πιθανῶς, γιὰ τὴν ἐναρμόνιση τῆς χριστιανικῆς θεολογίας μὲ τὴν θύραθεν φιλοσοφία, καὶ τοῦτο γιατί, μολονότι γινώρισε διώξεις κατὰ τὴ νεότητά του, τὸ μεγαλύτερο διάστημα τῆς φιλολογικῆς του δραστηριότητος ἐκτυλίσσειται σὲ μιὰν ἐποχὴ πού ἡ Ἐκκλησία ζεῖ σὲ εἰρήνη. Ἐνα ἀξιοσημείωτο γεγονός δείχνει συγκεκριμένα αὐτὴ τὴν ἐξαιρετικὴν κατάστασιν: περαστικὴ ἀπὸ τὴν Ἄντιόχεια, μιὰ κυρία τῆς αὐτοκρατορικῆς αὐλῆς, ἡ μητέρα τοῦ μελλοντικοῦ αὐτοκράτορα Ἀλέξανδρου Σεβήρου (πού κι ὁ ἴδιος ἦταν πολὺ ἐκλεκτικὸς στὴ θρησκεία), προσκαλεῖ τὸν Ὠριγένη νὰ παραδώσει μαθήματα ὑπὸ τὴν προστασία της! Ἀπέναντι σὲ αὐτοὺς τοὺς δύο ὑπερασπιστὲς τῆς εἰρηνικῆς συνύπαρξης Χριστιανισμοῦ καὶ φιλοσοφίας, πρέπει νὰ σημειώσουμε ὀρισμένους ὁπαδοὺς τῆς ῥήξης· κυρίως πρόκειται γιὰ θεολόγους εἰδικευμένους στὴν ἀνασκευὴ τῶν αἱρέσεων, ὅπως ὁ Ἰππόλυτος ἀπὸ τὴ Ρώμη, σύγχρονος τοῦ Ὠριγένη, καὶ ἀργότερα ὁ Ἐπιφάνης ἀπὸ τὴ Σαλαμίνα· πράγματι, κατ' αὐτοὺς οἱ αἱρέσεις, πού ἀπειλοῦν νὰ σπαράξουν τὸν Χριστιανισμό, ριζώνουν στὴν ἑλληνικὴ φιλοσοφία, καὶ γιὰ νὰ ὑποστηρίξουν αὐτὴ τὴν ἐξάρτησιν ἀναφέρουν ὀρισμένα παραδείγματα, ἄλλοτε ἀπίθανα κι ἄλλοτε πιὸ πειστικά.

Δὲν θὰ ἔπρεπε νὰ φανταστοῦμε ὅτι ἡ εὐμένειά τους ἀπέναντι στὴν θύραθεν φιλοσοφικὴ καλλιέργεια ὡθεῖ ἕναν Ἰουστίνου, ἕναν Κλήμη ἢ ἕναν Ὠριγένη νὰ ἀρνηθοῦν τὸν ἰδιόμορφο χαρακτήρα τοῦ Χριστιανισμοῦ· πιὸ εὐλόγα καταγίνονται νὰ δείξουν ὅτι οἱ Ἕλληνες θὰ βροῦν στὴ νέα θρησκεία τὴν ὀλοκλήρωσιν ὅ,τι καλύτερου διέθετε ἡ παραδοσιακὴ παιδεία· αὐτὸ τὸ σχέδιον τοὺς ὀδηγεῖ φυσιολογικὰ νὰ ἐπιμένουν πάνω στὰ κοινὰ σημεῖα τῶν δύο κόσμων. Ἐπίσης ἀπευθύνονται στοὺς ἴδιους τοὺς Χριστιανούς γιὰ νὰ τοὺς πείσουν ὅτι θὰ ὠφεληθοῦν ἂν χρησιμοποιοῦσιν τὶς πηγὰς τῆς αὐθεντικῆς παγανιστικῆς παιδείας, π.χ. στὴ ρητορικὴ, στὴ διαλεκτικὴ καὶ στὶς διαφορὰς ἐπιστῆμες· προσθέτουν καμιά φορά, ὅχι χωρὶς κάποια χαιρεκακία, ὅτι ὁ ἑλληνικὸς πολιτισμὸς θὰ τοὺς προσφέρει ἔπλα ἐνάντια στὸν ἴδιον τὸν ἑαυτό του. Δύο κείμενα, εὐστοχα ἐπιλεγμένα ἀπὸ τὸν Wifstrand, ἐξεικονίζουσι αὐτὴν τὴν στάσιν, ὅπου

τὸ ἀνοίγμα πρὸς τὴν εἰδωλολατρικὴ φιλοσοφία συνταιριάζεται μὲ μιὰν ὑστερόβουλη αἰχμὴ. Συγγραφέας τοῦ πρώτου εἶναι ὁ Ἰωάννης Δαμασκηνὸς (*Περὶ ὀρθοδόξου πίστεως*, IV, 27), ὄψιμος θεολόγος (ἕβδοσος αἰώνας), ὁ ὁποῖος ὁμῶς ἀνακεφαλαιώνει στὶς γραμμές του μιὰ παράδοση σχεδὸν ἀδιάκοπη ἀπὸ τὴν ἐποχὴ τῶν ἀρχῶν τοῦ Χριστιανισμοῦ: «Ἐξάλλου ἂν μπορούμε νὰ ἀντλήσουμε κάποιον ὄφελος ἀπὸ τοὺς θύραθεν (δηλ. τοὺς εἰδωλολάτρες Ἕλληνας) αὐτὸ εἶναι ἐπιτρεπτό. Ἄς εἴμαστε φρόνιμοι ἀργυραμοιβοὶ πού θησαυρίζουν τὸ καθαρὸ καὶ ἀτόφου χρυσάφι ἀρνούμενοι τὸ κίβδηλο. Ἄς συλλέγουμε τὰ ὑπέροχα λόγια πού ἔχουν εἰπωθεῖ καὶ ἄς ρίχνουμε τοῖς κυσὶ τίς γελοῖες θεότητές τους καὶ τοὺς ἀσήμαντους μύθους τους. Γιατὶ μπορούμε νὰ πάρουμε ἀπὸ τοὺς Ἕλληνας πολλὰ πράγματα πού μᾶς ἰσχυροποιοῦν ἀπέναντι σὲ αὐτοὺς τοὺς ἴδιους».

Τὸ ἄλλο κείμενο ἀνήκει στὸν βυζαντινὸ ἱστορικὸ Ἰωάννη Ζωναρᾶ (XIII) καὶ μιλάει γιὰ τὸν αὐτοκράτορα Ἰουλιανό· ἐκεῖ βλέπουμε ὅτι ὁ Ἰουλιανὸς εἶχε ἀντιληφθεῖ καὶ τὴν ὄρεξη τῶν Χριστιανῶν γιὰ τὴν πνευματικὴ κληρονομιά τῶν Ἑλλήνων καὶ τὸ ὄφελος πού ἀποκόμιζαν ἀπὸ δῶ ἐνάντια στὸν παγανισμό: «Ὁργίστηκε τόσο πολὺ ἐνάντια στοὺς Χριστιανούς, ὥστε ἔφτασε στὸ σημεῖο νὰ τοὺς ἐμποδίζει νὰ ἔρχονται σὲ ἐπαφὴ μὲ τὴν ἑλληνικὴ καλλιέργεια, λέγοντας ὅτι δὲν ἔπρεπε οἱ Χριστιανοί, πού ἔβλεπαν περιφρονητικὰ αὐτὴ τὴν καλλιέργεια σὰν μύθους, νὰ ἀντλοῦν ὠφέλη ἀπὸ ἐδῶ καὶ μὲ τὴν βοήθειά της νὰ χαλκεύουν ὄπλα ἐνάντια σὲ αὐτὴν τὴν ἴδια».

Βλέπουμε ὅτι οἱ Χριστιανοὶ πού ἦσαν περισσότερο διατεθειμένοι νὰ συμφιλιωθοῦν μὲ τὴν ἑλληνικὴ σκέψη, ἔστω κι ἂν δὲν εἶχαν ὅλοι τὴν ὑστερόβουλη σκέψη νὰ τὴ γνωρίσουν καλύτερα γιὰ νὰ τὴν καταπολεμήσουν καλύτερα, πάντως παρέμεναν μέσα στὰ ὄρια τῆς καλῆς θέλησης. Ἄν γυρεύουμε ἓνα παράδειγμα ἀμετρίας ὡς πρὸς τὸν ἐξελληνισμό τοῦ Χριστιανισμοῦ, πρέπει νὰ βγοῦμε ἀπὸ τὴν ὀρθοδοξία καὶ νὰ δοῦμε τίς γνωστικὲς αἱρέσεις πού ἀνθοῦσαν κυρίως τὸν δεύτερο αἰώνα. Εἶδαμε ὅτι οἱ ἴδιοι οἱ ἀρχαῖοι αἰρεσιολόγοι εἶχαν διακρίνει μέσα στὸν γνωστικισμό τὴν κυρίαρχη ἐπίδραση τῆς θύραθεν φιλοσοφίας· πράγματι, παρατηροῦμε ὅτι οἱ γνωστικοὶ ἀνοίγουν τὸν Χριστιανισμό σὲ μιὰν ἀληθινὴ ἐφόρμηση στοιχείων πού προέρ-

χονται από την έλληνική θρησκεία (Ζεύς, Διόνυσος, 'Ορφείας, 'Επιμενίδης, έλευσίνεια μυστήρια, λιτανείες για τὸ πένθος τοῦ "Αττη κτλ.) καὶ πού λίγο πολὺ συνταιριάζονται με τὸν Χριστὸ καὶ τοὺς μαθητές του· μιὰ ἀπὸ τίς ομάδες τοῦ κινήματος, οἱ Καρποκρατικοί, εἶχαν στοὺς τόπους λατρείας στεφανωμένα ὁμοιώματα τοῦ Πυθαγόρα, τοῦ Πλάτωνα καὶ τοῦ 'Αριστοτέλη ἀνακατωμένα με εἰκόνες τοῦ Χριστοῦ. Αὐτὸ τὸ ἄκαιρο ἀμάλγαμα δὲν μπορούσε νὰ ἔχει μέλλον· ὅμως οἱ δύο τάσεις, τίς ὁποῖες ὁ γνωστικισμὸς ἔσπρωχνε ὡς τὸν παροξυσμὸ (δηλ. ἡ καταφυγὴ στὰ σχήματα σκέψης τῶν 'Ελλήνων φιλοσόφων καὶ ἡ συνήθεια νὰ ἀνακαλύπτουν στὴν παγανιστικὴ θρησκεία συμβολικὲς προεικονίσεις τοῦ Χριστοῦ), θὰ ἔβρισκαν, μόλις παρουσιάζονταν πιὸ διακριτικά, ἀπήχηση σὲ πολλοὺς Χριστιανούς θεολόγους πέρα γιὰ πέρα ὀρθόδοξους.

'Η θρησκευτικὴ φιλοσοφία· τὰ μυστήρια.

Τὸ πρόβλημα τῶν σχέσεων ἀνάμεσα στὸν 'Ελληνισμὸ καὶ τὸν Χριστιανισμὸ δὲν πρέπει νὰ τεθεῖ τόσο στὴν κοσμολογία, στὴ λογικὴ ἢ στὴ διαλεκτικὴ, ὅσο στὴν ἠθικὴ καὶ προπάντων στὴ θεολογία. "Αν πάνω σὲ αὐτὸ τὸ σημεῖο θέλουμε νὰ ἀπαλλαγοῦμε ἀπὸ τίς γενικότητες πού ἐπαναλαμβάνονται παντοῦ, καλὸ εἶναι νὰ διαλέξουμε ἓνα πιὸ περιορισμένο πεδίο ἔρευνας, νὰ ἐξετάσουμε γιὰ παράδειγμα αὐτὸ πού ὑποβάλλει ἡ σύγκριση τῆς διδασκαλίας τοῦ Παύλου μετὴ διδασκαλία τῶν στωικῶν κατὰ τὴν αὐτοκρατορικὴ ἐποχὴ (Σενέκας, 'Επίκτητος, Μάρκος Αὐρήλιος) κάτω ἀπὸ τὸ φῶς τῶν κλασικῶν ἐργασιῶν τοῦ Lightfoot, τοῦ Bonhöffer καὶ τοῦ Festugière.

Στοὺς στωικοὺς καὶ στὸν ἀπόστολο Παῦλο δὲν μπορούμε νὰ παραγνωρίσουμε τὴν ὑπαρξὴ πολυάριθμων κοινῶν θεμάτων — γιὰ παράδειγμα ἡ ἰδέα μιᾶς «συγγένειας» τοῦ ἀνθρώπου μετὸν Θεό, πού ἤδη τὴ συναντήσαμε στὸ λόγο τῆς 'Αθήνας· συχνὰ ἡ ἴδια διδασκαλία παρουσιάζεται ἀπὸ τὴν ἀποψη τῆς θείας κατοίκησης μέσα στὸν ἄνθρωπο. Μιὰ ἄλλη συνάντηση παρατηρεῖται στὴ σύγκριση τῆς ἀνθρώπινης κοινωνίας μετὸν ἓνα ζωντανὸ σῶμα: σὲ σχέση μετὸ κοσμικὸ σύνολο ὁ ἄνθρωπος εἶναι ὡς μὲλος ἑνὸς μεγάλου

ὄργανισμοῦ, γι' αὐτὸ ὀφείλει νὰ συμπεριφέρεται σὲ συμφωνία μὲ τὰ ἄλλα μέλη, μὲ τὰ ὁποῖα εἶναι ἀλληλέγγυος· ἡ ἴδια ἰδέα μὲ ἄλλα λόγια: ὁ κόσμος στὸ σύνολό του εἶναι μιὰ πόλη, μέσα στὴν ὁποία οἱ δικές μας πόλεις εἶναι σὰν τὰ σπίτια της. Ἡ ὁμοιότητα εἶναι ἰδιαίτερα ἀξιοσημειωτὴ στὸ ἐγκώμιο τῶν στωικῶν καὶ τοῦ ἀποστόλου Παύλου γιὰ τὴν ἐνότητα τοῦ κόσμου· ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἀποψη μποροῦμε νὰ ἀναφέρουμε τὸν Μάρκο Αὐρήλιο, VII, 9, 2: «Ἐνας εἶναι ὁ κόσμος τὸν ὁποῖο συνθέτουν ὅλα τὰ πράγματα· ἕνας ὁ Θεὸς ποὺ διαχέεται παντοῦ· μιὰ ἡ ὑπόσταση, ἕνας ὁ νόμος, ἕνας ὁ Λόγος καὶ κοινὸς σὲ ὅλα τὰ νοήμονα ὄντα· μιὰ ἡ ἀλήθεια, γιὰτὶ μιὰ ἐπίσης εἶναι ἡ τελειότητα γιὰ τὰ ὄντα ποὺ ἀνήκουν στὴν ἴδια οἰκογένεια καὶ μετέχουν στὸν ἴδιο Λόγο» καὶ τὴν *Πρὸς Ἐφεσίους ἐπιστολή*, Δ', 4-6: «Εἶστε ἕνα σῶμα καὶ ἕνα Πνεῦμα, καθὼς ἐπίσης ἔχετε κληθεῖ ὅλοι χάρη στὴν ἴδια ἐλπίδα νὰ κληθεῖτε. Ἐνας εἶναι ὁ Κύριος, μιὰ ἡ πίστη, ἕνα τὸ βάπτισμα· ἕνας εἶναι ὁ Θεὸς καὶ πατὴρ πάντων, αὐτὸς ποὺ κυριαρχεῖ στὰ πάντα, ἐνεργεῖ μέσα ἀπὸ τὰ πάντα καὶ κατοικεῖ μέσα στοὺς πάντες». Ὁ παραλληλισμὸς εἶναι ἀναντίρρητος, ὅμως δὲν πρέπει νὰ ἐπικαλύψει τὴν ἑτερογένεια τῆς ἔμπνευσης. Βέβαια καὶ στίς δύο περιπτώσεις ὁ κόσμος ἀντιμετωπίζεται σὰν μιὰ πόλη, ὅμως ὁ δεσμὸς ποὺ τὸν κρατᾷ ἐνωμένο δὲν ἔχει καὶ στίς δύο περιπτώσεις τὴν ἴδια ὕφή: στὸν στωικισμὸ εἶναι ἡ ἰδέα μιᾶς κοινότητος ὄλων τῶν ἔλλογων ὄντων, στὸν ἀπόστολο Παῦλο, ἀντίθετα, εἶναι ἡ πραγματικότητα τοῦ μοναδικοῦ προσώπου τοῦ Ἰησοῦ (τὸ «μυστικὸ σῶμα»), καὶ οἱ συγκρίσεις τῆς πόλης μὲ τὸ σῶμα ἐφαρμόζονται λιγότερο στὸν κόσμον καὶ πιὸ πολὺ στὸ πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ. Ὅσο γιὰ τὴ θεία συγγένεια τοῦ ἀνθρώπου, ὁ Μάρκος Αὐρήλιος πιστεύει ὅτι ἔχει πραγματωθεῖ ἐκ φύσεως, ὄντολογικὰ δηλ. ὁ ἄνθρωπος εἶναι ἕνα «τμήμα τοῦ Θεοῦ» χωρὶς νὰ ὑπάρχει μεταξύ τους προσωπικὴ ἐνότητα· ἀντίθετα κατὰ τὸν ἀπόστολο Παῦλο ἡ θεία σχέση παρουσιάζεται ὡς ἕνα δωρεὰν προνόμιο, καὶ μόνο μὲ ἄνωθεν ἀπόφαση τὸ Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ δίδεται στὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου (*Πρὸς Ῥωμαίους ἐπιστολή*, Η', 14-16).

Ἄν συμβουλευόμαστε τὰ ἑλληνικὰ κείμενα θὰ διαπιστώναμε ἐπιπλέον μιὰ διαφορὰ στὸ λεξιλόγιο. Ἐκεῖ ποὺ ὁ Παῦλος μιλάει

για θείο ἢ ἀνθρώπινο «πνεῦμα» ὁ Μάρκος Αὐρήλιος χρησιμοποιοῖ τὴ λέξη «νοῦς». Ἡ νοηματικὴ διάσταση δὲν εἶναι μεγάλη· ἀλλὰ ἡ διαφορὰ τῶν ὄρων εἶναι σίγουρα σπουδαία, γιατί δείχνει ὅτι ὁ Χριστιανὸς συγγραφέας δὲν ἀντλήσε τὴν ἐμπνευσή του ἀπὸ τὴν ἑλληνικὴ παράδοση. Τὸ θεμελιῶδες κείμενο γιὰ τὴν ἀνθρωπολογία τοῦ Παύλου εἶναι ἡ *Πρώτη πρὸς Θεσσαλονικεῖς*, Ε', 23, ὅπου ἡ φύση τοῦ ἀνθρώπου ὀρίζεται ὡς τριχασμὸς τοῦ πνεύματος, τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος. «Ἐνας ἀνάλογος τριχασμὸς, ὅπου ὁ νοῦς ὑποκαθιστᾷ τὸ πνεῦμα, εἶναι συνηθισμένος στὴν ἑλληνιστικὴ σκέψη, τόσο πρὶν ὅσο καὶ μετὰ τὸν Παῦλο· ἀπαντιέται γιὰ παράδειγμα στοὺς στωικοὺς, στὸν Φίλωνα, στὸν Πλούταρχο καὶ στὰ ἐρμητικὰ κείμενα, ὅπου συνδέεται μὲ τὴν ἰδέα ἐνὸς ἐγκλεισμοῦ: ἡ ψυχὴ εἶναι μέσα στὸ σῶμα, ὁ νοῦς εἶναι μέσα στὴν ψυχὴ· στὸ βάθος αὐτῆς τῆς παράστασης ὑπάρχει ὅπωςδήποτε ὁ περίφημος τριχασμὸς τῆς ψυχῆς ποὺ ἔχει προταθεῖ ἀπὸ τὸν Πλάτωνα, ὡστόσο τώρα πρόκειται γιὰ τρία μέρη ὁλόκληρου τοῦ ἀνθρώπου καὶ ὄχι μόνον τῆς ψυχῆς του· ἐξάλλου, ἡ πλατωνικὴ περιφρόνηση τοῦ σώματος μετριάζεται ἀρκετὰ τὴν ὕστερη ἐποχὴ. Βέβαια φαίνεται ὅτι ἡ πιὸ κοντινὴ πηγὴ τοῦ ἑλληνιστικοῦ τριχασμοῦ πρέπει νὰ ἀναζητηθεῖ ὄχι στοὺς διαλόγους τοῦ Πλάτωνα, ἀλλὰ στὸ *Περὶ ψυχῆς* τοῦ Ἀριστοτέλη· ἀπὸ ἐκεῖ πέρασε στοὺς συγγραφεῖς ποὺ εἶδαμε μὲ κάποια ἠθικὴ ἐπικάλυψη: ἡ ψυχὴ ἔλκεται πρὸς τὰ πάνω ἀπὸ τὸ νοῦ καὶ πρὸς τὰ κάτω ἀπὸ τὸ σῶμα, καὶ σὲ αὐτὴ τὴν τελευταία ἔλξη συνήθως ὑποκύπτει. Ἀναμφίβολα ὁ Παῦλος γνώριζε αὐτὸν τὸν ἑλληνιστικὸ τρόπο καὶ θὰ ἔπρεπε νὰ ἔχει ἐμπνευστεῖ ἀπ' αὐτόν. Γιατί ὅμως ἀντικατέστησε στὴν κλασικὴ διαίρεση τὸ νοῦ μὲ τὸ πνεῦμα; Ἡ λέξη πνεῦμα εἶναι σχετικὰ σπάνια στὴν ἑλληνικὴ καὶ σχεδὸν ἀνύπαρκτη μὲ τέτοιο πνευματικὸ νόημα (γιατὶ τὸ πνεῦμα τῶν στωικῶν εἶναι μιὰ ὕλικὴ ἀρχή, ἡ «πνοή»). Ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριά, καὶ ὁ Φίλωνας ἀντικατέστησε τὸ νοῦ μὲ τὸ πνεῦμα στὸν ἀνθρωπολογικὸ του τριχασμὸ, καὶ ἀποδίδει αὐτὴ τὴν ἀλλαγὴ στὴ *Γένεση*, II, 7: ὁ ἀνθρωπος ἀρχικὰ γεννήθηκε ὡς ψυχὴ καὶ σῶμα, καὶ ὕστερα ὁ Θεὸς τοῦ ἐνεφύσησε τὸ πνεῦμα. Τὸ πνεῦμα τοῦ Παύλου ἀναμφίβολα ἔχει τὴν ἴδια βιβλικὴ καταγωγὴ· ἡ ἑλληνικὴ σκέψη δύσκολα θὰ μποροῦσε νὰ συλλάβει ὅτι ὁ ἀνθρώπινος νοῦς ἦταν

μιὰ πνοή τοῦ Θεοῦ. Κατανοοῦμε ὅτι ἡ εἰσαγωγή αὐτοῦ τοῦ ἑτερογενοῦς ὄρου, ἂν προστεθεῖ στίς βαθιεῖς διαφορῆς ἔμπνευσης ποῦ σημειώσαμε παραπάνω, ἀναστατώνει τὸ νόημα τῆς θεολογίας τοῦ ὕστερου στωικισμοῦ καὶ καθιστᾷ λιγότερο ἐντυπωσιακῆς τὶς ἀναντίρρητες ἄλλωστε ἀναλογίαι ποῦ αὐτὴ ἡ θεολογία παρουσιάζει μὲ τὴ διδασκαλία τοῦ ἀποστόλου Παύλου.

Στὴν θρησκευτικὴ φιλοσοφία ὁ κοινὸς παράνομαστῆς τῶν περισσότερων ἐλληνικῶν σχολῶν ἦταν νὰ προσφέρουν τὴν προοπτικὴ μιᾶς ἀπελευθέρωσης μέσω τῆς μίμησης τοῦ Θεοῦ· ἀλλὰ ἡ φιλοσοφικὴ ζωὴ ἀπαιτοῦσε μιὰ προετοιμασία, μιὰν ἄσκηση, μιὰ κάποια ἀπόσπασση ἀπὸ τὸν κόσμον, μ' ἓνα λόγο ἀπαιτοῦσε ἐλεύθερο χρόνο καὶ κλίση γιὰ τὰ πνευματικὰ ζητήματα καὶ γι' αὐτὸ ἦταν ἀπρόσιτη στοὺς πολλοὺς, οἱ ὁποῖοι εἶχαν ἀνάγκη αἰσθητοῦς Θεοῦ καὶ συγκεκριμένες ἐγγυήσεις ἀθανασίας. Αὐτὸ ἐξηγεῖ τὴν ἐπιτυχία τῶν θρησκευτῶν ποῦ συνοδεύονταν ἀπὸ μυστήρια, ὅπου οἱ αἰσθησεις ἱκανοποιοῦνταν μὲ μιὰ μύηση καὶ μιὰ λειτουργικὴ δράση κι ὅπου ἡ καρδιά ἐνιωθε νὰ δεσμεύεται χάρις σὲ μιὰ σχέση στοργῆς ἀνάμεσα στὸν ἄνθρωπο καὶ στὸν Θεό, καθὼς καὶ χάρις στὴν ἀνταλλαγὴ ἐνὸς ὄρκου σωτηρίας. Γιατὶ ὁ σκοπὸς τῶν μυστηρίων δὲν εἶναι ἡ ἔνωση μὲ τὸν Θεὸ ὅσο ἡ σωτηρία, δηλαδὴ ἡ εὐτυχία, μιὰ εὐτυχία ὅμοια μὲ τῶν Θεῶν, ὄχι μόνο μετὰ θάνατον, ἀλλὰ καὶ στὴν παρούσα ζωὴ: ἡ σωτηρία ποῦ προσφέρουν οἱ σωτήριοι Θεοὶ πρῶτα-πρῶτα εἶναι ἐγκόσμια καὶ ἐπίγεια.

Γι' αὐτὸ τὸ ἀγαπημένο πεδίο τῶν συγκρητιστῶν ποῦ κατέδειξαν τὴν ἐπίδραση τῆς ἐλληνικῆς θρησκευτικῆς φιλοσοφίας πᾶνω στὸν Χριστιανισμὸ (Reitzenstein) ἦταν ἡ μελέτη αὐτῶν τῶν ἐλληνικῶν μυστηρίων, στὰ ὁποῖα ὁ ἀπόστολος Παῦλος χρωστοῦσε πάρα πολλὰ ἀναφορικὰ μὲ τὴ διδασκαλία του καὶ τὸ λεξιλόγιό του. Τὸ οὐσιῶδες στοιχεῖο τῶν μυστηρίων τοῦ Ἄττη, τοῦ Ζαγρέα, τοῦ Ἄδωνη καὶ τοῦ Μίθρα γιὰ τὸν νεόφυτο ἦταν ἓνας συμβολικὸς θάνατος ὅμοιος μὲ τῶν Θεῶν καὶ μιὰ ἀνάσταση μὲ συμμετοχὴ στὸ πνεῦμα τοῦ Θεοῦ, ποῦ ἐγγυόταν τὴν ἀθανασία του· ὅπως ὁ μύστης ἐξομοιωνόταν μὲ τὸν ἀποθνήσκοντα καὶ ἀνασταίνόμενο Θεό, ἔτσι καὶ τὸ χριστιανικὸ βάπτισμα σαβάνωνε τὸν πιστὸ μὲ τὸν Χριστὸ καὶ τὸν ἀνάστανε μαζὶ μὲ αὐτόν, ἐνῶ ὁ μυστικὸς χριστιανικὸς δεῖ-

πνος μνημονεύει τὸ θάνατο τοῦ Χριστοῦ καὶ πραγματώνει τὴν ἔνωση τοῦ πιστοῦ μαζί του (*Πρὸς Ρωμαίους*, ΣΤ', 2-11· *Πρώτη πρὸς Κορινθίους*, ΙΑ', 26-33· *Δεύτερη πρὸς Κορινθίους*, Ε', 14-17 κτλ.). Τὸ νόημα τῆς περιφημῆς ρήσης τῆς *Πρὸς Γαλάτας*, Β', 19-20, εἶναι ὁ μυστικὸς θάνατος καὶ ἡ ἔνωση μετὸν Σωτήρα: «Σταυρώθηκα μαζί με τὸν Χριστό. Συνεπῶς δὲν ζῶ ἐγὼ πιά, ἀλλὰ ὁ Χριστὸς μέσα μου».

Πέρα ἀπὸ αὐτὲς τὶς σπουδαῖες ἀναλογίαις στὴ γενικὴ ἀρχιτεκτονικὴ τῆς διδασκαλίας, θὰ ὑπῆρχαν καὶ ἄλλες, πῶς συγκεκριμένες, ἀνάμεσα στὴν τεχνικὴ γλώσσα τῶν μυστηρίων καὶ στὴ γλώσσα τοῦ Παύλου. Μάλιστα ἡ λέξις «μυστήριον» ἀπαντᾶται συχνὰ στὶς Ἐπιστολὲς γιὰ νὰ ὑποδηλώσει μιὰ κρυμμένη πραγματικότητα ποὺ ἔχει ἀνάγκη μιὰν ἀποκάλυψη: «ἡ μυστηριώδης σοφία τοῦ Θεοῦ, ποὺ εἶχε παραμείνει κρυμμένη» (*Πρώτη πρὸς Κορινθίους*, Β', 7· βλ. ἐπίσης *Πρὸς Ἐφεσίους*, Γ', 3-5 κτλ.). Αὐτὸ ἐξηγεῖ πῶς στάθηκε δυνατὸ νὰ διατυπωθεῖ ἡ ὑπόψια ὅτι ὁ Παῦλος σχεδίαζε νὰ ιδρύσει χριστιανικὰ μυστήρια ἀνάλογα μετὰ παγανιστικά, βασισμένα κι αὐτὰ στὴν ἰδέα μιᾶς σοφίας ποὺ δὲν θὰ ἀποκαλυπτόταν παρὰ στοὺς μνημένους. Πρέπει νὰ σημειώσουμε ὅτι, ἂν αὐτὸ ἀλήθειαι, ἡ περίπτωσις τοῦ Παύλου δὲν θὰ ἦταν ἡ μοναδικὴ πράγματι, λίγα χρόνια ἀργότερα, ὁ Ἑβραῖος φιλόσοφος καὶ ἐξηγητῆς Φίλων τῆς Ἀλεξανδρείας θὰ δανειζόταν πλῆθος παραστάσεων καὶ ρήσεων ἀπὸ τὰ ἑλληνικὰ μυστήρια καὶ θὰ τὶς ἐφάρμοζε στὴν κατανόησι τῆς Βίβλου· ὀρισμένοι ἱστορικοὶ (Conybeare) διατύπωσαν μάλιστα τὴν εἰκασία ὅτι ὑπῆρξαν στὴν Ἀλεξάνδρεια ἐβραϊκὰ μυστήρια κατ' ἀντιγραφὴ τῶν ἑλευσινείων.

Ἐπάρχουν πολλοὶ ἄλλοι ὅροι τοῦ Παύλου ποὺ τὸ ἀντίστοιχό τους βρισκεται στὶς μυστηριακὲς θρησκείαις. Τέτοια εἶναι τὰ «στοιχεῖα τοῦ κόσμου», ποὺ στὸν Παῦλο ὑποδηλώνουν κακὰ δαιμονικὰ πνεύματα ποῦναι ἀνώτερα ἀπὸ τοὺς ἀνθρώπους καὶ ἐμποδίζουν μέσα τους τὴ θεῖα ἐνέργεια· ἡ ἴδια διατύπωσις ὑπάρχει στὸν γνωστικισμὸ καὶ στὸν ἐρμητισμὸ, ποὺ τὴν συνάπτουν μετὰ κατώτερες θεότητες ἱκανὲς νὰ βοηθήσουν ἢ νὰ ἐμποδίσουν τὴ μύησι τοῦ μύστη καὶ ἐξιλεούμενες μετὰ τὴν χρῆσι μαγικῶν μέσων. Εἶδαμε παραπάνω ὅτι ὁ ἀπόστολος Παῦλος χρησιμοποιοῖ εὐρέως τὴ λέξι

πνεῦμα, τὸ ὁποῖο τὸ διακρίνει μέσα στὸν ἄνθρωπο ὄχι μόνο ἀπὸ τὸ σῶμα, ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τὴν ψυχὴ. Ὑποστηρίχθηκε ὅτι αὐτὸ τὸ λεξιλόγιο δύσκολα θὰ μπορούσε νὰ προέλθει ἀπὸ τὴν ἑλληνικὴ φιλοσοφία, παρὰ ἀνήκει στὴ γλώσσα τῶν ἑλληνιστικῶν θρησκευτῶν: ὅπως καὶ ὁ Παῦλος, ἔτσι καὶ οἱ μαγικοὶ πάπυροι ἀντιθέτουν τὸ πνεῦμα στὸ σῶμα καὶ στὴ σάρκα, καὶ μιλοῦν γιὰ ἓνα θεῖο πνεῦμα ὅσο γιὰ τὴ δυαδικότητα τοῦ πνεύματος καὶ τῆς ψυχῆς, τὴ συναντοῦμε στὴ λειτουργία τοῦ Μίθρα, ὅπου ὁ μύστης ἐγκαταλείπει τὴν ψυχὴ του πάνω στὴ γῆ γιὰ νὰ ἀφήσει νὰ ζήσει μέσα του τὸ πνεῦμα. Τὸ χάσμα ποῦ χωρίζει τὸ πνεῦμα ἀπὸ τὸ σῶμα δὲν εἶναι ἄλλωστε ἀγεφύρωτο γιατί ἡ *Πρώτη πρὸς Κορινθίους*, ΙΕ', 44, εἰσάγει τὴν ἔννοια τοῦ «πνευματικοῦ σώματος», δηλ. μιᾶς λεπτῆς ὕλης ποῦ ὑποκαθιστᾷ τὸ σαρκικὸ σῶμα τὴ στιγμὴ τῆς ἀνάστασης. Αὐτὴ ἡ παράσταση συσχετίστηκε μὲ τὴν ἑλληνιστικὴ διδασκαλία γιὰ τὰ οὐράνια ἐνδύματα ποῦ φοροῦν οἱ ψυχές στὴν κατάβασή τους μέσα ἀπὸ τὶς πλανητικὲς σφαῖρες. Ὅσο γιὰ τὴν ἀντίθετη πορεία, ὅπου οἱ ἐλευθερωμένες ψυχές ἀνεβαίνουν ἀπὸ τὸν ἴδιο δρόμο πετώντας προοδευτικὰ τὰ ἐνδύματά τους, τὴ συνέκριναν μὲ τὴν περίφημη ἀπαγωγή τοῦ Παύλου στὸν τρίτο οὐρανὸ (*Δεύτερη πρὸς Κορινθίους*, ΙΒ', 1-6).

Ὅταν τέλος ὁ Παῦλος ὀρίζει τὴ «γνώση» ὡς ἄνωθεν φώτιση, ὡς θεὰ ποῦ σ' ἐνώνει μὲ τὸν Θεὸ καὶ ποῦ κατορθώνεται ὄχι μὲ ἀνθρώπινη πρωτοβουλία, ἀλλὰ χαρισματικά, δὲν ἀπομακρύνεται ἀπὸ τὴν ἐρμητικὴ διδασκαλία, ποῦ μὲ τὴν ἴδια λέξη ἐννοεῖ ἓνα ὑπερφυσικὸ δῶρο, μιὰ θεὰ τοῦ Θεοῦ ποῦ φέρνει θέωση καὶ σωτηρία, ἓνα χάρισμα ποῦ φωτίζει τὸν ἄνθρωπο. Ἐπίσης στὰ ἐρμητικὰ κείμενα ὅπως καὶ στὶς Ἐπιστολές, ἡ δόξα εἶναι μιὰ λαμπρὴ δόξα ποῦ δίδεται στὴν ἀναστημένη ψυχὴ. Ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρά, ἡ θεοποίηση τοῦ Χριστιανοῦ, ὅπως τὴν περιγράφει ὁ Παῦλος, παρουσιάζεται ὡς «μεταμόρφωση» ποῦ προσδίδει στὴν ψυχὴ τὴν «μορφὴν» τοῦ Θεοῦ· πρέπει ὥστόσο νὰ γνωρίζουμε ὅτι, σύμφωνα καὶ μὲ τοὺς μαγικοὺς παπύρους, τὸ ἀποτέλεσμα τῆς μύησης παρουσιάζεται ὡς μεταμόρφωση ὅπου ὁ μύστης ἐνώνεται μὲ τὴ θεία μορφὴ. Δὲ θὰ βρῖσκαμε ἄκρη στὴν ἀπαρίθμηση τῶν κοινῶν σημείων (ποῦ τὶς περισσότερες φορὲς ἐμφανίζονται ἀπτὰ χάρη στὴν ταυτότητα

τοῦ τεχνικοῦ λεξιλογίου) ἀνάμεσα στὸν Χριστιανισμό τοῦ Παύλου καὶ στὴ θρησκευτικὴ φιλοσοφία τῆς ἐλληνιστικῆς ἐποχῆς.

Ἄλλὰ αὐτὲς οἱ ὁμοιότητες δὲν πρέπει νὰ μᾶς κάνουν νὰ λησμονήσουμε τίς βαθύτερες διαφορές· ἡ ἴδια γλώσσα, ποῦ εἶναι ἡ γλώσσα τῆς ἐποχῆς, μπορεῖ νὰ καλύπτει διάφορες πραγματικότητες. Πολλοὶ ἔσπευσαν νὰ ὑπογραμμίσουν τὴν ἀνηθικότητα τῶν μυστηρίων· βέβαια, μποροῦσαν νὰ παρεισφρῦσουν ἀσχήμιες στὰ μυστήρια, ἀλλὰ τὸ βάθος αὐτῶν τῶν τελετουργιῶν δὲν ἦταν ἀναγκαῖα ἀνήθικο. Τὸ σημαντικὸ εἶναι νὰ κατανοήσουμε ὅτι τὰ παγανιστικά καὶ τὰ χριστιανικά μυστήρια δὲν τοποθετοῦνται στὸ ἴδιο ἐπίπεδο: ἡ σωτηρία ποῦ προσφέρει ἡ παγανιστικὴ μύση εἶναι ἐξωτερικὴ, αὐτόματη καὶ ἀνέκκλητη, ὅποια κι ἂν εἶναι ἡ συμπεριφορὰ ἐκείνου ποῦ δέχεται τὴν ὑπόσχεση, ἐνῶ ἡ χριστιανικὴ μύση εἶναι ἓνα ἐσωτερικὸ θεῖο δῶρο, πρόσκαιρο πάντα καὶ ἀνακλητό, ποῦ ἀπαιτεῖ ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο μιὰ ἀνταπόκριση ὅλων τῶν στιγμῶν του· τὸ κίνητρο τοῦ μύστη δὲν εἶναι ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ του, σκοπὸς του δὲν εἶναι νὰ ἐνωθεῖ μαζί του, ἀλλὰ νὰ βρεῖ τὴν μετὰ θάνατο εὐτυχία· ἐνῶ ἡ ἐνωσις μὲ τὸν Χριστὸ ἀποτελεῖ τὸ οὐσιῶδες μέρος τῆς χριστιανικῆς σωτηρίας καὶ ἀποδίδει δευτερεύουσα σημασία σὲ κάθε ἀναζήτησὴ τῆς εὐτυχισμένης ζωῆς. Ἄν ἔτσι ἔχουν τὰ πράγματα, οἱ σωτήριοι Θεοὶ εἶναι ριζικὰ διαφορετικοὶ στὰ δύο μέρη: ὁ Ζαγρέας, ὁ Ἄττης, ὁ Ἄδωνις καὶ ὁ Μίθρας εἶναι κοσμικοὶ σωτῆρες, συνδεμένοι μὲ τὸν ρυθμὸ τῆς φύσης ποῦ κι αὐτὴ φαίνεται νὰ πεθαίνει καὶ νὰ ξαναγεννιέται· δὲν πεθαίνουν γιὰ τὴν ἀγάπη τοῦ ἀνθρώπου, γιὰ νὰ ἀπελευθερώσουν ἐσωτερικὰ τὴν ψυχὴ τοῦ καθενὸς μας.

Μολαταῦτα ἐξακολουθοῦν νὰ ὑπάρχουν οἱ ἀναλογίες ποῦ εἶδαμε ἀνάμεσα στὶς Ἐπιστολὲς καὶ στὰ θρησκευτικὰ ἐλληνιστικά κείμενα καὶ ποῦ δύσκολα μποροῦν νὰ θεωρηθοῦν συμπτώσεις. Ὡστόσο δὲν πρέπει νὰ ὀδηγηθῶμε στὸ συμπέρασμα ὅτι ὁ ἀπόστολος Παῦλος προσπάθησε νὰ μιμηθεῖ τὰ ἐλληνικὰ μυστήρια. Ἐδῶ πρέπει νὰ χρησιμοποιηθοῦν οἱ γενικὲς σκέψεις ποῦ παρουσιάσαμε παραπάνω: τὰ παγανιστικά κείμενα, ποῦ τὰ παραλληλίζουμε μὲ τίς Ἐπιστολές, γενικὰ δὲν ἔχουν ἀκριβεῖς χρονολογίες· πολλὰ ἀπὸ αὐτὰ μπορεῖ νὰ εἶναι ὑστερότερα, πράγμα ποῦ ἐπιτρέπει νὰ ἀντι-

μετωπίσουμε τὸ ἐνδεχόμενον ὅτι οἱ διατυπώσεις τοῦ Παύλου ἄσκησαν μὴν ἐπίδραση στὴ φιλολογία πού σχετίζεται μὲ τὰ μυστήρια· ἐπίσης, ὀρισμένοι ἀπὸ τοὺς ἄρους πού χρησιμοποιεῖ ὁ Παῦλος καὶ οἱ ἔννοιες πού ἐκφράζουν ἔχουν ἤδη παρουσιαστεῖ στὴν *Παλαιὰ Διαθήκη*, πού κι αὐτή, σὲ κάποιον βαθμό, μπορεῖ νὰ ἔχει δώσει τὴν χροιά της στὰ παγανιστικά κείμενα. Τέλος, ἔστω κι ἂν εἶχε ἐπαληθευτεῖ ὅτι ὁ Παῦλος εἶχε δανειστεῖ ἀπὸ τὶς μυστηριακὲς θρησκευτικὲς διαφορὲς λεπτομέρειες τοῦ λεξιλογίου του, φαίνεται ὅτι, δεδομένης τῆς διαφορᾶς τοῦ βάθους, ἡ ὀφειλή του αἰτιολογεῖται ἀπλῶς ἀπὸ τὶς ἀνάγκες τῆς ἔκφρασης.

Ἡ φιλοσοφικὴ ἔκφραση: ἡ διατριβή.

Ἡ φιλοσοφία τῆς ἑλληνιστικῆς ἐποχῆς, ὅπως καὶ ὅλες οἱ ἄλλες συγκαιρινὲς ιδέες, ἐκφράζονταν μ' εὐχαρίστηση σὲ μὴν ἰδιαίτερη ρητορικὴ μορφή πού εἶναι γνωστὴ μὲ τὸ ὄνομα «κυνικο-στωικὴ διατριβή»· πρόκειται γιὰ ἕναν εὐληπτο στοὺς πολλοὺς λόγο, πού βασιίζεται στὴ χρῆση ὀρισμένων στερεότυπων μεθόδων. Αὐτὴ τὴ διατριβὴ τὴν παρέβαλαν μὲ τὸ ὄνομα τοῦ κηρύγματος τῆς *Καινῆς Διαθήκης*, ἰδιαίτερα μὲ ἐκεῖνο τοῦ Παύλου· πάνω σὲ αὐτὸ τὸ τελευταῖο σημεῖο ἡ ἐργασία ἐπιτελέστηκε ἀπὸ ἕναν μελετητὴ πού ἀπὸ τότε ἐγινε διάσημος ὡς ἐξηγητὴς τῆς *Καινῆς Διαθήκης*: τὸν Rudolf Bultmann.

Νὰ μερικὲς ἀπὸ τὶς μεθόδους πού ὁ Bultmann ἐντοπίζει τόσο στὴ διατριβὴ ὅσο καὶ στὶς Ἐπιστολὲς τοῦ ἀποστόλου Παύλου: ἡ ἀντίρρηση ἀποδίδεται σὲ ἕναν πλασματικὸ ἀκροατὴ καὶ ἡ ἐρώτηση στὸν ἀντίπαλο· χρῆση λέξεων μὲ τὴν ἴδια ρίζα, ὅπως δημιουργημα καὶ δημιουργός, φθαρτός καὶ ἀφθαρτός, πού παρατίθενται γιὰ νὰ ἐνισχύσουν τὴν ἐντύπωση· ἡ κλίση γιὰ τὴν ἀντίθεση, τόσο στὶς ιδέες ὅσο καὶ στὶς λέξεις· ἡ προσωποποίηση, μὲσω τῆς ὁποίας κάνομε νὰ μιλάει μιὰ ἀφηρημένη ἔννοια, γιὰ παράδειγμα τὸ ἀμάρτημα· ἡ προσφυγὴ στὰ exempla· ἡ ἐλεύθερη παράθεση κειμένων, πού τροποποιοῦνται γιὰ νὰ προσαρμοστοῦν στὶς διδασκαλίαι πού θέλει νὰ ὑποστηρίξει ὁ ἐνδιαφερόμενος ἢ πού ἀλληλοσυμπλέκονται.

ὅπως σ' ἓνα κέντρωνα· ἀναλογίες δανεισμένες ἀπὸ τὸ θέαμα τοῦ ἐξωτερικοῦ κόσμου· ἐπιχειρήματα a minori ad maius ἢ a maiori ad minus (τοῦ τύπου: ἂν τὸ Α ἐπιφέρει τὸ τάδε ἀποτέλεσμα, πῶς νὰ μὴν ἐπιφέρει τὸ Β!)· παραδείγματα: *ὅς γε τοῦ ἰδίου υἱοῦ οὐκ ἐφείσατο, πῶς οὐχὶ καὶ σὺν αὐτῷ τὰ πάντα ἡμῖν χαρίζεται;* (*Πρὸς Ῥωμαίους*, Η', 32)· *εἰ δὲ τὸ παράπτωμα αὐτῶν* —τῶν Ἰουδαίων— *πλοῦτος κόσμος καὶ τὸ ἥττημα αὐτῶν πλοῦτος ἔθνῶν, πόσω μᾶλλον τὸ πλήρωμα αὐτῶν;* (*Ibid.*, ΙΑ', 12)· ὁ ἥλιος μπορεῖ νὰ φωτίζει ὀλόκληρον τὸν κόσμο, καὶ ὁ δημιουργὸς τοῦ ἡλίου δὲν θὰ εἶχε τὴ δύναμη νὰ ἀντιληφθεῖ ὀλόκληρη τὴν πραγματικότητα; (*Ἐπίκτητος, Διατριβαὶ καὶ ὁμιλίας*, Ι, XIV, 10).

Ἐνα ἄλλο κείμενο τῆς *Καινῆς Διαθήκης* ὅπου γίνεται αἰσθητὴ ἢ ἐπιρροὴ τῆς διατριβῆς εἶναι ἡ σύντομη *Ἐπιστολὴ Ἰακώβου*. Τὰ ρητορικά σχήματα ποῦ ἐπικαλοῦνται οἱ ἐρευνητὲς γιὰ νὰ τεκμηριώσουν αὐτὴ τὴ θέση εἶναι ἀνάλογα μὲ ὅσα ἀναφέραμε γιὰ τὸν Παῦλο· ἡ *Ἐπιστολὴ Ἰακώβου* βρῖθαι ἀπὸ παραδείγματα ἀντλημένα ἀπὸ τὴν ἱστορία (ἀναφέρει τὸν Ἀβραάμ, τὸν Ἡλία, τὸν Ἰώβ κτλ.), ἀπὸ ρητορικὰς ἐρωτήσεις, ἀπὸ ἀποστροφές, ἀπὸ σειρὰ σύντομων ἐρωτήσεων καὶ ἀπαντήσεων, ἀπὸ ἐπιχειρήματα ποῦ ἀποδίδονται σὲ πλασματικούς ἀντιπάλους καὶ ποῦ παρευθὺς ἀνασκευάζονται κτλ. Ἀναμφίβολα ὅλα αὐτὰ τὰ ὑφολογικὰ τεχνάσματα ἀνήκουν στὴ διατριβή· ἀλλὰ δὲν θὰ ἔπρεπε νὰ λησμονήσουμε ὅτι ἀφθονοῦν ἐξίσου στὴν ἐβραϊκὴ φιλολογία τῆς *Παλαιᾶς Διαθήκης*, ἰδιαίτερα στὸ *Βιβλίον τοῦ Ἰώβ*, στὴ *Σοφία Σειράχ* καὶ στοὺς διάφορους προφήτες· εἶναι πιθανότερο ὅτι ἐδῶ ἀπέκτησε τις ὑφολογικὰς του ἔξεις ὁ συγγραφεὺς τῆς *Ἐπιστολῆς Ἰακώβου* παρὰ χάρις στὴ συναναστροφή μὲ τοὺς ἐκπροσώπους τῆς κυνικο-στουικῆς διατριβῆς. Ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρά, τὰ βιβλία τῆς *Παλαιᾶς Διαθήκης* ὅπου ἐμφανίζεται ἐκδηλὰ ἡ προσφυγὴ σὲ αὐτὰ τὰ ρητορικά σχήματα, εἶναι τὰ πιὸ ὑστερόχρονα, ἐκεῖνα ποῦ ἀπορρέουν ἀπὸ τὸν ἐξέλλητισμένο Ἰουδαϊσμό· ἄλλωστε, τὸ ἐνδεχόμενο μιᾶς ἐπίδρασης τῆς ἐλληνικῆς διατριβῆς θὰ ἔπρεπε νὰ βασιστεῖ περισσότερο σὲ αὐτὰ τὰ τελευταῖα βιβλία παρὰ στὴν *Καινὴ Διαθήκη*.

Αὐτὲς οἱ παρατηρήσεις ἰσχύουν ἐξίσου καὶ γιὰ τὴν περίπτωσιν τοῦ Παύλου, γιὰ τὸν ὁποῖο ἐξάλλου πρέπει νὰ γίνῃ μιὰ ἰδιαί-

τερη παρατήρηση. Μέσα σ' αυτές τις διάφορες κοινές μεθόδους, που εμφανίζονται φυσιολογικά σέ συγγραφείς τῆς ἴδιας ἐποχῆς καὶ τῆς ἴδιας παιδείας, ὑπάρχει μία πούναι οἰκεία στὴν κυνικο-στωικὴ διατριβή, ἀλλὰ πού δὲν τὴν χρησιμοποιεῖ ὁ Παῦλος: ποτὲ δηλ. δὲν προσπαθεῖ νὰ μεταπείσει τοὺς παραλήπτες τῶν ἐπιστολῶν του μὲ ἔλλογα ἐπιχειρήματα· ἀφοῦ κατὰ βάθος εἶναι σύμφωνοι μαζί του, τὸ μόνο πού κάνει εἶναι νὰ τοὺς ξαναθυμίσει ὅ,τι ἤδη γνώριζαν· ἄλλωστε, ἡ ἀρχὴ τῆς αὐθεντίας, πού δεσπόζει στὴ διδασκαλία τοῦ Παύλου, δύσκολα θὰ ταίριαζε μὲ συζητήσεις τέτοιου εἴδους.

Ἡ φιλοσοφικὴ ἔκφραση: ἡ ἀλληγορία.

Ἡ «ἀλληγορία» εἶναι μιὰ ἑλληνικὴ λέξη πού ἡ ἔτυμολογία της ὑποδείχνει ὅτι θέλουμε νὰ «ποῦμε κάτι ἄλλο» ἀπὸ ἐκεῖνο πού λέμε: «ἀλληγορία ὀνομάζουμε τὸ λεκτικὸ σχῆμα μὲ τὸ ὁποῖο λέμε κάτι καὶ ἐννοοῦμε κάτι ἄλλο, διαφορετικὸ» (Ἡράκλειτος, Ὀμηρικὰ ζητήματα, V, 2): «τί εἶναι ἡ ἀλληγορία ἀν ὄχι τὸ σχῆμα μὲ τὸ ὁποῖο δίνουμε νὰ ἐννοήσουν ἓνα πράγμα μέσω ἑνὸς ἄλλου;» (Αὐγουστίνος, *Περὶ Τριάδος*, XV, 9, 15). Αὐτὸς εἶναι ὁ ὀρισμὸς πού ὄλοι οἱ ἀρχαῖοι συγγραφεῖς, εἰδωλόατρες καὶ Χριστιανοί, ἐπαναλάμβαναν ἀκούραστα. Πρέπει ὅμως νὰ προσθέσουμε ἀμέσως ὅτι αὐτὸς ὁ παραδοσιακὸς ὀρισμὸς παρουσιάζει μονάχα τὸ ἓνα νόημα μιᾶς λέξης πού ἔχει δύο. Φωτίζει τὴν ἀλληγορία ἔτσι ὅπως τὴν χρησιμοποιοῦσαν οἱ ἐπικοὶ ποιητὲς καὶ οἱ συγγραφεῖς τῆς *Παλαιᾶς Διαθήκης*, φωτίζει δηλαδὴ τὴν ἀλληγορικὴ ἔκφραση· ὡστόσο δὲ λέει τίποτα γιὰ τὴν ἐργασία χάρη στὴν ὁποία οἱ σχολιαστὲς τῶν ποιητῶν καὶ οἱ ἐξηγητὲς τῆς Βίβλου διακρίνουν κάτω ἀπὸ τὴν κατὰ γράμμα σημασία ἓνα κρυφὸ νόημα, μὲ ἄλλα λόγια δὲν λέει τίποτα γιὰ τὴν ἀλληγορικὴ ἐρμηνεία. Ἡ τρέχουσα γλῶσσα συγχεῖ ἐδῶ ἀθέμιτα κάτω ἀπὸ τὸ ὄνομα «ἀλληγορία» δύο μεθόδους ἀναμφίβολα συμπληρωματικὲς, ἀλλὰ μὲ ἀντίθετο νόημα, καὶ ἐν πάσῃ περιπτώσει πολὺ διαφορετικὲς: ἓναν τρόπο ὁμιλίας καὶ ἓναν τρόπο κατανόησης, ἓνα ρητορικὸ σχῆμα καὶ μιὰν ἐρμηνευτικὴ στάση. Πρέπει ἄλλωστε νὰ γνωρίζουμε ὅτι αὐτὴ ἡ σύγχυση ἦταν ἡδη

ἔργο τῶν συγγραφέων τῆς ἀρχαιότητος: ὅταν ὁ γεωγράφος Στράβων (I, 2, 7) γράφει: «Ὁ Ὀμηρος... συντάσσει τις ἀφηγήσεις του... χρησιμοποιοῦντας τὴν ἀλληγορία με πρόθεση νὰ διδάξει», προφανῶς θέλει νὰ πεῖ ὅτι ὁ ποιητὴς ἐκφραζόταν ἀλληγορικᾶ· ὅταν ὁ Χριστιανὸς ἀπολογητὴς Τατιανὸς (*Πρὸς Ἑλληνας*, 21) ἀπευθύνει στοὺς συνομιλητὲς του τὴ συμβουλή: «Πιστέψτε με Ἑλληνες, μὴν κάνετε ἀλληγορίες οὔτε γιὰ τοὺς μύθους σας οὔτε γιὰ τοὺς Θεοὺς σας», πρόθεσή του εἶναι νὰ τοὺς ἀποτρέψει ἀπὸ τὴν ἀλληγορικὴ ἔρμηνεία. Μολοντί ἡ διαφορά γίνεται εὐκολα κατανοητή, ὥστόσο δὲν προσέχεται πάντοτε με ἀποτέλεσμα βαρύτατα λάθη.

Στὴν ἑλληνικὴ γλῶσσα ἡ λέξη «ἀλληγορία» εἶναι σχετικᾶ πρόσφατη· ἕνας ἀπὸ τοὺς παλαιότερους συγγραφεῖς πού τὴ γνωρίζουν εἶναι ὁ Κικέρων, τὸν πρῶτο αἰῶνα π.Χ. (*Epist. ad Att.*, II, 20, 3· *De orat.*, III, 66). Ἀλλὰ ἡ ἰδέα εἶναι πολὺ πιὸ παλαιὰ καὶ ἀρχικᾶ ἐκφράστηκε με τὴ λέξη ὑπόνοια πού ἐτυμολογικᾶ σημαίνει «ὑπο-νοούμενο νόημα». Ὁ Πλάτων γιὰ παράδειγμα διώχει μακριὰ τὶς φαντασιώσεις τῶν ποιητῶν «ἀδιάφορο ἂν περιέχουν ἢ ὄχι ὑπο-νοούμενα νοήματα» (*Πολιτεία*, II, 378 d).

Ἡ ἀλληγορικὴ ἔρμηνεία εἶχε ἐφαρμοστεῖ ἀπὸ πολὺ νωρὶς στὸ ἔργο τοῦ Ἡσίοδου καὶ προπάντων στὸ ἔργο τοῦ Ὀμήρου. Τὸν πέμπτο αἰῶνα π.Χ. εἶχε ξεσηκωθεῖ μιὰ βίαιη ἀντίθεση ἀπέναντι στὴν ὀμηρικὴ θεολογία, τὴν ὁποία κατηγοροῦσαν ὅτι παριστοῦσε ἀνήθικα τοὺς Θεοὺς· ἔτσι μιὰ παράδοση, τὴν ὁποία ἀπηχεῖ ὁ Διογένης ὁ Λαέρτιος στοὺς *Βίους φιλοσόφων* (VIII, 21), ἀναφέρει πῶς «ὁ Πυθαγόρας, ὅταν κατέβηκε στὸν Ἄδη, εἶδε τὴν ψυχὴ τοῦ Ἡσίοδου δεμένη σὲ μιὰν χάλκινη κολόνα νὰ οὐρλιάζει καὶ τὴν ψυχὴ τοῦ Ὀμήρου κρεμασμένη ἀπὸ ἓνα δέντρο καὶ περικυκλωμένη ἀπὸ φίδια, καταδικασμένες ἐξαιτίας τῶν ὅσων εἶχαν πεῖ γιὰ τοὺς Θεοὺς, δίπλα σ' ὅσους εἶχαν τιμωρηθεῖ γιὰτὶ παραμέλησαν τὴ γυναῖκα τους»· περίπου τὴν ἴδια ἐποχὴ, ὁ Ξενοφάνης καταγγέλλει τὸν Ὀμηρο καὶ τὸν Ἡσίοδο γιὰ τὰ ἐγκλήματα πού ἀπέδωσαν στοὺς Θεοὺς, τὰ μικρότερα ἀπὸ τὰ ὁποῖα ἦσαν ἡ μοιχεία καὶ ἡ παιδοκτονία· ἡ κριτικὴ του ἐκφράζεται σὲ δύο ἀποσπάσματα πού διέσωσε ὁ Σέξτος Ἐμπειρικὸς (11 καὶ 12 στὴν ἔκδοση τῶν Diels - Kranz): «Ὁ Ὀμηρος καὶ ὁ Ἡσίοδος ἀπέδωσαν στοὺς

Θεούς ὅλες τὶς πράξεις πού οἱ ἄνθρωποι θεωροῦν ἐπιλήψιμες καὶ ἀξιοκατάκριτες, τὴν κλοπή, τὴ μοιχεία καὶ τὴν ἀπάτη»· «κατὰ τὸν Ξενοφάνη, ὁ Ὅμηρος καὶ ὁ Ἡσίοδος διηγοῦνταν γιὰ τοὺς Θεοὺς ἀπειρες ἄδικες πράξεις, κλοπές, μοιχεῖες καὶ ἀπάτες. Πράγματι ὁ Κρόνος, στὸν ὁποῖο ἀποδίδουν τὴν εὐδαίμονα ζωὴ, εὐνούχισε τὸν πατέρα του καὶ καταβρόχθισε τὰ παιδιά του· ὁ γυιός του ὁ Δίας τοῦ στέρησε τὴν κυριαρχία καὶ τὸν ἔβαλε κάτω ἀπὸ τὴ γῆ» (*Ἰλιάδα*, XIV, 204).

Γιὰ νὰ ὑπερασπίσουν τὸν Ὅμηρο, φαντάστηκαν ὅτι αὐτὲς οἱ ἀνήθικες ἀφηγήσεις δὲν ἦσαν παρὰ ἐπιφαινόμενα καὶ ὅτι στὴν πραγματικότητα ἔκρυβαν μιὰ θεωρητικὴ διδαχὴ (φυσικὴ, ἠθικὴ, ψυχολογικὴ, μυστικὴ κτλ.) πέρα γιὰ πέρα τίμια καὶ ἀληθινὴ. Ἔτσι ἡ ἀλληγορία φάνηκε σὰν ἓνας τρόπος νὰ σωθοῦν τὰ ὁμηρικὰ ποιήματα ἀπὸ τὴν ἀνυποληψία· ὅπως γράφει ὁ συγγραφέας τοῦ *Περὶ ὕψους* (IX, 7, 2): «ἂν δὲν κατανοηθοῦν ἀλληγορικά, εἶναι ἐξ ὀλοκλήρου ἄθεα»· περισσότερο γνωστὴ εἶναι ἡ ῥήση τοῦ σχολιαστῆ Ἡράκλειτου πού ἀκολουθεῖ τὴν ἴδια κατεύθυνση: «ὄλα εἶναι ἀσεβῆ στὸν Ὅμηρο, ἂν τίποτα δὲν εἶναι ἀλληγορικὸ» (*Ὅμηρικὰ ζητήματα*, I, 1).

Ὡς θεμελιωτὴς αὐτῆς τῆς ἐξηγητικῆς μεθόδου φέρεται ὁ προσωκρατικὸς Θεαγένης ἀπὸ τὸ Ρήγιο, σύγχρονος τοῦ Καμβύση, βασιλιᾶ τῆς Περσίας (ἀπὸ τὸ 529 ὠς τὸ 522 π.Χ.). Αὐτὸ τουλάχιστον δείχνει ἓνα σχόλιο τοῦ Πορφύριου πού ἀναφέρεται στὴν Ἰλιάδα (XX, 67) καὶ πού ἀξίζει νὰ παρατεθεῖ ἐδῶ, γιὰτι συμπτωνώνει μὲ εὐτυχὴ τρόπο τὰ κίνητρα τῆς ἀλληγορικῆς ἐρμηνείας, τὶς κύριες μεθόδους τῆς καὶ τὶς πιὸ συνηθισμένες παραλλαγές τῆς μαζὶ μὲ τὴν ἐνδεικτικὴ ἀναφορὰ μερικῶν ὁμηρικῶν θεμάτων, τὰ ὁποῖα θὰ προτιμοῦν πάντα οἱ ἐξηγητές:

Ἡ διδασκαλία τοῦ Ὀμήρου γιὰ τοὺς Θεοὺς προσκολλᾶται γενικὰ στὸ ἄχρηστο ἢ καὶ στὸ ἀνάρμοστο· γιὰτι οἱ μῦθοι πού διηγεῖται γιὰ τοὺς Θεοὺς εἶναι ἀπρεπεῖς. Γιὰ νὰ ἀναίρεσουν μιὰ τέτοια κατηγορία ὀρισμένοι ἐπικαλοῦνται τὸν τρόπο τῆς ὁμιλίας του, δηλ. πρεσβεύουν ὅτι ὄλα λέγονται ἀλληγορικὰ καὶ ἀφοροῦν τὴ φύση τῶν στοιχείων, ὅπως

π.χ. στην περίπτωση άσυμφωνιῶν ανάμεσα στους Θεούς. Ἔτσι, κατ' αὐτούς, τὸ ξηρὸ μάχεται τὸ ὑγρὸ, τὸ θερμὸ μάχεται τὸ ψυχρὸ καὶ τὸ ἑλαφρὸ μάχεται τὸ βαρὺ· τὸ νερὸ σβήνει τὴ φωτιά, ἀλλὰ ἡ φωτιά ξερραίνει τὸν ἀέρα· τὸ ἴδιο συμβαίνει μὲ ὄλα τὰ στοιχεῖα ἀπὸ τὰ ὁποῖα ἀπαρτί- ζεται τὸ σύμπαν: ἀνάμεσά τους ὑπάρχει μιὰ θεμελιώδης ἀντίθεση καὶ μποροῦν νὰ φθαροῦν ἅπαξ διὰ παντός στὸ ἐπί- πεδο τῶν μερικῶν ὄντων, ἀλλὰ στὸ σύνολό τους διαιωνί- ζονται. Τέτοιες ἦσαν οἱ μάχες ποῦ ἔστηνε ὁ Ὅμηρος, δίνοντας στὴ φωτιά τὸ ὄνομα τοῦ Ἀπόλλωνα, τοῦ Ἥλιου, ἢ τοῦ Ἡφαιστου, στὸ νερὸ τὸ ὄνομα τοῦ Ποσειδώνα καὶ τοῦ Σκάμανδρου, στὴ σελήνη τὸ ὄνομα τῆς Ἀρτέμιδας, στὸν ἀέρα τὸ ὄνομα τῆς Ἡρας κτλ. Παρόμοια, συνέβαινε νὰ δίνει ὀνόματα Θεῶν σὲ ψυχικὲς διαθέσεις, στὸ στοχασμὸ τὸ ὄνομα τῆς Ἀθηνᾶς, στὸν παραλογισμὸ τὸ ὄνομα τοῦ Ἄρη, στὴν ἐπιθυμία τὸ ὄνομα τῆς Ἀφροδίτης, στὴν εὐ- γλωττία τὸ ὄνομα τοῦ Ἑρμῆ· ὅλες αὐτὲς οἱ διαθέσεις ἐμφανίζονταν συγγενικὲς μὲ αὐτούς τοὺς Θεούς. Ἡ τέ- τοια ὑπεράσπιση εἶναι παμπάλαια καὶ φτάνει ὡς τὸν Θεα- γένη τὸν Ρήγιο, ποῦ πρῶτος αὐτὸς ἔγραψε γιὰ τὸν Ὅμη- ρο· τὸ χαρακτηριστικὸ της εἶναι ὅτι παίρνει ὑπόψη τὸν λεκτικὸ τρόπο.

Δὲν θὰ μπορούσαμε νὰ ἐγγυηθοῦμε ὅτι ὁ Πορφύριος δὲν δια- πράττει τὸ κοινὸ παράπτωμα νὰ ἀποδίδει σὲ ἓναν ἀρχαῖο συγ- γραφέα (ἐδῶ τὸν Θεαγένη) μιὰ σκέψη (τὴ χρῆση τῆς ὀμηρικῆς ἀλληγορίας) πιὸ ἀνεπτυγμένη ἀπ' ὅ,τι μποροῦσε νὰ εἶναι σὲ ἐπο- χὴ τόσο παλαιά. Γιατὶ ἀπὸ ἐκείνη τὴ στιγμή ἡ ἀλληγορικὴ ἐξή- γηση τῶν ποιητῶν θὰ ἀποτελέσει ἀντικείμενο μιᾶς σχεδὸν ἀδιά- κοπτης παράδοσης μέσα στὸν ἑλληνικὸ κόσμο. Ἀναπτύσσεται στὸ περιβάλλον τοῦ Ἀναξαγόρα, γιατί οἱ μαθητὲς αὐτοῦ τοῦ φιλό- σοφου «ὑποβάλλουν σὲ ἐρμηνεῖα τοὺς Θεούς τῶν μύθων: γι' αὐτούς ὁ Δίας εἶναι ὁ νοῦς καὶ ἡ Ἀθηνᾶ ἡ ἰκανότητα» (Μητροδῶρος ὁ Λαμφακηνός, *testim.* 6, Diels - Kranz). Ὁ κυνικὸς Ἀντισθέ- νης, σύγχρονος τοῦ Πλάτωνα, δείχνει ἀποκλειστικὴ ἀγάπη γιὰ τὸν

Ἡρακλῆ καὶ τὸν Ὀδυσσεά, τοὺς ὁποίους προβάλλει ὡς πρότυπα ἠθικότητος μετατοπίζοντας τὸν χαρακτήρα τῶν περιπετειῶν τοὺς μέσω τῆς ἀλληγορικῆς ἐρμηνείας· ξεχωρίζει, ἐπίσης, γιὰ αὐτὸ τὸ δικαιολογεῖ κάνοντας μιὰ διάκριση, ἡ ὁποία θὰ υἱοθετηθεῖ καὶ θὰ χρησιμοποιοῦνται συχνὰ καὶ σύμφωνα με τὴν ὁποία ὁ Ὀμηρος εἶχε μιλήσει «ἄλλοτε κατὰ δόξαν, ἄλλοτε κατ' ἀλήθειαν» — με ἄλλα λόγια: ἄλλοτε γιὰ νὰ κατανοηθεῖ ἀλληγορικά, ἄλλοτε κατὰ γράμμα. Σὲ αὐτὸ τὸ ζήτημα, καθὼς καὶ σὲ πολλὰ ἄλλα, οἱ στωικοὶ ὑπῆρξαν κληρονόμοι τοῦ Ἀντισθένη· οἱ ἰδρυτὲς τῆς σχολῆς, ὁ Ζήνων, ὁ Κλεάνθης, ὁ Χρύσιππος, ἔκαναν εὐρεία χρῆση τῆς ἀλληγορικῆς ἀνάγνωσης τῶν ποιητῶν, καὶ στὴν παρώθησή τους ὀφείλονται οἱ ἐργασίαι ὅλων ἐκείνων ποὺ κατὰ τὴν ἐλληνιστικὴ καὶ ρωμαϊκὴ ἐποχὴ ἐμελλαν νὰ προχωρήσουν παραπέρα πάνω σὲ αὐτὸν τὸ δρόμο: ὁ Κράτης ἀπὸ τὸν Μαλλό, ὁ Ἀπολλόδωρος, ὁ Κορνοῦτος, ὁ Ἡράκλειτος καὶ ὁ ἄγνωστος συγγραφεὺς (ἓνας ψευδο-Πλούταρχος) μιᾶς μικρῆς πραγματείας *Περὶ τοῦ βίου καὶ τῆς ποιήσεως Ὀμήρου*.

Ἀπὸ τὴν ἡμέρα ποὺ οἱ φιλόσοφοι βάλθηκαν νὰ ἀποκρυπτογραφήσουν με αὐτὸ τὸν τρόπο τὸν Ὀμηρο καὶ τὸν Ἡσίοδο, ἡ ἀλληγορικὴ ἐξήγηση ἔγινε τρόπος φιλοσοφικῆς ἐξήγησης. Οἱ στοχαστὲς τῆς ἀρχαιότητος κυριαρχοῦνταν περισσότερο ἀπὸ ὅ,τι σὲ κάθε ἄλλῃ ἐποχῇ ἀπὸ τὴ μέριμνα νὰ συνδέσουν τὸ σύστημά τους με μιὰν ἀρχαιότερη πηγὴ· μιὰ ἀπὸ τὶς ἐγγυήσεις τὶς ὁποῖες ἐκτιμοῦν περισσότερο εἶναι τὸ γόητρο τῆς παλαιότητος, ἡ *auctoritas vetustatis*. Αὐτὴ ἡ διάθεση δύσκολα μπορεῖ νὰ κατανοηθεῖ σήμερα ποὺ ὁ μοντερνισμὸς ἔχει γίνει τὸ κύριον φιλολογικὸν θέλημα, ὡστόσο ἐξηγεῖ τὸ γιὰ τὴν Ἄρχαιότητα εἶχε κατακλυστεῖ ἀπὸ τόσα πλαστά, ἀπόκρυφα καὶ ψευδεπίγραφα ἔργα, ἀπὸ ὄψιμους συγγραφεῖς ποὺ παρουσιάζονται ὡς παλαιοί· ἐξίσου ἐπιτρέπει νὰ κατανοήσουμε τὸ πάθος ποὺ ἐμψύχωνε τὶς χρονολογικὰς πολεμικὰς, ὅπου οἱ ὑποστηρικτὲς μιᾶς παράδοσης καταγίνονταν νὰ ἀποδείξουν ὅτι αὐτὴ ἦταν προγενέστερη ἀπὸ τὶς ἄλλες καὶ συνεπῶς ὅτι τὶς ἐνέπνευσε. Φανταζόμεστε τὴν σπουδαιότητα ποὺ θὰ ἔπαιρνε, με μιὰ τέτοια νοοτροπία, ἡ προσφυγὴ στοὺς ἀρχαίους (Ὀμηρο, Ἡσίοδο) ἢ στοὺς μυθικοὺς ποιητὰς (Μουσαῖο, Ὀρφέα κτλ.). Τὸ ζήτημα

δὲν ἦταν νὰ δανειστοῦν ἀπὸ αὐτοὺς τερπνὰ παραδείγματα ἱκανὰ νὰ χαλαρώσουν τὴν αὐστηρότητα τῶν φιλοσοφικῶν ἀναπτύξεων· φιλοδοξία κάθε σχετικὰ ὕψιμου συγγραφέα ἦταν ν' ἀποδείξει ὅτι τὶς ἰδέες του τὶς συμμερίζονταν ἤδη αὐτοὶ οἱ θαυμάσιοι ποιητὲς πού, καθὼς ἔλεγαν, ὑπῆρξαν οἱ «παιδαγωγοὶ τῆς Ἑλλάδας». Μολαταῦτα, ἔπρεπε νὰ γίνῃ δεκτὸ ὅτι οἱ τελευταῖοι, παρὰ τὴν ἀξία τους, δὲν εἶχαν μιλήσει σὰν ἐπαγγελματίες φιλόσοφοι κι ἔτσι ἔπρεπε νὰ τοὺς ἀποδοθεῖ μιὰ λανθάνουσα φιλοσοφία, νὰ ὑποθεθεῖ δηλαδὴ ὅτι κάτω ἀπὸ τὴν κοινοτοπία τῶν ἀφηγήσεών τους ὑπῆρχε μιὰ κρυμμένη θεωρητικὴ διδασκαλία, πού ἔργο τῆς ἀλληγορικῆς ἐρμηνείας ἦταν νὰ φέρεῖ στὸ φῶς. Ἐκτοτε πολλοὶ φιλόσοφοι ἔβρισκαν τὸν τρόπο νὰ ἐκφραστοῦν οἱ ἴδιοι ἀποκαλύπτοντας τὶς ἰδέες πού ὁ Ὅμηρος καὶ ὁ Ἡσίοδος ἔκρυβαν, καθὼς πιστευόταν, μέσα στοὺς στίχους τους.

Μαντεύουμε σὲ τί κίνδυνο ἦταν ἐκτεθειμένη μιὰ τέτοια μέθοδος. Ἐφόσον οἱ ὀπαδοὶ τῆς ἀλληγορικῆς μεθόδου ἀνῆκαν σὲ διαφορετικὲς σχολές, ὁ ἴδιος ποιητὴς ἐπιστρατευόταν γιὰ νὰ καλύψει τὶς πρὸ ἀντιτιθέμενες διδασκαλίες· πρὸ σωστά, τὸ ἴδιο ἐπίσῳδιο τῆς Ἰλιάδας ἢ τῆς Θεογονίας καθίσταται εὐπλάστο γιὰ νὰ ὑπηρετήσῃ ὅποιοδῆποτε σκοπὸ. Αὐτὸ τὸ παράδοξο δὲν διέφυγε διόλου ἀπὸ τοὺς ἴδιους ἐκείνους πού τὸ δημιουργοῦσαν· ἔτσι ὁ Σενέκας (*Epist. ad Lucilium*, 88, 5) καταγγέλλει μὲ φιλοπαίγμονα τρόπο τὸ ἀτόπημα ν' ἀναγορεύεται ὁ Ὅμηρος πρωτεργάτης ὅλων τῶν κλασικῶν φιλοσοφιῶν: «Ἄλλοτε τὸν κάνουν στωικὸ πού ἐκτιμᾷ μόνο τὴν ψυχικὴ δύναμη, ἀποστρέφεται τὴν ἡδονὴ καὶ δὲν ἀπομακρύνεται ἀπὸ τὴν τιμιότητα ἔστω καὶ μὲ τίμημα τὴν ἀθανασία· ἄλλοτε τὸν κάνουν ἐπικουρείο πού ἐγκωμιάζει μιὰν εἰρηνικὴ πόλη ὅπου ἡ ζωὴ κυλάει μὲ γιορτὲς καὶ χαρούμενα τραγούδια· ἄλλοτε μεταμορφώνεται σὲ περιπατητικὸ πού παρουσιάζει μιὰν τριμερῆ διαίρεση τῶν ἀγαθῶν· καὶ τέλος γίνετα ἀκαδημεικός, πού λέει ὅτι τὰ πάντα εἶναι ἀβέβαια. Ἡ ἀπόδειξη ὅτι δὲν εἶναι τίποτε ἀπὸ ὅλα αὐτὰ εἶναι ὅτι εἶναι ὅλα αὐτὰ μαζί, μιὰ καὶ πρόκειται γιὰ συστήματα ἀσυμβίβαστα μεταξύ τους».

Συχνά υποστηρίχτηκε ότι ο Όμηρος και ο Ήσιόδος έπαιξαν μέσα στον έλληνικό πολιτισμό ρόλο ανάλογο με εκείνον που κράτησε ο Βίβλος μέσα στον χριστιανικό. Είναι αυτονόητο ότι δεν μπορούμε να καταλογίσουμε στους Χριστιανούς, ως προς τη χρήση των βιβλικών κειμένων, την ίδια επιπολαιότητα που καυτηριάζει ο Σενέκας· γεγονός όμως είναι ότι συχνά συμβαίνει να ανακαλύπτουν μέσα στη Βίβλο —σε συμφωνία με τις ιδέες τους— νοήματα που αφήνουν άναυδο τον σημερινό αναγνώστη. Χρησιμοποιούν κι αυτοί την αλληγορική εξήγηση, που καταγίνεται ν' άποσπάσει από τα βιβλικά κείμενα, πέρα από το επιφανειακό κατά λέξη νόημα, ένα βαθύτερο συμβολικό νόημα. Τόσο στους Έλληνες φιλοσόφους όσο και στους Πατέρες της Έκκλησίας έχουμε να κάνουμε με δύο στάσεις που ή συγγενείά τους είναι αναντίρρητη. Όφείλουμε άραγε να εξηγήσουμε αυτή την συνάντηση με μιαν επίδραση που άσκησαν οι πρώτοι πάνω στους δεύτερους; Σε αυτή την έρώτηση ή αντιχριστιανική πολεμική κατά τα τέλη της Αρχαιότητας άπαντούσε καταφατικά: ή αλληγορική έρμηνεία της Βίβλου κατά την άποψη της γεννιόταν από την έπιθυμία να συγκαλυφθεί ή μετριότητά της· ως έγκαινιαστής αυτής της μεθόδου κατονομάζεται ο Όριγένης, που φερόταν ως εκείνος που την είχε δανειστεί από την έλληνική παιδεία και την είχε μεταφυτεύσει στην ανάγνωση της Παλαιάς Διαθήκης. Ο φιλόσοφος Πορφύριος, που είχε την ευκαιρία να πλησιάσει τον Όριγένη, προσπάθησε να τεκμηριώσει αυτήν άκριβώς την άποψη στη μεγάλη πραγματεία του *Είς χριστιανούς*: το έργο χάθηκε, αλλά ή σελίδα που μās ενδιαφέρει εύτυχως διασώθηκε στην *Έκκλησιαστική ιστορία* (VI, 19, 2-8) του Ευσέβιου, στον όποιο αξίζει τον κόπο να δώσουμε για μιá στιγμή το λόγο:

...στις μέρες μας ο Πορφύριος έγκαταστάθηκε στη Σικελία όπου έγραψε κείμενα εναντίον μας και προσπάθησε με αυτά να συκοφαντήσει τις ιερές Γραφές· μνημονεύει εκείνους που τις έχουν σχολιάσει χωρίς να μπορεί να επικαλεστεί το παραμικρό σε βάρος των διδασκαλιών, και, επειδή άκριβώς δεν έχει επιχειρήματα, φτάνει να καθυβρίζει και να συκοφαντεί τους ίδιους τους εξηγητές, κι ανάμεσά τους

προπάντων τὸν Ὀριγένη (...) Ἀκοῦστε λοιπὸν τί λέει αὐτολεξεί: «Ὅρισμένοι, ἐπιθυμώντας νὰ βροῦν μιὰν ἐξήγηση τῆς κακότητος τῶν ἐβραϊκῶν Γραφῶν, χωρὶς ὅμως νὰ ξεκόβουν ἀπὸ αὐτές, ἐπικαλοῦνται ἐρμηνεῖες ποὺ εἶναι ἀσυμβίβαστες καὶ ἀσύμφωνες μὲ ὅ,τι ἔχει γραφεῖ· ἔτσι λιγότερο δικαιολογοῦν τὰ παράδοξα καὶ περισσότερο προσφέρουν μιὰ τέρψη καὶ ἓνα ἐγκώμιο τῶν περισπούδαστων ποιημάτων τους. Πράγματι, ὅ,τι ἔχει πεῖ καθαρὰ ὁ Μωυσῆς, ἐκεῖνοι τὸ ὑπερπαινοῦν σὰν νὰ εἶναι αἰνίγμα καὶ τὸ διακηρύχνουν σὰ νὰ ἦταν προφητεῖες γεμάτες κρυμμένο μυστήριο· καί, ἀφοῦ ἀποκοιμήσουν τὴν κριτικὴ αἴσθηση τῆς ψυχῆς μὲ τὴν οἴηση, διατυπώνουν τότε τὰ σχόλιά τους».

Στὴ συνέχεια λέει μετὰ ἀπὸ ἄλλα πράγματα: «Αὐτὸ τὸ εἶδος παραλογοισμοῦ προέρχεται ἀπὸ ἓναν ἄνθρωπο ποὺ κι ἐγὼ τὸν συνάντησα ὅταν ἤμουν πολὺ νέος καὶ ποὺ τότε ἦταν περίφημος καὶ ἀκόμα εἶναι διάσημος γιὰ τὰ γραφτὰ ποὺ ἄφησε· ἐνοῶ τὸν Ὀριγένη ποὺ ἡ δόξα του ἔχει διαδοθεῖ ἐξαιρετικὰ στοὺς δασκάλους αὐτῶν τῶν διδασκαλιῶν (...). Σ' ὅ,τι ἀφορᾷ τίς γνώμες γιὰ τὰ πράγματα καὶ γιὰ τὴ θεότητα, ἐξελλήνισε καὶ μετέφερε τίς γνώμες τῶν Ἑλλήνων στοὺς ξένους μύθους. Πράγματι, ζοῦσε πάντα μαζί μὲ τὸν Πλάτωνα· διάβαζε τὰ γραφτὰ τοῦ Νουμένιου, τοῦ Κρόνιου, τοῦ Ἀπολλόδωρου, τοῦ Λογγίνου, τοῦ Μοδεράτου, τοῦ Νικόμαχου καὶ περίφημων πυθαγορείων· χρησιμοποιοῦσε ἐπίσης τὰ βιβλία τοῦ Χαιρέμωνα τοῦ στωικοῦ καὶ τοῦ Κορνούτου· ἀπ' αὐτοὺς ἔμαθε τὴν ἀλληγορικὴ ἐρμηνεία τῶν ἐλληνικῶν μυστηρίων τὴν ὁποία ἐφάρμοσε στὶς ἐβραϊκῆς Γραφές».

Ὅπως δὲν πρέπει νὰ παρθοῦν τοῖς μετρητοῖς ὅλα ὅσα διαβάζουμε σὲ αὐτὴ τὴ σελίδα τοῦ Πορφύριου, ποὺ τὸν βλέπουμε νὰ διαπνέεται ἀπὸ ἀντιχριστιανικὸ πάθος. Ἰδιαιτέρως εἶναι δύσκολο νὰ δώσουμε πίστη στὴν διαβεβαίωσή του ὅτι ὁ Ὀριγένης ἦταν ὁ ἐγκαινιστὴς τῆς ἀλληγορικῆς ἐξήγησης τῆς Βίβλου. Τοῦτο θὰ σή-

μαινε πώς λησμονούμε ότι, περισσότερο από έναμιση αιώνα πριν απ' αυτόν, ο Παῦλος είχε προτείνει για τις δύο γυναίκες του Ἀβραάμ και για τὰ παιδιά τους (*Γένεση*, XXI) μιὰν ἀναμφίβολα ἀλληγορική ἐξήγηση πού ἄλλωστε μόνος του τὴν ὀνομάζει ἔτσι: ἡ δούλη γυναίκα, ἡ Ἄγαρ, εἶναι τὸ πρόσωπο τῆς ἀρχαίας διαθήκης καὶ τῆς σαρκικῆς Ἱερουσαλήμ, ἐνῶ ἡ ἐλεύθερη γυναίκα, ἡ Σάρα, εἶναι τὸ πρόσωπο τῆς νέας διαθήκης καὶ τῆς ἄνω Ἱερουσαλήμ (*Πρὸς Γαλάτας*, Δ', 22-31). Ἐπιπλέον, ὅταν θεωροῦμε σήμερα ὄχι τὸν Χριστιανισμό μόνου, ἀλλὰ τὸ ἰουδαϊκὸ-χριστιανικὸ σύμπλεγμα στὸ σύνολό του, φαίνεται ὅτι καὶ ὁ Παῦλος ὁ ἴδιος εἶχε προδρόμους ὡς πρὸς τὴν ἀλληγορική ἐρμηνεία τῆς *Παλαιᾶς Διαθήκης*. Σημειώσαμε παραπάνω τὸν ἰουδαϊκὸ-χριστιανικὸ συγκρητισμὸ, πού ἐπιτελέστηκε κυρίως στὴν Ἀλεξάνδρεια στὴ διάρκεια τῶν τριῶν τελευταίων αἰώνων π.Χ. καὶ πού ἐκδηλώθηκε προπάντων μὲ τὴν ἑλληνικὴ μετάφραση τῆς ἐβραϊκῆς Βίβλου καὶ μὲ τὴν ἄμεση σύνταξη τῆς *Σοφίας Σολομῶντος* στὴν ἑλληνική. Ὡστόσο πρέπει νὰ γνωρίζουμε ὅτι αὐτὸς ὁ ἀλεξανδρινὸς ἰουδαϊσμός ἐφάρμοζε ἤδη σὲ μεγάλη ἔκταση τὴν ἀλληγορική ἐξήγηση τῆς Γραφῆς. Ἐτσι ἓνα κείμενο αὐτῆς τῆς ἐποχῆς, ἡ *Ἐπιστολὴ τοῦ Ἀρισταίου στὸν Φιλοκράτη*, περιέχει μιὰν ἀλληγορική ἐρμηνεία τῆς νομοθεσίας τοῦ Μωυσῆ για τὰ ἀκάθαρτα ζῶα, ἐνοούμενης ὡς μιᾶς σειραῶς συμβολικῶν ἐνδείξεων πού καλοῦν τοὺς πιστοὺς στὴν τέλεια ζωὴ. Ὅσο για τοὺς Ἑσσηίους, μέλη μιᾶς περίφημης ἀσκητικῆς κοινότητος τῆς Ἰουδαίας, ὁ Φίλων (*Περὶ τοῦ πάντα σπουδαῖον εἶναι ἐλεύθερον*, 12, 82) περιγράφει πῶς συγκεντρώνονταν στὴ συναγωγή τὸ Σάββατο καὶ «προσπαθοῦν κατὰ τὸν τρόπο τῶν ἀρχαίων νὰ ἐξηγήσουν συμβολικὰ τὸ μεγαλύτερο μέρος τῆς Γραφῆς». Ὁ ἴδιος Φίλων (*Περὶ θεωρητικῆς ζωῆς*, 3, 28-29) ἀποδίδει μιὰ ταυτόσημη ἐξηγητικὴ μέθοδο σὲ μιὰν ἄλλη ἐβραϊκὴ αἵρεση τῆς ἐποχῆς, τοὺς Θεραπευτές, πού αὐτοὶ ἦσαν ἐγκατεστημένοι στὴν Αἴγυπτο: «Ὅταν διαβάζουν τὶς ἱερὲς Γραφές, ἀφιερώνονται στὴ φιλοσοφία τῶν πατέρων τοὺς διαμέσου τῆς ἀλληγορικῆς ἐξήγησης, πεπεισμένοι ὅτι οἱ λέξεις τοῦ κειμένου εἶναι σύμβολα μιᾶς φυσικῆς κρυμμένης ἀλήθειας πού ἐκφράζεται μὲ ὑπονοούμενα. Κατέχουν γραφτὰ ἀρχαίων συγγραφέων, πού εἶναι οἱ ἰδρυτὲς τῆς

αίρεσής τους και ἔχουν ἀφήσει πολυάριθμα μνημεῖα σχετικά με τὴν διδασκαλία πού ἐκφράζεται ἀλληγορικά· ἀπὸ τοῦτα τὰ πρό- τυπα ἐμπνέονται και μιμοῦνται τὴν μέθοδο πού ἀπορρέει ἀπὸ τού- τη τὴν ἀρχή». Αὐτὴ ἡ μαρτυρία εἶναι ἐξαιρετικά πολὺτιμη γιατί προσφέρει ἕναν ἀξιόλογο ὀρισμὸ τῆς ἀλληγορικῆς μεθόδου με τὴν βοήθεια τεχνικῶν ὄρων. Πρέπει νὰ προσθέσουμε ὅτι κι ὁ ἴδιος ὁ Φίλων, τὴν χριστιανικὴ περίπου ἐποχή, ἐφάρμοσε αὐτὴ τὴ μέ-θοδο με πεποίθηση και προσήλωσι μεγαλύτερη ἀπὸ κάθε προη- γούμενον ἢ ἐπόμενον.

Βλέπουμε ὅτι ἡ ἀλληγορικὴ ἐξήγησι τῆς Βίβλου εἶχε ἔντονα ἐμφυτευθεῖ στὸν ἑλληνιστικὸ ἰουδαϊσμὸ πολὺ πρὶν ἀπὸ τὴν ἐμ- φάνισι τοῦ Χριστιανισμοῦ. Γι' αὐτὸ φαίνεται ὅτι ἀναμειγνυόταν με πολλὰ στοιχεῖα πού προέρχονταν ἀπὸ τὸν ἑλληνικὸ παγανισμὸ. Εἶναι ἀρκετὰ τὰ παραδείγματα αὐτῆς τῆς συναίρεσης. Ὁ Ἄρι- στόβουλος, ἕνας Ἑβραῖος ἀπὸ τὴν Ἀλεξάνδρεια και συνάμα περι- πατητικὸς φιλόσοφος τοῦ δευτέρου αἰώνα π.Χ., ἀνέλαβε νὰ δείξει ὅτι οἱ ἀρχαῖοι Ἕλληνες ποιητὲς και φιλόσοφοι εἶχαν ἀντλήσει πάρα πολλὰ πράγματα ἀπὸ τὸν Μωσῆ· γιὰ νὰ στηρίξει τὴν ἀπόδειξί του, χάλκευσε ὁ ἴδιος πολυάριθμες περικοπὲς Ἑλλήνων συγγρα- φέων, πού γιὰ πολὺ καιρὸ ξεγέλασαν τὸ κοινὸ· τὸ σχέδιό του ἦταν νὰ ἐπιβάλλει τὴν ἀποψη γιὰ τὴν ἑβραϊκὴ καταγωγὴ τῆς ἑλληνικῆς ἀλληγορίας, ἀλλὰ εἶναι φανερὸ ὅτι τὸ ἀπεγνωσμένο τέχνασμα πού μετέρχεται γιὰ νὰ ὑπηρετήσῃ αὐτὸν τὸ σκοπὸ καταλήγει νὰ ἐξυπη- ρετεῖ τὴν ἀντίθετη ἀκριβῶς συνάφεια. Δύο ἄλλοι ἐξελληνισμένοι Ἑβραῖοι τῆς ἴδιας ἐποχῆς, ὁ Ἀρτάπανος και ὁ Εὐπόλεμος, ἀνα- κάλυπταν και αὐτοὶ διασυνδέσεις ἀνάμεσα στὴ βιβλικὴ ἱστορία τῶν πατριαρχῶν και στὴ μυθολογία ἢ στὴν ἑλληνικὴ μυθικὴ ἱστορία· ἐντούτοις, ἀντίθετα ἀπὸ τὸν Ἄριστόβουλο, παύουν νὰ τίς ἐξηγοῦν με μιὰν δῆθεν λογοκλοπὴ τῶν Ἑλλήνων, και δίνουν μᾶλλον τὴν ἐντύπωσι νὰ πιστεύουν στὴν ὑπαρξὴ ἐνὸς ἀρχαίου κοινοῦ μυθικοῦ ὑποβάθρου πού εἶχε ἐκφραστεῖ διπλά, ὁμηρο-ἠσιοδικὰ και βιβλικὰ. Τέλος ἄλλοι Ἑβραῖοι, τῶν ὁποίων ὁ Φίλων σημειώνει τὴν τάση χωρὶς νὰ τοὺς κατονομάζει (*Περὶ συγχύσεως γλωσσῶν*, II, 2-5), συναρτοῦσαν τοὺς δυστυχεῖς οἰκοδόμους τοῦ πύργου τῆς Βαβέλ (*Γένεσι*, IA', 1-9) με τὸ γυιὸ τοῦ Ἀλωέα πού μνημονεύεται στὴν

᾽Οδύσσεια (Λ, 305-320), ἀφήνοντας νὰ ἐννοηθεῖ ὅτι ἡ Γένεση εἶχε μεταφράσει σέ σημιτικὲς εἰκόνες ἕναν μύθο ἑλληνικῆς προέλευσης. Ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἀλληλοδιείσδυση τῆς Γένεσης μὲ τὴ Θεογονία καὶ τὴν ᾽Οδύσσεια, πού ὑπῆρξε τὸ ἀγαπημένο θέμα μιᾶς ὀλόκληρης σχολῆς Ἰουδαιοαλεξανδρινῶν ἱστορικῶν, προκύπτει τουλάχιστον μιὰ ἰσχυρὴ ὑπόνοια ὑπὲρ τῆς ἐκδοχῆς ὅτι ἑλληνικὴ ἦταν ἡ προέλευση τῆς ἀλληγορικῆς ἐξήγησης τῶν ἐξελληνισμένων Ἑβραίων· γιατί σὲ αὐτὴ τὴν ὕστερη ἐποχὴ παρόμοια μυθικὰ ἐπεισόδια δύσκολα θὰ μπορούσαν νὰ διαβαστοῦν μὲ μάτια διαφορετικὰ ἀπὸ τῆς ἀλληγορίας. Ἡ ἀλήθεια εἶναι ὅτι ὁ δανεισμὸς δὲν ἔπρεπε νὰ γίνῃ μόνο ἀναφορικὰ μὲ τὴν ἀρχὴ τῆς ἀλληγορικῆς ἐρμηνείας, ἀλλὰ καὶ ἀναφορικὰ μὲ τὴν ἐφαρμογὴ ἑνὸς συνόλου μεθόδων· καὶ τοῦτο γιατί οἱ Ἕλληνες ἀλληγοριστὲς, προπάντων ὅσοι ἦσαν στωικῶν πεποιθήσεων, εἶχαν τελειοποιήσει μιὰν ὀλόκληρη τεχνικὴ ἀποκρυπτογράφησης πού τοὺς ἐπέτρεπε νὰ διακρίνουν ὅσα κείμενα ἐπιδέχονταν συμβολικὴ ἐρμηνεία καὶ νὰ φτάσουν σὲ αὐτὴ διαμέσου ὀρισμένων κανόνων· ἔτσι εἶχαν συγκροτήσῃ μιὰν ἀληθινὴ μέθοδο, ἀπὸ τὴν ὁποία ἀντλήσαν ἄφθονα στοιχεῖα οἱ Ἰουδαιοελληνιστὲς ἐξηγητὲς γιὰ νὰ ἐνισχύσουν τὴν ἀλληγορικὴ ἐρμηνεία τῆς Γραφῆς.

Ἔτσι, ὅταν οἱ Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας (κατὰ πρῶτο λόγο —καὶ καταλαβαίνουμε εὐκόλα γιατί— οἱ Ἀλεξανδρινοὶ Κλήμης καὶ Ὠριγένης, ἀλλὰ ἐπίσης κι ἕνας Καππαδόκης ὅπως ὁ Γρηγόριος ὁ Νύσσης ἢ Δυτικοὶ ὅπως ὁ ἅγιος Ἀμβρόσιος καὶ ὁ ἅγιος Αὐγουστίνος) ἐρμηνεύουν ἀλληγορικὰ τὴ Βίβλο, χρησιμοποιώντας συχνὰ αὐτὴ τὴν ὀπτικὴ γιὰ νὰ διατυπώσουν τὴ φιλοσοφία τους, δὲν εἶναι οἱ πρῶτοι πού τὸ κάνουν: οἱ ἐξελληνισμένοι Ἑβραῖοι τοὺς εἶχαν προλάβει. Ἡ χρονολογικὴ διαδοχὴ ἀναμφίβολα συνοδεύεται ἐδῶ ἀπὸ μιὰ λογοτεχνικὴ καὶ διδακτικὴ ἐξάρτηση: ὁ ἀλληγορισμὸς τοῦ Φίλωνα κυρίως ἦταν τέλεια γνωστός, μὲ τρόπο ἕμμεσο ἢ τὸ πιὸ συχνὰ ἄμεσο, στὸν Ὠριγένη, στὸν Γρηγόριο Νύσσης, στὸν Ἀμβρόσιο καὶ στὸν Αὐγουστίνο, οἱ ὁποῖοι ἀναπαράγουν πολλὲς ἐξηγήσεις του καὶ ἐμπνέονται ἀπὸ τὴ μέθοδό του. Μὲ ἀγωγὸ τὸν Φίλωνα, ὀλόκληρη ἡ τεχνικὴ συνεισφορὰ τῆς ἑλληνικῆς ἀλληγο-

ρίας, ἀπὸ τὴν ὁποία ὠφελήθηκε τόσο πολὺ ὁ ἑλληνιστικὸς Ἰουδαϊσμός, τέθηκε στὴ διάθεση τῶν Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας. Ἀλλὰ ἔχουμε κάθε λόγο νὰ πιστεύουμε ὅτι οἱ τελευταῖοι δὲν ἀρκέστηκαν σὲ αὐτὸ τὸ ἔμμεσο δάνειο ἀπὸ τὸν Ἑλληνισμό παρὰ προσπέλασαν ἀπὸ μόνοι τους τὶς τεχνικὲς τῆς ἀλληγορικῆς ἐξήγησης, πού ἐπεξεργάστηκε ἡ στωικὴ παράδοση, καὶ ἀντλήσαν ἀπὸ δῶ ὠφέλη ὡς πρὸς τὴν ἐρμηνεία τῆς Βίβλου· ἔτσι, παρὰ τὴν κακεντρέχειά του, ὁ τρόπος πού ὁ Πορφύριος ἐξηγεῖ τὴ διαμόρφωση τοῦ ἀλληγορισμοῦ τοῦ Ὠριγένη θὰ πρέπει κατὰ ἓνα μέρος νὰ ἀντιστοιχεῖ στὴν πραγματικότητα.

Ἐντούτοις, εἴτε ἄμεσα ἀσκήθηκε εἴτε ἀντικαταστάθηκε ἀπὸ τὸν ἀλεξανδρινὸ Ἰουδαϊσμό, ἡ ἐπιρροή τῆς ἑλληνιστικῆς ἀλληγορίας πάνω στὴ χριστιανικὴ ἀλληγορία πρέπει νὰ κατανοηθεῖ σωστὰ καὶ νὰ τοποθετηθεῖ στὸ ἀληθινὸ τῆς ἐπίπεδο, ἂν θέλουμε ν' ἀποφύγουμε πολὺ σοβαρὰς παρεξηγήσεις. Τὸ πρόβλημα μπορεῖ νὰ διατυπωθεῖ μὲ τὸν ἀκόλουθο τρόπο: ὅταν οἱ ἐξελληνισμένοι Ἑβραῖοι, καὶ μετὰ ἀπὸ αὐτοὺς οἱ Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας, ἐρμηνεύουν τὴ Βίβλο μέσω τῆς ἀλληγορίας ἐκφράζοντας ἔτσι τὸ θεολογικὸ τῆς περιεχόμενου, εἶναι σαφὲς ὅτι τόσο ἡ ἀφετηρία ὅσο καὶ ἡ κατάληξη εἶναι βαθύτατα νεοφανεῖς καὶ δὲν μποροῦν νὰ συγκριθοῦν μὲ οἰοδήποτε προηγούμενο· ἀλλὰ τὴν ἴδια τὴ μέθοδο, ἂν τὴν ἀποσπάσουμε ἀπὸ τὸ ἀντικείμενό της καὶ τὰ συμπεράσματά της καὶ τὴν περιορίσουμε σὲ μιὰ γενικὴ ἔννοια καὶ σ' ἓνα σύνολο τυπικῶν διαδικασιῶν, τὴν εἶχαν τάχα ἐπινοήσει ἐξ ὀλοκλήρου αὐτοὶ ἢ τὴν κατασκευάσαν μὲ ἀφετηρία προϋπάρχουσες ἀντιλήψεις καὶ τεχνικὲς;

Ἀσφαλῶς δὲν πρέπει νὰ ὑπερτιμήσουμε τὸ γεγονός ὅτι οἱ Ἑβραῖοι, οἱ Χριστιανοὶ καὶ οἱ εἰδωολάτρεις ὀνομάζουν αὐτὴ τὴ μέθοδο μὲ τὴν ἴδια λέξη: «ἀλληγορία»· θὰ εἶχαμε ἄδικο ἂν βλέπαμε πάντα πίσω ἀπὸ τοὺς ἴδιους ὅρους τὰ ἴδια πράγματα — κι ἀκόμα πιὸ πολὺ ἄδικο, ἂν βλέπαμε συστηματικὰ πίσω τους πράγματα ἀντίθετα. Εἶναι δύσκολο νὰ πιστέψουμε ὅτι ὁ Παῦλος, ὁ Κλήμης τῆς Ἀλεξανδρείας ἢ ὁ Ὠριγένης δὲν ἦσαν ἱκανοί, ἂν ὄχι νὰ πλάσουν μιὰ νέα λέξη, τουλάχιστον νὰ μεταπλάσουν μιὰν ἀρχαία λέξη, νὰ τὴν ἀποκόψουν ἀπὸ τὴν τρέχουσα ἐκδοχὴ της καὶ

νά μονοπωλήσουν τὴν χρῆσιν τῆς σύμφωνα μετὰ τὴν διαδικασίαν ποῦ ἦταν συνηθισμένη κατὰ τὴν διαμόρφωσιν τῆς χριστιανικῆς ἑλληνικῆς καὶ λατινικῆς γλώσσας. Ἡ σταθερότητα τοῦ λεξιλογίου (ποῦ ἄλλωστε ἀφορᾷ καὶ πολλὰς ἄλλας λέξεις ἐκτὸς ἀπὸ τὴν «ἀλληγορίαν») ἀποδείχνει λίγα πράγματα, ἔστω· ἀλλὰ αὐτὸ τὸ λίγο στηρίζει, a priori καὶ ἐλλείψει ἀντίθετων ἀποδείξεων, τὴν ἄποψιν τῆς ταυτότητος ἐνοιῶν καὶ μεθόδων. Ὅσο γιὰ τὸν ὄρισμόν τῆς ἀλληγορίας, ἡ κλασικὴ καθὼς καὶ ἡ χριστιανικὴ Ἀρχαιότητα τὸν ἐπιχειρήσασα ἑκατὸ φορὸς: ἐτυμολογικὰ ἡ λέξις σημαίνει πάντα τὸ ρητορικὸ σχῆμα ποῦ συνίσταται στὴν κατανόησιν ἑνὸς πράγματος μέσω ἑνὸς ἄλλου· σημειώσαμε παραπάνω τοὺς ἀνταγωνιζόμενους ὁρισμοὺς τοῦ Ἡράκλειτου καὶ τοῦ Αὐγουστίνου, ποῦ καὶ οἱ δύο εἶναι ἀντιπροσωπευτικοὶ γιὰ τὴν ὁμοφωνίαν τῆς πρακτικῆς καὶ στοὺς δύο πολιτισμοὺς. Ἀπ' ὅλα αὐτὰ προκύπτει τουλάχιστον ἓνα συμπέρασμα: ὅταν οἱ Χριστιανοὶ συγγραφεῖς θέλουν νὰ ὀρίσουν τὴν ἐνοιάν τους γιὰ τὴν ἀλληγορίαν, τὸ κάνουν μετὰ πολὺ γενικὸ τρόπον, μετὰ τὴν δυαδικότητα σημείου καὶ σημαίνομένου, aliud ex alio, καὶ ἔτσι συμμορφώνονται μετὰ τὴν κλασικὴν χρῆσιν· ὅταν βεβαιώναμε ὅτι δὲν πρέπει νὰ ἀναζητοῦμε τὴν πρωτοτυπίαν τῆς χριστιανικῆς ἀλληγορίας στὸν τυπικὸν ὄρισμόν, δὲν ἐννοοῦσαμε τίποτα διαφορετικόν.

Μήπως ὁμοίως ἡ πρωτοτυπία ἐγκτεται στὶς τεχνικὰς μεθοδεύσεις ποῦ χρησιμοποιοῦνται; Ἀντίθετα, φαίνεται ὅτι οἱ Χριστιανοί, ἅμεσα ἢ μέσω τοῦ Φίλωνος, δανείστηκαν ἀπὸ τὸν ἀλληγορισμὸν τῶν εἰδωλολατρῶν ὀρισμένο ἀριθμὸν πρακτικῶν ὁδηγιῶν, ὅπως εἶναι ἡ συμβολικὴ τῶν ἀριθμῶν, ἡ λίγο-πολύ εὐφάνταστος χρῆσις τῆς ἐτυμολογίας, ἡ χρῆσις δεδομένων τῆς κλασικῆς ψυχολογίας κτλ. Μετὰ τὸ ζήτημα τῶν τεχνικῶν μεθοδεύσεων τῆς ἀλληγορίας συνδέονται δύο σημεία, ποῦ δείχνουν ὅτι ὁ πρωτόγονος Χριστιανισμὸς φαίνεται νὰ μὴ ξέκοψε ἀπὸ τὶς χριστιανικὰς κατηγορίας τοῦ ἑλληνιστικοῦ κόσμου. Αὐτὸ ἰσχύει, ἀπὸ τὴν μιὰ μεριά, ὅταν πρόκειται νὰ ἀναγνωριστοῦν τὰ πλεονεκτήματα τῆς ἀλληγορικῆς ἐκφρασις: καὶ οἱ μὲν καὶ οἱ δὲ γνωρίζουν ὅτι ἡ ἀλληγορία κατορθώνει, μετὰ κάποιαν σκοτεινότητα, νὰ καταξιώσει τὴν θρησκευτικὴν ἀλήθειαν, νὰ ἀποκλείσει ἔξω ἀπὸ τὸ γῶρον τῆς τοὺς ἀνάξιους,

νά προλάβει μιάν ένδεχόμενη δυσaréσκεια παρακινώντας στην έρευνα και έξωραϊζοντας τις άνακαλύψεις της κτλ. Από την άλλη μεριά, κάπου-κάπου δίνεται πίστη σε όρισμένες ταυτόσημες ένδειξεις για νά καταδειχθεϊ ή προσφορότητα τής άλληγορικης έρμηνείας· γι' αυτό και ή έρμηνεία τούτη φαίνεται ιδιαίτερα άπαραίτητη κάθε φορά που τó κείμενο, κατανοούμενο κατά λέξη, θά περιεΐχε κάποιον λογικό παραλογισμό εκ τών πραγμάτων άδύνατο ή κάποια δήλωση ανάξια του Θεού.

Υπάρχει ένα τελευταίο πεδίο όπου ή χριστιανική άλληγορία φαίνεται νά προσεγγίξει ως ένα βαθμό την έλληνική φιλολογική της χρήση: τó πεδίο τής πολεμικής με όλες τις υπερβολές και τις άσυνέπειες που αυτό συνεπάγεται. Χριστιανοί και είδωλολάτρες άλληγοριστές έρχονται άντιμέτωποι: ó 'Ωριγένης έναντια στον Κέλσο, ó Πορφύριος έναντια στον 'Ωριγένη, ó Αύγουστίνος έναντια στον Ούάρωνα. Μολαταῦτα συμφωνούν σ' ένα σημείο: εκτιμούν όλα τά προσόντα τής άλληγορικης έκφρασης και πρόθυμα έπιδίδονται στην άλληγορική έρμηνεία. Η συμφωνία τους γίνεται άντιληπτή στην τυπική όψη τής άλληγορίας (δηλαδή στο λεξιλόγιο της, στη γενική της έννοια, στις τεχνικές της μεθοδεύσεις, στη χρησιμότητά της, στις ένδείξεις της κτλ.), αλλά παύει έξ ολοκληρωρου από τή στιγμή που πρόκειται νά τεθεϊ σε λειτουργία ή άλληγορική μέθοδος σ' ένα συγκεκριμένο τομέα: οί είδωλολάτρες δέν άνέχονται νά εφαρμόζεται αυτός ό τρόπος έξήγησης στη Βίβλο, και οί Χριστιανοί άπαγορεύουν στην μυθολογία νά γίνεται άντικείμενο έξήγησης. "Ας μñν παρατεντώνουμε λοιπόν τόν παραλληλισμό, έφόσον τó ριζικά διαφορετικό πεδίο τής εφαρμογής έπιδρά πάνω στον θεωρητικό μηχανισμό τών δύο άλληγοριών· συνεπώς θά διαπρατταμε μιάν άρκετά γελοία άπλοποίηση αν άποπέμπαμε τόσο τους Χριστιανούς άλληγοριστές όσο και τους είδωλολάτρες, έπειδή άναθεματίζουν την άλληγορία μόλις τή δούν νά χρησιμοποιεΐται από τους άντιπάλους. Και στις δύο πλευρές πάντως υπάρχει κάποιος παραλογισμός σε τούτη την άμοιβαία καταδίκη, που χωρίς καμιά άμφιβολία πρέπει νά τñν άποδώσουμε στην έξαψη τών άντιδικιών.

"Έχει έξαιρετική σημασία νά τοποθετήσουμε στο όρθό επίπεδο

ὅλα τὰ σημεῖα, στὰ ὁποῖα παρατηρήσαμε μιὰ συγγένεια ἀνάμεσα στὴ χριστιανικὴ ἀλληγορία καὶ στὴν ἑλληνικὴ: εἴτε παρουσιάζονταν στὸ λεξιλόγιο εἴτε στὴ γενικὴ ἀντίληψη τῆς ποικιλμένης μὲ σχήματα ἔκφρασης, στὴν ἐξηγητικὴ τεχνικὴ, στὴν ἀποτίμηση τῶν προσόντων τῆς ἀλληγορίας, στὸν ἐντοπισμὸ τῶν περιπτώσεων ὅπου αὐτὴ ἐπιβάλλεται ἢ στὰ λοξοδρομήματα τῆς φιλολογικῆς πολεμικῆς — οἱ ἀναλογίες αὐτὲς ἐνδιαφέρουν μονάχα περιφερειακὲς ζῶνες καὶ τυπικοὺς μηχανισμοὺς τῆς σκέψης. Πῶς νὰ ἐξηγήσουμε αὐτὲς τὶς ὁμοιότητες; Ὁφείλουμε τάχα νὰ τὶς δοῦμε ὡς ἀποτέλεσμα μιᾶς σύμπτωσης ἢ ἐνὸς παράλληλου δανεισμοῦ ἀπὸ τὶς ἴδιες βαθιεῖς δομὲς τῆς θρησκευτικῆς συνειδήσεως; Αὐτὴ ἢ ὑπόθεσις θὰ ἄξιζε νὰ ἐμβαθυνθεῖ· ἐντούτοις, ἀρκεῖ πιθανῶς νὰ υπογραμμίσουμε τὴν ἀμοιβαία ἐπίδραση ἀναγνωρίζοντας φυσικὰ τὴν ὑπεροχὴ στὴν ἐπιρροὴ πού ἄσκησε ἡ ἑλληνικὴ ἀλληγορία, ὄντας ἀρχαιότερη κατὰ πολλοὺς αἰῶνες.

Θὰ πρέπει τάχα νὰ ποῦμε ὅτι, ἐφόσον ἡ χριστιανικὴ ἀλληγορία ὀφείλει κάτι τι στὴν ἑλληνικὴ, τῆς ὀφείλει τὰ πάντα; Μήπως ἐπειδὴ περιορίσαμε τὴν πρωτοτυπία της σὲ κάποια δευτερεύοντα σημεῖα ἐξυπακούεται ὅτι τὴν ἀναιρέσαμε ἐξ ὀλοκλήρου; Προφανῶς ὄχι. Ἀλλὰ εἶναι ἐξαιρετικὰ ἀναγκαῖο νὰ προσδιορίσουμε ποῦ ἔγκειται ἀληθινὰ ἡ καινοτομία τῆς χριστιανικῆς ἀλληγορίας καὶ νὰ μὴν τὴν ἀποδώσουμε ἀστόχαστα σὲ πολιτισμικὰ γεγονότα πού θὰ μπορούσαμε νὰ δείξουμε εὐκόλα ὅτι εἶναι κοινὰ σὲ κάθε πολιτισμὸ. Ἐδῶ ἀκριβῶς βρίσκουν τὴ χρῆση τους οἱ διακρίσεις πού εἰσαγάγαμε προηγουμένα. Οἱ ἀποκλειστικὰ τυπικὲς ἀναλογίες, πού μόλις ἀπαριθμήσαμε, ἀφοροῦν ὅλες τὴν ἀφηρημένη καὶ γενικὴ ἔννοια τῆς ἀλληγορίας. Μένει νὰ ποῦμε ὅτι ἡ ἰδιομορφία τῆς χριστιανικῆς ἀλληγορίας ἔγκειται στὸ ἀντικείμενό της, στὴ Βίβλο, καὶ στὸν τρόπο πού τὴν ἀντιμετωπίζει, στὰ συμπεράσματα πού συνάγει καὶ στὸν τρόπο πού τὰ συνάγει.

Τὸ ὅτι ἡ Βίβλος δὲν εἶναι μυθολογία εἶναι προφανές. Ἐντούτοις πρέπει νὰ ὀρίσουμε τὴν ἰδέα πού σχηματίζαν οἱ Χριστιανοὶ ἀλληγοριστὲς γιὰ τὸ βιβλικό τους ἀντικείμενο καὶ νὰ τὴ διακρί-

νοουμε επίμελῶς ἀπὸ τὴν ἰδέα πού σχηματίζαν οἱ Ἕλληνες ἀλληγοριστὲς γιὰ τὸ μυθικὸ τους ἀντικείμενο· ἐδῶ βρίσκεται μιὰ πρώτη θεμελιακὴ διαφορὰ ἀνάμεσά τους. Πράγματι, ἡ παγανιστικὴ ἀλληγορία ἀσκεῖται πάνω σὲ «μύθους», δηλαδὴ πάνω σὲ «ἀφηγήσεις»· ἡ ἀξία πού τοὺς προσδίδει εἶναι μόνο λογοτεχνικὴ καὶ διδακτικὴ· μὲ ἐξαιρεση σπάνιες περιπτώσεις, δὲν ἀντιμετωπίζει τὸ πρόβλημα νὰ γνωρίσει ἂν τὰ περιστατικά, στὰ ὁποῖα ἀναφέρονται, συνέβησαν πραγματικά· μὲ ἄλλα λόγια, πρακτικὰ τὰ θεωρεῖ ὡς διδακτικὰ πλάσματα τῆς φαντασίας καὶ τίποτα περισσότερο. Ἀντίθετα, οἱ Χριστιανοὶ τῶν πρώτων αἰώνων ἀναγνωρίζουν στὴ Βίβλο μιὰ σημασία πού πρὶν ἀπ' ὅλα εἶναι ἱστορικὴ, καὶ ἐπιπρόσθετα τῆς ἀποδίδουν ἓνα πνευματικὸ περιεχόμενο· ἀκριβέστερα, γίνεται γι' αὐτοὺς ἀκόμα πιὸ ἀληθοφανῆς ἱστορικὴ μαρτυρία στὸ μέτρο πού τοὺς φαίνεται πλούσια σὲ ἀλληγορικὸ περιεχόμενο. Ὁ Αὐγουστίνος (*Περὶ Τριάδος*, XV, 9, 15) ἐκφράζει εὐστοχα τὴν διαφορὰ αὐτῶν τῶν ἀπόψεων ὀνομάζοντας τὴν ἀλληγορία, πού εἶδε ὁ ἀπόστολος Παῦλος στὸ ἐπεισόδιο τῶν δύο γυναικῶν τοῦ Ἀβραάμ, «πραγματικὴ ἀλληγορία» (*allegoria in facto*) καὶ ἀντιπαραθέτοντάς τὴν στὴν «φραστικὴ ἀλληγορία» (*allegoria in verbis*), πού χαρακτηρίζει τὴν θύραθεν μέθοδο. Μὲ τὸν ἴδιο τρόπο πρέπει νὰ κατανοήσουμε τὴν πρωτοβουλία τοῦ ἁγίου Ἀμβροσίου (*Περὶ Ἀβραάμ*, I, 4, 28), ὅταν στὸν γραμματικὸ ὀρισμὸ τῆς ἀλληγορίας («λέμε ἓνα πράγμα θέλοντας νὰ ἐννοήσουμε ἓνα ἄλλο») ἐπιβάλλει τὴν ὑποκατάσταση τοῦ ἀφηγηματικοῦ στοιχείου μὲ τὸ ἱστορικὸ: «ἀλληγορία ἔχουμε ὅταν κάτι συμβαίνει καὶ κάτι ἄλλο παριστᾶται» (*cum aliud geritur et aliud figuratur*). Καθένας μπορεῖ ν' ἀντιληφθεῖ ὅτι αὐτὴ ἡ διαφορὰ εἰσάγει στὴν χριστιανικὴ ἀλληγορία μιὰν οὐσιώδη καινοτομία.

Ἡ καινοτομία εἶναι ἐξίσου ἐμφανῆς ἂν πάρουμε ὑπόψη μας ὄχι πιὰ τὸ ἀντικείμενο, στὸ ὁποῖο ἐφαρμόζεται ἡ χριστιανικὴ ἀλληγορία, καὶ τὴν παράσταση, τὴν ὁποία σχηματίζει γι' αὐτὸ, ἀλλὰ τὸ νόημα πού ἀνακαλύπτει μέσα σὲ αὐτὸ καὶ τὸ δρομολόγιο πού τὴν ὀδηγεῖ σὲ αὐτὸ τὸ ἀποτέλεσμα. Ἀπὸ ἓνα σύνολο ἀφηγήσεων, πού γενικὰ ἀντιμετωπίζονταν ὡς φανταστικὲς, ἡ ἑλληνιστικὴ ἀλληγορία ἀντλοῦσε μιὰ διαχρονικὴ διδασκαλία, τὴν ὁποία θεωροῦσε

sub specie aeternitatis, χωρίς να υποψιάζεται την έννοια μιᾶς ἀμετάτρεπτης ἐξέλιξης. Ἀντίθετα, ἡ χριστιανικὴ ἀλληγορία διακρίνει κάτω ἀπὸ μιὰ ἀληθινὴ ἱστορία μιὰν ἀκόμα πιὸ ἀληθινὴ ἱστορία· στὴ θέση τοῦ διδακτισμοῦ θέτει τὸν προφητισμὸ· στὴ θέση τῆς ἐρμηνείας πού γίνεται ἀπὸ τὴ σκοπιὰ τῆς αἰωνιότητος θέτει τὴ φροντίδα γιὰ τὸν ἱστορικὸ χρόνο καὶ τὴν ἔλευση τῆς σωτηρίας· ἤδη ἡ *Καινὴ Διαθήκη* διαβάζει τὴν *Παλαιὰ* περισσότερο στὸν ἐνεστώτα καὶ στὸν μέλλοντα χρόνο παρὰ στὸν ἀόριστο. Αὐτὸ πού δίνει τὸν εἰδοποιὸ τῆς χαρακτῆρα στὴν χριστιανικὴ ἀλληγορία εἶναι ἡ διαλεκτικὴ ἀνάμεσα στὴν «παλαιότητα» καὶ στὴν «καινοτομία». Πρέπει νὰ προσθέσουμε ὅτι ἡ ἀλληγορία, γιὰ νὰ κατορθώσει αὐτὸ τὸ ἄνευ προηγουμένου ἀποτέλεσμα, χρειάστηκε νὰ στοχαστεῖ πάνω σὲ νέες βάσεις τῆ σχέσης τοῦ σημείου μὲ τὸ σημαϊνόμενο, καὶ εἰδικότερα νὰ μετατρέψει τὴν κλασικὴ ἔννοια τῆς εἰκόνας ἢ τοῦ συμβόλου σὲ «τύπο» τοῦ προσώπου καὶ τοῦ ρόλου τοῦ Ἰησοῦ· νὰ γιατί ὁ ὄρος «τυπολογία», μολονότι στερεῖται παλαιῶν διαπιστευτηρίων, φαίνεται πολὺ πιὸ εὐστοχος ἀπὸ τὸν ὑπερβολικὰ γενικὸ ὄρο τῆς «ἀλληγορίας» προκειμένου νὰ ὑποδηλώσει τὴν καθαυτὸ χριστιανικὴ πρακτικὴ τῆς πνευματικῆς ἐξήγησής.

BIBΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- A.- J. Festugière, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, σὺλλ. «Études bibliques», Paris, 1932.
- H. Rahner, *Mythes grecs et mystère chrétien*, γαλλ. μτφ., «Bibliothèque historique», Paris, 1954.
- A. Wifstrand, *L'Église ancienne et la culture grecque*, γαλλ. μτφ., Paris, 1962.
- J. Pépin, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, σὺλλ. «Philosophie de l'Esprit», Paris, 1958.
- J. Pépin, *Les deux approches du christianisme*, Paris, 1961.
- F. Prat, *La théologie de saint Paul*, 2 τ., 38η ἔκδ., Paris, 1949.

VI

Η ΠΑΤΕΡΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

τοῦ JEAN PÉPIN

ΟΙ ΠΑΤΕΡΕΣ ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ ΚΑΙ ΤΑ ΡΕΥΜΑΤΑ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

Ὁ πλατωνισμός.

Κατὰ πολὺ γενικὸ τρόπο, ἐκεῖνο πὸν μπορούμε ν' ἀποκαλέσουμε πατερικὴ φιλοσοφία ἐμφανίζεται ὡς ἀποτέλεσμα μιᾶς σύνθεσης πὸν ἐπιχειρήθηκε ἀνάμεσα στὴν ἑλληνικὴ φιλοσοφικὴ παράδοση καὶ στὶς δογματικὲς ἀπαιτήσεις τῆς Γραφῆς. Ἡ σπουδαιότητα πὸν προσέλαβε τὸ δεύτερο ἀπὸ αὐτὰ τὰ συνθετικὰ ποικίλλει ἀνάλογα μὲ τοὺς συγγραφεῖς, ὥστόσο δὲν ἀπουσιάζει παντελῶς οὔτε κἀν ἀπὸ τοὺς Πατέρες πὸν ἰσχυρίζονται ὅτι διακόπτουν κάθε σχέση μὲ τὸν παγανιστικὸ πολιτισμὸ. Ἔτσι, γιὰ ὅποιον θέλει νὰ χαράξει τίς μεγάλες γραμμὲς τῆς πατερικῆς φιλοσοφίας, τὸ πρῶτο βῆμα πρέπει νὰ εἶναι ὁ χαρακτηρισμὸς τῶν κύριων ρευμάτων πὸν πρόσφερε συγκεκριμένα ὁ παγανισμὸς στοὺς Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας.

Αὐτὸ πὸν ἀναμφίβολα τοὺς γοήτευσε περισσότερο ἀπ' ἄλλα εἶναι ὁ πλατωνισμὸς. Πρέπει πάντως νὰ γνωρίζουμε ὅτι ὁ ἀρχαῖος πλατωνισμὸς δὲν συμπίπτει ἀκριβῶς μὲ τὸ δογματικὸ σύστημα πὸν οἱ σημερινοὶ ἱστορικοὶ συμφωνοῦν λίγο-πολύ νὰ ὀρίζουν μὲ ἀφετηρία τὴν ἀνάγνωση τῶν διαλόγων τοῦ Πλάτωνα. Στὴ διάρκεια ἐκεί-

νης τῆς πολὺ μεγάλης περιόδου ποὺ ἐκτείνεται ἀπὸ τὸ θάνατο τοῦ φιλοσόφου, γύρω στὸ 348 π.Χ., μέχρι τὸ κλείσιμο τῆς Σχολῆς τῆς Ἀθήνας ἀπὸ τὸν Ἰουστινιανὸ τὸ 529 μ.Χ., ὁ πλατωνισμὸς γίνεται ἀντικείμενο μιᾶς ἀδιάλειπτης σχολικῆς διδασχῆς, ποὺ δὲν παραλείπει νὰ τοῦ προσθέσει πολλὰ ξένα στοιχεῖα· μὲ αὐτὸ τὸν τρόπο κάθε ἐποχὴ σχηματίζει γιὰ τὴν πλατωνικὴ διδασκαλία μιὰν ἰδιαίτερη παράσταση, συχνὰ ἀρκετὰ ἀπομακρυσμένη ἀπὸ τὸ πρωτότυπο. Ἀνάμεσα στὸν πρῶτο αἰῶνα π.Χ. καὶ στὰ τέλη τοῦ δευτέρου αἰῶνα μ.Χ. ἡ μείζων πλατωνικὴ τάση συγκροτεῖ ἐκεῖνο ποὺ ἀποκαλοῦμε μέσο πλατωνισμὸ· ἔρχεται στὸ φῶς μὲ τὸν Ἀντίοχο Ἀσκαλωνίτη, σχολάρχῃ τῆς Ἀκαδημείας κατὰ τὸ πρῶτο μισὸ τοῦ πρώτου αἰῶνα π.Χ.· συνεχίζεται μὲ τὸν Πλούταρχο, τὸν Ἀττικό, τὸν Ἀλβίνο καὶ τὸν Μάξιμο ἀπὸ τὴν Τύρο· καὶ περατώνεται μὲ τὸν Νουμένιο καὶ τὸν Κρόνιο, τοῦ ὁποῖου ὁ πλατωνισμὸς παίρνει χροιά νεοπυθαγόρεια. Ἀπὸ ὀρισμένες ἀπόψεις, ὁ μέσος πλατωνισμὸς παρουσιάζεται ὡς ἀπλὴ μετάβαση μὲ κατεύθυνση τὸν νεοπλατωνισμὸ, μολοντί καὶ ὁ ἴδιος προσφέρει ἓνα καθορισμένο καὶ συνεκτικὸ διδασκτικὸ σύνολο ποὺ ἀξίζει νὰ μελετηθεῖ καθαυτὸ. Ἐν πάσῃ περιπτώσει προσλαμβάνει ἐξαιρετικὴ σπουδαιότητα γιὰ τὴν προσπέλαση τῆς πατερικῆς φιλοσοφίας, γιὰτὶ συνιστᾷ τὴν παραλλαγή ἐκεῖνη τοῦ πλατωνισμοῦ, μὲ τὴν ὁποία οἱ Πατέρες, τουλάχιστον μέχρι τὸν Ὠριγένη, βρίσκονταν σὲ ἐπαφή. Αὐτὸ τὸ σημεῖο φωτίστηκε πρόσφατα ἀπὸ τὶς ἐργασίες τοῦ Andersen, ἀπὸ τὶς ὁποῖες προκύπτει πῶς ὅταν ὁ ἅγιος Ἰουστίνος ἐξομολογεῖται ὅτι πρὶν ἀπὸ τὴ μεταστροφή του ἦταν ἐπαγγελματίας φιλόσοφος ἐννοεῖ ὅτι ἦταν ὁπαδὸς τοῦ μέσου πλατωνισμοῦ, ὅπως φαίνεται στὴ διδασκτικὴ ἐκθεση ποὺ κάνει στὶς ἀρχὲς τοῦ Διαλόγου πρὸς Τρύφωνα. "Ὅσο γιὰ τὸν Ἀληθῆ Λόγο τοῦ Κέλσου, ποὺ ἔμελλε νὰ προκαλέσει τὴν περίφημη ἀναίρεση τοῦ Ὠριγένη, εἶναι κι αὐτὸς μιὰ μεσο-πλατωνικὴ πραγματεία ποὺ, ἐπιπλέον, θὰ μπορούσε κάλλιστα νὰ εἶχε ὑποκινηθεῖ ἀπὸ τὴν ἐπιθυμία ἐνὸς εἰδωλολάτρη νὰ ἀνταπαντήσει στὴν λιποταξία τοῦ φιλοσόφου Ἰουστίνου ποὺ πέρασε στὸ στρατόπεδο τοῦ Χριστιανισμοῦ· ἔχουμε νὰ κάνουμε ἐδῶ μὲ ἓνα νέο παράδειγμα τῶν ἀλυσιδωτῶν ἀντιδράσεων ποὺ διεῖπαν τὸν πολεμικὸ διάλογο ἀνάμεσα στοὺς εἰδωλολάτρες καὶ στοὺς Χριστια-

νους και πού ήδη τις είδαμε να λειτουργούν στην περίπτωση τῆς ἀλληγορίας.

Ένα ἀπὸ τὰ χαρακτηριστικὰ τοῦ μέσου πλατωνισμοῦ εἶναι ὅτι βασιζόταν λιγότερο σὲ μιὰν *in extenso* ἀνάγνωση τῶν πλατωνικῶν διαλόγων καὶ πρὸ πολὺ σ' ἓνα ἀνθολόγιο περικοπῶν πού ἐκλαμβάνονταν ὡς σημαντικές· διαπιστώνει κανεὶς ὅτι οἱ διαφοροὶ ἀντιπρόσωποι αὐτῆς τῆς σχολῆς ἐπανέρχονται ἀκατάπαυστα σὲ ὀλιγάριθμα πλατωνικὰ κείμενα, πού εἶναι πάντα τὰ ἴδια καὶ πού ἐρμηνεύονται παρόμοια. Φαίνεται πὼς οἱ Πατέρες τῶν τριῶν πρώτων αἰώνων, ὅταν ἀναφέρονται στὸν Πλάτωνα, χρησιμοποιοῦν τὴν ἴδια ἐκλογή κειμένων, παρόμοια ἐρμηνευμένων· ἂν προσθέσουμε τώρα ὅτι γενικὰ πρόκειται γιὰ κείμενα τεράστιας θεολογικῆς σημασίας, μαντεύουμε τὴ σπουδαιότητα αὐτῆς τῆς συνάντησης. Γι' αὐτὸ ἀξίζει τὸν κόπο νὰ ἐξετάσουμε μερικὰ παραδείγματα, δανεισμένα ἀπὸ τὸν καλοφτιαγμένο κατάλογο τοῦ Daniélou.

Ἄς πάρουμε τὴν πασίγνωστη φράση τοῦ *Τίμαιου*, 28c: «Τὸν ποιητὴ καὶ πατέρα τοῦ παντὸς εἶναι πολὺ δύσκολο νὰ τὸν βρεῖς, καὶ ἂν τὸν βρεῖς εἶναι ἀδύνατο νὰ τὸν φανερώσεις μὲ λόγια σὲ ὄλους». Τὴ σημειώνουν πολὺ συχνὰ οἱ Πατέρες, ὅπως ὁ Ἄθηναγόρας, ὁ Ἰουστίνος, ὁ Κλήμης Ἀλεξανδρείας καὶ ὁ Ὠριγένης, ἀπὸ τοὺς Ἑλληνας, καί, ἀπὸ τοὺς Λατίνους, ὁ Τερτυλλιανὸς καὶ ὁ Μινούκιος Φέλιξ. Ἀπὸ αὐτὴ τὴν πλατωνικὴ φράση συγκρατοῦν δύο θέσεις: ἀπὸ τὴ μιὰ τὴ βεβαίωση ὅτι ὁ κόσμος δημιουργήθηκε ἀπὸ τὸ Θεὸ *ex nihilo* καὶ ἀπὸ τὴν ἄλλη τὴν ἰδέα πόσο δύσκολη παρουσιαζόταν ἡ γνώση τοῦ Θεοῦ πρὶν ἀπὸ τὴν ἔλευση τοῦ Χριστοῦ· ὀρισμένοι, ὅπως ἀργότερα ὁ Γρηγόριος ὁ Νύσσης, ἐννοοῦν αὐτὸ τὸ δεῦτερο σημεῖο μὲ τὴν ἔννοια τῆς ἀκαταληψίας τοῦ Θεοῦ καὶ τῆς ἀρνητικῆς θεολογίας. Ὁ Κλήμης ἀντλεῖ ἀπὸ δῶ ἐπιχειρήματα γιὰ νὰ δείξει ὅτι ὁ Πλάτων ἔχει ἐμπνευστεῖ ἀπὸ τὴν *Παλαιὰ Διαθήκη* καὶ πρὸ συγκεκριμένα ἀπὸ τὸ ἐπεισόδιο ὅπου ὁ Μωυσῆς μπαίνει μέσα στὴ γνοφώδη νεφέλη ὅπου κρύβεται ὁ Ἰεχωβάς (*Ἐξοδος*, ΙΘ', 16-25). Αὐτὲς οἱ παρατηρήσεις εἶναι ἤδη πολὺ ἀποκαλυπτικές γιὰ τὴν ὑποδοχὴ πού βρῆκε ὁ Πλάτων ἀνάμεσα στοὺς Χριστιανούς. Τὸ ἐνδιαφέρον τους ἄλλωστε διπλασιάζεται ὅταν διαπιστώνουμε ὅτι ἡ ἴδια φράση τοῦ *Τίμαιου* ἔχει ξεχωριστὴ θέση στοὺς

φιλοσόφους τοῦ μέσου πλατωνισμοῦ· τὸ γεγονός ὅτι τόσο στοὺς μὲν ὅσο καὶ στοὺς δὲ ἦταν προσιτὴ χάρη σ' ἓνα ἀνθολόγιο, τὸ σημειώνει ρητὰ ὁ Ἀθηναγόρας (*Πρεσβεία*, 6), ὅπως ἐπίσης καὶ ὁ Ἀέτιος στὰ *Placita*. Μιὰ λεπτομέρεια δείχνει ὅτι Χριστιανοὶ καὶ εἰδωλολάτρες εἶχαν στὴ διάθεσή τους τὸ ἴδιο ἀνθολόγιο ἢ τουλάχιστον ὅτι οἱ Χριστιανοὶ παρέπεμπαν στὸ πλατωνικὸ κείμενο διαμέσου τῶν συγκαιρινῶν τους φιλοσόφων καὶ ὄχι μετὰ ἀπὸ μιὰ ἄμεση ἀνάγνωση τοῦ πλατωνικοῦ διαλόγου· ἄλλωστε ἡ παραπομπή, ἔτσι ὅπως τὴν κάνουν ὀρισμένοι Χριστιανοὶ συγγραφεῖς, χαρακτηρίζεται ἀπὸ τὶς διαφορὲς ἀλλοιώσεις τοῦ πρωτοτύπου· ἀλλὰ οἱ ἴδιες ἀλλοιώσεις ἐμφανίζονται ἤδη στὰ κείμενα τοῦ φιλοσόφου Ἀλβίνου. Ἀλλὰ αὐτὲς οἱ ὁμοιότητες ὡς πρὸς τὴν λεκτικὴ σύσταση τῆς φράσης τοῦ *Τίμαιου* ὡχριοῦν μπροστὰ στὶς ἀναλογίες τῆς ἐρμηνείας· γιατί, ὅπως εἶδαμε παραπάνω, οἱ Χριστιανοὶ ἐνοοῦσαν τὸν μοναδικὸ Θεό, ἐνῶ ὁ διάλογος γράφει «ποιητὴ καὶ πατέρα τοῦ παντός»· ὡστόσο μιὰ τέτοια ἐξομοίωση ἐλάχιστα συμφωνεῖ μὲ τὴν πρόθεση τοῦ Πλάτωνα, πού μιλάει ἐδῶ γιὰ τὸν δημιουργὸ καὶ ὄχι γιὰ τὸν ὑπέρτατο Θεό, τὸν ὁποῖο ταυτίζει μὲ τὸ Ἀγαθόν· ἀλλὰ καὶ πάλι αὐτὴ δὲν προκύπτει ἀπὸ κάποια χριστιανικὴ πρωτοβουλία, γιατί ἤδη μπορούμε νὰ τὴν παρατηρήσουμε στοὺς μέσους πλατωνιστές, πού, ἀντίθετα μὲ τὸν Πλάτωνα (καί, ἀργότερα, μὲ τὸν νεοπλατωνισμό), ἀπέδιδαν τὴ δημιουργικὴ λειτουργία στὸν ὑπέρτατο Θεό.

Μιὰ ἄλλη πλατωνικὴ περικοπή πού θὰ σταδιοδρομήσει ἐξαίρετα ἀνήκει στὸν *Θεαίτητο*, 176 ab: «Γι' αὐτὸ καὶ πρέπει νὰ προσπαθεῖ κανεὶς νὰ φύγει ὅσο μπορεῖ γρηγορότερα ἀπὸ ἐδῶ κάτω γιὰ νὰ πάει ἐκεῖ πάνω. Φυγὴ τέτοια εἶναι ἢ κατὰ τὸ δυνατὸν ὁμοίωση μὲ τὸν Θεό· καὶ τέτοια ὁμοίωση εἶναι νὰ γίνεσαι δίκαιος, ὅσιος καὶ φρόνιμος». Γνωρίζουμε ὅτι στὴν πραγματεία του *Περὶ τοῦ καλοῦ* (*Ἐννεάδες*, I, 6, 8) ὁ Πλωτίνος θυμῆθηκε αὐτὸ τὸ χωρίο ἀναμειγνύοντάς το μὲ τὸν συμβολισμό τοῦ Ὀδυσσεά πού ἐπιστρέφει στὴν πατρίδα του Ἰθάκη:

Ἄς φύγουμε γιὰ τὴν ἀγαπημένη μας πατρίδα, αὐτὴ εἶναι ἡ καλύτερη συμβουλή πού μπορεῖ νὰ μᾶς δοθεῖ. Ἀλλὰ

τί είναι αυτή ή φυγή; Και πώς να επανέλθουμε; "Όπως ό 'Οδυσσεάς ξέφυγε από την μάγισσα Κίρκη και από την Καλυψώ, δέν δέχτηκε δηλαδή να μείνει κοντά τους, παρά τά ὁμορφα πράγματα πού ἔβλεπαν τά μάτια του και τίς αίσθητές ἡδονές. Πατρίδα μας εἶναι τὸ μέρος ἀπ' ὅπου ἤλθαμε στόν κόσμο κι ἐκεῖ βρίσκεται ὁ πατέρας μας. Τί εἶναι λοιπόν αὐτό τὸ ταξίδι και αὐτή ἡ φυγή; Δέν πρόκειται να διανύσουμε τὸ δρόμο πεζῆ· γιατί τὰ πόδια μας μᾶς πηγαίνουν ἀπό τὴ μιὰ γῆ στήν ἄλλη· οὔτε πρέπει να ἐτοιμάσουμε κάποιο ὄχημα πού τὸ σέρνουν ἄλογα ἢ κάποιο πλεούμενο, ἀλλά ὅλα αὐτά πρέπει να πάψουμε να τὰ βλέπουμε, και κλείνοντας τὰ μάτια ν' ἀλλάξουμε αὐτὸ τὸν τρόπο ὄρασης με κάποιον ἄλλον, ν' ἀφυπνίσουμε αὐτὴ τὴν ἱκανότητα πού ὅλος ὁ κόσμος κατέχει ἀλλὰ λίγοι χρησιμοποιοῦν.

Ὡστόσο ἡ ὑστεροφημία τοῦ κειμένου τοῦ *Θεαίτητου*, πού μελετήθηκε ὠραῖα ἀπὸ τὸν Merki, ἀρχίζει πολὺ προτύτερα ἀπὸ τὸν Πλωτῖνο. Ὁ μέσος πλατωνιστὴς Ἀλβῖνος εἶχε παραβάσει αὐτὴ τὴν πρόσκληση «να ὁμοιωθοῦμε με τὸν Θεὸ κατὰ τὸ δυνατόν» μετὸ στωικὸ παράγγελμα «ζῆν συμφώνως τῇ φύσει», και αὐτὴ ἡ ἐξομοίωση εἶναι χαρακτηριστικὸ σύμπτωμα τοῦ ἐκλεκτισμοῦ πού ἐνέπνεε ὁ πλατωνισμὸς τῆς ἐποχῆς. Ὁ Κλήμης Ἀλεξανδρείας θὰ πρέπει να πῆρε τὴν ἰδέα τῆς ἴδιας παραβολῆς ἀπὸ τὸν Ἀλβῖνο, γιατί δέν μπορεῖ να τὴ συνέλαβε αὐθόρμητα· ἐπιπλέον, ἡ προσφυγὴ στὴ στωικὴ ἔννοια τῆς ἀκολουθίας («ζῆν συμφώνως τῇ φύσει») ἐπιτρέπει στόν Κλήμη να συγκρίνει μετὴ τὴν ῥῆση τοῦ Πλάτωνα μιὰ ῥῆση τοῦ *Δευτερονομίου*, ΙΓ', 5, γιὰ τὴν «πορεία σύμφωνα μετὸν Θεό». Ἡ ἀναφορὰ στὴ σελίδα τοῦ Κλήμη (*Στρωματεῖς*, ΙΙ, 19, 100, 3-101, 1) θὰ ἐπιτρέψει να ἐξηγήσουμε καλύτερα αὐτὴ τὴ λεπτὴ ἀντιπαράθεση, ὅπου ὁ Χριστιανὸς συγγραφέας ἀφήνει να ἐνοηθεῖ ὅτι ὁ Πλάτων θὰ μπορούσε να ἐξαρθᾶται κι αὐτὸς ἀπὸ τὴν *Παλαιὰ Διαθήκη*:

Ὁ φιλόσοφος Πλάτων, προτείνοντας ὡς σκοπὸ τὴν εὐτυχία, λέγει ὅτι αὐτὴ συνίσταται στὴν «ὁμοίωση τοῦ Θεοῦ κατὰ

τὸ δυνατόν» καὶ ἔτσι ἴσως συναντᾶται μὲ τὴν ἀρχὴ τοῦ Νόμου (...). ἴσως ἀκόμα διδάχτηκε στὸν καιρὸ τοῦ ἀπὸ ὀρισμένους σοφοῦς, ἐπειδὴ διψοῦσε πάντα γιὰ μάθηση. Ὁ Νόμος λέει: «Ἀκολουθεῖστε τὸν Θεὸ καὶ ὑπακούετε στὶς ἐπιταγές μου». Πράγματι, ὁ Νόμος ἀποκαλεῖ τὴν ἑξομοίωση μιὰ «πορεία σύμφωνα μὲ τὸ Θεὸ» καὶ αὐτὴ ἐπιφέρει τὴν ὁμοίωση στὸ μέτρο τοῦ δυνατοῦ (...). Νά γιατί οἱ στωικοὶ ἀποφάνθηκαν ὅτι σκοπὸς τοῦ ἀνθρώπου εἶναι νὰ ζήσει σύμφωνα μὲ τὴ φύση, μεταλλάζοντας ἔτσι τὰ ὀνόματα τοῦ Θεοῦ καὶ τῆς φύσης μὲ ἓναν ἀπρεπῆ τρόπο, γιατί ἡ περιοχὴ τῆς φύσης εἶναι τὰ φυτὰ, οἱ σπορές, τὰ δέντρα καὶ οἱ πέτρες.

Ἐπάρχει ὅμως ἓνα ἄλλο βιβλικὸ κείμενο, ἀπείρως πιὸ σημαντικὸ, στὸ ὁποῖο οἱ Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας ἀντιπαράθεσαν τὴ ρήση τοῦ *Θεαίτητου* εἶναι ἡ *Γένεσις*, Α', 26, ὅπου διαβάζουμε: «Καὶ εἶπεν ὁ Θεός: ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν». Ἀπὸ αὐτὲς τὶς δύο λέξεις, «εἰκόνα» καὶ «ὁμοίωση», ἡ δεύτερη συμβαίνει νὰ εἶναι ἐκείνη πού χρησιμοποιοῦσε ὁ Πλάτων μιλώντας γιὰ τὴν «ὁμοίωση» μὲ τὸν Θεό. Οἱ Πατέρες, διαποτισμένοι καθὼς ἦσαν ἀπὸ τὴν πλατωνικὴ φιλοσοφία, ἦταν ἀναπόφευκτο νὰ σκεφτοῦν νὰ συγκρίνουν αὐτὰ τὰ δύο χωρία: γι' αὐτὸν τὸ σκοπὸ ἔπρεπε νὰ εἰσαγάγουν στὸ κείμενο τῆς *Γένεσης* μιὰ νοηματικὴ διαφορὰ ἀνάμεσα στὴν «κατ' εἰκόνα» δημιουργία καὶ στὴν «καθ' ὁμοίωσιν», ἐνοιώντας μὲ τὴν πρώτη ἔκφραση τὶς γενικὲς γραμμὲς τῆς σχέσης ἀνάμεσα στὸν ἄνθρωπο καὶ στὸ Θεὸ πού τὴν πληρότητά της θὰ τὴν ἔδειχνε ἡ δεύτερη ἔκφραση. Εἶναι ἐνδιαφέρον νὰ παρατηρήσουμε ὅτι οἱ ἀπολογητὲς Πατέρες, ὁ Τάτιος ἰδιαίτερα, δὲ βλέπουν καμιά διαφορὰ ἀνάμεσα στὴν «εἰκόνα» καὶ στὴν «ὁμοίωση»: οἱ δύο λέξεις τοὺς φαίνονται ὅτι διατυπώνουν τὴν ἴδια ὑπερφυσικὴ μετοχὴ τοῦ ἀνθρώπου στὴ θεία ζωὴ: ἐπίσης ἀποφεύγουν κάθε προσέγγιση στὸν Πλάτωνα. Ἀλλὰ ἡ κατάσταση μετατρέπεται ἄρδην μὲ τὸν Κλήμη Ἀλεξανδρείας, ὅπως μπορούμε νὰ τὸ διαπιστώσουμε στὸ κείμενο *Στρωματεῖς*, II, 22, 131, 5-6: «Ὁταν ὁ Πλάτων ὀνομάζει εὐτυχία μιὰ ζωὴ πού συμφωνεῖ καὶ ἐναρ-

μονίζεται με τὸν ἑαυτὸ της, καὶ συχνὰ ἐπίσης τὴν τελειότητα μέσα στὴν ἀρετή, αὐτὸ τὸ ἀνάγει στὴν ἐπιστήμη τοῦ ἀγαθοῦ καὶ στὴν ὁμοίωση με τὸν Θεό, ὁμοίωση ποὺ συνίσταται, καθὼς δηλώνει, στὸ νὰ εἶναι κανεὶς 'πνευματικὰ δίκαιος καὶ χρηστός'. "Ἀραγε αὐτὸς δὲν εἶναι ὁ τρόπος ποῦ, σύμφωνα με τὴν ἐρμηνεία ὀρισμένων δικῶν μας, ὁ ἄνθρωπος δέχθηκε ἐκ γενετῆς τὴν 'εἰκόνα', καὶ ἀργότερα, στὸ μέτρο ποῦ τελειοποιεῖται, δέχεται μέσα του τὴν ὁμοίωση;». Ὁ Κλήμης γράφει: «σύμφωνα με τὴν ἐρμηνεία ὀρισμένων δικῶν μας» κι αὐτὸ ἀποδείχνει ὅτι δὲν εἶναι ὁ πρῶτος ποῦ μέσα στὸ κείμενο τῆς Βίβλου ἐννοεῖ διαφορετικὰ τὴ μνεία τῆς εἰκόνας καὶ τῆς ὁμοίωσης· γενικὴ εἶναι ἡ ἀντίληψη, ὅτι οἱ πρόδρομοι, τοὺς ὁποίους ὑπαινίσσεται, εἶναι κατὰ πρῶτο λόγο ὁ ἅγιος Εἰρηναῖος, ποῦ πράγματι εἰσάγει μιὰ διάκριση ἀνάμεσα στὴν «κατ' εἰκόνα» δημιουργία —ποῦ τὴν ἀναφέρει στὴν ὑλικὴ σύσταση τοῦ ἀνθρώπου— καὶ στὴν «καθ' ὁμοίωση» δημιουργία, τὴν ὁποία ἐννοεῖ ὡς δῶρο τοῦ Πνεύματος. Τίποτα ὅμως δὲν μᾶς ἐπιτρέπει νὰ πιστέψουμε ὅτι δὲν ἦταν ὁ Κλήμης αὐτὸς ποῦ πρῶτος ἀντιπαρέβαλε τὰ λόγια τῆς Γενέσεως με τὴ διατύπωση τοῦ Θεαιτήτου.

Ὁ ἀριστοτελισμός.

Τὰ ἔργα ποῦ ἔγραψε ὁ Ἀριστοτέλης ἀνήκουν καθὼς γνωρίζουμε σὲ δύο ἀρκετὰ διαφορετικὰ εἶδη ὡς πρὸς τὴν φιλοσοφικὴ τους ἐμπνευση, τὸν προορισμὸ τους καὶ τὴν ἀπήχησή τους. Κατὰ τὴν πρώτη περίοδο τῆ σταδιοδρομίας του, ὄντας ἀκόμα ὑπὸ τὴν ἐπίδραση τοῦ Πλάτωνα, ὁ φιλόσοφος εἶχε ἐκδώσει πολυάριθμα ἔργα, πολλὰ ἀπὸ αὐτὰ σὲ μορφὴ διαλόγου καὶ γραμμένα με λαμπρὸ ὕφος γιὰ νὰ διαβαστοῦν ἀπὸ ἓνα πλατὺ κοινό· συγκροτοῦσαν αὐτὸ ποῦ ὀνομάζουμε «ἐξωτερικὸ» ἔργο. Ἀργότερα, ἔχοντας ἀναπτύξει μιὰ προσωπικὴ σκέψη ποῦ σὲ μεγάλο μέρος της ἦταν ἐχθρικὴ πρὸς τὸν πλατωνισμό, κι ἀφοῦ ἔγινε με τὴ σειρά του σχολάρχης, συνέγραψε τὶς λεγόμενες «ἀκροαματικὲς» πραγματεῖες. Ὄντας στενὰ συνδεδεμένα με τὴν διδασκαλία του, τὴν ὁποία προετοιμαζαν ἢ ἀπὸ τὴν ὁποία ἀπέρρεαν, αὐτὰ τὰ αὐστηρὰ καὶ τεχνικὰ γραφτὰ

ἀπευθύνονταν σὲ μαθητὲς ποὺ ἦσαν κι αὐτοὶ ἐπαγγελματίες φιλόσοφοι καὶ δὲν προορίζονταν γιὰ εὐρύτερη δημοσίευση. Γιὰ διάφορους λόγους, αὐτὰ τὰ ἔργα δὲν ἔγιναν γνωστὰ πρὶν ἀπὸ τὸν πρῶτο αἰῶνα π.Χ. εἶναι οἱ μεγάλες πραγματεῖες ποὺ διαβάζονται ἀκόμα καὶ σήμερα, τὰ *Φυσικά*, τὰ *Μεταφυσικά*, τὰ διάφορα *Ἠθικά* κτλ. Ἀντίθετα, τὰ ἐξωτερικὰ γραφτὰ δὲ διασώθηκαν, γι' αὐτὸ γνωρίζουμε μόνο ἰσχνὰ ἀποσπάσματα καὶ ἔμμεσες μαρτυρίες· ἀλλὰ ἡ Ἀρχαιότητα τὰ εἶχε γιὰ μεγάλο διάστημα στὴ διάθεσή της, καὶ μάλιστα ὡς τὸν πρῶτο αἰῶνα π.Χ. ἀποτελοῦσαν τὸ μόνο μέρος τοῦ ἀριστοτελικοῦ ἔργου ποὺ ἦταν γενικὰ γνωστό. Τοῦτο σημαίνει ὅτι εἶχαν ἀσκήσει μεγάλη ἐπίδραση στὴν ἀρχαία σκέψη, προτοῦ αὐτὴ ἢ τελευταία κατορθώσει νὰ προσπελάσει τὶς «ἀκροαματικὲς» πραγματεῖες.

Αὐτὴ ἡ δυαδικότητα τοῦ ἀριστοτελικοῦ ἔργου ἀντανακλᾶται ἐπαρκῶς στὴν ἀρχαία χριστιανικὴ λογοτεχνία. Οἱ Πατέρες τοῦ δευτέρου αἰῶνα δὲν ἀγνοοῦσαν ἐξ ὀλοκλήρου τὸν ἀκροαματικὸ Ἀριστοτέλη. Ὁ Κλήμης Ἀλεξανδρείας θὰ φανεῖ ἐνήμερος γιὰ τὴν διάκριση ἀνάμεσα στὰ ἐξωτερικὰ καὶ στὰ ἀκροαματικὰ ἔργα· ἀλλὰ καὶ ὁ ἴδιος καὶ οἱ σύγχρονοὶ του φιλόσοφοι, ποὺ τοὺς ὀφείλουν πολλά, ὅταν μιλοῦν γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη σκέφτονται τὶς περισσότερες φορές τὸν συγγραφέα τῶν διαλόγων. Μετὰ τὸν τέταρτο αἰῶνα ἡ κατάσταση θὰ μεταστραφεῖ· τότε οἱ ἀριστοτελικοὶ διάλογοι τείνουν νὰ περάσουν σὲ δεύτερη μοίρα, καὶ ἡ προσοχὴ συγκεντρώνεται στὶς σχολικὲς πραγματεῖες, κυρίως στὶς λογικὲς καὶ διαλεκτικὲς, ἀπὸ τὶς ὁποῖες οἱ αἰρετικοὶ ὄπαδοὶ τοῦ Ἀρείου δανεῖζονται ἐπιχειρήματα ἐναντία στὴν ὀρθοδοξία.

Οἱ ἀπολογητὲς Πατέρες δείχνουν τόσο μεγαλύτερο ἐνδιαφέρον γιὰ τοὺς διαλόγους τοῦ Ἀριστοτέλη ὅσο αὐτοὶ ἦσαν σὲ μεγάλο βαθμὸ θεολογικοί, ἰδιαίτερα ἐκεῖνος ποὺ ἔφερε τὸν τίτλο *Περὶ φιλοσοφίας*. Ὅπως καὶ γιὰ τὸν Πλάτωνα τῶν τελευταίων διαλόγων, ἡ μεγάλη θεολογικὴ ἰδέα τοῦ πλατωνίζοντος Ἀριστοτέλη εἶναι ἡ θεϊότητα τοῦ κόσμου· αὐτὴ τὴν ἰδέα συγκρατοῦν προπάντων οἱ ἀριστοτελίζοντες φιλόσοφοι τοῦ πρώτου αἰῶνα π.Χ. καὶ τῶν ἀρχῶν τοῦ πρώτου αἰῶνα μ.Χ., ὅπως ὁ ἄγνωστος συγγραφέας τῆς πραγματείας *Περὶ κόσμου* (ποὺ ἐπὶ μεγάλο διάστημα ἀποδι-

δόταν στὸν Ἀριστοτέλη) καὶ ὁ Φίλων ὡς συγγραφέας τοῦ ἀποκλειστικῆς φιλοσοφικοῦ πονηματίου ποῦ ἔφερε τὸν τίτλο *Περὶ αἰωνιότητος κόσμου*. Ἡ κοσμικὴ θεολογία τοῦ νεαροῦ Ἀριστοτέλη παρουσιαζόταν μὲ διάφορους τρόπους: ἄλλοτε θεὸς θεωροῦνταν σύμπας ὁ κόσμος, ἄλλοτε μόνο τὸ οὐράνιο σύστημα, ἄλλοτε τὸ στοιχεῖο τῶν ἄστρων ἢ ὁ αἰθέρας, ἄλλοτε μόνο ἡ ψυχὴ τοῦ κόσμου, καὶ τὶς περισσότερες φορὲς ὅλα αὐτὰ τὰ στοιχεῖα μαζί. Μιὰ ἐνδιαφέρουσα παρουσίαση αὐτῆς τῆς θεολογίας ὀφείλεται στὴν γραφίδα τοῦ Χριστιανοῦ Ἀθηναγόρα (*Πρεσβεία*, 6): «Ὁ Ἀριστοτέλης καὶ οἱ μαθητὲς του ὑποθέτουν τὸ ὄν ἀνάλογο μ' ἓνα σύνθετο ἔμβιο καὶ λέγουν ὅτι ὁ Θεὸς ἀπαρτίζεται ἀπὸ μιὰ ψυχὴ καὶ ἓνα σῶμα. Φρονοῦν ὅτι σῶμα του εἶναι ὁ αἰθέρας, οἱ πλανῆτες καὶ ἡ σφαῖρα τῶν ἀπλανῶν κι ὅτι ὅλα αὐτὰ κινοῦνται κυκλικά· κι ἀκόμα ὅτι ψυχὴ του εἶναι ὁ Λόγος, ποῦ προηγεῖται ἀπὸ τὴν κίνηση τοῦ σώματος, ὄντας ὁ ἴδιος ἀκίνητος καὶ αἰτία αὐτῆς τῆς κίνησης». Φυσικά, οἱ Χριστιανοὶ δὲν μπορούσαν νὰ δεχτοῦν αὐτὴν τὴ θεοποίηση τοῦ αἰσθητοῦ κόσμου κι οὔτε βέβαια τῆς ψυχῆς τοῦ κόσμου· καὶ πάλι ὁ Ἀθηναγόρας εἶναι αὐτὸς ποῦ σημειώνει στὸ δέκατο τέταρτο κεφάλαιο: «Βέβαια ὁ κόσμος εἶναι ὁμορφος (...) ἐντούτοις δὲν πρέπει νὰ λατρεύουμε αὐτόν, ἀλλὰ τὸν δημιουργό του (...). Ἔστω κι ἂν ὁ κόσμος εἶναι ὑπόσταση καὶ σῶμα, ὅπως λένε οἱ περιπατητικοί, ἐμεῖς δὲν παραλείπουμε νὰ λατρέψουμε τὴν αἰτία τῆς κίνησης τοῦ σώματος, τὸν Θεό, γιὰ νὰ πέσουμε στὸ ἐπίπεδο τῶν ἀσθενῶν καὶ πενιχρῶν στοιχείων» (*Πρὸς Γαλάτας*, Δ', 99), καὶ νὰ λατρέψουμε μᾶλλον τὴν παθητικὴ ὕλη παρὰ τὸν αἰθέρα, ποῦ κατ' αὐτοὺς εἶναι ἀπαθής. Ἄν βλέπουμε μέσα στὰ μέρη τοῦ κόσμου δυνάμεις τοῦ Θεοῦ, δὲν λατρεύουμε τὶς δυνάμεις, ἀλλὰ τὸν δημιουργό τους καὶ κύριό τους».

Ὁ Κλήμης Ἀλεξανδρείας εἶναι συγγραφέας ἐνὸς *Προτρεπτικοῦ*, ποῦ ὁ ἴδιος ὁ τίτλος του ἀφήνει νὰ ἐννοηθεῖ ὅτι θέλει νὰ εἶναι μιὰ χριστιανικὴ ἀπάντηση στὸν *Προτρεπτικὸ* τοῦ Ἀριστοτέλη. Γνωρίζει τὴν κοσμικὴ θεολογία τοῦ τελευταίου καὶ τοῦ ἐπιτίθεται βάζοντάς τον ἀντιμέτωπο μὲ μιὰν ἄλλη θέση ποῦ ἐκ παραδόσεως ἀποδίδεται στὸν Ἀριστοτέλη καὶ ποῦ ἀποκλείει τὴν θεία Πρόνοια ἀπὸ τὸν ὑποσελήνιο κόσμο· πῶς γίνεται λοιπὸν νὰ Θεο-

ποιεῖ κανείς τὸν κόσμον καὶ ταυτόχρονα νὰ τὸν στερεῖ ἀπὸ τὴν ἐνεργὴ παρουσία τοῦ Θεοῦ; Νὰ τὸ ἴδιο τὸ κείμενο τοῦ Κλήμη (Προτρεπτικός, V, 66, 4): «Ἐφόσον βρίσκομαι σὲ αὐτὸ τὸ σημεῖο, νομίζω ὅτι δὲν ὑπάρχει καμιά δυσκολία νὰ μνημονεύσω καὶ τοὺς περιπατητικούς. Ὁ ἀρχηγέτης αὐτῆς τῆς σχολῆς, μὴ ἔχοντας συλλάβει τὸν Πατέρα τοῦ σύμπαντος, νομίζει ὅτι ἐκεῖνος ποὺ ἀποκαλεῖ Ὑψιστο εἶναι ἡ ψυχὴ τοῦ Ὁλοῦ· ἔτσι λοιπὸν, ὅταν ὑποθέτει ὅτι ἡ ψυχὴ τοῦ κόσμου εἶναι Θεός, ἀντιφάσκει μὲ τὸν ἑαυτό του. Πράγματι, ἂν περιορίσουμε τὴν Πρόνοια στὸν ὑπερσελήνιο κόσμον καὶ δοῦμε στὴ συνέχεια τὸν κόσμον σὰν Θεό, ἀντιφάσκουμε, γιατί ἀνακηρύσσουμε Θεὸ τὸ μέρος τοῦ κόσμου ποὺ στερεῖται Θεοῦ». Εἶναι ἐνδιαφέρον νὰ προσθέσουμε ὅτι, σύμφωνα μὲ τὴν συνηθισμένη θεωρία του, κατὰ τὴν ὁποία οἱ Ἕλληνες φιλόσοφοι «ὑπεξείρασαν» ὀρισμένες ἀλήθειες ἀπὸ τὴ Βίβλο, ὁ Κλήμης ὑποστηρίζει ἄλλοῦ (Στρωματεῖς, V, 14, 90, 3) ὅτι ἡ θεωρία τοῦ Ἀριστοτέλη ποὺ ἀποκλείει τὴν Πρόνοια ἀπὸ τὸν ὑποσελήνιο κόσμον προέρχεται ἀπὸ μιὰ παρανόηση κατὰ τὴν ἀνάγνωση τῶν *Ψαλμῶν*, ΛΕ', 6: Κύριε, ἐν τῷ οὐρανῷ τὸ ἔλεός σου, καὶ ἡ ἀληθείά σου ἕως τῶν νεφελῶν.

Ὁ στωικισμός.

Οἱ περισσότεροι Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας ἀναγνώρισαν τὴν ἐξαιρετικὴ ἀξία τῆς στωικῆς ἠθικῆς. Γράφει ὁ Ἰουστίνος (*Β' Ἀπολογία*, 8, 1): «Οἱ στωικοὶ ἔθεσαν στὴν ἠθικὴ δίκαιες ἀρχές· οἱ ποιητὲς ἐξέθεσαν κι αὐτοὶ τὶς ἴδιες ἀρχές, γιατί τὸ σπέρμα τοῦ λόγου εἶναι ἔμφυτο σὲ ὀλόκληρο τὸ ἀνθρώπινο γένος». Τὸ ἐνδιαφέρον αὐτῆς τῆς περικοπῆς εἶναι ὅτι ἀποδίδει δικαιοσύνη στὸν στωικισμό χρησιμοποιώντας τὸ στωικὸ λεξιλόγιο (τὰ «ἔμφυτα σπέρματα τοῦ λόγου»). Ὅσο γιὰ τὴν γενικότερη διδασκαλία εἶναι ἡ ἀκόλουθη: ἂν ὀρισμένες ἰδέες τῶν εἰδωλολατρῶν φιλοσόφων συμπίπτουν μὲ ἐκεῖνες τῶν Χριστιανῶν, εἶναι γιατί καὶ οἱ μὲν καὶ οἱ δὲ μετέχουν στὸ Θεῖο Λόγο, ἂν καὶ ἡ μετοχὴ τους εἶναι πολὺ διαφορετικὴ, ἀφοῦ οἱ εἰδωλολάτρες γνώρισαν τὸν Λόγο ἐν μέρει (αὐτὸ ἄλλωστε ἐξη-

γει τις ἐπιτυχίες τους, ἀλλὰ καὶ τὰ λάθη ἢ τις ἀντιφάσεις τους), ἐνῶ ἀντίθετα οἱ Χριστιανοὶ κατέχουν τὴν ὁλότητα τοῦ Λόγου, γιατί δέχτηκαν τὸν ἴδιο τὸ Λόγο στὸ πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ. Αὐτὸ διατυπώνει μὲ σαφήνεια ὁ Ἰουστίνος στὴ συνέχεια τῆς ἴδιας Β' Ἀπολογίας, 10, 1-3 καὶ 13, 2-3:

Ἡ διδασκαλία μας ὑπερβαίνει κάθε ἀνθρώπινη διδασκαλία γιατί κατέχουμε ὁλόκληρο τὸν λόγο στὸ πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ πρὸ ἐμφάνιστῆκε γιὰ μᾶς, ψυχῇ, σώματι καὶ ρήματι. Ὅλες οἱ δίκαιες ἀρχές, ὅσες ἀνακάλυψαν καὶ ἐξέφρασαν οἱ φιλόσοφοι καὶ οἱ νομοθέτες, ὀφείλονται σὲ ἐκεῖνο ποὺ βρῆκαν καὶ ἐν μέρει ἀτένισαν μέσα στὸν λόγο. Κι ἂν ἔπεσαν σὲ ἀντιφάσεις, εἶναι γιατί δὲ γνώρισαν ὁλόκληρο τὸν λόγο, ποὺ εἶναι ὁ Χριστός (...). Ἡ διδασκαλία τοῦ Πλάτωνα δὲν εἶναι ξένη πρὸς τὴ διδασκαλία τοῦ Χριστοῦ, ἀλλὰ δὲν εἶναι ἐξ ὁλοκλήρου ὅμοια, ὅπως ἄλλωστε καὶ τῶν ἄλλων, τῶν στωικῶν, τῶν ποιητῶν ἢ τῶν συγγραφέων. Πράγματι καθέννας ἀπὸ αὐτοὺς ἀπὸ τὸν διεσπαρμένο μέσα στὸν κόσμο λόγο εἶδε ὅ,τι σχετιζόταν μὲ τὴν δική του φύση, καὶ ἔτσι ἐξέφρασε μιὰ μερικὴ ἀλήθεια· ἀλλὰ ἀφοῦ πέφτουν σὲ ἀντιφάσεις πάνω σὲ οὐσιώδη σημεία, δείχνουν ὅτι δὲν κατέχουν μιὰν ἀνώτερη ἐπιστήμη καὶ μιὰν ἀπρόσβλητη γνώση.

Αὐτὴ ἡ σελίδα δείχνει ὠραῖα ὅτι ἡ θεωρία τῆς «λογοκλοπῆς» ποὺ τάχα διαπράχθηκε σὲ βάρος τῆς Βίβλου δὲν ἦταν ἡ μόνη ποὺ διέθεταν οἱ Χριστιανοὶ γιὰ νὰ ἐξηγήσουν τὴν παρουσία ὀρισμένων ἀληθειῶν στὰ κείμενα τῶν Ἑλλήνων φιλοσόφων· ἐξίσου θεωροῦσαν δυνατὸ ὅτι οἱ εἰδωολάτρεις μπορούσαν νὰ ἔχουν γνωρίσει κάτι ἀπ' τὸν λόγο τοῦ Θεοῦ πρὶν ἀπὸ τὴν ἐνσάρκωσή του. Ἄς σημειώσουμε ὅτι ὁ Ἰουστίνος ἀποδίδει ἐν παρόδῳ δικαιοσύνη στους στωικούς· καὶ προπάντων ὅτι αὐτὸ τὸ κάνει στὴν ἴδια τὴ γλώσσα τῶν στωικῶν, ὅταν, γιὰ νὰ δείξει πῶς ἐπενεργεῖ ἀθέατα μέσα στὸν παγανιστικὸ κόσμο ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ, μιλάει γιὰ τὸν «σπερματικὸ θεῖο λόγο». Αὐτὴ ἦταν ἡ κλασικὴ στωικὴ ἔκφραση γιὰ νὰ ἐκφραστεῖ ἡ ἐμμενῆς ἐνέργεια τοῦ θεῖου λόγου τόσο μέσα στὸ σῶμα ὅσο καὶ μέσα στὸ νοῦ τοῦ κάθε ἀνθρώπου.

Μολονότι είναι ὁ κύριος θεωρητικός τῆς παγανιστικῆς («λογοκλοπῆς»), ὁ Κλήμης Ἀλεξανδρείας ἀναγνώριζε κι αὐτὸς ὅτι οἱ ἀλήθειες, στὶς ὁποῖες ἔφτασαν οἱ Ἕλληνες φιλόσοφοι, μπορεῖ νὰ ἔχουν ἄλλη προέλευση, δηλαδή τὶς φυσικὲς τους ἰκανότητες, πού κι αὐτὲς ἐπίσης εἶναι δῶρα τοῦ Θεοῦ. Γιὰ νὰ περιγράψει αὐτὸν τὸν διανοητικὸ ἐξοπλισμὸ τῶν φιλοσόφων, χρησιμοποιοῖ ὄρους συνήθεις μέσα στὴ στωικὴ θεωρία τῆς γνώσης: τὴ φυσικὴ ἔννοια, τὸν κοινὸ νοῦ, τὴν πρόληψιν κτλ. Σχετικὰ μπορούμε νὰ σημειώσουμε δύο χωρία ἀπὸ τοὺς Στρωματεῖς: «Θὰ μᾶς ρωτήσουν: μὰ οἱ Ἕλληνες δὲν κατεῖχαν παρὰ τὴν φυσικὴ ἔννοια καὶ μόνο; Ἐπ' ὅσο ξέρω, ἡ φύση εἶναι ἔργο τοῦ μοναδικοῦ Δημιουργοῦ· γι' αὐτὸ κι εἶπαμε ἐπίσης ὅτι ἡ δικαιοσύνη εἶναι φυσικὴ. Θὰ μᾶς ρωτήσουν: δὲν κατεῖχαν παρὰ μόνο τὸν κοινὸ νοῦ; Ἄς ἐξετάσουμε λοιπὸν ποιὸς εἶναι ὁ Πατέρας του, καὶ ἀπὸ ποῦ προέρχεται αὐτὴ ἡ δικαιοσύνη πού πρυτανεύει στὴν κατανομή του» (I, 19, 94, 2) καί: «εἴτε εἶναι ἀπὸ τὴν Ἀνατολή, εἴτε ἀπὸ τὰ σύνορα τῆς Δύσης, εἴτε ἀπὸ τὸ Βορρὰ ἢ τὸ Νότο, κάθε φυλὴ ἔχει μία μόνη καὶ τὴν ἴδια ἐκ τῶν προτέρων ἔννοια ὡς πρὸς Ἐκεῖνον πού εἶναι κυρίαρχος τοῦ κόσμου, ἂν ἀληθεύει ὅτι οἱ καθολικότερες ἀπὸ τὶς πράξεις του ἐπεκτείνονται ἐξίσου σὲ ὅλα τὰ πράγματα» (V, 14, 133, 9).

ΟΙ ΜΕΓΑΛΕΣ ΜΟΡΦΕΣ ΤΗΣ ΠΑΤΕΡΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

Ὁ ἀναγνώστης θὰ παρατήρησε διεσπαρμένα στὶς σελίδες πού προηγήθηκαν κάμποσα στοιχεῖα σχετικὰ μὲ τὶς φιλοσοφικὲς θέσεις τῶν Πατέρων. Χωρὶς νὰ ἐλπίζουμε, ἐννοεῖται, ὅτι θὰ καταρτίσουμε ἐδῶ ἓνα πλήρη πῖνακα τῆς πατερικῆς φιλοσοφίας, πράγμα πού θὰ ἀπαιτοῦσε πολλοὺς τόμους, θὰ πρέπει τώρα νὰ σκιαγραφήσουμε σὲ γενικὲς γραμμὲς τὴν πνευματικὴ φυσιογνωμία τῶν πρωταγωνιστῶν αὐτοῦ τοῦ μεγάλου ἐγχειρήματος.

Ὁ ἀρχαιότερος ἀπὸ τοὺς σημαίνοντες εἶναι ὁ Ἰουστίνος (πέ-

θανε γύρω στο 165). Είναι συγγραφέας δύο *Ἀπολογιῶν* πού ἀπευθύνονται σὲ αὐτοκράτορες, ἡ πρώτη στὸν Ἀδριανὸ καὶ ἡ δευτέρα, πρὸ σύντομη αὐτή, στὸν Μάρκο Αὐρήλιο. Στὸν *Διάλογο πρὸς Τρύφωνα* διηγεῖται τὴν προσωπικὴ του πνευματικὴ ὁδύσεια· παρὰ τὴν κάποια λογοτεχνικὴ σκηνοθεσία, πού γίνεται προφανῆς, ὅταν ὁ Ἰουστίνος λέγει πὼς συναναστράφηκε διαδοχικὰ καὶ μάταια τοὺς στωικούς, τοὺς περιπατητικούς καὶ τοὺς πυθαγόρειους, πρὶν προσκολληθεῖ πρόσκαιρα στὸν πλατωνισμό, ὥστόσο βρίσκουμε μέσα σὲ αὐτὸν τὸ διάλογο πολλὰ ἀληθοφανῆ στοιχεῖα, ἀπὸ τὴ σκοπιὰ τῆς ψυχολογίας καὶ τῆς ἱστορίας τοῦ πολιτισμοῦ, σχετικὰ μὲ τὶς αἰτίες πού μπορούσαν νὰ ὠθήσουν ἕναν νέο μεσοπλατωνικὸ φιλόσοφο πρὸς τὸν Χριστιανισμό. Ὁ Τατιανός, μαθητὴς τοῦ Ἰουστίνου, προτοῦ προσχωρήσει στὴ γνωστικὴ αἵρεση, εἶχε συγγράψει ἕναν λόγο *Πρὸς Ἕλληνας*. Συγκριτικὰ μὲ τὸ δάσκαλό του δείχνει πολὺ λιγότερη διάθεση νὰ ἀποδώσει δικαιοσύνη στοὺς εἰδωλόατρεις φιλοσόφους, καὶ ἐπιπλέον τείνει νὰ τοὺς ἀρνηθεῖ κάθε γνώση τῆς ἀλήθειας. Ἡ κριτικὴ του εἶναι ιδιαίτερα ἔντονη, ὅταν στρέφεται ἐνάντια στὴ θρησκευτικὴ φιλοσοφία τῶν Ἑλλήνων· καταγγέλλει τὴν ἡλίθια ἀνηθικότητα τῶν μύθων, ὅπως εἶχαν κάνει καὶ οἱ ἴδιοι οἱ εἰδωλόατρεις ἀπὸ πολὺ καιρὸ· ἀλλά, ἀντίθετα μὲ αὐτοὺς, ὅπως εἶδαμε παραπάνω, προγράφει τὴν προσφυγὴ στὴν ἀλληγορικὴ ἐρμηνεία.

Ἐνας ἄλλος ἀπολογητὴς εἶναι ὁ Ἀθηναγόρας, πού γύρω στο 177 ἀπευθύνει μία *Πρεσβεία τῶν Χριστιανῶν* στὸν Μάρκο Αὐρήλιο καὶ στὸν γιό του Κόμμοδο, ὅπου πασχίζει νὰ δείξει ὅτι στὸν ἀγῶνα τοὺς ἐνάντια στὸν πολυθεϊσμὸ οἱ Χριστιανοὶ μποροῦν νὰ ἐπικαλεστοῦν ὡς προδρόμους καὶ συνεπίκουρους τοὺς Ἕλληνες μονοθεϊστὲς φιλοσόφους, τὸν Πλάτωνα, τὸν Ἀριστοτέλη καὶ τοὺς στωικούς. Ὁ Ἀθηναγόρας εἶναι ἐξάλλου καὶ συγγραφέας μιᾶς πραγματείας *Περὶ ἀναστάσεως* πού, ἐκτὸς ἀπὸ τὸ δογματικὸ τῆς ἐνδιαφέρον, εἶναι σημαντικὴ γιὰ τὴ διατύπωση τῆς χριστιανικῆς ἀνθρωπολογίας. Ἐνα ἀπὸ τὰ ἐπιχειρήματα πού ἐπικαλεῖται γιὰ νὰ ὑποστηρίξει τὴν πραγματικότητα τῆς σωματικῆς ἀνάστασης εἶναι τὸ ἀκόλουθο: ἡ αἰώνια ὑπαρξὴ τῶν νοητῶν ἀντικειμένων ἀπαιτεῖ τὴν αἰώνια ὑπαρξὴ τῶν νοητικῶν ἰκανοτήτων πού δόθη-

καν στὸν ἄνθρωπο γιὰ νὰ τὰ ἀναγνωρίζει, δηλαδή τὴ σκέψη καὶ τὸ λογικόν· ἀλλὰ αὐτὲς οἱ ἰκανότητες δὲν μποροῦν νὰ ἐπιβιώσουν ἂν ἡ φύση ποῦ τὶς δέχτηκε δὲν ἐπιβιώνει· καὶ ἡ φύση ποῦ δέχτηκε τὴ σκέψη καὶ τὸ λογικόν δὲν εἶναι μόνο ἡ ψυχὴ, ἀλλὰ ὁ ἄνθρωπος, ψυχῇ τε καὶ σῶματι· θὰ πρέπει λοιπὸν τὸ σῶμα νὰ ὑπάρχει κι αὐτὸ αἰώνια, πράγμα ποῦ δὲν εἶναι δυνατὸ παρὰ μόνο μὲ τὴν ἀνάσταση. Βλέπουμε ὅτι αὐτὴ ἡ ἐπιχειρηματολογία βασίζεται σὲ μιὰν καθαυτὸ χριστιανικὴ ἀνθρωπολογία, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία τὸ σῶμα εἰσέρχεται στὸν ὀρισμὸ τοῦ ἀνθρώπου ὡς πλήρες συστατικὸ στοιχεῖο, καὶ ἀντιτίθεται ἐξ ὀλοκλήρου στὴν πλατωνικὴ ἀνθρωπολογία τοῦ Πρώτου Ἀλκιβιάδη ποῦ ἀρνιόταν νὰ περιλάβει τὸ σῶμα στὴν ἀληθινὴ συγκρότηση τοῦ ἀνθρώπου. Ὁ τελευταῖος ἀπολογητὴς αὐτῆς τῆς ἐποχῆς, ποῦ θὰ κατονομάσουμε ἐδῶ, εἶναι ὁ Σύριος Θεόφιλος ἀπὸ τὴν Ἀντιόχεια, τοῦ ὁποίου διασώθηκαν τὰ τρία βιβλία *Πρὸς Ἀυτόλυκον*. Ἡ δογματικὴ ὀξύνοια αὐτοῦ τοῦ συγγραφέα ὑστερεῖ ἀπέναντι σὲ κείνη τῶν προηγουμένων· τὸ κύριο ἐνδιαφέρον ποῦ παρουσιάζει εἶναι ὅτι ἀπηχεῖ πολυάριθμες καὶ πολύτιμες συλλογὲς γνωμῶν ποῦ ἀποδίδονται στοὺς Ἕλληνες φιλοσόφους. Ὅμως δὲν μποροῦμε νὰ ἐγκαταλείψουμε τοὺς ἀπολογητὲς Πατέρες χωρὶς νὰ μνημονεύσουμε ἓνα σημαντικὸ κείμενο, τὸ ὁποῖο ἐπὶ πολὺ καιρὸ κατατασσόταν στὰ ἔργα τοῦ Ἰουστίνου, ἀλλὰ λόγῳ τοῦ περιεχομένου του πρέπει νὰ εἶναι τουλάχιστον κατὰ μισὸν αἰὼνα ὑστερότερο. Πρόκειται γιὰ μιὰν *Παραίνεσιν πρὸς Ἕλληνας ἀγνώστου συγγραφέα*, ἀλλὰ μὲ πρόδηλο ἀλεξανδρινὸ χρῶμα, ἡ ὁποία χαρακτηρίζεται ἀπὸ μιὰ πλατεῖα γνώση τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας καὶ λογοτεχνίας καὶ μιὰ πολὺ μετρημένη στάση ἀπέναντί τους.

Ὁ δεῦτερος αἰώνας μ.Χ. εἶναι ἐπίσης ὁ χρυσοῦς αἰώνας τοῦ γνωστικισμοῦ. Εἶναι δύσκολο νὰ χαρακτηρίσουμε μὲ λίγες λέξεις αὐτὸ τὸ πολὺ σπουδαῖο διανοητικὸ ρεῦμα· ἄς ποῦμε ὅτι, σὲ πλήρη ἀντίθεση μὲ τὴν μακρόχρονη πεποιθήση ποῦ ἐπικρατοῦσε (Harnack), πρόκειται γιὰ ἓνα ἐκτεταμένο θρησκευτικὸ φαινόμενο, ἰδιαίτερη ἐκδήλωση τοῦ ὁποίου εἶναι ἡ χριστιανικὴ αἵρεση ποῦ συνήθως ἐννοοῦμε μὲ τὴ λέξιν γνωστικισμός. Ἡ δεσπόζουσα ἰδέα εἶναι ἡ σωτηρία μέσω τῆς γνώσεως, ὡς κάτι ποῦ πρέπει ἤδη σ' αὐτὸν

τὸν κόσμον νὰ ὑποκαταστήσει τὴν πίστη· ὁ ἀτελής δημιουργὸς Θεὸς διακρίνεται ἀπὸ τὸν ὑπέρτατο ὑπερβατικὸ Θεό· σὲ αὐτὴ τὴ διάκριση ὅσοι γνωστικοὶ ἔχουν χριστιανικὴ παιδεία προσθέτουν τὴν διάκριση τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης, τὴν ὁποία ἀπορρίπτουν ὡς καταστατικὸ χάρτη τοῦ δημιουργοῦ Θεοῦ, ἀπὸ τὴν Καινὴ Διαθήκη, ποὺ τὴν θεωροῦν ἀποκάλυψη τοῦ ἀγαθοῦ Θεοῦ. Οἱ μεγάλες μορφές αὐτοῦ τοῦ γνωστικισμοῦ κατὰ τὸν δεύτερο αἰῶνα εἶναι ὁ Μαρκίων, ὁ Βασιλίδης καὶ ὁ Βαλεντίνος. Ὁ κύριος ὀρθόδοξος ἀντίπαλός τους ἦταν ὁ ἅγιος Εἰρηναῖος ἀπὸ τὴ Σμύρνη ποὺ μετανάστευσε στὴν Γαλατία καὶ ἔγινε ἐπίσκοπος τῆς Λυῶν τὸ 177. Σὲ μιὰ πεντάβιβλο πραγματεία του *Κατὰ αἵρέσεων ἀποκαθιστᾶ τὴ μοναδικότητα τοῦ Θεοῦ*, τὸν ἔξοχο χαρακτῆρα τῆς δημιουργίας καὶ τὴν ἰκανότητά της νὰ ἀποτελεῖ μαρτυρία γιὰ τὴν φύση τοῦ Δημιουργοῦ. Ἕνας ἄλλος ἀντίπαλος τῶν γνωστικῶν κατὰ τὶς ἀρχές τοῦ τρίτου αἰῶνα εἶναι ὁ Ἰππόλυτος ἀπὸ τὴ Ρώμη, συγγραφέας ἐνὸς ἔργου μὲ τίτλο *Κατὰ πασῶν τῶν αἵρέσεων ἔλεγχος*, ποὺ παρουσιάζει μεγάλο ἐνδιαφέρον ὡς μαρτυρία· ἡ κύρια ἰδέα της εἶναι ὅτι οἱ αἵρετικὲς ὁμάδες εἶναι θυγατέρες τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας.

Τὴν ἴδια ἐποχὴ, μὲ τοὺς Χριστιανοὺς θεολόγους τῆς Ἀλεξανδρείας, πλησιάζουμε ἕναν κόσμον βαθύτατα διαφορετικὸ. Ὁ ἰδρυτῆς τῆς σχολῆς εἶναι ὁ Πάνταινος (πέθανε γύρω στὸ 200). Στὶς σελίδες ποὺ προηγήθηκαν μιλήσαμε ἤδη ἄρκετὰ γιὰ τὸν μαθητὴ του Κλήμη Ἀλεξανδρείας (πέθανε πρὶν ἀπὸ τὸ 215) καὶ γιὰ τὰ δύο κύρια ἔργα του, τὸν *Προτρεπτικὸν* καὶ τοὺς *Στρωματεῖς*. Ἀκόμα, εἶναι συγγραφέας μιᾶς μικρῆς πραγματείας γιὰ τὴν καλὴ χρῆση τοῦ πλοῦτου (*Τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος*) καὶ ἐνὸς *Παιδαγωγικοῦ* ποὺ παρουσιάζει τὸν θεῖο λόγο ὡς παιδαγωγὸ τῆς ἀνθρωπότη-
τας. Ὁ Κλήμης γνώρισε καὶ καταπολέμησε τὸν γνωστικισμό· μάλιστα κατάρτισε μιὰ συλλογὴ ἐπίλεκτων κομματιῶν ἀπὸ τὸ ἔργο ἐνὸς ἀντιπροσώπου αὐτῆς τῆς ὁμάδας, ὅπου εἶχε παρεμβάλει καὶ τὶς ἀνασκευές του: πρόκειται γιὰ τὰ *Excerpta ex Theodoto*. Σὲ ἀντίθεση πρὸς τὸν αἵρετικὸ γνωστικὸ, σκιαγραφεῖ τὸ πορτραῖτο τοῦ «ἀληθινοῦ γνωστικοῦ», δηλ. τοῦ Χριστιανοῦ γνωστικοῦ, μολοντί ἡ ἀντίθεση δὲν ἀποκλείει μιὰ κάποια συγγένεια ἀνάμεσα στὰ δύο ἰδεώδη. Αὐτὴ ἡ γνώση τῶν θείων πραγμάτων, ποῦναι

άνωτερη από την κοινή πίστη, εμφανίζεται πότε-πότε στα κείμενα του Κλήμη ως έσωτερική διδασκαλία, ως απόκρυφη παράδοση που έχει μεταδοθεί προφορικά από τους αποστόλους σε όρισμένους προνομιούχους μαθητές και έκτοτε διαδόθηκε από στόμα σε στόμα· όρισμένα χωρία των *Στρωματέων* παραδόξως παραλληλίζουν τη γνώση και τη σωτηρία για να βεβαιώσουν ότι, αν έπρεπε να διαλέξουμε, θα έπρεπε να προτιμήσουμε τη γνώση. "Όπως βλέπουμε υπάρχει πολύς πλατωνισμός στον χριστιανισμό του Κλήμη.

Ο Όριγένης (γύρω στο 184-253) ήταν άνωτερου άναστήματος. Ήταν μαθητής όχι μόνο του Κλήμη, αλλά και του φιλοσόφου Άμμωνίου Σακκά, κοντά στον οποίο βρέθηκε συμμαθητής του Πλωτίνου. "Όσο από το έργο του διασώθηκε έχει έντυπωσιακές διαστάσεις, μολονότι εκπροσωπεί ένα μόνο μέρος από το πραγματικό του έργο. Ο Ιστορικός της φιλοσοφίας θα συγκρατήσει δύο πραγματείες. Από τη μιá μεριά έχουμε την πραγματεία *Κατά Κέλσου*, που πήγαινε να άναιρέσει έναν μεσοπλατωνικό φιλόσοφο αντίπαλο του Χριστιανισμού· ο λίβελλος του Κέλσου, που είχε τίτλο *Άληθής λόγος*, χάθηκε, αλλά ο Όριγένης κάνει τόσες παραπομπές για τις άνάγκες της πολεμικής, ώστε στάθηκε δυνατό να άνασυχροτηθούν πολυάριθμες σελίδες. Από την άλλη μεριά έχουμε την πραγματεία *Περί αρχών*, που είναι η πρώτη συστηματική έκθεση της φιλοσοφίας και της θεολογίας, την όποία παρήγαγε η αρχαία παράδοση, ένα είδος *Σύμης* (πριν ακόμα έφευρεθεί αυτή η λέξη), όπου λέγονται όλα τα ουσιώδη για τον Θεό, τον κόσμο, τον άνθρωπο και την Άγία Γραφή· το έλληνικό πρωτότυπο αυτού του έργου δυστυχώς χάθηκε, έκτος από κάποια τμήματά του, και το διαβάζουμε σε κάποια λατινική μετάφραση του Ρουφίνου, ο όποιος δυστυχώς πασχίζει να του περιορίσει τα τολμηρά του στοιχεία. Και τούτο γιατί η κοσμοθεώρηση του Όριγένη είναι τολμηρή, και ιδιαίτερα για τον πνευματικό κόσμο: όπως ο Λόγος γεννήθηκε από τον Πατέρα, έτσι κι ο ίδιος γεννά άλλους Λόγους, δηλαδή φύσεις έλλογες, πνευματικές και έλευθερες· αυτές οι φύσεις δημιουργήθηκαν ίσες, αλλά χρησιμοποιώντας την έλευθερία τους κατέστησαν διαφορετικές στο μέτρο που λίγο ή πολύ προσκολλήθηκαν στον Θεό ή τον αποστράφηκαν· έτσι διαμορφώνεται

ἡ ἱεραρχία τοῦ πνευματικοῦ κόσμου, ἀπὸ τοὺς πιὸ ἀγνοοῦς ἀγγέλους μέχρι τὰ πνεύματα ποὺ εἶναι φυλακισμένα μέσα στὰ ἀνθρώπινα σώματα. Ἄλλὰ οἱ ἀνθρώπινες ψυχές δὲν ἀπώλεσαν τὴν ἀνάμνηση τῆς προηγούμενης ἀξιωσύνης τους, καὶ μποροῦν νὰ τὴν ἐπανεύρουν μὲ τὴ χάρη τοῦ Χριστοῦ, βοηθούμενες ἀπὸ τὴν ἄσκηση καὶ τὴν κάθαρση· ἐν τέλει, ὅταν ὀλοκληρώνεται ὁ κοσμικὸς κύκλος, ὅλα τὰ πνεύματα ἐπανερχοῦνται λίγο-πολύ στὴν ἀρχικὴ τάξη. Ὡστόσο ὁ Ὁριγένης διατηρεῖ ἀπὸ τὸν στωικισμό τὴν ἰδέα ὅτι ὁ κόσμος μας δὲν εἶναι παρὰ μιὰ στιγμή μέσα σὲ μιὰν ἄπειρη διαδοχὴ κόσμων κι αὐτὸ σημαίνει ὅτι ἡ ἐναλλαγὴ τῆς ἐνσάρκωσης καὶ τῆς λύτρωσης τῶν ψυχῶν φαίνεται προορισμένη νὰ συνεχίζεται ἀτελείωτα· ἐντούτοις ἀπὸ τὸν ἕναν κόσμο στὸν ἄλλο διαγράφεται μιὰ πρόοδος, κι ἐν τέλει τὸ καλὸ θὰ νικήσει κατὰ κράτος τὸ κακὸ καὶ τὰ πάντα θὰ ἐπανεέλθουν στὴν ἀθῶα κατάστασι τῆς πρώτης δημιουργίας, χωρὶς πιθανῶς νὰ ἐξαιροῦνται οἱ δαίμονες καὶ οἱ κολασμένοι (ἀποκατάστασις). Αὐτὸς εἶναι ὁ τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο μποροῦμε νὰ παραστήσουμε τὴν ἱστορία τοῦ κόσμου σύμφωνα μὲ τὸν Ὁριγένη· πρέπει νὰ προσθέσουμε ὅτι αὐτὴ ἡ ἀνασυγκρότησι τοῦ κειμένου εἶναι ἀρκετὰ πιθανολογικὴ, ἐφόσον τὰ πρωτότυπα κείμενα τίς περισσότερες φορὲς λείπουν καὶ συμπληρώνονται ἀπὸ τὴ μαρτυρία ἐγκωμιαστῶν καὶ ἐπιτιμητῶν, ποὺ εἶναι ἐξίσου ὑποποτι για παραποίηση τῆς σκέψης τοῦ συγγραφέα.

Ἡ ἐπίδρασι τοῦ Ὁριγένη εἶναι ἐμφανῆς στοὺς Ἑλληνας Πατέρες τοῦ τέταρτου αἰῶνα, ποὺ κατ' οὐσίαν εἶναι οἱ τρεῖς Καππαδόκες, ὁ Γρηγόριος Ναζιανζηνός, ὁ Καισαρείας Βασίλειος καὶ ὁ ἀδελφός του Γρηγόριος ὁ Νύσσης. Ὁ Γρηγόριος ὁ Ναζιανζηνός (329-390) εἶχε μεγάλη φήμη ὡς θεολόγος στὴν χριστιανικὴ Ἀρχαιότητα· κυρίως ὀφείλει αὐτὴ τὴ φήμη στοὺς πέντε Θεολογικοὺς λόγους ποὺ γιὰ πολὺν καιρὸ ἦταν τὸ ἀποκορύφωμα τοῦ δόγματος περὶ Τριάδος. Ὁ ἀντίπαλος, ἀπέναντι στὸν ὁποῖο πρέπει νὰ πάρουν θέση οἱ τρεῖς Καππαδόκες, δὲν εἶναι πιὰ ὁ γνωστικισμός, ἀλλὰ ἡ αἵρεσι τοῦ Ἀρείου, ποὺ κατὰ τὸ δεῦτερο μισὸ τοῦ τέταρτου αἰῶνα τὴν ἐκπροσωποῦσε ὁ Εὐνόμιος. Αὐτὴ ἡ σύγκρουσι εἶναι σημαντικὴ γιὰ τὴν ἱστορία τῆς φιλοσοφίας· γιὰτὶ ὁ ἀρειανισμὸς παρουσιάζεται σὰν μιὰ προσπάθεια ἐκλογίκευσι τοῦ χριστιανικοῦ

δόγματος, έξοστρακισμού τοῦ μυστηρίου, μὲ ἓνα λόγο ἀναγωγῆς —πρὶν ἀπὸ τὸν Κάντ— «τῆς θρησκείας στὰ ὄρια τοῦ ἀπλοῦ Λόγου». Αὐτὰ τὰ σχέδια τῶν ἀρειανῶν ἀπηχοῦνται προπάντων στὴν τριαδικὴ τους θεολογία, ὅπου, ξεκινώντας ἀπὸ μιὰ καθαρὰ φιλοσοφικὴ ἀντίληψη τοῦ Θεοῦ, πού στὸ ἐπίκεντρό της βρισκόταν ἡ ἔννοια τῆς «ἀγεννησίας» του, συμπεραίνουν ὅτι ὁ λόγος, ὄντας γεννημένος, εἶναι ἀνόμοιος πρὸς τὸν Πατέρα καὶ διόλου ὁμοούσιος μὲ αὐτόν. Ἐπιπλέον εἶχαν δώσει στὸ σύστημά τους ἰσχυρὴ λογικὴ ἀρματωσιά, ἐμπνευσμένη ἀπὸ τὸ Ὄργανον τοῦ Ἀριστοτέλη. Μὲ ἄλλα λόγια ὁ ἀγώνας τῶν Καππαδοκῶν ἐναντία στὴν αἵρεση τοῦ Εὐνόμιου ἔπρεπε ἀναγκαστικὰ νὰ διεξαχθεῖ κατὰ μεγάλο μέρος στὸ χῶρο τῆς φιλοσοφίας. Ὁ Γρηγόριος θὰ ξαναδείξει στοὺς ἀρειανούς τὴν ἐπείγουσα ἀνάγκη νὰ ἐγκαταλείψουν τὶς φιλοσοφικὲς σοφιστεῖες γιὰ νὰ ἐπιστρέψουν στὴν ἀπλότητα τῆς πίστης, ἀφοῦ κι ὁ Χριστὸς διάλεξε τοὺς ἀποστόλους του ἀνάμεσα στοὺς ψαράδες καὶ ὄχι ἀνάμεσα στοὺς ἀριστοτελικούς (piscatorie, non aristotelice, σύμφωνα μὲ μιὰ περίφημη λατινικὴ ρῆση)· ἐξάλλου θὰ ὑπογραμμίσει τὸν ἀσύλληπτο χαρακτήρα τοῦ Θεοῦ, γιὰ τὸν ὁποῖο μπορούμε νὰ γνωρίζουμε μόνο ὅ,τι μᾶς λέει ὁ ἴδιος. Ὁ Βασίλειος (330-379) θὰ ἀκολουθήσει τὸν ἴδιο δρόμο. Ἐνα ἀπὸ τὰ ἔργα του πού παρουσιάζουν τὸ μεγαλύτερο ἐνδιαφέρον γιὰ τὴν ἱστορία τῶν ιδεῶν εἶναι ἡ συλλογὴ του Ὁμιλίας εἰς τὴν Ἐξαήμερον, δηλαδὴ γιὰ τὴν βιβλικὴ ἀφήγηση τῆς δημιουργίας· ἐμπνεόμενος ἀπὸ ἀνάλογα ἔργα τοῦ Φίλωνα καὶ τοῦ Ὁριγένη, ὁ Βασίλειος ἀφορμᾶται ἀπ' αὐτὸ τὸ σχόλιο γιὰ νὰ ἐκθέσει τὰ οὐσιώδη σημεῖα τῶν χριστιανικῶν ιδεῶν ἀναφορικὰ μὲ τὸν κόσμον καὶ τὸν ἄνθρωπον.

Ἡ φιλοσοφικὴ σπουδαιότητα τοῦ Γρηγορίου Νύσσης (πέθανε τὸ 394) εἶναι πολὺ μεγαλύτερη. Ἡ κοσμολογία του καὶ ἡ ἀνθρωπολογία του ἐκφράζονται καὶ ἐδῶ μὲ τὴ μορφή σχολίων στὶς πρῶτες παραγράφους τῆς Γενέσεως, σχόλια πού χωρίζει σὲ δύο πραγματεῖες, τὴν μία γιὰ τὸ ἔξαήμερον καὶ τὴν ἄλλη γιὰ τὴ δημιουργία τοῦ ἀνθρώπου. Ἡ ἐξήγησή του γιὰ τὸν φυσικὸν κόσμον ἐγκείται σὲ μιὰ θεωρία γιὰ τὰ στοιχεῖα καὶ τὸν ἀμοιβαῖον τους δεσμό (σύνδεσμος), πού εἶναι πλατωνικῆς προέλευσης, ἀλλὰ πρέπει νὰ ἀποδοθεῖ ἀκριβέστερα στὸν στωικὸ Ποσειδώνιον. Ὅσο γιὰ τὸν ἄνθρωπον,

ή πρωτοτυπία του Γρηγορίου είναι ότι τον θεωρεί *μεθόριο*, ανάμεσα στον αίσθητό και στον νοητό κόσμος· έτσι στον έναν ανήκει με το σώμα του και στον άλλον με την ψυχή του αποκαθιστώντας συνάμα μιάν επικοινωνία ανάμεσά τους. Στην *Ὀμιλία εἰς τὸ Ἄσμα Ἄσμάτων* και στον *Βίο Μωνασέως* προσπελάζει τὸ πρόβλημα πὸν θεωρεῖ οὐσιῶδες, τὴ γνώση τοῦ Θεοῦ. Ἡ πρώτη βαθμίδα αὐτῆς τῆς γνώσης εἶναι ἡ θέαση τοῦ Θεοῦ μέσα στοῦ κάτοπτρο τῆς καθαρῆς ψυχῆς, πὸν ἐνέχει πράγματι τὴ θεία εἰκόνα· ὅποιος θέλει νὰ προχωρήσει πέρα ἀπὸ αὐτὸ τὸ πρωταρχικό στάδιο ὀφείλει νὰ καθαρευθῆ ἀπὸ κάθε σκέψη αἰσθητῆς προέλευσης και τότε ἀνακαλύπτει ὅτι τὸ ζητούμενο ἀντικείμενο ξεπερνᾷ κάθε γνώση και ὅτι ἡ ἀκαταληψία τὸ περιβάλλει σὰν νεφέλη ἀπὸ παντοῦ. Μὲ αὐτὴ του τὴν ἄποψη ὁ Γρηγόριος γίνεται ὀπαδὸς τῆς ἀποφατικῆς θεολογίας, σύμφωνα με τὴν ὁποία ἡ γνώση τοῦ Θεοῦ εἶναι πρὶν ἀπ' ὅλα γιὰ τὸν ἄνθρωπο γνώση τοῦ τί δὲν εἶναι ὁ Θεός. Ἡ γραφτὴ παράδοση ἀπέδωσε συχνὰ στον Γρηγόριο Νύσσης τὴν πραγματεία *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου* πὸν στὴν πραγματικότητα ἔγραψε ὁ Νεμέσιος, ἐπίσκοπος Ἐμέσης γύρω στοῦ 400· ὅπως δείχνει ὁ τίτλος, πρόκειται γιὰ μιὰ πραγματεία χριστιανικῆς ἀνθρωπολογίας θεμελιωμένη σὲ πλούσια φιλοσοφικὴ πληροφόρηση, ὅπου ἡ ἐπίδραση τοῦ Ποσειδωνίου κυριαρχεῖ· ἡ ἰδιομορφία της εἶναι ὅτι ἐνάντια στον Ἀριστοτέλη ἐπιστρέφει στὴν πλατωνικὴ ἀνθρωπολογία, σύμφωνα με τὴν ὁποία ὁ ἄνθρωπος ὀρίζεται μόνο ὡς ψυχή· ὅπως θυμόμαστε, ὁ Ἀθηναγόρας, θέλοντας νὰ νομιμοποιήσει τὴν ἀνάσταση τοῦ σώματος, εἶχε κάνει τὴν ἀντίθετη ἐπιλογή.

Εἶδαμε ὅτι ἀνάμεσα στους νεοπροσῆλυτους τοῦ Παύλου στὴν Ἀθήνα οἱ *Πράξεις τῶν Ἀποστόλων* κατονομάζουν ἕναν κάποιον Διονύσιο. Αὐτὸ ἀκριβῶς τὸ πρόσωπο (τὸν Διονύσιο «ἀρεοπαγίτη») πλαστογράφησε ἕνας ἄγνωστος συγγραφέας, πὸν στὴν πραγματικότητα πρέπει νὰ ανήκει στὰ τέλη τοῦ πέμπτου αἰῶνα και στὶς ἀρχές τοῦ ἔκτου, μιὰ και ἐπηρεάστηκε ἀπὸ τὸν Πρόκλο (πὸν πέθανε τὸ 485) και ἐκείνη περίπου τὴν ἐποχὴ ἀρχίζουν νὰ μιλοῦν γι' αὐτόν. Ἡ ἀπάτη αὐτὴ θὰ ἀποδειχνόταν μακρόβια ξεγελώντας κυρίως ὀλόκληρον τὸν Μεσαίωνα, ὁ ὅποιος ἐπηρεάστηκε ἀπίστευτα ἀπὸ τὸν ψευδο-Ἀρεοπαγίτη (εἶναι, ἔτσι, ὁ συγγραφέας πὸν παρα-

Θέτει συχνότερα ἀπ' ὅλους ὁ Ἀκινάτης). Τὸ *corpus areopagiticum* περιλαμβάνει πέντε κείμενα βαθύτατα ὁμοιογενῆ, παρότι ὁ χριστιανικὸς τους τόνος εἶναι ἄνισος: *Περὶ τῆς οὐρανιας ἱεραρχίας*, *Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας*, *Περὶ θείων ὀνομάτων*, *Περὶ μυστικῆς θεολογίας* καὶ οἱ ἔντεκα Ἐπιστολαί. Ὁ συγγραφέας εἶναι προφανῶς ἓνας Χριστιανὸς ποὺ θέλησε νὰ ἐκφράσει τὴν πίστη του μὲ τοὺς ὄρους τῆς νεοπλατωνικῆς φιλοσοφίας καὶ ἐπιπλέον μὲ μνῆμες ἀπὸ τὸ λεξιλόγιο τῶν μυστηρίων. Ὁ νεοπλατωνισμὸς του εἶναι ἐκεῖνος τοῦ Πρόκλου, πιὸ προσκολλημένος στὸ πνεῦμα τῆς σχολῆς ἀπὸ ἐκεῖνον τοῦ Πλωτίνου: ἡ ἱστορία ὅλων τῶν νοημόνων ὄντων ἀναπτύσσεται μὲ τριαδικὸ ρυθμὸ (ἔξοδος ἀπὸ τὸ Θεό, ἐπιστροφή στὸ Θεό, ἔνωση μὲ τὸ Θεό)· τὸ σύνολό τους εἶναι ἱεραρχημένο αὐστηρότατα· ἡ ἐνέργεια τοῦ Θεοῦ δὲν ἀγγίζει τὰ ὄντα καὶ τὰ ὄντα δὲν στρέφονται πρὸς τὸ Θεὸ παρὰ μόνον τηρώντας αὐτὴ τὴν ἱεραρχικὴ τάξη· ὅσο γιὰ τὴν ἐπιστροφή στὸ Θεό, ὅπως ἦδη εἶδαμε στὸν Πλάτωνα καὶ στὸν Πλωτίνου, ἐπιτελεῖται μὲ τὴν ὁμοίωση, μολονότι οἱ ἀνομοιότητες μᾶς χωρίζουν ἀπὸ τὸ Θεό. Ὁ Διονύσιος δέχεται τὴν ἱεραρχία τόσο στὸν ἀγγελικὸ κόσμον ὅσο καὶ στὴν Ἐκκλησία, καὶ οἱ δύο αὐτὲς δομὲς συναρμολογούνται ἔτσι ὥστε ἡ τελευταία ἀπὸ τὶς ἀγγελικὰς τάξεις νὰ εἶναι ἀμέσως ἀνώτερη ἀπὸ τὴν πρώτη τάξη τῆς Ἐκκλησίας· αὐτὸς εἶναι ὁ δίαυλος μέσα στὸν ὁποῖο κατέρχεται ἡ γνώση τοῦ Θεοῦ καὶ ἀνέρχονται οἱ ἀνθρώπινες ἐλπίδες πρὸς τὸν Θεό. Ἡ ἱεραρχικὴ τάξη ἐκφράζει συνάμα μιὰ διαίρεση τῆς πνευματικῆς ζωῆς σὲ τρία στάδια, ποὺ εἶναι ἡ κάθαρση, ἡ φώτιση καὶ ἡ ἔνωση: στὸν ἀγγελικὸ κόσμον καθὼς καὶ στὴν Ἐκκλησία, αὐτοὶ ποὺ καθαίρουν δὲν εἶναι οἱ ἴδιοι μὲ αὐτοὺς ποὺ φωτίζονται, οὔτε αὐτοὶ ποὺ φωτίζονται μὲ αὐτοὺς ποὺ φωτίζονται, αὐτοὶ ποὺ τελειοποιοῦν μὲ ἐκείνους ποὺ τελειοποιοῦνται. Μιὰ βλαβερὴ συνέπεια αὐτῆς τῆς ἀτεγκτῆς ἱεραρχίας εἶναι ὅτι καθιστᾷ ἀδύνατη κάθε ἄμεση σχέση ἀνάμεσα στὸν Θεὸ καὶ στὴν ψυχὴ, ἐκτὸς πιά κι ἂν αὐτὴ ἔχει ἀνέλθει ὅλες τὶς βαθμίδες τῆς κλίμακας· κι ὅμως, ἡ ἄμεση ἐπαφὴ μὲ τὸ Θεὸ παραμένει ἐπιθυμία κάθε θρησκευτικῆς ζωῆς. Ὁ Διονύσιος αἶρει αὐτὸ τὸ ἐμπόδιο παραχωρώντας σημαντικὴ θέση στὴν ἔκσταση. Διακρίνει μιὰ διπλὴ θεολογία ἢ γνώση τοῦ Θεοῦ: μπορούμε νὰ βε-

βαιώσουμε για τὸν Θεὸ τίς τελειότητες ποὺ παρατηροῦμε στὰ δημιουργήματα ἀναβιβάζοντάς τες σὲ ὑπερθετικὸ βαθμὸ, κι αὐτὴ εἶναι ἡ θετικὴ ἢ καταφατικὴ θεολογία· ἀλλὰ μποροῦμε ἐπίσης, καὶ αὐτὸ εἶναι καλύτερο, νὰ ἀρνηθοῦμε στὸν Θεὸ ὅλους τοὺς περιορισμοὺς ποὺ προσιδιάζουν στὸν δημιουργημένο κόσμο, ὅποτε πραγματώνομε τὴν ἀρνητικὴ ἢ ἀποφατικὴ θεολογία. Κατὰ παράδοξο τρόπο, ἢ via negationis, ἢ ἀγνοοῦσα γνώση, εἶναι αὐτὴ ποὺ ὀδηγεῖ στὴν ὑπατὴ δυνατὴ γνώση καὶ στὴν ἐπαφὴ μὲ τὸ Θεό, ὅπως τὸ δείχνει τὸ παράδειγμα τοῦ Μωυσῆ καὶ τοῦ Παύλου.

Προτοῦ γίνεται ὁ ἀρχιδιανοητὴς τοῦ λατινικοῦ Μεσαίωνα, ὁ ψευδο-Διονύσιος ἄσκησε τὴν ἐπίδρασή του σὲ ἕναν ἀπὸ τοὺς τελευταίους Ἑλληνας Πατέρες, τὸν Μάξιμο τὸν Ὁμολογητὴ (580-662), ὁ ὁποῖος δείχνει μιὰ τεράστια πατερικὴ καλλιέργεια: γνωρίζει προπάντων τὸν Εὐάγριο τὸν Ποντικὸ, ὁπαδὸ τοῦ Ὠριγένη κατὰ τὸ δεύτερο μισὸ τοῦ τέταρτου αἰώνα, ὁ ὁποῖος τοῦ μεταδίδει τὰ οὐσιώδη στοιχεῖα τῆς ἀλεξανδρινῆς θεολογίας· ἀναφέρει τοὺς Καππαδόκες, καὶ κυρίως τὸν Γρηγόριο τὸν Ναζιανζηνό, στὸν ὁποῖο ἀφιερώνει σχολία· ἀλλὰ οἱ μεγαλύτεροι ἔπαινοί του ἀπευθύνονται στὸν «μακάριο Διονύσιο». Περίπου τὴν ἴδια ἐποχὴ, ὁ Χριστιανὸς Ἰωάννης Φιλόππος σχολιάζει τὸν Ἀριστοτέλη· ἔτσι ἐνδιαφέρεται γιὰ τὴν ἀριστοτελικὴ πραγματεία *Περὶ ψυχῆς* καὶ, μέσα σὲ αὐτή, γιὰ τὸ περίφημο ἐρώτημα τῆς ἐνότητος καὶ τῆς πολλότητος τοῦ ποιητικοῦ νοῦ· στὸ ζήτημα αὐτὸ ἀπάντησε μὲ τρόπο ἀποδεχτὸ γιὰ ἕναν Χριστιανό, ταυτίζοντας τὸν δυνάμει νοῦ μὲ τὸν ποιητικὸ νοῦ τοῦ Ἀριστοτέλη καὶ πλάθοντας ἕνα καὶ μόνον νοῦ, ποὺ ἄλλοτε βρῖσκεται ἐν δυνάμει κι ἄλλοτε ἐν ἐνεργείᾳ, τέτοιον δηλαδὴ ποὺ κατέχει ὁ κάθε ἄνθρωπος.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- J. Daniélou, *Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée*, «Bibliothèque de théologie», Tournai:
 — τ. I: *Théologie du Judéo-christianisme*, 1958·
 — τ. II: *Message évangélique et culture hellénistique aux IIe et IIIe siècles*, 1961.

- J. Daniélou, *Origène*, σλλ. «Le Génie du Christianisme», Paris, 1948.
- J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, σλλ. «Théologie», 2, Paris, 1944.
- J. Pépin, *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, «Bibliothèque de Philosophie contemporaine», Paris, 1964.
- R. Roques, *L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon pseudo-Denys*, σλλ. «Théologie», 29, Paris, 1954.

VII

Ο ΑΓΙΟΣ ΑΥΓΟΥΣΤΙΝΟΣ ΚΑΙ Η ΔΥΤΙΚΗ ΠΑΤΕΡΙΚΗ ΓΡΑΜΜΑΤΕΙΑ

του JEAN PÉPIN

Οι λατίνοι πατέρες και η φιλοσοφία.

Ἐκ τῶν σελίδων πού προηγήθησαν δὲν θὰ ἔπρεπε νὰ συμπερά-
νουμε ὅτι ὀλόκληρη ἡ πατερικὴ γραμματεία γράφτηκε σὲ ἑλλη-
νικὴ γλῶσσα. Ἄναμφίβολα, ἡ συνεισφορά τοῦ λατινικοῦ κόσμου,
τόσο σὲ αὐτὸ τὸ πεδίο ὅσο καὶ σὲ ἐκεῖνο τῆς θύραθεν φιλοσοφίας,
ἦταν λιγότερο σημαντικὴ· μολαταῦτα δὲν θὰ μπορούσαμε νὰ τὴν
ἀμελήσουμε, τῆ στιγμῇ μάλιστα πού ὁ δυτικὸς Χριστιανισμὸς γέν-
νησε στὸ πρόσωπο τοῦ Αὐγουστίνου ἕναν διδάσκαλο τῆς παγκό-
σμιας φιλοσοφίας. Ὡστόσο προτοῦ ἔρθουμε σὲ αὐτόν, καὶ γιὰ νὰ
τὸν κατανοήσουμε καλύτερα, εἶναι ἀναγκαῖο νὰ ἀφιερῶσουμε με-
ρικὲς σελίδες στοὺς λατίνους Πατέρες πού ἔζησαν πρωτύτερα.

Ὁ πρῶτος ἀπὸ αὐτοὺς εἶναι ὁ Τερτυλλιανὸς (γεννήθηκε γύρω
στὸ 160). Ἐκ τῶν ἔργων του ἐνδιαφέρουν περισσότερο τὴ φιλοσο-
φία δύο ἀπολογίαι τοῦ Χριστιανισμοῦ, μὲ τίτλο *Apologetica* καὶ
De praescriptione haereticorum· σ' αὐτὲς πρέπει νὰ προσθέσουμε
καὶ μιὰ πραγματεία *De anima*, λιγότερο σημαντικὴ ἄλλωστε γιὰ
τὴν ἐκθεσὴ τῆς διδασκαλίας τοῦ Ἀριστοτέλη καὶ περισσότερο λό-
γω τῶν συχνὰ ἐλάχιστα γνωστῶν γνωμῶν πολυάριθμων ἀρχαίων
φιλοσόφων πού παρατίθενται. Τὸ ἐπιχείρημα τῆς «παραγραφῆς»
ἔχει ἀντληθεῖ ἀπὸ τὸ ρωμαϊκὸ δίκαιο, σύμφωνα μὲ τὸ ὅποιο ἡ
χρῆση ἐνὸς πράγματος ἐπὶ ἀρκετὸ διάστημα ἀντιμετωπιζόταν ὡς

νόμιμος τίτλος ιδιοκτησίας· σὲ κάθε ἀμφισβήτηση λοιπὸν μπορούσε ν' ἀντιταχθεῖ τὸ δικαίωμα τῆς παραγραφῆς. Ὡς νομομαθής, ὁ Τερτυλλιανὸς ἐφαρμόζει τὸν κανόνα στὶς Γραφές καὶ ἀρνείται στοὺς γνωστικούς τὸ δικαίωμα νὰ τὶς ἐρμηνεύουν, γιατί, ἐφόσον οἱ Γραφές ἀνήκουν ἀπαρχῆς στοὺς Χριστιανούς, εἶναι δικαιωματικά κτῆμα τους. Ἐπίσης ἐνάντια στοὺς γνωστικούς ὁ Τερτυλλιανὸς ἐκθειάζει τὴν πλήρη ὑποταγὴ στὴν πίστη καὶ καταδικάζει κάθε ἀξίωση κριτικῆς τῆς στοῦ ὄνομα τοῦ Λόγου· ἔτσι ἀντιτίθεται στὸν φιλοσοφικὸ στοχασμὸ, στὸν ὁποῖο ἀποδίδει τὴν πατρότητα διαφορῶν γνωστικῶν αἱρέσεων: ὅπως οἱ Προφῆτες εἶναι οἱ πατριάρχες τῶν Χριστιανῶν, ἔτσι καὶ οἱ φιλόσοφοι εἶναι οἱ πατριάρχες τῶν αἵρετικῶν, καὶ μόνο κατὰ τύχη οἱ φιλόσοφοι συνέβη νὰ προτείνουν διδασκαλίες πού θυμίζουν ἐκεῖνες τῶν Χριστιανῶν. Μέσα στὴν ἐχθρότητά του ἀπέναντι στὴ φιλοσοφία, ὁ Τερτυλλιανὸς ἀφέθηκε νὰ παρασυρθεῖ σὲ παράδοξες καὶ περιφημες ὁμολογίες ἀνορθολογισμοῦ, πού βασίζονται σὲ μιὰ σκλήρυνση τῆς θέσης τοῦ Παύλου, ὅπως τὴν συναντοῦμε στὴν *Πρώτη πρὸς Κορινθίους*, Α', 17 - Β', 16· παραδείγματος χάρις γιὰ τὸ θάνατο καὶ γιὰ τὴν ἀνάσταση τοῦ Ἰησοῦ λέγει ὅτι τὸ γεγονὸς εἶναι πιστευτὸ ἐπειδὴ εἶναι παράλογο καὶ βέβαιο στὸ μέτρο πού εἶναι ἀδύνατο· αὐτὸ ἔχει ἀπηχήσει ἢ παράδοση ἀποδιδοντάς του τὴν πασίγνωστη ρῆση *credo quia absurdum*, πού δὲν τὴν ἔγραψε βέβαια αὐτολεξεί, πάντως δὲν ἀλλοιώνει τὴ σκέψη του. Ὅσο γιὰ τὴν ἀνθρωπολογία καὶ τὴ θεολογία του, ὁ Τερτυλλιανὸς προτείνει ἕναν ἐκπληκτικὸ ὕλισμὸ κληρονομημένο ἀπὸ τοὺς στωικούς· ἡ ψυχὴ εἶναι γι' αὐτὸν ἕνα λεπτὸ σῶμα ἀνάλογο μὲ τὸν ἀέρα, καὶ τοῦτο τὸν ἀναγκάζει νὰ ὑποθέσει ὅτι οἱ ψυχές τῶν παιδιῶν γεννήθηκαν ἀπὸ τοὺς γονεῖς· ἔτσι ἐξηγεῖ τὴν μετάδοση τοῦ προπατορικοῦ ἁμαρτήματος, καὶ ἐπίσης τὴν ὁμοίωση μὲ τὸ θεῖο, πράγμα πού τὸν κάνει νὰ πεῖ ὅτι κάθε ψυχὴ εἶναι ἐκ φύσεως χριστιανικὴ (*anima naturaliter christiana*)· ὁ ἴδιος ὁ Θεὸς εἶναι ἕνα πολὺ λεπτὸ σῶμα, πού γέννησε τὸν θεῖο λόγο ὅπως ὁ ἥλιος γεννᾷ τὶς ἀκτίνες του.

Ποτὲ δὲν λύθηκε μὲ βεβαιότητα ἡ *quaestio vexata* ἂν ὁ Τερτυλλιανὸς εἶναι πρόγονος ἢ ἐπίγονος, ἐμπνευστῆς ἢ μιμητῆς, μιᾶς ἄλλης λατινικῆς ἀπολογίας, πού ἔγραψε ὁ Μινούκιος Φέλιξ

καὶ φέρει τὸν τίτλο *Octavius*. Ἐντούτοις, ἂν ὡς πρὸς τὰ οὐσιαστικά του σημεῖα ὁ μικρὸς αὐτὸς διάλογος τέμνεται συχνὰ μὲ τὴν *Apologetica*, ἡ γενικὴ ἔμπνευση εἶναι βαθύτατα διαφορητικὴ, γιὰτὶ ὁ Μινούκιος ἐμφανίζεται πολὺ πλεὺ δίκαιος ἀπέναντι στὶς ἀρετὲς τῆς παγανιστικῆς σκέψης καὶ εὐαίσθητος ἀπέναντι στὶς ἀμφιβολίες ποὺ θὰ μπορούσαν νὰ καθυστερήσουν τὴν μεταστροφή ἐνὸς παγανιστῆ διανοοῦμένου στὸν Χριστιανισμό. Ἐναν αἰῶνα ἀργότερα, ὁ ρήτορας Ἀρνόβιος (τέλη τοῦ τρίτου αἰῶνα καὶ ἀρχὲς τοῦ τέταρτου), Ἀφρικανὸς ὅπως ὁ Τερτυλλιανός, εἶναι ἓνας εἰδωλόλατρης ποὺ θέλησε ἔστω καὶ ὄψιμα νὰ προσηλυτιστεῖ, καὶ ὡς ἐγγύηση τῆς εὐλικρίνειάς του πρόσφερε μιὰν ἀπολογία τοῦ Χριστιανισμοῦ μὲ τίτλο *Κατὰ τῶν εἰδωλολατρῶν* (*Adversus nationes*). Δὲν πρέπει νὰ ἀναζητήσουμε σὲ αὐτὸ τὸ ἔργο μιὰν ἔστω καὶ ὑποτυπώδη ἔκθεση τοῦ χριστιανικοῦ δόγματος, ὡστόσο μᾶς δείχνει ποιά πλευρὰ τοῦ Χριστιανισμοῦ μαγνήτιζε ἓναν καλλιεργημένον εἰδωλόλατρη τῆς ἐποχῆς: κατ' οὐσίαν ὁ μονοθεϊσμός καὶ ἡ ἀποκάλυψή του μέσω τοῦ Χριστοῦ. Ἀπὸ τῆς θητείας του στὸν παγανισμό ὁ Ἀρνόβιος διατηρεῖ τὴ μνήμη τοῦ παραλογισμοῦ τῶν μύθων καὶ τῶν θεολογιῶν, στὶς ὁποῖες τότε δὲν ἔβρισκε τίποτα νὰ ἀντιπαρατάξει· ξεκινώντας ἀπὸ τὴ δική του περίπτωση, μένει ἐκπληκτος ἀπὸ τὴν ἀδυναμία τοῦ ἀνθρώπινου λογικοῦ, πράγμα ποὺ τὸν κάνει νὰ καταξιώσει τὴν πίστη καὶ ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριά νὰ ἐγκωμιάσει τὴ νόηση τῶν ζώων στὴ σύγκρισή της μὲ τὴν ἀνθρώπινη· ἀναγνωρίζουμε ἐδῶ τὰ θέματα ποὺ θὰ εὐδοκιμήσουν στοὺς «Χριστιανούς σκεπτικούς» τοῦ δέκατου ἔβδομου αἰῶνα. Μαθητῆς τοῦ Ἀρνόβιου ἦταν ὁ Λακτάντιος, συγκαίρινός τοῦ αὐτοκράτορα Κωνσταντίνου ποῦ, γύρω στὸ 317, τὸν κάλεσε στὴν αὐλὴ τῶν Τρεβῆρων ὡς παιδαγωγὸ τοῦ γιουῦ του. Τὸ μεγάλο ἔργο τοῦ Λακτάντιου τιτλοφορεῖται *Divinae Institutiones* καὶ σ' αὐτὸ πρέπει νὰ προσθέσουμε δύο πλεὺ σύντομες πραγματεῖες, *De officio dei* καὶ *De ira dei*. Ἡ μεγάλη ἰδέα αὐτοῦ τοῦ συγγραφέα εἶναι ὅτι ὁ εἰδωλόλατρικὸς κόσμος ὑπέφερε πρὶν ἀπ' ὅλα ἐξαιτίας τοῦ χωρισμοῦ τῆς σοφίας ἀπὸ τὴ θρησκεία καὶ ἐνῶ οἱ εἰδωλόλατρικὲς λατρεῖες φαίνονταν παράλογες στοὺς φιλοσόφους, ὡστόσο ἡ φιλοσοφία δὲν ἱκανοποιοῦσε τίς ὀρησκειτικὲς ἐπιθυμίες τῆς ψυχῆς· ἡ καινοτομία τοῦ χριστιανικοῦ

μονοθεισμού είναι ακριβώς ότι εισάγεται ταυτόχρονα στην αληθινή θρησκεία και στην αληθινή φιλοσοφία. Ο Λακτάντιος εκφράζει τις απόψεις του με ένα στολισμένο και πλούσιο ύφος, μιμούμενος το πρότυπό του, τὸν Κικέρωνα· ἄλλωστε, ὅπως και ὁ Κικέρων, ὕστερεῖ ὡς πρὸς τὴν βαθύτητα καὶ τὴν λεπτότητα τοῦ φιλοσοφικοῦ λόγου, ὅμως κι αὐτὸς ἀντισταθμίζει τὶς ἀδυναμίες του με μιὰ μεγάλη γνώση τῶν ἀρχαίων φιλοσόφων, γιὰ τοὺς ὁποίους προσφέρει πολλὰ στοιχεῖα· ἔτσι, ἀπὸ τὴν πατερικὴ γραμματεία εἶναι αὐτὸς πού μᾶς ἄφησε τὶς περισσότερες μαρτυρίες γιὰ τὴν ἐρμητικὴ φιλολογία, τὴν ὁποία ἄλλωστε διαστρέβλωσε γιὰ νὰ τὴν κάνει νὰ συμφωνήσει με τὶς χριστιανικὲς ἰδέες.

Ἡ λατινικὴ πατερικὴ γραμματεία τοῦ τέταρτου αἰῶνα κυριαρχεῖται ἀπὸ ἓνα ἰσχυρὸ πλατωνικὸ ρεῦμα. Ἐνας ἀπὸ τοὺς πρωτεργάτες του εἶναι ὁ Χαλκίδιος· ἡ μετάφραση τοῦ πλατωνικοῦ *Τίμαιου*, πού ἔκαμε, μολονότι ἔμεινε ἀνολοκλήρωτη, ἐμελλε νὰ παίξει ἓνα σημαντικὸ ρόλο στὸν Μεσαίωνα, πού μέχρι τὰ μέσα τοῦ δωδέκατου αἰῶνα δὲν εἶχε ἄλλο μέσο προσπέλασης τῶν πλατωνικῶν διαλόγων· σὲ αὐτὴ τὴν μετάφραση ὁ Χαλκίδιος πρόσθεσε ἓνα σχόλιο ὅπου ὀρισμένες ἐνδείξεις (ἐγκώμιο τοῦ Μωυσῆ καὶ τῆς θείας του ἔμπνευσης, νύξη γιὰ τὴ γέννηση τοῦ Χριστοῦ, θεωρία περὶ τῶν ἐσχάτων σκοπῶν, ἀναφορὰ στὸν Ὁριγένη κτλ.) πιστοποιοῦν ὅτι ὁ συγγραφέας ἦταν Χριστιανός. Μιὰ ἄλλη προσωπικότητα πρώτης τάξεως μέσα στὸν δυτικὸ χριστιανικὸ πλατωνισμό ἦταν ὁ Μάριος Βικτορίνος Ἄφερ (πέθανε μετὰ τὸ 362). Στὴν πρώτη περίοδο τῆς σταδιοδρομίας του ἦταν περιβόητος καθηγητὴς ρητορικῆς στὴ Ρώμη καὶ τότε συνέταξε διάφορες πραγματεῖες γραμματικῆς, ρητορικῆς καὶ διαλεκτικῆς, ἀπὸ τὶς ὁποῖες διασώζονται ὀρισμένα δείγματα· προπάντων μετέφρασε στὴ λατινικὴ πολλὰ ἑλληνικὰ φιλοσοφικὰ κείμενα· ἀγνοοῦμε τὸν ἀκριβῆ κατάλογο τῶν μεταφρασμάτων του, ἀλλὰ θὰ ἔπρεπε νὰ περιλαμβάνονται σὲ αὐτὰ ὀρισμένες πραγματεῖες τοῦ Πλωτίνου καὶ τοῦ Πορφύριου (αὐτοῦ τοῦ τελευταίου ἡ *Εἰσαγωγή*, ἡ πραγματεία *Περὶ ἐπιστροφῆς τῆς ψυχῆς* κτλ.). Τὸ βέβαιο εἶναι ὅτι τοῦτες οἱ μεταφράσεις ἀσκησαν ἐξαιρετικὴ ἐπίδραση μέσα στὴν ἱστορία τοῦ πνευματικοῦ πολιτισμοῦ· χάρις σὲ αὐτὲς ὁ Αὐγουστίνος ἤρθε σὲ ἄμεση ἐπαφὴ με τὸν ἑλλη-

νικό νεοπλατωνισμό (βλ. *Ἐξομολογήσεις*, VIII, 2, 3: «εἶχα διαβάσει διάφορα πλατωνικά βιβλία μεταφρασμένα στή λατινική ἀπὸ τὸν Βικτορίνο, ποὺ ἄλλοτε ἦταν ρήτορας στή Ρώμη»). Ὑστερα, ὅταν ἔφτασε σὲ προχωρημένη ἡλικία, ὁ Βικτορίνος προσηλυτίστηκε στὸν Χριστιανισμό, ἀρχικὰ κρυφά, ἀλλὰ κατόπιν δημόσια καὶ πρὸς γενική κατάπληξη· ἔκτοτε ἡ φιλολογική του δραστηριότητα στρέφεται πρὸς τὴν ἐξήγηση καὶ τὴ θεολογία: σχολιάζει πολλές *Ἐπιστολές* τοῦ Παύλου καὶ προπάντων συντάσσει δύο πραγματεῖες ἐνάντια στὴν ἀρειανὴ αἵρεση μὲ τίτλο *Περὶ γενέσεως τοῦ θείου λόγου καὶ Κατὰ Ἀρείου*, μέσα στὶς ὁποῖες, χρησιμοποιοῦντας πολλὰ πλατωνικά σχήματα ποὺ συχνὰ εἶναι δύσκολο νὰ ἀναλυθοῦν, πασχίζει νὰ ἐπιτύχει μιὰ φιλοσοφικὴ διατύπωση τοῦ χριστιανικοῦ δόγματος. Ὅρισμένες δεκαετίες νεότερος ἀπὸ τὸν Βικτορίνο εἶναι ὁ ἅγιος Ἀμβρόσιος (339-397), ποὺ ἐντάσσεται στὸ ἴδιο ρεῦμα τοῦ πλατωνίζοντος Χριστιανισμοῦ. Ἐπὶ πολὺ καιρὸ περιόριζαν τὸ φιλοσοφικὸ του ἔργο σὲ μιὰ ἠθικὴ πραγματεία, τῆς ὁποίας ἦδη ὁ τίτλος *De officiis* δείχνει ὅτι πρόκειται γιὰ μιὰ χριστιανικὴ μεταφορὰ τῆς κικερώνειας πραγματείας *De officiis*. Στὴν πραγματικότητά ὁ Ἀμβρόσιος ἦταν πολὺ πιὸ ἀνοιχτὸς στὸν φιλοσοφικὸ θεωρητικὸ στοχασμὸ ἀπ' ὅ,τι ἀφήνει νὰ ὑποθέσουμε αὐτὸ τὸ ἔργο· ὄχι μόνον διάβασε ἀπὸ τὸ πρωτότυπο τὸν Φίλωνα καὶ τὸν Ὠριγένη, ἀπὸ τοὺς ὁποίους δανεῖζεται πλῆθος ἀλληγορικῶν ἐξηγήσεων τῆς Βίβλου, ἀλλὰ πρόσφατα διαπιστώθηκε καὶ ὅτι εἶχε σοβαρὴ γνώση τῆς ἐλληνικῆς φιλοσοφίας· γι' αὐτὸν τὸ σκοπὸ εἶχε στὴ διάθεσή του ἐγγχειρίδια ποὺ τὰ ἴχνη τους ἐμφανίζονται στὸ ἔργο του· ἐπιπλέον, ὀρισμένα ἀπὸ τὰ κηρύγματά του ἐπαναλαμβάνουν σχεδὸν κατὰ λέξη ἐκτεταμένες περικοπές ἀπὸ τὸν Πλάτωνα καὶ τὸν Πλωτῖνο.

Ὁ ἅγιος Αὐγουστίνος (354-430) ἐξαρτᾶται ἄμεσα ἀπὸ αὐτὸν τὸν χριστιανικὸ πλατωνισμό τῆς Ρώμης καὶ τοῦ Μιλάνου. Τὰ κείμενα τοῦ Πλωτῖνου καὶ τοῦ Πορφύριου, ποὺ ἡ πνευματικότητά τους ἐμελλε νὰ τὸν φέρει κοντὰ στὸν Χριστιανισμό, τὰ διάβασε στὶς μεταφράσεις τοῦ Μάριου Βικτορίνου, ἐνῶ στὸ Μιλάνο οἱ τελευταῖες του ἀντιστάσεις ὑποχώρησαν ὅταν ἄκουσε τὰ πλατωνίζοντα κηρύγματα τοῦ Ἀμβροσίου.

ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΚΑΙ ΘΕΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΑΥΓΟΥΣΤΙΝΟΥ

Ἡ φιλοσοφία τῆς τάξης.

Μόνο για λόγους σαφήνειας μπορούμε να αντιμετωπίσουμε τὸν Αὐγουστῖνο διαδοχικὰ ὡς φιλόσοφο καὶ ὡς θεολόγο. Στὴν πραγματικότητα δὲν ὑπάρχει τίποτα πρὸ ἀντι-αυγουστίνειο ἀπὸ αὐτὴ τῆ διάκριση. Ὁ ἴδιος θὰ ἀρνιόταν ν' ἀντιπαρατάξει αὐτὲς τὶς δύο πνευματικὲς δραστηριότητες, τόσο ὡς πρὸς τὸ ἀντικείμενό τους ὅσο καὶ ὡς πρὸς τὶς ψυχοπνευματικὲς λειτουργίες ποὺ κυρίως ἀσκοῦν. Δὲν ἀναγνώριζε τόσο μεγάλη διαφορά ὅσο σήμερα ἀνάμεσα στὴ φύση, ὡς ἀντικείμενο τῆς φιλοσοφίας, καὶ τὴν ὑπερφύση, ὡς ἀντικείμενο τῆς θεολογίας· ὄντας ἀπαισιόδοξος, δὲν ἔδωσε ποτὲ μεγάλη ἐμπιστοσύνη στὴν ἀνθρώπινη φύση, καὶ ὑποστηρίζει τὴν ἀναγκαιότητα τῆς χάριτος, δηλαδὴ ἑνὸς ὑπερφυσικοῦ στοιχείου, γιὰ τὴν τελείωση ἀρετῶν καθαρὰ ἀνθρώπινων. Προπάντων εἶχε διακρίνει καλύτερα ἀπὸ τὸν καθένα τὴν ἀλληλεπίδραση τοῦ Λόγου καὶ τῆς πίστεως, μέσω τῶν ὁποίων ἀσκοῦνται κατ' οὐσίαν ἡ φιλοσοφία καὶ ἡ θρησκεία. Κατανόησε πολὺ καλὰ ὅτι ἡ ἄσκηση τῆς πίστεως δὲν περιορίζεται στὸν θρησκευτικὸ τομέα: γιὰ παράδειγμα, ἀπὸ τὴν πίστη ἐξαρτιοῦνται —ὄχι βέβαια γιὰ τὸν αὐτόπτη μάρτυρα καὶ γιὰ τὸν ἐπαγγελματία ἱστορικό— τὰ ἱστορικὰ συμβάντα, καὶ ἀκριβῶς ἐπειδὴ πιστεύω τοὺς γονεῖς μου δέχομαι ὅτι γεννήθηκα στὸν τὰδε τόπο τὴν τὰδε στιγμή· ἐπιπλέον ἡ πίστη ὡς ἀποδοχὴ ὑποκαθιστᾷ πάντα τὴν ἔλλογη γνώση: δὲ γνωρίζουμε ὅλα ὅσα πιστεύουμε, ἀλλὰ πιστεύουμε ὅλα ὅσα γνωρίζουμε. Ἀντίστροφα, μέσα στὴν ἴδια τὴ θρησκεία δὲν κυριαρχεῖ μόνο ἡ πίστη· εἶναι βέβαια καθαρτικὴ καὶ προτρεπτικὴ, ἀλλὰ μεταβατικὴ καὶ προορισμένη νὰ ξεπεραστεῖ, γιὰτὶ ὀδηγεῖ στὴν κατανόηση· μετὰ τὸν Παῦλο καὶ πρὶν ἀπὸ τὸν Malebranche, ὁ Αὐγουστῖνος ἀνακαλύπτει ὅτι ἡ πίστη θὰ παρέλθει, ἀλλὰ ὅτι ἡ νόηση θὰ διαιωμιστεῖ. Ἐχοντας προεκταθεῖ ἀπὸ τὸ Λόγο, ἡ πίστη ἔχει ἐπιπλέον προετοιμαστεῖ ἀπὸ τὸν Λόγο· πράγματι ἡ πίστη ἀναλύεται ἀπὸ τὸ Λόγο, κι ἐπιπρόσ-

θετα στην ἀρχή της ἢ πίστη δέχεται μ' εὐχαρίστηση τὴν ἐπικουρία τοῦ Λόγου, ἔστω γιὰ νὰ βεβαιώνεται ὅτι δὲν εἶναι παράλογη. Στὸ πεδίο τῆς φιλοσοφίας καθὼς καὶ τῆς θρησκείας, Λόγος καὶ πίστη συνεργοῦν ἀκούραστα: γιὰ νὰ κατανοοῦμε πρέπει πάντα νὰ πιστεύουμε, καὶ γιὰ νὰ πιστεύουμε πρέπει νὰ κατανοοῦμε. Συνεπῶς, πῶς νὰ ξεχωρίσουμε στὸν Αὐγουστίνο τὴν κατασκευὴ τοῦ φιλοσόφου ἀπὸ τὴν ἐξήγηση τοῦ θεολόγου; "Ἄν κάναμε κάτι τέτοιο θὰ τὸν προδίδαμε. Ἡ παρουσίαση τῶν ἰδεῶν του μπορεῖ νὰ ἀπαιτεῖ κάτι τέτοιο, ἀλλὰ αὐτὸ δὲν πρέπει νὰ μᾶς ἐξαπατᾷ.

Γιὰ νὰ παρουσιάσουμε τὴν σκέψη ἑνὸς μεγάλου φιλοσόφου τὸ πῶς βολικὸ εἶναι νὰ διαλέγουμε μιὰ κύρια ἰδέα, γύρω ἀπὸ τὴν ὁποία θὰ ὀργανωθεῖ ὅλο ἢ σχεδὸν ὅλο τὸ ὑπόλοιπο ἔργο. Στὸν Αὐγουστίνο μποροῦμε χωρὶς αὐθαιρεσία νὰ ξεκινήσουμε ἀπὸ τὴν ἔννοια τῆς τάξης. "Ὅπως καὶ οἱ πλατωνικοὶ πρόδρομοὶ του, ὁ συγγραφέας αὐτὸς ἔχει μιὰν ἱεραρχικὴν θέαση τοῦ κόσμου, καὶ τὸ σύμπαν κατ' αὐτὸν ἀναλύεται σὲ μιὰ διαδοχὴ κλιμακωτῶν πραγματικότητων· ἡ ἰδέα τῆς τάξης τοῦ φάνηκε ὅτι ἄξιζε νὰ τῆς ἀφιερωθεῖ ἓνας ἀπὸ τοὺς διαλόγους του: *De ordine*. Ἡ πρώτη ἰδιότητα τῆς κοσμικῆς τάξης εἶναι ἡ ὁλότητά της, ἐννοούμενη μὲ διπλὸ τρόπο: ἀπὸ τὴ μιὰ μεριά, δὲν ὑπάρχει τίποτα ἔξω ἀπὸ τὸν κόσμον, ὁ ὁποῖος εἶναι τὸ ὅλον· ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριά, στὸ ἐσωτερικὸ τοῦ κόσμου, δηλ. τοῦ ὅλου, δὲν ξεφεύγει τίποτα ἀπὸ τὴν τάξη. Αὐτὴ ἦταν ἡ διδασκαλία τοῦ *Τιμαίου* ποὺ ἐπαναλαμβάνονταν σ' ὅλη τὴ διάρκεια τῆς πλατωνικῆς παράδοσης. Ὁ Αὐγουστίνος τὴν χρησιμοποιεῖ γιὰ λογαριασμό του: «Ἐπάρχει κατὰ τὴ γνώμη σου κάτι ἀντίθετο στὴν τάξη; — Τίποτα, ἀπάντησε. Πράγματι, πῶς ἓνα πράγμα μπορεῖ νὰ ἔρχεται σὲ ἀντίθεση μὲ ἐκεῖνο ποὺ περιλαμβάνει καὶ περιέχει τὰ πάντα; Γιατὶ ἐκεῖνο ποὺ θὰ ἐρχόταν σὲ ἀντίθεση μὲ τὴν τάξη ἀναγκαστικὰ θὰ βρισκόταν ἔξω ἀπὸ τὴν τάξη. Ἄλλα δὲ βλέπω τίποτα ἔξωτερικὸ πρὸς τὴν τάξη. Πρέπει λοιπὸν νὰ σκεφτοῦμε ὅτι τίποτα δὲν ἀντιτίθεται στὴν τάξη» (*De ordine*, I, 6, 15). Κάθε ἐπίφαση παραβίασης τῆς τάξης προέρχεται ἀπὸ μιὰ ἔλλειψη πληροφόρησης· γιὰ νὰ τὸ καταδείξει αὐτό, ὁ Αὐγουστίνος στὴ συνέχεια τοῦ ἴδιου κειμένου παίρνει τὸ παράδειγμα τῆς πλάνης: σχετικὰ μὲ τὴν τάξη τοῦ κόσμου, ἡ πλάνη δὲν μᾶς ἐξαπατᾷ γιατί,

έχοντας κι ή ίδια τήν αίτια της και τά άποτελέσματά της, έντάσ-
σεται σέ ένα αίτιακό δίχτυ και έτσι έπανεισάγεται στην τάξη.

Νά λοιπόν πού τίποτα δέν παραμένει έξω άπό τήν κοσμική τάξη ούτε άντιτίθεται σέ αύτή. Άλλά και μέσα στον κόσμο τίποτα δέν ξεφεύγει άπό αύτή, άφου τά ταπεινά και άμαρτωλά πλάσματα φανερώνουν έξίσου με τά άνώτατα τó μεγαλειó τής τάξης· ή ύπαρξη τών κατώτερων πλασμάτων όχι μόνο δέν θέτει σέ κίνδυνο τήν τάξη, αλλά ύποβοηθά τήν ύπαρξη τών άνώτερων· τόσο για τά μεν όσο και για τά δε ή στάση μας άπέναντι στο Θεό πρέπει νά είναι ή εύγνωμοσύνη και όχι ή μομφή: «Τό καλύτερο πού μπορεί νά σου προσφέρει ó Λόγος είναι ότι ó Θεός έπλασε τά πάντα, ως δημιουργός όλων τών αγαθών. Δέν είναι όμως άληθινή λογική, παρά εύτελής φθόνος, αν σκέφτεσαι ότι θα μπορούσε νά δημιουργηθεί κάτι καλύτερο κι άρνιέσαι νά δεχτείς τήν ύπαρξη ενός κατώτερου πράγματος· είναι σά νά ήθελες ν' άρνηθείς ότι δημιουργήθηκε ή γή, έπειδή άτενίζεις τον ούρανό» (*De libero arbitrio*, III, 5, 13)· στην πραγματικότητα, «ή τάξη τών δημιουργημάτων, άπό τó άνώτερο ως τó κατώτερο, κατέρχεται με τέτοια ακρίβεια στις βαθμίδες της, ώστε μόνο ó φθόνος θα μάς έκανε νά πούμε: αύτό δέν θα έπρεπε νά ύπάρχει, ή ακόμα: θα έπρεπε νά είναι σαν κι αύτό» (*Ibid.*, III, 9, 24). Στ' άλήθεια, ή τάξη του κόσμου κατέρχεται ως τά πιο ταπεινά πλάσματα. "Αν τó Ευαγγέλιο ύποβάλλεται στον κόπο νά σημειώσει ότι μήτε ένα στρουθίο δέν πέφτει στη γή και μήτε μιá τρίχα άπό τήν κεφαλή μας χωρίς τή θέληση του Πατέρα (*Κατά Ματθ.*, I', 29-30), πού ντύνει τά πετεινά του ούρανού και τά κρίνα του άγρου (ΣΤ', 26), είναι γιατί σκοπεύει νά δείξει ότι «όλα, όσα οι άνθρωποι θεωρούν ταπεινά, κυβερνιούνται άπό τήν παντοδυναμία του Θεού» (*De agone christiano*, VIII, 9). "Αν ó Ψαλμός 148, 8, διακηρύχνει ότι τó χαλάζι, ή φωτιά, τó χιόνι, ó πάγος και ó άέρας τής καταιγίδας πληρούν τον λόγο του Θεού, είναι γιατί «πολλοί άνόητοι, έπειδή δέν έχουν τή δύναμη νά δούν και νά καταλάβουν ότι τó δημιούργημα έπιτελεί τις κινήσεις του στην θέση τους και στην τάξη τους, σύμφωνα με τήν έπιδοκιμασία και τήν έπιταγή του Θεού, φρονοούν ότι ó Θεός κυβερνά όρθά όλα τά άνώτερα στοιχειά, αλλά για τó

κατώτερα νιώθει μόνο καταφρόνια, απέχθεια, έγκατάλειψη, κι ότι δέν τά φροντίζει, δέν τά κυβερνᾶ ούτε τά κατευθύνει· αὐτὰ τὰ πλάσματα έγκαταλείπονται τάχα στήν τύχη τους και πορεύονται όπως μπορούν... 'Αλλά σέ σένα αὐτὰ τὰ πλάσματα δέν φαίνονται άφημένα στήν τύχη, γιατί όλες τους οί κινήσεις ύπακούουν στόν λόγο τοῦ Θεοῦ» (*Sermones ad Psalmos*, 148, 10-11). 'Αναγνωρίζουμε έδῶ ότι ό άγιος Αὐγουστίνος ένώνει τις προσπάθειές του με εκείνες τῶν στωικῶν και τοῦ Πλωτίνου ένάντια στοὺς περιορισμοὺς τῆς κοσμικῆς τάξης, όπως τοὺς ισχυριζόταν ό 'Αριστοτέλης.

'Όστόσο από τόν νεοπλατωνισμό χωρίζεται άναφορικά με ένα άλλο πρόβλημα, πού σχετίζεται κι αὐτό με τήν έκταση τῆς κοσμικῆς τάξης: άραγε ή όλότητα τοῦ κόσμου έκτείνεται ως τόν δημιουργό του ή ό Θεός παραμένει ύπερβατικός ως πρὸς τήν τάξη πού έχει δημιουργήσει; 'Ο Πλωτίνος παίρνει ξεκάθαρα θέση ύπέρ τῆς έμμένειας· κατά τήν γνώμη του ό δημιουργός τῆς τάξης δέν είναι ή ύπέρτατη άρχή, αλλά ή ψυχή τοῦ κόσμου, έτσι ώστε όργανωτῆς και τάξη άποτελοῦν ένα (*Εννεάδες*, IV, 4, 10 και 16). 'Αλλά ό Αὐγουστίνος δέν επιδοκιμάζει αὐτή τή θέση τῆς έμμένειας τοῦ δημιουργοῦ τῆς τάξης μέσα στήν τάξη: «Πῶς κυβερνᾶ ό Θεός όλα τὰ πράγματα διαμέσου τῆς τάξης; 'Αραγε κυβερνᾶ και τόν έαυτό του με τήν τάξη ή κυβερνᾶ όλα τὰ υπόλοιπα διαμέσου τῆς τάξης με έξαιρεση τόν έαυτό του; 'Εκεῖ όπου όλα τὰ πράγματα είναι καλά δέν ύπάρχει τάξη, γιατί βασιλεύει μιᾶ άπόλυτη ισότητα πού δέν άπαιτεῖ διόλου τήν τάξη. 'Αλλά δέν μπορούμε νά άρνηθοῦμε ότι στο Θεό όλα είναι καλά. Συνεπῶς μήτε ό Θεός μήτε τὰ πράγματα τοῦ Θεοῦ δέν κυβερνιοῦνται διαμέσου τῆς τάξης» (*De ordine*, II, 1, 2). «'Ο Θεός παραμένει άνώτερος από όλα τὰ όντα» (*Confessiones*, II, 6, 13, 2) και κατά συνέπεια πάνω από τήν τάξη τους.

Αὐτή ή οὐσιαστική ιδέα, ότι ό κόσμος κατανέμεται σέ όρισμένο αριθμό βαθμίδων, κατά καιρούς επιδέχεται διάφορες παρουσιάσεις. 'Ετσι συμβαίνει στόν Αὐγουστίνο νά συναρτᾶ τήν τάξη τοῦ κόσμου με τὸ βαθμὸ μετατρεψιμότητας τῶν όντων πού τόν συγκροτοῦν· και καθὼς ή διαρκῆς παραμονή μέσα στήν ένότητα άποτελεῖ προϋπόθεση τοῦ είναι και τοῦ κάλλους, ό εκάστοτε βαθ-

μὸς τῆς μετατρεψιμότητος γεννᾷ μιὰν τριαδικὴ ἱεραρχία: «Ἐπιπύρει μιὰ φύση ποὺ κινεῖται μέσα στὸ χῶρο καὶ στὸ χρόνο, ὅπως τὸ σῶμα· μιὰ φύση ποὺ μὲ κανέναν τρόπο δὲν κινεῖται μέσα στὸ χῶρο, ἀλλὰ μόνο μέσα στὸ χρόνο, ὅπως ἡ ψυχὴ· καὶ τέλος μιὰ φύση ποὺ δὲν μπορεῖ νὰ μεταβληθεῖ οὔτε μέσα στὸ χῶρο, οὔτε μέσα στὸ χρόνο, δηλαδή ὁ Θεός (...). Ἀλλὰ λέγαμε ὅτι κάθε πράγμα, στὸ μέτρο ποὺ παραμένει ἀκίνητο καὶ ἕν, καὶ κάθε ὁμορφιὰ ἔχει τὴ μορφή τῆς ἐνότητος· ἂν εἶναι ἔτσι, τότε μέσα σ' αὐτὸν τὸν καταμερισμὸ τῶν φύσεων διακρίνεις μὲ σιγουριά ἐκεῖνο ποὺ εἶναι ὑπέρτατο, ἐκεῖνο ποὺ εἶναι ἀπειροελάχιστο κι ὅμως ὑπάρχει, καὶ τέλος τὸ ἐνδιάμεσο, ποῦναι ἀνώτερο ἀπὸ τὸ ἀπειροελάχιστο καὶ κατώτερο ἀπὸ τὸ ὑπέρτατο» (*Ἐπιστολὴ* 18, 2). Μιὰ ἀνάλογη ἱεραρχία, θεμελιωμένη στὴν ἴδια ἀρχὴ διάκρισης, ξαναβρίσκουμε στὸ σχόλιο τοῦ Αὐγουστίνου *De genesi ad litteram* (VIII, 19, 38-20, 39 καὶ 24, 45). Ἐδῶ ὑπογραμμίζεται ἔντονα ὁ ἀμετάβλητος χαρακτήρας τοῦ Θεοῦ: ὁ Θεὸς δὲν εἶναι ἐγκλωβισμένος σὲ ἕνα χῶρο, ἄπειρο ἢ πεπερασμένο, γιατί σ' αὐτὸν τὸ μέρος δὲν εἶναι μικρότερο ἀπὸ τὸ ὅλο, ἐνῶ εἶναι τέτοιο σὲ κάθε χωρικὴ πραγματικότητα: ἐξᾴλλου δὲν διέρχεται ἀπὸ μιὰ χρονικὴ διαδοχὴ, πεπερασμένη ἢ ἀπειρη, γιατί σὲ αὐτὸν δὲν ὑπάρχει θέση γιὰ νὰ ἐμφανιστοῦν νέα στοιχεῖα ἢ νὰ ἐξαφανιστοῦν τὰ παλαιά, πράγμα μὲ βάση τὸ ὁποῖο ὀρίζεται ἡ μεταβολὴ μέσα στὸ χρόνο· τὸ πνευματικὸ δημιούργημα, δηλαδή ἡ ψυχὴ, κινεῖται μέσα στὸ χρόνο, ὅπως τὸ πιστοποιεῖ ἡ διαδοχὴ τῶν ψυχολογικῶν του καταστάσεων, ἀλλὰ ὄχι μέσα στὸ χῶρο· τέλος τὸ σωματικὸ δημιούργημα ὑπόκειται στὴν τοπικὴ κίνηση, πράγμα ποὺ συνεπάγεται ὅτι ὑπόκειται καὶ στὴν μετατροπὴ του μέσα στὸν χρόνο· καὶ καθὼς τὸ κινητὸ εἶναι λιγότερο τέλει ἀπὸ τὸ ἀκίνητο, βλέπουμε τὴν ἱεραρχία ποὺ προκύπτει ἀπὸ αὐτὲς τὶς ἀναλύσεις. Ἐντούτοις, τὸ σχόλιο γιὰ τὴ *Γένεση* προσφέρει μιὰν ἐνδιαφέρουσα διευκρίνιση: ἡ μετατροπὴ μέσα στὸν χρόνο ἀφορᾷ ὄχι μόνο τὴν ἀνθρώπινη ψυχὴ, ἀλλὰ καὶ τὰ ἀγγελικὰ πνεύματα.

Ὁ Αὐγουστίνος, ἀκολουθώντας καὶ σ' αὐτὸ τοὺς νεοπλατωνικούς, ἐντυπωσιάζεται ἀπὸ τὴν ὑπαρξὴ τριῶν λειτουργικῶν, ποὺ γίνονται ὅλο καὶ πιὸ ἐξοχες καθὼς προχωρᾷμε πρὸς τὰ πάνω: εἶναι,

ζῆν καὶ νοεῖν ἀλληλοσυμπλέκονται μὲ τέτοιον τρόπο, ὥστε δὲν μπορούμε νὰ κατέχουμε τὴ μιὰ χωρὶς νὰ κατέχουμε κατ' ἀνάγκη καὶ τὶς προηγούμενες, ἀλλὰ χωρὶς ὡστόσο ἡ κατοχὴ τῆς μιᾶς νὰ ἐπιφέρει τὴν κατοχὴ τῶν ἀκόλουθων. Ἔτσι προκύπτει μιὰ ἀνιούσα κλίμακα δημιουργημάτων:

Ἀπὸ αὐτὰ τὰ τρία πράγματα: τὸ εἶναι, τὴ ζωὴ καὶ τὴ νόηση, ἡ πέτρα κατέχει τὸ εἶναι, τὸ ζῶο κατέχει τὴ ζωὴ χωρὶς μολαταῦτα ἡ πέτρα νὰ κατέχει τὴ ζωὴ οὔτε τὸ ζῶο νὰ κατέχει τὴ νόηση· ἀλλὰ αὐτὸ πού κατέχει τὴ νόηση κατέχει ἀδιαφιλονείκητα τὸ εἶναι καὶ τὴ ζωὴ. Νά γιατί δὲ διστάζω νὰ κρίνω ἐκεῖνο πού συγκεντρώνει αὐτὰ τὰ τρία πράγματα ἀνώτερο ἀπὸ ἐκεῖνο πού στερεῖται καὶ τὰ δύο ἢ τὸ ἓνα ἀπὸ αὐτά. Γιατὶ ἐκεῖνο πού κατέχει τὴ ζωὴ ἔχει ὀπωσδήποτε τὸ εἶναι, χωρὶς αὐτὸ νὰ συνεπάγεται ὅτι κατέχει καὶ τὴ νόηση: τέτοια εἶναι, καθὼς νομίζω, ἡ ζωὴ τῶν ζώων. Καὶ ὅ,τι κατέχει τὸ εἶναι δὲ σημαίνει διόλου ὅτι κατέχει τὴ ζωὴ καὶ τὴ νόηση: πράγματι μπορῶ νὰ βεβαιώσω ὅτι ἓνα πτῶμα κατέχει τὸ εἶναι, ἀλλὰ κανεὶς δὲν θὰ πεῖ ὅτι κατέχει τὴ ζωὴ, καὶ αὐτὸς πού δὲν ἔχει τὴ ζωὴ ἔχει ἀκόμα λιγότερο τὴ νόηση (*De libero arbitrio*, II, 3, 7).

Ἡ ἐφαρμογὴ τῆς παραπάνω τριάδας στὸ σύμπαν καταλήγει στὸν ἐξῆς τριπλὸ χωρισμὸ: ἄψυχα σώματα, ἄλογα ζῶα, πνευματικὰ ὄντα. Καὶ αὐτὰ τὰ τρία ἐπίπεδα ἐξαντλοῦν τὴν τάξη τοῦ κόσμου: ἂν ἔξω ἀπὸ αὐτὴ τὴν τάξη κατορθώναμε νὰ ἀνακαλύψουμε ἓνα τέταρτο γένος ὄντων, τότε θὰ μπορούσαμε νὰ περηφανευτοῦμε ὅτι ἀγγίξαμε ἓνα ἀγαθὸ πού δὲν ἐκπορεύεται ἀπὸ τὸ Θεό (*Ibid.*, II, 17, 46). Ἡ τάξη τοῦ κόσμου ἐπαναλαμβάνεται ἐξίσου στὸ ἔσω-τερικὸ τοῦ ἀνθρώπου, αὐτοῦ τοῦ ἀληθινοῦ μικρόκοσμου, ὅπου ἀνακεφαλαιώνεται τὸ σύμπαν. Ὁ Αὐγουστίνος ἐπαληθεύει ἀκριβῶς αὐτὸ τὸ φαινόμενο τοῦ ἀναδιπλασιασμοῦ μὲ τὸ παράδειγμα τοῦ «εἶναι - ζῆν - νοεῖν», πού τὸ θεωρεῖ κοινὸ διαίρετῆ τοῦ κόσμου καὶ τοῦ ἀνθρώπου: «Δὲν πέφτουμε σὲ κάποια ὑπερβολή, ἂν υποθέσουμε ὅτι ὀλόκληρη ἡ δημιουργία σχετίζεται μὲ τὸν ἄνθρωπο.

Γιατί κανένα άλλο δημιουργήμα δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι τόσο πνευματικό ὅσο εἶναι οἱ ἄγγελοι, δηλαδή σὲ ὑπέρτατο βαθμό· οὔτε τόσο ζωῶδες, πράγμα πού ἐκδηλώνεται ὡς καὶ στὴ ζωὴ τῶν κτηνῶν· οὔτε τέλος σωματικό, δηλαδή ὄρατό καὶ ἀπτό. Ὡστόσο ὅλα αὐτὰ τὰ χαρακτηριστικά συνυπάρχουν μέσα στὸν ἄνθρωπο, γιατί συγκροτεῖται ἀπὸ πνεῦμα, ψυχὴ καὶ σῶμα» (*Epist. ad Romanos quarum propositionum expositio*, 53).

Ἄλλοῦ ὁ Αὐγουστίνος θεμελιώνει τὴν ἱεραρχία στὴν εὐστάθεια τῆς εὐτυχίας: ἀνάμεσα στὸν Θεό, πού εἶναι ἡ ἴδια ἡ εὐτυχία, καὶ στὴν ὕλη, πούναι ἀνίκανη γιὰ τὴν εὐτυχία ὅπως καὶ γιὰ τὴν δυστυχία, παρεμβάλλεται ὁ ἄνθρωπος, πούναι δυστυχῆς ὅταν στρέφεται πρὸς τὰ κάτω καὶ εὐτυχῆς ὅταν στρέφεται πρὸς τὰ πάνω. Ἔχουμε ἀκόμα μιὰ διαβάθμιση τῶν τρόπων γνώσης: αἴσθησις, ἀνάκλησις τῶν αἰσθητῶν εἰκόνων, γνώσις τῶν μεταβατικῶν ψυχικῶν διαθέσεων, αὐτογνωσία, θεωρητικὴ δραστηριότητα τῆς νόησης. Πρέπει νὰ σημειώσουμε ὅτι σὲ ὅλες αὐτὲς τὶς παρουσιάσεις τοῦ ζητήματος (καὶ θὰ βρῖσκαμε καὶ πολλὰς ἄλλες), ἡ τάξις εἶναι ὄντολογικὴ καὶ ὄχι ἠθικὴ, θεμελιώνεται δηλ. στὴ φύσις καὶ ὄχι στὴν ἀρετὴ· σὲ ἀντίθεσις μὲ τὴν ἑλληνικὴ σκέψιν ὁ Αὐγουστίνος φρονεῖ π.χ. ὅτι κάθε σῶμα, ἔστω καὶ οὐράνιο, εἶναι κατώτερο ἀπὸ κάθε ψυχὴ, ἔστω καὶ ποταπῆ. Αὐτὴ ἡ τάξις εἶναι ὠραία καὶ ἀγαθὴ· εἶναι βολικὴ γιὰ τὸν Θεό, πού ἡ αἰτιότητά του ἀκολουθεῖ τὴ διακυλο τῶν ἀνώτερων βαθμίδων γιὰ νὰ συναντήσῃ τὶς πιὸ ταπεινὰς βαθμίδες. Εἶναι εἰρηνοποιὸς παράγοντας, καὶ χορηγεῖ τὸν καμβὰ πάνω στὸν ὅποιο μπορεῖ νὰ κεντηθεῖ ἡ ἠθικὴ ζωὴ· προορισμὸς κάθε βαθμίδας εἶναι νὰ ὑποταχθεῖ στὴν προηγούμενη καὶ νὰ ὑποτάξῃ αὐτὴν πού ἀκολουθεῖ· τὸ πνεῦμα γιὰ παράδειγμα ὀφείλει νὰ ὑποτάξῃ τὴ σάρκα, ἀλλὰ νὰ ὑποχωρεῖ στὸν Θεό· γιὰ τὸ σῶμα καθὼς καὶ γιὰ τὸ πνεῦμα ὁ θάνατος ἰσοδυναμεῖ μὲ ἀπώλεια τοῦ στοιχείου πού βρῖσκεται παραπάνω τους. Τέλος, ἡ τάξις ἀποτελεῖ ἓνα ὅλο· μιὰ τοπικὴ ἐξασθένησις σ' αὐτὲς τὶς σχέσεις ὑποταγῆς ἐπιφέρει τὴν ὀλικὴν ρήξιν.

Ἄλλα πέρα ἀπὸ αὐτὴ τὴ στατικὴ ἄποψη, μὲ βάση τὴν ὁποία ἐμφανίζεται σὰν μιὰ πολλότητα ἐπιπέδων, ἡ τάξη περιλαμβάνει μιὰ δυναμικὴ ὄψη, πού διαγράφει μιὰ κυματιστὴ τροχιά. Εἶναι ταυτόχρονα τόσο μιὰ ἐπισώρευση ἐπιπέδων ὅσο καὶ ἡ κλίμακα πού ἐπιτρέπει τὴν ἄνοδο μέχρι τὸν Θεό, πού δεσπόζει στὴν κορυφή. Ἀπὸ δῶ προκύπτει μιὰ διπλὴ ἐπιταγὴ γιὰ τὸ ἀνθρώπινο πνεῦμα: ἀπὸ τὴ μιὰ μεριά ἡ στωικὰ ἐμπνευσμένη ρητὴ διαταγὴ νὰ κρατηθεῖ κανεὶς μέσα στὸν κόσμον στὴν ἀκριβὴ θέση, πού δὲν εἶναι οὔτε ἡ κατώτερη οὔτε ἡ ἀνώτερη· ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριά ἡ ἔκκληση νὰ στηριχτεῖ κανεὶς στὶς κατώτερες βαθμίδες γιὰ νὰ φτάσει ὡς τὴν κορυφή. Αὐτὴ ἡ τελευταία ἐντολὴ ἀποτελεῖ τὸ νεῦρο ὀλόκληρης τῆς πνευματικῆς ζωῆς, γιὰτὶ ἡ ἄνοδος, γιὰ τὴν ὁποία μιᾶ, ἀφορᾶ τόσο τὸ ὄν ὅσο καὶ τὴ γνώση. Τὸ νὰ φτάσεις μέσω τῆς γνώσης στὴ γνώση τοῦ Θεοῦ εἶναι κατὰ κάποιον τρόπο σὰ νὰ ἐξομοιώνεσαι μαζί του· τούτῃ ἡ γνώση ἀπαιτεῖ πράγματι μιὰ καθαρτικὴ προσέγγιση μέσω τῆς ὁποίας πασχίζουμε νὰ ὁμοιωθοῦμε κατὰ τὸ δυνατόν μὲ τὸν Θεό, καὶ ἀντίστροφα αὐτὴ ἡ προσπάθεια μὲ σκοπὸ τὴν ὁμοίωση μὲ τὸν Θεὸ βασίζεται στὴ γνώση· χάρις σ' αὐτὴ τὴ σύνδεση γνώσης καὶ ὁμοίωσης, ὁ ἄνθρωπος, παρὰ τὴν ἀβυσσαλέα ἀπόσταση πού παρεμβάλλεται, τείνει νὰ ἀποκτήσει πνευματικὴ κοινότητα μὲ τὸν Θεό. Ἄν αὐτὴ ἡ ἔνωση παραμένει στὸ στάδιο τῆς ἐλπίδας, ὁ λόγος εἶναι ὅτι ἀκόμα καὶ ἡ πιὸ προωθημένη γνώση εἶναι πάντα ἀνεπαρκὴς ὡς πρὸς τὸ θεῖο της ἀντικείμενο, καὶ ὅτι ἀκόμα καὶ ἡ καλύτερη παραμένει στὰ σίγουρα ἄγνοια· ἡ πιὸ ἀκριβὴς ἔννοια γιὰ τὸν Θεὸ εἶναι νὰ γνωρίζουμε τί δὲν εἶναι ὁ Θεός, γιὰτὶ δὲν ἀντιστοιχεῖ μὲ τίποτα ἀπ' ὅσα μπορούμε νὰ φανταστοῦμε, ἀπὸ τὴ βάση μέχρι τὴν κορυφὴ τῆς δημιουργίας.

Παρόμοιες παρατηρήσεις δείχνουν ὅτι διόλου δὲν ἐπαρκεῖ τὸ νὰ βρίσκουμε στὸν Αὐγουστῖνο «στοιχεῖα» ἀποφατικῆς θεολογίας· στὴν πραγματικότητα, στὰ κείμενά του ἀνακαλύπτουμε τὴ μαρτυρία μιᾶς ἀληθινῆς συνειδητοποίησης τῆς ἀρνητικῆς καὶ θετικῆς διπλῆς πορείας, πού προσιδιάζει σὲ κάθε γνώση τοῦ Θεοῦ. Ὁ Αὐγουστῖνος προβλέπει τὴν ἀντίρρηση πού μπορεῖ νὰ προτάξει κανεὶς στὴν καταφατικὴ θεολογία, δηλαδὴ ὅτι εἰσάγει τὸν ἀνθρωπομορφισμό στὴν ἔννοια τοῦ Θεοῦ· ἀλλὰ οἱ θεῖες ἀναλογίες, πού παρατηροῦν-

ται μ' αὐτὴν τὴ μέθοδο στὴ δημιουργία, δὲν εἶναι κατ' ἀνάγκη ἀνθρωπομορφικές. Ἀπόδειξη ὅτι ἡ Γραφή, μέσα στὴν παιδαγωγικὴ τῆς φροντίδα, μεταφέρει στὸν Θεὸ πολλές ιδιότητες ποὺ ἀνήκουν στὸ σωματικὸ καὶ πνευματικὸ δημιούργημα, χωρὶς αὐτὴ ἡ μεθόδευση νὰ παρουσιάζει τίποτα τὸ σκανδαλῶδες· ἀντίθετα τὸ λάθος θὰ ἦταν νὰ ἀξιῶσουμε τὴν ἀπόδοση ιδιοτήτων στὸν Θεὸ ποὺ, μολονότι δὲν ἀπαντοῦνται στὸ δημιούργημα, δὲν ἔχουν τίποτα τὸ θεῖο:

Ἡ Ἁγία Γραφή, προσαρμοσμένη στὸ μικρὸ ἀνάστημα τοῦ ἀνθρώπου, δὲν παραμέλησε κανένα πράγμα, ποὺ ἡ κατονομασία του θὰ ἦταν ἰκανή, ἄς ποῦμε, νὰ τροφοδοτήσει τὴ νόσή μας γιὰ νὰ ἀνυψωθεῖ, μὲ κάποιους ἀναβαθμούς, ὡς τὶς θεῖες καὶ ὑπέρτατες πραγματικότητες. Πράγματι, γιὰ νὰ μιλήσει γιὰ τὸν Θεὸ χρησιμοποίησε λέξεις δανεισμένες ἀπὸ τὰ σωματικὰ πράγματα, π.χ. ὅταν λέει: ἐν σκέπη τῶν πτερῶν σου σκεπάσεις με (Ψαλ., ΙΣΤ', 8). Ἐπίσης μετέφερε στὸν Θεὸ πολλές ἔννοιες ποὺ εἶχε πάρει ἀπὸ τὸ πνευματικὸ δημιούργημα καὶ ποὺ ἦσαν κατάλληλες νὰ ἐκφράσουν μιὰ πραγματικότητα ποὺ χωρὶς ἀμφιβολία δὲν ἦταν τέτοια, ἀλλὰ ἔπρεπε νὰ τὴν ἐκφράσει ἔτσι· π.χ.: Θεὸς ζηλωτῆς εἰμι (Ἐξοδος, Κ, 5), μετεμελήθην ὅτι ἐποίησα ἀνθρώπον (Γένεσις, ΣΤ', 7). Ἀντίθετα, ἀπὸ πράγματα ποὺ στεροῦνται ἀπολύτως τὴν ὑπαρξὴ καὶ ἀπὸ τὰ ὁποῖα θὰ μπορούσε νὰ πλάσει ὠραῖες ἐκφράσεις ἢ ἀδιαπέραστα αἰνίγματα δὲν πῆρε οὔτε μία λέξη. Νά γιατί οἱ πιὸ ἐπικίνδυνοι ὄνειροπόλοι εἶναι ἐκεῖνοι ποὺ ἀπὸ τὴν ἀλήθεια τοὺς χωρίζει ἡ ἀπόδοση κατηγορημάτων στὸν Θεὸ, τὰ ὁποῖα δὲν μποροῦν ν' ἀπαντηθοῦν οὔτε στὸν ἴδιο τὸν Θεὸ οὔτε σὲ κανένα δημιούργημα (...). Ἐπίσης τὰ κατηγορήματα ποὺ ἀποδίδονται στὸν Θεὸ χωρὶς νὰ ἀπαντῶνται σὲ κανένα ἄλλο δημιούργημα εἶναι σπάνια μέσα στὴν Ἁγία Γραφή (*De Trinitate*, I, 1, 2).

Ἐπ' αὐτὲς τὶς συνθῆκες τὴν καταφατικὴ θεολογία τὴν ἐγγυᾶται ἡ χρῆση τῆς μέσα στὸ κείμενο τῆς Γραφῆς καὶ μὲ ὀρισμένες

ἐπιφυλάξεις ὀδηγεῖ σὲ αὐθεντικὴ γνῶση τοῦ Θεοῦ. Ἄν τὴν περιφρονήσουμε σημαίνει ὅτι εἰσάγουμε τὴν αὐθαιρεσίαν στὴν ἀναπαράσταση τῆς θείας φύσης, πράγμα πού μᾶς ἐκθέτει στὶς χειρότερες πλάνες.

Ἡ διατεταγμένη δομὴ τοῦ κόσμου κατέχει ἀποφασιστικὴ θέση στὴν ἐφαρμογὴ αὐτῆς τῆς μεθόδου. Πράγματι, γνωρίζοντας ὅτι μέσα στὴν ἱεραρχία τῶν δημιουργημάτων οἱ τάδε πραγματικότητες ὑπερτεροῦν ἀπέναντι σὲ κάποιες ἄλλες, θὰ σχηματίζαμε μιὰ ἰδέαν γιὰ τὴ θείαν ὑπόστασιν, ἂν ἐκτείναμε ὡς τὸ ἄπειρον τὶς ιδιότητες τῶν εὐγενέστερων δημιουργημάτων: «Τὸ σύμπαν διακηρύσσει ὅτι ἔχει ἓναν ὑπερβατικὸν Δημιουργόν, ἀπὸ τὸν ὁποῖον ἔχομε λάβει μιὰ νοήμονα καὶ ἔλλογη φύσιν μὲ τὴν ὁποῖαν βλέπομε ὅτι πρέπει νὰ προτιμᾶμε (...) τὰ ζωντανὰ ὄντα ἀπὸ τὰ μὴ ζωντανὰ, τὰ ὄντα πού συναισθάνονται ἀπὸ τὰ ἀναίσθητα. Συνεπῶς, καὶ ἐφόσον τοποθετοῦμε χωρὶς δισταγμὸν τὸν Δημιουργόν πάνω ἀπὸ τὰ δημιουργημένα πράγματα, πρέπει νὰ ἀναγνωρίσουμε (...) ὅτι εἶναι προικισμένος καὶ μὲ μιάν ὑπέρτατη ζωὴ καὶ μὲ ἓνα οἰκουμενικὸ συναίσθημα» (*Ibid.*, XV, 4, 6). Πέρα ἀπὸ τὴν ἐπιβεβαίωσιν τῆς ἐνότητος ἀνάμεσα στὴν καταφατικὴν θεολογίαν καὶ στὴν ἱεραρχικὴν κοσμολογίαν, θὰ μπορούσαμε νὰ διακρίνομε σὲ αὐτὸ τὸ τελευταῖον κείμενον μιάν ἄλλην παραδοσιακὴν ἰδέαν, δηλαδὴ ὅτι ἡ καταφατικὴ μέθοδος πρέπει νὰ ξεκινᾷ ἀπὸ ιδιότητες τῶν δημιουργημάτων πού βρίσκονται πιὸ κοντὰ στὸν Θεόν.

Ἄλλὰ τὸ θέαμα τοῦ ἱεραρχικοῦ συμπαντος παραμένει ἀμφίσημο. Εἶδαμε λίγο πρὶν ὅτι, πολλαπλασιάζοντας ἐπ' ἄπειρον ὅ,τι τὸ καλύτερον ὑπάρχει, μπορούμε νὰ ὀδηγηθοῦμε σὲ μιάν θετικὴν ἀντίληψιν τοῦ Θεοῦ· ἀλλὰ τὶς περισσότερες φορὲς τὸ θέαμα τοῦ συμπαντος μιλάει μιάν ἄλλην γλῶσσαν καὶ δείχνει μᾶλλον τί δὲν εἶναι ὁ Θεὸς παρὰ αὐτὸ πού εἶναι. Μολονότι στέκει παρακάτω ἀπὸ τὴν πλήρη γνῶσιν καὶ εἶναι περισσότερο προσιτὴ σὲ μᾶς, αὐτὴ ἡ ἀποφατικὴ γνῶσιν τοῦ Θεοῦ εἶναι ἤδη ἄξια καὶ ἐπιθυμητὴ. Ὅπως εἶναι φυσικόν, ἡ ἀποφατικὴ θεολογία τοῦ Αὐγουστίνου ἔχει διαμορφωθεῖ μὲ πρότυπον τὴν ἀνιούσαν διαλεκτικὴν καί, ξεκινώντας ἀπὸ τὰ πιὸ χαμηλὰ ἐπίπεδα, ἀρνεῖται στὸν Θεόν κάθε ταυτότητα μὲ τὰ δημιουργήματα:

Ἄν τώρα δὲν μπορεῖτε νὰ καταλάβετε αὐτὸ ποὺ εἶναι ὁ Θεός, κατανοεῖστε τουλάχιστον τί δὲν εἶναι: ἡ πρόδοός σας θὰ ἦταν σπουδαία ἂν δὲν ἔχετε ἐκλάβει τὸν Θεὸ διαφορητικῶς ἀπ' ὅ,τι εἶναι. Δὲν μπορεῖς ἀκόμα νὰ φτάσεις σὲ αὐτὸ ποὺ εἶναι: φτάσε τουλάχιστον σὲ ἐκεῖνο ποὺ δὲν εἶναι. Ὁ Θεὸς δὲν εἶναι σῶμα, δὲν εἶναι ἡ γῆ, οὔτε ἡ σελήνη, οὔτε ὁ ἥλιος, οὔτε τὰ ἄστρα, οὔτε καμιὰ ἀπὸ αὐτὲς τίς σωματικὲς ὑποστάσεις. Γιατὶ ἂν δὲν ἀνάγεται στὰ οὐράνια σῶματα, πόσο πιὸ λίγο θὰ μπορούσε νὰ ἀναχθεῖ στὰ γήινα! Ἀπάλειψε κάθε λογῆς σῶμα. Ἀλλὰ ἀκόμα ἄκου κι αὐτό: ὁ Θεὸς δὲν εἶναι ἓνα κινήτῳ πνεῦμα. Ἀναγνωρίζω βέβαια (...) ὅτι, ὅπως λέει τὸ Εὐαγγέλιο (Κατὰ Ἰωάννην, Δ', 24), ὁ Θεὸς πνεῦμά ἐστιν. Ὡστόσο ξεπερνᾷ κάθε κινήτῳ πνεῦμα, ξεπερνᾷ τὸ πνεῦμα ποὺ ἄλλοτε γνωρίζει καὶ ἄλλοτε ἀγνοεῖ, ἄλλοτε θυμᾶται καὶ ἄλλοτε λησμονᾷ (...). Στὸν Θεὸ δὲ βρίσκεις κανένα ἔχνος μεταβλητότητας (*Tractatus in Evangelium Iohannis*, 23, 9).

Ὁ Αὐγουστίνος ἐπανέρχεται συχνὰ σὲ αὐτὸν τὸν δεσμὸ τῆς ἀποφατικῆς θεολογίας μὲ τὴν ἀνιούσα διαλεκτικῆ, περιγράφοντας μὲ ἀκόμα περισσότερες λεπτομέρειες τὴν τελευταία, στὴν ὁποία ἐνσωματώνει τὴν οὐράνια ἱεραρχία:

Ὁ Θεὸς εἶναι ἄφατος· ἐκφράζουμε πιὸ εὐκόλα αὐτὸ ποὺ δὲν εἶναι παρὰ αὐτὸ ποὺ εἶναι. Σκέφτεσαι τὴ γῆ: δὲν εἶναι ὁ Θεός. Σκέφτεσαι τὴ θάλασσα: δὲν εἶναι ὁ Θεός. Τὰ ὄντα ποὺ πληροῦν τὴ γῆ, ἄνθρωποι καὶ ζῶα — τίποτα ἀπὸ ὅλα αὐτὰ δὲν εἶναι Θεός. Τὰ ὄντα ποὺ κατοικοῦν τὴ θάλασσα, ποὺ πετοῦν στὸν ἀέρα — τίποτα ἀπὸ ὅλα αὐτὰ δὲν εἶναι ὁ Θεός. Ὅλα ὅσα λάμπουν στὸν οὐρανὸ, ἄστρα, ἥλιος καὶ σελήνη — δὲν εἶναι ὁ Θεός. Ἀκόμα καὶ ὁ οὐρανὸς δὲν εἶναι ὁ Θεός. Φαντάσου τοὺς Ἀγγέλους, τίς Ἀρετές, τίς Δυνάμεις, τοὺς Ἀρχαγγέλους, τοὺς Θρόνους, τίς Δεσποτεῖες, τίς Κυριότητες: δὲν εἶναι ὁ Θεός. Τί εἶναι λοιπόν; Ὅλα, ὅσα μπόρεσα νὰ πῶ, εἶναι αὐτὰ ποὺ δὲν εἶναι. Ἀναζητεῖς αὐτὸ ποὺ εἶναι; Εἶναι αὐτὸ ποὺ δὲν

είδε τὸ μάτι, αὐτὸ ποὺ δὲν ἄκουσε τὸ αὐτί, αὐτὸ ποὺ δὲν ἔνωσε ἡ καρδιά τοῦ ἀνθρώπου' (*Πρώτη πρὸς Κορινθίους*, II, 9). Πῶς θέλεις νὰ ἀνέβει ὡς τὴ γλώσσα αὐτὸ ποὺ δὲν ἀνεβαίνει ὡς τὴν καρδιά; (*Sermones ad Psalmos*, 85, 12).

Ὁ Αὐγουστίνος πιστεύει στὴν ὑπεροχὴ τῆς ἀποφατικῆς θεολογίας· ὀρισμένες ἀπὸ τὶς δηλώσεις του μάλιστα φαίνονται ὅτι ἀποκλείουν κάθε ἄλλη μέθοδο καὶ ἀφήνουν νὰ ἐννοηθεῖ ὅτι ὅποτε κάποιος μπαίνει στὸν πειρασμὸ νὰ διαμορφώσει μιὰ θετικὴ παράσταση γιὰ τὸν Θεό, ὅπωςδήποτε βρίσκεται σὲ λάθος δρόμο· αὐτὸ δείχνει τὸ παρακάτω χωρίο ἀπὸ τοὺς *Sermones ad Psalmos* (26, 2, 8), ὅπου ἡ ἀποφατικὴ θεολογία ἐξομοιώνεται κατὰ κλασικὸ τρόπο μὲ τὴν πνευματικὴ κάθαρση: «Ἡ καρδιά σας νὰ ξεπεράσει ὅλες τὶς ιδέες ποὺ ἔχει ἀποδεχτεῖ, ἡ προσπάθειά σας νὰ ξεπεράσει ὅλες τὶς τρέχουσες ἔννοιες γιὰ τὴ σάρκα, ποὺ ἔχουν ἀντληθεῖ ἀπὸ σαρκικὲς αἰσθήσεις· πάψτε νὰ φαντάζεστε κι ἐγὼ δὲν ξέρω τί φαντάσματα. Διώξτε ἀπὸ τὸ πνεῦμα σας κάθε περιεχόμενο, ἀρνηθεῖτε ὅτιδήποτε παρουσιαστεῖ στὴ σκέψη σας· συνειδητοποιεῖστε τὴν ἀνεπάρκεια τῆς καρδιάς σας καὶ μόλις σᾶς δίνετε μιὰ παράσταση ποὺ μπορεῖτε νὰ τὴ σκεφτεῖτε, πέστε: δὲν εἶναι αὐτό· ἀν ἦταν αὐτό, δὲν θὰ εἶχε φτάσει ἀκόμα στὸ πνεῦμα».

Ἡ ἴδια ἀποκλειστικὴ ἀξία ἔχει ἀποδοθεῖ στὴν ἀποφατικὴ θεολογία σὲ μιὰ περίφημη παράγραφο τοῦ διαλόγου *De ordine* (II, 16, 44 καὶ 18, 47), ὅπου ἡ ἄγνοια προτείνεται ὡς τὸ καλύτερο μέσο σύλληψης «αὐτοῦ τοῦ ὑπέρτατου Θεοῦ, ποὺ τὸν γνωρίζουμε καλύτερα ὅταν τὸν ἀγνοοῦμε», αὐτοῦ τοῦ «Πατέρα τοῦ σύμπαντος, γιὰ τὸν ὁποῖο ἡ ψυχὴ δὲν ἔχει καμιά γνώση, ἀν ὄχι τὴ γνώση τοῦ πόσο δὲν τὸν γνωρίζει». Αὐτὴ ἡ ἀνωτερότητα, ποὺ ἀναγνωρίζεται στὴν «σοφὴ ἄγνοια» τοῦ Θεοῦ, ἐντάσσεται βέβαια στὴν γραμμὴ τοῦ Πλωτίνου· ἐντούτοις ἄλλα κείμενα τοῦ Αὐγουστίνου, ἀντὶ νὰ παρουσιάσουν τὴν ἀποφατικὴ θεολογία ὡς ὑπέρτατη καὶ ἀξεπέραστη γνώση, τῆς ἀναγνωρίζουν ἓνα προκαταρκτικὸ καὶ προτρεπτικὸ χαρακτήρα, καὶ ἀφήνουν νὰ ἐννοηθεῖ ὅτι μπορεῖ νὰ καταλήξει σὲ μιὰν θετικὴ σύλληψη τῆς θείας οὐσίας: «Ἄν, προτοῦ νὰ

μπορέσουμε να γνωρίσουμε τί είναι ο Θεός, αρχίζουμε να γνωρίζουμε τί δὲν είναι, αρχίζουμε μὲ πολὺ καλὸ τρόπο νὰ σχηματίζουμε τὴν παράστασή μας γι' αὐτόν» ('Επιστολή 120, 3, 13). Μόνο ποὺ πρέπει νὰ γνωρίζουμε ὅτι αὐτὴ ἡ ἄμεση σύλληψη τοῦ Θεοῦ, γιὰ τὴν ὁποία μᾶς προετοιμάζει ἡ ἀποφατικὴ μέθοδος (ὅπως ἐλπίζεται τουλάχιστον) δὲν καλύπτει τὴν καταφατικὴ θεολογία, ποὺ εἶναι μυστικῆς ὑφῆς καὶ ὄχι ὀρθολογικῆς· συνεπῶς, μολονότι ὑπεράσπισε τὴ νομιμότητα καὶ τὶς ἀρετὲς τῆς ἀναλογικῆς γνώσης τοῦ Θεοῦ, ὁ Αὐγουστίνος τελικὰ προτιμᾷ τὴν ἀποφατικὴ θεολογία ἀπὸ ὅλες τὶς ἔλλογες μεθοδεύσεις διερεύνησης τῆς θείας οὐσίας.

Μολονότι ἡ τάξη τοῦ κόσμου ἐπιδέχεται πολλὰς διαιρέσεις, ἡ διαλεκτικὴ ἀνάβαση ποὺ στηρίζεται σὲ αὐτὴ μπορεῖ νὰ τραβήξει διάφορες κατευθύνσεις, ποὺ τὰ ἄκρα τους συμπίπτουν. Μπορεῖ νὰ εἶναι αὐστηρὰ νοητικὴ καὶ νὰ ἀκολουθεῖ, ὅπως στὴν περίπτωσι τῶν σχολίων γιὰ τὴν *Γένεση*, τὰ διάφορα ἐπίπεδα τῆς γνώσης, ποὺ διαδοχικὰ εἶναι αἰσθητὴ, φαντασιακὴ, νοητικὴ. Ἐπίσης, ὅπως στὴν περίπτωσι τῆς πραγματείας *De ordine*, μπορεῖ νὰ ἀκολουθήσει τὴν διαβάθμισι τῶν ἐπιστημῶν, ποὺ προοδευτικὰ γίνονται ὀλοένα καὶ πιὸ καθαρές: γραμματικὴ, διαλεκτικὴ, ρητορικὴ, μουσικὴ (ἢ ὁποία ὀδηγεῖ ἀπὸ τὸν αἰσθητὸ ἦχο στοὺς ρυθμοὺς ποὺ τὸν δομοῦν κι ὕστερα στοὺς αἰώνιους ἀριθμοὺς, ποὺ εἶναι τὸ νοητὸ τους ὑπόστρωμα), γεωμετρία, ἀστρονομία, φιλοσοφία. Ἄλλὰ τὸ πιὸ συνηθισμένο διαλεκτικὸ σχῆμα (καὶ τὸ λιγότερο πρωτότυπο, μιὰ καὶ πρόκειται γιὰ ἕναν πλατωνικὸ τόπο) εἶναι ἐκεῖνο ποὺ διατρέχει τὶς βαθμίδες τῆς πραγματικότητος καὶ ἐμφανίζεται π.χ. στὸ Ε' καὶ στὸ Θ' βιβλίον τῶν *Confessiones* καὶ σὲ ὀρισμένες ἀπὸ τὶς *Tractatus in Evangelium Ioannis*: ἐκεῖ πρῶτα παρατηροῦμε τὸν κόσμον τῶν γήινων καὶ οὐράνιων σωμάτων, ὕστερα ἐπιστρέφουμε μέσα στὸν ἑαυτὸ μας καὶ ἀνακαλύπτουμε τὴ νόησι πρὶν νὰ τὴν ξεπεράσουμε γιὰ νὰ βροῦμε ἕνα «ἀσάλευτο φῶς», ἕναν «τόπον ἀκατάπαυτης γονιμότητος» ποὺ εἶναι πέρα γιὰ πέρα θεῖος.

Σύμφωνα μὲ μιὰ φιλοσοφικὴ παράδοσι ποὺ πηγάζει ἀπὸ τὸν Φαῖδρο καὶ τὸ *Συμπόσιον*, ἡ ἀνιούσα διαλεκτικὴ στὸν Αὐγουστίνον

βασίζεται συχνά στις βαθμίδες του κάλλους: ή λαμπρότητα της γῆς και του ούρανοῦ μπορεί νά προκαλέσει τὸ θαυμασμό μας και τὸ ἐγκώμιό μας, ἀλλὰ δὲν πρέπει νά κόψει τὴ δίψα μας, πού δὲν μπορεί νά κορεσθεῖ παρά μόνο ἀπὸ τὸν Δημιουργό (*Sermones ad Psalmos*, 41, 7). Σχολιάζοντας τὸν *Ψαλμὸ* 148, 14: «Ἡ ἐξομολόγησις αὐτοῦ ἐπὶ γῆς και οὐρανοῦ», ὁ Αὐγουστίνος φαντάζεται ὅτι οἱ δοξολογίες πού ψάλλουν αὐτὰ τὰ βουβὰ δημιουργήματα δὲν εἶναι ἄλλο ἀπὸ τὴν ὁμορφιά τους, μέσω τῆς ὁποίας παραπέμπουν στὸν Δημιουργό τους, πού εἶναι ἀπείρως πιὸ ὁμορφος ἀπὸ τὰ ἴδια:

Ἡ ὁμορφιά ὅλων αὐτῶν τῶν πραγμάτων εἶναι κατὰ κάποιον τρόπο ἡ φωνή τους, με τὴν ὁποία ὑμνοῦν τὸν Θεό. Ὁ οὐρανὸς φωνάζει πρὸς τὸν Θεό: Ἐσὺ με ἔπλασες και ὄχι ἐγώ. Ἡ γῆ φωνάζει: Ἐσὺ με δημιούργησες και ὄχι ἐγώ. Πῶς κάνουν τὴν κραυγή τους ν' ἀκουστεῖ; Ὅταν παρατηροῦμε αὐτὰ τὰ δημιουργήματα, ἀνακαλύπτουμε ὅτι φωνάζουν ἐπειδὴ τὰ κοιτᾶμε, και μάλιστα με τὴ φωνή μας. Κοίτα τὸν οὐρανό, εἶναι ὁμορφος· κοίτα τὴ γῆ, εἶναι ὁμορφη· και τὰ δυὸ μαζί εἶναι ὁμορφα πολὺ (...). Ἄλλὰ ὅ,τι σοῦ ἀρέσει σὲ τοῦτα τὰ πράγματα εἶναι κατώτερο ἀπὸ τὸν Δημιουργό τους. Ἡ χαρὰ πού νιώθεις βλέποντας τὰ πλάσματα δὲν πρέπει νά σὲ ἀπομακρύνει ἀπὸ τὸν Πλάστη· ἀλλὰ ἂν ἀγαπᾶς τὸ πλάσμα, ἀγάπα περισσότερο ἐκεῖνον πού τὸ ἔπλασε. Ἄν τὸ πλάσμα εἶναι ὁμορφο, πόσο πιὸ ὁμορφος θὰ εἶναι ὁ Πλάστης! (*Ibid.*, 148, 15).

Ἄλλὰ περισσότερο και ἀπὸ τὴν ὁμορφιά τοῦ φυσικοῦ κόσμου, αὐτὸ πού μᾶς ἔλκει εἶναι ἡ ὁμορφιά τῶν ἀνθρώπινων σωμάτων και ψυχῶν: πρέπει ὅμως νά ὑψώσουμε τὴν ἀγάπη μας ἴσαμε ἐκεῖνον πού τὰ δημιούργησε (*Confessiones*, IV, 12, 18, 1 κέ.). Γιατὶ ἡ διαλεκτικὴ τῆς ὁμορφιάς συγχέεται με τὴ διαλεκτικὴ τῆς ἀγάπης. Ὡστόσο ὑπάρχει και μιὰ τάξη τῆς ἀγάπης. Εἴτε ἀναφερόμαστε στὸν ἑαυτὸ μας εἴτε στοὺς ἄλλους, πρέπει νά ἀγαπᾶμε τὴν ψυχὴ πρὸ πολὺ ἀπὸ τὸ σῶμα· αὐτὴ τὴν προτίμηση παρατηροῦμε στὴν ἀγνή φιλία, ὅπου ὁ φίλος ἀγαπᾶ στὸ πρόσωπο τοῦ φίλου

του την πιστότητα, την καλή προαίρεση κτλ., δηλαδή την ψυχή του· άκόμα και στὸν σαρκικό έρωτα, πού αναφέρεται στὴν ὁμορφιά τῶν σωμάτων, ὁ έραστής ἀγαπᾶ και θέλει νὰ ἀγαπιέται, πράγμα πού σημαίνει ὅτι ὑψώνει κατὰ κάποιον τρόπο τὴν ἀγάπη του ὡς τὸ ἐπίπεδο τῆς ψυχῆς. Ἄλλὰ ἀπειρώς περισσότερο ἀπὸ τὴν ψυχή πρέπει νὰ ἀγαπᾶμε τὸν Θεό· πάνω ἀπὸ τοὺς «σωματικά έρωτευμένους» και τοὺς «ψυχικά έρωτευμένους» ὑπάρχουν οἱ «έρωτευμένοι με τὸ Θεό». Αὐτὴ ἡ ἱεραρχία τῶν ἐρώτων στηρίζεται σὲ μιὰν αἰτιακή δράση, με τὴν ὁποία ἡ ψυχή, καθὼς καθιστᾶ τὸ σῶμα ἀξιαγάπητο, καθίσταται και ἡ ἴδια ἀξιαγάπητη ἀπὸ τὸν Θεό: «Ὁ Θεὸς εἶναι αὐτὸς πού ὁμορφαίνει τὶς ψυχές. Ὅπως ἡ ψυχή εἶναι αἰτία τῆς ὁμορφιάς μέσα στὸ σῶμα, ἔτσι και ὁ Θεὸς εἶναι γιὰ τὴν ψυχή. Γιατὶ μόνο ἡ ψυχή δίδει στὸ σῶμα τὴν ἱκανότητα νὰ ἀγαπηθεῖ· ὅταν τὸ ἐγκαταλείπει, δὲν μένει πιά παρὰ ἓνα πτώμα πού προκαλεῖ φρίκη και, ὅποιος κι ἂν ἦταν ὁ έρωτας πού ἐνωθες γι' αὐτὰ τὰ θεσπέσια μέλη, σπεύδεις νὰ τὰ ἐνταφιάσεις. Ἄρα ἡ ὁμορφιά τοῦ σώματος εἶναι ἡ ψυχή· και ἡ ὁμορφιά τῆς ψυχῆς εἶναι ὁ Θεός» (*Tractatus in Evangelium Iohannis*, 32, 2-3).

Καμιὰ φορὰ ἡ ἴδια διαλεκτική ἀνύψωση ὑποκαθιστᾶ τὴν ἔννοια τῆς ὁμορφιάς με τὴν παραπλήσια ἔννοια τῆς «ἀγαθότητας»: ὅλα τὰ δημιουργήματα εἶναι ἀγαθὰ, ὁ οὐρανός, ὁ ἥλιος, τὸ φεγγάρι, τὰ ἄστρα, ἡ γῆ και ὅλοι οἱ κάτοικοί της. Ἄλλὰ ὑπάρχει ἀγαθότητα και ἀγαθότητα· ἡ καθαυτὴ ἀγαθότητα τοῦ Θεοῦ πρέπει νὰ διακρίνεται ἀπὸ τὴν ἀγαθότητα τῶν δημιουργημάτων, πού ἀπλῶς ὑπάρχει κατὰ μετοχή: «Ὅλα αὐτὰ τὰ πράγματα λέω ὅτι εἶναι ἀγαθὰ, ἀλλὰ τὸ λέω προφέροντας τὸ ὄνομά τους: ὁ ἀγαθὸς οὐρανός, ὁ ἀγαθὸς ἄγγελος, ὁ ἀγαθὸς ἄνθρωπος. Ὅταν ὅμως ἀναφέρομαι στὸν Θεὸ κρίνω ὅτι γι' αὐτὸν δὲν μπορεῖ νὰ εἰπωθεῖ τίποτα καλύτερο ἀπὸ τὴν ἀγαθότητά του. Ὁ ἴδιος ὁ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς εἶπε: 'Ὁ ἀγαθὸς ἄνθρωπος' (*Κατὰ Ματθ.*, ΙΒ', 35), και ἄλλοῦ: 'Οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς ὁ Θεός' (*Κατὰ Μάρκ.*, Ι', 18). Ὅλα αὐτὰ δὲν εἶναι τάχα ἓνας τρόπος νὰ μᾶς παρακινήσει νὰ διακρίνουμε ἐκεῖνο πού εἶναι ἀγαθὸ ἀπὸ μιὰ ξένη ἀγαθότητα, και ἐκεῖνο πού εἶναι ἀγαθὸ ἀπὸ τὴν ἴδια του τὴν ἀγαθότητα; Πόσο λοιπὸν εἶναι ἀγαθὸς ἐκεῖνος, χάρη στὸν ὁποῖο ὅλα τὰ πράγματα εἶναι

ἀγαθά. Γιατί δὲν θὰ μπορούσες νὰ βρεῖς κάτι ἀγαθὸ πού νὰ μὴν ὀφείλει τὴν ἀγαθότητά του σὲ ἐκεῖνον» (*Sermones ad Psalmos*, 134, 4).

Ὁ ἀναγνώστης θὰ παρατήρησε ὅτι πολλὰ ἀπὸ τὰ κείμενα, ὅπου ἐκφράζεται αὐτὴ ἡ πνευματικὴ ἀνύψωση μέσω τῶν βαθμίδων τῆς δημιουργίας, εἶναι δανεισμένα ἀπὸ τοὺς *Sermones ad Psalmos*. Καὶ τοῦτο δὲν εἶναι τυχαῖο. Γνωρίζουμε βέβαια ὅτι ὀρισμένοι ψαλμοὶ εἶναι ἐμβατήρια, «ἄσματα ἀναβαθμῶν», μὲ τὰ ὅποια οἱ Ἑβραῖοι ρύθμιζαν τὶς λιτανεῖες τους· μέσα σὲ αὐτὰ γίνεται λόγος γιὰ «ἀναβάσεις» πού, κατὰ τὴν πρόθεση τοῦ ψαλμωδοῦ, δείχνουν τοὺς δρόμους πού ἀπὸ ὅλα τὰ σημεῖα τῆς Παλαιστίνης ἀνέβαιναν πρὸς τὴν Ἱερουσαλήμ. Ὁ Αὐγουστίνος μετατρέπει αὐτὲς τὶς τοπικὲς μετακινήσεις σὲ πνευματικὲς κινήσεις· ὅλοι οἱ στίχοι τοῦ ψαλμοῦ ἐρμηνεύονται μέσα σὲ αὐτὴ τὴ νέα προοπτικὴ, καὶ κατὰ κάποιον τρόπο ἀποσποῦνται ἀπὸ τὸ χῶρο. Ἡ κλίμακα τῶν φυσικῶν ἀναβάσεων παραχωρεῖ τὴ θέση της σὲ μιὰ ἐσωτερικὴ ἀνάβαση, μὲ τὴν ὁποία πλησιάζουμε στὸν Θεό:

Στὴν ἀνάβασή του πρὸς τὰ πού θὰ ἔστρεφε τὰ μάτια, ἂν ὄχι πρὸς τὰ ἐκεῖ ὅπου ἔτεινε καὶ ἤθελε νὰ ἀνέλθει; Ἀπὸ τὴ γῆ ἀνεβαίνει πρὸς τὸν οὐρανό. Ἰδοῦ, κάτω, ἡ γῆ πού τὴν πατοῦν τὰ πόδια μας· ἰδοῦ, ἄνω, ὁ οὐρανὸς πού ἀτενίζουμε μὲ τὰ μάτια μας· κατὰ τὴν ἄνοδό μας ψάλλουμε: Ἐπρὸς σὲ ἦρα τοὺς ὀφθαλμούς μου τὸν κατοικοῦντα ἐν τῷ οὐρανῷ' (*Ψαλμὸς 122*, 1). Ἀλλὰ πού εἶναι ἡ κλίμακα; Γιατὶ εἶναι τόσο μεγάλο τὸ διάστημα ἀνάμεσα στὴ γῆ καὶ στὸν οὐρανό! Μεγάλῃ ἡ ἀπόσταση πού τὰ χωρίζει! Ἐκεῖ θέλουμε νὰ ἀνέλθουμε καὶ δὲν βλέπουμε τὴν κλίμακα· ξεγελιόμαστε ἴσως ψάλλοντας ἓνα «ἄσμα ἀναβαθμῶν», δηλαδή ἓνα ἄσμα ἀνύψωσης; Ἀνεβαίνουμε στὸν οὐρανό, ἂν διαλογιζόμαστε τὸν Θεὸ πού ἔβαλε μέσα στὴν καρδιά μας μέσα ἀνύψωσης. Τί σημαίνει νὰ ἀνεβαίνεις μέσα στὴν καρδιά σου; Νὰ πλησιάζεις τὸν Θεό. Ὅποιος ἀποκόβεται ἀπὸ τὸν Θεὸ δὲν ἀνεβαίνει, πέφτει· ὅμως ἀκριβῶς ὅποιος τὸν πλησιάζει, ἀνέρχεται (*Sermones ad Psalmos*, 122, 3).

Ἵπάρχουν καὶ ἄλλα πνευματικὰ δρομολόγια μὲ πιδὸ εἰδικὰ χριστιανικὸ χαρακτήρα, ὅπου χρησιμοποιοῦνται ὡς ἐνδιάμεσο ὁ ἐνανθρωπισμένος Θεός, πού ὁ Αὐγουστίνος θρηνοῦσε τὴν ἀπουσία του στὸν νεοπλατωνισμό. Ἐνα σχόλιο στὴν Ἐπί τοῦ ὄρους ὀμιλία ἀναφέρει ὡς σκαλοπάτια τῆς διαλεκτικῆς ἀνάβασης τὶς ὀχτῶ Μακαριότητες (ταπεινότητα, ὑπακοή στὴ Γραφή, τύψη γιὰ τὴν περιφρόνηση τοῦ ὑπέρτατου Ἀγαθοῦ, ἐπίπονη ἀποκοπή ἀπὸ τὰ ἐπιγεια ἀγαθὰ, ἐπίκληση τῆς θείας βοήθειας, κάθαρση τοῦ νοῦ, γαλήνια ἐνατένιση τῆς ἀλήθειας, τέλος κατοχὴ τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν) — ὅταν δὲν πρόκειται γιὰ τὰ ἑπτὰ δῶρα τοῦ Ἁγίου Πνεύματος. Προπάντων ἡ Ἐκκλησία συγκροτεῖ γιὰ τὸν Αὐγουστίνου τὸν χῶρο πού εἶναι ἀπαραίτητος στὴν ὀλοκλήρωση κάθε κάθαρσης, στὴν ἐκδήλωση κάθε ἀγιότητος· συνεπῶς καμιά διαλεκτικὴ προσπέλαση τοῦ Θεοῦ δὲν μπορεῖ νὰ ἐπιτελεστεῖ ἐκτὸς Ἐκκλησίας. Σχολιάζοντας τὸν Ψαλμὸ 41, στὸ ἐλάφι πού ἐπιποθεῖ τὶς πηγὲς τῶν ὑδάτων βλέπει τὴν εἰκόνα τῆς ψυχῆς πού βρίσκεται ὑπὸ τὸ κράτος τῆς μυστικῆς ἔνωσης· ἀλλὰ ἡ προσέγγιση τοῦ «οἴκου τοῦ Θεοῦ», τὸ τέρμα τοῦ ταξιδιοῦ, περνάει πρῶτα ἀπὸ μιὰ «θαυμαστὴ σκηνή» (στίχος 5)· αὐτὴ ἡ σκηνὴ παριστᾷ τὴν Ἐκκλησία, πού εἶναι ἀπαραίτητη μεσολάβηση: «Γιατὶ θὰ λάθευα ἂν ἀναζητοῦσα τὸν Θεὸ μου ἔξω ἀπὸ αὐτὴ τὴ σκηνή» (*Sermones ad Psalmos*, 41, 9). Καὶ ἀφοῦ τὸν οἶκο τοῦ Θεοῦ πρέπει κανεὶς ἀμέσως μόλις τὸν προσπελάσει νὰ τὸν ἐγκαταλείψει κιόλας μέσα σὲ ἀναστεναγμούς, νοσταλγία καὶ γλυκεῖες μομφές, ἡ Ἐκκλησία εἶναι αὐτὴ πού συνεχίζει νὰ μένει ἀνοιχτὴ γιὰ τὴν ξεγελασμένη καρδιὰ ὡς ὁ τόπος ὅπου μπορεῖ καλύτερα ἀπὸ ὅπουδήποτε νὰ διατηρήσει τὴν ἀνάμνηση τῆς ὑπεράνθρωπης ἐμπειρίας της καὶ νὰ προετοιμάσει μιὰ νέα ἀπόπειρα.

Ἡ θεολογία τῆς χάριτος.

Ἐν ἀληθείᾳ ὅτι ἡ μεγαλοφυΐα συνίσταται στὴν καλλιέργεια βαθειῶν ἐντυπώσεων τῆς νιότης σὲ ὠριμὴ ἡλικία, τότε ἡ θεολογία τοῦ Αὐγουστίνου ἀναντίρρητα εἶναι μεγαλοφυής, ἀφοῦ συχνὰ χαρακτηρίζεται ἀπὸ τὴν χρῆση ψυχολογικῶν παρατηρήσεων ἀσύγ-

κριτης λεπτότητας, στις όποιες ό Αύγουστίνος είχε διαπρέψει από πολύ νωρίς. Μολοντί ή θεολογική χρήση τής ψυχολογίας δέν έξαιρείται από έπιστημολογικούς κινδύνους, άναμφίβολα έδω έγκειται τό μυστικό και ή έπιτυχία του θεολόγου Αύγουστίνου· διαβάζοντάς τον νιώθουμε κάθε στιγμή, χωρίς τό φόβο ότι κάνουμε λάθος, τήν βεβαιότητα ότι άγγίζουμε τό βάθος τής άνθρώπινης ψυχής. Τό πιό ζακουστό παράδειγμα αύτής τής χρήσης τής ψυχολογίας για σκοπούς θεολογικούς έμφανίζεται στα τελευταία βιβλία τής πραγματείας *Περί τής Τριάδος* όπου ό Αύγουστίνος με μιá θαυμάσια διεισδυτικότητα φωτίζει με άναλογικό τρόπο τήν 'Αγία Τριάδα μέσω πολλών τριάδων που παρατηρεϊ στο πνεύμα του ανθρώπου. Τήν ίδια μεθόδευση θά μπορούσε νά άνακαλύψει κανείς έκει όπου έκθέτει τήν χριστολογία του ένάντια στον μοναχό Λεπόριο, που ήταν νεστοριανός προτοϋ άκόμα δημιουργηθεϊ ό όρος αύτός. 'Αλλά έδω θά έπιμείνουμε μόνο στη διδασκαλία του για τή χάρη, γιατί εϊναι τό πιό σημαντικό στοιχείο τής θεολογικής του σύνθεσης και συνάμα τό πιό άποκαλυπτικό ως προς τήν μέθοδό του. Εϊναι πιθανό ότι ό γηραιός έπίσκοπος τής 'Ιππώνος θά είχε συλλάβει διαφορετικά τή διαδικασία τής δικαίωσης, αν ό νεαρός Αύγουστίνος δέν είχε δοκιμάσει ό ίδιος τήν έμπειρία τής άμαρτίας και δέν είχε νιώσει τό χέρι του Θεού νά τον άπομακρύνει από αύτή — έπιτακτικά και σάμπως παρά τή θέλησή του.

Ό Αύγουστίνος έπεξεργάστηκε τή διδασκαλία του περι δικαιοσύνης με άφορμή τήν φιλονεικία με τον Πελάγιο. Ό Πελάγιος ήταν Βρετανός (παρά τό έλληνικό του όνομα είχε γεννηθεϊ στην Μεγάλη Βρετανία ή ίσως στην 'Ιρλανδία). Ός πρόσωπο ήταν γραφικός, και οί πρώτοι του αντίπαλοι, ό 'Ιερώνυμος και ό 'Ορόσιος, ό νεαρός 'Ισπανός συγγραφέας πολεμικών κειμένων, άφησαν γι' αύτον ένα έλάχιστα κολακευτικό πορτραίτο: ένα χοντρό «μαντρόσκυλο», ένας «άποκτηνωμένος» άνθρωπος «βαρύν από τό σκοτσέζικο porridge», ένας παχύσαρκος που «προχωράει με βήματα χελώνας»· πώς αύτό τό κριάρι που από τά πλευρά του «κρέμεται τό ξύγκι» και που περνάει τή ζωή του μέσα στις θερμες και στις κρασοκατανύξεις θά διαβεϊ τή «στενή πύλη»; Τό βέβαιο εϊναι ότι αύτό τό πολύσαρκο σώμα έκρυβε μιá λεπτή ψυχή. Όταν ό Πελά-

γιος πήγε στη Ρώμη γύρω στο 380 ή ήθικη κατάσταση τῆς χριστιανικῆς Ἐκκλησίας δὲν ἦταν ἱκανοποιητικὴ· γινόταν ἕνας μαζικός προσηλυτισμός σὲ αὐτὴ τὴ θρησκεία πού κηδεμονευόταν ἀπὸ τὴν αὐτοκρατορικὴ ἐξουσία, χωρὶς πάντως οἱ προθέσεις νὰ διακρίνονται πάντα γιὰ τὴν καθαρότητά τους· δὲν στρατολογοῦνταν νέοι Χριστιανοί, πού ἡ πίστη τους στὸν Ἰησοῦ, τὸν ἐσταυρωμένο υἱὸ τοῦ Θεοῦ, θὰ συμπορευόταν μὲ μιὰ ἠθικὴ ζωὴ χωρὶς ἀλλότριες μέριμνες· ἀντίθετα στρατολογοῦνταν, ὅπως ὁμολογεῖ ὁ Αὐγουστίνος, μεθύστακες, τοκογλύφοι, «μοιχοὶ καὶ τῶν δύο φύλων, μάλιστα καὶ πόρνες πού δὲν διέκοπταν τὴν ἐξάσκηση τοῦ ἀποτροπιαστικοῦ τους ἐπαγγέλματος»· αὐτοὶ οἱ παράξενοι («νεοπροσύλητοι»), στηριζόμενοι στὴν ἐπιδοκιμασία τοῦ Ἰοβιανοῦ καὶ βαυκαλισμένοι ἀπὸ τὴν ἀσφάλεια μιᾶς αὐτόματης καὶ ἐξωτερικῆς χάριτος, φρονοῦσαν ὅτι γιὰ ὅποιον πιστεύει τὰ ἔργα περιττεύουν. Ἔπρεπε νὰ ὑψωθεῖ μιὰ φωνὴ πού θὰ θύμιζε τὶς ἐννοιες τῆς προσπάθειας, τῆς εὐθύνης, τῆς κύρωσης, τοῦ καθήκοντος. Ἦταν ἡ φωνὴ τοῦ Πελαγίου.

Ὅπως ἔμελλε νὰ πράξει ἀργότερα κι ὁ Λούθηρος, ὁ Πελάγιος διατύπωσε τὴ διδασκαλία του μὲ τὴν εὐκαιρία ἑνὸς σχολίου γιὰ τὴν *Πρὸς Ρωμαίους ἐπιστολὴ* μὲ τὸ ἐξαιρετικὰ τῆς ἔντονο αἰσθηματῆς ἀνθρώπινης ἐλευθερίας, πού καμιὰ αἰτιοκρατία δὲν θὰ μπορούσε νὰ τὸ καταναγκάσει. Δέχεται τὸ ἱστορικὸ γεγονός τοῦ ἀμαρτήματος τοῦ Ἀδάμ, ὅχι ὅμως καὶ ὅτι ἡ παράβαση ἐκείνου βαραίνει ἀναπόδραστα ὅλους τοὺς ἐπιγόνους. Σὲ αὐτὴ τὴν πίστη βλέπει μιὰ προσχώρηση στὴν διδασκαλία ὅτι οἱ ψυχὲς τῶν παιδιῶν καθὼς καὶ τὰ σώματά τους ἔχουν γεννηθεῖ ἀπὸ τοὺς γεννήτορές τους· τότε ὅμως γιατί ἡ κληρονομικότητα ἰσχύει μᾶλλον γιὰ τὸ ἀμάρτημα παρά γιὰ τὴν τιμωρία; Τοῦτο δὲν σημαίνει ὅτι τὸ ἀμάρτημα τοῦ Ἀδάμ δὲν εἶχε ὀλέθριες συνέπειες: ἔμπασε πράγματι στὸν κόσμον τὸν φυσικὸ καὶ πνευματικὸ θάνατο· ἦταν ἡ μύηση σὲ ἕνα πνεῦμα ἀνυπακοῆς πού γενικεύτηκε καὶ διαιωνίστηκε μέσα στὴν ἀνθρωπότητα, ἀπλῶς ὅμως ἀπὸ μίμηση καὶ συνήθεια· εἶχε τὸ νόημα ἑνὸς ἀξιοπεριφρόνητου παραδείγματος. Κατὰ συνέπεια, ἡ κυριαρχία τῆς φιληδονίας εἶναι μόνο ἕνα δέλεαρ, μιὰ ἐπινόηση τοῦ ἀμαρτωλοῦ σὰν πρόσχημα συγγνώμης. Εἴμαστε ἐξ ὀλοκλήρου ὑπεύθυνοι τόσο

για την μεταστροφή μας όσο και για την ἐγκαρτέρησή μας. Ἐναντι-φίβολα, ἡ θεία χάρις εἶναι δωρεάν· ἀλλὰ δὲν εἶναι ἡ αὐθαίρετη ἐλευθερία μιᾶς ἰδιότροπης καὶ μεροληπτικῆς θεότητος. Ἡ θεϊκὴ ἐκλογή βασιζέται σὲ μιὰ πρόβλεψη τῶν κατοπινῶν ἀρετῶν, πού δὲν περιλαμβάνει κανένα περιοριστικὸ καθορισμὸ τῆς ἐλευθερίας μας· ὁ Πελάγιος περιόριζε σ' αὐτὴ τὴν ἀπλὴ «πρόγνωση» τὸν «προορισμὸ», γιὰ τὸν ὁποῖο μιλάει ὁ Παῦλος. Ἡ διδασκαλία τούτη ἐκφράζει ἀδρὰ τῆ φρίκη ἀπέναντι στὴν μοιρολατρεία καὶ τὸ φλογερὸ συναίσθημα τῆς ἐλευθερίας, ποῦναι ἀνεξάρτητη ἀπὸ κάθε κληρονομικὴ ἢ μεταφυσικὴ δέσμευση· μὲ αὐτὴ τὴν αὐστηρὴ καὶ μολαταῦτα θαρραλέα θεολογία ὁ Πελάγιος ἤθελε νὰ ἀντιδράσει ἀπέναντι στὴν πρόληψη τῆς ἀδυναμίας, τὴν ὁποία πρότασαν οἱ ἁμαρτωλὲς ψυχὲς αἰτώντας συγγνώμη γιὰ τὰ λάθη τους. Αὐτὲς οἱ ἀπόψεις, πού ἀνταποκρίνονταν θαυμάσια στὴν παραδοσιακὴ ἰδιοσυγκρασία τῶν Ρωμαίων, γνώρισαν γοργὰ μεγάλῃ ἐπιτυχίᾳ.

Μόλις μετὰ τὸ 412 ἔρχεται ὁ Αὐγουστίνος ἀντιμέτωπος μὲ τὸν Πελάγιο, στὸν ὁποῖο πρόσφερε κακὲς ὑπηρεσίες ἢ προκλητικὴ θέρμη τῶν μαθητῶν του Σελέστιου καὶ Ἰουλιανοῦ, ἐπισκόπου στὴν Ἀπουλία. Ὡς πρὸς τὸ πρόβλημα τοῦ προπατορικοῦ ἁμαρτήματος, ὁ Αὐγουστίνος στηρίζεται στὴν *Πρὸς Ρωμαίους ἐπιστολὴ* (Ε' 12) ὅπου λέγεται ὅτι «δι' ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθε καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος, καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διῆλθεν, ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον». Οἱ ὁπαδοὶ τοῦ Πελάγιου ἐννοοῦσαν αὐτὸ τὸ χωρίο κατὰ λέξιν καὶ σ' αὐτὸ ἔβλεπαν ἀπλῶς τὴν βεβαίωση ὅτι ὁ Ἄδὰμ ἦταν ὁ πρῶτος ἁμαρτωλός, πού δυστυχῶς βρῆκε μιμητὲς τοὺς ἐπιγόνους του, καὶ δὲν θεωροῦσαν ὅτι μεταβιβάζεται καὶ κάτι ἄλλο ἐκτὸς ἀπὸ μόνον τὸ θάνατο, τίποτα ἄλλο ἐν πάσῃ περιπτώσει πού νὰ πιστοποιεῖ τὴν ὑπαρξὴ τοῦ προπατορικοῦ ἁμαρτήματος. Γιὰ νὰ ἀνακαλύψει αὐτὴ τὴν τελευταία ἐννοια, ὁ Αὐγουστίνος ἐξήγησε μὲ μεγαλύτερη λεπτότητα τὸ παράθεμα: ὁ Παῦλος δὲν μπορεῖ νὰ ἤθελε νὰ πεῖ ὅτι ὁ Ἄδὰμ ἦταν ὁ πρῶτος ἁμαρτωλός, γιὰτὶ πρῶτος ἁμαρτωλὸς ἦταν ὁ διάβολος· ἂν γράφει ὅτι ἡ ἁμαρτία μπῆκε στὸν κόσμον μὲ τὸν Ἄδὰμ, τότε πρόκειται γιὰ μιὰ μεταβίβαση καὶ ὄχι γιὰ μιὰ μίμηση. Ἐπιπλέον, ἔστω κι ἂν διαβάζει ἕνα λαθεμένο κείμενο.

ἔστω καὶ ἂν καταπιάνεται νὰ τὸ βελτιώσῃ, ὁ Αὐγουστίνος δὲν ἐννοεῖ ὅτι αὐτὸ πού μεταδόθηκε σὲ ὅλους τοὺς ἀνθρώπους εἶναι ὁ θάνατος, ἀλλὰ ἡ ἁμαρτία. Ἐντέλει ἐπιχειρώντας μιὰν ἐπιπλέον ἐρμηνεία, ἐννοεῖ ὅτι ὅλοι ἔχουν ἁμαρτήσῃ ἐν Ἀδάμ. Συνεπῶς ἡ βιβλικὴ βάση τῆς διδασκαλίας περὶ προπατορικοῦ ἁμαρτήματος, ὅπως ἤθελε νὰ τὴν ἐκφράσῃ ὁ Αὐγουστίνος, ἦταν εὐθραυστὴ καὶ συζητήσιμη. Ἐκτὸς αὐτοῦ τὴν συμπληρῶνει ἐπικαλούμενος τὴν πατερικὴ παράδοση καὶ τὴν τρέχουσα ἐκκλησιαστικὴ πρακτικὴ. Προπάντων, ἐπικαλοῦνταν τὴν παρατήρηση ὅτι καὶ τὰ παιδιὰ ὑποφέρουν, πού πάντα τὸν ἐντυπωσίαζε, ὅπως δείχνουν οἱ Ἐξομολογήσεις· ὅπωςδὴποτε δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι ἄξια τιμωρία προσωπικῶν ἁμαρτιῶν, οὔτε φάρμακο γιὰ νὰ ἀσκήσῃ τὴν ἀρετὴ ἐκείνων πού πλῆττει· ἂν λοιπὸν δὲ θέλουμε νὰ κατηγορήσουμε τὸ Θεὸ γιὰ ὠμότητα καὶ ἀδικία, δὲν ἀπομένει παρὰ νὰ εἶναι μιὰ δίκαιη τιμωρία γιὰ ἓνα προπατορικὸ σφάλμα. Ὅσο γιὰ τὸ τί συνιστᾷ πάνω σὲ μᾶς τὸ προπατορικὸ ἁμάρτημα, ὁ Αὐγουστίνος, ἀναμειγνύοντας πάντα τὴν ψυχολογικὴ ἀνάλυση καὶ τὴν ἀνάμνηση τῶν προσωπικῶν του ἀκολασιῶν, ἀναφέρει τὴν ἀχαλίνωτη φιληδονία, εἰδικὰ τὴν ἀφροδίσια.

Τὸ προπατορικὸ ἁμάρτημα αἶρει τὴν ἐλευθερία μας· μολοντί δὲν τὸ διαπράττουμε κατ' ἀνάγκη, δὲν μπορούμε ἀπὸ μόνου μας νὰ μὴν ἁμαρτήσουμε. Κάτω ἀπὸ μιὰν ἀπόλυτη δικαιοσύνη, τὸ ἀνθρώπινο γένος εἶναι καταδικασμένο συνολικά, εἶναι ἓνα «πλῆθος ἁμαρτωλῶν ἐν ἀπωλείᾳ». Μονάχα ἡ χάρη μπορεῖ νὰ μᾶς σώσῃ ἀπὸ τὴν ἄβυσσο, κι ἡ χάρη, μολοντί σέβεται τὸ αὐτεξούσιο τοῦ ἀτόμου πού τὴν δέχεται, στὴν πραγματικότητά εἶναι καταναγκαστικὴ καὶ ἀναπόδραστη. Γιὰ τὸν Πελάγιο ὁ προορισμὸς βασιζόταν στὴν πρόγνωση· ὁ Θεὸς, προβλέποντας γιὰ τὸν κάθε ἄνθρωπο πῶς θὰ φερόταν ἐλεύθερα στὴν ἠθικὴ του ζωὴ, καθόριζε ἀπὸ τὰ πρὶν, σύμφωνα μὲ αὐτὴ τὴν σκέψη, τὴν τελικὴ του μοίρα. Ἀντίθετα, γιὰ τὸν Αὐγουστίνου ὁ προορισμὸς εἶναι ἀπόλυτος, ἀποφασιστικὸς καὶ βασίζεται σὲ μιὰ διάκριση· ὁ Θεὸς ἐκλέγει ἀρχικὰ τοὺς ἐκλεκτούς του, κι ὕστερα τοὺς χορηγεῖ τὰ μέσα γιὰ νὰ ἀνταποκριθοῦν σὲ αὐτὴ τὴν ἐκλογή, στὴν ὁποία δὲν λογαριάζονται οἱ μελλοντικὲς ἀρετές, οἱ ὁποῖες τυχὸν ἐμφανίζονται ἀντίθετα ἀπ' αὐτὴν· σύμ-

φωνα μὲ τὴν καθιερωμένη ἔκφραση ἢ ἐκλογή εἶναι ante praevisa merita.

Ἡ γλώσσα τοῦ γηραιοῦ ἐπισκόπου ἦταν δύσκολο νὰ γίνεи κατανοητὴ ἐν πάσῃ περιπτώσει δὲν στερεῖται ἐνὸς βίαιου μεγαλείου, χωρὶς καμιά παραχώρηση στὸ συναίσθημα, χωρὶς καμιά εὐαρέσκεια ἀπέναντι στὴν κοσμικὴ σοφία, καί, ἀκόμα καλύτερα, χωρὶς καμιά ἀπολογητικὴ φροντίδα· στὰ γραφτά του δὲν εὐδοκιμεῖ ὁ ἀνθρωπισμός, ἀλλὰ δοξολογεῖται μεγαλόπρεπα ἢ ἀνεξέλεγκτη καὶ ὑπέρτατη βούληση τοῦ Θεοῦ. Τὸ ἐρώτημα ποῦ θὰ τεθεῖ στὴ συνέχεια εἶναι ἂν ὁ Θεὸς ὑπακούει σὲ ἀξίες (ὁ Descartes θὰ πεῖ: σὲ αἰώνιες ἀλήθειες) ἢ ἂν τις δημιουργεῖ ἐλεύθερα. Ἡ ἀπάντηση τοῦ Αὐγουστίνου δὲν ἀφήνει ἀμφιβολίες: ὁ Θεὸς δημιουργεῖ τις ἀξίες ὅπως ἓνας μονάρχης γράφει τοὺς νόμους τοῦ βασιλείου του, μὲ μόνο κανόνα τὴν εὐχαρίστησή του· θὰ μπορούσε νὰ τις δημιουργήσει ὀλότελα διαφορετικὲς ἢ νὰ τις μετατρέψει ἀφοῦ τις δημιούργησε. Καὶ τοῦτο προπάντων ἰσχύει γιὰ τις ἠθικὲς ἀξίες, ποῦ παίρνουν νόημα μόνο γιὰ τὴν ψυχὴ ποῦ γνωρίζει νὰ τις ἀφήνει στὴν διάκριση τοῦ Θεοῦ· ἐμβαθύνοντας τὴ διδασκαλία τοῦ Παύλου, ὁ Αὐγουστίνος φρονεῖ ὅτι τὰ ἔργα ποῦ εἶναι ἐξωτερικὰ ἢ προγενέστερα ἀπὸ τὴ δικαίωση δὲν ἐπιδέχονται ἠθικὸ συντελεστή· οἱ ἐπιφανειακὰ καλύτερες πράξεις, ἂν δὲν ἀπορρέουν ἀπὸ τὴ δικαίωση, εἶναι ἁμαρτίες, καὶ ἀντίστροφα. Ὁ Θεὸς δὲν ζητεῖ τὸ ἀγαθὸ ἐπειδὴ εἶναι ἀγαθὸ, ἀλλὰ τὸ ἀγαθὸ εἶναι ἀγαθὸ ἐπειδὴ τὸ ζητεῖ ὁ Θεός. Δὲν ὑπάρχει ἀπόλυτα ἀγαθὴ πράξη, ἀλλὰ μόνο ἐκεῖνη ποῦ ἐπιτάσσει hic et nunc ὁ Θεός. Αὐτὴ ἢ ἐπαναφορὰ τῆς ἠθικῆς στὰ χέρια τοῦ Θεοῦ μπορεῖ νὰ προκαλέσει ἀγωνία: ἢ τυφλὴ ὑπακοὴ τοῦ Ἀβραάμ εἶναι ὁ μόνος ἠθικὸς παράγοντας· ἀλλὰ πῶς θὰ βεβαιωθοῦμε ὅτι ἀκοῦμε τὴ φωνὴ τοῦ Θεοῦ καὶ ὄχι κάποια ἄλλη; Τὸ ἀντάλλαγμα εἶναι μιὰ ἀσφάλεια, χάρις στὴν ὁποία παύουμε νὰ ἀποροῦμε γιὰ τις παραλλαγές τοῦ ἠθικοῦ νόμου: γιατί, ἂν ἡ κλίμακα τοῦ ἀγαθοῦ ἀφεθεῖ στὴ βούλησή του, ὁ Θεὸς μπορεῖ νὰ τὴν ἀλλάξει κατὰ τὴ διάθεσή του· ἔτσι ἢ σημερινὴ ἠθικὴ ἀνωτερότητα τῆς παρθενίας ἀναφορικὰ μὲ τὸ γάμο δὲν ἴσχυε πάντα: τὴν ἐποχὴ τῶν προφητῶν, ὅταν προεῖχε ἢ ἐξασφάλιση τῆς διαίωσης τοῦ ἔβραϊκοῦ λαοῦ καὶ μαζὶ τῶν σαρκικῶν προγόνων τοῦ Ἰησοῦ, ἢ

ιεραρχία τῶν ἀγαθῶν ἦταν ἀντίστροφη καὶ ἡ τεκνογονία καλύτερη ἀπὸ τὴν ἐγκράτεια.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- E. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, 2η ἐκδ., συλλ. «Études de Philosophie médiévale», 11, Paris, 1943.
- P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident, de Macrobe à Cassiodore*, 2η ἐκδ., «Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome», 159, Paris, 1948.
- P. Courcelle, *Recherches sur les «Confessions» de saint Augustin*, Paris, 1950.
- J. Fontaine, *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, 2 τ., Paris, 1959.

VIII

ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΚΑΙ ΘΕΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΙΣΛΑΜ ΚΑΤΑ ΤΗΝ ΚΛΑΣΙΚΗ ΕΠΟΧΗ

του ABDURRAMAN BADAWI

Ἡ εἰσαγωγή τῆς ἐλληνικῆς φιλοσοφίας στοὺς Μουσουλ- μάνους.

Ἡ ἀφύπνιση τῆς θεολογικῆς ὅσο καὶ τῆς φιλοσοφικῆς σκέψης συνδέεται στενὰ μὲ τὴν διάδοση τῆς ἐλληνικῆς σκέψης στὶς χῶρες τοῦ Ἰσλάμ. Ἀπὸ τὸ δεύτερο μισὸ τοῦ ὕγδοου αἰῶνα οἱ μεταφράσεις ἐμφανίζονται μὲ ρυθμὸ ὄλο καὶ ταχύτερο. Ἦδη στὰ μέσα τοῦ δέκατου αἰῶνα ἔχουν μεταφραστεῖ ὁλόκληρο τὸ *corpus aristotelicum*, τρεῖς διάλογοι τοῦ Πλάτωνα, πολυάριθμα σχόλια γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη, ἀποσπάσματα ἀπὸ τὶς τρεῖς τελευταῖες Ἐννεάδες τοῦ Πλωτίνου, ἀξιόλογες παράγραφοι ἀπὸ ὀρισμένες πραγματεῖες τοῦ Πρόκλου, συλλογές ῥήσεων καὶ ἀποφθεγμάτων καὶ προπάντων πολυαριθμότερα ἀπόκρυφα ἔργα ποὺ ἀποδίδονται στὸν Ἀριστοτέλη, στὸν Πλάτωνα καὶ σὲ ἄλλους ἐλάσσονες Ἕλληνας φιλοσόφους· ὅλα αὐτὰ τὰ κείμενα μεταφράστηκαν στὴν ἀραβικὴ ἄλλοτε ἀπευθείας ἀπὸ τὸ ἐλληνικὸ πρωτότυπο καὶ ἄλλοτε μὲ τὴ μεσολάβηση τοῦ συριακοῦ μεταφράστατος. Ἀνάμεσα στοὺς μεταφραστὲς πρέπει νὰ σημειώσουμε τὰ ὀνόματα τοῦ Οὐναῖν Ἰμπν Ἰσάκ, τοῦ γιοῦ τοῦ Ἰσάκ, τοῦ Ντόστα Ἰμπν Λούκα, τοῦ Γιαχία Ἰμπν Ἄντυ, τοῦ Ἀμποῦ Οὐτμὰν ἄμπ-Ντιμάσκι, τοῦ Ἰμπν Λούρα καὶ τοῦ Ἰμπν ἄλ-Μπιτρίκ. Στὴν πλειονότητά τους οἱ μεταφράσεις τους εἶναι

ἀκριβεῖς καὶ δείχνουν μιὰ βαθειὰ γνώση τῆς ἐλληνικῆς καὶ τῆς συριακῆς. Οἱ μεταφραστὲς προσπαθοῦσαν νὰ ἀποκαταστήσουν κριτικὰ τὸ κείμενο καὶ νὰ τὸ παραβάλουν μὲ πολλὰ χειρόγραφα προτοῦ ἀρχίσουν τὴν ἐργασία τους. Οἱ μεταφράσεις τους μποροῦν ἀκόμα καὶ σήμερα νὰ μᾶς χρησιμεύσουν στὴ διόρθωση καὶ τῶν ἴδιων τῶν ἐλληνικῶν κειμένων. Ἀρκετὰ χαμένα ἐλληνικὰ κείμενα ἀποκαταστάθηκαν χάρις σὲ αὐτὲς τὶς ἀραβικὲς μεταφράσεις.¹

Ὁ ρόλος τῆς ἐλληνικῆς φιλοσοφίας στὴ διαμόρφωση τῆς θεολογικῆς καὶ φιλοσοφικῆς σκέψης τῶν Ἀράβων θὰ εἶναι τεράστιος. Ὁ Ἀριστοτέλης θὰ δεσπόσει στὴ σκηνή, ἕνας Ἀριστοτέλης μὲ πλωτίνεια ἀπόχρωση, μιὰ καὶ στὸν Ἀριστοτέλη ἀποδόθηκαν λαθεμένα ὀρισμένα κείμενα ἀπὸ τὶς Ἐννεάδες τοῦ Πλωτίνου. Ἐτσι τὸ φόντο τῆς ἐλληνικῆς φιλοσοφίας, ὅπως τὴν γνώρισαν οἱ Ἀραβες, θὰ εἶναι ἓνα μείγμα ἀριστοτελισμοῦ καὶ πλατωνισμοῦ.

ἄλ-Κίντι (πέθανε γύρω στὸ 873).

Ὁ πρῶτος Ἀραβας πὺ ἀξιζε τὸ ὄνομα τοῦ «φιλοσόφου» ὑπῆρξε ὁ ἄλ-Κίντι. Καθαρόαιμος Ἀραβας, μὲ ἐξαιρετικὴ ἐγκυκλοπαιδικὴ γνώση, ἀγκάλιασε ὀλόκληρη τὴν ἐλληνικὴ σκέψη: φιλοσοφία, φυσικὴ, μαθηματικὴ καὶ μουσικὴ, ὅπως φαίνεται καὶ ἀπὸ τὸν κατάλογο τῶν ἔργων του (ὄχι λιγότερα ἀπὸ 265!).² Ἀπὸ αὐτὰ διασώθηκαν τριάντα περίπου στὴν ἀραβικὴ,³ καὶ τέσσερα σὲ λατινικὴ μετάφραση (*De Intellectu, De Sommo et Visione, De quinque Essentiis, Liber introductorius in artem logicae demonstratio-*

1. Βλ. τὸ βιβλίό μας: *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Paris, Vrin, 1968.

2. Βλ. G. Glügal, *Al-Kindi genannt der Philosoph der Araber*, 1857· Abbino Nagy, *Die philosophischen Abhandlungen des I àqúb ben Ishâq al-Kindi* (στὸ *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Band II, Heft, Münster, 1897.

3. Ἐκδόθηκαν ἀπὸ τὸν Abû Rîda, Κάιρο, δύο τόμοι, 1952 - 53: εἶναι εἴκοσι πέντε.

nis· αυτό τὸ τελευταῖο γράφτηκε μᾶλλον ἀπὸ κάποιον μαθητή).

‘Ο ἄλ-Κίντι ἦταν μᾶλλον μέγας ἀνθρωπιστής καὶ ἐκλαϊκευτῆς παρὰ πρωτότυπο πνεῦμα καὶ στάθηκε ὁ πρόδρομος αὐτοῦ τοῦ ἀραβικοῦ ἀριστοτελισμοῦ ποὺ ἔφτασε στὸ ἀπόγειό του μὲ τὸν Ἄβικέννα καὶ ἔχει μιὰ δόση λίγο ἢ πολὺ καθαροῦ πλατωνισμοῦ ἢ πλωτινισμοῦ.

‘Η μεταφυσικὴ κατὰ τὸν ἄλ-Κίντι εἶναι ἡ ἐπιστήμη τοῦ μὴ κινήτου. ‘Ο Θεὸς εἶναι ὁ δημιουργὸς τοῦ κόσμου. ‘Ο κόσμος δὲν εἶναι αἰώνιος. Τὸ ἐπιχειρημὰ του γιὰ νὰ ἀποδείξει ὅτι ὁ κόσμος ἔχει δημιουργηθεῖ βασίζεται στὴν ἀρχὴ τῆς περατότητας ὄλων τῶν πραγμάτων, ὅσα ὑπάρχουν ἐνεργεῖα. Γι’ αὐτὸ καὶ ἀνῆκει στοὺς ὀπαδοὺς τοῦ Πλάτωνα. Πράγματι, γιὰ τὸν Πλάτωνα ὁ κόσμος εἶναι ἀναγκαστικὰ πεπερασμένος· οἱ ἀποδείξεις ποὺ δίνει ἀντλοῦνται ἀπὸ τὶς μαθηματικὲς ἐπιστῆμες. Καὶ ὁ χρόνος ἐπίσης εἶναι περατὸς γιατί δὲν μπορεῖ νὰ ὑπάρχει ἄπειρο παρελθόν. Ὄντας πεπερασμένος ὁ κόσμος πρέπει νὰ εἶναι δημιουργημένος. ‘Ο δημιουργὸς εἶναι ἀπολύτως Ἐνας· δὲν ἔχει ὕλη, οὔτε μορφή, οὔτε ποιότητα, οὔτε σχέση· δὲν μποροῦμε νὰ τοῦ ἀποδώσουμε κανένα κατηγορήμα, γένος, διαφορὰ ἢ συμβεβηκός· εἶναι ἡ καθαρὴ ἐνότητα. Ἐξᾶλλου δὲν μποροῦμε νὰ ποῦμε γι’ αὐτὸν ὅτι εἶναι κίνηση ἢ ψυχὴ ἢ νόηση ἢ ὄλο ἢ μέρος. Βλέπουμε λοιπὸν ὅτι ὁ ἄλ-Κίντι δὲν δίνει στὸ Θεὸ κανένα θετικὸ κατηγορήμα. Πιστεῦει στὴν ex nihilo δημιουργία τοῦ κόσμου ἀπὸ τὸν Θεὸ χωρὶς καμιά διαμεσολάβηση. ‘Η πλωτινεία θεωρία τῶν ἐκπορεύσεων τοῦ εἶναι ξένη. Μολαταῦτα πιστεῦει ὅτι ἡ ὑψιστὴ σφαῖρα τοῦ οὐρανοῦ εἶναι ζωντανὴ καὶ νοήμων, ὅτι ὑπακούει στὸν Θεὸ καὶ μεταδίδει τὴ ζωὴ στὰ ζωντανὰ ὄντα μέσα στὸν κόσμο.

Γι’ αὐτὸν ἡ ἀνθρώπινη ψυχὴ εἶναι μιὰ πνευματικὴ ὑπόσταση, ἀθάνατη καὶ ἀπλή· ἡ οὐσία της εἶναι θεία· ἐπενεργεῖ πάνω στὸ σῶμα χωρὶς νὰ τὸ διαπερνᾷ μὲ τὸν τρόπο τῶν ὑλικῶν σωμάτων. Ὄταν ἀπαλλάσσεται ἀπὸ τὶς ἐπιθυμίες ἀφιερώνεται στὴν ἐνατένιση, καὶ θὰ κατοικήσει τὸν νοητὸν κόσμο, θὰ μοιάσει μὲ τὸν Θεό, θὰ διαπεραστεῖ ἀπὸ τὸ φῶς του καὶ θὰ εἶναι σὰν καθρέφτης ποὺ ἀντανακλᾷ τὴν θεία οὐσία. ‘Η ψυχὴ εἶναι πάντα ἐν ἐγγηγόρσει, πάντα ἐν ζωῇ. ‘Ο ὕπνος δὲν εἶναι παρὰ ὕπνος τῶν αἰσθήσεων. Στὴν διδα-

σκαλία του περι ψυχῆς βλέπουμε ὅτι εἶναι πολὺ ἐπηρεασμένος ἀπὸ τὸν Πλάτωνα καὶ τὸν Πλωτῖνο.

Ὁ νοῦς εἶναι τεσσάρων εἰδῶν: 1) ὁ νοῦς ποὺ εἶναι πάντα ἐνεργεῖα· 2) ὁ νοῦς ποὺ εἶναι δυνάμει· 3) ὁ νοῦς ποὺ περνάει ἀπὸ τὴν δύναμη στὴν ἐνέργεια (cum exit in anima de potentia ad affectum)· 4) ὁ νοῦς τὸν ὁποῖο ἀποκαλοῦμε ἀποδεικτικὸ (quem vocamus demonstrativum). Μποροῦμε ὅμως νὰ ἀναγάγουμε τὰ τέσσερα αὐτὰ εἶδη σὲ δύο: στὸν ἐνεργὸ νοῦ, ποὺ εἶναι αἰτία ὄλων τῶν σκέψεων, καὶ στὸν ἀνθρώπινο νοῦ, ποὺ εἶναι δυνάμει μέσα στὴν ψυχὴ καὶ κατόπιν καθίσταται νοῦς ἐνεργεῖα καὶ ἐπίκτητος. Ὁ ἀποδεικτικὸς νοῦς εἶναι ἐπίκτητος νοῦς: δηλαδὴ ἐκεῖνος ποὺ ἀποκτᾶ τὸν habitus, τὴν ἔξη τῆς ἀλήθειας. Ὁ ἀνθρώπινος νοῦς εἶναι ἀτομικός. Θὰ δοῦμε στὴ συνέχεια πῶς ὁ ἄλ-Κίντι στὴ θεωρία του γιὰ τὸ νοῦ ἀπεῖχε πολὺ ἀπὸ τὶς θεωρίες ποὺ θὰ ἐπεξεργαστοῦν οἱ Μουσουλμάνοι φιλόσοφοι· γιατί ἀργότερα μεγάλη διάδοση θὰ γνωρίσει μόνο ὁ πρῶτος νοῦς, ποὺ εἶναι πάντα ἐνεργεῖα, ἀφοῦ εἶναι σχεδὸν θεῖος, γιατί ὑποτίθεται ὅτι εἶναι ἐκτὸς ψυχῆς. Ἄλλωστε ὁ ἄλ-Κίντι δανεῖστηκε τὶς διαιρέσεις τοῦ νοῦ ἀπὸ μιὰ πραγματεία τοῦ Ἀλέξανδρου τοῦ Ἀφροδισιέα ποὺ εἶχε τὸν λατινικὸ τίτλο De intellectu et intellectu καὶ ποὺ εἶναι ἀπόσπασμα ἀπὸ τὸ μεγάλο του ἔργο De anima.

Ἀπὸ θρησκευτικὴ ἀποψη ὁ ἄλ-Κίντι παραμένει αὐστηρὰ μέσα στὰ ὄρια τοῦ Ἰσλάμ. Ὑπερασπίζεται τὴν προφητεία καὶ δείχνει τὴν ἀνωτερότητά της ἀπέναντι στὴν ἀνθρώπινη ἐπιστήμη· φτάνει μάλιστα μέχρι σημείου νὰ διατείνεται ὅτι ὀρισμένα χωρία τοῦ Ντουράν περιέχουν περισσότερη φιλοσοφία ἀπὸ ὀλόκληρη τὴ φιλοσοφία ποὺ ἐπινόησε ὁ ἄνθρωπος.

ἄλ-Φαράμπι (πέθανε τὸ 950).

Ὁ ἄλ-Φαράμπι ἦταν στοχαστὴς πολὺ πιὸ πρωτότυπος καὶ πιὸ αὐστηρὸς κι ἔτσι ἀξίζει τὴν ὀνομασία ποὺ τοῦ ἔδωσαν ὡς «δεύτερου διδασκάλου», δηλαδὴ μετὰ τὸν Ἀριστοτέλη. Γεννήθηκε στὴν περιοχὴ τοῦ Φαράμπ στὸ Τουρκεστάν κι ἦταν περσικῆς καταγωγ-

γῆς· σπούδασε τὴ λογικὴ κοντὰ στὸν Γιουχάνα Ἴμπν Χαϊλάν στὴ Βαγδάτη καὶ κατόπιν κατέγινε στὴ μελέτῃ διαφόρων κλάδων τῆς φιλοσοφίας, τῆς μαθηματικῆς καὶ τῆς μουσικῆς. Πῆγε στὴν αὐλὴ τοῦ Σαΐφ ἄλ-Νταουλά ἄλ-Χαμντάνι στὴ Δαμασκό, ὅπου πέθανε τὸ 950. Ἡ παραγωγή του ἦταν τεράστια: σχόλια γιὰ τὰ περισσό-τερα ἔργα τοῦ Ἀριστοτέλη καὶ γιὰ ὀρισμένες πραγματεῖες τοῦ Ἀλέξανδρου τοῦ Ἀφροδισία, καθὼς καὶ πρωτότυπα ἔργα ἀπὸ τὰ ὁποῖα πρέπει προπάντων νὰ σημειώσουμε: *Οἱ ιδέες τῶν κατοίκων τῆς ἐνάρετης πόλης, Συμφιλίωση τοῦ Πλάτωνα μὲ τὸν Ἀριστοτέλη, Πολύτιμοι λίθοι σοφίας, Ἀφορισμοὶ γιὰ τὴν πολιτικὴ, Μεγάλῃ πραγματεία γιὰ τὴ μουσικὴ, Οἱ ὄροι τῆς βεβαιότητος, Ἡ μεγάλῃ ρητορικὴ καὶ Οἱ Νόμοι τῆς ποιητικῆς.*

Ὁ ἄλ-Φαράμπι ἀποπειράθηκε νὰ κάνει τὴν πρώτη σύνθεση τοῦ Πλάτωνα μὲ τὸν Ἀριστοτέλη, πού τοὺς θεωροῦσε συμφιλίωσιμους. Ἐκαμε αὐτὴ τὴ σύνθεση μὲ βάση μιὰ πραγματεία πού εἶχε ἀποδοθεῖ στὸν Ἀριστοτέλη, ἀλλὰ πού ἦταν στὴν πραγματικότητά ἀπόσπασμα ἀπὸ τὶς Δ'- ΣΤ' Ἐννεάδες τοῦ Πλωτίνου κι εἶχε τὸν τίτλο *Θεολογία* τοῦ Ἀριστοτέλη. Γνώριζε σὲ βάθος τὰ ἔργα τῶν δύο μεγάλων φιλοσόφων, τὴν ἱστορία τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας καὶ τὸ σύνολο τῶν ἐπιστημονικῶν διδασκαλιῶν.

Ἡ πρώτη φιλοσοφία.

Σὲ πολλὲς του πραγματεῖες ὁ ἄλ-Φαράμπι πραγματεύεται τὸ πρόβλημα τοῦ Θεοῦ. Στὴν *Ἐνάρετη πόλη* μᾶς δίνει στὴν ἀρχὴ μιὰ συμπύκνωση τῶν ιδεῶν του πάνω σὲ αὐτὸ τὸ ζήτημα. Ἴδου ὀρισμένα ἀποσπάσματα:¹

Τὸ πρῶτο ὄν εἶναι ἡ πρώτη αἰτία τῆς ὑπαρξῆς ὅλων τῶν ἄλλων ὄντων. Εἶναι ἀπαλλαγμένο ἀπὸ κάθε λογῆς ἀτέλεια... ἔτσι τὸ εἶναι του εἶναι τὸ κάλλιστο... Δὲν μπορεῖ

1. Al-Fârâbi, *Idées des habitants de la cité vertueuse*, μεταφρασμένο ἀπὸ τοὺς Jansen, Karam καὶ Chlala, Κάιρο, Ifao, 1949.

νά υπάρχει καλύτερο ὄν ἀπὸ Αὐτό, οὔτε προτερόχρονο ἀπὸ Αὐτό... Εἶναι ἀδύνατο νὰ περιέχει κάτι δυνάμει, ἀπὸ οἰαδήποτε ἀποψη. Εἶναι ἀδύνατο νὰ μὴν ὑπάρχει, κάτω ἀπὸ οἰαδήποτε σχέση. Συνεπῶς εἶναι ἀναρχο κι αἰώνιο λόγω ὑποστάσεως καὶ οὐσίας... Ὑπάρχει καὶ διαιωνίζεται ἐπειδὴ εἶναι αὐταρκες. Εἶναι ἀπόλυτα ἀδύνατο νὰ ὑπάρχει κάτι ὁμοίό του, οὔτε κάποιον ὄν ἴδιας ὕψους πού θὰ μπορούσε νὰ τοῦ ἀνήκει ἢ νὰ τὸ συμπληρώνει... Λόγω ὑποστάσεως διαφοροποιεῖται ἀπὸ κάθε τι ἄλλο, καὶ τὸ εἶναι του δὲν μπορεῖ νὰ ἀνήκει σὲ κάτι ἄλλο. Καὶ τοῦτο γιατί ἀνάμεσα σὲ ἓνα ὄν μὲ ἓνα τέτοιο εἶναι καὶ ἓνα ἄλλο ὄν, πού θὰ εἶχε τὸ ἴδιο εἶναι, δὲν μπορεῖ νὰ ὑπάρξει καμιὰ διαφορὰ, οὔτε καμιὰ ἑτερότητα. Δὲν θὰ ὑπῆρχαν δύο εἶναι, ἀλλὰ μιὰ καὶ μόνη οὐσία... Δὲν μπορεῖ νὰ ἔχει κάτι ἀντίθετο... Εἶναι τὸ μόνο ὄν αὐτῆς τῆς βαθμίδας... Τὸ πρῶτο καὶ ἀδιαίρετο στὴν ὑπόστασή του.

Γιὰ νὰ ἐξηγήσει τὴ γένεση τοῦ κόσμου ὁ ἄλ-Φαράμπι δανείζεται ἀπὸ τὸν Πλωτῖνο τὴν θεωρία τῆς ἀπορροῆς. Ἀπὸ τὸ Πρῶτο (= τὸν Θεό) ἐκπορεύεται τὸ εἶναι. «Ἀπαξ καὶ τὸ Πρῶτο κατέχει τὴν ἰδιάζουσα ὑπαρξή του, ἀναγκαῖο ἀκολούθημα εἶναι ὅτι ἀπὸ αὐτὸ ἐκπορεύονται, καθένα ἀνάλογα μὲ τὸ εἶναι του, ὅλα τὰ ὄντα, ἢ ὑπαρξὴ τῶν ὁποίων δὲν ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὴ βούληση τοῦ ἀνθρώπου ἢ τὴν ἐκλογή του... Γιὰ νὰ ἐκπορευτεῖ ἓνα ἄλλο ὄν ἀπὸ Αὐτό, τοῦ ἀρκεῖ νὰ ἐνέχει τὴν οὐσία αὐτοῦ τοῦ ὄντος καὶ δὲν χρειάζεται οὔτε κάποιον συμβεβηκὸς ἢ κάποια κίνηση, πού νὰ τοῦ προσθέτει ἓναν τρόπο πού δὲν κατεῖχε, οὔτε καὶ κάποιον ὄργανο ξένο πρὸς τὴν οὐσία του».

Ἀνάμεσα στὰ ὄντα ὑπάρχει μιὰ ἱεραρχία. Πράγματι, τὰ ὄντα ἐκπορεύονται ἀπὸ τὴν ὑπόστασι τοῦ Πρώτου, σύμφωνα μὲ μιὰν ἱεραρχία. Ἐντούτοις συγκροτοῦν ἓνα ὄν. Καὶ νὰ πῶς διατάσσονται:

«Ἀπὸ τὸ πρῶτο ἀπορρέει τὸ εἶναι τοῦ δεύτερου, τὸ ὁποῖο εἶναι ἐπίσης μιὰ ἀσώματη ὑπόστασι καὶ δὲν ὑπάρχει μέσα σὲ μιὰν ὕλη. Νοεῖ τὴν οὐσία του καὶ νοεῖ τὸ πρῶτο, καὶ ὅ,τι νοεῖ ἀπὸ τὴν οὐσία του δὲν εἶναι παρὰ ἢ ἴδια ἢ οὐσία του. Ἐφόσον νοεῖ κάτι

ἀπὸ τὸ πρῶτο ἀναγκαῖα ἀπορρέει μέσαθὲ τοῦ τὸ εἶναι ἐνὸς τρίτου. Καθόσον τοῦτο ἐδῶ συγκροτεῖται ὡς ὑπόσταση μέσα στὴν ἴδια τὴν οὐσία ἐκεῖνου, ἀπορρέει ἀναγκαῖα ἀπὸ δῶ τὸ εἶναι τοῦ πρώτου οὐρανοῦ». Καὶ οὕτω καθεξῆς μέχρι τὸ ἐνδέκατο εἶναι, πού εἶναι ἡ δέκατη καὶ τελευταία νόηση καὶ κατευθύνει τὸν ὑποσελήνιο κόσμο. Ὑπάρχουν λοιπὸν δέκα νοήσεις, ἀπὸ τίς ὁποῖες ἡ πρώτη εἶναι ἐκεῖνη τοῦ πρώτου οὐρανοῦ καὶ οἱ ἑννέα ἄλλες διαδοχικὰ εἶναι ἐκεῖνες τῶν ἀκίνητων σφαιρῶν τῶν ἄστρον: τοῦ Κρόνου, τοῦ Δία, τοῦ Ἄρη, τοῦ Ἡλίου, τῆς Ἀφροδίτης, τοῦ Ἑρμῆ, τῆς Σελήνης. Στὴ σφαῖρα τῆς Σελήνης τερματίζεται τὸ εἶναι τῶν οὐράνιων σωμάτων, τὰ ὁποῖα ἀπὸ τῆ φύση τους κινοῦνται κυκλικὰ. Τὰ ὑποσελήνια ὄντα εἶναι εἴτε φυσικὰ εἴτε βουλευτικὰ εἴτε ταυτόχρονα φυσικὰ καὶ βουλευτικὰ. Καθένα τους ἀποτελεῖται ἀπὸ δύο στοιχεῖα: τὴν ὕλη καὶ τὴ μορφή.

Οἱ νοήσεις εἶναι χωρισμένα ὄντα· καθεμιά εἶναι μοναδικὴ στὸ εἶναι τῆς καὶ στὴ βαθμίδα τῆς καὶ τὸ εἶναι τῆς δὲν μπορεῖ νὰ ἀνήκει παρὰ μόνο στὴν ἴδια, γιατί ἂν κάτι ἄλλο συμμετεῖχε στὸ εἶναι τῆς, αὐτὸ τὸ ἄλλο — ἂν εἶναι ξεχωριστό — θὰ κατεῖχε κατ' ἀνάγκη κάτι τι πού θὰ τὸ διαφοροποιοῦσε ἀπὸ τὸ προηγούμενο.

Ὁ ὑποσελήνιος κόσμος κατευθύνεται ἐξ ὀλοκλήρου ἀπὸ τίς οὐράνιες σφαῖρες, ἀλλὰ ὁ ἄλ-Φαράμπι διόλου δὲν ἔννοεῖ ὅτι πιστεύει στὴν ἀστρολογία, πού ἀποδίδει τὰ συμβάντα αὐτοῦ τοῦ κόσμου στὴν ἐπιρροή τῶν ἄστρον.

Τὸ εἶναι διαιρεῖται σὲ συμπτωματικὸ καὶ ἀναγκαῖο: τὸ πρῶτο ἔχει μίαν αἰτία, τὸ δεύτερο εἶναι ἀνάιτιο. Αὐτὴ ἡ κεφαλαιώδης διάκριση θὰ χρησιμεύσει στὸν Θωμά τὸν Ἀκινάτη ὡς θεμέλιο τῆς τρίτης του ἀπόδειξης γιὰ τὴν ὑπαρξὴ τοῦ Θεοῦ.

Ἡ ψυχολογία.

Ὁ ἄλ-Φαράμπι διακρίνει τέσσερα εἶδη νοῦ: τὸν δυνάμει νοῦ, τὸν ἐνεργεία νοῦ, τὸν ἐπίκτητο νοῦ καὶ τὸν ἐνεργὸ νοῦ (*De intellectu et intellecto*, σσ. 82-84).

‘Ο ανθρώπινος νοῦς εἶναι ὀρισμένη διάθεση μιᾶς ὕλης προετοιμασμένης νὰ δεχτεῖ τὶς μορφές τοῦ νοητοῦ: εἶναι λοιπὸν δυνάμει νόηση... Τὰ δυνάμει νοητὰ γίνονται ἐνεργεία νοητὰ ὅταν νοοῦνται ἐνεργὰ ἀπὸ τὸ νοῦ. Ἔχουν ἀνάγκη κάτι ἄλλο, πού νὰ τὰ κάνει νὰ περάσουν ἀπὸ τὴ δύναμη στὴν ἐνέργεια. ‘Ο παράγοντας πού τὰ κάνει νὰ περάσουν ἀπὸ τὴ δύναμη στὴν ἐνέργεια εἶναι μιὰ οὐσία, πού ἡ ὑπόστασή της εἶναι μιὰ ἐνεργεία νόηση χωρισμένη ἀπὸ τὴν ὕλη. Αὐτὴ ἡ νόηση δίνει στὸν ὕλικὸ νοῦ — ὁποῖος εἶναι δυνάμει νόηση— κάτι πού ἀντιστοιχεῖ μὲ τὸ φῶς πού δίνει ὁ ἥλιος στὴν ὄραση. Ἡ σχέση αὐτῆς τῆς νόησης, πού προστίθεται στὸν ὕλικὸ νοῦ, εἶναι παρόμοια μὲ τὴ σχέση τοῦ ἡλίου μὲ τὴν ὄραση... Παρόμοια, αὐτὴ ἡ ἐνεργεία νόηση προσφέρει στὸν ὕλικὸ νοῦ κάτι καὶ τοῦ τὸ ἐντυπώνει... τότε ὁ ὕλικὸς νοῦς γίνεται ἐνεργεία νόηση, ἀφοῦ πρῶτα ἦταν δυνάμει νόηση. Ἡ ἐπίδραση αὐτῆς τῆς χωρισμένης νόησης μέσα στὸν ὕλικὸ νοῦ εἶναι παρόμοια μὲ τὴν ἐπίδραση τοῦ ἡλίου στὴν ὄραση. Γι’ αὐτὸ ὀνομάστηκε ἐνεργὸς νοῦς. Ἀνάμεσα στὶς χωριστὲς ὑποστάσεις, πού εἶναι κάτω ἀπὸ τὴν πρώτη αἰτία, ἡ τάξη του εἶναι ἡ δέκατη. ‘Ο ὕλικὸς νοῦς ὀνομάζεται παθητικὸς νοῦς. (*Ἰδέες τῶν κατοίκων...*, σ. 66).

‘Ο ἐπίκτητος νοῦς ἀντιστοιχεῖ στὸν κατὰ συμμετοχὴ νοῦ τῶν Ἑλλήνων φιλοσόφων, εἶναι δηλ. ὁ ἐνεργὸς νοῦς ὅταν ἰδιοποιεῖται τὶς ἄλλες μορφές καὶ ἔτσι συμμετέχει σ’ αὐτές.

Ἡ ἐλευθερία ἀνήκει ἀποκλειστικὰ στὸν ἄνθρωπο· εἶναι ἡ ἰκανότητα νὰ θέλεις ὅ,τι εἶναι δυνατὸ καὶ προέρχεται ἀπὸ τὸν στοχασμὸ ἢ τὸν συλλογισμό.

Ἡ πολιτικὴ.

Ἡ πολιτικὴ κατέχει μεγάλη θέση μέσα στὸ ἔργο τοῦ ἀλ-Φαράμπι καὶ ἀναφέρεται σχεδὸν σὲ ὅλα τὰ ἔργα του.

Ὁ ἄλ-Φαράμπι διακρίνει πολλές μορφές πολιτειῶν: στήν ἐνάρετη πόλη ἀντιτίθενται ἡ ἀγνοοῦσα πόλη, ἡ ἀσταθῆς πόλη καί ἡ πλανημένη πόλη.

Ἄς ἀρχίσουμε μὲ τὸν ὀρισμὸ τῶν μορφῶν ποῦ ἀντιτίθενται στήν ιδεώδη ἢ ἐνάρετη πόλη.

Ἡ ἀγνοοῦσα πόλη εἶναι ἐκείνη ποῦ οἱ κάτοικοί της δὲ γνωρίζουν τὴν εὐτυχία καὶ μάλιστα δὲν τὴν ὑποψιάζονται. Κατευθύνονται πρὸς αὐτή, ἀλλὰ δὲν τὴν πραγματώνουν καὶ δὲν τὴν πιστεύουν. Ἀπὸ τὰ ἀγαθὰ γνωρίζουν μόνο ἐκεῖνα ποῦ φέρονται ὡς ἀγαθὰ, ἐκεῖνα ποῦ πιστεύεται ὅτι εἶναι οἱ σκοποὶ τῆς ζωῆς, ὅπως ἡ σωματικὴ ὑγεία, ὁ πλοῦτος, ἡ ἡδονὴ τῶν ἀπολαύσεων, ἡ ἐλευθερία νὰ ἐπιδίδεσαι στὰ πάθη σου, οἱ εὐτυχίες καὶ τὰ μεγαλεῖα. Καθένα ἀπὸ αὐτὰ τὰ ἀγαθὰ εἶναι εὐτυχία γιὰ τοὺς κατοίκους τῆς ἀγνοοῦσας πόλης. Ἡ ὑπέρτατη καὶ τέλεια εὐτυχία συνίσταται στήν συγκέντρωση ὅλων αὐτῶν τῶν ἀγαθῶν. Στους ἀντίποδες βρίσκουμε τὴ δυστυχία, τὰ σωματικὰ κακὰ, τὴ φτώχεια, τὴ στέρηση τῶν ἀπολαύσεων, τὴ ἀδυναμία ικανοποίησης τῶν παθῶν καὶ τὴν ἔλλειψη ὑπόληψης. Τούτη ἡ πόλη διαιρεῖται σὲ πολλές: στήν πόλη τοῦ ἀναγκαίου, ποῦ οἱ κάτοικοί της θέλουν νὰ περιορίζονται στὰ ἀναγκαῖα γιὰ τὴν ἐπιβίωση τοῦ σώματος —ποτό, τροφή, ἐνδυμασία, στέγη, ἀφροδίσιες σχέσεις—, καὶ ἀλληλοβοηθοῦνται γιὰ τὴν ἐπίτευξη αὐτοῦ τοῦ σκοποῦ· στήν πόλη τῆς ἀνταλλαγῆς, ποῦ οἱ κάτοικοί της θέλουν νὰ ἀλληλοβοηθοῦνται γιὰ νὰ ἐπιτύχουν τὴν εὐημερία καὶ τὸν πλοῦτο, ὄχι ὡς μέσο γιὰ κάτι ἄλλο, ἀλλὰ ὡς τὸν ἴδιο τὸν σκοπὸ τῆς ζωῆς· στήν πόλη τῆς καταπίωσης καὶ τῆς δυστυχίας, ὅπου οἱ κάτοικοι ἀναζητοῦν τὴν ἀπόλαυση τοῦ ποτοῦ, τῆς τροφῆς, τῶν ἀφροδίσιων σχέσεων καὶ γενικὰ τὶς ἀπολαύσεις τῶν αἰσθήσεων καὶ τῆς φαντασίας καὶ κλίνουν πρὸς τοὺς ἀστεϊσμοὺς καὶ τὴ διασκέδαση σὲ ὅλες τὶς μορφές τους· στήν πόλη τῶν τιμῶν, ὅπου οἱ κάτοικοι θέλουν νὰ ἀλληλοβοηθοῦνται γιὰ νὰ ἀπολαμβάνουν τιμές, ἐπαίνους, φήμη καὶ δόξα ἀνά-

μεσα στὰ ἔθνη, νὰ περιβάλλονται ἀπὸ ἐκτίμηση καὶ λάμψη εἴτε ἀπὸ τοὺς ἄλλοεθνεῖς εἴτε ἀπὸ τοὺς ὁμοεθνεῖς, καὶ τοῦτο ὁ καθένας ἀνάλογα μὲ τὴν ἐπιθυμία του καὶ τὴ δυνατότητά του· στὴν πόλιν τῆς δύναμης, ὅπου οἱ κάτοικοι θέλουν νὰ ὑποτάξουν τοὺς ἄλλους χωρὶς νὰ ὑποταχτοῦν οἱ ἴδιοι, καὶ ὅλη τους ἡ προσπάθεια ἀποβλέπει στὴ χαρὰ πού μόνον ἡ νίκη χαρίζει· [καὶ τέλος] στὴν πολυτελεῆ πόλιν, ὅπου καθένας ἀπὸ τοὺς κατοίκους ἐννοεῖ νὰ εἶναι ἐλεύθερος καὶ νὰ κάνει αὐτὸ πού θέλει, χωρὶς νὰ βάζει κανένα ἐμπόδιο στὸ πάθος του...

Ἡ ἀνήθικη πόλις εἶναι ἐκείνη πού οἱ ιδέες τῆς εἶναι ἐνάρετες, πού γνωρίζει τὴν εὐτυχία, τὸν Θεό... τὰ ὑποδεέστερα ὄντα, τὸν ἐνεργὸ νοῦ καὶ ὅλα ὅσα ἐκ φύσεως μποροῦν νὰ γίνουν γνωστὰ καὶ πιστευτὰ ἀπὸ τοὺς κατοίκους τῆς ἐνάρετης πόλης, ἀλλὰ οἱ πράξεις τῶν κατοίκων τῆς εἶναι παρόμοιες μὲ ἐκεῖνες τῶν κατοίκων τῆς ἀγνοοῦσας πόλης.

Ἡ ἀσταθῆς πόλις εἶναι ἐκείνη πού οἱ ιδέες καὶ οἱ πράξεις τῆς ἀρχικὰ ἦσαν ἐνάρετες, ἀλλὰ στὴ συνέχεια ἄλλαξε. Ξένες ιδέες παρεῖσφρυσαν καὶ οἱ πράξεις τῆς ἄλλαξαν.

Ἡ πλανημένη πόλις εἶναι ἐκείνη πού προσδοκᾷ τὴν εὐτυχία μετὰ ἀπὸ τὴν παρούσα ζωὴ, ὥστόσο παράλλαξε αὐτὴ τὴν εὐτυχία καὶ γιὰ Θεό... ἔχει τὰ ὑποδεέστερα ὄντα, τὸν ἐνεργὸ νοῦ, ψευδοαντιλήψεις, πού δὲν στέκουν ἔστω κι ἂν ἰδωθοῦν σὰν ὁμοιώματα καὶ παραστάσεις. Ὁ ἐπικεφαλῆς τῆς εἶναι ἀπὸ ἐκείνους πού παριστάνουν τοὺς ἐμπνευσμένους χωρὶς νὰ εἶναι πραγματικά, μετερχόμενος γι' αὐτὸν τὸ σκοπὸ πλαστογραφίες, ἀπάτες καὶ δελεασμοῦς.

Οἱ βασιλιάδες αὐτῶν τῶν πολιτειῶν [τῶν ἀντίθετων στὴν ἐνάρετη πόλιν] ἀντιτίθενται στοὺς βασιλιάδες τῶν ἐνάρετων πολιτειῶν καὶ ἡ διακυβέρνησή τους ἀντιτίθεται στὴ δική τους καὶ τὸ ἴδιο συμβαίνει μὲ ὄλους τοὺς ἄλλους κατοίκους. Οἱ βασιλιάδες τῶν ἐνάρετων πολιτειῶν, πού διαδέχονται ὁ ἓνας τὸν ἄλλον, εἶναι ὅλοι σὰν μιὰ ψυχὴ καὶ σὰν ἓνας βασιλιάς πού διαιωνίζεται ἀκατάληκτα... Οἱ κά-

τοικοι τῆς ἐνάρετης πόλης ἔχουν κοινὰ πράγματα πού τὰ γνωρίζουν καί τὰ ὀλοκληρώνουν, καί ἄλλα πού ἡ γνώση τους καί ἡ ὀλοκλήρωσή τους εἶναι ἔργο κάθε τάξης χωριστά... Κατά πρῶτο λόγο τὰ κοινὰ πράγματα, πού ὀφείλουν νά γνωρίζουν ὅλοι οἱ κάτοικοι τῆς ἐνάρετης πόλης, εἶναι ἡ γνώση τῆς πρώτης αἰτίας καί ὄλων τῶν κατηγορημάτων της, ὕστερα τὰ πράγματα πού εἶναι χωρισμένα ἀπό τήν ὕλη, τὰ κατηγορήματα πού προσιδιάζουν στό καθένα καί στήν τάξη του, μέχρι νά φτάσουν στίς νοήσεις, πού εἶναι χωρισμένες ἀπό τόν ἐνεργό νοῦ, καί στή δράση τῆς καθεμιᾶς ἀπό αὐτές· ὕστερα τίς οὐράνιες ὑποστάσεις καί τὰ κατηγορήματα τῆς καθεμιᾶς τους· ὕστερα τὰ φυσικά σώματα πού εἶναι κάτω ἀπό αὐτές τίς ὑποστάσεις, τόν τρόπο πού συγκροτοῦνται καί φθειρονται· τή γνώση, ὅτι αὐτό πού συμβαίνει ἔχει γίνει μέ προσοχή, τελειότητα, φροντίδα καί σοφία, χωρίς ἀμέλεια, ὀλιγωρία ἢ τήν ὅποια τυραννία. (Ἰδέες τῶν κατοίκων τῆς ἐνάρετης πόλης, στήν παραπάνω ἔκδοση).

Ἄλ-Φαράμπι ἀπαριθμεῖ στή συνέχεια τίς ιδιότητες πού ἀπαιτοῦνται γιά τόν ἐπικεφαλῆς τῆς ἰδανικῆς πόλης. Εἶναι φανερό ὅτι αὐτή ἡ πόλη δέν εἶναι ἕνα δημοκρατικό κράτος, ἀλλά ἕνα κράτος μεγάλων πνευμάτων, ὅπως ἡ *Πολιτεία* τοῦ Πλάτωνα· ἐξάλλου δέν μοιάζει μέ τήν πόλη πού προἰδεαζόταν ὁ Αὐγουστίνος· ὁ συγγραφέας μας ἀποδείχεται πιό ὀρθολογιστής ἀπό αὐτόν κι αἶρεται σέ μιάν ὕψηλῃ καί εὐγενῇ θέαση αὐτῆς τῆς πόλης τοῦ Λόγου, πού ὀραματίστηκαν οἱ μεγάλοι πολιτικοὶ στοχαστές.

Ἄλ-Φαράμπι εἶναι ἕνας μέγας ὀρθολογιστής. Ἄν ἀγγίξει καμιὰ φορά θρησκευτικά προβλήματα, τὰ ἐπεξεργάζεται πάντα σέ συνάρτηση μέ αὐτό τόν καθαρό ὀρθολογισμό. Ἄλλά ἐκλαμβάνει τόν Λόγο μέ πολλές ἔννοιες πολύ πιό πλατειῆς ἀπό ἐκεῖνες, στίς ὁποῖες καμιὰ φορά τόν περιχαρακώνουν. Ἡ σύνθεση τῆς πλατωνικῆς καί τῆς περιπατητικῆς φιλοσοφίας, ὅπως τήν κάνει, εἶναι πρωτότυπη καί βαθεῖα.

Οἱ Ἀδελφοὶ τῆς καθαρότητος.

Κατὰ τὸ πρῶτο μισθὸ τοῦ δέκατου αἰώνα μιὰ μυστικὴ ομάδα στοχαστῶν ἐπεξεργάστηκε στὴ Βασσόρα, στὸ Ἰράκ, ἓνα ἀρκετὰ συγκεχυμένο σύστημα, ὅπου συγκλίνουν οἱ πρὸ διαφορετικῆς τάσεις: γνωστικισμός, πυθαγορισμός, πλατωνισμός, νεοπλατωνισμός, μαγεία καὶ ἀπόκρυφες ἐπιστῆμες, ἀστρολογία καὶ μυστικισμός στὴν εὐρεία του ἔννοια. Ἔλαβαν τὴν ὀνομασία «ἀδελφοὶ τῆς καθαρότητος». Δὲ γνωρίζουμε ποιὸς ἀκριβῶς ἦταν ὁ ἀρχηγὸς τους: μνημονεύονται πολλοί: Ἄμποῦ Σουλεϊμάν Ἰμπν Μασάρ ἄλ-Μπούστι, Ἄμποῦλ-Χασάν, Ἄλῃ Ἰμπν Χαρίμ ἄλ-Ζανζανί, Ἄμπν Ἀχμέτ ἄλ-Μιμπραγιάνι, ἄλ-Ἀρόφι καὶ Ζαίντ Ἰμπν Ριφά: συχνὰ ἀναφέρονται καὶ ἄλλα ὀνόματα. Συνέγραψαν πενήντα ἓνα συγγράμματα πού τὸ βάθος τους καὶ ἡ φύση τους ποικίλλουν ἀνάλογα μὲ τοὺς φοβερὸς συντάκτες τους. Ἀποτελοῦν μιὰ μεγάλη ἐγκυκλοπαίδεια πού καλύπτει ὀλόκληρο τὸ πεδίο τῶν ἐπιστημῶν: μαθηματικῆς, φυσικῆς, ἀνθρώπινες καὶ θεῖες. Αὐτὸ τὸ εὖρὸ πρόγραμμα ἀρχίζει μὲ μιὰ ἐκθεση τῶν μαθηματικῶν ἐπιστημῶν (ιδιότητες τῶν ἀριθμῶν, γεωμετρία, ἀστρονομία), τῆς γεωγραφίας καὶ τῆς μουσικῆς: στὴ συνέχεια περνάει στὴ λογικὴ καὶ τὴ φυσικὴ γιὰ νὰ καταλήξει ἐντέλει σὲ μιὰ θεολογία χροιασμένη ἐσωτερικῶς καὶ μυστικιστικῶς. Οἱ τάσεις τῶν σιιτῶν καὶ τῶν μουταζιλικῶν πηγαίνουν χέρι-χέρι. Ὅλα τοῦτα παρουσιάζονται σ' ἓνα πολιτικὸ φόντο πού μᾶς εἶναι ἀρκετὰ δύσκολο νὰ τὸ προσδιορίσουμε.

Οἱ συγγραφεῖς αὐτοὶ διδάσκουν ἓναν ἐκλεκτισμὸ ἀρκετὰ ποικιλόχρωμο: θέλουν νὰ ἐπωφεληθοῦν ἀπὸ τὴ σοφία ὄλων τῶν ἐθνῶν καὶ ὄλων τῶν θρησκειῶν, ἀπὸ τοὺς προφῆτες καθὼς καὶ ἀπὸ τοὺς φιλοσόφους καὶ τοὺς σοφοὺς: ὁ Σωκράτης, ὁ Πλάτων καὶ ὁ Ζωροάστρης τιμῶνται ἐξίσου μὲ τὸν Μωάμεθ καὶ τὸν Ἀλή. Ἡ σκέψη τῶν Ἰνδιῶν κάνει κι αὐτὴ αἰσθητὴ τὴν ἐπίδρασή της.

Ἡ κοσμολογία τους, θεμελιωμένη σὲ πυθαγόρειους διαλογισμούς, ἀπορρέει ἀπὸ τὸ Ἐν. Ἰδού, γιὰ παράδειγμα, ἡ ἱεραρχία τοῦ κόσμου:

1) 'Ο Δημιουργός· 2) 'Ο Νοῦς· 3) 'Η Ψυχή· 4) 'Η ὕλη· 5) 'Η φύση· 6) Τὸ σῶμα· 7) 'Η σφαίρα· 8) Τὰ τέσσερα στοιχεῖα· 9) 'Ο κόσμος μας: ὀρυκτός, φυτικός, ζωικός.

Τὸ πρῶτο πράγμα πὸν δημιούργησε ὁ Δημιουργός εἶναι μιὰ ἀπλή ὑπόσταση πνευματικῆς ὕφης, τέλεια, πὸν περιλαμβάνει τὶς μορφές ὄλων τῶν ὄντων. Αὐτὴ ἡ ὑπόσταση καλεῖται Νοῦς. Ἀπὸ αὐτὸν προέρχεται (ἢ ἀπορρέει) ἡ παγκόσμια ψυχὴ· ἀπὸ τὴν τελευταία προέρχεται μιὰ ἄλλη ὑπόσταση, ὑποδεέστερη ἀπὸ τὴν παγκόσμια ψυχὴ, πὸν καλεῖται πρωταρχικὴ ὕλη. Ἡ τελευταία μεταμορφώνεται σὲ μιὰ δευτέρη ὕλη, πὸν ἔχει τὶς τρεῖς διαστάσεις, μήκος, πλάτος καὶ ὕψος. Ὀλόκληρος ὁ κόσμος βρίσκεται μέσα στὴν τάξη τοῦ Θεοῦ καὶ κάτω ἀπ' τὴν θέλησή του. Τὸ πιὸ κοντινὸ πρὸς Αὐτὸν ὄν εἶναι ὁ Νοῦς πὸν μοιάζει μὲ τὴν μεγάλη πύλη, ἀπ' ὅπου εἰσερχόμαστε στὴν ἐνότητα τοῦ Θεοῦ. Ὁ κόσμος ἐπιθυμεῖ τὸν Θεό, ἄρα αὐτὸς εἶναι ὁ κατεξοχὴν ἀγαπώμενος. Ἡ παγκόσμια ψυχὴ εἶναι παθητικὴ σὲ σχέση μὲ τὸ Νοῦ· δέχεται ἀπὸ αὐτὸν ὄλες τὶς ἀρετές, ὄλες τὶς μορφές καὶ ὄλες τὶς θετικὲς ιδιότητες γιὰ νὰ τὶς μεταβιβάσει κατόπιν στὸν σύμπαντα κόσμο· ἔτσι κυριαρχεῖ πάνω στὸν κόσμο. Ἡ πρωταρχικὴ ὕλη δὲν εἶναι μιὰ ἀπλή δύναμη, ἀλλὰ μᾶλλον μιὰ πνευματικὴ ἀρχή, μιὰ μορφή πὸν ἀπορρέει ἀπὸ τὴν παγκόσμια ψυχὴ, εἶναι ἀπλή καὶ κατανοητὴ κι ἔχει τρεῖς αἰτίες: μιὰν κινητήρια, τὸν Θεό, μιὰ τυπικὴ, τὸ Νοῦ, καὶ μιὰ τελικὴ: τὴν ψυχὴ. Ἡ πρωταρχικὴ ὕλη, ὅταν δέχεται τὶς τρεῖς χωρικὲς διαστάσεις, γίνεται τὸ ἀπόλυτο Σῶμα ἢ ἡ ὕλη τοῦ "Ολου. Ἀπὸ τὸ ἀπόλυτο σῶμα ἢ τὴν δευτέρη ὕλη ἢ ἀκόμα τὴν παγκόσμια ὕλη παράγεται ὀλόκληρος ὁ κόσμος: οὐράνιες σφαῖρες, ἄστρα, στοιχεῖα καὶ ὄλα τὰ ἄλλα σώματα, πὸν διαφέρουν μόνο κατὰ τὴ μορφή τους.

Ἡ φύση εἶναι μιὰ ἀπὸ τὶς λειτουργίες τῆς παγκόσμιας ψυχῆς πὸν εἶναι κατανεμεμειμένη σὲ ὄλα τὰ ὄντα τοῦ ὑποσελήνιου κόσμου, ἀπὸ τὴ σφαίρα τοῦ αἰθέρα ὡς τὸ κέντρο τοῦ κόσμου. Αὐτὴ ἐνεργεῖ πάνω στὰ πράγματα κι εἶναι ἡ αἰτία ὄλων τῶν φυσικῶν συμβάντων πὸν ἐπιτελοῦνται μέσα στὸν κόσμο.

Οἱ Ἀδελφοὶ τῆς καθαρότητος ἀντιμετωπίζουν τὸ Σύμπαν σὰν ἓναν μεγάλο ἄνθρωπο. Αὐτὴ τὴν ἀναλογία, πούναι οἰκεία ἤδη στὴν ἑλληνιστικὴ καὶ Ἰνδικὴ σκέψη, τὴν ὠθοῦν ὡς τὰ ἄκρα, δείχνοντας

μιάν αύστηρή και πολύ λεπτομερή αναλογία ανάμεσα στο σύμπαν και στον άνθρωπο. Για να φτάσουν σε αυτή την αντίληψη χρησιμοποιούν έννοιες που είναι νέες μέσα στον κόσμο του 'Ισλάμ: τον οίκουμενικό άνθρωπο που αντιστοιχεί στον κόσμο πάνω από τη σφαίρα της Σελήνης· το θάνατο του σύμπαντος, που αντιστοιχεί στο θάνατο του ανθρώπου· τον άνθρωπο ως μικρόκοσμο σε σχέση με τον κόσμο που είναι μακρόκοσμος κτλ. 'Η αλυσίδα των όντων είναι συνεχής: η τελευταία τάξη του ζώου συνδέεται με την πρώτη τάξη του ανθρώπου, η τελευταία τάξη του ανθρώπου συνδέεται με την πρώτη τάξη των αγγέλων· με τη σειρά της, η τάξη του ζώου συνδέεται με την τελευταία τάξη του φυτού, η πρώτη τάξη του φυτού συνδέεται με την τελευταία τάξη του μετάλλου, η πρώτη τάξη του μετάλλου συνδέεται με τη γη και το νερό. Κάποιοι¹ θέλησαν να δούν σε αυτή την ιδέα ένα προσχέδιο του δαρβινείου εξέλικτισμού. Τουτό δεν είναι σοβαρό, γιατί οι 'Αδελφοί μιλούν για διαβάθμιση και όχι για εξέλιξη με την έννοια του Δαρβίνου, όπως δίκαια παρατήρησε ο de Boer.² «Πράγματι, τὰ διάφορα βασίλεια τῆς Φύσης, σύμφωνα με τὴν Ἐγκυκλοπαιδεία [τῶν Ἀδελφῶν τῆς καθαρότητος], ἀποτελοῦν μιὰν ἀνιούσα καὶ συνεκτικὴ αὐσιδα· ἀλλὰ ἡ σχέση τους καθορίζεται ὄχι ἀπὸ μιὰ σωματικὴ δομὴ, ἀλλὰ ἀπὸ τὴν ἐσωτερικὴ μορφή ἢ τὴν Ψυχὴ-Ἵπόσταση. Ἡ μορφή μεταφέρεται με ἕναν μυστικὸ τρόπο, ἀπὸ τὸ κατώτερο στὸ ἀνώτερο καὶ τανάπαλιν, ὄχι ἀκολουθώντας τοὺς ἐσωτερικοὺς νόμους τῆς διαμόρφωσης τῶν ὄντων ἢ τροποποιούμενη ἔτσι ὥστε ν' ἀντιστοιχεῖ στοὺς ἐξωτερικοὺς ὄρους, ἀλλὰ σὲ συμφωνία με τὶς ἐπιδράσεις τῶν ἀστρων καί, τουλάχιστον στὴν περίπτωσιν τοῦ ἀνθρώπου, σὲ συμφωνία με τὴν πρακτικὴ καὶ θεωρητικὴ συμπεριφορά. Οἱ Ἀδελφοὶ τῆς καθαρότητος ἀπεῖχαν πολὺ ἀπὸ τὸ νὰ προσφέρουν μιὰν ἱστορίαν τῆς ἐξέλιξης, με τὴ σύγχρονον ἔννοιά της» (σσ. 91-92).

1. Dietrici, *Der Darwinismus im X und XI. Jahrhundert*, Leipzig, 1878.

2. T. J. de Boer, *The History of philosophy in Islam*, ἀγγλ. μτφρ. τοῦ Edw. R. Jones, London, 1969, σσ. 91-92.

Ἀπὸ θρησκευτικῆ ἄποψῆ δίδασκαν τὸν φιλελευθερισμὸ πού συνεπαγόταν ὁ ἐκλεκτισμὸς τους. Ἐνας ἀπὸ τοὺς σκοποὺς τους ἦταν νὰ συμφιλιώσουν τὴ θρησκεία μὲ τὴ φιλοσοφία. Γιὰ νὰ τὸ κατορθώσουν, ὄφειλαν νὰ ἐκλογικεύσουν τὴν θετικὴ θρησκεία, νὰ τὴν ἐλευθερώσουν ἀπὸ ἀνθρωπομορφικὲς ἀντιλήψεις, νὰ χρησιμοποιοῦν τὴν ἐρμηνεία γιὰ νὰ δείξουν ὅτι οἱ ἀνθρωπομορφισμοὶ συχνὰ εἶναι σύμβολα καὶ μῦθοι γιὰ τὸ πλῆθος. Σὲ αὐτὸ τὸ πεδίο ἔκαναν καινοτομίες πού ἐξηγοῦν γιατί ἡ ἀδελφότητά τους ἦταν μυστικὴ. Γιὰ παράδειγμα, λέγουν ὅτι «ὁ Μωάμεθ στάλθηκε σὲ ἕναν ἀπαιδευτο λαό, πού ἀπαρτιζόταν ἀπὸ Βεδουίνους καὶ πού δὲν εἶχε μιὰν ἀληθινὴ ἀντίληψη γιὰ τὴν ὁμορφιὰ αὐτοῦ τοῦ κόσμου, οὔτε γιὰ τὸν πνευματικὸ χαρακτήρα τοῦ ἐπέκεινα κόσμου. Οἱ χοντροκομμένες ἐκφράσεις τοῦ Κορανίου, πού εἶχαν προσαρμοστεῖ στὴ νοοτροπία αὐτοῦ τοῦ λαοῦ, πρέπει νὰ κατανοηθοῦν μὲ ἕναν τρόπο πνευματικὸ ἀπὸ ἐκείνους πού εἶναι πῶς πεπαιδευμένοι». Ἡ ἀνάσταση π.χ. πρέπει νὰ κατανοηθεῖ ὡς ἀνάσταση τῆς ψυχῆς καὶ ὄχι τοῦ σώματος. Μὲ τὴ σειρά της ἡ ἀνάσταση τῆς ψυχῆς δὲν εἶναι παρὰ ὁ ὀριστικὸς χωρισμὸς της ἀπὸ τὸ σῶμα. Τὸ νὰ πιστεύει κανεὶς στὴν κόλαση εἶναι παράλογο, ἄρα ἀνάξιο τοῦ σοφοῦ. Ἡ ἀμαρτωλὴ ψυχὴ βρῖσκει τὴν κόλασή της σὲ αὐτὸν ἐδῶ τὸν κόσμο, καὶ μέσα στὸ ἴδιο της τὸ σῶμα. Ἡ μέρα τῆς Μεγάλῃς Ἀναστάσεως ἢ ἔσχατη μέρα, δὲν εἶναι παρὰ ὁ χωρισμὸς τῆς Παγκόσμιας Ψυχῆς ἀπὸ αὐτὸν τὸν κόσμο καὶ ἡ ἐπιστροφή της στὸν Θεό. Ἡ ἐπιστροφή στὸν Θεὸ εἶναι σκοπὸς ὅλων τῶν δημιουργημάτων.

Ὁ ἄνθρωπος εἶναι ἀγαθὸς ἐκ φύσεως. Ἐφόσον ἐνεργεῖ σύμφωνα μὲ τὴ φύση του κάνει τὸ καλὸ. Ἡ ὕψιστη ἀρετὴ εἶναι ὁ ἔρωτας πού τὸν κάνει νὰ ἐπιθυμεῖ τὴν ἔνωση μὲ τὸν Θεό.

Οἱ *Πραγματεῖες τῶν Ἀδελφῶν τῆς καθαρότητος* (*Ἰχουὰν ἄλ-Σαφά*) ἔγιναν πολὺ ἀγαπητὲς στὸν μουσουλμανικὸ κόσμο.

Ὁ Ἀβικέννας (985-1036).

Ὁ Ἀμποῦ Ἀλῆ ἄλ-Χουσεῖν Ἴμπου. Ἀμπντουλλάχ Ἴμπν Ἀλῆ Ἴμπν Σίνα, πού εἶναι γνωστὸς στοὺς λατίνους μὲ τὸ παρεφθαρμέ-

νο ὄνομα Ἀβικέννας, γεννήθηκε στὸ Ἀφσανάχ, χωριὸ στὴν περιοχὴ τῆς Μπουχάρας, καὶ μελέτησε τὴ φιλοσοφία ἀπὸ πολὺ νέος· γιὰ δάσκαλο εἶχε ἕναν κάποιον ἄλ-Νατιλί. Μετὰ ἀπὸ τὴ λογικὴ, μελέτησε τὴ γεωμετρία, τὸν Ἀλμαγέστη τοῦ Πτολεμαίου, τὴ φυσικὴ καὶ τὴ μεταφυσικὴ. Ὁλοκλήρωσε τὴ μελέτη τῆς ἱατρικῆς μέσα σὲ λίγο χρόνο. Τὸν κάλεσαν στὸ προσκέφαλο τοῦ σουλτάνου τῆς Μπουχάρας Νου Ἰμπν Μανσουρ καὶ κατόρθωσε νὰ τὸν θεραπεύσει. Ὑπὸ τὴν πίεση διαφόρων γεγονότων ἀναγκάστηκε νὰ ταξιδέψει. Ὅταν τὸν κάλεσαν νὰ γίνῃ ὑπουργός, ἄρχισε μιὰ πολιτικὴ σταδιοδρομία ἀρκετὰ ταραγμένη καὶ δυστυχῆ. Πέθανε στὸ Χαμαντάν τὸ 428/1036-7, σὲ ἡλικία πενήντα τριῶν χρονῶν.

Τὸ κεφαλαῖῳδες ἔργο τοῦ Ἀβικέννα εἶναι ἡ *Σίφα* πού ἀγκαλιάζει τὰ τέσσερα μέρη τῆς ἐπιστήμης: λογικὴ, μαθηματικὴ, φυσικὴ καὶ μεταφυσικὴ. Ὅλα τοῦτα τὰ συμπύκνωσε σὲ ἕνα ὁμορφο βιβλίο, πυκνὸ καὶ σαφές, πού τὸ τιτλοφόρησε *Νάγια*. Ἀλλὰ ἡ πεμπουσία τῆς φιλοσοφίας του ἔχει διατυπωθεῖ μὲ πιδ αὐστηρὴ μορφή σὲ ἕνα τρίτο βιβλίο πού ἀποκαλεῖται *Βιβλίο τῶν θεωρημάτων καὶ τῶν ὑπομνημάτων*. Στὴν ἱατρικὴ τὸ κύριο ἔργο του εἶναι ὁ *Κανὼν*, πού ἔπαιξε μεγάλο ρόλο στὴ διδασκαλία τῆς ἱατρικῆς στὴν Εὐρώπη ἀπὸ τὸν δέκατο τρίτο ὡς τὸν δέκατο ἕκτο αἰῶνα. Ὅρισμένες ἐπιστολές του ἔχουν γραφεῖ μὲ ἀλληγορικὴ μορφή, κι ἀποτελοῦν τὸ *Χάιβν Ἰμπν Ἰ Γιακζάν*, πού ὑπῆρξε περιφημο κατὰ τὸ Μεσαίωνα· ἐπίσης ἔγραψε μιὰ *Πραγματεία περὶ πτηνῶν* καὶ τὸ *Μυθιστόρημα τοῦ Σαλαμάν καὶ τοῦ Ἀμπσάλ*.

Ὁ Ἀβικέννας, συντριμμένος ἀπὸ τὸ βάρος τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας, θέλησε ν' ἀπαλλαγεῖ ἀπ' αὐτή. Μάταια! Παρέμεινε περισσότερο περιπατητικὸς ἀπὸ ὅποιονδήποτε ἄλλον Ἀραβὰ φιλόσοφο. Ἡ προσπάθειά του νὰ θεμελιώσει μιὰ ἀνατολικὴ φιλοσοφία—τῆς ὁποίας πολυάριθμα κείμενα ὑπάρχουν ἀκόμα καὶ ἐν μέρει ἔχουν ἐκδοθεῖ ἀπὸ τὸν γράφοντα— γνώρισε μιὰν φοβερὴ ἀποτυχία. Ἄν τὸν συγκρίνουμε μὲ τὸν ἄλ-Φαράμπι, θὰ κουραστοῦμε ἀρκετὰ νὰ βροῦμε στὰ γραφτά του ἀληθινὰ πρωτότυπες ἰδέες. Ἀλλὰ ὀφείλουμε νὰ ἀναγνωρίσουμε στὸ πρόσωπό του τὸν μεγαλύτερο ὄργανωτὴ ἰδεῶν, ὄχι μόνον σὲ σχέση μὲ τὸ Ἰσλάμ, ἀλλὰ καὶ σὲ σχέση μὲ τὴν ἱστορία τῆς ἀνθρώπινης σκέψης. Ἀφομοίωσε ὀλόκληρη τὴν

έλληνική σκέψη χωρίς να προσκολληθεῖ ιδιαίτερα στα κείμενα τοῦ δασκάλου (τοῦ Ἀριστοτέλη). Ἀκόμα καὶ τὰ σχόλιά του γιὰ κάποια ἔργα τοῦ Ἀριστοτέλη (*Περὶ ψυχῆς*) ἢ τοῦ ψευδο-Ἀριστοτέλη (*Θεολογία*) μαρτυροῦν μεγάλη ἐλευθερία ἀπέναντι στοῦ ἐξηγούμενου κείμενο. Χάρη σὲ αὐτὸ τὸ πνεῦμα τῆς συστηματοποίησης ἦταν πιὸ προσιτὸς ἀπὸ τὸν ἄλ-Φαράμπι μὲ τὴν συγκεχυμένη του σκέψη ἢ τὸν Ἀβερρόη μὲ τὴν ὑπερβολικὴ του προσκόλλησι στοῦ γράμμαμα τοῦ Σταγειριτῆ. Ἦταν ἐπιπλέον καλὸς ποιητῆς στίς εὐτυχησμένες στιγμὲς του, κι ἡ πρόζα τῶν σύντομων ἐπιστολῶν του παρουσιάζει μεγάλα καὶ ὁμορφα μυστικὰ πετάγματα.

Ἡ μεταφυσική.

Ὁ Θεὸς τοῦ Ἀβικέννα εἶναι πολὺ κοντινὸς στοῦ Ἐν τοῦ Πλωτίνου καὶ πολὺ ἀπόμακρος ἀπὸ τὸν Θεὸ τῶν μουσουλμάνων θεολόγων. Προτιμᾷ νὰ τὸν ἀποκαλεῖ: τὸ ἀναγκαῖο ὄν. Πράγματι, ὁ Ἀβικέννας ἀκολουθεῖ τὴν διάκριση τοῦ Φαράμπι ἀνάμεσα στοῦ ἀναγκαῖο καὶ στοῦ συμπτωματικὸ ὄν τόσο γιὰ νὰ ἀποδείξει τὴν ὑπαρξὴ τοῦ Θεοῦ ὅσο καὶ γιὰ νὰ οἰκοδομήσει μιὰ ὀλόκληρη θεολογία.

Γιὰ νὰ ἐξηγήσει τὸν κόσμον παίρνει ὡς ἀρχὴ τὸν ἀκόλουθο κανόνα: ἀπὸ τὸ ἓν δὲν μπορεῖ νὰ προέλθει παρὰ τὸ ἓν. Ἐπίσης ἀπὸ τὸ ἀναγκαῖο ὄν μόνο ἓνα ὄν μπορεῖ νὰ προέλθει, δηλαδὴ ἡ πρώτη νόηση, ποὺ μόνη αὐτὴ ἀπορρέει ἄμεσα καὶ κατευθεῖαν ἀπὸ τὸ ἀναγκαῖο ὄν. Τοῦτο γεννάει ἐκείνη σκεπτόμενο τὸν ἑαυτὸ του. Κατὰ τὸ ἴδιο σύστημα ἡ πρώτη νόηση γεννᾷ μιὰ δευτέρη, καὶ οὕτω καθεξῆς μέχρι τὴν τελευταία, ἡ ὁποία ἀποτελεῖ ἀπόρροια τῆς νόησης ποὺ ἀντιστοιχεῖ στὴ σφαῖρα τῆς Σελήνης καὶ διευθύνει τὸν ὑποσελήνιο κόσμον. Εἶναι δύσκολο νὰ διαπιστώσουμε μὲ ἀκρίβεια τὸν ἀριθμὸ τῶν χωρισμένων νοήσεων στὸν Ἀβικέννα: ἀνάλογα μὲ τὸ ἐκάστοτε κείμενο τοῦ συγγραφέα κυμαίνονται ἀπὸ 8 ἕως 10. Μολονότι κάποτε μιλάει γιὰ δημιουργία, ὥστόσο τὸ ἀναγκαῖο ὄν γεννᾷ ἄμεσα μόνον τὴν πρώτη νόηση καὶ μόνον ὡς πρὸς αὐτὴ εἶναι ποιητικὴ αἰτία. Φαίνεται ἔτσι πόσο ἡ θεωρία τῆς Θείας δημιουρ-

γίας διαφέρει πέρα για πέρα από την μουσουλμανική άποψη που δίδασκαν οι θεολόγοι.

Μιά άλλη αντιδικία αφορά τη θεία γνώση.¹ 'Ο αλ-Φαράμπι διατεινόταν ότι ο Θεός δεν γνωρίζει παρά έναν περιορισμένο αριθμό καθολικών έννοιων και δεν γνωρίζει τις ιδιαιτερότητες ως τέτοιες. Από αυτό προκύπτει ότι η θεία Πρόνοια αφορά μόνο τις μεγάλες αρχές του σύμπαντος. Πάνω σε αυτό το σημείο ή σκέψη του 'Αβικέννα έχει περισσότερες αποχρώσεις. Δεν μπορεί να απορρίψει την ιδέα του αλ-Φαράμπι, αλλά την μεθερμηνεύει με τρόπο που θα την έφερνε κοντύτερα στη θέση των θεολόγων. 'Ο 'Αβικέννας λέγει σχετικά ότι ο Θεός γνωρίζει τα επιμέρους πράγματα «υπό την καθολική τους έποψη» ή «στον βαθμό που ενέχουν καθολικότητα». Μέσα στο *Νάγια* λέγει ρητά: «'Ο Θεός γνωρίζει όλα τα πράγματα μέσα του μονάχα στο μέτρο που ο ίδιος είναι ή αρχή του είναι των πραγμάτων» (σ. 274). "Όπως βλέπουμε, ή απάντηση του 'Αβικέννα σε αυτό το δύσκολο πρόβλημα, για το οποίο ο αλ-Γκαζάλι θα ψέξει σοβαρά τους μουσουλμάνους φιλοσόφους, αποτελεί μάλλον ύπεκφυγή.

Μαζί με τον αλ-Φαράμπι, ο 'Αβικέννας υποστηρίζει τη θέση της αιωνιότητας του κόσμου, συμφωνώντας πλήρως με τον κοινό τους δάσκαλο 'Αριστοτέλη. "Αν ο Θεός, που είναι αίτια του κόσμου, είναι αιώσιος, τότε και το αίτιατό του —ο κόσμος— όφείλει να είναι επίσης αιώσιος. Δεν υπάρχει χρονική προτεραιότητα του Θεού απέναντι στον κόσμο, παρά μόνο προτεραιότητα κατά φύση. 'Ο Θεός γέννησε τον τρόπο «νόηση» στοχαζόμενος τον έαυτό του. "Όμως σκέφτεται τον έαυτό του αιώνια. Συνεπώς το σύμπαν είναι αιώσιο.

'Εντούτοις ο φιλόσοφός μας βεβαιώνει την ύπαρξη της πρόνοιας και την όρίζει με τον ακόλουθο τρόπο: «'Η πρόνοια είναι ή περι κάλυψη των πάντων από την γνώση του πρώτου όντος· άρα ή γνώση κατέχει το πρώτο από όσα πρέπει να είναι το όλο για να βρισκείται στην κάλλιστη τάξη, κι αυτή ή γνώση συνοδεύεται άπ' τη

1. Βλ. σχετικά Louis Gardet, *La pensée religieuse d'Avicenne*, Paris, 1951, σσ. 71-85.

συνειδηση, ότι απορρέει αναγκαία από το πρώτο ὄν και από την περικάλυψη του παντός από αυτό. Το ὄν συμφωνεῖ με ὅτι εἶναι γνωστό ὅτι ἀποτελεῖ τὴν καλύτερη τάξη, χωρίς νὰ ἀπαιτεῖται κάποια ἔρευνα ἢ προσπάθεια ἀπὸ τὴν πλευρὰ τοῦ πρώτου και τοῦ ἀληθινοῦ. Ἡ γνώση πού κατέχει τὸ πρώτο γιὰ τὸν τρόπο τοῦ καλοῦ, ὅπως αὐτὸς μπορεῖ νὰ ἐφαρμοστεῖ στὴν παγκόσμια τάξη, εἶναι ἡ πηγὴ ἀπ' ὅπου τὸ καλὸ διαχέεται στὸ ὄλο».¹

Ὁ Ἀβικέννας ἐξηγεῖ τὴν ὑπαρξὴ τοῦ κακοῦ μέσα στὸν κόσμο χωρίς νὰ τὸ ἀποδίδει στὸν Θεό, γιὰτὶ τὸ κακὸ δὲν εἶναι μέσα στὴ θεϊκὴ κρίση κατ' οὐσίαν, παρὰ... εἰσέρχεται σ' αὐτὴ κατὰ συμβεβηκός. Ὑπάρχουν τρία εἶδη κακοῦ: ἡ στέρηση ἢ ἔλλειψη, ἡ ὀδύνη και ἡ ἀμαρτία. Τὸ κατ' οὐσίαν κακὸ εἶναι τὸ κατὰ στέρηση κακὸ· συνεπῶς εἶναι ἀρνητικὸ. Νὰ πῶς ἐκφράζεται πάνω σὲ αὐτὸ τὸ θέμα ὁ Ἀβικέννας (*Νάγια*, σ. 78, κεφάλαιο «περὶ προνοίας και τοῦ τρόπου, με τὸν ὁποῖο τὸ κακὸ εἰσέρχεται στὴ θεϊκὴ κρίση»):

«Τὸ κακὸ κατ' οὐσίαν εἶναι ἡ ἔλλειψη, ὄχι κάθε ἔλλειψη, ἀλλὰ ἡ ἔλλειψη τῶν τελειοτήτων πού ἀπαιτεῖ τὸ γένος και ἡ φύση τοῦ πράγματος. Αὐτὴ ἡ στέρηση προκαλεῖ τὸ κατὰ συμβεβηκός κακὸ και ἐμποδίζει τὴν τελειότητα νὰ πραγματοποιεῖται». Τὸ κακὸ προϋποθέτει τὴ δύναμη, και ἔτσι αὐτὴ ἡ θεωρία εἶναι οὐσιαστικὰ ἀριστοτελική. «Κάθε πράγμα πού ὑπάρχει στὴν ἔσχατη ὀλοκλήρωσή του και χωρίς νὰ ὑπάρχει πλέον τίποτα δυνάμει μέσα του, δὲν ἔχει τίποτα κακὸ· τὸ κακὸ πλήττει μονάχα τὸ δυνάμει, και τοῦτο ἐξαιτίας τῆς ὕλης».²

Τὸ ἀπόλυτο κακὸ δὲν θὰ μπορούσε νὰ ὑπάρξει σὲ ἕναν κόσμο ὅπου δὲν ὑπάρχει ὕλη. Ἐξάλλου τὸ κακὸ εἶναι σχετικὸ: ἐκεῖνο πού γιὰ τὸ τάδε ὄν θεωρεῖται κακὸ, μπορεῖ νὰ εἶναι καλὸ γιὰ ἕνα ἄλλο. Ἡ φωτιὰ π.χ. εἶναι καλὴ γιὰ τὴ θέρμανση, ἀλλὰ παρεμπιπτόντως κακὴ ὅταν προκαλεῖ τὸ ἔγκαυμα. Μέσα στὸν κόσμο ὑπάρχει περισσότερο καλὸ παρὰ κακὸ, και δὲν θὰ ἦταν σοφὸ ἀπὸ τὴ μεριὰ τοῦ Θεοῦ νὰ ἐγκαταλείψει τὰ διαρκῆ καλὰ ἐξαιτίας τῶν παροδικῶν κακῶν μέσα στὰ ἀτομικὰ πράγματα.

1. *Ἰχαράτ*, σ. 185 (μτφ. Carra de Vaux, *Avicenne*, Paris, 1900, σ. 278).

2. Βλ. Carra de Vaux, *Avicenne*, σ. 279.

Ἐξέλιξη τῆς ἐνατενιστικῆς θεολογίας.

Με τὸν Ἀβικέννα περατώνεται ἡ μουσουλμανικὴ φιλοσοφία στὸ ἀνατολικὸ τμήμα τοῦ Ἰσλάμ. Προτοῦ περάσουμε στὴν ἔκθεση τῆς ἐξέλιξής της στὴν μουσουλμανικὴ Δύση, ἄς σταθοῦμε γιὰ λίγο γιὰ νὰ ρίξουμε μιὰ γοργὴ ματιὰ στὴν ἐξέλιξη τῆς μουσουλμανικῆς ἐνατενιστικῆς θεολογίας.

Ἡ τελευταία ἀρχίζει μὲ τοὺς *μουταζιλικούς*. Ἡ σχολὴ αὐτὴ ιδρύθηκε ἀπὸ τὸν Βασίλ Ἴμπν Ἀτὰ (πέθανε τὸ 748) καὶ τὸν Ἄμρ Ἴμπν Οὐμπαγιὰτ (πέθανε γύρω στὸ 761). Διακλαδώθηκε σὲ πολλὲς σχολές, σημαντικότερες ἀπὸ τὶς ὁποῖες εἶναι ἐκεῖνες τῆς Βασσόρας καὶ τῆς Βαγδάτης. Οἱ περιφημότεροι ἀπὸ τοὺς δασκάλους τῆς Βαγδάτης εἶναι ὁ ἄλ-Ἀλλάφ (πέθανε γύρω στὸ 841), ὁ Ἰμπραήμ ἄλ-Ναζάμ (πέθανε γύρω στὸ 848), ὁ Μουαμάρ (πέθανε τὸ 830), καί, λίγο ἀργότερα, ὁ Ἀμποῦ Ἀλῆ ἄλ-Γκουπτά'ι (πέθανε γύρω στὸ 915-916) καὶ ὁ γιὸς του Ἀμποῦ Χασίν (πέθανε τὸ 921). Ἡ σχολὴ τῆς Βαγδάτης ἔχει νὰ ἐπιδείξει λιγότερο διάσημους δασκάλους, ἀλλὰ ἐξίσου σημαντικούς, ὅπως ὁ Μπίσρ Ἴμπν ἄλ-Μουταμίρ (πέθανε γύρω στὸ 825-826), ὁ Τουμαμά Ἰμπν ἄλ-Ἀσράς (πέθανε γύρω στὸ 825-826), ὁ Ἀμποῦ ἄλ-Χουσεῖν ἄλ-Καγιὰτ καὶ ὁ ἄλ-Καμπὶ (πέθανε τὸ 931).

Οἱ μουταζιλικοὶ ἔθεσαν πέντε ἀρχές ἢ θεμέλια πού συμπτυνώνουν τὴ σκέψη τους, δηλαδή:

1) Τὴν ἐνότητα (ἢ μοναδικότητα) τοῦ Θεοῦ. Διδάσκουν ὅτι ὁ Θεὸς εἶναι ἓνας καὶ τίποτα δὲν τοῦ μοιάζει· δὲν ἔχει σῶμα, οὔτε μορφὴ, οὔτε ὑπόσταση, οὔτε συμβεβηκός, οὔτε χρῶμα, οὔτε ὄσμη, οὔτε ἀφή, οὔτε μῆκος, οὔτε πλάτος, οὔτε βάθος, οὔτε σύνθεση, οὔτε μέρη, οὔτε ὄργανα, οὔτε δεξιὰ, οὔτε ἀριστερά, οὔτε πάνω, οὔτε κάτω. Κοντολογῆς δὲν μποροῦμε νὰ τοῦ ἀποδώσουμε κανένα θετικὸ κατηγόρημα πού νὰ προσιδιάζει σὲ κάποιο δημιουργημα.

Ἀπεναντίας οἱ ἀνθρωπομορφιστὲς ἔπαιρναν κατὰ γράμμα τὰ χαρακτηριστικὰ πού ἀποδίδει τὸ Κοράνι στὸν Θεό. Οἱ σουνίτες, μὲ ἐπικεφαλῆς τὸν ἄλ-Ἀχάρι, ὑποστήριζαν ὅτι ὁ Θεὸς ἔχει αἰώ-

νια κατηγορήματα, τὰ ὁποῖα εἶναι: ἡ γνώση, ἡ δύναμη, ἡ ζωὴ, ἡ βούληση, ἡ ἀκοή, ἡ ὕραση καὶ ὁ λόγος.

2) Τὴν δικαιοσύνη. Ὁ Θεὸς εἶναι δίκαιος ἀπέναντι στὸ δημιούργημα. Ἡ δικαιοσύνη συνίσταται στὴν ἀνταμοιβὴ ἢ στὴν τιμωρία ἐνὸς ἐλεύθερου ὄντος ἀνάλογα μὲ τὶς πράξεις του καὶ τὶς προθέσεις του καὶ σύμφωνα μὲ μιὰ τέλεια καὶ ἔλλογη δικαιοσύνη.

Οἱ ἀντίπαλοί τους λένε ὅτι τὸ ἀν ἢ τάδε πράξη εἶναι καλὴ ἢ κακὴ καθορίζεται αὐθαίρετα ἀπὸ τὴ βούληση τοῦ Θεοῦ. Τὴν τιμωρία καὶ τὴν ἀνταμοιβὴ τὴν ἐξαρτοῦν ἀπὸ τὴ θεία χάρη.

3) Ὁ ἀμαρτωλὸς βρίσκεται σὲ μιὰν ἐνδιάμεση κατάσταση ἀνάμεσα στὸν πιστὸ καὶ στὸν ἄπιστο (Καφίρ).

4) Τὴν ὑπόσχεση καὶ τὴν ἀπειλή. Ὁ Θεὸς ὑποσχέθηκε στοὺς ἀληθινούς πιστούς τὴν εἴσοδό τους στὸν παράδεισο καὶ ἀπειλεῖ τοὺς ἀμαρτωλοὺς μὲ τιμωρίες στὴν κόλαση. Θὰ κρατήσῃ τὴν ὑπόσχεσή του ἀπέναντι στοὺς πρώτους καὶ δὲν θὰ χαριστεῖ στοὺς ἄλλους. Αὐτὸ ἀπαιτεῖ ἡ δικαιοσύνη του.

5) Τὴν ἐπιταγὴ τοῦ καλοῦ καὶ τὴν ἀπαγόρευση τοῦ κακοῦ. Πρόκειται γιὰ καθήκον πού, ὅπως λένε οἱ καριγίτες, ἔχει ἀναγκαστικά κάθε Μουσουλμάνος· ἀλλὰ γιὰ τοὺς मुताζιλικούς εἶναι ἀρκετὸ νὰ ἐπιτελοῦνται τὰ καθήκοντα αὐτὰ ἀπὸ μιὰ ομάδα, ἕναν ὄργανισμό μὲ εἰδικὲς ικανότητες γιὰ κάτι τέτοιο. Ἀλλὰ καὶ οἱ δύο ομάδες συμφωνοῦν νὰ κάνουν «τὴν ἐπιταγὴ τοῦ καλοῦ καὶ τὴν ἀπαγόρευση τοῦ κακοῦ» ἔλλογη ὑποχρέωση, δηλαδή κάτι πού νὰ ἐφαρμόζεται παντοῦ, ὅπου ὁ Λόγος μπορεῖ νὰ διακρίνει τὸ καλὸ ἀπὸ τὸ κακό. Οἱ σουνίτες ἔχουν ἄλλη γνώμη: ἡ ἀσκηση αὐτοῦ τοῦ καθήκοντος εἶναι πρῶτα-πρῶτα ἔργο τοῦ Ἰμάμη, ὑπατου ἀρχηγοῦ τῆς κοινότητας, καὶ κατόπιν ἔργο πιστῶν ἰκανῶν νὰ γνωρίζουν τὸν νομικὸ χαρακτηρισμὸ κάθε πράξης.

Οἱ मुताζιλικοὶ ὀνομάζονται καμιὰ φορὰ «οἱ ἐλεύθεροι στοχαστὲς τοῦ Ἰσλάμ». Καὶ τοῦτο γιὰτὶ δέχονται τὸ αὐτεξούσιο τοῦ ἀνθρώπου. Ὁ ἀνθρωπος εἶναι δημιουργὸς τῶν πράξεών του. Ἀντίθετα, οἱ ἀσαρίτες λένε ἀναφορικὰ μὲ αὐτὸ τὸ ζήτημα ὅτι δημιουργὸς ὅλων τῶν πραγμάτων, καθὼς καὶ τῶν ἀνθρώπων καὶ τῶν πράξεών τους, εἶναι ὁ Θεός, ἀλλὰ ὅτι ὁ ἀνθρωπος «ἀποκτᾷ» τὴν πράξη του· συνεπῶς στὸν ἀνθρωπο ἀνήκει ἡ ἀπόκτηση (κῆσι) τῆς

πράξης χάρη σὲ μιὰν ικανότητα πού ὁ Θεὸς δημιούργησε μέσα στὸν ἄνθρωπο.

Δέχονται ἐπίσης τὸ καθῆκον τοῦ Λόγου νὰ γνωρίζει τὴν ἀλήθεια. Νά γιατί χρησιμοποιοῦν τὴν ἔλλογη ἐπιχειρηματολογία πλάι στὴν ἐπιχειρηματολογία πού θεμελιώνεται στὰ ἱερὰ κείμενα (τὸ Κοράνι καὶ τὴν Παράδοση τοῦ προφήτη).

Ἐπεξεργάστηκαν μιὰν ἔλλογη φυσικὴ πού χρησιμεύει ὡς θεμέλιο τῆς θρησκευτικῆς τους διδασκαλίας. Γι' αὐτὸ στὰ γραφτὰ τους ἀφθονοῦν οἱ συζητήσεις γιὰ τὸ ἄτομο, τὸ σῶμα, τὴν ὑπόσταση καὶ τὰ συμβεβηκότα, τὸ κενό, τὸν χρόνο, τὸ ἄπειρο, τὸ συνεχές καὶ τὸ ἀσυνεχές. Ἐνας ἀπὸ τοὺς μεγάλους δασκάλους σ' αὐτοῦ τοῦ εἴδους τὴν ἐνατενιστικὴ φυσικὴ ὑπῆρξε ὁ ἄλ-Ναζάμ (πέθανε ἀνάμεσα στὸ 835 καὶ τὸ 845). Καταπολέμησε τὸν ἀτομισμὸ, χρησιμοποιώντας ἐπιχειρήματα παραπλήσια μὲ τὰ ἀριστοτελικά· γιὰ νὰ ἐξηγήσει τὴν κίνηση ἀπὸ ἓνα σημεῖο σὲ ἓνα ἄλλο ἐπινόησε τὴν ἰδέα τοῦ «ἄλματος» (ταφράχ): δηλαδὴ ὅτι τὸ σῶμα, καθὼς μετακινεῖται ἀπὸ τὸ ἓνα σημεῖο στὸ ἄλλο, μπορεῖ νὰ πηδάει στὰ ἐνδιάμεσα.

Ὁ μουταζιλισμὸς γνώρισε τὴν μεγάλη του ἀκμὴ καὶ ἐπιτυχία στὸν ἑνατο καὶ δέκατο αἰῶνα. Ἄλλὰ ἀπὸ τὸν ἐνδέκατο αἰῶνα καὶ μετὰ ἡ διδασκαλία τοῦ ἄλ-Ἀσάρι (πέθανε τὸ 935) τὸν ὑποσκελίζει καὶ θὰ καταστεῖ λίγο-λίγο ἡ κατεξοχὴν σουνιτικὴ διδασκαλία. Ἀνέδειξε μεγάλα πνεύματα ὅπως ὁ Μπακιλάνι (πέθανε τὸ 1012), ὁ Ἄμπελ ἄλ-Ζαχίρ ἄλ-Μπαγντάι (πέθανε τὸ 1036), ὁ ἄλ-Ἰσφραῖνι (πέθανε τὸ 1078), ὁ ἄλ-Γιουβαῖνι (πέθανε τὸ 1085) καὶ ὁ ἄλ-Γκαζάλι (πέθανε τὸ 1111).

ἄλ-Γκαζάλι (πέθανε τὸ 1111).

Λόγω τῆς μεγάλης ἐπίδρασης πού ἄσκησε ὁ ἄλ-Γκαζάλι στὴν ἐξέλιξη τῆς θεολογίας καθὼς καὶ τοῦ μυστικισμοῦ, καὶ ἀπὸ μιὰν ἀποψη καὶ τῆς μουσουλμανικῆς φιλοσοφίας, ἀρμόζει νὰ τοῦ ἀφιερῶσουμε μερικὲς ἀράδες. Πνεῦμα ἀμφισβητούμενο, ταραγμένο, μὲ σπάνια πνευματικὴ ὀξύτητα, ὁ ἄλ-Γκαζάλι ξεκίνησε ὡς νομι-

κός και θεολόγος από τη σχολή τών άσαριτών. Κατόπιν πέρασε στη φιλοσοφία, την όποία μελέτησε με φροντίδα και προσοχή χωρίς να βρει την αλήθεια που αναζητούσε από πολύ νέος. Άηδιασμένος από τη φιλοσοφία δέ θα βρει τη γαλήνη του παρά στον μυστικισμό, τον όποιο καλλιεργεί μέσα στα όρια τής έξ αποκαλύψεως θρησκείας χωρίς περισπούδαστες αναλύσεις και έκζητημένες περιστροφές. Άπό τó τεράστιο έργο του πρέπει να σημειώσουμε δύο πολύ σημαντικά βιβλία, την *Διάκριση τών φιλοσόφων* (*Ταχαφούτ άλ-Φαλασίφαχ*) και την *Ζωογόνηση τών έπιστημών τής θρησκείας* (*Ίγια ούλουμ άλ-ντίν*).

Στό *Ταχαφούτ*, που τó έγραψε τó 1095, ó άλ-Γκαζάλι καταπολεμά τούς φιλοσόφους, "Έλληνες και Μουσουλμάνους. Έκει συζητά τις θέσεις τών φιλοσόφων σε είκοσι έρωτήσεις ή θέσεις, που τις συγκεντρώνει σε δύο μέρη: τó πρώτο περιλαμβάνει τις θέσεις που αντίτιθενται στο Ίσλάμ και που έξαιτίας τους οί φιλόσοφοι πρέπει να αντιμετωπίζονται ως άπιστοι· τó δεύτερο περιλαμβάνει γνώμες που δέ σχετίζονται με τις άρχές τής θρησκείας, αλλά συνδέονται με δευτερεύοντα ζητήματα. Τó πρώτο περιλαμβάνει τις ακόλουθες θέσεις: την αιωνιότητα του κόσμου, τη γνώση του Θεού για τά επίμερους πράγματα και την άρνηση τής άνάστασης· τó δεύτερο περιλαμβάνει τις ακόλουθες: ότι οί φιλόσοφοι είναι άνίκανοι να αποδείξουν την ύπαρξη του Θεού· ότι περιπλέκουν τó πρόβλημα όταν διατείνονται ότι ό Θεός είναι ό κατασκευαστής του κόσμου· ότι είναι άνίκανοι ν' αποδείξουν την ένότητα του Θεού· ότι άρνούνται τά θεϊα κατηγορήματα· ότι αποδέχονται την μηχανική αναγκαιότητα· ότι είναι άνίκανοι ν' αποδείξουν πώς ή ψυχή είναι πνευματική ύπόσταση που υπάρχει άφ' έαυτής και ανεξάρτητα από τó σώμα. Η έπιχειρηματολογία του άλ-Γκαζάλι είναι πολύ δεμένη και συχνά ύπερβολικά λεπτόλογη· πάντως μαρτυρεί μιá βαθειά γνώση τών διδασκαλιών τών Έλλήνων και τών Μουσουλμάνων φιλοσόφων. Σ' αυτό τó βιβλίο, λοιπόν, ό άλ-Γκαζάλι ύπερασπίστηκε τις μουσουλμανικές θέσεις ενάντια στους φιλοσόφους. Τó έργο του μεταφράστηκε στη λατινική και άσκησε μεγάλη επίδραση πάνω στην λατινική σκέψη του Μεσαίωνα.

Ὁ Ἀβερρόης τὸ καταπολέμησε σ' ἓνα βιβλίο μὲ τίτλο: *Κατατροφή τῆς καταστροφῆς*.

Ἄλλὰ ἔτσι ἐρχόμαστε νὰ μιλήσουμε γιὰ τὸν τελευταῖο μεγάλο Ἀραβὰ φιλόσοφο τῆς κλασικῆς ἐποχῆς, δηλαδὴ γιὰ τὸν Ἀβερρόη.

Ἀβερρόης (1126-1198):

Ὁ Ἀβερρόης, ἢ γιὰ τὴν ἀκρίβεια ὁ Ἰμπν Ρούσντ, καταγόταν ἀπὸ τὴν Κορδοῦη, ἀπὸ τὴν καρδιά αὐτῆς τῆς μουσουλμανικῆς Ἰσπανίας, πού κράτησε ὀκτῶ αἰῶνες κι ὅπου ὁ ἀραβικὸς πνευματικὸς πολιτισμὸς, τόσο ὁ φιλοσοφικὸς ὅσο καὶ ὁ ἐπιστημονικὸς καὶ λογοτεχνικὸς, γνώρισε μερικὲς ἀπὸ τίς πιὸ λαμπρὲς τοῦ ἐποχῆς. Ὁ Ἀβερρόης ἦταν νομικὸς καὶ γιατρός, ἀλλὰ προπάντων πολὺ μεγάλος σχολιαστὴς τοῦ Ἀριστοτέλη, κι ἡ ἐπίδρασή του κατὰ τὸν Μεσαίωνα, καὶ μάλιστα μέχρι τῆ σύγχρονη ἐποχῆ, ἦταν σημαντικώτατη.

Τὰ φιλοσοφικά του γραφτὰ διαιροῦνται σὲ δύο μέρη: τὰ σχόλια πάνω στὰ ἔργα τοῦ Ἀριστοτέλη καὶ τὰ ἀνεξάρτητα ἔργα του. Τὰ πρῶτα, ἡ πλειονότητα τῶν ὁποίων δὲν ὑπάρχει πιά στὴν ἀραβική, ἀλλὰ σὲ λατινικὲς καὶ ἑβραϊκὲς μεταφράσεις, εἶναι τριῶν εἰδῶν: 1) Ἀναλυτικὰ σχόλια (στὴν ἀραβική: *σάρ*), ὅπου τὸ κείμενο τοῦ Ἀριστοτέλη μεταφράζεται ὀλόκληρο καὶ σχολιάζεται παράγραφο πρὸς παράγραφο· 2) ἡμισχόλια (στὴν ἀραβική: *τάλκλις*, στὴν λατινική: *media expositio* ἢ *paraphrasis*), δηλ. ἐλεύθερες παραφράσεις τοῦ κειμένου, χωρὶς νὰ ἀκολουθεῖται αὐστηρὰ τὸ πρωτότυπο καὶ μὲ συχνὲς παραλείψεις· 3) τέλος, ἐπιτομὲς (στὴν ἀραβική: *γιαβάμι*, στὴν λατινική: *paraphrasis resolutissima*) πού εἶναι ἀπλὲς συνόψεις ἄσχετες μὲ τὸ κείμενο τοῦ Σταγειρίτη. Τὰ πιὸ σημαντικὰ ἀπὸ τὴν πρώτη κατηγορία εἶναι τὰ σχόλια γιὰ τὰ *Μεταφυσικά* (πού ὑπάρχουν καὶ στὴν ἀραβική), γιὰ τὸ *Περὶ ψυχῆς* καὶ γιὰ τὸ *Περὶ οὐρανοῦ*. Στὴ δεύτερη κατηγορία μποροῦμε νὰ μνημονεύσουμε τὸ ἡμισχόλιο γιὰ τὴ *Ρητορική* (πού δημοσιεύτηκε στὴν ἀραβική ἀπὸ τὸν συγγραφέα αὐτοῦ τοῦ κειμένου). Οἱ ἐπι-

τομές δημοσιεύτηκαν όλες στην άραβική. 'Ο 'Αβερρόης παρέφρασε επίσης την *Πολιτεία* του Πλάτωνα.

'Από την δεύτερη ομάδα, δηλ. τὰ προσωπικά έργα του 'Αβερρόη, πρέπει να σημειώσουμε τρία βιβλία: Τὴν *Καταστροφή τῆς καταστροφῆς*, πού ἤδη μνημονεύτηκε, τὴν *Συμφωνία θρησκείας καὶ φιλοσοφίας*, καὶ τὴν *Ἐκθεση περὶ τῶν ἀποδείξεων στὰ δόγματα τῆς θρησκείας*.

Στὴν *Καταστροφή τῆς καταστροφῆς* ὁ 'Αβερρόης ἐλέγχει ἕνα πρὸς ἕνα τὰ ἐπιχειρήματα τοῦ ἄλ-Γκαζάλι ἐνάντια στοὺς φιλοσόφους καὶ τὰ ἐπαναλαμβάνει μὲ οἴστρο καὶ ζωντάνια, γιὰ νὰ δείξει συμπερασματικά ὅτι οἱ φιλόσοφοι δὲν πρέπει νὰ ἀντιμετωπίζονται ὡς ἀσεβεῖς γιατί δὲν ἔχουν ἀρνηθεῖ καμιά ἀπὸ τίς οὐσιώδεις ἀρχές τῆς θρησκείας. Οἱ ἀποκλίσεις ἀνάμεσα στὶς ἀπόψεις τῶν φιλοσόφων καὶ τῶν θεολόγων ἀνάγονται σὲ ἐρμηνευτικὲς διαφορές. Οἱ φιλόσοφοι ἔχουν τὸ δικαίωμα νὰ ἐρμηνεύουν τὴ θρησκεία στὸ φῶς τοῦ Λόγου, γιατί ἡ θρησκεία μᾶς παραχωρεῖ τὸ δικαίωμα χρήσης τοῦ Λόγου.

'Ο 'Αβερρόης ἀναπτύσσει αὐτὴ τὴν ἰδέα στὴν πραγματεία του περὶ συμφωνίας θρησκείας καὶ φιλοσοφίας. Ἡ θρησκεία, μᾶς λέει, μᾶς ὠθεῖ στὴ γνώση τοῦ ἀληθινοῦ. Ἄλλὰ τὸ ἀληθινὸ δὲν ἀντιτίθεται στὸ ἀληθινό, παρὰ τὸ ὑποστηρίζει καὶ μαρτυρεῖ ὑπὲρ αὐτοῦ. 'Ο φιλόσοφος γυρεύει τὸ ἀληθινό. Ἄρα ἡ φιλοσοφία καὶ ἡ θρησκεία ὀφείλουν νὰ συμφωνοῦν. Ἄν τὸ γράμμα τοῦ θρησκευτικοῦ κειμένου φαίνεται νὰ ἔρχεται σὲ ἀντίφαση μὲ ἐκεῖνο πού ἀπαιτεῖ ὁ Λόγος, πρέπει τότε νὰ ἐρμηνεύσουμε τὸ θρησκευτικὸ κείμενο μὲ τὴν ἔννοια πού ἀπαιτεῖ ὁ Λόγος. Πράγματι, τὰ θρησκευτικὰ κείμενα ἔχουν δύο ἔννοιες, τὴν ἐξωτερικὴ καὶ τὴν ἐσωτερικὴ· ἡ πρώτη προορίζεται γιὰ τὸ πλῆθος τῶν ἀνθρώπων, κι ὅσο γιὰ τὴν δεύτερη ἐπαφίεται στοὺς στοχαστὲς νὰ τὴν ἀναζητήσουν στὸ φῶς τοῦ Λόγου. Ἄλλὰ αὐτὴ ἡ τοποθέτηση δὲν συνεπάγεται τὴν διδασκαλία τῆς διπλῆς ἀλήθειας (πού κάποιοι λατίνοι ἀπέδωσαν στὸν 'Αβερρόη). Γι' αὐτὸν ὑπάρχει μόνο μία ἀλήθεια, ἀλλὰ μπορούμε νὰ τὴν ἐκφράσουμε μὲ διαφορετικὲς μορφές ἀνάλογα μὲ τὸ κοινὸ στὸ ὁποῖο ἀπευθυνόμαστε.

Μιὰ ἄλλη διδασκαλία, πού λαθεμένα ἀποδίδεται ἀπὸ τοὺς σχο-

λαστικούς στον 'Αβερρόη, είναι εκείνη τῆς ἐνότητας τοῦ νοῦ, πού λογικά θά συνεπαγόταν τὴν ἄρνηση τῆς ἀθανασίας τῆς ψυχῆς. "Όλοι οἱ Μουσουλμάνοι φιλόσοφοι, ὁ ἄλ-Φαράμπι, ὁ 'Αβικέννας κι ὁ 'Ιμπν Τουφάλ, συμφωνοῦν ὅτι ὁ ἐνεργὸς νοῦς εἶναι ἕνας. 'Αλλὰ σὲ κανένα κείμενο τοῦ 'Αβερρόη δὲ βρῆκα ρητὰ τὴν ἀποψη ὅτι ὁ νοῦς πού προσιδιάζει σὲ κάθε ἄνθρωπο εἶναι ἕνας γιὰ ὅλους τοὺς ἄνθρώπους. Οἱ λατίνοι σχολαστικοὶ ἀπέδωσαν αὐτὴ τὴν ἀποψη στὸν 'Αβερρόη χωρὶς νὰ διευκρινίσουν πού τὴν βρῆκαν καὶ μὲ ποιά μορφή.

'Ο 'Αβερρόης, σὰν καλὸς ἀριστοτελικός, βεβαιώνει ὅτι ἡ ἀνθρώπινη ψυχὴ εἶναι ἡ μορφή τοῦ σώματος. 'Αλλὰ προσθέτει ὅτι ὑπάρχει ἕνας Λόγος πού εἶναι αἰώνιος καὶ πού τὸν ὀνομάζει ὕλικό. Μόνο χάρις σ' αὐτὸν ὁ ἐνεργὸς νοῦς ἔρχεται σὲ ἐπαφή μὲ τὸν ἄνθρωπο.

'Απαράμιλλος ὁδηγὸς γιὰ νὰ κατανοήσουμε τὴ σκέψη τοῦ 'Αριστοτέλη, ἀλλὰ στοχαστὴς μὲ λιγοστὴ πρωτοτυπία, ὁ 'Αβερρόης συγκλόνισε βαθύτατα τὴ σκέψη κατὰ τὸν Μεσαίωνα καὶ στίς ἀρχὲς τῶν Νέων Χρόνων.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

α) Γενικὲς παρουσιάσεις

- S. Munk, *Mélanges de Philosophie juive et arabe*, Paris, 1859· ἀνατύπ., Paris, Vrin, 1927.
- T. G. de Boer, *Geschichte der Philosophie im Islam*, Stuttgart, 1901· ἀγγλ. μετ. τοῦ E. R. Jones, London, 1903· ἀνατύπ. 1965, Luzac co., London, 1965.
- Carra de Vaux, *Les penseurs de l'Islam*, 5 τ., Paris, P. Geuthner, 1921-1926.
- Max Horten, *Die Philosophie des Islam*, München, Ernest Reinhardt, 1923.
- G. Quardi, *La Philosophie arabe dans l'Europe médiévale, des origines à Averroès*, γαλλ. μετφ. τοῦ Roland Hurat, Paris, Payot, 1960.
- H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, I, Paris, Gallimard, 1964.

β) *Ειδικές παρουσιάσεις*

- Abdurraman Badawi, *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Paris, Vrin, 1968.
- Albino Nagy, *Die Philosophischen Abhandlungen des gâpûb ben Ishâq al-Kindi zum ersten Male herausgegeben*, Münster 1897.
- J. Madkour, *La place d'al-Fârâbi dans l'école philosophique musulmane*, Paris, Maisonneuve, 1934.
- Cl. Baaeunker, *Alfarabi über den Ursprung der Wissenschaften*, Münster, 1916.
- Et. Gilson, «Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant», *Archives d'Hist. doctr. et litt. du Moyen Age*, τ. IV (1930), σσ. 115-126, Vrin, Paris, 1930.
- Carra de Vaux, *Avicenne*, Paris, Alcan 1900.
- A. M. Goichon, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina (Avicennè)*, Paris, Desclée de Brouwer, 1937.
- A. M. Goichon, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina (Avicenne)*, Paris, Desclée de Brouwer, 1938.
- A. M. Goichon, *Vocabulaires comparés d'Aristote et d'Ibn Sina*, Paris, Desclée de Brouwer, 1939.
- Louis Gardet, *La pensée religieuse d'Avicenne (Ibn Sina)*, Paris Vrin, 1951.
- H. Corrin, *Avicenne et le récit visionnaire*, 3 τ., Téhéran-Paris, 1952-54.
- Adel Awa, *L'Esprit critique des Frères de la pureté, Encyclopédistes arabes du IVe/Xe siècle*, Beyrouth, 1948.
- Seyyed H. Naar, *An introduction to Islamic cosmological doctrines. Conceptions of nature and methods used for its study by the Ikkwân al Safâ, al-Birûni and Ibn Sinâ*, Cambridge-Massachusetts, The Belknap Press of Harvard University Press, 1964.
- Carra de Vaux, *Gazali*, Paris, Alcan, 1902.
- Asin Palacios, *La Espiritualidad de Algazel*, Madrid-Grenada, 1934.
- A. G. Wensinck, *La pensée de Ghazâlî*, Paris, Maisonneuve, 1940.
- E. Renan, *Averroès et l'averroïsme*, Paris, Calmann-Lévy, 1859.
- L. Gauthier, *Ibn Rochd (Averroès)*. Paris, P.U.F., 1948.
- I. Goldziher, *La Dogme et la loi de l'Islam*. Γάλλ. μτφ. τοῦ F. Arin, Paris, Geuthner, 1920.

D. B. Mac Donald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and constitutional Theory*, New York, Scribner's, 1903.

Gardet-Anavati, *Introduction à la théologie musulmane*, Paris, Vrin, 1948.

I. Gardet, *Dieu et la destinée de l'homme*, Paris, Vrin, 1967.

Ο ΑΓΙΟΣ ΘΩΜΑΣ ΚΑΙ Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΟΥ ΔΕΚΑΤΟΥ ΤΡΙΤΟΥ ΑΙΩΝΑ

τοῦ JEAN PÉPIN

Οἱ νέες συνθήκες.

Ἀνάμεσα στίς κοινωνιολογικές καί πολιτισμικές καινοτομίες πού σηματοδεύουν τόν δέκατο τρίτο αἰώνα καί ἔχουν βαθειά ἀπήχηση στήν πνευματική ζωή, πρέπει νά σημειώσουμε ἀρχικά τήν ἴδρυση πανεπιστημίων. Αὕτῃ ἡ πρωτοβουλία πηγάζει ἀπό μιάν σωματειακή συνομάδωση μελετητῶν πού ἐπιθυμοῦσαν νά προασπίσουν τά κοι-νά τους ἐνδιαφέροντα. Ἡ πρώτη ἴδρυση ἔγινε στήν Μπολώνια, ὅπου κυριαρχοῦν οἱ νομομαθεῖς· κατόπιν ἐμφανίζονται τά πανεπιστήμια τῶν Παρισίων καί τῆς Ὁξφόρδης. Ἡ διδασκαλία χωρίζεται σέ δύο κύριες μορφές: τὸ «μάθημα» ἢ τῇ σχολιασμένη ἀνάγνωση ἐνός ἱεροῦ ἢ δογματικοῦ κειμένου· καί τῇ «δημόσια συζήτηση», εἴτε προετοιμασμένη εἶναι αὕτη (*Quaestiones disputatae*) εἴτε αὐτοσχέδια (*Quaestiones quolibetales*).

Ἐνα ἄλλο γεγονός μεγάλης σπουδαιότητος ὑπῆρξε ἡ ἀνακάλυψη τοῦ Ἀριστοτέλη. Ὡς τότε δὲ γνώριζαν παρά τά λογικά ἔργα αὐτοῦ τοῦ φιλοσόφου, μάλιστα δὲν τά γνώρισαν ὅλα μαζί· ὡς τῇ δεύτερῃ τριακονταετία τοῦ δωδέκατου αἰώνα διαθέσιμες ἦσαν — στή λατινική μετάφραση τοῦ Βοηθίου — οἱ *Κατηγορίες* καί ἡ πραγματεία *Περὶ ἑρμηνείας*. Μαζί μὲ τὴν *Εἰσαγωγή* τοῦ Πορφύριου, αὐτὰ τὰ γραφτὰ συγκροτοῦσαν τὴν *logica vetus*· τότε μονάχα ἔγινε

προσιτή ή *logica nova*, πού περιλαμβάνει τὸ ὑπόλοιπο τοῦ Ὁργάνου, ἦτοι τὰ Ἀναλυτικὰ πρότερα καὶ ὕστερα, τὰ Τοπικὰ καὶ τοὺς Σοφιστικούς ἐλέγχους. Οἱ ἄλλες ἀριστοτελικές πραγματεῖες, πού ἀναφέρονται στή μεταφυσική καὶ στή φυσική φιλοσοφία, ἐμφανίστηκαν κι αὐτὲς σὲ δύο φάσεις: στὰ τέλη τοῦ δωδέκατου αἰώνα, μιὰ ομάδα μεταφραστῶν, κέντρο τῆς ὁποίας ἦταν τὸ Τολέδο, ἐκπονεῖ μιὰ λατινική μεταγλώττιση μὲ βάση τὶς ἀραβικὲς μεταφράσεις αὐτῶν τῶν ἔργων, καὶ συνάμα μεταφράζει ἀραβικὰ σχόλια πού εἶναι διαποτισμένα ἀπὸ νεοπλατωνισμό· ἐντέλει, τὸν δέκατο τρίτο αἰώνα, ὁ Robert Grosseteste καὶ προπάντων, μετὰ ἀπὸ παράκληση τοῦ ἀγίου Θωμᾶ τοῦ Ἀκινάτη, ὁ Γουλιέλμος de Moerbeke κάνουν μεταφράσεις ἀπευθείας ἀπὸ τὸ ἑλληνικὸ κείμενο. Χάρη σὲ τούτη τὴν προοδευτικὴ προσπάθεια ὑπάρχουν τώρα πιά στή λατινικὴ ὄλα σχεδὸν τὰ ἔργα τοῦ Ἀριστοτέλη. Ὁ θαυμασμός γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη, πού ἦρθε σὰν συνέπεια, ἦταν τόσο μεγάλος, ὥστε οἱ πρόμαχοι τῆς παράδοσης τοῦ Αὐγουστίνου θορυβήθηκαν· τὸ 1210, ἡ σύνοδος τῶν Παρισίων ἀπαγορεύει νὰ γίνονται «μαθήματα» πάνω στὸν Ἀριστοτέλη· ἀλλὰ αὐτὴ ἡ προγραφή σταδιακὰ κόπασε, καὶ ἡ θεολογία θὰ μπορέσει σὲ λίγο νὰ ὠφεληθεῖ ἀπὸ τὸ ἀσύγκριτο ἐργαλεῖο πού τῆς πρόσφερε ἡ ἀριστοτελικὴ φιλοσοφία.

Ταυτόχρονα μὲ τὴν προσπέλαση τοῦ ἀριστοτελισμοῦ, καὶ συχνὰ ἄλλωστε ἀπὸ τὸν ἴδιο δρόμο, οἱ ἄνθρωποι τοῦ δέκατου τρίτου αἰώνα γνωρίζουν ὀρισμένες μεσαιωνικὲς φιλοσοφίες πού δὲν ἀνήκουν στὸν λατινικὸ κόσμο. Κατὰ τὰ τέλη τῆς Ἀρχαιότητος, ἡ ἑλληνικὴ παιδεία, μέσα ἀπὸ τὸ δρόμο πού ἄνοιξε ὁ Χριστιανισμός, μεταλαμπαδεύτηκε στή Μεσοποταμία καὶ στή Συρία, καὶ πολλὰ κλασικὰ κείμενα μεταφράστηκαν στή συριακὴ· τὰ μοσχεύματα τοῦ ἑλληνιστικοῦ πολιτισμοῦ διατηρήθηκαν καὶ ὅταν σ' αὐτὲς τὶς περιοχὲς ὁ Ἰσλαμισμὸς παίρνει τὴ θέση τοῦ Χριστιανισμοῦ· ἐκπονήθηκαν ἀραβικὲς μεταφράσεις, εἴτε ἀπευθείας ἀπὸ τὸ ἑλληνικὸ κείμενο, εἴτε ἀπλῶς ἀπὸ τὴ συριακὴ του μετάφραση. Μέσα στὴν ἑλληνικὴ κληρονομιά πού μεταδόθηκε μὲ αὐτὸ τὸν τρόπο, ὁ Ἀριστοτέλης κατέχει μιὰν ἐκλεκτὴν θέση· τοῦ ἀποδίδουν ἀκόμα καὶ ἀπόκρυφα γραφτά, ὅπως εἶναι ἡ Θεολογία τοῦ Ἀριστοτέλη, ἓνα συμπίλημα ἀντλημένο ἀπὸ τὶς Ἐννεάδες τοῦ Πλωτίνου, καὶ τὸ Liber

de causis, πρωτεξάδερφι τῶν Στοιχείων θεολογίας τοῦ Πρόκλου· τὸ ἀποτέλεσμα εἶναι ὅτι ὁ ἀριστοτελισμός, ἔτσι ὅπως τὸν ἐκπροσωποῦν οἱ Ἄραβες, θὰ ἀναμειχθεῖ μὲ νεοπλατωνικὰ στοιχεῖα. Οἱ πρῶτοι μεγάλοι Ἄραβες φιλόσοφοι εἶναι ἀριστοτελιστές, ὅπως ὁ ἄλ-Κίντι καὶ ὁ ἄλ-Φαράμπι, πού ἐζήσαν στὴ Βαγδάτῃ τὸν ἑνατο καὶ τὸν δέκατο αἰῶνα· ἡ περιέργεια τοῦ πρώτου εἶναι τόσο ἐκτεταμένη, ὥστε δὲν μπορεῖ νὰ πειθαρχήσει σὲ ὀρισμένη σειρά τὶς γνώσεις του· ἀλλὰ ὁ δεῦτερος μεταφράζει καὶ σχολιάζει τὸν Πορφύριο καὶ τὸ ἀριστοτελικὸ Ὕργανον· ἐπιχειρεῖ ἐπίσης, μέσα στὸ πνεῦμα τοῦ μεσαιωνικοῦ πλατωνισμοῦ, νὰ συμβιβάσει τὸν Πλάτωνα μὲ τὸν Ἀριστοτέλη. Ἀργότερα ὁ Ἀβικέννας (Ἰμπν Σινά, 980-1037) εἶναι ἐξίσου διάσημος ὡς φιλόσοφος καὶ ὡς ἰατρός· εἶναι ὑπομονετικὸς ἀναγνώστης τῶν Μεταφυσικῶν τοῦ Ἀριστοτέλη καὶ ἐπέξεργάζεται ἓνα προσωπικὸ σύστημα συνδυάζοντας ἀριστοτελικὰ καὶ νεοπλατωνικὰ στοιχεῖα. Ἐνῶ ὁ Ἀριστοτέλης περιόριζε τὴν ψυχὴ στὸν ρόλο τῆς μορφῆς τοῦ ὀργανωμένου σώματος, ὁ Ἀβικέννας ἀποκαθιστᾷ τὸ κύρος τῆς ὡς πνευματικῆς ὑπόστασης· περισσότερο πιστὸς στὸν ἀριστοτελισμὸ εἶναι ὅταν καθορίζει τὴ διάκριση ἀνάμεσα στὸν ποιητικὸ νοῦ, ποῦναι ἓνας γιὰ ὀλόκληρο τὸ ἀνθρώπινο γένος, καὶ στὸν παθητικὸ νοῦ, πού προσιδιάζει σὲ κάθε ἄτομο. Ὁ Ἀβερρόης (Ἰμπν-Ρούσντ, 1126-1198) εἶναι Ἄραβας ἀπὸ τὴν Κορδοῦη· οἱ μεσαιωνικοὶ του ἀντίπαλοι τοῦ ἀπέδωσαν τὴν περίφημη θεωρία τῆς «διπλῆς ἀλήθειας», σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία δύο ἀλληλοαποκλειόμενες διδασκαλίες μποροῦν νὰ ἀληθεύουν ταυτόχρονα, ἢ μιὰ γιὰ τὸν Λόγο καὶ τὴ φιλοσοφία, ἢ ἄλλη γιὰ τὴν πίστη καὶ τὴ θρησκεία· ὅπωςδήποτε αὐτὸ παραποιεῖ κατάφωρα τὴν ὀξυδερκὴ του διάκριση τῶν διαφόρων ἐπιπέδων τῆς γνώσης. Ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριά, ὁ Ἀβερρόης εἶχε ἀντιληφθεῖ ὅτι ὁ ἀριστοτελισμὸς εἶχε παραφθαρεῖ ἀπὸ τὶς πλατωνικὲς ἐρμηνεῖες· θέλει λοιπὸν νὰ βοηθήσει μιὰν ἐπιστροφὴ στὸν ἀληθινὸ Ἀριστοτέλη: *Aristotelis doctrina est summa veritas*.

Ἀπὸ τὴν ἀραβικὴ φιλοσοφία τοῦ Μεσαίωνα δὲν μποροῦμε νὰ διαχωρίσουμε τὴν ἐβραϊκὴ φιλοσοφία, ἢ ὁποία τῆς ὀφείλει ἓνα μέρος τῆς ζωτικότητάς της. Ὁ Ἰμπν Γκεμπιρόλ (ἐκλατινισμένα: Ἀβικέβρων) ζεῖ στὴν Ἰσπανία κατὰ τὰ μέσα τοῦ ἐνδέκατου αἰώ-

να· ἡ Fons vitae του, γραμμένη στήν ἀραβική, διαβάζεται σέ μιάν ἀρχαία λατινική μετάφραση, πολύ γνωστή στους Χριστιανούς σχολαστικούς τοῦ δέκατου τρίτου αἰώνα. Ὁ συγγραφέας δανείζεται ἀπό τὸ νεοπλατωνισμό τὴν ἀντίληψή του γιὰ ἓνα ἱεραρχημένο σύμπαν, ἀλλὰ ἡ ἀνώτατη ἀρχή, τὴν ὁποία θέτει στήν ἀπαρχὴ τῶν πραγμάτων, εἶναι ὁ Θεὸς τοῦ Ἀβραάμ. Ὁ πιὸ μεγάλος φιλόσοφος αὐτῆς τῆς ἐποχῆς εἶναι ὁ Μωσῆς Μπέν Μαϊμόν ἢ Μαϊμονίδης ἀπὸ τὴν Κορδούη (1135-1204)· ὁ *Ὁδηγὸς τῶν ἀναποφάσιστων* εἶναι μιὰ σύνοψη ἐβραϊκῆς θεολογίας ὅπου, ὅπως καὶ στὸν Ἀβερρόη, ὁ Ἀριστοτέλης ξαναπαίρνει τὴν πρώτη θέση σὲ βάρος τοῦ νεοπλατωνισμοῦ· σ' αὐτὸ ὀφείλεται καὶ ἡ ἐπιρροή αὐτοῦ τοῦ συγγραφέα πάνω στὸν δέκατο τρίτο λατινικὸ αἰώνα, κυρίως πάνω στὸν Θωμὰ τὸν Ἀκινάτη, ὁ ὁποῖος τὸν ἀναφέρει μὲ τὸ ὄνομα «ραββὶ Μωσῆς».

Οἱ διδάσκαλοι τῆς Ὁξφόρδης καὶ τοῦ Παρισιοῦ.

Ὅπως τὸ πανεπιστήμιο τῆς Μπολώνια ἐξειδικεύτηκε στὸ δίκαιο, ἔτσι τὸ πανεπιστήμιο τῆς Ὁξφόρδης προσανατολίστηκε ἀπαρχῆς στὴ μελέτη τῶν ἐπιστημῶν. Ὁ σφραγιδοφύλακας του Robert Grosseteste (1175-1253) εἶναι ἓνας ἀπὸ τοὺς πολὺ σπάνιους ἐλληνοστῆς τῆς ἐποχῆς, ἰκανὸς νὰ μεταφράσει τὰ *Ἠθικὰ Νικομάχεια* καὶ ἄλλα ἐλληνικὰ κείμενα. Ἀλλὰ ἡ περιέργειά του εἶναι προπάντων ἐπιστημονική· ἐνδιαφέρεται γιὰ τὶς *Προοπτικές*, δηλαδὴ γιὰ τὶς πραγματεῖες τῶν Ἀράβων περὶ ὀπτικῆς, καὶ κατανοεῖ τὴ χρησιμότητα τῶν μαθηματικῶν γιὰ τὶς ἐπιστῆμες τῆς φύσης. Ὁ μαθητῆς του Roger Bacon θέτει τὶς ταπεινὲς βάσεις τῆς ἐμπειρικῆς ἐπιστήμης, τῆς ὁποίας δείχνει τὴν ἀνωτερότητα ἀπέναντι στὴν ἀφηρημένη ἐπιχειρηματολογία· ἡ θεωρία του γιὰ τὴν ἱστορία τοῦ πολιτισμοῦ ὡς προοδευτικῆς παρακμῆς, πὺ ξεκινάει ἀπὸ μιάν ἀρχικὴ ἀποκάλυψη, θυμίζει τοὺς στωικούς τῆς Ἀρχαιότητος.

Ὁ φραγκισκανὸς Μποναβεντούρα γεννήθηκε στὸ Βιτέρμπο τὸ 1221 καὶ ἔζησε στὸ Παρίσι ὡς φοιτητῆς, ὕστερα ὡς καθηγητῆς, προτοῦ ἀνέλθει στὸ ἀνώτατο ἀξίωμα τοῦ τάγματός του καὶ κατα-

λήξει καρδινάλιος. Διάβασε τὸν Ἀριστοτέλη, τὸν ὁποῖο ἀναφέρει πολλές φορές στὰ *Commentaria de Sententiis*: ὥστόσο προτιμᾷ τὸν Πλάτωνα καὶ πάνω ἀπ' ὅλους τοποθετεῖ τὸν ἅγιο Αὐγουστίνου. Πράγματι, στὸ *Itinerarium mentis ad Deum* ἀναπαράγει πιστὰ τὸ σχέδιο καὶ τὴν ἐκδίπλωση τῆς ἀνιούσας διαλεκτικῆς τοῦ Αὐγουστίνου: τὸ ἔργο γράφτηκε τὸ 1259 στὸ ὄρος Ἀλβέρνο, στὸν ἴδιο τόπο ὅπου ὁ ἅγιος Φραγκίσκος τῆς Ἀσιζῆς δέχτηκε τὸ ἐκστατικό ὄραμα τοῦ Ἐσταυρωμένου μὲ τὴ μορφή ἑνὸς ἐξαπτέρυγου σεραφεῖμ. Σ' αὐτὸ τὸ ὄραμα ὁ Μποναβεντούρα βλέπει τὸ σύμβολο τῶν ἑξὶ ἀναβαθμῶν ποὺ πρέπει νὰ ἀνέλθει ἡ ψυχὴ στὴν πορεία τῆς πρὸς τὸν Θεό: τρία κύρια στάδια, ποὺ εἶναι ὁ αἰσθητὸς κόσμος, τὸ «ἀχνάρι» τοῦ Θεοῦ, ἡ ψυχὴ, ἡ «εἰκόνα» τοῦ Θεοῦ, καὶ ὁ ἴδιος ὁ Θεός: καθένα ἀπὸ αὐτὰ ὑποδιαιρεῖται μὲ τὴ σειρά του σὲ δύο, γιατί μπορούμε νὰ ἀτενίσουμε τὸν Θεὸ «διαμέσου» τῶν ἀχναρῶν του καὶ «μέσα» στὰ ἀχνάρια του, «διαμέσου» τῆς εἰκόνας του καὶ «μέσα» στὴν εἰκόνα του, καὶ τέλος ἄμεσα, θεωρώντας τον εἶτε ὡς Ὁν εἶτε ὡς Ἀγαθό. Στὸν πέμπτο βαθμὸ αὐτῆς τῆς ἀνύψωσης ὁ Μποναβεντούρα σημειώνει μιὰ περιφημὴ ρῆση ποὺ προέρχεται ἀπὸ ἕνα ἀρχαῖο συμπίλημα τιτλοφορούμενο *Βιβλίον τῶν εἴκοσι τεσσάρων φιλοσόφων*, γιὰ νὰ περάσει κατόπιν στὸν Ἀλαῖν τῆς Λίλλης προτοῦ νὰ φτάσει μέχρι τὸν Pascal: ὁ Θεὸς εἶναι «σὰν μιὰ νοητὴ σφαῖρα ποὺ τὸ κέντρο τῆς εἶναι παντοῦ καὶ ἡ περιφέρειά τῆς πουθενά». Ἐδῶ ἀκριβῶς ἐμφανίζεται μιὰ ἐπανάληψη τοῦ ἐπιχειρήματος τοῦ ἁγίου Ἀνσέλμου: ἐφόσον τὸ ὑπέρτατο ἀγαθὸ εἶναι κάτι ἀπὸ τὸ ὁποῖο δὲν μπορούμε νὰ σκεφτοῦμε τίποτα καλύτερο, γι' αὐτὸ δὲν μπορούμε νὰ τὸ σκεφτοῦμε ὡς ἀνύπαρκτο, μιὰ καὶ εἶναι καλύτερα νὰ ὑπάρχει παρὰ νὰ μὴν ὑπάρχει.

Ἡ ἐπιρροή τοῦ Ἀριστοτέλη εἶναι πολὺ πιὸ ἀνάγλυφη στοὺς δομινικανούς διδασκάλους. Ὁ ἅγιος Ἀλβέρτος ὁ Μεγάλος (1206-1280) γεννήθηκε στὴ Σουηβία καὶ σπούδασε στὴν Κολωνία καὶ κατόπιν στὸ Παρίσι, ὅπου περνάει ὀρισμένα χρόνια διδάσκοντας προτοῦ ἐπιστρέψει στὴ Γερμανία. Ἡ ἀκόρεστη ἐπιθυμία του γιὰ γνώση τὸν ὠθεῖ νὰ ἀποθησαυρίσει ὀλόκληρη τὴν ἑλληνικὴ, τὴν ἀραβικὴ καὶ τὴν ἑβραϊκὴ παιδεία, χωρὶς νὰ ἔχει καιρὸ νὰ ὀργανώσει τέλεια αὐτὴ τὴν τεράστια συγκομιδὴ· βρίσκει ὅμως τὸ χρόνον νὰ

ἀντιπαραβάλλει αὐτὴ τὴ βιβλιακὴ πληροφόρηση μὲ τὶς δικές του ἐμπειρίες, κυρίως στὴ ζωολογία· αὐτὴ ἢ κλίση του πρὸς τὴν πειραματικὴ ἔρευνα τοῦ προσέδωσε μιὰ κάποια φήμη ἀποκρυφιστῆ, καὶ μόνο αὐτὴ ἐξηγεῖ τὸ γεγονός ὅτι μιὰ συλλογὴ μαγικῶν συνταγῶν φέρει τὸν τίτλο «Μέγας Ἀλβέρτος».

Ὁ ἅγιος Θωμὰς ὁ Ἀκινάτης.

Ὁ μελλοντικὸς «ἀγγελικὸς διδάσκαλος» γεννήθηκε τὸ 1225 στὸ βασιλεῖο τῆς Νεάπολης· ἔκανε τὶς πρῶτες σπουδές του στὸ μοναστήρι τῶν βενεδικτίνων τοῦ Μοντεκασσίνο κι ὕστερα στὸ πανεπιστήμιο τῆς Νεάπολης πού μόλις εἶχε ἰδρυθεῖ· παρὰ τὶς ἀντιδράσεις τῆς οἰκογένειάς του, γίνεται δομινικανὸς τὸ 1244· εἶναι μαθητὴς τοῦ Ἀλβέρτου τοῦ Μεγάλου στὴν Κολωνία, ὕστερα φτάνει στὸ Παρίσι, ὅπου γίνεται διδάσκαλος τῆς θεολογίας τὸ 1257. Ἐκτοτε ἡ ζωὴ του θὰ ἀφιερωθεῖ στὴ διδασχὴ: στὸ Παρίσι ὡς τὸ 1259, σὲ διάφορες πόλεις τῆς Ἰταλίας ἀπὸ τὸ 1259 ὡς τὸ 1269, πάλι στὸ Παρίσι ἀπὸ τὸ 1269 ὡς τὸ 1272, καὶ τέλος στὴ Νεάπολη ἀπὸ τὸ 1272 καὶ πέρα. Πεθαίνει τὸ 1274 καθὼς πῆγαινε στὴν οἰκουμενικὴ σύνοδο τῆς Λυών.

Τὸ μνημειῶδες ἔργο τοῦ Θωμᾶ Ἀκινάτη κατὰ ἓνα πολὺ μεγάλο μέρος εἶναι μιὰ συλλογὴ σχολίων, πού ἀντανακλοῦν τὴ διδασκαλία του καὶ πού, ὅποια κι ἂν εἶναι τὰ κείμενα στὰ ὁποῖα ἀναφέρονται, διακρίνονται ἀπὸ μιὰ κοινὴ μέθοδο, καμωμένη μὲ ἀκρίβεια; σαφήνεια, ὀξύνοια, καὶ μιὰ κάπως σχολικὴ κλίση πρὸς τὴν παράφραση. Ἔτσι σχολίασε τὰ κύρια ἔργα τοῦ Ἀριστοτέλη, συμπεριλαμβανομένου καὶ τοῦ ψευδο-αριστοτελικοῦ *Libre de causis*· νιώθοντας τὸν κίνδυνο πού ἀντιπροσώπευαν γιὰ τὴ χριστιανικὴ σκέψη τὰ πολυδιαφημισμένα ἐκείνη τὴν ἐποχὴ κατὰ λέξη σχόλια τοῦ Ἀβερρόη, ὁ Θωμὰς κατανοεῖ ὅτι πρέπει νὰ τὰ καταφέρει καλύτερα ἀπὸ ἐκεῖνον μέσα στὸ ἴδιο του τὸ πεδίο καὶ γι' αὐτὸν τὸ σκοπὸ ἐπιφορτίζει τὸν Φλαμανδὸ συνάδελφό του Γουλιέλμο de Moerbeke νὰ μεταφράσει τὶς πραγματεῖες τοῦ Ἀριστοτέλη ἀπὸ τῆς ἑλληνικῆς, ὅσο πιὸ πιστὰ γίνεται. Τὰ σχόλιά του

στή Βίβλο ἐμπνέονται ἀπὸ τὰ ἴδια δεδομένα· ὡς πρὸς τὴν *Παλαιὰ Διαθήκη* ἀναφέρονται στὸν Ἰώβ, σ' ἓνα μέρος τῶν *Ψαλμῶν*, στὸ Ἔσμη Ἀσμάτων, στὸν Ἡσαΐα καὶ στὸν Ἰερεμία· ἀπὸ τὴν *Κατὰ Κριτὴν Διαθήκη* σχολιάζει τὸ *Κατὰ Ματθαῖον* καὶ τὸ *Κατὰ Ἰωάννην Εὐαγγέλιον* καθὼς καὶ τὶς Ἐπιστολὲς τοῦ Παύλου· ἐπίσης συντάξε μιὰ *Catena aurea*, δηλ. μιὰ συλλογὴ ἀπὸ κείμενα τῶν Πατέρων ἀφιερωμένα στὴν ἐξήγηση τῶν τεσσάρων Εὐαγγελίων. Τέλος, μιὰ τρίτη κατηγορία σχολίων ἀναφέρεται σὲ ὀρισμένα θεολογικὰ ἔργα. Ἄλλοτε πρόκειται γιὰ κατὰ λέξη ἐπεξηγήσεις τῆς ἴδιας κατηγορίας μὲ τὰ ἀριστοτελικὰ σχόλια· αὐτὴ εἶναι ἡ περίπτωση τῶν σχολίων πάνω στὴν πραγματεία τοῦ ψευδο-Διονυσίου *Περὶ θεῶν ὀνομάτων* (τὴν ὁποία διάβασε ὁ Θωμᾶς σὲ μιὰ λατινικὴ μετάφραση καμωμένη γύρω στὸ 1170 ἀπὸ τὸν Ἰωάννη Ἐριγένη) καὶ τοῦ *De hebdomadibus* τοῦ Βοηθίου. Ἄλλοτε τὸ σχόλιο εἶναι λιγότερο ὑποδουλωμένο στὸ γράμμα τοῦ κειμένου, τὸ ὁποῖο σχολιάζεται, ὅποτε πάνω σὲ ὀρισμένα ἐπιλεγμένα σημεῖα ὁ Θωμᾶς ἐπιτρέπει στὸν ἑαυτὸ του ἐλεύθερες δογματικὲς ἀναλύσεις, στὶς ὁποῖες ἐκφράζονται ἄνετα οἱ προσωπικὲς ιδέες τοῦ σχολιαστῆ. Σὲ αὐτὸ τὸ εἶδος ἀνήκει τὸ σχόλιο πάνω στὴν πραγματεία τοῦ Βοηθίου *Περὶ τῆς Τριάδος*· στὸ ἴδιο εἶδος ἀκόμα περισσότερο ἀνήκει τὸ ἐκτενὲς σχόλιο πάνω στὸ *Liber Sententiarum* τοῦ Πέτρου Λομβαρδοῦ, τὸ ὁποῖο χρονολογικὰ εἶναι τὸ πρῶτο σημαντικὸ ἔργο τοῦ ἁγίου Θωμᾶ, καρπὸς τῆς πρώτης διδασκαλίας του στὸ Παρίσι, πού συντάχθηκε ἀνάμεσα στὸ 1253 καὶ στὸ 1257, λίγο μετὰ ἀπὸ τὰ ἔργα τοῦ Ἀλβέρτου τοῦ Μεγάλου καὶ τοῦ Μποναβεντούρα πάνω στὸ ἴδιο θέμα.

Ἐξαιτίας τῆς μεθοδολογικῆς ἰδιαιτερότητας πού μόλις εἶδαμε τὸ *Commentarium de sententiis* ἔχει ἤδη τὴ μορφή ἔργου θεολογικῆς σύνθεσης· ὑπ' αὐτὴ τὴν ἔννοια ἀποτελεῖ τὴ γέφυρα πού μᾶς συνδέει μὲ μιὰν ἄλλη περιοχὴ τῆς φιλολογικῆς παραγωγῆς τοῦ ἁγίου Θωμᾶ, ἐκεῖνη πού περιλαμβάνει τὶς *Σοῦμες*. Πρώτη χρονολογικὰ (δλοκληρώθηκε τὸ 1264) εἶναι ἡ *Summa contra gentiles* πού καταχρηστικὰ ἀποκαλεῖται καμιά φορὰ Φιλοσοφικὴ Σούμα· ὁ Θωμᾶς τὴν ἔγραψε μετὰ ἀπὸ παράκληση τοῦ συναδέλφου του Ραυμόνδου Pennafort γιὰ νὰ χρησιμεύσει ὡς ἐγχειρίδιο στοὺς δομι-

νικανούς ιεραποστόλους που είχαν αναλάβει τον προσηλυτισμό των Μουσουλμάνων. Πρόκειται λοιπόν για μιάν έκθεση της χριστιανικής θεολογίας προσαρμοσμένης στη μουσουλμανική νοοτροπία· ένα πρώτο μέρος πραγματεύεται χριστιανικές αλήθειες προσιτές στο Λόγο, ενώ το υπόλοιπο αφορά μυστήρια που η γνώση τους είναι δυνατή μόνο μέσω της αποκαλύψεως. Στη συνέχεια έχουμε τη *Summa Theologica*, για την οποία ο Θωμάς εργάστηκε οχτώ χρόνια (1266-1274), άριστούργημα μεθοδικής και έξαντλητικής ανάπτυξης της ύλης προετοιμασμένο από πολυάριθμες εργασίες έρμηνευτικής προσέγγισης των επιμέρους θεμάτων. Παρά τη σπουδαιότητα που έχουν οι *Σούμες*, σε διάφορα ιδιαίτερα σημεία βρίσκουμε επίμετρα που ανήκουν σε δύο άλλες ομάδες γραφτών, που περιλαμβάνουν τις σχολικές συζητήσεις και τα πονημάτια. Οι *Quaestiones disputatae* (τρέχουσες και *quolibetales*) παρουσιάζουν ενδιαφέρον, γιατί αντανακλούν ζωηρά τις ιδέες και τις λογομαχίες της εποχής. Τα πονημάτια είναι περιστασιακά γραφτά, εν γένει άρκετά σύντομα, γραμμένα για να ικανοποιήσουν μιάν ιδιαίτερη απαίτηση ή για να ξεκαθαρίσουν ένα συγκεκριμένο πρόβλημα· άφορούν τόσο την υπεράσπιση των έπαιτικων ταγμάτων όσο και τη φιλοσοφία, τη θεολογία και την χριστιανική πνευματικότητα· τα πιό όνομαστά ανάμεσά τους είναι τα *De Ente et de Essentia*, *De aeternitate mundi*, *De unitate intellectus* και *De substantiis separatis*.

Όπως όλοι οι μεγάλοι μεσαιωνικοί στοχαστές, έτσι και ο άγιος Θωμάς έδειξε μεγάλο ενδιαφέρον για το τεράστιο πρόβλημα των σχέσεων του Λόγου με τη φύση. Ο Λόγος δέν μπορεί να κατακτήσει όλες τις αλήθειες· αυτό το σημείο τονίστηκε, καθώς είδαμε, στη *Summa contra gentiles*. Άς πάρουμε το πρόβλημα του Θεού: όρισμένες αλήθειες σχετικά με το Θεό δέν μπορούν να αποδειχτούν με μόνο τον Λόγο: αυτή π.χ. είναι η περίπτωση του δόγματος της Τριάδος. Σχετικά με ένα τέτοιο δόγμα ο Λόγος μπορεί άπλως να δείξει ότι δέν είναι αδύνατο από έλλογη άποψη και να παρουσιάσει τις συνέπειες που άπορρέουν από δώ καθώς επίσης και να καταδείξει τις αντίρρήσεις που διατυπώνονται. Άπεναντίας άλλες αλήθειες σχετικές με τον Θεό είναι επιδεχτικές έλλογης άπο-

δειξης, όπως π.χ. ἡ ὑπαρξὴ τοῦ Θεοῦ, ἡ μοναδικότητά του κτλ. Ὁ Θωμάς ἔδειξε παραστατικά τὴν ἐγκυρότητα αὐτῆς τῆς ἀποδεικτικῆς μεθόδου ἐπεξεργαζόμενος μὲ βάση ἀριστοτελικά στοιχεῖα ἕνα σύνολο πέντε περιφημῶν ἀποδείξεων τῆς ὑπαρξῆς τοῦ Θεοῦ, τοὺς «πέντε δρόμους». Καὶ οἱ πέντε ὑπακούουν σὲ ἕνα κοινὸ σχῆμα: μὲ ἀφετηρία μιὰν αἰσθητὴ πραγματικότητα, ποὺ βλέπεται ὡς πρόβλημα, ἐκδιπλώνεται μιὰ αἰτιακὴ ἀλυσίδα ποὺ ἔχει αὐτὴ τὴν πραγματικότητα ὡς βάση καὶ τὸν Θεὸ ὡς ἀποκορύφωμα. Συνεπῶς αὐτὸ ποὺ συνιστᾷ τὸν εἰδικὸ χαρακτήρα καθεμιᾶς ἀπόδειξης εἶναι ἡ ποικιλία τοῦ ὁρατοῦ ἀφετηριακοῦ σημείου· πράγματι, μπορούμε νὰ ξεκινήσουμε ἀπὸ τὴν κίνηση ποὺ ὑπάρχει μέσα στὸ σύμπαν, ἀπὸ τὸ ποιητικὸ αἶτιο, ποὺ ἐπισημαίνεται μέσα σ' αὐτό, ἀπὸ τὴν τυχαιότητα τοῦ κόσμου, ἀπὸ τοὺς ἱεραρχικοὺς βαθμοὺς τελειότητας ποὺ διακρίνουμε μέσα στὰ πράγματα, καὶ τέλος ἀπὸ τὴν τάξη ποὺ προσανατολίζει ὅλα τὰ ὄντα πρὸς ἕναν τελικὸ σκοπὸ. Ἄλλο παράδειγμα ἀλήθειας ποὺ μπορεῖ νὰ ἀποδειχτεῖ μὲ ἔλλογα μέσα: ἡ δημιουργία τοῦ κόσμου ἀπὸ τὸν Θεό, ἰδωμένη ὡς κάτι ποὺ ἐφαρμόζεται στὴν ὀλότητα τοῦ ὄντος, ὡς κάτι ποὺ ἐπιτελέστηκε ex nihilo, καὶ ἔχει τὴν αἰτία του στὴν τελειότητα τοῦ ὑπερτάτου ὄντος. Παράλληλα ὅμως μὲ αὐτὲς τὶς ὕψεις τῆς δημιουργίας, οἱ ὁποῖες προσπελάζονται μέσω τοῦ Λόγου, ὑπάρχουν ἄλλες, στίς ὁποῖες ἀπὸ μόνος του ὁ Λόγος δὲν ὀδηγεῖ σὲ βεβαιότητα· εἶναι τὸ πρόβλημα τοῦ ἂν ὁ κόσμος δημιουργήθηκε ἀνεκαθεν ἢ μέσα στὸ χρόνο. Ὅρισμένοι σύγχρονοι τοῦ ἀγίου Θωμᾶ, ἀνάμεσά τους καὶ ὁ Μποναβεντούρα, κολακεύονταν νὰ πιστεύουν ὅτι ἀπέδειχναν μὲ ἔλλογα μέσα ὅτι ὁ κόσμος δὲν ὑπῆρξε αἰώνια· ἀντίθετα, ὁ Ἀβερρόης καὶ οἱ ἀριστοτελικοὶ διδασκάν ὅτι ὁ κόσμος εἶναι αἰώνιος· σύμφωνα μὲ τὸν Θωμά, καὶ οἱ μὲν καὶ οἱ δὲ μπορούν νὰ διατυπώσουν πιθανολογικὰ ἐπιχειρήματα, ἀλλὰ ὄχι μιὰν ἀναντίρρητη ἀπόδειξη· μόνο ἡ Ἀποκάλυψη μᾶς μαθαίνει ὅτι ὁ κόσμος δημιουργήθηκε: mundum incoepisse est credibile, non autem demonstrabile vel scibile.

Ἐχοντας μὲ αὐτὸ τὸν τρόπο ὀρίσει τὰ ὅρια τῆς ἀρμοδιότητος τοῦ Λόγου, ὁ Θωμάς τοῦ ἀποδίδει ὅλη τὴν ἀξία καὶ ὅλα τὰ δικαιώματά του μέσα στὸ πεδίο του. Γι' αὐτὸ φτάνει στὸ σημεῖο νὰ ἀναιρέσει ὀρισμένους διδασκαλίες, γιὰ τὶς ὁποῖες φρονεῖ ὅτι περιο-

ρίζουν άτοπα την αυτονομία του Λόγου· αυτό συμβαίνει με την θέση που οι άβερροϊστές άντλοῦσαν από τον Ἄριστοτέλη ἀναφορικά με την μοναδικότητα του ποιητικού νοῦ: πῶς θά μπορούσε ὁ κάθε ἄνθρωπος νά ὀριστεῖ ὡς «ἐλλογο ζῶο», ἂν δὲν κατεῖχε ὁ ἴδιος ἕναν ἰδιαίτερο ποιητικό νοῦ; Για τούς ἴδιους λόγους ὁ Θωμάς εἶναι ἀναγκασμένος νά ἀπορρίψει τήν διδασκαλία τῆς θείας φώτισης πού ὑποστηρίχτηκε ἀπό τήν αὐγουστίνεια παράδοση καί υἱοθετήθηκε ἀπό τούς φραγκισκανούς· τή διδασκαλία αὐτή ὑποκαθιστᾷ με μιᾶ θεωρία περὶ ἀφαιρέσεως, συγκροτημένη με ἀφετηρία τὸν ἀριστοτελισμό: ἡ μόνη πηγή τῆς γνώσης μας εἶναι ἡ αἰσθητὴ πραγματικότητα, γιατί ἔξω ἀπὸ αὐτὴ δὲν ὑπάρχουν αὐθυπόστατες Ἰδέες· τὰ ἴδια τὰ αἰσθητὰ πράγματα ἐνέχουν μιᾶ δυνάμει νοητὴ μορφή, καί στὸν ποιητικό νοῦ κάθε ἀνθρώπου ἐναπόκειται νά ἀποσπάσει αὐτὸ τὸ δυνάμει νοητὸ ἀπὸ τὸ αἰσθητὸ βᾶρος του καί νά τὸ κάμει ἐνέργεια.

Ἐκ τῆς ἄλλης μεριά, τὸ γεγονός ὅτι ὁ ἅγιος Θωμάς περιορίζει τὸ πεδίο ἐφαρμογῆς τοῦ Λόγου πρὸς ὄφελος τοῦ πεδίου τῆς πίστεως, θά μπορούσε νά μᾶς κάνει νά συμπεράνουμε ὅτι ἀποπέμπει τὸ Λόγο ἀπὸ τὴ θεολογία καί ὅτι ἀνάγει τὴν τελευταία μόνο στὴ διάσταση τῆς πίστεως. Κι ὅμως τὸ ἀντίθετο εἶναι ἡ ἀλήθεια. Κανείς περισσότερο ἀπὸ αὐτὸν δὲν πάσχιζε γιὰ νά συγκροτηθεῖ ἡ θεολογία ὡς ἐπιστήμη. Πάνω σὲ αὐτὸ τὸ σημεῖο εἰσήγαγε μιᾶ πολυσήμαντη διάκριση ἀνάμεσα σὲ δύο εἴδη ἐπιστημῶν: οἱ μὲν, ὅπως ἡ ἀριθμητικὴ, ἡ γεωμετρία κτλ., ξεκινοῦν ἀπὸ ἀρχές ἀφ' ἐαυτῶν πρόδηλες· οἱ ἄλλες ξεκινοῦν ἀπὸ ἀρχές πού δίνονται ἀπὸ μιᾶ ἀνώτερη δύναμη· ἔτσι ἡ προοπτικὴ ἀφορμᾶται ἀπὸ τὴ γεωμετρία, ἡ μουσικὴ προαπαιτεῖ τὴν ἀριθμητικὴ κτλ. Ἄλλὰ καί οἱ γνωστικοὶ κλάδοι τῆς δεύτερης ὁμάδας δὲν ὑστεροῦν σὲ ἐπιστημονικότητα ἀπέναντι στοὺς ἄλλους, καί ὁ Λόγος ἀσκειται κυρίαρχα κι ἐδῶ με βάση ὀρισμένες ἀρχές, ἀπ' ὅπου κι ἂν προέρχονται αὐτές. Προφανῶς ἀνάμεσα σὲ τούτους τούς κλάδους τοποθετεῖται καί ἡ θεολογία, γιατί ἐξαρτᾶται ἀπὸ ἀρχές πού τὴν ὑπερβαίνουν· οἱ τελευταῖες αὐτές δὲν ἀνήκουν σὲ μιᾶν ἄλλη συγκροτημένη ἐπιστήμη, ἀφοῦ μόνο ὁ Θεὸς κατέχει τὴν ἀληθινὴ ἐπιστήμη, τὴν ὅποια μεταδίδει στοὺς πιστοὺς μέσω τοῦ δώρου τῆς πίστεως· ἔτσι ἡ θεολογία

είναι μιὰ ἐπιστήμη πέρα γιὰ πέρα αὐθεντική, «ὕποτεταγμένη» στὴν ἐπιστήμη τοῦ ἴδιου τοῦ Θεοῦ.

Τὸ τέλος τοῦ Μεσαίωνα.

Ἄναντίρρητα ὁ ἅγιος Θωμὰς δεσπόζει στὴ μεσαιωνικὴ θεολογία. Ἄλλὰ δὲν εἶναι ὁ τελευταῖος ἐκπρόσωπός της. Ἀνάμεσα στὰ πνευματικὰ ρεύματα κατὰ τὰ τέλη τοῦ δέκατου τρίτου αἰώνα πρέπει νὰ μνημονεύσουμε τὸν ἀβερροϊσμό, τὸν ὁποῖο καταπολέμησε ὁ Θωμὰς. Αὐτὴ ἡ τάση χαρακτηρίζεται ἀπὸ μιὰν ἀνεπιφύλακτη λατρεία τοῦ ἀριστοτελισμοῦ καὶ ἀπὸ τὴν ταύτιση τῆς φιλοσοφίας μὲ τὴ μελέτη τοῦ Ἀριστοτέλη. Οἱ ἐπικεφαλῆς αὐτοῦ τοῦ ρεύματος εἶναι ὁ Βοήθιος τῆς Δακίας καὶ προπάντων ὁ Σίγγρας τῆς Βραβάντης (1235-1248), δάσκαλοι στὸ Πανεπιστήμιο τοῦ Παρισιοῦ. Μιὰ καὶ εἶναι ἀποφασισμένοι νὰ παραμείνουν ἀνυποχώρητοι τόσο στὴ χριστιανικὴ πίστη τους ὅσο καὶ στὴν ἀφοσίωση πρὸς τὸν Ἀριστοτέλη, ἡ θέση τους γίνεται δύσκολη ἀπὸ τὴ στιγμή πού ὁ Ἀριστοτέλης ἔρχεται σὲ ἀντίθεση μὲ τὴ Βίβλο· οἱ ἀντίπαλοί τους τοὺς κατηγοροῦν ὅτι ὑπεκφεύγουν ὑψώνοντας ἕναν τοῖχο ἀνάμεσα στὴ θρησκεία καὶ στὴ φιλοσοφία (θεωρία τῆς διπλῆς ἀλήθειας). Μέσα στὸν ἀκραῖο ἀριστοτελισμὸ τοῦ Σίγγρα δύο κυρίως ἦσαν οἱ θέσεις πού προκαλοῦσαν τοὺς θεολόγους: ἀπὸ τὴ μιὰ μεριὰ ἡ πίστη στὴν αἰωνιότητα τοῦ κόσμου μὲ τὸ πόρισμά της γιὰ τὴν αἰώνια ἐπιστροφή κι ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριὰ ἡ διδασκαλία τῆς μοναδικότητας τοῦ ποιητικοῦ νοῦ γιὰ ὀλόκληρο τὸ ἀνθρώπινο γένος· αὐτὴ ἡ ἰδέα κυρίως φάνηκε ἐπικίνδυνη γιὰ τὴν προσωπικὴ ἀθανασία τῆς ψυχῆς, καὶ ἐνάντια σὲ αὐτὴ ὁ Θωμὰς συνέγραψε τὸ πονημάτιο *De unitate intellectus contra averroistas*. Ὁ ἐπίσκοπος τοῦ Παρισιοῦ Στέφανος Tempier καταδίκασε δύο φορές (1270 καὶ 1277) τὸν παρισινὸ ἀβερροϊσμό· ὁ Σίγγρας ἀναγκάστηκε νὰ ἐγκαταλείψει τὴν ἔδρα του καὶ πῆγε νὰ τελειώσει τὶς μέρες του στὴν Ἰταλία, ὁ προσανατολισμὸς του ὅμως ἐπέζησε καὶ θὰ κάνει πάλι τὴν ἐμφάνισή του τὸν δέκατο τέταρτο αἰώνα μὲ τὸν Ἰωάννη Jandun καὶ τὸν Μαρσίλιο τῆς Πάδουας.

“Ένας άλλος αντίπαλος του άβερροϊσμοῦ ὑπῆρξε ὁ Ραϋμόνδος Λουῖλλος (1235-1316), Καταλάνος ἀπὸ τῆ Μαγιόρκα, πού παθιάστηκε μὲ τὸ σχέδιο νὰ προσηλυτίσει τοὺς Μουσουλμάνους. “Ένα μέρος τῆς συγγραφικῆς του δραστηριότητος ἦταν προσανατολισμένο πρὸς αὐτὸν τὸ σκοπὸ, ὅπως ἄλλωστε συνέβη καὶ μὲ τὴν *Summa contra gentiles* τοῦ Θωμᾶ. Ἄλλὰ ἡ μέθοδος τοῦ Λουῖλλου, πού καταγράφεται στὸ σύγγραμμά του *Ars Magna*, εἶναι ὀλωσδιόλου διαφορετικῆ: διαπιστώνοντας ὅτι ἡ ἀριστοτελικὴ λογικὴ εἶναι μὲν ἔξοχη ὡς πρὸς τὴν ἀπόδειξη, ἀλλὰ ἀνήμπορη ὡς πρὸς τὴν εὕρεση νέων πραγμάτων, πιστεύει ὅτι συγκρότησε μιὰν *ars inveniendi* μὲ τὸν ἀπείρως ποικιλόμορφο συνδυασμὸ διαφορῶν ἐνοιῶν· μάλιστα ὑλοποιεῖ αὐτὴ τὴ μέθοδο μὲ ἓνα ὀλόκληρο παιχνίδι μορφῶν καὶ συμβόλων, πού ὁ χειρισμὸς τους πρέπει νὰ ὀδηγήσει κάθε ἄνθρωπο, καὶ εἰδικὰ τοὺς Μουσουλμάνους, στὶς μεγάλες χριστιανικὲς ἀλήθειες. Αὐτὴ ἡ θεολογικὴ ἄλγεβρα στοὺς μετέπειτα αἰῶνες ἔμελλε νὰ προκαλέσει ἄλλοτε τὸν χλευασμὸ κι ἄλλοτε τὸ ἐνδιαφέρον. “Αλλωστε ὁ Ραϋμόνδος Λουῖλλος ἦταν συνάμα ποιητῆς καὶ μυστικιστῆς, καὶ στοὺς δύο αὐτοὺς τομεῖς κατέκτησε τίτλους λιγότερο ἀβέβαιους.

Ὡς πρὸς τὴν φιλοσοφία ὁ δέκατος τέταρτος αἰῶνας δὲν εἶχε τὴν ἀκτινοβολία τοῦ δέκατου τρίτου· ἡ πνευματικὴ ζωὴ αἰσθάνεται τὴ δυσκολία τῶν καιρῶν τὴν ἐποχὴ τοῦ μεγάλου σχίσματος καὶ τοῦ ἑκατονταετοῦς πολέμου. Ἄπὸ τὴν ἄλλη μεριά, ἀφοῦ ὁ αἰῶνας τοῦτος εἶναι λιγότερο γνωστὸς ἀπὸ τὸν προηγούμενο, ἔχει ὀρισμένες ζῶνες σκιᾶς, ἀπὸ τίς ὁποῖες μπορεῖ νὰ ἀναδυθεῖ ὁ στοχαστῆς πού, ἂν δὲν ἀγνοούσαμε μέχρι τώρα τὴν ὑπαρξὴ του, τουλάχιστον θὰ εἶχαμε παραγνωρίσει τίς ἀληθινὲς διαστάσεις του· θὰ δοῦμε παρακάτω ὅτι παρόμοιες ἀνακαλύψεις συμβαίνουν καμιά φορὰ. “Αλλωστε, ἀκόμα κι ἂν ἀρκεστοῦμε στὶς καθιερωμένες δόξεις, ἡ φιλοσοφία τοῦ δέκατου τέταρτου αἰῶνα δὲ στερεῖται σημαντικῶν ἐκπροσώπων. Ὁ πρῶτος χρονολογικὰ εἶναι ὁ Ντουνς Σκῶτος (πέθανε τὸ 1308 καὶ συνεπῶς ἀνήκει ἀκόμα ἐν μέρει στὸν δέκατο τρίτο αἰῶνα), ἓνας φραγκισκανὸς ἀπὸ τὴ Σκωτία πού ἡ σταδιοδρομία του ὡς θεολογικοῦ δασκάλου τὸν ὀδήγησε στὴν Ὁξφόρδη, στὸ Καϊμπριτζ, στὸ Παρίσι καὶ στὴν Κολωνία. Εἶναι ἓνας δυσπρόσιτος συγ-

γραφέας πού αξίζει ολότελα τὴν φήμη τῆς διανοητικῆς λεπτότητας («λεπτό διδάσκαλο» τὸν ἀποκαλεῖ ἡ παράδοση). Ἡ μεγάλη του καλλιέργεια, πού ἐκτείνεται τόσο στὸν Ἀριστοτέλη καὶ στοὺς Ἄραβες σχολιαστὲς του ὅσο καὶ στὴν φραγκισκανὴ οἰκογένεια (Grosseteste, Ἀλέξανδρος Hales, Μποναβεντούρα), δὲν τὸν ἐμπόδισε διόλου νὰ εἶναι ἓνας βαθύτατα πρωτότυπος στοχαστής. Ἐνῶ ἡ θωμιστικὴ γνωσιολογία δὲν ἀπέδιδε στὴν ἀνθρώπινη νόηση παρὰ τὴν ἀφαιρετικὴ γνώση, πού καταλήγει στὴν καθολικὴ ἔννοια, ὁ Ντὸνς Σκῶτος τῆς ἀποδίδει ἕναν ἄλλο τρόπο γνώσης, ἐνορατικῆς ὕφης, πού φτάνει ἄμεσα στὰ συγκεκριμένα καὶ μεμονωμένα ὄντα, ἀρχίζοντας ἀπὸ τὸ ἴδιο τὸ γνωρίζον ὑποκείμενο. Ἀκόμα καὶ ὡς πρὸς τὴν ἀφαιρετικὴ γνώση διαφέρει ἀπὸ τὸν Θωμά· γιὰ τὸν τελευταῖο ἡ ἀφαιρετικὴ γνώση ἔχει ὡς ἀντικείμενο τὸ ὄν ὡς ὄν, καὶ αὐτὸ τὸ ὄν νοεῖται ὡς «ἀνάλογο», δηλαδὴ ὑπόκειται σὲ συγκεκριμένους προσδιορισμούς· ἀντίθετα, γιὰ τὸν Ντὸνς Σκῶτο, τὸ ὄν εἶναι «μονοσήμαντο», πράγμα πού σημαίνει ὅτι ἡ ἔννοιά του εἶναι ἀπόλυτα ταυτόσημη ὅποιες κι ἂν εἶναι οἱ πραγματικότητες στὶς ὁποῖες ἐφαρμόζεται. Μὲ αὐτὴ τὴν ἀλλαγὴ προοπτικῆς φρονεῖ ὅτι ἐξασφαλίζει καλύτερα τὸν θετικὸ καὶ αὐστηρὸ χαρακτήρα τῆς γνώσης μας γιὰ τὸν Θεό. Ἄλλωστε ἡ ἔννοιά του γιὰ τὸν Θεὸ εἶναι πρωτότυπη· ἀπὸ τὰ θεῖα κατηγορήματα προτάσσει τὴν ἀγάπη καὶ τὴ βούληση ἀπέναντι στὴ νόηση, καὶ ἔτσι ἐπανασυνδέεται μὲ τὴν φραγκισκανικὴ παράδοση τοῦ ἀγίου Μποναβεντούρα. Ἐπίσης διαστέλλεται ἀπὸ τὸν θωμισμὸ ὡς πρὸς τὶς ἀποδείξεις τῆς ὑπαρξῆς τοῦ Θεοῦ· ἐνῶ οἱ ἀποδείξεις τοῦ Θωμά ξεκινοῦν ἀπὸ τὴ θέαση τοῦ αἰσθητοῦ κόσμου, οἱ δικές του βασίζονται στὶς μεταφυσικὲς ιδιότητες τῶν ὄντων.

Ὁ Γερμανὸς δομινικανὸς Meister Eckhart (γύρω στὸ 1260-1329) πῆρε ἕδρες καὶ ἀξιώματα στὸ Παρίσι, στὴν Ἐρφούρτη, στὸ Στρασβούργο καὶ στὴν Κολωνία. Λίγες μορφὲς καὶ λίγες θεωρίες προχάλεσαν τόσα ἀντιφατικὰ πάθη. Ὁ Hegel καὶ ὁ Schopenhauer ἐπαινοῦν μὲ ἐνθουσιασμὸ τὸν Eckhart καὶ τὸν θεωροῦν πρόγονο τοῦ συστήματός τους· ἡ γερμανικὴ ἱστορικὴ σχολὴ τὸν ἐκλαμβάνει ὡς ἔχθρο τῆς σχολαστικῆς καὶ πρόδρομο τῆς Μεταρρύθμισης· ὁ Alfred Rosenberg τὸν θέτει στὴν ὑψηροσία τοῦ ἔθνικο-

σοσιαλισμοῦ μετὰ τὸ πρόσχημα ὅτι εἶχε καταρρακῶσει τὸ ρωμαϊκὸ δόγμα πρὸς ὄφελος τῆς θρησκείας τῆς φυλῆς καὶ τοῦ αἵματος. Ἀντίθετα ὀρισμένοι σύγχρονοι εἰδικοί ἀμφιβάλλουν γιὰ τὴν πρωτοτυπία του: χωρὶς νὰ τὸ δηλώσει, ὁ Eckhart εἶχε ἰδιοποιηθεῖ τις διδασκαλίες καὶ τὸ λεξιλόγιο τῶν Βεγίνων τῶν Κάτω Χωρῶν, κυρίως τοῦ διασημότερου ἀπὸ αὐτούς, τοῦ Hadewijch ἀπὸ τὴν Ἀμβέρσα. Ἡ πιὸ συντριπτικὴ ἔνδειξη ἐνάντια στὴν καθολικὴ ὀρθοδοξία τοῦ Eckhart παραμένει ὁ φάκελλος τῆς δίκης του. Ἄν πιστέψουμε τις εἴκοσι ὀκτῶ προτάσεις ποὺ καταδικάστηκαν τὸ 1329 ἀπὸ τὸν Πάπα Ἰωάννη τὸν ΚΒ', αὐτὸς ὁ «ἱππότης τοῦ λάθους», ποὺ «θέλησε νὰ μάθει περισσότερα ἀπ' ὅσα ἔπρεπε», θὰ πρέπει νὰ εἶχε ὑποστηρίξει τὴν αἰωνιότητα τοῦ κόσμου, τὴν ὀλικὴ ταυτότητα τοῦ δίκαιου ἀνθρώπου μετὰ τὸν Θεό, τὸν ἀδημιούργητο χαρακτήρα τοῦ νοητικοῦ μέρους τῆς ψυχῆς· θὰ πρέπει νὰ ἐξοβέλισε τις τύψεις γιὰ τὴν ἁμαρτία, τὴν παρακλητικὴ προσευχὴ, τὴ φροντίδα γιὰ τις ἐξωτερικὲς πράξεις. Ὅλα αὐτὰ ἦσαν θέσεις συνταρακτικὲς γιὰ τὴν ἀντίληψη τῆς ρωμαϊκῆς παράδοσης, χωρὶς μάλιστα νὰ μπορούμε νὰ ποῦμε ὅτι τὰ βαλλόμενα ἄρθρα δὲν ἦσαν αὐθεντικά, ὅπως συνέβαινε σὲ ἄλλες περιπτώσεις, ἀφοῦ ὁ ἴδιος ὁ Eckhart στὴν πρώτη του δίκη ἐνώπιον τοῦ ἀρχιεπισκόπου τῆς Κολωνίας (1326) ἀνέλαβε τὴν εὐθύνη γιὰ τὰ περισσότερα ἀπὸ αὐτά, προσπαθώντας μόνον νὰ τοὺς δώσει ἓνα νόημα λιγότερο ἐπιλήψιμο. Ἄν θέλουμε νὰ ὑπερασπιστοῦμε τουλάχιστον τὴν καθολικὴ πρόθεση τοῦ μυστικισμοῦ τοῦ Eckhart, πρέπει νὰ βροῦμε ἄλλα μέσα. Ἡ συγγραφικὴ παραγωγή τοῦ Eckhart περιλαμβάνει δύο πολὺ διαφορετικὲς κατηγορίες, ἤτοι θεολογικὲς πραγματεῖες στὴ λατινικὴ καὶ κηρύγματα στὴ γερμανικὴ· οἱ πρῶτες, συνταγμένες σὲ ὧρεςσχόλης, εἶναι σχολαστικῆς ἐμπνεύσεως καὶ φαίνονται ὀρθόδοξες· τὰ κηρύγματα διασώθηκαν, τις περισσότερες φορές χάρη σὲ στενογραφημένους σημειώσεις ἀκροατῶν, ποὺ ἡ πιστότητά τους εἶναι ἀμφίβολη· ἐπιπλέον, πολλὰ ἀπὸ αὐτὰ πιθανότατα δὲν εἶναι αὐθεντικά καὶ ἐπιπλέον, ἀκόμα καὶ ὡς πρὸς ἐκεῖνα ποὺ ὁ Eckhart τὰ ἐκφώνησε πράγματι μετὰ τὰ λόγια ποὺ διαβάζουμε, πρέπει νὰ λογαριάσουμε τὴν ἐξαιρετικὴ ἐκφραστικὴ δυσκολία ποὺ προσιδιάζει στίς μυστικὲς καταστάσεις, χωρὶς καὶ νὰ λησμονοῦμε ὅτι τὸ ἀκροατή-

ριο, αποτελούμενο γενικά από μοναχούς πολύ προχωρημένους στην τελειότητα, πνίξε ασυνείδητα τὸν ἱεροκλήρυκα νὰ προχωρήσει πάντα πέρα ἀπὸ τὴν πεπατημένη. Πράγματι, πάνω στὰ ἐπίμαχα σημεῖα ἄλλα γραφτὰ τοῦ Eckhart, ὅπως οἱ *Πνευματικὲς ὁδηγίες*, φαίνονται πολὺ πρὸ ἔλλογα ἀπὸ τὰ κηρύγματά του. Τέλος θὰ πρέπει νὰ μνημονεύσουμε τὶς ἔξω-θεολογικὲς περιστάσεις τῆς δίκης, τὴν ἀμφισβητούμενη προσωπικότητα τοῦ ἀρχιεπισκόπου Ἑρρίκου Vimpenburg, τὸν ἀνηλεὲς ἀνταγωνισμὸ τῶν θρησκευτικῶν ταγμάτων, καί, ἀπέναντι σὲ ὅλα αὐτά, τὴν εὐγενικὴ στάση τοῦ καταδικασμένου, τοῦ ὁποίου ἡ ἀναντίρρητη ὑποταγὴ δὲν ἀπέκλειε τὴν ἀξιοπρέπεια. Βλέπουμε ὅτι στὰ χέρια ἑνὸς ἀποφασισμένου δικηγόρου ὁ φάκελλος τοῦ Eckhart διόλου δὲν εἶναι μιὰ χαμένη ὑπόθεση· ἀναμφίβολα ὅμως ἀπέχει πολὺ ἀπὸ τὸ νὰ ἔχει ἀποκαλύψει καὶ τὸ τελευταῖο μυστικὸ του.

Τέλος πρέπει νὰ μνημονεύσουμε τὴν ἀνήσυχη προσωπικότητα τοῦ Γουλιέλμου Occam (1290-1349), Ἕλληνα φραγκισκανοῦ πὺ ἤρθε κι αὐτὸς σὲ ἀντίθεση μὲ τὸν Πάπα Ἰωάννη τὸν ΚΒ'. Ὑπῆρξε ὄχι μόνον φιλόσοφος καὶ θεολόγος, ἀλλὰ ἐπίσης θεωρητικὸς τῆς πολιτικῆς καὶ ἀνθρώπος πὺ ἔλαβε ἐνεργὰ μέρος στοὺς ἀγῶνες τῆς ἐποχῆς του. Παραμένει περὶφημος γιὰ μιὰν ἀρχὴ οικονομίας τῆς σκέψης, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία δὲν πρέπει νὰ δεχόμεστε κάποια πολλαπλότητα ἀρχῶν χωρὶς νὰ μᾶς ἀναγκάζει νὰ τὸ κάνουμε αὐτὸ μιὰ ἀναγκαιότητα προερχόμενη ἀπὸ τὸν Λόγο, ἀπὸ τὴν ἐμπειρία ἢ ἀπὸ τὴν αὐθεντία τῆς Γραφῆς ἢ τῆς Ἐκκλησίας («τὸ νυστέρι τοῦ Occam»). Αὐτὴ ἡ ριζοσπαστικὴ μέθοδος ἀπαντιέται στὴν ἀπόκριση πὺ ἔδωσε στὸ πρόβλημα τῶν καθολικῶν ἐννοιῶν: ἀρνεῖται ὅτι οἱ γενικὲς ἰδέες ἔχουν χωριστὴ νοητὴ ὑπαρξὴ κι ἀκόμα κι ὅτι βρίσκονται δυνάμει στὸ αἰσθητό· κατὰ τὴ γνώμη του μιὰ καθολικὴ ἐννοια εἶναι ἓνα σημεῖο, τὸ σημεῖο μιᾶς πολλαπλότητας ἐπιμέρους πραγμάτων (νομιναλισμὸς). Παρὰ τὴν καταδίκη του, ὁ ὀκκαμισμὸς γνώρισε μεγάλη ἐπιτυχία καὶ συνιστᾷ τὴν *via moderna* σὲ ἀντίθεση μὲ τὴν *via antiqua* τῶν θωμικῶν καὶ σκωτικῶν σχολῶν. Αὐτὸ τὸν «σύγχρονο δρόμο» τὸν ἀκολουθοῦν πολλὰ φιλοπερίεργα πνεύματα τῆς μαθηματικῆς καὶ τῆς φυσικῆς, ὅπως ὁ Θωμᾶς Bradwardine, ὁ Ἰωάννης Buridan καὶ ὁ Νικόλαος

Oresme. Όρισμένοι εφαρμόζουν αυτές τις επιστημονικές μεθόδους στη θεολογία, όπως ο Ίωάννης de Ripa που μέχρι πριν από λίγο καιρό για μᾶς δὲν ἦταν παρά ἓνα ἀπλό ὄνομα, ἀλλὰ πού τὰ γραφτά του, τὰ ὁποῖα ἔβγαλε ὑπομονετικά ἀπὸ τὴν ἀφάνεια ὁ Combes, τὸν ἀποκαλύπτουν ὡς μεταφυσικό πρώτου μεγέθους.

BIBΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- M. D. Chenu, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, συλλ. «Publications de l'Institut d'Études médiévales de Montréal», 11, Montréal-Paris, 1950.
- É. Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, συλλ. «Études de Philosophie médiévale», 4, Paris, 1924.
- V. Lossky, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, συλλ. «Études de Philosophie médiévale», 48, Paris, 1960.

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑ

Υστερα από μιὰ παρόμοια διαδρομή, είναι άραγε δυνατό νά ἀνλήσουμε ένα μάθημα; Προφανέστατα αὐτὸ τὸ μάθημα δὲν θὰ μπορούσε νά ἀναφέρεται στὰ διδακτικὰ στοιχεῖα, ποὺ ἀναλύθηκαν ἐδῶ. Πράγματι εἶναι σαφές ὅτι, ἂν εἶναι θεμιτὴ ἡ διαπίστωση ὅτι ἡ γεννῶμενη χριστιανικὴ σκέψη ἐμπνέεται ἀπὸ τὸν Ἑλληνισμό, ὅτι ἡ φιλοσοφία τοῦ κλασικοῦ Ἰσλάμ ἀντλεῖ πολλὰ νάματα ἀπὸ τὶς ἑλληνικὲς πηγές, γιὰ νὰ τὰ μεταδώσει στὸν Θωμὰ τὸν Ἀκινάτη, ὁ ὁποῖος μαζὶ μὲ τὸν Αὐγουστῖνο διαμορφώνει μιὰν ἐνιαία θέαση τῆς ἱστορίας ἐμπνευσμένη ἐμμεσα ἀπὸ τὸν πλατωνισμό — ὥστόσο δὲν θὰ μπορούσαμε νὰ ὑποστηρίξουμε σοβαρὰ ὅτι αὐτὸ ποὺ ἔρχεται μετὰ διατηρεῖ ἐκεῖνο ποὺ εἶχε παγιωθεῖ πρὶν, προσθέτοντας νέα στοιχεῖα. Δὲν ὑπάρχει σωρευτικὴ ἱστορία τῆς φιλοσοφικῆς σκέψης. Κι οὔτε εἶναι πιὸ ἔλλογο νὰ ἐκλάβουμε αὐτὴ τὴ συσσώρευση ὡς διαλεκτικὴ — μὲ τὴν ἔννοια ὅτι ἀπὸ τὴν σύγκρουση τῶν διδασκαλιῶν θὰ προκύψουν ξεπεράσματα ποὺ θὰ ἐνοποιοῦσαν μὲ πρωτότυπο τρόπο ὅ,τι τὸ γόνιμο ὑπάρχει στὰ ὑπάρχοντα μέρη. Οὔτε κἀν μπορούμε, ὅπως ἔλπιζε ὁ Victor Cousin, ὁ δεξιότεχνος τῆς διδασκαλίας τῆς φιλοσοφίας στὴ Γαλλία κατὰ τὸν περασμένο αἰῶνα, νὰ καταρτίσουμε κατηγορίες κοινῶν φιλοσοφικῶν τόπων ποὺ θὰ συμπύκνωναν ὅσες ἔννοιες βρίσκονται συχνότερα μέσα στὰ ἔργα τῶν περισσότερων στοχαστῶν.

Συνεπῶς, πρέπει νὰ παραιτηθοῦμε ἀπὸ τὴ θετικὴ γνώση. Νὰ παραιτηθοῦμε ἀπὸ τὴν ἰδέα ὅτι ὁ Πλάτων μίλησε σωστὰ γιὰ τὶς Ἰδέες, ὁ Ἀριστοτέλης γιὰ τὴν Ψυχὴ καὶ ὁ Θωμὰς γιὰ τὸ Θεό, κι ὅτι μπορούμε νὰ βάλουμε τὰ μαθήματά τους τὸ ἓνα δίπλα στὸ ἄλλο: ἡ ἀριστοτελικὴ θεωρία περὶ ψυχῆς ἀποκλείει τὴν πλατωνικὴ

θεωρία περί ιδεῶν καὶ τόσο ἢ μία ὅσο καὶ ἡ ἄλλη χάνουν κάθε νόημα ἂν τὶς ἐνσωματώσουμε στὴ θωμιστικὴ ἀντίληψη περὶ Θεοῦ. Γιὰ ὅποιον σχεδίαζε νὰ σωρεῦσαι τὶς γνώσεις γιὰ νὰ αὐξήσει τὸ κεφάλαιό του ἢ κατάστασι εἶναι ἀπογοητευτικὴ. Καὶ πιθανῶς αὐτὸ ἀκριβῶς εἶναι τὸ σημαντικόν. Πέρα ἀπὸ τὸ γεγονὸς ποὺ ὑπογραμμίζουν ἀκατάπαυστα οἱ φιλόσοφοι τῆς Ἀρχαιότητος, ὅτι δηλ. ἡ γνώσι ὡς τέτοια εἶναι ἡδονὴ καὶ πλοῦτος, ὅτι δὲν προσφέρει ἄλλο κέρδος ἀπὸ τὴν ἀπόλαυσι ποὺ ἀντλοῦμε τὴ στιγμὴ ποὺ τὴν ἀποκτοῦμε (ἢ ἀποψὴ αὐτὴ υἰοθετήθηκε ἀπὸ πολλοὺς Χριστιανοὺς φιλοσόφους, ποὺ φρονοῦν ὅτι ἡ ἀναζήτησι τῆς ἀλήθειας ἀποτελεῖ φόρο τιμῆς προσφερόμενο ἀπὸ τὸ δημιουργήμα στὸ δημιουργὸ του καὶ «φυσικὴ προσευχὴ» πρὸς αὐτόν) — ἡ ἀνάγνωσι αὐτῶν τῶν παρωχημένων φιλοσοφιῶν δείχνει ὅτι οἱ ἄνθρωποι καὶ οἱ ἀνθρώπινες κοινωνίες δὲν κατορθώνουν νὰ ἱκανοποιηθοῦν μὲ τὴν ἀπλὴ ἐπιβίωσίν τους καὶ μὲ τὴν ἀπλὴ λειτουργία τους, παρὰ ἐπιθυμοῦν ἐπίσης καὶ τὴ νομιμοποίηση ἐκείνου ποὺ νιώθουν, ἐκείνου ποὺ λένε, ἐκείνου ποὺ κάνουν. Οἱ μῦθοι τῶν ἀποκαλούμενων (ἀνόητα) πρωτόγονων κοινωνιῶν, οἱ κοσμοθεολογίες τῶν μεγάλων αὐτοκρατοριῶν (Κίνας, Ἰνδίας, Αἰγύπτου) καὶ οἱ ἐπικὲς ἀφηγήσεις τῶν πολεμικῶν κοινωνιῶν ἀνταποκρίνονται καὶ αὐτὲς στὴν ἴδιαν ἀπαίτησι.

Τὸ γεγονὸς εἶναι ὅτι ἐξαιτίας μιᾶς ἐξαιρετικῆς διασταύρωσι παραγόντων οἱ Ἕλληνες ἐπινόησαν ἕναν τύπο ἀπάντησις — τὴ Γνώσι/Σοφία ποὺ πρῶτος ὁ Πλάτων ὄρισε τὸ σχέδιό της καὶ ποὺ ὀνομάστηκε φιλοσοφία (μὲ τὴν αὐστηρὴ ἔννοια τοῦ ὄρου)—, ὁ ὁποῖος κατόπιν θεωρήθηκε ἀπὸ διάφορους ἀνθρώπους ὡς ὑψιστὴ ἀποστολὴ καὶ ἀπετέλεσε ἕνα καθορισμένο πολιτισμικὸ εἶδος. Ἡ φιλοσοφία, ὡς σχέδιο, ὡς ὕφος, διατηρήθηκε παρὰ τὴν ποικιλία τῶν διδασκτικῶν περιεχομένων, μὲ τὴν ὁποία συνδέθηκε. Μποροῦμε μάλιστα νὰ διαπιστώσουμε ὅτι ὅσο περισσότερο αὐτὰ τὰ τελευταῖα διαφοροποιοῦνταν, ὅσο περισσότερο αὐτὸ τὸ σχέδιο ἀμφισβητοῦνταν ἀπὸ ἀντιπάλους ἀποφασισμένους νὰ τὴν πλήξουν — τοὺς ἀγαπητοὺς στὸν Ἀριστοφάνη «ροπαλοφόρους» —, τόσο καλύτερα ἢ φιλοσοφία ἐπιβεβαίωνε τὴν τυπικὴ του ταυτότητα. Ἐπινόησε δικὰ της ἀντικείμενα — τὶς Ἰδέες, τὸ «ὄν ποὺ λέγεται πολλαχῶς», τὴν ἀναγκαία τάξι τοῦ Κόσμου, τὴ Φύσι καὶ τὸν Θεὸ —, ὀντότητες δη-

λαδὴ πού προσφέρονται σὲ ποικίλες ἐρμηνεῖες καὶ εἶναι πηγές πολυάριθμων καὶ ζωηρῶν ἐσωτερικῶν ἀντιδικιῶν. Ἄλλὰ ἦταν παρούσα στίς μεγάλες ἱστορικές συγκρούσεις τῆς ἑλληνικῆς Πόλης, τῆς ρωμαϊκῆς Αὐτοκρατορίας, τῆς Χριστιανοσύνης, τοῦ Ἰσλάμ καὶ τῆς πολιτικῆς ὀργάνωσης κατὰ τὸν Μεσαίωνα· σχετίστηκε μὲ ἄλλους κλάδους τοῦ στοχασμοῦ, τοὺς ὁποίους ἀνακάλυπταν καὶ ἀνεπτύσσαν οἱ κοινωνίες: τὴ μαθηματικὴ, τὴ φυσικὴ, τὴ θεολογία, τὴν ἀστρολογία/ἀστρονομία.

Τὸ πολιτισμικὸ αὐτὸ εἶδος ἀποκτᾶ λοιπὸν μιὰν αὐτονομία (μολονότι δὲν ἔχει ἐντοπίσιμο ἀντικείμενο). Τρέφεται ἀπὸ μόνου του. Ἐντούτοις, αὐτὸ πού δείχνει αὐτὴ ἢ μακρὰ περίοδος, εἶναι ὅτι ἡ φιλοσοφία καθίσταται πολὺ γοργὰ ἀσθενής, περιορίζεται δηλαδὴ σὲ μιὰ σχολικὴ ἄσκηση, στὸν ἀκαδημαϊσμὸ ἢ στὴν προπαγάνδα, ὅταν δὲν ἀντλεῖ ἀπὸ σύγχρονες πηγές. Αὐτὸ ἦταν τὸ κίνητρο τῶν μεγάλων φιλοσοφιῶν πού μόλις ἀναλύσαμε. Παρὰ τὴν αὐτονομία της, ἡ φιλοσοφία δὲν θὰ μπορούσε νὰ εἶναι ἀνεξάρτητη: νέα πράγματα ἐπινοεῖ —ἐνεργοποιώντας καὶ πάλι τίς ἔννοιές της ἢ χαλκεύοντας («ἔννοιες ἀσύλληπτες») — μόνου ὅταν ἀνοίγεται στίς προβληματικές τῆς ἐποχῆς της, ὅταν ἔχει νὰ παλέψει γιὰ νὰ προσπαθήσει νὰ λύσει ἐρωτήματα πού ὀρίζουν ἄλλες διδασκαλίες ἢ τὰ ἐπιβάλλει ἡ κοινωνία. Ἡ πολιτικὴ, ἡ ἐξουσία καὶ ἡ ἐπιστήμη (μὲ τὴ σύγχρονη ἔννοια τοῦ ὅρου), ἀλλὰ ἐπίσης καὶ ἡ γνώση τοῦ θεολόγου ἢ ἡ ἔρευνα τοῦ ἱστορικοῦ βρίσκονται: στὴν καρδιὰ τῆς φιλοσοφικῆς ἄσκησης.

Συνεπῶς, ἀπὸ τίς παραπάνω ἀναλύσεις δὲν συνάγεται κανένα μάθημα μὲ τὴ θετικὴ ἔννοια τοῦ ὅρου. Ἐκτὸς ἴσως ἀπὸ αὐτό: ὅτι ἡ φιλοσοφία, ἀφοῦ πιά στηθεῖ γερὰ στὰ πόδια της, ἐμφανίζεται ὡς ἓνας ἀπὸ τοὺς ἀποφασιστικῆς σημασίας τόπους, ὅπου οἱ κοινωνίες διαμορφώνουν τὴ μοίρα τους.

ΒΙΟΓΡΑΦΙΚΑ ΣΤΟΙΧΕΙΑ
ΤΩΝ ΠΙΟ ΣΗΜΑΝΤΙΚΩΝ ΣΥΓΓΡΑΦΕΩΝ
ΠΟΥ ΑΝΑΦΕΡΟΝΤΑΙ ΣΤΟ ΒΙΒΛΙΟ

ΑΡΧΑΙΟΤΗΤΑ

- Αί ν η σί δ η μ ο ς (γεννήθηκε στην Κνωσσό, πρώτος αιώνας).
Δίδαξε στην Ἀλεξάνδρεια. Τὸ ἔργο του —ἀνάμεσα στὰ ἄλλα, οἱ *Πυρρῶ-
νειοὶ λόγοι*— μᾶς ἔγινε γνωστὸ χάρις σὲ μιὰ σύνοψη τοῦ διασώθηκε στὴ
βιβλιοθήκη τοῦ Φωτίου.
- Ἀ ν α ξ α γ ὄ ρ α ς (Κλαζομενές, 500 π.Χ.— Λάμπσacos, 428).
Φέρεται ὡς μαθητῆς τοῦ Ἀναξιμένη. Ἰδρυσε μιὰ φιλοσοφικὴ σχολὴ στὴν
Ἀθήνα, στὴν ὁποία παρακολουθοῦσαν, ἀνάμεσα σὲ ἄλλους, ὁ Περικλῆς καὶ
ὁ Εὐριπίδης. Κατηγορούμενος γιὰ ἄθετα καταδικάζεται σὲ θάνατο καὶ
ἀναγκάζεται νὰ αὐτοεξοριστεῖ.
- Ἀ ν α ξ ί μ α ν δ ρ ο ς (Μίλητος, 610 π.Χ.— 547).
Μαθητῆς τοῦ Θαλῆ, διευθύνει τὴ φιλοσοφικὴ σχολὴ τῆς Μιλήτου. Θε-
μελίωσε, καθὼς ἴενε, μιὰν ἑλληνικὴ ἀποικία στὸν Εὐξείνιο Πόντο, στὴν
Ἀπολλωνία.
- Ἀ ν α ξ ι μ ἔ ν η ς (Μίλητος, 550 π.Χ.— 480).
Μαθητῆς τοῦ Ἀναξιμάνδρου, εἶναι ὁ τελευταῖος θεωρητικὸς τῆς σχολῆς
τῆς Μιλήτου.
- Ἀ ρ ι σ τ ο τ ἔ λ η ς (Στάγειρα, 384 π.Χ.— Χαλκίδα, 322).
Γιὸς τοῦ Νικόμαχου, γιτροῦ τοῦ βασιλιᾶ τῆς Μακεδονίας Ἀμόντα Β',
ἀνατράφηκε στὴ μακεδονικὴ αὐλὴ. Στὴ συνέχεια ἐγκαθίσταται στὴν
Ἀθήνα ὅπου γίνεται ὁ καλύτερος μαθητῆς τοῦ Πλάτωνα. Μετὰ τὸ θά-
νατο τοῦ δασκάλου του, τὸ 347, ἐπειδὴ τὸν ὑποψιάζονταν γιὰ φιλομακε-
δόνα, ἀναγκάζεται νὰ ἐγκαταλείψει τὴν πόλη. Καταφεύγει στὴν Μυσία,
στὸν φίλο του Ἑρμεία, καὶ ὕστερα στὴ Λέσβο. Εἶναι παιδαγωγὸς τοῦ
Ἀλέξανδρου ἀπὸ τὸ 343 καὶ μετὰ. Στὴν Ἀθήνα ἐπιστρέφει τὸ 335 καὶ

ιδρύει τὸ Λύκειο, σχολὴ πού ἦταν ἀντίθετη στὴν Ἀκαδημία. Ὅταν πεθαίνει ὁ Ἀλέξανδρος, τὸ 323, ἀναγκάζεται νὰ καταφύγει στὴν Εὐβοία ὅπου πεθαίνει τὸν ἄλλο χρόνο.

Κυριότερα ἔργα: *Ὅργανον, Ρητορική, Ποιητική, Μεταφυσικά, Φυσικά, Περὶ οὐρανοῦ, Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς, Μετεωρολογικά, Περὶ ζώων μορίων, Περὶ ψυχῆς, Ἠθικά Νικομάχεια, Πολιτικά, Ἀθηναίων πολιτεία.*

Ἄρκεσίλαος (Πιτάνη 316 π.Χ.—241).

Θεμελιωτὴς τῆς Νέας Ἀκαδημείας, ἀντιτάχθηκε στὸν στωικὸ Ζήνωνα τὸν Κιτιέα, τὸν ὁποῖο κατηγοροῦσε γιὰ δογματισμὸν.

Γοργίας (Λεοντίνοι 487 π.Χ.—Λάρισα 380).

Ὅταν ἦρθε στὴν Ἀθῆνα ὡς πρέσβυς τῆς πόλης του, τὸ 424, ἡ ρητορική του τέχνη γοήτευσε τόσο πολὺ τοὺς Ἀθηναίους ὥστε ἀποφάσισε νὰ ιδρύσει ἐκεῖ μιὰ σχολή. Ἔτσι ἐγινε ὁ πρῶτος ἀπὸ τοὺς καθηγητὲς τῆς ἐντεχνης ρητορείας, τοὺς ὁποίους ὁ Πλάτων ἀποκαλοῦσε «σοφιστὲς». Προκαλώντας τὴν κολακεία καὶ τὸ θαυμασμό, βέβαιος γιὰ τὸν ἑαυτὸ του, δὲν ἄργησε νὰ πλουτίσει.

Δημόκριτος (Ἀβδηρα, 460 π.Χ.—...370).

Μαθητὴς τοῦ Λευκιππου, κατὰ τὴν παράδοση ταξίδεψε πολὺ καὶ ἐργάστηκε μὲ τοὺς Αἰγύπτιους γεωμέτρους. Στὴν Ἀθῆνα θὰ πρέπει νὰ συνάντησε τὸν Ἀναξαγόρα, ἀλλὰ ὄχι τὸν Σωκράτη.

Διογένης ὁ Λαέρτιος (γεννήθηκε στὴν Κιλικία, δεῦτερο μιστὸ τοῦ τρίτου αἰῶνα μ.Χ.).

Κυριότερα ἔργα: *Βίοι, διδασκαλίαι καὶ ῥήσεις περίφημων φιλοσόφων, συμπλήμα πού παραμένει πολὺτιμη πηγὴ πληροφοριῶν.*

Ἐμπεδοκλῆς (Ἀκραγαντινός, πέθανε γύρω στὸ 490 π.Χ.).

Ἀνῆκε σὲ μιὰν ἰσχυρὴ σικελικὴ οἰκογένεια κι ἦταν γιὸς τοῦ ἡγέτη τοῦ δημοκρατικοῦ κόμματος τοῦ Ἀκράγαντα (τὸν ὁποῖο πιθανῶς διαδέχτηκε). Ἡ ἔκταση καὶ ἡ βαθύτητα τῆς φιλοσοφικῆς, συγγραφικῆς καὶ ἐπιστημονικῆς του δραστηριότητος τὸν ἔκαναν, καθὼς ἔλεγον, νὰ μοιάζει μὲ θεό. Κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη πέθανε στὴν Ἑλλάδα. Κατὰ μιὰ ἄλλη ἐκδοχὴ γκρεμίστηκε μέσα στὸν κρατῆρα τῆς Αἴτνας. Κύρια ἔργα: *Περὶ φύσεως καὶ Καθαρμοί*, ἀπὸ τὰ ὁποῖα διασώθηκαν μόνο ἀποσπάσματα.

Ἐπίκτητος (Φρυγία, 50 μ.Χ.—Ἡπειρος, 125).

Δουλὸς στὴ Ρώμη, ἀπελευθερώθηκε ἀπὸ τὸν Νέρωνα. Τότε ἐγινε ἓνας ἀπὸ τοὺς πιδὸ σημαντικοὺς στοχαστὲς τῆς στωικῆς σχολῆς. Μὲ συγκλητικὸ βούλευμα ἐξορίστηκε μαζὶ μὲ ὄλους τοὺς φιλοσόφους τὸ 94. Κύρια ἔργα: *Διατριβαὶ καὶ Ἐγχειρίδιον*, καὶ τὰ δύο συνταγμένα ἀπὸ τὸν Ἀρριανό.

Ἐπίκουρος (Σάμος ἢ Ἀθήνα, 341-270 π.Χ.).

Γιὸς ἐνὸς σχολάρχου στὴ Σάμο· ὑπῆρξε πιθανῶς μαθητὴς τοῦ Ξενοφάνη στὴν Ἀθήνα. Ἐγίνε καὶ ὁ ἴδιος σχολάρχης. Δίδαξε στὴν Μυτιλήνη, στὴ Λάμψακο καὶ στὴν Ἀθήνα, ὅπου ἴδρυσε καὶ τὴ σχολή του.

Ζήνων ὁ Κιτιεὺς (335-265 π.Χ.).

Μένει στὴν Ἀθήνα ἀπὸ τὸ 312 κι εἶναι μαθητὴς τοῦ Κράτη καὶ τοῦ Ξενοκράτη. Θεμελιώνει τὴ Στοά. Ἡ ἀρετὴ καὶ ἡ σταθερότητά του προκάλεσαν τὸν θαυμασμό τῶν συγχρόνων του· λέγεται ὅτι ἔδωσε μόνος τέρμα στὴ ζωὴ του.

Ζήνων ὁ Ἐλεάτης (Ἐλέα, 490 — ;).

Ἡράκλειτος ὁ «σκοτεινός» (Ἐφεσος, 540 π.Χ.— 480).

Ἀνῆκε σὲ οἰκογένεια ἱερέων. Θὰ πρέπει νὰ διατηροῦσε καλὲς σχέσεις μὲ τοὺς Πέρσες καὶ ἔτσι ἀπέφυγε νὰ λάβει μέρος στὴν ἐξέγερση τῆς Ἐφέσου ἐνάντια στὸν Δαρεῖο (488).

Θαλῆς ὁ Μιλήσιος (Μίλητος, ἔβδομος/ἕκτος αἰώνας π.Χ.).

Λέγεται ὅτι ταξίδεψε στὴν Αἴγυπτο, ὅπου πῆρε μαθήματα γεωμετρίας καὶ τὸ 585 πρόβλεψε τὴν ἔκλειψη ἡλίου. Λέγουν ἀκόμα ὅτι κέρδισε πολλὰ προβλέποντας μιὰ καλὴ σοδεὶὰ ἐλαίου καὶ ὅτι κατόρθωσε νὰ συσπειρώσει τοὺς Ἕλληνας τῆς Μικρᾶς Ἀσίας ἐνάντια στὸν μεγάλο Βασιλέα.

Ἰάμβλιχος (Χαλκίς τῆς Κοίλης Συρίας, 250-330).

Μελέτησε τοὺς Πυθαγορείους, τὸν Πλάτωνα καθὼς καὶ τὶς ἐσωτερικὲς διδασκαλίαις τῶν Χαλδαίων καὶ τῶν Αἰγυπτίων. Ἰδρυσε στὴν Ἀπάμεια τῆς Συρίας μιὰ νεοπλατωνικὴ σχολή.

Κύρια ἔργα: *Βίος Πυθαγόρου, Προτρεπτικός, Περὶ μυστηρίων.*

Ἰππίας ὁ Ἡλεῖος (δεύτερο μισὸ τοῦ πέμπτου αἰώνα π.Χ.).

Σοφιστὴς καὶ μαθηματικὸς.

Ἰπποκράτης (Κῶς, 460 π.Χ.— Λάρισα, 377).

Διηύθυνε τὴ σχολὴ τῆς Κῶ. Κατὰ τὴν παράδοση ἀρνήθηκε νὰ βοηθήσει τὸν Ἀρταξέρξη νὰ καταπολεμήσει μιὰν ἐπιδημία πανοῦκλας γιὰ νὰ μὴν ὑπηρετήσῃ ἕναν ἐχθρὸ τῆς πατρίδας του.

Κύριο ἔργο: ἡ παράδοση ἀποδίδει στὸν Ἰπποκράτη ἕνα πολὺ σπουδαῖο ἱατρικὸ Corpus, ποὺ μεταφράστηκε στὴ γαλλικὴ ἀπὸ τὸν Littre (1839-1853).

Ἰσοκράτης (436 π.Χ.— 338).

Μαθητὴς τοῦ Γοργία, ἴδρυσε σχολὴ ἐντεχνης ρητορείας στὴν Ἀθήνα στὶς ἀρχὲς τοῦ τέταρτου αἰώνα. Ἐγίνε ὁ ρήτορας τῆς μόδας. Ὑστερα στράφηκε στὴν πολιτικὴ γύρω στὸ 390. Θρυλεῖται ὅτι αὐτοκτόνησε

ὕστερα ἀπὸ τὴ νίκη τοῦ Φιλίππου στὴν Χαϊρώνεια. Κύρια ἔργα, ἐκτὸς ἀπὸ τὶς συνηγορίες καὶ τὶς ἐπιστολές: *Πανηγυρικός* (380), *Ἐδαγόρας* (370) Ἰεροσολιτικὸς (355), *Περὶ εἰρήνης* (355), *Πρὸς Φίλιππον* (346), *Παναθηναϊκὸς* (340).

Καρνεάδης (Κυρήνη, 215 — Ἀθήνα, 129 π.Χ.).

Πρέσβυς στὴ Ρώμη, ὅπου γνώρισε τόσο μεγάλη ἐπιτυχία ὡς ρήτορας, ὥστε ἐγκαταστάθηκε στὴν πόλη καὶ ἔγινε διευθυντὴς στὴ Νέα Ἀκαδημία.

Κλεάνθης (Ἄσσος, 330 π.Χ. — ...233).

Σύμφωνα μὲ τὴν παράδοση θὰ πρέπει νὰ ἦταν ἀθλητὴς προτοῦ γίνε μαθητὴς τοῦ Ζήνωνα στὴν Ἀθήνα· ἀσκούσε τὴ νύχτα τὸ ἐπάγγελμα τοῦ πηγαδᾶ γιὰ νὰ μπορεῖ νὰ παρακολουθεῖ τὰ μαθήματα τοῦ δασκάλου του. Μετὰ τὸ θάνατο τοῦ τελευταίου, τὸ 264, διευθύνει τὴ στωικὴ σχολή.

Λεύκιππος (πέμπτος αἰώνας π.Χ.).

Μαθητὴς τοῦ Ζήνωνα τοῦ Ἐλεάτη, ὑπῆρξε πιθανότατα δάσκαλος τοῦ Δημοκρίτου.

Λουκρήτιος (Titus Lucretius Carus, Ρώμη, 98-55 π.Χ.).

Τὸ μόνον ποῦ γνωρίζουμε γι' αὐτὸν εἶναι ὅτι ἀπέφυγε τοὺς πολιτικοὺς ἀγῶνες τῆς ἐποχῆς του καὶ ὅτι αὐτοκτόνησε σὲ ἡλικία σαράντα τριῶν χρονῶν.

Κύριο ἔργο: *De natura rerum*.

Μάρκος Αὐρήλιος (Marcus Aurelius Antoninus, Ρώμη, 121-180).

Μελέτησε τὴ ρητορικὴ κοντὰ στὸν Ἡρώδη τὸν Ἀττικὸ. Φιλόσοφος ἤδη ἀπὸ τὸ 133· υἱοθετήθηκε ἀπὸ τὸν Ἀντωνίνο καὶ δεχόταν ὀλοένα καὶ πιὸ ὑπεύθυνα λειτουργήματα. Τὸ 161 ἔφτασε στὸ ἀνώτατο ἀξίωμα. Ἐξοχος διοικητὴς, ἀναμορφωτὴς τῶν ἐξουσιῶν τῆς συγκλήτου, πολέμησε μὲ ἐπιτυχία στὴν Ἀνατολή, ἐνάντια στοὺς Πάρθους, στὴν Ἰταλία, ἐνάντια στοὺς Γερμανοὺς, στὸ Δούναβη, ἐνάντια στοὺς Μαρκομάνους καὶ στοὺς Κουάδους. Πεθαίνει στὴ Βιέννη (Vindobonum) ἀπὸ τὴν πανοῦκλα.

Μέλισσος (Σάμος, πέμπτος αἰώνας π.Χ.).

Ἡ μόνη πληροφορία ποῦ ἔχουμε γι' αὐτὸν εἶναι ὅτι ἦταν ἐπικεφαλῆς τοῦ στόλου τῆς Σάμου ποῦ ἀπέκρουσε τοὺς Ἀθηναίους τὸ 422.

Ξενοφάνης ὁ Κολοφώνιος (ἕκτος/πέμπτος αἰώνας π.Χ.).

Θεμελιωτὴς τῆς σχολῆς τῆς Ἐλέας.

Παναίτιος (Ρόδος, 180 — Ἀθήνα, 110 π.Χ.).

Σπούδασε στὴν Πέργαμο καὶ στὴν Ἀθήνα. Πῆγε στὴ Ρώμη, ὅπου λέγεται ὅτι συνάντησε τὸν Σκιπίωνα καὶ τὸν ἱστορικὸ Πόλυβιο. Ἐπέστρεψε στὴν Ἀθήνα ὅπου διηθῆκε τὴ Στωά.

Παρμενίδης ὁ «Μέγας» ('Ελέα, 540 — 450 π.Χ.).

Ὁ πατέρας του λέγεται ὅτι ἦταν μαθητὴς τοῦ Ξενοφάνη. Ἰδρυσε τὴν ἑλεατικὴ σχολή. Κύριο ἔργο: τὸ ποίημα *Περὶ φύσεως* (διασώζονται 160 στίχοι του).

Πλάτων ('Αθήνα, 427-347 π.Χ.).

Ἀπὸ οἰκογένεια εὐγενῶν, συγγενῆς τοῦ Ἀλκιβιάδη καὶ τοῦ Κριτία. Παρακολοθεῖ τὰ μαθήματα τοῦ Κρατύλου, ἀλλὰ σὲ λίγο δάσκαλός του γίνεται ὁ Σωκράτης. Μετὰ τὴ θανατικὴ καταδίκη τοῦ τελευταίου (399), ἐγκαταλείπει τὴν Ἀθήνα καὶ ταξιδεύει στὴν ἀνατολικὴ Μεσόγειο. Προσκαλεῖται ἀπὸ τὸν Δίωνα, γυναικάδελφο τοῦ Διονύσιου, τύραννου τῶν Συρακουσῶν, καὶ γωρρίζει μιὰ πρώτη ἀποτυχία. Ἐπιστρέφοντας στὴν Ἀθήνα ἰδρύει τὴν Ἀκαδημία τὸ 387. Δύο φορές θὰ προσπαθῆσει χωρὶς ἐπιτυχία νὰ πείσει τὸν Διονύσιο τὸν νεότερο νὰ ἀκολουθήσει τὴν «ὀρθὴ φιλοσοφία».

Κύρια ἔργα: 1) Οἱ ἀποκαλούμενοι «σωκρατικοὶ» διάλογοι: *Λάχης, Εὐθύφρων, Λύσις, Κρατύλος*. 2) ἡ «ἱστορία» τοῦ Σωκράτη: *Ἀπολογία, Μένων, Φαῖδων*. 3) «Ποιητικοὶ» διάλογοι: *Φαῖδρος, Συμπόσιο (Φαῖδων)*. 4) ἰδρυτικοὶ διάλογοι τῆς Ἀκαδημίας: *Γοργίας, Πρωταγόρας, Μένων*. 5) ἡ *Πολιτεία*. 6) οἱ ἀποκαλούμενοι διάλογοι τῆς ὀριμότητος: *Παρμενίδης, Σοφιστής, Φίλητος, Θεαίτητος, Πολιτικός, Τίμαιος, Κριτίας*. 7) οἱ *Νόμοι* (ἡμιτελὲς ἔργο). Σ' αὐτὰ πρέπει νὰ προστεθοῦν ἡ ἔβδομη καὶ ἡ ὄγδοη ἐπιστολή.

Πλωτίνος (Αἴγυπτος, 205 — Καμπανία, 270).

Παρακολοθεῖ τὰ μαθήματα τοῦ νεοπλατωνικοῦ Σακκά στὴν Ἀλεξάνδρεια. Συμμετέχει στὴν ἐστρατεία τοῦ Γορδίου ἐνάντια στοὺς Πέρσες καὶ μελετᾷ τὴν ἀνατολικὴ σκέψη. Τὸ 244 ἰδρύει μιὰ σχολὴ στὴ Ρώμη πού σύντομα γωρρίζει μεγάλη ἐπιτυχία καὶ ἀνάμεσα στοὺς ἀκροατὲς τῆς περιλαμβάνεται ὁ αὐτοκράτορας.

Κύριο ἔργο: οἱ *Ἐννεάδες* πού γράφτηκαν στὴ Ρώμη καὶ ἐκδόθηκαν ἀπὸ τὸν Πορφύριο.

Πλούταρχος (Χαιρώνεια, 50 — 125).

Σπουδάζει στὴν Ἀθήνα. Ταξιδεύει. Ὅριζεται ὡς ἀπεσταλμένος τῆς Κορίνθου στὸν ἀνθύπατο τῆς Ἀχαΐας. Ὑστερα ἀπὸ νέα ταξίδια καὶ μακρόχρονη παραμονὴ στὴ Ρώμη, ὅπου διδάσκει, ἐπιστρέφει στὴ γενέθλια πόλη του.

Κύρια ἔργα: *Βίοι παράλληλοι περιφῆμων ἀνδρῶν, Ἡθικά*.

Πορφύριος (Τύρος, 234 — Ρώμη, 305).

Σπουδάζει στὴν Ἀθήνα. Μαθητεύει κοντὰ στὸν Πλωτῖνο ἀπὸ τὸ 263 ὡς τὸ 268. Ἀσθενεῖ καὶ ἀποσύρεται στὴ Σικελία. Μετὰ τὸ θάνατο τοῦ

Πλωτίνου επιστρέφει στη Ρώμη για να αναλάβει τη διεύθυνση τῆς σχολῆς.

Κύρια ἔργα: Ἐκδοσι τῶν Ἐννεάδων· Ἀφορμαὶ εἰς τὰ νοητά· Πλωτίνου Βίος· Πυθαγόρου βίος· Εἰσαγωγή στὶς ἀριστοτελικὰς κατηγορίας.

Ποσειδώνιος (Συρία, 135 — Ρώμη, 50 π.Χ.).

Μαθήτευσε κοντὰ στὸν Παναίτιο στὴ Ρόδο καὶ τὸν διαδέχθηκε στὴ διεύθυνση τῆς στωικῆς σχολῆς. Ἐκεῖ συνάντησε τὸν Κικέρωνα.

Πρόκλος (Κωνσταντινούπολη, 412 — Ἀθήνα, 485).

Ἀφοῦ σπούδασε στὴν Ἀλεξάνδρεια, ἐγκαταστάθηκε στὴν Ἀθήνα ὅπου γίνεται σχολάρχης τῆς ἐκεῖ φιλοσοφικῆς σχολῆς.

Κύρια ἔργα: Σχόλια στοὺς πλατωνικοὺς διαλόγους: Στοιχειώσεις θεολογική· Περὶ αἰτιῶν.

Πρωταγόρας (Ἀβδηρα, 485 — 410 π.Χ.).

Συγγενὴς τοῦ Περικλῆ. Ταξίδεψε πολὺ· ἡ διδακτικὴ του δραστηριότητα τοῦ χάρισε ἐπιτυχία καὶ πλοῦτή· τοῦ ζήτησαν νὰ γράψει τὸ σύνταγμα τῆς πανελληνίας ἀποικίας τῶν Θουρίων. Κατηγορήθηκε ὁμως γιὰ ἀσέβεια καὶ ἀναγκάστηκε νὰ αὐτοεξοριστεῖ ἀπὸ τὴν Ἀθήνα. Λέγεται ὅτι χάθηκε ταξιδεύοντας γιὰ νὰ επιστρέψει στὴ Σικελία.

Πυθαγόρας (ἔκτος αἰῶνας π.Χ., γεννήθηκε στὴ Σάμο).

Λέγεται ὅτι ταξίδεψε στὴ Σικελία γιὰ νὰ ἰδρύσει φιλοσοφικο-θρησκευτικὰ ἀδελφότητες μὲ πολιτικὸ προσανατολισμό. Οἱ μαθητὲς του τὸν θεωροῦσαν ἡμίθεο.

Σενέκας (Κορδούη, 4 π.Χ.—65).

Ἐκανε νομικὰς σπουδὰς. Ὀντας λαμπρὸς δικηγόρος, γίνεται ταμίας καὶ μέλος τῆς Συγκλήτου. Ἐπесе ὁμως στὴ δυσμένεια τῆς Μεσσαλίνας καὶ ἀναγκάστηκε ν' αὐτοεξοριστεῖ στὴν Κορσικὴ (41-49). Ἡ Ἀγριππίνα τὸν κάλεσε πάλι στὴ Ρώμη καὶ τοῦ ἐμπιστεύθηκε τὴν ἐκπαίδευση τοῦ Νέρωνα. Ὄταν ὁ Νέρων ἐγίνε αὐτοκράτορας τὸν ἔκανε ὕπατο. Ἀλλὰ ἤρθε σὲ σύγκρουση μὲ τὸν Νέρωνα καὶ ἐγκατέλειψε τὴν ὑπηρεσία τοῦ αὐτοκράτορα τὸ 62. Ὑστερα ἀπὸ τρία χρόνια κατηγορήθηκε γιὰ συνωμοσία καὶ αὐτοκτόνησε.

Κύρια ἔργα, ἔκτος ἀπὸ τὶς τραγωδίες, ποὺ εἶναι προβληματικὴ ἡ πατρότητά τους: *De clementia*, *De beneficiis*, *De brevitae vitae*, *De providentia*, *De ira*, *De via beata*, *De tranquillitate animi*, οἱ ἐπιστολὲς πρὸς Λουκίλιο καὶ οἱ «παραμυθίες» πρὸς Πολύβιο, Μαρκία καὶ Ἐλβία.

Σέξτος Ἐμπερικός (γεννήθηκε στὴ Μυτιλήνη (:), δεῦτερος ἢ τρίτος αἰῶνας π.Χ.).

Ἔζησε στήν Ἀλεξάνδρεια καί στήν Ἀθήνα καί διηύθυνε τήν σκεπτική σχολή ἀπό τὸ 180 ὠς τὸ 210.

Κύρια ἔργα: *Πυρρωνικὲς ὑποτυπώσεις*, *Πρὸς μαθηματικούς*.

Σωκράτης (Ἄλωπεκή, 470 — Ἀθήνα, 399).

Γυιὸς ἐνὸς λιθοξόου καί μιᾶς μαιῆς· παρακολούθησε πιθανῶς τὰ μαθήματα τοῦ Πρόδικου καί στὴ νεότητά του ἐνδιαφέρθηκε ἴσως γιὰ τὰ φυσικὰ προβλήματα. Συνεπὴς πολίτης καί θαρραλέος πολεμιστής, προκάλεσε τὴν ἐχθρότητα τῶν κυβερνώντων μὲ τὴν κριτικὴ πού ἔκανε γιὰ τὴν ἀθηναϊκὴ κοινωνία. Στὴ δίκη πού τοῦ γίνεται, ἀποκρίνεται εἰρωνικά· καταδικάζεται σὲ θάνατο καί πίνει τὸ κώνειο.

Χρύσιππος (Κιλικία, 281 π.Χ. — Ἀθήνα, 205).

Τρίτος μεγάλος δάσκαλος τοῦ ἀρχαίου στωικισμοῦ· ὑπῆρξε, καθὼς λένε, ὀπαδὸς τῆς Ἀκαδημείας προτοῦ γίνεи ὁ πιὸ σταθερὸς ὑποστηρικτῆς τῆς Στωᾶς.

ΜΕΣΑΙΩΝΑΣ

Ἀβελάρδος, Πέτρος (Le Pallet, 1079 — Chalon-sur-Saône, 1142).

Μαθητῆς τοῦ Γουλιέλμου Champeaux καί κατόπιν τοῦ Ἀνσέλμου, διδάσκει στὸ Παρίσι καί γνωρίζει μέγιστη ἐπιτυχία ὡς διαλεκτικός. Μετὰ τὴν σύγκρουσή του μὲ τὸν ἱερέα Fulbert, ἀποσύρεται στὸ ἀββαεῖο τοῦ Ἁγίου Διονυσίου. Σαυαρχίζει σὲ λίγο τὰ δημόσια μαθήματά του. Καταδικάστηκε ἀπὸ τὴ σύνοδο τοῦ Soissons (1121) καί τοῦ Sens (1140). Ἀποσύρεται μερικὰ χρόνια στὴ Βρετάνη καί πεθαίνει στὸ Cluny.

Κύρια ἔργα: *Sic et non* (1121)· *Theologia christiana* (1123)· *Introductio in theologiam* (1125)· *Ethica-scito te ipsum* (1129).

Ἀβερρόης (Ἴμπν Ρασίντ, Κορδοῦη, 1126 — Μαράκες, 1198).

Διαδέχεται τὸν καθὴ πατέρα του στὴν Κορδοῦη. Τοῦ ἀνατίθεται ἀπὸ τὸν ἀλ-Μανσοῦρ ἡ ἀναμόρφωση τῶν δικαστηρίων τοῦ βασιλείου τοῦ Μαράκες. Ἐκεῖ διδάσκει φιλοσοφία, ἀλλὰ γιὰ νὰ γλυτώσει ἀπὸ τὶς διώξεις καταφεύγει στὸ Φέζ κι ὕστερα ἐπιστρέφει στὴν Κορδοῦη. Μόνο πρὸς τὸ τέλος τῆς ζωῆς του ἀποκαταστάθηκε στὸ ἀξίωμα του.

Κύρια ἔργα: Σχόλια γιὰ διάφορα ἔργα τοῦ Ἀριστοτέλη, *Ταχαφούτ ἄλ-Ταχαφούτ* (ἀνάρρηση τοῦ ἄλ Γκαζάλι).

Ἀβικέννας (Ἴμπν-Σινά, Μπουχάρα, 980 — Χαμαδάν, 1037).

Προστατευόμενος τοῦ πρίγκηπα τῆς Μπουχάρας μέχρι τὴν πτώση τῶν Σαμανιδῶν, μελετᾷ φιλοσοφία, ἐπιστῆμες καί μαθηματικά. Κατόπιν ἔγινε δεκτὸς ἀπὸ τὸν ἡγεμόνα τοῦ Χαμαδάν καί πῆρε τὴ θέση τοῦ βεζύρη.

Κύρια ἔργα: Ὁ κανόνας τῆς ἰατρικῆς· Ἔλ-Χίφα· Τὰ μετεωρολογικά.

Ἄλβέρτος ὁ Μεγάλος (ἅγιος), ὁ «οἰκουμηνικός διδάσκαλος» (Lauingen, 1193 — Κολωνία, 1280).

Μπήκε στὸ τάγμα τῶν δομινικανῶν τὸ 1223 καὶ ἔγινε ἐπαρχὸς του. Διδάσκει διαδοχικὰ στὴ Ρατισβόννη, στὸ Στρασβούργο καὶ στὴν Κολωνία· ἀνάμεσα στὸ 1245 καὶ στὸ 1248 διαμένει στὸ Παρίσι ὅπου ἡ ἐπιτυχία του εἶναι τόσο μεγάλη, ὥστε παραδίδει τὰ μαθήματά του στὴν πλατεία Maubert (σύντηξη τῶν λέξεων Magister Albertus). Ὅχι μόνον ἔπαιξε ἀποφασιστικὸ ρόλο στὴν διάσωση τῶν κειμένων τοῦ Ἀριστοτέλη, ἀλλὰ καὶ ἐπιδόθηκε σὲ σημαντικὲς χημικὲς ἐρευνες.

Κύρια ἔργα: *Commentaria de Sententiis Summa de Creaturis* (1230)· *De adhaerendo Deo Summa theologica*.

Ἀλκουίνος, Albinus-Flaccus (Ἰόρκη, 735 — Τούρ, 804).

Μαθητὴς τοῦ Βέδα τοῦ Σεβαστοῦ καὶ διευθυντὴς τῆς σχολῆς τῆς Ἰόρκης. Ὁ Καρλομάγνος τοῦ ἐμπιστεύεται τὴν ὀργάνωση τῆς παιδείας καὶ τὸν καθιστᾷ ἕναν ἀπὸ τοὺς πρωτεργάτες τῆς στέφης τοῦ 800.

Κύριο ἔργο: *De fide sanctae et individuae Trinitatis*.

Ἀμβρόσιος (ἅγιος), (Τρεβήροι, 340 — Μιλάνο, 397).

Κυβερνήτης τῆς Λιγουρίας καὶ τῆς Αἰμιλίας· ἐκλέχτηκε διὰ βοῆς ἐπισκοπὸς τοῦ Μιλάνου τὸ 374. Σταθεροποίησε τὴν ἐξουσία τῆς Ἐκκλησίας καὶ συνέτεινε στὴν μεταστροφή τοῦ Αὐγουστίνου· τροποποίησε βαθύτατα τὴ λειτουργία πλουτίζοντάς την.

Ἀνσελμος (ἅγιος), (Ἀόστη, 1033 — Καντερβουρία, 1109).

Ἀρχιεπίσκοπος τῆς Καντερβουρίας τὸ 1103· ἐξορίστηκε ἀπὸ τὸν Ἑρρίκο Α', ἀλλὰ μπόρεσε νὰ ἐπιστρέψει στὴν Ἀγγλία.

Κύρια ἔργα: *Monologium* (1070)· *Proslogion* (1073)· *De veritate Cur Deus Homo* (1098).

Αὐγουστίνος (ἅγιος), (Ταγάστη, 354 — Ἰππῶν, 430).

Ἀπὸ πλούσια ρωμαϊκὴ οἰκογένεια, κάνει τὴ ζωὴ ἐνὸς νέου πατρίκιου στὴν Καρχηδόνα καὶ ὕστερα στὸ Μιλάνο (ἀπὸ τὸ 384). Ὑπὸ τὴν ἐπίδραση τῆς μητέρας του, τῆς ἁγίας Μόνικας, προσηλυτίζεται καὶ βαπτίζεται ἀπὸ τὸν ἅγιο Ἀμβρόσιο τὸ 387. Ἡ μητέρα του πεθαίνει στὴν Ὀστια τὸν ἄλλο χρόνο. Ἐπιστρέφει στὴν Ἀφρική. Χειροτονεῖται ἱερέας τὸ 391 καὶ ἐκλέγεται ἐπίσκοπος Ἰππῶν τὸ 396.

Κύρια ἔργα: *Confessiones* (400)· *Civitas Dei* (413-427)· *Επιστολές*.

Bacon, Roger, ὁ λεγόμενος «θαυμαστὸς διδάσκαλος» (Ilchester, 1214 — Ὁξφόρδη, 1294).

Σπούδασε στὸ Παρίσι ἀνάμεσα στὸ 1236 καὶ στὸ 1231. Προσχωρεῖ στὸ τάγμα τῶν φραγκισκανῶν. Ἀφοῦ σχολίασε τὰ ἔργα τοῦ Ἀριστοτέλη,

ἀφοσιώνεται σὲ ἐμπειρικές ἐρευνες. Κίνησε ὅμως ὑποψίες ἐπειδὴ ἔθεσε σὲ ἀμφιβολία τὰ ἀριστοτελικά ἔργα τοῦ Ἀλβέρτου τοῦ Μεγάλου καὶ τοῦ Θωμᾶ, καὶ φυλακίστηκε ἀπὸ τὸ 1277 ὡς τὸ 1292.

Κύρια ἔργα: *Opus majus* (1267-1268)· *Compendium studii philosophiae*· *Compendium studii theologiae* (μετὰ τὸ 1292).

Βε ρ ν ἄ ρ δ ο ς τοῦ **Κ λ α ι ρ β ῶ**, ἅγιος (Ντιζόν, 1090 — Κλαιρβῶ, 1153). Μοναχὸς τοῦ τάγματος τῶν κιστερκιανῶν. Τὸ 1115 ἀνέλαβε νὰ ἰδρῦσει τὸ ἀββαεῖο τοῦ Κλαιρβῶ, πού γνωρίζει γρήγορα μεγάλη ἐπιτυχία. Ἡ φήμη τοῦ Βερνάρδου εἶναι τέτοια, ὥστε παρεμβαίνει ὄλο καὶ πιὸ ἀποτελεσματικά στὴν πολιτικὴ τῆς Ἐκκλησίας. Κάνει νὰ ἀναγνωριστῆ τὸ τάγμα τῶν καϊτῶν (1128)· παίρνει τὸ μέρος τοῦ Ἰννοκεντίου Β' ἐναντία στὸν Ἀνάκλητο καὶ ἐξασφαλίζει τὸ θρίαμβό του· προκαλεῖ τὴν καταδίκη τῆς θέσης τοῦ Ἀβελάρδου (1121 καὶ 1140)· κηρύσσει ἔνθεμα τὴ δευτέρα σταυροφορία (1146).

Β ο ῆ θ ι ο ς (Ρώμη, 480-524).

Ἦταν πατρικίος, ἔγινε ἓνας ἀπὸ τοὺς συμβούλους τοῦ Θεωδέριχου καὶ ἔφτασε ὡς τὰ ἀξιώματα τοῦ ὑπάτου καὶ τοῦ πρίγκηπα. Μάχεται σθεναρὰ γὰ τὸν καθολικισμό, ἀλλὰ πεθαίνει στὴ φυλακὴ ἀφοῦ κατηγορήθηκε γὰ συνωμοσία ὑπὲρ τοῦ αὐτοκράτορα τῆς Ἀνατολῆς.

Κύρια ἔργα: Λατινικὴ μετάφραση καὶ προσαρμογὴ τῶν ἔργων τοῦ Ἀριστοτέλη· *De consolatione philosophiae* (524).

ἄ λ - Γ κ α ζ ἄ λ ι (Χορασάν, 1059-1111).

Τὸ 1091 διορίζεται καθηγητὴς τοῦ δικαίου στὸ πανεπιστήμιο τῆς Βαγδάτης, τοῦ ὁποίου γίνεται καὶ πρῦτανος. Ἀλλὰ μιὰ σοβαρὴ πνευματικὴ κρίση τὸν ὀδηγεῖ στὸν «σουφισμό». Ἐγκαταλείπει τὴ Βαγδάτη καὶ μετὰ τὸ ἔνδυμα τοῦ προσκυνητῆ ἐπισκέπτεται τὴ Δαμασκὸ, τὴν Ἱερουσαλήμ, τὴν Ἀλεξάνδρεια, τὴ Μέκκα, τὴ Μεδίνα. Λίγα χρόνια πρὶν πεθάνει ἀρχίζει καὶ πάλι νὰ διδάσκει.

Κύρια ἔργα: *Οἱ προθέσεις τῶν φιλοσόφων* (Μακασίντ ἄλ-φαλασίφα)· *Ἡ ἀσυναρτησία τῶν φιλοσόφων* (Ταχακούτ ἄλ-Φαλασίφα)· *Ἀναζωογόνηση τῶν ἐπιστημῶν τῆς θρησκείας* ("Ἰβα' οὐλούμ ἄλ-ντίν).

Δ ι ο ν ῶ σ ι ο ς ὁ Ἀ ρ ε ο π α γ ί τ η ς (ψευδο-).

Ὁ ἅγιος Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγίτης ἔζησε στὴν Ἀθήνα τὸν πρῶτο αἰῶνα μ.Χ. Ἦταν μέλος τοῦ Ἀρείου Πάγου, προσηλυτίστηκε ἀπὸ τὸν Παῦλο καὶ ἔγινε πρῶτος ἐπίσκοπος Ἀθηνῶν. Ἐπὶ αἰῶνες τοῦ ἀποδόθηκαν πολλὰ κείμενα πού χρονολογοῦνται ἀπὸ τὸν πέμπτο αἰῶνα. *Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας*, *Περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας*, *Περὶ μυστικῆς θεολογίας* κτλ.

Eckhart, Ἰωάννης, 'Μάγιστρος' (Hochheim, 1260 — Κολωνία, 1327).

Σπούδασε στὸ Παρίσι ὅπου ἀναγορεύθηκε μάγιστρος τὸ 1300. Ἔγινε σύμβουλος τοῦ Πάπα Βονιφάτιου Ε΄. Διορίστηκε ἐπαρχὸς τῶν δομινικανῶν γιὰ τὴ Σαξωνία (1304) καὶ κατόπιν γενικὸς τοποτηρητὴς τῆς Βοημίας (1307). Στὴ συνέχεια διδάσκει στὸ Παρίσι καὶ στὸ Στρασβούργο. Κύριον ἔργο: *Opus tripartitum*.

Θωμάς Ἀκινάτης, ὁ «ἀγγελικὸς» (Ἀκίνο, 1225 — Fossa Nova, 1274).

Ἀπὸ φοιτητῆς στὴ Νεάπολη προσχωρεῖ στὸ τάγμα τῶν δομινικανῶν τὸ 1243 (;), παρὰ τὴν ἀντίδραση τῆς οἰκογενείας του. Τὸ 1252 ἀναγορεύεται διδάκτορας στὸ Παρίσι καὶ διδάσκει στὸ μοναστήρι τοῦ Ἁγίου Ἰακώβου καὶ ὕστερα στὸ πανεπιστήμιον Ἰσαμὲ τὸ 1259. Ὁ Πάπας Οὐρβανὸς ὁ Δ΄ τὸν καλεῖ στὴ Ρώμη ὅπου γίνεται πρῶτος ἱεροκήρυκας. Ἀφοῦ διδάξε στὴ Ρώμη καὶ στὸ Βιτέρμπο, ξαναπαίρνει τὴν παρισινή του ἔδρα ἀπὸ τὸ 1269 ὡς τὸ 1272. Κηρύσσει στὴ Νεάπολη καὶ πεθαίνει καθὼς πηγαινε νὰ λάβει μέρος στὴ σύνοδο τῆς Λυῶν.

Κύρια ἔργα: *Libri de Sententiis* (1252)· *Quaestiones disputatae Summa contra Gentiles* (1258-1264)· *Summa theologiae* (1266-1273).

Ἰμπν-Χαλντοῦν, Ἀμπντ-Ἐλ-Ραχμάν (Τύνιδα, 1332 — Κάιρο, 1406).

Σπούδασε στὴν Τύνιδα. Ὑπηρέτησε ὡς ἀνώτατος ὑπάλληλος πολλοὺς μαροκινοὺς ἡγεμόνες. Τὸ 1382 πηγαίνει στὴν Αἴγυπτο. Διδάσκει τὸ μαλεκτικὸ δίκαιο στὸ Κάιρο. Διαπραγματεύεται μὲ τὸν Ταμερλάνο τὴ συμφωνία γιὰ τὴ Δαμασκό.

Κύρια ἔργα: *Μουκαντιμά* (Προλεγόμενα), 1377· *Ἀὐτοβιογραφία* (1395)· *Κιτάπ ἄλ-Ἰμπάρ* (Παγκόσμιον ἱστορία).

Ἰουστίνος (Νεάπολη, 100 — Ρώμη, 165).

Κύρια ἔργα: Οἱ δύο Ἀπολογίαι· *Διάλογος πρὸς Τρύφωνα*.

ἄλ-Κιντλ (Κούφα, 796 — Βαγδάτη, 873).

Γιὸς τοῦ κυβερνήτη τῆς Βάσρας. Ὑστερα ἀπὸ καλὰς σπουδὰς πηγαίνει στὴ Βαγδάτη ὅπου προστατεύεται ἀπὸ τοὺς Ἀββασίδες χαλίφες. Μολαταῦτα ὅπως ὅλοι οἱ μουταζιλικὸι πέφτει σὲ δυσμένεια.

Κύρια ἔργα: Ἀπὸ τὸ σημαντικὸν ἔργο ποῦ τοῦ ἀποδίδεται, δηλ. μεταφράσεις καὶ σχόλια γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη, διασώζονται μόνον καμιά τριανταριά κείμενα ὅπως *Περὶ πρώτης φιλοσοφίας*, *Περὶ ταξινομήσεως τῶν βιβλίων τοῦ Ἀριστοτέλη*, *Περὶ νοός*.

Κασσιόδωρος (Σκυλλάκιον, 480 — Βιβάριον, 575).

Ὡς εὐνοούμενος τοῦ Θεοδορίχου πῆρε σπουδαία δημόσια ἀξιώματα. Ὑστερα, γύρω στὸ 540, ἀποσύρεται στὸ μοναστήρι τοῦ Βιβάριου ὅπου ἀφιερώνεται στὴν ἔρευνα καὶ στὴ διδασκαλία.

Κύρια ἔργα: *Institutiones theologicae* (543-555)· *Saeculares lectiones De anima*· συμπιλήματα ἀντλημένα ἀπὸ τὸν Δονάτο, τὸν Κικέρωνα, τὸν Κουιντιλιανὸ καὶ τὸν Βοήθιο.

Κέλσος (δεύτερος αἰώνας μ.Χ.).

Κύριο ἔργο: Ὁ Ἀληθὴς λόγος, ποῦ ἔγινε γνωστὸς ἀπὸ τὸ ἔργο τοῦ Ὀριγένη *Κατὰ Κέλσου*.

Κλήμης Ἀλεξανδρείας (Ἀθήνα, 150-215).

Κύρια ἔργα: *Λόγος προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας, Παιδαγωγός, Τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος*.

Λοῦλλος, Ραῦμόνδος, «ὁ πεφωτισμένος διδάσκαλος» (Πάλμα, 1235—Βουζί, 1315).

Σὲ ἡλικία τριάντα χρονῶν ἐγκατέλειψε τὴν οἰκογένειά του καὶ ἔγινε ἐρημίτης. Μελετᾷ τὴν ἀραβικὴ καὶ διασχίζει τὴν Εὐρώπη καὶ τὴν Ἀφρικὴ μὲ τὸ μεγάλο ὄραμα νὰ προσηλυτίσει τοὺς Ἀραβες. Συναντᾷ τὸν Ὀνώριο Δ' (1268) καὶ πηγαίνει στὴν Τύνιδα, ὅπου περνᾷ πολλὰ χρόνια στὴ φυλακῇ. Διδάσκει στὴ Νεάπολη (1293). Γυρεύει νὰ πείσει τὸν Φριδερίκο τὸν Β' νὰ ὀργανώσει συναντήσεις μὲ τοὺς Μουσουλμάνους (1314). Πεθαίνει ἀπὸ λιθοβολισμὸ τὸν ἄλλο χρόνον, πιθανότατα στὸ Βουζί.

Κύρια ἔργα: *Ars magna* (1275)· *Arbor scientiae* (1295)· *Liber contemplationis* (1277).

Νικόλαος Κουζάνος, (Κούζα, 1401—Ὀμβρία, 1464).

Διδάσκαλος στὸ Πανεπιστήμιον τῆς Πάδουας τὸ 1424. Συμμετέχει στὴ σύνοδον τῆς Βασιλείας τὸ 1431. Ἐκπροσωπεῖ τὸν Πάπα στὴν Ἀνατολὴ τὸ 1437, καὶ στὴ Γερμανία ἀπὸ τὸ 1438 ὡς τὸ 1448. Γίνεται καρδινάλιος, ἐπίσκοπος στὸ Βρίκεν καὶ λεγάτος γιὰ τὴν γερμανικὴ ἐπικράτεια. Ὡστόσο ὑποχρεώνεται νὰ διαμενεῖ στὴ Ρώμην, ὅπου ἔγινε καὶ κυβερνήτης.

Κύριο ἔργο: *De docta ignorantia* (1440).

Ντουνς Σκῶτος, Ἰωάννης, ὁ «λεπτὸς διδάσκαλος», (Ντουνς, 1266—Κολωνία, 1308).

Ἀνῆκε στὸ τάγμα τῶν φραγκισκανῶν καὶ δίδαξε ἐπὶ πολὺ χρόνον στὴν Ὁξφόρδη καὶ στὸ Καϊμπριτζ. Πέθανε τὸ 1307 στὴν Κολωνία, ὅπου εἶχε προσκληθεῖ.

Κύρια ἔργα: Σχόλια γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη, *Liber Sententiarum*.

Occam, Γουλιέλμος (Όκκαμ, 1300 — Μόναχο, 1350).

Σπούδασε στην Όξφόρδη και προσχώρησε στο τάγμα τῶν φραγκισκανῶν. Διδακτικὴ δραστηριότητα. Οἱ θέσεις του τοῦ στοιχίζουσι μιὰ δίκην στὴν παπικὴ αὐλὴ τῆς Ἀβινιὸν τὸ 1324. Ἐρχεται σὲ σύγκρουση μὲ τὶς ἐκκλησιαστικὰς ἀρχάς. Διαμένει στὴν Πίζα (1328) καὶ ὕστερα στὸ Μόναχο. Ἐκδιώκεται ἀπὸ τὸ τάγμα του τὸ 1331. Ἐποτάσσεται τὸ 1348.

Κύρια ἔργα: *Commentaria de sententiis Quodlibeta septem Gentilium theologiaum*.

Πελάγιος (Ἀγγλία, 360 — Αἴγυπτος, 422).

Διαμένει διαδοχικὰ στὴ Ρώμη, στὴν Ἀφρικὴ καὶ στὴν Ἀνατολή. Τὸ 412 ἐγκαθίσταται στὴ Ρώμη ἀπ' ὅπου συνεχίζει τὴν πολεμικὴν του ἐναντία στὸν Αὐγουστίνου γιὰ τὸ ζήτημα τῆς χάριτος.

Κύρια ἔργα: *Epistola ad Augustinum De libero arbitrio*.

Pico de la Mirandola (Μιράντολα, 1463 — Φλωρεντία, 1494).

Ἐγκαθίσταται στὴ Φλωρεντία τὸ 1484, μετὰ ἀπὸ σπουδὰς στὴν Μπολώνια καὶ σὲ διάφορα ἰταλικά πανεπιστήμια. Μαζὶ μὲ τὸν Λαυρέντιου τῶν Μεδίκων φοιτᾷ στὴν Ἀκαδημία τοῦ Μαρσίλιου Φικίνου. Μετὰ τὴ δημοσίευση τῶν θεσεῶν του (1486) καταδιώκεται ἀπὸ τὴν παπικὴ αὐλὴ καὶ καταφεύγει στὸ Παρίσι, ὅπου φυλακίζεται (1488). Ἐπιστρέφοντας στὴ Φλωρεντία συνδέεται μὲ τὸν Σαβοναρόλα. Χειροτονεῖται τριταῖος δομινικανὸς τὸ 1493, καὶ τὸν ἐπόμενον χρόνον δηλητηριάζεται ἀπὸ κάποιον οἰκεῖο του.

Κύρια ἔργα: *Conclusiones philosophicae, cabalisticæ et theologicae* (1484)· *Heptatus* (1489).

Σκῶτος Ἐριγένης, Ἰωάννης (ἕνατος αἰώνας, γεννήθηκε στὴν Ἰρλανδία ἢ στὴ Σκωτία).

Καθηγητὴς στὴν ἀνακτορικὴ σχολὴ τοῦ Καρόλου τοῦ Φαλακροῦ, ἔλαβε μέρος στὴν πολεμικὴν γιὰ τὸ θέμα τοῦ προορισμοῦ.

Κύρια ἔργα: *De predestinatione* (855)· *De divisione naturæ* (865).

Τερτυλλιανὸς (Καρχηδόνα, 155 — 220).

Κάνει τὶς νομικὰς σπουδὰς του στὴ Ρώμην καὶ γίνεται δικηγόρος. Προσηλυτίζεται στὸ Χριστιανισμό, ἐπιστρέφει στὴν Ἀφρικὴ καὶ ὑπερασπίζεται τὸ χριστιανικὸ ἰδεῶδες ἐναντία στὴν ἐξουσία. Ἀλλὰ σιγά-σιγά ἀπομακρύνεται ἀπὸ τὴν Ἐκκλησίαν καὶ στρέφεται σὲ ἕναν αὐστηρὸ μυστικισμό.

Κύριο ἔργο: *Adversus Marcionem* (210).

Ἄλ - Φαράμπι, ὁ magister secundus (Βάσι ἐκεῖθεν τοῦ Ὁξου, 782 — Δαμασκός, 950).

Ἦταν γόνος μεγάλης οἰκογένειας· σπούδασε γλῶσσες, φιλοσοφία, μαθηματικὴ καὶ μουσικὴ στὴ Βαγδάτη. Ἐγκατέλειψε τὴ Βαγδάτη καὶ πῆγε στὴν Χαλέπα ὡς προστατευόμενος τῶν Ἀμμωνιδῶν. Πέθανε στὴ διάρκεια ἐνὸς ταξιδιοῦ στὴ Βαγδάτη.

Κύρια ἔργα: Σχόλια γιὰ τὰ ἔργα τοῦ Ἀριστοτέλη (χάθηκαν). Σχόλια γιὰ τὰ ἔργα τοῦ Πλάτωνα: *Τί πρέπει νὰ γνωρίζουμε πρὶν μάθουμε τὴ φιλοσοφία*. *De scientiis*. *De intellectu et intellecto*. *Πετράδια σοφίας*. *Περὶ ιδεώδους πολιτείας*. *Περὶ διακυβερνήσεως τῆς πολιτείας*.

Φικίνοϋ Μαρσίλιος (Φικίνο, 1433 — Φλωρεντία, 1499).

Τὸ 1462 ἴδρυσε στὴ Φλωρεντία μιὰν ἀκαδημεῖα ὅπου μεταφράζονται καὶ σχολιάζονται τὰ πλατωνικὰ γραφτά. Χειροτονεῖται τὸ 473. Στὰ τέλη τῆς ἡ ζωῆ του ἀναταράσσεται ἀπὸ τὴ γαλλικὴ εἰσβολὴ καὶ ἀπὸ τὴ δράση τοῦ Σαβοναρόλα.

Κύρια ἔργα: μετὰφραση τῶν πλατωνικῶν ἔργων. *Theologia platonica* (1482).

Φίλων Ἀλεξανδρεῖας, ὁ ἐπονομαζόμενος «Ἐβραῖος» (Ἀλεξάνδρεια, 13 π.Χ.—54).

Ἀπεσταλμένος τῆς ἐβραϊκῆς κοινότητος τῆς Ἀλεξάνδρειας στὸν Καλλιγούλα (40-41). Ἀναδείχθηκε ἀπολογητῆς τῆς ἐβραϊκῆς παράδοσης δείχνοντας ὅτι αὐτὴ δὲν ἀντιφάσκει μὲ τὰ διδάγματα τοῦ Ἑλληνισμοῦ.

Κύρια ἔργα: ἀπὸ μιὰν πολὺ σημαντικὴ παραγωγή ἃς μνημονεύσουμε μόναχα τὰ φιλοσοφικὰ ἔργα: *Περὶ δουλείας τοῦ ἄφρονος*. *Περὶ τοῦ πάντα σπουδαῖον εἶναι ἐλεύθερον*. *Περὶ προνοίας*.

Ὡριγένης (Ἀλεξάνδρεια, 185 — Τύρος, 244).

Ἦταν γιὸς τοῦ Λεωνίδα, πού πέθανε ὡς μάρτυρας τὸ 202. Διαδέχθηκε τὸν πατέρα του ὡς διδάσκαλος τῆς γραμματικῆς. Ἐντούτοις ἀπὸ τὸ 203 ὀργανώνει τὴν κατηχητικὴ σχολὴ τῆς Ἀλεξάνδρειας. Τὸ 230 χειροτονεῖται· τὸν ἄλλο χρόνο ἀφορίζεται. Συνεχίζει τὶς ἔρευνές του στὴν Καισαρεία καὶ ταξιδεύει ὡς τὴν Ἀνατολή.

Κύρια ἔργα: ἀπὸ μιὰ σημαντικότετη παραγωγή ἃς μνημονεύσουμε τὸ *Κατὰ Κέλσου* καὶ τὸ *Περὶ ἀρχῶν*.